الباب الثاني: التطبيق النوازلي للتكييف الفقهي

مدخل:

إن تطبيق التكييف الفقهي على النوازل المعاصرة اجتهاد صعب لا يدرك نهايته إلا من أوتي نصيبا من الفهم وممارسة للفقه، فهو علم يتطلب تبصرا زائدا على مجرد حفظ متون الفقه وأدلته. يقول أحد الفقهاء: «وأن خاصية المفتي تنزيل الفقه الكليّ على الموضع الجزئيّ، وذلك يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته.»[1]. فمعنى أنه: «يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته.» أي تنزيل كليّات الفقه على جزئيات الواقع، فهو اجتهاد لا يُتوصل إليه بحفظ متون الفقه وأدلته، وإنما يتطلب مزيدا من الفهم والإحاطة بأحوال الناس. ويقول آخرُ ممن خبر فقه التنزيل: «استعمال كليات الفقه وتطبيقها على جزئيات الوقائع... وهو عسير، فتجد الرجل يحفظ كثيرا من العلم ويفهم ويعلّم غيره، وإذا سئل عن واقعة ببعض العوام من مسائل الإيمان ونحوها، لا يحسن الجواب عنها... وعلم القضاء وإن كان أحد أنواع الفقه لكنه يتميز بأمور لا يحسنها كل الفقهاء، وقد يحسنها من لا باع له في الفقه، هو أنه من لا باع له في حفظ مسائل الفقه لكنه معه من الفطنة ما يدخل به الجزئيات تحت كلياتها بخلاف غيره، فهو وإن كان كثير الحفظ لمسائله لكن ليس معه من تلك الفطنة شيء.[2]»

وإذا كان مجردُ تنزيلِ الكلي على الجزئي الذي لا يخفى حاله أمرا عسيرا فكيف بتنزيل هذا الكليّ على الجزئيّ المتشابه الذي خفيّ حاله بسبب تجاذبه نحو أكثر من أصل شرعي، والذي هو ميدان التكييف الفقهي. بل إن من الفقهاء من فضل السلامة في الدين على أن يخوض في اجتهاد نوازله من المتشابهات. فالتوقف – عندهم – فيها أسلم من الاجتهاد، ليس لأنها وقائع لا حكم لها في الشريعة، بل هم على عقيدة من أن شرع الله مهيمن على واقع المكلَّفين وأنه ما من مسألة مستجدة إلا وحكم الله فيها ثابت، علِمَه من جدّ في طلبه وجهله من تراخي في ذلك. وإنما توقفهم فيها بسبب أن الحكم عليها من حيث الحل والحرمة لا يرقى إلى القطع بحال، فهي حوادث تنجذب لأكثر من أصل فقهي، وأحيانا تجد النازلة الواحدة تتساوى بالنسبة إليها الأصول المختلفة، فلا يَغْلُب شبهٌ على شبه فتتعادل الأشباه، فيعجز الفقيه عن التغليب أمام معادلة فقهية يتعادل فيها – بالنسبة إليه – ميزان الحلال والحرام، وقد يضطر البعض إلى ترجيح أصل على أصل، فيغلِّب الحرام على الحلال تحوطا، فيكون في تكييفه ذلك مشقة على المكلَّفين فيخرج من فسحة الشريعة السمحة إلى الكلفة والتضييق على الخلق، وقد يضطر البعض الآخر إلى ترجيح ذاك الأصل المرجوح، فيغلّب الحلال على الحرام توسعا، فيكون في تكييفه هذا تسيبا وتضييعا لحرمة النهي، فيستهين الحرام في الأنفس ويتطاول عليه الخلق. لذلك يأبى بعض الفقهاء تنزيل الكليات على مثل هذه الجزئيات المشكلة، ويفضلون السكوت عندها على الكلام. وقد وصلنا من فقه السادة

---

[1] فتاوى تقي الدين السبكي 2/ 123

[2] البهجة في شرح التحفة 34/1

المالكية وسيرهم – بخصوص فقه المتشابه – ما يعجب الفؤاد من حال بعضهم، وكيف أنهم آثروا الزحف في ميدان السيف والرمح – فتساوى حالهم مع عامتهم – على أن يُؤتوا رخصة التفقه فيخوضوا في ميدان المتشابه.

ولأن المتشابه في وقت مضى كان معدودا في الشريعة، خصوصا مع زمن التشريع كان الغالب عليه انجذابَ الحوادث إلى أصل تشرعي واحد وما انجذب منها إلى أصلين كان وقتها معدودا، فإن عزوف بعض العلماء عن الخوض في المتشابه الفقهي كان أمرا مقبولا، لكن مع مرور الزمن لما عرفت المجتمعات تحولات كبيرة، خصوصا مع النهضة الحديثة حيث صادف الناس معاملات جديدة ترددت بين أصول مختلفة، وتصرفوا في معاملات مسماة تداخلت فيها تصرفات مستحدثة، بالإضافة إلى تعاملهم بمعاملات معهودة في التشريع تداخلت فيما بينها فشكّل تركيبُها معاملات معقدة، فانقلب الوضع بعدها فأصبحت المعاملات ذات الأصل الواحد قليلة بالمقارنة مع المعاملات التي تنجذب إلى أصول متعددة.

لذلك لا يخفى علينا حال الوقائع المستجدة اليوم، فهي أشد تشابها مقارنة مع تلك التي مضت، وذلك راجع إلى التحول الكبير الذي عرفه العالم في مجالات الحياة، فلم يعد المسلم – كما في السابق – يمارس تلك العادات البسيطة مع انفتاح عالمه على عالم التكنولوجيا، حيث أصبح يقضي مصالحه بوسائل جد متطورة لم تشهدها الأجيال السابقة، فبات بمقدوره قطع المسافات الطويلة في أقل الأوقات، وأصبح يتواصل بآليات مع الناس من كل القارات، فلم يعد ذاك المسلمَ الذي عهده الفقيهُ قديما، والذي لم يكلفه – وهو يستفتيه عن أحواله – عناء البحث.

وهذا التحوّل الذي شهده العالم طرأ على الخلق مع بداية القرن العشرين، وأنه قبلها إلى وقت نزول التشريع لم يُعرف مثل هذا المصير للعالم، وأن الحوادث النازلة منذ وقت قصير – قبيل القرن العشرين – لم تكن غريبة عن طبيعة الحوادث التي وقعت زمن التشريع. لكن لمجرد أن بدأ الإنسان بعدها في بحثٍ عن الطاقة، وأدرك أنه باستطاعته أن يتحكم في مجموعة من القوى لو أنه سخر تلك الطاقة كما يجب، وبدأ يستقل عن طاقته العضوية شيئا فشيئا حيث كشف عن الآلة، وبات بمقدوره فعل أشياء لم يكن ليفعلها لو أنه اعتمد على طاقته المحدودة، فبفضل الآلة قطع الجبال والوديان، وبقوتها ساد البلاد بعدما كان نكرة يخشى أن تتخطفه الطبيعة.

ولم يقف الإنسان عند قدرات الآلة وإنما تطلع إلى ما هو أبعد منها، حيث ابتكر أساليب تتحكم في مصير الأشياء دون احتكاك بها، وصار باستطاعته التجرد من حواسه في اكتشاف العوالم الخفيّة، فزادت ثقته بالتقنيات الحسية التي عرّفته بالذرة وما تحتها، وكشفت له المسببات الدقيقة للأمراض والأوبئة، ولو أنه عوّل في الطب على حواسه الطبيعية لما تعرف على عالم الميكروبات والفيروسات، لذلك ثقته بهذه الحواس في علم التجربة قلّت. كما أنه بفضل الطاقة بات باستطاعته الطيران والصعود إلى الأقمار، وبفضل ما توصل إليه غاص في أعماق المحيطات.

ولا شك أن هذه الإنجازات التي توصل إليها المكلّف غيّرت مفهوم الفعل عنده، أقصد الفعل الذي يتعلق به خطاب التكليف، فَلِوَقْتٍ قريب كان يستعين المكلَّف في سفره بدواب الأرض حتى يبلغ مقصده، أما اليوم فإن فعله اختلف فقد أصبح بمقدوره قطع المسافات الطويلة في وقت وجيز، لما استعان بالطائرات والمركبات البرية المتطورة، فتبدلت صورة الفعل المعهودة في السفر، فلزم منه أن يتغيّر خطاب التكليف المتعلق به شرعا، ويقاس عليه جملة من الأفعال التي طرأ عليها التبديل لعلة التطور في وقتنا المعاصر. ولا شك أن تغيّر صورة الفعل لها أثر في الحكم عليه، إذ لا يُعقل أن يتزّل الفقيه حكما شرعيا على واقعة مستجدة انطلاقا من تصوره القديم لهذه الواقعة، وكأن شيئا لم يطرأ عليها، فهو بفعله هذا يكون قد أنزل حكما على واقعة ذهنية لا واقعية، لأن ما تخيّله لا واقع له وأن تنزيله للحكم لا مناط له. وعليه فإن الفعل ذاته إذا تكرر من المكلّف لعهد قريب لا يقتضي تكرر الحكم معه، ناهيك عن الواقعة التي جدّت في ثوب قديم، ينبغي تصورها وفق واقعها المشهود لا المختيّل المعهود.

وهنا تأتي أهمية التكييف الفقهي، فهو اجتهاد في معرفة الفعل على ما هو عليه اليوم، خصوصا إذا كان الفعل مترددا في نفسه بين أصول شرعية، وجميع الصور الحديثة للأفعال ذات التشابه قبل الحكم عليها بنفي أو إثبات وجب إخضاعها للتكييف الفقهي، لمعرفة حقيقتها إذا كانت مستجدة، أو معرفة درجة تحولها إذا كانت قديمة خضعت للتبديل.

وعموما فإن الباب التطبيقي ضم فصولا، تجري تحتها نوازل مستجدة ذات أشباه متعددة. في الفصل الأول جرى الحديث عن نازلةٍ ذات شبهين، تعلق البحث بنازلة: «استبضاع الرحم.» وهي نازلة تنجذب إلى شبهين في الفقه أولهما: شبه الأم بالولادة، والثاني: شبه الأم بالرضاعة، ولم التفت إلى شبه: الأم بالحضانة لأنه شبه مشترك بين الشبهين المذكورين، إذ لا يخلو أن تكون الأم بالولادة أو بالرضاعة بمثابة الأم بالحضانة. هذا بجانب أن الحضانة لوحدها دون وصف الولادة أو الرضاعة لا توجب أمومةً حقيقية في الشريعة.

والفصل الثاني جرى الحديث فيه عن نازلةٍ ذات ثلاثة أشباه فقهية، واقتصرت على نازلة «المياه العادمة المعالجة» باعتبار أنها تنجذب إلى أشباه ثلاثة أولها: شبه النجاسة، والثاني: شبه الطهارة، والثالث: شبه الطهورية. فهي – نازلة المياه العادمة المعالجة – تتردد بين هذه الأشباه في الفقه، وليس أحد هذه الأشباه – حسب الظاهر – بأولى من حيث الحكم من الآخر، كما أن الجمع بين هذه الأشباه ليس بأولى من التفريق بينها، مما يقتضي تكييفا للنازلة.

والفصل الثالث جرى البحث عن نازلة ذاتِ أربعةِ أشباه، وتعلق الشأن بواقعة: «الأوراق النقدية» وأبرز الأشباه الفقهية المعتبرة شرعا، أولا: شَبه الورق النقدي بسندات الديون، والثاني: شبه الورق النقدي بعروض التجارة، والثالث: شبه الورق النقدي بالفلوس، والرابع: شبه الورق النقدي بالنقدين الذهب والفضة. وهذه الأشباه الفقهية لا يخلو الورق النقديّ أن يكون واحدا منها، فهو ليس عملة مستقلة عن الفقه المعهود

بحال، وحتى الرأي الذي امتنع عن تكييفها بدعوى أنها نازلة مستقلة لا شبه لها فإنه لم يتحرر في اجتهاده من أحد الأشباه المذكورة. فالغالب على هذا الرأي توصيفها على أنها نقد مستقل بذاته، لكن عند ترتيب الأحكام على هذا الاجتهاد يؤول حاله إلى التكييف، بحيث تجري أحكامُ أحد الأشباه الفقهية المذكورة على النازلة، وجريان أحكام الشّبه عليها بسلاسة دون معارضة دليل على أنّها هو.

والفصل الرابع جرى الحديث عن نازلةٍ ذات أشباه خمسة، وتعلق الأمر بنازلة «التأمين التكافلي» باعتبار انجذابها إلى أشباه فقهية أولها: الالتزام بالتبرع، والثاني: هبة الثواب، والثالث: الوقف، والرابع: المعاوضة التعاونية، والخامس: المعاوضة التجارية أو الربحية. ولا يخلو أن يكون التأمين التكافلي أحد هذه الأشباه الفقهية، ومن الناس من أنكر تكييف النازلة بدعوى أنها مستجدة مستقلة بذاتها، وأن شبهها في الفقه بغيرها لا يعني أنها هيّ. وهذا الرأي انقلب إلى ضده عند حديث صاحبه عن الأحكام المترتبة، حيث لم يجد للنازلة حكما خارجا عن منظومة تلك الأشباه، وبالتالي اضطر إلى تتريل أحكامها جمعا أو تفريقا، وهو إقرار منه أن النازلة ليست مستقلة بذاتها وأن تكييفها أمر مقدر عليها.

والفصل الخامس – الأخير – جرى الحديث عن نازلةٍ ذات ستة أشباه، وتعلق الأمر بنازلة «الدم المسحوب طبيا.» أو ما يعرف بنازلة التبرع بالدم، وهي واقعة مترددة في الشرع بين أشباه فقيهة أولا: الشّبه بدم الجراح، والثاني: الشّبه بدم العروق، والثالث: الشّبه بدم الرعاف، والرابع: الشّبه بدم الحيض، والخامس: الشّبه بدم الاستحاضة، والسادس: الشّبه بدم الهوام. ولا يعني ذلك أن النازلة تنحصر في هذه الأشباه دون غيرها، وإنما المقصود هو تقريب الباحث إلى أقرب الأشباه الفقهية إلى النازلة، وأقربها إلى نازلة: «الدم المسحوب طبيا» هي الأشباه الستة المذكورة.

الفصل الأول: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الشَّبَهَيْن

نَازِلَةُ اِسْتِبْضاعِ الأرْحامِ – نموذجا –

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة نازلة استبضاع الرحم

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة استبضاع الرحم

تمهيد:

يُقصد بالنازلة ذات الشبهين كل نازلة ترددت بين أصلين من الفقه، بمعنى أنها نازلة تنجذب إلى أصلين شرعيين، وهذا أدنى التشابه وأقلّه إمكانا للحوادث المحتملة. ذلك أن الحادثة ذات الشبه الواحد ليست محلا للتكييف الفقهي، ولقد أخطأ من وظّف مصطلح التكييف في الحوادث والنوازل أحادية الشبه لأسباب تتعلق بالمصطلح ذاته، وأخرى تتعلق بعموم الواقعة. أما الأسباب التي تتعلق بالمصطلح فإن ظاهرة التشابه هي أبرز خاصية في التكييف من حيث كونه اجتهادا في المناط المتشابه، ولا يستقيم – والحال هذه – توظيفه في نازلة ذات مناط محكم أو ذات مناط خفيّ خفاؤه لعلة غير الاحتمال والاشتباه. أما الأسباب المتعلق بعموم الحادثة، فأبرزها أن الحادثة التي لا تحتمل وجوها – وقد انجذبت نحو وجه دون آخر – مناطها لا يحتمل إلا كيفية واحدة في الفقه، وبالتالي لا يستقيم توظيف التكييف في مثل هذه الحوادث لانعدام سببه الذي هو الاحتمال.

وعموما فإن النوازل ذات الشبهين هي أكثر النوازل حدوثا، مقارنة مع باقي النوازل المتشابهة، ولقد خصصت هذا الفصل لغرض دراسة نموذج واحد لا غير، نظرا لضيق الوقت أمام اتساع حدّة هذه النوازل وتشعبها في التعقيد، وقد تعلق الشأن بنازلة «استبضاع الأرحام.» وهي من حيث الفقه واقعة تنجذب إلى شبهين، أحدهما: الأم بالولادة، والثاني: الأم بالرضاعة، ولم التفت إلى شبه الأم بالحضانة لأنه شبه مشترك بين الشبهين المذكورين، إذ لا يخلو أن تكون الأم بالولادة أو بالرضاعة بمثابة الأم بالحضانة، بجانب أن الحضانة لوحدها دون وصف الولادة أو الرضاعة لا تورث أمومة في الشرع حقيقة.

هذا وقد أطلق على نازلة «استبضاع الأرحام» جملة من التسميات منها: «استئجار الأرحام» توحي التسيمة أن العملية هي عقد إيجار يلتزم المؤجر بمقتضاه أن يمكن المستأجر من الانتفاع بشيء معين مدة معلومة لقاء أجر معلوم، حيث يقال: إن المرأة صاحبة البويضة تنتفع برحم امرأة بحمل جنينها مدة معلومة، تقدر بزمن الحمل لقاء عوض مالي، لكن لا يصح من الناحية الأخلاقية تسمية هذه المعاملة عقدا، سواء بموجب القانون أو الشرع. كما أطلق عليها نازلة: «الأم البديلة» يقصدون به الأم الحامل للبويضة صاحبة الرحم، وهو اعتراف صريح بأن صاحبة البويضة أم حقيقية بخلاف صاحبة الرحم، وهو حكم مسبق لا يليق اعتماده عنوانا، سواء قلنا إن صاحبة الرحم أمٌّ بديلة أو مستعارة أو حاضنة أو مستأجرة، كلها اطلاقات توحي بأن صاحبة البويضة أم حقيقية، وهي ليس كذلك في بعض الصور الفقهية. ومنهم من أطلق على النازلة تسمية «شتل الجنين» وهذه ليست صحيحة أيضا، لكون الماء المنقول ليس جنينا، وإنما هو منيّ في حكم النطفة التي لم تتخلق بعد. وأطلق بعضهم عليها: «الحمل لحساب الغير» وهذه التسمية تغطي أكثر من فرض، فقد لا يقتصر دور صاحبة الرحم على الحمل وإنما يتعدى ذلك إلى تبرعها بالبويضة. وعليه فإن التسمية التي رأيتها أنسب للنازلة هي: «استبضاع الأرحام» لكونها تجمع أغلب مسائل النازلة وفروضها. وخطة البحث في دراسة نازلة استبضاع الرحم جاءت

وفق مبحثين: المبحث الأول في حقيقة نازلة استبضاع الرحم، والمبحث الثاني في التكييف الفقهي لنازلة استبضاع الرحم.

المبحث الأول: حقيقة نازلة اِسْتِبْضَاعِ اَلْأَرْحام

المطلب الأول: التعريف بنازلة استبضاع الأرحام

الاستبضاع في اللغة جعل الشيء بضاعة، يقال: استبضع الشيء اتخذه بضاعة[1]. وفي الاصطلاح، الاستبضاع يطلق على معان أشهرها: أنه ضرب من الأنكحة المحرمة، أخرج البخاري في الصحيح بسنده عن عروة بن الزبير أن عائشة رضي الله عنها أخبرته أنه من أنكحة الجاهلية {... كَانَ الرَّجُلُ يَقُولُ لِامْرَأَتِهِ إِذَا طَهُرَتْ مِنْ طَمْثِهَا: أَرْسِلِي إِلَى فُلاَنٍ فَاسْتَبْضِعِي مِنْهُ، وَيَعْتَزِلُهَا زَوْجُهَا وَلاَ يَمَسُّهَا أَبَدًا، حَتَّى يَتَبَيَّنَ حَمْلُهَا مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ الَّذِي تَسْتَبْضِعُ مِنْهُ، فَإِذَا تَبَيَّنَ حَمْلُهَا أَصَابَهَا زَوْجُهَا إِذَا أَحَبَّ، وَإِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ رَغْبَةً فِي نَجَابَةِ الوَلَدِ، فَكَانَ هَذَا النِّكَاحُ نِكَاحَ اِلاسْتِبْضَاعِ.... }[2]

والرّحم في اللغة بيت منبت الولد ووعاؤه في البطن، وجمعه أرحام. ويطلق على معنى القرابة، يقال: بينهما رحم، أي قرابة قريبة[3]. وفي الاصطلاح، يطلق الرحم على القرار المكين الذي يتخلق الجنين فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾[4] وسميّ كذلك لأنه يمسك الجنين طوال مدة الحمل، ويوفّر له كل ما يحتاجه من غذاء وحماية، فهو قرار للجنين يمكّن له الحفظَ وأسباب التخلق.[5]

وقد عرّف المعاصرون نازلة: «استبضاع الأرحام» بتعريفات مختلفة وتحت مسميات متنوعة منها: **أولا:** (استئجار الأرحام) وهو: «استخدام رحم امرأة أخرى تحمل لقيحة مكونة من نطفة رجل وبويضة امرأة – وغالبا ما يكونان زوجين – وتحمل الجنين وتضعه، وبعد ذلك يتولى الزوجان رعاية المولود ويكون ولدا قانونيا لهما.»[6] لم يشر التعريف إلى قيود الإجارة، فهي عقد يلتزم المؤجر بمقتضاه أن يمكّن المستأجر من الانتفاع بشيء معيّن مدة معلومة لقاء أجر معلوم، فيقال: إن المرأة صاحبة البويضة تنتفع برحم امرأة بحمل جنينها مدة معلومة،

---

[1] مختار الصحاح [ب ض ع] ص/ 22

[2] أخرجه البخاري في الصحيح كتاب النكاح باب من قال: «لا نكاح إلا بولي.»

[3] كتاب العين [ر ح م] 224/3

[4] سورة المؤمنون الآية 12

[5] الموسوعة الطبية الفقهية للدكتور أحمد محمد كنعان ص/ 474

[6] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية إسلامية الدكتور عارف علي عارف ضمن دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 806/2

تقدر بزمن الحمل لقاء عوض مالي.[1] لكن هل يصح تسمية هذه المعاملة عقدا، الذي يراه البعض أن الزوجين لا يرتبطان في هذه المسألة مع الحامل بأي عقد، وإنما مجرد تفاهم على وضع معيّن لا يترتب عليه أيّ التزامات، فالأمر لا يعدو أن يكون مجرد تفاهم غير ملزم للطرفين، فالمرأة الحامل لا يلزم عليها تسليم المولود إلى صاحبة الشأن من الناحية القانونية ولا بتعويض في حالة إخلالها بالاتفاق المبرم[2]. ومع ذلك فإن مثل هذا التصرف لا يمنعه بعض القانون، وإذا ما حدث لا يجرمه إلا في حالة كان القصد منه الاتجار في الأرحام واستغلالها في تجارة ما[3].

ثانيا: (الأم البديلة) عرّفها بعضهم بنفس التعريف السابق، وأضاف البعض الآخر قيدا نصه: «ويتم هذا الإجراء – غالبا – بعقد محدد بين طرفين.»[4] لكن اعتبار صاحبة الرحم أما بديلة تقرير بأن صاحبة البويضة أمّ حقيقية، وهو حكم مسبق لا يليق اعتماده عنوانا، سواء قلنا إن صاحبة الرحم أمّ بديلة أو مستعارة أو حاضنة أو مستأجرة، كلها اطلاقات توحي بأن صاحبة البويضة أم حقيقة، وهي ليس كذلك في بعض الصور الفقهية، كأن تكون صاحبة الرحم هي نفسها صاحبة البويضة، وصاحبة الشأن التي تمّ الحمل لأجلها مجرد أم اجتماعية.

ثالثا: (شتل الجنين) وتعريفه: «انتزاع الجنين وهو في مرحلة النطفة، وزرعه في رحم امرأة أخرى ليحل ضيفا عليها طيلة مراحل تخلقه وتكوينه.»[5] وقيل هو: «امتزاج ماء الرجل ببويضة زوجته في أنبوب، ثم يودع في

---

[1] الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/177

[2] الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/ 174-175

[3] ومنه المشرع الإنجليزي في قانون سنة 1985م جرّم كل أعمال التلقيح إذا كان الغرض منها الاتجار. فهو لم يجرم الفعل لذاته وإنما جرم الغاية الربحية المقصودة منه. وهو نفسه قانون ألمانيا الصادر عام 1990 وقانون فرنسا لعام 1994حيث أصدر المشرع قرارا يقضي بموجبه احترام الجسم البشري، ونص على عقوبات الوساطة في عمليات الإنجاب عن طريق تأجير الأرحام. ينظر: التلقيح الصناعي في القانون رسالة دكتوراه للطالب النحوي سليمان ص/170- 171 لكن المشرع الأمريكي أجاز مثل هذه المعاملة حيث توجد في أمريكا شركات مهمتها البحث عن النساء الراغبات في تأجير أرحامهن والحمل عن غيرهن منها شركة ستوركس **Storkes** وفي لوس أنجلوس تكونت جمعية تسمى جمعية الأمهات البديلات أو المستعارات يتوافد عليها عدد من الأزواج المصابين بالعقم للبحث عن رحم مستعار وفي ولاية لويسفيل جمعية الأبوة بالنيابة وهناك ما يعرف بمزرعة الأطفال ينظر: أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة لزياد أحمد سلامة ص/123

[4] الأم البديلة ص/31 مجلة التقرير الفقهي العدد الأول شتاء 1428/2007ه مركز ابن إدريس الحلي للدراسات الفقهية

[5] استئجار الأرحام دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي للباحثة ربيعة غندوفة ص/13

رحم امرأة أخرى.»[1] وقيل هو: «أن يجامع الرجل زوجته الغير صالحة للحمل ثم ينقل الماء منها إلى رحم امرأة أخرى، بطريقة طبية فتحمله إلى نهاية وضعه، وطريقة النقل هذه هي الشتل.»[2] وهذه التسمية ليست صحيحة لكون الماء المنقول ليس جنينا وإنما هو منيّ في حكم النطفة لم تتخلق بعد.

رابعا: (الحمل لحساب الغير) عرّفه الدكتور محمد المرسي كونه: «موافقة امرأة على حمل بويضة ملقحة لا تنسب إليها لحساب امرأة أخرى، وتسليم المولود لها بعد ولادته.»[3] ويقصد بالغير في المعرَّف: الأم التي ينسب إليها المولود عند ولادته، فهي المرأة التي اتفقت مع أخرى على حمل بويضة ملقحة لحسابها، وبالتالي فأن المولود ينسب إلى غير المرأة التي حملته ووضعته[4]. وهذا التعريف يغطي أكثر من فرض، **الأول:** قد لا يقتصر دور صاحبة الرحم على الحمل وإنما يتعدى ذلك إلى تبرعها بالبويضة، حيث تلقح بماء رجل غريب عنها وتوضع اللقيحة في رحمها فلا يكون للأم المفترضة – زوجة صاحب النطفة الملقحة – أيّ صلة بالمولود. **الفرض الثاني:** هو أن يتم تلقيح بذرتين من أصل زوجين على أن تزرع اللقيحة في رحم الزوجة صاحبة البويضة الملقّحة بماء زوجها، وذلك بقصد الحمل لحساب زوجين آخرين، فالمولود – والحالة هذه – غريب عن الزوجين، ولا تربطه بهما أيّ صلة بيولوجية. **الفرض الثالث:** هو أن تلقح بويضة امرأة بماء زوجها وتزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى غريبة عنهما، وذلك بقصد الحمل لحساب زوجين آخرين غير صاحبي اللقيحة، حيث اشترك في العملية خمسة أطراف، والولد أبعد نسبا عن صاحبي الشأن، إذ لا تربطه بهما أيّ علاقة أبوية ولو عرفا، وهذا الفرض يمكن أن تتفرع منه أكثر من صورة، وكلما تشعبت هذه الصور فإن الطفل ـــــــــــــــــــ نتاج هذه العمليات الشاذة ـــــــــــــــــــ يكون وضعه من الناحية الاجتماعية والنفسية وحتى القانونية هشا[5].

ويرى المعرِّف أن التسمية: (الحمل لحساب الغير) لا تشمل إلا الفرض الذي يتم فيه زرع لقيحة زوجين في رحم امرأة متطوعة، يقول: «ما يميّز الحمل لحساب الغير أو تأجير الرحم هو في نظرنا أن التي تقوم بالحمل والوضع امرأة غير المرأة صاحبة البويضة... ولعلّ ما يؤكد صحة ما ذهبنا إليه هو أن تطوع امرأة بحمل البويضة الملقحة نيابة عن امرأة أخرى ولحسابها، هو القاسم المشترك بين الفروض الأربعة السابقة، يستوي بعد ذلك أن تكون البويضة الملقحة تنسب للزوجين الذين سينسب إليهما الطفل بعد ولادته أو تنسب لغيرهما، فالمهم أن

---

[1] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/ 581

[2] استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه للدكتورة كريمة عبود (ص/ 242) مجلة أبحاث مجلد 9/ العدد 3

[3] الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/ 160

[4] الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/ 157

[5] نفس المرجع ص/ 158-159

الحمل والوضع قد قامت به امرأة أخرى غير الأم البيولوجية أو الاجتماعية. أما التبرع بالنطفة المذكرة أو بالنطفة المؤنثة، أو بالبويضة الملقحة، فهي مسائل ثانوية.»[1] فمسألة: أن الحمل يكون لفائدة طرف آخر هو المقصود من قوله: «لحساب الغير» إلا أن هذه التسمية ليست مانعة، فقد يكون الحمل لحساب الغير بطريق آخر غير التلقيح الخارجي، كأن تحمل المرأة بطريقة الاتصال الجنسي وتتنازل عن المولود لأخرى، سواء لعوض مالي أو بسبب الخوف من الفضيحة إذا كان الاتصال غير شرعي، لذلك ليس الحمل لحساب الغير موقوفا على أسلوب التلقيح الصناعي. كما أن الغير الذي كان لأجله الحمل في العادة هو الزوج، فالزوجة تحمل لحساب زوجها الذي يرجو من نكاحها الولد، فلا تكون هذه التسمية مانعة.

وعليه فإن التسمية التي أراها مناسبة لهذه النازلة هي: (استبضاع الأرحام) وتعريفها: «جعلُ رحمِ المرأة محلا للإنجاب صناعيا لحساب الغير.» فالتعريف يصدق عليه مفهوم الاستبضاع[2] الذي يعني: جعل منيّ الرجل بضاعةً يُرجى منها نجابة الولد، كذلك استبضاع الرحم، هو جعل الرحم بضاعةً يرجى منه نجابة الولد – وهو ما تشير إليه قيود التعريف – وقيد: «صناعيا» في التعريف احترازا من التلقيح الطبيعي، والصناعيّ منه يطلق على عدة عمليات يتم بموجبها تلقيح البويضة بحيوان منويّ بغير طريق الاتصال الجنسي، وهو على قسمين: تلقيح داخلي لا مدخل فيه لنازلة استبضاع الأرحام، وتلقيح خارجي هو المقصود من موضوع النازلة[3].

---

[1] الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/ 159- 160

[2] تفنن الغربيون في أساليب الاستبضاع المحرم، فلم يعد كما في السابق لما كانت الزوجة تقصد رجلا بأمر زوجها بنية الاستيلاد منه. فاليوم تطورت هذه الصورة بأن تم تخزين النطف في بنك المني، فتقصده المرأة رغبة في شراء مني رجل بصفات معينة ترضاها، وحسب رغبتها، ثم تقصد الطبيب لأجل إخصاب بويضتها بتلك النطفة المختارة. فهذه الصورة تلتقي مع نكاح الاستبضاع الذي شاع في الجاهلية لجامع جعل المني بضاعة. يقول الدكتور محمد البار: «نكاح الاستبضاع الآن أخذ شكلا جديدا يجمع المني من العباقرة والأذكياء والأقوياء، ويكتب على كل قارورة مني اسم مانحها، وتحفظ في بنوك المني. وتقدم كتالوجات للنساء وللأسر هل تريدون مني الرجل العبقري فلان إنه حاصل على جائزة نوبل في الآداب، أم تريدون مني الرجل القوي الجبار فلان فقد كان قائدا عسكريا بارعا، أم أن المكتشف والمخترع فلان هو الذي يناسبكم؟ أتريدون ولدا أبيضا أم أسمرا، إلى آخر قائمة الطلبات» ينظر: التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب الدكتور محمد علي البار مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 2/ الجزء1 الصفحة 289 ونسب المولود الناتج عن التلقيح الصناعي الدكتور جمعة محمد بشير المجلة الجامعة العدد 7/ عام 2005م

[3] التلقيح الصناعي الداخلي عملية طبية تتمثل في إخصاب المرأة عن طريق حقن السائل المنوي لزوجها أو لأحد الأغيار في المكان المناسب من المهبل. وطريقته أن يأخذ السائل المنوي حارا غير بارد بعد وضعه في إناء معقم، ويسحب بمحقن خاص ليزرق في فوهة عنق الرحم، فيدخل فيه رأسا وتترك المرأة ممدودة على ظهرها مدة لتساعد النطف على الوصول إلى البويضة. وتجري هذه العملية في اليوم المحدد للتبييض. ينظر: الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/21 والإنجاب الصناعي بين التحليل والتحريم للنجيمي

المطلب الثاني: نشأة استبضاع الأرحام

بحث الإنسان منذ القدم عن الوسائل التي تمكّنه من تجاوز مشكلة العقم، فلجأ إلى مجموعة من الطرق العلاجية، و لم يقف عند حدها بل فكر في الطرق التي تمكن المرأة من الإنجاب دون اتصال جنسي، فابتكر وسائل من شأنها أن توصل سائل الرجل المنويّ إلى العضو التناسلي للمرأة، بل فكر في الاستغناء عن الحمل أصلا بتخليق الإنسان خارج الرحم. يقول ابن خلدون (ت808هـ) بصدد حديثه عن الكيمياء القديمة: «من يدّعي بالصّنعة تخليق إنسان من المنيّ، ونحن إذا سلّمنا له الإحاطة بأجزائه ونسبته وأطواره وكيفيّة تخليقه في رحمه، وعلم ذلك علما محصّلا بتفاصيله حتّى لا يشذّ منه شيء عن علمه سلّمنا له تخليق هذا الإنسان، وأنّى له ذلك.»[1] فهو يسلّم لأهل الصنعة تخليق إنسان من المنيّ، لكن بعد الإحاطة الدقيقة والشاملة للمخلوق، واستبعادُه ذلك بناءً على ما توصل إليه العلم وقتها، فعملية التخليق – بالنسبة إليه – ليست مستحيلة لذاتها وإنما لقصور في العلم وعجز عن إيجاد البيئة المناسبة لاحتواء هذا الخلق. يقول الشيخ عبد الله البسام (ت1423هـ)[2] معلقا على كلام ابن خلدون: «وهو يشير – يعني ابن خلدون – إلى ما نسميه الآن «أطفال الأنابيب» تلك النظرية – بل تلك الحقيقة – التي أصبح في مقدور العلم الحديث أن يهيئ البيئة والمناخ الملائم لتخلق الإنسان من المني.»[3]

ولقد استعان الإنسان في ذلك بما توصل إليه من أبحاث في التلقيح النباتي، فكانت أول تجربة من الإخصاب الجنسي قائمة على أساس الإخصاب النباتي. ومن العلماء الذين اهتموا بمجال التلقيح النباتي ابن

ص/79 وتقاس هذه العملية من التلقيح الصناعي على مسألة فقهية هي استدخال المني في فرج المرأة. انظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/569 أما التلقيح الخارجي هو أن يتم التلقيح بين نطفة الرجل وبويضة المرأة في وعاء مختبري خارج الرحم، لتعاد اللقيحة إلى رحم المرأة نفسها أو إلى غيرها. وتعرف هذه العملية – تمييزا لها عن التلقيح الداخلي – بالإخصاب في أنبوب خارج الرحم، ويعول عليها عندما تكون الزوجة عقيما بسبب انسداد القناة التي تصل بين المبيض والرحم والتي يطلق عليها : قناة فالوب، ثم تأخذ اللقيحة المخصبة خارجيا لتزرع في الرحم انظر: الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/73-78

[1] تاريخ ابن خلدون 724/1

[2] عبد الله آل بسّام (1346 ه 1423ه) أبو عبد الرحمن التميمي من فقهاء السعودية من كتبه: تيسير العلام شرح عمدة الأحكام وخلاصة الكلام على عمدة الأحكام.

[3] أطفال الأنابيب الشيخ عبد الله البسام مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني الجزء الأول ص/ 244 عام 1407ه

بصّال[1] في كتابه: «المقنع في الفلاحة» الذي ألفه سنة (466هـ) تكلم فيه عن أنواع التلقيح النباتي. ثم واصل الإنسان تجاربه على الحيوان، فعرف تقنية تلقيح الخيول والأغنام والأبقار، ولقبائل العرب قديما مهارة في تلقيح الخيول، وقد تفننت في اختيار أفضل النطف وأجودها لغرض التخصيب[2]. ولمجرد أن اهتم الإنسان بالحيوان بنقل تجاربه إلى عالمه، بدأ في بحث عن الوسائل التي تمكنه من نقل السائل المنوي إلى الأنثى بطريقة غير طبيعية، فنجحت معظم تجاربه على أصناف من الحيوانات، حيث أصبح بمقدوره تلقيح الأبقار والأغنام والخيول. ومن تجاربه التي وصلتنا زرع لقيحات الأبقار في أرحام حيوانات أصغر حجما كالأرانب، وذلك لسهولة نقلها، ثم زرعها بعد ذلك في أرحام البقر. ومن رواد هذه التجارب الدكتور «كريكوري بنكس» من مؤسسة «ورستر» لعلم الحياة التجريبي.[3]

ولعل أول محاولة علمية للتلقيح في المجال البشري كانت على يد كاهن إيطالي يدعى: «لازارد سبالانزا» نجح في تلقيح منيٍّ كلْبٍ في أنثى سنة (1780م) وبعدها بعام تقريبا طبق ذلك على امرأة ونجحت العلمية[4]. وأول تجربة للتلقيح الخارجي بعد نبوءة الكاتب الإنجليزي «الدوس هسكلي» بميلاد طفل الأنبوب عام (1932م) في روايته: «عالم جديد شجاع» حيث قال بإمكانية الحفاظ على البويضة الملقحة خارج جسم الأم بفضل العلم[5]، كانت سنة: (1945م) على يد الدكتور «جون روك» أستاذ بجامعة «هارفاد» في أمريكا، تمكن من تلقيح بييضات امرأة خارج الرحم، وبقي الجنين حيا لمدة أسبوع تقريبا.

وحدثت بعدها عدة تجارب على الإنسان، معظمها لقي رفضا من لدن المجتمع المتدين، من ذلك تجربة (1958م) للدكتور الإيطالي «دانييل بتروشي» المتخصص في الأنابيب، تحديدا في مجال القضاء على المشاكل التي تسبب انسداد أنبوب فالوب. بدأ الطبيب في تطبيق أبحاثه في مشفى خاصة في بولونيا، لكن لقي مضايقات من بعض الراهبات العاملات في المشفى، ورغم تدخل «ستيازي» أسقف «إيفريا» شمالي إيطاليا لصالحه لم يلق عمله ترحيبا. واستمر «بتروشي» في أبحاثه في سرية تامة إلى غاية سنة (1966م) حيث حقق إنجازا علميا باهرا

---

[1] أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المعروف بابن بصّال الطليطلي من أوائل من ألف في الفلاحة، له كتاب: الفلاحة. وإليه ترجع نظريات عدة في الزراعة. ينظر: ابن بصال رائد البحث الفلاحي التجريبي للدكتور مصطفى عبد القادر غنيمات مجلة البلقاء للبحوث والدراسات العدد 1/المجلد 10/2003م

[2] أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة زايد أحمد سلامة ص/54

[3] نفس المرجع ص/56

[4] نفس المرجع ص/55

[5] نفس المرجع ص/57

في هذا المجال، وذلك عن طريق تلقيح البويضة بالسائل المنوي في وعاء خاص، كان بمثابة رحم صناعي لفترة من الزمن. نفس التجربة خاضها العالم الإيطالي «دوليتي» والذي سجل رقما قياسيا لّما نجح في احتواء جنين بعيد عن رحم أمه في أنبوب اختبار لمدة زادت عن تسعة وخمسين يوما.[1] وفي عام (1971م) استطاع العالمان «استبتو » و«إدواردز» في إبقاء اللقاح حيا مدة كافية لبداية تكوين الجنين وإعادته إلى الرحم ثانية، وكانت التجربة ناجحة عام (1977م) حيث تمّ تلقيح بويضة امرأة تدعى: «ليزلي براون» بمنيّ زوجها المسمى: «جون براون» كانت تشتكي لمدة طويلة من انسداد كامل في قناة «فالوب» بحيث لا ينفع معه جراحة ولا علاج، فتكللت العملية بولادة الطفلة «لويزا» أول طفلة أنابيب في العالم لسنة (1978م) [2] نفس العلمية تمّت على يد أطباء أمريكان، تمثلت في نقل جنين عمره خمسة أيام من رحم أمه إلى رحم امرأة أخرى لغرض الحمل والوضع، وبعد انقضاء مدة الحمل تمّ الوضع في حالة طبيعية. وفي استراليا واصل العلماء البحث حيث ولدت امرأة مولودا لقح من بويضة امرأة أخرى.[3]

ومن أهم الأسباب التي كانت وراء ظهور نازلة استبضاع الرحم، عدم قدرة الزوجة على الإنجاب، إما لعيب في رحمها، أو لكونه مستأصلا، أو لضعف في قدرتها على الحمل والوضع، أو لأن الحمل يعرضها لأمراض شديدة أو يؤدي بها إلى الموت أو الهلاك، فتلجأ إلى استبضاع رحم امرأة أخرى تقوى على الحمل والوضع. وقد يكون السبب في ذلك معاناة هذه الزوجة من أمراض وراثية، أو معاناتها من أمراض تخشى أن تؤثر على الجنين سلبا، كما أن رغبة المرأة في الحفاظ على جمالها ورشاقتها، قد يكون عند بعضهن دافعا إلى استبضاع رحم امرأة أخرى.[4] هذا وإن الدافع المادي بالنسبة لصاحبة الرحم عامل قوي يجعلها تقبل استئجار رحمها مقابل مبلغ من المال، ولقد تحولت هذه المعاملة إلى وظيفة اقتصادية جذبت إليها كثير من النساء اللاتي عشن الفقر والحرمان. فالهند – مثلا – تعتبر من أكثر الدول استقطابا في العالم نظرا لتدني العوض المالي مقارنة مع باقي الدول. هذا بجانب سن القوانين التي تزكي هذه المعاملة وتضمن الحقوق لأطرافها، مما زاد من عدد النساء الراغبات في

---

[1] نفس المرجع ص/58-59

[2] التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب لمحمد علي البار مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 1986/2 الدورة الثانية 269/1

[3] أطفال الأنابيب الشيخ عبد الله البسام مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي. العدد الثاني، الجزء الأول 246 لعام 1407ه

[4] الحمل لحساب الغير في الفقه الإسلامي والقانون المقارن ضريفي الصادق ص/3 وتأجير الأرحام في الفقه الإسلامي لهند الخولي ص/ 278 والرحم المستأجر (الأم البديلة) رؤية شرعية لظلال ناجح ص/ 510 واستئجار الأرحام دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي للباحثة ربيعة غندوفة ص/18 واستئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه للدكتورة كريمة عبود (ص243) مجلة أبحاث مجلد 9/ العدد 3 .

استبضاع أرحامهن. وتشير الإحصائيات أنه ما يقارب 150 طفلا سنويا يولدون في الهند بواسطة استئجار الرحم، كما انتشرت الظاهرة في باقي الدول، وهي في ارتفاع ملحوظ بسبب ما تجنيه من ربح اقتصادي.[1]

المطلب الثالث: أساليب التلقيح الخارجي

التلقيح الاصطناعي نوعان، أحدهما: التلقيح الداخلي، ولا مدخل لنازلة استبضاع الأرحام في هذا النوع، لكون العملية تتم داخليا ولا تتطلب طرفا ثالثا لتلقيح البويضة. والثاني: التلقيح الخارجي، وهو الذي تتم فيه عملية التلقيح بتدخل طرف ثالث، ونازلة موضوع البحث – نازلة استبضاع الأرحام – تنتمي إلى هذا النوع. وقبل الحديث عن صورها التي تدخل في هذا الأسلوب، وجب النظر في أساليب التلقيح الخارجي لمعرفة الأسلوب الذي تندرج تحته تلك الصور، ذلك أن أساليب الإخصاب الخارجي متعددة أبرزها:

الأسلوب الأول: أن تؤخذ نطفة من زوج وبويضة من مبيض زوجته، فتوضعا في أنبوب طبيّ لأجل إجراء عملية التلقيح في ظل شروط فيزيائية معينة، وعندما تبدأ اللقيحة في الانقسام والتكاثر في وعاء الاختبار، تُنقل في الوقت المناسب إلى رحم الزوجة نفسها، لتعلق في جداره وتنمو بطريقة طبيعية تتخلق ككل جنين. ويلجأ إلى هذا الأسلوب عندما تكون الزوجة عقيما، بسبب انسداد القناة التي تصل بين مبيضها ورحمها والتي يطلق عليها قناة (فالوب).[2] ولقد أجاز هذا الأسلوب مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة المنعقدة بتاريخ: (11 إلى 16 ربيع الآخر عام 1404هـ) في قراره الخامس، ونصه: «إن الأسلوب الذي تؤخذ فيه البذرتان: الذكرية والأنثوية من رجل وامرأة زوجين أحدهما للآخر ، ويتمّ تلقيحهما خارجيا في أنبوب اختبار، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة نفسها صاحبة البويضة، هو أسلوب مقبول مبدئيا في ذاته بالنظر الشرعي، لكنه غير سليم تماما من موجبات الشك فيما يستلزمه ويحيد به من ملابسات، فينبغي أن لا يلجأ إليه إلا في حالة الضرورة القصوى، وبعد أن تتوفر الشرائط العامة الآنفة الذكر.»[3] وأقر هذا القرار المجلسُ المنعقد في دورته الثامنة.[4]

---

[1] الرحم المستأجر (الأم البديلة) رؤية شرعية ظلال ناجح مجلة الكلية الإسلامية العدد 40 مجلد 2 الصفحة 510-511

[2] أخلاقيات التلقيح الاصطناعي للدكتور محمد علي البار ص/68 والإنجاب الصناعي للدكتور محمد المرسي ص/ 73

[3] قرار بشأن التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي الدورة السابعة القرار الخامس

[4] القرار الثاني الدورة الثامنة المنعقدة في أيام 28 ربيع الآخر إلى 07 جمادى الأولى من عام 1405ه-

والشرائط التي أشار إليها المجلس هي: عدم انكشاف المرأة المسلمة على أجنبي عنها إلا لغرض مشروع، وأن يكون لغرض العلاج من العقم، لكن مع التقيد بقدر الضرورة المبيحة. والتنصيص على أن يكون المعالج امرأة مسلمة إذا أمكن ذلك، وإلا فامرأة غير مسلمة، وإلا فطبيب مسلم ثقة، وإلا فغير مسلم بهذا الترتيب. وعدم الخلوة بين المعالج والمرأة المعالجة إلا بحضور زوجها أو امرأة أخرى[1].

هذا وإن البعض ذهب إلى منع التلقيح الخارجي وذلك لغموض التجربة، خصوصا وأنها لازالت في بدايتها، وقد يعود ذلك على الأطفال بأضرار خَلقية.[2] منهم الشيخ رجب بيوض التميمي (ت1996م)[3] اعترض على صورة التلقيح بأن الولد يأتي عن طريق المعاشرة الجنسية فيحصل الحمل، كما نص عليه القرآن: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[4] أي نساؤكم مكان زرعكم، وموضع نسلكم وفي أرحامهن يتكون الولد، فأتوهن في موضع النسل والذرية ولا تتعدوه إلى غيره. ومعنى ذلك أن التلقيح بين البويضة والحيوان المنوي للزوجين بالطريقة الحديثة، مخالفة صريحة لنص الآية.[5] وهذا ليس صوابا، لأن الآية تتكلم عن كيفية إتيان الزوجة، والتلقيح الذي نحن بصدده هو الإتيان نفسه، فكما أن إتيان الزوجة يكون بأيّ كيفية شاء الزوجُ، كذلك التلقيح يكون بكيفية داخلية أو خارجية، ولا أثر له في تغيير الحكم ما دام الحرث الذي تلقحت بويضته شرعيا.

وممن منع التلقيح بين الزوجين أيضا الشيخ محمد شريف[6] ، معللا موقفه بقوله: «ولكني أود فقط أن أثير ملاحظة وهي: إن هذا الطفل المصنع بالتلقيح الصناعي، أو طفل الأنابيب سيكبر حتما ويصبح إنسانا سليما، ويستمع إلى القرآن، أود أن أثير هذه الملاحظة، فماذا سيكون شعوره عندما يستمع إلى القرآن يقول: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾[7] فهو يرى أن الماء يجب أن

---

[1] القرار الخامس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي الدورة السابعة المنعقدة من 11-16 ربيع الآخر 1404ه. أحكام عامة

[2] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/580

[3] الشيخ رجب بيوض التميمي ولد في مدينة خليل عام 1922م التحق بالأزهر وحصل على الشهادة العالمية عام 1946م عين قاضياً شرعياً وعضوا في مجمع الفقه الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي.

[4] سورة البقرة الآية 223

[5] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة لسعيد كاظم العذاري ص/ 86

[6] الدكتور محمد شريف أحمد من مواليد 1934م في العراق. دكتوراه في الفلسفة والقانون، من مؤسسي مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

[7] سورة الطارق الآية/ 6

يكون دافقا وينتهي إلى قرار مكين، مما يعني أن الدفق والقرار المكين ينتفي في حالة التلقيح الصناعي، وبالتالي فإنه مخالف لسنن الله في خلقه.»[1] لكن التلقيح لا يخالف هذه السنن ولا يقوى على خرقها، وأن الجنين في التلقيح الخارجي يخرج نطفة من ماء الرجل بشكل دافق، وبعدها يستقر في قرار الرحم، وغاية ما في الأمر أن التلقيح لا يتم داخليا وإنما خارج الرحم، ولمجرد أن تتكون اللقيحة تزرع في الرحم فتكون نطفةً أمشاجا تستقر في قرارها المكين.

ومع كل الأحوال فإن نسب المولود يتصل بهذا الفراش، والمنع من هذه العملية لا يؤثر في صحة هذا النسب بحال. ولأن التلقيح سواء حصل بالاتصال الجنسي أو بأيّ وسيلة كانت، فإن العبرة بوصول ماء الزوج إلى زوجته، ثم ولادة المولود على فراشه. ولأن الزوجية قائمة – بغض النظر عن طريقة التلقيح – فإن الفراش ثابت والمنيّ محترم، والشرط هو أن يكون الماء محترما، وفي هذه الصورة الماء كذلك. وأشبه ما تكون هذه الصورة للتلقيح الخارجي بمسألة استدخال الماء المحترم التي اشتهر ذكرها عند الفقهاء قديما، فهي بمنزلة الوطء في ثبوت المصاهرة والنسب والعدة والرجعة عند جمهورهم[2]. وعموما هذا الأسلوب – التلقيح الخارجي بين الزوجين – لا مدخل لها في مسألة استبضاع الرحم، لكون صاحبة البويضة هي نفسها صاحبة الرحم، ولم تستعن بأخرى من أجل عملية الحمل.

الأسلوب الثاني: أن يجري التلقيح الخارجي بنفس طريقة الإخصاب الصناعي، لكن بين نطفة مأخوذة من زوج وبويضة من مبيض امرأة لا تربطهما علاقة زواج شرعيّ، وبعد إخصاب البذرتين تزرع اللقيحة في رحم زوجة صاحب النطفة. ويلجأ عادة إلى هذا الأسلوب عندما يكون مبيض الزوجة معطلا أو مستأصلا ورحمها سليم[3]. وأفتى مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بتحريم هذا الأسلوب، لأن البذرتين: الذكرية والأنثوية لا جامع بينهما من حيث النكاح.[4] وأجاز الشيعة هذا الأسلوب من التلقيح، يقول محمد رضا السِّيستاني: «لا يوجد وجه تام للمنع من العملية المذكورة، بناء على أن صاحبة البويضة هي الأم النسبية للوليد دون صاحبة الرحم التي احتضنته.»[5] وإذا فرضنا أن الأم النسبية هي صاحبة البويضة، فإن الولد لا يُنسب إلى صاحب النطفة

---

[1] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة لسعيد كاظم العذاري ص/ 89

[2] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/568

[3] خلاقيات التلقيح الاصطناعي للدكتور محمد علي البار ص/ 69 وكتاب: وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية للسيستاني ص/110

[4] القرار الخامس من الدورة السابعة لمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي المنعقدة من 11-16 ربيع الآخر 1404ه.

[5] وسائل الإنجاب الصناعية للسيستاني ص/ 114

في حالة إذا كان ماؤه غير محترم، لأن الولد تولد من غير فراش. وإليه ذهب البعض بدليل أن البويضة تحمل جميع خصائص الوراثية المنقولة إلى الجنين، وأن صاحبة الرحم مجرد وعاء، وأن النسب يرجع إلى صاحبي النطفة الملقحة في حالة قيام الزوجية، فلا فرق بين أن توضع اللقيحة في الرحم أو في وعاء، فالنسب يعود إلى صاحبي البذرتين، وأن وظيفة الرحم أشبه بوظيفة الأنبوب[1]. وقيل بل يُنسب الوليد إلى صاحبة الرحم وزوجها، وإن لم يكن هو صاحب النطفة لقاعدة الفراش. يقول الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود: «أنه لو نقل بطريق الشتل وهو نطفة أو علقة، أي قطعة دم أو مضغة وهو قطعة لحم، فنما في بطن المرأة ذات الزوج حتى نفخ فيه الروح، وحتى أتمت مدة حملها به فوضعته، فإنه يكون ولدا لها ولزوجها، لعموم حديث الولد للفراش.»[2] وعمدة ذلك حديث: {الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ..}[3] وهو قاعدة كلية في إثبات النسب أو نفيه، فمتى حملت أم بديلة ذات زوج نتيجة زرع لقيحة زوجين في رحمها، فإن الحمل ينسب إليها ولزوجها، يقول ابن حزم: «فصح أن كل من ولد على فراشه ولد، فهو ولده.»[4]

وعموما هذا الأسلوب لا مدخل له في نازلة: «استبضاع الرحم» لأن الزوجة التي ترجو الولد هي صاحبة الرحم التي تلقت بويضة الأجنبية المخصبة بماء زوجها، وقد لجأت إلى هذه الطريقة لأجل أن مبيضها معطل أو مستأصل لكن رحمها سليم، وعليه فإنها استبضعت ماء الأجنبية الذي هو البويضة و لم تستبضع رحما.

الأسلوب الثالث: هو شبيه بالأسلوب السابق، حيث يجري تلقيح خارجي في أنبوب اختبار بين نطفة رجل وبويضة امرأة أجنبية عنه، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة متزوجة صاحبة الشأن – التي ترجو الولد – وهي أجنبية عن صاحب النطفة. وبهذا تفترق الصورة عن الأسلوب الثاني الذي تكون فيه صاحبة الرحم زوجة لصاحب النطفة. ويلجأ إلى هذا الأسلوب عندما تكون المرأة عقيما، بسبب تعطل مبيضها لكن رحمها سليم، وزوجها أيضا عقيم، فتستعين بطرفين لا تجمعهما علاقة زواج: صاحب النطفة، وصاحبة البويضة[5]. ولا مدخل لنازلة استبضاع الرحم في هذا الأسلوب، لأن صاحبة الشأن التي ترجو الولد هي صاحبة الرحم، استبضعت ماءين، أولهما: ماء الرجل الأجنبي عنها وهو النطفة. والثاني: ماء المرأة الذي هو البويضة، وبعد التخصيب الخارجي استقبل رحمها اللقيحة.

---

[1] الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي ص/201

[2] الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود المجلد الرابع ص 251

[3] متفق عليه/ أخرجه البخاري كتاب الأحكام باب من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه رقم الحدث 7182 ومسلم كتاب الرضاع باب الولد للفراش وتوقي الشبهات رقم الحديث 1457

[4] المحلى بالآثار لابن حزم 337/9

[5] أخلاقيات التلقيح الاصطناعي ص/69

وقد منع مجلس المجمع الفقهي هذا الأسلوب لنفس العلة التي لأجلها حرّم الأسلوب السابق، وهي أن البذرتين: الذكرية والأنثوية فيها ليستا من نكاح صحيح.[1] إلا أنه لو فرضنا ثبوت العلاقة الزوجية بين صاحبي البذرتين – النطفة والبويضة – فإن هذه العلاقة ليست شرعية بين صاحبة الرحم واللقيحة، بيد أن الرحم المستقبِل بريئ من النطفة الذكرية، إذ لا زواج بين صاحبة الرحم وصاحب النطفة، واستدخال هذه النطفة من خلال اللقيحة فيه شبهة زنا. كما أن استدخال بويضة المرأة الأخرى في الرحم المستقبل من خلال اللقيحة فيه شبهة سحاق. مما يعني أنه لا فرق بين أن يكون صاحبي اللقيحة – صاحب النطفة وصاحبة البيوضة – متزوجين أم لا، ففي الحالتين معا يُعد استدخال الماء الغير المحترم في الرحم المستقبل فعلا محرما.

وبخصوص نسب الوليد – في حالة الأسلوب الثالث – فإنه يلحق أيضا بفراش صاحبة الرحم برضا زوجها، لقاعدة الولد للفراش. وجوّز الشيعة هذا الأسلوب من التلقيح، يقول السيستاني: «فلا بد من رعاية أن لا تكون صاحبة البويضة على الرأي الأول – القائل بأن أم المولود هي صاحبة البويضة – وصاحبة الرحم على الرأي الثاني – القائل بأن أم المولود هي صاحبة الرحم – من المحارم النسبية لصاحب الحويمن، لئلا يؤدي ذلك إلى خلط في الأنساب، لا يظن برضا الشارع المقدس به، كما لا بد أن تتم العملية بموافقة الأطراف الثلاثة، بالإضافة إلى موافقة زوج صاحبة الرحم إذا كانت متزوجة[2].» واعتقد أن العلة المؤثرة في خلط الأنساب باقية، ولو تحرى صاحب الحويمن محارمه، لأن المولود منسوب إلى صاحب النطفة عرفا، وزواجه مستقبلا بأحد بناته هو خلط للأنساب أيضا.

الأسلوب الرابع: أن يجري التلقيح في وعاء اختبار بين بذرتين، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة ثانية تتكفل بالحمل، وبعد الوضع تسلمه لأحد الطرفين أو لكلاهما. والفرق بين هذا الأسلوب وسابقه، أن الأول الغرض منه هو الحصول على الولد من خلال استبضاع ماء غير محترم، حيث اجتمعت فيه صورتان شبيهتان بنكاح الاستبضاع، الأولى: استبضاع منيّ غير محترم، والثانية: استبضاع بويضة امرأة، مجتمعتان في اللقيحة المزروعة في رحم صاحبة الشأن. أما هذا الأسلوب فالغرض منه هو الحصول على الولد من خلال استبضاع

---

[1] القرار الخامس لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة المنعقدة من 11-16 ربيع الآخر 1404ه

[2] وسائل الإنجاب الصناعية للسيستاني ص/ 109

الرحم. وهذا الأسلوب هو أصل مسألتنا حيث تتفرع عنه صور عدة من استبضاع الأرحام[1]، ويمكن تلخيصها في قسمين، أولهما: استبضاع الرحم خارج مؤسسة الزواج، والثاني: استبضاع الرحم داخل مؤسسة الزواج.

المطلب الرابع: صور استبضاع الأرحام

الفرع الأول: استبضاع الرحم خارج علاقة الزواج

الصورة الأولى: أن يكون صاحب النطفة أجنبيا عن المرأتين: صاحبة البويضة وصاحبة الرحم، في هذه الحالة قد تكون صاحبة الشأن – التي تطلب نجابة الولد بواسطة استبضاع الرحم – هي صاحبة البويضة نفسها، حيث تستبضع ماءً ورحماً: ماء الرجل لتلقيح بويضتها، والرحم المستأجر لتتخلق لقيحتها. وهذه الصورة أشبه ما تكون – من حيث الفقه – بمسألة حَبَل الْحَبَلَةِ لجامع أن كلاهما عقد على نتاج النِّتاج[2] ، ولا فرق أن يكون النِّتاج لآدمي أو لدابة.[3] وقد تكون الصورة أبلغ في حالة إذا كانت صاحبة الشأن ليست داخلة في عملية التلقيح أصلا، حيث تستبضع ماءين ورحما: ماء الرجل الذي هو السائل المنوي، وماء المرأة الذي هو البويضة، والرحم المستأجر. والحكم المطبق على هذه الحالة هو نفسه الحكم الذي تكون فيه صاحبة الشأن هي نفسها صاحبة الرحم، في حالة إذا كان مبيضها معطلا فتستعين ببويضة سيدة أخرى لا تربطها بزوجها أيّ علاقة شرعية، لكون الجامع بين الأسلوبين هو تلقيح تمّ خارج العلاقة الزوجية، يستوي فيه تعدد الغايات واختلاف المقاصد المرجوة من هذا التلقيح. لذلك لم يلتفت الفقهاء إلى هذه الفروق في تطبيق الحكم على النازلة، وإنما اقتصر نظرهم فقط على العلاقة التي تجمع بين صاحب النطفة وصاحبة البويضة، فإذا كانت العلاقة التي تربطهما هي الزواج، نظروا بعدها في طبيعة الطرف الآخر الذي هو صاحبة الرحم، وهذا ما سنتطرق إليه في الصورة الثالثة. والذي يهمنا في

---

[1] ينظر: التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب لمحمد علي البار مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثانية العدد 2 – 298/1 و الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية إسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا معاصرة 812/1 والأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي ص/142 واستئجار الأرحام دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي للباحثة ربيعة غندوفة ص/16

[2] حبل الحبلة هو أن تنتج الناقة ثم ينتج الذي في بطنها يتم التعاقد على ولد الجنين ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة 736/2 والنتاج بكسر النون كذا ضبطه النووي، وضبطه الكاكي بالفتح، والمراد به المنتوج. رد المحتار على الدر المختار 238/7

[3] رد المحتار على الدر المختار 238/7

هذا الصدد أن الطرفين لا تجمعهما علاقة زواج، وبالتالي اتفق فقهاء أهل السنة على تحريم هذه الصورة وما ينبني عليها.

ومن أقدم الفتاوى في هذا الشأن، فتوى الشيخ محمود شلتوت (ت1383ه)[1] بخصوص التلقيح الذي يكون بين طرفين لا زواج بينهما، يقول في ذلك: «إذا كان التلقيح بماء رجل أجنبي عن المرأة لا يربط بينهما عقد زواج، ولعل هذه الحالة هي أكثر ما يراد من التلقيح الصناعي عندما يتحدث الناس عنه، فإنه يزج بالإنسان دون شك في دائرتي الحيوان والنبات، ويخرجه عن المستوى الإنساني.»[2] وفتوى الشيخ أبي زهرة يقول: «إن تلقيح الزوجة بمنيّ الأجنبي لا يجوز، لأنها تسقي رحمها بغير ماء زوجها، ولا يحل أن يلقى في رحم الزوجة إلا ما يكون من زوجها، إذ هو الذي يملك بضعها.»[3]

والظاهر من هذه الفتاوى أن مقصودَهم من الصورةِ التلقيحُ الداخليُّ، كما لو تمّ تلقيح نطفة رجل في رحم أجنبية مباشرة، وهي لا تفرق عن الصورة محل البحث، حيث يتمّ فيها تلقيح البويضة بمنيٍّ غير محترم لخروجه بطريق غير مشروع، واستدخاله أيضا غير محترم لدخوله في الرحم بطريق غير مشروع، فالتقت هذه الصورة مع التلقيح الداخلي في كونهما – من حيث الفقه – استدخالَ منيّ غير محترم في الرحم، لا فرق بين أن يكون نطفة أو لقيحة، فإنه يبقى ماءَ رجلٍ غريب. ونسب الوليد من جهة الأبوة لا يثبت في حالة إذا نُسب لصاحبة البويضة، لأنه تولّد من غير فراش.

ومذهب الشيعة في هذه الصورة ظاهره الجواز، فرغم الإشكالات المطروحة التي تواجه هذه العملية فإن الرأي الذي استقروا عليه هو الجواز مع بعض القيود، وأهم الإشكالات التي عرضها الدارسون تختلف حسب اختلاف نسب الوليد، فإذا نسبناه إلى صاحبة البويضة – وهي الحالة التي نحن بصددها – فإنها تثار إشكالات أبرزها: أن العملية تتسبب في تكوين إنسان ينتسب إلى شخصين ليس بينهما علاقة زواج شرعي، وربما تحققت العملية في إطار المحارم، كأن تكون صاحبة البويضة ممن تحرم على صاحب النطفة بنسب أو رضاع أو مصاهرة. كما أن صاحبة البويضة إذا كانت متزوجة، ونسبنا الوليد إليها صيرناها أما لولد لغير زوجها، بمعنى أن منشأ النسب كان في فترة الزوجية، إذ كيف ينسب لها الوليد من غير زوجها في وقت لازالت في عصمته. ومع ذلك حاول الشيعة تجاوز هذه الإشكالات بالنظر إلى النسب، يقول السيستاني: «إذا تيسر تجاوز هذه الإشكالات

---

[1] محمود شلتوت عالم إسلامي مصري، ولد بمحافظة البحيرة سنة 1893م عيّن عضواً في جماعة كبار العلماء، ثمّ شيخاً للجامع الأزهر لعام 1958م ، وكان أول حامل للقب الإمام الأكبر.

[2] فتاوى الشيخ شلتوت ص/ 328

[3] فتاوى الشيخ أبي زهرة ص/827

المشار إليها، فلا بد من رعاية أن لا تكون صاحبة البويضة على الرأي الأول – الرأي الذي ينسب لها الوليد – وصاحبة الرحم على الرأي الثاني – الرأي ينسب إليها الوليد – من المحارم النسبية لصاحب الحويمن، لئلا يؤدي ذلك إلى خلط في الأنساب.»[1] بمعنى أن الولد إذا نسبناه إلى صاحبة البويضة يجب ألا يكون صاحب النطفة الملقحة من محارمها، وبمفهوم المخالف لو نسبناه إلى صاحبة الرحم فإن هذه الصلة غير مؤثرة، كأن يكون صاحب النطفة أبا لصاحبة البويضة، وهذا لا يقول به عاقل.

الصورة الثانية: أن يكون صاحب النطفة زوجا لصاحبة الرحم، وأجنبيا عن صاحبة البويضة. والصورة التي ينطبق عليها استبضاع الرحم في هذه الحالة، أن تكون صاحبة البويضة هي التي ترجو الولد من هذه العملية، حيث تستبضع رحم امرأة ذات زوج، ويتمّ تلقيح بويضتها بمائه، وتشبه هذه الصورة ثمن المضامين[2] لجامع أنهما تعاقد على ما في الأصلاب، فصاحبة البويضة تستبضع ماء الرجل لغرض تلقيحها، كذلك في بيع المضامين يكون التعاقد على المنيّ، ويدخل في جملته ماء الرجل.[3]

ولأن التلقيح في هذه الصورة تمّ بدون عقد زواج، فقد أجمع علماء السنة على تحريم هذه العملية، ففي هذه الصورة لم يتخلق منيّ الرجل ببويضة زوجته، وإنما ببويضة امرأة غريبة عنه، وبالتالي لم تكن زوجته حرثا له، لأن حملها لم يكن عن صلة شرعية سواء – بالاتصال أو الاستدخال – وإنما بواسطة أخرى هي الحرث المقصود من قوله: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[4] إلا أنه حرث محرم لكونه زنا[5] . كما أن هذه الصورة قد يتفنن فيها ضعاف الإيمان، فتستبضع إحداهن من أصولها رحما أو نطفة، وربما جمعت بينهما طمعا في الإنجاب. وبخصوص ذلك جاء في قرار المجمع الفقهي: «وأما الأساليب الأخرى فجميعها محرمة في الشرع الإسلامي، لا مجال لإباحة شيء منها، لأن البذرتين: الذكرية والأنثوية فيها ليستا من زوجين، أو لأن المتطوعة بالحمل هي أجنبية عن الزوجين مصدر البذرتين.»[6] وفتوى دار الإفتاء المصرية نصها: «تلقيح بويضة امرأة بمني رجل ليس زوجها، ثم نقل هذه البويضة الملقحة إلى رحم زوجة الرجل صاحب هذا المني حرام، ويدخل في معنى

---

[1] وسائل الإنجاب الصناعية ص/ 118

[2] والمضامين بتخفيف الميم وغلط من شددها. جمع مضمون، وهو ما في أصلاب الفحول. شرح مختصر خليل للخرشي 71/5

[3] رد المحتار على الدر المختار 238/7

[4] سورة البقرة الآية/ 223

[5] الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية 9 / 3221

[6] القرار الثاني بشأن التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة في مكة بمقر الرابطة في الفترة من 28 ربيع الآخر إلى يوم 7 جمادى الأولى من عام 1405ه

الزنا.»[1] وعليه فتوى المجلس الإسلامي للإفتاء بيت المقدس[2] ، وفتوى الشيخ جاد الحق في قوله: «وصورته تلقيح بويضة امرأة بمني رجل ليس زوجها، ثم نقل هذه البويضة الملقحة إلى رحم زوجة الرجل صاحب هذا المني، هذه الصورة كسابقها تدخل في معنى الزنا.»[3]

والظاهر من مذهب الشيعة أن هذه الصورة الثانية جائزة عندهم في حالة انتساب المولود إلى صاحبة الرحم، وكانت صاحبة البويضة متبرعة، يقول السيستاني: «فالنتيجة أنه لا يوجد وجه تام للمنع من العملية المذكورة، بناء على أن صاحبة الرحم التي تحتضن الجنين هي أمه النسبية دون صاحبة البويضة.»[4] لكن الصورة التي تدخل في استبضاع الرحم هي أن تكون صاحبة الحمل مجرد رحم مستأجر، وأن صاحبة البويضة هي التي ينتسب إليها الوليد بعد عملية الوضع، في هذه الحالة تثار إشكالات عند الشيعة أهمها: أن صاحبة البويضة ليست زوجة لصاحب النطفة، فتكون العلاقة خارج إطار الشرعي، فالوليد سينسب إلى شخصين لا علاقة شرعية تجمعهما، ومع ذلك جوّز الشيعة هذه الصورة مع اختلاف أشكالها، كأن تكون صاحبة البويضة الراغبة في نجابة الولد متزوجة من رجل آخر أو خلية. وأقصى ما يمكن منعه أن تتم هذه الصورة بين المحارم فهي مرفوضة عندهم. والحاصل عندهم: أنه لا يوجد وجه تام للمنع من العلمية المذكورة، بناء على أن صاحبة البويضة هي الأم النسبية للوليد دون صاحبة الرحم التي احتضنته، مع مراعاة موافقة الأطراف على إجراء هذه العلمية. [5]

الصورة الثالثة: أن يكون صاحب النطفة زوجا لصاحبة البويضة، وأجنبيا عن صاحبة الرحم. في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة المرأة بنطفة زوجها، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة لا تربطها بصاحب النطفة علاقة زواج، والغالب على هذه الحالة التعاقد على نجابة الولد مقابل عوض مالي لكونه حملا بطريق الاستئجار. ولما كانت مقدمة العقد – طريقة الحمل – محرمة، كانت النتيجة كذلك محرمة، وأنه يحرم أخذ العوض عن هذا الاتفاق قياسا على إجارة المنافع المحرمة، قال ابن القاسم: «الإجارة أيضا لا تحل لهذا المسلم، إذا كانت إجارته من رعي الخنازير.»[6] كما أن التعاقد على استئجار الرحم فيه غرر فاحش، فهو أشبه ما يكون بثمن الملاقيح[1]،

---

[1] الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية 9 / 3213

[2] المجلس الإسلامي للإفتاء ببيت المقدس حكم التلقيح الاصطناعي رقم الفتوى 674 بتاريخ 28/8/19

[3] الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية 9 / 3220

[4] وسائل الإنجاب الصناعية ص/112

[5] وسائل الإنجاب الصناعية ص/114

[6] المدونة الكبرى للإمام مالك 437/3

كلاهما تعاقد على ما في البطون. كما تلتقي هذه الصورة مع شتل الجنين، وهو أن يجامع الرجل امرأته التي لا تلد، ثم ينقل ماءه منها إلى امرأة ذات زوج بطريقة فنية، فينمو إلى نهاية وضعه، ويكون الجنين ابنا لهذا الرجل صاحب النطفة ولزوجته العاقر.[2] وهذه الصورة محرمة لعلة استدخال اللقيحة في رحم أجنبية عن صاحب النطفة الملقِّحة، ولقد علّل قرار المجمع الفقهي التحريم بما نصه: «لأن المتطوعة بالحمل هي أجنبية عن الزوجين مصدر البذرتين.»[3] وعليه فتوى المجلس الإسلامي للإفتاء بيت المقدس.[4]

ونُسب إلى الشيخ القرضاوي أنه أجاز هذه العلمية في صورة شتل الجنين. وهي دعوى الشيخ عبد الله آل محمود في حقه[5]، و لم أقف على مقالته التي تجيز هذه الصورة، وإنما على ما يناقض ما نُقل عنه، حيث جاء في كتابه «الحلال والحرام» ما نصه: «فإنه يحرم ما يعرف بالتلقيح الصناعي، إذا كان التلقيح بغير نطفة الزوج.... كان دون شك أفظع جرما وأشد نكرا من التبني، فإن ولد التلقيح يجمع بين نتيجة التبني المذكور، وهي إدخال عنصر غريب في النسب، وبين خسة أخرى وهي التقاؤه مع الزنا.»[6] ونفس الحكم ينطبق عنده على صورة استبضاع الرحم.[7]

وإن كانت الصورة الثالثة محرمة فلأجل أنها تضرب في الأعراض وتسبب خلطا في الأنساب، وليس لأنها تلتقي بمفهوم الزنا عند البعض، بدعوى أنها تتضمن إدخال بويضة زوجة لقحت بماء زوج في رحم امرأة أجنبية، ومن هنا يلتقي مع الزنا في إطار واحد.[8] وأصل هذا الرأي يرجع إلى ما قاله الشيخ محمود شلتوت في

---

[1] الملاقيح جمع ملقوح هو ما في بطون الإناث. اختيار ابن حبيب وغيره. «المقدمات الممهدات» 72/2

[2] الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود المجلد الرابع المعاملات ورسائل أخرى الصفحة 243

[3] القرار الثاني بشأن التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة في مكة بمقر الرابطة في الفترة من 28 ربيع الآخر إلى يوم 7 جمادى الأولى من عام 1405ه

[4] المجلس الإسلامي للإفتاء ببيت المقدس حكم التلقيح الاصطناعي رقم الفتوى 674 بتاريخ 28/8/19

[5] الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود الملجد الرابع المعاملات ورسائل أخرى الصفحة 244 وما بعدها

[6] الحلال والحرام في الإسلام ص/200

[7] موقع الشيخ **https://www.al-qaradawi.net/node/3865** فتاوى وأحكام. حكم تأجير الأرحام

[8] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/582

فتاويه: «إذا كان التلقيح بماء رجل أجنبي عن المرأة لا يربط بينهما عقد زواج، ولعل هذه الحالة هي أكثر ما يراد من التلقيح الصناعي عندما يتحدث الناس عنه... في هذه الحالة يكون في نظر الشريعة الإسلامية ذات التنظيم الإنساني الكريم جريمة منكرة وإثما عظيما، يلتقي مع الزنا في إطار واحد، جوهرهما واحد، ونتيجتهما واحدة، وهي وضع ماء رجل أجنبي قصدا في حرث ليس بينه وبين ذلك الرجل عقد ارتباط بزوجية شرعية يظلها القانون الطبيعي والشريعة السماوية، ولولا قصور في صورة الجريمة لكان حكم التلقيح في تلك الحالة هو حكم الزنا، الذي حددته الشرائع الإلهية ونزلت به كتب السماء.»[1]

والذي قصده الشيخ من الصورة أن يتم التلقيح داخليا بين ماءين لا يجمعهما عقد زواج، ولا دخل لمسألة البحث فيها. ومع ذلك فإن هذه الصورة لا ترقى إلى حقيقة الزنا بالنسبة إليه، وإن كانت تلتقي معه في إطار واحد. وشتل الجنين إذا قامت على تلقيح داخلي، كانت أقرب صورةً إلى حقيقة الزنا، وهو ما يفهم من تعريفهم لها: «أن يجامع الرجل الغريب امرأته التي هي غير صالحة للحمل، ثم ينقل ماؤه إلى امرأة ذات زوج بطريقة فنية، فينمو إلى نهاية وضعه.»[2] وإذا كانت الصورة التي نحن بصدد الحديث عنها قائمة على تلقيح خارجي، فهي أبعد صورة عن الزنا، يقول الدكتور القره داغي[3]: «عملية الشتل لا تتم بالصورة التي ذكروها، بل إنها تتم بأخذ منيّ الزوج عن طريق الاستمناء أو غيره، وبييضة الزوجة بطريقة فنية طبية، ثم تلقح هذه البييضة بمني الزوج وتوضع في أنبوب خاص، وكل ذلك يتم خارج الرحم. ومن هنا فإن المنيّ لا يبقى ماءا بل يصبح شيئا متكاملا من حيث الخلايا الأساسية أشبه بالعلقة أو هو نفسها، ثم يوضع في رحم تلك المرأة الأجنبية الصالحة للإنجاب.»[4]

ولعل الجامع بين الزنا وصورة البحث، هو دخول ماء رجل غريب في رحم امرأة غريبة عنه، لكن الداخل ليس هو السائل المنوي للرجل كما في حالة الزنا، بل الذي يحدث أن الحيوان المنوي للزوج يدخل في

---

[1] فتاوى الشيخ شلتوت 328

[2] الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود الملجد الرابع المعاملات ورسائل أخرى الصفحة 243

[3] الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ورئيس الرابطة الإسلامية الكردية دكتوراه في الشريعة والقانون جامعة الأزهر الشريف لسنة 1985م

[4] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/584

بويضة زوجته في أنبوب اختبار فيلقحها، فيتحول إلى بويضة مخصبة ثم تزرع في رحم الأجنبية، وعليه فإن طبيعة الحيوان المنوي انتهت كليا من الناحية الكيماوية ولا ينطبق عليه خصائص المني.[1]

ويرى البعض أنه مهما ذلك، فإن اللقيحة لا تخرج عن كونها ماء غريبا يدخل في رحم امرأة أجنبية عن صاحب النطفة، وكل ما في الأمر أن اختلاط الأنساب في هذه الحالة مأمون بخلاف لو دخل الحيوان المنوي ذاته في الرحم . يقول الدكتور عارف علي عارف[2]: «والذي يبدو لي، أن حقائق الأشياء تقرر بجوهرها لا بكبرها وصغرها، فالحيمن رغم صغره فإنه يحمل جوهر الإنسان وحقيقته، ورغم أن الذي يدخل الرحم ليس هو المني كله كما في عملية الجماع، بل جزء يسير منه وهو حيمن واحد لتلقيح البويضة في أنبوبة الاختبار لا في الرحم، فإن الذي يحدث فعلا ويصدق القول به، هو أن هذه العملية هي في النتيجة دخول ماء رجل غريب في رحم امرأة غريبة، ولكن دون أن تختلط الأنساب إذا أخذ الاحتياط، ومع ذلك فإننا نقول إن الأصل في الفروج التحريم.» [3]

واعتقد أن تعرض الأنساب للاختلاط ليس مأمونا في صورة البحث، فمع أن صاحبي النطفة والبويضة زوجان شرعا، فإن صاحبة الرحم المستقبِل بالنسبة لصاحب النطفة ليست زوجة له، فقد يقع الحمل لا بسبب اللقيحة وإنما بسبب مباشرتها لزوجها إذا كانت في عصمة أحدهم، فيقع الحمل بمنيّ زوجها لا بلقيحة الزوجين. وحتى لو اعتبرنا أن صاحبة الرحم المستقبِل خلية لا زوج لها، فما الذي يضمن سلامة العملية من الخطأ، فقد يقع الحمل بمنيّ الرجل الأجنبي عنها لا باللقيحة المزروعة في رحمها. وعليه درءا للشبهات يجب أن يتتره المسلم عن هذه الصورة من التلقيح الخارجي حفظا على عرضه وصونا لدينه.

هذا وإن صورة البحث، مناط الزنا ليس متحققا فيها من وجوه، **أولها**: أن هناك فرقا بين الزنا وبين زرع اللقيحة في رحم الأم البديلة، وذلك لأن الركن الأساس في فاحشة الزنا الموجبة للحد هو الاتصال الجنسي – الإيلاج المحرم – الخالي من شبهة الحل، وهذا الركن معدوم هنا، لذلك فإن مرتكب هذا لا يعد من الناحية الجنائية زانيا، فلا يقام عليه حد. ولأن فعله مخالفة لمقتضيات الشريعة فإنه يستحق عليه التأديب والتعزير[4]. **والثاني**: أن الفرج الذي يوجب حد الزنا هو المشتهى طبعا، وهذا الوصف لا يوجد في صورة التزاع. **والثالث**: زاد بعضهم فارقا آخر، وهو انتفاء شبهة اختلاط الأنساب، ذلك أن وضع نطفة رجل في رحم امرأة أجنبية عنه،

---

[1] الأم البديلة أو الرحم المستأجر ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 826/1

[2] دكتوراه بجامعة بغداد 1992م يشغل منصب أستاذ بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا .

[3] الأم البديلة أو الرحم المستأجر ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 826/1-827

[4] الأم البديلة أو الرحم المستأجر ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 825/1

تختلف عن وضعه بعد تلقيحه لبويضة ما خارج الرحم، فوضع منيّ رجل في رحم امرأة أخرى غريبة عنه قد يلقح بويضتها داخل رحمها، هذا الأمر يختلف عن وضع لقيحة زوج وزوجة في الرحم الأجنبية. ففي الصورة الأولى يحدث اختلاط الأنساب إذا تمّ تلقيح البويضة، وفي الصورة الثانية عدم اختلاط الأنساب فيها مأمون – إذا أخذنا بالاحتياط – إذ إن في عملية الزنا يختلط ماء الرجل ببويضة المرأة الزانية فيلقحها، أما هنا فلا اختلاط بين ماء الزوجين وماء صاحبة الرحم لأن زرع اللقيحة يتم بعملية جراحية، ودور صاحبة الرحم الحامل مثل دور المرضع، تعطيه الغذاء ولا تعطيه الصفات الوراثية، فالرحم هنا عبارة عن وعاء ومحضن ومستودع فقط، لا علاقة له باختلاط الأنساب.[1] وهذا من الناحية النظرية كلام سليم، لكن أيّ شيء يضمن سلامته من الناحية العملية، خصوصا في حالة إذا كان فرج صاحبة الرحم مشغولا بمنيّ ما، سواء كان لزوجها أو لأجنبيّ عنها، فلا يبعد أن يقع الحمل بالمنيّ لا باللقيحة. **الرابع**: فارق آخر بين الزنا وصورة البحث، أنه لا يقصد من الزنا الاستيلاد، بل القصد هو قضاء الشهوة، بخلاف التلقيح يقصد منه الاستيلاد ابتداء، ولا تحصل فيه المتعة المحرمة.

وعليه، فإن الحكم بتحريم صورة البحث قائم في الأساس على شبهة اختلاط الأنساب لا لكونها من قبيل الزنا، وادعى الدكتور محمد البار الإجماع على تحريم الصورة الثالثة، بقوله: «أخذ منيّ الزوج وبويضة زوجته وتلقيحهما في طبق، ولكن بعد أن تنمو اللقيحة لا تعاد إلى الأم بل إلى امرأة أخرى تسمى متبرعة .... قد أجمع الفقهاء المحدثون على حرمة هذا النوع من التلقيح.»[2] وليس كذلك، فإن فقهاء الشيعة – وهم من الفقهاء المحدثين – يعتبرون هذه الصورة جائزة، إذا كان نسب الوليد موصولا إلى صاحبة البويضة حيث ينتسب إليها، يقول السيستاني: «فعلى رأي من يقول بأن صاحبة البويضة هي الأم النسبية للوليد، لا يقع إشكال يعتد به على صاحبة البويضة، لفرض أنها تصبح أما لولد زوجها لا لغيره، وأما صاحبة الرحم فإن كانت زوجة أخرى لصاحب الحويمن، فلا إشكال عليها أيضا.»[3] أما إذا انتسب الوليد إلى صاحبة الرحم فكانت هي الأم النسبية، فالإشكال لا ينصب على صاحبة البويضة لأنها مجرد متبرعة، وإنما يقع على صاحبة الرحم، وهو انتساب الوليد إلى شخصين لا يجمعهما علاقة زواج: الأم صاحبة الرحم والأب صاحب النطفة، لذلك تردد الشيعة في هذه الحالة.[4]

---

[1] الأم البديلة أو الرحم المستأجر ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 825/1

[2] التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب الدكتور محمد علي البار بحث مقدم لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثانية 1407ه مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 2/ الجزء 1 الصفحة 282

[3] وسائل الإنجاب الصناعية ص/ 115

[4] نفس المرجع ص/ 116

ومن أهل السنة الذين جوّزوا هذه الصورة الدكتور عبد المعطي بيومي عميد كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، وعضو اللجنة الدينية بالمجلس، حيث قاس صورة التراع على الرضاع، بدعوى أنه كما يجوز تمليك منفعة الثدي وما يفرزه من لبن ينبت اللحم وينشر العظم لدى الوليد زمن الرضاعة، فإنه يجوز قياس الرحم على الثدي فيما يفرزه من أمشاج تنبت اللحم وتنشز العظم لدى الجنين زمن الحمل، لأنه إذا جاز ذلك في الثدي فإنه يجوز في الرحم، فالثدي يعطي من دم المرضع وغذائها خلاصة أشد نقاء مما يعطيه الرحم. كما اقترح أن يطلق على المرأة صاحبة الرحم المستأجر "الأم الحاضنة" في حين تكون المرأة صاحبة البويضة هي "الأم الأصلية"، ورتب على ذلك الحكم بأنه يحرم من تأجير الرحم ما يحرم من الرضاع، لأن العمليتين متساويتان، فيصبح المولود المتولد من هذه العملية محرمًا على المرأة صاحبة الرحم الحامل، فتصير أما حاضنة له مثل الأم المرضعة، ويصبح بمثابة الابن لها، يحرم عليه الزواج من أولادها. واعتمد فيما قاله على حقائق طبية وعلمية، أكدها له عدد من أطباء النساء على رأسهم د."إسماعيل برادة" أستاذ طب النساء الشهير بجامعتي "مينسوتا" و"تكساس" بالولايات المتحدة، منها: أن التشكيل الوراثي للجنين الجديد سيكون بالقطع للزوج صاحب الحيوان المنوي وزوجته صاحبة البويضة، وأن البويضة الملقحة بالحيوان المنوي للزوج لا يمكن بأي حال من الأحوال إعادة تلقيحها مرة أخرى بأي حيوان منوي آخر غير الذي لقحت به بالفعل. وأن الرحم لا ينقل أي صفة وراثية، ولا يسهم بأي تكوين جيني ولا يعمل إلا كحضانة للطفل تحميه وتمده بما يلزم نموه. وأن العملية ينعدم فيها أي احتمال لاختلاط الأنساب. [1]

لكن لو فرضنا أن صورة التراع – لقيحة زوجين تزرع في رحم أجنبية – جائزة، فإن ثمة إشكالات فقهية وأخرى قانونية تعترض الحكم بالجواز، منها: ما هي طبيعة العقد الذي يتناسب مع هذه الصورة لضمان حق الطرفين ولا يتعارض مع الشريعة ؟ وهل يجوز للمرأة المؤجِّرة لرحمها إذا توفي زوجها أن تتزوج بعد انقضاء عدتها ورحمها مشغول بحمل، بموجب عقد استئجار رحمها ؟ أم عليها الانتظار إلى حين الوضع ؟ ثم كيف يمكن للزوجين صاحبي اللقيحة إثبات نسب مولود وضعته امرأة أخرى على فراش زوجها ؟ وكيف يكون الحكم لو أن الرحم المستأجر حملت من زوجها لا من نطفة الأجنبي[2] ؟ وفي حالة ما تعرضت الحامل المستأجرة لخطر يهدد حياتها جراء الحمل أو الوضع، هل لها الحق في إسقاط الجنين ؟ وما إلى ذلك من إشكالات. وعليه قبل التسرع في الحكم على الصورة محل البحث وجب دفع هذه الإشكالات بأدلة من الشريعة، وإلا فإنه لا يحق الحكم بالجواز في مسألة تتعلق بالأعراض والنسب، والأصل فيها – كما هو مقرر في الشريعة – التحريم.

---

[1] إجارة الأرحام بين الطب والشريعة الإسلامية لمحمد محمود حمزة ص/10

[2] نفس المرجع ص/11

الفرع الثاني: صور استبضاع الرحم داخل علاقة الزواج

هذه الصور لما كانت أقربَ إلى روح الشريعة خصصتها للبحث والدراسة، ولأننا نحن معشر المسلمين لا نقبل الصور السابقة نزولا عند قول ربنا: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[1]، فإن الصور الأكثر جدلا بيننا هي التي تتم داخل مؤسسة الزواج الشرعي، حيث كثر السؤال عنها، ولأنها أيضا من صميم الموضوع الذي هو استبضاع الرحم، حيث تتم العملية داخل نطاق الأسرة بين الزوجين.

الصورة الأولى: أن يتم تلقيح نطفة الرجل ببويضة الزوجة حال الحياة، وتزرع اللقيحة في رحم ضرتها. وهذه الصورة ليست موجودة في الغرب لعدم جواز التعدد عندهم. وأول من عرض المسألة على ساحة الإفتاء الشيخ العثيمين، بقوله: «نحن في المجتمع الإسلامي لدينا طريق، وهو تعدد الزوجات، ولو أن إحدى الزوجتين رحمها متروع، وضرتها رحمها سليم ... فهل ممكن أن تؤخذ البويضة منها، أي من الضرة متروعة الرحم أو المعطل رحمها، وأن تزرع بعد تلقيحها في وعاء الاختبار في رحم ضرتها.»[2] وتوسع فيها الشيخ مصطفى الزرقا[3]، وأجمع أعضاء المؤتمر الذي عقده المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، المنعقد بمكة المكرمة، في دورته السابعة عام 1404ه على عدم وجود اختلاط الأنساب فيها، ونصُّ القرار: «إن الأسلوب السابع الذي تؤخذ فيه النطفة والبويضة من زوجين، وبعد تلقيحهما في وعاء اختبار، تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى للزوج نفسه، حيث تتطوع بمحض اختيارها بهذا الحمل عن ضرتها المتروعة الرحم، يظهر لمجلس المجمع أنه جائز عند الحاجة وبالشروط العامة.»[4]

ومن القيود التي تضبط هذا الحكم: قيام الزوجية، وأن تكون هذه العملية تطوعا من صاحبة الحمل، فلا يجري عليها العقد لعوض، وإنما تكون تبرعا وبرضا الأطراف. لكن ثمة قيد مفاده: أن الحكم يجري فقط على متروعة الرحم وما في حكمه، كأن يكون الرحم معطلا أو مستأصلا، بخلاف سليمة الرحم التي تلجأ إلى هذه العملية ترفها أو حفاظا على جسمها لا مدخل لها في حكم الجواز. كما يجوز للتي لا تقوى على الحمل، لداء أو لضعف أو لخوف من مرض معد أو نحوه ورحمها سليم، أن تجري هذه العلمية. كما أقر المجمع أن نسب الولد هو لصاحبة البويضة، وأن التي حملته هي في حكم الأم المرضعة، فتكون أما له من الرضاع، لأنه اكتسب من

---

[1] سورة الأعراف الآية /33

[2] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 497 لعام 1408ه

[3] نفس المجلة عدد 3/ الجزء الأول الصفحة 497 لعام 1408ه

[4] القرار الخامس حول التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة 1404ه.

جسمها أكثر مما يكتسب الرضيع من مرضعته في نصاب الرضاع، وكان هذا شبه إجماع من الأعضاء[1]. وخالف هذا القرار الشيخ الصديق الضرير (ت1436هـ)[2] بقوله: «وإن قال المجمع : إن النسب يلحق بصاحبة البويضة، هذا الحكم لا أوافق عليه بتاتا، لأنه ما هو مناط في نسبة الولد إلى الأم هل هو البويضة أم هو الحمل أم هو الولادة ؟ وإن كان الحمل والولادة متلازمين ... فإني أرجح أن يكون الحمل والولادة وليس البويضة، لأن القرآن تحدث عن الأم ووصفها بأنها التي تحمل وتضع، حملته أمه كرها ووضعته كرها، هذا أولى.»[3]

لكن ما لبث أعضاء المجلس أن تراجعوا عن هذا الحكم الذي يقضي بجواز التلقيح في إطار مؤسسة الزواج الشرعي، وذلك في الدورة الثامنة للمؤتمر التي انعقدت عام 1405هـ بناء على معطيات جديدة تقضي بوجود شبهة اختلاط الأنساب في هذه الصورة، تنبه إليها الشيخ محمد رشيد قباني[4] بقوله: «إنه سمع من بعض الأطباء في لبنان، أنه في هذه الحالة ما بين الفترة الفاصلة بين أخذ بويضة من الضرة المعطلة الرحم وتلقيحها ببذرة الزوج في وعاء اختبار ثم زرعها في رحم ضرتها الأخرى، في هذه الفترة من الممكن أن يكون حصل اتصال بين الزوج وبين الضرة التي زرعت اللقيحة في رحمها، وفي هذه الحالة إذا نجحت الزراعة وعلقت اللقيحة وولدت وقد اتصل الزوج بهذه الضرة قبل ذلك، فما الذي يدرينا أن الحمل حصل من اتصال الزوج بالطريق الطبيعي، أو أنه لم يحصل منه حمل، ولكن الحمل حصل من زرع اللقيحة فهنا يحصل اشتباه.»[5]

هذا المشكل فرض على المجلس التوقف في الحكم في هذه الصورة من التلقيح إلى حين، ونص قرار التوقف في الحكم: «وبعد مناقشة الموضوع وتبادل الآراء فيه، قرر المجلس سحب حالة الجواز الثالثة المذكورة في الأسلوب السابع المشار إليها من قرار المجمع الصادر في هذا الشأن في الدورة السابعة عام 1404هـ».[6] يُفهم من نص القرار أن أعضاء المجلس توقفوا في الحكم و لم يتعرض أحدهم إلى المسألة بنفي ولا إثبات، بدليل أن سحب حكم الجواز أو نفيه لا يوجب ضده الذي هو المنع، وهو ما تقرر في علم الأصول. إلا أن الشيخ بكر بن عبد الله

---

[1] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 497 لعام 1408هـ-

[2] الصدّيق محمد الأمين الضرير (1918 – 2015م) عالم سوداني تخرج من جامعة القاهرة.

[3] - مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 499-500 لعام 1408هـ

[4] الشيخ محمد رشيد قباني مواليد (1942م) في بيروت. دكتوراه الفقه المقارن كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر. مفتي الجمهورية اللبنانية سابقا.

[5] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 497-498 لعام 1408هـ-

[6] القرار الثاني حول التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة 1405هـ.

أبا زيد (ت 1429ه)[1]، وقد كان من بين الأعضاء الذين وقّعوا على قرار السحب الصادر من المجمع الفقهي في دورته الثامنة، أكد على أن قرارهم كان إجماعا على تحريم تلك الصورة بقوله: «وفي دورة ثانية وكنت فيها عضوا في المجمع، رجعوا عن صورة الرحم الأجنبية، أي الرحم الظئر التي هي رحم الزوجة الثانية: أن يؤخذ الماء من ماء الزوج ويجعل في رحم زوجة أخرى، فرجعوا عن القول بالإباحة في هذا، وألحقوه بالأساليب التي قرروا القطعية في تحريمها.»[2] والظاهر من نص القرار أن المجلس توقف في الحكم، ولم يتطرق إليه في دورته الثامنة بنفي ولا إثبات، وفي دورته الثانية عشرة المنعقدة عام 1410ه اكتفى في قراره بتأكيد ما جاء في الدورة الثامنة.[3] والسبب الظاهر في سحب قرار الجواز هو وجود شبهة اختلاط النسب في هذه الصورة – كما هو معلوم – ولعل المجلس لم يقل حكمه واكتفى بسحب القرار لا للتعليل المذكور الذي هو مخافة الوقوع في شبهة اختلاط النسب، لأنه بمقدور الزوج أن يجتنب معاشرة الزوجة الملقحة ببويضة ضرتها فيزول الإشكال. كما أن صاحبة الحمل في حالة كان مبيضها معطلا، فإنه لا يبقى مبرر لهذا الحكم لاستحالة وقوع الحمل بالمعاشرة. وعليه فإن المجلس متردد في المسألة لا شك في ذلك، وإلا ما الذي يمنعه من أن يكون في قراره صريحا كما هو الشأن مع مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان، بتاريخ: (8 – 13 صفر عام1407ه) في قراره الرابع، حسم الحكم بالتحريم مطلقا ونصه: «أن الطرق الخمسة الأولى – ومنها: أن يجري التلقيح خارجيا بين بذرتي زوجين ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الثانية – كلها محرمة شرعا وممنوعة منعا باتا لذاتها أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة وغير ذلك من المحاذير الشرعية.»[4] وممن أكد مقتضيات هذا القرار الشيخ عبد العزيز بن باز (ت1420ه)[5]، فهو أول من رجع عن القرار السابق، لمجرد أن انفض الأعضاء عن المجلس في دورته السابعة، وتوسع فيها بعد ذلك الشيخ مصطفى الزرقا حيث يقول: «إن الحالات التي سبق تحريمها – بنص قرار المجمع الفقهي في مكة – فلا مجال للبحث فيها لأنها محرمة.»[6] والحق أن الحكم بتحريمها ليس مانعا من البحث والخوض فيها، من حيث الآثار الفقهية التي قد تترتب عليها في حالة

---

[1] بكر بن عبد الله بن محمد بن أبو زيد أحد علماء المملكة العربية السعودية. تولى عضوية المجمع الفقهي الإسلامي، وعضوية هيئة كبار العلماء السعودية، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.

[2] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 482 لعام 1408ه

[3] القرار الثالث حول التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عشرة 1410ه

[4] –مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 515–516 لعام 1408ه

[5] عبد العزيز بن عبد الله بن باز قاض وفقيه سعودي، شغل منصب مفتي عام المملكة العربية السعودية منذ عام 1413ه.

[6] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 482 لعام 1408ه

حدوثها، بدليل أن الحكم بحظر الشيء وتحريمه لا يمنع من وقوعه، ومجال البحث الشرعي في حالة وقوع صورة البحث يشمل أبوابا من الفقه أهمها النسب.

وممن اختار قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي القاضي بتحريم تلك الصورة من التلقيح ولو داخل مؤسسة الزواج، الشيخ الصديق الضرير بقوله: «أنا لا أتردد في منع هذه الصورة كذلك.»[1] والشيخ المختار السلامي (ت2019م)[2] بقوله: «فأنا مقتنع اقتناعا كاملا، بأنه لا ينظر إلا فيما وصل إليه مجمع مكة».[3] والشيخ رجب التميمي بقوله: «إنني أرى أن الطريق الطبيعي للنسل هو إتيان الرجل زوجته على فراش الزوجية، فإن كان أحدهما عقيما فهذه إرادة الله سبحانه وتعالى، وليس العقم ضرورة حتى نلجأ إلى صورة وإلى طريق يؤدي بالمجتمع إلى الفساد.»[4] والشيخ محمد عطا السيد بقوله: «في رأيي أن نحرم بقية الصور جميعا حتى الصورة الثانية التي ورد فيها التحفظ، والتي أفتى فيها مجمع الفقه الإسلامي بمكة ثم رجع عنها، أنا أرى أن هذه المسألة لها خطورة كبيرة.»[5]

والحجة الوحيدة التي عوّل عليها هؤلاء في القطع بتحريم صورة التزاع هي شبهة اختلاط الأنساب لا غير.[6] وحتى في حالة ما إذا تقيّد المعنيّ بالأمر بالضوابط والشروط التي تضمن له السلامة من الوقوع في مشكل اختلاط الأنساب، فإن الولد نتاج هذه الصورة سيعيش مشكلا نفسيا لا محالة، لكون الحسم في نسبه من الناحية القانونية أو الشرعية لا يدفع عنه العناء النفسي الذي سيتعرض له مستقبلا، فهو كائن من أمَّيْنِ: أمّ بيولوجية صاحبة البويضة، وأم حاضنة صاحبة الرحم، والجنين عرفا لا يتخلق إلا بمروره بالمرحلتين معا في انسجام، مرحلة البويضة حيث يكتسب الصفات الوراثية، ومرحلة الرحم التي يتغذى فيها ويتشكل. ولوقت قريب لم نكن نتصور انفكاك المرحلتين، مرحلة تلقيح البويضة بالنطفة، ثم مرحلة الحمل بمراحله ومتاعبه وآثاره إلى حين تمام الوضع. أما اليوم فقد شهد المولود خلقا تفككت فيه المرحلتان، فهو يتخلق مرورا بهما مستقلتين تماما، مرحلة التلقيح تتم خارجيا في وعاء، ومرحلة الحمل تتم داخليا في الرحم، فانقسم الطفل بين أمّين، أم بيولوجية منها يأخذ الطفل صفاته الوراثية، وأم حاضنة منها يأخذ الغذاء والحماية، فكيف يكون شعور هذا الطفل[7]. هذا إن

---

[1] – نفس المرجع العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 499 لعام 1408ه

[2] محمد مختار السلامي شيخ تونسي ولد في 1925م مفتي الجمهورية التونسية بين 1984 و1998م

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 484 لعام 1408ه–

[4] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي / الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 486 لعام 1408ه–

[5] نفس المرجع /الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 490 لعام 1408ه–

[6] – مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي / الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 498 لعام 1408ه

[7] الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/ 170-171

قلنا إن الأمَّيْن لم تقعا في نزاع، وأن حصول التفاهم بينهما مقطوع به، وإلا فإن العادة التي تجرها مثل هذه التصرفات تقضي بالتراع غالبا، إما لكون صاحبة الرحم قد أخلت بالاتفاق رغبة في مزيد من المال، أو لكونها عجزت عن تسليم مولودها لصاحبة البويضة شفقة عليه. وقد يكون سبب التراع هو عدم رغبة صاحبة البويضة في الوليد لعاهة أصابته أو لعلة أو مرض.

وممن جوّز هذه الصورة من التلقيح – في إطار علاقة الزواج – الشيخ أحمد محمد جمال، الذي لم يجد دليلا مقنعا على أن التحريم هو الحكم الأنسب، خصوصا عند أخذ الزوج بالاحتياط من شبهة اختلاط الأنساب.[1] وهو ما أكده الدكتور زيد الكيلاني رئيس قسم العقم في الأردن مركز العقم بقوله: «أما موضوع الضرة، فإني اعتقد أن لا مجال لخلط الأنساب فيه، ويمكن أن يستفاد كثيرا من هذا المشروع في دعم روابط الأسرة الإسلامية في حالة وجود ضرة عاقر.»[2] وقد وجه مجلس المجمع الفقهي في دورته الثامنة استفسارا حول شبهة اختلاط النسب تلك فقالوا: «إن هذا الاحتمال وارد نظريا، ولكنه عمليا لا يمكن أن يحصل، لأن عملية الأخذ وغيره تحتاج إلى تحضيرات، وتكون المرأة في المستشفى، ولا تخرج إلا بعد أن يكون انغلق الرحم.»[3] وعموما محل التراع في صورة البحث هو شبهة اختلاط النسب من جهة الأم، تحديدا نسب الولد إلى صاحبة البويضة، أما نسبه إلى صاحبة الرحم فثابت بحكم الحمل والوضع، كما أن نسبه إلى الأب لا شبهة فيه لقيام فراش الزوجية. وعليه يبقى نسب الولد إلى صاحبة البويضة هو المشكل، فقد يقع الحمل بسبب منيّ الزوج لا بسبب اللقيحة المزروعة في رحم الضرة، فينقطع نسب الولد إلى صاحبة البويضة. والذي يضمن سلامة نسبها إلى الولد هو أن يتتره زوجها عن فراش ضرتها – صاحبة الرحم – إلى حين علوق اللقيحة في الرحم فيتأكد الحمل، ولعل بقاء هذه الأخيرة في المشفى كفيل بذلك.

الصورة الثانية: أن تتم هذه العملية – استبضاع الرحم داخل مؤسسة الزواج الشرعي – بعد وفاة الزوج. وصورة المسألة أن يحتفظ بماء الزوج في بنك المنيّ، وبعد وفاته تقوم زوجته – التي لم تنجب منه لمانع في رحمها – بأخذ ماء زوجها ثم تقوم بتلقيح بويضتها في عيادة طبية، وبعدها تقوم باستبضاع رحم ضرتها لغرض الحمل والولادة. وهذه الحالة عرفها الغرب خارج مؤسسة الزواج[4]، ولما كان الأصل في الفروج التحريم لقوله:

---

[1] – مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 496 لعام 1408ه

[2] نفس المرجع / الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 493 لعام 1408ه–

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي / الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الأول الصفحة 498 لعام 1408ه–

[4] التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب الدكتور محمد علي البار مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 2/الجزء 1 الصفحة 290

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾[1] أفتى بعضهم أنه بوفاة الزوج صاحب النطفة المجمدة لا يجوز شرعا تلقيح زوجته من بعده، لأن الوفاة تقطع علاقة الزوجية. يقول الدكتور محمد البار: «أما في الإسلام، فإن الموت يعتبر نهاية عقد الزوجية، ولا يمكن أن يأخذ منيَّ هذا الزوج لتلقيح زوجته بعد وفاته، وتعتبر هذه الطريقة محرمة.»[2]

وحرر المسألة الدكتور القره داغي بقوله: «وكما يتم التلقيح في حياة الزوج، يتم تلقيح امرأته بعد وفاته، وذلك إذا ما حصل بعد وفاة الزوج بنطفة أخذت منه قبل وفاته واحتفظ بها، فيما يسمى ببنك المنيّ.فإن هذه الصورة محرمة قطعا، سواء كان التلقيح داخليا أو خارجيا، وذلك لأن الزوجية تنتهي بالوفاة، وعندئذ يكون التلقيح بنطفة من غير الزوج فهي نطفة محرمة، ولو حصل ذلك وولدت ولدا فالظاهر أنه لا ينسب لذلك الزوج الميت، ما دام مصدر النطفة لم يبق حيا.»[3] وأفتى بالتحريم المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة في دورته السابعة 1404هـ، ومعظم العلماء الذين حضروا ندوة: «الإنجاب» المنعقدة في الكويت لعام 1403هـ.[4].

والذي يجب تحريره قبل الحكم على المسألة بنفي أوإثبات هو أن المرأة المتوفى عنها زوجها هل تخرج عن عصمة زوجها بعد وفاته مباشرة أو أن ذلك منوط بانقضاء عدتها، أو أنها تبقى زوجة له حتى بعد انقضاء العدة. فعلى الوجه الأولى القاضي بخروجها عن العصمة فور وفاة زوجها لا يجوز لها أن تُلقح صناعيا بمنيّه مطلقا، وعلى الوجه الثاني يجوز لها ذلك إلى حين انتهاء العدة، وعلى الوجه الثالث يجوز لها ذلك مطلقا. فإذا قام دليل على أحد الوجوه الثلاثة أُخذ بمقتضاه و لم يُلتفت إلى سواه. فمن الناس من رأى الجواز مطلقا، لكون الزوجية لا تنقطع بالموت، ودليلهم قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾[5] أطلق المولى تعالى على نساء المؤمنين أنهن زوجات لهن بعد الموت. ومنهم من جوّز التلقيح قبل انقضاء العدة لعلة بقاء العصمة إلى حين انقضائها، منهم د. عبد العزيز خياط الذي قال: «وقد يلجأ الرجل إلى حفظ منيه في مصرف منوي لحسابه الخاص ثم يتوفى، وتأتي زوجته بعد الوفاة فتلقح داخليا بنطفة منه وتحمل، والحكم في هذا: الولد ولده، وإن العملية وإن كانت غير مستحسنة فهي جائزة شرعا، ويستهدي في ذلك بما

---

[1] سورة النور الآية / 31

[2] التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب الدكتور محمد علي البار مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 2/الجزء 1 الصفحة 290

[3] فقه القضايا الطبية المعاصرة تأليف الدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/ 574-575

[4] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 2/ 1407ه1/290

[5] سورة الزخرف الآيات/ 69- 70

قدره الفقهاء من أن المرأة إذا حملت بعد وفاة زوجها، وكانت معتدة أو جاءت به لأقل من ستة أشهر، وشهد بولادتها رجلان أو رجل وامرأتان، فإن الولد يثبت نسبه، لأن الفراش قائم بقيام العدة، ولأن النسب ثابت قبل الولادة وثابت أن النطفة منه وإنما من غير المستحسن في هذه الحالة أن تلجأ المرأة إلى الإنجاب بهذه الطريقة.»[1] وهو رأي مستحسن، بدليل الاتفاق الحاصل من لدن الفقهاء على جواز تغسيل المرأة زوجها بعد موته، فيه إشارة إلى بقاء العصمة واتصالها بينهما حتى بعد الوفاة[2]. فعند المالكية لا بأس بأن تغسل المرأة زوجها إذا توفي، وفي رواية عن مالك يجوز للرجعية ذلك[3]، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه[4]. ومذهب الشافعي أنه: «يغسل الرجل امرأته إذا ماتت، والمرأة زوجها إذا مات.»[5] وهو مذهب الحنابلة[6]، وعليه الفتوى عند الشيعة[7]. فلو كانت الوفاة سببا في انقطاع هذه الصلة، لما جاز للمرأة تغسيل زوجها لما يقتضيه ذلك من اللمس والنظر. ولأن الزوجة ترث زوجها بعد موته – وهو إجماع العلماء – فلو أن الزوجية انقضت عندها لما صحّ منها ذلك.

فإذا صحّ من المرأة أن تغسّل زوجها بعد وفاته، بالإضافة إلى أنها ترثه بعد موته، دلّ ذلك على بقاء العصمة، وأن الزوجية لم تنحل بموته. لكن السؤال الذي يفرض بقوة هو: هل بقاء وصف الزوجية بين المرأة وزوجها المتوفى عنها، يخوِّل لها تلقيح بويضتها بمنيِّه أم لا ؟ وبعبارة أدق، إذا كانت العصمة باقية بينهما، هل يجوز لها أن تتصرف في منيّه بالحمل والوضع ؟ فالغالب على فتوى أهل السنة المنع منه[8]، أما الشيعة فظاهر قولهم الجواز حتى بعد انقضاء العدة، يقول علي الخامئني: «لا مانع منه في جميع الصور – أي التلقيح بعد وفاة الزوج – سواء قبل دفنه أو بعد ذلك أثناء العدة وبعد انتهائها.»[9] وهو قول محمد الشاهرودي وغيرهم من الشيعة.[10]

---

[1] نقلا عن: أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة زياد أحمد سلامة ص/82

[2] بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد 1/ 228

[3] نفس المصدر 1/ 229

[4] نفس المصدر 1/ 229

[5] كتاب الأم للشافعي 620/2

[6] المغني لابن قدامة 390/2

[7] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة سعيد كاظم العذاري ص/ 126

[8] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 2/ 1407ه.290/1

[9] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة لسعيد كاظم العذاري ص/ 128

[10] نفس المرجع ص/ 128

وفي هذا مبالغة في إصدار الحكم، لأن الزوجية تنقطع بانتهاء عدة المتوفى عنها زوجها، وحتى لو فرضنا بقاء وصف الزوجية بعد انقضاء عدة الوفاة، فإن هذا الوصف كما أنه لا يسمح بالتلقيح الطبيعي، فإنه – قياسا عليه – لا يسمح بالتلقيح الصناعي، ومن باب أولى فإنه لا يسمح بما يترتب على الاتصال الجنسي من نسل ونسب. ولأن الموت لا يقطع نسبا موصولا، فإنه لا يصل نسبا مقطوعا. وعليه فإنه باعتبار ما يقتضيه المناط العام، يكون الحكم هو الجواز قبل انقضاء عدة المتوفى عنها. أما باعتبار المناط الخاص، وأنه قد يكون سببا عند البعض في اختلاط الأنساب، يكون الحكم في حقهم المنع سدا للذرائع، بالإضافة إلى أن الواقع يقتضي من هذه العملية أمورا لا تجوز إلا عند الضرورة، وأشدها كشف العورة واللمس، حيث إن الزوجة الراغبة في التلقيح لا تقدر بمفردها إجراء علمية التلقيح إلا بمساعدة الطبيب المختص، وغالبا ما يكون رجلا. وبالتالي فإن ما تقتضيه العملية من النظر واللمس يقع بغير ضرورة، لأنه لا توجد ضرورة في إنجاب المرأة من زوجها المتوفى، ومن هنا يأتي تحريم هذه الصورة باعتبار المناط الخاص.[1]

وتتفرع عن صورة البحث مسائل أدق، منها: أن يتم تلقيح البذرتين في حياة الزوجين، ثم تجمد اللقيحة لتزرع في رحم الزوجة بعد وفاة زوجها. في هذه الحالة يتم التلقيح خارجيا حيال حياة الزوج وبرضاه، لكن احتضان اللقيحة من قبل الزوجة وزرعها في رحمهما لا يتم إلا بعد وفاته. والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها، أن التجميد يقع على اللقيحة، بخلاف الصورة السابقة يقع على المنيّ. فمن حيث النسب أصل الولد من فراش شرعي، إذ تم التلقيح أثناء قيام العلاقة الزوجية، لكن من حيث إدخال اللقيحة بعد وفاة الزوج فيه نظر، فهو بمثابة استدخال ماء غريب على مذهب من يرى تحريم استدخال المنيّ بعد الوفاة، فلا فرق بين أن يكون السائل المستدخل منيا أو لقيحة، بدليل أن الشرع أوجب حفظ الفروج، وهو يعم كل ذلك.

الصورة الثالثة: أن يتم استبضاع الرحم داخل العلاقة الزوجية، لكن بعد طلاق رجعي. وصورة المسألة على ضربين، أحدهما: أن تلقح بويضة الزوجة – التي ترجو الولد – بماء زوجها، ولمانع في رحمها طلبت من ضرتها المطلقة رجعيا بوضع اللقيحة في رحمها لغرض الحمل والولادة. والضرب الثاني: أن تكون صاحبة البويضة – التي ترجو الولد – هي المطلقة رجعيا، فتطلب من ضرتها – لمانع في رحمها – بوضع اللقيحة في رحمها لغرض الحمل والولادة. فلا شك أن هذه المسألة بنوعيها في حالة الطلاق البائن تكون من قبيل الزنا، لانقطاع آصرة الزوجية بالبينونة. وإنما الخلاف جار في حالة إذا ما كان الطلاق في المسألة رجعيا، يقول الدكتور محمد البار: «أما إذا انفصم عقد الزوجية بطلاق بائن، فكذلك لا يجوز استخدام المنيّ، وكذلك لا يجوز استخدام المني في الطلاق الرجعي، إلا إذا أرجعها الزوج وصارت بذلك زوجته مرة أخرى، وقام بينهما عقد الزوجية من

[1] نفسه ص/ 131

جديد.»[1] وعليه فيما يخص المطلقة البائنة، فإنها تعد أجنبية عن مطلقها من حين وقوع الطلاق، لانقطاع العصمة بينهما تماما، فلا يثبت لها شيء من أحكام الزوجة حتى خلال مدة العدة إذا كانت ممن تعتد، إلا ما دل عليه الدليل بالخصوص كالنفقة إذا كانت حاملا. وعليه فإنه لا يجوز أن تُحقن بمنيّ مطلقها بناء على عدم جواز حقن المرأة بالسائل المنوي لغير زوجها.[2] ولا أن تستبضع لقيحته من خلال بويضة زوجته الباقية في عصمته، لأنه بتطليقها لم يعد مطلقُها زوجا لها، ولا زوجتُه ضرتَها.

أما في حالة الطلاق الرجعي، فإن المطلقة سواء كانت صاحبة البويضة أو صاحبة الرحم، مشمولة بجملة من أحكام الزوجية، منها جواز إظهار زينتها للمطلق، ووجوب التمكين له، واستحقاقها النفقة، ووجوب عدة الوفاة عليها لو مات حينها، وثبوت التوارث بينهما. فهل هذه الأحكام تخول للمطلقة رجعيا تلقيح نفسها بماء مطلقها من تلقاء نفسها، فتستوي بذلك مع الزوجة الباقية في عصمة الزوج من جميع الوجوه ؟ وبمعنى آخر هل المطلقة رجعيا زوجة حقيقية إلى أن تنقضي عدتها ؟ فيثبت لها ما يثبت لغيرها من الزوجات، ومنه تلقيحها بمنيّ زوجها، واستبضاع لقيحة ضرتها من نطفته، أم أنها زوجة حكمية لا تشملها جميع الأحكام.

الذي عليه بعض الشيعة أن الرجعية زوجة حقيقة، وقال بعضهم هي زوجة حكمية، وعلى الرأيين لا مانع عندهم من تلقيح المطلقة الرجعية بمنيّ مطلقها وحملها منه قبل انقضاء العدة[3]. وهذا اختيار حسن لأن الاستصحاب يؤكده، فالأولى استصحاب بقاء الزوجية حفظا لنسب الولد الناتج عن التلقيح بعد الطلاق، كما أن النصوص تؤكد بقاء حقيقة الزوجية قبل انقضاء عدة الرجعية، وبدليل حصول الاتفاق على أن المطلقة المبتوتة لا تغسل زوجها، بخلاف الرجعية لها ذلك[4] لأنها باقية في حكم الزوجية. وعليه فإن تلقيح المطلقة رجعيا بماء زوجها قبل انقضاء عدتها لا يخلو أن يكون برضا مطلقها أو بغير رضاه، فإن كان برضاه عدّ رجعة شرعية، وفي حالة عدم رضاه لا يؤثر تلقيح بويضتها بمائه في العدة، فتستمر المرأة في عدتها إلى انقضائها، مع ثبوت نسب الولد إليه.

---

[1] التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب للدكتور محمد علي البار مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 2/الجزء 1 الصفحة 290

[2] وسائل الانجاب الصناعية لمحمد رضا السيستاني ص/ 37

[3] وسائل الانجاب الصناعية لمحمد رضا السيستاني ص/ 38

[4] بداية المجتهد ونهاية المقتصد 229/1

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة اِسْتِبْضَاعْ اَلْأَرْحَامِ

المطلب الأول : الخصائص العامة لنازلة استبضاع الأرحام

1- (الكيفية) تبيّن في الدراسة المصطلحية أن التكييف هو جعل الشيء على كيفية، وعليه فإن موضوعه

الكيفية	النازلة: حسية – معلومة – كيفيتان –
الوجود	النازلة: موجودة
الإدراك	النازلة: مدركة بالحس
اللزوم	الصفات لازمة
التدرج	نكاح الاستبضاع
التشابه	الأشباه: أم بالولادة – أم بالرضاعة
التضاد	التدافع بين الأشباه
الجعل	قابلية النازلة للتكييف (الجعل على صفة)
الاجتهاد	نوعه: تكييف التحقيق لكون الأشباه حكمية
التسمية	جواز إلحاق التسمية الفقهية بالنازلة
التأصيل	للنازلة أصلان

هو الكيفيات فقط، سواء كانت حسيّة أو معنوية. فلا يقع التكييف على غيرها من الأعراض مثل الكمّيات، كالمقدار، والعدد، والزمن. ذلك أن هذه الأعراض لا تصدق عليها ظاهرة التشابه، التي هي موضوع التكييف.

وعليه لا يقع التكييف على الأشياء التي لا كيْفَ لها، إما بالذات كالمعدوم، أو بالوصف كمجهول الكيفية. كما لا يقع على الأشياء التي لا تحتمل إلا كيفية واحدة، لأن الأصل فيها عدم احتمال كيفية أخرى. والتكييف هو جعل الشيء على كيفية دون أخرى، فهو يقع على محلٍ تتجاذبه كيفيات متدافعة فيُحمل على كيفية تغليبا أو ترجيحا، أو يحمل على كيفيتين جمعا للشبهين.

وعموما الكيفيات المعتبرة في تكييف نازلة استبضاع الرحم، الأولى: الأم بالولادة، وكيفتها من حيث الفقه ثبوت النسب بالولادة، وهي شقان، أمومة دون واسطة وهي الأم حقيقة، وأمومة بواسطة وهي الجدة للأم، والثانية: الأم بالرضاعة. وقد أخطأ من اعتبر شَبَهَ الأم الحاضنة، لأن صاحبتي الرحم والبويضة كلاهما أم حاضنة، ولا يترتب على هذا أحكام فقهية، سواء قلنا عنهما أنهما حاضنتان، أو نفينا عنهما ذلك، أو عن إحداهما صفة الحضانة، لا يترتب عليه فقه.

2 – (الوجودية) يُقصد بها أن مصطلح التكييف لا يقع على المعدوم لأن هذا الأخير لا كيفية له، ومحل التكييف – كما هو معلوم – الكيفيات. لأجله كانت الوقائع المفروضة التي لم تطرأ على الوجود غير ملائمة للتكييف، بجانب الأوهام ليست محلا له أيضا لأنها معدومة لا خارج لها. فلا يكون التكييف تصورا، فخرج عن حقيقته ما أطلقوا عليه التكييف بالتخيّل. لكونه مجرد ضرب من الخيال. ونازلة استبضاع الأرحام ليست مفروضة ولا متخيّلة، بل أصبحت منتشرة في وقتنا الحاضر، وبالتالي هي واقعة من الوقائع التي تتطلب اجتهادا.

3 – (الإدراك) من صفات التكييف أن يكون محله مُدْركا بالحس أو بالعقل. أما الحسّ، فإن الشيء يتكيّف بأحد الحواس الخمس التي من شأنها إدراك الكيفيات بنسب متفاوتة، ويبقى الحس بالعين أجلاها. والمُدرَكات في هذا الباب هي الأشياء الحسيّة التي تحتمل أكثر من كيفية، فتُكيّف على كيفية ما بحاسة معيّنة. وهذا جار في الفقهيات، حيث تتشابه علينا بعض الماديات، فلا يهتدي السائل إلى حكم إلا بعد جعل الشيء على كيفية واحدة، كالماء الذي تردد – عند مستعمله – بين النجاسة والطهارة، يُكيّف على صفة منهما حتى لا يجتمع عليه حكمان متعارضان. أما العقل فهو أرقى المُدرِكات، به تُدرك الحسيات والمجردات، فكما أن للحسيات كيفيات فإن الأمور النفسانية – حسب عبارة ابن حزم – تجري عليها كيفيات أيضا. وكلّما كان المحل أبعد عن إدراك العقل، كان تكييفه أشق. لذلك لخص الحذاق معيقات التكييف فيما خالف المعقولات. ونازلة استبضاع الرحم مشهودة بالحس، بحيث إن الطب التجريبي اليوم توصل إلى طريقة التلقيح تتشارك فيها امرأتان، إحداهما معطّلة الرحم، والأخرى معطّلة المبيض. فلوقت قريب كان من المستحيل أن تلد امرأة بهذه الصفات، لكن اليوم بمقدور إحداهما أن يكون لها ولد بواسطة التلقيح الخارجي.

4 – (اللزوم) الكيفيات المعتبرة في التكييف هي القارة، فلا يُكيّف الشيء على الكيفية العارضة. فقد تعرض لبعض الحوادث صفات ليست من كيفياتها، فلا يليق بالمجتهد تكييفها عليها ولو كانت في تصرفات

أخرى معتبرة شرعا. لأن من شرط التكييف أن تكون الصفات المحتملة في الواقعة مستقرة فيها، إما لكونها أصيلة فيها، وإما لكونها دخيلة عليها متمكنة. وتفرق هذه الأخيرة – الصفات الدخيلة على النازلة – عن الصفات العارضة بكونها تشكّل هيئة الشيء، بخلاف الطارئة ليست إلا حالا، ولا يجب تكييف المسائل على مجرد أحوال ذاهبة واردة. ومن نماذج ذلك في الفقهيات، الأحوال الطارئة على المكلّفين، لا يكيّف فعل المكلّف عليها لكونها عارضة. ومثاله: التلفظ بالكفر عند الإكراه، لا يستوجب كيفية الكفر، لكون الإكراه صفة عارضة ليست لازمة في المكلّف. وهذا ما يفسر استثناء الشارع هذه الصفات من القواعد العامة، فلا تتنزل القاعدة لعدم تحقق المناط المناسب لها. فالتلفظ بالكفر، يوجب تطبيق قاعدة: ﴿وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾[1] إن صدر عن صفة الرضا اللازمة في المكلّف. ونازلة «استبضاع الأرحام» فيها صفات لازمة من حيث الفقه. مثلا صفة (الأم بالولادة) ثابتة في صاحبة الرحم وصاحبة البويضة معا، فكلاهما في الفقه أمكن تسميتهما أمّا والدة، لكن أيَّ الصفتين أقوى نسبا بالنسبة للولد ؟ هذا محل البحث. أيضا صفة (الأم بالرضاعة) لازمة في حق المرأتين معا: صاحبة الرحم وصاحبة البويضة، لكن أيّهما أقرب لوصف الرضاعة ؟

5 – (التدرج) الظاهر من تصرفات الكيفيات أن منها العارضة واللازمة، أما العارضة فليست معتبرة في التكييف لأنها كيفيات زائلة، فهي تحل في الأشياء وتزول عنها، ولا ينبغي تكييف الشيء عليها لعدم اتصافها بخاصية اللزوم. فلو كيّفنا الواقعة عليها، زالت حقيقتها بزوال هذه الكيفية. بخلاف الكيفية اللازمة فإنها باقية، وحقيقة الشيء تنبني عليها. وبالإضافة إلى خاصية اللزوم، فإن الكيفية اللازمة تتصف بخاصية التدرج، لحلولها في المحل على هذا النحو. وهذا جار في المسائل المحتملة، الأصل فيها الكيفية الواحدة إلا أنها مع الوقت حلّت فيها كيفيات أخرى، ليس دفعة واحدة، وإنما شيئا فشيئا. وليس هذا مُرجحا للكيفية المتقدمة، فقد تُكيّف الواقعة على الكيفية الدخيلة، بشرط أن تكون ملازمة للمحل. فالاحتكام في ذلك إلى غلبة الخصائص والأوصاف، وليس إلى الأسبق. ونازلة «استبضاع الأرحام» لها جذور تاريخية، ففي زمن الجاهلية تعارف الناس على أنواع من الأنكحة لم يقرها الإسلام، منها: نكاح الاستبضاع. وبالرجوع إلى تعريف هذا النكاح المحرم نجد فيه قدرا مشتركا مع النازلة محل البحث، ألا وهو الاستبضاع ذاته. حيث إن المرأة قديما كانت تستبضع منيّا غير محترم بغية استيلاد ولد بمواصفات معيّنة، واليوم أصبح بالمقدور استبضاع الرحم بزرع لقيحة امرأة أخرى قصد إنجاب الولد.

6 – (التشابه) (التشابه) هذه الخاصية من أبرز خاصيات التكييف، حيث يتميّز المصطلح عن غيره من المصطلحات ذات الصلة. ذلك أن المحل الذي لا يقبل إلا كيفية واحدة ليس محلا للتكييف، بخلاف المحل الذي

[1] سورة التوبة الآية 74

يحتمل كيفيات عدة، يكون قابلا لعملية التغليب والترجيح، حيث يُكيَّف على كيفية دون أخرى، وما كانت هذه طبيعته أمكن تسميته متشابها لاحتماله أكثر من كيفية. ومثله: الحادثة التي تحتمل صفتين من الفقه فتنجذب نحو أصلين، لتشابه محلها بهما معا. ومن الجليّ أن نازلة «استبضاع الرحم» واقعة متشابهة، فهي تحتمل من حيث الفقه وجهين، وعليه كانت محلا للتكييف وموضوعا له. والأشباه التي تتنازع هذه النازلة سواء بالنسبة لصاحبة الرحم أو صاحبة البويضة هي أولا: الأم بالولادة، فكلاهما من حيث ظاهر الشرع والدة. والثاني: الأم بالرضاعة، وكلاهما من حيث ظاهره أيضا مرضعة. أما وصف الحضانة فلا يكون مؤثرا في استحقاق لقب الأمومة شرعا. وعليه فإن النازلة تنجذب إلى ذين الشبهين فتكون محلا مناسبا لجريان التكييف.

7- (التدافع) الأصل في الاجتهاد الإعمال ولا يلجأ المجتهد إلى الإهمال إلا عند التدافع، ومعناه التضاد الذي يلحق الكيفيات تكون متدافعة فيما بينها، فيتطلب الأمر تغليبا أو ترجيحا حسب درجة التضاد في المحل المراد تكييفه. فإذا تساوت كيفياته لجأ المجتهد إلى عملية الترجيح، أما إذا تفاوتت فيما بينها فإن المسلك الأنسب للتكييف هو التغليب. ومثاله إذا أشكل علينا جنس الولد لتردده بين الذكورة والأنوثة بالتساوي، تكييفه يختلف عن الذي ترجحت فيه صفات الذكورة، فالأول يتطلب ترجيحا، وقد يمضي بعضهم إلى التساقط أو الوقف. بخلاف الذي غلبت عليه صفات الذكورة، يكيّف على أنه ذكر، وذلك بتغليب الصفات الراجحة. وهو المسلك الذي ينبغي سلكه في جميع الصور المتشابهة. كتردد الشخص بين العدالة والفسق، وتردده بين الفقر والغنى، وتردد الماء بين الطهارة والنجاسة. فلا بد من تكييف جانب على آخر، لأن الشريعة لم تخاطب فينا إلا إحدى الكيفيتين، فوجب تكييف هذه المسائل على الجهة المخاطبة شرعا. وأحيانا يقف المجتهد على حادثة تحتمل صفتين من الفقه ليستا متدافعتين، تُحمل على الكيفيتين معا، لعدم وجود ما يقتضي تغليبا أو ترجيحا. وعند حديثنا عن قاعدة العمل بالشبهين سنلحظ بعض الحوادث التي تحتمل مناطين ليسا متضادين، وكيف أن حمل الحادثة عليهما معا لم يؤثر في أيّ خاصية من خصائصها. ونازلة «استبضاع الرحم» يتجاذبها شبهان شرعيان، أحدهما: شبه صاحبة الرحم بالأم الوالدة، والثاني: شبهها بالأم المرضعة. والتدافع ظاهر فيها، بحيث يتعذر الجمع بين الشبهين لعدم تقاربهما، فيلجأ الفقيه إلى التغليب أو الترجيح. نفس الأمر يقال في شان صاحبة البويضة، فهي مترددة بين الأم الوالدة والأم المرضعة.

8 - (الجعل) يقابل هذه الخاصية في اللغة الإنشاء. وهي التي تميّزه عن باقي الاجتهادات التنزيلية. ومعنى خاصية الجعل، أن تُحمل الحادثة على صفة من الفقه، بمعنى يجعلها المجتهد على صفة فقهية. ويترتب على هذا الجعل أحكام شرعية، تختلف باختلاف الكيفية المختارة للتكييف. فلو حملنا حادثة محتملة على صفة من الفقه، فإنها تنطبق عليها أحكام هذه الصفة الفقهية، بخلاف لو حملناها على صفة أخرى تحتملها. ويقصد بالجعل في نازلة «استبضاع الرحم» جعل صاحبة الرحم على صفة من الفقه، كأن تُكيّف - مثلا - على الأم الوالدة أو

المرضعة. كذلك بالنسبة لصاحبة البويضة يمكن أن تُكيّف على إحدى الصفتين. وهذا التكييف هو الجعل، فالنازلة تقبل – من حيث الظاهر – صورا من الفقه، مما يقتضي الأمر جعلها على صورة فقهية معيّنة.

9 – (الاجتهاد) يقابل هذه الخاصية في اللغة الجهد. ولّما كان التكييف هو جعل الشيء على كيفية فإن هذا الجعل يتطلب من المُكَيِّف جهدا، يفوق جهد الاجتهاد العادي. ذلك أن التكييف هو تحقيق لمناط متشابه، حيث إنه اجتهاد في أكثر من مناط لا في مناط واحد، كل مناط ينازع المناط الآخر المضاد له، فلا يكفي التحقق من وجود هذه المناطات في الحادثة كما هو الحال مع تحقيق المناط الجليّ أو المناط الواضح. فأنت أمام ظاهرة تشابهية تحكم مناطات متعددة وفي نازلة واحدة. لذلك ينضاف إلى اجتهاد تحقيق وجود المناط اجتهاد آخر هو تحقيق المناط الأنسب للواقعة. كما ينضاف إليه جهد آخر هو تغليب أحد المناطات أو ترجيحه، فلا تُكيّف الحادثة على صفة إلا بتغليب أحد المناطين على الآخر. ولا يتوقف همّ التكييف عند هذا الحد، فقد يصادف المجتهد حوادث تحتمل وجوها من الفقه متساوية، فيتطلب الأمر منه جهدا فوق الجهد الذي يتعامل فيه مع الحوادث ذات الصفات المتفاوتة. من هذا الوجه عُدّ التكييف من أعسر الاجتهادات وأدقها، لتطرق صاحبه مجالا شائكا.

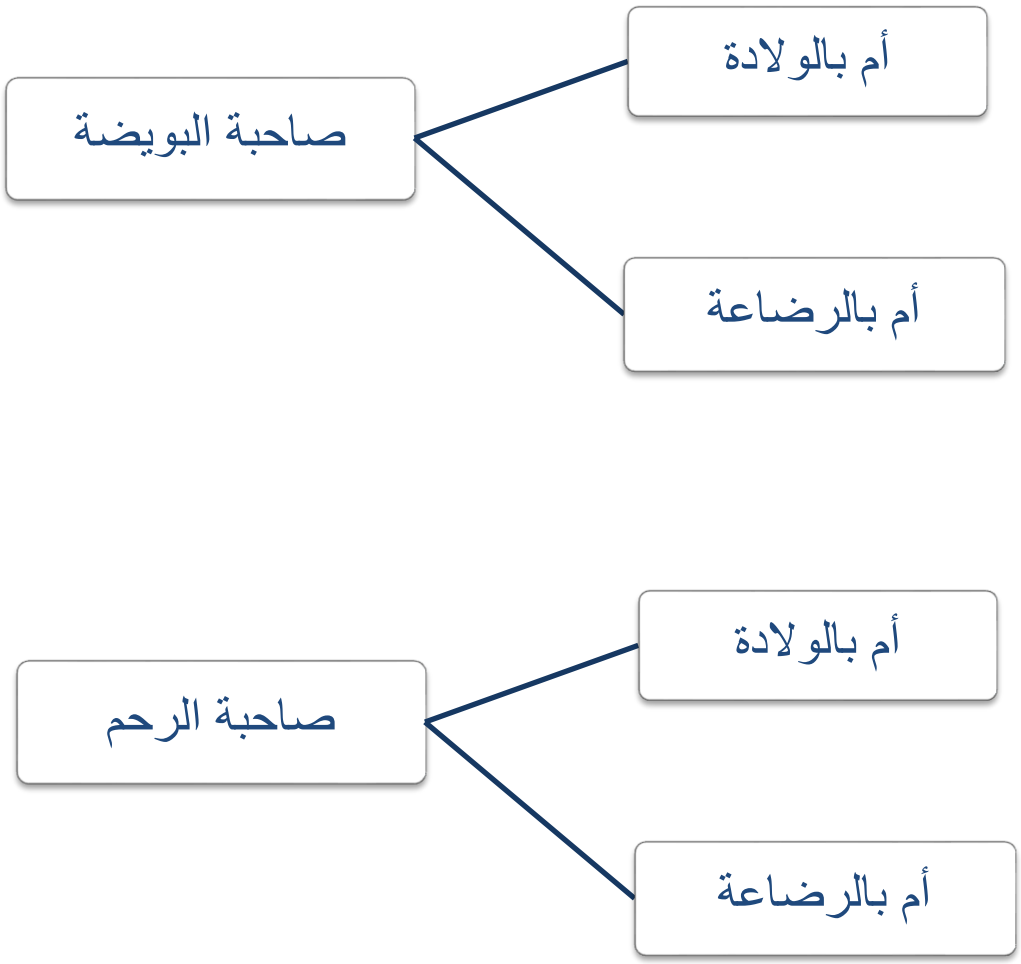
ونازلة «استبضاع الرحم» واقعة معاصرة تتطلب اجتهادا، ولما كانت ذات مناط متشابه فإنها تقتضي اجتهادا زائدا فوق الاجتهاد المعتاد، ذلك أن التشابه الذي يشوب النازلة يمنع نزول الحكم عليها إلا بعد تحديد حقيقتها الفقهية، وتحديد هذه الحقيقة هو من قبيل تحقيق المناط المتشابه. فينظر إلى صاحبة الرحم التي حملت ووضعت وإلى صاحبة البويضة التي لقّحت وتبنّت، أيُّهما في الشريعة أصلح للقب الأمومة بالولادة، وأيّهما أصلح للقب الأمومة بالرضاعة.

10 – (التأصيل) يقابل هذه الخصية في اللغة التقدير، يقال: تقدير الشيء على هيئة أصله، بمعنى جعله على صفة أصله. وفي الشرعيات التأصيل رد الحوادث إلى أصولها. ولما كانت الحادثة المتشابهة محتملة لانجذابها إلى أصلين أو أكثر، فإن تقديرها أن تحمل على أصل منهما. بمعنى جعلها على صفة تناسب أصلا منهما. فبعد تحديد حقيقة النازلة وإعطاء وصف فقهيّ لها، يتطلب الأمر تأصيلها. ونازلة «استبضاع الرحم» لها أصلان شرعيان، كل أصل يتطلب تحقيقا دقيقا، فقبل تأصيل النازلة على أصل دون آخر وجب معرفة درجة انتماء النازلة إلي الأصل المختار، بيد أن الأصول في نسبة النازلة إليها ليست على درجة واحدة. وبعد التحقق من الأصل وأنه الأنسب إلى النازلة تؤصل نازلة استبضاع الرحم عليه، فتأخذ أحكامه وتجري عليها أوصافه.

11 – (التسمية) عند حمل الحادثة على كيفية تحتملها، يجوز تسمية هذه الحادثة بها. فنازلة استبضاع الرحم لو كيّفنا – مثلا – صاحبة الرحم على الأم الوالدة، سميناها أما حقيقة، فتجري عليها أحكام الأم الوالدة بمقتضى التسمية. نفس الأمر إذا ما كُيّفت على الأم المرضعة، سميناها كذلك أمّا مرضعة، فتجري عليها أحكام الرضاع. نفس الأمر ينطبق على صاحبة البويضة، إذا كيّفنا وضعها على الأم الوالدة سميناها أمّا حقيقة، وجرت

عليها أحكام الأمومة بالولادة. وإذا كيّفنها على الأم بالرضاعة سميناها أمّا مرضعة، وتترلت عليها أحكام الرضاعة.

المطلب الثاني: الأشباه الفقهية لنازلة استبضاع الأرحام[1]



[1] تعلق البحث بمسألة استبضاع الرحم داخل نطاق الزواج وعليه فإن نسب الولد لأبيه ثابت لا إشكال فيه. ويبقى نسبه إلى الأم محلَ بحث.

الفرع الأول: الشبه بالأم الوالدة

في اللغة (وَلَدَ) الْوَاوُ وَاللَّامُ وَالدَّالُ: أَصْلٌ صَحِيحٌ، وَهُوَ دَلِيلُ النَّجْلِ وَالنَّسْلِ، ثُمَّ يُقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ. مِنْ ذَلِكَ الْوَلَدِ، وَهُوَ لِلْوَاحِدِ وَالْجَمِيعِ، وَيُقَالُ لِلْوَاحِدِ وُلْدٌ أَيْضًا. وَالْوَلِيدَةُ الْأُنْثَى، وَالْجَمْعُ وَلَائِدُ. وَتَوَلَّدَ الشَّيْءُ عَنِ الشَّيْءِ: حَصَلَ عَنْهُ.[1] والوَلَدُ اسم يجمعُ الواحدَ والكثيرَ، والذكَر والأنْثَى سَواء. والوَليدُ: الصَّبِيُّ، والوليدةُ: الأمة. وشاةٌ والدٌ: حاملٌ، والجميع وُلَّد، والولادة وَضْع الوالدةِ وَلَدَها. وجارية مُوَلَّدة: وُلِدَتْ بين العرب ونَشأَتْ مع أولادهم.[2] ويقال: وَلَدَتِ الْمَرْأَةُ وِلَادًا وَ (وِلَادَةً). وَ (أَوْلَدَتْ) حَانَ وِلَادُهَا. وَ (تَوَالَدُوا) أَيْ كَثُرُوا وَوَلَدَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا. وَ (الْوَالِدُ) الْأَبُ وَ(الْوَالِدَةُ) الْأُمُّ وَهُمَا (الْوَالِدَانِ). وَ(تَوَلَّدَ) الشَّيْءُ مِنَ الشَّيْءِ. وَ (مِيلَادُ) الرَّجُلِ اسْمُ الْوَقْتِ الَّذِي وُلِدَ فِيهِ[3]. وهذه مولّدة فلان: قابلته، وولّدتني فلانة. وعن امرأة من سليم: ولّدت عامّة أهل دارنا. وولّدت الغنم: نتجتها[4].

فالوالدة في أصل اللغة تطلق على معان أولها: الأم التي تخلّق منها الولد، يقال: تَوَلَّدَ الشَّيْءُ عَنِ الشَّيْءِ: حَصَلَ عَنْهُ. والثاني: الأم التي تضع ولدها بعد حمل، فالوضع هنا هو الولادة، والوالدة التي تضع حملها. والوالدة الحامل، التي تحمل في بطنها وليدا. فالولادة الحمل باعتبار أن الحمل مقدمة الوضع. والمناسبة بين هذه المعاني أن الوالدة الأصل الذي نتج عنها الولد، والبويضة هي الأصل الذي نتج عنه الولد، ويأتي الرحم باعتباره تابعا للبويضة يطلق على صاحبته والدة أيضا، فهو أيضا ينتج عنه الولد، ويكون بالحمل ثم الوضع. فعملية الولادة تبدأ بتلقيح البويضة حيث ينتج الولد منها، ثم تنتهي بالحمل والوضع. فالولادة تتم أولا من البويضة ثم من الرحم.

وفي التنزيل تطلق الوالدة على صاحبة الرحم التي تحمل وتضع المولود، يقول تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حسنا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾[5] فالحمل يكون مشقة، ووضعه كذلك قتادة: «حملته مشقة، ووضعته مشقة»[6] وفي قوله: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ

---

[1] مقاييس اللغة [و ل د] 143/6

[2] كتاب العين [و ل د] 71/8

[3] مختار الصحاح [و ل د] ص/306

[4] أساس البلاغة 353/2

[5] سورة الأحقاف الآية/ 14

[6] جامع البيان عن تأويل آي القرآن 137/21

وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[1] هذا إن قلنا إن معنى قوله: ﴿وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾[2] ضعفا على ضعف، أما لو قلنا إن المعنى: خلقا على خلق كما فسّره ابن عباس[3]، فإن صاحبة البويضة معنية بالآية، هي الأخرى حملت النطفة الملقّحة التي تخلّق منها الولد. إلا أن لفظ الحمل يطلق على ما فيه كلفة ومشقة، يقال: إني لأَحمِلُه على أمرٍ فما يَتَحَمَّل، وأُحَمِّله أمراً فما يتحمل، وتَحامَلْتُ في الشيء إذا تَكَلَّفْتُه على مَشَقَّةٍ.[4] ويدل عليه سياق القرآن في الآية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[5] وقوله: ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ.﴾[6] فيكون المقصود من الوالدة في قوله: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾[7] صاحبة الرحم التي تحملت الجنين الذي في حمله مشقة، ولا تدخل صاحبة البويضة لعدم انطباق معنى الحمل عليها، وإن كانت أصل النطفة التي منها الجنين. لذلك فإن النساء اللائي حملن أولادهن هن المعنيات بأمره تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[8] دون غيرهن.[9] بدليل أن الحمل يستدعي جريان اللّبن بعد الوضع، وهذا ما لا يوجد عند صاحبة البويضة. فتكون صاحبة الرحم – حسب السياق القرآني – هي الوالدة.

لكن ثمة مشكل مُفاده أن القرآن سمّى الأب والدا وهو لم يحمل و لم يضع، فهو والد من وجه أنه صاحب النطفة المذكرة، فسمّاه القرآن كذلك والدا في قوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[10] وليس إطلاق الوالد

---

[1] سورة لقمان الآية 13

[2] ﴿سورة لقمان﴾ الآية 13

[3] جامع البيان عن تأويل آي القرآن 550/18

[4] كتاب العين [ح م ل] 240/3

[5] ﴿سورة الأحزاب﴾ الآية 72

[6] سورة البقرة الآية 285

[7] سورة لقمان الآية 13

[8] سورة البقرة الآية / 231

[9] التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي 458/6

[10] سورة البقرة الآية/ 82

على الأب تغليبا، وإنما هو والد حقيقة بدليل قوله تعالى: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾[1] قياسا عليه، تكون صاحبة البويضة والدة بهذا الاعتبار، لأنها صاحبة النطفة المؤنثة.

أما الوالدة في اصطلاح الطبيّ، هي خروج محصول الحمل من البطن، سواء خرج من المخرج المعتاد أو عن طريق عملية قصرية.[2] فالوالدة حسب ذلك هي التي تحمل وتضع المولود. وهو المعنى الدارج في الاصطلاح الفقهي، فالولادة – عند الفقهاء – ما تضعه المرأة من بطنها. ويتجه شمول الولادة خروج الولد من غير الطريق المعتاد، كخروجه من محل الشق للبطن، لأن المقصود من الولادة انفصال الولد عن والدته.[3]

والأم في اللغة، قال ابن فارس: «(أَمَّ) وَأَمَّا الْهَمْزَةُ وَالْمِيمُ فَأَصْلٌ وَاحِدٌ، يَتَفَرَّعُ مِنْهُ أَرْبَعُ أَبْوَابٍ، وَهِيَ الْأَصْلُ وَالْمَرْجِعُ وَالْجَمَاعَةُ وَالدِّينُ.»[4] والْأُم في كلام العرب أصلُ كل شَيْءٍ[5]، ومنه أم الكتاب يعني أصل الكتاب[6]. ويقال للمرأة يأوي إليها الرجل هي أم مثواه[7]، أي مرجعه. وأم النجوم هي المجرة، سميت كذلك لأنها مجتمع النجوم، وأم الرأس: الجلدة التي تجمع الدماغ[8]. وَ(الْأُمُّ) الْوَالِدَةُ من كل حيوان وَالْجَمْعُ (أُمَّاتٌ) وَأَصْلُ الْأُمِّ أُمَّهَةٌ وَلِذَلِكَ تُجْمَعُ عَلَى (أُمَّهَاتٍ) وَقِيلَ الْأُمَّهَاتُ لِلنَّاسِ وَ(الْأُمَّاتُ) لِلْبَهَائِمِ وَ(الْأُمَّةُ) الْجَمَاعَةُ، قَالَ الْأَخْفَشُ: هُوَ فِي اللَّفْظِ وَاحِدٌ وَفِي الْمَعْنَى جَمْعٌ. وَكُلُّ جِنْسٍ مِنَ الْحَيَوَانِ أُمَّةٌ. وَ(الْأُمَّةُ) الطَّرِيقَةُ وَالدِّينُ يُقَالُ فُلَانٌ لَا أُمَّةَ لَهُ أَيْ لَا دِينَ لَهُ وَلَا نِحْلَةَ[9]. والأُمُّ الْقَصْدُ أَمَّهُ يَؤُمُّهُ أَمّا، وإنما سمّيت الأمّ أمّا لأن الولد يؤمّها أيْ يقصدها ويتبعها[10].

---

[1] ﴿سورة البلد﴾ الآية /3

[2] الموسوعة الطبية الفقهية للدكتور أحمد كنعان ص/945

[3] تحفة المحتاج في شرح المنهاج 106/8

[4] مقاييس اللغة [أم م] 21/1

[5] تهذيب اللغة [أم ه] 251/6

[6] نفس المصدر [أم م] 453/15

[7] نفسه [أم م] 453/15

[8] جمهرة اللغة [أم م] 60/1

[9] تهذيب اللغة [أم م] 451/15 – 452

[10] المحكم والمحيط الأعظم [أم م] 571/10

والملاحظ أن معاني الأم من حيث الوضع اجتمعت في صاحبة البويضة أكثر من اجتماعها في صاحبة الرحم، فصاحبة البويضة هي أصل الولد التي تخلق من مائها، وهي الوالدة والأم التي تخلق منها الولد، يقال: تَوَلَّدَ الشَّيْءُ عَنِ الشَّيْءِ: حَصَلَ عَنْهُ[1].كما أنها مرجع الولد في العادة ومقصده، وأنها المأوى الذي يأوي إليه الولد، والمنشأ الذي يرجع إليه ويجتمع حوله. وهذا ما لا يجتمع في صاحبة الرحم، فهي ليست أصلا للولد، ولا صاحبة النطفة التي تخلق منها.

الفرع الثاني: الشبه بالأم المرضعة

الرضاع في اللغة: رَضَعَ الصَّبِي يَرْضَعُ، ورَضِعَ، رَضْعا، ورَضَعا ورَضِعا، ورِضَاعا، ورَضَاعا ورِضَاعة ورَضَاعَة، فَهُوَ راضع، وَالْجمع: رُضَّع.[2] وَ(أَرْضَعْتَهُ) أُمُّهُ. وَامْرَأَةٌ (مُرْضِعٌ) أَيْ لَهَا وَلَدٌ تُرْضِعُهُ فَإِنْ وَصَفْتَهَا (بِإِرْضَاعِ) الْوَلَدِ قُلْتَ (مُرْضِعَةٌ) وَهُوَ أَخِي مِنَ (الرَّضَاعَةِ) بِالْفَتْحِ، ويقال: (الْمُرْضِعَةُ) الْأُمُّ وَ (الْمُرْضِعُ) الَّتِي مَعَهَا صَبِيٌّ تُرْضِعُهُ. وقيل: (الْمُرْضِعَةُ) الْفَاعِلَةُ لِلْإِرْضَاعِ وَ (الْمُرْضِعُ) ذَاتُ الرَّضِيعِ[3]. ومعنى رضع الصبي: امتص ثدي أمه.[4] والرضاع في الشرع عند الحنفية : «مصّ الرضيع من ثَدْيِ الآدمية في وقت مخصوص.»[5] قيد: (مصّ الرضيع) حقيقة أو حكما، للبن خالص أو مختلط ، والتعبير بالمص جرى على الغالب لأن الرضاع هو وصول اللبن إلى جوف الرضيع من فمه أو أنفه، إذ لا فرق بين المصّ والصبّ والسُّعوط[6]. وقيد: (ثدي الآدمية) خرج به الرجل والبهيمة. وقيد (وقت مخصوص) احتراز بمصّ الرضيع عن مصّ غيره، كما لو وقع المصّ بعد الفطام لا يُعد رضاعا. [7] وهذا التعريف مشتهر عند الحنفية، وهو مدخول طردا وعكسا، فقد يوجد المصّ ولا رضاع في حالة إذا لم يصل اللبن إلى الجوف، كما قد يوجد رضاع ولا مصّ كما هو الحال مع الصبّ والسّعوط والوَجُور. لذلك قيل دخول اللبن من هذه المسالك يعد رضاعا حكما لا حقيقة. وعموما الرضاع عند جمهور

---

[1] مقاييس اللغة [و ل د] 143/6

[2] المحكم والمحيط الأعظم [ر ض ع] 1/ 405 - 406

[3] مختار الصحاح [ر ض ع] ص/103

[4] القاموس المحيط [ر ض ع] ص/722

[5] كتر الدقائق لأبي البركات النسفي ص/ 267

[6] مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر 1/ 375

[7] نفس المصدر 1/ 375

الحنفية حقيقةً هو مصّ الثدي، وحكما يكون بواسطة السّعوط والوجور.[1] وهو مذهب المالكية، الرضاع عندهم مجرد وصول لبن المرضعة إلى حلق الرضيع أو جوفه[2]، حيث يثبت التحريم بوصول اللبن إلى جوف الرضيع من غير طريق الإرضاع، كالسَّعُوط والوَجُور، وهو الذي عليه الجمهور ثبوت التحريم بهما، لحصول المقصود من الارتضاع الذي هو إنبات اللحم وإنشاز العظم[3] . فتكون العلة في التحريم التغذية، ولا عبرة بمصّ الثدي من حيث الحكم، فقد تحصل التغذية بطريق آخر، وأصله حديث: {فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ المَجَاعَةِ}[4] فلما جعل عليه الصلاة والسلام الرضاعة المحرمة ما استعمل لطرد الجوع، كان ذلك موجودا في غير الإرضاع الذي هو مصّ الثدي.[5] وهو اختيار الشافعية[6] والحنابلة.[7]

والذي يجب تقريره أن الرضاع حقيقة هو: «مصّ الرضيع من ثدي الآدمية في وقت مخصوص.» وعليه فإن إدخال باقي الطرق الأخرى كالصّب والسُّعوط ونحو ذلك في مفهوم الرضاع ليس حقيقة شرعية، يقول ابن قُتَيْبَة (ت276هـ): « وَالرّضَاع أن يمتص الصَّبِي من الثَّدي، فإذا فُصل اللبن من الثدي فأُوجِرَه الصبيُّ أو أُدِم لَهُ بِهِ أَو دِيفَ لَهُ فِي الدَّوَاء أو سُقيه أو سُعِطَ به لم يكن رضاعا، ولكنه يَحْرُم به ما يَحْرُم بالرضاع لأن اللبن لا يموت، أي: لا يبطل عمله بمفارقته الثدي. ومعناه: قول الفقهاء السَّعُوط والوجور يُحَرِّمان ما يُحرّمه الرّضاع»[8] ولعلهم قاسوا في ذلك اللبن على الشعر والصوف إن أُخذا من الحي، فإنهما لا يموتان بمفارقته، وكان الأنسب قياس اللبن على اللحم لجامع بينهما هو الفساد بالخروج من البدن. والذي يبدو أن إدخال ما ليس برضاع حقيقة في

---

[1] رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين 4/ 291- 292

[2] التلقين في الفقه المالكي 139/1

[3] أحكام الأم في الفقه الإسلامي للباحثة وفاء السويلم ص/262

[4] عَنْ مَسْرُوق، أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدِي رَجُلٌ، قَالَ: «يَا عَائِشَةُ مَنْ هَذَا؟»، قُلْتُ: أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ، قَالَ: «يَا عَائِشَةُ، انْظُرْنَ مَنْ إِخْوَانُكُنَّ، فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ المَجَاعَةِ» متفق على صحته/ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الشهادة باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم ومسلم في صحيحه كتاب الرضاع باب إنما الرضاعة من المجاعة

[5] المحلى بالآثار لابن حزم 187/10

[6] مختصر المزني في فروع الشافعية ص/300

[7] المغني لابن قدامة 173/8

[8] غريب الحديث لابن قتيبة 45/2

مفهومه عرفا سببه الأخذ بالاحتياط، يقول الفقيه المالكي التونسي أبو عبد الله الرَّصَّاع (ت894هـ)[1]: «لكن الفقهاء حيث حكموا بأن الحقنة والسّعوط يقع التحريم بهما، دل ذلك على أن الرضاع عرفا شرعيا صادق عليهما، وتقدم البحث في نظير ذلك حيث قدمنا الكلام على قوله: ويلحق به المتغير في الماء المطلق، فكذا يقال هنا لعله مما ألحق بالرضاع احتياطا في الباب لا أن العرف يصدق عليه أنه رضاع.»[2]

وعليه فإن الرضاع حقيقة هو: «مصّ الرضيع من ثدي الآدمية في وقت مخصوص.» ولا يجب أن ينازع في هذا، يقول الليث بن سعد: « لأنه ليس برضاع – يقصد السُّعوط – إنما الرضاع ما مصَّ من الثدي.»[3] وتبقى مسألة إلحاق السُّعوط والوَجُور ونحوهما بالمص لحديث: {فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ المَجَاعَةِ}[4] محل خلاف مع الظاهرية، يقول ابن حزم: «وأما صفة الرضاع المحرم، فإنما هو: ما امتصه الراضع من ثدي المرضعة بفيه فقط. فأما من سقي لبن امرأة فشربه من إناء، أو حلب في فيه فبلعه، أو أطعمه بخبز، أو في طعام، أو صبّ في فمه، أو في أنفه، أو في أذنه، أو حقن به: فكل ذلك لا يحرم شيئا، ولو كان ذلك غذاءه دهره كله. برهان ذلك: قول الله عز وجل: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾[5] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:{يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ[6]}. فلم يحرم الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم في هذا المعنى نكاحا إلا بالإرضاع والرضاعة والرضاع فقط، ولا يسمى إرضاعا إلا ما وضعته المرأة المرضعة من ثديها في فم الرضيع.»[7]

وعلاقة النازلة بمسألة الرضاع أن صاحبة الرحم أشبهت الأم المرضعة لوجه بينهما هو حصول الغذاء اللازم لنمو الولد، فكما أن المرضعة تقوم بتغذية الولد بلبنها، كذلك صاحبة الرحم تغذي الجنين بدمائها، فعلى هذا تكون أمّا حكمية[8]. هذا وإن لصاحبة البويضة شبها بالأم المرضعة لجامع الجزئية، ذلك أن فقهاء الحنفية

---

[1] محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع: قاضي الجماعة بتونس في وقته. له كتب منها: (التسهيل والتقريب والتصحيح) ينظر: شجرة النور الزكية (1/ 375)

[2] شرح حدود ابن عرفة ص/316

[3] المحلى بالآثار لابن حزم 10/ 186

[4] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الشهادة باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم ومسلم في صحيحه كتاب الرضاع باب إنما الرضاعة من المجاعة

[5] سورة النساء الآية/ 23

[6] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الشهادات باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض ومسلم في صحيحه كتاب الرضاع باب تحريم ابنت الأخ من الرضاعة

[7] المحلى بالآثار لابن حزم 185/10

[8] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 828/1

اعتبروا علة التحريم في الرضاع هي الجزئية أو شبهتها، فأقل ما يقال إن هذا الطفل فيه جزئية من صاحبة البويضة[1]. وبالخُلف، لما كانت صاحبة الرحم أمّا بشهادة القرآن في قوله: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[2] حيث نفى الأمومة عن التي لم تلد. وقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾[3] فالوالدة هي التي تلد. وقوله: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾[4] الوالدة الحقيقة هي التي تلد وقوله: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾[5] فالتي تحمل وتضع هي الأم[6] . دلّ مجمل ذلك على أن صاحبة البويضة ليست أمّا بالولادة لعدم ثبوت أمَّيْنِ بولادة واحدة.

---

[1] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث 1408ه- الجزء الأول ص/284

[2] ﴿سورة المجادلة﴾ الآية 2

[3] ﴿ سورة البقرة﴾ الآية 233

[4] ﴿ سورة البقرة﴾ الآية 231

[5] سورة الأحقاف الآية/ 14

[6] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية 1407ه- العدد الثاني الجزء الأول ص/283

المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة استبضاع الأرحام

الفرع الأول: التكييف بتغليب شبه الأم الوالدة

لجأ البعض إلى تكييف النازلة انطلاقا من قاعدة التغليب، حيث غلّبوا شبها على آخر لدليل ظهر لهم، ومعلوم من أشباه النازلة أن استبضاع الأرحام يتنازعها شبهان في الفقه الإسلامي، شبه الأم الوالدة، وشبه الأم المرضعة. لكن هؤلاء المغلِّبة اختلفوا في الشبه الراجح منهما، فكانوا فريقين: الفريق الأول: غلّب شبه صاحبة البويضة بالأم الوالدة، فكانت صاحبة الرحم بالنسبة إليه أمّا بالرضاعة. والفريق الثاني: غلّب شبه صاحبة الرحم بالأم الوالدة، فكانت صاحبة البويضة بالنسبة إليه أمّا بالرضاعة. وفيما يلي بيان ذلك.

أولا: تغليب شبه صاحبة البويضة بالأم الوالدة

كيّف بعضُهم الأمَّ النسبية للولد على أنها صاحبة البويضة، أما صاحبة الرحم التي حملته وولدته هي أم حكمية لا يثبت لها نسب إلى المولود. وحجة ذلك أن اللقيحة جاءت من بويضة امرأة أخرى لقحت بماء زوجها فزرعت في الرحم، فالجنين انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي، وعليه فإن الولد ينسب إليهما لثبوت الفراش بينهما، أما التي حملت ووضعت فهي أشبه بالمرضعة التي غذّت وحضنت، فالأولى غذّت من دمها والثانية غذت من لبنها[1]. هذا وإن خصائص الولد وصفاته الموروثة تنتقل من صاحبة البويضة لا من صاحبة الرحم، باعتبار أن الرحم مجرد محضن ومستودع. ثم إن الثمرة بنت البذرة لا بنت الأرض التي حضنتها، فالأرض لا دخل لها في تحديد نوع أو جنس النبتة، وإنما تهيؤ لها ما تتطلبه من عناصر للنماء.[2]كما أن النسب يقوم على الحقيقة البيولوجية، فالنطفة هي بداية الخلق، والقرآن صرّح في مواضع كثيرة على ذلك، منها قوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾[3]وقوله تعالى: ﴿مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ﴾[4] فدلّت هذه

---

[1] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 828/1

[2] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 828/1

[3] ﴿ سورة الإنسان﴾ الآية 2

[4] سورة عبس الآيات/18 - 19

النصوص على أن الولد من حيث الخلق منسوب إلى صاحبة البويضة.[1] وفي اعتقادي أن إضافة خلق الولد إلى النطفة فحسب ليس كافيا في إثبات نسبه إلى صاحبة البويضة، فهو من جنس إضافة خلقه إلى التراب و لم يكن ذلك سببا في نسبته إليه، وإنما المعتبر في النسب هو التكوين وليس أصل الخلق، فكما خلق المولى تعالى الولد من النطفة، كذلك خلقه من تراب.

وحجتهم أيضا في جعل صاحبة البيوضة أمّا حقيقة، أن البويضة الملقحة لو أنها تمت مراحل حياتها في أنبوبة الاختبار – وهو ما يسعى إليه العلماء – أو في رحم صناعيّ، أو ربما – كما يظن البعض – في رحم قرد – وأنّى لهم ذلك – فخرج الولد من ذلك إنسانا سويا، فهل الأم – والحالة هذه – هي أنبوبة اختبار أو الرحم الصناعي أو القرد.[2] ولا شك أن هذه الحجة واهية، فالعلم لن يقدر على خرق السنن الكونية التي فطر الله العالم عليها، وما يروج عن طفل الأنابيب مجرد كلام لا أصل له من الناجية العلمية، إذ لم يثبت وأن عوّض أنبوب الاختبار بطن الأم، وكل ما في الأمر أن تلقيح بويضة المرأة بمنيّ الرجل يتمّ في أنبوب ثم بعدها تزرع اللقيحة في الرحم. فالطفل الذي خضع لهذا التلقيح أطلقوا عليه طفل الانابيب، وليس المعنى أنه تخلّق في أنبوب الاختبار، فالجنين لا يستغني عن بطن والدته، ومهما بلغ هؤلاء في مجال البحث فإنهم عاجزون عن ذلك.

وعموما فإن هذا الموقف الذي يقضي بأن الأم الحقيقية هي صاحبة البويضة، هو اختيار مجموعة من العلماء منهم الشيخ مصطفى الزرقاء، الذي أكد في لقاءاته أن الولد ينسب إلى صاحبة البويضة[3]، والشيخ عبد الله البسّام بقوله: «والذي يظهر لي في الجواب أن نسب الولد يكون للزوجين مصدر اللقيحة بلا شك، أما المتطوعة بالحمل فإنها لا تعتبر أما نسبية قطعا، ولكنها تعتبر كالأم الرضاعية بطريق الأولوية، لأن الجنين قد اكتسب نموا من جسمها أكثر مما يكتسب الرضيع من لبن المرضع.»[4] ومن الذين قالوا بذلك أيضا الدكتور نعيم يس والدكتور عبد الحافظ حلمي[5] والدكتور عارف علي عارف حين قوله: «نرجّح أن المرأة صاحبة البويضة هي الأم الحقيقية، ويثبت لها جميع أحكام الميراث والنفقة والحضانة وغيرها، وذلك باعتبار البويضة، ولأن الطفل

---

[1] الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/ 367

[2] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 829/1

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي دورة الثانية العدد الثاني الجزء الأول الصفحة 283

[4] أطفال الأنابيب للشيخ عبد الله البسام مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية العدد الثاني الجزء الأول ص/ 262 عام 1407ه

[5] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث 1408ه- الجزء الأول ص/285

يأخذ من صاحبة البويضة كل الصفات الوراثية، أما المرأة صاحبة الرحم المستأجر فهي أم حكمية لا يثبت لها النسب، وإنما يثبت لها حكم الرضاع.»[1] وهو قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي ونصه: «أن نسب المولود يثبت من الزوجين مصدر البذرتين، ويتبع الميراث والحقوق الأخرى ثبوت النسب، فحين يثبت نسب المولود من الرجل أو المرأة يثبت الإرث وغيره من الأحكام بين الولد ومن التحق نسبه به. أما الزوجة المتطوعة بالحمل عن ضرتها، فتكون في حكم الأم الرضاعية للمولود، لأنه اكتسب من جسمها وعضويتها أكثر مما يكتسب الرضيع من مرضعته في نصاب الرضاع الذي يحرم به ما يحرم من النسب.»[2]

وهو مذهب بعض الشيعة منهم علي الخامنئي قال: «أمّه هي صاحبة البويضة، وأما صاحبة الرحم فالأحوط ترتيب الآثار أيضا احتياطا استحبابيا.»[3] وهو اختيار كاظم الحائري[4]، وناصر مكارم الشيرازي الذي قال: «الولد يخص أصحاب النطفة، ويكون من محارمهم وورثتهم، أما فيما يتعلق بالأم البديلة، فيكون بمثابة ابنها بالرضاعة.»[5] واختاره الخميني بقوله: «لو ثبت أن نطفة الزوجين منشأ الطفل، فالظاهر إلحاقه بهما سواء انتقل إلى رحم امرأة أو رحم صناعية.»[6] وحجتهم: أن البويضة المنقولة تحمل جميع الخصائص الوراثية، أما صاحبة الرحم فهي لا تمد الجنين إلا بالغذاء، ولا تعطيه أيَّ صفة وراثية.[7]

والحق أن هذا الموقف قزّم من مفهوم الأمومة في مجرد إنتاج بويضة امرأة ملقحة بماء زوجها، بل منهم من أجاز تلقيحها بغير ماء زوجها، فتستحق بذلك عندهم أن تكون أمّا وإن لم تحمل و لم تضع، كل ما عليها أن تستأجر رحما بدراهم معدودات لتحمل عنها سيدة أخرى وتلد لها دون أن تتعرض لمشقة الحمل الذي وصفه تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾[8] ولا أن تتعرض لمتاعب الوضع الذي قال عنه عزّ وجلّ: ﴿وَوَضَعَتْهُ

---

[1] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 835/1

[2] القرار الخامس لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة 1404ه-،

[3] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة لسعيد كاظم العذاري ص/158

[4] نفس المرجع ص/158

[5] نفس المرجع ص/158

[6] نفس المرجع ص/159

[7] نفسه ص/159

[8] سورة لقمان الآية 13

كُرْهًا﴾[1] فلم تلق هذه الأمّ من أسقام الوحم ولا أوجاع الطلق ولا تكلفت مشقة الإرضاع، فماذا بقي من الأمومة غير إفراز البويضة.[2]

ثانيا: تغليب شبه صاحبة الرحم بالأم الوالدة

نجد في القرآن أن الأم تأتي بمعنى صاحبة الرحم، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾[3] ولا يطلق اسم الجنين إلا وانصرف الذهن إلى قراره الذي هو البطن، فهو كذلك جنين ما دام في بطن أمه لاجتنانه واستتاره.[4] وقوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[5] والولادة في القرآن تفيد الوضع، حيث إن الأم هي التي تلد، فيثبت لها من الحرمة ما لا يثبت لغيرها. وقوله: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾[6] نسب أمومة الولد إلى صاحبة الرحم التي حملته وولدته. وقوله: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾[7] فالمقصود أن عملية الخلق – الذي مادته اللقيحة – تكون في الرحم.

ولقد عوّل البعض على هذه النصوص في إثبات الأمومة لصاحبة الحمل، فالأم عندهم الحقيقية التي ترث هي صاحبة الرحم التي حملت وولدت، أما صاحبة البويضة فهي أم حكمية مثل الأم بالرضاعة. فهؤلاء ينظرون إلى جانب الولادة، فكل والدة هي أم، والتي لا تلد لا ينطبق عليها اسم الأم[8]. وممن ذهب إلى هذا الرأي الشيخ علي طنطاوي (ت1420هـ)[9]، حيث استدل على رأيه بجملة من الآيات، كقوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[10] نفى الأمومة عن التي لم تلد. وقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾[1] فالوالدة هي التي تلد. وقوله:

---

[1] ﴿ سورة الأحقاف﴾ الآية 14

[2] الإسلام حضارة الغد للشيخ القرضاوي ص/ 55

[3] ﴿ سورة النجم﴾ الآية 31

[4] النهاية في غريب الحديث والأثر 307/1

[5] ﴿سورة المجادلة﴾ الآية 2

[6] ﴿سورة النحل﴾ الآية 78

[7] ﴿سورة الزمر﴾ الآية 7

[8] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 831/1

[9] فقيه وأديب وقاض سوري، كلف بوضع قانون للأحوال الشخصية عام 1947م .

[10] ﴿ سورة المجادلة﴾ الآية 2

﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾[2] الوالدة الحقيقة هي التي تلد. وقوله: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾[3] فالتي تحمل وتضع هي الأم[4] .

ومنهم الشيخ بدر المتولي عبد الباسط (ت2003م)[5] قال: «مما لا شك فيه أن هذا الطفل ينسب إلى زوج صاحبة البويضة، وضرتها التي حملت هذه البويضة الملقحة، وهذا أمر واضح لقيام الفراش وهو الزوجية. أما إلى من يُنسب هذا الطفل من ناحية الأم صاحبة البويضة أمْ التي حملته. إن الذي بيّنه الله تعالى أن هذا الطفلَ ابنُ أو بنتُ التي حملته لا صاحبة البويضة، لقوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ ﴾[6] وهذا نصّ قطعي الثبوت والدلالة، ولا سيما أنه جاء على صيغة الحصر... والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾[7] فهل صاحبة البويضة حملته: وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ. كذلك يقول تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حسنا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾[8] فهل صاحبة البويضة كذلك... هذا من ناحية النص، ومن ناحية المعنى أن البويضة الملقحة إنما نمت وتغذت بدم التي حملتها، وتحملت آلام الحمل وآلام المخاض، فهل يعقل أن ينسب الولد لغيرها. وعليه فهذا الولد ابن لهذه التي حملته وولدته، ويأخذ كل أحكام الولد بالنسبة لأمه والأم بالنسبة لولدها، من حيث الميراث ووجوب النفقة والحضانة، وامتداد الحل والحرمة إلى أصولها وفروعها وحواشيها وغير ذلك. بقي الكلام على علاقة صاحبة البويضة كالأم المرضعة، وذلك لأن الحنفية اعتبروا علة التحريم في الرضاع هي الجزئية أو شبهتها، فأقل ما يقال إن هذا الطفل فيه جزئية من صاحبة البويضة، على أني لا أستريح لهذا التخريج وأرى أن عملها هدر لا تترتب عليه أحكام.»[9] واحتج على أن صاحبة البويضة ليست أمّا بقصة ابن وليدة زمعة جعله الرسول ابنا لزمعة مع ظهور أنه ليس كذلك، وجعل الحكم الولد للفراش.

---

[1] ﴿ سورة البقرة﴾ الآية 233

[2] ﴿ البقرة﴾ الآية 231

[3] سورة الأحقاف الآية/ 14

[4] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية 1407ه. العدد الثاني الجزء الأول ص/283

[5] الفقيه الحنفي من القاهرة، كان عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر عام 1974م وأمينا عاما للموسوعة الفقهية بوزارة الأوقاف الكويتية.

[6] ﴿ المجادلة﴾ الآية 2

[7] سورة لقمان الآية 13

[8] سورة الأحقاف الآية 14

[9] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث 1408ه- الجزء الأول ص/284

فالحقيقة الواقعية ليست بالضرورة هي الحقيقة الشرعية، فالشرع يحكم بالظاهر، والحقيقة علمها عند الله، وقد أمر النبي عليه السلام زوجته سودة أن تحتجب منه، لظهور الشبهة القوية أخذا بالاحتياط.[1]

ومنهم الشيخ القرضاوي يقول في ذلك: «إن العرب سمّوا الأمَّ والدةً، بل سمّوا الأب والدا من باب التغليب، وسمّوا الأبناء والبنات أولادا دلالة على أهمية الولادة في إثبات النسب. فالأمومة ليست مجرد إفراز بييضة، وإن كان لها أهميتها في أنها حاملة خصائص الوراثة (الجينات) ولكنها وحدها لا تصنع أمومة، الأمومة معاناة لآلام الحمل والوحم والطلق ... فماذا تقول الأم التي ليس لها من الأمومة غير إنتاج البييضة، و لم يكن بطنها للطفل وعاء، ولا ثديها له سقاء، إذ لا لبن فيه، إنها لم تصنع شيئا من أجل الأمومة لم تتعب و لم تتوجع، لم تحمل كرها و لم تضع كرها، إنها عاشت مستريحة طوال الأشهر التسعة، ثم جاءت لتتسلمه جاهزا من الأم الفقيرة المستأجرة، التي عايشت الطفل الذي تغذى من دمها وأثر في كيانها وأعصابها، فمن هي الأم حقا ومن تكون أولى به.»[2]

ومنهم الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود يقول: «أنه لو نقل بطريق الشتل، وهو نطفة أو علقة، أي قطعة دم أو مضغة وهو قطعة لحم، فنما في بطن المرأة ذات الزوج حتى نفخ فيه الروح، وحتى أتمت مدة حملها به فوضعته، فإنه يكون ولدا لها ولزوجها، لعموم حديث الولد للفراش.»[3] والشيخ الصديق الضرير يقول: «وإن قال المجمع إن النسب يلحق بصاحبة البويضة، هذا الحكم لا أوافق عليه بتاتا، لأنه ما هو المناط في نسبة الولد إلى الأم هل هو البويضة ماء المرأة أم هو الحمل أم هو الولادة، وإن كان الحمل والولادة متلازمين وما أرجحه ... أن يكون الحمل والولادة وليس البويضة، لأن القرآن تحدث عن الأم ووصفها بأنها التي تحمل وتضع ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾[4] هذا أولى.»[5] ويرى الدكتور أحمد شوقي[6] أن كل أطوار خلق الإنسان تكون في الرحم، من النطفة الأمشاج إلى الولادة، ومن يحدث لها ذلك في بطنها سماها القرآن أما

---

[1] مجلة مجمع الفقه الإسلامي /العدد الثالث 1408ه- الجزء الأول ص/284

[2] الإسلام حضارة الغد للشيخ القرضاوي ص/ 55-56

[3] الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود المجلد الرابع ص 251

[4] سورة الأحقاف الآية/ 14

[5] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث 1408ه. الجزء الأول ص/ 500

[6] نفس المرجع /العدد الثالث 1408ه- الجزء الأول ص/285

في غير موضع، كقوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾[1] ولحديث: {إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ... الحديث}[2] وعليه فإن الأمومة ليست مجرد بذل صفات وراثية، فهي أوسع من ذلك وأشمل.[3] ومن الشيعة محمد صادق الروحاني، قال: «الولد ينتسب إلى من تكوّن في رحمها.»[4] وهو اختيار محمد الصدر [5]، وعمدتهم في ذلك آيات القرآن التي استدل بها أهل السنة.[6]

واستدلال هذا الفريق بالآيات القرآنية التي تشير إلى أن مجرد الحمل والوضع هو علة تسمية المرأة أمّا أو والدة فيه نظر، لأن القرآن خاطب الناس وقت التنزيل بما يعرفون عن أحوال الخلق وأطواره، فلا ينفك الولد عن أمه بصلتين لم يشهد التاريخ الفصل بينهما: صلة تكوين ووراثة، وأصلها البييضة. وصلة حمل وولادة، وأصلها الرحم. فعلى هذا رتب القرآن أحكام الأمومة، وعلى ذلك نزلت تلك الآيات موضحة أن الأم هي التي ولدت، وفي ذهن القارئ أن الولادة لا تقتصر على الحمل والوضع وإنما أيضا التي تلد البويضة. ولوقت قريب لم يتصور الإنسان النسب بين الولد وأمّه إلا على أساس الربط بين الإنجاب والتلقيح الطبيعي، فلا إنجاب دون اتصال جنسي. وفي ظل هذا الربط كان فهم المتلقي للقرآن أن المرأة التي حملت ووضعت هي نفسها التي لقحت بالسائل المخصب، فكان يكفي لأجل إثبات النسب من جهة الأم أن يثبت لها ولادة. أمَا وقد أصبح التلقيح الصناعي بديلا في حالات عن الاتصال الجنسي، ثم صار بمقدور المرأة أن تحمل طفلا ولو كان مبيضها معطلا، وصار بمقدور المرأتين أن تتشاركا في نتاج ولد، إحداهما تمنح بويضتها الملقحة، والثانية تسخر رحمها لاستقبال هذه اللقيحة، فأصبح من حيث الواقع الولد منسوبا إلى أمَّيْنِ لمروره عبر ولادتين منفصلتين: ولادته وهو نطفة أمشاج، وولادته وهو إنسان سوي. لذلك فإن مراد الآيات هو الولادة البيولوجية ضمنا، وعليه فإن قوله: ﴿إِنْ

---

[1] سورة الزمر الآية / 7

[2] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب بدء الخلق باب ذكر الملائكة ومسلم في الصحيح كتاب القدر باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث 1408ه- الجزء الأول ص/285

[4] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة لسعيد كاظم العذاري ص/158

[5] نفس المرجع ص/158

[6] نفس المرجع ص/158

أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[1] معناه ولدن البويضة والجنين معا، هكذا نزلت الآية بهذا المقصود، أما إذا اختلف المحل فولدت الأم الجنين و لم تلد البويضة فإن الحكم يختلف حينها.[2]

هذا وإن حكمنا للتي حملت وولدت بالأمومة حقيقة، فإن صاحبة البويضة كذلك أم لعلة الجزئية، ومعلوم عند الفقهاء قيام سبب الجزئية مقام حقيقة الجزئية في باب الحرمات احتياطا، والسبب يقام مقام المسبب في هذا الباب. ألا ترى أن المرأة تحرم على جدها كما تحرم على أبيها، وإن لم يكن تحريمها على جدها منصوصا عليه، لكن لما كان مبينا بيان كفاية، وهو أن البنت وإن حدثت من ماء الأب حقيقة دون ماء الجد، لكن الجد سبب ماء الأب، أقيم السبب مقام المسبب في حق الحرمة احتياطا، كذا ههنا.[3]

وعموما حجة الفريق الذي ذهب إلى أن الأم حقيقة هي صاحبة الحمل، أن الولد يتبع في النسب المرأة التي حملته وزوجها، وليس من أخذت اللقيحة منها على أساس قوله عليه السلام: {الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ}[4]. فمتى حملت امرأة ذات زوج بأيّ وسيلة كانت ولو بزنا، فإن حملها يكون منسوبا إليها، وإلى زوجها يُنسب الوليد لقيام الفراش بينهما[5].

حجة أخرى في إثبات نسب الوليد إلى صاحبة الرحم في حالة إذا كانت متزوجة، هي أن الطفل الذي ولدته صاحبة الرحم يحتمل أن يكون من تلك اللقيحة التي زرعت في رحمها، ويحتمل أن تكون هذه اللقيحة قد ماتت، ثم ينشأ الطفل إثر مباشرة الزوج لها، وبالتالي في هذه الحالة ثمة احتمالان، ورفعا للتعارض ينسب الولد لصاحبة الحمل، وينسب لزوجها لثبوت الفراش الزوجي بينهما، وإليه ذهب القره داغي بقوله: «فإن الولد يلحق بالزوج صاحب الفراش، لا من كان في ظاهر الأمر صاحب الماء، وتكون الحاضنة أمّا له لا صاحبة البييضة.»[6] لكن هذا السبب الذي لأجله نُسب الولد لصاحبة الرحم، مرفوع في حالة إذا كانت صاحبة الرحم خلية لا زوج لها، أو كانت ذات زوج ورحمها سليم ولا تملك مبيضا صالحا للتلقيح.

---

[1] سورة المجادلة الآية / 2

[2] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 833/1

[3] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 4/4

[4] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الأحكام باب من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه رقم الحدث 7182 ومسلم كتاب الرضاع باب الولد للفراش وتوقي الشبهات رقم الحديث 1457

[5] الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي ص/ 368

[6] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/588

هذا وإن صاحبة الرحم في القرآن هي أمّ لكن مقيّدة بالولادة، تستوي من حيث حقيقة لفظ الأمومة مع باقي النساء اللاتي أطلق عليهن القرآن لفظ أمهات بالإضافة، كالمرضعات – مثلا – هنّ أمهات بالرضاعة في قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾[1] فلا يثبت لهن من الأحكام ما يثبت للأمهات بالولادة. وكذا نساء النبي عليه السلام هنّ أمهات بالديانة، لذلك نصّ القرآن على كونهن أمهات للمؤمنين دون سواهم في قوله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[2] كذلك لفظ الأم بالنسبة لصاحبة الرحم ليس مطلقا، بل هو مقيّد بالولادة، فتساوت هذه المعاني في حقيقة لفظ الأم. وهذه الإضافة في الفقه معتبرة، حيث إن الأمهات بالولادة تجري عليهن أحكام تختلف عن الأمهات بالرضاعة أو الديانة.

وإذا كان لفظ الأم بالنسبة لصاحبة الرحم مقيدا بالولادة، فإن صاحبة البويضة تعد أيضا أمّا بهذا الاعتبار، من حيث اللغة هي والدة، ومن حيث الاصطلاح كذلك. فالأم الوالدة حقيقة وفي معناها كل امرأة رجع نسبك إليها بالولادة من الجهتين الأبوة والأمومة[3]. فالأم على هذا الوالدة التي ولدتك، والبعيدة التي ولدت من ولدتك، ولذلك فإن حواء عليها السلام أمّنا وإن كثرت الوسائط، كما أن الأمّ كل ما كان أصلا لوجود الشيء، لكون أمّ الشيء أصله.[4] وهذا الاستعمال هو نفسه التعريف اللغوي للأم، إلا أن الأم حقيقة – كما في الاصطلاح – الوالدة، سواء القريبة أم البعيدة. وهو التعريف المتداول عند الفقهاء، فالحنفية عرّفوا الأم كونها: كل من انتسبت إليها بولادة، سواء مباشرة أو بواسطة. أما الأم المباشرة، فهي التي ولدتك، ولفظ الأم يطلق عليه حقيقة. وأم بواسطة، وهي التي ولدت من ولدتك، وهي الجدة، يقع لفظ الأم عليها مجازا، وقيل حقيقة بدليل اللغة[5]. وعند المالكية اسم الأم من لها عليك ولادة ولو بوسائط، لتشمل الجدات ولو من جهة الأب.[6] يقول عبد الوهاب البغدادي: «فالأم اسم لكل أنثى لها عليك ولادة، فتدخل في ذلك الأم دنيَّة وأمهاتها وجدّاتها، وأم الأب وجدّاتها، وإن علون.»[7] وعند الشافعية، الأم كل أنثى انتسبت إليها بالولادة، بواسطة وبغير واسطة،

---

[1] سورة النساء الآية/ 23

[2] سورة الأحزاب الآية / 6

[3] الكليات لأبي البقاء الكفوي ص/187

[4] التوقيف على مهمات التعاريف ص 62

[5] البناية شرح الهداية 20/5

[6] الفواكه الدواني 23/2

[7] التلقين في الفقه المالكي 119/1

ولا فرق عندهم أن تكون الواسطة ذكرا أو أنثى[1]، فيدخل الجدات من الجهتين. يقول الغزالي: «أما الأم فهي كل أنثى انتهيت إليها بالولادة، بواسطة أو غير واسطة، كانت الواسطة ذكرا أو أنثى، واندرجت تحته الجدات.»[2] وعند الحنابلة أيضا الأم: «كل امرأة انتسبت إليها بولادة، وهي: الأم، والجدات من جهة الأم وجهة الأب وإن علون.»[3]

وعليه فإن صاحبة البويضة تعد أمّا في الفقه، لكن بواسطة صاحبة الرحم، فتكون أشبه بالجدة من جهة الأم، لأن الجدة هي والدة بواسطة، حيث ولدت من كان سببا في ولادتك، كذلك صاحبة البويضة والدة بواسطة، حيث إنها ولدت النطفة التي كانت سببا في ولادتك، فالجدة لم تحملك وإنما حملت من حملتك، كذلك صاحبة البويضة لم تحملك ولكن حملت البويضة التي حملتك. إلا أن شبه صاحبة البويضة بالأمومة أقوى، وعليه فإن الأقرب إلى الصحة أن يقال: صاحبة البويضة أولى بالأمومة من الجدة للأم، وإن كان بينهما تشابه، فإن شبه صاحبة البويضة بالأم أقوى من شبه الجدة بها، لذلك لا يمكن التسوية بينهما في ترتيب الأحكام الشرعية، وإنما تكيّف صاحبة البويضة على الأم تبعا، لكونها والدة بواسطة صاحبة الرحم، كما أن صاحبة الرحم تكيّف على الأم أصالة.

الفرع الثاني: التكييف بتغليب شبه الأم المرضعة

أولا: تغليب شبه صاحبة الرحم بالأم المرضعة

قاس بعض الدارسين صاحبة الرحم على المرضعة لجامع بينهما هو حصول الغذاء اللازم لنمو الولد. يرى أصحاب هذا الراي أن صاحبة الرحم التي حملته وولدته، فهي في حكم الأمّ بالرضاع، لذلك تعد أمّا حكميّة لا يثبت لها نسب إلى المولود، لأن اللقيحة جاءت من بويضة امرأة أخرى لقّحت بماء زوجها فزرعت في الرحم، فالجنين انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي، وعليه فإن الولد ينسب إليهما لثبوت الفراش بينهما. أما التي حملت ووضعت فهي أشبه بالمرضعة التي غذّت وحضنت، فالأولى – صاحبة البويضة – غذّت النطفة من دمها، والثانية – صاحبة الرحم – غذت من لبنها[4]. وهو اختيار الشيخين مصطفى الزرقاء[1]

---

[1] نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني 221/12

[2] الوسيط في المذهب لأبي حامد الغزالي 101/5

[3] الكافي في فقه الإمام أحمد 26/3

[4] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 828/1

وعبد الله البسّام[2]، والأساتذة: نعيم يس، وعبد الحافظ حلمي[3] وعارف علي عارف[4]. وهو قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي[5]. فحسب هذا الرأي يكون الوليد موصولا إلى صاحبة الرحم على أساس الرضاعة وليس النسب، فلا يترتب على هذه الصلة، ما يترتب على صلة الأم الحقيقية بولدها من أحكام شرعية.

والذي أراه صوابا أن قياس صاحبة الرحم – التي تحّملت مشقة الحمل والوضع – على المرضعة – التي لم تحمل و لم تضع – لا يصحّ من الناحية الفقهية لوجوه:

أولا: أن التحريم لا يثبت إلا بوصول اللبن بواسطة الارتضاع. وهو الصحيح الذي عليه الفقهاء: الإمام أحمد في رواية، والقول الآخر للشافعية[6]، وهو مذهب الظاهرية[7]. وصفته المعهودة بين الناس ضم الشفتين على محل خروج اللبن من ثدي لطلب خروجه، أو هو مصّ الراضع ثدي مرضعته بفيه. وقد تقيد من عرّف الرضاع بذلك عند فقهاء الحنفية: «هو مصّ الرضيع من ثدي الآدمية في وقت مخصوص.»[8] وقيل: «عبارة عن مص شخص مخصوص، وهو أن يكون صبيا رضيعا، من ثدي مخصوص، وهو ثدي الآدمية في وقت مخصوص.»[9] والوجه الأقوى عند الحنابلة: «هو مصّ لبن ثَابَ[10] عن حمل من ثدي امرأة.»[11] وأولى منه أنه: «مصّ لبن ثاب

---

[1] مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي دورة الثانية العدد الثاني الجزء الأول الصفحة 283

[2] أطفال الأنابيب للشيخ عبد الله البسام مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية العدد الثاني الجزء الأول ص/ 262 عام 1407ه.

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث 1408ه- الجزء الأول ص/285

[4] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 835/1

[5] القرار الخامس لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة 1404ه-،

[6] أحكام الأم في الفقه الإسلامي للباحثة وفاء السويلم ص/262

[7] المحلى بالآثار لابن حزم 185/10

[8] تبيين الحقائق شرح كتر الدقائق 181/2

[9] العناية شرح الهداية 438/3

[10] أي اجتمع

[11] شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى 213/3

من حمل من ثدي امرأة.»[1] فقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾[2] لا يسمى إرضاعا إلا ما وضعته المرأة المرضعة من ثديها في فم الرضيع، يقال: أرضعته ترضعه إرضاعا. ولا يسمى رضاعة ولا إرضاعا إلا أخذ الرضيع بفيه الثدي وامتصاصه، وما عدا ذلك لا يسمى شيء منه إرضاعا ولا رضاعة ولا رضاعا، إنما هو حلب وطعام وسقاء وشرب وحقنة وسعوط وتقطير، ولم يحرم نصّ الشرع بهذه الطرق شيئا، وإنما قاس الفقهاء ذلك على حقيقة الإرضاع وهو قياس ظنيّ لا يرقى إلى القطع بحال[3]. قال اللَّيْث بن سعد: «لا يحرم السُّعوط بلبن المرأة، ولا يحرم أن يسقى الصبي لبن المرأة في الدواء، لأنه ليس برضاع، إنما الرضاع ما مص من الثدي.»[4] وسئل عطاء عن سعوط اللبن للصغير أيحرم ؟ قال: «ما سمعت أنه يحرم.»[5] .

وعمدة من قال بأن السّعوط ونحوه من الإرضاع وأنه يحرم حديث: {فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ}[6] وهم مضطربون في الاحتجاج به، لأنهم يحرمون بالنقطة تصل إلى جوف الصبي وهي لا تدفع شيئا من المجاعة، كما أن تنصيص الخبر على الرضاعة في مقابل المجاعة تأكيد على أن التحريم لا يقع بغيرها – من شرب وسعوط – في دفع المجاعة. [7] وعليه فإن صاحبة الرحم تقتصر وظيفتها على تغذية الجنين بدمها، والجامع الذي هو التغذية ليس سببا في التحريم، لأن الإرضاع ليس مجرد تغذية وإنما هو وسيلة شرعية لحصول هذه التغذية، قصرها الشارع على كيفية معيّنة.

ثانيا: إن التغذية التي اتفق الفقهاء على أنها محرمة تحصل باللبن، وصاحبة الرحم تغذي الجنين بدمها، ولا ينبغي إجراء القياس بينهما. فقولهم إن الجنين تغذى من دمها، ليس سببا في انتسابه بعد ولادته إليها، بدليل أن التبرع بالدم بالاتفاق لا يوجب نسبا ولا حرمة، فلو غذّت امرأة طفلا بدمها بالطرق الطبية المعروفة فإنه لا يعد رضاعا، كذلك لو غذت وهو بداخل أحشائها، لا يوجب حرمة[8].

---

[1] المبدع في شرح المقنع 141/8

[2] ﴿سورة البقرة﴾ الآية 233

[3] المحلى بالآثار لابن حزم 185/10

[4] نفس المصدر 185/10-186

[5] نفس المصدر 185/10-186

[6] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الشهادة باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم ومسلم في صحيحه كتاب الرضاع باب إنما الرضاعة من المجاعة

[7] المحلى بالآثار لابن حزم 187/10

[8] الإنجاب الصناعي بين التلحيل والتحريم للنجيمي ص/ 254

ولقد تناقض المجمع الفقهي في هذه المسألة حين نصّ في دورته السابعة على أن: «الزوجة المتطوعة بالحمل عن ضرتها تكون في حكم الأم الرضاعية للمولود، لأنه اكتسب من جسمها وعضويتها أكثر مما يكتسب الرضيع من مرضعته في نصاب الرضاع الذي يحرم به ما يحرم من النسب.»[1] وهو قياس صاحبة الحمل على المرضعة لجامع حصول التغذية منهما للولد. فسوّى – المجمع الفقهي – بين اللبن والدم – لاشتراكهما في وصف التغذية – في التحريم، حيث إن التحريم كما يحصل من اللبن بواسطة الإرضاع، يحصل من الدم بواسطة الحمل. وفي دورته الحادي عشر ة المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة 13-20 من رجب عام 1409هـ نظر في موضوع نقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين، هل يأخذ حكم الرضاع المحرم أو لا ؟ بعد المناقشة نصّ في قراره الثالث بعد الإجماع على أن: «نقل الدم لا يحصل به التحريم، وأن التحريم خاص بالرضاع.»[2] وهذا ظاهر التناقض مع قراره السابق المتعلق بصاحبة الرحم.

ثالثا: أن الرضاع الذي يثبت به التحريم يختص بالولد دون الحولين، لقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[3] ولقوله عليه السلام: {لَا رَضَاعَ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ}[4] والذي في رحم المرأة يسمى جنينا، ولا يطلق عليه اسم الولد، إلا بعد خروجه حيا، وإلا كان سقطا في حالة وفاته. يقول الفخر الرازي: «الأجنة هم الذين في بطون الأمهات، وبعد الخروج لا يسمى إلا ولدا أو سقطا.»[5]

رابعا: أن الشرع فرّق بين الولادة والرضاعة، و لم يجمع بينهما إلا في التحريم، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: {الرَّضَاعَةُ تُحَرِّمُ مَا تُحَرِّمُ الوِلاَدَةُ}[6] فكيف نسوي بينهما بجعل صاحبة الرحم – وهي أم بالولادة – أمّا بالرضاعة، فتضيع عليها أحكام كثيرة لا تثبت إلا بالولادة كالإرث ونحوه.

---

[1] القرار الخامس لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة 1404ه.

[2] قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة التابع لرابطة العالم الإسلامي الدورة الحادي عشرة القرار الثالث ص/253

[3] ﴿ سورة البقرة﴾ الآية 231

[4] أخرجه الدارقطني في سننه كتاب الرضاع رقم الحديث 4358 ومسند الإمام أحمد رقم الحديث 4114 مسند المكثرين من الصحابة عبد الله بن مسعود وفي رواية الحديث موقوف على عبد الله بن مسعود. وأخرجه مالك في الموطأ كتاب الرضاع باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر رقمه 14 / إسناد الحديث جيد ينظر طرح التثريب شرح التقريب للعراقي 132/7

[5] التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للرازي جزء 29 /الصفحة 11

[6] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب النكاح باب قوله: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم﴾ و مسلم في الصحيح كتاب الرضاع باب يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة .

خامسا: قياس النازلة على الرضاع مرفوض، لأن العلة في حرمة الرضاع ليست معقولة المعنى، بدليل أن الرضعات في الشرع مقدّرات بعدد وليست مطلقات. وما قدّره الشرع لا يقاس عليه، لأنه لا يعقل له معنى. فنحن نجهل لماذا خصص الشرع وجه التحريم بعشر رضعات، والخبر لم يفصح عن ذلك لقول أمنا عائشة: {كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ، بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ.}[1]

ثانيا: تغليب شبه صاحبة البويضة بالأم المرضعة

ذهب فريق آخر إلى أن الأم الحقيقية التي ترث هي صاحبة الرحم التي حملت وولدت، أما صاحبة البويضة فهي أم حكميّة مثل الأم بالرضاعة. فهؤلاء ينظرون إلى جانب الولادة، فكل والدة هي أمّ، والتي لا تلد لا ينطبق عليها اسم الأمّ[2]، وه مذهب فريق من العلماء مثل الشيخ علي طنطاوي[3]. والشيخ بدر المتولي عبد الباسط الذي قال: «صاحبة البويضة كالأم المرضعة، وذلك لأن الحنفية اعتبروا علة التحريم في الرضاع هي الجزئية أو شبهتها، فأقل ما يقال إن هذا الطفل فيه جزئية من صاحبة البويضة على أني لا أستريح لهذا التخريج وأرى أن عملها هدر لا تترتب عليه أحكام.»[4] وقياس صاحبة البويضة على المرضعة لعلة الجزئية ظاهر الفساد، لأنه يوجب أن تكون صاحبة الرحم أيضا مرضعة لثبوت معنى الجزئية فيها، فالجنين الذي ينشأ بين أحشائها ويمتص من دمها، يصيرا جزءا منها، فلا ينضبط القياس بهذه العلة.

الفرع الثالث: إسقاط الشبهين

نظرا للتدافع الذي طرأ على نازلة استبضاع الأرحام فإن فريقا من الباحثين لجئوا إلى قاعدة تساقط الأشباه، بمعنى أن صاحبة البويضة وصاحبة الرحم ليستا أمّيْنِ حقيقة، لأن معنى الأمومة بالنسبة إليهما ناقص،

---

[1] أخرجه مسلم في الصحيح كتاب الرضاع باب التحريم بخمس رضعات. ومالك في الموطأ كتاب الرضاع باب جامع ما جاء في الرضاعة وابن ماجة في سننه كتاب النكاح باب لا تحرم المصة ولا المصتان رقمه 1942 وأبو داود في سننه كتاب النكاح باب هل يحرم ما دون خمس رضعات رقمه 2062 والترمذي في سننه كتاب أبواب الرضاع باب ما جاء لا تحرم المصة ولا المصتان والنسائي في سننه كتاب النكاح باب القدر الذي يحرم من الرضاعة رقمه 3307

[2] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية لعارف علي عارف ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 831/1

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية 1407ه- العدد الثاني الجزء الأول ص/283

[4] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث 1408ه- الجزء الأول ص/284

فقيل: فلا ينسب إليهما الولد لعدم الدليل على إثبات النسب.[1] فكل منهما لم تستكمل مقومات الأمومة الكاملة، فأقصى ما يثبت لكل منهما أمومة ناقصة. وقيل: نسب الولد متوقف على رأي القضاء، فهو أعرف بحال الولد وأيّ المرأتين أجدر بأمومته، فيراعي في ذلك كله مصلحة الوليد.[2]

وممن تردد في المسألة الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد لم يفصح عن رأيه، ولم ينسب الولد لأي جهة، والغالب أنه لا ينسب الولد لأي منهما إلا بتوفر أسباب الأمومة، وهي عنده أن لكل مولود بأمِّه صلتين: صلة تكوين ووراثة، وأصلها البييضة. والثانية: صلة حمل وولادة وحضانة، وأصلها الرحم. فالمولود وفق هذه العلاقة تترتب عليه أحكام الأمومة، فإذا كانت البييضة من امرأة غريبة متبرعة لزوجة رجل آخر لقحت فيها، فحينئذ انفصمت إحدى الصلتين قطعا وهي البييضة من الزوجة ذاتها، وهذا معلوم الانقطاع عقلا وواقعا وطبعا وشرعا. وإذا كان مجموع الخلية الإنسانية الحيوان المنوي من الزوج والبييضة من الزوجة، لكن زرعا أو لقحا في رحم امرأة متبرعة، فالصلة الثانية للأم وهي الحمل والولادة منفصمة قطعا عقلا وواقعا وشرعا. وعليه فإذا انقطعت الصلتان من الزوجة فهي ليست أمّا بأيّ حال من الأحوال، وإذا تحققت الصلتان كانت أمّا طبعا وواقعا وشرعا. فالأمومة هي مجموع الهيئة الحاصلة لمولود وقع لقاحه وتكوينه بماء أبويه على فراش الزوجية، فحملت به أمه في بطنه مستقرا في رحمها، فهذا هو المولود الذي يكتسب الأمومة الشرعية، ومتى اختلت واحدة من الصلات فالحال ليس عاديا.[3]

وعلى هذا فإن صاحبة البويضة أو الرحم ينطبق عليهما اسم: «أم بالحضانة» وممن أطلق هذه التسمية على الأم البديلة الدكتور عارف علي عارف[4]. والأم بالحضانة وصف ينطبق عليهما في حالة عدم جريان النسب عليهما، فيقتصر دور صاحبة الرحم التي أجّرت رحمها على حضانة الولد وهو جنين في بطنها، ودور صاحبة البويضة يقتصر دورها على حفظ الولد والقيام بمصالح، فكلا الوظيفتين تدخلان في مفهوم الحضانة عرفا. أما من حيث اللغة الحِضَانة مصدر الحاضن والحاضنة وهما الموكّلان بالصَّبيِّ يحفظانه ويربيانه.[5] وشرعا عرفها الحنفية أنها:

---

[1] الرحم المستأجر (الأم البديلة) رؤية شرعية ظلال ناجح طاهر 519/2 مجلة الكلية الإسلامية الجامعة النجف العدد 40

[2] الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي للدكتورة عائشة أحمد سالم ص/205

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث الجزء الاول الصفحة 435- 437

[4] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية ضمن كتاب درسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 814/1

[5] المحيط في اللغة [ح ض ن] 189/1

«تربية الولد لمن له حق الحضانة»[1] وصاحبتي البويضة والرحم تستحقان هذه الحضانة فهما أقرب الناس إلى الولد. ومن المالكية: «حفظ الولد والقيام بمصالحه.»[2] وهو ما ذهب إليه الشافعية هي حفظ من لا يستقل بأموره وتربيته بما يصلحه ويقيه عما يضره.[3] مما يعني أن حفظ الجنين في بطن صاحبة الرحم لا يُعد حضانة ولا رحمها يُعد حُضنا، فلا يطلق عليها بهذا الاعتبار حاضنة. وإنما تكتسب هذه التسمية ما لو ربّت الوليد في حضنها، ولأن الاتفاق عادة ما يقضي عليها بتسليم الوليد بعد وضعه لصاحبة البويضة، فإنها لن تنعم بهذه المهمة السامية التي بسببها تسمت أمّا حاضنة. لكن هذا الاتفاق الذي يجري بين صاحبة البويضة وصاحبة الرحم من حيث الفقه يتردد بين الجواز والمنع، وذلك يرجع إلى مسألة أحقية الحضانة، وأقوال الفقهاء مختلفة:

أولها: أن حق الحضانة للحاضنة، فلا تجبر عليها إذا امتنعت عن ممارسة حقها في الحضانة، وهو مذهب الشافعية[4] ، والراجح عند الحنفية، وعليه الفتوى.[5] وهو الأشهر عند المالكية[6]، ورأي عند الحنابلة، ورجحه ابن القيم.[7] وعليه فإن صاحبة الرحم لو كانت أحق بها، والتزمت بالاتفاق حيث سلّمت الوليد لصاحبة البويضة، فإنه لا إشكال من حيث الفقه. أمّا لو نازعت صاحبة البويضة في احتضان الوليد، فإنها تأخذ هذا الحق منها لأن الحضانة حق لها. أمّا لو كانت الحضانة من حق صاحبة البويضة فلا إشكال في هذه الحالة ولو عند التنازع.

والثاني: أن حق الحضانة للمحضون، وبالتالي تجبر عليها الحاضنة، واختاره بعض الحنفية[8] ، وهو رأي عند المالكية[9] والحنابلة[10] . في هذه الحالة لو كانت الحضانة حقا على صاحبة البويضة، فلا إشكال في تسليم

---

[1] رد المحتار على الدر المختار 252/5

[2] حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير (2/ 526)

[3] أسنى المطالب في شرح روض الطالب 447/3

[4] شرح السنة للبغوي 332/9

[5] البحر الرائق شرح كنز الدقائق 180/4

[6] القوانين الفقهية لابن جزي ص/384

[7] زاد المعاد في هدي خير العباد 404/5

[8] البحر الرائق شرح كنز الدقائق 180/4

[9] القوانين الفقهية لابن جزي الغرناطي ص/384

[10] زاد المعاد في هدي خير العباد 404/5

صاحبة الرحم الوليد إليها بعد الوضع، أما لو كانت حقا على صاحبة الرحم فلا يحق لها تسليمه إليها، لأن الحضانة حق للمحضون ولا تسقط عنها الحاضنة إلا لعذر.

والثالث: أن الحضانة حق للحاضن والمحضون معا، وبالتالي لا تسقط عن الحاضنة، لأن للمحضون حقا لم يسقطه. وهو رأي عند المالكية، وصوّبه ابن محرز (ت450ه)[1] بقوله: «والصواب من ذلك عندي أنه حق مشترك بين الحاضن والمحضون.»[2] وعليه فإنه لا يحق لصاحبة الرحم إذا تعيّن أنها الحاضنة الشرعية تسليم الوليد لصاحبة البويضة، لأنها تشترك معها في هذا الحق، ولا سبب يسقطه عنها. أما إذا تعيّن أن الحضانة حق على صاحبة البويضة فلا إشكال بتسليم الوليد إليها. ونفس الأمر ينبني ما لو كانت الحضانة حقا لله تعالى حيث لا تسقط بحال، وإن أسقطها الحاضن وهو رأي عند المالكية.[3]

الفرع الرابع: التكييف بالجمع بين الشبهين

إن توظيف قاعدة: «تساقط الأشباه» في نازلة استبضاع الأرحام ليس أمرا مجديا، بل قد يكون سببا في نشوب مشاكل اجتماعية أقبحها اختلاط الأنساب. وفي اعتقادي أن إعمال الأشباه أولى من إهمالها، لأن مبدأ إعمال مقتضيات أحد الأشباه أو جميعها من شأنه حفظ أنساب الأسر التي تلجأ إلى استبضاع الرحم. ويمكن الركون إلى الجمع إعمالا للشبهين معا: الأمّ الحقيقيّة (الوالدة) والأمّ الحكميّة (المرضع) نظرا لتعادلهما. ولأجل أن الولد موصول من حيث النسب بالمرأتين: صاحبة البويضة وصاحبة الرحم، فإنه يُنسب إليهما معا لاشتراكهما في أصل خلقته، فيثبت لكل منهما وصف الأمومة حقيقة لا مجازا. وهو اختيار بعض الشيعة، يقرون بثبوت النسب للأمّيْن معا البيولوجية والوالدة، وهي فتوى محمد إسحاق الفياض، حيث يرى أن الأمّ هي صاحبة البويضة، ولكن لابد من الاحتياط بالنسبة للمرأة صاحبة البويضة.[4] والسيستاني أجاب عن سؤال يتعلق بنسب الولد تجاه المرأتين، بقوله: «ففي لحوق الولد بصاحبة البويضة أو بصاحبة الرحم احتمالان: مقتضى الاحتياط مراعاته بينهما.»[5]. وهو اختيار شمس الدين الواعظي.[1]

---

[1] هو أبو القاسم عبد الرحمن بن محرز القيرواني من الطبقة التاسعة من فقهاء إفريقية له تصانيف عديدة منها: تعليق على المدونة سماه «التبصرة» وكتاب سماه «القصد والإيجاز » توفي سنة 450ه الديباج المذهب (2/ 153)

[2] الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكام 509/1

[3] نفس المصدر 509/1

[4] الرحم المستأجر (الأم البديلة) رؤية شرعية ظلال ناجح طاهر 519/2 مجلة الكلية الإسلامية الجامعة النجف العدد 40

[5] موقع مكتب المرجع الشيعي علي السيستاني

وثبوت نَسبيْن من جهة الأمومة أو الأبوة مما تعارف عليه الشرع، منه حديث السيدة عائشة – رضي الله عنها – أنها قالت: {اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي غُلَامٍ، فَقَالَ سَعْدٌ: هَذَا يَا رَسُولَ اللهِ ابْنُ أَخِي عُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَهِدَ إِلَيَّ أَنَّهُ ابْنُهُ، انْظُرْ إِلَى شَبَهِهِ، وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: هَذَا أَخِي يَا رَسُولَ اللهِ، وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي مِنْ وَلِيدَتِهِ، فَنَظَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى شَبَهِهِ، فَرَأَى شَبَهًا بَيِّنًا بِعُتْبَةَ، فَقَالَ: «هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ، وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ بِنْتَ زَمْعَةَ}[2] ووجه الدلالة أن النبيّ عليه السلام حَكَم – في هذه الحالة من التنازع في النسب – بالجمع بين التعارض، ولم يحرم أيّ طرف من حقه.[3] ومنه الأثر عن سعيد بن المسيب، أن رجلين اشتركا في ظهر امرأة، فولدت لهما ولدا، فرفعا إلى عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – مسألتهما، فدعا لهما ثلاثة من القافة، وبعد المعاينة لم يتوصلوا إلى والده الصحيح، فقالوا: إنه أخذ الشبه منهما جميعا، قالوها ثلاثا، فجعله سيدنا عمر لهما يرثانه ويرثهما.[4] ووجه الدلالة مشروعية نسب الولد إلى الرجلين عند التنازع، كذلك بالنسبة للمرأتين.[5]

وهذه المسألة معروفة عند الفقهاء بالولد المشكل يدعيه اثنان يقضي به لهما. ولعل الحنفية أكثر توسعا من غيرهم في هذه المسألة، خصوصا عند إبطال حكم القافة، اختلفت أقاويلهم في ذلك، فقال أبو حنيفة: «يلحق الولد برجلين، وكذا امرأتين.» وقال أبو يوسف: «يلحق برجلين ولا يلحق بامرأتين.» وقال محمد:

---

https://www.sistani.org/arabic/qa/search/227683/

[1] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة سعيد كاظم العذاري ص/158

[2] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الأحكام باب من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه رقم الحدث 7182 ومسلم في الصحيح كتاب الرضاع باب الولد للفراش وتوقي الشبهات رقم الحديث 1457

[3] الأحكام المتعلقة بالمولود بالتلقيح الصناعي الدكتور قالة شهر الدين ص/43

[4] عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، أَنَّ رَجُلَيْنِ، اشْتَرَكَا فِي ظَهْرِ امْرَأَةٍ , فَوَلَدَتْ لَهُمَا وَلَدًا , فَارْتَفَعَا إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ , فَدَعَا لَهُمَا ثَلَاثَةً مِنَ الْقَافَةِ , فَدَعَا بِتُرَابٍ فَوَطِئَ فِيهِ الرَّجُلَانِ وَالْغُلَامُ. ثُمَّ قَالَ لِأَحَدِهِمْ: «انْظُرْ , فَنَظَرَ» , فَاسْتَقْبَلَ وَاسْتَعْرَضَ , وَاسْتَدْبَرَ , ثُمَّ قَالَ: أُسِرُّ أَوْ أُعْلِنُ؟ فَقَالَ عُمَرُ: «بَلْ أَسِرَّ» . فَقَالَ: لَقَدْ أَخَذَ الشَّبَهَ مِنْهُمَا جَمِيعًا , فَمَا أَدْرِي لِأَيِّهِمَا هُوَ؟ فَأَجْلَسَهُ. ثُمَّ قَالَ لِلْآخَرِ أَيْضًا: " انْظُرْ , فَنَظَرَ , وَاسْتَقْبَلَ , وَاسْتَعْرَضَ , وَاسْتَدْبَرَ , ثُمَّ قَالَ: أُسِرُّ أَوْ أُعْلِنُ؟ قَالَ: «بَلْ أَسِرَّ» . قَالَ لَقَدْ أَخَذَ الشَّبَهَ مِنْهُمَا جَمِيعًا , فَلَا أَدْرِي لِأَيِّهِمَا هُوَ؟ وَأَجْلَسَهُ. ثُمَّ أَمَرَ الثَّالِثَ فَنَظَرَ , فَاسْتَقْبَلَ , وَاسْتَعْرَضَ وَاسْتَدْبَرَ , ثُمَّ قَالَ: أُسِرُّ أَمْ أُعْلِنُ؟ . قَالَ: لَقَدْ أَخَذَ الشَّبَهَ مِنْهُمَا جَمِيعًا , فَمَا أَدْرِي لِأَيِّهِمَا هُوَ؟ . فَقَالَ عُمَرُ: «إِنَّا نَعْرِفُ الْآثَارَ بِقَوْلِهَا ثَلَاثًا» , وَكَانَ عُمَرُ قَالَهَا , فَجَعَلَهُ لَهُمَا , يَرِثَانِهِ وَيَرِثُهُمَا. شرح معاني الآثار رقم الأثر 6173 (4/ 163)

[5] الأحكام المتعلقة بالمولود بالتلقيح الصناعي الدكتور قالة شهر الدين ص/43

«يلحق بالآباء وإن كثروا، ولا يلحق إلا بأمّ واحدة».[1] وسبب خلافهم أن النّسب من جانب الرجال يثبت بالفراش، ومن جانب النساء يثبت بالولادة، ومعلوم أن الولادة لا تثبت إلا بدليل، وأدنى الدلائل عليها شهادة القابلة، ولو ادعته امرأتان فهو ابنهما عند أبي حنيفة، وكذا إذا كن خمسا عنده. وعند صاحبيه لا يثبت نسب الولد من المرأتين أصلا، وجه ذلك أن النسب من جانب النساء يثبت بالولادة، وولادة ولد واحد من امرأتين لا يتصور، وعليه لا يتصور ثبوت النسب منهما بخلاف الرجال، لأن النسب في جانبهم يثبت بالفراش. ولأبي حنيفة أن سبب ظهور النسب هو الدعوة، وقد وجدت من كل واحدة منهما. وعلى هذا لو ادعاه رجل وامرأتان يثبت نسبه من الكل عند أبي حنيفة، وعند صاحبيه يثبت من الرجل لا غير. ولو ادعاه رجلان وامرأتان، كل رجل يدعي أنه ابنه من هذه المرأة والمرأة صدقته، فهو ابن الرجلين والمرأتين عند أبي حنيفة، وعندهما ابن الرجلين لا غير.[2]

وتأسيسا على ما سبق، أمكن تصور المسألة في وقتنا، فأصبح للولد أمّان من حيث الولادة، فعلى مذهب الحنفية يُنسب الولد إليهما حقيقة لتحقق معنى الولادة فيهما. ولأن الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه كان في الدعوة و لم تثبت الولادة من شاهد، بمعنى أنه لو ادعت امرأتان الولد قضى أبو حنيفة للمرأتين بالنسب، و لم يقض صاحباه إلا بنسب امرأة واحدة لعدم تصور الولادة منهما معا. أما في مسألتنا فإن الولادة ثابتة من الجانبين معا، فزال الإشكال و لم يعد ثمة سبب يمنع وصل النسب بالأمَّيْن في مذهب الصاحبين، حيث ثبتت الولادة من المرأتين معا: صاحبة البويضة وصاحبة الرحم، فالأولى والدة بيولوجية، قدمت للجنين صفاتها الوراثية، والثانية والدة رحمية قدمت له دمها فاشتركا في وصف الولادة.

وقد يقال: إن إلحاق النسب بالمرأتين يكون عند الفقهاء في حالة التراع على الولد، ولا نزاع في صورة البحث، فصاحبة الرحم تستأجر رحمها مقابل عوض من المال، وبعد الوضع تسلمه لأبويه البيولوجيين عن رضا، أو قد يتفق الزوج مع زوجتيه على ذلك، فتحمل زوجة لصالح الأخرى وذلك داخل مؤسسة الزواج، فلا نزاع جار بينهم. والجواب عنه: أن وظيفة الفقه لا تقتصر على معالجة القضايا الخلافية المتنازع فيها بين المكلفين، وإنما شغل بعض الفقه مجالا واسعا من المسائل التي تمنع التراع قبل وقوعه، فهو من قبيل الفقه الوقائي إن صحّت التسمية، وأشهر القواعد المعمولة في هذا الفقه سد الذرائع. وعليه فإن الحسم في هذه النازلة فقهيا يقي الناس الوقوع في التراع في مستقبل الأيام، ولا مانع من وصل النسب بالجهتين درءا لكل نزاع محتمل.

---

[1] معالم السنن شرح سنن أبي داود 276/3

[2] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 253/6

وتعزيزا لموقف الجمع بين الشبهين، ننطلق من شهادة القرآن الذي عدّ صاحبة الرحم أمّا حقيقة، لكنها أم مقيّدة بالولادة، تستوي من حيث حقيقة لفظ الأمومة مع باقي النساء اللائي أطلق عليهن القرآن لفظ أمهات بالإضافة، كالمرضعات – مثلا – هنّ أمهات بالرضاعة في قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾[1] فلا يثبت لهن من الأحكام ما يثبت للأمهات بالولادة. وكذا نساء النبي عليه السلام هنّ أمهات بالديانة، لذلك نصّ القرآن على كونهن أمهات للمؤمنين دون سواهم في قوله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[2] ولفظ الأم بالنسبة لصاحبة الرحم ليس مطلقا بل هو مقيّد بالولادة، فتساوت هذه المعاني في حقيقة لفظ الأم، وهذه الإضافات في الفقه معتبرة، حيث إن الأمهات بالولادة تجري عليهن أحكام تختلف عن الأمهات بالرضاعة أو الديانة.

وإذا كان لفظ الأم بالنسبة لصاحبة الرحم مقيدا بالولادة، فإن صاحبة البويضة تعد أيضا أمّا بهذا الاعتبار، من حيث اللغة هي والدة ومن حيث الاصطلاح هي كذلك. فالأم الوالدة حقيقة وفي معناها كل امرأة رجع نسبك إليها بالولادة من الجهتين الأبوة والأمومة[3]. فالأم على هذا الوالدة التي ولدتك، والبعيدة التي ولدت من ولدتك، ولذلك فإن حواء عليها السلام أمّنا وإن كثرت الوسائط، كما أن الأم كل ما كان أصلا لوجود الشيء، لكون أم الشيء أصله.[4] وهذا الاستعمال هو نفسه التعريف اللغوي للأم، إلا أن الأم حقيقة – كما في الاصطلاح – الوالدة، سواء القريبة أم البعيدة. وهو التعريف المتداول عند الفقهاء، فالحنفية عرّفوا الأم كونها: «كل من انتسبت إليها بولادة، سواء مباشرة أو بواسطة.» أما الأم المباشرة، فهي التي ولدتك، ولفظ الأم يطلق عليه حقيقة، وأم بواسطة، وهي التي ولدت من ولدتك، وهي الجدة، يقع لفظ الأم عليها مجازا، وقيل حقيقة بدليل اللغة[5]. وعند المالكية اسم الأم: «من لها عليك ولادة ولو بوسائط، لتشمل الجدات ولو من جهة الأب.»[6]

---

[1] النساء/ 23

[2] الأحزاب / 6

[3] الكليات لأبي البقاء الكفوي ص/187

[4] التوقيف على مهمات التعاريف ص 62

[5] البناية شرح الهداية 20/5

[6] الفواكه الدواني 23/2

وعند الشافعية الأم: «كل أنثى انتسبت إليها بالولادة، بواسطة وبغير واسطة»[1]. وعند الحنابلة الأم: «كل امرأة انتسبت إليها بولادة وهي: الأم، والجدات من جهة الأم، وجهة الأب وإن علون.»[2]

وعليه فإن صاحبة البويضة تعد أمّا في الفقه، لكن بواسطة صاحبة الرحم، فتكون أشبه بالجدة من جهة الأم، لأن الجدة هي والدة بواسطة الأم، حيث ولدت من كان سببا في ولادتك، كذلك صاحبة البويضة والدة بواسطة، حيث إنها والدة بواسطة صاحبة الرحم، فهي ولدت النطفة التي كانت سببا في ولادتك، كذلك الجدة ولدت المرأة التي كانت سببا في ولادتك، فالجدة لم تحملك وإنما حملت من حملتك، كذلك صاحبة البويضة لم تحملك، ولكن حملت البويضة التي حملتك، فتقارب التشابه بينهما لحد بعيد. إلا أن جريان أحكام الجدة على صاحبة البويضة لا يجوز، لكون الواسطة التي تجمع بينهما لا تصلح علة شرعية، وإنما تصلح لقياس درجة القرب أو البعد عن الولد محل البحث. فواسطة صاحبة البويضة هي الحمل، كذلك واسطة الجدة بالنسبة لحفيدها، فكلاهما نُسب إليهما الولد دون حمل ولا وضع، بخلاف صاحبة الرحم، كانت أمّا بالحمل والوضع، وإن تخللت هذه الأمومة واسطة البويضة، فهي واسطة لم يصلنا من الشرع ما يفيد أنها مؤثرة في حقيقة الأمومة، بخلاف واسطة الحمل، تواترت النصوص على أن الأم حقيقة هي التي تحمل وتلد.

وعليه فإن الأقرب إلى الصّحة تكييف صاحبة الرحم التي حملت ووضعت على الأم الأصلية، فهي أمّ بأقل الوسائط، لكون الجنين تخلق من دمها، وإن كان أصله أجنبيا عنها، فهي تعد أما حقيقة. وذلك بحجة القرآن الذي شهد لها بالأمومة، دونما اعتبار لأصل البويضة. وأن صاحبة البويضة، الصواب أن تكيّف على الأم بواسطة، لما كانت أقلّ أمومة من صاحبة الرحم، لذلك لا ينبغي التسوية بينهما من حيث الحقيقة، وإن كانتا من حيث الفقه على درجة واحدة. كما لا ينبغي التقليل من مكانة صاحبة البويضة وتسويتها بالأم المرضعة، فهي – أي صاحبة البويضة – من حيث طبيعتها بين مترلتين، إحداهما: مترلة الأم الوالدة، والثانية: مترلة الأم المرضعة، إلا أن شبهها بالأم الوالدة أقوى من شبهها بالأم المرضعة، فكان إلحاقها بالشبه الأقوى أولى من حيث الأحكام الشرعية.

---

[1] نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني 221/12

[2] الكافي في فقه الإمام أحمد 26/3

المطلب الرابع: الأحكام المترتبة على التكييف الفقهي

إن الحديث عن ثبوت النسب يغني الباحث عن ذكر ما عداه من المسائل الفقهية المترتبة على نازلة استبضاع الرحم، لأنه إذا ثبت النسب ترتبت عليه أحكام شرعية تلقائيا، وإذا انتفى النسب انتفت معه تلك الأحكام. وعليه سأقتصر في هذا المطلب على قضية ثبوت النسب من عدمه في حالة استبضاع الرحم، وذلك من خلال مسلكين، أحدهما: التلقيح الخارجي في حالة عدم تدخل الغير، والمقصود منه عدم تدخل طرف ثالث في عملية التلقيح الخارجي، وهذا لا مدخل له في نازلة استبضاع الرحم، ومثاله: تلقيح بويضة المرأة بماء زوجها خارجيا، ثم توضع اللقيحة في رحم هذه الزوجة. وإن لم يكن لهذه الحالة مدخل في النازلة، فإن الحديث عن النسب ذي العلاقة بموضوع النازلة ينبني عليها، فلا يستقيم الخوض في قضية النسب المتعلق بالتلقيح الخارجي مع تدخل الغير، إلا بالنظر فيه باعتبار تعلقه بالتلقيح الخارجي دون تدخل الغير. أما في حالة عدم تدخل الغير تتم هذه العلمية بين الرجل وزوجته، بأن تلقح بويضتها في المختبر ثم توضع بعدها اللقيحة في رحم الزوجة ذاتها، أو بأن تتمّ بين أجنبين لا تجمعهما علاقة شرعية. أما التلقيح الخارجي في حالة تدخل الغير، وهو تدخل طرف ثالث بعد تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، توضع اللقيحة في رحم زوجة ثانية، أو توضع في رحم أجنبية عن صاحب المنيّ، أو بأن تلقح بويضة امرأة ما بماء رجل أجنبي عنها ثم توضع اللقيحة في رحم زوجته. وعموما الصورة التي تهمنا هي التي تتم داخل علاقة الزواج الشرعي، وصورتها أن تلقح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم يتدخل طرف ثالث يتمثل في الزوجة الثانية ليتم وضع اللقيحة في رحمها. فهذه هي صورة محل النزاع، أما باقي الصور التي يكون فيها الرجل أجنبيا عن صاحبة البويضة، أو زوجا لها لكن أجنبيا عن صاحبة الرحم، أو كونه أجنبيا عنهما معا، فظاهر الحكم التحريم مطلقا. ويبقى البحث في مسألة نسب الولد إلى المرأتين – داخل علاقة الزواج الشرعي – أيّهما أحق أن ينسب إليها الولد، هل صاحبة البويضة أم ضرتها صاحبة الرحم ؟

وقبل الحديث عن النسب باعتبار تدخل الغير وجب النظر فيه دون اعتبارٍ لتدخل طرف ثالث في العملية. من المعلوم أنه في حالة عدم تدخل الغير لا فرق بين أن يتم التلقيح داخليا أو خارجيا، أو بوسيلة الاتصال الجنسي أو بآلة. فالزوج هو صاحب الماء الذي تخلق منه الولد، فينسب إليه لقيام فراش الزوجية. ولأن التلقيح سواء حصل بالاتصال الجنسي أو بأي وسيلة كانت فإن العبرة بوصول ماء الزوج إلى زوجته، ثم ولادة المولود على فراشه. ولأن الزوجية قائمة، فإن الفراش ثابت والمنيّ محترم، والشرط هو أن يكون الماء محترما وفي هذه الصورة الماء كذلك. وأشبه ما تكون هذه الصورة باستدخال الماء المحترم، فهو بمنزلة الوطء في ثبوت أحكام المصاهرة والنسب والعدة والرجعة عند جمهور الفقهاء[1]، يقول ابن عابدين نقلا عن شيوخه: «إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فأنزل، فأخذت الجارية ماءه في شيء فاستدخلته في فرجها في حدثان ذلك، فعلقت الجارية وولدت، فالولد ولده، والجارية أم ولد له.»[2] ومن مقالات المالكية الدالة على هذا المعنى، أن النسب يثبت في حالة حمل البكر مع وجود البكارة، جاء في المدونة: «عن يونس أنه سأل ابن شهاب عن رجل تزوج بكرا، فلم يجمعها إليه حتى حملت، فقالت: هو من زوجي كان يغشاني في أهلي سرا، فسئل زوجها فقال: لم أغشها وإني من ولدها لبريء، فقال: سنتها سنة الملاعنة يتلاعنان.»[3] ومعناه أن الولد يلحقه ولا ينتفي عنه إلا بلعان. وإذا كانت هذه الصورة توجب النسب وهي محل نزاع، فما بالك بصورة البحث التي يتفق فيها الطرفان على الإنجاب[4].

وخالف البعض في ذلك فقالوا: «إن النسب لا يلحق بالاستدخال.» وهو اختيار بعض الحنابلة[5]، ووجه عند الشافعية[6]. وبناء عليه فإن نسب الولد من خلال استبضاع الرحم لا يثبت للزوج، لأنه تمّ بواسطة استدخال المنيّ من خلال التلقيح الخارجي، وصورته: أن الزوجة صاحبة الرحم استقبلت اللقيحة في رحمها، بمعنى أنه تمّ استدخال بويضة ضرتها الملقحة بمنيّ زوجيهما في رحمها، وهذا لا يفرق عن صورة الاستدخال التقليدية. ويبقى النزاع – في هذه الحالة – منحصرا في نسب الولد إلى أمه، هل ينسب إلى صاحبة البويضة أو صاحبة

---

[1] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/568

[2] رد المحتار على الدر المختار 214/5

[3] المدونة الكبرى للإمام مالك 363/2

[4] الظاهر أنه مذهب الشافعية أيضا في قولهم: (في معنى الوطء استدخال المني) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج 61/5 وهو مذهب الحنابلة ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 288/8

[5] المغني لابن قدامة 80/8

[6] قول شاذ عند الشافعية/ روضة الطالبين وعمدة المفتين 365/8

الرحم. وحسب التكييف الذي توصلت إليه ينسب إليهما معا، فتكون صاحبة الرحم أما حقيقة، وصاحبة البويضة بمكانة الجدة لأم. إلا أن هذا المذهب الذي يقطع النسب من جهة الوالد لعلة الاستدخال ليس بشيء، لأنه لا يقوم على دليل، وتعليلهم الوحيد هو أن الولد مخلوق من منيّ الرجل والمرأة معا، وإذا استدخلت المنيّ بغير اتصال لم تحدث لها لذة تمني بها، فلا يختلط نسبهما.[1] وهذا لا يكفي في قطع ما أمر به الله أن يوصل، لأنه لو كان إنزال المرأة هو السبب في الحمل لما تخلف حمل عن وطء، والمعهود أن البويضة تنزل في أيام معلومات من الشهر بعد الطهر، ومتى قابلها الحيوان المنوي حصل التلقيح، ولقد توصل الأطباء إلى تلقيح النطفتين خارجيا، وبعدها تزرع اللقيحة في الرحم، ويحصل الحمل دون أن يصاحب ذلك لذة أو شهوة، فيحصل الحمل[2].

ويبقى مذهب الجمهور هو الصحيح، وعليه قامت الفتاوى الحديثة، ومثاله: فتوى القاضي إبراهيم القطان يقول: «إن طفل الأنابيب عملية تتم وفق السنة الطبيعية لتكوين الجنين، عن طريق وجود حيوان منوي من الرجل وبويضة من الأنثى، يتم تلقيحها في أنبوبة تنقل بعد التلقيح إلى رحم المرأة، فتأخذ دورها العادية، وإذا تم حمل المرأة من مادة زوجها فإن نسب الطفل يكون صحيحا، ويثبت نسبه لأبيه كما تثبت له الحقوق الخاصة بالطفل العادي في الميراث.»[3] وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف (ت1410هـ)[4]: «إذا كانت المادة التي أدخلت إلى رحم الأم هي مادة زوجها، فإن نسب الطفل يكون صحيحا، ويثبت نسبه لأبيه، وتثبت له الحقوق الخاصة بالطفل العادي في الميراث، وإنه ما دام الزوج هو صاحب المنيّ، فإن الطفل المولود ينسب إليه، حتى ولو لم يحدث جماع بين الزوجين.»[5] وهو ما يفهم من قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة.[6] والثامنة[7] حيث أجاز المجلس هذا النوع من التلقيح، وبالتالي تنبني عليه أحكام الاتصال الطبيعي. أما في حالة تدخل الغير في عملية الإخصاب تلك، فلا يخلو الأمر من وجهين:

---

[1] المغني لابن قدامة 80/8

[2] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/ 572

[3] مجلة الفيصل العدد 18 السنة 1978 من نوفمبر ص/ 79

[4] عيّن مفتيا للديار المصرية مرتين إلى نهاية سنة 1954م.

[5] مجلة الفيصل العدد 18 السنة 1978 من نوفمبر ص/ 79

[6] قرار بشأن التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي الدورة السابعة القرار الخامس

[7] القرار الثاني الدورة الثامنة المنعقدة في أيام 28 ربيع الآخر إلى 07 جمادى الأولى من عام 1405هـ-

الوجه الأول: حالة التبرع بنطفة مذكرة وله حالتان، الأولى: أن تكون المرأة صاحبة البويضة خليّة عن الزوج فتستعين بنطفة رجل آخر غريب عنها، وهي طريقة محرمة شرعا. وعليه الفتوى من مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بتحريم هذا الأسلوب، لأن البذرتين الذكرية والأنثوية لا جامع بينهما من حيث النكاح.[1] وإن كانت هذه العلاقة محرمة، فإن الحديث عن آثارها يعد بحثا مطلوبا. من جهة نسب الأمومة في هذه الحالة ينسب الولد إلى صاحبة البويضة الملقحة، لأن البويضة التي تمّ تلقيحها هي بويضتها وهي التي حملت به ووضعته، فلا ينسب إلى غيرها، لأنها أمّه من الناحية البيولوجية والحملية[2]. لكن هل ينسب إلى صاحب النطفة ؟ الجواب عنه يقتضي بحث مسألتين، إحداهما: هل العلاقة التي تمّت في التلقيح هي زنا ؟ والثانية: في حالة كانت العلاقة زنا، هل لصاحب النطفة الحق في استلحاق الولد الذي من صلبه ؟ الذي عليه الفتوى أن العلاقة التي جمعت أمّه بصاحب النطفة هي زنا، وهي فتوى دار الإفتاء المصرية ونصها: «تلقيح بويضة امرأة بمنيّ رجل ليس زوجها، ثم نقل هذه البويضة الملقحة إلى رحم زوجة الرجل صاحب هذا المنيّ حرام، ويدخل في معنى الزنا.»[3] وعليه فتوى المجلس الإسلامي للإفتاء بيت المقدس.[4] وفتوى الشيخ جاد الحق حين قوله: «وصورته تلقيح بويضة امرأة بمنيّ رجل ليس زوجها، ثم نقل هذه البويضة الملقحة إلى رحم زوجة الرجل صاحب هذا المني. هذه الصورة كسابقها تدخل في معنى الزنا.»[5] وفتوى الشيخ القرضاوي: «فإنه يحرم ما يعرف بالتلقيح الصناعي إذا كان التلقيح بغير نطفة الزوج.... كان دون شك أفظع جرما وأشد نكرا من التبني، فإن ولد التلقيح يجمع بين نتيجة التبني المذكور، وهي إدخال عنصر غريب في النسب، وبين خسة أخرى وهي التقاؤه مع الزنا.»[6]

فلا خلاف بين المفتين المعاصرين في تحريم تلقيح بويضة امرأة بماء رجل غريب داخل رحمها لكونه من قبيل الزنا، وعوّل المعاصرون على الفتوى القديمة للشيخ محمود شلتوت بخصوص التلقيح الذي يكون بين طرفين لا زواج بينهما جاء فيها: «إذا كان التلقيح بماء رجل أجنبي عن المرأة، لا يربط بينهما عقد زواج، ولعل هذه الحالة هي أكثر ما يراد من التلقيح الصناعي عندما يتحدث الناس عنه، فإنه يزج بالإنسان دون شك في دائرتي

---

[1] القرار الخامس من الدورة السابعة لمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي المنعقدة من 11-16 ربيع الآخر 1404ه

[2] الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي ص/ 209

[3] الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية 9 / 3213

[4] المجلس الإسلامي للإفتاء ببيت المقدس حكم التلقيح الاصطناعي رقم الفتوى 674 بتاريخ 28/8/19

[5] الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية 9 / 3220

[6] الحلال والحرام في الإسلام ص/200

الحيوان والنبات ويخرجه عن المستوى الإنساني.»[1] وفتوى للشيخ أبي زهرة نصها: «إن تلقيح الزوجة بمني الأجنبي لا يجوز، لأنها تسقي رحمها بغير ماء زوجها، ولا يحل أن يلقى في رحم الزوجة إلا ما يكون من زوجها، إذ هو الذي يملك بضعها.»[2]

والظاهر من هذه الفتوى أن مقصودهم من الصورة التلقيح الداخلي، كما لو تمّ تلقيح نطفة رجل في رحم أجنبية مباشرة، وهي تفرق عن الصورة محل البحث التي يتمّ فيها تلقيح البويضة بمنيٍّ غير محترم خارج الرحم، ويتم التلقيح في أنبوب اختبار، وبعد مدة تأخذ اللقيحة – وهي نطفة أمشاج – لتزرع في رحم المرأة الراغبة في نجابة الولد، أين هو مناط الزنا في هذه العلمية ؟ فأقصى ما يمكن قوله أن هذه العلاقة تمّت خارج الزواج، ولأن الشريعة أهدرت كل وسيلة للإنجاب خارج الزواج، ولم ترتب عليه أحكاما بخصوص الولد، فإن الولد لا يُنسب إلى صاحب النطفة، وذلك لعدم قيام الفراش الذي هو الزوجية. لكن هل يجدي الإقرار في حالة إذا طلب صاحب النطفة حقه في الأبوة ؟ يتصل جوابه بمسألة فقهية تسمى: استلحاق ابن الزنا. الذي عليه الجمهور عدم ثبوت النسب[3]، حكا بعضهم الإجماع على عدم ثبوت النسب من هذه الجهة، يقول ابن عبد البر: «أجمع العلماء لا خلاف بينهم فيما علمته، أنه لا يلحق بأحد ولد يستلحقه، إلا من نكاح أو مِلْك يمين، فإذا كان نكاحا أو ملك يمين فالولد لاحق بصاحب الفراش على كل حال.»[4] وعجبا مما قاله، وهو العارف بأقوال العلماء، فإنه وإن كان عدم ثبوت النسب بهذه الواسطة هو القول الغالب على الفقه، فإن بعض المالكية حكوا الخلاف في المسألة، بل ونسب بعضهم الجواز إلى مالك رضي الله عنه، يقول الباجي: «وأما من اسْتَلْحَقَ ولدا، فلا يخلو أن لا يكون عَرَفَ لَهُ مِلْكَ أَمَةٍ وَلَا نِكَاحَهَا، أو قد تقدم له ذلك فيها، فَإِنْ لَمْ يَعْرِفْ لَهُ مِلْكَ أَمَةٍ بِنِكَاحٍ وَلَا بِمِلْكِ يَمِينٍ، فقد اختلف فيه قول ابن القاسم، فقال مرة يَلْحَقُ ذلك به ما لم يَتَبَيَّنْ كذبه، وإن لم يكن له نسب معروف وبه قال مالك. وقال ابن القاسِم أيضا: «لَا يَلْحَقُ بِهِ حَتَّى يَتَقَدَّمَ لَهُ عَلَى أُمِّهِ نِكَاحٌ أَوْ مِلْكٌ.»[5] فقد نُقل عنه – ابن القاسم – روايتان فيمن استلحق ولدا، فإنه لا يخلو من أحد الأمرين، إما أنه ملك أمَّ الولد بنكاح أو بملك يمين، وإما أنه ليس كذلك. فإذا كان الأمر الثاني – وهو الذي نحن بصدده – فقد ذهب ابن القاسم في أحد قوليه إلى ثبوت النسب، ونسبه إلى شيخه مالك. كما أن ابن قُدَامَة نسب هذا الرأي إلى جملة من

---

[1] فتاوى الشيخ شلتوت ص/ 328

[2] فتاوى الشيخ أبي زهرة ص/827

[3] المغني لابن قدامة 345/6

[4] الاستذكار لابن عبد البر 168/22

[5] المنتقى شرح الموطأ للباجي 5/6

العلماء بقوله: «ولد الملاعنة يلحق الملاعن إذا استلحقه، وولد الزنى لا يلحق الزاني في قول الجمهور. وقال الحسن، وابن سيرين: يلحق الواطئ إذا أقيم عليه الحد ويرثه. وقال إبراهيم: يلحقه إذا جلد الحد، أو ملك الموطوءة. وقال إسحاق: يلحقه. وذكر عن عروة، وسليمان بن يسار نحوه. وروى علي بن عاصم، عن أبي حنيفة، أنه قال: لا أرى بأسا إذا زنى الرجل بالمرأة فحملت منه، أن يتزوجها مع حملها، ويستر عليها، والولد ولد له.»[1] وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية نسبه إليه ابن مُفلح بقوله: «واختار شيخنا أنه إن استلحق ولده من زنا ولا فراش، لَحِقه.»[2] والمرداوي بقوله: «واختار الشيخ تقي الدين رحمه الله: إن استلحق ولده من الزنا، ولا فراش لحقه.»[3]

ولعل الذي أشار إليه الشيخ ابن عبد البر هو أن تكون المرأة المزني بها ذات فراش، وأتت بولد من غيره ولو بعد ستة أشهر من زواجها، في هذه الحالة ينسب الولد لزوجها، ولا ينتفي عنه إلا باللعان، ولو ادعى رجل آخر أنه زنى بزوجته تلك، وأن الابن الذي ولدته ولده، لم يلتفت لقوله، للإجماع على أن الولد للفراش. وهو ما صرّح به ابن قُدامة: «وأجمعوا على أنه إذا ولد على فراش رجل فادعاه آخر أنه لا يلحقه، وإنما الخلاف فيما إذا ولد على غير فراش.»[4] ففي حالة كانت المرأة متزوجة، فإنه لا يلحق بغير زوجها ولو ادعاه آخر، للإجماع على ذلك. أو في حالة لم تكن ذات زوج، ولم يستلحقه الزاني ولا ادعى أنه ابنه من الزنا، فإنه لا يلحق به قولا واحدا. فلم يقل أحد من أهل العلم بإلحاق ولد الزنا بالزاني إذا لم يدعه هذا الزاني، وهو إجماع منهم. يقول الماوردي: «إجماعهم على نفيه عنه مع اعترافه بالزنا.»[5]

وعليه فإن الزاني لو استلحق ولده الذي من مائه ولم تكن أمه ذات فراش، فإن الراجح هو أن الولد يلحق به، لأن هذا الطفل تخلق من مائه فهو ابنه قدرا وكونا. يقول الشيخ العثيمين: «أنه لو ادعى الزاني أو لو استلحق الزاني الولد والمرأة ليست ذات فراش، فإن الولد يكون للزاني، لأن فحوى الخطاب تدل على أن هذه لمسألة، فيما إذا تنازع صاحب الفراش والعاهر، وأما مع عدم التراع فالولد للزاني، وذلك لأن الحكم الكوني الآن لا يعارضه حكم شرعي، فكيف نلغي هذا الحكم الكوني، مع أننا نعلم أن هذا الولد خلق من ماء هذا الرجل؟ فإذا استلحقه، وقال: هو ولده فإنه له، وهذا لا شك أولى من إضاعة نسب هذا الولد، لأننا إذا قلنا: إنه لأمه ولا

---

[1] المغني لابن قدامة 345/6

[2] كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع 224/9

[3] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 269/9

[4] المغني لابن قدامة 345/6

[5] الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي 162/8

ينسب للزاني بأي حال من الأحوال، صار هذا الولد ليس له نسب من قبل أبيه، وإنما نسبه من قبل أمه وفي هذا ضياع له.»[1]

والذي يقضي بصحته حديث الملاعنة الذي جرت فيه قصة هِلاَلَ بْنَ أُمَيَّةَ الذي قَذَفَ امرأته عند رسول الله بِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، فرغم أنه جرى بين طرفين، أحدهما امرأة ذات فراش، فإن النبي اعتبر الشبه وأصله من الماء. فقال النبي عليه السلام: {أَبْصِرُوهَا فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ العَيْنَيْنِ، سَابِغَ الأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ....} فجاءت به كذلك، فقال: {لَوْلاَ مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ}[2] فالرسول عليه السلام وإن كان في نهاية الآمر لم يلحق الولد بشريك رغم أنه جاء على صفته، لأنه زان والزاني له الحجر، إلا أنه أشار في حديثه إلى أن الولد في الحقيقة إنما هو لصاحب الماء، ولما تعذر علينا معرفة الحقيقة، ألحقنا الولد بمن هو أقوى ظنا وهو صاحب الفراش.[3]

والذي عليه بعض الشيعة إلحاق الولد بصاحب النطفة، ولو كانت الأم البديلة ذات فراش، لكون نسبه إلى صاحب الماء موصولا حقيقة، يقول محمد الصدر: «إن التلقيح الصناعي يؤدي إلى كثرة أولاد الحرام، وإلى استهانة الناس بالمحرمات المربوطة بالزواج والأنساب، وفي حال المخالفة الشرعية بالقيام بعملية التلقيح الصناعي فستتولد آثار علمية وهي: ينسب الولد إلى من حملته في رحمها، ولا ينسب إلى صاحبة البويضة، وينسب الوليد إلى صاحب الحيمن وليس لزوج المرأة الحاملة له.»[4]

والحالة الثانية: التبرع بنطفة مذكرة، وهي أن تكون صاحبة البويضة ذات زوج، في هذه الحالة قيل: ينسب الولد إلى صاحبة البويضة وزوجها، ولا ينسب للمتبرع بالنطفة. وذلك لقاعدة: {الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ}[5]. فالزوجة بموجب العقد تقتصر في علاقتها وما يترتب عليها من نجابة على زوجها، وبالتالي ما تلده ينتمي إلى فراش زوجها. ولا يخفى ما في ذلك من الحفاظ على الأنساب والستر على الأعراض، فيكون الزوج أبا للطفل شرعا، ولا ينتفي عنه نسبه حتى لو أن المتبرع بالنطفة نازع هذا الأب الشرعي في الولد، فإنه لا يلتفت

---

[1] فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام للشيخ محمد بن صالح العثيمين 139/5

[2] في حديث عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وهو متفق عليه أخرجه البخاري في الصحيح كتاب تفسير القرآن باب قوله تعالى: ﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ﴾ و مسلم في الصحيح كتاب النكاح باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها.

[3] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/585

[4] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة سعيد كاظم العذاري ص/ 168

[5] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الأحكام باب من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه رقم الحدث 7182 و مسلم كتاب الرضاع باب الولد للفراش وتوقي الشبهات رقم الحديث 1457

إلى دعواه لقيام الفراش، وهو إجماع العلماء.[1] إلا إذا أثبت الزوجُ ما ينفي نسب الطفل إليه، أو كونه لاعن زوجته، ففي هذه الحالة ينسب إلى أمه، ويكون في حكم ولد الزنا، وهو بكل حال ولدها لا يُنفى عنها، إنما عنه ينفى، وإليها ينسب إذا نُسب.[2] وعليه فإن الفراش ينهض دليلا على إثبات نسب الولد للزوج، ولا ينقطع النسب إلا إذا أثبت هذا الزوج أنه عقيم – مثلا – في وقت محدد، فيكون في حكم من لا يتصور منه الإحبال عادة أو أنه لاعن زوجته[3]، وفي هذه الحالة إذا انقطع نسب الولد عنه، وجاء المتبرع بالنطفة يريد استلحاق ولده، فإنه حسب رأي الجمهور لا يجوز، ويبقى الولد منسوبا لأمه، وحسب البعض يجوز استلحاقه.

والمسلك الثاني: التلقيح الذي يتم فيه تدخل الغير فيه، هو في حالة التبرع ببويضة مؤنثة، وقد بات ممكنا الحصول على بويضة امرأة أجنبية، فيتم تلقيحها بماء رجل تشتكي زوجته من عطل في مبيضها، ثم توضع اللقيحة في رحمها. من الناحية العلمية صاحبة البويضة هي الأصل البيولوجي للوليد، باعتبار أن الرحم لا يورث شيئا للجنين. ورغم تحريم هذه الصورة حيث يتم التلقيح خارج مؤسسة الزواج، ولكن مع ذلك يجب تحديد نسب الولد طبقا للقواعد العامة للنسب، لأن الطفل لا ذنب له. في هذه الحالة قيل: الولد ينسب إلى صاحبة الرحم التي استأجرت المبيض من أخرى، وينسب إلى زوجها لثبوت الفراش بينهما، ولأن الولد تخلق من مائه، إلا أن الفراش هو سبب إثبات النسب وليس الماء، لأنه لقّح بويضة امرأة غريبة عنه. كذلك لو عكسنا الصورة فإن قاعدة الفراش تكون حاكمة، إذا ما استأجرت امرأة رحما، وتلقحت بويضتها بماء زوجها، ثم تزرع لقيحتها في الرحم المستأجر، فإن الولد ينسب لصاحبة الرحم وزوجها، لا لصاحبي النطفة الأمشاج التي تخلق منها.[4] لحديث {الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ..}[5] ووجه الدلالة أن الحديث حصر نسبة الولد في الفراش، وصاحب الفراش في المسألة هو زوج صاحبة الرحم، أما صاحب النطفة فإن ماءه هدر لا يؤثر في إثبات النسب[6]

وقيل بل ينسب إلى صاحبي البذرتين، لأن الولد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح صحيح. وعليه، فإنه ينسب إليهما لقيام الفراش، فهو آكد من فراش صاحبة الرحم. وإن كانت الصورة محرمة،

---

[1] المغني لابن قدامة 345/6

[2] تكملة / المجموع شرح المهذب للنووي 19/ 198 ـــــــــــــــــــــــــــــــ 199

[3] الإنجاب الصناعي بين التحليل والتحريم للنجيمي ص/ 234

[4] الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي ص/202

[5] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الأحكام باب من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه رقم الحدث 7182 ومسلم في صحيحه كتاب الرضاع باب الولد للفراش وتوقي الشبهات رقم الحديث 1457

[6] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/ 583

فإن ذلك لا يؤثر في نسبة الولد إلى والديه، لكون التحريم عرض بعد الانعقاد بسبب استعمال رحم امرأة استعمالا غير مأذون فيه. وعليه فإن التحريم لم يدخل في أصل تكوين الجنين، لأن النطفة الأمشاج تخلقت من تلقيح شرعي، وإنما يدخل في وعاء الذي تكوّن فيه الجنين، فهو بمثابة الغذاء الحرام الذي يتغذى منه.[1] هذا وإن الماء قبل زرعه في الرحم اتخذ شكلا آخر، فهو قد خرج من طور إلى طور، فلم يعد منيا وإنما هو علوق، والعلوق هو ما يثبت به النسب عند عامة الفقهاء، حيث إنهم أثبتوا نسب الولد الذي تمت ولادته لستة أشهر ، بناء على احتمال علوقها بعد الدخول بلحظة، فكان الولد منسوبا لأبيه ما لم يثبت زناها. كما أنهم قالوا لو جاءت به لأقل من ستة أشهر ولو بقليل، فإنه لا يلحق بصاحب الفراش وينتفي عنه من غير نفي أو لعان، بناء على أن لحظة العلوق لم تكن داخلة ضمن مدة أقصى الحمل.

وبناء عليه فإن المسألة حسب ذلك يثبت النسب فيها إلى صاحبي البذريتن قبل زرعها في الرحم المستأجر، ما دام العلوق هو المعتبر في تحديد النسب، وهذا النسب لم يطرأ عليه تغيير طيلة مدة الحمل، لأن النسب متى ثبت فإنه لا ينتفي بحال من الأحوال، وكونه قد شتل في رحم أجنبية فإنه وإن كان حراما فإنه لا يغير من حقيقته.[2] لذلك ينسب الولد – والحالة هذه – إلى صاحبي البذرتين، إذ منهما تخلق الولد، ولقيام الزوجية بينهما. وإليه ذهب من نسب الولد لصاحبة البويضة، بدليل أن البويضة تحمل جميع خصائص الوراثية المنقولة إلى الجنين، وأن صاحبة الرحم مجرد وعاء وأن النسب يرجع إلى صاحبي النطفة الملقحة في حالة قيام الزوجية، فلا فرق بين أن توضع اللقيحة في الرحم أو في وعاء، فالنسب يعود إلى صاحبي البذرتين، وأن وظيفة الرحم أشبه بوظيفة الأنبوب[3].

وفي اعتقادي أن صاحبة الرحم في هذه الحالة، التي لا تجمعها بصاحب المنيّ نكاح شرعي، تبقى أما للولد حقيقة، لأن عدم ثبوت الفراش بينهما لا يؤثر في نسبة الولد إليها، ولأن أمومة صاحبة البويضة تمخضت عن ولادة صاحبة الرحم، فإن هذه الأخيرة أولى بالأمومة منها، فيكون نسب الولد موصولا بصاحبتي البويضة والرحم على حد سواء، والفرق بينهما أن صاحبة البويضة أم بواسطة الحمل، كما هو الشأن مع الجدة للأم، وصاحبة الرحم أمّ بواسطة ليست مؤثرة، فهي التي حملت الولد جنينا في أحشائها، وتغذى من دمائها، وتكبدت مشقة الحمل والوضع، وربما تكفلت بإرضاعه حتى يفطم، فماذا بقي من واجبات الأمومة لصاحبة البويضة ؟

---

[1] الأم البديلة أو الرحم المستأجر رؤية اسلامية ص/840

[2] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/ 587

[3] الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي ص/201

نفس الأمر ينطبق على الحالة التي تتم داخل علاقة الزواج، فالولد ينسب إلى صاحبة البويضة وإلى ضرتها صاحبة الرحم، فكلاهما بمثابة الأم له، صاحبة البويضة أمّه بواسطة رحم ضرتها، فتنزلت منزلة الجدة للأم، التي تعد أما بواسطة رحم ابنتها. وصاحبة الرحم أمّه حقيقة، وإن كانت كذلك بواسطة بويضة ضرتها، فإن هذه الواسطة مقارنة مع أحوال الأمومة التي مرت على صاحبة الرحم ليست مؤثرة. والذي يجب تقريره أن نسب الولد إلى صاحبة البويضة يثبت في إحدى حالتين، إحداهما: أن يجتنب الزوج معاشرة صاحبة الرحم وقتا يكفي للحكم على أن الولد من بويضة ضرتها لا من بويضتها دفعا لاختلاط الأنساب. والثانية: أن يكون مبيض صاحبة الرحم معطلا أو مستأصلا، في هذه الحالة نسب الولد إلى صاحبة البويضة مقطوع به.

أما في حالة عدم قيام الفراش بين صاحبي النطفتين: البويضة والسائل المنوي، فالظاهر من مذهب آهل السنة أن الولد ينسب إلى أمه، ولا ينسب إلى صاحب النطفة إذا لم يستلحقه، أو كانت صاحبة البويضة ذات زوج. ويبقى السؤال ما مصير الأطفال الذين ينجبون بهذه الصورة فلا ينسبون إلى آبائهم. الأقرب إلى روح الشريعة أن يعيش الوليد مصانا من حيث النسب. ولعل تشبيه التلقيح الصناعي بالزنا، هو الذي فرض على فقهاء أهل السنة هذه الآثار، والتي يغيب عنها الجانب المقاصدي من التشريع، والذي عليه عامة فقهاء الشيعة أن الولد في جميع حالاته ينسب إلى صاحب النطفة، وذلك درءا لضياع الأطفال. فرغم اعتراف بعضهم بعدم مشروعية التلقيح بين الأجنبيين، فإن المقاصد فرضت عليهم إثبات النسب، لأن التلقيح لا يرقى بكل حال إلى الزنا، يقول مفتي الشيعة السيد محمد: «لو حدث مثل هذا العمل الغير المشروع، يلحق ما ولدته المرأة بصاحب النطفة.»[1] ويقول المرجع الشيعي جواد التبريزي (ت2006م). [2]: «لا يجوز تلقيح المرأة بماء الرجل الأجنبي ..... ولو فعل ذلك وحملت المرأة ثم ولدت، فالولد ملحق بصاحب الماء ويثبت بينهما جميع أحكام النسب.»[3]

[1] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة سعيد كاظم العذاري ص/ 168

[2] الميرزا جواد بن علي التبريزي (1926 – 2006م). مرجع شيعي

[3] التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة لسعيد كاظم العذاري ص/ 168

الفصل الثاني: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الأَشْبَاهِ الثلاثة

نَازِلةُ المِياهِ العَادِمةِ اَلْمُعَالَجَةِ – نُموذَجا –

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة نازلة المياه العادمة المعالجة

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة المياه العادمة المعالجة

تمهيد:

تُعدّ نازلة المياه العادمة المعالجة أو ما يعرف بواقعة المياه المكرّرة، من أحدث النوازل التي شهدها العصر الحاضر، حيث إن مياه الصرف الصحي التي يطلق عليها المياه السوداء تخضع لمعالجة متطورة، وذلك بمرورها عبر مراحل وطرق معالجة في محطات التنقية، وتختلف مسميات تلك المراحل تبعا لاختلاف وظائفها وأسلوب معالجتها، والغالب في ذلك تصنيفها إلى مراحل: مرحلة المعالجة التمهيدية، ومرحلة المعالجة الابتدائية، ومرحلة المعالجة الثانوية، ومرحلة المعالجة المتقدمة أو الثلاثية، وأخيرا المرحلة النهائية. وبهذه التقنية لا يبقى للنجاسة أثر في هذه المياه، حيث تعود إلى سيرتها الأولى، فتتصف بأوصاف الطهارة المعتمدة في فقه المياه.

ونظرا لارتفاع حدة الجفاف وقلة المخزون الجوفي للمياه، أصبحت هذه التقنية أسلوبا معتمدا عند بعض الدولة، وأصبحت المياه المعالجة مصدرا مهما من مصادر المياه المستعملة. ولقد بلغ الحد ببعض المناطق التي تأثرت بنقص المياه العذبة أن سخرت تلك المياه المعالجة للسقي والشرب. مما يقضي بوجوب النظر في حكم استعمال هذه المياه في العبادات، وأن يقدم الفقه لهذه الفئة من المكلّفين جوابا شافيا عن إمكانية استعمالها في الوضوء والغسل وما يتعلق بأبواب الطهارة عموما.

ونظرا لأن المياه العادمة المعالجة مترددة في الشريعة بين أوصاف ثلاثة: الطهورية – الطهارة – النجاسة – فإن الحكم فيها متوقف على تكييفها، بمعنى جعلها على وصف شرعيّ لدليل، فإذا تناسبت مع وصف وانسجمت معه ترتبت عليها أحكامه الفقهية. ولا يُنظر بعدها إلى باقي الأوصاف المستبعدة، لأنها أشباه لا صلة لها بالنازلة بعد الحسم في تكييفها. وعموما الفصل الذي يضم موضوع النازلة قسمته إلى مبحثين اثنين، على النحو التالي: المبحث الأول في حقيقة نازلة المياه العادمة المعالجة، والمبحث الثاني في التكييف الفقهي لنازلة المياه العادمة المعالجة.

المبحث الأول: حقيقة نازلة المياه اَلْعَادِمَةِ اَلْمُعَالَجَةِ

المطلب الأول: التعريف بنازلة المياه العادمة المعالجة

الماء جسم لطيف سيّال، به حياة كل نام. وهو سرّ الحياة وقوامها، ومنه بدأ الخلق لقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[2] ونظرا لأنه هو سرّ الحياة جعل المولى تعالى طبيعته مختلفة تتناسب مع الطبائع المتعددة، يكون سيّالا يجري بين السهول فتنتفع به الأرض البطحاء: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾[3] كما يكون طيّارا تجري به الرياح إلى مكان بعيد: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[4] كما أن للماء طبيعة نافذة يسلك ينابيع في الأرض: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[5] والماء سبب النعم التي يشهدها الخلق جمعاء لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[6] وحذر المولى تعالى من الكفر بنعمة الماء بقوله: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾[7]

---

[1] سورة النور الآية / 45

[2] سورة الأنبياء الآية / 30

[3] سورة البقرة الآية /266

[4] سورة الأعراف الآية / 57

[5] سورة الزمر الآية / 21

[6] سورة النحل الآية /10

[7] سورة الأنعام الآية /7

والماء في اللغة: السائل الذي يُشْرَبُ، والهمزةُ فيه مُبْدَلَةٌ من الهاء في موضع اللام، وأصله مَوَهٌ بالتحريك، لأنَّه يجمع على أمْواهٍ في القلة ومياه في الكثرة.[1] وفي الاصطلاح العام المَاء: هُوَ جسم رَقِيق مَائِع بِهِ حَيَاة كل نَام.[2] وعرّفه بعضهم باعتبار الاصطلاح العلمي أنه: «مركب كيميائيّ ينتج عن تفاعل غازين هما الأكسجين والهيدروجين»[3]. وهو لا يوجد في الطبيعة بشكله الكيميائي النقي، وإنما يكون محملا بشوائب وأملاح، حتى ماء المطر أخلص المياه الطبيعية لا يخلو من تلك الشوائب، لأنه أثناء نزوله صافيا يمر بالغيوم التي تكون محملة بالغازات فيختلط بها، وأثناء وصوله الأرض يختلط بمكونات التربة، لذلك كل المياه سواء كانت سطحية أو جوفية هي في الحقيقة محاليل مائية متفاوتة التركيز ومختلفة التركيب، ولا وجود لمياه نقية نقاء مطلقا[4].

والماء العنصر الثاني من عناصر النظام البيئي اللازم توفرها لبقاء الكائن حيا، وهذه العناصر حسب الترتيب الأساسي: الهواء والماء والشمس وأخيرا التربة، وهذه العناصر تشكل مصدرا للحياة على وجه الأرض، ويغطي الماء (% 71) من سطح الأرض، ومع ذلك فإن المياه العذبة لا تشكل إلا نسبة (% 3) من نسبة المياه الموجود على الأرض، لذلك فإن ندرة المياه الصالحة للاستعمال الآدمي تشكل تحدّ كبير يواجه مصير الإنسانية، وذلك لمحدودية مصادر المياه العذبة، وتعرض نسبة كبيرة منها للتلوث[5] .

ومن أبرز الخواص الفيزيائية للمياه: اللون، والطعم، والرائحة، بالإضافة إلى خاصية الحرارة والعكورة. والذي يهمنا في هذا الصدد هو الخصائص الثلاث الأولى، أما اللون فإن المياه النقيّة لا لون لها فهي شفافة، وفي بعض الحالات تأخذ المياه ألوانا متعددة، وذلك للمواد الذائبة فيها. واللون لا يعد معيارا للحكم على نوعية المياه، فقد تكون بعض المياه شفافة، وهي تحتوي على مواد سامة قاتلة، وفي نفس الوقت نجد مياها ذات عكورة متوسطة تعتبر وسطا صالحا لحياة كائنات كثيرة. ولذلك يسمح عند الضرورة باستخدام المياه التي تغير لونها بمقاييس معينة، ولا تكون ذات أثر على الصحة. أما الرائحة والطعم، فتختلف في المياه حسب مصدرها، والأصل في المياه أن تكون بلا رائحة ولا طعم.[6]

---

[1] المحكم والمحيط الأعظم 4/444- 445

[2] الكليات لأبي البقاء الكفوي ص/873

[3] الموسوعة الطبية الفقهية للدكتور أحمد كنعان ص/834

[4] أحكام البيئة في الفقه الإسلامي ص/ 76

[5] الأحكام المستجدة في مياه الصرف الصحي والأتربة الملوثة ص/350

[6] أحكام البيئة في الفقه الإسلامي ص/ 76

أما الصفات الكيميائية للماء، ويقصد بها نسبة المواد الكيميائية التي توجد في المياه، ويكون له أثر على الصحة والسلامة الجسم، ومدى صلاحيتها للشرب والاستعمال. ويدخل فيها نسب المعادن وتركيزها بنسب محددة، فيجب أن لا تزيد كل مادة عن حدود معينة ومعايير مقدرة، تعرف عن طريق التحليل الكيميائي لعينات الماء، كما ثمة مواد أخرى تتركز في بعض المياه لا يسمح بها إطلاقا ولو بنسب ضئيلة، ثم الصفات الجرثومية ويقصد بها التحري عن الجراثيم الممرضة التي تؤثر على جودة المياه الصحية، ويعرف ذلك عن طريق تحاليل معينة يتوصل بها إلى معرفة درجة التلوث الجرثومي في المياه، ويسمح باستعمال بعض المياه بمعدل من الجراثيم التي لا تؤثر على الصحة، كما أن الحد المسموح به في الشرب أقل منه في باقي الاستعمالات.[1]

هذه مجمل الصفات التي تميز المياه بعضها عن بعض، والتي يشترطها علماء البيئة والعلوم الطبيعية للمياه حتى تكون صالحة للاستعمال الآدمي، وهي تشبه إلى حد كبير ما يشترطه الفقهاء في أبواب الطهارة، إلا أن علماء البيئة يزيدون عليها صفات أخرى، خصوصا الكيميائية والجرثومية التي لم يتطرق إليها الفقهاء في كلامهم عن المياه الشرعية، ذلك أن هذه الصفات ليست مؤثرة في باب الطهارة، فلم يكن حديثهم عن المياه الصالحة للشرب أو المستعملة للعادات، وإنما تكلموا عن الصفات الفيزيائية لأنها المطلوبة في الطهارة لأجل العبادة. وعليه فإن الماء المحكوم عليه بالتلوث في علم البيئة هو أعم من الماء المتنجس، فقد يكون الماء ملوثا عند علماء البيئة، محكوما بالطهارة عند الفقهاء. فلا يشترط للحكم على الماء بالطهارة أن يكون على تلك الصفات أو الخصائص التي اشترطها علماء البيئة في جودته، بل عند الفقهاء الماء المطلوب للطهارة تراعي فيه أوصاف محدودة.

ومن المعلوم أنه من الناحية الشرعية ثمة صفات معتبرة في الحكم على الماء بالطهارة من عدمها تتلخص في: اللون والطعم والرائحة، يقول ابن دقيق العيد: «إن صفات الماء ثلاث، أعني المعتبرة في التطهير: لون يدرك بالبصر، وطعم يدرك بالذوق، وريح يدرك بالشم.»[2] وهذا محل اتفاق بين الفقهاء، ولم يحك خلاف ذلك إلا ما نقل عن ابن الماجشون أنه لم يعتبر الرائحة مؤثرة في تنجيس الماء، فلو تغيرت رائحة الماء المطلق لم يؤثر في طهوريته عنده، وهذه مخالفة صريحة لمذهب مالك[3]، الذي اعتمد في اعتبار الرائحة على قوله صلى الله عليه

---

[1] أحكام البيئة في الفقه الإسلامي ص/ 77 وما بعدها

[2] إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد 82/1

[3] البيان والتحصيل لابن رشد الجد 139/1 مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 84/1

وسلم: {إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ}[1] نصٌ في اعتبار الرائحة، وأن تغيّر الماء من جهتها مؤثر في الحكم عليه بالنجاسة. فكان ذلك بمثابة إجماع عليه، يقول ابن المُنْذِر (ت 319هـ): «وأجمعوا على أن الماء القليل والكثير، إذا وقعت فيه نجاسة، فغيرت للماء طعما، أو لونا، أو ريحًا: أنه نجس ما دام كذلك.»[2] ونقله النووي في مجموعه، وعلّق عليه بقوله: «ونقل الإجماع كذلك جماعات من أصحابنا وغيرهم، وسواء كان الماء جاريا أو راكدا، قليلا أو كثيرا، تغير تغيرا فاحشا أو يسيرا، طعمه أو لونه أو ريحه، فكله نجس بالإجماع.»[3]

والفقهاء لم يتقيدوا في الحكم على المياه بهذه الصفات إلا إذا كانت أوصافا طارئة على الماء المطلق، أما لو كان أصل الماء مختلفا في لونه أو ريحه أو طعمه فإنه يكون طاهرا، لكون هذه الأوصاف أصيلة فيه. يقول القرطبي: «المياه المنزلة من السماء، والمودعة في الأرض، طاهرة مطهرة، على اختلاف ألوانها وطعومها وأرياحها، حتى يخالطها غيرها.»[4] ومن الصفات الغير المعتبرة في الحكم على الماء بالطهارة أو النجاسة، الملوحة والعذوبة والحرارة والبرودة، يقول ابن قدامة: «إباحة الطهارة بكل ماء موصوف بهذه الصفة التي ذكرها، على أيّ صفة كان من أصل الخلقة، من الحرارة والبرودة والعذوبة والملوحة، نزل من السماء أو نبع من الأرض.»[5]

أما مصطلح «العادمة» يقال: عدمت الشيء: فقدته[6]، ومنه المياه العادمة التي يفقدها الناس بالاستعمال، فهي من حيث صلاحية استعمالها في حكم العدم. جاء في الموسوعة العربية الميسرة في تعريف المياه العادمة أنها: «مخلفات مياه المنازل، كالبول والبزار، ومياه الغسيل والاستحمام، وتحتوي على مواد عضوية ودهنية وفضلات المطابخ والأقمشة والأتربة والرمال، وتطفو المواد الدهنية والعضوية بعد تحللها على سطح الماء، أثناء مرورها بالأنابيب.»[7] وهذا تعريف لمياه الصرف الصحي، والمياه العادمة أعمّ منه، فهي تشمل نوعين من المياه، الأولى:

---

[1] أخرجه أبو داود كتاب الطهارة باب ما جاء في بئر بضاعة رقم الحديث 66/ وابن ماجة في سننه كتاب الطهارة باب الحياض والترمذي في سننه أبواب الطهارة باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء قال: حديث حسن. والنسائي في السنن كتاب المياه باب ذكر بئر بضاعة رقم/ 326

[2] الإجماع لابن المنذر ص/33

[3] المجموع شرح المهذب160/1

[4] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 425/15

[5] المغني لابن قدامة 9/1

[6] مختار الصحاح [ع د م] ص/176

[7] الموسوعة العربية الميسرة 2950/1 مجموعة من المؤلفين المكتبة العصرية صيدا بيروت

المياه الناتجة عن فضلات الإنسان، ويطلق عليها مياه الصرف الصحي. والثانية: المياه الناتجة عن المخلفات الصناعية. لذلك عرّف بعضهم المياه العادمة أنها: «التي تمّ التخلص منها عن طريق شبكة المجاري، وتحتوي على فضلات إنسانية ومخلفات صناعية»[1]. ومنهم من فرّق بين هذه المياه فجعل المياه الخارجة من مختلف المرافق باستثناء المراحيض مياه رمادية، ويدخل فيها مياه المنازل المستعملة في الغسل والطبخ والاستحمام، والخارجة أيضا من المصانع. واعتبر المياه الخارجة من المراحيض مياه سوداء، لأن درجة التلوث مركزة فيها بنسب عالية.[2] والجامع بين هذه المياه مصطلح مياه المجاري، لأنها تنتقل في شبكة المجاري، وأنها تتكون من ملوثات متعددة.

أما مصطلح «المعالجة» معناه المياه التي خضعت لمعالجة متطورة، وهي تتم بأساليب منها: أن تكون ذات أسلوب واحد يعتمد فيه على أحواض الترسيب الكيميائية، أو أحواض ترشيح بيولوجية. وقد تعتمد على مجموعة أساليب اصطناعية مع أخرى طبيعية لتشكل محطة معالجة. وتختلف تسميات هذه المعالجة تبعا للأساليب المعتمدة في ذلك، كالمعالجة الميكانيكية والبيولوجية والكيميائية والمعمقة. ويطلق عليها باعتبار المراحل المتبعة معالجة تمهيدية، ومعالجة ابتدائية، ومعالجة ثانوية، ومعالجة متقدمة.[3]

أما تعريف نازلة «المياه العادمة المعالجة» فهي: «المياه المستعملة المكرّرة بالطرق الحديثة لأغراض بيئية وإنسانية.» ولقد لجأ الإنسان إلى معالجة المياه بسبب ندرة الأمطار وكثرة استعمالها في ميادين مختلفة، حيث فكّر في طريقة حديثة من أجل تكرار المياه المستعملة وإعادة استعمالها من جديد. ونظرا إلى مصادر هذه المياه العادمة، خصوصا تلك المستعملة لأغراض دفع النجاسات، كما هو الشأن مع مجاري الصرف الصحي، فإن الحديث عن حكم استعمالها من الناحية الشرعية صار أمرا ملحا، خصوصا وأن العالم يعرف موجات متكررة من الجفاف، ناهيك عن نفاذ المخزون الجوفي للمياه في بلدان كثيرة. لذلك كانت مسألة معالجة المياه العادمة في النظر الفقهي نازلة تتطلب اجتهادا. والذي شجع الفقهاء على البحث وإبداء النظر فيها – بجانب شحّ المياه وندرتها مؤخرا – هو أن هذه المياه التي أطلق عليها اسم العادمة، هي مياه ذات أصل طاهر، حيث تمّ استعمالها لأغراض منزلية أو اقتصادية فتحولت عن طبيعتها تلك. بالإضافة إلى أن المياه العادمة تقدر نسبة الماء فيها بنسبة (99 %) بما يعني أن نسبة الملوثات والنجاسات الضارة فيها لا تتعدى نسبة (1 %) من إجمالي هذه المياه.[4] لذلك فإن استخلاص

---

[1] الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية لإعادة استخدام المياه العادمة المعالجة في الإنتاج الزراعي للطالبة سارة عصام نوفل ص/6

[2] الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية لإعادة استخدام المياه العادمة المعالجة في الإنتاج الزراعي للطالبة سارة عصام نوفل ص/6

[3] تقنيات مياه الصرف الصحي وإعادة استخدامها ممدوح فتحي ص 35

[4] نفس المرجع ص 35

المياه العذبة وطرح ملوثاتها من الناحية العلمية تكلل بالنجاح، حيث وفقت بعض البلدان إلى استخلاص نسبة عالية من التصفية والمعالجة.

وعليه فإن الفقه اليوم مضطر إلى النظر في النازلة والبحث فيها، ولا يكفي في ذلك الاقتصار على فقه المياه الموروث الذي تعلق بالمعالجة التقليدية التي كانت تعتمد الأساليب البسيطة في التنقية، فاليوم اختلفت الطرق والوسائل في المعالجة، فابتكر العلماء أساليب جد متطور لهذا الغرض. وعموما فإن موضوع المسألة هو نازلة مستجدة لوجهين، أحدهما: الأسلوب المعتمد في المعالجة والتنقية اليوم يختلف عن الطرق القديمة التي كانت معروفة عند فقهائنا قديما. والثاني: ندرة المياه الصالحة للعادات والعبادات اليوم في مناطق عديدة من المعمروة يجعل النازلة مسألة ملحة تتطلب اجتهادا.

المطلب الثاني: طبيعة المياه العادمة ومخاطرها

الفرع الأول: طبيعة المياه العادمة

تشتمل المياه العادمة على المخلفات السائلة من المجمعات السكنية والتجارية والصناعية والزراعية، كما تحتوي على مجموعة واسعة من الملوثات الصادرة عن الصرف الصحي. وهذه المياه الملوثة لها خواص: **الخواص الفيزيائية** – خصوصا مياه الصرف الصحي – لما تحويه من مواد صلبة: طافية ومتسربة وأخرى عالقة، بالإضافة إلى المواد الذائبة فيها، والروائح الكريهة المنبعثة منها وعكارة لونها. **والخواص الكيميائية:** تتمثل في المواد العضوية، التي تتكون من خليط من الكربون والهيدروجين والأكسجين والنيتروجين، هذا بالإضافة إلى بعض العناصر الأخرى المهمة مثل الكبريت والفسفور والحديد. وقد تحتوى مياه الصرف الصناعي على كميات قليلة من جزيئات عضوية مخلفة والتي يتباين تركيبها الكيميائي تباينا كبيرا، مثل المنظفات الصناعية، والملوثات العضوية الرئيسية، والمركبات العضوية المتطايرة والمبيدات الزراعية. وقد أدى وجود هذه المركبات إلى تعقيدات عديدة لعمليات معالجة مياه الصرف الصناعي، لأن أغلب هذه المركبات لا تتحلل بيولوجيا أو تتحلل ببطء شديد. هذا بجانب اشتمالها على الزيوت والدهون والشحوم، وهذه المواد العضوية لا تتحلل بسهولة. ويصل الكيروسين وزيوت التشحيم إلى الصرف عن طريق الورش والجراجات، حيث يطفو على سطح مياه الصرف ويتبقى جزء ضئيل منه في صورة مواد راسبة تتجمع مع الحمأة.[1] هذا وتسبب الزيوت المعدنية مشاكل في الصيانة نتيجة لتغطيتها للأسطح، وإذا لم تتم إزالة الشحوم قبل صرف المياه إلى البيئة الخارجية، فإنها قد تؤثر عكسيا على الحياة البيولوجية في المياه السطحية مسببة طبقة من المواد الطافية غير المرئية. كذلك المنظفات الصناعية التي تعد جزيئات عضوية كبيرة ولها قابلية ضعيفة للذوبان، تسبب الرغوة في محطات معالجة مياه الصرف وفي المياه السطحية التي تصرف إليها، وتتجمع جزيئات المنظفات في الطبقة ما بين الهواء والماء، وتتجمع هذه المركبات على السطح على شكل فقاعات هوائية أثناء عملية المعالجة البيولوجية. ومن المركبات العضوية (الفينول) مكون هام في المياه العادمة، حيث يمكن أن يسبب مشاكل في طعم هذه المياه بعد المعالجة، خاصة عندما تكون المياه معقمة بالكلور. وتنتج مادة الفينول من العمليات الصناعية حيث تأخذ طريقها إلى المياه السطحية عند التخلص من مياه الصرف الصناعي. ومن مكونات المياه العادمة المبيدات الكيماويات، مثل المبيدات الحشرية والنباتية، بالإضافة إلى الكيماويات الزراعية السامة. بجانب هذه المواد العضوية تشتمل المياه العادمة على مواد أخرى غير

[1] المعالجة البيولوجية لمياه الصرف الصحي ترجمة مصطفى سمير موسى ص/ 43

عضوية، مثل النيتروجين، والفسفور، والكبريت، ومواد أخرى سامة مثل الرصاص والحديد والفضة، بالإضافة إلى البورون وإن تفاوتت درجة السمية بينها. كما تحتوي المياه العادمة خصوصا مياه الصرف الصحي على مسببات الأمراض الناتجة عن المخلفات الآدمية[1].

وعموما تتكون المياه العادمة من شوائب وملوثات، تحتوي على مواد صلبة وسائلة وغازية. وهي تنقسم بدورها إلى مواد عضوية، تشكل النسبة الأكبر مثل الدهون والنشويات، وأخرى غير عضوية يتكون معظمها من الأملاح المعدنية والعناصر الثقيلة. كما أن هناك ملوثات من البكتريا والطفيليات والفطريات والديدان المسببة للأمراض، بجانب وجود نسبة كبيرة من المبيدات المتنوعة والمركبات الكيماوية.[2] ومجموع هذه المواد الملوثة السامة، والنجاسات الضارة تشكل فقط نسبة (1%) من إجمالي هذه المياه، ومع ذلك فإنها تعتبر مصدرا خطيرا للتلوث البيئي والصحي.[3]

الفرع الثاني: مخاطر المياه العادمة

تُعدّ المياه العادمة سببا للتلوث البيئي، فعدم القدرة على التخلص من هذه المياه المتنجسة بشكل نهائيّ أدى إلى تلوث بقاع واسعة من الأراضي والبحار، وبما تحمله هذه المياه من ملوثات فإن جريانها دون معالجة أثر على جودة الأمطار كما غيَّر من عذوبة مياه الأنهار والمخزون الجوفي. بجانب أن التخلص من هذه المياه بطرحها في البحار أثر على الحياة البحرية، واستعمالها في الزراعة والريّ أثر على جودة النبات والحيوان. وسبب هذا التلوث أن المياه العادمة تشمل المخلفات الآدمية الجارية في الصرف الصحي، والمواد السامة التي تستخدم في الصناعات، ساهم ذلك في القضاء على مجالات بيئية متعددة.[4] ولقد كشف تقريرٌ للبنك الدولي بعنوان: (مجهول الجودة : أزمة المياه غير المنظورة.) أن المغرب على رأس الدول التي يرتفع فيها معدل التلوث المائي، لأسباب منها مشكل الصرف الصحي، وتضرر مجال الزراعة بفعل ملوحة المياه الناجمة عن المياه العادمة، وكشف التقرير عن حوالي 2500 مليار سعرة حرارية ضاعت بشكل سنوي ما بين 2001 - 2013م ولأن مياه الصرف

---

[1] استعمال مياه الصرف الصحي المعالجة في الصناعة ص/ 8 وحكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي ص/ 44

[2] تقنيات مياه الصرف الصحي وإعادة استخدامها ممدوح فتحي ص 35

[3] نفس المرجع ص 35

[4] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الاسلامي ص/ 53 ما فوق

الصحي تمتص الأكسجين المذاب فتحول المياه العذبة إلى مياه سامة فإنه مصدر ملوث للمجال المائي، وهذه المشكلة البيئية تشترك فيها معظم دول شمال إفريقيا.[1]

وعموما يُمكن تلخيص أضرار مياه الصرف الصحي إلى أضرار حيوية وأخرى كيميائية. **الأضرار الحيوية:** تحتوي مياه الصرف الصحي على كميات كبيرة من الفيروسات، والبكتيريا، والطفيليات، وغيرها من الميكروبات الضارة، وقد قسم الباحثون أنواع مسببات الأمراض الموجودة في مياه الصرف الصحي إلى أربعة أنواع رئيسة هي: الميكروبات المعوية التي تسبب التهابات في المعدة والأمعاء، كالفيروسات والطفيليات والسّموم التي تتسرب إلى الجسم عبر الاستنشاق وباقي منافذه. **الأضرار الكيميائية:** تحتوي المياه العادمة على غازات قابلة للاشتعال وأخرى سامة، واحتواؤها على المعادن الثقيلة والمواد السامة إثر ما تطرحه المنشآت الصناعية. وتظهر أضرار هذه المواد خصوصا على العاملين في محطات التصفية والمعالجة، أو العاملين في أصلاح مجاري الصرف الصحي، فهؤلاء الأفراد هم عرضة لاستنشاق الغازات الموجودة في هذه المياه، فيسبب ذلك لهم التهابات تنفسية على مستوى الحلق، بالإضافة إلى أمراض الحساسية. ومجمل الأمراض الناتجة عن هذه المياه الملوثة: داء العطائف: تسببه بكتيريا العطيفة، يؤدي بالمريض إلى الإسهال الشديد. وداء خفيات الأبواغ: تتميز الطفيليات المسببة لهذا المرض بمقاومتها الشديدة لمطهرات الكلور، ويُعد هذا المرض هو أكثر الأمراض المنقولة عبر مياه الصرف الصحي انتشارًا خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية. والإشريكية القولونية المُسهلة: يتسبب هذا المرض في إصابة المصاب بالإسهال، والغثيان والقيء والحمى، وقد تؤدي إلى حدوث فشل كلوي. والتهاب الدماغ: تنتقل الفيروسات المسببة لالتهاب الدماغ عبر قرصات الحشرات التي تضع بيوضها في مياه الصرف الصحي. والتهاب المعدة والأمعاء: ينشأ التهاب المعدة والأمعاء الفيروسي عن مجموعة كبيرة من الفيروسات مثل فيروس الروتا، والفيروسات النجمية، وعادةً ما يشكو المصاب بهذا الالتهاب من الإسهال والتقيؤ، والحمى وتقلصات البطن. وداء الجيارديات: تتواجد الطفيليات المسؤولة عن هذا المرض في جميع أنحاء العالم، وتؤدي إلى أعراض كثيرة كالإسهال وتقلصات المعدة. والتهاب الكبد الوبائي (أ): يؤدي هذا الالتهاب إلى ظهور أعراض كثيرة: كاليرقان، والإعياء، وفقدان الشهية، والغثيان. وداء السلمونيلات: يحدث هذا المرض نتيجة للتعرض لبكتيريا السالمونيلا، وتشتمل أعراضه على الإسهال، والحمى، وآلام البطن، ويُعد هذا المرض خطيرًا عند الرضع والأطفال الصغار وكبار السن على وجه التحديد والأشخاص الذين يعانون من نقص المناعة. وحمى التيفوئيد: ينجم هذا المرض عن أحد أنواع بكتيريا السالمونيلا أيضًا، لكنه عادةً ما يؤدي إلى الإصابة بحمى مستمرة، وسعال،

[1] جريدة الأحداث المغربية 26 غشت 2019 ص/ 1 عنوان المقال: بسبب الأسمدة والمياه العادمة تلوث المياه... المغرب في دائرة الخطر

وصداع، وفقدان للشهية، ويُمكن للحمى أن تستمر لأشهر عديدة عند الأشخاص الذين لم يأخذوا مضادات حيوية.

بجانب ذلك تسبب هذه المياه العادمة أمراضا أخرى أشد خطورة، مثل: داء البريميات، وداء اليرسنيات، وداء الشيغيلات، والحمى الباراتيفوئيدية، وشلل الأطفال. وجدير بالذكر أن المستشفيات الكبيرة في الدول المتقدمة تُعد مصدرًا رئيسيًا لمياه الصرف الصحي الملوثة التي تحتوي على أنواع كثيرة من الميكروبات المسببة للأمراض، فضلًا عن المعادن الثقيلة، والمواد الإشعاعية، وغيرها من المواد الكيميائية الطبية، وتزداد الأمور سوءًا عندما يرمي العاملون في المجال الطبي بقايا علب الأدوية والمضادات الحيوية في مياه الصرف الصحي مباشرة، فهذه التصرفات هي أحد العوامل التي أدت إلى إكساب البكتيريا مقاومة أكبر تجاه الأدوية[1].

[1] تقنيات مياه الصرف الصحي وإعادة استخدامها ممدوح ص/ 35 وما بعد وحكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي الطالب دبوس ص/ 53 وما بعدها

المطلب الثالث: معالجة المياه العادمة

الفرع الأول: نشأة معالجة المياه العادمة

بدأ الاهتمام بمعالجة المياه العادمة خلال القرن العشرين بصورة حديثة، وذلك بسبب موجات الجفاف التي باتت تهدد العالم، بجانب الأثر البيئي الخطير الذي تحدثه المياه العادمة المطروحة في الأنهار والتي تصب في البحار والمحيطات. ولاحتياج الدول للماء وتجنبا للتلوث البيئي خططت معظم الدول لتنقيه مياهها العادمة، أو على الأقل التقليل من أضرارها بإنشاء محطات معالجة. بالإضافة إلى حاجة الزراعة للأسمدة، فإن المياه العادمة كانت منذ القدم مصدرا حيويا لتسميد الأراضي الزراعية. فالقيمة السمادية للمخلفات البشرية المطروحة في المياه العادمة دفعت قدماء الإغريق (300 قبل الميلاد حتى 500 بعد الميلاد) إلى استخدام المراحيض العامة التي كانت تصرّف في مجاري تنقل مياه الصرف الصحي ومياه الأمطار إلى حوض تجميع خارج المدينة، وهناك كانت قنوات مبطنة بالطوب تنقل مياه الصرف الصحي إلى الحقول الزراعية، حيث يتم استغلال هذه المياه في عملية السقي والريّ والتسميد، وكانت خطوط نقل المجاري تنظف بصورة دورية. ولقد طور الرومان تقنية معالجة المياه العادمة لأبعد مدى، فمنذ حوالي (800 ق.م) اهتموا بنقل مياه الصرف الصحي عبر قنوات لبعض المنازل وللحمامات والمراحيض العامة إلى شبكة أخرى من المجاري تحت المدينة، ومنها ما كان يصب في نهر (التيبر) وكانت الشوارع تنظف باستمرار بمياه من نظام القنوات، وتصرف الأوساخ إلى شبكة نقل المجاري. وقد استمر هذا النظام بصورة فعالة ولمدة طويلة بفضل حماية الدولة له[1]. مع انهيار الإمبراطورية الرومانية انهار معها النظام المعتمد في تدبير المياه العادمة، ولهذا عرفت المدة ما بعد الميلاد الممتدة من (450 - 1750) ميلادي بالعصور المظلمة للصرف الصحي، خلالها كان النمط المعتمد في أوربا من أجل التخلص من مخلفات الصرف الصحي هو إلقاؤها في الشوارع، بل وصل الحد بالناس وقتها إلى رمي مخلفاتهم من النوافذ. وبحلول عام (1800م) بدأ العالم يشهد أنظمة مبتكرة لصرف مياه الصرف الصحي بدافع التخلص من المخلفات الآدمية.

---

[1] المعالجة البيولوجية لمياه الصرف الصحي ص/ 1- 2



مركبة استعملت في جمع ونقل المخلفات الآدمية في أوربا خلال عام (1800م)

استخدمت هذه العربات في (أمستردام) لنقل المخلفات الآدمية، و لم تكن قبلها في عصورها المظلمة على دراية بكيفية التخلص من تلك المخلفات البشرية، ولقد عرفت العربات باسم: (كولونيا) وكانت تمر عبر شوارع المدينة من أجل جمع ما يُقلى من تلك المخلفات على قارعة الشوارع. لكن نقل المخلفات في هذه العربات لم يحد من انتشار الرائحة الكريهة، بجانب أن إراقة محتويات العربة (البولدوت **Boldoot**) أثناء النقل أو تفريغ الدلاء لم يكن مجديا من الناحية العملية، لكون ما كان يلقى في الطرقات وعلى ممرات الشوارع هو فوق طاقة تلك العربات المحدودة. والغالب أن الغرض من تجميع تلك المخلفات لم يكن سلوكا أخلاقيا يراد به تطهير المدينة بقدر ما كان بنية تسميد الأراضي المجاورة، لذلك فإن المزارعين هم المستفيد الوحيد من محتويات تلك العربات.

وظهرت بعد ذلك نظم لصرف المياه العادمة، ففي العام (1900م) جاء الخبير (**liemur**) بخطة لتجميع مياه المراحيض والمياه الرمادية ومياه الأمطار، فمياه المراحيض تمّ تجميعها في مجاري مفرغة سميت باسمه نظام: (**liemur**) وتم قبول هذا النظام في أروبا واعتماده، لكن دون أن تخضع المياه المجمعة لأيّ معالجة، فكانت تستخدم مباشرة في عملية التسميد، إلا أن تشبع التربة بهذه المياه قلّل من مردوديتها[1].

[1] المعالجة البيولوجية لمياه الصرف الصحي ص/ 2

ومع توسع المحيط الحضري واتساع مجال التمدن، تقلصت نسبة الأراضي المخصصة لصرف المياه العادمة، فبدأ العالم يفكر في طرق أخرى لتصريف المياه العادمة ومعالجتها. ففي الولايات المتحدة وجدت الكائنات الحية الدقيقة طريقها إلى التطبيق كمطهرات، وتسمى: بالمرشحات الحيوية، ومن أقدمها مرشح (**salford**) بالقرب من (مانشستر) في المملكة المتحدة والذي يعود لعام (1893م) وتمّ تركيب أول مرشح عام (1901م) في (ماديسون) و(يسكونسن) وبين (1890 - 1920م) تم تركيب العديد منها لمعالجة مياه الصرف الصحي. لكن من سلبيات هذه المعالجة أن مخلفات المياه كانت تطرح في الأنهار وصولا إلى البحار، والأنهار لا تتخلص من الأحمال العضوية، مما يؤثرا سلبا على محيط هذه الأنهار. ومع اتساع مجال التمدن تزايد الطلب في إنشاء محطات معالجة ذات قدرة على إزالة ملوثات المياه العادمة، خصوصا المواد السمية والعضوية التي كانت تقضي على حياة الحيوانات المائية. ولضمان ذلك نهج العلم عملية (النترتة) لضمان معالجة كاملة للمياه الملوثة، وأدى ذلك إلى إنشاء محطات الترشيح منخفضة الأحمال للإزالة العضوية، وعمّت التجربة أوروبا والولايات المتحدة وجنوب إفريقيا، لكن هذه التجربة لم تتكلل بالنجاح[1].

وفي النصف الثاني من القرن العشرين ظهرت مشكلة في المياه السطحية للأنهار المستعملة في المعالجة، يتعلق الأمر بظاهرة التشبع الغذائي، وهي النمو الكثيف للطحالب والنباتات المائية نتيجة التأثير التسميدي للنيتروجين والفوسفور الذي يتم تفريغه في الأنهار. ففي العام (1960م) بدأ التفكير في إزالة العنصرين المسببين لظاهرة التشبع الغذائي: النيتروجين والفوسفور. وبعد أربعة سنوات من البحث تم استخدام الطاقة الحركية في معالجة مياه الصرف الصحي، وهي طريقة لم تزل مستخدمة إلى يومنا، كما تمّ تطوير الطاقات الحيوية في إزالة النيتروجين للحمأة المنشطة، والذي يتم فيه عدم تهوية أجزاء من المفاعل لتحفيز عملية إزالته، وبفضل ذلك أصبح نظام الوسط المعلق للحمأة المنشطة هو المفضل في معالجة مياه الصرف الصحي. ولزيادة معدل إزالة النيتروجين بالمفاعل خالي الأكسجين تمّ فيما بعد إضافة (الميثانول) لإمداد المواد العضوية لعملية الإزالة، وتبنت هذه الطريقة الولايات المتحدة. إلا أن إضافة هذا العنصر (الميثانول) كان مكلفا من الناحية المالية[2].

وفي جنوب إفريقيا عام (1972م) اعتُمد نظام: ما قبل إزالة النيتروجين، الذي طوّره (**Ludzack**) عام (1962م) بدمج وحدتي: (ما بعد وما قبل إزالة النيتروجين) ووضع تدفقات يعاد تدويرها موضع الاستعمال للتحكم في قدر النترات الداخلة إلى مفاعل ما قبل الإزالة، وذلك في المرحلة الرابعة لنظام (**Bardenpho**) وبهذا التطور أصبحت وحدات الحمأة المنشطة القادرة على إزالة النيتروجين منتشرة

---

[1] المعالجة البيولوجية لمياه الصرف الصحي ص/ 2- 3

[2] نفس المرجع ص/ 4- 5

بصورة متزايدة. لكن الاهتمام بإزالة النيتروجين لم تكن كافية، بيد أن التحكم في التشبع الغذائي تطلب أيضا إزالة للفوسفور وبصفة خاصة الفوسفات الثلاثي من أبرز المخلفات الآدمية التي وجب إزالتها، لكون الفوسفور كما أثبت الدراسات هو العنصر الهام في ظهور التشبع الغذائي، ولقد ظهرت عمليات لهذا الغرض خلال السبعينات أبرزها التي تتم بواسطة الترسيب الكيميائين متبوعا بعملية الترشيح الثلاثي[1].

ولقد أدت أزمة الطاقة في السبعينات من القرن الماضي إلى تحول الاهتمام من المعالجة الهوائية لمياه الصرف الصحي إلى المعالجة اللاهوائية، خصوصا في المناطق الاستوائية من أمريكا الجنوبية وإفريقيا وآسيا.ومع نهاية القرن الماضي ازداد الطلب على معالجة المياه العادمة نتيجة لازدياد في معدل هذه المياه الملوثة، فشيّدت محطات تنقية في معظم البلدان، لكن لم يعتمد أكثرها تقنيات في إزالة النيتروجين والفسفور، فكانت الحمأة المهدورة عاملا سلبيا على سلامة البيئة والصحة العامة[2].

ولا زالت مشكلة الحمأة تحديا لتكنولوجيا المعالجة الحديثة للمياه العادمة، وهي نفايات ناجمة عن معالجة المياه العادمة. فالحمأة: مواد صلبة عضوية وغير عضوية ممزوجة بنسب عالية من المياه، وموضوع معالجة الحمأة والتخلص منها من أكثر المشاكل تعقيدا في محطات معالجة المياه العادمة، وتمثل تكاليفها نسبة كبيرة مقارنة مع تكاليف التقنيات الأخرى المعتمدة في التنقية، فهي تحتوي على قدر كبير من الكائنات الدقيقة التي تسبب التلوث البيئي وتعد مصدرا خطيرا لمسببات الأمراض. لذا كان من الضروري التخلص منها نهائيا. ومجمل المراحل المعتمدة في ذلك: **مرحلة التكثيف:** تعتبر مرحلة التكثيف أولى خطوات معالجة الحمأة، وهي الخليط الغليظ من المواد الصلبة المعلقة في الماء، وعادةً ما يتم إجراء هذه الخطوة في خزان يسمى مكثف الجاذبية، والذي يساعد على تقليل الحجم الإجمالي للحمأة إلى أقل من نصف الحجم الأصلي. **مرحلة التحليل:** وهي عملية بيولوجية تساعد على تحلل المواد العضوية الصلبة وتحويلها لمواد مستقرة، حيث يقلل التحليل من الكتلة الكلية للمواد الصلبة، ويدمر مسببات الأمراض، ويسهل التخلص من الماء الموجود في الحمأة **مرحلة التجفيف:** يتم في هذه المرحلة التخلص من المياه العالقة في الحمأة، بحيث يتم معالجة الحمأة كمواد صلبة وليست سائلة، يتم إدخالها في أسرّة للتجفيف من أجل تجفيف المياه منها. **مرحلة التصريف:** وهي آخر مرحلة من معالجة الحمأة، بحيث يتم دفن الحمأة المتروعة من مياه الصرف تحت الأرض في مكب للنفايات، أو يمكن إرسالها للأراضي الزراعية للاستفادة منها كسماد للتربة [3].

---

[1] المعالجة البيولوجية لمياه الصرف الصحي ص/ 5

[2] نفس المرجع ص/ 5- 6

[3] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي ص/ 81

الفرع الثاني: المعالجة الطبيعية للمياه العادمة

اعتمد الإنسان قديما على طرق بدائية لمعالجة المياه المتنجسة منها، **المعالجة بالمكاثرة:** وذلك بإضافة ماء مطلق إلى الماء المتنجس، يقول الحَطَّاب المالكي (ت954هـ): »الماء إذا تغير بالنجاسة، ثم زال تغيره، فلا يخلو: إما أن يكون بمكاثرة ماء مطلق خالطه أم لا، فالأول طهور باتفاق.»[1] ويقول النووي: «ماء البئر كغيره في قبول النجاسة وزوالها، فإن كان قليلا وتنجس بوقوع نجاسة، فينبغي ألا يترح لينبع طهور بعده لأنه إذا نزح بقي قعر البئر نجسا... بل ينبغي أن يترك ليزداد فيبلغ حد الكثرة، فإن كان نبعها قليلا لا يتوقع كثرته صب فيها ماء ليبلغ الكثرة، ويزول التغير.»[2] فقوة الماء في التطهير أشد، فهو مزيل لعين النجاسة فضلا عن الشيء المتنجس، ولذلك حكم الفقهاء على أن الماء يطهر بمكاثرة المطلق، قياسا على حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: {أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَامُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لاَ تُزْرِمُوهُ» ثُمَّ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصُبَّ عَلَيْهِ.}[3] فطريقة المكاثرة لما كانت مطهرة لعين النجاسة، فهي كذلك مطهرة للعين المتنجسة من باب أولى.

وثمة طريقة أخرى استعملها الناس قديما، وهي تطهير الماء المتنجس بالمكث فجاز تسيمتها **المعالجة بالمكث:** أي أن يترك الماء المتنجس لعوامل الطبيعة الشمس والريح وغير ذلك من مؤثرات الزمن تساهم في تطهيره، وهي طريقة شرعية فقد روي عن الإمام مالك في شأن «جباب تحفر بالمغرب فتسقط فيها الميتة، فيتغير لون الماء وريحه ثم يطيب بعد ذلك، أنه لا بأس به.»[4] وقال المردوي: «فإن زال تغيره بمكثه طهر على الصحيح من المذهب.»[5] وهذه الطريقة في تطهير الماء المتنجس تدخل في عموم الاستحالة، وهي مطهرة على الراجح.

وطريقة أخرى كانت معتمدة في تطهير مياه الآبار المتنجسة تعرف بالترح أو **المعالجة بالترح:** يقول برهان الدين المَرْغِيناني: «وإذا وقعت في البئر نجاسة: نُزحت، وكان نزحُ ما فيها من الماء طهارة لها بإجماع السلف.»[6] والفقهاء مختلفون في مقدار الترح، فإذا وقعت في ماء البئر فأرة بعد إزالتها نزح منها عشرين دلوا،

---

[1] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 84/1

[2] المجموع شرح المهذب للنووي 1/ 200 - 201

[3] متفق عليه/ أخرجه البخار ي في الصحيح كتاب الأدب باب الرفق في الأمر كله و مسلم في الصحيح كتاب الطهارة باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات

[4] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 85/1

[5] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 64/1

[6] الهداية شرح بداية المبتدي 65/1

وفي الدجاجة أربعون دلوا، وفي الآدمي يترح الماء كله، وهذه المراتب لا قياس فيها وإنما تثبت سماعا[1]. فهذا الأسلوب من المعالجة ينحصر في مياه الآبار إذا سقطت فيها نجاسة، يقوم المطهر بترح مسبب النجاسة أو الشيء النجس، ثم يقوم بترح ما كان حول النجاسة من مياه متنجسة، وكل نجاسة تقدر بقدرها، فنجاسة الفأرة ليست كنجاسة الدابة أو ما شابه.

وطريقة أخرى في تطهير الماء المتنجس هي **المعالجة بالإضافة:** تتم بإلقاء طاهر في المياه المتنجسة من غير الماء، كالتراب والجص والطين ونحوها، فهو مطهر عند الفقهاء إن زال تغيره، وإن لم يظهر فيه لون الطين ولا ريحه ولا طعمه وجب أن يطهر لزوال التغير، وإن ظهر أحد أوصاف الملقى فالأمر محتمل عند المالكية.[2]

وعموما تعد الطرق القديمة في التنقية أقلّ كفاءة من الطرق المبتكرة حديثا، فطريقة التطهير بالمكاثرة ليس مسلكا مناسبا لتنقية المياه العادمة اليوم، خصوصا وأن شرط زوال التغير متعذر، لكون المياه العادمة تتطلب أضعافا كثيرة من المياه المطلقة، لذلك فإن هذه الطريقة لا تجدي، وقد حاولت بعض الجهات استعمال مياه البحار لهذا الغرض، لكن كانت نسبة التلوث كبيرة في المياه المالحة، مما يؤثر سلبا على الكائنات البحرية. أما تطهير المياه العادمة بواسطة المكث والترك، بمعنى جعلها مكشوفة لعوامل الطبيعة، فإن ذلك لو طبق على مياهنا العادمة فإنه سيساهم في نشر الأوبئة، كما أنه أسلوب ليس من شأنه القضاء على الكائنات الدقيقة التي تسبب الأمراض. أما تطهير المياه العادمة بواسطة الترح، فإنه أسلوب لا ينطبق على طبيعة المياه العادمة، لأن الترح مخصوص بمياه الآبار، حيث يترح منها قدرا ثم يعوض من النبع، والمياه العادمة مياه مستقرة لا نبع فيها، إلا أن يكون الترح أسلوبا لإزالة المواد العالقة من هذه المياه، ونزح ما يطفو فوق هذه المياه من مواد عالقة، فإن هذا الأسلوب معتمد في المعالجة الحديثة. أما أسلوب إلقاء طاهر في الماء المتنجس، فإنه معتمد في المعالجة الحديثة للمياه العادمة، حيث تلقى مواد متعددة في هذه المياه، من شأنها أن تساهم في التنقية والمعالجة.

وعموما فإن نظم المعالجة الطبيعية التي استعان بها الإنسان قديما – وإن لم تكن فعالة – اعتمدت في وقتنا في المعالجة الحديثة للمياه العادمة. والذي تتطلبه النظم القديمة مساحات كبيرة من الأراضي، ومن أساليبها: ترشيح المياه عبر طبقات الأرض ثم جمعها في آبار ثم إضافتها إلى برك فيها نباتات مائية قادرة على معالجة المياه. وبالرغم من قلة تكاليف نظم المعالجة الطبيعية إلا أنها لها محاذير عديدة، فبعض الملوثات تحتاج إلى زمن طويل

---

[1] تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي 60/1

[2] شرح مختصر خليل للخرشي 80/1

للترشح بالتربة أو التحلل وبعضها تتركز في التربة كالأملاح، وبعضها تحتاج إلى كلفة في إزالتها، كما أن بعض أنواع التربة لا تتميز بخاصية الترشيح[1] .

الفرع الثالث: المعالجة الحديثة للمياه العادمة

بعد التطور الكبير الذي شهده العالم اليوم في مجال الكيمياء الحيوية وعلم الأحياء الدقيقة، تمكن أهل الاختصاص من ابتكار طرق جديدة وفعّالة لتنقية المياه العادمة، فتمّ تدشين محطات ومنشآت لهذا الغرض.[2] وهذه المحطات تعتمد على خطوات تحاكي الطبيعة في تنقيتها للمياه، وتختلف درجة المعالجة المطلوبة للمياه العادمة بحسب العوامل التالية: طبيعة وكميّة مياه الصرف الصحي، والهدف من التنقية أو الغرض الاستعمالي للمياه المعالجة، وقدرة الموقع النهائي ومدى استيعابه في حالة الريّ والزراعة أو النشر السطحي على الأرض، وفي حالة الخلط قدرة المياه المستقبِلة على استيعاب المياه القادمة وقدرتها على التنقية الذاتية كما في حالة الأنهار والمسطحات المائية المختلفة. والمعالجة الاصطناعية تتم بأساليب عديدة، فقد تكون منفردة كاستخدام أحواض ترسيب كيميائية، أو أحواض ترشيح بيولوجية، وقد تجمع أساليب معالجة اصطناعية مع أساليب معالجة طبيعية لتشكل محطة معالجة مؤلفة من عدة مراحل[3]. وتتعدد مراحل وطرق معالجة المياه العادمة في محطات المعالجة، وتختلف مسميات تلك المراحل تبعا لاختلاف وظائفها وأسلوب معالجتها، والغالب على ذلك تصنيفها إلى مراحل: مرحلة المعالجة التمهيدية، ومرحلة المعالجة الابتدائية، ومرحلة المعالجة الثانوية، ومرحلة المعالجة المتقدمة أو الثلاثية، وأخيرا المرحلة النهائية[4].

أولا: المرحلة التمهيدية:

هذه المرحلة يتم فيها فصل المواد الكبيرة عن المياه العادمة، وذلك باستخدام الحواجز والمصافي والترسيب لغرض عزل المواد الكبيرة والطافية كالدهون والزيوت، ويستعان بأحواض ترسيب الرمال لترسيب

---

[1] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي ص/ 65

[2] استعمال مياه الصرف الصحي المعالجة في الزراعة ص/10 مجموعة من الباحثين مراجعة حسين الزعبي الهيئة العامة للبحوث العلمية الزراعية ـــــــــ سوريا ـــ

[3] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي ص/ 64

[4] تقنيات مياه الصرف الصحي وإعادة استخدامها ممدوح ص/ 35 وما بعدها. وحكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي الطالب دبوس ص/ 66 وما بعدها

المواد الغير العضوية، وأحواض حجز الدهون والزيوت، وأحواض التهوية حيث تستخدم في التخفيف من تعفن المياه العادمة.[1]

ثانيا: المرحلة الابتدائية

تسمَّى هذه المرحلة بالمعالجة الميكانيكية، وهي مرحلة ترسيب المواد الصلبة في أحواض الترسيب الأولية. وعادة تكون هذه الأحواض عريضة بشكل يسمح للمواد الصلبة الخفيفة والدهون والزيوت بأن تطفو على سطح الماء، بحيث يسهل كشطها وتنحيتها. والهدف الرئيس لهذه المرحلة من المعالجة هو الحصول على سائل متجانس قابل لأن يعالج بيولوجيا في مرحلة لاحقة من جهة، ومن جهة أخرى لأجل الحصول على وحول قابلة للمعالجة بشكل منفصل. تكون أحواض الترسيب عادة مجهزة بتجهيزات ميكانيكية تساعد على تجميع الوحول في قاع الحوض، ومن هناك يتم ضخَّها إلى المعالجة في المراحل التالية. كما تزال المواد الطافية وتنحى من المياه التي يتم معالجتها، ويستعان بتجهيزات ميكانيكية لنقل المياه المتجانسة إلى المراحل التالية من المعالجة. وتستعمل في هذه المرحلة الأولية بعض المواد الكيميائية لمساعدة المواد على الطَّفو على سطح الماء، وكذلك مساعدة المواد الصلبة على الترسب في القاع. وتسمى الوحول المتولِّدة عن المعالجة الأولية الوحول الأولية. يمكن لهذه العملية أن تخفِّف مؤشِّر الحاجة البيولوجية للأوكسجين: (**BOD**) أي مستوى التلوُّث بالمواد العضوية القابلة للتحلُّل البيولوجي بما يزيد عن 20-30%، وأن تخفِّف مؤشِّر المواد الصلبة العالقة الكلية (**TSS**) بما يزيد عن 50-60 %.[2]

ثالثا: المرحلة الثانوية

هذه المرحلة يطلق عليها المرحلة البيولوجية، حيث يتمّ التركيز فيها على الكائنات الحيّة الدقيقة، لغرض تجميع نسبة كبيرة من المواد العضوية الذائبة والعالقة. لذلك مهمة هذه المرحلة هي التخلص من المواد العضوية القابلة للتحلل بيولوجيا، والمواد العالقة الدقيقة، وتُحوّل هذه المواد إلى غازات تتسرب إلى الهواء الخارجي أو إلى الحمأة التي يمكن التخلص منها عن طريق الترسيب. ومن أشهر نظم المعالجة البيولوجية المعالجة بالحمأة المنشطة، الهدف منها إزالة الكائنات الدقيقة. ويمكن لها أن تزيل أكثر من 90% من المواد العضوية الموجودة في المياه المبتذلة من خلال عمليات المعالجة البيولوجية. وتُزال أيضا المواد العضوية الذائبة التي تتفلَّت من مرحلة المعالجة

---

[1] نظم وتقنيات الصرف الصحي ص/ 100

[2] نظم وتقنيات الصرف الصحي ص/ 100

الأولية. وهذه المعالجة البيولوجية تقوم بها مجموعات من الأجسام الدقيقة (الجراثيم) التي تستهلك المواد العضوية كغذاء لها، وتحوِّلها إلى النواتج النهائية لعمليات الأيض/ ثاني أوكسيد الكربون والماء والطاقة/ هذه الطاقة ضرورية لنمو الجراثيم وتكاثرها. تتم عملية المعالجة البيولوجية بالترافق مع عملية تهوية فعَّالة تزوِّد الحوض بكميات كبيرة من الهواء (الأوكسجين) لتسهيل عملية التفكُّك الهوائي للمواد العضوية. بعد عملية المعالجة البيولوجية، يتم ضخ المياه إلى أحواض ترسيب ثانوية، حيث تنزل إلى القاع المواد الصلبة المتبقِّية والأجسام الدقيقة الحيَّة (الجراثيم). يتم التعامل معها بطريقة منفصلة عن السوائل التي تتابع انتقالها[1].

رابعا: المعالجة المتقدمة

الهدف من المعالجة المتقدمة هو إزالة بعض المكونات التي لم تُزل بالمعالجة الثانوية، وتستخدم فيها مواد كيميائية مطهرة مثل (الكلور) ومركباته و(الفينول) والعديد من الأحماض والقلويات، كما تستخدم الحرارة لتسخين المياه إلى درجة تقضي على الكائنات البكتيرية، ويستخدم ضوء الشمس لكونه مطهرا فعالا، خاصة الأشعة فوق البنفسجية، كما يستعان بوسائل أخرى مطهرة مثل الإشعاع، فتستخدم الأشعة الكهرومغناطيسية كمطهر ومعقم، فهذه الأشعة قاتلة للكائنات الدقيقة.

ويطلق على هذه الخطوة المتقدمة: المعالجة الثلاثية، والتي تتم بهدف تحسين نوعية المياه لكي تستجيب لمستويات محددة. تتحقق هذه المرحلة المتقدِّمة من معالجة المياه عبر تقنيَّات متفاوتة التعقيد والدقَّة، مثل: التخثُّر، والترسيب، والرشح، والتناضح العكسي. يمكن أن تشتمل على توسعة نطاق المعالجة الثنائية (البيولوجية) بعملية إزالة المغذِّيات. وهكذا يمكن الحصول على نوعية متقدمة من المياه باستخدام عمليات هادفة لإزالة ملوثات معينة وتحسين جودة المياه. تزيل مرحلة المعالجة الثلاثية ما يزيد عن 99% من الملوِّثات الموجودة في المياه المبتذلة. يمكن لهذه العلمية – عالية الكلفة – أن تساعد على الحصول على مياه تتوافق مع مواصفات مياه الشرب. وأهم مرحلة في المعالجة الثلاثية هي مرحلة التعقيم، وهي الخطوة الأخيرة قبل أن تخرج المياه من محطة المعالجة. ويعتمد في التعقيم على عملية: الكَلْوَرَة، أي إضافة كمية مدروسة من الكلور، أو مركب كلوري، مثل هيبوكلوريت الصوديوم، أو هيبوكلوريت الكالسيوم، وقدرة الكلور أنه يقتل طيفا واسعا من الجراثيم المُمْرِضَة. ولكن بالمقابل، هناك تحفُّظات كثيرة على استعمال الكلور للتعقيم، حيث إنه يتفاعل مع بقايا المواد العضوية في المياه المعالجة ليكوِّن بعض المركبات الكلورية العضوية التي تتميز بنشاط مسرطن. كما يتم تعريض المياه للأشعة ما فوق

[1] المعالجة البيولوجية لمياه الصرف الصحي ترجمة مصطفى سمير موسى ص/ 65 وما بعدها

البنفسجية، كوسيلة للتعقيم، ولكن هذه الطريقة لا تتمتع بالفعالية الكافية، وخصوصا عندما تكون المياه غير صافية كفاية، أو لا تزال تحتوي على بعض الجزيئات الصلبة[1]

توضيح للتقنيات المستخدمة في المعالجة[2]

مستوى المعالجة (مرحلة المعالجة)	تقانات المعالجة	نوع التقانة
ابتدائية (تمهيدية)	الغربلة (التصفية الخشنة)	فيزيائية
	التصفية	فيزيائية
	السحن	فيزيائية
	مصائد الرمال والزيوت والشحوم	فيزيائية
	الترسيب الأولي	فيزيائية
	التطويف	فيزيائية
أولية (أساسية أو بيولوجية)	المعالجة بالحمأة المنشطة (وهي أنواع عديدة)	بيولوجية
	المرشحات السيلانية (الفلتر الصخري)	بيولوجية
	الأسطوانات البيولوجية الدوارة	بيولوجية
	برك الأكسدة (وهي أنواع عديدة)	بيولوجية
	. . .	. . .
ثانوية (متممة)	ترسيب ثانوي	فيزيائية
	تطهير	كيماوية
	تطويف	فيزيائية
ثالثية (متقدمة)	النترته العضوية Biological-Nitrification	بيولوجية
	نزع النتروجين العضوي Biological-Denitrification	بيولوجية
	الترسيب الكيماوي	كيماوية
	الامتزاز الكربوني Carbon Adsorption	كيماوية
	الترشيح	فيزيائية
	التطويف	فيزيائية

[1] نظم وتقنيات الصرف الصحي ص/ 136

[2] ينظر استعمال مياه الصرف الصحي المعالجة في الزراعة ص/12

توضيح لمستويات معالجة مياه الصرف الصحي[1]

مستوى المعالجة (مرحلة المعالجة)	الهدف من المعالجة
ابتدائية (تمهيدية)	إزالة بعض المكونات من مياه الصرف الصحي مثل قطع القماش و الخشب والمواد القابلة للطفو والرمال والشحوم والتي يمكن أن تسبب مشاكل في تشغيل وصيانة المحطة.
أولية (أساسية أو بيولوجية)	إزالة الجزء الأكبر من المواد الصلبة المعلقة الموجودة في مياه الصرف الصحي.
ثانوية (متممة)	إزالة المواد العضوية القابلة للتحلل البيولوجي (بشكليها المنحل والمعلق) وبإزالة المواد الصلبة المعلقة. كما أن التطهير وبشكل نموذجي يكون متضمناً بالمعالجة الثانوية التقليدية.
ثالثية (متقدمة)	إزالة بقايا المواد المعلقة وبقايا المواد الصلبة التي لم تزال بالمعالجة الأولية والثانوية تشمل المعالجة الثالثية أيضاً إزالة المغذيات مثل النتروجين والفوسفور وتتضمن المعالجة الثالثية أيضاً التطهير. تستخدم في المعالجة الثلاثية الفلاتر الرملية والحصوية أو المصافي الميكروية (متناهية الصغر). يمكن إعادة استعمال المعالجة ثالثياً ليس فقط في مجال الري الزراعي وإنما في العديد من المجالات الصناعية.

وعموما فإن المياه المعالجة كليا، والتي مرت عبر المراحل كلها، تعد مياها خالية من النجاسات، بدليل أنه لا يبقى وصف من أوصاف النجاسة فيها. ومعلوم أن الطرق الحديثة أكثر فعالية من الطرق القديمة، لذلك فإن الحكم بطهارة المياه العادمة التي عولجت بواسطة التقنيات الحديثة والتي خضعت لجميع مراحل التنقية، أولى بهذا الحكم من تلك المياه التي عولجت بالطرق التقليدية، بيد أن المياه العادمة المعالجة صافية نقيّة لا يُرى فيها وصف من أوصاف النجاسة، فمن حيث المشاهدة هي مياه طاهرة، وهو المعيار المعول عليه في الفقه الإسلامي، فمجرد النظر في أوصاف الماء يمكن الحكم عليه بالطهارة أو عدمها، وعلى هذا أفتى جمع من العلماء بطهارة هذه المياه، بل منهم من أفتى بطهوريتها وبجواز استخدامها للشرب والعادات.[2]

---

[1] ينظر استعمال مياه الصرف الصحي المعالجة في الزراعة ص/11

[2] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي الطالب دبوس ص/207-208

خامسا: مرحلة معالجة الحمأة

الحمأة هي نفايات ناجمة عن معالجة المياه العادمة، وهي مواد صلبة عضوية وغير عضوية، ممزوجة بنسب عالية من المياه. وموضوع معالجة الحمأة والتخلص منها من أكثر المشاكل تعقيدا في محطات معالجة المياه العادمة، وتمثل تكاليفها نسبة كبيرة مقارنة مع تكاليف التقنيات الأخرى المعتمدة في التنقية، فهي تحتوي على قدر كبير من الكائنات الدقيقة التي تسبب التلوث البيئي، كما تعد مصدرا خطيرا لمسببات الأمراض، لأجله كان من الضروري التخلص منها نهائيا. ومجمل الطرق المعتمدة في معالجة الحمأة: **مرحلة التكثيف:** تعتبر مرحلة التكثيف أولى خطوات معالجة الحمأة، وهي الخليط الغليظ من المواد الصلبة المعلقة في الماء، وعادةً ما يتم إجراء هذه الخطوة في خزان يسمى مكثف الجاذبية، والذي يساعد على تقليل الحجم الإجمالي للحمأة إلى أقل من نصف الحجم الأصلي. **مرحلة التحليل:** وهي عملية بيولوجية تساعد على تحلل المواد العضوية الصلبة وتحويلها لمواد مستقرة، حيث يقلل التحليل من الكتلة الكلية للمواد الصلبة، ويدمر مسببات الأمراض، ويسهل التخلص من الماء الموجود في الحمأة. **مرحلة التجفيف:** يتم في هذه المرحلة التخلص من المياه العالقة في الحمأة، بحيث يتم معالجة الحمأة كمواد صلبة وليست سائلة، ويتم إدخالها في أسّرة للتجفيف من أجل تجفيف المياه منها. **مرحلة التصريف:** وهي آخر مرحلة من معالجة الحمأة، يتم دفن الحمأة المتروعة من مياه الصرف تحت الأرض في مكب للنفايات، أو يمكن إرسالها للأراضي الزراعية للاستفادة منها كسماد للتربة [1].

[1] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي ص/ 81

المطلب الرابع: استعمالات المياه العادمة المعالجة

تحتل المعالجة الفعالة للمياه العادمة أهمية كبيرة بالنسبة للبيئة والصحة العامة، وقد أدى البحث في هذا المجال إلى تطوير وتنويع وسائل معالجة المياه العادمة وإدارة الحمأة، وذلك من خلال تصميم مشاريع معالجة مياه الصرف الصحي بهدف القضاء على أكبر نسبة ممكنة من ملوثات المياه، مع إمكانية الاستفادة من هذه المياه المعالجة كمورد مهم من موارد المياه في ظل الظروف العالمية التي تشهد ندرة المياه الصالحة للاستخدام الآدمي. فالحاجة الملحة إلى تخليق مصدر مائي كان الباعث على تشييد محطات المعالجة والتنقية، بجانب الرغبة في إزالة مسببات التلوث والقضاء على المياه ذات المواد العضوية التي تستهلك الأكسجين المذاب والمدمرة للحياة المائية، إضافة إلى حماية المباني والمنشآت من حموضة المياه العادمة التي تسبب الصدأ وتلف المباني.

وعموما من مزايا المياه العادمة المعالجة، المحافظة على المياه الصالحة للشرب، بعدم استعمالها في المجالات الاقتصادية التي لا تتطلب مياها عذبة، كذلك الحد من الحاجة إلى الأسمدة الاصطناعية نظرا لتكون المياه المعالجة على العناصر الضرورية لعملية التسميد. وكذا توفير المياه اللازمة للتنظيف والاستخدامات المترلية مثل الغسيل والتنظيف، وتوفير المياه لري المساحات الخضراء، بجانب الحفاظ على البيئة من التلوث الذي كان سببه المياه العادمة، وأيضا تعزيز المجال السياحي بإنشاء المسابح والمنتزهات التي تتطلب سقيا متواصلا.

ولقد استفاد المجال الزراعي من هذه المياه المعالجة باعتبارها مصدرا رخيصا للمياه، كما أن تصريف المياه المعالجة في الحق الزراعي ساهم في التخلص من مياه الصرف الصحي. بجانب أن المياه المعالجة تمد النبات بعناصر غذائية مهمة. ولقد تعددت استعمالات المياه المعالجة في مجال الزراعة حيث تم تربية نباتات الأعلاف وبعض أنواع الطحالب لإنتاج الأعلاف الخضراء، واستعملت كمصدر مهم للشرب من قبل الحيوانات، وأيضا تستخدم في ترطيب مكمورات السماد العضوي، وفي مصالح زراعية أخرى. ولضمان منتجات زراعية صحية وآمنة، يجب الالتزام بالشروط الموضوعة لاستخدام المياه العادمة والتي وضعتها منظمة الصحة العالمية، مع الأخذ بالاحتياطات اللازمة مثل: كَلوَرَة المياه المعالجة بتركيز بين (15 - 20) ملغم /لتر. وحجزها مدة 1 - 2/ ساعة. واختيار طريقة ريّ مناسبة، ويفضل عدم ريّ المحاصيل لأربعة أسابيع قبل الحصاد. وملاحظة تركيز الأملاح مع خفض تركيز المعادن الثقيلة، وإزالة المواد الضارة للنبات. ويفضل زراعة المحاصيل ذات الثمار البعيدة عن الأرض والتي لا تؤكل طازجة. والعمل على تشغيل بحيرات الأكسدة على التوالي لتخفيض البكتيريا الضارة، ويستحسن استعمال بحيرات إضافية تصب فيها المياه المعالجة لتحسين طبيعتها[1].

[1] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي ص/ 102 - 103

كما استخدمت المياه المعالجة مؤخرا في تربية الأسماك، خاصة مع استخدام بحيرات الأكسدة في معالجة مياه المجاري، حيث الطحالب التي تعتبر مصدرا أساسيا لطعام أنواع كثيرة من الأسماك. ووجدت بحيرات خاصة لتربية الأسماك نصف مياهها من بحيرات الأكسدة، مما يزيد من إنتاج الأسماك. ويراعى في ذلك الشروط الصحية، خصوصا تركيز المعادن الثقيلة للتأكد من صلاحية الأسماك للاستهلاك، والحرص على مداومة التحاليل المخبرية للتأكد من جودة المياه وخلوها من مسببات الأمراض، وقبل ترويجها في الأسواق يجب وضعها في أحواض تضم مياها عذبة لمدة لا تقل عن أسبوعين لتنظيف تلك الأسماك.[1]

كما استخدمت المياه المعالجة في تغذية المياه الجوفية، لأن تغذية طبقات المياه الجوفية يساهم في المحافظة على مستوياتها وحمايتها من تسرب المياه المالحة، بالإضافة إلى أنها طريقة لحفظ المياه المسترجعة للاستعمال المستقبلي. وتجري تغذية المياه الجوفية بطريقة النشر السطحي في أحواض، وهي تحسّن نوعية المياه المسترجعة كثيرا بسبب ترشحها عبر التربة، أو بطريق الحقن المباشر في مجاري المياه الجوفية. وقبل استعمال المياه المعالجة لهذا الغرض لابد من إجراء دراسة مفصلة لموقع النشر أو الأرض الزراعية، وهي تشمل مراحل منها: دراسة بُعد المياه الجوفية عن سطح الأرض للموقع كله، واحتساب التغير الموسمي لبعدها عن السطح، ودراسة طبيعة الأرض ذاتها، وسمك الطبقات الحاملة للمياه على مستوى الموقع كله، ومعرفة اتجاه سير المياه الجوفية، وعمل الاختبارات الكيميائية والبيولوجية والفيزيائية اللازمة لمعرفة طبيعة خواص ومكونات المياه الجوفية على مستوى الموقع، ودراسة التربة واحتمال انخفاض معدلات الترشيح خلالها.[2]

كذلك استخدمت المياه المعالجة في بعض المناطق للشرب، لكن معظم البلدان تحذر من هذا الاستخدام، وذلك خوفا من المخاطر المحتملة. ولقد أجريت أبحاث في إمكانية استخدام هذه المياه لغرض الشرب، لكن الأبحاث اختلفت نتائجها باختلاف النظم المعتمدة في المعالجة، ومدى احترام المعايير الصحية. لذلك يوصي الخبراء بأن المعالجة المتقدمة هي التي بمقدورها الوصول إلى تنقية مناسبة للشرب، ولقد وجدت فعلا معالجة بهذا الحجم في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1956م عندما تعرضت مناطق منها للجفاف، مما حدا ببعض المدن الصغيرة إلى استعمال المياه المعالجة في محطات التنقية. فقد تمّ في مدينة (شانوت) في ولاية (كانساس) معالجة ما يقارب 4000 متر مكعب من المياه يوميا لسد حاجيات الساكنة من الماء. وفي مدينة ويندهوك عام 1968م أنشئت محطة لتنقية مياه الصرف الصحي بمعالجة متقدمة لإمداد ما يقارب 50% من احتياجات الساكنة.[3]

---

[1] استخدام مياه الصرف الصحي المعالجة في تربية يرقات أسماك الكطان ص/ 108

[2] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي ص/ 100 - 101

[3] أثر المستجدات الطبية في باب الطهارة ص/ 206

ومع ذلك فإنه لا ينصح بشرب المياه المعالجة ولو بتقنية متقدمة، لكون مكونات المياه العادمة لا تطرح بصورة كاملة بتلك المعالجة الثلاثية، خصوصا وأن نسبة تواجد عنصر النيتروجين في هذه المياه له أثر بالغ على الصحة العامة، ولقد مرّ بنا أن التحدي الكبير الذي شغل تكنولوجيا المعالجة هو إزالة هذا العنصر، سواء من المياه التي تخضع للتنقية أو الحمأة المنشطة. فإنه من باب الأخذ بالحيطة والحذر تجنب شرب هذه المياه، ولقد أثبتت الأبحاث أن النيتروجين بتحوله إلى نترات يؤثر على صحة الأطفال، وأنه السبب في زيادة التقزم لدى شريحة منهم بنسبة تصل الى 19% وخفض قدراتهم في مرحلة البلوغ بما يصل الى 2% مقارنة مع باقي الأطفال الذين لا يتعرضون للنترات.[1]

[1] جريدة الاتحاد الاشتراكي 26 غشت 2019 ص/ 3 (تقرير البنك الدولي)

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة اَلْمِياهِ اَلْعَادِمَةِ اَلْمُعَالَجَة

المطلب الأول: الخصائص العامة لنازلة المياه العادمة المعالجة

الكيفية	النازلة: حسيّة – معلومة – ثلاث كيفيات –
الوجود	النازلة: موجودة
الإدراك	النازلة: مدركة بالحس
اللزوم	الصفات اللازمة: النجاسة أصيلة – الطهارة أو الطهورية دخيلة.
التدرج	المعالجة بالاستحالة –
التشابه	الأشباه: مياه متنجسة – مياه طاهرة – مياه طهورة –
التضاد	التدافع بين الصفات: الطهورية والطهارة والنجاسة
الجعل	جعل النازلة على صفة الطهارة أو الطهورية أو النجاسة
الاجتهاد	تكييف التقريب
التأصيل	تأصيل على أحد الأصول الثلاثة: النجاسة – الطهارة – الطهورية

1- (الكيفية) تبيّن في الدراسة المصطلحية أن التكييف هو جعل الشيء على كيفية، وعليه فإن موضوعه هو الكيفيات فقط، سواء كانت حسيّة أو معنوية. فلا يقع التكييف على غيرها من الأعراض مثل الكمّيات، كالمقدار، والعدد، والزمن. ذلك أن هذه الأعراض لا تصدق عليها ظاهرة التشابه، التي هي موضوع التكييف. وعليه لا يقع التكييف على الأشياء التي لا كيْفَ لها، إما بالذات كالمعدوم، أو بالوصف كمجهول الكيفية. كما لا يقع على الأشياء التي لا تحتمل إلا كيفية واحدة، لأن الأصل فيها عدم احتمال كيفية أخرى. والتكييف هو جعل الشيء على كيفية دون أخرى، فهو يقع على محلٍ تتجاذبه كيفيات متدافعة فيُحمل على كيفية تغليبا أو ترجيحا، أو يحمل على كيفيتين جمعا للشبهين.

ونازلة «المياه العادمة المعالجة» تتردد بين كيفيات من الفقه، أولها: الكيفية النجسة التي متى وُجدت في الماء حُكم عليه كونه نجسا. والثانية: الكيفية الطاهرة التي متى وجدت في الماء حكم عليه كونه طاهرا غير مطهّر. والثالثة: الكيفية الطهورية التي متى وجدت في الماء حكم عليه كونه طاهرا مطهّرا. والظاهر من هذه الكيفيات أنها حسيّة، يقع عليها العلم بالحواس. وعليه فإن النازلة هي موضوع للتكييف، والتكييف هو جعل الشيء على كيفية دون أخرى، بمعنى أنه يقع على محل تتجاذبه كيفيات متدافعة، فيُحمل على إحداها.

2 - (الوجود) يقصد بخاصية الوجود أن نازلة المياه المعالجة بالطرق الحديثة أمر وجودي، فهي ليست نازلة مفروضة، وإنما هي واقع مشاهد. ولقد بدأ العالم في ظل ظاهرة الجفاف يتجه نحو استعمال هذه المياه بديلا عن المياه العذبة، سواء النابعة من الأرض أو النازلة من السماء.

3 - (الإدراك) من صفات التكييف أن يكون محله مُدْركا بالحس أو بالعقل. أما الحسّ، فإن الشيء يتكيّف بأحد الحواس الخمس التي من شأنها إدراك الكيفيات بنسب متفاوتة، ويبقى الحس بالعين أجلاها. والمُدرَكات في هذا الباب هي الأشياء الحسيّة التي تحتمل أكثر من كيفية، فتُكيّف على كيفية ما بحاسة معيّنة. وهذا جار في الفقهيات، حيث تتشابه علينا بعض الماديات، فلا يهتدي السائل إلى حكم إلا بعد جعل الشيء على كيفية واحدة، كالماء الذي تردد - عند مستعمله - بين النجاسة والطهارة، يُكيّف على صفة منهما حتى لا يجتمع عليه حكمان متعارضان. أما العقل فهو أرقى المُدرِكات، به تُدرك الحسيات والمجردات، فكما أن للحسيات كيفيات فإن الأمور النفسانية - حسب عبارة ابن حزم - تجري عليها كيفيات أيضا. وكلّما كان المحل أبعد عن إدراك العقل، كان تكييفه أشق. لذلك لخص الحذاق معيقات التكييف فيما خالف المعقولات. ونازلة «المياه العادمة المعالجة» تدرك بالحس، ذلك أن الشارع رتّب أحكام الطهارة أو النجاسة على أوصاف حسيّة، متى تحقق وجودها في المياه حكمنا عليها بالحكم الفلاني. وهذه الأوصاف هي: الرائحة والطعم واللون. ولا يعتد في هذا المقام بالإدراك التقني، أقصد الاستعانة بالمعدات الحديثة التي من شأنها إدراك الصفات الكيميائية للماء، لأنه بحث في مدى صلاحية الماء للشرب، ونحن نبحث في صلاحية الماء للطهارة بنيّة التعبد، والحكم عليه يكون بالاعتماد على الإدراك الحسي.

4 – (الملازمة) الكيفيات المعتبرة في التكييف هي القارة، فلا يُكيّف الشيء على الكيفية العارضة. فقد تعرض لبعض الحوادث صفات ليست من كيفياتها، فلا يليق بالمجتهد تكييفها عليها، ولو كانت في تصرفات أخرى معتبرة شرعا. لأن من شرط التكييف أن تكون الصفات المحتملة في الواقعة مستقرة فيها، إما لكونها أصيلة فيها، وإما لأنها دخيلة عليها متمكنة. وتفرق هذه الأخيرة عن الصفات العارضة، بكونها تشكل هيئة الشيء بخلاف الطارئة ليست إلا حالا، فلا يجب تكييف المسائل على مجرد أحوال ذاهبة واردة. وعليه فإن الصفات الممكنة في عملية تكييف المياه المعالجة هي: النجاسة والطهارة والطهورية. والذي يجب تقريره أن صفة النجاسة أصيلة، بحيث إن الأصل في هذه المياه النجاسة، بخلاف الصفتين الطهارة والطهورية فإنهما دخيلتان، بمعنى أنه طرأ على هذه المياه تنقية حديثة، ويبقى النظر في مدى قدرة هذه التنقية على إدخال إحدى الصفتين الدخيلتين على ماهية المياه العادمة.

5 – (التدرج) الظاهر من تصرفات الكيفيات أن منها العارضة واللازمة، أما العارضة فليست معتبرة في التكييف لأنها كيفيات زائلة، فهي تحل في الأشياء وتزول عنها، ولا ينبغي تكييف الشيء عليها لعدم اتصافها بخاصية اللزوم. فلو كيّفنا الواقعة عليها، زالت حقيقتها بزوال هذه الكيفية. بخلاف الكيفية اللازمة فإنها باقية، وحقيقة الشيء تنبني عليها. وبالإضافة إلى خاصية اللزوم، فإن الكيفية اللازمة تتصف بخاصية التدرج، لحلولها في المحل على هذا النحو. وهذا جار في المسائل المحتملة، الأصل فيها الكيفية الواحدة إلا أنها مع الوقت حلّت فيها كيفيات أخرى، ليس دفعة واحدة، وإنما شيئا فشيئا. وليس هذا مُرجحا للكيفية المتقدمة، فقد تُكيّف الواقعة على الكيفية الدخيلة، بشرط أن تكون ملازمة للمحل. فالاحتكام في ذلك إلى غلبة الخصائص والأوصاف، وليس إلى الأسبق. وقياسا على هذه القاعدة فإن النجاسة وإن كانت صفة أصيلة في المياه العادمة، فإنها بالتدرج أصبحت كذلك نجسة، بدليل أنها قبل الاستعمال كانت طاهرة، لكن تكيّفت على النجاسة شيئا فشيئا، وذلك لكثرة الاستعمال وإلقاء النجاسات فيها، فاستحالت إلى النجاسة واستُهلِكت عينُ الطهارة في هذه النجاسة، لذلك يصدُق عليها وصفُ المياه المتنجسة لا المياه النجسة. نفس الأمر بالنسبة للتنقية الحديثة، بفضلها تدرجت هذه المياه المتنجسة عبر مراحل لتكتسب وصفا آخر، لكن السؤال هنا: هل هذه الصفة المكتسبة – أقصد الطهارة – بالطرق الحديثة أصيلة في هذه المياه أم لا ؟ بمعنى آخر، هل التقنية الحديثة في معالجة المياه العادمة حولت عينا إلى عين أم أنها مجرد تنقية عين ؟

6 – (التشابه) هذه الخاصية من أبرز خاصيات التكييف، حيث يتميّز المصطلح عن غيره من المصطلحات ذات الصلة. ذلك أن المحل الذي لا يقبل إلا كيفية واحدة ليس محلا للتكييف، بخلاف المحل الذي يحتمل كيفيات عدة، يكون قابلا لعملية التغليب والترجيح، حيث يُكَيَّف على كيفية دون أخرى، وما كانت هذه طبيعته أمكن تسميته متشابها لاحتماله أكثر من كيفية. ومثله: الحادثة التي تحتمل أكثر من صفة في الفقه

كالتي تنجذب نحو ثلاثة أصول، لتشابه محلها بها. والتشابه في نازلة «المياه العادمة المعالجة» ظاهر، بحيث إنها تنجذب نحو ثلاثة أشباه فقهية: النجاسة والطهارة والطهورية، وكل شبه يختص بأحكام تختلف عن الشبه الآخر. فإذا كُيّفت النازلة على المياه المتنجسة حُرِّم التطهير بالمياه المعالجة، أما إذا كُيّفت على الطهارة فثمة وصفان يجريان عليها، إما أن تكون طاهرة غير مطهِّرة، أو طاهرة مطهِّرة. فعلى التكييف الأول يجوز استعمال المياه المعالجة في العادات دون العبادات، وعلى التكييف الثاني يجوز الاستعمالان معا.

7- (التدافع) معنى الخاصية، التضاد الذي يولّد النزاع حول ماهية النازلة، ولما كان الأصل في التكييف إعمالَ الأشباه دون إهمالها، لجأ المجتهد إلى قاعدة العمل بالأشباه من خلال رفع السبب المؤدي إلى التدافع، فقد يكون الشبه بأكمله مؤثرا في وجود التدافع، حينها يلجأ المجتهد إلى إلغاء شبه والاقتصار على الآخر. وقد يكون المؤثر في وجود التدافع مجرد وصف من أوصاف الشبه، حينها يلغي الوصف المؤثر ويبقي بالشبه إعمالا له. فالذي يهم هو البحث عن سبب التدافع، فقد يتطلب الأمر إعمالا للأشباه أو تغليبا أو ترجيحا، بل قد يقتضي الأمر أحينا تساقطا لجميع الأشباه، وذلك عندما يتعذر الجمع من جميع الوجوه. والنازلة محل النزاع – المياه العادمة المعالجة – خاصية التدافع ثابتة فيها، حيث إنها تحمل تضادا، من حيث إنها مياه طاهرة من حيث المشاهدة، نجسة من حيث الأصل. لذلك جمع بعضهم بين الشبهين بأن كيّفها على المياه الطاهرة الغير المطهرة، وسيتبين لنا أن هذا التكييف لم يدفع التضاد عن النازلة.

8 – (الجعل) يقابل هذه الخاصية في اللغة الإنشاء. وهي التي تميّزه عن باقي الاجتهادات التنزيلية. ومعنى خاصية الجعل، أن تُحمل الحادثة على صفة من الفقه، بمعنى يجعلها المجتهد على صفة فقهية. ويترتب على هذا الجعل أحكام شرعية، تختلف باختلاف الكيفية المختارة للتكييف. فلو حملنا حادثة محتملة على صفة من الفقه، فإنها تنطبق عليها أحكام هذه الصفة الفقهية، بخلاف لو حملناها على صفة أخرى تحتملها. وعليه فإن خاصية الجعل اجتهادية مُفادها أن تُجعل النازلةُ محل البحث على صفة من الفقه. فلو حملنا نازلة المياه المعالجة على وصف النجاسة، فإن هذا الحمل تترتب عليه أحكام شرعية، منها عدم جواز استعمال هذه المياه في العادات والعبادات، بخلاف ما لو حملناها على وصف الطهارة أو الطهورية. وعليه فإن طبيعة الجعل أن تترتب عليه أحكام شرعية، فليس التكييف مجرد حمل النازلة على صفة من الفقه، بل هو أيضا نظر في الأحكام المترتبة على هذا الحمل، وأحينا قد يترتب على ذلك حكم يعود على أصل النازلة بالنقض، مما يقتضي وجوب مراعاة ما تؤول إليه النازلة عند جعلها على صفة دون أخرى.

9 – (الاجتهاد) يقابل هذه الخاصية في اللغة الجهد. ولّما كان التكييف هو جعل الشيء على كيفية فإن هذا الجعل يتطلب من المُكَيِّف جهدا، يفوق جهد الاجتهاد العادي. ذلك أن التكييف هو تحقيق لمناط متشابه، حيث إنه اجتهاد في أكثر من مناط لا في مناط واحد، كل مناط ينازع المناط الآخر المضاد له، فلا يكفي التحقق من وجود هذه المناطات في الحادثة كما هو الحال مع تحقيق المناط الجليّ أو المناط الواضح. فأنت أمام ظاهرة

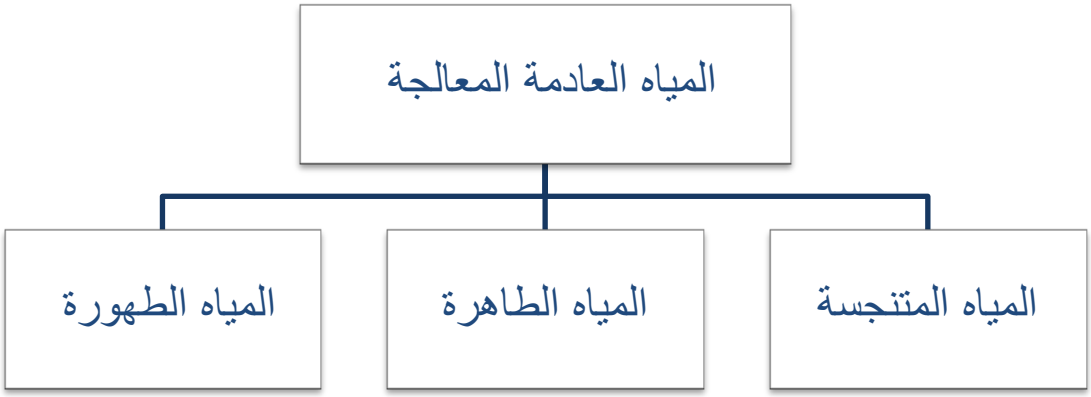
تشابهية تحكم مناطات متعددة وفي نازلة واحدة. لذلك ينضاف إلى اجتهاد تحقيق وجود المناط اجتهاد آخر هو تحقيق المناط الأنسب للواقعة. كما ينضاف إليه جهد آخر هو تغليب أحد المناطات أو ترجيحه، فلا تُكيّف الحادثة على صفة إلا بتغليب أحد المناطين على الآخر. ولا يتوقف همّ التكييف عند هذا الحد، فقد يصادف المجتهد حوادث تحتمل وجوها من الفقه متساوية، فيتطلب الأمر منه جهدا فوق الجهد الذي يتعامل فيه مع الحوادث ذات الصفات المتفاوتة. من هذا الوجه عُدّ التكييف من أعسر الاجتهادات وأدقها، لتطرق صاحبه مجالا شائكا.

وخاصية الاجتهاد في نازلة «المياه العادمة المعالجة» بارزة، فإن الفقيه لا يحكم على هذه المياه إلا بعد تكييف فيه من الجهد ما يفوق جهد التحقيق الظاهر. ذلك أن المناط الجليّ في النوازل ذات الشبه الواحد لا يتطلب العناء نفسه، فهو مجرد إلحاق حادثة بأصل فريد. بخلاف نازلة المياه المعالجة هي واقعة تشابهت صورها علينا، مما يستوجب تحقيقا وتدقيقا في جميع أشباهها الفقهية، ولا يتوقف همّ التكييف عند هذا الحد، فقد يصادف المجتهد حوادث تحتمل وجوها من الفقه متساوية، فيتطلب الأمر منه جهدا فوق الجهد الذي يتعامل فيه مع الحوادث ذات الصفات المتفاوتة. من هذا الوجه عُدّ التكييف من أعسر الاجتهادات وأدقها لتطرق صاحبه مجالا شائكا.

10 – (التأصيل) يقابل هذه الخصية في اللغة التقدير، يقال: تقدير الشيء على هيئة أصله، بمعنى جعله على صفة أصله. وفي الشرعيات التأصيل رد الحوادث إلى أصولها. ولما كانت الحادثة المتشابهة محتملة لانجذابها إلى أصلين أو أكثر، فإن تقديرها أن تحمل على أصل منهما. بمعنى جعلها على صفة تناسب أصلا منهما. ويقتضي تكييف نازلة «المياه العادمة المعالجة» تأصيلها على أصل معتبر في الفقه، بذلك تأخذ أحكامه وتجري عليها أوصافه. ولأن النازلة المتشابهة تنجذب إلى أكثر من أصل، فإن عملية التحقيق تسبق عملية التأصيل، فلا يؤصل الفقيه للنازلة إلا بعد معرفة الأصل المناسب لها، فهو أمام أكثر من أصل شرعي، كل أصل يخيّل إليه أنه الأنسب لعملية التأصيل.

11 – (التسمية) عند حمل الحادثة على كيفية تحتملها، يجوز تسمية هذه الحادثة بها. ونازلة المياه العادمة المعالجة لو كيّفناها على أصل الطهارة – مثلا – وجب تسميتها مياها طاهرة، كذلك لو كيّفناها على أصل النجاسة أطلقنا عليها تسمية المياه المتنجسة. وإذا حكمنا بطهوريتها من حلال تكييفها على وصف الطهورية، أطلقنا عليه تسمية المياه المطلقة. وهكذا كل وصف يقتضي تسمية معينة، فإذا استقرت النازلة على وصف وتسمت به، أخذت أحكامَه فجرت عليها.

المطلب الثاني: الأشباه الفقهية لنازلة المياه العادمة المعالجة



الفرع الأول: الشبّه بالمياه المتنجسة

النّجس لغة القذر من كل شيء[1]، وشرعا النجاسة: «كل عين حَرُم تناولها على الإطلاق مع إمكان تناولها لا لحرمتها أواستقذارها أو ضررها في بدن أو عقل»[2]. وقيل النجاسة: «كل مستقذر يمنع من صحة الصلاة.»[3] والاستقذار هنا من وصف الشرع، لذلك النجاسة صفة حكمية. وعرّفها بعض المالكية أنها: «صفة حكمية توجب لموصوفها منع استباحة الصلاة به أو فيه»[4]. فالمعنى أن ما حكم عليه الشرع بالاستقذار فهو نجس، وما لم يحكم عليه بذلك – وإن كان مستقذرا طبعا – لم يكن نجسا في الشرع. فالمياه النجسة مستقذرة شرعا، تمنع أداء العبادة بالتطهر بها، أو بملابستها للثوب أو المكان المخصص للصلاة.

ووجه الشبه بين المياه العادمة المعالجة وأصل النجاسة اعتبار ما كانت عليه هذه المياه من القذارة، واستصحاب ذلك أمر معتبر شرعا. قال العلاّمة الحطّاب في الماء الذي زال تغيّره بإلقاء طاهر فيه: «وأما إن زال تغيّره بإلقاء تراب فيه أو طين، فقال في الطراز: إن لم يظهر فيه لون الطين ولا ريحه ولا طعمه، وجب أن يطهر

---

[1] المحكم والمحيط الأعظم [ن ج س] 7/ 276

[2] تحرير لغات التنبيه ص/ 64

[3] مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج 1/ 225

[4] شرح حدود ابن عرفة ص/83

لزوال التغير، وإن ظهر أحد أوصاف الملقى فالأمر محتمل، ولم يجزم فيه بشيء. قال ابن الإمام (ت845هـ)[1]: والأظهر النجاسة، عملا بالاستصحاب.»[2] واستصحاب النّجاسة أسلم، لأن مياه الصرف الصحي التي يطلق عليها المياه السوداء درجة التلوث مركزة فيها بنسب عالية.[3]

وجه شبهي آخر بين المياه المعالجة والمياه المتنجسة، هو ما لو عددنا نجاسة الماء عينية، فإن المياه العادمة لا تطهر بالمعالجة فتكون لهذه العلة نجسة، ولا عبرة بتغير الأوصاف. وهذه المسألة تنبني على مسألة خلافية هي: «هل نجاسة الماء نجاسة عينية أم حكمية.» فلو قلنا هي نجاسة عينية فإنه لا يطهر بحال، وظاهر كلام الحنابلة أن نجاسة الماء النجس عينية، والنجاسة العينية لا يمكن تطهيرها[4]. فيثبت الشبه من هذا الوجه بين المياه المعالجة والنجاسة. ولو قلنا نجاسة الماء حكمية، فإن المياه العادمة تطهر بالمعالجة.

وجه شبه آخر، أن مزيل النجاسة هو الماء المطلق، والمياه العادمة عولجت بغير الماء المطلق، فتكون نجسة على مذهب من يرى أن النجاسة لا تزال إلا بالماء المطلق[5]. ودليلهم قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾[6] ذكر المولى تعالى الماء امتنانا، فلو حصل بغيره لم يحصل الامتنان. هذا وإن إزالة النجاسة أمر تعبدي لا يقاس عليه غيره، وأنها صفة حكمية لا تزال إلا بحكم من الشرع[7]، وقد حكم للماء المطلق أنه يتصف بخاصية التطهير. والمعلوم من أمر المعالجة الحديثة للمياه العادمة أنها تعتمد على طرق عديدة أبرزها الطرق الفيزيائية والبيولوجية والكيماوية، ولا تعتمد على المكاثرة التي تعني خلط المياه العادمة بالمياه المطلقة، لأنه أمر متعذر لا يمكن تطبيقه أمام وفرة المياه العادمة، خصوصا وأن الفقهاء اشترطوا في طريقة المكاثرة زوال التغير، قال المرداوي: «وإذا انضم إلى الماء النجس ماء طاهر كثير طهره، إن لم يبق فيه تغير.»[8] وعليه، تطبيقا لمذهب

---

[1] هو محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن أبي الفضل التلمساني، الشهير بابن الإمام هو الذي أدخل إلى المغرب: شرح المختصر لابن الحاجب، وحواشي التفتازاني على العضد. نيل الابتهاج بتطريز الديباج [حرف الميم] ص/489

[2] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 85/1

[3] الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية لإعادة استخدام المياه العادمة المعالجة في الإنتاج الزراعي للطالبة سارة عصام نوفل ص/6

[4] هو ظاهر كلام المصنف/كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع 87/1

[5] موسوعة أحكام الطهارة لأبي عمر دبيان 493/13

[6] سورة الأنفال الآية / 11

[7] أحكام النجاسات في الفقه الإسلامي لعبد المجيد صلاحين 380/1

[8] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي 63/1

الحنابلة، فإن المياه العادمة ستتطلب مياها مضاعفة، من حيث التصور يمكن تطبيقه على البحار، لكن عمليا هذه الطريقة تؤدي إلى تلوث البيئة وانتشار الأمراض وموت الحيوانات البحرية، وإلى غير ذلك من المشاكل البيئية.

وجه آخر شبهي بين النجاسة والمياه العادمة المعالجة، هو أن المياه المستعملة في رفع الحدث أو الخبث نجسة وإن لم تتغير، ورواية عن أبي حنيفة أن الماء المستعمل نجس نجاسة مغلظة.[1] والمياه العادمة خصوصا المياه السوداء أو مياه الصرف الصحي استعملت في رفع الأحداث والخبائث، فتكون نجسة ولو بعد تغيّرها بفضل المعالجة، لعدم اشتراط التغيّر عند الجمهور في الحكم على نجاسة المياه المستعملة[2].

شبه آخر شبهي هو أن المياه العادمة عولجت بطرق أشبه ما تكون بالاستحالة، والاستحالة ليست مطهرة على مذهب الشافعية، لأن نجس العين لا يطهر بغسل ولا باستحالة، ولأن حقيقة الاستحالة هنا أن يبقى الشيء بحاله، وإنما تغيّرت صفاته فقط[3]. وهو الراجح من مذهب الحنابلة، يقول محفوظ الكلوذاني: «ولا يطهر شيء من النجاسات بالاستحالة.»[4] والاستحالة عندهم تكون بنفس الشيء، فتتحول المادة النجسة مع مرور الزمن إلى طاهرة، وقد تتحول بفعل فاعل. فأما ما كان من الاستحالة ناشئاً من نفس الشيء، فالأصل أنه متنجس لا يحكم بطهارته إلا بالغسل، إعمالاً للأدلة الشرعية التي تأمر بغسل النّجس.[5]

الفرع الثاني: الشبه بالمياه الطاهرة

الماء الطاهر لا يتطهر به لغرض العبادة، فهو في الأصل كان مطلقا فأضيف إليه شيء من الأشياء الطاهرة خالطته، حتى تغير وصف من أوصافه[6]. وقبل الحديث عن وجه الشبه بين المياه العادمة المعالجة والمياه الطاهرة، وجب إثبات هذا القسم من المياه. الذي عليه الجمهور أن المياه أقسام ثلاثة : طهور وطاهر ونجس، وخالف بعضهم فقيل هو قسمان، قسم طاهر وآخر نجس، والطاهر قسمان: طاهر طهور، وطاهر غير طهور، فتعود هذه القسمة إلى قسمة الجمهور، قال المردوي: «طريقة الجمهور: أن الماء ينقسم إلى ثلاثة أقسام: طهور،

---

[1] البناية شرح الهداية 401/1

[2] موسوعة أحكام الطهارة لأبي عمر دبيان 258/1

[3] تحفة المحتاج في شرح المنهاج 303/1

[4] إلا الخمرة إذا انقلبت بنفسها خلا، بخلاف لو خُلّلت لمتطهر. الهداية على مذهب الإمام أحمد ص/65

[5] مجموع فتاوى ابن تيمية 484/21

[6] الكافي في فقه أهل المدينة 155/1

وطاهر، ونجس. الطريق الثاني: أنه ينقسم إلى قسمين: طاهر، ونجس. والطاهر قسمان: طاهر طهور، وطاهر غير طهور.»[1].

ومن الأدلة على إثبات الماء الطاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[2] ووجه الدلالة أن الماء الوارد في الآية من القسم المطلق، وهو الباقي على أصل خلقته بخلاف المتغير بمخالط طاهر لا يسمى ماء مطلقا، وإنما يضاف إلى مادته التي خالطته، ومعلوم أن التحوّل إلى التيمم يكون عند فقد المطلق دون المقيد بمخالط، فدلّت الآية إشارةً إلى وجود هذا النوع من المياه في عرف الشريعة. ومن الأدلة على ثبوت القسم الطاهر النهي عن الاغتسال بالماء الراكد، والنهي عن غمس اليد في الإناء قبل غسلهما إذا استيقظ من نوم الليل، فهذه المياه مع أنها ليست نجسة اتفاقا فقد ورد النهي عن التطهر بها، فدلّ على أن هذا القسم من المياه ليست طهورة ولا نجسة، فلم يبق إلا أن تكون طاهرة غير مطهّرة.

ووجه الشبه بين المياه العادمة المعالجة والمياه الطاهرة الغير مطهّرة ، هو أن أصل المياه المعالجة أنها نجسة، لكن تحولت إلى صفة زالت معها أوصاف النجاسة، ولا ينقلب الماء النجس ماء طهورا دفعة واحدة، وإنما إلى ماء طاهر أخذا بالاحتياط، قياسا على الماء المتنجس ينقلب إلى ماء زالت أوصاف النجاسة عنه بأحد الطرق الطبيعية لا يكون مطهرا، فلو زال التغير بنفسه لم يطهر، فيكون نجسا على الصحيح من مذهب الحنابلة[3]. وعند المالكية ينقلب طهورا لأن تنجسه إنما كان لأجل التغير وقد زال، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما. وقيل هو طاهر غير مطهّر أخذا بالاحتياط وجمعا للقولين، وهو ما استحسنه بعض المالكية.[4]

هذا وإن المياه المعالجة خالطها طاهر من معقمات فسلب في الأغلب طعمها، وفي بعض الأحايين ريحها، وإن كانت تستوي مع المياه العذبة في الصفاء فإن طعمها تغيّر بالمواد المعقمة. وتكلم الفقهاء عن سلب الطهورية إذا خالط الماءَ المطلقَ شيءٌ طاهرٌ غيّر وصفا من أوصافه، خصوصا وأن الاتفاق حاصل على وصف الطعم إذا تغيّر عند المالكية يسلب الطهورية، يقول الخرشي: «وإنما قدم المؤلف اللون على الطعم، لقوة الخلاف فيه. وإلا كان الواجب تقديم الطعم للاتفاق عليه.»[5] والمياه المعالجة لا تخلو من طاهر قد غيّر طعمها، وعليه تتنزل المسألة

---

[1] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 21/1

[2] سورة المائدة الآية / 7

[3] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 66/1

[4] حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير 46/1

[5] شرح مختصر خليل للخرشي 70/1

على قول من رأى سلب الطهورية بطاهر مفارق أو مخالف[1]، ولا عبرة في الحكم بما شق التحرز منه أو لا قياسا على النجاسة لا يؤثر فيها ذلك، ولأن العلة هي التغيّر فقد حصلت بشيء طاهر، كما أن النجاسة إذا وقعت في الماء وغيرته كان نجسا، ولا فرق بين نجاسة يشق التحرز منها وأخرى لا.[2]

الفرع الثالث: الشبه بالمياه الطهورة

الماء الطهور هو الماء المطلق الطّاهر المطهّر، الذي يجوز به الوضوء وتغسل به النجاسات. فهو الماء القراح الصافي، ومثله ماء السماء والأنهار والوديان والبحار والعيون. وقيل هو ماء مطلق غير مضاف إلى شيء خالطه.[3] وحدّ الطُّهورية: «صفة توجب له كونه بحيث يصير المَزال به نجاستُه طاهرا.» وقيد: «توجب له» أي الطهورية للموصوف بها، والباء في «بحيث» بمعنى: «في» وضمير: «به» يعود على الموصوف بالطهورية وهو الماء هنا. و«المزال به نجاسته» هو الثوب ونحوه. ومعناه أن: «الطهورية صفة حكمية توجب للموصوف بها – الذي هو الماء مثلا – كون ذلك الماء بحيث يصير المزال نجاسته – وهو الثوب مثلا – بذلك الماء طاهرا.»[4] والذي يعنينا هنا هو مفهوم الماء الطهور ويقصد به الباقي على خلقته غير مستخرج من نبات ولا حيوان، ويرادفه الماء المطلق، وقيل هو الذي لم تتغير أوصافه بما ينفك عنه غالبا.[5]

ووجه الشبه بين المياه الطهورة والمياه المعالجة، أن المياه العادمة عولجت بإلقاء طاهر فيها من مواد معقمة ونحوه. ولقد تكلم الفقهاء عن المياه المتنجسة التي زالت أوصاف النجاسة عنها بإلقاء طاهر فيها من تراب أو طين ونحوهما، ولم يتكدر الماء بالطاهر، فهو طهور على مذهب الجمهور، لأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، ولأن الماء حكمنا عليه بالنجاسة لعلة التغيّر، فإنه يكون طهورا مع زوال التغيّر الذي هو علة التنجيس[6]، فتكون المياه المعالجة من هذا الوجه طهورة.

---

[1] شرح مختصر خليل للخرشي 1/70-71

[2] موسوعة أحكام الطهارة لأبي عمر دبيان 1/119

[3] الكافي في فقه أهل المدينة 1/155

[4] شرح حدود ابن عرفة ص/86

[5] الفواكه الدواني 1/ 191

[6] موسوعة أحكام الطهارة لأبي عمر دبيان 13/ 619

ثم إن المياه المعالجة لا يمكن تمييزها عن المياه المطلقة حسيا، خصوصا المياه المعالجة في المرحلة المتقدمة، فإنك لا تكاد تميّزها عن المياه المطلقة، والمعتبر في الفقه هو الإدراك بالحس، بيد أن الفقهاء اعتمدوا في الحكم على الماء بالنجاسة على أوصاف تدرك بالحواس مباشرة دون توقف على تقنية أخرى. وذلك مثل الطعم واللون، فإنهما مدركان على التوالي بمجرد الذوق والنظر، ولا يتطلب ذلك إدراكا من نوع آخر، كذلك الرائحة تدرك بحاسة الشم. ومعلوم أن المياه المعالجة لا تفرق من حيث الحس عن المياه المطلقة، إلا بعض المياه التي تطلب وضعها تعقيما مكثفا، يبقى فيها طعم بعض المواد المعقمة فيها مثل (الكلور) وهذا يمكن تخريجه على الطاهر الذي لا ينفك عن الماء المطلق وكانت له رائحة، أو يتخرج على الطاهر الذي لا يمكن التحرز منه.

وجه شبه آخر، هو أن الماء إذا زال تغيّره بنفسه، بمعنى خضع لمؤثرات الطبيعة كالشمس والرياح، فإن المياه تكون طهورة عند الجمهور[1]. قياسا عليه فإن المياه المعالجة تعالج بطرق أشبه ما تكون بالطرق الطبيعية، مثل تعريض الماء للشمس، والتسخين، والتصفية، والتعقيم بالجير والملح[2]، وعليه فإن المياه المعالجة تأخذ حكم تلك المياه، فتكون طهورة على مذهب الجمهور.

وإن قيست المعالجة الحديثة التي تخضع لها المياه العادمة بالاستحالة المعروفة في الفقه، حيث تكلم الفقهاء عن أوصاف النجاسة تزول لعوامل الطبيعة، فتتحول العين النجسة إلى أخرى لا تظهر عليها أوصاف تلك النجاسة، هل تعتبر هذه العين نجسة باعتبار ما كانت عليه، أم أنها تكون طاهرة باعتبار ما آلت إليه ؟ على مذهب الحنفية انقلاب العين مؤثر في الحكم «لأن الشرع رتّب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها، فكيف بالكل. فإن الملح غير العظم واللحم، فإذا صار ملحا ترتب حكم الملح، ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة، وتصير مضغة فتطهر. والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس، ويصير خلا فيطهر، فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها.»[3] وهو المذهب عند المالكية[4]، إذ من القواعد المقرّرة عندهم أن استحالة الفاسد إلى فاسد لا تنقل حكمه، وأن استحالة الفاسد إلى صلاح تنقل، بخلاف يقوى ويضعف، بحسب كثرة الاستحالة وقلّتها، وبُعد الحال عن الأصل وقُربه، وإلى ما

---

[1] موسوعة أحكام الطهارة لأبي عمر دبيان 13/ 606

[2] استعمال مياه الصرف الصحي المعالجة في الزراعة مجموعة مؤلفين اشراف حسين الزعبي ص/12

[3] البحر الرائق شرح كنز الدقائق 239/1

[4] حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير 52/1

ليس بصلاح ولا فساد قولان عندهم.[1] وهو اختيار ابن حزم من الظاهرية بقوله: «إذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام، فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم آخر وارد على حلال طاهر، فليس هو ذلك النجس ولا الحرام، بل قد صار شيئا آخر ذا حكم آخر. وكذلك إذا استحالت صفات عين الحلال الطاهر، فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه.»[2] واختاره ابن تيمية من الحنابلة حيث قال: «متى علم أن النجاسة قد استحالت، فالماء طاهر سواء كان قليلا أو كثيرا، وكذلك في المائعات كلها. وذلك لأن الله تعالى أباح الطيبات، وحرم الخبائث، والخبيث متميز عن الطيب بصفاته، فإذا كانت صفات الماء وغيره، صفات الطيب دون الخبيث، وجب دخوله في الحلال دون الحرام.»[3] وهو اختيار النووي من الشافعية بقوله:«وإن زال بنفسه، أيْ بأن لم يحدث فيه شيئ، بل زال تغيّره بطلوع الشمس أو الريح أو مرور الزمان طهر أيضا على المذهب، وبه قطع الجمهور.»[4] وعليه فإن العين تكون طاهرة لو استحالت بعد أن كانت نجسة، فتكون المياه العادمة المعالجة على مذهب هؤلاء الأئمة طاهرة مطهّرة.

---

[1] شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب 118/1

[2] المحلى بالآثار لابن حزم 143/1

[3] مجموع فتاوى ابن تيمية 32/21

[4] المجموع شرح المهذب للنووي 1/ 184

المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة المياه العادمة المعالجة

الفرع الأول: تكييف النازلة بتغليب الأشباه

لجأ البعض إلى تكييف النازلة انطلاقا من قاعدة التغليب، حيث غلّبوا شبها على آخر لدليل ظهر لهم. ومعلوم أن أشباه نازلة المياه العادمة المعالجة ثلاثة: المياه المتنجسة، والمياه الطهارة، والمياه المطلقة. لكن هؤلاء المغلِّبة اختلفوا في الشبه الغالب منها، فكانوا ثلاثة مذاهب، المذهب الأول: غلّب أصحابه شبه المياه المتنجسة، فكانت – حسب تكييفهم – المياه العادمة المعالجة متنجسة. والمذهب الثاني: غلّب أصحابه شبه المياه المطلقة، فكانت – حسب تكييفهم – المياه العادمة المعالجة طهورة. والمذهب الثالث غلّب أصحابه شبه المياه الطاهرة ألاّ مُطهِّرة، فكيّفوا المياه المعالجة على المياه الطاهرة الغير المطهرة. وفيما يلي بيان ذلك.

أولا: تغليب شبه المياه المتنجسة

ممن كيّف المياه المعالجة على شبه النجاسة الدكتور محمد عثمان شبير، يقول في ذلك: «وبناء على ما سبق، تكيّف المياه العادمة المعالجة بأنها مياه نجسة لا تصح الطهارة بها، لأن المعالجة لم تحول المياه العادمة إلى مياه طاهرة مطهرة، أو ما يطلق عليها الفقهاء الماء المطلق الطاهر الطهور، ولأن النجاسة التي لاقت المياه غيّرت أوصافها من طعم ولون ورائحة.»[1] نلاحظ أنه علّل حكم النجاسة بثبوت التغيّر، ونحن نعلم أن المياه المعالجة خالصة لا تغيّر فيها، فلما انتفى التغيّر انتفى حكم التنجيس بانتفائه، فيكون تعليله دليلا على ثبوت نقيض ما حكم به، اللهم إذا كان قصده من التغيّر، باعتبار ما كانت عليه هذه المياه من نجاسة، وهذا دليل استصحاب حالٍ لإثبات حكمٍ ابتداءاً، لم يعوّل عليه أكثر أهل الأصول.[2]

وممن كيّف المياه المعالجة على وصف النجاسة أيضا الشيخ بكر أبو زيد، يقول: «فإن المجاري معدة في الأصل لصرف ما يضر الناس في الدين والبدن طلبا للطهارة ودفعا لتلوث البيئة.... فتحصل أن مياه المجاري قبل التنقية معلّة بأمور: الأول الفضلات النجسة بالطعم واللون والرائحة. الثاني: فضلات الأمراض المعدية، وكثافة الأدواء والجراثيم (البكتريا). الثالث: علة الاستخباث والاستقذار، لما تتحول إليه باعتبار أصلها، ولما يتولد عنها

---

[1] التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية ص/134

[2] يقول الدبوسي من الحنفية: «وأما الرابع – يعني استصحاب الحال لإثبات حكم مبتدأ– فضلال محض» تقويم الأدلة في أصول الفقه ص / 401

في ذات المجاري من الدواب والحشرات المستقذرة طبعا وشرعا، ولذا صار النظر بعد التنقية في مدى زوال تلكم العلل. وعليه فإن استحالتها من النجاسة – بزوال طعمها ولونها وريحها – لا يعني ذلك زوال ما فيها من العلل والجراثيم الضارة ... ولو زالت هذه العلل لبقيت علة الاستخباث والاستقذار باعتبار الأصل، الماء يعتصر من البول والغائط فيستعمل في الشرعيات والعادات على قدم التساوي ... مع العلم أن الخلاف الجاري بين متقدمي العلماء في التحول من نجس إلى طاهر هو في قضايا أعيان، وعلى سبيل القطع لم يفرعوا حكم التحول على ما هو موجود حاليا في المجاري، من ذلك الزخم الهائل من النجاسات والقاذورات، وفضلات المصحات والمستشفيات. وحال المسلمين لم تصل بهم إلى هذا الحد من الاضطرار لتنقية الرجيع، للتطهر به وشربه، ولا عبرة بتسويغه في البلاد الكافرة لفساد طبائعهم بالكفر، وهناك البديل بتنقية مياه البحر.»[1] وتكييف الشيخ – رحمه الله – للمياه المعالجة على وصف النجاسة مبنيّ على أشباه فقهية أبرزها، أولا: الشبه باعتبار أن الاستحالة ليست مطهرة. والثاني: الشبه باعتبار الأصل، وهو إعمال دليل الاستصحاب. والثالث: الشبه باعتبار الاستعمال، بمعنى أن المياه المعالجة استعملت في رفع الأحداث والأخباث. وهذه الوجوه معتبرة شرعا كما سبق، لكن هل المياه المعالجة محل لهذه الاعتبارات أم لا ؟

أما شبه المياه المعالجة بالنجسة التي لا تطهر بالاستحالة، فلأن المياه المعالجة خضعت لمراحل أشبه ما تكون بطريقة الاستحالة، وفقهاء الشافعية والحنابلة قالوا إن الاستحالة ليست مطهرة، ومعتمدهم في ذلك حديث ابن عمر (رضي الله عنهما): {نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الجَلَّالَةِ ...}[2] فلو كانت الاستحالة مطهرة لما نهى عنها. وذلك لأن النجاسة تستحيل فيها، فدلّ على أن استحالتها غير مؤثرة في منع التحريم. يقول منصور البُهُوتي (ت1051هـ)[3]: «ولأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل الجلالة وألبانها لأكلها النجاسة، فلو كانت تطهر بالاستحالة لم يؤثر أكلها النجاسة لأنها تستحيل ...كالماء المتغير الكثير يزول تغيّره

---

[1] تبويب قرارات مجمعي الفقه الدولي والرابطة إعداد محمد نعمان البعداني جزء الطهارة ص/115

[2] عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: " نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الجَلَّالَةِ فِي الْإِبِلِ: أَنْ يُرْكَبَ عَلَيْهَا، أَوْ يُشْرَبَ مِنْ أَلْبَانِهَا " أخرجه أبو داود في السنن سنن كتاب الجهاد باب في ركوب الجلالة رقم الحديث 3787 وابن ماجة في سننه كتاب الذبائح باب النهي عن لحوم الجلالة رقم 3189 والترمذي في سننه كتاب أبواب الأطعمة باب ما جاء في أكل لحوم الجلالة وألبانها رقم 1824 قال: **هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَرَوَاهُ** الثَّوْرِيُّ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرْسَلًا

[3] منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الحنبلي: شيخ الحنابلة بمصر في عصره. نسبته إلى (بهوت) في غربية مصر. له كتب، منها (الروض المربع شرح زاد المستقنع) وغيره. الأعلام للزركلي (7/ 307)

بنفسه.»[1] وأيضا لحديث أنس رضي الله عنه {أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ تُتَّخَذُ خَلًّا، فَقَالَ: «لَا»}[2] ووجه الدلالة أن النبي عليه السلام نهى عن اتخاذ الخمر خلا، فدلّ على أن الاستحالة لا تطهر.[3]

وإن قيل هو منتقد بقوله عليه السلام: {خَيْرُ خَلِّكُمْ خَلُّ خَمْرِكُمْ}[4]. فالجواب عنه أن الحديث – على فرض صحته – محمول على الخمر إذا تخللت بعينها، فإنها تطهر على مذهب الجمهور، ودليله: ما روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه قال: (لَا تَأْكُلُوا خَلَّ خَمْرٍ إِلَّا خَمْرًا بَدَأَ اللَّهُ بِفَسَادِهَا) قال ابن تيمية معلقا على الخبر: «فهذا عمر ينهى عن خل الخمر التي قصد إفسادها، ويأذن فيما بدأ الله بإفسادها، ويرخص في اشتراء خل الخمر من أهل الكتاب، لأنهم لا يفسدون خمرهم، وإنما يتخلل بغير اختيارهم، وفي قول عمر حجة على جميع الأقوال.»[5] وهذا التفريق في الحكم بين ما تغيّر بذاته وما تغيّر بفعل فاعل معتبر عند الفقهاء، «كالرجل يموت حتف أنفه فيرثه ابنه، ولو قتله الابن لم يرثه. وقد حرّم الله صيد الحرم في الحرم، فلو خرج الصيد فأخذ في الحل جاز أكله، ولو أخرجه مخرج فذبحه خارج الحرم لم يحل.»[6] وعليه فإن استحالت المياه العادمة إلى مياه نقيّة بواسطة الطرق الحديثة هو من قبيل الاستحالة الغير الطبيعية، لكون المراحل المعتمدة في معالجتها كلّها اصطناعية من فعل البشر، فلا تكون مطهرة تخريجا على قول سيدنا عمر.

والثاني: الشبه باعتبار الأصل، وهو إعمال دليل الاستصحاب، وأن المفتي «إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان في ثبوته فالأصل عدم ثبوته.»[7]. والتردد

---

[1] شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى) (1/ 105)

[2] أخرجه مسلم في الصحيح كتاب الأشربة باب تحريم تخليل الخمر وأبو داود في سننه كتاب الأشربة باب ما جاء في الخمر تخلل رقم الحديث 3675 والترمذي في السنن أبواب البيوع باب النهي عن أن يتخذ الخمر خلا رقم 1294 قال: حديث هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. والدارقطني في سننه كتاب الأشربة وغيرها باب اتخاذ الخل من الخمر رقم 4704 والبيهقي في السنن الكبرى كتاب باب الرهن باب العصير المرهون يصير خمرا رقم 11198

[3] شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى) (1/ 105)

[4] أخرجه البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار كتاب الرهن باب تخليل الخمر 8/ 226 قال الألباني: منكر سلسلة الأحاديث الضعيفة رقم الحديث 1199

[5] مجموع فتاوى ابن تيمية 484/21

[6] معالم السنن شرح سنن أبي داود للخطابي 264/4

[7] البحر المحيط في أصول الفقه 14/8

في زوال النجاسة هو محل النزاع، فالأصل – إعمالا لدليل الاستصحاب – هو بقاء النجاسة. وهو منتقد من وجه أن النجاسة والطهارة أحكام شرعية، والأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل منصوب من قبل الشارع، والدليل على طهارة المياه المعالجة عند قوم هو تحقق مناط الطهارة، فهو من باب تنزيل الحكم لثبوت دليله، والمستصحب ليس له في موضوع النزاع دليلٌ، لا من جهة الشرع ولا من جهة العقل، من حيث إن الحس أثبت طهارتها. ثم إن التردد في الزوال يقتضي الحكم بالبقاء بالنسبة للصفات اللازمة، بخلاف النجاسة صفة عارضة، والقاعدة المقرّرة أن الأصل في الصفات العارضة العدم. ثم إن أهل الأصول متفقون على تأخير دليل الاستصحاب إلى حين استفراغ الجهد في طلب القطع، وتحقق مناط الطهارة مقطوع به، فلا يجوز المصير إلى غيره من الأدلة الظنية. يقول علاء الدين البخاري الحنفي: «ولا خلاف أن استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال، والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل.»[1] ومعلوم أن دليل مزيل حكم النجاسة متحقق، وهو المناط الذي تعلق به حكم الطهارة.

أما الشبه الذي يتعلق بذاتية النجاسة، أو لأن الماء نجاسته عينية، بمعنى أن المياه العادمة لا تطهر لأن نجاستها عينية ولو بتقنيات المعالجة الحديثة، هو مذهب بعض الحنابلة في كونه لا يطهر، فالحكم بقاء النجاسة لأنها باقية، ولا مطهر لها ولو بالماء المطلق، وإليه مال بعض الحنابلة. وقولهم أنها عينية لا تزال فيه نظر، بجانب أنه اختيار فيه مشقة على العباد، فإن هؤلاء الذين قالوا به وقعوا في تناقض منه، حيث حكَموا على بعض المياه بخلاف ما ذهبوا إليه وقرروه، وهو ما كشف عنه المرداوي بقوله: «لأنه يطهر غيره – الماء المطلق – فنفسه أولى.... وفي قول المصنف إنها عينية نظر، لأن الأصحاب قالوا النجاسة العينية لا يمكن تطهيرها، وهذا يمكن تطهيره، فظاهر كلامهم أنها حكمية، وهو الصواب، وهو ظاهر ما نقله المصنف عن بعض الأصحاب في كتب الخلاف.»[2]

أما الشبه بكون النجاسة لا تزال إلا بمطلق، والمياه المعالجة طهرت بإلقاء طاهر أو بالاستحالة، فعلى مذهب من يشترط الماء المطلق في إزالة وصف التنجيس عن الماء، فإن هذه المياه العادمة وجب معالجتها بإضافة مياه مطلقة، وهذا يتعذر فعله. ولو رجعنا إلى الفقهاء الذين اشترطوا ذلك – وأقصد المالكية – في إزالة النجاسة، بمعنى أن يكون المزيلُ ماءً مطلقا،[3] فكان من باب أولى أن لا يحكموا بطهارة هذا الماء بإلقاء طاهر فيه من تراب

---

[1] كشف الأسرار شرح أصول البزدوي 377/3

[2] تصحيح الفروع للمرداوي 87/1

[3] موسوعة أحكام الطهارة لأبي عمر دبيان 13/ 493

ونحوه، إلا أنهم حكموا بذلك.[1] ولعل السّر في ذلك، أن الماء المتنجس إذا طهر بماء مطلق يعود إلى أصله من الطهورية، بخلاف ما لو طهر بطاهر من ماء أو تراب فإنه يكون طاهرا غير مُطهِّر. وعليه تكون المياه العادمة المعالجة التي طهرت بمواد مضافة، طاهرة غير مطهرة على مذهب المالكية. أما الحنابلة فالمشهور عنهم أنهم متمسكون بالمطلق من المياه، وأنها لوحدها هي المطهِّرة، فلا يطهر الماء عندهم بإضافة طاهر إليه[2]، فتكون المياه المعالجة نجسة على مذهبهم لأنها لم تعالج بأسلوب المكاثرة من المياه المطلقة.

ثانيا: تغليب شبه المياه الطاهرة

رغم أن النازلة – المياه العادمة المعالجة – بطبيعتها تنجذب إلى وصف الطهارة، فإني لم أقف على من اعتبر هذا الشبه من الدارسين فضلا عن مَن كيّف النازلة عليه. فالمياه المعالجة لها علاقة شبه بوصف الطهارة ولا يمكن تجهاله خصوصا عند إرادة التكييف. وحسب هذا التكييف فإن المياه المعالجة تطهر بفضل التقنيات الحديثة، لكن هل تنقلب إلى وصف الطهورية أم تكون مجرد مياه طاهرة غير مُطهِّرة ؟ ذلك راجع إلى كفاءة التقنيات الحديثة المعتمدة في المعالجة وإلى قدرة المواد المستعملة في التنقية والتطهير. المقرّر في الفقه أن المواد الطاهرة المضافة إلى المياه النجسة كالتراب والطين مُطهّرة عند الجمهور، على اختلاف بينهم في التكدر[3]، والمياه المعالجة لم تتكدر بالمواد المضافة، فتكون المسألة محل اتفاق بينهم في الحكم عليها بالطهورية. لكن الذي يؤثر في هذا الرأي ويسلب وجاهته هو أن المياه العادمة في الأصل بلغت من النجاسة مبلغا فاحشا لا تُتصور أيُّ وسيلة مهما بلغت من الدقة أن تزيل جميع النجاسة الموجودة في هذه المياه الملوثة. وعليه نزولا عند قاعدة الأخذ بأقلّ ما قيل – خصوصا وأن الحنابلة يحكمون بنجاسة هذه المياه، انسجاما مع مذهبهم القاضي بعدم زوال النجاسة بغير المطلق من المياه[4] – فإن الحكم عليها بأنها مياه طاهرة غير مطهّرة أسلم في الديانة، وكذا أخذا بالاحتياط خصوصا وأن البعض لا يتقيدون بتلك المراحل في تنقية المياه العادمة، ويكتفون بالمرحلة الثانوية، ولا يصل الماء عندها حدا من النقاوة فتبقى النجاسة في هذه المياه.

---

[1] نفس المرجع 13/ 619

[2] موسوعة أحكام الطهارة لأبي عمر دبيان 13/ 619

[3] نفس المرجع 619/13

[4] نفس المرجع 619/13

ثالثا: تغليب شبه المياه المطلقة

من الذين كيّفوا المياه العادمة المعالجة على وصف الطهورية، أعضاء هيئة كبار العلماء في دورتها الثالثة عشرة المنعقدة بتاريخ: (25 من شوال عام 1398هـ.) قرار رقم (64) جاء فيه: «بناء على ما ذكره أهل العلم من أن الماء الكثير المتغير بنجاسة يطهر إذا زال تغيره بنفسه، أو بإضافة ماء طهور إليه، أو زال تغيره بطول مكث، أو تأثير الشمس ومرور الرياح عليه أو نحو ذلك، لزوال الحكم بزوال علته. وحيث إن المياه المتنجسة يمكن التخلص من نجاستها بعدة وسائل، وحيث إن تنقيتها وتخليصها مما طرأ عليها من النجاسات بواسطة الطرق الفنية الحديثة.... فإن المجلس يرى طهارتها بعد تنقيتها التنقية الكاملة بحيث تعود إلى خلقتها الأولى، لا يرى فيها تغير بنجاسة من طعم ولا لون ولا ريح، ويجوز استعمالها في إزالة الأحداث والأخباث، وتحصل الطهارة بها منها، كما يجوز شربها إلا إذا كانت هناك أضرار صحية تنشأ عن استعمالها، فيمتنع ذلك محافظة على النفس، وتفاديا للضرر لا لنجاستها.»[1] فبعدما كيّف المجلسُ المياه المعالجة على وصف الطهورية أخذ بحكم الاحتياط في الشرب منها.

وعليه فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، حيث ورد سؤال فحواه: «في هذه الأيام تجمع المياه النازلة في المجاري مع النجاسات في بعض البلدان، وتكرّر لتعود إلى البيوت مرة ثانية، هل تطهر عين النجاسة في هذه المياه ؟ جواب اللجنة: الأصل في الماء الطاهرة، وما ذكرت من مياه المجاري إنما صارت متنجسة بما خالطها من البول والغائط ونحوهما، فإذا كرّرت وخلصت من النجاسة وزال منها ريح النجاسة وطعمها ولونها، صارت طاهرة، وإلا فهي متنجسة بما بقي فيها من آثار النجاسة ومظاهرها.»[2] وهو قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة، المنعقدة بمكة بتاريخ: (13 و20 رجب من عام 1409هـ) في قراره الخامس ورد فيه: «قد نظر في السؤال عن حكم ماء المجاري بعد تنقيته، هل يجوز رفع الحدث بالوضوء والغسل به، وهل تجوز إزالة النجاسة به. وبعد مراجعة المختصين بالتنقية بالطرق الكيماوية، وما قرّروه من أن التنقية تتم بإزالة النجاسة منه على مراحل أربع: وهي الترسيب، والتهوية، وقتل الجراثيم، وتعقيمه بالكلور، بحيث لا يبقى للنجاسة أثر في طعمه ولونه وريحه. وهم مسلمون عدول، موثق بصدقهم وأمانتهم، قرر المجمع ما يلي: «أن ماء المجاري إذا نقي بالطرق المذكورة أو ما يماثلها، و لم يبق للنجاسة أثر في طعمه ولا في لونه

---

[1] أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة السعودية 6/216-217

[2] فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء المجلد 13/ المجموعة الأولى الصفحة 48

ولا في ريحه، صار طهورا يجوز رفع الحدث وإزالة النجاسة به، بناء على القاعدة الفقهية التي تقرر: أن الماء الكثير الذي وقعت فيه نجاسة، يطهر بزوال هذه النجاسة منه، إذا لم يبق لها أثر فيه.»[1]

وهو ما عوّل عليه أكثر المعاصرين، منهم الشيخ العثيمين الذي كيّف المياه المعالجة على المياه الطهورة مع جواز الشرب منها، حيث سئل عن تكرير الماء الملوث بالنجاسات حتى يعود نقيا سالما من أوصاف النجاسة، فأجاب: «في حالة تكرير الماء التكرير المتقدم، الذي يزيل تلوثه بالنجاسة حتى يعود نقيا سليما من الروائح الخبيثة، ومن تأثيرها في طعمه ولونه، مأمون العاقبة من الناحية الصحية، في هذه الحالة لا شك في طهارة الماء، وأنه يجوز استعماله في طهارة الإنسان، وشربه وأكله وغير ذلك.»[2] ومنهم حسام الدين عفانة[3] سُئل: هل يجوز استعمال مياه المجاري التي تمت تنقيتها في الوضوء والغسل والشرب، ونحو ذلك من الاستعمالات، فأجاب: «مياه المجاري نجسة بلا ريب، فإذا تمت تنقيتها في محطات تنقية مياه المجاري بالوسائل العلمية الحديثة، حيث إن تنقية المياه تتم على أربع مراحل وهي: الترسيب والتهوية وقتل الجراثيم والتعقيم بالكلور، وهذه الطرق كفيلة بإزالة كل أثر للنجاسة في الطعم واللون والرائحة، فإذا تمت التنقية بإزالة كل أثر للنجاسة، فإن الماء يعود إلى أصل طهوريته، لأن الحكم بنجاسة الماء معلل بعلة تغيره، فإذا زالت هذه العلة رجع الحكم إلى أصله، لأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما.»[4] وهو اختيار فقهاء آخرين كيّفوا المياه المعالجة على وصف الطهورية مع جواز الشرب منها.[5] وذهب آخرون إلى نفس التكييف الفقهي مع عدم التصريح بجواز الشرب من هذه المياه، منهم الشيخ عبد الله بن آل الشيخ[6]، وهي فتوى دار الإفتاء المصرية.[7]

والذي يبدو من طبيعة النازلة – المياه العادمة المعالجة – ومن خواصها أنها أقرب صلة بوصف الطهورية، فبينهما أشباه هي أقوى من باقي الأشباه التي تتصل بالوصفين السابقين: النجاسة والطهارة، وأبرز

---

[1] تبويب قرارات مجمعي الفقه الدولي والرابطة ص/ 115

[2] مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين 11/ 88

[3] من فلسطين، دكتوراه في الفقه والأصول، كلية الشريعة في جامعة أم القرى، أستاذ الفقه والأصول في جامعة القدس، ورئيس هيئة الرقابة الشرعية للبنك الإسلامي الفلسطيني

[4] انظر: عفانة حسام الدين : معالجة مياه المجاري (فتوى) بتاريخ 2001/9/1 شبكة يسألونك الإسلامية الفتاوى: متفرقاتhttp://yasaloonak.net/

[5] ينظر: الجامع في فقه النوازل للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد القسم الاول الصفحة 32

[6] من فتاوى الطهارة والصلاة للشيخ عبد العزيز آل الشيخ ص/37

[7] دار لإفتاء المصرية الرقم المسلسل 4347 فتوى مؤرخة بتاريخ 2018 /5/13 إجابة الشيخ شوقي إبراهيم علام

تلك الأشباه التي يعوّل عليها في تكييف المياه المعالجة على وصف الطهورية، أولها: الاستحالة. والثاني: أن الماء يطهر بالإضافة إليه، كأن يُلقى فيه طاهر من تراب ونحوه. والثالث: أن علّة التنجيس منتفية عن المياه المعالجة، فوجب الحكم عليه بالطهورية. ويجاب عن الشبه الأخير، أقصد زوال علة التنجيس يقتضي الطهورية، بأن انتفاء وصف النجاسة عن المياه لا يستلزم وصف الطهورية بالضرورة، فقد تنقلب إلى وصف دونه هو وصف الطهارة، وتخصيص أحد الوصفين بالحكم دون الآخر ترجيح بلا مرجح. أما الشبه الثاني الذي هو تطهير الماء بالإضافة فليس محل إجماع، أعني تطهير الماء المتنجس بإلقاء طاهر فيه، حيث خالف فيه جمهور الحنابلة[1]. ولم يبق إلا شبه الاستحالة في تكييف المياه المعالجة على وصف الطهورية، ولقد اختلف الفقهاء قديما هل تكون الاستحالة مطهرة أم لا، مما يعني أن المسألة خلافية وليست محل اتفاق.

ومعظم من كيّف النازلة على وصف الطهورية من المعاصرين اعتمد في تكييفه على الاستحالة. وأصل القول فيها هو طهارة الخمر إذا انقلب خلا، على مذهب من يرى نجاسة الخمر. أما إذا انقلبت الخمر واستحالت خلا بنفسها فإنها تطهر اتفاقا، لكون الاستحالة تمت بذاتها دون تدخل فاعل. وإذا انقلبت الخمر خلا بغير قصد آدمي، فإنها طاهرة حلال باتفاق الأئمة.[2] والخلاف جرى في الخمر إذا استحالت خلا بفعل فاعل، وهو أصل الخلاف فيما إذا استحالت باقي الأشياء بفعل آدمي. يرى الأحناف أن الاستحالة مُطهّرة، سواء انقلبت عين النجاسة بنفسها أو بفعل آدمي[3]، وهو مذهب جماعة من العلماء يرون أنه لا بأس بتخليل الخمر، ولا بأس بأكل ما تخلل منها بمعالجة آدمي وبغير معالجته على كل حال. وهو قول الأئمة الثوري والأوزاعي والليث بن سعد وقول الكوفيين. وحجتهم إجماع العلماء على أن العصير من العنب قبل أن يسكر هو حلال، فإذا صار مسكرا حرم لعلة ما حدث فيه من الشدة والإسكار، فإذا زال ذلك عادت الإباحة وزال التحريم، وسواء تخلّلت من ذاتها أو تخللت بمعالجة آدمي، لا فرق بين شيء من ذلك إذا ذهب منها حال الاسكار.[4]

وقياسا عليه، فإن المياه المعالجة بطريقة الاستحالة الصناعية تكون طاهرة على مذهبهم، لكن هل تكون مُطهِّرة أم لا ؟ فإن القياس على مذهبهم لا يجيب عن هذا السؤال، للفرق بين الفرع الذي هو المياه المعالجة، والأصل الذي هو خل الخمر. ولم يختلف قول مالك وأصحابه أن الخمر إذا تخللت بذاتها أن أكل ذلك الخل

---

[1] موسوعة أحكام الطهارة لأبي عمر دبيان 13 /619

[2] الفتاوى الكبرى لابن تيمية 415/1

[3] أحكام النجاسات في الفقه الإسلامي لعبد المجيد صلاحين 495/1

[4] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 260/1

حلال، واختلف قوله في تخليلها بمعالجة آدميّ، فكرهه مرة وأجازه أخرى، ورجح ابن عبد البر رواية الكراهة بقوله: «والأشهر عنه -أي الإمام مالك- كراهية ذلك، وتحصيل مذهبه أنه لا ينبغي لمسلم أن يمسك خمرا ولا مسكرا ليتخلل، ولا ينبغي لأحد أن يخللها فإن فعل أكلها وكره له فعل ذلك.»[1] فعلى هذه الرواية تكون المياه المعالجة بطرق الاستحالة الحديثة نجسة، بخلاف ما لو تمت معالجتها بنفسها، أي بالاستحالة الطبيعية. وحكى ابن عبد البر أنه اختيار جماهير العلماء، وأنه المذهب المختار الذي يوفق بين الآراء، لأنه يجتمع على هذا القول مذهب من أجاز تخليلها بكل وجه فيه، ومذهب من أباحها إذا تخللت من ذاتها[2]، وهو اختيار ابن تيمية من الحنابلة[3]. فيحمل ما قاله: «متى علم أن النجاسة قد استحالت، فالماء طاهر، سواء كان قليلا أو كثيرا. »[4] على حالة ما إذا استحال الماء بنفسه، فإنه يطهر قياسا على مذهبه في طهارة خل الخمر إذا تخلل بنفسه.

وهذا الرأي الذي يرى الاستحالة الطبيعية مُطهِّرة ليس إجماعا، فمن العلماء من ذهب إلى أنها ليست كذلك مُطهِّرة، فمن المالكية ابن سَحْنُون (ت256هـ) كان يرى الخمر إذا تخللت لم يؤكل خلها، تعمد ذلك أو لم يتعمد.[5] بمعنى أن التخليل الذي يكون سببه فعل الآدمي أو التخلل الذي سببه طبيعي، لا يكون مطهرا، فتبقى الخمر على نجاستها. وقياسا على قول ابن سَحْنُون لا تطهر المياه العادمة بالمعالجة الصناعية أو الطبيعية، وهو مذهب الشافعية[6]، والمشهور عن الحنابلة.[7]

وجملة الأدلة التي تمسك بها هؤلاء، حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – وفيه {نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الجَلَّالَةِ ...}[8] فلو كانت الاستحالة مطهرة لما نهى عنها، وذلك لأن النجاسة تستحيل فيها، فدل على أن استحالتها غير مؤثرة في منع التحريم يقول منصور البهوتي: «ولأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن

---

[1] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 261/1

[2] نفس المصدر 261/1

[3] مجموع فتاوى ابن تيمية 484/21

[4] نفس المصدر 32/21

[5] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 262/1

[6] أحكام النجاسات في الفقه الإسلامي لعبد المجيد صلاحين 1/ 496

[7] نفس المرجع 1/ 498

[8] أخرجه أبو داود في السنن سنن كتاب الجهاد باب في ركوب الجلالة رقم الحديث 3787 وابن ماجة في سننه كتاب الذبائح باب النهي عن لحوم الجلالة رقم 3189 والترمذي في سننه كتاب أبواب الأطعمة باب ما جاء في أكل لحوم الجلالة وألبانها رقم 1824 قال: **هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَرَوَاهُ** الثَّوْرِيُّ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرْسَلًا

أكل الجلالة وألبانها لأكلها النجاسة. فلو كانت تطهر بالاستحالة لم يؤثر أكلها النجاسة لأنها تستحيل ...كالماء المتغير الكثير يزول تغيره بنفسه.»[1] وأيضا حديث أنس رضي الله عنه {أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ تُتَّخَذُ خَلًّا، فَقَالَ: «لَا»}[2] ووجه الدلالة أن النبي عليه السلام نهى عن اتخاذ الخمر خلا، فدل على أن الاستحالة لا تطهر.[3] وحديث أنس رضي الله عنه { أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ، سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَيْتَامٍ وَرِثُوا خَمْرًا، قَالَ: «أَهْرِقْهَا» قَالَ: أَفَلَا أَجْعَلُهَا خَلًّا؟ قَالَ: «لَا.»}[4] وجه الدلالة ظاهر من نص الحديث، وهو أن النبي عليه السلام نهى عن اتخاذ الخمر خلا وأمر بإراقتها، رغم أنها تركة أيتام، والدين أمرنا بالحفاظ على أموالهم، فدلّ ذلك على أن مفسدتها أكبر من منفعتها، وأن مفسدتها من نجاستها التي لم تطهر بالاستحالة. والجواب عن ذلك، أنه يحتمل أن يكون ذلك عند نزول تحريمها لقرب العهد بشربها، فشدد النبي عليه السلام في تخليلها طمعا في قطع عادة شربها.[5]

ولعل أعدل الأقوال أن الاستحالة سواء كانت بذاتها أو بالمعالجة فهي مطهّرة لكل نجس، ومن خالف هذا لزمه أن يحرم أشياء لا ينبغي تحريمها منها: اللبن، فهو دم استحال لبناً، وأن يحرم التّمر والزّرع المسقيّ بالعذرة والبول. ولزمه أن يبيح العذرة والبول، لأنهما طعام وماء حلالان، استحالا إلى اسم منصوص على تحريم المسمى به[6]. ولأن الحكم يتبع الوصف الذي هو المناط، فإن مجرد زوال علة التنجيس يرتفع حكم النجاسة، سواء كان سبب إزالة هذه النجاسة باستحالة طبيعية أو بالمعالجة، فإن ذلك لا يؤثر في الحكم. ومن لوازم قولهم: «أنه إذا استحال الشيء بالشيء حتى لا يرى له ظهور لا يحكم له بالعدم.» فإنه يستلزم الحرمة لو وقعت قطرات من لبن امرأة في ماء، فاستهلكت فيه وشربه الرضيع خمس رضعات، وهذا لا يقول به أحد، فدلّ على أن مذهبهم في الاستحالة منقطع.

---

[1] شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى) (1/ 105)

[2] أخرجه مسلم في الصحيح كتاب الأشربة باب تحريم تخليل الخمر وأبو داود في سننه كتاب الأشربة باب ما جاء في الخمر تخلل رقم الحديث 3675 والترمذي في السنن أبواب البيوع باب النهي عن أن يتخذ الخمر خلا رقم 1294 قال: حديث هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. والدارقطني في سننه كتاب الأشربة وغيرها باب اتخاذ الخل من الخمر رقم 4704 والبيهقي في السنن الكبرى كتاب باب الرهن باب العصير المرهون يصير خمرا رقم 11198

[3] شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى) (1/ 105)

[4] أخرجه أبو داود بلفظه في سننه كتاب الأشربة باب ما جاء في الخمر تخلل رقم الحديث 3675 والإمام أحمد في مسنده مسند المكثرين من الصحابة مسند أنس بن مالك رقم 12854 والدارقطني في سننه كتاب الأشربة وغيرها باب اتخاذ الخل من الخمر رقم 4705 **قال الألباني: صحيح**. ينظر صحيح سنن أبي داود للألباني رقم الحديث 3675

[5] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 263/1

[6] المحلى بالآثار لابن حزم 101/6

وحاصل القول، أن الاستحالة بالذات مطهرة، ولا يجب أن ينازع في هذا، وعليه فإن المياه المتنجسة تطهر لو زال التغيّر بنفسها. وأن الاستحالة بالغير – التي يكون للآدمي دَخْلٌ فيها – تقل درجة عن الاستحالة بالذات أو الطبيعية، فهذه الأخيرة من مقدرات المولى تعالى، والصناعية مهما بلغت من الدقة فإنها أقلّ رتبة عن الاستحالة الطبيعية، كذلك لا يجب أن ينازع في هذا. ومعلوم أن الماء النازل من السماء أو النابع من الأرض هو ماء مطلق، ولو كان أصله مستهلكا في نجاسة. فالاستحالة الطبيعية أدق صنعة وأسمى من أن تتساوي معها صنعة بشر، لذلك من الخطأ أن نسويّ بين الاستحالتين في الحكم. كما لا يجب أن نجعل الخبيث كالطيب، فنسوي بين المياه المتنجسة التي لا تخلو من أوصاف القذارة والأخباث، وبين المياه المعالجة التي تخلو تماما من ذلك.

الفرع الثاني: تكييف النازلة بالجمع بين الأشباه

إن إعمال الأشباه الفقهية للنازلة محل البحث أولى من إهمالها، والسبيل إليه أن يتمّ التوفيق بين الأشباه والجمع بينها. لذلك فإن القول الحق يقع بين الأقوال السابقة، فالمياه العادمة المعالجة لا هي نجسة بإطلاق، ولا هي طهورة بالإطلاق، وإنما هي بين هذا وذاك في منزلة بينهما. فهي من حيث إنها تخلو من الأوصاف الشرعية للنجاسة ليست بنجسة مطلقا، ومن حيث إنها لا تخلو من مسببات الأمراض – خصوصا المياه المعالجة بالتقنيات ما دون المتقدمة – ليست طهورة مطلقا. وبشهادة الخبراء الذين يؤكدون بأن مسببات الأمراض لا تخلو من هذه المياه جملة، ناهيك عن التركيز العالي للمعقمات والمواد الكيماوية الموجودة في هذه المياه يؤثر سلبا على الصحة[1]. هذا بجانب عدم تقيد بعض المحطات المعالجة المنتشرة في البلدان بجميع المراحل الواجب قطعها في تنقية المياه العادمة[2].

وعليه لا يليق – والحال هذه – تسوية هذه المياه المكررة بالمياه المطلقة النازلة من السماء أو النابعة من الأرض، على الأقل من حيث استعمالها في الشرب. أما فيما يخص التطهير بها، واستعمالها في رفع الحدث والخبث، فإن النجاسة المعتبرة شرعا والتي يجب أن تكون وصفا ظاهرا تخلو هذه المياه منها تماما. أما النجاسة الخفيّة التي لم نؤمر بإزالتها عند إرادة التطهر، وإن كان وجودها في المياه المعالجة محتملا، فإنها ليست مؤثرة في وصف الطهورية، لكون الشرع لم يكلفنا إلا بما هو مدرك بالحس، ومثل هذه النجاسات الخفية التي لا أوصاف لها من حيث الظاهر، لا يلتفت إليها. وعملا بالشبهين: شبه المياه المعالجة بالمتنجسة، من حيث التحذير من شربها، وهو الذي عليه الفتوى الجامعة اليوم. وشبهها بالمياه الطهورة من حيث جواز استعمالها في العبادات،

---

[1] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الاسلامي دبوس ص/ 100

[2] استعمالات المياه العادمة دراسة فقهية محمد البعداني ص/ 403

وهو ما عليه الجمهور من فقهاء العصر. فإنه من الأسلم تكييف النازلة على الشبهين، حيث تكيّف على المياه المطلقة من حيث جواز استعمالها في رفع الأحداث ودفع الأخباث، كما تكيّف على المياه التي لا يجوز شربها أو استعمالها في الطعام. والصورة الفقهية الجامعة لِذَيْن الشبهين هي مياه البحر، فمن حيث استعمالها في العبادات تعد من المياه المطلوبة لرفع الأحداث، ومن حيث النهي عن شربها واستخدامها في الطهي تعد من المياه الممنوعة، فناسب وصفها وصف المياه المعالجة، حيث يحرم شربها أو استعمالها في الطعام، كما يجوز استعمالها في الطهارة من وضوء وغسل وباقي العادات الأخرى .

المطلب الرابع: الأحكام المترتبة على التكييف الفقهي

من الأحكام الشرعية المترتبة على التكييف الفقهي للمياه العادمة المعالجة على مياه البحر:

أولا: جواز رفع الحدثين بالمياه العادمة المعالجة: المقصود بالحدثين هنا، الحدث الأصغر والحدث الأكبر، قال الإمام النووي: «الحدث يطلق على ما يوجب الوضوء، وعلى ما يوجب الغسل. فيقال: حدث أكبر، وحدث أصغر، وإذا أطلق كان المراد الأصغر غالبا.»[1] فعلى هذا، الحدث الأكبر ما يوجب الغسل، وهو ثلاثة أنواع: الجنابة والحيض والنفاس. فالجنب والحائض والنفساء حدثهم حدث أكبر، ولا يرتفع إلا بالغسل، وأما الحدث الأصغر فلا يوجب الغسل، ويكفي فيه الوضوء. وعليه قياسا على مياه البحر جاز استعمال المياه العادمة المعالجة في رفع الحدثين معا، وذلك لإجماع العلماء على أن جميع المياه الباقية على أصل خلقتها طاهرة في نفسها مطهرة لغيرها، والخلاف في ماء البحر شاذ لا يعتد به[2]، لتناول اسم الماء المطلق له، وبالأثر الذي خرّجه مالك في قوله عليه السلام: {هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ}[3] وهو وإن كان حديثا مختلفا في صحته، فظاهر الشرع يعضده[4]. فكونه – أي ماء البحر – طاهرا مُطهِّرا هو مذهب الحنفية، قالوا: «الطهارة من الأحداث جائزة بماء

---

[1] روضة الطالبين وعمدة المفتين 72/1

[2] عامة أهل العلم متفقون على طهورية ماء البحر، إلا ما حكي عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو، أنهما قالا في البحر: (التيمم أعجب إلينا منه، هو نار.) وهو محكي عن سعيد بن المسيب. المغني لابن قدامة 9/1 والأولى بالصحة أنه ماء مطلق لقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: 43] وماء البحر ماء، فلا يجوز العدول إلى التيمم مع وجوده. ولقوله عليه السلام: {هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ} موطأ مالك ولقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: {مَنْ لَمْ يُطَهِّرْهُ مَاءُ الْبَحْرِ فَلَا طَهَّرَهُ اللَّهُ} سنن الدارقطني إِسْنَادٌ حَسَنٌ وحجتهم أنه: (نار) إن أريد به أنه كذلك في الحال فهو خلاف الحس، وإن أريد أنه يصير نارا، لم يمنع ذلك الوضوء به حال كونه ماء. المغني لابن قدامة 1/ 9

[3] أخرجه مالك في الموطأ كتاب الطهارة باب الطهور للوضوء رقم الحديث 12 وأخرجه الدارمي في سننه كتاب الوضوء باب الوضوء من ماء البحر رقم الحديث 756 وابن ماجه في سننه كتاب الطهارة وسننها باب الوضوء بماء البحر رقم 386 وأبو داود في سننه كتاب الطهارة باب الوضوء بماء البحر رقم الحديث 83 قال الألباني: حديث صحيح. ينظر كتاب صحيح سنن أبي داود رقم الحديث 83 وأخرجه النسائي في سننه الصغرى كتاب الطهارة باب ماء البحر رقم الحديث 59 والترمذي في سننه أبواب الطهارة باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور رقم الحديث 69 قال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

[4] بداية المجتهد ونهاية المقتصد 23/1

السماء والأودية والعيون والآبار والبحار.. ومطلق الاسم ينطلق على هذه المياه.»[1] ومذهب المالكية[2] والشافعية[3] والحنابلة[4] .

ثانيا: جواز أكل الأسماك التي تعيش وسط المياه العادمة المعالجة، ومؤخرا بدأ الناس بتربية الأسماك في أحواض وبحيرات المياه المعالجة، مع مراعاة الضوابط الصحية، وأن توضع الأسماك في المياه المعالجة بالتقنية الثلاثية أو المتقدمة لضمان سلامة الأسماك. وذلك قياسا على إباحة أكل حيوان البحر من أسماك ورخويات وقشريات، وهو المذهب عند عامة الفقهاء للحديث السابق: {هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ} قال مالك: «لا بأس بأكل جميع حيوان البحر.»[5] وهو إجماع العلماء على تحليل ما لم يكن منه موافقا بالاسم لحيوانٍ في البر محرم[6]. كما ينصح أن تستبدل تلك المياه بأخرى عذبة أو مالحة قبل عرض الأسماك للاستهلاك الآدمي، من أجل تنقية لحوم الأسماك مما علق بأجسامها.[7] تخريجا على مذهب الحنابلة في جواز شرب ألبان الحيوانات التي تسقى من ماء متنجس، بشرط أن لا تحلب قريبا[8].

ثالثا: النهي عن سقي النبات الذي يؤكل بالمياه العادمة المعالجة، وذلك قياسا على مياه البحر، فإن ملوحة هذه المياه مانعة من نمو النبات البري على أشكاله. وهو المذهب عند الحنابلة في تحريم الزروع والثمار التي سقيت بالنجاسات أو سمّدت بها من غير روث ما يأكل لحمه[9]، ولحديث ابن عباس أن قال: {كُنَّا نُكْرِي أَرْضَ

---

[1] نفس المصدر 50/1

[2] الفواكه الدواني 191/1

[3] كتاب الأم للشافعي 1/ 16

[4] المغني لابن قدامة 9/1

[5] بداية المجتهد ونهاية المقتصد 470/1

[6] نفس المصدر 470/1

[7] حكم تطهير واستعمال المياه العادمة في الفقه الإسلامي ص / 103

[8] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 62/1

[9] المغني لابن قدامة 414/9

رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَشْتَرِطُ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَدْمُلُوهَا بِعَذِرَةِ النَّاسِ.}[1] واستصحابا لأصل النجاسة التي كانت عليه المياه المعالجة، لا ينبغي سقي النبات من زروع وثمار بهذه المياه.

ويستثنى من الحكم النبات الذي يؤخذ للزينة والترفيه، كما هو الحال مع الغابات والمساحات الخضراء. ويستثنى منه نبات الرعي، لكون استهلاك الحيوانات للنبات المسقي بالمياه المعالجة يساهم في استحالة ما تبقى من مسببات الأمراض، فلا ينصح بالمياه المعالجة دون التقنية المتقدمة في مجال الرعي، أما النبات المعد للترفيه ولتوفير المساحات الخضراء فيكفي فيه التنقية الثانوية. ولقد أكد الخبراء أن المياه المعالجة بالتقنية الثلاثية لا يجب أن تسقى بها النباتات التي تستهلك طازجة، أو تلك التي تنمو مباشرة على سطح الأرض، وإنما تكون ملائمة للنباتات التي تعلو الأرض كالأشجار وما شابه. إلا أنه من باب أخذ الحيطة وجب اجتناب سقي ما يؤكل من النبات بهذه المياه المعالجة، ولو كانت بتلك التقنية المتقدمة، وذلك لحفظ الصحة العامة وصون المناعة التي تكتسب من مصادر المياه الطبيعية. فلا يخفى أن تركيز المعادن في المياه المعالجة يكون بنسب لا تتناسب مع طبيعة الإنسان، فالمياه العذبة الجارية أو النابعة أو النازلة تحتوي على قدر ملائم لما يحتاجه الجسم من معادن، هذا بجانب المعقمات التي استعملت في التنقية لا تزول بعد الانتهاء من المعالجة بل تتطلب تنقية أخرى، وهذا إن لم يكن مستحيلا فهو يتطلب كلفة مالية فوق استطاعة الدول، خصوصا الدول العربية.

رابعا: النهي عن شرب الآدمي من المياه العادمة المعالجة، ولو كانت معالجة بالتقنية المتقدمة، لأن توفرها على تركيز عال من المعادن، بجانب احتوائها على بقايا المعقمات مثل (الكلور) ومركباته و(الفينول) يؤثر سلبا على الصحة. ولا يخفى أن تجويز شرب هذه المياه المعالجة في وقت لم نضطر فيه إليها، يعد من الناحية الشرعية خروجا عن فقه الواقع، فليس شرب المياه العذبة هو الذي أثر على الاحتياط المائي سلبا، إنما استعمال هذه المياه في مآرب لا يشترط فيها جودة عالية من المياه، مثل المصانع واستعمالات التنظيف وسقي المساحات الخضراء المخصصة للترفيه مثل الملاعب الرياضية والتشجير لأغراض جمالية، وما شابه ذلك.

ويجوز سقي الدواب مأكولة اللحم وغيرها، على أنه يستحسن تقديم التي لا تأكل كالحمر الأهلية وكلاب الصيد على الماشية وما شابه، وإذا اضطر الناس إلى سقي الدواب التي يؤكل لحمها فإنها تأخذ حكم الجلالة تخريجا على قول مالك: «لا بأس بالجلالة.»[2] فتحبس مدة لا تسقى خلالها إلا بالمياه النقية العذبة، وتكلم الفقهاء في زمن حبسها، والصحيح هو الأخذ بما يقدره الخبراء في هذا المجال.

---

[1] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب المزارعة باب ما جاء في السِّرْجِينِ وَالْعَذِرَةِ فِي الْأَرْضِ رقم الحديث 11872 وإسناده رجاله ثقات ينظر إرواء الغليل للألباني 152/8

[2] المدونة الكبرى للإمام مالك 542/1

الفصل الثالث: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الأَشْبَاهِ اَلْأَرْبَعَة

نازلة اَلْأَوْرَاقِ اَلنَّقْدِيَّةِ – نُموذَجا ـــــــ

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة نازلة الأوراق النقدية

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة الأوراق النقدية

تمهيد:

تندرج نازلة الأوراق النقدية تحت النوازل ذات الأشباه الأربعة، وهذه الأشباه هي: سندات الديون – العروض التجارية – الفُلوس – مستند ودائع. ولقد عرفت النازلة – منذ نشأتها – تكييفات لا تخرج عن هذه الأشباه الأربعة، فأوّل ما ظهرت اختلف الفقهاء في كونها سندات دين أو عروض تجارية، ولأنها كانت طارئة على مجتمع يتعامل بأثمان سلعية وأخرى معدنية فإنه كان من الصعب اعتبارها أثمانا. ولمجرد أن اعتاد الناس عليها وانطبعت ثمنيتها في معاملاتهم تغيّرت الفتوى، فكان الغالب على الفقه أنها أثمان عرفية وأنها بمنزلة النقدين. واستقرت العملة الورقية على هذا التكييف زمنا، ومع التحولات المالية التي شهدها المجال الاقتصادي فتح الفقهاء موضوعها من جديد، خصوصا مع خضوعها للتضخم تارة وللنُدرة تارة أخرى، فلم تستقر على حال، وقد علّق الناس على ثمنيتها الاصطلاحية أموالهم. لأجله ومنذ أن اعترف الباحثون بأن هذه الأوراق قاصرة عن مسايرة التطورات التي عرفها النظام المالي العالمي، وأنها في حقيقة الأمر مجرد قصاصات من ورق، وأن النقدية فيها مجرد اصطلاح، وأن قيمتها لا في ذاتها وإنما في تعارف الناس عليها وثقتهم بها، حينها فقط تدخل الاقتصاد الإسلامي ليقول كلمته الفصل من جديد.

وتلك التحولات التي شهدتها الأوراق النقدية تبدأ منذ أن بدأتْ تستقل بثمنيتها عن الذهب، ففي عام 1931م منعتْ حكومة بريطانيا مِن تحويلِ الأوراق إلى الذهب إطلاقًا، وأَلزمتِ الناس أن يقتنعوا بهذه الأوراق كبديلٍ للذهب، ويَتعاملوا بها في سائرِ مداولاتهم، وإن استمرت الحكومات في احترام قاعدة التعامُل بالذَّهَب بعدها، فإنه بحلول أزمة الولاياتُ المتحدة في سعر دولارها وتدفَّق الذهب منها في سَنَة 1971م اضطُرَّتْ إلى إيقاف تحويل الدولار إلى ذهب حتى للدول، وذلك في تاريخ 15 من شهر أغسطس من عام 1973م. وبهذا قُضِي على آخرِ شكل مِن دعْم الأوراق بالذهب، وأصبحت هذه النقود منذ ذلك الحين مُجرَّد قصاصة ليستْ لها قيمةٌ ذاتية كسِلعة، وإنما تُعتبَر قوَّة شِرائية بناء على ثِقة الأفراد فيها وأمر القانون.

لذلك فإن صلة الأوراق النقدية بالذهب لم تعد، فأثر ذلك في حقيقة هذه الأوراق، وبالتالي على الفتوى التي تحكم بنقديتها. خصوصا وأن الدول شهدت مؤخرا على صعيد أنظمتها المالية مشكل التضخم الذي أثّر سلبا على قيمة الورق النقدي، فلم تعد قيمة الورقة النقدية كما في السابق. بجانب أن الأشياء المتقومة في ارتفاع، وهذا الفارق بين النقد الورقي والمثمنات في ازدياد ملحوظ، فلو اقتنع الناس بنقدية هذه الأوراق وجعلوها أثمانا لمتلكاتهم ومقتنياتهم، ونهجت الدولة سياسية ضخ العملة دون سند اقتصادي، فإنه لم يعد لنقدية تلك الأوراق معنى، هذا وإن مشكل الانكماش الاقتصادي أيضا ظهر على الساحة المالية. مما يعني أن إعادة دراسة النازلة على ضوء المستجدات المالية بات أمرا ضروريا، خصوصا وأن العالم يشهد أزمة صحية بسبب الوباء الذي عمّ العالم، وأن هذه الأزمة سيكون لها الأثر على الأنظمة المالية برمتها. وعموما فإن دراسة هذه

النازلة جاء في مبحثين على النحو التالي: المبحث الأول في حقيقة الأوراق النقدية، والمبحث الثاني في التكييف الفقهي للأوراق النقدية.

المبحث الأول: حقيقة نازلة اَلْأَوْرَاقِ اَلنَّقْدِيّةِ

المطلب الأول: التعريف بنازلة الأوراق النقدية

النَّقد في اللغة يطلق على عدة معان، أولها: القبض العاجل، جاء في حديث جابر وجَمِله: «قَالَ: فَنَقَدَنِي ثَمَنه»[1] أَيْ أعْطانيه نَقْداً مُعَجَّلاً.[2] يقال: نَقَدْتُه الدراهِمَ، ونقَدْتُ لَهُ الدَّرَاهِمَ: أَي أَعطيته فانتَقَدَها أَي قَبَضَها[3]. تقول العرب النَّقد عند الحافر، ومعناه أن الخيل كانت أكرم ما يتبايعونه بينهم، فكانوا لا يبيعونها نسيئة، فيقول البائع للمشتري: النَّقد عند حافره ،أيْ لا يزول حافره حتى آخذ ثمنه.[4] وهو معنى قولهم: النَّقد خلاف النسيئة، وهو المعنى الثاني.[5] والثالث: النَّقد تمييز الدراهم، وإخراج الزيف منها، قال اللَّيْث: النّقْد تَمْيِيز الدَّرَاهِم.[6] يقال: نقد الدراهم بمعنى ميّز جيّدها من رديئها.[7] والرابع: يطلق النقد على الجيد الوازن[8]. وتشترك هذه المعاني في معنى إبراز الشيء وبروزه يقول ابن فارس: «(نَقَدَ) النُّونُ وَالْقَافُ وَالدَّالُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى إِبْرَازِ شَيْءٍ وَبُرُوزِهِ..[9] وَمِمَّا شَذَّ عَنِ الْبَابِ: النَّقَدُ: صِغَارُ الْغَنَمِ، وَبِهَا يُشَبَّهُ الصَّبِيُّ الْقَمِيُّ الَّذِي لَا يَكَادُ يَشِبُّ.[10]

---

[1] عن جابر بن عبد الله أَنَّهُ كَانَ يَسيرُ عَلَى جَمَلٍ لَهُ قَدْ أَعْيَا، فَأَرَادَ أَنْ يُسَيِّبَهُ، قَالَ: فَلَحِقَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا لِي، وَضَرَبَهُ، فَسَارَ سَيْرًا لَمْ يَسِرْ مِثْلَهُ، قَالَ: «بِعْنِيهِ بِوُقِيَّةٍ»، قُلْتُ: لَا، ثُمَّ قَالَ: «بِعْنِيهِ»، فَبِعْتُهُ بِوُقِيَّةٍ، وَاسْتَثْنَيْتُ عَلَيْهِ حُمْلَانَهُ إِلَى أَهْلِي، فَلَمَّا بَلَغْتُ أَتَيْتُهُ بِالْجَمَلِ، فَنَقَدَنِي ثَمَنَهُ، ثُمَّ رَجَعْتُ، فَأَرْسَلَ فِي أَثَرِي، فَقَالَ: «أَتُرَانِي مَاكَسْتُكَ لِآخُذَ جَمَلَكَ، خُذْ جَمَلَكَ، وَدَرَاهِمَكَ فَهُوَ لَكَ» متفق عليه/ أخرجه مسلم كتاب المساقاة باب بيع البعير واستثناء ركوبه و البخاري في الصحيح كتاب البيوع باب شراء الدواب والحمر وإذا اشترى دابة أو جملا وهو عليه هل يكون ذلك قبضا قبل أن يترل

[2] النهاية في غريب الحديث والأثر 103/5

[3] لسان العرب [ن ق د] 425/3

[4] جمهرة اللغة [ح ف ر] 518/1

[5] المحكم والمحيط الأعظم [ن ق د] 316/6

[6] تهذيب اللغة [ن ق د] 50/9

[7] أساس البلاغة 297/2

[8] مقاييس اللغة [نقد] 467/5

[9] نفس المصدر [نقد] 467/5-468

[10] نفس المصدر [نقد] 467/5-468

وثمة مناسبة تاريخية بين هذا المعنى الشاذ للنقد – صغار الغنم – وهو أن الناس قديما كانوا يصوّرون على الدراهم رأس النّقد وهي صغار الغنم، ثم عرفت هذه الدراهم بعدها بهذا الاسم.[1]

والنَّقد في اصطلاح الاقتصاد يرتكز على ثلاثة خصائص متى وجدت متحققة في مادة ذاتية كانت نقدا عندهم، أولها: أن تكون هذه المادة وسيطا للتبادل العام بين الناس، والثاني: أن تكون مقياسا للقيمة، والثالث: أن تكون مستودعا للثروة.[2] لذلك فإن تعريف النَّقد لا يخلو كونه كلّ مال من أيِّ نوع كان، ومن أيِّ مادة اتخذ[3]. ومن التعريفات الاقتصادية للنقد: «أيُّ شيء يتمتع بقبول عام في الوفاء بالالتزامات.»[4]وقيل: «كلُّ شيء يكون مقبولا قبولا عاما، كوسيلة للتبادل ومقياس للقيمة.»[5]

وهذا المعنى الاقتصادي للنقد جار في الاصطلاح الفقهي، يقول ابن تيمية: «وأما الدّرهم والدّينار، فما يعرف له حد طبعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح. وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معيارا لما يتعاملون به. والدراهم والدنانير لا تقصد لنفسها، بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثمانا بخلاف سائر الأموال، فإن المقصود الانتفاع بها نفسها.»[6] أشار إلى أن النقود ما يلقى قبولا عاما، فهي وسيلة للتبادل على أيِّ صورة كان ومن أيّ مادة اتخذ. فالنقود حسب هذا الفهم ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة لغاية ما، سواء كان النقد ذهبا أو فضة أو شيئا اصطلح عليه الناس.

ومصطلح النَّقد لم يُرد بلفظه هذا المعنى الدارج زمن النبوة، إذ لم تستعمله العرب للدلالة على الأثمان، وإنما جرت بينهم ألفاظ أخرى كالدرهم والدينار والورق. والغالب أن النقد استعمل لاحقا في الفقه للدلالة على الثَّمَنَيْنِ: الذهب والفضة، ثم انتقل العرف بعدها ليشمل ما دون ذلك مما اصطلحوا عليه، ليكون وسيطا للتبادل بينهم ومقياسا للقيم. وهو مذهب فريق من الفقهاء، حيث وسعوا من مصطلح النَّقد وأدخلوا فيه الأثمان كلها، وعلى رأسهم إمامنا مالك في قولته الشهيرة:{وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَجَازُوا بَيْنَهُمْ الْجُلُودَ حَتَّى تَكُونَ لَهَا سِكَّةٌ وَعَيْنٌ،

---

[1] المعجم الاقتصادي الاسلامي للدكتور أحمد الشرباصي ص/466

[2] النقود والمصارف لحسين الوادي ص/ 13

[3] المعجم الاقتصادي الاسلامي لأحمد الشرباصي ص/466

[4] الأوراق النقدية في الاقتصاد الاسلامي للدكتور أحمد حسن ص/38

[5] المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الاسلامي للدكتور محمد عثمان شبير ص/ 148/

[6] مجموع فتاوى ابن تيمية 251/19

لَكَرِهْتُهَا أَنْ تُبَاعَ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ نَظِرَةً.}[1] فهذا تأكيدا على نقدية هذه الجلود. وهو مذهب أهل المدينة، فقد نُقل عن ربيعة الرأي قوله: «الْفُلُوسُ بِالْفُلُوسِ بينهما فضل، فهو لا يصلح في عاجل بآجل وإلا عاجل بعاجل، ولا يصلح بعض ذلك ببعض إلا هاء وهاء.»[2] جعل الفلوس من جنس النقدين. كما نقل عن يحيى بن سعيد أنه كره: الْفُلُوسَ بِالْفُلُوسِ[3] على اعتبار أنها من النَّقد الذي يجري فيه الربا، وهو مذهب محمد بن الحسن من الحنفية.[4]

ومن الفقهاء من عدّ النَّقد مجرد الذهب والفضة لا غير، سواء كانا مضروبين أم لا. يقول ابن الهُمام: «فأمّا الوزنيُّ نصا وعادةً كما في إناءين من جنس واحد: حديد أو ذهب أو فضة، أحدهما أكثر وزنا من الآخر، ففي الإناءين من غير النقدين يجوز بيع أحدهما بالآخر إذا كانت العادة أن لا يباعا وزنا لأنه عددي متقارب، وفي أواني الذهب والفضة لا يجوز.»[5] فلو كان النَّقد يطلق على المضروب فقط من الذهب والفضة، لما أطلق على الأواني منهما مصطلح النقد. ويقول في موضع آخر: «وكذا يجوز بيع إناء من غير النقدين بمثله من جنسه يدا بيد، نحاسا كان أو حديدا، وإن كان أحدهما أثقل من الآخر، بخلافه من الذهب والفضة فإنه يجري فيه ربا الفضل.»[6] ومن المالكية الشيخ العدوي علّق على عبارة الخرشي في متنه: «الفلس، وهو مشتق من الفلوس التي هي أحد النقود.»[7] قال: «وقوله التي هي أحد النقود أيْ التي هي عبارة عن الجدد، وجعل الجدد من النقود تسامح، لأن النقد عبارة عن الذهب والفضة فقط.»[8] فلم يقيّد النَّقد هنا بالمضروب. ومن الشافعية الذين أطلقوا النَّقد على الذهب والفضة مطلقا الشربيني (977هـ) عند تعليقه على مقولة الإمام النووي: «النقد بالنقد.» قال:

---

[1] المدونة الكبرى للإمام مالك 5/3

[2] نفس المصدر 5/3

[3] نفس المصدر 5/3

[4] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 185/5

[5] شرح **فتح القدير** على الهداية 16/7

[6] نفس المصدر 14/7

[7] حاشية العدوي على شرح الخرشي على مختصر خليل 262/5

[8] نفس المرجع 262/5

«والمراد به الذهب والفضة مضروبا كان أو غير مضروب.»[1] ويقول ابن حجر الهيثمي: «(والنقد) أي الذهب والفضة ولو غير مضروبين، وتخصيصه بالمضروب مهجور في عرف الفقهاء.»[2]

وفريق آخر من الفقهاء قصروا النَّقد على الذهب والفضة المضروبين فقط، وهو مذهب بعض الحنفية. يقول ابن الهُمام معقبا على تعريف صاحب الهداية للصّرف: «فبيع ما من جنس الأثمان بعضها ببعض.»[3] قال: «وإنما قال من جنس الأثمان، ولم يقتصر على قوله بيع ثمن بثمن، ليدخل بيع المصوغ بالمصوغ أو بالنقد، فإن المصوغ بسبب ما اتصل من الصنعة به لم يبق ثمنا صريحا، ولهذا يتعين في العقد ومع ذلك بيعه صرف.»[4] فقد أخرج المصوغ من مصطلح النقد، وهذا لا يمنع من جريان الربا عندهم في المصوغ أيضا. ومن المالكية الشيخ الدّردير اعترض على عبارة خليل: «وحرم – الربا – في نقد.» بقوله: «لو قال في عَيْنٍ كان أولى، لأن النَّقد خاص بالمسكوك، والحرمة لا تختص به.»[5] وتابعه في ذلك ابن عرفة الدُّسُوقي (ت1230هـ) بقوله: «هذه طريقة وقيل: إن النَّقد لا يختص بالمسكوك، وعلى هذا القول يظهر قول المصنف.»[6] ويقول أبو الحسن التُّسولي: «فصل في بيع النقدين، أيْ المسكوك من الذهب والفضة.»[7] ومن الشافعية قال تَقِيّ الدِّين الحِصْني (ت829هـ)[8]: «والنّقد هو المضروب من الذهب والفضة»[9] ويقول عمر بركات البقاعي[10]: «ويقال في زكاة النَّقد الشامل لهما – أيْ الذهب والفضة – وإن كان قاصرا على المضروب منهما.»[11] ويقول الرافعي: «ولفظ النقدين عند إطلاقنا

---

[1] مغني المحتاج 368/2-369

[2] تحفة المحتاج في شرح المنهاج 279/4

[3] شرح **فتح القدير** على الهداية 126/7

[4] نفس المصدر 126/7

[5] حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير 28/3

[6] نفس المرجع 28/3

[7] البهجة في شرح التحفة 43/2

[8] صاحب كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار: الإمام الفقيه تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحصني، المعروف تَقِيّ الدِّين الحِصْني طبقات الشافعية لابن شهبة (4/ 76)

[9] كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار ص/ 225

[10] عمر بن محمد بركات البقاعي: أديب شامي، صاحب "فيض الإله المالك في حل ألفاظ عمدة السالك " توفي بعد 1295ه الأعلام للزركلي (5/ 65)

[11] فيض الإله المالك 251/1

تجوز الشركة فيهما، نعنى به الدراهم والدنانير المضروبة، وأما غير المضروبة من التِّبْرِ والحُلِيِّ والسَّبائِك، فقد أطلقوا منع الشركة فيها.»[1]

أما تعريف الورق، فهو اسم لجلود رقاق يكتب فيها[2]. وقيل: المال من الدراهم. ولم يستعمل في الكاغد إلا متأخرا، لكون الكاغد كلمة معربة أصلها فارسي[3]. فلم يعهد العرب الورق المستخدم اليوم إلا بعد مدة، والذي تعارفوا عليه هو القرطاس، وهو الصحيفة البيضاء تصنع بغير الورق[4].

وبخصوص تعريف النازلة فإن أقدم التعاريف الموضوعة للأوراق النقدية ما حدّه السيد أَحمد بِك الحُسَيْني (ت1332هـ)[5] في رسالته: «بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق» بقوله: «ورقة البنك هي ورقة عملة قابلة لدفع قيمتها عينا لدى الاطلاع لحاملها، وهي يتعامل بها كما يتعامل بالعملة المعدنية نفسها، غير أنه ينبغي أن تكون مضمونة ليثق الناس بالتعامل بها.»[6] وعرّفها الشيخ أحمد الخطيب: «أوراق مخصوصة تضعها الحكومة أو البنك التجاري، معززة بوسائل التأمين ليتعامل الناس بأعيناها، مقومة بقيمتها المرقومة فيها بدل نقود الذهب والفضة في كافة حاجياتهم الحيوية، تسهيلا للمعاملة وترويجا لتبادل المنافع.»[7] وكان يطلق عليها (بنكنوت) وهي كلمة مركبة من (بنك) تعني البنك الذي أصدرها، وكلمة (نوت) ومن الفقهاء من ألف في الورق النقدي تحت هذا الاسم: النوت أو النوط. ومثاله رسالة «إقناع النفوس بإلحاق أوراق الأنوات بعملة الفلوس» للشيخ أحمد الخطيب، ورسالة: «القول المنقح المضبوط في جواز التعامل ووجوب الزكاة في ورق النوط» للشيخ أبي بكر بن محمد شطا. وفي الاصطلاح الفرنسي: «ورقة عملة قابلة لدفع قيمتها عينا لدى الاطلاع لحاملها.»[8]

---

[1] العزيز شرح الوجيز أبي القاسم الرافعي 188/5

[2] المصباح المنير [ورق] 2/ 655

[3] المحكم والمحيط الأعظم [غ ك د] 5/ 389

[4] مشارق الأنوار على صحاح الأخبار 2/ 178

[5] أحمد بك الحسيني بن أحمد بن يوسف الحسيني، كان محامياً شافعي المذهب. ولد عام 1271هـ- في القاهرة. من كتبه: "البيان في أصل تكوين الإنسان" وغيره. الأعلام للزركلي (1/ 94)

[6] إقناع النفوس بإلحاق أوراق الأنوات بعملة الفلوس ص/9-10

[7] نفس المرجع ص/9

[8] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/46

المطلب الثاني: تاريخ الأوراق النقدية

في البداية كان الناس يتبادلون الأشياء مقايضة، وهي مبادلة مال بمال كلاهما من غير الأثمان، كمبادلة سلعة بسلعة، أو خدمة بسلعة، مباشرة دون وسيط نقدي. فمن كان ينتج القمح – مثلا – وقد احتاج إلى الزيتون، كان يبادل القمح بالزيتون. أو كمن ينتج اللحوم ويهتم بتربية الماشية، كان لأجل أن يحصل على خدمة، كأن يخيط ثوبه – مثلا – يعطي للخياط شاة مقابل الخدمة التي قدمها له[1].

وإن كانت هذه المبادلة قد أدت دورها في المجتمعات البدائية، إلا أنه مع تطور المجتمعات واتساع نطاق التبادل، أصبحت هذه المعاملة عاجزة عن الوفاء باحتياجات الناس، كما ظهرت لها عيوب كثيرة، منها صعوبة توافق الرغبات بين المتبادلين، فكان يصعب على الشخص أن يجد سلعة يرغب فيها عن آخر. بجانب عدم قابلية بعض السلع للتجزئة، فقد يريد الشخص كِيسَ قمح وعند صاحبه جمل، فقيمة الجمل أكبر وهو لا يتجزأ. وكذا تعذر تخزين السلع، وصعوبة حملها عند كل مبادلة[2]. يقول جعفر الدمشقي: « فلذلك احتيج إلى شيء يثمّن جميع الأشياء، ويعرف به قيمة ذلك الشيء من ذلك الجوهر الذي جعل ثمنا لسائر الأشياء، ولو لم يفعل ذلك لكان عنده نوع من الأنواع التي يحتاج إليها صاحبه، كالزيت والقمح وما أشبههما، وعند صاحبه أنواع أخر لا يتفق أن يحتاج هذا إلى ما عند ذاك، ويحتاج ذاك إلى ما عند هذا في وقت واحد، فتقع الممانعة بينهما. وإن وقع الاتفاق بينهما في حاجة كل واحد منهما إلى ما عند صاحبه، لم يقع بينهما اتفاق في أن يكون ما يحتاج هذا مما بيد ذاك إلى ما يكون قيمته مقدار ما يحتاج إليه ذلك مما في يد هذا لا يزيد ولا ينقص، فإنه قد تكون حاجة صاحب القمح مثلا إلى رطل زيت، وحاجة صاحب الزيت إلى حِمْلَي قمح، وقد تكون حاجة صاحب القمح إلى زيت كثير وحاجة صاحب الزيت إلى قمح قليل، فيقع الاختلاف بينهما إذ ذاك.»[3] مما أدى بالناس إلى التفكير في عملة أخرى تلبي متطلبات التبادل، خصوصا وأن المقايضة لم تنفع أمام تطور المجتمعات، فاستحدث الناس نظاما يسمى النقود السلعية، حيث كانوا يتفقون على سلع معينة تكون بمثابة أثمانا للأشياء مثل الحيوانات والحبوب. وكانت هذه النقود مختلفة باختلاف البيئة وطريق العيش، حيث إن المجتمعات الرعوية اصطلحت على

---

[1] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي إعداد أحمد حسن ص/ 55

[2] المعاملات المالية في الفقه الإسلامي الدكتور محمد عثمان شبير ص/150-151

[3] الإشارة إلى محاسن التجارة ص/ 16

الماشية لتكون أثمانا، والمجتمعات الزراعية اصطلحت على الحبوب، والتي تعتمد على الصيد اتخذت أدواة الزينة نقودا[1].

لكن استعمال هذه السلع نقودا في التبادل، لقي مشاكل منها صعوبة الحمل والنقل، خصوصا وقد كثر العمران وتفرقت البلدان، وازدادت الحاجة إلى سلع من مناطق بعيدة، فكانت هذه النقود عرضة للسرقة والضياع[2]. فأحدث الناس نقودا معدنية كالنحاس والبرونز، واهتدوا بعدها إلى الذهب والفضة، يقول أبو الفضل الدمشقي: «فنظرت الأوائل في شيء يثمّن به جميع الأشياء، فوجدوا جميع ما في أيدي الناس إما نبات أو حيوان أو معادن، فأسقطوا النبات والحيوان عن هذه الرتبة، لأن كل واحد منهما مستحيل يسرع إليه الفساد. وأما المعادن فاختاروا منها الأحجار الذائبة الجامدة ثم أسقطوا منها الحديد والنحاس والرصاص... ووقع إجماع الناس كافة على تفضيل الذهب والفضة لسرعة المواتاة في السبك... وجعلوهما ثمنا لسائر الأشياء.»[3] وبذلك ظهر الدرهم والدينار ، وبهما كان قوام الدنيا، وفي الأصل هما حجران لا منفعة في أعيانهما، ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته. وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه، كمن يملك قمحا – مثلا – وهو محتاج إلى جمل يركبه، ومن يملك الجمل ربما يستغنى عنه ويحتاج إلى قمح، فلا بد بينهما من معاوضة، ولا بد في مقدار العوض من تقدير، إذ لا يبذل صاحب الجمل جمله بكل مقدار من القمح، ولا مناسبة بين القمح والجمل حتى يقال يعطى منه مثله في الوزن أو الصورة، فلا يدرى أن الجمل كم يسوي بالقمح فتتعذر المعاملات. لذلك افتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط بينها، يحكم بينهما بحكم عدل، فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته، حتى إذا تقررت المنازل وترتبت الرتب علم بعد ذلك المساوي من غير المساوي، فكانت الدنانير والدراهم حاكمة ومتوسطة بين سائر الأموال، فكان تقدير هذه الأموال بهذه النقود، فيقال هذا الجمل يسوي مائة دينار، وهذا القدر من القمح يسوي مائة.[4]

وسكّ النقود من الذهب والفضة معروف قديما، ويقال إن اللّيديّين[5] هم أول من عرف النقود المسكوكة تقريبا في عهد كروسس 570 – 546 (ق.م) الذي يعد أول من دق النقود الذهبية والفضية، وقيل

---

[1] المعاملات المالية في الفقه الإسلامي الدكتور محمد عثمان شبير ص/152

[2] بحوث في قضايا فقهية معاصرة ص/ 143

[3] الإشارة الى محاسن التجارة ص/17-18

[4] إحياء علوم الدين 91/4

[5] نسبة إلى مملكة (ليديا) في آسيا الصغرى التي أسسها جيجيس وعاصمتها سرديس .

بل إن الهنود هم أول من سك النقود. ثم توالت الأمم على هذا العرف، فقد شاعت النقود المضروبة عند اليونان والرومان والفرس وغيرهم من الأمم الخالية قبل الميلاد.[1] ونظرا لارتفاع قيمة النقدين الذهب والفضة، استحدث الناس جملة من النقود صاغوها من معادن أخرى هي أقل تكلفة من أجل تداولها، ومثاله الفلوس المضروبة من غير الذهب والفضة، اصطلحوا عليها ثمنا لمحقرات السلع، وعدّوها نقودا ما دامت رائجة بينهم، وفي حالة الكساد تصيّر عروضا كباقي العروض. وهذا ما يميّز الذهب والفضة عن باقي المعادن، حيث تتمتع بالثبات والاستقرار دائما.[2]

والنقود المعدنية سواء المصاغة من الذهب أو الفضة أو النحاس في بداية نشأتها كان يتعامل الناس بها وزنا[3]، حتى استقروا بعدها على المضروب منها، فكانت السّكة التي عليها من وظائف الدولة خاصة، يقول ابن خلدون: «وهي الختم على الدّنانير والدّراهم المتعامل بها بين النّاس، بطابع حديد ينقش فيه صور أو كلمات مقلوبة، ويضرب بها على الدّينار أو الدّرهم فتخرج رسوم تلك النّقوش عليها ظاهرة مستقيمة .... وهي وظيفة ضروريّة للملك إذ بها يتميّز الخالص من المغشوش بين النّاس في النّقود عند المعاملات، ويتّقون في سلامتها الغشّ بختم السّلطان عليها بتلك النّقوش المعروفة، وكان ملوك العجم يتّخذونها وينقشون فيها تماثيل تكون مخصوصة بها، مثل تمثال السّلطان لعهدها أو تمثيل حصن أو حيوان أو مصنوع أو غير ذلك، ولم يزل هذا الشّأن عند العجم إلى آخر أمرهم. ولّما جاء الإسلام أغفل ذلك لسذاجة الدّين وبداوة العرب، وكانوا يتعاملون بالذّهب والفضّة وزنا.»[4]

والعرب أيام الجاهلية في الحجاز لم ينفردوا بنقد معين، وإنما كانوا يتعاملون بالنقود الوافدة عليهم من باقي البلدان، حيث كانت تروج بينهم دنانير الذهب الهرقلية البيزنطية من الشام، ودراهم الفضة السّاسانية من العراق، وبعض نقود اليمن الحميرية. وكان أهل مكة لا يتبايعون إلا على أنها تبرٌ، فكانوا يتعاملون بها وزنا، فلما بُعث النبي عليه السلام أقرهم عليها. بخلاف أهل المدينة كانوا يتعاملون بالدراهم عداً لا وزنا[5]. قال الخطابي:

---

[1] الأوراق النقدية في الاقتصاد الاسلامي إعداد أحمد حسن ص/ 60- 62

[2] المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلام للدكتور محمد عثمان شبير ص/153

[3] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/108

[4] تاريخ ابن خلدون 1/322-323

[5] الأوراق النقدية في الاقتصاد الاسلامي إعداد أحمد حسن ص/ 63 64

«وكان أهل المدينة يتعاملون بالدراهم عددا، وقت مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم.»[1] بخلاف أهل مكة كان الغالب تعاملهم بالنقود وزنا فأقرهم الرسول عليه السلام على ذلك، واستمر الوضع في التعامل المالي بهذه الطريقة وقتا. وسبب تعاملهم بهذه الطريقة هو اختلاف أوزان النقود، إذ أنها كانت تُضرب على أكثر من وزن، بسبب تعدد الجهات التي أصدرتها، ولأنها كانت تتعرض للانتقاص في كل مرة، فكان الوزن أكثر تحقيقا للعدالة المالية من العدّ[2]. ومن الأدلة على تعامل العرب بهذه الطريقة قول النبيّ عليه السلام:{الْوَزْنُ وَزْنُ أَهْلِ مَكَّةَ، وَالْمِكْيَالُ مِكْيَالُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ.}[3] ومعلوم أن أهل مكة كانوا يتبادلون النقود وزنا لا عدا، بخلاف أهل المدينة كانوا يتداولون النقود عدا لا وزنا، فأرشدهم صلى الله عليه وسلم إلى الوزن وترك العد. وقوله عليه السلام:{لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَلَا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ، إِلَّا وَزْنًا بِوَزْنٍ... الحديث.}[4] لذلك كان إجماع الفقهاء على أن الأصل في مبادلة النقدين هو الوزن. على هذا الأساس فإن النصوص التي حدّدت نصاب زكاة الذهب بعشرين دينارا أو نصاب زكاة الفضة بمئتي درهم، إنما تحمل على ما زنته عشرون دينارا ذهبا أو مئتا درهم فضة حسب الوزن الشرعي المعتمد، ولا تحمل على نفس العدد إذا نقص وزنها عن الوزن الشرعي.[5] وظلّ الوضع على ما هو عليه إلى عام (18هـ) لما ضُرب الدّرهم الإسلامي على السكة الساسانية، فكانت تُضربت النقود على الطراز الكسروي، بإضافة بعض الكلمات الإسلامية مثل البسملة[6]. بعدها تمّ إحداث عملة إسلامية مستقلة تماما على

---

[1] معالم السنن شرح سنن أبي داود 61/3

[2] تغير القيمة الشرائية للنقود الورقية هايل عبد الحفيظ يوسف داود ص/ 92 المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي الكتاب 35 ط. 1/ 1999م

[3] أخرجه أبو داود في سننه كتاب البيوع باب في قول النبي عليه السلام : المكيال مكيال المدينة والنسائي في السنن كتاب البيوع باب الرجحان في الوزن رقم الحديث 4594 قال الألباني حديث صحيح ينظر صحيح الجامع الصغير 1201/2 للألباني رقم الحديث 7150

[4] عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَلَا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ، إِلَّا وَزْنًا بِوَزْنٍ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ» متفق عليه/ أخرجه مسلم في الصحيح كتاب المساقاة باب الربا والبخاري في صحيحه كتاب البيوع باب بيع الفضة بالفضة

[5] تغير القيمة الشرائية للنقود الورقية هايل عبد الحفيظ يوسف داود ص/ 92 المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي الكتاب 35 ط. 1/ 1999م

[6] الأوراق النقدية في الاقتصاد الاسلامي إعداد أحمد حسن ص/ 65

عهد عبد الملك بن مروان الأموي، يقول ابن الأثير: «وفي هذه السنة – يعني 76هـ – ضرب عبد الملك بن مروان الدنانير والدراهم، وهو أول من أحدث ضربها في الإسلام، فانتفع الناس بذلك.»[1]

أما النّقود الورقية فلم تظهر في العالم إلا متأخرا، رغم أن لها جذورا تمتد إلى عام (910م.) فقد ثبت عن أهل الصين تداولها[2] يقول ابن بَطُّوطَة (ت779هـ: »وأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم، وجميع ما يتحصل ببلادهم من ذلك يسبكونه قطعا كما ذكرناه، وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد، كل قطعة منها قدر الكف مطبوعة بطابع السلطان... وإذا تمزّقت تلك الكواغد في يد إنسان حملها إلى دار كدار السكّة عندنا، فأخذ عوضها جددا ودفع تلك.»[3] وفي عام (1661م) عرفت السويد النقود الورقية، كان يصدرها بنك استوكهولم.[4] وعموما عرفت الأوراق النقدية ثلاث مراحل تاريخية:

أولها: الأوراق النقدية النائبة، وهي صكوك تمثل كميّة النقود المعدنية من ذهب أو فضة تمثيلا كاملا، فلا تصدر الدولة أيّ كميّة منها حتى تقابلها برصيد كامل لها من ذهب أو فضة، فهي تنوب عن هذه المعادن في التداول، وتستمد قوتها الشرائية منها، وتكون مغطاة بالنقود المعدنية كاملا، وقد تلقت قبولا في الأوساط الاجتماعية.[5] **والثانية:** الأوراق النقدية الوثيقة: وهي النقود الورقية المغطاة تغطية جزئية، ولكنها تستمد قوتها من في الجزء الغير المغطى من ثقة الناس بالدولة التي أصدرتها[6]. **والثالثة:** الأوراق النقدية الإلزامية، هذا القسم هو الشائع اليوم، حيث لم يعد الناس يتداولون القسمين السابقين. وهذه النقود الورقية ليس لها غطاء معدني أصلا، وتستمد قوتها الشرائية من القانون الذي فرضها عملة للتداول[7]. وترجع بداية استعمال هذه النقود الورقية إلى الحرب العالمية الأولى، حيث أعلن عن عدم قابلية صرف الأوراق النقدية إلى ذهب، وتحللت بنوك الإصدار من

---

[1] الكامل في التاريخ 452/3

[2] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/115

[3] تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار 641/2

[4] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/116

[5] المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلام للدكتور محمد عثمان شبير ص/160

[6] نفس المرجع ص/160

[7] المعاملات المالية المعاصرة في الفقه ص/160

الارتباط بين إصدار هذه الأوراق وكمية الذهب، وألزمت الدولة الجمهور على قبول هذه الأوراق، فسميت أوراقا نقدية إلزامية، ولا يشترط أن يكون مقابلها نسبة معينة من الذهب[1].

والأوراق النقدية بدأتْ تستقل بثمنيتها عن الذهب، منذ أن منعتْ حكومة بريطانيا مِن تحويلِ الأوراق إلى الذهب مطلقا في عام 1931م، وأَلزمتِ الناس أن يقتنعوا بهذه الأوراق كبديلٍ للذهب، وأن يَتعاملوا بها في سائرِ مداولاتهم. وبحلول أزمة الولاياتُ المتحدة في سعر دولارها وتدفَّق الذهب منها في سَنَة 1971م اضطُرَّتْ إلى إيقاف تحويل الدولار إلى ذهب حتى للدول، وذلك في تاريخ 15 من شهر أغسطس من عام 1973م. وبهذا قُضِي على آخرِ شكل مِن دعْم الأوراق بالذهب، وأصبحت هذه النقود منذ ذلك الحين مُجرَّد قصاصة ليستْ لها قيمةٌ ذاتية كسِلعة، وإنما تُعتبَر قوَّة شِرائية بناء على ثِقة الأفراد فيها وأمر القانون.

المطلب الثالث: أنواع النقود

أولا: النقود السلعية

كانت المجتمعات البدائية تختار سلعة من السلع المتوفرة لتقوم بدور الوسيط في تبادل الأموال، وكانت السلع تختلف من مجتمع لآخر تبعا لاختلاف الاقتصاد المعتمد. ومن أبرز الوسائط التي كانت بمثابة نقودا الماشية، حيث كانت تتخذ أثمانا في مجتمعات الرعي، أما في مجتمعات الزراعة فإن الأثمان كانت هي المحاصيل الزراعية، وفي مجتمعات الصيد كانت أدوات الزينة، ومثاله العرب قديما كانوا يستخدمون الإبل والغنم أثمانا، فلم تقتصر وظائفها على الاستهلاك، وإنما صارت أيضا وسيطا للتبادل ومقياسا لتقدير بقية السّلع والخدمات.[2] وقد أورد الإمام الشافعي في كتابه «الأم» جملة من النقود السّلعية، منها الحنطة كانت نقدا في الحجاز، والذّرة كانت نقدا في اليمن وفي مناطق أخرى، كما أجاز بعض العرب فيما بينهم الخزف.[3]

---

[1] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/121

[2] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي ص/102

[3] كتاب الأم للشافعي 98/3

ثانيا: النقود المعدنية

عرفت النّقود السّلعية عيوبا كثيرة، منها أنها كانت معرضة للتلف، فأشهر نقد سلعيّ عرفه التاريخ هو الماشية، كانت تتعرض للأمراض والموت والوباء، بالإضافة إلى عدم قابلية هذه النقود للتجزئة. فلو أراد أحدهم شراء شيءٍ رخيصٍ لم تكن الماشية مناسبة لتقييمه، بجانب عدم تماثل وحدات هذه السلع كان من أهم الأسباب التي دعت الإنسان إلى التفكير في واسطة نقدية أخرى، إضافة إلى أسباب أخرى أبرزها صعوبة الاحتفاظ بمثل هذه السلع وصعوبة حملها، وتعذر حفظها لعرضتها للسرقة بشكل أكبر[1]. من هنا بدأ الناس بالتفكير في طريقة أخرى تكون أجدى، فوقع الاختيار على النقود المعدنية، التي كانت تصاغ في البداية من المعدنيين الذهب والفضة. ونظرا لارتفاع قيمة النقدين الذهب والفضة، استقر رأيُ الناس على باقي المعادن لتكون أثمانا، فاستحدثوا جملة من النقود صاغوها من معادن أقلّ تكلفة للتعامل بها في السلع الأقل قيمة، ومثاله الفلوس المضروبة من غير الذهب والفضة، اصطلحوا عليها ثمنا لمحقرات السّلع، وعدّوها نقودا ما دامت رائجة بينهم، وفي حالة الكساد تصيّر عروضا كباقي العروض. وهذا ما يميّز الذهب والفضة عن باقي المعادن، حيث تتمتع بالثبات والاستقرار دائما.[2]

والنقود المعدنية في بداية نشأتها كان يتعامل الناس بها وزنا[3]، حتى استقروا بعدها على المضروب منها، فكانت السّكة التي عليها من وظائف الدولة خاصة، يقول ابن خلدون: «وهي الختم على الدّنانير والدّراهم المتعامل بها بين النّاس، بطابع حديد ينقش فيه صور أو كلمات مقلوبة، ويضرب بها على الدّينار أو الدّرهم فتخرج رسوم تلك النّقوش عليها ظاهرة مستقيمة... وهي وظيفة ضروريّة للملك، إذ بها يتميّز الخالص من المغشوش بين النّاس في النّقود عند المعاملات، ويتّقون في سلامتها الغشّ بختم السّلطان عليها بتلك النّقوش المعروفة. وكان ملوك العجم يتّخذونها وينقشون فيها تماثيل تكون مخصوصة بها، مثل تمثال السّلطان لعهدها أو تمثيل حصن أو حيوان أو مصنوع أو غير ذلك، ولم يزل هذا الشّأن عند العجم إلى آخر أمرهم. ولمّا جاء الإسلام أغفل ذلك لسذاجة الدّين وبداوة العرب، وكانوا يتعاملون بالذّهب والفضّة وزنا.»[4]

---

[1] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/103

[2] المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلام للدكتور محمد عثمان شبير ص/153

[3] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/108

[4] تاريخ ابن خلدون 1/322-323

ثالثا: النقود الورقية

ظهرت النقود الورقية أول مرة في الصين تقريبا سنة (910م.) فكان لأهلها فضل السبق في تداولها.[1] يقول ابن بطوطة: «وأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم، وجميع ما يتحصل ببلادهم من ذلك يسبكونه قطعا كما ذكرناه، وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد، كل قطعة منها قدر الكف مطبوعة بطابع السلطان.... وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان حملها إلى دار كدار السكّة عندنا، فأخذ عوضها جددا ودفع تلك.»[2] وفي عام (1661م.) عرفت السويد النقود الورقية حيث كان يصدرها بنك استوكهولم.[3] وعموما عرفت الأوراق النقدية ثلاث مراحل تاريخية: **أولها:** الأوراق النقدية النائبة، وهي صكوك تمثل كميّة النقود المعدنية من ذهب أو فضة تمثيلا كاملا، فلا تصدر الدولة أيّ كمية منها حتى تقابلها برصيد كامل لها من ذهب أو فضة، فهي تنوب عن هذه المعادن في التداول، وتستمد قوتها الشرائية منها، وتكون مغطاة بالنقود المعدنية كاملا، وقد تلقت قبولا في الأوساط الاجتماعية.[4] **الثانية:** الأوراق النقدية الوثيقة: وهي النقود الورقية المغطاة تغطية جزئية، ولكنها تستمد قوتها من في الجزء الغير المغطى من ثقة الناس بالدولة التي أصدرتها[5]. **الثالثة:** الأوراق النقدية الإلزامية هذا القسم هو الشائع اليوم، حيث لم يعد الناس يتداولون القسمين السابقين، وهذه النقود الورقية ليس لها غطاء معدني أصلا، وتستمد قوتها الشرائية من القانون الذي فرضها عملة للتداول[6].

---

[1] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/115

[2] تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار 641/2

[3] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/116

[4] المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي للدكتور محمد عثمان شبير ص/160

[5] المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي ص/160

[6] نفس المرجع ص/160

المطلب الرابع: تغيّر القيمة النّقدية

الفرع الأول: أسباب تغيّر قيمة النّقود

تتلخص أسباب تغيّر قيمة النقود في ثلاثة عناصر، أولها: كميّة النقود المتداولة، والثاني: مقدار الطاقة الإنتاجية، والثالث: سرعة تداول النقود. أما العنصر الأول، فإن لكميّة النقود المتداولة بين الناس أثرا في تحديد قيمتها، لكون الزيادة في كميّة النقود مع ثبات العروض من السلع والخدمات يؤدي إلى نقصان قيمتها، لأنه يؤدي إلى غلاء الأسعار مع نقصان القيمة الشرائية للنقود. بخلاف لو نقصت كميّة النقود، فإن العكس هو الذي يحدث، حيث ترتفع قيمة النقود مع انخفاض الأسعار بناء على قاعدة العرض والطلب[1]. وتلجأ بعض الدول إلى هذه السياسية المالية – التضخم النقدي – كوسيلة لتمويل التنمية، بمعنى أنها تسد عجز الميزانية بالإصدار النقدي من خلال البنك المركزي، فبدلا من أن تفرض الضرائب هروبا من المشاكل الداخلية، تلجأ إلى إصدار النقد مما يؤدي إلى ارتفاع الأسعار. ومن أوائل العلماء المسلمين الذين ربطوا ارتفاع الأسعار بزيادة كميّة النقود تقي الدين المَقْرِيزي (ت845ه) حيث رد تاريخ المجاعات وغلاء الأسعار في مصر إلى غاية عام (808ه) إلى رواج

[1] أصول الاقتصاد الإسلامي 31/2

الفلوس، وهي بمثابة نقود اصطلاحية، وأن العودة إلى النقود الحقيقية الذهب والفضة هو الحل خروجا من تلك المحن[1].

أما عنصر مقدار الطاقة الإنتاجية، باعتبار أنه من مسببات تغيّر القيمة النقدية، معناه المقدار المعروض من السلع والخدمات له أثر في قيمة النقد، فمن الطبيعي أن ترتفع قيمة النقود بازدياد عرض السلع والخدمات، كما أن انخفاض العرض يؤدي إلى انخفاض قيمة النقود. والذي يتحكم في العرض أسباب، منها ما هو طبيعي كالجفاف والقحط – مثلا – يقلّل من المنتجات الزراعية حيث ترتفع أسعار المحاصيل وتنخفض قيمة النقود، فكلما قلّت الطاقة الإنتاجية قلّت معها القيمة النقدية. بجانب بعض الأسباب الأخرى التي تساهم في التقليل من الطاقة الإنتاجية الحروب والصراعات السياسية[2]. أما عنصر سرعة تداول النقود فإنه يُعد سببا ثالثا في تغيّر قيمة النقود، ومعناه أن سرعة تداول النقود بين الناس يمنع تضخمها، فما يؤديه الدرهم الواحد عند سرعة التعامل قد يصل إلى مقدار ثلاثة دراهم عند ركوض حركة الاقتصاد [3].

الفرع الثاني: أحكام تغيّر قيمة النّقود

مسألة تغيّر قيمة النّقود يبحث فيها من جوانب أهمها: الكساد، والانقطاع، والارتفاع والانخفاض. ومعنى الكساد أن تُترك المعاملة بالنقود في جميع البلاد، وإن كانت تروج في بعض البلاد لا تُبطل العقود لكنها تُعاب إذا لم ترج النقود في بلد انعقادها.[4] وحدّ الانقطاع: أن لا يوجد في السوق، وإن كان يوجد في يد الصيارفة وفي البيوت.[5] وقيل إذا وجد النقد لدى الصيارفة فليس بمنقطع، والمعتمد أنه كذلك في حكم المنقطع.[6] وتعريف الارتفاع هو: غلاء النقود، ويقابله رخصها وهو انخفاضها. فالكساد يعني أن العملة قد تركها الناس لأيِّ سبب من الأسباب بحيث لا يتعاملون بها لعدم رواجها، وأما الانقطاع فهو عدم وجودها في السوق أصلا. فالعلاقة بينهما هي علاقة عموم وخصوص وجهي، حيث يشتركان في عدم التعامل إما بسبب فقدانه في السوق، أو عدم رواجه مع وجوده. ويفترقان في أن النقد يكون رائجًا مرغوبًا فيه لكنه لا يوجد في السوق فيكون منقطعا لا كاسدا، وقد يكون موجودًا في السوق لكنه غير رائج لسبب مثل بطلانه بأمر السلطان فيكون

---

[1] إغاثة الأمة بكشف الغمة ص/120

[2] أصول الاقتصاد الإسلامي 32/2

[3] آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها ص/95 – 96

[4] يتخير البائع لتعيب النقود إن شاء أخذه وإن شاء أخذ قيمته. البحر الرائق شرح كنز الدقائق 219/6

[5] البحر الرائق شرح كنز الدقائق 219/6

[6] بذل المجهود في تحرير أسئلة تغير النقود ص/ 83 – 84

كاسدا لا منقطعا. وعلاقة الكساد والانقطاع برخص النقود وغلائها، فإنه لا يؤثر غلاؤها في انقطاعها، بحيث لا تنقطع عن السوق لارتفاع قيمتها، بخلاف رخصها مؤثر في كسادها، بحيث إذا رخصت كسدت.

ومن اصطلاحات الفقهاء في مسألة تغيّر قيمة النقد: أن الحنفية أرادوا بالنقود الفلوس النحاسية أو الحديدية، فضلا عن الدراهم الفضية والدنانير الذهبية غالبة الغش لا مغلوبته، أي التي تختلط بمعدن آخر غير الذهب والفضة، ويكون المعدن المخالط هو الغالب. لأن صفة الثمنية في هذه النقود – غالبة الغش – قد ثبتت باصطلاح الناس وتعاملهم بها، لا لكونها ثمنا لذاتها، لذلك تتعرض للإبطال والكساد. أما النقود مغلوبة الغش، فهي التي يكون غالبها الذهب أو الفضة، فثمنيتها لازمة في ذاتها، لكون النقدين الذهب والفضة أثمان بالخلقة لا باصطلاح الخلق، ولو ترك الناس التعامل بنقديتها لم تبطل قيمتها. أما باقي الفقهاء فلم يصطلحوا على هذه التسميات ولا فرّقوا بين غالبة الغش ومغلوبته. وبعضهم عمّم مصطلح الفلوس ليشمل الدراهم والدنانير عرفا، وأطلق الحنابلة على كساد النقود: المكسرة، وهي التي أبطل السلطان التعامل بها[1].

وعموما إذا كسدت النقود الذهبية والفضية رد مثل ما ثبت في الذمة من النقد الكاسد لا الجديد، سواء كان الدَّين من بيع أو قرض[2]، لكون هذه النقود أثمانا خلقيّة، وترك التعامل بها أو كسادها لا يلغي ثمنيتها، فما دامت باقية على ثمنيتها لا تؤدى إلا بمثلها. وهذا يشمل النقود الاصطلاحية عند المالكية يقول ابن الجَلَّاب (ت378هـ)[3]: «ومن اقترض دنانير أو دراهم أو فلوسا أو باع بها وهي سكة معروفة، ثم غير السلطان السّكة بغيرها، فإنما عليه مثل السّكة التي قبضها ولزمته يوم العقد.»[4] وهو مذهب الشافعية، يقول النووي: «ولو أقرضه نقدا فأبطل السلطان المعاملة به، فليس له إلا النقد الذي أقرضه، نصّ عليه الشافعي.»[5]وعند أبي حنيفة يُبطل العقد لأنه بكساد النقود أصبح المبيع بلا ثمن، يقول الخَطِيب التُّمُرْتاشي (ت1004هـ)[6]: «فإن اشترى بالدراهم ثم كسدت أو انقطعت بطل البيع، ويجب على المشتري ردُّ المبيع إن كان قائما، ومثله إن كان هالكا وكان مثليا

---

[1] أثر تغير قيمة العملة الحادِّ في وفاء الديون الدكتور عبد العظيم أبو زيد ص/ 200

[2] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 340/4

[3] عبيد الله بن الحسين بن الحسن أبو القاسم، ابن الجلاب: فقيه مالكي، من أهل البصرة. له كتب منها "التفريع في الفقه مذهب مالك". ترتيب المدارك وتقريب المسالك 7/ 76

[4] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 340/4

[5] روضة الطالبين وعمدة المفتين 37/4

[6] محمد بن عبد الله بن أحمد، الخطيب العمري التمرتاشي الغزي الحنفي، شمس الدين: شيخ الحنفية في عصره. من أهل غزة، خلاصة الأثر (4/ 18)

وإلا فقيمته، وإن لم يكن مقبوضا فلا حكم لهذا البيع أصلا.»[1] وهذا ينطبق على الفلوس لأن الثمنية فيها بالاصطلاح، فتبطل لزوال الموجب فيبقى البيع بلا ثمن، وما كان هذا حاله فمعلوم فساده. وعند الصاحبين – أبي يوسف ومحمد – لا يبطل البيع إنما تجب قيمته، عند أبي يوسف يوم البيع، وعند محمد يوم الكساد[2]. وقيل: «عدم الرواج إنما يوجب فساد البيع إذا كان لا يروج في جميع البلدان، لأنه حينئذ يصير هالكا ويبقى البيع بلا ثمن. وأما إذا كان لا يروج في هذه البلدة ويروج في غيرها لا يفسد البيع، لأنه لم يهلك لكنه تعيّب، فكان للبائع الخيار.»[3] ويطلق ذلك عند الحنفية الكساد الجزئيّ، لكون النقود تروج في بعض البلدان فلا يبطل البيع ولا تجب القيمة. وقيل: في الكساد الجزئي يستقيم ذلك مع مذهب محمد دونهما، فيُكتفى بالكساد في تلك البلدة بناء على اختلافهم في بيع الفلس بالفلسين[4].

واختيار القيمة هو اعدل الأقوال، سواء كان النقد ذهبا وفضة أو فلوسا، لأن البائع إنما رضي بالبيع على أساس قيمته وقت التعامل، وقيمته عند رواجه أكبر عند كساده، فلو ألزمناه بالمثل بدلا من القيمة لحقته خسارة محققة، خصوصا إذا تمّ التبايع بالنقود الاصطلاحية، اختاره ابن عَتَّاب (ت 462هـ)[5] من المالكية، يقول الونشريسي: «نزلت بقرطبة، فاختلف فيها الفقهاء، فأفتى الأكثر بلزوم السّكة القديمة على مقتضى العقدة، لأن الجديدة لم يكن لها وجود قبل ذلك، ولمباينتها للقديمة جملة، فلم يعقد عليها قط. وأفتى محمد ابن عتاب بأن يرجع في ذلك إلى قيمة السكة المقطوعة، يعني وقت التعامل بها من الذهب فيأخذ القيمة ذهبا.»[6] وهو مذهب الحنابلة جاء في الدرر السنية: «إذا وقع البيع بنقد معين، كدراهم مكسرة أو مغشوشة، أو فلوسا، ثم حرّمها السلطان فمنع المعاملة بها قبل قبض البائع لها، لم يلزم البائع قبضها، بل له الطلب بقيمتها يوم العقد، وكذا لو أقرضه نقدا أو فلوسا، فحرم السلطان المعاملة بذلك، فرده المقترض لم يلزم المقرض قبوله، ولو كان باقيا بعينه لم يتغير، وله الطلب بقيمة ذلك يوم القرض، وتكون من غير جنس النقد إن أفضى إلى ربا الفضل.»[7] وعليه نحسب

---

[1] بذل المجهود في تحرير أسئلة تغير النقود ص/ 78

[2] بذل المجهود في تحرير أسئلة تغير النقود ص/ 79

[3] بذل المجهود في تحرير أسئلة تغير النقود ص/ 82

[4] العناية شرح الهداية 154/7

[5] محمد بن عتاب، أبو عبد الرحمن: من أهل قرطبة. شيخ المفتين المالكية، ولد 383ه.وتوفي 462ه. شجرة النور الزكية 176/1

[6] المعيار المعرب للونشريسي 445/6

[7] الدرر السنية في الأجوبة النجدية 207/6

قيمة الثمن الكاسد بالنقد الآخر من غير جنسه فرارا من الربا، فإذا كان الكاسد دنانير ذهبية نحسب كم تساوي وقت العقد من الفضة، فيأخذ بدلها فضة أو بقيمتها من النقود الجديدة.

وفي حالة انقطاع النّقود لا فرق عند الحنفية بين الكساد والانقطاع، عند أبي حنيفة يُبطل العقد، وعند صاحبيه تجب القيمة[1]، قال ابن عابدين: «فإن انقطع ذلك فعليه من الذهب والفضة قيمته في آخر يوم انقطع، هو المختار.»[2] وهذا ينطبق على الفلوس والنقود غالبة الغش، فلو: «اشترى بالدراهم التي غلب عليها الغش أو بالفلوس، وكان كل واحد منهما نافقا حتى جاز البيع لقيام الاصطلاح على الثمنية ولعدم الحاجة إلى الإشارة لالتحاقهما بالثمن، ثم كسدت بطل البيع، وكذا إذا انقطعت عن أيدي الناس. وعلى هذا إذا باع شيئا بالدراهم ثم كسدت أو انقطعت عن أيدي الناس بطل البيع، ويجب على المشتري ردّ المبيع إن كان قائما، وإلا فمثله إن كان من ذوات الأمثال، وإلا فقيمته، وهذا عند أبي حنيفة. وقال أبو يوسف ومحمد لا يبطل، لأن العقد قد صحّ لبقاء الاصطلاح على الثمنية عند وجوده، وإنما تعذر التسليم بعده بالكساد، وذلك لا يوجب الفساد-، لاحتمال الزوال بالرواج، فصار كما لو اشترى شيئا بالرطب، ثم انقطع عن أيدي الناس. وإذا لم يبطل البيع عندهما وقد تعذر تسليمه يجب قيمته، لكن يعتبر قيمته يوم البيع عند أبي يوسف، لأن الثمن صار مضمونا به، كالمغصوب فإنه يعتبر قيمته يوم الغصب، لأنه مضمون به. وعند محمد يعتبر قيمته يوم الكساد، وهو آخر ما يتعامل الناس بها، لأنه يوم الانتقال إلى القيمة، لأن المسمى كان واجب التسليم إلى أن ينقطع، فإذا انقطع انتقل إلى القيمة للتعذر، فتعتبر قيمته يومئذ. ولأبي حنيفة أن الثمنية بالاصطلاح، فتبطل الثمنية لزوال الموجب، والمقتضي لها فيبقى البيع بلا ثمن فيبطل.»[3]

وباقي الفقهاء الذين قالوا بالمثل عند الكساد قالوا بالقيمة حالة الانقطاع، لأن الثّمن منقطع عندها. المعوّل عند بعض المالكية: إن بطلت الفلوس فالمثل أو عدمت فالقيمة[4]، فمن «أقرض فلوسا أو باع بها سلعة، ثم إنه بطل التعامل بتلك الفلوس وصار التعامل بغيرها فإنه يجب له الفلوس ما دامت موجودة ولو رخصت أو غلت فإن عدمت بالكلية و لم توجد فله قيمة الفلوس من يوم يجتمع استحقاقها.»[5] وينطبق ذلك عندهم على النقود الذهبية والفضية على حد سواء[6]. وهو اختيار المتأخرين منهم نقلا عن ابن سحنون[1]. وقيل يقضى بالمثل عند

---

[1] بذل المجهود في تحرير أسئلة تغير النقود ص/ 78

[2] رد المحتار على الدر المختار 55/7

[3] تبيين الحقائق شرح كتر الدقائق 142/4

[4] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 340/4

[5] نفس المصدر 340/4

[6] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 340/4

الانقطاع، ولعله المشهور من مذهب المالكية، قال ابن شَاس (ت616ه)[2]: «لو كان التعامل بالفلوس ثم قطعت فهل يقضى فيها بالمثل أو بالقيمة، المشهور المعروف من المذهب القضاء بالمثل وإن فسدت إذا وجدت.» [3] لكن كيف يُقضى بمثلها، والمعلوم من حال انقطاع النقود أن يعزّ وجود مثلها.

أما حالة انخفاض قيمة النقود وارتفاعها أو ما يعرف بالتضخم في حالة رخص قيمة النقود، والانكماش في حالة غلائها، فالبيع عند أبي حنيفة على حاله ولا يتخير المشتري، ويطالب بالنقد بذلك العيار الذي كان وقت البيع. ورجع عنه أبو يوسف أنه لا فرق بين الكساد والانقطاع والرخص والغلاء في أنه تجب قيمتها يوم وقع البيع أو القرض لا مثلها[4]. وعند المالكية لا يؤثر غلاء النقود أو رخصها في حقيقة العقد، ولا فرق بين النقود الخلقية والنقود الاصطلاحية في ذلك، ويكون الرد بالمثل، فلا عبرة بالرخص والغلاء في رد المثليات[5]. وهو مذهب الشافعية[6] ومذهب الحنابلة، قال نَاظِمُ الْمُفْرَدَاتِ:[7]

وَالنَّصُّ بالْقِيمَةِ فِي بُطْلَانِهَا ... لَا فِي ازْدِيَادِ الْقَدْرِ أو نُقْصَانِهَا

بَلْ إنْ غَلَتْ فَالْمِثْلُ فيها أَحْرَى ... كَدَانِقٍ عِشْرِينَ صَارَ عَشْرَا[8]

والأقرب إلى المقاصد الشرعية في حالتي ارتفاع قيمة النقود وانخفاضها هو وجوب القيمة، لكون البائع إنما رضي بالبيع على أساس القيمة وقت البيع وكانت قيمة النقود وقت التعاقد مساوية للمبيع، أما وقد طرأ على النقود زيادة أو نقصان، فقد تغيّرت قيمتها عن المبيع، والتعاقد إنما حصل وفق مبدأ تقارب قيمتي السلعة والنقود أو تساويهما، وعلى هذا كان التراضي بين المتعاقدين. لذلك فإن اختلال قيمة العوض الذي هو النقود يعد اختلالا لمعاير التعادل في المعاوضة، فلو علم البائع بوقوع زيادة أو نقصان في قيمة النقد مستقبلا لما قبل بالمثل، ويظهر الغبن أكثر عند تفاحش التغيّر الذي يقع على القيمة النقدية.

---

[1] حاشية الشيخ الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل 120/5

[2] عبد الله بن محمد بن نجم بن شاس ابن نزار، الجذامي السعدي المصري، جلال الدين، أبو محمد: شيخ المالكية في عصره بمصر. من أهل دمياط. من كتبه " الجواهر الثمينة " في فقه المالكية. وفيات الأعيان (3/ 61)

[3] حاشية الشيخ الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل 121/5

[4] رد المحتار على الدر المختار 55/7

[5] حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير 45/3

[6] الحاوي للفتاوى السيوطي 95/1

[7] هو محمد بن علي العمري الدمشقي المقدسي، عز الدين الخطيب، كان عين الحنابلة بدمشق، وتوفي بها سنة (820ه) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع 187/8

[8] النظم المفيد الأحمد في مفردات مذهب الإمام أحمد ص/ 67

وعليه فإن القول الذي تطمئن إليه نفوس المتعاقدين يتمخض عن المذهبين القاضيين بالمثل والقيمة، فلو كانت التغيّر الذي طرأ على النقود طفيفا فإنه لا يؤثر في المعاملة، حيث يفرض المثل نزولا عند مذهب جمهور الفقهاء، وإذا كان فاحشا تجب القيمة نزولا عند مذهب بعض الحنفية. وهذا المذهب الوسط قضى به الفقيه المغربي الرَّهُوني (ت1230ه)[1] بقوله: «ظاهر كلام غير واحد من أهل المذهب وصريح كلام آخرين منهم، أن الخلاف السابق محله إذا قطع التعامل بالسكة القديمة جملة، أما إذا تغيّرت بزيادة أو نقص فلا، وممن صرح بذلك أبو سعيد بن لب. قلت: وينبغي أن يقيّد ذلك بما إذا لم يكثر ذلك جدا حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه لوجود العلة التي علل بها المخالف.»[2] فظاهر كلامه أن المالكية تنازعوا في حالة الانقطاع والكساد، وإنما يُفتى بالمشهور من المذهب وهو قضاء المثل عند تغيّر العملة لهذه العلة، أما وجوب القيمة – والحالة هذه – هو قول شاذ. أما في حالة تغيّر قيمتها بنقص أو زيادة فلا نزاع في أن الواجب هو المثل، إلا أنه استثنى من ذلك أن تكون الزيادة أو النقصان في قيمة فاحشة، حيث يرجع فيها إلى وجوب القيمة، وهذا أصلح للمتعاقدين معا، لأنه لو تغيّرت قيمة النقود رخصا فإن البأس يقع على البائع، ولو تغيّرت قيمتها غلاءً فإن البأس يقع على المشتري، والقيمة تقدر بزمن التعاقد لا بزمن التغيّر، بمعنى أن قيمة السّلعة تقدّر بيوم دفعها، وهو أنسب للدين أيضا.

الفرع الثالث: تغيّر قيمة الأوراق النقدية

لا شك أن الأوراق النقدية تتعرض لتغيرات كبيرة، والحكم الذي يتعلق بها من حيث الكساد والانقطاع والغلاء والرخص متوقف على تكييفها، فالنقود السابقة كانت من معادن ذهبية وفضية ونحاسية، وكسادها وعدم تعامل الناس بها يصيّرها عروضا تصلح للتجارة، فقيمتها باقية ببقاء معدنها، بخلاف النقود الورقية لا تبقى لها قيمة بعد إلغائها، فهي مجرد قصاصات من الورق. من هنا لجأ بعضهم إلى تكييفها على الفلوس فهي أقرب منها من حيث القيمة الطبيعية، ولأنه لا شبه آخر بهذه النقود من حيث القيمة، وإن كانت الفلوس أحسن حالا من النقود الورقية.

وعليه فإن الحديث عن أحكام النقود الورقية من حيث تغيّر قيمتها مؤثر في عملية التكييف، فقد تكتسب الأوراق النقدية مع الوقت قوة شرائية، مما يدفع بعضهم إلى تكييفها على النقود الذهبية والفضية، لكن سرعان ما تنهار قيمة هذه الأوراق فينهار التكييف معها. مما يقتضي مراعاة هذه المسألة – تغيّر قيمة النقود

---

[1] محمد بن أحمد ابن محمد بن يوسف، أبو عبد الله الرهوني: فقيه مالكي مغربي. نسبته إلى (رهونة) من قبائل جبال غمارة بالمغرب. ولد عام 1159ه . الأعلام للزركلي (6/ 17)

[2] حاشية الشيخ الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل 121/5

الورقية – عند إرادة التكييف. وبالفعل شهدت بعض الدول – مؤخرا – تغيّرات كبيرة في منظومتها المالية، خصوصا أمام الأزمات التي يشهدها العالم اليوم، فلم يعد للاجتهاد القاضي بتكييف الأوراق النقدية على النقود الذهبية والفضية معنى، بحيث إن هذه العملات الورقية مهددة اليوم بالكساد.

الكيفية	النازلة: حسيّة – معلومة – أربعة أشباه –
الوجود	النازلة: موجودة

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة الأوراق النقدية

المطلب الأول: خصائص نازلة الأوراق النقدية

الإدراك	النازلة: مدركة بالحس
اللزوم	الصفات: لازمة
التدرج	تحولات النقد التاريخية
التشابه	أربعة أشباه منها /حسية – حكمية
التضاد	التدافع بين الأشباه
الجعل	قابلية النازلة للتكييف
الاجتهاد	نوعه: التكييف التقريبي – التكييف التحقيقي
التأصيل	أربعة أصول فقهية

1 – (الكيفية) تبيّن في الدراسة المصطلحية أن التكييف هو جعل الشيء على كيفية، وعليه فإن موضوعه هو الكيفيات فقط، سواء كانت حسيّة أو معنوية. فلا يقع التكييف على غيرها من الأعراض مثل الكمّيات، كالمقدار، والعدد، والزمن. ذلك أن هذه الأعراض لا تصدق عليها ظاهرة التشابه، التي هي موضوع التكييف. وعليه لا يقع التكييف على الأشياء التي لا كيْفَ لها، إما بالذات كالمعدوم، أو بالوصف كمجهول الكيفية. كما لا يقع على الأشياء التي لا تحتمل إلا كيفية واحدة، لأن الأصل فيها عدم احتمال كيفية أخرى.

والتكييف هو جعل الشيء على كيفية دون أخرى، فهو يقع على محلٍ تتجاذبه كيفيات متدافعة فيُحمل على كيفية تغليبا أو ترجيحا، أو يحمل على كيفيتين جمعا للشبهين.

وكيفيات نازلة الأوراق النقدية من حيث الفقه يُقصد به الصفات الفقهية التي تناسب النازلة. ومن هذه الكيفيات ما هو حسيّ كسندات الديون والفلوس والعروض، وبتكييف نازلة الأوراق النقدية على أحد هذه الأشباه الحسيّة تتخذ النازلة كيفية فقهية معينة، وتترتب عليها أحكام شرعية، كما تجري عليها قضايا ذات صلة بالكيفية التي انجذبت إليها. ومن تلك الكيفيات ما هو حكمي: النقدان، حيث تكيّف النازلة على هذه الكيفية، فتجري عليها أحكام النقود الذهبية والفضية.

2 – (الوجودية) يُقصد بها أن مصطلح التكييف لا يقع على المعدوم لأن هذا الأخير لا كيفية له، ومحل التكييف – كما هو معلوم – الكيفيات. لأجله كانت الوقائع المفروضة التي لم تطرأ على الوجود غير ملائمة للتكييف، بجانب الأوهام ليست محلا له أيضا لأنها معدومة لا خارج لها. فلا يكون التكييف تصورا، فخرج عن حقيقته ما أطلقوا عليه التكييف بالتخيّل. لكونه مجرد ضرب من الخيال. ونازلة الأوراق النقدية ليست مفروضة ولا متخيّلة، بل أصبحت منتشرة في وقتنا الحاضر، وبالتالي هي واقعة من الوقائع التي تتطلب اجتهادا. بل الورق النقدي أصبح بديلا عن النظام المعدني القديم للنقود، خصوصا وأن العالم بدأ يتجه نحو السياسة الرقمية للنقود، وصارت الأثمان مجرد أرقام مسجلة على قصاصات من ورق، فهذا واقع حاصل. وعليه تطلب الأمر إيجاد صفة فقهية سليمة من العيوب للأوراق النقدية من أجل جريان الأحكام الشرعية عليها.

3 – (الإدراك) من صفات التكييف أن يكون محله مُدْركا بالحس أو بالعقل. أما الحسّ، فإن الشيء يتكيّف بأحد الحواس الخمس التي من شأنها إدراك الكيفيات بنسب متفاوتة، ويبقى الحس بالعين أجلاها. والمُدرَكات في هذا الباب هي الأشياء الحسيّة التي تحتمل أكثر من كيفية، فتُكيّف على كيفية ما بحاسة معيّنة. وهذا جار في الفقهيات، حيث تتشابه علينا بعض الماديات، فلا يهتدي السائل إلى حكم إلا بعد جعل الشيء على كيفية واحدة، كالماء الذي تردد – عند مستعمله – بين النجاسة والطهارة، يُكيّف على صفة منهما حتى لا يجتمع عليه حكمان متعارضان. أما العقل فهو أرقى ال-مُدرِكات، به تُدرك الحسيات والمجردات، فكما أن للحسيات كيفيات فإن الأمور النفسانية – حسب عبارة ابن حزم – تجري عليها كيفيات أيضا. وكلّما كان المحل أبعد عن إدراك العقل، كان تكييفه أشق. لذلك لخص الحذاق معيقات التكييف فيما خالف المعقولات. ونازلة «الأوراق النقدية» واقع مدرك بالحس، فتكون محلا مناسبا للتكييف الفقهي.

4 – (اللزوم) الكيفيات المعتبرة في التكييف هي القارة، فلا يُكيّف الشيء على الكيفية العارضة. فقد تعرض لبعض الحوادث صفات ليست من كيفياتها، فلا يليق بالمجتهد تكييفها عليها ولو كانت في تصرفات أخرى معتبرة شرعا. لأن من شرط التكييف أن تكون الصفات المحتملة في الواقعة مستقرة فيها، إما لكونها أصيلة

فيها، وإما لكونها دخيلة عليها متمكنة. وتفرق هذه الأخيرة – الصفات الدخيلة على النازلة – عن الصفات العارضة بكونها تشكّل هيئة الشيء، بخلاف الطارئة ليست إلا حالا، ولا يجب تكييف المسائل على مجرد أحوال ذاهبة واردة. ومن نماذج ذلك في الفقهيات، الأحوال الطارئة على المكلّفي–ن، لا يكيّف فعل المكلّف عليها لكونها عارضة. وتكييف نازلة «الأوراق النقدية» يتطلب النظر في الصفات التي تحتملها، وذلك بإبقاء الصفات القارة واستبعاد العارضة منها. ومن الصفات القارة في النازلة صفة الثمنيّة، فهي صفة فقهيّة لازمة للعُملة الورقية، لا يقدر أحد على نفيها، بدليل أن تلك الأوراق صارت فعلا أثمانا للأشياء وقيما للمستودعات. وهذه الصفة التي هي الثمنية – وإن كانت صفة لازمة لا عارضة – فهي دخيلة على طبيعتها لا شك في ذلك، لكون الورق نشأ في البداية لغاية لا زال الناس يستخدمونه لأجلها وهي الكتابة ومآرب أخرى، فلم ينشأ لغرض أن يكون ثمنا. وعليه فإن صفة الثمنية في الورق مما تعارف عليه الناس، فتكون بذلك صفة دخيلة على طبيعة الورق لكن في الوقت نفسه هي صفة لازمة له، وهذا هو شرط التكييف. فلو كيفنا النازلة على وصف الثمنيّة لم يكن هذا التكييف خطأ، لأن شرط اللزوم في الصفة المكيَّف عليها ثابت. فلو حصل وأن انتفت الثمنيّة عن الورق النقدي بسبب كسادها أو بتحريم التعمال بها فإن النقدية تنتفي مع انتفاء الثمنية، فيتحول الورق النقدي إلى أصله فيكون مجرد ورق لا قيمة له.

5 – (التدرج) الظاهر من تصرفات الكيفيات أن منها العارضة واللازمة، أما العارضة فليست معتبرة في التكييف لأنها كيفيات زائلة، فهي تحل في الأشياء وتزول عنها، ولا ينبغي تكييف الشيء عليها لعدم اتصافها بخاصية اللزوم. فلو كيّفنا الواقعة عليها، زالت حقيقتها بزوال هذه الكيفية. بخلاف الكيفية اللازمة فإنها باقية، وحقيقة الشيء تنبني عليها. وبالإضافة إلى خاصية اللزوم، فإن الكيفية اللازمة تتصف بخاصية التدرج، لحلولها في المحل على هذا النحو. وهذا جار في المسائل المحتملة، الأصل فيها الكيفية الواحدة إلا أنها مع الوقت حلّت فيها كيفيات أخرى، ليس دفعة واحدة، وإنما شيئا فشيئا. وليس هذا مُرجحا للكيفية المتقدمة، فقد تُكيّف الواقعة على الكيفية الدخيلة، بشرط أن تكون ملازمة للمحل. فالاحتكام في ذلك إلى غلبة الخصائص والأوصاف، وليس إلى الأسبق. ومثاله في النازلة محل البحث لو كيّفنا الورق النقدي على وصف العرضية – وهو تكييف لجأ إليه بعض الفقهاء – فإن الورق فعلا عرض من العروض التي تخضع للتجارة، لكن هذه الصفة ليست لازمة بل هي عارضة، فليست كل الأوراق تصلح عروضا للتجارة، بخلاف الكيفية اللازمة فإنها باقية، وحقيقة الشيء تنبني عليها. لأجله النازلة اتصفت بخاصية التدرج، حيث إن صفة الثمنية فيها دخيلة عليها لم تطرأ عليها دفعة واحدة، وإنما استحدث الورق في بدايته لأغراض بعيدة عن النقدية، ومع الوقت تدرجت وظيفة الورق إلى أن صار ثمنا للأشياء، بأن تتوفر فيه شروط اقتصادية وسياسية، فيكون مختوما من لدن الحاكم، وأن يكون مغطى بغطاء يعبّر عن قوة ما، وأن يكون من إصدار الدولة وعليه تعهدها، وما إلى ذلك من العلامات التي تجعل منه نقدا من الناحية العرفية. ولوقت قريب كان الورق له قوة شرائية لدرجة أن قيمته كانت تعادل أوزانا من

الذهب والفضة. ولا شك أن قانون التدرج هذا تطلب زمنا حتى يكون للورق هذه القـــوة الاقتصـــادية، فلـــم يتكيّف عليها إلا بعد قرون، حيث غادر الإنسان النقود المعدنية دون رجعة.

6 - (التشابه) هذه الخاصية من أبرز خاصيات التكييف، حيث يتميّز المصطلح عن غيره من المصطلحات ذات الصلة. ذلك أن المحل الذي لا يقبل إلا كيفية واحدة ليس محلا للتكييف، بخلاف المحل الذي يحتمل كيفيات عدة، يكون قابلا لعملية التغليب والترجيح، حيث يُكَيَّف على كيفية دون أخرى، وما كانت هذه طبيعته أمكن تسميته متشابها لاحتماله أكثر من كيفية. ومثله: الحادثة التي تحتمل أكثر من صفة في الفقه كالتي تنجذب نحو أربعة أصول، لتشابه محلها بها. وتعد نازلة «الورق النقدي» من أشد النوازل تشابها، وذلك لأنها تنجذب إلى أربعة أشباه فقهية، وأضاف بعضهم أشباها أخرى ليست في قوة الأشباه المعتبرة. وأشباه النازلة تنقسم إلى قسمين، أولهما الأشباه الحسيّة، يندرج تحتها سندات الديون، والفلوس، والعروض التجارية. والثاني: الأشباه الحكمية، وهي: النقد الذهبي وبدله.

7- (التدافع) الأصل في الاجتهاد الإعمال ولا يلجأ المجتهد إلى الإهمال إلا عند التدافع، ومعناه التضاد الذي يلحق الكيفيات تكون متدافعة فيما بينها، فيتطلب الأمر تغليبا أو ترجيحا حسب درجة التضاد في المحل المراد تكييفه. فإذا تساوت كيفياته لجأ المجتهد إلى عملية الترجيح، أما إذا تفاوتت فيما بينها فإن المسلك الأنسب للتكييف هو التغليب. ومثاله إذا أشكل علينا جنس الولد لتردده بين الذكورة والأنوثة بالتساوي، تكييفه يختلف عن الذي ترجحت فيه صفات الذكورة، فالأول يتطلب ترجيحا، وقد يمضي بعضهم إلى التساقط أو الوقف. بخلاف الذي غلبت عليه صفات الذكورة، يكيّف على أنه ذكر، وذلك بتغليب الصفات الراجحة. وهو المسلك الذي ينبغي سلكه في جميع الصور المتشابهة. كتردد الشخص بين العدالة والفسق، وتردده بين الفقر والغنى، وتردد الماء بين الطهارة والنجاسة. فلا بد من تكييف جانب على آخر، لأن الشريعة لم تخاطب فينا إلا إحدى الكيفيتين، فوجب تكييف هذه المسائل على الجهة المخاطبة شرعا. وأحيانا يقف المجتهد على حادثة تحتمل صفتين من الفقه ليستا متدافعتين، تُحمل على الكيفيتين معا، لعدم وجود ما يقتضي تغليبا أو ترجيحا. وعند حديثنا عن قاعدة العمل بالشبهين سنلحظ بعض الحوادث التي تحتمل مناطين ليسا متضادين، وكيف أن حمل الحادثة عليهما معا لم يؤثر في أيّ خاصية من خصائصها. ونازلة «الورق النقدي» تتدافعها أشباه معيّنة، يُلجأ في البدء إلى محاولة الجمع بينها، أو بين بعضها عند تعذر الجمع بين جميعها. ولقد وجد من الفقهاء من جمع بين الشبهين حيث جمع في تكييفها بين العروض والفلوس، وهذا ممكن لكون أصل الفلوس أنها من العروض. وإذا تعذر الجمع تخيّر الفقيه شبها يكون أقرب إلى النازلة درءا للتدافع.

8 - (الجعل) يقابل هذه الخاصية في اللغة الإنشاء. وهي التي تميّزه عن باقي الاجتهادات التنزيلية. ومعنى خاصية الجعل، أن تُحمل الحادثة على صفة من الفقه، بمعنى يجعلها المجتهد على صفة فقهية. ويترتب على هذا

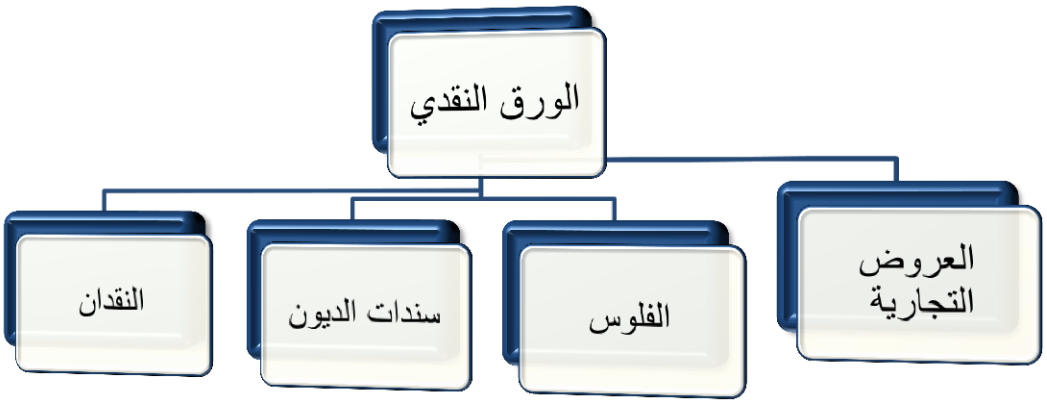
الجعل أحكام شرعية، تختلف باختلاف الكيفية المختارة للتكييف. فلو حملنا حادثة محتملة على صفة من الفقه، فإنها تنطبق عليها أحكام هذه الصفة الفقهية، بخلاف لو حملناها على صفة أخرى تحتملها. وجعل نازلة «الورق النقدي» على صفة من الفقه هو المقصود من خاصية الجعل، والنازلة تقبل هذه العملية لكونها محلا للتشابه.

9 – (الاجتهاد) يقابل هذه الخاصية في اللغة الجهد. ولّما كان التكييف هو جعل الشيء على كيفية فإن هذا الجعل يتطلب من المُكَيِّف جهدا، يفوق جهد الاجتهاد العادي. ذلك أن التكييف هو تحقيق لمناط متشابه، حيث إنه اجتهاد في أكثر من مناط لا في مناط واحد، كل مناط ينازع المناط الآخر المضاد له، فلا يكفي التحقق من وجود هذه المناطات في الحادثة كما هو الحال مع تحقيق المناط الجليّ أو المناط الواضح. فأنت أمام ظاهرة تشابهية تحكم مناطات متعددة وفي نازلة واحدة. لذلك ينضاف إلى اجتهاد تحقيق وجود المناط اجتهاد آخر هو تحقيق المناط الأنسب للواقعة. كما ينضاف إليه جهد آخر هو تغليب أحد المناطات أو ترجيحه، فلا تُكيّف الحادثة على صفة إلا بتغليب أحد المناطين على الآخر. ولا يتوقف همّ التكييف عند هذا الحد، فقد يصادف المجتهد حوادث تحتمل وجوها من الفقه متساوية، فيتطلب الأمر منه جهدا فوق الجهد الذي يتعامل فيه مع الحوادث ذات الصفات المتفاوتة. من هذا الوجه عُدّ التكييف من أعسر الاجتهادات وأدقها، لتطرق صاحبه مجالا شائكا. ولا شك أن تكييف نازلة «الورق النقدي» هو اجتهاد فقهي، والمعلوم أنه كلما احتملت النازلة وجوها شرعية أكثر كلما تطلب النظر فيها اجتهادا أكبر. ونازلة الورق النقدي تحتمل من حيث الفقه صورا فقهية عدة، ولأجله عدّ الاجتهاد فيها من أعسر الاجتهادات.

10 – (التأصيل) يقابل هذه الخصية في اللغة التقدير، يقال: تقدير الشيء على هيئة أصله، بمعنى جعله على صفة أصله. وفي الشرعيات التأصيل رد الحوادث إلى أصولها. ولما كانت الحادثة المتشابهة محتملة لانجذابها إلى أصلين أو أكثر، فإن تقديرها أن تحمل على أصل منهما. بمعنى جعلها على صفة تناسب أصلا منهما. ونازلة «الورق النقدي» دائرة في الفقه بين أصول أربعة، كل أصل يستدعي تأصيلا لذاته. والفقيه يقوم بتكييف النازلة على أصل دون آخر، أو يقوم بتكييفها على أصلين من الفقه عند إمكان الجمع بينهما.

11 – (التسمية) عند حمل نازلة الورق النقدي على أصل فقهيّ، أمكن إلحاق التسمية الفقهية بالنازلة، فلو كيّفنا الورق النقدي – مثلا – على أصل الثمنية، أمكن تسمية هذا الورق ثمنا، حينها يجري على الأوراق النقدية ما يجري على باقي الأثمان الشرعية من أحكام شرعية.

المطلب الثاني: الأشباه الفقهية لنازلة الأوراق النقدية



الفرع الأول: الشبه بسندات الديون

السند هو مكتوب أو ورقة يكتب فيها المدين والدائن اسمهما ونسبهما المعلومين، والدَّين جنسا وقدرا صحيحا أو مكسرا والشهود عليه، وتحفظ بيد الدائن للتذكير عند التناكر.[1] أما الدَّيْن في اللغة هو كل شيء غير حاضر، وجمعه ديون. ويقال دانه: أقرضه، فيكون بمعنى القرض.[2] والدّين في الاصطلاح أنواع، دين ثبت بسبب إتلاف مال الغير، ودين بسبب شراء مبيع، ودين بسبب القرض، والأخير هو المناسب لتخريج الورق النقدي عليه، يعبّر عنه بالسلف وهو: « دفع مُتَمَوَّلٍ في عوض غيرِ مخالفٍ له لا عاجلا.»[3] فمن جعل الأوراق النقدية سندات ديْن في ذمة مُصدرها، فهي بالنسبة إليه ليست أثمانا ولا حتى أموالا، وإنما هي عبارة عن وثيقة، كتبها المديون ليتسنى للدائن القبض على دينه إذا أراد، فكل من يدفع لغيره ورقا من هذه الأوراق، فإنه لا يدفع إليه مالا وإنما يحيله على مديونه الذي أصدر ذلك الورق كوثيقة دين[4]. وأوجه الشبه بين الأوراق النقدية وسندات الديون:

أولا: بالبحث عن ماهية كلمة (بنكنوت) أي الورق النقدي، نجد أنها كانت تعني في الاصطلاح ورقة عملة قابلة لدفع قيمتها عينا لدى الإطلاع لحاملها، وهي يتعامل بها كما يتعامل بالعملة المعدنية نفسها، حسب ما جاء في أشهر القواميس الفرنسية (لاروس) ومعنى ذلك أن الأوراق النقدية سندات بدين[5]، يقول السيد أحمد بيك الحسيني: «فقوله: قابلة لدفع قيمتها عينا لدى الاطلاع لحاملها، لم يجعل شكا في أنها سندات ديون، ولا عبرة بما توهمه عبارته من التعامل بها كما يتعامل بالعملة المعدنية، لأن معنى تلك العبارة أن الناس يأخذونها بدل العملة، ولكن مع ملاحظة أن قيمتها تدفع لحاملها، وأنها مضمونة بدفع قيمتها. وهذا صريح في أن تلك الأوراق هي سندات ديون، ومن غير المعقول أن تكون الورقة بشخصها هي المتعامل بها، بقطع النظر عن قيمتها التي يجب على مصدر الورقة أن يدفعها لحاملها، لأن الورقة لو كانت هي العملة بشخصها، لم يكن ثم ختم على من أصدر الورقة أن يدفع قيمتها.»[6]

---

[1] إقناع النفوس للشيخ أحمد الخطيب ص/8

[2] مختار الصحاح ص/ 91

[3] شرح حدود ابن عرفة ص/401

[4] بحوث في قضايا فقهية معاصرة للقاضي تقي العثماني 142/1

[5] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 46

[6] بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق ص/ 69

ثانيا: أن الأوراق النقدية في الحقيقة هي سندات دين في ذمة مصدرها، وليست أثمانا ولا حتى أموالا، وإنما عبارة عن وثيقة كتبها المديون ليتسنى للدائن القبض على دينه، فكل من دفع إلى غيره ورقا نقديا فإنه لا يدفع في الحقيقة نقدا وإنما يحيله على مديونه الذي أصدر الورق كوثيقة دين.[1] فيكون الدرهم الورقيّ حسب هذا الاعتبار مثل سند كمبيالة، لكون المالك عندما يشتري بهذا الدرهم الورقي شيئا، فإنه يدفعه للبائع على اعتبار أنه وثيقة تضمن له ماله، وذلك بأن للمشتري له في ذمة الجهة المصدرة للورق ما قيمته درهما، وتكون هذه الجهة مدينة للبائع بذلك القدر من المال[2]. وعليه فإن الأوراق النقدية وثيقة مالية نائبة عن العين بتعهد مسجل عليها بتسليم قيمتها إلى حاملها عند الاقتضاء.

ثالثا: انتفاء القيمة الذاتية للورق النقدي، فالمعتبر ما تدل عليه من الأرقام المسجلة عليها، وليس في ورقها ومادتها المصنوعة منها. كذلك سندات الديون لا قيمة لها إلا فيما تحمله من أرقام عليها، وفي الأصل هي مجرد ورقة لا قيمة لها[3].

رابعا: أن الدولة التي تصدر هذه الأوراق تتعهد بضمان قيمتها عند إلغائها وعدم التعامل بها، وهذا دليل على كونها مجرد سندات بدين[4]. فكل ورقة مسجل عليها تعهد بأن يدفع المصرف الذي أصدرها قيمتها وقت الطلب، وهو دليل على أنها مجرد سند دين، فهي ليست إلا صكوك تثبت مديونية المصرف لحاملها.[5]

خامسا: وجود التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بتسليم قيمتها لحاملها عند طلبه، يدل على أنها وثيقة دين[6].

الفرع الثاني: الشبه بالعروض التجارية

العروض جمع عرض -بفتح العين وسكون الراء- خلاف النقد من المال، قال الجوهري: العَرْض: المتاع، وكل شيء عرض سوى الدرهم والدنانير فإنهما عين.[7] وعليه فإن العرْض بسكون الراء ما خالف الثمنيْن:

---

[1] بحوث في قضايا فقهية معاصرة للقاضي تقي العثماني 1/ 142

[2] أحكام صرف النقود والعملات في الفقه الباز ص/ 153

[3] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 46

[4] المعاملات المالية المعاصرة محمد عثمان شبير ص/ 164

[5] أبحاث هيئة كبار العلماء 1/ 61

[6] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 45

[7] مقاييس اللغة [عرض] 276/4

الدراهم والدنانير، والعرَض بالتحريك هو متاع الدنيا وحطامها[1]. قال أبو عبيد: «العروض الأمتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا.» تقول: اشتريت المتاع بعرض أيْ بمتاع مثله، وعارضته بمتاع أو دابة أو شيء معارضة إذا بادلته به[2]. وفي الاصطلاح، العرض هو غير الأثمان من المال على اختلاف أنواعه من النبات والحيوان والعقار وسائر المال[3]. فكل ما أعد للبيع والشراء لأجل الربح هو عرض، فهو المال المعد خصيصا للتجارة، وسمي كذلك عرضا لأنه لا يستقر: يعرض ويزول، فيدخل فيه المال سوى الأثمان[4].

ومن أوجه الشبه بين نازلة الورق النقدي والعرض، أن الورق النقدي في الحقيقة ليس إلا قرطاسا، ولا صلة له بالثمنين الذهب والفضة، فهو مجرد سلعة من السلع. وتظهر حقيقة الورق النقدي لو أن السلطة التي أصدرته تخلّت عنه أو سقطت حكومته فألغي التعامل به لم تكن له قيمة نقدية بعدها، وليس كذلك الأثمان[5]. وجه آخر شبهيّ، أن العرض عين متقومة، كذلك الورق النقدي معتبر القيمة، وما هو مكتوب على الورقة النقدية مجرد تسمية اصطلاحية أو مجازية ليست حقيقة، ودليله أن المتعاملين بالأوراق النقدية معترفون بذلك مقرون بهذه الحقيقة. يقول الشيخ سليمان بن حمدان (ت1397هـ)[6]: «لأن ما كتب عليها من أنها ريال أو دينار أو جنيه أو غير ذلك، هي أسماء اصطلاحية مجازية وليست أسماء حقيقية، وعلامة المجاز فيها صحة نفيه بقول هذه ورقة وليست بريال فضة... والحقيقة لا يصح نفيها.»[7]. وجه آخر، هو أن الورق النقدي لا يلحق بالذهب والفضة من حيث إنه قرطاس، والنقدان معدنهما نفيس، وليس كذلك الورق النقدي [8] .

---

[1] لسان العرب [عرض] 170/7

[2] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 170/7

[3] المغني لابن قدامة 58/3

[4] الشرح الممتع على زاد المستقنع 138/6

[5] الأوراق النقدية في الاقتصاد الاسلامي لأحمد حسن ص/ 174-175

[6] سليمان بن عبد الرحمن بن محمد آل حمدان المجمعي ولد بنجد عام 1322ه من فقهاء الحنابلة ولي قضاء المدينة المنورة ترجم لحنابلة العصر في "طبقات الحنابلة" انظر: قضاة المدينة المنورة لابن زاحم 1/ 188

[7] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 59

[8] الأوراق النقدية في الاقتصاد الاسلامي لأحمد حسن ص/ -175

الفرع الثالث: الشبه بالفلوس

الفُلُوس في اللغة (فَلَسَ) الْفَاءُ وَاللَّامُ وَالسِّينُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ، وَهِيَ الْفَلْسُ، مَعْرُوفٌ، وَالْجَمْعُ فُلُوسٌ. وَيَقُولُونَ: أَفْلَسَ الرَّجُلُ، قَالُوا: مَعْنَاهُ صَارَ ذَا فُلُوسٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ ذَا دَرَاهِمَ.[1] فكل من قلّ ماله فهو مُفلس. قال الليث: «أفلس الرجل إذا صار ذا فُلُوس بعد الدراهم.»[2] وفي الاصطلاح يطلق الفلوس على العملة التي يتعامل بها مضروبة من غير الذهب والفضة وكانت تقدر بسدس درهم[3]. وعادة تضرب هذه العملة وتصنع من معدن النحاس.[4]

وأوجه الشبه بين الورق النقدي والفلوس: طروء الثمنية عليهما، إذ أن الفلوس ليست أثمانا حقيقة بل عرفية، كذلك الأوراق النقدية.[5] شبه آخر: أن الورق النقدي ليس ذهبا ولا فضة، وإنما هي أثمان عرفية تتغير وتخضع للرواج والكساد، ويتم تقديرها بمقتضى أمر الدولة. كذلك الفلوس يجري عليها هذا الشبه.[6] أن الورق النقدي عملة رائجة بما رقّم عليه، فليس رواجها لذاتها، بدليل أن قيمتها الحقيقية لا شيء مقارنة مع ما رقّم عليها، فأشبه الورق النقدي عملة الفلوس من هذا الوجه[7]. وجه آخر: هو أن الفلوس نقود عرفية، وإلا فهي في الحقيقة ليست أثمانا. كذلك الأوراق النقدية اكتسبت صفة النقدية عرفا. ثم إن الأوراق النقدية قيمتها اسمية لا ذاتية، بمعنى أن قيمتها من اصطلاح الناس عليها، وقيمتها الاسمية أكبر من قيمتها الذاتية، كذلك الفلوس قيمتها اسمية، أما قيمتها الذاتية فهي أقل من القيمة المصطلح عليها[8]. شبه آخر: أن الورق النقدي والفلوس كلاهما ليسا متمولين في ذاتهما، مع اشتراكهما في وصف الرواج.[9]

---

[1] مقاييس اللغة [فلس] 4/ 451

[2] تهذيب اللغة [فلس] 12/ 297

[3] القاموس الفقهي ص/ 290

[4] معجم لغة الفقهاء ص/ 318

[5] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/ 180

[6] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 67- 68

[7] أبحاث هيئة كبار العلماء 1/ 69

[8] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 3 الجزء الثالث ص/ 1697

[9] أضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطي 1/ 303

الفرع الرابع: الشبه بالنقدين

النّقد في اللغة – كما سبق بيانه – يطلق على عدة معان، أولها: القبض العاجل لحديث جابر وجَمِله: «قَالَ: فَنَقَدَنِي ثَمَنه»[1] أَيْ أعْطانيه نَقْداً مُعَجَّلاً.[2] والنقد خلاف النسيئة، وهو المعنى الثاني. والثالث: النّقد تمييز الدراهم، وإخراج الزيف منها. قال اللَّيْث: النّقْد تَمْيِيز الدَّرَاهِم.[3]

والنّقد في اصطلاح الاقتصاد يرتكز على ثلاثة خصائص، متى وجدت متحققة في مادة ذاتية كانت نقدا عندهم، **أولها**: أن تكون هذه المادة وسيطا للتبادل العام بين الناس، **والثاني**: أن تكون مقياسا للقيمة، **والثالث**: أن تكون مستودعا للثروة.[4] لذلك فإن تعريف النّقد لا يخلو كونه كل مال من أيّ نوع كان، ومن أيّ مادة اتخذ[5]. ومن التعريفات الاقتصادية للنقد: «أي شيء يتمتع بقبول عام في الوفاء بالالتزامات.»[6]وقيل: «كل شيء يكون مقبولا قبولا عاما، كوسيلة للتبادل ومقياس للقيمة.»[7] وهذا المعنى الاقتصادي للنّقد جار في الاصطلاح الفقهي، يقول ابن تيمية: «وأما الدرهم والدينار، فما يعرف له حد طبعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح. وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معيارا لما يتعاملون به، والدراهم والدنانير لا تقصد لنفسها، بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثمانا بخلاف سائر الأموال، فإن المقصود الانتفاع بها نفسها.»[8] أشار إلى أن النقود ما يلقى قبولا عاما، فهي وسيلة للتبادل على أي صورة كان من أي مادة اتخذ. فالنقود حسب هذا الفهم ليست غاية في حد ذاتها بل هي وسيلة لغاية ما، سواء كان النقد ذهبا أو فضة أو شيئا اصطلح عليه الناس.

---

[1] متفق عليه / اللفظ لمسلم كتاب المساقاة باب بيع البعير واستثناء ركوبه وصحيح البخاري كتاب البيوع باب شراء الدواب والحمر وإذا اشترى دابة أو جملا وهو عليه هل يكون ذلك قبضا قبل أن يترل

[2] النهاية في غريب الحديث والأثر 103/5

[3] تهذيب اللغة [نقد] 9/ 50

[4] النقود والمصارف لحسين الوادي ص/ 13

[5] المعجم الاقتصادي الاسلامي لأحمد الشرباصي ص/466

[6] الأوراق النقدية في الاقتصاد الاسلامي للدكتور أحمد حسن ص/38

[7] المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الاسلامي للدكتور محمد عثمان شبير ص/ 148

[8] مجموع فتاوى ابن تيمية 251/19

ومصطلح النّقد لم يُرد بلفظه هذا المعنى الدارج زمن النبوة، إذ لم تستعمله العرب للدلالة على الأثمان وإنما جرت بينهم ألفاظ أخرى كالدرهم والدينار والورق. والغالب أن النّقد استعمل لاحقا في الفقه للدلالة على الذهب والفضة، ثم انتقل العرف بعدها ليشمل ما دون ذلك مما اصطلحوا عليه، ليكون وسيطا للتبادل بينهم ومقياسا للقيم، وهو مذهب فريق من الفقهاء، حيث وسعوا من مصطلح النقد وأدخلوا فيه الأثمان كلها. وعلى رأسهم مالك في قولته الشهيرة:{وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَجَازُوا بَيْنَهُمْ الْجُلُودَ حَتَّى تَكُونَ لَهَا سِكَّةٌ وَعَيْنٌ، لَكَرِهْتُهَا أَنْ تُبَاعَ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ نَظِرَةً.}[1] فهذا تأكيدا على نقدية هذه الجلود. وهو مذهب أهل المدينة فقد نقل عن ربيعة الرأي قوله: «الْفُلُوسُ بِالْفُلُوسِ بينهما فضل، فهو لا يصلح في عاجل بآجل وإلا عاجل بعاجل، ولا يصلح بعض ذلك ببعض إلا هاء وهاء.»[2] جعل الفلوس من جنس النقدين. ونقل عن يحيى بن سعيد أنه كره: الْفُلُوسَ بِالْفُلُوسِ.[3]على اعتبار أنها من النّقد الذي يجري فيه الربا، وهو مذهب محمد بن الحسن من الحنفية.[4]

وإطلاق مصطلح النّقد على الأوراق جائز شرعا، بدليل أن الفقهاء قديما اصطلحوا على نقدية الجلود والمعادن متى كانت وسيطا للتبادل العام بين الناس، وكانت مقياسا للقيمة ومستودعا للثروة. ومن هنا كان وجه التشابه بين النقدين الذهب والفضة والورق النقدي، هو اشتراكهما في اسم النقد، فكلاهما وسيط للتبادل، وكلاهما مقياس للقيمة، ومستودع للثروة. كما أن الثمنية متحققة فيهما على حد سواء، بدليل أنهما أثمان للأشياء، إلا أن ثمنية النقدين من ذاتهما، وثمنية الأوراق من أمر خارج، واختلاف مصدر ثمنيتهما لا يؤثر في كونهما أثمانا للأشياء[5]. هذا وإن ثقة الناس بهذه الأوراق ربما فاقت عند البعض ثقتهم بالذهب والفضة، حيث إن الناس يتعاملون بها بكل ثقة، ولعل هذه العلة هي سبب تداول هذه الأوراق بينهم، فليس سر قبولها هو ذاك التعهد المسجل عليها بتسليم حاملها قيمتها عند الطلب، ولا كونها مغطاة بالذهب أو الفضة، ولا أن الحاكم فرضها وألزم العامة بالتعامل بها، وإنما السّر هو ثقة الجمهور بها كقوة شرائية مطلقة بغض النظر عن أسباب حصول هذه الثقة.[6] ثم إن تعدد أجناس الأوراق النقدية واختلافها باختلاف جهات إصدارها، لا يميّزها عن

---

[1] المدونة الكبرى للإمام مالك 5/3

[2] نفس المصدر 5/3

[3] نفس المصدر 5/3

[4] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 185/5

[5] أبحاث كبار هيئة العلماء 77/1

[6] الورق النقدي عبد الله ابن منيع ص/ 114

النقدين الذهب والفضة، فكلاهما جنسان لاختلاف كل منهما عن الآخر في القيمة الذاتية، كذلك العملات الورقية أجناس لاختلاف كل منها عن الأخرى بما تقدره جهات إصدارها، فاختلاف الجنس مشترك بينهما، وإن كان الاختلاف في النقدين من القيمة الذاتية لهما، واختلاف الأوراق من القيمة الموضوعة لها.[1]

المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة الأوراق النقدي

الفرع الأول: التكييف بتغليب شبه سندات الديون

ممن كيّف الأوراق النقدية على سندات الديون تغليبا الشيخ سالم بن عبد الله بن سُمَير الشافعي (ت1271ه)[2] هو أقدم من تكلم في المسألة يقول: «أما صورته فهي قطعة من البياض يكتب فيها عدد من

---

[1] أبحاث هيئة كبار العلماء 1/ 77

[2] الشيخ سالم بن عبد الله بن سُمَير (ت1271ه) الحضرمي الشافعي له كتاب "سفينة النجاة" وغيره. انظر/ غاية المنى شرح سفينة النجا لمحمد بن علي بن محمد باعطية الدُّوَعْني ص/10

الربيات من الواحدة إلى الألف، بل إنها قد تبلغ إلى عشرة آلاف، ويكتب فيها مع العدد المذكور تأريخ وضعها وتسمى في لغتهم النوط، وتطبع بطابع فيحصل التعامل بما يكتب فيها من قليل أو كثير... إذا تحقق هذا علمت أن التعامل به ليس نفس القرطاس، بل ما يدل عليه في العدد، ألا ترى أنها تكون قطعا متساوية فيكون أحدها خمس وعشرون ربية، وفي الأخرى مائة، وفي الأخرى ألفا، فالتفاوت بينها بما دلت عليه لا بذاتها، فالقول الفصل فيها إنها دين عند واضعها أو بدين حال أو بدين لازم، وهو صحيح على ما في بعض ذلك من الخلاف.»[1] ومنهم أيضا الشيخ الحبيب عبد الله بن سميط سئل عن هذه الأوراق فأجاب: «أيها السائل أرشدك الله إلى ما يرضاه. كيف يكون حكم ذلك القرطاس؟ هل ما فيه دين أو عرض؟ فإذا كان الأمر على ما ذكر السائل في السؤال، فهو دين بلا شك ولا ريب.» [2] وعليه تجب الزكاة على الأوراق النقدية لكونها ديون، والدين تجب فيه الزكاة وإن طال الزمن، فإن كان عند غني وجبت الزكاة حالا، وإن كان عند معسر وجبت عند التسليم.[3] والسيد أحمد بيك الحسيني في «بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق» يقول: «فمتى علمت جميع ما تقدم، لم يبق عندك شك ولا ريب في أن ورق البنك نوت هي سندات ديون.»[4] ومنهم عَبْد القَادِر بَدْرَان (ت1346هـ)[5] يقول: «لا ريب في أن التعامل بها فرع من التعامل بصكوك الدين، وذلك لا يرتاب في جوزاه أحد خلافا لمن ادعى خلاف ذلك.»[6] والشيخ الشنقيطي قال: «الذي يظهر لي أنها ليست كعروض التجارة، وأنها سند بفضة، وأن المبيع الفضة التي هي سند بها، ومن قرأ المكتوب عليها فهم صحة ذلك.»[7] والشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي[8] في قوله: «الأوراق المالية الجاري بها التعامل الآن في القطر المصري، معتبرة كمستندات ديون على شخص معنوي، كما هو الظاهر من التعهد المرقوم عليها.»[9]

ومن مستلزمات القول بتكييف الأوراق النقدية على سندات الدين، مجموعة من الأحكام منها:

---

[1] القول المنقح المضبوط في جواز التعامل ووجوب الزكاة في ورق النوط لابن شطا ص/ 46

[2] نفس المرجع ص/ 50

[3] العقود الياقوتية لابن بدران ص/ 227

[4] بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق ص/ 67

[5] عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران: فقيه أصولي حنبلي، من كتبه: "شرح روضة الناظر لابن قدامة " وغير ذلك. الأعلام للزركلي (4/ 37)

[6] العقود الياقوتية لابن بدران ص/ 230

[7] أضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطي 1/ 303

[8] أحد كبار علماء الأزهر كان وكيلا على مشيخة الأزهر ، كان حيا عام 1324ه. الفتح الرباني لترتيب المسند 250/8

[9] الفتح الرباني لترتيب المسند للساعاتي 8/ 250

أولا: عدم جواز السّلم بالأوراق النقدية، لأن من شروط السلم المتفق عليه قبض أحد العوضين في المجلس، وقبضها على رأي القائلين بسنديتها ليس قبضا لما تحويه، وإنما هو بمثابة الحوالة به على مصدرها.[1] وعليه يؤول الأمر إلى بيع دين بدين، وهو منهي عنه. يقول الشيخ سالم بن عبد الله بن سُمَير : «وأما ما عمل به بعض أهل هذه الجهة الآن في بيعهم لها بمثلها أو بغيرها مؤجلا إلى ستة أشهر مثلا، مع سبق التواطؤ بينهما على زيادة الربح على كون العشرة باثني عشر، مثال ذلك أن يقول: بعتك هذه الألف روبية من القرطاس باثنتي عشرة مائة أو بألف روبية فضة مثلا أو بغير ذلك مؤجلا إلى ستة أشهر، فهذا بيع باطل ظاهرا وباطنا، لأنه بيع الدين بالدين المنهي عنه في كثير من الأحاديث الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب اجتنابه.»[2]

ثانيا: عدم جواز صرفها بنقد معدنيّ من ذهب أو فضة ولو يدا بيد، لأن الورقة النقدية على رأي القائلين بسنديتها وثيقة بدين غائب عن مجلس العقد، ومن شروط الصرف التقابض في مجلس العقد .[3] يقول الشيخ محمد الشنقيطي: «فلا يجوز بيعها بذهب ولا فضة ولو يدا بيد، لعدم المناجزة بسبب غيبة الفضة المدفوع سندها».[4] وذلك انسجاما مع التكييف القاضي بتخريج الورق النقدي على سند الفضة دون الذهب. [5]

ثالثا: يعتبر التعامل بالأوراق النقدية بموجب هذا التكييف من قبيل الحوالة بالمعاطاة على الجهة التي أصدرتها، وفي القول بصحة العقود بالمعاطاة خلاف، فالمشهور من مذهب الشافعية عدم صحتها في القليل والكثير، قال النووي: «ولا تصح المعاطاة في قليل ولا كثير، وبهذا قطع المصنف والجمهور.»[6] وهي مخالفة صريحة من الشيخ أحمد الحسني لمذهبه الشافعي القاضي بعدم جواز المعاطاة في العقود، حين كيّف الأوراق على سندات الدين وأجاز التعامل بها، وذلك عند قوله: «بقي أن المعاملة بهذه الأوراق إنما تتخرج على قاعدة الحوالة لمن يجيز المعاملة بالمعاطاة من غير اشتراط صيغة، والحوالة كالبيع، فمن يقول بصحة البيع بالمعاطاة يقول بصحة الحوالة بالمعاطاة، وذلك هو مذهب السادة الحنفية والسادة المالكية والسادة الحنابلة، فإنهم يجيزون المعاملة

---

[1] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 48

[2] العقود الياقوتية لابن بدران ص/ 226-227

[3] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 48

[4] أضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطي 1/ 303

[5] نفس المرجع 1/ 303

[6] المجموع شرح المهذب النووي 190/9

بالمعاطاة من غير اشتراط صيغة، وهناك قول وجيه في مذهب السادة الشافعية يجيز المعاملة بالمعاطاة.»[1] ويقصد من ذلك ما ذهب إليه القاضي ابن سُرَيْجٍ وهو المشهور عنه[2] . إلا أنه مخرّج على محقرات الأشياء دون النفيسة تبعا لمذهب الحنفية، وهو النقل الصحيح عنه من لدن جمهور الشافعية، وعلى رأسهم الغزالي. ولقد أنكر ابن الصَّلَاح على الغزالي ذلك، وقال: «ليست مختصة عند ابن سُرَيْج بالمحقرات.» وعقّب عليه الشيخ المحقق النووي بقوله: «وهذا الإنكار على الغزالي غير مقبول، لأن المشهور عن ابن سُرَيْج التخصيص بالمحقرات.»[3] وهو الصحيح، لكون تخصيصه المسألة بالمحقرات لم ينفرد بنقله الغزالي، وإنما تناقله عنه جمهور الشافعية[4].

رابعا: بطلان بيوع ما في الذِّمة من عروض أو أثمان بهذه الأوراق، لكونها وثائق بديون غائبة، وعليه يكون بيعها بمثابة بيع الكالئ بالكالئ، ولقد روى ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم أنه: {نَهَى عَنْ بَيْعِ الْكَالِئِ بِالْكَالِئِ.}[5]

خامسا: يورث التكييف على سندات الدين خلافا حول زكاة هذه الأوراق، باعتبار أنها من قبيل الديون. الشيخ الحبيب عبد الله بن سميط أوجب الزكاة في الأوراق بقوله: «وتجب الزكاة على من معه شيء من ذلك القرطاس، لأن المقصود ما فيه، وإن نوى القنية به لم تسقط عنه الزكاة إلا أن يبرأ المدين على ما في القرطاس من الدين.»[6] ولقد توسع صاحب «العقود الياقوتية» في حكم زكاة الأوراق النقدية تخريجا على زكاة الديون، فأولا: وجوب تعجيل زكاة هذه الأوراق مع المال الحاضر، بشرط أن يتحقق حصولها والقبض عليها، بمعنى أن تكون دينا على الأملياء، بحيث يكون مرجوا.[7] وأصله ما قاله ابن عمر رضي الله عنهما: (كُلُّ دَيْنٍ لَكَ

---

[1] بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق ص/ 71

[2] المجموع شرح المهذب النووي 190/9

[3] نفس المصدر 190/9

[4] نفس المصدر 190/9

[5] أخرجه الحاكم في المستدرك وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه كتاب البيوع قال الذهبي: [على شرط مسلم] ينظر المستدرك وبذيله التلخيص 2/ 57 . والدارقطني في سننه كتاب البيوع رقم الحديث 3060 والبيهقي في السنن الصغرى كتاب البيوع باب ما لا ربا فيه وكل ما عدا الذهب والورق والمطعوم رقم الحديث 1882 وأخرجه في السنن الكبرى كتاب البيوع جماع أبواب الربا باب ما جاء في النهي عن بيع الدين بالدين رقم الحديث 10536

[6] القول المنقح المضبوط في جواز التعامل ووجوب الزكاة في ورق النوط لابن شطا ص/ 50

[7] العقود الياقوتية لابن بدران ص/ 231

تَرْجُو أَخْذَهُ، فَإِنَّ عَلَيْكَ زَكَاتَهُ، كُلَّمَا حَالَ الْحَوْلُ.)[1] والسؤال هنا: أن الحاكم هو من يصدر هذه الأوراق النقدية، فهل يعد الحاكم مليئا ؟ بحيث إن سلطانه وقوته تمنعان المحكوم من المطالبة بماله، يقول الشيخ ابن منيع: «والمليء من كان مليئا بماله فيقدر على الوفاء، وبقوله لئلا يكون مماطلا، وببدنه لإمكان حضوره مجلس الحكم، ولا شك أن منعة السلطان وقوته تجعلانه غير مليء بقوله وبدنه، لإمكان مماطلته وامتناعه عن حضور مجلس الحكم، فتعتبر الحوالة بذلك باطلة.»[2] وفي حالة كان الدَّين غير مرجو لا تخرج الزكاة إلا بعد قبضه[3]، وفي حالة قبضه – والحالة هذه – لا يزكي وإن أتت عليه سنون إلا زكاة واحدة[4].

ومن الانتقادات الموجهة إلى هذا التكييف، أن تخريجها على سندات الدين لم يبق تخريجا صحيحا، ذلك أن التعهد المكتوب على ظهر هذه الأوراق لا معنى له اليوم، بحيث إن حامل الورقة النقدية لو طالب مصدرها بقيمتها ذهبا أو فضة، فإنه لا يقدر على الوفاء به، يقول تقي العثماني[5]: «وحاصل ذلك أن هذا الوعد المكتوب اليوم لا يعبّر اليوم إلا عن ضمان الحكومة لحامله بالحفاظ على قيمة الورق الاسمية، وإن قيمته الاسمية عبارة عن عيار مخصوص لقوة الشراء، ولذلك لا يلتزم البنك بأداء الذهب أو الفضة أو العملة المعدنية الأخرى، بل ربما يفي بوعده بإبدال ذلك الورق بورق آخر يساويه في قيمته الاسمية، فليس ذلك أداء لدين وإنما هو إبدال ثمن بثمن آخر... فاتضح بما ذكرنا أن النقود الورقية لم تبق الآن سندات لديون في تخريجها الفقهي.»[6]

ويتفرع الحديث عن تكييف الورق النقدي على سندات الديون شبه آخر اعتبره بعض الباحثين، هو مستند الوديعة، ولا وجه في جعله شبها مستقلا بذاته، إنما هو فرع عن سندات الديون. فالوديعة في اللغة تطلق عموما على ما وضع عند غير مالك ليحفظه، يقال: أودعه مالا، بمعنى دفعه إليه ليكون عنده وديعة، واستودعه مالا، بمعنى: استحفظه إياه[7]. وفي الاصطلاح، الوديعة: توكيل بحفظ مال معيّن[8]، وقيل: «مال وكّل على حفظه،

---

[1] كتاب الأموال لابن زنجويه الرقم/ 1710 الجزء 3 / الصفحة 952

[2] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص. 49

[3] العقود الياقوتية لابن بدران ص/ 231

[4] نفس المرجع ص/ 232

[5] محمد تقي ابن الشّيخ المفتي محمد شفيع القاضي بالمحكمة العليا بباكستان نائب رئيس مجمع الفقه الإسلامي بجدة. وعضو مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

[6] بحوث في قضايا فقهية معاصرة 1/ 155

[7] تاج العروس [ودع] 308/22

[8] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 250/5

وأما بالمعنى المصدري فقال خليل: «الإيداع توكيل بحفظ مال.» [1] وقال ابن عرفة الورغمي: «مجرد حفظ ملك ينقل» [2] وقوله: ينقل، تقتضي إخراج ما لا ينقل من أنواع العقار، مع أن ظاهر المدونة أن الإيداع لا يتقيد بما ينقل حسا، فيكون الإيداع فيه ليحفظه المودَع ممن يتسور عليه. [3]

وبناء على أن غطاء هذه الأوراق النقدية كان من الذهب أو الفضة فهو وديعة لدى الجهة المصدرة، يقول الشيخ ستر بن ثواب الجعيد: «منهم من يراها مستندات بودائع ولعل دليلهم في ذلك أن الورق النقدي في نشأته كان من الضروري تغطيته بالكامل من الذهب أو الفضة ويحتفظ بها البنك الذي أصدره.» [4] ووجه الشبه بين مستند الوديعة والورق النقدي، أن كلاهما مكتوب يعبر عن قيمة مال محفوظ عند مصدر الورقة، فمسند الوديعة ورقة مكتوب فيها أن وديعة ما هي ملك لفلان الذي أودعها أمانة عند فلان، والورق النقدي به تعهد مكتوب أيضا يقرّ بأن قيمة الورق نقدا هي لحامل هذه الورقة. وهو شبه ضعيف كما يبدو، وسبب ضعفه لوجوه:

أولها: أن هذا التكييف كما هو ظاهر، قائم على مسألة تغطية الورق النقدي، والمعلوم أنه لم يعد لهذا الغطاء وجود، إذ أن الذهب منع تداوله نقدا بعدما كانت هذه الأوراق النقدية مغطاة تغطية كاملة به، في وقت مضى كان البنك الذي يصدرها يلتزم بما يملكه من رصيد الذهب، فلا يصدر أيّ ورقة إلا إذا كان عنده ما يقابلها من ذهب، فكل حامل لهذه الأوراق كان من حقه تحويلها إلى سبائك ذهبية متى شاء. لكن بعد مدة أصبحت هذه الأوراق لظروف سياسية واقتصادية تغطى بالذهب تغطية ناقصة، فلجأت الدول إلى طبع كميات كبيرة من هذه الأوراق تزيد عن احتياطاتها من الذهب، فصار غطاء الأوراق النقدية يتناقص شيئا فشيئا، وهذا بعدما كسبت ثقة الناس بها، إلى أن شرعت بعض الدول في إلغاء الغطاء وسنّت قانونا يمنع المطالبة بتحويل الأوراق النقدية إلى سبائك ذهبية داخل نطاقها، مع إبقاء هذه الإمكانية في تعاملها مع باقي البلدان، فكانت الدول تحترم هذه المعاملة فيما بينها، فكل دولة كانت تلتزم بتحويل عملتها إلى الذهب لدولة أخرى، إن تقدمت هذه الأخيرة إليها بعملتها، فلو أن دولة ما تقدمت إلى دولة تتعامل بالدرهم الورقي مثلا، فإن هذه الأخيرة يقتضي أن تعوض ما قدمته لها تلك الدولة ما يقابله ذهبا، وهذه المعاملة كانت تسمى قاعدة التعامل بالذهب. وظل التعامل بهذه الطريقة وقتا إلى أن واجهت الولايات المتحدة أزمة شديدة في سعر الدولار، وتدفق الذهب

---

[1] الفواكه الدواني 2/ 279

[2] نفس المصدر 2/ 279

[3] نفس المصدر 2/ 279

[4] أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي ص/ 187

منها في عام 1971م فاضطرت إلى إيقاف التعامل بقاعدة التحويل تلك، فأصبح الذهب بعد هذه الأزمة خارجا عن نطاق العملة الورقية، فلم تعد تمثل ذهبا ولا فضة، وإنما قوة شرائية فرضية.

والحاصل أن الوعد المكتوب في بعض الأوراق النّقدية لا يعبّر إلا عن ضمان الحكومة لحامله بالحفاظ على قيمة الورق الاسمية فلا تلتزم بأداء ما يقابله ذهبا.[1] وعليه فإن تكييف الورق النقدي على مستند الوديعة لا يصح من هذا الوجه، يقول الشيخ ستر بن ثواب الجعيد: «وهذا القول ما دام مبنيا على مسالة الغطاء من الذهب والفضة فهي مسألة انتهت أو كادت أن تنتهي، وأصبحت مسألة تاريخية.» [2]

الثاني: أن هذا التكييف – في حالة كانت الأوراق النقدية مغطاة من الذهب أو الفضة – لا يصح، ذلك أنه من أحكام الوديعة عدم التصرف في عينها وإلا انقلبت عارية، وهذا مخالف لطبيعة الأوراق النقدية التي تتصرف في غطائها الجهة المصدرة لها[3].

الثالث: أن التعهد المكتوب على الورق النقدي هو ضمان من الجهة التي أصدرته، ومعلوم أن المودَع ليس ضامنا، فخالف ذلك طبيعة الوديعة.

الرابع: التصرف في الوديعة بغير إذن مالكها غير جائز، ففي حالة كان المودَع مليئا يكره في المذهب أن يتصرف في الوديعة النقدية، وفي حالة كان معدما يحرم عليه ذلك، يقول شهاب الدين النفراوي: «فالحاصل أن التصرف في الوديعة على ثلاثة أحوال: جائز ومكروه وحرام، فالجائز التصرف بالإذن مطلقا، والحرام التصرف بغير إذن حيث كانت مقومة مطلقا أو مثلية وهو معدم، وإذا ادعى ردها إلى موضعها فإنه يصدق في قسم المكروه ولا يصدق في الجائز والحرام إلا ببينة تشهد على ردها ليد صاحبها، ولا يكفي شهادتها على ردها إلى موضعها.»[4] وعليه فإنه لو كيّفنا الورق النقدي على مستند الوديعة فإنه لا يجوز أن يتصرف البنك الذي أصدر هذه الورقة فيما يقابل قيمتها نقدا، وهذا محال.

---

[1] مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث الجزء 3/ 1689 وما بعدها

[2] أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي ص/ 187

[3] التضخم النقدي في الفقه الإسلامي ص/ 64

[4] الفواكه الدواني 281/2

الفرع الثاني: التكييف بتغليب شبه العروض التجارية

ممن كيّف الأوراق النقدية على العروض الشيخ يحيى آمال[1]، والشيخ حسن أيوب[2] والشيخ سليمان بن حمدان[3] ونسب الشيخُ الشنقيطي هذا القول إلى شيخ المالكية في عصره محمد عليش، بقوله: «فذهب كثير من المتأخرين إلى أنها كعروض التجارة، فيجوز الفضل والنساء بينهما وبين الفضة والذهب، وممن أفتى بأنها كعروض التجارة، العالم المشهور عليش المصري صاحب النوازل وشرح مختصر خليل، وتبعه في فتواه بذلك كثير من متأخري علماء المالكية.»[4] وهذا الكلام أصله ما قاله الشيخ عليش في فتاويه المسماة: «فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك» جاء فيه: «ما قولكم في الكاغد الذي فيه ختم السلطان، ويتعامل به كالدراهم والدنانير، هل يزكى زكاة العين أو العرض أو لا زكاة فيه؟ فأجبت بما نصه: الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، لا زكاة فيه، لانحصارها – أي الزكاة – في النّعم وأصناف مخصوصة، من الحبوب والثمار والذهب والفضة، ومنها قيمة عرض المدير وثمن عرض المحتكر. والمذكور ليس داخلا في شيء منها، ويقرب لك ذلك أن الفلوس النحاس المختومة بختم السلطان المتعامل بها، لا زكاة في عينها لخروجها عن ذلك،»[5]

ونُسب إلى الشيخ ابن سَعْدي (ت1376هـ)[6] أنه كيّف الورق النقدي على العروض[7] استنادا إلى ما قاله في فتاويه: «فحيث تقرر، وعلم لكل أحد أن الأنواط ليست بنفسها ذهبا ولا فضة، وأنه لا يمكن أن يتحقق فيها ما شرطه الشارع في الذهب والفضة من جهة الوزن، تعيّن القول بأنها بمنزلة العروض.»[8] لكن في موضع آخر من فتاواه أجاب عن سؤال: «ما حكم المعاملة بالأنواط ؟» فأجاب: «أما بيعه دينا إلى أجل فهو ممنوع،

---

[1] أبحاث هيئة كبار العلماء 66/1 (هامش)

[2] تغير قيمة النقود وأثره في الديون المؤجلة لعبد الصمد إبراهيم ص/ 2420 مجلة الدراسات العربية كلية دار العلوم جامعة المنيا/ الشيخ حسن أيوب: داعية إسلامي من علماء الأزهر ومن مؤسسي جماعة الإخوان المسلمين له: "فقه المعاملات المالية في الإسلام" و"فقه الحج والعمرة" و"فقه العبادات بأدلتها في الإسلام" (ت 2008م)

[3] أبحاث هيئة كبار العلماء 66/1 (هامش)

[4] أضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطي 1/ 302-303

[5] فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك 1/ 164-165

[6] عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السَّعْدي التميمي: مفسر، من علماء الحنابلة، من أهل نجد. مولده ووفاته في عنيزة (بالقصيم) له كتب منها: (تيسير الكريم المنان في تفسير القرآن) الأعلام للزركلي (3/ 340)

[7] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 55 والمعاملات المالية المعاصرة محمد عثمان شبير ص/ 164

[8] الفتاوى السعدية ص/ 318

وأما بيعه إلى غير أجل فلا بأس به، سواء بزيادة أو نقصان، أو قبض أو غيره فقط لا يصير إلى أجل.»[1] فظهر من خلال ذلك أن الأوراق النقدية حسب مذهبه تجري عليها ربا النسيئة، وليس كذلك العروض التجارية. وهو ما نقله عنه الشيخ محمد الجرّاح (ت1417هـ)[2]، أنه قال في أجوبته عن حكم بيع الذهب بالأنواط: «أما سؤالكم عن المعاملة الجارية بطرفكم، يصدر ذهب من الشام ويدفع بطرفكم عن هذا الذهب قيمته نوط ربية أو نوط دينار، أو يحول فيه على البنك، أو يقيَّد جاري حساب فهذه المعاملة إذا كان يدفع عن الذهب المذكور ورق أنواط، أو يحول على أنواط، فلا بأس بذلك، سواء زاد أو نقص، بشرط أن لا تكون القيمة مؤجلة، فإن أجلت القيمة، فالذي نرى أنه لا يجوز ولو كانت القيمة أنواطا، لأن التأجيل فيها يُدخلها في الربا.»[3] والمعلوم أن تكييف الأوراق النقدية على عروض التجارية يستلزم عدم جريان الربا بنوعيه عليها. قال الشيخ عبد الله آل بسّام : «ومنهم من يرى أنها عروض من عروض التجارة، فلا يجري فيها الربا بنوعيه... جواز بيع بعضها، وبيعها بأحد النقدين متفاضلة ونسيئة، وأنه لا مانع من ذلك لأنه لا يجري فيها الربا.»[4]

وعليه فإن الشيخ ابن السعدي يكون قد اختار مسلكا وسطا، بين النظرية العرضية التي تكيّف الأوراق النقدية على العروض التجارية، وبين النظرية النقدية، حيث حصر التكييف بينهما دون باقي الأوصاف مثل سندات الدين، فقال: «تكافؤ الدليلين، دليل من يراه نقدا ودليل من يراه عروضا، أرأيتم لو أن متوسطا توسط القولين وسلك طريقا بين الطريقين، بأن حكم للأنواط حكم النقود في بيع النسيئة، فمنع من بيع العشرة مثلا باثني عشر إلى أجل، لأن هذا هو ربا النسيئة الذي اجمع المسلمون على تحريمه... وأجاز بيع بعضها ببعض حاضرا ويدا بيد، سواء تماثلت أم لا. »[5] وأنسب وصف فقهي لهذا التوسط هو الفلوس حيث كيّف النازلة عليها، وفق مذهب من يرى جريان ربا النسيئة فيها، وهو ما صرّح به في موضع آخر من فتاويه: «ونهاية الأمر أن يحكم عليها أحكام الفلوس المعدنية، يمنع فيها أن يباع حاضر منها بمؤجل، وما سوى ذلك فإنه جائز. فيجوز مثلا بيع أنواط الفضة بأنواط فضة أو بفضة متماثلا أو متفاضلا، بأن يبيع ألف درهم من الأوراق بألف وعشرة نقدا وبالعكس وبأقل، ويجوز التحويل فيها من بلد إلى آخر، سواء حولت الأوراق على أوراق، أو على نقد كل ذلك جائز»[6]

---

[1] الفتاوى السعدية ص/ 313

[2] محمد بن سليمان بن عبد الله الجراح (1902م – 1996م) إمام و فقيه حنبلي كويتي.

[3] الأجوبة السعدية 1/ 89-90

[4] تيسير العلام شرح عمدة الأحكام عبد الله آل بسام ص/ 457

[5] الفتاوى السعدية ص/ 327

[6] الفتاوى السعدية ص/ 316

وعموما أبرز ما استدل به هؤلاء في تكييف الأوراق النقدية على العروض، أنها مال متقوم مرغوب فيه، ومدخر يباع ويشترى، وأن طبيعته تخالف النقدين الذهب والفضة. يقول الشيخ يحيى آمال: «أما أصل النوط فهو قطعة كاغد، والكاغد مال متقوم وما زادته هذه السّكة إلا رغبة الناس فيه، وزيادة في صلوح ادخاره للحاجات، وهذا هو معنى المال أي ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره.»[1] وفي تعريف النقود أنها: «أثمان المبيعات، وقيم المتلفات والديات. يدخل فيه كل ما اتخذه الناس ثمنا، ويخرج منه ما سوى الذهب والفضة مما كان متقوما، والورق النقدي أيضا مال متقوم.[2]

ومن الأدلة المعتمدة أن الورق النقدي ليس بمكيل ولا موزون، وليس له جنس من الأجناس الربوية، فهو أشبه بورق التجارة، لكون العروض أمتعة والورق النقدي كذلك متاع. يقول الشيخ سليمان بن حمدان: «وأشبه المنصوص عليه بالورق في التعامل عروض التجارة، لأنهم قد عرفوا العروض بأنها الأمتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن، وليست بحيوان ولا عقار، إلا أن العرض أعيان مالية متقومة، والورق أعيان معتبرة القيمة في التعامل بمقتضى الأمر الحكومي.»[3] كما أن العقد على الورق النقدي ليس واقعا على ثمن، وإنما هو في الحقيقة واقع على قرطاس، وإن كان في العرف ثمن فإن ذلك لا ينفي الحقيقة. يقول الشيخ ابن السعدي: «وإن الثمن هو النوط حيث اشترى به، كما أنه هو السلعة حيث اشتري. فليس هو ذهب ولا فضة، وإنما العقد واقع على نفس القرطاس، والورق هو المقصود لفظا ومعنى، وإن كان قد جعل لروجانه أسباب، فالعقد لم يقع على ذهب ولا فضة... وإنما وقع على ورق، تخالف ذاته ومعدنه ذات الذهب والفضة ومعدنهما من كل وجه.»[4] ومن الأدلة أن الورق النقدي في حالة ألغت الدولة التعامل به لسبب ما فإنه يرجع إلى أصله، ولن تكون له قيمة إلا من حيث كونه ورقا[5].

ومن مستلزمات هذا التكييف عدم جريان الربا بنوعيه في الورق النقدي، فلا بأس ببيع بعضها ببعض متفاضلة، فيجوز بيع العشرة بخمسة عشر، أو أقل أو أكثر. كما يجوز بيع بعضها ببعض، أو بثمن من الأثمان الأخرى كالذهب والفضة أو البرنز، ونحو ذلك من المعادن نسيئة، على اختلاف أنواع الورق ومسمياته من الريلات والدراهم والدنانير والجنيهات بأحد النقدين الذهب والفضة متفاضلا أو نساء، لكون الورق ليس من الأموال الربوية، ولكون الربا تختص بالميكلات والموزونات، والورق ليس بمكيل ولا موزون. يقول ابن السعدي:

---

[1] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 58

[2] تغير قيمة النقود وأثره في الديون المؤجلة محمد ابراهيم ص/ 2427

[3] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 59

[4] الفتاوى السعدية ص/ 319

[5] تغير قيمة النقود وأثره في الديون المؤجلة لمحمد ابراهيم ص/ 2428

«وإن وافقهما في الثمنية، فليس في تلك الموافقة ما يوجب أن يجري فيه الربا، وأن يحكم فيه بحكم الذهب والفضة... أنها عروض يثبت لها ما يثبت لسائر العروض، من زيادة ونقصان، وجواز بيع بعضها ببعض، وبيعها بنقد متماثلا ومتفاضلا من جنس أو أجناس.»[1]

ومن مستلزمات ذلك أيضا عدم جواز السّلم بها لمن اشترط النقدية في رأس المال، لكون العروض ليست نقدا.[2]وأيضا عدم صحة المضاربة بالورق النقدي باعتبار أنه عرض، وذلك على مذهب من يرى عدم صحة المضاربة بالعروض.[3] وأيضا عدم وجوب الزكاة إذا لم تكن هذه الأوراق معدة للتجارة، قياسا على العروض الغير التجارية[4].

الفرع الثالث: التكييف بتغليب شبه النقدين

من أقدم الفتاوى التي جعلت الأوراق المالية نقدا مستقلا، فتوى الشيخ محمد رِضا (ت1354هـ) ونصها: «هل تعتبر الأوراق المالية التي تحملها الدولة كالمسكوكات في المعاملة نقدا أو عرضا أو شيئا آخر غيرهما ؟ الجواب: الأوراق المالية المسماة (بنك نوت) هي من قبيل النقود المسكوكة، وأكثرها تضمن بقيمتها المرقومة عليها ذهبا، فمن ملك ورقة من ورق البنك الأهلي في مصر مثلا، كان كمن ملك مثل ما كتب على هذه الورقة ذهبا، لأن الحكومة ضامنة لها.»[5] وهو اختيار الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي (ت1378هـ)[6] حين قوله: «فالذي أراه حقا وأدين الله عليه، أن حكم الورق المالي كحكم النقدين في الزكاة سواء بسواء لأنه يتعامل به كالنقدين تماما، ولأن مالكه يمكن صرفه وقضاء مصالحه به في أي وقت شاء.»[7]

---

[1] الفتاوى السعدية ص/ 319

[2] أبحاث هيئة كبار العلماء 67/1

[3] أحكام صرف النقود والعملات في الفقه الباز ص/ 158

[4] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 60

[5] فتاوى الإمام محمد رشيد رضا 2/ 528

[6] أحمد عبد الرحمن البنا الساعاتي عالم أزهري، هو والد حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، له ترتيب لمسند الإمام أحمد بن حنبل، سمّاه (الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني) الأعلام للزركلي (1/ 148)

[7] الفتح الرباني لترتيب المسند للساعاتي 8/ 251

واختيار الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت1389هـ)[1] في فتواه بقوله: «ولا يظهر لي أنها فلوس ولا أنها عروض، الأظهر أنها نقد نسبي، وإن لم تكن نقدا ذاتا بل نسبة.»[2]

وهذا المذهب رأي كثير من المعاصرين، أمثال: الشيخ عبد الله منيع[3]، والشيخ أبو بكر دوكوري[4]، والشيخ القرضاوي يقول: «إن هذه الأوراق أصبحت – باعتماد السلطات الشرعية إياها وجريان التعامل بها – أثمان الأشياء ورؤوس الأموال، وبها يتم البيع والشراء والتعامل داخل كل دولة، ومنها تصرف الأجور والرواتب والمكافآت وغيرها، وعلى قدر ما يملك المرء منها يعتبر غناه، ولها قوة الذهب والفضة في قضاء الحاجات، وتيسير المبادلات وتحقيق المكاسب والأرباح، فهي بهذا الاعتبار أموال نامية أو قابلة للنماء شأنها شان الذهب والفضة.»[5] وهو قرار هيئة كبار العلماء جاء نصه: «الورق النقدي يعتبر نقدا قائما بذاته، كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرها من الأثمان.»[6] وبه أخذت مجامع الفقه الإسلامية، منها مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثالثة من القرار التاسع نصه: «أنها نقود اعتبارية، فيها صفة الثمنية كاملة، ولها الأحكام الشرعية المقررة للذهب والفضة.»[7]

ومن مستلزمات هذا التكييف وجوب الزكاة في الأوراق النقدية على اختلافهم في قدر النصاب، فمن كيّفها على الذهب قدرها بنصاب الذهب، ومن كيّفها على الفضة قدرها بنصاب الفضة، والقول الأول هو اختيار الشيخ محمد رشيد رضا، قال في ذلك: «إن القراطيس المالية التي تسمى (بنك نوط وأنواط) من قبيل النقود الذهبية.»[8] والثاني هو اختيار الساعاتي: «فمن ملك النصاب من الورق المالي ومكث عنده حولا كاملا وجبت عليه زكاته، باعتبار زكاة الفضة لأن الذهب غير ميسور الآن، ولا يمكن صرف ورقة بقيمتها ذهبا.»[9]

---

[1] الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ. رئيس الإفتاء في السعودية سابقاً، من كتبه: "تحذير الناسك مما أحدثهُ ابن محمود في المناسك".

[2] فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن ابراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ ص/ 173

[3] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 115

[4] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 3 الجزء الثالث ص/ 1771 / الدكتور أبو بكر دوكوري أحد الأعضاء المؤسسين لاتحاد علماء إفريقيا، ومستشار برئاسة جمهورية (بوركينا فاسو) في الشؤون الإسلامية ورئيس المجلس التنفيذي للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو)

[5] فقه الزكاة للشيخ القرضاوي ص/ 273

[6] أبحاث هيئة كبار 92/1

[7] مجلة مجمع الفقه الاسلامي الدورة الثالثة العدد 3/ الجزء الثالث ص/ 1965

[8] فتاوى الإمام محمد رشيد رضا 2/ 717

[9] الفتح الرباني لترتيب المسند للساعاتي 8/ 251

ومن الأحكام المترتبة على هذا التكييف أيضا جريان الربا بنوعيه في الورق النقدي، وعليه لا يجوز بيع بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى، مثل الذهب والفضة والفلوس نسيئة مطلقا، كما لا يجوز بيع الجنس الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا، سواء كان نسيئة أو يدا بيد، ويجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقا إذا كان يدا بيد. كما يجوز جعل الأوراق النقدية رأس مال في السلم والشركات[1].

وأبرز ما عوّل عليه الفريق القاضي بهذا التكييف ثبوت الثمنية في الأوراق النقدية، وكل شيء تحققت فيه هذه العلة هو بمثابة النقدين: الذهب والفضة. والملاحظ أن هذه الأوراق أصبحت كذلك أثمانا للأشياء ومعيارا لقيمها، و يتم بواسطتها البيع والشراء والتعامل داخل كل دولة، ومنها تصرف الأجور والرواتب والمكافآت وغيرها، وعلى قدر ما يملك المرء منها يعتبر غناه، ولها قوة الذهب والفضة في قضاء الحاجات، وتيسير المبادلات وتحقيق المكاسب والأرباح، فهي بهذا الاعتبار أموال نامية أو قابلة للنماء شأنها شان الذهب والفضة.[2] بل أصبحت هذه الأوراق النقد الرائج، وغابت النقود الذهبية والفضية. فتكون بذلك قد أدت وظيفة النقدين أداء كاملا، وليس المقصود من النقود إلا أداء هذه الوظيفة[3].

كما عوّل القائلون بنقدية الورق في ذلك على جملة من القواعد، مها: للوسائل حكم المقاصد، أو قاعدة الأمور بمقاصدها، فكل ما قصد منه أن يكون وحدة للحساب ووسيطا للتبادل فهو نقد، فيعطى حكم النقدين، لكون النقود ليست مقصودة لذاتها، وإنما لأجل أنها وسيلة لتحقق الخدمات والمنافع، فمتى تحقق ذلك في عملة كانت نقدا[4]. ومنها قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، وتطبيقها أن الذهب منع تداوله بعدما كانت هذه الأوراق النقدية مغطاة تغطية كاملة به، فكان البنك الذي يصدرها في وقت مضى يلتزم بما يملكه من رصيد الذهب، فلا يصدر أيّ ورقة إلا إذا كان عنده ما يقابلها من ذهب، فكل حامل لهذه الأوراق كان من حقه تحويلها إلى سبائك ذهبية متى شاء. لكن بعد مدة أصبحت هذه الأوراق لظروف سياسية واقتصادية تغطى بالذهب تغطية ناقصة، فلجأت الدول إلى طبع كميات كبيرة من هذه الأوراق تزيد عن احتياطاتها من الذهب، فصار غطاء الأوراق النقدية يتناقص شيئا فشيئا، وهذا بعدما كسبت ثقة الناس بها، إلى أن شرعت بعض الدول في إلغاء الغطاء وسنّت قانونا يمنع المطالبة بتحويل الأوراق النقدية إلى سبائك ذهبية داخل نطاقها، مع إبقاء هذه الإمكانية في تعاملها مع باقي البلدان، فكانت الدول تحترم هذه المعاملة فيما بينها، فكل دولة كانت تلتزم بتحويل عملتها إلى الذهب لدولة أخرى، إن تقدمت هذه الأخيرة إليها بعملتها، فلو أن دولة ما تقدمت إلى دولة

---

[1] أبحاث هيئة كبار العلماء 1/ 93

[2] فقه الزكاة للشيخ القرضاوي ص/ 273

[3] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 113

[4] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي اعداد أحمد حسن ص/ 269

تتعامل بالدرهم الورقي مثلا، فإن هذه الأخيرة يقتضي أن تعوض ما قدمته لها تلك الدولة ما يقابله ذهبا، وهذه المعاملة كانت تسمى قاعدة التعامل بالذهب. وظل التعامل بهذه الطريقة وقتا إلى أن واجهت الولايات المتحدة أزمة شديدة في سعر الدولار، وتدفق الذهب منها في عام 1971م فاضطرت إلى إيقاف التعامل بقاعدة التحويل تلك، فأصبح الذهب بعد هذه الأزمة خارجا عن نطاق العملة الورقية، فلم تعد تمثل ذهبا ولا فضة، وإنما قوة شرائية فرضية.

وحاصله، أن الوعد المكتوب في بعض الأوراق النقدية لا يعبّر إلا عن ضمان الحكومة لحامله بالحفاظ على قيمة الورق الاسمية، فلا تلتزم بأداء ما يقابله ذهبا.[1] وعليه تطبيقا للقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، فإن الذهب تعذر التعامل به كنقد، فكان في حكم المعسور، وتيسر للناس التعامل بالأوراق النقدية كوحدة للحساب ووسيط للتبادل، فلا يجوز إبطال الأحكام المتعلقة بالنقدين الذهب والفضة، لمجرد أنه عسر على الناس التعامل بهما، وقد وجد ما يقوم بوظيفتهما الشرائية[2].

وقاعدة أخرى: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فمن المعلوم أن الورق النقدي هو العملة المتداولة اليوم، وبالتالي لو منعنا التعامل بها، أو لم نلحقها بالنقدين الذهب أو الفضة، لعطلنا مجموعة من الأحكام الشرعية المتعلقة بالنقد، فكان من تمام تنزيل هذه الأحكام هو الحكم بنقدية العملة الورقية، فهو الوسيلة لتحقيق واجب هذا التطبيق، فكان واجبا هو أيضا[3]. ومن تلك الأحكام الزكاة، فلو فرضنا أن تلك الأوراق ليست نقدا، فسيضيع حق المحرومين في أموال الأغنياء، وتتعطل هذه الفريضة التي هي ركن الدين، كما أنه سيضيع حق الناس في أموالهم عند تعرضها للسرقة، حيث لا يجري حد القطع لعدم قدرة القضاء على الحكم به، بيد أن نصاب القطع مقدر بربع دينار ذهبا، والدينار الذهبي لم يعد متداولا، فكيف يحكم القاضي بمقدار المال المسروق قيمة، والقيمة النقدية للسلع والأشياء لم تعد تقدر بالنقود الذهبية وإنما بالورقية منها، فتطبيق الحكم متوقف على معرفة ما يقابل نصاب القطع من النقد الذهبي، والنصاب مجهول لعدم وجود الدينار، وتوقف معرفة الحكم على مجهول كالمعدوم، فتعطل حدّ السرقة بهذا الاعتبار، وتعطيله حرام اتفاقا. وعليه فإنه لأجل تنزيله وجب تحديد نصاب القطع بالثمن المتداول اليوم والمتمثل في الورق النقدي[4].

---

[1] مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث الجزء 3/ 1689 وما بعدها

[2] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي لأحمد حسن ص/ 270

[3] الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي ص/ 271

[4] نفس المرجع ص/ 271

وعموما تكييف الورق النقدي على النقدين خصوصا الدينار الذهبي منتقد من وجه أن الدينار والدرهم أثمان خلقية، بمعنى أن قيمتهما في ذاتهما وليس كذلك الورق النقدي، فهو في الحقيقة مجرد ورق تعارف الناس على ثمنيته، فلو أن الجهة المصدرة له أبطلت التعامل به لم يكن يساوي فلسا، بخلاف النقود الذهبية والفضية، رفع التعامل بنقديتها لا يرفع التعامل بجوهرها ومعدنها، فهي باقية على قيمتها. كما أن الأوراق النقدية تخضع لتقلبات وتحولات، يعتريها الكساد والانقطاع، وأن قيمتها ليست ثابتة فهي معرضة للزيادة والنقصان، وهذا لا يطرأ على النقدين إلا نادرا. بالإضافة إلى أن الورق النقدي اليوم لم يعد قيمة للذهب أو الفضة، وحتى الغطاء الذهبي الذي كان يوضع فيه سابقا لم يعد له وجود، إذ أن الذهب منع تداوله نقدا بعدما كانت هذه الأوراق النقدية مغطاة تغطية كاملة به، في وقت مضى كان البنك الذي يصدرها يلتزم بما يملكه من رصيد الذهب، فلا يصدر أيّ ورقة إلا إذا كان عنده ما يقابلها من ذهب، فكل حامل لهذه الأوراق كان من حقه تحويلها إلى سبائك ذهبية متى شاء. لكن بعد مدة أصبحت هذه الأوراق لظروف سياسية واقتصادية تغطى بالذهب تغطية ناقصة، فلجأت الدول إلى طبع كميات كبيرة من هذه الأوراق تزيد عن احتياطاتها من الذهب، فصار غطاء الأوراق النقدية يتناقص شيئا فشيئا، إلى أن شرعت الدول في إلغاء الغطاء وسنت قانونا يمنع المطالبة بتحويل الأوراق النقدية إلى سبائك ذهبية، فلم تعد تمثل العملة الورقية ذهبا ولا فضة، وإنما قوة شرائية فرضية. وعليه فإن الورق النقدي لا يقابل من الناحية القانونية ذهبا، فلو أراد مالك هذه الأوراق من البنك الذي أصدرها مقابلها ذهبا ما نال مراده. لذلك فإن الوعد المكتوب في بعض الأوراق النقدية لا يعبّر إلا عن ضمان الحكومة لحامله بالحفاظ على قيمة الورق الاسمية، وإن قيمته الاسمية عبارة عن عيار مخصوص لقوة الشراء، ولذلك لا يلتزم البنك بأداء الذهب أو الفضة أو العملة المعدنية الأخرى، بل ربما يفي بوعده بإبدال ذلك الورق بورق آخر يساويه في قيمته الاسمية.[1]

الفرع الرابع: التكييف بتغليب شبه الفلوس

ممن كيّف الأوراق النقدية على عملة الفلوس الشيخ محمد عليش في فتاويه المسماة «فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك» جاء فيه: «ما قولكم في الكاغد الذي فيه ختم السلطان، ويتعامل به كالدراهم والدنانير، هل يزكى زكاة العين أو العرض أو لا زكاة فيه؟ فأجبت بما نصه: الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، لا زكاة فيه، لانحصارها – أي الزكاة – في النعم وأصناف مخصوصة من الحبوب والثمار والذهب والفضة، ومنها قيمة عرض المدير وثمن عرض المحتكر، والمذكور ليس داخلا في شيء

[1] بحوث في قضايا فقهية معاصرة 1/ 155

منها، ويقرب لك ذلك أن الفلوس النحاس المختومة بختم السلطان المتعامل بها لا زكاة في عينها لخروجها عن ذلك.»[1]

وهو اختيار الشيخ محمد الأَنبَابي الشافعي (ت1313هـ)[2] في فتوى نصها: «ما قولكم دام فضلكم فيما أحدثه سلاطين هذا الزمان، من الورقة المنقوشة بصورة مخصوصة، الجارية في المعاملات كالنقود الثمنية، المعروفة بالنوط الرائجة رواجا أعظم من رواج النقود في بعض البلدان. هل يصح البيع والشراء بها، ويصير المملوك منها أو بها عرض تجارة، تجب زكاته عند تمام الحول والنصاب أم لا؟ أفتونا بجواب شاف. فأجاب: الورقة المذكورة يصح البيع والشراء بها لأنها ذات قيمة، وما ملك منها بنية التجارة عرض تجارة تجب زكاتها في قيمته، بشروطها المعلومة ولا زكاة في عينها لأنها ليست من الأعيان الزكوية .»[3] وهو مذهب الشافعية في الفلوس، أنّها ليست أثماناً ربويّةً، وأنّها كالعروض، هو الأصحّ عندهم.[4]

وعليه فإن الأوراق النقدية تجب في قيمتها الزكاة لا في عينها، وبالتالي إذا راجت لغرض التجارة وجبت الزكاة كما تجب على العروض التجارية. وهو اختيار الشيخ الحبيب عبد الله بن أبي بكر المشهور بصاحب البقرة[5] جوابا عن سؤال: «ما قولكم في نحاس وقرطاس فيهما طبع من السلطان، يتصرف فيهما تصرف النقود... أجاب: المضروب من النحاس والقرطاس ونحوهما لا تجب الزكاة في عينه، بل تجب فيه للتجارة إذا وجدت شروطها، وهذه المسألة واضحة لا تحتاج إلى نقل واستدلال، لكنّا في زمن صارت فيه الواضحات مشكلات.» [6] وانتصر لهذا الرأي الشيخ أحمد الخطيب (ت 1334ه)[7] في رسالته المسماة: «إقناع النفوس بإلحاق أوراق الأنوات بعملة الفلوس» بقوله: «فإذا تبين عدم صدق حد الدَّين عليها، ولا حد الحوالة على المعاملة بها بجميع ما ذكر، تبيّن بطلان دعوى الدينية والسندية والحوالة بأوضح بيان، وتبين صحة ما أفتى به

---

[1] فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك 1/ 164-165

[2] محمد بن محمد بن حسين الأنبابي، شمس الدين: فقيه شافعيّ. مولده عام 1240ه بالقاهرة تولى مشيخة الأزهر الشريف له رسائل وحواش كثيرة، منها (حاشية على رسالة الصبان) الأعلام للزركلي (7/ 75)

[3] القول المنقح المضبوط في جواز التعامل ووجوب الزكاة في ورق النوط ص/ 53

[4] كتاب الأم للشافعي 98/3

[5] لم أقف على ترجمته

[6] القول المنقح المضبوط في جواز التعامل ووجوب الزكاة في ورق النوط ص/ 54

[7] أحمد الخطيب بن عبد اللطيف المِنَنْكَابَوِيّ أحد الأعلام الأندونسيين كان إماما وخطيبا بالمسجد الحرام ومفتيا على مذهب الشافعية من كتبه: "حاشية النفحات على شرح الورقات" ينظر: الشيخ الفقيه أحمد الخطيب بن عبد اللطيف إسهاماته التربوية وأعماله الإصلاحية مجلة الطموحات السنة الأولى العدد الثاني (أغسطس) ص/ 120 وما بعدها

العلامة الشيخ محمد الأنبابي والعلامة الحبيب عبد الله بن أبي بكر المشهور بصاحب البقرة، من أن هذه الورقة عملة كعملة الفلوس النحاس في الزكاة وغيرها.»[1]

وإليه ذهب الشيخ ابن السعدي، حيث قال: «فحيث تقرر وعلم لكل احد أن الأنواط ليست بنفسها ذهبا ولا فضة، وأنه لا يمكن أن يتحقق فيها ما شرطه الشارع في الذهب والفضة من جهة الوزن، تعين القول بأنها بمنزلة العروض وبمنزلة الفلوس المعدنية، وأنه لا يضر فيها وفي المعاملة بها الزيادة والنقص، والقبض في المجلس أو عدمه، مع ما في هذا القول من التوسعة على الخلق، والمشي على أصول الشريعة المبنية على اليسر والسهولة، ونفي الحرج وتوسيع ما يحتاج إليه الخلق في عاداتهم ومعاملاتهم. نعم الذي لا يجوز شيء واحد وهو أنه لا يحل أن يبيع مثلا مائة منها حاضرة بمائة وعشرين مؤجلة، كما لا يجوز ذلك في الفلوس المعدنية على أصح الأقوال.»[2] أجرى ربا النسيئة على الأوراق النقدية، وهو الأصح عند الحنابلة تخريجا على الفلوس النافقة[3]. كما أنه اختيار الشيخ عبد الله بسّام بقوله: «والحق أن الورق (الأنواط) بأنواعها فيها شبه قويّ من النقدين الذهب والفضة، وفيها شبه أيضا من بيع الصكوك التي فيها الديون وفيه بعد. ولكن شبهها بالقروش ومحوها أقوى وأقرب، لأنها بنفسها ليست ذهبا ولا فضة، وإنما هي أثمان تتغير كما تتغير القروش بالكساد والرواج وتقرير الحكومات، أما الذهب والفضة فمقصودان لذاتهما والرغبة فيهما، أما القروش والورق فبجعل الحكومات لهما، فتشابها أيضا من هذه الوجهة. فإذا كان الورق بالقروش أشبه وبه أولى فالأحسن أن تلحق به وأن تعطى حكمه، وحكم القروش معروف عند العلماء السابقين. فإن الصحيح في مذهب الإمام أحمد أن القروش يجري فيها ربا النسيئة ولا يجري فيها ربا الفضل، فكذلك يجري مجراها الورق بأنواعها. فيجوز بيع بعضها ببعض، وبيع شيء منها بأحد النقدين، سواء كان بما قدرت به أو أقل أو أكثر، بشرط التقابض في مجلس العقد. ولا يصح بيع بعضها ببعض وبيع شيء منها بأحد النقدين إلى أجل، أو بحل لم يقبض، لأنه يجري فيها ربا النسيئة.»[4]

ومن المعاصرين الذين كيّفوا الورق النقدي على الفلوس، الدكتور محمد تقي العثماني يقول: «فاتضح بما ذكرنا أن النقود الورقية لم تبق الآن سندات لديون في تخريجها الفقهي، وإنما صارت أثمانا رمزية يعبّر عنها الفقهاء بكلمة الفلوس النافقة، فإن الفلوس النافقة تكون قيمتها الاسمية أكثر بكثير من قيمتها الذاتية، فكذلك الأوراق النقدية تكون قيمتها الاسمية أضعاف قيمتها الذاتية.»[5]

---

[1] إقناع النفوس للشيخ أحمد بن الخطيب ص/ 39-40

[2] الفتاوى السعدية ص/ 318

[3] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 41/5

[4] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/67-68

[5] بحوث في قضايا فقهية معاصرة 1/ 155

وهو التكييف المختار، إذ لا شك أن هذه الأوراق في بداية ظهورها كانت سندات لديون، أو إيصالات مكتوبة شخصيا من قبل بعض الصّاغة والصيارفة دون أن تكون لها صورة رسمية ولا جهة واحدة تصدرها، و لم يكن أحد يجبر على قبولها والتعامل بها، لكن لما ازداد شيوعها جعلتها الحكومات عملة قانونية، ومنعت الآخرين من إصدارها، وعليه تحولت حقيقتها من مجرد سندات لديون إلى عملات قانونية، بحيث أجبر الناس على قبولها، تماما كالأثمان العرفية، بخلاف الوثائق المالية الأخرى لا تتصف بهذه الخاصية، رغم شيوعها وتوسع تعاملاتها. فلا يستطيع أحد أن ينكر ثمنيتها من الناحية القانونية، فلها من القدرة المالية على قضاء الديون مهما عظم مقدارها، ولا يستطيع الدائن رفضها. فقد فارقت هذه الأوراق النقدية سندان الديون من هذه الوجوه، فالناس عند تعاملهم بها لا يشعرون بسنديتها، ولا خطر على بال أحد منهم أنه يتعامل بدين.[1]

كما أن الأوراق النقدية لا يمكن الجزم بأنها من قبيل النقود الذهبية، فلم يعد لهذه الأوراق ما يقابلها من ذهب ولا فضة، ولا يقدر أحد على تحويلها إلى ذهب، فالوعد المكتوب في بعض الأوراق لم يعد له معنى، فلو قدّمت هذه الأوراق لأيِّ بنك لغرض أخذ ما يقابلها من ذهب لم يستطع البنك الوفاء بالوعد المكتوب، إلا أن يقابل تلك الأوراق بأوراق أخرى. فتلك القيمة لم تعد كالسابق، حيث مع بداية نشأة الورق النقدي كان من الضروري تغطيته بالكامل من الذهب أو الفضة، ويحتفظ بها البنك الذي أصدره.[2] وعلى هذا جرى تعريفها في ذلك الوقت، فقيل هي: «أوراق مخصوصة تضعها الحكومة أو البنك التجاري، معززة بوسائل التأمين ليتعامل الناس بأعيناها، مقومة بقيمتها المرقومة فيها بدل نقود الذهب والفضة في كافة حاجياتهم الحيوية، تسهيلا للمعاملة وترويجا لتبادل المنافع.»[3] فحاصل «ذلك أن هذا الوعد المكتوب اليوم لا يعبّر اليوم إلا عن ضمان الحكومة لحامله بالحفاظ على قيمة الورق الاسمية، وإن قيمته الاسمية عبارة عن عيار مخصوص لقوة الشراء، ولذلك لا يلتزم البنك بأداء الذهب أو الفضة أو العملة المعدنية الأخرى، بل ربما يفي بوعده بإبدال ذلك الورق بورق آخر يساويه في قيمته الاسمية، فليس ذلك أداءً لدين وإنما هو إبدال ثمن بثمن آخر.»[4]

وعليه فإن الأوراق النقدية لم تبق اليوم سندات لديون كالسابق، وإنما صارت أثمانا اصطلاحية شأنها في ذلك شأن النقود الرمزية التي كانت تسمى الفلوس النافقة، وهي عملة تكون قيمتها الاسمية أكبر بكثير من قيمتها الذاتية، كذلك الورق النقدي قيمتها ليست في مادته الورقية التي صنع منها، وإنما قيمته متعارف عليها. ولأنها لم يعد يقابلها شيء من الذهب، لم يعد لتكييفها على النقدين معنى، فثمنيتها ليست في الوعد المكتوب

---

[1] بحوث في قضايا فقهية معاصرة 1/ 154-155

[2] أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي ص/ 187

[3] إقناع النفوس بإلحاق أوراق الأنوات بعملة الفلوس ص/9

[4] بحوث في قضايا فقهية معاصرة 1/ 155

عليها، ولا في الغطاء الذهبي الذي لم يعد مطبوعا عليها، وإنما ثمنيتها في اصطلاح الناس على كونها ثمنا للأشياء ومستودعا للقيم، فلم يعد للورق النقدي شبه آخر يعتد به، سوى أنها أقرب شبها من الفلوس.

وتكييف الورق النقدي على الفلوس انتقده البعض من وجه: أن الأوراق النقدية موضوعة في العرف والتعامل لأثمن الأشياء وأبخسها، بخلاف الفلوس اصطلحوا عليها ثمنا لمحقرات السلع. بل إن الأوراق النقدية في غلاء قيمتها كالنقدين، والبعض منها يعجز عن اللحاق بقيمته أكبر قطعة نقدية من ذهب أو فضة[1]. يقول السيد أحمد بيك الحسيني في رسالته: «بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق» ما نصه: «ولأن هذه الأوراق ليست متمولة بمال في ذاتها، ولا تقابل بمال ولا تقاس على العملة النحاسية، أولا لأن العملة النحاسية إنما هي قليلة القيمة جدا وقيمتها يتساهل فيها، بخلاف الأوراق فإن قيمة الورقة الواحدة قد تبلغ المائة وخمسا وسبعين مثقالا من الذهب، فلو كانت قيمة هذا المبلغ من النحاس لكان النحاس متمولا في ذاته وله قيمة، بخلاف هذه الورقة فإنها لا تساوي فلسا واحدا، إذا قطعنا النظر عما يلزم مصدرها من دفع قيمتها»[2] ويقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «أن هناك فرقا بينهما في الجملة، وهو أن الفلوس الحديدية لا يتعامل بها بالعرف الجاري قديما وحديثا إلا في المحقّرات، فلا يشتري بها شيء له بال، بخلاف الأوراق.»[3] ويجاب عنه من وجهين:

أحدهما: أن الفرق المذكور غير مؤثر، إذ لا مانع من إلحاق الأوراق النقدية بالفلوس، لاتفاقهما في كونهما ثمناً للأشياء، والجامع بينهما الثمنية الاصطلاحية، فليس مؤثرا أن يكون أحدهما ثمنا للمحقّرات والآخر لا، فكون هذه الصفة متفاوتة في القوة لا يمنع ذلك من إلحاق هذا بذاك.

والثاني: أن القول بأن الفلوس أثمان للمحقرات غير مسلَّم به، لكونه وصفاً ليس ملازماً للفلوس، بل هو وصف صدق عليها في بداية استعمالها، أما وقد تم قبولها مع مضي الوقت وأصبحت مقبولة عند العامة من الناس، فإنهم استعملوها أثمانا لكل شيء حقيرا كان أو جليلا، بل صارت الفلوس في بعض الجهات قائمة مقام الذهب والفضة من كل وجه، والذي يشهد لهذا ما ذكره المؤرخ المقريزي حيث قال يصف حال مصر بعد وفاة الظاهر برقوق: «وعظم رواج الفلوس وكثرت كثرة بالغة، حتى صارت المبيعات وقيّم الأعمال كلّها تنسب إلى الفلوس خاصة.»[4] ويقول في موضع آخر من كتابه: «الذي استقر أمر الجمهور بإقليم مصر عليه في النقد الفلوس خاصة، يجعلونها عوضاً عن المبيعات كلها من أصناف المأكولات وأنواع المشروبات وسائر المبيعات، ويأخذونها

---

[1] أبحاث هيئة كبار العلماء 1/ 71

[2] بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق ص/ 70-71

[3] أضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطي 1/ 304

[4] إغاثة الأمة بكشف الغمة ص/ 145

في خراج الأرضين، وعشور أموال التجارة، وعامة مجابي السلطان، ويصيرونها قيّماً عن الأعمال جليلها وحقيرها، لا نقد لهم سواها ولا مال إلا إياها.» [1] وهذا ينطبق تماماً على حال النقود الورقية المعاصرة، فقد استعملت الفلوس قديما كما تستعمل الأوراق النقدية اليوم في تقييم جليل المبيعات وحقيرها.

الفرع الخامس: تساقط الأشباه

تفرع الحديث عن تكييف الورق النقدي على النقدين قول آخر، مفاده أن الورق النقدي ليس ذهبا ولا فضة ولا فلوسا ولا عرضا من عروض التجارة، وإنما هو بدل عن النقدين: الذهب والفضة. وهذا الرأي طرحه البعض فرارا من الانتقادات التي وجهت للتكييف السابق القاضي بأن الورق نقد كالذهب والفضة في النقدية. فهو إجتهاد في النازلة بإسقاط الأشباه جملة. ويرى أنصار هذا التخريج – تخريج العملة الورقية على ما هو بدل عن النقدين – أن هذه الأوراق لا قيمة لها في ذاتها، وأن قيمتها لم تكن مستمدة من مجرد إصدار الدولة لها، فهي لم تكتسب تلك القوة النقدية من سلطان الدولة، وإنما سبب الثقة التي حصلت للناس تجاه هذه الأوراق هو ذاك الغطاء من الذهب أو الفضة أو ما يقدر بهما من ممتلكات الدولة، فكانت على ذلك بدلا عما تفرعت عنه، فما كان منها متفرعا أو مغطى بالذهب فله حكم الذهب، وما كان منها متفرعا أو مغطى بالفضة فله حكمها، فيجري على الأوراق النقدية من الأحكام ما يجري على المبدل عنه الذهب أو الفضة، ذلك لأن للبدل حكم المبدل عنه[2]. ويصور لنا الشيخ ابن السعدي ما ذهب إليه أصحاب هذا الرأي بقوله: «ومنهم من أجراها مجرى النقدين، وحكم عليها بحكم الذهب والفضة نظرا للقصد، فإن المقصود بها أن تكون بدلا من الذهب والفضة، فأوراق الدينار بمنزلة الدينار، وأوراق الدراهم بمنزلة الدراهم، فيشترط فيها على هذا القول ما يشترط في النقدين.» [3]

وحاصل القول: أن الأوراق النقدية بدل لما استعيض بها عنه، وهما النقدان: الذهب والفضة، وللبدل حكم المبدل عنه مطلقا. ويوجه أصحاب هذا المذهب رأيهم بأن الأوراق النقدية قائمة في الثمنية مقام ما تفرعت عنه من ذهب أو فضة، حالة محلها وجارية مجراها، معتمدة على تغطيتها بما تفرعت عنه منهما، والأمور الشرعية بمقاصدها، يؤول القول بثمنيتها أنها إذا زالت عنها الثمنية أصبحت مجرد قصاصات ورق لا تساوي بعد إبطالها

---

[1] إغاثة الأمة بكشف الغمة ص/ 245

[2] أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي ستر بن ثواب الجعيد ص/ 181

[3] الفتاوى السعدية ص/ 315

شيئا مما كانت تساويه قبل إبطالها، ويلزم سلطة الإصدار تعويض حاملها ما يقابلها من جنس رصيدها أو بورق آخر يقوم مقامها[1].

ومن مستلزمات هذا التكييف، أنه يجري على الأوراق النقدية ما يجري على النقدين الذهب والفضة من أحكام شرعية منها[2]: جريان الربا بنوعية في الأوراق النقدية، وثبوت الزكاة في الأوراق النقدية متى بلغت النصاب، ونصابها مائتا درهم فضة بالنسبة للأوراق المتفرعة عن الفضة، وعشرون مثقالا ذهبا بالنسبة لتلك الأوراق المتفرعة عن الذهب، وجواز السّلم بالأوراق النقدية. وإذا اتفق نوعان من الورق النقدي متفرعان من جنس واحد ذهب أو فضة فإنه يمنع التفاضل بينهما أو بأحدهما بما يقابله من ذهب أو فضة. وإذا اتفقا في حالة كانا متفرعين من جنسين، أحدهما من ذهب والآخر من فضة جاز التفاضل إذا كان يدا بيد.

ولقد وجه إلى هذا التكييف جملة من الانتقادات، منها ما ذكره الشيخ ابن السعدي بقوله: «فإذا بيع نوط الفضة بنوط الذهب أو بيع بالذهب، اشترط التقابض من الطرفين، وإذا بيع نوط الفضة بمثله أو بفضة، ونوط الذهب بمثله أو بذهب اشترط له شرطان: التماثل في الوزن، والقبض قبل التفرق، وهذا القول عند التأمل يتضح ضعفه، ويعلم أنه لا يتحقق فيه الشرط الشرعي وهو الوزن وتماثله إذا بيع بمثله من الأوراق أو بمثله من النقدين. وفيه أيضا ضيق شديد ينافي ما جاء به الشرع، ويوجب على من اعتقده أمرين، إما أن يضيق علة نفسه وعلى غيره بالمعاملة إن التزمه وعلم به، وإما أن يتجرأ به على الوقوع في الحرام إن اعتقده و لم يعمل به. وهذا المأخذ الذي أخذ به صاحب هذا القول من أن المقصود من الأوراق هو المقصود بالنقدين صحيح، ولكن هذا القصد لا يكفي في المنع وجريان الربا، بل لا يدفع ذلك أن يكون داخلا في النصوص الشرعية، فإن الشارع إنما نص على الذهب والفضة وعلق عليها أحكام الربا، واشترط فيها التماثل إذا اتفقا في الجنس مع القبض، واكتفى بالقبض قبل التفرق من الطرفين إذا اختلف الجنس، وقد علم أن الأوراق ليست ذهبا ولا فضة فكيف تثبت لها أحكامهما.»[3]

هذا وإن تكييف الأوراق النقدية على هذا الرأي مبنيّ على افتراض أن هذه الأوراق مغطاة غطاءً كاملا بالذهب أو الفضة، وحيث إن الواقع خلاف ذلك وأن غالب هذه الأوراق المتداولة مجرد أوراق وثيقية قيمتها مستمدة من سنّ الدولة التعامل بها، وتلقي الناس لها بالقبول، وأن القليل المغطى منها لم يغط بالذهب أو الفضة،

---

[1] أبحاث هيئة كبار العلماء 1/ 73

[2] الورق النقدي للقاضي عبد الله ابن منيع ص/ 79 و80

[3] الفتاوى السعدية ص/ 315- 316

وإنما بما تقدره الدولة من عقار أو أوراق مالية من أسهم وسندات، لا تقدر قيمتها بالنقدين الذهب والفضة، وإنما بعمل ورقية، فإن هذا الرأي ينهار لهذه الحقيقة[1].

ومن الانتقادات الموجهة إلى هذا الرأي أيضا، أن جريان الربا في الأوراق النقدية رهين ببقاء الغطاء المعدني عليها، ومن دونه لا نفرق بين الأوراق التي يجري فيها النساء من الأوراق التي يجري فيها الفضل، فضابط الجنسية غير متوفر، فيتعذر علينا تنزيل الحكم. يقول في ذلك الدكتور ستر الجعيد[2]: «فإذا كان الورق المغطى بذهب أو جزء من ذهب يعتبر جنسا للذي مثله، والورق المغطى بالفضة أو بجزء منها يعتبر جنسا لمثله، فكيف يكون الحال إذا كان الورق النقدي غير مغطى بذهب ولا فضة ولا بجزء منهما، وإنما بأشياء أخرى كالأوراق التجارية أو قوة الدولة الاقتصادية ونحو ذلك من الأمور التي تصلح غطاء، إلا أن يكون مقصوده أن الغطاء لا تزال الحاجة إليه ولو بجزء يسير من أحد المعدنين. وعليه يعتبر الورق المغطى بجزء يسير من الذهب جنسا لمثله، والورق المغطى بجزء يسير من الفضة مثلا جنسا لمثله. ولكن كيف يكون الحال إذا كانت الورقة النقدية لدولة ما مغطاة بجزء من الذهب وبجزء من الفضة، وتقابل بورقة غطاؤها مثلها أو بأحد المعدنين أو بأشياء أخرى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يترتب على ذلك حرج بين المتعاملين، إذ عليه أن يعرف كل واحد منهما عن الورقة النقدية التي يريد أن يصرفها بورقة أخرى، ما غطاء هذه وتلك حتى لا يقع في الربا، وهذا يوقع في الحرج فضلا عن أن كل شخص قد لا يدرك ماهية الغطاء.»[3]

الفرع السادس: التكييف بالجمع بين الأشباه

ذهب بعض الفقهاء في تكييف نازلة الأوراق النقدية إلى توظيف مسلك الجمع بين الأشباه، وهو ما اقترحه الشيخ ابن السعدي الذي يعد أول من نبّه على هذا المسلك الوسط بين المذاهب المذكورة، حيث إنه كيّف النازلة محل البحث بين النظرية العرضيّة التي تكيّف الأوراق النقدية على العروض التجارية، وبين النظرية النقديّة، حيث حصر التكييف بينهما دون باقي الأوصاف مثل سندات الدين، فقال: «تكافؤ الدليلين، دليل من يراه نقدا ودليل من يراه عروضا، أرأيتم لو أن متوسطا توسط القولين وسلك طريقا بين الطريقين، بأن حكم للأنواط حكم النقود في بيع النسيئة، فمنع من بيع العشرة مثلا باثني عشر إلى أجل، لأن هذا هو ربا النسيئة

---

[1] أبحاث هيئة كبار العلماء 1/ 74

[2] ستر بن ثواب الجعيد رئيس قسم الدراسات القضائية جامعة أم القرى السعودية، رسالة دكتوراه: فقه الإمام البخاري في كتابي البيوع والسلم/ جامعة أم القرى.

[3] أحكام الأوراق النقدية والتجارية ص/ 184

الذي اجمع المسلمون على تحريمه... وأجاز بيع بعضها ببعض حاضرا ، ويدا بيد، سواء تماثلت أم لا.»[1] وأنسب وصف فقهيّ لهذا التوسط هو الفلوس الرائجة حيث كيّف النازلة عليها، وِفْقَ مذهبِ مَنْ يرى جريان ربا النسيئة فيها، وهو ما صرّح به في موضع آخر من فتاويه: «ونهاية الأمر أن يحكم عليها أحكام الفلوس المعدنية، يمنع فيها أن يباع حاضر منها بمؤجل، وما سوى ذلك فإنه جائز. فيجوز مثلا بيع أنواط الفضة بأنواط فضة أو بفضة متماثلا أو متفاضلا، بأن يبيع ألف درهم من الأوراق بألف وعشرة نقدا وبالعكس وبأقل، ويجوز التحويل فيها من بلد إلى آخر، سواء حولت الأوراق على أوراق، أو على نقد كل ذلك جائز»[2]

المطلب الرابع: الآثار الفقهية المترتبة على التكييف الفقهي

تكييف الورق النقدي على الفلوس تترتب عليه الأحكام المتعلقة الفلوس الرائجة. ففيما يخص الزكاة اختلف الفقهاء في زكاة الفلوس إلى فريقين: **أحدها:** ذهب الشّافعيّة إلى عدم وجوبها في الفلوس، يقول الشافعي: «وإنما أجزت أن يسلم في الفلوس بخلافه في الذهب والفضة بأنه لا زكاة فيه وأنه ليس بثمن للأشياء كما تكون الدراهم والدنانير أثمانا للأشياء.»[3] فالعلة في عدم وجوب الزكاة في الفلوس هو أنها عملة وليست ثمنا للأشياء الغالية، كما هو الشأن مع النقود الذهبية. وهذه العلة منتفية عن الورق النقدي، فهو كالدينار الذهبي من حيث كونه ثمنا للأشياء النفيسة، لذلك لا يجب تطبيق مذهب الشافعي على الأوراق النقدية المخرّجة على الفلوس. وذهب الحنابلة إلى أنّ الفلوس كالعروض فلا تجب الزّكاة فيها إلاّ إذا عرضت للتّجارة، يقول ابن قدامة: «وأما الفُلوس فهي كعروض التجارة تجب فيها زكاة القيمة.»[4] وهو الصحيح من المذهب[1]. ورواية عن مالك تجب

---

[1] الفتاوى السعدية ص/ 327

[2] الفتاوى السعدية ص/ 316

[3] كتاب الأم للشافعي 98/3

[4] الكافي في فقه الإمام أحمد 405/1

فيها زكاة العروض: «أرأيت لو كانت عند رجل فلوس في قيمتها مائتا درهم فحال عليها الحول، ما قول مالك في ذلك ؟ قال: لا زكاة عليه فيها وهذا مما لا اختلاف فيه، إلا أن يكون ممن يدير فتحمل محمل العروض.»[2]

والفريق الثاني: أنّ الفلوس الرّائجة تجب الزّكاة في قيمتها كالذّهب والفضّة لأنّها أثمان اصطلاحية، فإذا كسدت عدّت عروضاً فلم تجب فيها الزّكاة، إلاّ إذا عرضت للتّجارة، وهو مذهب جمهور الحنفيّة[3]، يقول السرخسي: «لأن نصاب الزكاة المال النامي، ومعنى النماء في هذه الأشياء لا يكون بدون نيّة التجارة، وكذلك الفلوس يشتريها للنفقة فإنها صفر، والصفر ليس بمال الزكاة باعتبار عينه بل باعتبار طلب النماء منه، وذلك غير موجود فيما إذا اشتراه للنفقة.»[4]

واتّجه الفقهاء في ربويّة الفلوس الرّائجة اتّجاهات ثلاثةً: **الاتّجاه الأوّل:** أنّها ليست أثماناً ربويّةً وأنّها كالعروض، هو الأصحّ عند الشّافعيّة[5]، وهو مذهب إبراهيم النخعي الذي أجاز السّلم في الفلوس[6]، وقولٌ عند الحنابلة قال منصور البهوتي: «باب زكاة الذهب والفضة، وهما الأثمان فلا تدخل فيها الفلوس ولو رائجة»[7] وهو قول الشّيخين من الحنفيّة أبي حنيفة وأبي يوسف.[8] **والاتّجاه الثّاني:** أنها أثمان اصطلاحية تجري عليها أحكام النقود، بشرط إذا راجت. وهو مذهب محمد بن الحسن من الحنفية ومتأخريهم[9]، يقول السرخسي: «فالفلوس الرائجة بمنزلة الأثمان لاصطلاح الناس على كونها ثمنا للأشياء .»[10] وفي حالة الكساد تجب الزكاة فيها إذا كانت معدة للتجارة فقط.

---

[1] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 131/3

[2] المدونة الكبرى للإمام مالك 341/1

[3] رد المحتار على الدر المختار 231/3

[4] المبسوط للسرخسي 198/2

[5] كتاب الأم للشافعي 98/3

[6] مختصر المزني في فروع الشافعية ص/109

[7] كشاف القناع عن متن الإقناع 228/2

[8] المبسوط للسرخسي 26/14

[9] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 185/5

[10] المبسوط للسرخسي 25/14

وأجرى بعض الحنابلة عليها حكم النَّساء إذا راجت قال المردوي: «لو صرف الفلوس النافقة بذهب أو فضة: لم يجز النَّساء فيهما على الصحيح من المذهب. وعليه أكثر الأصحاب.»[1] ونقل الخلاف عن المالكية، قال عبد الله المازري المالكي (ت536هـ): »والربا في الفلوس غير متفق عليه.»[2] وظاهر مذهب المالكية كراهة التفاضل والنَّساء في الفلوس[3]. وهو مأخوذ من مقولة مالك الشهيرة: {وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَجَازُوا بَيْنَهُمْ الْجُلُودَ حَتَّى تَكُونَ لَهَا سِكَّةٌ وَعَيْنٌ، لَكَرِهْتُهَا أَنْ تُبَاعَ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ نَظِرَةً.}[4] فهذا تأكيدا على نقدية هذه الجلود، وهو مذهب أهل المدينة فقد نقل عن ربيعة قوله: «الْفُلُوسُ بِالْفُلُوسِ بينهما فضل، فهو لا يصلح في عاجل بآجل وإلا عاجل بعاجل، ولا يصلح بعض ذلك ببعض إلا هاء وهاء.»[5] جعل الفلوس من جنس النقدين. ونقل عن يحيى بن سعيد أنه: «كره الْفُلُوسَ بِالْفُلُوسِ.»[6] على اعتبار أنها من النّقد الذي يجري فيه الربا. كما روي عن مالك في صرف الدراهم بالفلوس والفضة: «قلت: أرأيت إن اشتريت بدرهم بنصفه فلوسا، وبنصفه فضة وزن نصف درهم، أيجوز في قول مالك ؟ قال: لا بأس بهذا وهو بمنزلة العروض.»[7] وهو اختيار ابن رشد الجد: «وأنا أرى الفلوس عرضا من العروض، كالنحاس الذي لم يضرب فلوسا، ولا أرى بأسا بما تأخذ منها ولا عده صرفا.»[8] ومرد الخلاف بين المالكية هو اختلافهم في علة الربا في النقود، فقيل: غلبة الثمنية، وقيل: مطلق الثمنية، وعلى الأول تخرج الفلوس الجدد، فلا يدخلها الربا ويدخلها على الثاني[9]، يقول شهاب الدين النفراوي: «وقع خلاف في علة الربا في النقود، فقيل غلبة الثمنية، وقيل مطلق الثمنية، وعلى الأول تخرج الفلوس الجدد فلا يدخلها الربا ويدخلها على الثاني.»[10]

---

[1] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 41/5

[2] شرح التلقين للإمام المازري 314/2

[3] إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك ص/76

[4] المدونة الكبرى للإمام مالك 5/3

[5] نفس المصدر 5/3

[6] نفس المصدر 5/3

[7] المدونة الكبرى للإمام مالك 12/3

[8] البيان والتحصيل لابن رشد الجد 24/7

[9] حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني 294/3

[10] الفواكه الدواني 119/2

وتخريجا على آراء الفقهاء اقتضى تكييف الورق النقدي على الفلوس قولين، **أحدهما:** عدم جريان الزكاة في الورق النقدي إلا بنية التجارة وبلغت قيمتها نصاب الفضة. ولم يجر أيضا فيها الربا بنوعيه. **والثاني:** وجوب الزكاة في الأوراق النقدية مطلقا، مع جريان ربا النسيئة فيها، وذلك لدخول الأنواط في عموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾[1] ولأن مفسدة بيع عشرة أنواط باثني عشر منها، أو بأحد النقدين إلى أجل، لا تقل عن مفسدة بيع عشرة دنانير ذهبا باثني عشر دينارا. وأباح هؤلاء ربا الفضل في الأنواط فأجازوا بيع بعضها ببعض، أو بأحد النقدين مع التفاضل إذا كان يدا بيد، لأن ربا الفضل حرم تحريم وسائل، ولكونها غير نقود حقيقية ولموضع الحاجة[2].

وممن منع الزكاة في الأوراق النقدية الشيخ عليش، لانحصارها – أي الزكاة – في النعم وأصناف مخصوصة من الحبوب والثمار والذهب والفضة، والمذكور ليس داخلا في شيء منها، لقرب شبهه بالفلوس النحاسية المختومة بختم السلطان.[3] وهذا من شأنه أن يهدم أصل عظيم من أصول الدين الذي هو الزكاة، يقول ابن بدران: «وهذه جناية عظيمة على الدين عموما وعلى مذهب مالك الذي ينتسب إليه هذا الشيخ خصوصا، وذلك أن أهل افريقية الشمالية كطرابلس الغرب، والقطر التونسي والجزائري والمراكشي والسودانيّ كلّهم مالكية إلا ما قلّ، ومعظم أموالهم إنما هي البنك نوت، وهي تلك الأوراق المسماة بالنقدية، فإذا عملوا بمقتضى فتيا الشيخ محمد عليش، وبفتيا الشيخ محمد الأنبابي الشافعي القائل بمثل قوله، أدى عملهم إلى منع الزكاة... وكذلك جميع المسلمين الذين هم تحت حكم الأوربيين، كمسلمي الهند وروسيا وغيرهم، لأن الأوربيين لا يتعاملون غالبا إلا بتلك الصكوك، وهي منتشرة في بلادهم انتشارا لا يقبل الإنكار والرد، ولم يؤت هذان الشيخان إلا من جهة عدم الاطلاع على مقتضيات الزمان وعلم ما فيه من تقلبات الأحوال في المعاملات، وحاشا مالكا والشافعي أن يرضيه نسبة ذلك إلى مذهبهما.»[4]

والذي استقرّ عليه الفقه اليوم جريان الزكاة في الأوراق النقدية إذا كانت معدة للتجارة متى بلغت قيمتها نصاب الفضة، وكذلك يجوز أداء هذه الأوراق إلى الفقير زكاة، بحيث تتأدّى بها الزكاة فور ما يتسلمها الفقير، دون انتظار صرفها أو تحويلها إلى عملة معدنية. وفيما يخص أحكام المبادلة فإن الأوراق النقدية تجري

---

[1] سورة آل عمران الآية / 130

[2] أبحاث هيئة كبار العلماء 1/ 70

[3] فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك 1/ 164-165

[4] العقود الياقوتية ص/ 213 -214

عليها أحكام بيع الفلوس بعضها ببعض، فلو بيعت هذه الأوراق على التساوي بأن تكون قيمة البدلين متساوية، فهو جائز إجماعا، بشرط أن يتحقق قبض أحد البدلين في المجلس قبل التفرق. فإن تفرقا و لم يقبض أحد شيئا فسد العقد عند الحنفية وبعض المالكية، لكون الفلوس لا تتعين بالتعيين عندهم، وإنما تتعين بالقبض، فصارت دينا على كل أحد، والافتراق عن دين بدين لا يجوز. أما بيعها على التفاضل بأن تكون قيمة أحد البدلين أكثر من الآخر، كبيع الدولار بالدولاري–ن، فيجري فيه أحكام بيع الفلوس بالتفاضل وفيه خلاف مشهور بين الفقهاء.[1]

وعليه فإن الرأي الراجح، هو جريان ربا الفضل في الأوراق النقدية في حالة تكييفها على الفلوس، تخريجا على مذهب من يرى جريانها في الفلوس، و مذهب مالك في ذلك أنسب. يقول تقي العثماني: «كان اختلاف الفقهاء هذا في زمن يسود فيه الذهب والفضة كعيار للأثمان، وتتداول فيه النقود الذهبية والفضية بكل حرية، ولا تستعمل الفلوس إلا في مبادلات بسيطة. وأما الآن فقد فُقدت النقود المعدنية من الذهب والفضة، ولا يوجد اليوم منها شيء في العالم كله، واحتلت النقود الرمزية محلها في سائر المعاملات ... فيجب الآن أن يختار قول الإمام مالك أو الإمام محمد رحمهما الله في مسألة بيع النقود الرمزية بعضها ببعض. وذلك لأنه لو وقع العمل اليوم بمذهب الإمام الشافعي أو الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهم الله، لانفتح باب الربا بمصراعيه، وصارت كل معاملة ربوية حلالا تحت هذا الستار.»[2] وفيما يخص بيع الأوراق النقدية بدون تقابض اختار بعضهم أن بيعها ليس بصرف، لكون الأوراق النقدية ليست أثمانا خلقية بل هي أثمان عرفية، ولا يجري الصرف في الأثمان التي اصطلح عليها الناس.[3]

---

[1] بحوث في قضايا فقهية معاصرة للقاضي تقي العثماني 1/ 156-157

[2] نفس المرجع 1/ 159

[3] بحوث في قضايا فقهية معاصرة للقاضي تقي العثماني 1/ 163

الفصل الرابع: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الأَشْبَاهِ الخمسة

نازلة الَتأْمِينِ الَتَّكافُليِّ – نُموذَجا –

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة نازلة التأمين التكافلي

المبحث الثاني: نازلة التأمين التكافلي

تمهيد:

قد يكون للنازلة أشباه خمسة، حيث إنها تنجذب لكل شبه من وجه ما، ويبقى النظر في هذه الوجوه منفردة ومجموعة. والنوازل ذات الأشباه الخمسة قليلة مقارنة بالتي هي دونها أشباها. ومقارنة بالماضي نجد هذه النوازل في ازدياد ملحوظ، وذلك راجع إلى التحول الكبير الذي عرفه العالم في مجالات الحياة، فلم يعد المسلم – كالسابق – يمارس تلك العادات البسيطة، حيث انفتح على عالم التكنولوجيا وأصبح يقضي مصالحه بوسائل جد متطورة لم تشهدها الأجيال السابقة، فبات بمقدوره قطع المسافات الطويلة في أقلّ الأوقات، وأصبح يتواصل بآليات مع الناس من كل القارات.

أمام هذا التحول المعقد صادف الفقيه معاملات محتملة أشد اشتباها من تلك التي مضت، منها النوازل ذات الأصول الخمسة. ومن النماذج المختارة للدراسة نازلة التأمين التكافلي، والتي تناولها الفقهاء اليوم من وجوهها المحتملة. وعليه فإن الفصل جاء مقسما إلى مباحث، كل مبحث تجري فيه مطالب، على النحو الآتي: المبحث الأول في حقيقة نازلة التأمين التكافلي، والمبحث الثاني في التكييف الفقهي لنازلة التأمين التكافلي.

المبحث الأول: حقيقة نازلة اَلتّأْمِينِ التكافلي

المطلب الأول: حقيقة التأمين

الفرع الأول: التعريف بالتأمين

التأمين لغة (أمن) الهمزة والميم والنون، أصلان متقاربان أحدهما: الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب والثاني: التصديق[1]. والتأمين مصدر أمَّن يؤمِّن أمانا وتأمينا، يقال: أمِن أمنا والأمن ضد الخوف، والأمان ضد الخيانة. والمفعول مأمون وأمين ومؤتمن[2]. ورجل أَمَنة: أي يأمن كل أحد ،وقيل يأمنه الناس ولا يخافون غائلته.[3] ويقال: أمَّنه على كذا، جعله أمينا عليه ويقال: استأمن إليه أي دخل في أمانه.[4]وفي الاصطلاح التأمين: «عقد يلتزم المؤمِّن بمقتضاه، أن يؤدي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه، مبلغا من المال أو إيرادا مرتبا أو أي عوض مالي آخر ، في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين في العقد، وذلك نظير قسط أو أيّة دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمَّن له للمؤمِّن.»[5] وشرح قيود التعريف[6]:

– المؤمِّن : شركة التأمين، أو هيئة التأمين التي تقدم الحماية للأفراد، وتلتزم بدفع التعويض، أو ما يسمى مبلغ التأمين في حال تحقق الخطر المؤمن منه.

– المؤمَّن له: هو المستأمَن، الشخص الذي يطلب التأمين ويكون معرضا لخطر محتمل، سواء في شخصه أو ملكه، يلتزم بدفع أقساط التأمين لشركة التأمين.

– المستفيد: هو الشخص الذي يؤول إليه مبلغ التأمين في حالة تحقق الخطر المؤمَّن منه، وقد يكون المستفيد هو نفسه المستأمن أو شخص آخر.

---

[1] مقاييس اللغة لابن فارس [أمن] 133/1

[2] كتاب العين [أمن] 388/8 -389

[3] المحكم والمحيط الأعظم [أم ن] 492/10

[4] مختار الصحاح [أم ن] 11/1

[5] الوسيط في شرح القانون المدني الدكتور السنهوري المجلد الثاني الصفحة 1084 الجزء السابع

[6] نفس المرجع المجلد الثاني الصفحة 1084 الجزء السابع

– قسط التأمين: هو المبلغ الذي يدفعه المستأمَن إلى المؤمِّن (شركة التأمين) مقابل التزامه بتحمل نتائج الخطر المؤمن منه.

– مبلغ التأمين : هو المبلغ الذي يلتزم المؤمِّن بدفعه إلى المؤمن له عند تحقق الخطر .

والتعريف المذكور صريح في كون التأمين عقد معاوضة، لكن لا يمنع ذلك من إعطاء تعريفٍ على أساس تأمين يقوم على التبرع بجانب المعاوضة، ومنه قولهم أنه: «اتفاق بين طرفين أو أكثر على تفتيت المخاطر وتوزيع آثارها على أكثر من واحد، سواء كان الاتفاق عن طريق المعاوضة أو عن طريق التبرع.»[1] وهو منتقد من وجوه أبرزها: أن التأمين ليس مجرد اتفاق، بل هو نظام تعاقدي. كما أنه لا يتم التأمين باتفاق طرفين فقط: المؤمِّن والمستأمن، لأنه بذلك يكون مقامرة أو رهانا، وهو جانب واحد من التعاقد يجمع طرفين المؤمِّن والمستأمن، والمعلوم من التأمين أنه عقد لا يبرم مع مؤمَّن له واحد، أو عدد قليل من المستأمنين، وإنما هو شركة تتعاقد مع عدد كبير من المؤمَّن لهم، وتتقاضى من كل واحد منهم مقابل التأمين، ومن مجموع ذلك تعوّض العدد القليل منهم، وذلك على أساس فنيّ مستمد من الإحصاء.[2]

الفرع الثاني: أركان التأمين

التأمين باعتباره عقدا يتكون من ثلاثة أركان: العاقدان والصيغة والمحل. وتفصيلها: **الأول**: العاقدان، وهما المؤمِّن أي الشركة ، والمؤمَّن له أو المستأمِن وهو طالب التأمين، ويشترط فيهما ما يشترط في باقي العقود المالية من توفر الأهلية الكاملة في العاقدين. **والثاني**: الصيغة، وهي الإيجاب والقبول، تتمّ في شركة التأمين عادة من خلال وثيقة التأمين، سواء كانت صفة التأمين معاوضة أو تبرعا. وكما هو معلوم الأصل في الصيغة أنها تتمّ باللفظ، إلا أن العقد المكتوب يكون أكثر إلزاما من العقد الشفهي. **والثالث**: محل التأمين، وهو تغطية خطر معين في مقابل قسط، فإذا تحقق الخطر التزم المؤمِّن بدفع مبلغ التأمين. وعليه فإن العناصر التي تدخل في المحل المعقود عليه في التأمين هي: القسط ومبلغ التأمين والخطر[3]. فالقسط هو محل التزام المؤمَّن له، ومبلغ التأمين هو محل التزام المؤمِّن، أما الخطر فهو أهم هذه العناصر كونه محل التزام كلّ من المؤمِّن والمؤمَّن له. حيث إن المؤمَّن له يلتزم بدفع الأقساط ليؤمِّن نفسه من الخطر ، والمؤمِّن يلتزم بدفع مبلغ التأمين قصد تأمين المؤمَّن له من الخطر، فالخطر هو من وراء القسط ومبلغ التأمين، فهو المقياس الذي يقاس به كل منهما. والشروط الواجب توفرها في

---

[1] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة 14

[2] الوسيط في شرح القانون المدني الدكتور السنهوري المجلد الثاني الصفحة 1085 الجزء السابع

[3] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة 26- 38

الخطر المعقود عليه، أولها: الخطر أن يكون غير محقق الوقوع، ويسمى عنصر الاحتمال في عقد التأمين، بل هو العنصر الجوهري فيه. والثاني: الخطر غير متعلق بمحض إرادة أحد طرفي العقد، لأنه لو تعلق بهذه الإرادة انتفى عنصر الاحتمال[1].

الفرع الثالث: نشأة التأمين

فكرة التعاون في دفع الأخطار ظهرت مع الإنسان منذ نشأته، وهذه هي البذرة الأولى لفكرة التأمين، لذلك تعذر على الدارسين تأريخ التأمين باعتباره نظاما ماليا، فيرى البعض أن التأمين بدأ مع الدولة الرومانية التي كانت تتعهد بتعويض تجار الأسلحة عما يفقدونه منها أثناء إرسالها بحرا من أجل تزويد قواتها[2]، وهذا ليس تأمينا بالمفهوم الدارج في النظام الاقتصادي اليوم، بل هو مجرد ضمان من طرف الدولة، يتسنى بموجبه للتجار إرسال الأسلحة ولا يدفعون مقابلا في حالة تعرض الحمولة للخطر، والدولة فعلت ذلك تشجيعا لهم لإرسال المزيد من الأسلحة من أجل إمداد جيوشها.

والمجمع عليه في تأريخ التأمين أن أول صيغة تشبه التأمين الجاري اليوم الذي هو بذل نقود مقابل دفع خطر محتمل، ظهرت مع نهاية القرن الثاني عشر للميلاد، وتتمثل فيما يعرف بالتأمين البحري، وصورته: أن يقوم أحد أفراد التجار بإقراض صاحب سفينة ما يعزم الإبحار به بما يقابل قيمتها وشحنتها، وذلك نظير فوائد عالية جدا، فإن وصلت السفينة وما عليها سالمة إلى الميناء ردَّ صاحب السفينة القرض مع فوائده المرتفعة إلى التاجر، وإن هلكت دون ذلك ضاع القرض على التاجر [3]. تُعد هذه الصيغة البذرة الأولى للتأمين، حيث ظهرت في صورة أشبه ما تكون بالمقامرة. ويعتبر عام (1666م) بالنسبة لمؤرخي التأمين هو العام الذي انفتح فيه التأمين على العالم، فلم يعد مقتصرا على المجال البحري وإنما تعداه إلى مجالات أخرى، تحديدا بعدما نشب حريق كبير في لندن التهم حوالي 85 % من مبانيها، وأصيب الناس بخسارة في الأرواح والممتلكات، ففكّر المهتمون بوسيلة تقيهم تبعات هذه الكوارث، فكانت الفرصة أمام محترفي التجارة خصوصا اليهود الذين لهم تاريخ طويل في ميدان التأمين، وأن لندن كانت مستقرا لأكثرهم بعدما نزحوا من إيطاليا بسبب الحروب والغزوات، فانتهزوا

---

[1] الوسيط في شرح القانون المدني الدكتور السنهوري المجلد الثاني الصفحة 1217 -1218 الجزء السابع التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/64

[2] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 42

[3] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 41 وكتاب التأمين وأحكامه لسليمان الثنيان ص/ 43 والتأمين من الوجهة القانونية والشرعية ص/12

هذا الوضع الصعب في لندن مستغلين الآثار التي تولّدت عن هذا الحريق المهول، فقاموا بإنشاء التأمين ضد الحريق، فكانت فاتحة التأمين البريّ بأشكاله.

وخلال القرن الثامن عشر انتشر هذا النوع من التأمين في أنحاء أوربا كلّها، وكذلك في الولايات المتحدة الأمريكية. ومع التطور الصناعي الذي حدث بعدها في القرن التاسع عشر والذي اعتمد على الآلات الميكانيكية في إنشاء المصانع والمعامل والمنشآت الصناعية الكبرى، أحدِث نوع جديد من التأمين سمي بالتأمين ضد المسؤولية، ومثله التأمين ضد حوادث المشاغل والسيارات. وبعدها ظهر التأمين الذي يعتمد على التعاون، حيث تقوم به الجمعيات التعاونية، والذي ما لبث أن تطور إلى تأمين تبادلي تقوم به شركات كبرى. وشهد العالم بعدها بما يعرف بالتأمين الاجتماعي الذي واكب الحركة الصناعية كالتأمين ضد الشيخوخة والمرض[1]. أما بخصوص التأمين على الحياة فإنه آخر الأشكال التأمينية ظهورا، حيث لم يظهر إلا بعد أن استقرت فكرة التأمين في أذهان الناس، ومع ذلك لقي في القرن الخامس عشر هجوما من قبل المجتمعات الدينية باعتبار أنه مقامرة بالموت والحياة، وأن حياة الإنسان أسمى من أن تكون خاضعة لهذه المقامرة، فأصدر لويس الرابع عشر أمرا بموجبه يحظر فيه هذه المعاملة، كما أدان هذا النوع من التأمينات عددٌ من المشرعين والفقهاء، ومع كلّ ذلك انتشر هذا التأمين في أوربا كلّها منذ القرن الثامن عشر، حيث أنشئت شركات لهذا الغرض. ومع الوقت ظهرت أنواع أخرى من التأمينات، مثل التأمين الخاص بالنقل الجوي، فأصبح التأمين جزءا من الحياة اليومية ونشاطا لا بد منه في مختلف المجالات.[2]

---

[1] التأمين وأحكامه لسليمان الثنيان ص/ 43 والتأمين من الوجهة القانونية والشرعية ص/12

[2] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة / 20

المطلب الثاني: أنواع التأمين

الفرع الأول: التأمين التجاري

يعرف هذا النوع من التأمين بخاصية القسط الثابت، وهو السائد الذي تنصرف إليه كلمة التأمين عند إطلاقها. وصورة هذا التأمين أن يلتزم المؤمَّن له بدفع قسط محدد إلى المؤمِّن، وهو الشركة التجارية التي يستفيد المساهمون فيها من أرباح التأمين في مقابل تعهدها بتعويضه عن الضرر الذي قد يصيبه، وما فاض عن التعويضات يكون ربحا خالصا للشركة[1]. لذلك فإن التأمين بقسط ثابت يكون المؤمَّن له غير المؤمِّن الذي يسعى إلى الربح. فليس في التأمين التجاري حس التعاون على تفتيت المخاطر، ورغم الدفاع عنه فإنه يبقى تأمينا يقوم على فكرة الاسترباح وليس التعاون من قواعده، وعليه فإن وضع تعريف لهذا النوع من التأمينات يجب أن تراعي فيه هذه المسألة، فقد عرفه بعضهم أنه: «التزام طرف لآخر بتعويض نقدي يدفعه له أو لمن يعينه عند تحقق حادث احتمالي مبيّن في العقد، مقابل ما يدفعه له هذا الآخر من مبلغ نقدي في قسط أو نحوه.»[2]

وهذا التأمين على ثلاثة أنواع: تأمين الأشخاص، وتأمين الأموال والممتلكات، وتأمين المسؤولية. أما النوع الأول تأمين الأشخاص، يقصد به التأمين الذي يبرمه الشخص ضد الأخطار التي تهدد بدنه من موت أو مرض، وأشهرها التأمين على الحياة، والتأمين ضد الحوادث. والثاني: التأمين على الأموال، يعقد لأجل حماية الممتلكات ضد الإخطار التي قد نتعرض لها، سواء كانت ممتلكات برية أو بحرية أو جوية، فكلها تخضع لهذا النوع من التأمين. والثالث: تأمين المسؤولية، يكون في كل ما ينشأ من مسؤوليات تجاه الفرد والجماعات للغير، إثر تصرفات خاطئة، أو إهمال أو إضرار لأي سبب كان، ويدخل تحت هذا النوع الكثير من التأمينات، منها: تأمين السيارات، وتأمين المهن وغير ذلك.[3] والتأمين من المسؤولية يختلف عن التأمين على الأشياء من وجه أنه تأمين على الأضرار، فهو تأمين لدَيْن في ذمة المستأمَن، أما التأمين على الأشياء هو تأمين لشيء مملوك للمستأمَن.[4]

ومن أبرز خصائص التأمين التجاري أو التأمين بالقسط الثابت:

---

[1] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 124

[2] التأمين وأحكامه لسليمان الثنيان ص/ 122

[3] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 122 والتأمين على الحياة للسيد عبده ص/ 82

[4] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة /89

– التأمين التجاري تكون شخصية المؤمِّن مستقلة عن شخصية المؤمَّن له، فليس المؤمِّن إلا وسيطا بين المؤمن لهم وأصحاب رؤوس الأموال[1].

– الأقساط المدفوعة في التأمين التجاري تكون ثابتة، وتقيّم عن طريق إحصائيات ودراسات فنية لوقوع الحوادث والكوارث ومعدلها ونسب حدوثها، حيث يلتزم المؤمَّن له بدفع القسط ثابتا.[2]

– التأمين التجاري عقد لازم : حيث يلتزم المؤمَّن له بدفع الأقساط المتفق عليها إلى المؤمِّن في وقت محدد، ويلتزم هذا الأخير بدفع مبلغ التأمين المتفق عليه إلى المؤمن له إن وقع الخطر المؤمَّن ضده. وعليه فإن التزام المؤمَّن له هو التزام نافذ ليس معلقا، بخلاف التزام المؤمِّن معلق على وقوع الخطر، فيكون التزاما احتماليا قد يقع وأن يحصل المؤمَّن له على التعويض، وقد لا يقع فلا يحصل على مبلغ التأمين لعدم حدوث ما يوجبه.[3]

– التأمين التجاري عقد معاوضة: ولا خلاف في كون هذا التأمين كذلك، حيث أجمع العلماء على أنه من باب المعاوضات، فكل من طرفي العقد فيه يعطي شيئا عوضا عن الشيء الذي يعطيه الآخر، فالمؤمَّن له يعطي النقود أقساطا في مقابل أن يعطيه المؤمِّن مبلغ التأمين عند وقع الخطر، فهو بيع وشراء ولا يفسد طبيعته تلك الاحتمال الوارد في العقد بأن يستلم المؤمَّن له التعويض أو لا لكونه في النهاية قد استلم الأمان.[4]

– التأمين التجاري عقد إذعان: حيث نجد أن طرفا من طرفي العقد يستأثر بوضع الشروط – وهو المؤمِّن في هذه الصورة – على حساب الطرف الآخر – الذي هو المؤمَّن له – دون أن يعزز هذا التعاقد بنقاش. فيكون العقد من هذا الوجه إذعانيا، فالطرف القوي الذي هو الشركة يضع في العادة الشروط والضوابط التي تخدم مصلحته، وهذه الشروط لا تقدم للمستأمنين على سبيل المساومة وإنما عليهم قبولها كاملة كما نزلت دون أدنى اعتراض مهما كانت جائرة بالنسبة إليهم. ولقد وصل ببعض الشركات في عالم التأمين أن تمادت في شروطه، فتدخلت بعض الحكومات للحد من ذلك حماية لمواطنيها، وعادة ما يخيب سعيها نظرا لمركز الشركات المالي وأثرها في اقتصاد البلاد[5] .

---

[1] نظرية التأمين للدكتور أحمد لطفي ص/ 63

[2] نفس المرجع ص/ 63

[3] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 91-92

[4] نفس المرجع ص/ -92

[5] نفس المرجع ص/93

– التأمين التجاري عقد احتمالي: عقود الاحتمال هي التي لا يعرف كل من طرفي العقد وقت إبرامها مقدار ما سيأخذ وما سيعطي لتعلق ذلك بأمر قد يحدث وقد لا، وعقد التأمين التجاري من هذا القبيل، حيث إن كل من المؤمِّن والمؤمَّن له لا يعرفان حين إبرام العقد ماذا سيعطي كل منهما وماذا سيأخذ، لتعلق ذلك بأمر احتمالي، هو وقوع الحادث المؤمن ضده وعدم وقوعه، وزمن وقوعه وحجم الضرر إذا وقع.[1]

– التأمين التجاري من عقود الاستمرار: الزمن عنصر جوهري في التأمين التجاري، فالتزامات كل طرف تبدأ من وقت محدد يوم إبرام العقد، وتنتهي عند وقت محدد يوم انتهاء العقد، وخلال هذه المدة يعد العقد مستمرا، لو فسخ العقد أثناءها فإنه لا يكون بأثر رجعي، أي أنه لا يحق للمؤمَّن له استرداد شيء مما دفعه من أقساط ربما لسنوات.[2]

– غياب الحس التعاوني عن التأمين التجاري: حيث إن فكرة التضامن غائبة في هذه العملية، لأن المؤمِّن يتحمل لوحده تبعة ما يتحقق من مخاطر، ولا يشترك معه في المستأمن في دفع مبلغ التأمين، كما أن المؤمن له يتحمل لوحده تكاليف التأمين، فيدفع الأقساط دون أن يتحمل معه هذا العبء طرف من المؤمِّن، وفي النهاية تستأثر الشركة المساهمة بالأرباح، وعليه فإن التضامن منعدم في هذا النوع من التأمين[3].

الفرع الثاني: التأمين التعاوني

يُعرف هذا التأمين بأنه اتفاق يقوم به المؤمِّن لهم أنفسهم، حيث يتعهدون بدفع اشتراكات دورية وفق جدول متفق عليه، لأجل تغطية الخسائر التي يتعرض لها بعضهم في الحالات المحتمل حدوثها، وتوزع هذه الخسائر على الأعضاء جميعا.[4] والأصل في هذا النوع التعاون بين المشتركين بدفع مبلغ من المال إلى الصندوق، لهدف تعويض خسائر الأخطار التي قد يتعرض لها آحادهم.[5]

ويطلق على هذا النوع من التأمينات التأمين التبادلي، وسمي كذلك لأن المؤمَّن له هو ذاته المؤمِّن، حيث يشتركون في الصندوق من حيث دفع المبالغ، باعتبارهم مستأمنين أو مؤمن لهم، ومن حيث دفع آثار الخطر

---

[1] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/94

[2] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/95

[3] نظرية التأمين للدكتور أحمد لطفي ص/ 63

[4] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/84

[5] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة /23

الحاصل باعتبارهم مؤمِّنين[1]. وهذه الصورة جارية بين الناس منذ وقت طويل حتى قبل أن يظهر التأمين التجاري، لأن هذه الصورة أقرب إلى الفطرة، يقوم فئة من الناس يتعرضون للخطر ذاته فيكتتبون فيما بينهم بمبالغ نقدية يقدم كل منهم حصته منها، وتوضع في صندوق للطوارئ، ليؤدى منه التعويضات عند حدوث الخطر، فإن لم تف الاشتراكات المجبية يكتفى بها أو تزاد، على أن يرد الباقي بعد جبر الضرر إلى المكتتبين أو يترك رصيدا. لذلك فإن هذا النوع من التأمين بسيط وأشبه ما يكون بالجمعيات التعاونية التي لا تهدف إلى الربح.[2]

وهذا النوع: التأمين التبادلي، أطلق عليه بعضهم تسمية المباشر أو البسيط تمييزا له عن التأمين التبادلي الغير المباشر، وخصص الشيخ الزرقاء له تسمية التأمين التعاوني، وأطلق على النوع المتطور منه تأمينا تبادليا وهو صحيح، لأنه نظام تعاقدي يقوم على عقود تنشئ التزامات متقابلة متبادلة بين المؤمِّن والمؤمَّن له، وأن الجهة التي تشرف عليه شركات تهدف إلى الاسترباح التجاري تبعا، بخلاف النوع البدائي البسيط يكون محصورا بين فئة محدودة، لا يقوم بعقود ملزمة للأطراف، وأنه تعاون محض.[3] وأن الخاصية الغالبة على النوع البسيط أنه تأمين تعاوني تضامني محض، وعادة ما ينعقد بين الطبقة أو الفئة الواحدة كالحرفيين والأسرة والقبيلة أو الجماعة، لذلك يطلق على صندوقه صندوق الجماعة، وليس فيه إلزام ولا تحديد، وإذا وقع الخطر ولم يف ما في الصندوق هرع المشتركون إلى التبرع كل بحسب طاقته.[4]

وفي مقابل التأمين التبادلي البسيط، يأتي التأمين التبادلي المركب أو المتطور، حيث إنه – أي النوع البسيط – تطور وأصبح شيئا آخر، فأخذ بقواعد التأمين المعروفة، وابتعد شيئا فشيئا عن طبيعته التضامنية ونشأته البسيطة، فأصبحت إدارته فنية متخصصة تدار بأساليب حديثة، وأصبح الاشتراك فيه يتم بعقود فردية دون سابق معرفة مع باقي المشتركين، فلم يعد لتلك الرابطة العاطفية التكافلية وجود، كما أصبحت الاشتراكات أقساطا ثابتة تدفع مقدما، وتحسب بطرق الاحتمال المعروفة في علم الإحصاء، فبعدما كانت تدار الأخطار بعيدا عن الاسترباح أصبحت الشركات المهيمنة على هذا النوع تقدر الربح والخسارة، وبهذا قفز التأمين التبادلي إلى مصاف التأمين التجاري في توسعه، بل تخطاه في بعض أنواع التأمينات.[5] وعليه فإن التأمين التبادلي الذي هو

---

[1] نظرية التأمين للدكتور أحمد لطفي ص/55-56

[2] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 123

[3] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 127

[4] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 273

[5] نفس المرجع ص/ 276-277

أقرب إلى التضامن، والذي يطلق عليه التعاوني هو النوع المباشر البسيط الذي لا يهدف إلى الربح ابتداء ولا انتهاء، أما النوع المتطور فإنه وإن لم تهدف هيئته القائمة عليه إلى الربح ابتداء، وكان سعيها في البدء التعاون، فإنها في النهاية تستفيد بوجه من الوجوه[1].

الفرع الثالث: التأمين الاجتماعي

هذا النوع من التأمينات تقوم به الدولة وتشرف عليه، وهو إجباري على فئة معيّنة ضد أخطار يتعرضون لها، مثل أصحاب الحرف وذوي المعاشات من الموظفين والعمال عموما، فهو نوع من التضامن يقوم على مبدأ التعاون. لذلك يمكن تصنيفه على أنه نوع من التأمينات التعاونية، يهدف إلى حماية طبقة من الناس ضد مخاطر معينة، إذ لا مجال للربح فيه، بل إن الدولة تتحمل الأعباء الزائدة على الأقساط.[2] وعرّفه بعضهم أنه: «تأمين إجباري تقوم به الدولة وتشرف عليه، ضد أخطار معينة يتعرض لها أصحاب المهن والحرف ونحوهم.»[3] ومن أبرز صوره نظام التقاعد للموظفين، الذي يضمن لكل موظف في الدولة بلغ الشيخوخة مرتبا من خزينة الدولة. ونظام الضمان الاجتماعي للعمال، يكفل لهم تعويضات ثابتة في حالات العجز والمرض والحوادث، والتأمين الصحي للعموم يضمن تغطية صحية للمواطنين[4]. ومن خصائص هذا النوع من التأمينات، أنه اجتماعي يهدف إلى التكافل وأنه إجباري لمن يشملهم، وأنه يخص تأمين مخاطر محدودة ولا ينفتح على كل المخاطر، وأن أقساطه منخفضة القيمة ، وأنه لا يهدف إلى الربح، وأن الدولة هي التي تتولاه وتشرف عليه.[5]

الفرع الرابع: التأمين التكافلي

يدخل هذا النوع البديل عن التأمين التجاري في عموم التأمين التعاوني، ومن التعريفات الموضوعة له ما جاء في المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة: «هو اتفاق أشخاص يتعرضون لأخطار معينة على تلافي الأضرار الناشئة عن هذه الأخطار، وذلك بدفع اشتراكات على أساس الالتزام بالتبرع، ويتكون من ذلك صندوق تأمين، له حكم الشخصية الاعتبارية، وله ذمة مالية مستقلة (صندوق) يتم منه التعويض عن الأضرار التي تلحق أحد

---

[1] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 98

[2] نظرية التأمين للدكتور أحمد لطفي ص/ 59

[3] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/81

[4] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقاء ص/ 113

[5] نظرية التأمين للدكتور أحمد لطفي ص/59

المشتركين من جراء وقوع الأخطار المؤمن منها، وذلك طبقا للوائح والوثائق. ويتولى إدارة الصندوق هيئة مختارة من حملة الوثائق، أو تديره شركة مساهمة بأجر، تقوم بإدارة أعمال التأمين واستثمار موجودات الصندوق.»[1] فالتأمين حسب التعريف ينبني على الالتزام بالتبرع في علاقة حملة الوثائق مع الصندوق، حيث يلتزم حملة الوثائق بدفع الاشتراكات إلى الصندوق، والصندوق يلتزم بدوره بدفع التعويضات عند وقوع الأخطار المؤمن منها.

والتعريف منتقد من وجوه منها: أن التأمين ليس مجرد اتفاق، بل هو عقد مكتوب بين طرفين: المؤمَّن له والمؤمِّن. هذا وإن التزام الصندوق بالتعويض غير مبيّن في التعريف، فمجرد عبارة: «(صندوق) يتم منه التعويض عن الأضرار.» لا تنبئ عن الصفة القانونية التي تخول للمؤمن له الحق في التعويض. وقريب منه تعريف بعض الدارسين أنه: «عقد تبرع لصالح مجموعة من المشتركين، يلتزم بموجبه المؤمن له بسداد الاشتراكات التكافلية المتفق عليها، بالقدر والأجل المتفق عليه، على أن تلتزم هيئة المشتركين بتعويضه عن الضرر الفعلي حال تحققه، وذلك وفق المبادئ والشروط والضوابط الفنية المنصوص عليها، والتي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.»[2]

ومن تعريفات التأمين التكافلي ما قاله القره داغي: «ويمكن تعريف التأمين الإسلامي التكافلي، بأنه اتفاق بين شركة التأمين الإسلامي باعتبارها ممثلة لهيئة المشتركين (حساب التأمين أو صندوق التأمين) وبين الشخص الراغب في التأمين (الشخص الطبيعي أو القانوني) على قبوله عضوا في هيئة المشتركين، والتزامه بدفع مبلغ معلوم (القسط) على سبيل التبرع به وبعوائده لصالح حساب التأمين، على أن يدفع له عند وقوع الخطر، ويبقى الباقي فائضا له طبقا لوثيقة التأمين، والأسس الفنية والنظام الأساسي للشركة.»[3] ومجرد الاتفاق لا يلزم طرفا من الناحية القانونية، لذلك التعبير بلفظ العقد أسلم، ثم إن ذكر قيد التبرع بعوائد الاشتراكات لا معنى له، لكون التأمين التكافلي لا يقتضي ذلك، كما أن التبرع بالأقساط لا يمنع من أن يستفيد المشترك من عوائدها، استفادته من فائضها.

وعرّف التأمين التكافلي بعضُهم أنه: «اتفاق أشخاص معرضين لأخطار متشابهة، على تلافي الأضرار الناشئة عن تلك الأخطار، من خلال وقف اشتراكاتهم، أو التبرع بها في صندوق وقفي للتأمين، ويدخلون بذلك

---

[1] المعيار الشرعي رقم 26 التأمين الإسلامي الفقرة 2 بتاريخ 12 جمادى الأولى عام 1427ه-

[2] قوانين التأمين التكافلي للدكتور الخليفي ص/16

[3] مفهوم التأمين التعاوني للدكتور علي القره داغي ص/ 12

في جملة الموقوف عليهم، ويؤمن عليهم الصندوق بحسب ما يقتضيه شرط الوقف.»[1] فالظاهر أن الصندوق له شخصية اعتبارية مستقلة تخول له تملك الأموال المدفوعة من قبل المشتركين، وما يحصل عليه المستأمنون ليس عوضا عن اشتراكاتهم في الصندوق، وإنما هو عطاء مستقل منه إليهم لدخولهم في جملة الموقوف عليهم. وهو منتقد من وجوه، أولها: أن القول بأن الواقف يدخل جملة الموقوف عليهم يقتضي دخول من اشترك معه في الصفة التي كانت سببا في دخوله، وذلك كمن يقف وقفا على طلبة العلم، يدخل معهم لو أنه اشتغل بالعلم، ولا يستثنى أحد ممن اتصف بهذه الصفة، ونحن نعلم أن المساهمين في الصندوق لا يرضون بدخول غيرهم في الوقف، ممن يشترك معهم في الوصف المؤمن منه.[2] هذا وإن التأمين على أساس الوقف مشكل من الناحية العلمية فما يقدم للصندوق وقفا لا يجب المساس به، وإنما يصرف للموقوف عليهم. والمعلوم من سياسة التأمين أن التعويضات لا تكون من الاشتراكات لأنها لا تكفي، وإنما من الأرباح التي تحصل عليها الشركة من الاستثمارات، وعليه فإن ذلك يقتضي أوقافا ضخمة لتسد هذا العجز مما يجعل تطبيق هذا المقترح صعبا.[3]

---

[1] التأمين التكافلي من خلال الوقف لعلي محمد نور ص/ 128

[2] نظام التأمين مصطفى للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 170

[3] مفهوم التأمين التعاوني للدكتور علي القره داغي ص/38

المطلب الثالث: مشروعية التأمين

الفرع الأول: مشروعية التأمين التجاري

الذي عليه الجمهور، تحريم هذا النوع من التأمينات، وأول فتوى صدرت بخصوص ذلك – حسب ما قرّره الدكتور القره داغي – كانت لابن المرتضى (ت840 ه)[1] من علماء القرن التاسع الهجري، يقول في ذلك «في اعتقادي أن أول الفتاوى في هذا الصدد، هي الفتوى التي صدرت من العلامة أحمد بن يحيى المرتضى، حيث جاء في كتابه القيّم: (البحر الزخار) أن ضمان ما يسرق أو يغرق باطل، وهذا الجواب ينطبق تماما على التأمين البحري والتأمين ضد الحريق... ولا سيما أن التأمين البحري كان موجودا ومنتشرا في الغرب قبل عصر العلامة ابن المرتضى، وأن اليمن تطل على البحر، وكان لها ميناء بحري يتعامل مع العالم الغربي الذي كان التأمين البحري فيه سائدا، وبالتالي فلا يستبعد أن يرد السؤال عنه فيجيب عنه. وإذا ثبت هذا فإن أول عالم تطرق إلى أحكام عقود التأمين بصورة مجملة، هو العلامة أحمد بن يحيى المرتضى.»[2]

وهذا الكلام ليس مرضيا، لأنه لو فسّرنا التأمين بأنه ضمان، فإن الضمان عند الفقهاء من أقدم الصور الفقهية وله وجوه معروفة منها: ضمان ما يغرق، وصورته في الضمان المشترك أن يتفق ركاب السفينة قبل إقلاعها على ضمان ما يُلقى منها من حمولة لو تعرضت لحادث، فيضمن الركاب هذه البضاعة، ولقد تكلم الفقهاء عن هذه الصورة تحت عبارة: «أَلْقِهِ وعلى جماعتنا ضمانُه»[3] وهذا الضمان المشترك أقدم من التأمين البحري الذي عرفه الغرب في القرن السابع الهجري، ولأجله لو فسّرنا التأمين على أنه ضمان فإن نشأته أجَّل من أن تنحصر في شخص واحد بعينه، حيث تكلم الفقهاء عن الضمان في مؤلفاتهم، كضمان ما يلقى في البحر، وضمان البّر، وضمان السوق، وكل ذلك لا يعدو أن يكون بذرة للتأمين وليس تأمينا بعينه، يقول الشيخ عبد

---

[1] المَهْدي لِدِين الله ابن المرتضى أحمد بن يحيى بن المرتضى بن المفضل ابن منصور الحسني، من أئمة الزيدية باليمن البدر الطالع 122/1

[2] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة /121

[3] الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي 337/12

الله المنيع[1]: «فضمان ما يذهب في البحر أو البر نوع من التأمين، حيث إن التأمين حقيقته وجوهره الضمان.»[2] لكن لا يمكن اعتباره تأمينا بالنظام المتعارف عليه اليوم.

ولعل أقرب ضمان للتأمين ما نقله الإمام أشهب من مالكية القرن الثاني الهجري[3] حيث قال: «ألا ترى أنه لا يصلح أن يقول الرجل للرجل: اضمن لي هذه السّلعة إلى أجل ولك كذا، لأنه أعطاه ماله فيما لا يجوز لأحد أن يبتاعه، ولأنه غرر وقمار، ولو علم الضامن أن السّلعة تموت أو تفوت لم يرض أن يضمنها بضعف ما أعطاه. ولو علم المضمون له أنها تسلم لم يرض أن يضمنها إياه بأقلّ مما ضمنه إياها به أضعافا، بل لم يكن يرض بدرهم واحد. ألا ترى أنها إن سلمت أخذ الضامن من مال المضمون مالا باطلا بغير شيء أخرجه، وإن عطبت غَرِم له قيمتها في غير مال ملكه.»[4] فهذه الصورة الفقهية هي عينها التأمين البحري، الذي يضمن فيه التاجر حمولة السفينة مقابل فوائد عالية، حيث يقوم بإقراض صاحب السفينة ما يعزم الإبحار به، فإن وصلت إلى الميناء سالمة ردّ صاحب السفينة القرض مع فوائد ربوية، وإن هلكت دون ذلك ضاع القرض على التاجر ولا شيء على صاحب السفينة. بذلك يكون الإمام أشهب من المالكية هو أول من تكلم في التأمين على قول من جعله هو نفسه الضمان المعروف عند الفقهاء.[5]

لكن أوضح صورة للتأمين، تكلم عنها خاتمة الحنفية ابن عابدين، مؤكدا على أن الحديث عنها لا تجده في غير حاشيته «رد المحتار» في الفقه الحنفي، عند قوله: «هذا ما ظهر لي في تحرير هذه المسألة فاغتنمه، فإنك لا تجده في غير هذا الكتاب»[6] فالتأمين من حيث الفقه ليس مجرد حديث عن الضمان، بل هو شيء زائد عليه قد تفرد بأوصاف ليست موجودة في الضمان نفسه. لذلك يتفق العلماء على أن التأمين مسألة مستحدثة، يقول الأستاذ الحجوي: «هذه معاملة لم تكن ولا كانت أسبابها في الصدر الأول، ولا نعلم أنه تكلم عليها أحد من المتقدمين، لكونها حدثت منذ قريب. لذلك لم نقف على نص عليها في القرآن بمنعها بعينها ولا في السنة.»[7] وأول من بحثها هو صاحب الدر المختار، يقول الشيخ مصطفى الزرقاء: «ولا نعرف أحدا من فقهاء المذاهب

---

[1] الشيخ عبد الله بن سليمان المنيع عضو هيئة كبار العلماء والمستشار بالديوان الملكي السعودي

[2] بحوث وفتاوى في الاقتصاد الإسلامي 18/1

[3] شبه هذه الرواية بالتأمين الدكتور سامي السويلم في وقفات في قضية التأمين ص/ 2

[4] المدونة الكبرى للإمام مالك 78/3

[5] يقول الشيخ عبد الله المنيع: فضمان ما يذهب في البحر أو البر نوع من التأمين حيث إن التأمين حقيقته وجوهره الضمان انظر: بحوث وفتاوى في الاقتصاد الإسلامي 18/2

[6] رد المحتار على الدر المختار 282/6

[7] الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 2/ 565

المتأخرين من الطبقة قبل المعاصرة بحث في عقد التأمين لمعرفة موقف الفقه الإسلامي منه غير العلامة محمد بن عابدين.»[1]

ويعد ابن عابدين على رأس الفرقة التي حرّمت التأمين التجاري، جاء في حاشيته (كتاب الجهاد – باب المستأمن فصل في استئمان الكافر – مطلب: فيما يفعله التجار من دفع ما يسمى سوكرة[2] وتضمين الحربي ما هلك في المركب.) ما نصّه: «جرت العادة أن التجار إذا استأجروا مركبا من حربي يدفعون له أجرته، ويدفعون أيضا مالا معلوما لرجل حربي مقيم في بلاده، يسمى ذلك المال: سوكرة، على أنه مهما هلك من المال الذي في المركب بحرق أو غرق أو نهب أو غيره، فذلك الرجل ضامن له بمقابلة ما يأخذه منهم، وله وكيل عنه مستأمن في دارنا يقيم في بلاد السواحل الإسلامية بإذن السلطان، يقبض من التجار مال السّوكرة، وإذا هلك من مالهم في البحر شيء يؤدي ذلك المستأمن للتجار بدله تماما. والذي يظهر لي أنه لا يحل للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله، لأن هذا التزام ما لا يلزم.»[3] والذي كان يحدث وقتها أن بعض المسلمين كانوا يستأجرون السّفن من الأوربيين وهم حربيون، إذ أنهم في ذلك الوقت كانوا يملكون أساطيل بحرية تجارية، ثم يعقدون بعد استئجار السفن مع شركات التأمين عقودا تتعهد فيه بتعويضهم عما يصيب حمولتهم من هلاك بسبب حادث بحري، من حريق أو غرق أو نهب، في مقابل أقساط يدفعونها إلى الشركة، كانت تسمى مال السّوكرة.[4]

وعليه فإن ابن عابدين يرى بأسا في أخذ التاجر بدل الهالك من ماله، لأنه التزام ما لا يلزم. ذلك المؤمِّن صاحب السوكرة وهو شركة التأمين التزم أن يدفع للتاجر عند هلاك ماله تعويضا عنه لا يلزمه الشرع بدفعه، لذا لا يجوز للتاجر أخذه منه على هذا الوجه، فهو كالوديع أو المستعير أو المستأجر، إذا هلكت قضاء وقدرا دون تعدٍ من أحدهم أو تقصير في الحفظ، فإن مثل هذا الشرط في قواعد المذهب الحنفي لا يلزمهم بشيء، فلا يجوز أخذ هذا الضمان منهم. يقول ابن عابدين: «فإن قلت: إن المودع إذا أخذ أجرة على الوديعة يضمنها إذا هلكت، قلت ليست مسألتنا من هذا القبيل، لأن المال ليس في يد صاحب السوّكرة بل في يد صاحب المركب، وإن كان صاحب السّوكرة هو صاحب المركب، يكون أجيرا مشتركا قد أخذ أجرة على الحفظ وعلى الحمل، وكل من المودع والأجير المشترك لا يضمن ما لا يمكن الاحتراز عنه، كالموت والغرق ونحو ذلك.»[5]

---

[1] نظام التأمين للشيخ الزرقا ص/ 21

[2] السوكرة: لفظ يعني عقد التأمين، من اللفظ الفرنسي Securite ومعناه الأمان، وكان مستعملا بهذا اللفظ. نظام التأمين الشيخ مصطفى الزرقاء ص/21

[3] رد المحتار على الدر المختار 281/6

[4] التأمين من الوجهة القانونية والشريعة ص/ 284

[5] رد المحتار على الدر المختار 281/6 – 282

وفي باب الكفالة من كتب الفقه، تحدث الحنفية عن ضمان خطر الطريق، وهي ما لو قال شخص لآخر: «اسلك هذا الطريق فإنه آمن، وإن أخذ فيه مالك فأنا ضامن.» يضمن القائل ما يصيب السالك في هذا الطريق إذا كان مخوفا، بخلاف لو كان آمنا و لم يكن ثمة تغرير، فإنه لا يضمن في هذه الحالة، لأن المغرور إنما يرجع على الغار، إذا حصل الغرور في ضمن عقد المعارضة، أو ضمن الغار صفة السلامة للمغرور نصا، ومثاله: ولو قال الطحان لصاحب الحنطة: اجعل الحنطة في الدلو، فجعلها في الدلو، فذهبت من ثقب كان به إلى الماء، والطحان كان عالما به يضمن، لأنه صار غارا في ضمن العقد.[1] وابن عابدين لم ير هذه الصورة من النازلة، لأنه لا بد في مسألة التغرير من أن يكون الغار عالما بالخطر كما يدل عليه مسألة الطحان المذكورة، وأن يكون المغرور غير عالم، إذ لا شك أن ربّ البر لو كان عالما بثقب الدلو يكون هو المضيع لماله باختياره. ولفظ المغرور ينبئ عن ذلك لغة، يفيد أطمعه بالباطل فاغتر. ولا يخفى أن صاحب السّوكرة لا يقصد تغرير التجار، ولا يعلم بحصول الغرق هل يكون أم لا، وأما الخطر من اللصوص والقطاع فهو معلوم له، وللتجار لأنهم لا يعطون مال السّوكرة إلا عند شدة الخوف طمعا في أخذ بدل الهالك، فلم تكن مسألتنا من هذا القبيل أيضا.[2]

وعدم جواز أخذ بدل الهالك في نظر ابن عابدين مقصور في حالة ما إذا جرى عقد التأمين في دار الإسلام، بخلاف ما لو كان للتاجر المسلم شريك حربي مقيم في بلاد الحرب، فيعقد هذا الشريك الحربي هذا التأمين مع صاحب السّوكرة في بلاده ويأخذ منه البدل ثم يرسله إلى شريكه المسلم، فالظاهر من كلامه أنه يحلّ، لكون العقد فاسدا جرى بين حربيين في دار الحرب ووصل للمسلم مالهم برضاهم فلا مانع من أخذه.[3] والأصل في ذلك أن يحفظ المسلم الحربيّ العهد عند دخوله دار الحرب، فلا يصدر منه ما ينقض الأمان، فيأخذ شيئا من أموالهم بغدر أو خيانة إلا أن يكون بطيب أنفسهم.[4] والمال الذي يتحصل عليه من صاحب السّوكرة من هذا الباب، فصح أخذه منهم.

وممن اقتفى أثر ابن عابدين في المسألة، الشيخ محمد رشيد رضا في فتاويه جاء فيها: «رجل ضمن محل تجارته من الحريق في إحدى شركات الضمان (السيكورتاه) على مبلغ معيّن من المال، وقدّر الله واحترق ذلك المحل، فهل يجوز له شرعا مطالبة شركة الضمان بهذا المبلغ، ويكون حلالا له أم لا ؟ وهل كل أنواع الضمانات ضد الحريق والحياة والغرق والسرقة شرعية يجوز عملها أم لا ؟... أجاب الشيخ: كل ما في السؤال الأول فهو من المعاملات المالية غير المشروعة في الإسلام، فلم يرد بها نص من الشارع، و لم يقررها بالاجتهاد إمام عادل،

---

[1] لسان الحكام في معرفة الأحكام لابن الشِّحْنَة ص/ 278

[2] رد المحتار على الدر المختار 282/6

[3] رد المحتار على الدر المختار 282/6

[4] المبسوط السرخسي 65/10

وإنما هي من العقود الحادثة عند أولي المدنية المادية في هذا العصر، ومن التزمها في غير دار الإسلام والعدل لزمته شاء أم أبى، وإنما هو مخيّر في أخذ ما ثبت له دون ما ثبت عليه، وللمؤمّن في غير دار الإسلام أن يأكل مال أهلها بعقودهم ورضاهم، فهو لا يكلف معهم التزام أحكام دار الإسلام.»[1]

وفي مجلة المنار التي أسّسها الشيخ محمد رشيد رضا فتوى تجوز التعامل بالتأمين في دار الإسلام وتعترف به، جاء فيها: «أن ما يسمونه سوكرة البضائع عقد تأمين، يكون بين التاجر صاحب البضاعة وبين رجل آخر هو وكيل شركة كبيرة... والفقهاء يعدون هذا العقد فاسدا لأن الضامن يلتزم فيه ما لا يلزمه شرعا، ولكننا علمنا من بعض التجار أن لهذه الشركة التي تؤمن التجار على بضائعهم وتضمن لهم ما يهلك منها أعمالا في حفظ البضائع، تتفق به مع شركات النقل في المراكب وغيرها، فهي إذا من قبيل الإجارة، كان التاجر يستأجر صاحب الباخرة للنقل وصاحب التأمين للحفظ، فما يأخذانه من المال على ذلك يعد أجرة عملهما. فعلى هذا يجوز للتاجر أن يسوكر بضاعته، ثم إذا هي تلفت بتقصير في الحفظ جاز له أخذ الضمان عنها، وأما إذا تلفت بدون تقصير في حفظها فلا يجوز عند الفقهاء أخذ الضمان.»[2]

والغريب أن هذه الفتوى لم تنسب في المجلة لأحد من المشايخ، فيبدو أن الشيخ محمد رضا لم يكن متشددا في الحكم على جميع أشكال التأمين، فالذي يفهم من كلامه أنه كان يحرّم نوعا منه بشدة هو التأمين على الحياة بخلاف باقي التأمينات الأخرى، ولقد أفتى بتحريم التأمين على الحياة صراحة بقوله: «والمشهور أن هذا من العقود التي تشبه الميسر ، في كون الذي يعطي المال لشركة الضمان لا يعطيها إياه في مقابلة عمل تعمله له أو منفعة تسديها إليه، وإنما يرجو بذلك أن تأخذ ورثته منها أكثر مما أعطى إن هو مات قبل المدة المعينة. وجمهور الفقهاء يصرحون بأن مثل هذا العقد باطل ومحرم، لما فيه من إضاعة المال.»[3] ويأتي الشيخ محمَّد بَخِيت (ت1354هـ)[4] الذي حرّم التأمين مطلقا في رسالته «أحكام السوكورتاه»[5] لّما استفتاه بعض علماء الأناضول على عهد الخلافة، فأجاب برسالته تلك، وحجته في المنع منه أنه عقد يتضمن جهالة، كما فيه شبهة القمار.[6]

---

[1] فتاوى الإمام محمد رشيد رضا 1640/4-1641

[2] مجلة المنار المجلد الثامن السنة الثامنة 591/1-592

[3] فتاوى الإمام محمد رشيد رضا 963/3

[4] محمد بخيت بن حسين المطيعي الحنفي: مفتي الديار المصرية سابقا. له كتب، منها (إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة) الأعلام للزركلي (6/ 50)

[5] طبعت الرسالة طبعة واحدة سنة 1324ه- الموافق 1906م مطبعة النيل بمصر لم أقف عليها

[6] نظام التأمين الشيخ مصطفى الزرقاء ص/ 25 (الهامش)

وممن ذهب إلى التمييز بين أشكال التأمين وهو للمنع أقرب الشيخ أبو زهرة، حيث نشر تصريحا في مجلة الأهرام الاقتصادية جاء فيه: «إن التأمين على السيارات مثلا لضمان إصلاحها ليس حراما، وإن كان في النفس منه شيء. والتأمين على الحياة نوع من المقامرة، لأنه إن دفع شخص بعض المال ومات، فبأيّ حق يستحق كل المبلغ وإن عاش حتى نهاية مدة التأمين، فإنه يأخذ المال الذي دفعه مع فائدة وهذا ربا.»[1] وقريب منه رأي الشيخ أحمد الشرباصي (ت1400ه).[2] والقول بالتحريم هو رأي الغالبية من علماء العصر[3]، وبه صدرت قرارات عدد من المجامع والهيئات الشرعية، حيث أصدرت هيئة كبار العلماء قراراً رقم (10/5) بتاريخ (1397/4/4ه) أجمع المجلس على أن التأمين التجاري محرم[4]. والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الأولى المنعقدة بتاريخ (10 شعبان 1398ه) قراره الخامس الحكم بتحريم التأمين بجميع أنواعه[5]. ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثانية بتاريخ (10-16 ربيع الثاني 1406ه) في قراره الثاني، أن عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعا.[6] وفتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتوى رقم 2233 حول التأمين جواب: التأمين التجاري محرم.[7]

وتنحصر أدلة الرافضين للتأمين التجاري ذي القسط الثابت في كونه من عقود الغرر، فهو من العقود الاحتمالية لأن المستأمن لا يعرف وقت تعاقده ما سيعطي وما سيأخذ، فقد يدفع قسطا واحدا ثم يقع الخطر المعقود عليه فيستحق أضعاف ما دفع، وقد لا يقع الخطر مطلقا حيث يدفع الأقساط كلّها ولا يأخذ عوضا عنها. وكذلك المؤمِّن لا يستطيع أن يحدد ما يعطي أو يأخذ بالنسبة لكل عقد على حِدَةٍ، وإن كان يستطيع إلى حدّ ما معرفة ذلك بالنسبة لمجموع المستأمنين بواسطة قواعد الإحصاء. وفي حالات تنقلب المعايير بحدوث ظروف غير متوقعة فيزداد تحقق الخطر. وعموما فإن التأمين عقد احتماليّ ينبني على الغرر لأنه من المعاوضات،

---

[1] نظام التأمين الشيخ مصطفى الزرقاءص/27

[2] ينظر/ نظام التأمين للزرقاء ص/27 أحمد الشرباصي فقيه مصري من مواليد الدقهلية، أسندت إليه أمانة الفتوى في الأزهر ت1400ه.

[3] التأمين وأحكامه لسليمان الثنيان ص/ 244 والتأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة /162

[4] أبحاث هيئة كبار العلماء 307/4

[5] قرارات المجمع الفقهي الإسلامي ص/ 35

[6] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني الجزء الثاني 1407ه-

[7] فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء جمع أحمد بن عبد الرزاق الدويش المجلد الخامس عشر البيوع الصفحة 249

والغرر فيه ليس يسيرا بل هو فاحش، لأن من أركان عقد التأمين الخطر، وهو حادث محتمل لا يتوقف على إرادة أحد الطرفين.[1]

بالإضافة إلى ذلك عقد التأمين فيه جهالة، فيدخل في حكم بيع المجهول، وقد نهى الشارع عن بيع المنابذة والملامسة ونحوهما[2]. كما أنه من القمار، وتنطبق شبهة الميسر خصوصا على تأمين الحياة، فالشخص يدفع عشرين فيكسب مائة، وقد يدفع مائة ولا يأخذ شيئا، وإن لم يكن مقامرة صريحة ففيه شبهة منها[3]. كما أن التأمين يتضمن الربا، ذلك أن ما تدفعه شركة التأمين للمستأمن أو لورثته عند تحقق الخطر المحدد في العقد له ثلاث حالات: إما أن يكون أقل، أو أكثر مما دفعه المستأمن، أو يكون مساويا له، وفي كل ذلك يكون دفع الشركة لصاحب الحق واقعا بعد دفعه أقساط التأمين بفترة، هي في الحقيقة مجهولة النهاية عند العقد، فهو ربا فضل من جهة ما إذا دفعت الشركة للمستأمن أكثر مما دفعه لها، ونسيئة بالنظر إلى أن وقت الدفع مؤجل، فهو في الحقيقة بيع دراهم بدراهم مثلا إلى أجل، فتبين أن في حالة التساوي يكون فيه ربا النّسيئة، وفي حالة الزيادة يكون فيه ربا الفضل والنّساء، وكلّ منهما محرم بانفراده فكيف إذا اجتمعا.[4]

كما أن التأمين من قبيل الرِّهان المنهيّ عنه، ذلك أن كلا من التأمين والرّهان معلّق على خطر، تارة يقع وتارة لا يقع[5]. وأنه أيضا أكل لأموال الناس بالباطل، لأن ما يدفعه المستأمن مبلغ محدود، وقد يأخذ أكثر أو أقلّ مما دفعه وقد لا يأخذ شيئا، ففي حالة إذا لم يأخذ المستأمن شيئا أو أخذ أقلّ، فبأيّ حق تستحق الشركة ما أخذته منه، وفي حالة إذا أخذ المستأمن أكثر، كذلك بأيّ حق استحق مبلغ التأمين. [6]

وبجانب مذهب الرافضين للتأمين التجاري ثمة بعض العلماء ذهبوا إلى جوازه، ولعلّ أول فتوى في تجويز هذه المعاملة ما فُهم من فتوى الشيخ محمد عبده نقلها الأستاذ السنهوري في وسيطه وادعى أنها تتعلق بالتأمين على الحياة جاء فيها: «في رجل اتفق مع جماعة (قومبانية) على أن يعطيهم مبلغا معلوما في مدة معلومة على أقساط معينة للاتجار فيما يبدو لهم فيه الحظ والمصلحة، وأنه إذا مضت المدة المذكورة وكان حيا يأخذ هذا المبلغ منهم مع ما ربحه من التاجرة في تلك المدة، وإذا مات في خلالها تأخذ ورثته أو من يطلق له حال حياته ولاية، أخذ المبلغ المذكور مع الربح الذي ينتج مما دفعه. فهل ذلك يوافق شرعا ؟ فأجاب المفتي: اتفاق هذا الرجل مع

---

[1] أبحاث هيئة كبار العلماء 100/4

[2] أبحاث هيئة كبار العلماء 106/44

[3] نفس المرجع 119/4-120

[4] نفس المرجع 131/4

[5] نفسه 135/4

[6] نفسه 140/4

هؤلاء الجماعة على دفع ذلك المبلغ على وجه ما ذكر، يكون من قبيل شركة المضاربة، وهي جائزة ولا مانع للرجل من أخذ ماله مع ما أنتجه من الربح بعد العمل فيه بالتجارة، وإذا مات الرجل في إبان المدة، وكان الجماعة قد عملوا فيما دفعه وقاموا بما التزموه من دفع المبلغ لورثته، أو لمن يكون له حق التصرف بدل المتوفى بعد موته، جاز للورثة أو من يكون له حق التصرف في المال أن يأخذ المبلغ جميعه مع ما ربحه المدفوع منه بالتجارة على الوجه المذكور.»[1] والملاحظ أن كلامه في المضاربة ولا شأن له بالتأمين، فأجاب الشيخ بصحة المعاملة المسؤول عنها بناء على أنها مضاربة.

وفتوى أخرى للشيخ عَلَوي السَّقَّاف (ت 1335هـ)[2]، سئل عن السوكرة في عدن باليمن إبان الاستعمار الغربي، فبعدما بيّن أن هذه المسألة من حوادث الزمن الأخير، وأنه لم يقف فيها على رأي للسادة الشافعية في كتبهم المتأخرة، إنما تكلم فيها ابن عابدين من الحنفية، وأنه حسب شروط الحنفية هي دار حرب لعلة الاستيلاء، فهي متصلة بدار الحرب، وتجري أحكام الكفر فيها فتصح المعاملة، قال: «ولا شك أن هذه الشروط قد وجدت في عدن، فهي دار حرب عند السادة الحنفية، يجوز للمسلم فيها أخذ مالهم برضاهم ولو بربا وقمار كما تقدم آنفا عن العلامة ابن عابدين.»[3] لكن المعاملة تصحّ على مذهب الحنفية، أما في مذهب الشافعية فلا تعد المنطقة دار حرب لمجرد الاستيلاء والغلبة، فهي باقية على الإسلام، وعليه فإن المعاملة لا تصح على مذهب الشيخ وهو الفقيه الشافعي. ولعله أفتى بجوازها تخريجا على الأخذ بالرضا والاختيار في المعاطاة، وهو ما يفهم من كلامه: «أما حكم السؤال على مذهب السادة الشافعية، فالذي يظهر لي من كلام فقهائنا أنه إذا لم تجر هذه الالتزامات بمعاطاة أو صيغ فاسدة في الشرع، ولا يتلفظ بشيء منها بل يعطيه ذلك المال بمجرد أوراق تتضمن ذلك الالتزام عن وجه رضاء واختيار، فلا بأس بقبوله من كافر أو مسلم... ما يؤخذ في صورة السؤال لا يكون من باب الضمان ولا عدمه، بل من باب أخذه بالرضا والاختيار. »[4]

وممن أباحوا التأمين التجاري ذا القسط الثابت صراحة الأستاذ محمد بن الحسن الحَجْوي (ت1376هـ) في الفكر السامي[5] والشيخ عبد الوهاب خَلَّاف (ت1375هـ) في لواء الإسلام[1] والشيخ علي الخفيف[2] والشيخ

---

[1] الوسيط في شرح القانون المدني للسنهوري 1087/2

[2] علوي بن أحمد بن عبد الرحمن السقاف الشافعيّ المكيّ: نقيب السادة العلويين بمكة، وأحد علمائها. له "ترشيح المستفيدين" و " فتح العلام بأحكام السلام " الأعلام للزركلي (4/ 249)

[3] مجلة المنار المجلد الثامن السنة الثامنة 590/1

[4] مجلة المنار المجلد الثامن السنة الثامنة 591/1

[5] الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 568/2

أحمد طه السّنوسي[3] والشيخ مصطفى الزرقاء[4] والشيخ نصر فريد محمد واصل[5] والشيخ عبد الله بن المنيع[6] والهيئة الشرعية لمصرف الراجحي[7]. وممن توقف في الحكم على التأمين التجاري الشيخ محمد المدني (ت1968هـ)[8] بقوله: «إن مسألة التأمين على الحياة والسندات والتعامل مع البنوك ينبغي أن لا تترك لفرد يفتي فيها، بل يجب أن يجمع لها المختصون وأهل الفكر من العلماء ورجال الاقتصاد في مختلف النواحي، ليدرسوها دراسة عميقة ويخرجوا برأي مجمع عليه، فإن هذا وحده هو الذي يستطيع أن يناهض الإجماع المشهور لدى العلماء على التحريم، وبغير هذا سيظل الناس منقسمين، منهم من يحرّم إتباعا للمأثور والمشهور، ومنهم من يبيح رغبة في التيسير والمسايرة للتطور.»[9]

ومن الردود التي اعتمدها الفريق المجيز للتأمين التجاري، أن التأمين ليس من البيوع التي يؤثر فيها الغرر، وإنما هو من باب التبرع أقرب، يقول الأستاذ الحجوي: «أن من علّل بالغرر فقد قاله قياسا على منع الغرر في البيع، وهي فتوى عندي باطلة... مع أنه لا بيع فيها ولا معاوضة، وإنما هو شيء تافه يدفعه الإنسان كتبرع لشركة تضعه في صندوقها الذي هو كصندوق احتياطي، ثم تكون ملزمة بالتعويض على الدافع إذا أصابته كارثة، مقابل ما أخذته منه، فشبهها بالتبرع أقرب وأقوى من شبهها بالبيع. والغرر المنهي عنه.»[10] وإن سلمنا

---

[1] نشرت صحيفة لواء الإسلام فتواه بقبول التأمين عدد رجب 1374ه- موافق فبراير 1945م . نقلا عن موقع مصر القابضة للتأمين وزارة قطاع الأعمال نافذة فتاوى شرعية عن التأمين www.misrholding.co

[2] الشيخ علي الخفيف الفقيه المجدد ص/170

[3] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/28

[4] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/45

[5] نشرت صحيفة لواء الإسلام فتواه بقبول التأمين عدد رجب 1374ه. موافق فبراير 1945م . نقلا عن موقع مصر القابضة للتأمين وزارة قطاع الأعمال نافذة فتاوى شرعية عن التأمين **www.misrholding.co**

[6] بحوث وفتاوى في الاقتصاد الإسلامي 23/2 البحث الثامن في التأمين بين الإباحة والحظر

[7] قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي قرار رقم 40 المؤرخ 1410/12/6 موضوع جواز استخدام الشركة للتأمين التجاري ص/76

[8] تقلد منصب عميد كلية الشريعة في الجامعة الأزهرية

[9] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقاء ص/ 26

[10] الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 563/2 -564

بوجود الغرر في التأمين وأنه من عقود المعاوضات، فإن الغرر مطلقا لا تخلو منه معاملة، فالتجارة والزراعة والكفالة تصرفات لا تخلو من شائبة الخطر، والشرع لم يحرم كل مخاطرة، يقول ابن تيمية: «وأما المخاطرة فليس في الأدلة الشرعية ما يوجب تحريم كل مخاطرة.»[1] بل قد أجاز الجمهور جملة من العقود يكتنفها قدر من الغرر، كدخول الحمامات بأجر مع الجهل بمدة البقاء وكمية الماء المستعمل. وأجازوا بيع الثمار المتلاقحة على أشجارها. بل إن بعض العقود الجائزة يكتنفها غرر فاحش، كعقد الجعالة فيه غرر في إنجاز العمل، وغرر في مقداره، وغرر في مدته، ومع ذلك أجازه الجمهور للحاجة إليه. يقول ابن قدامة: «ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك فإن العمل قد يكون مجهولا، كرد الآبق والضالة ونحو ذلك، ولا تنعقد الإجارة فيه والحاجة داعية إلى ردهما، وقد لا يجد من يتبرع به فدعت الحاجة إلى إباحة بذل الجعل فيه مع جهالة العمل.»[2] ومثله عقد السّلم يقول الشيخ زَكَرِيَّا الأَنْصَاري: «ولأن السَّلم عقد غرر، جوز للحاجة.»[3] وكذلك أجازوا ضمان السوق، رغم ما فيه من احتمال وغرر، يقول ابن تيمية: «ضمان السوق، وهو أن يضمن الضامن ما يجب على التاجر من الديون، وما يقبضه من الأعيان المضمونة، ضمان صحيح وهو ضمان ما لم يجب وضمان المجهول، وذلك جائز عند جمهور العلماء.»[4] وتأسيسا على ذلك، مجرد ثبوت الغرر ليس مؤثرا في المعاملة، وإنما المؤثر هو حدّة الغرر فيها، أما اليسير منه فلا تخلو معاملة مالية منه، لذلك عدوه مغتفرا.[5]

ومن المعاصرين من نفى عن العقد – التأمين التجاري – هذا العنصر الذي هو الغرر أصلا، ذلك أن الاحتمال وارد بالنسبة إلى المؤمِّن فقط حيث يؤدي التعويض إلى المستأمن عند وقوع الخطر المؤمن منه، وإن لم يقع لا يؤدي شيئا. وهذا الاحتمال لا يبقى بالنظر إلى الجانب الحقيقي للتأمين، فبالنسبة إلى مجموع المستأمنين لا وجود لهذا الاحتمال، لأن نظام الشركة يرتكز على أساس إحصائي ينفي عنصر الاحتمال بالنسبة للمؤمِّن، أما بالنسبة للمستأمن عنصر الاحتمال مفقود بالنظر إلى غاية العقد، فالمستأمن يتعاقد مع شركة التأمين لأجل حصول الأمان من الخطر المؤمن منه، وهو حاصل لمجرد العقد دون توقف على حصوله، فسواء وقع الخطر أم لم يقع، فإن ذلك لا يشكل فرقا بالنسبة للمؤمَّن له، وهذه هي ثمرة التأمين.[6] وعليه فإن التأمين هو ضمان الأمان والسّلامة من ضياع المال أو تلفه، فالأقساط التأمينية ثمن للضمان، فليس لدينا نقود بنقود، وليس لدينا غارم

---

[1] المستدرك على مجموع الفتاوى لابن تيمية 4/66- 67

[2] المغني لابن قدامة 94/6

[3] أسنى المطالب في شرح روض الطالب 122/2

[4] مجموع فتاوى ابن تيمية 549/29

[5] الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 564/2

[6] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 49-50

بغانم، إنما كل طرفيه غانم، فالمؤمِّن غَنِم الأقساط التي هي ثمن ضمانه للسّلامة، والمؤمَّن له غَنِم السّلامة سواء سلمت العين المؤمّن عليها حيث حصل على الطمأنينة والارتياح النفسي أثناء مدة التأمين، أو في حالة تلفها فهو كاسب التعويض عنها، فهو سالم في حال السلامة والتلف[1].

والجواب عنه أن العقد بهذا الوصف يكون بيعا للضمان، وقد حكى ابن المنذر الإجماع على منع أخذ الأجرة على الضمان[2]، لأن الجعل إنما يستحق في مقابلة عمل، وليس الضمان عملا، فلا يستحق به جعلا. وقيل: دعوى الإجماع هذه لا تصح، فقد نقل الماوردي في حاويه عن ابن راهْوَيْه (ت238هـ) ما يخالف ذلك[3]، يقول الشيخ عبد الله المنيع: «إن القول بمنع أخذ الأجرة على الضمان ليس محل إجماع بين أهل العلم، وإن ذكر ذلك ابن المنذر رحمه الله، فقد قال بجوازه الإمام إسحاق بن راهْوَيْه أحد مجتهدي فقهائنا الأقدمين، وهو سابق لابن المنذر.»[4] ولا يخفى أن النّقل عن ابن راهويه يحتمل وجها آخر، فالنص الذي ضمّ رأيه في الحاوي هو: «فلو أمره بالضمان عنه بجعل جعله له لم يجز، وكان الجعل باطلا، والضمان إن كان بشرط الجعل فاسد، بخلاف ما قاله إسحق بن راهويه، لأن الجعل إنما يستحق في مقابلة عمل، وليس الضمان عملا فلا يستحق به جعلا.»[5] حيث يحتمل من ذلك فساد الشرط وصحة العقد، خلافا للجمهور الذين يرون فساد العقد والشرط معاً. ويحتمل أن مراده جواز الجعل إن لم يكن مشروطاً، وهذا ظاهر ما نقله عنه ابن المنذر، فإنه قال: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الحمالة بجعل يأخذه الحميل لا تحل، ولا تجوز. واختلفوا في ثبوت الضمان على هذا الشرط، فكان الثوري يقول: إذا قال الرجل للرجل: أكفل عني ولك ألف درهم، فإن الكفالة جائزة وترد عليه الألف درهم... وقال أحمد في مسألة الكفالة: ما أرى هذا يأخذ شيئاً بحق. وقال إسحاق: ما أعطاه من شيء، فهو حسن.»[6]

وعموما لا ينبغي الاحتجاج بهذه الصورة من الضمان: «الكفالة بجعل» للفرق الكبير بينها وبين التأمين، فمسألة البحث التي نحن بصددها إنما فيها مال مكفول وليس فيه كفالة ذمة لذمة ولا جعل فيها أصلا، لاتفاق المالكية أن الجعل لا يستحق إلا بتمام العمل، وهذا شيء يدفع مسبقا ولا عمل هنا فلا جعل، وإنما ذلك

---

[1] بحوث وفتاوى في الاقتصاد الإسلامي لعبد الله بن المنيع 35/2

[2] الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر 230/6

[3] الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي 443/6

[4] بحوث وفتاوى في الاقتصاد الإسلامي 2/ 38

[5] الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي 443/6

[6] الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر 230/6

أشبه ما يكون بالتبرع – وإن لم يكن كذلك في الصيغة التجارية – يوضع في صندوق احتياط.[1] أما عنصر الجهالة في عقد التأمين، لوقوع الضمان فيه على أمر مجهول القدر محتمل الحدوث، قال بعضهم: هو ليس كافيا في رده لأن الفقهاء أجازوا أنواعا من الضمانات المجهولة، ومنه ضمان السوق، تعلّقوا في ذلك بقول ابن تيمية: «وضمان المجهول كضمان السوق، وهو أن يضمن الضامن ما يجب على التجار للناس من الديون، وهو جائز عند أكثر العلماء.»[2] وهذا الضمان جوّزه بعضهم دون سائرهم لعلة ليست في التأمين محل النزاع، وهي الدفع بعجلة البيع والشراء، حيث ينعقد الضمان لأجل النهوض بقطاع الاقتصاد. ومسألة البحث – التأمين التجاري – ليست من باب البيع الذي باركه الشرع، فهو بيع منهيّ عنه إجماعا، إنه بيع الدِّرهمِ بالدّرهمين لأجل، وليس البيع مثل الربا.

ورد هؤلاء على شبهة المقامرة، بأن لفظ الميسر في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[3] هو لفظ مجمل في الآية، لا تقوم به حجة كما تقرر في الأصول[4]. **وقيل**: الجمع بين التأمين والميسر، هو جمع بين متفرقات، إذ كيف يستوي القمار الذي هو لعب بالحظوظ ومقتلة للأخلاق ووسيلة إلى العداوة بين الناس وإلهاء عن الذكر والصلاة، فأين هذه الآفة من نظام يقوم على أساس التعاون في تفتيت المخاطر وترميم آثار الكوارث، الواقعة على النفس والمال والولد. ثم إن التأمين على المال يورث السكينة في النفس والطمأنينة، بخلاف الميسر يورث الشحناء والعداوة والندم والخسارة، فهل يسوغ تشبيه الشيء بضده أو إلحاقه بنقيضه.[5] **والجواب عنه**: أن تسمية المعاملة تأمين أو ضمان لا يخرجها عن كونها قمارا، فالتسميّة ليست مؤثرة في الماهيّة، وإن لم ينطبق اسمُ القمار على هذا النوع من التأمين بكليّته، فإنه لا يخلو أن ينطبق عليه بجزئيّته، لذلك قال الحذاق: «فيه شبهة قمار لا أنه قمار.» ومعلوم من الشرع أن درء الشبهة أمر مطلوب.

وقيل: إن تشبيه التأمين بالرهان الممنوع شرعا ليس صحيحا، فالمراهن يعتمد على المصادفات والحظوظ فكان قمارا من هذا الوجه، والتأمين يعتمد على الإحصاء وهو علم قائم بذاته، كما أنه تشارك لأجل تفتيت

---

[1] الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 569/2

[2] المستدرك على مجموع القتاوى لابن تيمية 22/4

[3] سورة المائدة الآية/ 92

[4] الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 568/2

[5] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 46

الأضرار الناتجة عن وقوع المخاطر، فهو ضمان لترميم تلك الآثار إذا تحققت، فهو تحويل لهذه الأضرار عن ساحة الفرد الواحد الذي قد يعجز عن دفعها إلى ساحة الجماعة، حيث تخف فيها الوطأة ويتلاشي عندها الضرر ولا شيء من هذا موصوف به الرهان.[1] **والجواب عنه:** أن عنصر الرهان ثابت عندما يدفع المؤمّن له الأقساط فإنه يراهن على دفع الخطر، وهذا الخطر لأجل أنه قد يقع وقد لا يقع كان فعله رهانا، ولا ينتفي وصف الرهان إلا إذا كان دافعُ الأقساط الذي هو المستأمن متأكدا من وقوع الخطر، فلو تحقق وأن تأكد من وقوعه، فإنه يُعد بذلك آكلا لأموال الناس بالباطل في حالة إذا دفع القسط الواحد أو القسطين، وأخذ مقابله المال الكثير.

الفرع الثاني: مشروعية التأمين التبادلي

التأمين التبادلي البسيط هو تعاون محض بين مجموعة من الناس ممن يتعرضون لنوع من المخاطر على تعويض الخسارة التي تصيب آحادهم، عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية ليؤدى منها ذاك التعويض، لا ريب أنه لا شبهة في جواز هذا النوع من التأمينات مهما كان نوع الخطر المؤمَّن منه، لأنه اتفاق على تحمل الأضرار ولا مجال للربح فيه، بل هو أمر مطلوب من كلّ المجتمعات مرغوب فيه، لكونه تعاونا على البّر الذي أشاد به القرآن، فكان الأحرى أن يكون هذا النوع هو السائد، فهو أحق بالبقاء لما فيه من نبل الخلق وسلامته من الشبهات.[2] وأصل هذا التأمين معلوم في الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[3] ومن السّنة المطهرة حديث الأشعريين لقوله عليه السلام: {إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا[4] فِي الغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ}[5] فَفِعْلُ الأشعريين هذا تعاون جماعيّ بين الأقرباء لدفع الحاجة عن أفرادهم، وهو تبرع محض لا إلزام فيه ولا تقدير. وهذا المعنى السامي ينطبق على التأمين التبادلي البسيط، فهو تعاون جماعيّ لا معاوضة فيه خالص من شبهات الربا والغرر والقمار وسائر المحظورات .[6]

---

[1] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 46

[2] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/ 55

[3] سورة المائدة الآية / 3

[4] أرملوا معناه فني طعامهم

[5] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد و مسلم في الصحيح كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم باب من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم

[6] التأمين وأحكامه سليمان ثنيان ص/ 275

وللأسف التأمين التبادلي البسيط يكاد يختفي من واقع الحياة، ربما لأنه لم يعد يفي بمتطلبات العصر، لكونه مجرد جمعية تعاونية محدودة لا تلبي طلبات الألوف ممن يتعرضون لنفس الخطر، فهو لا يُدار من قبل الشركات ولا يقوم على أساس فنيّ من الإحصاء، بخلاف التأمين التبادلي المتطور، فهو نظام له إدارة وطاقم متفرغ، ونفقات تشمل الموظفين وله عوائد، وربما انفتح على أنشطة اقتصادية أخرى. والدارسون قلّما يفرقون بين التأمينيْن: التبادلي البسيط والتبادلي المتطور، فالأول هو نظام مباشر لا يعدو كونه جمعية تعاونية تهدف إلى التعاون على دفع المخاطر، والثاني نظام غير مباشر خضع للتطور وأصبح يُدار من قبل شركات تجارية. وللأسف وُجد من يروّج للنوع المتطور بتقديم صورة على أنه النوع البسيط طمعا في جلب المستأمنين، رغم أن الفرق بين التأمينين شاسع، فالواجب هو تمييز النوع المتطور عن البسيط وتخصيصه بالتعريف، فالنوع المتطور يكاد يكون خفيا – لاستتاره في النوع البسيط – رغم أنه هو النظام السائد، وأن النوع البسيط لم يعد له وجود إلا أن يُعرض كواجهة لترويج النوع المتطور. وإذا نجح بعضهم في إخفاء حقيقة التأمين التبادلي المتطور من خلال أسلوب التمويه من الناحية الاقتصادية، فإنه من الناحية الفقهية لا يخفى حاله، فهو تأمين لا يرقى بحال إلى حكم الجواز الذي حظي به النوع البسيط الذي يقوم على مبدأ التكافل والتعاون. وللأسف عرّف بعضهم التأمين التبادلي المتطور من خلال تعريف النوع البسيط، وعند التنزيل قصدوا من الحكم النوع المتطور.[1] يقول بعضُ منْ تنبّه إلى المسألة: «لا ريب أن بعض مؤسسات التأمين ترفع لافتة التأمين التعاوني، وقد لا تكون في حقيقة الأمر كذلك من المنظور الإسلامي، ولذلك ينبغي دراسة العقود التي تجريها هذه الشركات، والتأكد من انطباق معايير التأمين التعاوني عليها.»[2]

وإن كنت أنزِّه المؤسساتِ الدينية مرجعَ الإفتاءِ وإصدارِ الأحكام عن هذا الأسلوب الذي لا يُتصور منها بحال، فلا بأس بطرح استفهام حول المسألة، مُفاده أن مؤتمر علماء المسلمين الثاني المنعقد في القاهرة عام (1385هـ) والمؤتمر السابع من عام (1392هـ) تمّ جواز التأمين التبادلي تحت مسمى التأمين التعاوني دون تفريق بين النوعين[3]. وقرار مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة السعودية جوّز التأمين التعاوني بديلا عن التأمين التجاري[4] ولم يُفصح عن ماهية هذا التأمين التعاوني الجائز، هل يقصد به التبادلي البسيط أو المتطور. كما صدر قرار من المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بجواز التأمين التعاوني، يقرّ فيه مجلس هيئة كبار العلماء ما

---

[1] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 275

[2] وقفات في قضية التأمين ص/ 26

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثامنة العدد 2 الجزء 549/2

[4] قرار رقم 15 بتاريخ 4/4/ 1397 ه- أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية 315/4

يلي: «إن التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت المخاطر، والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث، وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر، فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحا من أموال غيرهم، وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم، والتعاون على تحمل الضرر.»[1] فالمقصود من نصِّ القرار التأمين التبادلي البسيط، فهو الذي يقوم على هذا الأساس من التعاون، ولا ينبغي تعميمه على النوع المتطور منه، لكونه تأمينا يهدف – بجانب التعاون – إلى استثمار أموال المشتركين. كما نصّ قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة، أن العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون.[2] فالتأمين التبادلي المتطور هو تأمين تعاوني أيضا، لكن له جانب من الاستثمار والاتجار بقصد الربح، بخلاف التأمين التبادلي البسيط يقتصر نشاطه على التعاون فقط، فأيُّ التَّأمِينَيْن معنيّ بحكم الجواز ؟ نسب بعضهم الحكم الصادر عن المجامع الفقهية إلى التأمين التعاوني بنوعيه، يقول القره داغي: «اتفق المعاصرون والمجامع الفقهية على جواز التأمين التعاوني بنوعيه من حيث المبدأ.»[3] ثم ساق قرارات المجامع الفقهية. والذي يبدو أن القرارات تكلمت عن النوع البسيط من التأمين التعاوني، ولم تشر إلى النوع المتطور منه. ولا ينبغي تسوية النوعين في الحكم، لكون التأمين التعاوني البسيط يقوم على التبرع، ولا خلاف أنه جائز. أما التأمين التعاوني المتطور فقد دخلته شبهة المعاوضة، وأقلّ ما يمكن قوله هو وجوب البحث والنظر فيه حتى يتضح حاله، لا أن يُستتر في النوع البسيط فلا تدرك حقيقته.[4]

وتأسيسا على ما قيل نجد أن تجويز النوع المتطور من التأمين التعاوني كان سببا في وقوع بعضهم في التناقض، فالعلل التي لأجلها حرّم التأمين التجاري موجودة في هذا النوع التبادلي المتطور، حيث تجري فيه الربا، ويؤثر فيه الغرر والجهالة، وفيه شبهة الرهان والمقمارة.[5] ودعوى وجود التعاون في التأمين التعاوني المتطور ليست صحيحة، فليس لأحد من المستأمنين نيّة التعاون بينه وبين باقي المشتركين، بل لم يخطر ببال أحدهم ذلك أصلا،

---

[1] القرار رقم 5 الدورة الأولى المنعقدة 10 شعبان 1398ه- لمجلس المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي ينظر قرارات المجمع الفقهي الإسلامي ص/ 39

[2] القرار الثاني من الدورة الثانية المنعقدة من 10 إلى 16 ربيع الثاني من عام 1406ه- ينظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد 2 الجزء الثاني الصفحة 731

[3] مفهوم التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه ومعوقاته للدكتور علي القره داغي ص/ 9

[4] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 280

[5] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 282

وهو الحال نفسه مع المستأمنين في التأمين التجاري. بخلاف التأمين التبادلي البسيط، الأصل فيه أنه أنشئ لغاية التعاون. وإن فرضنا وجود تعاون في التأمين التبادلي المتطور، فهو غير مقصود أصالة بل تبعا، نفس الأمر مع التأمين التجاري، يقول الشيخ عبد الله المنيع: «ولا أظن أن أحدا يدعي التفريق بين مشترك في التأمين التعاوني، ومشترك في التأمين التجاري، فيقول بأن المشترك في التأمين التعاوني يقصد التعاون على البر والتقوى، والاتفاق مع إخوانه المشتركين معه والمعروفين لديه، على جبر مصائبهم المادية، بخلاف المشترك في التأمين التجاري فليس له قصد في التعاون، لا شك أن القول بذلك دعوى موغلة في الوهم، وعدم الانفكاك عما يكذبها من حيث الحس والعقل والواقع.»[1] هذا وإن القسط الذي يبذله المستأمن في التأمين التعاوني المتطور ليس تبرعا، لكون المتبرع لا يقيّد بتلك الضوابط والشروط الموضوعة التي تقيد المستأمن، فهو له الحق باعتباره متبرعا أن يمسك تبرعه أو يرسله، وليس عليه إلزام كما في البيوع، لذلك العقد الذي بين المؤمَّن له والمؤمِّن لا يخلو من معاوضة، كما هو الحال مع المشترك في التأمين التجاري. وعليه فإن التأمين التعاوني المتطور يتأثر بوجود الغرر والجهالة فيه، تماما كما هو الحال مع التأمين التجاري.

وتفصيل ذلك أن التأمين التجاري يشتمل على الربا والقمار وينطوي على غرر وجهالة، كذلك التأمين التعاوني المتطور يصب في نفس هذه المحاذير الشرعية، أما الربا فإن المؤمَّن له في التأمين التجاري يدفع أقساطا أقلّ بكثير من التعويض الذي يستحقه في حال الاقتضاء، وليس فيه تقابض العوضين في مجلس واحد، وإنما أحد العوضين يتسلم قبل تسلم العوض الآخر، إن وجب ذلك بوقت قد يكون طويلا، وهذا هو عين الربا بشقيه. نفس الأمر ينطبق على التأمين التعاوني المتطور المتنازع فيه فإنه يسلك المسلك نفسه، ومن فرّق بينهما بدعوى التبرع أو التعاون فتفريقه مردود عليه بما سبق بيانه[2]. وعليه فإن التذرع بالربا من شأنه أن يهدم التأمين التعاوني المتطور نفسه.

هذا وإن شبهة القمار في التأمين التجاري الذي يعتمد على غرم محقق وغنم محتمل، بيد أن المشترك يدفع أقساطا تأمينية قطعا – فلو أنه تخلف عن الدفع لما استحق شيئا عند حدوث الخطر المؤمن منه – وفي الوقت نفسه اتفق على أن التعويض لا يستحقه إلا عند حدوث ما يقتضيه وهو أمر محتمل، فقد يقع فيستحق مبلغا فوق الذي تكفل عناء دفعه، وقد لا يقع فلا يستحق فلسا واحدا، وهو القمار عينه: غرم محقق وغنم محتمل، فإن

---

[1] بحوث وفتاوى في الاقتصاد الاسلامي المجلد الثاني ص/ 27

[2] بحوث وفتاوى في الاقتصاد الاسلامي المجلد الثاني ص/ 32

التأمين التعاوني المتطور لا ينهض إلا على هذا المبدأ، فالمشترك يلتزم فيه بدفع أقساط، فقد تنتهي مدة التأمين ولا يحدث له ما يقتضي تعويضا، فاتفق حاله مع حال المشترك في التأمين التجاري[1].

وخلاصة الأمر فإن هذا الخلط بين التَّأمينيْن: التعاوني البسيط القائم على التعاون والتكافل المحض، والتعاوني المتطور القائم على الاستثمار والاسترباح، أورث في النفوس ريبة من كلّ تأمين، فكان الأجدر بالمختصين تبيين حال كلّ نوع على حِدَةٍ، وتخصيص كلّ منهما بالحكم. ولقد شرعت اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء في إصدار بيان تفسر فيه قرار هيئة كبار العلماء المتعلق بالتأمين التعاوني، وأن المقصود به إيجاد جمعية تعاونية لا تهدف إلى الربح ابتداء ولا انتهاء، ونص البيان: «فإنه سبق أن صدر من هيئة كبار العلماء قرار بتحريم التأمين التجاري بأنواعه... كما صدر قرار من هيئة كبار العلماء بجواز التأمين التعاوني، وهو الذي يتكون من تبرعات المحسنين، ويقصد به مساعدة المحتاج والمنكوب ولا يعود منه شيء للمشتركين، لا رؤوس أموال ولا أرباح ولا أي عائد استثماري، لأن قصد المشترك ثواب الله تعالى بمساعدة المحتاج، ولم يقصد عائدا دنيويا... ولكن ظهر في الآونة الأخيرة من بعض المؤسسات والشركات تلبيس على الناس وقلب للحقائق، حيث سموا التأمين التجاري المحرم تأمينا تعاونيا، ونسبوا القول بإباحته إلى هيئة كبار العلماء من أجل التغرير بالناس والدعاية لشركاتهم، وهيئة كبار العلماء بريئة من هذا كل البراءة، لأن قرارها واضح في التفريق بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني، وتغيير الاسم لا يغير الحقيقة.»[2]

بخلاف مجلس المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، فإنه بعدما صادق بالإجماع على قرار هيئة كبار العلماء في جواز التأمين التعاوني، نصّ على ضوابط ليست موضوعة للتأمين البسيط وإنما للنوع المتطور منه، ومن هذه الضوابط: «قيام جماعة من المساهمين أو من يمثلهم باستثمار ما جمع من الأقساط، لتحقيق الغرض الذي لأجله أنشئ هذا التعاون سواء كان القيام بذلك تبرعا أو مقابل أجر معين.»[3] وهذه مخالفة صريحة لبيان اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بخصوص المسألة محل النزاع.

---

[1] بحوث وفتاوى في الاقتصاد الاسلامي المجلد الثاني ص/ 33

[2] فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء رقم الفتوى 19406 جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش المجلد 15 ص/267

[3] القرار رقم 5 الدورة الأولى المنعقدة 10 شعبان 1398ه- لمجلس المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي ينظر قرارات المجمع الفقهي الإسلامي ص/ 40

الفرع الثالث: مشروعية التأمين الاجتماعي

التأمين الاجتماعي هو أحد أنواع التأمينات المشهورة، ومن الدارسين من لم يميّزه عن باقي أنواع التأمين، فهو – حسب رأيهم – في جوهره وحقيقة أمره لا يختلف عن التأمين التجاري إلا في بعض الأوصاف التي ليست بالمؤثرة من حيث الحكم. فكلّ من التأمين الاجتماعي والتجاري دفع نقود مقابل نقود قد تكون أقلّ منها أو أكثر، وكلّ منهما نظام قائم على الاحتمال فيما يعطي ويؤخذ، وتجري فيه حسابات القسط بموجب نظام الإحصاء وقاعدة الأعداد الكبيرة، وتحديد الخطر وتقدير درجته. أما الفروق الثابتة بينهما، فهي فروق أفقية ليست بشيء من حيث تنزيل الحكم، فجلّها فروق تنظيمية، فالاجتماعي يختص بهيئة حكومية تشرف عليه، وأنه نظام إجباري، ويخصّ فئة معيّنة من المجتمع، كما أنه مقصور على أخطار محددة لا يتعداها، ونحو ذلك من الأمور الظاهرة التي لا تخرجه عن كونه تأمينا يقارب التجاري في حقيقته[1]. وكأن الحكم بجواز هذا التأمين الاجتماعي ليس محل إجماع، فبعد اتفاقهم على أنه نظام تأميني موجه لفئات معيّنة من قبل الدولة، يبقى السؤال هل هو من قبيل التبرعات أم من المعاوضات فيه نظر. فلو أن الحكومة تبرعت لهذه الفئة من الناس دون اقتطاع شهري من رواتبهم لقلنا إنه تبرع محض، أما وإن الدولة تقتطع بصورة إلزامية قسطا شهريا من راتب كل موظف ثم تعوضه عند حدوث ما يقتضي ذلك، فإنه يكون مشوبا بالمعاوضة لا محالة[2].

وعلى أيّ، فإن الفريق الذي يشكل الأغلبية هم المجيزون للتأمين الاجتماعي، حيث أجازه أعضاء مؤتمر علماء المسلمين الثاني بالقاهرة عام (1385هـ) والمؤتمر السابع منه عام (1392هـ) التأمين الاجتماعي[3] كما نصّ مجلس هيئة كبار العلماء على أن نظام التقاعد الجاري في الدول هو نظام اجتماعي جائز من الناحية الشرعية، فهو بالنسبة إلى هذه الجهات الرسمية من التبرعات وليس من المعاوضات التجارية التي يقصد بها استغلال الشركات للمستأمنين أو الكسب من ورائهم، فهو نظام سنّه وليّ الأمر فيه مصلحة للموظفين، والحكومة مسؤولة عن هذه الطبقة، وما تعطيه من تعويضات يعد حقا مشروعا، قد ساهم كل موظف بأقساطه وجهده في النهوض بالأمة بما يقدمه من مهام[4]. وهذا موقف مجمع الفقه الإسلامي الدولي جاء في قرار مجلسه: «كذلك يجوز التأمين الإجباري أو الإلزامي الذي تفرضه الدولة، لأنه بمثابة دفع ضريبة للدولة، كالتأمين المفروض على

---

[1] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 253

[2] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 254

[3] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني الجزء الثاني ص/ 549

[4] أبحاث هيئة كبار العلماء 313/4

السيارات ضد الغير، ولا مانع من جواز التأمين الاجتماعي ضد الطوارئ : العجز والشيخوخة، والمرض والبطالة، والتقاعد عن العمل الوظيفي، لأن الدولة مطالبة برعاية رعاياها ومسؤولة عنهم في مثل هذه الأحوال، ولخلوه من الربا والغرر والمقامرة.»[1]

الفرع الرابع: مشروعية التأمين التكافلي

يُعد التأمين التكافلي بديلا عن التامين التجاري، حيث إنه يقوم على مبادئ الشريعة، لذلك سماه البعض تأمينا إسلاميا، وهذه التسمية توحي بأن باقي التأمينات السائدة في الأنظمة الاقتصادية ليست كذلك، فرغم أن الأقرب إلى روح التكافل هو التامين التعاوني البسيط فإن المهتمين بدراسته لم يطلقوا عليه هذه التسمية: التأمين الإسلامي. قد يكون السبب لأنه اتخذ شكلا متطورا تداخلت فيه المعاوضة مع التبرع، أو لأن التأمين التعاوني البسيط نفسه لما كان صناعة غربية لم يطلق عليه هؤلاء هذه التسمية، وإنما ابتكروا له تسمية أخرى جديدة كالتأمين التبادلي أو التعاوني.

وعموما من جهة التطبيق يدعي بعضُهم بأن التأمين التكافلي اتخذ شكلا تقارب فيه مع التأمين التبادلي المتطور، فمن حيث القصد نجد التأمينيْن يرميان إلى التعاون أصالة، وأن الأرباح وإن كانت مقصودة فانتهاءً. لكن إن قلنا إن التأمين التكافلي هو نفسه التأمين التبادلي المتطور، فإن الانتقادات التي وجهت إلي هذا الأخير وأخرجته من الجواز إلى المنع هي نفسها التي ستتوجه إلى التأمين التكافلي، إلا أن يجتهد الدارسون في إعطاء صيغة فقهية للتأمين التكافلي تخرجه من المعاوضة إلى التبرع، حينها يمكن القول بأن هذا التأمين قد نجا من تلك الانتقادات، لكون وصف التبرع لا تجري عليه تلك المحاذير التي لأجلها حرّم التأمين التجاري والتبادلي المتطور معا، فرغم أن التأمين عموما ضرورة اقتصادية لا غنى للناس عنها، فإن عنصر المعاوضة الذي أفسد نظام التأمين ذي القسط الثابت فأخرجه من الجواز إلى الحظر والمنع، موجود بشكل أو آخر في التأمين التعاوني المركب أو المتطور، يقول الدكتور الصديق الضرير: «من الممكن أن نحتفظ بعقد التأمين في جوهره ونستفيد من كل مزاياه، مع التمسك بقواعد الفقه الإسلامي ومن غير أن نحتمي وراء الضرورة أو الحاجة أو مألوف الناس، وذلك يكون في نظري بإخراج التأمين من عقود المعاوضات وإدخاله في عقود التبرعات.»[2]

---

[1] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني الجزء الثاني ص/ 549

[2] أبحاث الشيخ الصديق الضرير الكتاب الأول التأمين ص/ 32 وكتاب التأمين التكافلي من خلال الوقف لعلي نور ص/ 102

وصرف التامين التكافلي عن تلك المحاذير الشرعية – الربا والغرر والقمار – يكون إما بجعله تأمينا تعاونيا، وذلك بإبعاد الوسيط الذي يسعى إلى الربح، فتكون إدارة التأمين بيد المشتركين أنفسهم[1] فيتحول إلى تأمين تعاونيّ بسيط. ومعلوم أن هذا التأمين لا يسد متطلبات العصر، ولا يقوى على مواجهة الأخطار الكبيرة التي تتطلب أقساطا من عدد كبير من المشتركين. مما يقتضي إدخال عنصر المعاوضة فيه مع إبقاء طبيعته التبرعية، فيكون بذلك نظاما تأمينيا واستثماريا، وفي الوقت نفسه يكون أقرب إلى التبرع منه إلى المعاوضة. وهذا ما دفع بالباحثين إلى تكييف التأمين التكافلي على أساس التبرع، مع اختلافهم في الصورة الفقهية التي تتناسب مع هذا النظام.

ولأن التأمين التكافلي هو الصيغة المثلى لأجل الخروج من التراع حول شرعية التأمين، حتى بالنسبة للذين لا يجدون التأمين ذا القسط الثابت ممنوعا، فإن الأخذ بالصناعة الإسلامية أضمن وأسلم، لأنه لو افترضنا أن التأمين التجاري من حيث المبدأ ليس حراما، فإن الشركات التي تقوم عليه معظمها شركات ذات أصول غربية، وأنها تستثمر أموال صناديق التأمين في وجوه ليست شرعية، فلا أقلّ من أن تضمن الصيغةُ التكافلية للمستأمنين أموالهم وأن لا تُدنس في مشاريع محرمة، وهذا ضمان لتراهة الأموال من حيث الاستثمار، حيث إن الشركات التي تدير صناديق التأمينات التكافلية يسهر عليها جلّة من علماء الأمة يقومون بالرقابة الشرعية على أكمل الوجوه، ورحم الله عبدا راقب الله في الكسب والعطاء.

والذي يجب تقريره هنا أن التأمين التكافلي من حيث المبدأ هو أصلح نظام، ولأنه يوحّد رأي الأمة، ويجمع بين الرافضين للتأمين التجاري والمجوزين له، كان الأخذ به أولى خروجا من الخلاف، لكن لا يمكن الحكم عليه تفصيلا إلا إذا قام على أصول تكافلية فعلا، بمعنى أنه يتطلب تكييفا يجعل منه نظاما ماليا مقبولا من الناحية الشرعية، يأخذ حسنات مطلق التأمين الذي يرمي إلى التعاون على مواجهة الخطر، وفي الوقت نفسه يسلم من شبهات المقامرة والربا. لذلك قبل الحكم على التأمين التكافلي وجب بناؤه على صيغة فقهية سليمة، صيغة تجعله نموذجا شرعيا تخلو من سلبيات التأمينات التقليدية.

---

[1] التأمين التكافلي من خلال الوقف لعلي محمد نور ص/ 102

الكيفية	النازلة: معنوية – معلومة – خمسة أشباه –
الوجود	النازلة: موجودة
الإدراك	النازلة: مدركة بالعقل

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لِنَازِلةِ اَلتَّأْمِينِ اَلتَّكَافلِي

المطلب الأول: خصائص نازلة التأمين التكافلي

اللزوم	الصفات لازمة
التدرج	الضمان
التشابه	خمسة أشبه حكميّة
التضاد	التدافع بين الأشباه
الجعل	قابلية النازلة للتكييف (الجعل على صفة المعاوضة أو التبرع)
الاجتهاد	نوعه: تكييف تحقيقي
التأصيل	أصول النازلة خمسة

1- (الكيفية) تبيّن في الدراسة المصطلحية أن التكييف هو جعل الشيء على كيفية، وعليه فإن موضوعه هو الكيفيات فقط، سواء كانت حسيّة أو معنوية. فلا يقع التكييف على غيرها من الأعراض مثل الكمّيات، كالمقدار، والعدد، والزمن. ذلك أن هذه الأعراض لا تصدق عليها ظاهرة التشابه، التي هي موضوع التكييف. وعليه لا يقع التكييف على الأشياء التي لا كيْفَ لها، إما بالذات كالمعدوم، أو بالوصف كمجهول الكيفية. كما لا يقع على الأشياء التي لا تحتمل إلا كيفية واحدة، لأن الأصل فيها عدم احتمال كيفية أخرى. والتكييف هو

جعل الشيء على كيفية دون أخرى، فهو يقع على محلٍ تتجاذبه كيفيات متدافعة فيُحمل على كيفية تغليبا أو ترجيحا، أو يحمل على كيفيتين جمعا للشبهين.

والتأمين التكافلي متردد بين كيفيات فقهية متفرعة عن أصلين، أحدهما: التبرع، وتدخله كيفيات هي: هبة الثواب، والإلتزام بالتبرع، والوقف. والثاني: المعاوضة، تدخل فيها كيفيتان، الأولى: المعاوضة التجارية، والثانية: المعاوضة التعاونية. وكلّ كيفية من هذه الكيفيات الخمس تصلح صفةً لتكييف نازلة التأمين التكافلي عليها، والذي يُرجح صفة دون أخرى لغرض التكييف هو مطابقة خصائص إحدى الكيفيات مع النازلة.

2 – (الوجودية) يُقصد بها أن مصطلح التكييف لا يقع على المعدوم لأن هذا الأخير لا كيفية له، ومحل التكييف – كما هو معلوم – الكيفيات. لأجله كانت الوقائع المفروضة التي لم تطرأ على الوجود غير ملائمة للتكييف، بجانب الأوهام ليست محلا له أيضا لأنها معدومة لا خارج لها. فلا يكون التكييف تصورا، فخرج عن حقيقته ما أطلقوا عليه التكييف بالتخيّل. لكونه مجرد ضرب من الخيال. ونازلة التأمين التكافلي ليست مفروضة ولا متخيّلة، بل أصبحت منتشرة في وقتنا الحاضر، وبالتالي هي واقعة من الوقائع التي تتطلب اجتهادا. بل أصبح التأمين التكافلي بديلا عن النظام التقليدي للتأمين، ولقد تبنته مجموعة من الشركات العربية، فهو واقع حاصل. وعليه تطلب الأمر إيجاد صيغة فقهية سليمة من العيوب، وتكون ملائمة مع نظام التأمين التكافلي. وللأسف اكتنف بعضَ الشركات ذات النشاط التكافلي غموضٌ في الصيغة الفقهية المعمول بها، لذلك لم تسلم أكثر التجارب التأمينية من عيوب في صيغها الشرعية، فانهالت عليها الانتقادات من كل صوب، مما دفع المجتهد إلى البحث عن بديل صحيح من الناحية الشرعية للتأمين التقليدي، ويكون خاليا من نواقض التبرع. ولأن التأمين الذي يتطلع إليه الفقهاء مشروط بالتكافل، فإن أيّ نشاط استثماري تبناه الصندوق يجب أن لا يعود على الأصل التكافلي – الذي قام عليه بنيان هذا التأمين – بالبطلان، فاحتاج الفقيه إلى صيغة فقهية تضمن للتأمين تبرعه، كما أنها تحفظ له حقه في المعاوضة.

3 – (الإدراك) من صفات التكييف أن يكون محله مُدْركا بالحس أو بالعقل. أما الحسّ، فإن الشيء يتكيّف بأحد الحواس الخمس التي من شأنها إدراك الكيفيات بنسب متفاوتة، ويبقى الحس بالعين أجلاها. والمُدرَكات في هذا الباب هي الأشياء الحسيّة التي تحتمل أكثر من كيفية، فتُكيّف على كيفية ما بحاسة معيّنة. وهذا جار في الفقهيات، حيث تتشابه علينا بعض الماديات، فلا يهتدي السائل إلى حكم إلا بعد جعل الشيء على كيفية واحدة، كالماء الذي تردد – عند مستعمله – بين النجاسة والطهارة، يُكيّف على صفة منهما حتى لا يجتمع عليه حكمان متعارضان. أما العقل فهو أرقى ال–مُدرِكات، به تُدرك الحسيات والمجردات، فكما أن للحسيات كيفيات فإن الأمور النفسانية – حسب عبارة ابن حزم – تجري عليها كيفيات أيضا. وكلّما كان المحل أبعد عن إدراك العقل، كان تكييفه أشق. لذلك لخص الحذاق معيقات التكييف فيما خالف المعقولات. ولا شك أن نازلة التأمين التكافلي مدركة بالحس والعقل معا، فتكون محلا مناسبا للتكييف الفقهي.

4 – (اللزوم) الكيفيات المعتبرة في التكييف هي القارة، فلا يُكيّف الشيء على الكيفية العارضة. فقد تعرض لبعض الحوادث صفات ليست من كيفياتها، فلا يليق بالمجتهد تكييفها عليها ولو كانت في تصرفات أخرى معتبرة شرعا. لأن من شرط التكييف أن تكون الصفات المحتملة في الواقعة مستقرة فيها، إما لكونها أصيلة فيها، وإما لكونها دخيلة عليها متمكنة. وتفرق هذه الأخيرة – الصفات الدخيلة على النازلة – عن الصفات العارضة بكونها تشكّل هيئة الشيء، بخلاف الطارئة ليست إلا حالا، ولا يجب تكييف المسائل على مجرد أحوال ذاهبة واردة. ومن نماذج ذلك في الفقهيات، الأحوال الطارئة على المكلّفي–ن، لا يكيّف فعل المكلّف عليها لكونها عارضة. ومثاله: التلفظ بالكفر عند الإكراه، لا يستوجب كيفية الكفر، لكون الإكراه صفة عارضة ليست لازمة في المكلِّف. وعليه فإن تكييف نازلة التأمين التكافلي يتطلب النظر في الصفات التي تحتملها النازلة، وذلك بإبقاء الصفات القارة واستبعاد العارضة منها. ومن الصفات القارة في النازلة صفة التبرع، فهو صفة فقهية أصيلة في التامين التكافلي، بخلاف التأمين التقليدي لا يقوم عليها، لأنه نظام ينبني على فكرة الربح لا التعاون. وهذه الصفة التي هي التبرع دخيلة على نظام التأمين العام، لكونه نشأ في البداية لغاية الاسترباح، ومع الوقت اكتسب هذه الصفة في نموذج التأمين التعاوني، ثم انتقلت إلى نموذج التأمين التكافلي. ومن الصفات العارضة في التأمين التكافلي صفة المعاوضة، فهي ليست صفة لازمة، بدليل أن هذا التأمين عنوانه التكافل، فيجب أن يقوم عليه. ولا يضر لو أن التأمين التكافلي تبنى فكرة الاسترباح باعتبار أنه نشاط مكمّل لنظامه، وفي حالة تعارضت الصفتان التعاون والربح أو التبرع والمعاوضة في نظام التكافل قدّم التعاون والتبرع لكونهما صفات مستقرة في النازلة.

5 – (التدرج) الظاهر من تصرفات الكيفيات أن منها العارضة واللازمة، أما العارضة فليست معتبرة في التكييف لأنها كيفيات زائلة، فهي تحل في الأشياء وتزول عنها، ولا ينبغي تكييف الشيء عليها لعدم اتصافها بخاصية اللزوم. فلو كيّفنا الواقعة عليها، زالت حقيقتها بزوال هذه الكيفية. بخلاف الكيفية اللازمة فإنها باقية، وحقيقة الشيء تنبني عليها. وبالإضافة إلى خاصية اللزوم، فإن الكيفية اللازمة تتصف بخاصية التدرج، لحلولها في المحل على هذا النحو. وهذا جار في المسائل المحتملة، الأصل فيها الكيفية الواحدة إلا أنها مع الوقت حلّت فيها كيفيات أخرى، ليس دفعة واحدة، وإنما شيئا فشيئا. وليس هذا مُرجحا للكيفية المتقدمة، فقد تُكيّف الواقعة على الكيفية الدخيلة، بشرط أن تكون ملازمة للمحل. فالاحتكام في ذلك إلى غلبة الخصائص والأوصاف، وليس إلى الأسبق. ونازلة التأمين عموما باعتبار أنها نظام اقتصاديّ قامت على المساومة والمكايسة في بدايتها، ثم اتخذت مع الوقت أشكالا ربحية تعتمد على الاتجار في الأموال، وبعدها بدأت في التحول حيث دخلت عليها صفة التعاون، فظهرت جمعيات تأمينية تحمل عنوان التعاون وتدعو إليه. هكذا أصبحت فكرة التعاون لازمة في النظام التأمين خصوصا التبادلي منه، فرغم أن التعاون صفة دخيلة على نظام التأمين عامة، فإنها أصبحت مع الوقت الصفة اللازمة لكثير من الشركات الغربية التي تحمل عنوان التأمين التبادلي. ولأن النظام الذي قامت عليه

هذه التأمينات التعاونية لا يعترف بقانون الشريعة الإسلامية، تطلب الأمر إيجاد نظام له مؤهلات التأمين التبادلي من حيث التعاون من جهة، كما له مرجعية فقهية من جهة أخرى، فتمثل هذا النظام في نموذج التأمين التكافلي.

6 - (التشابه) هذه الخاصية من أبرز خاصيات التكييف، حيث يتميّز المصطلح عن غيره من المصطلحات ذات الصلة. ذلك أن المحل الذي لا يقبل إلا كيفية واحدة ليس محلا للتكييف، بخلاف المحل الذي يحتمل كيفيات عدة، يكون قابلا لعملية التغليب والترجيح، حيث يُكَيَّف على كيفية دون أخرى، وما كانت هذه طبيعته أمكن تسميته متشابها لاحتماله أكثر من كيفية. ومثله: الحادثة التي تحتمل أكثر من صفة في الفقه كالتي تنجذب نحو خمسة أصول، لتشابه محلها بها. وتعد نازلة التأمين التكافلي من أشد النوازل تشابها، وذلك لأنها تنجذب إلى خمسة أشباه، هذا وقد أضاف آخرون أشباها أخرى عند تأملها نجدها أشباها متفرعة عن الأشباه الخمسة موضوع البحث. والأشباه المعتبرة بالنسبة للنازلة تنقسم إلى ثلاثة، كل قسم تندرج تحته أشباه، أولها: التبرع، حيث تجري تحته أشباه فقهية أبرزها: الوقف، والالتزام بالتبرع، وهبة الثواب. والثاني: المعاوضة، وتجري تحته أشباه لا تخلو من عنصر العوض. والثالث: قسم واقع بين القسمين السابقين، وبعبارة أخرى هو جمع بين التبرع والمعاوضة، أطلق عليه البعض مصطلح المعاوضة التعاونية.

7- (التدافع) الأصل في الاجتهاد الإعمال ولا يلجأ المجتهد إلى الإهمال إلا عند التدافع، ومعناه التضاد الذي يلحق الكيفيات تكون متدافعة فيما بينها، فيتطلب الأمر تغليبا أو ترجيحا حسب درجة التضاد في المحل المراد تكييفه. فإذا تساوت كيفياته لجأ المجتهد إلى عملية الترجيح، أما إذا تفاوتت فيما بينها فإن المسلك الأنسب للتكييف هو التغليب. ومثاله إذا أشكل علينا جنس الولد لتردده بين الذكورة والأنوثة بالتساوي، تكييفه يختلف عن الذي ترجحت فيه صفات الذكورة، فالأول يتطلب ترجيحا، وقد يمضي بعضهم إلى التساقط أو الوقف. بخلاف الذي غلبت عليه صفات الذكورة، يكيّف على أنه ذكر، وذلك بتغليب الصفات الراجحة. وهو المسلك الذي ينبغي سلكه في جميع الصور المتشابهة. كتردد الشخص بين العدالة والفسق، وتردده بين الفقر والغنى، وتردد الماء بين الطهارة والنجاسة. فلا بد من تكييف جانب على آخر، لأن الشريعة لم تخاطب فينا إلا إحدى الكيفيتين، فوجب تكييف هذه المسائل على الجهة المخاطبة شرعا. وأحيانا يقف المجتهد على حادثة تحتمل صفتين من الفقه ليستا متدافعتين، تُحمل على الكيفيتي-ن معا، لعدم وجود ما يقتضي تغليبا أو ترجيحا. وعند حديثنا عن قاعدة العمل بالشبهين سنلحظ بعض الحوادث التي تحتمل مناطين ليسا متضادين، وكيف أن حمل الحادثة عليهما معا لم يؤثر في أيّ خاصية من خصائصها. ونازلة «التأمين التكافلي» بعضُ الناس كيّفها من خلال قاعدة جمع الأشباه، حيث لم يلغ شبهَ نظام التأمين التكافلي بالمعاوضة ولا شبهه بالتبرع، فجمع بينهما في صيغ فقهية معروفة بالمعاوضات التعاونية، وبهذا يكون قد دفع التعارض المشكل بالجمع. ومنهم من غلّب شبها على شبهٍ

قصد دفع التدافع، فكيّف النازلة على أصل التبرع فقط، حيث أصّلها على صور فقهية منها الوقف والهبة. ومنهم من دفع التدافع أو التضاد بأن غلّب جانب المعاوضة على التبرع، فكيّف النازلة على البيع وباقي صوره الفقهية.

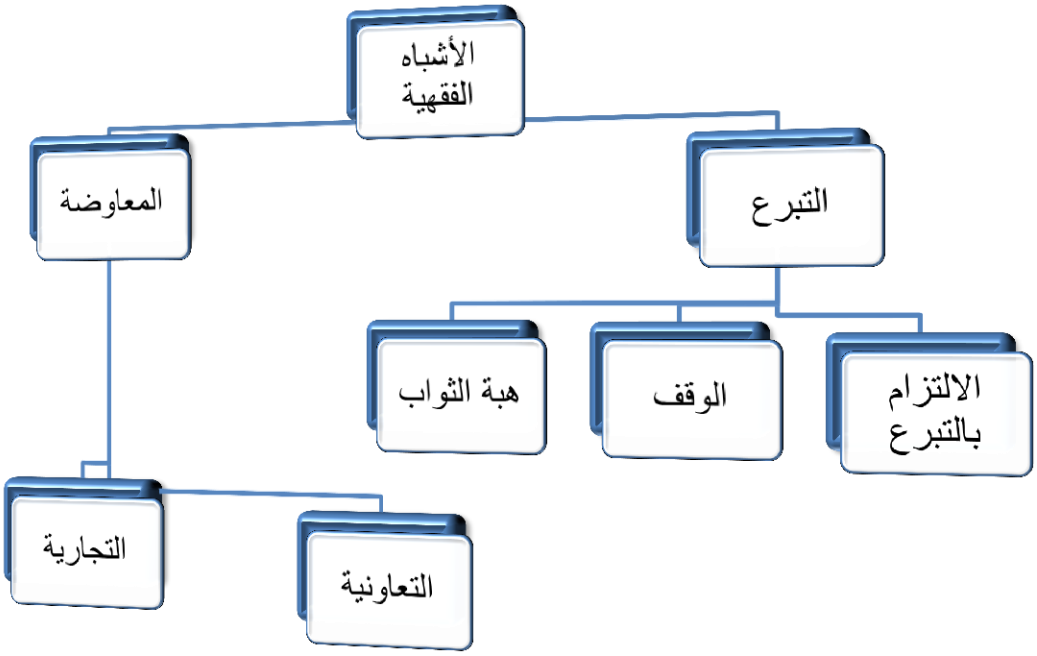
8 – (الجعل) يقابل هذه الخاصية في اللغة الإنشاء. وهي التي تميّزه عن باقي الاجتهادات التنزيلية. ومعنى خاصية الجعل، أن تُحمل الحادثة على صفة من الفقه، بمعنى يجعلها المجتهد على صفة فقهية. ويترتب على هذا الجعل أحكام شرعية، تختلف باختلاف الكيفية المختارة للتكييف. فلو حملنا حادثة محتملة على صفة من الفقه، فإنها تنطبق عليها أحكام هذه الصفة الفقهية، بخلاف لو حملناها على صفة أخرى تحتملها. وجعل نازلة التأمين التكافلي على صفة من الفقه التبرع أو المعاوضة هو المقصود من خاصية الجعل، والنازلة تقبل هذه العملية لكونها محلا للتشابه.

9 – (الاجتهاد) يقابل هذه الخاصية في اللغة الجهد. ولّما كان التكييف هو جعل الشيء على كيفية فإن هذا الجعل يتطلب من المُكَيِّف جهدا، يفوق جهد الاجتهاد العادي. ذلك أن التكييف هو تحقيق لمناط متشابه، حيث إنه اجتهاد في أكثر من مناط لا في مناط واحد، كل مناط ينازع المناط الآخر المضاد له، فلا يكفي التحقق من وجود هذه المناطات في الحادثة كما هو الحال مع تحقيق المناط الجليّ أو المناط الواضح. فأنت أمام ظاهرة تشابهية تحكم مناطات متعددة وفي نازلة واحدة. لذلك ينضاف إلى اجتهاد تحقيق وجود المناط اجتهاد آخر هو تحقيق المناط الأنسب للواقعة. كما ينضاف إليه جهد آخر هو تغليب أحد المناطات أو ترجيحه، فلا تُكيّف الحادثة على صفة إلا بتغليب أحد المناطين على الآخر. ولا يتوقف همّ التكييف عند هذا الحد، فقد يصادف المجتهد حوادث تحتمل وجوها من الفقه متساوية، فيتطلب الأمر منه جهدا فوق الجهد الذي يتعامل فيه مع الحوادث ذات الصفات المتفاوتة. من هذا الوجه عُدّ التكييف من أعسر الاجتهادات وأدقها، لتطرق صاحبه مجالا شائكا. ولا شك أن تكييف نازلة «التأمين التكافلي» هو اجتهاد فقهيّ، وهي تحتمل وجوها أكثر، الأمر الذي تطلب اجتهادا أكبر، فهي تحتمل من حيث الفقه صورا فقهية عدة، ولأجله عدّ الاجتهاد فيها من أعسر الاجتهادات.

10 – (التأصيل) يقابل هذه الخصية في اللغة التقدير، يقال: تقدير الشيء على هيئة أصله، بمعنى جعله على صفة أصله. وفي الشرعيات التأصيل رد الحوادث إلى أصولها. ولما كانت الحادثة المتشابهة محتملة لانجذابها إلى أصلين أو أكثر، فإن تقديرها أن تحمل على أصل منهما. بمعنى جعلها على صفة تناسب أصلا منهما. ونازلة «التأمين التكافلي» دائرة في الفقه بين أصول خمسة، كل أصل يستدعي تأصيلا لذاته. والفقيه يقوم بتكييف النازلة على أصل دون آخر تغليبا للشّبه الواحد، أو يقوم بتكييفها على أصلين من الفقه جمعا للشّبهين، ولا يتمّ للمجتهد ذلك إلا بعد التأكد من صلاحية الأصل للواقعة، فإذا انتهى إلى الأنسب والأصلح أصّل النازلة عليه.

11 – (التسمية) عند حمل نازلة التأمين التكافلي على أصل فقهيّ أمكن إلحاق التسمية الفقهية بالنازلة، فلو كيّفنا – مثلا – التأمين التكافلي على أصل التبرع، أمكن تسمية هذا التأمين تبرعا، حينها لم يجر عليه ما يجري على المعاوضة من أحكام فقهية.

المطلب الثاني: الأشباه الفقهية للتأمين التكافلي



الفرع الأول: الشبه بالالتزام بالتبرع

الالتزام بالتبرع أن يلزم المسلم نفسه التبرع بمال على سبيل العطية، قال الحطّاب المالكي في تعريف الالتزام بالتبرع: «هو إلزام الشّخص نفسه شيئا من المعروف مطلقا أو معلّقا على شيء بمعنى العطيّة، وقد يطلق في العرف على ما هو أخص من ذلك وهو التزام المعروف بلفظ الالتزام.»[1] ووجه الشبه بين التأمين التكافلي والالتزام بالتبرع أن حامل الوثيقة يلزم نفسه بالتبرع لمجموعة المستأمنين المالكين لمحفظة التأمين، وما يحصل عليه المستأمن الذي وقع عليه الخطر المؤمَّن منه هو أيضا التزام بالتبرع من محفظة التأمين، إلا أن التزامه للصندوق بالتبرع ليس معلقا كما هو الحال مع التزام الصندوق بالنسبة إليه، فهو التزام معلّق على وقوع الخطر المؤمَّن منه عليه[2]. ففي نازلة التأمين نجد الالتزام بالتبرع من طرفين، وكأن الصيغة: التزم التبرع لك بكذا شرط أن تلتزم لي بالتبرع بكذا. وهنا فارقت هذه الصيغة مبدأ الالتزام بالتبرع المعروف عند الفقهاء. ولما جاز تعليق هذا الالتزام بأمر، قيل إن التأمين هو أيضا التزام معلق، بمعنى أنه شبيه به من وجه أن المؤمَّن له يلتزم بتبرع معلق بدفع الخطر المعقود عليه.

---

[1] تحرير الكلام في مسائل الالتزام ص/68

[2] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف والحاجة الداعية إليه للقاضي تقي العثماني ص/ 4

الفرع الثاني: الشبه بالوقف

الوقف لغة الحبس يقال: فلان أرضه وقف، إذا حبسها لا تباع ولا تورث[1]. واصطلاحا اختلفت تعريفات الفقهاء للوقف تبعا لاختلافهم في شروط الوقف وفي لزومه أو عدمه ومصير العين الموقوفة بعد الوقف، فقيل هو: «إعطاء منفعة شيء مدة وجوده، لازما بقاؤه في ملك معطيه، ولو تقديرا.»[2] وقيل هو: «تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة.»[3] والحاجة إلى تعديل التأمين بنموذج الوقف، أنه لما جاز فقها للواقف إذا ما صار من جملة الموقوف عليهم أن يعود عليه شيء مما وقفه، فإنه أيضا يجوز للمستأمن في عقد التأمين المؤصل على أساس الوقف أن يعود عليه التعويض، لا على سبيل المعاوضة التي في نموذج السابق الالتزام المقابل بالتبرع، بل على كونه من جملة الموقوف عليهم.[4]

ووجه الشبه بين التأمين التكافلي ونظام الوقف، أن المال في كليهما يخرج من ذمة صاحبه دون عوض. فالجمهور يرون أن الموقوف يخرج عن ملك واقفه بمجرد انعقاد الوقف، كذلك أقساط المستأمنين تخرج من ملكهم إلى صندوق التكافل، بوصفه شخصية اعتبارية تملك هذه الأموال[5]. وأن العقد في كليهما لازم، فالوقف يلزم بمجرد انعقاده، وأقساط التأمين لازمة في حق المشترك، بحيث لا يسترد منها شيئا ولو عن طريق اقتسام الفائض. أيضا كلاهما من عقود التبرعات، فالوقف يخرج عن ملك صاحبه تبرعا، وأقساط التأمين تعد تبرعا من المؤمّن له إلى الصندوق. وأيضا المال في كل منهما يمكن استثماره، فالعين الموقوفة يمكن استغلالها مع بقاء أصلها، كذلك أقساط التأمين تستثمر.[6] وعليه فإن إنشاء صندوق التأمين التكافليّ على أصل الوقف يكون على الشكل التالي[7]:

– تنشئ شركة التأمين الإسلامي صندوقا للوقف، وتعزل جزءا معلوما من رأس مالها يكون وقفا على المتضررين من المشتركين في الصندوق، حسب لوائح الصندوق.

---

[1] تهذيب اللغة [و ق ف] 146/14 ولسان العرب [و ق ف] 45/6

[2] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 18/6

[3] المغني لابن قدامة 184/8

[4] البناء الشرعي الأسلم للتأمين الإسلامي لأبي زيد عبد العظيم ص/11

[5] مفهوم التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه للدكتور علي القره داغي ص/ 34

[6] مقارنة بين نظامي الوقف والتأمين التكافلي ليوسف الشبيلي ص/4-5

[7] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف للقاضي تقي العثماني ص/ 10-11

– صندوق الوقف تكون له شخصية معنوية تمكنه من تملك الأموال (الاشتراكات والتبرعات وعوائد الاستثمارات).

– المشتركون في التأمين يتبرعون بأقساطهم للصندوق.

– ما يتبرع به المشتركون ليس وقفا، لذلك جاز استثماره ونماؤه من أجل تسديد التعويضات التأمينية.

– ما يحصل عليه المشتركون من التعويضات ليس عوضا عن تبرعاتهم وإنما هو عطاء مستقل من صندوق الوقف، لدخولهم في جملة الموقوف عليهم.

– حيث إن الصندوق له شخصية اعتبارية، فهو مالك لجميع الأموال بما فيها أرباح الاستثمارات واشتراكات المستأمنين. لذلك الصندوق له مطلق الحرية في التصرف في هذه الأموال، كما له الحق في التصرف في الفائض التأميني، وله أن يمسكه كاحتياطي أو يوزعه على المشتركين.

– شركة التأمين التي أنشأت الوقف تقوم بإدارة أموال الصندوق بالوكالة، واستثمار أمواله يكون مضاربة أو وكالة، فهي معنية بتسيير الصندوق بجمع التبرعات ودفع التعويضات واستثمار الأموال.

ومن مزايا تكييف التأمين التكافلي على أساس الوقف، أن الوقف صيغة أصيلة في الفقه الإسلامي شرعت لمباشرة الأعمال الخيرية والتعاونية، فإعمالها في إنشاء التكافل الذي هو مبنيّ على أساس التعاون أولى من اللجوء إلى صيغة أخرى. ثم إن الوقف من عقود التبرعات، واستفادة الشخص من وقفه أو دخوله في جملة الموقوف عليهم لا يعد معاوضة ولا رجوعا عن تبرعه. وكذلك الوقف يتمتع بشخصية اعتبارية ذات ذمة مالية مستقلة.[1]

الفرع الثالث: الشبه بهبة الثواب

هبة الثواب عطيّة يقصد بها عوض مالي[2]. ووجه الشبه أن ما يدفعه حامل الوثيقة إلى المحفظة التأمينية هبة، بشرط أن تعوضه المحفظة وقت حدوث الخطر المؤمَّن منه بالتعويض المتفق عليه، وذلك عند توفر الشروط وانتفاء الموانع[3]. والذي جعلهم يختارون هذا الشبه لأجل تكييف التأمين عليه هو الخروج من صيغة الالتزام المتقابل بالتبرع، وما ترتب عليه من فساد المعاملة بالغرر والجهالة.

---

[1] التأمين التكافلي من خلال الوقف لعلي محمد نور ص/ 147-149

[2] شرح مختصر خليل للخرشي 102/7

[3] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف للقاضي تقي العثماني ص/3

وعلى الرغم من أن التكييف على هبة الثواب لا يخلو من عوض بدليل أن المشترك يهب الأقساط إلى الصندوق التأميني بشرط أن يعوضه عند وقوع الخطر بما يجبر ضرره، فإن بعض الفقه أبقى هبة الثواب على طبيعة التبرع و لم يصنفها من المعاوضات، فقيل إنه تبرع من نوع خاص لا يفسده الغرر ولا يخرجه شرط العوض عن التبرع لأنه في الحقيقة ثواب، فالمشترك يهب الأقساط إلى الصندوق، والصندوق بدوره يثيبه على هبته، فالمعاملة تدور في فلك التبرع[1].

الفرع الرابع: الشبه بالمعاوضة التجارية

المعاوضة لغة من العوض[2]، والعِوَضُ: الْبَدَل، وَالْجمع أعْوَاضٌ. يقال: عاضَهُ مِنْهُ وَبه، وعاضَهَ إِيَّاه عَوْضاً وعِياضاً ومَعُوضَة وعَوَّضَه[3] وَفِي حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ: {فَلَمَّا أَحَلَّ اللهُ ذَلِكَ لِلْمُسْلِمِينَ عَرَفُوا أَنَّهُ قَدْ عَاضَهُمْ أَفْضَلَ مِمَّا كَانُوا وَجَدُوا عَلَيْهِ.}[4]. تَقُولُ: عُضْتُ فُلَانًا وأَعَضْتُه وعَوَّضْتُه إِذا أَعطيته بَدَلَ مَا ذَهَبَ مِنْهُ، وَتَقُولُ: عَوَّضْتُه مِنْ هِبَتِه خَيْرًا. وعاوَضْتُ فُلَانًا بَعِوَضٍ فِي الْمَبِيعِ والأَخذ والإِعطاء، تَقُولُ: اعْتَضْتُه كَمَا تَقُولُ أَعطيته[5].

وفي الاصطلاح الفقهي المعاوضة: «عقد يحتوي على عوض من الجانبين.»[6] وقيل: «المعاوضات هي التي تقوم على أساس تبادل الالتزامات المتقابلة بين العاقدين، كالبيع والإجارة.»[7] والمعاوضة في القانون: «العقد الذي يأخذ فيه كل من المتعاقدين مقابلا لما أعطاه، فالبيع عقد معاوضة بالنسبة إلى البائع لأنه يأخذ الثمن في مقابل إعطاء المبيع، وبالنسبة إلى المشتري لأنه يأخذ المبيع في مقابل إعطاء الثمن. والقرض بفائدة عقد معاوضة بالنسبة إلى المقرض لأنه يأخذ الفوائد في مقابل إعطاء المال لأجل، وبالنسبة إلى المقترض لأنه يأخذ المال لأجل في مقابل إعطاء الفوائد. وعقد الكفالة معاوضة بالنسبة إلى الدائن المكفول لأنه أخذ كفالة في مقابل إعطاء الدين،

---

[1] البناء الشرعي الأسلم للتأمين الإسلامي لأبي زيد عبد العظيم ص/ 9 - 10

[2] شمس العلوم ودواء كلام العرب الكلوم 4838/7

[3] المحكم والمحيط الأعظم [ع و ض] 292/2

[4] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الجزية باب من يؤخذ منه الجزية من أهل الكتاب رقم الحديث 18635

[5] لسان العرب [ع و ض] 192/7

[6] حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير 2/3

[7] المدخل في الفقه الإسلامي لمحمد شلبي ص/567

وبالنسبة إلى الكفيل يكون تبرعا إذا لم يأخذ أجرا على كفالته إذ يكون أعطى دون أن يأخذ. فالعقد الواحد قد يجتمع فيه العوض والتبرع، يكون معاوضة بالنسبة إلى متعاقد، ويكون تبرعا بالنسبة إلى المتعاقد الآخر[1].

ويقابل المعاوضة التبرعات، وهي التي تقوم على أساس المعونة والمساعدة من أحد الطرفين للآخر من غير مقابل.[2] فالتبرع لا يأخذ فيه المتعاقد مقابلا لما أعطاه ولا يعطي المتعاقد الآخر مقابلا لما أخذه، فالعارية عقد تبرع بالنسبة إلى المعير، لأنه لا يأخذ شيئا من المستعير في مقابل الشيء المعار، وبالنسبة إلى المستعير لأنه لا يعطي شيئا للمعير في مقابل الانتفاع بالشيء المعار. وكذلك الهبة دون عوض والوكالة والوديعة والقرض كلّها عقود تبرعية.[3]

ووجه الشبه بين عقود المعاوضات وعقد التأمين التكافلي من حيث الصورة العامة، أن المستأمن يقدم أقساطا لصندوق التأمين مقابل التعويض الذي يستحقه عند وقوع الخطر المتعاقد عليه، فهو لا يتبرع بأقساطه وإنما يرجو من ورائها عوضا، ولا معنى للمعاوضة إلا هذه. ومن حيث أركان المعاوضة فإن التأمين التكافلي يشتمل عليها، فهو: «عقد يلتزم المؤمِّن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمَّن له أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغا من المال، أو إيرادا مرتبا، أو أيّ عوض مالي آخر، في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبيّن في العقد، وذلك نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمِّن.»[4] فأركانه:

– المؤمِّن : شركة التأمين، أو هيئة التأمين التي تقدم الحماية للأفراد، وتلتزم بدفع التعويض، أو ما يسمى مبلغ التأمين في حال تحقق الخطر المؤمن منه.

– المؤمَّن له: هو المستأمَن، الشخص الذي يطلب التأمين ويكون معرضا لخطر محتمل، سواء في شخصه أو ملكه، يلتزم بدفع أقساط التأمين لشركة التأمين.

– قسط التأمين: هو المبلغ الذي يدفعه المستأمَن إلى المؤمِّن (شركة التأمين) مقابل التزامه بتحمل نتائج الخطر المؤمن منه.

– مبلغ التأمين : هو المبلغ الذي يلتزم المؤمِّن بدفعه إلى المؤمن له عند تحقق الخطر .

---

[1] الوسيط في شرح القانون المدني 163/1

[2] المدخل في الفقه الإسلامي لمحمد شلبي ص/567

[3] الوسيط في شرح القانون المدني 163/1

[4] الوسيط في شرح القانون المدني الدكتور السنهوري المجلد الثاني الصفحة 1084 الجزء السابع

فالمعاوضة من خلال ركنية التأمين تبدو ظاهرة، فالعاقدان: المؤمِّن والمؤمَّن له، تعاقدا على أن يلتزم المؤمَّن له بأداء أقساط شهرية لصندوق التأمين، مقابل أن يلتزم المؤمِّن بدفع التعويض عند تعرضه للخطر. وأركانه تقرر أنه معاوضة، وهي ثلاثة أركان: العاقدان والصيغة والمحل. وتفصيلها: **الأول**: العاقدان، وهما المؤمِّن أي الشركة ، والمؤمَّن له أو المستأمِن وهو طالب التأمين، ويشترط فيهما ما يشترط في باقي العقود المالية من توفر الأهلية الكاملة في العاقدين. **والثاني**: الصيغة، وهي الإيجاب والقبول، تتمّ في شركة التأمين عادة من خلال وثيقة التأمين، سواء كانت صفة التأمين معاوضة أو تبرعا. وكما هو معلوم، الأصل في الصيغة أنها تتمّ باللفظ، إلا أن العقد المكتوب يكون أكثر إلزاما من الشفهيّ. **والثالث**: محل التأمين، وهو تغطية خطر معين في مقابل قسط، فإذا تحقق الخطر التزم المؤمِّن بدفع مبلغ التأمين، وعليه فإن العناصر التي تدخل في المحل المعقود عليه في التأمين هي: القسط ومبلغ التأمين والخطر[1]. فالقسط هو محل التزام المؤمَّن له، ومبلغ التأمين هو محل التزام المؤمِّن. أما الخطر وهو أهم هذه العناصر، هو محل التزام كل من المؤمِّن والمؤمَّن له. حيث إن المؤمَّن له يلتزم بدفع الأقساط ليؤمن نفسه من الخطر ، والمؤمن يلتزم بدفع مبلغ التأمين لتأمين المؤمَّن له من الخطر، فالخطر هو من وراء القسط ومبلغ التأمين، فهو المقياس الذي يقاس به كل منهما. والشروط الواجب توفرها في الخطر المعقود عليه، أولها: الخطر غير محقق الوقوع، وهو عنصر الاحتمال في عقد التأمين، بل هو العنصر الجوهري فيه. والثاني: الخطر غير متعلق بمحض إرادة أحد طرفي العقد، لأنه لو تعلق بهذه الإرادة انتفى عنصر الاحتمال[2].

الفرع الخامس: الشبه بالمعاوضة التعاونية

المعاوضة التعاونية: «عقد يتمّ بين طرفين أو أكثر، بحيث يقدم كل طرف من الأطراف مالا للطرف أو للأطراف الأخرى بغير قصد الاسترباح، وإنما بقصد التعاون، والمتمثل في تحقيق النفع لطرفي العقد أو أحدهما.»[3] ومن العقود التي تندرج تحته الصّرف، يتمّ فيه قبض البدلين متساويين من غير زيادة ولا نقصان، فإذا قصد أحد طرفيه الربح من خلال الزيادة في البدل انقلب العقد إلى ربا الفضل. وأيضا القرض عقد معاوضة انتهاءً، والأصل فيه أن يؤدى بمثله من غير زيادة ولا نقصان، ولكن إذا قصد المقرض الربح من المقترض باشتراط الزيادة انقلب

---

[1] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة 26- 38

[2] الوسيط في شرح القانون المدني الدكتور السنهوري المجلد الثاني الصفحة 1217 -1218 الجزء السابع التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/64

[3] التأمين الإسلامي التكييف والمحل ورد الشبه لموسى القضاة ص/ 10

العقد إلى ربا النسيئة. لذلك فإن المعاوضة التعاونية مثل هذه العقود، مع ثبوت صفة المعاوضة فيها نظرا لتحقق النفع بين طرفي العقد، لم تؤثر فيها شبهة الربا، لأنه لم يقصد منها الاسترباح أصالة وإنما القصد هو التعاون[1].

والمعاوضة التعاونية لها أصول شرعية منها: النَّهد، ويقصد به ما يجمعه الرفقاء من مال أو طعام على قدر عدد الرفقة ينفقونه بينهم[2]. وأصله ما أورده البخاري في صحيحه حيث ترجم فيه باب الشركة في الطعام والنهد والعروض، قال: «لم ير المسلمون في النهد بأسا أن يأكل هذا بعضا وهذا بعضا.»[3] فالمعاوضة متحققة في النّهد، إذ كل واحد من الرفقاء يدفع جزءا من ماله لأمير السّفر، مقابل أن يأخذ حاجته من الطعام والشراب، وأيضا الاسترباح منتف لأن كل واحد دفع قسطا من ماله لأجل التعاون وليس الربح، وأن الواحد قد يأخذ أكثر مما دفع أو أقلّ، و لم يكن مؤثرا في صحة هذه المعاملة.[4]

ومن النماذج الفقهية التي تدخل في مفهوم النّهد الذي هو العون والتكافل: جمع الأزواد. الأصل أنه نهد في السفر، حيث ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قيامه بجمع أزواد الجيش الذي كان يرافقه في الغزو، ومن ثم إعادة توزيعه عليهم، وأصله حديث سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: خَفَّتْ أَزْوَادُ القَوْمِ، وَأَمْلَقُوا، فَأَتَوُا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَحْرِ إِبِلِهِمْ، فَأَذِنَ لَهُمْ، فَلَقِيَهُمْ عُمَرُ، فَأَخْبَرُوهُ فَقَالَ: مَا بَقَاؤُكُمْ بَعْدَ إِبِلِكُمْ، فَدَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا بَقَاؤُهُمْ بَعْدَ إِبِلِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَادِ فِي النَّاسِ، فَيَأْتُونَ بِفَضْلِ أَزْوَادِهِمْ»، فَبُسِطَ لِذَلِكَ نِطَعٌ، وَجَعَلُوهُ عَلَى النِّطَعِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا وَبَرَّكَ عَلَيْهِ، ثُمَّ دَعَاهُمْ بِأَوْعِيَتِهِمْ، فَاحْتَثَى النَّاسُ حَتَّى فَرَغُوا، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ»}[5] فمن المستحب للرفقة في السّفر عموما خلط أزوادهم،

---

[1] التأمين الإسلامي التكييف والمحل ورد الشبه لموسى القضاة ص/ 12

[2] شرح صحيح البخاري لابن بطال 6/7 وهو في اللغة نَهَدَ الندي يَنهُدُ ويَنهَدُ نُهُودا. وَقيل: كل مُرْتَفع نَهدٌ. ونَهَدَ إِلَيْهِ: قَامَ، عَن ثَعْلَب. والنَّهْدُ: العون. والنَّهْدُ من الخَيْل: الجسيمُ المُشرف، والنَّهْدُ: إخراجُ الرُّفقةِ نَفَقاتِهم على قَدْرِهم. تقول: تناهدوا. وناهَدَ بعضُهم بعضاً. والمُناهدةُ: أن يَنْهَدُ بعضُهم إلى بَعْضٍ في الحروب. وهو في معنى نَهَضوا إلاَ أَنَّ النُهوضَ قيامٌ عن قُعودٍ ومُضِيٌّ، والنُّهُودُ: مُضِيٌّ على كلّ حال. قال ابن فارس: «(نَهَدَ) النُّونُ وَالْهَاءُ وَالدَّالُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى إِشْرَافِ شَيْءٍ وَارْتِفَاعِهِ. » مقاييس اللغة 361/5 [ن ه د]

[3] صحيح البخاري كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد والعروض

[4] التأمين الإسلامي التكييف والمحل ورد الشبه لموسى القضاة ص/ 19-20

[5] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد والعروض و مسلم في الصحيح كتاب الجهاد والسير باب غزوة خيبر

ليكون ذلك أبرك وأحسن في العشرة، وألا يختص بعضهم بأكل دون البعض[1]، وإن تساوت حقوقهم فيه بعد جمعه، فإن تناوله يكون مجازفة.[2]

فالمعاوضة متحققة في جمع الأزواد، بحيث كل فرد من الجيش دفع فضل زاده ليأخذ نصيبا من مجموع الأزواد. كما أن قصد الاسترباح منتف، حيث إن أفراد الجيش لم يقصدوا من نهدهم هذا ربحا، وإنما القصد هو التعاون أصالة [3]، ذلك أن المنفعة تحققت بجمع الزاد وتفريقه عليهم، فمنهم من كان معه القليل، ومنهم من كان لديه الكثير، ومنهم من نفذ الزاد منه، فحصل بجمعه وتفريقه سدّ الحاجة، ولا مدخل للربا في هذه الصورة، يقول النووي: «استحباب المواساة في الزاد وجمعه عند قلته، وجواز أكل بعضهم مع بعض في هذه الحالة، وليس هذا من الربا في شيء، وإنما هو من نحو الإباحة، وكل واحد مبيح لرفقته الأكل من طعامه، وسواء تحقق الإنسان أنه أكل أكثر من حصته أو دونها أو مثلها، فلا بأس بهذا.»[4]

ومن النّهد في الحضر فعل الأشعريين، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ.}[5] في الحديث فضيلة الأشعريين، وفضيلة الإيثار والمواساة، وفضيلة خلط الأزواد في السفر، وفضيلة جمعها في شيء عند قلتها في الحضر ثم يقسم، وليس المراد بهذا القسمة المعروفة في كتب الفقه بشروطها ومنعها في الربويات واشتراط المواساة وغيرها، وإنما المراد هنا إباحة بعضهم بعضا، ومواساتهم بالموجود.[6]

فالمعاوضة متحققة في فعل الأشعريين، إذ كل فرد منهم دفع زاده ليأخذ نصيبا آخر بعد جمع الأزواد في إناء واحد. وأيضا انتفاء قصد الاسترباح من ذلك، فكل أشعري لما قدم زاده لم يقصد لربح منه، وتحقيق التعاون

---

[1] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 85/13

[2] فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري لابن حجر 130/5

[3] التأمين الإسلامي التكييف والمحل ورد الشبه لموسى القضاة ص/ 17

[4] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 35/12

[5] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد و مسلم في الصحيح كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم باب من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم

[6] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 62/16

فيما بينهم، حيث يحصل سد الحاجة للجميع.[1] ولما كان الأصل من وراء فعل الأشعريين هو التعاون والتكافل والبر لم يثر في الذهن تصور الغرر والربا والمقامرة، مع أنه مقطوع به أن بعضهم يقدم القليل ويحصل على الكثير بالنسبة لما قدمه، دل ذلك على أن قصد التعاون يغتفر معه ما لا يغتفر في المعاملات العوضية المحضة.

وعليه فإن النّهد عموما يقصد منه التعاون وسدّ الحاجة، لذلك يتسامح فيه الربا إذ لم يكن مقصودا، والغرر مغتفر أيضا في جميع صوره، فلا مجال للكلام هنا عن الربا والغرر وغير ذلك مما يؤثر في العقود العوضية، لأن القصد من إنشاء هذه العقود هو التعاون فلم تؤثر المعاوضة فيه على أصالته تلك[2]. وهذا هو الذي عليه عموم الفقهاء، قال النووي في معرض حديثه عن النّهد: « وليس هذا من باب الربا في شيء.»[3] وقال العيني في شأن النّهد: «وليس هو من باب الربا في شيء، وإنما هو من باب الإباحة.»[4]

ووجه الشبه بين النّهد والتأمين التكافلي، وجود صفة المعاوضة في العقدين، في التأمين متحققة في العلاقة بين المشتركين، إذ أن المشترك يقدم القسط مقابل التعويض من بقية المشتركين عن الضرر في حالة حدوثه. أيضا في النّهد المعاوضة متحققة كما سبق. وانتفاء الربح ظاهر من أطراف عقد التأمين، إذ لا يقصد المشترك عند دفعه للأقساط تحقيق الربح من باقي المشتركين، بل هو يأمل السلامة له ولهم، كذلك هو منتف عن عقود النّهد. ثم إن المنفعة العامة متحققة بهذا التعاون، فكل الأطراف مستفيدون سواء حدث الخطر أم لا، لأن مجرد حصول الطمأنينة في نفوسهم يعد نفعا لعمومهم، أيضا النفع متحقق في النّهد.[5] وعليه فإن التأمين التكافلي إذا كُيّف على أصل النّهد انتفت المحاذير الشرعية السابقة، فلا يكون التأمين بذلك معاوضة صفرية، لأن المستأمن متبرع فهو منتفع بتبرعه، بغض النظر عن حصوله للتعويض أم لا، ومبنى التعاون هو التسامح، ومبنى المعاوضة هو الربح وهو المشاحة، فإذا انتفت هذه المشاحة انتفت المفاسد المرتبطة به، كالغرر وأكل المال بالباطل.[6]

---

[1] التأمين الإسلامي التكييف والمحل ورد الشبه لموسى القضاة ص/ 18-19

[2] التأمين التعاوني الإسلامي الدكتور حسن الشاذلي صفحة/ 25

[3] المجموع شرح المهذب للنووي 266/4

[4] عمدة القاري شرح صحيح البخاري 40/13

[5] التأمين الإسلامي التكييف والمحل ورد الشبه لموسى القضاة ص/ 21-22

[6] وقفات في قضية التأمين لسامي السويلم ص/ 19

المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة التأمين التكافلي

الفرع الأول: التكييف بتغليب شبه الالتزام بالتبرع

تكييف التأمين التكافلي على أصل الالتزام بالتبرع من خلال مسلك التغليب هو اختيار بعض المعاصرين، وهو المعتمد لدى معيار هيئة المحاسبة والمراجعة بالبحرين، جاء في المعيار رقم (26): «العلاقة بين حملة الوثائق وبين الصندوق عند الاشتراك هي علاقة التزام، والعلاقة بين المستفيد وبين الصندوق عند التعويض هي علاقة التزام الصندوق، بتغطية الضرر حسب الوثائق واللوائح.»[1] والملاحظ أن الالتزام واقع من الطرفين ومرتبط كل منهما بالآخر، وليس التزاما من طرف واحد، فشركة التأمين أنشأت محفظة التأمين – الصندوق – التي تلتزم بالتبرع بتعويض أضرار من التزم بالتبرع إليها، لكون المحفظة لا تتبرع بالتعويض لمن تراجع عن سداد الأقساط من المشتركين، فضلا عن الذين لم يشتركوا في التأمين أصلا.[2] فآلت صورة المسألة إلى (أتبرع إليك بشرط أن تتبرع إليَّ) فخرجت الصورة عن حقيقة الالتزام بالتبرع عند المالكية. ذلك أنه عندهم من باب الالتزام المعلّق على فعل الملتزَم له (بفتح الزاي) ويندرج تحت نوعه الخامس الذي نصّ عليه الحطاب المالكي في تحريره، وهو الالتزام المعلّق الذي فيه منفعة للملتزِم (بكسر الزاي) والمسألة على هذا الأساس لا تخلو من وجهين:

الوجه الأول: أن يكون الفعل المعلّق عليه إعطاء الملتزَم له للملتزِم أو لغيره شيئا وتمليكه إياه، نحو إن أعطيتني دارك فقد التزمت لك بكذا، أو فلك عليّ كذا، وهذا من باب هبة الثواب.[3] حيث إن شركة التأمين تلتزم بتمليك المؤمَّن له مالا يرفع به الضرر الواقع عليه جراء حدوث الخطر المؤمّن منه، بشرط أن يدفع المؤمَّن له أقساطا معينة لمدة معلومة، فالصيغة الفقهي هي: «إن ملّكتني مالا أو أعطيتني نقودا أدفع بها أثر الخطر المحتمل، فقد التزمت لك بأقساط قدرها كذا.» فآلت المسألة حينئذ بيعا من البيوع، حيث يشترط في كل من الملتزم به والملتزم عليه ما يشترط في الثمن والمثمون، من انتفاء الجهل والغرر، ولا يجوز أن يكونا ربويين، ولا أن يؤجل أحدهما بأجل مجهول.[4]

---

[1] المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة المعيار رقم 26 في التأمين الإسلامي الفقرة الرابعة

[2] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف والحاجة الداعية إليه للقاضي تقي العثماني ص/ 5

[3] تحرير الكلام في مسائل الالتزام ص/200

[4] نفس المصدر ص/200

والوجه الثاني: أن يكون الفعل المعلّق عليه عملا يعمله الملتزَم له للملتزِم أو لغيره، نحو إن جئتني بعبدي الآبق أو بعيري الشارد، أو إن حفرت لي بئرا في أرضي، فلك كذا وكذا. فهذا من باب الجعل، فيشترط فيه أن لا تحصل فيه منفعة للملتزِم (بكسر الزاي) أو لمن اشترط العمل له إلا بتمام العمل، وأن لا يضرب في ذلك أجل، وأن يكون الشيء الملتزم به معلوما مما يجوز كونه جعلا.[1] وعلى هذا الأصل كيّف بعضهم التأمين، فهو من قبيل الجعالة، فالشركة التزمت للمستأمن دفع مبلغ التأمين، إذا قام بعمل هو دفع مبلغ من المال على شكل أقساط، فمتى قام بهذا العمل استحق المبلغ عند حدوث ما يقتضيه.[2]

وانتقد بعضهم هذا التكييف لأن صورة التأمين تفرق عن الجعالة من وجوه مؤثرة، منها: أن في الجعالة لا يدفع الجعل إلا بعد تمام العمل، وفي التأمين يدفع مبلغ التأمين بمجرد وقوع الخطر المؤمن منه، ولو لم يدفع المؤمَّن له إلا قسطا واحدا. كما أن في الجعالة يدفع عوض العمل بعد تمامه دون أيّ احتمال، أما في التأمين قد يدفع المؤمَّن له كامل القسط ولا يأخذ شيئا في حالة عدم وقوع الخطر المؤمَّن منه. هذا وإن دفع الجعل في الجعالة لا يعلم وقته، لأنه مرتبط بإنهاء العمل، والعمل غير محدد بوقت سلفا، لكن دفع الأقساط في التأمين مقيّد بأوقات معينة. كما أن في الجعالة يشترط العمل ولا عمل في التأمين.[3]هذا إذا افترضنا أن الجاعل في التأمين هو الشركة التي تلتزم بدفع الجُعل للمجعول له الذي هو المستأمن، نظير عمل هو دفع الأقساط. لكن لو افترضنا أن الجاعل هو مجموع المستأمنين، والمجعول له هو شركة التأمين، والجعل هو الأقساط التأمينية، والعمل هو جبر الخطر بأيّ وسيلة كانت من غير دفع النقود، حينها تلك الانتقادات لا يبقى لها معنى، وبيانه: أن شركة التأمين لا تبرم عقد التأمين مع مؤمّن له واحد، أو مع عدد قليل من المؤمّن لهم، إنما تتعاقد مع عدد كبير منهم، وتتقاضى من كل واحد منهم مقابل التأمين، ومن مجموع ما تتقاضاه منهم تعوض العدد القليل.[4] فما الذي يمنع أن يكون العقد بصيغة الجعالة، وأن نعتبر مجموع المؤمّن لهم بمثابة الجاعل الذي يلتزم لشركة التأمين بجعل على عمل فحواه: أنه متى تحقق الخطر المعقود عليه في آحاد المشتركين، فإن الشركة تتكفل بعمل جبر آثار الخطر، والصيغة الفقهية: إن جبرتَ الضرر المحتمل الحدوث، فلك عليّ مائة. ولعل أقرب صورة لهذا التكييف هو التأمين على الأشياء.

---

[1] تحرير الكلام في مسائل الالتزام ص/200

[2] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص / 167

[3] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/169

[4] الوسيط في شرح القانون المدني السنهوري الجزء السابع مجلد الثاني الصفحة 1086

وعموما الوجهان السابقان تجري فيهما شبهة الربا لأنهما معاوضتان. وعليه فإن تخريج التأمين التكافلي على الالتزام بالتبرع لا يخلو من الوجهين المذكورين، وعنصر المعاوضة متحقق فيهما معا. لذلك فإن التبادل في الالتزام بالتبرع يفضي بالمسألة إلى المعاوضة. وزعم البعض أنه لا يقتضي ذلك، يقول أبو غدة: «وهذا الالتزام هو القسط الذي يشترك به المستأمن، وهذا الالتزام غير معلّق فهو منجز يقع أثره بمجرد الإقدام على الاشتراك... أما ما يحصل عليه المستأمن المتضرر، فهو أيضا التزام بالتبرع من محفظة التأمين التي هي شخصية اعتبارية، وهو التزام معلق على وقوع الضرر المؤمن منه، وتحقق الشروط وانتفاء الاستثناءات... والخلاصة وجود التعويض وعدمه فإنه أمر احتمالي منوط بالضرر، فليس التعويض هنا ثوابا أو عوضا عن الهبة كما تصور البعض، ليصلوا إلى إعطاء التأمين الإسلامي صفة المعاوضة، ويسووا بينه وبين التأمين التقليدي. ثم إن التعويضات تختلف في المقدار عن الاشتراك وهو ما يميزه أيضا عن الهبة بشرط العوض، إذ يشترط في العوض عنهما التكافؤ مع الهبة. أما الفائض التأميني الذي يوزع على المستأمنين في التأمين التكافلي على أساس الالتزام بالتبرع، فإنه يستند إلى صيغة الالتزام التي تشير إلى تبرع المستأمنين بكل أو بجزء من القسط بحسب الحاجة، كما أنه على هذا الأساس لا يتناول الذم ما يعاد إلى المستأمن من تبرعه، لأنه ليس هبة محضة تنقطع صلة الواهب بها، فيكون العود فيها مذموما، بل هو التزام بالتبرع منظم بما يحوي من الشروط.»[1] وهذا الكلام منتقد من وجوه :

الأول: يلزم من ذلك انتفاء المعاوضة من التأمين التقليدي، لكون دفع التعويض في هذا النظام التجاري أمر محتمل أيضا، وكذلك مبلغ التأمين فيه يختلف عن مبلغ الاشتراك، فيكون التأمين ذو القسط الثابت على قوله حلالا، ولا حاجة إلى بديل شرعي آخر.[2]

والثاني: احتمالية وقوع الخطر يجعل عقد التأمين معلّقا غير ناجز بالنسبة للمشترك الواحد، والشركة لا تبرم العقد مع مؤمَّن له واحد، ولو أنها فعلت ذلك لأفسد العقد عنصر الرهان والمقامرة، ولكنها في الحقيقة تتعاقد مع عدد كبير جدا من المؤمَّن لهم ، ووقوع الخطر بالنسبة إلى مجموعهم ليس أمرا احتماليا، فهو متحقق في العادة بالنسبة لآحادهم.[3] وهذا الجانب هو الذي يجب الوقوف عليه وتأصيل عقد التأمين عليه، لذلك فإن التزام التبرع بالتعويض من المحفظة معلّق على خطر محتمل بالنسبة للمشترك الواحد، أما باعتبار مجموع المشتركين فإنه ليس كذلك، بل هو عقد ناجز يبرم بين طرفين مستقلين فيكون أشبه بهبة الثواب، حيث إن مجموع أقساط المؤمَّن لهم عطيّة قصد بها عوض مالي يعود على آحادهم بما يمكنهم من جبر الضرر الذي ألمّ بهم، ولا معنى

---

[1] التأمين التعاوني من خلال نظام الوقف لعبد الستار أبي غدة ص/ 7-8

[2] البناء الشرعي الأسلم للتأمين الإسلامي ص/8

[3] الوسيط الوسيط في شرح القانون المدني للسنهوري الجزء السابع المجلد 2 الصفحة 1087

لتبرعهم إلا هذا، ذلك أن تبرع أيّ مشترك في التأمين لا يخلو – من حيث النظر – أن يكون القصد منه وجه الله أو وجه الناس أو نفسه حيث يرجو من تبرعه الثواب من الموهوب له، والواقع يعيّن القصد الأخير.

والثالث: قوله: «يشترط في العوض عنها التكافؤ مع الهبة.» هذا الشرط صحيح في حالة إذا كان العوض معلوما، أما كونه مجهولا في التأمين فإن المعتبر التراضي وليس القدر، حيث يحتكم عند التنازع إلى التراضي، فلو رضي الطرف الآخر بالثواب فإن العقد صحيح، ولا يكون عدم التكافؤ مؤثرا في سلامته. يقول المرداوي من الحنابلة: «فعلى هذه الرواية: يرضيه فإن لم يرض فله الرجوع فيها، فيردها بزيادة ونقص.»[1]

والرابع: التزام المشترك بالتبرع لو كان فعلا ناجزا غير معلّق، لما كان له الحق في استرداد ما يقابل باقي زمن الوثيقة من قسط التأمين عند إلغائه للاشتراك، ولكان حاله كمن التزم بهبة مطلقة قصد بها ثواب الله، فإنه والحال هذه لا حق له في الرجوع فيها مطلقا على مذهب الجمهور.[2]

والخامس: ما تبرع به حامل الوثيقة إلى المحفظة هل يخرج من ملكه أم لا ؟ فإن قلنا إن الأقساط المدفوعة من المستأمنين خرجت من ملكهم، وأنهم قد تبرعوا بها، حينئذ لا يبقى لهم أيّ حق في هذه الأقساط، فبأيّ حق يعود إليهم الفائض التأميني ؟ وإن قلنا إن تلك الأقساط باقية في ملكهم، فإن أحكام الميراث والزكاة تجري عليها، وهذا متعذر في نظام التأمين.[3] والظاهر أن هذه الأقساط لم تغادر ملكيتهم، فهي مملوكة لهم، لكون التعدد في نظام التأمين صوريا، ولأن محفظة التأمين هي نفسها تمثل المشتركين بل في الحقيقة إن التبرع منهم وإليهم، لكن التنظيم التأميني اقتضى وجود هذه الاعتبارات التي تظهر وكأنها متعددة لكنها في الحقيقة شيء واحد.[4] وعليه فإن أحكام الزكاة والميراث جارية على هذه الأقساط المدفوعة.

والسادس: أن تكييف التزام الصندوق بالتعويض بأنه تبرع فيغتفر فيه الغرر لا يصح أصلا، ذلك لأن التبرع إنما يغتفر فيه الغرر خصوصا غرر الوجود لأجل عدم لحوق الضرر بالمتبرع إليه بترك التبرع، ولا يخفى أن ترك الصندوق للتبرع إلى المشتركين الذين وقع عليهم الخطر المؤمن منه يلحق بهم ضرر فوق الضرر الذي أصابهم، مما ينفي صحة هذا التكييف. [5]

---

[1] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 117/7

[2] المعاملات المالية أصالة ومعاصرة 625/18

[3] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف للقاضي تقي العثماني ص/5

[4] مفهوم التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه ومعوقاته للدكتور علي القره داغي ص/33

[5] البناء الشرعي الأسلم للتأمين الإسلامي لأبي زيد عبد العظيم ص/8

وعموما فإن الشركات التأمينية التي تعتمد صيغة الالتزام بالتبرع، شركات التكافل في السوق الماليزي، حيث بلغ عددها مع نهاية سنة 2012م اثنتي عشرة شركة، وتعد عقود هذه الشركات نسخا طبق الأصل من بعضها البعض، وهي تطبق نوعين من التكافل هما: التكافل العائلي وهو يقابل التأمين على الأشخاص، والتكافل العام يقابله التأمين من الأضرار، ومعظمها يطبق صيغة الالتزام بالتبرع. فشركة [**HSBC AMANAH TAKAFUL**] جاء في وثيقة تكافل المساكن العبارة: «بما أن المشترك (المؤمَّن له) قد تقدم إلى الشركة بطلب وإقرار خطي، وافق على اعتبارهما أساسا لهذا العقد، وجزءا لا يتجزأ منه، وقد سدد الاشتراك المطلوب لصندوق المخاطر على أساس التبرع، وفقا للأحكام والشروط والاستثناءات الواردة بها. فإن الشركة توافق على تغطيتك ضد الخسارة والفقد، والمسؤولية الموضحة في هذه الشهادة خلال فترة سريان العقد، وفقا للأحكام والشروط والاستثناءات الموضحة في الوثيقة.»[1]

فالمشترك حامل الوثيقة يدفع الاشتراك جميعه إلى صندوق التكافل على سبيل التبرع، على أن يحصل على مبلغ التأمين. والعلاقة التي تجمع حامل الوثيقة مع الشركة وكالة بأجر، تقوم بموجب عقد الوكالة الشركة بإدارة صندوق المخاطر واستثمار أمواله ودفع التعويضات وإعادة التأمين وذلك بمقابل % 65 من الاشتراكات المدفوعة للصندوق، وفيما يخص الفائض يتم توزيعه بين الشركة وحملة الوثائق بنسبة النصف لكل طرف، وذلك بعد اقتطاع جزء منه كاحتياط. ولا يقسم الفائض إلا على المشتركين الذين لم يستفيدوا من التعويضات.[2]

ومن الانتقادات الموجهة لهذه الشركات، أن عنصر المعاوضة ظاهر في هذه المعاملة، حيث يدفع المشترك الأقساط تبرعا، لكن بقصد الحصول على مبلغ التعويض عند حدوث الخطر المؤمّن منه، أو الحصول على نسبة من الفائض التأميني عند عدم حدوث الخطر، فهو مستفيد من تبرعه في الحالتين معا. كما أن أجر الشركة على أعمال التأمين واستثمار الأقساط مرتفع جدا، حيث إنه يتعدى نصف مجموع الأقساط. هذا وإن أخذ الشركة نسبة عالية من الفائض ليس له مبرر شرعي، فهي وكيلة على إدارة التأمين وليست شريكا حتى تستحق نسبة من الفائض، فيكون من حق حملة الوثائق وحدهم. وهو الذي أقرّه مجمع الفقه الإسلامي في قراره: «ويمكن الاحتفاظ بالفائض التأميني كله للصندوق، أو توزيعه كله أو بعضه على حملة الوثائق، على نحو يحقق العدالة وحسب لوائح الصندوق.»[3]

---

[1] نماذج التأمين التعاوني لمحمد الجرف ص/ 47-48

[2] نفس المرجع ص/ 48-49

[3] قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (21/6) 200 بشأن الأحكام والضوابط الشرعية للتأمين التعاوني الدورة الحادية والعشرين المنعقدة بالرياض 19/15 محرم 1435

والذي استندت إليه مثل هذه الشركات في أخذها نصيبا من الفائض، هو اعتمادها على ما يطلق عليه الوكالة المعدّلة، حيث تأخذه على سبيل الهبة أو الجعالة أو التنازل لها، ومعنى ذلك أن يقوم الصندوق بوصفه شخصا اعتباريا، بمنح جزء من الفائض للشركة، على سبيل الهبة أو الوعد بالمكافأة، وهو أن يعد الصندوق الشركة التأمينية عند توقيع وثيقة التكافل بمنحها جزءا من الفائض على سبيل الجعالة، إذا ما نجحت في تحقيق الفائض وهو بمثابة العمل، أو التنازل للشركة بموافقة المتبرعين للصندوق[1].

كما أن صيغة الوكالة تثير إشكالا يتعلق بالعلاقة مع الوكيل والموكل على مستوى إدارة الشركة وتسييرها، إذ المقرر شرعا أن يد الوكيل يد أمانة، بمعنى أنه لا يضمن إلا بالتعدي أو التقصير. وعليه فإن الموكل يخشى عدم قدرة الوكيل على التعويض، خصوصا وأن المشترك في صندوق التأمين لا يعلم في الغالب شيئا عن شركة التكافل، وقليل من يكون ملما بطرق إداراتها للمخاطر وقوائمها المالية. هذا وإن الموكل ليس متيقنا من كفاءة الوكيل في إدارته للتأمين ولا واثقا من أمانته، فربما عمل لمصلحته الشخصية على حساب مصلحة الصندوق.[2]

وفي قطر شركة الضمان للتأمين الإسلامي (بيمه) تتصدر وثائق الشركة العبارة الآتية: «بما أن المؤمن له المذكور قد تقدم إلى شركة الضمان للتأمين الإسلامي «بيمه» بطلب يشكل أساسا لهذا العقد وجزءا لا يتجزأ منه، وقد سدد أو وافق على تسديد الاشتراك من قبيل التبرع مع بقية حملة الوثائق.. فإن الشركة بصفتها وكيلا عن حملة الوثائق المؤمَّن لهم، توافق على تغطية الأضرار المؤمن عليها.» [3] جعلت العبارة الاشتراك ومبلغ التأمين كل منهما سبب للآخر، وهذا دليل المعاوضة وإن صيغ العقد تبرعا. والشركة تعد وكيلا عن حملة الوثائق مقابل أجر يحدد سنويا تصل نسبته % 20 من اشتراكات التكافل، وتستثمر الشركة أموال الصندوق مضاربة، مقابل نسبة من عائدات الاستثمارات تحدد سنويا وتبلغ % 40 من صافي الأرباح. وفائض التأمين يوزع على حملة الوثائق كليا أو جزئيا[4].

وفي السوق القطري نجد الشركة الإسلامية للتأمين تقوم علاقة حملة الوثائق مع الصندوق على أساس الالتزام بالتبرع، حيث يلتزم المشترك المؤمّن له بدفع الاشتراك، على أن تعوضه الشركة عند حدوث الخطر المؤمَّن

---

[1] إشكالات نماذج التأمين التكافلي وأثرها في الفائض التأميني رؤية فقهية نقدية ص/103

[2] نفس المرجع ص/105-106

[3] نماذج التأمين التعاوني لمحمد الجرف ص/ 47-48

[4] نفس المرجع ص/ 40

منه مبلغا تأمينيا، فالاشتراك هو سبب التعويض، كلا منهما سبب في وجود الآخر، وأثر مترتب عليه في الوقت نفسه، وهذه معاوضة ظاهرة. والشركة تعد وكيلة بأجر بنسبة وصلت عام 2012م نسبة % 22 من الاشتراكات. وتقوم باستثمار أموال الحساب مضاربة بنسبة من الربح تقدر ب (75%)[1].

كما أن نموذج المضاربة في التأمينات التكافلية القائمة على أساس الالتزام بالتبرع عرف إشكالات، حيث إن المشتركين بوصفهم أرباب المال يتعاقدون مع الشركة بصفتها مضاربا على استثمار الأموال، وتقسّم الأقساط في صندوقين، أحدهما صندوق المخاطر مخصّص للتعويضات، وصندوق الاستثمار هو بمثابة رأس المال المضاربة، وفي نهاية السنة المالية تقوم الشركة بتوزيع الأرباح وفق النسب المتفق عليها. والانتقاد الموجه إلى هذه الصيغة أن المشترك له صفتان في علاقته مع الصندوق، فهو متبرع له ومستثمر أيضا، فالعملية آلت إلى عقدين في عقد واحد، أحدهما مبنيّ على المضاربة والثاني مبنيّ على التبرع، وكلاهما لا يضمن فيه رأس المال شرعا. أما الفائض في حالة المضاربة العادية لا تستحق الشركة منه شيئا، حيث يوزع على المشتركين، أما في المضاربة المعدّلة فإن العوائد من الاستثمار تحوّل إلى صندوق التكافل مع إضافة الفائض ويقسّم الكل على الشركة والمشتركين. فالفائض يدبر هنا بوصفه ربحا قابلا للتوزيع في القوائم المالية للشركة، وهو ما يطرح إشكالا فقهيا يتمثل في عدم شرعية تقاسم الفائض إذا عددناه ربحا، وذلك لنقصان رأس المال نتيجة للتعويضات المدفوعة خلال السنة المالية، والمعروف فقها أن الربح هو ما زاد على رأس المال.[2]

الفرع الثاني: التكييف بتغليب شبه الوقف

إن تأصيل التأمين على أساس الوقف عادة قديمة تعود إلى منتصف القرن الثامن للهجرة، حسب ما رجحه الأستاذ الحجوي حيث قال: «فلنا أن نخرجها – نازلة التأمين – على مسألة وقعت بسلا أواسط القرن الثامن على عهد قاضيها أبي عثمان سعيد العقباني تسمى بقضية تجار البَزِّ مع الحاكة.»[3] حيث وقع الكلام عليها بين شيخين عارفين، القاضي يوم النازلة بسلا أبي عثمان سعيد بن محمد العقباني، والمفتي يومئذ بفاس أبي العباس أحمد بن القاسم القباب. ذلك أن تجار البَزِّ اتفقوا لمواجهة المغارم المخزنية التي توظف عليهم وربما كانت ثقيلة عليهم، أن يؤسسوا صندوقا وقفيا للاستعانة على تلك المغارم يوم وقوعها، واتفقوا أنه متى اشتروا سلعة للتجارة

---

[1] نماذج التأمين التعاوني لمحمد الجرف ص/ 39-40

[2] إشكالات نماذج التأمين التكافلي وأثرها في الفائض التأميني رؤية فقهية نقدية ص/107

[3] الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 567/2

يقف مشتروها درهما صغيرا، ويجمعون ذلك بيد من يثقون به ويتفقون عليه، فما اجتمع من ذلك يستعينون به يوم مغرمهم، فرفع ذلك إلى القاضي العقباني فأفتى بالجواز، على أن لا يجبر التجار أحدا منهم.[1]

هذا وإن التأمين على أساس الوقف لم يظهر بالصورة الكاملة إلا مع انتشار التأمين التجاري، حيث دعا البعض ممن يحرمون التأمين بجميع أشكاله وأقسامه إلى إنشاء صناديق وقفية استثمارية للتأمين الخيري، يقوم فيه المشتركون بوقف أموالهم في هذه الصناديق، بحيث تستثمر وتكون مصرفا، وتصرف الغلة في مصاريف التأمين. وعلى رأس الذين دعوا إلى هذه الصيغة من التأمين الدكتور أحمد الحجي الكردي، حيث يرى أن التاريخ الإسلامي حافل بنماذج من الوقف التي كانت مخصصة لدفع الحاجة عن المحتاجين، والضرر عن المضرورين، والتهوين على ضحايا الكوارث والنوازل، فقد كانت هناك أوقاف حبست لهذا القصد من التكافل. لذلك فإن هذا المرفق يجب استغلاله في تأمين أصحاب الحوادث يقول في ذلك: «وإنني أرى أن يستبدل بالتأمين أصلا نظام الوقف الخيري على أصحاب الكوارث، فيتبرع الواقفون لوجه الله ببعض أموالهم على سبيل الدفعة الواحدة أو الدفعات المتكررة، وقفا إفراديا أو جماعيا مشتركا، ويشترطون أن تنمى هذه الأموال، سواء كانت نقودا أو عقارات أو منقولات، على أن يصرف ريعها على التعويض عن أصحاب الكوارث والمصائب من نوع معين يحددونه، وبشروط خاصة يقيدون التعويض بها... هذا النظام يتضمن إلى حد بعيد جدا إيجابيات نظام التأمين التجاري والتبادلي، ويخلو من سلبيات هذين النظامين، لأنه تبرع باتفاق الفقهاء ولا شبهة للمعاوضة فيه.»[2]

ومنهم الأستاذ محمد بن عبد الغفار الشريف[3]، الأمين العام للأمانة العامة للأوقاف بالكويت، ممن حرّم التأمين بنوعيه التجاري والتعاوني، بناء على ذلك قدم ورقة بحثية بعنوان البديل الشرعي للتأمين ضمن بحوث الندوة العالمية للتأمين التعاوني من خلال نظام الوقف، المنعقدة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا جاء فيها: «والحل الشرعي البديل عن عقد التأمين التعاوني، هو إنشاء الصندوق الوقفي للتكافل، ويمكن أن يجعل لكل نوع من الأخطار صندوقا وقفيا خاصا به... يمكن لهؤلاء المشتركين أن يختاروا من بينهم من يقوم بإدارة هذا

---

[1] المعيار المعرب للونشريسي 297/5

[2] التأمين الإسلامي والتأمين التقليدي هل هناك فروق ؟ للدكتور أحمد الحجي الكردي بحث أعده للمشاركة في حلقة حوار حول عقود التأمين الإسلامي بتاريخ 28-1422/10/30 في جدة بالمملكة العربية السعودية بدعوة من البنك الإسلامي للتنمية الصفحة 17-18 البحث منشور في شبكة الفتاوى الشرعية للأستاذ الدكتور أحمد الحجي الكردي خبير في الموسوعة الفقهية وعضو هيئة الفتوى في دولة الكويت

[3] هو الدكتور محمد عبد الغفار الشريف (مواليد 1953م. بالكويت) حصل على دكتوراه في الفقه المقارن من الجامعة الإسلامية (المدينة المنورة) سنة 1986م الأمين العام للأوقاف سابقا.

الصندوق، كما هو الحال في التأمين التعاوني في أكثر بلدان العالم، ويضعون نظاما للعمل في الصندوق وللأقساط، وكيفية تحصيلها والتعويض وشروط استحقاقه، وطرق استثمار أموال الصندوق، وغير ذلك من الأعمال الإدارية والتنظيمية. »[1]

ومجمل هذه المحاولات كانت مجرد دعوة لتأسيس صندوق خيري على أساس الوقف، أو ما يطلق عليه التأمين الخيري، ولعل القاضي تقيّ العثماني هو المؤسس الفعلي لنظام التأمين على هذا الأساس، حيث إنه انطلق من منطلقين:

أولهما: أن الصيغ المعتمدة للتأمين التكافلي، سواء تلك المبنية على أساس هبة الثواب أو الالتزام بالتبرع، تشتمل على شبهة المعاوضة، يقول في ذلك: «تخريج التأمين التكافلي على أساس التزام التبرع، لا يختلف في النتيجة عن تخريجه على أساس هبة الثواب، وأنه يؤدي إلى نفس المحاذير.»[2]

وثانيهما: أن محفظة التأمين في هذا النوع من التأمينات لا تتمتع بشخصية اعتبارية، فإما أن يُقال ما يتبرع به حامل الوثيقة إلى المحفظة لا يخرج من ملكه، حينها تجري على الأقساط المدفوعة الزكاة وأحكام الميراث، وإما أن يُقال تخرج تلك الأقساط من ملكه، فعلى أيّ أساس فقهي يستحق حامل الوثيقة التعويضات ونصيبا من الفائض التأميني ؟ إن قلنا يستحقه بموجب العقد – وهو المعمول به في النظام التكافلي – لم يبق للمحفظة التأمينية أيّ ذمة مستقلة، وإن قلنا بموجب هذه الصفة الاعتبارية، فوجب بذلك أن تكون للمحفظة صفة خيرية معتبرة حتى يصحّ القول بأن ما يدفع عن المحفظة هو على أساس التبرع لا المعاوضة، وأنسب صيغة فقهية لهذا الغرض هو الوقف، لكونه مؤسسة خيرية يتمتع بصفة معنوية مستقلة.[3]

وعليه فإن التكييف السليم من كل العيوب – في نظر القاضي تقيّ العثماني – أن نؤسس التأمين على أصل الوقف، حيث نجتنب الشبهات التي شوشت على باقي الصيغ الفقهية الأخرى، يقول في ذلك: «والتكييف الذي ربما يبتعد عن هذه الشبهات أن تعتبر محفظة التأمين محفظة تعاونية تهدف إلى تعويض أضرار المشتركين، وتعتبر المبالغ المدفوعة إليها من قبل المشتركين تبرعا مطلقا باتا غير مشروط بشيء، بحيث تخرج عن ملك المتبرعين، فلا تجب فيها الزكاة ولا يجري فيها الميراث، ولا يستحقون استرجاعها، وتصير مملوكة للمحفظة ملكا تاما، تتصرف فيها المحفظة حسب لوائحها ونظامها. وحينئذ لا داعي للمتبرعين لها أن يكون بينهم وبين المحفظة عقد يستحقون التعويضات بموجبه، وإنما يتبرعون لها تبرعا باتا بدون أي شرط ثم إنهم يستحقون التعويضات عند

---

[1] البديل الشرعي للتأمين لمحمد عبد الغفار الشريف ص/16

[2] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف للقاضي تقي العثماني ص/5

[3] نفس المرجع ص/ 6

وقوع الأضرار بحكم لوائح المحفظة لا بموجب عقد تعاقدوه معها.»[1] وهذا التكييف يستقيم لو كانت للمحفظة صفة اعتبارية فيصح منها التملك والتمليك، لكون الوقف ينبني على هذه الميزة.

ولقد طبق هذا النموذج في جنوب إفريقيا سنة 2002م فكانت أول شركة للتأمين التكافلي على أساس الوقف هي شركة التكافل (بنك البركة) تقدم خدمات التأمين الإسلامي[2]. ثم توالت التجربة بعدها في بلدان أخرى، بعد أن عُقدت في عام 2005م ندوة البركة في دورتها السادسة والعشرين بتاريخ (1426هـ 7-8 رمضان) قرار (1/26) حول التأمين الإسلامي بين التزام التبرع والوقف. بحث فيها العلماء تجربة جنوب إفريقيا، وانتهوا إلى أن هذه التجربة جديرة بالاهتمام، حيث تحقّق فيها معنى التبرع الذي يغتفر معه الغرر والجهالة. ومن القرارات التي نصّوا عليها: «يستند تطبيق التأمين على أساس الوقف إلى تقرير الشخصية الاعتبارية للوقف، ومشروعية وقف النقود وفقا لمذهبي الحنفية والمالكية، ومسألة التبرع على الوقف وأنه لا يعتبر وقفا بل يصرف - مع ريع الوقف - على مصالح الوقف والمستحقين فيه بمن فيهم الواقف أو المتبرع... التزام المشترك بتبرعه بالاشتراك كلّه أو بعضه إلى محفظة التأمين التي يختص بها حملة الوثائق، وهي ذات شخصية اعتبارية... الاعتراف للمحفظة بالاستقلالية، وانفصال الذمة المالية عن الشركة التي تقوم بإدارة أعمال التأمين، واستثمار موجوداته مع إمكان قيام هيئة المشتركين بذلك إذا صدر الترخيص لها مباشرة. وإن حصول المتضررين من المستأمنين على التعويضات هو بموجب لوائح المحفظة التي تحدد الشروط والمقادير، وهذا ليس التزاما مطلقا لأنه لا يستحق بمجرد الاشتراك بل بحصول الضرر. وكذلك توزيع الفائض على المشتركين، فإنه يتمّ حسب اللوائح وبمقتضى المصلحة التي قد تستدعي تكوين احتياطات به أو صرفه في الخيرات.»[3] ومعنى ذلك أن آلية عمل هذا النموذج تتمّ على النحو التالي[4]:

أولا): تقوم شركة التأمين بإنشاء وقف بجزء معلوم من رأس مالها النقدي، تقفه على المتضررين من المشتركين في الصندوق، حسب لوائح الصندوق وعلى الجهات الخيرية في النهاية. وصندوق الوقف لا يملكه أحد، بل تكون له شخصية اعتبارية يتمكن بها من تملك الاشتراكات واستثمارها وتمليكها، حسب اللوائح المنظمة لذلك. وتشرف الشركة على استثمار أموال الصندوق - بأيّ صيغة فقهية شاءت - لصالح أغراض الوقف، والنقود الموقوفة تستثمر ويصرف ربحها على الموقوف عليهم.

---

[1] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف للقاضي تقي العثماني ص/ 6

[2] ينظر: تجربة جنوب إفريقيا في التأمين التعاوني على أساس الوقف لبلال جكهورا

[3] قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي إعداد الدكتور أبو غدة عبد الستار ص/203 وما بعدها ندوة البركة السادسة والعشرون جدة 7-8 رمضان 1426هـ- موافق ل- 10-11 أكتوبر 2005م قرار رقم (1/26)

[4] البناء الشرعي الأسلم للتأمين الإسلامي لأبي زيد عبد العظيم ص/ 12-13

ثانيا): يقوم الراغبون في الاشتراك بالتبرع للصندوق بحسب اللوائح المعتمدة، وتخرج عن ملكهم إلى ملكية الصندوق، ولا تعد اشتراكاتهم وقفا بل هي تبرع للوقف، وتصرف في مصالح الوقف وفي مصلحة المتبرعين أيضا.

ثالثا): تقوم شركة التأمين بدفع التعويضات عند حدوث الخطر المؤمَّن منه، ولا تعد تعويضا عن اشتراكاتهم، بل هي عطاء مستقل من صندوق الوقف لدخولهم في جملة الموقوف عليهم.

رابعا): تستحق الشركة أجرا مقابل إدارتها لصندوق الوقف، وعوضا عن استثمار أمواله على أساس الوكالة بأجر أو المضاربة. وعموما تكييف التأمين التكافلي على صيغة الوقف منتقد من وجوه أبرزها:

الوجه الأول: عدم صحة وقف النقود مطلقا، ونظام التأمين يقوم على هذا الأصل، يقول ابن رسول الإزميري (ت1165هـ)[1]: «ولم ينقل صحة وقف النقود بدون الوصية أو الإضافة إلى الموت عن الأئمة الأربعة: أبو حنيفة والشافعي ومالك وأحمد بن حنبل.»[2] ومعنى قوله ذلك بأن الواقف لو قال: إذا متّ فقد وقفت ألف درهم من مالي على كذا، ثم مات مصرا صحّ وقفه اتفاقا، إذ لا يتصور الانتفاع بها في الثمنية مع بقاء عينها، والانتفاع بها في غير الثمنية ليس هو المقصود الأصلي منها، إضافة إلى أن القياس على عدم جواز وقف المنقول مطلقا لعدم تحقق التأبيد فيه، يقتضي المنع من وقف النقود.[3]

الوجه الثاني: الوقف إذا كان من شركة التأمين فإن صيغة العقد ليست منجزة، بمعنى أن وقفها معلّق على وقوع الخطر، فهي تقف المال على أشخاص معينين يشترط فيهم – بجانب دفع الأقساط – حدوث أمر مستقبل: وقوع الخطر المؤمن منه، وهو محتمل في المستقبل، والوقف المعلّق على أمر مستقبل باطل عند الجمهور.[4] خصوصا وأن الوقف في التأمين معلّق على خطر، والمعلوم من الفقه أن الوقف لا يحتمل التعليق بالخطر.[5]

---

[1] مُحَمَّد بن ولي بن رَسُول القير شهري ثمَّ الإزميري الْمُفْتِ الحنفي الْمُتَوفَّى سنة 1165 صنف من الْكتب / بَدَائِع الْبُرْهَان فِي عُلُوم الْقُرْآن. هدية العارفين (2/ 328)

[2] كمال الدراية وجمع الرواية والدراية 5/ 397

[3] كمال الدراية وجمع الرواية والدراية 5/ 397 - 398

[4] الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا خالد بن علي المشيقح 493/1

[5] رد المحتار على الدر المختار 524/6

الوجه الثالث: لو فرضنا أن ما يدفعه المستأمنون لصندوق التأمين وقفا، فإنه لا يجوز وقف إلا ما تحت أيديهم من أموال، بشرط أن يكون الواقف مالكا للموقوف وهو مذهب الجمهور[1]. وفي علمنا أن المستأمن يدفع أقساطا لمدة معلومة، ومعظم المستأمنين لم يملكوها وقت انعقاد الوقف، لذلك تدخل المسألة في هذا الباب. وعليه وجب على رأي الجمهور إنشاء عقد جديد عند سداد كل قسط على حِدَة وهذا ليس متصورا. كما أن الأقساط المؤجلة تدخل في قولهم: «إذا ملكتُ هذه الأرض فهي صدقة موقوفة، لا يجوز لأنه تعليق، والوقف لا يحتمل التعليق.»[2] يقول ابن عابدين: «إذا جاء غد أو إذا جاء رأس الشهر، أو إذا كلمت فلانا فأرضي هذه صدقة موقوفة، أو إن شئت أو أحببت، يكون الوقف باطلا، لأن الوقف لا يحتمل التعليق بالخطر لكونه مما لا يحلف به.»[3]

الوجه الرابع: من المعلوم أن الرضا والاختيار شرط في الواقف، وعليه قال الجمهور ببطلان وقف المكره. يقول الشيخ الدردير من المالكية: «فأركانه... واقف إن كان أهلا للتبرع، وهو البالغ الحر الرشيد المختار، فلا يصحّ من صبيّ ولا مجنون ولا عبد ولا سفيه ولا مُكره.»[4] وقال الحنفية: «وقف المكره فاسد، أي أن العقد انعقد صورة، لكنه فاسد لعدم الرضا، ويمكن أن يصح لو أجازه المكره ورضي به، ولكل من المُكرَه والمُكرِه حق الفسخ.»[5] وعليه فإن رفع صفة الإلزام عن المشتركين في دفع الأقساط باعتبارهم واقفين، غير ممكن في التأمينات الإجبارية خصوصا التأمين على الأشياء مثل التأمين على السيارات[6]. فيكون العقد من هذا الوجه باطلا أو فاسدا من حيث الفقه.

الوجه الخامس: لو تعرض صندوق التكافل القائم على أساس التأمين الوقفي للضياع أو السرقة، فإن أول متضرر هم حملة الوثائق، لأن الشركة تدير الصندوق بعقد وكالة فلا تضمن إلا بالتقصير والتعدي. كما لو أن أحد حملة الوثائق سرق الصندوق، فإن الشركة غير ضامنة، وأنه لا يقام على هذا السارق الحدّ لأنه من جملة

---

[1] الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا لخالد بن علي المشيقح 350/1

[2] البحر الرائق شرح كنز الدقائق 202/5

[3] رد المحتار على الدر المختار 524/6

[4] حاشية الصاوي على الشرح الصغير [بلغة السالك لأقرب المسالك] 12/4

[5] الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا لخالد بن علي المشيقح 372/1

[6] إشكالات نماذج التأمين التكافلي وأثرها في الفائض التأميني رؤية فقهية نقدية ص/ 110 مجلة التجديد المجلد السابع عشر العدد 34 لعام 1435ه- 2013م

الموقوف عليهم، وذلك لما عليه الجمهور من أن الموقوف عليه لو سرق الوقف لا حدّ عليه. كما لو سرق فقير من مال حبس على الفقراء، أو مسلم من مال حبس على مصالح المسلمين ونحوه.[1]

الوجه السادس: توصيف الاشتراكات أنها وقف أو تبرع، الذي عليه أصحاب الصناديق الوقفية للتأمين الخيري أمثال أحمد الحجي الكردي[2]، ومحمد عبد الغفار الشريف[3] أن الاشتراكات تعد وقفا، والوقف في هذه الحالة يكون بالصفة لأجل دخول أكثر من مشترك في الصندوق، وهو منتقد من وجوه: **أحدها:** أن هذه الحالة قيست على من يقف وقفا على طلبة العلم بوجه عام، فيدخل معهم في الصفة كل اشتغل بالعلم، لكونها الصفة التي نيط بها الاستحقاق، ونحن نعلم أن المشتركين يرفضون أن يدخل معهم – من غير المساهمين – ممن يشترك معهم في صفة الخطر المحتمل و لم يشترك في الصندوق بماله[4]. كما أنه من الناحية العملية مشكل، فالوقف يقضي بعدم المساس بالأصل، والمعلوم من التأمين أن التعويضات تسدد من الأرباح، وعليه فإن الأمر يتطلب أوقافا ضخمة لتغطية العجز، مما يجعل تنفيذ هذا المقترح أمرا صعبا، يقول القره داغي: «فمن الناحية الفقهية، فإن الوقف يقتضي عدم المساس بالأصل والاكتفاء بصرف الريع، وهذا غير ممكن في التأمين التعاوني، إذ أن التعويضات والمصاريف تقضي على حوالي % 70 من الأقساط المقدمة، وبالتالي فإن الوقف الشرعي لا يمكن تحقيقه إلا إذا كانت الأقساط كبيرة جدا، بحيث تستثمر وتكون جميع التعويضات والمصاريف من الريع، ولذلك قلنا إن تطبيقه من الصعب جدا.»[5]

وعليه فإن البعض عدّ الاشتراكات تبرعا وليس وقفا، فما يقدمه المشتركون إلى الصندوق يكون تبرعا، حيث يصير ملكا للصندوق باعتباره شخصية معنوية ذات ذمة مالية مستقلة، منهم الشيخ العثماني حيث قال: «إن ما يتبرع به للوقف لا يكون وقفا، وإنما هو مملوك للوقف يصرف للموقوف عليهم ولمصالح الوقف، جاء في الفتاوى الهندية: (رجل أعطى درهما في عمارة المسجد، أو نفقة المسجد، أو مصالح المسجد صحّ، لأنه وإن كان لا يمكن تصحيحه وقفا، يمكن تصحيحه تمليكا للمسجد، فإثبات الملك للمسجد على هذا الوجه صحيح فيتم

---

[1] الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا 245/3

[2] ينظر التأمين الإسلامي والتأمين التقليدي هل هناك فروق ص/ 10 للدكتور أحمد الحجي الكردي بحث أعده للمشاركة في حلقة حوار حول عقود التأمين الإسلامي بجدة

[3] البديل الشرعي للتأمين لمحمد عبد الغفار الشريف ص/ 16

[4] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقاء ص/ 170

[5] مفهوم التأمين التعاوني للدكتور علي القره داغي ص/38

القبض) .»[1] لكنه منتقد من وجه أن التبرع على الوقف يصرف في مصالحه وتنميته ولا يصرف على الموقوف عليهم. لذلك فإن الذي يتبرع به المشتركون ليس وقفا، فهو تبرع لم يعد في ملكهم ولا حق لهم فيه باعتبارهم موقوفا عليهم، وهذا يقضي بالأساس على هذا النموذج، حيث لم تبق فكرة الوقف التأميني إلا بالنسبة للشركة المساهمة التي أنشأت الصندوق الوقفي بمالها الخاص، لأجله فإن المشتركين الذين يتبرعون للصندوق من أجل أن يستفيدوا من التعويضات وجب الالتزام من طرف الصندوق بالتعويض لهم، فآل الأمر إلى الالتزام المتقابل بالتبرع.[2]

وخلاصة هذا الانتقاد، أن الذي دفع بأنصار صيغة الوقف إلى أن يكيّفوا مبالغ الاشتراك بالتبرع إلى صندوق الوقف بدلا من تكييفها على كونها وقفا، هو تصحيح التصرف في هذه الاشتراكات بدفع التعويضات، لأنه لو كانت الاشتراكات وقفا وهي نقود وجب تحبيس أصلها وتسبيل نمائها فقط، ونماؤها لا يسد حجم التعويضات، لذلك اضطر هؤلاء إلى القول بأن الاشتراكات مجرد تبرعات وليس وقفا، ولما كانت كذلك فإن حملة الوثائق ليسوا من جملة الواقفين حتى يصح أن يعود عليهم شيء من الوقف، بحجة أن الواقف يدخل في الموقوف عليهم، فلا حق لهم في الاستفادة من الوقف، إلا أن يلتزم الصندوق بالتبرع لهم، فآلت الصيغة إلى الالتزام بالتبرع.

الوجه السابع: كما أن صيغة الوقف منتقدة من وجه آخر، هو أن المتبرع في الوقف فإنه يقصد من تبرعه نفع غيره أصالة، وقد ينتفع هو أيضا لكن تبعا، بخلاف التأمين على أساس الوقف فإن المستأمن يتبرع للصندوق بقصد أن ينتفع هو نفسه أصالة، فهو تعاقد على حمايته من الخطر المؤمَّن منه في المقام الأول، أما انتفاع غيره بماله يأتي في المقام الثاني في حالة كان مدركا لنظام التأمين، والغالب على المستأمنين لا يعرفون ذلك، ولم يخطر ببالهم باقي المشتركين، فهم يشتركون لحماية أنفسهم أولا وأخيرا، لذلك فإن تكييف التأمين على أساس الوقف بنية إلحاقه بعقود التبرعات لا يخلو من تعسف.[3]

ومن النماذج الحية لصيغة التامين على أساس الوقف، الشركة الكويتية للتكافل في السوق الباكستاني، جاء في وثيقة التأمين: «قد تمّ قبول المشترك الموضحة بياناته في جدول الوثيقة كعضو في صندوق المشتركين الذي تديره الشركة، ومن ثم يكون له الحق في الحصول على منافع الصندوق بموجب هذه الوثيقة، وتبعا لقواعد

---

[1] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف للقاضي تقي العثماني ص/ 9

[2] مفهوم التأمين التعاوني ماهيته للدكتور علي القره داغي ص/ 36 – 37

[3] مقارنة بين نظامي الوقف والتأمين التكافلي ليوسف الشبيلي ص/ 6

الوقف التي تحكم الصندوق، وسوف يستمر حصوله على المنافع في الحالات الموضحة في الوثيقة، وبموجب الشروط والاستثناءات والأحكام الواردة، ما دام عضوا في الصندوق، ولن تكون الوثيقة سارية المفعول حتى يتم دفع الاشتراك أو تأكيد أنه سيتم الدفع، ومن ثم تفيد الوثيقة أنه ستتم تغطية المشترك ضد الأخطار الموضحة أدناه.»[1] فالعملية تتم بأن تدفع الاشتراكات لتكوين صندوق تكافل المشتركين الذي يدار من قبل الشركة، ويحصل المشتركون على التعويض من الصندوق وفق مبدأ الوقف، وتقوم الشركة بجمع الاشتراكات ودفع التعويضات وفقا لمبدأ الوكالة بأجر، واستثمار حصيلة الاشتراكات على أساس المضاربة حيث يتم تقسيم الأرباح من قبل حملة الوثائق والشركة كل بحسب اشتراكه. ونفس الصيغة تتم في شركة التكافل القطرية في السوق الباكستاني، مع توزيع الفائض في نهاية العام على المشتركين.[2] وهو منتقد، لأن الفائض التأميني الوقفي مملوك للشخصية الاعتبارية الوقف، وعليه فالأصل بقاؤه في ملك الوقف وليس فيه حقٌ للمشتركين، لأنه خرج عن ملكهم باختيارهم[3].

الفرع الثالث: التكييف بتغليب شبه هبة الثواب

ممن تنبه إلى هذا الشبه وارتضاه تكييفا الدكتور القره داغي، يقول في ذلك: «والمقصود بها – هبة الثواب – التبرع بقصد أخذ العوض من الموهوب له، حيث يمكن تطبيق التأمين التعاوني على هذا العقد، أو أن يقاس عليه من حيث إن المشترك (المؤمَّن له) دفع مبلغا هبة لحساب التأمين، ولكنه قصد أن يعوضه الحساب عند حاجته إلى التعويض.»[4]

والصورة الفقهية لهبة الثواب عند الفقهاء، تكون هبة ابتداء بيعا انتهاء عند الحنفية، يقول علاء الدين الكاساني: «أن الهبة بشرط العوض تقع تبرعا ابتداء، ثم تصير بيعا في الانتهاء.»[5] وهذا من قبيل العمل بالشبهين، لأن الهبة من حكمها تأخر الملك إلى القبض، والبيع من حكمه اللزوم، و تنقلب الهبة لازمة بالتعويض، فكان

---

[1] نماذج التأمين التعاوني لمحمد الجرف الصفحة 57 – 58

[2] نماذج التأمين التعاوني لمحمد الجرف الصفحة 58

[3] التأمين التكافلي من خلال الوقف لعلي محمد نور / 273

[4] مفهوم التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه للدكتور علي القره داغي ص/ 27

[5] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 119/6

الجمع بينهما من هذا الوجه[1]. فيشترط فيها التقابض في العوضين حتى تكون بيعا، فترد بالعيب وخيار الرؤية وتؤخذ بالشفعة[2]. وخالف زفر جمهور الحنفية، فرأى أن هبة الثواب بيع ابتداء وانتهاء، لأن فيه معنى البيع وهو التمليك بعوض، والعبرة في العقود للمعاني[3]. على أن جمهور الحنفية اشترطوا في هبة الثواب حتى تكون هبة ابتداء أن تنعقد بلفظ يدل عليها، كقولهم: «وهبتك على أن تعوضني بكذا» أما لو عبّر العاقد بلفظ يفيد البيع ولو إشارة، كقولهم: «وهبتك بكذا» فهو بيع عندهم ابتداء وانتهاء[4]. وأيضا هبة الثواب تكون كذلك هبة ابتداء وبيعا انتهاء في حالة كان العوض معلوما، أما في حالة جهالة العوض تكون هبة ابتداء وانتهاء ولو بعد التقابض.[5] يقول ابن نجيم المصري: «وأراد بالعوض العوض المعيّن، إذ في اشتراط العوض المجهول تكون هبة ابتداء وانتهاء، لبطلان اشتراطه.»[6]

وعليه فإن تكييف التأمين على الهبة التي يكون العوض فيها مجهولا أنسب، فهي على مذهب الحنفية هبة ابتداء وانتهاء، فتسلم المعاملة من المحاذير الشرعية التي تؤثر في بيوع المعاوضات، ذلك أن المشترك يدفع أقساطا إلى صندوق التأمين بنية هبة الثواب، إلا أن هذا الثواب الذي يقدمه الصندوق معلّق على حادث مستقبلا، وهو أمر محتمل مجهول الصفة والقدر، فناسب ذلك ما ذهب إليه الحنفية من القول بأن الهبة المقيّدة بعوض مجهول تنعقد هبة ابتداء وانتهاء، بخلاف لو كُيّف التأمين على الهبة المنتهية بالمعاوضة، فإن الغرر يجري عليها لكونها من البيوع. كما أن في عقد التأمين لا يتم التقابض من الطرفين، حيث إن المشترك يدفع الأقساط إلى الصندوق، فيتم القبض من طرفه، لو قلنا إنه شخصية معنوية يصح منه التملك ويبقى العوض لم يتم قبضه من طرف المشترك. وتأسيسا على مذهب الحنفية الذي يرى هبة ثواب هبة ما لم يتم التقابض، فإن التأمين عقد هبة حتى يتم قبض التعويض عند وقوع الخطر المؤمَّن منه، وعند حدوثه يكون بيعا، حيث تجري أحكام البيع عليه.

---

[1] الهداية في شرح بداية المبتدي 6/ 260

[2] البحر الرائق شرح كنز الدقائق 295/7

[3] الهداية في شرح بداية المبتدي 6/ 259

[4] رد المحتار على الدر المختار 8/ 515

[5] رد المحتار على الدر المختار 515/8

[6] البحر الرائق شرح كنز الدقائق 295/7

وهبة الثواب عند مالك تعتبر بيعا من البيوع[1] ولو كان العوض مجهولا، فهي تنعقد بيعا ابتداء وانتهاء عند جمهور المالكية[2]. واختلفوا في حالة عدم تعيين العوض، هل يقدر العوض بالرجوع إلى قيمة الموهوب أو ما يرضى به الواهب سواء كان العوض قليلا أو كثيرا، أو الرجوع إلى العادة، وتقدير المثل في ذلك. وكأن مالكا رضي الله عنه جعل العرف فيها بمنزلة الشرط وهو ثواب مثلها، واختلف القول إذا لم يرض الواهب بالمثل ما الحكم، فقيل تلزمه الهبة إذا أعطاه الموهوب القيمة، وقيل بل لا تلزمه إلا أن يرضيه.[3]وعليه فإن تكييف التأمين التكافلي على أساس هبة الثواب، حسب مذهب المالكية يكون بيعا من البيوع، تجري فيه الربا والغرر والجهالة وباقي المحاذير التي أثرت في التأمين التجاري، فلا تكون ثمة حاجة إلى بديل من هذا النوع عن التأمين التقليدي.

وهبة الثواب عند الشافعية فهي بيع من البيوع، تصح لو كان العوض معلوما، واختلفوا في حالة كان العوض مجهولا، قال النووي: «إذا كان الثواب مجهولا، فإن قلنا الهبة لا تقتضي ثوابا بطل العقد، لتعذر تصحيحه بيعا وهبة، وإن قلنا تقتضيه صح، وهو تصريح بمقتضى العقد هذا هو المذهب، وبه قطع الجمهور.»[4] مما يعني أن الشافعية على بطلان الهبة المقيدة بالعوض المجهول إن قلنا إن الهبة لا تقتضي ثوابا، وهو الصحيح. وعليه يكون عقد التأمين على أساس الهبة المقيدة بعوض مجهول باطلا من هذا الوجه، لكون العوض الذي يتلقاه المشترك من صندوق التأمين مجهولا، ويكون صحيحا في حالة كانت الهبة تقتضي من حيث الفقه ثوابا.

وعند الحنابلة في حالة كان العوض معلوما، فإن هبة الثواب بيع من البيوع، ولو كان العوض مجهولا كان البيع فاسدا. قال منصور البهوتي الحنبلي: «وإن شرط في الهبة ثوابا مجهولا لم تصح الهبة لأنه عوض مجهول في معاوضة، فلم تصح كالبيع، وحكمها أي: الهبة بثواب مجهول حكم البيع الفاسد، فيضمنها الموهوب له إن قبضها، وتلفت بمثلها إن كانت مثلية وقيمتها إن كانت متقومة.»[5] وعليه فإن التأمين لو كيّف على أساس هبة الثواب والعوض فيه مجهول، كان العقد فاسد على مذهب الحنابلة.

وعلى كل حال، فإن هبة الثواب من عقود المعاوضات، تجري عليها أحكام البيوع انتهاء بالإجماع، مع اختلافهم في ابتدائها هل تكون بيعا أو هبة. وعقد التأمين – كما سبق – أمكن تكييفه على أصل هبة الثواب في

---

[1] المدونة الكبرى للإمام مالك 382/4

[2] الذخيرة لشهاب الدين القرافي 271/6

[3] بداية المجتهد ونهاية المقتصد 331/2

[4] روضة الطالبين وعمدة المفتين 387/5

[5] كشاف القناع عن متن الإقناع 4/ 300

مذهب الحنفية وفق حالتين فقط. **الأولى:** أن هبة الثواب هبة ابتداء وانتهاء في حالة كان العوض مجهولا، وعليه يكيّف التأمين على أنه هبة ابتداء وانتهاء لكون العوض فيه مجهولا فعلا، فيكون التأمين من عقود التبرعات ابتداء وانتهاء. **والثانية:** عقد التأمين لا يتم التقابض من الطرفين، حيث إن المشترك يدفع الأقساط إلى الصندوق، فيتم القبض من طرف الصندوق، لو قلنا إنه شخصية معنوية يصح منه التمليك ويبقى العوض لم يتم قبضه من طرف المشترك، وتأسيسا على مذهب الحنفية الذي يرى هبة ثواب هبة ما لم يتم التقابض، فإن التأمين عقد هبة حتى يتم قبض التعويض عند وقوع الخطر المؤمَّن منه، وعند حدوثه يكون بيعا، حيث تجري أحكام البيع عليه. والأقرب إلى صيغة التأمين الحالة الأولى. بخلاف ذلك لو فرضنا أن العوض في التأمين معلوم، وأنه الأمان أو الخطر المسمى، في هذه الحالة لا يستقيم تخريج التأمين على أصل هبة الثواب حسب مذهب الحنفية ولا على مذهب باقي الفقهاء، لأن هبة الثواب ستعتبر حينئذ بيعا، ولا مطمع في تصحيحها تبرعا عندهم. وعليه فإن الذين كيّفوا التأمين على أساس هبة الثواب عند المالكية أو الشافعية أو الحنابلة، أو أنهم كيّفوه على مذهب الحنفية، وجعلوا العوض فيه معلوما تخريجا على أنه الخطر المسمى فإنهم معرضون لانتقادات منها:

أولا: عقد التأمين من العقود الاحتمالية التي لا تخلو من الغرر الفاحش، فمن أركان عقد التأمين الخطر، وهو حادث محتمل لا يتوقف على إرادة الطرفين، والتأمين ينبني عليه. ولما كانت هبة الثواب من عقود المعاوضات، فإن بناء التأمين عليها يوجب تأثير الغرر. يقول القاضي العثماني: «إن صيغة التكافل إنما لجأنا إليها للفرار من الغرر في عقد المعاوضة، فلو اخترنا لذلك صيغة الهبة بشرط العوض، فقد ثبت أنه عقد معاوضة مثل البيع سواء بسواء، فعاد المحظور الذي امتنع من أجله التأمين التقليدي.»[1] ويؤكد هذه المسألة العلامة الحطّاب المالكي بقوله: «الالتزام الذي من باب هبة الثواب، ومن باب الجعل لغيره، لأنه من باب المعاوضة، يطلب في الشيء الملتزم به أن يكون معلوما لا غرر فيه.»[2] ومع ذلك فإن طبيعة الهبة المشروطة بعوض لا ترقى إلى مصاف البيع بحال، لأن مبناها المكارمة لا المكايسة، لذلك جاز فيها عند المالكية جهالة العوض، يقول ابن رشد الجد: «هبة الثواب لما كانت على سبيل المكارمة وطريق المعروف، ولم تكن على وجه المكايسة، جازت من غير تسمية العوض.»[3]

---

[1] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف القاضي تقي العثماني ص/ 4

[2] تحرير الكلام في مسائل الالتزام ص/ 227

[3] المقدمات الممهدات 1/ 480

وعليه فإن جهالة العوض في التأمين ليست مؤثرة في العقد، على مذهب من يرى أن الهبة تقتضي ثوابا، ولا الغرر – والحالة هذه – مؤثر أيضا[1]، وإن كان من باب غرر الوجود. وخالف البعض وقالوا هو مؤثر، لأنه في التأمين أفحش وأبلغ من الذي هو موجود في هبة الثواب، فهو في هبة الثواب غرر وصف من حيث قدر الثواب لا أصل وجوده، وفي عقد التأمين هو غرر وجود قبل أن يكون غرر وصف، إذ قد يتحقق أصل التعويض في التأمين عن اشتراك المستأمن وقد لا يتحقق والغالب أنه كذلك، لأن الخطر المؤمَّن منه محتمل عدمه بقدر أكبر من وجوده.[2] والذي أراه أن غرر الوجود أيضا متحقق في هبة الثواب، ذلك أن جهالة العوض اقتضت من المتعاقدين ما يدفع النزاع المحتمل بينهم بأمور حاصلها التراضي[3]، فلو رضي الواهب بعدم الثواب صحّ العقد، وكان هبة انتهاء على مذهب الحنفية. وقياسا عليه، فإن رضي المشترك في التأمين بعدم التعويض في حالة عدم تحقق الخطر المؤمّن منه، لا يخرج العقد عن هبة الثواب. هذا وإن غرر الوجود في عقد التأمين يختفي من وجه آخر، هو أن التأمين عقد مع مجموع كبير من المستأمنين، وما يدفعه المشترك لو كان القصد منه هو دفع الخطر عن المجموع فإن ما يهبه هذا المشترك إلى الصندوق ثوابه حاصل لا محالة، لأن الخطر المؤمّن منه إن لم يصب هذا المشترك فإنه يصيب غيره، لذلك لو قام التأمين على أساس الهبة بثواب وكان أصله التكافل، فإن ما يدفعه المؤمَّن له من أقساط القصد منه هو رفع الضرر عن مجموع المستأمنين، لذلك لا وجود للغرر في هذه الحالة.

ومن الانتقادات الموجه إلى هذا التكييف: لما كانت هبة الثواب في حكم البيع، وكلا العوضين في التأمين نقد، فإنه يشترط فيه التساوي مع التقابض قبل التفرق، وظاهر أن هذا الشرط يستحيل توافره في عقود التكافل، وعند فقدان هذا الشرط تستلزم هذه الهبة الربا الصراح.[4] وممن منع الثواب في هبة الدنانير والدراهم الإمام مالك، وقال ابن القاسم: «إلا أن يشترط الثواب، فيثاب عرضًا أو طعامًا.»[5] ومعنى ذلك أن الواهب إن لم يشترط الثواب في هبة النقود فلا شيء عليه، بناء على أن الهبة لا تقتضي ثوابا خصوصا في النقود وهو قول مالك. أما لو اشترط ذلك، فإنه يثاب من غير العين – النقد – وهو قول ابن القاسم واختاره اللَّخْمي

---

[1] الذخيرة لشهاب الدين القرافي 271/6

[2] البناء الشرعي الأسلم للتأمين الإسلامي ص/ 10

[3] قال ابن عرفة [قوله: أي ثوابها المشترط] أي إذا كان معينا وقوله: أو ما رضي به أي إذا كان غير معين حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير 116/4

[4] تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف القاضي تقي العثماني ص/ 4

[5] الجامع لمسائل المدونة لابن يونس التميمي 628/19

(ت478هـ) في التبصرة[1]. وعلة ذلك، الفرار من الربا. يقول القرافي: «لا ثواب في هبة النقدين لأنهما يقصدان عوضا لا معوضا، إلا أن يشترط فيثاب عرضا أو طعاما حذرا من النساء في الصرف.»[2]

والجواب عنه: أن الثواب من الصندوق ليس نقدا، وإنما هو الأمان الذي يحصل عليه المستأمن، كما أن الثواب الذي هو العوض إذا كان مجهولا لم يعتبر هذا الشرط، بدليل أن الفقهاء احتكموا في هذه الحالة إلى رضا الواهب، فلو رضي بأقلّ أو أكثر من هبته صحّ العقد، لأنه – والحالة هذه – يكون من باب التبرعات، ولا خفاء أن الربا مغتفر في عقود التبرع. وهذا ما يفسر مذهب ابن العربي في هبة الثواب، حيث قال: «وكذلك يجوز الربا في هبة الثواب. وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: {أَيُّمَا رَجُلٍ وَهَبَ هِبَةً يَرَى أَنَّهَا لِلثَّوَابِ فَهُوَ عَلَى هبته حتى يرضى مِنْهَا.} فهو مستثنى من الممنوع الداخل في عموم التحريم.»[3]

الفرع الرابع : التكييف بتغليب شبه المعاوضة التجارية

مِن المعاصرين منْ سوّى بين التأمينيْن التجاري والتكافلي، فقالوا: إما أن يقال بجوازهما معا أو منعهما معا، يقول علي بن محمد نور في رسالته التأمين التكافلي من خلال الوقف: «والذي يظهر نفي الفارق المؤثر بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني – أراد التأمين التكافلي – وأنهما متماثلان في كونهم عقد معاوضة، وعليه فإما أن يقال بالحرمة فيهما بناء على أن الغرر فاحش وغير مغتفر، أو بالجواز فيهما.»[4]وعموما العلماء الذين قالوا إنه معاوضة فريقان، فريق أجاز التأمين التكافلي قياسا على جواز التأمين التجاري، وأنصاره هذا الرأي كلّ من المشايخ: علي الخفيف[5] وأحمد طه السنوسي[6]، ومصطفى الزرقاء[7]، ونصر فريد محمد واصل [8]، وعبد الله بن المنيع.[9] وفريق آخر حرّم التأمين التكافلي قياسا على تحريم التأمين التجاري، لأن المعاوضة في العقدين – بالنسبة

---

[1] التبصرة للخمي 3420/7

[2] الذخيرة لشهاب الدين القرافي 275/6

[3] أحكام القرآن لابن العربي 1/ 324

[4] التأمين التكافلي من خلال الوقف ص/ 121

[5] الشيخ علي الخفيف الفقيه المجدد ص/170

[6] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا ص/28

[7] نفس المرجع ص/45

[8] الشيخ نصر فريد محمد واصل مواليد (1937م) مفتي الديار المصرية سابقا عام 2002م. نشرت صحيفة لواء الإسلام فتواه بقبول التأمين عدد رجب 1374ه- موافق فبراير 1945م . نقلا عن موقع مصر القابضة للتأمين وزارة قطاع الأعمال نافذة فتاوى شرعية عن التأمين www.misrholding.co

[9] بحوث وفتاوى في الاقتصاد الإسلامي 23/2 البحث الثامن في التأمين بين الإباحة والحظر

إليهم – أصيلة. وهو رأي الشيخ محمد المختار السلامي[1]، والأستاذ محمد بن عبد الغفار الشريف[2]، والدكتور أحمد الحجي الكردي[3]، والدكتور سليمان بن ثنيان الثنيّان[4].

ومن الفريق المجيز الذي عدّ التأمين التكافلي معاوضة وأنها ليست مؤثرة في الحكم بجوازه، الشيخ مصطفى الزرقا يقول: «والتكييف الصحيح الذي يجب أن يقال في التأمين التبادلي أو التعاوني، هو أنه ليس تبرعا من نوع خاص... بل هو معاوضة من نوع خاص.»[5] حيث يرى أن جميع الشبهات التي منعت التأمين التجاري لوجودها فيه، هي أيضا ثابتة في النوع التعاوني أو التكافلي. وعليه فإن الذين يحرمون التأمين التجاري عليهم أيضا أن يحرموا التأمين التكافلي خروجا من التناقض، أو يسووا بينهما في الجواز. يقول: «إما أن يقولوا بتحريم التعاوني أيضا ليخرجوا من التناقض والعاطفية في الأحكام... وإما أن يسوّوا بين التأمين التجاري والتعاوني والتأمينات الاجتماعية في الإباحة، وهذا هو النظر السديد الذي لا مناص منه إذا أريد الخروج من التناقض في التصور والحكم.»[6] ومنهم الشيخ عبد الله المنيع قال: «ولا أظن أن أحدا يدعي التفريق بين مشترك في التأمين التعاوني – يقصد التكافلي – ومشترك في التأمين التجاري، فيقول بأن المشترك في التأمين التعاوني يقصد التعاون على البر والتقوى، والاتفاق مع إخوانه المشتركين معه والمعروفين لديه على جبر مصائبهم المادية، بخلاف المشترك في التأمين التجاري فليس له قصد في التعاون، لا شك أن القول بذلك دعوى موغلة في الوهم، وعدم الانفكاك عما يكذبها من حيث الحس والعقل والواقع.»[7]

والجواب عنه: أن عنصر الربح ليس هو سبب تحريم التأمين التقليدي، لأنه قد ظن البعض أنه لا فرق بين التأمينين التجاري والتكافلي إلا الربح، ولما كان الربح مشروعا فالنتيجة هي جواز التأمين التجاري. لكن في الحقيقة أن سبب تحريمه ليس مجرد الربح، لأن التأمين التكافلي إن قلنا لا يهدف إلى الربح، لا نقصد أن من يتولى

---

[1] التأمين التكافلي من خلال الوقف لعلي محمد نور ص/ 77

[2] البديل الشرعي للتأمين ص/ 14

[3] التأمين الإسلامي والتأمين التقليدي هل هناك فروق ؟ للدكتور أحمد الحجي الكردي بحث أعده للمشاركة في حلقة حوار حول عقود التأمين الإسلامي بتاريخ 28-1422/10/30هـ في جدة بالمملكة العربية السعودية بدعوة من البنك الإسلامي للتنمية الصفحة 17-18 البحث منشور في شبكة الفتاوى الشرعية للأستاذ الدكتور أحمد الحجي الكردي خبير في الموسوعة الفقهية وعضو هيئة الفتوى في دولة الكويت

[4] التأمين وأحكامه ص/276 دكتوراه في الفقه المقارن من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

[5] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقاء ص/172

[6] نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقاء ص/173

[7] بحوث وفتاوى في الاقتصاد الاسلامي المجلد الثاني ص/ 27

إدارته واستثمار أمواله لا يسعى إلى الربح، إنما المراد أن التأمين التكافلي لا يهدف للربح مقابل الضمان، أما في مقابل الإدارة فهو معاوضة مقصودها الربح، لكن شركة التأمين التقليدي تربح من جهتين: جهة مشروعة، تتمثل في إدارة التأمين واستثمار أمواله، ومن جهة غير مشروعة هي الضمان. أما التأمين التكافلي يربح من جهة الإدارة ولا ضمان. وعليه لو قيل إنه لا يهدف إلى الربح معناه من جهة الضمان التأمين التكافلي لا يعقد معاوضة ليربح منها، إذ نجد أقساط التأمين التجاري مرتفعة مقارنة مع أقساط التأمين التكافلي، لأن القسط في التأمين التجاري يمثل ثمن الإدارة وثمن الضمان، بخلاف التأمين التكافلي يتضمن ثمن الإدارة فقط.[1] وإذا لم تف التبرعات والأرباح في تعويض الأضرار التي تقع على المشتركين، زيد في الاشتراكات حتى تسد النقص، وما فاض عن ذلك هو حق للمشتركين لوحدهم[2].

أما الفريق الذي حرّم كل تأمين، فإنه يجب تقرير أمر مهم هو أن التأمين التعاوني القائم على النظام البسيط الذي هو مجرد جمعيات تعاونية، هو محل اتفاق بينهم وبين الفريق الذي أباح كلّ تأمين من حيث الحكم، لذلك فإن المحرمين للتأمين لم يختلفوا في جواز التأمين البسيط، بل نجدهم يرفعونه على كلّ التأمينات بما فيها التأمين التكافلي والتأمين التبادلي المتطور، فهم ينظرون إلى هذه البدائل على أنه صورة طبق الأصل للتأمين التقليدي ذي القسط الثابت. أما التأمين التعاوني البسيط الذي أول ما عرف في الديار الغربية، فهو تعاون محض بين مجموعة من الناس ممن يتعرضون لنوع من المخاطر على تعويض الخسارة التي قد تصيب آحادهم عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية ليؤدى منها ذاك التعويض، فإنه لا شبهة في جواز هذا النوع من التأمينات، مهما كان نوع الخطر المؤمّن منه، لأنه اتفاق على تحمل الأضرار ولا مجال للربح فيه، بل هو أمر مطلوب من كل المجتمعات، ومرغوب فيه لأنه تعاون على البر الذي أشاد به القرآن فكان الأحرى أن يكون هذا النوع هو السائد في الدول الإسلامية فهو أحق بالبقاء لما فيه من نبل الخلق وسلامته من الشبهات.[3] وأصل هذا التأمين معلوم في الكتاب والسنة، قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[4] ومن السنة حديث الأشعريين، لقوله عليه السلام: {إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ}[5] ففعل الأشعريين هذا تعاون جماعي بين الأقرباء لدفع الحاجة

---

[1] نفس المرجع المجلد الثاني ص/ 22

[2] التأمين التعاوني الإسلامي حقيقته أنواعه مشروعيته الدكتور حسن الشاذلي ص/ 33

[3] نظام التأمين الشيخ مصطفى الزرقاء ص/ 55

[4] سورة المائدة الآية / 3

[5] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد و مسلم في الصحيح كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم باب من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم

عن أفرادهم، وهو تبرع محض لا إلزام فيه ولا تقدير، كذلك التأمين التبادلي البسيط، تعاون جماعي لا معاوضة فيه فلا يدخله الربا ولا القمار ولا الغرر ولا سائر المحظورات .[1]

وللأسف التأمين التبادلي البسيط يكاد يختفي من واقع الحياة، فهو لا يفي بمتطلبات العصر، لأنه مجرد جمعية تعاونية محدودة لا تلبي طلبات الألوف ممن يتعرضون لنفس الخطر، لأنه لا تسيره إدارة محترفة ولا يقوم على أساس فني من الإحصاء، لذلك كان السائد البديل عنه هو التأمين التبادلي المتطور، وهو نظام له إدارة وطاقم متفرغ ونفقات تشمل الموظفين وعوائد والمهتمين قلما يفرقون بينهما. ذلك أن النوع المباشر البسيط من التأمين التبادلي هو الذي تقدّم صورته حين الحديث عن القسم المتطور، وذلك كواجهة يراد بها الترويج رغم الفرق بينهما شاسع، فالواجب هو تمييز النوع المتطور وتخصيصه بالتعريف فهو النوع الذي يتطلب بيانا لحقيقته، كما أنه هو النوع المتداول اليوم، أما النوع البسيط فلم يعد له وجود كما في السابق. وعليه فإن جواز التأمين التبادلي البسيط لا يعني جواز التأمين التبادلي المتطور، لما بينهما من اختلاف، وعليه أكثر من أجاز التأمين التبادلي لم يميز بين قسميه، بل عند التعرف عرف النوع البسيط، وعند التنزيل قصد من الحكم النوع المتطور.[2]

وعلى كلّ حال ما لا يُدرك كلّه لا يترك بعضه، بمعنى أنه حتى لو فرضنا أن التأمين التكافلي مبنيّ على المعاوضة، وأنه نظام يطمح أصحابه إلى الربح باستثمار الأقساط المدفوعة من قبل المستأمنين، وأنه أشبه بذلك التأمين التجاري، فإن ذلك لا يقتضي تسوية التَّأمينيْن في الحكم، لأنه مهما ذلك فإن التأمين التكافلي لا تستثمر الشركة المكلّفة بالصندوق أموال المستأمنين في تجارة لا يرضاها الله ورسوله – كما هو الحال مع التأمين التقليدي – لأنه محاط برقابة شرعية يسهر عليها أطر متخصصون في فقه الحلال والحرام، ومعروفون بين الناس بالثقة والنزاهة. ثم الذي يميز صورة التكافل في التأمين الإسلامي عن صورة الضمان في التأمين التجاري، هو وجود الالتزام بالتعويض في هذ الأخير. ففي التأمين التجاري هناك التزام من قبل الشركة بالتعويض مقابل عوض هو الأقساط، ويترتب على هذا الالتزام تحمل الشركة أعباء الخطر المؤمّن منه دون سائر المستأمنين، فحملة الوثائق لا يتحملون التعويض، وعليه هذه المعاوضة لا تسمح إلا بربح طرف وخسارة الآخر، فإما أن تربح الشركة من التأمين كلما قلت المخاطر المؤمن منها، ويخسر المستأمنون التعويض لعدم وقوع الخطر، وإما العكس. فهي معاوضة تتضمن ربح أحد الطرفين مقابل خسارة الآخر، وهذا أكل لأموال الناس بالباطل. بخلاف التأمين

---

[1] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 275

[2] نفس المرجع ص/ 275

القائم على التكافل، ليس فيه التزام بالتعويض، حيث إن المشتركين سائرهم يتحملون الربح أو الخسارة، فقد تكفي الاشتراكات لجبر الضرر وقد لا تكفي، فالمخاطرة محل اشتراك وليست محل معاوضة[1].

الفرع الخامس: التكييف بالجمع بين الشبهين

لأجل الخروج بصيغة فقهية للتأمين التكافلي تكون خالية من المعاوضة، فيكون نظاما تأمينيا سالما من الانتقادات الموجهة إلى التأمين التقليدي، خصوصا عُنْصريْ الغررَ والجهالة المؤثرين في عقود المعاوضات، بجانب الشُبه الهادمة الربا والرهان والمقامرة، عَمِل المهتمون على تكييف التأمين التكافلي على أساس التبرع خروجا من الإشكال، لكن عبثا حاولوا، لأن المعاوضة في التأمين التكافلي لا تنفك عنه بحال، فهي صفة لازمة وإن لم تكن أصيلة فيه. وبيانه: أن التأمين القائم على التكافل أو التأمين الإسلامي هو بديل عن التأمين التبادلي البسيط، ولما كان هذا النوع الأخير من التأمينات – التبادلي البسيط – قاصرا عن مسايرة العصر ولا يفي بمتطلباته لأنه مجرد جمعية تعاونية محدودة لا تلبي طلبات الألوف ممن يتعرضون لنفس الخطر، لأجله تمّ إدخال عنصر المعاوضة لهذا الغرض، فأصبح التأمينُ – بجانب كونه تكافليا أو تعاونيا – تأمينا مركبا من أنشطة استثمارية توفر للمشتركين تعويضات كبيرة يعجز عنها التأمين البسيط. لأجله تعد المعاوضة في التأمين التكافلي صفة لا غنى للنظام التأميني المتطور عنها. لذلك تعد صفة المعاوضة دخيلة على التأمين التكافلي وليست أصيلة فيه. وعليه بدلا من منع التأمين التكافلي لأجل صفة المعاوضة كما صنع الرافضون له، أو نفيها عنه كما فعل أصحاب التكييف على أساس التبرع المحض، وجب الاعتراف بوجود المعاوضة في التأمين التكافلي وفي الوقت نفسه وجب الأخذ به، وذلك بتكييفه على صيغة فقهية تُسلّم بالغرر والجهالة فيه، مع إبعاد شبهة الربا والقمار عنه. وهذه الصيغة هي المعاوضة التعاونية.

انطلق أنصار تكييف التأمين التكافلي على أساس المعاوضة التعاونية من كون تكييف التأمين على أساس التبرع ليس واقعيا، يقول الدكتور موسى القضاة[2]: «من منا ذهب إلى شركة تأمين إسلامية، وهو يقصد إلزام نفسه بالتبرع لغيره من المشتركين، دون أن يكون في نيته أن تقوم الشركة نيابة عنهم بتعويضه عن الضرر الذي قد يلحقه مستقبلا. أرأيت لو أن شركة التأمين قدمت لك وثيقة تتضمن عدم التزامها بتعويضك عما قد

---

[1] التأمين وأحكامه لسليمان ثنيان ص/ 23

[2] أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية والعالمية مدينة عمان بالأردن

يلحقك من أضرار، لتوقّعها عندما جئت لتدفع قسط التأمين، أكنت دافعا للقسط أم دافعا لتلك الوثيقة في وجه تلك الشركة ؟ لن يكون بمقدور أحد أن ينكر قيام الصفة التعويضية في التأمين الإسلامي.»[1]

فأنصار المعاوضة التعاونية يقرون بالمعاوضة في التأمين التكافلي وأنه عقد لا يخلو منها، لكن في الوقت نفسه لا يؤصلون التأمين البديل عليها أصالة ولكن تبعا. بمعنى أن عنصر المعاوضة ليس هو المقصود من التأمين، فليس من أولويات الشركة الربح، وإنما المقصود هو التعاون والتكافل، وإذا جدّ ما يستدعي الاستثمار كأن يُرجى منه الزيادة في احتياط تعويضات المشتركين فلا بأس به لأنه قصد تبعيّ يخدم قصد التعاون. وعليه إذا كان الهدف من إنشاء التأمين هو الاسترباح أصالة فإنه ينقلب إلى عقد تجاريّ يؤثر فيه الغرر والجهالة. أما إذا كان القصد منه التعاون، فإن هذه المحذورات ليست مؤثرة، لكون التأمين يكون من عقود التكافل التي تنتمي إلى أصل التبرع ولو شابها شيء من المعاوضة[2]. فهذا التكييف يصور التأمين التكافلي على أنه نظام بين التبرع والمعاوضة، فهو شيء بين هذا وذاك، وإن كان إلى التبرع أقرب. لذا وقع التأمين التكافلي على الشبهين: المعاوضة والتبرع، فتسمى بالمعاوضة التعاونية.

ومن النماذج الفقهية التي تدخل في مفهوم النّهد الذي هو العون والتكافل، جمع الأزواد. الأصل أنه نهد في السفر، حيث ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قيامه بجمع أزواد الجيش الذي كان يرافقه في الغزو، ومن ثم إعادة توزيعه عليهم، وأصله حديث سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: (خَفَّتْ أَزْوَادُ القَوْمِ، وَأَمْلَقُوا، فَأَتَوُا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَحْرِ إِبِلِهِمْ، فَأَذِنَ لَهُمْ، فَلَقِيَهُمْ عُمَرُ، فَأَخْبَرُوهُ فَقَالَ: مَا بَقَاؤُكُمْ بَعْدَ إِبِلِكُمْ، فَدَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا بَقَاؤُهُمْ بَعْدَ إِبِلِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَادِ فِي النَّاسِ، فَيَأْتُونَ بِفَضْلِ أَزْوَادِهِمْ»، فَبُسِطَ لِذَلِكَ نِطَعٌ، وَجَعَلُوهُ عَلَى النِّطَعِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا وَبَرَّكَ عَلَيْهِ، ثُمَّ دَعَاهُمْ بِأَوْعِيَتِهِمْ، فَاحْتَثَى النَّاسُ حَتَّى فَرَغُوا، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ»}[3] فمن المستحب للرفقة في السّفر عموما خلط أزوادهم،

---

[1] التأمين الإسلامي التكييف والمحل لموسى القضاة ص/ 21

[2] مقارنة بين نظامي الوقف والتأمين التكافلي الدكتور يوسف الشبيلي ص/ 7

[3] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد والعروض و مسلم في الصحيح كتاب الجهاد والسير باب غزوة خيبر

ليكون ذلك أبرك وأحسن في العشرة، وألا يختص بعضهم بأكل دون البعض[1]، وإن تساوت حقوقهم فيه بعد جمعه، فإن تناوله يكون مجازفة.[2]

فكما ترى المعاوضة متحققة في جمع الأزواد، بحيث كل فرد من الجيش دفع فضل زاده ليأخذ نصيبا من مجموع الأزواد. كما أن قصد الاسترباح منتف، حيث إن أفراد الجيش لم يقصدوا من نهدهم هذا ربحا، وإنما القصد هو التعاون أصالة. [3] ذلك أن المنفعة تحققت بجمع الزاد وتفريقه عليهم، فمنهم من كان معه القليل، ومنهم من كان لديه الكثير، ومنهم من نفذ الزاد منه، فحصل بجمعه وتفريقه سدّ الحاجة، ولا مدخل للربا في هذه الصورة، يقول النووي: «استحباب المواساة في الزاد وجمعه عند قلته، وجواز أكل بعضهم مع بعض في هذه الحالة، وليس هذا من الربا في شيء، وإنما هو من نحو الإباحة، وكل واحد مبيح لرفقته الأكل من طعامه، وسواء تحقق الإنسان أنه أكل أكثر من حصته أو دونها أو مثلها، فلا بأس بهذا.»[4]

ومن النّهد في الحضر فعل الأشعريين، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ.} [5] في الحديث فضيلة الأشعريين، وفضيلة الإيثار والمواساة، وفضيلة خلط الأزواد في السفر، وفضيلة جمعها في شيء عند قلتها في الحضر ثم يقسم، وليس المراد بهذا القسمة المعروفة في كتب الفقه بشروطها ومنعها في الربويات واشتراط المواساة وغيرها، وإنما المراد هنا إباحة بعضهم بعضا، ومواساتهم بالموجود.[6]

فالمعاوضة متحققة في فعل الأشعريين، إذ كل فرد منهم دفع زاده ليأخذ نصيبا آخر بعد جمع الأزواد في إناء واحد. وأيضا انتفاء قصد الاسترباح من ذلك، فكل أشعري لما قدم زاده لم يقصد لربح منه، وتحقيق التعاون

---

[1] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 85/13

[2] فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري لابن حجر 130/5

[3] التأمين الإسلامي التكييف والمحل ورد الشبه لموسى القضاة ص/ 17

[4] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 35/12

[5] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد و مسلم في الصحيح كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم باب من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم

[6] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 62/16

فيما بينهم، حيث يحصل سد الحاجة للجميع.[1] ولما كان الأصل من وراء فعل الأشعريين هو التعاون والتكافل والبر لم يثر في الذهن تصور الغرر والربا والمقامرة، مع أنه مقطوع به أن بعضهم يقدم القليل ويحصل على الكثير بالنسبة لما قدمه، دل ذلك على أن قصد التعاون يغتفر معه ما لا يغتفر في المعاملات العوضية المحضة.

وعموما النّهد يقصد منه التعاون وسدّ الحاجة لذلك يتسامح فيه الربا إذ لم يكن مقصودا، والغرر مغتفر أيضا في جميع صوره، فلا مجال للكلام هنا عن الربا والغرر وغير ذلك مما يؤثر في العقود العوضية لأن القصد من إنشاء هذه العقود هو التعاون، فلم تؤثر المعاوضة فيه على أصالته تلك[2]، وهذا هو الذي عليه عموم الفقهاء، قال النووي في معرض حديثه عن النّهد: « وليس هذا من باب الربا في شيء.»[3] وقال العيني في شأن النّهد : «وليس هو من باب الربا في شيء، وإنما هو من باب الإباحة.»[4]

ووجه الشبه بين النّهد والتأمين التكافلي وجود صفة المعاوضة في العقدين، في التأمين متحققة في العلاقة بين المشتركين، إذ أن المشترك يقدم القسط مقابل التعويض من بقية المشتركين، عن الضرر في حالة حدوثه، أيضا في النّهد المعاوضة متحققة كما سبق. انتفاء الربح ظاهر من أطراف عقد التأمين، إذ لا يقصد المشترك عند دفعه للأقساط تحقيق الربح من باقي المشتركين، بل هو يأمل السلامة له ولهم، كذلك هو منتف عن عقود النّهد. ثم إن المنفعة العامة متحققة بهذا التعاون، فكل الأطراف مستفيدون سواء حدث الخطر أم لا، لأن مجرد حصول الطمأنينة في نفوسهم يعد نفعا لعمومهم، أيضا النفع متحقق في النّهد.[5] وعليه فإن التأمين التكافلي إذا كُيّف على أصل النّهد انتفت المحاذير الشرعية السابقة، فلا يكون التأمين بذلك معاوضة صفرية، لأن المستأمن متبرع فهو منتفع بتبرعه، بغض النظر عن حصوله للتعويض أم لا، ومبنى التعاون هو التسامح، ومبنى المعاوضة هو الربح والمشاحة، فإذا انتفت هذه المشاحة انتفت المفاسد المرتبطة به، كالغرر وأكل المال بالباطل.[6]

والمعاصرون الذي كيّفوا التأمين التكافلي على أصل المعاوضة التعاونية تفرقوا إلى فريقين، فريق يرى أن ما يدفعه المشترك إلى الصندوق ليس تبرعا، إنما هو تشريك الغير في الحق، فهو من باب الإباحة أو الشركة، وهو

---

[1] التأمين الإسلامي التكييف والمحل ورد الشبه لموسى القضاة ص/ 18-19

[2] التأمين التعاوني الإسلامي الدكتور حسن الشاذلي صفحة/ 25

[3] المجموع شرح المهذب للنووي 266/4

[4] عمدة القاري شرح صحيح البخاري 40/13

[5] التأمين الإسلامي التكييف والمحل لموسى القضاة ص/ 21-22

[6] وقفات في قضية التأمين لسامي السويلم ص/ 19

اختيار القره داغي[1] وأبو زيد عبد العظيم ويوسف الشبيلي[2] وغيرهم. وفريق يرى أن ما يدفعه المشترك من أقساط هو من باب التبرع إلى باقي المشتركين لأجل التعاون والمنفعة العامة. وهو اختيار سامي السويلم[3]، وحسن الشاذلي[4] والخليفي[5] وغيرهم.

أما أصحاب الرأي الأول، وعلى رأسهم الدكتور علي القره داغي من أوائل المعاصرين الذين نادوا بتكييف التأمين التكافلي على أساس المعاوضة التعاونية، تحديدا على أصل النّهد يقول: «وقد قدمت في الندوة الثالثة لبيت التمويل الكويتي التي عقدت بالكويت في الفترة بين (6 - 8) ذي القعدة من عام 1413هـ. و لم أر من قبلي ممن كتب عن التأمين من قدم هذا التكييف، حيث جرى عليه عمل الصحابة رضي الله عنهم في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده، وأورد الإمام البخاري أدلة على جوازه وصحته حيث ترجم في صحيحه: باب الشركة في الطعام والنهد والعروض.»[6] وبيّن أن النّهد هو نظام أو عقد جماعي قائم على المشاركة التعاونية، فهو الأصلح من باقي التكييفات السابقة[7]. ومن الأحكام المخرّجة على هذا الأصل عنده، أن التأمين التكافلي يدخل ضمن المعاملات الدائرة بين المعاوضات المحضة والتبرعات المحضة، وأن المعاوضة في التأمين التكافلي هي بين المستأمنين أنفسهم، لكون حساب التأمين أمرا اعتباريا أنشأ لتسهيل المعاملة، بخلاف التأمين التجاري تتم المعاوضة بين الشركة والمستأمن. هذا وإن الشركة في التأمين التكافلي هي وكيلة وليست مالكة للأقساط، بدليل أن ما يتبقى منها يعود لأصحابها المستأمنين، بخلاف التأمين التجاري الشركة تكون مالكة للأقساط، وتدفع مقابلها تعويضات على الأخطار. ثم ما يدفعه المشترك في التأمين التكافلي هو حصة أو رسوم اشتراك في تعاونية، أما في التأمين التجاري ما يدفعه هو بمثابة عوض[8]. فالظاهر أنه عدّ مبلغ الاشتراك مجرد حصة اشتراك وليست تبرعا، بدليل أن ما يدفعه المستأمن يبقى في ملكيته مع جواز الشركة فيه.

---

[1] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة 220

[2] مقارنة بين نظامي الوقف والتأمين التكافلي الدكتور يوسف الشبيلي ص/7

[3] ينظر : وقفات في قضية التأمين الدكتور سامي السويلم ص/22

[4] ينظر: التأمين التعاوني الإسلامي الدكتور حسن الشاذلي ص/ 23-24

[5] التكييف الفقهي للعلاقات المالية بشركات التأمين التكافلية دراسة فقهية تطبيقية معاصرة رياض منصور الخليفي ص/ 39

[6] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة 220

[7] نفس المرجع الكتاب السابع الصفحة 221

[8] التأمين الإسلامي للدكتور علي القره داغي الكتاب السابع الصفحة 224

ومنهم الدكتور أبو زيد عبد العظيم من الذين كيّفوا التأمين التكافلي على أصل المعاوضة التعاونية، لكن على أساس الإباحة لا التبرع، لكون الإباحة يختفي عندها الالتزام المتقابل بالتبرع، فما يقدمه المشترك ليس تبرعا، لأنه ليس في نية أي مشترك ذلك وإنما هو إباحة الآخر في استهلاك الشيء المباح مع بقائه في ملك المبيح، وبهذا يفرق عن التبرع، يقول في ذلك: «وبالتالي لا بد لأيّ بدليل شرعي صحيح أن يكون خاليا عن مبدأ المعاوضة، فلا يؤدي إلى وقوعها بوجود الالتزامات المتقابلة بالتبرع، وأن يكون موافقا كذلك لغرض المشتركين وقصدهم. والبديل الذي نراه يحقق هذا هو بناء التأمين على ما يسمى فقها بالإباحة، ومعنى الإباحة أنك تبيح لآخر أو آخرين استهلاك شيء دون مقابل، لكن يبقى الشيء المباح ملكا لك، فيحق لك الانتفاع به، فلا يكون ثمة حاجة إلى تخريج انتفاعك به أو بالباقي منه على وجه الالتزام المقابل بالتبرع إليك. والإباحة وإن كان فيها نوع شبه بالتبرع إلا أنها تتميز عن التبرع في كونها تبيح للآخرين استهلاك ما هو محل الإباحة، لكن يبقى الشيء المباح والقدر غير المستهلك منه ملكا للطرف المبيح.»[1]

واستدل على صحة ما ذهب إليه في الإباحة على الشركة في الطعام والنّهد، وأن الفقهاء عُرف عندهم ذلك، وأنه من باب عدم التمليك فهو تشريك الغير على سبيل الإباحة، وليس هو التبرع أو الهبة، يقول العيني: «وإنما المراد هنا إباحة بعضهم بعضا بموجوده. وفيه: فضيلة الإيثار والمواساة... وهذا لا يسمى هبة، لأن الهبة تمليك المال والتمليك غير الإباحة، وأيضا: الهبة لا تكون إلا بالإيجاب والقبول لقيام العقد بهما، ولا بد فيها من القبض عند جمهور العلماء.»[2] يقول أبو زيد معلّقا على شيخ الحنفية: «وقضية عدم عد الإباحة تمليكا – كما جاء في كلام العيني – بالغ الأهمية والفائدة هنا، وذلك حتى يصح عود ما بذله المشتركون في صندوق التأمين إليهم على سبيل التعويضات، دونما حاجة إلى انتزاع التزام من الصندوق بتعويضهم، لأن هذا الالتزام المقابل من الصندوق هو المشكل ويدخل المعاملة في حيز المعاوضة كما تقدم. وعليه وبناء على هذا الاقتراح، يكون صندوق التأمين ملكا للمشتركين، فيستحقون التعويضات بمقتضى الملك، إذ يبقى ما في الصندوق ملكا للمشتركين مع اتفاقهم وعلمهم بأن الشركة تستوفي أجرا لها عن تنظيم هذا العمل، أي فتنتفي المعاوضة الحاصلة من الالتزام بالتبرعات المتقابلة.» [3]

وخلاصة القول أن هذا الاقتراح هو حل لمشكل الالتزام المتقابل بين المشتركين وصندوق التأمين، حيث إنه يقوم على النّهد الذي لا بأس فيه ولو ظهر أن فيه معاوضة، وينبني عليه أن الأقساط المدفوعة تبقى ملكا

---

[1] البناء الشرعي الأسلم للتأمين الإسلامي لأبي زيد عبد العظيم ص/16

[2] عمدة القاري شرح صحيح البخاري 44/13

[3] البناء الشرعي الأسلم للتأمين الإسلامي لأبي زيد عبد العظيم ص/17

للمستأمنين، وأن دور الشركة يقتصر فقط على إدارة وتسيير الصندوق بأجر، وأن الفائض يكون من حق المشتركين أنفسهم.[1] لكن لو قلنا إن الفائض هو من حق حملة الوثائق، يكون كذلك لو بقي هناك فائض أصلا، لأن الأقساط وحدها لا تكفي لسد التعويضات فضلا عن أن يكون هناك فائض. فلو قيل يحصل الفائض من عوائد الاستثمار، حينها لم يبق للإباحة معنى، فالذي يقدمه المبيح للضيف مثلا ليس على سبيل الاتجار به وإنما هو لسد الحاجة، وعليه فإن التأمين لو استثمر أموال المستأمنين خرج الأمر من الشركة التعاونية التي هي الإباحة إلى الشركة التجارية، ومعلوم أن التجارة قائمة على المكايسة بخلاف الإباحة قائمة على المواساة، فافترقتا.

وتفصيل ذلك أن الإباحة هي الإذن باستهلاك الشيء أو باستعماله، وهي لا تجعل الشيء مملوكا، بل هي دون التمليك. فلو أباح إنسان لآخر أن يأكل من طعامه أو من ثمرة بستانه، لا يملك المباح له شيئا من الطعام أو الثمرة فلا يحق له أن بيعه ولا أن يُبيح لغيره ما أبيح له، وإنما يحق له الأكل فقط فهو الأمر المباح له، إذ لا يملك التمليك أو الإباحة إلا المالك، والمباح له ليس بمالك. وكذلك لو أباح إنسان لآخر استعمال ما يشاء من أدواته أو ملابسه، فللمباح له أن يستعمل دون أن يعير أو يبيح لغيره. بذلك يعلم أن مجرد الإباحة من مالك لغيره ليست بهبة ولا إعارة، وإنما هي ترخيص وإذن.[2]

وتأسيسا على ما سبق فإن كل مشترك في التأمين أباح لغيره من المشتركين تسخير أقساطه في دفع خطر محتمل، نفس القصد ينطبق على باقي المشتركين، وعلى هذه الصيغة انعقدت شركة الإباحة، مما يقتضي بقاء الأقساط في ملك أصحابها، وأن مجموعها المودع في صندوق التأمين أبيح لغرض واحد هو جبر الخطر الذي قد يصيب آحادهم. ولا شك أن بقاء هذه الأموال في الصندوق – مملوكة للمشتركين – دون نماء لا تفي بالغرض الذي لأجله قام التأمين، مما دفع بشركات التأمين التكافلي إلى ترويج تلك الأموال المودعة في الصندوق جلبا للأرباح، فعاد ذلك على أصل الإباحة بالبطلان.

أما الفريق الثاني: كيّفوا التأمين التكافلي على أصل النّهد[3]، لكن ما يقدمه المشترك إلى الصندوق بالنسبة إليهم هو تبرع منهم إليه، يقول سامي السويلم: «ويرى البعض أن التأمين التعاوني تبرع مقابل تبرع، أو هبة بشرط العوض، فإذا قال أتبرع لك بشرط أن تتبرع لي صارت معاوضة. وإذا كان التأمين التعاوني قائما على هذا الشرط، أن يتبرع المستأمن بالقسط الذي يدفعه للآخرين بشرط أن يتبرعوا له بالتعويض إذا وقع الضرر صار

---

[1] نفس المرجع ص/17

[2] المدخل الفقهي العام مصطفى أحمد الزرقا 373/1

[3] التأمين التعاوني الإسلامي حقيقته أنواعه مشروعيته الدكتور حسن الشاذلي ص/ 22

معاوضة، فلا فرق بينه وبين التأمين التجاري. لكن هذا النقد مع وجاهته يبدو بعيدا عن واقع التعاون وصوره المختلفة، فالسنة ناطقة بصور كثيرة من التعاون مما قد يندرج ضمن صيغة أتبرع لك على أن تتبرع لي، وأوضح هذه الصورة ما فعله الأشعريون الذين امتدحهم النبي صلى الله عليه وسلم... فهذا التعاون قائم على التبرع مقابل التبرع، يتبرع كل بما عنده على أن يقتسموه بينهم بالسوية، فالفرد يتبرع بماله على أن يحصل على قدر نصيبه من المجموع ويسمى هذا النّهد.»[1] لذلك فإن التبرع المتبادل ليس فيه محذور، وإن جاء على صورة معاوضة، لأن كل طرف لا يقصد الربح وإنما يقصد التعاون مع قرينه في تحمل النازلة، فقد يحصل أحدهما على أفضل مما بذل، ويحصل الآخر على أقل، والذي حصل على الأقل هو المتفضل في الحقيقة، لكنه بدلا من أن يبذل ما بذل على شكل صدقة محضة، بذله على هيئة معاوضة، توصلا إلى المساواة وتحقيقا للتعاون[2].

ويرى هذا الفريق أن الذي يميّز هذه الصورة التي هي التبرع المتبادل عن المعاوضة المحضة، هو وجود الالتزام بالتعويض أو الضمان في هذه الأخيرة. ففي التأمين التجاري هناك التزام من قبل الشركة بالتعويض مقابل عوض هو الأقساط، ويترتب على هذا الالتزام تحمل الشركة أعباء الخطر المؤمن منه دون سائر المستأمنين، فحملة الوثائق لا يتحملون التعويض، وعليه هذه المعاوضة لا تسمح إلا بربح طرف وخسارة الآخر، فإما أن تربح الشركة من التأمين كلما قلت المخاطر المؤمن منها، ويخسر المستأمنون التعويض لعدم وقوع الخطر، وإما العكس، فهي معاوضة تتضمن ربح أحد الطرفين مقابل خسارة الآخر، وهذا أكل لأموال الناس بالباطل، بخلاف التأمين القائم على التعاون، ليس فيه التزام بالتعويض، حيث إن المشتركين سائرهم يتحملون الربح أو الخسارة، فقد تكفي الاشتراكات لجبر الضرر وقد لا تكفي، فالمخاطرة محل اشتراك وليست محل معاوضة[3].

ومن الأسواق العربية التي تبنت صيغة المعاوضة التعاونية في بناء التأمين التكافلي شركة ساب تكافل السعودية، ومن أحكامها وشروط برامجها: «يعتبر اشتراك الصندوق منحة مطلقة لصندوق التكافل.»[4] وجاء في برنامج تكافل للحوادث الشخصية: «تقضي شروط الاشتراك في صندوق التكافل أن تتبرع باشتراكاتك إلى صندوق تعاوني لمصلحة المشتركين على أساس جماعي، ويكتسب كل واحد من المشتركين حقا مشتركا في التعويض مقابل الأحداث الواقعة ضمن شروط البرنامج... ويعتبر صندوق التكافل صندوقا ماليا يتلقى

---

[1] وقفات في قضية التأمين ص/ 22

[2] وقفات في قضية التأمين ص/ 23

[3] نفس المرجع ص/ 23

[4] نماذج التأمين التعاوني لمحمد الجرف ص/ 28

اشتراكات المشتركين، ويتمّ دفع المطالبات المقدمة من قبل أيّ مشترك من ذلك الصندوق. كما أنه يختص بأرباح وخسائر الاستثمار بعد خصم الاشتراكات المدفوعة لإعادة التكافل.»[1] وعلاقة الشركة مع حملة الوثائق تقوم على أساس الوكالة بأجر، ويتمثل الأجر في نسبة مئوية من الاشتراكات، ومن مهامها إدارة صندوق التكافل واستثمار أمواله، كما لها الحق في الفائض، جاء في البند: «رسومنا لتغطية تكلفة الاكتتاب، والإدارة وإدارة الصندوق، تخضع إلى اقتطاع رسم قدره % 49 كحد أقصى من مبلغ اشتراكك، وسوف يكون للشركة الحق في جزء من فائض التكافل المعلن في نهاية أي سنة مالية بحد لا يتجاوز % 35 من فائض التكافل كرسم حافز أداء.»[2] كما أن العجز لا تتحمله الشركة، إلا من جهة منح قرض للصندوق ويجري سداده منه. جاء البند: «في حالة وجود خسارة عامة في صندوق التكافل، فسوف نسعى لتمويل هذه الخسارة على أساس القرض الحسن الخالي من الفوائد، إلى أن يعود صندوق التكافل إلى الفائض، وفي حال استمرار أو توقع استمرار الخسائر على المدى الطويل، فإننا نحتفظ بحق زيادة اشتراكاتك المستقبلية.»[3]

وعموما يسلم هذا النموذج – تأصيل التأمين التكافلي على المعاوضة التعاونية – أيضا من انتقادات أبرزها:

أولا) من المعلوم أنه من شرط التعاون عدم قصد الزيادة، لكن في النموذج المقترح نجد أن المشترك يدفع اشتراكه وهو يريد العوض الكبير على ما قدمه من أقساط، فلو أنه علم أن ماله يسعه في دفع الضرر المحتمل ما شارك بأقساطه، ولا انتسب إلى تأمين سواء كان تجاريا أو تكافليا. لذلك هو يدفع المال وفي نيته أنه سيعوض بقدر أكبر في حالة وقوع الخطر المؤمن منه.[4] **ويجاب عنه:** أن المشترك لا يقطع بالعوض، فعلمه بوقوع الخطر ليست متحققا، بل إن نظام التأمين المعمول به في سائر الدول يشترط على المشترك عدم تحققه من وقوع الخطر المتعاقد عليه، وإلا فإن العقد ينفسخ في حالة ثبوت تحققه منه. لذلك فإن المشترك لا يدفع الأقساط مقابل خطر متحقق بالنسبة إليه، ففي علمه أيضا أنه سيدفع الأقساط كاملة ولا يقع الخطر، مما يفيد أن عوض الاشتراكات بالنسبة للمستأمن محتملة، تماما كما هو الحال مع المعاوضة التعاونية، فقد يدفع المشترك زاده ولا يستفيد إلا

---

[1] نفس المرجع ص/ 28-29

[2] نماذج التأمين التعاوني لمحمد الجرف ص/ 30

[3] نفس المرجع ص/ 31

[4] التأمين التكافلي من خلال الوقف لعلي محمد نور ص/ 119

بنصيب أقلّ مما دفع، كما أنه قد يستفيد بنصيب أكبر مما دفع، لذلك فإن العوض في النّهد والتأمين التكافلي أمر محتمل، وهذا جامع بينهما لا يسعنا إنكاره.

ثانيا) أحاديث النّهد خصوصا الأشعريين لا يدل على أن كلا من هؤلاء الأشعريين أتى بطعامه ليأخذ مقابله، بل كل قد أتى بطعامه ليؤخذ منه، ولكن لا يدري مقدار ما يؤخذ منه، وهذا بخلاف من يدفع شيئا ليأخذ مقابلا معلوما، وفي نظام التأمين نجد المستأمن يدفع الاشتراك في مقابل دفع آثار الخطر المؤمن منه.[1] **الجواب عنه:** أن المقصود من النهد حصول التعاون ولو عن طريق التفاضل، والأشعريون عندما كان يقلّ طعامهم كانوا يجمعون ما عندهم في ثوب واحد، فكان الواحد يدفع أكبر من صاحبه، والآخر أقلّ من جاره، فيتقاسمون ذلك بالسوية، أو كما جاء على لسان نبينا عليه السلام: {إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ.}[2] فما يدفعه الأشعري – حسب الخبر عنه عليه السلام – كان يأخذ عنه مقابلا قلّ أو كثر، ولم يصرح الحديث أن المعطي كان يحرم من الطعام، إذ كيف يستقيم ذلك وتبرع الأشعري بكل ما عنده يقتضي أن يأخذ مقابلا ليعيش منه. وقياسا عليه المؤمَّن له يدفع الأقساط لصندوق التأمين بنية أنه يُفيد غيره ويستفيد، كما هو الحال مع الأشعريّ يدفع أزواده ليُفيد غيره ويستفيد.

ثالثا) إن النّهد في جمع الأزواد مخصوص بالطعام فقط، قال المُهَلَّب بن أبي صفرة: «هذه القسمة لا تصلح إلا فيما جعل للأكل خاصة، لأن طعام النهد وشبهه لم يوضع للآكلين على أنهم يأكلون بالسواء، وإنما يأكل كل واحد على قدر نهمته، وقد يأكل الرجل أكثر من غيره، وهذه القسمة موضوعة بالمعروف، وعلى طريقة بين الآكلين.»[3] كما أنه مخصوص بوقت المجاعة، وأن يكون ذلك بأمر من الحاكم، قال ابن بطال: «وإنما يكون هذا عند شدة المجاعة، فللسلطان أن يأمر الناس بالمواساة ويجبرهم على ذلك ويشركهم فيما بقى من أزوادهم، أحياء لهم وإبقاء لنفوسهم.»[4] **الجواب عنه:** أن وصف الطعمية ليس مؤثرا في حكم النّهد، وإنما كل ما يدخل في ضرورات الحياة يصح موضوعا للنّهد. بدليل أن النصوص التي ترغب في التعاون لا تقف عند حاجة البطون، وإنما التعاون في ضرورات الحياة كلّها مطلوب شرعا. وعليه تطبيق النّهد على دفع المخاطر لا يخرج عن

---

[1] البديل الشرعي للتأمين لمحمد بن عبد الغفار الشريف ص/ 14

[2] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد و مسلم في الصحيح كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم باب من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم

[3] شرح صحيح البخاري لابن بطال 6/7

[4] شرح صحيح البخاري لابن بطال 7/7

مبدأ التعاون بحال، بل إن التعاون على دفع الخطر عن الأفراد والجماعات آكد من التعاون على ملء البطون. كما أن التعاون في الشريعة لم يقيّد بوقت دون وقت، ولا بوضع دون آخر، إنما متى تعيّن التعاون فقد وجب. وفعل الأشعريين لم يتقيد بغزو أو مجاعة، وإنما كلما كانت الحاجة داعية إلى التعاون تعاونوا.

رابعا) ثبوت الفرق بين النّهد وصوره والتأمين التكافلي، من حيث إن النّهد هو قسمة للطعام من غير تحر للمساواة لأنه من باب المعروف، بخلاف التأمين هو قسمة للنقود، وقد أجمع العلماء على تحريم قسمة الأثمان مجازفة من الجنس الواحد، قال ابن بطال: «وقد استدل بعض العلماء بهذا الحديث – حديث جمع الأزواد – وقال: إنه أصل فى ألا يقطع سارق فى مجاعة لأن المواساة واجبة للمحتاجين، وقد تقدّم كثير من معاني هذا الحديث في باب حمل الزاد في الغزو في كتاب الجهاد. وفى حديث رافع: قسمة اللحم بالتحري بغير ميزان لأن ذلك من باب المعروف، وهو موضوع للأكل. وأما قسمة الذهب والفضة مجازفة، فلا تجوز بإجماع الأمة، لتحريم التفاضل في كل واحد منهما.» [1]

وقد **يجاب عنه** بما جاء في الفتاوى الهندية: «المسافرون إذا خلطوا أزوادهم، أو أخرج كل واحد منهم درهما على عدد الرفقة، واشتروا به طعاما وأكلوا فإنه يجوز، وإن تفاوتوا في الأكل.» [2] الجواب عنه ظاهر من النص، فهو جائز بشرط أن يشترى بالنقود الطعام فيقسّم عليهم، وليس النقود هي محل القسمة، أو أن تكون القسمة مجازفة بين الذهب والفضة لا بأس به على رأي بعض الفقهاء، يقول العيني: «قسمة الذهب بالذهب مجازفة، والفضة بالفضة مما لا يجوز بالإجماع. وأما قسمة الذهب مع الفضة مجازفة، فكرهه مالك وأجازه الكوفيون والشافعي وآخرون.» [3] والمعلوم من التأمين أن ما يدفعه المؤمَّن لهم من أقساط نقدية هي من جنس ما يحصل عليه آحادهم عند حدوث الخطر المؤمّن منه، فلو قيس التأمين على النّهد، فإن هذه القسمة تبطل التأمين لشبهة الربا. ويمكن الخروج من هذا الإشكال بأن تعوض الشركة المستأمن بدفع أثر الخطر مباشرة دون أن تسلّمه نقودا، كمن اشترك في تأمين سيارته لدفع خطر محتمل، فإن شركة التأمين لا تدفع للمستأمن مالا، وإنما تقوم بجبر الخطر الذي وقع عليه مباشرة، كأن تتحمل عبء إصلاح سيارته أو دفع مصاريف علاجه إلى المصحة. بذلك لا يكون مقابل الاشتراكات نقودا دفعا لشبه الربا وإنما عملا تقوم به إدارة التأمين.

---

[1] نفس المصدر 7/7

[2] الفتاوى الهندية 420/5

[3] عمدة القاري شرح صحيح البخاري 41/13

خامسا) إن النّهد الذي وردت به السنة كان بين قوم تربطهم علاقة ثابتة قبل نشوء النّهد، فالأشعريون تربطهم رابطة النسب، وجيش أبي عبيدة جمعهم الانتماء للجيش قبل وقوع النازلة، وهكذا. أما في التأمين فإن الرابطة تنشأ بنفس العقد لا قبله، لذلك فإن التعاون لا يتصور والحالة هذه، لأن التعاون تحكمه مثل تلك الروابط، فمحال أن يحصل تعاون بين فئة عريضة من الناس لا يعرف بعضهم بعضا، ولا يوحدهم عرق ولا دين، لذلك تجد قصد المشترك أولا وأخيرا هو العوض الذي هو التعويض على الخطر المؤمّن منه، لذلك تحكم عقده المعاوضة لا التعاون والتكافل. إضافة إلى أن التعاون لا يكون إلا لأجل مساعدة المعوزين، بخلاف التأمين التكافلي ينتمي إليه القادرون على الدفع، يقول سامي السويلم: «فإذا أردنا أن نبني التأمين التعاوني على أسس مماثلة لأسس النهد الذي سبق الحديث عنه، فينبغي أن توجد رابطة أدبية بين المستأمنين سابقة على علاقة التأمين، كالنسب أو المهنة أو الإقليم ونحو ذلك، إذ هذه الرابطة المعنوية هي محور شواهد الشرع المختلفة للتكافل الاجتماعي.»[1]

الجواب عنه: وصف الرابطة ليس منضبطا، وكلّ وصف لم ينضبط لم يصلح التعليل به، فرابطة الأفراد لا يمكن ضبطها أبدا، فقد تكون الرابطة اجتماعية كما هو الشأن مع الأقارب والجيران، وقد تكون سياسية أو ثقافية أو دينية، ولا يمكن القطع بالرابطة التي جمعت معشر الأشعريين. والمعلوم من مبدأ التعاون أنه لا يتوقف على مثل هذه الروابط، إنما المعتبر في ذلك هو رابطة الديانة لا شيء آخر، وهي سبب كاف في تحقيق التعاون. ومع ذلك يمكن القول بأن المستأمنين تربطهم روابط اقتصادية كما هو الشأن مع العمال.

سادسا) لما كان الأصل في التناهد هو التعاون وتحقيق المساواة، فمن باب أولى أن يدخل في عقد النّهد من لم يشارك فيه، يقول الدكتور عبد الحكيم العجلان[2]: «مقتضى ما ذكر الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة أن المتناهدين يدفعون شيئا، لكن لم يجئ عنهم النص في عدم دخول من لم يدفع شيئا، وليس في نهدهم لزوم ذلك للمشاركة في النهد، بل يفهم عكس ذلك أنه يجوز مشاركة من لم يدفع.»[3] وهذا يفهم من الخبر عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال: {بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْثًا قِبَلَ السَّاحِلِ، فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الجَرَّاحِ وَهُمْ ثَلاَثُ مِائَةٍ، وَأَنَا فِيهِمْ، فَخَرَجْنَا حَتَّى إِذَا كُنَّا بِبَعْضِ الطَّرِيقِ فَنِيَ الزَّادُ، فَأَمَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ بِأَزْوَادِ ذَلِكَ الجَيْشِ، فَجُمِعَ ذَلِكَ كُلُّهُ، فَكَانَ مِزْوَدَيْ تَمْرٍ، فَكَانَ يُقَوِّتُنَا كُلَّ يَوْمٍ قَلِيلًا قَلِيلًا حَتَّى فَنِيَ،

---

[1] وقفات في قضية التأمين ص/ 25

[2] دكتوراه في الفقه وأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

[3] أحكام المناهدة ص/ 211 الدكتور عبد الحكيم العجلان العدد الثامن والعشرون 1437ه /2016

فَلَمْ يَكُنْ يُصِيبُنَا إِلَّا تَمْرَةٌ تَمْرَةٌ، فَقُلْتُ: وَمَا تُغْنِي تَمْرَةٌ، فَقَالَ: لَقَدْ وَجَدْنَا فَقْدَهَا حِينَ فَنِيَتْ..}[1] ففيه إشارة إلى أنه ثمة من لم يشارك بزاد، قال ابن بطال: «ألا ترى، جمع أبو عبيدة بقية أزواد الناس، ثم شركهم فيها بأن قسم لكل واحد منهم، وقد كان فيهم من لم يكن له بقية طعام.»[2] ويقول القاضي عياض: «يحتمل أن أبا عبيدة فعل ذلك بمرضاتهم وموافقتهم عليه، وإن كان بعضهم قد فنيَ زاده، وليس معه شيء، على طريق المواساة قَبِل.»[3] وهذا مناف لما هو عليه نظام التأمين التكافلي، حيث إن المشتركين في صندوق التكافل لا يرضون بدخول سواهم ممن لم يشارك بأقساط مثلهم. بل إن الاشتراك في النّهد ليس على حد السواء، وإنما كل يدفع ما يقدر على دفعه، ولا يشترط التساوي على رأي الجمهور.[4] بخلاف الاشتراك في التأمين، يكون بأقساط محددة يتساوي فيها جميع المستأمنين. وأن الإفادة من النّهد ليس سواء، وذلك راجع إلى اختلاف أحوالهم في الأكل، يقول ابن بطال: «ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم حين أملقوا في السفر، جعل أيديهم جميعا فيما بقى من الأزواد سواء، ولا يمكن أن يكون أكلهم بالسواء أصلا، لاختلاف أحوالهم في الأكل، وقد سوغهم النبي ذلك من الزيادة والنقصان، فصار ذلك سنة في الجماعات التي تدعى إلى الطعام في النهد.»[5] بخلاف التأمين، الاستفادة منه في تعويض الضرر متساوية بين المستأمنين.

ويجاب عنه أن الذي يدخل في النّهد ممن لم يشترك بزاده، هو المعدم الذي لم يملك ما يشترك به من فقراء المدينة الذين لا يجدون طعاما يبذلونه، ولو كانوا يملكون ما يشتركون به ما بخلوا به. لذلك فإن القاعدة العامة في فعل التناهد أن يشترك الناس كلّهم بما يملكونه من طعام، وبعدها يقسم عليهم بالسوية، فلو علم الحاكم بأحدهم أنه يملك طعاما و لم يشترك فإنه سيحرمه من القسمة لا محالة، بخلاف من لم يجد ما يبذله، فإنه يستفيد من القسمة، بحكم أنه أولى من غيره بالطعام. وتأسيسا عليه، فإن الذين لا يشتركون في التأمين فريقان،

---

[1] عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْثًا قِبَلَ السَّاحِلِ، فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الجَرَّاحِ وَهُمْ ثَلاَثُ مِائَةٍ، وَأَنَا فِيهِمْ، فَخَرَجْنَا حَتَّى إِذَا كُنَّا بِبَعْضِ الطَّرِيقِ فَنِيَ الزَّادُ، فَأَمَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ بِأَزْوَادِ ذَلِكَ الجَيْشِ، فَجُمِعَ ذَلِكَ كُلُّهُ، فَكَانَ مِزْوَدَيْ تَمْرٍ، فَكَانَ يُقَوِّتُنَا كُلَّ يَوْمٍ قَلِيلًا قَلِيلًا حَتَّى فَنِيَ، فَلَمْ يَكُنْ يُصِيبُنَا إِلَّا تَمْرَةٌ تَمْرَةٌ، فَقُلْتُ: وَمَا تُغْنِي تَمْرَةٌ، فَقَالَ: لَقَدْ وَجَدْنَا فَقْدَهَا حِينَ فَنِيَتْ، قَالَ: ثُمَّ انْتَهَيْنَا إِلَى البَحْرِ، فَإِذَا حُوتٌ مِثْلُ الظَّرِبِ، فَأَكَلَ مِنْهُ ذَلِكَ الجَيْشُ ثَمَانِيَ عَشْرَةَ لَيْلَةً، ثُمَّ أَمَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ بِضِلَعَيْنِ مِنْ أَضْلاَعِهِ، فَنُصِبَا ثُمَّ أَمَرَ بِرَاحِلَةٍ، فَرُحِلَتْ ثُمَّ مَرَّتْ تَحْتَهُمَا فَلَمْ تُصِبْهُمَا] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والنهد والعروض و مسلم في الصحيح كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان باب إباحة ميتات البحر

[2] شرح صحيح البخاري لابن بطال 6/7

[3] إكمال المُعْلِم بفَوَائِدِ مُسْلِم 373/6

[4] أحكام المناهدة لعبد الحكيم العجلان ص/ 218

[5] شرح صحيح البخاري لابن بطال 467/9- 468

أحدهما: أشخاص ميسورون، لا خلاف أن هؤلاء لا يستحقون شيئا من صندوق التأمين، بحكم أنهم امتنعوا عن المشاركة فيه وبمقدورهم ذلك. والفريق الآخر: لم يشتركوا في التأمين لعدم امتلاكهم أقساط التأمين، هؤلاء يجب إدخالهم في نظام التأمين بوضع قانون ينظم ذلك، على أن يستفيدوا من فائض التأمين لا من أقساطه، وبذلك يندفع الإشكال.

سابعا) إن القول بأن الأقساط المدفوعة من قبل المستأمنين تبقى في ملكيتهم قياسا على الإباحة، يوجب جريان أحكام الميراث والزكاة فيها، وهذا لا يتصور في التأمين التكافلي. **ويجاب عنه** أن الأقساط الموضوعة في الصندوق مدفوعة على وجه التبرع مقابل التعاون، فهي لم تعد في ملك آحادهم، وإنما صارت ملكا لمجموعهم لغرض دفع المخاطر ، فما وضعه المستأمنون في الصندوق لم يكن لغرض التجارة، فهو ليس مالا ناميا حتى تتعلق به زكاة، اللهم إذا سُخر للتجارة بنية نمائه حتى يسد عجزا محتملا، فإن الزكاة تكون واجبة. وبخصوص الميراث فليس ثمة مانع منه، فلورثة المستأمن المطالبة بحقهم في التعويض عند حدوث ما يقتضيه، بشرط أن لا يخلوا بمقتضيات العقد.

وعموما فإن صيغة المعاوضة التعاونية هي أنسب الصيغ الفقهية لغرض تكييف التأمين التكافلي، وفي اعتقادي أن الفقهاء اليوم حاولوا إخراج التأمين من سياقه التجاري الربحي إلى سياق تعاوني تكافلي، لكنهم احتاروا في الوصف الفقهي الأنسب له، لا من حيث التأصيل لنظام تكافلي فهذا مما شهدت له النصوص على وفرتها، وإنما من حيث أنه يكون نظاما تكافليا يقوم على أسس التعاون والتكافل، وفي الوقت نفسه يكون نظاما اقتصاديا يعود على أصحابه بالعوائد. لذلك لم يكن قصدهم من بذل هذا المجهود هو التأصيل لنظام تكافلي فقط، فهذا أمر لا مانع منه، وإنما ليكون تكافليا بالأصالة ربحيا بالتبعية.

وعليه فإن الفريق الذي جوّز التأمين التقليدي رأى فيه جانبا من التعاون لكن ليس مقصودا أصالة وإنما تبعا، والفريق الذي حرّمه لم ير فيه جانبا من التعاون أصلا، فاستغنى عنه بصناعة تأمين يكون التعاون والتكافل فيه أصليا، ولا مانع إذا جر نفعا تبعا. لذلك نحن بين فريقين أحدهما: كان همّه صناعة تأمين تجاريّ بالأصالة تعاونيّ بالتبعية، لكنه لم ينجح، لأن التجارة لا تفضي إلى التعاون. والثاني: همّه هو صناعة تأمين تكافليّ بالأصالة تجاريّ بالتبعية، لكنه في كل مرة لم ينجح، لأن التكافل إذا انتهى إلى الربح وكانت التجارة وسيلته، لم يكن تكافلا بالمعنى الصحيح. والذي يجب تقريره أن الفريقين معا بحثا عن الربح لكن مع اختلاف في السبل والوسائل، فالفريق الأول – أنصار التأمين التجاري – بحث عن الربح دون اعتبار للنصوص الشرعية، فكان ذلك على حساب التعاون، فكلما اجتهد في توسيع أسباب الربح، قلّ بذلك التعاون في نظامه التأميني. والفريق الثاني – أنصار التأمين التكافلي – بحث عن الربح لكن في حدود النصوص التي ترغب في التعاون والتكافل، وكلما اجتهد في طلب التكافل، قلّ بذلك رصيده المالي فأثر على نظامه التأميني برمته.

وعليه فإن أنسب تكييف للتأمين التكافلي هو الوسط الذي يحقق غرض الجانبين معا: التكافل والربح. وأقرب الصور الفقهية لهذا الاختيار هو المعاوضة التعاونية. حيث يتحقق فيها التعاون بين المشتركين، وهو أصل هذه الصيغة، كما تتحقق فيها المنفعة بينهم. بجانب هبة الثواب أراها ملائمة لتكييف التأمين التكافلي عليها، وقد مر بنا أن هبة الثواب من عقود المعاوضات، تجري عليها أحكام البيوع انتهاء بالإجماع، مع اختلافهم في ابتدائها هل تكون بيعا أو هبة. وعقد التأمين – كما سبق – يمكن تكييفه على أصل هبة الثواب تخريجا على مذهب الحنفية في حالتين فقط. **إحداهما:** أن هبة الثواب تكون هبة ابتداء وانتهاء في حالة كان العوض مجهولا، وعليه يكيّف التأمين على أنه هبة ابتداء وانتهاء لكون العوض فيه مجهولا، فيكون التأمين من عقود التبرعات ابتداء وانتهاء. **والثانية:** عقد التأمين لا يتم فيه التقابض من الطرفين، حيث إن المشترك يدفع الأقساط إلى الصندوق، فيتم القبض من طرف الصندوق، لو قلنا إنه شخصية معنوية يصح منه التمليك ويبقى العوض لم يتم قبضه من طرف المشترك، وتأسيسا على مذهب الحنفية الذي يرى هبة ثواب هبة ما لم يتم التقابض، فإن التأمين عقد هبة حتى يتم قبض التعويض عند وقوع الخطر المؤمَّن منه، وعند حدوثه يكون بيعا، حيث تجري أحكام البيع عليه، والأقرب إلى صيغة التأمين التكافلي الصيغة الأولى. بخلاف ذلك لو فرضنا أن العوض في التأمين معلوم، وأنه الأمان أو الخطر المسمى، في هذه الحالة لا يستقيم تخريج التأمين على أصل هبة الثواب حسب المذاهب الفقهية كلها، لأنها حينئذ تعتبر هبة الثواب بيعا، ولا مطمع في تصحيحها تبرعا عندهم. وعليه فإن الذين كيّفوا التأمين على أساس هبة الثواب عند المالكية أو الشافعية أو الحنابلة أو أنهم كيّفوا التأمين على مذهب الحنفية، وجعلوا العوض فيه معلوما تخريجا على أنه الخطر المسمى، فإنهم لم يسلموا من هذا الانتقاد.

المطلب الرابع: الآثار الفقهية المترتبة على التكييف الفقهي

بترجيح الاجتهاد القاضي بتكييف التأمين التكافلي على أساس المعاوضة التعاونية، فإن أهم الأحكام الشرعية المترتبة عليه هي:

أولا: مجموع المشتركين في التأمين التكافلي القائم على أصل التعاون، تحصل اشتراكاتهم في هيئة ذات ذمة مالية مستقلة تسمى هيئة المشتركين، هدفها جمع التبرعات ودفع التعويضات، وتتولى إدارة الهيئة الشركة بأجر.[1]

ثانيا: الاشتراك المدفوع من المستأمن هو تبرع منه، يضم إلى تبرعات باقي المستأمنين بقصد تعويض الضرر الواقع على آحادهم، فالتبرع ليس موجها لأحد بعينه وإنما لمجموع المؤمَّن لهم، بقصد التعاون جميعا.[2]

ثالثا: التعويض في التأمين على أساس المعاوضة التعاونية حسب منطق التبرع يُصرف من مجموع الأقساط المتاحة، وإذا لم تف بذلك طُلب من الأعضاء زيادة في الاشتراكات لسدّ الفرق، وليس هناك التزام بالزيادة ولا ضمان. بخلاف التأمين التقليدي ثمة معاوضة فيه بين القسط والتعويض، وعليه فإن انتفاء الضمان يستتبع انتفاء التحريم[3].

رابعا: الشركة في التأمين التكافلي مجرد وسيط بين المستأمنين، وعقود الوساطة عقود أمانة. بخلاف التأمين التجاري وساطة الشركة قائمة على الضمان، فهي تمتلك الأقساط وتضمن للمستأمنين التعويض، ومعلوم أن عقود النيابة والأمانة أكثر كفاءة واستقرارا وأقرب إلى قواعد الشرع ومقاصده من عقود الضمان[4]. وللشركة بجانب الإدارة أن تستثمر أموال الصندوق مضاربة أو وكالة بأجر.[5]

خامسا: المستأمن في التأمين التكافلي لا ينتظر مقدارا محددا سلفا إذا وقع الخطر، وإنما ينتظر تضافر قرنائه بتعويضه، فالطمأنينة التي يشعر بها نابعة من شعوره بالتعاون، وليس من عوض بمقتضى التزام تعاقدي غير

---

[1] التأمين التعاوني الإسلامي حقيقته أنواعه مشروعيته الدكتور حسن الشاذلي ص/ 20

[2] نفس المرجع ص/ 31

[3] وقفات في قضية التأمين ص/ 20

[4] نفس المرجع ص/ 20

[5] التأمين التعاوني الإسلامي حقيقته أنواعه مشروعيته الدكتور حسن الشاذلي ص/ 19

صادق في حقيقته، لأن التأمين التجاري الشركة تعوض فيها نسبة محددة من الأخطار لا تتجاوزها، فلو تعدت نسبة المصابين النسبة التي تقدر عليها الشركة فإنها لن تعوضهم. وعليه فإن هذا الخلل في سياسة التأمين التقليدي متجاوز في التأمين القائم على التعاون.[1] بالإضافة إلى أن عنصر الربح ليس هو سبب تحريم التأمين التقليدي، لأنه قد ظن البعض أنه لا فرق بين التأمينين التجاري والتكافلي إلا الربح، ولما كان الربح مشروعا فالنتيجة هي جواز التأمين التجاري. لكن في الحقيقة أن سبب تحريمه ليس مجرد الربح، لأن التأمين التعاوني إن قلنا لا يهدف إلى الربح، لا نقصد أنه من يتولى إدارته واستثمار أمواله لا يسعى إلى الربح، إنما المراد أن التأمين التعاوني لا يهدف للربح مقابل الضمان، أما في مقابل الإدارة فهو معاوضة مقصودها الربح، لكن شركة التأمين تربح من جهتين: جهة مشروعة، تتمثل في إدارة التأمين واستثمار أمواله، ومن جهة غير مشروعة هي الضمان. أما التأمين التكافلي يربح من جهة الإدارة ولا ضمان، وعليه لو قيل إنه لا يهدف إلى الربح معناه من جهة الضمان التأمين التكافلي لا يعقد معاوضة ليربح منها، إذ نجد أقساط التأمين التجاري مرتفعة مقارنة مع أقساط التأمين التكافلي، لأن القسط في التأمين التجاري يمثل ثمن الإدارة وثمن الضمان، بخلاف التأمين التكافلي يتضمن ثمن الإدارة فقط.[2] وإذا لم تف التبرعات والأرباح في تعويض الأضرار التي تقع على المشتركين، زيد في الاشتراكات حتى تسد النقص، وما فاض عن ذلك هو حق للمشتركين لوحدهم[3].

[1] وقفات في قضية التأمين ص/ 21

[2] وقفات في قضية التأمين ص/ 22

[3] التأمين التعاوني الإسلامي حقيقته أنواعه مشروعيته الدكتور حسن الشاذلي ص/ 33

الفصل الخامس: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الأَشْبَاهِ الستة

نازلة الَدَّمِ اَلْمَسْحُوبِ طِبياً – نُموذَجا –

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حقيقة نازلة الدم المسحوب طبيا

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة الدم المسحوب طبيا

تمهيد:

تعدّ نازلة «الدم المسحوب طبيا» من النوازل المستجدة، وأطلق عليها المعاصرون جملة من التسميات أشهرها نازلة: «التبرع بالدم» ولقد عدلت عن هذه التسمية لخروج ما يقتضيه البحث منها، خصوصا مسألة بيع الدم والطرف المستقبل للدم، لكون التسمية: التبرع بالدم، لا تشمل هذه المطالب بخلاف تسمية: الدم المسحوب طبيا، جامعة لكل ما له علاقة بموضوع نقل الدم. فالطرف الذي يُسحب منه الدم هو المتبرع أو البائع، علاقته بالطرف المستقبل، تكون تبرعا في حالة تبرع صاحب الدّم بدمه، وتكون معاوضة في حالة بيعه للدم. ويختص البحث أيضا بالوسيط بين الطرفين، وهو بنك الدم. وما يتعلق بذلك كلّه من أحكام شرعية. وعموما فإن الفصل جرى فيه الحديث عن الموضوع من خلال مبحثين اثنين: المبحث الأول في حقيقة نازلة الدّم المسحوب طبيا، والمبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة الدّم المسحوب طبيا.

المبحث الأول:حقيقة نازلة اَلدَّمِ اَلْمَسْحُوبِ طِبِيّاً

المطلب الأول: حقيقة الدّم المسحوب طبيا

الفرع الأول: التعريف بالدم المسحوب طبيا

الدَّمُ في اللغة أصله دَمَوٌ بِالتَّحْرِيكِ وَتَثْنِيَتُهُ دَمَيَانِ، وهو من الأخلاط معروف. وبعض العرب يقول: دَمَوَانِ. وَقَالَ سِيبَوَيْهِ: أَصْلُهُ دَمْيٌ بِوَزْنِ فَعْلٍ. وَقَالَ الْمُبَرِّدُ: أَصْلُهُ دَمَيٌ بِالتَّحْرِيكِ فَالذَّاهِبُ مِنْهُ الْيَاءُ وَهُوَ الْأَصَحُّ وَحُجَّةُ كُلِّ وَاحِدٍ مَذْكُورَةٌ فِي الْأَصْلِ. وَتَصْغِيرُ الدَّمِ (دُمَيٌّ) وَجَمْعُهُ (دِمَاءٌ) . وَ (دَمِيَ) الشَّيْءُ مِنْ بَابِ صَدِيَ، تَلَوَّثَ بِالدَّمِ فَهُوَ (دَمٍ) [1]. دَمَّ الشَّيْءَ يَدُمُّه دَمّا: طَلاهُ. وَمن ذَلِك دَمَمْت الْقدر بالطحال أَو بِالدَّمِ دَمًا إِذا طليتها لتصلحها بِهِ[2]. وقال اللِّحْيانِيُ: «دَمَمْتُ القِدْرَ أَدُمُّها دَمّا: إذا طَلَيْتَها بالدَّمِ، أو بالطَّحالِ». ودَمَّ رَأْسَه يَدُمُّه دَمّا: شَدَخَه وشَجَّهُ. [3]

وفي الاصطلاح الطبيّ الدّم هو السائل الأحمر الذي يجري في العروق من شرايين وأوردة وشعيرات دموية، ويشكّل حوالي % 7 من وزن الإنسان. والمصنِّع الأساسي للدّم هو نقي العظام الذي ينتج أكثر من ثمانية ملايين خلية في الثانية. وعرّفه بعضهم تعريفا علميا بقوله: «الدم عبارة عن نسيج سائل من أشكال النسيج الضام، يجري داخل الجسم ضمن الأوعية الدموية بما فيها من أوردة وشرايين وشعيرات دموية، ويتكون من مادة سائلة: البلازما تسبح فيها الكريات الدموية.» [4]

أما السحب فيقصد به استخراج الدم من البدن، ويكون بطريقة طبية تستخدم فيها معدات معقمة تخلو تماما من مسببات العدوى، ومن هذه المعدات المحقنة الطبية تحقن في جسم المتبرع لغرض سحب الدم، والدم المستخرج يودع في محفظة طبية تحت درجة معينة حتى لا يتسرب إليه الهواء فيفسد، فيكون مناسبا لأغراض علاجية أو بحثية. يقوم أخصائي التحاليل بأخذ عيّنة دم الشخص للقيام بتحليلها، ويتمّ ذلك بواسطة إبرة يتم

---

[1] مختار الصحاح [د م ا] ص 88

[2] جمهرة اللغة [د م م] 114/1

[3] المحكم والمحيط الأعظم [د م م] 285/9

[4] علم الدم الدكتور عبد المجيد الشاعر ص/7

إدخالها في الوريد الموجود في الذراع عادة، وذلك بعد تعقيم موضع الحقن.[1] وهذا الإجراء الوظيفي لحقن الدم يتعلق بالجانب التحليلي، حيث تؤخذ العينة لغرض الفحص الطبي. والدم لا يسحب فقط لهذا الغرض، فقد يكون الحقن لغرض النقل، بمعنى أن العملية تجرى لأجل نقل دم الشخص السليم لآخر مريض، والهدف هو تزويد المريض بالدم أو بأحد مشتقاته التي لا يوفرها جسمه[2]. ومن هذا السبب تعددت التسميات لهذه العلمية، منها: سحب الدم، والتبرع بالدم، ونقل الدم، وبيع الدم... والذي يجمع هذه المعاني عبارة سحب الدم أو حقن الدم، فهو يحقن لغرض التحليل أو لغرض نقله إلى شخص آخر أو لغرض التجربة. فيقال في تعريف عملية حقن الدم: «هو سحب الدم من شخص بواسطة الحقن لأغراض طبية، إما بحثية أو علاجية.» ذلك أن هذه العملية لا تخلو من أحد الأمرين، فإما أن يكون الغرض من الحقن هو إجراء أبحاث على الدّم، وإما أن الغرض من الحقن هو العلاج، إما بالنظر في الدم لأجل الوصول إلى علة المرض، أو بالنقل لأجل تزويد المريض بالدّم المفقود. ويتم سحب الدم بواسطة الحقنة الطبية من الوريد، وهذه الحقنة نوعان: نوع يستخدم مرة واحدة فقط، ونوع قابل للتعقيم يستخدم مرات عدة، والحقن وعادة ما تكون مصنوعة من الزجاج.[3] وطرق سحب الدم من الجسم في الطب أنواع، أولها: سحب الدّم الشعيري عن طريق تثقيب رأس الأصابع أو شحمة الأذن في البالغين، أما عند الأطفال يتم تثقيب أصبع القدم بواسطة مشرط رمحي. والثاني: سحب الدم الوريدي، يتم فيه سحب الدم من الوريد الموجود في الذراع أو المرفق بواسطة محقنة جافة ومعقمة. والثالث: سحب الدم الشرياني: ولا يلجأ إلى هذه الطريقة إلا في الحالات القصوى، حيث يتم سحب دم الشريان لغرض فحص غازات الدم، أو لغرض دراسة الاختلاف بين مستوى (الجلوكوز) في الدّم الشرياني والدم الوريدي.[4]

الفرع الثاني: خصائص الدّم ومكوناته

مجموع الخصائص الفيزيائية للدم: **خاصية اللون:** لون الدّم أحمر، وذلك بسبب وجود مادة (الهيموجلوبين) التي تضفي على الدم اللون الاحمر، ويختلف اللون الأحمر في الدّم فهو في الشرايين أحمر فاقع في الشرايين بسبب وجود الأكسجين، وأحمر قاتم في الأوردة بسبب وجود ثاني أكسيد الكربون. **خاصية الحرارة:** هي ثابتة في الجسم مع بعض التغيرات من عضو لآخر، حسب حاجة كل عضو للحرارة من أجل القيام بوظائفه، والدّم يتبع حرارة العضو الذي يجري فيه، ومعدل الحرارة في الجسم تتراوح بين (36.8) درجة حرارية

---

[1] المسائل الطبية المعاصرة في باب الطهارة الطاهري ص.130

[2] المسؤولية المدنية عن حوادث نقل الدم ص.10

[3] المسائل الطبية المعاصرة في باب الطهارة ص. 130

[4] المسائل الطبية المعاصرة في باب الطهارة ص. 131 و132

إلى (37.6) **خاصية الكثافة:** كثافة الدّم يتوقف أمرها على وجود المواد المنحلة في البلازما مثل كريات الدم الحمراء والبروتين وهي تختلف بين الجنسين. **خاصية اللزوجة:** خاصية اللزوجة في الدم عبارة عن احتكاك الدم بجدران الشرايين والأوردة، وهي بشكل أساسي تعتمد على البروتينات الموجودة في البلازما. **خاصية الضغط:** الضغط الأسموزي خاصية مهمة للدم، ينتج هذا الضغط عن وجود البلورات والأملاح في البلازما وترجع أهميته في المحافظة على تعادل الأملاح والماء داخل الخلية وخارجها، فوجود الأملاح – مثلا – بكثرة في الدم يسبب سحب الماء من الخلايا وهذا يؤدي إلى الجفاف، أما قلّة هذه الأملاح فيسبب دخول الماء على الخلايا بما يعرف بالتسمم المائي. **خاصية الهيدروجين:** كما أن الدّم يتميز بخاصية كثافة تركيز الهيدروجين، وعادة ما تميل هذه الكثافة إلى القاعدية بمعنى أن الدّم محلول قاعدي.[1]

أما مكونات الدّم أربعة مكوناتٍ أساسية تتباين في وظائفها ونسبتها وهي: خلايا الدم الحمراء، خلايا الدم البيضاء، البلازما، والصفائح الدموية. تشكّل خلايا الدم الحمراء ما يقارب 45 % من حجم الدم، أما ما تبقى من خلايا الدم البيضاء والصفائح الدموية فتقل عن 1% وعموما يتكون الدم من العناصر التالية[2]:

– المصورة (**Plasma**) عبارة عن المادة السائلة في الدّم، لونها شفاف يميل إلى الأصفر، وتشكل نسبة 55% من مكونات الدم، و تشكل الماء بنسبة 90 % من بلازما الدم، في حين أنّ أقلّ من 10% من البلازما هي مواد ذائبة ومعظمها بروتينات، بالإضافة إلى الفيتامينات والمواد المغذية، مثل: الجلوكوز والأحماض الأمينية. أما وظيفة البلازما الرئيسية فهي: نقل الدّم إلى جميع أنحاء الجسم ونقل المواد المغذيّة ومنتجات نفايات الخلايا، فمهمتها الأساسية تسهيل حركة الخلايا الدموية، وحمل العناصر الغذائية من جهاز الهضم إلى سائر الخلايا، وتوصيل الفضلات الناتجة عن أنشطة الجسم من عرق وبول ونحوهما إلى الأجهزة المختصة لطرحها خارج الجسم. كما أنها المسئولة عن نقل الأجسام المضادة وبروتينات التخثّر والهرمونات التي تساعد في الحفاظ على توازن الجسم.

– كريات الدّم الحمراء: (**Erythrocytes**) تبلغ نسبتها تقريبا (5 ملايين /ملم مكعب) ومهمتها الأساسية نقل الأكسجين من الرئتين إلى سائر خلايا البدن، والعودة بغاز ثاني أكسيد الكربون من الخلايا إلى الرئتين للتخلص منه. وهي إحدى المكوّنات الخلويّة في الدم وأكثرها عدداً، يتم إنتاجها في نخاع العظم،

---

[1] علم الدم الدكتور عبد المجيد الشاعر ص/ 7 – 8

[2] ينظر: الموسوعة الطبية الفقهية للدكتور أحمد محمد كنعان ص/462 ونقل الدم بين الطب والفقه لمحمد الطوالبة ص/5 – 7 المجلد السابع من مجلة: الأردنية في الدراسات الإسلامية العدد 3/ 1432ه. وعلم الدم الدكتور عبد المجيد الشاعر ص/ 9 وما بعدها

وحجمها صغير ودائري ومقعرة الوجهين. يساعدها شكلها ومرونتها على المرور عبر الأوعية الدموية الصغيرة. وتُحاط خلايا الدم الحمراء بغشاء يتكون من الدهون والبروتينات، وهي تحتوي على (الهيموغلوبين) وهو بروتين أحمر غنيّ بالحديد يُكسِب الدّم لونه. ووظيفة خلايا الدم الحمراء الرئيسية هي نقل الأوكسجين من الرئتين إلى الأنسجة وحمل ثاني أكسيد الكربون والفضلات من الأنسجة إلى الرئتين للتخلص من غاز ثاني أكسيد الكربون، وإلى الكليتين والكبد للتخلص من الفضلات الأخرى.

وتتم عملية التحكم بإنتاج هذهِ الخلايا عن طريق (الإريثروبويتين) وهو هرمون تقوم بإنتاجه الكلى بالدرجة الأولى، حيثُ تكون خلايا الدم الحمراء في بداية تكونها غير ناضجة، وتتواجد في نخاع العظم، وبعد ما يقارب من سبع أيام من نضجها تُطلَق في مجرى الدم. وعلى عكس الخلايا الأخرى لا تحتوي خلايا الدم الحمراء على نواة، كما يمكنها تغيير شكلها بكل يسرٍ وسهولة، وهذا من شأنه أن يساعدها في ملائمة الأوعية الدموية – التي تختلف في طبيعتها – في الجسم. وعلى الرغم من ذلك فإنّ عدم وجود النواة يجعل الخلية آنذاك أكثر مرونة، إلّا أنّها أيضًا تحدُّ من عمرها أثناء عملية انتقالها عبر أصغر الأوعية الدموية، والذي يؤدي إلى إتلاف أغشية الخلية بالإضافة إلى استنفاذ إمدادات الطاقة الخاصة بها. ومتوسط عمر خلية الدم الحمراء أنها تبقى لمدة تُقدِّر ب– 120 يومًا فقط.

– كريات الدّم البيضاء: (**Leucocyte**) تبلغ نسبتها (6 آلاف/ملم مكعب) تتكون خلايا الدّم البيضاء داخل نخاع العظم، وهي خلايا تتميز باحتوائها على نواة وقادرة على الحركة، وتعتبر جزءاً رئيسياً من جهاز المناعة في الجسم، وتلعب دوراً مهمّاً في حماية الجسم من العدوى عن طريق تدمير العوامل المعدية والخلايا السرطانية، أو عن طريق إنتاج الأجسام المضادة. ومعظم خلايا الدم البيضاء لها عمر لا يتجاوز بضع ساعات إلى عدة أيام، ولكن هناك بعض انواع الخلايا التي يمكن أن تبقى في الجسم لسنوات عديدة. وتختلف خلايا الدّم البيضاء في خصائصها وعددها، ويبلغ عددها ما بين 4000–11000 خلية لكل ميكرولتر. وارتفاع عدد خلايا الدم البيضاء أو انخفاضها له دلالات صحيّة.

وتُصنف خلايا الدّم البيضاء إلى خمسة أنواع رئيسة هي: **الخلايا المتعادلة:** تتخصّص بالدفاع ضد العدوى الجرثومية خاصة الالتهابات البكتيرية، وحالات الحروق والجلطات والجروح. **الخلايا الليمفاوية:** تُشكّل الخلايا الليمفاوية خطّ دفاع الجسم ضدّ العدوى الفيروسية، مثل: التهاب الكبد. **الخلايا وحيدات النوى:** ترتفع عي حالات الالتهابات المزمنة: كالسّل. **الخلايا الحمضية:** ترتفع استجابةً للإصابات الطفيلية والحساسية، وتفاعلات الأدوية. **الخلايا القاعدية:** مسئولة بالدرجة الأولى عن الاستجابة للحساسية، بحيث تقوم بإفراز الهستامين مما يؤدي إلى تمدد الأوعية الدموية.

- صفيحات دموية (**Platelets**) تبلغ نسبتها وسطيا (300 آلاف/ ملم مكعب) مهمتها الأساسية المساهمة في تخثر الدّم، ووقف التريف عند حدوث إصابة من جرح أو نحوه. وتعتبر الصفائح الدموية أصغر خلايا الدّم، وتُصنّع في نخاع العظم، ويبلغ قطرها من 2 إلى 4 ميكرومتر تقريباً. وعددها كبير جدا، لكن بالرغم من ذلك فهي تشغل جزءاً صغيراً من حجم الدّم بالنسبة لمكوناته الأخرى نظرا لحجمها الصغير نسبياً. وتمتاز الصفائح بقدرتها العالية على الالتصاق، وهي تفتقر إلى النواة لذلك ليست قادرة على الانقسام الخلوي. ويتراوح عمر الصفائح من سبعة إلى عشرة، وأهم وظائفها: العمل على تجلّط الدم عند حدوث التريف أو عند الجروح مما يؤدي إلى إيقافه.

الفرع الثالث: مزايا الدم ووظائفه

بخصوص طبيعة الدم كان الاعتقاد قبل بدايات القرن العشرين أن الدّم هو نوع واحد ومتماثل بين جميع البشر، لذلك كانت محاولات نقل الدم من الأشخاص السليمين للمرضى عادة ما كانت تفضي إلى موتهم. الأمر الذي أدى إلى منع عملية نقل الدم لفترات طويلة في أوروبا، حتى قام العالم البيولوجي النمساوي (**Landsteiner**) مؤسس علم فصائل الدم في العام 1900م عندما تتبع سبب وفاة بعض المرضى عند نقل الدم، فاكتشف المادة المسئولة (**Antigens**) في الدم، وهي عبارة عن بروتينات سكرية موجودة على سطح خلية الدم الحمراء، فتمّ تقسيم فصائل الدم لاحقا إلى أربعة أنواع: (**A** و**B** و**AB** و**O**) بتحديد زمرة الدم جينيا، حيث يوجد لدى الإنسان نوعين من المورثات نوع (**A**) ونوع (**B**) وعند وجود كلا النوعين (**A** و**B**) في الحمض النووي لهذا الشخص تكون زمرة دمه (**AB**) أما إذا وجدت المورثة (**A**) فقط فزمرة دمه (**A**) وبذات الطريقة بالنسبة لزمرة الدم (**B**) أما عند عدم وجود أيّ من هاتين المورثتين تكون زمرة الدم (**O**) وهناك فصيلة نادرة جدا منه وهي الدّم الذهبي وهو (**H**) يقدر وجوده بشخص إلى ثلاثة أشخاص بين مليون شخص، وتمّ اكتشاف هذه الفصيلة في مدينة (مومباي) بالهند ولذلك تسمى فصيلة دم مومباي[1]. وللدّم وظائف متعددة أبرز ما رصده العلماء[2]:

---

[1] الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء ص/50 - 51

[2] المسائل الطبية المعاصرة تأليف إبراهيم عبد الغفار الطاهري ص/ 127 -129 علم الدم الدكتور عبد المجيد الشاعر ص/ 13 وموسوعة الدماء في الإسلام ص/170

– الوظيفة التنفسية: وتتمثل في نقل الأكسجين من الرئة إلى الأنسجة، والتخلص من أكسيد الكاربون من الأنسجة إلى الرئة.

– الوظيفة الغذائية: وتتمثل في نقل وتوزيع المواد الغذائية، من القناة الهضمية إلى جميع الأنسجة المختلفة للجسم.

– الوظيفة الإخراجية: وتتمثل في قيام الدّم بحمل نواتج التمثيل الغذائي من الأنسجة إلى أجهزة الإخراج، مثاله نقل (اليوريا) إلى الكليتين، وثاني أكسيد الكربون إلى الرئتين.

– الوظيفة التنظيمية: الدّم مسئول عن تنظيم درجة حرارة الجسم، يعمل على توزيع الحرارة على جميع أجزائه، فينقلها من الأنسجة العميقة إلى الأنسجة السطحية وبالعكس، وبذلك يحافظ على توازن الحرارة في الجسم. كما أن الدم مسئول عن تنظيم درجة حرارة الحموضة في الأعضاء المختلفة، وينظم إفرازات الهرمونات من الغدد ويحافظ على نسبتها بشكل متوازن في الدم، ويقوم بنقل هذه الهرمونات من مواضع توليدها إلى مواضع عملها.

– الوظيفة الدفاعية: يحتوي الدّم على خلايا بيضاء تنتج الأجسام المضادة، تعمل على الدفاع عن الجسم ضد الميكروبات والفيروسات التي يتعرض لها.

– الوظيفة التوازنية: يحافظ الدّم على توازن الماء في الجسم، حيث يحافظ على كمية الماء الموجودة فيه، وذلك عن طريق إخراج الماء الزائد عن طريق الكليتين والغدة الدرقية.

المطلب الثاني: دواعي سحب الدم

الدّم البشري أساس حياة الإنسان وشريانها المتدفق، فالإنسان لا حياة له دون الدّم. لأجله جعل الله للبدن قدرة على حفظ الدم وتخزينه، ليقوم بتعويض ما يفقده من دم في أسرع وقت ممكن، أما إذا كانت كميّة فقد الدم من الجسم كبيرة لدرجة أن المخزون لا يكفي، حينها تكون حياة الشخص في خطر، من هنا جاءت فكرة تعويض هذا النقص من خلال عملية نقل الدّم للمريض. وأهمية الدّم كبيرة جدا، فهو يقوم بوظائف منها: نقل الأكسجين بكرياته الحمراء إلى كل ناحية من نواحي الجسم وإلى كل خليّة من خلاياه. وتعد كريات الدم البيض خط الدفاع الثاني ضد الجراثيم أو الأجسام الغريبة التي تخترق الجلد وتنفذ إليه من خلال المسام أو من خلال الفتحات الطبيعية أو بسبب الإصابات.[1] وسحب الدّم له أغراض طبية وأخرى بحثية محضة، إلا أن الغالب على ذلك هو الدواعي العلاجية، و لم تعد كما في السابق محصورة في بعض حالات الإسعاف والجراحة والولادة، وإنما أصبح لسحب الدم أغراض أخرى أهمها[2]:

- حالة التريف: وهي الحالة التي يفقد فيها المريض أو المصاب بحادث جزءا من دمه فيحتاج إلى تعويضه، وسببه الحوادث والحروق الكبيرة أو الترف الناتج عن الولادة، ونزف القرحة الهضمية، والأورام السرطانية.

- إجراء العمليات الجراحية: حيث تتطلب هذه العمليات تعويض الدم المفقود، جراء الجراحة التي يفقد بسببها المريض الكثير منه، فيعوض ذلك بنقل دم آخر إليه.

---

[1] نقل الدم بين الطب والفقه لمحمد الطوالبة ص/ 4-5

[2] البنوك الطبية البشرية لإسماعيل مرحبا ص.244 - 247

– حالة فقر الدم: عن طريق ازدياد تحطم خلايا الدّم الحمراء داخل الأوعية الدموية، وغيرها من حالة فقر الدّم الشديد على اختلاف أنواعها.

– حالة التسمم المختلفة: ومنه التسمم بأول أكسيد الكربون، حيث يفصد المسموم لتخليص البدن من الكريات الحمراء المسمومة، والتي لم يبق لها دور في التنفس، ويُنقل الدم الجديد إلى المريض.

– حالة نقص صفائح الدم، وعناصر التجلط الذي يحدث نتيجة لبعض الأمراض، أو نتيجة لتناول بعض العقاقير.

– حالة الفشل الكلوي:تستدعي هذه الحالة غسيلا كلويا وتتطلب الدم.

– حالة الإنتانات الشديدة: حيث يستفاد من الدم للوقاية أو العلاج .

– حالة تغيير دم الطفل: يتطلب الدّم بعض حديثي الولادة أو حتى الأجنة في بطون أمهاتهم ممن أصيبوا بانحلال الدّم، وسببه اختلاف زمرة العامل (الريزسي) بينهم وبين أمهاتهم .

– حالة أمراض الدم الخبيثة: بسبب ابيضاض الدم، وفي بعض الأمراض السرطانية، حيث تتزايد لدى المريض أحد أنواع الكريات الدموية نتيجة لتزايد غير منتظم للخلايا، ويؤدي في معظم الحالات إلى الوفاة.

– حالة الأمراض الحَرَضية: سببها خفقان الأنسجة في تعويض الخلايا المصابة أو المستهلكة، ويسبب بعض الأمراض الجلدية.

– حالة الأمراض الترفية: وأبرزها (الناعور) وهو مرض وراثي ناتج عن نقصان أحد عوامل التخثر، وكذا (القرمزية) الترفية وهو نوع من أمراض الحمى القرمزية، التي تسببها جراثيم العقديات الموجودة في الدم.

– حالة الصدمة الرضية والنَزْفِيّة: تسبب هذه الحالة نقصانا في حجم الدم.

المطلب الثالث : تاريخ الاستطباب بالدم

تعددت طرق الاستفادة من الدّم المسحوب في المجال الطبيّ، وتُعد الحجامة من أقدم الممارسات الطبية التي كانت تعتمد على سحب الدم من بدن المريض، فقد أرّخ لها بعضهم فتوصل إلى أن الحجامة ظهرت قبل الميلاد، فقد عرفتها الشعوب القديمة منها: الآشوريون منذ حوالي 3500 (ق.م) والبابليون منذ 2500 (ق.م) وتفنّنت بعض الشعوب في ممارسة التطبيب بالحجامة، فالحكيم الصيني (جي هونج) الذي عاش ما بين 341 – 281 (ق.م) هو أول من استخدم قرون البقر في الحجامة كعلاج للدمامل والخراج، وسميت طريقته: (جياوها **jiaoha**) كما أن الحجامة ذكرت في أحد أقدم الكتب التاريخية عن الطب خلال مملكة (كوينج) في كتاب: (المادة الطبية) أفرد فيه الصيني (زهاو سيمن) حديثا عن الحجامة. والأدوات التي كانت تستخدم في الحجامة من الخشب خصوصا خشب (البامبو) كما استخدم الفخار أيضا، وكانت تعالج الأمراض الناتجة عن البرودة مثل الصداع والدوخة وآلام البطن والصدر[1]. كما وجد أن بعض الشعوب كانت تقوم بسحب الدم بواسطة العَلَق، وهي وسيلة قديمة كانت معتمدة في علاج كثير من الأمراض، حيث كان يوضع العلق على الجلد حيث يقوم بمص الدم الفاسد فيشفى المريض[2].

وبعض المجتمعات القديمة كانت تعتقد بأن أسباب الأمراض ترجع إلى دخول أرواح شريرة في الجسم، لذلك كانوا يعتقدون بأن للدماء صلة بهذه الأرواح، فكانوا يسيلون كميّة كبيرة من دم المريض عن طريق الحجامة أو عن طريق إحداث ثقبٍ في موضع الألم. وإراقة الدّماء في علاقتها بالشفاء لها جذور ترجع إلى الطبيب الإغريقي (أبقراط) الذي وضع نظرية الأخلاط الأربعة التي كانت تفسر المرض على أنه مجرد خلل في توازن هذه الأخلاط، ولأجل تحقيق التوازن كان من المفروض إراقة كميّة معينة من الدم. تبنى (جالن) نظرية

---

[1] الحجامة سنة ودواء ص/33--- 34

[2] الموسوعة الطبية الفقهية ص/ 327

أبقراط واعتقد بصحتها، وقد برع في علم التشريح وتوصل إلى معرفة الشرايين والأوردة وأنها تحوي دما وليس هواء كما كان معتقدا، ولقد اعتمد في علاجه على سحب الدماء بواسطة الفصد أو الحجامة. [1]

كما عرف الناس قديما طريقة لسحب الدم من البدن تُعرف بالفصادة، وهي شق العرق أو الوريد لاستخراج الدم، وتختلف عن الحجامة التي تقوم على تشريط الجلد وليس شق العرق. والفصادة طريقة علاجية قديمة كانت معروفة عند الشعوب، استخدمت لعلاج آلام المفاصل والعضلات وأمراض أخرى. وسبب تمكن هذه الوسيلة من العلاج أنه بسحب الدم وبكمية معينة تعود للدورة الدموية حيويتها، ويستعيد القلب نشاطه[2].كما اعتمد الشعب الصيني على الإبر التي أطلق عليها الإبر الصينية، وهي وسيلة استشفائية تقوم على معالجة الدماء الفاسدة. إلا أن الإبر الصينية كانت تتطلب دراية بالطاقة الجسمية، لذلك فإن استخدامها كان من حق الطبيب الخبير.[3]

ومن عادة العرب في الجاهلية اعتقادهم أن دم الشريف في قومه يداوي داء الكَلَب، فقطرة من دم ملك يُخلط بماء يُسقاه المبتلى فيبرأ، قال اللِّحْيَانِيُّ: «إن الرجل الكَلِبَ يَعضُّ إنسانا، فيأتون رجلا شريفا، فيقطر لهم من دم أصبعه، فَيَسْقُونَ الكَلِبَ فيبرأُ.» [4] قال الكُمَيْت (ت120هـ)[5] في ذلك:

أَحْلامُكُمْ لِسَقَامِ الجَهْلِ شَافِيَةٌ كَمَا دِماؤُكُمُ يُشْفَى بِهَا الكَلَبُ[6]

ومن عادتهم أيضا أنهم كانوا يدمون رأس المولود من دم عقيقته، حتى جاء الإسلام فأبطل هذه العادة، روى أبو داود في سننه عن بُرَيْدَةَ الأسلمي قال: «كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ إِذَا وُلِدَ لِأَحَدِنَا غُلَامٌ ذَبَحَ شَاةً وَلَطَخَ رَأْسَهُ بِدَمِهَا، فَلَمَّا جَاءَ اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ كُنَّا «نَذْبَحُ شَاةً وَنَحْلِقُ رَأْسَهُ وَنُلَطِّخُهُ بِزَعْفَرَانٍ»[7]

---

[1] الحجامة سنة ودواء ص/34

[2] الموسوعة الطبية الفقهية ص/ 771

[3] الحجامة سنة ودواء ص/33

[4] لسان العرب [ك ل ب] 723/1

[5] الكميث بن زيد الأسدي شاعر أموي من الكوفة أشهر قصائده الهاشميات / ديوان الكميث بن زيد ص/7 وما بعدها

[6] لسان العرب [ك ل ب] 723/1

[7] سنن أبي داود كتاب الأضاحي باب في العقيقة رقم الحديث 2843 والحاكم في المستدرك كتاب الذبائح رقم الحديث 7594 قال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ " وأقره الذهبي. ينظر المستدرك وبذيله التلخيص 238/4 وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الضحايا جماع أبواب العقيقة باب لا يمس الصبي بشيء من دمها رقم الحديث 19288

واستخدام الدم في الوقاية الطبية لم يكن قاصرا على العرب، بل كان معروفا عند شعوب أخرى، إذ يحكى إن سكان جزائر (باتك) بماليزيا كانوا يعتقدون أن شرب دم الإنسان يزود شاربه قوى خارقة، وهي العادة التي جرت عند السكان الأصليين لجزيرة (***Tasmania***) في استراليا كانوا يحفظون الدماء لغاية العلاج من أمراض مستعصية. نفس الأمر مع سكان (بكين) عاصمة الصين كانوا قديما يجمعون دماء من حُكم عليهم بالإعدام بالسيف، ويخلطوها بأنواع من النخاع، فيباع الخليط الذي كان يسمى: (الخبز الدموي)[1]

لكن هذه الطرق في نقل الدم واستعماله لأغراض استشفائية كانت بسيطة، إذ أنه لم يفكر الإسان بنقل الدم بصورة احترافية إلا بعد مجيء القرن الخامس عشر الميلادي، حيث كان يتم نقل دم الحيوان إلى الإنسان خصوصا دم الخراف. واستمر الوضع على ذلك زمنا إلى مجيء العالمين: الطبيب الإنجليزي (ويليام هارفي) والمهندس المعماري (كريستوفر رن) أجرى الأول مع حدود سنة 1628م أبحاثاً على الدورة الدموية، وتوصل إلى نتائج مخالفة لتصورات أرسطو وجالينوس. والثاني لعب دوراً مهما في تطوير المحقنة تقريبا سنة 1659م. على إثر هذه الإنجازات العلمية باشر العديد من أطباء أوربا – خصوصا فرنسا وانجلترا – إجراء تجارب نقل الدم بين الحيوانات، ومع حلول سنة 1665م نجح الطبيب الإنجليزي (ريتشارد لوار) في إجراء أول عملية نقل دم ناجحة بين الحيوانات، حيث تمكن من إبقاء كلب على قيد الحياة بعد أن نقل إليه دم كلب آخر. وفي العام سنة 1667م شهد العالم أول عملية نقل دم ناجحة لإنسان، فخلال ذلك اليوم أقدم الطبيب الفرنسي (جان باتيست دينيس) على نقل كمية ضئيلة من دم حمل (خروف) لشاب مريض شاحب الوجه، وقد وقع الاختيار حينها على الحمل بسبب طابعه المسالم ومظهره البريء. وحققت التجربة الأولى التي أجراها (جان دينيس) نجاحاً لافتا، حيث شفي المريض بتلقيه هذا الدم. كما أعاد الطبيب الفرنسي العملية مرة أخرى فنجح في نقل دم حيوان إلى مريض، لكن فشلت بعدها التجربة مع مريض توفي بسبب استقباله لدم غريب، فرفع أولياؤه قضية ضد الطبيب الفرنسي بتهمة القتل العمد، وعلى إثر ذلك أصدر القضاء الفرنسي قراراً بحظر عمليات نقل الدم إلى البشر، وامتد هذا القرار إلى إنجلترا حيث أمرت الجمعية الملكية بلندن بمنع أية عملية نقل دم[2].

إثر هذه التجربة تعطلت تجارب عمليات نقل الدم زمنا، قبل أن تعود مجدداً خلال القرن التاسع عشر، حيث انصرف الأطباء عن حقن الإنسان بدم الحيوان، فقام (جيمس بلانديل) طبيب من لندن ومختص في التوليد بعملية حقن الإنسان بدماء بشرية في عام 1818م. لكن هذه المحاولات تكللت بالفشل، لأن حقن الدماء عمل

---

[1] موسوعة الدماء في الإسلام ص/ 129-130

[2] موسوعة الدماء في الإسلام ص/ 169 وكتاب (1001) فكرة عن العلوم ص/60 و موسوعة نور المعرفة ص/79

طبيّ متوقف على معرفة فصائل الدم، وخلط الدماء بعضها ببعض دون مراعاة ذلك يسبب تلفا لمناعة الجسم فيموت المتلقي بسرعة.

وبفضل الأبحاث المتعلقة بفصائل الدم التي توصل إليها (كارل لاندتشيز) عالم الأحياء والطبيب النمساوي، انطلاقا من سنة 1900م مهدت أبحاثة الطريق إلى عمليات نقل الدماء إلى المرضى بصورة آمنة. كما استمرت الأبحاث التي تخدم هذه العملية مع العالم البلجيكي (البرت هبستين) الذي استعمل سترات الصوديوم لغرض حفظ الدم دون أن يفسد ويتجلط، فيكون بذلك أول من أسس لبنك الدم. وجاء من جامعة شيكاغو الأستاذ (أوزوالد ردبرتسون) الذي استخدم دما مخزونا أثناء الحرب العالمية الأولى سنة 1918م على إثرها تأسس أول بنك تحفظ فيه الدماء سنة 1937م[1].

[1] موسوعة الدماء في الإسلام ص/ 169 وكتاب (1001) فكرة عن العلوم ص/60 و موسوعة نور المعرفة ص/79

الكيفية	النازلة: حسية – معلومة – تلائم كيفيات فقهية

المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة اَلدَّمِ اَلْمَسْحُوبِ طِبِيّاً

المطلب الأول: الخصائص العامة لنازلة الدّم المسحوب طبيّا

الوجود	النازلة: موجودة
الإدراك	النازلة: مدركة بالحس
اللزوم	الصفتان لازمتان: الطهارة أصيلة – النجاسة دخيلة.
التدرج	الحجامة – الفصادة
التشابه	الأشباه ستة
التضاد	التدافع بين الوصفين الطهارة والنجاسة
الجعل	قابلية النازلة للتكييف (الجعل على صفة الطهارة أو النجاسة)
الاجتهاد	نوعه: تكييف تقريبي لكون الأشباه حسيّة
التأصيل	تأصيل على قاعدة الطهارة أو قاعدة النجاسة

1 – (الكيفية) تبيّن في الدراسة المصطلحية أن التكييف هو جعل الشيء على كيفية، وعليه فإن موضوعه هو الكيفيات فقط، سواء كانت حسيّة أو معنوية. فلا يقع التكييف على غيرها من الأعراض مثل الكمّيات، كالمقدار، والعدد، والزمن. ذلك أن هذه الأعراض لا تصدق عليها ظاهرة التشابه، التي هي موضوع التكييف. وعليه لا يقع التكييف على الأشياء التي لا كيْفَ لها، إما بالذات كالمعدوم، أو بالوصف كمجهول الكيفية. كما لا يقع على الأشياء التي لا تحتمل إلا كيفية واحدة، لأن الأصل فيها عدم احتمال كيفية أخرى. والتكييف هو جعل الشيء على كيفية دون أخرى، فهو يقع على محلٍ تتجاذبه كيفيات متدافعة فيُحمل على كيفية تغليبا أو ترجيحا، أو يحمل على كيفيتين جمعا للشبهين.

وظاهر نازلة سحب الدّم طبيّا أنها تتفرع عن كيفيات فقهية تعود إلى أصلين، أحدهما: النجاسة، والثاني: الطهارة. وكلّ أصل فقهي تتفرع عنه صفات تصلح محلا لتكييف النازلة عليه. فلو كيّفت النازلة – مثلا

– على الدّم المسفوح، فإنه يتوجب تنزيلها على كيفية من كيفيات الدماء المسفوحة، لأن هذه الأخيرة أشكال متعددة، كأن تخرّج النازلة تحت مسمى الدم المسفوح على دم الحيض أو النفاس أو الجراح، فكلّ كيفية تختلف عن أختها من حيث الأحكام الشرعية المترتبة، وإن كانت تشترك في وصف السّفح. نفس الأمر لو كيفنا النازلة على أصل الطهارة، فإنه يتوجب تنزيلها على كيفية من كيفيات هذا الأصل، إذ لا يُعقل تنزيل أحكام أصل طهارة الدماء على النازلة محل البحث دون بيان الكيفية الأنسب لها، كأن تكيّف على دم الرّعاف أو دم الهوام أو دم العروق، فكل كيفية وإن كانت تشترك في مسمى الطهارة، فإن بعضها ينفرد عن البعض الآخر بأحكام معيّنة.

2 – (الوجودية) يُقصد بها أن مصطلح التكييف لا يقع على المعدوم لأن هذا الأخير لا كيفية له، ومحل التكييف – كما هو معلوم – الكيفيات. لأجله كانت الوقائع المفروضة التي لم تطرأ على الوجود غير ملائمة للتكييف، بجانب الأوهام ليست محلا له أيضا لأنها معدومة لا خارج لها. فلا يكون التكييف تصورا، فخرج عن حقيقته ما أطلقوا عليه التكييف بالتخيّل. لكونه مجرد ضرب من الخيال. ونازلة الدم المسحوب طبيا ليست مفروضة ولا متخيّلة، بل أصبحت منتشرة في وقتنا الحاضر، وبالتالي هي واقعة من الوقائع التي تتطلب اجتهادا. وعليه فإن النازلة محل البحث واقع موجود بل أصبحت اليوم ضرورة لحفظ الوجود ذاته. حيث إن الكثير من الناس بحكم التطور في وسائل النقل والتقدم في المجالات الاقتصادية معرّضون لحوادث تطلبت منهم دماء، فجاءت فكرة نقل الدم المسحوب بالطريقة الطبية إلى جسم المصاب، فيحفظ ذلك وجوده من الموت.

3 – (الإدراك) من صفات التكييف أن يكون محله مُدْركا بالحس أو بالعقل. أما الحسّ، فإن الشيء يتكيّف بأحد الحواس الخمس التي من شأنها إدراك الكيفيات بنسب متفاوتة، ويبقى الحس بالعين أجلاها. والمُدرَكات في هذا الباب هي الأشياء الحسيّة التي تحتمل أكثر من كيفية، فتُكيّف على كيفية ما بحاسة معيّنة. وهذا جار في الفقهيات، حيث تتشابه علينا بعض الماديات، فلا يهتدي السائل إلى حكم إلا بعد جعل الشيء على كيفية واحدة، كالماء الذي تردد – عند مستعمله – بين النجاسة والطهارة، يُكيّف على صفة منهما حتى لا يجتمع عليه حكمان متعارضان. أما العقل فهو أرقى المُدرِكات، به تُدرك الحسيات والمجردات، فكما أن للحسيات كيفيات فإن الأمور النفسانية – حسب عبارة ابن حزم – تجري عليها كيفيات أيضا. وكلّما كان المحل أبعد عن إدراك العقل، كان تكييفه أشق. لذلك لخص الحذاق معيقات التكييف فيما خالف المعقولات. ونازلة الدم المسحوب طبيا مدركة بالحس، حيث إن الدم المحقون أمر مشاهد، فهو مادة تسري في البدن وقوامه منها، وكلّ تغيّر في خصائصه مُدرك بالحواس التقنية أو الطبيعية.

4 – (اللزوم) الكيفيات المعتبرة في التكييف هي القارة، فلا يُكيّف الشيء على الكيفية العارضة. فقد تعرض لبعض الحوادث صفات ليست من كيفياتها، فلا يليق بالمجتهد تكييفها عليها ولو كانت في تصرفات أخرى معتبرة شرعا. لأن من شرط التكييف أن تكون الصفات المحتملة في الواقعة مستقرة فيها، إما لكونها أصيلة

فيها، وإما لكونها دخيلة عليها متمكنة. وتفرق هذه الأخيرة – الصفات الدخيلة على النازلة – عن الصفات العارضة بكونها تشكّل هيئة الشيء، بخلاف الطارئة ليست إلا حالا، ولا يجب تكييف المسائل على مجرد أحوال ذاهبة واردة. ومن نماذج ذلك في الفقهيات، الأحوال الطارئة على المكلّفين، لا يكيّف فعل المكلّف عليها لكونها عارضة. ومثاله: التلفظ بالكفر عند الإكراه، لا يستوجب كيفية الكفر، لكون الإكراه صفة عارضة ليست لازمة في المكلّف. وهذا ما يفسر استثناء الشارع هذه الصفات من القواعد العامة، فلا تتنزل القاعدة لعدم تحقق المناط المناسب لها. فالتلفظ بالكفر، يوجب تطبيق قاعدة: ﴿وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾[1] إن صدر عن صفة الرضا اللازمة في المكلّف. والدّم المسحوب بالتقنيات الطبية لا يخلو من أحد الصفتين، الطهارة أو النجاسة. وكلاهما من الصفات اللازمة للدماء والتي لا يكفي إثباتها أو نفيها بالإدعاء وإنما بالدليل. إلا أن صفة الطهارة أصيلة في الدماء بلا شك، والقول بخلاف ذلك يستوجب القول بنجاسة معدنه، وبالتالي طهارة البدن الذي هو جوف بالنسبة له. ولما كانت الطهارة أصيلة فإنه ليس من الضروري أن تكون لازمة، فقد تطرأ على الدماء ما يقضي بنجاستها، فتنقلب العين الطاهرة إلى أخرى نجسة. وبالتالي تراعي في ذلك الصفة اللازمة لا العارضة، فقد تطرأ على الدماء صفة النجاسة فيطهر الدّم من تلقائه. ونازلة الدم المسحوب طبيا ينظر إليها من حيث الطهارة أو النجاسة من هذه الزاوية.

5 – (التدرج) الظاهر من تصرفات الكيفيات أن منها العارضة واللازمة، أما العارضة فليست معتبرة في التكييف لأنها كيفيات زائلة، فهي تحل في الأشياء وتزول عنها، ولا ينبغي تكييف الشيء عليها لعدم اتصافها بخاصية اللزوم. فلو كيّفنا الواقعة عليها، زالت حقيقتها بزوال هذه الكيفية. بخلاف الكيفية اللازمة فإنها باقية، وحقيقة الشيء تنبني عليها. وبالإضافة إلى خاصية اللزوم، فإن الكيفية اللازمة تتصف بخاصية التدرج، لحلولها في المحل على هذا النحو. وهذا جار في المسائل المحتملة، الأصل فيها الكيفية الواحدة إلا أنها مع الوقت حلّت فيها كيفيات أخرى، ليس دفعة واحدة، وإنما شيئا فشيئا. وليس هذا مُرجحا للكيفية المتقدمة، فقد تُكيّف الواقعة على الكيفية الدخيلة، بشرط أن تكون ملازمة للمحل. فالاحتكام في ذلك إلى غلبة الخصائص والأوصاف، وليس إلى الأسبق. ونازلة الدّم المسحوب طبيا هي أشبه ما تكون بالفصادة، بل يمكن القول إنها الوجه الجديد لهذه العملية. إلا أن سحب الدم اليوم هو لغرض نقله لمصاب آخر، وهذا هو الوجه الدخيل على العملية. بحيث إن الفصادة قديما كان الغرض منها هو إخراج الدّم من البدن بإحداث جرح فيه، ومن هذا الوجه افترقا. لكن تبقى لعملية سحب الدم علاقة بصور قديمة هي بمثابة البداية التاريخية لها، حيث تدرجت شيئا فشيئا فاتخذت شكلا حديثا.

---

[1] سورة التوبة الآية 74

6 - (التشابه) هذه الخاصية من أبرز خاصيات التكييف، حيث يتميّز المصطلح عن غيره من المصطلحات ذات الصلة. ذلك أن المحل الذي لا يقبل إلا كيفية واحدة ليس محلا للتكييف، بخلاف المحل الذي يحتمل كيفيات عدة، يكون قابلا لعملية التغليب والترجيح، حيث يُكَيَّف على كيفية دون أخرى، وما كانت هذه طبيعته أمكن تسميته متشابها لاحتماله أكثر من كيفية. ومثله: الحادثة التي تحتمل أكثر من صفة في الفقه كالتي تنجذب نحو ستة صفات لتشابه محلها بها. ونازلة الدّم المسحوب طبيا تنجذب نحو أصلين من الفقه، أحدهما: الطهارة، والثاني: النجاسة. ومن مجموع الأصلين تتفرع ست صفات فقهية: دم الحيض - دم الاستحاضة - دم العروق - دم الجراح - دم الرعاف - دم الهوام.

7- (التدافع) الأصل في الاجتهاد الإعمال ولا يلجأ المجتهد إلى الإهمال إلا عند التدافع، ومعناه التضاد الذي يلحق الكيفيات تكون متدافعة فيما بينها، فيتطلب الأمر تغليبا أو ترجيحا حسب درجة التضاد في المحل المراد تكييفه. فإذا تساوت كيفياته لجأ المجتهد إلى عملية الترجيح، أما إذا تفاوتت فيما بينها فإن المسلك الأنسب للتكييف هو التغليب. ومثاله إذا أشكل علينا جنس الولد لتردده بين الذكورة والأنوثة بالتساوي، تكييفه يختلف عن الذي ترجحت فيه صفات الذكورة، فالأول يتطلب ترجيحا، وقد يمضي بعضهم إلى التساقط أو الوقف. بخلاف الذي غلبت عليه صفات الذكورة، يكيّف على أنه ذكر، وذلك بتغليب الصفات الراجحة. وهو المسلك الذي ينبغي سلكه في جميع الصور المتشابهة. كتردد الشخص بين العدالة والفسق، وتردده بين الفقر والغنى، وتردد الماء بين الطهارة والنجاسة. فلا بد من تكييف جانب على آخر، لأن الشريعة لم تخاطب فينا إلا إحدى الكيفيتين، فوجب تكييف هذه المسائل على الجهة المخاطبة شرعا. وأحيانا يقف المجتهد على حادثة تحتمل صفتين من الفقه ليستا متدافعتين، تُحمل على الكيفيتين معا، لعدم وجود ما يقتضي تغليبا أو ترجيحا. وعند حديثنا عن قاعدة العمل بالشبهين سنلحظ بعض الحوادث التي تحتمل مناطين ليسا متضادين، وكيف أن حمل الحادثة عليهما معا لم يؤثر في أيّ خاصية من خصائصها. ونازلة «الدّم المسحوب طبيا» لا يستقيم تكييفها على الشبهين الطهارة والنجاسة في وقت واحد، فإما أن يكون الدّم المحقون طبيا نجسا أو يكون طاهرا، ولا مجال للجمع بين الوصفين. وعليه فإن النازلة يتطلب تكييفها أحد المسلكين: التغليب أو الترجيح.

8 - (الجعل) يقابل هذه الخاصية في اللغة الإنشاء. وهي التي تميّزه عن باقي الاجتهادات التنزيلية. ومعنى خاصية الجعل، أن تُحمل الحادثة على صفة من الفقه، بمعنى يجعلها المجتهد على صفة فقهية. ويترتب على هذا الجعل أحكام شرعية، تختلف باختلاف الكيفية المختارة للتكييف. فلو حملنا حادثة محتملة على صفة من الفقه، فإنها تنطبق عليها أحكام هذه الصفة الفقهية، بخلاف لو حملناها على صفة أخرى تحتملها. ونازلة «الدم المسحوب طبيا» لو جعلنا الدّم على صفة النجاسة فإنه يكون متنجسا وتجري عليه أحكام النجاسة. أما لو جعلناه على صفة الطهارة، فإنه يكون طاهرا وتجري عليه أحكام الطهارة.

9 – (الاجتهاد) يقابل هذه الخاصية في اللغة الجهد. ولّما كان التكييف هو جعل الشيء على كيفية فإن هذا الجعل يتطلب من المُكَيِّف جهدا، يفوق جهد الاجتهاد العادي. ذلك أن التكييف هو تحقيق لمناط متشابه، حيث إنه اجتهاد في أكثر من مناط لا في مناط واحد، كل مناط ينازع المناط الآخر المضاد له، فلا يكفي التحقق من وجود هذه المناطات في الحادثة كما هو الحال مع تحقيق المناط الجليّ أو المناط الواضح. فأنت أمام ظاهرة تشابهية تحكم مناطات متعددة وفي نازلة واحدة. لذلك ينضاف إلى اجتهاد تحقيق وجود المناط اجتهاد آخر هو تحقيق المناط الأنسب للواقعة. كما ينضاف إليه جهد آخر هو تغليب أحد المناطات أو ترجيحه، فلا تُكيّف الحادثة على صفة إلا بتغليب أحد المناطين على الآخر. ولا يتوقف همّ التكييف عند هذا الحد، فقد يصادف المجتهد حوادث تحتمل وجوها من الفقه متساوية، فيتطلب الأمر منه جهدا فوق الجهد الذي يتعامل فيه مع الحوادث ذات الصفات المتفاوتة. من هذا الوجه عُدّ التكييف من أعسر الاجتهادات وأدقها، لتطرق صاحبه مجالا شائكا.

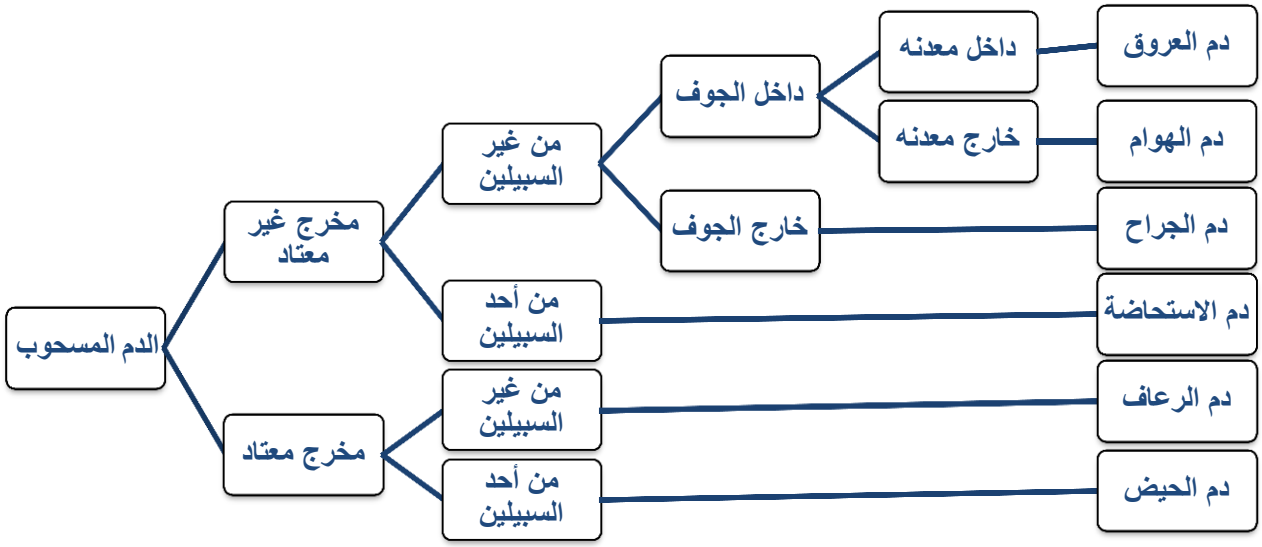
ونازلة «الدّم المسحوب طبيا» تتطلب من المجتهد جهدا في التكييف، وذلك لانجذاب مادتها إلى أصلين بارزين، أحدهما: الطهارة، والثاني: النجاسة. وكلّ أصل تتفرع عنه صفات هي أقرب إلى النازلة شبها. فإما أن يكون أحد الأصلين إلى النازلة أقرب شبها، فيتطلب الأمر تغليب شبه على آخر، وإما أن يتساوى الأصلان من حيث انتماء النازلة إليهما فيتطلب الأمر جهدا زائدا يتجلى في علمية الترجيح، وقد يتعذر ذلك فيؤول الأمر إلى التوقف أو إلى تساقط الأشباه. وإذا فرغ المجتهد من معرفة الأصل الذي تنتمي إليه النازلة تطلبت منه المرحلة اللاحقة اجتهادا آخر يتمثل في وضع النازلة في صورتها المناسبة، كأن يحسم بنجاسة الدّم المسحوب طبيا ثم يخرجه على صورة من صور الدم النجس، وذلك من أجل جريان الأحكام الشرعية على النازلة. ومن تلك الصور المندرجة تحت أصل النجاسة دم الحيض أو النفاس أو الجراح. فكل صورة انفردت في الفقه بأحكام مستقلة، فلا يكفي الحكم على الدّم بالنجاسة أو الطاهرة دون وضعه في سياقه الصحيح. نفس الأمر لو كيّفنا النازلة على أصل الطهارة تطلب الأمر النظر في الصور الفقهية المتفرعة عن هذا الأصل. كأن نكيّفها على شبه دم العروق – مثلا – فإن أحكام هذا الشبه تنطبق على النازلة فتجري عليها.

10 – (التأصيل) يقابل هذه الخصية في اللغة التقدير، يقال: تقدير الشيء على هيئة أصله، بمعنى جعله على صفة أصله. وفي الشرعيات التأصيل رد الحوادث إلى أصولها. ولما كانت الحادثة المتشابهة محتملة لانجذابها إلى أصلين أو أكثر، فإن تقديرها أن تحمل على أصل منهما. بمعنى جعلها على صفة تناسب أصلا منهما. ونازلة «الدم المسحوب طبيا» تنجذب إلى أصلين من الفقه، أحدهما: أصل الطهارة، وقد كيّف بعضهم النازلة على هذا الأصل. والثاني: النجاسة، كذلك وجد من كيّف النازلة على هذا الأصل أيضا.

11 – (التسمية) عند حمل الحادثة على كيفية تحتملها يجوز تسمية هذه الحادثة بها. ومثاله أن يتردد الماء بين الطهارة والنجاسة، يكيّف على أحد الصفتين، كأن يرجح جانب كونه طاهرا، جاز تسميته كذلك، ولا

التفات إلى صفة النجاسة المرجوحة. وهذا جار في الصفات الحقيقية والاعتبارية على حد سواء. وفي نازلة «الدّم المسحوب طبيا» لو كيّفنا الدّم على وصف الطهارة، سميناه دما طاهرا، بخلاف ما لو كيّفناه على وصف النجاسة سميناه دما نجسا.

المطلب الثاني: الأشباه الفقهية لنازلة الدّم المسحوب طبيّا



الفرع الأول: الشبه بالنجاسة

النجس لغة القذر من كل شيء[1]، وشرعا قيل: كل مستقذر يمنع من صحة الصلاة.[2] والاستقذار هنا شرعا، لذلك هي صفة حكمية. لذلك عرفها بعض المالكية أنها: «صفة حكمية توجب لموصوفها منع استباحة الصلاة به أو فيه»[3] فالمعنى أن ما حكم عليه الشرع بالاستقذار فهو نجس، وما لم يحكم عليه بذلك وإن كان مستقذرا طبعا لم يكن نجسا في الشرع. وأوجه الشبه بين الدّم المسحوب والنجاسة:

أولها: نجاسة مطلق الدم عند البعض لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾[4] وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾[5] لفظ: ﴿الدَّم﴾ في الآيتين مفرد محلى بالألف واللام فيكون للعموم، وأن قوله: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[6] فردٌ من أفراد ذلك العموم، دلّ على أن مطلق الدّم نجس، مسفوحا كان أو غير مسفوح[7]. وهو ظاهر المدونة في نجاسة مطلق الدّم، وحكا الشيخ اللخمي أن مالكا رضي الله عنه قال: «الدّم كلُّه نجس.»[8] وهو اختيار الظاهرية.[9] فعلى ذلك يكون الدّم المسحوب طبيا – تخريجا على مذهب مالك – نجسا من هذا الوجه.

والذي عليه الجمهور، أن يحمل مطلق الآيتين على قيد: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[10] فنقيّد لفظ الدّم في الآيتين بالمسفوح لذكره في الآية الثالثة، فيدل مجموع الآيات على نجاسة المسفوح فقط.[11] وهذا تأويل ضعيف،

---

[1] المحكم والمحيط الأعظم [ن ج س] 7/ 276

[2] مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج 1/ 225

[3] شرح حدود ابن عرفة ص/83

[4] سورة البقرة الآية 172

[5] سورة المائدة الآية 4

[6] ﴿سورة الأنعام ﴾ الآية 146

[7] المعيار المعرب للونشريسي 112/1

[8] نفس المصدر 113/1-114

[9] المحلى بالآثار لابن حزم 117/1

[10] ﴿سورة الأنعام ﴾ الآي-ة 146

[11] المعيار المعرب للونشريسي 1/ 113

يقول ابن حزم: «وهذا استدلال منهم موضوع في غير موضعه، لأن الآية التي احتجوا بها في سورة الأنعام وهي مكيّة، والآية التي تلونا نحن في سورة المائدة وهي مدنية من آخر ما أنزل، فحرّم في أول الإسلام بمكة الدم المسفوح، ثم حرّم بالمدينة الدّم كله جملة عموما، فمن لم يحرم إلا المسفوح وحده، فقد أحلّ ما حرم الله تعالى في الآية الأخرى، ومن حرّم الدّم جملة فقد أخذ بالآيتين جميعا.»[1] لكن لازم كلامه أن يكون دم المسلم نجسا، وهو مناقض لقوله عليه السلام: {الْمُؤْمِنُ لاَ يَنْجُسُ}[2] ولقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾.[3]

ووفّق بعضُ المالكية بين القولين بأن قالوا: اعتبار نجاسة الدّم وغيره من الفضلات، إنما هو بعد بروزه من البدن لا قبل ذلك، وإلا لزم نجاسة كل حيّ، فلا يسمى دما إلا بعد معاينته وظهوره، وأما حالة كونه باطنا في العروق فلا نسلم أن الاسم يتناوله، وإن سلمنا بذلك من حيث العرف، فإن الحكم إنما يناط بما ظهر لا بما بطن على ما استُقرئ من أصول الشريعة. فإذا تقرر هذا يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَالدَّمَ﴾[4] أي الظاهر الذي يقع عليه في الخارج اسم الدم. وهذا معنى قوله: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[5] أي مهراقا، لأن معنى سفحت الدم والماء هرقته. وعلى هذا فلا تعارض بين الآيتين أصلا.[6]

وهذا من شأنه دفع لازم القول – اقصد تعليل نجاسة الدّم بالجريان – ما كان من الدم الظاهر جامدا، فعلى مذهبهم ليس مسفوحا لزوال علة التنجيس الجريان[7]، وتقرير مذهب الظاهرية على هذا النحو، قال ابن حزم: «فإن الدم الذي في أعلى القدر، إن كان أحمر ظاهرا فهو بلا شك مسفوح ولا خلاف في تحريمه، وإن كان إنما هو صفرة فليس دما، لأن الدم أحمر أو أسود لا أصفر، فإن بطلت صفاته التي منها يقوم حده فقط، سقط عنه اسم الدم، وإذ لم يكن دما فهو حلال. وكذلك ما في العروق وخلال اللحم، فإنه ليس ظاهرا، وإذا لم يكن ظاهرا فليس هنالك دم يحرم. وإنما نسأل خصومنا عن دم أحمر ظاهر، إلا أنه جامد ليس جاريا، أيحل أكله

---

[1] المحلى بالآثار لابن حزم 56/6

[2] متفق عليه / اللفظ للبخاري في الصحيح كتاب الجنائز باب غسل الميت ووضوئه بالماء والسدر. وأخرجه مسلم في الصحيح كتاب الحيض باب الدليل على أن المسلم لا ينجس .

[3] سورة الإسراء الآية/ 70

[4] ﴿سورة المائدة﴾ الآية 4

[5] ﴿سورة الأنعام ﴾ الآية 146

[6] المعيار المعرب للونشريسي 115/1

[7] نفس المصدر 114/1

أم لا ؟ فهذا مكان الاختلاف بيننا وبينهم.»[1] بذلك يكون ابن حزم قد أضاف شرطا على ما قرّره الجمهور، حيث يكون الدم عنده نجسا بشرط الظهور، ولا يُتصور دم بارز إلا بعد جريانه. وعليه ما أبين من بدن المسلم عند أبي محمد يكون طاهرا، سواء كان الدم محتبسا فيه أم لا، لعلة عدم الظهور.[2] واكتفى الجمهور في تنجيس الدم بعلة الجريان، ولا يكون الدم الجامد حسب تعليلهم هذا نجسا، لزوال العلة التي تقتضي ذلك. ومن لوازم هذا التعليل شيء يفسده، وهو الحكم بطهارة الدّماء المجمدة التي تعرضت للفساد والتلوث بعد خروجها من البدن، وهذا لا يقول به عاقل. وعليه فإن حكم الانتفاع بما حفظ من الدماء في بنوك الدماء هو الجواز، لا على سبيل الجواز الاضطراري الذي تقتضيه الضرورة، وإنما على سبيل الإباحة لعدم ثبوت مناط التحريم فيها.

وبالرجوع إلى ما قرره الفريقان نجد إشكالا مفاده أن قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾[3] دليل على نجاسة الدّم، مع فقدانه لوصفي الجريان والظهور. حيث حرّم تعالى جماع النساء لعلة نجاسة الدماء التي بداخل فروجهن، ومعلوم أنها دماء لم تتنجس لعلة الظهور أو الجريان، وإنما لعلة أخرى.

ووجه الشبه **الثاني**: انجذاب النازلة إلى الدّم المسفوح لجامع بينهما، هو النجاسة لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾[4] وادعى بعضهم الإجماع على نجاسته[5]. والمسفوح في اللسان المصبوب، أي المراق[6]. وسفح الدم كالصبّ يقال: رجل سفّاح سفّاك للدماء، وسفحت الْعين الدُّمُوع سفحا إِذا صبتها. [7] والماء المسفوح الذي لا يحبسه شيء لقوة جريانه[8]، فأصل السّفح الصب.[9] وسَفَحَ الرَّجُلُ الدَّمَ وَالدَّمْعَ سَفْحًا، مِنْ بَابِ نَفَعَ صَبَّهُ. وَرُبَّمَا اُسْتُعْمِلَ لَازِمًا

---

[1] المحلى بالآثار لابن حزم 57/6

[2] نفس المصدر 129/1

[3] ﴿سورة البقرة﴾ الآية 220

[4] ﴿ سورة الأنعام ﴾ الآيه 146

[5] أحكام القرآن لابن العربي 79/1

[6] لسان العرب [س ف ح] 485/2

[7] كتاب العين [سفح] 147/3

[8] تهذيب اللغة [سفح] 189/4

[9] لسان العرب [سفح] 485/2

فَقِيلَ سَفَحَ الْمَاءُ إِذَا انْصَبَّ فَهُوَ مَسْفُوحٌ.[1] وشرعا الدّم المسفوح: الجاري[2]. قال الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[3] : «مسالا مهراقا. يقال: سفحت دمه إذا أرقته.»[4]

الفرع الثاني: الشبه بالطهارة

الطهارة لغة النظافة والخلوص من الأوساخ والأدناس، أو قُلْ: التراهة من الأقذار الحسية والمعنوية[5]. وفي الشرع الطهارة ليست مطلق التراهة، وإنما قصرها الشارع على بعض الأقذار دون البعض[6]. فقيل الطهارة: «صفة حكمية، توجب لموصوفها جواز استباحة الصلاة به، أو فيه، أو له. فالأوليان من خبث، والأخيرة من حدث.»[7]

ومعنى قولهم: «حكمية» أنه يحكم بها، ويقدر قيامها بمحلها، وليست معنى وجوديا قائما بمحله. وقولهم: «به» أي بملابسه، فيشمل الثوب والبدن والماء، وكلّ ما يجوز للمصلي ملابسته. وقولهم: «فيه» يريدون به المكان. وقولهم: «له» يريدون به المصلي، وهو شامل لطهارته من الحدث والخبث. إلا أن قولهم بعدُ: «والأخيرة من حدث» يخصه به، والضمير في «به وفيه وله» عائد على الموصوف من قولهم: «لموصوفها». ومعنى: «توجب» تصحح وتسبب، وليس المراد بالوجوب أحد الأحكام. ومعنى: «جواز استباحة الصلاة» جواز طلب إباحة الصلاة شرعا، لأن طلب إباحة الصلاة مع المانع غير جائز، لأن الطهارة مفتاح الصلاة، ولا يجوز لأحد طلب دخول محل بغير مفتاحه، فإذا وجد مفتاحه جاز له طلب دخوله.[8] وأوجه الشبه بين الدّم المسحوب طبيا والطهارة:

أولا: مطلق الدم عند البعض، فالدّم المسحوب طبيا الأصل فيه الطهارة، باعتبار أن مطلق الدم طاهر، وهو المشهور عند المالكية، قال ابن فرحون في الدّم الغير المسفوح: «كالباقي في محل التذكية، وفي العروق، وهو

---

[1] المصباح المنير [سفح] 278/1

[2] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 96/1

[3] ﴿ سورة الأنعام ﴾ الآية 146

[4] جامع البيان عن تأويل آي القرآن 633/9

[5] مقاييس اللغة [ن ج س] 393/5

[6] شرح حدود ابن عرفة ص/ 71

[7] حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير 32/1 .

[8] الفواكه الدواني 191/1

طاهر.»[1] وقال الحطاب: «أن ما لم يجر من الدم داخل في غير المسفوح، وأنه طاهر ولو كان من آدمي، أو ميتة، أو حيوان حي.»[2] وذلك لقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[3] وحسب ذلك تكون النجاسة طارئة عليه بسبب جريانه، أي خروجه من البدن. وإلا فإن الأصل فيه على المشهور من المذهب هو الطهارة. ويبقى السؤال هل السّحب الذي يتعرض له الدم بواسطة الحقنة، يعد سفحا أم لا ؟ فإن كان سفحا دخل في عموم الدّم المسفوح الذي اتفق على نجاسته، وإن لم يتحقق وصف السّفح فيه لم يكن نجسا. وعليه فإن الدّم المسحوب يكون طاهرا، على مذهب من يرى طهارة الدم المتدفق من البدن بواسطة غير السّفح، كأن يخرج منه بواسطة الحقنة.

ثانيا: شبه آخر بوصف الطهارة، هو أن الدّم المسحوب طبيا أشبه ما أبين من بدن الآدمي، وهو طاهر على المعتمد من مذهب المالكية، قال ابن عرفة الدّسوقي: «المعتمد من طهارة ما أبين من الآدمي مطلقا.»[4]، وهو الصحيح من مذهب الشافعية[5]. فلو قلنا إن الدّم المسحوب طبيا طابق ما أبين من الآدمي، فإنه يكون طاهرا. لكن سحب الدم أقرب في الشبه من السيلان الذي هو علة التنجيس، وأبعد من العضو الآدمي الذي أبين من بدنه.

ثالثا: شبه آخر بالمسألة، هو الدم الخارج من عرق الإنسان طاهر، اختاره بعض المتكلمين[6] . وقصدهم أن الدم الخارج من غير السبيلين، مثل الدم الخارج من العرق كله طاهر، وعليه مضى الشوكاني، واستدل بأن الصحابة كانت ثيابهم تتمضح بالدماء عند الجهاد، و لم يُؤْثَر عنه عليه السلام أن أمر احدهم بغسل ثوبه، أو بنزعه عنه حال العبادة[7]. وهو اختيار صِدِّيق حَسَن خانْ (ت1307هـ) بقوله: «وأما سائر الدماء، فالأدلة فيها مختلفة مضطربة، والبراءة الأصلية مستصحبة حتى يأتي الدليل الخالص عن المعارضة الراجحة أو المساوية.»[8] وهو اختيار الشيخ العثيمين بقوله: «والقول بأن دم الآدمي طاهر ما لم يخرج من السبيلين، قول قوي.»[9] وعليه فإن الدم

---

[1] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 96/1

[2] نفس المصدر 96/1

[3] ﴿سورة الإسراء﴾ الآية 70

[4] حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير (1/ 54)

[5] نهاية المطلب في دراية المطلب 311/2

[6] المجموع شرح المهذب للنووي 576/2

[7] الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني 2549/1

[8] الروضة الندية شرح الدرر البهية 18/1

[9] الشرح الممتع على زاد المستقنع 441/1

المسحوب طبيا حسب هذا الرأي يكون طاهرا، لأنه لم يخرج من أحد السبيلين، ولأنه دم عرق يحقن من الوريد. والذي ذهب إليه هؤلاء ليس مرضيا، فأقصى ما تمسكوا به رواية الحسن البصري: {مَا زَالَ الْمُسْلِمُونَ يُصَلُّونَ فِي جِرَاحَاتِهِمْ}[1] هو خبر مخصوص بالقتال، فقد سال عن المجاهدين الدّم الكثير الذي ليس محلا للعفو، و لم يرد عنه عليه السلام ما يفيد غسله أو وجوب التحرز منه[2]، وهذا ليس كافيا في الحكم على هذه الدماء بالطهارة، لأن الفريق المعارض يستند في تنجيسه على قوله: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[3] وهذه الدماء المُسالة من جهادٍ مسفوحة، وغاية ما يمكن قوله أنها من الدماء المستثناة من أصل النجاسة.

ولما كان القول بنجاسة الدم المسفوح من غير السبيلين هو قول الأئمة الأعلام، بل قيل إنه مما لا يختلف فيه[4] ، وقد حكا الإجماع على نجاسته غير واحد، أمثال ابن العربي بقوله: «قوله تعالى: ﴿والدّمُ﴾[5] اتفق العلماء على أن الدّم حرام نجس لا يؤكل ولا ينتفع به، وقد عيّنه الله تعالى هاهنا مطلقا، وعينه في سورة الأنعام مقيدا بالمسفوح، وحمل العلماء هاهنا المطلق على المقيد إجماعا.»[6] ونقل هذا الإجماع القرطبي في تفسيره بقوله: «اتفق العلماء على الدم حرام نجس لا يؤكل ولا ينتفع به»[7]، ومعنى ذلك أن المسفوح هو المخصوص بالنجاسة دون غيره، فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾[8] إن قلنا إن المفرد المحلى (بأل) لا يعمّ، كان قوله: ﴿وَالدَّمُ﴾[9] مردودا إلى المقيد في قوله: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[10] فدلّت الآيات على تحريم المسفوح دون غيره[11]. و لم يقل أحد

---

[1] صحيح البخاري كتاب الوضوء باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين

[2] الشرح الممتع على زاد المستقنع 441/1

[3] ﴿ سورة الأنعام ﴾ الآية 146

[4] إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان 151/1

[5] ﴿سورة المائدة﴾ الآية 4

[6] أحكام القرآن لابن العربي 79/1

[7] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 30/3

[8] سورة المائدة الآية 4

[9] ﴿سورة المائدة﴾ الآية 3

[10] ﴿سورة الأنعام ﴾ الآية 146

[11] المعيار المعرب للونشريسي 112/1

قبل هؤلاء الأعلام بطهارة المسفوح، يقول القرافي: «فالدّم لم أر أحدا قضي عليه بالطهارة.»[1]، إلا ما حكاه النووي عن بعض المتكلمين و لم يسمهم[2]. وإن لم يكن ما ذهب إليه هؤلاء الأئمة – على فضلهم وجلالتهم – إجماعا، لكنه يورث هيبة تمنع التجاسر على ترجيح خلافه. ومع ذلك يُقال: إن وصف السّفح الذي هو السيلان من البدن، لا يكفي في الحكم على الدم بالنجاسة، وإنما المعتبر وصف آخر تمسك به بعض متأخري المالكية متابعة لمذهب الظاهرية هو البروز أو الظهور، وذلك لإدخال الدّم الجامد في وصف العليّة، إذ لولاه، أي وصف (البروز) لما حكمنا على الدم الجامد بالنجاسة، لافتقاره لوصف الجريان في الحال.[3]

وعموما فإن أوجه الشبه بين الدّم المسحوب طبيا والدّم المسفوح، تتجلى في اتحاد المخرج، بيد أن مخرجهما من غير السبيلين، وكذا في عدم الاعتياد، إذ أن سحب الدّم وسفحه من البدن ليسا اعتياديين أيضا، فكلاهما من الدماء السائلة من البدن. لكن هذين الدَّمَيْن، يفترقان من وجوه مؤثرة في الحكم أبرزها:

– أن السّفح في اللغة يفيد معنى الدفع بقوة، يقال: سفح الدمع يسفحه سفحا وسفوحا: أرسله، والسّفح للدم كالصب[4]. أما السّحب ففيه معنى الجذب يقال: السحب: جرك الشيء[5]. فالسّفح فيه قوة وشدة، وهي المؤثرة في الحكم، بدليل أن قليل الدم ليس مسفوحا، لأن وصف السّفح لم يتحقق فيه. كذلك المسحوب ليس فيه معنى السّفح الذي هو الدفع بقوة، بدليل أن سحب الدم يكون ببطء. وفرّق بعضهم بين اللفظين من وجه آخر، هو أن السّفح يختلط به ما يمر في طريقه من أوساخ، أما السحب فهو يزيح ما يمر بطريقه من قاذورات.[6]

– الدّم المسفوح هو الدم المسال المهدر يقال: سافح الرجل المرأة مسافحة وسفاحا، من باب الزنا، لأن الماء يصب ضائعا[7]. أما الدّم المسحوب طبيا فهو الدم المأخوذ بعناية من الوريد بآلة طبية مخصوصة لغرض طبيّ محمود، فافترقا[1].

---

[1] الفروق لشهاب الدين القرافي 119/2

[2] المجموع شرح المهذب للنووي 576/2

[3] المعيار المعرب للونشريسي 114/1

[4] المحكم والمحيط الأعظم [س ف ح] 204/3

[5] نفس المصدر 209/3

[6] البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية ص/ 272

[7] المصباح المنير [س ف ح] 1 /278

– أن سحب الدم أقرب ما يكون شبها بعملية انتقال الدم وجريانه في العروق من الجسم، غاية ما في الأمر أن الدّم انتقل من معدن الذي هو جسم المتبرع بالدم، إلى معدن جسم شخص آخر منقول إليه، بمروره عبر محقنة أشبه ما تكون بالوريد أو الشريان، ففارق من هذا الوجه الدمَ المسفوح الذي يخرج من البدن فيراق.[2]

– أن حكمة تحريم الدّم المسفوح غير موجودة في الدّم المسحوب طبيا، لأن الشرع حرّم الدّم المسفوح لما فيه من ضرر، كونه مستقذرا ومحلا للميكروبات، وهذه الصفة ليست موجودة في الدّم المسحوب طبيا، بل العكس من ذلك هو دم فيه منافع للجسم المستقبِل، كما أنه دم محفوظ لم يتعرض للفساد.[3]

– أن الدّم المسفوح هو دم خارج الجوف، حيث تعرض للفساد جراء تعرضه للهواء، فيكون دما ملوثا، بخلاف الدّم المسحوب طبيا، وإن خرج من معدنه فهو دم جوف، يبقى في حكم ما لم يغادر معدنه من دماء العروق. لأنه يسحب من الجسم إلى أنابيب محكمة الإغلاق، ومنها إلى جسم آخر، فكأنما جرى في بدن واحد، لتشابه تلك الأنابيب الناقلة بالأوردة والشرايين، فلم يتعرض الدم بذلك الحفظ للهواء و لم يتلوث، ولأنه مصان عبر ناقلاته لا يجب الحكم عليه بالسّفح[4]. من هذا الوجه خالف الدّمُ المسحوب الدمَ المسفوحَ، الذي هو مرتع للجراثيم والذي يتجلط ويتغير لونه ورائحته، ولو حقن به شخص ما لهلك في حينه. بخلاف الدّم المسحوب، هو دم لم يزل على طبعه من الجودة لكونه مصانا في جوفه الطبي، وإن خرج من معدنه فإنه انتقل عبر محيط مصان[5].

---

[1] البنوك الطبية البشرية ص/273

[2] نفس المرجع ص/274

[3] نفس المرجع ص/274

[4] أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية للدكتور حسن الفكي ص/607

[5] نقل الدم بين الطب والفقه لمحمد الطوالبة ص/13

المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة الدّم المسحوب طبيّا

الفرع الأول: تكييف النازلة على أصل النجاسة

تكييف الدم المسحوب طبيا على وصف النجاسة، هو الرأي الذي عليه الفتوى اليوم، لجامع ظهر لهم بين الدّم المسفوح والدّم المسحوب طبيا تجلى في وصف السيلان، فيكون نجسا على مذهب جماهير العلماء، لا يجوز الانتفاع به مطلقا على مذهب من يرى تحريم التداوي بحرام[1]، أو يجوز لضرورة دفع الضرر. وهو ما عليه الفتوى المعاصرة بالجامع الأزهر، ونصها: «أنه إذا توقف شفاء المريض أو الجريح وإنقاذ حياته على نقل الدم إليه من آخر، بألا يوجد من المباح ما يقوم مقامه في شفائه، وإنقاذ حياته، جاز نقل هذا الدم إليه.»[2] وهو قرار هيئة كبار العلماء[3]، والمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي[4]، وفتوى الشيخ محمد آل الشيخ حين قال: «أما أخذ الدم وحقن شخص به، فهذا لا يجوز الأصل فيه المنع لأنه نجس... بقي مسألة الضرورة إن صح لنا ضرورة كبرى،

---

[1] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/543

[2] مجلة الأزهر المجلد العشرون عدد المحرم سنة 1368 ص/ 743-744

[3] قرار هيئة كبار العلماء رقم 65 بتاريخ 1399/2/7ه. ينظر أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية المجلد السابع ص/39

[4] مجلة المجمع الفقهي الإسلامي الاجتهاد الفقهي للتبرع بالدم ونقله للشيخ مناع القطان صفحة 51 العدد الثالث السنة الثانية 1409ه

مثل ارتكاب هذا المحظور شرعا، استثنيت منه هذه الصورة.»[1] وهو اختيار بعضهم مثل محمد التويجري الذي قال: «أما نقل الدم من الإنسان الصحيح إلى المريض، وحقنه به عن طريق الوريد، فهذا جائز بشرطين أن يكون المريض مضطرا إلى الدم.»[2] والدكتور القره داغي بقوله: «ويترجح لي رأي المجيزين، لأنه الموافق لمقاصد الشريعة في الحفاظ على النفوس، وإزالة الأضرار عنها، ولو باستعمال الحرام أو النجس.»[3]

وعمدة مذهبهم في ذلك، أن الدّم المسفوح رجس لقوله تعالى ﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾[4] وما تمسكوا به من حكاية الإجماع على نجاسة مطلق الدم، وفي علمنا أن مسألة رجوع الضمير إلى الكلّ أو إلى أقرب مذكور، مختلف فيه[5]، فكيف يكون مقالهم إجماعا. ولما كانت الآية مسوقة لذكر ما يحرم أكله، فإنه ليس دليلا على نجاسة الدم، لأنه لا ملازمة في التشريع بين تحريم الأكل والنجاسة بوجه من الوجوه[6] . هذا وإن لفظ الرجس في الآية، إن قلنا هو النجس، فهو مدخول من حيث اللغة والشرع معا. أما في اللغة، فإن الرجس يطلق على العذاب[7]، والقَذَرُ الذي هو ضد النظافة[8]، والشك والمأثم[9]، والأصل فيه أنه العذاب على مذهب البصرية[10]. وإن كان يطلق على النجس أحيانا، فليس بأولى من هذه المعاني المذكورة بالتفسير. ومن حيث الشرع، يقع الرجس على معاني متعددة منها: العذاب[11] في تفسير قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾[12] وقيل

---

[1] فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ 173/3

[2] موسوعة الفقه الإسلامي لمحمد التويجري 361/4

[3] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/546

[4] ﴿ سورة الأنعام ﴾ الآية 146

[5] الروضة الندية شرح الدرر البهية 18/1

[6] الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني 2550/1

[7] أساس البلاغة [ر ج س] 339/1

[8] مختار الصحاح [ر ج س] ص/220

[9] تهذيب اللغة [ر ج س] 307/10

[10] جامع البيان عن تأويل آي القرآن 552/9

[11] نفس المصدر 552/9

[12] سورة الأنعام الآية/ 126

السخط[1] في قوله: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ﴾[2] وقيل الإثم والشرك، والشيطان والمعاصي، والأقذار[3] في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.[4]

ورغم اتفاق أكثر المعاصرين على نجاسة الدم المسحوب، إلا أنهم تفرقوا على أيٍّ وجه من الدماء المسفوحة يقع حكمها عليه، لكون الدم المسفوح في الفقه متعدد، فقد يكون معتادا من أحد السبيلين، كالحيض والنفاس، أو غير معتاد من أحدهما كالاستحاضة. وقد يكون معتادا من غير سبيلهما كالرعاف، أو غير معتاد كدماء الجروح. وليست هذه الدماء على وزان واحد.

وعليه لو كيّفنا الدم المسحوب على المعتاد الخارج من أحد السبيلين، تشبيها له بالحيض، فإن خروجه يختلف من حيث الحكم عن خروج الدم المعتاد من غير السبيلين كالرعاف مثلا، فالخروج الأول يمنع العبادة ويوجب الغسل عند انقطاعه، أما الخروج الثاني لا يوجب ذلك. كما لو كيّفنا الدّم المسحوب على غير المعتاد، الخارج من أحد السبيلين كالاستحاضة مثلا، فإن الحكم يختلف ما لو كيّفناه على غير المعتاد الخارج من غير السبيلين، كالجروح مثلا. فكل شبه من هذه الأشباه ينفرد بحكم يختلف عن غيره، لذلك فإن الدّماء في الفقه متعدد حكمها.

أولا: تغليب شبه الدم المعتاد من أحد السبيلين

من أمثلة الدماء المعتادة من أحد السبيلين دم الحيض[5]، يعرف عند المالكية كونه: «الدم الخارج من فرج المرأة، التي يمكن حملها عادة، من غير ولادة ولا مرض، ولا زيادة على الأمد.»[6] والمراد بالفرج، القُبل لجريان العرف على هذا الإطلاق. وعليه فإن الحيض دم من الدماء، فكل من عرّف الحيض من الفقهاء أطلق عليه اسم

---

[1] النكت والعيون تفسير الماوردي 452/2

[2] سورة يونس الآية/ 100

[3] النكت والعيون تفسير الماوردي 400/4 - 401

[4] سورة الأحزاب الآية / 33

[5] للحيض أسماء منها: الطَّمْث والعِراك والضَّحِك والإِكْبار والإِعْصار وهو دم يرخيه رحم المرأة بعد بلوغها في أوقات محددة/ تحرير لغات التنبيه للنووي ص / 63

[6] القوانين الفقهية لابن جزي ص/81

الدم. ومنه تعريف الحنفية: «هو دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر.»[1] وتعريف الشافعية: «دم جبلة، يخرج في وقت مخصوص.»[2] وتعريف الحنابلة أنه: «دم يرخيه الرحم إذا بلغت المرأة، ثم يعتادها في أوقات معلومة.»[3] ولحديث عائشة رضي الله عنها قالت: {كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ، ثُمَّ تَقْتَرِصُ الدَّمَ مِنْ ثَوْبِهَا عِنْدَ طُهْرِهَا، فَتَغْسِلُهُ وَتَنْضَحُ عَلَى سَائِرِهِ، ثُمَّ تُصَلِّي فِيهِ.}[4]

وعليه فإن الدم المسحوب يشترك مع الحيض في اسم الدم، فكلاهما دم من الدماء. كما يقع الشبه بينهما في الجريان، والمعهود من الحيض أن أصله السيلان[5]، وعلة الجريان أو السيلان رتبها الفقهاء علة تنجيس دم الحيض، وهي متحققة في الدم المسحوب طبيا. والإجماع منعقد على نجاسة دم الحيض، وذلك لعلة أنه دم جار، ودليلهم قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[6] كذلك الدم الذي يسحب من البدن بالحقنة، يجري في الأنابيب الطبية، فهو دم جار بدليل الحس.

إلا أن هذا الشبه، بين الدم المسحوب طبيا ودم الحيض، ليس كافيا في الفقه للجمع بينهما في الحكم، لكون علة الجريان ليست مطردة، بدليل أن دم الحيض محكوم عليه – بصريح القرآن – بالنجاسة قبل خروجه من البدن أصلا، لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[7] والدم المسحوب في أصله كان طاهرا بالاتفاق، فخالف دم الحيض من هذا الوجه. كما أن تعليل الظاهرية لا يناهض الآية، فهو – أي دم الحيض – عندهم نجس لعلة الظهور، قياسا على باقي الدماء، ودم الحيض قبل بروزه كان نجسا.

---

[1] العناية شرح الهداية 160/1

[2] تحفة المحتاج في شرح المنهاج 383/1

[3] المغني لابن قدامة 223/1

[4] أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الحيض باب غسل دم المحيض والدارمي في سننه كتاب الطهارة باب المرأة الحائض تصلي في ثوبها اذا طهرت رقم الحديث 1048 وابن ماجه في سننه كتاب الطهارة وسننها باب فيما جاء في دم الحيض يصيب الثوب رقم 630 والسنن الكبرى للبيهقي كتاب الصلاة جماع أبواب الصلاة بالنجاسة باب ذكر البيان أن النضح المأمور به هو في الموضع الذي لم يصبه الدم

[5] تحرير لغات التنبيه للنووي ص / 63

[6] ﴿ سورة الأنعام ﴾ الآي-ة 146

[7] ﴿البقرة﴾ الآية 220

ومن أوجه المخالفة بين الدَّميْن: الحيض والمسحوب طبيا، أن دم الحيض مرتع للجراثيم، ولقد أشارت الآية إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَذًى﴾[1] وليس كذلك الدم المسحوب، فهو طاهر باتفاق علماء الطب. ومن وجوه الاختلاف بين الدَّميْن أيضا، أن دم الحيض يفرق عن المسحوب طبيا من حيث المخرج، فهو دم مخرجه قبل المرأة، ومخرج الدم المسحوب العضو من البدن، حيث يخرج بواسطة إبرة خاصة من الأوراد أو الشرايين بضوابط طبية. كما أن دم الحيض من حيث الصورة الغالب عليه السواد، فهو غليظ كريه الرائحة، وهو الوصف المعتبر في تمييزه عن باقي الدماء الخارجة من نفس المخرج، فالظاهرية لا يعدون الدّم حيضا إن خلا من تلك الأوصاف، كأن يكون أحمر اللون وليس أسودا، يكون على مذهبهم دم عرق وليس دم حيض[2]، بخلاف باقي الفقهاء يعدون الصفرة والخضرة من أوصاف دم حيض[3]، والاتفاق حاصل بينهم أن دم الحيض تعتريه أوصاف تخرجه عن طبيعة الدم النقي. من هذا الوجه فارق الدمُ المسحوب دمَ الحيض، فمن حيث الصورة لا شبه له بدم الحيض، فهو دم أحمر، نقي لا رائحة له. والسبب في أن دماء المحيض على تلك الصورة النجسة، أنها من فضلات الجسم، يتخلص منها الجسم لقذارتها. بخلاف الدم المسحوب، هو من مكونات الجسم لا من فضالته، وأن خروجه من البدن يورث التعب والإرهاق، بخلاف دم الحيض، خروجه من البدن يشعر المرأة بالارتياح، لثبوت المصلحة الصحية طبيا عند خروجه منها.

ولا شك أن هذه الوجوه مؤثرة في الحكم الشرعي، ولا ينبغي الاقتصار في التشبيه بين الدّمَيْن على الأوصاف الطردية التي ليست باعثة على تنزيل الحكم، فدم الحيض لا يحكم بنجاسته لمجرد أنه دم، أو لكونه موصوفا بالجريان، وإنما هو نجس لكونه مرتعا للجراثيم، ومحلا للخبث والقذارة، وذلك باد من أوصافة الظاهرة، حيث إن ريحه كريهة، ولونه يميل إلى السواد، وهذه الأوصاف ليست موجودة في الدم المسحوب طبيا. ويقاس على دمِ الحيض دمُ النفاس أيضا، يشترك مع الحيض في المخرج، وفي الأوصاف المؤثرة في حكم التنجيس، لكون دم النفاس هو نفسه دم الحيض، لكنه اجتمع واحتبس لعلة الحمل، ولا فرق بينهما[4].

---

[1] ﴿البقرة﴾ الآية 220

[2] المحلى بالآثار لابن حزم 1/ 383

[3] الحيض والنفاس والاستحاضة وما يتعلق بها من أحكام لراوية الظهار ص/18

[4] نفس المرجع ص/372

ثانيا: تغليب شبه الدم المعتاد من غير السبيلين

من أمثلة الدم المعتاد من غير السبيلين دم الرعاف، ودم الفم الذي يخرج من اللثة. ويشترك هذا النوع من الدماء مع دم الحيض في الاسم، فكلاهما دم، وأيضا يشتركان في الاعتياد. ويفترقان من وجوه أبرزها المخرج، فإن مخرج الرعاف هو الأنف، ومخرج دم الحيض هو القُبل، لذلك اختلفا في الحكم. كما أن دم الرعاف من الدماء الجارية لوقوع وصف السيلان عليها، وهو ما ثبت في دم الحيض، إلا أن علة تنجيس دم الحيض ثابتة قبل جريانه، بخلاف دم الرعاف هو نجس لعلة سيلانه من الأنف، فقد اتفق الفقهاء على أن الرعاف الكثير هو دم مسفوح[1]، فتكون علة تنجيسه قوة جريانه، وما دون ذلك عدّه الفقهاء في حكم المعفو عنه.[2]

ويشترك الدم المسحوب مع دم الرعاف في هذه العلة، فهو يخرج من البدن ويتدفق منه بقوة، فكان من هذا الوجه مسفوحا. فيحكم عليه بالنجاسة لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾[3] لكن بينهما وجوهَ اختلافٍ لها أثر في الحكم، أولها: أن دم الرعاف هو دم معتاد، بخلاف الدم المسحوب ليس معتادا. والثاني: أن دم الرعاف يكون لعلة مرض، فهو دم مدفوع وليس مسحوبا، حيث إن البدن يتخلص عادة من مسببات الأمراض عن طريق دفعها خارج الجسم بواسطة الدم أو بغيره من السوائل. أما الدم المسحوب ليس مدفوعا، وإنما تم سحبه لجودته وطهارته، خصوصا عند إرادة نقله إلى جسم آخر. والثالث: أن دم الرعاف يفسد لمجرد تعرضه للهواء، ويكون عرضة للتلوث، وقد طرأت عليه نجاستان، نجاسة شرعية علتها الجريان، ونجاسة طبيعية علتها التلوث. وأكدت الأبحاث أن الدم مجال خصب لتكاثر المكروبات والجراثيم، أما الدم المسحوب فهو مصان من ذلك كله، باق على طبيعته، وذلك لأنه يتم بطريقة طبية تحفظه من الفساد. وهذه الوجوه كافية في عدم جواز إلحاق الدم المسحوب بالدماء التي تخرج – اعتيادا – من غير أحد السبيلين، سواء كان دم أنف أو دم فم أو أذن، فهذه المسالك تقذِف الدم ويكون عرضة للفساد.

---

[1] البيان والتحصيل لابن رشد الجد 394/1

[2] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 24/1 وكتاب الأم للشافعي 32/1 و المدونة الكبرى للإمام مالك 140/1- 141

[3] ﴿ الأنعام ﴾ الآية 146

ثالثا: تغليب شبه الدم الغير المعتاد من أحد السبيلين

من أمثلة الدم الغير المعتاد والخارج من أحد السبيلين دم الاستحاضة، يعرف كونه الدم الخارج من فرج المرأة على وجه المرض[1]. فهو دم زاد على دم الحيض، من حيث إنه دم فساد وعلة، وأغلب من عرّفه قيد تعريفه بهذا الوصف، يقول المالكية: «والاستحاضة، الدم الجاري على المرأة من علة.»[2] ويشترك الدم المسحوب مع دم الاستحاضة في الشكل، حيث إن دم الاستحاضة لونه أحمر رقيق لا رائحة له، ومن هذا الوجه فارق دم الحيض. كما أن دم الاستحاضة دم عرق، وليس دم رحم[3]، كذلك الدم المسحوب هو دم عرق، يسحب من الأوردة الدموية. ويشتركان أيضا في الجريان، فدم الاستحاضة له قوة السيلان، كذلك الدم المسحوب طبيا، يدخلان معا في وصف الدم المسفوح. لكن بينهما اختلافا من وجوه:

– من حيث المخرج: نجد أن مخرج دم الاستحاضة هو القُبل، أما مخرج الدّم المسحوب هو الضلع أو العضو من البدن.

– دم الاستحاضة خرج لعلة ومرض، فهو فاسد بطبيعته، بخلاف الدم المسحوب يسحب لغير علة، بل عادةً ما يتخير الطبيب عند سحبه للدم الأصحاء من المتبرعين، فلا تقبل دماء الأشخاص الذين يعانون من أمراض متنقلة في الدم.[4]

– دم الاستحاضة مدفوع من البدن، حيث إن الجسم يتخلص من مسببات الأمراض بواسطة الاستحاضة، بخلاف الدم المسحوب هو دم محقون، وأن الجسم تقوى بسببه، لذلك يشعر الشخص بالإعياء عند التبرع به، بخلاف دم الاستحاضة، لمجرد خروجه تشعر المرأة بالارتياح.

وعليه فإن قياس الدم المسحوب على دم الاستحاضة، منتقد من هذه الوجوه، فهي كافية في عدم المصير إلى تكييف نازلة الدم المسحوب طبيا على دماء الاستحاضة، فالفساد الذي يعتري هذه الدماء – دماء الاستحاضة – مؤثر في الحكم بنجاستها، بخلاف الدم المسحوب طبيا، أثبت العلم أنه يخلو تماما من الفساد المسبب للأمراض، بل إن هذه الدماء لها منافع للناس لا تحصى.

---

[1] القوانين الفقهية لابن جزي ص/ 84

[2] الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية ص/48

[3] الحيض والنفاس والاستحاضة وما يتعلق بها من أحكام ص/ 412

[4] البنوك الطبية البشرية ص/260

رابعا: تغليب شبه الدم الغير المعتاد من غير السبيلين

الدم الغير المعتاد الخارج من غير السبيلين، يدخل فيه قسمان من الدماء، أحدهما: ما كان داخل الجوف، ويطلق عليه دم الجوف، حيث إنه لم يتعرض للهواء، وهو على شكلين، أحدهما: دم الجوف الذي لم يغادر معدنه، ويدخل فيه دم العروق. والثاني: دم الجوف الذي غادر معدنه، ويدخل فيه دم الهوام، أقصد الدم الآدمي الذي يكون غذاء لبعض الحشرات. والقسم الثاني: ما كان خارج الجوف، ويدخل فيه دم الجراح. فتحصل لدينا من هذه القسمة أشكال من الدماء، تشترك في المخرج وعدم الاعتياد، وهي كالتالي:

- دم الجوف الذي لم يغادر معدنه، ومثاله: دم العضو.
- دم الجوف الذي غادر معدنه، ومثاله: دم الهوام.
- دم خارج الجوف غادر معدنه، ومثاله: دم الجراح.

ولأن دماء الجوف مما اتفق أكثر الفقهاء على طهارتها، فسيتم الحديث عنها في باب الطهارة، للنظر في تكييف الدم المسحوب عليها، ويبقى الدم الذي يكون خارج الجوف، ومثاله دم الجراح، إذا كان في قوة من الجريان فهو مسفوح باتفاق العلماء، ويستثنى منه صور، أولها: دم الشهيد، قيل هو طاهر في أصله، وهو مذهب الجمهور. وقيل: هو دم نجس في حكم المعفو عنه[1]. وعند الجمهور، يشترط لبقاء طهارته أن لا ينفصل الدم عن الشهيد، وإلا حكمنا عليه بالنجاسة، فما دام عليه فهو محكوم بالطهارة. وفرضا - قياسا على ما قيل - فإن سحب الدّم من الشهيد يكون نجسا لعلة الانفكاك، تخريجا على مذهب الجمهور: الحنفية[2] والمالكية[3] والحنابلة[4]. ويكون طاهرا على مذهب من قال بطهارته مطلقا، و لم يتقيّد بهذا الشرط، ويكون نجسا على مذهب من يرى نجاسته مطلقا.

ومن المستثنيات أيضا دماء المقاتل في المعركة، للأثر عن الحسن رضي الله عنه أنه قال: «مَا زَالَ الْمُسْلِمُونَ يُصَلُّونَ فِي جِرَاحَاتِهِمْ.»[5] وأيضا يستثنى من النجس - بالإجماع - دم الرسول عليه السلام لحديث

---

[1] أحكام النجاسات في الفقه الإسلامي لعبد المجيد صلاحين 24/1

[2] مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر 62/1 البحر الرائق شرح كنز الدقائق 241/1

[3] لوامع الدرر في هتك أستار المختصر 180/3

[4] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 328/1

[5] صحيح البخاري كتاب الوضوء باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القبل والدبر

سَفِينَةَ مولى رسول الله قَالَ: {احْتَجَمَ - يقصد النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: «خُذْ هَذَا الدَّمَ، فَادْفِنْهُ مِنَ الدَّوَابِّ وَالطَّيْرِ وَالنَّاسِ» فَتَغَيَّبْتُ فَشَرِبْتُهُ، ثُمَّ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَضَحِكَ.}[1]

وهذه الصور لا يجب أن يقاس عليها، لكونها من المستثنيات الفقهية، وعليه فإن الدم المسحوب يجري تكييفه على باقي الصور التي تدخل في عموم دم الجراح، ومعظم من قاس الدم المسحوب على المسفوح استثنى تلك الصور المستثناة من القياس، لذلك فإن الشبه الذي تنجذب إليه النازلة هو دم الجراح، ولا فرق بين أن يكون دما مسفوحا لحادثٍ أو علاج، وأقرب الصور التي كيّف الفقهاءُ عليها سحبَ الدم طبيا هي الحجامة[2] ، وذلك لوجوه من الشبه:

- سحب الدم طبيا يشترك مع الحجامة في مناط السيلان.

- الحجامة أداة للتطبيب، كذلك سحب الدم يتم طبيا، ولأغراض علاجية.

- تشترك صورة الحجامة مع سحب الدم بالحقنة في مخرج الدم، حيث يخرج عادة من الضلع من غير السبيلين.

- الدم الخارج بواسطة الحجامة، لا يختلف من حيث الشكل مع الدم المسحوب طبيا.

انطلاقا من هذه الأشباه، قاس فقهاء العصر سحب الدم بالحقنة الطبية على الحجامة، ورتبوا على ذلك جملة من الأحكام الشرعية، يقول بعضهم: «من خلال النظر في الحقيقة الطبية لكمية الدم التي يتم استخراجها في التبرع، نجد أن الصورة المشابهة له عند الفقهاء المتقدمين هي الحجامة.»[3] ومن آثار هذا التكييف: أن سحب الدم من المفطرات التي تفسد الصيام، قياسا على رأي الإمام أحمد الذي يرى بأن الحجامة تفطر، وليس من المفطرات

---

[1] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب النكاح جماع أبواب ما خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم باب تركه الإنكار على من شرب بوله ودمه 7/ 107 رقم الحديث 13408 والطبراني في المعجم الكبير باب السين 81/7 عن عمر بن سفينة عن أبيه رقم الحديث 6434 / حديث ضعيف ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني 188/3

[2] الأصل في الحجامة أنه عملية مص. وعليه قيل هي إخراج الدم من البدن بتشريط الجلد أو بسحب الدم إلى موضع من الجسم، بواسطة كؤوس فارغة تسخن من باطنها لخلخلة الهواء، وإحداث ضغط سلبي بداخلها وتوضع في على مناطق من الجلد، فتجذب الدم إليها لأجل تخفيف الوجع، والحد من التهاب العضلات. والحجامة أقدم الوسائل التي استعان بها الإنسان في علاج الأمراض انظر: الموسوعة الطبية الفقهية للدكتور أحمد كنعان ص/ 327

[3] المفطرات الطبية المعاصرة دراسة فقهية طبية مقارنة ص/ 424

قياسا على مذهب الجمهور القائل بأن الحجامة لا تفطر[1]. وهذا قياس بعيد، فالأولى تشبيه سحب الدم بالفصادة[2]، لا بالحجامة، فهي أقرب إلى صورة التراع، لأن أقصى ما يخرج بفضل الحجامة دم يسير، جراء تشريط الجلد لدفع الأخلاط الردية إلى السطح، وقد لا يخرج كما في الحجامة الجافة التي الغرض منها مجرد تحفيز جهاز المناعة [3]. بخلاف الدم المسحوب طبيا، يخرج بقوة الضخ، ويجري في أنابيب خاصة. وهو أشبه صورة بالفصد الذي هو شق العرق، وإخراج الدم من خلاله. يقول الدكتور أمير صالح[4]:«التبرع بالدم ينتمي إلى الفصادة وليس الحجامة، والفصادة كما نعرفها تخلص من كمية الدم بواسطة بزل الوريد، أما الحجامة... تحدث تخريشا موضعيا يستدعي تدفق الكريات البيض إلى الموضع المحجوم، وتزيد من إفرازاتها المناعية، مما يرفع من طاقة الجسم المناعية.»[5]

وكما ثبتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحجامة، فقد صحت عنه أيضا الفصادة، ومنه عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: {بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ طَبِيبًا، فَقَطَعَ مِنْهُ عِرْقًا، ثُمَّ كَوَاهُ عَلَيْهِ.}[6] وعليه فإن مناط الحكم هو سيلان الدم، وليس متحققا في الحجامة خصوصا الجافة منها. ولعلّ سبب اختلاف الفقهاء في الحكم على الحجامة هو من هذا الوجه، خصوصا في مسألة انتقاض الطهارة، حيث اشترطوا سيلان الدم لإجراء الحكم.[7] ومع ذلك فإن بين سحب الدم طبيا والفصادة أو الحجامة فروقا مؤثرة تدفع القياس، متمثلة في أوصاف معتبرة في الشريعة، وهي على وجوه:

الوجه الأول: أن الشرع حرّم الخبيث ورغب في الطيب، لقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[8] وتأسيسا عليه، فإن الدم المسحوب طبيا – وإن انطبق عليه وصف السيلان – هو دم نقيّ لم

---

[1] تيسير الفقه في ضوء القرآن والسنة (فقه الصيام) للشيخ القرضاوي ص/ 94

[2] الفصادة أو الفصد هي شق العرق لاستخراج الدم لأجل علاج الأمراض المفصلية والعضلية وبعض حالات قصور القلب الموسوعة الطبية الفقهية للدكتور أحمد كنعان ص/ 465

[3] الموسوعة العلمية في الحجامة لجمال الزكي ص/ 203 والمسائل الطبية المعاصرة في باب الطهارة ص/ 133

[4] عميد كلية العلاج الطبيعي جامعة جنوب الوادي سابقا وأستاذ العلاج الطبيعي كلية العلاج الطبيعي – جامعة القاهر

[5] الموسوعة العلمية في الحجامة لجمال الزكي ص/ 209

[6] أخرجه مسلم في الصحيح كتاب الطب باب من اكتوى وابن ماجة في سننه كتاب الطب باب من اكتوى وأبو داود في سننه كتاب الطب باب في قطع العرق وموضع الحجم والحاكم بلفظ آخر في المستدرك كتاب الطب من حديث ميسرة بن حبيب قال هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ " وسكت عنه الذهبي ينظر المستدرك وبذيله التلخيص 214/4

[7] المسائل الطبية المعاصرة في باب الطهارة ص/ 135

[8] ﴿سورة الأعراف﴾ الآية 157

يتعرض للفساد، حيث إنه يخرج وفق ضوابط طبية عبر إبرة خاصة معقمة أو مضخة، ولا يتعرض للهواء أثناء سحبه، ثم يحفظ بعدها في وعاء، وفي ظروف صحية، ولا تتغير طبيعته، حيث يبقى على أوصافه كما هو حاله في البدن[1]. مما يعني أن الدم المسحوب طبيا هو نفسه الدم الجاري في عروق البدن، لم يتعرض لأي تغيير. بخلاف الدم الخارج بواسطة الحجامة أو الفصادة، هو دم ملوث من وجهين، أحدهما: أنه لمجرد تعرضه للهواء يفسد، وقد أكدت الدراسات والتجربة أن الدماء إذا تعرضت للهواء أصبحت بيئة خصبة لنمو وتكاثر الميكروبات، حتى إن العلماء إذا أرادوا زرع مكروب معيّن، واستكثار نوعه، قاموا بتغذية وسطه المزروع فيه بالدم، لذلك فإن الدم الخارج من الفصادة يكون مجالا خصبا لنمو الميكروبات، جراء تعرضه للهواء.

والوجه الثاني: الدم الخارج بواسطة الحجامة أو الفصادة، هو دم فاسد بطبعه، حيث كان في الجسم راكدا في بُؤَرٍ انتانية، فهو نتاج تجمعات دموية حدثت إثر إصابة ميكروبية، أو حدوث إصابة للعضو المريض، وتجمع الدم في هذه البؤر يفقد الأوكسجين، ولا يمر بالكلى فيصفى وينقى، فيصبح دما راكدا في هذه البؤر محملا بالبولينا، وكبريتيد الهيدروجين، وإليه يعزى اللون الأسود، والرائحة النتنة للدم. لذلك لو اشتكى الشخص من موضع به هذه العلة، لا بد وأن يفصد أو على الأقل يحجم ليستخرج الدم الفاسد، فيسلم من الإنتان البؤري الذي لو ترك على المدى البعيد سبب له أوراما خبيثة، لأن هذه البؤر الإنتانية تعد مركزا لنشر الميكروبات في باقي الجسم، وما يطهره إلا الفصد أو الحجامة أو الجراحة.[2] مما يعني أن دم الحجامة أو دم الفصادة عند خروجه من البدن يصح المريض ويشعر بالراحة، بخلاف الدم المسحوب طبيا على العكس من ذلك، عند دخوله في البدن – لا عند خروجه منه – يصح المريض ويشعر بالراحة. لأجله لا ينبغي أن نسوي بينهما في الحكم وقد افترقا في الوصف الطبيّ.

الوجه الثالث: دم الحجامة أو الفصادة هو في الأصل دم فاسد، ازداد تلوثا لتعرضه للهواء عند خروجه من الجسم، وقد أجريت فحوصات على هذا الدم الخارج بهذه الواسطة، فكانت النتيجة أن وجدت أشكال شاذة لخلايا الدم الحمراء، ليست كالدماء الطبيعية.[3] بجانب أن الدم يكون مصحوبا بشوائب وأخلاط رديئة، لذلك يميل إلى الركود والتجمع في مواضع تتصف بضعف التدفق وبطء الحركة[4]. كما أجريت أبحاث مقارنة بين الدم المسحوب طبيا، والدم الخارج بواسطة الحجامة، فكانت النتيجة أن دم الحجامة فقد الكثير من خصائصه

---

[1] نقل الدم بين الطب والفقه لمحمد الطوالبة ص/ 12 المجلد السابع من مجلة الأردنية في الدراسات الاسلامية العدد 3/ 1432ه

[2] أسرار العلاج بالحجامة والفصد لأبي الفداء عارف ص/ 126

[3] الموسوعة العلمية في الحجامة ص/ 114

[4] الحجامة سنة ودواء ص/ 54

الطبيعية، بخلاف الدم المسحوب طبيا بقي على حاله.[1] والحاصل أن الدم الذي الخارج بفضل الفصد أو الحجامة دم فاسد بطبعه، وأن الدم المسحوب طبيا دم طيب لم يتغير أصله، فلا ينبغي أن نسوي بينهما من حيث الحكم، وفعل ذلك هو بمثابة تسوية بين الطيب والخبيث.

الوجه الرابع: ووجه آخر نميّز به بين دم الحجامة والدم المسحوب طبيا، هو أن دم الحجامة يكون لعلة في البدن، حيث إن الاحتجام طارد للميكروبات عبر الدم، وبمجرد خروج هذا الدم، يسلم البدن من العلة ويُشفى[2]. بخلاف الدم المسحوب طبيا مطلوب لسلامة البدن، وأن المريض المتبرع إليه حتى يسترد عافيته يتخير له أنقى الدماء من أجل نقلها إليه، لذلك وضع الأطباء شروطا للتبرع بالدم، أهمها أن يكون المتبرع خاليا من الأمراض المعدية المتنقلة عبر الدم. فلو فرضنا أن هذا المريض حقن بالدم الخارج بالحجامة، فإنه يهلك في حينه، لكون هذا الدم أشبه ما يكون بدم الاستحاضة، لجامع بينهما أنهما دم علة ومرض.

الفرع الثاني: تكييف النازلة على أصل الطهارة

أولا: تغليب شبه دم الجوف الباقي في معدنه

إذا كان الدّم المسحوب طبيا هو دم جوف لعدم تعرضه للهواء، وعدم تلوثه، وأنه دم على طبيعة الدماء في الأبدان، وكأنما لم يُسفح. ولارتباط النجاسة بالسّفح أي الصب، والتعرض للهواء، فإن الدّم المسحوب من هذا الوجه ليس مسفوحا. وعليه فإن الدم المسحوب طبيا يكون منجذبا نحو أصلين، أحدهما: دم الجوف الباقي في معدنه، والثاني: دم الجوف الخارج عن معدنه. أما دم الجوف الذي لم يغادر معدنه الأصل فيه الطهارة، ذلك أن ما في بطن الآدمي من رطوبات وسوائل، من دماء وأبوال، وغير ذلك، لا يقضي عليه بنجاسة ما دام في معدنه، بدليل أنه من حمل حيوانا في صلاته، لم يكن ما في بطن هذا الحيوان من رطوبات مؤثرا في صحة هذه الصلاة، بخلاف لو خرج شيء من هذه الرطوبات فوقع على الثوب، أو على موضع الصلاة، فإنه يكون مؤثرا في الحكم بنجاسة المكان.[3] والمحققون يقرون بأن الرطوبات داخل معدنها لا توصف بنجاسة ولا طهارة، يقول ابن تيمية: «النجس هو المستقذر المستخبث، وهذا الوصف لا يثبت لهذه الأجناس إلا بعد مفارقتها مواضع خلقها، فوصفها بالنجاسة فيها وصف بما لا تتصف به.»[4] ولذلك فإن اعتبار النجاسة أو الطهارة يكون بالمخرج

---

[1] نفس المرجع ص/ 55

[2] أسرار العلاج بالحجامة والفصد ص/126

[3] الفروق لشهاب الدين القرافي 119/2

[4] الفتاوى الكبرى لابن تيمية 414/1

لا بالمعدن، والخروج عادة ما يقتضي الظهور، وهو التعليل الذي تنبه إليه من قبل ابن حزم بقوله: «وكذلك ما في العروق وخلال اللحم فإنه ليس ظاهرا، وإذا لم يكن ظاهرا فليس هناك دم حرام.»[1] وعليه فإن الجزء المستقطع من بدن الحي، يجري على دمائه الحكم نفسه، لأنه لم ينفك عن معدنه، ولا تعرض للظهور، فهو دم باق في عروقه، أي دم جوف باق في معدنه، فقط تعرض جوفه للانفصال عن البدن. ومن أوجه الشبه بين الدّم المسحوب طبيا، والدم الباقي في معدنه، أقصد الدم الباقي في العروق:

– أن الدم المسحوب، وإن خرج من معدنه فإنه باق في جوفه، فهو دم جوف، لأن الجوف الطبي المعد لحقن الدم، يحاكي جوفه الطبيعي الذي هو العضو، فهو جوف يتميز بعوامل تحفظ الدم، كما أن الأنابيب الناقلة للدم، تحاكي العروق من حيث الحفاظ على جودة الدماء، فهي تجري في هذه الأنابيب جريانها في الأوردة. يقول الدكتور حسن الفكي: «وقد يعضد هذا بأنه يكون سالما من التلويث، في حال نقله بالطرق الطبية المعروفة، فيقوى شبهه بالمتنقل من وعاء إلى آخر داخل الجسم.»[2]

وبتكييف الدم المسحوب طبيا على دم العروق، يكون دما طاهرا، لأن دم العروق طاهر، وحكا بعضهم الإجماع على ذلك[3]. وقيل فيه قولان، أحدهما: أنه من الدّم المسفوح، والثاني: أنه طاهر. يقول القرطبي نقلا عن غيره: «أن الدم غير المسفوح أنه إن كان ذا عروق يجمد عليها، كالكبد والطحال فهو حلال، لقول عليه السلام: { أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَان وَدَمَان}[4]. وإن كان غير ذي عروق يجمد عليها، وإنما هو مع اللحم، ففي تحريمه قولان: أحدهما أنه حرام، لأنه من جملة المسفوح أو بعضه. وإنما ذكر المسفوح لاستثناء الكبد والطحال منه. والثاني أنه لا يحرم، لتخصيص التحريم بالمسفوح. قلت: وهو الصحيح.»[5] ولم أقف – حسب اطلاعي – على أحد من الفقهاء ممن عدّ دم العروق الباقي في اللحم دما مسفوحا، والاختلاف الذي جرى حول نجاسته لم يكن سببه من هذا الوجه، وإنما انطلاقا من تطبيق قاعدة حمل المطلق على المقيد، فمن حمل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ

---

[1] المحلى بالآثار لابن حزم 57/6

[2] أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية للدكتور حسن الفكي ص/ 607

[3] الجامع لأحكام القرآن القرطبي 31/3

[4] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أُحِلَّتْ لَكُمْ مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ، فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ، فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ» أخرجه ابن ماجة في سننه كتاب الأطعمة باب الكبد والطحال رقم الحديث 3314 والإمام أحمد في مسند المكثرين من الصحابة مسند عبد الله بن عمر . والبيهقي في السنن الكبرى بصيغته جماع أبواب ما يفسد الماء باب الحوت يموت في الماء والجراد رقم الحديث 1169 صححه الألباني ينظر: صحيح ابن ماجة للألباني رقم الحديث 3314

[5] الجامع لأحكام القرآن القرطبي 95/9

عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ﴾[1] على قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[2] فإنه أعمل المقيّد، فقال: هو طاهر، لأنه لم يدخل في وصف السفح. ومن أعمل الدليلين، و لم يحمل المطلق على المقيّد، قال: هو نجس، لدليل الآية الأولى، لا لأنه مسفوح. يقول أبو طاهر التنوخي منبها إلى ذلك: «فالمسفوح منه نجس بإجماع الأمة، وأما غير المسفوح، وهو ما يبقى في العروق، ففيه قولان، أحدهما: أنه نجس، أخذا بعموم قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾[3] فعمَّ، والثاني: أنه غير نجس، لأنه تعالى قيّد التحريم في موضع ثان، فقال: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[4] وبين الأصوليين خلاف في رد المطلق إلى القيد هل يجب أم لا .»[5] فالخلاف حول دم العروق جاء من اختلافهم حول تطبيق قاعدة المقيّد، والذين لم يعملوا هذه القاعدة، حكموا على هذا الدم بالنجاسة لدخوله في عموم الدم، و لم يقل أحد منهم أنه دم مسفوح.

كما أن الحكم على الدم مطلقا بالنجاسة، يكون بعد انفصاله عن معدنه، بأن يخرج من العروق من غير سفح. ومثاله الدم اليسير الذي لا ينطبق عليه وصف السيلان، وإلا فإن الدم الباقي في معدنه، والذي لم ينفصل عن عروقه طاهر بإجماع الأمة. ولقد «سئل بعض فقهاء تونس، عمّا نقله ابنُ عطيّة في تفسيره لسورتي البقرة والمائدة من الإجماع على طهارة الدم غير المسفوح، وبعض الشيوخ يحكي فيه الخلاف، فكيف يجمع بينهما، وما وجه القولين فيه إن ثبت الخلاف، فأجاب بأن قال: «لعله ما دام متصلا باللحم، والقولان فيه بعد انفصاله.» [6] بمعنى أن الإجماع ثابت على طهارة الدم ما لم ينفصل عن معدنِه، ومعدنُه العروق، والقولان في الخلاف بعد انفصاله عنها، ولا عبرة بانفصال هذه العروق المحملة بالدماء عن الجوف الأصلي، مادامت في معدنها، لأنه ليس دما مسفوحا فيحكم بنجاسته، لعدم دخوله في قوله: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾[7] ولا بارزا فيحكم بنجاسته لعدم دخوله في قوله: ﴿وَالدَّمُ﴾[8] ولأجله حكم الأئمة بطهارته، فكان بمثابة إجماع منهم. وعن أبي حنيفة إنما «يحرم الدم المسفوح وهو السائل، فأما ما يكون في اللحم ملتزقا به، فلا بأس.»[9] وعن أبي يوسف إنما «يحرم الدّم

---

[1] سورة المائدة الآية /4

[2] ﴿ الأنعام ﴾ الآية 146

[3] سورة المائدة الآية 4

[4] ﴿ الأنعام ﴾ الآية 146

[5] التنبيه على مبادئ التوجيه قسم العبادات لأبي الطاهر إبراهيم بن بشر المجلد الأول الصفحة 233 - 234

[6] المعيار المعرب للونشريسي 1/ 112

[7] ﴿ الأنعام ﴾ الآية 146

[8] ﴿المائدة﴾ الآية 4

[9] المحيط البرهاني في الفقه النعماني 189/1

المسفوح، الذي يسكن العروق، وإذا فجر سال.» [1] وعنه قال: «النجس هو الدم المسفوح، فما لا يكون سائلا لا يكون نجسا، كدم البعوض، والدماء التي تبقى في العروق بعد الذبح.» [2] ومن المالكية قال اللخمي: «إن لم يظهر الدم أُكِلَ اتفاقا، كشاة شويت قبل تقطيعها، وإذا قطعت فظهر الدم، فقال مالك مرة: حرام، وحمل الإباحة فيه ما لم يظهر، لأن قطعه من العروق حرج، قال مرة حلال.. فلو قطع اللحم على هذا بعد إزالة المسفوح لم يحرم، وجاز أكله بانفراده.» [3] وفي القبس قال ابن العربي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ [4] «يقتضي تحليل ما خالط العروق، وجرى عند تقطيع اللحم، لأنه أمر لا يتأتى الانفكاك عنه، ولا يمكن الاحتراز منه.» [5] والذي أبيح لعلة عدم الانفكاك ما ظهر عند تقطيع اللحم، فهو في حكم المعفو عنه، أما الدّم الذي في العروق، فإنه يدخل في جملة اللحم، فلا يحكم عليه بطهارة ولا نجاسة ما دام في معدنه [6]، إذ لا يُتصور لحمٌ لا دم فيه. ولهذه الرخصة في يسير الدم لم يتتبع الناس ما في العروق، فلو حُرّم قليل الدم، لتتبع الناس ما في العروق كما فعل اليهود [7]. وهو الراجح عند الحنابلة، يقول المرداوي: «دم عروق المأكول طاهر على الصحيح من المذهب، ولو ظهرت حمرته نص عليه، وهو الصحيح من المذهب.» [8]

وعليه فإن دم العروق يأخذ حكم العضو، لأنه مستهلك فيه، ولأجل أنه لم يسل عن البدن، ولا طرأ عليه ما يستوجب تنجيسه، فإنه باق على طهارته، فلا هو دم مسفوح، ولا من الدم المعفو عنه، تستوي في ذلك جميع الدماء، يقول ابن نجيم مؤكدا ذلك: «فغير المسفوح في الآدمي يكون على طهارته الأصلية، مع كونه محرما، والفرق بين المسفوح وغيره، مبنيّ على حكمة غامضة، وهي أن غير المسفوح دم انتقل عن العروق وانفصل عن النجاسات، وحصل له هضم آخر في الأعضاء، وصار مستعدا لأن يصير عضوا، فأخذ طبيعة العضو، فأعطاه الشرع حكمه، بخلاف دم العروق، فإذا سال عن رأس الجرح، علم أنه دم انتقل من العروق في هذه الساعة، وهو الدم النجس، أما إذا لم يسل علم أنه دم العضو هذا في الدم.» [9]

---

[1] نفس المرجع 189/1

[2] تبيين الحقائق شرح كتر الدقائق 28/1

[3] التاج والإكليل لمختصر خليل 136/1

[4] ﴿ الأنعام ﴾ الآية 146

[5] القبس في شرح موطأ مالك بن أنس 628/2

[6] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 96/1

[7] مجموع فتاوى ابن تيمية 100/21

[8] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 327/1

[9] البحر الرائق شرح كتر الدقائق 121/1

وممن كيّف الدم المسحوب طبيا على دم العروق، الدكتور حسن الفكي في قوله: «لكن الشأن في الدم الذي يسحب الآن في هذه الأزمنة، هل يقال بأنه نجس بناء على أنه خرج من معدنه، أو يقال هو وإن كان خرج من معدنه الأصلي، إلا أنه في حكم ما لم يخرج، لأنه يسحب من الجسم إلى أنابيب محكمة، ومنها إلى جسم آخر، فكأنه خرج من موضع في البدن إلى موضع آخر منه عبر الأوردة والشرايين. ووجه الشبه أنه في الحالتين لم يسفح فيتعرض للتلويث، بل هو مصون عبر ناقلاته من الشعيرات أو الأنابيب، وعلى هذا فليس بنجس، والتداوي به ليس من قبيل التداوي بالنجس، وقد يعضد هذا بأنه يكون سالما من التلويث في حالة نقله بالطرق الطبية المعروفة، فيقوى شبهه بالمتنقل من وعاء إلى آخر داخل الجسم.»[1] وذهب إليه الدكتور محمد علي البار عند قوله: «وعملية نقل الدم من باب الضرورة، ومن باب إغاثة الملهوف وشفاء المريض، ثم إن الدم لا يعتبر مسفوحا، لأنه يحفظ ويعاد إلى الجسم، ويجول في العروق كما يجول الدم الطبيعي. ومن المعلوم أن الدم غير المسفوح ليس نجسا، وحتى لو قيل بنجاسته، فإن الفقهاء قد أباحوا استخدام النجاسات في التداوي متى تعين ذلك.»[2] فقد كيّف الدم المسحوب طبيا، والذي يجري في أنابيب الطب على الدم الطبيعي الذي يجري في الأوردة، وهذا التكييف يستوجب الحكم بالعزيمة، فلا يكون التداوي به رخصة. وممن اختار هذا التكييف واطمأن إليه الدكتور علي القره داغي بقوله: «وتلك النصوص جاءت في الدّم المسفوح، حيث أكد الطب ضرره، وأن الدم بيئة خصبة لنمو الميكروبات وتكاثرها بعد تعرضها للهواء فيتحول إلى شيء خبيث، وقد نهى الله عن الخبائث. أما الدم المسحوب بالإبرة فلا تتوفر فيه علة المنع وهي الضرر، حيث يحفظ في أجهزة تضمن سلامته ونظافته، كما لا ينطبق عليه وصف المسفوح، فهو دم طاهر، وعليه فلا يكون نجسا.»[3]

كما أنه اختيار الأستاذة عصمت الله محمد[4] بقولها: «أما نقل الدم، فإنها عملية مختلفة تماما عن الدم المسفوح، وهي تشبه إلى حد ما عملية انتقال الدم وسريانه في العروق في الجسم الواحد، غاية ما فيه أن الدم انتقل من معدنه – جسم المنقول منه – إلى مثل هذا المعدن – جسم المنقول إليه – مارا بمثل المكان الذي كان يمر فيه من شرايين الجسم وأوردته، وهو المحقنة، أو أحراز الدم، وأوعية حفظه.»[5] والدكتور محمد الطوالبة[6] بقوله: «الدم المسحوب هو دم خارج من جسم الإنسان، وفيه صفة السيلان أيضا، ولكنه خرج ضمن ضوابط

---

[1] أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية ص/607

[2] الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء ص/131

[3] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/ 551

[4] عصمت الله عناية الله محمد. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى مكة المكرمة

[5] الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي ص/184

[6] أستاذ مشارك في الفقه وأصوله ، جامعة العلوم الإسلامية والعالمية مدينة عمان بالأردن

وشروط، فخرج من الجسم عن طريق إبرة خاصة أو مضخة لسحب الدم، فيخرج هذا الدم ويحفظ في مكان خاص، لحفظه لحين الحاجة إليه، دون أن يلحقه تغير، بخلاف الدم المسفوح، فإنه لا يحفظ لذلك يتحول إلى مادة ضارة بالجسم، أما المسحوب فهو بعد حفظه لا يتغير، ولا يصبح ضارا على الجسم، مثله مثل الدم داخل الجسم، فهو بانتقاله إلى الكيس المخصص لذلك، كأنه انتقل من القلب إلى عضو آخر، فالوصف الدقيق لعملية سحب الدم، لا تعدو كونها انتقال دم من مكانه إلى مثل المكان الذي كان يمر فيه من البدن، ألا وهو الوريد أو الشريان.» [1]

وإن اشترك الدم المسحوب طبيا مع دم العروق في كونهما من دماء الجوف، فالأول جوفه صناعي، حيث يودع في أكياس ويحفظ من الفساد، أما جوف دم العروق فهو الجسم أو العضو منه. لكن بينهما فرقا مؤثرا في الحكم، هو أن الدم المسحوب خارج عن معدنه الذي هو الأوردة والشرايين، والدم الباقي في العروق لم يزل في معدنه. ولقد تكلم الفقهاء عن المعدن والمخرج، أيهما المؤثر في حكم التنجيس[2]، فالظاهر أن الدم المسحوب طبيا أشبه النجس من وجه كونه دما سائلا من مخرجه مفارقا لمعدنه، إلا أن سيلانه لا يكفي للحكم عليه بالنجاسة، لأنه ليس سفحا حسا ولا شرعا، فيبقى كونه مفارقا لمعدنه هل يكون مؤثرا في الحكم أم لا ؟ فيه نظر.

الظاهر من تعليل الفقهاء أنهم متمسكون بالنص في ذلك، ولأن مفارقته لمعدنه يكون في العادة مصحوبا بوصف السيلان، قالوا إن هذه المفارقة مؤثرة، فهي من أوصاف العلة التي هي السفح، إذ لا يُتصور دم مسفوح إلا بعد مفارقته لمعدنه، فلو فرضنا أنه يخرج من معدنه ولا يسفح لتغيّر الحكم، فعلى مذهب الظاهرية هو دم بارز، فيكون نجسا على قولهم، وعلى مذهب الجمهور هو سائل فيكون نجسا من هذا الوجه، لذلك وجب التفريق بين السيلان والسفح. وتخريجا على مذهب الحنابلة، يكون نجسا قياسا على مسألة: من صلى حاملا وعاءً مسدودا، قد أوعي دما لم تصح صلاته،[3] فيكون على هذا التخريج نجسا. قد يُقال: العبرة في تنجيسه بانتقاله من معدنه الأصلي، ولا عبرة بما خرج إليه، فهو قد خرج من معدنه اتفاقا، فيكون نجسا، والتداوي به من قبيل التداوي بالنجس.[4]

---

[1] نقل الدم بين الطب والفقه الصفحة 12 المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية العدد 3 المجلد 7 /1432ه

[2] الفتاوى الكبرى لابن تيمية 413/1

[3] مجموع فتاوى ابن تيمية 599/21

[4] أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية ص/607

والصواب من ذلك أن الدم المسحوب أقرب شبها بدم العروق، أقصد دم الجوف الذي لم يغادر معدنه، والفارق بينهما أن الدم المسحوب هو دم جوف لعدم تعرضه للهواء، وعدم تلوثه، بل هو دم على طبيعة الدماء في الأبدان، وكأنما لم يسفح قط. ولارتباط النجاسة بالسفح أي الصب، والتعرض للهواء، فإن الدم المسحوب ليس مسفوحا. وعليه فإن الدم المسحوب طبيا أشبه ما يكون بدم العروق، والفارق بينهما هو أن الدم المسحوب فارق معدنه، بخلاف دماء العروق باقية في معدنها. وبقاء الدم في العضو من عدمه ليس مؤثرا في الحكم ما دام الدم باق على طبيعته و لم يفسد. ذلك أنه لو فرضنا أن الدم في العروق فسد لعلة ما، فإنه يحكم عليه بالنجاسة لعلة التغير، رغم أنه باق في معدنه. لذلك فإن مفارقة الدم للمعدن الذي يجري فيه مؤثرة في الحكم عليه بشرط أن يتعرض للفساد، أما لو حفظ الدم بعد خروجه من البدن في وعاء فإنه يعد دمَ جوفٍ، لأن الجوف الطبي المعد لحقن الدم، يحاكي جوفه الطبيعي الذي هو العضو، فهو جوف يتميز بعوامل حفظ الدم، كما أن الأنابيب الناقلة للدم، تحاكي العروق من حيث الحفاظ على جودة الدماء، فهي تجري في هذه الأنابيب جريانها في الأوردة.

وعليه فإن التكييف الأنسب لنازلة الدم المسحوب طبيا هو دم العضو، وذلك لكثرة الأوصاف المعتبرة التي تجمع بينهما، بخلاف باقي الصور الفقهية الأخرى، فهي أقلّ شبها بالنازلة، ولكونها – عند التحقيق – مختلفة عن الدم المسحوب طبيا من وجه قوي، يعده الشارع مؤثرا في تنزيل الحكم، يتجلى في كونها دماءً تعرضت للفساد، بخلاف الدم المحقون لم يزل محفوظا من ذلك.

ثانيا: تغليب شبه دم الجوف الخارج عن معدنه

من الصور الفقهية التي تشبه الدم المسحوب طبيا، دماء خشاش الأرض، أو ما يطلق عليه هوام الأرض. الغالب على إطلاق المالكية أنه خشاش الأرض، وربما أطلق بعضهم عليه مصطلح الهوام[1]. ومن الفقهاء من اكتفى بمصطلح الحشرات، وهي تسمية قديمة[2]. لكن النوع الذي يتعلق به البحث، هو الحشرات التي تتغذى على دم الإنسان، كالقمل، والقرادة، والبعوض، والبراغيث. ووجه الشبه بين دمائها، والدم المسحوب طبيا:

– أن الدّم في الصورتين مغادر لمعدنه.

– أن الدم في الصورتين هو دم جوف آخر، وليس جوفه الطبيعي، فجوف الدم الذي سحبته الحشرات هو باطنها، وجوف الدم المسحوب بالمحقنة هو الكيس الطبي.

---

[1] أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك لجمعة أبي بكر الكشناوي 494/1

[2] أحكام الحشرات في الفقه الإسلامي ص/32

– أن مخرج الدم في الصورتين ليس هو أحد السبيلين.

– أن طريقة خروج الدّم في الصورتين واحدة وهي السحب، حيث تسحب الحشرة الدّم من بدن الإنسان بواسطة الخرطوم، ويسحب الدم لغرض العلاج بواسطة إبرة طبية.

ولأن هذه الحشرات من نوع ما لا نفس له سائلة[1]، بمعنى أنه لا دم لها إلا ما تسحبه من الحيوانات غذاءً لها، فإن الحكم على دمائها يكون خالصا، وليس ثمة في بطنها دم حتى يقال إن ما تسحبه مخلوط بدمها. والذي عليه الفقهاء قولان، أحدهما الطهارة لعلة أن دمها ليس مسفوحا، فلا يكون نجسا. يقول بعض الحنفية: «وليس دم البق والبراغيث بشيء وإن كثر، لأنه ليس بدم مسفوح.»[2] وقال آخرون: «وأما الدم إذا لم يكن مسفوحا في الأصل، كدم البق والبراغيث، فهو ليس بنجس عندنا.»[3] وعند المالكية، ظاهر المدونة أنه يغسل دم البراغيث إذا تفاحش[4] استحبابا، وقيل: وجوبا، والمعتمد عندهم القول الأول. ولا يُلحق بالبراغيث البقُ والقملُ على ظاهر المذهب[5]، لأن الاختلاف جرى في البرغوث، فمن عدّه بما له نفس سائلة، لوجود دمه الخالص فيه، وقد عرفنا أن النفس السائلة عبارة عن وجود البلة والدم، وهذا أصل في البرغوث وليس طارئا عليه، لذلك يحكم بنجاسته، وهو مذهب ابن القصار. أما من عدّه بما لا نفس له سائلة، لم يحكم بنجاسته وهو اختيار سحنون[6]، وهو الصحيح. لأن دم البرغوث كسائر دماء الحشرات التي تتغذى على الدماء، و لم يختلف الفقهاء في طهارة دم البق والقمل ونحوهما.[7]

ومذهب الحنابلة، للإمام أحمد في دم البراغيث روايتان، الأولى: «لا بأس به، ليس هو دم مسفوح.»[8] والثانية: سئل عن دم البراغيث في الثوب. فقال: «إذا كثر، إني لأفزع منه.»[9] قال ابن قدامة معلقا: «والأول

---

[1] أول من حفظ عنه في الإسلام أنه أطلق على هوام الأرض عبارة: (ما لا نفس له سائلة) هو إبراهيم النخعي وعنه تلقاها الفقهاء. والنفس هنا تعبير عن الدم والمعنى ما لا دم لها سائل. زاد المعاد في هدي خير العباد 4/102- 103

[2] المحيط البرهاني في الفقه النعماني 1/189

[3] تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي 1/50

[4] مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 1/158

[5] حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني 1/119

[6] شرح التلقين للإمام المازري 1/241

[7] حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني 1/119

[8] مسائل الإمام أحمد واسحاق بن راهويه 2/463

[9] مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني ص/61

أظهر. وقول أحمد: «إني لأفزع منه» ليس بصريح في نجاسته، وإنما هو دليل على توقفه فيه.»[1] وهو مذهب الظاهرية.[2] و لم أقف على من كيّف نازلة الدم المسحوب طبيا، على هذه الحشرات التي تتغذى على دم الإنسان، وذلك للتشابه بينهما، إلا أنه ثمة وجوه اختلاف مؤثرة، أبرزها:

– أن جوف الدم المسحوب طبيا صنع خصيصا لحفظ الدم، وضمان بقائه على طبيعته، بخلاف جوف هذه الهوام لا يبقيه على طبيعته، بل يستهلك في هذا الجوف لوقت قصير. حيث يستحيل في جوفها إلى فضلات، لكونه غذاء لها.

– أن علمية السحب في نقل الدم طبيا تتم بواسطة الحقن الطبية التي تضمن سلامة الدم من التلوث، أما سحب الهوام أو الحشرات لدم الإنسان بواسطة قليمات تغرزها في الجلد، عملية تعرض الدم للتلوث، بدليل انتشار الأمراض من خلالها.

– أن هذه الهوام إنما تسحب الدم الفاسد من الجسم، فهو الغذاء المناسب لها. أما الدم المسحوب لغرض التطبيب، فهو دم صالح لم يتعرض للفساد.

المطلب الرابع: الآثار الفقهية المترتبة على التكييف الفقهي

أولا: بيع الدم

جاء في قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة، المنعقد بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد 13 رجب 1409هـ الموافق لفبراير 1989م إلى يوم الأحد 20 رجب من نفس العام، هل يجوز أخذ العوض عن الدم أو لا ؟ الجواب: «أما حكم أخذ العوض عن الدّم، وبعبارة أخرى بيع الدم، فقد رأى المجلس أنه لا يجوز، لأنه من المحرمات المنصوص عليها في القرآن الكريم، مع الميتة ولحم الخنزير، فلا يجوز بيعه وأخذ العوض عنه، وقد صحّ في الحديث: {وإنّ اللهَ تعَالى إذا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ}[3] كما صحّ أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الدم. ويستثنى من ذلك حالات الضرورة إليه للأغراض الطبية، ولا

---

[1] المغني لابن قدامة 61/2

[2] المحلى بالآثار لابن حزم 117/1

[3] عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ، وَقَالَ: «قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا، وَإِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» أخرجه ابن حبان في صحيحه كتاب البيوع باب البيع المنهي عنه رقمه 4938 والدارقطني في سننه كتاب البيوع رقم الحديث 2815 الجزء 3 الصفحة 388 والسنن الكبرى للبيهقي كتاب الضحايا باب من قال لا يجوز بيع ما نجس منه رقم الحديث 19624

يوجد من يتبرع به إلا بعوض، فإن الضرورات تبيح المحظورات بقدر ما ترفع الضرورة. وعندئذ يحل للمشتري دفع العوض، ويكون الإثم على الآخذ، ولا مانع من إعطاء المال على سبيل الهبة أو المكافأة تشجيعا على القيام بهذا العمل الإنساني الخيري، لأنه يكون من باب التبرعات لا من باب المعاوضات.»[1] فالمجلس استدل على تحريم بيع الدم بنجاسته مطلقا، بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾[2]

وعليه فإن الدّم المسحوب يحرم بيعه لأنه نجس. وقد بينا أن الدم المسحوب ليس دما مسفوحا، وذلك تكييفا على دم العروق، للشبه الكبير بينهما. وعليه لا يستقيم تحريم بيعه استدلال بالآية، ولا بالحديث: {وإِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ} وقيل: يحرم بيعه لسبب آخر هو تشريفه تعالى لبني آدم، وأنه المخلوق الذي سجدت لأصله الملائكة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾[3] وأنه المكرّم بشهادة القرآن: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[4] من هذا الوجه لا يليق تعريض شيء من بدنه للبيع[5] إلا في حالة الضرورة الملحّة لقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[6]

وفي اعتقادي أن الرخصة – لو فرضنا حرمة بيع الدم – لا تقتصر على المشتري الذي هو المريض الذي يحتاج إلى الدم أو من ناب عنه، كما جاء في القرار، وإنما الضرورة قد تلحق البائع أيضا، فقد يضطر الواحد إلى بيع دمه ليعين نفسه أو يعيل أهله دفعا للمخمصة، فحاله لا يختلف عن حال المشتري من حيث استحقاق الرخصة، فكلاهما وقعا في شدة وتطلب حالهما التصرف في الدم بالبيع والشراء. وبخصوص مانع التشريف الذي احتج به مانعوا بيع الدم، الجواب عنه: أن بيع الدم هو أيضا لغرض نبيل، بحيث ينقل إلى بدن شخص معرض للموت، فالعقد تمّ بناء على نقل الدم من بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر، وكلاهما مما كرّم الله تعالى. وهذا الرأي هو اختيار بعض المعاصرين منهم الدكتور علي القره داغي يقول في ذلك: «والراجح عندي رأي القائلين

---

[1] قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة في دوراته العشرين ص/279

[2] ﴿سورة الأنعام ﴾ الآية 146

[3] سورة البقرة الآية/33

[4] سورة الإسراء الآية /70

[5] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/ 548

[6] سورة البقرة الآية /172

بجواز بيع الدم وأخذه، لقوة ما استندوا إليه، ولأن الدم ضرورة علاجية لا غنى عنه في عصر قلّ فيه المقبلون على التعاون والإيثار والتبرع دون مقابل، لذا جاز للمتنازل أخذ الثمن عنه.» [1]

ثانيا: حكم الوضوء

ظن البعض أن العلة المؤثرة في حكم الوضوء المتعلقة بالدماء هي خروج الدم من البدن، لذا قاس بعضهم نازلة سحب الدم على الحجامة ، فهي – بالنسبة إليهم – أقرب الصور إلى النازلة، وذلك لوجوه من الشبه منها:

– سحب الدم طبيا يشترك مع الحجامة في مناط السيلان.

– الحجامة أداة للتطبيب، كذلك سحب الدّم يتم طبيا، ولأغراض علاجية.

– تشترك صورة الحجامة مع سحب الدم بالحقنة في مخرج الدم، حيث يخرج عادة من الضلع من غير السبيلين.

– الدم الخارج بواسطة الحجامة، لا يختلف من حيث الشكل مع الدم المسحوب طبيا.

ومعلوم أن الحجامة لا تخرج الدم نقيا، إنما يحدث الطبيب خدشا من أجل استخراج الدم الفاسد، ولا شك أن الدم الفاسد لا يستوي مع الدم السليم من حيث الحقيقة الشرعية، فالدم الفاسد معلوم حكمه كما هو الشأن مع دم الحيض ولا ينبغي تسوية هذا الدم الخبيث – الذي هو مرتع للجراثيم والميكروبات – بدم طيّب باق على خلقته لم يتلوث. وعليه فإن العلة في ذلك ليست مجرد خروج الدم من البدن، وإنما هي شيء فوق ذلك. كما أنه تعالى حكم بنجاسة دم الحيض لعلة في ذات الدم، لا لكونه خرجا من البدن. كما أن الدم قد يكون سليما ولمجرد خروجه من البدن يفسد إثر تعرضه للهواء، فلا يقال عن علة فساده خروجه من البدن، فقد يخرج من البدن – كما هو الحال مع الدم المسحوب طبيا – ولا يتعرض للتلوث، وبالتالي العلة في حكم الوضوء هي فساد الدم. ولما كان خروجه من البدن في العادة سببا في فساده، علّق الشارع الحكم بالسبب الذي هو الخروج، لكن جعله مشروطا بالفساد، فقد يحصل السبب ولا مسبب، كما هو الشأن مع سبب وجوب الزكاة الذي هو النصاب، مع انتفاء دوران الحول، لا يؤثر في الحكم إلا بتحقق الشرط. وسبب وجوب صلاة الظهر الذي هو الزوال، متوقف على شروط منها: الطهارة، فلا يتحقق امتثال الحكم إلا بوجود سببه وانتفاء مانعه وثبوت شرطه. وهو الحال في مسألة البحث، خروج الدم من البدن سبب حكم الوضوء، لكن مع تحقق شرط فساد الدم الخارج.

---

[1] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/ 548

وعموما فإن قياس النازلة على الحجامة فقه مستبعد شرعا، فالأولى تشبيه سحب الدم بالفصادة[1] لا بالحجامة، فهي أقرب إلى صورة التراع، لأن أقصى ما يخرج بفضل الحجامة دم يسير، جراء تشريط الجلد لدفع الأخلاط الردية إلى السطح، وقد لا يخرج كما في الحجامة الجافة التي الغرض منها مجرد تحفيز جهاز المناعة [2]. بخلاف الدم المسحوب طبيا، يخرج بقوة الضخ، ويجري في أنابيب خاصة. وهو أشبه صورة بالفصد الذي هو شق العرق وإخراج الدم من خلاله. يقول الدكتور أمير صالح: «التبرع بالدم ينتمي إلى الفصادة وليس الحجامة، والفصادة كما نعرفها تخلص من كمية الدم بواسطة بزل الوريد، أما الحجامة... تحدث تخريشا موضعيا يستدعي تدفق الكريات البيض إلى الموضع المحجوم، وتزيد من إفرازاتها المناعية مما يرفع من طاقة الجسم المناعية.»[3]

وكما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحجامة، فقد صحّت عنه أيضا الفصادة، ومنه عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: {بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ طَبِيبًا، فَقَطَعَ مِنْهُ عِرْقًا، ثُمَّ كَوَاهُ عَلَيْهِ.}[4] فإن مناط الحكم هو سيلان الدم، وليس متحققا في الحجامة خصوصا الجافة منها. ولعلّ سبب اختلاف الفقهاء في الحكم على الحجامة هو من هذا الوجه، خصوصا في مسألة انتقاض الطهارة، حيث اشترطوا سيلان الدم لإجراء الحكم.[5] ومع ذلك فإن بين سحب الدم طبيا والفصادة أو الحجامة فروقا مؤثرة تدفع القياس، متمثلة في أوصاف معتبرة في الشريعة، منها:

الوجه الأول: أن الشرع حرّم الخبيث ورغّب في الطيب، لقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[6] وعليه فإن الدم المسحوب طبيا – وإن انطبق عليه وصف السيلان – هو دم نقيّ لم يتعرض للفساد، حيث إنه يخرج وفق ضوابط طبية عبر إبرة خاصة معقمة أو مضخة، ولا يتعرض للهواء أثناء سحبه، ثم يحفظ بعدها في وعاء، وفي ظروف صحية، ولا تتغير طبيعته، حيث يبقى على أوصافه كما هو حاله في البدن[7].

---

[1] الفصادة أو الفصد هي شق العرق لاستخراج الدم لأجل علاج الأمراض المفصلية والعضلية وبعض حالات قصور القلب الموسوعة الطبية الفقهية للدكتور أحمد كنعان ص/ 465

[2] الموسوعة العلمية في الحجامة لجمال الزكي ص/ 203 والمسائل الطبية المعاصرة في باب الطهارة ص/ 133

[3] الموسوعة العلمية في الحجامة لجمال الزكي ص/ 209

[4] أخرجه مسلم في الصحيح كتاب الطب باب من اكتوى وابن ماجة في سننه كتاب الطب باب من اكتوى وأبو داود في سننه كتاب الطب باب في قطع العرق وموضع الحجم والحاكم بلفظ آخر في المستدرك كتاب الطب من حديث ميسرة بن حبيب قال هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ "وسكت عنه الذهبي ينظر المستدرك وبذيله التلخيص 214/4

[5] المسائل الطبية المعاصرة في باب الطهارة الطاهري ص/ 135

[6] ﴿سورة الأعراف﴾ الآية 157

[7] نقل الدم بين الطب والفقه لمحمد الطوالبة ص/ 12 المجلد السابع من مجلة الأردنية في الدراسات الاسلامية العدد 3/ 1432ه

مما يعني أن الدم المسحوب طبيا هو نفسه الدم الجاري في عروق البدن، لم يتعرض لأيّ تغيير. بخلاف الدم الخارج بواسطة الحجامة أو الفصادة، هو دم ملوّث من وجهين، أحدهما: أنه لمجرد تعرضه للهواء يفسد، وقد أكدت الدراسات أن الدماء إذا تعرضت للهواء أصبحت بيئة خصبة لنمو وتكاثر الميكروبات، حتى إن العلماء إذا أرادوا زرع مكروب معين، واستكثار نوعه، قاموا بتغذية وسطه المزروع فيه بالدم، لذلك فإن الدم الخارج من الفصادة يكون مجالا خصبا لنمو الميكروبات، جراء تعرضه للهواء.

الوجه الثاني: الدم الخارج بواسطة الحجامة أو الفصادة، هو دم فاسد بطبعه، حيث كان في الجسم راكدا في بُؤَرٍ انتانية، فهو نتاج تجمعات دموية حدثت إثر إصابة ميكروبية، أو حدوث إصابة للعضو المريض، فنتاج تجمع الدم في هذه البؤر يفقد الأوكسجين، ولا يمر بالكلى ليصفى وينقى، فيصبح دما راكدا في هذه البؤر، محملا بالبولينا وكبريتيد الهيدروجين، وإليه يعزى اللون الأسود والرائحة النتنة للدم. وعليه لو اشتكى الشخص من موضع به هذه العلة، لا بد وأن يفصد أو على الأقل يحجم ليستخرج الدم الفاسد، فيسلم من الإنتان البؤري الذي لو ترك على المدى البعيد سبب له أوراما خبيثة، لأن هذه البؤر الإنتانية، تعد مركزا لنشر الميكروبات في باقي الجسم، وما يطهره إلا الفصد أو الحجامة أو الجراحة.[1] مما يعني أن دم الحجامة أو الفصادة من الدماء الفاسدة، بخلاف الدم المسحوب طبيا لأغراض علاجية هو من الدماء النقية السليمة.

الوجه الثالث: دم الحجامة أو الفصادة هو في الأصل دم فاسد، وقد ازداد تلوثا لتعرضه للهواء عند خروجه من الجسم، وقد أجريت فحوصات على هذا الدم الخارج بواسطة الحجامة، فكانت النتيجة أن وجدت أشكال شاذة لخلايا الدم الحمراء، ليست كالدماء الطبيعية.[2] بجانب أن الدم يكون مصحوبا بشوائب وأخلاط رديئة، لذلك يميل إلى الركود والتجمع في مواضع تتصف بضعف التدفق، وبطء حركة الدم[3]. كما أجريت أبحاث مقارنة بين الدم المسحوب طبيا، والدم الخارج بواسطة الحجامة، فكانت النتيجة أن دم الحجامة فقد الكثير من خصائصه الطبيعية، بخلاف الدم المسحوب طبيا بقي على حاله.[4] والحاصل أن الدم الذي الخارج بفضل الفصد أو الحجامة دم فاسد بطبعه، وأن الدم المسحوب طبيا دم طيب لم يتغير أصله، فلا ينبغي أن نسوي بينهما من حيث الحكم، وفعل ذلك هو بمثابة تسوية بين الطيب والخبيث.

---

[1] أسرار العلاج بالحجامة والفصد لأبي الفداء عارف ص/ 126

[2] الموسوعة العلمية في الحجامة ص/ 114

[3] الحجامة سنة ودواء ص/ 54

[4] الحجامة سنة ودواء ص/ 55

الوجه الرابع: وجه آخر نميّز به بين دم الحجامة والدم المسحوب طبيا، هو أن دم الحجامة يكون لعلة في البدن، حيث إن الاحتجام طارد للميكروبات عبر الدم، وبمجرد خروج هذا الدم يسلم البدن من العلة ويُشفى[1]. بخلاف الدم المسحوب طبيا مطلوب لسلامة البدن، وأن المريض المتبرع إليه حتى يسترد له عافيته يتخير أنقى الدماء من أجل نقلها إليه، لذلك وضع الأطباء شروطا للتبرع بالدم، أهمها أن يكون المتبرع خاليا من الأمراض المعدية المتنقلة عبر الدم. فلو فرضنا أن هذا المريض حقن بالدم الخارج بالحجامة، فإنه يهلك في حينه، لكون هذا الدم أشبه ما يكون بدم الاستحاضة، لجامع بينهما أنهما دم علة ومرض.

وخلاصة القول: الدم المسحوب طبيا لا يؤثر في الوضوء، سواء قلنا إنه أقرب شبها إلى الفصادة، بيد أنه عليه السلام لم يثبت عنه وأن أمر بالوضوء بسبب الفصد[2] ، أو لأنه دم طاهر لا يستوجب طهارة، ودخول الطاهر في البدن أو خروجه منه لا يحكم على أثره بالنجاسة. وعليه فإن المعطي الذي ينقل الدم منه، والمتلقي الذي ينقل إليه، كلاهما لا يؤثر نقل الدم في وضوئهما، إلا في حالة تعرض أحدهما لغيبوبة جراء عملية النقل تلك فإنه يعيد وضوءه.

ثالثا: حكم الصوم

بخصوص حكم الصوم يتعلق موضوعه بأمرين، أحدهما: حكم المعطي، أقصد الذي نقل الدم منه، سواء كان ذلك تبرعا أو لعوض. والثاني: المتلقي، وهو الذي نقل إليه الدم لمرض استوجب هذه العملية. فكلاهما خضعا لعملية نقل الدم، لكن بخصوص الصيام يختلف حال المعطي عن حال المتلقي. وفقهاء العصر قاسوا المسألة على الحجامة[3]، وقد بينت أن بينهما فرقا يُفسد القياس.

أما بخصوص المتلقي الذي يخضع لحقن الدم في نهار رمضان وهو صائم، ذهب بعض الفقهاء إلى أن ذلك يفسد الصوم، منهم مفتي السعودية سابقا الشيخ عبد العزيز بن باز في فتوى عنوانها: «حكم التبرع بالدم» أجاب عنها: «الدم المفسد للصوم هو الدم الذي يخرج بالحجامة... ويقاس على الحجامة ما كان بمعناها مما يفعله الإنسان باختياره، فيخرج منه دم كثير يؤثر على البدن ضعفا.» [4] والشيخ عبد الله البسام قال: «حقن الصائم

---

[1] أسرار العلاج بالحجامة والفصد ص/126

[2] فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور علي القره داغي والدكتور علي يوسف المحمدي ص/ 552

[3] مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز 272/15

[4] نفس المرجع 272/15

بالدم، فإنه يمد الجسم بعناصر الغذاء المغنية عن الطعام والشراب.»[1] وحجتهم في ذلك أن الجسم يتغذى بحقن الدم، فهو في معنى الأكل والشرب لجامع بينهما هو حصول التغذية[2].

وذهب فريق آخر إلى أن حقن الدم أو تلقي المريض الدم لا يفسد صومه، وهو قول الشيخ محمد بخيت المطيعي الذي حكى إجماع المذاهب على ذلك بقوله: «ومن هذا يعلم أن الحقنة تحت الجلد لا تفسد الصوم باتفاق المذاهب الأربعة، سواء كانت للتداوي أو للتغذية أو للتخدير، وفي أي موضع من ظاهر البدن، لأن مثل هذه الحقنة لا يصل منها شيء إلى الجوف من المنافذ المعتادة أصلا، وعلى فرض الوصول فإنما تصل من المسام فقط، وما تصل إليه ليس جوفا ولا في حكم الجوف، وليست تلك المسام منفذا منفتحا لا عرفا ولا عادة. ومثل الحقنة تحت الجلد فيما ذكر، الحقنة في العروق التي ليست في الشرايين، والحقنة التي تكون في الشرايين، وكلاهما أيضا لا يصل منه شيء إلى الجوف.»[3] واختاره الشيخ محمود محمد خطاب السبكي (1352هـ)[4] في كتابه الدين الخالص.[5] والشيخ محمود شلتوت في الفتاوى.[6] والسيد سابق (ت1420ه) في فقه السنة [7] والشيخ العثيمين، فبعدما أفتى بفساد صوم المحقون بالدم رجع عن ذلك، فقد جاء في فتاويه: «حقن الدم في الصائم مثل أن يصاب بتريف فيحقن به دم فيفطر بذلك، لأن الدم هو غاية الغذاء بالطعام والشراب، وقد حصل ذلك بحقن الدم فيه.»[8] وعلى هامش الفتوى القديمة قال: «هذا ما كنت أراه من قبل، ثم ظهر لي أن حقن الدم لا يفطر لأنه ليس أكلا ولا شربا ولا بمعناهما، والأصل بقاء صحة الصوم حتى يتبين فساده»[9] وهو الذي قررته الندوة الفقهية الطبية التابعة لمجمع الفقه الإسلامي في نصها: «اتفق المجتمعون على أن الأمور الآتية لا تعتبر من المفطرات – وذكر منها – التبرع بالدم، وتلقي الدم المنقول.»[10] وفي حالة أغمي على المعطي أو المتلقي أثناء عملية نقل الدم بعضا من

---

[1] توضيح الأحكام من بلوغ المرام 3/ 495- 496

[2] المفطرات الطبية المعاصرة ص/292

[3] انظر هامش كتاب الدين الخالص للشيخ محمود محمد خطاب السبكي 458/8

[4] من علماء الأزهر، ولد عام 1274ه ألف كتبا منها: «الدين الخالص» و«المنهل العذب المورود».

[5] الدين الخالص للشيخ محمود محمد خطاب السبكي 456/8

[6] الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر للشيخ محمود شلتوت ص/118

[7] فقه السنة للسيد سابق 1/ 390

[8] هامش فتاوى ورسائل الشيخ العثيمين 284/20

[9] نفس المرجع 284/20

[10] مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد 10/ الجزء 2 الصفحة 464

نهار رمضان، فإنه لا قضاء عليه إذا نوى الصيام في الليل عند المالكية، وإن أغمي عليه النهار جله فعليه القضاء وجوبا عند الجمهور[1]، واستحسانا عند سحنون[2].

ويلاحظ على القرار الذي نصّت عليه الندوة الفقهية الطبية أنه لم يفرق في الحكم بين معطي الدم ومتلقيه، وذلك ليس مؤثرا لكون التغذية المعلق عليها فساد الصوم لم تحصل، لا بالنسبة للمعطي المنقول منه الدم، ولا المستقبل المنقول إليه. لكن بالنسبة للذين عللوا فساد الصوم بمعنى التغذية وأنها حاصلة بنقل الدم، كان عليهم أن يفرقوا في ذلك بين معطي الدم ومتلقيه، لكون حصول التغذية تتعلق بالمتلقي لا المعطي، وعليه فإن أدلتهم لا تنطبق على المتبرع بالدم، لعدم حصول معنى التغذية بتبرعه للدم، وإنما حصول ما يضادها، ويبقى المتلقي المنقول إليه الدم هو المعني بحكم فساد صومه.

الخاتمة:

الحمد لله الذي أنعم عليّ بنعمة إتمام هذه الرسالة، له الفضل تعالى من قبل ومن بعد. والصلاة والسلام على نبيّه المصطفى محمد أبي القاسم شفيع الخلق يوم القيامة.

أما بعد، مع انتهاء الرحلة العلمية التي دامت نصف عقدٍ، والتي – بفضل الله – تمّت مع الوقت المقدّر لها، شعرت بقلق النهاية بدلا من راحتها، وكأن النفس ألفت تعب البحث ومشقته، فلم ترغب بسكينة خاتمته، أو أن الرغبة في البقاء عاكفا بين جدران الرسالة، وذاك السكون الذي وجدته خلف أبوابها الموصدة، هو الذي قذف في القلب شعور من يغادر مرتفقا حسنا، أو ربما يكون سبب القلق الذي صاحب النهاية، هو شعور المقصِّر في عمله، وربما يكون الخوف من موضوع البحث نفسه، والذي أشار إليه سيدنا محمد عليه السلام بقوله:{الحَلاَلُ بَيِّنٌ وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ

[1] المدونة الكبرى للإمام مالك 276/1

[2] نفس المصدر 277/1

وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ: كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ..}[1] فالتكييف يحوم صاحبُه حول هذه الحمى، باعتباره اجتهادا فيما تشابه من المشكلات، فشعرت – حيال ذلك – بالخشية مخافة أن أقع فيما حذر منه نبينا عليه السلام، ليس لأن التكييف فيه إساءة للديانة – كيف، وهو أسلوب المصطفى وأتباعه إلى أن تنقضي النوازل المحتملة – وإنما لأن باحثا مثلي ـــــــ لم يرق إلى عتبة الاجتهاد ـــــــ كتب في موضوع آثر فيه الفقهاءُ الورعَ على الخوض فيه مخافة الوقوع في الحمى.

ولأن استخدام مصطلح التكييف في الفقه الإسلامي – الذي هو ميدان الحلال والحرام – يتوقف على معرفة حقيقته المصطلحية، فإن استعماله في القانون الوضعي لا يخوّل لنا الحق في اقتباسه بنيّة توظيفه في مجال الفقه دون مراجعة مصطلحيته، خصوصا وأن مصطلح التكييف ليس من المصطلحات التي تذكر في المدونات العلمية عرضا، وإنما هو من صميم المصطلحات المفاتيح التي تمهد لنسق علمي قائم بذاته، اقتضى الأمر دراسته نظريا قبل الخوض في تطبيقاته النوازلية. وطمعا في الوصول إلى حقيقة التكييف، تعيّن الغوص في أعماق محيطه، والخوض في علاقاته ومشتقاته، والبحث في صفاته وخواصه، والسؤال عن نشأته وتاريخه، والتطلع إلى أبعاده، ورصد تقلباته وتحولاته،كلّ ذلك ليستقيم لي حاله في مجاله العملي، فيُسخر لتطويع الوقائع على مقتضيات الشرائع. وبفضله تعالى شغلت هذه الرسالة الجانب النظري في بابٍ اشتمل على فصلين اثنين، الفصل الأول ضمّ الدراسة المصطلحية، والفصل الثاني ضمّ الدراسة الفقهية، وذلك تمهيدا للباب التطبيقي الذي اشتمل على التطبيقات النوازلية للتكييف الفقهي.

أولا – أبرز النتائج التي توصلت إليها ـــــــ بفضله تعالى ـــــــــــ في الباب النظري:

1 – **التكييف في اللغة ليس لفظا مولّدا**، وإنما هو لفظ أصيل في العربية لا مجال للشك في عروبته وفصاحته، ودعوى البعض أن المتكلمين ولّدوه من اسم الاستفهام (كيفَ) للتعبير به عن مقولاتهم الكلامية ليس صحيحا، بدليل أن العرب استعملوا مصطلح التكييف بالمعنى الشائع في علم الكلام قبل زمن المتكلمين أنفسهم.

2 – **اشتهر لفظ التكييف في معاجم اللغة بمعنى التقطيع** فقيل: كيَفَه قطعه، وهو منقول عن الأصمعي برواية الآحاد، والأصمعي لم يروه سماعا عن العرب وإنما حكايةً عنهم، وهو المعنى الذي فهمه عنهم. وباستقراء كلام العرب قبل زمن الاحتجاج ، تبين أنهم أرادوا بالتكييف معنى القطعِ مقيّدا بكيفية ولم يريدوا به مطلق القطع.

3 – **التكييف هو جواب عن سؤال الكيفية**، يقال: ما الكيفية ؟ والجواب: ما هو شبيه وغير شبيه.

---

[1] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه رقم الحديث 52 ومسلم في الصحيح كتاب المساقاة باب أخذ الحلال وترك الشبهات رقم الحديث 107

- محل التكييف الكيفيات، ولا مدخل للماهيّة في ذلك، والفرق بينهما أن الكيفية يُسأل عنها بكيْف هو؟ والماهية يسأل عنها بما هو ؟

4 - أبرز خصائص التكييف اللغوية:

- (الوجود) لم يرد التكييف لغة إلا فيما هو موجود.
- (الحس) التكييف يقع على الحسيات في اللغة.
- (الاحتمال) احتمال الشيء المُكَيَّفِ أكثر من صفة.
- (الجهد) يتطلب تكييف الشيء جهدا.
- (الجعل) التكييف إنشاءٌ وليس إخبارا.
- (التقدير) التكييف: جعل الشيء على هيئةٍ تلائم أصله.
- (التسمية) تكييفه: جعله على صفة، فيجوز تسميته بها.

5 – أبرز خصائص التكييف الاصطلاحية:

- (الكيفية) موضوع التكييف هو الكيفيات.
- لا مدخل لباقي الأعراض مثل: الكمّيات والعدد والزمن في موضوع التكييف.
- لا يقع التكييف على ما لا كيْفَ له بالذات كالمعدوم أو بالوصف كالمجهول.
- لا يقع التكييف على الأشياء ذات الكيفية الواحدة.
- (الوجودية) مصطلح التكييف لا يقع على المعدوم، لأنه لا كيفية له.
- (الإدراك) من صفات التكييف أن يكون محله مُدْرَكا بالحس أو بالعقل.
- (اللزوم) الكيفيات المعتبرة في التكييف هي القارة لا العارضة.
- (التدرج) الكيفية اللازمة التي يجري عليها التكييف تتصف بخاصية التدرج.
- (التشابه) احتمال الشيء المراد تكييفه أكثر من كيفية، فتشابه حاله.
- (التدافع) معناه التضاد، والكيفيات المتدافعة تتطلب تكييفا: تغليبا أو ترجيحا.
- (الجعل) التكييف هو جعل الشيء على صفة، أو إنشاؤه على صفة يحتملها.
- (الاجتهاد) التكييف جعل الشيء على كيفية، والجعل يتطلب جهدا.
- (التأصيل) رد الشيء إلى أصل يحتمله دون آخر لدليل.
- (التسمية) عند حمل الشيء على كيفية يحتملها يجوز تسميته بها.

6 - مجمل تعاريف التكييف:

- التكييف في الاصطلاح العام: وصف الشيء أو جعله على صفة.
- التكييف في الاصطلاح الخاص:

في علم الكلام: «جعل صفة الغائب على كيفية من الشاهد»

في علم الأصول: «جعل اللفظ على كيفية مأوّلة من اللغة.»

في علم الفقه: «جعل النازلة على صفة من الفقه.»

في علم القانون: «جعل الواقعة على صفة قانونية»

– التكييف في السياق لم يخرج عن مدلوله اللغوي، فتارة استعمل في بعض النصوص بمعنى الوصف أو التوصيف، وأخرى بمعنى التصور أو التصوير، والغالب الذي درج عليه الكتّاب هو جعل الشيء على كيفية.

7 – **علاقات مصطلح التكييف:**

– علاقة اختلاف: الكمية والتمثيل .

– علاقة ائتلاف: التفسير والحقيقة والتكليف والمحاكاة .

– علاقة تداخل: التأويل والتشبيه والقياس والتصوير والوصف والتحديد.

8 – **ضمائم مصطلح التكييف:**

– أبرز ضمائم مصطلح التكييف: تكييف اللفظ، وتكييف الذات، وتكييف النفس، وتكييف الصفة، وتكييف الواقعة، وتكييف الصورة، وتكييف المعاني، وتكييف الهيئات.

9 – **مشتقات مصطلح التكييف:**

– أبرز مشتقات مصطلح التكييف: (كَيْفَ) (الكَيْفُ) (الكَيْفِيَّةُ) (التَّكَيُّفُ) (تَتَكَيَّفُ) (مُتَكَيّفة) (مُكَيَّفة)

10 – **موضوعات مصطلح التكييف:**

– موضوع التكييف في الاصطلاح التشابه.

– التكييف في جميع الموضوعات المعرفية الإسلامية محله التشابه.

– محل التكييف في العقيدة متشابه الصفات.

– محل التكييف في الأصول متشابه الألفاظ.

– محل التكييف في الفقه متشابه الأفعال .

– محل التكييف في القانون متشابه الأفعال.

11 – **قضايا مصطلح التكييف:**

– الأسرة التي ينتمي إليها مصطلح التكييف: كَيْفَ شاء – بلا كَيْفَ – بلا كَيْفٍ – «الكَيْف» «كَيْفَ»

– سبب اللجوء إلى التكييف هو دفع التشابه المتعلق بالمحل، رغبةً في اتصاف المحل بكيفية واحدة تنبئ عن حقيقته.

- من نتائج التكييف ثبوت التسمية للمحل المكيَّف، ولمجرد تكييفه على كيفية يحتملها، يجوز تسميته بما حمل عليه.

- من نتائج التكييف الحكم على المحل المكيَّفِ.

- من شروط تحقق التكييف أن يكون الشيء المراد تكييفه ممكنَ التصور.

- إدراك ما يخضع للتكييف وتصوره في نفسه شرط في التكييف.

- من موانع التكييف عدم الإحاطة بالشيء المراد تكييفه، أو لكونه مخالفا لسنن الطبيعة، أو لكونه متناقضا في ذاته.

12 - أشكال التكييف موضوعيا:

- التكييف الكلامي في علم الكلام قسمان: قسم مطلق، يجري فيه شكلان من التكييف، أولهما: التكييف بالتخيّل، وثانيهما: التكييف بالتأوّل. والثاني: قسم مقيّد، يجري فيه شكل واحد هو التكييف بالتشبيه. فتحصل لدينا ثلاثة أشكال من التكييف: التكييف بالتخيّل، والتكييف بالتأويل، والتكييف بالتشبيه.

- التكييف الأصولي في علم الأصول يجري فيه شكل واحد من أشكال التكييف ألا وهو التكييف المطلق، والذي يستند إلى التأويل، ومعناه: «جعل اللفظ على كيفية مأوّلة.»

- التكييف القانوني في علم القانون يندرج تحته نوعان: التكييف التشريعي والتكييف القضائي.

- التكييف الفقهي في علم الفقه وهو «جعل الواقعة المتشابهة على صفة من الفقه» وفي الفقه يجري شكل واحد من أشكال التكييف هو التكييف المقيّد بالتشبيه، ويعرف عند الفقهاء بقياس الأشباه أو بتحقيق المناط المتشابه وهو نوعان، النوع الأول: التكييف التشريعي وهو الذي صحّ عن رسول الله عليه السلام، النوع الثاني: التكييف الفقهي هو الذي صحّ عن عموم العلماء.

13 - تاريخ مصطلح التكييف:

- في القرن الأول للهجرة: لفظ (التكييف) كان قليل التداول عند العرب، ولم يجر استعماله في الاصطلاح، وفي القرن الثاني للهجرة ظهر النزاع في الصفات وجرت مصطلحات من أسرة التكييف على ألسنة الأئمة مثل (الكَيْفُ) (بلا كيْفَ) (بلا كَيْفٍ) (كيْف شاء) وانفرد الإمام أحمد باستعمال مصطلح (التكييف)، وفي القرن الثالث للهجرة ظهر مصطلح (التكييف) في مصنفات السنة التي صنّفها الحنابلة في الرد على الجهميّة، وفي القرن الرابع للهجرة ظهرت المدارس الكلامية وانتشر المصطلح في مصنفات أئمة الكلام، وفي القرن الخامس للهجرة شاع المصطلح في مصنفات العقيدة والردود الكلامية، كما انتشر عند شرّاح الحديث ومفسري القرآن، وفي القرن السادس للهجرة شاع المصطلح في جميع المصنفات الشرعية بنسب متفاوتة.

ثانيا: النتائج التي توصلت إليها ـــــــــ بفضله تعالى ـــــــــ في الدراسة الفقهية:

1 - **التكييف باعتبار الموضوع الفقهي:** «حمل النازلة المتشابهة على صفة من الفقه.»

2 - **تحديد التكييف الفقهي** أنه: «العلم بالصفة الفقهية للنازلة محل التشابه.»

3 - **التكييف الفقهي هو نوع من أنواع تحقيق المناط**، وتحديدا هو تحقيق المناط المتشابه.

4 - **المتشابه الفقهي** هو أن تتردد النازلة بين شبهين فأكثر.

5 - **السّلف صادفوا النوازل ذات الاشتباه** وتصدوا لها بالاجتهاد المعروف بالتكييف الفقهي.

6 - **غياب بِنْيَةِ التكييف في الدرس الفقهي لا يدل على غياب حقيقته**، بيد أن الفقهاء بعد زمن التشريع لّما أطلقوا على اجتهادات معيّنة كونها قياسا أو استصحابا أو استحسانا، لم يعن ذلك أنها أساليب مبتكرة، وأن الصحابة لم يعهدوا هذه المسميات لمجرد أنهم لم يستعملوا أسماءها، بل الثابت عنهم أنهم قاسوا واستصحبوا كما أنهم استحسنوا، رغم أن مصطلحات القياس والاستحسان والاستصحاب لم تطلق إلا من بعدهم.

7 - **اختبرتُ الخصائص المحصل عليها** في الدراسة المصطلحية للتكييف على ألقاب فقهية كثيرة، فوجدت المصطلح ينطبق على «غلبة الأشباه» و «ترجيح الأشباه» و«العمل بالأشباه»

8 - **اختبار خصائص مصطلح التكييف** على «قياس الأشباه» أثبتت أنهما شيء واحد.

9 - **اللقب الأصولي للتكييف** هو قياس الأشباه أو غلبة الأشباه .

10 - **اللقب الفقهي للتكييف** هو تحقيق المناط المتشابه.

11 - **المناط في التكييف الفقهي** يكون عاما، ولا مدخل للخاص في عملية التكييف.

12 - **يجري التكييف الفقهي** في الأوصاف المناسبة والشبهية على حد سواء.

13 - **تكييف متشابه العقيدة** منهيّ عنه، وتكييف متشابه الفقه مأمور به.

14 - **التكييف الفقهي هو اجتهاد** في تحقيق المناط المتشابه، وقد أخطأ من تصوره مجرد اجتهاد في عموم المناطات.

15 - **مجمل قواعد التكييف الفقهي**: الجمع بين الأشباه وتغليب الأشباه وترجيح الأشباه.

16 - **عند تعذر التكييف يُلجأ** إلى قواعد أخرى حاكمة منها: تساقط الأشباه والتوقف عند الأشباه.

17 - **لا خلاف في تكييف النوازل** عند تفاوت الأشباه، وإنما الخلاف عند تساويها، المعهود عند المالكية التوقف فيها، وعند الشافعية ترجيح بعضها، وعند الحنفية الجمع بينها.

18 - **بعض الفقهاء الذين تورعوا عن تكييف** النوازل الفقهية لم يفرقوا في الحكم بين المتشابه العقدي المنهيِّ عن تكييفه والمتشابه الفقهيّ العائد إلى أفعال المكلفين.

19 - **الفخر الرازي**، يستعمل مصطلح التكييف بعبارته في مفاتيح الغيب ويحيلك على تطبيقاته الفقهية، وله فضل السبق في إطلاق مصطلح التكييف على الاجتهاد في متشابهات الفقه.

20 - **بعض من اشتغل في تكييف** النوازل الفقهية من المعاصرين عمّم موضوع التكييف، وجعل محلَه عمومَ المناطات، وهو دأب متأخري علماء القانون.

21 - **التكييف الفقهي موضوعه المناط العام**، لأن الخصائص الذاتية لمصطلح التكييف لا تسمح بأن يكون المناط الخاص موضوعا للتكييف.

22 - **المصطلحات القريبة من التكييف الفقهي** مثل: التنزيل والتأصيل والتحقيق والتخريج والتصوير والتوصيف، كلّها مصطلحات استعملها الفقهاء قديما لأغراض بعيدة أو قريبة من التكييف، لكن لا واحد منها ينطبق على التكييف.

23 - **اختبار خصائص التكييف** على قياس الأشباه من نتائجه:

- (الصفة) التكييف وقياس الأشباه يتفقان في جعل الواقعة على صفة فقهية.

- (الوجود) كما أن التكييف لا يقع على المعدوم، وأنه مصطلح يجري على الموجودات الحسية أو المجردة، فإنه بتتبع الاجتهاد المسمى بقياس الأشباه، نلحظ أنه يقوم على الصفات الوجودية، سواء كانت حقيقية أو اعتبارية.

- التسمية: في التكييف يجوز تعدية التسمية الفقهية من الأصل إلى الفرع، وهذا جار في قياس الأشباه عندما يكون الأصل المقيس عليه لفظا عاما أو قاعدة أو معنى كليا.

- (الاجتهاد) قياس الأشباه من أعسر الاجتهادات وأدقها، لأنه نظر فيما تردد بين أصول الشريعة من الحوادث المشكلة، وما من اختلاف بين الفقهاء إلا ومرده التشابه، فهو يتطلب من المجتهد جهدا فوق الجهد الذي يبذله في الحوادث المحكمة، كذلك التكييف عند أهل الكلام والأصول والقانون هو من أعسر الاجتهادات.

- (التأصيل) قياس الأشباه هو أن تتردد الحادثة بين أصلين فأكثر، كذلك التكييف هو اجتهاد في محل متشابه منجذبٍ إلى أكثر من أصل.

- (التضاد) هذه الخاصية من أبرز خصائص التكييف، فالمحل الذي لا تدافع بين كيفياته لا يجوز تكييفه، وإنما يترك على حاله من التناسب والانسجام. نفس الخاصية موجودة في قياس الأشباه، فهو قياس في فرع متردد بين أصول فقهية متضادة.

- (التشابه): الأصل في التكييف التشابه، ومعناه أن يحتمل المحل وجوها، وقياس الأشباه، هو الفرع الذي يحتمل أصلين فأكثر.

- (الجعل) المقصود من هذه الخاصية هو حمل المحل المتشابه على كيفية، وقياس الأشباه يقتضي حمل الحادثة المتشابهة على صفة من الفقه، نفس الأمر مع التكييف هو جعل الشيء على صفة.

– (اللزوم) معنى الخاصية أن تكون الصفة المراد تكييف الشيء عليها مستقرةً فيه، فلا يكيّف على صفة عارضة، وفي قياس الأشباه تحمل الحادثة على الصفة الفقهية اللازمة لا العارضة.

– (التدرج) من خصائص مصطلح التكييف تدرج الكيفيات في الشيء، وفائدة الخاصية أن يلحظ المجتهد كلّ شبه على حِدَةٍ، فلا يغلّب أحد الأشباه على الآخر لمجرد أنه أصيل، فقد يكون الدخيل المتمكن أولى بالتكييف من الأصيل، والدخيل صار متمكنا في الشيء تدرجا، ولولا التدرج لكان الدخيل عارضا على الشيء دفعةً واحدة، فلم يصح أن يكون محلا للتكييف بحال. والخاصية معتبرة أيضا في قياس الأشباه، حيث لا تُكيّف النازلة على المستثنيات من القواعد العامة، لأنها كيفيات عارضة على المكلّف ذاهبة واردة.

– (الإدراك) شرط تكييف الشيء أن يكون مدركا حسا أو عقلا، وقياس الأشباه اجتهاد في أفعال مدركة، وما خفي منها ضبطه الفقه بأوصاف ظاهرة.

24 - موضوع التكييف الفقهي:

– موضوع التكييف في الفقه هو التشابه العائد إلى الفعل الصادر عن المكلّف لا إلى اللفظ الصادر عن الشّرع كما هو الشأن مع التكييف الأصولي، فموضوع التكييف الفقهي النوازل المتشابهة.

– اختلف الناس في المشتبهات الفقهية، فقيل: مواقعتها حرام، وقيل: حلال، وقيل: يتورع عنها لاشتباهها، وقيل: التوقف أسلم، لا يقال فيها حلال ولا حرام، وأصل الخلاف راجع إلى مفهوم الحديث: {الحَلاَلُ بَيِّنٌ وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ: كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ...}[1]

25 - أركان التكييف الفقهي:

ينبني التكييف الفقهي على مقدمتين وقدر مشترك، أما المقدمتان أولهما: المقدمة النظرية وهي محل النزاع، تثبت بالنظر والتدبر لرجوعها إلى تحقيق المناط المتشابه، والثانية: المقدمة النقليّة محل الوفاق راجعة إلى الحكم الشرعي، وبين المقدمتين قدر مشترك هو مناط الحكم الثابت فيهما.

– مسلك التكييف الفقهي هو بناء المقدمات النظرية على المقدمات النقليّة.

– المقدمة النقليّة للتكييف تؤخذ مسلمة.

---

[1] متفق عليه/ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه رقم الحديث 52 ومسلم في الصحيح كتاب المساقاة باب أخذ الحلال وترك الشبهات رقم الحديث 107

– المقدمة النقليّة للتكييف تتألف من أصلين فأكثر.

– المقدمات النقليّة التي لا تنفع أصلا في التكييف تنحصر فيما استثني من قاعدة عامة، وما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة بنفسها لم تقطع من أصل سابق، وكلّ واحد من المستثنى والمستفتح ينقسم إلى ما يعقل معناه وإلى ما لا يعقل معناه، فهي أربعة أقسام.

– المقدمة النظرية للتكييف تكون متشابهة في نفسها وليست محكمة.

– المقدمة النقليّة للتكييف تكون سالمة من التشابه.

26 – أنواع التكييف الفقهي:

أولا – التكييف باعتبار موضوعه نوعان: تكييف تحقيق يكون الشبه في أحكامه، وتكييف تقريب يكون الشبه في أوصافه.

– تكييف التحقيق ثلاثة أضرب: **الضرب الأول**: أن يتردد حكم الفرع بين أصلين ينتقض برده إلى أحدهما ولا ينتقض برده إلى الآخر، فيرد إلى الأصل الذي لا ينتقض برده إليه وإن كان أقلهما شبها، ولا يرد إلى الأصل الذي ينتقض برده إليه وإن كان أكثر شبها. **والضرب الثاني** أن يتردد الفرع بين أصلين يسلم من النقض في رده إلى كل واحد منهما، وهو بأحد الأصلين أكثر شبها منه بالأصل الآخر. **والضرب الثالث**: أن يتردد حكم الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، ويوجد في الفرع بعض كل واحدة من الصفتين، ولا تكمل فيه إحدى الصفتين، ولكن يوجد فيه الأكثر من إحدى الصفتين والأقل من الأخرى، فيجب رده إلى الأصل فيه أكثر صفاته.

– تكييف التقريب أربعة أضرب، **الضرب الأول**: أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، وقد جمع الفرع صفتي الأصلين، فيرجح في الفرع أغلب الصفتين. **الضرب الثاني**: أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، والصفتان معدومتان في الفرع، وصفة الفرع تقارب إحدى الصفتين وإن خالفتها. **الضرب الثالث**: أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، والفرع جامع لصفتي الأصلين، وأحد الأصلين من جنس الفرع، والآخر من غير جنسه. **والضرب الرابع**: أن يتردد الفرع بين أصلين، فيه شبه كل واحد من الأصلين، وشبهه في كل واحد من الأصلين ولا يترجح أحدهما على الآخر بشيء.

ثانيا – التكييف باعتبار الجهة الصادر عنها نوعان، التكييف التشريعي الصادر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتكييف الفقهي الصادر عن العلماء. والتكييف التشريعي هو نفسه التكييف الفقهي إلا أن الأول هو اجتهاد نبويّ يصلح أن يكون أصلا تشريعيا يقاس عليه، بخلاف الثاني هو اجتهاد صدر عن عموم العلماء، يصلح لتكييف النوازل ولا مطمع في جعله أصلا تشريعيا.

ثالثا – التكييف باعتبار المذهبية نوعان، أحدهما: التكييف المقيّد الذي يتقيّد فيه المجتهد بأصول وقواعد المذهب المتبع لا يتعداه، والثاني: التكييف المطلق الذي لا يتقيّد صاحبه بمذهب معيّن، والغالب عليه أنه مجتهد مطلق.

27 – **الصفات الفقهية (الأشباه):**

– الصفات المتعلقة بموضوع التكييف الفقهي أقسام، **أولها:** صفات مناسبة تكون متساوية أو متفاوتة، **والثانية:** صفات شبهية تكون متساوية أو متفاوتة، **والثالثة:** صفات مختلفة يكون أحدها مناسبا والآخر شبهيا.

– عند التفاوت يؤخذ بقاعدة التغليب، بشرط أن تكون الأشباه أو الصفات غير مختلفة.

– عند التساوي يؤخذ بالترجيح أو بالجمع عملا بالأشباه، بشرط أن تكون الأشباه أو الصفات غير مختلفة

– عند اختلاف الصفات تغلّب الأشباه المناسبة ولا يلتفت إلى الشبهيّة.

28 – **نشأة التكييف الفقهي:**

– الاجتهاد الذي يُعنى بالحوادث ذات الأصول المتجاذِبة مسلك ثابت في تصرفات النبيّ صلى الله عليه وسلم، بدليل الإجماع على وقوع الاجتهاد من جهته عليه السلام

– لا يقف الباحث على مصطلح التكييف في تراث الفقه الإسلامي وإنما ما يدل عليه من مسالك اجتهادية، وعدم تداول الفقهاء للمصطلح بخلاف المتكلمين ليس دليلا على أنهم لم يكيّفوا النوازل المتشابهة، بل الثابت عن أئمة الفقه خصوصا السادة الفقهاء الأربعة أنهم – اقتداء بمنهج النبوة – مارسوا الاجتهاد على أنواعه، فكما أنهم استصلحوا واستحسنوا، كذلك قاسوا جملة من الحوادث وكيّفوا أشباهها.

29 – **حقيقة التكييف القانوني:**

– وصل المذهب المالكي أصولا وفروعا إلى فرنسا من خلال ترجمة «بيرون» بأمر من الحكومة، وتناولت الترجمة هذا الفقه من خلال «مختصر الخليل بن إسحاق» الذي جمع فيه مؤلفه زبدة المالكية، فكان مرجعا للقانون الفرنسي وقتها.

– لو رجعنا إلى النشأة التاريخية للتكييف القانوني، لوجدنا أن استعماله جاء لضبط الوقائع المتشابهة التي تتجاذبها أصول مختلفة، وأول ما ظهر المصطلح عند فقهاء القانون حين صادفتهم وقائع مشوبة بعنصر أجنبي، فكان تدشين القانون الدولي الخاص الذي اهتم بمسألة تنازع القوانين. وتتجلى ظاهرة التشابه في هذه الوقائع أنها تأتي مترددة بين أصليين قانونيين، أحدهما القانون المحلي الذي شهد الواقعة، وثانيهما القانون الأجنبي الذي ينتمي إليه صاحب الواقعة.

– لما عرف التكييف طريقه إلى باقي المجالات القانونية تغيرت خصائصه فأصبح يطلق عليه الوصف القانوني، فلم يعد موضوعه متعلقا فقط بمتشابه الوقائع وإنما صار يشمل المناطات كلها، فخرج المصطلح عن طبيعته.

– التكييف القانوني موضوعه المناط المتشابه عند متقدمي شرّاح القانون، ولقد استعمله المتأخرون منهم في عموم المناط محكما كان أو متشابها.

– اقتفى طريقةَ القانونيين الفقهاءُ من خلال دراساتهم المقارنة بين الفقه والقانون، حيث اقتبسوا المصطلح من القانون الوضعي واستعملوه في أبحاثهم الفقهية بالمعنى السائد عند متأخري شراح القانون.

– أول من أطلق مصطلح التكييف في الدراسات الشرعية هم الفقهاء الذين اشتغلوا بالقانون الوضعي، ممن زاولوا مهنة القضاء وخبروا المحاماة، أو ممن اهتم بمقارنة الفقه الإسلامي بالقوانين الوضعية، فتأثروا بمصطلحات القوم ووظفوها في مباحثهم الفقهية بعد تعريبها دون أن يخضعوا المصطلح لتدقيق.

– لعلّ الشيخ علي الخفيف من أوائل الفقهاء الذين أشاروا إلى حقيقة التكييف، حيث عرّفه بما يشير إلى أن محل التكييف أو موضوعه هو التشابه العائد إلى العقود الفقهية.

30 – المصطلحات ذات الصلة بالتكييف الفقهي:

– تحقيق المناط المتشابه هو الاجتهاد المعروف بالتكييف الفقهي، ومطلق التحقيق يعمّ صورا أخرى ليست من المتشابه.

– تنقيح المناط عند الأصوليين على شكلين، أحدهما: مجرد تخليص وتنقية للأوصاف الزائدة في الأصل، والثاني: اجتهاد في التسوية بين الأصل والفرع، بنفي هذه الأوصاف الطردية، والفرق بينهما أن الأول من عمل الأصولي لأنه اجتهاد في تعليل الأحكام، والثاني من عمل الفقيه لأنه اجتهاد في تطبيقها. فالتنقيح بالاعتبار الأصولي هو اجتهاد في المقدمة النقليّة وهذه تأخذ مسلمة في التكييف الفقهي، أما التنقيح بالاعتبار الفقهي فإنه يشترك مع التكييف الفقهي في المقدمة النظرية، والفرق بينهما أن إلغاء الفارق هو قياس في معنى الأصل، أما التكييف فهو غلبة الأشباه أو قياس الأشباه.

– العلاقة بين التأصيل والتكييف الفِقْهَيَيْنِ أن التكييف أعم من التأصيل، حيث إنه تحقيق للمناط وتأصيل للنازلة، فهو يجمع الأمرين معا: التحقيق والتأصيل. ومعنى كونه تحقيقا أنه موضوع لتحقيق المناط المتشابه، ومعنى كونه تأصيلا أنه موضوع لحمل الحادثة على أصل فقهي.

– علاقة التصوير بالتكييف الفِقْهِيَيْنِ، أن التصوير المقدمة التي ينبني عليها التكييف، فلا تُكيّف الوقائع إلا بعد حسن تصويرها، وكلما كان التصوير أقرب إلى حقيقة الواقعة، كان التكييف أدق.

– التوصيف الفقهي هو مجرد وصفٍ للواقعة أو تحلية النازلة بوصف فقهي بغض النظر عن حقيقة اتصافها بهذا الوصف، أما التكييف الفقهي فهو جعل النازلة على صفة فقهية وليس مجرد وصفٍ لها. والتوصيف

عملية تسبق التكييف، فالنازلة توصف توصيفا، فإذا تحقق فيها الوصف الفقهي كيّفناها عليه. هذا وبين التوصيف والتكييف الفِقْهِيَيْنِ عموم وخصوص وجهي، فالتوصيف أعم من التكييف من وجه أنه يصدق على الحوادث كلها: جليّها وخفيها، محكمها ومتشابهها، بخلاف التكييف ينطبق على الحوادث المتشابهة فقط. كما أن التكييف أعم من وجه أنه يصدق على عموم الكيفيات: الأحوال والهيئات والصفات، والتوصيف يصدق على الصفات فقط.

– التنزيل الفقهي أعمّ من التكييف لأنه يصدق على جميع المناطات الشرعية، والتكييف الفقهي هو تحقيق للمناط المتشابه فقط.كما أن التكييف هو جعل الحادثة على صفة فقهية، فيكون من هذا الوجه أخص أيضا لأن التنزيل يصدق أيضا على تطبيق الأحكام، والحكم في التكييف مجرد ثمرة وليس متوقفا عليه.

– الفرق بين القياس والتكييف الفِقْهِيَيْنِ أن التكييف الفقهي على ضربين، أحدهما: استدلال بالجزئيّ على الجزئيّ ولا شك في كونه قياسا، والثاني: استدلال بالجزئي على الكليّ، وهذا يطلق عليه قياس تجوزا، فيكون التكييف أعم من القياس من هذا الوجه.

– التكييف الفقهي هو نفسه قياس الأشباه، وإذا كُيّفت النازلة على قاعدة عامة أو لفظ عام كانت تسميته قياسا تجوزا.

– يطلق على التكييف الفقهي قياس الأشباه عند تساوي أشباهه، ويطلق عليه غلبة الأشباه عند تفاوت هذه الأشباه.

– التكييف الفقهي نوعان، تكييف يتم باجتهاد مذهبي وهو التخريج الفقهي بشقيه: الفرعي والأصولي، وتكييف يتم باجتهاد غير مقيّد بمذهب، وهذا النوع الأخير لا مطمع فيه إلا بوجود ما يقوم مقام المجتهد المطلق.

ثانيا – أبرز النتائج التي توصلت إليها ـــــــ بفضله تعالى ـــــــ في الباب التطبيقي:

1- فيما يتعلق بعموم النوازل:

– لا محل للنوازل ذات الشبه الواحد في تطبيقات التكييف الفقهي.

– النوازل المفروضة لا مدخل لها في تطبيقات التكييف الفقهي لكونها معدومة بالذات.

– الوقائع التي تتطلب تحقيقا للمناط الخاص لا مدخل لها في التطبيقات، لأن مجرى التكييف الفقهي المناط العام.

– الأشباه المعتبرة في التكييف الفقهي القارة لا العارضة.

– الأوصاف المناسبة أولى بالتكييف من الشبهية.

– عند تعارض الأشباه يُصار إلى الجمع ما أمكن.

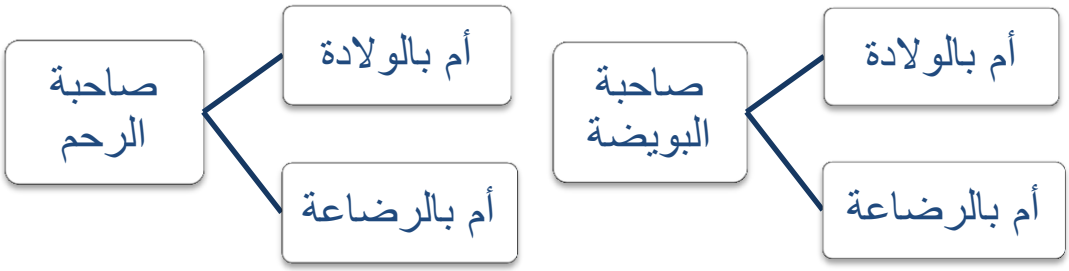
– عند تفاوت الأشباه يلجأ إلى التغليب.

- إذا تعذر الجمع يلجأ عند تساوي الأشباه إلى الترجيح.
- إذا تعذر الجمع والترجيح عند التساوي الأسلم التوقف.
- إذا تعذر التوقف عند تساوي الأشباه لحاجة الناس إلى الحكم يلجأ إلى التساقط.

2 - **الخصائص العامة لنازلة استبضاع الأرحام:**

- استبضاع الأرحام من النوازل ذات الشبهين.
- الكيفية (النازلة: حسيّة - معلومة - كيفيتان)
- الوجود (النازلة موجودة)
- الإدراك (النازلة: مدركة بالحس)
- اللزوم (الصفات: الأمومة لازمة)
- التدرج (نكاح الاستبضاع قديما)
- التشابه (الأشباه: أم بالولادة - أم بالرضاعة)
- التضاد (التدافع بين الشبهين موجود مع إمكان الجمع)
- الجعل (قابلية النازلة للتكييف)
- الاجتهاد (تكييف التحقيق)

3 - **الأشباه الفقهية لنازلة استبضاع الأرحام:**



4 - **التكييف الفقهي لنازلة استبضاع الأرحام:**

- الصحيح أن تكيف نازلة «استبضاع الأرحام» من خلال الجمع بين الشبهين، فيكون للولد أمان حقيقيتان تخريجا على مذهب الحنفية، ونزولا عند شهادة القرآن في اعتبار صاحبة الرحم وصاحبة البويضة أمّيْنِ حقيقيتَيْنِ.
- التلقيح الخارجي خارج علاقة الزواج الشرعي محرم إجماعا.

- التلقيح الخارجي بين الرجل والمرأة المطلّقين طلاقا رجعيا مسألة خلافية.
- التلقيح الخارجي بين الرجل والمرأة المطلّقين طلاقا بائنا محرم إجماعا.
- تلقيح المرأة بماء زوجها بعد وفاته ينبني على مسألة بقاء العصمة بعد الموت من عدمها.
- تلقيح نطفة الرجل ببويضة الزوجة حال الحياة لتزرع اللقيحة في رحم ضرتها، الظاهر فيها الجواز بشرط ضمان عدم اختلاط الأنساب.
- تلقيح رحم امرأة متزوجة بماء رجل أجنبي عنها يجعل نسب الولد موصولا بصاحب الفراش.

5 - الخصائص العامة لنازلة المياه العادمة المعالجة:

- المياه العادمة المعالجة من النوازل ذات الأشباه الثلاثة
- الكيفية (النازلة: حسيّة - معلومة - ثلاث كيفيات)
- الوجود (النازلة: موجودة)
- الإدراك (النازلة: مدركة بالحس)
- اللزوم (الصفات اللازمة: النجاسة أصيلة - الطهارة أو الطهورية دخيلة.)
- التدرج (المعالجة بالاستحالة)
- التشابه (الأشباه الفقهية: مياه متنجسة - مياه طاهرة - مياه طهورة)
- التضاد (التدافع بين الصفات)
- الجعل (جعل النازلة على صفة الطهارة أو الطهورية أو النجاسة)
- الاجتهاد (تكييف التقريب)
- التأصيل (أصول النازلة ثلاثة)

6 - الأشباه الفقهية لنازلة المياه العادمة المعالجة:



7- التكييف الفقهي لنازلة المياه العادمة المعالجة:

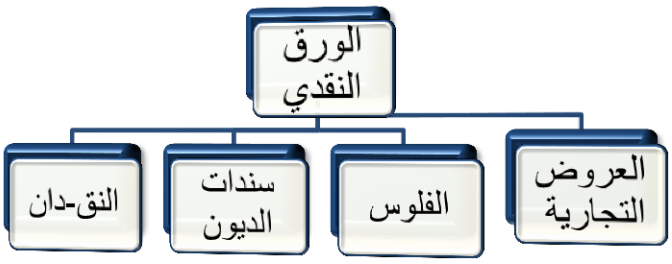
- تُكيَّف نازلة «المياه العادمة المعالجة» بالجمع بين الأشباه، من حيث إنها تخلو من أوصاف النجاسة الشرعية ليست بنجسة، ومن حيث إنها لا تخلو من مسببات الأمراض ليست طهورة مطلقا، وعملا بالشبهين تُكيّف على المياه المطلقة من حيث جواز استعمالها في رفع الأحداث ودفع الأخباث، كما تُكيّف على المياه التي لا يجوز شربها أو استعمالها في الطعام. والصورة الفقهية الجامعة لِذَيْن الشبهين هي مياه البحر، فمن حيث استعمالها في العبادات تعد من المياه المطلوبة لرفع الأحداث، ومن حيث النهي عن شربها واستخدامها في الطهي تعد من المياه الممنوعة، فناسب وصفها وصف المياه المعالجة حيث يمنع شربها أو استعمالها في الطعام، كما يجوز استعمالها في الطهارة وفي العادات الأخرى .

8 - خصائص نازلة الأوراق النقدية:

- الأوراق النقدية من النوازل ذات الأشباه الأربعة
- الكيفية: (النازلة: حسيّة - معلومة - أربعة كيفيات)
- الوجود (النازلة: موجودة)
- الإدراك (النازلة: مدركة بالحس)
- اللزوم (الصفات: لازمة)
- التدرج (التحولات التاريخية للنقد الورقي)
- التشابه (أربعة أشباه منها : أشباه حسية وأخرى حكمية)
- التضاد (التدافع بين الأشباه)

- الجعل (قابلية النازلة للتكييف)
- الاجتهاد (نوعه: تكييف التقريب - تكييف التحقيق)
- التأصيل (أربعة أصول فقهية

9 - **الأشباه الفقهية لنازلة الأوراق النقدية:**



10 - **التكييف الفقهي لنازلة الأوراق النقدية:**

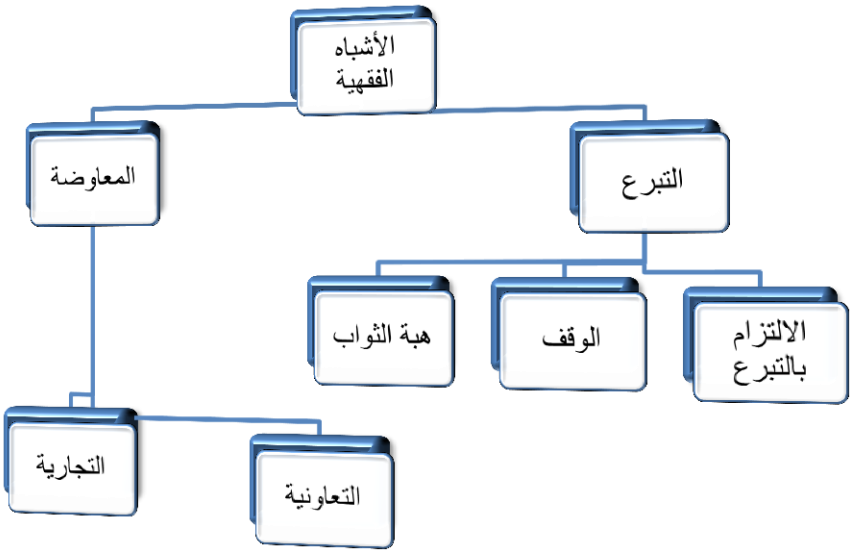
- الأوراق النقدية لم تبق اليوم سندات لديون كالسابق، وإنما صارت أثمانا اصطلاحية.
- لم يعد يقابل الورقَ النقدي شيءٌ من الذهب، لذلك لم يصح تكييفها على النقدين.
- الأنسب للورق النقدي أن يُكيّف على الفلوس خصوصا في وقتنا الحاضر.

11 - **خصائص نازلة التأمين التكافلي:**

- التأمين التكافلي من النوازل ذات الأشباه الخمسة
- الكيفية النازلة: (معنوية - معلومة - خمسة أشباه)
- الوجود (النازلة: موجودة)
- الإدراك النازلة: (مدركة بالعقل)
- اللزوم (الصفات لازمة)
- التدرج (الضمان)
- التشابه (خمسة أشبه حكميّة)
- التضاد (التدافع بين الأشباه)
- الجعل (قابلية النازلة للتكييف)
- الاجتهاد نوعه: (تكييف التحقيق)

- التأصيل (أصول النازلة خمسة)

12 - الأشباه الفقهية للتأمين التكافلي:



13 - التكييف الفقهي للتأمين التكافلي:

- أنسب تكييف للتأمين التكافلي هو الوسط الذي يحقق غرض الجانبين معا: التبرع والمعاوضة، وبعبارة أخرى: التكافل والربح. وأقرب الصور الفقهية لهذا الاختيار هو المعاوضة التعاونية، حيث يتحقق فيها التعاون بين المشتركين وهو أصل هذه الصيغة، كما تتحقق فيها المنفعة بينهم.

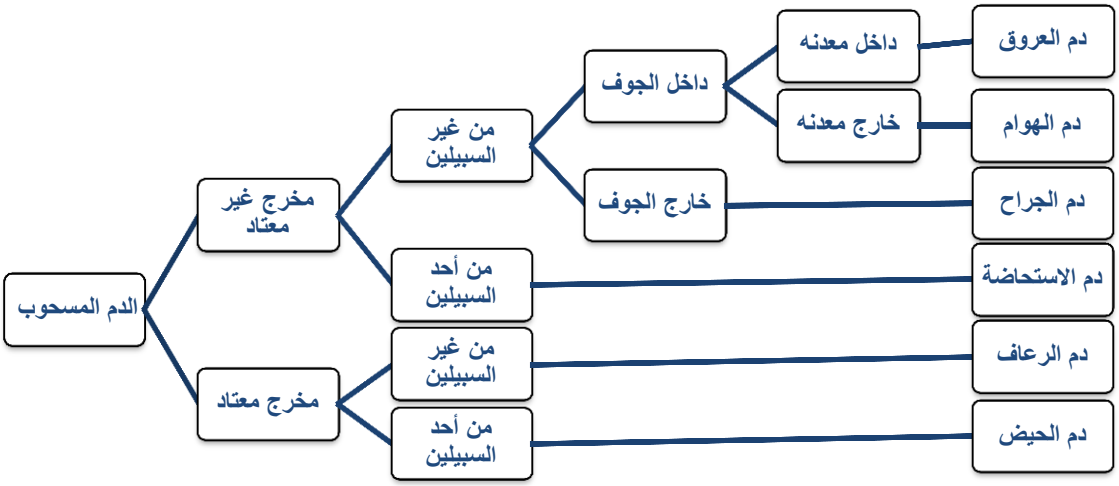
- يجوز تكييف نازلة التأمين التكافلي على هبة الثواب التي تعد من عقود المعاوضات، تجري عليها أحكام البيوع انتهاءً بالإجماع، مع اختلافهم في ابتدائها هل تكون بيعا أو هبة. وعقد التأمين - كما سبق - يمكن تكييفه على أصل هبة الثواب تخريجا على مذهب الحنفية في حالتين فقط، **إحداهما**: أن هبة الثواب تكون هبة ابتداءً وانتهاءً في حالة كان العوض مجهولا، وعليه يكيّف التأمين على أنه هبة ابتداء وانتهاء لكون العوض فيه مجهولا، فيكون التأمين من عقود التبرعات ابتداء وانتهاء. **والثانية**: عقد التأمين لا يتم فيه التقابض من الطرفين، حيث إن المشترك يدفع الأقساط إلى الصندوق فيتم القبض من طرف الصندوق، لو قلنا إنه شخصية معنوية يصح منه التمليك ويبقى العوض لم يتم قبضه من طرف المشترك، وتأسيسا على مذهب الحنفية الذي يرى هبة ثواب هبة ما لم يتم التقابض فإن التأمين عقد هبة حتى يتم قبض التعويض عند وقوع الخطر المؤمَّن منه، وعند حدوثه يكون بيعا حيث تجري أحكام البيع عليه، والأقرب إلى صيغة التأمين التكافلي الصيغة الأولى. بخلاف ذلك لو فرضنا أن العوض في التأمين معلوم وأنه الأمان أو الخطر المسمى، في هذه الحالة لا يستقيم تخريج التأمين على

أصل هبة الثواب حسب المذاهب الفقهية كلها لأنها حينئذ تعتبر هبة الثواب بيعا، ولا مطمع في تصحيحها تبرعا عندهم. وعليه فإن الذين كيّفوا التأمين على أساس هبة الثواب عند المالكية أو الشافعية أو الحنابلة، أو أنهم كيّفوا التأمين على مذهب الحنفية، وجعلوا العوض فيه معلوما تخريجا على أنه الخطر المسمى فإنهم لم يسلموا من هذا الانتقاد.

14- خصائص نازلة الدّم المسحوب طبيّا:

- الكيفية (النازلة: حسية – معلومة – تناسب كيفيات فقهية)
- الوجود (النازلة: موجودة)
- الإدراك (النازلة: مدركة بالحس)
- اللزوم (الصفتان لازمتان: الطهارة أصيلة – النجاسة دخيلة.)
- التدرج (الحجامة – الفصادة)
- التشابه (الأشباه ستة)
- التضاد (التدافع بين الوصفين الطهارة والنجاسة)
- الجعل (قابلية النازلة للتكييف)
- الاجتهاد نوعه: (تكييف التقريب لكون الأشباه حسيّة)
- التأصيل (تأصيل على قاعدتي الطهارة أو النجاسة)

15 - الأشباه الفقهية للدّم المسحوب طبيّا:



16- التكييف الفقهي لنازلة سحب الدم طبيا:

- دم العروق هو دم الجوف الذي لم يغادر معدنه، وهو طاهر إجماعا.
- تطابق الدم المسحوب طبيا مع دم العروق في أوصاف معتبرة.
- الدم المسحوب طبيا هو دم جوف لعدم تعرضه للهواء، وعدم تلوثه، بل هو دم على طبيعة الدماء في الأبدان وكأنما لم يسفح قط.
- التكييف الأنسب لنازلة «الدم المسحوب طبيا» هو دم العضو أو ما يسمى بدم العروق.
- بتكييف الدم المسحوب طبيا على دم العروق، يكون دما طاهرا.
- لارتباط النجاسة بالسّفح أي الصب، والتعرض للهواء، فإن الدم المسحوب ليس مسفوحا.
- الدم المسحوب طبيا أشبه ما يكون بدم العروق، والفارق بينهما هو أن الدم المسحوب فارق معدنه، بخلاف دماء العروق باقية في معدنها. وبقاء الدم في العضو من عدمه ليس مؤثرا في الحكم ما دام الدم باق على طبيعته و لم يفسد.
- لو فرضنا أن الدم في العروق فسد لعلة ما، فإنه يحكم عليه بالنجاسة لعلة التغير، رغم أنه باق في معدنه، لذلك فإن مفارقة الدم للمعدن الذي يجري فيه مؤثرة في الحكم عليه بشرط أن يتعرض للفساد، أما لو حفظ الدم بعد خروجه من البدن في وعاء فإنه يعد دمَ جوفٍ، لأن الجوف الطبي المعد لحقن الدم يحاكي جوفه

الطبيعي الذي هو العضو، فهو جوف يتميز بعوامل حفظ الدم، كما أن الأنابيب الناقلة للدم تحاكي العروق من حيث الحفاظ على جودة الدماء، فهي تجري في هذه الأنابيب جريانها في الأوردة.

ثالثا – توصيات البحث:

- الاهتمام بالدراسات النظرية للتكييف الفقهي قبل الشروع في تطبيقاته الفقهية.
- تكثيف البحوث المصطلحية المتعلقة بمصطلح التكييف.
- عقد دراسات مقارنة بين التكييف الفقهي والتكييف القانوني.
- عدم إخضاع النوازل ذات الشبه الواحد للتكييف الفقهي لكونها محكمة وليست متشابهة.
- عدم إخضاع النوازل المفروضة للتكييف الفقهي.
- لا يجب تكييف النوازل الفقهية باعتبار المناط الخاص.
- إشراك الخبراء في المجالات المختلفة مطلوب في عملية التكييف.
- التكييف الفقهي اجتهاد جماعيّ.
- تهذيب قواعد التكييف الفقهي والالتزام بمقتضاها.
- دراسة مصطلح التكييف الفقهي عند الفخر الرازي وغيره من الأئمة.
- دراسة التكييف الفقهي في علاقته ببعض القواعد المقاصدية للتأكد من وجود تباعد بينهما، ولفهم وصية الشاطبي عندما لم يشترط علم المقاصد في الاجتهاد المسمى تحقيق المناط، وقد كان يقصد المناط العام – ومنه المناط المتشابه موضوع التكييف – ولم يرد به المناط الخاص.
- بذل الوسع في تكييف النوازل المستجدة الطارئة على الأمة.

وكان الفراغ منه – بفضل الله وعونه – ليلة الجمعة المباركة لإحدى عشرة ليلة خلت من شهر جمادى الآخـــــرة من عام ألف وأربعمائة وثلاثة وأربعون للهجرة النبوية

ملخص الدراسة:

هذه الرسالة حُرّرت لغرضٍ بالغ الأهمية في مجال الفقه الإسلامي، يتعلق بموضوع المتشابهات الفقهية المعاصرة والأسلوب الأنسب للاجتهاد فيها الذي عُرف بالتكييف الفقهي، وقد عدّه معظم العلماء من أدق الاجتهادات وأشقها على النفس، لكون الخائض فيه – دون علم – كمن حام حول الحِمى، يوشك أن يقع فيها. فالرسالة موضوعة للإبانة عن حقيقة التكييف الفقهي والسبل السليمة لتطبيقه في النوازل المستجدة، فوُسِمت بعنوان: التكييف الفقهي وتطبيقاته في النوازل المعاصرة.

والرسالة مقسمة إلى بابين، أولهما: الباب النظري في الدراسة المصطلحية والتفسير الفقهي، وثانيهما: الباب التطبيقي في تطبيقات التكييف النوازلية.

في الباب النظري تطلبت خطة البحث أن يأتي الباب مجزأً إلى فصلين، أولهما: الدراسة المصطلحية، والثاني: الدراسة الفقهية. فالدراسة المصطلحية الغرض منها هو الوصول إلى ما هو التكييف مصطلحيا ؟ فجرى البحث فيها عن مفهوم المصطلح انطلاقا من معجمية التكييف وسياقاته، لأجل الوقوف على أصله اللغوي ووضعه الاصطلاحي، وما يقتضيه السياقُ العربي من مفاهيم للمصطلح. كما جرى فيها البحث في ذاتية المصطلح للكشف عن خصائصه وصفاته التي تميّزه عن باقي المصطلحات الأخرى، وصولا إلى وصفه الخارجي: علاقاته مع غيره، وضمائمه الإضافية والوصفية وصيغه ومشتقاته، والقضايا التي تشكّل نسقه العام. وتَلا الفصلَ البحثُ في ما هو التكييف فقهيا ؟ وهو غاية الفصل الثاني الذي ضمّ الدراسة الفقهية.

أما في الباب التطبيقي فقد جرى البحث في بعض النوازل المتشابهة التي طرأت على الأمة الإسلامية، وذلك من خلال فصولٍ خمسة: الفصل الأول في النازلة ذاتِ الشبهين الفِقْهِيَيْنِ، نازلة: استبضاع الرحم نموذجا، تتردد بين شبهين: شبه الأم بالولادة – شبه الأم بالرضاعة. والفصل الثاني في النازلة ذات الأشباه الفقهية الثلاثة، نازلة: المياه العادمة المعالجة نموذجا، أشباهها الفقهية: شبه النجاسة – شبه الطهارة – شبه الطهورية. والفصل الثالث: في النازلة ذات الأشباه الفقهية الأربعة، نازلة: الأوراق النقدية نموذجا، أشباهها الفقهية: شَبه سندات الديون – شبه عروض التجارة – شبه الفلوس – شبه النّقدين الذهب والفضة. والفصل الرابع في النازلة ذات الأشباه الفقهية الخمسة، نازلة: التأمين التكافلي نموذجا، أشباهها الفقهية: شبه الالتزام بالتبرع – شبه هبة الثواب – شبه الوقف – شبه المعاوضة التعاونية – شبه المعاوضة التجارية أو الربحية. والفصل الخامس في النازلة ذات الأشباه الفقهية الستة، نازلة: الدم المسحوب طبيا نموذجا، أشباهها الفقهية: شبه دم الجراح – شبه دم العروق – شبه دم الرعاف – شبه دم الحيض – شبه دم الاستحاضة – شبه دم الهوام.

أولا) القرآن الكريم (برواية ورش)

ثانيا) المؤلفات:

- الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري (ت324ه) تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حسين محمود- دار الأنصار- مصر الطبعة 1397/1ه 1977م.

- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة للإمام أبي عبد الله العكبري الحنبلي (ت387ه) تحقيق ودراسة رضا بن نعسان معطي- دار الراية- الرياض الطبعة الثانية/1415ه 1994م.

- الإبهاج في شرح المنهاج شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول القاضي البيضاوي (ت685ه) تأليف الشيخ علي بن عبد الكافي (ت756ه) وولده عبد الوهاب (ت 771ه) دراسة وتحقيق الدكتور أحمد الزمزمي والدكتور نور الدين صغيري - دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - الإمارات العربية المتحدة دبي الطبعة الأولى 1424 ه- 2004م.

- إبهاج المؤمنين بشرح منهج السالكين وتوضيح الفقه في الدين لأبي عبد الله عبد الرحمن السعدي (ت1376ه) شرح الشيخ أبي محمد عبد الله الجبرين اعتنى به ورتبه وخرّج أحاديثه علي بن حسين أبو لوز- دار الوطن- الرياض- الطبعة الأولى/1422ه 2001م.

- الإتقان والإحكام لأبي عبد الله محمد بن أحمد الفاسي (ت1072ه) شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام لابن عاصم الأندلسي (ت829ه) تحقيق محمد عبد السلام محمد سالم- دار الحديث- القاهرة الطبعة/ 1432ه 2011م.

- اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية لابن قيم الجوزية (ت751ه) تحقيق زائد بن أحمد النشيري- دار عالم الفوائد- (د.ط) مطبوعات المجمع.

- الاجتهاد القضائي : مفهومه ، حالاته ، نطاقه : دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي معززة بالتطبيقات القضائية للمستشار عباس قاسم مهدي الداقوقي المصدر القومي للإصدارات القانونية القاهرة ط الأولى/2015

- الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي عند الأصوليين دراسة مقارنة تأصيلية تطبيقية تأليف د. بلقاسم بن ذاكر الزبيدي - تكوين للدراسات والأبحاث - الطبعة الأولى 1435ه/2014م.

ـــــــــ إجارة الأرحام بين الطب والشريعة الإسلامية لمحمد محمود حمزة ـــــــــ دار الكتب العلمية ـــــــــ بيروت

- الإجماع لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت318ه) حققه الدكتور أبو حماد صغير أحمد بن حنيف - مكتبة الفرقان ومكتبة مكة الثقافية - الطبعة الثانية/1420ه 1999م.

- الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية. وهي مراسلات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي مع بعض علماء الكويت في الفترة ما بين 1367هـ 1374 هـ دراسة وتحقيق الدكتور وليد عبد الله المنيس راجعه تلميذ العلامة ابن السعدي الشيخ عبد الله بن عبد العزيز عقيل - مركز البحوث والدراسات الكويتية - الكويت طبعة/ 1423هـ 2002م.
- الاحتجاج بالشعر في اللغة الواقع ودلالته تأليف الدكتور محمد حسن جبل مكتبة الجيزة العامة- دار الفكر العربي- (د.ط).
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبّان تأليف الأمير علاء الدين الفارسي (ت739هـ) حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط- مؤسسة الرسالة- الطبعة الأولى 1408هـ 1988م.
- الإحاطة في أخبار غرناطة لأبي عبد الله محمد بن عبد الله لسان الدين ابن الخطيب (ت772هـ) شرحه وضبطه وقدّم له الدكتور يوسف علي طويل- دار الكتب العلمية- الطبعة 1424/1 هـ 2003م.
- الأحكام الشرعية للأعمال الطبية تأليف الدكتور أحمد شرف الدين تصدير الدكتور محمود سيد طنطاوي والدكتور حسان حتحوت الطبعة الثانية 1407هـ 1987م.
- الأحكام المتصلة بالحمل في الفقه الإسلامي تأليف الدكتورة عائشة أحمد سالم حسن - مجد المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت. الطبعة الأولى 1429هـ 2008م
- أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية تأليف الدكتور حسن الفكي تقديم الشيخ محمد بن ناصر السحيباني- مكتبة دار المنهاج- الرياض الطبعة الأولى/1425هـ.
- أحكام الأطعمة في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة للدكتور عبد الله بن محمد الطريقي- إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد السعودية- الرياض الطبعة الأولى/ 1404هـ 1984م.
- أحكام البيئة في الفقه الإسلامي- تأليف الدكتور عبد الله بن عمر السحيباني- دار ابن الجوزي- الطبعة الأولى 1429هـ 2008م.
- أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها للدكتور محمد الشنقيطي- مكتبة الصحابة- جدة المملكة العربية السعودية الطبعة الثانية 1415هـ 1994م.
- أحكام الحشرات في الفقه الإسلامي- إعداد كمال بن صادق ياسين- مكتبة الرشد- ناشرون الرياض- الطبعة الأولى 1428هـ-2007م.
- أحكام القرآن لابن العربي أبي بكر (543هـ) راجع أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد عبد القادر عطا دار الكتب العلمية - الطبعة الثانية 1407هـ.1987م.
- أحكام النجاسات في الفقه الإسلامي تأليف عبد المجيد محمود صلاحين - دار المجتمع - جدة الطبعة الأولى 1416هـ.

- أحكام صرف النقوذ والعملات في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة للدكتور عباس الباز دار النفائس- الطبعة 1419/1ه.
- الإحكام في أصول الأحكام للحافظ أبي محمد علي ابن حزم الظاهري (ت456ه) تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر - دار الآفاق الجدية - (د.ط).
- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد تقي الدين تحقيق أحمد محمد شاكر عالم الكتب (د.ط).
- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي (ت 474ه) تحقيق ودراسة الدكتور عبد الله الجبوري- مؤسسة الرسالة- الطبعة الأولى/1409ه 1989م.
- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (ت505ه) ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار لزين الدين العراقي (ت806ه) - دار ابن حزم - بيروت- لبنان الطبعة1426/1ه 2005م.
– أخبار النحويين البصريين المؤلف: الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أبو سعيد (المتوفى: 368ه) المحقق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي الناشر: مصطفى البابي الحلبي الطبعة: 1373 ه - 1966م
- أخلاقيات التلقيح الاصطناعي (نظرة إلى الجذور) د. محمد علي البار - الدار السعودية للنشر والتوزيع - د.ط
- الآداب الشرعية لابن مفلح المقدسي (ت 763ه) حقّقه وضبط نصه وخرّج أحاديثه وقدّم له شعيب الأرناؤوط وعمر القيام – مؤسسة الرسالة- بيروت الطبعة 1419/3 ه 1999م.
- آداب المفتي والمستفتي للحافظ أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح (ت643ه) دراسة وتحقيق الدكتور موفق بن عبد الله بن عبد القادر- عالم الكتب- الطبعة الأولى/ 1407ه.
- أدب المفتي والمستفتي المؤلف عثمان بن عبد الرحمان أبو عمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة 643ه المحقق: د. موفق عبد الله عبد القادر الناشر: مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة الطبعة/ 1423ه - 2002م.
- إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مَالِك لعبد الرحمن بن محمد بن عسكر البغدادي، أبو زيد أو أبو محمد، شهاب الدين المالكي (المتوفى: 732ه) وبهامشه: تقريرات مفيدة لإبراهيم بن حسن الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر الطبعة: الثالثة
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي الشوكاني تحقيق وتعليق أبي حفص سامي بن العربي الأثري قدّم له الشيخ عبد الله السعد- دار الفضيلة- الرياض الطبعة الأولى/1421ه 2000م.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني الطبعة 1/ 1399ه المكتب الإسلامي

- الاستدراك على المعاجم العربية في ضوء مئتين من المستدركات الجديدة على لسان العرب وتاج العروس للدكتور محمد حسن جبل- دار الفكر العربي- القاهرة (د.ط).
- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار تصنيف ابن عبد البر النمري الأندلسي (ت 463هـ) وثق أصوله وخرّج نصوصه الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي – دار الوعي – القاهرة و - دار قتيبة - دمشق الطبعة الأولى 1414هـ.
- استعمال مياه الصرف الصحي المعالجة في الزراعة مجموعة مؤلفين مراجعة د. م. حسين الزعبي الجمهورية العربية السورية وزارة الزراعة والإصلاح الزراعي - الهيئة العامة للبحوث العلمية الزراعية –
- الاستقامة لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام سعود الإسلامية. وزارة التعليم العالي المملكة العربية السعودية الطبعة الثانية 1411هـ 1991م
- أسرار العلاج بالحجامة والفصد تأليف محمد عزت محمد عارف - دار الفضيلة - القاهرة (د.ط).
- أساس البلاغة تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري المتوفى سنة538هـ تحقيق محمد باسل عيون السود - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة الأولى 1419هـ.
- أساس القياس لأبي حامد الغزالي (ت505ه) حققه وعلّق عليه وختم له الدكتور فهد بن محمد السرحان- مكتبة العبيكان- طبعة 1413هـ -1993م.
- إسعاف أهل العصر بأحكام البحر- أحكام العبادات- لأبي محمد عبد الله بن ياسين الحوالي الشعراني قرأه وقدم له وعلّق عليه الشيخ عبد الله بن مانع العتيبي والشيخ عدلان الشمراني والشيخ عبد العزيز السرحان- دار الوطن- الرياض الطبعة الأولى 1420هـ 1999م.
- الإسلام حضارة الغد للدكتور يوسف القرضاوي - مكتبة وهبة - الطبعة الأولى: 1416هـ 1995م.
- الأسماء والصفات لأبي بكر البيهقي (458هـ) حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد الله بن محمد الحاشدي قدم له الشيخ مقبل الوادعي- مكتبة السوادي- (د.ط).
- أسنى المطالب شرح روض الطالب لأبي يحي زكريا الأنصاري - طبعة قديمة.
- أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب للإمام محمد بن درويش بن الحوت (ت1277ه) ترتيب الشيخ عبد الرحمان بن محمد بن درويش الحوت- تحقيق مصطفى عبد القادر عطا- دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.
- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه الإمام مالك جمعه أبو بكر بن حسن الكشناوي – دار الفكر – الطبعة الثانية.
- الأشباه والنظائر تأليف تاج الدين عبد الوهاب السّبكي (ت771هـ) تحقيق الشيخين: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض- دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى 1411هـ/1991م.

- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية لجلال الدين السيوطي (ت911هـ) دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1403هـ 1983م.
- الاشتقاق أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ) تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون - دار الجيل بيروت لبنان - الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1991 م
- الإشارة إلى محاسن التجارة وغشوش المدلسين فيها لأبي الفضل جعفر بن علي الدمشقي اعتنى به وقدّم له وعلّق عليه محمود الأرناؤوط - دار صادر – بيروت لبنان الطبعة الأولى/ 1999م.
- الإشراف على مذاهب العلماء لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري توفي 318هـ حققه وقدم له وخرج أحاديثه د.أبو حماد صغير أحمد الأنصاري - مكتبة مكة الثقافية - الطبعة الأولى 1425هـ.
- الإصابة في تمييز الصحابة للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ) دراسة وتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض قدّم له محمد عبد المنعم البري والدكتور جمعة طاهر النجار- دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى 1415هـ 1995م.
- أصول الشاشي لأبي علي الشاشي (ت344هـ) وبهامشه عمدة الحواشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي- دار الكتاب العربي- بيروت- طبعة/ 1402 هـ-1982م.
- أصول الفقه المسمى بالفصول في الأصول للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى سنة370هـ - وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية الإدارة العامة للإفتاء والبحوث الشرعية - دراسة وتحقيق الدكتور عجيل جاسم النشمي الطبعة الثانية / 1414هـ - 1994م.
- أصول العلاقات الدولية في فقه الشيباني للدكتور عثمان ضميريّة دار المعالي ط/ الأولى 1999م. عمان الأردن
- إضاءات على متن الورقات لعبد السلام الحصين- دار الميمان للنشر- الطبعة الثالثة 1438هـ 2017م.
- الأضداد لمحمد بن القاسم الأنباري تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- المكتبة العصرية- بيروت لبنان- طبعة/ 1407هـ 1987م.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت139هـ) إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد – دار عالم الفوائد – (د.ط).
- أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة تأليف زياد أحمد سلامة تقديم عبد العزيز الخياط - الدار العربية للعلوم - دار البيارق – بيروت لبنان. الطبعة الأولى 1417هـ/1996م
- الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ) تحقيق ودراسة الدكتور محمد بن عبد الرحمن الشقير- دار ابن الجوزي- الطبعة الأولى 1429هـ 2008م.

- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي علّق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي وقدّم له الشيخ عبد الرحمن بن صالح المحمود- حققه أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم أبو العينين- دار الفضيلة- الرياض- الطبعة1420/1هـ 1999م.
- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين لخير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت لبنان الطبعة 2002/15م.
- أعلام المكيين من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري جمع وتصنيف عبد الله بن عبد الرحمن المعلمي- مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي- مكة المكرمة- الطبعة الأولى 1421ه -2000م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية- دار ابن الجوزي- المملكة العربية السعودية الذمام- الطبعة الأولى /1423 هـ.
- أعيان العصر وأعوان النصر لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت764هـ) حققه الدكاترة: علي أبو زيد- نبيل أبو عمشة- محمد موعد- محمود سالم محمد- قدّم له مازن عبد القادر المبارك- دار الفكر- دمشق سوريا الطبعة الأولى 1418ه -1998م.
- إغاثة الأمة بكشف الغمة لتقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي المتوفى سنة 845هـ دراسة وتحقيق الدكتور كرم حلمي فرحات الطبعة الأولى 1427هـ - عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية - مصر
- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن قيم الجوزية (ت751هـ) تحقيق محمد حامد الفقي – دار المعرفة – بيروت الطبعة الثانية/ 1395هـ.1975م.
- إقناع النفوس بإلحاق أوراق الأنوات لجملة الفلوس تأليف الشيخ أحمد الخطيب - المطبعة الأهلية بيروت- طبعة 1330هـ.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (ت455هـ) هو شرح صحيح مسلم تحقيق الدكتور يحي إسماعيل – دار الوفاء – الطبعة الأولى 1419هـ. 1998م.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم وهو شرح صحيح مسلم للقاضي (ت544هـ) تحقيق الدكتور يحي إسماعيل- دار الوفاء- الطبعة الأولى 1419هـ/1998م.
- آكام المرجان في أحكام الجان لبدر الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الشبلي (769هـ) ضبطه وصحّحه أحمد عبد السلام- دار الكتب العلمية- بيروت (د. ط).
- الأم للشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت 204هـ) - دار المعرفة – بيروت بدون طبعة / نشر 1410هـ/1990م
- الأمالي لأبي علي إسماعيل بن القاسم البغدادي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- طبعة/ 1975م.

- الأموال لابن زنجويه (ت251هـ) تحقيق الدكتور شاكر ذيب فياض الناشر:مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الطبعة الأولى 1406هـ.

- إنباه الرواة على أنباه النحاة تأليف الوزير جمال الدين أبي الحسن علي القفطي (ت624هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- دار الفكر العربي- القاهرة و - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت الطبعة الأولى 1406هـ 1986م.

- الانتصار للقرآن للقاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني (ت403هـ) تحقيق الدكتور محمد عصام القضاة- دار ابن حزم- بيروت لبنان و - دار الفتح - عمان الأردن الطبعة الأولى/2001م.

- الإنجاب الصناعي أحكامه القانونية وحدوده الشرعية دراسة مقارنة تأليف محمد المرسي زهرة منشورات جامعة الكويت طبعة الكويت/ 1992-1993م.

- الإنجاب الصناعي بين التحليل والتحريم دراسة فقهية إسلامية مقارنة للدكتور محمد بن يحيى بن حسن النجيمي - العبيكان - الرياض الطبعة الأولى 1432هـ /2011م.

- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل تأليف علاء الدين المرداوي (ت885هـ) صحّحه وحققه محمد حامد الفقي طبعة من نفقه الملك سعود بن عبد العزيز الطبعة الأولى/ 1374هـ. 1955م.

- الأوراق النقدية حقيقتها وحكمها في الفقه الإسلامي أحمد بن صالح بن علي بافضل - مركز عيادي للدراسات والنشر - صنعاء. الطبعة الأولى 1428هـ 2007م.

- الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي قيمتها وأحكامها إعداد : أحمد حسن. إشراف الدكتور وهبة الزحيلي - دار الفكر- الطبعة الأولى 1420هـ 1999م.

- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة بدر الدين (ت728هـ) حققه وعلّق عليه وهبي سليمان الألباني – دار اقرأ- سوريا الطبعة1425/1ه -2005م.

- البجيرمي على الخطيب للشيخ سليمان البجيرمي المسماة بتحفة الحبيب على شرح الخطيب المعروف بالإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع للشيخ محمد الخطيب – دار الفكر – طبعة /2007م.

- البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي بدر الدين (ت794هـ) قام بتحريره عبد القادر العاني وراجعه عمر سليمان الأشقر - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت الطبعة الثانية 1413هـ 1992م.

- البحر المحيط في التفسير لأبي حيان الأندلسي الغرناطي (ت754هـ) طبعة جديدة بعناية صدقي محمد جميل- دار الفكر- بيروت- طبعة 2010 م.

- بحوث في قضايا فقهية معاصرة تأليف محمد تقي العثماني- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- قطر- دار القلم- دمشق- طبعة 1434هـ 2013م.

- بحوث وفتاوى في الاقتصاد الإسلامي تأليف عبد الله بن سليمان المنيع- دار عالم الكتب- الطبعة الأولى 1438هـ 2016م.

ـــــــــ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت 1250هـــ) ـــ دار الكتاب الاسلامي (د.ط)

- البداية والنهاية لابن كثير (المتوفى 774هـ) - مكتبة المعارف- بيروت- طبعة/1410هـ 1990م.

- البديع في فصل الربيع لأبي الوليد إسماعيل بن محمد بن عامر الحميري (ت440هـ) حققه وقدّم له الدكتور علي إبراهيم كردي - دار سعد الدين- دمشق الطبعة 1418/1هـ1997م.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد تأليف الإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 595هـ) الطبعة الرابعة 1395هـ - 1975م - مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام الكاساني الحنفي- دار الكتب العلمية – الطبعة 1406/2ه.

- بذل المجهود في تحرير أسئلة تغيّر النقود تأليف الشيخ محمد بن عبد الله الغزي التمرتاشي الحنفي المتوفى سنة 1004هـ قدّم لها وحققها وعلّق عليها الدكتور حسام الدين بن موسى عفانة منشورات جامعة القدس – فلسطين الطبعة الأولى 1422هـ 2001م

- البرهان في أصول الفقه لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ) المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة - دار الكتب العلمية بيروت – لبنان الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997

ـــــــــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي (ت911هـــ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم/ الطبعة الأولى: 1384ه الناشر: عيسى البابي الحلبي

- بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير لسيدي أحمد الدردير تأليف الشيخ أحمد الصاوي ضبطه محمد عبد السلام شاهين دار الكتب العلمية – الطبعة 1415/1ه.

- بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني أو الفتح الرباني مع شرحه كلاهما تأليف أحمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي- دار إحياء التراث العربي- بيروت (د.ط).

- البناية شرح الهداية تأليف محمود بن أحمد بن موسى المعروف ببدر الدين العيني الحنفي (ت 855هـ) تحقيق أيمن صالح شعبان – دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى 1420هـ. 2000 م.

- البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية تأليف الدكتور إسماعيل مرحبا- دار ابن الجوزي- الطبعة الأولى 1429هـ

- البهجة في شرح التحفة لأبي الحسن علي بن عبد السلام التّسولي (ت 1258هـ) على الأرجوزة المسماة بتحفة الحكام للقاضي ّأبي بكر محمد بن عاصم الأندلسي (ت829هـ) ومعه حلى المعاصم لفكر ابن عاصم الإمام التاودي (ت1209هـ) وهو شرح أرجوزة تحفة الحكام ضبطه وصححه محمد عبد القادر شاهين – دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى 1418هـ .

- بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق السيد أحمد بك الحسيني-مطبعة كردستان العلمية- مصر القاهرة – طبعة/ 1329هـ.

- بيان المختصر شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب في أصول الفقه تأليف محمود بن عبد الرحمن أبي الثناء الأصفهاني (ت749هـ) تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا - معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة (د.ط).

- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية الحراني (ت728ه) حققه الدكتور يحي بن محمد الهنيدي- مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف المملكة العربية السعودية.

- بيان فضل علم السلف على علم الخلف لابن رجب الحنبلي (ت795هـ) حققه وعلّق عليه محمد ناصر العجمي- دار الصميعي- الرياض (د.ط).

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد الجد (ت520هـ) وضمنه المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية لمحمد العتبي القرطبي (ت255هـ) تحقيق الدكتور محمد حجي – دار الغرب الإسلامي – الطبعة الثانية 1408هـ.1988م.

- بيان المسائل الشرعية التي وجدت في القانون المدني مناسبة أو موافقة لمذهب أبي حنفية مخطوطة دار الكتب المصرية في نسختين الأولى رقم 80 قوانين والثانية رقم 9914

- البيوع المحرمة والمنهي عنها دراسة فقهية مقارنة تأليف الدكتور عبد الناصر بن خضر ميلاد - دار الهدي النبوي - مصر (د.ط).

- تأويلات أهل السنة- تفسير الماتُريدي (ت333هـ) للإمام أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي تحقيق الدكتور مجدي باسلوم- دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى/1426هـ 2005م.

- التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية تأليف الدكتور عبد اللطيف محمود آل محمود- دار النفائس- الطبعة الأولى/1414هـ 1994م.

- التأمين الإسلامي دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتامين التجاري مع التطبيقات العلمية تأليف الدكتور علي محيي الدين القره داغي- إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- قطر – شركة دار البشائر الإسلامية الطبعة 1/ 1431هـ.

- التأمين التكافلي من خلال الوقف دراسة فقهية تطبيقية معاصرة تأليف علي بن محمد بن نور- دار التدمرية- الرياض الطبعة الأولى 1433 هـ 2012م.

- التأمين على الحياة تأليف الدكتور السيد عبد المطلب عبده - دار الكتاب الجامعي - الطبعة الأولى 1975م

- التأمين من الوجهة القانونية والشريعة تأليف الدكتور برهام محمد عطا الله - مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية - طبعة/ 1984م

- التأمين وأحكامه تأليف الدكتور سليمان بن إبراهيم بن ثنيان - دار العواصم المتحدة - الطبعة الأولى 1414هـ/1993م.

- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام لبرهان الدين إبراهيم أبي الوفاء ابن الإمام شمس الدين محمد بن فرحون المالكي خرّج أحاديثه وعلّق عليه الشيخ جمال مرعشلي - دار عالم الكتب - الرياض طبعة 1423هـ 2003م.

- التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم الفيروز آبادي الشيرازي (ت476هـ) شرحه وحققه الدكتور محمد حسن هيتو - دار الفكر- دمشق طبعة/ 1403هـ.

- التبصرة لأبي الحسن علي بن محمد اللخمي دراسة وتحقيق الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إدارة الشؤون الإسلامية – دولة قطر – (د.ط).

- التبصرة لأبي الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي (ت597هـ) تحقيق الدكتور مصطفى عبد الواحد- دار الكتب العلمية- الطبعة الثانية/1413هـ 1993م.

- تبيين الحقائق شرح كتر الدقائق لفخر الدين عثمان الزيعلي الحنفي وبهامشه حاشية الشيخ شهاب الدين أحمد الشلبي المطبعة الكبرى الأميرية- مصر- طبعة قديمة- الطبعة الأولى 1314هـ.

- تبيين المعاني في شرح ديوان ابن هانيء الأندلسي المغربي- صحّحه وهذّبه وشرحه الدكتور زاهد علي- مطبعة المعارف- مصر طبعة/1352هـ.

- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري تصنيف أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (ت571هـ) - دار الفكر - دمشق الطبعة 1399/2هـ.

- تبويب قرارات مجمعي الفقه (الدولي والرابطة) إلى الدورة الثانية والعشرين إعداد/ د. محمد نعمان محمد علي البعداني منظمة التعاون الإسلامي مجمع الفقه الإسلامي الدولي. الطبعة الأولى 1437هـ 2017م

- تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي تحقيق عبد الستار أحمد فراج الطبعة 1407/2 ه. التراث العربي سلسلة من إصدار وزارة الإرشاد الكويت.

- تجربة جنوب إفريقيا في التأمين التعاوني على أساس الوقف إعداد: بلال أحمد جكهورا - وقفية الأمين غازي للفكر القرآني -

- تحرير الكلام في مسائل الالتزام لأبي عبد الله الحطاب تحقيق عبد السلام محمد الشريف – دار الغرب الإسلامي

- تحرير لغات التنبيه ويليه وجوب تخميس الغنيمة وقسمة باقيها ويليه الأصول والضوابط تأليف أبي زكريا محيي الدين النووي (ت676هـ) وفي المقدمة المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي للسيوطي تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي- دار الكتب العلمية - الطبعة 2010/1م

- تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي (ت539هـ) دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان الطبعة الأولى 1405هـ.

- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للعلامة علاء الدين المرواديِ الحنبلي(ت885هـ) دراسة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن الجبرين- مكتبة الرشد- الرياض (د. ط)

- التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور - الدار التونسية - طبعة/ 1984م.

- التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية تأليف فالح بن مهدي آل مهدي (ت1392هـ) تصحيح وتعليق الدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود - دار الوطن- الرياض الطبعة الأولى/1414هـ.

ـــــــ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك للقاضي عياض ت544ه الطبعة الثانية/ 1403ه ـــــ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـــــ المملكة المغربية.

- تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير (ت638هـ) تصدير الدكتور محمد بن شريفة تقديم وتحقيق محمادي بن عبد السلام الخياطي- سلسلة تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي- مطابع النجاح الجديدة الطبعة الأولى/1418هـ 1997م

ـــــــ تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم. لأبي المحاسن المفضل التنوخي المعري (ت 442هـــ) تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو.ادارة الثقافة والنشر جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية الطبعة: الثانية 1401هـــ 1981م

- التاريخ الكبير لأبي عبد الله إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي المحقق هاشم الندوي وآخرون- دائرة المعارف العثمانية - د.ط

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام لشمس الدين أبي عبد الله الذهبي (ت748هـ) تحقيق الدكتور بشار عواد معروف- دار الغرب الإسلامي - الطبعة 1424/1هـ 2003م بيروت لبنان.

- تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار المؤلف: عبد الرحمن بن حسن الجبرتي المؤرخ (المتوفى: 1237هـ) - دار الجيل بيروت

- التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عوده سلسلة الثقافة العامة دار الكتاب العربي د. ط بيروت

- التعريفات الفقهية المؤلف: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي - دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م

ـــــــ التعريفات للجرجاني علي بن محمد بن علي الزين الشريف (المتوفى: 816هـــ) ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر/ دار الكتب العلمية بيروت. الطبعة: الأولى 1403هـــ 1983م

- تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ) تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي- دار هجر- القاهرة- الطبعة الأولى 1422هـ 2001م.

- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي (ت606هـ)- دار الفكر - الطبعة الأولى /1401هـ.1981 م.

- تفسير القرآن للإمام أبي المظفر السمعاني (ت489هـ) تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم – دار الوطن- الرياض الطبعة 1418/1هـ1997م.

- التفسير القيّم للإمام ابن القيم الجوزية (ت751هـ) جمع محمد الندوي حققه محمد حامد الفقي- دار الكتب العلمية- (د.ط) بيروت لبنان.

- تقويم الأدلة في أصول الفقه لأبي زيد عبيد الله الدبوسي (ت430هـ) قدّم له وحققه خليل محيي الدين الميس- دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى 1421هـ 2001م.

- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية لابن حزم الظاهري (ت406هـ) ويليه محك النظر في المنطق لأبي حامد الغزالي (ت505هـ) تحقيق أحمد فريد المزيدي - دار الكتب العلمية - (د.ط).

- التقرير والتحبير شرح ابن امير الحاج على تحرير الكمال ابن همام في علم الأصول الجامع بين إصطلاحي الحنفية والشافعية- المطبعة الكبرى الأميرية- مصر- الطبعة الأولى 1316هـ.

- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية تأليف الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني (ت650هـ) حقّقه عبد العليم الطحاوي وراجعه عبد الحميد حسن مطبعة - دار الكتب - القاهرة طبعة/ 1970م.

- التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية تأليف الدكتور محمد عثمان شبير- دار القلم- دمشق الطبعة 1435/2هـ-2014م.

- التلخيص في أصول الفقه للإمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت478هـ) تحقيق الدكتور عبد الله النيبالي وشبير أحمد العمري - دار البشائر الإسلامية ومكتبة دار الباز - الطبعة الأولى 1417 هـ 1996م.

- التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة لسعيد كاظم العذاري – مطبعة فردوس – نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية الطبعة / الأولى 1429 ه.

- التلقين في الفقه المالكي للقاضي عبد الوهاب البغدادي تحقيق الفقيه محمد بو خبزة الحسني وأبي الفضل بدر بن عبد الإله العمراني - دار الكتب العلمية – الطبعة 2004/1 م -1425ه.

- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لجمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسْنَوي (ت772هـ) حققه وعلّق عليه وخرّج نصه الدكتور محمد حسن هيتو- مؤسسة الرسالة- الطبعة الثانية 1401هـ

- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لعبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي أبو محمد جمال الدين (ت 722هـ) المحقق د.محمد حسن هيتو - مؤسسة الرسالة –الطبعة الأولى 1400هـ.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد تأليف ابن عبد البر النمري القرطبي (ت463هـ) إعداد سعيد أحمد أعراب - طبعة /1412هـ .1992م.

- التنبيه على مبادئ التوجيه لأبي الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير تحقيق ودراسة الدكتور محمد بلحسان - دار ابن حزم - الطبعة الأولى 1428هـ.

- تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت370هـ) إشراف محمد عوض مرعب علق عليها عمر سلامي وعبد الكريم حامد تقديم الأستاذة فاطمة أصلان - دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الأولى 1421هـ 2001م.

- التوحيد للإمام أبي منصور الماتريدي حققه وقدّم له الدكتور فتح الله خليف- دار الجامعات المصرية- (د.ط).

- التوضيح في شرح المختصر لابن الحاجب تأليف خليل ابن إسحاق المالكي (ت776هـ) ضبطه الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب – دار نجيبويه – القاهرة الطبعة الأولى 1429هـ.2008 م.

- التوقيف على مهمات التعاريف للشيخ المناوي عبد الرؤوف تحقيق الدكتور عبد صالح حمدان - عالم الكتب - الطبعة الأولى 1410هـ - 1990م

- توصيف الأقضية في الشريعة الاسلامية تأليف عبد الله بن محمد سعد آل خنين مكتبة الملك فهد الوطنية الطبعة الأولى 1423هـ

- توضيح الأحكام من بلوغ المرام تأليف عبد الله بن عبد الرحمن البسام- مكتبة الأسدي- مكة المكرمة (د.ط).

- تيسير التحرير شرح العلامة محمد امين المعروف (بأميربادشاه) الحنفي البخاري على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لابن همام الإسكندري- دار الباز- مكة المكرمة (د.ط).

- تيسير العلام شرح عمدة الأحكام تأليف عبد الله البسام حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه محمد صبحي بن حلاق الطبعة العاشرة/ 1426هـ 2006م القاهرة مكتبة الصحابة ومكتبة التابعين.

- تيسير الفقه في ضوء القرآن والسنة (فقه الصيام) الدكتور يوسف القرضاوي - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثالثة/ 1414هـ/1994.

- الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني جمع الأستاذ صالح عبد السميع الأبي الأزهري طبع باهتمام الحاج عبد الله اليسار- مصر.

- الجَامِعُ الكَبير للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي حققه وخرّج أحاديثه وعلق عليه الدكتور بشار معروف الناشر - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى 1996م

- الجامع في فقه النوازل تأليف الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد طبعة/ 1423هـ الناشر:مكتبة الملك فهد الوطنية.

- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت671هـ) تحقيق الدكتور عبد الله التركي ومحمد رضوان عرقسوسي – مؤسسة الرسالة – الطبعة الأولى 1437هـ.

- الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا تأليف أ.د/خالد بن علي بن محمد المشيقح - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر - الطبعة الأولى 1434هـ

- الجامع لشعب الإيمان للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ) حققه وراجع نصوصه وخرّج أحاديثه الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد- مكتبة الرشد- الرياض الطبعة الأولى/1423هـ 2003م.

- الجامع لمسائل المدونة للعلامة ابن يونس (ت451هـ) - دار الفكر – الطبعة الأولى 1434هـ.

- جامع الأصول في أحاديث الرسول تأليف مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (ت606هـ) تحقيق عبد القادر الأرناؤوط مكتبة الحلواني- مطبعة الصلاح- مكتبة دار البيان- الطبعة 1389هـ 1969م.

- جامع المسائل لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت728هـ) تحقيق محمد عزيز شمس إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد- دار عالم الفوائد- مكة المكرمة الطبعة الأولى/1422هـ.

- جمع الجوامع في أصول الفقه لقاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب علي السبكي (ت771هـ) علّق عليه ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم- دار الكتب العلمية- الطبعة الثانية 2003م 1424هـ.

- جمهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت321هـ) حققه وقدّم له الدكتور رمزي منير بعلبكي- دار العلم للملايين- بيروت الطبعة الأولى 1987م.

- الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لتقي الدين ابن تيمية تحقيق علي بن حسن بن ناصر وآخرون – دار العاصمة – الرياض الطبعة الثانية / 1419هـ.

- الجيم لأبي عمرو الشيباني تحقيق عبد الكريم الغرباوي ومراجعة عبد الحميد حسن- مجمع اللغة العربية- الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة طبعة 1395هـ 1975م.

- الحجامة سنة ودواء الطب الكامل (الوقاية والعلاج) وتوصيات التنظيم والتطوير إعداد وتقديم أ.شهيد عبد الحميد عمر الأمين – الأمة – معهد مكة المكرمة جدة.

- حاشية الإمام محمد الرهوني على شرح عبد الباقي الزرقاني وبهامشه حاشية العلامة أبي عبد الله محمد بن المدني علي كنون- المطبعة الأميرية، مصر- الطبعة الأولى /1306هـ.

- حاشية البجيرمي على منهج الطلاب تأليف سليمان البجيرمي - مطبعة مصطفى البناني الحلبي وأولاده – طبعة قديمة – طبعة 1345هـ – مصر-

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لابن عرفة الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير وبهامشه تقريرات الشيخ محمد عليش- دار إحياء الكتب العربية- (د ط).

- حاشية الصبان شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني تحقيق طه عبد الرؤوف سعد المكتبة التوفيقية (د.ط).

- حاشية العطار على جمع الجوامع للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي - دار الكتب العلمية – طبعة قديمة.

ـــــــــ حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر للشيخ عبد الرزاق البيطار (ت 1335هـ) حققه ونسقه وعلق عليه حفيده: محمد بهجة البيطار من أعضاء مجمع اللغة العربية ـــــــــ دار صادر ـــــــــ بيروت / الطبعة الثانية، 1413هـ - 1993م

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للحافظ أبي نعيم الأصفهاني- دار الفكر- مكتبة الخانجي- القاهرة- طبعة 1416هـ 1996م.

- الحلال والحرام في الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي- مكتبة وهبة- القاهرة الطبعة الثانية والعشرون/1418هـ 1997م.

- الحاوي الكبير في مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني تأليف أبي الحسن الماوردي تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود قدّم له محمد بكر إسماعيل وعبد الفتاح أبو سنة – دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى 1414هـ .1994م.

- الحاوي للفتاوى في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون للإمام السيوطي (ت911هـ) ضبطه وصححه عبد اللطيف حسن عبد الرحمان - دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى/ 1421هـ.

- حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج للعلاّمتين الشيخ عبد الحميد الشرواني والشيخ أحمد بن قاسم العبادي على تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي- طبعة قديمة مطبعة مصطفى محمد- المكتبة التجارية الكبرى- مصر.

- الحيض والنفاس رواية ودراية لأبي عمر دبيان بن محمد الدبيان – دار أصداء المجتمع – الطبعة 1419/1 ه السعودية.

- خريدة العجائب وفريدة الغرائب لسراج الدين ابن الوردي (ت861هـ) تحقيق: أنور محمود زناتي- مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة الطبعة الأولى 1428هـ 2008م.

- خريدة القصر وجريدة العصر لعماد الدين الأصبهاني الكاتب تحقيق محمد بهجة الأثري- مطبعة المجمع العلمي العراقي- 1964م (د.ط).

- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب لعبد القادر بن عمر البغدادي (ت1093هـ). تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون- مكتبة الخانجي- القاهرة/ الطبعة الرابعة 1418هـ 1997م.

ـــــــ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد أمين المحبّي (ت1111هـــ) المطبعة الوهيبة. الطبعة الأولى/1284هـــــــ

- الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية تأليف محمد العربي القروي - دار الكتب العلمية - بيروت.

- الدرر السنية في الأجوبة النجدية جمع عبد الرحمان النجدي (ت1392هـ) الطبعة الخامسة 1414هـ.1994.

- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع للدكتور عبد المجيد النجار - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الطبعة الثالثة/2000م.

- خلق الإنسان بين الطب والقرآن الدكتور محمد علي البار - الدار السعودية للنشر والتوزيع - الطبعة الرابعة 1403هـ 1983م.

ـــــــــــ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر لعبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ) ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ خليل شحادة مراجعة الدكتور سهيل زكار ـــــــــــ دار الفكر ـــــــــــ بيروت الطبعة: 1421هـ 2001 م

- درر الحكام شرح مجلة الأحكام تأليف علي حيدر تعريب فهمي الحسيني – دار عالم الكتب – الرياض ودار الجيل بيروت – طبعة 1423هـ.

- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم- إدارة الثقافة والنشر- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وزارة التعليم العالي الطبعة الثانية/1411هـ 1991م.

- درة الغواص وشرحها وحواشيها وتكملتها تحقيق وتعليق عبد الحفيظ فرغلي علي القربي- دار الجيل- بيروت- مكتبة التراث الإسلامي (القاهرة- الطبعة الأولى 1417هـ-1996م.

- درة الحجال في أسماء الرجال لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي (ت1025هـ) تحقيق محمد الأحمدي أبو النور- مكتبة دار التراث- الطبعة الأولى 1971م.

- دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة المؤلفون: عمر سليمان الأشقر ومحمد عثمان شبير وعبد الناصر أبو البصل وعارف علي عارف وعباس أحمد الباز - دار النفائس- الأردن الطبعة الأولى/1421هـ 2001م.

- دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري تعريب حسن هاني فحص- دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى-1421هـ 2000م.

- الدين الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق للسيد محمود محمد خطاب السبكي (ت1352هـ) عني بتنقيحه وتصحيحه والتعليق عليه أمين محمود خطاب ويوسف أمين خطاب الطبعة الثالثة 1406هـ 1985م (طبعة قديمة).

- ديوان ابن الرومي شرح الأستاذ أحمد حسن بسج- دار الكتب العلمية- الطبعة الثالثة-1423هـ 2002م.

- ديوان الأدب لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي (ت350هـ) تحقيق الدكتور أحمد مختار عمر مراجعة الدكتور إبراهيم أنيس- مؤسسة دار الشعب- القاهرة- الطبعة الأولى/1424هـ 2003م.

- ديوان الكميت بن زيد جمع وشرح وتحقيق الدكتور محمد نبيل طريفي دار صادر الطبعة الأولى 2000م

- ديوان عدي بن زيد العبادي حققه وجمعه محمد جبار المعيبد وزارة الثقافة والإرشاد مديرية الثقافة العامة- شركة دار الجمهورية بغداد/ طبعة 1965م سلسلة كتب التراث.

- الذخيرة لشهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي (ت684ه) تحقيق الدكتور محمد حجي – دار الغرب الإسلامي – الطبعة الأولى 1994م.

- ذيل مرآة الزمان بعناية وزارة التحقيقات الحكمية والأمور الثقافية لحكومة الهند- مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند الطبعة الأولى/1380ه 1960م.

- رحلة ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار قدّم له وحققه محمد عبد المنعم العريان - دار إحياء العلوم - بيروت الطبعة الأولى 1407ه 1987م.

- الرد على الجهميّة والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابهة القرآن وتأولوه على غير تأويله للإمام أحمد بن حنبل (ت241 ه) تحقيق صبري بن سلامة شاهين.- دار الثبات- الطبعة الأولى 1424ه.

- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار للشيخ محمد امين الشهير بابن عابدين مع تكملة نجله دراسة وتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، قدم له الدكتور محمد بكر إسماعيل- دار عالم الكتب- الرياض طبعة خاصة -1423ه.

- رسائل ابن حزم الأندلسي (ت456ه) تحقيق الدكتور إحسان عباس- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت- طبعة 1987/2م.

- رسائل الجاحظ تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون مكتبة الخانجي القاهرة- دار الجيل- مصر (د.ط).

- الرسالة المدنية (بحث نظري وتطبيقي في الأسماء والصفات) لأبي العباس أحمد بن تيمية (ت718ه) تحقيق الوليد بن عبد الرحمن الفريان- دار طيبة - الطبعة 1408/1 ه). الرياض

- الرسالة للإمام الشافعي محمد بن إدريس تحقيق أحمد محمد شاكر - مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده - الطبعة الأولى/ 1358ه.

- رسالة العُكبري في أصول الفقه تأليف أبي علي الحسن بن شهاب العكبري الحنبلي (ت428ه) تحقيق بدر بن ناصر السبيعي – أروقة – للنشر والتوزيع الأردن – الطبعة الأولى/1438ه 2017م.

- رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد وتنزيه الباري عن الحصر والتمثيل والكيفية لأبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد إمام الحرمين المتوفى 438ه.- تحقيق الدكتور أحمد معاذ بن علوان حقي- دار طويق للنشر والتوزيع- الرياض الطبعة الأولى 1419ه 1998م.

- رفع الالتباس عن حكم الأنواط المتعامل بها بين الناس للشيخ أحمد الخطيب - مطبعة الترقي الماجدية - مكة المكرمة طبعة/1329هـ.

- روح البيان تأليف للشيخ إسماعيل حقي البروسوي (ت1138هـ) – دار الفكر-.

- روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي- المكتب الإسلامي- الطبعة الثالثة 1412هـ1991م.

- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل تأليف موفق الدين عبد الله بن قدامة قدّم له و خرّج أحاديثه الدكتور شعبان محمد إسماعيل – مؤسسة الريان – بيروت المكتبة المكية – مكة – الطبعة الأولى 1419هـ.1998م.

- الروضة الندية شرح الدرر البهية لأبي الطيب صديق بن حسن القنوجي- إدارة الطباعة المنيرية- مصر (د.ط).

- روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين تأليف محمد بن عثمان بن صالح بن عثمان القاضي بعنيزة- مطبعة الحلبي- الرياض الطبعة1400/1هـ 1980م.

- ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب لذي الوزارتين لسان الدين بن الخطيب حققه محمد عبد الله عنان - مكتبة الخانجي - القاهرة- الطبعة الأولى/1401هـ 1981م.

- رياض الجنة بتخريج أصول السنة لابن أبي زمنين (ت399هـ) تحقيق وتخريج وتعليق عبد الله بن محمد عبد الرحيم البخاري- مكتبة الغرباء الأثرية- المدينة المنورة/ الطبعة الأولى 1415هـ.

- زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية (ت751هـ) حققه شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط- مؤسسة الرسالة- الطبعة الثالثة 1418هـ 1998م.

- الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري المتوفى سنة 328هـ تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن الطبعة الثانية 1987.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420هـ) دار المعارف، الرياض المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1412 هـ/ 1992 م

ـــــــــ سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة (ت1067هـــ) تحقيق محمود عبد القادر الأرناؤوط إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي تدقيق: صالح سعداوي صالح أعد فهارسه: صلاح الدين أويغور. طبعة/ 2010م الناشر: مكتبة إرسيكا ـــــــ إستانبول ـــــــ تركيا

- السنن الكبرى للإمام أبي عبد الرحمان أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ) تحقيق ودراسة مركز البحوث وتقنية المعلومات - دار التأصيل - القاهرة. إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر. الطبعة الأولى 1432هـ

- السنن الكبير للحافظ أبي بكر البيهقي (ت458ه) تحقيق الدكتور عبد الله التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية الطبعة 1 / 1432هـ

- سنن ابن ماجة تأليف الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجة حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه و علق عليه محمد فؤاد عبد الباقي - مطبعة دار إحياء الكتب العربية –

- السنة لأبي بكر أحمد بن محمد ابن هارون بن يزيد الخلال المتوفى سنة311هـ دراسة وتحقيق الدكتور عطية الزهراني - دار الراية للنشر - الطبعة الأولى 1410هـ

- سنن أبي داود تأليف الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني حققه محمد عبد العزيز الخالدي، - دار الكتب العلمية - بيروت – لبنان الطبعة الأولى **1416**هـ.

- سنن الدرقطني للحافظ علي بن عمر الدراقطني (ت385ه) حققه عادل آحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض- دار المعرفة- لبنان للطبعة الأولى 1422ه. 2001م.

- سنن النسائي المسمى بالمجتبى للإمام النسائي وبهامشه حاشية السندي – دار للفكر – بيروت ط/ **1425** ه.

- سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين الذهبي (ت748هـ) تحقيق حسين الأسد إشراف شعيب الأرناؤوط - مؤسسة الرسالة- بيروت/ الطبعة 1405/3هـ

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (المتوفى 1360هـ) علق عليه: عبد المجيد خيالي - دار الكتب العلمية - لبنان الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003م

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي العكري الحنبلي (ت1089هـ) حققه وعلّق عليه محمود الأرناؤوط أشرف على تحقيقه عبد القادر الأرناؤوط- دار ابن كثير- بيروت- الطبعة الأولى/1406هـ 1986م.

- شرح أبي عبد الله محمد الخرشي على المختصر لسيدي خليل وبهامشه حاشية العلامة الشيخ علي العدوي- المطبعة الكبرى الأميرية- مصر الطبعة الثانية/ 1317هـ.

- شرح أدب الكتاب لأبي منصور موهوب بن أحمد الجواليقي قدم له السيد مصطفى صادق الرافعي- دار الكتاب العربي- بيروت لبنان (د.ط).

- شرح أصول السنة للإمام أحمد شرح الشيخ عبد الله الجبرين صححه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه علي بن حسين أبو لوز- مكتبة دار المسير - الرياض الطبعة الثانية/1420هـ.

- شرح الأربعين حديثا النووية للإمام يحي بن شرف الدين النووي (ت676ه) الإمام ابن دقيق العيد (ت702هـ) - المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة (د.ط).

- شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد المعتزلي تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم حققه وقدّم له الدكتور عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة القاهرة - الطبعة الثانية/1416هـ 1996م.

- شرح التلقين للإمام المازري (ت536هـ) تحقيق محمد مختار السلامي - دار الغرب الإسلامي - بيروت الطبعة الأولى 1997م.

- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه الشرح للإمام سعد الدين التفتازاني الشافعي (ت792هـ) ضبط نصّه وخرّج أحاديثه زكريا عميرات – دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى.

- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول تأليف شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت684 هـ)- دار الفكر- بيروت- لبنان طبعة/1424 هـ 2004م.

- شرح حدود ابن عرفة الموسوم: الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية لأبي عبد الله محمد الرصاع (ت894هـ) تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري دار الغرب الإسلامي- بيروت الطبعة الأولى 1993م.

- شرح الخرشي على مختصر خليل وبهامش حاشية العدوي – المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر – الطبعة الثانية 1317هـ.

- شرح السنة للإمام الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ) حققه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط المكتب الاسلامي – بيروت- الطبعة الثانية 1403هـ.

- شرح شافية ابن الحاجب للشيخ رضى الدين محمد بن الحسن الاسترآبادي (ت686هـ) مع شرح شواهده للعالم عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب (ت1093هـ) حققها وضبط غريبها وشرح مبْهَمها الأساتذة: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحيي الدين عبد الحميد- دار الكتب العلمية- بيروت- طبعة 1402هـ 1982م.

- شرح صحيح البخاري لابن بطال أبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ضبط نصه وعلّق عليه أبو نعيم ياسر بن إبراهيم- مكتبة الرشد- الرياض.

- شرح العلامة الزرقاني (ت1122ه) على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للعلامة القسطلاني (ت923ه) ضبطه وصححه محمد بن عبد العزيز الخالد - دار الكتب العلمية - الطبعة 1417/1ه 1996م.

- شرح فتح القدير لابن همام الحنفي (ت861ه) على الهداية شرح بداية المبتدي لأبي بكر المرغيناني علق عليه وخرج أحاديثه عبد الرزاق غالب المهدي- دار الكتب العلمية- بيروت/ د.ط.

- شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه تأليف العلامة ابن النجار الحنبلي (ت972ه) تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حمّاد إصدار: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد المملكة العربية السعودية - مكتبة العبيكان – الرياض- ط/1430ه

- شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي (ت716ه) تحقيق الدكتور عبد الله التركي - وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – المملكة العربية السعودية الطبعة الثانية/ 1419ه. 1998م.

- شرح معاني الآثار للإمام أبي جعفر الطحاوي الحنفي (ت321ه) حققه وقدم له وعلّق عليه محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق راجعه الدكتور يوسف المرعشلي- عالم الكتب- الطبعة الأولى 1414ه- 1994م.

- شرح الممتع على زاد المستقنع للشيخ محمد بن صالح العثيمين خرّج أحاديثه عمر بن سليمان الحفيان - دار ابن الجوزي - الطبعة الأولى/ 1422ه.

- شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب للإمام المنجور أحمد بن علي المنجور (ت995ه) دراسة وتحقيق محمد الشيخ ومحمد الأمين إشراف الدكتور حمد بن حماد عبد العزيز الحماد- دار عبد الله الشنقيطي - (د. ط).

- شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى للفقيه الحنبلي منصور البهوتي (ت1051ه) - عالم الكتب - الطبعة الأولى 1414ه 1993م.

- الشرح الميسّر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة شرحه الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس- مكتبة الفرقان- (د.ط).

- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيّل ومسالك التعليل لأبي حامد الغزالي (ت505ه) تحقيق الدكتور حمد الكبيسي- مطبعة الإرشاد- بغداد طبعة 1390ه 1971م.

- شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل لشهاب الدين أحمد الخفاجي تصحيح الشيخ نصر الهوريني ومصطفى وهبي - المطبعة الوهبية - طبعة 1982م.

- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم للعلامة نشوان بن سعيد الحميري- دار الفكر- دمشق الطبعة الأولى/1420ه 1999م.

- الشيخ علي الخفيف (ت1398ه) الفقيه المجدد دراسة في حياته وآرائه في المعاملات المالية المعاصرة تأليف الدكتور محمد عثمان شبير- دار القلم- دمشق ط. الأولى 1423ه 2002م.

- صبح الأعشى للشيخ أبي العباس أحمد القلقشندي- دار الكتب الخديوية مطبعة الأميرية - القاهرة/ د.ط/ 1914م.

- الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق أحمد عطار- دار العلم للملايين- الطبعة الثانية / 1407ه.

- صحيح ابن حبان المسمى الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان للإمام أبي حاتم محمد بن حبّان (ت254ه) بترتيب الأمير علاء الدين الفارسي اعتنى به جاد الله الخداش شركة بيت الأفكار الدولية لبنان/ 2004م.

- صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري اعتنى به الدكتور مصطفى ديب البغا – دار ابن كثير – دمشق واليمامة-.

ـــــــــ صحيح سنن أبي داود تأليف محمد ناصر الدين الألباني مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض الطبعة 1998/1م

- صحيح مسلم بشرح النووي - المطبعة المصرية - بالأزهر الطبعة الأولى 1347ه/1929م.

- صحيح مسلم لأبي الحسن مسلم بن الحجاج النسابوري إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية دار السلام الطبعة 2/ 1421ه.

ـــــــــ صحيح الجامع الصغير وزيادته تأليف محمد ناصر الدين الألباني أشرف على طبعه زهير الشاويش المكتب الإسلامي الطبعة 3/ 1408ه

- الضروري في أصول الفقه - مختصر المستصفى - لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد المتوفى سنة 595ه تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي تصدير محمد علال سيناصر الطبعة الأولى 1994م - دار الغرب الإسلامي -

- الضمان في الفقه الإسلامي للشيخ علي الخفيف سلسلة المؤلفات الكاملة للشيخ علي الخفيف - دار الفكر العربي - طبعة 2000م.

ـــــــــ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي (ت902هـ) طبع في مكتبة القدسي بالقاهرة طبعة 1353ه/ تم تصويره ـــــــــ دار الجيل ـــــــــ بيروت 1412ه

- الطب النبوي لابن قيم الجوزية (ت751ه) تقديم عبد الغني عبد الخالق خرّج أحاديثه محمود فرج العقدة - دار الفكر- بيروت (د.ط).

- طبقات الحفاظ للإمام جلال الدين السيوطي (ت911ه) راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى 1402ه 1983م.

- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت771ه) تحقيق الدكتور محمود محمد الطناحي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو- دار إحياء الكتب العربية- الطبعة الثانية 1413ه 1992م.

ـــــــــ طبقات الشافعية لتقي الدين ابن قاضي شهبة (ت851هـ) صححه وعلق عليه الحافظ عبد العليم خان وفهرسه الدكتور عبد الله أنيس الطباع عالم الكتب – بيروت الطبعة: الأولى 1407هـ

ـــــــــ طبقات الحنابلة لأبي الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد (ت 526هـ) صححه ووقف على طبعه محمد حامد الفقي ـــــــــ مطبعة السنة المحمدية ـــــــــ (د.ط)

- طبقات الشعراء المؤلف: عبد الله بن محمد ابن المعتز العباسي (ت296ه) المحقق: عبد الستار أحمد فراج - دار المعارف – القاهرة الطبعة: الثالثة

- طبقات خليفة بن خياط لأبي عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري (ت240ه) تحقيق د. سهيل زكار - دار الفكر - 1414ه 1993م

ـــــــــ طبقات المفسرين للداوودي محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (ت945هـ) دار الكتب العلمية – بيروت راجعه وضبط أعلامه: لجنة من العلماء الطبعة الأولى 1403هـــــ

- طرح التثريب في شرح التقريب لعبد الرحيم بن زين العراقي المحقق: أحمد بن عبد الرحيم أبو زرعة - دار إحياء التراث العربي -

- العباب الزاخر واللباب الفاخر تأليف الحسن بن محمد الصغاني (ت650ه) تحقيق محمد حسن آل ياسين - دار الرشيد - منشورات وزارة الثقافة والإعلام الجمهورية العراقية ط/1981م.

- العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسن البغدادي حققه وعلق عليه وخرج نصوصه الدكتور أحمد بن علي سير المباركي الطبعة الثانية 1414ه المملكة العربية السعودية.

- العرش لأبي عبد الله محمد بن أحمد لذهبي (ت748ه) دراسة وتحقيق الدكتور محمد بن خليفة التميمي- نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عمادة البحث العلمي رقم الإصدار 28 الطبعة الثانية 1424ه 2003م.
- العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير لأبي القاسم عبد الكريم القزويني (ت623ه) تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود – دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى/1417ه .1997م.
- العاقبة في ذكر الموت والآخرة لأبي محمد عبد الحق الإشبيلي (ت581ه) تحقيق خضر محمد خضر- مكتبة دار الأقصى- الكويت الطبعة الأولى 1406ه 1986م.
- العقد الفريد للفقيه أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت328ه) تحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة- دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة1404/1ه 1983م.
- العقود الياقوتية في جيد الأسئلة الكويتية ومعها الفريدة اللؤلؤية وفتاوى أخرى – تأليف ابن بدران عبد القادر (ت1346ه) جوابا على أسئلة الشيخ عبد الله خلف الدحيان (ت1349ه) تحقيق الدكتور عبد الستار أبو غدة مكتبة السداوى – الطبعة الثانية/ 1413ه.

ـــــــــــ العقود الدُّرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن الدمشقي الحنبلي (ت 744هـ) دراسة وتحقيق أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر الطبعة الأولى 1422هـــــــــ

- عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي (ت600ه) حققها وخرّج أحاديثها مصعب بن عطا الله الحايك- مؤسسة المؤتمن- مطبعة النرجس التجارية الرياض - الطبعة الأولى/1413ه -1992م.
- العقل وفهم القرآن للحارث بن أسد المحاسبي (ت243ه) قدّم له وحقق نصوصه حسين القوتلي- دار الفكر- الطبعة الأولى 1391ه 1971م.

- علم أصول القانون للدكتور عبد الله مصطفى المكتبة الوطنية بغداد 1996م

- علم الأجنة الوصفي المقارن تأليف الأستاذ الدكتور صالح بن عبد العزيز الكريم أستاذ علم الأجنة وزراعة الخلايا والدكتورة فاطمة محمد سعد القدسي أستاذ مساعد علم الأجنة وزراعة الخلايا الناشر: مركز النشر العلمي جدة، جامعة الملك عبد العزيز الطبعة الأولى 1429ه
- العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها للإمام شمس الدين الذهبي (ت748ه) اعتنى به أبو محمد أشرف بن عبد المقصود - مكتبة أضواء السلف- الرياض الطبعة الأولى 1416ه 1995م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت456ه) حققه وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد- دار الجيل- سوريا الطبعة الخامسة 1401ه 1981م.

- عمدة القاري شح صحيح البخاري لبدر الدين العيني (ت855ه) - دار الفكر- (د.ط).

- العناية شرح الهداية لمحمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي (المتوفى: 786هـ) - دار الفكر -
- العواصم والقواصم في الدين عن سنة أبي القاسم للإمام الوزير اليماني (ت840هـ) حقّقه وضبط نصه وخرّج أحاديثه، وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط- مؤسسة الرسالة- الطبعة الثانية 1416هـ/1992م.
- العين لأبي عبد الرحمان الخليل تحقيق الدكتور محمد مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي — دار ومكتبة الهلال. د.ط

- عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار تأليف أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي المالكي المعروف بابن القصار المتوفى سنة397هـ درسه وحققه د.عبد الحميد بن سعد بن ناصر السعودي - المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عمادة البحث العلمي الرياض - الطبعة 1426هـ

- غريب الحديث لابن قتيبة عبد الله بن مسلم تحقيق الدكتور عبد الله الجبوري- وزارة الأوقاف- الجمهورية العراقية- إحياء التراث الإسلامي- الكتاب الثالث والعشرون ط. 1/ 1397ه.
- الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني مع شرحه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني كلاهما تأليف أحمد عبد الرحمان البنا الشهير بالساعاتي — دار إحياء التراث العربي — بيروت لبنان.

- الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني (ت1250هـ) للإمام محمد بن علي الشوكاني حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه أبو مصعب محمد صبحي حلاق- مكتبة الجيل الجديد- صنعاء (د.ط).

- فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ) قرأ أصله تصحيحا وتحقيقا عبد العزيز بن باز ورقّم كتبه محمد فؤاد عبد الباقي قام بإخراجه محمد الدين الخطيب المكتبة السلفية (د. ط).

- فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ زين الدين أبي الفرج ابن رجب الحنبلي (ت795هـ) تحقيق مجموعة من الأساتذة الأفاضل — مكتبة الغرباء الأثرية — المدينة المنورة الطبعة الأولى/1417هـ 1996م.

- فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام للشيخ محمد بن صالح العثيمين — المكتبة الإسلامية — الطبعة 1/ 1427ه.

- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد عليش (ت1299هـ) وبهامشه تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون- دار المعرفة- بيروت لبنان.

- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية- من علم التفسير تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت1250ه) تحقيق الدكتور عبد الرحمان عميرة- دار الوفاء- (د.ط).

- فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861ه) - دار الفكر

- الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية جمهورية مصر العربية وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، يشرف على إصدارها مجموعة من العلماء القاهرة طبعة/ 1400ه -1980م.

- فتاوى الإمام محمد رشيد رضا تحقيق صلاح الدين المنجد - يوسف ق المنجد - دار الكتاب الجديد - ط 1426/1ه

- الفتوى الحموية الكبرى لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية دراسة وتحقيق الدكتور محمد بن عبد المحسن التويجري- دار الصميعي- الرياض الطبعة 1425/2ه -2004م.

- فتاوى السّبكي للإمام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السُّبكي- دار المعرفة- بيروت لبنان.

- فتاوى الشيخ محمد أبي زهرة جمع ودراسة وتحقيق الدكتور محمد عثمان شبير- دار القلم- دمشق (د. ط).

- فتاوى الشيخ محمد الخليلي الشافعي طبعة حجرية قديمة- مصر المسماة فتاوى الشيخ الخليلي على مذهب الشافعية. د.ط

- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء جمع وترتيب أحمد الدويش إشراف الرئاسة العامة للبحوث العلمية بالسعودية- مؤسسة الأميرة - و - دار المؤيد -

- الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة للإمام محمود شلتوت- دار الشروق- القاهرة، الطبعة 1421/18ه.

- الفتاوى السعدية للشيخ عبد الرحمن ناصر السعدي- مكتبة المعارف- الرياض- الطبعة الثانية/1402ه 1982م.

- الفتاوى الكبرى لتقي الدين ابن تيمية (ت728ه) تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى/ 1408ه.

- الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى (العالمكيرية) في مذهب أبي حنيفة النعمان تأليف الشيخ نظام حسن بن منصور وجماعة من علماء الهند ضبطه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن - دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى 1421ه.

- فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ جمع وترتيب وتحقيق محمد بن عبد الرحمان بن قاسم- مطبعة الحكومة- مكة المكرمة- الطبعة الأولى/1399هـ.

- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني - مكتبة السلام العالمية – (د.ط).

- الفروع لشمس الدين بن مفلح المقدسي (ت 763ه) ومعه تصحيح الفرع للمرداوي تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة – دار المؤيد- الطبعة الاولى/ 1424هـــــــ2003م

- الفروق المسمى بأنوار البروق في أنواء الفروق لشهاب الدين القرافي وبهامشه تهذيب الفروق وأيضا القواعد السنية في الأسرار الفقهية - إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية إشراف على الطباعة – دار النوادر - طبعة / 1421هـ.2010م.

- الفروق اللغوية لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو 395هـ) حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم - دار العلم والثقافة القاهرة - مصر -

- الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان (ت150ه) دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الطبعة الثالثة /1399ه - 1979م.

- الفقه الحنبلي الميسر بأدلته وتطبيقاته المعاصرة للدكتور وهبة الزحيلي- دار القلم- دمشق الطبعة الأولى /1418هـ 1997م.

- فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة تأليف الشيخ يوسف القرضاوي - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية 1393هـ 1973م.

- فقه السنة للسيد سابق- دار الفكر- بيروت الطبعة الخامسة 1391هـ 1971م.

- الفقه الطبي إعداد الجمعية العلمية السعودية للدراسات الطبية الفقهية المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية طبعة/ 2010م

- فقه القضايا الطبية المعاصرة دراسة فقهية طبية مقارنة تأليف الدكتور علي محيي الدين القرة داغي والدكتور علي يوسف المحمدي- دار البشائر الإسلامية- بيروت الطبعة الثانية/1427هـ 2006م.

- فقه المعاملات المالية المعاصرة تأليف: أ. د/ سعد بن تركي الخثلان - دار الصميعي - المملكة العربية السعودية الطبعة الثانية جمادى الأولى 1433هـ 2012م

- فقه النوازل إعداد لجنة إعداد المناهج بالجامعة الأمريكية المفتوحة منشورات كلية الدراسات الإسلامية والعربية.

- فقه الواقع وأثره في الاجتهاد ماهر حسين حصوة المعهد العالمي للفكر الاسلامي - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية ط 1/ 1430 - 2009

- الفقيه والمتفقه للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت426هـ) حققه أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي - دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى 1417هـ 1996م.

- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي تأليف محمد بن الحسن الحجوي (ت1386هـ) اعتنى بتصحيحه أيمن صالح شعبان – دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى/ 1416هـ.

- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني تأليف الشيخ أحمد بن غنيم النفراوي المالكي ضبطه وصححه الشيخ عبد الوارث محمد عليّ – دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى 1418هـ.1997م.

- في أصول النظام الجنائي الإسلامي للدكتور محمد سليم العوا نهضة مصر للطباعة والنشر ط.2006/1م

- فيض الإله المالك في حل ألفاظ عمدة السالك وعدة الناسك تأليف السيد عمر بركات الشامي المكي الشافعي مطبعة مصطفى البابي وأولاده- مصر- الطبعة الثانية 1372ه -1953م.

- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس لأبي بكر بن العربي المعافري دراسة وتحقيق الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، الطبعة الأولى 1992م - دار الغرب الإسلامي -

- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة رابطة العالم الإسلامي. الدورات: من الأولى إلى السابعة عشرة. القرارات: من الأول إلى الثاني بعد المائة الطبعة الثانية. (1398-1424هـ/1977-2004م)

- قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي إعداد المجموعة الشرعية - دار كنوز إشبيليا - المملكة العربية السعودية الرياض الطبعة الأولى 1431هـ/2010م

- قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي إعداد الدكتور عبد الستار أبو غدة طبعة 1431/1 المملكة العربية السعودية.

- القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن) لأبي حامد الغزالي (ت505 هـ) قرأه وعلّق عليه محمود بيجو المطبعة العلمية دمشق- طبعة 1413هـ 1993م.

ـــــــــــ قضاة المدينة المنورة من عام 963هـــــ إلى عام 1418هـــــــ لعبد الله بن محمد بن زاحم مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة (د.ط)

ـــــــ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر لأبي محمد الطيب بن عبد الله الهِجراني الحضرمي الشافعي (ت947 هـــ) عُني به: بو جمعة مكري / خالد زواري ـــــــــــــــــــ دار المنهاج – جدة الطبعة: الأولى، 1428 هـــ - 2008 م

- القاموس الفقهي لغة واصطلاحا تأليف سعدي أبو حبيب – دار الفكر – الطبعة الثانية/1408هـ.1988م.

- القاموس المحيط للعلامة مجد الدين محمد الفيروزآبادي إشراف محمد نعيم العرقسوسي – مؤسسة الرسالة – الطبعة الثامنة /1436هـ.2005م.

- القانون الدولي الخاص لمجد الدين للدكتور مجد الدين خربوط منشورات جامعة حلب كلية الحقوق /2008م

- القانون في الطب للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن علي بن سينا (ت428هـ) وضع حواشيه محمد أمين الضناوي- دار الكتب العلمية- بيروت-الطبعة الأولى/1420هـ1999م.

- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة تأليف الدكتور محمد الزحيلي- دار الفكر- دمشق- الطبعة الثالثة 1430هـ/2009م

- قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السّمعاني (ت489هـ) تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي دار الكتب العلمية الطبعة الأولى /1418هـ.1997م.

- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للإمام المحدث الفقيه سلطان العلماء أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المتوفى سنة 660هـ راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - طبعة 1414هـ.

- القول المنقح المضبوط في جواز التعامل ووجوب الزكاة في ورق النوط تأليف الشيخ أبي بكر بن محمد شطا البكري المتوفى سنة 1310هـ دراسة وتحقيق الدكتور محمد أحمد الكزني - المكتبة الوطنية لإقليم كوردستان - طبعة/ 1998م

- القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية تأليف محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (ت741هـ) حققه وعلّق عليه ماجد الحموي- دار ابن حزم- بيروت الطبعة الأولى/ 1434هـ 2013م.

- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النوريَّة والصلاحية لشهاب الدين عبد الرحمن المقدسي الدمشقي المعروف بأبي شامة (ت 665هـ) حققه وعلق عليه إبراهيم الزيبق- مؤسسة الرسالة- الطبعة الأولى/1418 هـ-1997م.

- كتاب الصناعتين- الكتابة والشعر- لأبي هلال الحسن العسكري- تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم- دار إحياء الكتب العربية- الطبعة الأولى 1371هـ-1952م.

- كتاب سيبويه لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون - مكتبة الخانجي- القاهرة الطبعة الثالثة/1408هـ 1988م.

- الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام محمود بن عمر الزمخشري (ت528هـ) ضبط وتوثيق أبي عبد الله الداني بن منير آل زهوي- دار الكتاب العربي- بيروت الطبعة 1427/1هـ 2006م.

- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للعلامة محمد علي التهانوي تقديم الدكتور رفيق العجم تحقيق الدكتور علي دحروج ترجمة الدكتور عبد الله الخالدي والدكتور جورج زيناتي – مكتبة لبنان – ناشرون الطبعة الأولى/ 1996م.

- كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي فرغ من تأليفه سنة 1046هـ - عالم الكتب بيروت -

- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين عبد العزيز البخاري - دار الكتب العربي - بيروت.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة – دار إحياء التراث العربي - (د.ط).

- كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي تحقيق الدكتور علي البواب - دار الوطن - الطبعة الأولى 1418هـ

- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار في الفقه الشافعي لتقي الدين أبي بكر محمد الحصني الدمشقي تحقيق عبد القادر الأرناؤوط - دار البشائر- الطبعة التاسعة 1422هـ 2001م.

- كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني تأليف العلامة علي بن خلف المنوفي المالكي وبهامشه حاشية العدوي للشيخ علي العدوي الصعيدي المالكي حقّقه أحمد حمدي إمام إشراف السيد علي الهاشمي - مطبعة المدني - مصر الطبعة الأولى/1407هـ1987م

- الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل لموفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي حققه وعلق عليه محمد فارس ومسعد عبد الحميد السعدني - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة الأولى 1414هـ.

- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي تأليف ابن عبد البر النمري القرطبي تحقيق الدكتور محمد محمد الموريتاني – مكتبة الرياض الحديثة – الرياض الطبعة الأولى 1398هـ.

- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية المؤلف: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ) المحقق: عدنان درويش - محمد المصري - مؤسسة الرسالة - بيروت

- كمال الدراية وجمع الرواية والدراية من شروح ملتقى الأبحر تأليف العلامة محمد بن ولي بن رسول الإزميري الحنفي المتوفى 1165هـ اعتنى به وضبطه محمد مصطفى الخطيب - دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2017م.

- الكامل في التاريخ لابن الأثير حققه واعتنى به الدكتور عمر عبد السلام تدمر - دار الكتاب العربي - الطبعة 2012م

- كتر الدقائق في الفقه الحنفي للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي المتوفى سنة 710هـ كتب الدراسة وحققه وعلق عليه أ.د. سائد بكداش - دار البشائر الإسلامية و دار السراج - الطبعة الأولى 1436هـ

- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة تأليف نجم الدين محمد الغزي (ت1061هـ) وضع حواشيه خليل المنصور- دار الكتب العلمية – الطبعة 1/ 1418هـ 1997م.

- اللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء عبد الله العكبري (ت616هـ) تحقيق غازي مختار طليمات - دار الفكر- دمشق الطبعة الأولى 1416هـ-1995م ودار الفكر المعاصر بيروت.

- لسان الحكام في معرفة الأحكام المؤلف: أحمد بن محمد بن محمد، أبو الوليد، لسان الدين ابن الشِّحْنَة الثقفي الحلبي الحلبي (المتوفى: 882هـ) الناشر: البابي الحلبي – القاهرة الطبعة: الثانية، 1393 ه – 1973م

- لسان العرب لابن منظور – دار صادر – بيروت (د.ط).

- لقاء العشر الأواخر بالمسجد الحرام المجموعة الثامنة رمضان /1426هـ - دار البشائر الإسلامية - الطبعة الأولى 1427هـ 2006م.

- اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي (ت476هـ) حققه وقدّم له وعلّق عليه محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي- دار الكلم الطيب- بيروت- دار ابن كثير- بيروت الطبعة الأولى/1416هـ 1995م.

- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الذرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية تأليف الشيخ محمد بن أحمد السفاريني وعليها تعليقات عبد الرحمن أبي بطين وابن سحمان - المكتب الاسلامي - بيروت و - دار الخاني - الرياض الطبعة 1411/2هـ 1991م.

- لوامع الدرر في هتك أسرار المختصر للشيخ محمد بن محمد المجلسي الشنقيطي تصحيح وتعليق الشيخ اليدالي والشيخ أحمد بن النيي – دار الرضوان – موريتانيا.

- المبدع شرح المقنع لابن مفلح برهان الدين أبي إسحاق إبراهيم بن محمد (ت 884هـ) - دار عالم الكتب - الرياض السعودية.

- المبسوط لشمس الدين السرخسي ترتيب الشيخ خليل الميس – دار المعرفة – طبعة /1409ه.

- مجاز القرآن- صنعة- لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي(ت 210ه) عارضه بأصوله وعلّق عليه الدكتور فؤاد سزكين مكتبة الخانجي- القاهرة- (د.ط).

- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر للفقيه عبد الله بن محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي دار إحياء التراث العربي – بيروت.

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية جمع وترتيب عبد الرحمان بن قاسم وولده محمد – مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – المدينة المنورة إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد المملكة العربية السعودية – طبعة 1425 ه.

- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين جمع وترتيب فهد بن ناصر السليمان- دار الثريا- المملكة العربية السعودية الرياض- الطبعة الأولى/1419 هـ-1998م.

- مجموع فتاوى ومقالات متنوعة تأليف الشيخ عبد العزيز بن باز جمع وإشراف الدكتور محمد بن سعد الشويعر- دار القاسم- الرياض طبعة/ 1421هـ.

- مجموع فيه / الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة واعتقاد الإمام أبي عبد الله الشافعي تحقيق وتعليق الدكتور عبد الله بن صالح البراك- دار الوطن- (د.ط).

- مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود - الطبعة الثالثة - الدوحة 1463هـ - 2015م.

- المجموع شرح المهذب للإمام أبي زكريا يحي الدين بن شرف النووي مع تكملة السبكي والمطيعي حققه وعلق عليه محمد نجيب المطيعي - مكتبة الإرشاد – جدة

- مجمل اللغة لابن فارس (ت395هـ) دراسة وتحقيق زهير سلطان - مؤسسة الرسالة – الطبعة **II** /1406هـ.

- مجالس ثعلب لأبي العباس أحمد بن يحي ثعلب (ت291هـ) شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون ـــــــــ دار المعارف- مصر (د.ط).النشرة الثانية قبل عام 1950م

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للقاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الندلسي (ت546هـ) تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد - دار الكتب العلمية- بيروت لبنان الطبعة الأولى 1422هـ 2001م.

- المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي (ت606هـ) دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر العلواني - مؤسسة الرسالة - (د.ط).

- المحكم والمحيط الأعظم تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي المعروف بابن سيده المتوفى سنة 458هـ تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي - دار الكتب العلمية بيروت - الطبعة الأولى 1421هـ.

- المحلى بالآثار تصنيف الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي. تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة الثالثة 1424هـ

- المحيط البرهاني في الفقه النعماني للإمام برهان الدين محمود ابن مازة البخاري (ت 616ه) تحقيق عبد الكريم سامي الجندي دار الكتب العلمية الطبعة 1/ 1424 ه.
- المحيط في اللغة للصاحب إسماعيل بن عباد - ت385هـ - بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين - عالم الكتب - الطبعة الأولى 1414هـ.

- مختار الصحاح للإمام الرازي محمد بن أبي بكر إخراج دائرة المعاجم مكتبة لبنان – طبعة 1986م.
- مختصر المزني في فروع الشافعية للإمام المزني المصري وضع حواشيه محمد عبد القادر شاهين - دار الكتب العلمية - طبعة 1/ 1419ه
- المخصص لأبي الحسن علي النحوي المعروف بابن سيدة (ت458ه) قدّم له الدكتور خليل إبراهيم جفال اعتنى بتصحيحه مكتب التحقيق بدار التراث العربي - دار إحياء التراث العربي - الطبعة 1417/1هـ.
- المدخل لابن الحاج أبي عبد الله محمد العبدري المالكي الفاسي (ت737هـ) - مكتبة دار التراث - القاهرة (د.ط).
- المدخل لدراسة القانون القاعدة القانونية – نظرية الحق للدكتور محمد قاسم كلية الحقوق جامعتي الإسكندرية وبيروت منشورات الحلبي الحقوقية ط/ الأولى 2006م
- المدخل للفقه الإسلامي للدكتور محمد سلّام مدكور دار الكتاب الحديث ط 1996/2م

ـــــــــــ مدارج السالكين بين منازل «إياك نعبد وإياك نستعين» لابن قيم الجوزية (ت751هـ) تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي- دار الكتاب العربي- بيروت لبنان الطبعة 1423/7هـ2003م.

- مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت710هـ) المعروف بتفسير النسفي حققه وخرّج أحاديثه يوسف علي بديوي وراجع نصوصه وقدّم له محيي الدين ديب- دار الكلم الطيب- بيروت- الطبعة1419/1هـ 1998م.
- المدونة الكبرى لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي ـــــــ رواية الإمام سحنون ـــــــ ويليها مقدمات ابن رشد أبي الوليد لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام – دار الكتب العلمية – الطبعة 1/ 1415 ه – 1994 م.
- مذكرة في أصول الفقه تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت1393هـ) - مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة (د.ط).

- مرقاة المفاتيح للشيخ علي بن سلطان محمد القاري شرح مشكاة المصابيح للعلامة محمد بن عبد الخطيب (ت741هـ) تحقيق الشيخ جمال عيتاني - دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى 1422هـ.

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين السيوطي شرحه وضبطه وصححه وعلّق عليه كل من الأساتذة: محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي - منشورات المكتبة العصرية بيروت- طبعة/1986م.

- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل العمري شهاب الدين (ت749ه) أشرف على تحقيقه كامل سليمان الجبوري- دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى/2010م.

- مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه برواية إسحاق بن منصور المروزي (ت251ه) المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عمادة البحث العلمي - رقم الإصدار 66 الطبعة الأولى 1425ه 2004م.

- مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد - مكتبة ابن تيمية - الطبعة الأولى 1420ه.

- المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة جمع وتحقيق ودراسة عبد الإله بن سلمان بن سالم الأحمدي- دار طيبة- الرياض الطبعة الأولى 1991م 1412ه.

- المسائل الطبية المعاصرة في باب الطهارة- تأليف إبراهيم عبد الغفار الطاهري- الوعي الإسلامي- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت الطبعة الأولى الإصدار الخامس والسبعون 1435ه 2014م.

- المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري وبذيله التلخيص للإمام الذهبي إشراف الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي - دار المعرفة - طبعة 1406ه

- المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية جمعه ورتبه وطبعه على نفقته محمد بن عبد الرحمان بن محمد بن قاسم - الطبعة الأولى - 1418ه

- المستصفى أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505ه) تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي - دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى، 1413ه - 1993م

- المسودة في أصول الفقه تأليف أئمة آل تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر و شهاب الدين أبو المحاسن وتقي الدين أبو العباس أحمد حققه محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة المدني - القاهرة (د.ط).

- مسند البزار المشهور باسم البحر الزخار لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي المعروف بالبزار (ت 292ه) المحقق: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي / مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة الطبعة: الأولى

- مشارق الأنوار على صحاح الآثار تأليف الحافظ أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض السبتي المالكي (ت544ه) المكتبة العتيقة تونس - دار التراث - القاهرة طبعة 1978م.

- مشكل الحديث وبيانه للإمام الحافظ أبي بكر بن فَوْرك (ت406ه) تحقيق وتعليق موسى محمد علي- عالم الكتب- الطبعة 1405/2ه 1985م.

- مصطلحات في كتب العقيدة دراسة وتحليل تأليف الدكتور محمد بن إبراهيم الحمد- دار ابن خزيمة- الرياض الطبعة الأولى 2006م.

- مضمار الحقائق وسر الخلائق لصاحب حماة محمد بن تقي الدين عمر بن شاهنشاه الأيوبي (ت617ه) تحقيق الدكتور حسن حبشي- عالم الكتب- القاهرة (د.ط).

- مطمح الأنفس ومسرح التأنس في مُلَح أهل الأندلس للوزير الكاتب أبي نصر الفتح بن خاقان (ت529ه) دراسة وتحقيق محمد علي شوابكة- دار عمار- مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1403ه 1983م.

- معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات للدكتور محمد بن خليفة التميمي- أضواء السلف- الرياض الطبعة الأولى/1419ه 1999م.

- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله وأحمد بكير وحسن حنفي- المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية- دمشق-/ طبعة 1385ه.

- معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب تأليف ياقوت الحموي الرومي تحقيق الدكتور إحسان عباس- دار الغرب الإسلامي- بيروت لبنان الطبعة الأولى/1993م.

- معجم القانون الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة 1999م بمصر

- معجم اللغة العربية المعاصرة تأليف د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى سنة 1424ه) بمساعدة فريق - عالم الكتاب - الطبعة الأولى 1429ه - 2008م

- معجم لغة الفقهاء وضعه الأستاذ محمد رواس قلعة جي- المصطلحات الفرنسية من وضع الدكتور قطب مصطفى سانو المصطلحات الانجليزية من وضع الدكتور حامد قنيبي- دار النفائس- بيروت الطبعة الثالثة/1431ه 2010م.

- معجم مصطلحات العلوم الشرعية لمجموعة من المؤلفين - وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد - الرياض مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية/ الطبعة الثانية/1439ه 2017م.

- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) المحقق: أ. د محمد إبراهيم عبادة - مكتبة الآداب - القاهرة / مصر الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004 م

- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون - دار الفكر - طبعة 1399هـ 1979م.

- المعجم الاقتصادي الإسلامي للدكتور أحمد الشرباصي- دار الجيل- طبعة/1401هـ 1981م.

- المعجم الكبير للحافظ الطبراني (ت 360ه) حققه حمدي عبد المجيد السلفي مكتبة تيمية – القاهرة -.

- المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية - الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث - مصر/الطبعة 1425/4هـ

- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد للشيخ حافظ بن أحمد الحكمي (ت1377هـ) ضبط نصه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه عمر بن محمود أبو عمر. - دار ابن القيم- الدمام المملكة العربية السعودية الطبعة 1415/3ه 1995م.

- معالم التنزيل : تفسير البغوي للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ) حققه وخرّج أحاديثه محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة وسليمان مسلم الحرش- دار طيبة- الرياض طبعة 1409هـ.

- معالم السنن لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي (ت388ه) وهو شرح سنن الإمام أبي داود طبعه وصحّحه محمد راغب الطباخ في مطبعته العلمية بحلب الطبعة الأولى 1352هـ

- المعاملات المالية أصالة ومعاصرة تأليف دبيان بن محمد الدبيان المجلد الثامن عشر- مكتبة الملك فهد الوطنية- الطبعة الثانية/ 1434هـ.

- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي الدكتور محمد عثمان شبير- دار النفائس- الطبعة السادسة/1427هـ 2007م.

- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب لأبي العباس أحمد الونشريسي (ت514ه) خرجة جماعة من العلماء بإشراف الدكتور محمد حجي نشر وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية – المغرب – طبعة 1981م.

- معيار العلم في المنطق للإمام أبي حامد الغزالي (ت505هـ) شرحه أحمد شمس الدين- دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى 1410هـ 1990م.

- المغني لابن قدامة على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين الحرقي تحقيق طه محمد الزيني - مكتبة القاهرة – طبعة / 1986 م.

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لشمس الدين محمد الشربيني دراسة وتحقيق الشيخ عادل عبد الموجود والشيخ علي معوض قدّم له وقرظه الدكتور محمد بكر إسماعيل- دار الكتب العلمية- بيروت طبعة/1421ه 2000م.

- مفاتيح العلوم للخوارزمي محمد بن أحمد بن يوسف حققه وقدم له ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري- دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة 2/ 1409ه 1982م

- مفردات ألفاظ القرآن تأليف للعلامة الراغب الأصفهاني (ت425ه) تحقيق صفوان عدنان داوودي- دار القلم- دمشق- الدار الشامية- بيروت- الطبعة الرابعة 1430ه 2009م.

- المفطرات الطبية المعاصرة دراسة فقهية طبية مقارنة تأليف د. عبد الرزاق بن عبد الله بن غالب الكندي - دار الحقيقة الكونية - الطبعة الأولى 1435ه 2014م.

- مفهوم الأمر في القرآن الكريم دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي الدكتورة جميلة زيان- دار ابن حزم- الطبعة 1431/1ه-2010م.

- المقابسات لأبي حيان التوحيدي تحقيق /حسن السندوبي- دار سعاد صباح- الكويت/طبعة 1992/2م)

- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات تأليف: أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي المتوفى عام 520ه تحقيق الدكتور محمد حجي دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 1408ه.

- مقارنات بين الشريعة والقوانين الوضعية للمستشار علي علي منصور الناشر دار الفتح بيروت الطبعة الأولى 1970م

- المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي لسيد عبد الله علي حسين دراسة وتحقيق مجموعة من العلماء دار السلام ط/ الأولى 2001م

- المقارنات التشريعية تطبيق القانون المدني والجنائي على مذهب الإمام مالك لمحمد حسنين بن مخلوف المنياوي تحقيق مجموعة من العلماء دار السلام ط الأولى/1999م

- الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية لأبي زهرة دار الفكر العربي د. ط

- الممتع الكبير في التصريف لابن عصفور الإشبيلي (ت669ه) تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة- مكتبة لبنان ناشرون- الطبعة الأولى /1996م.

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي محمد ابن الجوزي (ت597ه) دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا مصطفى وعبد القادر عطا راجعه وصحّحه نعيم زرزور دار الكتب العلمية (د.ط).

- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك للإمام الباجي القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف مطبعة السعادة – مصر- طبعة 1336 ه.

- المنطق القضائي ودوره في ضمان سلامة الحكم الجزائي رسالة دكتوراه في القانون الجنائي إعداد مستاري عادل السنة الجامعية 2010-2011 م جامعة محمد خيضر بسكرة كلية الحقوق والعلوم السياسية الجزائر

- من فتاوى الطهارة والصلاة للشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ جمع وإعداد ناصر بن عبد الله بن ناصر الهديان إشراف الشيخ فهد عبد العزيز العواد طبعة الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء - المملكة العربية السعودية - طبعة/1436 هـ-2015م.

- منهاج السنة النبوية لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم الطبعة الأولى 1406هـ جامعة محمد بن سعود الإسلامية.

- منهاج الوصول إلى علم الأصول تّأليف قاضي القضاة عبد الله بن عمر البيضاوي (ت 685هـ) ومعه تخريج أحاديث المنهاج تأليف زين الدين عبد الرحيم العراقي (ت806هـ) اعتنى به مصطفى شيخ مصطفى – مؤسسة الرسالة ناشرون - الطبعة الأولى.

- منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة تأليف الدكتور محمد بن عبد الوهاب العقيل - أضواء السلف - الرياض الطبعة الأولى 1419ه 1998م.

- المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقيّ الدين بن تيمية إعداد حمو النقاري- الشبكة العربية للأبحاث والنشر- بيروت لبنان- الطبعة الأولى 2013م.

ـــــــ المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي ليوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (ت874هـــ) حققه ووضع حواشيه: دكتور محمد محمد أمين تقديم: دكتور سعيد عبد الفتاح عاشور الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب /1984

- المهذّب في علم أصول الفقه المقارن تأليف عبد الكريم النملة - مكتبة الرشد – الرياض – الطبعة الأولى 1420هـ.1999م.

- الموسوعة الطبية الفقهية للدكتور أحمد محمد كنعان تقديم محمد هيثم الخياط - دار النفائس- الطبعة الأولى/1420هـ.

- الموسوعة العربية الميسرة- المكتبة العصرية- صيدا- بيروت الطبعة الأولى/2010م.

- الموسوعة العلمية في الحجامة العلاج بالحجامة والإبر الصينية من منظور العلم الحديث تأليف الدكتور جمال محمد الزّكي تقديم الدكتور أحمد عبده عوض- ألفا- للنشر مصر الطبعة الأولى/ 2010 م.

- الموسوعة الفقهية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت الطبعة الثانية 1404هـ.1983م.

- موسوعة أحكام الطهارة- النجاسة- أعيانها وبيان كيفية تطهيرها لأبي عمر دبيان بن محمد الدبيان- مكتبة الرشد- الرياض الطبعة: 1426/2هـ 2005م.
- الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (القضايا المعاصرة في فقه العبادات) إعداد مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة - مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة - وزارة التعليم العالي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة الأولى 1430هـ/2014م
- الموطأ لإمام الأئمة وعالم المدينة مالك بن أنس رضي الله عنه صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت لبنان.
- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي تقديم الشيخ بكر بن عبد الله أبي زيد ضبط نصه وقدّم له وعلّق عليه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان- دار ابن عفان- المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى1417هـ.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب الرعيني (ت954هـ) ضبطه وخرجه زكريا عميرات- دار عالم الكتب- طبعة خاصة 1423هـ.
- الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء تأليف الدكتور محمد علي الباز- دار القلم- الطبعة الأولى 1414هـ 1994م.
- المولّد في العربية دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام للدكتور حلمي خليل دار النهضة العربية بيروت لبنان /الطبعة الثانية/1405هـ 1985م.
- نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول لمؤلفه عيسى منّون- إدارة الطباعة المنيرية- مطبعة التضامن الأخوي- مصر- الطبعة الأولى.
- النجاسات وما يطهرها في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة للدكتور عبد الحسيب سند عطية - الناشر مكتبة ومطبعة الغد - طبعة/ 1424هـ 2003م.
- نصب الراية لأحاديث الهداية للعلامة جمال الدين أبي محمد عبد الله الزيلعي الحنفي (ت762هـ) مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي - إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية (د.ط).
- النصيحة في صفات الرب جل وعلا تتضمن عقيدة الإمام عبد الله بن يوسف الجويني (ت438هـ) للعلامة الشيخ أحمد بن إبراهيم الواسطي المعروف بابن شيخ الحزاميين (المتوفى 711هـ) تحقيق زهير الشاويش - المكتب الإسلامي- بيروتالطبعة 1402/3هـ 1982م.
- نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه الشيخ مصطفى أحمد الزرقا - مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى 1404هـ 1984م.

- نظرية التأمين المشكلات العملية والحلول الإسلامية الدكتور أحمد محمد لطفي أحمد - دار الفكر الجامعي - الإسكندرية. طبعة/ 2007م

- نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام للدكتور ضو مفتاح غمق جمعية الدعوة الإسلامية العالمية دار الكتب الوطنية بنغازي ط. 1/ 1426ه

- نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون للدكتور عبد الناصر أبو البصل دار النفائس الأردن د. ط

- نظرية تفسير النصوص المدنية للدكتور محمد شريف أحمد مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بغداد دون ط.

- النظم المفيد الأحمد في مفردات مذهب الإمام أحمد للإمام محمد بن علي العمري المقدسي (ت820ه) نسخة مقروءة على الشيخ عبد الله بن عقيل قابلها على عدة نسخ فيصل بن يوسف العلي- دار البشائر الإسلامية- الطبعة الأولى/1427ه 2006م.

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المقري التلمساني حقّقه إحسان عباس- دار صادر- بيروت طبعة/ 1388ه.

- نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجلّ من التوحيد حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وآثاره الدكتور رشيد بن حسن الألمعي قدّم له الشيخ عبد العزيز الراجحي- مكتبة الرشد- الرياض الطبعة الأولى 1418 ه/1998م.

- النقود والمصارف تأليف الدكاترة: محمود حسين الوادي وحسين محمد سمحان وسهيل أحمد سمحان دار المسيرة - الطبعة الأولى 2010م 1431ه

- النكت والعيون تفسير الماوردي تصنيف أبي الحسن علي الماوردي البصري راجعه وعلق عليه السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان و - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت — لبنان

- النهاية في غريب الحديث والأثر للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (ت606ه) تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي - المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ.

- نهاية السول للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت772ه) شرح منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي (685ه) ضبطه وصححه ووضع حواشيه عبد القادر محمد علي - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى/1420ه 1999م.

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي تأليف شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت1004ه) ومعه حاشية أبي الضياء نور

الدين علي الشبراملي القاهري وحاشية أحمد بن عبد الرزاق المعروف بالمغربي الرشيدي- دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الثالثة/1424هـ2003م.

- نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت478هـ) حققه وصنع فهارسه الدكتور عبد العظيم محمود الديب- دار المنهاج- المملكة العربية السعودية- جدة- الطبعة الأولى/1428هـ 2007م.

- نونية القحطاني لأبي محمد عبد الله بن محمد الأندلسي القحطاني تصحيح وتعليق محمد بن أحمد سيد أحمد مكتبة السوادي- جدة الطبعة 1410/3هـ 1989م.

- النوادر لأبي مسحل الأعرابي عبد الوهاب بن حريش تحقيق الدكتور عزة حسن مطبوعات مجمع اللغة العربية- دمشق- 1380هـ 1961م.

- النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب تأليف أبي عيسى سيدي المهدي الوزاني (ت1342هـ) قابله وصححه الأستاذ عمر بن عباد- مطبعة فضالة- المغرب- طبعة/ 1417هـ 1996م.

- الهداية شرح بداية المبتدي لبرهان الدين المرغيناني بمكتبة البشرى – الطبعة الأولى/1428ه. باكستان.

- الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل تأليف أبي الخطاب محفوظ الكلوذاني (ت510هـ) تحقيق الدكتور عبد اللطيف هميم و الدكتور ماهر الفحل – غراس للنشر والتوزيع – الكويت. الطبعة الأولى / 1425هـ 2004 م.

- الورق النقدي تاريخه حقيقته حكمه للشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع مطابع (مكة المكرمة) الطبعة الثانية 1404هـ 1984م.

- الوسيط في المذهب تصنيف حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي حققه وعلق عليه أحمد محمود إبراهيم - دار السلام - الطبعة الأولى 1417هـ.

- الوسيط في شرح القانون المدني تأليف الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري- دار إحياء التراث العربي- بيروت.

- وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية لمحمد رضا السيستاني- دار المؤرخ العربي- بيروت الطبعة الثانية/1428هـ 2007م.

- وصية الإمام الشافعي تحقيق سعد الدين بن محمد الكبي إشراف زهير الشاويش- المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة 1414/1هـ 1994م.

- الوافي بالوفيات تأليف صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت764هـ) تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى- دار إحياء التراث العربي- بيروت- الطبعة 1420/1هـ 2000م.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن خلكان (ت681ه) تحقيق إحسان عباس/- دار صادر- بيروت/ طبعة 1398هـ-1978م.

- وقفات في قضية التأمين للدكتور سامي السويلم - مركز البحث والتطوير شركة الراجحي المصرفية للاستثمار - طبعة/ رجب 1423ه أكتوبر 2002م.

- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر تأليف أبي منصور عبد الملك الثعالبي (ت429ه) شرح وتحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة- دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى 1403ه.

ثالثا) المجلات:

ـــــــــــ ابن بصال رائد البحث الفلاحي التجريبي للدكتور مصطفى عبد القادر غنيمات مجلة البلقاء للبحوث والدراسات العدد 1/المجلد 10/2003م

- آثار الرضاع الفقهية والطبية لمحمد إبراهيم أبي جريبان ومهنا عبد الفتاح خطاب. دراسات علوم الشريعة والقانون - عمادة البحث العلمي الجامعة الأردنية - المجلد 35 العدد 2/ 2008م.

- أحكام المهاندة إعداد الدكتور عبد الحكيم بن محمد العجلان- مجلة دراسات إسلامية العدد الثامن والعشرون 1437ه 2016م.

- الأحكام المتعلقة بالمولود بالتلقيح الصناعي - مجلة الحقوق والعلوم السياسية - د. شهر الدين قالة العدد 11 يناير 2019م.

- الأحكام المستجدة في مياه الصرف الصحي والأتربة الملوثة دراسة فقهية مقارنة بالتشريعات الكويتية للباحثين: أ. حنان غريب مرزوق، أ. د. محمد السكر - مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية - /النشر (2017-01-08)

- استئجار الأرحام والآثار المترتبة عليه د. كريمة عبود جبر مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية المجلد 9 العدد 3/ 2010م.

- إشكالية نماذج التأمين التكافلي وأثرها في الفائض التأميني: رؤية فقهية نقدية للباحثين يونس صوالحي وغالية بوهدة - مجلة التجديد - المجلد السابع عشر العدد الرابع والثلاثون 1435ه/ 2013م.

- البصمة الوراثية مجلة التقرير الفقهي مركز ابن إدريس الحلي للدراسات الفقهية. العدد الأول/ 2007م 1428ه

- تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي للدكتورة هند الخولي مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية . كلية الشريعة المجلد 27 العدد الثالث 2011م.

- تقنيات مياه الصرف الصحي وإعادة استخدامها للأغراض الزراعية للدكتور ممدوح فتحي عبد الصبور - مجلة أسيوط للدراسات البيئية - العدد التاسع عشر (يوليو 2000م)

- التكييف الفقهي في السياسة الشرعية حقيقته وأنواعه للدكتور زياد إبراهيم مقداد والدكتور عصام شرير مجلة الجامعة الاسلامية للدراسات الشرعية والقانونية العدد تاريخ النشر 16/9/2017

- التكييف الفقهي في الاجتهاد ودور العلم فيه للدكتور مازن هنية والاستاذة ايمان بركة مجلة الجامعة الاسلامية للدراسات الشرعية والقانونية العدد تاريخ النشر 12/1/2019

- التكييف في تنازع القوانين لعبد الرسول أبو صبيع منشورات كلية القانون جامعة الكوفة العدد السابع

- تكييف العقد في القانون المدني الدكتور عامر عاشور مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية العدد 6/السنة الثانية

- التكييف الفقهي للعلاقات المالية بشركات التأمين التكافلية دراسة فقهية تطبيقية معاصرة، إعداد د. رياض منصور الخليفي - مجلة الشريعة و القانون - العدد 33/ذو الحجة 1428هـ يناير 2008م.

- الحمل لحساب الغير في الفقه الإسلامي والقانون المقارن بين الحظر والإباحة بقلم: د/ الصادق ضريفي/ مجلة معارف: قسم العلوم القانونية السنة التاسعة - العدد 18 يونيو 2015م

- الرحم المستأجر (الأم البديلة) رؤية شرعية لظلال ناجح طاهر - مجلة الكلية الإسلامية الجامعة - النجف جامعة الكوفة كلية الفقه. العدد 40 المجد: 2 -

- سلطة القاضي الإداري إزاء التكييف القانوني الخاطئ للدكتور علي أحمد حسن المجلة المحكمة كلية الحقوق جامعة النهرين المجلد 13 العدد 2/ ربيع الثاني 1432هـ

ـــــــ الشيخ الفقيه أحمد الخطيب بن عبد اللطيف المننكابوي (ت1334هـــــ) إسهاماته التربوية وأعماله الإصلاحية مجلة الطموحات السنة الأولى العدد الثاني (أغسطس)

- ظهير الالتزامات والعقود بين وهم التأصيل الفرنسي وحقيقة الأصل المالكي بحث من إعداد الباحثة أسماء تخنوني مجلة الفقه والقانون عدد خاص ابريل 2014م

- عقد التأمين التجاري للتعويض عن الضرر حقيقته وحكمه إعداد د. محمد بن حسن بن عبد العزيز آل الشيخ - مجلة الجمعية الفقهية السعودية - العدد الثامن شوال - محرم/ 1431-1432هـ/2010-2011م.

- في فقه الرضاع نموذج للفقه المقارن في ضوء القرآن والسنة لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي - حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر العدد الثالث 1404هـ 1984م.

- القياس في أصول الفقه وأثره في التكييف الجنائي للدكتور ناجي بدوي مجلة جامعة دنقلا للبحث العلمي العدد 2016/10م

- المجمع الفقهي الإسلامي العدد الثالث- السنة الثانية- إصدار المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي- مكة المكرمة- طبعة /1409 هـ-1989م.

- مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثالثة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث 1408هـ 1987م منظمة المؤتمر الإسلامي.

- مجمع الفقه الإسلامي-الدورة الثانية- لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني- منظمة المؤتمر الإسلامي الطبعة 1407هـ 1986م

- منار المجلد الثامن الجزء الأول عدد 1905م 7 مارس محرم عام 1323هـ.

- المياه المعالجة وحكمها في الفقه الإسلامي د. أسامه علي الفقير الربايعة - مجلة العلوم الشرعية - جامعة القصيم السعودية المجلد (4) العدد (أ) (يناير 2011م/محرم 1432هـ)

- نسب المولود الناتج عن التلقيح الصناعي د. جمعة محمد بشير كلية القانون جامعة السابع من أبريل - المجلة الجامعة - العدد السابع 2005 ف.

- نقل الدم بين الضرورة العلاجية والمساءلة القانونية (دراسة تأصيلية في القانون المدني) ذ. برابج يمينة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية / قسم العلوم الاقتصادية والقانونية، العدد 15 / جانفي 2016م

- هل التأمين الإسلامي المركب تأمين تعاوني أم تجاري ؟ لعبد الرحيم عبد الحميد الساعاتي - مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي - العدد 2 (2009م/1430هـ).

رابعا) الرسائل العلمية

- أثر العمل القضائي في تكييف عقود الشغل رسالة لنيل دبلوم الدراسات العيا إعداد محمد سعيد إشراف د. دنيا مباركة جامعة محمد الأول كلية العلوم القانونية السنة الجامعية 2006/2005م

- أحكام الأم في الفقه الإسلامي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير إعداد وفاء بنت عبد العزيز السويلم إشراف الدكتور عبد الله بن موسى العمار لعام 1415هـ قسم الفقه كلية الشريعة جامعة محمد بن سعود الإسلامية وزارة التعليم العالي المملكة العربية السعودية.

– استئجار الأرحام دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي مذكرة تخرج تدخل ضمن متطلبات الحصول على شهادة الماستر في العلوم الإسلامية تخصص: الشريعة والقانون. إعداد الطالبة ربيعة غندوفة المشرف الدكتور: إبراهيم رحماني جامعة الوادي – كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم العلوم الإنسانية شعبة العلوم الإسلامية – وزارة التعليم العالي والبحث العلمي الجمهورية الجزائرية السنة الجامعية: 1434-1435هـ/ 2014/2013م.

– استخدام المياه العادمة المعالجة في الزراعة في قطاع غزة (دراسة في جغرافية البيئة) إعداد الطالبة: مها صبري علي السلقاوي إشراف: د. كامل سالم أبو ضاهر ود. عبد الفتاح نظمي عبد ربه قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الجغرافيا من كلية الآداب بالجامعة الإسلامية – غزة – عمادة الدراسات العليا كلية الآداب قسم الجغرافيا لسنة 1434هـ 2013م.

– إشكالية الإنجاب وفق الطرق العلمية الحديثة دراسة مقارنة قانونية وشرعية مذكرة لنيل شهادة الماستر في القانون الخاص تخصص: قانون الخاص الشامل إعداد الطالبتين: بن سليمان ديهية وبن زناتي صونية إشراف: أ. د. أيت منصور كمال السنة جامعة عبد الرحمان ميرة – بجاية – كلية الحقوق والعلوم السياسية قسم القانون الخاص الجامعية: 2016-2017م.

– الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير إعداد الطالب: عصمت الله عنايت الله محمد إشراف الدكتور حسين خلف الجبوري جامعة أم القرى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قسم الدراسات العليا الشرعية فرع الفقه والأصول عام 1407هـ 1408 هـ.

– تغير قيمة النقود وأثره في سداد الدين في الإسلام إعداد صالح رضا حسن أبو فرحة إشراف الدكتور جمال زيد الكيلاني قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس فلسطين 1426هـ/2005م.

– تفسير الراغب الأصفهاني (ت450هـ) دراسة وتحقيق عادل بن علي بن أحمد الشدي رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه إشراف الدكتور سعدي بن مهدي الهاشمي وزارة التعليم العالي جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين المملكة العربية السعودية.

– تقييم فني لاستعمال المياه العادمة المعالجة الناتجة عن محطة تنقية البيرة إعداد الطالبة وفاء كريم سعيد إشراف الدكتور حافظ شاهين قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في العلوم البيئية بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس فلسطين 2006م.

– التلقيح الصناعي في القانون الجزائري والشريعة الإسلامية والقانون المقارن، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون الجنائي والعلوم الجنائية من إعداد الطالب النحوي سليمان بإشراف الأستاذة الدكتورة فركوس دليلة – جامعة الجزائر كلية الحقوق – لسنة 2010-2011م

– الحيض والنفاس والاستحاضة وما يتعلق بها من الأحكام دراسة فقهية مقارنة بحث مقدم لنيل درجة الماجستير إعداد الطالبة راوية أحمد عبد الكريم الظهار إشراف الدكتور حسن أحمد مرعي- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى – 1984م 1985م.

– قواعد تفسير النصوص وتطبيقاتها في الاجتهاد القضائي للدكتور عبد المهدي العجلوني رسالة دكتوراه في القضاء الشرعي كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية 2005م

– المسؤولية المدنية عن حوادث نقل الدم من إعداد الطالبة: دانون سارة مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر أكاديمي الميدان: الحقوق والعلوم السياسية شعبة الحقوق التخصص: قانون العام للأعمال جامعة قاصدي مرباح ورقلة – كلية الحقوق والعلوم السياسية – قسم الحقوق السنة الجامعية 2012-2013م.

خامسا) الندوات والمؤتمرات

– أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية إعداد الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء طبعة الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء- الرياض- الطبعة الثالثة 1432هـ/2011م. والطبعة الرابعة/1435هـ 2014م. والطبعة الخامسة 1434هـ 2013م.

– البناء الشرعي الأسلم للتأمين الإسلامي (تكافل) ورقة من إعداد الدكتور عبد العظيم أبو زيد مقدمة للمؤتمر العالمي الثامن للاقتصاد الإسلامي والتمويل الدوحة – قطر – 25-27 كانون الأول (ديسمبر) 2011م

– البديل الشرعي للتأمين إعداد أ. د. محمد عبد الغفار الشريف. ندوة عالمية عن التأمين التعاوني من خلال نظام الوقف 26-28 صفر 1429هـ/ 4-6 مارس 2008م. الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

– تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف والحاجة الداعية إليه إعداد القاضي محمد تقي العثماني. الدورة العشرون لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي. كتب هذا البحث في جمادى الثانية سنة 1426هـ وعرض على ندوة البركة المنعقدة بجدة في رمضان سنة 1426هـ (الموافق لشهر نوفمبر سنة 2005م) لدراسة صيغ التأمين التكافلي حسب الأحكام الشرعية.

- التأمين التعاوني الإسلامي حقيقته أنواعه مشروعيته إعداد الدكتور حسن علي الشاذلي الخبير بالموسوعة الفقهية الكويتية/ ورقة مقدمة لمؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه المنعقد 26-28 ربيع الثاني 1431هـ الموافق 11-13 أبريل 2010م.

- التأمين الإسلامي التكييف والمحل ورد الشبه إعداد الدكتور موسى مصطفى موسى القضاة / ورقة مقدمة لمؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه المنعقد 26-28 ربيع الثاني 1431هـ الموافق 11-12 أبريل 2010م.

- التأمين التكافلي من خلال الوقف ورقة من إعداد د. يوسف بن عبد الله الشبيلي ملتقى التأمين التعاوني رابطة العالم الإسلامي الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل/ الثلاثاء 23 محرم 1430هـ الموافق 20 يناير 2009م الخميس 25 محرم 1430هـ الموافق 22 يناير 2009م قاعة الملك فيصل للمؤتمرات الرياض.

- طفل الأنبوب والتلقيح الاصطناعي والرحم الظئر والأجنحة المجمدة مع ملاحق فقهية هامة د. محمد علي البار بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي منظمة المؤتمر الإسلامي جدة الدورة الثانية 10 - 16 ربيع الثاني 1406هـ الموافق 22-28 ديسمبر 1980م الطبعة الثانية (منقحة) 1410هـ 1990م.

- قوانين التأمين التكافلي الأسس الشرعية والمعايير الفنية دراسة معيارية لأغراض تقنين أعمال شركات التأمين التكافلية ورقة من إعداد د. رياض منصور الخليفي لمؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه منعقد/ 26-28 ربيع الثاني 1421هـ/ الموافق 11-13 أبريل 2010م.

- المؤتمر الثاني للمحامين العرب المنعقد بالقاهرة سنة 1956م طبع بإشراف نقابة المحامين بمصر سنة 1956م مطبعة حجازي سلسلة الحق والعروبة

- المؤتمر العالمي للقرآن الكريم ودوره في بناء الحضارة الإنسانية بمناسبة مرور (14) قرنا على نزوله لجنة الأوراق والسكرتارية أوراق المؤتمر (الكتاب الخامس) صدر بمناسبة مؤتمر القرآن الكريم قاعة إفريقيا الدولية للمؤتمرات (20-22 محرم 1433هـ الموافق: 10-17 ديسمبر 2011م) السودان الخرطوم.

- المبادئ الأساسية للتأمين التكافلي وتأصيلها الشرعي ورقة من إعداد الدكتور عبد السلام إسماعيل أوناغن - مجلس الخدمات المالية الإسلامية - مقدمة لمؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه 27-28 ربيع الثاني 1431هـ الموافق 11-13 أبريل 2010م.

- مفهوم التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه ومعوقاته دراسة فقهية اقتصادية إعداد أ. د. علي محيى الدين القره داغي. مؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه 26-28 ربيع الثاني 1421هـ الموافق 11-13 أبريل 2010م.

- مقارنة بين نظامي الوقف والتأمين التكافلي ورقة من إعداد: د. يوسف بن عبد الله الشبيلي ندوة عالمية عن التأمين التعاوني من خلال نظام الوقف الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا 26-28 صفر 1429هـ/4-6 مارس 2008م.

- نظام التأمين التكافلي من خلال الوقف (بديلا عن التأمين من خلال التزام التبرع) ورقة من إعداد الدكتور عبد الستار أبو غدة ندوة عالمية حول التأمين التعاوني من خلال نظام الوقف الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا 26-28 صفر 1429هـ /4-6 مارس 2008م

- نماذج التأمين التعاوني ومقوماتها في بعض الدول العربية والإسلامية إعداد أ. د. محمد سعدو الجرف. بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي حول التأمين التكافلي طرابلس 21-2013/04/22م.

سادسا) المخطوطات

- بيان المسائل الشرعية التي وجدت في القانون المدني مناسبة أو موافقة لمذهب أبي حنفية لقدري باشا مخطوطة دار الكتب المصرية في نسختين الأولى رقم 80 قوانين والثانية رقم 9914

سابعا) المواقع الالكترونية

https://www.al-qaradawi.net/node/3865

https://www.sistani.org/arabic/qa/search/227683/

www.misrholding.co

www.misrholding.co

(أ)

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ الإسراء/78 ..... 329/1

﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُه﴾ المائدة/98 ..... 1/
247 285

﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾
البقرة/172..... 64/1 247 285

﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ الأنعام/146..... 313/2

﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ﴾
الأنعام/7..... 86/2

﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ ﴾
الملك/16..... 115/1

﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ﴾ البقرة/172.....
209/1

﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾
المجادلة/2..... 51/2 56

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ﴾
الأحزاب/.72..... 47/2

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ ﴾ المائدة/92.....
258/1

﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾
المائدة/7..... 355/1

﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ البقرة/69 ..... 89/1

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ فاطر/10 ..... 59/1

﴿إِنَّا أَوْحَينَا إِلَيْك﴾ النساء/162..... 51/1

(ت)

﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾
يونس/1.....82/1

(ث)

﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ الأعراف/53.....91/1
106 ـــــــ

﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ البقرة/186
.....284/1

(ح)

﴿حَافِظُوا على الصّلواتِ﴾ البقرة/236.....62/1 ـــــــ
12 ـــــــ 92

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾
المائدة/4.....247/1ـــــــــــــ285

﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ الأحقاف/14.....
52/2ـــــــــــــ55

﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾ لقمان/13.....
57/2

(ذ)

﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ ﴾ الزخرف/69 - 70
.....35/2

(ر)

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ النساء/34.....230/1

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه/4 ..... 90/1

(س)

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا ﴾ الإسراء/1..... 284/1

(ع)

﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه/4 ..... 101/1

(ف)

﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾
المائدة/7.....119/2

﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ الأنعام/146.....288/1

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ الإسراء/23..... 78/1 ـــــ 295

﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ المائدة/92.....334/1 ـــــ 348

﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ الأعراف/
143.....48/1

﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ المائدة/91 .....86/1 ـــــ 92

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ البقرة/172.....207/1 ـــــ 209

﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾
البقرة/220.....109/1

﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾
البقرة/281.....231/1

﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾
البقرة/279.....284/1

﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾
المائدة/97.....92/1 151
342

﴿فَأما مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾
القارعة/6.....275/1

﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾
المائدة/91.....296/1

(ق)

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾ الأنعام 146.....1
288/

﴿قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ البقرة/258.....
57/1 146

(ك)

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾
هود/1.....81/1

﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾
الأنعام/126.....317/2

(ل)

﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ البقرة/231.....
51/2 57

﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ﴾ الزمر/22
82/1.....

﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ النساء/11.....20/1

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾
الشورى/9.....90/1_____91_____
119_____

(م)

﴿مَا لَوْنُهَا﴾
البقرة/68.....57/1

﴿مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾
سبأ/7.....45/1

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ ﴾ النحل/106..... 209/1
334_____

﴿مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ﴾ عبس/19.....
53/2.....

﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ آل عمران/7.....
90/1

(ه)

﴿هُوَ أَذًى﴾ البقرة /220.....319/2

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ آل
عمران/7.....10/1_____81_____94

﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران/
138.....81/1

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾
الأعراف/52.....106/1

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾
النحل/44.....81/1

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ المائدة/47.....293/1

﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾
النساء/92.....293/1

﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾
البقرة/.143.....309/1

﴿وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾
الأحزاب/23.....162/1

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾
الطلاق/2.....204/1_____218_____
248

﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ النجم/38.....79/1

﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾
التوبة/34.....251/1_____312

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ آل عمران/7.....
50/1_____102

﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ النحل/106.....209/1

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾
البقرة/274.....328/1

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ المؤمنون/12.....9/2

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾
المائدة/3.....225/2_____269

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾
الإسراء/70.....308/2_____311

﴿وَالدَّمَ﴾
المائدة/4.....313/2

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حسنا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا ﴾ الأحقاف/14.....
46/2_____57

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ ﴾
لقمان/13.....57/2_____46

﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا.﴾ البقرة/285
.....47/2

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾
البقرة/231.....65/2_____47

﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾
البقرة/82.....47/2

﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾
البلد/3.....47/2

﴿ويَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ﴾
يونس/100.....317/2

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ البقرة/220.....
310/2_____319

﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾
الأعراف/157.....325/2

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ البقرة/164
.....83/1_____128

﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُون﴾
الأنبياء/111.....130/1

﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ﴾
الأعراف/133.....131/1

﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل
عمران/7.....149/1

﴿وَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ مَاءً طَهُوراً﴾ الفرقان/48.....
154/1

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ النحل/44 .....
166/1

﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ العلق/4.....58/1

﴿وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْناكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾
الفرقان/25.....100/1

﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ الأنعام/122.....246/1

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ البقرة/42.....255/1

﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾
المائدة/8.....284/1

﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾
العلق/5.....58/1

﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾
الأعراف/7.....59/1

﴿وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ﴾ يوسف/23
.....54/1

﴿وَلَئِنْ أَرْسَلْنا رِيحاً فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا ﴾ الروم/
50.....57/1

﴿وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ﴾
إبراهيم/47.....46/1
﴿وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ الواقعة/61.....59/1
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾
البقرة/226.....61/1 86 100
﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ﴾
الأنفال/11.....64/1
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ البقرة/33
.....335/2
﴿وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾
الأحقاف/14.....55/2
﴿وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ النجم/31.....56/2
﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾
النحل/78.....56/2

(ي)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا ﴾ آل
عمران/130.....197/2
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾
المائدة/4.....245/1
﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ ﴾
البقرة/217.....276/1
﴿ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾ الزمر/
7.....58/2 56

(أ)

{أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا...} 207/1 292 332

{اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ.} 240/1

{إِنَّمَا كَانَ النَّاسُ يَسْكُنُونَ الْعَالِيَةَ.... ح. عائشة رضي الله عنها} 67/1

{أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...} 168/1 170 290

{اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي غُلاَمٍ.....} 244/1

{أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ....} 244/1

{أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي المَسْجِدِ، فَقَامُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ..} 100/2

{أَبْصِرُوهَا فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ العَيْنَيْنِ، سَابِغَ الأَلْيَتَيْنِ..} 79/2

{أَمَّا بَعْدُ، فإِنَّ إِخْوَانَكُمْ جاءونا تائبينَ...} 324/1

{أَمَّا الرُّكُوعُ فَعَظِّمُوا فِيهِ الرَّبَّ...} 43/1

{احْتَجَمَ فَقَالَ: «خُذْ هَذَا الدَّمَ، فَادْفِنْهُ.} 323/2

{ أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ} 328/2

{أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي سَجْدَتَيْنِ.. ح. حَفْصَةُ}.....65/1 147

{أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْلُكْ طَرِيقًا.. ح. جابر}.....67/1

{ أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ، سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَيْتَامٍ....}.....132/2

{أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ..}.....125/2

{إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا.. }.....59/2

{إنّ اللهَ تعَالى إذا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ}.....335/2

{إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا..}

.....225/2 246 269

{إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ..}.....167/1 170 289

(ب)

{بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ طَبِيبًا.}.....325/2

{بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْثًا قِبَلَ السَّاحِلِ.}.....281/2

(ت)

تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوهَا، فَإِنَّهُ نِصْفُ الْعِلْمِ}.....66/1 138

(ح)

{حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ.}

315/1.....

{الحَلاَلُ بَيِّنٌ وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا

مُشَبَّهَاتٌ.}.....4/1_____9_____10_____

_____93_____153_____237

(خ)

{خَلَقَ اللَّه الْمَاءُ طَهُورًا لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ..}

.....64/1_____238

{خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ يَلُونِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ...

}.....142/1

{الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً، ثُمَّ تَصِيرُ مُلْكًا عَضُوضًا.}.....325/1

{خَيْرُ خَلِّكُمْ خَلُّ

خَمْرِكُمْ}.....125/2

{خَفَّتْ أَزْوَادُ القَوْمِ، وَأَمْلَقُوا، فَأَتَوُا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ.}.....245/2_____271

(ذ)

{ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ...)

293/1.....

{الَّذِي تَفُوتُهُ صَلاَةُ الْعَصْرِ، كَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ

وَمَالَهُ.}.....62/1_____92_____

123

(ر)

{الرَّجُلُ، يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ..}

246/1.....

{الرَّضَاعَةُ تُحَرِّمُ مَا تُحَرِّمُ
الوِلاَدَةُ}.....64/2

(س)

{سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ قُلْتُ: إِنَّا قَوْمٌ نَصِيدُ بِهَذِهِ
الكِلاَبِ..}.....291/1

(ش)

{شُكِيَ إلى النبيّ عليه السّلام: الرَّجُلُ، يُخَيَّلُ
إِلَيْهِ..}.....246/1

(ف)

{فَمَنِ اتَّقَى المُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ
وَعِرْضِهِ..}.....217/1 247

{فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ
المَجَاعَةِ}.....50/2

{فَلَمَّا أَحَلَّ اللهُ ذَلِكَ لِلْمُسْلِمِينَ عَرَفُوا أَنَّهُ قَدْ
عَاضَهُمْ..}.....242/2

(ق)

{قَالَ: فَنَقَدَنِي ثَمَنه.}
.....141/2

(ك)

{كُنَّا نُكْرِي أَرْضَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ..حديث ابن
عباس}.....136/2

{كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ، ثُمَّ تَقْتَرِصُ الدَّمَ مِنْ ثَوْبِهَا عِنْدَ طُهْرِهَا..
عائشة}.....318/2

{كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ خَمْرٍ
حَرَامٌ}.....248/1 249
254 256

{كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ
يُحَرِّمْنَ..}.....66/2

{كَذَّبَنِي ابْنُ آدَمَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، وَشَتَمَنِي، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ..
}.....325/1

(ل)

{اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ وَفَقِّهْهُ فِي
الدِّينِ}.....93/1 153

{لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ، وَلَا فِي عَبْدِهِ
صَدَقَةٌ.}.....252/1

{لَا رَضَاعَ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ
}.....65/2

{لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ}.....325/1

{لَا تُزْرِمُوهُ» ثُمَّ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصُبَّ
عَلَيْهِ}.....100/2

{لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَلَا الْوَرِقَ
بِالْوَرِقِ..}.....149/2

{لَوْلَا مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا
شَأْنٌ}.....80/2

(م)

{مَا اجْتمع الْحَلَال وَالْحرَام إِلَّا وَغلب الْحَرَامُ
الْحَلَال}.....245/1

{مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَمْرَةٍ مَسْقُوطَةٍ..}
246/1.....

{المُؤْمِنُ لاَ يَنْجُسُ}.....314/

{مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ..} 251/1

(ن)

{نَهى رسولُ اللهِ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم أَن تُسْتَرْضَعَ
الحَمقاء.}.....118/1

{نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ الْجَلَّالَةِ
وَأَلْبَانِهَا.}.....200/1

{نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الجَلَّالَةِ ..}.....

(ه)

{هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ
مَيْتَتُهُ}.....293/1

{هَشَشْتُ يَوْمًا فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ ..عن عمر (ض)}
168/1.....170

(و)

{ وَإِنَّ مِنَ التَّمْرِ
خَمْرًا...}.....226/1

{وَأَمَّا الْجَرَادُ: فَإِنَّهُ نَثْرَةُ حُوتٍ فِي الْبَحْرِ، يُقَالُ لَهُ:
الْإِيوَانُ.}.....296/1

{وَإِذَا اخْتَلَطَ بِكِلَابِكَ كَلْبٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ لَا تَدْرِي...}.....296/1

{وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ..} 247/1

{وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ بِنْتَ زَمْعَةَ.}
292/1.....

{وكان يَفْرِشُ رِجْلَهُ الْيُسْرَى، وَيَنْصِبُ رِجْلَهُ
الْيُمْنَى...}.....324/1

{الْوَزْنُ وَزْنُ أَهْلِ مَكَّةَ، وَالْمِكْيَالُ مِكْيَالُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ.}
.....149/2

{الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ
الْحَجَرُ}.....80/2_____81_____
_____60_____70

{وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ، أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ.}
.....125/1_____128

{وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى
أُحِبَّهُ..}.....83/1

(ي)

{يَا رَسُولَ اللَّهِ أُرْسِلُ كَلْبِي
وَأُسَمِّي.}.....245/1

{يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنِّي أَرَاكَ
ضَعِيفًا..}.....205/1_____
330

{يَحْرُمُ من الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ
الوِلاَدَةِ}.....317/1

{يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ
النَّسَبِ}.....51/2

(ت)

- بُلْبُلٌ فِي قَفَصٍ يُطْ رِبُهُم بِنَغَماتِهِ.....42/1

(د)

- أَتْبَعْتُه فِكْرِي حَتى إِذَا بَلَغَتُ غَايَتَها بَيْنَ تَصْويبٍ وَتَصْعيدٍ.....40/1
- رَأَيْتُ مَوْضِعَ بُرْهَانٍ يُبَينُ وَمَا رَأَيْتُ مَوْضِعَ تَكْيِيفٍ وَتَحْدِيدٍ.....40/1
- تَرَى الضَّيْفَ بالصَّلْعاءِ تغْسِقُ عَيْنُهُ مِنَ الجوعِ حتَّى تحْسِبَ الضَّيْفَ أَرْمدا.....42/1
- قالوا فَكَيْفَ نُزُولُهُ فَأَجَبْتُهُمْ لَمْ يُنْقَل التَّكْييفُ لِي فِي مُسْنَدٍ.....51/1

(ر)

- وَلأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لاَ يَفْرِي.....38/1

(ف)

- مَا قُلْتُ فِيهِ (كَأَنَّ) إلا أَعوزَت أَشْبَاهُه فَعَجَزْتُ عَنْ تَكْيِيفِهِ.....39/1
- لَكنّني اِسْتَفْرَغْتُ فِي تَشْبِيهِهِ جُهْدَ الْمُطِيقِ وَحدْتُ عَنْ تَحْرِيفِهِ.....39/1
- بِكَ طَيْف تَدْبير يُكَيِّفُ لُطْفَهُ سَدّا صَلاحَ النَّاسِ في تَكْيِيفِهِ.....40/1
- وَجَفَرَ الْفَحْلُ فأضحى قَدْ هَجَفْ واصفرّ ما اخضرَّ من البَقْلِ وجَفَّ.....42/1
- اِحْذَرْ مِنْ ابْنِ الْعَمِ فهو مُصَحَّفٌ ومن القريب فإنما هو أَحْرُفُ.....71/1
- القافُ مِنْ قَبْرٍ غَدَا لَكَ حَافِراً وَالرَّاءُ مِنْهُ رَدَى لِنَفْسِكَ يَخْطَفُ..... 71/1
- وَالْيَاءُ يَأْسٌ دَائِمٌ مِنْ خَيْرِهِ وَالْبَاءُ بُغْضٌ مِنْهُ لاَ يَتَكَيَّفُ..... 71/1
- وَأَعْجَبَ مَا فِيهِ اسْتِوَاءُ صِفَاتِهِ إذ الْهَمُّ يَشْقيهِ أَوْ السرّ يُنْزَفُ..... 71/1
- إِذَا حَلّتْ الضّرّاءُ لَمْ يَنْفَعِلْ لَهَا وَإِنْ حَلّتْ السّرَاءُ لَا يَتَكَيَّفُ..... 71/1
- ومدلّلٍ دقّتْ محا سنُ وجهِه عن أنْ تكيَّفْ.....75/1
- تركَ التصنُّعَ للجما ل فكان أظرفَ للتظرُّفْ.....75/1
- تحصى النُّجُوم وَلَا تحصى فضائله وَلَا يُحِيط بِهَا وصفٌ وتكييف.....75/1

(ل)

- تَوَهمتها في كأسِها فكَأنما تَوَهَمْتُ شَيْئا لَيْسَ يُدْرَك
بِالعَقْلِ.....141/1
- فَمَا يَرْتَقي التَّكْيِيفُ مِنْهَا إِلى مَدَى تُحَدُّ بِهِ إلا وَمِنْ قَبْلِهِ
قَبْلُ.....141/1
- وَمَا زَالَتْ الكأسُ تَغْتَالُنا وَتَذْهَبُ بِالأوّلِ الأوّلِ
.....41/1

(م)

- لَكيّفْتُه بالسَّيْفِ أو لاضْطَرْتهُ إلى عارِض مِنْ آل سعْدٍ
عَرمْرَمِ.....34/1
- أجالت حصاهن الذَّوَارِي وحَيّضَت عليهنّ حَيْضَاتُ السُّيُول
الطّواحِم.....41/1
- وكِسْرى إذْ تكيَّفّه بَنوه بأسْيَافٍ كَما اقتُسِم
اللّحام.....141/1

(ن)

- إنَّ اَلْمُلُوَك لَا يُخاطَبونَا وَلَا إِذَا مَلّوا
يُعَاتَبُونَا.....39/1
- وَفِي اَلمقَالِ لا يُنَازَعُون وفي العُطاس لا يُشَمَّتُونا.....
39/1
- وَفِي اَلْخِطَابِ لَا يُكَيِّفُونَا يُثْنى عَلَيْهِم وَيُبَجّلُونَا.....
39/1

الباب الثاني: التطبيق النوازلي للتكييف الفقهي 1
مدخل:..... 2
الفصل الأول: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الشَّبَهَيْن 6
نَازِلةُ اِسْتِبْضاعِ الأرْحامِ – نموذجا – 6
تمهيد: 7
المبحث الأول: حقيقة نازلة اِسْتِبْضَاعِ اَلْأَرْحام 9
المطلب الأول: التعريف بنازلة استبضاع الأرحام 9
المطلب الثاني: نشأة استبضاع الأرحام 13
المطلب الثالث: أساليب التلقيح الخارجي 16
المطلب الرابع: صور استبضاع الأرحام..... 21
الفرع الأول: استبضاع الرحم خارج علاقة الزواج 21
الفرع الثاني: صور استبضاع الرحم داخل علاقة الزواج 30
المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة اِسْتِبْضَاعْ اَلْأَرْحَامِ 39
المطلب الأول : الخصائص العامة لنازلة استبضاع الأرحام..... 39
المطلب الثاني: الأشباه الفقهية لنازلة استبضاع الأرحام..... 46
الفرع الأول: الشبه بالأم الوالدة..... 47
الفرع الثاني: الشبه بالأم المرضعة..... 50
المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة استبضاع الأرحام 54
الفرع الأول: التكييف بتغليب شبه الأم الوالدة..... 54

أولا: تغليب شبه صاحبة البويضة بالأم الوالدة 54
ثانيا: تغليب شبه صاحبة الرحم بالأم الوالدة..... 57
الفرع الثاني: التكييف بتغليب شبه الأم المرضعة 63
أولا: تغليب شبه صاحبة الرحم بالأم المرضعة..... 63
ثانيا: تغليب شبه صاحبة البويضة بالأم المرضعة..... 67
الفرع الثالث: إسقاط الشبهين..... 67
الفرع الرابع: التكييف بالجمع بين الشبهين 70
المطلب الرابع: الأحكام المترتبة على التكييف الفقهي 75
الفصل الثاني: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الأَشْبَاهِ الثلاثة..... 85
نَازِلَةُ المِياهِ العَادِمةِ اَلْمُعَالَجَةِ – نُموذَجا –..... 85
تمهيد:..... 86
المبحث الأول: حقيقة نازلة المياه اَلْعَادِمَةِ اَلْمُعَالَجَةِ..... 88
المطلب الأول: التعريف بنازلة المياه العادمة المعالجة..... 88
المطلب الثاني: طبيعة المياه العادمة ومخاطرها..... 94
الفرع الأول: طبيعة المياه العادمة..... 94
الفرع الثاني: مخاطر المياه العادمة 95
المطلب الثالث: معالجة المياه العادمة 98
الفرع الأول: نشأة معالجة المياه العادمة..... 98
الفرع الثاني: المعالجة الطبيعية للمياه العادمة 102
الفرع الثالث: المعالجة الحديثة للمياه العادمة..... 104
أولا: المرحلة التمهيدية:..... 104

ثانيا: المرحلة الابتدائية 105
ثالثا: المرحلة الثانوية 105
رابعا: المعالجة المتقدمة..... 106
خامسا: مرحلة معالجة الحمأة..... 109
المطلب الرابع: استعمالات المياه العادمة المعالجة..... 110
المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة اَلْمِياهِ اَلْعَادِمَةِ اَلْمُعَالَجَةِ..... 113
المطلب الأول: الخصائص العامة لنازلة المياه العادمة المعالجة 113
المطلب الثاني: الأشباه الفقهية لنازلة المياه العادمة المعالجة 118
الفرع الأول: الشبّه بالمياه المتنجسة..... 118
الفرع الثاني: الشبه بالمياه الطاهرة 120
الفرع الثالث: الشبه بالمياه الطهورة 122
المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة المياه العادمة المعالجة..... 125
الفرع الأول: تكييف النازلة بتغليب الأشباه 125
أولا: تغليب شبه المياه المتنجسة..... 125
ثانيا: تغليب شبه المياه الطاهرة..... 129
ثالثا: تغليب شبه المياه المطلقة..... 130
الفرع الثاني: تكييف النازلة بالجمع بين الأشباه..... 135
المطلب الرابع: الأحكام المترتبة على التكييف الفقهي 137
الفصل الثالث: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الأَشْبَاهِ اَلْأَرْبَعَة 140
نازلة اَلْأَوْرَاقِ اَلنَّقْدِيَّةِ – نُموذَجا ـــــــ 140
تمهيد: 142

المبحث الأول: حقيقة نازلة اَلْأَوْرَاقِ اَلنَّقْدِيّةِ..... 144
المطلب الأول: التعريف بنازلة الأوراق النقدية..... 144
المطلب الثاني: تاريخ الأوراق النقدية 149
المطلب الثالث: أنواع النقود..... 154
أولا: النقود السلعية 154
ثانيا: النقود المعدنية..... 155
ثالثا: النقود الورقية 156
المطلب الرابع: تغيّر القيمة النّقدية 157
الفرع الأول: أسباب تغيّر قيمة النّقود 157
الفرع الثاني: أحكام تغيّر قيمة النّقود..... 158
الفرع الثالث: تغيّر قيمة الأوراق النقدية..... 163
المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة الأوراق النقدية 164
المطلب الأول: خصائص نازلة الأوراق النقدية 164
المطلب الثاني: الأشباه الفقهية لنازلة الأوراق النقدية 170
الفرع الأول: الشبه بسندات الديون 171
الفرع الثاني: الشبه بالعروض التجارية..... 172
الفرع الثالث: الشبه بالفلوس..... 174
الفرع الرابع: الشبه بالنقدين..... 175
المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة الأوراق النقدي 177
الفرع الأول: التكييف بتغليب شبه سندات الديون..... 177
الفرع الثاني: التكييف بتغليب شبه العروض التجارية 184

الفرع الثالث: التكييف بتغليب شبه النقدين 187
الفرع الرابع: التكييف بتغليب شبه الفلوس 191
الفرع الخامس: تساقط الأشباه 196
الفرع السادس: التكييف بالجمع بين الأشباه 198
المطلب الرابع: الآثار الفقهية المترتبة على التكييف الفقهي 199
الفصل الرابع: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الأَشْبَاهِ الخمسة 204
نازلة اَلتَّأْمِينِ اَلتَّكافُلِيِّ – نُموذَجا – 204
تمهيد: 206
المبحث الأول: حقيقة نازلة اَلتَّأْمِينِ التكافلي 207
المطلب الأول: حقيقة التأمين 207
الفرع الأول: التعريف بالتأمين 207
الفرع الثاني: أركان التأمين 208
الفرع الثالث: نشأة التأمين 209
المطلب الثاني: أنواع التأمين 211
الفرع الأول: التأمين التجاري 211
الفرع الثاني: التأمين التعاوني 213
الفرع الثالث: التأمين الاجتماعي 215
الفرع الرابع: التأمين التكافلي 215
المطلب الثالث: مشروعية التأمين 218
الفرع الأول: مشروعية التأمين التجاري 218
الفرع الثاني: مشروعية التأمين التبادلي 230

الفرع الثالث: مشروعية التأمين الاجتماعي 235
الفرع الرابع: مشروعية التأمين التكافلي 236
المبحث الثاني: التكييف الفقهي لِنَازِلةِ اَلتَّأْمِينِ اَلتَّكَافلِيِّ 238
المطلب الأول: خصائص نازلة التأمين التكافلي 238
المطلب الثاني: الأشباه الفقهية للتأمين التكافلي 244
الفرع الأول: الشبه بالالتزام بالتبرع 245
الفرع الثاني: الشبه بالوقف 246
الفرع الثالث: الشبه بهبة الثواب 247
الفرع الرابع: الشبه بالمعاوضة التجارية 248
الفرع الخامس: الشبه بالمعاوضة التعاونية 250
المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة التأمين التكافلي 254
الفرع الأول: التكييف بتغليب شبه الالتزام بالتبرع 254
الفرع الثاني: التكييف بتغليب شبه الوقف 260
الفرع الثالث: التكييف بتغليب شبه هبة الثواب 268
الفرع الرابع : التكييف بتغليب شبه المعاوضة التجارية 273
الفرع الخامس: التكييف بالجمع بين الشبهين 277
المطلب الرابع: الآثار الفقهية المترتبة على التكييف الفقهي 292
الفصل الخامس: التكييف الفقهي للنازلة ذاتِ الأَشْبَاهِ الستة 294
نازلة اَلدَّمِ اَلْمَسْحُوبِ طِبياً - نُموذَجا - 294
تمهيد: 295
المبحث الأول:حقيقة نازلة اَلدَّمِ اَلْمَسْحُوبِ طِبِيّاً 296

المطلب الأول: حقيقة الدّم المسحوب طبيا 296
الفرع الأول: التعريف بالدم المسحوب طبيا 296
الفرع الثاني: خصائص الدّم ومكوناته 297
الفرع الثالث: مزايا الدم ووظائفه 300
المطلب الثاني: دواعي سحب الدم 302
المطلب الثالث : تاريخ الاستطباب بالدم 304
المبحث الثاني: التكييف الفقهي لنازلة اَلدَّمِ اَلْمَسْحُوبِ طِبِيّاً 308
المطلب الأول: الخصائص العامة لنازلة الدّم المسحوب طبيّا 308
المطلب الثاني: الأشباه الفقهية لنازلة الدّم المسحوب طبيّا 314
الفرع الأول: الشبه بالنجاسة 315
الفرع الثاني: الشبه بالطهارة 318
المطلب الثالث: التكييف الفقهي لنازلة الدّم المسحوب طبيّا 323
الفرع الأول: تكييف النازلة على أصل النجاسة 323
أولا: تغليب شبه الدم المعتاد من أحد السبيلين 325
ثانيا: تغليب شبه الدم المعتاد من غير السبيلين 328
ثالثا: تغليب شبه الدم الغير المعتاد من أحد السبيلين 329
رابعا: تغليب شبه الدم الغير المعتاد من غير السبيلين 330
الفرع الثاني: تكييف النازلة على أصل الطهارة 334
أولا: تغليب شبه دم الجوف الباقي في معدنه 334
ثانيا: تغليب شبه دم الجوف الخارج عن معدنه 340
المطلب الرابع: الآثار الفقهية المترتبة على التكييف الفقهي 342

أولا: بيع الدم..... 342
ثانيا: حكم الوضوء..... 344
ثالثا: حكم الصوم..... 347
الخاتمة: 349
ملخص الدراسة:..... 369
ـــــــــــ المصادر والمراجع ـــــــــــ 370
ـــــــــــ كشاف الآيات القرآنية ـــــــــــ..... 419
ـــــــــــ كشاف الأحاديث ـــــــــــ..... 428
ـــــــــــ كشاف الأبيات الشعرية ـــــــــــ..... 435
ـــــــــــ فهرس الموضوعات ـــــــــــ..... 438