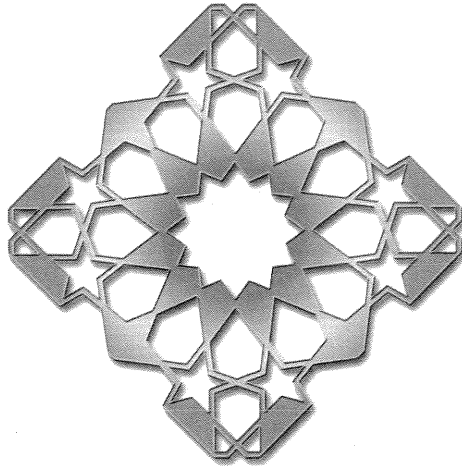


قضايا فقهية معاصرة



الدكتور

عبد الحق حميش

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة الشارقة

1425 هـ / 2004 م

٢٥

النشر العلمي

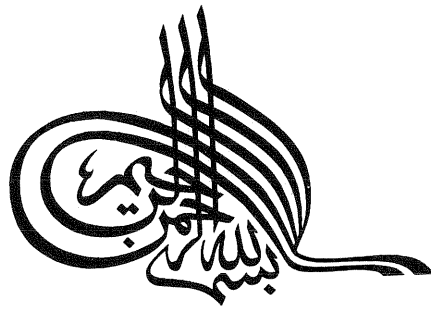
جامعة الشارقة



إصدارات سنة ٢٠٠٤
مركز البحوث والدراسات
هاتف: (٥٠٥٠٥٥١) فاكس: (٥٠٥٠٥٥٢)
E-mail: research@sharjah.ac.ae



جامعة الشارقة
ص.ب: ٢٧٢٧٢، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة
هاتف: (+٩٧١-٦-٥٥٨٥٠٠٠) فاكس: (+٩٧١-٦-٥٥٨٥٠٩٩)
Web site: <http://www.sharjah.ac.ae>



المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله الله للناس كافة بشيراً ونذيراً، وداعياً إليه بإذنه وسراجاً منيراً، بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وبيّن لها الحلال والحرام، القائل - عليه الصلاة والسلام - "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"^(١)، أما بعد:

فهذا مقرر "قضايا فقهية معاصرة" يضم مجموعة أبحاث في مسائل معاصرة، أعدتها لطلاب وطالبات كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة: بعد أن بحثنا عن مرجع جامع لهذا المساق ولم نجد في المكتبة الإسلامية على اتساعها وراثتها مؤلف يجمع المواضيع المقررة في المنهج.

وصحيح أن هناك كتب ومؤلفات كثيرة بهذا العنوان "قضايا فقهية معاصرة" لكن كل كتاب منها يحوي عدداً محدوداً جداً من القضايا والوقائع المستجدة، إضافة إلى أن أهم ما يجب أن يحتوي عليه الكتاب: وهي المقدمة المنهجية في تعريف القضايا المعاصرة وأنواعها وخصائصها، والاجتهاد شروطه، ضوابطه، أهميته... كل هذه المواضيع وغيرها لا تذكر في مثل هذه الكتب والمؤلفات المطبوعة والمتداولة اليوم...

أهمية الموضوع

لقد منَّ الله على هذه الأمة بأن جعل الشريعة الإسلامية خالدة: وأنها صالحة لكل زمان ومكان: فلا ينضب معينها ولا ينفذ عطاؤها فهي أبداً تقي بحاجات كل عصر، وبمتطلبات كل دهر، فلا تجد حادثة إلا وللشريعة فيها حكم، ولا تنزل نازلة إلا ولأهل العلم والفقه رأي، استناداً إلى النصوص تارة، أو قياساً واجتهاداً تارة أخرى.

(١) متفق عليه: البخاري في كتاب العلم باب قول النبي ﷺ: رب مبلغ أوعى من سامع (٧١) ٣٩/١، ومسلم في كتاب الزكاة باب النهي عن المسألة (١٠٣٧) (٧١٨/٢) من حديث معاوية ؓ.

وهذا الكتاب يحوي قضايا ونوازل حيوية تمس حياة الأمة الإسلامية في شتى مجالاتها تم بحثها من خلال مصادر الشريعة الإسلامية الأصلية واجتهادات العلماء والمجامع الفقهية.

ولا ينكر أحد أهمية هذه القضايا والنوازل بالنسبة لجمهور الناس ولطلبة الشريعة خاصة.

الأهداف العلمية والعملية في تدريس هذا المقرر

يهدف هذا المقرر لتحقيق الأهداف التالية:

- التعرف الدقيق على الأحكام الشرعية في جملة مهمة من القضايا والمسائل المستجدة.
- مزيد من الإدراك لعظمة هذا الدين الذي جاء لتحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم.
- والتأكيد على صلاحية الشريعة للتطبيق في كل زمان ومكان.
- معرفة الخطوات التي يتبناها المجتهد للنظر في القضايا المعاصرة.
- تعليم الطالب فقه الموازنة والترجيح، وإكسابه الملكة الفقهية ليكون رائداً من رواد الشريعة وداعية من دعائها: يستعمله الله في تحقيق خلودها وإثبات أهليتها وعموم صلاحيتها.
- وتركيزه لهذا العلم بنشره وتعليمه لدى من يجله.

منهج الكتاب

لقد كان منهجنا في كتابة هذا المقرر على النحو التالي:

- 1- الإقتصار على أهم المسائل والقضايا المعاصرة وخاصة التي تشغل بال الناس ويكثر السؤال حولها، وأن تكون في أبواب الفقه المتعددة (قضايا في العبادات، وأخرى في المعاملات، وبعض القضايا الطبية، وغيرها...).
- 2- الإختصار قليلاً في الأبحاث ما أمكن مع ملاحظة عدم الإخلال بالموضوع، وذلك لأن كل قضية تحتاج في الواقع إلى كتاب مستقل...
- 3- الإهتمام بالتعريفات وبيان ماهية كل قضية وذلك لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

- ٤- عرض كل قضية بأرائها المختلفة مع ذكر الأدلة من القرآن والسنة أو أنواع التعليقات الأخرى، وتوثيق ذلك دائما.
- ٥- الرجوع والاستعانة بفتاوى هيئات كبار العلماء، والمجامع ومراكز البحوث الفقهية.
- ٦- تقييد جميع المراجع التي استعنا بها في البحث لتكون ثبنا مرجعيا للطلبة لعلمهم يرجعون إليها لمن أراد التعمق أو الاستزادة والتفصيل... هذا وقد كانت خطة البحث على النحو التالي:

خطة البحث

لقد كان البحث في مقدمة وفصلين على النحو التالي:

الفصل الأول: مدخل إلى "القضايا الفقهية المعاصرة"

المبحث الأول: خصائص التشريع الإسلامي

- المطلب الأول: صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.
- المطلب الثاني: عموم الشريعة وبقاؤها وما يستلزم ذلك.
- المطلب الثالث: دلائل صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.

المبحث الثاني: حقيقة "القضايا الفقهية المعاصرة"

- المطلب الأول: تعريفات القضايا الفقهية المعاصرة.
- المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثالث: أهمية موضوع "القضايا الفقهية المعاصرة"

- المطلب الأول: أنواع القضايا المعاصرة وأمثلتها.
- المطلب الثاني: خصائص "القضايا الفقهية المعاصرة".
- المطلب الثالث: في فوائد وأهمية "القضايا الفقهية المعاصرة".

المبحث الرابع: الاجتهاد في القضايا المعاصرة

- المطلب الأول: شروط المتصدر للفتوى في القضايا المعاصرة.
- المطلب الثاني: شروط أخرى.
- المطلب الثالث: اجتهاد الصحابة في النوازل.

- المطلب الرابع: طريقة الاجتهاد في الإسلام.
- المطلب الخامس: منهج دراسة القضايا المعاصرة.
- المبحث الخامس: الاجتهاد الجماعي في القضايا المعاصرة**
- المطلب الأول: تعريف الاجتهاد الجماعي.
- المطلب الثاني: أهمية الاجتهاد الجماعي في هذا العصر.
- المطلب الثالث: ظهور المجامع الفقهية.
- المبحث السادس: مصادر "القضايا الفقهية المعاصرة"**
- المطلب الأول: أهم الكتب التي تعرضت للقضايا الفقهية المعاصرة.
- المطلب الثاني: المجالات المتخصصة في الدراسات الإسلامية وبأبحاث الفقه والاجتهاد.
- المطلب الثالث: المواقع الإلكترونية المهتمة بالقضايا الفقهية المعاصرة.
- الفصل الثاني: دراسة بعض القضايا المعاصرة**
- المبحث الأول: في العبادات:**
- المطلب الأول: اعتماد الحساب الفلكي في تجديد أوائل الشهور القمرية
- المبحث الثاني: مصرف "في سبيل الله"
- المبحث الثاني: في المعاملات:**
- المطلب الأول: إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة
- المطلب الثاني: البطاقة الائتمانية
- المطلب الثالث: التأمين
- المبحث الثالث: في الزواج (الأحوال الشخصية):**
- زواج المسيار
- المبحث الرابع: في القضايا الطبية:**
- المطلب الأول: حكم التبرع بالأعضاء
- المطلب الثاني: إجهاض الجنين المشوّه
- المطلب الثالث: الاستنساخ
- المطلب الرابع: قتل الرحمة

المبحث الخامس: في النظام السياسي:

- المطلب الأول: مسائل من فقه الأقليات المسلمة
- المطلب الثاني: حكم التجنس بالجنسية الأجنبية
- المطلب الثالث: اشتراك المرأة في الانتخابات

المبحث السادس: في الفن والسينما والتمثيل:

- موقف الإسلام من السينما والتمثيل

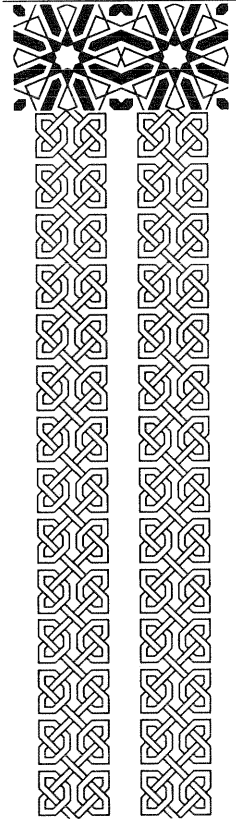
أسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت في تقديم هذا العمل لطلاب العلوم الشرعية،
خدمة للشريعة الإسلامية راجياً عفوه وغفرانه عن كل تقصير أو سهو بدر مني،
والحمد لله رب العالمين.

الشارقة في ١٣ جمادى الثانية ١٤٢٤هـ

١١ أغسطس ٢٠٠٣م

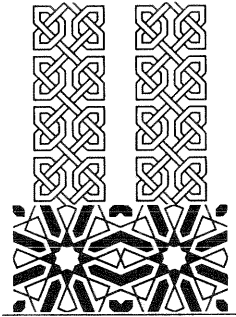
د. عبد الحق حميش

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية



الفصل الأول

مدخل إلى (القضايا الفقهية المعاصرة)



المبحث الأول

خصائص التشريع الإسلامي

سأتحدث في هذا المبحث عن أهم خصائص الشريعة الإسلامية: وهي صلاحيتها لكل زمان ومكان وعمومها وبقاؤها وما يستلزم ذلك، ودلائل صلاحيتها لكل زمان ومكان من خلال المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول

صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان

تتميز الشريعة الإسلامية بمرونتها وقابليتها لمواجهة التطور البشري، والتغير الزماني والمكاني، مما يجعلها صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وأنها - بمصادرها ونصوصها وقواعدها - لم تقف يوماً من الأيام مكتوفة اليدين، أو مغلولة الرجلين، أمام وقائع الحياة المتغيرة، منذ عهد الصحابة فمن بعدهم، وأنها ظلت القانون المقدس المعمول به في الإسلام حوالي ثلاثة عشر قرناً من الزمان إلى أن جاء عهد الاستعمار الغربي الذي استبدل بها تشريعاته الوضعية، فأحل بها ما حرم الله، وأبطل بها ما فرض الله.

وإنما استطاعت الشريعة الإسلامية أن تفي بحاجات كل المجتمعات التي حكمتها، وأن تعالج كافة المشكلات في كافة البيئات التي حلت بها، بأعدل الحلول وأصلحها، لأنها - بجوار ما اشتملت عليه، من متانة الأصول التي قامت على مخاطبة العقل، والسمو بالفطرة، ومراعاة الواقع، والموازنة بين الحقوق والواجبات، وبين الروح والمادة، وبين الدنيا والآخرة، وإقامة القسط بين الناس جميعاً، وجلب المصالح والخيرات ودرء المفاسد والشُرور بقدر الإمكان - قد أودعها الله مرونة عجيبة جعلتها تتسع لمواجهة كل طريف، ومعالجة كل جديد بغير عنق ولا إرهاب.

ولقد خيل لبعض الناس أن الشريعة الإسلامية شريعة جامدة صارمة لا يتسع صدرها لمسايرة التطور ومواجهة ما يجد من أحداث الزمان!!^(١)

ومن الناس من يقول بأن الفقه الإسلامي مجرد أوامر محددة ونواه معددة جامدة غير صالحة لمسايرة تطور الأمم والشعوب، وبينون ظنونهم هذه على أن التشريع الإسلامي تشريع جاء لأمة بدائية بدوية بعيدة عن الرقي، جاء في أرض صحراوية لاحظ لها من المدنية أو التقدم، كما جاء في فترة معينة من الزمن مضى عليها القرون الطويلة وأنسى لمثل هذا الفقه أن يساير الزمن أو يلائم تطور المدنيات^(٢).

إن الشريعة الإسلامية من وضع الله العليم الخبير بأحوال عباده الذين استخلفهم في أرضه ليعمروها إلى أن يرثها سبحانه، ومنها خرج الفقه الإسلامي بالاجتهاد الذي أذن به رسول الله ﷺ ودرّب أصحابه ليكونوا مصابيح تنير الطريق لمن جاء بعدهم من الفقهاء الذين يبحثون عن حكم الله لكل واقعة بما أقامه الشارع من أدلة وأمارات.

ولم يقف الفقه الإسلامي يوماً من الأيام أمام الحوادث ولم يضق عن حكم لمعضلة أيا كان نوعها مدنية كانت أو جنائية أو عائلية بل كان وما يزال وإلى قيام الساعة قابلاً للقيام بأعباء الحياة وبالإجابة عن كل حادثة أو نازلة تعترض الناس في حياتهم المتطورة: إنه فقه منطور لا جمود فيه ولا رجعية متى حسن تطبيقه، ولقد تطور بسرعة مذهلة أيام الاجتهاد الأولى ثم ضعفت فيه هذه الحركة بعد انتشار التقليد ولكنها لم تمت^(٣).

المطلب الثاني

عموم الشريعة وبقاؤها وما يستلزم ذلك

الشريعة الإسلامية عامة لجميع البشر في كل زمان ومكان، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨].

(١) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (مكتبة وهبة، مصر) ص ١٣٩.

(٢) محمد مصطفى شلبي: المدخل في الفقه الإسلامي (دار النهضة، مصر) ص ٣٩٩.

(٣) المرجع السابق ص ٥٠٠.

وهي باقية لا يلحقها نسخ ولا تغيير لأن الناسخ يجب أن يكون بقوة المنسوخ أو أقوى منه، فلا ينسخ الشريعة الإسلامية من الله إلا تشريع آخر من الله، وحيث أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع ومحمداً ﷺ خاتم النبيين كما قال تعالى: ﴿ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله، وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠].

وعموم الشريعة وبقاؤها وعدم قابليتها للنسخ والتبديل كل ذلك يستلزم عقلاً أن تكون قواعدها وأحكامها على نحو يحقق مصالح الناس في كل عصر ومكان وبفي حاجاتهم، ولا يضيق بها ولا يتخلف عن أي مستوى عال سيبليغه المجتمع، وهذا كله متوفر في الشريعة الإسلامية لأن الله تعالى إذ جعلها عامة في الزمان والمكان وخاتمة لجميع الشرائع، وجعل قواعدها وأحكامها على النحو الذي يجعلها صالحة لكل زمان ومكان وهذا ما يدل عليه واقع الشريعة ومصادرها وطبيعتها مبادئها وأحكامها وما ابتنت عليه هذه الأحكام^(١).

المطلب الثالث

دلائل صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان

إن من الأسباب التي تدل على أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وأنها لا يمكن أن تعجز عن الإجابة عن أي نازلة تقع بالناس ما يلي:

أولاً : اقتضت معظم نصوص الشريعة على الأحكام التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، وتركت ما وراء ذلك للمجتهدين والعلماء وأولي الأمر في الأمة أهل الحل والعقد يجتهدون في تلك الوقائع والنوازل ويطبّقون عليها ما يناسبها من قواعد أصول الفقه المقتبسة من النصوص الشرعية.

إن الشريعة الإسلامية وضعت سبلاً لعلاج ما يجد من أحكام: فقد شرعت الاجتهاد لتبين أحكام الأمور والمشكلات التي ليس لها حكم منصوص في الشريعة،

(١) شعبان محمد إسماعيل: التشريع الإسلامي (مكتبة النهضة المصرية، ط الأولى) ص ٣٤-٣٥، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: د. عبد الكريم زيدان (مؤسسة الرسالة) ص ٣٩-٤٠.

فشرعت التعزير لمعالجة الجرائم التي لم ينص الشارع على عقوبة مقدرة فيها، ومقدار التعزيرات وأجناسها وصفاتها تتغير بحسب اقتضاء المصلحة لها زماناً ومكاناً^(١).

ثانياً : عوامل السعة والمرونة في الشريعة^(٢): ومن الأسباب أيضاً سعة الشريعة الإسلامية ومرونتها وقابليتها لملاءمة كل وضع جديد، - وكما سبق وأن أكدنا - فإن من الحقائق المسلمة أن الشريعة الإسلامية قد وسعت العالم الإسلامي كله على تنائي أطرافه وتعدد أجناسه وتنوع بيئاته الحضارية، وتجدد مشكلاته الزمنية.

إن الإسلام، الذي ختم الله به الشرائع والرسالات السماوية، أودع الله فيه عنصر الثبات والخلود، وعنصر المرونة والتطور، معاً، وهذا من روائع الإعجاز في هذا الدين، وآية من آيات عمومته وخلوده، وصلاحيته لكل زمان ومكان.

ونستطيع أن نحدد مجال الثبات، ومجال المرونة، في شريعة الإسلام، ورسالته الشاملة الخالدة، فنقول:

— إن الثبات على الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والأساليب.

— الثبات على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات.

— الثبات على القيم الدينية والأخلاقية، والمرونة في الشؤون الدنيوية والعلمية.

وربما سأل سائل: لماذا كان هذا هو شأن الإسلام؟! لماذا لم يودعه الله المرونة المطلقة أو الثبات المطلق؟!

والجواب: إن الإسلام بهذا، يتسق مع طبيعة الحياة الإنسانية خاصة، ومع طبيعة الكون الكبير عامة، فقد جاء هذا الدين مسائراً لفطرة الإنسان وفطرة الوجود.

أما طبيعة الحياة الإنسانية نفسها، ففيها عناصر ثابتة ما بقي الإنسان، وعناصر مرنة قابلة للتغيير والتطور.

وإذا نظرنا إلى الكون من حولنا وجدناه يحوي أشياء ثابتة، ما بقي الإنسان، وعناصر مرنة قابلة للتغيير والتطور.

(١) د. عمر سليمان الأشقر: خصائص الشريعة الإسلامية (دار النفائس، الأردن، ١٤١٢هـ) ص ٦٢-٦٣.

(٢) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص ١٤٩-١٥١.

وجدناه يحوي أشياء ثابتة، تمضي ألوف السنين وألوف الألوف، وهي: أرض وسماء وجبال وبحار، وليل ونهار، وشمس وقمر ونجوم ومسخرات بأمر الله، كل في فلك يسبحون.

وفيه أيضاً: عناصر جزئية متغيرة، جزر تنشأ، وبحيرات تجف، وأنهار تحفر، وماء يطغي على اليابسة، ويبس يزحف على الماء، وأرض ميتة تحيا، وصحار قفر تخضر، وبلاد تعمر، وأمصار تخرب، وزرع ينبت وينمو، وآخر يذوي، ويصبح هشياً تذروه الرياح، هذا هو شأن الإنسان، وشأن الكون، ثبات وتغير في آن واحد، ولكنه ثبات في الكليات والجوهر، وتغير في الجزئيات والمظهر.

فإذا كان التطور قانوناً في الكون والحياة، فالثبات قانون قائم فيهما - كذلك - بلا مرأى، وإذا كان من الفلاسفة في القديم، من قال بمبدأ الصيرورة والتغير، باعتباره القانون الأزلي، الذي يسود الكون كله، فإن فيهم من نادى بعكس ذلك، واعتبر الثبات هو الأساس، والأصل الكلي للكون كله^(١).

والحق أن المبدئين كليهما - الثبات والتغير - يعملان معاً في الكون والحياة، كما هو مشاهد وملمس.

فلا عجب أن تأتي شريعة الإسلام، ملائمة لفطرة الإنسان وفطرة الوجود، جامعة بين عنصر الثبات وعنصر المرونة.

وبهذه المزية يستطيع المجتمع المسلم، أن يعيش ويستمر ويرتقي، ثابتاً على أصوله وقيمه وغاياته، متطوراً في معارفه وأساليبه وأدواته.

مميزات الثبات

بالثبات، يستعصي هذا على المجتمع عوامل الانهيار والفناء أو الذوبان في المجتمعات الأخرى، أو التفكك إلى عدة مجتمعات، تتناقض في الحقيقة، وإن ظلت داخل مجتمع واحد في الصورة.

(١) قال بمبدأ الصيرورة والتغير: دارون، راجع في الموضوع: د. عبد الرحمن الزبيدي: مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر (دار إشبيلية، الرياض، ١٤١٨هـ) ص ٤٦٩-٤٧٠، سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي (دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٣هـ) ص ٨٣-٩١، د. معن زيادة (رئيس التحرير): الموسوعة الفلسفية العربية (معهد الإنماء العربي، ط الأولى) ص ٢٧٢.

بالثبات يستقر التشريع وتتبادل الثقة، وتبنى المعاملات والعلاقات على دعائم مكينة، وأسس راسخة، لا تعصف بها الأهواء والتقلبات السياسية والاجتماعية ما بين يوم وآخر، وبالمرونة، يستطيع هذا المجتمع أن يكيف نفسه وعلاقاته، حسب تغير الزمن وتغير أوضاع الحياة، دون أن يفقد خصائصه ومقوماته الذاتية.

وإن للثبات والمرونة مظاهر ودلائل شتى، نجدها في مصادر الإسلام وشريعته وتاريخه، يتجلى هذا الثبات في:

المصادر الأصلية النصية القطعية للتشريع: من كتاب، وسنة رسوله، فالقرآن هو الأصل والدستور، والسنة هي الشرح النظري، والبيان العملي للقرآن، وكلاهما مصدر إلهي معصوم ولا يسع مسلم أن يعرض عنه:

قال تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ [النور: ٥٤]، وقال سبحانه: ﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا﴾ [النور: ٥١].

وتتجلى في "المصادر الاجتهادية" التي اختلف فقهاء الأمة في مدى الاحتجاج بها، ما بين موسع ومضيق، ومقل ومكثر، مثل الإجماع والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وأقوال الصحابة، وشرع من قبلنا... وغير ذلك من مآخذ الاجتهاد، وطرائق الاستنباط.

ومن أحكام الشريعة التي نجدها تنقسم إلى قسمين بارزين:

- قسم يمثل الثبات والخلود.

- وقسم يمثل المرونة والتطور.

مظاهر الثبات

نجد الثبات في العقائد الأساسية: من الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وهي التي ذكرها القرآن في غير موضع كقوله: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین﴾ [البقرة: ١٧٧]، ﴿ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فقد ضلّ ضللاً بعيداً﴾ [النساء: ١٣٦].

وفي الأركان العملية الخمسة: من الشهادتين، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت الحرام، وهي التي صح عن الرسول ﷺ أن الإسلام بني عليها.

وفي المحرمات اليقينية: من السحر، وقتل النفس، والزنا، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، والتولي يوم الزحف، والغصب، والسرقعة، والغيبة، والنميمة، وغيرها مما ثبت بقطعي القرآن والسنة.

وفي أمهات الفضائل: من الصدق، والأمانة، والعفة، والصبر، والوفاء بالعهد، والحياء، وغيرها من مكارم الأخلاق، التي اعتبرها القرآن والسنة من شعب الإيمان.

وفي شرائع الإسلام القطعية: في شؤون الزواج، والطلاق، والميراث، والحدود والقصاص، ونحوها من نظم الإسلام، التي ثبتت بنصوص قطعية الثبوت، قطعية الدلالة، فهذه الأمور ثابتة، تزول الجبال ولا تزول، نزل بها القرآن، وتوافرت بها الأحاديث، وأجمعت عليها الأمة، فليس من حق مجمع من المجمع، ولا من حق مؤتمر من المؤتمرات، ولا من حق خليفة من الخلفاء، أو رئيس من الرؤساء، أن يلغي أو يعطل شيئاً منها، لأنها كليات الدين وقواعده وأساسه، أو كما قال الشاطبي: "كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيّن ذلك الاستقراء، على وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً، فذلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض وما عليها"^(١).

مظاهر المرونة

ونجد - في مقابل ذلك - القسم الآخر، الذي يتمثل فيه المرونة، وهو ما يتعلق بجزئيات الأحكام وفروعها العملية، وخصوصاً في مجال السياسة الشرعية.

يقول الإمام ابن القيم في كتابه: "إغاثة اللهفان" الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة مر عليها، ولا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة: كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغير، ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتميز بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً: كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها حسب المصلحة، وقد

(١) أبو اسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة (دار المعرفة، بيروت) ٢/٢٩٨.

ضرب ابن القيم لذلك عدة أمثلة من سنة النبي ﷺ وسنة خلفائه الراشدين المهديين من بعده، ثم قال: "وهذا باب واسع، اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة، التي لا تتغير، بالتغيرات التابعة للمصالح وجوداً وهدماً"^(١).

ثالثاً : كذلك من الأسباب التي جعلت الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان أنها شريعة جاءت تهدف إلى تحقيق مصالح الخلق بأنواعها المختلفة: ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تقف في وجه أي مصلحة بشرية: ولقد اقتضت نصوصها التفصيلية على الأحكام التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وتفتح باب الاجتهاد بل توجبه فيما لا نص فيه على أن يجري في ظل قواعد عامة تقر مصالح العباد، وتسعى إلى إقرار الحق والعدل بين جميع الناس وتعترف باختلاف الأحكام الجزئية باختلاف البيئات مراعاة لاختلاف أعراف الناس وأساليب حياتهم: فالشريعة التي جمعت كل هذه الميزات لا بد وأن تكون صالحة لكل زمان ومكان.

رابعاً : سعة المجال أمام السياسية الشرعية: ومن الأدلة على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان أن الإمام أو الحاكم ومن معه من أولي الأمر وأهل الاجتهاد في الأمة يجدون أمامهم مجالاً فسيحاً في باب السياسة الشرعية - أي سياسة الأمة بأحكام الشرع - بحيث تستطيع الدولة تحقيق كل مصلحة خالصة أو راجحة ودرء كل مفسدة خالصة أو غالبية وهي في ظل الشريعة السمحة لا تخرج عنها ولا تحتاج إلى غيرها.

إن الذي يحظر على الدولة المسلمة شيء واحد، هو أن تتبع هواها، أو هوى البشر أياً كانوا، معرضة عما أنزل الله على رسوله من الهدى ودين الحق، بحيث تخرج عن القواعد الشرعية، أو تخالف النصوص الدينية المعصومة الصحيحة في ثبوتها، الصريحة في دلالتها، أما ما كان موضع الاجتهاد، واختلاف وجهات النظر في دلالاته، فهي في سعة من أن تأخذ من الآراء المنقولة في فهم النص الثابت بما تراه أرجح ديناً، أو في تحقيق مقاصد الشرع الذي أنزل لرعاية مصالح الخلق في الدارين، كما يستطيع أهل الاجتهاد أن يفهموا النص فهماً جديداً لم ينقل عن السابقين، وأن يستنبطوا في ضوئه ما لم يستنبطه سلفهم، مادام ذلك في دائرة الحدود والأصول المجمع عليها في فهم النصوص وتفسيرها.

(١) ابن القيم الجوزية: إغاثة اللهفان (تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة عاطف القاهرة) ٣٤٦/١-٣٤٩.

إن المهم في السياسة الشرعية إذاً ألا تعارض القواعد والنصوص، وإن لم تجئ بتفصيلاتها النصوص الجزئية، فليس المفروض في السياسة العادلة أن تأتي بما نطق به الشرع، بل المفروض ألا تأتي بما يخالف الشرع^(١).

لقد تركت الشريعة مجالاً واسعاً للعلماء والحكام كي يعالجوا بآرائهم وحكماتهم في ضوء التوجيهات القرآنية والنبوية العامة فيما يطلق عليه المباح: فالقانون الإداري والقانون التجاري والبحري... أغلبها تدخل في دائرة ما ترك لأهل الرأي من علماء الأمة وحكامها لتسييره وفق ما يرون أنه الأفضل والأصلح، ولكن لا يجعل هذا ديناً يتعبد الله به فإذا ترقّت الحياة وعرف الناس طرق أفضل للإدارة والتجارة كان لهم أن يرقوا أنظمتهم وإدارتهم لأن ذلك اجتهادات بشرية متروكة للناس^(٢).

(١) انظر: د. شعبان محمد إسماعيل: التشريع الإسلامي ص ٣٧-٣٨.

(٢) د. عمر سليمان الأشقر: خصائص الشريعة الإسلامية ص ٦٣.

المبحث الثاني

حقيقة "القضايا الفقهية المعاصرة"

المطلب الأول

تعريف القضايا الفقهية المعاصرة

يشتمل التعريف عدة عناصر هي: ١- قضايا، ٢- فقهية، ٣- معاصرة.

أولاً - تعريف مصطلح "القضايا"

القضايا: جمع قضية: وهي مأخوذة من قضى: وهي المسألة المتنازع فيها التي تُعرض على القاضي أو المجتهد ليحكم أو يفتي فيها^(١).
جاء في المعجم الوسيط القضية: الحكم، والقضية مسألة يتنازع فيها وتعرض على القاضي أو القضاء للمبحث والفصل^(٢).

ثانياً - الفقهية

من الفقه وهو لغة: الفهم الدقيق^(٣)، أما اصطلاحاً: فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية^(٤).

ومعلوم أن الفقيه يبحث في فعل المكلف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية والفقه هو المرجع في معرفة الحكم الشرعي فيما يصدر عن الإنسان أو ما يعترضه من مسائل في حياته^(٥).

(١) أحمد بن محمد علي الفيومي: المصباح المنير (المكتبة العلمية، بيروت) مادة قضى ٦٩٦/٢.

(٢) إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦١م) مادة قضى ص ٧٤٢.

(٣) مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط (مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت، ١٤٠٦هـ) مادة فقه ١/١٧١٤.

(٤) السبكي: الإبهاج (دار الكتب العلمية، ط الأولى) ٢٨/١.

(٥) أ.د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي (دار الفكر، ط الأولى، ١٤٠٦هـ) ٢٨/١.

ثالثاً - المعاصرة

المعاصرة مأخوذة من العصر وهو لغة: الدهر، وهو الزمن الذي نزلت فيه هذه القضية، والمقصود به العصر الحالي أو الوقت الحاضر الذي ظهرت فيه كثير من القضايا والمسائل المستجدة التي تحتاج إلى حكم شرعي واجتهاد العلماء المتخصصين فيها.

فمصطلح قضايا فقهية معاصرة: يعني أن هناك قضايا مستجدة تستحق أن توجه إليها العناية في البحث والتأصيل والتقويم، والإسلام هو الدين الذي أنزله الله عز وجل لتقويم الحياة الإنسانية بما فيها من حركة ونشاط: ومما يقطع به أن له أحكاماً وضوابط في كل ما يكتشفه الإنسان من حيث كيفية الاستفادة منه والتعامل معه، ولا شك أن علماء الشرع مدعوون دائماً إلى استنباط تلك الأحكام والبحث عن تلك الضوابط، مستنيرين بمقاصد شريعة الله وقواعدها العامة ومناهج السلف الصالح التي اتخذوها في مواجهة المستجدات للحكم عليها وضبط التعامل معها^(١)، وإن حاجة العصر إلى الاجتهاد حاجة أكيدة لما يعرض من قضايا لم تعرض لمن تقدم عصرنا، وكذلك ما سيحدث من قضايا جديدة في المستقبل^(٢).

المطلب الثاني

الألفاظ ذات الصلة

لقد أطلق الفقهاء على تلك المسائل التي استجدت بالناس في عصورهم المتتالية عدة ألفاظ ومصطلحات، كما تعددت تعبيراتهم وتسمياتهم لهذا اللون من التأليف في الفقه: ومن التسميات التي ذكرت ما يلي:

١- الفتاوى

هي جمع فتوى - بالواو - بفتح الفاء، وبالياء، فتضم وهي اسم من أفتى العالم إذا بين الحكم^(٣).

(١) محمد نعيم ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (دار النفائس، ط ٢، الأردن، ١٤١٩هـ) ص ٦.

(٢) قرار المجمع الفقهي في دورته الثامنة المنعقد عام ١٤٠٥ هـ بشأن موضوع الاجتهاد.

(٣) المصباح المنير باب الفتوى ٤٦٢/٢.

وفي الاصطلاح: "هي إظهار الأحكام الشرعية بالانتزاع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس"^(١)، وقيل: هي الإخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعي^(٢). ولعل إطلاق اسم الفتاوى على "القضايا الفقهية المعاصرة" هو الأشهر والأكثر تداولاً بين الناس، من أمثلتها: الفتاوى الهندية، وفتاوى ابن حجر الهيتمي، وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ...

٢- الفتاوى المعاصرة

بعضهم يسميها الفتاوى المعاصرة لأنها تتعرض لمسائل الوقت الحاضر وقضاياه أو العصر الحالي، فقد برزت في هذا العصر نوازل كثيرة تحتاج إلى اجتهاد فقهي وحكم شرعي، لعل أشهر من ألف تحت هذا العنوان الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه المشهور في جزأين إلى الآن، وهو من أنفس الكتب.

٣- القضايا المستجدة

القضايا جمع قضية وهي الأمر المتنازع عليه، وأضيف إليها المستجدة لأنها مسائل مستحدثة جديدة الوقوع.

٤- المسائل - أو الأسئلة

سماها بعض العلماء القدماء بالمسائل لأنها تتناول قضايا مطلوبة تطلب حلاً أو تطلب فتوى، وبعضهم يسميها بالأسئلة لأنها أسئلة يطرحها الناس ويتكفل العلماء بالرد عليها، ومن أشهر من ألف بهذا الاسم: القاضي أبو الوليد بن رشد.

٥- الأجوبة - أو الجوابات

كذلك سماها بعض علماء الأندلس بالجوابات لأنها مسائل أجاب عنها العلماء بطلب من الناس، وفي اللغة يقولون: لا يسمى جواباً إلا بعد طلب^(٣)، ومن أشهر من ألف تحت هذا الاسم: أحمد بن محمد العباسي السملالي في كتابه "الأجوبة العباسية".

(١) فتاوى ابن رشد (الجد) (دار الغرب الإسلامي، بيروت) ١٤٩٦/٣.

(٢) د. عامر سعيد الزبياري: مباحث في أحكام الفتوى (دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٦هـ) ص ٣٢.

(٣) أبو الحسن الرماني: رسالتان في اللغة (إبراهيم السمراني، دار الفكر، عمان، ١٩٨٤م) ١/٨١.

٦- المشكلات

كما عبر عنها الإمام شلتوت في كتابه الفتاوى حيث قال: "مشكلات المسلم المعاصر التي تعترضه في حياته اليومية"، وكذلك سماها محمد فاروق النبهان في كتابه المدخل للتشريع الإسلامي^(١)، والمشكلات جمع مشكلة وهي في اللغة من أشكل، يقال أشكل الأمر: إذا التبس^(٢).

٧- الواقعات

وقال ابن عابدين: الفتاوى أو الواقعات: وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك^(٣)، والواقعات جمع واقعة وهي لغة بمعنى نزل، أما في الاصطلاح فهي الحادثة التي تحتاج إلى استنباط حكم شرعي لها، وقيل هي الفتاوى المستنبطة للحوادث المستجدة^(٤).

٨- المستجدات

وهي المسائل الحادثة التي لم يكن لها وجود من قبل وهذه المسائل يكثر السؤال عن حكمها الشرعي^(٥).

٩- الحوادث

قال الشيخ محمد البركتي: "الحوادث هي النوازل التي يستفتى فيها"^(٦).

١٠- فقه النوازل

ويسمى كثير من العلماء "القضايا الفقهية المعاصرة" فقه النوازل وذلك لأن النازلة هي الأمر الشديد الذي يقع بالناس^(٧)، وبيان حكمها الشرعي يعني فقه النوازل فأطلق عليه هذا المصطلح، واشتهر استعماله عند فقهاء المغرب خاصة.

(١) محمد فاروق النبهان: المدخل للتشريع الإسلامي (وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م) ص ٣٩٢.

(٢) جمال الدين محمد بن كرم بن منظور: لسان العرب (دار صادر، بيروت) مادة شكل ٣٥٧/١١.

(٣) محمد أمين أفندي (ابن عابدين): مجموعة رسائل ابن عابدين (دار إحياء التراث العربي، بيروت) ص ١٧.

(٤) انظر: د. محمد عثمان شبيب: المعاملات المالية المعاصرة (دار النفائس، ط ١، ١٤١٦هـ) ص ١٢-١٣.

(٥) أسامة عمر سليمان الأشقر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق (دار النفائس، الأردن، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م) ص ٢٧.

(٦) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي: قواعد الفقه (كراتشي، ١٤٠٧هـ) ١/ ٢٦٩.

(٧) ابن منظور: لسان العرب: مادة نزل ١٨٢٩/٥.

المبحث الثالث

أهمية "القضايا الفقهية المعاصرة"

المطلب الأول

أنواع القضايا المعاصرة وأمثلتها

سأذكر فيما يلي مجموعة كبيرة من القضايا والنوازل المعاصرة وأحيل في الهامش على المجامع أو فتاوى العلماء الذين بحثوا هذه القضايا للاستفادة منها^(*):

١ - قضايا في العبادات

الصلاة في الطائرة^(١).

استئجار الكنائس للصلاة فيها (في بلاد الغرب)^(٢).

أوقات الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية الدرجات^(٣).

تحديد أوائل الشهور القمرية بالحساب^(٤).

راكب الطائرة متى يفطر؟^(٥)

الحقنة هل تفطر؟^(٦)

زكاة الأسهم والسندات^(٧).

(*) تنتوع النوازل باعتبارات شتى: بالنظر إلى أبواب الفقه، وبالنظر إلى الرجل والمرأة، وبالنظر إلى الأفراد والتركيب... واخترت الترتيب المثبت أعلاه اجتهاداً مني ليس إلا.

(١) الشيخ ابن باز: فتاوى إسلامية ٢٧١/١، فتاوى شرعية وبحوث: الشيخ حسين هيكال ٢٢/١.

(٢) قرار رقم ٢٣ (٣/١١) مجمع الفقه الإسلامي.

(٣) قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية (فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء).

(٤) الشيخ يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة (دار الوفاء، ط ٢، القاهرة، ١٤١٤هـ) ٢٢١/١، الموسوعة الفقهية الكويتية مادة روية ٢٢/٢٢، بكر أبو زيد: فقه النوازل (دار العاصمة) الجزء الأول.

(٥) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (رمضان ١٤٢٠هـ).

(٦) فتوى للشيخ يوسف القرضاوي (www.islamonline.net).

(٧) انظر قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة مكة المكرمة ١٤١٩هـ.

استثمار أموال الزكاة^(١).

صرف الزكاة على الدعوة وعلى المراكز الإسلامية^(٢).

صرف الزكاة على بناء المساجد^(٣).

مشكلة لحوم الأضاحي في الحج^(٤).

٢- قضايا في مجال الأسرة والمرأة

الزواج المدني^(٥).

النكاح بإضمار نية الفرقة^(٦).

زواج المسيار^(٧).

التحريم بنقل الدم^(٨).

تنظيم النسل^(٩).

إجهاض الجنين الناتج عن اغتصاب^(١٠).

المشاركة السياسية للمرأة^(١١).

وسائل تنظيم النسل^(١٢).

-
- (١) مجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة مكة المكرمة ١٤١٩هـ القرار السادس.
 (٢) مجلة البحوث الإسلامية بالرياض (المجلد الأول، العدد الثاني)، أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة: مجموعة من العلماء.
 (٣) انظر المراجع السابقة.
 (٤) قضايا فقهية معاصرة: محمد برهان الدين السنيهي، ص ١٠١ (دار القلم).
 (٥) فتوى للدكتور وهبة الزحيلي (www.zuhayli.com).
 (٦) فتوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بالرياض، وفتوى للشيخ محمد بن صالح بن عثيمين رحمه الله، وآخر فتوى نشرت للشيخ ابن باز رحمه الله بتاريخ ٥ صفر ١٤٢٠هـ.
 (٧) فتوى للشيخ يوسف القرضاوي (www.qaradawi.net)، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة الأشقر (دار النفائس).
 (٨) المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة (رجب ١٤٠٩هـ).
 (٩) فتوى الشيخ عبد المجيد سليم مفتي الديار المصرية ١٢ ذو القعدة ١٣٥٥هـ، قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية برقم ٤٢ وتاريخ ١٣/٤/١٣٩٦هـ.
 (١٠) فتوى للشيخ يوسف القرضاوي (فتاوى معاصرة ٢/٦٧٤).
 (١١) قضايا فقهية معاصرة: د. محمد سعيد رمضان البوطي ١/١٦٥، فتاوى معاصرة: الشيخ يوسف القرضاوي ٢/٤٠٩.
 (١٢) قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الخامسة المنعقدة بالكويت (١-٦ جمادى الأولى ١٤٠٩هـ).

٣- قضايا اقتصادية ومالية (قضايا البيوع)

- الورق النقدي^(١).
- البيع بالتقسيط^(٢).
- بيع الحقوق المجردة^(٣).
- بيع الخلو^(٤).
- الترخيص التجاري^(٥).
- التأمين^(٦).
- تغير قيمة العملة^(٧).
- الإيجار المنتهي بالتمليك^(٨).
- إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة (الفاكس والإنترنت)^(٩).
- الأسواق المالية - البورصة^(١٠).
- بطاقات الائتمان^(١١).

-
- (١) انظر قرار المجمع الفقهي في دورته الخامسة المنعقدة عام ١٤٠٢ هـ، ومجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورته مؤتمره الخامس بالكويت (٦-١ جمادى الأولى ١٤٠٩ هـ الموافق ١٥/١٢/١٩٨٨م)، أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ٢٧/١.
 - (٢) مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة (٧-١٢ ذي القعدة ١٤١٢ هـ الموافق ٩-١٤/٥/١٩٩٢م).
 - (٣) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، بحوث فقهية في قضايا فقهية معاصرة: محمد تقي العثماني، ص ٧٧.
 - (٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع، قرارات مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورة مؤتمره الرابع.
 - (٥) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي: د. محمد عثمان شبيب، ص ٥٥.
 - (٦) مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية بجدة (١٠-١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٢-٢٨/١٢/١٩٨٥م).
 - (٧) مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان الأردن (٨-١٣ صفر ١٤٠٧ هـ الموافق ١١-١٦/١٠/١٩٨٦م).
 - (٨) مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت (١-٦ جمادى الأولى ١٤٠٩ هـ الموافق ١٠-١٥/١٢/١٩٨٨م).
 - (٩) مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السادس بجدة (١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠ هـ الموافق ١٤-٢٠/٣/١٩٩٠م).
 - (١٠) مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السادس السابق.
 - (١١) البطاقات البنكية: د. عبد الوهاب أبو سليمان (دار القلم، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة).

عقد المزايمة^(١).

بيع الدم^(٢).

البنوك الربوية والتعامل معها والعمل فيها^(٣).

الفوائد المصرفية^(٤).

الشرط الجزائي^(٥).

٤- قضايا طبية

قتل الرحمة (تيسير الموت للمريض الميؤوس منه)^(٦).

إجهاض الجنين المشوه^(٧).

أطفال الأنابيب^(٨).

بنوك الحليب^(٩).

أجهزة الإنعاش^(١٠).

زراعة الأعضاء التناسلية^(١١).

استخدام الأجنة مصدرًا لزراعة الأعضاء^(١٢).

(١) مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الثامن بيروناي (١-٧ محرم ١٤١٤هـ الموافق ٢١-٢٧/٦/١٩٩٣م).

(٢) مجلة المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي العدد الأول ١٤٠٨ هـ، وقرار المجمع المنعقد برجب ١٤٠٩ هـ.

(٣) مجلة المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي العدد الأول ١٤٠٨ هـ.

(٤) قضايا فقهية معاصرة: محمد برهان السنهنلي (دار القلم)، ص ٩.

(٥) أبحاث هيئة كبار العلماء ٩٩/١.

(٦) فتاوى معاصرة: الشيخ يوسف القرضاوي ٥٧٧/٢، الندوة السنوية بكلية طب جامعة عين شمس ندوة قتل الرحمة (عام ٢٠٠٠م).

(٧) مجلس مجمع الفقهي الإسلامي رابطة العالم الإسلامي في دورته ١٢ (مكة المكرمة ١٥ رجب ١٤١٠هـ).

(٨) قرار المجمع الفقهي رقم ٣/٤/١٧، الفتاوى الشرعية في المسائل الطبية: د. عبد الله الجبرين ص ٧، فقه النوازل: بكر أبو زيد، الجزء الأول.

(٩) مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية جدة (١٠-١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٢-٢٨/١٢/١٩٨٥م).

(١٠) انظر بحث موت الدماغ بين الطب والإسلام: ندى محمد نعيم (دار الفكر المعاصر).

(١١) قرار هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية ١٤٠١هـ، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة: د. محمد نعيم ياسين.

(١٢) المؤتمر السادس للمجمع الفقهي الإسلامي رابطة العالم الإسلامي ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

- مداواة الرجل المرأة^(١).
مسؤوليات الطبيب وأخلاقه وأدبه^(٢).
مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)^(٣).
الاستئساخ^(٤).
الريتق العذري^(٥).
زراعة خلايا المخ والجهاز العصبي^(٦).
حكم تشريح جسم الإنسان^(٧)، نقل الدم^(٨).
إزالة الشحوم الزائدة (سحب الدهون)^(٩).
العقاقير والأدوية المحتوية على محرم^(١٠).
اختيار جنس الجنين^(١١).
الأحكام المتعلقة بالعلاج الطبي^(١٢).
استئجار الرحم^(١٣)، موت الدماغ^(١٤).

- (١) مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الثامن (القرار ٨٥/١٢/٨د).
(٢) المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي المنعقد بالكويت (٦-١٠ ربيع الأول ١٤٠١هـ الموافق ١٢-١٦/١/١٩٨١م).
(٣) مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الثامن في بروناي (١-٧ محرم ١٤١٤هـ الموافق ٢١-٢٧/٦/١٩٩٣م).
(٤) القرار رقم: ٩٤ (١٠/٢) لمجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره العاشر بجدة (٢٣-٢٨ صفر ١٤١٨هـ الموافق ٦/٢٨/١٩٩٧م).
(٥) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة: د. محمد نعيم ياسين (دار النفائس)، ص ٢٢٧.
(٦) مجمع الفقه الإسلامي بجدة (٦/٥/٥٦) ١٧-٢ شعبان ١٤١٠هـ الموافق ١٠-١٤/٣/١٩٩٠م.
(٧) أبحاث هيئة كبار العلماء ٥/٢، مجلس مجمع الفقه الإسلامي رابطة العالم الإسلامي الدورة العاشرة مكة المكرمة (٢٤ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ١٧/١٠/١٩٨٧م)، حكم تشريح الإنسان: د. عبد العزيز خليفة القصار (دار ابن حزم).
(٨) مجمع الفقه الإسلامي رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة رجب ١٤٠٩هـ.
(٩) فقه النوازل: الجامعة الأمريكية المفتوحة، ص ١٦٠-١٧٦.
(١٠) حكم التداوي بالمحرمات: د. عبد الفتاح إدريس، بحوث في قضايا فقهية معاصرة: محمد تقى العثماني، ص ٣٤٠.
(١١) فتوى للشيخ يوسف القرصاوي (www.islamonline.net/ fatwa).
(١٢) مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة (٧-١٢ ذي القعدة ١٤١٢هـ الموافق ٩-١٤/٥/١٩٩٢م).
(١٣) راجع فتوى صادرة عن مجمع البحوث بمصر (لا تحضرنى معلومات صدورها).
(١٤) موت الدماغ بين الطب والإسلام: ندى محمد نعيم الدقر (دار الفكر المعاصر).

عمليات التجميل^(١).

٥- قضايا أخرى

التجنس بالجنسية الأجنبية^(٢).

الرياضات العنيفة (الملاكمة، المصارعة)^(٣).

المسرح والسينما^(٤).

خطف الطائرات^(٥).

حوادث السير^(٦).

العمل في المحلات التي تباع الخمر والخنزير^(٧).

المطلب الثاني

خصائص القضايا الفقهية المعاصرة

يمتاز هذا النوع من الفقه بخصائص ومميزات أوجزها في النقاط التالية:
النوازل في معظم الأحيان لون جديد من المسائل لم يسبق حدوثها، لهذا قد تكون على الناس غريبة يصعب فهمها من أول وهلة فهي تحتاج إلى إمعان نظر وإلى بصيرة ثاقبة.

(١) فتوى للشيخ ابن عثيمين رحمه الله (فتاوى إسلامية ٤/٤١٢)، العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية: د. أسامة الدباغ.

(٢) مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الرابع ص ١٦٩، قضايا فقهية معاصرة: محمد سعيد رمضان البوطي ١٨١/١.

(٣) قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي رابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة مكة المكرمة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.

(٤) حكم الإسلام في وسائل الإعلام: عبد الله ناصح علوان.

(٥) فتوى للشيخ يوسف القرضاوي (www.islamonline.net).

(٦) مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثامن بروناي ١-٧ محرم ١٤١٤هـ الموافق ٢١-٢٧ يونيو ١٩٩٣م.

(٧) فتوى للشيخ عبد الباري الزمزمي عضو رابطة علماء المغرب (www.islamonline.net).

وقليل منها نظري محض أو تعليمي خالص كما هو حال كتب الفقه بصفة خاصة، فهي في الغالب إجابات عن أسئلة يطرحها الناس، وحل لمشكلات تتعلق بحياتهم اليومية لهذا يقبل عليها الناس ويثقفون إلى معرفة الجواب الصحيح المتعلق بها:

فكانت مدعاة إلى إثارة علم المتصدر لها واستجلاب رأيه والتعرف على اجتهاداته واختياراته.

كما أن المسائل التي بحثت في القضايا الفقهية المعاصرة عدت ثروة جيدة، ومادة قانونية إسلامية صحيحة استطاعت أن تدخل في الكتب والمصنفات وأن تستمر ويقبل عليها الناس بلهفة، دون أن تفقد صلاحيتها وقابليتها للحياة.

لذا نرى كيف أن المفتين استندوا إليها في فتاواهم واستشهدوا بها في كتبهم، وأيدوا أجوبتهم بمضمونها، أو باقتباس منها في عباراتهم أو أجابوا بها نفسها ناسبين أجوبتهم إلى صاحبها^(١).

إن فقه القضايا الفقهية يختلف عن تلك الافتراضات النظرية فهي مسائل واقعية تحدث للناس وجميع الناس متلهفون لمعرفة حكمها الشرعي.

كما تتميز المسائل المتعرض لها في القضايا الفقهية المعاصرة بكثرة تشابكها ودقة فهمها وصعوبة حل معضلاتها لذا فهي تحتاج إلى مزيد جهد وإلى إمعان نظر وعدم التسرع في الحكم والاجتهاد فيها.

وهي أيضاً قضايا مركبة: تتكون من مسائل مختلفة في أبواب متعددة من الفقه والاقتصاد والسياسة والاجتماع: فمثلاً بطاقات الائتمان وهي من المعاملات المعاصرة تنشأ عن علاقات متعددة من أطراف مختلفة تحقق خدمات ومنافع متبادلة وهي مركبة من عدة عقود تجارية تتضمن وكالة وكفالة - ضمان - وحوالة وقرض وجعالة...

كما أن أكثر هذه المشكلات والقضايا المطروحة قد سببت الحرج والضيق بمن نزلت بهم وهم في حاجة ماسة إلى من يجيبهم عن تلك المسائل وإلى من يرفع الحرج عنهم بالاجتهاد والفتوى.

(١) انظر مقدمة كتاب فتاوى ابن رشد ١/ ٨ و ٣٤.

المطلب الثالث

في فوائد وأهمية "القضايا الفقهية المعاصرة"

للقضايا الفقهية المعاصرة فوائد متنوعة فهي تعرض صوراً من المجتمع الذي نزلت فيه النازلة، ولها فوائد تتعلق بالفتوى أو الحكم الشرعي، وفوائد تعود على الفقيه المجتهد الناظر في الواقعة وفيما يلي ذكر لهذه الفوائد:

١- أنها من العلوم المهمة والفنون الضرورية في حياة الناس اليوم، لأنها ترد وتجب عن مشكلات وقضايا مستجدة وعويصة نزلت بالناس وهم في أمس الحاجة لمعرفة الحكم الشرعي فيها: ومن المعلوم أن الناس لم يكونوا علماء كلهم لا في عهد الرسول ﷺ ولا في عهد الصحابة والتابعين والأئمة المرضيين، ولقد أمر الله الجاهل أن يسأل العالم عن الحكم فيما ينزل به من قضايا وواقعات، قال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣].

٢- كما أن للقضايا الفقهية المعاصرة أهمية أخرى تتصل بصفة النوازل الواقعية التي تعرض لنا صوراً من المجتمع الذي وقعت فيه تلك النوازل من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية والأدبية:

أ - فمن الناحية الاجتماعية: تقدم "القضايا الفقهية المعاصرة" الكثير من الإشارات إلى أحوال المجتمع الإسلامي في منطقة النازلة من عادات في الأفراح والأتراح، كما تقدم لنا صورة حية عن حياة الناس وعاداتهم في السلم والحرب والعمران وأنواع الملابس والمطعومات وما إلى ذلك، الأمر الذي يجعل منها مصدراً وثيقاً لعالم الاجتماع مثلما هو للفقيه والعالم.

وكل ذلك سوف يسجله التاريخ، وتتناقله الأجيال، وتصبح كتب القضايا الفقهية المعاصرة والنوازل من المصادر والمراجع التي يرجع إليها، لذا نجد كثيراً من المؤرخين قد انصرف إلى مصنفات النوازل والفتاوى لدراساتها واستنباط ظواهر اجتماعية منها واستنتاج إشارات تاريخية، ومن هؤلاء المستشرق الفرنسي "جاك بارك" الذي اعتنى بنوازل المازوني - الذي استفاد كثيراً من كتب فقه النوازل لإبراز جوانب اجتماعية للمغرب في عصر هذه النوازل.

ب - ومن الناحية الأدبية: فإن لفقہ القضايا المعاصرة فوائد عظيمة: فقد تحتوي الأسئلة والأجوبة عن تلك النوازل على قطع أدبية بليغة أو شعر نادر استشهد به، كما أنها تحافظ لنا على لغة الفقه والفقهاء الأدبية الرائعة.

ج - ومن الناحية السياسية: تنقل هذه النوازل صورة واقعية لحوادث تاريخية تمس ذلك المجتمع الذي وقعت فيه النازلة في السلم والحرب مما قد يفيد السياسي في دراسته ومما يعينه في فهم كثير من أحداث الزمان.

د - ومن الناحية الاقتصادية: تقدم النوازل جملة من الصور عن الحالة الاقتصادية التي تمر بها البلاد الإسلامية، وعن الملكية والتجارة والبنوك وهذا كله يمكن معرفته من خلال تلك النوازل والمسائل المتعلقة بالمواضيع الاقتصادية: كطغيان البنوك الربوية على واقع المسلمين اليوم وكثرة الأسئلة التي يطرحها المسلمون ويطرحها الواقع المر الذي يتخبط فيه الجانب الاقتصادي في المجتمعات المسلمة، ومشكلة الديون التي تتعب كاهل الدول الإسلامية وغيرها من المواضيع الاقتصادية التي تحتاج إلى فقه واجتهاد في نوازلها وواقعاتها المريرة.

هـ - ومن الناحية التاريخية: تقدم "النوازل" أحداثاً تاريخية وقعت للأمة الإسلامية ونزلت بها وتم الجواب عنها، وتقدم أحياناً أحداثاً أغفلها المؤرخون الذين ينصب اهتمامهم غالباً بالشؤون السياسية وما يتصل بالحكام والأمراء ومثال ذلك ما يحدث اليوم في أفغانستان من تقاتل بين الفصائل الأفغانية، أو مثل الحرب العراقية الإيرانية التي وقعت في الثمانينات أو اجتياح العراق للكويت وما ترتب عليه من استعانة بالكفار، وما حدث ويحدث لإخواننا المسلمين في يوغسلافيا من اضطهاد واغتصاب وما يستلزم ذلك من فقه واجتهاد يجيب عن تلك الشدائد والنوازل التي تنزل بالأمة الإسلامية في عصورها المتتالية.

٣- ومن فوائد فقه القضايا المعاصرة ذلك الأثر العلمي الذي تخلفه هذه الإجابات لأنها تحفظ لنا مسائل واجتهادات العلماء بنصها لتكون سجلاً للفتوى والقضاء ومرجعاً مهماً للمهتمين بها من أهل الاختصاص لا يمكن الاستغناء عنها بحال.

٤- كما أن فقه القضايا المعاصرة يعرفنا بأسماء لامعة من العلماء المجتهدين المفتيين، الذين تصدوا لهذه النوازل وأغاثوا الأمة، وكيف أنهم بذلوا الجهد والوسع للوصول إلى الحكم الشرعي وذلك باتباع أصول الاجتهاد دون تعصب أو هوى.

٥- وإضافة للفائدة السابقة فإن فقه القضايا المعاصرة يلقي الأضواء على شخصية صاحب ذلك الفقه، وتدلنا على اتجاهه وموقفه وعلى أصوله التي اعتمد عليها في اجتهاده وما إلى ذلك..

٦- كما أن لهذا الفقه فائدة أخرى: وهي فيما إذا نوقشت هذه المسائل في المجمع الفقهية التي يتم تشكيلها من علماء يمثلون جميع الدول الإسلامية، فإن ذلك من شأنه تلقح أفكار العلماء واستفادة بعضهم من علم البعض، وكذلك من أجل التعاون والتكاتف للوصول إلى الحكم الشرعي الصحيح، وهذا يقلل وقوع الخطأ أو الاختلاف بينهم، كما يساعد على وضع الأصول والضوابط الاجتهادية مما يسهل على الفقيه والمجتهد النوازلي عمله في استنباط الأحكام الشرعية.

لهذا كله دونت أجوبة العلماء وفتاوى الفقهاء في تلك العصور الزاهرة وكانت مرجعا عظيما لمعرفة الأحكام، وثروة فقهية واسعة، وكانت في الوقت نفسه مصادر يرجع إليها مختصون في علم التاريخ والاجتماع والاقتصاد والسياسة وينهلون منها ما يفيدهم ويعينهم على الفهم الصحيح والعلم الناجح.

وتدوين هذه النوازل ونشرها فيه الفائدة العظيمة ويكون وصلا لما انقطع من سلسلة البحوث الفقهية التي بدأها سلفنا العلماء الأعلام.

٧- كسب الأجر والمثوبة من الله عز وجل، فإن الدارس "للنازلة" المتجرد الذي يريد أن يصل إلى حكمها الشرعي إذا بذل جهده ووصل إلى حكم فيها فهو ماجور، إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد.

٨- الحرص على تأدية الأمانة التي حملها الله العلماء: فقد أخذ الله الميثاق على العلماء ببيان الأحكام الشرعية وعدم كتمانها، وقد حصر التكليف بهم، فكان لزاما عليهم التصدي للفتوى في النوازل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وذلك إبراء للذمة بالقيام بتكاليف إبلاغ العلم وعدم كتمانها.

٩- كما أن هذه النوازل تثري الفقيه بعلم من سبقه من العلماء، ومن ثم يستطيع الاستفادة والإفتاء بفتاوى من سبقه إذا كانت مطابقة ومتناسبة مع النازلة، أو على الأقل أن يسلك مسالكهم ومناهجهم في دراسة نوازل عصرهم على نازلة عصره حتى يصل إلى استنباط الحكم الشرعي المناسب لها، والناظر بعين فاحصة ونظرة شمولية في هذا الجانب من الكتابة في النوازل والفتاوى الفقهية وما كان فيها للعلماء والفقهاء من مؤلفات جليلة متكاملة مع بعضها واستفادة اللاحق من السابق فيها يجد تلك الحقيقة جليلة بارزة للفكر والعيان^(١).

(١) مقدمة كتاب "النوازل الجديدة الكبرى: للوزاني": (تحقيق الأستاذ عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب) ٣/١.

المبحث الرابع الاجتهاد في القضايا المعاصرة

سأتناول في هذا المبحث: شروط المتصدر للفتوى والاجتهاد في القضايا المعاصرة، واجتهاد الصحابة في النوازل، وطريقة الاجتهاد في الإسلام ومنهج دراسة القضايا المعاصرة ضمن المطالب التالية:

المطلب الأول

شروط المتصدر للفتوى في القضايا المعاصرة

من الضرورة أن يكون في الأمة عدد من العلماء المجتهدين الذين نسميهم: بالعالم النوازلي أو الفقيه النوازلي أو المجتهد النوازلي: الذي إلى جانب توافر شروط الاجتهاد فيه - والتي سوف أذكرها بعد قليل - يجب أن يكون ملماً بأمر أخرى مهمة أصبحت ضرورية خاصة في هذا العصر بحوادثه المعقدة والمتشابكة: منها فهمه واقع عصره واستيعابه للتكنولوجيا التي ما فتأت تتطور وترتقي.

وليس كل أحد يصلح للفتوى والاجتهاد بل لا بد من توافر شروط معينة فيمن يتصدى للاجتهاد: "قال مالك: وجاء رجل ابن هرمل فأرسل بعض السلاطين يستشيريه في الفتوى فسأله أتراني أهلاً لذلك؟، قال: إن كنت عند الناس كذلك ورأوك أهلاً لذلك فباشر.

قال محمد بن رشد: زاد في هذه الحكاية في كتاب الأفضية أنه قال له: إن رأيت نفسك أهلاً لذلك ورأك الناس أهلاً لذلك فافعل، وهي زيادة صحيحة لأنه هو أعرف بنفسه، فإن لم ير نفسه أهلاً لذلك فلا ينبغي له أن يفعل وإن رآه الناس أهلاً لذلك، وأما إذا لم يره الناس أهلاً لذلك فلا ينبغي أن يفتي وإن رأى هو نفسه أهلاً لذلك، لأنه قد يغلط فيما يعتقد في نفسه من أنه أهل لذلك، ولا حرج عليه إن فعل إذا علم من نفسه أنه قد كملت له آلات الاجتهاد بأن يكون عالماً بالقرآن وبالسنة،

مميزاً بين صحيحها وسقيمها، عالماً بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار وما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه من أهل النظر والاجتهاد بصيراً بوجه القياس عارفاً بوضع الأدلة في مواضعها، ويكون عنده من علم اللسان ما يفهم به معاني الكلام، فإذا اجتمعت فيه هذه الخصال مع العدالة والخير والدين صح استفتاؤه فيما ينزل من الأحكام وجاز للعاصي تقليده فيها"^(١).

إذاً لا بد وأن تتوافر في المجتهد الذي يبحث في حكم النوازل شروط الاجتهاد المطلوبة في العلماء المجتهدين لأنه لا يتأتى اجتهاد بدون آله، وحتى لا تتعثر الاجتهادات وتحيد عن أمر الله تعالى إذ لا يمكن فهم مقاصد الشرع في الكتاب الكريم وسنة الرسول ﷺ إلا بها.

وشروط المجتهد كما نص عليها علماء الأصول^(٢) في كتبهم هي:

- ١- أن يكون بالغاً: لأن غير البالغ لم يكمل عقله حتى يؤخذ بقوله.
- ٢- أن يكون عاقلاً: لأن غيره لا تمييز له يهتدي به إلى ما يريد فلا يعتبر قوله، والمراد من الشرط الأول هو الوصول إلى مجرد العقل بالبلوغ، أما الشرط الثاني فالمراد منه كماله.
- ٣- أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة يقول ابن النجار: "وليس المراد أن يعرف سائر آيات القرآن وجميع أحاديث السنة وإنما المراد ما يحتاج إلى معرفته..."، وليس المراد بعلمه بذلك حفظه، بل المراد أن يكون بحيث يمكن استحضاره للاحتجاج به لا حفظه^(٣).

(١) ابن رشد القرطبي: البيان والتحصيل (دار المغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ) ٣٣٩/١٧.
 (٢) انظر المراجع التالية في شروط المجتهد: محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة (تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت) ص ٥٠٩، عبد الوهاب بن السبكي: جمع الجوامع (داؤ إحياء الكتب العربية، القاهرة) ٢/٣٨٢، علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام (المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ) ٤/١٦٢، أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول (دار صادر، ط ١، ١٣٢٢هـ) ٢/٢٥٠، شهاب الدين القرافي: شرح تنقيح الفصول (تحقيق: طه عبد الرؤوف، مكتبة الكلية الأزهرية، ط الأولى، ١٣٩٣هـ) ص ٤٣٧، فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه (تحقيق: طه جابر العلوانى، جامعة الإمام، ط الأولى، ١٩٩٩م) ٢/٣٠٣، محمد أمين بادشاه: تيسير التحرير (دار الكتب العلمية، بيروت) ٤/١٨٠، الشاطبي: الموافقات ٤/٦٧، عبد العلي الكنوي: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (دار صادر، ط الأولى) ٢/٣٦٢، محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول (مؤسسة الكتب الثقافية) ص ٢٥٠.
 (٣) الشيخ محمد بن أحمد (ابن نجار): شرح الكوكب المنير (مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ) ٤/٤٦١.

- ٤- يشترط في المجتهد أيضاً أن يكون عالماً بالناسخ والمنسوخ منها- أي من الكتاب والسنة - حتى لا يستدل بدليل منسوخ.
- ٥- العلم باللغة العربية: من نحو وصرف وغيرهما من علوم اللغة العربية، وأن يكون عارفاً بعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع وبذا يستطيع النظر في الدليل نظراً صحيحاً ويستخرج منه الأحكام استخراجاً قوياً، ويكفيه في ذلك الدرجة الوسطى لا أن يبلغ مبلغ الأئمة في اللغة العربية كالخليل وسيبويه والأخفش^(١).
- ٦- أن يكون عالماً خبيراً بمواقع الإجماع حتى لا يفتي ويجتهد بخلاف ما أجمع عليه فيكون قد خرق الإجماع، وخرق الإجماع حرام^(٢).
- ٧- أن يكون عالماً بأسباب النزول في الآيات والأحاديث ليعرف المراد من ذلك، وما يتعلق بهما من تخصيص أو تعميم: ولأن بعض النصوص نزل عاماً وقد أريد به الخصوص ولا يفهم ذلك إلا من خلال العلم بسبب نزول النص.
- ٨- يشترط فيه أن يكون عالماً بأصول الفقه: أي بأن تكون له قدرة على استخراج أحكام الفقه من أدلتها وذلك بمعرفة القواعد الأصولية، وعليه أن يطوّل الباع في هذا الشرط ويطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه^(٣).
- ٩- أن يكون عالماً بمقاصد الشريعة وعارفاً بمصالح الناس وعرفهم حتى يستنبط الأحكام التي توافق مقصد الشارع وحتى لا يوقع الناس في الحرج والعسر: يقول الإمام السيوطي نقلاً عن الشافعي: "مقاصد الشرع قبله المجتهدين من توجه إلى جهة منها أصاب الحق"^(٤).

ضرورة الإمام بعلم مقاصد الشريعة للمجتهدين في القضايا المعاصرة:

أمر المقاصد الشرعية أمر في غاية الأهمية بالنسبة لحملّة العلم الشرعي والمتفقيين والمجتهدين في النوازل والوقائع المستجدة:

(١) انظر: أستاذنا د. أحمد طه ريان: ضوابط الاجتهاد والفتوى (دار الوفاء، ط ١، ١٤١٥ هـ) ص ٤٤.

(٢) جمال الدين الاسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول (عالم الكتب، القاهرة) ٢٤٤/٣، الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٥١.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٥٢، ابن النجار: شرح الكوكب المنير ٤٥٩/٤.

(٤) جلال الدين السيوطي: الاجتهاد (الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) (تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، ١٤٠٥ هـ) ص ١٨٢.

إذ إنها كالبوصلة التي تحدد للمسافر صحة اتجاهه من عدمه فهي بالإضافة - إلى شروط الاجتهاد التي يجب توافرها في المجتهد - تساعد الباحث عن أحكام الشريعة في تحديد صحة سيره، وسلامة طريقه في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة وعباراتها واستخراج واستنباط مدلولاتها ومعانيها ومراميها.

إن الالتفات إلى فقه المقاصد يساعد على تجاوز كثير من المزالق التي قد يقع فيها بعض الفقهاء والمجتهدين أو طلبية العلم حين يقصرون نظرهم على دليل جزئي شرعي، غير ملتفتين إلى موقعه في سياقه العام من كليات الشريعة ومقاصدها العامة، وما قد يترتب على تنزيله في الواقع بالكيفية التي ارتأوها غير عابئين بالموازنة بين المصالح والمفاسد الذي هو ثمرة لفقه المقاصد والذي هو في الحقيقة لب السياسة الشرعية وروحها وحقيقتها في التعامل مع الأحداث والوقائع والمستجدات في الحياة ببصيرة وهدى وفقه وعقل وما أقل من جمع ذلك في زماننا...

وإن مثل من يتصدى للفتوى والاجتهاد في النوازل من غير إلمام بمقاصد الشرع ولا معرفة حقيقية بالواقع مثل من يبحث عن الثمرة في غير شجرتها، أو كمن يحاول استنبات البذرة في غير بيئتها ومكانها المناسب الذي لا تنمو وتنتج إلا فيه، وأنى لهذا أو لذاك أن يبلغ المراد أو يصل للغاية والهدف^(١)...

وإذا عرضت على الفقيه واقعة ليس فيها نص حكم للشارع فإنه يعطي هذه الواقعة حكماً يتفق مع مقاصد الشارع، وذلك بأن يكون الحكم محققاً لمصلحة من جنس المصالح التي دلت النصوص على اعتبارها، ومن ذلك أن الصحابة حكموا بتضمين الصناع السلع التي تتلف بأيديهم، محافظة على الأموال، وحكموا بقتل الجماعة إذا اشتركوا في قتل الواحد، حفظاً للأرواح، وحفظ المال والنفس من المصالح التي لاحظها الشارع في تشريعه، وسار على وفقها في تشريع الأحكام.

وأخيراً فإن الفقيه يزن الأدلة الجزئية الظنية بمقاصد الشارع التي قامت أدلته على اعتبارها، فما كان منها مخالفاً لهذه المقاصد رده ولم يعتمد عليه في الاستنباط،

(١) د. عوض بن محمد القرني: المختصر الوجيز في مقاصد التشريع (دار الأندلس الخضراء، جدة، ط الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٨م) ص ١٣.

فقد ردت عائشة - رضي الله عنها - حديث "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"^(١) لأنه يخالف مقصداً شرعياً دل عليه قوله تعالى: ﴿ألا تزر وازرة وزر. أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ [النجم: ٣٨-٣٩]، وأهمل "مالك" اعتبار حديث "من مات وعليه صوم صام وليه عنه"^(٢) لمخالفته لهذا المقصد أيضاً^(٣).

إن المجتهد في حاجة إلى معرفة مقاصد الشارع وإلى الطرق التي بها تعرف المقاصد حتى تكون مقاصده تابعة لمقاصد الشارع ومحكومة بها، وذلك لأن اجتهاده في الأمور التي ليست دلالتها واضحة إنما يقع موقعه على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع، والأولى بأدلة الشريعة دون ما ظهر لغيره من المجتهدين فيجب عليه اتباع ما هو الأقرب، وأما غير المجتهد فهو بحاجة لعلم المقاصد للتعرف على أسرار التشريع وحكمه.

وكذلك لتثقيط العقل المسلم وتخليصه من الأمراض والعلل الناجمة عن النظر الجزئي، وتناسي الغايات وتجاهل المقاصد والتشبث بالأمور الشكلية واللفظية والإحالة على التعبد لأدنى ملابسة وتجاهل الحكم أو الكسل عن طلبها والتفتيش عنها. وإن العلم بمقاصد الشريعة وأهدافها وغاياتها يساعد كثيراً على إخراج العقل المسلم من تلك الوهدة ويعالجه من تلك الأمراض ويعيد إليه نقاءه وصفاءه وتألقه وقدرته على العطاء والاجتهاد وتوخي المقاصد والغايات^(٤).

قال عبد الوهاب خلاف: "ومعرفة المقصد العام من التشريع من أهم ما يستعان به على فهم نصوصه حق فهمها، وتطبيقها على الوقائع، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه"^(٥) لأن دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل عدة وجوه، والذي يرجح واحداً من هذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع، ولأن بعض النصوص

(١) البخاري في الجنائز باب قول النبي ﷺ يعذب الميت (١٢٢٦) ٤٣٢/١، ومسلم في الجنائز باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه (٩٢٦) ٦٣٩/٢ من حديث عبدالله بن عمر وقول عائشة أخرجه البخاري (٣٧٥٩) ومسلم (٩٣٢).

(٢) أخرجه البخاري في الصوم باب من مات وعليه صوم (١٨٥١) ٦٩٠/٢، ومسلم في الصيام باب قضاء الصيام عن الميت (١١٤٧) ٨٠٣/٢ من حديث عائشة - رضي الله عنها -.

(٣) انظر: د. حسين حامد: أصول الفقه ص ١٤ و ١٥، د. محمد كمال الدين إمام: مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر) ص ٢٠ و ٢١.

(٤) راجع مذكرتنا "مقاصد الشريعة" نشر الجامعة الأمريكية المفتوحة بواشنطن ص ٦.

(٥) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه (دار القلم، الكويت، ١٩٨٦م) ص ١٩٧.

قد تتعارض ظواهرها، والذي يرفع هذا التعارض ويوفق بينها أو يرجح أحدها هو الوقوف على مقصد الشارع، ولأن كثيراً من الوقائع التي تحدث ربما لا تتناولها عبارات النصوص، وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها بأي دليل من الأدلة الشرعية، والهادي في هذا الاستدلال هو معرفة مقصد الشارع.

ولهذا يعنى رجال السلطة التشريعية في الحكومات الحاضرة بوضع المذكرات التفسيرية، التي تبين المقصد من تشريع القانون بوجه عام، وتبين المقصد الخاص من كل مادة من مواده، وهذه المذكرات التفسيرية وجميع البحوث والمناقشات التي تبودلت أثناء تحضير القانون وتشريعه هي عون رجال القضاء على فهم القانون وتطبيقه بنصوصه وروحه ومعقوله.

وكذلك نصوص الأحكام الشرعية لا تفهم على وجهها الصحيح إلا إذا عُرف المقصد العام للشارع من تشريع الأحكام وعُرفت الوقائع الجزئية التي من أجلها نزلت الأحكام القرآنية أو وردت السنة القولية أو العملية^(١).

المطلب الثاني

شروط أخرى

ويمكننا أن نضيف إلى تلك الشروط التي ذكرها العلماء في المجتهد شروطاً أخرى والتي لا بد وأن تتوافر في المجتهد النوازي بصفة خاصة وهي:

١ - الملكة الفقهية

وذلك بأن يكون ذا ملكة فقهية: وقد تكونت لديه من خلال ممارسته لأساليب الفقهاء واصطلاحاتهم، وأن يكون شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لأن من دون هذه المرتبة لن تتأتى لديه القدرة على الاستنباط المقصود بالاجتهاد^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٩٨. وهذا لا يعني إطلاقاً أننا نوافق على القوانين المخالفة للشرعية الإسلامية التي تصدرها بعض الحكومات، بل ندعو القانونيين دائماً للرجوع إلى الشرعية الإسلامية وجعلها الأساس في بناء القوانين فهي ديننا وعقيدتنا ومنهج حياتنا الذي نسال عنه يوم القيامة...

(٢) انظر: أستاذنا د. أحمد طه ريان: ضوابط الاجتهاد والفتوى ص ٤٤، وانظر: الكتاب الذي أصدرته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر بعنوان "الملكة الفقهية" فهو كتاب نفيس.

٢- سعة الأفق

ويجب أن تتوافر في المجتهد النوازلي سعة الأفق، وتتحقق سعة الأفق بعدم الجمود على ظواهر ألفاظ النص، وبالقدرة على تقليب وجوه النظر في المشكلة، وإدراك تعدد وجوه القياس، وانتقاء الأقوى أثراً والأكثر تحقيقاً للمصلحة وإن خفي مأخذه ودق تخريجه^(١).

٣- الدربة على الفتوى والاستنباط والتخريج

لا بد من التدريب على تخريج الأحكام لأن التدريب يكسب الفقيه المرونة الفقهية اللازمة في معالجة المشكلات الحديثة، وضرورة التدريب على تخريج الأحكام كضرورة التدريب على حل مسائل الرياضيات: فكما لا يكفي العلم بالقوانين الرياضية دون التدرب عليها فكذلك لا يكفي العلم بالقواعد الأصولية دون التدرب على تطبيقها واستنباط وتخريج الأحكام منها.

وقد تنبه الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - قديماً إلى أهمية التدريب على تخريج الأحكام فكان يدرّب خواص تلاميذه على ذلك: بطرح المشكلة عليهم ثم يتلقى الأحكام والإجابات منهم ثم يناقش هذه الأجوبة معهم فيصحح منها ما يصحح ويرد ما يرد ولا يكره أحداً على قول^(٢)، والهدف من ذلك هو الدربة على الفتوى والاستنباط...

٤- الفطنة والذكاء

لا بد وأن يكون المجتهد النوازلي ذا فطنة وذكاء حادين يستطيع بهما فهم المسائل من جميع جوانبها ليتوصل بذلك إلى الحكم الصحيح، ومن عُدّ الفطنة والذكاء فقد يغيب عليه فهم النازلة وقد يغيب عليه فهم الدليل فهماً صحيحاً فيكون حكمه مجانباً للصواب.

٥- معرفة الناس

وهذا أصل عظيم يحتاج إليه الفقيه النوازلي، فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي يطبق أحدهما على الآخر، كان ما يفسد أكثر مما يصلح.

(١) انظر بحث د. محمد راوس قلمه جي: منهج معالجة القضايا المعاصرة ص ٦١.

(٢) المرجع السابق ص ٦٢.

فإنه إذا لم يكن فقيهاً بمعرفة الناس فقد يتصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعواندهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال وذلك كله من دين الله كما تقدم بيانه^(١).

إن الذي ينظر في النوازل لابد وأن يكون مسلحاً بشروط الاجتهاد التي ذكرناها سابقاً، كما أنه لابد وأن يكون مستحضراً لعدة أمور أخرى مثل: الملكة الفقهية وسعة الأفق والدرية على الفتوى والاستنباط والتخريج والفتنة والذكاء ومعرفة الناس وغير ذلك من القواعد والمبادئ:

إن هذه القواعد التي سنذكر بعضاً منها ستساعد المجتهد في الوصول للحكم الصحيح للنازلة - بإذن الله وتوفيقه -، وبالتالي نضمن فيما إذا التزم المجتهد بها أن الاجتهاد المعاصر يسير في الطريق الصحيح الذي رسمه الإسلام للاجتهاد والفتوة والفتوى بعيداً عن الخطأ والزلل...

وفيما يلي أهم المعالم والضوابط للاجتهاد والنظر في النوازل المعاصرة

١- استقراغ الوسع:

فلا اجتهاد في أي قضية من القضايا إلا بعد استقراغ الوسع: وذلك بأن يبذل المجتهد أقصى ما في وسعه في تتبع الأدلة والبحث عنها في مظائرها وبيان منزلتها، والموازنة بينها إذا تعارضت بالاستفادة مما وضعه علماء الأصول من قواعد التعادل والترجيح^(٢)، والتسرع في إبداء الحكم وعدم التثبت والتروي في النازلة مما يوقع المجتهد في الخطأ. وإذا كانت النازلة غامضة أو غير مفهومة أو لم يعلم الفقيه حكمها فإنه لا يحل له التسرع في إبداء الرأي فيها، بل لابد من سؤال أقرانه وطلب مساعدتهم للوصول إلى الحق، ومتى أقدم على الفتوى وهو غير عالم فقد تعرض لعقوبة الله ودخل تحت قوله

(١) ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية) ٤٧٢/٣.

(٢) د. يوسف القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والاتفراف (دار التوزيع والنشر، ١٤١٤هـ) ص ٩٢.

تعالى: ﴿إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [الأعراف: ٣٣].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من أفتى بغير علم فإن إثمه على من أفتاه"^(١)، وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: "من أفتى بفتياً وهو يعمى عنها كان إثمها عليه"^(٢).

إن الفتاوى تختلف في وزنها فمنها ما لا يحتاج إلا قليل من التدبر، وهي الفتاوى المطروقة الممهدة السبيل، التي أدلتها واضحة جلية يقع عليها النظر بمجرد البحث عنها، ومنها ما يحتاج إلى تدقيق نظر وعمق بحث: لأنها تتطلب وقتاً، كما عرض للإمام مالك - رحمه الله - فإنه روي أنه قال: إنني لأفكر في مسألة بضع عشرة سنة فما اتفق لي رأي إلى الآن^(٣).

والملاحظ إذا توقف الإمام مالك وهو من هو في علمه وبُعد نظره وسعة مداركه: قال عبد الرحمن بن مهدي: جاء رجل إلى مالك: فسأله عن شيء فمكث أياماً ما يجيبه، فقال: يا أبا عبد الله إنني أريد الخروج، فأطرق طويلاً ورفع رأسه فقال: ما شاء الله!، يا هذا إنني أتكلم فيما احتسب فيه الخير ولست أحسن مسألتك هذه^(٤)، وقال ابن وهب: سمعت مالكا يقول: العجلة في الفتوى نوع من الجهل والخرق^(٥).

٢ - التزام النصوص وعدم الاجتهاد في المسائل القطعية

فعلى المجتهد في القضايا المستجدة الالتزام بما تدل عليه النصوص الشرعية بحسب دلالتها مباشرة أو بحسب ظواهرها العامة - أي بنصها أو ظاهرها -:

فإن أول ما يجب البحث فيه عن حكم المسألة هو في النصوص من كتاب أو سنة، كما كان يفعل الصحابة الكرام في اجتهادهم بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(١).

(١) أخرجه أبو داود في كتاب العلم باب التوقي في الفتيا (٣٦٥٧) ٣/٣٢١، وابن ماجه في أول كتاب منه باب اجتناب الرأي والقياس (٥٣) ١/٢٠، والحاكم (٤٣٦) ١/٢١٥، وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ولا أعرف له علة، وضعفه المناوي (فيض القدير ٧٧/٦).

(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله (تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السدوم ١٩٩٤م) ٨/٢، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: سنن الدارمي (دار الكتاب العربي، بيروت) ١/٥٨، ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين ١٩٩/٢.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/٢٨٦.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/١٨٦.

(٥) المدخل إلى السنن الكبرى: البيهقي ١/٤٣٧.

(٦) أ.د. وهبة الزحيلي: سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة (دار المكتبي، ط ١، ١٤٢١ هـ) ص ٦٣.

فلا يجوز فتح باب الاجتهاد في حكم ثبت بدلالة القرآن القاطعة، مثل فرضية الصيام على الأمة، أو تحريم الخمر، أو لحم الخنزير، أو أكل الربا، أو إيجاب قطع يد السارق إذا انتفت الشبهات واستوفيت الشروط، ومثل توزيع تركة الأب الميت بين أولاده للذكر مثل حظ الأنثيين، ونحو ذلك من أحكام القرآن والسنة اليقينية، التي أجمعت عليها الأمة، وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة، وصارت هي عماد الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة.

ومقتضى هذا ألا ننساق وراء المتلاعبين الذين يريدون تحويل محكمات النصوص إلى متشابهات، وقطعيات الأحكام إلى ظنيات، قابلة للأخذ والرد، والإرخاء والشد... يجب أن نذكر أن مجال الاجتهاد هو الأحكام الظنية الدليل، أما ما كان دليلاً قطعياً فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه^(١)، ويجب تطبيق الحكم الوارد فيه دون تردد...

٣- مراعاة الأعراف والعادات

العرف: هو ما اعتاده الناس، وساروا عليه، من كل فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه، وهذا يشمل العرف العملي والعرف القولي.

والشارع الحكيم راعى الصحيح من عرف العرب في التشريع ففرض الدية على العاقلة، وشرط الكفاءة في الزواج، واعتبر العصبية في الولاية والإرث، والعرف حجة في الشريعة، ففهم النصوص الشرعية من القرآن والسنة بدلالة العرف القائم حين ورود النص، ولا يلتفت لتبديل الأعراف، ويخصص النص عند الحنفية والمالكية بالعرف العام العملي، فلا تلزم المرأة الشريفة القدر بإرضاع ولدها، ويقصد بالطعام الذي يحرم في الربا البُر، كما يخصص القياس، ويترك النص المذهبي بالعرف الخاص المعارض له، فيحكم بطهارة خبز الحمام في المسجد، وتصح الإجارة المشروطة بشرط متعارف عليه...^(٢).

ولهذا قال العلماء: العادة محكمة، والثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، وقالوا أيضاً: كل ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى

(١) القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ص ٩٢.

(٢) أ.د. وهبة الزحيلي: سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة ص ٤٩.

العرف^(١)، والإمام مالك بنى كثيراً من أحكامه على عمل أهل المدينة، والشافعي لما نزل بمصر غيّر بعض الأحكام التي كان قد ذهب إليها وهو في العراق لتغيير العرف وأصبح معروفاً في المذهب الشافعي: قال الشافعي في القديم وقال الشافعي في الجديد... وفي فقه الحنفية أحكام كثيرة مبنية على العرف منها: إذا اختلف المتداعيان ولا بينة لأحدهما فالقول لمن يشهد له العرف^(٢).

فعلينا ونحن نجتهد أن نعترف بما طرأ على حياتنا من تغيرات في الأفكار والأعراف والعلاقات والسلوك، وأن نقدر ظروف العصر وضروراته، وما عمت به البلوى، وأن نطبّق على الواقع ما قرره علمائنا من تغيير الفتوى بتغيير الزمان والمكان والعرف والحال^(٣).

ورحم الله ابن أبي زيد القيرواني صاحب "الرسالة" المشهورة في الفقه المالكي، حيث كان يسكن في أطراف المدينة، فاتخذ كلباً للحراسة ف قيل له: كيف تفعل ذلك ومالك يكرهه؟ فقال: لو كان مالك في زماننا لاتخذ أسداً ضارياً!^(٤).
يقول ابن القيم الجوزية: "تتغير الفتوى لتغير العرف والعادة"^(٥).

ثم نقل رحمه الله قول المالكية في العرف حيث قال: "قالوا: وعلى هذا أبداً تجيء الفتاوى في طول الأيام، فمهما تجدد في العرف فاعتبره ومهما سقط فألغاه ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك، وسله عن عرف بلده فأجره عليه وأفته به، دون عرف بلدك المذكور في كتبك، قالوا: فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، قالوا: وعلى هذه القاعدة

(١) زين الدين بن إبراهيم بن نجيم: الأشباه والنظائر (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ) ١/٩٨، حواشي الشرواني ٣٩٧/٢، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: الإقناع (مكتبة العروبة، ط ١، ١٤٠٢هـ) ٢٤/٢٨٤، عبد الله بن أحمد بن قدامة: المغني (دار الفكر، ط ١، بيروت، ١٤٠٥ هـ) ٤/١٨، يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري: التمهيد (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط ١، المغرب) ١/٢٣٠.

(٢) عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي: التلخيص (المكتبة التجارية، ط الأولى، مكة المكرمة ١٤١٥هـ) ٢/٤٣٣، علي بن سليمان المرادوي: الإنصاف (دار إحياء التراث، بيروت) ٩/٣٨٣.

(٣) القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ص ٩٦.

(٤) أبو الحسن المالكي: كفاية الطالب الرباني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني (دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ) ٢/٦٤٨.

(٥) ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين ٣/٤١.

تخرج أيمان الطلاق والعناق وصيغ الصرائح والكنائيات، فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية، وقد تصير الكناية صريحاً تستغني عن النية...

ثم عقب ابن القيم على هذا بما يلي: "وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان^(١)."

٤- مراعاة الضرورة أو الحاجة

ولقد عرف العلماء الضرورة: "ما يترتب على عدم مراعاتها خطر أو ضرر شديد محقق كالموت جوعاً"^(٢).

أما الحاجة: "فهي ما يترتب على تركها مشقة وحرَج أو عسر وصعوبة"^(٣).

من أهم المبادئ التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية والتي ينبغي للمجتهد في النوازل مراعاتها والاهتمام بها: موضوع الضرورات والحاجة والظروف الاستثنائية التي قد تعترض الناس في حياتهم اليومية، وقد شرعت الشريعة الإسلامية أحكاماً استثنائية مناسبة لتلك الحالات وفقاً لاتجاه الشريعة العام في التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم، ولكونها شريعة تهتم بالواقع البشري.

ولقد استنتجت حالات الضرورة في كثير من تشريعاتها، حتى يبقى المكلف دائماً داخل إطار الشريعة في كل أعماله^(٤).

ومن الأدلة على مراعاة الشريعة للضرورة قوله تعالى: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقوله سبحانه: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ [الأنعام: ١١٩].

(١) المرجع السابق ٧٨/٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٨/٢، الغزالي: المستصفى ٢٨٧/١.

(٣) الشاطبي: الموافقات ١٠/٢.

(٤) جميل محمد بن مبارك: نظرية الضرورة الشرعية (دار الوفاء، القاهرة، ١٩٨٨م) ص ٣١.

وعن سمرة بن جندب قال رضي الله عنه: "يجزئ من الضرورة صبوح أو غبوق"^(١).
يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿فمن اضطر في مخصصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾ [المائدة: ٣]، فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم ولم يكن سببه معصية وهي ترك واجب أو فعل محرم - لم يحرم عليهم لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغ ولا عاد"^(٢).
القاعدة الفقهية المقررة تقول: "الضرورات تبيح المحظورات"^(٣). وتطبيقات الضرورة أو الحاجة من النوازل والفتاوي كثيرة فيما يلي بعض الأمثلة عنها:

- تناول بعض المأكّل أو المشارب المحظورة لإنقاذ النفس من الهلاك أو الموت جوعاً، فيباح تناول شيء من الميتة أو الخنزير أو الخمر، أو أخذ مال شخص آخر غير مضطر مثله، لدفع خطر الهلاك، إما محققاً، أو بظن غالب، أو الوقوع في وهن لا يحتمل.
- كشف العورات أمام الطبيب للعلاج والمداواة.
- كما يباح النظر لوجه المرأة للمعاملة والإشهاد والخطبة والتعليم ونحوها، للحاجة لذلك، ولكن بقدر الحاجة في كل ما ذكر، لأن (الضرورة أو الحاجة تقدر بقدرها)^(٤).

٥- مراعاة تحقيق مصالح الناس

الشريعة الإسلامية التي خصها الله بالعموم لجميع الناس في كل زمان ومكان وجعلها خاتمة الشرائع السماوية يرى الباحث في أحكامها أنها تساير وتراعي مصالح الناس وتهدف إلى تحقيق هذه المصالح: ومن مظاهر هذا الأمر تدرجها في تشريع

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه كتاب الأطعمة ٤/١٢٥، والبيهقي في سننه (١٩٤٢٢) ٩/٣٥٦، ومعنى الحديث: أي إنما يحل للمضطر من الميتة أن يأكل منها ما يسد الرمق غداء أو عشاء وليس له أن يجمع بينهما (النهاية في غريب الأثر ٨٣/٣).

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية: مجموع الفتاوى (جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه، الرياض) ٦٤/٢٩.
(٣) محمد بن علي الحصكفي: الدر المختار (دار الفكر، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣ هـ) ٣/٥٣٢، محمد بن أحمد عرفة السوقي: حاشية السوقي على الشرح الكبير (عيسى البابي، الحلبي، القاهرة) ١/١٥٠، الشيخ منصور البهوتي: كشاف القناع (مكتبة النصر الحديثة، الرياض) ١/٣٩٨، مجلة الأحكام العدلية المادة ٢١، ص ١٨.

(٤) حواشي الشرواني ١/١١٨.

الأحكام، ووجود النسخ في عصر الرسالة، فقد يشرع الشارع حكماً لملاءمته للناس وقت التشريع أو لمقصد خاص ثم تزول ملاءمته أو ينتهي الغرض المقصود منه^(١)، فينسخ ذلك الحكم بحكم آخر.

يقول تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦]. ومعنى هذا أن الله سبحانه وتعالى قد شرع بعض الأحكام ثم أبطلها ونسخها لما اقتضت المصلحة ذلك.

أما بعد عصر النبوة فإن التشريع جاء ليراعي مصالح الناس لأن أحكامه شرعت لعل وحكم صرحت النصوص ببعضها وهذا التعليل يفيد أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فإذا كانت المصلحة التي شرع لها الحكم دائمة لا تتغير فلا يتغير الحكم أبداً لعدم وجود ما يقضي التغيير، وإذا ثبت أنها تتغير تبعاً لتغير الظروف والأحوال تغير الحكم معها وإلا لم تكن فائدة من شرعيته.

ومن هنا منع عمر بن الخطاب رضي الله عنه سهم المؤلفلة قلوبهم بعد أن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم لما زال السبب^(٢).

ولتحقيق مصالح الناس اختلف أسلوب التشريع ففي الأشياء التي لا تتغير مصالحها فصلها وبينها أجلي بيان كالعبادات وبعض الأنظمة المتعلقة بالأسرة من زواج وطلاق وميراث كما حدد عقوبات لبعض الجنايات التي لا تتغير مفسدتها على مر الأيام: كالقتل والزنا والسرقه وقطع الطريق والقذف.

أما الأشياء التي تتغير مصالحها أو تختلف باختلاف الأزمان كالمعاملات، وما يتعلق بالنظام الاجتماعي أتى التشريع على صفة قواعد عامة صالحة للتطبيق ليطبقها المجتهدون وأولو الأمر حسبما تقتضيه مصالح الناس^(٣).

لذا لا بد على الفقيه النوازلي أن يراعي مصلحة الناس في اجتهاده في النوازل لكن شرط أن لا تتعارض مصالحهم مع أصل شرعي أو قاعدة محكمة.

(١) راجع: د. محمد مصطفى شلبي: المدخل في الفقه الإسلامي ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩٤/٣٣.

(٣) أنظر: محمود محمد الطنطاوي: المدخل إلى الفقه الإسلامي (مطابع البيان، دبي، ١٩٨٨م) ص ٥١، و د. محمد مصطفى شلبي: المدخل في الفقه الإسلامي ص ٩١ - ٩٤.

وقد ألف العلماء قديماً وحديثاً كتباً كثيرة تبين ضوابط العمل بالمصلحة لابد من مراجعتها والاستفادة منها^(١).

يقول ابن القيم: "إن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضررها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فهي ليست من الشريعة..."^(٢).

٦- مراعاة أحوال التطور في روح العصر

يقول فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي: "يجب ألا ننسى أننا في القرن الخامس عشر الهجري، لا في القرن العاشر، ولا ما قبله، وأن لنا حاجتنا ومشكلاتنا التي لم تعرض لمن قبلنا من سلف الأمة وخلفها، وأننا مطالبون بأن نجتهد لأنفسنا، لا أن يجتهد لنا قوم ماتوا قبلنا بعدة قرون، ولو أنهم عاشوا عصرنا اليوم، وعانوا ما عانينا، لرجعوا عن كثير من أقوالهم، وغيروا كثيراً من اجتهاداتهم، لأنها قيلت لزمانهم، وليس لزماننا"^(٣).

فلا يجوز للمجتهد أن يتغافل عن روح العصر وحاجاته الذي تغير فيه كل شيء، بعد عصر الانقلاب الصناعي، ثم عصر التقدم التكنولوجي، عصر غزو الكواكب و"الكمبيوتر" وثورة البيولوجيا التي تكاد تغير مستقبل الإنسان!!؟.

ولمسايرة هذا التطور فلا مانع من أن نقتبس من أنظمة الشرق أو الغرب، ما لا يخالف عقيدتنا وشريعتنا، مما يحقق المصلحة لمجتمعنا، على أن نصبغه بصبغتنا، ونضفي عليه من روحنا، حتى يغدو جزءاً من نظامنا، ويفقد جنسيته الأولى، كما رأينا ذلك فيما اقتبساه المسلمون في العصور الذهبية من الأمم الأخرى^(٤).

(١) يراجع: علي الخفيف: رعاية المصلحة في الشريعة الإسلامية، زكريا البري: المصلحة أساس التشريع الإسلامي (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية)، حسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (مكتبة المتنبّي: القاهرة)، محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (مؤسسة الرسالة)، ونجم الدين الطوفي: المصلحة في التشريع الإسلامي (الأزهر، العدد ١٠ جمادى الأولى ١٣٧٤).

(٢) ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين ٣/٣.

(٣) القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ص ٩٦.

(٤) المرجع السابق ص ٩٥.

٧- الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع

ففي الوقت الذي ندعو فيه إلى مراعاة أحوال التطور وروح العصر والترحيب بالجديد النافع فإنه ينبغي أن نحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة وهو واقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنما هو واقع صنع لهم، وفرض عليهم، في زمن غفلة وضعف وتقكك منهم، وزمن قوة ويقظة وتمكن من عدوهم المستعمر، فلم يملكوا أيامها أن يغيروه أو يتخلصوا منه، ثم ورثه الأبناء من الآباء، والأحفاد من الأجداد، وبقي الأمر كما كان.

فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به، وجرّ النصوص من تلابيها لتأييده، وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده، والاعتراف بنسبه مع أنه دعي زنيح.

إن الله جعلنا أمة وسطاً لنكون شهداء على الناس، ولم يرض لنا أن نكون ذليلاً لغيرنا من الأمم، فلا يسوغ لنا أن نلغي تميزنا ونتبع سنن من قبلنا شبراً بشبر وذراعاً بذراع. وأدهى من ذلك أن نحاول تبرير هذا وتجويزه بأسانيد شرعية، أي أننا نحاول الخروج على الشرع بمستندات من الشرع! وهذا غير مقبول^(١).

المطلب الثالث

اجتهاد الصحابة في النوازل

قال ابن القيم الجوزية في كتابه إعلام الموقعين: "... وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره".

وقد اجتهد الصحابة - رضي الله عنهم جميعاً - في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعتفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة^(٢)، فاجتهد بعضهم وصلاتها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة

(١) انظر: القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ص ٩٢-٩٣.

(٢) أخرجه البخاري في الجمعة باب صلاة الطالب والمطلوب (٩٠٤) ٣٢١/١، ومسلم في الجهاد والسير باب المبادرة بالغزو (١٧٧٠) ١٣٩١/١ من حديث ابن عمر - رضي الله عنهما -.

النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس. ولما كان علي عليه السلام باليمن أتاه ثلاثة من نفر يختصمون في غلام، فقال كل منهم: هو ابني، فأقرع علي بينهم، فجعل الولد للقارع، وجعل عليه للرجلين ثلثي الدية، فبلغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء علي عليه السلام ^(١)، واجتهد سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة وحكم فيهم باجتهاده، فصوّبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال: "لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سماوات" ^(٢).

واجتهد الصحابيyan اللذان خرجا في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصلياً، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فصوبهما النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقال للذي لم يعد: "أصببت السنة، وأجزأتك صلاتك" وقال للآخر: "لك الأجر مرتين" ^(٣).

ولما قاس مجزز المدلجي رضي الله عنه وقاف وحكم بقياسه وقيافته على أن أقدام زيد وأسامة - رضي الله عنهما - ابنه بعضها من بعض سرّاً بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى برقت أسارير وجهه من صحة هذا القياس وموافقته للحق، وكان زيد أبيض وابنه أسامة أسود، فألحق هذا القائف الفرع بنظيره وأصله وألغى وصف السواد والبياض الذي لا تأثير له في الحكم ^(٤).

وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في الكلالة: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد ^(٥).

ولما استخلف عمر رضي الله عنه قال: إني لأستحيي من الله أن أردّ شيئاً قاله أبو بكر، وقال الشعبي عن شريح قال: قال لي عمر: اقض بما استبان لك من كتاب الله، فإن لم تعلم كل كتاب الله فاقض بما استبان لك من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإن لم تعلم كل أقضية

(١) أخرجه البيهقي في السنن (٢٧٦/١٠) وقال: فيه داود بن يزيد الأودي غير محتج به.

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد باب إذا نزل العدو على حكم رجل (٢٨٧٨)، ومسلم في الجهاد والسير باب جواز قتال من نقض العهد (١٧٦٨) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الدارمي (٧٧١)، وأبو داود (٣٣٨)، والسنائي (٢١٣/١)، والدارقطني (١٨٩/١)، قال أبو داود: وذكر أبي سعيد في هذا الحديث ليس بمحفوظ، وهو مرسل.

(٤) أخرجه البخاري في باب صفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم (٣٣٦٢) ٣/١٣٠٣، ومسلم في الرضاع باب العمل بالحق القائف (١٤٥٩) ٢/١٠٨١.

(٥) أخرجه عبد الرزاق (١٩١٩١)، وابن شيبه (٤١٥/١١) في مصنفيهما، والدارمي (٣٠١٥)، وسعيد بن منصور (٥٩١)، والبيهقي (٢٢٤/٦) في سننهما ورجاله ثقات إلا أنه منقطع: الشعبي لم يدرك أباً بكر.

رسول الله ﷺ فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهتدين فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح^(١).

وقد اجتهد ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وقال: أقول فيها برأيي، ووقفه الله للصواب، وقال سفيان عن عبد الرحمن الأصبهاني عن عكرمة قال: أرسلني ابن عباس - رضي الله عنهما - إلى زيد بن ثابت رضي الله عنه أسأله عن زوج وأبوين، فقال: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي، وللأب بقية المال، فقال: تجده في كتاب الله أو تقول برأيك؟ قال: أقوله برأيي، ولا أفضل أما على أب^(٢).

المطلب الرابع

طريقة الاجتهاد في الإسلام

يقول تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله ورسوله﴾ [النساء: ٥٩].

وبيّن رسول الله ﷺ لمعاذ كيفية الاجتهاد في النوازل في الحديث المشهور: فعن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟" قال: أقضي بكتاب الله، وقال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟" قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ، ولا في كتاب الله؟" قال: اجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله"^(٣).

وكذلك كان دأب الخلفاء إذا عرضت لهم نازلة: فإنهم أول ما ينظرون فيه كتاب الله، فإن لم يجدوا فيه حكماً قضوا بالسنة فإن لم يكن في القرآن والسنة حكم في ذلك الأمر، اجتمعوا ونظروا في المسألة بالاجتهاد الجماعي.

(١) أخرجه ابن عساكر في التاريخ (١٩/٢٣) ورجاله ثقات.

(٢) محمد شمس الحق العظيم آبادي: عون المعبود (دار الكتب العلمية، بيروت) ٣٧١/٩، ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين ١/ ١٦٠-١٦٢.

(٣) أخرجه أحمد (٢٢٠٦٠) ٢٣٠/٥، وأبو داود في باب اجتهاد الرأي في القضاء (٣٥٩٢) ٣/٣٠٣، والترمذي باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (١٣٢٧) ٣/٦٦٦ وقال: وليس إسناده عندي بمنصل وصححه ابن القيم وبسط القول فيه.

وعن شريح أن عمر بن الخطاب كتب إليه: "إذا أتاك أمر فاقض فيه بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولم يسن فيه رسول الله ﷺ فاقض بما اجتمع عليه الناس وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ولم يتكلم فيه أحد فأبي الأمرين شئت فخذ به"^(١).

وعن عبيد الله بن أبي يزيد قال: "سمعت ابن عباس إذا سئل عن شيء، فإن كان في كتاب الله قال به، فإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ، وكان عن أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - قال به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر ولا عن عمر اجتهد رأيه"^(٢).

فرع: وجوب ضبط المتصدين للفتوى والاجتهاد في القضايا المعاصرة:

يقول الراغب الأصفهاني: "لا شيء أوجب على السلطان من مراعاة المتصدين للرياسة بالعلم فمن الإخلال بها ينتشر الشر ويكثر الأشرار، ويقع بين الناس التباغض والتنافر وذلك أن السواس أربعة: الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة ظاهرهم وباطنهم، والولاة وحكمهم على ظاهر الخاصة والعامة دون باطنهم، والحكام وحكمهم على بواطن الخاصة، والوعاظ وحكمهم على بواطن العامة.

وصلاح العامة بمراعاة أمر هذه السياسات لتخدم العامة الخاصة، وتسوس الخاصة العامة، وفساده في عكس ذلك ولما تركت مراعاة المتصدي للحكمة والوعظ، وترشح قوم للزعامة في العلم من غير استحقاق منهم لها فأحدثوا بجهلهم بدعاً استغروا بها العامة واستجلبوا بها منفعة ورياسة، ووجدوا من العامة مساعدة لمشاكلتهم لهم وقرب جوهرهم منهم، فكل قرين إلى شكله كأنس الخنافس بالعقرب وفتحوا بذلك طرقاً منسدة ورفعوا بها ستوراً مسبلة وطلبوا منزلة الخاصة فوصلوا

(١) أخرجه النسائي في سننه (٥٩٤٤)، والدارمي (١٦٧)، وابن أبي شيبة (٢٤١/٧)، والبيهقي (١١٠/١٠)، وصححه الضياء في المختارة (١٣٣)، والحافظ في موافقة الخبر الخبر (١٢٠/١)، وإسناده صحيح (الأحاديث المختارة ٢٣٩/١).

(٢) أخرجه الدارمي (١٦٦) وابن شيبة (٢٤٢/٧)، وابن سعد في الطبقات (٣٦٦/٢)، والحاكم (٢١٦/١) وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين وفيه توقيف ولم يخرجاه، والخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه (تحقيق: عادل العزازي، دار ابن الجوزي) (٢٠٢/٢)، وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله (٨٤٩/٢)، والبيهقي في السنن (١١٥/١٠) وصححه.

إليها بالوقاحة وبما فيهم من الشرّة، فبدّعوا العلماء وكفروهم اغتصاباً لسلطانهم ومنازعة في مكانهم، فأغروا بهم أتباعهم حتى وطّؤهم بأخفافهم وأظلافهم فتولد من ذلك البوار والجور العام...»^(١).

إن أمر الدين عظيم وخطير، ومن أجل هذا حرّم الله القول فيه بغير علم، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ، وَأَنْ تَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

لذا يجب أن يتولى النظر في فقه النوازل من تحصّل على آلة الاجتهاد وتوفرت فيه شروط الاجتهاد المعروفة والمذكورة في كتب أصول الفقه والتي أشرنا إليها قريباً، "أما أدعياء الاجتهاد الذين لا يملكون إلا الجراءة على النصوص بالأصول وإتيان البيوت من غير أبوابها فهؤلاء ينبغي أن يُرفضوا حفاظاً على قداسة الدين وحرمة الشريعة"^(٢).

وينبغي لأولياء الأمور القيام بواجبهم في هذا فلا يسمحوا بالفتوى والاجتهاد إلا لمن كان أهلاً لذلك، وأما من كان بعيداً عن الاجتهاد ولا يحمل آتته فينبغي منعه بقوة السلطان: حفاظاً على الدين وعلى أنفس وأرواح الناس...

المطلب الخامس

منهج دراسة القضايا المعاصرة

بعد أن عرفنا الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يتصدى للحكم في القضايا المستجدة: فيما يلي بيان للخطوات التي ينبغي أن يتبعها ذلك المتصدي ليكون حكمه موفقاً للصواب بإذن الله تعالى^(٣).

١- التجرد في دراسة النازلة، والإخلاص لله في ذلك: وأن يكون الهدف من وراء انشغاله بتلك النازلة هو إرضاء الله تعالى أولاً وأخيراً، ليس من أجل فلان، أو لنصرة

(١) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٥١.

(٢) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص ٢٨١.

(٣) سيكون بحثي لهذا المنهج بشكل مختصر خشية التّطويل، ومن أراد التفصيل فعليه مراجعة المصادر التالية (ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين ٤/١٥٧-٢٦٥، د. محمد رواس قلعة جي: منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي: (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية العدد الخامس الصفحة ٥٩)، د. محمد عثمان شبير: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي ص ٤٠).

مذهب معين أو للوصول إلى مكانة أو رئاسة قال تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ [البينة: ٥]، يقول ابن القيم: "فأما النية فهي رأس الأمر وعموده وأساسه وأصله الذي عليه يبنى فإنها روح العمل وقائده وسائقه والعمل تابع لها يبنى عليها يصح بصحتها ويفسد بفسادها وبها يستجلب التوفيق وبعدهما يحصل الخذلان"^(١).

٢- **على المجتهد إظهار الافتقار لله تعالى ملهم الصواب:** يقول ابن القيم: "ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب، ومعلم الخير وهادي القلوب: أن يلهمه الصواب ويفتح له طريق السداد، ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق..."^(٢)، وكان سعيد بن المسيب لا يفتي فتياً إلا قال: "اللهم سلمني"^(٣).

٣- **فقه حقيقة النازلة:** وذلك بتصورها تصوراً واضحاً، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره: وتحقق ذلك بثلاثة أمور:

أ - جمع كل ما يتصل بالنازلة من أدلة وقرائن، لتعرف حقيقتها وأقسامها ونشأتها والظروف المحيطة بها..

ب - سؤال أهل الاختصاص والاستعانة بهم في موضوع النازلة فإذا كانت المسألة طبية فينبغي الرجوع للأطباء والمختصين وهكذا...

يقول الإمام الشافعي: "... ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وبإجماع الناس واختلاف العلماء ولسان العرب ويكون صحيح العقل ليفرق بين المشتبهات، ولا يعجل، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه لئيتبه بذلك على غفلة إن كانت، وأن يبلغ غاية جهده وينصف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما قال..."^(٤).

ج - تحليل القضية المركبة إلى عناصرها الأساسية التي تتكون منها. فعلى المجتهد أن يتأمل النازلة تأملاً شافياً حتى ولو بدت من أول وهلة أنها سهلة ميسر الحكم فيها، وذلك لأن التسرع في إبداء الحكم وعدم التثبت من النازلة طويلاً،

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١٩٩/٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير ٥١١/٣، والفسوي في المعرفة والتاريخ ٢٥٦/١، والبيهقي في المنخل (٨٢٤).

(٤) محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة ص ٥١٠.

كثيراً ما يوقع المجتهد في الخطأ: فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: "من أفتى بفتياً وهو يعمى عنها كان إثمها عليه"^(١).

٤- **تكليف النازلة تكيفاً فقهياً:** والمراد بالتكليف الفقهي للمسألة: تحريرها، وتصورها التصور الكامل، وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه^(٢)، وهذا التكليف يفيد في تحرير مسار البحث بتعيين مصادره المعينة في معرفة الحكم، كما أنه يضيق دائرة البحث في المصادر والمراجع الواسعة^(٣).

٥- **عرض النازلة على المصادر الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع،** كما فعل الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم -، وقد لا يجد الباحث نصاً صريحاً في المسألة لأنها نازلة، ولكنه قد يجد دلالة النصوص عليها بالالتزام أو التضمن...^(٤).

٦- **عرض النازلة على أقوال الصحابة واجتهاداتهم:** فقد كان عمر رضي الله عنه ينظر في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم يجد، نظر في قضاء أبي بكر رضي الله عنه، وكان التابعون ينظرون في اجتهادات الصحابة...^(٥).

٧- **البحث في حكم النازلة في اجتهادات الأئمة:** قال ابن البر: "لا يكون فقيهاً في الحادث ما لم يكن عالماً بالماضي"^(٦)، وللباحث حين إذن حالان:

الأولى: أن يجد نصها في النازلة ذاتها وذلك مثل بنوك الحليب، فقد تكلم ابن قدامة في المغني في كتاب الرضاع عن مسألة مشابهة جداً لهذه النازلة، وكذلك نازلة عقد التأمين فقد تكلم عليه ابن عابدين في معرض كلامه عن السوكرة.

الثانية أن لا يجد الباحث نصاً في النازلة بذاتها ولكنه يجد نصاً قريباً منها فحينئذ يتمكن بواسطته من فهم النازلة، أو يخرجها على مسألة من المسائل التي قد تتفرع عنها فيسهل الحكم عليها^(٧).

(١) أخرجه إسحاق في مسنده (٣٣٥)، والدارمي في السنن (١٦٠)، والخطيب في الفقيه والمتفقه (١٥٥/٢)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٨/٢، والبيهقي في المدخل (١٨٦) وإسناده صحيح.

(٢) محمد رواس قلعه جي ود. حامد قنبيبي: معجم لغة الفقهاء (دار النفائس، بيروت، ١٩٩٦م) ص ١٤٣.

(٣) د. ناصر العمر: مقدمة في فقه النوازل: (www.almoslim.net).

(٤) انظر المعاملات المالية المعاصرة ص ٤٠.

(٥) إعلام الموقعين ١١٩/٤.

(٦) جامع بيان العلم وفضله (٤٧/٢).

(٧) مقدمة في فقه النوازل: د. ناصر العمر (www.almoslim.net).

٨- البحث في قرارات المجامع الفقهية والندوات الفقهية المتخصصة: والتي يصدر عنها قرارات وفتاوى فقهية تغني الباحث وترضيه.

٩- البحث في الرسائل العلمية المتخصصة كرسائل الدكتوراه والماجستير في علوم الشريعة وخاصة فيما يتعلق بالنوازل المعاصرة.

١٠- إذا لم يجد الباحث حكماً للنازلة فيما سبق من خطوات فإنه يعيد النظر في النازلة، ثم يفترض فيها أقسام الحكم التكليفي من وجوب أو نذر أو إباحة أو تحريم. ويبحث في كل افتراض ما يترتب عليه مصالح ومفاسد ويوازن بينهما مراعيًا عند إجراء تلك الموازنة القواعد التالية:

١- عدم مصادمة النصوص الشرعية.

٢- اعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية.

٣- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح عند التعارض.

٤- الضرورات تبيح المحظورات.

٥- الضرورة تقدر بقدرها.

٦- رفع الحرج.

١١- وإذا لم يتوصل الباحث إلى حكم شرعي في النازلة توقف فيها لعل الله يهيء من العلماء من يتصدى للإفتاء فيها^(١).

(١) انظر: المعاملات المعاصرة في الفقه الإسلامي ص ٤٤-٤٦، مقدمة في فقه النوازل: د. ناصر العمر (www.almoslim.net).

المبحث الخامس

الاجتهاد الجماعي في القضايا المعاصرة

المطلب الأول

تعريف الاجتهاد الجماعي

الاجتهاد الفردي: أن يبذل أحد المجتهدين غاية وسعه في استنباط حكم شرعي من أدلته في مسألة من المسائل، أما **الاجتهاد الجماعي** فهو: "اتفاق أكثر من مجتهد بعد تشاور بينهم على حكم شرعي مع بذلهم غاية وسعهم في استنباطه من أدلته"^(١).

وقال الدكتور شعبان محمد إسماعيل في تعريف الاجتهاد الجماعي: "وهو الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم بهم جمهور الناس"^(٢).

ولقد كان الاجتهاد الجماعي معروفاً عند الصحابة فقد كانوا إذا نزلت بهم نازلة اجتمع أهل العلم والرأي منهم وتشاوروا في حكم تلك المسألة وغالباً ما كانوا يتفقون على رأي واحد فيها والأمثلة على ذلك كثيرة.

ثم اتسم الاجتهاد بالطابع الفردي بعد أن كان شورى بين الصحابة: عن ميمون ابن مهران أنه قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه الخصم: نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب، وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع إليه نفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ

(١) من كتاب خاص أصدرته جامعة الإمارات العربية المتحدة بعنوان: الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي ٣١/١.

(٢) د. شعبان محمد إسماعيل: الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه (دار البشائر الإسلامية، ط١، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ) ص ٢١.

عن نبينا، فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ: جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به^(١).

ومما يؤيد ويدلل على الاجتهاد الجماعي ما روي عن علي بن أبي طالب ؓ قال: قلت يا رسول الله: إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره ولا سنة كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضي فيه برأيك خاصة^(٢).

وكان عمر بن الخطاب ؓ إذا لم يجد في المسألة كتاباً ولا سنة ولا قضاء من أبي بكر دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به^(٣).

وقد حرص عمر ؓ على أن يكون هذا المنهج الجماعي في الاجتهاد هو الأسلوب الذي ينبغي أن يسير عليه ولاة الأمور في الأقاليم: فقد كان يوصي ولاته باتباع هذا الأسلوب ومن ذلك ما قاله لشريح..، وروى الدارمي عن المسيب بن رافع قال: كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أثر اجتمعوا لها وأجمعوا فالحق فيما رأوا فالحق فيما رأوا^(٤).

يقول الإمام مالك رحمه الله: إن عمر بن الخطاب وعامة خيار الصحابة - رضي الله عنهم - كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ وكانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويألون ثم حينئذ يفتون فيها بمعنى^(٥) أنه إذا نزلت نازلة أو واقعة ليس عندهم فيها نص عن الله تعالى ولا عن سنة رسول الله ﷺ جمعوا لها الصحابة ثم جعلوها شورى بينهم عملاً بقوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله سبحانه: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران: ١٥٩].

(١) أخرجه الدارمي (١٦١)، والبيهقي في السنن (١١٤/١٠)، وابن عساكر ٣٢٧/٣٠ ورجاله ثقاة إلا أنه منقطع، وميمون بن مهران لم يدرك أباً بكر.

(٢) أخرجه الدارقطني في غرائب مالك والخطيب في كتاب الرواة عن مالك (لسان الميزان ٧٨/٣)، وفي الفقيه والمتفقه (١٩٠/١)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٨٥٢/٢)، وقال الدارقطني: لا يصح تفرد به إبراهيم بن أبي الفياض عن سليمان ومن دون مالك ضعيف، وقال الخطيب: لا يثبت عن مالك، وقال ابن عبد البر وابن القيم: فيه البرقي وسليمان بن الربيع ليسا بالقويين ولا ممن يحتج بهما ولا يعول عليهما.

(٣) أخرجه البيهقي في المدخل (٨٠٣).

(٤) أخرجه الدارمي (١١٥) وفي إسناده هشيم وهو مدلس وقد عنعنه وبقيته رجاله ثقاة.

(٥) إعلام الموقعين ٨٤/١.

المطلب الثاني

أهمية الاجتهاد الجماعي في هذا العصر

إذا كان الاجتهاد - بصفة عامة - في هذا العصر ضرورة ملحة، فإن الاجتهاد الجماعي أشد حاجة وأكثر إلحاحاً للأسباب التالية:

أولاً- الاجتهاد الجماعي العلاج المناسب للقضايا المعاصرة

ظهرت في هذا العصر العديد من القضايا التي صاحبت النمو وتطوير الحياة، مثل التعامل مع المصارف، والعقود الاقتصادية الحديثة، ومسائل التأمين بأنواعه المختلفة، وإجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة (الإنترنت، التلفون، الفاكس...).

ومثل مسائل التبرع بالأعضاء، وقتل الرحمة، والاستساخ، والتجنس بالجنسية الأجنبية، ومشاركة المرأة السياسية...

وغير ذلك من المسائل المستحدثة التي لا يكفي فيها الاجتهاد الفردي، بل لابد فيها من التشاور⁽¹⁾ والبحث العميق للوصول للحكم الصحيح فيها وذلك:

لأن هذه المستجدات تكون في الغالب قضايا عامة يهتم تنظيمها كل المجتمع و يمس أثرها كل فرد في علاقته بالآخرين، والخطأ فيها يصيب أثره عموم الناس، لذلك كان من الأجدى أن يكون الاجتهاد في مثل هذه القضايا جماعياً لما فيه من دقة في البحث، وشمول في النظر وتمحيص للرأي، يتبلور ذلك من خلال اشتراك جمع من العلماء في النقاش وتبادل الآراء فيأتي حكمهم أكثر دقة في الاستنباط وأكثر قرباً للصواب من الاجتهاد الفردي.

ولأن الكثير من هذه القضايا المستجدة قد يحيط بها الكثير من الملاحظات والتشعبات مما يجعل القدرة على فهم كل جوانبها ومتعلقاتها لا يكتمل إلا أن يكون جماعياً، حيث يصعب على فرد استيعاب كل ما تتطلبه تلك القضايا من علوم ومعارف.

فالاجتهاد الجماعي هو الأقدر على علاج قضايا الأمة في زمن تعددت فيه الخبرات وتشعبت فيه العلوم وتعقدت المعاملات أشد التعقيد، وتغيرت التصورات

(1) د. شعبان حمد إسماعيل: الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقيه في تطبيقه ص 119-120.

الاجتماعية للأنظمة القانونية، وأصبح الفقير مهما كان علمه وجودة قريحته لا مفر له من الاستعانة بذوي الخبرة والاختصاص في كل فن وفي كل علم^(١)، والاستعانة بإخوانه من العلماء حتى في مجاله الشرعي فقد يتبدى لغيره ما يغيب عنه فيسترشد بتلك الآراء وتتلاقح الأفكار وتتجمع على رأي واحد صواب بإذن الله تعالى.

ثانياً - تحقيق مبدأ الشورى

فمن خلال الاجتهاد الجماعي نطبق المبدأ الإسلامي العظيم الذي أمرنا به الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وبالتالي نحقق ما أرشد إليه المصطفى الكريم ﷺ فيما رواه سعيد بن المسيب عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: "أجمعوا له العالمين - أو قال العابدين - من المؤمنين فاجعلوه شورى بينهم، و لا تقضوا فيه برأي واحد"^(٢).

وهذا ما سار عليه الخلفاء والتابعون... ومما لا شك فيه أن الشورى بين العلماء في المسائل المستجدة يحقق فوائد كثيرة أهمها: تقريب وجهات النظر، وتقليل مساحة الخلاف وتمحيص الآراء و تلاقح الأفكار...^(٣).

فالشورى فضيلة إنسانية، والطريق الصحيح لمعرفة أصوب الآراء، والوصول إلى الحقيقة وجلاء الأمر، لأن العقول كالمصابيح إذا اجتمعت ازداد النور ووضح السبيل، ومبدأ الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن يكون نظاماً أساسياً للدولة إذ هو طابع أساسي للجماعة كلها^(٤).

ثالثاً - الدقة والصواب

يتميز الاجتهاد الجماعي عن الاجتهاد الفردي بأنه أكثر استيعاباً وإماماً بالقضية المطروحة للنظر والاجتهاد، وأكثر شمولية في فهم كل جوانبها وملابساتها...

(١) الزميل د. عبد المجيد السوسو: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (كتاب الأمة، قطر، ١٤١٨هـ) ص ٨٧-٨٨.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي ص ٧٨-٧٩.

(٤) الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه ص ٢٧.

كما أن عمق النقاش فيه ودقة التمحيص للآراء والحجج يجعل استنباط الحكم أكثر دقة وأقرب للصواب^(١).

يقول الشيخ القرضاوي: "... فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد: مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخصاً جانباً في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية، أو تجلي أموراً كانت غامضة، أو تذكر بأشياء كانت منسية وهذه من بركات الشورى ومن ثمار العمل الجماعي"^(٢).

رابعاً - تعويض عن توقف الإجماع

لتحقق الإجماع شروط يقول بعض العلماء بعدم تحققها في هذا العصر: لذا نرى أن الاجتهاد الجماعي يعوض في التشريع ما قد يتعذر تحققه لغياب الإجماع والاجتهاد معاً، وهو بذلك يعيد للفقهاء حيويته وقدرته على مواجهة المشكلات بحلول شرعية صحيحة.

ويرى بعض المفكرين أن الاجتهاد الجماعي يمكن أن يكون هو الجسر الذي يوصل إلى الإجماع التام، وذلك أن الحكم الذي يتوصل إليه بالاجتهاد الجماعي يمكن عرضه على بقية العلماء المجتهدين فإن وافقوا عليه صراحة كان ذلك إجماعاً صريحاً، وإن سكتوا بعد علمهم كان إجماعاً سكوتياً^(٣).

يقول الشيخ يوسف القرضاوي: "... وإذا اتفق علماء مَجْمَعٍ على رأي في مسألة من المسائل الاجتهادية اعتبر هذا إجماعاً من مجتهد العصر له حجبه وإلزامه"^(٤).

خامساً - الاجتهاد الجماعي يُوجد التكامل

بحقق لنا الاجتهاد الجماعي التكامل في الاجتهاد على مستويين: مستوى المجتهد، ومستوى النظر في القضية محل الاجتهاد.

أما التكامل على مستوى المجتهد: فإن مما لا شك فيه أن تحقق الشروط الموضوعية لبلوغ درجة المجتهد المطلق صعبة المنال في عصرنا هذا، لذلك ففي الاجتهاد الجماعي يكمل العلماء بعضهم بعضاً ويحققوا لنا بمجموعهم مستوى المجتهد المطلق، وما أحوجنا

(١) المرجع السابق ص ٧٩.

(٢) د. يوسف القرضاوي: لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر (مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٢م) ص ١٨٢.

(٣) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي ص ٨٣، توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة ص ١٨٦.

(٤) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: د. يوسف القرضاوي، ص ١٨٢.

إلى هذا النوع من الاجتهاد التكاملي وخاصة صار من المتعذر اليوم توافر المجتهد المطلق وكاد أن يتعذر المجتهد الجزئي: فصار الاجتهاد الجماعي هو الذي يسد لنا هذا النقص... أما التكامل على مستوى الموضوع فيتجلى في أن قضايانا اليوم قد شملها الكثير من التداخل بين علوم متعددة وتتجاذبها علوم شتى من الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والطب والتربية: ولا يمكن لعالم الشرع المتخصص النظر فيها لوحده: بل لا بد من النظر فيها من خلال كل العلوم المتصلة بتلك القضية وهذا متعذر أن يقوم به فرد لأنه ليس بالإمكان أن يجمع شخص واحد بين معارف كثيرة في آن واحد، فكان لا بد من أن يكون الاجتهاد في هذه القضايا من خلال مجموعة من العلماء المتخصصين تتكامل فيهم المعارف والثقافة: فيكمل أعضاء المجلس بعضهم بعضاً وبالتالي تحدث الإحاطة التامة بالمسألة من جميع جوانبها وملابساتها ومتعلقاتها^(١).

سادساً - سبيل من سبيل توحيد الأمة

الاجتهاد الجماعي طريق إلى وحدة الأمة الإسلامية، ووحدة المشاعر الجماعية من خلال عرض المشكلات العامة، وتبادل الرأي والحوار.

والأمة الإسلامية أحوج ما تكون إلى اجتماع كلمتها واتحاد رؤيتها في ما يحل مشاكلها، لتبني على ذلك توحدها في المواقف والتعاملات ولن يتأتى ذلك إلا إذا كانت حلولها لمشاكلها وقضاياها العامة نابعة من رؤية جماعية تسعى إلى جمع الكلمة وتوحيد الصف بعيداً عن الرؤى الفردية المتنافرة...^(٢).

ولقد أثبت التاريخ أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي - المتضارب والمتناقض - حيث تشعبت الآراء وكثرت الاختلافات التي فرقت الأمة إلى مذاهب وشيع.

وباجتهاد الجماعة التشريعية المتوافرة في أفرادها شرائط الاجتهاد تُنفى الفوضى التشريعية وتشعب الخلافات، وباستخدام الطرق والوسائل التي مهدها الشرع الإسلامي للاجتهاد الجماعي يؤمن الشطط ويسار على سنن الشرع في تشريعه وتقنينه...^(٣).

(١) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي ص ٩٠.

(٢) الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه ص ٢٧.

(٣) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ١٣.

المطلب الثالث

ظهور المجامع الفقهية

وتلبية لهذه الحاجة الماسة للاجتهاد الجماعي ظهر في عصرنا الحالي ما يسمى بالمجامع الفقهية: وهي هيئات تجمع عدداً لا بأس به من العلماء يدرسون القضايا والنوازل المطروحة وبعد البحث والتمحيص والتقيب والمناقشة الجماعية يتم إصدار الحكم الشرعي في تلك القضايا، وفيما يلي نبذة مختصرة عن أهم هذه المجامع:

١- مجمع البحوث الإسلامية بمصر

أنشئ مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦١ ليحل محل جماعة كبار العلماء في مصر ويتألف من عدد لا يزيد على خمسين عضواً من كبار علماء الإسلام يمثلون جميع المذاهب الإسلامية، ولهذا المجمع بحوثه الفقهية القيمة، وهي تعد من المراجع المهمة في القضايا الفقهية المعاصرة.

٢- مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة

لما انعقد مؤتمر القمة الإسلامي الثالث بمكة المكرمة سنة ١٤٠١ هـ أصدر قراره التاريخي بإنشاء مجمع رسمي يطلق عليه: "مجمع الفقه الإسلامي" يكون أعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين البارزين في شتى مجالات المعرفة الفقهية والثقافية والعلمية من مختلف أنحاء العالم الإسلامي لدراسة مشكلات الحياة المعاصرة، والاجتهاد فيها اجتهاداً أصيلاً فعالاً يهدف إلى تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلامي والمتفتحة على تطور الفكر الإنساني.

ولقد انعقد المؤتمر التأسيسي للمجمع في مكة المكرمة في شعبان ١٤٠٣ هـ ولقد نص على أن من الأهداف التي أنشئ المجمع من أجلها:

١- بيان الحكم الشرعي في القضايا الطارئة التي لا نص فيها ولا إجماع والتي اختلفت فيها الآراء ولم يتبين الوجه السديد الذي تطمئن إليه النفوس ويمكن اعتماده بشأنها.

٢- شد الأمة الإسلامية إلى شريعته السمة وتمكينها من حل مشاكلها عن طريق المنهج الجيد للفقه الإسلامي والاستخدام الصحيح لقواعده والخضوع في ذلك كله لأسرار التشريع الإسلامي ومقاصده.

٣- جمع كلمة الأمة الإسلامية بالاهتمام بمشاكلها وتدبر أحوالها ودراسة أوضاعها وفحص قضاياها، قصد إيجاد الحلول المناسبة لها عن طريق الاجتهاد الجماعي: في مجمع فقهي يضم علماء ومجتهدين من مختلف الأقطار الإسلامية كما يضم أصحاب الاختصاص والخبرة الذين يدعون للمشاركة في كل دورة أو ندوة.

٣- المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة

أوصت الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي في عام ١٣٨٣ هـ بإنشاء هيئة فقهية تضم جماعة من العلماء والفقهاء المحققين الجديرين بالإفتاء، من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، يتولون دراسة أمور واقع الأمة الإسلامية والمشكلات الطارئة التي تواجهها في أمور حياتها وإيجاد الحلول الصحيحة على أساس كتاب الله العزيز والسنة النبوية المطهرة والإجماع وبقية المصادر المعتمدة في الفقه والتشريع الإسلامي العظيم.

ومن الأهداف التي أنشئ من أجلها المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي ما يلي:

- ١- إحياء التراث الفقهي ونشره.
 - ٢- إبراز تفوق الفقه الإسلامي على جميع القوانين الوضعية المنتشرة في العالم.
 - ٣- دراسة جميع ما يواجهه العالم الإسلامي من مسائل مستجدة وبيان حكم الشريعة فيها على هدي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.
- ولقد عقد مجلس المجمع عدداً لا بأس به من الدورات التي درس فيها موضوعات كثيرة أصدر بعد إتمام دراستها القرارات والفتاوى المناسبة لها^(١).

٤- هيئة كبار العلماء بالرياض

أنشأت هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بأمر ملكي عام ١٣٩١ هـ: وتفرعت عن هذه الهيئة لجنة دائمة للبحوث والفتوى في الشؤون الفردية، ومن مهمتها أيضاً

(١) انظر قرارات المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي فأبحاثهم نفيسة ومفيدة.

..... الفصل الأول: المبحث الخامس: الاجتهاد الجماعي في القضايا المعاصرة

الإجابة عن أسئلة المستفتين في شؤون العقائد والعبادات والمعاملات الشخصية، وتصدر الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء "مجلة البحوث الإسلامية" التي تحوي بحوثاً فقهية قيّمة.

٥- مجلس الفكر الإسلامي بباكستان

وهذا المجلس ذو مكانة عالية في باكستان وسلطاته واسعة في إصدار القوانين ومراجعتها وتعديلها بما يتواءم مع أحكام الشريعة الإسلامية، ولقد أنجز المجلس منذ تأسيسه عام ١٩٧٣م أبحاثاً جليلة في مسائل ونوازل شتى.

٦- مجمع الفقه الإسلامي بالهند

مؤسسة علمية إسلامية أسسها القاضي مجاهد الإسلام القاسمي، تقوم بخدمات جليلة في مجال معالجة القضايا المعاصرة وتقديم حلولها الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، من أهم أنشطتها: الندوات الفقهية، ترجمة أوردوية للموسوعة الفقهية الكويتية، ولقد استكمل المجمع عقد ثلاثة عشر ندوة تم مناقشة أربعين موضوعاً متعلقاً بالقضايا المستجدة^(١).

(١) راجع موقع المجلس على الإنترنت: <http://ifa-india.org/>.

المبحث السادس

مصادر القضايا الفقهية المعاصرة

المطلب الأول

أهم الكتب التي تعرضت للقضايا الفقهية المعاصرة

فيما يلي تُبَيَّنُ شامل لأهم الكتب والمصنفات القديمة والحديثة في موضوع القضايا الفقهية المعاصرة، ولا ندعي أنها احتوت فقط نوازل ومشكلات حديثة بل لقد شملت إجابات عن أسئلة متكررة الحدوث وأخرى تقع لأول مرة فاجتهد العلماء أصحاب هذه الكتب في الرد عليها.

ونبدأ بعرض مجموعة كبيرة من الكتب التي عنونت لهذا العلم بفقهِ النوازل وهي كلها لمؤلفين ينتسبون للمذهب المالكي ولمنطقة المغرب العربي والأندلس بصفة خاصة، ومن ثم نذكر بقية الكتب المؤلفة عند المذاهب الفقهية الأخرى:

أولاً: كتب المالكية القديمة

- ١- الإعلام بنوازل الأحكام: عيسى بن سهل أبي الأصبع الجباني قاضي طنجة ومكناس وغرناطة (ت ٤٨٦ هـ).
- ٢- نوازل الأحكام: (فتاوى أبي مطرف): عبد الرحمن بن قاسم (٤٩٧ هـ).
- ٣- معين الحكام في نوازل القضايا والأحكام: لإبراهيم بن حسن المكني بابن عبد الرفيع (٥١٣ هـ).
- ٤- فتاوى ابن رشد (٥٢٠ هـ) - مطبوع -.
- ٥- نوازل ابن الحاج: محمد بن أحمد بن خلف (٥٢٩ هـ).
- ٦- مذاهب الحكام في نوازل الأحكام: القاضي عياض اليعصبى (٥٤٤ هـ).
- ٧- مفيد الحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام: لأبي الوليد بن هشام الأزدي (٦٠٦ هـ).

- ٨- نوازل أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن القباب قاضي جبل طارق (٧٩٩ هـ).
- ٩- فتاوي ابن لب: فرج بن قاسم الغرناطي (٧٨٢ هـ).
- ١٠- الفتاوى: الإمام أبو اسحق إبراهيم الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) - مطبوع -.
- ١١- الدرّة المكنونة في نوازل مازونة: ليحيى بن أحمد المغيلي المازوني (٨٨٣ هـ).
- ١٢- جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا بالمفتين والحكام: أحمد بن محمد الشهير بالبرزلي (٨٤٤ هـ).
- ١٣- نوازل إبراهيم بن هلال الزلماطي مفتي سلجماسة (٩٠٣ هـ).
- ١٤- المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس لابن العباس أحمد ابن يحيى الونشريسي (٩١٤ هـ) (طبع وزارة الأوقاف المغربية).
- ١٥- نوازل عيسى بن عبد الرحمن السجستاني (١٠٦٢ هـ).
- ١٦- النوازل الكبرى: لعبد القادر بن علي الفاسي الفهري (ت ١٠٩١ هـ) طبعت بفاس طبعة حجرية وسميت بالأجوبة.
- ١٧- نوازل لمحمد التاودي بن الطالب بن سودة: جمعها ولده القاضي أبو العباس: طبعت طبعة حجرية بفاس عام ١٣٠١ هـ ومعها النوازل الصغرى للشيخ عبد القادر بن علي الفاسي.
- ١٨- نوازل محمد بن أحمد المنساوي الدلائي (ت ١١٣٦ هـ) جمعها تلميذه محمد بن الخياط الدكالي.
- ١٩- نوازل أحمد الشدادي القاضي النوازلي (ت ١١٤٦ هـ).
- ٢٠- نوازل محمد بن محمد الورزازي (١١٧٦ هـ).
- ٢١- مواهب ذي الإجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال: لمحمد بن عبد الله بن عبد الرحمن الكيكي (١١٨٥ هـ).
- ٢٢- نوازل العربي بن محمد الهاشمي العزوزي الزرهوني (ت ١٢٦٠ هـ).
- ٢٣- نوازل: لمحمد بن محمد التامراذي (١٢٨٥ هـ).
- ٢٤- نوازل عمر عبد القادر الرندي (ت ١٢٩٠ هـ).
- ٢٥- الفتح العلي المالك: الشيخ عيش (١٢٩٩ هـ) - مطبوع -.
- ٢٦- نوازل أبي الحسن علي بن عيسى بن علي بن أحمد الشريف العلمي مطبوع طبعة حجرية.

- ٢٧- النوازل الجديدة الكبرى في أجوبة أهل فاس وغيرهم من أهل المدن الكبرى: المهدي ابن محمد الوزاني (ت ١٣٤٢هـ).
- ٢٨- النوازل: للمهدي بن محمد الوزاني (ت ١٣٤٢هـ) جمع فيه فتاوى المتأخرين من علماء المغرب كالشيخ الطاودي والرهوني وآخرين، حققه عمر بن عباد في أحد عشر جزءاً.
- ٢٩- نوازل عبد الصمد بن التهامي بن المدني نزيل طنجة (١٣٥٢هـ).
- ٣٠- نوازل لمحمد بن أحمد العبادي قاضي الجماعة بمراكش.
- ٣١- نوازل محمد المختار بن الأعمش الشنقيطي.
- ٣٢- النوازل: للمكي بن عبدالله البناني مفتي الرباط.

ثانياً: كتب المذاهب الأخرى

- ١- النوازل: لأبي الليث السمرقندي (٣٧٦ هـ).
- ٢- مختارات النوازل: لصاحب الهداية العلامة المرغيناني الحنفي (٥٩٣ هـ).
- ٣- الوقعات: الإمام الصدر الشهيد الحنفي.
- ٤- الفتاوى الهندية وتسمى أيضاً بالفتاوى العالمكيرية: للعلامة نظام وجماعة من علماء الهند (دار إحياء التراث العربي: بيروت).
- ٥- فتاوى قاضيخان: للإمام فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني (٢٩٥ هـ) جاء في مقدمة الكتاب: "ذكر في هذا الكتاب جملة من المسائل التي يغلب وقوعها وتمس الحاجة إليها وتدور عليها واقعات الأمة".
- ٦- العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية: للشيخ العلامة محمد أمين أفندي (دار المعرفة - بيروت).
- ٧- الفتاوى الخيرية لنفع البرية على مذهب الإمام أبي حنيفة إبراهيم بن سليمان ابن محمد بن عبد العزيز.
- ٨- فتاوى النووي (المسمى بالمسائل المنثورة): الإمام أبو زكريا محيي الدين ابن شرف النووي.
- ٩- الفتاوى الكبرى: ابن حجر الهيتمي، بهامشه فتاوى العلامة شمس الدين الرملي..

- ١٠- النتنف في الفتاوى: لأبي الحسن علي بن محمد المسعودي (٤٦١ هـ) تحقيق صلاح الدين الناهي (مؤسسة الرسالة: بيروت).
- ١١- فتاوى ومسائل ابن الصلاح: تحقيق عبد المعطي أمين قلعه جي (دار المعرفة: بيروت).
- ١٢- فتاوى السبكي: أبو الحسين تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي: (دار المعرفة: بيروت).
- ١٣- الحاوي للفتاوى: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (طبعت طبعات كثيرة متنوعة).
- ١٤- مطلع الأنوار البهية ومنبع الأسرار الفقهية: الشيخ محمد صالح بن محمد الخزرجي الشافعي (١٣٦٣هـ) - لجنة التراث و التاريخ بدولة الإمارات.
- ١٥- الفتاوى الكبرى: الإمام العلامة تقي الدين بن تيمية (طبعت طبعات كثيرة).
- ١٦- القواعد النورانية الفقهية: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية (طبعت كثيراً).
- ١٧- الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: الشيخ علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد ابن عباس البعلبي (مكتبة الرياض الحديثة).
- ١٨- الفتاوى السعدية: عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي.

ثالثاً: كتب النوازل الحديثة - المعاصرة

- ١- فتاوى هيئة كبار العلماء: بالمملكة العربية السعودية.
- ٢- فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء بالرياض: جمعها الشيخ أحمد بن عبد الرزاق الدويش (مكتبة المعارف الرياض).
- ٣- فتاوى مجمع البحوث بالقاهرة.
- ٤- أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء.
- ٥- الأسئلة والأجوبة الفقهية المقرونة بالأدلة الشرعية: عبد العزيز محمد السلطان (مطابع النصر الحديثة: الرياض).

- ٦- مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: لبعض علماء نجد الأعلام: (دار العصمة ١٤١٢هـ).
- ٧- مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة: عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن ابن باز (مكتبة المعارف للنشر والتوزيع).
- ٨- فتاوى شرعية وبحوث إسلامية - حسنين محمد مخلوف (٦٠٢) - (دار الاعتصام ط الخامسة ١٤٠٥).
- ٩- فتاوى إسلامية لمجموعة من العلماء - الشيخ ابن باز وابن عثيمين وابن جرين (دار القلم ط الأولى ١٤٠٨).
- ١٠- حل المشكلات - العلامة عبد الله بن محمد بن زريق - وزارة التراث القومي والثقافة: عمان.
- ١١- يسألونك في الدين والحياة - د.أحمد الشرباصي - دار الجيل بيروت ط الثالثة ١٩٧٧.
- ١٢- فتاوى شرعية - دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي - إعداد قسم الإفتاء ط الأولى ١٤١٨/٩٧.
- ١٣- من هدى الإسلام: فتاوى معاصرة - د.يوسف القرضاوي - دار القلم: الكويت ط الثالثة.
- ١٤- أنت تسأل والإسلام يجيب - د.محمد سالم محيسن، دار الجيل بيروت ط الأولى ١٤١٤.
- ١٥- الفتاوى: كل ما هم المسلم في حياته ويومه وغده - الشيخ محمد متولي الشعراوي - (دار القلم).
- ١٦- فتاوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين - إعداد و ترتيب: أشرف عبد المقصود - (دار عالم الكتب بالرياض ط الأولى ١٤١١).
- ١٧- مجموعة رسائل: الشيخ عبد الله بن زيد آل حمود - رئيس المحاكم الشرعية بقطر - نشرها زهير الشاويش - المكتب الإسلامي.
- ١٨- من غريب ما سألوني - الشيخ عبد الله النوري - (ذات السلاسل: الكويت ١٩٨٤).
- ١٩- الفتاوى - الإمام الأكبر محمود شلتوت - الشروق ط السادسة عشرة ١٩٩١/١٤١١.

- ٢٠- المجموع المفيد من رسائل وفتاوى الشيخ سعد بن حمد بن عتيق - جمع وترتيب: إسماعيل بن سعد بن عتيق - دار الهداية الرياض ١٤٠٣.
- ٢١- أنت تسأل والإسلام يجيب - عبد اللطيف مشتهري - دار الاعتصام ط الثانية ١٤٠٢/١٩٨٢.
- ٢٢- أسئلة طال حولها الجدل - عبد الرحمن عبد الصمد - دار الفتح: الشارقة ط الأولى ١٤١٤.
- ٢٣- هداية الطريق من رسائل وفتاوى الشيخ حمد بن عتيق - تقديم إسماعيل بن سعد بن عتيق - دار الهداية الرياض.
- ٢٤- الفتاوى - الإمام الأكبر حسن مأمون - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ١٣٨٩.
- ٢٥- بحوث فقهية في قضايا عصرية: صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان - دار العصمة - النشرة الأولى ١٤١٥ - الرياض.
- ٢٦- فقه النوازل - بكر أبو زيد: (مكتبة الرسالة: بيروت).
- ٢٧- فتاوى إسلامية: الشيخ محمد بن عبد العزيز المسند: (دار الوطن الرياض).
- ٢٨- مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (دار الثريا الرياض).
- ٢٩- رأي الدين بين السائل والمجيب: د.محمد البهي (دار الفكر).
- ٣٠- فتاوى نور على الدرب: الشيخ صالح بن فوزان الفوزان (مكتبة ابن تيمية - الكويت).
- ٣١- فتاوى وأحكام: د.محمد إبراهيم الحفناوي (دار الحديث: مصر).
- ٣٢- الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة: جمال الدين محمد محمود (دار الكتاب المصري: القاهرة).
- ٣٣- الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة: أ.د.علي أحمد السالوس (دار الثقافة: الدوحة).
- ٣٤- مجموعة بحوث فقهية معاصرة: د. عبد الكريم زيدان (مؤسسة الرسالة).
- ٣٥- قرارات المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

..... الفصل الأول: المبحث السادس: مصادر القضايا الفقهية المعاصرة

- ٣٦- أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة: د. محمد سليمان الأشقر: دار النفائس ط الأولى.
- ٣٧- بحوث في الفقه الطبي: د. عبد الستار أبو غدة: نشر دار الأقصى ط الأولى ١٤١١.
- ٣٨- فتاوى شرعية: إدارة الأوقاف والبحوث: دبي، مطبعة البيان ط الأولى ١٤١٨.
- ٣٩- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي: (منظمة المؤتمر الإسلامي) دار القلم ط الثانية ١٤١٨.
- ٤٠- الفتاوى الشرعية في المسائل الطبية: الشيخ الدكتور عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين: دار الصمعي ط الأولى ١٤١٨ جزءان.
- ٤١- الطبيب أدبه وفقهه: د. زهير السباعي ود. محمد علي البار دار القلم ط الثانية ١٤١٨.
- ٤٢- قضايا فقهية معاصرة: د. محمد سعيد رمضان البوطي، ط الخامسة ١٤١٤ - مكتبة الفارابي.
- ٤٣- مسائل فكرية وفقهية: هشام البدراني، دار البيارق ط الأولى ١٤١٨ هـ.
- ٤٤- أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة: د. محمد نعيم ياسين، دار النفائس ط الثانية ١٤١٠ هـ.
- ٤٥- بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة: د. محمد سليمان الأشقر وآخرون: دار النفائس ط الأولى ١٤١٨ هـ.
- ٤٦- المعاملات المالية المعاصرة: د. محمد عثمان شبير: دار النفائس ط الأولى ١٤١٦ هـ.
- ٤٧- بحوث فقهية هامة: د. عبد العزيز الخياط دار السلام ط الأولى ١٤٠٦ هـ.
- ٤٨- الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي: سليمان توبولياك - دار النفائس ط الأولى ١٤١٨ هـ.
- ٤٩- مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة عمر سليمان الأشقر - دار النفائس - الأردن ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٥٠- قضايا فقهية معاصرة: محمد برهان الدين السنبهلي دار القلم.
- ٥١- إتحاف السائل بما ورد من المسائل: محمد أديب كلكل ط الأولى.

- ٥٢- بحوث في قضايا فقهية معاصرة: محمد تقي العثماني: دار القلم.
- ٥٣- بحوث فقهية معاصرة: د. إبراهيم فاضل الدبو دار عمار.
- ٥٤- مع الناس: مشورات وفتاوى: د. محمد سعيد رمضان البوطي - دار الفكر - دمشق - سورية، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.
- ٥٥- حكم إجراء العقود بوسائط الاتصال الحديثة: أ.د. وهبة الزحيلي، دار المكتبي- دمشق - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
- ٥٦- العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي: نواف هایل تکروري، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- ٥٧- البطاقات البنكية: أ.د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار القلم - دمشق - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- ٥٨- قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد: د. نزيه كمال حماد، دار القلم - دمشق ١٤٢١هـ.
- ٥٩- أحكام إسلامية في مسائل معاصرة: حسن أحمد الكبير، دار الفكر العربي - القاهرة ١٤١٥هـ.
- ٦٠- المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية: محمد بن عبد الجواد حجازي المنتشه، مجلة الحكمة، ليدز ١٤٢٢هـ.
- ٦١- الزواج والإنجاب: د. فريدة صادق زوزو، الطبعة الأولى - ماليزيا ٢٠٠٣م.
- ٦٢- دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة: أ.د. عمر سليمان الاشقر وآخرون، دار النفائس، الطبعة الأولى - الأردن ٢٠٠١م.

المطلب الثاني

المجلات المتخصصة في الدراسات الإسلامية وبأبحاث الفقه والاجتهاد

حاولت أن أرصد جميع المجلات الإسلامية والتي تهتم بالدراسات الفقهية والأصولية والشرعية وتجمع عندي هذا العدد، وذكرت مع كل مجلة عنوانها بالتفصيل لمن أراد المراسلة والاشتراك أو حتى الكتابة:

- ١- الأحمديّة: مجلة علمية دورية محكمة تعنى بالدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ص.ب: ٢٥١٧١ - دبي - دولة الإمارات العربية المتحدة
- ٢- الأزهر: مجلة شهرية جامعة: يصدرها مجمع البحوث الإسلامية، إدارة الأزهر - القاهرة ت: ٢٦٣٨٥٩٩
- ٣- الاقتصاد الإسلامي: مجلة شهرية اقتصادية متخصصة يصدرها بنك دبي الإسلامي، ص.ب: ١٢٩٨٨ - دبي - دولة الإمارات العربية المتحدة
- ٤- آفاق الإسلام: مجلة ثقافية علمية تبحث في جوهر الدين ومكونات نهضة المسلمين، تصدر عن الدار المتحدة للنشر والتوزيع، عمان: الصوفية - شارع التباشير - رقم ٤، ص.ب: ١١١١٨ - ٥٢٢٩
- ٥- التجديد: مجلة علمية نصف سنوية محكمة: تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، Gombak, Selangor, Malaysia 53100.
- ٦- الحق: شريعة وقانون مجلة دورية محكمة تعنى بنشر الدراسات الشرعية والقانونية، تصدر عن جمعية الحقوقيين بدولة الإمارات العربية المتحدة، ص.ب: ٢٢٣٣ - الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، هاتف: ٥٣٥٤٨٨٨-٠٩٧١٦+.
- ٧- منبر الإسلام: يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف بمصر، ٩ ش النباتات بجاردن سيتي - القاهرة، هاتف: ٧٩٥٨٦٥٩-٧٩٥٨٦٦٤.
- ٨- المجلة الإسلامية: مجلة تعنى بالدراسات والبحوث الإسلامية، تصدرها رابطة الجامعات الإسلامية، ص.ب: ٢٤٢ - الرباط، المملكة المغربية.
- ٩- مجلة البحوث الإسلامية: مجلة دورية تصدر عن رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء: الرياض، ص.ب: ٢٢٥٧١ - الرياض - الرمز البريدي ١١٤١٦.
- ١٠- مجلة البحوث الفقهية المعاصرة: مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه الإسلامي، المملكة العربية السعودية، الرياض: ١١٤٤١ هاتف: ٤٣٥١٨٧٢.
- ١١- مجلة جامعة أم القرى للبحوث العلمية المحكمة: ص.ب: ٧١٥ مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية.

- ١٢- مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: مجلة علمية محكمة، الرياض، ص.ب: ١١٤١٥ / ١٨٠١١، الهاتف: ٤٣٥٨٢٨٤.
- ١٣- مجلة الشريعة والقانون: حولية محكمة تصدرها كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، العين ص.ب: ١٥٥٥١، هاتف: ٦٤٣٩٩٨.
- ١٤- مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية: إسلامية فكرية ثقافية محكمة: تصدر عن: كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، ص.ب: ٥٠١٠٦ - دبي، الإمارات العربية المتحدة.
- ١٥- مجلة كلية الدعوة الإسلامية: مجلة إسلامية ثقافية جامعة محكمة، تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية بالجمهورية الليبية، ص.ب: ٧١٧٧١، طرابلس.
- ١٦- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية: مجلة علمية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية، تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت كل أربعة أشهر، ص.ب: ١٧٤٣٣ الرمز البريدي ٧٢٤٥٥ الخالدية الكويت، هاتف: ٤٨١٢٥٠ فاكس: ٤٨١٢٥٠٤، العنوان الإلكتروني: Josais@kuco1.kuniv.edu.kw.
- ١٧- مجلة المجمع الفقهي: مجلة دورية تصدرها أمانة مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة، ص.ب: ٥٣٧ - ٥٣٨، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ت: ٥٤٤٥٣٣٥ فاكس: ٥٤٣١١٧٦.
- ١٨- المسلم المعاصر: مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصول الإسلامية - تصدر عن مؤسسة المسلم المعاصر، المراسلات على عنوان: ٣ ش وزارة الزراعة - الدقي - القاهرة.

المطلب الثالث

المواقع الإلكترونية المهتمة بفقه القضايا المعاصرة

لقد أصبح الإنترنت الوسيلة الأكثر استخداماً اليوم في جميع جوانب الحياة، وذلك للسرعة في الحصول أو الوصول إلى أي معلومة وفي جميع التخصصات:

لذا اجتهدت في جمع عدد لا بأس به من المواقع الإسلامية المهمة بموضوع النوازل والفتاوى والقضايا المعاصرة، ولقد اخترت وانتقيت هذه المواقع من مئات المواقع المتوفرة على شبكة الإنترنت:

كما يجب أن نحذر المستفتي من أخذ الفتوى من موقع دون معرفة المشرفين عليه والكاشرين فيه وعلى من يعتمد في الفتوى عندهم..

موقع الشيخ ابن باز رحمه الله: <http://www.binbaz.org.sa>

يحتوي الموقع على: جامع لفتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله تعالى، وعلى كتبه ورسائله، ومشاركاته في برنامج الفتاوى الشهير: "تور على الدرب".

موقع الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: <http://www.binothaimeen.com>

يحتوي الموقع على مجموع فتاوى الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين رحمه الله التي وصلت إلى عشرين مجلداً يمكن تحميلها وتنزيلها من الموقع، إضافة إلى حلقات برنامج "تور على الدرب".

موسوعة فتاوى الأزهر: <http://www.elazhar.com/ftawa.htm>

تشمل أولاً: الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية منذ السابع من جمادى الآخرة ١٣١٣ هجرية الموافق ٢١ نوفمبر عام ١٨٨٥ ميلادية، ثانياً: الفتاوى الأحكام لفضيلة الشيخ عطية صقر رئيس لجنة الفتوى بالأزهر الشريف، ثالثاً: الجامع للفتاوى لفضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي: يمكن البحث في نصوص الفتاوى كما يمكن تصفح محتوى موسوعة الفتاوى بترتيب الأحكام والموضوعات.

موقع إسلام أون لاين: <http://islamonline.net>

تشرف عليه هيئة علمية من كبار العلماء من مختلف أنحاء العالم الإسلامي برئاسة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي مهمتها ضمان عدم مخالفة ما ينشر في هذا الموقع لثوابت الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى نخبة من الخبراء والمختصين في السياسة والاقتصاد والإعلام والاجتماع والتكنولوجيا والفنون وغيرها من المجالات. يحتوي الموقع على: فتاوى مباشرة، أسألوا أهل الذكر، وبنك الفتوى.

موقع الشؤون الإسلامية بدبي: <http://www.godubai.com/awqaaf/fatawa.asp>

ومما جاء في مقدمة موقعهم هذا: وإنه بحمد الله تعالى قد منّ الله علينا في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بثلة من هؤلاء الفقهاء الحكماء العلماء تفخر بهم الأوقاف، وتزهو بهم دولتنا الحبيبة، لما هم عليه من مكانة في العلم والصلاح والسير على نهج السلف الصالح، وإن من عطائهم اليوم ما يتمثل بين يديك أيها القارئ الكريم من هذه الفتاوى النافعة التي سيتوالى نشرها تباعاً إن شاء الله تعالى في هذه الصفحة.

موقع فتوى أون لاين: <http://www.fatwa-online.com>

وهو باللغة الإنجليزية يعتمد فيه على فتاوى الشيخين: عبد العزيز بن باز ومحمد ابن صالح العثيمين رحمهما الله تعالى.

موقع الإسلام: www.al-islam.com

يحتوي الموقع القاموس الإسلامي والفقهِ وأصول الفقهِ والفتاوى الاقتصادية، والزكاة للأفراد وخدمات أخرى نافعة.

موقع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية

السعودية: www.islam.org.sa

موقع جيد في كل ما يخص الشريعة الإسلامية.

موقع القرضاوي: www.qaradawi.net

فيه صفحة للفتاوى والأحكام في النوازل، إضافة إلى أبحاث وكتب وخطب الشيخ يوسف القرضاوي.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر: www.islam.gov.qa

موقع جيد ومرجع في الفتاوى والقضايا الفقهية المعاصرة.

موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت: www.awkaf.net

يقدم خدمة الفتوى الهاتفية وخدمات أخرى.

..... الفصل الأول: المبحث السادس: مصادر القضايا الفقهية المعاصرة

موقع الموسوعة الإسلامية المعاصرة: <http://www.islampedia.com>

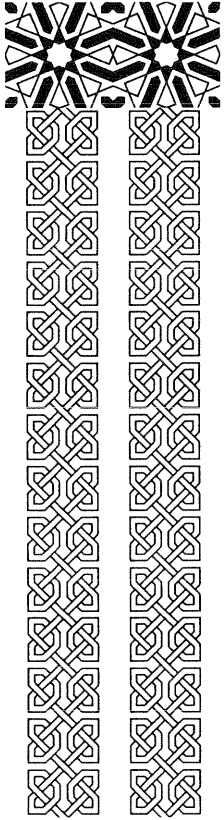
يحتوى هذا الموقع على مكان للقضايا الفقهية المعاصرة: تجمع قرارات المجامع الفقهية في المملكة العربية والسعودية وغيرها.

موقع المنبر: <http://www.fatwanet.net>

أسس هذا الموقع العلمي المتميز، لجمع واستيعاب الفتاوى الشرعية المطبوعة لأهل العلم المعبرين من المتقدمين والمتأخرين، وتلخيصها وفهرستها، وتسهيل الإفادة منها، مما يعين المفتين ويسدُّ ثلثة فُقر العلماء الربانيين، وهو في ذلك ينتقي الفتاوى المعتمدة على الأصول العلمية الصحيحة، ويحذّر من التقليد الأعمى، ويحارب التعصب المذهبي، ويدعو إلى الأخذ بما ترجح دليله وبانت حجته.

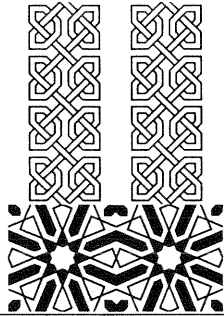
شبكة الفتوى الشرعية: <http://www.islamic-fatwa.net>

يجيب على الأسئلة فضيلة الشيخ: أ.د أحمد الحجي الكردي، خبير في الموسوعة الفقهية، وعضو هيئة الإفتاء في دولة الكويت.



الفصل الثاني

دراسة بعض القضايا المعاصرة



المبحث الأول في العبادات

سأتناول في هذا المبحث قضيتين: الأولى في اعتماد الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية، والثانية في المراد من مصرف ﴿في سبيل الله﴾ وهما قضيتان قديمتا متجددتان لأن الخلاف والسؤال فيهما متكرر.

المطلب الأول

اعتماد الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية

في كل عام وكلما قرب دخول شهر رمضان، يكثر الجدل والخلاف بين المسلمين في قضية كان الواجب الاتفاق حولها، لكن للأسف غدت تلك المسألة سبباً من أسباب الفرقة والخلاف بينهم:

والقضية هي: هل يجوز اعتماد الحسابات الفلكية في إثبات دخول شهر رمضان وغيره من الشهور القمرية أم لا؟ أم يجب الاكتفاء برؤية الهلال كما أمر الله تعالى ورسوله الكريم ﷺ.

ومن المعلوم أن قضية رؤية الهلال ليست مجرد قضية علمية فلكية للمسلمين، بل الحقيقة أن تعلق أحكام شرعية متعددة بها جعلها مناسبة دينية شرعية، ومن المفروض الرجوع إلى الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بمسألة رؤية الهلال شأنها في ذلك كشأن سائر أحكام العبادات، كالصلاة والزكاة والصيام والحج...، كما لا يجوز إهمال علم الفلك الذي له علاقة وثيقة بالموضوع.

لذلك كان لدراسة حركة القمر أهمية كبيرة لتحديد ميلاد الأهلّة التي تساعد كثيراً في تحديد بدايات الأشهر القمرية، وذلك لأن أمر الهلال يثير اهتمام الكثير من الناس وخاصة المسلمين الذين دأبوا في أقطارهم المختلفة للتطلع إلى الأفق لرؤيته بعد غروب الشمس

للتثبت من بعض مناسباتهم الدينية، فبعضهم قد يُوقَفُ في رؤية الهلال، بينما يشتهبه الآخرون فيتوهمون رؤيته، ومنهم من لا يتمكن من رؤيته البتة، وبذلك قد يحصل الاختلاف بين الأقطار العربية والإسلامية في تعيين موعد إقامة الشعائر الدينية.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن اعتماد بداية الشهور القمرية على رؤية الهلال هو أمر استقر عليه العرب قبل الإسلام، وكانت القبائل العربية تعنى بالرؤية من أجل تحديد الأشهر الحُرْمُ في أوقات الخصومات والحروب المستعرة بينهم، ومن أجل مواسم الحج، ولم نقرأ وكذلك لم نسمع بوسيلة أخرى أو معيار آخر لتحديد بداية الشهر العربي عندهم.

ولقد برز من الفلكيين المسلمين الذين تطرقوا إلى موضوع استخدام الحساب الفلكي لتحديد أوائل الشهور الهجرية العديد من العلماء، أشهرهم "البتاني" ٨٥٠-٩٢٩م، و"البيروني" ٩٧٣-١٠٤٨م، و"تصير الدين الطوسي" ١٢٥٨-١٢٧٤م، وفي القرن الماضي قام اللواء المصري "محمد مختار باشا" ١٨٤٦-١٨٩٧م بتأليف كتابه القيم "التوقيفات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنجية والقبطية من سنة ١ إلى سنة ١٥٠٠ هجرية".

وقد قام الدكتور "محمد عمارة" بدراسة وتحقيق وتكملة هذا الكتاب، وتم نشر الطبعة الأولى منه عام ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، عن طريق المؤسسة العربية للدراسات والنشر في مجلدين.

أما في السنوات الأخيرة، فقد برز اهتمام المسلمين بالموضوع، ولعل السبب هو تطور طرق المواصلات والاتصالات بين أرجاء العالم الإسلامي المختلفة، في حين لا زال المسلمون يختلفون في أوقات أعيادهم وحتى في الدول المتجاورة مما لا يمكن تفسيره! لكن اليوم مع التقدم العلمي الكبير الحاصل، وبخاصة في مجال علوم الحساب والفلك ولشدة دقتها: فهل يجوز الاعتماد والأخذ بالحساب الفلكي لتحديد أوائل الشهور القمرية... أم لا؟

قديمًا نكاد نقول إن فقهاء الإسلام الأوائل في المذاهب المختلفة متفقون على عدم اعتبار الطرق الحسابية الفلكية في إثبات بداية الأشهر الهجرية خاصة وأن الحساب الفلكي في أزمنتهم كان مقرونًا بالتنجيم وفيما يلي بعض الأمثلة لأقوالهم:

قال السرخسي: "... ومنهم من قال يرجع إلى أهل الحساب عند الاشتباه وهذا بعيد فإن النبي ﷺ قال: "من أتى كاهناً أو عرافاً وصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ"^(١).

قال ابن عابدين: "مطلب: لا عبرة بقول المؤقتين في الصوم، بل في المعراج: لا يعتبر قولهم بالإجماع"^(٢).

قال القرافي المالكي: "... وقاعدة رؤية الأهلة في الرضانات لا يجوز إثباتها بالحساب"^(٣).

قال الإمام سند المالكي: "إن كان الإمام يرى الحساب فأثبت الهلال لم يتبع لإجماع السلف على خلافه"^(٤).

قال النووي: "... لأن النجوم والحساب لا مدخل لهما في العبادات"^(٥).

في حواشي الشرواني: "... أن الشارع لم يعتمد الحساب بل ألغاه بالكلية..."^(٦).

قال الخطيب الشربيني: "والمعتمد قبولها إذ لا عبرة بقول الحساب كما مر"^(٧).

وقال ابن مفلح الحنبلي: "... ومن صام بنجوم أو حساب لم يجزئه وإن أصاب ولا يحكم بطلوع الهلال بهما ولو كثرت إصابتهما"^(٨).

اختلاف العلماء المعاصرين في هذه القضية

أما في هذا العصر فلقد اختلف العلماء في هذه المسألة اختلافاً كبيراً ولقد انقسم الفقهاء في جواز إثبات الشهور القمرية بالحساب الفلكي إلى فريقين:

(١) المبسوط ٧٨/٣ والحديث أخرجه أحمد في مسنده (٩٥٣٢) ٤٢٩/٢، وأبو داود في الطب باب في الكاهن (٣٩٠٤) ١٥/٤، والطبراني في الأوسط (٦٦٧٠) ٣٧٨/٦، قال الهيثمي: عن شيخه مصعب بن إبراهيم بن حمزة الدهري، ولم أعرفه وبقيّة رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١١٧/٥).

(٢) محمد أمين الشهير بابن عابدين: حاشية ابن عابدين (رد المحتار) (دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤٢١هـ) ٣٨٧/٢.

(٣) محمد بن عبد الرحمن المغربي الحطاب: مواهب الجليل (دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ) ٣٨٨/٢.

(٤) مواهب الجليل ٣٨٨/٢، التاج والإكليل ٣٩١/٢.

(٥) يحيى بن شرف النووي: المجموع (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م) ٢٨٢/٦.

(٦) حواشي الشرواني ٣٧٣/٣.

(٧) محمد الخطيب الشربيني: مغني المحتاج (دار الفكر، ط ١) ٤٢١/١.

(٨) شمس الدين محمد بن مفلح: الفروع (عالم الكتب، بيروت) ٨/٣.

الفريق الأول: وهو لجمهور العلماء ويقول بعدم جواز اعتماد الحساب الفلكي في إثبات دخول الشهور القمرية.

الفريق الثاني: وهو للعلامة المحدث أحمد محمد شاكر - رحمه الله - والفقير الشيخ مصطفى الزرقا - رحمه الله - ومفتي تونس الأسبق المختار السلامي: ويقولون بجواز اعتماد الحساب الفلكي في إثبات الشهور القمرية.

أدلة الفريقين في المسألة

١ - أدلة الفريق الأول:

استدل المانعون اعتماد الحساب ووجوب الاكتفاء بالرؤية بنوعين من الأدلة: أمر ونهي. أولاً: أدلة تعلق ثبوت الأشهر بالرؤية فقط تعليق المشروط بشرطه، فيها أمر بتعليق أحكام المواقيت برؤية الهلال.

والأخرى تحريم الأخذ بالحساب في هذه القضية تمييزاً لهذه الأمة ولاستغنائها بما هو خير وأكمل: وفيها نهي عن تعليقها بالكتابة والحساب.

منها قول الله تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ [البقرة: ١٨٩]. ومنها قوله الله تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ [يونس: ٥].

دلت هاتان الآيتان على أن الأهلة هي المرجع في الصوم والإفطار والحج وغيرها من الأحكام المتعلقة بها.

ومنها: ما ثبت عن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب "أنه خطب في اليوم الذي شك فيه، فقال: إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وسألتهم وأنها حديثوني أن رسول الله ﷺ قال: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، وانسكوا لها، فإن غم عليكم فأنتموا ثلاثين يوماً، فإن شهد شاهدان مسلمان فصوموا وأفطروا"^(١).

(١) أخرجه الإمام أحمد (١٨٩١٥) ٣٢١/٤، والنسائي في الصيام باب قبول شهادة الرجل الواحد (٢١١٦) ١٣٢/٤، وذكره الحافظ في التلخيص ولم يذكر فيه قدحاً وإسناده لا بأس به على اختلاف فيه، كما أفاده الشوكاني (نيل الأوطار ٢٦١/٤).

ومنها: ما ثبت عن أمير مكة الحرث بن حاطب قال: "عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل، نسكنا بشهادتهما"^(١).

والحديث يدل على أن المرجع في إثبات دخول الشهر هو الرؤية.

ومنها: ما ورد في الصحيح عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ قال: "إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غم عليكم فأقدروا"^(٢).

وفي لفظ: "الشهر تسع وعشرون ليلة، فلا تصوموا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين"^(٣). وفي لفظ: "أنه ذكر رمضان، فضرب بيديه فقال: الشهر هكذا وهكذا وهكذا، ثم عقد إبهامه في الثالثة، صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأقدروا ثلاثين"^(٤).

ووجه الاستدلال من هذه الأحاديث: 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 رئي الهلال بالعين المجردة في اليوم التاسع والعشرين من شهر شعبان، ويفطروا إذا رئي الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شهر رمضان، وأما إذا لم ير الهلال بالعين المجردة فليكملوا العدة ثلاثين"^(٥).

يقول رسول الله ﷺ: "إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب، الشهر هكذا وهكذا، تارة تسعاً وعشرين، وتارة ثلاثين، فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فأقدروا له"^(٦)، ولمسلم: "فأقدروا له ثلاثين"^(٧).

(١) أخرجه أبو داود في الصوم باب شهادة رجلين على رؤية هلال شوال (٢٣٣٨) ٣٠١/٢ وسكت عنه، والدارقطني في الصيام باب الشهادة على رؤية الهلال ١٦٧/٢، وقال إسناد متصل صحيح وسكت عنه المنذري ورجاله رجال الصحيح (نيل الأوطار ٢٦١/٤).

(٢) أخرجه البخاري في الصوم باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان (١٨٠١) ٦٧٢/٢، ومسلم في الصيام باب وجوب صوم رمضان لرؤية (١٠٨٠) ٧٦٠/٢.

(٣) أخرجه البخاري في الصوم باب قول النبي ﷺ (١٨٠٨) ٦٧٤/٢.

(٤) أخرجه مسلم في الصيام باب وجوب صوم رمضان (١٠٧٩) ٧٥٩/٢.

(٥) محمد برهان الدين السنبهلي: قضايا فقهية معاصرة (دار القلم، ط ١، دمشق، ١٤٠٨هـ) ص ٨٣.

(٦) أخرجه البخاري في الصوم باب قول النبي ﷺ لا نكتب ولا نحسب (١٨١٤) ٦٧٥/٢، مسلم في الصيام باب وجوب صوم رمضان (١٠٨٠) ٧٦١/٢.

(٧) أخرجه مسلم في الصيام باب وجوب صوم رمضان (١٠٨١) ٧٦٢/٢.

وقال الإمام النووي: "... ومن قال بحساب المنازل فقولهُ مردود بقولهُ ﷺ في الصحيحين: إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب..."^(١).

وقول رسول الله ﷺ: "إنه من يعش منكم فسيجد اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة"^(٢).

فهذه النصوص هي رؤوس أصول المسألة، وعليها العمل عند سلفنا الصالح، واستقر ذلك حتى المائة الثالثة، بل واستمر العمل به عند المذاهب الأربعة المعروفة عند الأمة، لا يعرف لهم مخالف يعتد بخلافه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإننا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العمل في رؤية هلال الصوم أو الحج أو العدة أو الإيلاء أو غير ذلك من الأحكام المتعلقة بالهلال بخبر الحاسب أنه يرى أو لا يرى: لا يجوز، والنصوص المستفيضة عن النبي ﷺ بذلك كثيرة، وقد أجمع المسلمون عليه، ولا يُعرف فيه خلافٌ قديم أصلاً، ولا خلاف حديث، إلا أن بعض المتأخرين من المتفهمة الحادئين بعد المائة الثالثة، زعم أنه إذا غم الهلال، جاز للحاسب أن يعمل في حق نفسه بالحساب، فإن كان الحساب دل على الرؤية صام وإلا فلا، وهذا القول وإن كان مقيداً بالإغمام، ومختصاً بالحاسب: فهو قول شاذ، مسبوق بالإجماع على خلافه، فأما اتباع ذلك في الصحو، أو تعليق عموم الحكم العام به: فما قال به مسلم..."^(٣).

واستدلوا بدليل عقلي: قال الإمام النووي: "... ولأن الناس لو كلفوا بذلك - يعني بالحساب - ضاق عليهم لأنه لا يعرف الحساب إلا أفراد من الناس في البلدان الكبار"^(٤).

٢- أدلة الفريق الثاني:

قال العلامة "مصطفى أحمد الزرقا": "لا أجد في اختلاف علماء الشريعة المعاصرين اختلافاً يدعو إلى الاستغراب بل إلى الدهشة أكثر من اختلافهم من جواز

(١) النووي: المجموع ٢٧١/٦.

(٢) أخرجه أبو داود في السنة باب في لزوم السنة (٤٦٠٧) ٤/٢٠٠، والترمذي في العلم عن رسول الله ﷺ باب ما جاء في الأخذ بالسنة (٢١٧٦) ٥/٤٤ وقال حديث حسن صحيح، وابن ماجه في اتباع سنة الخلفاء الراشدين (٤٣) ١/١٦، وأحمد (١٧١٨٤) ٤/١٢٦، وابن حبان في صحيحه (١٧٩/١)، والحاكم في المستدرک (٣٢٩) ١/١٧٤ وقال هذا حديث صحيح ليس له علة.

(٣) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣٢/٢٥.

(٤) النووي: المجموع ٢٧١/٦.

الاعتماد شرعاً على الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية في عصر ارتداد علماؤه أجزاء من الفضاء الكوني وأصبح من أصغر إنجازاتهم النزول على القمر، وإذا كان الرصد الفلكي وحساباته من الزمن الماضي لم يكن له من الدقة والصدق ما يكفي للثقة به والتعويل عليه، فهل يصح أن ينسحب ذلك الحكم إلى يومنا هذا؟".

وقال أيضاً: "إن النظر إلى جميع الأحاديث النبوية الصحيحة الواردة في هذا الموضوع يبرز العلة السببية في أمر الرسول ﷺ بأن يعتمد المسلمون في بداية الشهر ونهايته رؤية الهلال بالبصر لبداية شهر الصوم ونهايته، ويبين أن العلة هي كونهم أمة أمية لا تكتب ولا تحسب، وهذا يدل بمفهومه أنه لو توافر العلم بالنظام الفلكي المحكم الذي أقامه الله تعالى بصورة لا تختلف ولا تتخلف، وأصبح هذا العلم يوصلنا إلى معرفة يقينية بمواعيد ميلاد الهلال في كل شهر، وفي أي وقت تمكن رؤيته بالعين الباصرة إذا انتفت العوارض الجوية التي قد تحجب الرؤية، فحينئذ لا يوجد مانع شرعي من اعتماد هذا الحساب والخروج بالمسلمين من مشكلة إثبات الهلال، ومن الحالات التي أصبحت مخجلة بل مذهلة حيث يبلغ فرق الإثبات للصوم والإفطار بين مختلف الأقطار الإسلامية ثلاثة أيام". ويضيف: "أن الفقهاء الأوائل لم يعتمدوا الحساب المبني على الحدس والتخمين، ولم يكن في وقتهم علم للفلك قائماً على رصد دقيق بوسائل محكمة"^(١).

وقد لخص العلامة الشيخ الأستاذ "المختار السلامي" رأيه في أن يعتبر الحساب وسيلة يقينية لثبوت دخول الشهور القمرية ونهايتها، وأن العبرة بوضع القمر وضماً تمكن رؤيته، وأن كل دعوى رؤية تخالف الحساب هي دعوى مرفوضة يكذب صاحبها شأن الشهادة بما يخالف الواقع، وأن القصد هو العمل على توحيد المسلمين في أعيادهم وفي صومهم ونسكهم.

هذا ولقد استدلوا على مذهبهم بما نقله ابن رشد من قول مطرف بن عبدالله بن الشخير وهو من كبار التابعين، وابن قتيبة من الغويين: "يعتبر الهلال إذا غم بالنجوم ومنازل القمر وطريق الحساب": يريد استدلوا عليه بمنزله، وقدروا إتمام الشهر بحسابه^(٢) أخذاً من الحديث "... فإن غم عليكم فأقدروا له" يعني بالحساب.

(١) نقلاً عن الدكتور مسلم ثلثوت: الحساب الفلكي لتحديد أوائل الشهور العربية: إسلام أون لاين.
(٢) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: تفسير القرطبي (الجامع في أحكام القرآن) (دار الشعب، القاهرة) ٢٩٣/٢، بداية المجتهد ٢٠٧/١.

ويقول من قال: إذا دلّ الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يرى لولا وجود المانع كالغيم مثلاً: فهذا يقتضي الوجوب لوجود السبب الشرعي^(١)، وللإمام السبكي الشافعي تأليف مال فيه إلى الاعتماد على الحساب^(٢).

واستدلوا أيضاً بقولهم: "إن الآليات والأدوات التي يعرف بها الحساب قد تطورت حتى كادت نتيجته تكون قطعية، وهذا بخلاف ما كان عليه الأمر في عصر السلف، وهم إنما ردوا الأخذ بالحساب في زمنهم لظنيته، قالوا: وما دامت الحسابات قد صارت قطعية، فإن الأخذ بها مقدم على الشهادة بروية الهلال، وهي ظنية.

وقالوا أيضاً: إن الأجهزة والقواعد الحسابية يؤخذ بها لتحديد دخول أوقات الصلاة والصوم وخروجها فلم لا تؤخذ بها في رؤية الهلال^(٣).

المناقشة والترجيح:

رد أصحاب المذهب الأول على أدلة المجيزون للعمل بالحساب بأن الحديث "فأقدروا" يُفسر بتفسيرين:

الأول: حمل التقدير على إتمام الشهر ثلاثين، ولقد اتبع الإمام البخاري حديث ابن عمر هنا برواية أخرى عنه جاء فيها أن رسول الله ﷺ قال: "الشهر تسع وعشرون ليلة فلا تصوموا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين"^(٤). قال ابن حجر: قصد البخاري بذلك بيان المراد من قوله "فأقدروا له"^(٥) وأيد ابن رشد تفسير البخاري وعلله بأن التقدير يكون بمعنى التمام ودعم رأيه بقوله تعالى: ﴿قد جعل الله لكل شيء قدراً﴾ أي تماماً^(٦).

الثاني: حمل التقدير على تضيق عدد أيام الشهر بمعنى أن يجعل شعبان تسعة وعشرين يوماً، وأخذوا هذا التفسير من قوله تعالى: ﴿ومن قُدِّر عليه رزقه﴾ أي

(١) تقي الدين بن دقيق العيد: إحكام الأحكام (دار الكتب العلمية، بيروت) ٢/٢٠٦، أحمد بن حجر العسقلاني: تلخيص الحبير (المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ) ٢/١٨٨.

(٢) أبو بكر بن السيد محمد شطا الدمياطي: إعانة الطالبين (دار الفكر للطباعة، بيروت) ٢/٢١٦، الشربيني: معني المحتاج ١/٤٢١، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٢/٣٨٧.

(٣) محمد برهان الدين السنبهلي: قضايا فقهية معاصرة ص ٨٦.

(٤) سبق تخريج الحديث.

(٥) فتح الباري ٤/١٢١.

(٦) محمد بن أحمد بن رشد: بداية المجتهد (در الفكر، بيروت) ١/٢٠٧-٢٠٨.

ضيق عليه... وممن قال بهذا الرأي أحمد بن حنبل وغيره ممن يُجوزُ صوم يوم الشك إن كانت السماء مغيمة^(١).

وقالوا بعدم جواز الاعتماد على الحساب كحساب الجداول وغيرها لكون الحساب مبنياً على الظن والتخمين لا على العلم واليقين فهم في إجراء عملية الحساب يجعلون شهراً كاملاً وشهراً ناقصاً إلى نهاية السنة ومن المعلوم أن تمام الشهر ثلاثين قد يتوالى في شهرين أو ثلاثة والنقص في الشهر وكونه تسعاً وعشرين قد يتوالى في شهرين أو ثلاثة.

وأذكروا العمل بالحساب لما رأوه من أناس يستتقون النجوم بالحوادث الغيبية ويوهمون العامة بأنهم يعرفون عن طريقها كل شيء لذلك كانت أقوالهم مردودة لأنها مبنية على ظنون وأوهام، ويؤيد هذا التفسير ما ذكره السرخسي: "ومنهم من قال يرجع إلى قول أهل الحساب عند الاستباه، وهذا بعيد فإن النبي ﷺ قال: "من أتى كاهناً أو عرافاً وصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ"^(٢).

وقال ابن دقيق العيد: إن الحساب لا يجوز أن يعتمد عليه في الصوم لمقارنة القمر للشمس على ما يراه المنجمون فإنهم قد يقدمون الشهر بالحساب على الرؤية بيوم أو يومين وفي اعتبار ذلك إحداهن شرع لم يأذن به الله^(٣).

أما الاستدلال ببعض ما روي عن بعض التابعين فقد عد ابن العربي ذلك من الزلل قال: "... وقد زل بعض المتقدمين فقال يعول على الحساب بتقدير المنازل حتى يدل ما يجتمع حسابه على أنه لو كان صحو لرئي.. وقد زل أيضاً بعض أصحابنا فحكي عن الشافعي أنه قال: يعول على الحساب وهي عثرة لا لعلها^(٤).

وجواباً على قياس الاعتماد على الأجهزة والقواعد الحسابية في تحديد دخول أوقات الصلاة والصوم وخروجها: الجواب: أن هناك فرقاً بين أوقات الصلاة وشهر رمضان فأوقات الصلاة إنما هي ظرف لها، أما شهر رمضان فهو معيار للصوم، ومعنى ذلك أن

(١) الإنصاف ٣/٣٤٩، الفروع ٣/٩٣-٩٤، فتح الباري ٤/١٢٢.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) إحكام الأحكام ٢/٢٠٦.

(٤) محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن (دار الفكر للطباعة، لبنان) ١/١١٨، تفسير القرطبي ٢/٢٩٤ ومعنى وهي عثرة لا لعلها: نقال للعاشر دعاء له بأن ينتعش من سقطته (تاج العروس: مادة لعو ٢٠/١٥٣).

أوقات الصلاة تسعها وتزيد فيتبقى 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 المعين بالحساب، أما شهر رمضان فلا يمكن أن يقدم عليه الصوم أو يؤخر عنه يوماً لأنه يستلزم ترك فريضة أو إثبات حرام، ومن ثم فلا يصح قياس أوقات الصلاة على دخول رمضان وخروجه.

وعلاوة على ذلك فإن مراد دخول شهر رمضان شرعاً على رؤية الهلال 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، أما أوقات الصلاة فإنها تقوم على حالات الشمس وتأثيراتها وهي تظهر في كل سنة على مواعيدها المحددة بشكل ثابت يقيني ولا يحدث فيها أي تغيير ولذلك يكفي فيها تجارب سنة واحدة لضبط مواعيد الصلاة للعام كله^(١).

كما نوقشت أدلة الفريق الأول بما يلي:

الأصل اعتماد الرؤية في دخول الأشهر القمرية، لكن هل معنى ذلك أننا نترك الحساب، وما يقوله علم الفلك؟!، مع العلم أن علم الفلك قد أضحى من اليقينيات التي لا مجال للشك أو الارتياب فيه.. إن الذي رفضه الفقهاء من علم الهيئة أو الفلك هو ما كان يسمى "التنجيم" أو "علم النجوم" وهو ما يدعى فيه معرفة بعض الغيوب المستقبلية عن طريق النجوم، وهذا هو الذي جاء فيه الحديث الذي رواه أبو داود وغيره عن ابن عباس مرفوعاً: "من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر"^(٢).

والاستدلال بالحديث "نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب" لو صح على نفي العمل بالحساب لكان الحديث يدل على نفي الكتابة وإسقاط اعتبارها فقد تضمن الحديث أمرين دلت بهما على أمية الأمة وهما الكتابة والحساب: ولم يقل أحد بدم الكتابة قديماً ولا حديثاً بل دل القرآن والسنة والإجماع على أهمية الكتابة وضرورتها.

(١) محمد السنيهلي: قضايا فقهية معاصرة ص ٨٦-٨٧.

(٢) أخرجه أبو داود في الطب باب في النجوم (٣٩٠٥) ١٥/٤، وابن ماجه في باب تعلم النجوم (٣٧٢٦) ١٢٢٨/٢، أحمد في سننه (٢٨٤٨) ١/٣١١، قال الشوكاني: حديث ابن عباس سكت عنه أبو داود والمنذري رجال إسناده ثقافت (نيل الأوطار ٣٦٩/٧).

ومهما قيل في هذا الصدد أن الرسول لم يشرع لنا العمل بالحساب ولم يأمرنا باعتباره وإنما أمرنا باعتبار "الرؤية" والأخذ بها في إثبات الشهر وهذا الكلام فيه شيء من الغلط لأمرين: "الأول - أنه لا يعقل أن يأمر الرسول بالاعتداد بالحساب في وقت كانت الأمة لا تكتب ولا تحسب فشرع لها الوسيلة زماناً ومكاناً وهي الرؤية المقدورة لجمهور الناس في عصره، ولكن إذا وجدت وسيلة أدق وأضبط وأبعد عن الغلط والوهم فليس في السنة ما يمنع اعتبارها. والثاني - أن السنة أشارت بالفعل إلى اعتبار الحساب في حالة الغيم - كما عرفنا ذلك سابقاً -.

ومن ينكر الحساب ويجعله من التخمين والظن فهو مخطئ ومردود عليه بنصوص القرآن التي أنتت متظافرة تخبرنا بأهمية علم الحساب وبأنه ليس من ضروب الظن والتخمين.

قال تعالى: ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾ [الرحمن: ٥] أي بحساب له قواعده وأصوله يقف عليها من درسها وتمكن منها، قال الشوكاني: "أي يجريان بحساب ومنازل لا يعدوانها ولا يحددان عنها"^(١).

قوله: ﴿والقمر قدرناه منازل...﴾ [إبراهيم: ٣٣] قال الشوكاني: "أي قدر مسيره في منازل، منازل القمر هي المسافة التي يقطعها في يوم وليلة بحركته الخاصة"^(٢).

وقال سبحانه: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ [يونس: ٥]. ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة، لتنبغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾ [الإسراء: ١٢]. ﴿فالق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حساناً ذلك تقدير العزيز العليم﴾ [الأنعام: ٩٦]. ﴿وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى﴾ [لقمان: ٢٩]، فهذه الآيات الشريفة دليل على وجوب تعلم الحساب وأصوله وقواعده، ثم اعتماده بعد إفادة اليقين في قضايا الكون الشاسعة وأبعاده الواسعة...

حتى أصبحت حركات الأجرام السماوية معلومة بدقة لا يتسرب إليها الشك.

(١) محمد علي الشوكاني: فتح القدير (دار الفكر، بيروت) ١٣١/٥.

(٢) فتح القدير ٤٢٥/٢.

الترجيح:

جمعاً بين الأقوال وخاصة إذا كان الجمع بين النصوص الشرعية والعلم الفلكي والحسابي: فإننا نقول: لا يجوز إثبات رؤية الهلال في اليوم الذي علم وثبت بصراحة ويقين أنه لا يمكن فيه رؤية الهلال إطلاقاً.

إنه من المعروف أن المستحيل عقلاً وعادة لا تقبل فيه رواية ثقة ولا شهادته وخبره، بل يرد ذلك الخبر والشهادة إذا ثبت أنهما مستحيلان ومتصادمان مع العقل والبدهة.

فمن ادعى رؤية الهلال في الوقت الذي تحيل القواعد الحسابية المبنية على الدقة العلمية حملت دعواه على الوهم إن لم تحمل على الكذب^(١).

وكما قال الشيخ يوسف القرضاوي^(٢): "ويمكننا على الأقل أن نأخذ بالحساب الفلكي القطعي في النفي لا في الإثبات، تقيلاً للاختلاف الشاسع الذي يحدث كل سنة في بدء الصيام وفي عيد الفطر، إلى حد يصل إلى ثلاثة أيام بين بعض البلاد الإسلامية وبعض، ومعنى الأخذ بالحساب في النفي أن نظل على إثبات الهلال بالرؤية وفقاً لرأي الأكثرين من أهل الفقه في عصرنا، ولكن إذا نفى الحساب إمكان الرؤية وقال: إنها غير ممكنة: لأن الهلال لم يولد أصلاً في أي مكان من العالم الإسلامي كان الواجب ألا تقبل شهادة الشهود بحال لأن الواقع الذي أثبتته العلم الحسابي القطعي يكذبهم ويؤيد هذا ما ذكره السبكي في فتاويه أن الحساب إذا نفى إمكان الرؤية البصرية فالواجب على القاضي أن يرد شهادة الشهود حيث قال: "لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان، والظني لا يعارض القطعي، فضلاً عن أن يقوم عليه"^(٣).

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بجدة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله

وصحبه.

(١) السبهنلي: قضايا فقهية معاصرة ص ٨٨-٩٠.

(٢) فتاوي معاصرة ٢/٢٢١.

(٣) الدمياطي: إعانة الطالبين ٢/٢١٦، الشرييني: مغني المحتاج ١/٤٢١.

قرار رقم: ١٨ (٣/٦)^(١)

بشأن

توحيد بدايات الشهور القمرية

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨-١٣ صفر ١٤٠٧هـ / ١١-١٦ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٦م:

بعد استعراضه في قضية توحيد بدايات الشهور القمرية مسألتين:

الأولى: مدى تأثير اختلاف المطالع على توحيد بداية الشهور.

الثانية: حكم إثبات أوائل الشهور القمرية بالحساب الفلكي، وبعد استماعه إلى الدراسات المقدمة من الأعضاء والخبراء حول هذه المسألة قرر ما يلي:

أولاً: إذا ثبتت الرؤية في بلد وجب على المسلمين الالتزام بها ولا عبرة لاختلاف المطالع لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار.

ثانياً: يجب الاعتماد على الرؤية، ويستعان بالحساب الفلكي والمراسد، ومراعاة للأحاديث النبوية، والحقائق العلمية، والله أعلم.

المطلب الثاني

مصرف ﴿في سبيل الله﴾

وهل يجوز صرف الزكاة على المساجد، والمراكز الإسلامية الدعوية؟

من القضايا المطروحة على الساحة بقوة هذه الأيام: قضية صرف الزكاة في بناء المساجد أو على المراكز الإسلامية والمدارس التعليمية وبصفة خاصة بالنسبة للمسلمين الذين يعيشون في الخارج:

صحيح هي مسألة قديمة بحثها العلماء من قبل لكن السؤال عنها والرجوع إليها متكرر فرأيت عرضها لما فيه من الفائدة والنعف والله أعلم.

(١) مجلة المجمع (العدد الثالث، ج ٢ ص ٨١١).

قال تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ [التوبة: ٦٠].

فقد خصها الله تعالى بأصناف ثمانية بأداة حصر وقصر وهي "إنما" التي تثبت المذكور وتنفي ما عداه.

وإذا صرفت لغير هؤلاء كان صرفاً غير شرعي لا يسقط الوجوب كما قال القاضي عبد الوهاب^(١)، فلا يجوز صرف الزكاة إلى غير من ذكر لقوله ﷺ للذي جاء يسأله الصدقة: "إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك"^(٢).

فهل بناء المساجد والمراكز الإسلامية والمدارس التعليمية والمستشفيات وغيرها من أعمال البر مثل تكفين الموتى، أو تعليم الأيتام ورعايتهم وتدريبهم على مهنة من المهن ونحو ذلك يدخل في عموم قوله تعالى ﴿في سبيل الله﴾ في الآية الكريمة التي حددت مصارف الزكاة فتكون الأعمال الخيرية ضمن مصارف الزكاة، أم أن ﴿في سبيل الله﴾ المراد بها الجهاد والغزو ليس إلا...

١ - معنى ﴿وفي سبيل الله﴾

- السبيل: لغة الطريق^(٣).

- وسبيل الله: هو الطريق الموصل إلى مرضاته، قال ابن الأثير: "السبيل في الأصل الطريق، و"سبيل الله" عام يقع على كل عمل خالص سلك به طريق التقرب إلى الله عزوجل بأداء الفرائض والنوافل وأنواع الطاعات، وإذا أطلق فهو في الغالب واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه"^(٤).

(١) القاضي عبد الوهاب البغدادي: المعونة (تحقيق: عبد الحق حميش، مكتبة الباز التجارية، مكة المكرمة، ١٩٩٥م) ٨٤/١.

(٢) أخرجه أبو داود في الزكاة باب من يعطى من الصدقة (١٦٣٠) ١١٧/٢، قال المنذري في إسناده عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الأفرقي وقد تكلم فيه غير واحد (عون المعبود ٢٧/٥).

(٣) ابن منظور: لسان العرب مادة سبل ٣١٩/١.

(٤) مجد الدين المبارك بن الأثير: النهاية في غريب الحديث (تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطنحاحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة) ٣٣٨/٢.

٢- أقوال العلماء في قوله تعالى ﴿وفي سبيل الله﴾

- المذهب الحنفي:

- قال ابن الهمام: "﴿وفي سبيل الله﴾ منقطع الغزاة عند أبي يوسف رحمه الله لأنه هو المتفاهم عند الإطلاق"^(١).

- وقال محمد بن الحسن الشيباني: "أن المراد بسبيل الله في آية المصارف هم الغزاة والحجاج والعمار"^(٢).

- المذهب المالكي:

- قال الإمام مالك: "سبيل الله كثيرة، ولكني لا أعلم خلافاً في أن المراد بسبيل الله ها هنا الغزو من جملة سبيل الله"^(٣).

- وقال ابن عبد البر: "﴿وفي سبيل الله﴾: فهم الغزاة وموضع الرباط"^(٤).

- المذهب الشافعي:

- قال النووي: "ومذهبنا أن سهم سبيل الله المذكور في الآية الكريمة يصرف إلى الغزاة الذين لا حق لهم في الديوان بل يغزون متطوعين..."^(٥).

- قال الخطيب الشربيني: "وسبيل الله تعالى غزاة لا فيء لهم أي لا اسم لهم في ديوان المرتزقة بل يتطوعون بالغزو"^(٦).

(١) فتح القدير ٢/٢٦٤، أحمد بن علي الرازي الجصاص: أحكام القرآن (دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٨هـ-١٢٦/٣)، قاسم بن عبد الله الجمالي بن قطلوبغا: موجبات الأحكام وواقعات الأيام (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، بغداد، ١٩٨٣م) ص ٣٩١.

(٢) شمس الدين السرخسي: المبسوط (دار المعرفة، بيروت) ٢/٤٦، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي: تبیین الحقائق (بولاق، ط ١، ١٣١٥هـ) ١/٢٩٨، علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع (دار الكتاب العربي، ط ٢، بيروت، ١٩٨٢م) ٢/٤٥.

(٣) الإمام مالك بن أنس: المدونة الكبرى (دار صادر، بيروت) ٣/٩٧، ابن العربي: أحكام القرآن ٢/٩٦٨.

(٤) يوسف بن عبد البر النمري: الكافي (دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ١٤٠٧هـ) ١/٣٢٦، وانظر: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: الذخيرة (دار الغرب، بيروت، ١٩٩٤م) ٣/١٤٨، محمد بن يوسف العبدري المواق: التاج والإكليل (دار الفكر، ط ٢، بيروت، ١٣٩٨هـ) ٢/٣٥١، حاشية الدسوقي ١/٤٩٧.

(٥) النووي: المجموع ٦/٢٠٠، النووي: روضة الطالبين ٢/٣٢١.

(٦) الشربيني: مغني المحتاج ٣/١١١.

- المذهب الحنبلي:

- قال ابن قدامة: "الصنف السابع من أهل الزكاة: ولا خلاف في استحقاتهم وبقاء حكمهم ولا خلاف في أنهم الغزاة في سبيل الله"^(١).
- وقال الشيخ منصور البهوتي: "السابع في سبيل الله للنص وهم الغزاة لأن السبيل عند الإطلاق هو الغزو، والحج من السبيل نصاً"^(٢).

٣- حصر أقوال العلماء في المسألة

من العرض السابق للأراء في مختلف المذاهب الفقهية نتبين أن في المسألة الأقوال التالية:

- القول الأول: وهو لجمهور العلماء في المذاهب الأربعة، والعلماء السابقين واللاحقين من عهد الصحابة إلى اليوم: أن المراد من سبيل الله هو الغزو والجهاد^(٣).
- القول الثاني: وهو لمحمد بن الحسن الشيباني من الحنفية وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وإسحاق وجمع من الصحابة منهم عبدالله بن عمر وابن عباس - رضي الله عنهما -: أن المراد بـ «سبيل الله» هم الغزاة والحجاج والعمار^(٤).
- القول الثالث: للكاساني من الحنفية وهو قول بعض المفسرين والمحدثين والفقهاء وبعض العلماء المعاصرين منهم صديق خان، المراغي، رشيد رضا، جمال الدين القاسمي، الشيخ شلتوت، والشيخ مخلوف: فسروا «في سبيل الله» بالمعنى الواسع: وقالوا بأن المراد به جميع وجوه البر^(٥).

(١) ابن قدامة: المغني ٣٣٣/٦، وانظر لابن مفلح: الفروع ٤٧٠/٢.

(٢) المرجع السابق ٢٨٤/٢.

(٣) السرخسي: المبسوط ٤٦/٢، الزيلعي: تبين الحقائق ٢٩٨/١، كمال الدين بن الهمام: شرح فتح القدير (دار الفكر، بيروت) ٢٦٤/٢، المدونة الكبرى ٩٧/٣، ابن عبد البر: الكافي ٣٢٦/١، محمد بن يوسف العبدري المواق: التاج والإكليل ٣٥١/٢، القرافي: الذخيرة ١٤٨/٣، الدسوقي: حاشية الدسوقي ٤٩٧/١، النووي: المجموع ٢٠٠/٦، النووي: روضة الطالبين ٣٢١/٢، الغزالي: الوسيط ٥٦٣/٤، الشربيني: معني المحتاج ١١١/٣، ابن قدامة: المغني ٣٣٤/٦، ابن مفلح: الفروع ٤٧٠/٢، البهوتي: كشف القناع ٢٨٣/٢.

(٤) السرخسي: المبسوط ١٠/٣، الزيلعي: تبين الحقائق ٢٩٨/١، ابن الهمام: شرح فتح القدير ١٧/٢، ابن قدامة: المغني ٣٣٤/٦، البهوتي: كشف القناع ٢٨٣/٢، النووي: المجموع ٢٠٠/٦، ابن رشد: بداية المجتهد ٢٠٢/١.

(٥) الكاساني: بدائع الصنائع ٤٥/٢، اشهب الدين لألوسي: روح المعاني (دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٩٩٧م) ١٢٣/٩، فخر الدين محمد بن عمر الرازي: تفسير الرازي (التفسير الكبير) (ط ٣) ١١٣/١٦، الصنعاني: سبل السلام ١٩٨/٢، أحمد مصطفى المراغي: تفسير المراغي (المكتبة التجارية) ١٤٢/٤، <

٤- سبب اختلاف العلماء في هذه المسألة

وسبب اختلاف العلماء في هذا: هو اختلافهم في تفسير قوله تعالى في مصارف الصدقات «وفي سبيل الله»، وكذلك اختلافهم في ثبوت الأحاديث من عدم ثبوتها، واختلافهم في الوضع اللغوي للآية^(١).

٥- أدلتهم

استدل أصحاب القول الأول: على أن المراد بسبيل الله الغزو بما يلي:

١- أن المفهوم المتبادر في معنى «وفي سبيل الله» إذا أطلق في الكتاب والسنة ولسان الصحابة: الغزو والجهاد. وإذا أطلق سبيل الله فهو في الغالب واقع على الجهاد، حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه^(٢).

٢- واستدلوا بالحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة لغاز في سبيل الله، أو لعامل عليها أو لغارم أو لرجل اشتراها بماله أو لرجل له جار مسكين فأهدى المسكين إليه"^(٣). ووجه الاستدلال من الحديث: فقد ذكر في الحديث ممن تحل الصدقة: الغازي، وليس في الأصناف الثمانية من يعطى باسم الغزاة إلا الذين نعطيهم من سبيل الله. قال العيني: هو حديث صريح مفسر لقوله تعالى «وفي سبيل الله» فيجب حمله عليه^(٤).

قال ابن حزم: "وقد روى هذا الحديث عن غير معمر فأوقفه بعضهم ونقص بعضهم مما ذكر فيه معمر، وزيادة العدل لا يحل تركها.. ثم قال: "... فلم يجز أن توضع إلا حيث بين النص وهو الذي ذكرنا وبالله تعالى التوفيق"^(٥).

→ محمد رشيد رضا: تفسير المنار (دار الفكر للطباعة، بيروت) ١٠/٥٨٥، الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة (دار الشروق، بيروت، ١٤٠٠هـ) ص ٩٧-٩٨، الشيخ حسنين مخلوف: فتاوى شرعية (دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٥م) ١/٢٥٥.

(١) د. خالد عبد الرزاق العاني: مصارف الزكاة وتمليكها في ضوء الكتاب والسنة ص ٣٥٧.

(٢) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث ٢/٣٣٨.

(٣) أخرجه أبو داود في الزكاة باب من يجوز له أخذ الصدقة وهو غني (١٦٣٦) ٢/١١٩، وابن ماجه في الزكاة باب من تحل له الصدقة (١٨٤١) ١/٥٩٠، ومالك في موطنه (٦٠٤) ١/٢٦٨، وأحمد (١١٢٨٦) ٣/٣١، والحاكم (١٤٨٠) ١/٥٦٦ وقال صحيح على شرط الشيخين.

(٤) بدر الدين محمود بن أحمد العيني: عمدة القارئ (دار إحياء التراث، بيروت) ٩/٤٥.

(٥) علي بن أحمد بن حزم: المحلى (دار الأفاق الجديدة، بيروت) ٦/١٥١.

٣- ومما يؤيد رأيهم ما روى كعب بن عجرة رضي الله عنه قال: مرّ رجل على النبي صلى الله عليه وآله فرأى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله من جلده ونشاطه فقالوا: "لو كان هذا في سبيل الله..."^(١). يريدون في الجهاد ونصرة الإسلام^(٢).

٤- ووردت بعض الآثار الدالة على أن المقصود من "سبيل الله" في الآية هو الغزو والجهاد منها:

أ. ما ساقه الطبري بسنده في تفسيره قال: حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله «وفي سبيل الله» قال: الغازي في سبيل الله^(٣).

ب. ما ذكره السيوطي في تفسيره: قال: أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل في قوله: «وفي سبيل الله» قال: هم المجاهدون^(٤).

وأدلة أصحاب القول الثاني: فبالإضافة إلى الأدلة التي استدلت بها الجمهور على أن المراد بسبيل الله الجهاد والغزو فقد استدلوا على أن المراد به الحج والعمرة أيضاً بما يلي:

٢- أما تفسيرهم بالحجاج والعمار فقد استدلوا على ذلك بما يلي:

أ. حديث أم معقل: قالت لما حج رسول الله صلى الله عليه وآله حجة الوداع وكان لنا جمل فجعله أبو معقل في سبيل الله وأصابنا مرض وهلك أبو معقل وخرج النبي صلى الله عليه وآله فلما فرغ من حجته جئته فقال: "يا أم معقل ما منعك أن تخرجي" قالت: لقد تهيأنا فهلك أبو معقل وكان لنا جمل هو الذي نحج عليه فأوصى به أبو معقل في سبيل الله، قال: "فهلا خرجت عليه فإن الحج من سبيل الله"^(٥).

ب. وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن امرأة قالت لزوجها: احجني مع رسول الله صلى الله عليه وآله على جملك الفلاني، قال ذلك حبيس في سبيل الله،

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٢٨٢) ١٩/١٢٩، وقال المنذري رجاله رجال الصحيح (الترغيب والترهيب ٢/٣٣٥).

(٢) الشيخ يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة (دار الوفاء، ط٢، القاهرة، ١٤١٤هـ) ص ٢٨٥.

(٣) تفسير الطبري ١٤/٣٢٠.

(٤) جلال الدين السيوطي: الدر المنثور (دار الفكر، ط١، بيروت، ١٣٠٣هـ) ٣/٢٥٢.

(٥) أخرجه أبو داود في الحج باب العمرة (١٩٨٨) ٢/٢٠٤، والترمذي في الحج باب ما جاء في عمرة رمضان (٩٣٩) ٣/٢٧٦، وأحمد في مسنده (١٧٨٧٥) ٤/٢١٠، وفي إسناده رجل مجهول، وفي إسناده أيضاً إبراهيم من مهاجر البجلي متكلم فيه (نيل الأوطار ٤/٢٣٨).

الحديث، وفيه أن رسول الله ﷺ قال: "أما أنك لو أحجبتها عليه كان في سبيل الله"^(١).

ج. واحتجوا كذلك بما روي عن أبي لاس رضي الله عنه قال: "حملنا النبي ﷺ على إبل الصدقة للحج"^(٢). قال الشوكاني: "حديث أم معقل وحديث أبي لاس يدلان على أن الحج من سبيل الله وأن من جعل شيئاً من ماله في سبيل الله جاز له صرفه في تجهيز الحجاج وإذا كان شيئاً مركوباً جاز حمل الحاج عليه ويدلان أيضاً على أنه يجوز صرف شيء من سهم سبيل الله من الزكاة على قاصدين الحج"^(٣).

د. وروى البخاري عن الحسن قال: إن اشتري أباه من الزكاة جاز ويعطى في المجاهدين والذي لم يحج ثم تلا ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ الآية في أيهما أعطيت أجزاء^(٤).

أما أصحاب القول الثالث فلقد استدلوا على ما ذهبوا إليه من التوسع في مصرف "في سبيل الله" على جميع أنواع القرب والبر:

١- أن لفظ ﴿في سبيل الله﴾ عام فلا يجوز قصره على بعض أفراده دون سائرهما إلا بدليل، ولا دليل على ذلك.

وعندما قيل لهم: إن لفظ ﴿في سبيل الله﴾ إذا ذكر في الكتاب والسنة انصرف إلى الجهاد دون غيره أبوا ذلك، ورفضوا قصره على الجهاد دون سواه يقول صدّيق حسن خان: "وأما ﴿سبيل الله﴾ فالمراد به هنا الطريق إليه عزوجل، والجهاد وإن كان أعظم الطرق إلى الله عزوجل، لكن لا دليل على اختصاص هذا السهم به، بل يصح صرف

(١) أخرجه أبو داود في الحج باب العمرة (١٩٩٠) ٢/٢٠٥، وقال النووي: إسناده صحيح (المجموع ٢١٣/٦)، وكذلك قال ابن حجر (الدرية ٢٦٦/١).

(٢) أخرجه أحمد (١٧٩٦٨) ٤/٢٢١، وابن خزيمة (٢٣٧٧) ٤/٧٣، والحاكم (١٦٢٥) ١/٦١٢، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه وله شاهد صحيح.

(٣) محمد بن علي الشوكاني: نيل الأوطار (دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م) ٤/٢٣٨، وانصر أدلة أخرى: أبو عبيد القاسم بن سلام: الأموال (دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ) ١/٧٢٢ و٧٢٣، وتفسير القرطبي ٨/١٨٥، وابن عبد البر: التمهيد ٥/١٠٢.

(٤) أخرجه البخاري معلقاً في الزكاة باب قول الله تعالى وفي الرقاب وفي سبيل الله ويذكر عن ابن عباس - رضي الله عنهما - يعتق من زكاة ويعطي في الحج وقال الحسن إن اشتري أباه... ٢/٥٣٤.

ذلك في كل ما كان طريقاً إلى الله عزوجل، هذا معنى الآية لغة، والواجب الوقوف على المعاني اللغوية حيث لم يصح النقل هنا شرعاً^(١).

٢- ويدل على أن المراد بـ «سبيل الله» في آية الصدقات العموم نصوص وآثار جاءت دالة على جواز صرف الزكاة في بعض القربات.

٣- كما استدلوا بما ثبت في صحيح البخاري في باب القسامة أن الرسول ﷺ ودى الصحابي الذي قتله اليهود في خيبر عندما لم يُعرف قاتله من إبل الصدقة، وذلك لأن الرسول ﷺ كره أن يبطل دمه^(٢).

٤- واستدل صديق حسن خان على صحة دفع الزكاة في جميع القرب بـأن الصحابة كانوا يأخذون من أموال الله التي كان من جملتها الزكاة في كل عام، ويسمون ذلك عطاء، وفيهم الأغنياء والفقراء، وكان عطاء الواحد منهم يبلغ إلى ألوف متعددة^(٣).

وقال في موضع آخر: "وقد كان علماء الصحابة يأخذون من العطاء ما يقوم بما يحتاجون إليه مع زيادات كثيرة يتفوضون بها في قضاء حوائج من يرد عليهم من الفقراء وغيرهم، والأمر في ذلك مشهور، ومنهم من كان يأخذ زيادة على مائة ألف درهم، ومن جملة هذه الأموال التي كانت تفرق بين المسلمين على هذه الصفة الزكاة، وقد قال ﷺ لعمر لما قال له: يعطي من هو أحوج منه: ما أتاك من هذا المال وأنت غير مستشرف ولا سائل فخذ، وما لا فلا تتبعه نفسك، كما في الصحيح، والأمر ظاهر^(٤).

٦- المناقشة

رُدَّ على ما استدل به أصحاب القول الثاني والثالث:

بأن المتبادر إلى الأفهام من كلمة سبيل الله في آية المصارف هو الغزو فلا يصار إلى ما سواه لقوة الأدلة في ذلك: قال ابن قدامة في المقنع: "لأن سبيل الله حيث أطلق ينصرف إلى الجهاد غالباً والزكاة لا تصرف إلا لمحتاج إليها كالفقير أو من

(١) محمد صديق حسن خان: الروضة الندية (دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦) ص ٥٦.

(٢) راجع الحديث في صحيح البخاري في الديات باب القسامة (٦٥٠٢) ٢٥٢٨/٦، ومسلم في القسامة باب القسامة (١٦٦٩) ٣/١٢٩٤، وانظر فتح الباري ١٢/٢٢٩، شرح النووي على صحيح مسلم ١١/١٥١.

(٣) محمد صديق حسن خان: الروضة الندية ١/٢٠٦.

(٤) المرجع السابق ١/٢٠٧.

يحتاجه المسلمون كالعامل: والحج لا نفع منه للمسلمين ولا حاجة بهم إليه والفقير لا فرض في ذمته فيسقطه، وإن أراد به التطوع فتوفير هذا القدر على ذوي الحاجة أو صرفها في مصالح المسلمين أولى^(١).

وقال ابن حزم: "فإن قيل قد روي عن رسول الله ﷺ أن الحج من سبيل الله وصح عن ابن عباس أن يعطى منها في الحج، قلنا: نعم، وكل فعل خير من سبيل الله إلا أنه لا خلاف في أنه تعالى لم يرد كل وجه من وجوه البر في قسمة الصدقات فلم يجز أن توضع إلا حيث بين النص وهو الذي ذكرنا"^(٢).

والأحاديث التي استدلوا بها على أن المراد هو الحج والعمرة فمعظمها متكلم فيه^(٣).

كما أجاب العلامة المباركفوري عن القول بعموم اللفظ بأجوبة كثيرة منها^(٤):

- أن هذا القول هو أبعد الأقوال لأنه لا دليل عليه من كتاب أو سنة.
- وأنه لم يذهب إلى هذا التعميم أحد من السلف إلا ما حكى القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء المجاهيل...
- وما يذكر للاحتجاج بذلك من رواية البخاري في دية الأنصاري الذي قتل بخيبر مائة من إبل الصدقة فهو مخالف لما روى البخاري أيضاً في قصته أنه وداه من عنده، وجمع بين الروايتين بأنه اشتراه من أهل الصدقة بعد أن ملكوها ثم دفعها تبرعاً إلى أهل القتل حكاه النووي عن الجمهور وعلى هذا فلا حجة فيه لمن ذهب إلى التعميم إلى أن قال: "وحديث أي سعيد ينافي التعميم لكونه كالنص في أن المراد بسبيل الله المطلق في الآية هم الغزاة والمجاهدون خاصة فيجب الوقوف عنده"^(٥).

فهذه القرائن كلها كافية في ترجيح أن المراد من "سبيل الله" في آية المصارف هو الجهاد كما ذهب إلى ذلك جمهور علماء الأمة من السلف والخلف.

(١) عبد الله بن أحمد بن قدامة: المقنع (مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٠هـ) ٢٤٩/١، ابن قدامة: المغني ٤٣٧/٦.

(٢) المحلى ١٥١/٦.

(٣) انظر المجموع ٢١٣/٦، شرح فتح القدير ٢٦٤/٢، فتح الباري ٢٦٩/٦، نيل الأوطار ١٩٢/٤.

(٤) عبيد الله المباركفوري: مراعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (بنارس الهند، ط ٣) ١١٧/٣ - ١١٩.

(٥) المرجع السابق ١١٨/٣ - ١١٩.

٧- فتوى فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي في الموضوع

لكن هناك رأي أو فتوى لفضيلة الشيخ يوسف القرضاوي يقول فيها: "... ولهذا أوتر عدم التوسع في مدلول "سبيل الله" بحيث يشمل كل المصالح والقرابات، ولكني أرجح عدم التصديق فيه بحيث لا يقصر على الجهاد بمعناه العسكري المحض. لأن الجهاد قد يكون بالقلم واللسان، كما يكون بالسيف والسنان، قد يكون الجهاد فكرياً أو تربوياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً كما يكون عسكرياً. وكل هذه الأنواع من الجهاد تحتاج إلى الإمداد والتمويل، المهم أن يتحقق الشرط الأساسي لذلك كله، وهو أن يكون "في سبيل الله" أي في نصرته الإسلام وإعلاء كلمته في الأرض، فكل جهاد أريد به أن تكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله أياً كان نوع هذا الجهاد وسلاحه"^(١).

وقال أيضاً: "والذي أراه أن مصرف "في سبيل الله" يتسع على الرأيين جميعاً لينفق منه على إنشاء مراكز إسلامية للدعوة والتوجيه والتعليم في البلاد التي يهدد فيها وجود المسلمين بالغزو والتصيري أو الشيوعي أو العلماني، أو غير ذلك من الملل والنحل، التي تعمل على سلخ المسلمين من عقيدتهم أو تضليلهم عن حقيقة دينهم، وذلك مثل وضع المسلمين خارج العالم الإسلامي، حيث يكونون أقلية محدودة الإمكانيات في مواجهة الكثرة صاحبة النفوذ والسلطان والمال.

وأما على الرأي الآخر، فلا شك أن إنشاء هذه المراكز هو ضرب من الجهاد الإسلامي في عصرنا، وهو الجهاد باللسان والقلم والدعوة والتربية... وهو جهاد لا يستغني عنه اليوم لمقاومة الغزو المكثف من قبل القوى المعادية للإسلام.

وكما أن من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله، فكذلك من دعا وعلم ووجه لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله. إن المركز الإسلامي اليوم بمثابة قلعة للدفاع عن الإسلام، وإنما لكل امرئ ما نوى"^(٢).

"إن إنشاء مراكز إسلامية واعية للدعوة إلى الإسلام الصحيح وتبليغ رسالته إلى غير المسلمين في كافة القارات في هذا العالم الذي تتصارع فيه الأديان والمذاهب

(١) فتاوي معاصرة ٢٨٦/١-٢٩١.

(٢) المرجع السابق ٢٣٣/٢-٢٣٤.

جهاد في سبيل الله وإن الصرف في هذه المجالات لهو أولى ما ينبغي أن يدفع فيه المسلم زكاته، وفوق زكاته فليس للإسلام - بعد الله - إلا أبناء الإسلام وخاصة في عصر غربه الإسلام^(١).

٨- فتوى وتوصية للندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقدة بالقاهرة
ومن الفتاوى والتوصيات التي أصدرتها الندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقدة بالقاهرة في ١٤-١٦ ربيع الأول ١٤٠٩هـ الموافق ٢٥-٢٧ أكتوبر ١٩٨٨م.
- مصرف ﴿في سبيل الله﴾:

إن مصرف ﴿في سبيل الله﴾ يراد به الجهاد بمعناه الواسع الذي قرره الفقهاء بما مفاده حفظ الدين وإعلاء كلمة الله ويشمل مع القتال الدعوة إلى الإسلام والعمل على تحكيم شريعته ودفع الشبهات التي يثيرها خصومه عليه وصد التيارات المعادية له. وبهذا لا يقتصر الجهاد على النشاط العسكري وحده. ويدخل تحت الجهاد بهذا المعنى الشامل ما يلي: -

- أ- تمويل الحركات العسكرية الجهادية التي ترفع راية الإسلام وتصد العدوان على المسلمين في شتى ديارهم مثل حركات الجهاد في فلسطين وأفغانستان والفلبين.
- ب- دعم الجهود الفردية والجماعية الهادفة لإعادة حكم الإسلام وإقامة شريعة الله في ديار المسلمين ومقاومة خطط خصوم الإسلام لإزاحة عقيدته وتتحية شريعته عن الحكم.
- ج- تمويل مراكز الدعوة إلى الإسلام التي يقوم عليها رجال صادقون في البلاد غير الإسلامية بهدف نشر الإسلام بمختلف الطرق الصحيحة التي تلائم العصر وينطبق هذا على كل مسجد يقام في بلد غير إسلامي يكون مقراً للدعوة الإسلامية.
- د- تمويل الجهود الجادة التي تثبت الإسلام بين الأقليات الإسلامية في الديار التي تسلط فيها غير المسلمين على رقاب المسلمين، والتي تتعرض لخطط تذويب البقية الباقية من المسلمين في تلك الديار^(٢).

(١) د. يوسف القرضاوي: فقه الزكاة (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م) ٢/٦٦٨-٦٦٩.

(٢) أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة ٢/٨٧٧-٨٧٨.

٩- فتوى هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمد وآله وصحبه، وبعد: فقد جرى اطلاع هيئة كبار العلماء في دورتها الخامسة، المعقودة بمدينة الطائف من يوم ٩٤/٨/٥ ويوم ٩٤/٨/٢٢هـ على ما أعدته اللجنة للبحوث العلمية والإفتاء من بحث في المراد بقول الله تعالى في آية مصارف الزكاة ﴿وفي سبيل الله﴾، هل المراد بذلك الغزاة في سبيل الله وما يلزم لهم؟ أم عام في كل وجه من وجوه الخير؟

وبعد دراسة البحث المعد والاطلاع على ما تضمنه من أقوال أهل العلم في هذا الصدد، وأدلة من فسر المراد بسبيل الله في الآية بأنهم الغزاة، وما يلزم لهم وأدلة من توسع في المراد بالآية، ولم يحصرها في الغزاة فأدخل فيها بناء المساجد، والقناطر، وتعليم العلم وتعلمه، وبث الدعاة والمرشدين وغير ذلك من أعمال البر، رأى أكثرية أعضاء المجلس الأخذ بقول جمهور العلماء، من مفسرين ومحدثين، وفقهاء، من أن المراد بقوله في سبيل الله الغزاة والمتطوعون بغزاهم وما يلزم لهم من استعداد.

وإذا لم يوجدوا صرفت الزكاة كلها للأصناف الأخرى، ولا يجوز صرفها في شيء من المرافق العامة، إلا إذا لم يوجد لها مستحق من الفقراء، والمساكين، وبقية الأصناف المنصوص عليهم في الآية الكريمة^(١).

١٠- الترجيح

وأرجح: ما ذهب إليه هيئة كبار العلماء من عدم التوسع في مصرف ﴿في سبيل الله﴾ وقصره على الجهاد في سبيل الله، وإذا لم يوجد صرف على المرافق الأخرى، وقوفاً عند ظاهر النص، أما أبواب الخير الأخرى: فلها من يصرف عليها من أهل الخير في أبواب البر والأجر المفتوحة للمسلمين. والله أعلم.

(١) مجلة البحوث الإسلامية: المجلد الأول العدد الثاني ٥٦.

المبحث الثاني في المعاملات

سأتعرض في هذا المبحث للقضايا التالية: إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة، البطاقة الائتمانية والتأمين.

المطلب الأول إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة

من المسائل التي أصبحت واقعا ملموسا يتعامل به الناس آناء الليل وأطراف النهار، تلك الوسائل التي تمخض عنها فكر الإنسان في عصرنا، لتيسير الاتصال بين أرجاء المعمورة، فاختصرت المسافات، وتخطت حواجز الزمان والمكان، وجعلت من البعيد قريبا ومن هذه الوسائل الهاتف سلكيا كان أم لاسلكيا والتلكس والبرق والفاكس والإنترنت. لقد أضحت التعامل بهذه المخترعات في إبرام العقود المالية والتجارية وحتى الشخصية كالزواج أمرا متاحا من خلال هذه الوسائل وفي ذلك من التيسير على الإنسان وتوفير الجهد والوقت الشيء الكثير، وهو ما يتجاوب مع رُوح شريعتنا الغراء المتسمة بالسماحة ورفع الحرج والمرونة^(١).

إن بيان الحكم الشرعي في عملية إجراء العقود عبر أجهزة الاتصال الحديثة من القضايا الطارئة المعاصرة والتي يحتاج الناس إلى معرفة حكم الله فيها. وسنعمد في بحث هذا الموضوع على ما ورد في كتب الفقه من آراء أئمة المذاهب، وما قرروه عند الكلام على صيغة العقد، وشروط الإيجاب والقبول، وشروط تحقيق معنى اتصال القبول بالإيجاب ليكون شطرا العقد في مجلس واحد^(٢).

(١) د. محمد عقلة الإبراهيم: حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة (مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد الخامس) ص ٨٠.

(٢) د. وهبة الزحيلي: حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة (دار المكتبي، ط١، دمشق، ١٤٢٠هـ) ص ٥.

أولاً - التعريف بأجهزة الاتصال الحديثة

١- الهاتف: وهو من الأجهزة الناقلة للأصوات، والذي يتم الاتصال من خلاله عن طريق الخطوط (الكابلات) الكهربائية عبر الأرض أو البحر أو عن طريق الأقمار الصناعية^(١).

٢- التلكس: فهو عملية اتصال تتم من خلال جهازين مرتبطين بوحدة تحكم دولي ينقل كل واحد منهما إلى الآخر المعلومات المكتوبة دون وجود وسيط بينهما.

ولكل مشترك في هذا رقم خاص يميزه عن بقية المشتركين، ولهذا الجهاز مفاتيح شبيهة بالآلة الكاتبة، ولكل مفتاح من مفاتيحه رقم يرمز إلى حرف متعارف عليه دولياً وحينما تجمع فيه الأرقام - أي الحروف المقصودة - يقوم الجهاز بتحويلها إلى إشارات كهربائية ليتلقاها جهاز التلكس المرسل إليه.

والمشترك في التلكس بعد إكمال الإجراءات الفنية الخاصة بالجهاز، فإنه يبدأ بإرسال المطلوب على شريط تنقيب خاص عن طريق جهاز الإرسال الآلي حيث يقوم الجهاز بدوره بنقل كل ما كتب إلى الجهاز المرسل إليه ليظهر المكتوب كما هو^(٢).

٣- الفاكس: والإرسال عن طريق البريد المصور (الفاكس) فإنه يتم من خلال جهازين مرتبطين بالخطوط الهاتفية، حيث يضع المرسل الورقة المكتوبة في الجهاز ويضرب الأرقام الخاصة بالجهاز الثاني، حيث يقوم بفتح الخط لطبع صورة الورقة المرسلة على ورقة خاصة موجودة فيه لتظهر الورقة للمرسل إليه كما هو دون تغيير أو تبديل^(٣).

٤- الإنترنت: هو عبارة عن عدد كبير من شبكات الحاسوب المترابطة والموزعة في أنحاء كثيرة من العالم وتتصل هذه الشبكات ويحكمها نظام موحد، وعن طريق هذه الشبكة يمكن للمشارك من خلال جهاز حاسوبه الخاص الحصول على مزايا لا حصر لها من المعلومات والخدمات في جميع أنواع المعرفة، كما يمكن للمشارك من خلال الإنترنت الشراء والبيع وإجراء العقود المختلفة^(٤).

(١) د. عبد الرزاق رحيم الهيتي: حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة (دار البيارق، ط١، دمشق، ١٤٢٠هـ) ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠-١١.

(٣) المرجع السابق ص ١٠.

(٤) د. عبد القادر بن عبدالله الفتوح: الإنترنت تقنيات وخدمات (كتيب من إصدار "المجلة العربية" شوال ١٤١٨هـ) ص ٨.

ثانياً- في العقد

١- تعريف العقد:

لغة: العقد هو الشد والربط والجمع بين أطراف الشيء، وضده الحل، كما يطلق على إحكام الشيء وتقويته^(١).

أما في الاصطلاح: فيطلق الفقهاء كلمة العقد في اصطلاحهم على معنيين: أحدهما - وهو المشهور - "الربط بين كلامين أو ما يقوم مقامهما ينشأ عنه أثره الشرعي"^(٢). وهذا معنى خاص للعقد يخصه بالتصرف الذي يتوقف على رضا الطرفين ولا يصح إلا بإيجاب وقبول كالبيع والزواج، وهذا هو المعنى الشائع في كتب الفقه. الثاني: "وهو كل ما عزم المرء على فعله سواء صدر بإرادة منفردة أو احتاج إلى إرادتين في إنشائه"^(٣). وهذا هو المعنى العام للعقد والذي يتناول كل تصرف شرعي يفيد التزاماً سواء تم هذا التصرف برضا طرف واحد - مثل الوقف والطلاق والإبراء، أو كان لا ينعقد إلا بتوافق إرادتين - كالبيع والزواج والإجارة.

٢- تكوين العقد:

إنما يقوم العقد على أركانه وعناصره الأساسية التي يتكون منها والتي لا يتحقق إلا بها: ولقد اختلف الجمهور مع الحنفية في أركان العقد^(٤):

فالحنفية يقولون بأن ركن العقد الوحيد هو الإيجاب والقبول، أما بقية العناصر التي يقوم عليها العقد من محل العقد والعاقدين فهي لوازم لا بد منها لتكوين العقد لأنه يلزم من وجود الإيجاب والقبول وجود عاقدين ولا يتحقق ارتباط العاقدين إلا بوجود محل يظهر فيه أثر الارتباط^(٥).

(١) إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح (تحقيق: أحمد عبد الغفار عطارن دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م) مادة عقد ٥١٠/٢، المصباح المنير: مادة عقد ٧١/٢.

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد (دار الفكر العربي) ص ١٧١.

(٣) أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة: نظرية العقد (تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة، القاهرة، ١٣٦٨هـ) ص ١٨ و ٧٨.

(٤) راجع كتابنا: فقه العقود المالية ص ٢٧-٢٨.

(٥) الكاساني: بدائع الصنائع ١٣٣/٥، زين الدين بن نجيم: البحر الرائق (دار المعرفة، ط٢، بيروت) ٢٥٨/٥، ابن نجيم: الأشباه والنظائر ص ٣٣٧، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٩/٣.

والجمهور يرون بأن للعقد ثلاثة أركان لا يقوم العقود إلا بها وهي عاقدان، ومعقود عليه، وصيغة^(١).

٣- صيغة العقد:

يراد بالإيجاب والقبول الصيغة الصادرة من المتعاقدين والدالة على توجه إرادتهما الباطنة لإنشاء العقد وإبرامه. لأنه لما كان الرضا أمراً نفسياً وأثراً خفياً داخلياً لا يستطيع أحد الاطلاع عليه أقيم مقامه ما يدل عليه ويترجم عنه من مظهر مادي محسوس سواء كان ذلك بالقول أو الكتابة المستبينة أو الإشارة المفهومة أو الفعل كما في التعاطي.

وهذه الصيغة هي التي تدل على التراضي من كلا الجانبين على إنشاء العقد^(٢).

قال الشريبي: "وإنما احتيج إلى الصيغة لأن العقد منوط بالرضا لقوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ [النساء: ٢٩]، ولقوله ﷺ: "إنما البيع عن تراض"^(٣) والرضا أمر خفي لا يُطلع عليه، فأنيط الحكم بسبب ظاهر من الصيغة"^(٤).

وقال الدسوقي في حاشيته: "وينعقد العقد بما يدل على الرضا من قول أو كتابة أو إشارة منها أو من أحدهما"^(٥).

٤- معنى الإيجاب والقبول:

وعند الحنفية: الإيجاب: هو ما صدر أولاً من أحد العاقدين، والقبول: ما صدر عن العاقد الآخر دالاً على موافقته ورضاه بما أوجبه الأول^(٦).

وعند الجمهور: الإيجاب: هو ما صدر ممن يكون منه التمليك وإن جاء متأخراً، والقبول: هو ما صدر ممن يصير له الملك وإن صدر أولاً^(٧).

(١) المجموع ١٤٩/٩، مغني المحتاج ٣/٢، بداية المجتهد ١٢٩/٢، محمد بن جزي الغرناطي: القوانين الفقهية (دار العلم للملايين، ١٩٧٩م) ص ٢١٢، المبدع ٤/٤، كشف القناع ١٤٦/٣.

(٢) فقه العقود المالية ص ٢٨، حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة ص ٩٠-٩١.

(٣) أخرجه ابن ماجة في كتاب التجارات باب بيع الخيار (٢١٨٥) ٧٢٧/٢، وابن حبان في كتاب البيوع (٤٩٦٧) ٣٤٠/١١، قال الكفائي: هذا إسناد صحيح رجاله ثقات (مصباح الزجاجة ١٧/٣).

(٤) مغني المحتاج ٣/٢.

(٥) حاشية الدسوقي ٣/٣.

(٦) البحر الرائق ٢٧٨/٥، بدائع الصنائع ١٣٤/٥، شرح فتح القدير ١٩٠/٣.

(٧) حاشية الدسوقي ٣/٣، الشيخ علي العدوي: حاشية العدوي (دار صادر) ١٨٠/٢، المجموع ١٦٢/٩، مغني المحتاج ٣/٢، المغني ٤/٤، كشف القناع ١٤٦/٣.

ففي عقد البيع مثلاً: إذا قال المشتري اشتريت منك هذه البضاعة بكذا، وقال البائع بعته لك بهذا الثمن: انعقد البيع، وكان الإيجاب ما صدر عن البائع لأنه المملك، والقبول ما صدر من المشتري وإن صدر أولاً^(١).

٥- شروط الإيجاب والقبول:

يشترط لارتباط الإيجاب بالقبول على نحو معتبر يترتب عليه انعقاد العقد ولكي ينتج آثاره الشروط التالية^(٢):

١- وضوح دلالة الإيجاب والقبول والعلم بمضمون العقد: وذلك بأن يكون كل منهما واضح الدلالة على مراد المتعاقدين، وإن كان في الدلالة شك أو عدم وضوح أو أن لا يفهم كل منهما مقصود الآخر لم ينعقد العقد.

٢- موافقة القبول للإيجاب: وذلك بأن يتحد موضوعهما، فإذا لم يوافق القبول الإيجاب: كأن يرد الإيجاب على شيء والقبول على شيء آخر لم يتم العقد لعدم توافق الإيجاب والقبول.

٣- اتصال القبول بالإيجاب: وذلك بأن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد إن كان الطرفان حاضرين معاً، أو في مجلس علم الطرف الغائب بالإيجاب. جاء في الفتاوي الهندية: "ومنها أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس"^(٣).

٦- مجلس العقد بين الغائبين:

التعاقد بين الغائبين كالتعاقد بين الحاضرين يجب أن يتم في مجلس واحد ولكن نظراً للفرق الناتج عن اختلاف طبيعة العقدين فإن مجلس العقد في التعاقد بين الغائبين غير مجلسه في التعاقد بين الحاضرين، فالأول هو مجلس بلوغ الكتاب أو أداء الرسالة، أي المجلس الذي يكون فيه القبول، وأما الثاني فهو مجلس صدور الإيجاب.

(١) فقه العقود المالية ص ٢٨.

(٢) انظر: الشيخ نظام: الفتاوي الهندية (دار إحياء التراث العربي، ط٤، بيروت) ٢٦٩/١، القوانين الفقهية ص ٢١٢، محمد بن أحمد الرملي: نهاية المحتاج (دار إحياء التراث العربي، بيروت) ٣/٣٨١، الروض المربع ٢/١٨٤، كشاف القناع ٣/١٤٨، الملكية ونظرية العقد ص ٢٠٣، فقه العقود المالية ص ٢٩.

(٣) الفتاوي الهندية ١/٢٦٩.

والأول يبدأ منذ وصول الإيجاب إلى علم الموجه إليه - من خلال الرسول أو الكتاب أو البرقية ويمتد المدة المعتادة للإجابة بحسب طبيعة العقد وعرف التعامل حتى إذا صدر القبول اتصل بالإيجاب حكماً.

والثاني: يبدأ من سماع الإيجاب في المجلس وينتهي بانتهاء المجلس أو بالقبول أو بالإعراض الصريح أو الضمني^(١).

٧- التعاقد بالكتابة:

ويصح التعاقد بالكتابة بين طرفين في رأي الحنفية والمالكية سواء أكانا ناطقين أو عاجزين عن النطق، حاضرين في مجلس واحد أم غائبين، وبأي لغة يفهمها المتعاقدان، بشرط أن تكون الكتابة مستبينة (بأن تبقى صورتها بعد الانتهاء منها) ومرسومة (مسطرة بالطريقة المعتادة بين الناس بذكر المرسل إليه وتوقيع المرسل) فإذا كانت غير مستبينة كالكتابة على الماء أو في الهواء، أو غير مرسومة كالرسالة الخالية من التوقيع مثلاً، لم ينعقد بها العقد^(٢)، وعليه نصت القاعدة الفقهية: "الكتاب كالخطاب"^(٣).

مثل أن يرسل شخص خطاباً لآخر يقول فيه: "بعثك سيارتي بكذا" فإذا وصله الكتاب، وقال في مجلس قراءة الكتاب: قبلت، انعقد البيع، أما إن ترك المجلس أو صدر منه ما يدل على الإعراض عن الإيجاب، كان قبوله غير معتبر^(٤). وقد استدل هؤلاء إلى ما ذهبوا إليه بالأمر الآتية^(٥):

١- قالوا: إن الكتابة هي وسيلة من وسائل التعبير عن الإرادة كالخطاب.

٢- ما ثبت في الأدلة الصحيحة القاطعة من أن رسول الله ﷺ قد استعمل الكتابة كوسيلة من وسائل نشر الدعوة، فلقد خاطب ﷺ الرؤساء والملوك ودعاهم إلى الدخول في الإسلام عن طريق الكتابة.

(١) حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة ص ١٠٠-١٠١.

(٢) الدر المختار ورد المختار ١٠/٤ وما بعدها، شرح فتح القدير ٧٩/٥، البدائع ١٣٧/٥، أحمد بن محمد الدردير: الشرح الكبير (دار الفكر) ٣/٣، محمد بن عبد الله بن علي الخرشني: الخرشني على خليل (دار صادر، بيروت) ٥/٥.

(٣) مجلة الأحكام العدلية المادة ٦٩.

(٤) حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة ص ٩.

(٥) حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة ص ٥٤.

قالوا: وإذا كانت الكتابة صالحة لنشر الدعوة، فكيف لا تكون صالحة لإنشاء العقود.

٨- التعاقد بالمراسلة:

وإرسال رسول إلى آخر حامل مضمون الإيجاب مثل إرسال الكتاب، يعتبر مجلس وصول الرسول هو مجلس العقد، فيلتزم أن يقبل فيه، فإن قام من المجلس قبل أن يقبل، انتهى مفعول الإيجاب، ويكون الموعول عليه هو مجلس بلوغ الرسالة أو الكتابة، كأن يقول شخص: بعث لفلان كذا، فاذهب يا فلان وقل له، فذهب فأخبره، فقبل المشتري في مجلسه ذلك، صح العقد.

ولا ينعقد عقد الزواج بالكتابة إذا كان العاقدان حاضرين في مجلس واحد، إلا في حال العجز عن النطق كالخرس، لأن الزواج يشترط لصحة حضور الشهود العدول وسماعهم كلام العاقدين، وهذا لا يتيسر في حال الكتابة.

وقيد الشافعية والحنابلة صحة التعاقد مطلقاً بالكتابة أو الرسالة فيما كان العاقدان غائبين، أما في حال الحضور فلا حاجة إلى الكتابة، العاقد قادر على النطق، فلا ينعقد العقد بغيره^(١).

٩- فورية القبول:

لا يشترط عند الجمهور غير الشافعية^(٢) الفور في القبول، لأن القابل يحتاج إلى فترة للتأمل، فلو اشترطت الفورية لا يمكنه التأمل، وإنما يكفي القبول في مجلس واحد، ولو طال الوقت إلى آخر المجلس، لأن المجلس الواحد يجمع المتفرقات للضرورة، وفي اشتراط الفورية تضيق على القابل، أو تفويت للصفقة من غير مصلحة راجحة، فإن رفض فوراً، فتضيع عليه الصفقة، وإن قبل فوراً، فربما كان في العقد ضرر له، فيحتاج لفترة تأمل، للموازنة بين ما يأخذ أو يغنم، وبين ما يعطي أو يغرم في سبيل العقد، لأن المجلس جامع للمتفرقات، فتعتبر ساعاته وحدة زمنية تيسيراً على الناس، ومنعاً للمضايقة والحرص، ودفعاً للضرر عن العاقدين قدر الإمكان.

(١) إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي: المهذب (دار الفكر، بيروت) ٢٥٧/١، مرعي بن يوسف الحنبلي: غاية المنتهى (المؤسسة السعيدية، ط ٢، الرياض) ٤/٢.

(٢) بدائع الصنائع ١٣٧/٥، شرح فتح القدير ٧٨/٥، مواهب الجليل ٢٤٠/٤، الشرح الكبير مع الدسوقي ٥/٣، أحمد بن محمد الدردير: الشرح الصغير (دار المعارف، القاهرة، ١٣٩٢هـ) وحاشية الصاوي ١٧/٣، الشرح الكبير مع المغني ٤/٤، غاية المنتهى ٤/٢.

وقال الرملي من الشافعية: يشترط أن يكون القبول فور الإيجاب، فلو تخلل لفظ أجنبي لا تعلق له بالعقد، ولو يسيراً، بأن لم يكن من مقتضاه ولا من مصالحه ولا من مستحباته، لا يتحقق الاتصال بين القبول والإيجاب، فلا ينعقد العقد^(١).

ثالثاً- حكم التعاقد بواسطة وسائل الاتصال الحديثة: (الهاتف، التلكس، الفاكس، الإنترنت):

لما كان الإسلام منهج حياة ودستور أمة، ونظماً صالحاً لكل زمان ومكان، ومصادر التشريع فيه تتناسب والتطور الحضاري والأزمنة، وبما فيه من التيسير على الناس ورعاية مصالحهم.

كان من الطبيعي أن تستوعب تعاليمه وقواعده الكلية توظيف الهاتف والبرقية والتلكس والإنترنت وسائر ما أحدثه العلم من وسائل الاتصال الحديثة بحيث تكون وسيلة لإجراء العقود لأن هذه الوسائل هي عبارة عن صورة لما حرره المرسل بنفسه ووقع عليه فيعلم منها رغبته في إنشاء العقد.

والتعاقد بالبرقية لا يختلف في شيء عن التعاقد بالرسالة - اللهم إلا في وسيلة نقل الإيجاب والقبول - فالإيجاب يتم في زمان ومكان يختلفان عن زمان ومكان القبول، وهنالك فاصل زمني بين صدور القبول وبين علم الموجب به، وبالتالي ينطبق عليه أحكام التعاقد بين الغائبين في جميع تفصيلاتها التي سبق ذكرها، سواء من حيث زمان تمام العقد أو مكانه وما يبني على الاختلاف بينهما من آثار.

أما بالنسبة للتعاقد بواسطة الهاتف والتلكس والراديو... فهي كما أسلفنا من وسائل الإيجاب الصريحة، وإن كانت وسيلة الهاتف هي اللفظ المباشر، أما التلكس فالرموز المكتوبة، لذا فإن هذه الوسائل ينطبق عليها ما ينطبق على التلفون من حيث أحكام التعاقد به^(٢).

ليس المراد من اتحاد المجلس المطلوب في كل عقد كما بيّنا كون المتعاقدين في مكان واحد، لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر، إذا وجد بينهما واسطة اتصال، كالتعاقد بالهاتف أو اللاسلكي أو بالمراسلة (الكتابة) وإنما المراد باتحاد المجلس: اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشغولين فيه بالتعاقد، فمجلس

(١) نهاية المحتاج ٨/٣، مغني المحتاج ٦/٢.

(٢) حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة ص ١٢٩.

العقد: هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد^(١)، وعن هذا قال الفقهاء: "إن المجلس يجمع المتفرقات"^(٢).

وعلى هذا، يكون مجلس العقد في المكالمة الهاتفية أو اللاسلكية: هو زمن الاتصال مادام الكلام في شأن العقد، فإن انتقل المتحدثان إلى حديث آخر، انتهى المجلس.

ومجلس التعاقد بإرسال رسول أو بتوجيه خطاب أو بالبرقية أو التلكس أو الفاكس ونحوهما: هو مجلس تبليغ الرسالة، أو وصول الخطاب أو البرقية أو إشعار التلكس والفاكس، لأن الرسول سفير ومعبر عن كلام المرسل، فكأنه حضر بنفسه وخوطف بالإيجاب فقبل، فينعقد العقد، وفي مكاتبة الغائب بخطاب أو برقية ونحوهما يجعله كأنه حضر بنفسه، وخوطف بالإيجاب، فقبل في المجلس.

فإن تأخر القبول إلى مجلس ثان، لم ينعقد العقد، وبه تبين أن مجلس التعاقد بين حاضرين: هو محل صدور الإيجاب، ومجلس التعاقد بين غائبين: هو محل وصول الكتاب أو تبليغ الرسالة، أو المحادثة الهاتفية.

لكن للمرسل أو للكاتب أن يرجع عن إيجابه أمام شهود، بشرط أن يكون قبل قبول الآخر ووصول الرسالة أو الخطاب ونحوه من الإبراق والتلكس والفاكس، ويرى جمهور المالكية: أنه ليس للموجب الرجوع قبل أن يترك فرصة للقابل يقرر العرف مداها، كما تقدم. هذا وإن بقية شروط الإيجاب والقبول عدا اتحاد المجلس، لا بد من توافرها في وسائط الاتصال الحديثة^(٣).

والأدلة على جواز هذا النوع من التعاقد^(٤):

لقد بحث فقهاؤنا - رحمهم الله - مسائل شبيهة بمسألتنا هذه، يمكننا الاعتماد عليها في تقرير الحكم، وهي حكم التعاقد بين المتعاقدين المتبايعين الذين لا يرى أحدهما الآخر، لكنه يسمعه، وحكم التعاقد بين الغائبين، وحكم التعاقد بين متعاقدين يفصل بينهما سائر.

(١) الأستاذ مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهي العام (دار القلم، دمشق، ١٩٩٨م) ف١٧١، ٣٤٨/١-٣٤٩.

(٢) بدائع الصنائع ١٣٧/٥.

(٣) حكم إجراء العقود بوسائط الاتصال الحديثة ص ٢٨.

(٤) انظر: حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة ص ١٦-١٩، حكم إجراء العقود بوسائط الاتصال الحديثة ص ١٣٧، حكم إجراء العقود بوسائط الاتصال الحديثة ص ٩.

أما بالنسبة للمسألة الأولى: فيذكرها فقهاء الشافعية - رحمهم الله - جاء في المجموع: "لو تناديا وهما متباعدان، وتبايعا؟؟ صح البيع بلا خلاف"^(١)، وجاء في مغني المحتاج أيضا: "لو تناديا من بعيد، ثبت لهما الخيار وامتد ما لم يفارق أحدهما مكانه"^(٢).

فهذان النصان صريحان في صحة إبرام العقد بين المتباعدين، ويمكننا الاعتماد عليهما في القول بصحة العقد المبرم من خلال جهاز الهاتف.

وهناك مسألة أخرى شبيهة بمسألتنا هذه يذكرها فقهاء الشافعية أيضاً وهي:

حكم التعاقد بين الغائبين، يقول الإمام النووي: "لو قال: بعث داري فلان وهو غائب، فلما بلغه الخبر قال: قبلت، انعقد البيع، لأن النطق أقوى من الكتب"^(٣).

وهذا يعني أن هناك فاصلاً زمنياً بين صدور الإيجاب وقبوله، إضافة إلى الفاصل المكاني بين المتعاقدين، ومع ذلك فقد ذهب الإمام النووي إلى القول بصحة هذا العقد.

وهناك أيضاً مسألة أخرى - قريبة من مسألتنا هذه يذكرها بعض الفقهاء - رحمهم الله -، فقد ذكروا أن وجود سائر بين المتعاقدين، بل وحتى إقامة وإنشاء هذا السائر أثناء التعاقد، لا يؤثر على خيار المجلس، فعدم تأثيره على صحة العقد من باب أولى.

يقول ابن قدامة: "ولو أقاما المجلس وسدلا بينهما ساترا، أو بنيا بينهما حاجزا... فالخيار بحاله وإن طالت المدة"^(٤).

وجاء في المجموع: "قال أصحابنا: فلو لم يتفرقا، ولكن جعل بينهما حائل من ستر أو نحوه، أو شق بينهما نهر لم يحصل التفرق بلا خلاف، وإن بُني بينهما جدار، فوجهان... إلى أن يقول: (أصحهما) لا يحصل التفرق كما لو جعل بينهما ستر"^(٥).

فجميع هذه النصوص التي ذكرها هؤلاء الفقهاء لمعالجة مسائل تتعلق بالتعاقد بين متعاقدين لا يرى أحدهما الآخر، تنص على أن عدم رؤية أحد المتعاقدين للآخر لا

(١) المجموع ١٧١/٩، روضة الطالبين ٤٣٨/٣.

(٢) مغني المحتاج ٤٥/٢، سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي: حاشية البجيرمي (المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا) ٢٣٥/٢.

(٣) المجموع ١٥٩/٩، الرافعي: فتح العزيز (المكتبة السلفية، المدينة المنورة) ١٠٣/٨، روضة الطالبين ٣٣٩/٣.

(٤) المغني ٦/٤.

(٥) المجموع ١٧١/٤.

تؤثر على إبرام العقد وصحته، وإن كان للفقهاء الحنفية رأي يختلف في الحكم في هذه المسألة عما ذهب إليه هؤلاء الفقهاء^(١).

ومن ناحية أخرى: فإن الفقهاء مجمعون على أن الأساس في صحة العقود هو تحقيق الرضا، كما تدل على ذلك نصوصهم^(٢).

وإن مما لا شك فيه هو: أن ذلك الشرط متحقق في المكاملة الهاتفية ذلك لأن التعبير إنما يتم من خلال اللفظ الصادر من كلا المتعاقدين - وهذا محل اتفاق بين الفقهاء - وما الهاتف وبقية وسائل الاتصال إلا وسيلة إيصال وتبليغ لصوت اللفظ الصادر، وليس هو وسيلة جديدة للتعبير عن الإرادة.

وبقياس التلكس والفاكس والإنترنت لصورة خاصة على ما ذكرناه من جواز التعاقد بالكتابة عند جميع العلماء بين الغائبين.

إضافة إلى ما سبق كله، فإن الفقهاء مجمعون على أن العرف هو الأساس في تحديد كيفية البيع وصحة انعقاده، ما دام أنه لم يرد في ذلك نص.

يقول ابن نجيم: "واعلم أن اعتبار العادة والعرف، يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً، فقالوا في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة"^(٣). ويقول الدسوقي: "والحاصل أن المطلوب في انعقاد البيع ما يدل على الرضا عرفاً"^(٤). وجاء في المجموع: "ولم يثبت في الشرع لفظ له - أي العقد - فوجب الرجوع إلى العرف، فكل ما عده الناس بيعاً كان بيعاً"^(٥). ويقول ابن قدامة: "إن الله أحل البيع، ولم يبين كيفيته، فوجب الرجوع فيه إلى العرف"^(٦).

بعد كل ما سبق يمكننا القول: إن عدم رؤية أحد المتعاقدين للآخر أثناء التعاقد لا يؤثر على صحة العقد، قياساً على التعاقد بين المتباعدين أو الغائبين أو اللذين يفصل بينهما سائر.

(١) فقد جاء في الفتاوى الهندية ما نصه: "لا يجوز أن ينادي من بعيد، أو من وراء جدار" الفتاوى ٥/٣.
(٢) فتح القدير ٤/٣، أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: الفروق (عالم الكتب) ٤٤/١، المجموع ١٥٤/٩، كشف القناع ١٥١/٣، المغني ٤/٤.
(٣) الأشباه والنظائر ص ٩٣.
(٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/٣.
(٥) المجموع ١٥٤/٩.
(٦) المغني ٤/٤.

وإذا كان عدم رؤية كلا المتعاقدين للآخر لا تؤثر على صحة العقد فإنه يمكننا القطع بصحة التعاقد من خلال أجهزة الاتصال الحديثة.

- زمن إتمام العقد في التعاقد بين غائبين:

أجمع الفقهاء على أن العقد ينقذ بين الغائبين كما في آلات الاتصال الحديثة بمجرد إعلان القبول، ولا يشترط العلم بالقبول بالنسبة للطرف الموجب الذي وجّه الإيجاب^(١).

فلو كان المتعاقدان يتحدثان بالهاتف أو باللاسلكي، وقال أحدهما للآخر: بعثك الدار أو السيارة الفلانية، وقال الآخر: قبلت، انعقد العقد، بمجرد إعلان القبول، ولو لم يعلم الموجب بالقبول، بأن انقطع الاتصال بينهما.

ولو وجّه أحد العاقدين خطاباً أو برقية إلى آخر أو تلكساً أو فاكساً أو عن طريق الإنترنت، وفيها إيجاب ببيع شيء، أو بإبرام عقد زواج، انعقد العقد بعد وصول البرقية أو الخطاب ونحوهما، وإعلان الآخر قبوله، دون حاجة إلى علم الموجب أو سماعه بالقبول.

لكن إبعاداً لكل لبس أو غموض، وتمكيناً من إثبات العقد، وتأكيداً لإبرامه، جرى العرف الحاضر في التلكس مثلاً ونحوه على إرسال تلكس العرض، ثم تلكس القبول، ثم تلكس البيع، وساعد على ترسيخ هذا العرف ما تنص عليه بعض القوانين الوضعية كالقانون المدني المصري، فإنه نص على ما يلي^(٢):

في التعاقد بين حاضرين: تنص المادة (٩١) على أن "التعبير عن الإرادة ينتج أثره في الوقت الذي يتصل فيه بعلم من وجه إليه، ويعتبر وصول التعبير قرينة على العلم به، ما لم يعم الدليل على عكس ذلك" واشترط السماع أو العلم بالقبول حتى بين الحاضرين أخذ به بعض فقهاء الحنفية مثل النسفي وابن كمال باشا.

في التعاقد بين غائبين: تنص المادة (٩٧) على ما يلي: "يعتبر التعاقد ما بين الغائبين قد تم في المكان وفي الزمان اللذين يعلم فيهما الموجب بالقبول، ما لم يوجد اتفاق أو نص قانوني بغير ذلك، ويفترض أن الموجب قد علم بالقبول في المكان والزمان اللذين وصل إليه فيهما هذا القبول".

(١) حكم إجراء العقود بوسائط الاتصال الحديثة ص ٢٩-٣٠.

(٢) معوض عبد التواب: مدونة القانون المدني (منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٧م) ١/١٣٠ و ١٣٩.

وأرى الأخذ بضرورة العلم بالقبول بالنسبة للموجب في التعاقد بين غائبين بسبب تقدم وسائل الاتصال الحديثة وتعقد المعاملات، وتحقيقاً لاستقرار التعامل ومنع إيقاع الموجب في القلق، وتمكيناً من إثبات العقد وإلزام القابل، فإن جهل الموجب بالقبول يوقعه في حرج شديد، وهذا رأي الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري^(١).

- إجراء عقد الزواج بوسائل الاتصال الحديثة:

عقد الزواج كسائر العقود قد يتم بين حاضرين في المجلس أو غائبين عنه، وفي حالة انعقاده بين غائبين ينطبق عليه ما سبق ذكرناه عن إجراء عقد البيع بين غائبين، فإجراؤه جائز - من حيث المبدأ - بالهاتف وما إليه...

يقول د. بدران أبو العينين: "والزواج بالهاتف جائز وتعتبر المحادثة مجلس العقد مادام الكلام من المتعاقدين في شأن الزواج، فإذا انتقلا من حديث الزواج إلى حديث في موضوع آخر انتهى مجلس العقد ويبطل الإيجاب"^(٢).

ولكن عقد الزواج يتميز بشرط خاص يخالف به سائر العقود وهو اشتراط الشهود، وبالتالي حتى نجيز انعقاد الزواج بواسطة التلفون فلا بد من مراعاة هذا الشرط، فإذا كان هناك شهود يسمعون كلا من الإيجاب والقبول مباشرة ومن الممكن فعلاً أن يتحقق هذا الشرط إذا كان هنالك أكثر من هاتف فاستمع الشهود وشهدوا على العقد فبذلك انعقد عقد الزواج مباشرة ولا يكون هناك أي غضاضة وذلك لتوفر شروط العقد وأركانه اللازمة لانعقاده^(٣).

وقال د. وهبة الزحيلي: "ولكن عقد الزواج بالإجماع لا ينعقد ولا يصح بالفعل أو بالمعاطاة كإعطاء المهر مثلاً، ولا يصح أيضاً بوسائل الاتصال الحديثة أمام الشاهدين بل لا بد فيه من النطق بالإيجاب والقبول لخطورته وأهميته وتأثيره الدائم على المرأة وحفاظاً على حرمان الأعراض المصونة شرعاً"^(٤).

وأرجح هذا الرأي الأخير؛ لأنه يحمي هذه الرابطة العظيمة من التلاعب والاستهتار.

(١) د. عبد الرزاق السنهوري: مصادر الحق (دار الينا للطباعة، ط ٢، ١٩٦٠م) ٥٧/٢.

(٢) بدران أبو العينين بدران: الزواج والطلاق في الإسلام (دار النهضة العربية) ص ٤١.

(٣) حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة ص ١٣٧.

(٤) حكم إجراء العقود بوسائط الاتصال الحديثة: د. وهبة الزحيلي، ص ٧-٨.

- الطلاق عن طريق الإنترنت ورسائل الهاتف الجوال:

يرى بعض الفقهاء المعاصرين بأن الطلاق عبر الرسائل البريدية يقع إذا كان الزوج هو المطلق فعلاً، واعترافه أنه طلق زوجته من خلال إحدى هذه الوسائل^(١). لأن الأمر قد ثبت بالإقرار، والإقرار سيد الأدلة، أما إذا أنكر الزوج إيقاع الطلاق على زوجته فإنه لا يقع لأن الأصل عدم الطلاق.

فلربما أراد إنسان أن يفرق بين الزوجين أو يمزق الروابط أو ربما كانت الزوجة هي المحرصة لأحد الأشخاص ليدخل على الموقع الخاص لزوجها ليطلقها، ثم نفهم زوجها بأنه المطلق.

ومن المتفق عليه بين الفقهاء أن الطلاق لا يقع إلا بالإقرار أو البينة والإنترنت وما شبهه من وسائل حديثة قد أساء البعض استخدامه وألحق الضرر بالآخرين، والمتفق عليه عند الفقهاء أن الحياة الزوجية لا تنتهي إلا بالطلاق ولا يكون واقعا إلا بيقين^(٢).

فتوى مجمع الفقه الإسلامي:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة^(٣).

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠هـ، الموافق ١٤-٢٠ آذار (مارس) ١٩٩٠م.

(١) هذا ما قرره الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشيخ سيد وفا أبو عجزو (مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٤٥٩). وفتوى لأستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر صبري عبد الرؤوف (جريدة الرياض، السعودية، الخميس ٢٥ رمضان ١٤٢٤هـ الموافق ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٣م، العدد ١٢٩٣٥)، وكذلك فضيلة الدكتور محمد سعيد البوطي في لقاء مع مركز أمان للأخبار (www.amonjordan.or)، والقاضي هاني بن عبد الله الجبير القاضي بالمحكمة الكبرى بجدة على موقع www.islamtoday.net، وفتوى الشبكة الإسلامية (رقم ١٨١٦٤) www.islam.net، وأ.د. أحمد حجي على موقعه www.islamic-fatwa.net.

(٢) حاشية ابن عابدين ٢٣٥/٨، القوانين الفقهية ص ١٥٣، إعانة الطالبين ٢٨٧/٤، المغني ٣٨٧/٧، كشاف القناع ٣٣٧/٥.

(٣) القرار رقم ٦/٣/٥٤ في دورة المؤتمر السادس لمجلس مجمع الفقه الإسلامي في منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في جدة في المملكة العربية السعودية ١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠هـ الموافق ١٤-٢٠ مارس ١٩٩٠م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع: (إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة).

ونظراً إلى التطور الكبير الذي حصل في وسائل الاتصال وجريان العمل بها في إبرام العقود لسرعة إنجاز المعاملات المالية والتصرفات.

وباستحضار ما تعرض له الفقهاء بشأن إبرام العقود بالخطاب وبالكتابة وبالإشارة وبالرسول، وما تقرر من أن التعاقد بين الحاضرين يشترط له اتحاد المجلس (عدا الوصية والإيضاء والوكالة) وتطابق الإيجاب والقبول، وعدم صدور ما يدل على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد، والمواالة بين الإيجاب والقبول بحسب العرف:

قرر:

- ١- إذا تم التعاقد بين غائبين لا يجمعهما مكان واحد، ولا يرى أحدهما الآخر معاينة، ولا يسمع كلامه، وكانت وسيلة الاتصال بينهما الكتابة أو الرسالة أو السفارة (الرسول)، وينطبق ذلك على البرق والتلكس والفاكس وشاشات الحاسب الآلي (الكمبيوتر) ففي هذه الحالة ينعقد العقد عند وصول الإيجاب إلى الموجّه إليه وقبوله.
- ٢- إذا تم التعاقد بين طرفين في وقت واحد وهما في مكانين متباعدين، وينطبق هذا على الهاتف واللاسلكي، فإن التعاقد بينهما يعتبر تعاقداً بين حاضرين وتطبق على هذه الحالة الأحكام الأصلية المقررة لدى الفقهاء المشار إليها في الديباجة.
- ٣- إذا أصدر العارض بهذه الوسائل إيجاباً محدد المدة يكون ملزماً بالبقاء على إيجابه خلال تلك المدة، وليس له: الرجوع عنه.
- ٤- إن القواعد السابقة لا تشمل النكاح لأشترط الإشهاد فيه، ولا الصرف لأشترط التقابض، ولا السلم لأشترط تعجيل رأس المال.
- ٥- ما يتعلق باحتمال التزيف أو التزوير أو الغلط يرجع فيه إلى القواعد العامة للإثبات.

المطلب الثاني البطاقات الائتمانية

انتشرت البطاقات الائتمانية في وقتنا الحاضر انتشاراً واسعاً في مجالات الحياة كافة، وبلغ عدد المتعاملين بها حداً لا يوصف، وعدد الأموال المستفاد من هذه البطاقات أرقاماً لا يمكن تخيلها، مما جعل لهذه البطاقات الأهمية القصوى في تعاملات البنوك التي بدأت تجني أرباحاً هائلة من وراء التعامل بها. وقد كثرت أنواعها، وأوصافها، تبعاً لملاءمة المستخدم، ومدى حجم نشاطه ومكانته المالية.

فكان من الضروري التوقف عند هذه البطاقة لمعرفة أهدافها، ولمعرفة أطرافها، وبيان أنواعها والفوائد المترتبة على استخدامها، ومدى موافقتها للقواعد الشرعية في المعاملات المالية الإسلامية، لا سيما ونحن نرى تزايد استخدام وانتشار هذه البطاقات في بلاد المسلمين بشتى أنواعها وصورها.

١- تعريف بطاقة الائتمان

قبل أن نبدأ في تعريف "بطاقات الائتمان" نشير هنا إلى ملاحظة هامة ذكرها أستاذنا الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في كتابه القيم عن بطاقات الائتمان: عنوانها بـ "تصحيح العنوان" حيث قال: "بطاقات الائتمان: عنوان غير صحيح: لأنه جرت عادة الاقتصاديين والمصرفيين تقديم هذا النوع من البطاقات بعنوان (البطاقات الائتمانية) سواء في هذا البحوث العلمية، أو الإعلانات المصرفية وهي في نظر هؤلاء ترجمة لكلمة (Credit Cards) في اللغة الإنجليزية.

لكن بالرجوع إلى معنى هذه الكلمة (Credit) في المعجم الإنجليزي نجد أن لها عدة معان: تطلق غالباً على شرف الشخص واعتزازه وانتماءه، والاعتراف بكفاءته وسمعته الطيبة، المبدأ والثقة، ملاءته ورصيده في البنك، قدرته على الحصول على حاجياته قبل دفع الثمن بناء على الثقة بوفائه بالدفع.

أما كلمة (Card) فمعناها المعروف هو تلك الرقعة الصغيرة من الورق أو البلاستيك يصدرها البنك أو غيره لحاملها وعليها بعض البيانات الخاصة بالبنك وبحاملها...^(١).

وفي العرف الاقتصادي تطلق كلمة CREDIT على معنى الإقراض، وهو من قبيل افتراض ثقة المقرض في أمانة المقترض وصدقه ولذلك منحه أجلًا للوفاء بدينه. ولهذا يقول الدكتور عبد الوهاب: "فالعنوان السليم المناسب لهذا النوع من البطاقات هو: بطاقات الإقراض"^(٢).

ومادام هذا الاسم (بطاقات الائتمان) قد انتشر وشاع استخدامه نبقى عليه مع تسليمنا صحة ما ذهب إليه فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان.

٢- التعريف الاصطلاحي

بطاقة الائتمان هي: البطاقة الصادرة من بنك أو غيره تخول حاملها الحصول على حاجياته من السلع أو الخدمات ديناً^(٣).

وعرفها المعجم الاقتصادي العربي بأنها: "بطاقة خاصة يصدرها المصرف لعميله تمكنه من الحصول على السلع والخدمات من أماكن ومحلات معينة عند تقديمه لهذه البطاقة، ويقوم بائع السلع أو الخدمات بتقديم الفاتورة الموقعة من العميل إلى المصرف - مصدر الائتمان - فيسدد قيمتها له، ويقدم المصرف للعميل كشفاً شهرياً بإجمالي القيمة لتسديدها، أو لخصمها من حسابه الجاري لطرفه"^(٤).

كما عرفها مجمع الفقه الإسلامي بأنها: "مستند يعطيه مصدره، لشخص طبيعي أو اعتباري - بناء على عقد بينهما - يمكنه من شراء السلع، أو الخدمات ممن يعتمد المستند، دون دفع الثمن حالاً، لتضمنه التزام المصدر بالدفع، ويكون الدفع من حساب المصدر، ثم يعود على حاملها في مواعيد دورية..."^(٥).

(١) أ.د. عبد الوهاب أبو سليمان: البطاقات البنكية (دار القلم، ط١، ١٤١٩هـ) ص ٢٣-٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥.

(٣) هذا هو تعريف معجم أكسفورد مع إضافة يسيرة P.277 (The concise oxford Dictionary (Credit Card).

(٤) د. أحمد زكي بدوي: معجم المصطلحات التجارية والتعاونية (دار الكتاب المصري، القاهرة) ص ٦٢.

(٥) مجلة المجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني عشر (٣/٦٧٥-٦٧٦).

وعرف الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان البطاقات البنكية الإقراضية والسحب المباشر من الرصيد تعريفاً يبين حقيقتها وأقسامها بأنها: "أداة يصدرها بنك أو تاجر، أو مؤسسة تخول حاملها الحصول على السلع والخدمات، سحباً لأتماتها من رصيده، أو قرضاً مدفوعاً من قبل مصدرها ضامناً لأصحاب الحقوق ما يتعلق بذمة حاملها، الذي يتعهد بالوفاء والتسديد للقرض خلال مدة معينة من دون زيادة على القرض إلا في حالة عدم الوفاء، أو بزيادة ربوية لدى اختياره الدفع على أقساط، مع حسم عمولة على التاجر من قيمة مبيعاته في جميع الحالات"^(١).

٣- تاريخها ونشأتها

في ظل التنامي التجاري والتطور الاقتصادي وتنافس البنوك لكسب أكبر قدر ممكن من الأموال مع التيسير على العملاء في الدفع ظهر ما يسمى بـ "بطاقات الائتمان" "CREDIT CARD".

وكان أول ظهور لها عام (١٩١٤م) حيث قامت شركة وسترن يونين Western Union في أمريكا بإصدار بطاقة عادية لتسديد المدفوعات لزبائنها المتميزين وذلك للتيسير عليهم ولإعطائهم الشعور بالأمان أثناء التنقل.

ثم بدأ التعامل بالبطاقة يزداد شيوعاً مروراً بمحطات الوقود وبعض المؤسسات التجارية إلى أن وصل إلى البنوك.

٤- أنواع بطاقات الائتمان

تتعدد أنواع البطاقات لعدة اعتبارات:

- فمن حيث المزايا: توجد البطاقات العادية أو الفضية أو الذهبية وتختلف فيما بينها في حدود الائتمان والمزايا الإضافية التي يتمتع بها حاملها.
- وبحسب الجهة المصدرة: توجد البطاقات التي ترعاها منظمة عالمية ويشارك في إصدارها جميع البنوك على مستوى العالم مثل الفيزا و ماستر كارد، و بطاقات ترعاها وتصدرها مؤسسة مالية واحدة مثل بطاقة أمريكان

(١) البطاقات البنكية ص ٢٢٧.

اكسبرس، وبطاقات تصدرها مؤسسات تجارية لعملائها ليشتروا منها فقط دون وجود بنك وسيط.

- ومن حيث نطاق التعامل بها: توجد البطاقات المحلية والإقليمية والعالمية.
- وأخيراً بحسب طبيعة العلاقة وكيفية التعامل بالبطاقة توجد ثلاثة أنواع منها، وهذا التقسيم الأخير هو المهم لأن التقسيمات الأخرى تندرج تحته ولا تؤثر على ماهيتها:

النوع الأول: بطاقة الخصم أو القيد المباشر والفوري Debit Card ويشترط لإصدار هذه البطاقة أن يكون للعميل حساب في البنك: فيه رصيد يستطيع البنك مصدر البطاقة أن يخصم منه ما يحصل عليه حامل البطاقة عند استعمالها، والبنك لا يقدم قرضاً لحامل هذه البطاقة ولا يسمح له باستعمال البطاقة إلا في حدود رصيده بالبنك، ولهذه البطاقة نفس استخدامات بطاقة الخصم الشهري Charge Card وبطاقة الائتمان القرضية Credit Card في الحصول على السلع والخدمات والنقد^(١).

النوع الثاني: بطاقة الخصم الشهري أو الدفع المؤجل (Charge Card) وهي بطاقة تتيح لحاملها أن يستخدمها في عمليات الشراء المختلفة والحصول على الخدمات في شتى أنحاء العالم بالإضافة إلى صلاحيتها في عمليات السحب النقدي ومن خلال الأجهزة التابعة للبنوك التي أصدرتها في كافة أنحاء العالم.

وإصدارها لا يتطلب من حاملها الدفع المسبق للبنك المصدر في صورة حساب جاري وإنما يطالب البنك المصدر حامل البطاقة بقيمة مشترياته ومسحوباته في نهاية كل شهر على أن يسدها في مدة تالية تتراوح بين ٢٥-٤٠ يوماً وإذا تأخر عن السداد يحمل بفائدة معدلها بين ١,٥-١,٧٥% شهرياً^(٢): أي من ١٨% - إلى ٢١% سنوياً.

النوع الثالث: بطاقة الائتمان القرضية أو السداد على فترات لاحقة (Credit Card) وهي الأكثر انتشاراً في الدول المتقدمة وهذه يخير صاحبها بين سداد مسحوباته عليها

(١) الصديق محمد الأمين الضرير: بطاقة الائتمان ٦٤٠/٢ (ضمن بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون/ جامعة الإمارات).

(٢) بحث للدكتور محمد عبد الحليم عمر: بطاقات الائتمان ٦٦٦/٢ (ضمن بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون/ جامعة الإمارات).

بالكامل خلال فترة السماح أو سداد جزء منها وتأجيل الباقي إلى أقساط على شهور تالية مع حساب فائدة بنفس المعدلات التي ذكرناها في النوع الثاني. وليس للمسحوبات عليها حد أعلى مادام صاحبها مستمراً في السداد الجزئي للديون والفوائد^(١).

٥- خطوات إصدار البطاقة والعلاقة بين الأطراف التي لها صلة بالبطاقة

أولاً: يقوم البنك بإصدار البطاقة لطالبتها، وقد فرض البنك رسماً للإصدار، ورسماً للاشتراك، أي مقابلًا ماليًا نظير هذين الأمرين فيستوفي البنك ممن صدرت له البطاقة رسم الإصدار، ورسم الاشتراك، وقد يعفيه من أحدهما أو من كليهما.

والعلاقة المتمثلة في هذا العمل هي تقديم خدمة يقوم بها البنك تعريفاً وتمهيداً لاستخدام البطاقة، وهي خدمة يجوز للبنك أن يحصل على مقابل مالي نظير تقديمها لعميله.

وهذا الالتزام المالي من العميل قابل البطاقة للبنك مصدر البطاقة يحدث قبل الاستخدام الفعلي للبطاقة فيما أصدرت من أجله.

ثانياً: يتفق البنك مصدر البطاقة مع التاجر على أن يقبل البيع لحامل بطاقته مديونة، ويضع تحت تصرفه الوسائل التي يستلزمها ذلك، فتنشأ علاقة تقديم خدمة أيضاً، وهي مما يجوز أخذ الأجرة عليه.

وهذا الالتزام المالي من التاجر قابل البطاقة للبنك هو أيضاً قبل الاستخدام الفعلي للبطاقة فيما خصصت له.

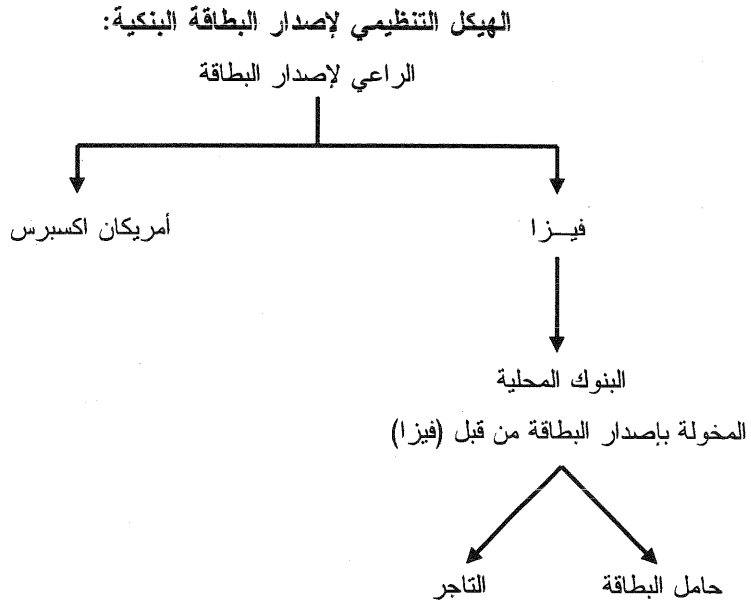
ثالثاً: يشتري حامل البطاقة سلعة من التاجر أو يحصل على خدمة ذات قيمة مالية، ولا يدفع ثمنًا لذلك لمن باع له السلعة أو أدى له هذه الخدمة، وإنما يوقع على مستند خاص يمكن التاجر قابل البطاقة من أن يحصل على الثمن من البنك مصدر البطاقة، وتنشأ هنا علاقة بين حامل البطاقة والبنك المصدر لها، ويترتب على هذه العلاقة التزام مالي من جهة حامل البطاقة للبنك الذي أصدرها.

رابعاً: يقدم التاجر أو مقدم الخدمة الذي قبل التعامل ببطاقة الائتمان، إلى البنك مصدر البطاقة، نسخة من مستند الدفع الذي وقع عليه حامل البطاقة، وهنا تنشأ علاقة

(١) فقه النوازل: (إعداد ونشر: الجامعة الأمريكية المفتوحة) ص ١١-١٢.

تعاقدية بين البنك والتاجر الذي قبل التعامل بالبطاقة، إسناداً إلى ما اتفق عليه بين الجانبين، تجاه أي حالة قبول للبطاقة.

كما ينشأ مع هذه العلاقة التزام مالي على البنك للتاجر الذي قبل التعامل ببطاقة الائتمان. وينشأ أيضاً التزام مالي مقابل للبنك على حامل البطاقة، وهو قيمة ما حصل عليه حامل البطاقة من سلع أو ما أدى إليه من خدمات، لأنه لم يدفع أثمانها، وإنما اكتفى بالتوقيع على مستند الدفع^(١).



٧- أطراف اتفاقيات البطاقات البنكية

يتكون عقد بطاقات المعاملات غالباً من ثلاثة أطراف رئيسيين:

١- مصدر البطاقة: هو بالنسبة لبطاقات الإقراض يسمى (مقرضاً).

(١) بحث أ.د. محمد رافت عثمان: ماهية بطاقة الائتمان ٦٢٦/٢-٦٢٧ (ضمن بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون/ جامعة الإمارات).

- ٢- حامل البطاقة: هو في بطاقات الإقراض يسمى (مقترضاً).
 ٣- التاجر: الممول للسلع والخدمات.
 ٤- البنك الوسيط: قد يزداد عدد أطراف العقد إلى أربعة، مثل البنك الوسيط بين المصدر الرئيس للبطاقة وحاملها، فيصدر هذا البطاقة بحكم الوكالة عنه، وقد ينحسر عدد أطراف العقد إلى اثنين، كما هو الأمر في البطاقات الخاصة بالمحلات التجارية الكبيرة.

وفيما يلي تعريف بالأطراف الرئيسين لهذه البطاقات:

- الطرف الأول:** مصدر البطاقة (Issuing Bank) هو المخول قانوناً بإصدار البطاقة لحاملها، ويقوم وكالة عنه بتسديد قيمة المشتريات للتاجر.
الطرف الثاني: حامل البطاقة (Card Holder) هو الشخص الذي صدرت البطاقة باسمه، أو خوّل باستخدامها، وأخذ على نفسه الالتزام أمام مصدر البطاقة الوفاء بكل الواجبات التي تنشأ عن استعمال البطاقة.
الطرف الثالث: التاجر (Merchant or Supplier) هو الذي يبرم عقداً مع مصدر البطاقة بتقديم السلع والخدمات المتوافرة لديه، المطلوبة من قبل العملاء حاملي بطاقة البنك الذي تمّ الاتفاق معه^(١).

٨- التكيف الفقهي لبطاقات الائتمان

عقد البطاقات البنكية، بأقسامه وأنواعه وإجراءاته وأهدافه عقد جديد على الفقه الإسلامي، لا يندرج في صورته الكلية تحت عقد واحد من عقود المعاملات الشرعية المعروفة في المدونات الفقهية، حيث تتعدد الأطراف، وتتنوع العلاقات والالتزامات، وتتباين الأقسام والأنواع.

من الصعب تكيفه في صورته الكلية بعقد واحد: حوالة، أو جعالة، أو ضمان، أو وكالة، أو عقدين معاً: كالوكالة والكفالة، الوكالة والجعالة.. إلى آخر ما ذهب إليه خبراء مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة^(٢).

(١) انظر: البطاقات البنكية ص ٤٤-٤٥.

(٢) انظر البحوث والمناقشات حول هذا الموضوع في: مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة السابعة، العدد السابع، عام ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج ١، ص ٣٥٩-٣٨٢.

إذا صح تصوير عقد بطاقة الإقراض وتكييفها بواحد من تلك العقود من جانب، فإنه يخل من طرف وجانب آخر لا يسلم لصاحبه، إذ من غير الممكن تنزيل صورة كلية مركبة متشعبة متعددة الأطراف والاتفاقات والأغراض على عقد واحد له تكوين معين، وشكل لا يختلف، وما يقال عن عقد بطاقة الإقراض (Credit Card) يقال بالمثل عن غيره من عقود البطاقات الأخرى.

أصبح من الضروري تصنيف أقسامه حسب تنوع مضامين كل قسم ونوع فيه، ثم تحليل كل واحد منها وتركيبه، واتفاقاته المتعددة في داخله، فمن ثم تتكشف جوانب كل عقد، وتنتضح رؤيته، فيسلم تكييفه^(١).

٩- التخرجات الفقهية لبطاقات الائتمان

لا يخفى أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وعلى قدر دقة فهمنا للعلاقات التي تنشأها بطاقات الائتمان تكون دقتنا في تخرجها على العقود المعروفة في الفقه الإسلامي، وبيان أحكامها الشرعية حلاً وحرمة، وتحديد البدائل الشرعية فيما ينتهي النظر إلى تحريمه منها.

وبطاقات الائتمان تنشئ ثلاث علاقات نتحدث عنها على التوالي فيما يأتي^(٢):

أولاً: العلاقات بين مصدر البطاقة وحاملها "عقد إصدار البطاقة":

وقد كثرت التخرجات الفقهية لهذه العلاقة وتشعب النظر فيها داخل أروقة المجامع الفقهية من كونها قرض كفالة من المصدر لحاملها أو وكالة عنه في أداء التزاماته قبل الغير أو كفالة له قبل الآخرين.

أ- العلاقة بينهما ضمان (كفالة):

من المقرر أن العميل عندما يتقدم بطلب إصدار بطاقة ائتمان فهو يهدف إلى الالتجاء إلى المصدر ليعينه على تحمل أعباء المشتريات والخدمات التي يرغب في الحصول عليها وهذا ما نصت عليه سواء الاتفاقية المبرمة بين طرفي عقد (بطاقة الائتمان: المصدر وحامل البطاقة).

(١) البطاقات البنكية ص ١٣٩-١٤٠.

(٢) انظر: فقه النوازل ص ١٣-١٧، البطاقات البنكية ١٣٩-١٤٨، الصديق محمد الأمين الضرير: بطاقات الائتمان ٦٤٦/٢.

وهذا المعنى هو ما يسمى في الفقه الإسلامي بعقد الضمان (الكفالة) كما عرفه الفقهاء: "هو ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق"^(١).

ب- العلاقة بينهما وكالة:

فإن حامل البطاقة وكَلَّ المُصَدِّر بتسديد ديونه لدى التجار الذي سيشتري منهم لأن الوكالة يعرفها الفقهاء: "استنابة جائز التصرف مثله في الحياة فيما تدخله النيابة"^(٢). والوكالة من العقود الجائزة، واتفق الفقهاء على جواز الوكالة بسداد الدين وقبضه، كما أجازوا أخذ الأجرة على الوكالة^(٣).

ج- وقيل بأن العلاقة بينهما هي إقراض:

وعقد القرض هو ما تعطيه غيرك من مال على أن يرده إليك^(٤).

وتخريج بطاقة الائتمان على القرض يتضح من خلال تمكين المُصَدِّر الحامل من الحصول على السلع والخدمات بواسطة الخط الائتماني المحدد بسقف معين، ويكون ذلك عن طريق البطاقة، وقبض هذا القرض هو قبضاً حكماً يتمثل في تمكين الحامل من الاستفادة ثم تسديد المال عنه^(٥).

ولعل الجمع بين الكفالة والإقراض والوكالة هو الأقرب إلى النظر في تخريج هذا العقد، لأن هذا هو المقصود الأصلي لهذه البطاقة فهي قبل الاستخدام كفالة ووعد بالقرض والوكالة فإذا ما استخدمت فعلاً وقام المصرف بالسداد نيابة عن العميل فقد تحقق هذا الوعد وأصبح القرض والوكالة حقيقة واقعة.

ثانياً: العلاقة بين مصدر البطاقة والتاجر:

لقد كثرت التخريجات الفقهية لهذه العلاقة بين كونها شبيهة بخصم الأوراق التجارية، إلى كونها علاقة كفالة: أي أن الجهة المُصَدِّرة قد كفلت للتاجر أن تدفع له

(١) المبدع ٢٤٨/٤، والمغني ٣٤٤/٤، مغني المحتاج ١٩٨/٢، البحر الرائق ٢٢١/٦، الشرح الكبير: للردبير ٣٢٩/٣.
(٢) كشاف القناع ٤٦١/٣، محمد عبد الرؤوف المناوي: التعاريف (دار الفكر المعاصر، ط١، بيروت، ١٤١٠هـ) ٧٣٣/١.
(٣) انظر: تبين الحقائق ٢٨٨/٤، مواهب الجليل ١٨٨/٥، روضة الطالبين ٣٣٠/٤، المغني ٣٩١/٤، كشاف القناع ٤٨٩/٣.
(٤) الدر المختار ١٦١/٥، التعاريف ٥٨٠/١.
(٥) بحث د. مبارك جزاء الحربي: "بطاقة الائتمان" ٢١٧٤/٥ (ضمن أوراق مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون/ جامعة الإمارات، ربيع الأولي ١٤٢٤هـ/مايو ٢٠٠٣م).

قيمة المبيعات بهذه البطاقة، إلى كونها وكالة بأجر، إلى كونها علاقة سمسرة، بل إن من الناس من خرَّجها على أنها علاقة بيع فجعل مصدر البطاقة هو المشتري الحقيقي لهذه البضائع ثم يعيد بيعها للعميل فتكون قريبة الشبه ببيع المرابحة للأمر بالشراء.

ولعل أظهر هذه التخريجات هو تخريجها على أساس الكفالة والوكالة وهو تخريج يفتح الباب لمشروعية العمولة أو نسبة الخصم التي يتقاضاها البنك في هذه الحالة لأن الأجرة الممنوعة في الكفالة هي التي تكون من المكفول عنه إلى الكفيل، وهي هنا من المكفول له وهو التاجر إلى الكفيل، أما الأجرة في الوكالة فهي جائزة في جميع الأحوال.

ثالثاً: العلاقة بين حامل البطاقة والتاجر:

ترددت التخريجات الفقهية لهذه العلاقة بين كونها علاقة:

١- حوالة حيث أحال حاملها التاجر على مليء وهو الجهة المصدرة، وتتحقق هذه الحوالة بتوقيعه على فاتورة الشراء.

٢- أو كونها علاقة بيع أو إجارة عادية بحيث تصنف العقود بحسبها بيعاً أو إجارة بحسب المعقود عليه ثم تنتقل مسؤولية المطالبة بالقيمة إلى مصدر البطاقة الذي ضمن تسديد ما يسحب عليها من أثمان أو أجور.

٣- أو العلاقة بينهما وكالة بأجر: وهذا المعنى يتضح من خلال توكيل التاجر للمصدر بأن يحصل المبلغ المستحق له في ذمة العميل لقاء مبلغ يحصل عليه المصدر محدد بنسبة معينة من فاتورة الشراء.

١٠- التكيف الإجمالي لبطاقات الائتمان

لعل أقرب تخريج إجمالي لبطاقات الائتمان أنها عقد مركب من جملة عقود^(١):

العلاقة الأولى: فهي في العلاقة بين مصدرها وحاملها تتكون من ثلاثة عقود: الكفالة، والإقراض، والوكالة: فالجهة المصدرة قد كفلت حامل البطاقة أمام التجار وأقرضته قيمة مسحوباته على البطاقة، وحامل البطاقة وكَّلها في الوفاء بهذه القيمة إلى التاجر.

(١) فقه النوازل، ص ١٣، البطاقات البنكية ص ١٣٩، بحث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون ٢/٦٢٩، ٦٤٦، ٦٨٣.

العلاقة الثانية: وفي العلاقة بين مصدرها والتاجر تتكون من عقدين أيضاً: الضمان والوكالة، فالجهة المُصدِّرة قد ضمنّت للتاجر الوفاء بمسئقاته قبل حامل البطاقة، كما أنها قامت بتحصيل هذه المسئقات للتاجر من قبل حاملي هذه البطاقات ووضعها في حسابه بعد خصم نسبة العمولة المتفق عليها.

العلاقة الثالثة: وفي العلاقة بين حامل البطاقة والتاجر يحكمها البيع أو الإجارة بحسب طبيعة المعقود عليه بينهما بالإضافة إلى الحوالة حيث أحال حاملها التاجر على جهة إصدار البطاقة.

١١- الأحكام الشرعية المتعلقة بالبطاقات الائتمانية

١- الحكم الشرعي على بطاقات الائتمان:

بناء على تكييفنا الفقهي لبطاقة الائتمان فمدى توافر أركان وشروط عقد الضمان أو الكفالة (باعتبار أن العلاقة التي تجمع أطراف البطاقة الائتمانية كذلك) في بطاقة الائتمان؟ شأن أي عقد فإن أركان العقد الثلاثة إجمالاً هي: العاقد والمعقود عليه والصيغة ومدى توفرها في بطاقة الائتمان بصفتها عقد ضمان يتضح الآتي:

١- **العاقد:** عقد الضمان ثلاثي الأطراف هم الضامن والمضمون عنه والمضمون له، وهو ما يتوفر في البطاقة:

- فالمصدر هو الضامن وشرطه الرشد أو الأهلية وهو متوفر له بصفته الشخصية المعنوية.

- والمضمون عنه وهو حامل البطاقة ومن أهم شروطه معرفته ليعلم هو موسراً أم لا؟ وهو ما يتم في بطاقة الائتمان حيث يصدر البنك له البطاقة بعد دراسة حالة العميل الائتمانية.

- والمضمون له وهو التاجر ويستفيد بضمان حقه.

٢- **المضمون:** وهو مبلغ الدين الناشئ في ذمة حامل البطاقة للتاجر أو البنوك الأخرى عن مشترياته أو مسحوباته وأهم شرط فيه كونه ثابتاً لازماً ومع أن دين البطاقة لا يكون موجوداً عند إصدارها الذي يمثل عقد الضمان فإن جميع المذاهب الفقهية تجيز ضمان ما يسحب.

٣- الصيغة: وتتمثل في الإيجاب والقبول الذي يدل على رضا أطراف البطاقة وإصدار البنك للبطاقة بناء على طلب حاملها، وكذا اتفاقية البنك مع التجار بحقق ركن الصيغة^(١).

٢- عرفنا فيما سبق أن بطاقات الائتمان أنواع فما هو النوع المنسجم مع أحكام الشريعة الإسلامية والخالي من الربا يا ترى؟

يجيب فضيلة الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان عن هذا التساؤل ويقول: "بطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card) هي الأصح والأسلم شرعاً بين جميع أنواع البطاقات، وهي التي تنسجم مع القواعد الشرعية، وفي نفس الوقت تحقق ربحاً إسلامياً حلالاً للبنوك، خصوصاً إذا طُورَتْ واتخذ رصيد حاملها في البنك أداة استثمارية بالمضاربة والمشاركة مع البنك، يتحقق به العدل للطرفين، إذ يستفيد حامل البطاقة من تنمية رصيده، فلا يجمد بالنسبة له، ولا يكون المستفيد الوحيد من الرصيد البنك فحسب، بل يصبح الربح مشاركة بين الطرفين حسب الاتفاق دون غبن، أو شطط"^(٢).

٣- الشرط الربوي:

عقود إصدار هذه البطاقات تتضمن في الغالب نصوصاً ربوية تقضي بوجود دفع فوائد ربوية أو غرامات مالية عند التأخر عن السداد، فما أثر هذه العقود على صحة ومشروعية بطاقات الائتمان؟

انقسم الفقه المعاصر عند نظره في هذه البطاقات إلى قسمين^(٣):

القسم الأول: قسم يرى الجواز (صحة العقد وبطلان الشرط) متى غلب على ظن المتعامل قدرته على التحوط من الوقوع تحت طائلة هذا الشرط، لأن هذا الشرط الفاسد في معرض الإلغاء شرعاً، وهو مستنكر ومعمول على استبعاد مفعوله^(٤)، ومستند هؤلاء ما يأتي:

(١) د. محمد عبد الحليم عمر: بطاقة الائتمان: ماهيتها والعلاقات الناشئة عن استخدامها بين الشريعة والقانون: ٦٨٧/٢-٦٨٨.

(٢) البطاقات البنكية ص ٢٣٢.

(٣) فقه النوازل، ص ١٤-١٧.

(٤) بطاقة الائتمان وتكييفها الشرعي: د. عبد الستار أبو غده (بحث مقدم إلى المؤتمر السابع مجمع الفقه الإسلامي، المنشور بمجلة المجمع، العدد السابع ١/٣٣٦).

قول النبي ﷺ لعائشة عندما أرادت أن تشتري بريرة فأبى أصحابها بيعها إلا بشرط أن يكون الولاء لهم - وهو شرط على خلاف الشرع لأن الولاء شرعاً لمن أعتق - فقال النبي ﷺ لعائشة: "خذيها واشترطي لهم الولاء فإن الولاء لمن أعتق"، وفي رواية "اشتريتها واعتقيها واشترطي لهم الولاء"^(١)، ومعنى الحديث لا تبالي لأن اشتراطهم مخالف للحق، فلا يكون ذلك للإباحة، بل المقصود الإهانة وعدم المبالاة بالاشتراط لأن وجوده كعدمه.

وجه الدلالة: ويفهم من هذا أنه إذا تعنت أحد بفرض شرط مخالف للشرع فيما تعم الحاجة إليه من العقود وأبى إبرام العقد إلا على هذا الشرط الفاسد فلا تتعطل هذه العقود بسبب التعنت، ولا يفتى بعدم مشروعيتها بل تجري رغم ذلك ويجتهد على إبطال هذا الشرط الفاسد من خلال السلطان، أو التحوط في عدم الوقوع تحت طائلته عند خلو الزمان من السلطان القائم على أمر الله.

تنزيل الحاجيات منزلة الضروريات: ما عمت به البلوى في كثير من البلاد من تضمن عقود الكهرباء والهاتف وغيرها نصوصاً مماثلة، بحيث إذا تخلف المشترك عن السداد تعرّض لتطبيق هذه الغرامات عليه، ولم يقل أحد بحرمة الاشتراك في هذه المرافق نظراً لوجود هذه الشروط.

إن القرض لا يفسد بفساد الشروط، بل تبطل الشروط ويصح عقد القرض لقول النبي ﷺ: "ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟! من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له وإن اشترط مائة شرط"^(٢).

القسم الثاني: يرى المنع (بطلان العقد) وذلك لأن الفوائد الربوية التي تفرضها البنوك التقليدية المصدرة للبطاقات عن كل يوم تأخير وتحسبها على أساس مبلغ الدين هي من الربا المحرم والمقطوع بحرمة، وذلك إذا كشف حساب حامل البطاقة الجاري المخصص للخصم عليه بقيمة المستحقات عليه بموجب استخدام البطاقة، وكذلك إذا تأخر عن السداد في الموعد المحدد لأن المصدر بعد أن يقوم بالسداد عن حامل البطاقة يصير في موقف المقرض وكل زيادة على القرض ربا جلي محرم

(١) أخرجه البخاري في البيوع باب منتهى التلقي (٢٠٦٠) ٧٥٩/٢.

(٢) أخرجه البخاري في الصلاة باب ذكر البيع والشراء على المنبر (٤٤٤) ١٧٤/١.

بالإجماع، وعلى هذا الأساس فإن النص على تحميل حامل البطاقة فوائد بنسبة معينة من الدين عند تأخره في السداد كما تفعل البنوك التقليدية غير جائز شرعاً لحرمته^(١).

مناقشة أدلة القسم الأول:

١- مناقشة الاحتجاج بحديث بريرة: ويناقشون استدلال الفريق الأول بحادثة بريرة بأن القياس فيه مع الفارق لوجود القدرة على إبطال هذا الشرط في واقعة بريرة لمخالفته للشريعة في واقع قام على سيادة الشريعة وتتولى دولته حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فأين هذا من واقع الشرط الربوي في بطاقات الائتمان وهو اشتراط يعتمد على مرجعية علمانية قامت ابتداءً على فصل الدين عن الدولة والكفر بمرجعية الشريعة المطهرة في علاقة الدين بالحياة!

٢- مناقشة القياس على ما عمت به البلوى من عقود الكهرباء والهاتف ونحوها: كما ناقشوا القياس على عقود الكهرباء والهاتف التي تتضمن شروطاً مماثلة الحاجة إلى هذه المرافق وتعلق مصالح الأمة الحيوية بها. والأمر في بطاقات الائتمان أدنى من ذلك، فقد يستطيع الإنسان أن يحيا حياته بصورة طبيعية أو شبه طبيعية بدون بطاقات الائتمان، ولكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك بدون هاتف وكهرباء.

القول المختار: والذي يترجح لدينا انتفاء الحرج عن غلب على ظنه قدرته على الوفاء في مدة السماح وبالتالي عدم الوقوع تحت طائلة هذا الشرط وبذل من الأسباب ما يمكنه من ذلك.

٤- النسبة التي يقطعها مصدر البطاقة من التاجر وتخريجها:

فمن المعلوم من هذه البطاقات أن الجهة المصدرة لها لا تدفع للتاجر نفس القيمة المثبتة في فواتيرهم، وإنما تقطع منها نسبة يكون متفقاً عليها في العقد المبرم بينها وبين التاجر، فما التخريج الشرعي المناسب لهذه النسبة المقطعة؟
لقد اختلف الفقهاء المعاصر في تخريجه لهذه النسبة^(٢):

(١) أ.د. عبد الحميد البعلبي: بطاقة الائتمان المصرفية (ضمن بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية

٧١٤/٢)، وانظر مجلة المجمع الفقهي، العدد السابع ١/٣٣٦.

(٢) انظر المرجع السابق ٧١٨/٢.

- ١- تخريجها على أنها عمولة: فمنهم من خرجها على أنها عمولة مقابل تحصيل الثمن من العميل، ولا بأس بأخذ أجر على تحصيل الدين أو توصيله.
- ٢- تخريجها على أنها مقابل الخدمات: ومنهم من خرجها على أنها أجره مقابل الخدمات التي يقوم بها البنك للتاجر كالدعاية والإعلان والتحصيل ونحوه، أو باعتبارها أمور سمسرة فالبنك قد جلب الزبائن للتاجر وأخذ أجره مقابل ذلك.
- ٣- تخريجها على أنها مصالحة مع الدائن: ومنهم من اعتبرها من قبيل المصالحة مع الدائن بأقل من المبلغ الذي التزم به المكفول باعتبار أن العلاقة بين مصدر البطاقة وحاملها علاقة كفالة، ومثل ذلك منصوص على جوازه عند الأحناف.

٤- تخريجها على أنها لا تلحق بالربا: ومنهم من رأى أنه لا ترد على هذه النسبة شبهة الربا ابتداءً لأننا أمام حسم ولسنا أمام زيادة فليس فيها ما يلحقها بالربا.

الخلاصة: وأياً كان الترخيص المختار فإن الفقه المعاصر مستقر على رفع الحرج عن هذه النسبة على أن تحدد هذه النسبة لتكون مقابل الخدمات المقدمة للتاجر، والمتمثلة في تحصيل فواتير الشراء، وجذب العملاء إليه، وتسهيل تعامله معهم، ويمكن لمصدر البطاقة وبنك التاجر أن يتقاسما هذه العمولة، لاشتراكهما في تقديم الخدمة للتاجر^(١).

المجيزون لهذه النسبة:

(١) الهيئة الشرعية لشركة الراجحي: وقد أجازت هذه العمولة الهيئة الشرعية لشركة الراجحي في فتاها رقم (٤٧) فقد قررت أنها "لا ترى مانعاً من الحصول على نسبة من قيمة ما يشتريه حامل البطاقة، مادامت هذه النسبة تُستقطع من ثمن خدمة أو سلعة، وقد تم التعارف على استقطاعها من البائع لصالح البنك الذي أصدر البطاقة وشركة الفيزا العالمية"^(٢).

(٢) الهيئة الشرعية لبيت التمويل الكويتي وللبنك الإسلامي الأردني: كما ذهب إلى الجواز أيضاً الفتوى الصادرة عن الهيئة الشرعية لكل من بيت التمويل الكويتي والبنك الإسلامي الأردني، حيث عدت "العمولة التي يأخذها البنك من التاجر المتعامل بالبطاقة

(١) البطاقات البنكية، ص ٢٢٨.

(٢) الفتوى رقم (٤٧) للهيئة الشرعية لشركة الراجحي.

أجر وكالة على الوساطة بين التاجر وحامل البطاقة وما ينتج بسببها من: ترويج التعامل معه، وتأمين الزبائن وتحصيل الديون، كما أنه لا يوجد أثر للضمان الذي يوجد في بعض الحالات، لأن العمولة لا ترداد مقابله، ولا ينظر للمبلغ المضمون^(١).

٥- الغرامات التأخيرية والفوائد الربوية:

يفرض مصدر و بطاقات الائتمان غرامات مالية على التأخير في السداد أو تأجيل أو تقسيط المسحوبات المستحقة على البطاقة، وهذه الغرامات من الربا الصريح الذي لا يختلف فيه ولا يختلف عليه، فهو ربا النسبئة الذي نزل القرآن بتحريمه وأذن أصحابه بحرب من الله ورسوله.

كيف نعالج مشكلة التأخر عن السداد؟

إن الفوائد والغرامات التأخيرية على القروض هي صريح الربا الجاهلي المحرم، وأنه لا سبيل للمصارف الإسلامية إليها بحال من الأحوال، فكيف يمكن أن تعالج مشكلة التأخر عن السداد في الإطار الإسلامي؟

الحلول المقترحة: توجد بعض الحلول البديلة من الفوائد الربوية والغرامات التأخيرية نذكر منها: إنظار المدين إذا كان معسراً، أو إلغاء العضوية وسحب البطاقة ثم اللجوء إلى القضاء وتحمله مصروفات الخصومة، أو نشر اسم العميل في قائمة سوداء تعمم على المصارف ردعاً له وزجراً لأمثاله... الخ^(٢).

٦- هل يجوز شراء الذهب والفضة ببطاقات الائتمان؟

الذهب والفضة لا يباعان إلا مناجزة " يدا بيد " فالتقايض الفوري شرط في صحة هذه المعاملة لقوله ﷺ: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة سواءً بسواء يدا بيد... فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد"^(٣) فهل يجوز شراء الذهب والفضة ببطاقات الائتمان؟

أجمع مجمع الفقه الإسلامي على جواز شراء الذهب والفضة بالشيكات المصدقة على أن يتم التقايض في المجلس، واعتبر تسليم الشيك المصدق بمثابة التسليم الفوري

(١) المادة ٩/د من شروط وأحكام بطاقة فيزا التمويل - البنك الإسلامي، الأردني.

(٢) فقه النوازل، ص ١٨، وبحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بي الشريعة والقانون ٧١٦/٢.

(٣) أخرجه البخاري في البيوع باب بيع الذهب بالذهب (٢٠٦٦) ٧٦١/٢، ومسلم في المساقاة باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً (١٥٨٣) ١٢١١/٣.

للمبلغ، ولما كانت قسيمة الدفع تُخوّل للتاجر الحصول الفوري على المبلغ عند تقديمها للبنك الذي يتعامل به التاجر فإن قبض القسيمة يحقق التقابض المنشود في بيع الذهب والفضة^(١).

وعلى هذا فالبطاقة التي يتحقق فيها القبض الفوري يمكن استخدامها في شراء الذهب والفضة، والتي لا يتحقق فيها ذلك لا يشرع استخدامها^(٢).

وهناك من العلماء من أنكر هذا ولم يوافق على هذه الفتوى لأن الفورية المطلوبة شرعاً في شراء الذهب والفضة غير متحققة في الشراء بالبطاقة، لأن حامل البطاقة عندها يقدم البطاقة للتاجر ليتسلم الذهب ويوقع على القسيمة ولا يدفع الثمن للتاجر، والذي يدفع الثمن للتاجر هو البنك عندما يقدم التاجر إليه القسيمة بعد فترة تصل أحياناً إلى ثلاثة أيام من تسلمه قسيمة البيع فشرط التقابض في المجلس ليس متحققاً، وقياس بطاقة الائتمان على الشيك لأن كلا منهما أداة وفاء قياس مع الفارق والفارق هو أن الشيك أداة وفاء في الحال وبطاقة الائتمان أداة وفاء في المال لأن التاجر لا يستطيع أن يحصل على ثمن الذهب إلا بعد فترة من الزمن^(٣).

وأرى التحرز من هذه المعاملة لقوة أدلة المانع والله أعلم.

٧- الصرف في بطاقات الائتمان:

الأصل في بطاقات الائتمان أنها بطاقات عالمية وأن حاملها يستطيع استخدامها في أي دولة من الدول، فإذا قام بالسحب بعملة أجنبية تختلف عن العملة التي نص العقد على التحاسب بها فإن مصدر البطاقة يسدد بالعملة الأجنبية ثم يرجع على عميله بالعملة المحلية باستخدام سعر صرف ينص عليه في الاتفاقية، فهل يجوز استيفاء الدين بعملة خلاف العملة التي حدث بها؟

(١) قرار رقم ٩٥/١/٨٨ في دورته التاسعة بشأن تجارة الذهب.

(٢) لبائع الذهب طريقان لتحصيل قيمة الذهب من العميل صاحب البطاقة:

١- استخدام الجهاز الآلي "الدفع السريع" وذلك بتمرير البطاقة في هذا الجهاز الذي يقوم على الفور بسلسلة من العمليات الفورية الآلية التي تنتهي بتحويل قيمة هذه المبيعات إلى حساب التاجر.

٢- استعمال الجهاز اليدوي ويستغرق قيامه بهذه العمليات وقتاً لا يقل عن ثلاثة أيام، كما أن تحويل المبلغ إلى حساب التاجر مرهون بتقديمه لفواتير البيع إلى الجهة المصدرة للبطاقة.

(٣) انظر بحث الصديق محمد الضيرير: بطاقات الائتمان (ضمن بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون) ٦٥٦/٢.

لا يخفى أن التقابض الفوري شرط في صحة الصرف لقوله ﷺ: "إذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد"^(١)، وتجوز المصارفة على ما في الذمة إذا كان بالسعر الحاضر إذا تفرق الطرفان وليس بينهما شيء، أي بشرط ألا يبقى شيء في الذمة لأحدهما.

والمصارفة على ما في الذمة قد تكون بين بدل في الذمة وبين حاضر، أو بين بدلين في الذمة وتسمى في هذه الحالة "مقاصة أو تطارح الدينين" فتكون المقاصة في حدود البديل الأصغر ويسدد الباقي بالعملة الأخرى على أن يتفرقا وليس بينهما شيء.

والأصل في ذلك حديث ابن عمر ﷺ: "كنت أبيع الإبل بالبيع، فأبيع بالذهب وأقضي بالورق، أو أبيع بالورق وأقضي بالذهب، فسألت في ذلك رسول الله ﷺ فقال: "لا بأس إذا كان بسعر يومكما إذا تفرقتما وليس بينكما شيء"^(٢).

وعلى هذا فلا بأس بهذه العملية على أن تتم المحاسبة على أساس سعر الصرف يوم التسوية أو المقاصة، أي: يوم الخصم من الحساب الجاري لحامل البطاقة.

٨- عمولات السحب النقدي:

من البطاقات ما يمكن العميل من السحب النقدي من حسابه لدى البنك، وقد جرت عادة البنوك على احتساب عمولة لها من هذه العمليات، فما مدى شرعية هذه العمولات؟

لقد اختلف الفقهاء المعاصر في حكمه على هذه العمولات بناء على اختلافه في كونها مجرد سحب من حساب العميل أم إقراضاً.

المجيزون:

فمنهم من يرى جواز هذه العمولات لأنها لا تعدو أن تكون أجراً مقابل توصيل العميل من حسابه إلى المناطق التي يستخدم فيها البطاقة وما يقتضيه ذلك من نفقات

(١) سبق تخريج الحديث قريباً.

(٢) أخرجه أبو داود في البيوع باب في اقتضاء الذهب من الورق (٣٣٥٤) ٣/٢٥٠، والترمذي في البيوع باب في الصرف (١٢٤٢) ٣/٥٤٤، والنسائي (المجتبى) في البيوع باب بيع الفضة بالذهب (٤٥٨٢) ٧/٢٨١، وأحمد في مسنده (٦٢٣٩) ٢/١٣٩، والحاكم في مستدركه (٢٢٨٥) ٢/٥٠، وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه، وصححه ابن حبان (٤٩٢٠) ١١/٢٨٧، وقال الترمذي لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث سماك، وقال الشافعي: أهل الحديث يوهنون هذا الحديث (نيل الأوطار ٥/٢٥٥).

ومصرفات، فهي أجر تحويل العمولات من بلد إلى بلد إلا أنه تحويل معكوس حيث تقوم البنوك الوكيلة لشركة البطاقة بدفع النقود أولاً ثم تسترد من العميل ثانياً تحقيقاً للفرورية المطلوبة في هذه العملية، والأجل المتخلل بين القبض والتسديد ليس مقصوداً في هذه العملية ولا هو من صميمها، وهذا الذي أخذ به بنك التمويل الكويتي والبنك الإسلامي الأردني^(١).

المانعون:

ومنهم من يرى حرمة هذه العمولات لأن عملية السحب تعد إقراضاً من قبل جهة البطاقة أو البنك الوكيل لحامل البطاقة فما يؤخذ مقابلها يكون من الربا المحرم، وهذا الذي أخذت به الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية^(٢).

الرأي الراجح:

والذي يترجح هو التفرقة بين وضعين:

- عندما تكون العملية سحباً من حساب العميل فما يؤخذ مقابلها يكون عمولة مشروعة.
- وعندما تكون إقراضاً له فما يؤخذ مقابلها يكون ربا محرماً، والله أعلم.

ولا يخفى أن الحرمة في هذه الحالة إنما تتعلق بالجهة المصدرة للبطاقة وبين البنك الوكيل، أما العميل فهو في كل حالاته يسحب من أمواله المودعة لدى جهة البطاقة، والعمولة التي يتحملها إنما تكون مقابل ما تتجشمه هذه الجهة من جهد وما تتكلفه من نفقة بمناسبة قيامها بهذا العمل، ولا علاقة له بما يدور بين الجهة المصدرة وبين البنك الوكيل^(٣).

قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم (١٠٨) بخصوص بطاقة الإئتمان^(٤):

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) بيت التويل الكويتي فتوى رقم (١٧٣).

(٢) شركة الراجحي المصرفية القرار (٤٧).

(٣) فقه النوازل ص ٢١، بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون ٧١٧/٢، ٧١٩.

(٤) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ص ٣٦٨.

قرار رقم: ١٠٨ (١٢/٢)

بشأن موضوع

بطاقات الإئتمان غير المغطاة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثانية عشرة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من ٢٥ جمادى الآخرة ١٤٢١هـ - ١ رجب ١٤٢١هـ الموافق ٢٣-٢٨ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠م. بناء على قرار المجلس رقم ٦٣ (٧/١) في موضوع الأسواق المالية بخصوص بطاقة الإئتمان حيث قرر البت في التكيف الشرعي لهذه البطاقة وحكمها إلى دورة قادمة. وإشارة إلى قرار المجلس في دورته العاشرة رقم ١٠٢ (١٠/٤)، وبعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع (بطاقات الإئتمان غير المغطاة). وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله من الفقهاء والاقتصاديين، ورجوعه إلى تعريف بطاقة الإئتمان في قراره رقم ٦٣ (٧/١) الذي يستفاد منه تعريف بطاقة الإئتمان غير المغطاة بأنه:

"مستند يعطيه مصدره (البنك المصدر) لشخص طبيعي أو اعتباري (حامل البطاقة) بناء على عقد بينهما يمكنه من شراء السلع، أو الخدمات، ممن يعتمد المستند (التاجر) دون دفع الثمن حالاً لتضمنه التزام المصدر بالدفع، ويكون الدفع من حساب المصدر، ثم يعود على حاملها في مواعيد دورية، وبعضها يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع بعد فترة محددة من تاريخ المطالبة، وبعضها لا يفرض فوائد".

قرر ما يلي:

أولاً: لا يجوز إصدار بطاقة الإئتمان غير المغطاة، ولا التعامل بها، إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية، حتى ولو كان طالب البطاقة عازماً على السداد ضمن فترة السماح المجاني.

ثانياً: يجوز إصدار بطاقة غير المغطاة إذا لم تتضمن شرط زيادة ربوية على أصل الدين.

ويتفرع على ذلك:

(أ) جواز أخذ مصدرها من العميل رسوماً مقطوعة عند الإصدار أو التجديد بصفتها أجراً فعلياً على قدر الخدمات المقدمة منه.

(ب) جواز أخذ البنك المصدر من التاجر عمولة على مشتريات العميل منه شريطة أن يكون التاجر بالبطاقة بمثل السعر الذي يبيع به بالنقد.

ثالثاً: السحب النقدي من قبل حامل البطاقة اقتراض من مصدرها، ولا حرج فيه شرعاً إذا لم يترتب عليه زيادة ربوية، ولا يعد من قبيلها الرسوم المقطوعة التي لا ترتبط بمبلغ القرض أو مدته مقابل هذه الخدمة، وكل زيادة على الخدمات الفعلية محرمة لأنها من الربا المحرم شرعاً كما نص على ذلك المجمع في قراره رقم ١٣ (٢/١٠) و١٣ (٣/١).

رابعاً: لا يجوز شراء الذهب والفضة وكذا العملات النقدية بالبطاقة غير المغطاة. والله أعلم.

المطلب الثالث التأمين

أصبح التأمين في عصرنا من المعاملات المنتشرة في جميع مجالات الحياة الإنسانية: دخل عالم التجارة والصناعة والزراعة والنقل البري والبحري والجوي، كما دخل حياة الإنسان الخاصة: فصار الإنسان يُؤمّن على سيارته وعلى بيته وعلى صحته وحياته وحتى ما بعد موته.

١- تعريف نظام التأمين

التأمين لغة: من أَمَّنَ بمعنى اطمأن، يُقال أَمَّنْتُ الرجلَ أمناً وأماناً وأمانة: اطمأن ولم يخف، وأمنه على الشيء جعله في ضمانه^(١).

أما اصطلاحاً فقد عرف الأستاذ مصطفى الزرقاء نظام التأمين في نظر علماء القانون بأنه: " نظام تعاقدى يقوم على أساس المعاوضة، غايته التعاون على ترميم

(١) لسان العرب: مادة أمن ١/١٠٧، المعجم الوسيط: مادة أمن ١/٢٨.

أضرار المخاطر الطارئة بواسطة هيئات منظمة تزاوّل عقوده بصورة فنية على أسس وقواعد إحصائية^(١).

٢- أهداف التأمين ووظائفه

يهدف التأمين إلى تحقيق عدة أمور منها^(٢):

١- تحصين المجتمع من أثار المصائب والنكبات: فبدلاً أن يتحملها فرد بعينه أو مجموعة بعينها، فإن أفراد الأمة جميعهم يهبّون لنصرة المصاب وتخفيف أثر المصيبة عليه.

٢- وهذا من شأنه تحقيق التحابب والتواد والأخوة وتماسك المجتمع.

٣- تحقيق طمأنينة النفس والسعادة في الدنيا: فحينما يشعر الفرد أن كل حاجاته مؤمنة في حالات الطوارئ ترتاح نفسه ويطمئن على حياته.

٤- توفير الأموال وادخارها، فالمشترك في نظام من نظم التأمين يدفع قسطاً شهرياً قليلاً جداً يكون ذا أثر كبير عند وقوع الخطر.

٥- والإنسان في حاجة إلى التأمين لأنه محاط بالأخطار وهو يعاني منها ويتحمل أعباء جسيمة وإن الخوف من هذه المخاطر - كغرق البواخر في البحر - يوقف كثيراً من رجال الأعمال عن بعض الفعاليات الاقتصادية التي كان بإمكانها أن تنتفع البلاد والعباد، وإن وقوع هذه المخاطر يسبب كوارث اقتصادية واجتماعية كحريق مصنع وموت عامل وهو يعيل أسرة...^(٣).

٣- نشأة التأمين

عقد التأمين بتنظيمه الحديث غربي المنشأ، حديث النشأة لم يكن معروفاً منذ القدم، ويذكر علماء القانون أن أول ظهوره كان في القرن الرابع عشر الميلادي في إيطاليا حيث وجد بعض الأشخاص الذين يتعهدون بتحمل الأخطار البحرية التي تتعرض لها السفن أو حمولتها نظير مبلغ معين، ثم ظهر بعده التأمين على الحياة في

(١) مصطفى أحمد الزرقاء: نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه ص ١٩.

(٢) د. محمد عثمان شبيب: المعاملات المالية المعاصرة ص ٩٣.

(٣) أ.د. محمد رواس قلعه جي: المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة ص ١٥٠.

بريطانيا عام ١٥٨٣م، أما التأمين على النقل البري فقد تأخر تنظيمه القانوني حتى القرن العشرين، حيث جاء القانون الفرنسي المؤرخ في ١٣/٧/١٩٣٠م منظماً لأحكامه تنظيمياً شاملاً مما جعله قانوناً رائداً في هذا الموضوع^(١).

ويعد العلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين (١٢٥٢هـ) أول من تكلم عن التأمين وسماه "السوكرة" وأفتى بحرمة التأمين البحري^(٢).

٤- أنواع التأمين

ينقسم التأمين من حيث شكله إلى قسمين^(٣):

أحدهما: التأمين التعاوني: بحيث يجتمع مجموعة من الأشخاص المعرضين للخطر المشابه ويدفع كل منهم اشتراكاً معيناً وتصرف هذه الاشتراكات لأداء التعويض لمن يُصيبه الضرر، وإذا زادت الاشتراكات على ما صرف من تعويض كان للأعضاء حق استردادها، وإن نقصت طوَّلب الأعضاء باشتراك إضافي لتغطية العجز وأعضاء شركة التأمين التعاوني لا يسعون إلى تحقيق الأرباح ولكن يسعون إلى تخفيف الخسائر وتحمل المصائب وتدار الشركة بواسطة أعضائها فكل واحد يكون مؤمناً ومؤمناً له (وهذا النوع قليل التطبيق اليوم).

الثاني: التأمين بقسط ثابت: وهو أن يلتزم المؤمن له بدفع قسط محدد إلى المؤمن وهو شركة التأمين المكونة من أفراد مساهمين غير المؤمن لهم وهؤلاء هم الذين يستفيدون من أرباح الشركة (وهذا النوع هو السائد الآن).

الفرق بين النوعين: أن الذي يتولى التأمين التعاوني ليس هيئة مستقلة عن المؤمن لهم ولا يسعى أعضاؤه إلى تحقيق الربح وإنما يسعون إلى تخفيف الخسائر التي تلحق ببعض الأعضاء، فالغرض اجتماعي إنساني.

أما التأمين بقسط ثابت فيتولاه المؤمن (الشركة المساهمة) الذي يهدف إلى تحقيق الربح على حساب المشتركين المؤمن لهم.

(١) د. عبد الحق حميش ود. الحسين شواط: فقه العقود المالية: ص ١٢٦، المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة ص ١٥٠.

(٢) رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) ١٧٠/٤.

(٣) انظر كتابنا: فقه العقود المالية ص ١٢٦-١٢٨، المعاملات المالية المعاصرة ص ٩٤.

وينقسم التأمين من حيث موضوعه إلى قسمين:

أحدهما: تأمين الأضرار: وهو يتناول المخاطر التي تؤثر في مال أو ذمة المؤمن له والغرض منه تعويض الخسارة التي تلحق المؤمن له بسبب الحادث وهو ينقسم إلى قسمين:

- ١- تأمين على الأشياء: تعويض المؤمن له عن الخسارة التي تلحقه في ماله مثل: التأمين على الحريق، والسرققة والغرق، وموت الحيوانات، وسقوط الطائرات.
- ٢- التأمين من المسؤولية: ضمان المؤمن له ضد الرجوع الذي قد يتعرض له من جانب الغير بسبب ما أصابهم بسببه: حوادث السيارات، حوادث العمل...

الثاني: تأمين الأشخاص: وهو يتناول كل أنواع التأمين المتعلقة بشخص المؤمن له ويقصد به دفع مبلغ معين إذا وقع خطر معين للإنسان في وجوده أو سلامته ويشمل تأمين الأشخاص نوعين أساسيين:

- أ- التأمين لحال الوفاة: وهو أن يتعهد المؤمن له في مقابل أقساط أن يدفع مبلغاً معيناً عند وفاة المؤمن عليه لورثته أو لأي شخص آخر.
- ب- التأمين لحال البقاء ويسمى التأمين المضاد: وهو التزام من المؤمن بدفع مبلغ من المال إلى المؤمن له إذا ظل حياً في تاريخ معين وإذا مات قبل التاريخ المحدد لها يدفع المؤمن شيئاً مع احتفاظه بالأقساط.
- ج- التأمين المختلط والذي يجمع بين النوعين السابقين: حيث يلتزم فيه المؤمن بأداء المبلغ المؤمن به إما في تاريخ معين للمؤمن له نفسه إذا ظل حياً في هذا التاريخ، وإما إلى المستفيد المعين أو إلى ورثة المؤمن له إذا مات قبل ذلك التاريخ ويكون القسط في هذا النوع أكبر منه في النوعين السابقين.
- د- التأمين من الحوادث الجسمية: ويلتزم فيه المؤمن بدفع مبلغ معين إلى المؤمن له إذا أصابه في أثناء المدة المؤمن فيها حادث جسماني أو إلى المستفيد المعين إذا مات المؤمن له من الحادث.

وينقسم التأمين إلى:

- ١- تأمين خاص: وهو ما عقد المؤمن له ليؤمن عن نفسه من خطر معين ويكون الدافع إلى هذا التأمين الصالح الشخصي.

٢- تأمين اجتماعي: وهو ما كان الغرض منه تأمين الأشخاص - الذين يعتمدون في معاشهم على كسب عملهم - من بعض الأخطار التي يتعرضون لها فتعجزهم أو تعطلهم عن العمل كالمرض والشيخوخة والعجز...

٥- حكم التأمين التجاري (التأمين بقسط ثابت)

إن التأمين كنظرية ونظام غير مرتبط بوسائل التحقق أمر يتفق مع الشريعة (كنظرية ونظام) لأنه ليس إلا تعاون منظم ودقيق بين عدد كبير من الناس معرضون جميعاً لخطر واحد، حتى إذا تحقق بالنسبة إلى بعضهم تعاون الجميع على مواجهته من خلال مساهماتهم... ولكن الخلاف في وسائل تحقيقه وكيفية تنفيذه^(١):

ولقد تناول علماء الإسلام هذا العقد بالدراسة والتحليل الفقهي كما تناولته المجمع الفقهية ومراكز البحوث الإسلامية في أكثر من دورة ومناسبة^(٢):

هذا ولقد اختلف الفقهاء في هذا العصر في حكم التأمين التجاري (التأمين بقسط ثابت) على عدة أقوال:

القول الأول: منهم الشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ علي الخفيف، والشيخ مصطفى الزرقاء - رحمهم الله جميعاً - ذهبوا إلى جواز التأمين بأنواعه المختلفة، وصحة عقد التأمين التجاري واستدلوا على ما ذهبوا إليه بالأدلة التالية^(٣):

فلقد قاسوا عقود التأمين على بعض العقود والتصرفات المشروعة:

١- ومن ذلك قياسها على عقد الموالاة يذكره الحنفية في مراتب أسباب الميراث وعقد الموالاة هذا هو: أن يقول شخص مجهول النسب: أنت وليي تعقل عني إذا جنيت وترثني إذا أنا مت: والمراد بالعقل هو دفع التعويض المالي في جناية الخطأ.

يقول الأستاذ مصطفى الزرقاء: " فهذا العقد يقيم رابطة حقوقية بين عاقيه شرعاً: قوامها التزام شخص بأن يتحمل الموجب المالي عن جناية الخطأ الصادر عن

(١) محمود حمودة ومصطفى حسنين: أضواء على المعاملات المالية في الإسلام ص ١٩٠.

(٢) مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الأولى، ومجلس هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية في دورته العاشرة، ومجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف في مؤتمره الثاني.

(٣) نظام التأمين ص ٣٣، حكم الشريعة الإسلامية في عقد التأمين ص ٨٣-١٢٩، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي ص ١١٢، فقه العقود المالية ص ١٣٤.

الأخر، في مقابل هذا الملتمزم يرث الآخر إذا مات دون الوارث فهو أشبه ما يكون بعقد التأمين من المسؤولية^(١).

٢- ومن ذلك قياس عقد التأمين على نظام العاقلة في الإسلام وتهدف الحكمة منه تخفيف أثر المصيبة على الجاني الخطأ وصيانة دماء ضحايا الخطأ على أن تذهب هدراً: فإذا كان الشرع يذهب إلى توزيع المصيبة المالية الناشئة عن جناية القتل الخطأ على العاقلة كمبدأ تعاوني لتخفيف الضرر عن كاهل من لحقه بشكل إلزامي فما هو المانع من أن يفتح باب تنظيم هذا التعاون على ترميم الكوارث المالية بجعله ملزماً بطريق التعاقد والإرادة الحرة.

٣- ومن ذلك قياس عقد التأمين على ضمان خطر الطريق الجائر عند الحنفية فيما إذا قال شخص لآخر اسلك هذا الطريق فإنه آمن وإن أصابك فيه شيء فأنا ضامن: فسلكه فأخذ ماله فإنه يضمن القائل، نص عليه الحنفية في باب الكفالة. يقول الأستاذ الزرقاء في هذا: "... فإني أجد فيه فكرة فقهية يصلح بها أن يكون نصاً استثنائياً قوياً في تجويز التأمين على الأموال من الأخطار"^(٢).

٤- ثم استدلل الأستاذ الزرقاء بقاعدة الإلتزامات والعقد الملزم عند المالكية وخلصتها لو أن شخصاً وعد غيره عدةً بقرض أو بتحمل خسارة أو بإعارة أو هبة أو نحو ذلك مما ليس بواجب عليه بالأصل فإنه يصبح بالوعد ملزماً في رأي عند المالكية.

يقول الزرقاء في هذا: "فإذا نظر إلى مذهب المالكية الأوسع في القضية فإننا نجد في قاعدة الإلتزامات هذه متسعاً لتخريج عقد التأمين على أساس انه الترام من المؤمن للمستأمنين ولو إلى مقابل على سبيل الوعد بأن يتحمل عنه الاضرار الحادث الخطر الذي هو معرض له: أي أن يعرض عليه الخسائر"^(٣).

٥- قياس عقد التأمين على نظام التقاعد والضمان الاجتماعي الذي يندرج تحت التأمين التعاوني والذي اتفق الفقهاء المعاصرون على جوازه^(٤) كما سنبينه لاحقاً.

(١) نظام التأمين ص ٥٧، ٥٨.

(٢) المرجع السابق ص ٥٨.

(٣) المرجع السابق ص ٥٨.

(٤) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي ص ١١٤.

٦- واستدلوا بالاستصلاح فإن التأمين فيه مصلحة لجميع الأطراف المشاركة فيه: وهي مصلحة مرسله لم يرد الشرع تحريمها أو إباحتها.

٧- كما استدلوا بالإباحة الأصلية، وبأنه ضرورة والضرورات تبيح المحظورات، والعرف أصبح يعمل به، وفيه شبهة بعقود المضاربة المباحة شرعاً. وغير ذلك من الأدلة التي استدل بها المبيحون لهذا النوع من التأمين.

القول الثاني: ذهب جمهور العلماء (منهم: الشيخ محمد بخيت المطيعي، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور الصديق الضرير) ومعظم المجامع الفقهية إلى عدم جواز عقد التأمين التجاري^(١) وسأورد فيما يلي قرار مجمع الفقه الإسلامي الذي يحوي الأدلة والمناقشات التي أوردوها على أدلة القول الأول:

"فإن مجمع الفقه الإسلامي قد نظر في موضوع التأمين بأنواعه المختلفة بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك وبعد ما اطلع أيضاً على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته العاشرة المنعقدة بمدينة الرياض بتاريخ ٤/٤/١٣٩٧هـ من التحريم للتأمين بأنواعه.

وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك قرّر المجلس بالأكثرية تحريم التأمين بجميع أنواعه سواء كان على النفس أو البضائع التجارية أو غير ذلك من الأموال. كما قرّر مجلس المجمع بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء من جواز التأمين التعاوني بدلاً من التأمين التجاري المحرم والمنوه عنه آنفاً وعهد بصياغة القرار إلى لجنة خاصة.

تقرير اللجنة المكلفة بإعداد قرار مجلس المجمع حول التأمين:

بناء على قرار مجلس المجمع المتخذ بجلسة الأربعاء ١٤ شعبان ١٣٩٨هـ المتضمن تكليف كل من أصحاب الفضيلة العلماء الشيخ عبد العزيز بن عبدالله بن باز، والشيخ محمد محمود الصواف، والشيخ محمد بن عبدالله السبيل بصياغة قرار مجلس المجمع حول التأمين بشتى أنواعه وأشكاله.

وعليه فقد حضرت اللجنة المشار إليها وبعد المداولة أقرت ما يلي:

(١) انظر: التأمين بين الحظر والإباحة ص ٢٤، حكم الإسلام في التأمين ص ٢٤، عقود التأمين ص ١٣، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي ص ١٠٦، وفقه العقود المالية ص ١٣١.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهداه.. أما بعد:

فإن المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الأولى المنعقدة في ١٠ شعبان ١٣٩٨هـ بمكة المكرمة بمقرر رابطة العالم الإسلامي نظر في موضوع التأمين بأنواعه بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك وبعد ما اطلع أيضاً على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته العاشرة بمدينة الرياض بتاريخ ٤/٤/١٣٩٧هـ بقراره رقم (٥٥) من التحريم للتأمين التجاري بأنواعه.

وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك قرر مجلس المجمع الفقهي بالإجماع عدا فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا تحريم التأمين التجاري بجميع أنواعه سواء كان على النفس أو البضائع التجارية أو غير ذلك للدلالة الآتية:

الأول: عقد التأمين التجاري من عقود المعاوضات المالية الاحتمالية المشتملة على الغرر الفاحش، لأن المستأمن لا يستطيع أن يعرف وقت العقد مقدار ما يعطي أو يأخذ، فقد يدفع قسطاً أو قسطين ثم تقع الكارثة فيستحق ما التزم به المؤمن، وقد لا تقع الكارثة أصلاً فيدفع جميع الأقساط ولا يأخذ شيئاً، وكذلك المؤمن لا يستطيع أن يحدد ما يعطي ويأخذ بالنسبة لكل عقد بمفرده، وقد ورد في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ النهي عن بيع الغرر (١).

الثاني: عقد التأمين التجاري ضرب من ضروب المقامرة (الميسر)، لما فيه من المخاطرة في معاوضات مالية ومن الغرم بلا جناية أو تسبب فيها ومن الغنم بلا مقابل أو مقابل غير مكافئ، فإن المستأمن قد يدفع قسطاً من التأمين ثم يقع الحادث فيغرم المؤمن كل مبلغ التأمين، وقد لا يقع الخطر ومع ذلك يغمم المؤمن أقساط التأمين بلا مقابل، وإذا استحكمت فيه الجهالة كان قماراً ودخل في عموم النهي عن الميسر في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ [المائدة: ٩١].

(١) أخرجه مسلم في البيوع باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر (١٥١٣) ٣/١١٥٣، وأبو داود في البيوع باب في بيع الغرر (٣٣٧٦) ٣/٢٥٤، ومالك في موطنه في كتاب البيوع باب بيع الغرر (١٣٤٥) ٢/٦٦٤، وأحمد (٨٨٧١) ٢/٣٧٦.

الثالث: عقد التأمين التجاري يشتمل على ربا الفضل والنسيئة، فإن الشركة إذا دفعت للمستأمن أو لورثته أو للمستفيد أكثر مما دفعه من النقود لها فهو ربا فضل، والمؤمن يدفع ذلك للمستأمن بعد مدة يكون ربا النسيئة، وإذا دفعت الشركة للمستأمن مثل ما دفعه لها يكون ربا النسيئة فقط، وكلاهما محرم بالنص والإجماع^(١).

الرابع: عقد التأمين التجاري من الرهان المحرم، لأن كلا منهما فيه جهالة وغرر ومقامرة ولم يبيح الشرع من الرهان إلا ما فيه نصرة للإسلام وظهور لأعلامه بالحجة والسنان، وقد حصر النبي ﷺ رخصة الرهان بعوض في ثلاثة بقوله ﷺ: "لا سبق إلا في خوف أو حافر أو نصل"^(٢)، وليس التأمين من ذلك ولا شبيهاً به فكان محرماً.

الخامس: عقد التأمين التجاري فيه أخذ مال الغير بلا مقابل، وأخذ بلا مقابل في عقود المعاوضات التجارية محرم لدخوله في عموم النهي في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

السادس: في عقد التأمين التجاري الإلزام بما لا يلزم شرعاً، فإن المؤمن لم يحدث الخطر منه ولم يتسبب في حدوثه، وإنما كان منه مجرد التعاقد مع المستأمن على ضمان الخطر على تقدير وقوعه مقابل مبلغ يدفعه المستأمن له، والمؤمن لم يبذل عملاً للمستأمن فكان حراماً.

وأما ما استدل به المبيحون للتأمين التجاري مطلقاً أو في بعض أنواعه فالجواب عنه ما يلي:

(أ) الاستدلال بالاستصلاح غير صحيح، فإن المصالح في الشريعة الإسلامية ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع باعتباره فهو حجة، وقسم سكت عنه الشرع فلم يشهد له بإلغاء ولا اعتبار فهو مصلحة مرسلّة وهذا محل اجتهاد المجتهدين، والقسم الثالث: ما شهد الشرع بإلغائه، وعقود التأمين التجاري فيها جهالة وغرر وقمار وربا فكانت مما شهدت الشريعة بإلغائه لغلبة جانب المفسدة فيه على جانب المصلحة.

(١) المغني ١٢٧/٤، مغني المحتاج ٢١/٢، تبين الحقائق ٣/٤، صالح عبد السميع الأبى: الثمر الداني (المكتبة الثقافية، بيروت) ٤٩٥/١.

(٢) أخرجه أبو داود في الجهاد باب المسابقة (١٦٣٨) ٣٩٥/١، وابن ماجه في الجهاد باب السبق والرهان (٢٨٧٨) ٩٦٠/٢، والسنائي في الخيل باب السبق (٣٥٨٩) ٢٢٧/٦، وصححه ابن القطان وابن دقيق العين (تلخيص الحبير ١٦١/٤).

(ب) الإباحة الأصلية لا تصلح دليلاً هنا، لأن عقود التأمين التجاري قامت الأدلة على مناقضتها لأدلة الكتاب والسنة، والعمل بالإباحة الأصلية مشروط بعدم الناقل عنها وقد وجد فبطل الاستدلال بها.

(ج) الضرورات تبيح المحظورات لا يصح الاستدلال به هنا، فإن ما أباحه الله من طرق كسب الطيبات أكثر أضعافاً مضاعفة مما حرمه عليهم، فليس هناك ضرورة معتبرة شرعاً تلجئ إلى ما حرمته الشريعة من التأمين.

(د) لا يصح الاستدلال بالعرف، فإن العرف ليس من أدلة تشريع الأحكام وإنما يبنى عليه في تطبيق الأحكام وفهم المراد من ألفاظ النصوص ومن عبارات الناس في أيمانهم وتدايعهم وأخبارهم وسائر ما يحتاج إلى تحديد المقصود منه من الأفعال والأقوال فلا تأثير له فيما تبين أمره وتعين المقصود منه، وقد دلت الأدلة دلالة واضحة على منع التأمين فلا اعتبار به معها.

(هـ) الاستدلال بأن عقود التأمين التجاري من عقود المضاربة أو في معناه غير صحيح: فإن رأس المال في المضاربة لم يخرج عن ملك صاحبه وما يدفعه المستأمن يخرج بعقد التأمين من ملكه إلى ملك الشركة حسبما يقضي به نظام التأمين، وأن رأس مال المضاربة يستحقه ورثة مالكة عند موته، وفي التأمين قد يستحق الورثة نظاماً مبلغ التأمين ولو لم يدفع مورثهم إلا قسطاً واحداً، وقد لا يستحقون شيئاً إذا جعل المستفيد سوى المستأمن وورثته، وأن الربح في المضاربة يكون بين الشريكين نسباً مئوية مثلاً بخلاف التأمين فربح رأس المال وخسارته للشركة وليس للمستأمن إلا مبلغ التأمين أو مبلغ غير محدد.

(و) قياس عقود التأمين على ولاء الموالاة عند من يقول به غير صحيح، فإنه قياس مع الفارق، ومن الفروق بينهما: أن عقود التأمين هدفها الربح المادي المشوب بالغرر والقمار وفاحش الجهالة بخلاف عقد ولاء الموالاة فالقصد الأول فيه التأخي في الإسلام والتناصر والتعاون في الشدة والرخاء وسائر الأحوال وما يكون من كسب مادي فالقصد إليه بالتبع.

(ز) قياس عقد التأمين التجاري على الوعد الملزم عند من يقول به لا يصح، لأنه قياس مع الفارق، ومن الفروق أن الوعد بقرض أو إعارة أو تحمل خسارة مثلاً من باب المعروف المحض، فكان الوفاء به واجباً أو من مكارم الأخلاق، بخلاف عقود

التأمين فإنها معاوضة تجارية باعثها الربح المادي فلا يغتفر فيها ما يغتفر في التبرعات من الجهالة والغرر.

(ح) قياس عقود التأمين التجاري على ضمان المجهول وضمان ما لم يجب قياس غير صحيح، لأنه قياس مع الفارق أيضاً، ومن الفروق أن الضمان نوع من التبرع يقصد به الإحسان المحض بخلاف التأمين فإنه عقد معاوضة تجارية يقصد منها أولاً الكسب المادي فإن ترتب عليه معروف فهو تابع غير مقصود إليه والأحكام يراعى فيها الأصل لا التابع ما دام تابعا غير مقصود إليه.

(ط) قياس عقود التأمين التجاري على ضمان خطر الطريق لا يصح، فإنه قياس مع الفارق كما سبق في الدليل قبله.

(ي) قياس عقود التأمين التجاري على نظام التقاعد غير صحيح، فإنه قياس مع الفارق أيضاً لأن ما يعطى من التقاعد حق التزم به ولي الأمر باعتباره مسؤولاً عن رعيته وراعى في صرفه ما قام به الموظف من خدمة الأمة ووضع له نظاماً راعى فيه مصلحة أقرب الناس إلى الموظف، ونظر إلى مظنة الحاجة فيهم، فليس نظام التقاعد من باب المعاوضات المالية بين الدولة وموظفيها، وعلى هذا لا شبه بينه وبين التأمين الذي هو من عقود المعاوضات المالية التجارية التي يقصد بها استغلال الشركات للمستأمنين والكسب من ورائهم بطرق غير مشروعة، لأن ما يعطى في حالة التقاعد يعتبر حقاً التزم به من حكومات مسؤولة عن رعيته وتصرفها لمن قام بخدمة الأمة كفاء لمعروفه وتعاوناً معه جزاء تعاونه معها ببدنه وفكره وقطع الكثير من فراغه في سبيل النهوض معها بالأمة.

(ك) قياس نظام التأمين التجاري وعقوده على نظام العاقلة لا يصح: فإنه قياس مع الفارق، ومن الفروق أن الأصل في تحمل العاقلة لديه الخطأ وشبه العمد ما بينها وبين القاتل خطأ أو شبه العمد من الرحم والقرابة التي تدعو إلى النصرة والتواصل والتعاون وإسداء المعروف ولو دون مقابل، وعقود التأمين التجارية استغلالية تقوم على معاوضات مالية محضة لا تمت إلى عاطفة الإحسان وبواعث المعروف بصلة.

(ل) قياس عقود التأمين التجاري على عقود الحراسة غير صحيح: لأنه قياس مع الفارق أيضاً، ومن الفروق أن الأمان ليس محلاً للعقد في المسألتين، وإنما محله في

التأمين الأقساط ومبلغ التأمين، وفي الحراسة الأجرة وعمل الحارس، أما الأمان فغاية ونتيجة وإلا لما استحق الحارس الأجرة عند ضياع المحروس.

(م) قياس التأمين على الإيداع لا يصح: لأنه قياس مع الفارق أيضاً، فإن الأجرة في الإيداع عوض عن قيام الأمين بحفظ شيء في حوزته يحوطه بخلاف التأمين، فإن ما يدفعه المستأمن لا يقابله عمل من المؤمن يعود إلى المستأمن بمنفعة وإنما هو ضمان الأمن والطمأنينة، وشرط العوض عن الضمان لا يصح بل هو مفسد للعقد، وإن جعل مبلغ التأمين في مقابلة الأقساط كان معاوضة تجارية جعل فيها مبلغ التأمين أو زمنه فاختلف في عقد الإيداع بأجر.

(ن) قياس التأمين على ما عرف بقضية تجار البز مع الحاكة لا يصح، والفرق بينهما أن المقيس عليه من التأمين التعاوني وهو تعاون محض والمقيس تأمين تجاري وهو معاوضات تجارية فلا يصح القياس^(١).

القول الثالث: ذهب فريق ثالث من العلماء المعاصرين إلى التفريق بين التأمين على الأموال كالسيارات وغيرها والتأمين على الحياة، فأجازوا التأمين على الأموال دون التأمين على الحياة. ومن هؤلاء الشيخ محمد بن حسن الحجوي الفاسي رئيس الاستئناف الشرعي ووزير العدل في المغرب (١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م)، والشيخ عبد الله بن زيد آل محمود رئيس المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، وقد استدلوا لجواز التأمين على الأموال بالأدلة التي استدلت بها أصحاب الفريق الثاني، واستدلوا بتحريم التأمين على الحياة بأدلة القائلين بعدم الجواز وأنه لا حاجة للتأمين على الحياة^(٢).

وأرجح القول الثاني: لقوة أدلته، ولما يحتويه التأمين من غرر مفسد له، ولتضمنه الربا والميسر والمراهنة وبيع الدين بالدين. والله أعلم.

٦- حكم التأمين التعاوني

لاشك في جواز التأمين التعاوني في الإسلام لأنه يدخل في عقود التبرعات، وهو من قبيل التعاون على البر، لذا فهو أمر مرغوب فيه لقوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ [المائدة: ٢].

(١) من قرارات المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، القرار رقم (٥٥).

(٢) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي ص ١١٦.

وذلك لأن كل مشترك يدفع اشتراكه بطيب نفس، متبرع بما يدفعه لمن يحتاج إليه من سائر الشركاء حسب الطريقة التي يتفق عليها.

ولا ريب أن المتبرع إذا تبرع لجماعة وصفت بصفة خاصة فإنه يدخل في الاستحقاق مع هذا التبرع إذا صار منهم.

ومن هنا كان للمشارك التعاوني أن يأخذ المعونة من الجمعية إذا وقع الخطر المؤمن منه.

وبناءً على اعتبارنا التأمين التعاوني من عقود التبرعات فإن الغرر فيه مغتفر ولا يؤثر عليه لأن محل العقد في التبرعات عموماً إذا فات على المتبرع عليه لم يلحقه بفواته ضرر لأنه لم يبذل في مقابله عوض بخلاف عقود المعاوضات...^(١)

يقول الإمام القرافي في الفروق في هذا المعنى^(٢): "التصرفات ثلاثة أقسام: طرفان وواسطة: فالطرفان: أحدهما معاوضة صرفة فيتجنب فيها ذلك أي الجهالة والغرر إلا ما دعت الضرورة إليه. وثانيهما: ما هو إحسان صرف لا يقصد به تنمية المال كالصدقة والهبة والإبراء: فإن هذه التصرفات لا يقصد بها تنمية المال بل إن فانت على من أحسن إليه فلا ضرر عليه: فإنه لم يبذل شيئاً بخلاف القسم الأول إذا فات بالغرر والجهالات ضاع المبذول في مقابلته، فاقتضت حكمة الشارع منع الجهالة فيه.

أما الإحسان الصرف فلا ضرر فيه فاقتضت حكمة الشرع وحثه على الإحسان: التوسعة فيه بكل طريق: بالمعلوم وبالمجهول فإن ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعاً.

وفي المنع من ذلك وسيلة إلى تقليله فإذا وهب له بغير شارد جاز أن يجده فيحصل له ما ينتفع به، ولا ضرر عليه إن لم يجده لأنه لم يبذل شيئاً".

قرار المجمع الفقهي بمكة المكرمة:

قرر مجلس المجمع بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم (٥١) وتاريخ ١٣٩٧/٤/٤هـ من جواز التأمين التعاوني بدلاً عن التأمين التجاري المحرم والمنوه عنه أنفاً للأدلة الآتية:

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٤٤٢، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي ص ١٢٠، فقه العقود المالية ص ١٢٨، المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة ص ١٥٥.

(٢) الفروق ٣/٢٦٠-٢٦٦.

الأول : أن التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث، وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر، فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم، وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمل الضرر.

الثاني : خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه: ربا الفضل وربا النسيئة، فليس عقود المساهمين ربوية ولا يستغلون ما جمع من الأقساط في معاملات ربوية.

الثالث : إنه لا يضر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع، لأنهم متبرعون فلا مخاطرة ولا غرر ولا مقامرة بخلاف التأمين التجاري فإنه عقد معاوضة مالية تجارية.

الرابع : قيام جماعة من المساهمين أو من يمثلهم باستثمار ما جمع من الأقساط لتحقيق الغرض الذي من أجله أنشئ هذا التعاون سواء كان القيام بذلك تبرعاً أو مقابل أجر معين.

ورأى المجلس أن يكون التأمين التعاوني على شكل شركة تأمين تعاونية مختلطة للأمور الآتية:

أولاً : الالتزام بالفكر الاقتصادي الإسلامي الذي يترك للأفراد مسؤولية القيام بمختلف المشروعات الاقتصادية ولا يأتي دور الدولة إلا كعنصر مكمل لما عجز الأفراد عن القيام به وكدور موجه وراقيب لضمان نجاح هذه المشروعات وسلامة عملياتها.

ثانياً : الالتزام بالفكر التعاوني التأميني الذي بمقتضاه يستقل المتعاونون بالمشروع كله من حيث تشغيله ومن حيث الجهاز التنفيذي ومسؤولية إدارة المشروع.

ثالثاً : تدريب الأهالي على مباشرة التأمين التعاوني وإيجاد المبادرات الفردية والاستفادة من البواعث الشخصية، فلا شك أن مشاركة الأهالي في

الإدارة تجعلهم أكثر حرصاً ويقظة على تجنب وقوع المخاطر التي يدفعون مجتمعين تكلفة تعويضها مما يحقق بالتالي مصلحة لهم في إنجاح التأمين التعاوني، إذا أن تجنب المخاطر يعود عليهم بأقساط أقل في المستقبل، كما أن وقوعها قد يحملهم أقساطاً أكبر في المستقبل.

رابعاً : إن صورة الشركة المختلطة لا تجعل التأمين كما لو كان هبة أو منحة من الدولة للمستفيدين منه بل بمشاركة منها معهم فقط لحمايتهم ومساندتهم باعتبارهم هم أصحاب المصلحة الفعلية، وهذا موقف أكثر إيجابية ليشعر معه المتعاونون بدور الدولة ولا يعفيهم في نفس الوقت من المسؤولية.

ويرى المجلس أن يراعى في وضع المواد التفصيلية للعمل بالتأمين التعاوني على الأسس الآتية:

الأول : أن يكون لمنظمة التأمين التعاوني مركز له فروع في كافة المدن، وأن يكون بالمنظمة أقسام تتوزع بحسب الأخطار المراد تغطيتها وبحسب مختلف فئات ومهن المتعاونين كأن يكون هناك قسم للتأمين الصحي، وثان للتأمين ضد العجز والشيخوخة... الخ، أو يكون هناك قسم لتأمين الباعة المتجولين، وآخر للتجار، وثالث للطلبة، ورابع لأصحاب المهن الحرة كالمهندسين والأطباء والمحامين... الخ.

الثاني : أن تكون منظمة التأمين التعاوني على درجة كبيرة من المرونة والبعد عن الأساليب المعقدة.

الثالث : أن يكون للمنظمة مجلس أعلى يقرر خطط العمل ويقترح ما يلزمها من لوائح وقرارات تكون نافذة إذا اتفقت مع قواعد الشريعة.

الرابع : يمثل الحكومة في هذا المجلس تختاره من الأعضاء ويمثل المساهمين من يختارونه ليكونوا أعضاء في المجلس ليساعد ذلك على إشراف الحكومة عليها واطمئنانها على سلامة سيرها وحفظها من التلاعب والفسل.

الخامس : إذا تجاوزت المخاطر موارد الصندوق بما قد يستلزم زيادة الأقساط فتقوم الدولة والمشترون بتحمل هذه الزيادة.

ويؤيد مجلس المجمع الفقهي ما اقترحه مجلس هيئة كبار العلماء في قراره المذكور بأن يتولى وضع المواد التفصيلية لهذه الشركة التعاونية جماعة من الخبراء المختصين في هذا الشأن.

والله ولي التوفيق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

توقيع الرئيس
عبدالله بن حميد

توقيع نائب الرئيس
محمد علي الحركان

رئيس مجلس القضاء الأعلى في السعودية الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
الأعضاء: عبد العزيز بن باز/ محمد محمود صواف/ محمد بن صالح بن
عثيمين/ مصطفى الزرقاء/ محمد بن عبدالله السبيل/ محمد رشيد قباني/ أبو بكر
جومي/ محمد رشدي/ عبد القدوس الهاشمي الندوي.

٧- حكم الإلزام بالتأمين التعاوني

أما إلزام الناس به فمحل نظر: فهناك من العلماء من قال بحرمة لأنه من الاستيلاء على مال الغير بغير حق، وهو ظلم وعدوان ويدل عليه: أ- ما روى ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال: "يا أيها الناس فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا"^(١).
ب- ولحديث عمرو بن يثربي قال شهدت رسول الله ﷺ في حجة الوداع بمنى، فسمعتة يقول "لا يحل لامرئ من مال أخيه شيء إلا ما طابت به نفسه"^(٢). وعن أبي حميد الساعدي أن رسول الله ﷺ قال: "لا يحل لامرئ أن يأخذ عصا أخيه بغير طيب نفسه، وذلك لشدة ما حرم الله عزوجل مال المسلم على المسلم"^(٣). قال ابن حزم في مراتب الإجماع في باب الغصب: واتفقوا أن أخذ أموال الناس كلها ظلماً لا يحل^(٤).

وهناك من يرى جواز ذلك لأن للإمام إلزام الناس بما فيه مصلحة لهم، والتأمين التعاوني يحقق مصالح كثيرة للمؤمنين: منها فتح المجال للتبديل المباح عند المنع من

(١) أخرجه البخاري في الحج باب الخطبة أيام منى (١٦٥٢) ٦١٩/٢.

(٢) أخرجه الإمام أحمد (٢١١٩) ١١٣/٥، والدار قطني في البيوع (٨٩) ٢٥/٣، والبيهقي (١١٣٠٦) ٩٧/٦ وإسناده جيد (نصب الراية ١٦٩/٤).

(٣) أخرجه البيهقي (١١٣٢٢) ١٠٠/٦، وابن حبان في صحيحه (٥٩٧٨) ٣١٦/١٣، وأحمد (٢٣٦٥٤) ٤٢٥/٥، والبخاري (٣٧١٧) ١٦٧/٩ ورجال الجميع رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١٧١/٤).

(٤) علي بن أحمد بن حزم: مراتب الإجماع (دار الكتب العلمية، بيروت) ٥٩/١.

المحظور، ولأن السماحة واليسر من أعظم أوصاف الشريعة الإسلامية ولأن إيجاد المخرج الشرعي المخلص من الإثم في المستجدات المعاصرة ضرورة واقعية، ولأن عقود المعاملات ضرورية للحياة الاجتماعية، وتختل بدونها الحياة، والشرع نظر إلى مصالح العباد فرفع عنهم المشقة والحرَج بإباحته لهم ضروباً من المعاملات...^(١).

٨- حكم التأمين الإلزامي في شركات التأمين التجارية

سبق وأن ذكرنا حكم التأمين التجاري، لكن ما الحكم لو كان إلزامياً لا خيار لأحد فيه، أو ربما تعطلت مصالح المسلم إذا لم يؤمن على رخصة سيارته مثلاً: إن التأمين الإلزامي على الرخصة أو غيرها حرمه ومنعه كثير من علماء الأمة في فتاويهم التي صدرت من دور الإفتاء أو من المجامع الفقهية لما فيه من أكل لأموال الناس بالباطل وقد قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ [النساء: ٢٩]، لكن أفتى العلماء في حالة الإلزام والاضطرار: بأنه يجوز للضرورة للقاعدة الشرعية التي تقول: "الضرورات تبيح المحظورات"^(٢).

قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن التأمين^(٣)

قرار رقم: ٩ (٢/٩)

بشأن : التأمين وإعادة التأمين

الحمد لله رب العالمين والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

قرار رقم ٢

أما بعد:

فإن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠-١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ - ٢٢-٢٨ ديسمبر ١٩٨٥م.

(١) د. مسفر بن علي القحطاني: تأملات فقهية حول موضوع التأمين: <http://saaid.net>
 (٢) راجع فتوى الشيخ ابن باز رحمه الله في مجلة البحوث العلمية والافتاء، العدد ٥٠ لسنة ١٤١٨هـ، وفتوى أ.د. سعود بن عبد الله الفينسان عن التأمين الإلزامي على موقع www.islamway.com، ودراسة تحليلية عن حكم التأمين الإلزامي: د. غازي بن سالم التمام على موقع طريق الإسلام: www.islamway.com.
 (٣) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ص ٥٩.

بعد أن تابع العروض المقدمة من العلماء المشاركين في الدورة حول موضوع (التأمين وإعادة التأمين).

وبعد أن ناقش الدراسات المقدمة.

وبعد تعمق البحث في سائر صورته وأنواعه، والمبادئ التي يقوم عليها والغايات التي يهدف إليها.

وبعد النظر فيما صدر عن المجامع الفقهية والهيئات العلمية بهذا الشأن.

قرر:

١. أن عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت التي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعاً.
٢. إن العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون، وكذلك الحال بالنسبة إعادة التأمين القائم على أساس التأمين التعاوني.
٣. دعوة الدول الإسلامية للعمل على إقامة مؤسسات التأمين التعاوني وكذلك مؤسسات تعاونية لإعادة التأمين، حتى يتحرر الإقتصاد الإسلامي من الإستغلال ومن مخالفة النظام الذي يرضاه الله لهذه الأمة. والله أعلم.

المبحث الثالث في الزواج (الأحوال الشخصية) زواج المسيار

- من المسائل المستجدة في هذا العصر "زواج المسيار" الذي انتشر في بعض بلاد المسلمين، وسأتناول هذه القضية في النقاط التالية:
- 1- تعريف زواج المسيار لغة واصطلاحاً.
 - 2- نشأة زواج المسيار.
 - 3- الفرق بينه وبين الأنكحة الأخرى.
 - 4- أسباب ظهور زواج المسيار.
 - 5- موقف الفقه من زواج المسيار (أقوال العلماء في زواج المسيار).

1- تعريف زواج المسيار

لغة: السير في لغة العرب: المضي في الأرض^(١)، تقول العرب: سار الرجل يسير سيراً ومسيراً إذا ذهب، وسار القوم يسرون سيراً ومسيراً إذا امتد بهم السير في جهة توجهوا إليها^(٢). والمسيار: صيغة مبالغة يوصف بها الرجل الكثير السير^(٣). اصطلاحاً: ليس لهذا الزواج أصل في الفقه، فهو مأخوذ من الواقع، والفقهاء القدامى لم يتطرقوا إليه.

ومن أشهر من عرف هذا الزواج اصطلاحاً الشيخ يوسف القرضاوي حيث قال في تعريفه اصطلاحاً: "أنه زواج شرعي يتميز عن الزواج العادي بتنازل الزوجة فيه عن بعض حقوقها على الزوج: مثل ألا تطالبه بالنفقة، والمبيت الليلي إن كان متزوجاً..."^(٤).

(١) الحسين بن محمد الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن (دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٨م) ص ٢٤٧.

(٢) لسان العرب مادة سير ٢/٢٥٢.

(٣) أسامة عمر سليمان الأشقر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق ص ١٦١.

(٤) حلقة "الشرعية والحياة": ٣/١٩٩٨/٥م (<http://www.aljazeera.net>).

فيلاحظ على هذا الزواج أنه نوع من أنواع تعدد الزوجات، وأنه زواج مستكمل لجميع الأركان والشروط، وفيه اتفاق بين الزوجين على ألا يكون للزوجة حق المبيت أو القسم وإنما الأمر راجع للزوج متى رغب زيارة زوجته في أي وقت فله ذلك، كما أن الزوجة لا تطالبه بالنفقة لغناها واكتفائها.

العلاقة بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي:

سمي هذا النوع من الزواج بزواج المسيار لأن المتزوج لا يلتزم بالحقوق الزوجية التي يلزمه بها الشرع: فكانه زواج السائر الماشي الذي يتخفف في سيره من الأثقال والمتاع، ولعدم التزامه بالحقوق التي يقتضيها الزواج من النفقة والمبيت لا زواج المقيم الذي يشبه الملتزم بكل مقتضيات الزواج^(١).

٢- نشأة زواج المسيار

لم يمض وقت طويل على نشأة وظهور هذا النوع من الزواج بهذه الصورة فقد عرف هذا الزواج بهذا الاسم منذ عدة سنوات، وقد ظهر لأول مرة في منطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية، ثم انتشر هناك بالمنطقة الوسطى ويبدو أن الذي ابتدع الفكرة وسيط زواج يدعى "فهد الغنيم" وقد لجأ إليه لتزويج النسوة اللاتي فاتهن قطار الزواج الطبيعي، أو المطلقات اللاتي أخفقن في زواج سابق، ولكن يبدو أن هذا الزواج كان له صورة مشابهة منذ عشرات السنين.

وقيل بأن زواج المسيار كلمة اخترعتها جريدة "المسلمون" بخصوص زواج الأطباء: أنهم يتزوجون بشرط أن تتنازل المرأة عن حقوقها فلا يأتيها الزوج إلا ليلاً هذا وقد أنكروا الأطباء ذلك!!

في العصر الحاضر صاحب هذا الزواج إشاعة الناس له وخطوه ببعض الأنكحة الأخرى كالنكاح السري والعرفي والمتعة والزواج بنية الطلاق وما شابه ذلك، بل وضعوا له عدة تعريفات من عندهم وعلى حسب أهوائهم، وذلك إما لجعلهم به وإما لأخذ السمسة عليه.

وعلى هذا يتضح أن هذا الزواج كان حديثاً في الاسم إلا أنه قديم بالفعل، فإن له صوراً قد تكون مشابهة في الزمن الماضي.

(١) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق ص ١٦١-١٦٢.

٣- الفرق بين زواج المسيار وبعض الأتكة الأخرى

الفرق بين زواج المسيار وبين النكاح الشرعي: بناء على تعريفنا السابق لنكاح المسيار نتبين أن الفرق بينه وبين الزواج الشرعي هو وجود شرط يقتضي بإسقاط حق النفقة والسكن للزوجة، كما أن طبيعته تقتضي بعدم وجود قوامة من الزوج على المرأة: فهي تتصرف في حياتها إقامة في منزلها وخروجاً منه وفق رأيها^(١).

الفرق بين زواج المسيار ونكاح السر: نكاح السر نوعان: نوع باطل بإجماع الأمة، وهو النكاح الذي لا شهود فيه ولا إعلان، والنوع الثاني هو الذي فيه إيجاب وقبول ويشهد عليه شاهدان، وقد يكون فيه ولي، ولكن يتوأسى الزوجان والولي والشهود على كتمانهم وعدم إعلانه ويثبت في هذا النوع من الزواج حقي النفقة والمبيت، ولا يسقطان كما هو الحال في زواج المسيار، وهذا الزواج مختلف فيه، كما سبق بيانه.

فإن كان زواج المسيار من النوع الأول فهو باطل جزماً، وإن كان من النوع الثاني فإنه يضاف إلى العيوب التي يتصف بها، عيب آخر وهو السرية والكتمان، وهذا مما يزيد في سلبياته^(٢).

وسنبين حكم زواج المسيار لاحقاً، خاصة إذا ما انضاف له عيب آخر وهو السرية والكتمان.

الفرق بين زواج المسيار ونكاح المتعة: نكاح المتعة هو: أن يتزوج الرجل المرأة إلى مدة^(٣)، سمي بذلك لأنه يتزوجها ليتمتع بها إلى أمد^(٤).

وهو منهي عنه: لما روى الربيع بن سبرة أنه قال أشهد على أبي أنه حدث أن رسول الله ﷺ نهى عنه في حجة الوداع^(٥).

أما زواج المسيار فليس كذلك: فهو غير مؤقت إلى أمد، ولم يرد فيه نص بالتحليل أو التحليل.

(١) المرجع السابق ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٦.

(٣) الفروع ١٦٤/٥.

(٤) كشاف الفناع ٩٦/٥.

(٥) أخرجه أبو داود في النكاح باب في نكاح المتعة (٢٠٧٢) ٢/٢٢٦، وابن ماجه في النكاح باب النهي عن نكاح المتعة (١٩٦٢) ١/٦٣١، والإمام أحمد في مسنده (١٥٣٧٤) ٣/٤٠٤.

٤ - أسباب ظهور زواج المسيار

أولاً: أسباب تتعلق بالنساء ومنها:

١- عنوسة المرأة أو طلاقها أو ترملها: بحيث وجد عدد كبير من النساء في المجتمعات الإسلامية - وخاصة الخليجية - بلغن سن الزواج ولم يتزوجن بعد، أو تزوجن وفارقن الأزواج لموت أو طلاق ونحو ذلك، ولقد أصبحت العنوسة ظاهرة اجتماعية مؤرقة أفرزتها الحياة المعاصرة، والنفس البشرية: يساورها القلق عندما تمكث المرأة من دون زواج، مما يدفع المرأة أو وليها إلى تقديم تنازلات من أجل الحصول على زوج يعف المرأة ويكون لها منه الولد تستأنس به بإذن الله.

٢- رفض كثير من النساء لفكرة التعدد: حيث إن كثيراً من النساء لا يقبلن بالتعدد، مع تسليمهن بأن هذا هو شرع الله - عزوجل - لكن الغيرة الطبيعية لدى المرأة تجعلها لا تقبل به كواقع عملي، وهذا الرفض أدى إلى زيادة نسبة العنوسة، وكذلك أدى هذا الرفض إلى لجوء الرجال إلى الزواج عن طريق المسيار بدافع الحرص على عدم علم الزوجة الأولى، وكذلك الخوف على كيان أسرته من الاهتزاز.

٣- حاجة بعض النساء إلى المكث في بيت أهلها لرعاية أبنائها، فربما لا يوجد عائل لهما إلا هي أو يكون عندها بعض الإعاقة التي تمنعها من تحمل مسؤولية البيت، ويرغب أولياؤها في إعفافها والحصول على الذرية ولا يكلفون الزوج شيئاً.

ثانياً: أسباب تتعلق بالرجال:

١- رغبة بعض الرجال في المتعة: يرغب بعض الرجال في التعدد من أجل المتعة التي ربما لا يجدها مع زوجته الأولى وهذا حق مشروع ولكن خوفهم من علمها، وحرصاً على شعورها وعلى كيان الأسرة، أدى إلى ظهور هذا النوع من الزواج.

٢- عدم رغبة الرجال في تحمل المزيد من الأعباء.

٣- عدم استقرار الرجل بسبب العمل.

ثالثاً: أسباب تتعلق بالمجتمع:

- ١- غلاء المهور وارتفاع تكاليف الزواج.
- ٢- نظرة المجتمع بشيء من الازدراء للرجل الذي يرغب في التعدد.

٥- موقف الفقه الإسلامي من زواج المسير

اختلف العلماء في حكم هذا النوع من الزواج، ويمكن حصر أقوالهم في ثلاثة آراء:
الرأي الأول: القول بالإباحة - أو الإباحة مع الكراهة.
الرأي الثاني: القول بالمنع وعدم الإباحة.
الرأي الثالث: التوقف.

وفيما يلي أدلة هذه الأقوال مع الإشارة إلى قائلها:

الرأي الأول: القائلون بالإباحة - أو الإباحة مع الكراهة - وهم: الشيخ ابن باز - رحمه الله -، الدكتور يوسف القرضاوي، الشيخ عبدالله بن منيع - عضو هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية -، الشيخ عبدالله بن عبد الرحمن، الشيخ يوسف المطلق، الشيخ إبراهيم بن صالح الخضير، شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي، الدكتور علي جمعة جامعة الأزهر^(١).

ولقد استدل هذا الفريق على ما ذهبوا إليه من الإباحة بالأدلة التالية:

- ١- أنه زواج مستكمل لجميع الأركان والشروط وما كان كذلك كان صحيحاً ومباحاً.
- ٢- ثبت في السنة أن أم المؤمنين سودة - رضي الله عنها - وهبت يومها من رسول الله ﷺ إلى ضررتها أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها -، وحديث هبة سودة يومها لعائشة رواه البخاري ومسلم عن عائشة: "قالت: ما رأيت امرأة أحب إلي أن أكون في مسلاخها"^(٢) من سودة بنت زمعة، من امرأة فيها حدة، قالت: فلما كبرت جعلت يومها من رسول الله ﷺ لعائشة، قالت: يا رسول الله! قد جعلت يومي منك لعائشة، فكان رسول الله ﷺ يقسم لعائشة يومين: يومها، ويوم سودة"^(٣).

(١) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق ص ١٧٤-١٧٦، موقع www.islamonline.net.

(٢) مسلاخ الحية جلدها، وكأنها تمت أن تكون في مثل هديها وطريقتها (النهاية في غريب الحديث: لابن الأثير ٢٨٣/٥).

(٣) أخرجه البخاري في النكاح باب المرأة تهب يومها (٤٩١٤) ٥/١٩٩٩، ومسلم في الرضاع باب جواز هبة نوبتها لضررتها (١٤٦٣) ٢/١٠٨٥.

ووجه الاستدلال بالحديث أن سودة بهبتها يومها لعائشة وقبول الرسول ﷺ بذلك ما يدل على أن من حق الزوجة أن تسقط حقها الذي جعله الشارع لها، كالمبيت والنفقة.

٣- أن في هذا النوع من النكاح مصالح كثيرة، فهو يشبع غريزة الفطرة عند المرأة، وقد كف من تزوجن عن الفاحشة، وقد تزرق المرأة منه بالولد، وهو بدون شك يقلل من العوانس اللاتي فاتهن قطار الزواج. يقول الأستاذ وهبة الزحيلي: "إن إعفاف المرأة مطلب فطري واجتماعي وإنساني، فإذا أمكن لرجل أن يسهم في ذلك كان مقصده مشروعاً وعمله مأجوراً مبروراً"^(١).

٤- وجود أنواع من الزواج مشابهة لهذا النوع من الزواج، كزواج النهاريات وزواج الليليات، احتج بهذا الشيخ القرضاوي.

يذكر الفقهاء قديماً نوعاً من الزيجات سموه بزواج النهاريات والليليات، وصورة هذا النوع من الزواج أن يتزوج رجل من امرأة تعمل خارج منزلها في الليل، وترجع إلى زوجها في النهار، أو تعمل في النهار وترجع إلى المنزل الذي فيه زوجها ليلاً، وقد بحث الفقهاء في حكم هذا النوع من الزواج، كما بحثوا في مدى استحقاق الزوجات النفقة في هذا النوع من الزواج على القول بصحته^(٢). ويرى المالكية وجوب فسخ نكاح الليليات والنهاريات قبل الدخول لا بعده، وفي ذلك يقول الفقيه الدردير المالكي: "يفسخ النكاح قبل الدخول لا بعده إن تزوجها على شرط أن لا تأتيه الزوجة أو لا يأتيها إلا نهاراً أو ليلاً، لأنه مما يناقض مقتضى النكاح، لما فيه من الخلل في الصداق، ولذا كان يثبت بعد الدخول بصداق المثل، لأن الصداق يزيد وينقص بالنسبة لهذا الشرط"^(٣).

ويرى بعض أهل العلم القول بإباحته وإن اختلفوا في لزوم النفقة فيه، يقول علاء الدين الحصكفي الحنفي: "قال في المجتبى: وبه عرف جواب واقعة في زماننا أنه لو تزوج من المحترفات التي تكون في النهار في مصالحها وبالليل عنده فلا نفقة لها قال في النهج: وفيه نظر"^(٤).

(١) فتوى لفضيلة الدكتور وهبة الزحيلي على موقع www.islamonline.net.

(٢) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق ص ١٧١.

(٣) الشرح الصغير ٣٨٤/٢.

(٤) حاشية ابن عابدين ٥٧٧/٣.

وفي سنن سعيد بن منصور قال: حدثنا سعيد قال نا هشيم قال: أن يونس عن الحسن أنه كان لا يرى بتزويج النهاريات بأساً، وكان ابن سيرين يكره ذلك^(١).

الرأي الثاني: القائلون بالمنع وعدم الإباحة: ومنهم الشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني- رحمه الله -، والأستاذ الدكتور علي القرة داغي، والأستاذ الدكتور إبراهيم فاضل الدبو، والدكتور جبر الفضيلات، والأستاذ الدكتور عمر سليمان الأشقر، والأستاذ الدكتور محمد الزحيلي والأستاذ الدكتور عبدالله الجبوري، والشيخ عبد العزيز المسند^(٢).
استدل القائلون بالتحريم بالأدلة التالية^(٣):

١- إن هذا الزواج يتنافى ومقاصد الزواج فليس المقصود من الزواج في الإسلام قضاء الوطر الجنسي، بل الغرض أسمى من ذلك، فقد اعتبر الرسول ﷺ سنة الإسلام فقال: "إن من سنتنا النكاح"^(٤)، وقد شرع لمعان ومقاصد اجتماعية ونفسية ودينية، وزواج المسير لا يحقق شيئاً من مقاصد الزواج الشرعية، من المودة والرحمة، والسكن، وحفظ النوع الإنساني، وتعهده على أكمل وجه، ورعاية الحقوق والواجبات التي يولدها عقد الزواج الصحيح، "والعبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني"^(٥).

٢- مخالفة طريقة هذا الزواج لنظام الزواج الذي جاءت به الشريعة الإسلامية، فعندما ندقق النظر فيه لا نجد موافقاً للنظام الشرعي في الزواج، ولم يكن المسلمون يعرفون مثل هذا النوع في زواجهم.

٣- يقتزن به بعض الشروط التي تخالف مقتضى العقد، وتنافي مقاصد الشريعة في الزواج من السكن والمودة، ورعاية الزوجة أولاً، والأسرة ثانياً، والإنجاب، وتربية الأولاد، ووجوب العدل بين الزوجات، كما يتضمن عقد الزواج تنازل المرأة عن حق الوطاء والإنفاق... وغير ذلك.

(١) سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني: سنن سعيد بن منصور (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ) ٢١٦/١، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي: مصنف ابن أبي شيبة (مكتبة الرشد، ط١، الرياض، ١٤٠٩هـ) ٥٠٨/٣.

(٢) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق ص ١٧٩.

(٣) المرجع السابق ص ١٨١.

(٤) أخرجه عبد الرزاق (١٠٣٨٧) ١٧١/٦، والطبراني في الكبير (١٥٨) ٨٥/١٨، وأبو يعلى، قال الهيثمي فيه أبو معاوية بن يحيى الصديقي وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٢٥١/٤).

(٥) قواعد الفقه ٩١/١، مجلة الأحكام العدلية ١٦/١، المبسوط ٢٣/٢٢، البحر الرائق ٩٤/٣، بدائع الصنائع ١٣٤/٤، مغني المحتاج ٦٨/٢، إعلام الموقعين ١١٩/٣.

وإن الزوجة التي تنازلت عن حقها اليوم، في المبيت والمعاشرة، كثيراً ما تغير رأيها، وخاصة بعد أن تدرك أسرار الحياة الزوجية، وتتعرف من الشرع والواقع والناس على الحقوق التي تتمتع بها الزوجة عادة.

٤- هذا النوع من الزواج سيكون مدخلاً للفساد والإفساد، فإنه يتساهل فيه بتقدير المهر، ولا يتحمل الزوج مسؤولية الأسرة، وإذا سهل عليه أن يتزوج سهل عليه أن يطلق، وقد يعقد سراً، وقد يكون بغير ولي، وكل هذا يجعل الزواج لعبة في أيدي أصحاب الأهواء.

٥- في هذا الزواج استغلال من الرجل للمرأة، فهو يلبي رغباته الجنسية لا هدف له إلا ذلك، من غير أن يتكلف شيئاً في هذا الزواج.

٦- قد يقدر للزوج أولاد من هذه المرأة، وبسبب البعد عنها وقلة مجيئه إليها سينعكس ذلك سلباً على أولاده في تربيتهم وخلقهم.

٧- اشتراط إسقاط النفقة والمبيت على الزوجة يبطل العقد، ذهب هذا المذهب الدكتور علي القرة داغي، والقول ببطان النكاح باشتراط إسقاط المبيت أحد وجهين عند الشافعية^(١).

القول الثالث: المتوقفون في المسألة:

توقف بعض أهل العلم في الحكم على هذا النوع من الزواج، وتوقفهم هذا يدل على أن حكمه لم يظهر لهم، فهم يحتاجون إلى مزيد من النظر والتأمل.

من هؤلاء فضيلة الشيخ محمد صالح بن عثيمين^(٢) - رحمه الله -، والدكتور عمر بن سعود العيد الأستاذ بكلية أصول الدين في جامعة الإمام محمد بن سعود، فإنه ذكر شيئاً من مساوئه، وأورد بعض أدلة المجيزين باختصار، كما ذكر أن عدداً من كبار العلماء توقف في جوازه، ودعا في الختام إلى دراسة هذا الزواج دراسة تفصيلية دقيقة، لأن محاذيره كثيرة، وقد يكون ظاهرة مرضية، ولم يعط حكماً بيّناً فيه مما يدل على توقفه في الحكم عليه^(٣).

(١) علي بن محمد الماوردي: الحاوي (تحقيق: علي معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٤هـ/٢٠١٢م، روضة الطالبين ٣٥٣/٧ - ٣٥٤).

(٢) نقله عنه إحصان بن محمد بن عايش في كتابه: أحكام التعدد في ضوء الكتاب والسنة، ص ٢٨.

(٣) مجلة الأسرة، العدد (٤٦)، ص ١٥.

ويذكر إحسان عايش أن سبب توقف بعض أهل العلم بالجواز "أن بعض الناس تجاوزوا فيه الحد، واستغل من قبل بعض ضعاف النفوس، وتبنته مكاتب حددت أسعاراً لهذا الزواج (يعني عمولة).

هذا ولقد وقفت على مواقع في الإنترنت عبارة عن مكاتب تزوج بطريق "زواج المسيار"^(١).

المناقشة والترجيح:

١- أقوى ما احتج به الفريق المجيز لزواج المسيار أنه عقد شرعي استكمل شروطه وأركانه، وإن الذي يجري في هذا الزواج ليس اشتراط الزوج على زوجته إسقاط النفقة والمبيت وإنما من باب إسقاط المرأة حقوقها التي تجب لها بالعقد.

الجواب أن بعض نكاح المسيار تتنازل المرأة فيه عن حقها من غير شرط وبعضاً منه يشترط الزوج هذا الشرط وقد يصر على تدوين هذا الشرط إن سمح له القاضي.

يقول ابن قدامة: القسم الثاني: ما يبطل الشرط ويصح العقد مثل أن يشترط أن لا مهر لها أو أن لا ينفق عليها... أو لا يكون عندها في الجمعة إلا ليلة أو شرط لها النهار دون الليل أو شرط على المرأة أن تنفق عليه أو تعطيه شيئاً فهذه الشروط كلها باطلة في نفسها لأنها تنافي مقتضى العقد ولأنها تتضمن إسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح كما لو أسقط الشفيع شفيعته قبل البيع^(٢).

فحتى على افتراض أن المرأة هي التي تنازلت فيه عن حقها فهذا لا يجعل تنازلها مشروعاً كما قال ابن قدامة.

٢- استدلالهم بحديث هبة سودة يومها لعائشة، ولا حجة لهم فيه، لأن حق المبيت ملكته سودة، وكان الرسول ﷺ يقسم لها حقها، ولم يشترط عليها إسقاطه قبل الزواج ولا مع العقد، فلما كانت مالكة له جاز لها هبته، مثله مثل المهر، فإذا ملكته المرأة جاز لها أن تهبه للزوج أو جزء منه، قال تعالى: ﴿فإن طبن لکم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾ [النساء: ٤].

(١) <http://www.missyar.com>

(٢) المغني ٧/٧٢.

٣- دعواهم أن هذا النوع من الزواج يحقق مصالح كثيرة، وأكثر ما يتحدثون عنه من المصالح هو تقليل نسبة النساء العوانس، وإشباع الرغبة الجنسية عند المتزوجات منهن، وهذا الاستدلال فيه نظر، فكم نسبة العوانس الغنيات اللواتي يستطعن أن ينفقن على أنفسهن من غير حاجة نفقة الزوج، إن هذه النسبة قليلة، وإذا عالجنا مشكلة العدد القليل من العوانس علاجاً جزئياً مبتوراً، فمن للعدد الأكبر من العوانس اللاتي لا يجدن المال!!

وإذا كان في هذا النوع من الزواج هذه المصالح، فما بال المفسدات الكثيرة التي تترتب على هذا النوع من الزواج، ومنها فتح باب شرّ لفريق من أصحاب النفوس الضعيفة من الرجال والنساء الذين يريدون اللعب بالزواج كيف تشاء أهواؤهم بعيداً عن الرقابة الشرعية.

٤- الاستدلال بزواج النهاريات والليليات، وقد استدلت بهذا القائلون بالجواز والقائلون بالمنع، وكلا الاستدلاليين غير صحيح، لأن العلماء اختلفوا في صحته اختلاف الفقهاء المعاصرين في زواج المسيار^(١).

- أما الأدلة التي استدلت بها المانعون لزواج المسيار فهي أدلة صحيحة واقعية: وقفت على المشاكل والمفسدات التي تنتج عن هذا الزواج، فحتى وإن تراءى لنا بأن الزواج مكتمل الأركان والشروط إلا أنه في مجمله لا يجري على النحو الذي قام عليه الزواج في الإسلام من السكن والمودة والتعاون على القيام بأعبائه ومسؤولياته.

- وأرى أن ما أبداه المانعون من أسباب ومخاوف في تحريم ومنع هذا الزواج وجيهة وتدعو للتوقف والتأمل: ولذا فإنني لا أحبذ فتح الباب فيه على مصراعيه من غير ضوابط وشروط فأدعو إلى مزيد بحث واستقراء ودراسة لهذه القضية المستجدة من جميع جوانبها ولعل هذا السبب الذي أحر المجامع الفقهية في عدم إصدارها لفتوى في هذا الشأن، والله أعلم.

(١) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق ص ١٩٢ - ١٩٥.

المبحث الرابع في القضايا الطبية

سأتناول في هذا المبحث أربع قضايا طبية وهي التبرع بالأعضاء، إجهاض الجنين المشوه، الاستساخ وقتل الرحمة ضمن المطالب التالية:

المطلب الأول حكم التبرع بالأعضاء

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

ولأن هذه القضية من المسائل المستجدة، والتي لم يتكلم فيها الفقهاء السابقون فلقد اختلفت آراء العلماء المعاصرين فيها: وقبل البدء في سرد الأقوال وأدلتها، يفضل بيان القواعد الفقهية الكلية التي تندرج تحتها هذه القضية، وجورها في التراث الفقهي القديم ثم نأتي لحكم التبرع بالأعضاء.

١- القواعد الفقهية الكلية والتي تندرج تحتها هذه القضية

"مما لا ريب فيه أن هذا البحث يتصل اتصالاً مباشراً ووثيقاً بجملة من القواعد الفقهية الكلية من شأنها أن تثير السبيل بوضوح أمام تلمس حكم الشريعة الإسلامية، أو أحكامها، في هذا الموضوع الهام.

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

- أوسع هذه القواعد شمولاً، وأرسخها في البيان الفقهي، قاعدة المقاصد الخمسة، والترتيب الذي صنفت - من حيث الأهمية - على وفقه، وهي كما نعلم: مقاصد الدين، فالحياة، فالعقل، فالنسل، فالمال.
 - القاعدة الثانية: انقسام جملة الحقوق الشرعية إلى قسمين: حق الله، وحق للعباد، وإنما يجوز التصرف بما هو حق للعباد أو غلب عليه حق العباد، ثم إنه يكون حقاً أصيلاً ومباشراً بالنسبة لمن أعطي له هذا الحق أصالة، سواء أكان على وجه التمليك أو التمتع، أو يكون حقاً فرعياً ومقيداً بالنسبة للولي أو الوكيل.
 - القاعدة الثالثة: تنهض مشروعية الإيثار على سائر الحقوق البدنية والذنبوية الداخلية في حقوق العباد، دون ما سواها من حقوق الله عزوجل، ومن الثابت أن المحافظة على أصل الحياة ومقوماتها من حقوق الله عزوجل.
 - القاعدة الرابعة: الحقوق المعنوية الداخلة في حقوق العباد تورث بالموت كما تورث الحقوق العينية، دون خلاف في ذلك، وإنما ينعكس الخلاف إلى مسائل بعض هذه الحقوق، من الخلاف بين الفقهاء في: هل هي داخلة في حقوق الله، أم في حقوق العباد: كالقذف وحق المعاقبة عليه^(١).
- فهذه القواعد الأربع تشكل جسراً ممتداً بين ينبوع الشريعة الإسلامية، إلى هذا العصر والعصور التالية، من شأنه أن يكشف لنا عن موقف الشريعة الإسلامية في حكم التبرع بالأعضاء.

٢- جذور غرس الأعضاء في التراث الفقهي القديم

"الجذور هذه المسألة مستند أصيل من السنة النبوية الشريفة بالإضافة إلى القواعد الفقهية التي تشكل الأساس الاجتهادي فيها: وهو حديث عرفة قطعته أنفه فاتخذ أنفاً من فضة فانتن عليه فأمره الرسول ﷺ أن يتخذ من ذهب وقد قرر الفقهاء بالاتفاق جواز اتخاذ سن أو أنملة أو أنف من ذهب إن اقتضت الضرورة أن يكون ذهباً^(٢)، أما

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي: قضايا فقهية معاصرة (مكتبة الفارابي، ط١، دمشق) ١١٠/١-١١١.
 (٢) أخرجه أبو داود في كتاب الخاتم باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب (٤٢٣٢) ٩٢/٤، والنسائي (المجتبى) في الزينة باب من أصيب أنفه هل يتخذ أنفاً من ذهب (٥١٦١) ١٦٣/٨، والترمذي في اللباس باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب (١٧٧٠) ٢٤٠/٤ وقال: هذا حديث حسن غريب.

الأطراف كاليد والرجل والإصبع الكاملة فقد ذهب الحنفية والشافعية إلى عدم جواز اتخاذها من ذهب أو فضة وذلك لأنها لن تكون أعضاء عاملة بل لمجرد الزينة فلا ضرورة في تركيبها أي لا ضرورة في ارتكاب المحظور وهذا يعني أن اتخاذ طرف صناعي من غير الذهب والفضة جائز بالاتفاق^(١)، وقد عرف هذا الأمر من العصر البرونزي مروراً بقدماء المصريين ثم اليونان وبعد ذلك الرومان ثم عصر النبوة وما بعده انتهاءً بالعصر الحديث والتطور الهائل الذي حصل في هذا الميدان.

أما كتب الفقه القديمة: فلا يكاد يجد الباحث نصاً مباشراً تناول مسألة حكم التبرع بالأعضاء الأدمية لنقلها إلى جسم إنسان آخر، وإنما توجد بعض النصوص في أحكام صور من التصرف بالجسد الإنساني ذكرت في باب البيع عند تحديد شروط المبيع، وفي باب التداوي وعن الكلام عن حالة الاضطرار وما يجوز للمضطر وما لا يجوز، وعند الكلام عن بعض القواعد الفقهية وبخاصة قاعدة "ارتكاب أخف الضررين" وغير ذلك^(٢).

وفيما يلي بعض الأمثلة عن أقوال العلماء تلك:

- قال المرغيناني: "لا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع بها لأن الأدمي مكرم لا مبتذل، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهاناً ومبتذلاً"^(٣).
 - وقال الدردير: "... وكذا جلد الأدمي - لا يرخص فيه مطلقاً - لشرفه كما يعلم من وجوب دفنه"^(٤).
 - قال الشربيني الشافعي: "... والأدمي يحرم الانتفاع به وبسائر أجزائه لكرامته"^(٥).
 - قال ابن مفلح: "... وحرّم بيع العضو المقطوع لأنه لا نفع فيه"^(٦).
- وهذه النصوص وأشباهها تدل على أن الأصل تحريم الانتفاع بأجزاء الإنسان: إما لكرامته، وإما لعدم إمكان الانتفاع بها على وجه مشروع^(٧).

(١) البوطي: قضايا فقهية معاصرة ١١٣/١.

(٢) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة ص ١٣٨.

(٣) علي بن أبي بكر المرغيناني: الهداية شرح البداية (المكتبة الإسلامية) ٤٦/٣.

(٤) الشرح الكبير ٥٥/١.

(٥) مغني المحتاج ١٩١/١.

(٦) المبدع ١٢/٤.

(٧) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة ص ١٣٩.

وإن كان بعض الفقهاء قد أورد استثناءات على هذا الأصل أباحوا فيها الانتفاع بأجزاء الأدمى ببعض وجوه الانتفاع ومعظمها مقيد بحالة الضرورة مثل: بيع لبن الأدمية^(١)، وأكل المضطر من بدن إنسان حي مستحق القتل^(٢)، وإجازة فقهاء الشافعية للمضطر أن يقطع قطعة من نفسه ليأكلها^(٣)، كما أجاز بعض فقهاء الشافعية وصل عظم الإنسان الحي بعظم الميت إذا كان يجبر به^(٤).

٣- حكم التبرع بالأعضاء

حديثاً اختلفت آراء الفقهاء في هذه القضية على قولين:

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

الشيخ أبو الأعلى المودودي، والشيخ محمود عبد الدايم^(٥)، الشيخ متولي الشعراوي، الشيخ محمد بن العثيمين، الشيخ محمد برهان الدين السنبهلي الشيخ الغماري عبدالله الصديق...^(٦).

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

- هيئة كبار العلماء بالسعودية.
- المجلس الأردني الأعلى للفتوى.
- المجلس الأعلى للفتوى بالجزائر.
- وزارة الأوقاف الكويتية.
- المجمع الفقهي الإسلامي.

(١) بداية المجتهد ١٣٨/٢، مواهب الجليل ٢٦٥/٤، روضة الطالبين ٣٥٣/٣، المغني ٣٠٤/٤.

(٢) المجموع ٣٦/٩، حاشية قلوبوي وعميرة ٢٦٣/٤-٢٦٤، المغني ٧٩/١١.

(٣) المجموع ٣٧/٩، حاشية قلوبوي وعميرة ٢٦٤/٤.

(٤) حاشية الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج ١٢٥/٢-١٢٦.

(٥) أستاذنا الفقيه الشافعي الأزهرى فلقد كان عالماً بجرأ وبخاصة في المذهب الشافعي.

(٦) السنبهلي: قضايا فقهية معاصرة ص ٦١-٦٨.

- الشيخ مخلوف المفتي الأسبق لجمهورية مصر العربية، والشيخ جاد الحق المفتي الأكبر لمصر.
- الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي.
- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

أدلة المانعين:

استدل المانعون للتبرع بأعضاء الأدمي بالأدلة التالية:

- ١- أن الجسد الذي بين جنيننا ليس ملكاً لنا وإنما هو ملك الله تعالى: «أمن يملك السمع والأبصار» [يونس: ١٠]، فلا يصح من الإنسان التصرف بجسمه^(١). ومما يجدر بالذكر هنا أن الإنسان مع أنه أشرف من الجميع لكنه ليس بملك لجسمه وروحه، بل الإنسان إنما هو أمين (كمستعير) في ماله وجسمه، فلا يجوز له أن يستعمله في محل نهى الله عنه، فالتصرف فيه من غير إذن المالك الحقيقي يعتبر خيانة، والمالك الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى^(٢).
- ٢- على أن قطع أعضاء الإنسان - حياً كان أو ميتاً - وفصلها عن موضعها "مثلة"^(٣) وهو حرام - أو مكروه تحريماً - عند عامة العلماء والفقهاء، كما بينه غير واحد من العلماء الكبار، منهم شيخ الإسلام العلامة ابن تيمية الحراني في "فتاواه"^(٤)، والإمام النووي في "شرح الصحيح لمسلم"^(٥)، وابن قدامة في "المغني"^(٦)، لما روى البخاري في صحيحه عن قتادة: "بلغنا أن النبي ﷺ بعد ذلك - بعد وقعة عكل وعرينة - كان يحث على الصدقة وينهى عن المثلة"^(٧)، ولما روى مسلم في صحيحه: "كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً... أوصاه في خاصته بتقوى الله... ثم قال: "... لا تغدروا ولا

(١) د. زهير السباعي و د. محمد علي البار: الطبيب أدبه وفقهه (دار الاقلم، ط٢، دمشق، ١٤١٨هـ) ص ٢٠٥.

(٢) السنهتلي: قضايا فقهية معاصرة ص ٦٢.

(٣) عمدة القاري ٢٩٦/٨.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣١٤/٢٨.

(٥) يحيى بن شرف النووي: شرح صحيح مسلم (دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ) ٨٢/٢.

(٦) المغني ٥٦٥/١٠.

(٧) أخرجه البخاري في المغازي باب قصة عكل وعرينة (٣٩٥٦) ١٥٣٥/٤.

تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا^(١) فثبت من ذلك كله أن استعمال أعضاء الإنسان -
حيًا كان أو ميتاً - لا يجوز عند عامة الفقهاء^(٢).

٣- 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: "وإن قال له آخر اقطع يدي وكلها لا يحل لأن لحم الإنسان لا
يباح في الاضطرار"^(٣)، وقال ابن نجيم في "الأشباه والنظائر": "لا يأكل
المضطر طعام آخر ولا شيئاً من بدنه"^(٤)، وعلى هذا لا يباح للمكره - حتى
المكره بالإكراه التام - أن يقطع عضو رجل لإنقاذ حياته وإن سمح ذلك
الرجل بذلك، كما قال الكاساني في "بدائع الصنائع": "أما النوع الذي لا يباح
ولا يرخص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه
ناقصاً أو تاماً.. وكذا قطع عضو من أعضائه... ولو أذن له المكره عليه...
فقال للمكره: افعل، لا يباح له، لأن هذا مما لا يباح بالإباحة"^(٥)، وهذا الحكم
يستفاد أيضاً مما قاله الفقيه المحدث الإمام موفق الدين ابن قدامة الحنبلي في
كتابه القيم "المغني" حيث قال: "... لنا على وجوبه - القصاص - على
المكره - بالفتح - أنه قتله عمداً ظلماً لاستبقاء نفسه فأشبهه ما لو قتله في
المخمصة ليأكله... ولذلك أثم بقتله وحرّم عليه، وإنما قتله عند الإكراه ظناً
منه أن في قتله نجاة نفسه وخلصه من شر المكره - بالكسر - فأشبهه القاتل
في المخمصة ليأكله"^(٦)، وأصرح من ذلك ما قاله في موضع آخر في نفس
المصدر - في بحث المضطر، من كتاب الذبائح - هذا نصه: "فإن لم يجد
المضطر شيئاً لم يباح له أكل بعض أعضائه... وإن لم يجد إلا آدمياً

(١) أخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير باب تأمير الأمير الأسراء (١٧٣١) ٣/١٣٥٧.

(٢) السبهي: قضايا فقهية معاصرة ص ٦١-٦٢.

(٣) حاشية ابن عابدين ٥/٢١٥.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ص ١٢٤.

(٥) بدائع الصنائع ٧/١٧٧.

(٦) المغني ٩/٣٣١.

محقوقون الدم لم يبيح أن يبقي نفسه بإتلافه وهذا لا خلاف فيه... وإن وجد معصوماً ميتاً لم يبيح أكله" (١).

٤- الأصل في الأنفس التحريم فلا يجوز إتلاف النفس المعصومة إلا بحق وهنا لا يوجد الحق الذي يبيح إتلافها أو إتلاف جزء منها وقد قال تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ [النساء: ٢٩]، وقال: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقال تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة: ١٩٥] وغير ذلك من الآيات.

٥- وأما الأحاديث فقد روى مسلم وأصحاب السنن عن جابر بن سمرة أن رجلاً قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه النبي ﷺ (٢)، وقال الإمام أحمد: ما نعلم أن النبي ﷺ ترك الصلاة على أحد إلا على الغال وقاتل نفسه (٣).

بل قد جاء النهي عن تمني الموت فقد جاء في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به فإن كان لا بد متمنياً فليقل: اللهم أحييني ما كانت الحياة خيراً لي وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي" (٤)، وإتلاف النفس بغير حق يتعلق به ثلاثة حقوق: حق الله تعالى وحق للمقتول وحق لورثة المقتول، أما أقوال العلماء في هذا الباب فكثيرة منها ما قاله في شرح الإقناع: "وكما يحرم قتل نفسه فإنه يحرم عليه إباحتها" (٥).

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

(١) المرجع السابق ٧٩/١١.

(٢) أخرجه مسلم في الجنائز باب ترك الصلاة على القاتل نفسه (٩٧٨) ٦٧٢/٢.

(٣) المبدع ٢٦٢/٢، كشاف القناع ١٢٣/٢، محمد بن علي الشوكاني: السيل الجرار (دار الكتب العلمية، ط الأولى، بيروت، ١٤٠٢هـ) ٣٥٤/١، والغال من المغلول وهو بضم المعجمة والسلام: أي الخيانة في المغنم، قال ابن قتيبة: سمي بذلك لأن أخذه يغله في متاعه أي يخفيه (فتح الباري ١٨٥/٦).

(٤) أخرجه البخاري في المرضى باب نهى تمني المريض الموت (٥٣٤٧) ٢١٤٦/٥، ومسلم في السنن والدعاء باب تمني كراهة الموت (٢٦٨٠) ٢٠٦٤/٤.

(٥) شرح منتهى الإرادات ٣٨٥/٣، وكشاف القناع ١٥٥/٦.

هذا هو الأصل في الأنفس التي حرم الله تعالى:

وإن بذل جزء من هذا البدن وإيثار إنسان آخر به لهو تصرف من الإنسان فيما لا يملك وافتيات على أمانة لديه بغير مبرر، والله أمر بحفظ الأمانات وأعظم الأمانات هي أمانة الأنفس والدماء فقد جاء في الحديث: "إن أول ما يقضي يوم القيامة هي الدماء"^(١) لعظم حرمتها وجسامة خطرهما، هذا هو ما يمكن عرضه - الآن - من عدم جواز الإيثار بالنفس أو بطرف منها لآخر، والله أعلم^(٢).

أدلة المجوزين:

واستدل المجوزون للتبرع بالأعضاء بالأدلة التالية:

١- زرع الأعضاء يعتبر نوعاً من التداوي، وحفظ النفس الذي حث عليه الشارع الحكيم، وفيه إنقاذ للنفوس من الهلكة: لقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقوله عز وجل: ﴿ومن أحيائها فكأنما أحيى الناس جميعاً﴾ [المائدة: ٣٢].

٢- وفي نقل الأعضاء تفريج للكربات، وتأكيد على مبدأ التراحم والتكافل والتعاطف بين أفراد المجتمع، والإحسان إلى المحتاجين والمضطرين: فمن الأحاديث الواردة في ذلك: "من فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة"^(٣). "من استطاع أن ينفع أخاه فليفعل"^(٤). "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً"^(٥). "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"^(٦). "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"^(٧).

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٧٣٤٤) ٣٣٨/١٦.

(٢) بحث فضيلة الشيخ عبدالله العبد الرحمن البسام: زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان (مجلة المجمع الفقهي السنة الأولى العدد الأول، ص ١٦).

(٣) أخرجه البخاري في المظالم باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه (٢٣١٠) ٢/٨٦٣.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١٤٢٦٩) ٣/٣٠٢، والحاكم في مستدرکه (٧٢٧٧) ٤/٤٦٠ وقال حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه، والبيهقي (٧٥٤٠) ٤/٣٦٦.

(٥) أخرجه البخاري في الصلاة باب تشبيك الأصابع في المسجد (٤٦٧) ١/١٨٢، ومسلم في البر والصلة باب تراحم المؤمنين (٢٥٨٥) ٤/١٩٩٩.

(٦) أخرجه مسلم في البر والصلة باب تراحم المؤمنين (٢٥٨٦) ٤/١٩٩٩.

(٧) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب من الإيمان أن يحب لأخيه (١٣) ١/١٤، ومسلم في الإيمان باب الدليل على أن من خصال الإيمان (٤٥) ١/٦٧.

إن التبرع إيثار، وعمل خير وعملية نقل الأعضاء تعبر عن أسمى معاني الأخوة الإيمانية وفيها تفريح لكرب المؤمنين وانقاذ لحياتهم كما دلت عليه هذه الأحاديث وأمثالها^(١).

٣- والله سبحانه وتعالى قد مدح الأنصار رضوان الله عليهم لأنهم كانوا يؤثرون إخوانهم المهاجرين على أنفسهم، قال تعالى: ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾ [الحشر: ٩]، وما الخصاصة إلا بشدة الحاجة وهي تتمثل في أجزاء البدن أكثر منه في غيره من المنافع الدنيوية، والإيثار يكون بالمال وغيره، بشرط أن لا يؤدي إلى هلاك المؤثر، أو حصول ضرر بالغ به، لأن قتل النفس محرم أشد التحريم في الإسلام.

ولقد جرى بين الصحابة من ضروب الإيثار بالنفس بعضهم لبعض في حالات تفقد فيها الحياة ويتوقع فيها الموت فقد أصيب معركة اليرموك كل من عكرمة بن أبي جهل والحارث بن هشام وعياش بن أبي ربيعة فجيء بشربة ماء وحياء كل منهم مرهونة فيها فما زالوا يندافعونها كل واحد منهم يؤثر بها صاحبه حتى ماتوا جميعاً رضي الله عنهم^(٢)، وأوجب العلماء رحمهم الله المدافعة عن محارم الإنسان إذا صيل عليها ولو أدت المدافعة إلى قتله قال في الإقناع وشرحه: "وإن كان الدفع للصلوات عن نسائه فهو لازم لما فيه من حق الله وهو منعه من الفاحشة"^(٣)، وقال في حق المدافع عن نفسه: "وإن قتل الموصول عليه فهو شهيد لحديث أبي هريرة قال: جاء رجل فقال يا رسول الله: أرأيت أن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطيه، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد"^(٤)، وغير ذلك من الأحاديث الشاهدة بجواز إيثار النفس وبذلتها إذا تحققت مصالح ذلك.

٤- هذه هي الأدلة النقلية في جواز الإيثار بأجزاء من البدن عند الضرورة، وقد أباح الشرع ارتكاب بعض المحرمات لحفظ النفس وصيانتها عن التلف، قال تعالى: ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾ [البقرة: ١٧٣]، فهذه المحرمات أبيحت لضرورة حفظ النفس عن الهلاك.

(١) عبد الله إبراهيم موسى: المسؤولية الجسدية في الإسلام (دار ابن حزم، ط١، بيروت، ١٤١٦هـ) ص ١٩٦-١٩٧.

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٣٤٨٤) ٣/٢٦٠، والطبراني في الكبير (٣٣٤٢) ٣/٢٥٩، والحاكم في مستدركه (٥٠٥٨) ٣/٢٧٠، تاريخ دمشق ١١/٥٠٤.

(٣) كشف القناع ٦/١٥٥.

(٤) أخرجه مسلم في الإيمان باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق (١٤٠) ١/١٢٤.

وقد أبيح مال الغير بغير إذنه، كما أبيح جرعة من الخمر إذا كان فيه حياة إنسان في وقت لا يوجد فيه غير الخمر.

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

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

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

قال تعالى في المصالح الخالصة: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقال تعالى في المفاسد الخالصة: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ [الأعراف: ٣٣].

وقال فيما ترجحت مصلحته: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس﴾ [البقرة: ٢٢٤]، وقال فيما ترجحت مفسدته: ﴿ويسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾ [البقرة: ٢١٩].

وبمثل هذه النصوص الكريمة والقواعد العامة نستطيع بكل طمأنينة وبكل ثقة أن نحكم على الأشياء بالحل والحرمة والوجوب والمنع: فإذا علمنا رضا صاحب العضو المنزوع وموافقته في حال هو متصرف بنفسه وعلمنا ضرورة المريض إلى ذلك العضو

وقال الأطباء النقات أنه بالإمكان نزع عضو من هذا الإنسان وتركيبه في هذا الإنسان الآخر بلا ضرر كبير يلحق المنزوع وبنجاح محقق أو مترجح في حق الذي سيركب فيه وإن المعدات والأجهزة موجودة علمنا من النصوص الكريمة ومن القواعد الشرعية العامة أن الشرع الشريف يبيح نقل عضو إنسان غير متضرر من نقله منه كثيراً إلى آخر في ضرورة ماسة إلى ذلك العضو وأنه عمل مباح لا إثم فيه ولا حرج.

وأنه صار فيه إثثار كبير من المعطي سينال من أجله إذا دخلته النية الصالحة لإنقاذ هذا الإنسان أجراً كبيراً وثواباً عظيماً وإن كان قريبه فهذا هو أرقى مراتب البر والإحسان، أما الآخر المعطي ففي تقدير الله تعالى وتديبره قد أنقذت حياته المهتدة واطمأنت نفسه وقد تكون هذه الحياة الباقية أفضل أيام حياته صلاحاً وتقى، وحصل للفائمين على ذلك والمنفذين له محمداً كبيرة ومفخرة عالية وإحساناً إلى هذا الإنسان الواقف بين الحياة والموت والله لا يضيع أجر المحسنين^(١).

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

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

- "وأما ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه فكقطع اليد المتأكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة، فإنه يجوز قطعها وإن كان إفساد لها، لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح"^(٢).

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

- "وإذا وجد المضطر إنساناً ميتاً أكل لحمه، لأن المفسدة في أكل لحم ميت الإنسان أقل من المفسدة في فوت حياة الإنسان"^(٣).

- "وجاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهراً يقوم مقامها، لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة"^(٤).

(١) بحث: فضيلة الشيخ عبد الله العبد الرحمن البسام: زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان (مجلة

المجمع الفقهي السنة الأولى العدد الأول، ص ١٦-١٩).

(٢) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام (دار الكتب العلمية) ٨٧/١.

(٣) المرجع السابق ٨٩/١.

(٤) المرجع السابق ٩٠/١.

- "ولو كان في السفينة مال أو حيوان محترم، لوجب إلقاء المال، ثم الحيوان المحترم، لأن المفسدة في فوات الأموال والحيوانات المحترمة أخف من المفسدة في فوات أرواح الناس"^(١).
 - "نبش الأموات مفسدة محرمة لما فيه من انتهاك حرمتهم، لكنه واجب إذا دفنوا بغير غسل أو وجهوا إلى غير القبلة، لأن مصلحة غسلهم وتوجههم إلى القبلة أعظم من توقيهم بترك نبشهم"^(٢).
 - "وإن دفنوا في أرض مغمسوبة جاز نقلهم، لأن حرمة مال الحي أكد من حرمة الميت"^(٣).
 - "وكذلك شق جوف المرأة على الجنين المرجو حياته، لأن حفظ حياته أعظم مصلحة من مفسدة انتهاك حرمة أمه"^(٤).
 - "ذبح الحيوان المأكول للتغذية مفسدة في حق الحيوان، لكنه جاز تقديماً لمصلحة بقاء الإنسان على مصلحة بقاء الحيوان"^(٥).
- وهكذا نجد أن قواعد الشريعة تنظر إلى مصلحة حفظ الروح والنفس والأعضاء والعافية والسلامة، ومصلحة بقاء الإنسان، كمصلحة راجحة، كما هو مقرر في الأمثلة السابقة وأشباهها.

اعتراضات والرد عليها:

- ما الحكم مع وجود المثلة:

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

أولاً: التمثيل منهي عنه فالنصوص الكريمة تحرمه قال ﷺ في وصاياہ لقواده في الحرب: "ولا تمثلوا"^(١) يعني في قتلى المشركين، ولمّا مثل المشركون يوم أحد بعمه

(١) المرجع السابق ٩١/١.

(٢) المرجع السابق ٩٦/١.

(٣) المرجع السابق نفس الموضع.

(٤) المرجع السابق ٩٧/١.

(٥) المرجع السابق ٩٨/١.

(٦) سبق تخريج الحديث قريباً.

حمزة وقتلى المسلمين قال: "والله لأمثلن بسبعين سيدياً منهم"^(١) فأنزل الله تعالى: ﴿ولئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾ [النحل: ١٢٦].

ثانياً: إن فيه تغييراً لخلق الله تعالى والله يقول في حق وسوسة الشيطان: ﴿ولأمرنهم فليغيرن خلق الله﴾ [النساء: ١١٩] والله تعالى ذكر أنه خلق الإنسان في أحسن تقويم، وأنه فضله على كثير من خلق تفضيلاً، وأنه سواء فعده.

ثالثاً: إن هذا العمل ما هو إلا تغيير لهذا الخلق السوي والتركيب الحكيم وإن كل جزء من أجزاء البدن وعضواً من أعضائه له وظائفه وله دوره الهام في حياة الإنسان وانتظام صحته وبقاء عافيته وأنه إذا فقد شيئاً من ذلك اختلت صحته وساءت عافيته فالحكيم الخبير خلق الإنسان وصوره وشد أسره وخلقته ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢١] فالاعتداء على هذا الخلق المحكم ما هو إلا هدم لهذا البناء المتقن وتخريب لذلك التصميم الوثيق.

رابعاً: إن في هذا إيلاًماً وتعديباً للمأخوذ منه والمعطى وكل تصرف في الأبدان يؤدي ويؤلم فإنه من الأمور المحرمة المنهي عنها فإله تعالى حرم الدماء إلا بحقها. ويجاب عن تلك الأدلة المعرضة بما يلي:

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

أولاً: إن هذا التمثيل لا يمكن أن يقارن بما يعمل في الحروب والمعارك فإن ذلك يختلف عن هذا تمام المخالفة ذلك أن تمثيل الحروب يكون بجذع الأنوف والأذان وشق البطون وقطع الأجهزة التناسلية وتشويه الجثة وإبقاء ذلك التشويه الشنيع والتمثيل الفظيع أما نقل عضو من البدن فهو يتبع بعمليات التجميل وإخفاء الآثار بحيث لا يحس ولا يرى. ثانياً: إن دوافع التمثيل في الحروب هو الانتقام والتشفي والبغضاء والعداء، أما هذا فدافعه الرحمة والعطف والحنان من شخص محب مؤثر لإنقاذ قريب أو صديق أو حبيب مهددة حياته بالتلف: ففرق بين الدافعين.

(١) أخرجه البزار والبيهقي في شعب الإيمان (٩٧٠٣) ١٢٠/٧، والطبراني (٢٩٣٧) ١٤٣/٣، رفعه صالح بن بشير المزني وهو ضعيف (مجمع الزوائد ١١٩/٦).

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

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

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

خامساً: نعود في مثل هذا الأمر إلى القواعد الشرعية التي قدمت الإشارة إليها من وزن الأمور، والأحوال بميزان المصالح والمفاسد خالصة أو راجحة.

فإذا نصبنا هذا الميزان الشرعي واستعرضنا المفاسد المترتبة على نقل العضو وجدنا أن دعوى التمثيل وتغيير خلق الله الذي أتقنه ونزع أعضاء لم توضع إلا لمنافعها الخاصة ووظائفها اللازمة، وأن في هذا إيلاًماً وتعذيباً.

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

وأما أنه تغيير لخلق فالتغيير المنهي هو ما كان يعتقد أهل الجاهلة من أنهم إذا عملوه في أنعامهم بتخريق آذانها وجدع أنوفها وتحريم ركوبها تمويهاً من الشيطان

لتكون سائبة لتسلم بقية أنعامهم من العين ويكتفون بهذا عن حسد الحاسد ونحو ذلك من الاعتقادات الفاسدة، وهي بعيدة عن هذا المعنى الذي لم يقصد به تغيير خلق ولم يكن من إيهاء الشيطان ووسوسته، وإنما يقصد منه الإصلاح وإنقاذ الأنفس البشرية الواجب إنقاذها ثم ليس هو من تمويه كهان أو دجاجلة وإنما جاء ذلك من ثمار العلوم وإعمال العقول ونتائج التجارب وتحقق المصالح.

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

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

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

قد يعارض أحد في نجاسة العضو المنزوع بما يلي:

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

ثانياً: قد يكون العضو المنزوع من كافر وبعض العلماء ومنهم الظاهرية يرون نجاسة الأدمي الكافر نجاسة عينية في حال الحياة وفي حال الممات مستدلين بقوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾ [التوبة: ٢٨].

ثالثاً: جاء في معالم التنزيل أن المسلمين لما قتلوا يوم الخندق نوفل بن عبد الله بن المغيرة المخزومي فطلب المشركون جيفته بالثمن فقال رسول الله ﷺ: "خذوه فإنه حيث الجيفة خبيث الدية"^(١)، مما يدل على أن جسد الكافر نجس لا يباح نزع ووضعه في غيره إن كان مسلماً فظاهر وإن كان كافراً فالنجاسات منهي عن ملابسها واقترابها.

(١) أخرجه الإمام أحمد (٢٢٣٠) ٢٤٨/١، مصنف ابن أبي شيبة (٣٢٢٥٦) ٤٩٦/٦ وخرجه الترمذي بلفظ "أن المشركين أرادوا أن يشترخوا جسد رجل من المشركين فأبى النبي ﷺ أن يبيعهم إياه" قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب (١٧١٥) ٢١٤/٤.

وللإجابة على هذه الاعتراضات والإشكالات نقول:

أولاً: أن المسلم ليس بنجس لا حياً ولا ميتاً فقد جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لقيه في بعض طرق المدينة وهو جنب قال فانخست منه فذهبت فاغتسلت ثم جئت فقال: "أين كنت يا أبا هريرة قال جنباً فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة فقال: سبحان الله إن المؤمن لا ينجس"^(١)، وقال البخاري: قال ابن عباس: المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً^(٢)، وأما تغسيله بعد وفاته فليس عن نجاسة بيده ولا عن حدث قام به إذ لو كان تغسيله عن واحد منهما لم يفد غسله ذلك لأن الموت لازم له مقيم معه فكيف يطهر عن الحدث أو النجس وإنما تغسيله أمر تعبدى ولعل من الحكمة الشرعية أن يكون الميت في حالة نظافة، فظهر أن المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً، وإذا علمنا أن بدن المسلم طاهر في حال الحياة وفي حال الممات فإن جزءه البائن منه طاهر فقد قال العلماء رحمهم الله: "وما أبين من حي فهو كميته طهارة ونجاسة"^(٣).

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

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

وأما اغتسال الكافر إذا أسلم فأمر ثابت في إسلام قيس بن عاصم وإسلام ثمامة بن أثال فقد أمرهما النبي صلى الله عليه وسلم بالاغتسال لما أسلما^(٤)، ولكن العلماء لم يروا أن هذا عن نجاسة أو عن حدث وإنما قال في شرح الإقناع وغيره: "لأن الكافر لا يسلم غالباً من جنابة فأقيمت المظنة مقام الحقيقة"^(٥).

(١) أخرجه البخاري في الغسل باب عرق الجنب (٢٨١) ١/١٠٩، ومسلم في الحيض باب السدليل على أن المسلم لا ينجس (٣٧١) ١/٢٨٢.

(٢) صحيح البخاري ١/٤٢٢.

(٣) الروض المربع ١/١٥٢، كشاف القناع ١/٢٩٣.

(٤) أخرجه أحمد بلفظ أن ثمامة أسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أذهبوا به إلى حائط بني فلان فمروه أن يغتسل" (٨٠٢٤) ٢/٣٠٤، وأخرجه عبد الرزاق، والبيهقي، وابن خزيمة، وابن حبان، وأصله في الصحيحين وليس فيهما الأمر بالاغتسال وإنما فيهما أنه اغتسل كذا في النيل (تحفة الأحوذى ٣/١٨٢، تلخيص الحبير ٢/٦٨، مجمع الزوائد ١/٢٨٢).

(٥) المغني ١/١٣٣.

وبهذا ظهر الإنسان مسلماً كان أو كافراً ليس بنجس لا في حال الحياة ولا في حال الممات وإن ما أبين منه وقطع من أعضائه فهو طاهر بطهارة أصله، على ما صرح به العلماء رحمهم الله تعالى وبهذا خرجنا من جميع الاعتراضات التي قد توجه إلى عدم إمكان نقل عضو إنسان إلى إنسان آخر حين ضرورته إليه وأنه عمل سليم من حيث الإيثار به أو عدمه، ومن حيث حق الله فيه ومن حيث كونه تمثيلاً وتشويهاً ومن حيث الألم والتعذيب، ومن حيث طهارة العضو من المسلم أو من الكافر، وأصبح الحكم بحمد الله واضحاً يطمئن القلب إلى جوازه ويرتاح من عدم الإثم والحرَج فيه إن شاء الله^(١).

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

والجواب:

بأن أغلب الظن أن كثرة الفساد في باب التبرع بالأعضاء إنما يعود إلى الفوضى وعدم التحديد والوضوح ونقص الرقابة والذي يقطع الشر في هذا الباب أو يخففه إلى الدرجة التي تكون فيها مصالحه أكثر من مفسده إنما هو تسيجه بسياج من القيود^(٢) والشروط فالجواز ليس مطلقاً بل هو مقيد بشروط كثيرة نذكرها فيما يلي:

٤- شروط جواز التبرع بالأعضاء^(٣)

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

(١) بحث: فضيلة الشيخ عبدالله العبد الرحمن البسام: زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان (مجلة المجمع الفقهي السنة الأولى العدد الأول، ص ٢٢).

(٢) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة ص ١٨١-١٨٤.

(٣) انظر: الطبيب أدبه وفقهه ص ٢١٦-٢١٨، أبحاث فقهية طبية معاصرة ص ١٦٠-١٦٣، ندى محمد نعيم الدقر: موت الدماغ بين الطب والشريعة (دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ) ص ٢٠٥.

٢- أن يكون المتبرع (المعطي) كامل الأهلية، أي بالغاً عاقلاً، وكانت فتوى مجمع الفقه الإسلامي رقم (١) د ٨٨/٠٨/٤ بتاريخ ٢٣/٥/١٤٠٨ هـ هي التي نصت صراحة على كون البازل كامل الأهلية.

٣- نصت جميع الفتاوى على وجوب أن يكون البذل بدون مقابل، احتساباً لوجه الله تعالى، ومع هذا لم تمنع في إعطاء مبلغ من المال من قبيل الهبة لا المعاوضة، وقد نصت القوانين الوضعية أيضاً إلى وجوب التبرع، ومع هذا فقد سمحت بإعطاء هبة تشجيعاً، كما أن تكاليف الفحوصات وإجراء العملية له ينبغي أن تتكفل بها الجهة المستفيدة أو الدولة، بالإضافة إلى ذلك فإن إضاعة وقت المتبرع ودخوله المستشفى، وبقاءه في المنزل دون عمل، ينبغي أن يحسب، وأن يعرض عنه تعويضاً عادلاً، ويجوز للمضطر (المريض) أن يبذل المال للحصول على دم أو عضو إذا لم يجد من يتبرع له.

٤- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه.

٥- يحرم نقل عضو من إنسان حي يؤدي إلى هلاكه، مثل نقل القلب أو الكبد... الخ، لأن ذلك انتحار وقتل نفس، وكلاهما من أبشع الجرائم في الإسلام.

٦- أباح بعض الفقهاء نقل قرنية واحدة من إنسان حي إلى شخص أعمى، بحيث يستطيع أن يبصر، وتوقف بعض الفقهاء في ذلك، ومنعه بعضهم، لأن فيه ضرراً بالغاً بالمتبرع.

٧- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المضطر، وهذا الشرط قد لا يتحقق في زرع الكلى، فالفشل الكلوي يعالج بطريقتين:
١- الديليزة (الغسيل الكلوي).

٢- زرع الكلى.

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

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

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

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

١١- ألا يؤدي الاستقطاع إلى فتنة.

١٢- أن يكون تنفيذ عمليات غرس الأعضاء تحت إشراف مؤسسات رسمية مؤهلة علمياً وخلفياً للتحقق من الشروط والمسوغات.

١٣- أن لا يكون التبرع سبباً أكيداً للإساءة إلى الكرامة مثل: إذا كان التبرع بالعضو لجهة يغلب على ظن المتبرع أنها تتجر بأجزاء الجسد الإنساني وتستغل حاجة المرضى وتتخذ ذلك أسلوباً للربح.

٥- مسائل متعلقة بموضوع التبرع بالأعضاء^(١)

أ- حكم بيع الأعضاء:

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

ولكن لو بذل المنتفع بالتبرع للشخص المتبرع مبلغاً من المال غير مشروط ولا مسمى من قبل، على سبيل الهبة والهدية والمساعدة، فهو جائز، بل هو محمود ومن مكارم الأخلاق، وهذا نظير إعطاء المقرض عند رد القرض أزيد من قرضه دون اشتراط سابق، فهو مشروع ومحمود، وقد فعله النبي ﷺ، حيث رد أفضل مما أخذ، وقال: "إن خياركم أحسنكم قضاء"^(٢).

(١) أجاب وأفتى في هذه المسائل فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه القيم: فتاوي معاصرة ٢/٥٣٤-٥٤٠.

(٢) أخرجه البخاري في الوكالة باب وكالة الشاهد والغائب (٢١٨٢) ٢/٨٠٩.

ب- هل تجوز الوصية بجزء من البدن بعد الموت؟

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

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

وقد قال عمر رضي الله عنه في بعض القضايا لبعض الصحابة: "لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع؟"^(١) وهذا ما يمكن أن يقال مثله هنا لمن منع ذلك.

وقد يقال: إن هذا يتنافى مع حرمة الميت التي يرهاها الشرع الإسلامي، وقد جاء في الحديث: "كسر عظم الميت ككسر عظم الحي"^(٢).

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

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

ولا يعترض معترض بأن السلف لم يؤثر عنهم فعل شيء من ذلك، وكل خير في اتباعهم... فهذا صحيح لو ظهرت لهم حاجة إلى هذا الأمر، وقدروا عليه، ولم يفعلوه، وكثير من الأعمال التي نمارسها اليوم لم يفعلها السلف، لأنها لم تكن في زمنهم.

(١) أخرجه مالك في الموطأ (١٤٣١) ٧٤٦/٢.

(٢) أخرجه أبو داود في الجنائز باب في الصلاة على المسلم (٣٢٠٧) ٢١٢/٣، وابن ماجه في الجنائز باب في النهي عن كسر عظام الميت (١٦١٦) ٥١٦/١، والإمام أحمد (٢٤٧٣٠) ١٠٠/٦، وابن حبان في صحيحه (٣١٦٧) ٤٣٧/٧، وذكر القشيري أنه على شرط مسلم (تلخيص الحبير ٥٤/٣).

والفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال، كما قرر ذلك المحققون، وكل ما يمكن وضعه هنا من قيد هو ألا يكون التبرع بالجسم كله، أو بأكثر أو بما دون ذلك، مما يتنافى مع ما هو مقرر للميت من أحكام، من وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه، ودفنه في مقابر المسلمين... الخ، والتبرع ببعض الأعضاء لا يتنافى مع شيء من ذلك بيقين^(١).

ج- هل يجوز للأولياء والورثة التبرع بجزء من ميتهم؟

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

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

وقد جعل الشارع للأولياء الحق في القصاص أو العفو في حالة القتل العمد، كما قال تعالى: ﴿ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً﴾ [الإسراء: ٣٣].

وكما أن لهم حق القصاص عنه إن شاءوا، أو المصالحة على الدية أو ما هو أقل أو أكثر منها، أو العفو المطلق لوجه الله تعالى، عفواً كلياً أو جزئياً، كما قال تعالى: ﴿ممن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾ [البقرة: ١٧٨].

لا يبعد أن يكون لهم حق التصرف في شيء من بدنه، بما ينفع الغير ولا يضر الميت، بل قد يستفيد منه ثواباً، بقدر ما أفاد الآخرين من المرضى والمتضررين وإن لم يكن له فيه نية، كما يثاب في حياته على ما أكل من زرع من إنسان أو طير أو بهيمة، وما أصابه من نصب أو وصب أو حزن أو أذى حتى الشوكة يشاكها... وكما ينتفع بعد موته بدعاء ولده خاصة ودعاء المسلمين عامة وبصدقتهم عنه.. وقد ذكرنا أن الصدقة ببعض البدن أعظم أجراً من الصدقة بالمال.

(١) فتاوى معاصرة ٢/٥٣٥.

ومن هنا أرى أنه لا مانع من تبرع الورثة ببعض أعضاء الميت، مما يحتاج إليه بعض المرضى لعلاجهم كالكلية والقلب ونحوهما، بنية الصدقة بذلك عن الميت، وهي صدقة يستمر ثوابها ما دام المريض المتبرع له منتفعاً بها^(١).

د- زرع عضو من كافر لمسلم:

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

بل قد نقول: إن الأعضاء في بدن الكافر مسلمة مسبحة ساجدة لله تعالى، وفق المفهوم القرآني، أن كل ما في السماوات والأرض ساجد مسبح لله تعالى، ولكن لا تفقهون تسبيحهم، فالصواب إذن أن كفر الشخص أو إسلامه لا يؤثر في أعضاء بدنه، حتى القلب نفسه، الذي ورد وصفه في القرآن بالسلامة والمرض، والإيمان والريب، والموت والحياة، فالمقصود بهذا ليس هو العضو المحس الذي يدخل في اختصاص الأطباء والمحللين، فإن هذا لا يختلف باختلاف الإيمان والكفر والطاعة والمعصية، إنما المقصود به (المعنى) الروحي، الذي به يشعر الإنسان ويعقل ويفقه، كما قال تعالى: ﴿فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]، ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، لا يراد به النجاسة الحسية التي تتصل بالأبدان بل النجاسة المعنوية التي تتصل بالقلوب والعقول ولهذا لا يوجد حرج شرعي من انتفاع المسلم بعضو من جسد غير المسلم^(٢).

هـ- حكم بنوك للأعضاء:

جوز فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي أن يسن قانون أو تشريع لجمع الأعضاء ممن يتوفون في الحوادث ويموتون دماغياً^(٣): وأن تقوم الدول الإسلامية بتنظيم هذا

(١) فتاوي معاصرة ٥٣٦/٢.

(٢) المرجع السابق ٥٣٨/٢.

(٣) انظر موقع www.islamicmedecine.org في مقابلة فضيلة الشيخ القرضاوي بتاريخ ٢١/٢/١٩٩٨م.

الأمر ضمن شروط وقواعد الشريعة الإسلامية وأحكامها التي ذكرها العلماء في فتاويهم والمجامع الفقهية في قراراتهم الخاصة بنقل وزراعة الأعضاء.

و- حكم استنساخ الأعضاء البشرية لغايات طبية:

حقيقة استنساخ الأعضاء البشرية: استنساخ الأعضاء البشرية يتصور إمكان تحقيقه عن طريق إكثار خلايا العضو باستخدام تقنية الاستنساخ الجيني^(١) أو عن طريق تطعيم الخلايا الجينية للحيوانات وهي في مراحل الانقسام الأولى، بخلايا بشرية لتحويلها جينياً بحيث يمكن استخدام أعضائها كقطع غيار بشرية^(٢).

وقيل: "استنساخ الأعضاء يكون بأخذ خلية ثم جعلها تنقسم إلى خليتين وتنقسم الخلايا حتى تكون عضواً من أعضاء الإنسان، وهذه الخلايا التي يمكن انقسامها يسميها بعض الباحثين الخلايا الجذرية أو الجذعية، ويمكن تقسيم هذه الخلايا بحسب المصدر الذي تُستقى منه هذه الخلايا إلى ثلاثة أقسام:

أولها: الخلايا الجذرية الجينية وتؤخذ من البويضات المخصبة. **والقسم الثاني:** الخلايا الجذرية البالغة وتؤخذ من إنسان حي سواء كان طفلاً أو بالغاً. **والقسم الثالث:** الخلايا الجذرية الحاصلة من دم الحبل السري أو المشيمة^(٣).

حكمه: لقد بحث بعض علماء الشريعة هذه المسألة وقالوا بجوازها بدلالة العديد من الأدلة الشرعية ووفق مجموعة من الضوابط هي^(٤):

١. أن يكون استعمال تقنيات الهندسة الوراثية والاستنساخ، لإدخال مادة وراثية بشرية في بويضة خلية تناسلية حيوانية، لإنتاج أعضاء تستخدم في زراعة الأعضاء البشرية، وفق أحكام نقل وزراعة الأعضاء التي أقرتها المجامع الفقهية.

(١) سيأتي الحديث مفصلاً عن الاستنساخ البشري وحكمه في الشريعة الإسلامية.

(٢) بحث استنساخ الأعضاء البشرية من منظور إسلامي (مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٤٤٨).

(٣) جريدة الرياض، العدد ١٢٦٦٣، الجمعة ٢٠ ذو الحجة ١٤٢٣هـ.

(٤) راجع بحث: الدكتور عبد الفتاح محمود إدريس أستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر: استنساخ الأعضاء

البشرية من منظور إسلامي (مجلة الوعي الإسلامي العدد ٤٤٨، فبراير ٢٠٠٣م)، وبحث الدكتور سعد بن

ناصر الشترى الأستاذ بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامي (جريد الرياض، العدد

١٢٦٦٣) وفتوى لفضيلة الدكتور أحمد محمد كنعان الباحث في الأحكام الشرعية الطبية فتوى بتاريخ

٢٠٠٠/٤/١٧م على الموقع الإلكتروني www.islam-online.net

٢. يمكن استخدام طريقة، لإنتاج الأعضاء البشرية في المختبر، بعيداً عن الرحم، وذلك عن طريق استعمال خلايا جسدية من كائن حي موجود، لتنتمي في المختبر، بهدف زراعة الأعضاء، شرط ألا يسبب ذلك الإجراء الضرر لمن أخذت من جسمه تلك الخلايا.
٣. يجوز الإفادة من أعضاء الأجنة المجهضة، المحكوم بموتها، ومن الأعضاء البشرية المستأصلة جراحياً، كمصدر للخلايا التي يمكن استعمالها، لإنتاج أعضاء بشرية بغرض الزرع، إذا روعيت في ذلك قواعد نقل وزراعة الأعضاء.
٤. عدم جواز إنتاج أعضاء بشرية بالسير في طريق التخليق المعروفة، التي جعلها الله تعالى من بويضة مخصبة بحيوان منوي، سواء كان هذا داخل الرحم أو خارجه، ويتبع هذا عدم جواز التدخل في تطور الجنين في مراحل الأولى، بإبطال مفعول بعض الخلايا أو الجينات، لمنع تكون الرأس أو الدماغ، بهدف إنتاج جسد بلا رأس أو نحو ذلك، لاستخدامه في زراعة الأعضاء.
- أما الأدلة التي استدلووا بها على جواز استئصال الأعضاء البشرية لغايات طبية فهي^(١):
١. الأدلة الدالة على مراعاة الشريعة للتيسير على المكلفين، قال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال النبي ﷺ: "يسروا ولا تعسروا"^(٢).
٢. الأدلة الشرعية الدالة على أن الضرورات تبيح المحظورات ومنها قوله سبحانه: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقوله: ﴿فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾ [المائدة: ٣]، فإذا كان ترك هذه العمليات الاستئصالية سيؤدي إلى ضرر بالبشر فإن المحظورات الناتجة عن الأدلة الدالة على تحريم الإنسان ومنع التصرف في خلاياه تكون مباحة لدفع تلك الضرورة.

(١) بحث "استئصال الأعضاء البشرية من منظور إسلامي" مجلة الوعي الإسلامي العدد ٤٤٨، وبحث الدكتور سعد الشثري بجريدة الرياض العدد ١٢٦٦٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العلم باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة (٦٨) ٣٨/١، ومسلم في كتاب الجهاد باب في الأمر بالتيسير وترك التفتير (١٧٣٤) ٣/١٣٥٩.

٣. النصوص الدالة على كون الشريعة تحقق مصالح المكلفين ومنها قوله سبحانه: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [المائدة: ٣].

وإن مثل هذا النوع من الاستنساخ فيه مصلحة الإنسان، حيث تؤدي مثل هذه الأعضاء المستنسخة إلى الحد من آلام المرضى ومتاعبهم، والمصلحة في الشرع معتبرة، وعلى رأس هذه المصالح ما يتعلق بحياة الإنسان ووجوده، وذلك لأن حفظ النفس من الضرورات الخمس، التي جاءت الشريعة للحفاظ عليها.

٤. أن الأصل في الأفعال الإنسانية الإباحة ما لم يرد دليل شرعي على التحريم فنحن نستحب ذلك الأصل وفي الحديث "إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته"^(١).

٥. إن استنساخ الأعضاء لا يمس كرامة الإنسان، إذ إن الأعضاء تؤخذ من حيوانات مستنسخة مهندسة وراثياً، أو من خلايا إنسانية جسدية، دون أن تنمو هذه الخلايا لتكون أجنة أو بشرأ، بل لتكون أعضاء بشرية عن طريق تكثير هذه الخلايا.

- قرار المجمع الفقهي في نقل الأعضاء:

بعد اطلاع مجلس المجمع الفقهي الإسلامي^(٢) على موضوع زرع الأعضاء وأدلة المانعين والمبيحين، وما توصل إليه الطب الحديث قرر ما يلي:

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

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب ما يكره من كثرة السؤال (٦٨٥٩) ٦/٢٦٥٨،

ومسلم في كتاب الفضائل باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله (٢٣٥٧) ٤/١٨٣١.

(٢) المنعقد بدورته الثانية بمبنى رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ما بين ٢٨ ربيع الثاني و٧ جمادى الآخرة عام ١٤٠٥ الموافق ١٩٨٥/١/٢٨-١٩٨٥.

- ١- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية، للقاعدة الشرعية (الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه) ولأن المتبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهذا أمر غير جائز شرعاً.
 - ٢- أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع، دون إكراه.
 - ٣- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المضرر.
 - ٤- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.
- ثانياً: تعتبر جائزة شرعاً بطريقة الأولوية الحالات التالية:
- ١- أخذ العضو من إنسان ميت، لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً، وقد أذن بذلك حال حياته.
 - ٢- أن يؤخذ العضو من حيوان مأكول اللحم ومذكى مطلقاً، أو غيره عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطر إليه.
 - ٣- أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو للترقيع في جسم نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.
 - ٤- وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل وصمام القلب وغيرهما.
- فكل هذه الحالات الأربع يرى المجلس جوازها شرعاً بالشروط السابقة^(١).

المطلب الثاني

إجهاض الجنين المشوه، أو الناتج عن اغتصاب

١- تعريف الجنين

- في اللغة: الجنين مشتق من جن أي استتر^(٢).

(١) مجلة المجمع الفقهي العدد ١ السنة الأولى ١٤٠٨-١٩٨٧.
(٢) لسان العرب: مادة جنن ٩٤/١٣، القاموس المحيط: مادة جن ١٠٣٢/١.

- قال ابن منظور: كل مستور جنين^(١).
- والجنين: الولد في البطن، من الأجنان وهو الستر لأنه أجنه بطن أمه أي ستره، والجمع أجنة وأجن^(٢)، قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْتُمْ أَجْنَةٌ فِي بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النجم: ٣٢].
- ويعرف الفقهاء الجنين بنفس تعريف علماء اللغة: قال الشيخ منصور البهوتي: "الجنين: الولد في البطن"^(٣). وقال ابن عابدين: "الجنين: فعيل لمعنى مفعول من جنة إذا ستره وهو الولد ما دام في الرحم"^(٤).
- وجنين الأدمي: هو المخلوق الذي يتكون في رحم المرأة نتيجة تلاقح بويضتها مع الحيوان المنوي الذي يحتوي عليه ماء الرجل، ويطلق اسم الجنين على هذا المخلوق ما دام في رحم أمه لتتحقق استناره فيه، فيشمل جميع مراحل من حين تكونه إلى وقت ولادته^(٥).

٢- تعريف الإجهاض

- لغة: قال ابن منظور: جهض أجهض الناقاة إجهاضاً وهي مجهض: ألقت ولدها^(١).
- والإجهاض: الإزلاق، ومنه الحديث "أجهضت جنينها" أي أسقطت حملها، والسقط جهيض^(٢).
- أما اصطلاحاً فقد عرف ابن عابدين الإجهاض بقوله: هو إنزال الجنين قبل أن يستكمل مدة الحمل، وقال ابن حزم: الإسقاط: المرأة تتعمد قتل جنينها^(٣).
- هذا وقد عبر الفقهاء عن الإجهاض بألفاظ متعددة منها: الإنزال، الاملاص، الإخراج، الإلقاط، الإلقاء، الطرح...^(٤)

(١) لسان العرب: مادة جنين ٩٤/١٣.
(٢) القاموس المحيط: مادة جن ١٥٣٢/١.
(٣) شرح منتهى الإرادات ٣٠٤/٣، كشف القناع ٢٣/٦.
(٤) حاشية ابن عابدين ٥٨٧/٦.
(٥) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة ص ٥٢.
(٦) لسان العرب: مادة جهض ١٢١/٧.
(٧) النهاية في غريب الأثر: مادة جهض ٣٢٢/١.
(٨) المحلى ٢٩/١١، حاشية ابن عابدين ٥٨٧/٦.
(٩) أحمد محمد كنعان: الموسوعة الطبية الفقهية (دار النفائس، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ) ص ٤٢، والموسوعة الفقهية الكويتية ٥٢/٢.

٣- أسباب الإجهاض

أسباب الإجهاض كثيرة: منها ما يتعلق بالحامل (تشوهات الرحم، الاضطرابات الهرمونية، قصور القلب، الأناث العصبية وغيرها). ومنها أسباب تتعلق بالجنين نفسه كأن يكون مصاباً بتشوهات خلقية.

ومعظم حالات الإجهاض تحصل بصورة عفوية دون تحريض خارجي وسببها في الغالب وجود تشوهات خلقية في الجنين، وبهذا يكون الإجهاض العفوي رحمة كبيرة من الخالق عزوجل، لأن الجنين المشوه إذا ولد حياً كان عالة على أهله وعلى المجتمع^(١). وقد يحصل الإجهاض عمداً بطريقة مصطنعة باستعمال أدوية أو بعض المواد المجهضة أو بالضرب على البطن.

ودوافع الإجهاض المتعمد قد تكون مشروعة تستهدف سلامة الأم ودفع الخطر الذي يسببه بقاء الحمل في بطنها، وقد يكون الدافع للإجهاض غير شرعي، أو جنائي كأن ينتج عن الاعتداء على الحامل، أو يكون لستر جريمة الزنا أو غير ذلك من الأغراض غير المشروعة.

والإجهاض المتعمد منتشر جداً في البلدان الصناعية التي تبيح الإجهاض أو تتساهل به، بينما تتدنى نسبته في البيئات التي تحرم الإجهاض لأسباب دينية مثل معظم البلدان الإسلامية^(٢).

٤- نفخ الروح في الجنين

تتعاقب على الجنين مراحل في تطوره، وكل مرحلة تتميز بخصائص ومؤشرات جديدة: ولقد قسم العلماء المراحل التي يمر الجنين إلى نوعين من التطور أحدهما: تطور مادي محسوس: وموضوعه العناصر المادية التي يتكون منها الجنين وما يتعاقب عليها من نمو وتخليق وتسوية وتعديل وغير ذلك.

والثاني: تطور غير محسوس موضوعه مخلوق روحي جمع الله تعالى بينه وبين تلك العناصر المادية من الإنسان في لحظة من اللحظات وجعله مصدراً للأنشطة

(١) د. عباس شومان: إجهاض الحمل وما يترتب عليه من أحكام في الشريعة الإسلامية (الدار الثقافية للنشر، ط الأولى، القاهرة، ١٩٩٩م) ص ٤٠.

(٢) الموسوعة الطبية الفقهية ص ٤٢-٤٣.

الإنسانية المتميزة التي ميز بها الإنسان عن سائر الأحياء كالتصور والتعقل والتخيل والإرادة والتفكير وقد سمى الله تعالى ورسوله ﷺ هذا المخلوق بالروح^(١). ولقد وردت الإشارة إلى كلا النوعين من التطور في كتاب الله عزوجل وفي سنة رسوله ﷺ.

يقول تعالى: ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب، ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم، ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً﴾ [الحج: ٥].

وقال سبحانه: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنين: ١٢ - ١٤]، قال ابن كثير: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ أي نفخنا فيه الروح فتحرك وصار خلقاً آخر ذا سمع وبصر وإدراك وحركة واضطراب فتبارك الله أحسن الخالقين، وروي ذلك عن علي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس وأبي سعيد الخدري - رضي الله عنهم - ورواه عن التابعين ومن بعدهم مجاهد وعكرمة والشعبي والحسن البصري والضحاك والربيع بن أنس والسدي^(٢).. وقال ابن جرير الطبري: وأجمع أهل التفسير على ذلك لانعلم أحداً شذ منهم عن ذلك^(٣).

وقال عزوجل: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ [السجدة: ٦ - ٩].

وعن عبدالله بن مسعود ؓ قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله وشقي أو سعيد"^(٤).

(١) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة ص ٥٣.

(٢) إسماعيل بن كثير الدمشقي تفسير ابن كثير (دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ) ٢٤٢/٣.

(٣) جامع البيان ١٨/٩-١٠.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق باب ذكر الملائكة (٣٠٣٦) ١١٧٤/٣، ومسلم في كتاب القدر باب

كيفية خلق الأدمي (٢٦٤٣) ٢٠٣٦/٤.

٥ - متى تنفخ الروح؟

يرى معظم الفقهاء أن وقت نفخ الروح يكون بعد مائة وعشرين يوماً من تكون الجنين لحديث عبد الله بن مسعود الذي ذكرناه قريباً.

قال ابن عابدين: "نقل بعضهم أن اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر أي عقبها.. ولا ينافي ذلك ظهور الخلق قبل ذلك لأن نفخ الروح إنما يكون بعد الخلق"^(١).

وقال القرافي المالكي: "لا خلاف أن الجنين في بطن أمه هي بعد الأربعة أشهر ويدل على ذلك الحديث الصحيح الوارد في نفخ الروح فيه"^(٢).

وقال النووي: "واتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر"^(٣). وقال ابن رجب الحنبلي: "فأما نفخ الروح فقد روي صريحاً عن الصحابة - رضي الله عنهم - أنه إنما ينفخ فيه الروح بعد أربعة أشهر كما دلّ عليه ظاهر حديث ابن مسعود"^(٤).

قال القرطبي: "لم يختلف العلماء أن نفخ الروح فيه يكون بعد مائة وعشرين يوماً وذلك تمام أربعة أشهر ودخوله في الناس"^(٥).

وهناك من يذهب إلى أن نفخ الروح يكون بعد الأربعين يوماً لحديث حذيفة بن أسيد يبلغ به النبي ﷺ قال: "يدخل الملك على النطفة بعد ما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة فيقول يا رب أشقى أو سعيد فيكتبان، فيقول أي رب أنكر أو أنثى فيكتبان ويكتب عمله وأثره وأجله ورزقه ثم تطوى الصحف فلا يزداد فيها ولا ينقص"^(٦).

٦ - حكم إجهاض الجنين في الفقه الإسلامي

عندما جاء الإسلام لم يكن الإجهاض المتعمد شائعاً في المجتمع كما هو شائع اليوم: بل كانت عندهم في أيام الجاهلية عادة قتل الأولاد الصغار بعد ولادتهم وهو

(١) حاشية ابن عابدين ٣٠٢/١.

(٢) النخيرة ٤٧٠/٢.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٦/١٩١.

(٤) جامع العلوم والحكم، ص ٤٩.

(٥) تفسير القرطبي ٨/١٢.

(٦) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة باب كيفية الخلق الأدمي (٢٦٤٤) ٤/٢٠٢٧.

يعرف باسم الواد فكانوا يندون أولادهم للتخفف من نفقاتهم وخشية الفقر، أما البنات فكانوا يندونهن خوفاً من السبي والفضيحة.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْعُودَةُ سَأَلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨ - ٩]. وقال عز من قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قُتِلْتُمْ كَانَ خَطِئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١].

أما في العصور المتأخرة عادت عادة الواد بصورة جديدة ألا وهي الإجهاض بعد أن ضعف وزاع الدين في القلوب وأصبحت وسائل الإجهاض المختلفة ميسورة بين أيدي الناس. ونظراً لما ينطوى عليه الإجهاض المتعمد من أضرار بالغة على الأم والجنين، ولأن الجنين يعد حياً من بداية الحمل وحياته محترمة في كافة أدوارها وبخاصة بعد نفخ الروح عند نهاية الشهر الرابع: فقد ذهب معظم الفقهاء إلى حرمة الإجهاض المتعمد إلا لعذر شرعي سواء قبل نفخ الروح في الجنين أو بعد نفخ الروح، ورأى قلة منهم جواز الإجهاض قبل نفخ الروح، وأجازوه آخرون فقط قبل الأربعين يوماً من عمر الجنين اعتماداً على بعض الأحاديث التي ورد فيها أن نفخ الروح في الجنين يكون بعد الأربعين يوماً^(١).

وفيما يلي تفصيل لهذه الأقوال حسب المراحل الجنينية:

١- مرحلة الأربعين الأولى (النطفة): يرى إباحة إسقاط الجنين فيها معظم فقهاء الحنفية، ومعظم فقهاء الشافعية، ومعظم فقهاء الحنابلة، واللخمي من فقهاء المالكية، ويرى تحريمه معظم فقهاء المالكية، وبعض فقهاء الحنفية، والغزالي من فقهاء الشافعية، وابن الجوزي من فقهاء الحنابلة^(٢).

٢- مرحلة الأربعين الثانية (العلقه): يرى إباحة الإجهاض فيها معظم فقهاء الحنفية، ومعظم فقهاء الشافعية، وابن عقيل من فقهاء الحنابلة، ويرى تحريم ذلك جميع فقهاء المالكية، وبعض فقهاء الحنفية، ومعظم فقهاء الحنابلة، والغزالي من فقهاء الشافعية^(٣).

(١) فتح الباري ٤٨٤/١١.

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٢٦٧/٢، فتح العلي المالك ٣٩٩/١، حاشية ابن عابدين ٥٩٠/٦-٥٩١، إحياء علوم الدين ٥٣/٢، الإنصاف ٣٨٦/١.

(٣) البحر الرائق ٣٨٧/٨، شرح فتح القدير ٤٩٥/٢، حاشية ابن عابدين ٥٩١/٦، نهاية المحتاج ٤١٦/٨، حاشية قلوبوي وعميرة ١٥٩/٣-١٦٠، الإنصاف ٣٨٦/١، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٢٦٧/٢.

٣- مرحلة الأربعين الثالثة (المضغفة): يرى إباحة الإجهاض فيها معظم فقهاء الحنفية، وجمهور فقهاء الشافعية، وابن عقيل من الحنابلة، ويرى تحريمه جميع فقهاء المالكية، ومعظم فقهاء الحنابلة، وبعض الحنفية، والغزالي من فقهاء الشافعية، وتابعه في ذلك اثنان آخران منهم، على اعتبار أن هذه المرحلة تعتبر حريماً لنفخ الروح^(١).

٤- يتفق جميع الفقهاء على أن الإجهاض قبل تمام الأشهر الأربعة الأولى من عمر الجنين يختلف في حقيقته وحكمه الشرعي الدقيق، عن الإجهاض بعدها، ولا يساويه، فهم لا يعدونه قتلاً لأدمي، ولا يرتبون عليه إثم القتل، قال ابن قدامة: "وأما قبل نفخ الروح فلا يكون الجنين نسمة فلا يصلح عليه، كالجملات والنم"^(٢)، وأكد ابن حزم على هذه الحقيقة: وأن إسقاط الجنين قبل الأربعة الأشهر لا يعد إزهاقاً لروح أممي، ولا نقلاً من الحياة إلى الموت^(٣)، ومثل ذلك نقل الشوكاني عن الإمام الشافعي قوله: "إنما يغسل لأربعة أشهر إذ يكتب في الأربعين الرابعة رزقه وأجله، و إنما ذلك للحي"^(٤).

ونقل عن غيره قوله: "إنما يُصلَّى عليه إذا نفخت فيه الروح، وهو أن يستكمل أربعة أشهر، فأما إن سقط لدونها فلا، لأنه ليس بميت، إذ لم ينفخ فيه روح"^(٥).

٥- وإذا كان الأمر كذلك، وأن إسقاط الجنين قبل نفخ الروح لا يعتبر قتلاً لأدمي باتفاق الفقهاء، فإننا نرى: أن جواز الإسقاط في هذه المرحلة لعذر معقول لا تأباه مختلف المذاهب الفقهية.

أما على مذهب القائلين بالإباحة فالأمر واضح، وأما على مذهب القائلين بالتحريم فأغلب الظن أنهم لا يقصدون شمول التحريم لحالة العذر، حتى عند المالكية الذي تشددوا في هذه المسألة وُجد من علمائهم من رأى ضرورة تقييد التحريم الذي اعتمده المذهب بأن لا يكون الحمل نتيجة الزنى، فإن كان كذلك فلا تحريم، وبخاصة إذا خافت المرأة على نفسها عند ظهور الحمل^(٦).

(١) شرح فتح القدير ٢/٤٩٥، حاشية ابن عابدين ١/٣٠٢، شرح الكبير مع حاشية السوقي ٢/٢٦٧، فتح العلي المالک ١/٣٩٩-٤٠٠، بداية المجتهد ٢/٤١٦، نهاية المحتاج ٨/٤١٦، حاشية قليوبي ٣/١٦٠ و ٥٠/٤٩٠، المغني ٢/٣٩٨، الفروع ٦/١٩١، الإنصاف ١/٣٨٦.

(٢) المغني ٢/٣٩٨.

(٣) المحلى ٨/٣٣.

(٤) نيل الأوطار ٤/٨٣.

(٥) المرجع السابق.

(٦) الشيخ محمد عليش: فتح العلي المالک (مطبعة مصطفى البابي، مصر، ١٣٧٨هـ) ١/٣٩٩.

وإذا كان الفقهاء لم يذكروا إلا قليلاً من الأعذار، كالخوف على الرضيع من الهلاك بانقطاع لبن أمه بالحمل مع تعذر البديل، فإنما كان ذلك منهم متناسباً مع معارفهم الطبية، ولم يكن عندهم من العلم في هذا المجال ما يمكنهم من معرفة كثير من الآفات التي قد تصيب الجنين، أو تصيب أمه إذا بقي في بطنها حتى الولادة. واليوم حيث تقدمت العلوم الطبية، صار في مقدور الطبيب أن يدرك أنواعاً من المخاطر على الحمل إذا بقي، وأنواعاً من المخاطر على الحامل إذا ترك الجنين إلى آخر أشهر الحمل، وهي أضرار لا تقل في أهميتها عما ذكر الفقهاء، فينبغي أن تحمل مذاهبهم على اعتبارها^(١).

على أن الأعذار الشرعية التي يباح لها الإجهاض قبل نفخ الروح لا ينبغي فتح الباب فيها على مصراعيه حتى لا يحشر فيها ما ليس منها. والاحتياط في ذلك ينصح بأن لا تجري عمليات الإجهاض إلا في مستشفيات محددة، ولا يجريها أي طبيب بل تعرض الحالات على لجنة من الأطباء المسلمين العدول وبعض أهل الاختصاص الشرعي لتقدير الأعذار وكفايتها من الناحية الصحية والشرعية^(٢).

وهل تشوه الجنين، أو حالة الاغتصاب عذر شرعي فهذا ما سنبينه فيما يلي:

٧- حكم إجهاض الجنين المشوه

بناء على ما أوردناه من كلام الفقهاء في موضوع إجهاض الجنين عموماً والتفريق عندهم بين أن يكون الإجهاض بعذر أو بغير عذر، ومتى يكون ذلك قبل نفخ الروح أو بعده فالذي ذهب إليه كثير من العلماء: أن إجهاض الجنين في مرحلة قبل نفخ الروح - أي قبل مرور مائة وعشرين يوماً على الحمل - إذا ثبت وتأكد بتقرير لجنة طبية موثوقة مختصة أن الجنين مُشَوّه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج وأنه إذا بقي ووُلد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاماً عليه وعلى أهله فعندئذ يجوز إسقاطه بناء على طلب الوالدين^(٣).

(١) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة ص ٢١٠.

(٢) المرجع السابق ٢٢٣.

(٣) انظر فتوى المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عشرة.

أما بعد نفخ الروح فيه فإن إجهاض الجنين المشوه لا يزال باقٍ على عموم تحريم الإجهاض فلا يجوز ولا يحل لما يأتي^(١):

أولاً: عموم النهي من كتاب الله وسنة رسول الله عن قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وهذه نفس قد اكتسبت الحياة وأصبح لها حكم نفس الأدميين المعصومين ولذا لو جني عليه في بطن أمه ثم سقط حياً ومات ففيه دية كاملة فإن سقط ميتاً ففيه غرة. ثانياً: يوجد نصوص تشمل مثل هذه الحالة بالتحريم وتتناولها بالحكم فمن ذلك ما جاء في الصحيحين عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به فإن كان لا بد متمنياً فليقل اللهم أحيني ما كانت الحياة خيراً لي وتوفني ما كانت الوفاة خيراً لي"^(٢).

وقصة الذي جرح نفسه فعجل بنفسه إلى النار وامتنع ﷺ من الصلاة على الذي قتل نفسه بمشاقص^(٣).

مما يدل على أن قتل النفس جريمة كبيرة، هذا في حق من قتل نفسه وهو صاحب الحق فيها فكيف بمن يعتدي عليه ويقتله غيره استضعافاً له.

أما كلام العلماء في ذلك فقد قال فقهاؤنا واللفظ لشرح الإقناع (ولا يجوز قتل البهيمة للإراحة كالأدمي المتالم بالأمراض الصعبة أو المصلوب بنحو حديد لأنه معصوم ما دام حياً)^(٤).

ثالثاً: بعد أن اكتسب الجنين الحياة وصار إنساناً فإن له الحق في بقائه حياً على أي حال يكون ولا يحل لأحد أن ينزع منه هذه الحياة التي وهبه الله إياها، وتقدم أنه يتعلق بالقتل العمد ثلاثة حقوق: حق لله وحق للورثة وحق للمقتول، وإذا كان الله تعالى حرم علينا قرب أموال الضعفاء إلا بالتي هي أحسن فكيف يحل لنا القضاء على حياتهم؟! وكم رأينا من مشوهين لا يستطيع الإنسان أن يثبت نظره إلى خلقتهم وهم راضون بخلقهم بل

(١) بحث لفضيلة الشيخ عبدالله آل عبدالرحمن البسام عضواً لمجلس المجمع الفقهي وعضو التمييز بالمنطقة الغربية بالمملكة العربية السعودية (الجنين المشوه والأمراض الوراثية: د. محمد علي البار، ص ٤٧١).
(٢) أخرجه البخاري في كتاب المرضى باب نهي تمنى المريض الموت (٥٣٤٧) ٥/٢١٤٦، ومسلم في كتاب الذكر والدعاء باب تمنى كراهة الموت (٢٦٨٠) ٤/٢٠٦٤.
(٣) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز باب ترك الصلاة على القاتل نفسه (٩٧٨) ٢/٦٧٢.
(٤) كشاف الفتاوى ٥/٤٩٥.

لقد سمعنا أن كثيراً منهم عرض عليهم إزالة هذا التشويه فلم يرضوا بذلك لأنهم وجدوا في هذه العاهات مصدر ثروة لهم لما يلاقونه من العطف والشفقة والإحسان من الناس.

رابعاً: في ولادتهم على هذه الحالة عظة للمعافين ففي الحديث: "اللهم كما حسنت خلقي فحسن خلقي وحرّم وجهي على النار"^(١)، وعن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من رأى صاحب بلاء فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلاً لم يصبه ذلك البلاء أبداً كائناً ما كان ما عاش"^(٢).

خامساً: فيه معرفة لقدرة الله تعالى وتحقيقاً لقوله تعالى: ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾ [آل عمران: ٦] فانه تعالى يري خلقه مظاهر قدرته وعجائب صنعه وحين ولد عيسى بلا أب قال تعالى: ﴿ولنجعله آية للناس﴾ [مريم: ٢١]، أي برهاناً على كمال القدرة الإلهية، فإجهاضه محادة لهذه الإرادة.

سادساً: إن قتلهم ثم إجهاضهم نظرة مادية صرفة لم تعر الأمور المعنوية أي نظرة. ومن الأغلاط والأخطاء أن الباحث والمحقق لا ينظر إلى الشيء إلا من زاوية واحدة ولا يدرسه من جميع جوانبه ويتحقق عن المقاصد والأمور والأهداف المرادة من هذه الأشياء، فكثير من الأمور منوطة بنتائجها ومرهونة بثمراتها.

ونحن إذا تدبرنا المراد من خلق الإنسان فنجده خلق لمعان سامية ومقامات عالية هي أزر وأعلى من هذه الحياة الدنيا وما فيها من ملذات ومتع فقد خلقه الله لعبادته قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦].

وينتج عن تحقيق عبادته وإنفاذ إرادته الشرعية السعادة الأبدية في الدار الآخرة وإجهاض هذا الأدمي البريء حرمان له من كمال سعادته الأخروية.

فإننا إذا أخذنا هذا المعنى السامي في حق الخلق وجدنا أن هذا التشويه مما يزيد تحقيقاً لهذه الغاية المرادة منه والإرادة المتعلقة بإيجاده فوجودها فيه ادعى إلى ذله ومسكنته لربه وصبره عليها احتساباً منه الأجر الكبير.

(١) أخرجه أحمد (٢٤٤٤١) ٦/٦٨، والبيهقي في شعب الإيمان (٨٥٤٣) ٦/٣٦٤، وصححه ابن حبان (٩٥٩) ٣/٢٣٩، (فتح الباري ١٠/٤٥٦).

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الدعاء باب ما يدعو به الرجل إذا نظر إلى أهل البلاء (٣٨٩٢) ٢/١٢٨١، والترمذي في كتاب الدعوات باب ما يقول إذا رأى مبتلى (٣٤٣١) ٥/٤٩٣، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب وإسناده حسن (الترغيب والترهيب ٤/١٣٩).

سابعاً: مسألة تشوه الجنين ليست متيقنة فقد يظن أن الجنين مشوه ويولد سليماً، كما حدث ذلك مرات عديدة.

٨- قرار المجمع الفقهي بشأن موضوع إسقاط الجنين المشوه

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ١٥ رجب ١٤١٠هـ الموافق ١٠ فبراير ١٩٩٠م إلى يوم السبت ٢٢ رجب ١٤١٠هـ الموافق ١٧ فبراير ١٩٩٠م قد نظر في هذا الموضوع وبعد مناقشته من قبل هيئة المجلس الموقرة ومن قبل أصحاب السعادة الأطباء المختصين الذي حضروا لهذا الغرض، قرر بالأكثر ما يلي:

١- بلوغ الحمل مائة وعشرين يوماً: إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً لا يجوز إسقاطه ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من الأطباء النقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم يجوز إسقاطه سواء كان مشوهاً أو لا دفعاً لأعظم الضررين.

٢- عدم بلوغ الحمل مائة وعشرين يوماً: قبل مرور مائة وعشرين يوماً على الحمل إذا ثبت وتأكد بتقرير لجنة طبية من الأطباء المختصين النقات، وبناء على الفحوص الفنية بالأجهزة والوسائل المختبرة أن الجنين مشوه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج وأنه إذا بقي وولد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاماً عليه وعلى أهله فعندئذٍ يجوز إسقاطه بناءً على طلب الوالدين.

والمجلس إذا يقرر ذلك يوصي الأطباء والوالدين بتقوى الله والتثبت في هذا الأمر، والله ولي التوفيق.

٩- حكم إجهاض الجنين الناتج عن اغتصاب

يقول فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي مجيباً عن هذا السؤال^(١): "لقد سئلتُ مثل هذا السؤال من قبل من أخوة في أرتيريا فعل ببناتهم وأخواتهم الجنود النصرى في

(١) فتاوي معاصرة ٢/٦١٠-٦١٢.

جيش ما يسمى الجبهة الشعبية لتحرير أرتيريا، ما يفعل جنود الصرب اليوم بشعب البوسنا الحرائر. وقبل ذلك بسنوات أرسلت جماعة من النساء المؤمنات المعتقلات ظلماً، من داخل سجون الظلمة الطغاة في بعض البلاد بنفس السؤال إلى عدد من العلماء في البلاد العربية: ماذا يصنعن فيما تحمله أرحامهن من حمل حرام لا ذنب لهن فيه، ولا اختيار لهن فيه؟

وأحب أن أؤكد أولاً: أن هؤلاء النسوة من أخواتنا وبناتنا، ليس عليهن أي ذنب فيما حدث لهن، ما دمن قد رفضن وقاومن في أول الأمر، ثم أكرهن عليه تحت أسنة الرماح، وضغط القوة الباطشة، وماذا تصنع أسيرة أو سجينه مهیضة الجناح، أمام أسر أو سجان مدجج بالسلاح؟ لا يخشى خالفاً، ولا يرحم مخلوقاً؟!

والله تعالى قد رفع الإثم عن المكره فيما هو أشد من الزنى، وهو الكفر، والنطق به، قال تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [النحل: ١٠٦].

بل رفع القرآن الإثم عن الإنسان في حالة الضرورة القاهرة، وإن بقي له شيء من الاختيار الظاهري، وما ذاك إلا لأن ضغط الضرورة أقوى منه، قال تعالى بعد أن ذكر الأطعمة المحرمة: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ [البقرة: ١٧٣].

والنبي ﷺ قال: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"^(١)، بل إن هؤلاء البنات والأخوات يؤجرن على ما أصابهن من بلاء، إذا تمسكن بإسلامهن الذي ابتلن وامتحن من أجله، واحتسبن ما نالهن من الأذى عند الله عزوجل، وقد قال رسول الله ﷺ: "ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب، ولا هم ولا حزن، ولا أذى ولا غم - حتى الشوكة يشاكها - إلا كفر الله بها من خطاياها"^(٢).

فإذا كان المسلم يثاب في الشوكة يشاكها، فكيف إذا انتهك عرضه أو لوث شرفه؟! ومن أجل هذا أنصح للشباب المسلم أن يتقرب إلى الله تعالى بالزواج من إحدى هؤلاء الفتيات، رفقاً بحالهن، ومداواة لجرههن، وهو جرح نفسي قبل كل شيء، ناشئ عن إحساسهن بأنهن فقدن أعز ما تملكه فتاة شريفة طاهرة، وهو عذريتها.

(١) ابن ماجه في الطلاق باب طلاق المكره (٢٠٤٥) ١/٦٥٩، وصححه الحاكم ٢/١٩٨، ووافقه الذهبي والبيهقي في سننه ٧/٣٥٦، حسنه النووي (تلخيص الحبير ١/٢٨١).

(٢) أخرجه البخاري في المرضى باب ما جاء في كفارة المرض (٥٣١٨) ٥/٢١٣٧.

أما إجهاض الحمل، فقد بينا في فتوى سابقة أن الأصل في الإجهاض هو المنع، منذ يتم العلوق، أي منذ يلتقي الحيوان المنوي الذكر بالبويضة الأنثوية، وينشأ منهما ذلك الكائن الجديد، ويستقر في قراره المكين في الرحم.

فهذا الكائن له احترامه وإن جاء نتيجة اتصال محرم كالزنى، وقد أمر الرسول المرأة الغامدية التي أقرت بالزنى واستوجبت الرجم، أن تذهب بجنينها حتى تلد، ثم بعد الولادة تذهب به حتى يطم.

وهذا ما أختاره للفتوى في الحالات العادية، وإن كان هناك من الفقهاء من يجيز الإجهاض إذا كان قبل مضي أربعين يوماً على الحمل، عملاً ببعض الروايات التي صحت بأن نفخ الروح في الجنين يتم بعد أربعين أو اثنين وأربعين يوماً.

بل من الفقهاء من يرى الجواز إذا كان قبل مضي ثلاث أربعينات أي قبل مائة وعشرين يوماً، عملاً بالرواية الأشهر بأن نفخ الروح يتم بعد ذلك.

والذي نرجحه هو ما ذكرناه أولاً، ولكن في حالات الأعداء لا بأس بالأخذ بأحد القولين الآخرين، وكلما كان العذر أقوى كانت الرخصة أظهر، وكلما كان ذلك قبل الأربعين الأولى كان أقرب إلى الرخصة.

ولا ريب أن الاغتصاب من عدو كافر فاجر، معتد أثيم، لمسلمة عذراء طاهرة، عذر قوي، لدى المسلمة ولدى أهلها، وهي تكره هذا الجنين - ثمرة الاعتداء الغشوم - وتريد التخلص منه، فهذه رخصة يفتى بها للضرورة، التي تقدر بقدرها.

ونحن نعلم أن هناك من الفقهاء من شددوا في الأمر، ومنعوا الإسقاط ولو بعد يوم واحد من الحمل، بل هناك من حرموا مجرد الامتناع الاختياري عن الإنجاب، بمنع الحمل من قبل الرجل أو المرأة أو كليهما، مستدلين بما جاء في بعض الأحاديث من تسمية (العزل) بـ (الوآد الخفي)، فلا غرو أن يحرم الإجهاض بعد الحمل.

والأرجح هو التوسط بين المتوسعين في الإجازة، والملتزمين في المنع، والقول بأن (البويضة) منذ يلقحها المنوي أصبحت (إنساناً) إنما هو لون من (المجاز) في التعبير، فالواقع أنها (مشروع إنسان).

صحيح أن هذا الكائن يحمل الحياة، ولكن الحياة درجات ومراتب، والحيوان المنوي نفسه يحمل الحياة، والبويضة قبل تلقحها أيضاً تحمل الحياة، ولكن هذه وتلك ليست هي الحياة الإنسانية التي تترتب عليها الأحكام.

ومن ثم تكون الرخصة مقيدة بحالة العذر المعترف، الذي يقدره أهل الرأي من الشرعيين والأطباء والعقلاء من الناس، وما عدا ذلك يبقى على أصل المنع.

وخاصة إذا علمنا أن النبي ﷺ لم يأمر الغامدية التي زنت بإسقاط حملها بل قال لها ﷺ: "ارجعي حتى تضعي ما في بطنك"^(١).

على أن من حق المسلمة التي ابتليت بهذه المصيبة في نفسها، أن تحتفظ بهذا الجنين، ولا حرج عليها شرعاً، كما ذكرت، ولا تجبر على إسقاطه، وإذا قدر له أن يبقى في بطنها المدة المعتادة للحمل ووضعته، فهو طفل مسلم، كما قال النبي ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة"^(٢) والفطرة هي التوحيد وهي الإسلام.

ومن المقرر فقهاً: أن الولد إذا اختلف دين أبويه، يتبع خير الأبوين ديناً، وهذا فيمن له أب يعرف، فكيف بمن لا أب له؟ إنه طفل مسلم بلا ريب.

وعلى المجتمع المسلم أن يتولى رعايته والإنفاق عليه، وحسن تربيته، ولا يدع العبء على الأم المسكينة المبتلاة، والدولة في الإسلام مسئولة عن هذه الرعاية بواسطة الوزارة أو المؤسسة المختصة، وفي الحديث المتفق عليه: "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته"^(٣).

المطلب الثالث

الاستنساخ

١- تعريف الاستنساخ

الاستنساخ لغة: نسخ الشيء ينسخه نسخاً وانتسخه واستنسخه اكتبته عن معارضة، والنسخ اكتبابك كتاباً عن كتاب حرف بحرف، والأصل نسخة والمكتوب عنه نسخة لأنه قام مقامه والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾ [الجاثية: ٢٩] أي نستنسخ ما نكتب الحفظة فيثبت عند الله^(٤).

(١) أخرجه البزار ورجاله ثقات إلا أن الأعمش لم يسمع من أنس (مجمع الزوائد ٢٥٢/٦).

(٢) أخرجه البخاري في الجنائز باب ما قيل في أولاد المشركين (١٣١٧) ٤٦٥/١.

(٣) أخرجه البخاري في الاستقراض باب العبد راع في مال سيده (٢٢٧٨) ٨٤٨/٢.

(٤) لسان العرب: مادة نسخ ٦٨/٣.

من المعلوم أن سنة الله في الخلق أن ينشأ المخلوق البشري من اجتماع نطفين اثنتين تشتمل نواة كل منهما على عدد من الصبغيات (الكروموسومات) يبلغ نصف عدد الصبغيات التي في الخلايا الجسدية للإنسان، فإذا اتحدت نطفة الأب (الزوج) التي تسمى الحيوان المنوي بنطفة الأم (الزوجة) التي تسمى البيضة، تحولتا معاً إلى نطفة أمشاج أو لقيحة، تشتمل على حقيبة وراثية كاملة وتمتلك طاقة التكاثر، فإذا انغرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله، وهي في مسيرتها تلك تتضاعف فتصير خليتين متمثلتين فأربعاً فثمانية... ثم تواصل تضاعفها حتى تبلغ مرحلة تبدأ عندها بالتمايز والتخصص، فإذا انشطرت إحدى خلايا اللقيحة في مرحلة ما قبل التمايز إلى شطرين متمثلين تولد منهما توأمين متمثلان، وقد أمكن في الحيوان إجراء فصل اصطناعي لأمثال هذه اللقائح فتولدت منها توأمين متمثلة، ولم يبلغ بعد عن حدوث مثل ذلك في الإنسان، وقد عُدَّ ذلك نوعاً من الاستنساخ أو التيسيل، لأنه يولد نسخاً أو نسائل متمثلة، وأطلق عليه اسم الاستنساخ بالتشطير.

وثمة طريقة أخرى لاستنساخ مخلوق كامل، تقوم على أخذ الحقيبة الوراثية الكاملة على شكل نواة من خلية من الخلايا الجسدية، وإيداعها في خلية بيضة منزوعة النواة فتتألف بذلك لقيحة تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وهي في الوقت نفسه تمتلك طاقة التكاثر، فإذا غرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله، وهذا النمط من الاستنساخ الذي يعرف باسم (النقل النووي) أو (الإحلال النووي للخلية البيضية) وهو الذي يفهم من كلمة استنساخ إذا أطلقت، وهو الذي حدث في النعجة "تولي"، على أن هذا المخلوق الجديد ليس نسخة طبق الأصل، لأن بيضة الأم المنزوعة النواة تظل مشتملة على بقايا نووية في الجزء الذي يحيط بالنواة المنزوعة، ولهذه البقايا أثر ملحوظ في تحوير الصفات التي ورثت من الخلية الجسدية، ولم يبلغ أيضاً عن حصول ذلك في الإنسان.

الاستنساخ إذا هو: توليد كائن حي أو أكثر إما بنقل النواة من خلية جسدية إلى بيضة منزوعة، وإما بتشطير بيضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء^(١).

(١) من نص قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة في شهر صفر ١٤١٨هـ.

فهو إيجاد نسخة طبق الأصل عن شيء ما من الكائنات الحية نباتاً أو حيواناً أو إنساناً.

٢- أنواع الاستنساخ

مما سبق يتضح لنا أن الاستنساخ يكون في ثلاثة من الكائنات الحية: النبات، الحيوان، الإنسان.

فأنواع الاستنساخ ثلاثة:

- ١- الاستنساخ النباتي. ٢- الاستنساخ الحيواني. ٣- الاستنساخ البشري.

٣- الهندسة الوراثية والاستنساخ

تعريف الهندسة الوراثية:

تعتمد ترجمة المادة الوراثية على نسخ جزيئات الحمض النووي (DNA) وقد ثبت أن الأحماض النووية هي المادة الأساسية للوراثة التي يتم عبرها انتقال المادة الوراثية، وإن تتابع القواعد في الأحماض النووية هو الشفرة الأساسية للأحماض الأمينية المختلفة التي تكون البروتين، وقد دعم كل هذا باكتشاف الإنزيمات التي تشطر الحمض النووي (DNA) عند متواليات معينة مما ساعد في ظهور علم الهندسة الوراثية.

ويمكن اعتبار تجارب الهندسة الوراثية: عمليات جراحية تتم بواسطة إنزيمات محددة تقطع الحمض النووي من أجزاء معينة تحمل صفة وراثية محددة وإدخالها في خلية أخرى بكتيرية أو خلية خميرة أو خلية إنسانية أو حيوانية أو نباتية بطرق مختلفة منها الحقن المباشر تحت الميكروسكوب، ومنها استخدام محاليل خاصة توضع فيها الخلايا ويسلط عليها تيار كهربائي، وبعد ذلك توضع الخلايا الجديدة الحاملة للمورث المطلوب في تفاعلات خاصة لتساعد على نموها وتكاثرها وبذلك يمكن الحصول على أكبر قدر ممكن من البروتين المطلوب المُفسَّر في المورث أو صفة أخرى من الصفات لاستخدامها على نطاق كبير في شتى المجالات الطبية والعلاجية والصناعية والاقتصادية^(١).

(١) الهندسة الوراثية بين معطيات العلم وضوابط الشرع: د. إياد أحمد إبراهيم (دار الفتح للدراسات والنشر، ط١، الأردن، ١٤٢٣هـ) ص ٢٩-٣٠، د. زيدان السيد عبد العال: ثورة الهندسة الوراثية (منشأة المعارف، ط الأولى، الإسكندرية، ٢٠٠٠م) ص ٩٣، د. عبد الله الغامدي وآخرون: مدخل إلى علم الوراثة (دار المريخ، الرياض) ص ٢٧٠.

لكن فرق هام جداً بين "الهندسة الوراثية" و "الاستنساخ": فالهندسة الوراثية في النبات والحيوان تهدف إلى التعرف على المورثات وعلاقتها بالأمراض الوراثية ومن ثمّ معالجتها، وهذا عمل جيّد ومحمود، كما أنه يمكن بواسطة الهندسة الوراثية الحصول على عقاقير جديدة ومفيدة للإنسان، كالأنسولين البشري الذي تم الحصول عليه وغيره من الأدوية كالسوماتاستاتين، والأنترفيرون المستخدم في علاج السرطان والأمراض الفيروسية وغيرها^(١).

أما الاستنساخ فهو يهدف إلى الاستفادة من الهندسة الوراثية - كما سبق وأن شرحناها - لإيجاد كائن حي بشري بناء على هذا العلم الخطير.

٤ - حكم الاستنساخ في الفقه الإسلامي

سنبين فيما يلي حكم الاستنساخ في أنواع الاستنساخ الثلاثة:

أولاً: الاستنساخ النباتي

تمتاز النباتات بتكاثرها الخضري، ويعتبر التكاثر الخضري استنساخاً في حد ذاته لكن العلماء طوروا طريقة لتكاثر النباتات عن طريق زرع خلايا من نسيج نباتي في ظروف معقمة على وسط مغذٍ، مما يؤدي إلى نمو هذه الخلايا (لا جنسياً) منتجة نباتات يمكن تقسيمها واستنساخها مرات عديدة، وعندما تعالج هذه النباتات المهجنة المتماثلة بهرمونات نباتية معينة، تتمايز إلى نباتات كاملة تحمل خصائص النبات الأصلي كلها، وبهذه الطريقة استطاع العلماء الحصول في فترة منتهى ثمانية أشهر على ملياري درنة بطاطا مشتقة من درنة واحدة، ويمثل ذلك معدل تكاثر يفوق معدل التكاثر الجنسي مئة ألف مرة.

إن هذا الاستنساخ يحقق للبشرية مصالح عظيمة في توفير الغذاء وزيادته وتحسين نوعيته بما يتناسب مع النمو السكاني وما يحتاجونه من طعام وغذاء بما يحفظ نفوس الكثيرين من الناس من الهلاك والجوع المميت، وهذا لا شك في جوازه لتحقيق مقاصد الشريعة من حفظ أنفس الناس والتوسعة عليهم في معاشهم وتيسير سبل حياتهم^(٢).

(١) الاستنساخ البشري هل هو قادم؟: د. حسان شمسي باشا (<http://www.khayma.com/chamsipasha/1stinsakh.htm>).

(٢) الهندسة الوراثية بين معطيات العلم وضوابط الشرع ص ١٣٦، قضايا طبية معاصرة: جمعية العلوم الطبية المعاصرة ١٠٢/٢-١٠٣.

شريطة الأخذ بكل الاحتياطات لمنع حدوث أي ضرر ولو على المدى البعيد بالإنسان أو الحيوان أو البيئة، وعلى الشركات والمصانع المنتجة للمواد الغذائية ذات المصدر الحيواني أو النباتي أن تُبَيِّنَ للجمهور فيما يعرض للبيع ما هو محضر بالهندسة الوراثية مما هو طبيعي مئة بالمئة ليتم استعمال المستهلكين لها على علم^(١).

ثانياً: الاستنساخ الحيواني

يقسم الاستنساخ الحيواني إلى نوعين:

١- الاستنساخ الجنيني.

٢- الاستنساخ الجسدي.

الاستنساخ الجنيني: يتكون الفرد من التقاء الحيوان المنوي الذكري مع الببيضة المؤنثة، ثم تشرع الببيضة في الانقسام إلى خليتين ثم إلى أربع وهكذا، فإذا انفصلت الخليتان عن بعضهما تكوّن منهما جنينان متطابقان وراثياً وشكلياً، وهو ما يعرف بالتوائم المتطابقة.

وقد نجح العلماء بإجراء عملية فصل الخليتين أو الخلايا الأربع عن مماثلة بعضهما البعض ليتكون عندهم أجنة متطابقة وراثياً، وهذا النجاح لم يقتصر على إنتاج الأغنام والأبقار فحسب، بل نجح على الإنسان.

الاستنساخ الجسدي: تنقسم الخلايا من حيث التمايز وعدمه إلى خلايا متميزة وخلايا غير متميزة، ومن الخلايا المتميزة خلايا الأمعاء والكبد والقلب وغيرها، والخلايا غير المتميزة كالخلايا الجنينية عند بدء تكوينها، والتمايز هو تخصص الخلية بعمل معين، ويستلزم تمايز الخلايا تغيرات معينة في بنية الخلية، وتختلف هذه التغيرات بين خلية عصبية أو خلية عضلية أو قلبية أو غيرها، والخلايا المتميزة لا يمكنها العودة إلى الحالة الجنينية (الخلايا الجنينية)، وهذا كان أمراً مسلماً علمياً إلى أن استطاع د. ويلموت، صاحب النعجة دولي، إعادة خلية ناضجة ومخصصة لتقوم بوظيفة الخلايا الجنينية، وهي العودة إلى مرحلة البداية لتكوين كائن جديد متكامل، حيث إن الخلايا الجنينية لا يتخصص طاقمها الوراثي، فهي تستطيع أن توجه جميع

(١) انظر قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة من ١١-١٥ رجب ١٤١٩هـ.

العمليات الحيوية داخل الخلية بما في ذلك عمليات التكوين الجنيني، خلافا للخلايا الجسدية التي يتخصص طاقمها الوراثي لتأدية مهام محددة.

لقد ولدت دوللي بطريقة الاستنساخ الجسدي نتيجة إجراء ٢٧٧ تجربة اندماج، من تجربة مجرة على ألف ببيضة تم الحصول عليها من عدد كبير من الإناث، وأنتجت حالات الاندماج ثلاثة عشر حملا فقط، نجح منها واحد فقط بقي عند الولادة وبعدها، أي بنسبة تصل إلى واحد بالألف، ووصلت كلفة إنتاج دوللي إلى ٧٥٠ ألف دولار^(١).

الحكم الشرعي للاستنساخ الحيواني: يذهب معظم الفقهاء إلى جواز الاستنساخ الحيواني بنوعيه الجنيني والجسدي لما يحقق من مصالح عظيمة للبشرية كالحصول على نخبة من حيوان المزرعة (أغنام، أبقار، خيول) تمتلك خصائص وراثية متميزة، وصناعة أدوية لعلاج الكثير من الأمراض الوراثية مثل صناعة بروتينات آدمية ضرورية لعلاج الأطفال ناقص النمو كي يكملوا حياتهم دون عنان.

يقول الشيخ يوسف القرضاوي: "الاستنساخ في النبات لا مانع منه، وأيضاً في الحيوان وهو نوع من تحسين السلالة أو نحو ذلك!"^(٢). شريطة ألا يضر ذلك بالإنسان أو الحيوان أو البيئة وبشرط إعلام المستهلكين بذلك كما ذكرناه قريباً، وأن لا تتخذ هذه العمليات للعبث وتغيير خلق الله حيث نسمع عن بعض التجارب التي تهدف إلى إخراج حيوان من حيوانات أخرى بمواصفات جديدة وأشكال غريبة^(٣).

ثالثاً: الاستنساخ البشري

قبل أن نبيّن الحكم الشرعي للاستنساخ البشري أود فيما يلي تكثير بالاستخدامات التي يقترحها أنصار الاستنساخ البشري ثم نعرض بعض مخاطر الاستنساخ:

ما هي الاستخدامات التي يقترحها أنصار الاستنساخ البشري؟

يقول أنصار الاستنساخ البشري بأن هناك استخدامات متوقفة للاستنساخ البشري

ومنها:

(١) صبري الدمرداش: الاستنساخ قنبلة العصر (مكتبة العبيكان، ط١، الرياض، ١٩٩٧م) ص ٢٤-٢٧،

الهندسة الوراثية بين معطيات العلم وضوابط الشرع ص ١٤١-١٤٣.

(٢) فتوى للشيخ يوسف القرضاوي حول الاستنساخ على الإنترنت: (<http://www.islam-online.net>)

(٣) المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية: الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني رؤية إسلامية ص ١٠٤٦، دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة ٢/٢٦٦.

١. زوجان مصابان بالعقم ولا يصلحان لطفل الأنابيب.
٢. أبوان لهما طفل واحد أصيب بمرض خطير وتوفي، أو سنهما لا يسمح بالإنجاب بعد ذلك.
٣. زوجان مصابان بمرض وراثي واحتمال حدوثه عال جداً عند الأبناء.
٤. طفل أصيب بمرض خطير ويلزمه نقل نخاع عظمي (مثلاً) دون أي فرصة أن يرفض جسمه النخاع الجديد.

وهذه بعض الأمثلة للاستخدامات المحتملة للاستنساخ البشري، وربما كان هناك الكثير من الاستخدامات الأخرى والخطيرة^(١).

ما هي مخاطر الاستنساخ البشري؟

إذا قدر للاستنساخ البشري أن يظهر للوجود، وهو أمر محتمل جداً، وربما في وقت قريب، فإن ذلك سيعتبر بمشاكل عديدة اجتماعية وإنسانية ونفسية.

فسيكون هناك اضطراب في الأنساب، وما يتبعه من اضطراب في المجتمع، وقد يضطرب أعداد الذكور أو الإناث، فتخيلوا مثلاً أن المستنسخين كلهم كانوا جميعاً من الذكور، فماذا سيحدث؟ ولن يكون هناك مفهوم الفرد بذاته، بل ستميع ذاتية الفرد، وتختل الموارد، ويتزلزل كيان الأسرة، وقد يلجأ في الاستنساخ إلى طرق إجرامية كاستنساخ شخص بدون إذنه، أو بيع أجنة مستنسخة، أو الحصول على نسخ متماثلة من أشد المجرمين عنوة ووحشية، أو اختيار سلالة متميزة تعتبر هي الجنس الأرقى، وسلالة أخرى من العبيد، وهكذا..^(٢)

هذا ولقد أصدر المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة في المملكة العربية السعودية في شهر صفر ١٤١٨هـ الموافق ٢٨ يونيو ١٩٩٧م فتوى، بناء على ما استمعه من البحوث والمناقشات والمبادئ الشرعية التي طرحت على المجلس فقرر ما يلي:

١- تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي

إلى التكاثر البشري.

(١) الاستنساخ البشري هل هو قلم؟ د. حسان شمسي باشا (<http://www.khayma.com/chamsipasha/1stinsakh.htm>).
(٢) المرجع السابق.

٢- إذا حصل تجاوز للحكم الشرعي المبين في الفقرة (١) فإن آثار تلك الحالات تعرض لبيان أحكامها الشرعية.

٣- تحريم كل الحالات التي يقم فيها طرفاً ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحماً أو ببيضة أو حيواناً منوياً أو خلية جسدية للاستنساخ.

ويقول الشيخ يوسف القرضاوي: "... أما دخول الاستنساخ في عالم الإنسان فهو ممنوع..."^(١).

ولقد جاء تحريم العلماء للاستنساخ للأدلة التالية:

يقول فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي: " إن منطلق الشرع الإسلام بنصوصه المطلقة وقواعده الكلية ومقاصده العامة يمنع دخول هذا الاستنساخ في عالم البشر لما يترتب عليه من مفساد كثيرة منها^(٢):^(٣)

١- مناقضة سنة الله في خلقه القائمة على مبدأ الزوجية وأن الولد يأتي من الزوجين فلا يجوز مناقضة السنة الإلهية قال تعالى: ﴿وخلقناكم أزواجاً﴾ [النبا: ٨]، وقال: ﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تُمِنى﴾ [النجم: ٤٥]، وقال: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً﴾ [الإنسان: ٢]، وجعل الزوجية من دلائل قدرته سبحانه وعلامة على وجوده فقال تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمة إن في ذلك لآياتٍ لقوم يتفكرون﴾ [الروم: ٢١]، بل ويقسم الله بخلقه الذكر والأنثى ليدل على عظمة هذا الخلق فيقول: ﴿وما خلق الذكر والأنثى﴾ [الليل: ٣].

٢- تغيير خلق الله، حيث إن نزع محتويات البيضة منها والتدخل في الخلية الإنسانية يُعدُّ تغييراً لخلق الله، فإذا كان الإسلام حرم النمص والوصل والوشم لما فيها من تغيير خلق الله ظاهرياً، فمن باب أولى تحريم التدخل في محتويات البيضة ونزع ما فيها من المادة الوراثية التي تعبر عن الصفات الشكلية وغيرها.

(١) فتوى للشيخ يوسف القرضاوي حول الاستنساخ.

(٢) المرجع السابق.

(٣) هذه الأدلة وغيرها من بحث قدمته لندوة التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية التي عقدتها رابطة الجامعات الإسلامية بجامعة الإمارات العين، ٢٠-٢٢ ديسمبر ١٩٩٧م.

٣- امتهان كرامة الإنسان الذي كرمه الله ورفع درجته وأعلى منزلته بسجود الملائكة المقربين له، وعلمه من علمه، وسخر له ما في السماوات والأرض، فهو سيّد الكون وكل ما فيه مسخر له، فلا يصح أن يتساوى مع الحيوان والنبات في وسائل التكاثر أو إخضاعه للتجارب العلمية واللعب في مورثاته بما لا تؤمن عواقبه.

٤- تشويه الأجنة وقتلها، حيث يقرر علماء الأجنة والوراثة أن الاستنساخ يؤدي إلى حدوث تشوهات في صبغيات الخلية الجسدية التي خضعت لعملية إعادة الخلايا الجسدية إلى خلايا جنينية، حيث سجل العلماء نقصاً في قدرة الصبغيات على تكوين الأحماض الأمينية اللازمة لنمو الكائن الجديد، مما يؤدي إلى ظهور التشوهات في أعضاء الجنين الداخلية والخارجية، فالمورثات على درجة عالية من التأثر بالعوامل الخارجية، وليس أدل على صحة هذا الكلام ما حدث في تجربة النعجة دوللي حيث كانت نسبة النجاح واحداً بالألف.

٥- أن الله خلق هذا الكون على قاعدة التنوع والاستنساخ يناقض التنوع لأنه يقوم على تخليق نسخة مكررة من الشخص الواحد وهذا يترتب عليه مفسدات كثيرة في الحياة البشرية والاجتماعية بعضها ندركه وبعضها لا ندركه إلى حين، كيف يعرف الرجل زوجته من غيرها والأخرى نسخة مطابقة لها؟ إن الحياة ستضطرب وتفسد إذا انتفت ظاهرة التنوع واختلاف الألوان التي خلق الله عليها الناس.

٦- ما علاقة المستنسخ بالشخص المستنسخ منه هل هو نفس الشخص باعتباره نسخة مطابقة منه أو هو أب أو أخ توأم له، وعدم وجود آباء للأولاد المستنسخين من إناث دون أن يكون معهن ذكر وعدم وجود أمهات لهم عندما توضع البويضة المندمجة في نواة الخلية في رحم أنثى غير الأنثى التي وضعت البويضة في رحمها وهو إضاعة للأنساب فلا أب أو أم وهو مناقض لقول الله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ [الحجرات: ١٣]، والإسلام أوجب حفظ الأنساب وصيانتها.

٧- إن الاستنساخ يشكل تلاعباً جذرياً في صلات القرابة المتعارف عليها والتي هي أساس التماسك البشري، إذ أن الاستنساخ لا يستدعي وجود ذكر من أجل تحقيق عملية الإخصاب بحيث تصبح الأنثى هي المصدر وسبب الوجود للمواليد، إن الاستنساخ سيؤدي إلى إيجاد مشاكل اجتماعية كبيرة ويتم بسببه إفساد الصلات

الأساسية للشخصية الإنسانية وعلاقات الأبوة والنسب وقرابة الدم: مثل حق التوارث وحق الرضاة والحضانة والنفقات وتحديد المحرمات من النساء، ولقد اهتم الإسلام بوضوح الأنساب وحذر من جهالتها.

٨- القضاء على تمايز الناس، فانه سبحانه وتعالى خلق الناس متميزين متفاوتين لتستمر الحياة على وجه الأرض في علاقة تكاملية يخدم الناس بعضهم بعضاً، قال تعالى: ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجاتٍ ليؤخذ بعضهم بعضاً سُخْرياً ورحمت ربك خير مما يجمعون﴾ [الزخرف: ٣٢].

٩- إن الأفراد المستسخين سيشعرون بفقدان ذاتيتهم وشخصيتهم لأن الآخرين سيعتبرونهم نسخاً مطابقة لغيرهم، وينظرون إليهم نظرة نقص، وهذا مما يؤثر في نفسياتهم وبالتالي سلوكهم.

١٠- انتشار الجريمة وصعوبة التعرف على المجرم من بين المئات من الأفراد المستسخين فلا يستطيع كشف المجرم لاتحاد المستسخين في بصماتهم الوراثية، وفي ذلك أخطار جسيمة على الإنسانية، حيث ينعدم الأمن ويعظم الإجرام، مما لا يجوز غض النظر عنه، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ [الأعراف: ٥٦].

وفيما يلي قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة حول موضوع الاستنساخ البشري:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

قرار رقم: ٩٤ (١٠/٢)

بشأن الاستنساخ البشري

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة بالمملكة العربية السعودية خلال الفترة من ٢٣ - ٢٨ صفر ١٤١٨هـ الموافق ٢٨ حزيران (يونيو) - ٣ تموز (يوليو) ١٩٩٧م.

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع الاستنساخ البشري، والدراسات والبحوث والتوصيات الصادرة عن الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، بالتعاون مع المجمع وجهات أخرى، في الدار البيضاء بالمملكة المغربية في الفترة من ٩ - ١٢ صفر ١٤١٨هـ الموافق ١٤ - ١٧ حزيران (يونيو) ١٩٩٧م، واستماعه للمناقشات التي دارت حول الموضوع بمشاركة الفقهاء والأطباء، انتهى إلى ما يلي:

وبناء على ما سبق من البحوث والمناقشات والمبادئ الشرعية التي طرحت على مجلس المجمع، قرر ما يلي:

أولاً: تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري.

ثانياً: إذا حصل تجاوز للحكم الشرعي المبين في الفقرة (أولاً) فإن آثار تلك الحالات تعرض لبيان أحكامها الشرعية.

ثالثاً: تحريم كل الحالات التي يقم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحمًا أم ببيضة أو حيواناً منوياً أو خلية جسدية للاستنساخ.

رابعاً: يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد.

خامساً: مناشدة الدول الإسلامية إصدار القوانين والأنظمة اللازمة لخلق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات المحلية أو الأجنبية والمؤسسات البحثية والخبراء الأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والترويج لها.

سادساً: المتابعة المشتركة من قبل كل من المجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية، وضبط مصطلحاته، وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

سابعاً: الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة تضم الخبراء وعلماء الشريعة لوضع الضوابط الخلقية في مجال بحوث علوم الأحياء (البيولوجيا) لاعتمادها في الدول الإسلامية.

ثامناً: الدعوة إلى إنشاء ودعم المعاهد والمؤسسات العلمية التي تقوم بإجراء البحوث في مجال علوم الأحياء (البيولوجيا) والهندسة الوراثية في غير مجال الاستنساخ البشري، وفق الضوابط الشرعية، حتى لا يظل العالم الإسلامي عالمة على غيره، وتبعاً في هذا المجال.

تاسعاً: تأصيل التعامل مع المستجدات العلمية بنظرة إسلامية، ودعوة أجهزة الإعلام لاعتماد النظرة الإيمانية في التعامل مع هذه القضايا، وتجنب توظيفها بما يناقض الإسلام، وتوعية الرأي العام للتثبت قبل اتخاذ أي موقف، استجابة لقول الله تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣].

نص فتوى فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي في الاستنساخ^(١)

عنوان الفتوى: الاستنساخ.

تاريخ الفتوى: ١٤/أكتوبر/٩٩.

نص السؤال: ما حكم الاستنساخ؟

اسم المفتي: يوسف عبدالله القرضاوي.

نص الإجابة: بسم الله الرحمن الرحيم بالنسبة للاستنساخ، الاستنساخ في النبات لا مانع منه، وأيضاً حتى في الحيوان، وهو نوع من تحسين السلالة أو نحو ذلك.. إنما دخول الاستنساخ في عالم الإنسان هو الممنوع، لأن معنى الاستنساخ أخذ خلية وتحويلها بطريقة ما إلى البشر المأخوذة منه هذه الخلية ويمكن استحداث صور عديدة لهذا الشخص، فهذا مرفوض ديناً لأن الله سبحانه وتعالى خلق الكون على أساس التنوع، مختلفاً ألوانه، أما أن نعمل من الإنسان نسخ فهذا مفسدة للحياة، كيف يستطيع الإنسان لو كان مدرس في فصل أن يفرق بين زيد وعبيد، وفي الامتحان كيف يفرق هذا من ذلك كيف يفرق بين أولاده، كيف تفرق المرأة زوجها من غيره، وكيف يفرق الزوج بين امرأته من غيرها، كيف يفرق القاضي بين المتهمين، هذه مفسدة وهذا يدخل أيضاً فيه نوع من التغيير في خلق الله، الشيطان جعل من وسائله تغيير الفطرة قال: ﴿ولأمرنهم

(١) <http://www.islam-online.net>

فليغيرن خلق الله» والناس إذا غيروا فطرة الله فسدت الحياة، الأولى أن تبقى الحياة كما فطرها الله عليه، تدخّل الإنسان في الفطرة يفسدها، خصوصاً التدخّل في الحياة الإنسانية، ومن ناحية أخرى إنهم يقولون إن الإنسان ممكن أن يستغني بجنس واحد عن الجنس الآخر، ربنا جعل الزواج وهو اللقاء بين الرجل والمرأة هو أساس التناسل، وهم يقولون إننا لا نحتاج الزواج ولا التناسل لبقاء النوع وهذه مفسدة كبرى لأن الله خلق الكون على أساس ظاهرة الزوجية، سنة الزوجية «ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون»، «سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض، ومن أنفسهم ومما لا يعلمون»، حتى في الكهرباء يوجد موجب وسالب، حتى في الذرة التي هي أساس البناء الكوني يوجد بروتون وإلكترون أي شحنة كهربائية موجبة وشحنة كهربائية سالبة، فهذا الأزواج هو الأساس وهؤلاء يريدون أن يمنعوا هذا الأزواج، كيف يعيش الناس رجالاً بلا نساء أو نساءً بلا رجال، ومن الممكن أن يستغلها بعض الناس فيما يضر الحياة البشرية، ممكن بعض الدول الكبرى مثل أمريكا كما حظروا على الدول الصغيرة أن تملك الأسلحة النووية، تأتي دولة وتحظر على الناس أن تستعمل الاستنساخ وهي تستنسخ جيش قوي من العمالقة، تحضر أناس أقوياء وتستنسخ منهم. والله أعلم.

المطلب الرابع

قتل الرحمة (تيسير الموت للمرضى الميؤوس من شفائهم)

١- المحافظة على النفس الإنسانية في الإسلام

حق الحياة مقدس في نظر الشريعة: فلقد خلق الله الإنسان وألبسه ثوب الكرامة وفضّله على كثير ممن خلق بالعقل والعلم والبيان والنطق والصورة الحسنة والهيئة الشريفة والقامة المعتدلة وشمله بالرعاية والعناية وهو نطفة في داخل الرحم وفي جميع أطواره إلى أن صار خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين.

٢- تحريم الاعتداء على الأنفس

حرمت الشريعة الإسلامية الاعتداء على الأنفس بغير حق واعتبرت هذا الفعل من أعظم المفاصد على ظهر الأرض ومن أكبر الكبائر وأكبر المنكرات بعد الكفر بالله.

وجاء ذلك التحريم في آيات كثيرة وأحاديث متنوعة نذكر منها: قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ [الإسراء: ٣٣]، وقوله عز وجل: ﴿ولا تقتلوا أولادكم﴾ [الأنعام: ١٥١]، كما قال تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيماً﴾ [النساء: ٩٣]، وقال سبحانه: ﴿إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة: ١٩٠].

وقال عليه الصلاة والسلام: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة"^(١).

٣- تشريع القصاص

وبعد أن أوضحت الشريعة الإسلامية جريمة الاعتداء على النفس وحرمتها تحريماً قاطعاً - حتى صار ذلك معلوماً بالضرورة للجميع - وثبتت بعد ذلك العقوبات المناسبة لكل فعل مع ملاحظة الدوافع والآثار:

قال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا كُتِبَ عليكم القصاص في القتلى﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال عز وجل: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾ [المائدة: ٤٥].

فهذه الآيات بينت حكم القصاص في النفس والأطراف والجروح فكان القصاص دفعاً لمفسدة التعدي على الدماء بالجناية.

٤- تحريم الانتحار

لا يخفى أن حق الحياة حق خالص لله تعالى، ومن هنا حرم الإسلام على الفرد أن يعرض نفسه للتهلكة، كما حرم الانتحار لأن حياة الإنسان ليست ملكاً خالصاً له وإنما هي حق لبارئها وخالقها.

ولقد جاءت الآيات والأحاديث بتحريم جميع وسائل الانتحار مع التهديد والوعيد الشديد لمن يلجأ إليه.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الديات باب إذا قتل بجر أو بعضا (٦٤٨٤) ٢٥٢١/٦، ومسلم في القسامة باب ما يباح به دم المسلم (١٦٧٦) ١٣٠٢/٣.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وقوله ﷺ: "من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن وجأ بطنه بحديدة فحديده في يده يجأ به بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن تحس سما فسمه بيده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا"^(١).

فهذا الحديث يدل على حرمة قتل الإنسان نفسه، ويدل على الوعيد الشديد المترتب على قتل النفس، قال الإمام الشاطبي: "ونفس المكلف داخلة في هذا الحق أي حق الله الخالص إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف"^(٢).

٥- أدب الإسلام في المرض والطب

إن تعاليم الإسلام في المرض والطب، تشكل جانبًا من التربية الروحية والسلوكية، والتي من شأنها أن تقوي معنوية المريض وتحسن رعايته داخل الأسرة والمجتمع.

فالإسلام يرشد من يدخل على المريض ولو كان مرضه لا أمل من شفائه أن يُنفَسَّ له في الأجل، أي أن يبعث في نفسه الأمل بالشفاء: يقول ﷺ: "إذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل فإن ذلك لا يرد شيئًا وهو يطيب نفس المريض"^(٣).

وأن يدعو العائد للمريض بالشفاء والعافية وأن يوصيه بالصبر والاحتمال، كما يستحب تسليط المريض بما يحب من حلال في القول أو الفعل^(٤).

أما كتب السنة فتزخر بالأحاديث حول المرض ومفهومه وبعده الروحي والفلسفي، وكيف يمكن التعامل معه، فقد جاءت الأحاديث مصرحة بأن المرض يكفر السيئات و يمحو الذنوب: فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى، حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها"^(٥).

(١) أخرجه البخاري في الطب باب شرب السم والدواء به (٥٤٤٢) ٢١٧٩/٥، ومسلم في الإيمان باب غلظ تحريم قتل الإنسان (١٠٩) ١٠٣/١.

(٢) الموافقات ٣٢٢/٢.

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب الطب (٢٠٨٧) ٤١٣/٤، وابن ماجة في الجنائز باب ما جاء في عيادة المريض (١٤٣٨) ١٤٦٢/١، وفي سننه لين (فتح الباري ١٠/١٢١).

(٤) توفيق الواعي وآخرون: المرشد الإسلامي في الفقه الطبي (دار الوفاء، ط٤، ١٤١٠هـ) ص ١٩٨.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب المرضى باب ما جاء في كفارة المرض (٥٣١٨) ٢١٢٧/٥.

ينبغي للمريض أن يصبر على ما ينزل به من ضرر، فما أعطي العبد عطاء خيراً وأوسع له من الصبر: روى مسلم عن صهيب بن سنان رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله خير - وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن - إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له"^(١)، وروى البخاري عن أنس رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله تعالى قال "إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه فصبر عوضته منهما الجنة"^(٢) يريد عينيه.

٦- كراهة تمني الموت

يكره للمراء أن يتمنى الموت أو يدعو به، لفقر أو مرض أو محنة أو نحو ذلك، لما رواه الجماعة عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به، فإن كان لا بد متمنياً للموت فليقل: اللهم أحييني ما كانت الحياة خيراً لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي"^(٣)، وحكمة النهي عن تمني الموت ما جاء من حديث أم الفضل أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على العباس رضي الله عنه وهو يشنكي فتمنى الموت فقال: "يا عباس يا عم رسول الله لا تتمنى الموت إن كنت محسناً تزداد إحساناً إلى إحسانك خير لك، وإن كنت مسيئاً فإن تؤخر تستعذب خيراً لك لا تتمن الموت"^(٤)، (تستعذب: تسترضي الله بالإقلاع عن الإساءة والاستغفار منها، والاستعتاب: طلب إزالة العتاب).

٧- تعريف قتل الرحمة

ويسمى القتل شفقة، ويسمى تيسير الموت ومصطلحه العلمي باللغة الأجنبية (Euthanasia) وهي كلمة يونانية تعني في الأصل الموت الجيد (Good Death) أو الموت اليسير (Easy Death) أو الموت الكريم (With Dignity Death) ثم استعملت في هذا الزمان على ما يعرف بقتل الرحمة أو القتل الرحيم^(٥).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الزهد والرقائق باب المؤمن أمره كله خير (٢٩٩٩) ٤/٢٢٩٥.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب المرضى باب فضل من ذهب بصره (٥٣٢٩) ٥/٢١٤٠.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المرضى باب نهى تمني المريض الموت (٥٣٤٧) ٥/٢١٤٦، ومسلم في الذكر والدعاء باب تمني كراهة الموت لضر نزل به (٢٦٧٩) ٤/٢٠٦٤.

(٤) أخرجه الإمام أحمد (٢٦٩١٦) ٦/٣٣٩، والحاكم في مستدرکه (١٢٥٤) ١/٤٨٩ وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٥) قالوا: القتل رحمه: د. عبد الجبار دية، (-http://www.islam-online.net/iol-arabic/dowalia/scince-26/scince3.asp).

ويراد به تسهيل موت الشخص بدون ألم بسبب الرحمة لتخفيف معاناة المريض سواء بطرق فعالة أو منفعة.

٨- صور قتل الرحمة

لقتل الرحمة صور كثيرة منها:

- إعطاء المريض جرعة كبيرة من دواء قوي مضاد للألم لتضع هذه الجرعة المفرطة حداً لحياته.
- أن يكون المريض غير قادر على التنفس إلا بواسطة المنفاس (Respirator) فإذا فصل عنه الجهاز توقف تنفسه ومات.
- أن يكون علاج المريض سبباً في استمرار حياته دون شفائه، فإذا أوقف عنه العلاج مات.

ومن الواضح أن الحالتين الأوليين تقتضيان تدخلاً إيجابياً من الطبيب، أما الحالة الثالثة فلا تقتضي إلا موقفاً سلبياً يتمثل بامتناع الطبيب عن علاج المريض، غير أن موت المريض هو النتيجة العملية في الحالات الثلاث^(١).

٩- تاريخ قتل الرحمة

تعود فكرة (القتل شفقة) أو القتل رحمة إلى فلاسفة اليونان القدماء، فقد ذكر أفلاطون في كتابه الشهير (الجمهورية) أن الذين تتقصم سلامة الأجسام يجب أن يتركوا للموت! وسقراط الذي أطلق على هذا الشكل من الموت اسم (التدبير الذاتي للموت بشرف) وكان سقراط قد تناول السم عن طواعية عندما حكموا عليه بالموت، ورفض الهروب من السجن الذي دبره تلاميذه! وينسب اصطلاح القتل بدافع الشفقة للفيلسوف الإنجليزي (روجه بيكون ١٢١٤-١٢٩٤) الذي كان يرى (أن على الأطباء أن يعملوا على إعادة الصحة للمرضى ويخففوا آلامهم، ولكن إذا وجدوا أن شفاءهم لا أمل فيه فيجب عليهم أن يهيئوا لهم موتاً هادئاً وسهلاً) وفي عام ١٨٢٣ عرضت على القضاء الأمريكي أول قضية في قتل الرحمة، حيث أقدم أب على إغراق أطفاله الثلاثة ليذهبوا - حسب اعتقاده - إلى الجنة مباشرة!

(١) انظر الموسوعة الطبية الفقهية: د. أحمد محمد كنعان، ص ٧٨٠.

وفي أوائل القرن العشرين الميلادي قامت في ألمانيا حركة تنادي بإباحة قتل الرحمة، وفي عام ١٩٣٠ أنشئت الجمعية الأمريكية لقتل الرحمة، وقد عدلت اسمها في عام ١٩٧٠ إلى جمعية حق الإنسان في الموت، وفي عام ١٩٣٦ أباح بعض أساقفة الكنيسة في الولايات المتحدة قتل الرحمة في حدود معقولة ومقبولة! وفي العام نفسه عقدت الجمعية البريطانية لقتل الرحمة أول اجتماع لها، وقدمت مشروعاً إلى مجلس اللوردات يجعل قتل الرحمة أمراً يبيحه القانون، ولكن المجلس رفضه.

وفي عام ١٩٣٩ أصدر الزعيم الألماني النازي (هتلر) أمراً أباح فيه قتل المرضى العقلين والمعتوهين والشيوخ الذين أصيبوا بالخرف! وفي عام ١٩٦٦ وضعت إحدى المحاكم الأمريكية قانوناً يجرّم الطبيب الذي يمارس قتل الرحمة (لأن التعجيل بموت المريض تخليصاً له من آلامه يعد فعلاً معاقباً عليه قانوناً) وفي عام ١٩٧٠ ظهرت في بريطانيا حركة نشطة تنادي بالسماح بقتل الرحمة.

وفي عام ١٩٧٧ أعطى القانون في ولاية كاليفورنيا الحق لكل شخص أن يحدد موعد موته بأن يكون سهلاً وبلا معاناة، وفي عام ١٩٨٢ تأسست في بريطانيا جمعية لتيسير الموت وتسهيله^(١).

١٠ - الموقف الشرعي من قتل الرحمة

لقد نارت مناقشات طويلة بين أهل الشريعة وأهل القانون حول مسألة القتل شفقة الذي يبدو أن الدافع الظاهر فيه هو دافع إنساني يستهدف تخليص المريض من آلامه التي لا أمل بالخلص منها إلا بالموت! وما زالت جل القوانين الوضعية حتى الآن لا تبيح قتل الشفقة خشية اتخاذه ذريعة لجريمة القتل العمد، مع العلم بأن كثيراً من البلاد الأوروبية باتت تفرّق في قوانينها الجنائية بين القتل الجنائي وقتل الرحمة وتجعل من هذا الأخير مجرد جُحّة.

وفيما يلي أهم الحجج التي يستدل بها المؤيدون لقتل الرحمة (اليوتيزيا):

(١) انظر مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد ٤٢ عام ١٤٢٠هـ/١٩٩٩، مقالة د. بلحاج العربي بن أحمد: الأحكام الشرعية والطبية للمتوفى في الفقه الإسلامي ص ٦٢-٦٧، وانظر أيضاً المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية: السياسة الصحية الأخلاقيات والقيم الإنسانية من منظور إسلامي، مقالة د. عصام الشربيني: قتل الرحمة ص ١٧١ وما بعدها، الكويت ١٩٩٧.

أ- في مصلحة المريض:

ويقدم المؤيدون المنطلقون من هذه النقطة تلك الأسباب لتدعيم موقفهم.

١- الحرية الاستقلالية **Autonomy**: يقولون: الإنسان في رأيه حر في تقرير مصيره، له حق التصرف في جسده كما يشاء. واليوثيزيا بمثابة مساعدة على الانتحار المشروع **Assisted Suicide**. فلا بأس من أن يكتب المريض وصية الحياة قبل دخوله المستشفى، وقبل تعرضه لأي داء عضال، فيقر أنه إذا كان في وضع يعاني منه معاناة شديدة، على الطبيب المعالج أن يرفع يديه عنه، وأن لا يحاول الإبقاء على الحياة بأي ثمن.

٢- الحقوق **Rights**: ويقولون: للإنسان حق الموت! كما أن له الحق أن يقتل إن هو طلب ذلك، فلإنسان حق الحياة وحق الموت!!

٣- الرحمة **Compassion**: يقولون: اليوثنيزيا من شأنها أن تريح المريض من معاناته وآلامه..!

٤- نوعية الحياة **Quality Of Life**: يقولون: إن حياة بعض المرضى لا تساوي عندها، وخير لهم أن يموتوا. ويقولون: إن قيمة الحياة تقاس بمقدار مساهمة الإنسان إبداعاً وإنتاجاً. ويقولون: ما قيمة الحياة عندما يصبح الإنسان يعتمد على غيره في قضاء حوائجه.

ب- لمصلحة الآخرين (الأقارب/الأصدقاء/المجتمع العام):

١- الرحمة **Compassion**: يقولون: إن أقارب المريض وأصدقائه يعانون نتيجة معاناة المريض، وفي اليوثنيزيا وضع حد لهذه المعاناة رحمة بهم.

٢- العامل الاقتصادي (المادي) **Economics**: يقولون: إن التخلص من بعض المرضى فيه توفير مادي على المجتمع والدولة.

٣- منطِق العقوبة **Punishment**: يقولون: من الواجب تخليص المجتمع من الحشائش الضارة، ويستدلون على ذلك بمرض الإيدز^(١).

أما من الوجهة الشرعية فقد أجمع أهل العلم ممن تعرضوا لهذه المسألة على حرمة القتل شفقة لأنه اعتداء على حق الله تعالى في الحياة التي وهبها للإنسان، ولأن الصبر

(١) <http://www.islam-online.net/iol-arabic/dowalia/scince-26/scince3.asp>

على الألم مطلوب شرعاً، وهو تعبيرٌ عن رضى العبد بقضاء الله وقدره، وقد ضرب القرآن الكريم مثلاً على هذا من صبر نبي الله أيوب عليه السلام الذي ابتلاه الله عزوجل بالمرض والآلام المبرحة لفترة طويلة من الزمن فصبر على مرضه وآلامه حتى جاءه الفرج من عند الله عزوجل، وقد بحث الفقهاء القدامى ما يسمى في القوانين الحديثة بالجريمة السلبيّة، وذلك عند بحثهم الحالة التي يتمتع فيها شخصٌ عن إرشاد شخص أعمى، ويتركه ليقع في بئر فيموت، واعتبر بعضهم هذا الشخص قاتلاً بالرغم من عدم قيامه بأي دور إيجابي، وكذلك فعلوا تجاه الشخص الذي يترك اللقيط فيموت.

وفي العصر الحاضر فإن المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة المنعقدة في جدة من ٩ - ١٤ أيار/مايو ١٩٩٢م في قراره (رقم ١٧/٥/٦٧) قد قرر رفضه بشدة لما يسمى قتل الرحمة، بأي حال من الأحوال، وأن العلاج في الحالات الميئوس منها يخضع للتداوي والعلاج والأخذ بالأسباب التي أودعها الله عزوجل في الكون، ولا يجوز شرعاً اليأس من روح الله أو القنوط من رحمته، بل ينبغي بقاء الأمل بالشفاء بإذن الله تعالى، وعلى الأطباء وذوي المرضى تقوية معنويات المريض ورعايته وتخفيف آلامه النفسية والبدنية، بصرف النظر عن توقع الشفاء أو عدمه.

وعلى هذا فلا يجوز للمريض إنهاء حياته بنفسه لأنه يُعدُّ منتحراً، ولا يجوز له أن يطلب ذلك من الطبيب كما أن الطبيب الذي يساعد المريض على إنهاء حياته يكون أتماً، وتطبّق بحقه أحكام القتل العمد كما ذكرنا آنفاً.. هذا مع تذكير الأطباء بضرورة الاجتهاد في خدمة المريض وفق القواعد الطبية المتعارف عليها، مع تقوى الله في ذلك كله، واستحضار النية الخالصة بمنفعة المريض وتخفيف آلامه حتى آخر رمق من حياته، وإذا غلب على ظن الطبيب أن حجب الدواء أو العلاج عن المريض لا يقدم له نفعاً ولا يدفع عنه ضرراً جاز له ذلك، وأمره إلى الله، وأما من الوجهة القانونية فعليه أن يدون في ملف المريض حيثيات اجتهاده..

الردّ على من يقول بجواز قتل الرحمة:

ولرد على الأدلة التي استدل بها المجيزون لقتل الرحمة، نقول بأن هناك آثار سيئة في تقنين القتل الرحيم على مهنتي الطب والتمريض منها:

- ١- فقدان المصداقية (الثقة) بين المريض من جهة وأسرة الطب والتمريض من جهة أخرى، فمثلاً: قد يمانع المريض في دخول المستشفى، وقد يشك في ما يقدم إليه من علاج.
- ٢- تحول دور الطبيب من الإبقاء (الحفاظ) على الحياة إلى التحكم في الوفاة.
- ٣- تقويض فلسفة التعليم الطبي من الأساس، فتفقد مهنة الطب قيمتها إذا أصبح قتل المريض هو الحل الأمثل.
- ٤- التقليل والإضعاف من قيمة الحياة.

ويكون البديل لقتل الرحمة بـ:

- ١- التوسع في إنشاء أمكنة الاستضياف Hospices وإحياء دورها وتحويلها من مبان من الطوب إلى أماكن تحوي كفاءات ومهارات تخصصية تقصد إلى رفع الأذى عن أصحاب العلل المستعصية والتخفيف عنهم ما أمكن.
- ومن أماكن يقصدها الناس قبيل موتهم، إلى أماكن يكتشف فيها الإنسان كوامن نفسه وطاقاته وعلاقاته مع الخلق والخالق.
- ٢- إعداد فريق من المتخصصين في شتى المجالات Multidisciplinary Approach للإشراف والقيام بأعباء العناية في أماكن الاستضافة هذه.
- ٣- تطوير العلاج التسكيني Palliative Care: كالأدوية والعلاج الطبيعي والإبر الصينية... الخ.
- ٤- التعامل مع الألم بشمولية Holistic Approach وللألم أبعاد جسدية ونفسية واجتماعية وروحية.
- ٥- مراعاة أن يكون العلاج المقدم مما لا يشكل عبئاً فيزيقيًا طبيعيًا أو ماليًا على المريض.. Burdensome.
- ٦- التواصل والمشورة Communication/ Counseling: ضرورة التحدث إلى المرضى وذويهم وشرح عللهم ودور الدواء في التعامل مع الأعراض والآلام التي تؤرقهم، وهذا من شأنه تنمية شخصياتهم وإعادة الثقة بالنفس

Self Esteem وتقوية عامل الثقة بين المريض وطبيبه وطرده الكثير من الأوهام والخرافات.

٧- عدم إكراههم على الطعام والشراب، فيكفيهم في العادة القليل من هذا وذلك، عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تكرهوا مرضاكم على الطعام والشراب فإن الله يطعمهم ويسقيهم"^(١).

٨- الدعم المعنوي والروحي Moral/Spiritual Support: وذلك بإعطاء المريض فسحة من الأمل، فحتى مرضى السرطان المنتشر في مراحله الأخيرة أحياناً يفاجئون الطبيب المعالج بما لم يكن في حسبانهم من تحسن، وربما عاشوا شهوراً أو أعواماً على غير المتوقع.

قال رسول الله ﷺ: "إذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل، فإن ذلك لا يرد شيئاً، وهو يطيب نفس المريض"^(٢).

٩- الاهتمام بأقارب المريض وأصدقائه، وذلك بالتحدث إليهم وشرح الغامض ما أمكن وإظهار التعاطف الوجداني، وكذلك المساعدة المادية ما أمكن، وكل ما من شأنه أن يخفف عنهم ويجبر خاطرهم ويعزيهم في مصابهم^(٣).

فتوى للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي في الموضوع^(٤):

ولفضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي فتوى في موضوع قتل الرحمة نوردها كما جاءت ففيها تفصيل لا يجوز لنا اختصاره أو حذف بعض عباراته فيقول حفظه الله:

"تيسير الموت الفعال:

يتخذ الطبيب إجراءات فعالة لإنهاء حياة المريض.

(١) أخرجه ابن ماجه في الطب باب لا تكرهوا المريض على الطعام (٣٤٤٤) ٢/١١٤٠، والترمذي في الطب باب ما جاء لا تكرهوا مرضاكم... (٢٠٤٠) ٤/٣٨٤، والحاكم في مستدرکه (١٢٩٦) ١/٥٠١ وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) د. عبد الجبار دية: قالوا القتل رحمة: (<http://www.islam-online.net/iol-arabic/dowalia/scince-26/scince3.asp>).

(٤) الدكتور يوسف القرضاوي: فتاوي معاصرة ٢/٥٢٥-٥٢٩.

أمثلة:

١- مريض مصاب بالسرطان يعاني من الألم والإغماء ويعتقد الطبيب بأنه سيموت بأي حال من الأحوال ويعطيه جرعة عالية من علاج قاتل للألم الذي يوقف تنفسه.

٢- مريض في حالة إغماء لفترة طويلة مثلاً بعد إصابته بالتهاب السحايا أو بإصابة شديدة في رأسه، ومن الممكن أن يبقى حياً باستعمال منفسة (جهاز إنعاش) ويعتقد الطبيب بعدم وجود أي أمل بشفاؤه، والمنفسة تضخ الهواء للرئتين، وتديم تنفسه "أتوماتيكياً"، فإذا ما أوقف المنفسة لن يتمكن المريض من إدامة تنفسه، فمن الممكن إبقاء هذا المريض حياً بواسطة هذه المنفسة الصناعية التي تديم فعالياته الحيوية، ولكن لكل الاعتبارات الأخرى يعتبر مثل هذا المريض " ميتاً " وغير قادر على السيطرة على وظائفه وإيقاف هذه المنفسة يعتبر تيسيراً فعالاً للموت.

تيسير الموت المنفعل^(١):

هنا لا تتخذ خطوات فعالة لإنهاء حياة المريض بل يترك للمرض أن يأخذ أدواره بدون إعطاء المريض أي علاج لإطالة حياته.

أمثلة:

١- مريض بالسرطان ميؤس منه أو الإغماء من إصابة بالرأس أو التهاب سحائي ولا يرجى شفاؤه منه، ومصاب بالتهاب الرئة التي إن لم تعالج - وهي ممكنة العلاج - يمكن أن تقتل المريض وإيقاف العلاج من الممكن أن يعجل بموت المريض.

٢- طفل مشوه تشويهاً شديداً بتصلب أشرم - شوكة مشقوقة - أو بشلل مخي يمكن أن يترك من دون علاج إذا أصيب بالتهاب الرئتين أو بالتهاب السحايا، ويمكن أن يموت الطفل من هذه الالتهابات.

(١) والمراد بالموت المنفعل - كما اصطلح الدكتور يوسف القرصاوي على تسميته: هو أن يترك المريض الميؤس من شفاؤه يموت دون أن يُعطى العلاج الذي يطيل حياته دون فتنة.

والتصلب الأشم - الشوكة المشقوقة - هي حالة غير طبيعية للعمود الفقري تؤدي إلى شلل الساقين وفقدان السيطرة على المثانة والأمعاء الغليظة والطفل المريض بهذا الداء يكون مشلولاً يحتاج إلى عناية خاصة طيلة حياته.

أما الشلل المخي فهي حالة تلف في المخ خلال الولادة تسبب تخلفاً عقلياً وشللاً في الأطراف بدرجات متفاوتة، ومثل هذا الطفل يكون مشلولاً جسمياً وعقلياً ويحتاج لعناية خاصة طيلة حياته.

في الأمثلة السابقة "إيقاف العلاج" هو نوع من أنواع تيسير الموت المنفعل وبصورة عامة لا يعيش هؤلاء الأطفال عمراً طويلاً، وإيقاف العلاج وتيسير الموت المنفعل يمنع إطالة معاناة الطفل المريض أو والديه.

الأسئلة:

١- هل تيسير الموت الفعال مسموح به في الإسلام؟

٢- هل تيسير الموت المنفعل مسموح به في الإسلام؟

تيسير الموت الفعال:

١- تيسير الموت الفعال في المثال رقم (١) لا يجوز شرعاً، لأن فيه عملاً إيجابياً من الطبيب بقصد قتل المريض، والتعجيل بموته، بإعطائه تلك الجرعة العالية من الدواء المتسبب في الموت، فهو قتل على أي حال، سواء كان بهذه الوسيلة أم بإعطاء مادة سمية سريعة التأثير، أم بصعقة كهربائية أم بألة حادة، كله قتل، وهو محرم، بل هو من الكبائر الموبقة، ولا يزيل عنه صفة القتل أن دافعه هو الرحمة بالمريض، وتخفيف المعاناة عنه، فليس الطبيب أرحم به ممن خلقه، وليترك أمره إلى الله تعالى، فهو الذي وهب الحياة للإنسان وهو الذي يسلبها في أجلها المسمى عنده.

أما المثال رقم (٢) من أمثلة تيسير الموت الفعال، فنؤخر الحديث عنه بعد الحديث عن تيسير الموت المنفعل.

تيسير الموت المنفعل (بإيقاف العلاج):

وأما تيسير الموت "بالطرق المنفصلة" كما في السؤال، فإنها تدور كلها سواء في المثال (١) أم (٢) على "إيقاف العلاج" عن المريض، والامتناع عن إعطائه الدواء،

الذي يوقن الطبيب أنه لا جدوى منه، ولا رجاء فيه للمريض، وفق سنن الله تعالى، وقانون الأسباب والمسببات.

ومن المعروف لدى علماء الشرع: أن العلاج أو التداوي من الأمراض ليس بواجب عند جماهير الفقهاء، وأئمة المذاهب، بل هو في دائرة المباح عندهم، وإنما أوجبه طائفة قليلة، كما قاله بعض أصحاب الشافعي وأحمد، كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية^(١)، وبعضهم استحبه^(٢).

بل قد تنازع العلماء: أيهما أفضل: التداوي أم الصبر؟ فمنهم من قال: الصبر أفضل، لحديث ابن عباس في الصحيح عن الجارية التي كانت تصرع - يصيبها الصرع - وسألت النبي ﷺ أن يدعو لها، فقال: "إن أحببت أن تصبري ولك الجنة، وإن أحببت دعوت الله أن يشفيك" فقالت: بل أصبر، ولكني أتكشف، فادع الله لي ألا أتكشف، فدعا لها ألا تتكشف^(٣).

ولأن خلقاً من الصحابة والتابعين لم يكونوا يتداون، بل فيهم من اختار المرض، كأبي بن كعب، وأبي ذر - رضي الله عنهما - ومع هذا فلم ينكر عليهم ترك التداوي^(٤). وقد عقد الإمام أبو حامد الغزالي في "كتاب التوكل" من "الإحياء" باباً في الرد على من قال: ترك التداوي أفضل بكل حال^(٥).

هذا هو رأي فقهاء الأمة في العلاج أو التداوي للمريض، فأكثرهم يجعلونه من قسم المباح، وأقلهم يجعلونه من المستحب، والأقل منهم يجعلونه واجباً. وأنا مع الذين يوجبونه في حالة ما إذا كان الألم شديداً، والدواء ناجعاً، والشفاء مرجواً منه وفق سنة الله تعالى.

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (دار الكتب الحديث، القاهرة، ١٩٠٦م) ٤/٢٦٠، مطبعة كرمستان العلمية بالقاهرة.

(٢) انظر المراجع التالية: البحر الرائق ٢٣٧/٨، تبيين الحقائق ٣٢/٦، حاشية ابن عابدين ٣٩٩/٤، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي: الفواكه الدواني (دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ) ٢/٢٩٤، مواهب الجليل ٢/٤٢٥، الإقناع ١/٢٠٩، حاشية البجيرمي ١/٤٤٨، مغني المحتاج ١/٣٥٧، المغني ٩/١٠٦، شرح منتهى الإرادات ١/٣٤١.

(٣) رواه البخاري في كتاب المرضى باب ما فضل من يصرع من الريح (٥٣٢٨) ٥/٢١٤٠.

(٤) الفتاوى الكبرى ٤/٢٦٠.

(٥) انظر: إحياء علوم الدين ٤/٢٩٠ وما بعدها.

وهو الموافق لهدي النبي ﷺ الذي تداوى وأمر أصحابه بالتداوي، كما ذكر ذلك ابن القيم في هديه ﷺ "في زاد المعاد"^(١) وأدنى ما يدل عليه ذلك هو السنية والاستحباب.

ومن هنا يكون العلاج أو التداوي حيث يرجى للمريض الشفاء مستحباً أو واجباً، أما إذا لم يكن يرجى له الشفاء، وفق سنن الله في الأسباب والمسببات التي يعرفها أهلها وخبرائها من أرباب الطب والاختصاص، فلا يقول أحد باستحباب ذلك فضلاً عن وجوبه.

وإذا كان تعريض المريض للعلاج بأي صورة كانت - شرباً أو حقناً أو تغذية بالجلوكوز ونحوه، أو توصيلاً بأجهزة التنفس والإنعاش الصناعي، أو غير ذلك مما وصل إليه الطب الحديث، ومما قد يصل إليه بعد - يطيل عليه مدة المرض، ويبقى عليه الآلام زمناً أطول، فمن باب أولى ألا يكون ذلك واجباً ولا مستحباً، بل لعل عكسه هو الواجب أو المستحب.

فهذا النوع من تيسير الموت - إن صحت التسمية - لا ينبغي أن يدخل في مسمى "قتل الرحمة"، لعدم وجود فعل إيجابي من قبل الطبيب، إنما هو ترك الأمر ليس بواجب ولا مندوب، حتى يكون مؤاخذاً على تركه.

وهو إذن أمر جائز ومشروع، إن لم يكن مطلوباً، وللطبيب أن يمارسه، طلباً لراحة المريض وراحة أهله، لا حرج عليه إن شاء الله.

تيسير الموت بإيقاف أجهزة الإنعاش:

بقي الجواب عن المثال الثاني في النوع الأول، الذي اعتبره السؤال من تيسير الموت بالطرق الفعالة لا المنفصلة، وهو يقوم على إيقاف المنفسة الصناعية أو ما يسمونه "أجهزة الإنعاش الصناعي" عن المريض، الذي يعتبر في نظر الطب "ميتاً" أو في "حكم الميت" وذلك لتلف جذع الدماغ، أو المخ، الذي به يحيا الإنسان ويحس ويشعر.

وإذا كان عمل الطبيب مجرد إيقاف أجهزة العلاج، فلا يخرج عن كونه تركاً للتداوي، شأنه شأن الحالات الأخرى، الذي سماها "الطرق المنفصلة".

ومن أجل ذلك أرى إخراج هذه الحالة وأمثالها عن دائرة النوع الأول "تيسير الموت بالطرق الفعالة" وإدخالها في النوع الآخر.

(١) شمس الدين بن القيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد (دار الفرقان، عمان) ١٠/٤.

وبناء على ذلك يكون هذا أمراً مشروعاً ولا حرج فيه أيضاً، وبخاصة أن هذه الأجهزة تبقى عليه هذه الحياة الظاهرية - المتمثلة في التنفس والدورة الدموية - وإن كان المريض ميتاً بالفعل، فهو لا يعي ولا يحس ولا يشعر، نظراً لتلف مصدر ذلك كله وهو المخ.

وبقاء المريض على هذه الحالة يكلف نفقات كثيرة دون طائل، ويحجز أجهزة يحتاج إليها غيره، ممن يجدي معه العلاج، وهو - وإن كان لا يحس - فإن أهله وذويه يظلون في قلق وألم ما دام على هذه الحالة، التي قد تطول إلى عشر سنوات أو أكثر!

وقد ذكرت هذا الرأي منذ سنوات أمام جمع من الفقهاء والأطباء في أحد اجتماعات الندوة التي تقيمها بين الحين والحين "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" بالكويت، فلقي قبول الحاضرين من أهل الفقه وأهل الطب.

والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله^(١).

١٢- فتوى بشأن أجهزة الإنعاش رقم القرار (٥) د ٨٦/٠٧/٣

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨ إلى ١٣ صفر ١٤٠٧هـ إلى ١٦ أكتوبر ١٩٨٦م، بعد تداوله في سائر النواحي التي أثرت حول موضوع أجهزة الإنعاش واستماعه إلى شرح مستفيض من الأطباء المختصين قرر ما يلي:-

يعتبر شرعاً أن الشخص قد مات وتترتب عليه جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة عند ذلك إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

١- إذا توقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

٢- إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلاً لا يزال يعمل آلياً بفعل الأجهزة المركبة، والله أعلم.

(١) نص فتوى فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي في كتاب: فتاوي معاصرة ٢/٥٢٥-٥٢٩.

وقد استند فقهاء المجمع لإصدار هذا القرار إلى فتوى لجنة الإفتاء بالمملكة الأردنية الهاشمية بتاريخ ٢٠/٥/١٣٩٧هـ الموافق ١٨/٥/١٩٧٧م^(١).
وقام المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي ببحث هذا الموضوع في دورته الثامنة والتاسعة وأصدر قراره في دورته العاشرة المنعقدة في مكة المكرمة (١٤٠٨هـ)^(٢) وأجاز رفع الأجهزة في مثل هذه الحالة إلا بعد توقف قلبه ودورته الدموية.

وقد أدى قرار مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بعمان الأردن إلى فتح الطريق أمام زرع الأعضاء من المتوفين، حيث ينبغي أن يكون العضو المستقطع مثل القلب أو الكبد أو الكلى متمتعاً بالتروية الدموية إلى آخر لحظة، وذلك ما يوفره تشخيص موت الدماغ حيث يستمر الأطباء في التنفس الصناعي وإعطاء العقاقير بحيث تستمر الدورة الدموية لحين استقطاع الأعضاء المطلوبة من المتوفى.

وتعتبر المملكة العربية السعودية رائدة في هذا المجال حيث تم زرع ٢٦٠ كلية من متوفين بموت الدماغ، كما تم فيها أيضاً زرع ١٤ قلباً من متوفين بموت الدماغ وذلك حتى عام ١٩٩٠م^(٣).

(١) الجريدة الرسمية للملكة الأردنية الهاشمية العدد ١٧٠٣، ١٤ جمادى الآني ١٣٩٧هـ - ١ حزيران ١٩٧٧م.

(٢) قرار المجمع الفقهي (١٧/٥/٦٧)

(٣) الطبيب أدبه وفقهه ص ١٩٨-١٩٩.

المبحث الخامس في النظام السياسي

وسأتناول في هذا المبحث القضايا التالية: مسائل من فقه الأقليات المسلمة، وحكم التّجنس بالجنسية الأجنبية واشتراك المرأة في الانتخابات والتصويت وفي مؤسسات الشورى:

المطلب الأول مسائل من فقه الأقليات

تعترض الأقليات المسلمة في البلاد غير الإسلامية قضايا ومسائل في مجالات متعددة: العبادات، المعاملات، العلاقات الاجتماعية، قضية الولاء والبراء.

مما يستوجب النظر والاجتهاد في هذه القضايا لمد إخواننا المسلمين في هذه البلاد التي يعيشون فيها كأقلية، بالأحكام الشرعية المناسبة: مما يحفظهم ويحفظ دينهم. فما يصلح لأقلية في مجتمع ما من الأحكام والتشريعات قد لا يصلح لأقلية في مجتمع ذي طبيعة أخرى، وما يصلح للمسلم في بلاد العالم الإسلامي قد لا يصلح للمسلم في مجتمعات غير إسلامية.

لذا نقول بأن أحكام الأقليات الإسلامية في البلاد غير الإسلامية تحتاج إلى مزيد عناية ودراسة وبحث واجتهاد على جميع المستويات الفكرية والاجتماعية والسياسية والثقافية ومن ثم الفقهية.

وإن كثيراً من الأحكام التي أعطيت لتلك الأقلية تحتاج إلى إعادة نظر واجتهاد وذلك لأنها كانت أحكام متسرعة لم تدرس واقع تلك الأقليات على أكمل وجه مما أعطى أحكاماً مجانبة للصواب أحياناً.

هذا ولقد اخترت أهم المسائل والقضايا التي تشغل بال الأقليات الإسلامية في البلاد غير الإسلامية، واستعنت بقرارات المجامع الفقهية وفتاوى العلماء لبيان الأحكام الشرعية لتلك المسائل.

تعريف الأقليات المسلمة

أما كلمة "الأقليات" فهي مصطلح سياسي جرى في العرف الدولي، يُقصد به مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية.

وتشمل مطالب الأقليات عادة المساواة مع الأغلبية في الحقوق المدنية والسياسية، مع الاعتراف لها بحق الاختلاف والتميز في مجال الاعتقاد والقيم^(١).

بناء عليه يمكننا القول بأن المراد بالأقليات المسلمة: هي تلك المجموعات الصغيرة من المسلمين التي تعيش ضمن رعايا دولة من الدول الأغلبية فيها لغير المسلمين.

فقه الأقليات المسلمة

هناك من العلماء من يدعو إلى إيجاد فقه خاص بالأقليات المسلمة نتيجة للخصوصية الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تنتمي إليها تلك الأقليات^(٢).

لكن في نفس الوقت هناك من يتوجس خيفة من هذه الدعوة ويحذر منها: ومن هؤلاء فضيلة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

وفيما يلي عرض موجز لرأيه في هذا الموضوع والذي كان عنوانه: "ليس صدفة: تلاقي الدعوة إلى فقه الأقليات مع الخطة الرامية إلى تجزئة الإسلام".

"في الوقت الذي يخطط أئمة الغزو الفكري في العالم، لتجزئ الإسلام العالمي الواحد إلى "إسلاميات" إقليمية متعددة، ومن ثم مختلفة فمتصارعة، تتعاضم وتتلاحق الأصوات الداعية إلى إيجاد ما يسمونه بـ "فقه الأقليات" وتفصيله كسوة إسلامية

(١) د. طه جابر العلواني: نظرات تأسيسية في فقه الأقليات (موقع الإسلام أون لاين. نت: <http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/politic/2001/article1-1.shtml>).

(٢) مثل: د. طه جابر العلواني وفضيلة الشيخ د. يوسف القرضاوي وغيرهما..

مناسبة للإسلام الذي يتنامى اليوم في الغرب بشطريه الأوروبي والأمريكي، دون الإسلام الآخر المنتشر في الأوطان الإسلامية عامة.

ولقد قلت سائلاً: ما هي المستندات أو الأسس التي ينبغي أن يستولد منها "فقه الأقليات" هذا؟ فقبل لي: إنها كثيرة: قاعدة المصالح.. الضرورات تبيح المحظورات.. المشقة تجلب التيسير.. ما جعل عليكم في الدين من حرج.

قلت: ولكن هذه المستندات ليست خاصة للمسلمين المقيمين في أوروبا وأمريكا.. إنها مستندات لفقه إسلامي عالمي لا وطن له، ولم تكن يوماً ما مستندات لما تسمونه "فقه الأقليات" دون غيره، فحيثما وجدت الضرورة بمعناها الشرعي المعروف ارتفع الحظر المسبب لها، وأينما وجدت المشقة التي تتجاوز الحد المعتاد، تثبت الرخصة الشرعية المتكلفة برفعها، وحيثما تعارضت المصلحتان في سلم المقاصد الشرعية، قَدِّمَتِ الأوْلى منهما.. ولم نجد في قرآن أو سنة، ولا في كلام أحد من أئمة الشريعة الإسلامية، أن هذه المستندات خاصة بحال الأقليات التي تقيم في ديار الكفر، فلا يجوز لغيرهم من المسلمين في العالم الإسلامي الأخذ بها والاستناد إليها.

قيل لي: إن الضرورات التي تتبثق منها الحاجة الماسة إلى فقه خاص بتلك الأقليات، نابعة من وجودهم في مجتمعات غير إسلامية، لها خصوصيتها المتميزة عن المجتمعات الإسلامية!

قلت: أي إسلام هذا الذي يقرر أن مجرد وجود المسلم في دار الكفر يعدّ ضرورة تبرر تشريع فقه إسلامي خاص به ينسجم مع ما يحيط به من تيارات الكفر والفسوق والعصيان؟!.. إذا فلماذا شرع الله الهجرة وأمر بها، من دار الكفر (إن لم يتح للمسلم تطبيق أحكام الإسلام فيها) إلى دار الإسلام، وهلا أقام رسول الله وصحبه بين ظهرائي المشركين في مكة، مستندين في ذلك إلى هذا الذي لم يكن يعرفه مما تسمونه "فقه الأقليات"؟

وإذا كان مجرد وجود المسلمين في دار الكفر مصدراً لضرورة تبرّر ابتداع فقه جديد يناسب حال تلك الدار ومن فيها، فمن هم الذي عناهم الله تعالى بقوله: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساعت مصيراً﴾ [النساء: 97].

لقد كنا نستبشر بأن تزايد المسلمين في الغرب مع التزامهم بالإسلام وانضباطهم بأحكامه، يبعث على ذوبان الحضارة الغربية الجانحة في تيار الحضارة الإسلامية. ولكننا اليوم، وفي ظل الدعوة الملحة إلى ما يسمى بـ "فقه الأقليات" نعلم أننا مهددون بنقيض ما كنا نستبشر به، إننا مهددون بذوبان الوجود الإسلامي في تيار الحضارة الغربية الجانحة، بضمانة من هذا الفقه.

ألا فليتق الله أئمة هذه الدعوة التي لا عهد لنا بها قبل اليوم، وليعلموا أن ثمرتها تحقيق ما يراد بالإسلام اليوم، من تحويله إلى إسلامات إقليمية متنوعة، وإن لنا في المجامع الفقهية الكثيرة في عالمنا العربي والإسلامي ما يغني عن ابتداع مرجعيات خاصة، متخصصة بهذا الفقه الإسلامي الجديد الذي لا عهد للشرعية الإسلامية به^(١).

والحقيقة أن تخوف فضيلة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي مبالغ فيه، وإلا فإن الأقليات المسلمة في حاجة إلى بيان كثير من الأحكام الشرعية المتعلقة بمعاملاتها وعباداتها، ولا يعني ذلك مطلقاً الدعوة إلى تجزئة الإسلام أو التفريق بين فقهه واجتهاده الموحد أصلاً بوحدة أصوله وتشريعاته والله أعلم.

وفيما يلي مجموعات مختارة من تلك القضايا والمسائل التي تهم الأقليات المسلمة:

١ - حكم وضع اليد على التوراة أو الإنجيل أو كليهما حين أداء اليمين أمام القضاء:
"الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.
أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي^(٢) قد اطلع على السؤال الوارد حول حكم وضع المسلم يده على التوراة والإنجيل أو كليهما عند أداء اليمين القضائية أمام المحاكم في البلاد غير الإسلامية إذا كان النظام القضائي فيها يوجب ذلك على الحالف.

واستعرض المجلس آراء فقهاء المذاهب حول ما يجوز الحلف به وما لا يجوز في القسم بوجه عام وفي اليمين القضائية أمام القاضي^(٣)، وانتهى المجلس إلى القرار التالي:

(١) موقع الدكتور البوطي على الإنترنت: (http://www.bouti.net/bouti_monthly15.htm)

(٢) القرار رقم ١ في دورته الخامسة.

(٣) انظر المراجع التالية: البحر الرائق ٣٠١/٤، حاشية ابن عابدين ٧٠٥/٣، شرح فتح القدير ٥٩/٥، الشرح الداني ٤٢١/١، الفواكه الدواني ٤٠٨/١، مواهب الجليل ٢٦٤/٣، المهذب ١٢٩/٢، مغني المحتاج ٣٢٠/٤، المبدع ٢٦٣/٩، شرح منتهى الإرادات ٤٤١/٣، كشف القناع ٢٣٤/٦٤، المغني ٤٠٥/٩.

١- لا يجوز الحلف إلا بالله تعالى دون شيء آخر، لقول الرسول ﷺ: "من كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت"^(١).

٢- وضع الحالف يده عند القسم على المصحف أو التوراة أو الإنجيل أو غيرها ليس بلازم لصحة القسم، لكن يجوز إذا رآه الحاكم لتغليظ اليمين لِيَتَهَيَّبَ الحالف من الكذب.

٣- لا يجوز لمسلم أن يضع يده عند الحلف على التوراة أو الإنجيل، لأن النسخ المتداولة منهما الآن محرّفة وليست الأصل المنزل على موسى وعيسى عليهما السلام، ولأن الشريعة التي بعث الله تعالى بها نبيه محمداً ﷺ قد نسخت ما قبلها من الشرائع.

٤- إذا كان القضاء في بلد ما حكمه غير إسلامي يوجب على من توجهت عليه اليمين وضع يده على التوراة أو الإنجيل أو كليهما على المسلم أن يطلب من المحكمة وضع يده على القرآن، فإن لم يستجب لطلبه يعتبر مكرهاً، ولا بأس عليه في أن يضع يده عليهما أو على أحدهما دون أن ينوي بذلك تعظيماً، والله ولي التوفيق. وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم"^(٢).

رئيس مجلس المجمع الفقهي

عبدالله بن حميد

نائب الرئيس

محمد علي الحركان

وهذا الذي توصل إليه مجلس المجمع الفقهي الإسلامي فيه وجاهة، والله أعلم.

٢- حكم الصلاة في معابد الكفار^(٣):

اختلفت آراء الفقهاء قديماً في المسألة إلى عدة أقوال:

١. ذهب جمهور الفقهاء إلى كراهة الصلاة في الكنائس وغيرها من معابد أهل الشرك، وعللوا الكراهة بوجود الصور فيها، ولأنها ملعونة، ولأنه لا يتعبد الله في بيوت أعدائه، ولأنها مأوى الشياطين كالحمام^(٤).

(١) أخرجه البخاري في الشهادات باب كيف يستحلف (٢٥٣٣) ٢/٩٥١، ومسلم في الإيمان باب النهي عن الحلف بغير الله (١٦٤٦) ٣/١٢٦٧.

(٢) القرار رقم (١) في الدورة الخامسة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي.

(٣) هذه القضية ليست من القضايا المعاصرة وهي قديمة بحثها الفقهاء سابقاً لكنني أوردتها هنا لتكرر سؤال الناس عنها وهذا ما لمست عند إقامتي بالولايات المتحدة لفترة طويلة.

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين ٣/١٦١، المجموع ٣/١٦١، نيل الأوطار ٢/١٤٣.

وقد روى البخاري عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "إننا لا ندخل كنائسكم من أجل التماثيل التي فيها الصور"^(١)، ولا فرق بين أن تكون المعابد عامرة أو دارسة (أي تقادم عهدهما).

٢. وذهب الإمام مالك إلى القول بالمنع مطلقاً، وهو رواية عن أحمد^(٢).
٣. وذهب بعض أصحاب أحمد إلى الجواز مطلقاً، قال ابن تيمية: "قال أكثر أصحابنا: لا تكره الصلاة في الكنيسة والبيعة النظيفة"^(٣).

قال ابن تيمية: "والصحيح أنه إن كان فيها صور لم يصل فيها، لأن الملائكة (ملائكة الرحمة لا الحفظ)، لا تدخل بيتاً فيه صورة"^(٤)، وأما إذا لم يكن فيها صور فقد صلى الصحابة في الكنيسة"^(٥). وإذا جازت الصلاة في كنيسة مع خلوها عن الصور، جازت في أي معبد آخر لا يوجد فيه صور: فلقد ذكر البخاري أن ابن عباس كان يصلي في البيعة إذا لم يكن فيها تماثيل^(٦).

ويظهر من كلام الجمهور أن من صلى فيها مع وجود التماثيل فصلاته صحيحة مع الكراهة^(٧)، وإن كان الأولى أن ينأى المسلم في صلاته عن مثل هذه الأماكن إذا توفرت له أماكن أخرى ولم يحتج إليها.. أما إذا اضطر إلى الصلاة فيها خوفاً برد، أو عدم توفر محل آخر، جازت بلا كراهة، ولا إعادة عليه، فكل أرض مصلى للمسلمين "إلا ما يتقنا نجاسته"^(٨)، لقول النبي ﷺ: "وجُعِلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأیما رجل أدركته الصلاة فليصل"^(٩).

(١) أخرجه البخاري معلقاً في الصلاة باب الصلاة في البيعة ١٦٧/١، والطبراني في الأوسط ١٩٣/٢، والبيهقي في سننه (١٤٣٤١) ٢٦٨/٧، وعبد الرزاق (١٦١٠) ٤١١/١.
(٢) المدونة الكبرى ٩٠/١، كفاية الطالب الرباني ٢١١/١.
(٣) شرح العمدة ٥٠٢/٤.

(٤) للحديث الذي أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق باب إذا قال أحدكم آمين (٣٠٥٢) ١١٧٩/٣، ومسلم في اللباس والزينة باب تحريم تصوير الحيوان (٢١٠٥) ١٦٦٦/٣: عن عائشة رضي الله عنها قالت: حشوت للنبي ﷺ وسادة فيها تماثيل كأنها نمرقة فجاء فقام بين البابين وجعل يتغير وجهه، فقلت: ما لنا يا رسول الله؟ قال: ما بال هذه الوسادة؟ قالت: وسادة جعلتها لك لتضطجع عليها، قال: أما علمت أن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة وأن من صنع الصورة يعذب يوم القيامة يقول أحيوا ما خلقتم".

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٦٢/٢٢ و١٤/٢٧.
(٦) صحيح البخاري في كتاب الصلاة باب الصلاة في البيعة: معلقاً ١٦٧/١.
(٧) بدائع الصنائع ١١٥/١، المدونة ٩١/١، فتح الباري ٥٣٢/١، نيل الأوطار ١٥١/٢.
(٨) من فقه الأقليات المسلمة، ص ١٠٠-١٠١.
(٩) أخرجه البخاري في التيمم (٣٢٨) ١٢٨/١.

ولقد أجاز المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، استئجار الكنائس للصلاة، ولكن أوصى بتجنب استقبال التماثيل، فإن لم يمكن فإنها تستر بحائل إذا كانت باتجاه القبلة^(١).

وهنا أهيب بالمسلمين أن يوفروا ما يحتاجون إليه من مساجد ليستغنوا عن معابد أهل الشرك، وأن يبذلوا في سبيل ذلك ما يقدرون عليه.

٣- الدفن في التابوت:

أجمع الفقهاء على أن الدفن في التابوت مكروه^(٢)، ولا يستعمل إلا في حالة العذر فقط^(٣)، واعتمدوا في ذلك على أنه لم يصح أن أحداً في زمن النبي ﷺ أو أن النبي ﷺ نفسه قد دفن في تابوت، بل كانوا يوضعون على التراب، ولم يصح أن النبي ﷺ رخص فيه أيضاً أو منع منه.

وقد أجاز الفقهاء اتخاذ التابوت إذا كانت التربة رخوة وغير متماسكة، أو كان جسد الميت مهترئاً بالاحتراق، أو مقطعاً، أو أشلاء بحيث لا يضبطه إلا الصندوق. وقالوا: والسنة أن يفرش في التابوت التراب^(٤).

وعليه فمن أجبرته سلطات بلاده، على أن يضع متوفاه في صندوق خشبي أو حديدي، فلا شيء في ذلك - إن شاء الله - للعذر، وإلا فلا يفعله.

٤- هل يصح دفن مسلم في مقابر الكفار؟

اتفق الفقهاء على أنه لا يدفن مسلم بمقابر الكفار، ولا كافر في مقابر المسلمين، وإذا دفن أحدهما في مقبرة الآخر نبش وجوباً ما لم يتغير^(٥)، لأن الكفار يُعذبون في قبورهم، والمسلم يتأذى بمجاورتهم، ولا يجوز عكسه أي دفن كافر بمقبرة مسلمين لئلا ينزل عليه العذاب فيصيبهم بسببه^(١)، لأن العمل جرى على ذلك من زمان رسول

(١) القرار رقم ٢٣ (٣/١١) في دورة مؤتمره الثالث.

(٢) البحر الرائق ٢/٢٠٨، التاج والإكليل ٢/٢٣٤، المجموع ٥/٢٤٦، ٢٥٣، الكافي في فقه ابن حنبل: ابن قدامة ١/٢٦٩.

(٣) د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٢/٥٣٨.

(٤) البحر الرائق ٢/٢٠٨.

(٥) بدائع الصنائع ١/٣٠٣، المجموع ٥/٢٨٥، إعانة الطالبين ٢/١١٧، كشاف القناع ٢/٤٦ أو مطالب أولى النهى ١/٩٢٢.

(٦) مطالب أولى النهى ١/٩٢٣، المغني ٢/٢٢٢.

الله ﷻ حيث كان للمسلمين مقبرتهم ولغير المسلمين مقبرتهم، ولزيارة مقبرة المسلمين آدابها من الدعاء لهم والسلام عليهم، كما أن دفن غير المسلم في مقابر المسلمين يفضي إلى أذية أهل القبور بعذاب ذلك المشرك لأنه عذاب دائم غير منقطع قال تعالى: ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ [غافر: ٤٦].

فإذا لم تكن في بعض البلاد التي يسكنها مسلمون مقابر خاصة بهم، فإنه ينقل وجوباً إلى بلاد المسلمين، إن أمكن ذلك مادياً وسمحت سلطات بلاد المسلمين، ولم يخف تغيير جثة الميت، وإلا جاز دفنه في مقابر الكفار على أن يخصص للمسلمين جانباً منها لهم، لا يشاركهم فيه غيرهم، فإن لم يكن جاز دفنه للضرورة، وبه أفتى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي حيث جاء في القرار رقم ٢٣ (٣/١١): "إن دفن المسلم في مقابر غير المسلمين في بلاد غير إسلامية جائز للضرورة"^(١).

٥- شراء المنازل بواسطة البنوك:

يسأل المسلمون الذي يقيمون في بلاد الغرب عن حكم شراء منزل السكنى وسيارة الاستعمال الشخصي وأثاث المنزل بواسطة البنوك والمؤسسات التي تفرض ربها محددًا على تلك القروض لقاء رهن تلك الأصول علماً بأنه في حالة البيوت والسيارات والأثاث عموماً يعتبر البديل هو الإيجار بقسط شهري يزيد في الغالب عن قسط الشراء الذي تستوفيه البنوك؟

إن المعاملة المذكورة غير جائزة لاشتغالها على الربا الحرام شرعاً، وينبغي للمسلمين - وعددهم غير قليل أن يجتهدوا لإيجاد بدائل هذه المعاملة الموافقة للشريعة الإسلامية، كأن يكون البنك نفسه هو البائع بتفسيط ويزيد في ثمن البيوت وغيرها عن الثمن المعروف، فيشتريها من الباعة، ويبيعها إلى زبائنها بربح مناسب^(٢).

كما ينبغي على المسلمين الذين يقيمون في هذه البلاد التفكير في إيجاد البدائل الشرعية والحلول المباحة للخروج من هذه القضايا والمشاكل بما يرضي الله ورسوله.

(١) مجلة المجمع (العدد الثالث ١٠٨٧/٢، العدد الثاني ١٩٩/١).

(٢) محمد تقي العثماني: بحوث في قضايا فقهية معاصرة (دار القلم، دمشق) ص ٣٢٨ و ٣٤٦.

٦- هل للمسلم أن يؤجر نفسه من كافر فيما هو معصية عندنا؟

صورة هذا التساؤل: أن يؤجر المسلم نفسه لكافر، لبناء معبد للشرك، أو حمل محرم كخمر، أو ميتة، أو خنزير، أو بيعه، أو أن يعمل عنده في معاملات ربوية، أو في مصانع تنتج محرّمات، أو ما شاكل ذلك.

فقد ذهب الجمهور إلى حرمة أن يؤجر المسلم نفسه لكافر في عمل كهذا^(١): فقد سئل الإمام مالك: المسلم يؤجر نفسه للكافر يحمل له خمرًا، فقال: "لا تصلح هذه الإجارة"، وقال: "بل لا يعطى عليها إجارة"^(٢).

وسئل الإمام أحمد: أي بني مسلماً للمجوس ناوساً - والناوس: حجر ينقر ويوضع فيه الميت -؟ فقال: "لا يبني لهم"، وقاله الأمدى، وكرهه الشافعي^(٣)، ومثله الكنيسة، وما يماثلها عند أهل الكفر^(٤).

وأما العمل في معاملات ربوية فمحرم، لحديث جابر: "لعن رسول الله ﷺ أكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه"، وقال: "وهم فيه سواء"^(٥).

قال النووي: "هذا تصريح بتحريم كتابة المبايعة بين المرابين والشهادة عليهما"^(٦)، وفي الحديث أيضاً تحريم الإعانة على الباطل أيًا كان نوعه. والنص هنا عام مطلق، بلا فرق بين من عمل بذلك في دار الإسلام أم في دار الكفر.

نخلص من هذا إلى أنه يحرم على المسلم أن يبني للمشركين داراً للكفر، أو أن يعمل لديهم ببيع خمر، أو بيع خنزير أو أي محرم آخر، لأنها أفعال محرمة.

أما إذا اضطر إلى ذلك جاز، ولكن فليعمل بقاعدة: "الضرورة تقدر بقدرها" فلا يتجاوز قدر الحاجة، ولا يتوسع في ذلك، وليكتف بالكفاف، وليعمل جاهداً للخروج من هذا الواقع متى وجد مكاناً حلالاً خالصاً.

(١) نيل الأوطار ١٩/٦، الكافي في فقه أحمد بن حنبل ٣٠٤/٢.

(٢) المدونة ٤٢٥/١١.

(٣) محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي الشهير بابن القيم الجوزية: أحكام أهل النمة (رمادي للنشر، ط١، الدمام،

١٤١٨هـ) ٥٦٢/١.

(٤) الأم ٢١٢/٤.

(٥) أخرجه مسلم في المساقاة باب لعن أكل الربا وموكله (١٥٩٨) ١٢١٩/٣.

(٦) شرح النووي على صحيح مسلم ٢٦/١١.

وقد أفتى المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بحرمة العمل في المطاعم من غير ضرورة (أي المطاعم التي تقدم الخمر والخنزير)، وبحرمة تصميم معابد شركية، أو الإسهام فيها.

وأما إذا اضطر للعمل في تلك المطاعم فيجوز، بشرط ألا يباشر نفسه سقي الخمر أو حملها، أو صناعتها، أو الاتجار بها، وكذلك الحال بالنسبة لتقديم لحوم الخنزير، ونحوها من المحرمات^(١).

وعلى ذلك يجوز للمسلم أن يؤجر نفسه للكافر بشروط منها^(٢):

١. أن يكون عمله مباحاً.
٢. أن لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين.
٣. ألا يشتمل على مذلة وإهانة.

٧- مسألة: حكم عمل المسلم فيما اختلط فيه الحلال والحرام: كأن يعمل المسلم في محل بيع الخمر والخنزير والدخان:

لا يجوز للمسلم أن يباشر الحرام القطعي بنفسه: كأن يقدم الخمر أو لحم الخنزير أو يتولى بيعه، ولا فرق في ذلك بين مسلم مقيم في بلاد الغرب وآخر يقيم في ديار المسلمين وهذا هو الأصل العام.

فما جاء في فتوى المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء:

"إن الله عز وجل حرم لحم الخنزير بنصوص قطعية صريحة في كتاب الله، أما بيعه فإنه مما ثبت في السنة تحريمه فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ عام الفتح وهو بمكة: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"^(٣).

فالأصل في هذا العمل المقترن ببيع الخنزير أو الخمر تحريمه بنص حديث رسول الله ﷺ، والواجب تركه والبحث عن سبب آخر للرزق، فإن لم يجد عملاً حلالاً خالصاً، ولا مصدراً طيباً ليكسب: فإن كان لا يضر بالعامل أن يطلب من المسؤولين

(١) قرار رقم ٢٣ (٣/١١) في دورة مؤتمره الثالث.

(٢) من فقه الأقليات المسلمة ص ١٣٤-١٣٦.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب بيع الميتة والأصنام (٢١٢١) ٧٧٩/٢، ومسلم في كتاب المساقاة باب تحريم بيع الخمر والميتة... (١٥٨١) ٣/١٢٠٧.

عن العمل عفوهُ من بيع المحرمات (الخنزير والخمر) فعليه أن يفعل أو أن يطلب من عامل آخر غير مسلم من يعمل معه أن يكفيه هذا الأمر ويعمل المسلم فيما سوى ذلك من الأعمال التي ليس فيها حرمة.

وإن تعسر عليه كل ذلك فلا بأس بالإستمرار في هذا العمل إذا لم يكن عنده دَخْلٌ يقوم بكفايته مع بذل الوسع في الحصول على عمل آخر يخلو من الحرام^(١).

وأفتى فضيلة الدكتور سعود الفنسيان وهو من كبار علماء المملكة العربية السعودية في هذه المسألة بقوله: لا يجوز للمسلم إن أجر نفسه للغير أن يباشر الحرام القطعي بنفسه، كأن يقدم الخمر أو لحم الخنزير للزبائن، أو يتولى البيع والشراء أو التصنيع أو التعليب لها للحرمة القطعية لهذا في القرآن والسنة مما لا يكاد يجهله مسلم.

أما إذا تولى في المطعم أو المحل التجاري أعمالاً أخرى مباحة كالمشروبات واللحم الحلال فهذا جائز ولو كان المحل التجاري والمطعم يقدم لزبائنه الحلال والحرام.

هذا كله من حيث الحل والحرمة والإثم وعدمه في الشرع، أما فعل الأفضل والأحوط فهو الابتعاد عن مواطن الشبهات والرَّيب كما في حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبّهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه"^(٢).

٨- حكم مصافحة الكفار ومعانقتهم:

ذهب جماعة من الأئمة إلى كراهية مصافحة الكفار^(٣)، منهم النخعي وأحمد وأبو يوسف.

قال النخعي: "كانوا يكرهون أن يصافحوا اليهود"^(٤)، يقصد بذلك السلف الصالح. وذهب آخرون وعلى رأسهم الثوري وعبد الرزاق الصنعاني، إلى أنه لا بأس بأن يصافح المسلم اليهودي والنصراني^(٥).

(١) راجع موقع إسلام أون لاين <http://islamonline.net/fatwaapplication>

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه (٥٢) ٢٨/١، ومسلم في كتاب المساقات باب أخذ الحلال وترك الشبهات (١٥٩٩) ٣/١٢١٩.

(٣) المغني ٢٩٠/٩، الدر المختار ٤١٢/٦، حاشية ابن عابدين ٤١٢/٦، حاشية العدوي ٦١٩/٢.

(٤) انظر مصنف عبد الرزاق ١١٧/٦.

(٥) المرجع السابق ١١٧/٦.

وهو الراجح، الذي يقتضيه قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ [الممتحنة: ٨]. أما معانقتهم فلم أرَ من صرح بجوازها ولا بمنعها.

٩- حكم تهنئتهم:

إذا كانت التهنئة في الأمور المشتركة كزواج، أو قدوم مولود، أو غائب، أو عافية ونحوها، لم أرَ أحداً قد صرح بالمنع إلا رواية عن أحمد^(١)، ولكن لما جازت عيادتهم (على ما سيأتي) جازت تهنئتهم، ولقوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ [الممتحنة: ٨]، ولعل هذا الإفصاح في الأصل والتهنة به ترفيقاً لقلوبهم وتشجيعاً لهم على الإسلام، قال ابن القيم: "ولكن فليحذر الوقوع في الألفاظ التي تدل على رضاه بدينه، مثل "أعزك الله"، وما قاربها.. أما إذا كانت التهنئة بشعائر الكفر المختصة به فحرام بالاتفاق، مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم، فيقول: "عيد مبارك". ثم قال رحمه الله معللاً ذلك: "فهذا إن سلم قائله من الكفر فهو من المحرمات، وهو بمنزلة أن تهنئه بسجوده للصليب بل ذلك أعظم إثماً عند الله وأشد مقتاً من التهنئة بشرب الخمر وقتل النفس وارتكاب الفرج الحرام ونحوه..."^(٢).

١٠- حكم شهود أعيادهم ومشاركتهم فيها:

لا يجوز للمسلم ممالأة الكفار على أعيادهم، ولا مساعدتهم، ولا الحضور معهم، باتفاق أهل العلم^(٣)، لأنهم على منكر وزور، وإذا خالط أهل المعروف أهل المنكر بغير الإنكار عليهم، كانوا كالأرضين المؤثرين له، فيخشى من نزول سخط الله على جماعتهم فيعم الجميع.

وقد صح عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "لا تدخلوا على المشركين في كنائسهم يوم عيدهم، فإن السخطة (اللعنة) تنزل عليهم"^(٤).

(١) أحكام أهل النمة ٤٤١/١، الروض المربع ١٨/٢.

(٢) أحكام أهل النمة ٤٤١/١.

(٣) مواهب الجليل ٢٨٩/٦، أحكام أهل النمة ١٢٤٥/٣، إغناء الطالبين ١٦٦/٤، مغني المحتاج ١٩٤/٤، الروض المربع ١٨/٢، شرح منتهى الإرادات ٦٦٤/١.

(٤) أخرجه البيهقي (١٨٦٤٠) ٢٢٣٤/٩، وعبد الرزاق (١٦٠٩) ٤١١/١، وشعب الإيمان (٩٣٨٦) ٤٣/٧.

وروى البخاري عنه ﷺ: "اجتنبوا أعداء الله في عيدهم"^(١).
وعن عبدالله بن عمرو قوله: "من بنى ببلاد الأعاجم، وصنع نيروزهم ومهرجانهم، وتشبّه بهم حتى يموت وهو على ذلك، حشر معهم"^(٢).
ومن هنا أجمع العلماء على حرمة أن يُباع لهم شيء من مصلحة دينهم في يوم عيدهم، أو الإهداء إليهم"^(٣).

قلت: لكن إذا خاف المسلم أن يترتب على عدم تهنئتهم ضرر عليه لا يمكن تحمله عادة، رخص له في مجاملتهم في الظاهر مع الإنكار القلبي"^(٤).

١١ - حكم عيادة مرضاهم:

الأصل في ذلك ما رواه البخاري وغيره، أنه كان للنبي ﷺ غلام يهودي يخدمه فمرض فأتاه فعاده... الحديث"^(٥).

قال ابن حجر: "وفي الحديث جواز عيادة المشرك إذا مرض"^(٦). وقال الماوردي: "عيادة الذمي جائزة، والقربة موقوفة على نوع حرمة تقترن بها من جوار أو قرابة"^(٧)، قلت: أو صحبة. وقد عاد النبي ﷺ أيضاً عمه أبا طالب في مرض وفاته، وعرض عليه الإسلام"^(٨).

كل ذلك دل على جواز عيادة مرضى المشركين، لأنها نوع من البر، وهي من محاسن الإسلام ولا بأس بها"^(٩)، ولأنها من مكارم الأخلاق.

وذهب قوم على أن عيادة مرضى المشركين جائزة بشرط دعوتهم إلى الإسلام وإلا فلا. قال ابن بطال: "إنما تشرع عيادته إذا رجي أن يجيب إلى الدخول في الإسلام، فإذا لم يطمع في ذلك فلا"^(١٠).

(١) التاريخ الكبير (١٨٠٤) ١٤/٤، والبيهقي (١٨٦٤١) ٢٣٤/٩، وشعب الإيمان (٩٣٨٥) ٤٣/٧.

(٢) أخرجه البيهقي بإسناد صحيح (١٨٦٤٢) ٢٣٤/٩.

(٣) أحكام أهل الذمة ٣/١٢٤٥.

(٤) من فقه الأقليات المسلمة ص ١٥٤.

(٥) أخرجه البخاري في الجنائز باب إذا أسلم الصبي فمات (١٢٩٠) ٤٥٥/١.

(٦) فتح الباري ٣/٢٦٣.

(٧) نيل الأوطار ٨/٢٢٨.

(٨) أخرجه البخاري في كتاب المرضى باب عيادة المشرك (٥٣٣٣) ٢١٤٢/٥.

(٩) البحر الرائق ٨/٢٣٢، تبيين الحقائق ٦/٣٠.

(١٠) فتح الباري ١٠/١١٩.

١٢- زواج المسلمة بغير المسلم:

لا يجوز لمسلمة أن تتكح غير مسلم في حال من الأحوال، وهذا أمر مجمع عليه^(١)، لقوله تعالى: «ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا، ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم» [البقرة: ٢٢١]، وقال تعالى: «لا هنَّ حل لهم ولا هم يحلون لهن» [الممتحنة: ١٠].

وإن الطمع في إسلام أحد لا يبزر لمسلمة أن تعقد معه الزواج فإن مثل هذا الطمع الموهوم لا يحل حراماً.

وكذلك لو أسلمت المرأة وزوجها كافر، فإن النكاح ينقطع بينهما بمجرد إسلامها عند الجمهور^(٢)، وبامتناع الزوج عن الإسلام بعد العرض عليه عند الحنفية^(٣): أما لو أسلم الزوج وهي في عدته رجع النكاح الأول ولو لم يسلم إلى بعد العدة لا ترجع إليه الزوجة المسلمة إلا بنكاح جديد بينهما.

وهذا أمر قد اتفق عليه الفقهاء قديماً وحديثاً، وإن الطمع الموهوم في إسلام الزوج لا يغير حكم الشرع^(٤).

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٢٣ (٤/١١) جواباً على نفس السؤال ما يلي: "زواج المسلمة بغير المسلم ممنوع شرعاً بالكتاب والسنة والإجماع وإذا وقع فهو باطل، ولا يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على النكاح والأولاد المولودون عن هذا الزواج أولاد غير شرعيين، ورجاء زواج إسلام الأزواج لا يغير هذا الحكم شيئاً"^(٥).

رأي آخر للشيخ يوسف القرضاوي في إسلام المرأة دون زوجها:

فخلال اجتماع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ورد لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي سؤال حول سبق المرأة بالإسلام دون زوجها.

فما قاله في هذه الفتوى: "فقد كنت لسنوات طويلة أفتي بما يفتي به العلماء وهو أن المرأة إذا أسلمت يجب أن تفارق زوجها في الحال أو بعد انتهاء عدتها لأن

(١) قال القرطبي: "واجمعت الأمة على أن المشرك لا يطأ المؤمنة بوجه" (تفسير القرطبي ٧٢/٣).

(٢) الفروع ١٨٧/٥، المغني ٢٢٤/٤، حاشية البجيرمي ٣٠١/٣، الفواكه الدواني ٢٦/٢.

(٣) الجصاص: أحكام القرآن ٣٢٩/٥، تبين الحقائق ٦٢/٢.

(٤) محمد تقي العثماني: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص ٣٣٢.

(٥) مجلة المجمع (العدد الثالث ١٠٨٧/٢، والعدد الثاني ١٩٩/١).

الإسلام فَرَّقَ بينهما ولا بقاء لمسلمة في عصمة كافر، وكما لا يجوز لها أن تتزوج غير المسلم ابتداءً فكذا لا يجوز لها الاستمرار معه بقاء.

وبعد أن عرض مجمل الآراء في هذه المسألة التي أوصلها الإمام ابن القيم إلى تسعة والتعليق والتعقيب عليها قال: ... ولكن نحن هنا لم نزوجهما، بل وجدناها متروجة قبل أن تدخل في ديننا وهنا يختلف الأمر في البقاء عنه في الابتداء.

فلدينا إذن قولان معتبران يمكن لأهل الفتوى الاستناد إليهما لعلاج هذه المشكلة التي قد تقف عقبة في سبيل دخول الكثيرات في الإسلام.

القول الأول: هو قول علي ؑ وهو: أن زوجها أحق بها ما لم تخرج من مصرها^(١)، وهنا نجد المرأة باقية في وطنها ومصرها ولم تهجر منه، لا إلى دار الإسلام ولا غيرها. **والقول الثاني:** هو قول الزهري: إنهما على نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان^(٢)، أي ما لم يصدر حكم قضائي بالتفريق بينهما.

ويسند هذا القول ظاهر ما روي عن عمر ؑ أنه خيّر زوجة النصراني حين أسلمت بين فراقه وإقامتها عليه^(٣).

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه، آمين^(٤).

المطلب الثاني

حكم التجنس بالجنسية الأجنبية

إن تواجد المسلمين في البلدان الغربية يطرح عدة مشاكل شرعية أمام الأقليات الإسلامية المقيمة، وبعض هذه المشاكل تتعلق مباشرة بوضعيتهم واندماجهم في المجتمعات الغربية، كالتجنس والمشاركة في الحياة السياسية، ويرى بعض المسلمين

(١) فعن قتادة عن سعيد بن المسيب أن علي بن أبي طالب قال في الزوجين الكافرين يسلم أحدهما: هو أملك ببضعها ما دامت في دار هجرتها (المحلى ٣١٤/٧).

(٢) مصنف عبد الرزاق (١٢٦٥٩) ١٧٤/٧: عن معمر بن الزهري في امرأة أسلمت وزوجها مشرك فلم تنقض عدتها حتى أسلم قال: يقران على نكاحهما إلا أن يكون أمرهما قد رفع إلى السلطان فيفرق بينهما.

(٣) مصنف عبد الرزاق (١٢٦٦٠) ١٧٥/٧، فعن عبد الله بن يزيد الخطمي قال: أسلمت المرأة في أهل الحيرة ولم يسلم زوجها فكتب فيها عمر بن الخطاب أن خيروها فإن شاءت فارقت، وإن شاءت قررت عنده.

(٤) راجع نص الفتوى على موقع: <http://www.islamonline.net>.

أن الحصول على جنسية تلك البلدان يسهل الحياة في تلك المجتمعات، إذ أنه يفتح أمامه الأبواب في المشاركة في القضايا العامة والتدرج في الوظائف الحكومية، بل وتمثيل الشعب الغربي ودخول برلمانات هذه الدول، كما هو حاصل في بعض الأحيان، كما أن بعض فئات المسلمين قدمت إلى البلدان الغربية طلباً للجوء السياسي، وبسبب أوضاع بلدانها، فقدت كل وثائقها القانونية وأوراقها الثبوتية، إضافة إلى أن حكومات تلك الدول لا تمنحها وثائق جديدة أو تزود أولاد المهاجرين بوثائق قانونية كجوازات السفر أو شهادات الجنسية، كل ذلك يجعل الحصول على جنسية البلد الغربي أمراً مطلوباً في ذاته، وكذلك لحل العديد من المشاكل القانونية.

وللعلماء المسلمين وجهات نظر مختلفة حول التجنس بجنسية غريبة: بعض العلماء يرى أن الجنسية لا تحمل بعداً عقائدياً بل هي مجرد إثبات للانتماء القانوني إلى بلد ما، إلا أن البعض الآخر يعتبرها معياراً للعقيدة والدين، فيعد حصول المسلم على جنسية دولة غير مسلمة بمثابة ترك المسلم لدينه، وفك ارتباطه بالعالم الإسلامي، وهذا معيار يتضمن العديد من الإشكالات: منها أن هناك أقليات غير إسلامية تعيش في البلدان الإسلامية وتحمل جنسيتها، فهل يدل ذلك على أنها تركت دينها وأصبحت مسلمة؟ وهناك أقليات إسلامية تعيش في بلدان كافرة، كتابية أو وثنية، وتحمل جنسيتها، فهل يعني أنها غير مسلمة؟ وهناك من يعتنق الإسلام من الغربيين، وبالطبع فهم يحملون جنسية بلدانهم، فهل يُطعن في إسلامهم إذا بقوا حاملين لها؟

١- تعريف الجنسية

الجنسية مصطلح سياسي جديد يرجع تاريخه إلى قيام الدولة بمفهومها الحديث، لذا فإن هذا المصطلح غير موجود في استعمال فقهاءنا القدامى.

والجنسية لغة: من الجنس وهو ضرب من كل شيء، وهي الصفة التي تلحق بالشخص من جهة انتسابه إلى دولة معينة^(١).

واصطلاحاً: الجنسية هي رابطة سياسية وقانونية بين الشخص ودولة معينة تجعله عضواً فيها وتقيده بانتماؤه إليها وتجعله في حالة تبعية سياسية لها^(٢).

(١) القاموس المحيط: مادة جنس ١/٦٩١.

(٢) د. سامي بديع منصور: الوسيط في القانون الدولي الخاص (دار العلوم، بيروت، ١٩٩٤م) ص ٢٣٠، د. محمد كمال فهمي: أصول القانون الدولي الخاص (مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م) ص ٧١.

فهي علاقة سياسية تنشئها الدولة بمحض إرادتها، علاقة سياسية ضرورية تربطها برعاياها فتمنحها لمن تشاء وتحرمها ممن تشاء وفق ظروفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فهذه الظروف مجتمعة أو منفردة تملّي عليها سياسة معينة في مسائل الجنسية: فقد تكون رغبة في كثرة شعبها فتأخذ حينئذ بحق الإقليم بالإضافة إلى حق الدم، فتعتبر كل من ولد في إقليمها متمتعاً بجنسيتها ولا تكفي فقط بحق الدم، وبجانب هذين الأساسين تذهب أكثر من ذلك فتشجع الدخول في شعبها من الأجانب وذلك بفتح باب التجنس وتخفيف شروطه وإجراءاته، وعلى العكس من ذلك تضيق في سبيل الحصول على جنسيتها متى كانت غير رغبة في تزايد شعبها فتقتصر في منح جنسيتها لمن ولد لأصل يحمل هذه الجنسية أي تقتصر على الأخذ بالدم، والجنسية في القانون هوية خاصة لكل دولة، وهي ترجمة للفظ Nationality.

وهي علاقة قانونية حيث يرتبط طرفاها بروابط قانونية، إذ تفرض على كل منهما التزامات للآخر وتقرر له حقوقاً قبله، فهي علاقة قانونية متبادلة أي مزدوجة الأثر، فللشخص حق الحماية لشخصه ولماله ولعرضه وتهيئ له سبل الحياة لتقيه بالوسائل المتاحة لها شر الفقر والمرض والجهل، ولها عليه مقابل ذلك واجب الولاء والطاعة وتنفيذ أوامرها المشروعة.

وتعتبر الجنسية المعيار لتحديد صفة الأجنبي داخل كل دولة وما يترتب على هذه الصفة من آثار من حيث التمتع بالحقوق داخل الدولة، حيث لا يتمتع الأجنبي بالكثير من الحقوق العامة وخاصة الحقوق السياسية^(١).

٢- أركان الجنسية^(٢)

١. الشخص - الفرد - : والمراد به الإنسان الذي يعيش على هذه البلاد ويحمل جنسيتها.

٢. الدولة: وهي الركن الأكثر أهمية في رابطة الجنسية، ولها وحدها حق منح الجنسية، ولا يثبت هذا الحق لبقية أشخاص القانون الدولي العام كالمنظمات الدولية مهما علت منزلتها في المجتمع الدولي.

(١) صلاح عبد الرزاق: العالم الإسلامي والغرب (موقع دار الإسلام: <http://www.darislam.com>).
(٢) بدر الدين الشوقي: الموجز في القانون الدولي الخاص (مكتبة الخدمات الحديثة، جدة) ٢٦/٥، د. هشام خالد: اكتساب الجنسية الأصلية بالميلاد لأب وطني (دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٠م) ص ٢٣.

٣. الآثار (الحقوق والواجبات): وذلك لأن الجنسية تقوم على اعتبارات سياسية وقانونية مما ينتج عنه حقوق والتزامات متبادلة على كل طرف.

٣- كيفية الحصول على الجنسية^(١)

١. التجنس.

٢. الولادة.

٤- حقوق الجنسية^(٢)

(١) المواطنة العادية بحيث يصبح مواطناً في تلك الدولة.

(٢) الإقامة الدائمة في تلك الدولة.

(٣) الاستفادة من المرافق العامة في الدولة.

(٤) تولي الوظائف العامة: كالقضاء والمناصب العسكرية.

(٥) حق ممارسة الحريات الأساسية.

(٦) الحماية الدبلوماسية لشخصه وأمواله في حالة وجوده في دولة أجنبية (بالخارج).

٥- الواجبات التي يجب على الشخص المتجنس^(٣)

(١) الالتزام بقانون البلد في كل مجالات حياته (السياسية والاقتصادية والاجتماعية).

(٢) المشاركة في بناء الدولة بما يسعه من تقديم ضمان ومواهب وقدرات.

(٣) الدفاع عن البلد والذود عنه وحماية مصالحه وينفذ أغراضه وهذا يتطلب

الخدمة بالجيش، وبالتالي إذا وقعت حرب بين الدولة التي ينتسب إليها ودولة

أخرى: فإنه يجب عليه أن يدافع على بلده المتجنس بجنسيتها.

(١) الوسيط في القانون الدولي الخاص ص ٢٣٢.

(٢) اكتساب الجنسية الأصلية بالميلاد لأب وطني ص ٢٠-٢١.

(٣) د. هشام صادق ود. حفيفة الحداد: دروس في القانون الدولي الخاص (دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ١٩٩٩م) ص ١٣٠-١٣١.

٦- نظرة تاريخية لموضوع التجنس بالجنسية الأجنبية بالنسبة للمسلم

وهناك بعض الحالات التاريخية اعتبر فيها الحصول على الجنسية بمثابة مغادرة الإسلام والارتباط بالأجنبي المحتل، كما حدث في تونس والجزائر حيث كانت الحكومة الفرنسية المستعمرة تشجع المسلمين هناك على الحصول على الجنسية الفرنسية لأسباب سياسية وقانونية من خلال ضم تلك البلدان إلى الدولة الفرنسية باعتبارهم مواطنين فرنسيين، وكانت السلطات الفرنسية تجند اليهود الجزائريين لتكثير عدد الفرنسيين وللاعتقاد عليهم في إدارة البلاد والهيمنة على تجارتها، ولما كانت حركة الجهاد الإسلامي موجهة ضد الاحتلال الأجنبي ومن يتعاون معه، فجرى اعتبار من يتجنس بالجنسية الفرنسية ملتحقاً بخدمة الكفار، ومرتداً عن الدين الإسلامي، ورفض دفنه في مقابر المسلمين، من جانب آخر فإن المتجنس يطبق عليه القانون الفرنسي حتى في الأحوال الشخصية كالنكاح والطلاق والميراث.

وبقيت نظرة الفقهاء التونسيين والجزائريين والمغاربة سلبية نحو التجنس بسبب الخلفية التاريخية والتجربة السياسية، وبسبب فهمهم الخاص للمسألة للأسباب التي ذكرناها.

لقد طرحت مسألة التجنس بجنسية غير إسلامية في وقت مبكر من القرن العشرين، فقد سأل بعض التونسيين علماء الأزهر حول "تجنس رجل مسلم بجنسية أمة غير مسلمة اختياراً منه، والترم أن تجري عليه قوانينها بدل أحكام الشريعة الغراء" فأجابته الشيخ يوسف الدجوي من هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف بما يلي: "إن التجنس بالجنسية الفرنسية والتزام ما عليه الفرنسيون في كل شيء حتى الأكلحة والميراث والطلاق ومحاربة المسلمين والانضمام إلى صفوفهم معناه الانسلاخ من جميع شرائع الإسلام ومبايعة أعدائه... وأما حليف الفرنسيين الخارج من صفوف المسلمين طوعاً واختياراً مستبدلاً لشريعة بشرية، وأمة بأمة مقدماً ذلك على اتباع الرسول بلا قاسر ولا ضرورة فلا بد أن يكون في اعتقاده خلل، وفي إيمانه دخن... فلنسا نشك في أن هؤلاء المتجنسين بالجنسية الفرنسية على أبواب الكفر وقد سلكوا أقرب طريق إليه".

وأوضح أن ظروف التجنس ونتائجه تستدعي ذلك الرأي خاصة إذا ذكر أن المتجنس بجنسية غير إسلامية ينسلخ عن الشريعة الإسلامية، فمما لا شك فيه أن أي فقيه مسلم سيكون ذلك رأيه، كما أن الظروف السياسية واضحة في مضمون الفتوى

وغايتها التي تهدف مساعدة حركة الجهاد وقطع الطريق أمام السلطات المحتلة باستخدامها هذه الوسيلة لإغراء المسلمين للانضمام إليها وخدمة مخططاتها وأغراضها في تغيير هوية البلد الإسلامي، واعتبار الجنسية جسراً لعبور أبناء البلد إلى الخندق الآخر^(١).

٧- حكم التجنس بالجنسية الأجنبية

تعرض بعض الفقهاء المعاصرين إلى موضوع التجنس، بعد تغير الظروف وتطور الأوضاع السياسية للبلدان الإسلامية والغربية معاً، وبعد ما أخذت أعداد هائلة من المسلمين تذهب إلى الغرب طلباً للرزق والعمل والإقامة، فأصبحت قضية التجنس واحدة من القضايا المهمة التي لا بد وأن يتصدى لها العلماء ببيان الحكم الشرعي فيها. وإنني أرى عدم الميل إلى من يعطي حكماً واحداً قطعياً في مسألة التجنس بالجنسية الأجنبية.

وذلك لأن حالات التجنس مختلفة ومتنوعة، والحكم يختلف مع كل حالة على حدة، فلا يجوز التعميم في الحكم بالجواز مطلقاً أو المنع مطلقاً. لذا أرى التفصيل في القضية: حتى نُعطي كل حالة حكمها المناسب على حسب ظروف المتجنسين.

أقسام التجنس وحكم كل قسم:

يمكننا تقسيم التجنس إلى قسمين رئيسيين:

أولاً: التجنس الاضطراري:

١- مثل الأقليات المسلمة التي تقيم في دول غير إسلامية، وهي بالأصل من سكان تلك المناطق، كالمسلمين في الجمهوريات المسلمة التابعة للاتحاد السوفياتي السابق: "وهي أمم تعد من العالم الإسلامي ولا يمكن أن تنفصل عن العالم الإسلامي، كما أنها جادة في المحافظة على إسلاميتها رغم عوامل الإلحاد الكثيرة"^(٢).

(١) صلاح عبد الرزاق: العالم الإسلامي والغرب (موقع دار الإسلام: www.darislam.com).
(٢) محمد الشاذلي النيفر: التجنس بجنسية غير إسلامية (بحث منشور في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الرابع، ص ٢٢٦).

فهؤلاء ممن ابتلي من المسلمين في بلاده بالكفار وأصبحوا هم الأغلبية وحكموه بغير رضاه وأرغموه على التجنس أو مغادرة بلاده وأهله وأولاده، فقبلها للبقاء في بلاده، على ماله وأهله وولده، ومع ذلك هو مقيم لشرائع الدين، مظهر لدينه، معلن العداء لهم، مصارح لهم بكفرهم، وأنهم على باطل، وأن دينه هو الحق، فمثل هذا لا شك أنه على خطر في بقائه... لكن لا نحكم عليه بالكفر ما دام أنه عمل ما في وسعه من عدم اتباعهم وموافقهم على باطلهم ومن إظهار دينه، ولكن بقاءه بين أظهر الكفار فيه خطر عليه وعلى أولاده ومن تحت يده^(١).

وفي نفس الوقت لا نستطيع أن نحرم عليهم الجنسية التي ولدوا بها، لأنهم لم يأتوا باختيارهم لهذه البلاد، وإنما رغماً عنهم، وبناء عليه فلا إثم عليهم إذا حملوا هذه الجنسية، بل لا يجوز لهم ترك هذه الجنسية حتى لا يضيعوا، ولكن بشرط أن يكون في نياتهم وأذهانهم أنهم مكرهون، وأن التجنس بهذه الجنسية هو الطريق الوحيد للحصول على الحياة الكريمة، وأن يحاولوا بكل الوسائل المتاحة نشر الإسلام، وأن يكون عندهم الاستعداد التام في حال ما إذا وجدت الفرصة السانحة لهم للانتقال إلى دولة إسلامية الهجرة إليها^(٢).

٢- كما أن هناك حالة اضطرار أخرى: وهي عندما يترك المسلم وطنه بسبب الاضطهاد والاضطراب كالمجموعات الإسلامية التي تضطر على الهجرة الجماعية إلى الدول الأجنبية الكافرة، وهناك من يضطر للخروج عن بلده من أجل قوته فيحتاج إلى الجنسية لتأمين قوته وقوت أولاده بصورة أفضل.

قال بجواز ذلك بعض العلماء لأن إقامة الدين واجب على كل مسلم، فإذا لم يستطع ذلك إلا بالتجنس بالجنسية الأجنبية فيكون ذلك جائزاً^(٣).

وإنما يجوز للمسلم ترك وطنه بسبب الاضطهاد والاضطراب بشروط وهي:

- (١) بحث الشيخ محمد بن عبدالله بن سبيل: التجنس بجنسية دول غير إسلامية (مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الرابع، ص ١٦٤ - ١٦٥)
- (٢) سليمان محمد: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي (توبولييك، دار البيارق، ط ١، ١٤١٨هـ) ص ٨٣.
- (٣) محمد تقي العثماني: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص ٣٢٩، سليمان محمد: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة ص ٨٤-٨٥.

١. أن يختار البلد الذي يكون آمناً فيه على دينه وأهله.
 ٢. أن ينوي الرجوع إلى بلده الأصلي متى سنحت له الفرصة وعند زوال الاضطراب.
 ٣. أن ينكر المنكر ولو بقلبه.
- والدليل على ذلك: أن الصحابة - رضي الله عنهم - هاجروا إلى الحبشة بعد ما اضطهدوا من قبل أهل مكة، والحبشة يومئذ يسودها الكفار، وأقاموا بها حتى أن بعض الصحابة لم يزالوا مقيمين بها بعد ما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة، فإنما رجع أبو موسى الأشعري ؓ عند غزوة خيبر يعني في السنة السابعة من الهجرة.
- ثم من حقوق النفس أن يصونها المرء من كل نوع من أنواع الظلم فإذا لم يجد الإنسان مأمناً لنفسه إلا في بلاد الكفار، فلا مانع من هجرته إليها، مادام يحتفظ بفرائضه الدينية، والابتعاد عن المنكرات المحرمة^(١).

وكذلك إن اضطر إليه المسلم بسبب أنه لم تتيسر له في بلده وسائل المعاش الضرورية التي لا بد له منها ولم يجدها إلا في مثل هذه البلاد، فإنه يجوز له الخروج عن بلده من أجل قوته: لأن كسب الرزق فريضة والشرع لم يقيد ذلك بمكان، يقول تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾ [الملك: ١٥]، والعمل في بلد الكفر والحصول على جنسيته يكون بشروط:

١. أن يكون المسلم مضطراً.
٢. أن لا تكون الدولة الإسلامية بحاجة إليهم.
٣. أن لا يعمل في ما حرم الله.
٤. ألا يضر بعمله الإسلام أو المسلمين^(٢).

ثانياً: التجنس الاختياري:

١- ويقصد به أولئك المتجنسين المقيمين في البلاد الأجنبية دعوتهم أعمالهم ووجودهم في بلد استوطنوه فاخترتوا جنسيته لكنهم لم ينسوا إسلامهم وعملوا لبقائه في أنفسهم وتقدموا في ذلك فأنشأوا مؤسسات إسلامية.

(١) بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص ٣٢٩.

(٢) المرجع السابق ص ٣٢٩-٣٣٠.

ومثل هؤلاء اختلفت آراء العلماء في حكم تجنسهم: فمنهم من يكره ذلك ويتخوف على من يقدم على ذلك الردة والكفر، يقول فضيلة الشيخ عبدالله بن سبيل إمام الحرم المكي وعضو المجمع الفقهي الإسلامي^(١):

"القسم الثاني: راض بالانتماء إليهم لمصالحه الدنيوية ومعاملاتهم التجارية، فأخذ الجنسية منهم ليم مقصوده من حصول الدنيا والتسهيلات التي تحصل للمنتمين إليهم، وهو مؤدٌ لشرائع الإسلام، مظهر لدينه، ولا يترافع إليهم باختياره، فإذا صدر بما لا يخالف الشريعة قبله، وإن صدر بما يخالف الشريعة رفضه، فأرى أن مثل هذا على خطر عظيم من تناول بعض الآيات حيث أثر دنياه على آخرته، وقد ارتكب منكراً عظيماً، فهو على خطر من الردة عن دين الإسلام لركونه إليهم وبقائه بين أظهرهم، لكن لا أجزم بالحكم عليه بالردة، فأتوقف في ذلك، ولكنه بأخذ الجنسية أظهر الميل والمحبة لهم وعرض نفسه للدخول تحت قوله ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله﴾ [المجادلة: ٢٢].

ولما فيه من عرض النفس على المنكرات الشائعة هناك وتحمل خطر الانهيار الخلقي والديني من غير ضرورة داعية لذلك، والتجربة شاهدة على أن الذين يتجنسون بهذه الجنسيات الأجنبية لمجرد الترفه ينتقص فيهم الوازع الديني، فيذوبون أمام الإغراءات الكافرة ذوباناً ذريعاً..."^(٢).

وهناك من العلماء من أباح لهؤلاء الذين تجنسوا بناء على مصالحهم الدنيوية - غير الضرورية - لكنهم محافظون على دينهم ويدعون له ويبدلون في سبيل نشره بين تلك البلاد الجهد الكبير.

فيقول الشيخ الشاذلي النيفر مفتي الديار التونسية سابقاً^(٣): "بأن هؤلاء لا يحكم بكفر من دخل تحت أحكام غير إسلامية لأنه غير مشمول بما ورد في قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة: ٤٤].

(١) وأيضاً الشيخ محمد تقي العثماني (بحوث في قضايا فقهية معاصرة، ص ٣٣٠).
(٢) بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص ٣٣٠، وبحث الشيخ عبدالله بن سبيل التجنس بجنسية دولة غير إسلامية (بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الرابع، ص ١٦٥).
(٣) بحث: التجنس بجنسية غير إسلامية: محمد الشاذلي النيفر (مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الرابع، ص ٢٤٦).

ويضع الشيخ النيفر شروطاً يجب استيفؤها من قبل أولئك المقيمين في الدول الغربية، وهي:

١. أن لا تكون إقامة المسلم في الأرض المحكومة لغير المسلمين إقامة هوان وذلة.
٢. حرية إقامة الشعائر الإسلامية (الصلاة والزكاة والصيام والحج).
٣. الأمن على النفس والولد والمال.
٤. الاحتراز من الفتنة في الدين.

ويعلق بمرارة: "على أن الذي يخشى منه هو الآن موجود في البلدان الإسلامية مما يؤسف له، فلا فرق بين البلدان الإسلامية وبين هؤلاء المتساكنين مع غير المسلمين"^(١).

٢- وهناك نوع آخر يدخل تحت هذا القسم وهو التجنس الاختياري لكن حكمه مختلف: وهو من يتجنس للاعتراز والافتخار ولتفضيل تلك الجنسية الأجنبية على جنسية الدول الإسلامية وهو يرغب في بلاد الكفار ويحب البقاء بينهم، ويرى أن معاملتهم والانتماء إليهم أفضل من المسلمين، وأنه راض بإجراء أحكامهم عليه من الحكم بغير ما أنزل الله في الأحكام والنكاح والطلاق والميراث، فهذا لا شك في كفره، وهو مرتد عن دين الإسلام ردة صريحة، حتى لو قال إنه مسلم، ولو شهد الشهادتين وصلى وعمل ببعض شرائع الإسلام^(٢).

وذلك لأن من يطلب الجنسية من دولة كافرة ميلاً إليهم، ومحبة في القرب منهم، والانضمام إليهم، والدخول في سلكهم، والرضا بسيطرتهم عليه وعلى ذريته فإنه داخل تحت قوله تعالى: ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله﴾ [المجادلة: ٢٢] وقوله: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة: ٥١].

ويحرم التجنس بالجنسية الأجنبية في مثل هذه الحالات للأدلة التالية:

١. الجنسية تعبير عن الولاء، وولاء المسلم يجب أن يكون للإسلام والمسلمين، قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة: ٥١]، وقال عز وجل: ﴿الذين يتخذون

(١) بحث: التجنس بالجنسية غير إسلامية (مجلو المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الرابع، ص ٢٤٧).

(٢) انظر: قضايا فقهية معاصرة ١/١٩٨، بحث في قضايا فقهية معاصرة ص ٣١، الشيخ محمد بن سبيل: التجنس بجنسية دولة غير إسلامية (مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الرابع، ص ١٦٤-١٦٥).

الكافرين أولياء من دون المؤمنين، أيبغون عندهم العزة، فإن العزة لله جميعاً»
[النساء: ١٣٩].

ومن الواضح أن تجنس المسلم بجنسية دولة من دول الكفر، مع مكثه في تلك الدولة، من أبرز مظاهر هذه المولاة التي شدد الله في التحذير منها كما قد رأيت، بل إن التجنس لا يزيد على الإقامة إلا الإعلان عن هذا الولاء، فهو إذاً من المحرمات المقطوع بحرمتها بدلالة هذه النصوص وأمثالها^(١).

٢. قوله ﷺ: "من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله"^(٢).

٣. وقوله ﷺ: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين"^(٣).

وجه الاستدلال من هذين الحديثين أن الرسول ﷺ أعلن براءته من الذين يقيمون بين أظهر المشركين، وفي ذلك دليل على تحريم مساكنة الكفار ووجوب مفارقتهم.

فكيف الحال بمن ترك دار الإسلام وضحى بكل غالٍ ونفيس من أجل الحصول على جنسية دولة غير إسلامية، ولا شك في أن ذلك خطر وخوف على إيمانه وعقيدته.

٤. قوله ﷺ: "لا تتركوا الذرية إزاء العدو"^(٤)، والخوف الكبير من تنشئة الأولاد في مجتمع كافر يحمي انحرافهم ووقوعهم في المحرمات وعدم التزامهم بأمر دينهم ولذا نجد كيف أن رسول الله ﷺ يمنع المسلمين من ترك الأولاد بين الكفار لخطورة تنشئتهم في مثل هذه المجتمعات الكافرة.

رأي فضيلة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي:

للبوطي حفظه الله رأي متشدد في مسألة الإقامة والتجنس بالجنسية الأجنبية، وفي رأيه وجهة لا بد وأن تؤخذ بعين الاعتبار.

يقول ملخصاً لنا رأيه في هذه القضية^(٥): "والخلاصة: أن انتماء المسلم إلى جنسية بلد أو دولة غير مسلمة، مع الإقامة فيها، محرّم حرمة ذاتية، والحرمة الذاتية

(١) قضايا فقهية معاصرة ١/١٩٩.

(٢) أخرجه أبو داود في الجهاد باب في الإقامة بأرض الشرك (٢٧٨٧) ٣/٩٣.

(٣) أخرجه أبو داود في الجهاد باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود (٢٦٤٥) ٣/٤٥، والترمذي في السير باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين (١٦٠٤) ٤/١٥٥، وهو مرسل (تخريج الأحاديث والآثار ١/٤٠٣).

(٤) وهو مرسل قال ابن القيم: في مراسيل أبي داود عن مكحول (حاشية ابن القيم ٧/٢١٩).

(٥) قضايا فقهية معاصرة: ١/٢٠٤.

لا يعارضها ولا يغالبها أي من المبررات العارضة التي قد يسميها بعض الناس ضرورة، وكما أن الماء لا يطهر النجس العيني كالدّم ولحم الخنزير والميتة، مهما غُسلَ به، ومهما سرى في أجزائه، فكذلك عوارض المبررات المتصورة لا تقوى على إزالة الحرمة الذاتية السارية في جوهر هذا الانتماء وذاته.

ومع أن هذا الحكم واضح لا مجال لأي لبس فيه، فإن الخطورة الكبرى لا تكمن في تورط بعض الناس في هذا الأمر، عندما يدركون أنهم قد انزلقوا إلى عمل محرم لا يرضى عنه الله عزوجل، وإنما تكمن الخطورة الكبرى فيمن يقدم على هذا العمل وهو يعطي لنفسه المبررات، ويحمل في جيبه بطاقة التجنس بالجنسية الأمريكية أو البريطانية أو الفرنسية مثلاً، وهو قرير العين بذلك لا يرى أنه ارتكب في جنب الله أي محذور!..

وقد آل الأمر اليوم بكثير من الناس إلى هذه النهاية المؤلمة المردية، دون أن يستوقفهم أي تخوّف أو ريب، بل ربما كانوا يعدّون أنفسهم من رجيل الدعاة والمجاهدين!.. أسأل الله عزوجل أن يكرمنا بمراقبة النفس واتهامها.. وأن لا يجعلنا ممن قال عنهم: ﴿أقمن زين له سوء عمله فرآه حسناً..﴾ [فاطر: ٨].

فتوى للشيخ يوسف القرضاوي في موضوع التجنس بالجنسية الأجنبية:

فلقد سأله مقدم برنامج "الشريعة والحياة" في الحلقة المخصصة للأقليات المسلمة السؤال التالي:

المقدم: في ظل هجرة هؤلاء، يأخذ الكثير منهم جنسية البلاد التي يعيشون فيها، والبعض يحرم هذا، فما رأي فضيلتكم في حصول المسلم على جنسية بلد غير مسلمة؟

وكان جواب الشيخ القرضاوي:

في بعض الأوقات أصدر علماء المسلمون في تونس والجزائر وتلك البلاد فتوى تحريم الحصول على جنسية فرنسا (المحتلة لهم في ذلك الوقت)، وأن من يتجنس بجنسيتهم يكون كافراً باعتبار أن هذه خيانة لله والوطن (ومن يتولهم منكم فهو منهم) [المائدة: ٥١]، هذه الفتوى في ذلك الوقت وبهذه الملابس صحيحة، ولكن عندما يتغير الوضع والزمان والحال، فلا مانع من تجنس المسلم بجنسية البلد التي يعيش فيها، فالجنسية هذه أعطته القوة والصلابة والقدرة على المطالبة بحقوقه، وإبداء رأيه والتصويت في الانتخابات، دون أن يتنازل عن دينه، ويعايش من حوله بالمعروف

ويحسن معاملتهم «أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين» [الممتحنة: ٨]،
فيستفيد بها لدينه ودنياه وجاليته^(١).

رأي الباحث:

وفي ظل الأوضاع التي يعيشها المسلمون في تلك البلاد هذه الأيام من تضيق عليهم في موضوع الحجاب والتعليم وغيره فإنني أميل إلى القول الأول الذي يمنع التجنس في مثل هذه الحالات، وعلى المسلم أن يبحث عن مكان إقامة مناسب له في البلاد الإسلامية حفاظاً على دينه وعلى أولاده الذين يتعرضون في كل يوم، بل في كل حين إلى شتى أنواع الفتن والبلايا في الدين والأخلاق والمعاملات والله أعلم.

المطلب الثالث

اشترك المرأة في الانتخاب ومؤسسات الشورى

من القضايا المعاصرة التي نالت قسطاً كبيراً من اهتمام الباحثين والناس: قضية الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام.

ولقد اختلفت آراء الناس في هذه المسألة اختلافاً كبيراً، مما استوجب الوقوف عندها وبحثها مع استعراض الأدلة لجميع الأطراف عسانا نصل إلى رأي سديد في هذا الموضوع:

تعريف الحقوق السياسية

من أهم التعريفات للحقوق السياسية - أو الحق السياسي - ما عرفه الأستاذ سالم البهنساوي حيث قال: "الحق السياسي يمكن تعريفه بأنه: حق المواطن في أن يشترك في إدارة شؤون الدولة، ويكون ذلك بطريق مباشر كما هو الحال بالنسبة لمنصب رئيس الدولة ومنصب الوزير، وقد يكون بطريق غير مباشر، أي يشترك المواطن في إدارة شؤون البلد عن طريق ممثلين عنه هم أعضاء المجالس المختلفة، كمجلس الأمة، والمجلس البلدي، وسائر المجالس المحلية.

(١) برنامج الشريعة والحياة، الحلقة بعنوان: فقه الأقليات ١٤/سبتمبر/٢٠٠١.

فالحق السياسي بالمفهوم العام هو الانتخاب والترشيح، وحق تولي الوظائف العامة^(١). ويطلق عليها علماء الشريعة الولاية العامة^(٢)، وسنقصر بحثنا في مسألتين فقط لأنهما مدار الخلاف:

- ١- حكم ممارسة المرأة للانتخاب.
 - ٢- حكم ترشيح المرأة للبرلمان كونها عضواً في مجلس الشورى أو المجلس البلدي وسائر المجالس المحلية.
- أما الولايات الأخرى مثل رئاسة الدولة والقضاء فمعروف الحكم فيها وهو أن المرأة ممنوعة عن تولي الولايات العامة عند جمهور أهل العلم.

الفرع الأول: حكم اشتراك المرأة في الانتخاب

تعريف الانتخاب: الانتخاب: لغة: هو الاختيار والانتقاء^(٣).

أما في الاصطلاح: فالانتخاب مصطلح سياسي حديث يعني: اختيار الناخبين لشخص أو أكثر من بين عدد من المرشحين لتمثيلهم في حكم البلاد^(٤).

أقوال العلماء في مشاركة المرأة في الانتخاب: اختلف العلماء في اشتراك المرأة في الانتخابات من حيث كونها ناخبة لغيرها، وهل لها حق التصويت لأحد المرشحين أم لا؟ على رأيين:

الرأي الأول: ذهب إلى عدم جواز أن تكون المرأة ناخبة^(٥).

الرأي الثاني: ذهب إلى جواز كون المرأة ناخبة فلها أن تشارك في الانتخاب والاختيار^(٦).

(١) سالم البهناوي: مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية (دار القلم، الكويت، ١٩٨٦م) ص ١٣٣.

(٢) د. عبد الحميد الشواربي: الحقوق السياسية للمرأة (منشأة المعارف، الإسكندرية) ص ٥٢.

(٣) لسان العرب: مادة نخب ٧٥١/١-٧٥٢.

(٤) د. ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية (مكتبة المنار الإسلامية، ط١، الكويت، ١٤٠٠هـ) ص ١٠٣.

(٥) فتوى لجنة الأزهر الصادرة في عام ١٩٥٢م، الشيخ حسنين مخلوف: المرأة في الإسلام (دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٨م) ص ١٤٠، د. عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م) ص ١٢٦، د. محمد عرفة: حقوق المرأة في الإسلام (مطابع الفرزدق التجارية) ص ٢٠٢.

(٦) د. مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون (المكتب الإسلامي، ط٦، بيروت، ١٩٨٤م) ص ١٥٥، محمد الحجوي: المرأة بين الشرع والقانون (دار الكتاب، المغرب) ص ٧٠ - ٧٦، الشيخ محمود شلتوت: من هدى القرآن (دار الكتاب العربي، القاهرة) ص ٢٩٢، د. حمد الكبيسي: الشورى في الإسلام (المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الأردن) ١٠٨٧/٣-١٠٩١.

أدلة الفريق الأول:

استدل المانعون لكون المرأة ناخبة بالأدلة التالية:

أولاً: القرآن الكريم

- ١- قال تعالى: ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم﴾ [البقرة: ٢٢٨].
 - ٢- قال تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ [النساء: ٣٤].
 - ٣- قال تعالى: ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ [الأحزاب: ٣٣].
قال القرطبي: "معنى هذه الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء، كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء في بيوتهن والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة"^(١).
- فتدل هذه الآيات على أن القوامة والقيادة للرجل، وعلى أن القاعدة في أمر المرأة هو قرارها في دارها وتفرغها لبيتها وأولادها، وأما خروجها إلى المجتمع فهو من باب الاستثناء أو الضرورة وهي تقدر بقدرها، فخروج المرأة للانتخاب واشتراكها في النشاطات السياسية لا تدعو إليه ضرورة، ولا تتوقف عليه مصلحة حقيقية كلية، ويتناقض مع قوامة الرجل وعلو درجته في القيادة عليها^(٢).

ثانياً: من السنة

- ١- لما بلغ النبي ﷺ أن فارساً ملكوا ابنة كسرى قال: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"^(٣). فهذا الحديث يدل على أن مناط عدم الفلاح هو الأنوثة، وهو نص في منع المرأة من تولي أي من الولايات العامة، وكونها ناخبة إنما هو من الولايات العامة^(٤).
- ٢- يقول النبي ﷺ - من حديث طويل -: "والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم"^(٥). هذا الحديث جعل رعاية الأسرة من أهم واجبات المرأة وهو

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٤/١٧٩.

(٢) الثوري في الإسلام ٣/١٠٨٥.

(٣) أخرجه البخاري في الجهاد والسير باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى (٤١٦٣) ٤/١٦١٠.

(٤) الثوري في الإسلام ٣/١٠٨٦.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام (٦٧١٩) ٦/٢٦١١، ومسلم في الجهاد والسير باب فضيلة الإمام العادل

(١٨٢٨) ٣/١٤٥٩.

واجب لا يمكن للمرأة الوفاء به إذا انشغلت بأمر الانتخابات أو انغمست بميادين العمل في السياسة^(١).

٣- الحديث الذي رواه الترمذي: "المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان"^(٢).

٤- الحديث الذي رواه الترمذي من حديث طويل: "وإذا كانت أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نساكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها"^(٣)، فهذه الأحاديث تمنع المرأة من تولي الانتخاب..

ثالثاً: الواقع الشرعي والتاريخ

قالت لجنة كبار علماء فتوى الأزهر: "هذه قصة سقيفة بني ساعدة في اختيار الخليفة الأول بعد الرسول ﷺ قد بلغ فيها الخلاف أشده ثم استقر الأمر لأبي بكر وبويع بعد ذلك البيعة العامة في المسجد، ولم تشترك امرأة مع الرجال في مداولة الرأي في السقيفة ولم تدع لذلك، كما أنها لم تدع ولم تشترك في تلك البيعة العامة"^(٤).

إن الاختيار والانتخاب للمرشح لعضوية المجالس النيابية كالاختيار للحاكم والنساء لم يشاركن في اختيار الإمام لا في مبايعة الخلفاء في العصور الأولى من الإسلام ولا سيما عصر الخلفاء الراشدين^(٥).

رابعاً: المعقول

قالوا إن عملية الانتخاب والترشيح تستلزم اختلاط المرأة بالرجال مما قد يعرض المرأة فيه لأنواع من الشر والأذى: وإن هذا يقتضي عم جواز إسناد الولاية العامة لها كالاقتراع في الانتخابات لأنه لا ضرورة لخروج المرأة للقيام بذلك^(٦).

أدلة الفريق الثاني:

استدل القائلون بجواز كون المرأة ناخبة بالأدلة التالية:

- (١) الشورى في الإسلام ١٠٨٦/٣.
- (٢) أخرجه الترمذي في الرضاع باب منه (١١٧٣) ٤٧٦/٣، وقال هذا حديث حسن غريب.
- (٣) أخرجه الترمذي في الفتن باب منه (٢٢٦٦) ٩٢٩/٤، قال أبو عيسى هذا غريب.
- (٤) محمد عطية خميس: الحركات النسائية وصلتها بالاستعمار (دار الأنصار، القاهرة) ص ١٠٩.
- (٥) حقوق المرأة في الإسلام ص ٢٠٥.
- (٦) مجيد محمود أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية (مكتبة الرشد، ط١، الرياض، ١٤٢١هـ) ص ٤٥٠-٤٥١.

أولاً: من القرآن الكريم

١- قال تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبایعنك على أن لا یشرکن بالله شیئاً ولا یسرقن ولا یزنین ولا یقتلن أولادهن ولا یأتین ببهتان یفتريه بين أيديهن وأرجلهن ولا یعصینک في معروف فبایعن واستغفر لهنّ الله إن الله غفورٌ رحيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢]. فدلّت هذه الآية: على مشروعیة مبايعة النساء كالرجال، وفي تفسير هذه الآية يقول الشيخ محمود شلتوت: "وقد كانت هذه المبايعة من فروع استقلال النساء في المسؤولية، بایعن على خصوص وعموم"^(١).

٢- قال تعالى: ﴿فرجلٌ وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وجه الدلالة من الآية: إن الانتخاب (شهادة) من الناخب بصلاحيّة من انتخبه للقيام بما سيعهد إليه من وظيفة الدولة، والمرأة قبل القرآن الكريم شهادتها بالجملة في الآية^(٢).

ثانياً: من السنة النبوية

- ١- ما ورد من السنة الفعلية من مبايعة النبي ﷺ للنساء، وكان رسول الله إذا أقررن بما بایعن عليه^(٣)، قال: "انطلقن فقد بایعتن"^(٤).
- ٢- ما ورد من اشترک المرأة في بيعتي العقبة^(٥).

ثالثاً: بالقياس

- ١- قياس كون المرأة ناخبة على شهادتها: قال الدكتور حمد الكبيسي: "إن كون المرأة ناخبة أشبه ما يكون بأنها تشهد بصلاحيّة هذا النائب لهذه المهمة، وهي أهل للشهادة"^(٦).
- ٢- قياس كون المرأة ناخبة على مبايعة النساء للنبي ﷺ: قال الأستاذ محمد الحجوي^(٧): "قيس على بيعة النساء للنبي ﷺ ببيعتن لغيره قياساً أحرورياً، حيث إنهنّ

(١) د. محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام (دار الشروق، ط٧، مصر، ١٤٠٧هـ) ص ١٩٦.

(٢) مجيد أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية ص ٤٤٠.

(٣) الشورى في الإسلام ١٠٨٩/٣.

(٤) أخرجه البخاري في الطلاق باب إذا أسلمت المشتركة (٤٩٨٣) ٢٠٢٥/٥، ومسلم في الإمارة باب كيفية بيعة النساء (١٨٦٥) ١٤٨٩/٣.

(٥) مسند الإمام أحمد (٢٢٧٥٢) ٣١٦/٥ و(٢٢٨٠٦) ٣٢٣/٥.

(٦) الشورى في الإسلام ١٠٩٠/٣.

(٧) المرأة بين الشرع والقانون ص ٧٥-٧٦.

إذا شرع لهنّ أن يبايعنّ الرسول الأعظم فمن باب أولى وأحرى أن يبايعن من هو دونه، والله يقول: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩]، والنبى ﷺ يقول: "من يطع أميرى فقد أطاعنى ومن أطاعنى فقد أطاع الله" (١).

رابعاً: قالوا بأن عملية الانتخاب عملية توكيل للمرأة حق التوكيل

الانتخاب هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها في التشريع ومراقبة الحكومة، فعملية الانتخاب عملية توكيل... والمرأة في الإسلام ليست ممنوعة من أن توكل إنساناً بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها كمواطنة في المجتمع" (٢).

خامساً: استدلو ببعض الآثار مثل:

١- ما أثر من استشارة عبد الرحمن بن عوف النساء في أمر انتخاب الخليفة والبيعة له بعد وفاة عمر ﷺ (٣):

- قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: "بقي عبد الرحمن يشاور ثلاثة أيام وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان، وأنه شاور حتى العذارى في خدورهن" (٤).
- وعبارة ابن كثير: "حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن" (٥).

٢- دخول عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - معركة الجمل يدل على أن للمرأة رأياً في بيعة الخليفة (١).

المناقشة:

نوقشت أدلة الفريق الأول المانع لاشتراك المرأة في الانتخاب بما يلي (٧):

أن الآيات المستدل بها لا يفهم منها أن الأمر بالاستقرار في البيت كان مطلقاً لأن الإسلام لا يمنع المرأة من أن تزاوّل أي عمل ما دامت مراعية للأداب والأخلاق

(١) أخرجه البخاري في الوصايا باب السمع والطاعة (٢٧٩٧) ٣/١٠٨٠، ومسلم في الإمارة باب وجود طاعة الأمراء (١٨٣٥) ٣/١٤٦٦.
 (٢) المرأة بين الفقه والقانون ص ١٥٥.
 (٣) د. قحطان الدوري: الشورى بين النظرية والتطبيق (مطبعة الأمة، ط١، بغداد) ص ١٠٧.
 (٤) منهاج السنة: ابن تيمية ٣/٢٣٣.
 (٥) البداية والنهاية ٧/١٤٦٧.
 (٦) الشورى بين النظرية والتطبيق: د. قحطان الدوري، ص ١٣٠.
 (٧) حقوق المرأة ص ٦٥، الحركات النسائية ص ١٢٥، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٤٤٨-٤٥١، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي ص ٤٤٨-٤٥١.

الإسلامية وأما آية ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ فيقصد بها أن للزوج حق تأديب زوجته وأن عليها طاعته، والآية تعالج الشؤون العائلية والحياة الخاصة ولا صلة لها بالحياة العامة أو السياسية، أما آية ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ فالمقصود بها الرعاية والمحافظة على الحياة الزوجية وشؤون الأولاد وهي أيضاً قاصرة على الحياة الزوجية بين الرجل والمرأة ولا يعول عليها في حرمان المرأة من حقوقها السياسية.

ونوقش الاستدلال بالأحاديث على منع المرأة من الانتخاب لأنه لا يجوز الأخذ في المسائل الدستورية الخطيرة بأدلة ظنية غير يقينية ومع التسليم بذلك فإن أمثال هذه الأحاديث لاتعد حجة ملزمة لنا في هذا العصر، كما أن هذه الأحاديث لم ترد بصيغة الأمر لجماعة المسلمين أو بصيغة عامة وضعت لسلوكلهم، عليهم إلتزامه.

وردوا على الاستدلال بحادثة السقيفة بأن المرأة بايعت فيما بعد مع بقية المسلمين الخليفة المختار، أما الاستدلال بالمعقول بأن المحظور في إعطاء المرأة حق الانتخاب هو أن تختلط أثناء التصويت والاقتراع فيقع ما يحرمه الله من الاختلاط والتعرض للمحصنات وكشف ما أمر الله به أن يستر فقد تقرر دفعا لذلك أن يجعل لهن مراكز خاصة للاقتراع خاصة بهن فنشارك المرأة وتؤدي واجبها الانتخابي ثم تعود إلى بيتها دون أن تختلط بالرجال أو تقع في المحرمات.

أما أدلة الفريق الثاني القائل بالجواز فلقد نوقشت بما يلي^(١):

أن الاستدلال بآية ﴿إذا جاءك المؤمنات يبائعنك﴾ لا تعد سنداً بأن الإسلام يمنع مباشرة الولايات العامة بما فيها الحقوق السياسية وهي ليست إلا عهداً من الله ورسوله قد أخذ على النساء بعدم مخالفة أحكام الله وتجنب الموبقات المهلكات التي تفشت بين العرب قبل الإسلام.

وفرقوا بين أداء الشهادة وبين الحقوق السياسية للمرأة للفارق الكبير بينهما، أما استدلالهم ببيعة النبي ﷺ للنساء فهي إنما تدل على ما ينبغي أن يكون للنساء وما يكون للرجال ومبايعته ﷺ كانت لهن كما قلناه قريباً بعدم مخالفة أحكام الله وتجنب الموبقات ليس إلا.

(١) الشورى بين النظرية والتطبيق ص ١٠٧-١٠٨، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٤٤٤-٤٤٨، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي ص ٤٥١-٤٥٦.

وأجيب عن الاستدلال بالقياس بأن قياس انتخاب المرأة لعضوية المجلس النيابي على مبايعة النبي ﷺ قياس مع الفارق لأن بيعة النساء للنبي ﷺ لم تكن بيعة انتخاب إمام وإنما كانت بيعة معاهدة له على الالتزام بالتكليفات الشرعية الواردة في سورة الممتحنة.

أما قياس الانتخاب على الوكالة فهو بعيد لأن عقد الوكالة يجوز فيه أن يكون الموكل غير مسلم كما أن الشروط التي ذكرها الفقهاء في الموكل تتنافى مع شروط التكليف والعدالة وهما لازمان للناخب.

أما الاستدلال ببعض الآثار مثل واقعة الجمل واشتراك السيدة عائشة - رضي الله عنها - فيها فليس فيه إنصاف للحقيقة والتاريخ، وصنيع عائشة - رضي الله عنها - التي لم تخرج محاربة ولا قائدة لجيش محارب وإنما خرجت داعية للمطالبة بدم عثمان ﷺ فصنيعها ليس فيه دليل شرعي يصح الاستناد إليه فإنه كان عن اجتهاد منها وكانت مخطئة فيه، وقد أنكر عليها بعض الصحابة هذا الخروج فاعترفت بخطئها وندمت على خروجها^(١).

الترجيح:

وبعد النظر في أدلة الفريقين، والمناقشات الواردة عليها يظهر أنه لا يوجد نص صريح في حكم اشتراك المرأة في الانتخابات إلا ما ثبت من مشاركتها بيعة الرسول ﷺ، ومن ناحية أخرى عدم مشاركتها في اختيار الخلفاء ومبايعتهم في عهد الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - جميعاً.

والرأي الذي نرجحه هو جواز كون المرأة ناخبة لكن بشرط التزامها بالأحكام الشرعية الأخرى من عدم الخلوة أو الاختلاط أو أن يؤدي ذلك إلى تفریطها في واجبات مقدمة عليها... والله أعلم.

الفرع الثاني: حكم ترشح المرأة لعضوية الهيئات النيابية والمجالس البلدية والمحلية

كذلك اختلف العلماء في هذه القضية على قولين:

القول الأول: فلقد ذهب أكثر العلماء إلى عدم جواز اشتراك المرأة في الحقوق السياسية فليست من أهل الحل والعقد ولا تعتبر عضواً من أعضاء مجلس الشورى أو

(١) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ) ص ٣٢٢.

المجالس البلدية والمحلية، وإنما هذه العضوية مقصورة على الرجال فقط، والذكورة شرط لكل عضو من أعضاء هذه المجالس^(١).

القول الثاني: ويرى بعض الباحثين إلى أنه لا يشترط الذكورة في عضوية مجلس الشورى، أو الحل والعقد: فالمرأة أهل لممارسة الأعمال السياسية فيجوز لها أن تكون عضواً من أعضاء البرلمان والمجالس النيابية والبلدية والمحلية^(٢).

أدلة الفريق الأول:

استدلوا بجملة من الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمعقول.

أولاً: من القرآن الكريم

١- قال تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ [النساء: ٣٤]. وجه الدلالة من الآية: لا تكون المرأة من أهل الشورى، لأن الرجل أكفأ من النساء، فكانت القوامة له، فلا تقدم المرأة على الرجال ولا تؤمّر. وقد يقول قائل: إن الآية متعلقة بالمسؤولية في الأسرة وليست عامة، فالحجة تبقى قائمة كذلك، فإن كانت المرأة عاجزة عن إدارة أسرة تتكون من مجموعة أفراد لا تعدو أصابع اليدين، فمن باب أولى أن تكون أكثر عجزاً في إدارة شؤون الناس^(٣).

قال أبو الأعلى المودودي: "هذا النص يقطع بأن المناصب الرئيسية في الدولة - رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى... لا تُفوضُ إلى النساء"^(٤).

(١) لجنة الفتوى بالأزهر في فتوى نشرتها عام ١٩٥٢م، أبو الأعلى المودودي في كتابه: تكوين الدستور الإسلامي (مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥م) ص ٥٤، د. محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام (دار الفرقان ط ٢، عمان، ١٩٨٦م) ص ١٢٠، د. حسنين مخلوف: فتاوى شرعية ١/١١٧، د. قحطان الدوري: الشورى ص ٢٠٥، عبدالله الميجي: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة (دار طيبة، الرياض، ١٤٠٩ هـ) ص ١٦٤.

(٢) د. عبد الحميد المتولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (منشأة المعارف، ط ٤، الإسكندرية، ١٩٧٨ هـ) ص ٤٥٢، عز الدين التميمي: الشورى بين الأصالة والمعاصرة (دار البشير، عمان، ١٩٨٥م) ص ٥٤، محمد عزه دروزة: المرأة في القرآن والسنة (دار الجيل، ط ٢، دمشق، ١٩٨٥م) ص ٤٥، حازم عبد المتعال الصعيدي: النظرية الإسلامية في الدولة (دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٧٧م) ص ٢٣٢، د. سامية صالح: المشاركة السياسية للمرأة (الصدر خدمات الطباعة، القاهرة، ١٩٨٩م) ص ٥٢، محمد الحجوي: المرأة بين الشرع والقانون ص ٣٣، د. عبد الحكيم عبدالله: الحريات العامة (رسالة نكتوراه، جامعة عين شمس) ص ٣٠١، د. حمد الكبيسي: الشورى في الإسلام ٣/١٠٩١، د. فؤاد أحمد: مبدأ المساواة في الإسلام (المكتب العربي الحديث) ص ٢٤٢، د. يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة ٢/٣٧٢-٣٨٩.

(٣) د. محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام ص ١٢٠.

(٤) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية ص ٣١٨.

- ٢- قال تعالى: ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ [الأحزاب: ٣٣].
- ٣- قال تعالى: ﴿وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب﴾ [الأحزاب: ٥٣].
- وجه الاستدلال من الآيتين: إن القرآن كلف المرأة بالبقاء في بيتها، ولا تخرج منه إلا لضرورة، وهي مأمورة بالاحتجاب عن الرجال وعدم الاختلاط بهم، فيجب أن تبعد عن زحمة الحياة السياسية وهذه الآيات ليست مقصورة على نساء النبي ﷺ وإلا لكان لسائر المسلمات أن يتبرجن، كما لا يمكن الادعاء بأن نساء النبي ﷺ بهن عجزاً دون سائر النساء حتى لا يقمن بالأمر خارج البيت^(١).
- ٤- قوله تعالى: ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ [البقرة: ٢٢٨].
- وهذه الآية تدل على أن الرجال لهم مزية على النساء وقيل إن هذه الدرجة هي الأمانة والطاعة^(٢).

ثانياً: من السنة النبوية

- ١- ما روي عن النبي ﷺ قوله: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"^(٣).
- وجه الدلالة من الحديث: أن فيه إخبار من النبي ﷺ بعدم الفلاح لقوم يسندون إلى امرأة منهم أمراً من أمورهم كعضوية مجلس الشورى، والمسلمون مأمورون باكتساب ما يكون سبباً للفلاح، ومنهبون عن كل عمل يجلب الخسران المبين^(٤).
- ٢- ما روي عن الرسول ﷺ: "... وإذا كانت أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نساتكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها"^(٥).
- وهذا الحديث يدل دلالة واضحة على عدم جواز إسناد الأمور إلى النساء، لأن النبي ﷺ أشار إلى ما يحدث من شرار الأمراء وبخل الأغنياء وإسناد الأمور إلى النساء وذلك من الفتن وعلى المسلم اجتنابها^(٦).
- ٣- ما روي أن النبي ﷺ قال: "هلكت الرجال حين أطاعت النساء"^(٧).

(١) المودودي: نظرية الإسلام وهدية ص ٣٢٠.

(٢) الطبري: جامع البيان ٤٥٤/٢.

(٣) سبق تخريج الحديث.

(٤) د. محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام ص ١٢١.

(٥) سبق تخريج الحديث.

(٦) حافظ محمد أنور: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي (دار بلنسية، ط ١، الرياض، ١٩٩٩م) ص ٣٨٢.

(٧) أخرجه أحمد (٢٠٤٧٣) ٤٥/٥، والحاكم (٧٧٨٩) ٢٩١/٤ وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

وإذا كانت المرأة في مجلس من المجالس فهي تشارك في أخذ القرار والأمة رجالاً ونساءً يجب عليها طاعة أعضاء هذه المجالس وفيهم امرأة في تطبيق هذا القرار فأطاع الرجال النساء والحديث يخبر عن هلاك وخسران الرجال الذين أطاعوا النساء^(١).

٤- قال ﷺ: "المرأة راعية أهل بيت زوجها وولده، وهي مسؤولة عنهم"^(٢).

إن المرأة مأمورة بلزوم البيت ورعاية الولد^(٣)، فلو زاحمت المرأة الرجل في عمله وشاركته، وهي المرهقة بالحيض، والنفاس، والحمل، والوضع، والتربية مع نقصان خلقتها - فخرجت على فطرتها، وانحرفت عن طبيعتها، وخالطت الرجال، لاختل نظام الأسرة، وانحلت رابطتها، وانعدمت الألفة والمودة والرحمة بينهما - وهي من لوازم الزوجية لقوله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً﴾ [الروم: ٢١].

٥- قال ﷺ في حديث طويل: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذوي لبّ منكن"^(٤).

وجه الدلالة من الحديث: وصف رسول الله - في هذا الحديث - النساء بنقصان عقولهن ودينهن، والنيابة العامة عن الأمة في البرلمان تقتضي أن يكون النائب عنها كاملاً في عقله ودينه، فلا تولى المرأة النيابة العامة مع وجود من هو أكمل منها عقلاً وديناً من الرجال^(٥).

٦- ما روي عن النبي ﷺ قال: "ما تركت بعدي في الناس فتنة أضرّ على الرجال من النساء"^(٦).

٧- وما رواه الترمذي عن عبدالله عن النبي ﷺ: "المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان"^(٧).

(١) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي ص ٣٨٣.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) مبدأ المساواة ص ١٩١.

(٤) أخرجه البخاري في الحيض باب ترك الحائض الصوم (٢٩٨) ١/١١٦، ومسلم في الإيمان باب بيان

نقصان الإيمان بنقص الطاعات (٧٩) ١/٨٦.

(٥) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٤٨٦.

(٦) أخرجه مسلم في الذكر والدعاء باب أكثر أهل الجنة الفقراء (٢٧٤١) ٤/٢٠٩٨.

(٧) سبق تخريج الحديث.

وجه الدلالة من الحديثين: أن خروج المرأة إلى الحياة العامة فتنة للرجال، والمرأة ممنوعة من الاختلاط بالرجال والبروز إلى مجالسهم، ومن تلك المجالس: المجالس التشريعية^(١).

٨- عن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يَخْلُونَ رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان"^(٢).

وجه الدلالة من الحديث: إن الرجل ممنوع من الخلوة بالمرأة، والبرلمان من الأماكن التي تحدث فيها الخلوة حتماً بينهما، فلا تتولى المرأة النيابة العامة فيها منعاً من إحقاق الحرج والإثم بالرجال النواب المأمورين بنص الحديث بعدم الاختلاء بالنساء^(٣).

ثالثاً: الإجماع

قال الدكتور محمد أبو فارس: "إن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء لم يجعلوا المرأة من أهل الشورى"^(٤). فكان ذلك إجماعاً منهم على عدم جواز تولي المرأة عضوية المجالس النيابية وغيرها.

رابعاً: بالقياس

تقول لجنة فتوى كبار علماء الأزهر^(٥): "إذا حكمنا القياس وهو إحقاق النظر بالنظر لاشتراكهما في علة الحكم، لكان الأوجب هو حرمان المرأة من الولاية والوظائف العامة، لأن كثيراً من الأحكام في الشريعة الإسلامية تميز بين الرجل والمرأة، وعلتها هي صفة الأنوثة، لأن مهمة الأمومة حضانة النشء وتربيته، وهذه قد جعلتها ذات تأثير خاص بدواعي العاطفة، وهي مع ذلك تعرض لها عوارض طبيعية، تتكرر عليها في الأشهر والأعوام من شأنها أن تضعف قوتها المعنوية، وتوهن عزيمتها في تكوين الرأي والتمسك به والقدرة على الكفاح، لذلك جعلت القوامة على النساء للرجال، وجعل حق الطلاق للرجل دونها، ومنعتها الشريعة من السفر من غير محرم، أو زوج، أو رفقة مأمونة، ولو كان سفرها لأداء فريضة الحج.

(١) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٤٨٧.

(٢) أخرجه أحمد (١٧٧) ٢٦/١، الترمذي في الرضاع باب ما جاء في كراهية الدخول على المغيبات (١١٧١) ٤٧٤/٣، والحاكم في مستدرکه (٣٨٧) ١٩٧/١ وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٣) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٤٨٧.

(٤) النظام السياسي في الإسلام ص ١٢١.

(٥) نقلاً من كتاب مبدأ المساواة ص ١٩٢، الحركات النسائية ص ١١٢-١١٥.

فإذا كان الفارق الطبيعي بينهما قد أدى في نظر الإسلام إلى التفرقة بينهما في هذه الأحكام التي لا تتعلق بالشؤون العامة للأمة، فإن التفرقة بمقتضاه في الولايات العامة تكون من باب أولى أحق وأوجب، لأن كثيراً من الأحكام تعفي المرأة من معالجة ما هو دون السياسة والحكم من أمور وواجبات خارج البيت، منها: قول الرسول ﷺ: "الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض"^(١).

خامساً: المعقول

إن الأساس في الولايات والوظائف العامة هو الكفاءة الدائمة، فالمرأة - كما أثبت علماء الأحياء - تتميز بخصائص جسمانية ونفسية معينة تجعلها أقل قوة من الرجل، فضلاً عن أنها تمر بعوارض تتكرر من شأنها - على فرض أنها لو تساوت مع الرجل - أن تعدمها أو تقلل من كفاءتها^(٢).

كما أن المرأة شديدة التأثر بالعاطفة وشدة الانفعال، وعدم قدرتها على تحمل المشاق الكبيرة فكيف تستطيع أن تزاوِل العمل السياسي بما فيه من أعباء ومصائب ومشكلات، فعضوية الشورى ليست من وظائف المرأة وإنما خلقها الله لأداء وظيفة أسمى تناسب فطرتها وخلقتها وهي أهم من اشتغالها بالسياسة: وهو اشتغالها بأسرتها وزوجها وأولادها.

أدلة الفريق الثاني:

استدل أصحاب الرأي الثاني القائلون بجواز كون المرأة نائبة في البرلمان أو المجالس الأخرى بأدلة مختلفة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمعقول.

أولاً: من القرآن الكريم

١- قال تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبائعينك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبائعهن واستغفر لهن الله إن الله غفورٌ رحيمٌ﴾ [المتحنة: ١٢].

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة باب الجمعة للمملوك والمرأة (١٠٦٧) ٢٨٠/١، والبيهقي (٥٣٦٨) ١٧٢/٣، والحاكم في مستدركه (١٠٦٢) ٤٢٥/١ وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين وقال ابن حجر: صححه غير واحد (تلخيص الجبير ٦٥/٢).

(٢) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٤٩٦.

وجه الدلالة من الآية: أكد القرآن مشاركة المؤمنات في الحياة العامة بمبايعة النبي ﷺ^(١).

٢- قال تعالى: ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾ [آل عمران: ٦١]. ففي هذه الآية دلالة على مشاركة النساء للرجال في الاجتماع للأمر المهمة العامة^(٢).

٣- قال تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾ [التوبة: ٧١].

وفي هذا يقول الشيخ محمود شلتوت: "إن مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي أكبر مسؤولية في نظر الإسلام، وقد سوى الإسلام فيها بصريح هذه الآيات بين الرجل والمرأة"^(٣).

٤- قال تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبتّٰ منهما رجالا كثيرا ونساءً واتقوا الله﴾ [النساء: ١].

٥- وقال تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات: ١٣].

حيث تقرر هاتان الآيتان: أن المرأة شقيقة الرجل، وأنها من أصل واحد، وبمقتضى هذه النصوص يثبت كمال إنسانية المرأة، وينقرر لها ما يتعلق بهذه الإنسانية من حقوق وما تتحمل من تكاليف وتبعات، وأن مناط هذا التكليف فيهما واحد هو العقل^(٤).

ثانياً: من السنة النبوية

١- استدلوا بما روى المسور بن مخرمة ومروان في ذكر خروج النبي ﷺ زمن الحديبية وما جرى من صلح الحديبية وفيه: قال: فلما فرغ من قضية الكتاب، قال رسول الله ﷺ لأصحابه: "قوموا فانحروا ثم احلقوا"، قال: فوالله ما قام منهم رجل،

(١) د. سيد رجب: المسؤولية الوزارية (القاهرة، ١٩٨٧م) ص ٧٦٧.

(٢) الشورى في الإسلام ١٠٨٨/٣.

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة ص ٢٢٧.

(٤) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٤٦٦.

حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلم يقم منهم أحد، دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ أخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً عما^(١).

وهذا دليل على جواز مشاوره المرأة الفاضلة^(٢)، وأن رسول الله ﷺ كان يشاور النساء ويأخذ برأيهن فيجوز للمرأة أن تكون عضواً في مجلس الشورى^(٣).

٢- قول النبي ﷺ: "إنما النساء شقائق الرجال"^(٤).

٣- وقوله ﷺ: "كلكم لأدم، وأدم من تراب"^(٥).

ففي هذين الحديثين دليل على المساواة بين الرجال والنساء، فالرجل والمرأة من آدم وهو مخلوق من تراب، فللمرأة حق الإشتراك في المجالس النيابية بحكم المساواة^(٦).

٤- واستدلوا بما ثبت من السنة في ذهاب النساء إلى المسجد وحضورهن الجماعة مع النبي فعن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن"^(٧).

فقد ثبت أن من حق المرأة أن تؤم المسجد، والمسجد كان بمثابة قاعة مجلس الشورى أو بعبارة أخرى برلمان الدولة الإسلامية في عهد النبي ﷺ، وإن انفصلت قاعة مجلس الشورى عن المسجد اليوم وأصبحت مستقلة فللمرأة أن تحضرها وتشارك في أعمال المجلس^(٨).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الشروط باب الشروط في الجهاد (٢٥٨) ٩٧٤/٢.

(٢) فتح الباري ٤٠٩/٥.

(٣) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي ص ٤٢٨.

(٤) أخرجه أبو داود في الطهارة باب في الرجل يجد البيلة في منامه (٢٣٦) ٦١/١، والترمذي في أبواب الطهارة باب ما جاء فيمن يستيقظ فيرى ببلأ (١١٣) ١٩٠/١، وأخرجه أحمد (٢٦٢٣٨) ٢٥٦/٦، والبيهقي في سننه (٧٦٧) ١٦٨/١ والحديث: رجاله رجال الصحيح إلا عبدالله بن عمر العمري اختلف فيه (نيل الأوطار ٢٨١/١).

(٥) مسند الربيع (٤١٩) ١٧٠/١، وضعفه الهيئتي (مجمع الزوائد ٨٦/٨) وأخرجه بلفظ "والناس بنو آدم وأدم من تراب"، أبو داود في الأدب باب في التفاخر بالأحساب (٥١١٦) ٣٣١/٤، والترمذي في كتاب المناقب باب في فضل الشام واليمن (٣٩٥٦) ٧٣٥/٥.

(٦) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص ٤٦٩.

(٧) أخرجه أبو داود في سننه في أبواب الصلاة باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد (٥٦٧) ١٥٥/١، وقريب منه في مسلم في الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد (٤٤٢) ٣٢٧/١.

(٨) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص ٤٣٣.

ثالثاً: الإجماع

قال الأستاذ محمد الحجوي: "وقع الإجماع بعد النبي ﷺ على أن المرأة لا تتولى شأن الخلافة العظمى، فكان إجماعاً ضمناً - أي سكوتياً - على أن تكون المرأة تتولى ما عدا ذلك" (١)، وبناءً على هذا فإنه يجوز أن تكون المرأة منتخبة (٢).

رابعاً: فعل الصحابة

فلقد اعترضت امرأة من قريش على عمر ؓ لما قال: يا أيها الناس ما أكاثركم في صدق النساء (٣)، وقد كان رسول الله ﷺ وأصحابه وإنما الصدقات فيما بينهم أربعمئة درهم فما دون ذلك فلو كان الإكثار في ذلك تقوى عند الله أو مكرمة لم تسبقوهم إليها، فلا أعرفن ما زاد رجل على أربعمئة درهم، ثم نزل من على المنبر فاعترضته امرأة من قريش فقالت: يا أمير المؤمنين نهيت الناس أن يزيدوا النساء في صدقاتهم على أربعمئة درهم قال: نعم، قالت: أما سمعت الله عزوجل يقول: ﴿وَأْتَيْتُم بَدَاحِينَ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بِهْتَانًا وَإِنَّمَا مِيبِنَا﴾ [النساء: ٢٠]، فقال: اللهم غفراً كل الناس أفتة من عمر، قال: ثم رجع فركب المنبر فقال: أيها الناس إن كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمئة درهم فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحب (٤).

فهذه المرأة من قريش راجعت عمر فترجع وقبل قولها وسكت الناس عليها وهذا دليل على حق المرأة في عضوية المجالس وفي الحياة السياسية (٥).

خامساً: القياس

قال المجيزون لنيابة المرأة في البرلمان: كون المرأة منتخبة لا يدعو أن تكون وكيلة عن الأشخاص الذين تمثلهم، ووكالة المرأة جائزة كما جاز نصبها وصية وناظرة وقف. ومن يستعرض أقوال الفقهاء في شروط أهل الشورى أو أهل الحل والعقد يجد أنها تدور على العدالة والعلم والرأي، ولم نجد أحداً منهم يجعل الذكورة شرطاً في هذا

(١) المرأة بين الشرع والقانون: محمد الحجوي، ص ٢٣٠.

(٢) الشورى في الإسلام: د. حمد الكبيسي ١٠٨٧/٣.

(٣) ما أكاثركم: أي كيف تنافسكم في الإكثار في مهور النساء: أي لا تكثرُوا فيها.

(٤) أخرجه أبو يعلى في الأوسط (٥٧٠) ١٧٩/١، والبيهقي (١٤١٤) ٢٣٣/٧، وعبد الرزاق في مصنفه

(١٠٤٢٠) ١٨٠/٦، وسعيد بن منصور (٥٩٥) ١٩٣/١، قال الهيثمي: وفيه مجالد بن سعيد وفيه ضعف

وقد وثق (مجمع الزوائد ٢٣٨/٤).

(٥) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي ص ٤٣٤-٤٣٥.

الباب، بل شرطهم صفة الشهود^(١). يقول الماوردي: "كل من صح أن يفتي في الشرع جاز أن يشاوره القاضي في الأحكام، فتعتبر فيه شروط المفتي، فيجوز أن يشاور الأعمى والعبد والمرأة"^(٢).

سادساً: المعقول

اشترك المرأة في المجالس النيابية مما يتفق مع أهليتها وحقوقها السياسية والاجتماعية واستقلال شخصيتها، وكل ذلك مما قرره لها القرآن نصاً صريحاً وضمناً. وإلى هذا فإنها نصف المجتمع وكل ما يتقرر في هذه المجالس يتناولها كما يتناول الرجل على السواء، فمن حقها أن يكون لها رأي فيه مثله^(٣).

المناقشة:

نوقشت أدلة الفريق الأول الذاهب إلى عدم جواز ترشح المرأة لأن تكون نائبة أو عضوة في المجالس البلدية أو المحلية^(٤): بنفس المناقشات التي ذكرناها في الفرع السابق وأن هذه الآيات لا تعارض بين حكمها العام وبين ممارسة المرأة لحقوقها الفردية من إجراء العقود مع الغير والتوكيل وتعاطي الأعمال مع الناس، وقالوا أيضاً لا تنافي بين فرض الحجاب وخروج المرأة به وبين ممارستها لأعمالها وتصرفها في حقوقها المشروعة وكذلك القول فيما ذكرناه في مناقشة استدلالهم بالأحاديث فقيل لهم بأن حديث "لن يفلح قوم... لم يكن في صورة أمر أو نهى موجه للمسلمين بعدم تولية رئاسة الدولة وإذا سلمنا جدلاً بأنه قصد به النهي عن تولية امرأة لتلك الرئاسة فما الذي يثبت لنا أن الأمر كان للوجوب ولم يكن لمجرد الندب.

وقالوا أيضاً إن العبرة في الحديث بخصوص السبب لا بعموم اللفظ وكذلك بالنسبة لحديث "تأقصات عقل ودين.. فالرسول فسر نقص العقل وبين أنه خاص بشهادتها وكذلك فسر ۞ نقص الدين في المرأة وردة إلى أنها لا تؤدي فريضة الصلاة والصوم أثناء الحيض.

(١) الشورى في الإسلام ٣/١٠٩٠.

(٢) علي بن محمد بن حبيب الماوردي: أدب القاضي (تحقيق: يحيى هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١هـ) ١/٢٦٤.

(٣) المرأة في القرآن والسنة ص ٥١، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٤٧٣.

(٤) مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص ٤٤٠-٤٤٣، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٢٠٤-٢٠٥، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي ص ٤٧٢-٤٩٧.

أما استدلالهم بالإجماع فنوقش بأنه إجماع غير كامل لأن الإمام الطبري قد أجاز قضاء المرأة في كل الخصومات والقضاء نوع من أنواع الولايات كما هو معلوم وإن كان إجماعاً كاملاً فهو خاص بالإمامة العظمى وهي رئاسة عامة في الدين والدنيا وليس هناك اليوم من الرؤساء من يتصف بهذه الصفة وليس هذا محل الخلاف في مسألتنا. وقالوا أيضاً في موضوع القياس بأنه لا يمكن أن يكون ثمة مكان للقياس في ميدان الأحكام الشرعية الدستورية في عصرنا.

واستدلّاهم بالمعقول مردود لأنه وجد من النساء من هي قادرة فعلاً على تحمل المسؤوليات الدستورية وتوقتت على كثير من الرجال من حيث القوة والإرادة فلا ينظر إذا إلى ضعف النساء من الناحية الجسمانية.

ونوقشت أدلة المُجَوِّزِينَ كون المرأة نائبة عن الأمة في البرلمان والمجالس المحلية^(١): بأن آية «إذا جاءك المؤمنات يبائعنك» على فرض أنها جاءت في معرض أن المرأة تباع الخليفة إلا أنها ليست في معرض أن المرأة تباع فلا يلزم من كونها مبيعة أن تكون نائبة عن الأمة. أما آية المباهلة فليس فيها دلالة على مشاركة النساء للرجال في شؤون الحكم والسياسة، وكذلك يقال في الاستدلال بآية «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» فليس فيها ما يشير إلى مباشرة المرأة في الحقوق السياسية ونفس الأمر في بقية الآيات فإنه وإن قررت المساواة العامة إلا أنها لا علاقة لها بالحقوق السياسية وليست صريحة فيها.

أما استدلالهم بالسنة فما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم عمل بمشورة زوجته أم سلمة يوم الحديبية لا دليل فيه حيث أن أم سلمة كانت مع النبي ﷺ ولم تكن في مجلس يختلط فيه الرجال بالنساء، وأحاديث المساواة بين الرجال والنساء لا تصلح للاستدلال على المساواة في مباشرة الحقوق السياسية فهذه الأحاديث لا تضع قاعدة تشريعية وإنما تقرر حقيقة الأصل الإنساني بين الناس ولا يترتب عليها تقرير المساواة المطلقة بين الرجال والنساء في تولي الولايات العامة.

واستدلّاهم بالإجماع الضمني - السكوتي - لم يرد ولم يقل به فقيه واحد من الفقهاء المجتهدين، والاستدلال بآثار الصحابة ليس فيه أي دلالة شرعية تجيز للمرأة

(١) المرأة والحقوق السياسية في الإسلام ص ٤٦٠-٤٧٥، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي ص ٤٢٢-٤٢٨.

التدخل في شؤون الحكم لأنها لم تكن والية أو عضواً في شورى الخليفة أهل- الحل والعقد-، ولا يقاس على عقد الوكالة والافتاء كما قلنا سابقاً فهو قياس مع الفارق لأن الإفتاء والتوكيل ليس فيهما ولاية عامة فلم تمنع المرأة من ممارستها لهم...

وأما استدلالهم بالمعقول فيناقش بأن ظروف المرأة وواجباتها في رعاية الأطفال وحسن تربيتهم يتعارض مع القيام بمثل هذه الوظائف التي تحتاج من الوقت والجهد ما تتواءم بحمله النساء، وليس في ذلك انتقاص للمرأة أو الحط من قدرها.

الترجيح:

وبالنظر إلى أدلة الفريقين والأجوبة والمناقشات الواردة عليها يمكننا استخلاص النتائج التالية:

- أن الإسلام يقرر المساواة بين الرجل والمرأة.
- أن الإسلام أعلى من شأن المرأة وأكرمها وأخرجها من ظلم الجاهلية إلى نور الهداية.
- البيت هو مملكة المرأة المسلمة وهي ملكته.
- الإسلام صان المرأة من كل شر وفساد.
- أن المرأة على مر التاريخ الإسلامي لم تشارك مشاركة مباشرة وحيوية في الحياة السياسية.
- إن مهمة المجالس الشورية ليست مجرد سن القوانين ومراقبة السلطة التنفيذية، وإنما هي التي تُسيّر دفة سياسة البلاد، فهي بمثابة القوام والولاية وهي ممنوعة عن المرأة.

فالراجح إذا والله أعلم القول بعدم جواز عضوية المرأة لمجلس الشورى أو البرلمان أو كونها من أهل الحل والعقد وهو قول أكثر العلماء، وذلك لقوة أدلته ولو كان في بعضها ضعف فيعضد بعضها بعضاً، ولأن فيه درء المفساد العظيمة التي قد تنجم عن تقدير عضوية المرأة لهذه المجالس، ولأن أدلة القائلين بالجواز لم تسلم من المناقشات التي أوردها المعترضون عليهم^(١).

وقبل أن أختتم هذا البحث أريد أن أذكر برأي وسط للشيخ عبد المجيد الزنداني يقول فيه: "كيف نحل المشكلة: إذا أردنا إنصاف المرأة، ومنحها حقها كاملاً غير

(١) ولاية المرأة في الفقه الإسلام ص ٤٤٢-٤٤٣.

منقوص، وإذا أردنا الاستقامة على هدى الله تعالى، وإذا أردنا الاستقامة على الفطرة الإلهية التي خلق الله الناس عليها، فإن الطريق لذلك هو أن ننشئ هيئة سياسية خاصة بالمرأة تكون موازية لمجلس النواب، وتمنح المرأة من الحقوق السياسية ما يتناسب مع فطرتها ومسؤوليتها نحو بيتها وزوجها وأولادها، وتستقيم مع أحكام ديننا الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والله تعالى يقول: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنةً إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ [الأحزاب: ٣٦].

دعوة:

هذه دعوة لكل من يريد للمرأة أن تتال حقوقها في ظل دينها، وأن تصل إلى حقوقها المناسبة لفطرتها كاملة غير منقوصة، وأن تسهم في تدبير شؤون المجتمع بما يحفظ لها دينها وأسررتها وبيتها وخصائصها التي فطرها الله عليها.

وإذا كنا نطالب بهذا المجلس على مستوى الدولة فنحن نطالب به على مستوى التنظيمات السياسية بأن يجعلوا للمرأة مجلساً للشورى خاصاً بها، يمثلها تمثيلاً كاملاً، ويمكنها من ممارسة أنشطتها الفكرية والسياسية والاجتماعية، ويجنبها ويلات الصراع على السلطة التي قد تكون فادحة بالنسبة للمرأة سواء كانت بنتاً أو زوجة أم أما.

نحسب أن هذا المقترح يؤدي الحقوق إلى أهلها، وينزل كلا من الرجال والنساء منازلهم الدينية والفطرية، ويجعلنا أكثر الأمم إنصافاً للمرأة ورعاية لحقها وحفاظاً عليها، ويخرجنا من التخبط والضلال والضياع الذي يجرنا إليه التقليد الأعمى لغير المسلمين^(١).

ويمكننا الأخذ بهذا الرأي الوسط حيث نعطي فيه المرأة الفرصة للتعبير عن آرائها السياسية بحرية وفي ظل جو من العفة والحشمة والاحترام والله أعلم.

فتوى للجنة الإفتاء بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الكويت

عن موضوع مشاركة المرأة سياسياً أصدرت لجنة الإفتاء بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت الفتوى التالية:

١ - بالنسبة لموافقة الشرع على مبدأ مشاركة المرأة سياسياً:

رأت اللجنة: أنه لا توجد في الشريعة الإسلامية نصوص تحرم مبدأ اشتراك المرأة في الحقوق السياسية، فيبقى الأمر على الإباحة، كما هو للرجل، لقوله تعالى:

(١) عبد المجيد الزنداني: المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام ص ١٥٧-١٥٨.

«ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» [البقرة: ٢٢٨]، وقد بايع النبي ﷺ النساء في بيعة العقبة الثانية، وكذا بايعهن في بيعة الرضوان.

٢- وفي مدى حق المرأة في المشاركة السياسية:

ترى اللجنة: أن مشاركة المرأة في الحقوق السياسية، مطلقة - بوجه عام - ولا تقيد إلا بالتزام النصوص والآداب الشرعية، ومقتضيات العرف العام السليم.

٣- أما ورود نص قطعي في المشاركة السياسية، فلا تعرف اللجنة نصاً قطعياً في هذا الخصوص.

ولا يشترط في الشريعة ورود نص قطعي في كل مسألة، لأنه في حيز الاستحالة، وإنما يكفي بالنصوص العامة، مما يفيد غلبة الظن، التي هي مناط الأحكام.

٤- أما عن التفريق بين المشاركة في الانتخاب، والمشاركة في الترشيح:

فترى اللجنة: - بناء على ما تقدم - أن المشاركة في الانتخاب لا مانع منها، وقد حدث أن طلحة كان يستشير الصحابة والصحابيات في الرأي، في اختيار الخليفة من السنة الذين رشحهم للخلافة سيدنا عمر - رضي الله عنهم أجمعين -.

وأما المشاركة في الترشيح، فقد رأت اللجنة وبعد دراسة هذا الموضوع خلال الأسبوع الماضي من جوانبه كلها، رأت اللجنة أن ترشيحها لعضوية هذا المجلس، لا يخلو من أحد الأوجه الثلاثة التالية:

- ١- أن يكون بمثابة وكالة عن ينتخبها، للقيام بأعمال محددة ونياية عنه.
- ٢- أن يكون بمثابة تركية منها لمن سواها من الجمهور، ممن يرشحون لمناصب مهمة، كمنح الثقة للوزراء، وغيرهم.
- ٣- أن يكون الترشيح بمثابة ولاية لها على غيرها، في ممارسة إصدار القوانين والأنظمة، وغيرها.

ورأت اللجنة ترجيح الوجه الأول، وهو المقرر في العرف العام، وفي نظر القانون، فتسمى نائباً، فتمارس أعمالها من خلال وكالتها، نيابة عن الآخرين، ومن المقرر في الفقه جواز وكالة المرأة في الشرعيات - بوجه عام - ولا سيما ما يتصل منها بشئون النساء على التخصيص.

لكن اللجنة تؤكد على ضرورة الالتزام بالأداب الشرعية في أداء عملها، من مثل:

- ١- الالتزام بالحجاب الشرعي.
 - ٢- عدم الاختلاط بالأجانب، وعدم الاختلاء بأحد منهم.
 - ٣- عدم السفر منفردة في سبيل أداء بعض أعمالها، إلا مع زوج أو ذي رحم محرم.
 - ٤- عدم إبداء زينتها لأحد، أو ارتداء الملابس المنافية للحشمة.
 - ٥- أن تتقيد في وكالتها بالحدود الشرعية الممنوحة للوكيل، فلا تتجاوزها إلى ما لا يحل لوكيل أن يفعله، من التجاوزات والمخالفات والمحظورات التي ترفضها الشريعة.
 - ٦- أن تكون مهمتها في هذا المجلس، الحرص على أن تكون إنجازاتها كلها وفق الشريعة الإسلامية، وخدمة الدعوة إلى الدين الحنيف.
- هذا من الناحية الفقهية النظرية، أما من حيث الواقع، والناحية العملية، فإن الانتخابات تخالطها مفاصد وشرور كثيرة، ويتعرض فيه المرشحون لكثير من التجريح والطعن في الأعراس، وكشف الأستار، وفضح العيوب، والتشهير بها، ومواجهة الاصطدامات العنيفة التي لا تليق بالرجال فضلاً عن النساء.
- ويضاف إلى ذلك أنه لا ضرورة ماسة، ولا حاجة تدعو إلى قذف المرأة نفسها في هذا المعترك، وخوض هذه المعارك الجانبية.

لهذا ترى اللجنة أنه يجب أن تنأى المرأة المسلمة عن ترشيح نفسها لهذا المنصب الخطير حفاظاً على مركزها ومكانتها الدقيقة في المجتمع المسلم، وفي عملها في الأسرة والمجتمع، مندوحة لها عن الاشتغال بهذه المجالس وملابسها السياسية، وذلك سداً للذرائع والتزاماً بخط السلف العريض في التاريخ الإسلامي، وهو تجنب المرأة الاشتغال بالأمر السياسي، إلا في الضرورة الملحة، وليس هذا منها، والله أعلم، وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه^(١).

(١) فتاوي لجنة الإفتاء بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الكويت ص ٧٩-٨٢.

المبحث السادس في الفن والسينما والتمثيل

موقف الإسلام من السينما والتمثيل

١- المفهوم الإسلامي للفن

إن ملخص القول عن المفهوم الإسلامي للفن هو ذلك المفهوم الذي يغاير مفهوم الغرب للفن، من حيث الشكل والمضمون والأهداف والغايات، ولذلك فالتصور الإسلامي للفن، إنما يبدأ من الله تعالى إلى الوجود في كل صورته، وأشكاله، وكائناته، وموجوداته، ويُعنى عناية خاصة بالإنسان خليفة الله في أرضه، ثم يعود إلى الحقيقة الإلهية التي صدر عنها، فيكون تصويراً سليماً كاملاً شاملاً في خشوع الله تعالى، وتقوى ومراقبة للمولى عزوجل، وفيه حبه والتطلع إليه، والاطمئنان إلى قدره، على حين صحت أوروبا على الموروث الإغريقي الذي يصور الآلهة في صراع دائم مع البشر، أو صراع فيما بينهما، وصراع الإنسان مع الكون، جماده ونباته وحيوانه.

فإنتاج الفنان في مثل هذا الجو القائم يا ترى ماذا يعكس لنا على شخصية الفنان ذاته، وعلى شخصية الآخرين، تاريخياً وسيكولوجياً؟

لذلك لما انفصل الفنان عن شخصيته الإنسانية، أصبح الفن في وإد، والإنسان في وإد آخر، هذا الانفصال دفع الكثير من الفنانين إلى أن يجعلوا أعمالهم أعمالاً مبتذلة يراد منها ومن خلفياتها، إشباع فضول كثير من الناس، وإرضاء حبهم للاستطلاع ليس إلا!

بينما الفنان المسلم وصلته بالكائنات وبالحيات، صلة القربى والمودة والعطف والتعاون في ناموس الله أكبر فالإنسان في الإسلام قبضة من طين ونفخة من روح الله غير منفصل بأحد عنصره عن عنصره الآخر في أية لحظة من اللحظات فلا هو حيوان الداروينية، ولا هو ملاك الهندوكية والبوذية.

إنه إنسان خليفة الله في أرضه: حاملاً رسالة الحياة غير هارب منها ولا متنتصل فهذه الشخصية المنهجية تعكس لنا بصورة واضحة منهجية الفن الذي يسلكه وإذا

أردنا الوقوف على حقيقة هذا الفن، لابد لنا من العودة إلى الأصول المنهجية التي ارتكزت عليها شخصية الفنان^(١).

٢- واقع السينما اليوم

السينما هي واحدة من أدوات التسلية والترفيه العصرية، التي أصبح لها بعد المسرح مكان واسع في المجتمعات العالمية، وقد استطاعت القوى المسيطرة أن توجهها توجيهاً خطيراً يستهدف بها دفع الشباب والفتيات إلى مفاهيم خطيرة في العلاقات الاجتماعية، وخاصة في شؤون الزواج والحب والتعامل يتعارض تماماً مع كل القيم والمقررات والضوابط التي حملت لواءها رسالات السماء وما يتصل بها من أخلاقيات وفضائل، فكان لها أبعد الأثر في إيجاد طابع من الشرعية على الفساد والانحراف وأساليب الاغتصاب، وخاصة فيما يتصل بمجال الجريمة والجنس.

لقد استطاع اليهود في النصف الأول من هذا القرن أن يسيطروا على صناعة السينما في العالم الغربي، والمدينة السينمائية في أمريكا (هوليوود) غارقة في بحر اليهود، لا تحرك ساكناً، ولا تجري لقطة سينمائية واحدة دون رقابة اليهود الصارمة، التي لا تسمح بإخراج أي فيلم لا يخدم أهداف اليهود من زاوية معينة، فهم في هوليوود من وراء أفلام الإجرام التي تساعد على خلق جيل من الشباب متشبع بالروح الإجرامية، وهم من وراء أفلام الدعارة السافرة، وأفلام الجنس، وهم من وراء أفلام الدعاية اليهودية التي تخدع الشعوب وتبعدهم عن إدراك حقيقة المشكلة اليهودية التي تسبب الصداق المزمع للعالم كله، ولم يكتف اليهود بإدارة صناعة السينما في أوروبا وأمريكا، وإنما شرعوا في غزو تلك الصناعة في هوليوود خاصة، وأخذوا يزودون أمريكا بالممثلين والممثلات اليهود الذين يسهمون في صنع الأفلام المدمرة، ويشرفون في الوقت نفسه على جمع الملايين وتحويلها لدولتهم المجرمة، وسيطرة اليهود على صناعات السينما في العالم، وإشرافهم الكامل على المسارح والملاهي، تتم كلها تنفيذاً لوصايا حكمائهم في محاضرات الجلسات السرية المسماة ببروتوكولات حكماء صهيون، فهدفهم الأساسي هدم المجتمع القائم، والتقليل من هيبة الحكومات، وإشاعة التدهور الخلقي، وحل الروابط العائلية بقصد انتشار الانحلال الاجتماعي.

(١) د. ياسين محمد حسن: الإسلام وقضايا الفن المعاصر (دار الألياب، ط١، ١٤١٠هـ) ص ٣٣-٣٤.

واليهود يعلمون أن أغلب رواد السينما والملاهي من صغار السن أو من طبقة العمال والفقراء، لذا فإنهم يعمدون إلى إثارة غرائزهم الجنسية بما يقدمون إليهم من مواقف عاطفية مثيرة ورقصات خليعة، وحيل تنير الأذهان إلى الخيانة الزوجية واغتصاب الفتيات والاحتيال وكسر الخزائن والنصب والاعتيال، وكلها تظهر بأفلام اليهود، أعمالاً بطولية بارعة^(١).

٣- موقف الإسلام من السينما

لقد تطور أدب العصر عن بعض أهله إلى ما يوصف: البورنوجرافيا (الكتابة الداعرة) ولا ريب أن أسوأ ما انتهى إليه كتاب السينما اليوم هو قولهم: إن أهم عنصر في السينما هو الجنس والجريمة.

وإن التصوير السينمائي تحول من التصوير الجانبي إلى التصوير المكشوف للعلاقات الجنسية، وأصبحت المناظر الداعرة شيئاً عادياً، حتى أصبح لا يمكن التمييز بين دور السينما وبيوت الدعارة، وتؤكد الأبحاث أن وراء هذه الظاهرة الخطيرة، تحقيق الأرباح الخيالية، وتنفيذ الاستراتيجية التي ترمي إلى تدمير القيم الإنسانية والأخلاقية في الشعوب والأمم، وخاصة الشعوب الإسلامية.

ولا ريب أن هناك أفلاماً تخصص للعالم الإسلامي، تستهدف أمراً خطيراً هو إلهاء هذه الأمة عن حقيقة واقعها وظروفها، والتحديات التي تواجهها.

ولا ريب أن أخطر ما في هذا العمل هو عمل المخرج، الذي تتقف ثقافة الغرب، واحتوته المفاهيم التلمودية والباطنية، والمفاهيم التي تقدمها الدراما الغربية واليونانية، والمفاهيم المسمومة التي تطرحها عن العلاقة بين الخالق تبارك وتعالى وبين الناس^(٢).

ولما كانت السينما أداة نفسية بالدرجة الأولى علمنا إلى أي حد يكون أثر ما يعرض فيها على الإنسان، فهي قادرة على أن تجتاح كل قيمه التي تعلمها وقرأها وآمن بها، بذلك الطراز البديل من الفكر والنظرة ووجهة النظر المغايرة.

(١) المرجع السابق ص ٢٨٠-٢٨١.

(٢) أنور الجندي: المجتمع الإسلامي المعاصر (دار الأنصار، القاهرة، ١٩٨٥هـ) ص ١٨٢ وما بعدها.

ولما كانت السينما في أساسها منشأة اقتصادية لها قوانينها وأحكامها، ولما كانت هناك قوى خطيرة تسيطر عليها وتوجهها، عرفنا إلى أي مدى يكون أثرها على الإنسان المعاصر وعلى المجتمعات وعلى الأطفال والشباب والفتيات.

من هنا يتشكل ذلك الأثر الخطير الذي يغمر النفس البشرية بتقبل فكر وطابع حياة جماعية من الإباحيين الذي يتصورون الحياة كلها سوفاً للرفيق وأماكن للدعارة، وقد توصف هذه الأفلام بأنها ترفيحية، وقد تعالج قضايا اجتماعية خطيرة فيما يتصل بالعلاقة بين الرجل والمرأة، والرجل والخليفة، والزوجة وصدیق العائلة على نحو مغاير للحياة نفسها، وتقديم مبادئ جديدة ومصطلحات وشعارات لا تلبث أن تستشري في المجتمع الواقعي فتؤثر فيه أخطر الآثار.

ولا ريب أن السينما كذلك تُستغل لحساب الدعوات والمذاهب الاجتماعية والسياسية، ولكنها تُستغل أيضاً لهدف أبعد من ذلك بكثير ألا وهو تطوير المجتمعات لتكون مهينة لتحقيق المخططات التلمودية الصهيونية التي حوتها بروتوكولات حكماء صهيون.

والفكر الإسلامي له منهجه وأسلوبه في معالجة القضايا الاجتماعية والنفسية، وهو لا يقر هذا الأسلوب الغربي، في أن ذكر المسائل وتسويغها هو وجه من وجوه حلها، ولكنه يعمد أساساً إلى الإنسانية فيدفعها إلى أصلاتها ومقوماتها الأساسية، ويرفع أمامها الضوابط والحدود والمسؤولية الفردية والجزاء، ولما كان المجتمع الإسلامي بطبيعته، مجتمع حياء وخلق، فإن هذه الموجة التي تحاول أن تسيطر عليه من عري وكشف وإباحة، والكشف عما يدور في غرف النوم، كل ذلك إنما وجد دائماً في غفلة من إرادة الممارسة الحقيقية للأسلوب الإسلامي الحقيقي، ولا ريب أن الفكر الإسلامي يحمي المجتمع الإسلامي من عرض الشهوات والآثام، ويقاوم كل الوسائل المؤدية إلى كشفها أو إعلانها أو تسويغها، إيماناً منه بأن هذا العرض الذي تقدمه السينما إنما يثير الرغبات إلى إجراء التجربة والتطبيق، مما يكون بعيد الأثر في نفوس الشباب في إيجاد الصراخ أو الشعور الغامض بالانفعال.

ولهذا فإن الإسلام يقف من السينما اليوم كواقع موقف المحارب، لأن الإسلام له من قيمه ومفاهيمه ومذاهبه ما يدفع عنه هذه الموجة الخطيرة، ويمكنه من التحرر منها بعد أن ثبت إخفاق فلسفات الإباحية والعري في بلادنا وبلادها، وبعد أن وصلت

إليه أنباء النتائج الخطيرة لمجتمعات الرعب والتحلل في أمريكا وأوروبا وفي هذا بيان لمن اهتدى وتبصر طريق الحق^(١).

٤- حكم التمثيل في الإسلام

التمثيل هو تقليد أو حكاية لشخصيات ذات أحداث وقعت، أو أحداث متخيَّلة في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وهو أسلوب للتقريف والترفيه، وليس هو الوسيلة الوحيدة لذلك، والتمثيل فن، أصله مشروع وذلك لأنه وسيلة إيضاح وآية تعليم وتبيان: إن التمثيل معناه تجسيد الحادثة التاريخية أو الواقعة الاجتماعية، أو الموقف السياسي، أو الفكرة التوجيهية، بشرية، أو صور مادية حسية، لتوضح للناس حقيقة هذه الحادثة، وتبلور لديهم ماهية هذه الواقعة، أو معالم هذا الموقف، أو تجسيد هذه الفكرة، وهذه الناحية تناولها القرآن الكريم بكل وضوح، وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

من القرآن الكريم

١- قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦١].

إذا قضية التجسيد واضحة في هذه الآية الكريمة من أجل استئثاره مشاعر الإنسان لكي ينفق من ماله في سبيل الله.

٢- قال الله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥].

إذا تشبيه الدنيا بزوالها وفنائها بحقيقة النبات الحي واضح تماماً من هذه الآية، والمغزى منه استئثار المؤمن حتى يعمل جاهداً لذلك اليوم الباقي والنعيم الخالد.

٣- قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة: ٥].

(١) الإسلام وقضايا الفن المعاصر ص ٢٨٥.

نلاحظ في هذه الآية، تمثيل اليهود وحالهم الذين أوتوا التوراة وكلفوا العمل بها، ولكنهم أعرضوا عن التوراة، فكانوا كمثل الحمار يحمل على ظهره أحمالاً من الكتب لا ينتفع بها ولا يعقل.
هذا غيظ من فيض مما ورد في القرآن الكريم من الأمثلة^(١).

وكذلك السنة النبوية تناولت هذا الجانب:

فلقد كان النبي ﷺ يستخدم التمثيل في بعض الأحيان، لتقرير الأحكام، وتقريب المعاني، كقوله ﷺ: "أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين"^(٢)، وأشار بإصبعيه، وقوله ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"^(٣) وشبك بين يديه.

وعن النعمان بن بشير - رضي الله عنهما - عن رسول الله ﷺ أنه قال: "مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهموا - افترعوا - على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذي في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، وقالوا: لو أنا خرقتنا في نصيبنا خرقتنا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجواً ونجواً جميعاً"^(٤).

وعن جابر بن عبدالله، قال: قال النبي ﷺ: "إنما مثلي ومثل الأنبياء قبلي، كرجل بنى داراً فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها يقولون: لولا موضع اللبنة"، وفي رواية: "فأنا اللبنة وأنا خاتم المرسلين"^(٥).

وعن أبي موسى الأشعري، قال: قال رسول الله ﷺ: "مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجة ريحها طيب وطعمها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن كمثل التمرة لا ريح لها وطعمها حلو، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن كمثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مر، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة ريحها مر وطعمها مر"^(٦).

(١) المرجع السابق ص ٢٦٦.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق باب اللعان (٤٩٩٨) ٢٠٣٢/٥.

(٣) أخرجه مسلم في البر والصلة والآداب باب تراحم المؤمنين (٢٥٨٦) ١٩٩٩/٤.

(٤) أخرجه البخاري في الشركة باب هل يفرع في القسمة (٢٣٦١) ٨٨٢/٢.

(٥) أخرجه الترمذي في الأمثال باب ما جاء في مثل النبي ﷺ والأنبياء قبله (٢٨٦٢) ١٤٧/٥، قال أبو عيسى:

هذا حديث صحيح غريب من هذا الوجه، وابن حبان في صحيحه (٦٤٠٧) ٣١٧/١٤.

(٦) أخرجه البخاري في الأطعمة باب ذكر الطعام (٥١١١) ٢٠٧٠/٥، ومسلم في صلاة المسافرين باب فضيلة حافظ القرآن (٧٩٧) ٥٤٩/١.

من هذه النصوص التي أوردناها يتبين لنا أن توضيح الفكرة بشيء محسوس وتجسيد الموقف بصورة مادية هو من أسلوب القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، في الموعظة والتأثير والإقناع، والمُحاجَّة، واستجاشة العاطفة، وشحذ الهمم، وترسيخ الفكرة وهداية الناس إلى الخير، وتثبيت دعائم الإصلاح في المجتمع.

وما التمثيل في المسرح إلا من هذا القبيل، حيث تجسيد حادثة تاريخية، أو إبراز فكرة، أو غير ذلك مما يكون الهدف منه الإصلاح والهداية ليس غير، وإن التمثيل بالشخصيات ورد ذكره في كثير من الأحاديث الشريفة وإليك بعضها:

أ- أخرج ابن حبان في صحيحه، أنه مر - أي: الرسول في أثناء معرجه إلى السماء - برجال تقرض شفاهم بمقاريض من النار، فقال: "من هؤلاء يا جبريل؟"، فقال: الخطباء من أمتك، يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم، وهم يتلون الكتاب أفلا يعقلون" (١).

ب- وفي حديث آخر: ثم أتى على قوم ترضخ رؤوسهم بالصخر - تكسر - كلما رضخت عادت كما كانت، ولا يفتر عنهم من ذلك شيء فقال: "ما هذا يا جبريل؟"، قال: هؤلاء الذين تتناقل رؤوسهم عن الصلاة المكتوبة (٢).

وخلاصة القول: إن التمثيل مباح شرعاً، وليس فيه أي شيء من التحريم أو الكراهة والأمور بمقاصدها (٣).

٥- ضوابط التمثيل

هذا ولقد سئلت لجنة الإفتاء بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت: عن حكم التمثيل، وما هي الضوابط لجوازه والموانع عند عدم جوازه؟ فكان جوابهم (٤): "الجواب: رأيت اللجنة أن التمثيل من أساليب الدعوة والتصوير، ومحاكاة الأحداث التاريخية والمعاصرة، بالتصوير الحركي، وهو وسيلة من وسائل البيان والدعوة العامة لجميع الأفكار، وله تأثيره على المجتمع في سائر طبقاته.

(١) صحيح ابن حبان (٥٣) ٢٤٩/١، والإمام أحمد في مسنده (١٣٤٤٥) ٢٣١/٣، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٢) تهذيب الآثار: الطبري (٧٢٧) ٤٣٣/١، تفسير ابن كثير ١٨/٣، ولم أعثر على من حكم عليه.

(٣) الإسلام وقضايا الفن ص ٢٦٨.

(٤) فتاوي لجنة الإفتاء: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (جامعة الكويت) ص ٨٦-٩٠.

ولهذا ترى اللجنة أنه لا بأس من اتخاذه وسيلة للدعوة الإسلامية، والإصلاحية، والتوعية الدينية، ضمن الضوابط الشرعية التالية:

أ- أن يكون التمثيل، سواء كان للتاريخ أو للواقع، صحيحاً سليماً موافقاً للحقيقة، من غير تزوير، لا بالزيادة ولا بالتحريف أو التشويه.

ب- أن يكون خالياً من الإثارة ضد العقيدة، والعمل والأخلاق والفكر الصحيح، والنواحي الجنسية، والمخالفات الدينية.

ج- أن يكون خالياً من الاختلاط، وملابس الجنس، وإغراء الشباب، وإغواء الفتيات، وكل ما يחדش الحياء، ويحطم القيم، ويشيع الرذائل، ويعوّد على استمرار المنكر وإقراره، بحيث يصير المعروف منكراً، والمنكر معروفاً.

د- أن لا يتخذ وسيلة لنشر الأفكار الفاسدة، والمذاهب الهدامة، وبث السموم والدسائس الرخيصة، مما يشيع الفرقة في المجتمع المسلم، ويحول اتجاهه من الوجهة السليمة نحو الاضطراب والخراب والتدمير وأن لا يخدم التمثيل نظاماً أجنبياً أو مبدأ هداماً.

هـ- الاعتدال في اتخاذ الحركات والضحك والانفعالات، بحيث لا تخرج عن حدود آداب اللياقة، ونستأنس بهذا بأن جل ضحك النبي ﷺ التيسم^(١)، ومزاحه لا يكون إلا قول الحق، ومداعبته للأطفال، وتقبيله لهم، والمباشطة لهم، كقوله ﷺ: "يا أبا عمير ما فعل النغير؟"^(٢)، وما إلى ذلك، وتؤكد اللجنة على اعتبار التمثيل وسيلة من وسائل الإصلاح الجانبي، وتركز على الجانب العملي والعلمي بالقدوة الحسنة، كما أشار إلى ذلك القرآن في قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب: ٢١].

و- أن يستهدف التمثيل مصلحة الدين والعلم والمجتمع والإنسانية، مما يعود بالخير لصالح الفرد والمجتمع والأسرة.

ز- أن يقوم على التمثيل والإخراج رجال صالحون واعون لقضايا الأمة ومتطلباتها، يتخذون منهاجاً إيجابياً للإصلاح والتوجيه في بناء المجتمع الفاضل^(٣).

(١) المعجم الكبير (٤١٤) ١٥٥/٢٢، شعب الإيمان (١٤٣٠) ١٥٤/٢، الشامل المحمدية (٢٢٦) ١٨٤/١، قال الهيثمي رواه الطبراني وفيه من لم يسم (مجمع الزوائد ٢٧٨/٨).

(٢) أخرجه البخاري في الأدب باب الانبساط إلى الناس (٥٧٧٨) ٥/٢٢٧٠.

(٣) الإسلام وقضايا الفن المعاصر ص ٢٦٩، وفتاوى لجنة الإفتاء ص ٨٦-٩٠.

أما إذا خالف التمثيل هذه الضوابط غدا انحطاطاً وفحشاً والله عزوجل نهانا عن الفحش والسوء، نحن مع تمثيل فكرة نافعة تحمل قيمة رفيعة اجتماعية، ومع تمثيل قصة واقعية أو متخيلة ذات مضمون إنساني ببناء تحمل أيضاً قيمة إنسانية نافعة ناجعة، أما إذا اتجه الأمر إلى سوى ذلك أو إلى عكس هذا فالأمر خطر وجلل وفتن شريرة، الإسلام لم يقف ضد الفن بل يشجع الفن، ولكن هيهات أن نخلط بين الفن وبين الترهات والفساد، وعندها يقف الإسلام ضده، لأن الإسلام خير كله^(١).
لذا أرى وجوب الالتزام بهذه الضوابط ليصبح التمثيل هادفاً وجائزاً من الناحية الشرعية.

٦- الاختلاط في التمثيل

السؤال: هل يجوز للمرأة أن تمثل - من حيث أن تختلط بالرجال - مع محرم أو بدون محرم؟

الجواب: رأت اللجنة أن الاختلاط بالرجال عامة جائز شرعاً، عند الحاجة العلمية أو الدينية أو الاجتماعية أو الحاجة الداعية لذلك، سواء كانت تربوية أو تعليمية، وفي التمثيل أغراض نبيلة، من أهمها توصيل المعلومات السليمة والصحيحة إلى الجمهور^(٢).

فترى اللجنة أنه لا مانع من أن تقوم المرأة بتمثيل أدوار هادفة، وتوجيهية لأغراض نبيلة وشريفة، لكنها تشترط في ذلك المحافظة على الآداب والأحكام الشرعية، وبخاصة ما يتصل بالحجاب، وامتناع الخلوة بالرجال، والامتناع عن استعمال الأصبغة، وأدوات الزينة، والمثيرات المغرية، وما يتصل بذلك، والله أعلم، وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه.

وهناك من العلماء من يحرم اختلاط المرأة مع الأجانب وخاصة في موضوع التمثيل: ومن هؤلاء الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله تعالى - لما في ذلك من أخطار ومحاذير شرعية.

وقال: "والكتاب والسنة دلا على تحريم الاختلاط وتحريم جميع الوسائل المؤدية إليه قال جل وعلا: ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن

(١) حوار مع الشيخ محمود عكام: مجلة لها الصادرة في لندن العدد ١١٣ تاريخ ١١/١٣/٢٠٠٢.

(٢) فتاوى لجنة الإفتاء: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (جامعة الكويت) ص ٨٩.

الصلاة وأتین الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣].

فأمر الله أمهات المؤمنين - وجميع المسلمات والمؤمنات داخلات في ذلك - بالقرار في البيوت لما في ذلك من صيانتهم وإبعادهم عن وسائل الفساد لأن الخروج لغير حاجة قد يفضي إلى التبرج كما قد يفضي إلى شرور أخرى ثم أمرهن بالأعمال الصالحة التي تنهاهن عن الفحشاء والمنكر وذلك بإقامتهن الصلاة وإيتائهن الزكاة وطاعتهن لله ولرسوله ﷺ.

ثم وجههن إلى ما يعود عليهن بالنفع في الدنيا والآخرة وذلك بأن يكن على اتصال دائم بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية المطهرة اللذين فيهما ما يجلو صدأ القلوب ويطهرها من الأرجاس والأنجاس ويرشد إلى الحق والصواب.

وقال الله تعالى: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً﴾ [الأحزاب: ٥٩].

فأمر الله نبيه عليه الصلاة والسلام وهو المبلغ عن ربه - أن يقول لأزواجه وبناته وعامة نساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن وذلك يتضمن ستر باقي أجسامهم بالجلابيب وذلك إذا أردن الخروج لحاجة لئلا تحصل لهن الأذية من مرضى القلوب.

فإذا كان الأمر بهذه المثابة فما بالك بنزولها إلى ميدان الرجال واختلاطها معهم وإبداء حاجتها إليهم بحكم الوظيفة والتنازل عن كثير من أنوثتها لتتنزل في مستواهم وذهاب كثير من حياتها ليحصل بذلك الانسجام بين الجنسين المختلفين معنى وصورة.

قال الله جل وعلا: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبيرٌ بما يصنعون وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ الخ الآية [النور: ٣١].

بأمر الله نبيه عليه الصلاة والسلام أن يبلغ المؤمنين والمؤمنات أن يلتزموا بغض البصر وحفظ الفرج عن الزنا ثم أوضح سبحانه أن هذا الأمر أزكى لهم.

ومعلوم أن حفظ الفرج من الفاحشة إنما يكون باجتتاب وسائلها ولا شك أن إطلاق البصر واختلاط النساء بالرجال والرجال بالنساء في ميادين العمل وغيرها من أعظم وسائل وقوع الفاحشة.

وهذان الأمران المطلوبان من المؤمن يستحيل تحققهما منه وهو يعمل مع المرأة الأجنبية كزميلة أو مشاركة في العمل له.

فاقتحامها هذا الميدان معه أو اقتحامه الميدان معها لا شك أنه من الأمور التي يستحيل معها غض البصر وإحصان الفرج والحصول على زكاة النفس وطهارتها.

وهكذا أمر الله المؤمنات بغض البصر وحفظ الفرج وعدم إبداء الزينة إلا ما ظهر منها، وأمرهن الله بإسدال الخمار على الجيوب المتضمن ستر رأسها ووجهها، لأن الجيب محل الرأس والوجه.

فكيف يحصل غض البصر وحفظ الفرج وعدم إبداء الزينة عند نزول المرأة ميدان الرجال واختلاطها معهم في الأعمال؟ والاختلاط كقيل بالوقوع في هذه المحاذير.

وكيف يحصل للمرأة المسلمة أن تغض بصرها وهي تسير مع الرجل الأجنبي جنباً إلى جنب بحجة أنها تشاركه في الأعمال أو تساويه في جميع ما يقوم به؟^(١)

وأرجح ما ذهب إليه أصحاب هذا الرأي من منع المرأة من اختلاطها في التمثيل مع الرجال لما نراه من مضر كثيرة تترتب على ذلك وسدأً لذريعة الفساد والله أعلم.

٧- حركات المرأة في التمثيل

سئلت لجنة الإفتاء بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت: ما هي الحركات التي تستطيع المرأة القيام بها، مثل البكاء والضحك والصراخ؟

وكان الجواب: رأيت اللجنة أن للمرأة في التمثيل أن تقوم بدور البكاء والضحك والصراخ ونحوها في الحدود المقبولة شرعاً، والتي لا يستكرها العرف السليم، وقد جاء في الحديث عندما بكى النبي ﷺ وقال: "تدمع العين ويحزن القلب ولا نقول إلا ما يرضي ربنا إنا بك يا إبراهيم لمحزونون"^(٢)، وأنه ﷺ ضحك حتى بدت

(١) موقع الشيخ ابن باز - رحمه الله - على الإنترنت: www.BinBaz.org.sa.

(٢) أخرجه مسلم في الفضائل باب رحمة ﷺ (٢٣١٥) ٤/١٨٠٧.

نواجهه^(١)، وكان يبتسم عن مثل حب الغمام^(٢)، وكان إذا خطب احمر وجهه، وانتفخت أوداجه، ورفع صوته^(٣)، ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة، والله أعلم، وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه^(٤).

٨- تمثيل دور نبي أو صحابي

وهل يجوز تمثيل دور صحابي أو نبي؟ فإن كان غير جائز فما هي الموانع؟ وإن كان جائزاً فما هي الضوابط؟

الجواب: لا يجوز قطعاً تمثيل أدوار الأنبياء والمرسلين، وكذلك كبار الصحابة، كالخلفاء الأربعة، والمبشرين بالجنة، وأمهات المؤمنين، والقراء، وفقهاء الصحابة وعلمائهم، وذلك للأسباب التالية:

أ- تقديراً واحتراماً لأشخاصهم، فإن الأنبياء نخبة البشر، وهم معصومون، وكبار الصحابة من خير القرون المشهور لهم بالخيرية والفضل في الأحاديث الصحيحة.

ب- إن أعمالهم المجيدة، ومآثرهم ومواقفهم، مسجلة في التاريخ، ومتمثلة في القلوب، ورأسخة في الأذهان، من غير تمثيل.

ج- يخشى من تمثيل أدوارهم المساس بأشخاصهم، وإصاق ما لا يليق بهم، فيتخذ أهل الحقد والأغراض من التمثيل سبيلاً إلى النيل منهم، والدس عليهم، والحط من أقدارهم، والافتراء على سيرتهم وأعمالهم، وتشويه سمعتهم، والتشغيب عليهم في التاريخ.

د- إن الممثلين عادة يمثلون أدواراً شتى، منها الرفيع ومنها الوضيع، فيخشى من تمثيلهم أدوار الأنبياء والصحابة أن يبيث السامع من الأدوار الخبيثة ما لا يليق بالأنبياء وكبار الصحابة.

أما سائر الصحابة فلا ترى للجنة، مانعاً من تمثيلهم، شريطة أن يكون الغرض من التمثيل شريفاً ونبيلاً، وأن يكون مطابقاً للواقع التاريخي، وخالياً من الشوائب التي

(١) أخرجه البخاري في التفسير باب وما قدروا الله حق قدره (٤٥٣٣) ٤/١٨١٢.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (٤١٤) ٢٢/١٥٥، وفيه من لم يسم (مجمع الزوائد ٢٧٨/٨).

(٣) أخرجه البخاري في العلم باب الغضب في الموعظة (٩٠) ١/٤٦.

(٤) فتاوى لجنة الإفتاء بكلية الشريعة، ص ٩٢.

تمس مكانتهم ورفعتهم، وأن تسيطر على أدوارهم التمثيلية الأمانة الحقيقية والتاريخية والعلمية، والله أعلم، وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه^(١).

٩- دخول السينما

ويتساءل كثير من المسلمين عن موقف الإسلام من دور السينما والمسرح وما شابهها، وهل يجوز للمسلم ارتيادها أم يحرم عليه؟ ولا شك أن السينما وما مثلها أداة هامة من أدوات التوجيه والترفيه، وشأنها شأن كل أداة فهي إما أن تستعمل في الخير أو تستعمل في الشر، فهي بذاتها لا بأس بها ولا شيء فيها، والحكم في شأنها يكون بحسب ما تؤديه وتقوم به.

وهكذا نرى في السينما: هي حلال طيب، بل قد تستوجب وتطلب إذا توفرت لها الشروط الآتية^(٢):

أولاً: أن تنتزه موضوعاتها التي تعرض فيها عن المجون والفسق وكل ما ينافي عقائد الإسلام وشرائعه وآدابه، فأما الروايات التي تنثير الغرائز الدنيا أو تحرض على الإثم أو تغري بالجريمة أو تدعو لأفكار منحرفة، أو تروج لعقائد باطلة، إلى آخر ما نعرف، فهي حرام لا يحل للمسلم أن يشاهدها أو يشجعها.

ثانياً: أن لا تشغله عن واجب ديني أو دنيوي. وفي طبيعة الواجبات الصلوات الخمس التي فرضها الله كل يوم على المسلم، فلا يجوز للمسلم أن يضيع صلاة مكتوبة - كصلاة المغرب - من أجل رواية يشاهدها: قال تعالى: ﴿فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ [الماعون: ٤-٥]، وفسر السهو عنها بتأخيرها حتى يفوت وقتها، وقد جعل القرآن من جملة أسباب تحريم الخمر والميسر أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

ثالثاً: أن يتجنب مرتادها الملاصقة والاختلاط المثير بين الرجال والنساء الأجنبات منهم، منعاً للفتنة، ودرءاً للشبهة، ولا سيما المشاهدة لا تتم إلا

(١) فتاوي لجنة الإفتاء ص ٩٠-٩١.

(٢) د. يوسف القرضاوي: الحلال والحرام في الإسلام ص ٢٨٧.

تحت ستار الظلام وقد مر بنا الحديث: "لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحل له"^(١).

ويضيف الأستاذ عبدالله علوان - رحمه الله - على هذا الشرط: "أن تكون صالة العرض خالصة مما يشوبها من منكر، وبريئة مما يحيط بها من فساد... أما إذا شاب الصالة منكر، أو لحق بها إثم، كوجود اختلاط بين نساء ورجال، أو سماع عزف على آلات النغم، أو إظهار لقطات جاهلية من رقص فاجر وغناء خليع، أو عرض أشياء بين فترة وفترة تهيج الغريزة، وتثير الفتنة، فلا يجوز شرعاً ارتياد هذه الصالة مهما كان عرض التمثيلية سليماً ومهما كان الفيلم ذا توجيه وموضوعية"^(٢).

ويرى بعض العلماء المنع من ارتياد دور السينما مطلقاً ويجب عما سبق ذكره من شروط، ومدار النقض عند هؤلاء المانعين على وجهين:

الأول: استحالة توفر هذه الشروط التي ذكرها كل من د. القرضاوي ود. عبدالله علوان في السينما وخلوها من المحاذير المذكورة فيها.

الثاني: اشتمالها على الصور المتحركة ومشاهدتها، وفي نظرهم أن التصوير لذوات الأرواح واستعمال الصور محرم مطلقاً، وكذا مشاهدتها^(٣).

ونرجح القول بالتفصيل فالسينما لا تحرم لذاتها وإنما بما يعرض فيها والله أعلم.

١٠ - السينما الهادفة من خلال إعلام إسلامي هادف

مما لا شك فيه أن السينما ووسائل الإعلام المختلفة هي سلاح ذو حدين: تستعمل للخير وتستعمل للشر، ولا يختلف اثنان أن هذه المخترعات من مذياع وتلفزيون وآلات تصوير وسينما إن استخدمت في الخير ونشر العلم، وتثبيت العقيدة الإسلامية وتوطيد الأخلاق الفاضلة، وربط الجيل الحاضر بأمجاده وتاريخه وتوجيه الأمة إلى ما يصلحها في أمور دينها ودنياها فلا يختلف اثنان في جواز اقتنائها واستعمالها والاستفادة منها والاستماع إليها.

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٤٨٦) ٢٠/٢١١، والمنذري في الترغيب والترهيب وقال: أخرجه الطبراني ورجاله ثقات رجال الصحيح (الترغيب والترهيب للمنذري (٢٩٣٨) ٣/٢٦).

(٢) حكم الإسلام في وسائل الإعلام ص ٣٨-٣٩.

(٣) مادون رشيد: قضايا اللهو والترفيه بين الحاجة النفسية والضوابط الشرعية (قطر) ص ٢٤٩.

أما إذا استعملت لترسيخ الفساد والانحراف ونشر الميوعة والانحلال وتحويل الجيل الحاضر إلى طريق غير الإسلام... فلا يشك عاقل منصف يؤمن بالله واليوم الآخر بحرمة استعمالها وإثم اقتنائها ووزر منتجها...^(١).

لهذا كان على وسائل الإعلام ومنها السينما القيام بواجباتها في الحفاظ على الهوية الإسلامية ودعمها، وعلى الدول والعلماء وقادة الرأي ورجال الأعمال المساعدة للقيام بهذا الواجب العظيم في تأصيل القيم والمهارات والمعارف والمعلومات في مؤسسات المجتمع المختلفة، وتحصين أطفالنا ضد ثقافة الاستهلاك والتغريب، وتقديم مادة غنية ثرية مفيدة تُحدث أثراً إيجابياً وتترك صدى قوياً بنفس الصغير والتلميذ والطالب والشاب والشابة وتساعدهم على اكتشاف معارف جديدة وتسليحهم بعادات وقيم مجتمعاتهم الأصيلة.

إن السينما تحمل صوراً قد تكون جيدة أو رديئة، وفقاً للضوابط الشرعية، وعليه يمكن اعتبارها بمجرد وسيلة حاصلة فهي قد تستخدم وسيلة جيدة للدعوة والإرشاد والنصح والتوجيه لأن الصورة لديها القدرة على تشكيل الوعي وعلى إعادة تقديم التاريخ بشكل مرئي جيد..

إن الأمر يدعونا إلى التفكير في كيفية الخروج من قيد التفكير في حدود حكم تلقي الصورة السينمائية إلى حدود صناعتها وتطويعها لخدمة قضايا الأمة الإسلامية.

ولم يكن الإسلام يوماً ما يحارب الفن، بل شجع عليه في إطار يتواءم مع الفطرة الإنسانية. ونحن في أشد الحاجة إلى الانتفاع بسلاح السينما في خدمة الدين والقيم الأخلاقية والمبادئ الروحية وفي خدمة الأمة بتعليمها وإرشادها إلى طرق العزة والقوة والكرامة...^(٢). كما أن المجتمع في حاجة إلى عرض الأخلاق الحميدة وتاريخ الإسلام وحل مشكلات المجتمع عن طريق هذه الأداة الفعالة ذات التأثير الكبير في طبقات المجتمع على اختلافها.

وإذا ما سخرت السينما لتحقيق مثل هذه الأهداف السامية، فمما لا شك فيه أنها تكون جائزة من الناحية الشرعية والله أعلم.

(١) الشيخ عبد الله علوان: تربية الأولاد في الإسلام (دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت) ١/١٨٥.
(٢) فتوى بعنوان: "السينما والمسرح: رؤية شرعية": الشيخ أحمد الشرنباصي - رحمه الله - على الموقع: www.islam-online.net

الخاتمة

بفضل الله وعونه وتوفيقه تم هذا الكتاب الذي احتوى على مدخل إلى القضايا الفقهية المعاصرة تضمن: خصائص التشريع الإسلامي، وتعريف القضايا الفقهية المعاصرة، أنواعها، خصائصها، وأهميتها وضوابط الاجتهاد فيها، ومراجعتها من قرارات المجامع الفقهية وأبحاث وكتب العلماء والمجلات والمواقع الإلكترونية...

ثم تناول بالدراسة مجموعة من القضايا المعاصرة: كاعتماد الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية، ومصرف «في سبيل الله»، وإجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة، والبطاقة الائتمانية، والتأمين، وزواج المسيار، وحكم التبرع بالأعضاء، وإجهاض الجنين المشوه، والاستنساخ، وقتل الرحمة، ومسائل من فقه الأقليات المسلمة، وحكم التجنس بالجنسية الأجنبية، واشتراك امرأة في الانتخاب ومؤسسات الشورى وأخيراً موقف الإسلام من السينما والتمثيل.

أرجو أن يستفيد طلبتنا الكرام من هذا الكتاب، والله أسأل أن يوفقني وإياهم إلى خدمة شريعته والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه ومن سار على دربه ونهجه إلى يوم الدين.

د. عبد الحق حميش

ملحق

بأهم قرارات المجامع الفقهية

يحتوي هذا الملحق على أهم قرارات المجامع الفقهية التي تم ذكرها والاستشهاد بها في هذا الكتاب:

(١) قرار مجلس المجمع الفقهي بشأن توحيد بدايات الشهور القمرية

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بجدة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

قرار رقم: ١٨ (٣/٦)^(١)

بشأن: توحيد بدايات الشهور القمرية

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨ - ١٣ صفر ١٤٠٧هـ / ١١ - ١٦ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٦م: بعد استعراضه في قضية توحيد بدايات الشهور القمرية مسألتين:

الأولى: مدى تأثير اختلاف المطالع على توحيد بداية الشهور.

الثانية: حكم إثبات أوائل الشهور القمرية بالحساب الفلكي، وبعد استماعه إلى الدراسات المقدمة من الأعضاء والخبراء حول هذه المسألة قرر ما يلي:

أولاً: إذا ثبتت الرؤية في بلد وجب على المسلمين الالتزام بها ولا عبرة لاختلاف المطالع لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار.

ثانياً: يجب الاعتماد على الرؤية، ويستعان بالحساب الفلكي والمرصد، ومراعاة للأحاديث النبوية، والحقائق العلمية، والله أعلم.

(١) مجلة المجمع (العدد الثالث، ج ٢ ص ٨١١).

(٢) فتوى هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية عن المراد بقول الله تعالى
في آية مصارف الزكاة «وفي سبيل الله»:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمد وأله وصحبه، وبعد:
فقد جرى اطلاع هيئة كبار العلماء في دورتها الخامسة، المعقودة بمدينة الطائف من يوم
٩٤/٨/٥ ويوم ٩٤/٨/٢٢ هـ على ما أعدته اللجنة للبحوث العلمية والإفتاء من بحث في
المراد بقول الله تعالى في آية مصارف الزكاة «وفي سبيل الله»، هل المراد بذلك الغزاة
في سبيل الله وما يلزم لهم؟ أم عام في كل وجه من وجوه الخير؟

وبعد دراسة البحث المعد والاطلاع على ما تضمنه من أقوال أهل العلم في هذا
الصدد، وأدلة من فسر المراد بسبيل الله في الآية بأنهم الغزاة، وما يلزم لهم وأدلة من
توسع في المراد بالآية، ولم يحصرها في الغزاة فأدخل فيها بناء المساجد، والقناطر،
وتعليم العلم وتعلمه، وبث الدعاة والمرشدين وغير ذلك من أعمال البر، رأى أكثرية
أعضاء المجلس الأخذ بقول جمهور العلماء، من مفسرين ومحدثين، وفقهاء، من أن
المراد بقوله في سبيل الله الغزاة والمتطوعون بغزاهم وما يلزم لهم من استعداد.

وإذا لم يوجدوا صرفت الزكاة كلها للأصناف الأخرى، ولا يجوز صرفها في
شيء من المرافق العامة، إلا إذا لم يوجد لها مستحق من الفقراء، والمساكين، وبقية
الأصناف المنصوص عليهم في الآية الكريمة^(١).

(١) مجلة البحوث الإسلامية: المجلد الأول العدد الثاني ٥٦.

(٣) فتوى مجمع الفقه الإسلامي بجدة: حول إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة
فتوى مجمع الفقه الإسلامي:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة^(١).

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠هـ، الموافق ١٤-٢٠ آذار (مارس) ١٩٩٠م. بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع: (إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة).

ونظراً إلى التطور الكبير الذي حصل في وسائل الاتصال وجريان العمل بها في إبرام العقود لسرعة إنجاز المعاملات المالية والتصرفات.

وباستحضار ما تعرض له الفقهاء بشأن إبرام العقود بالخطاب وبالكتاب وبالإشارة وبالرسول، وما تقرر من أن التعاقد بين الحاضرين يشترط له اتحاد المجلس (عدا الوصية والإيصاء والوكالة) وتطابق الإيجاب والقبول، وعدم صدور ما يدل على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد، والموالاتة بين الإيجاب والقبول بحسب العرف:

قرر:

- ١- إذا تم التعاقد بين غائبين لا يجتمعهما مكان واحد، ولا يرى أحدهما الآخر معاينة، ولا يسمع كلامه، وكانت وسيلة الاتصال بينهما الكتابة أو الرسالة أو السفارة (الرسول)، وينطبق ذلك على البرق والتلكس والفاكس وشاشات الحاسب الآلي (الكمبيوتر) ففي هذه الحالة ينعقد العقد عند وصول الإيجاب إلى الموجه إليه وقبوله.
- ٢- إذا تم التعاقد بين طرفين في وقت واحد وهما في مكانين متباعدين، وينطبق هذا على الهاتف واللاسلكي، فإن التعاقد بينهما يعتبر تعاقداً بين حاضرين وتطبق على هذه الحالة الأحكام الأصلية المقررة لدى الفقهاء المشار إليها في الديباجة.

(١) القرار رقم ٦/٣/٥٤ في دورة المؤتمر السادس لمجلس مجمع الفقه الإسلامي في منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في جدة في المملكة العربية السعودية ١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠هـ الموافق ١٤-٢٠ مارس ١٩٩٠م.

- ٣- إذا أصدر العارض بهذه الوسائل إيجاباً محدد المدة يكون ملزماً بالبقاء على إيجابه خلال تلك المدة، وليس له: الرجوع عنه.
- ٤- إن القواعد السابقة لا تشمل النكاح لاشتراط الإشهاد فيه، ولا الصرف لاشتراط التقابض، ولا السلم لاشتراط تعجيل رأس المال.
- ٥- ما يتعلق باحتمال التزيف أو التزوير أو الغلط يرجع فيه إلى القواعد العامة للإثبات.

(٤) قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم (١٠٨) بخصوص بطاقة الإئتمان^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين.

قرار رقم: ١٠٨ (١٢/٢)

بشأن موضوع بطاقات الإئتمان غير المغطاة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثانية عشرة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من ٢٥ جمادى الآخرة ١٤٢١هـ - ١ رجب ١٤٢١هـ الموافق ٢٣-٢٨ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠م.

بناء على قرار المجلس رقم ٦٣ (٧/١) في موضوع الأسواق المالية بخصوص بطاقة الإئتمان حيث قرر البت في التكيف الشرعي لهذه البطاقة وحكمها إلى دورة قادمة. وإشارة إلى قرار المجلس في دورته العاشرة رقم ١٠٢ (١٠/٤)، وبعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع (بطاقات الإئتمان غير المغطاة). وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله من الفقهاء والاقتصاديين، ورجوعه إلى تعريف بطاقة الإئتمان في قراره رقم ٦٣ (٧/١) الذي يستفاد منه تعريف بطاقة الإئتمان غير المغطاة بأنه: "مستند يعطيه مصدره (البنك المصدر) لشخص طبيعي أو اعتباري (حامل البطاقة) بناء على عقد بينهما يمكنه من شراء السلع، أو الخدمات، ممن يعتمد المستند (التاجر) دون دفع الثمن حالاً لتضمنه التزام المصدر بالدفع، ويكون الدفع من حساب المصدر، ثم يعود على حاملها في مواعيد دورية، وبعضها يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع بعد فترة محددة من تاريخ المطالبة، وبعضها لا يفرض فوائد".

قرر ما يلي:

أولاً: لا يجوز إصدار بطاقة الإئتمان غير المغطاة، ولا التعامل بها، إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية، حتى ولو كان طالب البطاقة عازماً على السداد ضمن فترة السماح المجاني.

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ص ٣٦٨.

ثانياً: يجوز إصدار البطاقة غير المغطاة إذا لم تتضمن شرط زيادة ربوية على أصل الدين.

ويتفرع على ذلك:

(أ) جواز أخذ مصدرها من العميل رسوماً مقطوعة عند الإصدار أو التجديد بصفتها أجراً فعلياً على قدر الخدمات المقدمة منه.

(ب) جواز أخذ البنك المصدر من التاجر عمولة على مشتريات العميل منه شريطة أن يكون التاجر بالبطاقة بمثل السعر الذي يبيع به بالنقد.

ثالثاً: السحب النقدي من قبل حامل البطاقة اقتراض من مصدرها، ولا حرج فيه شرعاً إذا لم يترتب عليه زيادة ربوية، ولا يعد من قبيلها الرسوم المقطوعة التي لا ترتبط بمبلغ القرض أو مدته مقابل هذه الخدمة، وكل زيادة على الخدمات الفعلية محرمة لأنها من الربا المحرم شرعاً كما نص على ذلك المجمع في قراره رقم ١٣ (٢/١٠) و١٣ (٣/١).

رابعاً: لا يجوز شراء الذهب والفضة وكذا العملات النقدية بالبطاقة غير المغطاة.

والله أعلم..

(٥) قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن التأمين

قرار المجمع الفقهي بمكة المكرمة

قرر مجلس المجمع بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم (٥١) وتاريخ ٤/٤/١٣٩٧هـ من جواز التأمين التعاوني بدلاً عن التأمين التجاري المحرم والمنوه عنه آنفاً للأدلة الآتية:

الأول: أن التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث، وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر، فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم، وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمل الضرر.

الثاني: خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه: ربا الفضل وربي النسب، فليس عقود المساهمين ربوية ولا يستغلون ما جمع من الأقساط في معاملات ربوية.

الثالث: إنه لا يضر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع، لأنهم متبرعون فلا مخاطرة ولا غرر ولا مقامرة بخلاف التأمين التجاري فإنه عقد معاوضة مالية تجارية.

الرابع: قيام جماعة من المساهمين أو من يمثلهم باستثمار ما جمع من الأقساط لتحقيق الغرض الذي من أجله أنشئ هذا التعاون سواء كان القيام بذلك تبرعاً أو مقابل أجر معين.

ورأى المجلس أن يكون التأمين التعاوني على شكل شركة تأمين تعاونية مختلطة للأموال الآتية:

أولاً: الالتزام بالفكر الاقتصادي الإسلامي الذي يترك للأفراد مسؤولية القيام بمختلف المشروعات الاقتصادية ولا يأتي دور الدولة إلا كعنصر مكمل لما عجز الأفراد عن القيام به وكدور موجه ورقيب لضمان نجاح هذه المشروعات وسلامة عملياتها.

ثانياً: الالتزام بالفكر التعاوني التأميني الذي بمقتضاه يستقل المتعاونون بالمشروع كله من حيث تشغيله ومن حيث الجهاز التنفيذي ومسؤولية إدارة المشروع.

ثالثاً: تدريب الأهالي على مباشرة التأمين التعاوني وإيجاد المبادرات الفردية والاستفادة من البواعث الشخصية، فلا شك أن مشاركة الأهالي في الإدارة تجعلهم أكثر حرصاً ويقظة على تجنب وقوع المخاطر التي يدفعون مجتمعين تكلفة تعويضها مما يحقق بالتالي مصلحة لهم في إنجاح التأمين التعاوني، إذا أن تجنب المخاطر يعود عليهم بأقساط أقل في المستقبل، كما أن وقوعها قد يحملهم أقساطاً أكبر في المستقبل.

رابعاً: إن صورة الشركة المختلطة لا تجعل التأمين كما لو كان هبة أو منحة من الدولة للمستفيدين منه بل بمشاركة منها معهم فقط لحمايتهم ومساندتهم باعتبارهم هم أصحاب المصلحة الفعلية، وهذا موقف أكثر إيجابية ليشرع معه المتعاونون بدور الدولة ولا يعفيهم في نفس الوقت من المسؤولية.

ويرى المجلس أن يراعى في وضع المواد التفصيلية للعمل بالتأمين التعاوني على الأسس الآتية:

الأول: أن يكون لمنظمة التأمين التعاوني مركز له فروع في كافة المدن، وأن يكون بالمنظمة أقسام تتوزع بحسب الأخطار المراد تغطيتها وبحسب مختلف فئات ومهن المتعاونين كأن يكون هناك قسم للتأمين الصحي، وثان للتأمين ضد العجز والشيخوخة... إلخ، أو يكون هناك قسم لتأمين الباعة المتجولين، وآخر للتجار، وثالث للطلبة، ورابع لأصحاب المهن الحرة كالمهندسين والأطباء والمحامين... الخ.

الثاني: أن تكون منظمة التأمين التعاوني على درجة كبيرة من المرونة والبعد عن الأساليب المعقدة.

الثالث: أن يكون للمنظمة مجلس أعلى يقرر خطط العمل ويقترح ما يلزمها من لوائح وقرارات تكون نافذة إذا اتفقت مع قواعد الشريعة.

الرابع: يمثل الحكومة في هذا المجلس تختاره من الأعضاء ويمثل المساهمين من يختارونه ليكونوا أعضاء في المجلس ليساعد ذلك على إشراف الحكومة عليها واطمئنانها على سلامة سيرها وحفظها من التلاعب والفسل.

الخامس: إذا تجاوزت المخاطر موارد الصندوق بما قد يستلزم زيادة الأقساط فتقوم الدولة والمشترون بتحمل هذه الزيادة.

ويؤيد مجلس المجمع الفقهي ما اقترحه مجلس هيئة كبار العلماء في قراره المذكور بأن يتولى وضع المواد التفصيلية لهذه الشركة التعاونية جماعة من الخبراء المختصين في هذا الشأن.

والله ولي التوفيق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

توقيع نائب الرئيس

محمد علي الحركان

توقيع الرئيس

عبدالله بن حميد

رئيس مجلس القضاء الأعلى في السعودية الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

الأعضاء: عبد العزيز بن باز/ محمد محمود صواف/ محمد بن صالح بن عثيمين/ مصطفى الزرقاء/ محمد بن عبدالله السبيل/ محمد رشيد قباني/ أبوبكر جومي/ محمد رشيد/ عبد القدوس الهاشمي الندوي.

(٦) قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي حول موضوع التأمين التعاوني

قرار رقم: ٩ (٢/٩)

بشأن: التأمين وإعادة التأمين

الحمد لله رب العالمين والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

قرار رقم ٢

أما بعد:

فإن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠-١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ - ٢٢-٢٨ ديسمبر ١٩٨٥م.

بعد أن تابع العروض المقدمة من العلماء المشاركين في الدورة حول موضوع (التأمين وإعادة التأمين).

وبعد أن ناقش الدراسات المقدمة.

وبعد تعمق البحث في سائر صورته وأنواعه، والمبادئ التي يقوم عليها والغايات التي يهدف إليها.

وبعد النظر فيما صدر عن المجمع الفقهية والهيئات العلمية بهذا الشأن.

قرر:

١. أن عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت التي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعاً.

٢. إن العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون، وكذلك الحال بالنسبة لإعادة التأمين القائم على أساس التأمين التعاوني.

٣. دعوة الدول الإسلامية للعمل على إقامة مؤسسات التأمين التعاوني وكذلك مؤسسات تعاونية لإعادة التأمين، حتى يتحرر الاقتصاد الإسلامي من الإستغلال ومن مخالفة النظام الذي يرضاه الله لهذه الأمة. والله أعلم.

(٧) قرار المجمع الفقهي في نقل الأعضاء

بعد اطلاع مجلس المجمع الفقهي الإسلامي^(١) على موضوع زرع الأعضاء وأدلة المانعين والمبشرين، وما توصل إليه الطب الحديث قرر ما يلي:

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

- ١- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية، للقاعدة الشرعية (الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه) ولأن المتبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهذا أمر غير جائز شرعاً.
- ٢- أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع، دون إكراه.
- ٣- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المضطر.
- ٤- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.

ثانياً: تعتبر جائزة شرعاً بطريقة الأولوية الحالات التالية:

- ١- أخذ العضو من إنسان ميت، لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً، وقد أذن بذلك حال حياته.
- ٢- أن يؤخذ العضو من حيوان مأكول اللحم ومذكى مطلقاً، أو غيره عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطر إليه.
- ٣- أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو للترقيع في جسم نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.
- ٤- وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل وصمام القلب وغيرهما.

فكل هذه الحالات الأربع يرى المجلس جوازها شرعاً بالشروط السابقة^(٢).

(١) المنعقد بدورته الثانية بمبنى رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ما بين ٢٨ ربيع الثاني و٧ جمادى الآخرة عام ١٤٠٥ الموافق ١٩-٢٨/١/١٩٨٥.

(٢) مجلة المجمع الفقهي العدد ١ السنة الأولى ١٤٠٨-١٩٨٧.

(٨) قرار المجمع الفقهي بشأن موضوع إسقاط الجنين المشوه

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد ﷺ
وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ١٥ رجب ١٤١٠هـ الموافق ١٠ فبراير ١٩٩٠م إلى يوم السبت ٢٢ رجب ١٤١٠هـ الموافق ١٧ فبراير ١٩٩٠م قد نظر في هذا الموضوع وبعد مناقشته من قبل هيئة المجلس الموقرة ومن قبل أصحاب السعادة الأطباء المختصين الذي حضروا لهذا الغرض، قرر بالأكثر ما يلي:

١- بلوغ الحمل مائة وعشرين يوماً:

إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً لا يجوز إسقاطه ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم يجوز إسقاطه سواء كان مشوهاً أو لا دفعاً لأعظم الضررين.

٢- عدم بلوغ الحمل مائة وعشرين يوماً:

قبل مرور مائة وعشرين يوماً على الحمل إذا ثبت وتأكد بتقرير لجنة طبية من الأطباء المختصين الثقات، وبناء على الفحوص الفنية بالأجهزة والوسائل المختبرة أن الجنين مشوه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج وأنه إذا بقي وولد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاماً عليه وعلى أهله فعندئذٍ يجوز إسقاطه بناءً على طلب الوالدين. والمجلس إذا يقرر ذلك يوصي الأطباء والوالدين بتقوى الله والتثبت في هذا الأمر، والله ولي التوفيق.

(٩) قرار مجمع الفقه الإسلامي حول موضوع الاستنساخ البشري

قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة حول
موضوع الاستنساخ البشري:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا
محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

قرار رقم: ٩٤ (١٠/٢)

بشأن: الاستنساخ البشري

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة بالمملكة
العربية السعودية خلال الفترة من ٢٣-٢٨ صفر ١٤١٨هـ الموافق ٢٨ حزيران
(يونيو) - ٣ تموز (يوليو) ١٩٩٧م.

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع الاستنساخ البشري، والدراسات
والبحوث والتوصيات الصادرة عن الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي عقدتها المنظمة
الإسلامية للعلوم الطبية، بالتعاون مع المجمع وجهات أخرى، في الدار البيضاء
بالمملكة المغربية في الفترة من ٩-١٢ صفر ١٤١٨هـ الموافق ١٤-١٧ حزيران
(يونيو) ١٩٩٧م، واستماعه للمناقشات التي دارت حول الموضوع بمشاركة الفقهاء
والأطباء، انتهى إلى ما يلي:

وبناء على ما سبق من البحوث والمناقشات والمبادئ الشرعية التي طرحت على
مجلس المجمع، قرر ما يلي:

أولاً: تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي
إلى التكاثر البشري.

ثانياً: إذا حصل تجاوز للحكم الشرعي المبين في الفقرة (أولاً) فإن آثار تلك
الحالات تعرض لبيان أحكامها الشرعية.

ثالثاً: تحريم كل الحالات التي يقم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء
أكان رحماً أم ببوضة أو حيواناً منوياً أو خلية جسدية للاستنساخ.

رابعاً: يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد.

خامساً: مناقشة الدول الإسلامية إصدار القوانين والأنظمة اللازمة لخلق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات المحلية أو الأجنبية والمؤسسات البحثية والخبراء الأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والترويج لها.

سادساً: المتابعة المشتركة من قبل كل مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية، وضبط مصطلحاته، وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

سابعاً: الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة تضم الخبراء وعلماء الشريعة لوضع الضوابط الخلقية في مجال بحوث علوم الأحياء (البيولوجيا) لاعتمادها في الدول الإسلامية.

ثامناً: الدعوة إلى إنشاء ودعم المعاهد والمؤسسات العلمية التي تقوم بإجراء البحوث في مجال علوم الأحياء (البيولوجيا) والهندسة الوراثية في غير مجال الاستنساخ البشري، وفق الضوابط الشرعية، حتى لا يظل العالم الإسلامي عالمة على غيره، وتبعاً في هذا المجال.

تاسعاً: تأصيل التعامل مع المستجدات العلمية بنظرة إسلامية، ودعوة أجهزة الإعلام لاعتماد النظرة الإيمانية في التعامل مع هذه القضايا، وتجنب توظيفها بما يناقض الإسلام، وتوعية الرأي العام للتثبت قبل اتخاذ أي موقف، استجابة لقول الله تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣].

(١٠) قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي بشأن أجهزة الإنعاش

١٢- فتوى بشأن أجهزة الإنعاش رقم القرار (٥) د ٨٦/٠٧/٣

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨ إلى ١٣ صفر ١٤٠٧هـ إلى ١١ إلى ١٦ أكتوبر ١٩٨٦م، بعد تداوله في سائر النواحي التي أثارت حول موضوع أجهزة الإنعاش واستماعه إلى شرح مستفيض من الأطباء المختصين قرر ما يلي:-

يعتبر شرعاً أن الشخص قد مات وتترتب عليه جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة عند ذلك إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

- ١- إذا توقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.
- ٢- إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلاً لا يزال يعمل ألياً بفعل الأجهزة المركبة، والله أعلم.

وقد استند فقهاء المجمع لإصدار هذا القرار إلى فتوى لجنة الإفتاء بالمملكة الأردنية الهاشمية بتاريخ ٢٠/٥/١٣٩٧هـ الموافق ١٨/٥/١٩٧٧م^(١).

وقام المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي ببحث هذا الموضوع في دورته الثامنة والتاسعة وأصدر قراره في دورته العاشرة المنعقدة في مكة المكرمة (١٤٠٨هـ)^(٢) وأجاز رفع الأجهزة في مثل هذه الحالة إلا بعد توقف قلبه ودورته الدموية.

وقد أدى قرار مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بعمان الأردن إلى فتح الطريق أمام زرع الأعضاء من المتوفين، حيث ينبغي أن يكون العضو المستقطع مثل القلب أو الكبد أو الكلى متمتعاً بالتروية الدموية إلى آخر لحظة، وذلك ما يوفره تشخيص موت

(١) الجريدة الرسمية للملكة الأردنية الهاشمية العدد ١٧٠٣، ١٤ جمادى الآني ١٣٩٧هـ ١ حزيران ١٩٧٧م.

(٢) قرار المجمع الفقهي (١٧/٥/٦٧)

الدماغ حيث يستمر الأطباء في التنفس الصناعي وإعطاء العقاقير بحيث تستمر الدورة الدموية لحين استقطاع الأعضاء المطلوبة من المتوفى.

وتعتبر المملكة العربية السعودية رائدة في هذا المجال حيث تم زرع ٢٦٠ كلية من متوفين بموت الدماغ، كما تم فيها أيضاً زرع ١٤ قلباً من متوفين بموت الدماغ وذلك حتى عام ١٩٩٠م^(١).

(١) الطبيب أدبه وفقهه ص ١٩٨-١٩٩.

(١١) قرار المجمع الفقهي الإسلامي في حكم وضع اليد على التوراة أو الإنجيل أو كليهما حين أداء اليمين أمام القضاء

"الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي^(١) قد اطلع على السؤال الوارد حول حكم وضع المسلم يده على التوراة والإنجيل أو كليهما عند أداء اليمين القضائية أمام المحاكم في البلاد غير الإسلامية إذا كان النظام القضائي فيها يوجب ذلك على الحالف.

واستعرض المجلس آراء فقهاء المذاهب حول ما يجوز الحلف به وما لا يجوز في القسم بوجه عام وفي اليمين القضائية أمام القاضي^(٢)، وانتهى المجلس إلى القرار التالي:

١- لا يجوز الحلف إلا بالله تعالى دون شيء آخر، لقول الرسول ﷺ: "من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت"^(٣).

٢- وضع الحالف يده عند القسم على المصحف أو التوراة أو الإنجيل أو غيرها ليس بلازم لصحة القسم، لكن يجوز إذا رآه الحاكم لتغليظ اليمين ليتهدَّب الحالف من الكذب.

٣- لا يجوز لمسلم أن يضع يده عند الحلف على التوراة أو الإنجيل، لأن النسخ المتداولة منهما الآن محرّفة وليست الأصل المنزل على موسى وعيسى عليهما السلام، ولأن الشريعة التي بعث الله تعالى بها نبيه محمداً ﷺ قد نسخت ما قبلها من الشرائع.

٤- إذا كان القضاء في بلد ما حكمه غير إسلامي يوجب على من توجهت عليه اليمين وضع يده على التوراة أو الإنجيل أو كليهما على المسلم أن يطلب من المحكمة

(١) القرار رقم ١ في دورته الخامسة.

(٢) انظر المراجع التالية: البحر الرائق ٣٠١/٤، حاشية ابن عابدين ٧٠٥/٣، شرح فتح القدير ٥٩/٥، الثمر الداني ٤٢١/١، الفواكه الدواني ٤٠٨/١، مواهب الجليل ٢٦٤/٣، المهذب ١٢٩/٢، مغني المحتاج ٣٢٠/٤، المبدع ٢٦٣/٩، شرح منتهى الإرادات ٤٤١/٣، كشاف القناع ٢٣٤/٦٤، المغني ٤٠٥/٩.

(٣) أخرجه البخاري في الشهادات باب كيف يستحلف (٢٥٣٣) ٩٥١/٢، ومسلم في الأيمان باب النهي عن الحلف بغير الله (١٦٤٦) ١٢٦٧/٣.

وضع يده على القرآن، فإن لم يستجب لطلبه يعتبر مكرهاً، ولا بأس عليه في أن يضع يده عليهما أو على أحدهما دون أن ينوي بذلك تعظيماً، والله ولي التوفيق. وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم^(١).

رئيس مجلس المجمع الفقهي
عبدالله بن حميد

نائب الرئيس
محمد علي الحركان

(١) القرار رقم (١) في الدورة الخامسة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي.

قائمة المراجع

- ١- أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة: محمد - نعيم يادين، دار النفائس، ط٢، الأردن ١٤١٩هـ.
- ٢- الإبهاج: علي بن عبد الكافي السبكي (٦٠٩ هـ)، دار الكتب العلمية، ط الأولى.
- ٣- الاجتهاد: جلال الدين السيوطي، تحقيق: فولاد - منعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، ١٤٠٥هـ.
- ٤- الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: د. عبد المجيد السوسوه الشرفي، كتاب الأمة، قطر، ١٤١٨هـ.
- ٥- الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي: جامعة الإمارات العربية المتحدة.
- ٦- الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: د. شعبان محمد شعبان، دار البشائر الإسلامية، ط١، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ.
- ٧- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: محمد صالح موسى، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٩م.
- ٨- أحكام الأحكام: نقي الدين ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٩- الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانحراف: د. يوسف القرظوي، دار التوزيع والنشر، ١٤١٤هـ.
- ١٠- إجهاض الحمل وما يترتب عليه من أحكام في الشريعة الإسلامية: د. عباس شومان، الدار الثقافية للنشر، ط الأولى، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ١١- أحكام أهل الذمة: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي الشهير بابن القيم الجوزية (٧٥١هـ)، رمادي للنشر، ط١، الدمام، ١٤١٨هـ.
- ١٢- أحكام التعدد في ضوء الكتاب والسنة: إحسان بن محمد بن عايش العتيبي.
- ١٣- الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي: سليمان محمد توبولياك، دار البيارق، ط١، ١٤١٨هـ.
- ١٤- أحكام القرآن: محمد بن عبد الله ابن العربي (٤٥٣هـ)، دار الفكر للطباعة، لبنان.
- ١٥- أحكام القرآن: أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٨هـ.
- ١٦- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الأمدي، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ.
- ١٧- إحياء علوم الدين: محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ)، دار القلم، ط٣، بيروت.
- ١٨- أنب القاضي: علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٤٥٠هـ)، تحقيق: يحي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١هـ.
- ١٩- إرشاد الفحول: محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية.
- ٢٠- الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية: د. ماجد راغب الحلو، مكتبة المنار الإسلامية، ط١، الكويت، ١٤٠٠هـ.
- ٢١- الاستسناخ قنبلة العصر: صبري الدمرداش، مكتبة العبيكان، ط١، الرياض، ١٩٩٧م.
- ٢٢- الإسلام عقيدة وشريعة: الشيخ محمود شلتوت، ط١٢، دار الشروق، بيروت.
- ٢٣- الإسلام وقضايا الفن المعاصر: د. ياسين محمد حسن، دار الألباب، ط١، ١٤١٠هـ.

- ٢٤- الأشباه والنظائر: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (٩٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- ٢٥- أصول الدعوة: د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م.
- ٢٦- أصول الفقه الإسلامي: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٢٧- أصول القاتون الدولي الخاص: د. محمد كمال فهمي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م.
- ٢٨- إعلام الموقعين: ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية.
- ٢٩- إعانة الطالبين: أبو بكر بن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة، بيروت.
- ٣٠- إغاثة اللهفان: ابن القيم الجوزية (٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة عاطف القاهرة.
- ٣١- الإفتاح: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (٤٥٠هـ)، مكتبة العروبة، ط١، ١٤٠٢هـ.
- ٣٢- اكتساب الجنسية الأصلية بالميلاد لأب وطني: د. هشام خالد، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
- ٣٣- الإنصاف: علي بن سليمان المرادوي (٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث، بيروت.
- ٣٤- الأم: الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٧هـ.
- ٣٥- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة: عبد الله بن عمر بن سليمان الرميجي، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٩هـ.
- ٣٦- الأموال: أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ٣٧- الإنترنت تقنيات وخدمات: د. عبد القادر بن عبد الله الفتوح، كتيب من إصدار " المجلة العربية "، شوال ١٤١٨هـ.
- ٣٨- البحر الرائق: زين الدين بن نجيم (٩٧٠هـ)، دار المعرفة، ط٢، بيروت.
- ٣٩- بحوث في قضايا فقهية معاصرة: محمد تقي العثماني، دار القلم، دمشق.
- ٤٠- بدائع الصنائع: علاء الدين الكاساني (٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٤١- بداية المجتهد: محمد بن أحمد بن رشد (٥٩٥هـ)، دار الفكر، بيروت.
- ٤٢- البداية والنهاية: إسماعيل بن كثير (٧٧٤هـ)، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.
- ٤٣- البطاقات البنكية: أ.د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار القلم، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٤٤- بطاقة الائتمان: الصديق محمد الأمين الضرير (بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون/ جامعة الإمارات).
- ٤٥- بطاقات الائتمان: د. محمد عبد الحليم عمر (بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون/ جامعة الإمارات).
- ٤٦- بطاقة الائتمان: د. مبارك جزاء الحربي (بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون/ جامعة الإمارات).
- ٤٧- بطاقة الائتمان وتكييفها الشرعي: د. عبد الستار أبو غدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١، ١٤١٢هـ.
- ٤٨- البيان والتحصيل: ابن رشد القرطبي، دار المغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ، بيروت.
- ٤٩- التاريخ الكبير: محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت.
- ٥٠- تاج العروس: مرتضى الزبيدي، دار الفكر، ١٤١٤هـ.

- ٥١- التاج والإكليل: محمد بن يوسف العبري لموق (٨٩٧هـ)، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- ٥٢- تبيين الحقائق: فخر الدين عثمان بن علي الزليعي (٧٤٣هـ)، بولاق، ط١، ١٣١٥هـ.
- ٥٣- تحفة الأحوذى: محمد عبد الرحيم المباركفوري (١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥٤- تدوين الدستور الإسلامي: أبو الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥م.
- ٥٥- تربية الأولاد في الإسلام: الشيخ عبد الله علوان، دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت.
- ٥٦- الترغيب والترهيب: عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (٦٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٧هـ.
- ٥٧- التشريع الإسلامي: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة النهضة المصرية، ط الأولى.
- ٥٨- تفسير الرازي (التفسير الكبير): فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)، ط٣.
- ٥٩- تفسير لطبري (جامع لبيان): محمد بن جرير لطبري (٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ٦٠- تفسير القرطبي: (الجامع في أحكام القرآن) محمد من أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ)، دار الشعب، القاهرة.
- ٦١- تفسير ابن كثير: إسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ.
- ٦٢- تفسير المراغي: أحمد مصطفى المراغي، المكتبة التجارية.
- ٦٣- تفسير المنار: محمد رشيد رضا، دار الفكر للطباعة، بيروت.
- ٦٤- التعريف: محمد عبد الرؤوف لمنلوي (١٠٣١هـ)، دار الفكر المعاصر، ط١، بيروت، ١٤١٠هـ.
- ٦٥- التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٦٦- تلخيص الحبير: أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ.
- ٦٧- التلغين: عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (٤٢٢هـ)، المكتبة التجارية، ط الأولى، مكة المكرمة، ١٤١٥هـ.
- ٦٨- التمهيد: يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، المغرب.
- ٦٩- تهذيب الآثار: محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، مطبعة المدني، القاهرة.
- ٧٠- تيسير التحرير: محمد أمين بادشاه، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٧١- الثمر الداني: صالح عبد السميع الآبي، المكتبة الثقافية، بيروت.
- ٧٢- ثورة الهندسة الوراثية: د. زيدان السيد عبد العال، منشأة المعارف، ط الأولى، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
- ٧٣- جامع بيان العلم وفضله: ابن عبد البر تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٩٩٤م.
- ٧٤- جامع العلوم والحكم: عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٤١١هـ.
- ٧٥- جامع مسائل الأحكام: للبرزلي - مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد ٥.
- ٧٦- جمع الجوامع: عبد الوهاب بن السبكي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- ٧٧- الجنين المشوه والأمراض الوراثية: د. محمد علي البار، دار القلم، ط١، دمشق، ١٤١١هـ.
- ٧٨- حاشية البجيرمي: سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا.

- ٧٩- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن أحمد عرفة الدسوقي (١٢٣٠هـ)، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- ٨٠- حاشية ابن عابدين: (رد المحتار) محمد أمين الشهير بابن عابدين (١٢٥٢هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤٢١هـ.
- ٨١- حاشية العدوي: الشيخ علي العدوي (١١٨٩هـ)، دار صادر.
- ٨٢- حاشية قلوبوي وعميرة: أحمد قلوبوي (١٠٦٩هـ) وأحمد عميرة (٩٥٧هـ)، مصطفى البابي الحلبي، ط٣، القاهرة ١٣٧٥هـ.
- ٨٣- الحاوي: علي بن محمد الماوردي، تحقيق: علي معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٨٤- الحركات النسائية وصلتها بالاستعمار: محمد عطية خميس، دار الأنصار، القاهرة.
- ٨٥- الحريات العامة: د. عبد الحكيم عبد الله، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس.
- ٨٦- الحساب الفلكي لتحديد أوائل الشهور العربية: د. مسلم شلتوت (إسلام أون لاين).
- ٨٧- الحقوق السياسية للمرأة: د. عبد الحميد الشواربي، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- ٨٨- حقوق المرأة في الإسلام: د. محمد عرفة، مطابع الفرزدق التجارية.
- ٨٩- حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة: محمد عقلة الإبراهيم (مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الكويت، العدد الخامس).
- ٩٠- حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة: د. وهبة الزحيلي، دار المكتبي، ط١، دمشق، ١٤٢٠هـ.
- ٩١- حكم الإسلام في وسائل الإعلام: الشيخ عبد الله علوان، دار السلام.
- ٩٢- حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة: د. عبد الرزاق رحيم الهيتي، دار البيارق، ط١، الأردن، ١٤٢١هـ.
- ٩٣- الحلال والحرام: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة.
- ٩٤- حواشي الشرواني: عبد الحميد الشرواني، دار الفكر، بيروت.
- ٩٥- الخرشي على خليل: محمد بن عبد الله بن علي الخرشي، دار صادر، بيروت.
- ٩٦- خصائص التصور الإسلامي: سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٣هـ.
- ٩٧- خصائص الشريعة الإسلامية: عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ١٤١٢هـ.
- ٩٨- الدر المختار: محمد بن علي الحصكفي (٩١١هـ) دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ٩٩- الدر المنثور: جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) دار الفكر، ط١، بيروت ١٤٠٣هـ.
- ١٠٠- دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة: أ.د. عمر سليمان الأشقر وآخرون، دار النفائس، ط الأولى، عمان، الأردن، ٢٠٠١م.
- ١٠١- الدراية في تخريج أحاديث الهداية: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) دار المعرفة، بيروت.
- ١٠٢- دروس في القانون الدولي الخاص: د. هشام صادق و د. حفيظة الحداد، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية ١٩٩٩م.
- ١٠٣- الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ) دار الغرب، بيروت ١٩٩٤م.

قائمة المراجع

- ١٠٤- الذريعة إلى مكارم الشريعة: لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني: تحقيق: د. أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء، المنصورة.
- ١٠٥- الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي: تحقيق أحمد شاكر دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٠٦- رسالتان في اللغة: أبو الحسن علي الرماني، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر، عمان، ١٩٨٤م.
- ١٠٧- روح المعاني: شهاب الدين الأوسي (١٢٧٠هـ) دار الفكر للطباعة، بيروت ١٩٩٧م.
- ١٠٨- روضة الطالبين: يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٨٦هـ.
- ١٠٩- الروضة الندية: محمد صديق حسن خان (١٣٠٧هـ) دار الجبل، بيروت، ١٩٨٦م.
- ١١٠- الروض المربع: الشيخ منصور بن يونس البهوتي (١٠٥١هـ) مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩٠هـ.
- ١١١- زاد المعاد في هدي خير العباد: شمس الدين ابن القيم الجوزية (٧٥١هـ) دار الفرقان، عمان.
- ١١٢- الزواج والطلاق في الإسلام: بدران أبو العينين بدران، دار النهضة العربية.
- ١١٣- سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة: د. وهبة الزحيلي، دار المكتبي، ط١، ١٤٢١هـ.
- ١١٤- سبل السلام: محمد بن إسماعيل الصنعاني (٨٥٢هـ)، دار إحياء التراث، ط الرابعة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ١١٥- سنن البيهقي: (السنن الكبرى) أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ) دار المعرفة، بيروت.
- ١١٦- سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١١٧- سنن الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (١٨١هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١١٨- سنن أبي داود: الإمام الحافظ أبو داود سليمان السجستاني، دار الفكر.
- ١١٩- سنن سعيد بن منصور: بن شعبة الخراساني (٢٢٧هـ) دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ١٢٠- سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني (٢٢٧هـ) دار الفكر، بيروت.
- ١٢١- سنن النسائي: للحافظ عبد الرحمن بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، دار القلم، بيروت.
- ١٢٢- السيل الجرار: محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط الأولى، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- ١٢٣- شرح تنقيح الفصول: شهاب الدين القرافي تحقيق طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط أولى، ١٣٩٣.
- ١٢٤- شرح صحيح مسلم: يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- ١٢٥- الشرح الصغير: أحمد بن محمد الدردير (١٢٠١هـ) دار المعارف، القاهرة ١٣٩٢هـ.
- ١٢٦- شرح الصدة: أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (٧٢٧هـ) مكتبة العبيكان، ط١، الرياض ١٤١٣هـ.
- ١٢٧- شرح فتح القدير: كمال الدين بن الهمام (٦٨١هـ) دار الفكر، بيروت.
- ١٢٨- الشرح الكبير: أحمد بن محمد الدردير (١٢٠١هـ) دار الفكر.
- ١٢٩- شرح الكوكب المنير: الشيخ محمد بن أحمد المعروف بابن النجار، مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ.
- ١٣٠- شرح منتهى الإرادات: الشيخ منصور البهوتي (١٠٥١هـ) دار الفكر، بيروت.
- ١٣١- شعب الإيمان: أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ) دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ١٤١٠هـ.

- ١٣٢- الشمائل المحمدية: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٧٩هـ) مؤسسة الكتب، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ.
- ١٣٣- الشورى بين الأصالة والمعاصرة: عز الدين التميمي، دار البشير، عمان ١٩٨٥م.
- ١٣٤- الشورى بين النظرية والتطبيق: د. قحطان الدوري، مطبعة الأمة، ط١، بغداد.
- ١٣٥- الشورى في الإسلام: د. حمد الكبيسي، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الأردن.
- ١٣٦- الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م.
- ١٣٧- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) دار ابن كثير، ط٣، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- ١٣٨- صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (٣٥٤هـ) الرسالة، ط٢، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ١٣٩- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري (٢٥٦هـ) دار إحياء التراث، بيروت.
- ١٤٠- ضوابط الاجتهاد والفتوى: أستاذنا د. أحمد طه ريان، دار الوفاء، ط١، ١٤١٥هـ.
- ١٤١- ضوابط للدراسات الفقهية: الشيخ سلمان العودة، دار العاصمة الرياض.
- ١٤٢- الطبيب أبه وفقهه: د. زهير السباعي و د. محمد علي البار، دار القلم، ط٢، دمشق، ١٤١٨هـ.
- ١٤٣- علم أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف: دار القلم، الكويت، ١٩٨٦م.
- ١٤٤- عمدة القارئ: بدر الدين محمود بن أحمد العيني (٨٥٥هـ) دار إحياء التراث، بيروت.
- ١٤٥- عون المعبود: محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٤٦- غاية المنتهى: مرعي بن يوسف الحنبلي (١٠٣٣هـ) المؤسسة السعيدية، ط٢، الرياض.
- ١٤٧- الفتاوى: الشيخ محمد شلتوت، دار الشروق.
- ١٤٨- الفتاوى: أبو اسحق إبراهيم الشاطبي، جمعها وحققها: محمد أبو الأحنان، ط الأولى، ١٤٠٥هـ.
- ١٤٩- فتاوى ابن رشد (الجد): دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ١٥٠- فتاوى شرعية: الشيخ حسنين مخلوف، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٥م.
- ١٥١- فتاوى علماء البلد الحرام: سعد بن عبد الله البريك، مؤسسة الجريسي، الرياض.
- ١٥٢- الفتاوى الكبرى: شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٣٨هـ)، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٠٦م.
- ١٥٣- فتاوى لجنة الإفتاء: بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية: جامعة الكويت.
- ١٥٤- الفتاوى الهندية: الشيخ نظام، دار إحياء التراث العربي، ط٤، بيروت.
- ١٥٥- الفتاوى والتاريخ: محمد المختار ولد السعد: دار الغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ١٥٦- فتاوى معاصرة: الدكتور يوسف القرضاوي، دار الوفاء، ط٢، القاهرة، ١٤١٤هـ.
- ١٥٧- فتح الباري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- ١٥٨- فتح العزيز: الرافعي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- ١٥٩- فتح العلي المالك: الشيخ محمد عlish، مطبعة مصطفى البابي، مصر، ١٣٧٨هـ.
- ١٦٠- فتح القدير: محمد علي الشوكاني (١٢٥٠هـ) دار الفكر، بيروت.
- ١٦١- الفروع: شمس الدين محمد بن مفلح (٧٦٣هـ) عالم الكتب، بيروت.
- ١٦٢- الفروق: أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (٦٨٤هـ) عالم الكتب.
- ١٦٣- الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط٣، دمشق ١٤٠٩هـ.
- ١٦٤- فقه الزكاة: د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.

- ١٦٥- فقه الشورى والاستشارة: توفيق الشاوي، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٢هـ.
- ١٦٦- فقه العقود المالية: د. الحسين شواط و د. عبد الحق حميش، دار البيارق، عمان.
- ١٦٧- فقه النوازل: إعداد ونشر: الجامعة الأمريكية المفتوحة.
- ١٦٨- فقه النوازل: بكر أبو زيد، دار العاصمة.
- ١٦٩- الفقيه والمتفقه: الخطيب البغدادي: تحقيق عادل العزازي: دار ابن الجوزي.
- ١٧٠- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: عبد العلي الكنوي، دار صادر، ط الأولى.
- ١٧١- الفواكه اللواتي: أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي (١١٢٠هـ) دار الفكر، بيروت ١٤١٥هـ.
- ١٧٢- القاموس المحيط: مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي (٨١٧هـ) الرسالة، ط١، بيروت ١٤٠٦هـ.
- ١٧٣- قرارات المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي: الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي، ط الرابعة ١٤١١هـ.
- ١٧٤- قضايا طبية معاصرة: جمعية العلوم الطبية المعاصرة، دار البشير، ط١، عمان ١٤١٥هـ.
- ١٧٥- قضايا فقهية معاصرة: محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، ط١، دمشق.
- ١٧٦- قضايا فقهية معاصرة: محمد برهان الدين السنبهلي، دار القلم، ط١، دمشق ١٤٠٨هـ.
- ١٧٧- قضايا اللهو والترفيه بين الحاجة النفسية والضوابط الشرعية: مادون رشيد، قطر.
- ١٧٨- قواعد الأحكام: العز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية.
- ١٧٩- قواعد الفقه: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، كراتشي، ١٤٠٧هـ.
- ١٨٠- القوانين الفقهية: محمد بن جزي الغرناطي (٧٤١هـ) دار العلم للملايين، ١٩٧٩م.
- ١٨١- الكافي: يوسف ابن عبد البر النمري (٤٦٣هـ) دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ١٤٠٧هـ.
- ١٨٢- الكافي في فقه الحنابلة: عبد الله بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ) المكتب الإسلامي.
- ١٨٣- كشاف القناع: الشيخ منصور البهوتي (١٠٥١هـ) مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
- ١٨٤- كفاية الطالب الرباني: أبو الحسن المالكي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
- ١٨٥- الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ.
- ١٨٦- لسان العرب: جمال الدين محمد بن كرم بن منظور، دار صادر، بيروت.
- ١٨٧- لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٢م.
- ١٨٨- ماهية بطاقة الائتمان: أ.د. محمد رأفت عثمان (بحوث مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون/ جامعة الإمارات).
- ١٨٩- مباحث في أحكام الفتوى: د. عامر سعيد الزبياري، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٦هـ.
- ١٩٠- مبادئ نظام الحكم في الإسلام: د. عبد الحميد المتولي، منشأة المعارف، ط٤، الإسكندرية ١٩٧٨هـ.
- ١٩١- مبدأ المساواة في الإسلام: د. فؤاد أحمد، المكتب العربي الحديث.
- ١٩٢- المبدع: إبراهيم بن محمد بن مفلح (٨٨٤هـ) المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٠هـ.
- ١٩٣- المبسوط: شمس الدين السرخسي (٤٩٠هـ) دار المعرفة، بيروت.
- ١٩٤- المجتمع الإسلامي المعاصر: أنور الجندي، دار الأنصار، القاهرة ١٩٨٥م.
- ١٩٥- مجلة الأحكام العدلية: علماء الدولة العثمانية (كازخانة تجارت كتب).

- ١٩٦- مجلة المجمع الفقهي: العدد الأول، السنة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ١٩٧- مجمع الزوائد: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ) دار الريان للتراث، القاهرة ١٤٠٧هـ.
- ١٩٨- المجموع: يحي بن شرف النووي (٦٧٦هـ) دار الفكر، بيروت ١٩٩٧م.
- ١٩٩- مجموع الفتاوى: لشيخ الإسلام ابن تيمية: جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه، الرياض.
- ٢٠٠- مجموعة رسائل ابن عابدين: محمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٢٠١- المحصول في علم أصول الفقه: فخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر العلواني: جامعة الإمام ط الأولى ١٩٩٩م.
- ٢٠٢- المحلى: علي بن أحمد بن حزم (٤٥٦هـ) دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ٢٠٣- المختصر الوجيز في مقاصد التشريع: د. عوض بن محمد القرني، دار الأندلس الخضراء- جدة، الطبعة الأولى ١٤١٦/١٩٩٨.
- ٢٠٤- المدخل إلى الفقه الإسلامي: محمود محمد الطنطاوي، مطابع البيان، دبي ١٩٨٨.
- ٢٠٥- المدخل إلى علم الوراثة: د. عبد الله صالح الغامدي، دار المريخ، الرياض.
- ٢٠٦- المدخل في الفقه الإسلامي: محمد مصطفى شلبي، دار النهضة، مصر.
- ٢٠٧- المدخل الفقهي العام: الشيخ مصطفى الزرقاء، دار القلم، دمشق ١٩٩٨م.
- ٢٠٨- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة.
- ٢٠٩- مدخل لدراسة الفقه الإسلامي: د. يوسف القرضاوي: مكتبة وهبة، مصر.
- ٢١٠- المدخل للتشريع الإسلامي: محمد فاروق النبهان، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م.
- ٢١١- مدونة القانون المدني: معوض عبد التواب، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٧م.
- ٢١٢- المدونة الكبرى: الإمام مالك بن أنس (١٧٨هـ)، دار صادر، بيروت.
- ٢١٣- مراتب الإجماع: علي بن أحمد بن حزم (٤٥٦هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢١٤- مراعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: عبيد الله المباركفوري، بنارس الهند ط٣.
- ٢١٥- المرأة بين الفقه والقانون: د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، ط٦، بيروت ١٩٨٤م.
- ٢١٦- المرأة بين الشرع والقانون: محمد الحجوي، دار الكتاب، المغرب.
- ٢١٧- المرأة في الإسلام: الشيخ حسنين مخلوف، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٨م.
- ٢١٨- المرأة في القرآن والسنة: محمد عزة دروزة، دار الجيل، ط٢، دمشق ١٩٨٥م.
- ٢١٩- المرأة والحقوق السياسية: مجيد محمود أبو حجر، مكتبة الرشد، ط١، الرياض ١٤٢١هـ.
- ٢٢٠- المرأة وحقوقها السياسية: الشيخ عبد المجيد الزنداني، مؤسسة الريان، ط١، بيروت.
- ٢٢١- المرشد الإسلامي في الفقه الطبي: توفيق الواعي وآخرون: دار الوفاء، ط٤ ١٤١٠هـ.
- ٢٢٢- مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد) تحقيق: محمد الحبيب التجاني دار الجيل - بيروت.
- ٢٢٣- المسؤولية الجسدية في الإسلام: عبد الله إبراهيم موسى، دار ابن حزم، ط الأولى، بيروت، ١٤١٦هـ.
- ٢٢٤- المسؤولية الوزارية: د. سيد رجب السيد، القاهرة ١٩٨٧م.
- ٢٢٥- مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

- ٢٢٦- المستدرك: لأبي عبد الله محمد عبد الله الحاكم، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٢٧- المستقصى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي: دار صادر، ط ١، ١٣٢٢هـ.
- ٢٢٨- المسند: الإمام أحمد بن حنبل (٢٠٤هـ) مؤسسة قرطبة، مصر.
- ٢٢٩- المشاركة السياسية للمرأة: د. سامية خضر صالح، الصدر لخدمات الطباعة، القاهرة ١٩٨٩م.
- ٢٣٠- مصادر التشريع فيما لا نص فيه: عبد الوهاب خلاف دار القلم، ط الخامسة، الكويت، ١٤٠٢هـ.
- ٢٣١- مصارف الزكاة وتمليكها في ضوء الكتاب والسنة: د. خالد عبد الرزاق العاني.
- ٢٣٢- مصادر الحق: د. عبد الرزاق السنهوري، دار الهنا للطباعة، ط ٢، ١٩٦٠م.
- ٢٣٣- مصباح الزجاجة: أحمد بن أبي بكر إسماعيل الكناني (٨٤٠هـ) دار العربية، ط ٢، بيروت ١٤٠٣هـ.
- ٢٣٤- المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المكتبة العلمية، بيروت.
- ٢٣٥- مصنف ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ) مكتبة الرشد، ط ١، الرياض، ١٤٠٩هـ.
- ٢٣٦- مصنف عبد الرزاق: عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ) المكتب الإسلامي، ط ٢، بيروت ١٤٠٩هـ.
- ٢٣٧- مطالب أولي النهى: مصطفى السيوطي الرحباني (١٢٤٣هـ) المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٦١م.
- ٢٣٨- المعاملات المالية المعاصرة: د. محمد عثمان شبير دار النفائس، ط ١، ١٤١٦هـ.
- ٢٣٩- المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة: أ.د. محمد رواس قلعه جي.
- ٢٤٠- المعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ) دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥هـ.
- ٢٤١- المعجم الصغير: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ) المكتب الإسلامي، ط ١، بيروت ١٤٠٥هـ.
- ٢٤٢- المعجم الكبير: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ) مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، الموصل ١٤٠٤هـ.
- ٢٤٣- معجم المصطلحات التجارية والتعاونية: د. أحمد زكي بدوي، دار الكتاب المصري، القاهرة.
- ٢٤٤- معجم لغة الفقهاء: محمد رواس قلعه جي و د. حامد قنيني، دار النفائس، بيروت ١٩٩٦م.
- ٢٤٥- المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون: مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٦١م.
- ٢٤٦- معلمة الفقه المالكي: عبد العزيز بن عبد الله: دار الغرب الإسلامي ط الأولى ١٤٠٣هـ.
- ٢٤٧- المعونة: القاضي عبد الوهاب البغدادي (٤٢٢هـ) تحقيق: عبد الحق حميش، مكتبة الباز التجارية، مكة المكرمة ١٩٩٥م.
- ٢٤٨- المغني: عبد الله بن أحمد بن قدامة (٦٢٠هـ) دار الفكر، ط ١، بيروت ١٤٠٥هـ.
- ٢٤٩- مغني المحتاج: محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.
- ٢٥٠- المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد الأصفهاني (٥٠٢هـ) دار المعرفة بيروت ١٩٩٨م.
- ٢٥١- مقاصد الشريعة الإسلامية: لشيخ محمد بن الطاهر بن عاشور الشركة التونسية للتوزيع.
- ٢٥٢- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: د. يوسف حامد العالم - دار الحديث بالقاهرة.

- ٢٥٣- مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي: د. محمد كمال الدين إمام - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- ٢٥٤- المقنع: عبد الله بن أحمد بن قدامة (٦٢٠هـ) مكتبة الرياض الحديثة ١٤٠٠هـ.
- ٢٥٥- مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العلمية: سالم البهناوي، دار القلم، لكويط ١٩٨٦م.
- ٢٥٦- مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة: د. محمد بلتاجي، دار السلام، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ٢٥٧- الملكية ونظرية العقد: الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
- ٢٥٨- من توجهات الإسلام: الشيخ محمود شلتوت، دار الشروق، ط٧، مصر ١٤٠٧هـ.
- ٢٥٩- من فقه الأقليات المسلمة: خالد محمد عبد القادر، كتاب الأمة، قطر ١٤١٨هـ.
- ٢٦٠- من هدي القرآن: الشيخ محمود شلتوت دار الكتاب العربي، القاهرة.
- ٢٦١- مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحالي: د. عبد الرحمن الزنيدي، دار إشبيليا، الرياض، ١٤١٨هـ.
- ٢٦٢- مناهج السنة: شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٦هـ.
- ٢٦٣- منهج معالجة القضايا المعاصرة: د. محمد رواس قلعه جي (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي)، العدد الخامس، ١٤١٣هـ.
- ٢٦٤- المهذب: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الفكر، بيروت.
- ٢٦٥- الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحق الشاطبي: دار المعرفة، بيروت.
- ٢٦٦- مواهب الجليل: محمد بن عبد الرحمن المغربي الحطاب (٩٥٤هـ) دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.
- ٢٦٧- موت الدماغ بين الطب والشريعة: ندى محمد نعيم الدقر، دار الفكر، دمشق ١٩٩٧م.
- ٢٦٨- موجبات الأحكام ووقاعات الأيام: قاسم بن عبد الله الجمالي ابن قطلوبغا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بغداد ١٩٨٣م.
- ٢٦٩- الموجز في القانون الدولي الخاص: بدر الدين عبد المنعم شوقي، مكتبة لخدمات الحديثة، جدة.
- ٢٧٠- الموسوعة الطبية الفقهية: أحمد محمد كنعان، دار النفائس، ط١، بيروت ١٤٢٠هـ.
- ٢٧١- الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- ٢٧٢- الموسوعة الفلسفية العربية: رئيس تحريرها د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط الأولى، ١٩٨٦م.
- ٢٧٣- الموطأ: الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتاب المصري، بيروت.
- ٢٧٤- نصب الراية: لجمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي: دار الحديث، الهند.
- ٢٧٥- نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه: الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء.
- ٢٧٦- النظام السياسي في الإسلام: د. محمد أبو فارس، دار الفرقان ط٢، عمان ١٩٨٦م.
- ٢٧٧- النظرية الإسلامية في النولة: حازم عبد المتعال الصعيدي، دار النهضة العربية ط١، ١٩٧٧م.
- ٢٧٨- نظرية الإسلام وهدية: أبو الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٠هـ.
- ٢٧٩- نظرية الضرورة الشرعية: جميل محمد مبارك، دار الوفاء، القاهرة ١٩٨٨.
- ٢٨٠- نظرية العقد: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة، القاهرة، ١٣٦٨هـ.

- ٢٨١- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول: جمال الدين الإسنوي، عالم الكتب القاهرة.
 ٢٨٢- النهاية في غريب الحديث: مجد الدين المبارك بن الأثير (٦٠٦هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
 ٢٨٣- نهاية المحتاج: محمد بن أحمد الرملي (١٠٠٤هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت.
 ٢٨٤- النوازل الكبرى: محمد المهدي الوزارني، تحقيق: عمر بن عباد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ١٤١٢هـ.
 ٢٨٥- نيل الأوطار: محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ) دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.
 ٢٨٦- الهداية في شرح البداية: علي بن أبي بكر المرغيناني (٥٩٣هـ) المكتبة الإسلامية.
 ٢٨٧- الهندسة الوراثية بين معطيات العلم وضوابط الشرع: د. إيداد أحمد إبراهيم، دار الفتح للدراسات والنشر ط١، الأردن، ١٤٢٣هـ.
 ٢٨٨- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية: محمد صدقي البورنو: مكتبة المعارف: ط الثانية الرياض ١٤١٠هـ.
 ٢٨٩- الوراثة والهندسة الوراثية والجنوم البشري والعلاج الجيني رؤية إسلامية: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ٢٠٠٠م.
 ٢٩٠- الوسيط: محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ) دار السلام، ط١، القاهرة ١٤١٧هـ.
 ٢٩١- الوسيط في فقهون لدولي الخاص: د. سامي بديع منصور، دار العلوم، بيروت ١٩٩٤م.
 ٢٩٢- ولاية المرأة في الفقه الإسلامي: حافظ محمد أنور، دار بلنسية ط ١، الرياض ١٩٩٩م.

المجلات:

- مجلة الأسرة: (السعودية) العدد ٤٦.
- مجلة البحوث الإسلامية: الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء (المجلد الأول، العدد الثاني).
- مجلة البحوث الفقهية المعاصرة (العدد ٤٢).
- مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية (بدي): العدد الخامس ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت (العدد الخامس، يوليو ١٩٨٦م).
- مجلة المجمع الفقه الإسلامي - التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي (العدد الأول والعدد الثالث والعدد السابع والعدد الثاني عشر).
- مجلة المجمع الفقهي الإسلامي - التابع لرابطة العالم الإسلامي (العدد الأول).
- مجلة لها للندننية (العدد ١١٣) ١٣/١١/٢٠٠٢م.

المواقع الإلكترونية:

- 1- www.missiar.com
- 2- www.khayma.com
- 3- www.islam-online.net
- 4- www.bouti.net
- 5- www.darislam.com
- 6- www.binbaz.org.sa
- 7- www.almoslim.net

فهرس الموضوعات

٥	المقدمة
١١	الفصل الأول: مدخل إلى القضايا الفقهية المعاصرة
١٣	المبحث الأول: خصائص التشريع الإسلامي
١٣	المطلب الأول: صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان
١٤	المطلب الثاني: عموم الشريعة وبقاؤها وما يستلزم ذلك
١٥	المطلب الثالث: دلائل صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان
٢٣	المبحث الثاني: حقيقة القضايا الفقهية المعاصرة
٢٣	المطلب الأول: تعريف القضايا الفقهية المعاصرة
٢٤	المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة
٢٧	المبحث الثالث: أهمية القضايا الفقهية المعاصرة
٢٧	المطلب الأول: أنواع القضايا المعاصرة وأمثلتها
٣٢	المطلب الثاني: خصائص القضايا الفقهية المعاصرة
٣٤	المطلب الثالث: في فوائد وأهمية القضايا الفقهية المعاصرة
٣٩	المبحث الرابع: الاجتهاد في القضايا المعاصرة
٣٩	المطلب الأول: شروط المتصدر للفتوى في القضايا المعاصرة
٤٤	المطلب الثاني: شروط أخرى
٥٤	المطلب الثالث: اجتهاد الصحابة في النوازل
٥٦	المطلب الرابع: طريقة الاجتهاد في الإسلام
٥٨	المطلب الخامس: منهج دراسة القضايا المعاصرة
٦٣	المبحث الخامس: الاجتهاد الجماعي في القضايا المعاصرة
٦٣	المطلب الأول: تعريف الاجتهاد الجماعي
٦٥	المطلب الثاني: أهمية الاجتهاد الجماعي في هذا العصر
٦٩	المطلب الثالث: ظهور المجامع الفقهية
٧٣	المبحث السادس: مصادر القضايا الفقهية المعاصرة
٧٣	المطلب الأول: أهم الكتب التي تعرضت للقضايا الفقهية المعاصرة
٨٠	المطلب الثاني: المجالات المتخصصة في الدراسات الإسلامية وبأبحاث الفقه والاجتهاد
٨٢	المطلب الثالث: المواقع الإلكترونية المهمة بفقهاء القضايا المعاصرة
٨٧	الفصل الثاني: دراسة بعض القضايا المعاصرة
٨٩	المبحث الأول: في العبادات
٨٩	المطلب الأول: اعتماد الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية
١٠١	المطلب الثاني: مصرف "في سبيل الله" وهل يجوز صرف الزكاة على المساجد، والمراكز الإسلامية الدعوية؟

١١٣	المبحث الثاني: في المعاملات
١١٣	المطلب الأول: إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة
١٢٨	المطلب الثاني: البطاقات الائتمانية
١٤٨	المطلب الثالث: التأمين
١٦٧	المبحث الثالث: في الزواج (الأحوال الشخصية) - زواج المسير
١٧٧	المبحث الرابع: في القضايا الطبية
١٧٧	المطلب الأول: حكم التبرع بالأعضاء
٢٠٢	المطلب الثاني: إجهاض الجنين المشوه، أو الناتج عن اغتصاب
٢١٥	المطلب الثالث: الاستساخ
٢٧٧	المطلب الرابع: قتل الرحمة (تيسير الموت للمرضى الميئوس من شفائهم)
٢٤٣	المبحث الخامس: في النظام السياسي
٢٤٣	المطلب الأول: مسائل من فقه الأقليات المسلمة
٢٥٧	المطلب الثاني: حكم التجنس بالجنسية الأجنبية
٢٦٩	المطلب الثالث: اشتراك المرأة في الانتخاب ومؤسسات الشورى
٢٩١	المبحث السادس: في الفن والسينما والتمثيل، موقف الإسلام من السينما والتمثيل
٣٠٧	الخاتمة
٣٠٩	ملحق بأهم قرارات المجامع الفقهية
٣٢٧	قائمة المراجع
٣٣٩	فهرس الموضوعات