

مَجَلَّةُ الْفَتَوَى

وَالدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ
تَصَدُرُ عَنْ دَائِرَةِ الْإِفْتَاءِ الْعَامَّةِ فِي الْمَمْلَكَةِ الْأُرْدُنِيَّةِ الْهَاشِمِيَّةِ

المجلد الأول / العدد الخامس
جمادى الأولى ١٤٤٣هـ / كانون الأول ٢٠٢١م

مَجَلَّةُ الْفَتْوَى

وَالدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الدّراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر

جميع الحقوق محفوظة. لا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال أو رفعه على شبكة الإنترنت دون إذن خطي سابق من الناشر. حقوق الملكية الفكرية هي حقوق خاصة شرعاً وقانوناً، وطبقاً لقرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة فإنّ حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مضمونة شرعاً، ولأصحابها حقّ التصرف فيها، فلا يجوز الاعتداء عليها.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means without written permission from the publisher.

مَجَلَّةُ الْفَتَاوَى

وَالدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ
تَصَدُرُ عَنْ دَائِرَةِ الْإِفْتَاءِ الْعَامِّ فِي الْمَمْلَكَةِ الْأُرْدُنِيَّةِ الْهَاشِمِيَّةِ

المجلد الأول / العدد الخامس
جمادى الأولى ١٤٤٣ هـ / كانون الأول ٢٠٢١ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



تُرسل البحوث إلى رئيس تحرير مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية
دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

البريد الإلكتروني للمجلة
Fatwa.journal@aliftaa.jo

هذه البحوث تعبر عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي دائرة الإفتاء العام



المشرف العام

سماحة الشيخ عبد الكريم سليم الخصاونة

رئيس التحرير

الدكتور أحمد إبراهيم الحسنات

أعضاء التحرير

(مرتبون هجائياً)

الدكتور جميل فريد أبو سارة

الدكتور حسان عوض أبو عرقوب

الدكتور صفوان محمد رضا عضيبات

الدكتور محمد يونس الزعبي

المحررون

الدكتور جاد الله بسام صالح

الدكتور معاذ خالد قدورة

أمانة السرّ

الشيخ محمد أمين غالية

الدكتور مناف توفيق مريان

الهيئة الاستشارية

(مرتبة هجائياً)

- الأستاذ الدكتور أسامة الفقير / الأردن
الأستاذ الدكتور تقي الدين العثماني / باكستان
الأستاذ الدكتور حاتم العوني / السعودية
الأستاذ الدكتور شوقي علام / مصر
الأستاذ الدكتور عبد الحق حميش / الجزائر
الأستاذ الدكتور عبد الله الفواز / الأردن
الأستاذ الدكتور عبد الملك السعدي / العراق
الأستاذ الدكتور عجيل النشمي / الكويت
الأستاذ الدكتور عدنان العساف / الأردن
الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد / الأردن
الأستاذ الدكتور عماد عبد الكريم الخصاونة / الأردن
الأستاذ الدكتور فاروق حمادة / المغرب
الأستاذ الدكتور محمد أكرم لال الدين / ماليزيا
الأستاذ الدكتور محمد الرواشدة / الأردن
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء / الإمارات
الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين / الأردن
الأستاذ الدكتور مصطفى البغا / سوريا

دراسات العدد

- صلة السمع والبصر بالعقل والقلب ومرادفاتهما في القرآن الكريم
 ١٢ محمد عبد الرحمن بني عامر
- التجارة المعاصرة بالذهب في ميزان الفقه الإسلامي
 ٤٨ محمد نعيم ياسين
- القراءات القرآنية الشاذة وأثرها في الأحكام الشرعية عند أئمة الشافعية، دراسة
 أصولية فقهية
 ٨٣ مرزوق محمد الشرفات ونشأت نايف الحوري
- استئجار الأرحام وأحكامه في الفقه الإسلامي
 ١٠٩ أحمد عيد الحسيني الشواف



تعريف بمجلة الفتوى والدراسات الإسلامية

- مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية مجلة علمية متخصصة محكمة تصدر بمقتضى الفقرة (هـ) من المادة ١٢ من قانون الإفتاء رقم ٤١ لسنة ٢٠٠٦ وتعديلاته، وتُعنى بنشر البحوث والدراسات الشرعية في العلوم العقلية والنقلية.
- تهدف إلى معالجة القضايا المعاصرة والمشكلات المستجدة برؤية شرعية إسلامية، وتقديم رؤى منضبطة تعين المجتمع الإسلامي المعاصر على التقدم والنجاح، مع الحفاظ على هويته والتمسك بترائه، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه.
- تخضع جميع البحوث المنشورة إلى عملية تحكيم من قبل أساتذة متخصصين، ضمن الضوابط والمعايير التي وضعتها الهيئة الاستشارية بهذا الخصوص، وذلك لرفع سوية البحث العلمي الشرعي إلى مصاف المناهج العلمية المتقدمة.

شروط النشر في المجلة

- ١- أن يكون البحث ذا جودة في الطرح ويعالج قضايا معاصرة تستحق الكتابة والبحث.
- ٢- أن لا يكون البحث قد سبق تقديمه للتحكيم أو نشره في مجلة أخرى، أو تم تقديمه لمؤتمر علمي، ويتعهد الباحث بذلك.
- ٣- أن لا يكون البحث فصلًا أو جزءًا من كتاب منشور أو رسالة للدكتوراه أو الماجستير تمت مناقشتها.
- ٤- إذا كان البحث مدعومًا من جهة ما، فعلى الباحث بيان ذلك وتقديم وثيقة محررة من الجهة الداعمة موجهة إلى رئيس تحرير المجلة تفيد عدم ممانعتها لنشر البحث.
- ٥- تقرر هيئة التحرير قبول البحث للنشر في المجلة بعد مروره بإجراءات التحكيم السري المعتمدة لدى المجلة.
- ٦- لا يُسمح للباحث أن ينشر بحثه في مكان آخر بعد نشره في المجلة إلا بموافقة خطية من رئيس التحرير.

٧- أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر الورقي والإلكتروني للمجلة.

٨- يكون قرار نشر البحث في وسائل النشر الورقية والإلكترونية ملزمًا.

* تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي بحث دون إبداء الأسباب، ويُعد قرارها نهائيًا.

مواصفات البحث المقدم للنشر

١- أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن (٣٠) صفحة، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجدول.

٢- أن يرفق الباحث مع بحثه السيرة الذاتية والعلمية موضحًا فيها مكان عمله ورتبته الأكاديمية وتخصصه الدقيق وأهم أبحاثه، ويرفق ملخصًا للبحث باللغتين العربية والإنجليزية، ولا تزيد كلمات الملخص على (٢٥٠) كلمة كحدّ أقصى، ويحتوي على الكلمات المفتاحية، وفحوى النتائج.

٣- أن يكون البحث مطبوعًا على الحاسوب بخط Simplified Arabic حجم (١٤) normal، وذلك لنص المتن، وبالخط نفسه حجم (١٢) للهوامش الموضوعية في نهاية البحث مرتبة تسلسليًا، حسب ورودها في المتن.

طريقة التوثيق:

أ- الآيات القرآنية: بعد نهاية الآية يوضع اسم السورة ورقم الآية بين معكوفتين، مثال: [آل عمران: ١٣].

ب- الأحاديث النبوية الشريفة: توثق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية، وذلك ببيان الكتاب والباب ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل». مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

ج- الكتب: توثق الاقتباسات النصية أو المأخوذة بتصريف مشارًا إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي: اسم المؤلف كاملاً وتاريخ وفاته هجريًا وميلاديًا بين قوسين متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الكتاب (مطبوعًا بخط غامق) متبوعًا بفاصلة، ثم اسم المحقق أو المترجم إن وُجد متبوعًا بفاصلة، ثم مكان النشر متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعًا بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وُجد متبوعًا بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ = ١١٥٣م)، الملل

والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٨ (ط٧)، ج١، ص١١٨. وإذا ذكر الكتاب مرة أخرى يوثق مختصراً: الشهرستاني، الممل والنحل، ج١، ص٣٤١، ثم تُرفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

د- الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي: اسم صاحب البحث كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعاً بخط غامق) ومكان صدورها متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، المجلد (١٠) العدد ١، ١٩٩٤م، ص٤٥.

هـ- المخطوطات: يتم التوثيق على النحو الآتي: اسم المؤلف كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المخطوط كاملاً (مطبوعاً بخط غامق) متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المخطوط متبوعاً بفاصلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمز (و) و(ظ) على التوالي. مثال: ابن حجر العسقلاني (توفي ٨٥٢هـ = ١٤٤٩م)، ذيل الدرر الكامنة، مخطوط رقم ٦٤٩، المكتبة، التيمورية، ورقة ٥٤ (وجه).



صلة السمع والبصر بالعقل والقلب ومرادفاتهما في القرآن الكريم

دراسة تحليلية ميدانية

د. محمد عبد الرحمن بنى عامر*

تاريخ قبول النشر: ٢٠٢١/٨/٣م

تاريخ وصول البحث: ٢٠٢١/٤/٢٠م

ملخص للبحث

لقد تناولت في هذا البحث موضوع صلة السمع والبصر بالعقل والقلب والألفاظ المرادفة لهما من خلال تتبع الآيات القرآنية التي تحدثت عن هذا الموضوع، ودراستها دراسة علمية وفق المنهج الموضوعي، وقد جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة:

فتحدثت في المقدمة عن أدبيات الدراسة، وتحدثت في التمهيد عن معنى السمع والبصر في اللغة والاصطلاح، وعن تقديم السمع على البصر، وعن أفراد السمع وجمع الأبصار في آيات القرآن الكريم. وتحدثت في المبحث الأول عن صلة السمع والبصر بالعقل والقلب؛ من خلال ذكر الآيات القرآنية التي قرن الله فيها بين السمع والبصر، وبين كل من العقل والقلب. وتحدثت في المبحث الثاني عن صلة السمع والبصر بالألفاظ المرادفة للعقل والقلب، فهناك مرادفات لغوية للعقل والقلب في القرآن الكريم يقرب معناها من معناهما إلى حد كبير، يعيننا منها في هذا البحث: اللب والفكر والفؤاد، كما أوضحت الصلة الوثيقة بين هذه الأعضاء جميعاً، مستخدماً في كل ذلك المنهج الاستقرائي والتحليلي، ودوّنت في الخاتمة أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه البحث، والتي كان من بينها: أن حواس الإنسان هي المنافذ المفتوحة التي يكتسب الإنسان بواسطتها علومه ومعارفه، وأن السمع والبصر من أهم حواس الإنسان؛ لما يتعلق بهما من المنافع الدينية والدينية، ولا يؤديان وظيفتهما إلا إذا اتصلتا اتصالاً وثيقاً بالعقل والقلب.

الكلمات المفتاحية: القلب، السمع، البصر، العقل، الإدراك.

* دكتوراه في التفسير وعلومه، مفتي محافظة الزرقاء، دائرة الإفتاء العام.

Abstract

I have dealt with in this research the topic of the connection of hearing and sight with the mind and the heart and the words corresponding to them by tracing the Qur'anic verses that talked about this topic, and studying them in a scientific study according to the objective approach, and this research came in an introduction, an introductory study, three main topics and a conclusion, so I talked in the introduction about literature The study, and I have talked in the introductory study about the meaning of hearing and sight in language and convention, about giving preference to hearing over the sight, and about people of hearing and collecting eyes in the verses of the Noble Qur'an. And between the mind, and in the second topic I talked about the connection of hearing and sight with the heart through mentioning the Qur'an verses in which God made the link between hearing and sight and the heart, and in the third topic I talked about the connection of hearing and sight with words that are equivalent to the mind and the heart. Their meaning is to a large extent from their meaning. They concern us in this research, the core, the thought and the heart, and the close connection between all of these members was clarified and recorded in the conclusion the most important results that I reached through this search

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجًا، فأناز به الطريق، وأوضح به السبيل، كتابٌ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والصلاة والسلام على رسول الهدى والرحمة، الذي بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد،

فلقد ظل القرآن الكريم على مرّ العصور موضع اهتمام المسلمين، فعُنوا به عناية عظيمة؛ تفهمًا لمعانيه، واستنباطًا لأحكامه، واستخراجًا لعظاته وعبره.

ولما كانت العلوم الشرعية - والدراسات القرآنية بخاصة - أشرف العلوم وأنبهها؛ فقد أحبت أن يكون موضوع هذا البحث في التفسير؛ لما له من صلة وثيقة بكتاب الله عز وجل، فكان هذا البحث بعنوان: (صلة السمع والبصر بالعقل والقلب ومرادفهما في القرآن الكريم).

لقد كان حديث القرآن الكريم عن السمع والبصر يشمل جانبين رئيسين؛ الجانب الأول: الحديث عن السمع والبصر باعتبارهما صفتين من صفات الله عز وجل، حيث وردت هاتان الصفتان في عشرات الآيات القرآنية، والجانب الثاني: الحديث عن السمع والبصر باعتبارهما نعمتين من نعم الله على الإنسان، وهو الجانب الذي أطال فيه القرآن وأسهب؛ ذلك أن هاتين الحاستين من أهم وسائل الوعي والفهم عند الإنسان، كما أنهما النافذتان اللتان يُطلُّ منهما عقل الإنسان على الوجود، وبواسطتهما يكسب علومه ومعارفه، وهذا الجانب هو المقصود من هذا البحث.

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن حديث القرآن عن سمع الإنسان وبصره لم يُقصد به في غالب الآيات الناحية التشريحية، بل يقصد به الناحية المعرفية الإدراكية، كما وردت مصطلحات: (العقل والقلب واللُّبُّ والفؤاد) في عشرات الآيات القرآنية، وهي مصطلحات تتداخل معانيها إلى حدٍّ كبير، ولا توجد حدود فاصلة بينها، فلا يكاد المرء يفرق تفريقًا واضحًا بين عمل القلب والعقل والفؤاد، ورغم هذا التداخل فإن لكل منها ما يميزه عن غيره، كما أن العلاقة بين العقل والقلب علاقة مترابطة غير ظاهرة، حيث إن كثيرًا من الأمور تُربطُ بالعقل، ولكن يكون المسؤول الأول عنها هو القلب.

مشكلة الدراسة :

رغم ما حظيت به الآيات القرآنية المتعلقة بالسمع والبصر من اهتمام المفسرين وغيرهم، ورغم ما حظيت به الآيات القرآنية المتعلقة بالعقل والقلب من الاهتمام كذلك، فإن الإشكالية المطروحة هي: هل هناك صلة بين السمع والبصر وبين العقل والقلب والألفاظ المرادفة لهما؟ وكيف تحدث القرآن الكريم عن هذه الصلة؟ هذا ما سيحاول البحث الإجابة عنه.

أهداف الدراسة :

يهدف هذه البحث إلى ما يلي:

أولاً: بيان أهمية السمع والبصر باعتبارهما حاستين من حواس الإنسان وأنهما من أجل نعم الله عليه.

ثانياً: بيان الصلة بين السمع والبصر وبين العقل والقلب والألفاظ المرادفة لهما، وتوضيح ذلك من خلال آيات القرآن الكريم.

الدراسات السابقة :

كثيرة هي الدراسات التي تحدثت عن السمع والبصر في القرآن الكريم، وكثيرة هي الدراسات التي تحدثت عن العقل والقلب كذلك؛ فقد تعرض العلماء السابقون - وخاصةً المفسرين - للحديث عن السمع والبصر من خلال تفسيرهم لآيات السمع والبصر، كما تعرضوا للحديث عن العقل والقلب من خلال تفسيرهم لآيات العقل والقلب، كما تعرض العلماء المحدثون للحديث عن هذا الموضوع، وخاصة عند حديثهم عن المعرفة والإدراك، ومنهم:

١- راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م.

٢- محمد طالب مدلول، الحواس الإنسانية في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

٣- زين عزيز العسافي، الحواس الخمس في القرآن الكريم، مجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والتطبيقية، المجلد ٥، العدد ٨، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

٤- يوسف علي الطراونة، السمع والبصر في القرآن الكريم «دراسة في الإعجاز البياني» رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة مؤتة، ٢٠١٢م.

تحدثت هذه الدراسات وغيرها عن الحواس الإنسانية من خلال آيات القرآن الكريم، لكنني أردت في هذا البحث أن أتكلم عن الصلة بين السمع والبصر وبين العقل، وعن الصلة بينهما وبين القلب، وعن الصلة بينهما وبين الألفاظ المرادفة للعقل والقلب، وإبرازها في بحث مستقل مع التأكيد على بعض القضايا البلاغية التي كان يعرض لها المفسرون بإشارات متفاوتة.

حدود البحث :

تقتصر الدراسة في هذا البحث على الآيات القرآنية التي ربط الله تعالى فيها بين السمع والبصر وبين العقل، وبينهما وبين القلب، وبينهما وبين الألفاظ المرادفة للعقل والقلب.

منهجية البحث :

اعتمدت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي؛ من خلال جمع الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع مدار البحث، ودراستها دراسة تحليلية، مستعيناً بكتب التفسير والمصادر والمراجع المختلفة، وقد جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، على النحو التالي:

المقدمة: وتشمل أدبيات الدراسة؛ مشكلة الدراسة، وأهدافها، والدراسات السابقة، وحدود البحث ومنهجيته.

التمهيد، ويشمل:

أولاً: معنى السمع والبصر لغةً واصطلاحاً.

ثانياً: تقديم السمع على البصر.

ثالثاً: أفراد السمع وجمع الأبصار.

المبحث الأول: صلة السمع والبصر بالعقل والقلب.

المبحث الثاني: صلة السمع والبصر بمرادفات العقل والقلب.

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.



التمهيد

أولاً: معنى السمع لغةً واصطلاحاً

السمع لغة: «حسن» الأذن، مصدر سَمِعَ سَمْعًا وَسَمَاعًا، تقول: سَمِعَهُ الْخَبِيرَ وَأَسْمَعُهُ إِيَّاهُ، ورجل سَمَاعٌ؛ إذا كان كثير الاستماع لما يقال وينطق به، وفي التنزيل: ﴿سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ [المائدة: ٤٢]، وَسَمَّعَ بِهِ: أَسْمَعَهُ الْقَبِيحَ، وَتَسَمَّعَ إِلَيْهِ وَاسْتَمَعَ: أَصْغَى، وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى﴾ [الصافات: ٨]، يقال: تَسَمَّعْتُ إِلَيْهِ وَسَمَعْتُ إِلَيْهِ وَسَمَعْتُ لَهُ: كَلَّمَهُ بِمَعْنَى، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ﴾ [فصلت: ٢٦] (١).

أما في الاصطلاح؛ فالسمع كما عرّفه الجرجاني هو: «قوة مُودَعَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ فِي مَقَرِّ الصَّمَاخِ تَدْرِكُ بِهَا الْأَصْوَاتَ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهَوَاءِ الْمَتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَةِ الصَّوْتِ إِلَى الصَّمَاخِ» (٢)، وعرّفه الأصفهاني بأنه: «قوة في الأذن به تدرك الأصوات» (٣)، فالسمع بهذه المعنى هو حاسة وهبها الله تعالى للإنسان؛ ليتمكن بها من إدراك الكلام والأصوات.

وقد عبر القرآن الكريم بالسمع عن الأذن تارة نحو: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، وتارة عن فعله كالسمع نحو: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُولُونَ﴾ [الشعراء: ٢١٢]، وتارة عن الفهم نحو: ﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ [البقرة: ٩٣]، أي فهمنا ولم نأتمر لك، وقوله: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٥]، أي فهمنا وارتسمنا، وكل موضع أثبت الله السمع للمؤمنين أو نفاه عن الكافرين أو حث على تحرّيه؛ فالقصد به إلى تصور المعنى والتفكير به (٤)، فخصائص السمع الممدوح في القرآن الكريم هي: الفهم لما يلقى، والاستجابة للأوامر، والانتهاز عن الموانع، فإذا تخلف الفهم أو الطاعة والاستجابة كان النفي للسمع، وهذا في حقّ المؤمنين والكافرين.

وأما البصر لغة فهو: «حس العين؛ يقال: بصر به وبصرًا وبصارةً وأبصره وتبصّره: نظر إليه، وأبصرت الشيء: رأيته» (٥)، والبصر: العلم بالشيء، يقال: فلان بصير بكذا؛ أي عليم به، ويقال للجارحة الناطرة: بصر، نحو قوله تعالى: ﴿كَلِمَاحٌ بِالْبَصْرِ﴾ [القمر: ٥٠]، «ويقال للقوة التي في الجارحة: بصر، ويقال لقوة القلب المدركة: بصر وبصيرة، نحو قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢]، وجمع البصر: أبصار، وجمع البصيرة: بصائر» (٦).

أما البصر اصطلاحاً؛ فقد عرّفه الجرجاني بأنه: «القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان، فيتأديان إلى العين تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال»، وعرفه الفيومي بأنه: «النور الذي تدرك به الجارحة المبصرات»^(٧)، والفرق بين العين والبصر والنظر والرؤية، أن العين آلة البصر وهي الحدقة، والبصر اسم للرؤية، قال تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨]، فالكفار يحدقون في النبي ﷺ غير أنهم لا يبصرون، أي: لا يدركون فضله، ولا ينتفعون بالنظر إليه، ولا بالهدى المرسل به، والنظر هو تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته، فالبصر خاص بالمعاينة والمشاهدة بالعين، «وحاسة البصر إحدى أبواب القلب، وأمر الطرق إليه، وعملها من أكثر أعمال الجوارح وقوعاً وتكراراً»^(٨)، والبصر قوة ربانية أودعها الله تعالى في عيني الإنسان ليدرك بها ما حوله، فهو حاسة تدرك بها الأشكال.

ثانياً: تقديم السمع على البصر

لقد ذكر القرآن الكريم حاسة السمع وألتها وما له علاقة بها في أكثر من مائة وسبعين موضعاً، وذكر حاسة البصر وألتها وما له علاقة بها في أكثر من مائتين وستين موضعاً، جمع بين السمع والبصر في مواضع منها، وقدم السمع على البصر في معظمها، كقوله تعالى: ﴿أَمْ نَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ﴾ [يونس: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [النحل: ٧٨]، وقدم البصر على السمع في مواضع قليلة، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ﴾ [هود: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]، «والظاهرة العامة لترتيب السمع على البصر في القرآن الكريم هو ترتيبها على أساس فعاليتها في المعرفة؛ حيث تقدم السمع على البصر في كل مواقف المعرفة ومواقع ذكرها في القرآن إلا في عدة مواضع، ولذلك التقديم على خلاف القاعدة توجهٌ لا يخلُّ بها»^(٩).

وقد وقف العلماء - قديماً وحديثاً - عند هذا الترتيب؛ لإدراكهم أنه ترتيب مقصود، وذكروا له مجموعة من المزايا، منها:

أولاً: السمع أهمُّ في إقامة الحججة على الخلق؛ إذ إن البصر لا يشاهد المعجزة إلا زمان وقوعها، ولا ينتفع بها إلا من شاهدها فقط، أما السمع فطريقٌ أعم وأشمل وأطول في مداه وزمانه؛ وذلك انبثاقاً من طبيعة الدين نفسه، وهو العموم والخلود^(١٠).

ثانيًا: السمع أهم في توصيل نتائج العقول إلى الغير، «فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف، والبصر لا يوقفك إلا على المحسوسات»^(١١).

ثالثًا: السمع يدرك المسموعات من الجهات الست، وفي النور والظلمة، بينما لا تدرك القوة الباصرة إلا في جهة المقابلة وبواسطة شعاع أو ضياء، فتحصيل السمع للمعرفة أكثر من تحصيل البصر، وما تم نفعه زاد فضله، وإلى هذا المعنى أشار الألويسي بقوله: «ولعل سبب تقديم السمع على البصر مشاركته للقلب في التصرف في الجهات الست، ولا ينطبق ذلك على البصر»^(١٢).

رابعًا: السمع أهم في تنمية القدرات العقلية والشعورية عند الإنسان؛ فمن الأسباب الرئيسة للتخلف العقلي - الخَلقي والمكتسب - هو تعطل آلة السمع عند المولود، «فإذا ولد الإنسان أصمًّا، فإنه يصعب عليه الانسجام مع المحيط الخارجي، بمعنى أن جهاز السمع هو الذي ينمي مُدركات الإنسان وذهنه ووعيه، ولذلك فإن الذي يفقد السمع قبل النطق لا ينطق، وهي حقيقة علمية، أما فقدان البصر في الطفولة فنادرًا ما يصحبه تخلف عقلي، وقد عرف التاريخ كثيرًا من فاقد البصر الذين نبغوا في شتى مجالات العلم والمعرفة، ولكن من النادر أن تجد أصمًّا نبغ في مجال من هذه المجالات، بالرغم مما اخترعه العلماء في هذا العصر من وسائل تساعد الأصم على النطق والفهم»^(١٣).

خامسًا: السمع يؤدي وظيفته باستمرار ودون توقف، بينما قد يتوقف البصر عن أداء وظيفته إذا أغمض الإنسان عينيه أو نام، في حين أنك إذا أيقظت نائمًا، فأول ما يستجيب لهذا الإيقاظ سمعه، وأنت تراه ما زال بعد مُغمَص العينين؛ ولذلك فقد ذكر الله تعالى في قصة أهل الكهف أنه ضرب على آذانهم كي يستغرقوا في نومهم فلا توقظهم الأصوات، قال سبحانه: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ [الكهف: ١١]، «فتسليط الضرب على السمع أبلغ في النوم من تسليطه على العين، فقد تتناوم العينان وصاحبهما يقظان، وإنما النائم الحقيقي هو الذي ضرب على سمعه لا على بصره»^(١٤).

لهذه المزايا ولغيرها^(١٥) فضّل معظم العلماء - وخاصة المفسرين - السمع على البصر، وقد أشار كثيرٌ منهم إلى هذا التفضيل عند تفسيرهم آيات السمع والبصر، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةً﴾ [البقرة: ٧]، يشير القرطبي إلى أفضلية السمع على البصر لتقدمه عليه^(١٦)، وفي تفسيره لنفس الآية يقول ابن عاشور: «وفي تقديم السمع على البصر في موقعه من القرآن دليل على أنه أفضل فائدة لصاحبه من البصر؛

فإن التقديم مؤذن بأهمية المقدم»^(١٧)، كما احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ * وَمِنْهُمْ مَّن يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْى وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: ٤٢، ٤٣]؛ قالوا: «فلما قرن الله تعالى بذهاب السمع ذهاب العقل، ولم يقرن بذهاب النظر إلا ذهاب البصر، كان دليلاً على أن السمع أفضل»^(١٨)، وذهب البعض - كابن قتيبة - إلى أن البصر أفضل، قالوا: «إن أعلى النعيم لذة وأفضله منزلة، النظر إلى الله تعالى في دار الآخرة، وهذا إنما ينال بالبصر، وهذه وحدها كافية في تفضيله، والبصر مقدمة القلب وطليعته ورائده، فمنزلته عنده أقرب من منزلة السمع»^(١٩).

لكن التحقيق - كما يقول ابن القيم - أن لكل منهما مزية على الآخر؛ «فمزية السمع العموم والشمول، ومزية البصر كمال الإدراك وتمامه، فالسمع أعم وأشمل، والبصر أتم وأكمل، فهذا أفضل من جهة شمول إدراكه وعمومه، وهذا أفضل من جهة كمال إدراكه وتمامه»^(٢٠).

أما الآيات التي تقدم البصر فيها على السمع؛ فالظاهرة العامة أن هذا التقديم جاء في مواقف لا يؤدي البصر والسمع فيهما دوراً معرفياً، ومن هذه الآيات:

أولاً: قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]، فالموقف هنا موقف استهزاء بالكفار، حيث سواهم بالحيوانات غير العاقلة التي لا يؤدي البصر والسمع عندها الدور المعرفي الذي ينتج عنه الهدى، بل إن البصر بالنسبة إلى الحيوانات أهم من السمع الذي لا يعدو أن يكون وسيلة لحفظ الحياة.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ١٢]؛ فالحديث هنا في الآخرة لا في الدنيا، وهناك لا يؤدي البصر أو السمع دوراً معرفياً، ولزوم البصر هناك أكثر من لزوم السمع.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود: ٢٤]، والمثل في هذه الآية يقصد به الحديث عن تعطيل حاستي البصر والسمع، فعند تعطيل هاتين الحاستين تقدم البصر على السمع، وهكذا في كل الآيات القرآنية التي تقدم فيها البصر على السمع.

ثالثاً: أفراد السمع وجمع الأبصار

في الآيات التي قرن الله تعالى فيها بين السمع والبصر جاء السمع مفرداً، بينما ذكرت

الأبصار بصيغة الجمع؛ كقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ﴾ [يونس: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [الملك: ٢٣]، وهذا مضطرد في جميع آيات القرآن الكريم باستثناء آية واحدة أفرد فيها البصر.

وقد أشار بعض المفسرين إلى هذا الموضوع، وذكروا له أسبابًا مختلفة، يقول الرازي: «إنما جمع الأبصار ووحد السمع لوجوه؛ أحدها: أنه وحد السمع؛ لأن لكل واحد منهم سمعًا واحدًا، كما يقال: أتاني برأس الكبشين، يعني رأس كل واحد منهما، يفعلون ذلك إذا أمنوا اللبس، فإذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم، وأنت تريد الجمع رفضوه، الثاني: أن السمع مصدر في أصله، والمصادر لا تجمع، يقال: رجلان صوم، ورجال صوم، فزوعي الأصل، الثالث: أن نقدر مضافًا محذوفًا؛ أي: وعلى حواس سمعهم، الرابع: قال سيبويه: إنه وحد لفظ السمع إلا أنه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضًا، قال تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢١].»

أما الألوسي فلم يرتض هذا التعليل؛ فهو يقول: «والقول بأنه وحد السمع للأمن من اللبس، ولأنه مصدر والمصادر لا تجمع ليس بشيء، وأدنى من هذا عندي تقدير مضاف مثل: وحواس سمعهم»، ويرجح الألوسي أفراد السمع وجمع الأبصار «للاختصار والتفنن مع الإشارة إلى نكتة؛ وهي أن مدرّكاته نوع واحد ومدرّكات الأبصار مختلفة، وكثيرًا ما يعتبر البلغاء مثل ذلك، وقيل: إن وحدة اللفظ تدل على وحدة مسمّاه - وهو الحاسة - ووحدتها تدل على قلة مدرّكاتها» (٢٢).

ويوافق صاحب المنار الألوسي فيما ذهب إليه من كون السمع مصدرًا ليس سببًا لإفراده؛ لأن البصر أيضًا مصدر، ومع ذلك جاء مجموعًا، ويرى أن سبب أفراد السمع هو قلة مدرّكاته بخلاف الأبصار، لأن أنواع المُبصرات كثيرة، والسمع لا يدرك إلا الصوت، وليس في الكلام عند النقل طريق من العلم اليقيني إلا التواتر، بخلاف ما تقطع فيه بالضرورة من طريق العقل والبصر، فهو كثير؛ فالعقول والأبصار بمنزلة ينابيع كثيرة تنبجس من كلّ منها عيون للعلم مختلفة، بخلاف السمع فإنه ينبوع واحد لا اختلاف فيما يصدر عنه؛ فالحاصل أن العقول والأبصار تتصرف في مُدرّكات كثيرة، فكأنها صارت بذلك كثيرة فجمعت، وأما السمع فلا يدرك إلا شيئًا واحدًا فأفرد (٢٣).

ويشير ابن عاشور إلى لطيفة أخرى في أفراد السمع وجمع الأبصار؛ وهي أن الأبصار متفاوتة التعلق بالمرئيات التي فيها دلائل الوجدانية في الآفاق، وفي الأنفس، فلكل بصر

حظُّه من الالتفات إلى الآيات المعجزات والعبر والمواعظ، فلما اختلفت أنواع ما تتعلق به جُمعت، وأما الأسماع فإنما كانت تتعلق بسمع ما يُلقى إليها من القرآن، فالجماعات إذا سمعوا القرآن سمعوه سماعًا متساويًا، وإنما يتفاوتون في تدبره، والتدبر من عمل العقول، فلما اتحد تعلقها بالمسموعات جعلت سمعًا واحدًا^(٢٤).

أما من الوجهة الوظيفية؛ فإن أفراد السمع وجمع الأبصار من أدلة الإعجاز في أسلوب القرآن الكريم؛ فحاسة السمع تستقبل الأصوات الصادرة من جميع الجهات، بينما لا ترى العين إلا إذا اتجه الإنسان ببصره نحو الشيء الذي يريد أن يراه، وإذا حدث صوت في مكان يتواجد فيه مجموعة من الناس؛ فإنهم جميعًا يسمعون نفس الصوت تقريبًا، بينما هم يرون الشيء الواحد من زوايا مختلفة، وبذلك لا تكون رؤيتهم للشيء الواحد متماثلة تمامًا، ثم إن استقبال الأذن لا خيار للإنسان في أن يمنع أذنيه أن تسمع، فلا يوجد في الأذن شيء بحيث يسدها كي لا تسمع، أما العينان فلك أن تغمضهما فلا ترى، فإذا حدث صوت في مجموعة من الناس فإنهم لا يملكون إلا أن يسمعوه جميعًا، أما المرئي فيختلف الناس في رؤيته، فهذا يفتح عينه فيراه، وذاك يغمض عينه فلا يراه^(٢٥).

أما الآية الوحيدة التي أفرد فيها البصر فهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، والحكمة في أفراد البصر هنا واضحة؛ إذ الكلام في الآية الكريمة عن المسؤولية الذاتية، فكل إنسان مسؤول عن سمعه وبصره وفؤاده فقط، وليس مسؤولاً عن سمع الآخرين وأبصارهم وأفئدتهم^(٢٦).



المبحث الأول صلة السمع والبصر بالعقل والقلب

المطلب الأول: صلة السمع والبصر بالعقل

العقل لغةً: الحِجْر والنُّهْي، ضد الحمق، والجمع عقول، وقيل: العاقل هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، والعاقل أيضًا هو الذي يحبس نفسه ويردُّها عن هواها، أخذًا من قولهم: قد أعقل لسانه؛ إذا حبس ومنع من الكلام، ويسمى العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك؛ أي يحبسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي يتميز به الإنسان عن الحيوان^(٢٧).

والملاحظ أن المعاجم اللغوية تُرجع أصل كلمة العقل إلى المنع، قال ابن فارس: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدلُّ عَظْمُهُ على حُبْسَةِ في الشيء أو ما يقارب الحُبْسَةِ، من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل»^(٢٨)، والمقصود بالحُبْسَةِ: المنع، ثم جرى التوسُّع بمعنى الكلمة، فأطلق العقل على القوة الغريزية في النفس التي تعقل الإنسان عن الأمور القبيحة، وتبيِّن له الأمور الحسنة.

أما في الاصطلاح؛ فقد عرفه العلماء بتعريفات متعددة، أرجحها تعريف الماوردي؛ وهو أن العقل: «العلم بالمُدْرَكَات الضرورية، وهو ما وقع عن إدراك الحواس الخمس وما كان مبتدأً بالنفوس»^(٢٩).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العقل ليس كائنًا أو موجودًا ماديًا، إنما هو فعلٌ وعملٌ فكري ونفسي وروحي غير مادي، ترتبط به الأعمال الفكرية غير المادية، التي تظهر في الأوامر والنواهي، والخيارات والمفاضلات، وأعمال الإرادة واتخاذ القرارات، والإبداعات الفنية والأدبية... وإن كانت هذه الأعمال الفكرية تُترجم إلى أفعال مادية وتتجسّد فيها^(٣٠).

وقد ورد لفظ العقل في القرآن الكريم في تسع وأربعين آية^(٣١)، وفي جميع هذه الآيات لم يرد لفظ العقل اسمًا، إنما وردت مشتقاته بصيغة الفعل؛ مثل ﴿يَعْقِلُونَ﴾ ﴿تَعْقِلُونَ﴾ ﴿نَعْقِلُ﴾، والملاحظ في هذه الاشتقاقات أنها جميعها - إلا واحدة - جاءت بصيغة

المضارع وعلى سبيل الاستفهام ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾، أو التقرير ﴿لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، أو النفي ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾، أما الألفاظ الأخرى التي تدلّ على النشاط العقلي بصفة عامة مثل التفكير والتدبّر والعلم وغيرها؛ فقد وردت مئات المرات.

لقد أوضح القرآن الكريم الصلة بين السمع والبصر وبين العقل، والناظر في الآيات القرآنية التي ربطت بين السمع والبصر وبين العقل يتبين له أن السمع والبصر هما نافذتان يُطل الإنسان من خلالها على العلم والمعرفة، فهما يشاركان العقل في عملية المعرفة والإدراك، وإذا تعطلت هاتان النافذتان تعطل العقل، وعندئذ يبدو الإنسان أشبه بالحيوان الذي لا يستفيد من حواسه في معرفة حقائق الكون؛ لأنه لا يعقل، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْجُبُّمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢].

لقد أمرنا القرآن الكريم أن نحكّم عقولنا في كل ما نرى ونسمع؛ فالإنسان يدرك العالم المحيط به بحواسه، وعقله يفسر ما يدرك، ويؤوّل ما يُحسّ؛ فتترتب على ذلك معرفة، والمعرفة تفيض من نباهة العارف وانتباهه، وتتوقف على القدرة والتمييز، وتكون ممتنعة بلا عقلٍ مكتمل، «فإذا جمّد الإنسان هذه الطاقات وقفل نوافذها وسحب الستائر والأغشية عليها؛ يكون قد اختار بنفسه المنزلة التي ما أَرادها الله له يوم منحه السمع والبصر والعقل، وهي منزلة البهائم والأنعام» (٣٢).

وإذا كانت البهائم والأنعام تبصر ما ينفعها وما يضرها، فتأخذ ما ينفعها وتترك ما يضرها؛ فإن أهل الكفر والضلال يعرفون الحقّ ويسمعونه بأذانهم ويعقلونه، إلا أنهم يخالفون سمعهم وعقولهم، فلا يتبعون الحق، وهذه إحدى صفات اليهود الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، وقد ذكر الله تعالى في هذه الآية حاسة السمع مع العقل لأهمية هذه الحاسة في فهم الدعوة إلى الله، وقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ توبيخ لهم، وزيادة تشنيع عليهم؛ لأنهم إنما حرفوا كلام الله بعد فهمهم له عن تعمدٍ وسوء نية.

وشبه الله تعالى حال من لا يستخدم حواسه بحال الدوابّ التي لا تعقل ولا تعي؛ فقال جل وعلا: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢١]، ولنظ الدواب يشمل الناس فيما يشمل؛ فهم يدبّون على الأرض، ولكن استعماله يكثر في الدواب من الأنعام فيلقي ظله بمجرد إطلاقه، وقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، يخلع عليهم صورة البهيمية في الحسّ والخيال وإنهم كذلك، بل هم شرّ الدواب، فالبهائم لها آذان ولكنها لا

تسمع إلا كلمات مبهمة، ولكنها مهتدية بفطرتها فيما يتعلق بشؤون حياتها الضرورية، أما هؤلاء الدواب فهم موكولون إلى إدراكهم الذي لا ينتفعون به، فهم شرٌّ من الدواب قطعاً^(٣٣).

لقد كان بعض المشركين يستمعون لقراءة الرسول ﷺ، غير أنهم لم يكونوا ينتفعون بما يُتلى عليهم ولا يعملون بموجبه، وإذا لم يعملوا بموجبه فهم في حكم من لم يسمع، قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الْأُصْمَ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ٤٢]، «فالسَّماع أصل العقل وأساس الإيمان الذي انبنى عليه وهو رائده وجليسه ووزيره، وحقيقة السماع تنبيه القلب على حقيقة المسموع»^(٣٤).

ولأن حقيقة استماع الكلام فهم المعنى المقصود منه؛ فإن البهائم لا توصف به، وحقيقة الاستماع لا تتأتى إلا باستعمال العقل السليم في تدبره «فحريٌّ بمن عُدِم السمع والعقل ألا يكون له إدراكٌ بشيء البتة بخلاف أن لو كان الأُصم عاقلاً فإنه بعقله يهتدي إلى الأشياء»^(٣٥)، وقد جمع الله تعالى بين السمع والعقل في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، «لأن مدار التكليف على أدلة السمع والعقل، ولا شك أنهم كانوا ذوي أسمع وعقول صحيحة، وأنهم ما كانوا صمَّ الأسماع، ولا مجانين؛ فوجب أن يكون المراد: ما كان لهم سمع الهداية ولا عقل الهداية»^(٣٦).

لقد دعا الله تعالى هؤلاء الغافلين إلى السير في الأرض سير الباحثين عن الحقيقة، والتأمل في مظاهر الوجود، والاعتبار بمن سبق من الناس، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، فهذه الآية تحث على الاعتبار بالمدن الهالكة والآثار المعطلة والقصور المشيدة التي تركتها تلك الأمم، وإنما يكون هذا الاعتبار بالسير في الأرض، فإن السير فيها ربما بعث الإنسان على أن يتفكر في سبب هلاك تلك الأمم، وأن الذي وقع بهم إنما وقع لشركهم بالله، وإعراضهم عن آياته، واستكبارهم على الحق، وتكذيبهم الرسل، فيكون له قلب يعقل به ويردعه عن الشرك والكفر.

وقد بين الله تعالى أنه أعطى الناس جميعاً سمعاً وأبصاراً وعقولاً، إلا أن الكافرين عطلوا هذه المدارك؛ فختم الله عليها بسبب إعراضهم عن الهدى والحق، وهؤلاء حين يُلقون في النار يوم القيامة سوف يُقرّون ويعترفون بأنهم ما كانوا يسمعون الهدى ولا يعقلونه قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، فقد جمع الله تعالى في هذه الآية بين السمع والعقل؛ السمع لما أنزل الله، وجاءت به الرسل، والعقل الذي ينفع صاحبه، ويوقفه على حقائق الأشياء، فكأنهم لا سمع لهم ولا عقل.

يتضح مما سبق قوة الاتصال والترابط بين السمع والبصر وبين العقل، وأكثر ما أكد عليه القرآن هو حاسة السمع وصلتها بالعقل؛ لأهمية الدور الذي تقوم به هذه الحاسة.

المطلب الثاني: صلة السمع والبصر بالقلب

القلب: هو «المضغة من الفؤاد معلقة بالنباط، والجمع: أَلْب وقلوب، وقيل: القلوب والأفتدة قريبان من السوء، وكَرَّر ذكرهما لاختلاف اللفظتين تأكيداً»^(٣٧)، وقال الأزهري: «ورأيت بعض العرب يسمي لحمة القلب كلها شحمها وحجابها: قلبًا وفؤادًا، قال: ولم أرهم يفرقون بينهما، ولأنكر أن يكون القلب هو العلقة السوداء في جوفه»^(٣٨)، وقال الفيروز آبادي: «القلب هو الفؤاد أو أخص منه، والعقل ومحض كل شيء»^(٣٩)، وفي مختار الصحاح القلب: الفؤاد، وقد يعبر به عن العقل^(٤٠)، والقرآن يعبر بالقلب والفؤاد عن مجموع مدارك الإنسان الواعية، وهي تشمل ما اصطلاح على أنه العقل، وتشمل كل قوى الإلهام الكاملة المجهولة الكُنْه والعمل^(٤١).

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي للقلب عن المعنى اللغوي كثيرًا، فالتعريفان قريبان جدًا من بعضهما، بل إن الفرق بينهما لا يكاد يُلحَظ، يقول الغزالي: «يطلق القلب ويراد به معنيان؛ أحدها: اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر، والمعنى الثاني: هو لطيفة ربانية رُوحانية»^(٤٢) لها بهذا القلب الجُسْمانِي تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المخاطب والمعاقب والمطالب، ولها علاقة مع القلب الجُسْمانِي، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته؛ فإن تعلقه به يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام، والأوصاف بالموصوفات، واللطيفة الربانية هذه هي الروح الإنساني المحتمل لأمانة الله المتحلي بالمعرفة المركوزة فيه، العالم بالفطرة، الناطق بالتوحيد؛ فهو أصل آدمي ونهاية الكائنات في عالم المَعَاد، وحيثما ورد القلب في الشرع فيُرَادُ الروح الإنساني»^(٤٣).

ومما تجدر الإشارة إليه أن كلمة قلب بالرغم من أنها قد ذكرت في القرآن الكريم - في حالات الأفراد والتشبية والجمع - أكثر من مائة وثلاثين مرة^(٤٤)، إلا أنه لم يقصد بها مطلقًا الدلالة على القلب بمعناه التشريحي الطبي، ولكن قُصِدَ بها التعبير عن جهاز إدراكي معرفي بالغ التعقيد، له وظائف متشعبة ومتعددة ومتداخلة إلى حد بعيد جدًا، كما أن له خصائص قد انفرد بها ولم يشاركه فيها أيُّ من الملكات الأخرى^(٤٥)، وقد ورد في القرآن الكريم عدد لا يستهان به من الآيات التي تشير في ظاهرها إلى أن القلب هو مركز العقل والتعقل.

لقد قرن الله سبحانه وتعالى بين السمع والبصر وبين القلب من خلال حديث القرآن عن العقوبات التي عاقب الله بها الكافرين في الحياة الدنيا؛ بأن جعل في قلوبهم موانع تمنعهم

من الإيمان والاهتداء بسبب كفرهم وبعدهم عنه سبحانه وتعالى، وهذه العقوبات منها ما يتعلق بالقلب كالختم والطبع والأكنة، ومنها ما يتعلق بالسمع كالختم والطبع، ومنها ما يتعلق بالبصر كالغشاوة والحجاب والعمى، ومنها ما يتعلق بهما معاً كأخذهما، حيث تعطل هاتان الحاستان عن أداء وظيفتهما بسبب عقوبة القلب، ومن هذه الموانع:

أولاً: الختم على القلوب والأسماع، والتغشية على الأبصار، وذلك في آيتين من كتاب الله تعالى، هما قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 7]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 23]، والختم على القلب هو ألا يفهم شيئاً، ولا يخرج منه شيء كأنه طبع، فلا تعقل ولا تعي شيئاً، قال أبو إسحاق: «معنى ختم وطبع في اللغة واحد، وهو التغطية على الشيء والاستيثاق من أن لا يدخله شيء، والخاتم ما يوضع على الطينة»^(٤٦).

ففي الآية الأولى وبعد أن ذكر الله المؤمنين وأوصافهم في أول سورة البقرة ذكر بعدهم الذين كفروا، وذكر من أوصافهم أنهم لا يُجدي معهم الإنذار نفعاً، ثم ذكر بعد ذلك العقوبة التي عاقبهم بها بسبب كفرهم، ألا وهي الختم على قلوبهم وأسماعهم، والتغشية على أبصارهم؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا كَانَتْ نَقْطَةٌ سَوْدَاءَ فِي قَلْبِهِ، فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ صَقَلَ قَلْبُهُ، فَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى يَغْلِفَ قَلْبَهُ، فَذَلِكَ الرَّانُ الَّذِي قَالَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]»^(٤٧)، فأخبر ﷺ أن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلفتها، وإذا أغلفتها أتاه حينئذ الختم الذي ذكره الله تبارك وتعالى في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾، وخصَّ القلب والسمع بالختم؛ لأن الأدلة السمعية لا تستفاد إلا من جهة السمع، والأدلة العقلية لا تستفاد إلا من جانب القلب، ولهذا خصَّها بالذكر، وقدم سبحانه الختم على القلوب هنا لأن الآية تقرير لعدم الإيمان؛ فناسب تقديم القلوب لأنها محل الإيمان، والسمع والأبصار طرق وآلات له، وأعاد جلاً شأنه الجاراً لتكون أدل على شدة الختم في الموضوعين^(٤٨).

ويعلل صاحب المنار سبب استعمال الختم مع القلب والسمع، والغشاوة مع البصر؛ «بأن الختم من شأنه أن يكون على المكان المستور وهكذا موضع حمل السمع، وموضع الإدراك من العقل، وأما البصر فالحاسة منه ظاهرة منكشفة»^(٤٩)، ولما اختصَّ إدراك الإبصار بجهة المقابلة جعل المانع عن فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة، وأما سبب الاقتصار على هذه الأعضاء «فإنها طرق العلم؛ فالقلب محل العلم، وطريقه إما السمع أو الرؤية»^(٥٠).

أما في الآية الثانية؛ وهي قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مَن بَعْدَ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣]، فقد قدم السمع على القلوب؛ وذلك لأنه ذكر قبلها الأسماع المعطلة، قال تعالى: ﴿وَيَلُّ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يَسْمَعُ ءَايَاتِ اللَّهِ نُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يَصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِيرُهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الجاثية: ٧-٨]، فالذي يسمع آيات الله ويعاند وكأنه لم يسمع شيئاً استحق الختم على سمعه أولاً، بخلاف آية البقرة التي قدم فيها القلوب على السمع، فقد ذكر في البقرة أن الإنذار وعدمه سواء، وأنهم ميؤوس من إيمانهم، ولم يقل مثل ذلك في الجاثية^(٥١).

أما الرازي فيرى أن سبب تقديم السمع على القلب في الجاثية، وتقديم القلوب على السمع في البقرة هو: «أن الإنسان قد يسمع كلاماً فيقع في قلبه منه أثر، مثل أن جماعة من الكفار كانوا يلقون إلى الناس أن النبي ﷺ شاعر وكاهن، وأنه يطلب الملك والرياسة، فالسامعون إذا سمعوا ذلك أبغضوه ونفرت قلوبهم عنه، وأما كفار مكة فهم كانوا يبغضونه بقلوبهم بسبب الحسد الشديد، فكانوا يستمعون إليه، ولو سمعوا كلامه ما فهموا منه شيئاً نافعاً، ففي الصورة الأولى كان الأثر يصعد من البدن إلى جوهر النفس، وفي الصورة الثانية كان الأثر ينزل من جوهر النفس إلى قرار البدن، فلما اختلف القسمان لا جرم أرشد الله تعالى إلى كلا هذين القسمين بهذين الترتيبين اللذين نبهنا عليهما»^(٥٢).

وأمر آخر تجدر الإشارة إليه، وهو أنه تعالى قال في البقرة: ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ بالجملة الاسمية التي تفيد الدوام والثبات، أي: إن هؤلاء لم يسبق لهم أن أبصروا، وإنما هذا طبعهم وخلقتهم؛ فلا أمل في إبصارهم، في حين قال في الجاثية: ﴿وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ بالجملة الفعلية التي تفيد الحدوث والتجدد، أي: إن الغشاوة لم تكن من قبل الجعل، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ مما يدل على أنه كان مبصراً قبل تربيته، ثم ختم آية البقرة بقوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، ولم يقل مثل ذلك في الجاثية، فدل على أن صفات الكفر في الجاثية أشد تمكناً منهم^(٥٣)، فهؤلاء الكافرون لما صموا عن سماع الحق آذانهم، وأغلقوا عن النظر في آيات الله تعالى أبصارهم؛ كانوا بمنزلة من لم يسمع ولم يبصر؛ لأنهم أعرضوا عن استخدام هذه الوسائل في الوصول إلى الحق والعمل به.

ثانياً: الطبع على القلوب والأسماع والأبصار في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعُفْلُونَ﴾ [النحل: ١٠٨]، والطبع على القلوب هو الختم عليها فلا تعي شيئاً^(٥٤)، والطبع والختم عند أهل اللغة بمعنى واحد^(٥٥)، وأكثرهما شدة في المنع هو الطبع على القلب؛ في أنه يصبح سجية تتطبع بها أخلاق الكافر وسلوكه،

وهو بذلك يعطل مداركه وحواسه ويطمسها حتى يصير كأنه قد غيرها لشدة جحوده وعناده ومكابرتة وجهله؛ لانطماس بصره وبصيرته، فهو أصم أبكم أعمى، لا إحساس عنده ولا مشاعر، لا فرق بينه وبين الأنعام إلا في الشكل والهيئة، يقول الفخر الرازي: «إن الطبع والختم عبارة عن حصول الداعية للكفر المانعة من حصول الإيمان... وقال الحسن: الطبع عبارة عن بلوغ القلب في الميل في الكفر إلى الحد الذي كأنه مات عن الإيمان»^(٥٦).

فهذه الآية تتحدث عن أولئك الذين ارتدوا عن الإيمان وشرحوا بالكفر صدراً، وآثروا الحياة الدنيا على الآخرة، فبينت أن الله تعالى قد ختم على قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم؛ فلا يستطيعون بعدها سماع الحق ولا رؤية البراهين الدالة عليه؛ لأن الطبع قد يمتد على أولئك الذين يتمادون في كفرهم حتى يشمل سمعهم وأبصارهم، وعندئذ يكونون في غفلة تامة، وقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾؛ أي: هم «الكاملون في الغفلة لا أحد أغفل منهم؛ لأن الغفلة عن تدبر العواقب هي غاية الغفلة ومنتهاها»^(٥٧).

وقد بين الله عز وجل أنه بسبب استهزاء المنافقين بهذا الدين وتكبرهم عن اتباع الرسول ﷺ واتباعهم أهواءهم في الدنيا؛ عاقبهم بالطبع على قلوبهم؛ فلا تفقه ولا تعي، قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦]، فقد جاءت هذه الآية بعد الحديث عن صفات المرتدين وأحوالهم، حيث اعتبر الإسلام أن كل من كفر بالله بعد إيمانه فقد ارتكب جريمة عظيمة؛ لأنه عرف الإيمان وذاق حلاوته، ثم ارتد عنه إيثاراً للحياة الدنيا على الآخرة، وقد عاقب الله المرتدين بالعقاب الشديد والعذاب الأليم في الآخرة والحرمان من الهداية، ووصمهم بالغفلة وانطماس القلوب والسمع والأبصار، وحكم عليهم بأنهم في الآخرة هم الخاسرون؛ لأن العقيدة لا يجوز أن تكون موضع مساومة وحساب للربح والخسارة، ومتى آمن القلب بالله؛ فلا يجوز أن يدخل عليه مؤثر من مؤثرات هذه الأرض»^(٥٨).

ثالثاً: أخذ السمع والبصر والختم على القلوب، في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيَكُمْ بِهِ نَظَرُ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصِدُّونَ﴾ [الأنعام: ٤٦]، أي: قل يا محمد لهؤلاء المعاندين المكابرين: أخبروني ماذا يمكن أن تفعلوا إن سلبكم الله نعمة السمع التي هي وسيلة لاستماع الحق والخير، ونعمة البصر التي هي وسيلة لرؤية الآيات الدالة على وحدانية الله، وختم على قلوبكم التي هي محلُّ العقل والفهم، وعندها لن تستطيعوا أن تعقلوا الأمور وتفهموها؛ لأن القلب سبب إمداد العقل بقوة الإدراك.

لقد دعانا القرآن الكريم إلى تصور ما سيحلُّ بمن فقد هذه النعمة؛ ليدرك مدى قيمتها، فإن الإنسان لا يدرك قيمة النعمة غالباً إلا إذا فقدها، أو فقد جزءاً منها، ويحدثنا الإمام الغزالي عن فقد نعمتي السمع والبصر فيقول: «فكر فيمن انعدم عنده البصر والسمع، وما يناله من الصعاب؛ فإنه لا ينظر أين يضع قدمه، ولا يدري ما بين يديه، ولا يفرق بين الألوان، ولا يدري هجوم آفة أو عدو، ولا سبيل له أن يتعلم أكثر الصناعات، وأما من عدم السمع، فإنه يفقد روح المخاطبة والمحاورة، ويُعدِّم لذة الأصوات المستحسنة، وتعظُّم المؤونة على من يخاطبه حتى ينصرف عنه، ولا يسمع شيئاً من أخبار الناس وأحاديثهم حتى يصير كالغائب وهو شاهد، وكالميت وهو حي»^(٥٩).

وذكر الرازي في قوله تعالى: ﴿وَحَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ﴾ وجوهاً: «الأول: قال ابن عباس: معناه وطبع على قلوبهم فلم يعقلوا الهدى، الثاني: معناه وأزال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين، والثالث: المراد بهذا الختم الإماتة؛ أي: يميت قلوبكم»^(٦٠)، «ويجوز أن يكون الختم عطفاً للأخذ المذكور؛ فإن السمع والبصر طريقتان للقلب، فهما يُوردانه ما يرُدُّهما من المدرّكات فأخذهما سدُّ لبابه، وهو السر في تقديم ختمهما على أخذه»^(٦١).

يقول ابن الجوزي: «قرأت هذه الآية: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَرَكُمْ وَحَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ﴾ فلاحت لي إشارة كدت أطيئ منها؛ وذلك أنه كان عنى بالآية نفس السمع والبصر؛ فإن السمع آلة لإدراك المسموع، والبصر آلة لإدراك المبصرات، فهما يعرضان ذلك على القلب فيتدبر ويعتبر، فإذا عرضت المخلوقات على السمع والبصر أو صلا إلى القلب أخبارها من أنها تدلُّ على الخالق، وتحمل على طاعة الصانع، وتحذر من بطشه عند مخالفته؛ ولأن عنى معنى السمع والبصر فكذلك يكون بذهولهما عن حقائق ما أدركا شغلاً بالهوى، فيعاقب الإنسان بسلب معاني تلك الآلات، فيرى وكأنه ما رأى، ويسمع وكأنه ما سمع، والقلب ذاهل عما يتأذى به، لا يدري ما يراد به، لا يؤثر عنده أنه يبلى، ولا تنفعه موعظة تجلى، ولا يدري أين هو ولا المراد منه ولا إلى أين يحمل، وإنما يلاحظ بالطبع مصالح عاجلته، ولا يتفكر في خسران أجلته، لا يعتبر برقيقه، ولا يتعظ بصديقه، ولا يتزود لطريقه»^(٦٢).

وتعطلُّ السمع - سمع الاستجابة والهداية التوفيقية - إنما يكون لتعطل محل الإدراك؛ وهو القلب، قال تعالى: ﴿وَنَطَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأعراف: ١٠٠]، أي: لا يسمعون ما ينفعهم للهداية، فهم يفهمون ويُدركون بالسمع ما قيل لهم، لكن قلوبهم لا تقنن، وصدورهم لا تنشرح للحق؛ فاستوى السمع والصمم؛ لأن الاستجابة منتفية، وإن

كان الإدراك للأصوات وفهم الكلام قائماً؛ فالعمل بموجبه مُتخلف عنه، وهذا قطع للغاية من الخطاب بالأمر أو النهي.

رابعاً: الأكنة على القلوب والوقر في الأذن والحجاب على العين؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِيْ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِيْ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْ إِنَّا عَمِلُونُ﴾ [فصلت: ٥]، والكن: السترة والجمع أكنان، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَلْجِبَالِ أَكِنَّةً﴾ [النحل: ٨١] والأكنة: الأغطية، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الأنعام: ٢٥]، والواحد كنان^(٦٣)، فالأكنة هي تراكم الذنوب على القلب حتى تغطيه وتستره، فتمنعه من الاستجابة والهداية والإيمان.

وقد ذكر القرآن في هذه الآية ثلاثة موانع تمنعهم من الاستجابة واتباع الرسول ﷺ، وهي: الأكنة على القلوب، والوقر في الأذن، والحجاب الحاجز بينهم وبينه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرَأَتْ الْقُرْءَانُ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا * وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِيْ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِرْتِ رَبِّكَ فِي الْقُرْءَانِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَذْبَانِهِمْ نُفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥-٤٦]، يقول الرازي: «إن ذلك حجاب يخلقه الله تعالى في عيونهم، بحيث يمنعهم ذلك الحجاب عن رؤية النبي ﷺ، وذلك الحجاب شيء لا يراه أحد؛ فكان مستوراً من هذا الوجه، وقوله ﴿أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ أي: لئلا يفقهوه، ومعلوم أنهم كانوا عقلاء سامعين فاهمين، فعلمنا أن المراد منعهم من الإيمان، ومنعهم من سماع القرآن، بحيث لا يقفون على أسراره، ولا يفهمون دقائقه وحقائقه^(٦٤).

وآية الإسراء هذه تشبه قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِيْ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَدِّلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥]، ويذكر الزمخشري في سبب نزول هذه الآية أنه «اجتمع أبو سفيان والوليد والنضر وعتيبة وشيبة وأبو جهل وأضرابهم يستمعون تلاوة رسول الله ﷺ فقالوا للنضر: يا أبا قتيلة، ما يقول محمد؟ فقال: والذي جعلها بيته - يعني الكعبة - ما أدري ما يقول، إلا أنه يحرك لسانه ويقول أساطير الأولين مثل ما حدثتكم عن القرون الماضية، فقال أبو سفيان: إني أراه حقاً، فقال أبو جهل: كلا، فنزلت^(٦٥)»، ويقول سيد قطب: «إن هذه الآيات تصور حال المشركين وهم يستمعون القرآن الكريم معطلين الإدراك مطموسي الفطرة، معاندين مكابرين، يجادلون رسول الله ﷺ وهم على هذا النحو من الاستغلاق والعناد، وهذه النماذج البشرية التي تستمع ولكنها لا تفقه، كأن ليس لها قلوب تدرك، وكأن ليس لها أذان تسمع، نماذج موجودة في كل جيل وفي كل

قبيل، وفي كل زمان وفي كل مكان، إنهم أناس من بني آدم، ولكنهم يسمعون القول وكأنهم لا يسمعون، كأن أذانهم صماء لا تؤدي وظيفتها، وكأن إدراكهم في غلاف لا تنفذ إليه مدلولات ما سمعته الأذان، وأعينهم ترى كذلك، ولكن كأنها لا تبصر، أو كأن ما تبصره لا يصل إلى قلوبهم وعقولهم، وهذا يعبر عن قضاء الله فيهم بالأ يتلقى إدراكهم هذا الحق ولا يفقهه، وبألا تؤدي أسماعهم وظيفتها فتنتقل إلى إدراكهم ما تسمع من هذا الحق فتستجيب له مهما يرون من دلائل الهدى وموجبات الإيمان، غير أن هؤلاء لم يتجهوا إلى الهدى ليهدبهم الله، ولم يحاولوا أن يستخدموا أجهزة الاستقبال الفطرية في كيانهم، فييسر الله لهم الاستجابة، هؤلاء عطلوا أجهزتهم الفطرية ابتداءً؛ فجعل الله بينهم وبين الهدى حجاباً» (٦٦).

ونظير ما مرَّ من آيات في الوقر والأكنة والحجاب قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَدَسَّىٰ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ [الكهف: ٥٧]؛ فالظالم لنفسه المعرض عن آيات الله عقوبته غطاء يستر قلبه، وصمم يصيب سمعه، وهذا هو الجزاء الأوفى لكل من أعرض وتولى.

خامساً: تعطل القلب والسمع والبصر عن أداء دورهما، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، فقد نعى الله تعالى على الكافرين عدم سيرهم في الأرض سير المعتبرين، بقلوب تعقل وتفهم سنة الله في البقاء والهلاك، نعى على هؤلاء الكافرين تعطيلهم لقلوبهم عن التعقل والفهم، ولآذانهم عن سماع المواعظ والنصائح، التي فيها صلاحهم في الدنيا والآخرة، ويبيِّن الله تعالى أن العمى الحقيقي هو عمى القلوب لا عمى الأبصار، وأن عمى الأبصار بجانب عمل القلوب ليس بعمى على الحقيقة.

والشيء الملفت للنظر في هذه الآيات الكريمة هو الصلة الوثيقة والترابط بين السمع والبصر وبين القلب، وبينهما وبين عقوبة الإعراض عن دين الله؛ ذلك أن ما يصيبه القلب من ذنوب وموانع تؤثر على السمع والبصر، وعلى عملهما في الإدراك الواعي الصحيح تأثيراً سلبياً، بينما نجد أن صلاح القلب يؤثر تأثيراً إيجابياً في السمع والبصر، وفي سلامة إدراكهما وصحته.



المبحث الثاني

صلة السمع والبصر بمرادفات العقل والقلب

المطلب الأول: اللُّبُّ

«وهو العقل وجمعه ألباب»^(٦٧)، وهو أيضاً: «العقل الخالص من الشوائب؛ سُمِّيَ به لكونه خالص ما في الإنسان من قواه كاللباب من الشيء... وقيل: هو ما ذكا من العقل، فكل لب عقل ولا عكس»^(٦٨)، واللب: «هو الدائرة الواقعة في عمق مركز التفكير، وهو مركز استقرار المعرفة العلمية ومركز التذكر ومركز الاعتبار والاعتاظ والذكرى، وعنه تصدر النتائج الفكرية إلى الفؤاد والقلب والصدر؛ لتحريك العواطف وتنبيه الإرادة صاحبة السلطة في توجيه السلوك»^(٦٩)، وبين العقل والقلب جامع مشترك في اللغة، هو اللب، الذي يعني العقل كما يعني القلب، ومن هنا تأتي الإشارة إلى القلوب بمعنى العقول في القرآن الكريم، كونها تعني الألباب، فالألباب تعني القلوب، وهي تعني العقول في الوقت عينه، حيث يوصف الإنسان العاقل والذكي والفظن باللبيب.

ووردت كلمة اللب في القرآن الكريم ست عشرة مرة^(٧٠)، إلا أنها لم تذكر إلا في صورة الجمع الذي أضيف إلى أصحابه في عبارة: ﴿أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾.

ومن خلال التأمل في النصوص القرآنية التي ورد فيها ذكر ﴿أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ يمكننا ملاحظة كثرة ارتباط أولي الألباب بالتذكر، وكأن التذكر وظيفة مخصوصة بهم، فهم أهل الحكمة في التصرف والسلوك، وتذكر أولي الألباب هو «استدعاؤهم لما يعرفون من أصول يقينية عن الله وصفاته ودلالات آياته المحكمات؛ ليحملوا ما تشابه عليهم على ما هو محكم غير متشابه»^(٧١)؛ لذلك فإن أولي الألباب يعرفون أن ما أنزل إلى الرسول ﷺ هو الحق، قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: ١٩]، فهؤلاء نَوَّرَ اللهُ أَبصارهم وبصائرهم، وطمس أبصار وبصائر المعرضين.

ومن صفات أولي الألباب أنهم يُسَخَّرُونَ سمعهم وأبصارهم لما فيه الخير، فهم يستمعون القول فيأخذون منه ما ينفعهم ويفيدهم، ويتركون ما لا خير فيه، قال تعالى:

﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٨]، يقول العلامة السعدي: «قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ أي: العقول الزاكية، ومن لبَّهم وحزمهم أنّهم عرفوا الحسن من غيره، وآثروا ما ينبغي إثارة على ما سواه، وهذا علامة العقل، بل لا علامة للعقل سوى ذلك، فإنّ الذي لا يميّز بين الأقوال حسنها وقبيحها ليس من أهل العقول الصّحيحة، أو الذي يميّز لكن غلبت شهوته عقله، فبقي عقله تابعا لشهوته فلم يؤثر الأحسن؛ كان ناقص العقل»^(٧٢).

المطلب الثاني: الفكر

وهو التفكير والتأمل، والاسم: الفكر والفكرة^(٧٣)، وقال الفيروز آبادي: «الفكر: إعمال النظر في الشيء»^(٧٤)، والفكر والتفكير: هو النظر المتأمل في الشيء، وهذه عملية ووظيفة عقلية تعتمد على الحواس في مرحلتها الأولى، حيث تنقل الحواس صورة الأشياء إلى العقل، فيفكر فيها ويعطي لكل واحدة منها معنى ودلالة.

وقد ورد الفكر في القرآن الكريم بصيغة الفعلية في ثماني عشرة آية^(٧٥)، والملاحظ أن المواضيع التي وردت فيها الدعوة إلى التفكير شملت الإنسان والكون والحياة، ومن هذه الآيات آية ختمت بالحض على التفكير، قارن الله فيها بين الأعمى والبصير وأنهما لا يستويان، وهي مقارنة بين الضال والمهتدي، وبين المؤمن والكافر، فالمؤمن بصير القلب والعقل والسمع والبصر، والكافر أعمى القلب ومعطل العقل ومطموس السمع والبصر، فكيف يستويان؟ قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠]، يقول ابن عاشور: «وشبهت حالة من لا يفقه الأدلة ولا يفكك بين المعاني المتشابهة بحالة الأعمى الذي لا يعرف أين يقصد، ولا أين يضع قدمه، وشبهت حالة من يميز الحقائق ولا يلتبس عليه بعضها ببعض بحالة القوي البصر، حيث لا تختلط عليه الأشباح»^(٧٦)، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ أي: في أنهما لا يستويان، فقد أشارت الآية إلى أن اتباع الوحي وحده هداية وبصر، والمتروك بغير هذا الهادي أعمى.

المطلب الثالث: الفؤاد

الفؤاد: هو «القلب، وجمعه أفئدة»^(٧٧)، والقلب مضغة من الفؤاد معلقة بالنياط، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «أناكم أهل اليمن، هم أرق قلوبا وألين أفئدة»^(٧٨)، فوصف القلوب بالرفقة، والأفئدة باللين، وكأن القلب أخص من الفؤاد في الاستعمال، وقد فرق القرآن الكريم

بين القلب والفؤاد في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَرِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفصص: ١٠]، وقيل: القلوب والأفئدة قريبان من السواء، وكُرِّرَ ذكرهما لاختلاف اللفظتين تأكيداً^(٧٩).

وقد قرن الله سبحانه وتعالى بين السمع والبصر وبين الفؤاد في عدة آيات؛ كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [النحل: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرًا وَأَفْئِدَةً﴾ [الأحقاف: ٢٦]، وقد اختص الإنسان وتميز عن باقي الكائنات بالأفئدة التي هي الخاصة التي صار بها الإنسان إنساناً، وهي قوة الإدراك والتمييز والمعرفة التي استخلف بها الإنسان في هذه الأرض، والتي بها الأمانة التي أشفقت من حملها السماوات والأرض والجبال، أمانة الإيمان الاختياري، والاهتداء الذاتي، والاستقامة الإرادية على منهج الله القويم.

وقد ورد لفظ الفؤاد مرادفاً للفظ القلب في القرآن الكريم في خمسة عشر موضعاً^(٨٠)، وهو لا يقل في أهميته عن القلب في تعبيره عن العقل الواعي المدرك، وكذلك يعبر عن الصلة المترابطة القوية بينه وبين السمع والبصر في الإدراك والمسؤولية والشكر لله تعالى. ومن بين الآيات الخمس عشرة التي جاء فيها ذكر الفؤاد في القرآن الكريم، هناك ثمان آيات ذكر فيها الفؤاد مع حاستي السمع والبصر، وهذا يدل على اشتراك الفؤاد مع هاتين الحاستين في اكتساب العلم والمعرفة، ما يدل على عظيم الصلة بينهما، فقد جعل الله سبحانه بين السمع والبصر والفؤاد علاقة وارتباطاً ونفوذاً يقوم به بعضها مقام بعض، ولهذا يقرن سبحانه بينهما كثيراً في كتابه، وهذا من عناية الخالق سبحانه بكمال هذه الصورة البشرية؛ لتقوم كل حاسة منها مقام الحاسة الأخرى، وتفيد فائدتها في الجملة لا في كل شيء^(٨١)، ويمكن أن نلاحظ هذا الاشتراك من خلال الآتي:

أولاً: مسؤولية السمع والبصر والفؤاد: فالسمع مسؤول ومحاسب يوم القيامة عما سمعه من لغو الكلام وباطله، ومسؤول كذلك عن عدم استماعه لدعوة الحق، والبصر مسؤول أيضاً عما اقترفه، والفؤاد - مركز الإدراك ومحل القبول والرفض لما يسمع ويبصر - مسؤول ومحاسب أيضاً.

وقد أوضح الله تعالى تلك المسؤولية بقوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وأصل القفو مأخوذ من: قفوت أثر فلان أقفو قفوا؛ إذا

تبعته أثره، فقولته: «ولا تقف» أي: «ولا تتبع ولا تقتف ما لا علم لك به من قول أو فعل، وحاصله يرجع إلى النهي عن الحكم بما لا يكون معلوما»^(٨٢)، وفي الآية فائدتان؛ الأولى: أن العلوم إما مستفادة من الحواس أو من العقول، أما القسم الأول فإليه الإشارة بذكر السمع والبصر؛ فإن الإنسان إذا سمع شيئاً ورآه فإنه يرويه ويخبر عنه، وأما القسم الثاني: فهو العلوم المستفادة من العقل، وهي قسمان: البديهية والكسبية، وإلى العلوم العقلية الإشارة بذكر الفؤاد، والفائدة الثانية: ظاهر الآية يدل على أن هذه الجوارح مسؤولة، وفيه وجوه، الوجه الأول: أن المراد أن صاحب السمع والبصر والفؤاد هو المسؤول؛ لأن السؤال لا يصح إلا لمن كان عاقلاً، وهذه الجوارح ليست كذلك، بل العاقل الفاهم هو الإنسان، يقال لهم: لم سمعتم ما لا يحل لكم سماعه؟ ولم نظرتم إلى ما لا يحل لكم النظر إليه؟ ولم عزمتم على ما لا يحل لكم العزم عليه؟ والوجه الثاني: أن تقرير الآية أن أولئك الأقوام كلهم مسؤولون عن السمع والبصر والفؤاد، فيقال لهم: فيم استعملتم السمع؟ أفي الطاعة أم في المعصية؟ وكذلك القول في بقية الأعضاء، ثم إنها تشهد على الإنسان، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤]؛ لذلك لا يبعد أن يخلق الحياة والعقل والنطق في هذه الأعضاء، ثم إنه تعالى يوجه السؤال إليها، وقال القرطبي: «وعبر عن السمع والبصر والفؤاد بـ: أولئك؛ لأنها حواس لها إدراك، وجعلها في هذه الآية مسؤولة، فهي حالة من يعقل؛ فلذلك عبر عنها بـ: أولئك»^(٨٣).

ثانياً: شكر الله على نعمة السمع والبصر والفؤاد؛ فقد أنعم الله تعالى على عباده بأن خلق لهم أدوات العلم والمعرفة، والتي بواسطتها يكتسبون علومهم ومعارفهم، ومن هذه الأدوات السمع والبصر، كما أكرمهم بالفؤاد الذي به يعقلون، فكم لله على عبده من نعمة سابغة في هذه الأعضاء والجوانح والقوى والمنافع التي فيه، وهو لا يلتفت إليها ولا يشكر الله عليها، ولو فقد شيئاً منها لتمنى أنه له بالدنيا وما عليها، فهو يتقلب في نعم الله بسلامة أعضائه وجوارحه وقواه، وهو عار من شكرها، ولو عرضت عليه الدنيا بما فيها بزوال واحدة منها لأبى المعاوضة، وعلم أنها معاوضة غبن»^(٨٤).

ويذكر الله عباده بالنعم التي من بها عليهم حين أخرجهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً، ثم بعد هذا رزقهم السمع الذي به يسمعون، والبصر الذي به يبصرون، والأفئدة التي بها يدركون ويعقلون، فالمرجو منهم إذن هو أن يؤديوا حق هذه النعم بشكر خالقها وواهبها، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ

وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿ [النحل: ٧٨]، فقد ذكر الله تعالى في هذه الآية بعض مظاهر قدرته ومنتته على عباده، وهي إخراجهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون، فالإنسان خُلق في مبدأ الفطرة وهو خالٍ من العلم، والفهم، والإدراك، ثم زوده الله تعالى بالمعارف والعلوم، فهياً له مفاتيح المعرفة من السمع الذي يسمع به الأصوات ويدركها، والبصر الذي يبصر به الأشخاص والأشياء، والفؤاد الذي يعي به الأمور؛ ليشكر الله عليه باستعمال كل عضو فيما خلق من أجله، وليتمكن من عبادة ربه، ويطيعه في أمره^(٨٥)، وإلى هذا المعنى أشار النسفي بقوله: «وما ركب فيكم هذه الأشياء إلا آلات لإزالة الجهل الذي وُلدتم عليه، واجتلاب العلم والعمل به من شكر المنعم وعبادته والقيام بحقوقه»^(٨٦)، ويقول سبحانه في آية أخرى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿ [المؤمنون: ٧٨]، والله تعالى «إنما خصَّ السمع والأبصار والأفئدة؛ لأنه يتعلق بها المنافع الدينية والدينية ما لا يتعلق بغيرها، ومقدمة منافعها أن يعملوا أسماعهم وأبصارهم في آيات الله وأفعاله، ثم ينظروا ويستدلوا بقلوبهم، ومن لم يعملها فيما خُلقت له فهو بمنزلة عادمها، كما قال تعالى: ﴿فَمَا أَعْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِّنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴿ [الأحقاف: ٢٦]، ومقدمة شكر النعمة فيها الإقرار بالمنعم بها، وأن لا يجعل له ندًا ولا شريكًا»^(٨٧)، وقال تعالى أيضًا: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿ [السجدة: ٩]، وقال أيضًا: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿ [الملك: ٢٣]، فالله تعالى جعل لنا هذه القوى لاستعمالها في طاعة الله عزّ وجل، ولنشكره سبحانه على أن وهبنا هذه النعم، من خلال استخدام هذه النعم في مرضاته سبحانه وتعالى، وقوله تعالى: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿ أي: قلما تستعملون هذه القوى التي أنعم الله بها عليكم في طاعته وامتنال أوامره وترك زواجره»^(٨٨).



الخاتمة

بعد أن منَّ الله تعالى عليَّ بإتمام هذا البحث، فإني أسأله سبحانه وتعالى أن يتقبل عملي هذا، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وسأذكر بإيجاز أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي:

أولاً: أن حواس الإنسان - وخاصة السمع والبصر - هي المنافذ المفتوحة التي يكتسب الإنسان بواسطتها علومه ومعارفه، فهي أدوات اجتلاب العلم وإزالة الجهل، وهي أدوات الإدراك والتمييز، وأن حديث القرآن عن السمع والبصر لم يكن في غالبه من حيث هي أجهزة حسية، بل من حيث هي وسائل وعي وفهم.

ثانياً: أن السمع والبصر من أهم حواس الإنسان؛ لما يتعلق بها من المنافع الدينية والدينية، ولا يؤدي السمع والبصر وظيفتهما إلا إذا اتصلا اتصالاً وثيقاً بالعقل والقلب؛ فالعين طليعة القلب ورائده، والسمع رسوله المؤدي إليه، وهما جنديان من جنوده يأتمران بأمره، وينفذان ما يريد، ولشدة الصلة بين هاتين الحاستين وبين العقل وبين القلب، فقد قرن الله تعالى بينها كثيراً.

ثالثاً: يُوصف القلب في القرآن الكريم بالبصر والعمى والسمع والصمم، بل هذه - كما يقول ابن القيم - له أصلًا وللعين والأذن تبعًا، فإذا فسد القلب فسد السمع والبصر، وإذا فسد السمع والبصر فسد القلب، فكل منهما يصلح بصلاح الآخر، ويفسد بفساده.

رابعاً: كل إنسان مسؤول عن سمعه وبصره، ومسؤول أيضاً عن عقله وقلبه وفؤاده، فهذه حواسٌ وقدرات وطاقات خلقها الله تعالى في الإنسان، وأنها ستكون يوم القيامة شهوداً لصاحبها أو عليه.

خامساً: كثرت في القرآن الكريم الدعوة إلى استخدام السمع والبصر والعقل للتفكير في الأنفس والآفاق؛ لأنها آيات باهرة ودلائل ظاهرة على قدرة الله سبحانه وتعالى.

سادساً: إنَّ سمع المؤمنين وأبصارهم مرهفة شفافة، لا تقع أسيرة الأغلال المادية القانية؛ فلا تتوقف في إيمانها عند حدود السمع والبصر، بل تؤمن بالغيب، إيماناً يقينياً لا

يقبل الشك، أما سمع المعرضين عن صراط الله وأبصارهم فلا تؤمن بما وراء هذه الحياة؛ لأنهم قد عطلوها عن أداء دورها، وهم بتعطيلهم لها قد اختاروا لأنفسهم منزلة دون منزلة البهائم.

سابعاً: على الرغم من أهمية السمع والبصر والعقل والقلب في المعرفة والإدراك، فإن هذه الوسائل ليست هي المصدر الوحيد للمعرفة، كما أن هدايتها غير كافية لإسعاد الإنسانية؛ ولذا فلا بد من اقتران هدايتها بهداية الوحي.



المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ = ١٢٠٠م)، صيد الخاطر، تحقيق: ناجي الطنطاوي، دار الفكر، دمشق، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.
- ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك (ت ٦٢٨هـ = ١٢٢١م)، النظر في أحكام النظر، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ = ١٣٥٠م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.
- التبيان في أقسام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت.
- مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ = ٩٢١م)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ = ١٩٧٠م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت ٧١١ = ١٣١١م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٤١٤م.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ = ١٥٤٤م)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار المصنف، القاهرة.
- أبو حيان، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ = ١٣٤٤م)، النهر الماد من البحر المحيط، بهامش البحر المحيط، دار الفكر، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
- البحر المحيط، تحقيق: أحمد عادل عبد الموجود وآخرين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١م.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ = ١١٠٩م)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ.
- الآلوسي، محمود شكري (ت ١٢٧٠هـ = ١٨٥٤م)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
- البار، محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ = ٨٦٩م)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

- بليل، عبد الكريم، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر (ت ٦٨٥هـ = ١٢٨٦م)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ = ٨٩٢م)، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد محمد شاكر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.
- خليل، عماد الدين، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، كتاب الأمة، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
- الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ = ١٠٠٥م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.
- رضا، محمد رشيد (ت ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م)، تفسير المنار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، دمشق، ٢، ١٤١٨هـ.
- الزمخشري محمود بن عمر بن أحمد (ت ٥٣٨هـ = ١١٤٤م)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ٣، ١٤٠٧هـ.
- السامرائي، فاضل، التعبير القرآني، دار الكتب، بغداد، ١٩٨٩م.
- سعادة، رضا، أين يوجد عقل الإنسان، في قلبه أم في دماغه؟ مجلة نور الإسلام، العدد ٢٣٧، أغسطس ٢٠١٩.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م.
- الشرقاوي، محمد، تأملات حول وسائل الإدراك في القرآن الكريم، عالم الكتب، الرياض، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
- صبح، علي مصطفى، التصوير القرآني، مجلة الوعي الإسلامي، أبو ظبي، العدد ٢٠٣، ذو القعدة ١٤٠١هـ = سبتمبر ١٩٨٩م.
- الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ = ٩٢٢م)، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ = ١٩٩٢م.
- الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ = ١١١١م)، الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق: محمد رشيد قباني، دار إحياء العلوم، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.

- معارج القدس في معرفة مدارج النفس، مطبعة الميناء، القاهرة.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر بن حسين (ت ٦٠٦هـ = ١٢٠٩م)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٢٠هـ.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ = ١٤١٤م)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٨، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ = ١٤١٤م)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١ = ١٢٧٢م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ط ١٧، ١٤١٢هـ.
- الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين الإنسان والفلسفة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.
- كنجو، خالص جلبي، الطب محراب الإيمان، دار الكتب العربية، دمشق - بيروت، ط ٧، ١٩٩٣م.
- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب (٤٥٠هـ = ١٠٥٨م)، أدب الدنيا والدين، تحقيق: مصطفى السقا، المكتبة الثقافية، بيروت.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.
- النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود (ت ٧١٠هـ = ١٣١٠م)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ = ٨٧٥م)، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.



الهوامش

- (١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت ٧١١هـ = ١٣١١م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، ج ٨ ص ١٦٢-١٦٥.
- (٢) الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦هـ = ١٤١٤م)، التعريفات، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ص ٢٦.
- (٣) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ = ١١٠٩م)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ، ج ١ ص ٤٢٥.
- (٤) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ = ١٤١٤م)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م، ج ٣ ص ٢٥٨.
- (٥) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤ ص ٦٤.
- (٦) الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج ٢ ص ٢٢٢.
- (٧) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (ت ٧٧٠هـ = ١٣٦٨م)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، ج ١ ص ٥٠.
- (٨) ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك (ت ٦٢٨هـ = ١٢٢١م)، النظر في أحكام النظر، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٧.
- (٩) الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين الإنسان والفلسفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م، ص ٥٠٢.
- (١٠) بليل، عبد الكريم، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م، ص ٥٠٩-٥١٠.
- (١١) الفخر الرازي، محمد بن عمر بن حسين (ت ٦٠٦هـ = ١٢٠٩م)، مفاتيح الغيب، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، ج ٢ ص ٢٩٥.
- (١٢) الأوسى، محمود شكري (ت ١٢٧٠هـ = ١٨٥٤م)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ، ج ١ ص ١٣٨.
- (١٣) كنجو، خالص جلبي، الطب محراب الإيمان، دار الكتب العربية، دمشق - بيروت، ط ٧، ١٤١٦هـ = ١٩٩٣م، ج ١ ص ١٧١.
- (١٤) ينظر: صبح، علي مصطفى، التصوير القرآني، مجلة الوعي الإسلامي، أبو ظبي، العدد ٢٠٣، ذو القعدة ١٤٠١هـ = سبتمبر ١٩٨٩م، ص ٨٥.
- (١٥) من هذه المزايا أيضاً ما أشار إليه الأطباء من بعض أسرار تقديم السمع على البصر من الناحية الطبية، ومن ذلك:

أ. أن جهاز السمع يتطور جنينياً قبل جهاز البصر، حيث يتكامل جهاز السمع في الشهر الخامس من حياة الجنين، بينما لا يتكامل نضج العينين إلا بعد ولادة الجنين.

ب. أن مراكز السمع تأتي قبل مراكز البصر في المخ، وكما أن صفة (بكم) تقع دائماً في آيات القرآن الكريم بين صفتي (صم وعمي) فقد ثبت أن مركز البيان في المخ يقع كذلك بين مركزي السمع والبصر.

ج العين مسؤولة عن وظيفة البصر، أما الأذن فمسؤولة عن وظيفتي السمع والتوازن، حيث يوجد في الأذن الداخلية مادة هلامية رقيقة هي المسؤولة عن توازن الإنسان.

د. أن حاسة السمع تعمل عقب الولادة مباشرة حيث يستطيع الوليد أن يسمع الأصوات بعد ولادته مباشرة، بينما يحتاج الوليد إلى فترة من الزمن، لكي يستطيع أن يرى الأشياء بوضوح، ولذلك كان من السنة أن يؤذن في أذن المولود اليمنى، وأن تقام الصلاة في أذنه اليسرى؛ ليكون ذكر الله سبحانه وتعالى أول ما يطرق سمعه، وقد تكون الحكمة في هذا الترتيب أكثر من ذلك والله أعلم، ينظر: ذياب، عبد الحلیم، وقرقر، أحمد، مع الطب في القرآن الكريم، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٥٣-٦٠.

(١٦) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١هـ = ١٢٧٢م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م، ج ١ ص ١٨٩.

(١٧) ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م، ج ١ ص ٢٥٨.

(١٨) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ = ١٣٥٠)، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج ٣ ص ١٦٤.

(١٩) السفاريني، محمد بن أحمد بن سالم (ت ١١٨٨هـ = ١١٧٤م)، غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، ضبطه وصححه: محمد علي الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١ ص ٥٩.

(٢٠) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج ٣ ص ١٦٥.

(٢١) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢ ص ٢٩٥.

(٢٢) الألويسي، روح المعاني، ج ١ ص ١١٣٨.

(٢٣) رضا، محمد رشيد (ت ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م)، تفسير المنار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج ١ ص ١٢٢.

(٢٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١ ص ٢٦٥.

(٢٥) البار، محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م، ط ١، ص ٣١٠-٣١٢.

(٢٦) الألويسي، روح المعاني، ج ٢٠ ص ٣٤١.

(٢٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١ ص ٤٥٨-٤٥٩.

(٢٨) الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ = ١٠٠٥م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م، ج ٤ ص ٦٩.

- (٢٩) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب (ت ٤٥٠هـ = ١٠٥٨م)، أدب الدنيا والدين، تحقيق: مصطفى السقا، المكتبة الثقافية، بيروت، ص ٢٠.
- (٣٠) سعادة، رضا، أين يوجد عقل الإنسان، في قلبه أم في دماغه؟ مجلة نور الإسلام، العدد ٢٣٧، أغسطس ٢٠١٩.
- (٣١) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ = ١٩٩٢م، ص ١٢١-١٢٢.
- (٣٢) خليل، عماد الدين، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، كتاب الأمة، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة، ط ١، ص ٥٩.
- (٣٣) قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ = ١٩٧١م، ج ٣ ص ١٤٩٣.
- (٣٤) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ = ١٣٥٠)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م، ج ١ ص ٤٧٨.
- (٣٥) أبو حيان، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ = ١٣٤٤م)، النهر الماد من البحر المحيط، بهامش البحر المحيط، دار الفكر، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، ط ٢، ج ٢ ص ٢٧.
- (٣٦) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠ ص ٥٨٨.
- (٣٧) مدلول، محمد طالب، الحواس الانسانية في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٤٦.
- (٣٨) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١١ ص ٤٥٨.
- (٣٩) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ = ١٤١٤م)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٨، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م، ج ١ ص ٦٧٨.
- (٤٠) الرازي، محمد بن أبي بكر (ت ٦٦٦هـ = ١٢٦٨م)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط ٥، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م، ص ٢٥٨.
- (٤١) قطب، في ظلال القرآن، ص ٢١٨٦.
- (٤٢) ونحن في هذا البحث، نعني بالقلب هذا المعنى، اللطيفة الربانية الروحانية.
- (٤٣) ينظر: الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ = ١١١١م)، معارج القدس في معرفة مدارج النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٥م، ص ١٧.
- (٤٤) ينظر: عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٤٥٩.
- (٤٥) الشرقاوي، محمد، تأملات حول وسائل الإدراك في القرآن الكريم، عالم الكتب، الرياض، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م، ص ٤١.
- (٤٦) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢ ص ١٦٣.
- (٤٧) الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ = ٨٩٢م)، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد محمد شاكر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م، ج ٥ ص ٢٤، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة ويل للمطففين، حديث رقم (٣٣٣٤)، وقال: حديث حسن صحيح.

- (٤٨) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢ ص ٢٩٥.
- (٤٩) رضا، تفسير المنار، ج ١ ص ١٢٣.
- (٥٠) البيضاوي، عبد الله بن عمر (ت ٦٨٥هـ = ١٢٨٦م)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١، ١٤١٨هـ، ج ١ ص ٤٣.
- (٥١) السامرائي، فاضل، التعبير القرآني، دار الكتب، بغداد، ١٩٨٩م، ص ٦١-٦٢.
- (٥٢) الرازي، مختار الصحاح، ص ١٨٨.
- (٥٣) السامرائي، التعبير القرآني
- (٥٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢ ص ١٦٣.
- (٥٥) الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل (ت ٣١١هـ = ٩٢٣م)، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكتب، بيروت، ١، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م، ج ١ ص ٨٢.
- (٥٦) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٦ ص ١١٩.
- (٥٧) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد (ت ٥٣٨هـ = ١١٤٤م)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ٣، ١٤٠٧هـ، ج ٢ ص ٦٣٧.
- (٥٨) قطب، في ظلال القرآن، ج ٤ ص ٢١٩٦.
- (٥٩) الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ = ١١١١م)، الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق: محمد رشيد قباني، دار إحياء العلوم، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م، ط ١، ص ٤٦-٤٨.
- (٦٠) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٢ ص ٥٣٦.
- (٦١) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ = ١٥٤٤م)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار المصنف، القاهرة، ج ٣ ص ١٣٤.
- (٦٢) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ = ١٢٠٠م)، صيد الخاطر، تحقيق: حسن المساحي سويدان، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م، ج ١ ص ١٢٠.
- (٦٣) الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٧٤.
- (٦٤) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٠ ص ٣٥٠.
- (٦٥) الزمخشري، الكشاف، ج ٢ ص ١٣.
- (٦٦) قطب، في ظلال القرآن، ج ٢ ص ١٠٦٦.
- (٦٧) الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٧٨.
- (٦٨) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج ١ ص ٣٧.
- (٦٩) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم، بيروت، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م، ط ١، ج ١ ص ٢٩١.
- (٧٠) عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٦٤٤.
- (٧١) الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج ١ ص ٢٩٢.
- (٧٢) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م، ص ٨٤.

- (٧٣) الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٤٢.
- (٧٤) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ١٢ ص ٥٨٦.
- (٧٥) عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٥٢٥.
- (٧٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٧ ص ٢٤٣.
- (٧٧) الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٣٣.
- (٧٨) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ = ٨٦٩م)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ، كتاب المغازي، باب قدوم الأشعريين، حديث رقم (٤٣٨٨).
- (٧٩) ابن منظور، لسان العرب، ج ١ ص ٦٨٧.
- (٨٠) عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٥١٠.
- (٨١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ = ١٣٥٠م)، التبيان في أقسام القرآن، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، بيروت، ص ٤٠٦.
- (٨٢) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٠ ص ٣٣٩.
- (٨٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠ ص ٢٦٠.
- (٨٤) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ = ١٣٥٠م)، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١ ص ٢٦٦.
- (٨٥) ينظر: الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط ٢، ١٤١٨هـ، ج ١٢ ص ١٩٢.
- (٨٦) النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود (ت ٧١٠هـ = ١٣١٠م)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م، ج ٢ ص ٢٩٥.
- (٨٧) الزمخشري، الكشاف، ج ٣ ص ١٩٩.
- (٨٨) ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ = ١٣٧٢م)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م، ج ٨ ص ١٨٢.



التجارة المعاصرة بالذهب في ميزان الفقه الإسلامي

أ.د. محمد نعيم ياسين*

تاريخ قبول البحث: ٢٤/٨/٢٠٢١م

تاريخ وصول البحث: ٢٢/٧/٢٠٢١م

الملخص

تجارة الذهب في هذا الزمان صارت من أكثر أنواع التجارات رواجًا واتساعًا، وهي أكبر مظنةً للوقوع في خطر المخالفات الشرعية والإضرار بالاقتصاد المجتمعي؛ إذا كان التبادل بين الذهب وبين الذهب أو الفضة أو أية عملة من العملات؛ وسيكشف هذا البحث عن جانبٍ من تلك المخالفات والأضرار بإذن الله تعالى.

وذلك أن فيه تذكيرًا لمن تنفعه الذكرى أنّ تجارة الذهب يجب أن يلتزم فيها التجار بشرطين شدّد عليهما رسول الله ﷺ، وهما التساوي الكمي والتقابض الفوري، حتى تنقطع كل علاقة بين طرفي عقد الصرف. وسيرى القارئ أنّ كثيرًا من عقود هذه التجارة يغيب عنها الشرطان أو أحدهما اعتمادًا على أمرين؛ هما: تخيّل القبض فيما أسّموه بالقبض الحكمي، وهو محض افتراض أُعطي من الرخص والامتيازات ما يزيد عن القبض الحقيقي من غير ضرورة أو حاجة ماسة. والثاني: اعتبار الذهب المصوغ سلعة غير ربوية لا يشترط فيها التماثل؛ اعتمادًا على قول بعض الفقهاء في عصور غابرة كانت فيها حاجة ماسة لمن أرادت من النساء شراء حلي لها، وليس معها سوى ذهب غير مصوغ.

وقد خلص البحث إلى اعتبار هذه العقود بصورها المختلفة مما يدخل في الربا أو شبهته، واختتم بطائفة من صور التعامل بالذهب في المصارف، وبيان حكمها الشرعي في ظلّ ما تقدم.

الكلمات المفتاحية: القبض، الحكمي، الذهب، الربا.

* دكتوراه في الفقه المقارن، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن.

Abstract

Contemporary Forms of Gold Trading from the Perspective of Islamic Jurisprudence

By Prof. Mohammad Na`im Yaseen

Nowadays, gold trading has become the most prevalent of all types of trading; however, it involves the danger of committing violations of Sharia and harming communal economy. This paper will shed light on one aspect of these violations and harms.

In gold trading, the Prophet (Blessings and peace be upon him) stressed that two conditions must be met. First, equality in weight and making payment on the spot. The paper will show that many contracts of this trading fail to achieve these two conditions or one of them. This is because the parties of contract rely on what they have called "constructive grasping", which isn't actual grasping, in addition to considering crafted gold as non-usurious commodity in which equality in weight isn't conditioned based on the opinion of some jurists.

The paper arrives at the conclusion that these contracts are usurious or involve the suspicion of usury and concludes with a number of gold trading transactions conducted in banks as well as the ruling of Sharia on them based on the aforementioned.

Key words: Grasping, Constructive, Gold, Usury

التجارة المعاصرة بالذهب في ميزان الفقه الإسلامي

ينطلق كثير من العلماء الملتزمين حول التعامل بالذهب من أحاديث الرسول ﷺ التي فُصِّلت فيها الكيفيات الشرعية لمبادلة الذهب بجنسه أو بغير جنسه من الأثمان الأخرى، ولا خلاف أنها تقوم على قيدين يُعدّان من ثوابت الشريعة في التعامل بالذهب وغيره من الأثمان؛ وهما: وجوب التماثل الكمي والتقابض الفوري عند اتحاد الجنس؛ تحاشياً لنوعي الربا؛ وهما: ربا الفضل ورتبا النسبة، ووجوب التقابض فقط عند اختلاف الجنس؛ تحاشياً لرتبا النسبة.

وهذا المنطلق لا يختلف فيه علماء الإسلام الأقدمون والمعاصرون، وإنما كان اختلافهم في مواقع شرط التماثل من أشكال الذهب وأحواله، وفيما يصدق عليه اسم التقابض الفوري من الممارسات المعاصرة للتعامل بالذهب في المصارف وخارجها، وهذان الأمران هما اللذان سأستخدمهما موضوعاً لهذا البحث، وقد أغتنم الفرصة لإبداء الرأي في بعض الأمور الأخرى؛ مما له علاقة بالتعامل بالذهب في المصارف الإسلامية وغيرها.

وقد قسمتُ بحثي إلى ثلاثة أقسام كل منها في مبحث خاص :

الأول: ما يتعلق بشرط التقابض، وبخاصة ما جرى حوله النقاش كالتقبض الحكمي، وما يكفي لتحقيق هذا الشرط، ويدخل في ذلك «الشيك» بأنواعه، والقيود المصرفية، وأساليب أخرى قد تستعمل في الوفاء والاستيفاء.

والثاني: موقع شرط التماثل من أشكال الذهب التي يتعامل بها الناس، ويدخل فيه قضية الذهب المصوغ.

والثالث: بعض تعاملات المصارف في الذهب.



المبحث الأول شرط التقابض في بيع الذهب

قضية البحث في هذا القسم هو مدى صلاحية ما يُسمَّى بالقبض الحكمي؛ وصوره المستحدثة لتحقيق التقابض المشترط في المبادلات التي تقع بين الذهب وسائر الأثمان. ويرى طائفة من العلماء أن معظم هذه الصور المستحدثة من القبض الحكمي تصلح لذلك؛ كـ: «الشيك» والقيد المصرفي وغيرهما، وهذا الرأي يتبناه كثير من العلماء المعاصرين، خلافاً لطائفة أخرى ذهبت إلى عدم صلاحية القبض الحكمي فيما يُشترط فيه التقابض في المجلس، وقد فصلت كثيراً من البحوث أدلة كل فريق^(١)، وأما رأيي فسيُعرف بتأمل المطالب التالية:

المطلب الأول: إساءة استعمال عقد الصرف والانحراف به عن مقصده الشرعي وكيفية ضبط هذا الأمر

الصرف أداة من الأدوات المالية، والأدوات في طبائعها تقبل الاستعمال في المصالح، ويمكن استعمالها بطرق موصلة إلى المفساد؛ وبيان ذلك أن الصرف عقد مالي يصلح أن يكون وسيلة لتفعيل النقد في وجهة الوظيفة الأساسية الفطرية التي اهتدى الناس إليها قبل حدوث التطورات المعاصرة في التعاملات المالية؛ وهي استعماله وسيطاً للتبادل، ومعياراً للقيم المالية المختزنة في الأشياء التي خلقها الله للناس؛ إعانةً لهم على إعمار الأرض، وهذا الاستخدام للصرف يجعل منه أداة مالية خادمة لمقصد مهم؛ وهو تبادل السلع والخدمات ومناخ الرب جل وعلا من الأشياء، وهذا الاستعمال يؤدي إلى زيادة الإنتاج والخيرات والمنافع؛ فعقد الصرف شرع في الإسلام - وهو كذلك في الحكمة العملية المالية - ليكون عقد خدمة يقدمها الناس لبعضهم لبعض^(٢).

والإسلام لما كان من مقاصده إعمار الأرض على المنهج الرباني؛ فقد شرع الطرق الكثيرة لتداول الأموال، بحيث لا تتجمع في بركٍ خاصة، فُتُحجَبَ بذلك عن التوليد والإنتاج والتطوير، لكن شياطين الإنس قد يستعملون الأدوات المشروعة بأساليب غير مشروعة

تحقق لهم أهواءهم ومصالحهم الخاصة على حساب مصالح الأمة؛ فتلقفوا عقد الصرف، وبنوا عليه أنواعاً من التّجارات التي تُدرُّ عليهم الأموال، وتُحجّبُ فيها النقودُ عن ذلك المقصد الكبير الذي ذكرناه؛ حيث جعلوها أداة خاصة تدور في حركة ذاتية حول نفسها، واستحدثوا أسواق العملات والمتاجرة بها، ولا يُقصد منها سوى تحقيق أرباح شخصية لا أثر لها في الإنتاج والاستثمار، وإنما مدارها على زيادة أسعار العملات ونقصها، وقصر وظائفها على مبادلة بعضها ببعض؛ بناءً على مجازفات ومخاطرات محسوبة بطرق لا كفاية فيها، ولا جهد للإنسان فيها غير ذلك، وليس لها من ثمرة زراعية أو صناعية أو تجارية إلا أن تكون هامشية.

وإنما ذكرنا تلك المقدمة وأطلقنا فيها لاكتشاف أحسن الآراء الفقهية في أحكام عقد الصرف بعامه، وأحكام التقابض والتماثل فيه بخاصة، وأغلب ظني أن الإسلام شرع الصرف لتحقيق مقصده في تداول المال، وليخلطوه بجهودهم وما رزقوا من النعم الكثيرة، فيزيد إنتاج الخيرات بمتواليات هندسية أو حسابية، وتكون بذلك نعم الله عز وجل التي يستثمرها عباده، ويولدون منها ما خلق الله في أحشائها من الثمرات، ثم أحاطها بقيود تمنع من التوسع في استغلال هذا العقد لتحقيق أهواء أناس وشهواتهم؛ فاشترط التقابض الحقيقي والتماثل الحسابي، ولم يسمح بقبض أو تماثل يتعارف عليه الناس؛ فإن الأعراف ليست كلها تولد من رحم طاهرة، بل قد يكونها أناس وقوانين وعادات استُحدثت لتحقيق مصالح دول، ولتكون أمة هي أربى من أمة، أو مصالح أشخاص يريدون علوًا في الأرض وفسادًا.

ومقاصد الشرع تقتضي منع التجارة بالعملات أو التضيق عليها، ولو حصل ذلك لانتفى العالم شرًا مستطيرًا، ومفاسد عظيمة؛ أهمها سيطرة الدول الطاغية ذوات العملات الدولية، وإكراه أهل الأرض على التعامل بأوراق تطبعها تلك الدول المستكبرية، والتحكم في أسواق المال، ومن بعد ذلك في سياسات الدول الصغيرة، بل في نفوس أهلها، وجعلهم يلهثون في كل ساعة من ليل أو نهار وراء أهداف رخيصة، وغايات تافهة في ميزان الشرع والعقل، ولو فُعل الشرط النبوي الشريف في التعامل بالأموال الربوية - وهو التقابض الحقيقي - لهزّلت تجارة العملات، وكفانا الله تعالى شرورها، وأما القبض الحكمي فيمكن أن يُفعل في غير تلك الأموال من سلع وخدمات وأعمال منتجة؛ فتزدهر وسائل الإعمار، وتنكفي وسائل الشبث وأهلها، ويضطر الكسالى من أرباب الأموال أن يخزجوا من بيوتهم ومكاتبهم، ويفكروا في إنشاء المشاريع والمصانع، وإنتاج السلع، وتقديم الخدمات؛ فيفيدوا ويستفيدوا.

ولنتظر يا أخي لترى أن هؤلاء الذين يشترون الذهب وسائر العملات بالأوامر المباشرة الإلكترونية وغيرها، ويقيد لهم المبلغ الذي وضعوه أو أضافوه أو حوّل لهم، إنما يبتغون من هذه العمليات ربحًا فائق السرعة يُرضي بعض شهواتهم الجامحة في جمع المال وتكثيره، ولا يعود بالنفع على الأمة من قريب أو بعيد؛ لأنهم إذا جمعوا المال من طريق سهل لا جهد فيه ولا تفكير إلا القليل؛ أدمنوا على هذا الطريق، ولم تقبل نفوسهم بذل أي جهد في صناعة أو تجارة أو زراعة ونحو ذلك؛ لأن تجارة الذهب والعملات إنما هي مبيعات على الورق للكسب عن طريق فروق الأسعار بين تلك الأثمان، وليس لأطرافها أية رغبة في قبض ما يبيعون ويشترون، وهي مراهنات على أسعار معايير القيم المالية، حتى صار العالم «كازينو» ربحًا يُراهنُ فيه على العملات والأسهم، وهي مراهنات تدور كالدولاب لا تتوقف، ويشارك فيها ملايين اللاعبين، وتعويلها على تقلب الأسعار التي يحركها في كثير من الأحيان تلاعب كبار اللاعبين عن طريق صفقات وهمية وإشاعات ونشر معلومات مضللة، وهي عند كثير من علماء الاقتصاد لا تختلف عن القمار، ويتج عنها ثراء فاحش لطائفة قليلة جدًا، وخسارات مخيفة لكثير من الناس، وتعطيل للنقد عن القيام بوظيفته، بل تلاعب بها، حتى صار النقد مؤثرًا مجنونًا لقيم الأشياء، وثمره ذلك كله ضمور الإنتاج، وقلة التوليد للسلع والمنافع والخدمات، وبالتالي زيادة تكاليف المعيشة على عامة الناس إلا شراذم قليلة^(٣).

وخلاصة القول: أن فتح الباب على مصراعيه لتجار العملات والمضاربة بها، أو التيسير عليهم في هذا المجال يؤدي إلى مفاسد عامة، وأن المصلحة العامة هي في التضييق على هذا النوع من التجارة، وأن أحكام وسيلة لتحقيق ذلك هو الالتزام بظاهر التوجيه النبوي في التعامل بالذهب والفضة والأثمان، وهو التقابض الفعلي قبل التفرق، وعدم منحهم رخصة القبض الحكمي بما يشتمل عليه من الشيكات والقيود المصرفية وبطاقات الائتمان.

ولكن هذا الباب إذا فُتح في السلع والخدمات واستيراد الحاجيات والضروريات والكماليات مما لم يشترط ديننا الحنيف فيه التقابض قبل التفرق؛ يمكن أن يكون سببًا للازدهار؛ ولا يظهر فيه شيء من المفاسد السابقة.

المطلب الثاني: قاعدة التقديرات الشرعية وضوابطها

وهو يكمل المطلب السابق ويقوّيه؛ ذلك أن فقهاءنا الأوائل بحثوا في مسألة الأمور الاعتبارية أو الحكمية، وأسَمَوْها (قاعدة التقديرات الشرعية)، وعَنَوْا بها تقدير المعدوم موجودًا والعكس^(٤)، ولكنهم اشترطوا في هذه الصناعة الفقهية أن توجد ضرورة أو حاجة

ماسةً للتقدير، سواء أكان في جهة الإيجاب أو جهة السلب، وأن يكون ذلك التقدير كافيًا في إشباع الحاجة التي اقتضته، وإزالة الضرر، وألا يترتب عليه ضرر أكبر من عدمه^(٥)، والذي قدمناه من البيان يؤكد أن القبض الحكمي كالذي يكون بقبض «الشيك»، أو بالقيد المصرفي، أو الحوالة منفردة أو مجتمعة مع الوكالة والكفالة، أو غير ذلك مما لا ينطبق عليه اسم القبض في اللغة ولا في الاصطلاح، وأن ضرره في مبادلة الأموال الربوية بعضها ببعض أكبر من نفعه، وأن نفعه إنما يظهر في الأموال الأخرى.

وبخصوص الشيك مضمونه حوالة من المدين للدائن على البنك المسحوب عليه، وتعتبر ورقته قبولاً من البنك لهذه الحوالة، ومع أنها تعتبر وسيلة مقبولة لاستيفاء الديون، لكن من الصعب فقهاً اعتبارها قبضاً، وإنما هي تحويل دين من ذمة المُحيل إلى ذمة المُحال عليه، فهو دين مقابل العين المقبوضة (الذهب)، فهذا التحليل يشير إلى قبضٍ يقابله نقلُ دين، وهما غير متساويين.

ومن جهة أخرى؛ فإن الدين الذي تدل عليه ورقة «الشيك» معرّض قبل قبض محتواه لعوارض تحول دون صرفه، كما في الحجز على أموال مصدره، أو إفلاس، وهذا يجعل الدائن (البائع للذهب) واحداً من الديانة يتقاسم معهم موجودات المدين بالنسبة، وقد يتأخر دين «الشيك» في ذلك عن بعض الديون القوية.

المطلب الثالث: انتفاء مقتضى عقد الصرف في القبض الحكمي

عقد الصرف يعني انتفاء المديونية، أو كما قال ابن قدامة وغيره: «انتفاء العُلقة بين المتعاقدين»^(٦)؛ فهل تنتفي المديونية بمجرد «الشيك» أو القيد المصرفي؟

لا شك أن المصرف يظل ضامناً لمحتوى «الشيك» أو المبلغ المقيد للمستحق، وللمستفيد في حالة «الشيك» وحالة القيد المصرفي؛ يظلُّ ضامناً حتى يقبض كل منهما نقوده قبضاً حقيقياً، أو يُحصّل من المصرف وثيقة تفيد أن له في ذمة البنك مقدار المبلغ المقيد، ومع ذلك فإن هناك ملحظاً آخر؛ وهو أن الحسابات المصرفية حُدّت طبيعتها بأنها قروض من أصحابها للمصارف^(٧)، وعندما يُقيّد مبلغ في حساب المستفيد فكأن المستفيد أُعطي مقابل حقه ديناً على المصرف المقترض، ولا ينبغي أن يُظنَّ بأن هذا يعتبر قبضاً، فإن قيل: العرف اعتبره قبضاً؛ كان الجواب بأن موارد النصوص الواضحة ليست من الميادين التي تعمل فيها الأعراف^(٨)، على أن العرف لم ينعقد على سقوط أية مسؤولية عن مصدر

«الشيك» أو الأمر بالقيد المصرفي، وإنما على اعتبار ذلك وسيلةً من وسائل استيفاء الحقوق، وليس جميع أساليب استيفاء الحقوق تصلح أن تكون قبضاً فيما يُشترط فيه التقابض، وحتى هذا الأخير يمكن أن يقال فيه: العرف على أن الاستيفاء في حالة «الشيك» والقيد المصرفي موقوف على القبض الحقيقي، وقبل ذلك فإن العرف يقف في جانب المستفيد لو حدث مانع من تمام الاستيفاء.

فإن قيل: هذا تضيقٌ على التجار والمصارف والعملاء، كان الجواب أن الرسول ﷺ أراد هذا التضيق؛ لمنع مفسد عامة مدمرة، سبق بيان جانب منها في الملاحظة الأولى. ولا يصح - في رأيي - الاعتماد في حصول التقابض في التعامل بالذهب على مجرد الثقة والاطمئنان الحاصلين لأطراف العقد في المصرف بالوصول إلى عوضه؛ فلو أن مشتري الذهب أعطى لبائعه رهناً كبيت أو سيارة، لم يصحَّ عقد الصرف هذا، بالرغم من ثقة البائع بأن حقه محفوظ وضمانه بين يديه، وليست الطمأنينة الحاصلة لبائع الذهب في هذه الصورة بأقل من «شيك» يُعطى له مصداقاً كان أو غير مصدق، ويبقى مع ذلك بعيداً عن تحقق شرط التقابض، ولو كانت الثقة بين الأطراف كافية في تحقق شرط التقابض لما أمر الرسول ﷺ أصحابه بنقض العقود التي أبرمها بينهم ولم يحصل فيها التقابض؛ لما يعلمه عليه الصلاة والسلام من توفر الثقة بين أصحابه⁽⁹⁾، وليست على الأقل بأدنى من ثقة الناس بالمصارف، ولأكتف بقوله تعالى: ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِيَ مِنْ أَمْنَتِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

المطلب الرابع: القبض الحكمي لا يحقق شرط التقابض في الأموال الربوية

تطبيق المسلمات الفقهية والعقلية واللغوية يوصل إلى نتيجة لا شك فيها؛ وهي أن تلك الأساليب التحويلية للديون وإحلال دائن محلّ دائن لا تكون قبضاً حقيقياً، وأن جميع من اعتبروها قبضاً قالوا: هي قبض اعتباري، وإنه في قوة القبض الحقيقي، ويقوم مقامه.

وقد قدمنا في المطلب الثاني أن تقدير وجود المعدوم وانعدام الموجود معروف في الشريعة وعند الفقهاء، ولكن أحداً منهم لم يُسوِّ بين الحقيقي والحكمي في بناء الأحكام؛ إذ صرحوا بأن الحكمي يخضع في تقديره للحاجة، وأنه يقدر بقدرها، بخلاف الحقيقي، والأحكام التي تبنى على الحكمي هي أحكام استثنائية، ونرى أنه لا يجوز اختراع الاعتباري أو الحكمي بحرية مطلقة، وأرى أن أجناس الأموال الربوية - وهي

محلُّ اشتراط التقابض الفوري، وذكُرت في السنة الصحيحة بالنص عليها بأسمائها المعروفة في كل مكان وزمان - لا ينفع في التعامل بها إلا بالقبض الحقيقي، ولا يكفي فيها القبض الاعتباري؛ لسببين:

الأول: أن ذلك اجتهاد في مورد النص الذي يُفيد بصورة قطعية وجوب التقابض الحقيقي الفوري في مبادلات الذهب؛ لما ورد في الأحاديث الصحيحة هذا الوجوب بمفردات يصعب تأويلها بالقبض الحكمي، مثل قوله عليه الصلاة والسلام «يدًا بيد»، وجعل مقابله (النساء)، فقال: «إن كان يدًا بيد فلا بأس، وإن كان نساءً فلا يصح»^(١١)، فكل قبض لا يقع في مجلس العقد كان البيع نساءً.

ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «هَاءٌ وهَاءٌ»، قال ابن بطال وغيره: «يعني خذ وأعط»^(١١)، وقال الخليل بن أحمد: «وهاء: حرف يستعمل في المناولة»^(١٢)، ولا أدري كيف يمكن حشر القبض الحكمي بأشكاله تحت مظلة هذا التعبير النبوي، وبخاصة أنه ورد في حق أصناف الأموال الربوية كلها من: ورق بذهب، وثر بئر، وشعير بشعير وتمر بتمر^(١٣). ومن ذلك قوله ﷺ: «لا تبيعوا منها غائبًا بناجز»؛ ولا يُشكُّ أنه في القبض الحكمي يكون الذهب ناجزًا، وعَوْضُهُ غائبًا^(١٤).

ومن الألفاظ النبوية المستعملة بصورة حَدِيَّة وقطعية في التقابض الفوري المطلوب في بيع الذهب بالفضة قوله عليه الصلاة والسلام: «لا بأس إذا أخذتهما بسعر يومهما فافترتما، وليس بينكما شيء»^(١٥)؛ وقد تقدم أنَّ المديونية بين بائع الذهب ومشتريه لا تنقطع حتى يقبض المشتري حقه قبضًا حقيقيًا من المصرف.

السبب الثاني: أن الشخصية الاعتبارية - وبخاصة التي يوجد فيها الإنسان دون الشرع - لا يمكن أن يكون لها من الرخص والاستثناءات أكثر مما يكون للشخصية الحقيقية^(١٦)؛ واعتبار القيد المصرفي بخاصة والقبض الحكمي بعامة هو تفضيل واضح على الحقيقي؛ وبيانه أن شخصًا لو أراد أن يبيع ذهبه لتاجر أو غيره، فاتفقا على أن يعطيه الذهب ويقيد الثمن دينًا في ذمة التاجر باعتباره قرضًا، ثم يفترقا على هذا النحو، فإنَّ أحدًا من الفقهاء لم يُجز مثل هذا الصرف حتى لو رضي صاحب الذهب، وكان له من الثقة في ذلك التاجر أكثر من الثقة بالمصارف، أو أعطاه التاجر رهنًا جعله بين يديه، وكانت قيمة الرهن أكبر من الثمن أضعافًا مضاعفة، وكان مما يمكن بيعه بيسر وسهولة، كحُلِيِّ أو أسهم ونحو ذلك.

المطلب الخامس: أركان القبض وآثاره لا وجود لها في القبض الحكمي في الأموال الربوية

القبض له ركنان، وآثار تترتب عليه، أهمها: نقل الضمان، أما الركنان فهما:

الأول: تعيين المقبوض أو تمييزه. الثاني: الاستيلاء على ما جرى تعيينه أو تمييزه، وهذان الركنان أشار إليهما الشيخ عبد الله بن منيع في كتابه: (بحوث في الاقتصاد الإسلامي)^(١٧)، كما نقلهما عن بعض الفقهاء القدامى كالإمام أبي حامد الغزالي.

لكن فسّر الشيخ الفاضل الركن الأول بأنه يمكن تحقيقه بالتعيين الوصفي؛ بأن يذكر قدره وجنسه، ولا يشترط تحديد الذات الذي يمكن أن يقع بالقبض الحقيقي أو بالإشارة الحسية إليه أو بذكر اسم علم عليه خاص به، ولا يطلق على شيء آخر، وإن كان مشتركاً معه بالقدر والجنس^(١٨)، ومن البدهي أن التحديد بالذات في الذهب لا يقع إلا بالقبض الحقيقي، ولا يقع بالأساليب الأخرى. وأي تحديد بالوصف في عقود المعاوضة لا يكون قبضاً، ويظل الموصوف شيئاً في ذمة الملتزم.

أما الركن الثاني؛ وهو أن يكون الشيء المحدد بالذات تحت سلطان المستحق، وقد فسّره بعض المعاصرين بتمكن المستحق من الوصول إلى حقه في أي وقت^(١٩)، والحقيقة أن التمكن من الفعل ليس هو الفعل نفسه، ومن يتمكن قد يفعل وقد لا يفعل لسبب يعود إليه؛ كأن يمزق «الشيك»، أو يعود لغيره؛ كأن تحجز الدولة على محتواه أو على القيد المصرفي أو على المصرف كله، ومن يتمكن من المشي لا يكون ماشياً حتى يمشي بالفعل، وكل فعل إذا تمكن الشخص منه لا يعد فاعلاً له حتى يباشره وينتهي منه.

وأما الأثر المترتب على القبض؛ فهو نقل الضمان إلى القابض، بحيث إذا هلك هلك عليه؛ وهو معنى ما ذكرناه من وجوب انتفاء المديونية بحصول القبض، وما عبر عنه ابن قدامة بقوله: «أن لا يبقى عُلقة بين المتعاقدين»، وقد تقدم أن القبض الحكمي بجميع صورته لا يترتب عليه انتقال الضمان، سواء أكان «شيكاً» أو قيداً مصرفياً أو بطاقة ائتمان، وهكذا فإن القبض الحكمي الذي طغى على معاملات التجار والمصارف لا يستوفي أركان القبض، ولا تترتب عليه آثاره؛ فليس فيه تحديد لذات محددة يستولي القابض عليها، وتصبح تحت ضمانه إن هلكت هلكت عليه، ولم يشاركه في الضمان أحد.

سيقال - وقد قيل -: تلك مقومات وآثار القبض الحقيقي، وأما القبض الحكمي فلا يلزم أن يكون له تلك الأركان، ولا أن ينقل الضمان، وإنما يأخذ شرعيته من العرف والحاجة^(٢٠)،

لكن قدمنا فرضاً أن الأمور الافتراضية التي تُسمى حكمية أو اعتبارية لا يصح افتراضها إلا إذا اجتمع فيها مع الحاجة عدم مصادمتها للنصوص، ولا تربو مفاستها على مصالحها، ولا تعطى في بناء الأحكام عليها مثل ما يقابلها من الأمور الحقيقية، فضلاً عن أن تزيد عليها.

وإني أرى أن مسلك الافتراض وبناء الأحكام على مقتضاه؛ إذا أسرفنا في التوسع فيه فإنه طريق من الطرق غير المباشرة إلى تحريف الدّين ومصادرة بعض ثوابته؛ فما أعجبك منه أخذته، وما لم يعجبك افترضت له افتراضاً، وبنيت عليه ما تريد، فوصلت إلى مرادك من طريق كان مسدوداً، ففتحتة بالافتراض؛ فهذا الأمر يحتاج إلى حذر شديد.

ومن جهة أخرى؛ فإن الأعراف ينبغي الاحتياط في اعتبارها وبناء الأحكام عليها؛ فإن كثيراً منها، وبخاصة الأعراف الحقوقية كانت غير معروفة عند أمتنا، ثم جعلت في قوانين ملزمة، ومع مرور الزمن تعود الناس عليها، وهكذا شأن الإنسان يمكنك أن تطبعه بالإلزام، ثم يصبح ما فرض بالإلزام عرفاً، ومن المعلوم أن هذا المصدر الذي نشأت منه كثير من الأعراف لم يكن بريئاً من مخالفة بعض الثوابت الشرعية، كالربا صار عرفاً عند كثير من البشر.

نعم ذكر القبض الحكمي على لسان بعض الفقهاء^(٢١)، ولكنها أمثلة ذكروها لقبض لا يكون باستعمال البراجم التي يتناول بها الإنسان الأشياء، ولا بملاسة الشيء المقبوض، ولكن بجعله في وضع يكون معيناً بذاته، وتحت سلطان القابض لا يشترك معه في سلطانه أحد، ولا يحتاج إلى عمل شخص آخر للوصول إلى شيء، كما لو وضع الشيء في وعاء يملكه، أو كان في بيته فوضعه على كنبته أو على طاولته أو بساطه وهو يراه، فيسكت ويقبل، ونحو ذلك.

ومن غرائب الأدلة والاستدلال أن يقيس بعض من قالوا بالقبض الحكمي من المعاصرين القيد المصرفي و«الشيك» وبطاقة الائتمان على الوضع في وعاء القابض، يريدون القول: إن حساب الشخص في البنك كوعائه في بيته، فإن هذا تكلف في القياس، والفرق فيه واضح؛ لأن القبض الحكمي الذي ذكره الفقهاء واعتبروه كالقبض الحقيقي تتحقق فيه الأركان التي ذكرناها؛ حيث يحدد المقبوض بذاته لا بوصفه، وجعلت تلك الذات تحت سلطان القابض، وتصبح في ضمانه، وليس شيء من ذلك كالذي ادعاه أولئك المعاصرون.



المبحث الثاني التعامل بالذهب المصوغ

اعتبر بعض العلماء القدامى والمعاصرين الذهب المصوغ سلعةً، وليس ثمنًا من الأثمان^(٢٢)، وهو مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الإمام ابن القيم، ولكنهم أخذوا ببعض الأحكام التي رتبها الإمامان على توصيف الذهب المصوغ، وتركوا بعضها؛ ذلك أن ابن تيمية وابن القيم أجازا بناءً على ذلك التوصيف بيع الذهب المصوغ بالذهب وغيره من الأثمان تفاضلاً ونسيئةً؛^(٢٣) لكن هذا الفريق أجاز فيه التفاضل بشرط أن لا يكون الذهب المصوغ أكثر من عوضه الذهبي، وبشرط أن يكون يدًا بيد^(٢٤)، وهنا نقدم عدة ملاحظات حول هذا الرأي، وذلك بعد أن نذكر أدلة الإمامين ابن تيمية وابن القيم على قولهما:

١- استدلاً أولاً بأن المصوغ من الذهب هو من جنس السلع لا الأثمان، وقالوا: المصوغ خارج عن معنى الذهب الذي ورد النهي عن بيعه متفاضلاً؛ حيث جاء ذكر الذهب والفضة في روايات، وجاء ذكر الدراهم والدنانير في روايات أخرى، فيحمل المطلق على المقيد، كما حملة الفقهاء في باب زكاة الحلبي.

٢- استدلل ابن القيم بأن ربا الفضل حُرْم سداً للذريعة، وما حُرْم سداً للذريعة يباح للحاجة، وبيع المصوغ بالذهب متفاضلاً يسدُّ حاجة الناس (سNFLها فيما بعد)، بخلاف ربا النسيئة؛ فإنه محرم تحريم مقاصد^(٢٥)، ولنا على هذا القول وأدلته عدة ملاحظات نجعلها في المطالب التالية:

المطلب الأول: النصوص الواردة في بيع الذهب لا تحتتمل التأويل بالقبض الحكمي
تحريم الربا في الذهب والفضة جاء في النص الشرعي عامًا بلفظ الذهب والفضة، ووردت نصوص صحيحة وصريحة تؤكد هذا العموم، مثل قوله ﷺ: «وزناً بوزن تبره وعينه»^(٢٦)؛ فالمدار على وزن الذهب في أي وضع كان فيه، والتبر هو الذهب قبل تصفيته من شوائبه، والعين مادة الذهب الخالص، وقد تطلق على المضروب، والراجع أنها عنصر الذهب الخالص.

وعلى أية حال، فالمضروب - وهو الدينار - كان من الذهب الخالص، وقول الرسول ﷺ: «تبره وعينه» يشبه أن يقال: «عيار ١٤ وعيار ٢٤ من الذهب»، والفرق بينهما قد يزيد على الفرق بين العيارين المذكورين، وما جاء في بعض الروايات: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم...»^(٢٧) إنما أريد به المعيار الوزني؛ فقد كان الدينار والدرهم يمثلان وزناً معروفاً متفقاً عليه عند الناس، فذكره في الحديث من هذه الحيثية، ولم يكن المقصود شكله وسكته، بدليل ما ورد في الأحاديث الأخرى «وزناً بوزن» بعد قوله: «الذهب بالذهب»، وقد كانوا يقولون: «في هذا الإناء مائة دينار ذهباً، وهذا الحلي فيه مائة درهم ورِقاً»؛ فيكون قوله ﷺ: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم» في كل ذهب وورق مصوغين كانا أو غير مصوغين^(٢٨).

وقد وردت أحاديث وأخبار صحيحة عن رسول الله ﷺ تدل على أن التحريم يُعمَّم المصوغ وغير المصوغ؛ من ذلك ما يلي:

- جاء في الموطأ: حدثني يحيى عن مالك بن يحيى بن سعيد أنه قال: «أمر رسول الله ﷺ السعديين أن يبيعا آنية من الغنائم من ذهب أو فضة، فباعا كل ثلاثة بأربعة عيناً، وكل أربعة بثلاثة عيناً، فقال لهما رسول الله ﷺ: أريتما فرداً»^(٢٩)، ولفظ آنية يقتضي صحتها وبقاء صياغتها - كما يقول الباجي - فهي نوع من المصوغات، وقد حكم رسول الله ﷺ بجرىان ربا الفضل فيها^(٣٠).

- وفي الموطأ أيضاً: عن مالك عن حميد بن قيس المكي عن مجاهد أنه قال: كنت مع عبد الله بن عمر، فجاءه صائغ فقال له: «يا أبا عبد الرحمن: إني أصوغ الذهب، ثم أبيع الشيء من ذلك بأكثر من وزنه فأستفضل من ذلك قدر عمل يدي»، فنهاه عبد الله عن ذلك، فجعل الصائغ يرددُّ عليه المسألة، وعبد الله ينهاه، حتى انتهى إلى باب المسجد، ثم قال عبد الله بن عمر: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما؛ هذا عهد نبينا إلينا»^(٣١)؛ فهذا فهم ابن عمر رضي الله عنهما لقول رسول الله ﷺ: «الدينار بالدينار...»، وأنه ليس إلا وزناً معيناً من الذهب، وأن وجوده في المصوغ كوجوده في المسكوك وغيره، وقد أكد ابن عمر هذا الفهم بالتكرار والسائل يلح عليه، ثم سمى ما فهمه عهداً من رسول الله ﷺ إلى الصحابة رضوان الله عليهم؛ وإطلاق العهد على تفسير كلام الرسول يفيد القطع عند ابن عمر رضي الله عنه، وهو من أهل اللغة، وأهل الصحبة الطويلة مع الرسول عليه الصلاة والسلام.

- وروى مسلم في كتاب المساقاة عن فضالة بن عبيد رضي الله عنه قال: أتى رسول الله ﷺ وهو بخبير بقلادة فيها خرز وذهب، وهي من المغنم تُباع، فأمر رسول الله ﷺ بالذهب في القلادة فنزع وحده، ثم قال لهم رسول الله ﷺ: «الذهب الذهب وزناً بوزن» (٣٢).

المطلب الثاني: دلالة النصوص على ضرورة التضييق في مبادلات الأموال الربوية

تلك الأخبار الصحيحة عن رسول الله ﷺ، وعن أصحابه رضوان الله عليهم، واضحة في دلالتها على أن الشارع الحكيم أراد أن يكون التعامل بالذهب، وكذلك الأثمان الأخرى بيعاً وشراءً في نطاق ضيق جداً، إذا كان مبادلة بعضها ببعض؛ فجعل له مسرباً واحداً هو مسرب التماثل والتقابض، وجعل ذلك حقاً لله تعالى لا يصح الاتفاق على ما يخالفه، وأن المقصود هو جنس الذهب بعمومه وشموله، وكيفما كان وضعه.

ولكن ذلك الوضوح لم يصل إلى درجة القطع؛ لأن إمامين من أئمة الإسلام توصلا بنظرهما في الأدلة والواقع إلى أن الشرع يسمح بالتفاضل والنسيئة في بيع الذهب بمثله، أو بنقد آخر في حالة واحدة؛ هي الحالة التي يكون الذهب فيها مصوغاً، وقد تقدم ذكر أدلة هذا القول، فلا بد من مناقشة تلك الأدلة ومعرفة مدى قوتها في الدلالة على استثناء المصوغ من شرطي التماثل والتقابض:

- فأما قولهم: المصوغ من الذهب هو من جنس السلع، لا الأثمان، ولا يدخل في النهي عن بيعه متفاضلاً حاضراً أو نسيئة، وأن الذي تناوله النص هو الدينار (الذهب المسكوك) فقط، حيث حملوا النص المطلق على المقيد، فحملوا الذهب على الدينار كما تقدم.

فإن هذا الحمل يتعارض مع الأخبار الصحيحة التي ورد فيها النص على شمول شرطي التماثل والتقابض لكل نوع من أنواع الذهب، وفي أي شكل شكّله الإنسان، وورد في ذلك النص على الآنية المصوغة من الذهب، وعلى الحلبي، وقد تقدم ذكر هذه النصوص.

والقياس على إخراج الحلبي من حكم زكاة الذهب قياس مع الفارق؛ وهو أن النصوص الأخرى قيدت وجوب الزكاة في الذهب وغيره بأن لا يكون من الحاجات الأصلية، فاعتبر فريق من الفقهاء التزين حاجة أصلية للمرأة، فأدخلوها في الخاص، وأخرجوها من عموم الذهب، وأما المصوغ فلم يرد فيه ما يدل على إخراجه من الأموال الربوية، وأن حكمها قاصر على الدينار والدرهم، بل وضحت النصوص أنهما لفظان لم يُرد خصوص الاسم فيها، وإنما خصوص الوزن الذي يمثلانه، كما لو قيل: أربعة غرامات ذهباً بأربعة مثلاً،

وذلك مهما كان اسم ذلك الوزن؛ فالدينار الذي ورد في مجموع النصوص يراد فيه المعيار حتى أجاز جماعة من الفقهاء استتجاره للوزن به لا لشيء آخر، وهو كذلك كما لو قال: (الصاع بالصاع). فإن قيل: هما مختلفان؛ لأن الدينار مسكوك وليس كذلك الصاع، كان هذا القول حجة على المخالفين وليس لهم؛ لأنه يعني أن ما وردت عليه الصنعة، وهي السكة في الدينار، يظل مالا ربويًا يراعى في مبادلتها مع الأثمان شرطًا التماثل والتقابض، وكأن النصوص الواردة في بيع الذهب وشرائه جاءت في مراتب ثلاث من حيث العموم والخصوص لتأكيد العموم، بحيث لا يستثنى منه شيء؛ فجاء قوله ﷺ: «الذهب بالذهب...» عامًا يعم جميع أنواع الذهب وأشكاله، ثم جاء قوله «الدينار بالدينار» وهذا أخص، أُريد به تأكيد العموم، حتى لا يُظن أن ما دخلته صنعة بسيطة يستثنى من العموم، ثم جاءت الأحاديث والأخبار تبين أن المصوغ أيضًا داخل في حكم ذلك العموم؛ فلا يبقى بعد ذلك شكل من أشكال الذهب إلا وهو داخل في ذلك العموم، ويجب فيه الابتعاد عن التفاضل والنساء.

- إن الاستدلال بحمل المقصود من قول الرسول ﷺ: «الذهب بالذهب» على قوله عليه الصلاة والسلام «الدينار بالدينار»؛ يعني: الذهب إذا كان مسكوكًا على شكل دنانير، وأن شرط التماثل والتقابض يختص بالصورة الثانية، وأن الذهب في أوضاعه وأشكاله الأخرى هو سلعة كبقية السلع من ثياب ودواب وبيوت، لا يُشترط في مبادلتها مع نفسها ولا مع غيرها تماثل ولا تقابض.

إن هذا الاستدلال يلزم منه القول بأحكام لا يقول بها أحد من الأقدمين والمعاصرين؛ ذلك أن جميع أشكال الذهب غير وضع المسكوك يجوز فيها التفاضل والتأجيل؛ فلا التبر ولا النقرة ولا العين ولا الحلي يشترط فيها تماثل وتقابض، وأنه يصح أن يباع الكيلو غرام من التبر باثنين منه أو حتى من الذهب غير المسكوك معجلًا ومؤجلًا؛ لأن محل شرطي الربا بحسب الاستدلال المذكور هو المسكوك فقط.

بل إن الأخذ بهذا الاستدلال يلزم العلماء المعاصرين القول بأن الذهب - وكذلك الفضة - لا تشملهما أحكام الربا بحال من الأحوال؛ لأن الذهب لم يبق منه شيء مسكوك؛ فلا دنانير ولا دراهم ولا غيرها؛ فينبغي أن يجوز التعامل بالذهب - بناءً على هذا الاستدلال - كالسكك غير الربوية؛ فيجوز أن يباع ما يسمى بالأونصة الذهبية بخمسين غرامًا من الذهب، والسبائك كذلك، والليرات الذهبية، والذهب في شوائبه، والذهب نقيًا من شوائبه؛ لأن

شيئاً من الذهب لم يعد مسكوكاً، وهذا العمري فيه مخالفة واضحة لما تقتضيه النصوص الصحيحة الصريحة من الأحاديث الشريفة وأخبار الصحابة رضوان الله عليهم، والتي ذكرنا طائفة منها فيما سبق.

ولعل الخلل هو في كيفية الاستدلال - وعلى التحديد: (متى يُحمل المطلق على المقيد، أو يحمل العام على الخاص) - فإن مما تعلمناه عن علماء الأصول الأقدمين والمعاصرين أن أفراد فردٍ من أفراد العام بحكمه - أي بحكم العام - لا يكون تخصيصاً؛ حيث لا منافاة بين الحكم على العام وبين الحكم على أفراده بنفس الحكم، وشرط التخصيص المنافاة، بل قالوا: إن أفراد فردٍ من أفراد العام بحكم العام فيه تأكيد دخوله في العموم، وفيه نفي لاحتمال تخصيصه في المستقبل، وضربوا لهذا مثلاً أن الرسول ﷺ قال: «أَيُّمَا أَهَابٍ دَبِغٍ فَقَدْ طَهَّرُ»^(٣٣)؛ فهو عام لجلد الشاة والبقرة والإبل وغيرهما من مأكول اللحم وغير مأكوله، ويدخل فيه أيضاً جلد المذبوحة وجلد الميتة، وكما في المثال أن الرسول ﷺ مر بشاة ميتة، فقال: «هَلَا أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فِدْبِغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ»، فقالوا: إنها ميتة. فقال ﷺ: «إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا»^(٣٤)؛ وفيه أفراد لبعض أفراد العام وهو الشاة بحكمه، وهو الطهارة بالدبغ؛ فلا يكون فيه تخصيص، وكذلك قالوا في المطلق والمقيد، وأنه كالعام والخاص في هذه المسألة، وأن ذكر بعض جزئيات المطلق بعده بحكمه لا تقيد^(٣٥).

وظني أن الاستدلال بحديث: «الدينار بالدينار» على قصر النهي عن التفاضل والنسيئة على الدينار بحجة حمل المطلق على المقيد ليس في محله، وإنما هو مؤكد لحكم المطلق في المقيد، وإلا فإن هذا الاستدلال لو صح لوجب اعتبار الذهب بجميع أشكاله في هذه الأيام كأبي سلعة لا يجري فيه ربا فضل ولا ربا نسيئة.

غير أن أمر هذه القضية لا ينتهي عند هذا الحد؛ لأن طائفة أخرى من الأخبار والآثار الصريحة جاءت خاصة في تحريم مبادلة الذهب والفضة إلا بالتماثل والتقابض عند اتحاد الجنس، والتقابض إذا اختلف، وكان موضعها الآنية من الذهب والمصوغ من الذهب أيضاً، فأعطيت حكم العام «الذهب بالذهب». وقد أوردتها مالك في الموطأ وأورد بعضها مسلم في صحيحه؛ فهذا مؤشر يشير إلى صحة رأينا في الاستدلال المعتمد عليه في بيع المصوغ وإخراجه من حكم العام أو المطلق.

المطلب الثالث: غياب الدافع لقول ابن تيمية وابن القيم في هذه الأيام

وهو أننا نسلم بأن ما حرم سدًا للذريعة يُباح سدًا للحاجة الماسة، وأرى أن هذا هو الدافع الأساس لاجتهاد الإمامين، وأرادا جعل الجواز حكمًا أصليًا وليس استثنائيًا، فقالا: إنه صار بالصنعة سلعة.

ولكن القول بالحاجة مسوغ لما حُرِّم سدًا للذريعة إذا أمكن تصورها في عهد الإمامين، فإنها لا تكاد تكون موجودة في عصرنا؛ ولتقريب المعنى وصورة المسألة، فلنفترض أن شخصًا عنده من المال ذهب، وأراد أن يشتري حليًا لزوجته، فذهب إلى تاجر الحلبي، فعرض عليه أن يدفع ذهبًا مقابل ما يريد من الحلبي، فرفض التاجر أن يبيعه الحلبي الذهبية بذهب خالص التزامًا بظاهر قول الرسول ﷺ: «الذهب بالذهب...»، فقال للزبون: اشتر بالذهب الذي معك فضة، وتعال أعطيك الحلبي بما تساويه من الفضة، ولم يكن عند التاجر فضة، وطلبه من كل مكان فلم يجده، فماذا يصنع حتى يشتري حليًا لزوجته؟ فهذه حاجة يمكن تصورها في عصر الإمامين: ابن تيمية وابن القيم، حيث لا يجد الزبون أية طريقة للحصول على حلبي إلا بما جَوَّزاه للحاجة، ويكون الحكم استثناءً من الأصل، فإذا ذهبت الحاجة عاد الحكم إلى أصله؛ وهو تحريم التفاضل بين الذهب والذهب مهما كان وضعه أو شكله، ويلاحظ أن الحاجة هنا شخصية، ولا ينبغي تعميمها على المحتاج وغير المحتاج.

وفي عصرنا؛ فإن تلك الحاجة قد اختفت ولم يعد لها وجود؛ ذلك أن أي شخص عنده ذهب يستطيع أن يبيعه ويحصل على مالٍ من غير جنس الذهب كالليرات والريالات والدنانير والدراهم والدولارات، ويحصل على ثمنه من هذه العملات في رمشة عين، ويشتري به حليًا في رمشةٍ أخرى؛ فصارت الحاجة منعدمة في هذا الزمان، فرجع الحكم إلى التحريم.

والذي يتأمل كلام ابن القيم في «أعلام الموقعين» الذي استدل به على جواز بيع مصوغ الذهب بالذهب تفاضلاً ونساءً، يدرك أنه افترض عدم وجود أي باب لسد حاجة مالك الذهب إذا أراد شراء حلية، حيث يقول: «أما إن كانت الصياغة مباحة كخاتم الفضة وحلية النساء، وما أبيع من حلية السلاح وغيرها؛ فالعاقل لا يبيع هذه بوزنها من جنسها؛ فإنه سفه وإضاعة للصنعة، والشارع أحكم من أن يلزم الأمة بذلك، فالشريعة لا تأتي به، ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه؛ لحاجة الناس إليه، فلم يبق إلا أن يُقال: لا يجوز بيعها بجنسها البتة، بل يبيعه بجنس آخر، وفي هذا من الحرج والعسر والمشقة ما تنفيه الشريعة؛ فإن أكثر الناس عندهم ذهب يشترون به ما يحتاجون إليه من ذلك، والبائع لا يسمح ببيعه ببر أو شعير

أو ثياب، وتكليف الاستصناع لكل من احتاج إليه إما متعذر أو متعسر، والحيل باطلة في الشرع...»^(٣٦).

فانظر إلى الصورة الواقعية التي كانت في عهد ابن القيم وأوصلها إلينا؛ فإنها صورة جَسَدَ فيها حاجة الناس من مَلَاك الذهب إلى الشراء به من الحلي ونحوها، ولو أن ابن القيم كان موجودًا في زماننا، ورأى أن مالك الذهب يمكنه بسهولة وبدون حرج أن يحصل على أية عملة يشتري بها ما يشاء من الحلي، بل إن التاجر نفسه يمكن أن يشتري منه الذهب بنقد البلد، وبيعه في اللحظة نفسها ما يريد من الحلي؛ لو رأى هذا اليسر في بيع الذهب بالنقود وشراء الحلي بها؛ لما أفتى بفتح باب التفاضل بين الحلي والذهب.

المطلب الرابع: حكمة شرط التماثل للأموال الربوية في حالة تجانسها

وهي ملاحظة شديدة الأهمية، وموضوعها هو اشتراط التماثل في المتجانسين من الأموال الربوية، بغض النظر عن القيمة الحقيقية لكل عوض؛ كيف نفسر إباحة الشارع لمبادلة كيلو غرام من تبر الذهب بمثله من نُقْرَة الذهب أو عينه، مع أن الثاني قد يساوي في السوق ضعف قيمة الأول؟ وقل مثل ذلك: مبادلة الذهب من عيار (٢٤) أو عيار (٢١) أو عيار (١٤)؛ كيف يشترط التماثل في هذه القيم المتفاوتة؛ فيقبل المتماثل في الوزن أو الكيل مع أنه متفاوت في القيمة تفاوتًا قد يكون كبيرًا، ويُبطل غير المتماثل في الوزن أو الكيل مع أنه قد يكون متماثلًا في القيمة؟ انظر مثلاً مبادلة الأصناف الربوية الأخرى عند اتحاد الجنس؛ حيث أمرنا الشرع بعدم النظر إلى الجودة والرداءة؛ حتى منع بيع كيلو من التمر الجيد إلا بمثله في الكيل أو الوزن مهما كان عوضه رديئًا، وقد يكون الفرق بين العوضين كبيرًا جدًّا، وأباح بيع المثل بالمثل، وإن كان أحد المثلين أعظم قيمة في السوق من الآخر، إن هذا المسلك التشريعي الإسلامي يستدعي كثيرًا من التفكير العميق لمعرفة مقصد الشرع فيه.

وأغلب الظن عندي أن الشرع أراد بفرض شرطي التماثل القَدْرِي والتقابض الفوري بالمعنى الحرفي، وسدَّ منافذ التاويل التوسعي؛ مما يؤدي إلى تضيق شديد في تحقيق المشروط له، وهو بيع كل جنس من الأموال الربوية بجنسها، وكأن المقصد هو إبعاد الناس عن هذا التعامل، وهو مبادلة تلك الأموال الربوية بجنسها، وأن يتجهوا إلى مبادلتها بغير أجناسها، فإن كانت من الأموال الربوية المتشابهة في طريقة تقديرها لم يؤد التفاضل فيها إلى أي مآل سيئ، وإنما يستفيد الناس من تداولها، وتنقضي أنواع من الحاجات؛ من جملة ما تبديل العملات (الأثمان)، فتحصل على نوع من العملة التي تقضي بها حاجاتها، لكن

الخطورة في تبادل هذه الأموال أن يُجعلَ العوضان أو أحدهما مؤجلاً؛ لأن ذلك يفتح الباب لزيادة العوض المؤجل مقابل الأجل، وهي أنواع استراتيجية من الأموال لا يسمح الإسلام بفتح أي باب للاستغلال في تبادلها؛ لاعتماد الناس عليها في أوقاتهم أو في قياس القيم التي تنطوي عليها السلع التي بين أيديهم.

والذي يظهر لي أن المشرع الإسلامي يهدف إلى دفع الناس إلى تداول السلع الأخرى من غير الأموال الربوية، وعدم الإكثار من تداول تلك الأموال بأجناسها؛ وذلك أنه لا فائدة تُرجى للأمم من هذا النوع من التبادل إذا كانت من تلك الأصناف المنصوص عليها، ولم يشأ المشرع أن يحرم ذلك، وإنما اعتمد على تلك الشروط لإبعاد الناس عن ذلك الأسلوب من التعامل في الذهب وسائر الأموال الربوية، وهي شروط تخاطب فطرة الإنسان، وهي الابتعاد عن تعاقد لا ينفعه ولا ينفعه غيره، أو لا ينفعه وإن انتفع به شخص آخر، فهذه الفطرة تحقق مقصود الشرع من مسلكه في هذه القضية، إلا أن يريد الشخص الإحسان إلى غيره فيقبل بإعطائه الجيد بقدر مساوٍ من الرديء، وهذا أمر لا يرفضه الشرع.

وقد لخص أحد الباحثين الشباب من طلابنا في رسالته الموسومة بـ (التمنية ومناسبتها لأحكام الذهب والفضة في الشريعة الإسلامية)، فقال: «إن الشارع بنهيه عن التفاضل في هذه الأجناس إذا بيعت بجنسها لم يقصد بها - والله أعلم - مجرد هذه الصورة - يعني مصوغ الذهب بذهب أكثر - وأمثالها؛ فلا يُعقل أن يأتي النهي بمثل هذه الكثرة والشدة على بيع لا يقع عادة، ولا يرضى به العقلاء؛ فإن من باع شيئاً مع تساوي الجودة والصياغة فإنه لا يرضى فيه إلا بالتفاضل؛ إذ لا يقع فيه أي نفع؛ فلا يكون نهى الشارع بهذه القوة عن أمر تأباه العقول والطباع، وإنما يجب حمله على ممارسات مرغوبة»^(٣٧).

وهذا الذي ذكره يعني أن القول بإبطال الصياغة في الذهب لشرط التماثل يؤدي إلى مصادرة الشرط في المآل بصورة مطلقة؛ لأن الناس لا تسمح لهم فطرتهم بمخالفة ذلك الشرط، فهي تصدهم عما أراد الرسول ﷺ صدّهم عنه.

المطلب الخامس: ضعف الاستدلال بالتحول الذي يطرأ على الذهب المصوغ

وهناك مسارٌ في النظر الفقهي يمكن أن يؤدي إلى النتيجة نفسها؛ أعني بطلان اعتبار الصياغة في الذهب سبباً لتحويله من مال ربوي إلى سلعة غير ربوية يمكن التفاضل في مبادلتها بالذهب، ويمكن تأخير تسليمها أو تسليم ثمنها، كما في بقية السلع.

ونطلق في بيان هذا المسار من السؤال عن المعنى الذي يمكن أن يبنى عليه ذلك التحول في حكم الذهب؛ فالظاهر من أقوال أصحاب هذا الرأي أن المعنى المؤثر في هذا الأمر هو دخول عناصر لها قيمة مادية على مادة الذهب؛ فحولته إلى سلعة غير ربوية.

ويرد على هذا التأويل أن الذهب في الواقع له أشكال كثيرة، وليس من شكل إلا دَخَلَهُ نوع من الصناعة والجهد المبذول، على تفاوت في قدر الجهود والأشياء المضافة إلى عنصر الذهب؛ فأول ما يستخرج هذا العنصر من مناجمه يُبذَلُ فيه جهدٌ مقدر مادياً، ثم يُبذَلُ جهد إضافي تستعمل فيه الأيدي والأجهزة لتنقيته من الشوائب، فيتحول التبر إلى النقرة (العين) بجهود إنسانية لها قيمة مادية بلا شك، ثم يُضرب الذهب العين ليصير نقداً مسكوكاً، وهذا يحتاج إلى جهد ونفقات وأدوات، ثم يُصنَعُ من الذهب وحدات مختلفة من حيث نقاؤها، اصطليح على تسميتها بأرقام تدل على درجة نظافتها من الشوائب، مثل: (٢٤، ٢٢، ٢١، ١٨، ١٤...) إلخ. وكل واحدة من هذه الوحدات المتفاوتة في نقائها لها درجات من حيث الكمال فما دونه، وكل درجة يُبذَلُ فيها أنواع من الجهود المقدرة بالمال، وتختلف في مقاديرها بلا شك، وكل منها يمر في مستوى خاص من الصناعة والصياغة، ثم يُصنع من هذه الدرجات أو من عين الذهب أشكال من الكتل الذهبية؛ كالسبائك والأونصات والليرات وغيرها، وكلُّ له نصيبه من الصناعة والصياغة، ثم يصنع من هذا العنصر الحُلِيِّ والآنيَّةُ بأشكالها المختلفة، وتفاوت فيها كميَّةُ الذهب، والإضافات المضافة عليها من أشياء أخرى غير الذهب، ويجمعها أن الذهب فيها يُمزَجُ مع غيره، ويجتمع معه اجتماع اقتران، كما هو في كل مخلوط أو مزيج، وليس اجتماع تفاعل كيميائي يتشكل منه مركب جديد يستحيل إلى شيء جديد ينزع عنه اسمه (الذهب)، بل يظل للذهب اسمه وخصائصه، ولا يختلف في هذه الصور إلا في الشكل والصاحب المصاحب.

والمقصود من هذا التصوير أن مشهد التداول الإنساني للذهب يشير إلى أنه في معظم أوضاعه لا يكون خالياً من شكل من أشكال الصناعة والتحويل والإضافة، وأن القول بأن الصياغة تحوله من ثمن إلى سلعة غير ربوية يمكن أن ينطوي على إعطاء هذا الوصف للذهب بجميع أشكاله، وقد وُجد من قال بهذا في هذا الزمان؛ وربما استدلوا أيضاً بأن الناس قد تخلت عن استعمال الذهب معياراً لقيم الأشياء ووسيطاً للتبادل^(٣٨)، وصار في وضعه الجديد كالبلاتين وسائر المعادن الثمينة، وهو رأيٌ يصادر النصوص الصحيحة الواضحة في دلالتها، ويعارض إجماع الفقهاء في موقفهم من تلك النصوص، ويؤدي إلى فوضى

بالذهب رفعاً وخفضاً، واستعماله مروجاً وسمساراً لسلع تافهة تلصق به، بالإضافة إلى أن اعتباره مجرد سلعة يخرج من وعاء الزكاة إن لم يستعمل في التجارة؛ لأنه سيكون مجرد سلعة من عروض القنية، وهناك آثار أخرى تصادر أحكاماً أخرى ربطت في الفقه بالذهب باعتباره ثمناً، وإذا أضفت إلى هذا ما نبهنا إليه في مسألة اعتبار القيد المصرفي قبضاً مقبولاً في التعامل بالذهب كملت الفوضى وتعكرت المياه، وصارت مجالاً واسعاً لاصطياد المكاسب المحرمة، وإفساد عالم التجارة على وجه هذه الأرض.

وهذه صورة لا يقبلها الشرع، وتتعارض مع النصوص الشرعية، والتزام الشرع في نظري يقتضي عدم تكلف تأويلات لها؛ لأنها نصوص، ولا اجتهاد فيما وردت فيه؛ فما ورد من قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «الذهب بالذهب...» ينبغي أن يطبق بعمومه وشموله لكل أشكال الذهب، سواء من حيث اشتراط التماثل والتقابض عند اتحاد العوضين في الجنس، أو من حيث اشتراط التقابض الحقيقي عند اتحاد الجنس أو اختلافه إذا كان العوض المقابل من الأموال الربوية المشابهة للذهب في العلة.

المطلب السادس: ردود على اعتراضات المخالفين

حاول بعض العلماء الأفاضل توهين الاستدلال ببعض الأحاديث التي كانت دلالتها صريحة على تحريم بيع مصوغ الذهب بذهب، ومن ذلك:

أ- قولهم: إن ذهب القلادة التي أبطل الرسول ﷺ بيعها بذهب كان أكثر من الثمن، وأنه يرى بطلان بيع المصوغ بذهب أقل مما يحتويه^(٣٩).

ويمكن الجواب عن هذه الشبهة من جهتين:

الأولى: أن التعليل المنصوص عليه في الرواية ذاتها هو في قوله عليه الصلاة والسلام: «الذهب بالذهب وزناً بوزن»، ولم يعللها بزيادة الذهب الذي في القلادة، وتعليله ﷺ يعني أن الذهب الذي في القلادة لو كان أقل من الثمن لظل العقد باطلاً؛ فإن قوله: «وزناً بوزن» تأكيد لوجوب التماثل في الوزن، وإن كان المبيع مصوغاً ذهباً.

والثانية: أن ربط الحكم بعلة معينة يقتضي وجوب الحكم بتحقيق العلة، والعلة التي اعتمدها ابن القيم هي صيرورة الذهب المصوغ سلعة غير ربوية، والسلع لا تعتمد صحتها على مثل هذا القيد (أعني أن يكون أحد العوضين أكثر)؛ ثم قد يكون بعض الناس بحاجة للحصول على الذهب الخالص وليس عنده إلا القلادة، فيبيعها بذهب أقل من ذهبها

الملتصق بغيره، ولكنه يقضي حاجته بما حصل عليه من الذهب الخالص، وحملُ الجوازِ على صورة دون صورة - وكلاهما يحملُ علةَ الحكم - تحكُّم.

ب- وأما قولهم: إن حديث القلادة مضطرب، فيُرد عليه بأن الاضطراب الذي يُشار إليه كان في مبلغ الثمن، ولا يؤثر على أصل الحكم المعبر عنه في الحديث بقول النبي ﷺ في هذا البيع: «الذهب بالذهب وزناً بوزن»، على أن هذا الحديث قد تأكد بأخبار أخرى موقوفة في حكم المرفوعة، كخبر ابن عمر مع الصائغ، وحديث يحيى بن سعد، وما كان يفعله سعد ابن معاذ وسعد بن عباد في بيع الآنية.

ج- وقالوا أيضاً: فيه حرج عظيم من حيث إنه أمر فيه بفصل الذهب عن الخرز، وأن ذلك إتلاف لا يأتي به الشرع؛ وهذا ظن لا ينبغي أن يرد به الحديث الشريف؛ فقد لا يكون حرج في فصل الخرز عن الذهب؛ إذ قد يكون فصلها ميسوراً، بأن تكون حبات الخرز وقطع الذهب متمايزة وليست متصلة إلا بالتلامس؛ وقد وردت بعض الروايات أن القلادة كان يعلق فيها خرز مع الذهب، وكذلك فإن بيع القلادة بالذهب غير متعين لرفع الحرج؛ إذ يمكن رفعه ببيع القلادة بالفضة وشراء الذهب بالفضة، حتى لو وُجد حرج في عملية الفصل، وصح الأمر به، فالواضح أن المراد هو التشديد في المنع؛ وكأن الرسول ﷺ نهى عن ذلك البيع، وأنه لا عذر لأحد في مخالفة هذا النهي.



المبحث الثالث تطبيقات مصرفية في التعامل بالذهب

أولاً: هناك نوع من التعامل المصرفي بالذهب لا يكاد أحدٌ من العلماء يقول بجوازه شرعاً، إلا إذا وجد في هذا الزمان من يقول بصيرورة الذهب بجميع أشكاله سلعة غير ربوية، وهو ما يُسمى بمعاملات الذهب غير معين المكان^(٤٠).

وقد تباينت التعليقات لهذا الحكم بين العلماء والباحثين؛ فنظر بعضهم إلى غرض المتعاملين بهذا النوع؛ حيث لا يبتغون الحصول على الذهب الذي يُقيد لهم في المصرف، وإنما يريدون الاستفادة من تقلبات أسعاره، والحصول على الربح من فروق أسعاره^(٤١).

وقد كان مقتضى القول باعتبار القيد المصرفي قبضاً حكماً كالقبض الحقيقي أن يعتبر هذا النوع من التعامل صحيحاً، ولكن بعضهم علل عدم الجواز فيها بضعف الثقة بوجود الذهب في مكان القيد، ولكن هذا التعليل قد لا يكون كافياً؛ لأن عدم الثقة معنى لا يؤثر في الأوصاف التي تعتبر عللاً شرعية، وقد تختلف من شخص لآخر، ومؤسسة لأخرى، ودولة لأخرى، وغير ذلك، وربما توجد حاجة للتعليل بعلّة أخرى، وقد يتقوى هذا التعليل بأن ثقة الناس لها أثر في اعتبار التصرف؛ لأنها معبرة عن العرف، والناس يعلمون أن هذا الذهب غير موجود وقت التعاقد، ولو ذهبوا إلى المصرف لما وجدوا ذهباً، وإنما وجدوا قيداً مصرفياً بضمن الذهب من النقود، وكأن صاحب هذا القول يرى أن القيد المصرفي لا يُعتبر قبضاً حكماً في حق الذهب، ويعتبره كذلك في حق النقود، وهذه خطوة فقهية مؤثرة في التخفيف من المضاربات بالذهب وما يترتب على ذلك من مفاسد أشرنا إلى بعضها فيما سبق.

وقد رأى بعض العلماء أن السبب في التفريق السابق بين الذهب والنقود من حيث اعتبار القيد المصرفي قبضاً حكماً «أن الذهب والفضة أعيانها مقصودة لذاتها، ولا تحصل آثار القبض إلا بقبض أعيانها، بخلاف النقود الورقية؛ فإن قيمتها اعتبارية، والمعول عليه هو القيمة الاسمية لها، وهي تختلف باختلاف ذواتها إذا كانت من عملة واحدة»^(٤٢)، ولكن مثل هذا يمكن أن يقال بخصوص الذهب أيضاً، وتعيينه بالوصف أو الوزن ونسبة النقاوة وطريق السبك، وسائر المحددات التي تشترك فيها أعداد غير محصورة.

لكن صاحب هذا القول أضاف فرقاً آخر، أراه أكثر تأثيراً من الأول وأكثر ظهوراً؛ وهو أن آثار القبض الحكمي تظهر في النقد الورقي بصورة أكبر مما تظهر في الذهب؛ حيث يتمكن من قيّد بحسابه من التصرف بما قيد له بأكثر مما يتمكن في الذهب المقيد له، وقد يُعقب على هذا بأن القبض الحقيقي يتيح للقباض من التصرف بما قبض أكثر من القبض الحكمي؛ فوجب أن يترتب على هذا الفرق فرق في اعتبار القبض الحكمي، وعدم اعتباره في مجالات دون أخرى.

ويمكن أن يُرد على اعتبار القيد المصرفي قبضاً في سائر العملات بأنه يفتح باباً واسعاً للمضاربة بها، ومصلحة الناس في نظري هي في إغلاق أحد مصراعي الباب وترك الآخر مفتوحاً، أعني عدم اعتبار القبض الحكمي محققاً لشرط التقابض، واعتباره كذلك في الأموال الأخرى، أو حيث لا يشترط الشرط المذكور، ويتأيد هذا بأن القبض يعني ما ذكره الشيخ عبد الله المنيع في كتابه: (بحوث في الاقتصاد الإسلامي)، وهو تمييز الشيء المقبوض والاستيلاء عليه، أي على ذاته المتميزة، ولا يكفي التمييز بالوصف الذي يقتصر عليه القبض الحكمي.

ومع أن هذا يعني عدم اعتبار القبض الحكمي في حق الجميع، لكن يمكن اعتبار الحاجة ماسة لقبوله في غير الأموال الربوية عند مبادلة بعضها ببعض؛ حيث لا يُشترط فيها التقابض الفوري، ولا يؤثر في عقودها التأخر في التسليم إلا في بعض الحالات المحدودة، واعتبار القيد المصرفي بشروط تضمن حقوق الملكية كاملة للمستفيد يحقق من المصالح ما يربو على المفاسد، بعكس اعتباره في الثمنيات، ذهباً كانت أو عملات.

ومن أنواع معاملات الذهب غير معين المكان: شهادات الذهب، وشهادة الإيداع بالذهب، والحساب الادخاري بالذهب، وغيرها، ويجمعها جميعاً أن العميل عندما يشتري ذهباً يُقيد له ذلك من غير وجود ذهب معين بذاته، يشتري ويبيع، ولا يقبض ذهباً، وإذا رغب في الحصول على ذهب بقدر ما قيد له اشترى له المصرف من تجار الذهب بسعر السوق، ويأخذ البنك أرباحاً تحت أسماء مختلفة، وعلى أية حال؛ فإن العميل يشتري ذهباً موصوفاً ولا يقبضه ولا يراه، وكذلك يبيع مثل ذلك، وإذا أراد الحصول على الذهب لم يجد ذهباً محدداً له، وإنما يشتريه البنك للعميل.

فهذا النوع من التعامل بالذهب ينبغي أن تتعد عنه المصارف الإسلامية، ولا أرى أن يقبل التعديل والإضافة ما دام سبب التحريم السابق موجوداً فيه، وقد أحسن الشيخ عبد الله

المنيع في تحريم هذا النوع من التعامل بالذهب، وعلل ذلك بضعف ثقة الناس في وجود الذهب الذي يشترونه، والحقيقة أنهم لا يسألون عن وجوده في أكثر الأحيان، ولا يقصدون الحصول عليه وقبضه، وإنما تحصيل الأرباح بالتصرف في تلك الأنواع من الصكوك أو الشهادات، ويمكن أن يقال: إن هذا هو العرف السائد في هذا النوع من حسابات الذهب، فهل يؤخذ بهذا العرف؟! ولذلك فإن الأولى هو في التعليل المذكور؛ وهي شراء ذهب موصوف غير مقبوض.

ثانياً: معاملات الذهب المعين المكان في المصارف^(٤٣)

١- لا شك في تحريم بيع الذهب أو أي عملة من العملات بطريقة العمليات الآجلة، ويكون العقد فيها باطلاً، ولا يُعتد به شرعاً، ولا تترتب عليه آثاره، وذلك بإجماع العلماء في الماضي والحاضر، وهذا سواء كان التأجيل للعوضين أم كان لأحدهما؛ لفقدان شرط التقابض في هذا الأسلوب من التعامل بالذهب.

ويدخل في هذا الأسلوب أن يُباع الذهب بطريقة المرابحة المصرفية، وبأسلوب الإجارة المنتهية بالتملك؛ لعدم جواز إجارة الذهب عند الفقهاء إلا لاستعماله في الوزن أو في التزين، وهذان يستبعدان في هذا العقد.

والسبب الآخر هو تأجيل تسليم الذهب إلى مدة، مع أن هذه الإجارة إن لم تكن بيعاً فهي في حكم البيع، ومما ترجح عند الفقهاء أن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

وعلى أية حال؛ فإن ما تقدم يقتضي بطلان هذا النوع من التعامل بالذهب، وأن تبعد المصارف الإسلامية عن تملك الذهب بهذا الأسلوب، ومما يدخل في هذا النوع أيضاً بطلان أي نوع من صيغ التمويل التي تكون السلعة فيها ذهباً مؤجل التسليم، فيضاف إلى ما تقدم شراء الذهب عن طريق البطاقة الائتمانية؛ لأن المشتري فيها يقبض ذهبه، ويدفع مقابله مالا غير حاضر، ولا يتفرق العاقدان وليس بينهما شيء كما طلب الرسول ﷺ؛ ذلك أن المبلغ سيجري تحصيله من المصرف المصدر للبطاقة بعد فترة من الزمن لا تقل عن أسبوع أو تزيد، وهذا تفويت لشرط التقابض الفوري بتأخير قبض الثمن.

ومن هذا القبيل: بيع الذهب بالكميالة والسند الإذني؛ لأنهما عبارة عن وثائق مثبتة للحقوق والديون، وقبضها لا يعتبر قبضاً كما تثبتته، لا حقيقة ولا حكماً.

٢- إذا كان الذهب موجودًا بالفعل في المصرف، ويُتعامَلُ ببيعه وشراؤه؛ فإن كان يبيعه بنقد، فالصحيح من ذلك أن يقع التقابض بين المصرف والعميل، وتعيين المبيع وهو الذهب يكون بتمييزه عن غيره بتحديد القطعة برقم أو ختم خاص بها، وتحديد وزنها، أو أي شيء آخر يميزها عن غيرها ويراه المشتري أو وكيله، ويسجل ذلك في عقد البيع؛ فإذا تعين المبيع كان قبض الثمن إما بدفعه إلى المصرف، أو بتحويل قدره إلى حساب البنك، وبالاحصاء على إقرار من البنك بأنه تسلم ثمن ذلك الذهب المبيع المعين، ويذكر قدر الثمن، وبهذا يحصل بيع الذهب بالنقد، ثم لمشتري الذهب بعد ذلك خياراته؛ فإما أن يأخذ ذهبه ويضعه حيث يشاء، وإما أن يودعه في خزائن البنك على النحو المعروف في الفقه الإسلامي، وإما أن يجعله في حساب جارٍ بحيث يعتبر قرضًا للبنك، ويلاحظ هنا أن أي مسار يختاره مشتري الذهب يجب أن يكون منفصلاً عن أول عقد؛ وهو عقد شراء الذهب المعين، وأن يكون بعد تمام ذلك العقد، ثم لصاحب الذهب إذا وضعه في حساب في البنك أن يسحب منه ما يشاء من الذهب المماثل لما أودعه، وله أن يضيف عليه أو يسحب بعضه؛ حيث هو قرض يدخل في ملكية المقرض، ويخرج من ملكية المقرض، وله أن لا يقرضه للبنك، ولكن يجعله في ودیعة استثمارية يكون المصرف فيها مضاربًا والمودع صاحب رأس مال هو الذهب، وهنا يظل الذهب مملوكًا لصاحبه، فإن اشترى به المصرف شيئًا بحكم الوكالة المتضمنة في المضاربة كان هذا الشيء ملكًا لصاحب الذهب، ثم في نهاية المضاربة توزع الأرباح بحسب الاتفاق.

٣- إذا كان الذهب موجودًا في المصرف، لكنه إذا اشترى منه العميل يتم تقييده في حسابه من غير تعيين للقطع الذهبية المشتراة بما يميز ذاتها، ولا يراها المشتري، وإنما تقييد في حسابه باسمه؛ فبناء على اعتبار القيد المصرفي قبضًا ينبغي أن يجوز ذلك، ويعتبر المشتري كأنه قبض الذهب، وإن لم يره ولا عرف القطعة التي دخلت في ملكه (لو دخلت)، والحقيقة أن بيع الأثمان بل المثليات جميعًا بالاقتران على ذكر أو صاف المبيع دون تحديد ذاته يكون بيع موصوفٍ في الذمة، وهو لا يتحقق به القبض الذي ورد ذكره في الأحاديث الصحيحة: «يدًا بيد» «هاء وهاء» «وزنًا بوزن».

وأغلب ظني أن الأعراف لا ترد على الألفاظ الشرعية الخاصة الصريحة التي لا تحتتمل التأويل؛ فلا يتصور بيع المحدد بوصفه يدًا بيد في مجلس العقد، ويمكن أن يقبل ذلك فيما لم يشترط الشرع فيه أن يكون يدًا بيد.

ومن صور معاملات الذهب المعين المكان في المصارف: الصورة المسماة (الذهب برسم البيع)، حيث يحصل تاجر الذهب من المصرف على كمية محددة من الذهب يحفظها في محله التجاري، وتبقى ملكاً للمصرف، وتكون أمانة في يد ذلك التاجر، ولكنها أمانة مضمونة عليه، ويلزمه المصرف بإيداع مبلغ نقدي يزيد على ثمن ذلك الذهب في حساب محجوز لا يجوز السحب منه وما في حكمه، ويظل كذلك إلى أن تجرى تصفية هذه الصفقة، والسؤال هو: هل يجوز للمصارف الإسلامية وعملائهم من تجار الذهب أن يتعاملوا بهذه الصيغة؟ وجواب هذا السؤال يقتضي النظر في جزئيات هذه الصيغة:

- غرض التاجر من هذه العملية هو بيع الذهب الذي جعله المصرف وديعة عنده، وإنما أراده وديعة لا شراء؛ حتى لا يتحمل نتائج تقلب سعر الذهب والعملات، فإذا جاءه مشتر للذهب، فإن ذلك التاجر يتصل بالمصرف، ويطلب منه أن يسجل عليه الكمية التي يريد بيعها لزبونه، فيقع بيع أول للذهب، يكون البائع فيه هو المصرف والمشتري هو التاجر، وقبضه للذهب حاصل؛ إذ هو كان قد قبضه مسبقاً، وقد جعل مضموناً، فهو قبض ضمان لا قبض أمانة، وأما قبض المصرف للثمن فحقيقته إسقاط جزء من القرض بسداده، وهو دين في ذمة البنك، ثم يجري بيع ثانٍ للذهب الذي تملكه التاجر من المصرف.

- وغرض المصرف هو الاستفادة من المبلغ الذي أودعه التاجر عنده وديعة محجوزة عن صاحبيها، والتصرف بها متاح للبنك، ومن أجل معرفة حكم الشرع في هذه الصيغة لا بد من الإجابة عن الأسئلة التالية:

أ- هل يجوز اشتراط الضمان في الوديعة؟ والجواب أنه لا خلاف بين الفقهاء في بطلان هذا الشرط؛ وعللوا ذلك بأن هذا الشرط منافٍ لمقتضى العقد فلا يعتبر، ولأن الوديع يحفظها لمالكها فتكون يده كيده، ولأن قبض العين بإذن مالكها لا على وجه التملك ولا الوثيقة - أي: الرهن - فلا يضمنها لعدم وجود سبب من أسباب الضمان، لكن الحنفية قالوا: إذا كانت الوديعة بأجر، فإنها تكون مضمونة على الوديع^(٤٤)، وفي هذه الصورة هل تعتبر الوديعة مأجورة؟ وهل يُعتبر أجرها تمكين الوديع من التبرج بسببها؟ ولكن إذا كان هذا هو الأجر، فإن القياس العام يقتضي فساد هذا العقد؛ لأن الأجرة غير معلومة، ولأنها قد تحدث وقد لا تحدث.

لكن الفقهاء لم يروا بطلان الوديعة إذا اشترط فيها الضمان على الوديع، وإنما يبقى الوديع غير ضامن، ويبطل الشرط، ومع ذلك فإنه يمكن القول بأن المصرف لا يقبل إيداع ذهبه إلا إذا كان مضموناً؛ فلا يكون توافق بين الإرادتين، ويكون العقد باطلاً.

ب- هل يصلح في صرف الذهب إسقاط دين لمشتريه على المصرف، والدين هو القرض الذي يودعه العميل في البنك؟ والجواب أن ذلك جائز عند الحنفية والمالكية، ويسمونه: «صرفاً في الذمة»، ولا يوجد في هذا الأمر مشكلة.

ج- لكن هناك تساؤل آخر قد يثير إشكالاً، وهو شرط المصرف على تاجر الذهب فتح حساب، هو في حقيقته قرض إلزامي للمصرف من التاجر، وهو بقيود مشددة عليه تُضيق حقوق المقرض الأساسية، ولكنه يقبل به لما يجلب له من نفع مأمول، وهو ما يحققه من ربح شراء الذهب وبيعه للزبون، وفي البنوك التجارية تكون له فوائد، وعلى فرض عدم وجود الفائدة الربوية، فإنه يبقى قرضاً سيئاً جر نفعاً، وفيه شبهة الربا، وهذا النظر التحليلي يشير إلى رجحان تحريم هذه الصيغة من التعامل، ولا يظهر أن مصرفاً يقبل بتطهير هذه المعاملة من المخالفة الأولى والثالثة.

٤- في الصورة السابقة إذا لم يكن مع التاجر المبلغ المطلوب إيداعه، يعطيه المصرف قرضاً يكمل به المبلغ الذي يشترطه البنك؛ فالبنك يقرضه ليقرض هو البنك ويحقق شرطه، وهذه الحالة أكثر بُعداً عن الأصول الشرعية؛ إذ فيها من المخالفات ما في الصورة السابقة، ويضاف إليها اشتراط المقرض، - وهو البنك - أن يقرضه المقرض ما أخذه من البنك، ولا شك في أن هذين قرضان كل منهما يجر نفعاً للمقرض.

٥- ومن المعاملات المصرفية التي تجري في الذهب ما يسمى بالقروض الذهبية؛ وهي إقراض المصرف لتاجر الذهب كمية محددة من الذهب إلى مدة معلومة، ويرد التاجر مثل الذهب الذي أخذه، ولكن يشترط عليه المصرف أن يضع مبلغاً لا يقل عن قيمة الذهب الذي أقرضه للتاجر، إما في حساب جارٍ أو حساب وديعة، ويكون هذا المبلغ محجوباً عن صاحبه في أي تصرف، فإن لم يتمكن من دفع المبلغ وفتح الحساب لم يقبل المصرف إقراضه إلا إذا ضمنت شركة تأمين لصالح المصرف، وتكون أقساط التأمين على التاجر.

وبالنظر في جزئيات هذه العملية نجد ما يأتي:

أ- إقراض المصرف للتاجر بدون فائدة في أصله عمل مشروع بشرط أن لا يجر منفعة.

ب- وكذلك فتح حساب جارٍ أو وديعة.

ج- الحكم السابق - وهو الجواز - يكون إذا كانت هذه العقود منفصلة، ولم يكن أحدها شرطاً للآخر، والحال هنا أن هذه قروض متبادلة، ولكل طرف منفعة في قرضه؛ فهي قروض

تجر منفعة للمقرض، فليست قروضاً حسنة؛ فإن كان المبلغ المشروط وُضع في حساب جارٍ كان قرضاً مقابل قرض؛ لأن الحساب الجاري يعتبر قرضاً يتصرف البنك فيه تصرف المالك، وأما إن وُضع في حساب وديعة، فهو كذلك قرض ذهب بمنفعة للبنك، وحتى الجزء الذي لا يستثمر من الوديعة بالشرط يعتبر قرضاً.

وحاصل ما تقدم مخالفة هذا النوع من التعامل لأصل شرعي، وهو خلوه من الربا أو شبهة الربا، فهو حرام لا يصح التعامل به إلا أن يصفو من أسباب التحريم التي أشرنا إليها، بأن يقرضه الذهب مثلاً ويأخذ عليه رهناً من التاجر المقرض كأرض أو منزل أو نحو ذلك؛ ولا يقال: فتح الحساب الذي يشترطه البنك هو رهن؛ لأنه في حقيقته قرض، ولو كان رهناً لما صح للبنك أن يتصرف به، وأما ضمان شركة التأمين للتاجر ففيه مخالفة ما ترجح من حرمة التأمين التجاري، حتى لو كانت الشراكة من شركات التأمين الإسلامي؛ فإن تحريم هذا التعامل يأتي من جهة أخرى؛ هي أن الكفالة لا يؤخذ عليها أجر، وبخاصة إذا كان موضوع الكفالة مبلغاً مالياً.



النتائج

خلص هذا البحث بعد مناقشة المسألة من جوانبها، وعرض أدلتها، ونقد الاعتراضات، إلى ما يأتي:

- تجارة الذهب يجب أن يلتزم فيها التجار بشرطين شدد عليهما رسول الله ﷺ؛ وهما التماثل الكمي والتقابض الفوري.

- ما يسمى بالقبض الحكمي هو قبض غير حقيقي، وهو محض افتراض أُعطي من الرخص والامتيازات ما يزيد عن القبض الحقيقي من غير ضرورة أو حاجة ماسة.

- التزام التقابض الفعلي قبل التفرق في التعامل بالذهب والفضة والأثمان، وعدم الترخيص بالقبض الحكمي بما يشتمل عليه من الشيكات والقيود المصرفية وبطاقات الائتمان.

- يمكن الاعتماد على القبض الحكمي في السلع والخدمات، واستيراد الحاجيات والضروريات والكماليات مما لم يشترط ديننا الحنيف فيه التقابض قبل التفرق.

- اعتبار الذهب المصوغ سلعة غير ربوية لا يشترط فيها التماثل غير صحيح، وهو اعتماد على قول بعض الفقهاء في عصور غابرة كانت فيها حاجة ماسة لمن أرادت من النساء شراء حلي لها، وليس معها سوى ذهب غير مصوغ، ولا يجوز القياس على مثل هذه الجزئية.

- تجارة الذهب بصورها المختلفة مما يدخل في الربا أو شبهته، سواء في صيغة ما يُسمى بمعاملات الذهب غير معين المكان، وصيغة معاملات الذهب المعين المكان في المصارف.



المراجع

- ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ م.
- ابن العربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، مكتبة المعارف، بيروت.
- ابن القيم، بدائع الفوائد، ط ١، دار النفائس، بيروت، ٢٠٠١ م.
- ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- ابن الهمام، الكمال، فتح القدير، المطبعة الأميرية، ١٣١٦ هـ.
- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ط الأميرية، ١٣١٦ هـ.
- ابن عبد السلام، العز، القواعد الكبرى، ط ١، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٠ م.
- ابن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣ م.
- الأشقر، محمد سليمان، تعليق على بحث رفيق يونس المصري، عام ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م، جدة، موقع كتاب بديا.
- آل حامد، خالد بن مفلح، اختيارات الشيخ ابن باز وآراؤه الفقهية في قضايا الفكر المعاصر، بيروت.
- الألباني، إرواء الغليل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٥ م.
- الباجي، المنتقى، ط ١، ١٣٣٢ هـ.
- الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مطبعة جامعة البصرة.
- البوطي، محمد توفيق رمضان البوطي، البيوع الشائعة وأثر ضوابط المبيع في شرعيتها، ط ٢، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠١ م.
- الحصني، القواعد، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٧ م.
- الخطابي، معالم السنن، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨١ م.
- الربيعي، عبد الله، التخريج الفقهي للقيود المصرفية، موقع ستار تايمز.
- الزحيلي، وهبة، المعاملات المالية المعاصرة، ط ١، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط ٢، دار الصفوة، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٨٢ م.
- الزركشي، المشور في القواعد، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٨٢ م.
- السالوس، علي، بحوث في المعاملات المصرفية.
- السراج، محمد، مجلة المجمع الفقهي.
- السرخسي، المبسوط، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣ م.
- الشاطبي، الموافقات، ط ١، دار ابن عفان، السعودية، ١٩٩٧ م.
- الشحي، يوسف بن عمر، قواعد التقديرات الشرعية وتطبيقاتها في المعاملات المالية، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٤ م.

- الشرييني، الخطيب، مغني المحتاج، دار الفكر.
- الشنقيطي، دراسة شرعية لأهمية العقود المالية المستحدثة، ط ٢، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان، المطبعة العصرية، الكويت، ١٩٧٧ م.
- العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.
- قاسم، يوسف، نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي، دار النهضة العربية، القاهرة.
- القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤ م.
- القرافي، الفروق، ط ١، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠١ م، وطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٤ هـ.
- القره داغي، علي، القبض: صورته وبخاصة المستجدة منها وأحكامها، بحث مقدم لمؤتمر يجمع الفقه الإسلامي، جدة، الدورة السادسة، العدد السادس.
- القرني، محمد، تقرير علمي منشور على شبكة الإنترنت، موقع مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، ١٠ شوال ١٤٣٤ هـ.
- قنديل، مجاهد هشام، الثمنية ومناسبتها لأحكام الذهب والفضة في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة القرآن الكريم، الخرطوم، عام ٢٠٠٣ م.
- اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، برئاسة عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ط ١، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- المصري، رفیق، فشل الأسواق المالية (البورصة)، نشر دار المكتبي.
- ...، موقف الشريعة الإسلامية.
- المقري، القواعد، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة القرى، مكة المكرمة.
- المنيع، عبد الله بن سليمان، تعليق على بحث (أحكام بيع وشراء حلي الذهب والفضة) المنشور في مجلة الاقتصاد الإسلامي، مجلد ٩، ١٩٩٧ م.
- بحوث في الاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، من الموقع الرسمي للشيخ عبد الله سليمان المنيع.
- موقع (إسلام ويب)، فتوى رقم ١٢٦١٩٣، تاريخ النشر ١٧/٨/٢٠٠٩.
- موقع (الإسلام سؤال وجواب)، المشرف العام محمد صالح المنجد، تاريخ النشر ٣/١/٢٠٠٩ و ١٢/٤/٢٠١٩.
- نادي خبراء المال، سلبيات أسواق المال، ٢٣/٨/٢٠١٥ م.
- الندوي، علي، جمهرة القواعد والضوابط الفقهية، دار عالم المعرفة، ١٩٩٩ م.
- النملة، عبد الكريم، المهذب في أصول الفقه المقارن، ط ١، مكتبة الرشد، الرياض.
- النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها.
- هيتو، محمد حسن، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة.



الهوامش

- (١) انظر: الشحي، يوسف بن عمر، قواعد التقديرات الشرعية وتطبيقاتها في المعاملات المالية، رسالة دكتوراه، ص ٢٢٤ و ٢٢٣ و ٢٣٥ و ٢٣٦، الشنقيطي، دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة، ج ١ ص ٤٠٢ و ٤٠٣. القره داغي، علي، بحث القبض: صورته وبخاصة المستجدة منها، ص ٥٨٩ وما بعدها. الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ص ١٦٨.
- (٢) انظر: الربعي، عبد الله، التخريج الفقهي للقيود المصرفي، مكتبة الرشد، السلسلة: دراسات فقهية في معاملات مالية معاصرة، ٢٠٠٥. الإيجابيات والسلبيات للأسواق المالية في جريدة السبيل، ٢٠٢٠/٣/١م.
- (٣) انظر: موقع إسلام ويب، فتوى رقم ١٢٦١٩٣، تاريخ النشر ١٧/٩/٢٠٠٩. موقع الإسلام سؤال وجواب، المشرف العام محمد صالح المنجد، تاريخ النشر ٣/١/٢٠٠٩ و ١٢/٤/٢٠١٩، كتاب فشل الأسواق المالية (البورصة)، ص ٧، ٣٠، نشر دار المكتبي. نادي خبراء المال، سلبيات أسواق المال، ٢٣/٨/٢٠١٥.
- (٤) انظر: ابن عبد السلام، العز، القواعد الكبرى، ج ٢ ص ٢٠٥. القرافي، الفروق، ج ١ ص ١٦٤، ٢٩٤ و ج ٢ ص ٤٤١ و ٦٤٨. المقرئ، القواعد، ج ٢ ص ٥٠١. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١ ص ١٢٧ و ٣١١. ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٣ ص ٢١٧. ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ج ١ ص ١١٠.
- (٥) القرافي، الذخيرة، ج ٣ ص ٢٣ و ٦٤٨. الندوي، جمهرة القواعد والضوابط الفقهية، ج ٢ ص ٤٥٩. ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ج ١ ص ٩٧. الحصني، القواعد، ج ١ ص ٢٠٠. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١ ص ٣١١، الشاطبي، الموافقات، ج ١ ص ٥٠٨، وما بعدها. وفي هذا المعنى قال الفقهاء في شروط إعمال الضرورة «أن لا تندفع الضرورة بوسيلة أخرى سوى المخالفة الشرعية»: الباحثين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ص ٦٠٣. قاسم، نظرية الضرورة، ص ١٦٥.
- (٦) هذا تفسير لقول الرسول ﷺ في الحديث الذي رواه أبو داود عن ابن عمر في صرف ما في الذمة: «لا بأس إن لم تفترقا وليس بينكما شيء» الخطابي، معالم السنن، ج ٣ ص ٧٣ و ٧٤. وانظر: المغني والشرح الكبير، ج ٤ ص ١٧٣.
- (٧) السالوس، علي، بحوث في المعاملات المصرفية، ص ٥٢ و ٥٥. المصري، رفيق، موقف الشريعة الإسلامية من المصارف المعاصرة، ص ٢٠٣. السراج، محمد، مجلة المجمع الفقهي، ص ٧٣٠. قرار المجمع الفقهي بجدة، رقم ٣/٩/٨٦ في دورته التاسعة في أبو ظبي، ١٤١٥ هـ - ١٩٥٥ م.
- (٨) ابن الهمام، الكمال، شرح فتح القدير، ج ٥ ص ٢٨٢. التقرير والتحبير، ص ٢٨٢. القرافي، الفروق، ج ١ ص ١٧١ و ١٧٣ و ١٧٤. العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ج ٢ ص ٧٠ و ٧١ و ٨٤.
- (٩) روى الإمام البخاري أكثر من حديث يدل على ما ذكرناه من أمر الرسول أصحابه بمراعاة شرط التقابض العيني، وأمر البراء بن عازب وزيد بن أرقم بإبطال العقود التي كانوا يجرونها ولا يراعون شرط التقابض

- في أجناس الأموال الربوية في أحاديث رواه البخاري ومسلم. انظر: ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ج ١٤ ص ٧٩، ٨٢، ج ١٦ ص ٩١.
- (١٠) رواه البخاري في كتاب البيوع باب التجارة بالبُرِّ.
- (١١) شرح صحيح البخاري.
- (١٢) العين.
- (١٣) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف.
- (١٤) رواه البخاري ومسلم، ونصه في البخاري من حديث أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تُشَقِّوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تُشَقِّوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز» انظر: عبد الباقي، محمد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان، رقم الحديث ١٠٢١ ص ٣٨٦.
- (١٥) ابن حبان، الصحيح، حديث رقم ٤٩٢٠
- (١٦) القرافي، الفروق، ج ١ ص ٣٤٠. السرخسي، المبسوط، ج ٢٦ ص ١٣٦. الزركشي، المنثور في القواعد، ج ١ ص ٢٣٦. الشربيني، مغني المحتاج، ج ٢ ص ٣٢٤. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ١٣٥. ابن قدامة، المغني، ج ٥ ص ٢٢١، ج ٦ ص ٦٠٤.
- (١٧) المنيع، عبد الله بن سليمان، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، الموقع الرسمي للشيخ عبد الله بن سليمان المنيع.
- (١٨) المرجع ذاته.
- (١٩) البوطي، البيوع الشائعة وأثر ضوابط المبيع في شرعيتها، ص ٨٠. حماد، نزيه، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد.
- (٢٠) مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم ٥٥/٤/٦، مجلة المجمع، العدد السادس، ١٩٩٠ م.
- (٢١) العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج ٢ ص ١٥٣. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٥٦. علي حيدر، درر الحكام، ج ٢ ص ٢١٦ وما بعدها.
- (٢٢) انظر بحث أحكام بيع وشراء الذهب والفضة على موقع:
https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/153891_IEI_VOL.12.06.BinMani.pdf
- وقد نقل جواز بيع الذهب والفضة دون تماثل ولا تقابض عن ابن تيمية وابن القيم في كتاب الاختيارات الفقهية، وكتاب إعلام الموقعين، وكتاب المقنع، وكتاب الفروع، وكتاب الإنصاف، وكشاف القناع وغيرها.
- (٢٣) المرجع ذاته.
- (٢٤) الأشقر، محمد سليمان، تعليق على بحث رفيق يونس المصري، عام ٢٠٠٠ م. المنيع، عبد الله سليمان، تعليق على بحث (أحكام بيع وشراء حلي الذهب والفضة) المنشور في مجلة الاقتصاد الإسلامي، مجلد ٩/ ١٩٩٧، ص ٣٧، ٦٨.
- (٢٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٢ ص ١٥٩، ص ١٦٣.
- (٢٦) البخاري، الصحيح، حديث رقم ٢١٧٨
- (٢٧) رواه أبو داود في كتاب البيوع، باب الصرف.

- (٢٨) الباجي، المنتقى، ج ٤ ص ٢٦٠.
- (٢٩) رواه مالك في الموطأ، انظر هامش المنتقى شرح الموطأ، ج ٤ ص ٢٦٠.
- (٣٠) المرجع ذاته.
- (٣١) المرجع ذاته.
- (٣٢) الترمذي، الجامع الصحيح، حديث رقم ١٧٢٨، وقال: حديث حسن صحيح
- (٣٣) الراوي فضالة بن عبيد، الألباني، المصدر إرواء الغليل، رقم ١٣٥٦. أخرجه أبو داود، ٣٣٥٤، وأحمد، ٢٣٩٨٤. انظر الدرر السنية، الموسوعة الحديثية <https://www.dorar.net/hadith>، ورواه الترمذي: انظر ابن العربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح: ج ٥ ص ٢٦٠.
- (٣٤) رواه الشيخان، انظر: ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ج ٢٦ ص ٥٢٠.
- (٣٥) انظر: هيتو، محمد حسن، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٠٠ و ص ٢٠٦.
- (٣٦) انظر: الهامش رقم ٢٢.
- (٣٧) قنديل، مجاهد هشام، الثمنية ومناسبتها لأحكام الذهب والفضة في الشريعة الإسلامية، ص ٤٦.
- (٣٨) المصري، رفيق يونس، بحث أحكام بيع وشراء حلي الذهب والفضة
https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/153891_IEI_VOL_12_09_Rehawi.pdf
- (٣٩) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١١، ص ١٨.
- (٤٠) انظر: القرني، محمد، تقرير علمي عن صور التعامل بالذهب في البنوك منشور على شبكة الإنترنت، موقع مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، ١٠ شوال ١٤٣٤ هـ.
- (٤١) المرجع ذاته.
- (٤٢) المرجع ذاته.
- (٤٣) انظر: صور هذه المعاملات في المرجع ذاته.
- (٤٤) انظر: الموسوعة الفقهية، مصطلح وديعة.



القراءات القرآنية الشاذة وأثرها في الأحكام الشرعية عند أئمة الشافعية دراسة أصولية فقهية

د. مرزوق محمد الشرفات*

د. نشأت نايف الحوري**

تاريخ قبول البحث: ٢٩/٩/٢٠٢١م

تاريخ وصول البحث: ١٧/٦/٢٠٢١م

ملخص البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

يدور محور الموضوع على القراءات القرآنية الشاذة؛ من حيث مفهومها وحجيتها وضوابطها وأحكامها عند أئمة الشافعية، ومن ثم بيان أثر الخلاف الأصولي والفقهية في القراءات الشاذة، وصحة القراءة بها في الصلاة وخارجها، وكذلك بيان أثر القراءات الشاذة على الفروع الفقهية عند أئمة الشافعية.

الكلمات المفتاحية: القراءات، الشاذة، حجية، ضوابط.

* دكتوراه في الفقه وأصوله، مفتي البادية الشمالية، دائرة الإفتاء العام

** دكتوراه في أصول الفقه، باحث في دائرة الإفتاء العام

Abstract

The focus of the topic revolves around the abnormal Qur'anic readings in terms of their concept, authenticity, controls and provisions for the Shafi'i imams, and then explaining the impact of the fundamentalist and jurisprudential disagreement on the abnormal readings and the validity of reading them in prayer and outside, as well as explaining the impact of the abnormal readings on the jurisprudential branches of the Shafi'i imams.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد،

فشريعتنا الإسلامية بكافة أحكامها واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار؛ لاستنادها إلى أصول ثابتة، انبرى لبيانها العلماء الأجلاء ورثة الأنبياء تفصيلاً وبياناً، وبالرغم من اتفاقهم على مجمل الأصول التي تُبنى عليها الأحكام، وتُستمد منها الفروع والمسائل الفقهية، فإن هناك خلافاً في بعض هذه الأصول، من حيث اعتمادها لبناء الأحكام عليها، ومن بين هذه الأصول اعتبار القراءات العشر وما وراءها والتي تُعرف بالقراءات (الشاذة).

مشكلة الدراسة: تكمن إشكالية البحث في محاولة الإجابة عمّا يلي:

- ما حقيقة القراءات السبع والمشهورة والشاذة عند القراء، وعند فقهاء الشافعية وأصوليّهم؟
- ما الفرق بين القراءات المعتمدة والشاذة من حيث جواز تلاوتها والتعبد بها في الصلاة وخارجها، ومن حيث حجيتها في الأحكام الشرعية؟
- ما ضوابط حجية القراءة الشاذة في الأحكام الشرعية عند الشافعية؟
- ما أثر الاختلاف في القراءات القرآنية في الفروع الفقهية؟

أهداف الدراسة:

- بيان مفهوم القراءات السبع والمشهورة والشاذة عند القراء، وعند فقهاء الشافعية وأصوليّهم.
- مدى اعتبار وأهمية باب القراءات العشر والقراءات الشاذة عند الفقهاء.
- ذكر أهم النصوص الأصولية والفقهية الدالة على اعتبار القراءات عند أئمة المذهب الشافعي.
- التأصيل من خلال وضع الضوابط من أقوال المذهب الشافعي.
- بيان حجية القراءة الشاذة عند أئمة المذهب الشافعي.

- تقديم صورة واضحة وإزالة الإشكال من خلال اعتبار القراءات وضوابطها وحجيتها عند الشافعية، وأثرها على التطبيقات الفقهية.

الدراسات السابقة:

لم نجد بحثًا في القراءات القرآنية - بحسب اطلاعنا - يبين بصورة مباشرة من حيث الاعتبار أو الرد، وكذلك لم نجد من حصر ضوابط واضحة ومحددة لكلام الأصوليين والفقهاء عن القراءة الشاذة عند أئمة الشافعية؛ لأنّ معظم الباحثين تدور أبحاثهم على عموم هذا الباب، لا على الضوابط وأثرها على الفروع الفقهية عند أئمة الشافعية، بيد أننا وقفنا على بعض الدراسات ذات الصلة بالموضوع نوعًا ما، ومن هذه الدراسات:

- القراءة الشاذة عند الأصوليين وأثرها في اختلاف الفقهاء (رسالة ماجستير) محمود فروخ، ٢٠١٠م، الجامعة الإسلامية، غزة.

ولم يذكر الباحث الخلافات الأصولية والفقهية بصورة مباشرة عند أئمة الشافعية، وإنما ذكر عموم الخلاف بين المذاهب الفقهية، كما أنه لم يضع ضوابط للقراءة الشاذة من حيث الوجه الأصولي، ولم يفرق بين القراءات القرآنية المشهورة والشاذة.

- موقف الإمام الشافعي من الاحتجاج بالقراءة الشاذة، د. سليمان نصر، مجلة جامعة الإمام عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، دار المنظومة، ١٩٩٩م.

ولم يفصل الباحث في المسائل، وإنما هو بحث عام اكتفى بما هو ظاهر المذهب، واقتصر على مجموعة من الضوابط لا جميعها، كما اقتصر في بحثه على حجية القراءة الشاذة فقط دون الخوض في غمار أحكام القراءات العشر وما وراءها في صحة التعبد بها، واختلاف أئمتنا في اعتبارها أو ردّها؛ لذا حرصنا في البحث على نقل جميع المسائل المتعلقة بالقراءات من أقوال أئمتنا الشافعية رضوان الله عليهم جميعًا بشكل مفصّل.

منهج البحث:

اتبعنا في كتابة البحث على المنهج الوصفي القائم على الاستقراء والتحليل والاستنباط، والتمت مثل في النقاط الآتية:

- استقراء المادة العلمية من أمّهات الكتب الفقهية.

- تحرير المسائل التي يُراد بحثها.

- ذكر التطبيقات الفقهية في كتب المذهب الشافعي.
- عزو الأقوال إلى أصحابها.
- تخريج الأحاديث من مصادرها الرئيسة.
- ذكر النتائج والتوصيات والمراجع والمصادر.

خطة البحث :

- المبحث الأول: القراءات القرآنية تعريفها وأقسامها.
- المطلب الأول: تعريف القراءات القرآنية لغة واصطلاحاً.
- المطلب الثاني: أقسام القراءات القرآنية.
- المبحث الثاني: الخلاف الأصولي والفقهي عند أئمة الشافعية في حجية وضوابط القراءة الشاذة.
- المطلب الأول: حجية القراءة الشاذة في الأحكام الشرعية عند أئمة الشافعية.
- المطلب الثاني: ضوابط حجية القراءة الشاذة المعتمدة في الأحكام عند أئمة الشافعية.
- المطلب الثالث: أثر الخلاف في حجية أقسام القراءات القرآنية على الفروع الفقهية عند أئمة الشافعية.
- النتائج والتوصيات.
- المصادر والمراجع.



المبحث الأول القراءات القرآنية تعريفها وأقسامها

المطلب الأول: تعريف القراءات القرآنية لغةً واصطلاحاً

القراءات لغة:

القراءات جمع قراءة، وتدور مادة (ق ر أ) في لغة العرب على الجمع والاجتماع^(١)، قال صاحب لسان العرب: «والأصل في هذه اللفظة الجمع، وكل شيء جمعته فقد قرأته، وسمي القرآن؛ لأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض، وهو مصدر كالغفران والكفران»^(٢)، وقال صاحب تاج العروس: «﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨]، أي: قراءته»^(٣).

القراءات اصطلاحاً:

ذكر العلماء عدّة تعريفات لبيان مفهوم القراءات، ومن هذه التعريفات ما يلي:
عرّفها الزركشي في «البرهان» بقوله: «هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كفيّتها من تخفيف وتثقيب وغيرهما»^(٤).
وعرفها ابن الجزري بقوله: «القراءات: علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقل»^(٥).

وعرفها الدميّاطي بأنها: «علم يعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله تعالى واختلافهم في الحذف والإثبات، والتحريك والتسكين، والفصل والوصل، وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره، من حيث السماع، أو يقال: علم بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها معزواً لناقله»^(٦).

وعرفها الزرقاني بقوله: «مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها»^(٧).

وعليه؛ فإنَّ تعريف القراءات يدور حول ما نُسب إلى أحد القراء المعبرين والمشهورين من القراءات المعبّرة، واختلافهم في أداء اللفظ بالتشديد والتخفيف والحذف والإثبات وغيره، ويطلق لفظ القراءة على صنيع القراء في أداء النص القرآني وتلاوتهم له؛ لذلك تنوعت القراءات بحسب ذلك، فيقال: قراءة عاصم، وقراءة حمزة، وقراءة نافع، وهكذا^(٨).

ويبدو أن التعريف الأشمل لمعنى القراءات هو تعريف ابن الجزري؛ لاشتماله على عناصر مهمة؛ كبيان الاختلاف في القراءات، من حيث حقيقتها ومواقعها، وبيان اشتراط النقل الصحيح بالتواتر أو بطريق الآحاد.

المطلب الثاني: أقسام القراءات القرآنية

تنقسم القراءات القرآنية إلى أقسام عدة بحسب طريقة نقلها، ومدى موافقتها للرسم العثماني، وموافقة اللغة العربية، وذلك على النحو الآتي:

الأول: القراءات المتواترة؛ وهي كل قراءة وافقت العربية مطلقاً، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرًا، وتواتر نقلها^(٩)، وهذه الشروط ذكرها ابن الجزري بقوله في متن «طيبة النشر»^(١٠):

فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجَهَ نَحْوِ وَكَانَ لِلرَّسْمِ اِحْتِمَالًا يَحْوِي
وَصَحَّ إِسْنَادًا هُوَ الْقُرْآنُ فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَرْكَانُ
وَحَيْثُمَا يَخْتَلُّ رُكْنٌ أَثْبِتَ شُدُودَهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ

وصحة السند تعني التواتر؛ وهو ما رواه جماعة كذا إلى منتهاه، بحيث يفيد العلم من غير تعيين عدد؛ هذا هو الصحيح، وقيل بالتعيين، واختلفوا فيه، فقيل: ستة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، وهذه لا خلاف في صحتها، فيتعبد بتلاوتها وتصح الصلاة بها^(١١).

قال مصطفى البغا في تعريف القراءة المتواترة: «ما رواه جمع عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم. مثاله: ما اتفقت الطرق في نقله عن السبعة، وهذا هو الغالب في القراءات»^(١٢).

الثاني: القراءات المشهورة^(١٣): هي التي وافقت العربية والرسم العثماني، واستفاض نقلها وتلقاها الأئمة بالقبول، إلا أنها لم تبلغ درجة التواتر، وهي ما وراء السبع، تتمه العشر؛ وهي ثلاث: قراءة يعقوب وخلف وأبي جعفر يزيد بن القعقاع.

قال ابن الجزري: «ما صح سنده بنقل العدل الضابط عن الضابط كذا إلى منتهاه، ووافق العربية الرسم، وهذا على ضربين: ضرب استفاض نقله، وتلقاه الأئمة بالقبول كما انفرد به بعض الرواة، وبعض الكتب المعتمدة أو كمراتب القراءة في المد ونحو ذلك، فهذا صحيح مقطوع به أنه منزل على النبي ﷺ من الأحرف السبعة كما نبين حكم المتلقى بالقبول، وهذا الضرب يلحق بالقراءة المتواترة، وإن لم يبلغ مبلغها»^(١٤).

الثالث: القراءات الشاذة؛ وهي القراءة المنقولة من غير تواتر واستفاضة، ولكن صح سندها، ووافقت اللغة العربية ولو بوجه، لكنها خالفت الرسم العثماني؛ لذا تسمى (الشاذة)؛ لأنها شذت عن رسم المصحف، وقد يكون فيها زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى، ونحو ذلك مما جاء عن أبي الدرداء وعمر وابن مسعود وغيرهم في غيرها»^(١٥).

قال الزركشي: «والقراءة الشاذة: ما نُقل قرآنًا من غير تواتر واستفاضة متلقاة بالقبول من الأئمة»^(١٦).

ومن أقسام الشاذ: (القراءة المدرجة)؛ وهي أن تكون إدراجًا من الراوي بزيادة لفظ في النص القرآني على وجه التفسير، كما جاء في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه في آية السرقة: (فَأَقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا) بدلًا من ﴿فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

قال السيوطي: «وفي القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة، وتبيين معانيها؛ كقراءة عائشة وحفصة: (وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى صَلَاةِ العَصْرِ) [البقرة: ٢٣٨]، وقراءة ابن مسعود: (فَأَقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا)»^(١٧).



المبحث الثاني

الخلاف الأصولي والفقهي عند أئمة الشافعية في حجية وضوابط القراءة الشاذة

المطلب الأول: حجية القراءة الشاذة في الأحكام الشرعية عند أئمة الشافعية

تبين أن القراءة الشاذة هي ما اختل فيها ركن من أركان القراءة الصحيحة، ولا خلاف في عدم حجية القراءة الشاذة إن كان سندها ضعيفاً أو كانت موضوعة؛ لعدم اعتبارها أصلاً وفرعاً، وإنما الخلاف فيما صح سنده عن الصحابة رضوان الله عليهم، هل هو حجة في الأحكام الشرعية عند أئمة الشافعية؟

اختلف أئمة الشافعية في الاحتجاج بالقراءة الشاذة في الأحكام الشرعية على قولين:

الأول: يحتجُّ بهالكونها خبراً آحادياً لا قرآناً، تجري مجرى الخبر عن النبي ﷺ، أو الأثر عن الصحابة، والشرط في ذلك ألا تخالف رسم المصحف، ولا توجد غيرها مما هو أقوى منها؛ ولذلك لم يحتجَّ بقراءة ابن عباس: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوِّفُونَهُ فِدْيَةٌ) [البقرة: ١٨٤] مع أن مذهبه وجوب الفدية كما نص عليه في المختصر^(١٨)، ونسب هذا القول إلى الإمام الشافعي في أحد قوليه، وهو قول البويطي وتابعه جمهور الأصحاب وأبو حامد الماوردي، والرويانى، وأبو الطيب، والقاضي الحسين، والمحاملي، والرافعي، وكثير من المتأخرين كالرملى، وابن حجر، والسبكي، والشربيني، والعمراني، وابن يونس شارح التنبيه^(١٩)، قال ابن حجر: «وهو المعتمد»^(٢٠)، وصحَّح تاج الدين السبكي إجراء مجرى الآحاد، ويمكن الاستدلال على ذلك بأن الناقل للقراءة الشاذة - وهو الصحابي - أنه قد سمع ذلك من النبي ﷺ؛ وبالتالي فالمنقول عن رسول الله ﷺ إما أن يكون قرآناً أو يكون خبراً عن النبي ﷺ، فإن كان قرآناً وجب العمل به، وإن كان خبراً عن النبي ﷺ فيجب العمل به أيضاً، لأنَّ خبر الواحد الثقة قد اتفق العلماء على العمل به، وكلُّ ما وجب العمل به فهو حُجَّة^(٢١).

ومما يرجِّح جانب الاحتجاج بها: أنَّ القراءة الشاذة لا تكون أقلَّ من خبر الواحد أو قول الصحابي، وكلاهما حجة؛ فلذلك يكون العمل بها واجباً، وهذا المذهب ذكره ابن عبد البر إجماعاً^(٢٢).

الثاني: لا يحتج بها، ونُسب هذا القول إلى الإمام الشافعي في أحد قوليه، وذكر إلكيا الطبري أن القراءة الشاذة مردودة لا يجوز إثباتها في المصحف، وهذا لا خلاف فيه بين العلماء^(٢٣)، والقشيري، وابن السمعاني، والجويني، حيث قال: «ظاهر مذهب الشافعي أن القراءة الشاذة التي لم تنقل تواتراً لا يسوغ الاحتجاج بها، ولا تنزل منزلة الخبر الذي ينقله آحاد من الثقات»^(٢٤)، والأمدي وإليه ذهب الغزالي في المنحول^(٢٥)، وجزم النووي أن القراءة الشاذة لا يحتج بها، ولا يكون لها حكم الخبر عن رسول الله ﷺ؛ لأن نقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وإذا لم يثبت قرآناً لم يثبت خبراً، وهو قول للإمام الرازي في تفسيره؛ لأن القراءة الشاذة لو كانت قرآناً لُنقلت نقلاً متواتراً^(٢٦).

استدل هؤلاء بأن الناقل للقراءة الشاذة إما أن ينقلها على أنها من القرآن، أو على أنها ليست من القرآن؛ فإن نقلها على أنها من القرآن فهذا باطل؛ لأن الله قد كلف رسوله أن يبلغ القرآن مجموعة من الأمة تقوم بالحجة بقولهم، ويحصل بخبرهم العلم القطعي، فليس للنبي ﷺ أن يناجي بأي آية من القرآن واحداً من الأمة، وعلى هذا فلا يحتج بها، وإن نقلها على أنها ليست من القرآن؛ فيحتمل أنه قد أوردَ هذا المنقول في معرض البيان لما اعتقده مذهباً، كأن يكون اعتقد التابع مثلاً حملاً لهذا المطلق في كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في الظهار، أو أن يكون قد أورد هذا المنقول استناداً إلى خبر قد سمعه من النبي ﷺ، وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطلَ به الاستدلال، ويمكن الجواب عن هذا الإيراد بأن الصحابي نقل ذلك بياناً لمذهبه الخاص، لكنه بعيد جداً؛ لأن الصحابة الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ولحمل هذه الشريعة إلى من بعدهم لا يُظنُّ بواحد منهم أن يجعل رأيه ومذهبه الخاص به قرآناً، أو أنه يلبسُ في ذلك؛ لذلك يبقى العمل بهذا المنقول استناداً إلى أنه خبر سمعه من النبي ﷺ، والخبر يجب العمل به^(٢٧).

وظاهر المذهب بعدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة، ولكن عند النظر وتحري الأقوال نرى كثيراً من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين يقولون بحجيتها، كما رد الزركشي عن المانعين ناقلاً عن البويطي وإمامنا الشافعي القول بحجية القراءة الشاذة، قوله: «وقد نص رحمه الله في مختصر البويطي على أنها حجة في باب الرضاع، وفي باب تحريم الجمع، فقال: ذكر الله الرضاع بلا توقيت، وروت عائشة التوقيت بخمس، وأخبرت أنه مما أنزل من القرآن، وهو وإن لم يكن قرآناً فأقل حالاته أن يكون عن رسول الله ﷺ؛ لأن القرآن لا يأتي به غيره، كما قال النبي ﷺ، «لأقضى بينكما بكتاب الله»، فحكمتنا به على هذا، وليس هو قرآناً يقرأ»^(٢٨).

وكذلك فقد نص رحمه الله تعالى على الاحتجاج بالقراءة الشاذة في كتابه «الأم» في تفسيره للأقراء بأنها الأطهار، حيث قال: «تلا النبي ﷺ: (إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ)، أو (فِي قُبُلِ عِدَّتِهِنَّ) [الطلاق: ١]، فأخبر رسول الله ﷺ عن الله عز وجل أن العدة الطهر دون الحيض، وقرأ: (فَطَلِّقُوهُنَّ لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ)، أن تطلق طاهراً؛ لأنها حينئذ تستقبل عدتها، ولو طلقت حائضاً لم تكن مستقبلة عدتها إلا بعد الحيض»^(٢٩).

ولما كان الإمام الشافعي لا يحتج في بعض المواطن بالقراءة الشاذة، كما في قراءة (مُتتَابِعَاتٍ) لعبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، ويحتج بها في مواطن أخرى؛ فقد أوجب هذا إشكالاً يحتاج إلى تبين موقف الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في ذلك وتحريره، وقد انبرى لهذا الزركشي، فقال: «والذي يفصل عن هذا الإشكال أن لا يطلق القول في ذلك، بل يقال: لا يخلو إما أن تكون القراءة الشاذة وردت لبيان حكم أو لابتدائه، فإن وردت لبيان حكم، فهي عنده حجة، كحديث عائشة في الرضاع وقراءة ابن مسعود: (أَيْمَانُهُمَا) [المائدة: ٣٨]، وقوله: (لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ)، وإن وردت ابتداء حكم، كقراءة ابن مسعود: (مُتتَابِعَاتٍ)؛ فليس بحجة إلا أنه قد قيل: إنها لم تثبت عن ابن مسعود، ويدل له ما رواه الدارقطني بإسناد صحيح عن عائشة: كان مما أنزل: (فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ مُتتَابِعَاتٍ) [البقرة: ١٩٦]، فسقطت (مُتتَابِعَاتٍ)، أو يقال: القراءة الشاذة إما أن ترد تفسيراً أو حكماً، فإن وردت تفسيراً فهي حجة كقراءة ابن مسعود: (أَيْمَانُهُمَا)، وقوله: (وله أختٌ أو أختٌ من أُمِّ) [النساء: ١٢]، وقراءة عائشة: (والصلاة الوسطى صلاة العصر) [البقرة: ٢٣٨]، وإن وردت حكماً؛ فلا يخلو إما أن يعارضها دليل آخر أم لا، فإن عارضها فالعمل للدليل كقراءة ابن مسعود في صيام المتمتع: (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فصيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتتَابِعَاتٍ) [البقرة: ١٩٦]، فقد صح أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إن شئت فتابع أو لا»، وإن لم يعارضها دليل آخر فللشافعي قولان، كوجوب التتابع في صوم الكفارة»^(٣٠).

ومن خلال الاطلاع على حجة المانعين بعدم حجية القراءة الشاذة لكونها لم تثبت قرآنيها؛ فلا تثبت حجيتها في الأحكام، فالزيادة على النص القرآني مردودة، ومن قال بحجيتها استند إلى كونها جاءت مفصلة ومبينة بمقصود الشارع، وهو يجري عليها مجرى الخبر الواحد بالضوابط التي ستأتي في المطلب الثاني.

وقصد الزركشي ببيان الحكم الشرعي أن الحكم قد استقر أصله، ولكنه مجمل، فلا بد له من بيان، والشافعية تحتج بالقراءة الشاذة إذا كانت مبينة للحكم اتفاقاً، ولهم ولغيرهم اختلاف في القراءة الشاذة إذا كانت مبتدئة للحكم؛ أي: مؤسسة له^(٣١).

المطلب الثاني: ضوابط حجية القراءة الشاذة المعتمدة في الأحكام عند أئمة الشافعية من خلال استقراء النصوص الأصولية والفقهية عند أئمة الشافعية ممن احتج بالقراءة الشاذة؛ تبين لنا أنه لا بد من ضوابط للعمل بالقراءة الشاذة في الأحكام، ومن خلال النصوص المذكورة عند الأصوليين وفقهاء الشافعية في حجية القراءة الشاذة؛ وصلنا إلى مجموعة من الضوابط، وهي كالآتي:

الضابط الأول: أن تكون القراءة الشاذة ثابتة وصحيحة؛ لتجري مجرى خبر الآحاد الصحيح، كما ذكره الماوردي والشربيني وابن شهبة، قال الماوردي: «القراءة الشاذة إذا صحت جرت مجرى خبر الواحد في وجوب العمل به»^(٣٢)، وقال الشربيني: «والقراءة الشاذة كخبر الواحد في وجوب العمل؛ كما أوجبنا قطع يد السارق اليمنى بالقراءة الشاذة في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيماهما) [المائدة: ٣٨]، وقال ابن شهبة في كفارة اليمين: «لزمه صوم ثلاثة أيام للآية، ولا يجب متابعتها في الأظهر لإطلاق الآية، والثاني: تجب، لقراءة ابن مسعود وأبي بن كعب: (مُتَتَابِعَاتٍ) والقراءة الشاذة كخبر الواحد في وجوب العمل، فابن مسعود وأبي لم يصرّحاً بإسناد التتابع إلى القرآن، فيحتمل أنها تفسير منهما»^(٣٣)، أو مذهب واه، وعموم القراءة المشهورة أولى»^(٣٤).

الضابط الثاني: أن ترد بياناً وتفسيراً لحكم شرعي؛ كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في قطع يمين السارق، قال بدر الدين الزركشي: «لا يخلو إما أن تكون القراءة الشاذة وردت لبيان حكم أو لابتدائه، إن وردت لبيان حكم، فهي عنده حجة، كحديث عائشة في الرضاع، وقراءة ابن مسعود: (يَمَانَهُمَا)، وقوله: (لِقُبْلِ عِدَّتِهِنَّ)، وإن وردت ابتداء حكم، كقراءة ابن مسعود: (مُتَتَابِعَاتٍ)، فليس بحجة، إلا أنه قد قيل: إنها لم تثبت عن ابن مسعود، ويدل له ما رواه الدارقطني بإسناد صحيح عن عائشة، كان مما أنزل: (فصيامُ ثلاثة أيامٍ مُتَتَابِعَاتٍ [البقرة: ١٩٦]، فسقطت (مُتَتَابِعَاتٍ)^(٣٥). أو يقال: القراءة الشاذة إما أن ترد تفسيراً أو حكماً، فإن وردت تفسيراً فهي حجة كقراءة ابن مسعود: (أَيْمَانَهُمَا)، وقوله: (وله أخٌ أو أختٌ من أمِّ) [النساء: ١٢]، وقراءة عائشة: (والصَّلَاةُ الْوَسْطَى صَلَاةَ الْعَصْرِ) [البقرة: ٢٣٨]، وإن وردت حكماً؛ فلا يخلو إما أن يعارضها دليل آخر أو لا، فإن عارضها فالعمل للدليل كقراءة ابن مسعود في صيام المتمتع: (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ) [البقرة: ١٩٦]، فقد صح أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إِنْ شِئْتَ فَتَابِعْ أَوْ لَا»^(٣٦)، وإن لم يعارضها دليل آخر فللشافعي قولان، كوجوب التتابع في صوم الكفارة. انتهى»^(٣٧).

الضابط الثالث: ألا تتعارض القراءة الشاذة مع عموم الآيات المتواترة والمشهورة، أو نصّ نبويّ صحيح، كما سيأتي في مسألة تتابع الصيام في كفارة اليمين.

الضابط الرابع: ألا تكون القراءة الشاذة تفسيراً من الصحابي بالرأي والاجتهاد؛ لأن قول الصحابي فيما كان بالرأي والاجتهاد وله مخالف ليس حجة في أصول الشافعية.

الضابط الخامس: ألا تكون القراءة الشاذة نسخت حكماً كما في تتابع الصيام في كفارة اليمين؛ فأية اليمين نسخت متتابعات تلاوة وحكماً، فلا يستدل بها بخلاف آية السركة، فإنها نسخت تلاوة لا حكماً^(٣٨).

الضابط السادس: أن تضاف القراءة الشاذة إلى التنزيل؛ أي (القرآن الكريم) أو إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا تكون مطلقة حتى يجري عليها خبر الأحاد، قول ابن الرفعة: «القراءة الشاذة: تجرى مجرى خبر الواحد في وجوب العمل بها إذا أضيفت إلى التنزيل، أو إلى سماعها من رسول الله ﷺ، فأما إذا أطلقت جرت مجرى التأويل»^(٣٩).

الضابط السابع: ألا تخالف القراءة الشاذة رسم المصحف الشريف، قال الزركشي: «الشرط عند الشافعي في ذلك ألا يخالف رسم المصحف، ولا يوجد غيرها مما هو أقوى منها، ولذلك لم يحتج بقراءة ابن عباس: (وعلى الذين يُطَوَّقُونَهُ فِدْيَةٌ) [البقرة: ١٨٤]، مع أن مذهبه وجوب الفدية كما نص عليه في المختصر، قال شارحوه: إنما عدل الشافعي عن الاستدلال بهذه القراءة، لأنها تشذ عن الجماعة، وتخالف رسم المصحف»^(٤٠).

المطلب الثالث: أثر الخلاف في حجية أقسام القراءات القرآنية على الفروع الفقهية عند أئمة الشافعية

اقتصرنا في هذا المطلب على أربعة مسائل فقط للاختصار:

المسألة الأولى: حكم القراءة بالقراءات العشر في الصلاة وخارجها

لا خلاف في صحة القراءة بالقراءات السبع المتواترة في الصلاة وخارجها، وإنما الخلاف في القراءات الثلاثة تنمة العشر؛ وهي قراءة: يعقوب البصري وخلف بن هشام وأبي جعفر المدني، وأما ماوراءها فهي شاذة بالاتفاق عند السادة الشافعية، وصرح النووي وعدد من المتأخرين باعتبار القراءات السبع فقط، وأن ما عداها شاذة، وهناك من اعتبر القراءات الثلاثة تنمة العشر في الصلاة وخارجها كحكم القراءات السبع؛ لأنها استفاضت قراءتها بين القراء، وتلقاها العلماء بالقبول وإن لم تبلغ التواتر، ومنهم من قال بتواترها، ولا تجوز القراءة

بالشاذ في الصلاة، وتبطل بها صلاة العالم، وأما القراءة بالشاذ خارج الصلاة فالأكثر على عدم جوازها، وفي أقوال العلماء الآتية مزيد من الإيضاح:

قال الزرقاني: «والتحقيق الذي يؤيده الدليل هو أن القراءات العشر كلها متواترة، وهو رأي المحققين من الأصوليين والقراء؛ كابن السبكي وابن الجزري والنويري، بل هو رأي أبي شامة»^(٤١).

وقال الزركشي في صحة القراءات العشر: «اعلم أن القاضي جلال الدين البلقيني قال: القراءة تنقسم إلى متواتر وآحاد وشاذ، فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة، والآحاد قراءات الثلاثة التي هي تمام العشر، ويلحق بها قراءة الصحابة، والشاذ قراءات التابعين كالأعمش ويحيى بن وثاب وابن جبير ونحوهم.

وهذا الكلام فيه نظر يعرف مما سنذكره، وأحسن من تكلم في هذا النوع إمام القراء في زمانه أبو الخير ابن الجزري، قال في أول كتابه النشر: «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركنٌ من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أو عمن هو أكبر منهم.

هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الداني ومكي والمهدوي وأبو شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافاً»^(٤٢).

وهنا رجح الزركشي عند التحقيق صحة القراءة بالقراءات العشر في الصلاة وخارجها. وقال بذلك أيضاً تاج الدين السبكي، كما نقل عنه ابن الجزري في اعتبار القراءات العشر قوله: «والصحيح أن ما وراء العشرة فهو شاذ»^(٤٣).

وذكر النووي في «المجموع»: «تحريم القراءة بالشاذة في الصلاة وخارجها، وهي غير القراءات السبع، لأنها ليست قرآناً، فإن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وكل واحدة من السبع متواترة، هذا هو الصواب الذي لا يعدل عنه، ومن قال غيره فغالط أو جاهل، وأما الشاذة فليست متواترة فلو خالف وقرأ بالشاذة أنكر عليه قراءتها في الصلاة أو غيرها...»، ثم عقب قائلاً: «فإن قرأ الفاتحة في الصلاة بالشاذة فإن لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصه صحت صلاته، وإلا فلا»^(٤٤).

قال ابن الرفعة: «واشترط الرافي ألا يكون فيها تغيير معنى، ولا زيادة حرف، ولا نقصان حرف؛ كذا حكاه في باب صفة الصلاة»^(٤٥).

ونقل الإسنوي في «المهمات» عن القاضي حسين قوله: «وتسوغ القراءة بالسبع، وكذا القراءة بالشاذة إن لم يكن فيها تغيير معنى، ولا زيادة حرف، ولا نقصانه»^(٤٦).

قال الروياني: «القراءات الشاذة ما عدا الحروف السبعة، فإن لم يكن فيها زيادة حرف ولا تبديل معنى فقراءتها في الصلاة لا تبطلها وتحتسب؛ لأن اللحن الذي لا يغير المعنى لا يمنع الاحتساب بالقراءة على ظاهر المذهب، وإن كان فيها زيادة كلمة أو كان فيها تغيير المعنى فتلك القراءة تجري مجرى أثر عن الصحابة أو خبر عن رسول الله ﷺ؛ فإن كان عمداً تبطل الصلاة، وإن كان سهواً فإنه يسجد للسهو»^(٤٧).

ونقل الزركشي في «البحر المحيط» عن السخاوي قوله: «ذكره شيخنا أبو الحسن السخاوي في كتاب جمال القراء قوله: «بأن هذه الثلاثة يعقوب وخلف وأبو جعفر يزيد بن القعقاع غير متواترة ضعيف جداً، وقد ذكر البغوي في تفسيره «الإجماع على جواز القراءة بها»^(٤٨).

ويُفهم من كلام السخاوي والبغوي وغيرهم كالقاضي حسين والروياني وجلال الدين المحلي والسبكي والزركشي بجواز القراءة بالقراءات العشر في الصلاة وخارجها، وهو قول كثير من القراء المشهورين؛ كأبي شامة وابن الجزري من الشافعية.

كما اعتبر المخالفون صحة القراءة بالثلاثة تنمة العشر بأن لا يكون فيها تغيير معنى، ولا زيادة حرف، ولا نقصان حرف لوقوع الخلاف فيها.

المسألة الثانية: الاختلاف في مقدار عدد الرضعات المحرمة بالقراءة الشاذة

في معتمد الأقوال عند الشافعية تثبت حرمة الرضاع بخمس رضعات متفرقة، قال النووي: «في شرط الرضاع لا تثبت حرمة إلا بخمس رضعات، هذا هو الصحيح المنصوص. وقيل: تثبت برضعة واحدة، وقيل: بثلاث رضعات، وبه قال ابن المنذر، واختاره جماعة»^(٤٩).

قال الشربيني في «مغني المحتاج»: «والسنة ناصئة على الخمس؛ لأن عائشة رضي الله عنها لما أخبرت أن التحريم بالعشرة منسوخ بالخمس^(٥٠) دل على ثبوت التحريم بالخمس لا بما دونها، ولو وقع التحريم بأقل منها بطل أن يكون الخمس ناسخاً، وصار منسوخاً كالعشر، فإن قيل: القرآن لا يثبت بخبر الواحد فلا يحتج به، أجيب بأنه وإن لم يثبت قرآنًا بخبر الواحد،

لكن ثبت حكمه والعمل به، فالقراءة الشاذة تنزل منزلة الخبر، وقيل: يكفي ثلاث رضعات لمفهوم خبر مسلم: «لا تُحَرِّمُ الرُّضْعَةَ أَوْ الرُّضْعَتَانِ»^(٥١)، وإنما قدم مفهوم الخبر الأول على هذا لا اعتضاده بالأصل، وهو عدم التحريم»^(٥٢).

وأجاب الماوردي على المعترضين من أئمتنا بقوله: «المنسوخ ينقسم ثلاثة أقسام: قسم نسخت تلاوته وحكمه؛ كالذي روي أن رجلاً قام في الليل ليقرأ سورة فلم يقدر عليها، ثم سأل آخر عليها فلم يقدر عليها، فأتى جميعهم رسول الله ﷺ فأخبروه بذلك، فقال: إنها رفعت الليلة من صدور الرجال»^(٥٣).

والقسم الثاني: ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته؛ كالوصية للوالدين والأقربين والاعتداد بالحول.

والقسم الثالث: ما نسخت تلاوته، وبقي حكمه؛ كالمروي عن عمر في الرجم، وعن عائشة في الرضاع»^(٥٤).

المسألة الثالثة: الخلاف في وجوب العمرة بالقراءة الشاذة

استدل الشافعية في الأظهر من الأقوال بوجوب العمرة كالحج على المستطيع، بدليل القراءة الشاذة المروية عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم: (وأقيموا الحجَّ والعمرة لله) [البقرة: ١٩٦].

ذكر العمراني الخلاف بين أئمة الشافعية في وجوب العمرة في «البيان» قوله: «أما العمرة: فهل تجب؟ فيه قولان:

الأول: قال في القديم: لا تجب، ولا أرخصُ بتركها لمن قدر عليها.

وبه قال مالك، وأبو حنيفة، وهو قول الشعبي، وروي ذلك عن ابن مسعود من الصحابة؛ لما روى جابر: «أن رجلاً سأل النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله العمرة واجبة؟ قال: لا، وأنَّ تَعْتَمِرَ خَيْرٌ لَكَ»^(٥٥)، وروى سراقه بن مالك أن النبي ﷺ قال: «دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٥٦)، وأراد: أن وجوبها دخل في وجوب الحج؛ ولأنها نسك لا تختص بوقت معين، فلم تكن واجبة بالشرع، كطواف القدوم.

والثاني: قال في الجديد: هي واجبة، وبه قال من الصحابة: ابن عمر، وابن عباس، وجابر، ومن التابعين: عطاء، وابن المسيب، وسعيد بن جبيرة، والدليل عليه قوله تعالى:

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، رُوي عن ابن عمر، وابن عباس: أنهما كانا يقرآن: «وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» [البقرة: ١٩٦]، والقراءة الشاذة تجري مجرى أخبار الأحاد»^(٥٧).

وذكر الرازي في التفريق بين أقيموا وأتموا في أن الإقامة للوجوب ابتداءً بخلاف الإتمام فيكون عند التلبس بالعمل، فإن قراءة: (وأقيموا) وإن كانت شاذة فهي جارية مجرى خبر الواحد، وهو صالح لترجيح تأويل على تأويل على نحو ما ذكره في تفسيره^(٥٨).

المسألة الرابعة: الخلاف في وجوب التتابع في كفارة اليمين بالقراءة الشاذة

اختلف أئمة الشافعية في وجوب التتابع في كفارة اليمين، والظاهر من مذهبهم استحباب التتابع فيها؛ ككفارة الظهار والقتل، وكذلك خروجاً من الخلاف.

وفي القديم عند الإمام الشافعي وقول المُزني بلزوم التتابع.

واستدل المُزني بقراءة ابن مسعود: (فصيامٌ ثلاثة أيامٍ مُتتابعاتٍ)، وقراءة أبي: (فصيامٌ ثلاثة أيامٍ مُتتابعَةٍ) [المائدة: ٨٩]، وخالف معظمُ الشافعية القولَ القديمَ وقولَ المُزني؛ لأن الاحتجاج بالقراءة الشاذة ضابطها أن تضاف إلى التنزيل؛ أي: القرآن الكريم، أو إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وهو على خلاف قراءة ابن مسعود وأبي رضي الله عنهما، وقالوا: إنها نُسخَت تلاوةً وحكمًا^(٥٩).

قال الماوردي: «فأما قراءة ابن مسعود وأبي فإنما تجري في وجوب العمل بها مجرى خبر الواحد، إذا أضيفت إلى التنزيل، وإلى سماعها من الرسول ﷺ، فأما إذا أطلقت جرت مجرى التأويل دون التنزيل، ثم لو سلمت لحملت على الاستحباب وإطلاقها على الجواز»^(٦٠).

وقال الشربيني: «لا يجب تتابعها في الأظهر لإطلاق الآية. والثاني يجب؛ لأن ابن مسعود قرأ: (ثلاثة أيامٍ مُتتابعاتٍ...)، وأجيب: بأن آية اليمين نسخت متتابعاتٍ تلاوةً وحكمًا»^(٦١).



النتائج

- ذكرنا تعريفات القراءات وأقسامها عند المفسرين والأصوليين والفقهاء.
- الوقوف على الخلافات الأصولية والفقهية في مدى اعتبار القراءات العشر من حيث ثبوتها وصحة تلاوتها في الصلاة وخارجها.
- بيان اعتبار القراءة بالقراءات الثلاثة تنمة العشر في صحة التعبد بتلاوتها في الصلاة وخارجها عند عدد من الأصوليين والفقهاء والمفسرين من الشافعية.
- وقوع الخلاف بين أئمة الشافعية في حجية القراءة الشاذة (الآحادية والمدرجة) في الأحكام الشرعية.
- وضع الضوابط المعتمدة للقراءة الشاذة عند من قال بحجيتها في الأحكام الشرعية من أئمتنا الشافعية.
- ذكرتُ بعض الفروع الفقهية الناجمة عن الخلاف الأصولي في اعتبار القراءة الشاذة في الأحكام الشرعية.



التوصيات

- الاهتمام بالقراءات من حيث اعتبارها وحجيتها في الأحكام عند غير الشافعية؛ لأن غالب البحوث لم تحظ بالدقة الكافية من حيث معالجة الخلافات الفقهية.
- وضع ضوابط القراءات الشاذة وبيانها عند باقي الأئمة من الحنفية والمالكية والحنابلة.
- ذكر صور التطبيقات الفقهية في القراءات الشاذة عند غير الشافعية.



المصادر والمراجع

- ابن الرفعة، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين (ت ٧١٠هـ)، كفاية النبيه في شرح التنبيه، المحقق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط = عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.
- ابن قاضي شهبه، بدر الدين أبو الفضل محمد بن أبي بكر الأسدي الشافعي (ت ٧٩٨ = ٨٧٤هـ)، بداية المحتاج في شرح المنهاج، غني به: أنور بن أبي بكر الشبخي الداغستاني، بمساهمة: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٣٢هـ = ٢٠١١م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم (ت ٧٧٢هـ)، المهمات في شرح الروضة والرافعي، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي (مركز التراث الثقافي المغربي - الدار البيضاء - المملكة المغربية)، (دار ابن حزم - بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م.
- ...، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، المحقق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤٠٠هـ.
- البغا، مصطفى ديب، ومستو، محيي الدين ديب، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دار العلوم الإنسانية - دمشق، ط ٢، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
- الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
- ...، متن طيبة النشر في القراءات العشر، المحقق: محمد تميم الزغبي، دار الهدى، جدة، ط ١، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

- الجيزاني، محمد بن حسين بن حسن، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، ط ٥، ١٤٢٧هـ.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (ت ٣٨٥هـ)، سنن الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م.
- الدمياطي، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني، شهاب الدين الشهير بالبناء (ت ١١١٧هـ)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، المحقق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية - لبنان، ط ٣، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٣، ١٤٢٠هـ.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، دراسات في علوم القرآن الكريم، ط ١٢، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.
- الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، (ت ٥٠٢هـ)، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، المحقق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م.
- الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت ١٣٦٧هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ٣.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.
- ...، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د. عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع المكتبة المكية، ط ١، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
- ...، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦هـ = ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلب القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ)، الأم، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.
- الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.

- ...، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، المحقق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر - بيروت.
- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم اليميني الشافعي (ت ٥٥٨هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، ط ١، ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، المنحول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نضه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، ط ٣، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.
- غزلان، عبدالوهاب، البيان في مباحث علوم القرآن، القاهرة، دار التأليف، مصر.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهرير (ت ٤٥٠هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (تحريرٌ لمسائله ودراساتها دراسة نظرية تطبيقية)، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المذهب، دار الفكر.
- ...، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط ٣، ١٤١٢هـ = ١٩٩١م.
- الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، الطبعة: بدون طبعة، عام النشر: ١٣٥٧هـ = ١٩٨٣م، (ثم صورتها دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ).



الهوامش

- (١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، باب القاف والراء، ج ٥، ص ٧٩.
- (٢) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، باب (قرأ)، ج ١، ص ٢٤.
- (٣) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، باب (قرأ) ص ٣٧٠، ج ١.
- (٤) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦هـ = ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ج ١، ص ٣١٨.
- (٥) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م، ص ٩.
- (٦) الدميطي، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني، شهاب الدين الشهير بالبناء (ت ١١١٧هـ)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، المحقق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية - لبنان، ط ٣، ٢٠٠٦م = ١٤٢٧هـ، ص ٦.
- (٧) الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت ١٣٦٧هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ٣، ج ١، ص ٤١٢.
- (٨) غزلان، عبد الوهاب، البيان في مباحث علوم القرآن، القاهرة، دار التأليف، مصر، ص ٢١.
- (٩) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص ١٨. النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير لمسائله ودراستها دراسةً نظريّةً تطبيقيةً)، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٤٨١.
- (١٠) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، متن طيبة النشر في القراءات العشر، المحقق: محمد تميم الزغبى، دار الهدى، جدة، ط ١، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م، ص ٣٢.
- (١١) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص ١٨، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، ط ١٢، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م، ص ٣٣٠.
- (١٢) البغا، مصطفى ديب، مستو، محيى الدين ديب، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دار العلوم الإنسانية - دمشق، ط ٢، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م، ص ١١٨.
- (١٣) أي يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله وهكذا حتى ينتهي، وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن غير معدودة عندهم من الغلط أو مما شذ بها بعضهم، واشترط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن، ولم يكتف بصحة السند وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر وأن ما جاء مجيء الأحاد لا

- يثبت به قرآن. انظر: السيوطي، عبد الرحمن ابن أبي بكر، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الإتيقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م، ج ١، ص ٢٦١.
- (١٤) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص ١٩. السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢٦٤.
- (١٥) ابن الجزري، منجد المقرئين، ص ١٩.
- (١٦) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ٣٣٢.
- (١٧) السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٢٧٩.
- (١٨) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م، ص ٢٢٣، ج ٢.
- (١٩) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت ٧٧٢هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، المحقق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤٠٠هـ، ص ١٤٢-١٤٣.
- (٢٠) الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، الطبعة: بدون طبعة، عام النشر: ١٣٥٧هـ = ١٩٨٣م، (ثم صورتها دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ)، ج ٨، ص ٢٨٩.
- (٢١) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (ت ٧٩٤هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د. عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، توزيع المكتبة المكية، ط ١، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م، ص ٣٢١، ج ١. وانظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج ٢، ص ٤٨٢ - ٤٨٣.
- (٢٢) محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، ط ٥، ١٤٢٧هـ، ص ١٠٩.
- (٢٣) الزركشي، البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٢١.
- (٢٤) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م، ج ١، ص ٢٥٧.
- (٢٥) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، ط ٣، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م، ص ٣٧٤.
- (٢٦) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٣، ١٤٢٠هـ، ص ٤٢٢، ج ١٢.
- (٢٧) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج ٢، ص ٤٨٣ - ٤٨٤.
- (٢٨) الزركشي، البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

- (٢٩) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطليبي القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ)، الأم، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م، ج ٥، ص ٢٢٤.
- (٣٠) الزركشي، البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
- (٣١) نزال، آسية، الاحتجاج بالقراءات القرآنية الشاذة، رسالة ماجستير، جامعة محمد بوقرة بومرداس، الجزائر، ٢٠١٥م، ص ٢٦.
- (٣٢) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت ٤٥٠هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م، ص ٣٤، ج ٤.
- (٣٣) والمقصود أن يكون تفسيرًا من قبيل الرأي والاجتهاد، ومن المعلوم بعدم حجية قول الصحابي في أصول الشافعية إن كان من قبيل الرأي والاجتهاد وليس حديثًا مرفوعًا.
- (٣٤) ابن قاضي شهبه، بدر الدين أبو الفضل محمد بن أبي بكر الأسدي الشافعي (٧٩٨ - ٨٧٤هـ)، بداية المحتاج في شرح المنهاج، عني به: أنور بن أبي بكر الشيعي الداغستاني، بمساهمة: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٣٢هـ = ٢٠١١م، ص ٣٩٨، ج ٤.
- (٣٥) الدراقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (ت ٣٨٥هـ)، سنن الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م، باب (القبلة للصائم)، رقم الحديث (٢٣١٦)، ص ١٧٠، ج ٣.
- (٣٦) الدارقطني، سنن الدارقطني، باب (قبلة الصائم)، رقم الحديث (٢٣٢٩) ص ١٧٣، ج ٣. وهذا قياس على قضاء الإفطار في رمضان، ولم نقف على نص الحديث في كفارة اليمين.
- (٣٧) الزركشي، البحر المحيط، ص ٢٢٦، ج ٢.
- (٣٨) الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب (ت ٩٧٧هـ)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، المحقق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر - بيروت، ص ٦٠٦، ج ٢.
- (٣٩) ابن الرفعة، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين (ت ٧١٠هـ)، كفاية النبيه في شرح التنبيه، المحقق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ١٣، ج ١٥.
- (٤٠) الزركشي، البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٢٣.
- (٤١) الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت ١٣٦٧هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ٣، ج ١، ص ٤٤١.
- (٤٢) الزركشي، البرهان، ص ٢٥٨، ج ١.
- (٤٣) الجزري، النشر في القراءات العشر، ج ١، ص ٤٤.
- (٤٤) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ص ٣٩٢، ج ٣.

- (٤٥) ابن الرفعة، كفاية التنبيه، ص ٤٠٨، ج ٢.
- (٤٦) الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم (ت ٧٧٢ هـ)، المهمات في شرح الروضة والرافعي، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي (مركز التراث الثقافي المغربي - الدار البيضاء - المملكة المغربية)، دار ابن حزم - بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٣٠ هـ = ٢٠٠٩ م، ص ٥٢، ج ٣.
- (٤٧) الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت ٥٠٢ هـ)، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، المحقق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩ م، ص ٢٦١، ج ٢.
- (٤٨) الزركشي، المحيط، ص ٢١٩، ج ٢.
- (٤٩) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦ هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط ٣، ١٤١٢ هـ: ١٩٩١ م، ص ٧، ج ٩.
- (٥٠) حدثنا يحيى بن يحيى، قال: قرأت على مالك، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عمرة، عن عائشة، أنها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ، وهن فيما يقرأ من القرآن» انظر: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، باب (التحريم بخمس رضعات) رقم الحديث (١٤٥٢)، ص ١٠٧٧، ج ٢.
- (٥١) مسلم، صحيح مسلم، باب (في المصّة والمصتين) رقم الحديث (١٤٥١)، ص ١٠٧٤، ج ٢.
- (٥٢) الشريبي، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب (ت ٩٧٧ هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ = ١٩٩٤ م، ص ١٣١، ج ٥.
- (٥٣) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، صحيح البخاري، باب استذكار القرآن، رقم (٥٠٣٢)، ص ١٩٣، ج ٦، ورد الحديث بهذا النص ولم أقف على ما ورد عند الماوردي، حدثنا محمد بن عرعة، حدثنا شعبة، عن منصور، عن أبي وائل، عن عبد الله، قال: قال النبي ﷺ: «بئس ما لأحدهم أن يقول: نسيبتُ آية كيت وكيت، بل نُسِّي، واستذكروا القرآن، فإنه أشد تفصيلا من صدور الرجال من النعم».
- (٥٤) الماوردي، الحاوي الكبير، ص ٣٦٤، ج ٣.
- (٥٥) الدارقطني، سنن الدارقطني، باب (المواقيت)، رقم الحديث (٢٧٢٤)، ص ٣٤٨، ج ٣.
- (٥٦) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١ هـ = ٢٠٠١ م، باب (حديث سراقبة بن مالك) رقم (١٧٥٨٣)، ص ١٢٤، ج ٢٤.
- (٥٧) العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم اليميني الشافعي (ت ٥٥٨ هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، ط ١، ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م، ص ١٢، ج ٤.
- (٥٨) الرازي، مفاتيح الغيب، ص ٢٩٧، ج ٥.
- (٥٩) الماوردي، الحاوي الكبير، ص ٣٢٩، ج ١٥.
- (٦٠) المرجع السابق.
- (٦١) الشريبي، مغني المحتاج، ص ١٩٣، ج ٦.

استئجار الأرحام وأحكامه في الفقه الإسلامي

د. أحمد عيد الحسيني الشواف (*)

تاريخ وصول البحث: ٢٠٢١/٨/٢ م

تاريخ قبول البحث: ٢٠٢١/١٢/٢٩ م

ملخص البحث

من الأمور المعهودة منذ القدم لدى البشر حب الولد، والسعي في تحصيله، والعقم مرض يمكن علاجه أو التغلب عليه ما أمكن، إلا أن هناك حالات لا يمكن وجود الحمل معها؛ كفقدان الرحم، أو استئصال المبايض، أو مرضهما، أو أي ضرورة أخرى؛ فظهر ما يسمى بالأم البديلة، أو استئجار الرحم، فتأتي من لا تنجب وتستأجر رحم امرأة، تحمل مكانها الولد مقابل مبلغ مالي، أو تبرعاً منها، ثم تأخذ من لا تنجب الولد من صاحبة الرحم المستأجرة بعد ذلك، والشريعة الإسلامية بما لها من مرونة وشمول، ترحب بكل ما هو جديد في البحث العلمي بشرط عدم الإضرار بالأسرة والمجتمع.

وقد أثار مسألة تأجير الأرحام خلافاً حُلُقياً وفقهياً، سواء في المجتمعات المسلمة أو غير المسلمة، من أجل ذلك أعددت هذه الدراسة؛ لمعرفة الحكم الشرعي لهذه النازلة، بداتها بمقدمة اشتملت على أهمية البحث، وأهدافه، وسبب اختياره، ثم قسمت الخطة إلى ثلاثة مباحث؛ تكلمت في المبحث الأول عن المقصود بتأجير الأرحام والأسباب الدافعة له وصوره، وفي المبحث الثاني تكلمت عن الحكم الشرعي لصور استئجار الأرحام، وفي المبحث الثالث تكلمت عن أثر إجارة الرحم على نسب الطفل المولود، ثم أنهيته بخاتمة اشتملت على أبرز النتائج.

وتوصلت إلى أنه تتعدد صور استئجار الأرحام ويختلف الحكم حسب كل قسم:

القسم الأول: أن تكون اللقيحة من الزوجين؛ فقد اختلف الفقهاء فيه على ثلاثة أقوال، وقد رجحنا القول بالتحريم.

القسم الثاني: أن تكون اللقيحة من أحد الزوجين والآخر أجنبي، وقد اتفق المعاصرون على القول بحرمة هذا القسم.

القسم الثالث: أن تكون اللقيحة من غير الزوجين، وقد اتفق المعاصرون على القول بحرمة هذا القسم.

الكلمات المفتاحية: تأجير الأرحام، الأم البديلة، الرحم البديل، الحمل البديل، التبرع بالرحم.

(*) مدرس الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بطنطا، جامعة الأزهر.

Returning goods due to deficiency

Abstract

I started this research with the title “Returning goods due to deficiency” because it is a very important topic that our righteous forefathers have spent a lot of efforts to define, reveal the defects of returning the product and related rules. For example, when the commodity falls down causing a defect for the buyer, increasing or reducing its price and whether the product is returned immediately or after a period of time. It also shows how selling a product under the condition of being flawless affects returning it if any flaw is found. In addition, this research displays the Jordanian Civil Law articles concerning the mentioned topic as well as the detailed explanations for the official and financial rights. The finding of this research can be summed up in the following points:

1. Highlighting the magnificent writings of our previous scholars and admitting that our nation’s legacy of its previous scholars is indispensable and it will always be a limitless resource for knowledge.

2. Pointing out the importance of codifying in people’s life which simplifies reaching knowledge and right as well as obeying the right before, after and during litigation.

3. The importance of the correct and full understanding of this topic in our practical life and commercial transactions.

4. Using all of the previous points to make sure that each party of the agreement knows its rights and duties and delivers all its responsibilities in order to obey Allah, advise others and avoid unlawful earnings that lead to Hell.

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،

فإن الله تبارك وتعالى فطر الإنسان على حب الولد، وجعله من أعظم النعم التي يرغب بها الإنسان، وجعله أيضا زينة الحياة الدنيا، قال الله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦]؛ لذا فإن نفوس البشر غالبًا تتطلع إلى تحصيل الولد.

والعقم مرض يمكن علاجه أو التغلب عليه ما أمكن، إلا أن هناك حالات لا يمكن وجود الحمل معها؛ كفقدان الرحم، أو استئصال المبايض، أو مرضهما، أو أي ضرورة أخرى، فظهر ما يسمى بالأم البديلة، أو استئجار الرحم، فتأتي من لا تنجب وتستأجر رحم امرأة، تحمل مكانها الولد مقابل مبلغ مالي، أو تبرعا منها، ثم تأخذ من لا تنجب الولد من صاحبة الرحم المستأجرة بعد ذلك.

والشريعة الإسلامية بما لها من مرونة وشمول، ترحب بكل ما هو جديد في البحث العلمي بشرط عدم التعارض مع نصوصها القطعية أو الإجماع، وعدم الإضرار بالأسرة والمجتمع. وقد أثارَت مسألة تأجير الأرحام خلافاً خُلقيًا وفقهيًا، سواء في المجتمعات المسلمة أو غير المسلمة.

ولما كان الحكم على الشيء فرعًا عن تصوره؛ فلا بد أولاً من بيان حقيقة المسألة، وتوضيح التصور الطبي لها، ثم معرفة وبيان الأسباب الدافعة لهذه العملية، ثم توضيح صورها، ثم تبين الحكم الشرعي لكل صورة، موضحًا آراء المعاصرين وما ورد عليها من مناقشات، متوصلاً بذلك إلى الرأي الراجح من وجهة نظري، وأسأل الله العون والسداد والتوفيق.

أهمية الموضوع :

١- إن مسألة استئجار الأرحام لها مساس بحياة الفرد والمجتمع، وتحتاج إلى معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بها.

٢- لجوء العديد من الأفراد إلى الأطباء لإجراء عملية استئجار الأرحام؛ لذا كانت هناك ضرورة ملحة للوقوف على حقيقة المسألة وطرقها، ثم بيان الحكم الشرعي لها.

٣- ارتباط الموضوع بمقصد مهم من مقاصد الشريعة الإسلامية؛ وهو حفظ النسل، وحفظ النسب.

٤- حاجة الطبيب الذي تُجرى على يديه مثل هذه العمليات الطبية إلى معرفة الحكم الشرعي للمسألة.

مشكلة البحث :

كثيرًا ما تسيطر الرغبة في الحصول على الولد على الزوجين، وبعد محاولات عديدة أو لظروف طبية - تتعلق برحم الزوجة غالبًا - يصعب تحصيله، فيلجئون لعملية استئجار الأرحام، ولما كانت عملية استئجار الأرحام من المسائل المستحدثة، وكانت فكرتها تقوم على وجود طرفين في عملية حمل الجنين، فهذه العملية تثير العديد من التساؤلات عن مدى شرعيتها، وموقف الفقه الإسلامي منها؛ لذا جاء هذا البحث للإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما الأسباب الدافعة لعملية استئجار الأرحام؟

- ما صور استئجار الأرحام؟

- ما الحكم الشرعي لهذه الصور؟

- ما أثر إجارة الرحم على النسب؟

- هل يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية (DNA) في إثبات النسب؟

أسباب اختيار الموضوع :

١- الإجابة عن التساؤلات السابقة.

٢- إثراء المكتبة الفقهية بدراسة المستجدات المعاصرة.

٣- إظهار سعة ومرونة الشريعة الإسلامية في تعاطيها مع كل المستجدات المعاصرة.

٤- التعرف على صور استئجار الأرحام، ومعرفة حكمها الشرعي.

٥- تصور الموضوع من الجانب الطبي، ومعالجته من الجانب الشرعي.

أهداف البحث :

أهداف علمية: تتمثل في تحديد مفهوم مصطلح استئجار الأرحام، وأسباب اللجوء إليه، وبيان حكم الشريعة الإسلامية في هذه النازلة.

أهداف عملية: تتمثل في حاجة المراكز الطبية للعقم والإخصاب لمعرفة الحكم الشرعي المعتمد على الأدلة الشرعية لهذه النازلة، وتوضيح الآثار المترتبة عليها.

الدراسات السابقة :

هناك العديد من الدراسات في هذا الموضوع منها:

١- محمد على الهواري، مدى مشروعية استئجار الأرحام في الشريعة الإسلامية، بحث منشور بمجلة علوم الشريعة والقانون بالجامعة الأردنية.

٢- هند الخولي، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، بحث منشور بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية.

٣- ماهر حامد الحولي، الإخصاب خارج الجسم مع استئجار الرحم، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩م.

٤- إسلام نايل المجالي، استئجار الأرحام بين الإباحة والتحريم، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الدراسات العليا - الجامعة الأردنية، ٢٠١٥م.

٥- تأجير الأرحام وأثره في نظر الشريعة والطب والقانون، ساجدة طه محمود، بحث ألقى في مؤتمر كلية العلوم الإسلامية، جامعة كربلاء، ٢٠١٠م.

٦- رشدي شحاتة أبو زيد، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، بحث منشور بمجلة حقوق حلوان للدراسات القانونية والاقتصادية.

٧- تأجير الأرحام، حقيقته، وصوره، وحكمه، محمد بن عبد الله اللحيان، بحث منشور بمجلة البحوث القانونية والاقتصادية بكلية الحقوق بالمنوفية، مجلد ١٢، العدد ٣١، عام ٢٠١٠م.

- أوجه الاتفاق بين الدراسات السابقة والدراسة الحالية:

تتفق الدراسات السابقة مع دراستي بشكل عام في تناولهما لموضوع استئجار الأرحام، وقد استفدت منها ومن بعض مصادرها التي ترتبط بالموضوع.

- أوجه الاختلاف بين الدراسات السابقة والدراسة الحالية:

١- التوسط في عرض المسائل من الناحية الطبية، والناحية الفقهية؛ ذلك أن أغلب الأبحاث السابقة منها ما يتوسع في الجانب الطبي فيصعب على الدارسين في الجانب الشرعي فهمه، ومنهم من يتوسع في الجانب الفقهي الشرعي فيصعب على الدارسين في الجانب الطبي فهمه، فقامت بالتوسط في المجالين حتى ألبى رغبة الدارسين من الجانبين.

٢- استقصاء أغلب ما كتب في هذا الموضوع بالاطلاع على العديد من الأبحاث، والرسائل العلمية، والمجلات العلمية، والندوات المتخصصة في هذا الموضوع، والرجوع إلى فتاوى دور الإفتاء في القضية.

٣- هناك العديد من الأبحاث التي تطرقت لمسائل قد تُخرج البحث عن موضوعه؛ فمنها ما أسهب في أحكام الإجارة وشروطها وأركانها، ومنها ما أسهب في تفصيل مراحل نمو الجنين داخل الرحم وأطواره، ومنها ما استطرد في النشأة التاريخية لمسألة تأجير الأرحام، بينما قمت في دراستي بالتركيز على لب المسألة، والبعد عن الاستطرادات التي لا تفيد.

٤- أغلب الأبحاث لم تتكلم عن أثر إجارة الرحم على نسب الطفل المولود، بينما ركزت في دراستي على هذه الإشكالية وحلولها.

منهج البحث :

اتبعت في البحث المناهج الآتية:

أولاً: المنهج الاستقرائي؛ وذلك بتتبع ما جاء في المجامع الفقهية، والندوات الطبية، والرسائل العلمية، والأبحاث المتعلقة بهذا الموضوع.

ثانياً: المنهج الاستنباطي؛ وذلك في استنباط وجه الدلالة من الأدلة التي وردت في المسائل محل البحث.

ثالثاً: المنهج المقارن، وسيتحقق هذا المنهج من خلال الخطوات التالية:

- ١- عرض المسألة طبيياً وتصورها.
- ٢- تتبع أقوال المعاصرين في المسألة، ومعرفة آرائهم.
- ٣- سرد الأدلة لكل قول، مع:
 - أ- عزو الآيات القرآنية إلى موضعها في كل سورة.
 - ب- عزو الأحاديث النبوية إلى مصادرها الأصلية، مع بيان الآتي:
 - إن كان الحديث في الصحيحين فأكتفي بذكر موضعه فيهما.
 - إن كان الحديث في غير الصحيحين فأقوم بتخريجه من دواوين السنة المشهورة، مع الحكم عليه.
- ٤- ذكر ما ورد على الأدلة من ردود ومناقشات، وأخيراً الترجيح.

خطة البحث :

- المبحث الأول: المقصود بتأجير الأرحام والأسباب الدافعة له وصوره.
- المبحث الثاني: الحكم الشرعي لصور استئجار الأرحام.
- المبحث الثالث: أثر إجارة الرحم على نسب الطفل المولود.

المبحث الأول

المقصود بتأجير الأرحام، والأسباب الدافعة له، وصوره

وفي هذا المبحث سأقوم بتعريف تأجير الأرحام، ثم ذكر الأسباب الدافعة لهذه العملية، ثم بيان صورها، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف تأجير الأرحام.

المطلب الثاني: أسباب تأجير الأرحام، وصوره.

المطلب الأول: تعريف تأجير الأرحام

وسوف أقوم هنا بتعريف تأجير الأرحام باعتبار التركيب ثم باعتبار الأفراد.

أولاً: تعريف تأجير الأرحام باعتبار التركيب (مركب إضافي)

1- تعريف الإجارة :

الإجارة في اللغة:

الإجارة في اللغة: تأتي على معان:

المعنى الأول: الْجَزَاءُ عَلَى الْعَمَلِ، مِنْ أَجَرَ يَأْجُرُ، وَهُوَ مَا أُعْطِيَ مِنْ أَجْرٍ فِي عَمَلٍ. والأجر: الثواب؛ وقد أَجَرَهُ اللهُ يَأْجُرُهُ وَيَأْجِرُهُ أَجْرًا وَأَجَرَهُ اللهُ إِيجَارًا^(١).

المعنى الثاني: جَبُرَ الْعَظْمَ الْكَسِيرَ.

ويمكن الجمع بين المعنيين بأنَّ أَجْرَةَ الْعَامِلِ كَأَنَّهَا شَيْءٌ يُجْبَرُ بِهِ حَالُهُ فِيمَا لِحَقَّهُ مِنْ كَدٍّ فِيمَا عَمَلَهُ^(٢).

الإجارة في الاصطلاح:

أفضل التعريفات للإجارة هو تعريف الشافعية بأنها: «عَقْدٌ عَلَى مَنَفَعَةٍ مَقْصُودَةٍ مَعْلُومَةٍ قَابِلَةٌ لِلْبَدْلِ وَالِإِبَاحَةِ بِعَوَظٍ مَعْلُومٍ»^(٣).

- «عقد على منفعة»: خرج بذلك العقد على العين.

- «مقصودة»: خرج بذلك الاستئجار على المنافع التافهة.

- «معلومة»: خرج بذلك القراض والجعالة على عمل مجهول.
- «قابلة للبذل والإباحة»: خرج بذلك منفعة البضع في الزواج؛ لأنه لا يملك المنفعة فيها.
- «بعوض»: يخرج بذلك هبة المنافع، والوصية بها.
- «معلوم»: يخرج بها العوض المجهول^(٤).
- والإجارة جائزة شرعاً بالإجماع^(٥).

٢- تعريف الرحم :

الرَّحِمُ لُغَةً:

موضعُ تكوينِ الولدِ^(٦)، وقيل هو: بيتٌ منبتِ الولدِ ووعاؤه في البطن^(٧). وهذا هو المعنى المراد في بحثنا، وهو المعنى الاصطلاحي أيضاً عند الأطباء، لكن بتعبير مختلف.

ومن المجاز: «الرحمُ: القرابةُ تجمَعُ بني أبٍ، وبينهما رَحِمٌ أي: قرابةٌ قريبةٌ، فذوُّ الرحمِ هم الأقرابُ»^(٨).

الرَّحِمُ اصطلاحاً:

عبارة عن حُوصلة صغيرة الحجم أسفل التجويف البطني للمرأة، تتسع وتكبر تبعاً لنمو الجنين بداخله إلى أن يصل إلى قمة تمدده في نهاية فترة الحمل، ثم يعود إلى حالته الأولى تدريجياً بعد خروج الجنين طفلاً^(٩)، وقيل: هو عضو عضلي على شكل كمثرى مقلوب من الجهاز التناسلي للأنثى، ويقع بين المثانة والمستقيم، وهو يعمل على تغذية وإيواء البيض المخصب والجنين الذي لم يولد بعد^(١٠).

ثانياً: تعريف تأجير الأرحام باعتبار الأفراد

- قيل: «هو استخدام رحم امرأة أخرى تحمل لقيحة مكونة من نطفة رجل، وبويضة امرأة، وغالباً ما يكونان زوجين وتحمل الجنين وتضعه، وبعد ذلك يتولى الزوجان رعاية المولود، ويكون ولدًا قانونياً لهما»^(١١).

وهذا التعريف به زيادات لا حاجة لها في توضيح الماهية، منها قوله: (غالباً ما يكونان زوجين)، وقوله: (وبعد ذلك يتولى الزوجان رعاية المولود).

- وقيل: «هو عقد معاوضة على الانتفاع برحم امرأة أجنبية لغرس اللقيحة فيه، على ألا ينسب المولود إليها»^(١٢).

- وقيل: «هو تلقيح ماء رجل (النطفة) بماء امرأة (البويضة) تلقيحًا خارجيًا في وعاء اختبار، ثم زرع هذه البويضة الملقحة (اللقيحة) في رحم امرأة أخرى تتطوع بحملها حتى ولادة الجنين، أو مقابل أجر معين»^(١٣).

تصور العملية:

هي عبارة عن حل طبي يتم اللجوء إليه لمساعدة النساء غير القادرات على الحمل والإنجاب؛ بسبب مشاكل صحية، حيث تتم عملية الإخصاب خارج الجسم، بتلقيح بويضة المرأة بماء زوجها - غالبًا - في المختبر قبل أن تتم زراعة واحدة أو أكثر من تلك البويضات المخصبة في رحم امرأة متطوعة أو مستأجرة؛ لتنمو وتستكمل فترة الحمل، وفي هذه الحالة يطلق على المرأة المتطوعة أو المستأجرة اسم الأم البديلة، بينما تكون صاحبة البويضة هي الأم البيولوجية.

وتسمية العملية بالإجارة هنا خرجت مخرج الغالب؛ إذ قد يتم الأمر بدون أجر، على سبيل التبرع، وهنا تسقط صفة الإجارة؛ لذلك يفضل تسميتها بالرحم البديل.

معنى البديل: حلول شخص مكان آخر في عمل من الأعمال، والمراد هنا حلول امرأة مكان أخرى لتنوب عنها في حمل بيضتها الملقحة طوال مدة الحمل^(١٤).

وعلى ذلك يعرف الرحم البديل بأنه: عقد (أو وعد) تتعهد بمقتضاه امرأة بشغل رحمها بأجر أو بدونه بحمل ناشئ عن أمشاج مخصبة صناعيًا لزوجين استحال عليهما الإنجاب لفساد رحم الزوجة^(١٥).

ويشار إلى أن هنالك العديد من المصطلحات التي أطلقها العلماء على عملية استئجار الأرحام، نذكر منها: الرحم الظئر - المضيفة - الحاضنة - الأم البديلة أو المستعارة أو الأم بالوكالة - الرحم المستأجر^(١٦).

المطلب الثاني: أسباب تأجير الأرحام وصوره

أولاً: الأسباب الدافعة إلى تأجير الأرحام

هناك العديد من الأسباب الدافعة إلى تأجير الأرحام منها على سبيل المثال:

- ١- الفشل المتكرر للإنجاب مع كون المبيض سليمًا^(١٧).
- ٢- الحفاظ على مكانتها في المجتمع؛ كأن تكون صاحبة منصب في المجتمع، وغير ذلك من الأسباب^(١٨).

- ٣- الأمراض التي قد تصيب الأم، كتسمم الحمل.
- ٤- استئصال الرحم لأحد الأسباب الطبية.
- ٥- الأمراض الوراثية التي قد تؤدي إلى وفاة الجنين.
- ٦- ضعف الرحم، وعدم القدرة على تحمل الجنين فترة الحمل.
- ٧- حفاظ المرأة على رشاققتها وصحتها^(١٩).

ثانياً: صور استئجار الأرحام

ناقش مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة لعام ١٤٠٤ هـ المنعقدة بمكة المكرمة، عند حديثه عن أطفال الانابيب، عدداً من الحالات، منها غرس اللقيحة في رحم امرأة أخرى غير الزوجة التي يعاني رحمها من اضطرابات وأمراض تحول بينها وبين أن يتم الحمل بصورته الطبيعية، وقد قمت بتقسيم هذه الحالات إلى أقسام:

القسم الأول: أن تكون اللقيحة من الزوجين.

القسم الثاني: أن تكون اللقيحة من أحد الزوجين والآخر أجنبي.

القسم الثالث: أن تكون اللقيحة من غير الزوجين.

وسوف أبين الصور التي تندرج تحت كل قسم من هذه الأقسام كما يلي:

القسم الأول: أن تكون اللقيحة من الزوجين.

ويندرج تحت هذا القسم صورتان:

الصورة الأولى: أن تؤخذ اللقيحة (البويضة، النطفة) من الزوجين، وتزرع في رحم امرأة أجنبية^(٢٠).

الصورة الثانية: أن تؤخذ اللقيحة من الزوجين، وتزرع في رحم زوجة ثانية للزوج^(٢١).

القسم الثاني: أن تكون اللقيحة من أحد الزوجين والآخر أجنبي.

ويندرج تحت هذا القسم صورتان:

الصورة الأولى: أن تؤخذ بويضة الزوجة، وتلقح بنطفة رجل أجنبي (متبرع بالنطفة)، ثم توضع اللقيحة في رحم أجنبية (متبرعة بالحمل)، ثم يسلم الجنين لصاحبة البويضة.

وهذا يكون في حالة كون الزوج عقيماً، ورحم الزوجة غير موجود أو به علة، لكن مبايضها سليمة^(٢٢).

الصورة الثانية: أن تؤخذ نطفة الزوج، مع بويضة امرأة أجنبية (متبرعة بالبويضة)، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

وهذا يحصل عندما يكون مبيض الزوجة مستأصلاً، أو به خلل بحيث لا يفرز بويضات، لكن الرحم سليم^(٢٣).

القسم الثالث: أن تكون اللقيحة من غير الزوجين.

ويندرج تحت هذا القسم صورتان:

الصورة الأولى: أن تؤخذ نطفة رجل أجنبي (متبرع بالنطفة)، مع بويضة امرأة أجنبية (متبرعة بالبويضة)، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة ثالثة.

وذلك عندما يكون رحم المرأة الثالثة سليماً، لكنها لا تفرز البويضات، وزوجها عقيم^(٢٤).

الصورة الثانية: أن تؤخذ نطفة رجل أجنبي (متبرع بالنطفة)، مع بويضة امرأة أجنبية (متبرعة بالبويضة)، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة ثالثة (متبرعة بالحمل) لصالح امرأة رابعة^(٢٥).



المبحث الثاني الحكم الشرعي لصور استئجار الأرحام

بعد معرفة صور تأجير الأرحام، لا بد من معرفة حكم هذه الصور، وبالنظر إلى الأحكام التي ذكرها المعاصرون وجدنا أن هناك صوراً متفقاً على حكمها، وصوراً مختلفاً في حكمها؛ لذا سأقوم بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: الصور المتفق على حكمها.

المطلب الثاني: الصور المختلف في حكمها.

المطلب الأول: الصور المتفق على حكمها

اتفق المعاصرون على أن الصور المذكورة في القسم الثاني والقسم الثالث صور محرمة.

جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي، بعمان: إن الطرق (التي تكون اللقيحة فيها من غير الزوجين) كلها محرمة شرعاً، وممنوعة منعاً باتاً؛ لذاتها، أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة وغير ذلك من المحاذير الشرعية^(٢٦).

وجاء في قرار مجمع البحوث: (يحرم استخدام طرف ثالث في عملية الحمل، سواء كان الموضوع سائلاً منوياً أم بويضة أم جنيناً، والطرف الثالث سواء عن طريق التأجير أو التبرع أو التفضل)، وقد أكدت ذلك دار الإفتاء المصرية^(٢٧).

أدلتهم على حرمة هذه الصور التي فيها تدخل من طرف غير الزوجين.

١- في هذه الصور شبهة الزنا:

يقول الشيخ محمود شلتوت: «إذا كان التلقيح بماء رجل أجنبي عن المرأة فإنه يزج بالإنسان دون شك في دائرتي الحيوان والنبات، ويخرجه عن المستوى الإنساني، وهو في نظر الشريعة جريمة منكرة وإثم عظيم، يلتقي مع الزنا في إطار واحد جوهرهما واحد ونتيجتهما واحدة»^(٢٨).

ويقول الشيخ مصطفى الزرقا: «لا يمكن القول باستحقاق عقوبة حد الزنا التي لم يوجبها الشرع إلا في حالة الزنا بمعناه الحقيقي، وإنما تستوجب هذه العملية المحظورة من التلقيح الصناعي عقوبة تعزيرية بما يكفي الزجر»^(٢٩).

٢- سدّ الذرائع: لأن في هذه العملية فتح باب المتاجرة بالنطف والأرحام، وشراء الأرحام الآدمية؛ فكان من نتائج هذه العملية وجود شركات لتأجير الأرحام، وبنوك للمني، وسماسرة لذلك، والاستغلال المادي لأصحاب الحاجات، واصطبغ الأمومة بالصبغة التجارية إلى غير ذلك^(٣٠).

٣- اختلاط الأنساب: من جهة صاحبة الرحم المستأجرة؛ لاحتمال أن تفشل عملية التلقيح بعد وضع اللقيحة في الرحم المؤجر، ويحدث الحمل عن طريق مباشرة الزوج لزوجته، فيُظنُّ أن الحمل والوليد للمستأجر، مع أنه في الواقع ليس له^(٣١).
ومن جهة أصحاب اللقيحة: ما في بعض هذه الصور من تجميع لقيحة ليست لزوجين، أو وضعها في رحم أجنبية.

المطلب الثاني: الصور المختلف فيها

اختلف المعاصرون في القسم الأول، حالة كون اللقيحة من الزوجين، بصورتها: استئجار رحم أجنبية، أو استئجار رحم زوجة ثانية للزوج، وكان خلافهم على ثلاثة أقوال:
القول الأول: جواز الحمل عن طريق الرحم المستأجرة مطلقاً، سواء كانت أجنبية، أو زوجة أخرى، وهذا ما ذهب إليه عبد المعطى بيومي^(٣٢)، ومحمد الأعظمي^(٣٣)، وعبد الصبور شاهين^(٣٤)، وأخذ بهذا الرأي من الأطباء محمد سعد الدين حافظ، وإسماعيل براده^(٣٥).
وقد اشترط بعض أصحاب هذا القول شروطاً منها:

- ١- ألا تكون صاحبة الرحم المستأجرة بكرًا.
- ٢- استبراء صاحبة الرحم المستأجرة بحيضتين قبل نقل اللقيحة إلى الرحم.
- ٣- امتناع الزوج عن جماع زوجته صاحبة الرحم المستأجرة في الفترة الأولى من الحمل.

٤- أن يكون ذلك عند الضرورة، ولا تتخذها المرأة مهنة تزاولها وتتكسب منها.

٥- أن يجري هذه العملية طبيب ثقة عدل، تحت رقابة الدولة^(٣٦).

أدلتهم:

١- القياس على الإرضاع؛ بجامع أن كلاً من الرحم المستأجرة والإرضاع يقومان بتغذية الجنين والطفل، فكما جاز تملك منفعة الثدي فيما يفرزه من لبن ينبت اللحم وينشز العظم في الإرضاع؛ فيجوز تملك منفعة الرحم فيما يفرزه من أمشاج^(٣٧).

يجاب عن ذلك:

أ - أن الرضاع ثبت جوازه بنص شرعي، قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، أما تأجير الرحم فالأصل فيه الحرمة، وهي تابعة لحرمة الفروج، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ [المؤمنون: ٥]، ففرق بين الرضاع واستئجار الأرحام^(٣٨).

ب - لا يترتب على الرضاع مفسدة اختلاط الأنساب؛ لأن نسب الطفل ثابت لأبويه ابتداء من دون شك، أما في تأجير الأرحام فالشبهة في اختلاط النسب قائمة محتملة؛ فلا تساوي في المسألتين^(٣٩).

٢- اختلاف تأجير الرحم عن الزنا:

في تأجير الأرحام يكون التخصيب خارج الرحم، أما الزنا يكون القذف داخل الرحم، كما أنه في تأجير الأرحام صاحب الحمل معروف فلا تختلط الأنساب، أما الزنا فقد يحدث بعده جماع من الزوج أو من آخر؛ فلا يعرف صاحب الحمل، وهو مظنة اختلاف الأنساب^(٤٠).

أجيب عن ذلك: بأنه وإن لم يكن زنا حقيقة فإن فيه شبهة الزنا، كما أن احتمال اختلاط الأنساب أيضاً قائم في مسألة تأجير الأرحام، في حالة ما لو قام الزوج بجماع زوجته صاحبة الرحم المستأجرة، وحدث حمل جديد، أو أن اللقيحة سقطت وحدث حمل طبيعي من زوجها الأصلي.

٣- قاعدة الضرورات تبيح المحظورات:

حيث إن الضرورة موجودة للمرأة التي برحمها علة، فلم تقدر على الإنجاب، وبالتالي فلا مانع من اللجوء إلى تأجير الأرحام لوجود الضرورة الداعية إلى ذلك.

ووجه الضرورة إذا علمنا أن الأمومة غريزة إنسانية إذا حرمت منها أورت ذلك عندها عذاباً نفسياً يقعها في حرج وضيق شديدين أمام نفسها والآخرين^(٤١).

يجاب عن ذلك:

أ - لو سلمنا بهذه الحاجة بالنسبة إلى المرأة صاحبة البويضة؛ فإننا لا نسلّم بها في حق صاحبة الرحم البديل؛ لأنها ليست الزوجة التي بحاجة إلى الأمومة^(٤٢).

ب - على الرغم من شرف الأمومة فإنها لا تصل إلى حالة الضرورة، بحيث إذا لم تتحقق أشرف الإنسان على الهلاك، كما أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، وهناك العديد من المفسد المترتبة على استئجار الأرحام^(٤٣).

٤- انعدام أي احتمال لاختلاط الأنساب؛ لأن البويضة الملقحة بالحيوان المنوي لا يمكن تلقيحها مرة أخرى^(٤٤).

يجاب عن ذلك: بأن هذه حقيقة معروفة لا إشكال فيها، لكن المشكلة في إمكانية حدوث حمل آخر من زوج صاحبة الرحم المستأجرة^(٤٥).

القول الثاني: التفرقة؛ وذلك على النحو التالي:

لو كانت الرحم المستأجرة لأجنبية فيحرم ذلك، أما لو كانت الرحم المستأجرة لزوجته الثانية فيجوز ذلك بشروط، أهمها أن يجتنب الزوج وطء زوجته الثانية في الفترة الأولى من الحمل، وذلك لتفادي اختلاط الأنساب.

قال بذلك مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة، (وقد رجع عنه في دورته الثامنة^(٤٦))، والشيخ التسخيري، وعمر الأشقر^(٤٧)، والشيخ عبد الله البسام في قوله الأول^(٤٨).

أدلتهم على الحرمة إن كانت الرحم المستأجرة لأجنبية هي أدلة القول الثالث، وستأتي. أدلتهم على القول بالجواز لو كانت الرحم المستأجرة لزوجته الثانية:

نفس أدلة القول الأول، ويضاف إليها:

١- أنه لا وجود لاختلاط الأنساب بالنسبة للزوج ولا للزوجة، وذلك لوحدة الأبوة^(٤٩)، كما أن من أجازوا ذلك اشترطوا أن يجتنب الزوج وطء زوجته الثانية في الفترة الأولى من الحمل، وذلك لتفادي اختلاط الأنساب.

يجاب عن ذلك:

- بأن وحدة الأبوة لا تغني عن وحدة الأمومة، واحتمال اختلاط الأنساب قائم، فهل المولود لصاحبة البويضة أم لصاحبة الرحم؟ وسوف يرث الولد من أيهما؟

- كما أن عقد الزواج لكل واحدة منهما مستقل عن الآخر؛ فلا يملك الزوج التلاعب بنسب أطفاله من أمهاتهم، فينسب من يشاء لمن يشاء^(٥٠).

- كما أن مسألة الاعتزال في الفترة الأولى من الحمل فيها تحريم لما أحله الله.

- كما أنه لو سقطت اللقيحة وحدث حمل طبيعي، فيحدث نزاع على المولود.

٢- أن زراعة البويضة الملقحة بماء الزوج داخل رحم الزوجة الثانية لهذا الزوج لا تنطوي تحت معنى الزنا؛ لأن صاحبة الرحم البديل هي أيضاً زوجة لصاحب النطفة، وهو صاحب حق في تلقيح هذه الزوجة الأخرى التي تم زرع البويضة في رحمها^(٥١).

القول الثالث: حرمة استئجار الرحم مطلقاً، سواء كانت أجنبية، أو زوجة ثانية.

قال بذلك مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة بعمان ١٩٨٦ م^(٥٢)، والمجمع الفقهي الإسلامي بمكة في دورته الثامنة ١٩٨٥^(٥٣)، والمجمع الفقهي التابع للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية^(٥٤)، ومجمع البحوث الإسلامية الذي أصدر في جلسته المنعقدة يوم الخميس بتاريخ ٢٩ / ٣ / ٢٠٠١ م فتواه بحرمة تأجير الأرحام، واعتباره خروجاً على الشريعة الإسلامية، وقد صدرت هذه الفتوى بإجماع أعضاء المجمع^(٥٥)، ودار الإفتاء المصرية، ود. علي جمعة^(٥٦)، والشيخ جاد الحق مفتي مصر الأسبق^(٥٧)، والشيخ عبد الله البسام في قوله الثاني^(٥٨)، وبكر أبو زيد^(٥٩)، وأحمد الحداد مفتي دبي^(٦٠)، ود. محمد الهوارى^(٦١)، ود. هند الخولي^(٦٢)، ود. ماهر الحوالي^(٦٣)، ود. كريمة جبر^(٦٤)، ود. رشدي أبو زيد^(٦٥)، وغيرهم.

أدلتهم:

١- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦].

فالرحم في الشرع ذو حرمة كبيرة، وليس موضع امتهان، أو ابتذال حتى يستأجر، فلا يباح بالإباحة، وإنما ينتفع به على الوجه الذي رسمه الشرع^(٦٦).

فمن ابتغى الإنجاب من رحم لا يمتلك حق الانتفاع به فهو من العادين؛ لأن نقل البويضة الملقحة إلى رحم امرأة أخرى من متعلقات الجماع؛ فكأنه تم اتصال رجل بغير زوجته^(٦٧).

٢- قال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: ٣٠، ٣١].

وتأجير الأرحام على أي صورة كانت يخرج عن حفظ الفروج، فإدخال مني غير الزوج أو بويضة غير الزوجة في فرج امرأة حتى ولو كانت زوجة ثانية لا يعد من حفظ الفروج.

٣- أن تأجير الأرحام فيه شبهة من نكاح الاستبضاع.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: «النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء... ونكاح آخر: كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها: أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسه أبداً، حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبةً في نجابة الولد»^(٦٨).

٤- عن زُوَيْفِع بن ثابت الأنصاري، قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «لا يحلُّ لامرئٍ يُؤمِّن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره»^(٦٩).

قال المناوي: «لأن الجنين ينمو بمائه فيصير كأنه ابن لهما»^(٧٠)، ولهذا يحرم استئجار الأرحام؛ لأن زوج صاحبة الرحم المستأجرة قد يجامعها فيقع في المنهي عنه.

٥- الرحم البديل فيه مفسدة لمعنى الأمومة؛ لأن الأمومة البديلة تقودنا إلى تصوير الأم صاحبة الرحم البديل على أنها مجرد وعاء لا قيمة له، وهذا امتهان لكرامة الأمومة والأم، وفي المقابل تجعل صاحبة البويضة أمًا وهي لم تبذل مشقة في إنتاج البويضة وإفرازها^(٧١).

٦- شبهة اختلاط الأنساب:

إذ يمكن بعد زرع اللقيحة في رحم الزوجة الثانية، والمرأة المستأجرة أن يحصل اتصال بين الزوج والضرّة الطئر التي تبرعت بالحمل في مرحلة بعد مرحلة الزرع في الرحم؛ وعندئذ لا يُدرى إذا علق الطفل وكبر وولد: هل هو من بويضة الزوجة الأولى، أو هو من بويضة الزوجة الثانية التي تبرعت بالحمل نتيجة اتصال زوجها بها؟

ففي خلال مناقشات المجمع الفقهي الإسلامي في الدورة الثامنة جاء فيه:

إن الزوجة الأخرى التي زرعت فيها لقيحة بويضة الزوجة الأولى قد تحمل ثانية قبل انسداد رحمها على حمل اللقيحة من معاشرّة الزوج لها في فترة متقاربة من زرع اللقيحة ثم تلد توأمين، ولا يعلم ولد اللقيحة من ولد معاشرّة الزوج، كما قد تموت علقه، أو مضغة أحد الحملين، ولا تسقط إلا مع ولادة الحمل الآخر الذي لا يعلم أيضًا: أهو ولد اللقيحة، أم حمل معاشرّة الزوج؟ ويوجب ذلك من اختلاط الأنساب لجهة الأم الحقيقية لكل من

الحملين، والتباس ما يترتب على ذلك من أحكام، وإن ذلك كله يوجب توقف المجمع عن الحكم في الحالة المذكورة، وبعد مناقشة الموضوع وتبادل الآراء فيه قرر المجمع سحب حالة الجواز الثالثة المذكورة في الأسلوب المشار إليه في قرارات المجمع الصادر في هذا الشأن في الدورة السابعة.

وقد حصل هذا فعلاً؛ ففي ألمانيا تبين بالفحص أن اللقيحة التي زرعت في رحم مستعار لم تعلق، وإنما حملت تلك المرأة حملاً طبيعياً من زوجها، واضطرت إلى التنازل عن المولود بسبب استلامها مبلغ ٨ آلاف دولار^(٧٢).

٧- لو قيل بجوازه للمتزوجة، فلا نستطيع أن نمنعه على العذراء، وفيه فتح لباب العبث والفساد، فما بالنالو رأينا عذراء حامل؟

٨- الأصل في الأبضاع التحريم، ولا يباح إلا ما نص عليه الشارع، والرحم تابع لبضع المرأة، فكما أن البضع لا يحل إلا بعقد شرعي صحيح، فكذلك الرحم لا يجوز شغله بغير حمل الزوج، فيبقى على أصل التحريم^(٧٣).

٩- رفض الفكرة في العديد من المؤتمرات:

ففي عام ١٩٩١م عُقد في القاهرة المؤتمر الدولي الأول عن ضوابط وأخلاقيات بحوث التكاثر البشري في العالم الإسلامي، وقد حضرت إليه^(٧٤) دولة إسلامية، حيث نوقشت فيه جميع وسائل الإنجاب المساعد في حين رفضت الدول المشاركة قانون إجارة الأرحام.

كما عُقد في القاهرة المؤتمر الدولي الثاني عن الأخلاقيات وطرق الإخصاب المساعد في العالم الإسلامي عام ١٩٩٧م، وقد تم رفض الفكرة، كما أن المؤتمر الدولي الذي عقد تحت إشراف المركز الدولي للدراسات والبحوث السكانية عام ٢٠٠٠م رفض هذا القانون بحضور مجموعة من رجال الدين^(٧٤).

١٠- قاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

وقد تعددت المفسدات (وسنذكرها لاحقاً)؛ فمنها ما يعود على الولد، ومنها ما يعود على الزوج، ومنها ما يعود على صاحبة الرحم، ومنها ما يعود على الأسرة، ومنها ما يعود على المجتمع؛ فدرء كل هذا مقدم على مصلحة الزوجة في إشباع رغبة الأمومة.

القول الراجح: هو القول الثالث بحرمة استئجار الأرحام مطلقاً، وذلك لقوة أدلتهم، وللعديد من المفسدات المترتبة على هذه العملية.

- المفاسد المترتبة على هذه العملية، منها:

١- اصطباغ الأمومة بالصبغة التجارية، ولقد عانى المجتمع الغربي عملياً من ذلك؛ فقد انتشرت المراكز التجارية المختصة لتأجير الأرحام، حيث أصبحت المرأة فعلياً آلة تستأجر، وتحولت الأرحام إلى سوق تجاري للربح المادي^(٧٥).

٢- الأضرار النفسية للمولود وتشتت مشاعره حينما يعلم أن له أمين، أمًا بالحمل، وأمًا صاحبة البويضة^(٧٦).

٣- الاعتداء على المجتمع؛ لأن الجنين الناتج بهذه الطريقة سيولد ومعه مشاكل شرعية، وقانونية^(٧٧).

ومن أهداف الشريعة الإسلامية سد الأبواب التي تؤدي إلى حدوث النزاع والخلاف بين أفراد المجتمع، وكل ما يؤدي إلى حدوث نزاع بين الأفراد يكون غير جائز شرعاً، وتأجير الأرحام سيؤدي في الغالب إلى حدوث هذا النزاع بين المرأتين، أيهما الأم؟ هل هي صاحبة البويضة الملقحة، أم هي التي حملت وولدت^(٧٨).

وأحكام المحاكم في مختلف الدول تضاربت عند حدوث نزاع قانوني؛ فمن الدول من حكم بالمولود لصاحبة البويضة، ومنهم من حكم به لصالح صاحبة الرحم المستأجرة، ثم لو ذهبت صاحبة الرحم المستأجرة بعد الولادة وقيدت المولود باسمها فما الحل؟ بالطبع سيحدث نزاعات بينها وبين صاحبة البويضة، وأيضاً لو قررت صاحبة الرحم المستأجرة إجهاض نفسها، فهل يحق لها ذلك؟ أم أن لصاحبة البويضة منعها؟ ثم إذا حدث إجهاض بالفعل، فهل ينتهي التزام صاحبة الرحم المستأجرة أم أن عليها تعويضاً، أم أن لصاحبة البويضة إجراء الأمر مرة ثانية استكمالاً للالتزام الأول؟ وهل يحق لصاحبة الرحم المستأجرة السفر لأماكن بعيدة، أم لصاحبة البويضة منعها؟^(٧٩)

وهناك أم بديلة طالبت بستة أضعاف القيمة المتفق عليها بسبب انقسام الزيوجات الذي وضع فيها ٦ توائم، فلم يستطع الزوج السداد، فلجأت للإجهاض، فرفع الزوج قضية تعويض، ورفعت هي دعوى مضادة لما مثله ما حدث من خطر على حياتها، وهناك زوج طالب بتعويض ربع مليون دولار من الأم البديلة؛ لأن الولد ولد معوقاً بسبب إدمان الأم البديلة^(٨٠).

خريطة توضيحية لحكم عملية تأجير الأرحام



المبحث الثالث

أثر إجارة الرحم على نسب الطفل المولود

سبق أن قد ذكرنا حكم تأجير الأرحام، وقلنا: إن هناك صورًا متفققًا على تحريمها، وصورًا مختلفًا في حكمها، وهذه الأخيرة رجحنا القول بحرمتها.

ولكن لو حدثت هذه العملية ونتج عنها ولد؛ فمن أهم الآثار المترتبة على الإنجاب، طبيعيًا كان أو صناعيًا، مسألة نسب هذا الولد، فإلى أي المرأتين ينسب؟ هل لصاحبة البويضة، أم لصاحبة الرحم المستأجرة؟ وإلى أي الأبوين ينسب؟ هل لصاحب النطفة، أم لزوج صاحبة الرحم المستأجرة؟

سوف نتكلم هنا عن مسألة النسب من الجهتين (الأبوة، والأمومة) بغض النظر عن مشروعية الوسيلة، ثم عن دور البصمة الوراثية في إثبات النسب، وذلك في مطالب:

المطلب الأول: النسب من جهة الأمومة.

المطلب الثاني: النسب من جهة الأبوة.

المطلب الثالث: حكم الاستفادة من البصمة الوراثية (DNA) في إثبات النسب.

المطلب الأول: النسب من جهة الأمومة

اختلف العلماء المعاصرون في ثبوت النسب للطفل الناشئ من عملية تأجير الأرحام على قولين:

القول الأول: أن الأم الحقيقية هي صاحبة البويضة، وهو رأي أغلبية أعضاء مجمع الفقه الإسلامي^(٨١)، وأغلب المعاصرين: د. مصطفى الزرقا^(٨٢)، د. محمد البار^(٨٣)، د. هاشم جميل، عبد المحسن صالح^(٨٤)، د. كريمة جبر^(٨٥)، د. ساجده طه^(٨٦)، د. عبد السلام السكري^(٨٧)، وغيرهم كثير.

وهذا ما قرره قديمًا الإمام الشبرايمسلي في «حاشيته» حين قال: «أفهم أنه لو ألقَت امرأة مُضغَةً أو علقَةً فاستدخلتها امرأة أخرى حرة أو أمةً فحلَّتْها الحياةُ واستمرت حتى وضعتها المرأة ولدًا لا يكونُ ابنًا للثانية»^(٨٨).

أدلتهم:

١- عن أبي هريرة، أن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قال: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ»^(٨٩).

وجه الدلالة: لا معنى للفراش إلا الزوجية الصحيحة القائمة بين الرجل والمرأة؛ بناء على عقد زواج صحيح، بين ماء الرجل وبويضة المرأة^(٩٠).

٢- قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ ذَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق: ٥-٧]؛ فأصل خلق الإنسان من ماء الرجل وبويضة زوجته.

٣- أثبت العلم أن الجنين بعد زراعته في رحم الأم المستعارة؛ فإنه أشبه ما يكون بطفل تغذى من غير أمه^(٩١)، فالجنين بعد زرع له لن يستفيد من المستأجرة غير الغذاء، والرحم لا ينقل أي صفة وراثية، ولا يعمل إلا كحضانة للجنين تحميه، يقول د. هاشم جمبي: «إن التحريم لم يدخل في أصل تكوين الجنين، وإنما جاء من طريق تغذيته التي نتج عنها نموّه وتكامله، فالجنين بعد زرع له يستفد من المتبرعة غير الغذاء»^(٩٢).

٤- معلوم أن الثمرة بنت البذرة، لا بنت الأرض، فمن يزرع برتقالاً يجنى برتقالاً مهما كانت الأرض، فالأرض تجهز البذرة بكل ما تحتاج إليه، لكن لا دخل لها بنوع أو جنس النبات الذي ينمو فيها^(٩٣).

القول الثاني: أن الأم الحقيقية هي صاحبة الرحم التي ولدت، ذهب إلى هذا القول: د. محمد المرسي زهرة^(٩٤)، د. زياد سلامة^(٩٥)، د. عبد العزيز الخياط^(٩٦)، الشيخ بدر المتولي عبد الباسط، الشيخ علي طنطاوي، والشيخ الصديق الضرير^(٩٧)، وغيرهم^(٩٨).

أدلتهم:

١- قال تعالى: ﴿إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَتْهُنَّ﴾ [المجادلة: ٢].

فالأم هي التي ولدت، والتي ولدت هنا هي صاحبة الرحم، وفي الآية نفي الأمومة عن التي لم تلد^(٩٩).

يجاب عن ذلك: أن الآية السابقة وردت في سياق الظهار، بوجود أم حقيقية وزوجة، والمظاهر يريد أن يجعل زوجته كالأم؛ فحرم الشارع ذلك، ونبّه على أن الأم هي التي ولدت، ويستحيل أن تكون الزوجة أمًا له، لذلك قال: ﴿وَأِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾، فالآية ليست على الإطلاق، ولا يراد بها حصر الأمومة في الولادة، ولو أريد بها الحصر لتعارضت مع قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]^(١٠٠).

٢- قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾ [لقمان: ١٤]، وقال: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]؛ فالأم الحقيقية هي التي حملت.

يجاب عن ذلك: أن كل مولود له بأمه صلتان؛ صلة تكوين ووراثة (أصلها البويضة)، وصلة حمل وولادة وحضانة (أصلها الرحم)؛ فإطلاق الأم على التي حملت ووضعت فقط من غير أن تكون البويضة منها إطلاقاً على غير الهيئة الكاملة لها وقت التنزيل^(١٠١)، كما أن خروج البويضة من المبايض يعد استيلاً.

الراجح: أرى أن الأصل أن الولد ينسب لصاحبة البويضة، إلا إن أثبت الطب غير ذلك؛ لاحتمال سقوط اللقيحة، أو لاحتمال علوق نطفة من الزوج وحدث حمل قبل زرع اللقيحة من غير الزوج.

مع اعتبار أن صاحبة الرحم المستأجرة في التحريم كالأم من الرضاعة؛ فتكون صاحبة البويضة الأم الحقيقية، وتكون صاحبة الرحم أمًا حكمية كالأم من الرضاعة.

المطلب الثاني: النسب من جهة الأبوة

لا خلاف في أنه لو كان الرجل صاحب النطفة زوجاً لصاحبة البويضة وصاحبة الرحم معاً أن الولد ينسب إليه، بغض النظر عن مشروعية الوسيلة؛ وذلك لأنه صاحب النطفة، وصاحب الفراش أيضاً، كما أنه إن كانت صاحبة الرحم المستأجرة غير متزوجة، أو متزوجة وزوجها غائب، أو لم يجامعها لحين الولادة؛ فإن الولد ينسب إلى زوج صاحبة البيضة المخصصة^(١٠٢). لكنهم اختلفوا فيما لو كانت صاحبة الرحم غير الزوجة، ولها زوج جامعها فترة حملها على قولين:

القول الأول: أن المولود ينسب إلى صاحب النطفة الذي قام بتلقيح البويضة، وذهب إلى هذا القول: د. عارف علي عارف^(١٠٣)، د. ساجده طه^(١٠٤)، د. كريمة جبر^(١٠٥).

أدلتهم:

١- لأنه الأصل الذي تكوّن منه الجنين؛ قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق: ٥-٧]، وقال تعالى: ﴿فُقِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ﴾ [عبس: ١٧-١٩]؛ فأصل خلق الإنسان من ماء الرجل وبويضة زوجته.

٢- أن الزوج لا يربطه بصاحبة الرحم المستأجرة أي رابط شرعي لإثبات النسب^(١٠٦).
القول الثاني: أن الولد ينسب لزوج صاحبة الرحم البديل^(١٠٧).

أدلتهم:

١- عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ»^(١٠٨)، وصاحب الفراش هنا هو زوج صاحبة الرحم المستأجرة^(١٠٩).

قال ابن قدامة: «وأجمعوا على أنه إذا وُلد على فراش رجل فادَّعاه آخَرُ؛ أنه لا يلحقه»^(١١٠).

أجيب عن ذلك: بأن الحديث يحكم على كل حالة يكون فيها مصدر الجنين غير مقطوع به بيقين، كحالة الزنا أو الوطء بشبهة، ففي هذه الحال ينسب الحمل لصاحب الفراش، أما إذا قطعنا بيقين أن الولد ليس لصاحب الفراش فإن الولد لا ينسب إليه^(١١١).

الراجع:

أرى أن الأصل أن الولد ينسب لصاحب النطفة، إلا إن أثبت الطب غير ذلك؛ لاحتمال سقوط اللقيحة، وحدوث حمل من الثاني.

خلاصة القول في النسب:

الولد ينسب إلى الوالدين الحقيقيين صاحب النطفة، وصاحبة البويضة:

- ١- لأنهما أصل خلق الولد وتكوينه.
- ٢- لأن حديث: «الولد للفراش» يكون في حالة التنازع وعدم معرفة الأب الحقيقي، أما عند التأكد فلا يعمل هنا بحديث الولد للفراش.
- ٣- لأن أصل خصائص الإنسان وصفاته الوراثية تتقرر في البويضة والحيوان المنوي فقط، وصاحبة الرحم مجرد حاضن للتغذية والنمو.
- ٤- لو أن هذه اللقيحة أتمت مراحل نموها في رحم صناعي، فهل الرحم الصناعي سيكون هو الأم؟

المطلب الثالث: حكم الاستفادة من البصمة الوراثية (DNA) في إثبات النسب

في مسألة النسب من جهة الأمومة، قلنا: الراجع أن الأصل أن الولد ينسب لصاحبة البويضة، إلا إن أثبت الطب غير ذلك؛ لاحتمال سقوط اللقيحة، أو لاحتمال علوق نطفة من الزوج وحدوث حمل قبل زرع اللقيحة من غير الزوج.

وفي مسألة النسب من جهة الأبوة، قلنا: الراجع أن الأصل أن الولد ينسب لصاحب النطفة، إلا إن أثبت الطب غير ذلك لاحتمال سقوط اللقيحة، وحدوث حمل من الثاني.

فهل يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية (DNA) في إثبات النسب؟

اختلف الفقهاء المعاصرون في المسألة على قولين:

القول الأول: يجوز الاستفادة من البصمة الوراثية في إثبات النسب، وهو ما ذهب إليه المجمع الفقهي الإسلامي^(١١٢)، والندوة الفقهية بالمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية^(١١٣)، وذلك تفريراً على قول جمهور الفقهاء القائلين بجواز القيافة عند التنازع على النسب.

القول الثاني: عدم جواز الاستفادة من البصمة الوراثية في إثبات النسب، وهو قول خليفة الكعبي^(١١٤)، وزيدان حمد عباس^(١١٥)، وذلك تفريراً على قول الحنفية القائلين بعدم جواز إثبات النسب بالقيافة عند التنازع على النسب.

ولا مجال هنا لذكر أدلة كل قول ومناقشاته، فالمسألة فيها رسائل وأبحاث عديدة، وما يُهْمُنَا هنا هو القول الراجح، ومدى إمكانية الاستفادة من البصمة الوراثية (DNA) في إثبات النسب.

الراجح: أنه يجوز الاستفادة من البصمة الوراثية في إثبات النسب، بشروط وضوابط معينة، ذكرها المجمع الفقهي الإسلامي في قراره؛ فقد جاء في قرار المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، بشأن البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة ما يلي:

أولاً: ... ثانياً: إن استعمال البصمة الوراثية في مجال النسب لا بد أن يحاط بمتتهى الحذر والحيطة والسرية؛ ولذلك لا بد أن تقدم النصوص والقواعد الشرعية على البصمة الوراثية ... خامساً: يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات الآتية:

أ- حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء، سواء أكان التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أو تساويها، أو كان بسبب الاشتراك في وطء الشبهة ونحوه.

ب - حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات، ومراكز رعاية الأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب.

وتندرج مسألة إجارة الرحم تحت الاشتراك في وطء الشبهة، وتحت الاشتباه في أطفال الأنابيب^(١١٦). وبناء عليه؛ فالأصل أن الولد ينسب إلى الوالدين الحقيقيين صاحب النطفة، وصاحبة البويضة؛ إلا إن حدث تنازع وأثبت الطب عن طريق (DNA) غير ذلك، فيؤخذ بقول أهل الطب؛ لاحتمال سقوط اللقيحة، أو لاحتمال علوق نطفة من الزوج وحدث حمل قبل زرع اللقيحة من غير الزوج.



الخاتمة

وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

أولاً: النتائج

١- استئجار الأرحام هو: تلقيح ماء رجل (النطفة) بماء امرأة (البويضة) تلقيحاً خارجياً في وعاء اختبار، ثم زرع هذه البويضة الملقحة (اللقيحة) في رحم امرأة أخرى تتطوع بحملها حتى ولادة الجنين، أو مقابل أجر معين.

٢- تتعدد صور استئجار الأرحام ويختلف الحكم حسب كل قسم، وقد قمت بتقسيم هذه الحالات إلى أقسام، ويندرج تحت كل قسم عدة صور:

القسم الأول: أن تكون اللقيحة من الزوجين، ويندرج تحت هذا القسم صورتان:

الصورة الأولى: أن تؤخذ اللقيحة (البويضة، النطفة) من الزوجين، وتزرع في رحم امرأة أجنبية.

الصورة الثانية: أن تؤخذ اللقيحة من الزوجين، وتزرع في رحم زوجة ثانية للزوج.

وكان الخلاف في هذا القسم على ثلاثة أقوال، وقد رجحنا القول بالتحريم.

القسم الثاني: أن تكون اللقيحة من أحد الزوجين والآخر أجنبي، ويندرج تحت هذا القسم صورتان:

الصورة الأولى: أن تؤخذ بويضة الزوجة، وتلقح بنطفة رجل أجنبي (متبرع بالنطفة)، ثم توضع اللقيحة في رحم أجنبية (متبرعة بالحمل)، ثم يسلم الجنين لصاحبة البويضة.

الصورة الثانية: أن تؤخذ نطفة الزوج، مع بويضة امرأة أجنبية (متبرعة بالبويضة)، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة، وقد اتفق المعاصرون على القول بحرمة هذا القسم.

القسم الثالث: أن تكون اللقيحة من غير الزوجين، ويندرج تحت هذا القسم صورتان:

الصورة الأولى: أن تؤخذ نطفة رجل أجنبي (متبرع بالنطفة)، مع بويضة امرأة أجنبية (متبرعة بالبويضة)، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة ثالثة.

الصورة الثانية: أن تؤخذ نطفة رجل أجنبي (متبرع بالنطفة)، مع بويضة امرأة أجنبية (متبرعة بالبويضة)، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة ثالثة (متبرعة بالحمل) لصالح امرأة رابعة.

وقد اتفق المعاصرون على القول بحرمة هذا القسم.

٣- بالرغم من القول بالحرمة في جميع الصور، إلا أنه لو حدثت هذه العملية ونتج عنها ولد؛ فقد اختلفت الأقوال في نسبه من جهة الأمومة، ومن جهة الأبوة.

وقد رجحنا أن الولد ينسب إلى الوالدين الحقيقيين؛ صاحب النطفة (جهة الأبوة)، وصاحبة البويضة (جهة الأمومة).

ثانياً: التوصيات

١- أوصي الباحثين في متابعة المستجدات العلمية للوصول للحكم الشرعي فيها؛ ليكون الناس على بصيرة من أمور دينهم.

٢- أوصي الجهات المنوطة بضرورة نشر التوعية فيما يتعلق بهذه المسألة، لا سيما وأنها حديثة النشأة؛ وذلك بعقد مؤتمرات ودورات توعوية من شأنها أن توضح الآثار المترتبة على هذه العملية.

٣- أوصي الدول بوضع قوانين صارمة لتجريم عمليات تأجير الأرحام، وتحديد عقوبات صارمة لهذا الفعل.

٤- أوصي بإغلاق باب الاجتهاد أمام الأفراد في مثل هذه القضايا، وألا يتكلم فيها إلا المتخصصون من أهل العلم، في أماكن الفتوى الرسمية المعتمدة، ولا يسير الناس خلف الإعلام، أو خلف الغرب، في مثل هذه القضايا الخطيرة.

٥- أوصي وزارة الصحة بتشكيل لجان علمية وأخلاقية، مدعومة بفتاوى رسمية معتمدة في مراكز العقم لمتابعة ومراقبة هذه المراكز.



فهرس المراجع

- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، بدابة المجتهد، دار الحديث - القاهرة، ٢٠٠٤م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، دار الفكر ١٩٧٩م.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي الحنبلي، (ت ٦٢٠هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ت.
- أبو زيد، بكر، طرق الإنجاب في الطب الحديث وحكمها الشرعي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي.
- أبو زيد، رشدي شحاته، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، بحث منشور في مجلة حقوق حلوان للدراسات القانونية والاقتصادية، ٢٠٠٢م.
- آل وقيان، نايف بن عمار، استئجار الرحم حقيقته - دوافعه - حكمه، بحث منشور على الشبكة الدولية للإنترنت.
- البار، محمد علي، أخلاقيات التلقيح الاصطناعي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.
- ...، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م.
- ...، طفل الأنبوب والتلقيح الصناعي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مطبوع ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، العدد الثاني.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- البسام، عبد الله، أطفال الأنابيب، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الثانية، العدد الثاني.
- البعلي، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله، شمس الدين (ت ٧٠٩هـ)، المطلع على ألفاظ المقنع، مكتبة السوادي للتوزيع، ٢٠٠٣م.
- ابن مصطفى، عيسى، الرحم البديل والآثار المترتبة عليه، المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد ١١، عدد ٢، عام ٢٠١٩م.
- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن إدريس (ت ١٠٥١هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، د.ت.

- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨م.
- توفيق، إسلام نايل، استئجار الأرحام بين الإباحة والتحریم، رسالة ماجستير بكلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، عام ٢٠١٥م.
- جبر، كريمة عبود، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ٩، العدد ٣، عام ٢٠١٠م.
- حبشي، طه، تأجير الأرحام بين اتجاهات العلم وحمية الدين، مكتبة رشوان، ٢٠٠١م.
- حسن، عائشة أحمد سالم، الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٨م.
- حمزة، محمد محمود، إجارة الأرحام بين الطب والشريعة الإسلامية، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.
- الحولي، ماهر حامد، الإخصاب خارج الجسم مع استئجار الرحم، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩م.
- الخولي، هند، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد ٢٧ لسنة ٢٠١١م.
- الخياط، عبد العزيز، حكم العقم في الإسلام، وزارة الأوقاف، الأردن، ١٩٨١م.
- الدمشقي، عرفان بن سليم، التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب، المكتبة العصرية، ٢٠٠٦م.
- زهرة، محمد المرسي، الإنجاب الصناعي أحكامه القانونية وحدوده الشرعية، جامعة الكويت، ٢٠٠٩م.
- زوزو، فريدة صادق عمر، وسائل الإنجاب الاصطناعية، مجلة الجزيرة، مجلد ٧، العدد ٢، لعام ٢٠٠٦م.
- الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين (ت ٧٤٣هـ)، تبين الحقائق، المطبعة الكبرى بولاق، ١٣١٣هـ.
- السحماوي، هيام إسماعيل، إيجار الأرحام دراسة مقارنة، دار الجامعة الجديدة، ٢٠١٣م.
- السكري، عبد السلام عبد الرحيم، التلقيح الاصطناعي بين الحل والحرمة، مطبعة حمادة الحديثة، ١٩٩٥م.
- سلامة، زياد، التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، دار البيارق - بيروت، ١٩٩٦م.
- الشرييني، شمس الدين، محمد بن أحمد (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
- الشويخ، سعد بن عبد العزيز، أحكام التلقيح غير الطبيعي، كنوز إشبيليا، ٢٠٠٩م.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٧٦هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، د.ت.
- الصالحي، شوقي زكريا، التلقيح الصناعي بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، دار النهضة العربية، ٢٠٠١م.
- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، (ت ١٢٤١هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، ١٢٤١هـ.
- طاهر، طلال ناجح، الرحم المستأجرة (الأم البديلة) رؤية شرعية، مجلة الكلية الإسلامية، جامعة النجف، سنة النشر ٢٠١٦م، المجلد ٢، العدد ٤٠.

- طه، محمود أحمد، الإنجاب بين التحريم والمشروعية، منشأة المعارف، ٢٠٠٨م.
- عبد الدايم، حسني، عقد إجارة الأرحام بين الحظر والإباحة، دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٧م.
- عبد السميع، حسني، موقف الشريعة الإسلامية من تأجير الأرحام، مكتبة نانسي، ٢٠٠٦م.
- عبد المبدئي، جهاد محمود، عمليات نقل وتأجير الأعضاء البشرية دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، مكتبة القانون والاقتصاد بالرياض، ٢٠١٤م.
- علي، عارف، دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، ٢٠٠٩م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي (ت ٧٧٠هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.
- اللحيان، محمد بن عبد الله، تأجير الأرحام، حقيقته، وصوره، وحكمه، بحث منشور بمجلة البحوث القانونية والاقتصادية بكلية الحقوق بالمنوفية، مجلد ١٢، العدد ٣١، عام ٢٠١٠م.
- محمود، ساجدة طه، تأجير الأرحام وأثره في نظر الشريعة والطب والقانون، بحث ألقى في مؤتمر كلية العلوم الإسلامية، جامعة كربلاء، ٢٠١٠م.
- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
- منصور، عبد الحليم، تأجير الأرحام في ضوء قواعد الحلال والحرام، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠١٣م.
- الموسوي، إسلام خليل علوان، الرحم البديل بين الإباحة والتحريم في ضوء القواعد الشرعية، بحث منشور بمجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد ٣٢ لعام ٢٠١٨م.
- التنشة، محمد عبد الجواد، المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة الحكمة، ٢٠٠١م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت ٣٠٣هـ)، سنن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- هاشم، جميل، زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية، بحث منشور مجلة الرسالة الإسلامية ١٩٨٩م، التابعة لديوان الوقف السني ووزارة الأوقاف، بغداد.
- الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.
- الهواري، محمد علي، مدى مشروعية استئجار الأرحام في الشريعة الإسلامية، مجلة علوم الشريعة والقانون بالجامعة الأردنية، المجلد ٣٥، العدد ٢، عام ٢٠٠٨م.



الهوامش

- (١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، مادة (أج ر)، ٤: ١٠.
- (٢) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، دار الفكر ١٩٧٩م، مادة (أج ر)، ١: ٦٢، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي (ت٧٧٠هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت، مادة (أج ر)، ١: ٥.
- (٣) الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد (ت٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ٤٣٨: ٣.
- (٤) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ٤٣٨: ٣.
- (٥) قال ابن رشد: الإجارة جائزة عند جميع فقهاء الأمصار. ابن رشد، بداية المجتهد، ٤: ٥.
- (٦) الفيومي، المصباح المنير، مادة (رح م)، ١: ٢٢٣.
- (٧) الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر، أبو منصور (ت٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، باب (ح ر م)، ٥: ٣٤.
- (٨) تهذيب اللغة، باب (ح ر م)، ٥: ٣٤.
- (٩) البار، محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص ٣٧. <https://www.webteb.com/uterus> (10)
- (١١) حسن، عائشة أحمد سالم، الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ١٠٦.
- (١٢) الشويرخ، سعد بن عبد العزيز، أحكام التلقيح غير الطبيعي، كنوز إشبيلية، ٢٠٠٩م، ٢: ٣٤.
- (١٣) الخولي، هند، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد ٢٧ لسنة ٢٠١١م، ص ٢٧٨.
- (١٤) منصور، عبد الحلیم، تأجير الأرحام في ضوء قواعد الحلال والحرام، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠١٣م، ص ٣٣.
- (١٥) عبد الدايم، حسني، عقد إجارة الأرحام بين الحظر والإباحة، دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٧م، ص ٢٤٧.
- (١٦) توفيق، إسلام نايل، استئجار الأرحام بين الإباحة والتجريم، رسالة ماجستير بكلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، عام ٢٠١٥م، ص ١٣.
- (١٧) هند الخولي، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، مج ٢٧، ع ٣، ص ٢٧٨.
- (١٨) محمد البار، طفل الأنبوب والتلقيح الصناعي، ص ٥٦.
- (١٩) إسلام نايل توفيق، استئجار الأرحام بين الإباحة والتجريم، ص ١٩.

- (٢٠) الصالحى، شوقي زكريا، التلقيح الصناعي بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، دار النهضة العربية، ٢٠٠١م، ص ٧٦، البار، محمد علي، أخلاقيات التلقيح الاصطناعي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م، ص ٩٦.
- (٢١) التنشة، محمد عبد الجواد، المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة الحكمة، ٢٠٠١م، ١: ١٧٧، الأشقر، عمر، دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، ص ٨١٢.
- (٢٢) حمزة، محمد محمود، إجارة الأرحام بين الطب والشريعة الإسلامية، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م، ص ١٦٦، زوزو، فريدة صادق عمر، وسائل الإنجاب الاصطناعية، مجلة الجزيرة، مجلد ٧، العدد ٢، لعام ٢٠٠٦م، ص ١٧٠.
- (٢٣) الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي، عائشة أحمد حسن، ص ١٤٢، عبد السمیع، حسني، موقف الشريعة الإسلامية من تأجير الأرحام، مكتبة نانسي، ٢٠٠٦م، ص ٦٠، فريدة زوزو، وسائل الإنجاب الاصطناعية، ص ١٦٩.
- (٢٤) الدمشقي، عرفان بن سليم، التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب، المكتبة العصرية، ٢٠٠٦م، ص ٧٠، عائشة حسن، الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي، ص ١٤٢، سلامة، زياد، التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، دار البيارق، بيروت، ١٩٩٦م، ص ٩٥.
- (٢٥) الحولي، ماهر حامد، الإخصاب خارج الجسم مع استئجار الرحم، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩م، ص ٨.
- (٢٦) قرار (٤) د ٣٤ / ٧ / ٨٦ بشأن أطفال الأنابيب، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٣، ج ١، ص ٥١٥، ٥١٦.
- (27) https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=11804&LangID=1&MuftiType=0&%D8%AA%D8%A3%D8%AC%D9%8A%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D8%AD%D8%A7%D9%85
- (٢٨) شلتوت، محمود، الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة، دار الشروق، ص ٣٢٨.
- (٢٩) الزرقا، مصطفى، الفتاوى، دار القلم، دمشق، ص ٢٨٣.
- (٣٠) اللحيان، محمد بن عبد الله، تأجير الأرحام، حقيقته، وصوره، وحكمه، بحث منشور بمجلة البحوث القانونية والاقتصادية بكلية الحقوق بالمنوفية، مجلد ١٢، العدد ٣١، عام ٢٠١٠م، ص ٣٩٠.
- (٣١) الفتوى المشار إليها في الصفحة السابقة.
- (٣٢) تمام، حسام، تأجير الأرحام بين الطب والسياسة، ص ٢، مقال (حلال و حرام) بجريدة الأهرام، ٢٠٠١ / ٥ / ١٩.
- (٣٣) الأعظمي، محمد، ظهور الفضل والمنة، ص ٢٧.
- (٣٤) شاهين، عبد الصبور، جريدة صوت الأزهر، العدد ٨٥، صفر، ٢٠٠١م.
- (٣٥) الموسوي، إسلام خليل علوان، الرحم البديل بين الإباحة والتحریم في ضوء القواعد الشرعية، بحث منشور بمجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد ٣٢ لعام ٢٠١٨م، ص ١٥.
- (٣٦) المدحجي، أحكام النوازل في الإنجاب، ٢: ٧٨٥.
- (٣٧) البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ١٩١.

- (٣٨) عارف علي، دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، ٢: ٨١١.
- (٣٩) هند الخولي، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، مج ٢٧، ع ٣، ص ٢٩٠.
- (٤٠) ابن مصطفى، عيسى، الرحم البديل والآثار المترتبة عليه، المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد ١١، عدد ٢، عام ٢٠١٩م، ص ٤٦٥.
- (٤١) إسلام نايل توفيق، استئجار الأرحام بين الإباحة والتحریم، ص ٣٢، الهواري، محمد علي، مدى مشروعية استئجار الأرحام في الشريعة الإسلامية، مجلة علوم الشريعة والقانون بالجامعة الأردنية، المجلد ٣٥، العدد ٢، عام ٢٠٠٨م، ص ٤٦٢.
- (٤٢) هند الخولي، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، مج ٢٧، ع ٣، ص ٢٨٨.
- (٤٣) محمد علي الهواري، مدى مشروعية استئجار الأرحام في الشريعة الإسلامية، مج ٣٥، ع ٢، ص ٤٦٣.
- (٤٤) محمد علي الهواري، مدى مشروعية استئجار الأرحام في الشريعة الإسلامية، مج ٣٥، ع ٢، ص ٤٦٠.
- (٤٥) محمد بن عبد الله اللحيدان، تأجير الأرحام، حقيقته، وصوره، وحكمه، مج ١٨، ع ٣١، ص ٤٠٩.
- (٤٦) جاء في نص قرار المجمع: «إن الأسلوب السابع الذي يؤخذ فيه النظفة، والبويضة من زوجين وبعد تلقيحهما في وعاء اختبار تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى للزوج نفسه، حيث تتطوع بمحض اختيارها بهذا العمل عن ضررتها لمنزوعة الرحم، يظهر لمجلس المجمع أنه جائز عند الحاجة والشروط العامة المذكورة».
- (٤٧) عمر الأشقر، قضايا طبية معاصرة، ص ٨٢١.
- (٤٨) البسام، عبد الله، أطفال الأنابيب، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الثانية، العدد الثاني، ص ٢٦٠.
- (٤٩) عارف علي، دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، ٢: ٨٢٠.
- (٥٠) محمد علي الهواري، مدى مشروعية استئجار الأرحام في الشريعة الإسلامية، مج ٣٥، ع ٢، ص ٤٦٣.
- (٥١) طه، محمود أحمد، الإنجاب بين التحريم والمشروعية، منشأة المعارف، ٢٠٠٨م، ص ١٥٠.
- (٥٢) قرار (٤) د ٣/٧/٨٦ بشأن أطفال الأنابيب، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٣، ج ١، ص ٥١٥، ٥١٦.
- (٥٣) في دورته الثامنة، المنعقدة في مقر رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، في الفترة من يوم السبت ٢٨ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ إلى يوم الاثنين ٧ جمادى الأولى ١٤٠٥هـ.
- (٥٤) قرار المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ١١ شعبان ١٤٠٣هـ = الموافق ٢٤ مايو ١٩٨٣م، بدولة الكويت في ندوتها التي كانت حول موضوع الإنجاب في ضوء الإسلام، والتي نصت حول موضوع التلقيح على ما يلي: «أطفال الأنابيب والرحم الظئر... اتفق على أن ذلك يكون حراماً إذا كان في الأمر طرف ثالث، سواء أكان منياً أم بويضة أم جنيناً أم رحمًا».
- (٥٥) قرار المجمع رقم (١) بجلسته المنعقدة بتاريخ ٢٩/٣/٢٠٠١م.
- (56) https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=11804&LangID=1&MuftiType=0&%D8%AA%D8%A3%D8%AC%D9%8A%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D8%AD%D8%A7%D9%85
- (٥٧) عبد المبدي، جهاد محمود، عمليات نقل وتأجير الأعضاء البشرية دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، مكتبة القانون والاقتصاد بالرياض، ٢٠١٤م، ص ٤٥٦.

- (٥٨) عبد الله البسام، أطفال الأنابيب، مجلة المجمع الإسلامي الدورة الثانية، العدد ٢، ج ١، ص ٢٦٠.
- (٥٩) بكر أبو زيد، طرق الإنجاب، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، ص ١٧.
- (٦٠) عبد المبدى، جهاد محمود، عمليات نقل وتأجير الأعضاء البشرية دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، ص ٢٦٧.
- (٦١) محمد على الهواري، مدى مشروعية استئجار الأرحام في الشريعة الإسلامية، مج ٣٥، ع ٢، ص ٤٦٨.
- (٦٢) هند الخولي، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، مج ٢٧، ع ٣، ص ٢٩٣.
- (٦٣) ماهر حامد الحولي، الإخصاب خارج الجسم مع استئجار الرحم، ص ١٩.
- (٦٤) جبر، كريمة عبود، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ٩، العدد ٣، عام ٢٠١٠م، ص ٢٤٩.
- (٦٥) أبو زيد، رشدي شحاتة، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، بحث منشور في مجلة حقوق حلوان للدراسات القانونية والاقتصادية، ٢٠٠٢م، ص ٣١٥.
- (٦٦) محمد على الهواري، مدى مشروعية استئجار الأرحام في الشريعة الإسلامية، مج ٣٥، ع ٢، ص ٤٦٢.
- (٦٧) رشدي شحاتة أبو زيد، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، العدد ٧، ص ٢٤٨.
- (٦٨) صحيح البخاري، كتاب: النكاح، باب: من قال: لا نكاح إلا بولي، ٧: ١٥، برقم (٥١٢٧) عائشة رضي الله عنها.
- (٦٩) سنن أبي داود، كتاب: النكاح، باب: في وطء السبايا، ٢: ٢٤٨، برقم (٢١٥٨)، سنن الترمذي، باب: ما جاء في الرجل يشتري الجارية وهي حامل، ٣: ٤٢٩، برقم (١١٣١)، قال الترمذي: هذا حديث حسن، البيهقي، السنن الكبرى، كتاب: جماع أبواب السير، باب: المرأة تُسبى مع زوجها، ٩: ٢٠٩، برقم (١٨٢٩٨)، مصنف ابن أبي شيبة، ٤: ٢٨، شرح السنة للبعوي، ٩: ٣٢١، وصححه ابن حبان، صحيح ابن حبان، ١١: ١٨٦، وحسنه البزار.
- (٧٠) المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين القاهري (ت ١٠٣١هـ)، التيسير في شرح الجامع الصغير، ٢: ٤٣٩.
- (٧١) حبيشي، طه، تأجير الأرحام بين اتجاهات العلم وحتمية الدين، مكتبة رشوان، ٢٠٠١م، ص ٥٢.
- (٧٢) هند الخولي، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، مج ٢٧، ع ٣، ص ٢٨٧.
- (٧٣) حسني محمد، عقد الإجارة الأرحام بين الحظر والإباحة، ص ٢٢٥.
- (٧٤) رشدي شحاتة أبو زيد، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، ص ٣١٢.
- (٧٥) ماهر حامد الحولي، الإخصاب خارج الجسم مع استئجار الرحم، ص ٩.
- (٧٦) السحماوي، هيام إسماعيل، إيجار الأرحام دراسة مقارنة، دار الجامعة الجديدة، ٢٠١٣م، ص ٢٥٥.
- (٧٧) عيسى بن مصطفى، الرحم البديل والآثار المترتبة عليه، مج ١١، ع ٢، ص ٤٦٦.
- (٧٨) كريمة عبود جبر، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مج ٩، ع ٣، ص ٢٤٧.
- (٧٩) رشدي شحاتة أبو زيد، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، ص ٢٨٠.
- (٨٠) رشدي شحاتة أبو زيد، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، ص ٢٨١.
- (٨١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ٢، ١: ٢٦٦.

(٨٢) مصطفى الزرقا، طفل الأنبوب، ص ٦٣.

(٨٣) محمد البار، طفل الأنبوب والتلقيح الصناعي، ص ٦٨.

(٨٤) كريمة عبود جبر، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مج ٩، ع ٣، ص ٢٥٤.

(٨٥) نقلاً عن كريمة عبود جبر، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مج ٩، ع ٣، ص ٢٥٦.

(٨٦) ساجدة طه محمود، تأجير الأرحام وأثره في نظر الشريعة والطب والقانون، بحث ألقى في مؤتمر كلية العلوم الإسلامية، جامعة كربلاء، ٢٠١٠م، ص ٢٥.

(٨٧) السكري، عبد السلام عبد الرحيم، التلقيح الاصطناعي بين الحل والحرمة، مطبعة حمادة الحديثة، ١٩٩٥م، ص ١٤٣.

(٨٨) الشبراملسي، أبو الضياء نور الدين بن علي، حاشية الشبراملسي، ٨: ٤٣١.

(٨٩) صحيح البخاري، كتاب: الحدود، باب: للعاهر الحجر، ٨: ١٦٥، برقم (٦٨١٨)، صحيح مسلم،

كتاب: الرضاع، باب: الولد للفراش، وتوقي الشُّبهات، ٢: ١٠٨١، برقم (١٤٥٨)، أبو هريرة.

(٩٠) آل وقيان، نايف بن عمار، استئجار الرحم حقيقته - دوافعه - حكمه، بحث منشور على الشبكة الدولية للإنترنت، ص ١١.

(٩١) طاهر، طلال ناجح، الرحم المستأجرة (الأم البديلة) رؤية شرعية، مجلة الكلية الإسلامية، جامعة النجف، سنة النشر ٢٠١٦م، المجلد ٢، العدد ٤٠، ص ٢: ٥٢٠.

(٩٢) هاشم، جميل، زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية، بحث منشور مجلة الرسالة الإسلامية ١٩٨٩م، التابعة لديوان الوقف السني ووزارة الأوقاف، بغداد، ص ٨٤.

(٩٣) طلال ناجح طاهر، الرحم المستأجرة (الأم البديلة) رؤية شرعية، ٢: ٥٢٣.

(٩٤) زهرة، محمد المرسي، الإنجاب الصناعي أحكامه القانونية وحدوده الشرعية، جامعة الكويت، ٢٠٠٩م، ص ٢٨٦، الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة، ص ٤٨١.

(٩٥) سلامة، زياد، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ذات السلاسل، الكويت، ص ١٣٩.

(٩٦) الخياط، عبد العزيز، حكم العقم في الإسلام، وزارة الأوقاف، الأردن، ١٩٨١م، ص ٤٥.

(٩٧) نقلاً عن محمد بن عبد الله اللحيدان، تأجير الأرحام، حقيقته، وصوره، وحكمه، ص ٤١٨.

(٩٨) محمد خالد، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء، ص ١٠٤، كريمة عبود جبر، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مج ٩، العدد ٣، ص ٢٥٤.

(٩٩) عيسى بن مصطفى، الرحم البديل والآثار المترتبة عليه، ص ٤٦٨.

(١٠٠) كريمة عبود جبر، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مج ٩، العدد ٣، ص ٢٥٧.

(١٠١) الأم البديلة، قضايا طبية معاصرة، ٢: ٨٣١.

(١٠٢) كريمة عبود جبر، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مجلد ٩، العدد ٣، ص ٢٥٦.

(١٠٣) علي، عارف، دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، ٢٠٠٩م، ٢: ٨٣٩.

(١٠٤) تأجير الأرحام وأثره في نظر الشريعة والطب والقانون، ص ٢٥.

(١٠٥) كريمة عبود جبر، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مجلد ٩، العدد ٣، ص ٢٥٦.

(١٠٦) عيسى بن مصطفى، الرحم البديل والآثار المترتبة عليه، ص ٤٦٨.

- (١٠٧) عيسى بن مصطفى، نقلًا عن: الرحم البديل والآثار المترتبة عليه، ص ٤٦، ٨، كريمة عبود جبر، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مجلد ٩، العدد ٣، ص ٢٥٥، تأجير الأرحام وأثره في نظر الشريعة والطب والقانون، ص ٢١.
- (١٠٨) صحيح البخاري، كتاب: الحدود، باب: لِعَايِرِ الْحَجْرِ، ٨: ١٦٥، برقم (٦٨١٨)، صحيح مسلم، كتاب: الرضاع، باب: الولد للفراش، وَتَوَقَّى الشُّبُهَاتِ، ٢: ١٠٨١، برقم (١٤٥٨)، أبو هريرة.
- (١٠٩) عبد الله بن زايد، الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الاصطناعي، مجلة الفقه الإسلامي، دورة ٢، ٣١٣: ١.
- (١١٠) ابن قدامة، المغني، ٦: ٣٤٥.
- (١١١) كريمة عبود جبر، استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه، مجلة أبحاث الأساسية، مع ٩، العدد ٣، ص ٢٥٥.
- (١١٢) القرار السابع الصادر عن المجمع الفقهي في دورته ١٦ بمكة المكرمة، سنة ١٤٢٢هـ = ٢٠٠٢م.
- (١١٣) المؤتمر الحادي عشر للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية حول الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني.
- (١١٤) الكعبي، خليفة علي، البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية دراسة فقهية مقارنة، دار النفائس، ص ٢٩٣.
- (١١٥) الصميدعي، زياد حمد عباس، البصمة الوراثية ودورها في إثبات النسب، مجلة الجامعة العراقية، العدد ٢٦، لسنة ٢٠١١، ج ٢، ص ٣٥٣.
- (١١٦) القرار السابع الصادر عن المجمع الفقهي في دورته ١٦ بمكة المكرمة، سنة ١٤٢٢هـ = ٢٠٠٢م.



بِحَمْدِ اللَّهِ





HASHEMITE KINGDOM OF
JORDAN



Journal of Fatwa & Islamic Studies

A Peer-Reviewed Scientific Journal

Issued by the General Iftaa' Department
in the Hashemite Kingdom of Jordan

Volume (1) Edition (5)

Jumada al-Ula 1443 AH / December 2021 AD