



المسائل الفقهية

المستبددة





الصفحة	الفهرس التفصيلي	الدرس
7	الأئمة عليهم السلام ودورهم في حفظ السنة النبوية	1
8	ملحوظة	
9	السنة النبوية	
10	تحديد السنة	
12	حجية السنة النبوية	2
13	حجية السنة النبوية	
24	الأئمة عليهم السلام وتشريع الأحكام	3
25	الأئمة وتشريع الأحكام	
25	معنى تشرع الأحكام	
27	حدود منطقة الفراغ	
27	المشرع هو الله سبحانه وتعالى	
27	تفويض الأمر إلى رسول الله (ص)	
30	روايات التفويض للأئمة (ع)	
32	الفرق بين الأئمة وغيرهم كائنة المذاهب والرواية	
34	خلاصة البحث	
36	البطاقات المصرفية (١)	4
37	نبذة تاريخية للبطاقات المصرفية	
38	ما هي بطاقات الائتمان	
39	أطراف بطاقة الائتمان	
40	أقسام بطاقة الائتمان	
41	فائدة بطاقة الائتمان	
44	تنبيه	
46	البطاقات المصرفية (٢)	5
47	هل يوجد تكييف شرعي لهذه البطاقات	
49	التكييف الأول	
49	التكييف الثاني	
52	التكييف الثالث	
53	البطاقات المصرفية (٣)	6
54	التكييف الرابع	
56	التكييف الخامس	
56	التكييف السادس	
58	التكييف السابع	
59	الخلاصة	
63	العمليات البنكية الترغيبية	7

الصفحة	الفهرس التفصيلي	الدرس
64	العمليات البنكية التربيعية	
65	الخصم من التاجر للعميل	
66	تبنيهات	
68	خلاصة البحث	
70	ربا القروض (١)	8
71	مع الدكتور النمر	
75	خلاصة المقال	
77	ربا القروض (٢)	9
78	النظرية في تحريم ربا القرض	
81	الفرق بين العقارات وأدوات الإنتاج ورأس المال	
82	المسوغ للفائدة	
84	ربا القروض (٣)	10
85	مع الدكتور جمال مرسي بدر	
88	ربا القروض (٤)	11
89	مع الدكتور محمد سيد طنطاوي	
90	الفرق بين الربا والمضاربة الشرعية	
97	ربا القروض (٥)	12
98	الأدلة المذكورة على حرمة ربا القرض	
99	ربا القرض والربا الجاهلي	
103	ربا القروض (٦)	13
104	فقهاء الإمامية	
107	الأدلة الاقتصادية على حرمة ربا القرض	
113	ربا القروض (٧)	14
114	الأثر الفطري للربا	
114	الخلاصة	
118	التذكية بالوسائل الحديثة (١)	15
119	المقدمة	
119	التذكية لغة و شرعاً	
122	التذكية بالوسائل الحديثة (٢)	16
123	الشروط الشرعية للتذكية	
127	التذكية بالوسائل الحديثة (٣)	17

الصفحة	الفهرس التفصيلي	الدرس
128	الشروط الشرعية للتذكرة - تكملة	
136	التذكرة بالوسائل الحديثة (٤)	18
137	التذكرة بالمكان الحديثة	
142	التذكرة بالوسائل الحديثة (٥)	19
143	طرق أخرى للتذكرة	
147	التذكرة بالوسائل الحديثة (٦)	20
148	الآداب الشرعية في التذكرة	
149	حكم ما جهل اسلام ذاته مما حل بأكل لحمه	
152	التذكرة بالوسائل الحديثة (٧)	21
153	تتبیهات	
156	حكم اللحوم المستوردة	
159	خلاصة البحث	
162	الاستئنام والاستنساخ	22
163	توطنة	
164	الاستئنام	
169	فوائد الاستئنام	
176	الاستنساخ	23
177	الاستنساخ	
183	تحريم ولی الأمر	
184	هل تنجح عملية الاستنساخ	
187	نقل وزراعة الأعضاء البشرية	24
188	هل يجوز نقل الأعضاء البشرية وزرعها	
190	هل يتمكن الولي (اللطفل أو المجنون) أن يتبرع بأحد أعضاء المولى عليه إلى فرد آخر	
190	هل يجوز بيع الأعضاء البشرية	
190	هل يجوز نقل العضو من الميت إلى الحي؟	
192	تعلم الطب المتوقف على محرم	25
193	تعلم الطب المتوقف على محرم	
201	التشریح	26
202	التشریح في قطع رأس المسلم الميت الحر مائة دينار	

الصفحة	الفهرس التفصيلي	الدرس
204	قطع الجوارح	
205	الجناية إذا لم تكن مقدرة	
205	الوارث لا يرث من هذه الديمة	
206	العلاج التجميلي	27
207	العلاج التجميلي	
207	القاعدة الأولية لعلاج التجميل	
208	ما ورد من النصوص الشرعية التي يظن أنها تمنع من العلاج التجميلي	
210	أحكام الترقيع	



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١

الأئمة ودورهم في حفظ السنة النبوية

بكالوريوس



المحتوى الدراسي

ملحوظة

في المؤتمر التاسع لمجمع الفقه الإسلامي (جده) المنعقد في أبو ظبي من ٦ - ١ ذي القعدة سنة ١٤١٥ هـ ٢٠٩٥ م وفي اليوم الأخير بالذات ، وعند بعض المداخلات التي كنت أخوضها مع الإخوة المشاركون من الأعضاء والخبراء ، كنت مسترسلًا في حديثي وكانت أكرر كلمة «الشارع المقدس» لما يقتضيه الموضوع الفقهي من تكرار ، وفجأة قاطعني رئيس المؤتمر الدكتور «بكر بن عبدالله ابو زيد» بقوله : «شيخ حسن ، فقلت : نعم ، فقال : اترك كلمة المقدس واكتف بقولك الشارع» وطلب مني الاستمرار في الحديث. وبالفعل استمر حديثي ولكن بما أن طبعتي في الحديث وفي كل تدريسي وصف الشارع بالتقديس ، فكنت حينما تأتي كلمة الشارع اردفها بقولي : «المقدس» ثم التفت إلى طلب الرئيس مني ترك كلمة «المقدس» بعد فوات الأوان حتى انتهت المداخلة التي كنت في بيانها.

ثم التفت إلى الرئيس وقال : «يا شيخ حسن هل تعلم لماذا طلبت منك ان تترك كلمة المقدس ؟ قلت : كلا ، وانا متعجب من طلبك هذا ! فإن أقدس شيء عندنا هو المشرع العظيم.

قال : انكم (يقصد الشيعة الإمامية) تعتقدون بأن المشرع هم فقط الأئمة من أهل البيت.

قلت له : وهذا خطأ فظيع ، فانا نعتقد أن المشرع هو الله سبحانه وتعالى ورسوله الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال : (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانهوا).

قال الرئيس : «وبصورة متشنجة» : لا ... انكم تعتقدون بان الأئمة هم المشرعون فقط ، أتريد أن اذكر لك الكتاب الذي يذكر ذلك ؟!

فاجبته : أن لي كتاباً طبع قبل سنين يبيّن فيه ان ما يقوله الأئمة : ليس أكثر من كونه حكماً عن النبي (صلى الله عليه وآلـهـ)، وأن التشريع قد انتهى في زمن النبي (صلى الله عليه وآلـهـ) ينص القرآن الكريم ، وهذا شيء ضروري فكيف يخفى على أحدٍ ؟! على أن الكتاب الذي يذكر ذلك - إن كان - فهو ليس بحجة عليّ ، أنا اتكلم عن الرأي الذي ارتأى صحته تبعاً للدليل ». ثم اخذ الرئيس في الكلام وأخذتُ في الرد حتى تشنج الموقف ، وطلب مني الأعضاء والخبراء قطع الكلام لما فيه من خروج عن الموضوع فقطعت الكلام استجابة للطلب. ثم إن الشيخ محمد علي التسخيري حفظه الله ... كان هو العضو الرسمي



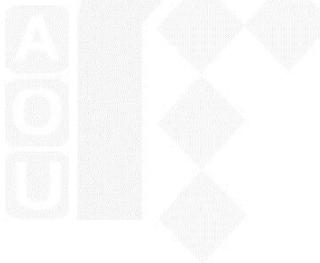


الذى يمثل الجمهورية الإسلامية في المؤتمر ، قد أخذ وقتاً سابقاً للكلام والمداخلة فلما أن جاء دوره تكلم في مداخلته ، ثم عرج على نقطة « الشارع المقدس » فلم يسمح له الرئيس بالتعليق عليها ، الا أن الشيخ التسخيري قال له بالحرف الواحد « اتحداك ايها الرئيس أن تثبت أن الشيعة الإمامية يقولون بأن المشرع هو الأئمة فقط ». وهنا ساد الوجوم على المؤتمر ولم يعقب الرئيس ولا غيره ولا انا بشيء.

وبعد هذه القصة : صممتُ على أن أُبين الحقيقة التي عليها الشيعة الإمامية ، فلعل هناك جمعاً كبيراً يعتقدون هذا الاعتقاد الخطأ ، ولهذا عندما دعيت للمشاركة في مؤتمر « الوحدة الإسلامية » الثامن في سنة ١٣٧٣ هـ في طهران ، كتبتُ لهم هذا الموضوع (الأئمة : ودورهم في حفظ السنة النبوية) وارسلتُ نسخة منه إلى رئيس مجمع الفقه الإسلامي (جده) للاطلاع عليه.

وهذه القصه هي السبب الذي دعاني أن أضع هذا البحث في مقدمة كتاب « بحوث في الفقه المعاصر » وان لم يكن هذا البحث بحثاً فقهياً بالمعنى المصطلح للبحث الفقهي .

المؤلف



١ – السنة النبوية

تمهيد :

بعد أن ثبت ان القرآن الكريم قد جمع وكتب على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) كما روى ذلك عدّة من المسلمين منهم : ابن أبي شيبة وأحمد بن حنبل والترمذى والنسائى وابن حبان والحاكم والبيهقي والضياء المقدسي عن ابن عباس ، وروى ذلك الطبرانى وابن عساكر عن الشعى ، كما رواه قتادة عن أنس بن مالك ، وأخرج ذلك النساءى بسند صحيح عن عبد الله بن عمر^١. وهناك عدّة أدلة أخرى ذكرت لذلك تورث القطع بأنَّ القرآن قد جمع في زمن رسول الله (صلى الله عليه وآله) بحيث أطلق عليه اسم الكتاب كما ورد ذلك عن رسول

١. الروايات في كتاب البيان في تفسير القرآن للإمام الخوئي : ص ٢٥٨ وما بعدها.



الله (صلى الله عليه و آله) في حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين « ... إني تاركٌ فيكم الثقلين ؛ كتاب الله وعترتي ... ». والكتاب لا يطلق إلاً على ما كان محفوظاً بين الدفتين ، ويكيفك التحدي الذي كان في زمان الرسول (صلى الله عليه و آله) من قبل القرآن نفسه في الإتيان بمثله ، ولا يصح التحدي إلاً أن يكون القرآن مجموعاً متميزاً في زمانه (صلى الله عليه و آله).

قال تعالى : (قلْ لَئِنْ اجْتَمَعَ الْأَنْسَ وَالْجَنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمُثْلِ هَذَا الْقُرْآنَ لَا يَأْتُونَ بِمُثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لَبَعْضٍ ظَهِيرَاً)^١.

أقول : بعد ان ثبت ان القرآن قد جمع في زمن الرسول (صلى الله عليه و آله) لم يبق من الشريعة مما يستوجب الحفظ والاهتمام به إلا السنة النبوية الشريفة ، لأن الاكتفاء بالقرآن لا يمكننا من أن نستبط حكماً واحداً بكل ماله من شرائط وموانع ، حيث ان أحكام القرآن لم يرد أكثرها لبيان جميع خصوصيات ما يتصل بالحكم ، وإنما هي واردة في بيان أصل التشريع كآية : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ...)^٢ وآية : (... وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ...)^٣ وآية : (... كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ...)^٤ وآية : (وَاعْلَمُوا إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَالَمِينَ عَلَيْهَا ...)^٥ كل هذه الآيات الواردة في أهم أحكام الشرع من صلاة وصيام وحج وخمس وزكاة لا يمكن ان نستفيد منها حكماً محدوداً اذا تجردنا عن تحديدات السنة لمفاهيمها وجزائها وشرائطها وموانعها.

لهذا نرى انه لا يمكن ان يفهم معنى للإسلام بدون السنة الشريفة ، لذا كان لحفظها الأثر الكبير في حفظ الاسلام .
تحديد السنة :

السنة في اللغة : الطريقة المسلوكة أو الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أم سيئة.

١. الاسراء : ٨٨

٢. البقرة : ٤٣

٣. آل عمران : ٩ (عليه السلام)

٤. البقرة : ١٨٣

٥. الانفال : ٤١

٦. التوبه : ٦٠





وفي اصطلاح الفقهاء : تطلق السنة على ما يقابل البدعة. ويراد بها كل حكم يستند الى اصول الشريعة في مقابل البدعة ، فانها تطلق على ما خالف اصول الشريعة. وقد تطلق السنة على المستحب والنافلة في العبادات من باب اطلاق العام على الخاص ، كما تطلق على ما واظب عليه فعله النبي (صلى الله عليه و آله) مع عدم تركه بلا عذر. وتُطلق السنة عند الاصوليين : - بالاتفاق - على ما صدر عن النبي (صلى الله عليه و آله) من قول أو فعل أو تقرير غير ما اختص به (صلى الله عليه و آله). ويدور كلامنا في هذا المقال حول دور الأئمة الاثني عشر : في حفظ السنة بمفهومها عند الاوصليين.





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٢

حجّة السنة النبوية

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

حجّيّة السنّة النبوية :

من نافلة القول التأكيد على حجّيّة السنّة النبوية والتماس دليل لها ، لأنّها ضرورة دينية أجمع عليها المسلمين ونطق بها القرآن الكريم بقوله : (... أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ ...) ^١ (... وَمَا آتَكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ...) ^٢ (وما ينطق عن الهوى. إنّه إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) ^٣ وقد تقدم القول ممّا باه لا يكاد يفهم معنى للإسلام بدون السنّة النبوية. ثم إن العصمة الثابتة للنبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) تقتضي أن تكون أقواله وأفعاله وتقريراته من قبيل التشريع أو موافقة للشريعة.

اتجاهان مختلفان حول السنّة النبوية :

أقول : هناك اتجاهان متفاوتان بالنسبة إلى السنّة النبوية حدثاً في زمان الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وبعد وفاته :

الاتجاه الأول : ينحو لعدم الاهتمام بحفظ وكتابة السنّة النبوية وحتى يمنع من نشرها ، خشية ان تختلط مع القرآن الكريم وقد ادى هذا الاتجاه الى صدور النهي عن كتابة الحديث ^٤ مثل ما حدث به عبد الله بن عمر حيث قال : «
كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أريد حفظه ، فنهنّي قريش ، فقالوا إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وهو يشرّيتكّم في الغضب والرضا ! فأمسكت عن الكتابة ، فذكرت ذلك للرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فقال : اكتب ، فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إِلَّا حق » ^٥ ، كما نسبت في ذلك روايات الى الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) تنهى عن كتابة الحديث.

ومن الجدير بالذكر تنبّه الخط المانع (وهو الخط الحاكم آنذاك) بعد قرن من الزمان الى بطلان هذا الاتجاه !
فدعوا الى كتابة الحديث وعرفوا ان القرآن لا يمكن ان يختلط مع غيره الذي لا يكون معجزا ، ولم ينقص من

١. النساء : ٥٩.

٢. الحشر : (عليه السلام).

٣. النجم : ٣ - ٤.

٤. كتاب الغدير ، للعلامة الأميني : ج ٦ ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ - نقلأً عن تاريخ ابن كثير ج ٨ ، ص ١٠ (عليه السلام) ، الروايات في كتاب تنوير الحوالك ، للسيوطى : ج ١ ، ص ٤ و مستدرک الصحيحين ، للحاکم : ج ١ ، ص ١٠٢ ، وراجع تذكرة الحفاظ : ج ١ ، ص (عليه السلام).

٥. المدخل للفقه الإسلامي ، لمحمد سلام مذكور : ص ١٨٤ ، نقلأً عن ابن عبد البر في جامعه وابي داود في سننه ، والحاکم وغيرهم.





الاهتمام بالقرآن نتيجة كتابة الحديث. قال السيد رشيد رضا : « ونحن نجزم بأننا نسينا وأضمننا من حديث نبينا حظاً عظيماً لعدم كتابة علماء الصحابة كل ما سمعوه »^١.

الاتجاه الثاني : وهناك اتجاه آخر حفظ السنة وكتابها ونشرها وتوارثها وأمر المسلمين بكتابتها. وهذا الاتجاه قام به الإمام علي (عليه السلام) ومن بعده من أئمة أهل البيت الذين صرّحوا بأنّ ما يقولونه هو عبارة عن السنة النبوية التي كانت محفوظة عندهم بأمر رسول الله (صلى الله عليه و آله). وإليك نموذجاً من الأدلة على ذلك من الروايات التي تواترت في هذا الأمر المهم :

أولاًً : ما ذكره في كتاب الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال : « قلت للإمام الصادق (عليه السلام) : الحديث أسمعني منك أرويه عن أبيك ، أو أسمعه من أبيك أرويه عنك ؟ قال (عليه السلام) : سواء إلا أنك ترويه عن أبي أحبت إليّ ». ^٢

ثانياً : ما رواه في الكافي عن علي بن محمد عن زياد عن سهل بن زيد عن محمد بن عمر بن عبدالعزيز عن هشام بن سالم وحماد بن عثمان وغيره قالوا : « سمعنا الإمام الصادق (عليه السلام) يقول : حديثي حديث أبي ، وحديث أبي حدث جدي ، وحديث جدي حدث الحسين ، وحديث الحسين حدث الحسن ، وحديث الحسن حدث أمير المؤمنين ، وحديث أمير المؤمنين حدث رسول الله (صلى الله عليه و آله) ، وحديث رسول الله (صلى الله عليه و آله) قول الله عزّ وجلّ »^٣.

ثالثاً : ما رواه في المجالس عن الحسين بن ادریس عن أبيه عن محمد بن احمد عن محمد بن علي عن عيسى بن عبد الله عن أبيه عن آبائه عن علي (عليه السلام) قال : « قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) : اللهم ارحم خلفائي ، قيل : يا رسول الله ومن خلفاؤك ؟ قال (صلى الله عليه و آله) : الذين يأتون من بعدي يررون حدديثي وستني ثم يعلمونها »^٤.

١. تفسير القرآن ، للإمام محمد عبد السيد رشيد رضا : ج ٦ ، ص ٢٨٨.

٢. وسائل الشيعة : ج ١٨ ، باب ٨ من أبواب صفات القاضي ، ح ١١ عن الكافي.

٣. المصدر السابق : ح ٢٦.

٤. وبما ان الأئمة من أهل البيت هم خلفاء رسول الله (صلى الله عليه و آله) بالنصّ الوارد عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) فهم المقصودون في هذا الحديث وهم رواة السنة وهم الذين يعلمونها الناس. المصدر نفسه : حديث ٥ ، وقد ورد الحديث عن الفقيه مرسلًا وعن المجالس مسندًا بالسند المتقدم ، وورد هذا الحديث بنفس المضمون في كتاب معانى الأخبار بسند آخر عن : صاحب معانى

رابعاً : روى محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفید) في المجالس عن جعفر بن محمد بن قولويه عن أَحْمَدَ بن محمد بن عيسى عن هارون بن مسلم عن ابن اسپاط عن سيف بن عميرة عن عمرو بن شمر عن جابر قال : « قلت للإمام الباقر (عليه السلام) اذا حدثني بحديث فاسنده لي : فقال (عليه السلام) : حدثني أبي عن جدّي عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) عن جبرئيل عن الله تبارك وتعالى ، وكلما أحدثك بهذا الأسناد^١ . »

خامساً : روى علي بن موسى بن جعفر بن طاوس في كتاب الاجازات ، قال : مما روينا من كتاب الشيخ الحسن بن محبوب عن ابن سنان عن الإمام الصادق (عليه السلام) ، قال : سمعته يقول : « ليس عليكم فيما سمعتم مَنْيَ أن ترووه عن أبي (عليه السلام) ، وليس عليكم جناح فيما سمعتم من أبي أن ترووه عني. ليس عليكم في هذا جناح سمعتَه مَنْيَ فاروه عن أبي ، وما سمعته مَنْيَ فاروه عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) »^٢ . »

سادساً : روى علي بن موسى بن جعفر بن طاوس قال : وما روينا من كتاب حفص بن البختري قال : « قلت للإمام الصادق (عليه السلام) نسمع الحديث منك فلا أدرى منك سماعيه أو من أبيك ؟ فقال (عليه السلام) : ما سمعتَه مَنْيَ فاروه عن أبي ، وما سمعته مَنْيَ فاروه عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) »^٣ . »

سابعاً : وروى في الكافي عن محمد بن يحيى عن عبدالله بن محمد علي بن الحكم عن ابن عثمان عن عبدالله بن أبي يغفور قال : وحدثني الحسين بن أبي العلاء حضر ابن أبي يغفور في هذا المجلس ، قال : « سأله الإمام الصادق عن اختلاف الحديث يرويه مَنْ نثق به ومنهم مَنْ لا نثق به ؟ قال (عليه السلام) : اذا ورد عليكم حديث فوجدم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ، وإلا فالذى جاءكم به أولى به ». وروى البرقي في المحسن عن علي بن الحكم مثله^٤ . والظاهر ان المراد من قول رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) خصوص قوله ولو بالواسطة فلا يشمل قول غيره.

الأخبار عن أبيه عن على بن ابراهيم عن أبيه عن النوفلي عن العيقوبي عن عيسى بن عبد الله العلوى عن أبيه عن جده عن على (عليه السلام). وله أسانيد أخرى عن الإمام الرضا (عليه السلام) عن آبائه عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ).

١. المصدر السابق : ح ٦(عليه السلام) ، عن مجالس المفید.

٢. المصدر السابق : ح ٨٥ عن كتاب الاجازات للسيد بن طاوس (مخطوط).

٣. المصدر السابق : ح ٨٦ ، عن كتاب الاجازات للسيد بن طاوس (مخطوط).

٤. المصدر السابق : باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١١ ، فالإمام الصادق (عليه السلام) الذي يقول : بأنَّ الميزان هو الشاهد من كتاب الله وقول رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ، فهو لم ير لقوله الذى ليس هو قول رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أى ميزة.





ثامناً : روى في عيون الاخبار عن أبيه ومحمد بن الحسن بن أحمدر بن الوليد جمِيعاً عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الله المسمعي عن أحمد بن الحسن الميامي انه سأله الإمام الرضا (عليه السلام) يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) في الشيء الواحد ، فقال (عليه السلام) : « ... لَآنَا لَا نرْخَصُ فِيمَا لَمْ يرْخَصْ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَلَا نأْمِرُ بِخَلَافِ مَا أَمْرَبَهُ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) إِلَّا لِعَلَةٍ خوفٍ ضرورةٍ ، فَإِنَّمَا نَسْتَحْلِلُ مَا حَرَمَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مَحْرَمًا مَا اسْتَحْلَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ أَبْدًا لَآنَا تَابُونَ لِرَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مُسْلِمُونَ لَهُ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) تَابَعًا لِأَمْرِ رَبِّهِ مُسْلِمًا لَهُ . وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا »^١ .

تاسعاً : روى محمد بن الحسن بن فروخ الصفار القمي (المتوفى سنة (عليه السلام) ٩٠ هـ) قال : حدثنا احمد بن محمد عن البرقي عن اسماعيل بن مهران عن سيف بن عميرة عن أبي المعزا عن سماحة عن أبي الحسن (الإمام الرضا (عليه السلام)) ، قال : « قلت له : كل شيء تقول به في كتاب الله وسننه أو تقولون فيه برأيكم ؟ قال (عليه السلام) : بل كل شيء نقوله في كتاب الله وسننه نبيه »^٢ .

عاشرًا : روى محمد بن الحسن الصفار القمي قال : حدثنا احمد بن محمد عن البرقي عن صفوان عن سعيد الاعرج قال : « قلت للإمام الصادق (عليه السلام) إن من عندنا من يتفقه ، يقولون : يرد علينا مالا نعرفه في كتاب الله ولا في السنة نقول فيه برأينا . فقال الإمام الصادق (عليه السلام) : كذبوا ، ليس شيء إلا جاء في الكتاب وجاءت في السنة »^٣ والظاهر أن المراد بالنسبة هي سنة النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) .

الحادي عشر : روى الصفار قال حدثنا احمد بن الحسن بن علي فضال عن أبيه عن أبي المعزا عن سماحة عن العبد الصالح (الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام)) ، قال : « سأله فقلت إن أنساً من أصحابنا قد لقوه أباك وجدك وسمعوا منها الحديث ، فربما كان الشيء يبتلي به بعض أصحابنا وليس عندهم في ذلك شيء يفتنه ، وعندهم ما

١. المصدر السابق : ح ٢١ ، عن عيون الاخبار.

٢. بصائر الدرجات : ج ٦ ، باب ١٥ ، ص ٣٠١ ، ح ١.

٣. المصدر السابق : ح ٢.





يشبهه ، يسعهم ان يأخذوا بالقياس ؟ فقال (عليه السلام) : إنه ليس بشيء إلا وقد جاء في الكتاب والسنة^١ .

والظاهر ان المراد بالسنة هي سنة النبي (صلى الله عليه وآله).

الثاني عشر : روى محمد بن الحسن الصفار قال : حدثني السندي محمد بن صفوان بن يحيى عن محمد بن حكيم عن أبي الحسن (موسى بن جعفر عليه السلام) ، قال : « قلت له : تفتقهنا في الدين وروينا ، وربما ورد علينا رجل قد ابلي بشيء صغير ، الذي ما عندنا فيه بعينه شيء ، وعنده ما هو يشبه مثله ، أفتقيه بما يشبهه ؟ قال (عليه السلام) : لا ، وما لكم والقياس في ذلك ، هلك من هلك بالقياس. قال : قلت : جعلت فداك ، أتى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بما يكتفون به ؟

قال (عليه السلام) : أتى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بما استغنو به في عهده وبما يكتفون به من بعده إلى يوم القيمة. قال : قلت : ضاع منه شيء ؟ قال : لا ، هو عند أهله^٢ .

الثالث عشر : روى في الكافي عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال : « سمعت الإمام الصادق يقول : من خالف كتاب الله وسنة محمد (صلى الله عليه وآله) ، فقد كفر »^٣ .

الرابع عشر : روى الشيخ الطوسي في أماليه وروى الصفار في بصائر الدرجات وروي في ينابيع المودة - واللطف للأول - عن أحمد بن محمد بن علي الباقر (عليه السلام) عن آبائه قال : « قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لعلي : اكتب ، املي عليك. قال : يا نبي الله أتخاف على النسيان ؟ قال (صلى الله عليه وآله) : لست أخاف عليك النسيان وقد دعوت الله لك ان يحفظك ولا ينسيك ، ولكن اكتب لشركائك. قال : قلت ومن شركائي يا نبي الله ؟ قال (صلى الله عليه وآله) : الأئمة من ولدك ؛ بهم تسقى أمتي الغيث ، وبهم يستجاب دعاؤهم ، وبهم يصرف الله عنهم البلاء ، وبهم تنزل الرحمة من السماء. وأواما إلى الحسن (عليه السلام) وقال : هذا أولهم ، وأواما إلى الحسين (عليه السلام) وقال : الأئمة من ولده^٤ .

١. المصدر السابق : ح^٣.

٢. بصائر الدرجات : ج ٦ ، باب ١٥ ، ح ٤ ، فإذا كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد أتى بما يستغنى به المسلمين إلى يوم القيمة ، ولم يفقد منه شيء ، وهو عند أهله الذين لا يقيسون ، وهم الأئمة : اذن ما يقولونه هو عن رسول الله (صلى الله عليه وآله).

٣. وسائل الشيعة : ج ١٨ ، باب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٦ ، ولا يضر ارسال ابن أبي عمير عن بعض أصحابه لشهادة الشيخ الطوسي بأنه لا يرسل إلا عن ثقة.

٤. أمالى الشيخ الطوسي : ج ٢ ، ص ٥٦ ، ط النجف ١٢٨٤ هـ



إذن كتبَ علي لشركائه وهم الأئمة من ولده ، فما يقولونه عن رسول الله (صلى الله عليه وآلـه). وقد وردت روايات كثيرة في شأن الصحيفة التي أملأها رسول الله (صلى الله عليه وآلـه) على علي (عليه السلام) وقد خطتها علي بيده وتوارثها الأئمة : ، وهذه الروايات فيها تفصيل لما ذكر في إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآلـه) لعلي (عليه السلام) ، إذ فيها « كل حلال وحرام حتى أرش الخدش ».

منها : ما رواه الصفار قال : حدثنا أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن محمد بن حمران عن سليمان بن خالد قال : « سمعت الإمام الصادق (عليه السلام) يقول : إنّ عندنا لصحيفة سبعين (سبعون) ذراعاً ، إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآلـه) وخط علي (عليه السلام) بيده ، ما من حلال ولا حرام إلاّ وهو فيها حتى أرش الخدش »^١.

ومنها : قال النجاشي : أخبرنا محمد بن جعفر قال : أخبرنا أحمد بن محمد بن سعيد عن محمد بن أحمد بن الحسن ، عن عبّاد بن ثابت عن أبي مريم عبد الغفار بن القاسم عن عذافر الصيرفي قال : « كنت مع الحكم بن عتبة عند أبي جعفر (عليه السلام) (الإمام الباقر) فجعل يسأله ، وكان أبو جعفر له مكرماً ، فاختلغا في شيء ، فقال أبو جعفر : يابني قم فأخرج كتاب علي ، فأخرج كتاباً مدرجاً عظيماً ، ففتحه وجعل ينظر فيه حتى أخرج المسألة ، فقال أبو جعفر : هذا خطّ علي (عليه السلام) وإملاء رسول الله (صلى الله عليه وآلـه) ، وأقبل على الحكم وقال : يا أبا محمد اذهب أنت وسلمة وابو المقداد حيث شئتم يميناً وشمالاً ، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل (عليه السلام) »^٢. وقد عبر عن هذه الصحيفة في بعض الروايات بالجامعة ؛ فقد روى الصفار عن أبان بن عثمان عن علي بن الحسين (زين العابدين) (عليه السلام) عن الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) قال : « ان عبدالله بن الحسن يزعم انه ليس عنده من العلم إلاّ ما عند الناس ، فقال (عليه السلام) : صدق - والله - عبدالله ابن الحسن ، ما عنده من العلم إلاّ ما عند الناس ، ولكن عندنا - والله - الجامعة فيها الحلال والحرام ... كيف يصنع عبدالله إذا جاء الناس من كل أفق ويسألونه ؟ »^٣.

١. بصائر الدرجات ج ٢ : ١٤٢ ، باب ١٢ ، الاحاديث ٢٤ حديثاً فراجع.

٢. رجال النجاشي : ص ٢٥٥ ، ترجمة محمد بن عذافر.

٣. بصائر الدرجات ج ٢ : ص ١٤ (عليه السلام) ، باب ١٤ ، ح ١٩.



الخامس عشر : روى في كتاب الاختصاص عن حمزة بن يعلى عن احمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن الامام الباقر (عليه السلام) قال : « يا جابر إننا لو كننا نحذّركم برأينا و هوانا لكننا من الهالكين ، ولكننا نحذّركم بأحاديث نكترها عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) كما يكتر هؤلاء ذهبهم وورقهم »^١.

الخلاصة : ان كثيراً من الروايات المتقدمة مختلفة من ناحية السندي تمام الطبقات ، كما ان بعضها عن الامام الصادق وبعضها عن الامام الباقر وبعضها عن الامام الرضا وبعضها عن الامام الحسين : ، وبعضها عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) ؛ فهي تورث القطع بمضمونها الذي يقول : « ان كل ما يقوله الأئمة هو عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) ؛ إما قد كُتبَ عندهم بواسطة الكتب التي ورثوها عن آبائهم ، أو تعلّموه من آبائهم وروروه الى الناس لأجل ان تتضح معالم الشريعة المستفادة من القرآن الكريم وسنة رسول الله (صلى الله عليه و آله) ». و اذا كان حديث كل إمام من الأئمة الاشعيشر ، هو عن آبائه عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) حسب الروايات المتقدمة فيجب التسليم لهذه الاحاديث والأخذ بها ، ولذا قال (الامام) أَحْمَدُ وَهُوَ يَعْلَقُ عَلَى حَدِيثِ الْإِمَامِ الرَّضَاِ (عليه السلام) عن آبائه حين مرّ بنيسابور : « لَوْ قَرَأْتُ هَذَا الْاسْنَادَ عَلَى مَجْنُونٍ لَبَرِئَ مِنْ جَنْتِهِ ».

ومن هذا الذي تقدم نفهم ان خطأ أهل البيت قد تحمل العبء الثقيل في نشر سنة النبي (صلى الله عليه و آله) وحفظها من الضياع في مقابل الخط الآخر ، الذي كان يرى في حفظ أو نشر السنة النبوية اختلاط القرآن بغيره ، فصدرت التواهي عن كتابة الحديث النبوي أو نشره بين الأمة. لماذا لم يكن لروايات كتاب علي (الجامعة) ذكر في كتب أهل السنة؟

وقد يتساءل المتسائل المنصف عن علة عدم وجود أثر للروايات التي ترويها الشيعة (وهي متواترة) عن كتاب علي (عليه السلام) الذي كتبه بيده بإملاء رسول الله (صلى الله عليه و آله) والذي فيه كل حلال وحرام الى يوم القيمة ، بل وجد ما يخالف هذه الروايات وينفيها ويثبت كتاباً لعلي (عليه السلام) صغيراً موجوداً في ذوبة سيفه قد املأه عليه رسول الله (صلى الله عليه و آله). وقد ذكر هذه الروايات النافية لكتاب علي (الجامعة) كل من البخاري ومسلم وذكرت ايضاً في مستند أحمد وفي سنن البيهقي وسنن النسائي. واليك خلاصتها كما في البخاري بحاشية السندي :

١. بحار الانوار : ج ٢٦ : ص ٢٨.

(النص غير مقوم) (النص غير مقيم)





١- قال البخاري : حدثنا محمد بن سلام قال أخبرنا وكيع عن سفيان عن مطرف عن الشعبي عن أبي حجيفة ، قال : « قلت لعلي : هل عندكم كتاب؟ قال : لا ، إلّا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة. قال : قلت فما في هذه الصحيفة؟ قال : العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر»^١.

(عليه السلام) - قال البخاري : حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن الأعمش عن ابراهيم التميمي عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال : « ما كتبنا عن النبي (صلى الله عليه و آله) إلّا القرآن وما في هذه الصحيفة. قال النبي (صلى الله عليه و آله) المدينة حرام ما بين عائر إلى كذا ، فمن أحدث حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه عدل ولا صرف. وذمة المسلمين واحدة ، يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل ، ومن والى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل »^٢.

٣- وروى البخاري : قال : حدثنا صدقة بن الفضل أخبرنا ابن عيينة حدثنا مطرف قال سمعت الشعبي قال سمعت أبا حجيفة قال : « سألت علياً (عليه السلام) : هل عندكم شيء ما ليس في القرآن؟ (وقال مرة ما ليس عند الناس ؟). قال : والذي فلق الحب وبرأ النسمة ما عندنا إلّا ما في القرآن الا فهماً يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة. قلت : وما في الصحيفة؟ قال : العقل وفكاك الأسير وان لا يقتل مسلم بكافر»^٣.

٤- وروى البخاري : قال : حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبا حمزة الأعمش حدثني ابراهيم التميمي حدثني أبي قال : « خطبنا علي (عليه السلام) على منبر من آجر وعليه سيف فيه صحيفة معلقة ، فقال : والله ما عندنا من كتاب يقرأ إلّا كتاب الله وما في هذه الصحيفة فنشرها ، فإذا فيها اسنان الأبل ، وإذا فيها : المدينة حرم من غير إلى كذا فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً. وإذا فيها : ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً. وإذا فيها : من والى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً»^٤.

١. صحيح البخاري : ج ١ ، ص ٣١ - ٣٢ ، باب كتابة العلم.

٢. المصدر السابق : ج ٢ ، ص ٢٠٥ ، باب إثم من عاهد ثم غدر.

٣. المصدر السابق : ج ٤ ، ص ١٩٤ و ١٩٢ ، باب العاقلة.

٤. المصدر السابق : ص ٢٦٠.



٥- وفي مسنند أَحْمَدَ : - الْذِي بِهَا مُشَهَّدٌ مُنْتَخَبٌ كُنْزُ الْعَمَالِ - يَقُولُ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ حَدَّثَنَا شَرِيكُ عَنْ مُخَارِقِ عَنْ طَارِقِ بْنِ شَهَابٍ قَالَ : شَهَدْتُ عَلَيْهِ يَقُولُ : « ... وَاللَّهُ مَا عَنَّنَا مِنْ كِتَابٍ يَقْرَأُ إِلَّا كِتَابٌ اللَّهُ وَمَا فِيهِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ ... ». وَفِي حَدُودِ تَبَعِي فِي كِتَابِ البَخَارِيِّ وَمَسْنَدِ أَحْمَدَ وَسِنَنِ النَّسَائِيِّ وَسِنَنِ ابْنِ مَاجَةَ وَسِنَنِ الْبَيْهَقِيِّ ، فَقَدْ رَأَيْتَ كُلَّ الرَّوَايَاتِ تَرْجِعُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَسْنَادٍ :

السند الأول : الْذِي يَكُونُ عَنْ مَطْرُفِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ أَبِي جَحِيفَةَ .

السند الثاني : الْأَعْمَشُ عَنْ ابْرَاهِيمَ التَّمِيميِّ عَنْ أَبِيهِ .

السند الثالث : عَنْ شَرِيكِ عَنْ مُخَارِقِ عَنْ طَارِقِ بْنِ شَهَابٍ .

وَلَكِنَ السَّنَدُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِيهِمَا سَفِيَانُ فَهُمَا رَوَايَةً وَاحِدَةً لَهَا اسْنَادٌ مُتَعَدِّدَةٌ فَلَا تَخْرُجُ عَنِ الْخَبَرِ الْوَاحِدِ . وَرَوَايَةُ الْإِمامِ أَحْمَدَ هِيَ رَوَايَةً ثَانِيَةً لِأَنَّ سَنَدَهَا يَخْتَلِفُ عَمَّا سَبَقَهَا ، وَفِي هَاتِينَ الرَّوَايَتَيْنِ مِنْ لَمْ يُوَثِّقْ أَوْ مَجْهُولٌ فَلَا تَصْلُحُ لِأَنْ تَكُونَ حَجَّةً ؟ فَأَبْيَوْ جَحِيفَةَ وَهُوَ وَهْبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ السَّوَالِيِّ لَمْ يُوَثِّقْ فِي الْكِتَابِ الَّتِي رَجَعَتْ إِلَيْهَا وَكَذَا الشَّعْبِيِّ الَّذِي هُوَ عَامِرُ بْنُ شَرْحِيلٍ رَغْمَ عَدَّهِ مِنَ الْفَقَهَاءِ ، وَإِمَامُ ابْرَاهِيمَ التَّمِيميِّ فَهُوَ لَمْ يَذْكُرْ فِي كِتَابِ الرَّجَالِ الَّتِي رَجَعَتْ إِلَيْهَا ، وَكَذَا لَمْ يُوَثِّقْ كُلُّ مِنْ شَرِيكِ وَطَارِقِ بْنِ شَهَابٍ ، وَلَمْ أَجِدْ لِمُخَارِقِ ذَكْرًا فِي الْكِتَابِ الَّتِي رَجَعَتْ إِلَيْهَا إِيْضًا .

وَمَعَ هَذَا فَقَدْ يَدُورُ فِي الْذَّهَنِ عَدْمُ صِحَّةِ الرَّوَايَاتِ الْمُتَقْدِمَةِ فِي وُجُودِ كِتَابٍ لَعَلَّيْ فِيهِ كُلُّ حَلَالٍ وَحَرَامٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ حَتَّى ارْشَ الدُّخُشِ .

والجواب :

١- بَعْدِ الْأَغْمَاضِ عَنْ سَنَدِ الرَّوَايَتَيْنِ الْمُتَقْدِمَتَيْنِ الَّتِيْنِ فِيهِمَا مِنْ لَمْ يُوَثِّقْ وَالْمَجْهُولُ ، فَانْ لَسَانَهُمَا وَأَمْثَالَهُمَا مِنَ الرَّوَايَاتِ الَّتِيْ فِيهَا يَمِينٌ مَغْلُظَةٌ عَلَى النَّفِيِّ يَدْلِلُ عَلَى أَنَّ هَنَاكَ حَدِيثًا حَولَ كِتَابٍ خُصَّ بِهِ عَلَيْ (فِيهِ أَحْكَامُ الدِّينِ وَقَوَاعِدُهُ) دُونَ بَقِيَةِ الْمُسْلِمِينَ وَكَانَ مَشْهُورًا ، الْأَمْرُ الَّذِي دَعَا بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ إِلَى السُّؤَالِ عَنْ هَذَا الْكِتَابِ (الْجَامِعَةِ) فَنَفَى هَذِهِ الرَّوَايَاتِ بِالْيَمِينِ الْمَغْلُظَةِ .

انظُرْ إِلَى الْيَمِينِ : « وَاللَّهُ مَا عَنَّنَا مِنْ كِتَابٍ يَقْرَأُ إِلَّا كِتَابٌ اللَّهُ وَمَا فِيهِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ ... » « وَالْذِي فَلَقَ الْحَبَّ وَبِرَأَ النَّسْمَةَ مَا عَنَّنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ ... وَمَا فِيهِ الصَّحِيفَةِ ... » وَفِي رَوَايَةٍ : « مَنْ زَعَمَ أَنَّ هَنَاكَ شَيْءًا نَقْرُؤُهُ إِلَّا كِتَابٌ اللَّهُ وَهَذِهِ الصَّحِيفَةُ فَقَدْ كَذَبَ » ، وَانظُرْ إِلَى السُّؤَالِ عَنْ أَبِي جَحِيفَةَ « هَلْ عَنْدَكُمْ كِتَابٌ؟ قَالَ : لَا » فَهُوَ يَدْلِلُ عَلَى وُجُودِ

١. مَسْنَدُ أَحْمَدَ : ج ١ : ص ١٠٠ .





الحديث حول كتاب قد خُصّ به عليٌ (عليه السلام). وحينئذ يتوجه السؤال لمن رووا هذه الروايات فقط فيقال لهم : ما هي تلك الروايات التي اشتهرت أو دار الحديث حولها ؟ لماذا لم تذكروا تلك الروايات التي اشتهرت أو دار الحديث حولها ؟ لماذا لم تذكروا تلك الروايات التي يُدّعى انّ علّيًّا (عليه السلام) قد كذبها في هذه الروايات كما يدّعى شرّاح الروايات من أبناء السنة ؟

٢- ثم لو تنزلنا عمّا تقدم ، يكون أمامنا طائفتان من الروايات :

الأولى : تزعم انّ هناك كتاباً خُصّ به عليٌ والائمة من ولده دون بقية الناس (وهي متواترة كما تقدم).

الثانية : تزعم نفي ذلك . فما علينا إلّا أن نقول : إن الروايات المتواترة توجب علمًا بالصدور عن النبي (صلى الله عليه و آله) بخلاف الروايات غير المتواترة فإنها لا توجب علمًا بالصدور و حينئذ يتعين الأخذ بالعلم و ترك غير العلم عند التعارض .

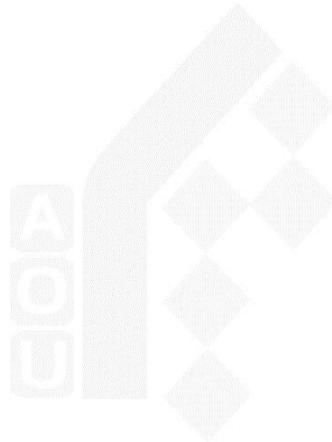
اما عدم ذكر الروايات المتواترة في كتب بعض المسلمين (أهل السنة) فهو لا يدل على عدم صدورها ولا يقلل من العلم الحاصل من التواتر.

٣- وأما سرّ ترك كتب السنة للروايات المتواترة (التي تصرّح بوجود كتاب خصّ النبي (صلى الله عليه و آله) به علىّاً دون بقية الناس فيه كل حلال وحرام الى يوم القيمة) فهو الجوّ الحاكم في ذلك الوقت الذي كان ضدّ أهل البيت وضدّ عليٍّ بحيث جعل سبّ عليٍّ سُنة تعبد بها الناس والتزم بها الخطباء وأهل المنابر أكثر من أربعين سنة ، فكُتمت فضائل أهل البيت وعليٍّ ووضعت فضائل لغيرهم من قبل مَنْ يهوى الأمويين والعباسين . وهذا الجوّ الذي ساد في ذلك الزمان أوجب ان توضع روايات لتغيير ما كان مسموماً وملوفاً في حق أهل البيت : وتبعدهم عن الساحة السياسية ، كما حدث في زمان معاوية ، خصوصاً اذا علمنا ان مرحلة تدوين الحديث حصلت في تلك الاجواء المعادية لعليٍّ (عليه السلام) وأهل بيته . وبهذا يتضح سرّ عدم ذكر الروايات (القائلة بأنّ كتاباً أملأه رسول الله (صلى الله عليه و آله) وخطّه عليٍّ بيديه بتفاصيلها المتقدمة) في كتب أهل السنة ووُجدت متواترة في كتب الشيعة الإمامية . والظاهر ان هذه الروايات كرواية عكرمة ومقاتل (في شأن نزول آية



التطهير) حيث كان عكرمة ينادي في السوق^١ و يقول : « من شاء باهله انها نزلت في نساء النبي (صلى الله عليه و آله) خاصة » أو يقول : « ليس بالذى تذهبون اليه ، إنما هو نساء النبي (صلى الله عليه و آله) ». ^٢

على ان هذه الروايات التي تذكر كتاب علي (الجامعة) لو لم تتم فرضاً فيكفيانا الروايات الأخرى الكثيرة والمتوترة ايضاً القائلة بأنَّ الأئمة : يرونون سنة رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن آبائهم عن رسول الله (صلى الله عليه و آله).



١. الواحدى ، اسباب النزول : ص ٢٦٨.

٢. الدر المثور : ج ٥ ، ص ١٩٨ . و عكرمة : خارجي معاد لعلى ، و مقاتل : خارجي معاد لعلي راجع ترجمتهما فى ميزان الذهبي ، وكان مقاتل يقول لأبى جعفر المنصور : « انظر ما يمكن ان أحدثه فىك حتى احدثه ... ».



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٣

الأئمة: وتشريع الأحكام

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

٢ - الأئمة : وتشريع الأحكام

وبعد ان اتّضح خط أهل البيت في حفظ السنة النبوية ونشرها يبقى علينا ان نبحث الروايات الواردة في كون الأئمة مشرعين لنرى مدى انسجامها مع الروايات المتقدمة أو عدم انسجامها ، ولكن قبل ذلك لابد من بيان :

١ - معنى تشرع الحكم.

٢ - تفويض الامر الى رسول الله (صلى الله عليه و آله).

٣ - روايات التفويض الى الأئمة ..

٤ - معنى تشرع الحكم :

ان الاحكام الشرعية يمكن تقسيمها الى قسمين :

أ - الاحكام الواقعية.

ب - الاحكام الحكومية.

اما الاحكام الواقعية : فهي الاحكام التي شرعها الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم أو على لسان نبيه العظيم وجاء فيها الأثر القائل : « حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة ». .

وهذه الاحكام الواقعية تنقسم الى قسمين :

أولاً : الاحكام الواقعية الأولية.

ثانياً : الاحكام الواقعية الثانوية.

اما الاحكام الواقعية الأولية : فيراد بها الاحكام المجعلة للشيء أولاً وبالذات ، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليها من عوارض آخر مثل وجوب الصلاة والصوم وإباحة شرب الماء وإباحة النوم في النهار وحلية بيع الطعام وحرمة شرب الخمر بالعنوانين الأولية ، وما الى ذلك من أحكام واقعية تكليفية أو وضعية.

واما الاحكام الواقعية الثانوية : فيراد بها ما يجعل للشيء من الاحكام بلحاظ ما يطرأ عليه من عنوانين خاصة تقتضي تغيير الحكم الأولي ؛ فالصوم اذا كان مضرًا بالمكلف ينقلب حكمه الى الحرمة أو عدم الوجوب ، وشرب الماء اذا كان لإنقاذ الحياة يكون واجباً ، والنوم في النهار اذا كان فيه خيانة للجيش الاسلامي يكون محرماً ، وشرب الخمر اذا كان لإنقاذ النفس من الموت يكون واجباً ، وهكذا أكثر الاحكام الأولية اذا طرأت عليها عنوانين ثانوية





تبديل واقعها وحكمها الأولى الى حكم ثانوي. وهذه الاحكام هي احكام شرعية واردة على موضوعاتها الأولية والثانوية ، لا تتغير ولا تبدل الى يوم القيمة. فإذا ثبت ان هناك تشريعاً من النبي (صلى الله عليه و آله) (كما هو ثابت) فهو في هذه الاحكام ، وكذا ما يقال عن تشريع الامام المعصوم .

أما الاحكام الحكومية : فهي الاحكام التي ترك الاسلام مهمة ملئها الىولي الأمر الذي يكون على رأس السلطة في الدولة الاسلامية ، سواء كان ولی الأمر هو النبي (صلى الله عليه و آله) أو الامام المعصوم أو الفقيه الذي تصدّى لإقامة دولة اسلامية ونجح في ذلك ، وحينئذ يقوم ولی الأمر بتنظيم أحكام تسمى بالاحكام الحكومية (تمييزاً لها عن الاحكام الشرعية الواقعية) حسب المصلحة التي تتطلبهما الدولة أو المجتمع الاسلامي في كل زمان .
وهذه الاحكام :

- ١- ليست لها صفة الثبوت الى الأبد ، بل هي احكام متحركة مؤقتة يمكن تبديلها أو إلغاؤها حسب المصلحة التي يراها ولی الأمر ، لأنها ليست احكاماً صدرت من ولی الأمر بما انه مبلغ للاحكم العامة الثابتة ، بل صدرت من ولی الأمر بما انه حاكم وولي على المسلمين .
- ٢- كما ان هذه الاحكام لا توجد إلا على أساس وجود جهاز حاكم يتولى شؤون الدولة الاسلامية ، فيمنح هذه الصلاحية في ايجاد احكام حكومية بما تفرضه المصالح والأهداف الاسلامية حسب الظروف التي تعيشها الدولة الاسلامية .

٣- وهذه الاحكام تغطي حاجة تطور علاقات الانسان بالطبيعة او الثروة عبر الزمن والتي قد تكون مهدّدة للعدالة الاجتماعية ان لم تكن هناك احكام متحركة يفرضها ولی الأمر ؛ فمثلاً هناك الحكم القائل : «بأن من سبق الى معدن فهو أحق به» قد صدر في زمان كان النصّ فيه حكماً عادلاً ، لأن من الظلم ان يساوي بين السابق الى المعدن وغير السابق ، إلا أن قدرات الانسان السابقة في الاستفادة من المعدن كانت محدودة ، اما في زمان تكون فيه القدرات كبيرة بحيث يمكن لقلة حرم الآخرين من الاستفادة من المعادن الكثيرة باستخدام الآلات التقنية المتطرفة للسيطرة على المعادن فقد يؤدي الأمر الى تزعزع العدالة الاجتماعية في

الدولة الاسلامية. لهذا جعل الاسلام لولي الأمر صلاحية أن يشرع في منطقة الفراغ - التي سنحددها - احكاماً حكومية مؤقتة تمنع في العصر المتتطور من تطبيق : «من سبق الى معدن فهو أحق به». وهكذا نقول في ما شرّعه الاسلام من حرمة احتكار امور معينة في صدر الاسلام (من الحنطة والشعير والتمر والزيتون والسمن والملح) ، اما





في زماننا هذا فيمكن لجماعة قد أتيحت لها قدرة مالية معينة ان تحكر سلعة معينة كالحديد أو الاسمنت بحيث يرتفع سعرها بما يخيل بموازين العدالة الاجتماعية ، فيتمكنولي الأمر أن يتدخل هنا ويمنع من احتكار الحديد أو الاسمنت ويعاقب عليه ، حتى تتمكن الدولة من تنظيم أمور المسلمين. قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطاعوا الله وأطاعوا الرسول وأولى الأمر منكم ...)^١.

حدود منطقة الفراغ :

اما حدود هذه المنطقة التي يملؤها الحاكم الشرعي ورئيس الدولة فهو الفعل المباح شرعاً بطبيعته ، فيحق لولي الأمر اعطاؤه حكماً بالوجوب أو الحرمة ، وهذا الوجوب أو الحرمة لا يتصف بالبقاء الى يوم القيمة ، بل هو تابع للمصلحة التي يراهاولي الأمر للمجتمع ، فقد يُغيّر بعد مدة من الوقت أو يُرفع حسب ما يراه الحاكم من المصلحة.

المشرع هو الله سبحانه وتعالى :

إن المشرع الأول هو الله سبحانه وتعالى ، ويكون دور النبي (صلى الله عليه وآله) تبليغ ما شرعه الله ووصل اليه عن طريق الوحي إلى الناس. وهذا مما اتفق عليه المسلمين ، وقد ذكرت ذلك الآية القرآنية القائلة : (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يوحى)^٢ ، والنطق في الآية مطلق ورد عليه النفي ، ومقتضاه نفي الهوى عن مطلق نطقه (صلى الله عليه وآله) ولكن بقرينة خطابه للمشركيين وهم يرمونه - في تشريعاته والقرآن الذي يقرؤه على العباد على انه من الله - بأنه كاذب متقول مفتر على الله سبحانه ... الخ ، كان المراد بقرينة المقام انه (صلى الله عليه وآله) ما ينطق عن الهوى فيما يقول من أمر الشريعة (القرآن والاحكام) بل هو وحيٌ يوحى إليه من الله سبحانه.

٢ - تفويض الأمر إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) :

هناك روايات فوّضت إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) أمر الخلق ليسوس الناس والأمة بالعدل والحق ويحكم فيهم بما أراد الله سبحانه ، قال تعالى : (أطاعوا الله وأطاعوا الرسول وأولى الأمر منكم ...) ، وفوّض الله سبحانه إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) أمر الدين في ناحية خاصة وفي منطقة فراغ معينة ليملأها بنفسه فملأها (صلى الله عليه وآله) وأقرّه الله سبحانه وتعالى على ذلك ، وقال تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ؟ فمثلاً ورد أن النبي (صلى الله عليه وآله) سأله ربه في إن يخفف جعل عدد الصلاة على امته ،

١. النساء : ٥٩.

٢. النجم : ٤ - ٣.





فجعلها خمس صلوات ثم فوّض اليه أن يزيد عليها ، فزاد رسول الله (صلى الله عليه و آله) وأقره الله عليها. وكما ورد في حرمة الخمر : (... اتّما الخمر والميسير والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان ...)^١ وفوّض إلى النبي (صلى الله عليه و آله) أن يزيد فحرّم رسول الله (صلى الله عليه و آله) كل مسكر وأقرّه الله تعالى عليه : وهذا التفويض من قبل الله سبحانه وتعالى لرسوله (صلى الله عليه و آله) هو في دائرة خاصة فملأها رسول الله (صلى الله عليه و آله) بنفسه ؛ فما دلّ عليه الدليل بان الله سبحانه قد فوّض الأمر فيه إلى النبي (صلى الله عليه و آله) وأقرّه على تشريعه يثبت فيه حق النبي في تشريع بعض الأحكام التي ترجع في النهاية إلى مشرّعية الله تعالى بعد اقراره عليه.

واليك بعض الروايات الدالة على ذلك :

١ - صحّيحة الفضيل بن يسار ، فقد روى الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن عمر بن أذينة عن الفضيل بن يسار قال : « سمعتُ الإمام الصادق (عليه السلام) يقول لبعض أصحاب قيس الماصر^٢ : إنَّ الله عزَّ وجلَّ أَدْبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَدْبَهُ ، فَلَمَا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدْبَ قَالَ : إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقِ عَظِيمٍ ، ثُمَّ فوّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيُسُوسَ عِبَادَهُ فَقَالَ عزَّ وجلَّ : وَمَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخَذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَاتَّهُوا وَانْ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه و آله) كَانَ مَسْدَداً وَمُوقِّعاً مُؤيَّداً بِرُوحِ الْقَدْسِ ، لَا يَزُلُّ وَلَا يَخْطُئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يُسُوسُ بِالْخُلُقِ ، فَتَأْدِيبُ بَادَابَ اللهِ ، ثُمَّ إِنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ فَرِضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ ، عَشَرَ رَكْعَاتٍ ، فَأَضَافَ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه و آله) إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَةً إِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيْضَةِ لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي سَفَرٍ ، وَأَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَالْحَضْرِ فَأَجَازَ اللهُ عزَّ وجلَّ لِهِ ذَلِكَ كُلَّهُ ، فَصَارَتِ الْفَرِيْضَةُ سَبْعَ عَشَرَةَ رَكْعَةً. ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه و آله) النَّوَافِلَ أَرْبَعَةً وَثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلَيِ الْفَرِيْضَةِ ، فَأَجَازَ اللهُ عزَّ وجلَّ لِهِ ذَلِكَ. وَالْفَرِيْضَةُ وَالنَّافِلَةُ إِحْدَى وَخَمْسُونَ رَكْعَةً ، مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدِ الْعَتْمَةِ جَالِسًا تَعْدُ بِرَكْعَةِ مَكَانِ الْوَتْرِ. وَفَرِضَ اللهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ ، وَسَنَّ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه و آله) صَوْمَ شَعْبَانَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلِيِ الْفَرِيْضَةِ ، فَأَجَازَ اللهُ لِهِ ذَلِكَ.

١. المائدة : ٩٠

٢. قيس الماصر : « من المتكلمين ، تعلمه من على بن الحسين (زين العابدين) ، وصاحب الصادق (عليه السلام) وهو من أصحاب مجلس الشامي » عن جامع الرواية ترجمة قيس بن الماصر.



١. اصول الكافي : ج ١ ، كتاب الحجة ، باب التقويض الى رسول الله (صلى الله عليه و آله) والي الأئمة ، ح ٤ .

٢. المصدر السابق : ح (عليه السلام).

وحرّم الله عزّ وجلّ الخمر بعينها وحرّم رسول الله (صلى الله عليه و آله) المسكر من كل شراب ، فأجاز الله له ذلك كله. وعاف رسول الله (صلى الله عليه و آله) أشياء وكرهها ولم ينه عنها نهي حرام إنما نهى عنها نهي إعافه وكراهة ، ثم رخص فيها فصار الأخذ برخصه واجباً على العباد كوجوب ما يأخذون بنبيه وعزائمهم ، ولم يرخص لهم رسول الله (صلى الله عليه و آله) فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما أمر به أمر فرض لازم ؛ فكثير المسكر من الأشربة نهاهم عنه نهي حرام لم يرخص فيه لأحد ، ولم يرخص رسول الله (صلى الله عليه و آله) لأحد تقصير الركعتين اللتين ضمّهما إلى ما فرض الله عزّ وجلّ ، بل ألزمهم ذلك إلزاماً واجباً ، لم يرخص لأحد في شيء من ذلك إلا للمسافر ، وليس لأحد أن يرخص [شيئاً] مالم يرخصه رسول الله (صلى الله عليه و آله)! فوافق أمر رسول الله (صلى الله عليه و آله) أمر الله عزّ وجلّ ونهيه نهي الله عزّ وجلّ ووجب على العباد التسلیم له كالتسليم لله تبارك وتعالى ! .

٢ - عن زرارة عن الامام الباقر (عليه السلام) قال : « وضع رسول الله (صلى الله عليه و آله) دية العين ودية النفس ، وحرّم النبيذ وكل مسكر ، فقال له رجل : وضع رسول الله (صلى الله عليه و آله) من غير ان يكون جاء فيه شيء ؟ قال (عليه السلام) نعم ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه^٢ ». وهناك روايات أخرى تؤدي نفس المضمون المتقدم في نفس المصدر المذكور. اذن تلخص لنا ان النبي (صلى الله عليه و آله) :

١ - مبلغ عن الله سبحانه ما شرعه الله للناس عن طريق الوحي.

٢ - حاكم على الناس.

٣ - مشرع لأحكام خاصة (وهي التي فوض الله فيها أمر التشريع الى النبي (صلى الله عليه و آله) في دائرة خاصة وملأها النبي (صلى الله عليه و آله) بنفسه وأقره الله عليها) .



٣- روایات التفویض الى الأئمة :

وهناك روایات تقول : ان النبي (صلی الله علیه و آله) قد أعطی ما فوّضه الله اليه الى الأئمة : أو إلى علی (علیه السلام) ، وهي عبارة عن خمس روایات أربع منها غير حجّة^١ وواحدة لها سند معتبر عن الامام الباقر (علیه السلام) : وهي : روى الشيخ الكليني في الكافي عن عدّة من اصحابنا عن أَحْمَدَ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمَ بْنِ حَمْيَدٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقِ قَالَ : « سَمِعْتُ الْأَمَامَ الْبَاقِرَ (علیه السلام) يَقُولُ : إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدْبَرَ نَبِيًّهُ عَلَى مَحْبِبِهِ ، فَقَالَ : (وَإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقِ عَظِيمٍ) ثُمَّ فَوَضَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ : وَمَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخَذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ : مَنْ يَطِعُ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ). قَالَ : ثُمَّ قَالَ : إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ فَوَضَّضَ إِلَيْيَّ وَائْتَمَنَهُ ، فَسَلَّمَ وَجَدَ النَّاسَ ، فَوَاللَّهِ لَنْ جَبَّكُمْ أَنْ تَقُولُوا إِذَا قَلْنَا ، وَانْ تَصْمِّمُوا إِذَا صَمَّنَا ، وَنَحْنُ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، مَا جَعَلَ اللَّهُ لَأَحَدٍ خَيْرًا فِي خَلْفِ أَمْرِنَا»^٢ وهذه الرواية ظاهرة في إعطاء الولاية والحكومة الى الأئمة ، حيث يقول الى بعض اصحابه : «فَسَلَّمَ وَجَدَ النَّاسَ». ونحن نعلم ان الذي جحده الناس هو الحكومة والولاية. اما روایة الأئمة عن النبي (صلی الله علیه و آله) فلم يجحدها الناس. ثم لو تنزلنا وقلنا ان هذه الرواية مطلقة شاملة لإعطاء الولاية وحق التشريع ، فلا بد من تخصيصها :

١- بطائق الروایات المتقدمة القائلة على لسان الأئمة : « كُلُّ مَا أُحَدِّثُكُمْ هُوَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله)».

٢- والروایات القائلة ان رسول الله (صلی الله علیه و آله) أملی على علی^٣ وكتب لشرکائه كل شيء من حلال وحرام حتى ارش الخدش ؛ ومعنى ذلك ان كل أحكام الاسلام قد أملأها رسول الله (صلی الله علیه و آله) لعلی^٤ وشرکائه ، فلا حاجة الى تشريع من قبل الأئمة .. وقد ذكر رسول الله (صلی الله علیه و آله) فقال : « ما من شيء يقربكم الى الجنة ويبعدكم من النار إلا أمرتكم به».

١. لأنّها بين مرسل أو مسند في بعض رجال سنته ضعف أو جهالة. راجع الروایات في اصول الكافى : ج ١ ، ص ٢٦٥ ، كتاب الحجة ، باب التفویض الى رسول الله (صلی الله علیه و آله) والى الأئمة ، تجد الروایة الاولى هي المعتبرة بسندها الثاني ، واما الروایة الثانية فضعيفة بابن أشیم ، والروایة الثامنة فيها محمد بن سنان فهي ضعيفة ، والروایة التاسعة فيها الحسن بن زياد ومحمد بن الحسن المیثمی وهما لم يوثقا ، والروایة العاشرة مرسلة.

٢. المصدر السابق : ح ١





٣- الآية القرآنية التي نزلت في حجّة الوداع. (... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ...) ، فقد تم الدين في زمن الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فلا حاجة إلى مشرع بعد رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ). وحينئذ يكون معنى روايات التفويض إلى الأئمة: ناظرة إلى الحكومة وتبيّن الأحكام وحفظها. وما يؤيد هذا هو استبعاد أن يكون أمر عظيم الأهمية (كحق التشريع للائمة:) في حياة المسلمين وفي مسيرتهم قد دلّ عليه خبر واحد ، بل لابدّ ان يكون مبيّناً بالدليل الواضح (كالدليل على حاكميّتهم في الخلافة العامة مثلًا) الواسط بحيث لا يكون فيه غموض ولا إبهام فيكون مَنْ خالف قد خالف عن بُيُّنة. بقي علينا ان نجيب عن سؤال قد يوجه اليانا وهو : لماذا فوّض النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أمر الحكم والتبيّن إلى الأئمة : دون غيرهم ؟

الجواب : ان النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لم يفعل ذلك من تلقاء نفسه ، فيما يرجع إلى أمور الشريعة بالانفاق لأنه (لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحْيٌ يوحى) ، ومع هذا نتمكن ان نجيب على ذلك من باب حكمة هذا التفويض إلى الأئمة دون غيرهم ، إذ نقول : يمكن ان تكون الحكمة هي عصمة هؤلاء الأئمة دون غيرهم ؛ فهم الأجدر بتحمّل مسؤولية التبليغ لأحكام الله وحفظها من الضياع ، وهم الأجدر بحكومة الناس - من حيث عصمتهم من الوقوع في الخطأ أو الاشتباه أو النسيان - في تطبيق أحكام الله تعالى. وقد أثبت لنا التاريخ انهم الأجدر في حفظ سنة النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) حيث منع من كتابة وحفظ الحديث في زمن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وبعد وفاته كما تقدم ذلك ، فان قريش (وَمَنْ تَسْلَمَ الْحُكْمُ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)) قد منعوا من كتابة الحديث بحجّة خشية اختلاطه مع القرآن الكريم ! ولكن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) والأئمة من بعده هم الذين حفظوا حديث رسول الله وكتبوه وتوارثوه ونشروه كما دلت على ذلك الروايات المتقدمة.

خطأ فظيع :

قد ينسب بعضُ إلى الإمامية القول : انهم يقولون بأن الأئمة : مشرّعون.

١. المائدة : ٣

٢. الأدلة على عصمة الأئمة : من القرآن والسنة كثيرة منها : آية التطهير : (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا).





أقول : وهذا من الخطأ بمكان ، لأن مسألة ما يوهم تشريع الأئمة للاحكم الشرعية قد ورد فيها (كما تقدم) اخبار آحاد لم يسلم من عدم الحججية إلا رواية واحدة كانت ظاهرة في تفويض أمر الخلق إلى الأئمة ليسوسوا الناس بالحق ، ومع التنزل وافتراض اطلاقها لتفويض أمر الدين والخلق ، فبناء على حججية خبر الواحد الثقة (وهو الصحيح) تمكناً ان نجمع بين هذه الرواية وبين الروايات المتقدمة التي أوجبت القطع بكون الأئمة : رواة وحفظة للسنة النبوية ، فكانت النتيجة هي : ان الأئمة قد فوضوا اليهم رسول الله (صلى الله عليه و آله) الحكم على الامة والتبلغ لأحكام الشريعة التي تمت زمان رسول الله (صلى الله عليه و آله) وهذا رأي نلتزم به والتزمناه وكتبناه في كتابنا الحلال والحرام في الإسلام.

وهناك من علماء الامامية من ذهب إلى عدم حججية خبر الواحد منهم :

١- نسبة إلى السيد المرتضى وأتباعه بأن الخبر الواحد اذا كان متواتراً أو محفوظاً بقرينة قطعية فهو حجة ويجوز العمل به وإلا فلا.

٢- نسبة إلى المحقق الحلي بأن الخبر الواحد إن عمل به المشهور فهو حجة وإن كان ضعيف السندي ، وإن لم يعمل به المشهور فليس بحجة وإن كان صحيح السندي.

٣- نسبة إلى صاحب المدارك وغيره بأن الخبر الواحد إن كان رجال سنده عدولًا أخذ به وإلا فلا وإن كان رجال سنده من الثقات. وحيثند : فعلى هذه المسالك الثلاثة لا يكون الخبر الواحد بما انه خبر واحد حجة. إذن لا يمكن ولا يصح ان ينسب الى الطائفة الامامية اعتقادها بتشريع الأئمة للاحكم الشرعية الواقعية (الأولية والثانوية) وانه أمر مجتمع عليه ، فان هذا من الخطأ الفظيع ، اضافة الى أن خبر الواحد في المسائل العقائدية ليس حجة بالاتفاق فتنبه.

الفرق بين الأئمة : وغيرهم كائنة المذاهب والرواية :

ذكرنا فرقاً بين الأئمة من أهل البيت وغيرهم أدى توجيه اعطاء ولایة الحكم والتبلغ إلى الأئمة دون غيرهم بعد زمن رسول الله (صلى الله عليه و آله). اما هنا فنريد بيان فرق آخر بعد التسليم بإعطاء ولایة التبلغ اليهم دون غيرهم ؛ إذ ليس المراد بإعطاء ولایة التبلغ لهم دون غيرهم هو حرمة ان يكون المكلف مبلغاً لاحكم رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن طريق نشرها بين الناس ، فان هذا أمر لا يمكن ان يتلزم به أحد ، بل المراد هو اعطاء ولایة في التبلغ لهم (مع ضم عصمتهم التي أوجبت أو سوغت ذلك) هو الاطمئنان بعدم امكان تطرق الريب



إليهم في الرواية عن النبي (صلى الله عليه و آله). ولذا قال الإمام أحمد وهو يعلق على حديث الإمام الرضا (عليه السلام) المعروف بـ «سلسلة الذهب» عن آبائه عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) حين مرّ بنисابور : «لو قرأتُ هذا الاستناد على مجنون لبرئ من جنته». وحينئذ يكون النبي (صلى الله عليه و آله) قد تلقى الوحي من السماء ، بينما يتلقى الأئمة : ما يوحى به إلى النبي (صلى الله عليه و آله) عن طريقه (صلى الله عليه و آله)، وهم منفرون بمعرفة جميع الأحكام (كما تقدمت الروايات الدالة على ذلك). ولذا اشتهر في زمان الخليفة عمر بن الخطاب قوله : «لولا عليٌ لهلك عمر». وقوله «معضلة وليس لها ابوالحسن» ، حينما ترد المعضلة ولا يجد الحل الصحيح لها. وعلى هذا فسيكون قوله : حجّة يجب الأخذ به ، ويكون ما ذكره الأئمة : من قواعد وطرق استنباط وترجح للتعارض بين الاخبار وما إلى ذلك لا يعدوا أن تكون من تعاليم الإسلام نفسه قد وصلت إلى الأئمة : عن طريق النبي (صلى الله عليه و آله) ، بينما يكون دور أئمة المذاهب أو غيرهم من المجتهدين هو الاجتهاد في كل ما يأتون به من أحكام ، فقد يصيبون كما قد يخطئون ، فليسوا هم مصدراً من مصادر التشريع ، ولذا لا يكون قوله حجّة على المجتهدين الآخرين ، كما يمكن النظر فيما يأتون به من أصل الاستنباط للحكم الشرعي فلا يكون حجّة على الغير.

واما فرق الأئمة : عن غيرهم من الرواة فهو في عصمة الأئمة التي دلّ عليها الدليل ، بخلاف غيرهم الذي يكون في معرض الخطأ والنسيان وان كانوا عدولاً ، كما ان احتمال الدس والكذب بسبب الاهواء يكون موجوداً اذا لم يكونوا عدولاً.

وعلى ما تقدم : فلا يمكن ان نسمي الشيعة الإمامية مذهبًا في مقابل بقية المذاهب ، لأن ما يأتي به أئمة الشيعة ليس رأياً لهم وانما هو تعبير عن واقع الإسلام من أصفى منابعه ؛ فقد ذكر المحدث أبو جعفر محمد بن الحسن بن

١. الاصول العامة للفقه المقارن : ص ١٨١ نقلًا عن الصواعق المحرقة : ص ٢٠٣. وسند الحديث وأصل الحديث هو : بينما وصل الإمام الرضا (عليه السلام) إلى نيسابور وقد خرج اليه العلماء يستقبلونه ، فلما صاروا اليه المربعة تعلقوا بلجام بغلته الشهباء وقالوا : يا ابن رسول الله حدثنا بحق آبائك الطاهرين حديثاً عن آبائك صلوات الله عليهم أجمعين ، فأخرج رأسه من الهودج وعليه مطرف خز فقال : « حدثني أبي موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن على عن أبيه على بن الحسين عن أبيه الحسين سيد شباب أهل الجنة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال أخبرنى جبرئيل الروح الأمين عن الله تقدست اسماؤه وجّل وجهه : «إنى أنا الله لا إله إلا أنا وحدي ، عبادى فاعبdenى ، ولعلم من لقينى منكم بشهادة ان لا إله إلا الله مخلصاً بها انه دخل فى حصنى ، ومن دخل فى حصنى أمن من عذابى ... ». بحار الانوار ج ٤٩ : ص ١٢٠ وما بعدها عن كتاب عيون أخبار الرضا (عليه السلام).





فروخ الصفار القمي (المتوفى سنة ٢٩٠ هـ) قال : « حدثنا أحمد بن محمد عن البرقي عن اسماعيل بن مهران عن سيف بن عميره عن أبي المعاذ عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال : « قلت له : كل شيء تقول به في كتاب الله وسنته ، أو تقولون فيه برأكم ؟ قال (عليه السلام) : بل كل شيء نقوله في كتاب الله وسنة نبيه ^١ . ويترفع على ما تقدم كون المجتهد من الشيعة الإمامية إن اجتهد في ضمن إطار الإسلام فقد يخطئ وقد يصيب كالائمة المجتهدين الأربع (أبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل ومالك).

خلاصة البحث :

بعد اجماع المسلمين على أن القرآن الكريم قد جمع وكتب في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فلم يبق من الدين إلا السنة الشريفة التي كانت في صدور الرجال (الصحابة)، إلى أن الروايات المتواترة عن أئمة أهل البيت : تؤكد جمعها وايادها عند الأئمة من قبل الرسول (صلى الله عليه وآله) حيث كان الإمام علي (عليه السلام) يكتب ما أملأه رسول الله (صلى الله عليه وآله) عليه ، وقد تواترت الروايات أيضاً في كون الأئمة : يقلدون ما قاله الرسول (صلى الله عليه وآله) واملى على علي (عليه السلام) فليس لهم أهل رأي وقياس بل حفظة للسنة النبوية التي هي عدل القرآن في التشريع ، وبهذا ينتهي الأمر إلى أن كل ما يقوله الأئمة : هو من عند رسول الله (صلى الله عليه وآله) ويكون المشرع الوحيد للدين الإسلامي الحنيف هو الله سبحانه وما فوضه الله إلى نبيه الكريم وشرعه النبي وأقره الله تعالى عليه ، فإذا أضفنا إلى دور الأئمة : في حفظ السنة النبوية حصانتهم من الانحراف كما تبينه عدة أدلة ومنها الواقع الخارجي الذي كان عليه الأئمة : من سيرتهم المثلية التي يقتدي بها المسلمون من دون نكير ، يتبيّن لنا عظمة التشريع الإسلامي الحنيف الذي حفظ المصادرين الأساسيين للتشريع من الأعيب اللاعبين ، وهذا هو سر خلود الشريعة الإسلامية وتفوقها على كل تشريع آخر ، ومعنى : أنني مختلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً. وبهذا ينحل ما يتخيّل من التضاد بين الحديث المشهور بل المتواتر : « أني مختلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ... » وبين حديث : « أني مختلف فيكم كتاب الله وسنتي ... » بناءً على صحة سند الحديث الثاني وصدوره. فسلام الله على نبيه الراكم حين ولد وحين توفي وحين يبعث حياً.

١. بصائر الدرجات : ج ٦ ، ص (عليه السلام) ، الباب ١٥ ، ح ١.

نسأل الله سبحانه التأييد والتسديد وان يحفظنا من الزلل والزيف وأن ينفع بنا الاسلام والمسلمين وآخر دعوانا ان
الحمد لله رب العالمين.





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٤

البطاقات المصرفية (١)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

نبذة تاريخية للبطاقات المصرفية :

ان البطاقات المصرفية (اعم من بطاقات الائتمان) مثل بطاقة الاعتماد والملاءة كان وجودها نتيجة لطلع المجتمع الى ايجاد نظام متتطور ومأمون لتسديد الديون والمقاصة وانجاز التبادلات التجارية. وكان هذا الحديث قد زامن مطلع القرن التاسع عشر ، وقد ابتكرته شركات عالمية مثل شركة « ستون يونيون » في امريكا سنة ١٩١٤ م لتسهيل اعمال عمالها ثم تبعتها على ذلك شركات النفط وسكلك الحديد وبعض الفنادق الفخمة وال محلات التجارية ، ولكن ضمن حدود خاصة ولبعض العمال. وفي سنة ١٩٢٤ م قامت شركة « جنرال تيروليم كوربوريشن » في كاليفورنيا باصدار اول بطاقة ائتمان حقيقة ، توزع على الجمهور لدفع قيمة البنزين المباع لهم ، على ان تسدد المبالغ المترتبة عليهم في تواريخ لاحقة.

ثم تقدمت البنوك - نتيجة نجاح فكرة الدفع بالبطاقة الائتمانية - لاصدار بطاقات الائتمان ، وتشكلت منظمة غير ربحية تنضوي تحت لوائها البنوك التي ترغب باصدار بطاقة خاصة بها وسميت هذه المنظمة « الفيزا »^١.

و كانت مهمة منظمة الفيزا ما يلي :

- ١ - قبول طلبات البنوك في اصدار بطاقة خاصة بها او رفضها.
- ٢ - تزويد البنوك الاعضاء بالخبرة الفنية لاصدار البطاقات.
- ٣ - تقديم الخدمات بين البنوك الاعضاء في حالات المراسلة الخاصة بالمنظمة والمقاصة والتسلية وفي عمليات التفويض.
- ٤ - تطور خدمات البطاقات مع تزويد البنوك الاعضاء بها.

والخلاصة : ان « منظمة الفيزا » تسعى لخدمة البنوك الاعضاء التي تصدر البطاقة لهم من الناحية الادارية والفنية والخدماتية وت تكون ادارتها من ممثلي البنوك الاعضاء.

١. الفيزا : منظمة ، تقبل بطاقة الائتمان المرتبطة بها اكثر من مائة وستين دولة حول العالم ، وبعبارة اخرى تقبل بطاقة الائتمان المرتبط بهذه المنظمة اكثر من ستة ملايين مؤسسة ، تشمل شركات الطيران والفنادق والمطاعم وال محلات التجارية والنحواني ووكالات تأجير السيارات وغير ذلك.





ما هي بطاقات الائتمان؟

ان بطاقة الائتمان : هو سند يعطيه مصدره لشخص طبيعي او اعتباري بناء على عقد بينهما يمكنه من شراء او بيع السلع ، او غيرها من الحصول على الخدمات او تقديمها.

ومن فوائده : سحب النقود من البنك على حساب المصدر.

وهذا التعريف لبطاقات الائتمان عبارة عن عقدين :

١ - عقد بين المصدر للبطاقة وبين الحامل لها ، يتضمن حداً أقصى للائتمان وشروط العلاقة بينهما ، فالبنك تعهد باعطاء ما يشتريه عميله بالبطاقة مثلاً (من حساب العميل ان وجد ، او من حساب البنك المصدر ان لم يوجد للعميل رصيد كاف عند البنك) ، وفي مقابل ذلك تعهد حامل البطاقة (العميل) بالسداد في وقت محدد كشهر مثلاً.

ومن الواضح هنا ان هذا العقد هو عقد صحيح يشتمل : (اوفوا بالعقود) لعدم اختصاص الآية بالعقود التي كانت وقت نزولها بل تشمل كل ما يراه العقلاء

عقداً وعهداً مالم ينه عنه من قبل الشارع ، والمفروض عدم النهي هنا لعدم الضرر (الخطر) وعدم الجحالة اللذان يبطلان العقد ، حيث ان البطاقة مشتملة على سقف ائتماني معين لا تتعداه ، فلا خداع ولا خطر في البين. فان حصل الشراء او تلقى الخدمة او سحب نقداً معيناً فان الوثائق التي تدل على هذه الامور قد تبادلت بينهما وعلم كل منهما بما هي وظيفته. ثم : ان هذا التعهد من البنك للحامل هو عبارة عن اداء دين شخص نيابة عنه ، فاذا تعهد البنك اداء دين حامل البطاقة بمال نفسه او بمال البنك المصدر ويرجع عليه بعد ذلك ، مع اجرة على هذا التسديد والاداء وقد قبل حامل البطاقة هذا التعهد ، فان هذه العملية هي من مصاديق العقود العقلائية ، وقد قام الارتكاز العقلائي على ان كل عقد بما انه عقد وعهد ، وجب الوفاء به مالم يندرج تحت احد النواهي المعينة.

وبعبارة اخرى : ان هذا التعهد من البنك لحامل البطاقة هو عبارة عن جعل مالية المال المشتري مثلاً في عهدة مصدر البطاقة ، وهذا معنى مشروع للضمان يمكن انشاؤه مستقلاً.

٢ - عقد بين المصدر للبطاقة وبين من يعتمدتها من مؤسسات وشركات ومصارف ، يتضمن شروط العلاقة بينهما ، والعلاقة هي ان يقوم البنك باعطاء التاجر ثمن البضاعة او الخدمة التي قدمها الى حامل البطاقة. محسوماً منها نسبة





معينة ، وقد تبلغ البطاقة حداً من الاعتبار تباع لكل أحد بيع السلع او تقديم الخدمات لحامل البطاقة بلا حاجة الى عقد ينشأ بينهما. ويكون الدافع لشئن البطاقة نائباً عن المصدر لها حسب ضمانه لقيمتها.

وقد ذكروا^١ عدم وجود أي صلة بين حامل البطاقة والمؤسسة التجارية بحيث لو فرضنا ان المؤسسة التجارية لم تحصل على الشئن من المصدر للبطاقة ، فلا يحل لها ان ترجع على الحامل للبطاقة لتسديد حقه. وسوف يتضح ان العمل الخارجي لهذه البطاقات ليس كذلك ، بل هناك ارتباط ثالث بين المؤسسة التجارية والعميل لم يظهر للخارج لوجود البنك الذي يتولى التسديد بما أنه ضامن للعميل (او محال عليه من قبل العميل) قيمة ما اخذه وهنا لا بد لنا من تفسير الضمان (او الحوالة) بما قاله الامامية من انه : عبارة عن نقل الدين من ذمة العميل الى ذمة البنك المصدر للبطاقة حتى يكون العميل بعد شرائه اجنبيا وليس مديناً للمؤسسة التجارية. اما على تفسير اهل السنة الذى يقول بان الضمان عبارة عن ضم ذمة الى ذمة ، فيبقى العميل له ارتباط بالمتاجر ، ويتمكن المتاجر أن يرجع عليه في تسديد الشئن.

اطراف بطاقات الائتمان :

ذكروا ان لبطاقات الائتمان اطرافاً هي :

١ - شركة عالمية او بنك عالمي يرعى البطاقة.

٢ - وكالات محلية للشركة العالمية ، او فروع للبنك العالمي تستخدمن للوساطة بين الشركة العالمية والعملاء.

٣ - أصحاب المتاجر (المؤسسات التجارية) والخدمات (وهم من يتعاملون مع هذه البطاقة).

٤ - حملة البطاقة ، وهم العملاء الذين يشترون او يحصلون على خدمات البطاقة قدر حاجتهم ،

والعلاقة بين هذه الاطراف الاربعة بصورة مجملة كالتالي :

الف - تتفق الشركة العالمية مع الوكالات المحلية (او يتفق البنك العالمي مع فروعه) لاصدار البطاقة لكل من

يتعامل بها سواء كان عضواً مشارياً ، او طالباً

لخدمة ، او عضواً بائعاً او عارضاً للخدمة.

١. هو الدكتور عبدالستار ابوغدة عند عرضه لبحث بطاقات الائتمان ، في مجمع الفقه الاسلامي في دورته السابعة لسنة ١٤١٢ هـ في ذي القعدة الحرام المنعقد في جدة.



ب - يتقدم حامل البطاقة (المشتري) الى صاحب المتجر (البائع) او يتقدم من يريد الخدمة فيتسلم ما اراد لقاء الالتزام بالدفع عن طريق الشركة او البنك بتوجيع القسيمة مع اعطاء صورة البطاقة (مشخصاتها).

ج - يتقدم صاحب المتجر او الخدمة بالشعار الموقع من حامل البطاقة الى البنك^١ او الشركة ، وحينئذ يتسلم من البنك العالمي او الشركة العالمية او فروعهما ثمن البضاعة او الخدمة.

د - تقوم الشركة او البنك بارسال صورة المشتريات بالبطاقة للعميل مطالبة اياه تسديد ثمن ما دفعته الشركة او البنك على شكل دفعات منتظمة او غير منتظمة ، او يقوم البنك بخصم ذلك المبلغ من حساب عميله اذا كان صاحب حساب دائم عند البنك.

هـ - اذا تأخر حامل البطاقة (المستفيد) عن سداد التزاماته في الفترة المحددة المسموح بها في العقد ، فانه يحسب عليه فائدة من اجل التأخير وهي فائدة مرکبة.

و - اذا لم يسدد حامل البطاقة التزاماته وما ترتب عليه فسوف توضع البطاقة في قائمة منع الاستخدام الى ان يتم المحاسبة بين البنك والعميل.

اقسام بطاقات الائتمان :

وتقسم بطاقات الائتمان تقسيمات متعددة بلحاظ اخذ رسوم في مقابلها او اشتراط فتح حساب لدى البنك ، او تحديد زمن التسديد او غير ذلك ، وعلى هذا فقد تقسم بطاقات الائتمان الى :

١ - بطاقات يؤخذ رسم اشتراك في مقابلها.

٢ - بطاقات لا يؤخذ رسم اشتراك في مقابلها.

وقد تقسم بطاقات الائتمان الى :

١ - بطاقات تطلب فتح حساب في البنك الذي يصدرها.

٢ - بطاقات لا تطلب فتح حساب في البنك الذي يصدرها.

وقد تقسم بطاقات الائتمان الى :

١. قد يكون بنك التاجر الذى يضع التاجر قسيمة البيع عنده ليتسلم ثمنها هو بنك المصدر ايضا ، فيكون العميل والتاجر كلاهما قد ارتبطا بالبنك المصدر للبطاقة ، واحيانا يكون بنك التاجر غير البنك المصدر للبطاقة ، ولكنه مخول من قبل البنك المصدر للبطاقة بتسديد دين التاجر والرجوع عليه ، فحينئذ يقوم بنك التاجر بتسديد قيمة القسيمة ويرجع على البنك المصدر فى الاستيفاء وحينئذ تُقسم ما يخصمه بنك التجار (من ثمن البطاقة) بينه وبين البنك المصدر كأجر على عملها.





٢

١ - بطاقات توجب الدفع خلال شهر واحد من الاستفادة منها.

٢ - بطاقات لا توجب الدفع خلال شهر واحد من الاستفادة منها ولا تحدد عليه الدفع فوراً بل اذا دفع فوراً فهو ،
والاً وضعت عليه فوائد.

وقد تقسم بطاقات الائتمان الى :

١ - بطاقات توجب الدفع الفوري لكل المبلغ لمدة معينة.

٢ - بطاقات لا توجب ذلك ، بل تقسّط دفع المبلغ الى آجال متعددة.

وهناك بطاقات تقسم حسب امتيازها ، العالي ، والمتوسط ، والعادي ، مثل البطاقة الذهبية والالماسية والخضراء ، فالذهبية تمنح لمن يتمتع بكافأة عالية من العلماء ، وليس محدودة بقف ائماني محدد ، وتتميز بكون صاحبها مضموناً من قبل المصدر لها والذي عنده حساب دائم فيه.

فائدة بطاقات الائتمان :

لقد اصبحت بطاقات الائتمان في المجتمعات الحديثة شأنًا مهمًا ، ومن الاساسيات ، اما في البلاد الاسلامية فهي على مستوى بعض الافراد مهمة في سفره ، حيث تتحقق له فوائد كثيرة سوف نذكرها فيما بعد ، وهي مهمة جدا بالنسبة للناجح الذي يعرض سلطته وخدماته ، كما انها مفيدة للبنك الذي يصدرها. واليكم الفوائد مفصلاً شيئاً ما :

الف - فائدة البطاقة للعميل :

١ - تتحقق للعميل سهولة وأماناً على الاموال من حملها معه ، لأن الأموال قد تتعرض للسرقة او الفقدان ، او يتعرض هو للهجوم والسطو المسلح.

٢ - تمكنه من شراء ما يريد له شراؤه في ظروف مفاجئة لم يستعد لها ، بحمل ما يقابلها من الاموال.

٣ - تيسير لحاملها السداد بأي عملة كانت. وبهذا يستريح العميل من اجراءات دخول العملات وخروجها في بعض البلاد التي بها قيود على تحويل العملة او منع خروجها او دخولها.

٤ - انها تحمل معها وسيلة المحاسبة وضبط المصارييف وتوثيق السداد للمطالبات.

٥ - تزود حاملها بتسهيلات نقدية في أي دولة كان ، ضمن حدود ممنوعة له عند طلبه.





٦- ان بعض بطاقات الائتمان يخوّل العميل سحب نسبة من النقد من فروع البنك الذي يتعامل معه او بنوك اخرى تعامل معه ، بمراجعة البنك او اجهزة الصرف الآلي او انظمة التحويل الالكتروني. وهنا تؤخذ عمولة تقسم بين شركة البطاقة والبنوك التي لها دور في عملية الاستخدام ان وجدت. وهذه العملية تقلص الوقت الذي يبذل في تحقيق نفس الخدمة يدوياً عن طريق البنوك الفرعية او التي تتعامل مع البنك العالمي لمصدّر البطاقة الائتمانية. (عليه السلام) - قد يتلزم التاجر بتحفيض ثمن السلعة (لحامل البطاقة) عن السعر السوقى ، حسب الالتزام مع الجهة المصدرة للبطاقة.

٨- ان بعض البطاقات تمنع صاحبها التأمين على الحياة ، كالبطاقات الذهبية ، وتحمّلهم اضافة الى ذلك حدوداً ائتمانية عالية ، وخدمات اخرى دولية فريدة كـأولوية الحجز في مكاتب السفر والفنادق والتأمين الصحي والخدمات القانونية.

٩- ان بعض البطاقات تدفع جوائز وهدايا لعملائها بطريقة القرعة ترغيباً لهم على الحصول على بطاقة الائتمان عند هذا البنك المصدر لها ، فيدفع البنك لمن اصابته القرعة مبلغاً من المال بعنوان الجائزة.

١٠- ان ضياع بطاقة الائتمان يوجب ضمان مسؤولية محدودة فقط كمبلغ من المال ، اذا أبلغت الجهة المصدرة بضياع البطاقة فوراً ، حتى لا تستخدم هذه البطاقة من قبل الآخرين بصورة غير مشروعة ، وطبعاً في حالة الاطمئنان بعدم وجود تواطي بين حامل البطاقة ومن استخدمها بصورة غير مشروعة ، وهذا الشرط لا حاجة له ، اذ أنَّ عنوان ضياع البطاقة او سرقتها يكفي لذلك.

ب - فائدة البطاقة للناجر :

هناك فوائد كثيرة للناجر يمكن تلخيصها على النحو التالي :

١- يستقطب الناجر عملاء جدد ، وبنوعية جيدة ، وثقافة عالية.

٢- تخفف على الناجر مخاطر الاحتفاظ بمبالغ نقدية كبيرة في متجره ، فيؤمن من السرقة او السطو المسلح.

٣- البنك يضمن للناجر تغطية المبالغ الناشئة من استعمال بطاقة الضمان عند تقديم المستندات بصورة صحيحة ، او على الأقل فإن البنك يقدم المبلغ المستحق للناجر قرضاً ويستوفيه بعد ذلك.

ج - فائدة البطاقة للبنك :

ان البنك التجارى يحصل من البطاقة على دخل له ، وذلك من خلال :





- ١- استيفاء رسوم اصدار البطاقة (رسوم العضوية) ، و منحها.
- ٢- استيفاء رسوم تجديد البطاقة حيث تكون صلاحيتها لسنة واحدة.
- ٣- رسم تبديل البطاقة عند الضياع او التلف او السرقة.
- ٤- رسم التجديد المبكر ، وذلك عند طلب العميل تمديدها قبل موعد الانتهاء بسبب سفره عند حلول التجديد.
- ٥- تحصيل البنك على نسبة من ثمن البضاعة يستوفيها من التاجر (حسب الاتفاق معه) عند تسديده لقيمة قسيمة البيع او الخدمة. كما قد يحصل على نسبة من الثمن عند تسديد العميل ما عليه ، كأجر على تسديد البنك دينه الذي للتاجر.
- ٦- الحصول على فرق سعر العملة الاجنبية (اذا كان التسديد بها) عند تحويله عملته المحلية اليها ، فهو يأخذ فائدة بيع الصرف عند ما يسدد بالدولار ويستلم بالدينار.
(عليه السلام) - يأخذ أجراً على وفاء دين العميل خارج البلد أو مطلقاً (حسب قرارات البنك).
- ٧- غرامات التأخير عند عدم سداد ما على العميل حسب الوقت المحدد (الفائدة).
- ٨- البنك يحصل على نسبة من الثمن في مقابل استخدام جهازه الآلي ، او نظام تحويله الإلكتروني عند سحب نقود معينة بواسطة البطاقة الائتمانية ، اذا كانت مخولة لذلك. وهذه النقطة بالذات توفر امكانات ائتمانية جديدة للعملاء مما يجعل زيادة عائدات البنك المصدر للبطاقات الائتمانية.
- ٩- يأخذ البنك عمولة على دفعه النقود لبطاقة ائتمان اجنبية مرتبطة بمنظمة الفيزا.

كيف تم المعاملات التجارية ببطاقة الائتمان ؟

ونعرض عليك صورة مفصلة بعض الشيء عن المعاملات التجارية التي تتم بواسطة بطاقة الائتمان وهي تتم ضمن مراحل.

المراحل الاولى : عند شراء حامل البطاقة سلعة او تلقي خدمة في أي مكان كان ، فان التاجر او صاحب الخدمة الذي يقبل التعامل بالبطاقة يقوم بتسجيل العملية على قسيمة البيع ويعطي نسخة منها الى حامل البطاقة مع وضع علامة البطاقة على جميع نسخ القسيمة بواسطة آلة بسيطة.

المراحل الثانية : يقوم التاجر بايداع اصل القسيمة الذي حصل البيع بها في حسابه لدى البنك الذي يتعامل معه لأجل ان يحصل قيمتها (سواء كان هو البنك المصدر للبطاقة اولاً ، كما في بنك التاجر الذي يقوم بعملية





تحصيلها من البنك المصدر لها) فان بنك التاجر يقوم بتناصي نسبة من ربع التاجر متفق عليها ، بعد ان يضع في حساب التاجر قيمة القسيمة (مخصوصاً منها النسبة التي يتناصاها من التاجر حسب الاتفاق) ضمن ثلاثة ايام ويتبع المصدر نفسه مباشرة او عن طريق منظمة (الفيزا) لتسوية الحساب مع عميله فيرسل بيان قسيمة البيع مفصلة ، فيذكر وقتها ومكانها وكميتها ، ويطلب من بنك المصدر للبطاقة التسديد .

واما اذا كان البنك واحدا وهو بنك المصدر للبطاقة فهو الذي يضع في حساب التاجر المبلغ مخصوصاً منه نسبة من الثمن حسب الاتفاق كأجر على عمله مثلا.

تنبيه :

اذا كانت بطاقة الائتمان لها حدأ على مشار اليه ، وكان مبلغ قسيمة البيع يزيد على الحد المشار اليه او كان هناك تردد في صحة الامور المذكورة في بطاقة الائتمان لاحتمال التلاعب فيها او اشباء ذلك ، فان هذا يستلزم من التاجر أن يأخذ الموافقة من البنك المصدر للبطاقة على انجاز هذه العملية ، بواسطة نظام الاتصالات المتبعة والذي يتم خلال عدة دقائق بواسطة شبكة الكترونية ، بشرط سرعة الرد على طلب الموافقة.

وقد تزود نقاط البيع وتقديم الخدمات بالآلات التفويض ، وهي اجهزة الكترونية قارئة للشريط المغناطيسي على البطاقة ، ومربوط بالجانب الآلي (ترميال) ، اذ يقوم هذا الجهاز بمجرد امرار البطاقة فيه ، ووضع الرقم السري للعميل بالاتصال بمركز التفويض في بنك التاجر الذي يقوم بدوره بتحويل الاتصال آليا الى البنك المصدر مباشرة او بتوسط « منظمة الفيزا » ، وذلك للحصول على التفويض بقبول العملية او رفضها وفق معاير البنك المصدر ، ويأتي الرد آلياً من نفس القنوات.

نعم هناك تفويض عالمي لاستخدام البطاقة الائتمانية وقبولها من قبل التاجر دون الرجوع الى البنك المصدر لها ،

لأجل الحصول على تفويض بقبولها بشرط هي :

١ - ان لا يكون تاریخ البطاقة قد انتهى.

٢ - ان يكون توقيع وشخصية العميل مطابقة لبيانات البطاقة (اي غير محتملة التزوير).

٣ - ان لا تكون البطاقة مذكورة في نشرة البطاقات المطلوب حجزها.



١. ذكر البعض ان هذه العمولة تتراوح بين (٤ - ٦٪) من قيمة القسيمة. وقد ذكر بيت التمويل الكويتي اخذ العمولة من العميل في صورة وقوع الصفقة خارج البلاد فقط. ، راجع بحث بطاقات الائتمان الصادرة عن دار التمويل الكويتي.



(الص غير مقوم) (الص غير مقيم)



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٥

البطاقات المصرفية (٢)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

هل يوجد تكيف شرعي لهذه البطاقات؟

الجواب: إن هذا هو البحث المهم والأساسي في هذه القضية.

فنقول: إننا نؤمن بأنَّ صيغ المعاملات المالية في الفقه الإسلامي تتسع لاستيعاب المستجدات العصرية بشرط دخولها في صيغة واحدة معروفة، أو دخولها في صيغة مركبة، أو شمول القواعد في العقود لها إذا توفرت أركانها، وعدم وجود أي محذور يؤدي إلى بطلانها أو حرمتها.

وهنا نريد أن نعرف أن ما يدفعه التاجر أو المقدم للخدمة، وما يدفعه حامل البطاقة للبنك، أو ما يأخذه البنك منهما معاً في حالات مختلفة، هل يدخل تحت عنوان معروف محلل؟ أو صيغة مركبة تجمع أكثر من عقد محلل؟ أو يدخل تحت القواعد العامة للعقود؟ أم لا يدخل في شيء من هذه الصيغ المحللة، بل يدخل في الصيغ المحرمة الربوية؟

ونحن نحتاج هنا إلى سرد عمليات البنك المستفيد من هذه البطاقات لنرى حكمها:

١- رسم العضوية (الاشتراك) :

وهذا هو المبلغ الذي يدفعه العميل عند منحه بطاقة الائتمان، ويدفع مرة واحدة فقط.

ويمكن تكيف هذا على أساس أنه أجر على عمل أو منفعة تؤديه شركة البطاقة وكلائها لحامل البطاقة فهو عبارة عن تقديم خدمة مصرافية لقاء أجر معروف (والخدمة هي تمكين العميل من شراء وبيع السلع أو الحصول على الخدمات أو تقديمها، وعملية سحب نقدi باليد من فروع البنوك الأعضاء المشتركة في مؤسسة الفيزا أو من أجهزة الصرف الآلي التابعة للبنوك المشتركة).

وبعبارة أخرى أن رسم الاشتراك هو أجر مقطوع لقاء إجراءات قبول طلب العميل للحصول على البطاقة، واجراءات فتح الملف، وتعريف الجهات

الخارجية التي سيحتاج التعامل معها، وما إلى ذلك من أمور تتعلق بالخدمة للعميل، فهو يقدم أجرًا ثابتًا على هذه الخدمات والتسهيلات التي تقدم له.

وقد ذكر البعض أن هذا الرسم في بعض البنوك يكون عبارة عن مائة وعشرين دولارًا في السنة.



٢ - رسم التجديد :

وهو رسم سنوي يدفعه العميل حين تجديد بطاقة ، حيث ان البطاقة سارية المفعول لمدة سنة واحدة. وايضاً يمكن تكييف هذا على اساس التكيف المتقدم في رسم العضوية ، لأن الخدمة لرسم الاشتراك تنتهي بانتهاء السنة ، وتحتاج الى اجراءات اخرى لتمديد فترة تقديم الخدمة للعميل.

٣ - رسم التجديد المبكر :

وذلك عند طلب العميل تجديد بطاقة قبل موعد الانتهاء بسبب سفره عند حلول التجديد وتكييف هذا الرسم يندرج في رسم التجديد وان كانت قبل موعده ، لأن كافة الاجراءات التي يقوم بها البنك عند اجل التجديد يقوم بها عند طلب العميل تجديد بطاقة قبل موعد انتهائها.

٤ - رسم استبدال البطاقة عند الضياع او التلف او السرقة :

وهذا الرسم ينبغي ان يكون اقل بكثير من رسم التجديد ، حيث ان رسم التجديد يحتوي على اجراءات تعريف الجهات الخارجية التي سيحتاج التعامل معها ، بينما رسم استبدال البطاقة يتم فقط في صدورها من البنك الذي قد اتم اجراء التعريف للجهات الخارجية ، وهذا الرسم معقول لانه في مقابل خدمات اصدار البطاقة الذي يحتاج الى اجراءات وان كانت بسيطة. وهذه الاجراءات البسيطة هي صحيحة في صورة تلف البطاقة امام عين صاحبها او تحريقها ، اما اذا ضاعت او سرقت ، فقد يقال بان الاجراءات التي يقوم بها البنك هي نفس الاجراءات السابقة ، اذ يقوم بابلاغ الجهات الخارجية بسرقة البطاقة او ضياعها

ويطلب منهم عدم التعامل مع القسيمة التي تأتي حاملة هذا الرقم. ثم اذا طلب العميل استبدال رقمه بوضع مميز له مثلا ، فان البنك سوف يقوم بعملية الاعلام الخارجي للبنوك التي يتعامل معها ، وبهذا سيكون الاجر الذي يتسلمه من استبدال البطاقة عند الضياع او السرقة هو اجر رسم التجديد.

٥ - اخذ البنك نسبة من ثمن البضاعة او الخدمة :

ان البنك (حسب اتفاقه مع التاجر) يخصم نسبة من اثمان البضائع والخدمات التي يستوفيها التاجر من البنك عند تسديد البنك قيمة قسيمة البيع او الخدمة ، سواء كان عند العميل رصيد في البنك ام لم يكن ، وهنا يأتي التساؤل عن التكيف الشرعي الفقهي لذلك ؟

وقد عرضت هنا عدة تكييفات شرعية لذلك ، نعرض اهمها :



التكييف الاول (قرض من مصدر البطاقة للعميل وعمولة من التجار):

قيل « ان بطاقة الائتمان عبارة عن فتح اعتماد للعميل لشراء ما يحتاجه على ان يقوم بسداد القيمة في موعد محدد ، فيكون المبلغ قرضا من مصدر البطاقة لعميله لقاء عمولة من المحلات والتجار » .

نقول : اذا كان الامر كما ذكر سابقا (من ان البنك يأخذ نسبة من ثمن البضاعة او الخدمات عند التسديد للتجار ، سواء كان في رصيد العميل ما يكفي لثمن البضاعة أولا) فهو يدل دلالة واضحة على ان ما يأخذه البنك ليس هو في مقابل قرض العميل في صورة عدم وجود حساب دائن عند البنك للعميل ، والا فلماذا يأخذ البنك نفس النسبة اذا كان لدى العميل حساب دائن عند البنك يكفي لثمن البضاعة ؟

نعم اذا كان هذا التكييف هو في صورة عدم وجود رصيد دائن لدى العميل عند البنك فيمكن ان يكون ما يأخذه البنك من ثمن البضاعة في مقابل القرض ، كما يمكن ان تكون عمولة من اصحاب المحلات والتجار للبنك على قيمة

عملية تسديد الدين وكالة عن العميل. ولكن يرد على هذا التوجيه ارتکازية ان تكون العمولة على تسديد الدين هي من قبل المدين الذي قام البنك بالتسديد عنه ، بينما نجد ان العمولة يدفعها التاجر للبنك ، فإذا اضفنا الى ذلك عدم اعطاء التاجر هذه العمولة للبنك ان لم يقم بعملية الاقراض للعميل ، يتضح ان ما يأخذه البنك من ثمن البضاعة هو في مقابل القرض للعميل ، وقد استفدنا من ادلة حرمة القرض الربوي عدم جواز الزيادة على المال المقترض للمقرض سواء كانت الزيادة من المقترض او غيره ، سواء كانت الزيادة للمالك او لغيره ، اذ إن الروايات اشترطت ارجاع نفس المال المقترض ليس الا.

التكييف الثاني (عمولة على تحصيل الثمن من العميل لدفعه الى اصحاب المحلات) :

ان هذه النسبة التي تحصل عليها شركة البطاقة من اصحاب المتاجر والخدمات هي عمولة على تحصيل الثمن من العميل - حامل البطاقة - لدفعه الى اصحاب المحلات والخدمات مع مراعاة ان العملية فيها تقديم وتأخير اقتضاهما سهولة اداء المهمة المزدوجة وهي : تحصيل قسيمة البيع واداء المبالغ لمستحقها ، فقد بادرت شركة البطاقة بالدفع - من طرفها - لقيمة قسيمة البيع الى اصحاب المحلات والخدمات ، ثم تقوم بتحصيلها من حاملي البطاقات ، وهذه المبادرة من شركة البطاقة لأجل ضبط التزامها مع اصحاب البضائع والخدمات ، اذ لا تستطيع شركة البطاقة

١. بطاقة الائتمان وتكييفها الشرعي ، د. عبدالستار ابوغدة ، ص ٥.





ضبط مواعيد التحصيل من العملاء ، في حين انها يمكنها التحكم فيما تدفعه من عندها ثم تقوم بتحصيله. ومن الواضح شرعاً جواز اخذ اجر معلوم متفق عليه مع كل من تحصيل الدين من المدين لدائه ، أو توصيله الى الدائن من قبل المدين ، وما يجوز اخذه من الطرفين ، يجوز اخذه من احدهما كما هو الحال في عمولة السمسرة ، اذ يجوز اشتراطها على كل من البائع والمشتري ، او على واحد منهم فقط^١.

اقول :

اولا : ان هذا الوجه خارج عن العلاقة التي ذكرناها بين البنك والعميل من كون البنك ضامنا لما يشتريه او يتلقاه العميل ، بل افترض هذا الوجه ان البنك ليس ضامنا ولا متعهدا لما يشتريه العميل بل البنك يقوم بعملية اقراض للتاجر ويسعى لتحصيل ما دفعه من العميل للتاجر.

وثانياً : ان هذا التكيف يتوجه بصورة ما اذا لم يكن لدى العميل رصيد دائن كاف لما اشتراه ببطاقته ، فيقوم البنك المصدر بالدفع الى التاجر كقرض حسن ، ثم يحاول استيفاء ثمن البضاعة من العميل للتاجر. وعلى كل حال : لابد لنا من معرفة ان القصد الحقيقي للبنك هل هو اخذ النسبة من ثمن البضاعة في مقابل تحصيل الدين من العميل الى التاجر ، وليس له اي ارتباط بالثمن الذي قدمه للتاجر ، أو أن الامر بالعكس ، اذ يكون مرتبطة بالثمن الذي قدمه للتاجر وكان عنوان العمولة على تحصيل الدين عنواناً يتستر تحته الربا ؟

نقول : قد تذكر منبهات^٢ على ان القصد هو ربوي تستتر تحت الاجرة ، منها :

١ - انا اذا قبلنا ان تحصيل الثمن من العميل صاحب البطاقة وتسليمها الى اصحاب المحلات عملية لها اجر يقوم بها البنك لاماكناته المتوفرة والعالية ، وان ما يقوم به البنك من تسديد الثمن الى اصحاب المحلات قبل حصوله عليه هو لاجل ضبط التزامات البنك مع اصحاب البضائع والخدمات ، فيكون دفع البنك للثمن مقدماً الى اصحاب البضائع والخدمات هو قرض حسن ، وقبلنا ان الاجرة يمكن ان تكون نسبة من الثمن حيث انها مرتبطة بالمنفعة

١. المصدر السابق.

٢. إنَّ المنبهات التي نذكرها الآن لمعرفة القصد الحقيقي للبنك عن أخذ نسبة من ثمن السلعة ، وإن لم تكن واقعة في الخارج ومقصودة إلا أنها تنبئنا إلى القصد الحقيقي ، فهي مثل ما حدث في زمان الإمام على (عليه السلام) عندما تنازعـت عليه امرأتان في مولود ، كلٌ تدعـيه ولا بيـنة ، فقال (عليه السلام) : يا قنبر اقسمـه نصفـين ، فـقالـت من كان الـوليدـ لها حـقيقةـ : لا يـا عـلـيـ ، دـعـهـ لـهـاـ ، بـيـنـماـ قـبـلـ الثـانـيـةـ التنـصـيـفـ.

فيـهـذاـ الأـمـرـ (الـذـىـ قالـهـ الإـمـامـ (عليـهـ السـلامـ)ـ معـ دـعـمـ كـوـنـهـ حـقـيقـيـاـ)ـ عـرـفـ الإـمـامـ الأـمـ الحـقـيقـيـةـ ،ـ فـهـاـ أـيـضاـ كـذـكـ ذـرـيدـ انـ نـعـرـفـ القـصدـ الحـقـيقـيـ لـأـخـذـ الـبـنـكـ نـسـبـةـ مـنـ الـثـمـنـ مـنـ التـاجـرـ ،ـ هـلـ هـىـ فـيـ مـقـابـلـ عـمـلـهـ أـوـ فـيـ مـقـابـلـ الـثـمـنـ الـذـىـ اـعـطـاهـ وـالـأـجـلـ الـذـىـ أـجـلـ الـيـهـ ؟ـ



٦

التي يقدمها البنك للتاجر. إننا إذا قبلنا كل هذا يبقى لنا أن نتسائل فنقول : هل تؤخذ هذه النسبة من التاجر حتى في صورة عدم تقديم البنك قرضاً إلى التاجر ، أو أن هذه النسبة إنما قبلت (كأجرة على تحصيل الدين من العميل) في صورة تقديم البنك القرض إلى التاجر ؟

والجواب : إن كانت الأجرة واحدة في الصورتين ، فالقصد هو غير ربوى ، واما إذا اختلفت الأجرة في الصورة الأولى عن الثانية ، فيتبين ان العملية ربوية فيخرج القرض عن كون قرضاً حسناً ، بل يكون قرضاً جرّئاً ، حيث ان القرض اذا لم يكن موجوداً تكون الأجرة على تحصيل الدين من العميل اقل بكثير من صورة وجود القرض للتاجر من البنك ، ومثل هذا ما اذا أجررت بيتي إليك بأقل من ثمن المثل ، فهو عقد صحيح لكنه اذا اقترنت بفرض كمية من النقود على وجه الالتزام (بحيث لو لا القرض لما اوجر بالاقل) يكون ربوياً. فهنا كذلك.

وبعبارة اخرى : ان اخذ البنك نسبة من ثمن القسمية اذا اقترنت بعملية قرض للتاجر بحيث لو لا هذه العملية القرضية لا يقدم التاجر على اعطاء هذه النسبة من الثمن الى البنك ، ينبهنا الى ان النسبة من الثمن هي مرتبطة واقعاً بالثمن الذي قدمه البنك الى التاجر ، ولكنها غُطِيت تحت الفاظ عمولة تحصيل الدين من العميل الى التاجر.

٢ - اذا فرضنا ان البنك لم يتمكن من تحصيل الثمن من العميل ، فهل يسترجع البنك ما اقرضه فقط - وهو اقل من ثمن البضاعة - او يأخذ من التاجر ثمن البضاعة كاملة ؟

الجواب : فان اخذ ما دفعه فقط ، فقصده هو قصد حسن ليس فيه شائبة الربا ، اما اذا اخذ الثمن كله من دون خصم اجرة تحصيل الدين ، فهو منه واضح على ان الذي خصم بعنوان اجرة تحصيل الدين هو ربا تستر بالاجرة.

٣ - اذا افترضنا ان العميل على قسمين :

أ - قسم يحمل بطاقة يسدد فيها ثمن ما يشتريه في ضمن شهر واحد من حين الشراء.

ب - قسم يحمل بطاقة يسدد فيها ثمن ما يشتريه في ضمن ثلاثة اشهر.

فهل البنك يوافق على القرض للتاجر في كلا البطاقتين من دون أن تزداد النسبة التي يأخذها من التاجر عند البيع لكل منهما حتى يكون ما يدفعه البنك الى التاجر هو قرض حسن وما يأخذه من ثمن البضاعة منهما هو اجرة على تحصيل

الدين من العميل الى التاجر ، او ان البنك يفاوت بين القسمين ، فيأخذ من التاجر في الصورة الثانية اعلى على تحصيل الدين من الصورة الاولى ؟



فإذا اختلفت الأجرة في الصورتين ، فمعنى هذا ان العملية ليست كما صوّرت من القرض الحسن بل النسبة التي أخذت من ثمن البضاعة هي فائدة على تقديم الشمن إلى التاجر.

اذن خلاصة كلامنا : لابد من توجيه هذه الاسئلة للبنك فينظر في اجابته ، حتى نعرف قصد البنك الحقيقي عند اخذه للنسبة من الشمن بعنوان الأجرة على تحصيل الدين مع تقديمها القرض للتاجر ، وعلى اجابات البنك يكون الحكم الشرعي واضحا.

التكيف الثالث (اجر على قبول البنك لضمان العميل) :

قيل ان البنك انما يقدم ثمن البضاعة الى التاجر لانه تعهد من الاول ان يدفع ثمن السلعة المشتراء من قبل حامل البطاقة ، فهو يكون ضامناً لما يتلقاه العميل من المؤسسة التجارية ، فينتقل ما في ذمة العميل من الدين الى البنك المصدر للبطاقة. وعلى هذا فلا توجد هنا عملية اقراض للتاجر بل في الحقيقة هي عملية اقراض للعميل بقبول البنك ضمانه مع طلبه ، فيرجع البنك على العميل بما دفعه الى التاجر. وعلى هذا يكون اخذ البنك المصدر للبطاقة نسبة من ثمن البضاعة اجرا على قبول البنك لضمان ، وليس هو تنازلاً من التاجر الى الضامن حتى يقال بان البنك لا يتمكن ان يرجع على العميل الا بما اداه الى التاجر.

وقبول الضمان هذا وان كان عقداً ارفاقياً للعميل لا يجوز اخذ الأجرة عليه منه ، الا انه ليس عقداً ارفاقياً للتاجر ، فيمكن للبنك ان يأخذ نسبة من الشمن لقاء قبوله الضمان للتاجر عن العميل.

وهذا الوجه لا يفرق فيه بين ان يكون للعميل رصيد في البنك يكفي للمشتريات ولتلقي الخدمات ام لا ، لانه حتى اذا كان عند العميل رصيد عند البنك فهو دائن للبنك ، الا ان الدائن يتمكن ان يضمن المدين لغيره. وسوف تأتي مناقشة هذا الوجه فيما بعد.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٦

البطاقات المصرفية (٣)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

التكيف الرابع (اجر على قبول البنك للحوالة من العميل على البنك للمحتج و هو التاجر):

وقد يقال : ان العميل عندما يشتري من التاجر ويوقع قسيمة البيع ، فيكون قد احال التاجر على البنك المصدر للبطاقة ، ومن حق البنك المصدر للبطاقة ان يقبل الحوالة عليه بشرط ان يأخذ نسبة من الثمن ، اي للبنك ان لا يقبل الحوالة الا اذا التزم التاجر باداء مبلغ الى البنك عمولة على قبوله الحوالة. وبما ان التاجر له نفع في قبول البنك للحوالة عليه ، فمن حق البنك ان يأخذ اجرة مقابل هذا النفع الذي قدمه للتاجر .

وهنا ايضا نقول كتميم لهذا الوجه : ان قبول الحوالة من قبل البنك وان كان عقد ارفاقيا للمشتري لا يحق ان يأخذ منه في قبالة اجرا ، الا ان هذا العقد ليس ارفاقيا بالنسبة للتاجر ، فيحق للبنك ان يأخذ في مقابل قبوله الحوالة اجرا من المحتج .

ويرد على هذا الوجه بالخصوص : ما اذا كان للعميل رصيد دائم عند البنك ، فمن حق العميل ان يتحيل التاجر على البنك ليأخذ من حساب العميل ، وفي هذه الصورة يقول الفقهاء : « يجب على البنك ان يدفع الى التاجر من حساب العميل لانه مدين للعميل ، ويجب على البنك اداء الدين للعميل او الى من يحوله عليه » ، وعلى هذا فلماذا يأخذ البنك عمولة على قبوله الحوالة حتى في هذه الصورة ؟

وقد يجاب على هذا الاشكال : بان يقول البنك الذي هو مفترض من صاحب الحساب حسب الفرض : « انما اقبل منك ايها العميل الاقتراض بشرط ان لا تحيل عليّ » وبهذا لا يجب على البنك قبول الحوالة بحسب الشرط ، فإذا احال العميل على البنك ، فللبنك ان يقول للمحتج : انا اقبل الحوالة عليّ بشرط ان تلتزم بدفع نسبة من الثمن . والخلاصة : فان هذا الوجه يجوز للبنك ان يأخذ اجرا من المحتج على قبوله الحوالة التي حولت عليه من قبل العميل .

ويرد على هذا الوجه والوجه الثالث ما يلي :

١ - ان هذا التسهيل الذي اعطاه البنك للتاجر حين صدور البطاقة ، وتعهد بضمانته وقبول حوالته ، قد اخذ عليه اجرأً سميناً رسم صدور البطاقة ، فان البطاقة التي تصدر ، لها خدمات مصرفية ، منها :

١. ان هذا التكيف قبله اكثريه اعضاء مجمع فقه اهل البيت : وهو رأى ارتآه رئيس المجمع آية الله الشيخ محمد المؤمن عند بحثه بطاقات الائتمان في مجلس درسه في قم المقدسة.





ان البنك ضامن لما يشتريه العميل من المؤسسات التجارية ، وما يستفيده من اصحاب الخدمات ، او قل ان البنك يقبل حواله العميل اذا حول على البنك التجار او اصحاب الخدمات ، وعلى هذا فكيف يجوز للبنك ان يأخذ على نفس هذا العمل أجرًا مرة ثانية ؟

ولو أجب عن هذا الاشكال بان رسم الاشتراك ليس هو في مقابل الخدمة الممنوحة ومقدماتها المتمثلة في : « شراء السلع والخدمات وعملية السحب النقدي من فروع بعض البنوك الاعضاء او من اجهزة الصرف الآلي التابعة لها ومن قبول طلب العميل واجراء فتح الملف وتعريف الجهات الخارجية التي سيحتاج الى التعامل معها وبيان حدود الاستخدام وما الى ذلك من امور تتعلق بالخدمة »^١ بل ان رسم الاشتراك يكون في مقابل مقدمات الخدمة الممنوحة بالبطاقة ، اما نفس الخدمة الممنوحة بالبطاقة لقبول الحواله من قبل البنك فهو عمل يصح اخذ الاجرة عليه ، فيأتي الاشكال الآتي .

٢- ان الارتكاز العرفي والعقائدي يقول : ان عملية الاقتراض او قبول الحواله على المحتال عليه ، او قبوله لعملية الضمان ليست مما تقابل بالمال ، لا من المقترض ولا من قبل المسدّد له . بل ان العمولة حقيقة هي بازاء المال المقترض لا في مقابل نفس الاقتراض او نفس الضمان او قبول الحواله ، وجعل العمولة في مقابل عملية الاقتراض وقبول الحواله والضمان هي مجرد لفظ فقط .

٣- ثم لو فرضنا ان البنك والتاجر قد تحررا من الارتكاز العقائدي المتقدم ، وجعلت نسبة الثمن في مقابل قبول

الحواله والضمان ، فهل هي صحيحة ؟

الجواب : انها غير صحيحة ، وذلك : لأن النسبة من الثمن الذي هي اجر انما تصح اذا كان في مقابلها عمل قام به البنك قابل للضمان . اما مالا ضمان له من الالفاظ والاعمال فلا يصح اخذ الاجرة في مقابلها ، وهنا نقول : ان مالية قبول الضمان وقبول الحواله هي نفس مالية المال المعطى الى المؤسسة التجارية ، وليس لقبول الحواله والضمان مالية مستقلة زائدة عن المال المعطى الى التاجر ، وهذا المال المعطى الى التاجر مضمون على العميل ، فلا يصح اخذ اجرة على نفس عملية قبول الضمان او الحواله .

اذن تبين انه ليس عندنا الامالية واحدة وهي (المال الذي يعطيه البنك المصدر للتاجر) وهذه المالية تضاف الى قبول الحواله او الضمان باعتبار نفس المال الذي يعطى الى التاجر ، وحينئذ ليس عندنا الا ضمان واحد وهو ضمان

١. راجع بطاقات الائتمان ، بيت التمويل الكويتي ص ٣٠ - ٣١ .



المال المقترض للعميل وقد سدد الى التاجر ، اذن لا يصح اخذ أجرة عليه ولو من قبل التاجر ، فانه اما أكل للمال بالباطل او انه قرض للعميل مع اخذ فائدة من التاجر ، وهو محرم لان القرض لا يشترط فيه الا رجاع نفس المال المقترض.

التكييف الخامس (اجرة سمسرة الى البنك المصدر للبطاقة) :

إنَّ البنك المصدر للبطاقة للعميل وللمؤسسة التجارية ، يقوم بجملة اعمال تنفع الطرفين. فهو يقوم بعملية ترويج التعامل مع المؤسسات التجارية ، اذ يؤمّن لهم زبائن من الدرجة الاولى ويحصل لهم الدين ، كذلك يقوم بتقديم منفعة للعميل ، اذ يمكنه من شراء او تلقي الخدمات في اماكن بعيدة من دون ان يقدم النقد لهم بالفعل ، ويسهل عليه كثيراً من الصعوبات التي تنتجه من حمل النقود معه ، فالبنك يتمكن ان يأخذ عمولة سمسرة من الطرفين او من التاجر فقط لقاء هذه المنافع التي يقدمها لهم اذا حصلت صفقات بيع او تلقي الخدمات في الخارج. اما الضمان الذي يوجد في بعض الحالات (كما اذا كان العميل ليس له حساب دائن لدى البنك) فلا اثر له وذلك لانه لا تزداد العمولة في مقابلة.

اذن يكون ما يأخذه البنك من المؤسسات التجارية هو أجرة سمسرة عن كل عميل يقوم بالانتفاع من هذه البطاقة بالفعل ، وهذا الوجه يصح ايضا ما يأخذه البنك من العميل كنسبة على مشترياته وانتفاعه ايضا. وهذه الاجرة تختلف عن اجرة رسم الاشتراك التي هي ثمن للبطاقة وخدماتها الممكنة سواء استفاد منها التاجر او العميل ام لا اما هنا فان السمسرة هي اجرة على وقوع الانتفاع بالبطاقة في الخارج فعلا.

اقول : ان هذا الوجه جيد اذا اطمأناً بان التاجر يقوم بدفع هذه النسبة من قيمة القسيمة حتى اذا لم يدفع البنك المصدر للبطاقة قيمة البضاعة الى التاجر. ونتمكن ان نتأكد من هذا في حالة ما اذا كان هناك عميلان للبنك وقد استفادا من هذه البطاقة وكان احدهما له رصيد دائن لدى البنك ، بينما لم يكن الآخر مثله ، وقد قام البنك بأخذ هذه النسبة من التاجر ومن العميل على حد سواء. فبهذا يثبت ان الضمان الذي ضمه البنك لمن لم يكن عنده حساب دائن لدى البنك ، وتسديد قيمة القسيمة كان قرضاً حسناً ، ولا اثر له في ازيداد العمولة.

التكييف السادس (عقد بيع بين المصدر والتاجر على ان يبيعه بأقل من الثمن ، وعقد بين المصدر والعميل على ان يبيعه بأكثر من الثمن) :

الى هنا كان مسیر البحث ينظر الى العميل على انه هو المشتري الحقيقي من



المؤسسة التجارية ويكون البنك متعهداً لتسديد قيمة القسيمة. أما هنا نريد أن نغير مسار البحث بادعاء : أنَّ الحقيقة والواقع تقول : بأنَّ البنك هو المشتري الحقيقي للبضاعة التي يريدها العميل ، ويشهد لهذا بان المؤسسة التجارية لا تعرف العميل ولا تطمئن اليه ، بل هي تعرف البطاقة الائتمانية بواسطة مصدرها ، كما ان الذي يدفع قيمة قسيمة البيع هو البنك المصدر للبطاقة ، و اذا ما افترضنا ان المؤسسة التجارية لم تتمكن ان تحصل على قيمة قسيمة البيع او الخدمة من البنك فلا يحق لها ان ترجع على العميل الذي اشتري بواسطة البطاقة ، فان هذه الامور الثلاثة تشير الى ان المشتري الحقيقي هو البنك ، وعلى هذا نتمكن تكيف اخذ البنك لحصة من الشمن ، باتفاق بين البنك المصدر والمؤسسة التجارية مفاده : تعهد المؤسسة التجارية للبنك في صورة شراء البنك لما يريد عميله ، بان البيع يقع بالسعر اليومي مخصوصاً منه نسبة من الشمن. وبهذا صحيحاً اخذ البنك لحصة من الشمن بعد عقد صفقة البيع.

ثم يقوم العميل بشراء هذه السلعة من البنك على ان يسدد الشمن في ضمن شهر واحد مثلاً. ومفاد هذا العقد الثاني هو : ان العميل يشتري هذه السلعة من البنك بزيادة على ثمنها اليومي بنسبة معينة. وهكذا نقول بالنسبة لتقديم الخدمات : فان الحقيقة وجود عقدين :

- ١ - عقد بين المصدر والتاجر ، مفاده : اذا ارسلت لي اتباعك ل تستفيد من خدماتي فانا اعطيك نسبة من الشمن الذي استلمه منك او اقدم لك خدماتي بانقص من الشمن اليومي بنسبة معينة.
 - ٢ - عقد بين المصدر والعامل ، مفاده : اذا استفدت ايهما العميل من الخدمات التي اهيتها لاتبعاعي فانا اريد منك ربحاً بنسبة كذا من ثمنها اليومي بشرط ان تسدد الشمن في ضمن شهر واحد مثلاً.
- وهذا التكيف السادس وان كان خلاف ما هو المشهود من ان المشتري الحقيقي هو العميل ، الا ان المشهود كان عبارة عن اندماج عقدين مستقلين ، كانت نتيجتهما حصول العميل على ما اراد ، ولكن الدقة في مراحل العمل بالبطاقة الائتمانية يمكن ان تكون عبارة عن عقدين مستقلين :
- الاول منها : كون المشتري الحقيقي هو البنك (لما يريد عميله) بواسطة .
- والثاني منها : هو بيع البنك ما اشتراه الى عميله بزيادة معينة لمدة شهر واحد مثلاً. ولا يأس بأخذ نسبة من الشمن من التاجر ومن العميل معاً.

ومما يؤيد هذا التكيف السادس ما ذكروه من قولهم : بعد اتمام عملية الشراء ببطاقة الائتمان اذا رغب العميل ان يعيد كل البضاعة المشتراء الى التاجر ووافق التاجر على ذلك ، فان التاجر في هذه الحالة لا يقوم بدفع وارجاع





قيمة البضاعة المرتجعة نقداً إلى العميل (حامل البطاقة) بل يحرر له قسيمة دفع بقيمة البضاعة المرتجعة ، يحتفظ العميل بنسخة من هذه القسيمة للمتابعة ، بينما يقوم التاجر بإيداع هذه القسيمة لدى بنك التاجر الذي يتعامل معه ، وذلك حتى يتم خصم القيمة من قسيمة البيع الأصلية وإيداع القيمة الصافية المستحقة له في حساب التاجر ، وحيثئذ اذا كان بنك التاجر قد سحب هذا المبلغ من البنك المصدر ، فيرجع اليه قيمة القسيمة الثانية ، ويبقى البنك المصدر يطالب العميل بتسديد القيمة الصافية فقط.^١ فان اعادة البضاعة لو كان المشتري حقيقة هو العميل كان من حقه ان يتسلم المبلغ الذي يساوى البضاعة المرتجعة ، الا اننا نرى انهم لا يسلمون الى العميل قيمة البضاعة المرتجعة مما يؤيد القول القائل : بأنَّ المشتري حقيقة من المؤسسة التجارية هو البنك. لذا يوضع في حساب البنك المصدر قيمة البضاعة المرتجعة.

التكييف السابع (عمولة تحويل البنك المصدر لما استفاده العميل خارج البلاد) :

قد يقال ان التاجر اذا اشتري سلعا خارج البلاد ، فالبنك وان كان ضامنا له ، الا ان التسديد في هذه الصورة يستوجب جهدا زائدا على مجرد دفع المال للسلع المشتراء ، فيصبح للبنك ان يأخذ عمولة على التسديد من العميل كما يصح له ان يأخذها من التاجر. وهذا الكلام يأتي ايضا فيما اذا استفاد العميل من خدمات خاصة او سحب نقداً معيناً خارج البلاد.

ولكن هنا لابد من ان تكون العمولة المأخوذة هي عمولة التحويل والتسديد فقط ، وهي تختلف عن الفائدة ، اذا قبلنا ان البنك قد ضمن العميل او قبل حوالته فهو قد اصبح مديينا للتاجر. ويمكن أن يقول للتاجر : ان الدين الذي كان على العميل قد انتقل الى ذمي ، وانا حاضر لدفع المال اليك في بلدي (بلد الضمان) ، فاذا اردت ان ادفع لك المال في بلدي ، فانا آخذ منك نسبة من الثمن. وحيثئذ يقوم بنك التاجر بالموازنة بين ما يطلبه البنك المصدر للبطاقة من العمولة وما يطلبه بنك آخر على عمولة تحويل الثمن ، فان كانت العمولة واحدة فان بنك التاجر او التاجر سوف يوافق على اعطاء العمولة التي هي عمولة التحويل ،اما اذا كانت العمولة واحدة فان بنك التاجر او التاجر سوف يوافق على اعطاء العمولة التي هي عمولة التحويل.اما اذا كانت العمولة كبيرة تختلف عن

١. بطاقات الائتمان ، بيت التمويل الكويتي ص ٢٥.



عملة تحويل نفس المبلغ من قبل بنك آخر ، فان التاجر سوف يقول للبنك المصدر : اعطني المبلغ في بلدك ، ثم يأمر بنكاً آخر بتحويل المبلغ اليه في مقابل اجر التحويل الذي هو يختلف عن الفائدة ، لزهادته .
والخلاصة :

ان بعض الوجوه المتقدمة - كالخامس والسادس - تجوز اخذ البنك المصدر للبطاقة نسبة من ثمن قسيمة البيع من التاجر ومن العميل ايضا ، بشرط ان لا يرتبط هذا بالقرض الذي يحصل من البنك في بعض الحالات ولا بالأجل الذي يشترط فيه تسديد القرض ، فمع هذين الشرطين يكون ما يأخذه البنك من المؤسسة بل من العميل ايضا جائزا .^١

٦ - فرق تحويل العملة :

وهي اخذ البنك فرق تحويل عملته الى عملة اجنبية :
كما اذا سحب العميل ببطاقته مبالغ نقدية من فروع بعض البنوك الخارجية المرتبطة بنكه بواسطة منظمة الفيزا مثلا ، مباشرة او من طريق اجهزة الصرف الآلي ، فان البنك المصدر يقوم بتسديد الدين الذي اخذه عميله (صاحب البطاقة) ، وعملية التسديد تقتضي اولاً ان يقرض البنك عميله عملة محلية او ان العملة المحلية موجودة لدى حساب العميل ثم يقوم بتحويلها الى العملة الخارجية ، فيستحق البنك المصدر الفرق في تحويل هذه العملة ، وهو ما يسمى بالصرف ، فيبيع نقده الذي هو دينار الى العميل بدولار ثم يسدّد دين عميله في الخارج بواسطة الدولار ، فيحصل البنك على فائدة الصرف ، وهو امر مشروع اذا كان بهذا القدر .

ثم لا يخفى ان هذا السحب المالي من البنك الخارجي هو عبارة عن اذن من المصدر للبطاقة لبنك خاص او لكل احد في ان يؤدى قرضاً عليه لمن يحمل بطاقة ، فحامل البطاقة يأخذ النقد على ذمة المصدر وهو مأذون في التصرف فيه ، ويتملكه الساحب اما بعنوان اداء الدين الذي له على المصدر (ستيفاء) فيما اذا كان الساحب

١. قد يقال : ان النسبة المأخوذة (من التاجر الى البنك المصدر للبطاقة مثلا) هي عبارة عن بيع الدين بأقل منه ، وهو صحيح للعمومات الدالة على جواز بيع الدين بأقل منه ، فان العميل عندما يشتري يكون مدينا الي التاجر ، وقد اعطي سند الدين وهو توقيعه على القسيمة ، ويتمكن التاجر ان يبيع هذا الدين علي البنك او غيره بالاقل ، ولا مانع منه شرعا ، لأن المانع ان يأخذ الدائن علي دينه اكثر مما اعطي ، وهذا الدائن اخذ الاقل فهو عكس الربا مثلا .

ولكن هذا التوجيه بالإضافة الي انه غير الذى يجرى في الخارج من تعهد البنك المصدر لأداء دين العميل لا يقبله بعض الفقهاء لوجود روایات تقول بوجوب ان يأخذ المشتري لهذا الدين ما دفع الي الدائن لا اكثر .





صاحب حساب دائن لدى البنك المصدر للبطاقة وهو امر لا باس به ، أو عنوان الاقتراض من البنك المصدر ان لم يوجد له حساب دائن لدى البنك المصدر للبطاقة.

٧ - اجرة نقل وحفظ المال :

ولو اضيف الى فائدة بيع الصرف ، اجر نقل وحفظ المال من البلد الذي فيه البنك الى البلد الذي استخدم حامل البطاقة بطاقة فيه ، فان هذا يدخل تحت عنوان الحوالة بأجر ، بشرط ان لا يرتبط هذا الاجر بالأجل الذي يجب على العميل التسديد فيه ، والاً كان الربا مستترًا تحت عنوان الحوالة بأجر ، كما اذا كانت النسبة تكثُر اذا كانت البطاقة تجُوز التسديد لمدة اطول.

ومن اجل الاطمئنان بأنَّ الاجر الذي يحصل عليه البنك المصدر هو اجر على الحوالة فيجب ان تكون النسبة التي يأخذها البنك كأجر على حوالته في النسبة التي تحول بها هذه الكمية من الثمن الى الخارج في بنوك اخرى ، او ان يسمح البنك المصدر للعميل في ان يحوال هذا المبلغ بواسطة أي بنك آخر اذا كان يتضاعي اجرًا على حوالته اكثر من البنوك الارجى ، فان في هذين الامرين نكشف عن القصد الحقيقي للبنك المصدر للبطاقة ونجزم بأنه بعيد عن شائبة الربا.اما اذا كانت هذه النسبة التي تؤخذ كأجر على الحوالة هي اكثر بكثير من قيمة الحوالة التي تحول بها هذه الكمية من الثمن الى الخارج في بنوك اخرى ولم يسمح البنك المصدر بتحويل ما اقرضه لعميله الى البنك الخارجي ، فان هذا يكشف عن ان القصد الحقيقي هو مستتر وراء الاجر على الحوالة او الوكالة لقضاء الدين ، وهو اخذ النسبة من الثمن في مقابل المال الذي يقرضه البنك المصدر للعميل ويحوله الى البنك الخارجي.

وقد يقال : بان هذه النسبة هي قيمة قبول الحوالة من قبل العميل على البنك المصدر للبطاقة وهي حواله على مدين اذا كان لدى العميل حساب دائن عند البنك ، او على بري اذا لم يكن لدى العميل حساب دائن عند البنك . ولكن نقول : ان قبول الحوالة ليس معناه الا اقراض المحيل ان لم يكن له حساب عنده وهو لا يقابل بالمال ، واما اذا كان عند المحيل حساب دائن لدى البنك ، فلم يبق الا ثمن حواله المبلغ الى خارج البلاد.



٨ - الفائدة :

قد يأخذ البنك المصدر للبطاقة غرامات على تأخير العميل عن سداد ما عليه حسب الوقت المحدد ، وهذا فائدة صريحة محرمة. ولا بأس بالتنبيه الى ان بعض بطاقات الائتمان لا تأخذ اي غرامة على تأخير العميل عن سداد ما عليه ، كما في بطاقة بيت التمويل الكويتي.

٩ - اجرة استخدام الجهاز الآلي او نظام التحويل الالكتروني :

يأخذ البنك نسبة من الثمن المسحوب في مقابل استخدام جهازه الآلي او نظام تحويله الالكتروني عند سحب نقود معينة بواسطة البطاقة الائتمانية اذا كان مخولة بذلك.

وطبعا ان هذه النسبة من الثمن تقسم بين البنك الخارجي الذي قدم للعميل النقد بعد استعمال اجهزته الآلية او نظام تحويله الالكتروني وبين البنك المصدر للبطاقة حيث يكون البنك المصدر للبطاقة وكيلاً عن العميل لقضاء دينه.

وهذه النسبة كأجر على هذا النفع الذي حصل عليه الساحب للنقد ، وهي اجرة معقولة مرتبطة بالنفع الذي يحصل عليه العميل بشرط ان لا ترتبط هذه النسبة بالأجل وليست عوضاً عما ادى الى حامل البطاقة الذي يدفع العميل فيه ما سحبه من البنك الخارجي الى بنكه الذي اصدر البطاقة. ولاجل ان نطمئن الى ان النسبة ليست مرتبطة بالأجل ، لابد من ان يكون البنك المصدر للبطاقة يأخذ هذه النسبة من الثمن من عنده حساب دائن لدى البنك وممن ليس له حساب دائن لدى البنك بلا فرق بينهما.

١٠ - اجرة الاتصالات الخارجية للحصول على تفويض :

يأخذ البنك عمولة من الذي يحمل البطاقة المرتبطة بمنظمة الفيزاء الصادرة عن بنوك أجنبية اذا سحب عميل البنك الاجنبي ببطاقته من بنك آخر كمية من المال ، فيقوم البنك المقدم للدفع النقدي بأخذ نسبة من الثمن المقدم ، كأجر على الخدمة المصرفية التي يقدمها. وهذه الخدمة تشتمل على توليه عملية التفويض والمتابعة والتحصيل والتسويات. وهذه النسبة تقسم بين البنك المسحوب منه النقد والمصدر للبطاقة حسب الاتفاق بينهما.

اقول : يقال بجواز ذلك في مقابل الخدمة التي يقدمها البنك المعطى للصفقة النقديه ، حيث يكون قد نفع العميل منفعة كبيرة بهذه الخدمات ، فهو يستحق أجراً على خدماته حتى وان كان نسبة مئوية على ما حصل عليه الساحب ، ولكن بشرط ان لا ترتبط هذه النسبة بالأجل الذي يدفع فيه الساحب ما حصل عليه.

تنبيه :

اذا كان بين التاجر والبنك المصدر للبطاقة واسطة تؤدي الى التاجر قيمة قسيمة البيع وهي ما تسمى (بنك التاجر) ، فان هذا البنك يقوم بتسديد قيمة القسيمة ثم يستوفي ذلك من البنك المصدر للبطاقة مقابل نسبة لبنك التاجر. وهذه العملية قد تتم بواسطة تعاقد بين البنك المصدر وبنك التاجر ، وقد تتم استناداً الى الاذن العام من البنك المصدر بتسديد قيمة القسيمة والرجوع عليه. وتكييف اخذ نسبة من الثمن لبنك التاجر استنادا الى قيامه بالتسديد للتاجر وهو عمل يزيد في

اعتبار البنك المصدر للبطاقة فصح ان يأخذ بنك التاجر هذه النسبة لقيامه بهذه الخدمة ، ولعل هذا جعلاه من البنك المصدر لمن يسدّد قسيمة البيع نيابة عنه. ولا حاجة للتنبيه على ان بنك التاجر في هذه الحالة يأخذ نسبة من ثمن القسيمة قد يكون ٣٪ ولكن يحسم منه نسبة ١٪ على عمله الذي قام به نيابة عن المصدر للبطاقة ويبقى ٢٪ هي للبنك المصدر للبطاقة ، يدفعها له عند مطالبته بتسديد ثمن القسيمة.

والخلاصة : لقد تبين لنا ان ما يأخذه البنك من التاجر او العميل اذا لم يكن مرتبطاً بالاجل الذي يسدّد فيه العميل الدين ، وكان في مقابل عمل له نفع للتاجر او العميل فهو امر مسموح به شرعاً ، ولكن لا بدّ لنا من الاطمئنان بأنّ البنك لم يربط ما يأخذه بعنوان الأجر على عمله بالاجل الذي يسدّد فيه العميل ما عليه. نعم اذا لم يسدّد العميل ما عليه في الوقت المحدد ، فلا يجوز للبنك ان يحسب عليه فوائد ، فانه ربا صريح وواضح ، وقد تخلّت عنه بعض البنوك الاسلامية.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٧

العمليات البنكية التربيعية

بكالوريوس



المحتوى الدراسي

« العمليات البنكية الترغيبية »

١ - جوائز البنك :

هناك بعض العمليات التي يقوم بها البنك كترغيب لعملائه في اخذ بطاقة الائتمان منها الجوائز ، فيدفع البنك لمن

اصابته القرعة من الذين استلموا بطاقات الائتمان مبلغاً من المال. فهل يجوز للبنك القيام بهذه العملية الترغيبية ؟

الجواب : اذا كان البنك هو المقترح لهذه العملية بقصد التشويق والترغيب في فتح بطاقات الائتمان من دون ان

يكون لعملائه اي شرط عليه ، فهو امر جائز ، اما اذا اشترط عملاء البنك في ضمن عقد قرض البنك وفتح الحساب

لديه و اخذ بطاقة الائتمان ان يقيم لهم جوائز بعملية القرعة ، فهذه الجوائز تكون محرمة حيث تدخل عند اصابة

احدهم تحت عنوان القرض الذي جرّ نفعاً لصاحبه

بواسطة الشرط.

٢ - التأمين على الحياة :

ان بعض البنوك تعطي البطاقات الائتمانية الذهبية التي فيها حدوداً ائتمانية عالية الى العملاء ذوي الكفاءة المالية

العالية ، وتحتاجهم اضافة الى الخدمات المتقدمة المتوفرة للبطاقة تأميناً على الحياة وخدمات اخرى دولية فريدة ،

كأولوية الحجز في مكاتب السفر والفنادق والتأمين الصحي والخدمات القانونية. كما ان بعض البطاقات تتضمن

تأميناً على حياة المسافر حال سفره اذا اشتري بطاقة السفر.

والملهم هنا : وجود تصور عند البعض في عدم تطابق هذا المنح من قبل البنك او الشركة للتصرور الاسلامي.^١

فنقول : ان عقد التأمين هو اتفاق بين المؤمن (الشركة او البنك مثلاً) وبين المؤمن له على ان يدفع المؤمن له

مبلغاً من المال معيناً شهرياً او سنوياً لقاء قيام المؤمن بتدارك خسارة ما (الحياة) ان حدثت على المؤمن عليه ،

وقد يكون الشرط هو ان يطلب المؤمن فتح بطاقة الائتمان ويدفع الرسم على ذلك ، وان يكون له حساب من

الدرجة الاولى في البنك. فهنا يكون عقد التأمين قد اشتمل على اركان اربعة.

١ - الایجاب من المؤمن له.

٢ - القبول من المؤمن.

١. بحث عن بطاقات الائتمان المصرافية لبيت التمويل الكويتي ، ص ٢ (عليه السلام).





٣- المؤمن عليه (الحياة).

٤- قسط التأمين الشهري او السنوي.

واوضح ان الاركان الاربعة متوفرة هنا حيث ان المؤمن له يوجب ، ويقبل المؤمن ، ويكون المؤمن عليه هو (خطر الموت) ، وقسط التأمين هو الرسم الذي يدفعه او فتح حساب من الدرجة الاولى لدى البنك ليحصل على خدمات ، منها : التأمين على الحياة ، وبما ان البطاقة تنتهي الى سنة فان بداية ونهاية التأمين ايضا معينة ، وبهذا سوف يكون هذا الاتفاق عقداً وعهداً يشمله : (أوفوا بالعقود). كما أنه يمكننا ان ننزل عقد التأمين منزلة الهبة المعتبرة حيث ان المؤمن له يهب مبلغاً معيناً من المال سنوياً في مقابل ما يحصل على خدمات بواسطة بطاقة الائتمان ومنها التأمين على الحياة^١ وحيثند يجب على المؤمن الوفاء بهذا الشرط ، وعلى هذا يكون التأمين بجميع اقسامه صحيحاً شرعاً ، واذا لم يعمل المشترط عليه بالشرط يحق للمؤمن له ان يرجع في هبته نتيجة عدم العمل بالشرط ، كما يجب على المؤمن العمل بالشرط اذا حصل الموت ، نتيجة اقتضاء الشرط ذلك.

الخصم من التاجر للعميل :

قد يعلن البنك المصدر للبطاقة عن فائدة للبطاقة تكمن في خصم المؤسسة التجارية نسبة تتراوح بين (٥ - ٣٠ %) ، وهذا امر قد تقوم به بعض المؤسسات التجارية لبعض السلع ، وهو يعدّ من فوائد العميل المستهلك ، وهو امر لا يbas به شرعاً لانه عبارة عن تخفيض للشمن من قبل البائع ، ولا يأس بأن يقول البائع ان الشمن مائة او ان يقول (ان الشمن مائة وعشرين مع تخفيض عشرين لمن يحمل البطاقة الائتمانية).

١. وقد نوقشت هذه الفكرة في مجتمع الفقه الإسلامي في بروتوكول السلام من قبل اتباع بعض المذاهب الذين ذهبوا إلى القول بأن الهبة المعتبرة هي بيع ، والبيع لا يمكن أن يكون مؤقتاً بينما التأمين على الحياة في بطاقة الائتمان مؤقت ، فلا يصح توجيه التأمين على الحياة في بطاقة الائتمان على أساس الهبة المعتبرة.

وقد جهدنا في توضيح الفرق بين البيع والهبة المعتبرة فكان خلاصة ما بين هو : ان الهبة المعتبرة عبارة عن التمليل الذي اشترط فيه العوض . وعلى هذا فهو ليست إنشاء تمليل بعوض علي جهة المقابلة وإنما إذا كانت هي تملك بعوض علي جهة المقابلة - لم يعقل تمكّن أحد المعتبرين من دون تملك الآخر للآخر مع أن ظاهر الفقهاء في الهبة المعتبرة هو عدم تملك العوض بمجرد تملك المراهوب له الهبة ، بل غاية الامر أن المراهوب له لا بدّ له من إنشاء تمليل العوض نتيجة اقتضاء الشرط في ما وهب له ، وإن لم يفعل كان للواهب الرجوع في هبته نتيجة اقتضاء عدم العمل بالشرط . وعلى هذا : فإن التعويض المعتبر في الهبة كالتعويض الغير المعتبر في التمليل جديد يقصد به وقوعه عوضاً ، لأن حقيقة المعتبرة والمقابلة مقصودة في كل من العوضين كما يتضح ذلك بمحاجة التعويض الغير المعتبر في ضمن الهبة الأولى . وقد اتضحت من هذا أن البيع يختلف عن الهبة المعتبرة اختلافاً أساسياً حيث أن حقيقة البيع تمليل العين بالعوض ، وهذا لا يمكن هبة معتبرة وإن قصدها . وحقيقة الهبة المعتبرة : هو التمليل المستقل مع اشتراط العوض في تمليل مستقل يقصد به المعتبرة وهذا ليس معاوحة حقيقة مقصودة في كل من العوضين ، وبهذا يبطل ما يقال من أن الهبة المعتبرة هي بيع ، لاختلاف الحقيقتي في قصدهما .



نبهات :

ان هنا عدة نبهات متفرعة على صحة العمل بالبطاقة الائتمانية حيث كيفت الاعمال المتسبة اليها على انها اجور على خدمات قام بها البنك المصدر او البنك الواسطة (بنك التاجر ، للعميل ، وهذه الخدمات تستحق أجراً ، وهذا الأجر غير مرتب بالقرض الذي يحصل في التعامل بهذه البطاقات ، حيث إنَّ هذا الأجر يؤخذ - مثلاً - على حد سواء من المتعامل بالبطاقة الائتمانية سواء كان له حساب دائن لدى البنك المصدر او حساب مدين. فعلى هذا الاساس توجد عدة نبهات لا بأس بالاشارة اليها واهماً :

١ - قد تبيع المؤسسة التجارية حاجتها لحامل البطاقة بثمن اعلى من الاشتراك نقداً ، وكذا المؤسسة التي تقدم خدماتها لحملة البطاقات. فهل يصح هذا التعامل او انه يحتوي على شائبة ربوية ؟

الجواب : ان المؤسسة التجارية قد تنظر الى ان الثمن الذي تبيع به احد حاجياتها بواسطة بطاقة الائتمان يحتاج الى خدمات معينة من اجل الوصول اليه ، فقد تصمم من الاول ان السلعة التي تباع ببطاقة الائتمان يكون ثمنها اعلى من السلعة التي تباع نقداً ، لعدم احتياج أي خدمات للحصول على الثمن النقدي بخلاف الثمن الذي يكون بطاقة الائتمان ، فهو وان كان مضموناً من قبل البنك المصدر ، الا ان الحصول عليه يحتاج الى خدمات معينة ، فتكون هذه الخدمات المعينة داعية لزيادة ثمن السلعة التي تباع بالبطاقة الائتمانية وليس هذه الزيادة هي في مقابل الاجل ، بل في مقابل السلعة التي يحتاج الحصول على ثمنها الى جملة من الخدمات.

٢ - اذا كان مصدراً البطاقة قد تضمن عقده نصاً ربوياً ، كما اذا شرط المصدر في عهده مع الحامل للبطاقة دفع فوائد ربوية اذا تخلف حامل البطاقة عن الدفع في فترة معينة. فهل الدخول في هذا العقد اقدام على قبول اعطاء الربا الذي هو حرام ؟

الجواب : ان حامل البطاقة اذا اقدم على قبول هذا الشرط بصورة جدية فيكون قد اقدم على التعامل باعطاء الربا. اما اذا دخل فيه بانياً على دفع قيمة القسيمة نقداً ، او في خلال المدة المتفق عليها مع مصدراً البطاقة ، او كان قاصداً عدم قبول الشرط المذكور وعدم دفع الفائدة من تلقاء نفسه اذ يعتقد بحرمتها ، فيكون هذا العميل قد قبل العقد ولم يقبل الشرط فلا يكون دخوله في هذا العقد حراماً ، وبعبارة اخرى إن هذا يختلف عن اشتراك الانسان في السهم شركة تعامل بالربا ، فإنَّ الشركة معناها : قيام كل واحد من المترشحين بعملية الربا ويعذر مسؤولاً عن عقود الشركة بواسطة وكلائه. أما هنا فلا اشتراك وإنما عقد بيني وبين انسان يشترط عليَّ شرطاً محراً ، وهذا الشرط



ليس مما يُبني عليه العقد وإنما هو شرط أحتمل وجوده ، فإذا كنت مصمماً على عدم العمل به فالعقد صحيح ، لشموله له : (أوفوا بالعقود).

٣- الف) اذا امتنع حامل البطاقة من دفع قيمة القسيمة الى البنك المصدر ، فهل يمكن المصدر للبطاقة من الرجوع على معتمد البطاقة لاسترجاع الثمن منه ؟

الجواب : لا يمكن مصدر البطاقة من الرجوع على معتمدتها لاسترجاع الثمن منه وذلك : لأن المصدر كان متبعها بالأداء ، وبهذا التعهد فقد اشتغلت ذمته بالثمن ووجب عليه أداء ما أخذه العميل من التاجر. وبهذا تكون ذمة العميل مشغولة للبنك المصدر ، فإن امتنع العميل من الدفع فقد ضاع مال البنك المصدر ان لم يكن للبنك المصدر اجراء آخر لأخذ دينه من قبلهم. ومن جملة الاجراءات التي يمكن البنك من اخذها لعدم ضياع حقه هو : «اشترط البنك المصدر للبطاقة في ضمن تعهده للبائع رجوعه على البائع لو امتنع العميل عن السداد ، فهو شرط صحيح بمقتضى قاعدة : المسلمين عند شروطهم».

ب) اذا اخذ التاجر قيمة القسيمة من بنك التاجر الذي هو مأذون من البنك المصدر للبطاقة بالدفع ، ثم امتنع البنك المصدر من التسديد لإفلاسه مثلا ، فلا يمكن البنك الواسطة (بنك التاجر) من الرجوع على التاجر ولا على العميل ، لأن الدين قد انتقل الى ذمة البنك المصدر حسب التعهد الذي تعهد به ، وقد دفع البنك الواسطة هذا الدين بإذن من البنك المصدر.اذن يكون البنك الواسطة - وهو بنك التاجر - دائمًا الى البنك المصدر ليس إلا ، فلا يمكن ان يرجع على التاجر ولا على العميل.

نعم : اذا اشترط على التاجر الرجوع عليه اذا امتنع البنك المصدر من التسديد ، فهو شرط صحيح يتمكن بواسطته من الرجوع على التاجر في هذه الصورة.

ج) اذا امتنع بنك التاجر والبنك المصدر من دفع الثمن الى التاجر لإفلاسهما مثلا او لأي شيء آخر ، فهل يجوز للتاجر الرجوع على العميل ؟

الجواب : ان التعهد الذي صدر من المصدر يقضي بان المال في ذمة المصدر ، فيبقى التاجر يطلب المصدر وليس له الرجوع على العميل ، الا ان يشترط التاجر على العميل الرجوع عليه ان لم يتسلم المبلغ من المصدر ، فهو شرط صحيح.



خلاصة البحث :

ان خلاصة بحثنا المتقدم « بعد معرفة حقيقة بطاقة الائتمان واقسامها وفائدتها وكيفية المعاملات التجارية بها »

يكمن في التكيف الشرعي لها وقد كانت خلاصته هي :

أولاً : لا اشكال في اخذ رسم العضوية من باب الاجر على عمل او منفعة تؤديها شركة البطاقة لحامليها ، وكذا لا اشكال في رسم التجديد ، ورسم التجديد المبكر ورسم الاستبدال عند الضياع او التلف او السرقة ، لنفس السبب المتقدم.

ثانياً : ان اخذ نسبة من ثمن قسيمة البيع للبنك المصدر انما تصح (وتكون اجرا على عمل قام به البنك المصدر ، من قبيل اجر السمسرة مثلا) اذا كان غير مرتبط بالقرض الذي قدمه البنك وغير مرتبط بالاجل او بزيادته ونقصته. ولأجل التأكد من ذلك هو أخذ الاجرة من قبل البنك المصدر للبطاقة حتى اذا كان للعميل حساب دائن لدى البنك المصدر للبطاقة ، ولا يفرق في اخذ الاجرة بين العميل الذي له حساب دائن والعميل الذي له حساب مدين لدى البنك المصدر. كما يمكن التأكد من ان القصد هو اجر سمسرة ، هو اقدام البنك على اخذ هذا الاجر حتى اذا لم يقدم قرضاً الى التاجر.

ثالثاً : ان اخذ نسبة من ثمن البضاعة من قبل العميل ، واخذ نسبة من الثمن المسحوب نقدا خارج البلاد وامثال ذلك من العمليات التي يتم بها الاستفادة من بطاقة الائتمان كله جائز بشرط ان لا ترتبط هذه النسبة بالاجل او بالعوض الذي اعطي الى حامل البطاقة ، وحينئذ تكون هذه النسبة مرتبطة بالنفع الذي قدمه اليه البنك الخارجي والبنك المصدر للبطاقة غير القرض الحسن الذي زامن هذا النفع. وللتتأكد من صحة هذا القصد للقرض الحسن ، هو اخذ نفس النسبة من الذي له حساب دائن لدى البنك المصدر للبطاقة.

رابعاً : اذا لم يسدد العميل ما يجب عليه في ضمن مدة معينة ، فلا يجوز للبنك المصدر ان يأخذ منه غرامات على التأخير ، فانه فائدة صريحة محظمة.

خامساً : يجوز للبنك ان يجعل عمليات ترغيبية للعملاء ، من قبيل الجوائز او التأمين على الحياة لمن يسافر اذا اشتري بطاقة سفر معينة ، فان الاول : يجوز اذا كان اقتراحاً من قبل البنك ولم يشترط عليه العملاء ذلك. واما الثاني : فهو داخل في عقد بين المصدر والعميل توفرت فيه اركان هذا العقد بصورة صحيحة.



سادساً : قد تبيع المؤسسة التجارية سلعتها بثمن اكثـر من الشراء النقدي لحامـل بطـاقة الائـتمـان ، وـهو اـمر جـائز وـان كان الداعـي إـلـيـه هو قـيـام المؤـسـسـة بـخـدـمـات معـيـنة منـ أجلـ الـحـصـول عـلـىـ الشـمـن ، وـهو اـمر جـائز حيثـ انـ السـلـعـة قدـ قـوـبـلـتـ بـالـشـمـنـ الـأـكـثـرـ حـينـ الـبـيـعـ وـانـ كـانـ الدـاعـيـ هوـ تـقـدـيمـ الخـدـمـاتـ لـلـحـصـولـ عـلـىـ الشـمـنـ.

سابعاً : قد تبيع المؤسسة حاجاتها لـحامـلـ البطـاقـةـ بـأـقـلـ مـنـ السـعـرـ السـوـقـيـ ، وـهو اـمر جـائزـ بلاـ كـلامـ ، اذاـ لاـ فـرقـ بـيـنـ أـنـ يـقـولـ بـعـتـكـ السـلـعـةـ بـمـائـةـ اوـ بـمـائـةـ وـعـشـرـينـ مـعـ خـصـمـ عـشـرـينـ مـثـلاـ.

ثامناً : انـ استـقـرـارـ الضـمانـ يـكـونـ عـلـىـ الـبـنـكـ المـصـدـرـ لـلـبـطـاقـةـ وـلاـ عـلـاقـةـ بـيـنـ العـمـيلـ وـالـتـاجـرـ اوـ بـنـكـ التـاجـرـ. كـماـ لاـ عـلـاقـةـ بـيـنـ بـنـكـ التـاجـرـ وـالـتـاجـرـ بـالـعـمـيلـ.

تاسعاً : يـجـوزـ لـلـعـاـمـلـ انـ يـتـعـاـمـلـ مـعـ شـرـكـةـ الـبـطـاقـةـ حـتـىـ اـذـ تـضـمـنـ عـقـدـهاـ مـعـهـ نـصـاـ رـبـوـيـاـ بـشـرـطـ انـ يـقـصـدـ دـفـعـ قـيـمةـ الـقـسـيـمـةـ نـقـداـ اوـ فـيـ خـلـالـ الـمـدـةـ الـمـتـفـقـ عـلـيـهـاـ مـعـ مـصـدـرـ الـبـطـاقـةـ ، اوـ كـانـ قـاصـداـ عـدـمـ قـبـولـ الشـرـطـ الرـبـوـيـ وـعـدـمـ دـفـعـ الـفـائـدـةـ طـوـعاـ ، اـذـ يـكـونـ هـذـاـ عـمـيلـ قـدـ قـبـلـ الـعـقـدـ وـلـمـ يـقـبـلـ الشـرـطـ الـفـاسـدـ فـلـاـ يـكـونـ دـخـولـهـ فـيـ هـذـ الـعـقـدـ حـرـاماـ.

هـذـاـ خـلاـصـةـ مـاـ ذـكـرـناـهـ فـيـ بـطـاقـةـ الـائـتمـانـ وـالـحـمـدـ لـلـهـ رـبـ الـعـالـمـيـنـ وـالـصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ عـلـىـ خـيرـ خـلـقـهـ مـحـمـدـ وـآلـهـ

الـطـيـبـيـنـ الـطـاهـرـيـنـ وـصـحـبـهـ الـمـيـامـيـنـ.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٨

ربا القرض (١)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

١ - مع الدكتور النمر

طالعنا في صحفة الأهرام ، وفي الصفحة السابعة في العدد الصادر يوم ١ / ٦ / ١٩٨٩ الخميس (عليه السلام) شوال / ١٤٠٩ هـ مقالاً بعنوان : « حول تحديد ربا القرض والوديعة الاستثمارية » للدكتور عبد المنعم النمر (وزير الأوقاف الأسبق). وخلاصة المقال « دعوة الى الاجتهاد » في جواز الربع المحدد للقرض » ، ثم أفتى بحل هذه الزيادة بمقدار (٩) أو (١٠) بالمائة ما دامت من البنوك.

وخلاصة الأدلة التي أدى إليها نظره هي : أدلة ثلاثة ، نعرض كل واحد منها ونناقشه.

١ - « الرسول (صلى الله عليه وآله) اجتهد في المعاملات الدنيوية ، وبنى حكمه على الظروف الموجودة أمامه ».

٢ - « وأن الصحابة قد خالفوا أحکامه واجتهدوا وعملوا بخلافها .. ».

٣ - وقد حكى عن النمر في كتابه « السنة و التشريع » ص ٦ قوله : « فمادام الرسول كان يجتهد ، و ما دام هذا الاجتهاد قد شمل الكثير من أنواع المعاملات ، أفلا يجوز لمن يأتي بعده أن يدللي بالموضوع باجتهاده أيضاً؟ هادفاً إلى تحقيق المصلحة ، ولو أدى اجتهاده إلى غير ما قرره الرسول باجتهاده؟ ولا يصبح ما قرره الرسول باجتهاده حكماً ثابتاً إلى الأبد ».

العصمة لأنبياء عند الشيعة

نقول : إن الشيعة الإمامية تعتقد بعصمة النبي وكل الأنبياء والرسل ، والعصمة التي تدعى بها الشيعة للنبي (صلى الله عليه وآله) ولكل الأنبياء والرسل هي ثلاثة أقسام :

١ - العصمة عن الخطأ في تلقى الوحي.

٢ - العصمة عن الخطأ في التبليغ والرسالة.

٣ - العصمة عن المعصية. والمعصية هي التي فيها هتك حرمة العبودية عن المخالفة المولوية.

ونعني بالعصمة : وجود أمر في الإنسان يصونه عن الوقوع فيما لا يجوز من الخطأ والمعصية. والأدلة التي تذكر في هذا المجال كثيرة : قرائية ، وروائية ، وعقلية.

فمن الأدلة القرآنية قوله تعالى : (فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحُكِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بِغَيْرِ مَا يَنْهَا اللَّهُ





الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ...)^١ فانه يدل على أن الله سبحانه إنما بعث الأنبياء بالتبشير والإذار ، وانزال الكتاب (وهو الوحي) ليبينوا للناس الحق في الاعتقاد والعمل. وقد قال تعالى : (لا يضل ربّي ولا ينسى)^٢ فهو دال على أن الله سبحانه لا يضل في فعله ولا يخطأ في شأنه ، فإذا أراد شيئاً فإنما يريد من طريقه الموصى إليه من غير خطأ. وحينئذ يكون النبي (صلى الله عليه و آله) ، وكلنبي ، مصوناً من الخطأ في تلقى الوحي وفي تبليغه. وبما أن عمله (صلى الله عليه و آله) كقوله في الدلالة عند العقلاة ، فلو تحققت معصية من النبي (صلى الله عليه و آله) وهو يأمر بخلافها لكان ذلك منه تناقضاً ، ويكون مبلغاً لكلا المتناقضين ، وكمال تعلمون لا يكون تبليغ المتناقضين تبليغاً للحق لكون كل منهما مبطلاً للآخر. وعلى هذا ، فلا يمكن أن تتحقق معصية من النبي (صلى الله عليه و آله) ولا يكون تبليغ الرسالة إلا مع عصمته عن المعصية وصونه عن المخالفة.

ومن هذه الأدلة أيضاً قوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ...)^٣ فكون الرسول مطاعاً هو غاية للارسال ، وهذا يستدعي بالملازمة البينة تعلق ارادته تعالى بكل ما يطاع فيه الرسول (قوله أو فعله) حيث إن كلاً منهما وسيلة متعارفة في التبليغ ، وحينئذ لو تحقق من الرسول خطأ في فهم الوحي ، أو في التبليغ ، أو في معصية ما ، لكان ذلك ارادة من الله تعالى للباطل ، بينما الله سبحانه و تعالى لا يريد إلا الحق.

ومنها أيضاً قوله تعالى : (رُسُلًا مبشرينَ و منذرِينَ ثُلَاثًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرَّسُلِ ...)^٤ فالله تعالى يريد قطع عذر الناس فيما فيه المخالفة والمعصية ، وبما أنه لا يقطع لعذرهم إلا الرسل : ، ومن المعلوم أن قطع الرسل عذر الناس إنما يصح إذا لم يتحقق من ناحيتهم مالا يوافق ارادة الله ورضاه (من قول أو فعل أو معصية) وإنما إذا لم يتحقق من ناحيتهم مالا يوافق ارادة الله يكون للناس أن يتمسكوا به ويحتاجوا على ربّهم سبحانه ، وهذا نقض لغرضه تعالى .

نقول : و بعد هذه النبذة من الأدلة على عصمة النبي وبقية الأنبياء ، هل يسوغ للشيخ النمر أن يقول أن النبي (صلى الله عليه و آله) قد اجتهد في المعاملات الدنيوية ؟ وهل المعاملات الدنيوية إلا وقائع لها أحکام من قبل الله تعالى

١. البقرة / ٢١٣.

٢. طه / ٥٢.

٣. النساء / ٦٤.

٤. النساء / ١٦٥.





قد بَيْنَهَا سُبْحَانَهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّ الْكَرِيمِ ؟ وَإِذَا كَانَ هَذَا حَقًّا فَهَلْ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَلَامُ النَّبِيِّ غَيْرَ حَقٍّ حَتَّى يُسَوِّغَ لِلنَّمَرَ أَنْ يَخْالِفَ النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ؟ !

نعم ، حدثت مخالفات للنبي الأكرم بعد وفاته من قبل بعض الصحابة ، ولكن هذا ليس دليلاً لجواز مخالفات النبي الأكرم في أحكام الله (المعاملات والسياسات وغيرها حتى العبادات) ، بل إن هذا عمل غير صحيح قام به هؤلاء لأنه رد على رسول الله ، والراد على رسول الله راد على الله سبحانه وتعالى ، كما في الأحاديث الشريفة .
ولا أدرى كيف خفيت الآيات القرآنية الدالة على أن النبي الأكرم لا تجوز مخالفته بشيء ، ونحن نورد بعضها للاستاذ النمر حتى يتذكر ، فإن الذكرى تنفع المؤمنين .

قال تعالى : (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةً إِذَا قُضِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمِنْ يَعْصِي اللَّهُ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا) ^١ .

فإن النبي إذا قضى في أمر من أمور المعاملات الدنيوية ، كما إذا قال : «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا» ، وهذا الحكم من الله سبحانه فهو حق ، فهل يجوز للاستاذ النمر أن يجتهد في مخالفته ، وهل يكون هذا غير الاجتهاد في مقابل النص ؟ !

وقال تعالى أيضاً : (وَمَا آتَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ...) ^٢ .

وقال تعالى : (وَمَا يَنْطَقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) ^٣ .

أَفَهُلْ تَكْفِي لَكَ هَذِهِ الْآيَاتُ الْقُرْآنِيَّةُ الرَّادِعَةُ أَمْ لَا ؟ !

ثم إن من قال باجتهاد النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فإنه قال إنه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لا يُقْرَرُ على خطأ ، بمعنى أن اجتهاد النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) إن وافق حكم الله أقره الله عليه ، وإن خالفه عدله الله إلى حكمه ، وحينئذ يكون الحكم في النتيجة هو حكم الله تعالى ، وحينئذ لا يجوز للاستاذ النمر أن يجتهد (كما يحلوله أن يقول) فيخالف النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) .

٢) : أما الدليل الثاني لحلية ربا القرض ، كما استدل به الاستاذ النمر ، فهو قوله :

١. الأحزاب / ٣٦

٢. الحشر / (عليه السلام)

٣. النجم / ٤ ، ٣





إن سبب تحريم الربا تحديد الربع ، ويقول : « إن علماءنا جمِيعاً متفقون على تحريم هذه المعاملة بسبب تحديد ربحها ، ويقولون إن التحديد جعلها ربا

محرماً و قالوا : إن التحديد يجعل المعاملة حراماً » وبما إن النمر يريد أن يحلل ربا القرض ، فكأنه يريد أن يحلل ربا القرض الذي لم تحدد فيه نسبة الربح تحدد من قبل البنك بعد ذلك.

أقول : إن أقبح ما يكون عليه الكاتب والعالم هو الكذب والافتراء والاتهام ، فإن هذا هو ما يسمى بالخيانة العلمية ، فإن نسبة شيء إلى علمائنا اجمع (سواء كان قصده علماء السنة أم الشيعة) شيء لم يجترئ عليه إلا الاستاذ النمر ، ففي حدود تبعي للربا لم أجده من يصرح بأن الربا المحرم في القرض هو الذي تحدد فيه نسبة الربح ، بل إن علماء الشيعة كلهم وكل من قرأته له من علماء السنة إذا كان يحرم ربا القرض فهو يحرمه من أجل : « أنه زيادة ، في عقد القرض قد شرطت في مقابل الأجل » ، فمن ذلك ما ذكره في كتاب « المغني » لابن قدامة حيث يقول : « كل قرض شرط فيه أن يزيد فيه فهو حرام بغير خلاف . قال ابن المنذر : أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك ، كان أخذها الزيادة على ذلك ربا » ثم قال ابن قدامة : « وإن شرط أن يؤجره داره بأقل من أجورتها ، أو على أن يستأجر دار المقرض بأكثر من أجورتها ، أو على أن يهدى له هدية ، أو يعمل له عملاً ، كان أبلغ في التحريم »^١ .

وأما ما أفتى به الشيعة من كون مطلق الزيادة المشترطة هي ربا سواء كانت زيادة حقيقة أو حكمية ، محددة أو غير محددة ، فذلك هو المرادي بطريق صحيح ، كما في صحاححة محمد بن قيس ، عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال : « من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها ، فإن جوزي أجود منها فليقبل ، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه »^٢ .

وكذا صحيحة محمد بن مسلم ، عن الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) : « في الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمى فإذا أتيه غريمه فيقول : انقدني من الذي لي كذا و كذا ، وأضع لك بقيته . أو يقول : انقدني بعضاً





وأمد لك في الأجل فيما بقي. فقال : لا أرى به أساساً مالم يزد على رأس ماله شيئاً ، يقول الله عزّ وجل : (فَلَكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) .

هذا كله بالإضافة إلى اطلاق الآيات القرآنية التي دلت على أن كل زيادة في القرض هي ربا منهي عندها ، فلا فرق بين أن تكون الزيادة محددة أو غير محددة.

بالإضافة إلى أن البنوك في حالنا الحاضر هي التي تحديد الربا من أول الأمر ، فتحدد ببنسبة معينة مع العميل الذي يريد التعامل معها ، فالخارج الربوي هو عكس ما يريد أن يستنتجه الاستاذ النمر ، وكذا إذا كان القرض من المرابي فهو الذي يحدد الفائدة من الأول. نعم ، إذا كان العقد مع البنك هو عقد مضاربة حقيقة بحيث يكون البنك هو العامل الذي يتاجر برأس مال العميل ، وتحدد الأرباح على وفق نسبة معينة فان هذا هو عقد المضاربة الذي أحله الإسلام ، وفي الحقيقة إن المال يبقى على ملك مالكه ، لكن بيد العامل (وهو هنا البنك حسب القرض) يتاجر به ، وحينئذ تتحول أموال العميل إلى بضاعة و يبيعها البنك ، فإن ربح ، فالربح يكون لصاحب المال قد تنازل عن حصة منه إلى العامل (وهو البنك) حسب العقد ، وأما إذا خسر البنك المال في تجارتة ، فالخسارة تقع على صاحب المال فقط ، أما البنك فقد خسر عمله ، وهذا هو عقد المضاربة التي أحلها الإسلام كطريق لتنمية الثروة في الإسلام.

٣- أما الدليل الثالث للاستاذ النمر الذي يحلل فيه ربا القرض فهو يقول :

« إن التحديد الذي اعتبرناه علة لحرمته التعامل مع الأفراد ، لا يصح أساساً لحرمته التعامل مع المصارف ، لعدم وجود أي ضرر عليها منه ، والمفهوم أنها (أي الزيادة) مع الأفراد قد تطحنهم ويخرسون ، لكن المصرف يعرف وضعه وتصرفاته التي تجني له الربح ، وغالباً بنسبة (٩٩ %) و تسعة دائرة - لا يخسر ».

وخلاصة هذا المقالة هي :

- ١- إن الزيادة في ربا القرض المحرمة هي بين الأفراد ، أما بين المصارف والأفراد فلا.
- ٢- إن الزيادة في ربا القرض إنما تحرم إذا خافت الخسارة ، أما إذا ضمن المكسب فلا.



نقول : إن هذه الاستنتاجات التي ذكرها الاستاذ النمر هي دعوى تحتاج الى دليل ، ولم يقدم لنا دليلاً على أن الربا المحرم هو بين الأفراد ، أما بين المصارف فلا ، ولم يقدم لنا دليلاً على أن ربا القرض إنما يحرم إذا خفت الخسارة.

بل الأدلة متوفرة على حرمة مطلق ربا القرض « الذي هو الزيادة في القرض في مقابل التأجيل » وقد ذكرنا قسماً من الأدلة القرآنية والروائية وستأتي بقية الأدلة. ولم يذكر في الأدلة ما استنتجته النمر من القيود التي ذكرها ، فيكون النمر محظوظاً للأدلة القرآنية والروائية.

والذي أراه ، أن الاستاذ النمر قد درس الفقه الاسلامي دراسة ساذجة ، فلم يلتفت الى أن الاسلام له منهج خاص في الاقتصاد ، وله مذهب اقتصادي خاص به ، فله طريقة في تنمية الثروة وفي توزيعها بحيث تنسجم مع العدالة الاجتماعية ، التي يقرها الاسلام ، فالمسألة ليست مسألة ضرر على المدين ، ولا ضرر على البنك ، بل المسألة هي مسألة مذهب اقتصادي ينسجم مع العدالة المقصودة في الاسلام. ولذلك فمن سرق من البنك أموالاً طائلة ، من دون أن يعرف ، لأن البنك كان في عطلة مقدارها شهر واحد ، ثم اشتغل بها شهراً واحداً حتى ربحت ربيحاً كثيراً ، وأرجع المال المسروق إلى البنك فهل يحل لهأخذ الربح ؟ مع أنه لا يوجد هنا ضرر على البنك.

الجواب هو : عدم جواز الربح للسارق وإن لم يوجد ضرر على البنك ، لأن الطرق المشروعة للكسب قد حددتها الاسلام ، وهي : إما العمل البشري المباشر الذي يقوم به الانسان ، أو العمل البشري المخترن الذي هو في صورة نقد أو عقار قد ملكه ، وأما هذه المعاملة التي بنيت على مال مسروق فهي ليست عملاً مباشراً ، وليس عملاً مخترناً له ، فلا يجوز له أن ينمي ثروته على حسابه. إذن : ليست القضية هي قضية ضرر على الفرد و عدم الضرار على المصرف.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٩

ربا القرض (٢)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

النظيرية في تحريم ربا القرض

ولأجل أن يتضح ما نقول نذكر بعض الأحكام في الفقه الإسلامي :

١ - ونذكر حكماً قد اتفق عليه كل الفقهاء وهو : « يجوز للإنسان المنتج أن يستأجر أحدى أدوات الانتاج وآلاته من غيره لخدمتها في عملياته ، ويدفع إلى مالك الأداة مكافأة يتلقى عليها معه ، وتعتبر هذه المكافأة أجرة لمالك الأداة على الدور الذي لعبته في عملية الانتاج وديناً في ذمة الإنسان المنتج يجب عليه تسديده ، بقطع النظر عن مدى ونوع المكافآت التي يحصل عليها في عملية الانتاج »^١.

٢ - وقال المحقق الحلي في « الشرائع » في كتاب المضاربة : « إن المالك لو دفع إلى العامل آلة الصيد بحصة ثلث مثلاً ، فاصطاد العامل ، لم يكن مضاربة ، وكان الصيد للصائد الذي حازه ، وليس لصاحب الآلة شيء منه ، وإنما على الصائد الأجرة لقاء انتفاعه بالآلة »^٢.

ونص على الحكم نفسه الفقيه الحنفي السرخسي اذ كتب يقول : « وإذا دفع إلى رجل شبكة ليصيد بها السمك على أن يكون ما صاد بها من شيء فهو بينهما ، فصاد بها سمكاً كثيراً فجميع ذلك للذي صاد ... لأن الآخذ هو المكتسب دون الآلة فيكون الكسب له ، وقد استعمل فيه آلة الغير بشرط العوض لصاحب الآلة وهو مجاهول فيكون له أجر مثله على الصياد »^٣.

إذن : هنا الإسلام لم يسمح بقيام المضاربة والمشاركة في الربح على أساس أداة الانتاج ، مع أن هذا الاتفاق بين صاحب الآلة والصائد ليس فيه ضرر على الصائد ولا على صاحب الآلة ، فلماذا لم يجوزه الإسلام ؟

نقول : إن الإسلام نظم لأدوات الانتاج أسلوب الأجر بتشريع أحكام الإجارة فقط ، وليس لمن له أداة من أدوات الانتاج أن يشارك في الربح ، لذا رأينا اتفاق أهل الإسلام على جواز استئجار أداة الانتاج ، أما حينما أرادت أداة الانتاج أن تشارك في الربح فقد منع منه العلماء ، وما ذاك إلا لأجل أن الإسلام له طريقة خاصة ومذهب اقتصادي معين يتوافق مع تصوّره عن العدالة الاجتماعية ، فليس كل مكان لا يوجد فيه ضرر على البنك فهو جائز.

١. اقتصادنا / للشهيد الصدر / ص ٦٠٠.

٢ ج ٢ ص ١٣٩ (الطبعة الجديدة).

٣. المبسط للسرخسي ج ٢٢ / ص ٣٥.





١. راجع «اقتصادنا» للشهيد الصدر، ص ٦٦٦ وما بعدها.

وهنا نقول : بالنسبة لرأس المال التجاري سواء كان من المصرف ، أو من الأفراد ، أو من الدولة ، أو من غير ذلك ، فالاسلام لم يسمح لرأس المال التجاري بالكسب على أساس الاجور ، فلا يجوز لصاحب النقد أن يقرض بفائدة ، أي يدفعه إلى العامل ليتاجر به ويتناقضى من العامل أجراً على ذلك ، و ذلك لأن الأجور يتمتع بميزة الضمان وعدم الارتباط بنتائج العملية وما يكتنفها من خسائر وأرباح ، وهذا هو الربا المحرم شرعاً. نعم ، يجوز لصاحب النقد أو السلعة أن يدفع ماله إلى العامل ليتاجر به ويتحمل وحده الخسارة بينما يقاسمها الأرباح بنسبة مئوية إذا حققت العملية ربحاً ، فالمشاركة في الربح مع تحمل أعباء الخسارة هو الأسلوب الوحيد الذي سمح لرأس المال التجاري باتخاذه^١. وأما العامل فقد سمح له الاسلام باسلوب الاجارة واسلوب المشاركة في الربح. فيستطيع أن يؤجر نفسه للعمل بأجر معين كما يجوز أن يشارك في الربح بنسبة مئوية كما في المضاربة.

إذن : ما ذكره الاستاذ النمر من عدم ضرر على البنك إذا أعطى الربا القرضي هو كلام غير مسؤول من قبل من يدعى أنه يعرف التشريع الاسلامي ، مع أن التشريع الاسلامي الذي بأيدينا من أحكام هو عبارة عن نظريات اقتصادية اسلامية تكشف عن المذهب الاقتصادي في الاسلام ، لذا لا يجوز لمن يتبع الذهنية الرأسمالية أن ينظر إلى الأحكام الاسلامية من ناحية النظرة الرأسمالية ، بل الأحكام الاسلامية تختلف في أساسها عن النظام الرأسمالي الموجود الذي يحلل الربا «القرض بفائدة» استناداً منه إلى جواز أن يكون رأس المال داخلاً في أحكام الاجارة ، وقد رأينا أن الاسلام يمنع هذا أشد المنع ، وما الآيات القرآنية النافية عن الربا والروايات الكثيرة إلا شاهد ودليل على عدم السماح لرأس المال أن ينمو عن طريق الاجارة في الاسلام.

تنبيه و تعميق للنظرية : لعل النمر يرتدع عن الفتوى التي تخالف نصوص الاسلام ، فهنا نريد أن نحلل للأستاذ النمر بعض النصوص التي عليها فتاوى فقهاء الاسلام ، و خلاصة ما نقول : هو أنه توجد عندنا فتويان : الأولى : هي ما تقدم الاشارة إليها ، وهي جواز اجارة أدوات الانتاج وجواز الكسب الواقع على هذه الاجارة باتفاق علماء الاسلام.

الثانية : عدم جواز اجارة رأس المال النقدي وعدم جواز الكسب الواقع على هذه الاجارة ، وهذا الحكم هو مورد وفاق علماء الاسلام الملزمين بالنصوص القرآنية و الروائية.



وهنا قد يتساءل النمر فيقول : إذا كان بالامكان اجارة أداة الانتاج بما انها عمل مخزن ، وكذلك يجوز اجارة البيت للعلة نفسها ، وكذلك يجوز اجارة رأس المال النقدي ، فما هي فرق بينهما ؟

وفي الجواب عن ذلك : نقول : إن الاسلام عندما سمح لأداة الانتاج أن تؤجر وكذلك الأمر في البيت ، وكذلك الأمر في ايجار الانسان نفسه للعمل ، فان هذا يكشف عن قاعدة ايجابية في الفقه الاسلامي ، هي : أن العمل المباشر والعمل المخزن هو جهد ، فالاجرة التي يتسلمها عن العمل المباشر تكون في مقابل الجهد الذي بذله العامل مباشرة ، و كذلك الأمر في الدار وأداة الانتاج ، فإنه عمل مخزن فيكون جهداً قد تم انفصاله عن العامل ، وحيثذا تكون الاجرة في مقابل العمل المخزن ، إذن تكون الاجرة في كل هذه الأمثلة هي في الحقيقة اجرة على عمل.

أما بالنسبة الى رأس المال و منعه من النمو عن طريق الاجارة ، فان هذا أيضاً قاعدة ، إلا أنها عكس القاعدة الأولى ، وهي عبارة عن : «أن كل كسب لا يسوغه عمل منفق فهو حرام» ، وما نحن فيه هو أحد مصاديق هذه القاعدة ، وتوجد مصاديق أخرى لها. مثلاً ، إذا أجرت داراً بخمسين ديناراً ثم أجرتها بالسعر نفسه مع سكناي في الدار ، أو بأكثر من السعر مع عدم سكناي في الدار ، فهنا يوجد كسب لي من دون عمل. وهذا لا يجوز ، كما عليه جملة من علماء الاسلام^١ وفي هذا الحكم نصوص كثيرة منها :

صحىحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما (الإمامين الباقر أو الصادق عليهما السلام) أنه سئل عن الرجل يتقبل بالعمل فلا يعمل فيه ، ويدفعه إلى آخر فيربح فيه قال : «لا ، إلا أن يكون قد عمل فيه شيئاً»^٢.

وحصىحة محمد بن مسلم الثانية ، عن أحدهما (عليه السلام) قال : سأله عن الرجل الخياط يتقبل العمل فيقطعه ويعطيه من يحيطه ويستفضل ، قال : «لا بأس قد عمل فيه»^٣.

وحصىحة الحلبي ، عن الامام الصادق (عليه السلام) قال : «لو أن رجلاً استأجر داراً بعشرة دراهم فسكن ثلثها وأجر ثلثها بعشرة دراهم لم يكن به بأس ، ولا يؤجرها بأكثر مما استأجرها به ، إلا أن يحدث فيها شيئاً»^٤.

١. كالسيد المرتضى والحلبي والصادق وابن البراج والشيخ المفید والشيخ الطوسي / راجع المبسوط للشيخ الطوسي / ج ٣ ص ٣٣٦ / عن اقتصادنا للسيد الشهید الصدر / ص ٦٠ (عليه السلام).

٢. وسائل الشيعة / ج ١٢ / باب ٢٣ من أحكام الاجارة / ح ١ / ص ٢٦٥.

٣. المصدر نفسه / ح ٥.

٤. المصدر نفسه / باب ٢٢ / ح ٣.





وصححه الحلباني الثانية ، عن الامام الصادق (عليه السلام) في الرجل يستأجر الدار ثم يؤاجرها بأكثر مما استأجرها به قال : « لا يصلح ذلك إلا أن يحدث فيها شيئاً »^١ وغيرها.

ونقل الجزيري ، عن فقهاء الأحناف « أن الشخص إذا استأجر داراً أو دكاناً بمبلغ معين ، كجنيه في الشهر ، فلا يحل له أن يؤجرها لغيره بزيادة »^٢.

وذكر السرخسي الحنفي في « مبسوطه » ، عن الشعبي ، في رجل استأجر بيته وأجره بأكثر مما استأجره به ، أنه لا بأس بذلك إذا كان يفتح بابه ويلقه ويخرج متاعه فلا بأس بالفضل ، وعلق السرخسي على ذلك بقوله : بين أنه إنما يجوز له أن يستفضل إذا كان يعمل فيه عملاً ، نحو فتح الباب وخروج المتاع ، فيكون الفضل له بازاء عمله وهذا فضل اختلف فيه السلف ... و كان ابراهيم يكره الفضل إلا أن يزيد فيه شيئاً ، فان زاد فيه شيئاً طاب له الفضل ، وأخذنا بقول ابراهيم ^٣.

وهذا الذي نقلناه عن علماء السنة هو نفسه ماذهب إليه الإمامية مستندةً إلى النصوص الشرعية ، وحيثند نقول : إن كسب المرابي هو كسب بلا عمل فلا يجوز. ألهل يقبل الدكتور النمر على هذه النتيجة الاقتصادية الشرعية ؟ الفرق بين العقارات وأدوات الانتاج ورأس المال :

قد يقول الاستاذ النمر : كما يمكنك أن تستأجر داراً تسكّنها برهة من الوقت ثم تدفعها إلى صاحبها مع اجرة معينة ، كذلك يسمح لك في القرض الذي يفرض بالفائدة أن تفترض كمية من النقود لاستخدامها في أغراض تجارية أو استهلاكية ثم تدفع الكمية نفسها مع اجرة محددة إلى الشخص الذي استقرضت المال منه.

الجواب : يوجد فرق نظري بين العقارات وأدوات الانتاج ورأس المال النقدي. فان العقارات والأدوات الانتاجية هي عمل مختزن ، فيكون للمستأجر الحق في استهلاك قسط منه من خلال استخدام العقار أو أداة الانتاج التي يباشرها ، وحيثند تكون الاجرة في مقابل العمل المختزن. إذن ، الكسب قام على أساس عمل منفق في السلعة ، وهذا يجوز كما تقدم.

أما الكسب المضمون القائم على رأس المال النقدي ، فليس له ما يسوغه نظرياً ، لأن التجار الذي يستقرض (الف دينار) لمشروع تجاري بفائدة معينة ، فإنه سوف يدفع الألف دينار في الوقت المحدد إلى الدائن من دون أن

١. المصدر نفسه / ح ٤.

٢. الفقه على المذاهب الأربع / ج ٣ ص ١١ (عليه السلام).

٣. المبسوط / للسرخسي ج ١٥ ص (عليه السلام) ٨ ، عن اقتصادنا ص ٦١٣.





يستهلك منها ذرة ، وحينئذ تصبح الفائدة كسباً غير مشروع لأنه لا يقوم على أساس أي عمل منفق ، فطبيعة رأس المال النقدي عند القرض لا يؤدي إلى استهلاك شيء أصلًا (لا منه ولا من العمل المتجسد فيه). أما انتفاع المستأجر بالبيت أو الأداة فإنه يؤدي إلى استهلاك شيء من العمل المختزن فيها ، ولهذا اجاز لصاحب البيت أن ينفع لقاء العمل الذي استهلك من استخدام الدار أو الأداة^١.

المسوغ للفائدة :

قد يقال ، كما قالت الرأسمالية على يد بعض رجالاتها : إن القيمة التبادلية لدينار اليوم هي أكبر من القيمة التبادلية لدينار المستقبل ، فإذا أقرضت غيرك ديناراً إلى سنة ، كان من حرقك في نهاية السنة أن تحصل على أكثر من دينار ، لسترد بذلك ما يساوي القيمة التبادلية ل الدينار الذي أقرضته ، فالفائدة هي الفرق بين قيمة الحاضر وقيمة المستقبل.

الجواب : ان هذا الكلام قد يحصل عكسه في بعض الظروف ، كما إذا كانت قيمة السلع عالية جداً نتيجة تدهور الوضع الاقتصادي ونجوم الحرب في البلاد وضعف الحكومة ، ثم بعد فترة من الزمن يتحسن الوضع الاقتصادي وتنتهي الحرب وتأتي للحكم حكومة قوية ، فهنا ترتفع قيمة الدينار بحيث إنه إذا كانت قيمته التبادلية كيلوًا من السكر ، فأصبحت قيمته التبادلية كيلوين من السكر ، فهل هنا يقول الاقتصاديون الرأسماليون بأن من أقرض خمسين ديناراً وقت الحرب ، وبعد الحرب يؤدي خمسة وعشرين ديناراً لأنها هي القيمة التبادلية للخمسين ؟

أقول : لا أظن أن يلتزم بهذا أحد منهم ، وما ذلك إلا لأن المقرض هي الدنانير نفسها ، والدنانير هي هي بطبيعتها لا تنزل قيمتها ولا ترتفع ، وإنما الذي يتزل ويترتفع هي السلع ، وهذه السلع ليست هي المقرضة حتى نلزم المدين بما يساويها.

ثم حتى لو سلمنا بصحة هذه المقالة وهي : «أن القيمة التبادلية لدينار اليوم أكبر من القيمة التبادلية لدينار المستقبل» إلا أن هذا وحده لا يسوغ الفائدة مالم تتفق الفائدة مع تصورات العدالة التي يتبعها المذهب الإسلامي عن العدالة. فمثلاً ، نحن نعتقد أن كثيراً من العناصر لها دخل في تكوين القيمة التبادلية لسلعة من السلع بعد الانتاج ، كالعامل الذي يغزل الصوف الذي أملكه أنا ، والمأكنة التي هي لزيدي والتي لها دخل في غزل الصوف ، ووجود قيمة تبادلية للصوف ، هذه الأمور كلها لها دخل في تكوين القيمة التبادلية ، إلا أنها ليس لها نصيب في تلك

١. يراجع اقتصادنا / للسيد الشهيد الصدر للتوضيح .٢

(النص غير مقوم) (النص غير مقيم)





السلعة في التوزيع الاسلامي ، وإنما لها الأجر من صاحب الصوف. إذن ، عناصر الانتاج ليس لها نصيب في السلعة المنتجة بعد الانتاج ، وإنما لها اجور فقط لأنها أدت بذلك عملاً ، وعمل المسلم محترم. فهنا في مسألتنا فلنفترض أن المرابي بأمواله التي قدمها إلى المستقرض كان قد تدخل في تكوين القيمة التبادلية للسلعة المنتجة (الصوف المملوك) إلا أن هذا الوحده لا يسوغ أخذ اجرة ، ما لم تتفق الاجرة المأخوذة مع تصورات العدالة التي يتبنّاها المذهب الاسلامي ، ولكننا نجد أن الاسلام - كما تقدم - لا يجيز كسباً من دون انفاق عمل مباشر أو مختزن ، والفائدة هي من هذا القبيل لأنها تبعاً للتفسير الرأسمالي المتقدم ، نتيجة لعامل الزمن وحده دون عمل منفق ، وإذا كان هذا هو المدعى ، فمن حق المذهب أن يمنع الرأسمالي عن استغلال دور الزمن في الحصول على كسب ربوبي ، حتى لو اعترف المذهب بدور ايجابي لعامل الزمن في تكوين القيمة ، إلا أن هذا في السلع والنقد الذي تحت يده وتصرفة ، أما إذا أقرضه لآخر وملّكه له مع الضمان ، فليس له أن يطالب بأكثر مما ملّك ، لأنه كسب بدون عمل .

والى هنا تم الحديث مع الدكتور النمر من الناحية التشريعية الفقهية ، ولنا معه حديث آخر من الناحية الاقتصادية ، إذ لعله لا ينسجم مع الشريعة والفقه وإنما ينسجم مع الاقتصاد الرأسمالي أو الماركسي ، وسوف نبيّن فيما بعد أن الماركسيّة تمنع من الربا ، كما أن الرأسمالية تعرف بواسطة أقطابها (كينز) وأمثاله بأن الفائدة كلما انخفضت تحسن الوضع الاقتصادي العام ، وكلما ارتفعت تدهور الوضع الاقتصادي العام ، فإذا كان هذا هو المصرح به عندهم كما سيأتي ، يتضح أنَّ كبار الاقتصاديين الرأسماليين أدركوا أن انخفاض الفائدة إلى نصف الواحد بالمائة هو الأسلم للأقتصاد العالمي. إذن ، فهم يرون ضررها أكثر من فائدتها ، ولعل بهذا الذي سيأتي يقتنع الدكتور النمر ، وما علينا إلا الارشاد والتذكير بما ينفع الناس.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١٠

ربا القرض (٣)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

٢- مع الدكتور جمال مرسى بدر

بعد نشر موضوع النمر بأربعة أيام نشرت الأهرام كلمة تحت عنوان : « حكم الشرع في فوائد القروض والودائع المصرفية » لكاتب يدعى الدكتور جمال مرسى بدر ، استاذ الشريعة الإسلامية بجامعة نيويورك. قال الدكتور في مقاله :

« إنني أتفق مع فضيلة الدكتور النمر كل الاتفاق في الرأي الذي قال به ، وإن كنت أقترح تبريراً آخر للوصول إلى التبيجة نفسها ».

والتبير هو : « إن القاعدة في الفقه الإسلامي ، أن الأحكام المانعة التي تقضي بالتحريم لا يتسع في تفسيرها ولا يجوز سحبها على مالم يرد به النص ، ومن ثم فإن الحديث الشريف الذي يحرّم أي زيادة في تبادل الذهب بالذهب أو الفضة بالفضة لا يجوز أن نعتبره منطبقاً على نقود من غير هذين الصنفين ».

ثم قال : « ولما ظهرت في بلاد الإسلام العملات المسكوكة من المعادن الخيسية كالنحاس أو البرونز ، أجمع الفقهاء على أن حكم الربا لا يسري عليها ، فأجازوا مثلاً أن يفرض زيد عمراً ألف قطعة نقدية من النحاس مشترطاً عليه أن يردها ألفاً ومائتي قطعة ، ولم يقل أحد من الفقهاء القدامي من مختلف المذاهب أن المائتي قطعة الزائدة تعتبر من قبيل الربا ، ولما كانت النقود الورقية هي المثل البارز للنقود بالاصطلاح ، فإن القاعدة التي طبقها القدامي على غيرها من النقود بالاصطلاح تنطبق على النقود الورقية من باب أولى وآخرى ، ولذلك لا تكون الفوائد في عصرنا هذا من قبيل الربا المحرم ».

أقول : لعمري إنه حاطب ليل ، فقد خلط بين حديث الأصناف الستة الوارد في ربا البيع من جهة وربا القرض الذي تحدث عنه الدكتور النمر من جهة أخرى. فعلى الاجتهاد السلام إذا كان الدكتور مجتهداً قد أدلّ برأيه كما هو واضح.

ولعل السبب في هذه الفتاوي هي الشهادات التي تعطى لغير مستحقها من طلاب الدنيا الذين لا ورع لهم في الدين إلاّ بقدر ما تدرّ عليهم الدنيا من أرباح ظاهرة ، بل هي سبب خسارتهم في الآخرة ، فإن الدنيا مزرعة الآخرة. وما نعمل وكل انسان فمه مفتوح يقول من دون حساب ولا مسؤولية ، لأن الدولة التي نتمي إليها قد قررت عملاً محظياً في الشريعة الإسلامية ، ولا بدّ لطلاب الدنيا من التأييد والتسليد وجمع الأدلة الواهية وإن كانت شيطانية ؟





نعم ، ليس علينا إلّا الرد ، ولكن للحقيقة فقط نقول : لقد جانب صاحب المقال الصواب بقوله : « ولما ظهرت في بلاد الاسلام العملات المسكونة من المعادن الخسيسة ... أجمع الفقهاء على أن حكم الربا لا يسري عليها ، فأجازوا مثلاً أن يقرض زيد عمرًا ألف قطعة نقدية من النحاس مشترطاً عليه أن يردها ألفاً ومائتي قطعة ، ولم يقل أحد من الفقهاء القدماء من مختلف المذاهب أن المائتي قطعة الزائدة تعتبر من قبيل الربا ... ».

والى الأدلة على ذلك (في خصوص الفلوس) :

ورد في المدونة الكبرى للامام مالك (٣٩٥-٣٩٦) بعض الروايات الدالة على الربا في الفلوس منها :

أ - ابن وهب ، عن يونس بن يزيد ، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه قال : الفلوس بالفلوس بينهما فضل فهو لا يصلح في عاجل لآجل ، ولا عاجل بعاجل ، ولا يصلح بعض ذلك ببعض.

ب - قال الليث بن سعد ، عن يحيى بن سعيد وربيعة ، أنهما كرها الفلوس بالفلوس بينهما فضل أو نزرة.

ج - الحنفية : « شرح العناية على الهدایة » و (شرح فتح الغدیر) (٦ / ١٦٢) :

« الفلوس الرايحة أمثال متساوية قطعاً ، لاصطلاح الناس على اصدار قيمة الجودة منها ، فيكون أحد الفلسين فضلاً خالياً عن العوض مشروطاً في العقد والربا ». وأما الأدلة الدالة على تقوله على أقوال العلماء (فيما يشمل الفلوس) فهي:
أ - مالك في « المدونة » (٤ / ٢٥) : « وكل شيء أعطيته إلى أجل فرد إليك مثله وزيادة فهو ربا ».

ب - قال ابن قدامة في « المعنى » (٤ / ٣٦٤) : « المستقرض يرد المثل في المثليات سواء رخص سعره أو غلا أو كان بحاله ».

ج - قال ابن تيمية في « مجموع الفتاوى » (٥٣٥ / ٢٩) : « لا يجب في القرض إلّا رد المثل بلا زيادة ». وقال : « وليس له أن يشترط الزيادة عليه في جميع الأموال باتفاق العلماء . والمقرض يستحق مثل قرضه في صفتة ».

د - أهل الظاهر : الذين وقفوا عند الأصناف الستة في ربا البيع ، كابن حزم في « المحلى » (٤٦٢ / ٨) قال : « ولا يجوز في القرض إلّا رد مثل ما افترض » وقال في موضع آخر (٥٠٩ / ٩) : « والربا يجوز في البيع والسلم إلّا في ستة أشياء فقط ... وهو في القرض في كل شيء فلا يحل اقراض شيء ليرد إليك أقل ولا أكثر ... ».

ومما ورد عن الإمامية قول المحقق الحلبي في الشرائع (ج ٢ / ٦) (عليه السلام) عن حقيقة القرض : « والاقتصر على رد العوض فلو شرط النفع حرم ولم يفده الملك ». ثم قال فيما يصح اقراضه (ص ٦٨) : « وهو كل ما يضبط وصفه وقدره ، فيجوز إقراض الذهب والفضة وزناً والحنطة والشعير كيلاً وزناً ، والخبز وزناً وعدداً ... وكل ما





يتساوي أجزاؤه يثبت في الذمة مثله ... وما ليس كذلك يثبت في الذمة قيمته وقت التسلیم». وواضح دخول الفلوس والأوراق النقدية في هذه الفتوى.

أقول : لا أحب أن أطيل على الدكتور مرسي بدر في نقل الفتاوى من قبل علماء الإسلام الذين نسب إليهم عدم القول في حرمة ربا الفلوس ، وألحق بها الأوراق النقدية ، بل أقول له : ان هذا الاطلاق على حرمة ربا القرض سواء كانت في الذهب أو الفضة ، أو في الفلوس ، أو في الأوراق النقدية ، إنما نتج عن اطلاق النصوص القرآنية والروائية عن الرسول (صلى الله عليه و آله) ، وأهل بيته الكرام ، وعن الصحابة. فمن الروايات التي وردت عن أهل البيت : ما تقدم من صحيحة علي بن جعفر في «قرب الإسناد» عن أخيه الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: «سألت أخي موسى (عليه السلام) عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر. فقال : هذا الربا الممحض^١.» . وموثق إسحاق بن عمار قال : «قلت لأبي إبراهيم الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) : الرجل يكون له عند الرجل المال قرضاً فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على صاحبه منه منفعة ، كراهة أن يأخذ ماله ، حيث لا يصيب منه منفعة ، يحل ذلك له ؟ قال: لا بأس إذا لم يكن شرطاً^٢.»

وواضح أن الرواية الأولى لم تقيد الدرهم بالفضة ، بل كل نقد سواء كان من فضة أو من غيرها ، وكذا الأمر في الدينار. أما الرواية الثانية فيها لفظة المال التي هي عامة لكل مال ، سواء كان نقداً ذهباً ، أم فضة ، أم نحاساً ، أم ورقاً ، أم شيئاً آخر من الأموال ، فإن كانت الزيادة بشرط والتزام فهي الربا ، أما إذا كانت برضاء المقترض ومن دون إلزام ، فهي حلال ، كما عبرت به بعض الروايات بأن خير القرض ما جرّ نفعاً.

ومن الغريب أن الحديث الذي أخرجه صاحب «بلغ المرام» عن علي (عليه السلام) ، وقال عنه السيد رشيد رضا : «انه جرى على ألسنة العوام والخواص» وهو : «كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا» هو مروي من قبل رواة أهل السنة وهو أحد أدلةهم على حرمة الربا ، فكيف خفي هذا على النمر ورفيقه المرسي ؟!

وبعد هذه الفتوى على حرمة ربا القرض في الفلوس وغيرها من الأموال ، والنصوص التي ذكرناها ، وهي غيض من فيض ، هل يستحق كلام المرسي من دراسة أو يكون مؤيداً للنمر ؟ !!

١. وسائل الشيعة / ج ١٢ باب (١٢) من أبواب الصرف / ح .

٢. المصدر نفسه / ج ١٣ / باب (٩) من أبواب الدين والقرض / ح ١٣

٣. راجع كتابنا «الربا فقهياً واقتصادياً» ص ١٩٢ .





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١١

ربا القرض (٤)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

٣ - مع الدكتور محمد سيد طنطاوي

ثم انه قد طالعتنا جريدة النور / السنة الثامنة / العدد (٣٨) (عليه السلام) الأربعاء (٣٠) ذوالحججة (١٤٠٩ هـ) المصادر (٢) اغسطس (١٩٨٩ م) بفتويين غربيين للدكتور محمد سيد طنطاوي مفتى جمهورية مصر. وإليك كلا السؤالين وجوابهما :

١ - وردت رسالة للمفتى برقم (١٤٥) بتاريخ (٤) يوليو الماضي من (ج.م) تضمنت سؤالاً جاء فيه : «شهادات الاستثمار التي تدرّ عائداً شهرياً محدداً ، هل العائد حلال أم حرام؟».

٢ - وردت رسالة للمفتى برقم (٢٥٦) جاء فيها «أن السائل كان موعداً أمواله بأحد البنوك الإسلامية ، ونظرأً لما حدث لبعض شركات توظيف الأموال قام بسحب أمواله وأودعها في أحد البنوك الحكومية بفائدة محددة ، ويسأل عن حكم هذه الفوائد المحددة». وقد أجاب المفتى بإجابة واحدة على السؤالين ، قال فيها : «يرى جمهور الفقهاء أن العائد من الأموال المودعة بالبنوك هو من قبل الشبهات أو الربا ، لأن العائد قد حدد مقدماً زمناً ومقدراً. ويرى البعض الآخر أن هذا العائد هو من قبيل المضاربة الشرعية فهو حلال. ونحن نرى أنه لامانع من الأخذ بالرأي الثاني رعاية لمصالح الناس ، ولأن تحديد نسبة الربح لم يرد ما يمنعها في القرآن الكريم أو السنة الصحيحة. وهذا إذا كان الحال كما ورد بالسؤال ، والله أعلم».

أقول : يبدو وجود محاولات حكومية تبذل حالياً لهدف الوصول إلى فتاوى بحلية فوائد البنوك التي هي تابعة للدولة ، ولكن هذه المحاولات غير ذكية بل جاهلة ، حيث إن محاولة الدكتور النمر في الحلية تعارض مع محاولة السيد طنطاوي ، حيث إن الأول حلل الربا وكان أحد أداته «أن الربا إنما حرم من ناحية التحديد في سعر الفائدة» بينما السيد طنطاوي يقول : «إن تحديد نسبة الربح في الأموال المودعة في البنك لم يرد ما يمنعها في القرآن الكريم أو السنة الصحيحة».

أقول : نعم ، المهم هو التحليل لما حرم الله ، أما الدليل فليس مهمًا !



الفرق بين الربا والمضاربة الشرعية:^١

الربا هو عبارة عنأخذ الفائدة على رأس المال النقدي في مقابل الامهال. وهذا قد وقفت منه النصوص الشرعية ، قرآنية وروائية ، موقفاً حاسماً. فمن الآيات القرآنية قوله تعالى : (الذين يأكلون الرّبَا لا يقومون إلّا كما يقومُ الذي يتخبّطُ الشّيّطان من المسّ) ، ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيعُ مثلُ الرّبَا وأحلَّ الله البيعَ وحرّمَ الربا ، فمن جاءه موعظةٌ من ربّه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله ومنْ عادَ فاولئك أصحابُ النّارِ هُم فيها خالدون * يمحقُ الله الرّبَا ويربي الصّدقاتِ والله لا يحبُ كُلَّ كفار أثيم ... يا أئمّها الذين آمنوا آتّقوا الله وذرروا ما بقي مِنَ الرّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تفْعِلُوا فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ الله ورسوله وإنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤوسُ أموالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^٢).

وأما الروايات المانعة فهي كثيرة سوف نعرض قسماً منها فيما بعد.

إذن ، الاسلام لم يوافق على أن يكون رأس المال مكسباً على نحو اجارة الدور أو الآلات التي تدخل في الانتاج وتحصل الأجرة عليها.

ولسائل أن يسأل : إذن كيف يتمكن المالك لرأس مال نقدي أن ينميه ؟

الجواب : إن رأس المال النقدي قد جعل له الاسلام طريقاً للتنمية ، وذلك بدخوله في التجارة « إما أن يتاجر فيه صاحبه ، وإما أن يعطيه لمن يتاجر به ، على أن تكون نسبة مئوية لصاحب المال ونسبة مئوية أيضاً للعامل » وإذا خسر المشروع فلا يجوز أن يجر العامل على تحمل الخسارة ، وإنما حدد الشّرع الخسارة على صاحب المال النقدي ، أما العامل فقد خسر عمله ، وهذه العملية هي التي تسمى بالمضاربة أو القراض ، وهي عقد شرعي قد أجازه الشّارع لتنمية رأس المال النقدي. وهذا المعنى للمضاربة الذي أحله الشّارع هو المعنى اللغوي للكلمة ، ومعنى المضاربة في اللغة هو « اتجار انسان بمال غيره ». وفي مجمع البحرين : « المضاربة : مفاعة ، من الضرب

١. إنما قلنا المضاربة الشرعية ، لأنّه يوجد اصطلاح للمضاربة في الاقتصاد الحديث. ومعناها في الاقتصاد الحديث : « رغبة بعض الأفراد في تحقيق الأرباح عن طريق الاستفادة من تقلبات معدلات الفائدة الناجمة من تغيرات أسعار السندات » « الدخل القومي والاستثمار » ص ١٧٣

٢. البقرة / ٢٧٥ إلى ٢٧٩

٣. المؤتمر الثاني لجمع البحوث الاسلامية / د. محمد العربي ، ص ٨٣





في الأرض والسير فيها للتجارة^١ ، ومن أراد التوسع فعليه مراجعة كتابنا : «الربا فقهياً واقتصادياً» لمعرفة شروط المضاربة بتفاصيلها وعناصرها المهمة الدخيلة في تكوينها^٢ .

وفي الحقيقة : إن المضارب عامل يعمل بأموال غيره ، فعندما يحولها إلى أعيان بالشراء ويبيعها ، فكل الربح يكون لصاحب المال حيث إن ماله قد تحول إلى مال آخر ، فيستحق كل الربح ، وبما أنه قد تعهد أن يعطي للعامل نسبة من الربح ، فهو في الحقيقة قد تنازل عن شيء من أمواله التي يملكتها لهذا العامل حسب الاتفاق السابق في العقد ، كما أن للعامل أن لا يوافق على عقد المضاربة ، بل يتافق مع صاحب المال على العمل في التجارة بأموال صاحب المال لقاء أجر ثابت ، وبذلك يدفع عن نفسه احتمال الخسارة في عمله ، وقد أجاز الشارع المقدس لعمل العامل كلا الطريقين ، ولكن يمتاز طريق الأجر بعنصر الضمان على أجره بقطع النظر عن نتائج العمل وما يسفر عنه الانتاج من مكاسب أو خسائر. وأما طريق المشاركة في الأرباح بنسبة مؤدية ، بأمل الحصول على مكافأة أكبر ، فحقيقة أن العامل قد ربط مصيره بالعملية التي يمارسها فقد بذلك الضمان ، إذ إنه من المحتمل أن لا يحصل على شيء إذا لم يربح المشروع التجاري ، ولكنه في مقابل تنازله عن الضمان يفوز بمكافأة منفتحة ، غير محددة ، تفوق الأجر المحدد في أكثر الأحيان. وهذا الأسلوب الثاني نظم الإسلام أحکامه عن طريق عقد المضاربة ، ومثلها المزارعة والمساقاة والجعالة. والذي يهمنا هنا هو المضاربة ، فمن الأدلة على جوازها شرعاً صحيحة الحلبى ، عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال : «المال الذي يعمل به مضاربة له من الربح وليس عليه من الوضيعة شيء إلا أن يخالف أمر صاحب المال^٣ ». وصحيحة الحلبى الثانية عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال : «في المال الذي يعمل به مضاربة له من الربح وليس عليه من الوضيعة شيء ، إلا أن يخالف أمر صاحب المال ، فإن العباس كان كثير المال ، وكان يعطي الرجال يعملون به مضاربة ، ويشرط عليهم أن لا ينزلوا بطن واد ، ولا يشتروا ذا كبد رطبة ، فإن خالفت شيئاً مما أمرتك به فأنت ضامن المال^٤ ». ثم إن من نافلة القول تأكيد أن عقد المضاربة إنما يصح في التجارة بالمال ، فالمال من فرد والعمل من آخر ، أو المال من جماعة والعمل من جماعة ثانية ، والربح نسبة محددة والخسارة على رب المال ، والعمال خسروا العمل ،

١. ج ٢ باب ضرب ، ص ١٠٧.

٢. ص ٤٣٥.

٣. وسائل الشيعة / ج ١٣ / باب (١) من أبواب المضاربة / ح ٤ ص ١٨١.

٤. المصدر نفسه / ح (عليه السلام) ..





ولا يصح تضمين العمال للخسارة ، فإن كل هذه الشروط هي في باب المضاربة التي يذكرها علماء الإسلام ، ولستنا الآن بصددها.

ولكن نقول : للمفتي (طنطاوي) كيف رجحت القول القائل بأن الأموال المودعة في البنك وتدر عائدًا شهريًا محدداً (كما في السؤال الأول والثاني) بأنها مضاربة شرعية ، فأين شرط المضاربة من كونها في التجارة وأن الربح نسبة مئوية ، والخسارة إن حصلت فهي على صاحب المال ؟ فأين هذه الشروط ممن يودع ماله في البنك نتيجة العائد المحدود الذي هو ربا واضح !!؟
وإذا كان هذا مضاربة ، فأين يوجد الربا القرضي ؟

ثم إنه لماذا تقول إن جمهور الفقهاء يرون أن العائد من الأموال المودعة بالبنوك هو من قبيل الشبهات أو الربا ، فأين الشبهة يا استاذ ؟ أليس أن القرآن الكريم والسنّة النبوية قد حرمت الربا بصورة قاطعة ، فأين الشبهة ؟!
ثم هل يجوز الأخذ بصالح الناس - حسب قوله - إذا كان يخالف القرآن والسنة ؟ وهل الصالح هو بتحليل الحرام ، أو بتحريم الحلال ؟ وإليك يا مفتى مصر العربية ، يا من تتجه إليه الأسئلة الدينية ، هذا الكلام الاقتصادي لتعرف إن كانت مصلحة الناس في تحريم الربا أو في تحليله !

هل ينمو الانتاج بأخذ الفائدة ؟

ذكر الاقتصاديون : أن ارتفاع سعر الفائدة يؤدي إلى انخفاض حجم الاستثمار ، وانخفاض سعر الفائدة يؤدي إلى ارتفاع حجم الاستثمار. وبطبيعة الحال إن انخفاض الفائدة يؤدي (إضافة إلى ما ذكرنا) إلى ارتفاع الدخل القومي ، وبالتالي إلى ارتفاع الاستهلاك والإدخار. كما أن ارتفاع الفائدة يؤدي (إضافة إلى ما ذكرناه) إلى تخفيض الدخل القومي ، وبالتالي إلى خفض الاستهلاك والإدخار ، فإذا منعنا الإدخار فيتعين الجانب الآخر ، وقد نهى الإسلام من الإدخار بالأية القرآنية الواضحة : **(والذين يكتنون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يُحْمَى عليها في نار جهنم فتَكُوِي بها جِباهُمْ وجنبُهُمْ وظهورُهُمْ هذا ما كنْزتم لأنفسِكُمْ فذوقوا ما كنْتُم تكتنُون)**^١.

ولما كانت النتيجة واضحة (وهي أن ارتفاع سعر الفائدة يؤدي إلى انخفاض حجم الاستثمار والى قلة الدخل القومي والعكس صحيح) فلماذا إذن لا تحظر الفائدة اقتصادياً ؟ ، فإن في منعها أو تحريمه اقتصادياً أو شرعاً

١. التوبة / ٣٤ - ٣٥





١. «الاقتصاد السياسي» د. رفعة المحجوب، ج ٢ شكل ٤٥ ص ٢٨٩.

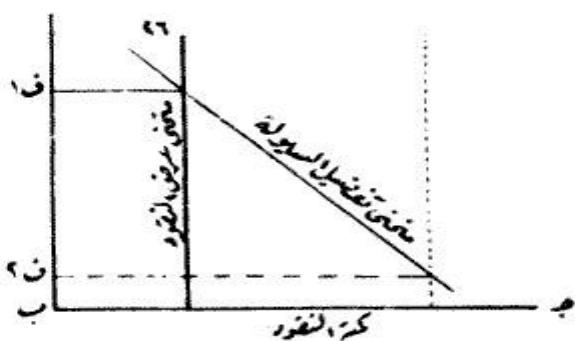
فوائد اقتصادية هي ارتفاع حجم الاستثمار وارتفاع الدخل القومي ، وفي اباحتها تأخير للاستثمار وتقليل للدخل القومي. وإذا سار الاقتصاد العالمي في طريق مع الفائدة أو تحريمها فلا حاجة إذن للادخار ، إذ أنَّ الادخار أساس الأراضي بالفائدة ، وكما قلنا سابقاً إنَّ الأموال إذا لم تدخر لابدَّ لها من أن تصرف في وجوه البر والخير والصلاح والمصالح العامة ، أو أن تستثمر في التجارة والصناعة على أساس المشاركة والمضاربة حسب اختلاف الأفراد. وبهذه الطريقة تكون النتيجة واضحة وفي صالح الدولة كما هو واضح.

وهنا يدور في خاطرنا سؤال نعرضه على الاقتصاديين وهو : لماذا لا يحظر الاقتصاديون الفائدة إذا كان في منعها زيادة لدخل الفرد ولحجم الاستثمار ؟

إنَّ هذا السؤال يحتاج إلى جواب ليس هذا محله ، فللأوضاع السياسية ولأرباب البنوك دخل في ذلك ، إذ ليس السياسيون يريدون صلاح المجتمعات ككل ، بل يريدون صلاح دنياهם ولو كانت على جمام الآلاف من المستضعفين. لذا نراهم يسلكون ما فيه اشباع لشهواتهم الحيوانية ، وإن أدى إلى ظلم المجتمعات الكبيرة ، كالحيوان الذي لا يرى إلا شهوته وهي مقدمة على كل الناس.

ويجدر بنا هنا أن نعرض أشكالاً بيانية من الاقتصاديين ليتفت الاستاذ إلى أن تحريم الفائدة هو المصلحة للناس ، لا تحليلها.

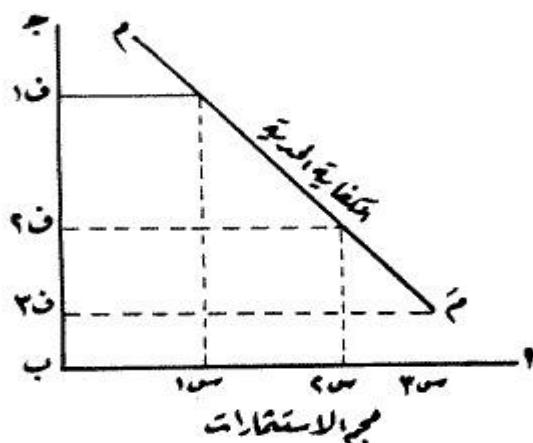
الشكل رقم (١)^١



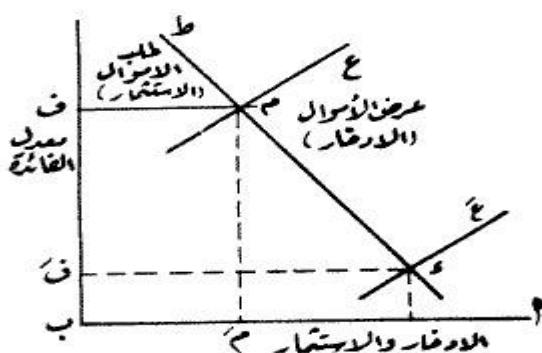
فالشكل رقم (أ) يشير الى تحديد سعر الفائدة بالكمية النقدية وبتفضيل السيولة ، فلو انخفض معدل الفائدة الى الصفر تكون كمية النقود المبذولة للاستثمار أكثر من أي وقت ، وإذا ارتفعت الفائدة انخفضت كميات النقود المبذولة للاستثمار.

الشكل رقم (ب) ^١

وهنا في شكل (ب) نرى أن انخفاض معدل الفائدة يزيد من الادخار والاستثمار ، والعكس صحيح ، وإذا معنا الادخار وخفضنا الفائدة تجمعت الأموال للاستثمار.



الشكل رقم (ج) ^٢



١. «الدخل القومي والاستثمار» شكل رقم (٢) ص ١٦٦.

٢. المصدر نفسه شكل رقم (٥) ص ١٨١.



وهذا الشكل أيضاً يدل على أن انخفاض سعر الفائدة يجعل حجم الاستثمار كبيراً ، فإذا انعدمت الفائدة كان حجم الاستثمار أكبر بالإضافة إلى زيادة الدخل القومي لزيادة حجم الاستثمار ، أي أنه (إذا كانت الكفاية الحدية لرأس المال ثابتة فإن حجم الاستثمارات يزداد كلما كان معدل الفائدة منخفضاً ، والعكس صحيح) .

وقد يرد بعض الاقتصاديين على هذه الحقيقة بقولهم : إن أيام الأزمة أو أيام الكساد مثلاً سنة (١٩٣١) كانت الأسواق مملوقة بالسلع والطلب كان قليلاً ، فحتى لو خفضت الحكومة معدل الفائدة إلى أقل سعر ممكن أو إلى الصفر ، فإن طلب أموال لأجل الاستثمارات لن يزيد ، إذن حجم الاستثمار يعتمد على الأرباح التي سوف يتوقع المنظم الحصول عليها من بيع السلع بالدرجة الأولى ، وبعد ذلك يعتمد على معدل الفائدة.

ولكن يجاب بأن أزمة سنة (١٩٣١) شاذة عن القاعدة ، ونادرة الوقوع وكان الأفراد قليلي الدخل. وقد يكون لها أسباب أخرى ليس هنا محل ذكرها.

وماذا بعد تحريم الفائدة يا مفتى الجمهورية المصرية ؟

نقول : إن المفاسد المترتبة على اباحة الربا (قلة الدخل ، وقلة حجم الاستثمار) سوف تزول وتستبّل بها صور نافعة ، أما حلية الفائدة فهي تحرض الإنسان على انفاق أقل مما يمكن على نفسه وادخار أكثر مما يستطيع ، وتوعّد الدولة من لم يدخل رأسه في المجتمع من يأخذ بيده عند الطوارئ والكوارث إلى شاطئ الرحمة والرأفة. وقد رأينا سابقاً ما يتربّ على ارتفاع سعر الفائدة أو حليتها من قلة الدخل ، وانتشار البطالة ، وقلة حجم الاستثمار ، وما إلى ذلك.

لماذا خلاف القرآن الصريح بين الحين والآخر ؟

نقول : إن الذي جرأ بعض الأستاذة في الفقه على القول بحلية ربا القرض ، هو المسلك الذي سار عليه بعض فقهاء السلطة في ذكر الأدلة الدالة على تحريمه ، مدعين أن الآيات القرآنية نزلت في ربا الجاهلية ، وهو يختلف عن ربا القرض ، فالنتيجة : أن ربا القرض لم تكن له أهمية كبيرة عند بعضهم ، ولذا فقد أهمله بعض منهم وشك في حرمته آخرون^١ ، ولهذا تسمع بين الحين والآخر أصواتاً تدعو لحلّيته ، وزرى المخلصين منهم يردون بحماسة

١. راجع «نظيرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية» د. زكي إبراهيم بدوى / ص ٣٢

(النص غير مقوم) (النص غير مقيم)





بالغة ولكن من دون تقديم الأدلة الرادعة على ذلك سوى قولهم : ان المؤتمرات حرمّت ربا القرض ، « وكذلك الفتاوي الجماعية التي صدرت عن المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية المتخصصة »^١.

ولكن الذي أراه أن هذا غير كاف لردع الأصوات التي تنادي بحلّيه ، لأنها تحتاج إلى دليل فقهي يقنعهم بالحرمة ، ونحن نذكر أدتهم على حرمة ربا القرض لأجل أن نوضح السير الضعيف لهذه الأدلة ، ثم نذكر الأدلة التي ذكرها علماء الإمامية على الحرمة (وهي أدلة قرآنية وروائية) مقنعة وصريبة وكثيرة تصل إلى حد التواتر الموجب لحصول القطع على حرمة ربا القرض.



١. جريدة النور / فوائد البنوك ربا محرم / د. على السالوس.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١٢

ربا القرض (٥)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

الأدلة المذكورة على حرمة ربا القرض :

١ - فمن الأدلة ما ذكره السنهوري وغيره بقوله : « لأن الزيادة تشبه الربا لأنها فضل لا يقابلها عوض والتحرز عن حقيقة الربا وعن شبهة الربا واجب »^١.

نقول : واضح فساد هذا الاستدلال ، لأن الشبه بالمحرم لوحده لا يسع لنا أن نعطي حكم المحرم للشبيه ، إلا أن يكون الشبه من جميع الجهات ، وهنا الشبه ليس من جميع الجهات فهل يكفي هذا لإعطاء الحرمة لربا القرض ، على أن التحرز من شبهة الربا إذا كانت حكمية (كما فيما نحن فيه كما يدعى) فليست بواجحة.

وفيما أرى أن الدليل الذي ذكره السنهوري يعود إلى القياس ، فقد قاسوا ربا القرض على الربا المنصوص العلة ، وهذا القياس يسمى في عرف المناطقة (التمثيل) وهو لا يفيد الاحتمال ، نعم ، كلّما قويت وجوه الشبه قوى عندنا الاحتمال حتى يكون ظناً ، وهو في هذه الحالة لا يخرج عن القيافة التي لا تغنى من الحق شيئاً^٢.

٢ - ومن أدتهم على حرمة ربا القرض حديث سوار الذي أخرجه صاحب « بلوغ المرام » عن علي (عليه السلام) وهو : « كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا » ثم قالوا : اسناده ساقط . وسوار : متروك الحديث.

وهكذا أبعدوا القرآن الكريم (الذي هو أساس التحريم للربا القرضي الذي كان معروفاً في الجاهلية ، عن أدلة الحرمة ، ولذا نجد من يقول بحلّيته ، مثل النمر وطنطاوي وغيرهما ، وقد سبقهم إلى مثل هذه الدعوى الاستاذ معروف الدوالibi في محاضراته التي ألقاها في (مؤتمر الفقه) بباريس ، وقد ناقشناه في كتابنا : « الربا فقهياً واقتصادياً »^٣ مما لا مزيد عليه . وذهب إلى هذه الآراء المستشرق « مكسيم رودنسون » في كتابه : « الإسلام والرأسمالية »^٤ بل أدعى أكثر من ذلك بقوله : إن الآيات التي حرمت الربا تشير إلى مضاعفة الدين إذا عجز المدين عن الوفاء به في أجله . ثم قال : « ولعل تحريم الربا كأكثر نواهي القرآن (وفي الوقت نفسه كأكثر أحكام الأديان

١. السنهوري / مصادر الحق / ج ٣ ص ٢٣٨.

٢. راجع كتابنا « الربا فقهياً واقتصادياً » ص ٧٤ وما بعدها.

٣. ص ٣٩٤ وما بعدها.

٤. ترجمة نزية الحكيم ص ٥٠.





الآخر) قاعدة عارضة دعت إليها ظروف مؤقتة». وفيما أظن أن الدكتور النمر قد تأثر أو أثر في كتابات هذا المستشرق المؤرخ الذي تطرق لقضايا العلم والفقه ، وقد ناقشنا هذا الأخير أيضاً في كتابنا المتقدم ذكره ، فراجع^١. ومن ذهب إلى ذلك أيضاً الشيخ محمد عبده أو تلميذه السيد محمد رشيد رضا الذي كان كثيراً ما يخلط كلام استاذه بكلامه^٢. وغير هؤلاء من العلماء.

ربا القرض والربا الجاهلي :

ذكر بعضهم فرقاً بين ربا القرض والربا الجاهلي فقالوا: إن الربا الجاهلي عبارة عن معاملة مخصوصة تختلف عن معاملات الربا التي كافحتها الشرائع السماوية وغيرها وما زالت مورداً تتعامل عند الناس ، فيقول بعض الفقهاء : إن الربا الجاهلي هو ما أشارت إليه آية : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكِلُوا الرَّبَا أَضْعَافَةً وَأَتَقْوِا اللَّهَ لِعْلَكُمْ تُفْلِحُونَ وَأَتَقْوِا النَّارَ الَّتِي أُدْعَتَ لِلْكَافِرِينَ) ^٣ وربما يستدل أو يؤيد هذا الرأي ما روی عنهم بعبارة : «أتقضى أم تربى» التي تدل على أن الريادة تحصل الآن ، وهذا يختلف عن الربا المتعارف الذي تكون فيه الريادة من أول الأمر عند عقد القرض ، وإليك الآثار التي تدل على هذا التمييز.

منها : أخرج هذا الأثر جلال الدين السيوطي ، ونصه : «وأخرج ابن أبي حاتم ، عن سعيد ابن جبير في الآية قال : إن الرجل كان له على الرجل المال ، فإذا حلّ الأجل طلبه من صاحبه ، فيقول المطلوب أخر عني وأزيدك في مالك ، فيفعلان ذلك ، فذلك الربا أضعافاً مضاعفة» ^٤.

ومنها : المروي عن زيد ، ونصه : «إنما كان الربا في الجاهلية في التضييف وفي السن فيكون للرجل فضل دين ، فيأتيه إذا حلّ الأجل فيقول له تقضيني أو تزيدني ؟ فإن كان عنده شيء يقضيه قضى ، وإنّ حوال السن التي فوق ذلك » إن كانت ابنة مخاض يجعلها ابنة «لبون» في السنة الثانية ثم «حقه» ثم «جذعه» ثم «رابعاً» ثم هكذا إلى فوق ، وفي العين (النقد الذهبي والفضي) يأتيه فإن لم يكن عنده ، أضعفه في العام القابل ، فإن لم يكن

١. ص ٤٠٢ وما بعدها.

٢. «نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية» ابراهيم زكي الدين بدوى ص ٢٦٧.

٣. آل عمران / ١٣٠ - ١٣١.

٤. « الدر المنشور » للسيوطى ج ٢ ص ٧١.





عنه أضعفه أيضاً ، فتكون مائة فيجعلها إلى قابل مائتين ، فإن لم يكن عنده جعلها أربعين ، يضعفها له كل سنة أو يقضيه ، قال : فهذا قوله : « لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » .^١

هكذا قصرروا كل الآيات القرآنية على ربا الجاهلية ، بينما استدللهم كمارأينا هو قصر آية (**أضعافاً مضاعفة**) على ربا الجاهلية. أما غيرها من الآيات فلم يرد في تفسيرها ذلك ، ولكن اشتبه الأمر عليهم فذهب قسم منهم إلى أن الآيات القرآنية تحرم ربا الجاهلية فقط. وقد جرّ البحث بعضهم إلى أن لفظة الربا المحلة بالألف واللام ، هل هي للجنس أم للعهد ؟ ولكن هذا لا يجدي في حرمة الربا القرصي مادام الانصراف إلى قسم خاص من الربا وهو (الربا الجاهلي) يمكن أن يُدعى في المقام.

كما نرى من الخطأ البحث في عموم لفظة الربا ، إذ لا عموم فيها كما هو واضح المراد من العموم المستفاد من اللفظ ، فإن اللفظ إذا كان فيها شمول فمن مقدمات الحكمة ، ولذلك من الخطأ البحث في أنها عامة أو خاصة ، كما نقل ذلك عن المفسّر القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » والفقیه الشافعی الكیاهراوسی في كتابه « أحكام القرآن » وهو مخطوط في مصر ، وقد نقل عبارته السيد محمد رشید رضا في رسالته عن الربا ص ٢٤.

تغیر خطة البحث :

١ - من الأرجح تغيير خطة البحث من عموم اللفظ وجنسية الألف واللام ، إلى مراجعة الآثار التي ذكرت لنرى إن كانت تثبت فقط حرمة الربا الجاهلي ، أو أنها لا تحصر الربا المحرم بالجاهلي المتقدم ذكره وإنما تشمل معاملات أخرى كانت تسمى بربا الجاهلية ؟

٢ - ثم بعد ذلك : نرى الآيات الأخرى التي نزلت في تلك الفترة من الزمن ، هل المقصود منها نوع خاص من المعاملات الربوية أم تشمل كل المعاملات الربوية الموجودة في ذلك الوقت ؟ وأما آية : (**أضعافاً مضاعفة**) فهي تزيد لفت نظر المربّين إلى النتائج الفضيحة التي يسفر عنها الربا . ؟

البحث الأول : نقول : إن الآثار المتقدمة وغيرها لا تحصر معنى « ربا الجاهلية » بالمعنى الذي ذكر ، وإنما يذكر له معنى آخر وهو « القرص بفائدة » ، وقد ذكر الفخر الرازي موضحاً المعاملة التي كانت جارية آنذاك فقال : « إعلم ، أن الربا قسمان : ربا النسيئة وربا الفضل. أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهوداً متعارفاً في الجاهلية ، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرًا معيناً ، ويكون رأس المال باقياً ، ثم إذا حل الدين

١. « جامع البيان » ج ٤ ص ٩٠



طالبوا المديون برأس المال ، فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل ، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به^١.

وهذا وإن كان فهماً خاصاً له ، إلا أنه يكشف عن معاملة ذلك الزمان بحسب رأيه في الأقل ، كما أن الآثار المتقدمة لم تستفد منها إلا فهمهم الخاص للربا المسمى بالجاهلي.

وفي هذا المعنى الذي ذهب إليه الفخر الرازي ماذكره الجصاص في «أحكام القرآن» إذ قال : «والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدرارم والدنانير إلى أجل زيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به ، ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد ، وإذا كان متفضلاً من جنس واحد. هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى : (وَمَا أَتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِرَبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوَا عِنْدَ اللَّهِ) فاخبر أن تلك الزيادة المنشورة إنما كانت ربا في المال المعين لأنه لا عوض لها من جهة المقرض^٢.

إذن ، لم يكن معنى الربا الجاهلي ذلك المعنى الخاص الذي ذكر له ، وإنما له معنى آخر كما تقدم ، وربما يكون معنى «الربا الجاهلي» هو المعنى العام الشامل للتأخير في مقابل الزيادة والقرض بفائدة من أول الأمر ، وأن كل أثر لا يحصر معنى «الربا الجاهلي» بما قاله فلا مانع من المعنى العام للربا الجاهلي.

نعم ، إن ما جاء في «أحكام القرآن» هو الحصر ، إذ يقول : «ولم يكن تعاملهم بالربا إلا على الوجه الذي ذكرنا من قرض درارم أو دنانير إلى أجل مع شرط الزيادة». ولكن نقول : ان الحصر لا وجه له لما ذكر من الآثار الكثيرة الدالة على وجود ما يسمى بالربا الجاهلي المتقدم.

ثم على فرض أن يكون للربا الجاهلي ذلك المعنى الخاص الذي ذكر فقط (وهو التأخير في سداد الدين في مقابل الزيادة) إلا أن هذا المعنى لم يكن دليلاً على استعمال لفظة الربا في ذلك المعنى فقط ، بل يمكن أن تكون لفظة الربا تستعمل في «الربا الجاهلي» وفي الربا غير الجاهلي الذي كان موجوداً في ذلك الزمان وهو «القرض بفائدة» الذي كان شائعاً قبل الاسلام وفي الديانات السماوية قبل الاسلام والذي رُدّع عنه أيضاً.

البحث الثاني : وهو : هل المقصود من الآيات القرآنية هو «الربا الجاهلي» الذي هو بمعنى الزيادة في مقابل تأجيل الدين إلى الأجل الثاني ؟

١. «مفاتيح الغيب» المشتهر بالتفسير الكبير (عليه السلام) ص ٩١ (طبعة مصر - المطبعة البهية).

٢. ج ١ ص ٤٦٥



نقول : إنما نقبل هذه الدعوى إذا صرخ بالنصوص الواردة في تفسير آيات الربا كلها بأن المراد ذلك المعنى من « ربا الجاهلية ». أو أن يكون استعمال هذا المعنى من الربا الجاهلي بصورة كثيرة بحيث نُقل المعنى العام للربا إلى هذا المعنى الجديد ، باعتبار أن كثرة استعمال اللفظ وارادة معنى خاص منه يوجب أن يكون هذا الاستعمال الثاني هو المراد دائمًا وينسى المعنى الأول ، وحينئذ إذا جاءت لفظة الربا مطلقة فلا يمكن ارادة المعنى الأول منها ، لأن اللفظة إنما يصار إلى اطلاقها إذا لم تكن هناك قرينة على القيد ، وهذا المعنى الذي ذكرناه ، أو في الأقل الفرق الخاص بين اللفظة وارادة معنى معين بكثرة هو قرينة على القيد.

ثم بعد هذه المقدمة نقول :

أما التصريح بأن المراد من كل الآيات القرآنية حصة خاصة من الربا ، فلم يرد ذلك أصلًا. نعم ، وردت الآثار في خصوص تفسير قوله تعالى : (أضعافاً مضاعفة) بأن المراد منه الربا الجاهلي ، وقد تقدم أيضًا بأن الآثار عن معنى الربا الجاهلي مختلفة ويمكن أن يراد جميعها.

ثم إن آية (أضعافاً مضاعفة) ت يريد لفت نظر المرايin إلى النتائج الفضيعة التي قد يسفر عنها الربا ، إذ يصبح المدين مثلاً بضعف ما استقرضه لتراكم فوائد الربا ، ولذا نجد القرآن الكريم في آية أخرى يقول: (وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) ، إذن المسألة ليست مسألة حرب مع نوع خاص من الربا الجاهلي وهو الذي يضاعف الدين أضعافاً مضاعفة في بعض الأحيان ، وإنما هي مسألة مذهب اقتصادي له نظرته الخاصة إلى رأس المال النقدي الذي تحدد له مسوغات نموه و تشجب كل زيادة له منفصلة عن تلك المسوغات مهما كانت ضئيلة ، كما يقرره الزام الدائن بالاكتفاء برأس ماله لا يظلم ولا يُظلم. وهذا سوف نوضحه في الأبحاث القادمة إن شاء الله تعالى.

أما الاستعمال ، فإن لفظ الربا لا إشكال في استعماله في ذلك الزمان في الزيادة في القرض والزيادة عند حلول الأجل الذي هو « الربا الجاهلي » بالمعنى الأخص ، ولم يكن أحد الاستعملين شائعاً بحيث يُشكل قرينة على الانصراف. وعلى هذا الأساس ، تكون الآيات القرآنية غير خاصة بالربا الجاهلي بالمعنى الأخص ، سواء كانت الألف واللام للجنس أو للعهد ، وبهذا تبطل دعوى من يقول إن النهي القرآني لا يشمل القرض بفائدة ، وهذه النتيجة التي وصلنا إليها بطريقتنا هذه هي مورد قبول قسم من علماء أهل السنة ، وإن كانت طريقتهم إليها لا تخلو من ضعف ، كما تقدم ذلك.





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١٣

ربا القرض (٦)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

فقهاء الإمامية :

أما فقهاء الإمامية فإن حجتهم على حرمة ربا القرض لا تكاد أن يفكر في ردها ، ولذا لم يرد صوت واحد منهم يدعوا إلى دراسة فكرة تحليل ربا القرض على مدى العصور إذ أنهم يرون أن الأدلة القرآنية شاملة لربا القرض كما أنها تشمل كل ربا الجاهلية لأنها صريحة في كل زيادة بلا مسوغ من قبل الشارع الذي رسم لنا دواعي الكسب ونمو المال ، وليس منها الربا الذي نهي عنه بصورة بشعة وحاسمة. وسوف نعرض قسماً منها هنا.

ربا القرض عند الإمامية :

القرض معروف عند العرف وهو : عبارة عن طلب المال من شخص أو جهة على أن يرجعه في مدة معينة أو عند الاستطاعة ، وهو عند الفقهاء : تملك المال على وجه الضمان ، ولا فرق فيه بين أن يكون بصيغة عقد أو لا ، كالقرض المعاطاتي.

والزيادة في القرض لها صورتان :

الأولى : أن تكون في مقابل التأجيل : فهي زيادة حقيقة في الشيء نفسه لأنها زيادة على ما كان في الذمة. الثانية : زيادة في عقد القرض نفسه ابتداءً ، فهي زيادة بالمسامحة العرفية وإنما تكون ربا حراماً في صورة مالو شرط النفع في عقد القرض فحصلت الزيادة ، وهذا لا يختص بالمكيل والموزون ، بل يعم المعدود والمشاهد.

الأدلة على حرمتها :

استدلوا على حرمة ربا القرض بأدلة كثيرة تصل إلى حد التواتر ، منها :

١ - قوله تعالى : **(وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا)** وأمثالها من الآيات الناهية ، عن التعامل بالربا وتصوره بصورة بشعة تحذر من الاقتراب منه ، فإن الحرمة هنا مطلقة لكل زيادة تؤخذ بلا عوض في بيع المتاجسين^١ ، أو في عقد القرض ، فهنا أيضاً الزيادة المشترطة قد أخذت بلا عوض في عقد القرض ، وهذا هو الربا الحقيقي.

٢ - معتبرة اسحاق بن عمار ، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : « سأله عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربه مخافة أن يقطع ذلك عنه ، فيأخذ ماله ، من غير أن يكون شرط عليه ، قال

١. هنا النهي الوراد من قبل النبي (صلى الله عليه و آله) قبله الأصحاب تبعاً ، ولكن في ربا القرض علة الحرمة واضحة.

(النص غير مقوم) (النص غير مقيم)



(عليه السلام) : لا بأس بذلك مالم يكن شرطاً^١ . ومفهوم هذه الرواية أن اعطاء شيء من الربح بعقد القرض إذا كان بشرط فهو حرام وفيه البأس ، ولذا نرى أن الراوي لم يسأل عن هذه الصورة لوضوح حكمها عندهم ، وإنما سأله عن اعطاء شيء من الربح من دون شرط في عقد القرض حيث شك في حلية.

٣- معتبرة اسحاق بن عمار الثانية ، قال : « قلت لأبي ابراهيم الامام موسى بن جعفر (عليهما السلام) الرجل يكون له عند الرجل المال قرضاً فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على صاحبه منفعة ، فينيله الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة ، أيحل ذلك ؟ قال : لا بأس إذا لم يكن شرطاً^٢ ، ومثل هذه الرواية توجد روايات صحيحة.

٤- صححه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر الامام الباقر (عليه السلام) « في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فیأتيه غريمہ فيقول : انقدني من الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيته ، أو يقول انقدني بعضاً وأمدّ لك في الأجل فيما بقي. فقال : لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً ، يقول الله عزّ وجلّ : (فَلَكُمْ رُؤوسُ أموالکُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُنْظَلَمُونَ)^٣ . فهذه الرواية تدل على أن الزبادة في القرض (سواء كانت في عقد القرض أو في مقابل الاموال) فيها بأس.

٥- صححة علي بن جعفر (في قرب الاسناد) ، قال : « سألت أخي موسى بن جعفر (عليهما السلام) عن رجل أعطى رجلاً مئة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسة دراهم وأقل أو أكثر هل يحل ذلك ؟ فقال : هذا الربا محضاً^٤ .

٦- معتبرة محمد بن قيس ، عن أبي جعفر الامام الباقر (عليه السلام) قال : « من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلاّ مثلها فإن جوزي أجود منها فليقبل ، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه^٥ .

١. وسائل الشيعة / ج ١٤ باب ١٩ من أبواب الدين / ح ٣ و ١٣ ص ١٠٤ - ١٠٦.

٢. المصدر نفسه.

٣. المصدر نفسه / باب ٣٢ من أبواب الدين. ح ١ ص ١٢٠.

٤. المصدر نفسه / ج ١٢ / باب (عليه السلام) من أبواب الربا / ح (عليه السلام) ص ٤٣ (عليه السلام).

٥. المصدر نفسه / ج ١٣ / باب ١٩ من أبواب الدين ح ١١ / ص ١٠٦



وهذه الرواية تدل على منع اشتراط الورق (وهو الفضة) الزائدة أو غير ذلك من الشروط ، كاشتراط ركوب الدابة أو العارية من الزيادات التي تسمى حكمية.

والى هنا نكتفي بسرد هذه الأدلة القاطعة على حرمة ربا القرض ، ونود التنبيه على ان هذه الروايات هي عن الأئمة (المعصومين) : حسب عقيدتنا الإمامية الاثني عشرية ، فهي حجّة تحتاج بها على غيرنا ، وهي حجّة عليه حتى وإن لم يعتقد بعصمة الأئمة ، وذلك لأنّ هؤلاء الأئمة : أكدوا في أحاديثهم أنها عن آبائهم ، عن رسول الله ، عن جبرائيل ، عن الله تعالى . وبما أنّ هؤلاء الأئمة : هم أفضل أهل زمانهم علمًا وتقى وهدى وجهاً وفضلاً ، فيجب على من يرى أن سلسلة السند كلّهم من الثقات حتى الأئمة فيلزم منه الأخذ بأقوالهم ، لأنّها أقوال رسول الله (صلى الله عليه وآله) وليس الأئمة هم بممجتهدين في الأحكام حتى يكون رأيهم كرأي غيرهم لا يمكن الاعتماد عليه بحسب رأي الآخرين في صورة المخالفة.

ومن الروايات المتواترة اجمالاً على ما ادعيناها ما رواه سماعة ، عن أبي الحسن (عليه السلام) الامام موسى بن جعفر (عليه السلام) قال : قلت له : « كل شيء تقول به في كتاب الله وسنته أو تقولون فيه برأيكم ؟ قال : بل كل شيء نقوله في كتاب الله وسنة نبيه ». ومنها ما ورد عن جابر قال : قلت لأبي جعفر الإمام الباقر (عليه السلام) : « إذا حدثني بحديث فاسنده لي . فقال : حدثني أبي عن جدي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن جبرائيل عن الله تبارك وتعالى ، وكلما احذثك بهذا الاسناد ». ^١

والى هنا يكفي ما أردنا أن نتبّه للنمر وطنطاوي ومرسي ، من أن الأدلة كافية وقاطعة على حرمة ربا القرض ، وينبغي للاستاذ العالم أن لا يكتفي بما ورد من طريقه كدليل على الحكم الشرعي ، ويقلّد من سبقه في الأقوال ، بل يجب عليه أن ينظر في أدلة الفرق الأخرى ومنها الفرقة الإمامية التي اتخذت على عاتقها أن لا تتخبط القرآن والسنة في الاستدلال على الأحكام الشرعية باضافة حكم العقل ، فإذا نظر هؤلاء الأساتذة الثلاثة الى ما ذكرناه يحصل لهم القطع بالحرمة ، فلا تبعت أصوات من هنا وهناك لتأكيد فتوى التحليل التي هي خلاف القرآن والسنة . ثم هناك أدلة اقتصادية تدل على حرمة الربا القرضي رجحنا ذكرها هنا اتماماً للفائدة ، وللذكرى ، فإن الذكرى تنفع المؤمنين ، وسوف نبيّن فيها أن الاقتصاديين الكبار في المجتمع الرأسمالي يصرّحون بأن انخفاض سعر الفائدة

١. بصائر الدرجات / ص ٣٠١

٢. وسائل الشيعة ، ج ١٨ / باب ٨ من أبواب صفات القاضي / ح ٦٧ وغيرها. وأمالي الشيخ المفيد ، ص ٢٦. ويراجع كتابنا في الحال والحرام فإن فيه بحثاً مفصلاً عن هذه الحقيقة.



يؤدي الى انعاش الاستثمار ، وبالتالي يحسن الحالة الاقتصادية ، وان ارتفاع سعر الفائدة يؤدي الى تدهور الاستثمار والحالة الاقتصادية ، ومن هذه التسليمة يطرح السؤال التالي : إذن ، لماذا لا نحرّم الفائدة من الوجهة الاقتصادية ؟ وهذا ما سوف تتحدث عنه فيما يأتي ان شاء الله .

الأدلة الاقتصادية على حرمة ربا القرض :

إذا أردنا أن ننظر بمنظار اقتصادي للفائدة ونقوّمها من ناحية فائدتها للاقتصاد الوطني ، وعدم فائدتها أو ضررها ، فإننا نجد أن حرمة الفائدة تؤدي :

أولاً : إلى القضاء على التناقض المريض بين مصالح التجارة والصناعة ، ومصالح رأس المال الربوي ، إذ أنَّ الرأسماليين الذين يؤمنون بالفائدة « يتظرون دائمًا فرصتهم الذهبية حين تشتد حاجة رجال الأعمال في التجارة والصناعة إلى المال ، ويزيد طلبهم عليه ، لكي يرفعوا سعر الفائدة ويمسكون بأموالهم طلباً لأعلى سعر ممكن لها . أما حين ينخفض الطلب على المال من رجال الأعمال ونقل حاجتهم إليه ، ويهبط تبعاً لذلك سعر الفائدة ، فسوف نجد الرأسماليين وهم يعرضون أموالهم بكل سخاء وبأzed الأجرور . ومن الواضح أن إلغاء الفائدة يضع حدًا لهذا التناقض في حياة طبقة المرابين وطبقة التجار في المجتمع الرأسمالي ، لأن إلغاء الفائدة سوف يؤدي بطبيعة الحال إلى تحويل الرأسماليين الذين كانوا يقرضون أموالهم بفائدة إلى مضاربين (المضاربة الشرعية) يساهمون في مشاريع صناعية وتجارية على أساس الاشتراك في الأرباح ، وبذلك يتحدد الموقف ، ويصبح رأس المال في خدمة التجارة والصناعة ، ويلبي حاجاتها ويواكب نشاطها^١ .

وبما أننا لانفرق بين طبقة الرأسماليين والتجار وما يقوم به البنك العالمي اليوم من القرض بفائدة ، فإن البنوك أيضًا

تقوم بالدور نفسه الذي يقوم به المرابي من التناقض بين مصالح رأس المال الربوي ومصالح التجارة والصناعة .

ثانياً : إلى الحصول على مكسب آخر من تحريم الفائدة وهو وجود العزم والطمأنينة في المشاريع الضخمة الطويلة الأمد ، إذ أنَّ صاحب المال - بعد إلغاء الفائدة - لم يبق أمامه إلا أمل الربع ، وهذا يحرّكه نحو المشاريع الضخمة المغربية بأرباحها ونتائجها ، خلافاً لحاله في المجتمع الربوي ، فإنه يفضل إقراض المال بفائدة على توظيفه في تلك المشاريع ، إذ أنَّ الفائدة مضمونة على أي حال ، كما أنه سوف يفضل أيضاً أن يقرض المال لأجل قصير ويتحاشى الإقراض لمدة طويلة لئلا يفوته شيء من سعر الفائدة ، إذا ارتفع في المستقبل القريب



١. المصدر السابق ص ٦٥ (عليه السلام).

سعرها ، وبذلك يضطر المقرضون (مadam أجل الوفاء قريباً) الى استخدام أموالهم في مشاريع قصيرة الأمد حتى يتمكنوا من إعادة المبلغ في الوقت المحدد مع الفائدة المتفق عليها الى البنك أو الرأسمالي الكبير.

كما ان إباحة الفائدة تؤدي الى ضررين آخرين هما :

الأول : إن رجال الأعمال في ظل نظام الفائدة لن يقدموا على إقراض المال من الرأسماليين وتوظيفه في مشروع تجاري أو صناعي ما لم تبرهن الظروف على أن بإمكانهم الحصول على ربح يزيد عن الفائدة التي يتلقاها الرأسمالي ، وهذا يعيقهم عن ممارسة كثير من ألوان النشاط في كثير من الظروف ، كما يجمد المال في البنوك عند الرأسماليين ، ويحرمه من المساهمة في الحق الاقتصادي ولا يسمح له بأي لون من ألوان الإنفاق الإنتاجي أو الاستهلاكي ، الأمر الذي يؤدي الى عدم إمكان تصريف كل المنتجات وكسراد السوق وظهور الأزمات وتزلزل الحياة الاقتصادية.

أما عند إلغاء الفائدة ، وتحويل الرأساليين والبنوك الى تجار مساهمين مباشرة في مختلف المشاريع التجارية والصناعية ، فإنهم سوف يجدون من مصلحتهم الاكتفاء بقدر أقل من الربح لأنهم لن يضطروا الى تسليم جزء منه باسم الفائدة ، وسوف يجدون من مصلحتهم أيضاً توظيف الفائض عن حاجتهم من الأرباح في مشاريع التجارة والانتاج ، وبذلك يتم إنفاق الناتج كله إنفاقاً استهلاكياً وإنفاقاً بدلاً من تجميد جزء منه في جيوب المربّلين بالرغم من حاجة التجارة والصناعة إليه ، وتوقف تصريف جزء من المنتجات على إنفاقه^١.

الثاني : إن نظام الفائدة يحث ويشجع على الاكتناز حتى يحصل لدى البنوك أو الرأساليين رؤوس أموال لمشاريع كبيرة ، ولكن الاكتناز يعرقل حركة الحياة الاقتصادية ويهدد حركة الانتاج إذا حصل من الأفراد أو من المؤسسات والبنوك. وإليك توضيح ذلك :

كان في عصر المقايسة أن المنتج لا ينتج إلا بقدر ما يستهلك ، لأنه يستبدل بسلعة أخرى يستهلكها ، وحينئذ تكون السلعة المنتجة تتضمن دائماً طلباً بقدرها ، وبهذا يتساوى الانتاج والاستهلاك ، والعرض الكلي مع الطلب الكلي. أما بعد اختراع النقد (كوسيلة للقضاء على المصايب المعروفة لعصر المقايسة التي ليس هنا محل ذكرها) فقد صار المنتج ينتج لا لاستهلاكه ، بل بقصد أن يبيع ويحصل على نقد ليضيفه الى ما ادخره من نقود ، وبهذا يوجد عرض لا يقابل له طلب ، فيختل لأجل ذلك التوازن بين العرض العام والطلب العام ، ويتعمق هذا الاختلال بقدر ما



تسع ظاهرة الاكتناز لدى المتاجرين والبائعين ، وبهذا يظل جزء كبير من الشروط المنتجة دون تصريف ، وتعاني السوق الرأسمالية من مشكلة تصريفها ، وبذلك تتعرض حركة الانتاج والحياة الاقتصادية لأشد الأخطار^١.

وأما الاسلام : فقد اختلف مع الرأسمالية في نظرته الى الاذخار والاكتناز ، ونظرته الى الفائد ، فقد جعل ضريبة على المال المكتنز ، وحث على إنفاق المال في مجالات الاستهلاك غير المسرف والانتاج المثمر ، حتى جاء في الحديث عن الامام جعفر الصادق (عليه السلام) : (إِنَّ اللَّهَ إِنَّمَا أَعْطَاكُمْ هَذِهِ الْفَضْولَ مِنَ الْأَمْوَالِ لِتَوَجَّهُوا هَا حِيثُ وَجْهُهَا اللَّهُ، وَلَمْ يَعْطُكُمُوهَا لِتَكْنَزُوهَا)^٢ وقد صرّح القرآن الكريم وهدد المكتنزين ، إذ قال : (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الْذَّهَبَ وَالْفَضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِشِّرُهُمْ بِعِذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجَنُوبُهُمْ وَظَهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ) (التوبه / ٣٤ - ٣٥).

ثم إن الاسلام بغير حاجة الى الاكتناز والحت عليه ، لوجود رؤوس اموال ضخمة تملکها الدولة ويمتلكها المجتمع الاسلامي ويملكها الناس ، هذه هي الملكيات العامة المعترف بها في الاسلام. وتستطيع الدولة أو البنوك استثمارها في المشاريع الاقتصادية وال عمرانية الضخمة ، وهذا بخلاف الرأسمالية التي لا تقر بهذه الملكية للدولة وللمجتمع ، هي بحاجة الى تشجيع الاكتناز حتى تجمع لديها اموال لهذه المشاريع.

الكسب بدون عمل حرام :

الكسب بدون عمل غير جائز من الناحية الاقتصادية ، لأن الاقتصاد يريد عملاً وجهداً (إما أن يكون مباشراً أو مختزناً) حتى يتمكن الانسان من الحصول على ربح في مقابل عمله. أما إذا أخذ الانسان يكتب ويحصل على الربح من دون مباشرة عمل (مباشر أو مختزن) فهذا معناه في المصطلح الاقتصادي تحرك الميزان من جانب واحد وهو لا يجوز في المنظار الاقتصادي ، إذ أن المنظار الاقتصادي يقول بلا بدّية تحرك الميزان من جانبين : عمل و كسب ، أي عمل في كفة و كسب في كفة أخرى.

وهذه الحقيقة لم يغفلها الفقه الاسلامي ، فقد حرم الكسب القائم بدون عمل وصرح الفقهاء : بأنه لا يجوز للانسان أن يستأجر أرضاً أو أداة انتاج بأجرة معينة ثم يؤجرها بأكثر من ذلك مالم يعمل في الأرض أو أداة الانتاج

١. هذا في صورة ما إذا لم تفكر الدولة الرأسمالية بایجاد أسواق لها في الدول الضعيفة ، وأما إذا فكرت بذلك فإنها سوف تستعمل شتي الحيل لاستثمار تلك الدولة في سبيل جعلها سوقاً لبضائعها ، وبهذا يحدث لنا الاستعمار الذي رأينا منه الكثين.

٢. الكافي / ج ٤ / باب وضع المتصروف موضوعه / ج ٥ ص ٣٢



عملاً يسوغ حصوله على الزيادة. وقد نص على هذا الحكم جماعة من كبار الفقهاء ، كالسيد المرتضى ، والحلبي ، والصادق ، وابن البراج ، والشيخ المفید ، والشيخ الطوسي .^١

وهذا الرأي الفقهي يستند الى أحاديث وردت بهذا الصدد ، منها :

١ - موثقة أبي بصير قال : قال الامام أبو عبدالله الصادق (عليه السلام) : « إني لأكره أن استأجر رحًا وحدها ثم أواجرها بأكثر مما استأجرتها به ، إلا أن يحدث فيها حدث أو تغرم فيها غرامة ».^٢

٢ - صحیحة الحلبي ، عن الامام الصادق (عليه السلام) قال : « في الرجل يستأجر الدرانم يؤاجرها بأكثر مما استأجرها به ؟ قال (عليه السلام) : لا يصلح ذلك ، إلا أن يحدث فيها شيئاً ».^٣

وهذا الكلام نفسه نقوله في العمل أيضاً ، فلا يجوز أن يتلقى شخص مع آخر على إنجاز عمل بأجرة معينة ثم يستأجر للقيام بذلك العمل أجيراً آخر لقاء مبلغ أقل من الأجرة التي ظفر بها في الاتفاق الأول ليحتفظ لنفسه بالفارق بين الأجرتين من دون عمل يقوم به. و الدليل على ذلك الروايات الكثيرة (وقد تقدم بعضها) ، ومنها صحیحة محمد بن مسلم ، أنه سأله الامام الصادق (عليه السلام) « عن الرجل يتقبل بالعمل فلا يعمل فيه ، ويدفعه الى آخر فيربح فيه ؟ قال : لا ، إلا أن يكون قد عمل شيئاً »^٤ و مثلها روايات كثيرة.

إذن ، من كل هذه المقدمة نستفيد فقهياً واقتصادياً أن الكسب من دون تقديم عمل لا يجوز ، وبما أن المرابي هو كذلك ، فإنه يكتسب من دون تقديم عمل (مباشر أو مختزن) فهو لا يجوز.

وقد يقال ان المال النقيدي الذي يقدمه المرابي هو عبارة عن عمل مختزن فيجوز أن يؤجره فيكون كسبه في مقابل العمل المختزن.

فاننا نقول : قد تقدم منا أن العمل المختزن إنما يجوز إيجاره للغير وأخذ الكسب عليه (كالبيت والدكان والآلة) لأنه يستهلك بعده بالاستعمال ، أما هنا في النقد المالي فإنه يرجع بنفسه من دون ذرة استهلاك ، ولهذا يكون كسباً من دون عمل ، وهذا يتعارض مع تصورات الاسلام عن العدالة.

١. المبسط / للطوسي / ج ٣ ص ٢٢٦.

٢. وسائل الشيعة / ج ١٢ / باب ٢٢ من أبواب الاجارة / ح ٥ ص ٢٦٥.

٣. المصدر السابق / ح ٤.

٤. وسائل الشيعة / ج ١٢ / باب ٢٣ من أبواب الاجارة / ح ١ ص ٢٦٥.



نعم ، إذا كانت الفائدة هي : تعبير عن حق الرأسمالي في شيء من الأرباح التي جناها المفترض عن طريق ما قدم إليه من مال ، فإن هذا الحق بالإضافة إلى أنه في صورة استثمار المال وحصول الربح فقط والاسلام أقرّ هذا الحق في صورة ما إذا كان اشتراك بين صاحب المال والعامل وربط الرأسالي بنتائج العملية ، وهذا هو معنى المضاربة التي جوّزها الاسلام ، بشرط أن يكون حق الرأسالي المتقدم بصورة نسبة مئوية ، وإذا حصلت خسارة فإنه هو الذي يتحملها فقط ، أما العامل فقد خسر عمله ، وهذا هو معنى تحرك الميزان من جانبين ، وهو جائز اقتصادياً أيضاً ، ولكن هذا يختلف بصورة جوهرية عن الفائدة بمفهومها الرأسالي التي تضمن له أجراً ثابتاً منفصلاً عن نتائج العملية التجارية.

وقد يقال : ان المال الذي قدمه الرأسالي الى المدين (قد هبطت قيمته التبادلية) فالربح والفائدة هو عبارة عن قيمة هذا الهبوط ، فيكون جائزاً.

والجواب : صحيح انه في بعض الحالات تكون القيمة التبادلية للدينار أكثر منها في وقت آخر ، وقد يكون العكس صحيح ، فإذا كانت القيمة التبادلية للدينار تساوي مائة كيلو من الحنطة ثم تحسنت فكانت تساوي مئتي كيلو من الحنطة ، فهل يرضى الدائن بأن يأخذ نصف دينار على ديناره الذي أسلفه للمدين بحججة أن القيمة التبادلية للدينار قد تحسنت ؟! **والجواب :** إن المدين لا يرضى بذلك لأنه إنما أقرض الدينار فهو يريده بنفسه سواء نزلت قيمته التبادلية أو صعدت ، فإن هذا النزول أو الصعود هو تابع الدينار نفسه ولمالكه ، ولا يجوز أن يتحمل النزول فرد آخر ، كما لا يجوز أن يستفيد من الصعود غير صاحبه المالك له.

ثم : لماذا لا نقول هذا الكلام عندما أؤجر بيتي لفلان بخمسين ديناراً ثم تهبط قيمة البيت فهل يجوز أن نقول إن المستأجر يتحمل قيمة الهبوط ؟! وبعكس ذلك إذا صعدت قيمة البيوت ، فإنه لا يجوز للمستأجر أن يقول : أنا أستحق نصف قيمة الصعود ، إذ إن صعود قيمة السلعة أو هبوطها نتيجة لأوضاع خاصة لا ربط لها بالمقرض أو المستأجر . وعلى هذا الأساس إذا نزلت أسعار النقود في السوق ، إلا أن هذا لا يكون استهلاكاً للعمل المختزن في النقد وقد انتفع به المستقرض حتى يجب عليه تعويضه ، بل إن العمل المختزن في النقد لا يزال كما هو لم يتغير ولم يستهلك وإنما العمل يكون قد حصل على كسب بدون سبب ، أي حصل صاحب النقد على كسب من دون أن يستهلك من عمله المختزن شيئاً خلال عملية الانتفاع ، وهذا ما يرفضه الاسلام حسب النهي عن كسب بدون عمل.





(النص غير مقوم) (النص غير مقيم)





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١٤

ربا القرض (٧)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

الأثر الفطري للربا :

لقد تعرضنا في كتابنا «الربا فقهياً واقتصادياً» إلى مضار الربا ، وذكرنا أن له مضاراً من الناحية الاقتصادية ومن الناحية الاجتماعية ، ومن ناحية المرابي ومن ناحية الممتعج ومن ناحية تنمية الاقتصاد ، فمن أراد التوسيعة فعليه مراجعة الكتاب^١ ، إلا أننا هنا نستل من ذلك الفصل عنوان الأثر الفطري للربا لنجعله أمام الرأي العام ، ونقول للنمر وطنطاوي ومرسي ، إذا كان الربا حلالاً فلماذا هذه الضجة عندما أقرضت أمريكا بريطانيا قرضاً ربويًا؟!

نقول : بعد الحرب العالمية الثانية عقدت اتفاقية (برتين وود) لدين كبير من قبل أمريكا لبريطانيا ، ولكن بريطانيا قد تأثرت من هذا القرض الربوي على لسان كبار سياسيهما واقتصاديهما ، فمما قاله (اللورد كينز) بعد ان عقد الاتفاقية مع أمريكا باعتباره ممثلاً للشعب الانجليزي : «لا أستطيع أن أنسى أبد الدهر ذلك الحزن الشديد ، والألم المريض الذي لحق بي من معاملة أمريكا إيانا في هذه الاتفاقية ، فإنها أبىت أن تقرضنا شيئاً إلا بالربا».

ومما قاله تشرشل : «إنني لأتوjis خلال هذا السلوك العجيب المبني على الإثارة وحب المال الذي عاملتنا به أمريكا ضروباً من الأخطار. والحق أن هذه الاتفاقية قد تركت أثراً سيناً جداً فيما بيننا وبين أمريكا من العلاقة». وقال اللورد والتن وزير المالية : «إن هذا العبء الثقيل الذي نخرج من الحرب وهو على ظهورنا ، جائزة عجيبة جداً نلقاها على ما عانينا في الحرب من الشدائـد والمشاق والتضحيات لأجل الغاية المشتركة ، وندع للمؤرخين في المستقبل أن يروا رأيـهم في هذه الجائزة الفذة من نوعها ، التمسنا من أمريكا أن تقرضنا قرضاً حسناً ولكنها قالت لنا جواباً على هذا : ما هذه بسياسة عملية»^٢.

الخلاصة : إن المرابين بالرغم من أنهم طفيليـون على مائدة أموال الناس ، والمترقب أن يكون حظـهم أقلـ من حظ أصحاب الموائد أنفسـهم ، أصبحـ حظـهم أكثرـ ، وذلك لأنـ نفعـهم مضمـون سواءـ ربحـ التجارة أو خسرـتـ ، فـكـأنـ المالـ تلقـائـياًـ يـنموـ بمـضـيـ الزـمنـ عـلـيـهـ فـيـ ذـمـةـ النـاسـ بلاـ حاجـةـ إـلـيـ أيـ عـمـلـ مـنـ قـبـلـ صـاحـبـ المـالـ !!

١. ص ٣٧٧

٢. الربا / للمودودي / ص ٤٣ - ٤٤





وقد ذكروا أن هناك كتاباً أصدره أحد العلماء الفرنسيين الأحرار «كتاب لم يكدر يخرج من المطبع سنة (١٩٥٥) حتى استولى عليه هذا الخطبوط (أصحاب المصادر الربوية) فأباد جميع نسخه إلا عدداً قليلاً أفلت من قبضته ». وعنوان هذا الكتاب : « الماليون وكيف يحكمون العالم ويقودونه إلى الهاوية » ذكروا أن فيه أدلة كثيرة ووثائق ثابتة تثبت بالبرهان أن كل المحن والكوارث هي من صنع أصحاب المصادر المرابين.

ويشير الكتاب نفسه في مقدمته إلى كتاب آخر يقول عنه الدكتور محمد عبد الله العربي : بحثت عنه سنوات متالية وفي كل مكان فلم أجده له أثراً ، ولعل الخطبوط قد أباده أيضاً ، والكتاب عنوانه : « فرنسا اليهودية أمام الرأي العام » (ونقتبس من هذه المقدمة كلمة المؤلف لهذا الكتاب الثاني ... لأنها صورة دقيقة وموجزة لنفوذ البنوك العالمية الحديثة) وهي :

« ان الذي يلفت النظر في عصرنا ليس هو فقط تكدس الثروات في أيدي قليلة وأحياناً بأساليب فاجرة ، بل هو على الأخص تكدس قوة هائلة تمثل في سيطرة اقتصادية لا ضابط لها ولا قيد ، سيطرة تصول بها فئة قليلة ليسوا لهم - في الغالب - ملائكة المال ، بل مجرد مستودعين له ، ولكنهم يديرونه ويتصرفون فيه كما لو كانوا ملائكة بالفعل » ، إنها لقوة هائلة تلك القوة التي يصول بها هؤلاء في سيطرتهم المطلقة على المال ، وعلى الائتمان ، أي الإقراض الذي يوزعونه بموجب مشيئتهم المطلقة ، فكأنهم بذلك إنما يوزعون الدم اللازم لحيوية الجهاز الاقتصادي بكل أوضاعه ، فإذا شاءوا حرموه دم الحياة فلا يستطيع أن يتفسّر ، وإذا شاءوا قدّرموا مدى انسياكه في جسم الجهاز ، التقدير الذي يتفق مع مصالحهم الذاتية ». ثم إن تجمع هذه القوى وهذه الموارد المالية في أيديهم يؤدي وبالتالي ، إلى الاستيلاء على السلطة السياسية في النهاية ، وذلك يتحقق في خطوات ثلاث متدرجة متساندة ، الاولى ، الكفاح في سبيل احراز السيادة الاقتصادية. ثم الكفاح في جمع مقاليد السيادة السياسية في أيديهم ، ومتى تحققت لهم بادروا إلى استغلال طاقاتها وسلطاتها في تدعيم سيادتهم الاقتصادية ، وفي النهاية ينقلون المعركة إلى المجال الدولي العالمي ». والنتيجة الملزمة لهذا الوضع وهي : « أن ولـي الأمر - الذي كان مفروضاً فيه أن يمثل مصالح المجتمع وأن يحكم من مكانه الرفع في نزاهة وحياد وعدل وايثار لمصالح المجتمع - قد سقط إلى درك الرقيق لهذه القوى المالية ، وأصبح أداة طيعة لتنفيذ أهوائها وشهواتها »^٢.

١. المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية / د. محمد عبدالله العربي ص ٩٢

٢. المصدر السابق / ص ٩٣



فهل يريد النمر وطنطاوي ومرسي أن يزيدوا من قوة المصادر وقوة الفضائح التي تصدر منها؟! وماذا سيكون الجواب غداً عند ملوك مقتدر؟ وأخيراً، أذكر لكم آيات الربا القرآنية ليتذكرون من يدعوا إلى حليته ولو بصورة خاصة وبحجج سقيمة.

قال تعالى : (وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ ، فَلَا يَرْبُو عَنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةً تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضِعُفُونَ) (الروم / ٣٩).

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكِلُوا الرِّبَا أَضْعافًا مُضَاعِفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعْلَكُمْ تُفْلِحُونَ * وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أَعْدَتْ لِلْكَافِرِينَ) (آل عمران / ١٣١).

(فَيُظْلَمُ مَنِ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ طَيَّبَاتٍ أَحْلَلتْ لَهُمْ وَبَصَدَّهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخْذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نَهَا عَنْهُ وَأَكَلْهُمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا يَمِيزُهُ) (النساء / ١٦٠ / ١٦١)

(الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحْرَمَ الرِّبَا ، فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأَذْنُوا بِحَرْبِ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) (البقرة / ٢٧٥ و ٢٧٦ و ٢٧٩).

ومن قرأ هذه الآيات القرآنية يفهم منها الاطلاق لكل ما يسمى ربا في زمن نزولها سواء كان «ربا جاهلياً» وهو ما عُبر عنه بجملة : أتفضي أم تربى؟ وهو الذي يكون أضعافاً مضاعفة؟ أم كان ربا في عقد القرض من أول الأمر. وهب أن آية «أضعافاً مضاعفة» قد نزلت في ربا الجahلية وهي «أتفضي أم تربى؟» ولكن قال الأصوليون «أن المورد لا يخصص الوارد».

ثم إنني أقدم النصح (الذي يجب على كل إنسان) للنمر وطنطاوي ومرسي بأن يقرأوا جملة من المواقف والدروس الأخلاقية ، فإني أرى أن القضية ليست عدم معرفة بأحكام القرآن الواضحة البينة ، وإنما القضية تحتاج إلى دروس في الوعظ والتذكير بالأخرة وجملة من الدروس الأخلاقية ليعرف الإنسان نفسه بأنه قد يكون أشرف من الملائكة إذا التزم ما أراده الله تعالى له ، وأنه يكون أسوأ من الحيوان إذا لم يستوعب ما قرأ وغرته الحياة الدنيا



وزينتها وشهواتها ، فالى دراسة الأخلاق ليعرف الإنسان كيف يتسلط على هذه النفس الأمّارة الشهوانية عن زخارف الدنيا الدينيّة التي تجرّه إلى المعصية ومخالفة صريح القرآن.

ومن الروايات التي تستقبع الربا وتشينه ما روي عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) في وصيته لعلي أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال : « يا علي ، الرّبَا سبعون جزءاً فأيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه في بيت الله الحرام .
يا علي ، درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرم في بيت الله الحرام »^١.

وفي موثقة ابن بكر قال : بلغ أبا عبدالله الإمام الصادق (عليه السلام) عن رجل كان يأكل الربا ويسميه اللبا ، فقال (عليه السلام) : « لئن أمكنني الله منه لأضربن عنقه »^٢.

وفي رواية عن علي (عليه السلام) قال : « لعن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) الربا وأكله وبايته ومشتريه وكاتبه وشاهديه »^٣.

وأخيراً : أبتهل إلى الله سبحانه وتعالى أن يهدي كل مؤمن إلى الصواب وأن لا يحرمنا من رحمته يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم ، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم ونفع المؤمنين ، والحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على خير خلقه ، محمد وآلـه الطيبين الطاهرين.

١. وسائل الشيعة / ج ١٢ / باب ١ من أبواب الربا ح ١٢.

٢. المصدر السابق / باب ٢ / ح ١.

٣. وسائل الشيعة ج ١٢ باب ٤ من أبواب الربا ، ح ٢.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١٥

التذكية بالوسائل الحديثة (١)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

المقدمة :

إنّ من الموضوعات المهمّة التي طرحتها مجمع الفقه الإسلامي - بجدة في دورته العاشرة - هو التذكية الشرعية وطرقها الحديثة ، الذي سوف نتعرض فيه إلى معنى التذكية وشروطها الشرعية ، لنخلص إلى أنّ الذبح بالمكانين الحديثة هل يطلق عليه ، أو يمكن أن يطلق عليه التذكية الشرعية إذا روعيت فيه شروط التذكية الشرعية ؟ كما أثنا سوف نتعرض ثانياً إلى حكم ما جهل إسلام ذابحه مما حلّ أكل لحمه ، أو بالأحرى نتعرض إلى حكم ما جهل تحقّق أحد شروط التذكية الشرعية مما حلّ أكل لحمه ، ليكون البحث أكثر نفعاً وأعمّ مما طرح في موضوع الذبائح.

كما أثنا سوف نتعرض لحكم اللحوم المستوردة التي ابتلي بها المسلمين في هذه الأيام وغزت الدول الإسلامية. وطبعي سوف يقتصر كلامنا على تذكية البهائم والطيور التي تقع عليها الزكاة مع القدرة عليها.

التذكية لغةً :

التذكية هي الذبح ، وذكّيتم أي ذبحتم ، والذبح - بالفتح - هو قطع الحلقوم من باطنِ عند النصليل ، وهو موضع الذبح من الحلق ، وأصل الذبح هو الشق ، وهو مصدر قوله : ذبحتُ الحيوان فهو ذبيح ومذبوح^١.

التذكية شرعاً :

وأثنا التذكية الشرعية فقد وقع الاختلاف في معناها عند الفقهاء ، فقد ذكر مشهور علماء الإمامية : أنّ التذكية عبارة عن قطع الأعضاء الأربع التي هي :

المريء : وهو مجرى الطعام.

والحلقوم : وهو الحلق ومجري النفس.

والودجان : وهو عرقان محيطان بالحلقوم.

هذا ، وذكر صاحب نهاية الكرام ومحكي المذهب الإجماع عليه.^٢

١. مجمع البحرين ، مادة ذكي وذبيح ، ولسان العرب مادة ذبح.

٢. راجع جواهر الكلام : ج ٣٦ ، ص ١٠٥ .





ولكن ذهب الأسكافي إلى أن التذكية عبارة عن قطع الحلقوم وخروج الدم ، وقد ذكر في الدروس أنه يظهر من الخلاف ، ومال إليه الفاضل ، وربما مال إليه في المسالك^١.

ولعل دليل المشهور هو صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال : « سألت الإمام أبو إبراهيم (الإمام الكاظم عليه السلام) ... فقال : إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك »^٢.

فإن مفهومها ثبوت البأس إذا لم تفر (تقطع) الأوداج.

وأما دليل المخالف للمشهور فقد ذكرت صحيحة زيد الشحام عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال : « ... إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس »^٣.

وبما أن النسبة بين صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة زيد الشحام العموم من وجه ، حيث يجتمعان في صورة ما إذا قطع الحلقوم والأوداج الثلاثة ، ويفترقان في صورة قطع الحلقوم بدون الأوداج ، أو قطع الأوداج الثلاثة بدون الحلقوم ، فيقع التعارض بينهما في صورة قطع الحلقوم فقط ، خصوصاً إذا نظرنا إلى أن التذكية حكم شرعى يحتاج إلى التوفيق.

وقد نقل صاحب الجواهر إمكان أن لا تكون معارضة بين صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة زيد الشحام ، بناءً على ما ذكره المقداد « من أن الأوداج الأربع متصلة بعضها مع بعض ، فإذا قطع الحلقوم أو الودجان فلابد أن ينقطع الباقى معه ، ولعله كذلك في الذبح المتعارف المسؤول عنه في النصوص ، لا ما إذا قصد الاقتصار على أحداها ... وحينئذ فالانتهاء بالذبح المتعارف إلى متهى الحلقوم يستلزم قطع الجميع ، لأنها مع اتصالها به على وجه الإحاطة ونحوها لا يزيد عرضها على عرضه ... »^٤.

ومع تحكيم المعارضـة فإذا شكـنا في حصول التذكـية الشرعـية بـقطـعـ الحـلقـومـ وـجـريـانـ الدـمـ فـالـأـصـلـ عـدـمـهـاـ ،ـ كـمـاـ أـنـ التـقـديـمـ يـكـونـ مـاـ ذـكـرـهـ المشـهـورـ -ـ مـنـ مـعـنـىـ التـذـكـيـةـ الشـرـعـيـةـ -ـ عـلـىـ مـاـ ذـكـرـهـ غـيرـهـ كـمـاـ هـوـ وـاـضـحـ .ـ

وقد وقع الخلاف أيضاً في معنى التذكية الشرعية عند أهل السنة ، فقال بعض : « يعتبر قطع الحلقوم والمريء، وبهذا قال الشافعي. وعن أحمد رواية أخرى : أنه يعتبر مع هذا قطع الودجين ، وبه قال مالك وأبو يوسف ، لما

١. المصدر السابق.

٢. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ٢ من الذبائح ، ح ١.

٣. المصدر السابق ح ٣

٤. جواهر الكلام : ج ٣٦ ، ص ١٠٦ - ١٠٧.





روى أبو هريرة قال : نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن شريطة الشيطان ، وهي التي تذبح فتقطع الجلد ولا تفرى الأوداج ، ثم تترك حتى تموت. رواه أبو داود. وقال أبو حنيفة : يعتبر قطع الحلقوم والمريء وأحد الودجين^١.

ولكن اتفق علماء السنة على أن الأكمل في التذكية هو قطع الأوداج الأربع^٢.



١. المغني لابن قدامة : ج ١١ ، ص ٤٤ - ٤٥ ، الشرح الكبير : ج ١١ ، ص ٥١.

٢. المصادر المتقدمة نفسها.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١٦

التذكير بالوسائل الحديثة (٢)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

الشروط الشرعية للتذكرة

لقد ذكر الفقهاء شروطاً في الذبح ، وهي :

أولاً : اسلام الذابح :

وهذا شرط ذهب إليه مشهور الإمامية ، ودللت عليه روايات كثيرة ، منها :

صحيحه سليمان بن خالد قال : « سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل ؟

فقال (عليه السلام) : إذا كانت المرأة مسلمة فذكرت اسم الله على ذبيحتها حلّت ذبيحتها ، وكذلك الغلام

إذا قوي على الذبيحة فذكر اسم الله ... ». وبما أن الأحكام يشترك فيها الرجل والمرأة فتدل على المطلوب.

أمّا ذبيحة الكافر فإنّ كان وثيّاً أو ملحداً أو مرتدًا أو مغاليًا أو ناصبيًا ونحوهم فذبيحته محرمّة عند الإمامية « بل

في المسالك وغيرها : أنه مجمع عليه بين المسلمين » .^٣

١. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ٢٣ من الذبائح ، ح (عليه السلام) وغيره.

٢. حدث لآلية الله الشيخ محمد المؤمن « حفظه الله تعالى » حدث في الدورة الثامنة لمجمع الفقه الإسلامي المنعقدة في برلين « دار السلام » حيث قدم بحثه المعنون ببطاقة الائتمان ، وكان يصدره بالسلام على النبي وآلها ولعن أعدائهم. فأثارت كلمة « لعن أعداء أهل البيت » بعض الحضار حيث طبق عنوان الاعداء على نفسه ومن وافقه ، واعتبر هذا من اللعن المبطّن لهم ولبعض الصحابة. ثم طلب الرئيس رفع البحث من طاولة الاجتماع وهكذا كان .

أقول : لأداء أهل البيت تختلف عن كلمة : المخالفين لأهل البيت. وأهل السنة (باستثناء النواصب) يعتبرون عند الإمامية من المخالفين لا أداء لأنّ العدوّ وهو الناصبي يعتبر منكراً لضرورة قرآنية وهي « محبة أهل البيت » فيكون كافراً. بينما المخالف لا يحكم بكافر له انه ليس عدواً لأهل البيت وإن كان قد خالف طريقتهم باعتقاد الإمامية فالمخالف ليس منكراً لمحبة أهل البيت ، بل قد يقتدون بمحبتهم ويطلبون الشفاعة منهم استناداً إلى تعاليم القرآن التي أمرت بمحبتهم. ولكن وللأسف طبق بعضُ علي نفسه الاعداء لأهل البيت واعتبر نفسه هو الملعون.

وهذا التطبيق الذي حصل لا يرضيه حضار المجمع بالتأكيد ، إذ فيه من اللوازن ما لا يقبله المسلم فكان الأقرب لرئيس المجمع أن لا يتخذ قراراً برفع البحث عن طاولة المؤتمر وينسبه إلى المجتمعين ولكن الذي حصل خلاف ذلك وهو نقطة غير مضيئة في تاريخ هذا المجمع. غفر الله للجميع.

ومن الطريف ما حدث في الدورة العاشرة ، للمجمع حيث زفَ الأمين العام للمجمع « الدكتور محمد الحبيب بن الخوجه » بشري طبع المجمع كتاب « المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتحريجات الأصحاب » لرئيس المجمع الدكتور « بكر بن عبد الله أبو زيد ». وحينما تصفحت الجزء الأول منه تذكرت هذه الحادثة السابقة حيث وجدت السبّ واللعن لمن لم يرتأي رأي صاحب الكتاب ومسلاكه وهو كثير جداً.

اللهم نسألك العفو والارتفاع عمّا لا يرضي الله سبحانه وتعالى والحمد لله أولاً وآخرًا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

٣. جواهر الكلام ٣٦ : ٧٩ - ٨٠



وإنْ كانَ الْكَافِرُ كَتَابِيًّا فَالْأَقْوَالُ ثَلَاثَةٌ عِنْدَ الْإِمَامِيَّةِ ، ثَالِثُهَا التَّفْصِيلُ بِالْحَلِيَّةِ مَعَ سَمَاعِ لِتَسْمِيهِمْ ، وَالْحُرْمَةُ مَعَ عَدْمِهَا .
وَلَكِنَّ الْمُشْهُورُ شَهْرَةٌ عَظِيمَةٌ - عِنْدَ الْإِمَامِيَّةِ - حُرْمَةٌ ذِيْبِحَتِهِ ، «بَلْ اسْتَقَرَّ الإِجْمَاعُ فِي جَمْلَةٍ مِنَ الْأَعْصَارِ الْمُتَأْخِرَةِ
عَنْ زَمْنِ الصَّدُوقِينَ عَلَى ذَلِكَ ، بَلْ وَالْمُتَقْدِمَةِ كَمَا حَكَاهُ الْمُرْتَضَى أَوْ الشِّيْخُ بَعْدَ اعْتِرَافِهِمَا بِأَنَّهُ مِنْ مُنْفَرَدَاتِ
الْإِمَامِيَّةِ ، بَلْ كَادَ يَكُونُ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الْمَذْهَبِ فِي زَمَانِنَا ، مَضَافًا إِلَى النَّصُوصِ الْمُسْتَفِيَّضَةِ الَّتِي إِنْ لَمْ تَكُنْ
مَتَوَاتِرَةً بِالْمَعْنَى الْمُصْطَلِحُ فَمَضْمُونُهَا مَقْطُوعٌ بِهِ ...»^١ .

نَعَمْ ، هُنَاكَ رِوَايَاتٌ وَرَدَتْ عَنْ أَئِمَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ : تَجُوزُ أَكْلُ ذَبَائِحِهِمْ ، إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ الْمُجَوَّزَةِ مُطْلَقاً أَوْ
الْمُفْصَّلَةُ قَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْاِخْتِلَافِ الشَّدِيدِ (حَتَّى عَدَّ صَاحِبُ الْجَوَاهِرِ اثْنَيْ عَشَرَ وَجْهًا مِنْ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ) مَا يُوجِبُ
الْقُطْعَ بِأَنَّهَا لَمْ تَصُدِّرْ لِبِيَانِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ^٢ .

أَقُولُ : إِنَّ الْأَدَلَّةَ الدَّالَّةَ عَلَى إِسْلَامِ الذَّابِحِ ، وَالرِّوَايَاتُ الْقَائِلَةُ بَعْدِ أَكْلِ ذَبَائِحِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالنَّاهِيَةُ عَنْ ذَبَائِحِهِمْ إِنَّ
كَانَتْ مَرْشِدَةً إِلَى مِيتَةِ الْمَذْبُوحِ فَهِيَ تَعَارِضُ الرِّوَايَاتِ الْمُجَوَّزَةِ لِأَكْلِ ذَبَائِحِ أَهْلِ الْكِتَابِ ، وَحِينَئِذِ نَأْخُذُ بِرِوَايَاتِ
الْتَّحْرِيمِ ، لِلتَّرْجِيحِ . وَمَعَ تَحْكِيمِ الْمَعَارِضَةِ فِي إِنَّ الشَّكَ فِي حَلِيَّةِ الْذِبِحَةِ يَؤْدِي إِلَى جَرِيَانِ أَصْلِ عَدْمِ التَّذَكِّيَّةِ
الشَّرِعِيَّةِ ، خَصْوَصًا إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ التَّذَكِّيَّةَ حُكْمٌ شَرِيعٌ يَحْتَاجُ إِلَى التَّوْقِيفِ^٣ .

أَمَّا عَلَمَاءِ أَهْلِ السَّنَةِ فَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَى حَلِيَّةِ ذِبِحَةِ الْكَتَابِيِّ ، مَسْتَنِدِينَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَطَعَامُ الَّذِينَ أَوْتَوُا
الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ) حِيثُ فُسِّرَ الطَّعَامُ بِالذَّبَائِحِ ، لَمَّا رَوَاهُ الْبَخَارِيُّ عَنْ أَبْنِ عَبَّاسٍ وَمُجَاهِدٍ وَقَتَادَةَ مِنْ أَنَّ طَعَامَهُمْ
يَعْنِي ذَبَائِحَهُمْ .

وَقَدْ اخْتَلَفُوا فِي ذَبَائِحِ الْعَرَبِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ، وَذَبَائِحِ نَصَارَى بْنِي تَغْلِبِ ، وَمِنْ كَانَ أَحَدُ أَبْوَيْهِ غَيْرَ كَتَابِيِّ مَمَّا لَا
يَحْلُّ ذِبِحَتِهِ . وَقَدْ اسْتَدَلُوا لِحَلِيَّةِ ذَبَائِحِهِمْ أَيْضًا بِعُمُومِ الْآيَةِ الْقُرْآنِيَّةِ^٤ . كَمَا قَدْ اخْتَلَفُوا فِيمَا يَذْبَحُهُ الْكَتَابِيُّ لِكَنِيسَتِهِ
وَأَعْيَادِهِ ، فَحَرَّمَهُ بَعْضُ لَأْنَهُ أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ، وَأَحَلَّهُ بَعْضُ اسْتَنادًا إِلَى عُمُومِ آيَةِ (وَطَعَامُ الَّذِينَ أَوْتَوُا الْكِتَابَ
حِلٌّ لَّكُمْ)^٥ .

١. جواهر الكلام : ج ٣٦ ، ص (عليه السلام) ٩ - ٨٠

٢. راجع جواهر الكلام : ج ٣٦ ، ص ٨١ - ٨٥

٣. التذكرة أمر وجودى سواء كان عباره عن الأفعال المخصوصة التي اشترطتها الشارع أو شيئاً بسيطاً حاصلاً منها.

٤. راجع الشرح الكبير : ج ١١ ، ص ٤٦ - ٤٧ (عليه السلام) ، المغني : ج ١١ ، ص ٣٥

٥. المغني : ج ١١ ، ص ٣٧





أقول : جاء في لسان العرب : « وأهل الحجاز إذا أطلقوا اللفظ بالطعام عنوا به البر خاصة ... قال : وقال الخليل :
العالي في كلام العرب أن الطعام هو البر خاصة »^١ وهذا هو الذي يظهر من كلام ابن الأثير في النهاية.
ثم إن الروايات المروية عن أهل البيت:^٢ تؤكد أن المراد من الطعام في الآية هو البر وسائر الحبوب ، فكأن
الروايات عن أهل البيت تقول : إن الآية نزلت على لغة أهل الحجاز.
فعلى هذا لا يشمل هذا الحل لحوم أهل الكتاب.

على أن حلية ذبائح أهل الكتاب من دون توفر شروط حلية الذبيحة التي منها التسمية يؤدي إلى نتيجة قد لا يلتزم
بها أحد من المسلمين ، وهي كون أهل الكتاب أحسن حالا من المسلمين عند الله تعالى ، لأن المسلم إذا ذبح من
دون تسمية عمداً حرمت ذبيحته ، أمّا الكتابي الذي يذبح من دون تسمية تحلّ ذبيحته للMuslimين ، على أن التمسّك
بحلية كل طعامهم يلزم أن تحلل الخمر والخنزير ، فهل يمكن الالتزام بهذه التائج؟!
ولهذه النتيجة التي لا يلتزم بها Muslim ذهب الإمامية إلى أن حلية الحبوب أيضاً جهтиة ، بمعنى عدم المانع من
طعامهم من ناحية كونهم أهل كتاب لا من الجهات الأخرى.

ثانياً : التسمية من الذابح :

وهذا الشرط لا خلاف فيه عند الإمامية في حل الأكل ، قال تعالى : (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وإنّه لفسق)^٣ . وقد خصّت الروايات هذا الشرط في صورة التذكرة ، ففي صحيح الحلباني عن الإمام الصادق
(عليه السلام) « أنه سأله عن الرجل يذبح فينسى أن يُسمّ أتوكل ذبيحته ؟ فقال (عليه السلام) : نعم ، إذا
كان لا يتّهم »^٤ بمعنى تصدّيقه بدعوى النسيان إذا كان مسلماً يرى وجوب التسمية . وعلى هذا فسيكون الجاهل
بالتسمية كذلك إذا كان لا يتّهم ، بمعنى تصدّيقه بدعوى جهله بوجوب التسمية ، وإن كان هناك من يذهب إلى
حرمة ذبيحة الجاهل ؛ لعدم النص على حلية ذبيحته ، فيدخل تحت إطلاقات حرمة مالم يذكر اسم الله عليه .

١. لسان العرب : ج ١٢ ، باب طعم.

٢. راجع وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ٢٦ من الذبائح وب ٢٧.

٣. لأنّ كلمة طعام عامة تشمل كل طعام لهم.

٤. الأنعام : ١٢١.

٥. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ١٥ من الذبائح ، ح ٢.





والتسمية عبارة عن ذكر اسم الله تعالى مع التعظيم ، كقوله : بسم الله الرحمن الرحيم ، أو بسم الله والله أكبر ، ونحوهما ، كما يفهم ذلك العرف من ذكر اسم الله تعالى. أمّا ذكر كلمة الله لوحدها فيشك في تحليلها للأكل فتجري أصالة عدم التذكرة.

هذا ، وقد ذكر مشهور علماء أهل السنة شرطها في حال الذكر أيضاً ، وتسقط بالسهو ، ولكن ذهب الإمام أحمد في أحد قوله إلى استحبابها ، وبه قال الشافعي^١.

ثالثاً : أن يستقبل بالذبيحة القبلة :

وقد ذهب إلى اشتراطه الإمامية وبعض من غيرهم كما سيأتي ، ففي حسن محمد بن مسلم عن الإمام الباقي (عليه السلام) قال : « سأله عن الذبيحة ؟ فقال (عليه السلام) : استقبل بذبيحتك القبلة »^٢.

وصحيح الحلباني عن الإمام الصادق (عليه السلام) وقد سُئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة ؟ فقال (عليه السلام) : « لا بأس إذا لم يتعمد »^٣ ، ومفهومها ثبوت البأس مع التعمد للذبح لغير القبلة ، وحينئذ تكون الذبيحة حلالا في صورة النسيان والجهل بجهة القبلة.

ولا ريب أن هذا الشرط إنما يشترط الاستقبال بمقاديم الذبيحة التي منها مذبحها ، ولا يشترط استقبال الذابح معها ، خصوصاً بلحظة النص القائل : « استقبل بذبيحتك القبلة ».

أمّا مشهور علماء أهل السنة فقد جعلوا الاستقبال سنة ، ولكن قد اشترط الاستقبال ابن حبيب ، فقد جاء في الجوادر الشميّنة قوله : « وأمّا الذبح فقال محمد : السنة أن تضجع الذبيحة برفق على الجانب الأيسر مستقبلة القبلة ، ورأسها مشرف ... فإن لم يستقبل القبلة ساهياً أو لعذر أكلت ، ولو تعمد الترك أكلت أيضاً على المشهور . وقال ابن حبيب : لا تؤكل »^٤.

١. راجع المغني لابن قادمة : ج ١ ، ص ٣٢ - ٣٣.

٢. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ١٤ من الذبائح ، ح ١.

٣. المصدر السابق : ح ٤.

٤. الجوادر الشميّنة : ج ١ ، ص ٥٨٩ ، وراجع المغني : ج ١١ ، ص ٤٦ ، الشرح الصغير : ج ٢ ، ص ١٧٢.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١٧

التذكير بالوسائل الحديثة (٣)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

رابعاً : أن تكون الآلة من حديد :

لقد ذكر الفقهاء من الإمامية عدم صحة التذكرة إلا بالحديد مع القدرة عليه ، وقد دلت على ذلك الروايات : منها : صحيحه محمد بن مسلم قال : « سألت الإمام الباقر (عليه السلام) عن الذبيحة بالليطة وبالمروءة ؟ فقال (عليه السلام) : لا ذكاة إلا بحديد ». ^١

ومنها : صحيحة الحلبـي عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال : « سألهـ عن ذبيحة العود والحجر والقصبة ؟ فقال (عليه السلام) : قال علي (عليه السلام) : لا يصلح إلا بالحديدة ». ^٢

ومنها : صحيحة زيد الشـّـحام عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنهـ قال : « اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصبـ الحديدة ... ». ^٣

ومن هذهـ الروايات يفهمـ أنـ الإمام (عليه السلام) نفىـ أنـ يكونـ الذبحـ معـ القدرةـ علىـ الحديدـ بالعودـ والحجرـ والقصبةـ . وهذاـ واضحـ ولكنـ ماـ المرادـ منـ الحديدـ أوـ الحديدـةـ ؟

الجواب : لقد ذكرتـ كتبـ اللغةـ للـحـدـيدـ معـانـيـ منهاـ :

١ـ الحـادـ ، وـمـنـ قـولـهـ تـعـالـىـ : (فـبـصـرـكـ الـيـوـمـ حـدـيدـ) أيـ حـادـ (أـوـ نـافـذـ) وـصـيـغـ لـلـمـبـالـغـةـ . فـحـدـيدـ فـعـيلـ بـمـعـنـىـ فـاعـلـ (أـيـ حـادـ) وـحـدـيدـ صـيـغـ مـبـالـغـةـ مـنـ الـحـادـ .

٢ـ الـقطـعةـ مـنـ الـحـدـيدـ وـهـوـ الـفـلـزـ مـعـرـوـفـ فـيـ مـقـابـلـ بـقـيـةـ الـفـلـزـاتـ ، وـمـنـ «ـخـاتـمـ حـدـيدـ»ـ ، وـاسـمـ الصـنـاعـةـ : الـحدـادـةـ ، وـالـحدـادـ مـعـالـجـ الـحـدـيدـ .

وـحـيـثـنـ فـهـلـ المـرـادـ مـنـ الـحـدـيدـ :

١ـ وـسـائـلـ الشـيـعـةـ : جـ ١٦ـ ، بـ ١ـ مـنـ الذـبـائـحـ ، حـ ١ـ .

وـالـلـيـطـةـ : بـفتحـ الـلـامـ وـهـىـ القـشـرـ الـظـاهـرـ مـنـ الـقـصـبـةـ . وـالـمـرـوـةـ : وـهـىـ الـحـجـرـ الـذـىـ يـقـدـحـ النـارـ . قـالـ فـىـ لـسـانـ الـعـربـ الـمـرـوـ : حـجـارـةـ بـيـضـ بـرـاقـةـ تـكـونـ مـنـ النـارـ وـيـقـدـحـ مـنـهـاـ النـارـ ، وـاحـدـتـهـاـ مـرـوـ . (ـمـادـةـ مـرـاـ)ـ .

٢ـ وـسـائـلـ الشـيـعـةـ : جـ ١٦ـ ، بـ ١ـ مـنـ الذـبـائـحـ ، حـ ٢ـ .

٣ـ وـسـائـلـ الشـيـعـةـ : جـ ١٦ـ ، بـ ٢ـ مـنـ الذـبـائـحـ ، حـ ٢ـ .

٤ـ مـجـمـعـ الـبـحـرـيـنـ جـ ٣ـ ، وـلـسـانـ الـعـربـ جـ ٣ـ مـادـةـ (ـحـدـيدـ)ـ .





المعنى الأول الاستباقي وهو الحاد ومؤنه حديدة ، أي القطعة الحادة القاطعة بحدتها التي شاع استعمالها في السلاح (آلة الذبح والقتل والقطع) وهي ما يعد ويصنع من المعادن الصلبة على شكل سكين أو سيف أو مدية أو شفرة في الزمن القديم وعلى شكل آخر في الوقت الحاضر لأجل القتل والجرح ؟

أو المعنى الثاني وهو المعدن الخاص المعروف وهو معنى جامد ومؤنه حديدة أيضاً ؟

والجواب : لقد ذهب مشهور علماء الإمامية إلى المعنى الثاني ، بل ادعى عليه الاتفاق والإجماع ، كما سيأتي عن صاحب الجوائز.

ولكن نقول^١ : إن المراد من الحديد هو المعنى الأول وهو الحاد ، وذلك لعدة قرائن هي :

١- إن مقتضى المقابلة بين الحديد وبين العود والحجر والقصبة في الروايات يعني النظر إلى حيّة المحدّدية ، أمّا لو كان النظر إلى حيّة الفلز الخاص لكان المقابلة بين الحديد وبين بقية الفلزات من الرصاص والنحاس وغيرهما.

٢- إن بعض الروايات ذكرت السكين بدلاً من الحديدة في سؤال السائل ، مما يدل على أن الحديد في تلك العصور يطلق على الحاد القاطع بصورة واضحة ، وهو المراد من الحديد في بقية الروايات.

ففي صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال : « سألت أبا إبراهيم (الإمام الكاظم عليه السلام) عن المروءة والقصبة والعود يذبح بهن الإنسان إذا لم يجد سكيناً ؟ فقال (عليه السلام) : إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك ». وكذلك صحيحة زيد الشحام قال : « سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن رجل لم يكن بحضرته سكين أيدبح بقصبة ؟ فقال (عليه السلام) : اذبح بالحجر والعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة » .

وهاتان الروايتان وإن وردتا في مقام عدم القدرة على السكين (الحديد) إلا أنهما توضّحان المراد من الحديد الوارد في الروايات الآخر ، بأن المراد منه السكين القاطع (الحاد) لا الفلز الخاص ، حيث كان سؤال الراوي في

١. إن هذا الرأى الذي انتهينا إليه - وهو أن المراد من الحديد الحاد القاطع - لم يكن هو الرأى المتبني عند علماء الإمامية ، ولكن ساقنا إليه الدليل ، وقد تبنّاه آية الله السيد محمود الهاشمي حسب ما جاء في مقالته المنشورة في مجلة فقه أهل البيت : العدد ١ / ص ٢٩ - ٧٦ .

٢. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ٢ من الذبائح ، ح ١ ، وفي الخبر : « مَنْ وَلَّ قَاضِيًّا فَقَدْ ذَبَحَ نَفْسَهُ بِغَيْرِ سَكِينٍ » مجمع البحرين : مادة ذبح .

٣. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ٢ من الذبائح ، ح ٣ .



صورة عدم وجود السكين ، وكان الجواب مبنياً على عدم وجود الحديد ، فيفهم أنَّ الحديد هو السكين الذي سُأله السائل عن عدم وجوده.

٣- لا يمكن أن يكون المراد من الحديد هو الفلز الخاص المعروف وإن لم يكن محدداً ، إذ لو كان الفلز المخصوص على شكل عصا فلا يصلح الذكارة به اتفاقاً ، وما ذلك إلَّا لأنَّها ليست حديدة بالمعنى الأول (الحاد). وبهذا يفهم أنَّ الحديد الوارد في الروايات قد أخذ فيه معنى المحددة.

٤- إنَّ روايات أهل السنة في هذا الشرط المنقوله عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لم يرد فيها التعبير بالحديد ، بل ورد الذبح بمحدد يقطع أو يخرق ، فقد ذكر علماء السنة أنَّه يشترط في آلة الذبح شرطان^١ :
أ- أن تكون محددة تقطع أو تخرق بحدتها لا بثقلها.
ب- أن لا تكون سنَا أو ظفراً.

وهذه الروايات تلقي الضوء على المراد من الحديد في رواياتنا ، فتكون قرينة على أنَّ الحديد الوارد في رواياتنا هو الحاد القاطع لا الفلزُ الخاص.

٥- قد وردت روايات عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مؤكدة على لزوم تحديد الشفرة (السكين الحاد) وإراحة الذبيحة عند الذبح ، مما يؤيد أنَّ المراد من الحديد هو الحاد ، سواء كان من جنس الحديد أو بقية الفلزات.
فقد روي عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أنَّه قال : «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى شَاءَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْإِحْسَانَ فِي كُلِّ شَيْءٍ ، فَإِذَا قُتِلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقَتْلَةَ ، وَإِذَا ذُبْحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَةَ ، وَلِيَحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ وَلِيَرِحَ ذَبِيْحَتَهُ» وفي حديث نبوي آخر أنَّه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أمر أن تحد الشفار ، وأن توارى عن البهائم.^٢
وقد ذكر في المسالك : من وظائف الذبح تحديد الشفرة وسرعة القطع ناسباً لها إلى النص.^٣

٦- معتبرة الحسين بن علوان ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن علي (عليه السلام) أنَّه كان يقول : «لا بأس بذبيحة المروءة والعود وأشباههما ، ما خلا السنن والعظم».^٤

١. راجع عقد الجوادر الشميّة : ج ١ ، ص ٥٨٦ ، والمغني لابن قدامة : ج ١١ ، ص ٤٣ ، والشرح الصغير : ج ٢ ، ص ١٥٥.

٢. سنن البيهقي : ج ٩ ، ص ٢٨٠.

٣. جواهر الكلام : ج ٣٦ ، ص ١٣٣.

٤. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ٢ من الذبائح ، ح ٥.

إشكال :

هل أخذت خصوصية الحادّ والفلز المخصوص في آلة الذبح ؟

يعنى أنّ الروايات التي ذكرت أنّه لا ذكاة إلّا بحديد أو حديده قد نظرت إلى كون الآلة من الفلز الخاص المعروف وأن يكون محدداً، وبهذا لا يجوز الذبح بغير الحاد من الفلز الخاص ، كالسكين من الذهب أو الرصاص أو غيرهما.

الجواب : أنّ بين معنى الحديد بمعنى الحاد ، ومعنى الحديد بمعنى الفلز الخاص تباعاً ، كما أنّهما قد يجتمعان في مصدق واحد وقد يفترقان ، وحيثند إذا كان المراد من الحديد كلتا الخصوصيتين المتباينتين في المعنى فهو استعمال لمادة الحديد في كلا المعنين ، وهو غير جائز كما بين ذلك في الأصول.

وحيثند إنما يكون المراد من الحديد الحادّ كما هو ظاهر المقابلة بين الحديد والحجر والقصبة ، أو يكون المراد من الحديد الفلز المعروف.

وبما أننا قد ذكرنا عدّة قرائن لإرادة الحاد من الحديد فيتعين ارادته من الحديد.

وبهذا نخلص إلى أنّ آلة الذبح في الحالات الاعتيادية لابدّ أن تكون حادة قاطعة نافذة ، في قبال الحجر والقصب والعصا واشباه ذلك مما لم يكن حاداً بطبيعة.

الإجماع على لا بدّية الفلز الخاص (الحديد) :

قد يدعى الإجماع عند الإمامية على خصوصية الفلز الخاص في الذبح ، بالإضافة إلى فتوى الفقهاء بذلك ، وهذا يجعلنا نشك في النتيجة التي توصلنا إليها من عدم الخصوصية للحديد (الفلز الخاص) في الذبح وإمكان الذبح بكلّ فلزٍ حاد ، سواء كان حديداً أو نحاساً أو غيرهما ، فهل هذا الإجماع حجّة يمنعنا من التمسّك بالنتيجة السابقة ؟

الجواب : لقد نقل صاحب الجوادر ١ الإجماع فقال : « وأمّا الآلة فلا تصح التذكية ذبحاً أو نحرأ إلّا بالحديد مع القدرة عليه ، وإن كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والصفر والرصاص والذهب وغيرهما بلا خلاف فيه بيننا ،

أقول : مقتضي الصناعة يدلّ على أن الجمّع بين : « لا ذكاة إلّا بحديد » و « لا يأس بذبيحة المروءة والعود واشباهها » هو أنّ الأفضل أن يكون الذبح بآلة محددة كما سيأتي ذلك.





كما في الرياض ، بل في المسالك (عندنا) مشعرًا بدعوى الأجماع عليه كما عن غيره ، بل في كشف اللثام اتفاقاً

كما يظهر لأن المتعارف في التذكية على وجه يشك في تناول

الاطلاق لغيره من القدرة عليه ، فيبقى على أصلالة العدم ».^١

ولكن عبارة الجواهر « النافية للخلاف في الرياض والمثبتة للاتفاق في كشف اللثام ونقله لعبارة المسالك (عندنا)

المشورة بدعوى الأجماع » نفسها تدل على عدم وجود اجماع ولا ادعاء اجماع عند المتقدمين ، بل والمتاخرين ،

وذلك لأن زمان صاحب الرياض وكشف اللثام يعد - بالاصطلاح - من زمن متاخر المتأخرين ، فيكتفي في عبارة

الجواهر المحيط بآراء القدماء والمتأخرین عدم نقل الأجماع عنهم .

وأما فتاوى العلماء المتقدمين والمتأخرین فهي تابعة لتعبير الروايات ، فالمعنى في الأمر هو معنى الروايات القائلة : « لا ذكاة

إلا بحديد » وقد تقدم أن الظاهر منها ما يكون حاداً في طبعه ، في مقابل الحجر واللبيطة وامثالهما مما لا حاذية له بطبعه .

هل توجد خصوصية للحديد ؟

أقول : ذكر المشهور وجود خصوصية للحديد (الفلز الخاص) في مقابل الحجر والقصبة والصفر والنحاس

وامثالها ، ولابد أن يكون الذبح بالحديد إذا وجدت القدرة عليه ، أما مع عدم القدرة عليه فيجوز الذبح بالحجارة

والمروة والصفر والرصاص إذا فريت الأوداج وسال الدم بصورة متعارفة .

ولكن تقدم منا عدم الخصوصية للحديد (الفلز الخاص) ، بل يجوز الذبح بكل فلز حاد ، سواء كان حديداً أو

نحاساً أو غيرهما من الفلزات .

أما الآن فنريد أن نقول بعدم وجود الخصوصية للفلز مطلقاً وإنما العبرة بما

يفري الأوداج من الأمور الحادة ، سواء كانت فلزاً أو لا . والدليل على ذلك : أن المستفاد من بعض الروايات

ضابطة كلية في الذبح هي قطع الأوداج أو الحلقوم وخروج الدم المتعارف ، والروايات هي :

١ - صحیحة زید الشّحّام ، قال : « سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن رجل لم يكن بحضرته سکین

أیذبح بقصبة ؟ فقال (عليه السلام) : اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة ، إذا

قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به ».^٢

١. جواهر الكلام : ج ٣٦ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

٢. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ٢ من الذبائح ، ح ٣ .

فجملة : «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به» بمثابة قاعدة في حلية الذبح ، ولكن هذه القاعدة واضحة وجلية في الذبح بالسكين وال الحديد ، ويخشى من الذبح بغيرها من الحجر والعود والقصب عدم تحققها ، فحصل السؤال وجاء الجواب.

٢- صحيح عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : «سألت أبا ابراهيم (الإمام الكاظم عليه السلام) عن المروءة والقصبة والعود يذبح بهنّ الإنسان إذا لم يجد سكيناً؟ فقال (عليه السلام) : إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك». ^١

والفهم العرفي من هذه الرواية هو أن السائل إنما سأله عن الذبح بالقصبة إذا لم يجد سكيناً إنما هو للخشية من عدم تحقق الذبح الصحيح من قطع الأوداج وخروج الدم المتعارف ، وهذه الخشية تحصل عادة في صورة عدم وجود الشيء الحاد بطبعه كالسكين ، وقد جاء الجواب من الإمام (عليه السلام) بأن اللازم هو قطع الأوداج وخروج الدم المتعارف ، وإن حصل من الليطة والحجر. وبهذا الفهم لا يكون عدم القدرة على الحديد قيداً في الذبح الصحيح كما ذكر المشهور ، بل هو سبب لحصول الشك في التذكرة الشرعية بشيء لم يكن بطبعه حاداً قاطعاً ، فحصل السؤال وجاء الجواب مقيداً جواز التذكرة بما هو قاطع للحلقوم وخروج الدم بصورة متعارفة ، وهو القاعدة المتقدمة لحلّ الحيوان. ولا نرى معارضًا لهذا الفهم من الروايات ، وذلك لأنّ الروايات المعتبرة على

قسمين :

القسم الأول : الروايات النافية عن الذكاة إلا بالحديد ، ففي صحيح محمد بن مسلم ، قال : «سألت الإمام الباقر (عليه السلام) عن الذبيحة بالليطة والمروءة؟ فقال : لا ذكاة إلا بحديدة». ^٢

وهذه الرواية لم تنته عن الذبح بالليطة والمروءة ، بل قررت أن التذكرة لابد أن تكون بشيء حاد ، وبما أن الليطة والمروءة على قسمين : منه ما يكون حاداً ومنه غير ذلك فهـي قد جوّزـت الذبح بالمروءة والليطة الحادتين ، فـكأنـها قالت : لا ذبح إلا بالحاد.

١. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ٢ من الذبائح ، ح ١

٢. المصدر السابق : ب ١ من الذبائح ، ح ١





القسم الثاني : الروايات المجوزة للذبح بالعود والمروة وأشباههما ما عدا السن والعظم ، ففي معتبرة الحسين بن علوان عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن أبيه ، عن علي (عليه السلام) أنه كان يقول : « لا بأس بذبحة المروة والعود وأشباههما ما خلا السن والعظم »^١.

وبما أن الذبح معناه القطع فيكون المعنى : لا بأس بقطع المروة والعود للأوداج إذا خرج الدم. وهذه الرواية لم تكن في صورة عدم وجود السكين أو الحديد ، بل هي مطلقة ، ولا حاجة لحمل المطلق على المقيد لعدم العلم بأن الحكم واحد ، إذ يجوز أن يكون الحكم هو جواز التذكرة بالحديد والسكين وبالمروة الحادة والليطة الحادة أيضاً.

وهاتان الطائفتان من الروايات لا تعارض الروايات المتقدمة التي فهم منها أن كل ما قطع الحلقوم أو الأوداج وخرج الدم فلا بأس به.

ويؤيد هذا الفهم ما أفتى به القاضي في مذهبه حيث قال : « والذبحة لا تجوز إلا بالحديد ، فمن خاف من موت الذبحة ولم يقدر على الحديد جاز أن يذبح بشيء له حدة ، مثل الزجاجة والحجر الحاد أو القصب ، والحديد أفضل وأولى من جميع ذلك »^٢.

ولكن أقول : إن هذا الاستظهار وإن كان يتفق مع الفهم العرفي القائل بأن السكين إن وجدت وهي حادة وقاطعة بطعها فالذبح إنما يكون بها لتسهيل عملية الذبح وإجادته وإراحة الذبحة ، وعندما لم توجد السكين فيجوز الذبح بكل آلة قاطعة من الحجر أو الليطة وأشباههما ، إذ العرف لا يفهم بأن عدم وجود السكين يكون قيداً في صحة التذكرة بالحجر الحاد والليطة الحادة. ولكن عندما نرجع إلى الروايات التي يُسأل فيها الإمام (عليه السلام) عن الذبح بالليطة والمروة فيأتي الجواب بصيغة : « لا ذكاة إلا بحديدة » أو « لا يصلح إلا بالحديدة » أو « اذبح بالحجر والمروة والقصبة إذا لم تصب الحديدة ... » نرى أن هذه الروايات كأنها تقيد جواز الذبح بالحجر الحاد إذا لم توجد الحديدة كما فهم المشهور.

١. المصدر السابق : ب ٢ من الذبائح ، ح ٥. أقول : إن صحيحة زيد الشحام المتقدمة قد جوزت الذبح بالعظم ، ولذا فإن أقوال فقهائنا استثنى السن والظفر ، كما عليه الرواية المرورية عن النبي (صلى الله عليه وآله) « ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سناً أو ظفراً » سنن البيهقي ٢٤٦ : ٩.

٢. البينابيع الفقهية : ج ٢١ ، ص ٩٨ عن المذهب ، كتاب الصيد والذبحة.



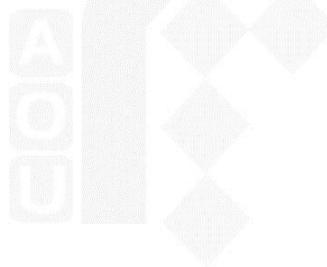


١. راجع المغني : ج ١١ ، ص ٤٣ ، وعقد الجواهر الثمينة : ج ١ ، ص ٥٨٦ - ٥٨٦ (عليه السلام).

ولكن أقول : إن الروايات التي استفید منها القاعدة الكلية هي روایات صحیحة أكدت أن قطع الحلقوم أو الأوداج وخروج الدم کاف في التذکیة ، وهذه الروایات تكون قرینة على أن المراد بـ « لا ذکاة إلا بحديدة » هو لا ذکاة مريحة ومطمئن بها إلا بحديدة ، وإنما الذکاة بغير الحديدة قد جوّزتها الروایات المتقدمة ، وهذا مثل « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد».

إذن لم يبق عندنا إلا مخالفة فهم المشهور فقط ، ولا بأس به مع مساعدة الدليل عليه.
وأما أهل السنة : فقد اشترطوا في آلة الذبح أن تكون محددة بحيث تنهر الدم إذا فري الأوداج بها (سواء كانت من الحديد أو غيره حتى الليطة أو الحجر المحدد بشرط أن لا تكون سنًا أو ظفراً) على خلاف في السن والظفر على ثلاثة أقوال.

ودليلهم : هو ما رواه رافع بن خديج عن النبي (صلى الله عليه وآله) حيث قال : « ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سنًا أو ظفراً^١ .





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١٨

التذكير بالوسائل الحديثة (٤)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

التذكير بالمكانين الحديثة

وبعد هذه المقدمة في معنى التذكير وبيان شروطها الشرعية فهل يطلق على الذبح بالمكانين الحديثة الذكارة الشرعية ، أو لا يمكن أن يطلق عليها ذلك ؟

والجواب : يمكن أن تطرح عدة إشكالات ليستخرج منها عدم تحقق التذكير أو عدم تتحقق الشروط المعتبرة فيها ، والاشكالات هي^١ :

الإشكال الأول : انتساب الذبح للآلة :

من حيث إنَّ الذبح إذا تمَّ بالماكنة الحديثة يكون الانتساب إلى الآلة قهرياً ، بينما ذكرت الآية القرآنية في حلية الأكل من الذبيحة أن يكون انتساب التذكير إلى الإنسان ، فقد قال تعالى : (حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهْلَّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتربدة والنطيفة وما أكل السبع إلَّا مَا ذكيرم ...)^٢.

هذا ، بالإضافة إلى أن التذكير هي فعل الإنسان فلا تصدق بفعل غيره ، وقد دلت على ذلك الروايات الدالة على أنه لا يكفي في الحلية زهاق روح الحيوان من قبل نفسه أو بفعل حيوان آخر ولو بقطع مذبحه وأوداجه ما لم يدركه الإنسان فيذكيه ، فعن أبي بصير عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال : « لا تأكل من فريسة السبع ولا الموقوذة ولا المتربدة إلَّا أن تدركها حية فتذكيه »^٣.

الإشكال الثاني : عدم تتحقق التسمية :

وذلك لوجود الفاصل الزمني بين ذبح الحيوان وبين زمان تشغيل الآلة ، أو ربط الحيوان بها إذا صدرت التسمية من الذابح حين تشغيل الآلة أو ربط الحيوان بها لأجل الذبح ، إذ يكون الذبح بلا تسمية حين صدوره.

الإشكال الثالث : عدم تتحقق الاستقبال :

وهذا الاشكال مبني على اشتراط الاستقبال في حلية الذبيحة ، إذ لا يحصل عند الذبح بالماكنة توجيه مقاديم الذبيحة إلى القبلة ، أو وضعها على الجهة اليسرى متوجّهة للقبلة.

١. ذكر أكثر هذه الإشكالات آية الله السيد محمود الهاشمي في مقالته حول الذبح بالمكانين الحديثة المنشورة في مجلة فقه أهل البيت : العدد الأول.

٢. المائدة : ٢

٣. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ١٩ من الذبيحة ، ح ٥ وغيره.





الإشكال الرابع : الذبح بغير الحديد :

وهذا الاشكال هو في صورة كون الذبح بالماكنة المشتملة على آلة الذبح بغير الفلز المعروف.

الإشكال الخامس : وهو قطع المنحر :

وهذا الإشكال نتيجة وجود الروايات النافية عن قطع المنحر ، فتكون الذبيحة محرمة لذلك.

الاجابة عن الإشكالات الخمسة :

أما الاشكال الأول - وهو انتساب الذبح للآلة لا للانسان - فلا أرى له وجهاً بعد صدق عنوان الذبح بالماكنة ، إذ أنّ الانتساب إلى الفاعل عرفاً يكفي فيه أن يحصل الذبح بفعل الإنسان ويتربّ عليه ترتباً طبيعياً ، ولذا يصدق القتل وينسب إلى الإنسان إذا سدّ رصاصته من بندقيته ، فحكم الماكنة التي يشغلها الإنسان لأجل الذبح هو حكم البندقية والسكينة التي تفعل القتل أو الذبح ، فيصدق عنوان القاتل أو الذابح على الإنسان إذا حصلت النتيجة بفعله من دون تخلل شيء بين عمله وبين حصول النتيجة ، وكانت النتيجة قهريّة لعمله.

وأما الاشكال الثاني - وهو عدم تحقق التسمية من الذابح - فجوابه : أنّ الظاهر من أدلة اشتراط التسمية هو حصولها حين الشروع في الذبح الذي هو عمل اختياري للفاعل ، وإن تحقق الذبح في الحيوان متأخراً عن ذلك زماناً. وبما أنّ الذبح في الماكنة يكون الشروع فيه عند تشغيلها أو عند تعليق الحيوان على الشريط السيار المؤدي إلى الذبح فإنّ التسمية في هذا الحين تكون تسمية عند الشروع في الذبح ، فيصدق أنّه سمى حين الشروع في الذبح.

ومثل هذا ما ورد في الصيد الذي اشترطت التسمية فيه حين رمي السهم أو إرسال الكلب المعلم ، مع أنّ الإصابة متأخرة زماناً عن ذلك ، على أنّ الفاصل الزمني إذا كان قصيراً فيعدّه العرف بحكم المتصل بزمان الذبح ، فيشمله اطلاق ذكر اسم الله عليه.

ويمكن أيضاً التخلص من هذا الاشكال بتكرار الذابح للتسمية إلى حين حصول الذبح بالماكنة.

تبيهان :

الأول : بما أنّ الذبح بالماكنة يستوجب تشغيل عمال عديدين لأجل إنجاز العمل ، وأنّ التسمية لابد أن تكون من الذابح فمن هو الذابح الذي يجب عليه التسمية لأجل حلية الذبيحة ؟





الجواب : أن تعين الذابح في الماكنة يكون بتعيين الشخص الذي يتحقق على يده الجزء الآخر من سبب الذبح ، فلو فرضنا أن شخصاً معيناً شغل الماكنة وجاء آخر وأخذ بتعليق الذبائح على الشريط المتحرك لأجل الذبح فإنَّ هذا الشخص الآخر يعدُّ هو الذابح الذي يتحقق الذبح بعد عمله ، فيجب عليه التسمية ، كما أثنا فرضنا أن شخصاً أخذ بتعليق الذبائح والشريط ساكن ، ثم جاء آخر وشغَّل الماكنة لأجل الذبح ، فإنَّ هذا الشخص الآخر المتحرك للماكنة يعدُّ هو الذابح الذي يتحقق الذبح بعد عمله ويترتب عليه ترتباً طبيعياً . إذن يجب التسمية على منْ يتحقق الجزء الآخر الذي يحصل الذبح بعده .^١

الثاني : إذا كانت الذبائح المعلقة على الشريط الدائري للذبح كثيرة فهل يكفي تسمية واحدة عليها جميعاً ، أو لابدَّ من تعدد التسمية بتنوع الذبائح ؟

والجواب على هذا التساؤل يختلف باختلاف الماكنات المعدة للذبح ، فإنَّ كانت الماكنة المعدة للذبح تذبح أعداداً كبيرة مرَّة واحدة فيكفي للحلِّ تسمية واحدة لصدق اسم الله عليها .

أما إذا كانت الماكنة المعدة للذبح تذبح أعداداً كبيرة بالتدريج ، فلا يكفي للحلِّ تسمية واحدة ، لأنَّه لا يصدق عليها حين الذبح أنَّها ممَّا ذكر اسم الله عليها . نعم ، يصدق عليها ذكر اسم الله تعالى قبل الذبح ، وهو غير كاف في حلية الذبيحة ، وحينئذ لابدَّ من تكرار الذابح للتسمية على كل ذبيحة حين الشروع في ذباحتها .

وأمَّا الإشكال الثالث - وهو عدم تحقق الاستقبال للقبلة في الذبيحة حين ذباحتها - فجوابه : إما بناءً على اشتراط الاستقبال (كما ذهب إليه الإمامية وبعض من غيرهم كما تقدَّم) فيكفي فيه أن تكون مقدمات الذبيحة حين الذبح أو يكون منحرها مواجهة للقبلة ، فإنه يصدق عليه أنَّه ذبح لجهة القبلة . وإما أن يكون مضجع الذبيحة حين الذبح على شمالها أو يمينها فهذا ليس عليه أي دليل .

وعلى هذا فيكفي في صدق استقبال القبلة بالذبيحة أن يكون الذبح بشكل عمودي على أن توجَّه المقدمات أو المنحر إلى القبلة .

وإما بناء على عدم اشتراط الاستقبال في حلية الذبيحة ، بل هو سُنَّة باعتبار أنَّ جهة القبلة أفضل الجهات ، فلا إشكال في أصل عدم استقبال الذبيحة القبلة أيضاً .

١. وهذا شيء عرفى يمكن تشبيهه بالمدفع الذى يكون وضع القذيفة فيه موجبة لاطلاقه ، فإنَّ المطلق للقذيفة هو الواضع لها . أمَّا المدفع الذى يكون وضع القذيفة فيه غير كافية لاطلاقها ، بل لابدَّ من سحب آلته معينة لاطلاق القذيفة ، فإنَّ المطلق للقذيفة هو الساحب للآلية المعينة التى يحصل الاطلاق بعدها .



١. راجع عبارة المبسوط : ج ٦ ، ص ٢٦٣ ، وموسوعة الينابيع الفقهية : ج ٢١ ، ص ٩٨ - ٢٩٠ من كتاب المذهب والغنية والوسيلة والشرائع والمختصر النافع والجامع للشرائع والقواعد واللمعة وغيرها.

٢. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ١٥ من الذبحة ، ح ٢.

٣. الروضۃ البهیۃ فی شرح اللمعۃ الدمشقیۃ : ج (عليه السلام) ، ص ٢٣٤ ، جواہر الكلام : ج ٣٦ ، ص ١٢٠ - ١٢٣.

(الص غیر مقوّم) (الص غیر مقیّم)

وأما الإشكال الرابع - وهو أن الذبح بالماكنة يكون بغير الحديد من الفلزات الأخرى ، وقد ورد أن الذبح لا يكون إلا بالحديد - فجوابه ما تقدّم من أن المراد بالحديد هو الحاد في مقابل الذبح شيء ليس بحاد ، كالقصبة أو الحجارة أو غيرهما مما لا يكون حاداً في ذلك الزمان ، ولذا نجد الروايات - والفقهاء تبعاً لها - قد جعلت الحديد في مقابل الزجاج والحجر والقصب ، ولم يجعله في مقابل بقية الفلزات ، حتى يفهم من الفلز الخاص المعروف^١. وأما بناءً على ما ذهب إليه مشهور علماء الإمامية فلا يرتفع الإشكال إلا بأن تكون الآلة الداحبة من جنس الحديد (الفلز الخاص) ، فإذا حصل هذا فلا إشكال من ناحية الذبح بالآلة عند الفريقين.

وأما الإشكال الخامس - وهو أن الذبح بالماكنة يؤدّي إلى قطع الرأس عمداً وقد نهي عنه ، فتكون الذبيحة محرّمة - فجوابه : أن النهي الوارد في إبابة الرأس عمداً في صحيحه محمد بن مسلم^٢ عن الإمام الباقر (عليه السلام) إذ قال : « لا تقطع الرقبة بعدما تذبح » قد اختلف الفقهاء في افادته للحرمة ، فذهب جمّع إلى الكراهة ، وذهب بعض إلى الحرمة.

ولكن الصحيح على كلا التقديرين عدم حرمة الذبيحة بهذا الفعل. فقد ذكر الشهيد الثاني في الروضۃ البهیۃ فقال : « ويکرہ إبابة الرأس عمداً حالة الذبح ، للنهي عنه في صحيحه محمد بن مسلم عن الإمام الباقر (عليه السلام) : « لا تنفع ولا تقطع الرقبة بعدما تذبح » وقيل - والقائل الشيخ في النهاية وجماعه - بالتحريم لاقتضاء النهي له مع صحة الخبر وهو الأقوى. وعليه هل تحرم الذبيحة ؟

قيل : نعم ، لأن الزائد عن قطع الأعضاء يخرجه عن كونه ذبحاً شرعاً فلا يكون مبيحاً ، ويضعف بأن المعتبر في الذبح قد حصل ، فلا اعتبار بالزائد ، وقد روى الحلبی في الصحيح عن الإمام الصادق (عليه السلام) حيث سُئل عن ذبح طير قطع رأسه أيؤكل منه ؟ قال : « نعم ، لكن لا يتممّ قطع رأسه » وهو نصّ ، ولعموم قوله تعالى :

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) فالمتجه تحريم الفعل دون الذبيحة.^٣

وقد ذهب مشهور أهل السنة إلى حلية الذبيحة بهذا الفعل ، فقد ذكر في المغني قائلاً : « ولو ضرب عنقها بالسيف فأطار رأسها حلت بذلك. نص عليه أحمد فقال : لو أن رجلاً ضرب رأس بطة أو شاة بالسيف يريده بذلك الذبيحة

١. راجع عبارة المبسوط : ج ٦ ، ص ٢٦٣ ، وموسوعة الينابيع الفقهية : ج ٢١ ، ص ٩٨ - ٢٩٠ من كتاب المذهب والغنية والوسيلة والشرائع والمختصر النافع والجامع للشرائع والقواعد واللمعة وغيرها.

٢. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ١٥ من الذبحة ، ح ٢.

٣. الروضۃ البهیۃ فی شرح اللمعۃ الدمشقیۃ : ج (عليه السلام) ، ص ٢٣٤ ، جواہر الكلام : ج ٣٦ ، ص ١٢٠ - ١٢٣.



كان له أن يأكله. روي عن عليٍّ (عليه السلام) أَنَّه قال : « تلک ذکاة وحیة ». وأفتی بأكلها عمران بن حصین ، وبه قال الشافعی وأبو حنیفة والثوری. وقال أبو بکر : لأبی عبد الله فیھا قولان ، والصحيح أَنَّھا مباحة ، لأنَّه اجتمع قطع ما تبقى الحیاة معه مع الذبح فابیح كما ذکرنا ، مع قول من ذکرنا قوله من الصحابة من غير مخالف ١.

النتیجة : وبما تقدم من رد الاشكالات الخمسة على طریقة الذبح بالمكانیں الحديثة يتضح أَنَّه لا اشكال في الذبح بالماکنة إذا حصلت التسمیة من الذابح مع توجیه مقادیم بدن الذیحة إلى القبلة إذا كان الذابح مسلماً على رأی مشهور الإمامیة ، وحتى لو كان کتابیاً على رأی مشهور أهل السُّنَّة ، وكانت الشفرة (السکین) من جنس الحدید على رأی مشهور الإمامیة ، أو من غير جنس الحدید على ما ذکرنا ، وذلك لتوفیر شروط حلیة الذیحة.

نعم هناك إشكالات اُخر ، هي :

- ١ - إنَّ الغالب في هذه الطریقة أن يجتمع معها الصعق بالکهرباء قبل وصول الحیوان إلى الآلة الذابحة بوقت قصیر ؛ لغرض أَن يكون الحیوان مسلولاً ومنعدم الحرکة ، فإذا اضفنا إلى ذلك قول المتخصصین بأنَّ بعض الحیوانات يموت بهذا الصعق فحينئذ يحصل عندنا علم اجمالي بموت بعض الحیوانات قبل إجراء التذکیة لها ، وبهذا لا يمكن الحكم بحلّ اي ذیحة من هذه الحیوانات التي نعلم بحصول میته فيها وهي شبهة محصورة .
 - ٢ - إنَّ الذیحة المعلقة على الشریط الدوار ليست كلَّها على نسق واحد من ناحیة الطول ، وحينئذ فقد تضرب الآلة الحادّة موضع الذبح وقد تضرب الرأس نفسه أو الصدر ، وحينئذ لا تكون كل الحیوانات مذکاة لحصول علم اجمالي بقتل بعضه بما ليس ذبحاً شرعاً.
- و حينئذ لا يمكن الحكم بحل هذه الطریقة إلاّ إذا تأکّدنا من أَنَّ الحیوان الذي صعق بالکهرباء لم یمت وقد ذبحته الآلة الحادّة في موضع التذکیة .



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ١٩

التذكير بالوسائل الحديثة (٥)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

طرق أخرى للتذكية^١:

هناك طرق أخرى قديمة وحديثة متداولة لازهاق الروح ، لابد من تسلیط الضوء عليها لمعرفة أنها هل تعتبر تذكية شرعية يمكن الحكم بحلية الحيوان الذي وقعت عليه أم لا ؟

و قبل البدء في تعداد هذه الطرق بصورة مختصرة نذكر بأن التذكية الشرعية وشروطها التي تقدّمت هي عبارة عن قطع الأوداج الأربع من قبل مسلم بالآلة حادة مستقبلا للقبلة مع التسمية (ذكر اسم الله على الذبيحة) ، وقد ذكر الأطباء فوائد مهمة صحيحة لهذه العملية التي هي في العرف الطبي عبارة عن صدمة نزيفية تجذب كل الدم السائل إلى الدورة الدموية و اخراجه من خلال العروق المقطوعة حتى يتوقف القلب وينقطع النفس.

أمّا ما هي الطرق الأخرى للتذكية ؟ فالجواب :

١ - تدويخ الحيوان قبل الذبح :

وهي على صور :

أ - تدويخ الحيوانات الكبيرة كالماشية والخيول ؛ وذلك بضرب العظم الجبهي للحيوان بمطرقة ضخمة تحدث ألمًا شديداً للحيوان وتفقده الوعي وينهار مباشرةً ثم يتم تذكينه باليد.

وهذه الطريقة قديمة قد تخلّت عنها المجاذر الحديثة واستبدلتها بطرق حديثة للتدويخ سنشير إليها.

ب - تدويخ الحيوان بواسطة المسدس الواقذ^٢ الذي يحدث ثقباً في جوف الجمجمة (دماغ الحيوان) يؤدي إلى فقدان الوعي بشكل فوري نتيجة لتخريب جزء من البنية الحية من الدماغ وهذا هو المسدس الواقذ الابري. وهناك قسم من المسدسات تحدث انهاداماً في العظم الجبهي يفضي إلى فقدان الوعي ، وهذا هو المسدس الواقذ الكروي.

ج - التدويخ بالصدمة الكهربائية : وهي طريقة حديثة نصّ عليها القانون البريطاني (سنة ١٩٥٨ م) تستعمل في بعض الحيوانات كصغار العجول والشاة والأرانب ، وخلاصتها : إمرار تيار كهربائي ذي شدة معينة ولمدة ثابتة

١. هذه الطرق اعتمدنا في توضيحها على بحث « الذبائح والطرق الشرعية في إنجاز الذكاة » للدكتور محمد الهوادي الاستاذ بجامعات المانيا من ص ٢١ - ٢٥.

٢. هناك نوعان من المسدسات الواقذة : النوع الأول مسدس واقذ إبرى ، بمعنى أن يكون المتفجر الناري يدفع سهاماً تصاصمية تنتهي برأس إبرى. والنوع الثاني : مسدس واقذ كروي ، بمعنى أن يكون رأسه تصاصمي ينتهي بكتلة نصف كروية.



إلى صدغي الحيوان يحدث فقدان الوعي مباشرة ، ثم يحدث طور من التقلص العضلي المزمن قبل الارتخاء التام^١.

وقد نقل أن في نهاية الثمانينات من القرن العشرين تستخدم المجازر النيوزيلندية الصدمة الكهربائية لتدويخ الماشية ؛ وذلك باستعمال تيار كهربائي شدته (٥ / ٢ أمبير) يؤدي إلى توقف القلب.

د - التدويخ بغاز ثاني او كسيد الكاربون : وهي طريقة قد يلجأ إليها لتدويخ الشياه والماشية ، استعملت في احدى المصانع المحلية بأمريكا سنة ١٩٥٠ م ثم انتقلت إلى الدانمارك ثم شملت معظم الدول الأوروبية ، وخلاصتها : حبس الحيوان في بيئة هوائية تحتوي على (عليه السلام) ٠٪ من غاز ثاني او كسيد الكاربون فيبقى الحيوان محفظاً بوعيه خلال عشرين ثانية ، ثم يحدث فقدان الوعي مباشرة ، وتتبعه منعكسات حركية تستمر لمدة عشر ثوان ، ثم تحدث حالة الارتخاء العضلي إذا حصلت حالة التخدير العميق ، وتستمر هذه الحالة عادة من دقيقتين إلى ثلاث دقائق ، ولا يؤدي هذا التخدير العميق بواسطة غاز ثاني او كسيد الكاربون توقف القلب إلا في حالات نادرة. وفي حالة التدويخ يلاحظ أنّ زمن النزف للدم أطول من الوقت المعتاد بدون تدويخ.

ه - التخدير قبل الذبح بواسطة مادة مخدرة كالبنج بشكل حقن أو بتقديم طعام فيه مادة البنج.

٢ - الخنق بالطريقة الانجليزية :

وهي طريقة تعتمد على خرق جدار الصدر بين الضلعين الرابع والخامس ، ومن خلال هذا الخرق ينفخ بمنفاخ فيختنق الحيوان نتيجة لضغط هواء المنفاخ على رئتي الحيوان ، وهذا الاختناق يحول دون نزيف الدم وإنهاره^٢. وإلى هنا انتهينا من ذكر الطرق الحديثة والقديمة للتذكرة ، فما هو الحكم الشرعي اتجاهها ؟

والجواب :

١. لقد عدل استخدام هذه الطريقة في الطيور والدواجن سنة ١٩(عليه السلام) م بامرها في حمام مائي مكهرب ليجمع لها الغرق والصعق.

٢. اقول: إنّ ما تقدم من العمليات التدويخية التي تسبق عملية الذبح إنّما هو لأجل أن لا يشعر الحيوان بالألم والضيق اثناء الذبح، فهم يعتبرون أن تدويخه بالصور المتقدمة أو خنقه بالطريقة الانجليزية ليس فيها أى ألم أو ضيق على الحيوان ، إلا أنّ هذا الرأى مخالف لرأى كثير من العلماء الذين يعتقدون بأنّ هذه العمليات حتى التدويخية المتطرفة فيها ضيق شديد وألم على الحيوان. ولعلّ أقطع بأنّ اتباع الأدب الشرعية في الذبح أسهل على الحيوان من هذه العمليات التدويخية أو الخنقية أو الغرقية. علي أن القوانين الغربية التي لا تُجيز تسويق لحوم الحيوانات الميتة لا تشترط بوضوح في طريقة التدويخ أن لا يؤدي إلى موت الحيوان قبل الذبح ، وطريقة الخنق الانجليزية شاهد على ذلك.



١ - بالنسبة للخنق بالطريقة الانجليزية حيث تؤدي إلى موت الحيوان بالاختناق - فالحكم بالتحرير واضح ، إذ المنخنقة محرم أكلها بالنص القرآني (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهمل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطیحة وما أكل السبع إلا ما ذکيتم ...).

وكذا الحكم جار في كل خنق يؤدي إلى ازهاق الروح ، كاطلاق غاز ثاني او كسيد الكاربون في غرف مغلقة ، يؤدي إلى ازهاق الروح .

٢ - وأما بالنسبة إلى التدويخ - بتصوره المتقدمة - فتارة نفترض أن هذا التدويخ قد أدى إلى وقف قلب الحيوان وموته - كما قد يحدث بصورة نادرة - قبل إجراء عملية الذبح عليه ، ففي هذه الحالة يكون الحيوان ميتة ولا ينفعه الذبح بعد الموت .

وتارة نفترض أن هذا التدويخ قد أدى إلى جعل الحيوان فاقد الوعي (كما هو الفرض) وسيعود الوعي إليه بعد مدة معينة ، ففي هذه الحالة يكفي إجراء التذكرة على الحيوان لحلها فيكتفي بخروج الدم المتعارف في أمثال هذه الحيوانات المدوخة وان كان زمن النزف فيه أطول من الوقت المعتاد بدون التدويخ .

وأما إذا شكنا في حياة الحيوان بعد التدويخ فيكتفي للحكم بالحياة حركته بعد التذكرة (كحركة الذنب والأذن) وذلك للروايات الصحيحة : منها صحيحة الحلبـي عن الإمام الصادق (عليه السلام) المصرحة باعتبار الحركة بعد الذبح ، قال : « سأله عن الذبيحة ؟ قال : إذا تحرك الذنب والطرف أو الأذن فهو ذكي ». ^٢

ومنها : صحيحة زرارة عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال : « ... فإن ادركت شيئاً منها وعين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب يمصح فقد ادركت ذكاته فكله ». ^٣

نعم ، هناك رواية الحسين بن مسلم ^٤ التي اكتفت بخروج الدم المعتدل (الخارج بدفع لا بثاقل) ، لكن سندها غير تام ، ومن اعتمدتها من الفقهاء جعل أحد الأمرين كافياً في حلية الذبيحة ، وبعض اعتبر اجتماعهما شرط لحلية الذبيحة ، لكن الأقوى هو الاكتفاء بحلية الذبيحة بالحركة بعد التذكرة لصحة دليله وضعف غيره .

١. المائدة : ٣.

٢. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ١١ من الذبحة ، ح ٣.

٣. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ١٢ من الذبحة ، ح ١.

٤. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ١٢ من الذبحة ، ح ٢.





وعلى هذا فمن الطبيعي حرمة الحيوان المشكوك حياته إذا أجريت عليه التذكرة ولم يتحرك منه شيء ، وهذا هو مفهوم صحيحتي الحلبي وزرارة المتقدمين ، أو لم يتحرك منه شيء ولم يخرج الدم بصورة معتدلة على الرأي الآخر.

تنبيه :

إن التدوين إذا أجري على عشرين رأس من الغنم ، وحصل لنا قطع بوقف قلب بعضها من هذا التدوين وحصل الذبح للجميع ولم نعلم على وجه التعيين ذلك البعض الذي وقف قلبه نتيجة التدوين فالحكم هنا يكون بحرمة أكل جميع العشرين من الغنم ؛ وذلك لحصول العلم الاجمالي بحرمة بعضها في الشبهة المحصوره ، فيحرم الجميع لهذه الشبهة الموضوعية والعلم الاجمالي الذي حصل فيها.





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٢٠

التذكير بالوسائل الحديثة (٦)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

الأداب الشرعية في التذكرة :

روي عن النبي (صلى الله عليه و آله) أَنَّهُ قَالَ : « إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ ، فَإِذَا قُتِلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقَتْلَةَ ، وَإِذَا ذُبِحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَةَ ، وَلِيَحِدَّ أَحَدُكُمْ شُفْرَتَهُ وَلِيُرِحَّ ذَبِيْحَتَهُ ».!

وقد قال النبي (صلى الله عليه و آله) لمن حَدَّ شُفْرَتَهُ أَمَامَ الشَّاةِ : « أَتَرِيدُ أَنْ تَمِيتَهَا مَيْتَيْنِ ، هَلَا أَحَدَدُ شُفْرَتَكَ قَبْلَ أَنْ تَضْجَعَهَا ؟ ».!

وقال الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) : « لَا تَذْبَحُ الشَّاةَ عَنْدَ الشَّاةِ ، وَلَا الْجَزْوَرَ عَنْدَ الْجَزْوَرِ وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ ».!

ومن هذه النصوص المتقدمة نفهم أن الإسلام أراد إراحة الحيوان عند الذبح ، ولكن كيف لنا إراحة الحيوان عند الذبح ؟

ذهب بعض^٣ إلى أن إراحة الحيوان بصورة موضوعية تكون من خلال علامات رئيسية هي الألم والكرب والوعي ، فالألم يسبب الكرب ، والكرب قد يحدث لأسباب عديدة احدها الإحساس بالألم ، وحينئذ إذا فقدنا وعي الحيوان فيزول الكرب والإحساس بالألم.

أقول : لابد لإراحة الحيوان من غياب الألم أو إنقاذه إلى الحد الأدنى عند الذبح الذي هو العنصر الرئيسي في إراحة الحيوان ، وهذا يتوقف على أن تكون آلة الذبح حادة جداً ، ولكن حدتها ينبغي أن لا يكون أمام الحيوان الذي يتولد له خوف وكرب من هذه الحالة.

وعلى هذا فينبغي أن نتجنب أي عملية تخيف الحيوان عند الذبح مثل الضجيج الذي يحدث عند الذبح ، ورائحة الدم الذي يخرج من حيوان نتيجة الألم وخوف ، حيث ثبت أن الدم الذي يخرج على الصفة المتقدمة يؤدي إلى كرب الحيوانات الأخرى ، بخلاف الدم الذي يخرج من حيوان هادئ حيث لا يسبب أي خوف للحيوانات الأخرى ، بل تقوم الحيوانات الأخرى بلعق هذا الدم الذي خرج بهدوء.

أما فقد الوعي في الحيوان بواسطة مسدس واقذ أو بواسطة الصعق الكهربائية أو بغاز ثاني أو كسيد الكاربون ، فإن ثبت أن هذه الأمور لا توجد أي أذىً أو خوف عند الحيوان ولا توجب توقف قلبه وإماتته فلا بأس بها ، وتكون

١. أخرجه مسلم في باب الأمر بالاحسان بالذبح.

٢. الكافي : ج ٦ ، ص ٢٣٠.

٣. نقل هذا الرأى الدكتور محمد الهواري في مقالته حول الذبائح والطرق الشرعية في انجاز الذكاة عن دراسة مقتبسة من رسالة جامعية لذيل شهادة الدكتوراه من اعداد « إن كاترين فيرمون » بعنوان الذبح الشرعي الديني للحلال والشيفختا عام ١٩٩٤ - ١٩٩٥ م

٤. الكرب هو الخوف.





منسجمة مع النصوص الشرعية التي أمرت باراحة الذبيحة عند الذبح ومصاديق جديدة لها. وأمّا إذا كان فيها نوع أذىً وخوف للحيوان فتكون منافية للغرض الذي جاءت من أجله ، حيث أوجدت خوفاً أو أذىً للحيوان ، وقد تكون أكثر من خوفه وأذاه عند الذبح وهو واجد لوعيه تماماً ، ولهذا نرى أنَّ فقدان الوعي في الحيوان إنما يكون من الآداب الشرعية إذا خلا من الأذى والكرب للحيوان ، وإنَّ فلا يكون من آداب الذبح.

حكم ما جهل اسلام ذابحه مما حلّ أكل لحمه (حكم ما جهل ذابحه) :

وهذه المسألة قد عبرَ عنها علماء الإمامية بـ(الشبهة الموضوعية) لأنَّ الحكم واضح من حيث حلية الذبيحة إذا كان الذابح مسلماً ، وحرمتها إذا كان غير مسلم كما هو الصحيح. ولكن الاشكال في حلية الذبيحة قد جاء من الموضوع الخارجي الذي حقق الذبح ، هل هو مسلم أو غير مسلم ؟

وهذا البحث لا يكون علمياً إذا شككتنا في اسلام الذابح أو كتابيته ، بناءً على ما ذهب إليه مشهور أهل السنة^١ وبعض من غيره من حلية ذبيحة الكاتبي وذبح ما يستحلله ، لأنَّ الذبيحة حلال على كل حال إذا توفرت بقية شروط الذبح.

نعم ، يكون هذا البحث مثمناً لأهل السنة ومن يرتأي رأيهم في صورة كون الشك في اسلام الذابح أو كونه كافراً غير كتابي ، فتكون الشبهة موضوعية أيضاً ، بمعنى أنها نشأت من الموضوع الخارجي مع معرفة الحكم في صورة كون الذابح مسلماً أو كونه كافراً غير كتابي.

وعلى كل حال فقد يعمم موضوع البحث لما إذا شُكَّ في تحقق شروط الذبيحة أو لم يسمَّ عمداً ، أو شك في ترکه في توجيه الذبيحة إلى القبلة عمداً أو سهواً ، أو نشك في فري الأوداج الأربع باللة حادة ، أو بالسکين بناءً على من يشرطها أو يشترك الفلزُ الخاص ، أو قطعها بيده ، وهكذا متى يرجع الشك إلى الموضوع الخارجي.

وأمّا حكم هذه المسألة فتوجد عندنا قاعدة واستثناء :

أمّا القاعدة فهي عامة في كل حكم قد شرط^٢ بأمر آخر ، فما لم يتحقق ذلك الأمر لا يتحقق الحكم خارجاً ، وحيثند يكون الحكم في موردنَا عدم جواز الأكل من الذبيحة للذى يشك في اسلام الذابح ، فلا يدرى أنه مسلم أو ملحد ، أو لا يدرى أنه مسلم أو غير مسلم بناء على الرأي الآخر. وقد طابق هذه القاعدة أيضاً أصل عدم التذكية

١. راجع المغني لابن قدامة : ج ١١ ، ص ٥٤ وما بعدها ، والجواهر الثمينة : ج ١ ، ص ٥٨٤ ، والشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك : ج ٢ ، ص ١٥٤.

هناك اختلاف شديد بين أهل السنة في حلية ذبيحة الكاتبي مطلقاً ، أو في صورة سماع تسميته ، أو في ذبحه لنفسه ما يستحلله ، أو ذبحه لمسلم ، راجع في ذلك الجواهر الثمينة.

٢. المراد من الشرط هنا هو « ما يلزم من عدمه عدم الشيء » كما يقال : إنَّ الوضوء شرط الصلاة.



، لأن شرط الأكل هو التذكرة الشرعية ، وهذا الأمر مشكوك في تحققه ، كما هو الفرض ، والأصل يقتضي عدم التذكرة ، لأنها أمر وجودي يشك في تتحققه ، فتبقى حرمة الأكل على حالها.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصلاة التي اشترط في صحتها أن يكون الملبوس غير ميتة ، فالقاعدة تقول بعدم جواز الأكل وعدم صحة الصلاة إلا بما علم أنه مذكى !

وقد اشار إلى هذا صاحب الجواهر إذ قال : « إن المشكوك فيه باعتبار عدم العلم بتذكيره وعدم أمانة شرعية تدل عليها محکوم بأنه ميتة لأصله عدم التذكرة » .

والدليل على ذلك - بالإضافة إلى ما تقدم من - النصوص الشرعية التي منها :

قول الإمام الصادق (عليه السلام) لزرارة في موثق ابن بکير : « ... فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاحة في وبره وشعره وبوله وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي قد ذاكاه الذابح » ^٣ بناءً على أن التذكرة شرط في حلية الأكل كما هي شرط في لباس المصلي ، أو نستفيد بذلك من قوله (عليه السلام) : « وكل شيء منه جائز إذا لم تكن راجعة إلى ألبانه ». ^٤

أما الاستثناء فهو في صورة ما إذا شكنا في إسلام الذابح ، أو شكنا في توفر شرائط الطهارة ، ولكن كان المشكوك في يد المسلمين بأن كان في سوقهم أو أرضهم ، وكان عليه أثر الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة ، فإنه يجوز أكله والصلاحة في جلده. وقد دل على هذا الاستثناء روایات صحيحة منها :

١. وقد ذكر المشهور نجاسة الجلد أو اللحم ، بالإضافة إلى عدم جواز الصلاة فيه ، لأن المشهور قد جعل عدم التذكرة ميتة ، فإذا كان أصل عدم التذكرة جاريا ، فاللحم حرام أكله ، ولا يجوز الصلاة في جلده وهو نجس. راجع فوائد الأصول ، تقريرات الميرزا الثاني ١ : ج ٣ ، ص ٢٨٤ ، إذ قال : « لا يمكن التفكير بين الطهارة والحلية بحسب الأصول العملية. هذا ولكن يظهر من بعض الأساطير التفصيل بين الطهارة والحلية في المثال المتقدم ، فحكم عليه بالطهارة وحرمة لحمه ». ^٥

وراجع مستمسك العروة الوثقى : ج ١ ، ص ٣٢٨ حيث نقل عن الحدائق نجاسة الجلد المطروح - الذي لا يعلم أنه مذكى أم لا - إلى المشهور لأصله عدم التذكرة. وراجع المحكم في أصول الفقه للسيد محمد سعيد الحكم : ج ٤ ، ص ١١٩ و ١٢٠ . بينما ذكر بعض - كصاحب الحدائق وغيره - أن الطهارة التي هي شرط في الصلاة يكفي فيها احتمال التذكرة ، وحينئذ تجري قاعدة الطهارة في المقام ، فيحصل التفكير بين حرمة الأكل وطهارة الجلد واللحم ، باعتبار أن الأكل (وكذا جواز الصلاة في الجلد) لا بد فيهما من احرار التذكرة ، وما لم تحرز التذكرة لا يجوز أحدهما. بينما طهارة اللحم والجلد يكفي فيما احتمال التذكرة الذي هو موجود في المقام.

وقد وافق صاحب الحدائق السيد الخوئي ؛ ولكنه خالفه في دليل طهارة اللحم والجلد فقال : إن الطهارة وجواز الانتفاع بمشكوك الحال أو الحرمة هو من باب أن النجاسة وحرمة الانتفاع إنما ربّا على موضوع الميتة ، واستصحاب عدم التذكرة أو إحالة عدم التذكرة لا يثبتها الميتة إلا بالأصل المثبت (الذى ليس بحجة كما قرر في الأصول) فلا تترتب النجاسة ولا حرمة الانتفاع بمشكوك ذكائه. فقه الشيعة : تقريرات الإمام الخوئي : ج ٢ ، ص ٣٩٣ - ٣٩٦ .

٢. جواهر الكلام : ج ٨ ، ص ٥٠ .
٣. وسائل الشيعة : ج ٣ ، ب ٢ من لباس المصلي ، ح ١ .



١- صحيح الحلبي قال : « سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن الخفاف التي تباع في السوق فنستريها فما ترى في الصلاة فيها ؟ فقال (عليه السلام) : اشتري وصلٌ فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه ». ^١

٢- صحيح أحمد ابن أبي نصر عن الإمام الرضا (عليه السلام) « وقد سأله الخفاف ياتي السوق فيشتري الخف لا يدرى أذكى هو أم لا ، ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدرى أ يصلى فيه ؟ قال (عليه السلام) : نعم أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي وأصلّي فيه ، وليس عليكم المسألة ». ^٢

٣- وفي موثق إسحاق بن عمار عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال : « لا بأس بالصلاحة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام . قلت له : وإن كان فيها غير أهل الإسلام ؟ قال (عليه السلام) : إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس ». ^٣

وقد يقال هنا بجريان قاعدة أخرى في خصوص ما إذا شككنا في شرائط الذبيحة بعد إحرار أن الداجن مسلم ، وهي قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة التي هي مقدمة على أصالة عدم التذكرة ^٤.

ولكن ذكر الشيخ النائي في فوائد الأصول بأن أصالة الصحة إنما تكون حاكمة على خصوص أصالة عدم النقل والانتقال وبقاء المال على ملك مالكه ، وأمّا إذا كان في مورد الشك أصل موضوعي آخر يقتضي الفساد كأصالة عدم بلوغ العاقد أو عدم قابلية المال للنقل والانتقال فلا تجري فيه أصالة الصحة ^٥.

١. وسائل الشيعة : ج ٢ ، ب ٥٠ من النجاسات ، ح ٢.

٢. المصدر السابق : ح ٦.

٣. المصدر السابق : ح ٥.

٤. جواهر الكلام : ج ٨ ، ص ٥٦ حيث أرجع قاعدة سوق المسلمين ويد المسلم إلى أصالة صحة فعل المسلم.

٥. فوائد الأصول : ج ٤ ، ص ٦٥٦.





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٢١

التذكير بالوسائل الحديثة (٧)

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

نبیهات :

١ - ما المراد من الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة ؟

الجواب : إن المراد من الاستعمال في ما يشترط فيه الطهارة هو الاستعمال الاقتضائي أو الاستعدادي لا الفعلي من كل جهة ، فإذا كان الجلد الذي يعرض

للبيع يمكن أن يجعل ظرفاً للماء ، كما يمكن أن يجعل ظرفاً للقاذورات ، وكان اللحم المعروض في السوق للبيع يمكن أن يأكله الإنسان ، كما يمكن أن يقدم غذاء للقطط ، فهذا كاف في صحة الاستعمال في ما يشترط فيه الطهارة^١ .

كما أن الموجود في سوق المسلمين أو أرض الإسلام لا يكفي في الحلية للأكل أو جواز الاستعمال في الصلاة إذا لم يعلم استعماله الاقتضائي أو الاستعدادي في ما يشترط فيه الطهارة ، كما إذا وجد في السوق مع احتمال إرادة احرائه أو اعطائه للحيوانات احتمالاً معتمداً به ، أو احتمل أن يكون فريسة سبع كذلك^٢ .

٢ - ما المراد من السوق الوارد في الروايات ؟

الجواب : إن كلمة «السوق» في الروايات منصرفة إلى سوق المسلمين ؛ وذلك لعدم وجود سوق للكفار في بلاد المسلمين يتغاطون فيها ما يعتبر فيه التذكية من لحوم أو جلود أو شحوم. كما أن الروايات ذكرت عدم العبرة بسوق الكفار ، كصحيح الفضيل وزاراة ومحمد بن مسلم أنهم سألهما الإمام الباقر (عليه السلام) عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرى ما صنع القصابون ؟ فقال (عليه السلام) : « كُلْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي سُوقِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَسْأَلْ عَنْهِ »^٣ .

٣ - ما هو ميزان معرفة سوق المسلمين ؟

الجواب : إن الميزان في معرفة سوق المسلمين أو أرضهم من غيرهم هو الميزان الذي ذكره الإمام الصادق (عليه السلام) في جواب سؤال اسحاق بن عمار المتقدم : « إِذَا كَانَ الْعَالَبُ عَلَيْهَا الْمُسْلِمُونَ فَلَا بِأَسْ » وهذا الميزان

١. راجع مذهب الأحكام للسيد السبزوارى : ج ٥ ، ص ٢٧٧.

٢. راجع جواهر الكلام : ج ٨ ، ص ٥٧.

٣. وسائل الشيعة : ج ١٦ ، ب ٢٩ من الذبائح ، ح ١.



غير مناف للعرف أيضاً ، فيميز سوق الإسلام بأغلبية المسلمين فيه ، سواء كان حاكمهم مسلماً أم لا ، وحكمهم نافذاً أم لا.

٤- لا موضوعية لسوق المسلمين أو أرضهم :

لقد ذكر الفقهاء أنه لا موضوعية لسوق المسلمين أو أرضهم ، بمعنى أن سوق المسلمين أو أرضهم يكون كاشفاً نوعياً عن كون البائع مسلماً ، وإلا فلا دخل للبناء في السوق من غرف أو سقف. وعلى هذا فإن ما وجد في سوق المسلمين أو أرضهم هو عبارة عن أمارة يد المسلم إذا كان المسلم يستعمل ما في يده في ما يشترط فيه الطهارة (كالصلاوة مثلاً) فلا اثنينية بين أمارة سوق المسلمين ويد المسلم في الحكم بتذكرة المشكوك الذي نحن بصدده. وبعبارة أدق: إنما يكون المقصود أولاً وبالذات في أمارة التذكرة هو يد المسلم وتصرفه في اللحم أو الجلد في ما يشترط فيه الطهارة ، ويكون السوق طريقاً إليها ، فلا تكون يد المسلم في قبال سوق المسلمين.

وهكذا نخلص إلى أن ما وجد في يد المسلم أو سوق المسلمين أو أرضهم ولا يعلم ذابحه قد حكم الشارع بحلية الذبيحة (كما ذكرت الروايات) وحكم الشارع على الذابح بأنه مسلم ، ولذا عند موته يجب تغسيله ودفنه وغيرهما من أحكام المسلمين .

وعلى ما تقدم لا يجوز الشراء من معلوم الكفر ولو كان في سوق المسلمين ، لما ذكرنا من أن العبرة هي يد المسلم الذي يستعمل السلعة في ما يعتبر فيه الطهارة ، ولا خصوصية للسوق.

ومن نافلة القول أن نبين أن المفروض في كل مسلم معرفته بالأعمال المشترط فيها الطهارة ومقيد بها غالباً.

٥- هل يستحب الاجتناب عن مشكوك الذابح؟

بعد أن ذكرنا حلية أكل اللحم المشكوك ذابحه « أو المشكوك حلية أكله من ناحية الشبهة الموضوعية » فهل يوجد دليل على استحباب اجتنابه ؟

والجواب على ذلك : أن الشيخ الأنصاري ذكر حسن الاحتياط بترك الأكل ، حيث إن الاحتياط حسن عقلاً وراجح شرعاً في كل موضع لا يلزم منه الحرام ، وما قيل من أن الاحتياط يلزم منه العسر والحرج واحتلال النظام

١. جواهر الكلام : ج ٨ ، ص ٥٦



٤٣

فإنّه في صورة وجوب الاحتياط ، لا في حسن و استحبابه^١ ، و عليه فيستحب اجتناب اللحم المشكوك ذابحه بلا كلام.

هذا ، وقد ذكر صاحب الجواهر: أنّ « ما يباع في أسواق المسلمين من الذبائح واللحوم والجلود يجوز شراؤه ، ولا يلزم الفحص عن حاله أنه جامع لشرائط الحلّ أو لا ، بل لا يستحب ، بل لعلّه مكروه؛ للنهي عنه في صحّيحة الفضلاء^٢ » سأله الإمام الباقر (عليه السلام) عن شراء اللحم من الأسواق ولا يدرؤن ما صنع القصابون؟ فقال (عليه السلام) : كُلْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي أَسْوَاقِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَسْأَلْ عَنْهُ»^٣. وعلى هذا فيكره السؤال عمما وجد في أرض المسلمين يباع ويشترى ، وهذا لا ينافي استحباب الاجتناب ، كما هو واضح.

الأصل العملي :

إنّ ما تقدّم كان عبارة عن الأدلة الدالة على حلية أكل لحم ما جهل اسلام ذابحه مما حلّ أكل لحمه. وأماماً هنا فريد أن نثبت أنّ الأصل العملي - الذي يُلْعَجُ إِلَيْهِ فِي حَالَةِ عَدَمِ قِيَامِ دَلِيلٍ فِي الْمَسَأَةِ - يُؤَدِّي إِلَى نَفْسِ نَتْيَاجَةِ مَا أَدَى إِلَيْهِ الدَّلِيلُ ، حيث إنّ أدلة البراءة عن حرمة الأكل في ما نحن فيه جارية ، فيحلّ الأكل كما تجري قاعدة الطهارة أيضاً ، كما قرر ذلك في الشبهة الموضوعية^٤.

إشكال : لقد قرر المشهور من علماء الإمامية أنّ الشبهة الموضوعية المحكومة بالحلية والطهارة إنّما تجري فيما إذا لم يكن أصل موضوعي يتقتضي الحرمة ، أمّا في موردنَا فتوجد اصالة عدم التذكرة التي تقتضي حرمة اللحم ونجاسته على المشهور ، فيحكم على اصالة الإباحة ويتقدّم عليه.

والجواب : لقد ذكر السيد السبزواري في مهذب الأحكام فقال : « إنّ اصالة عدم التذكرة لا تجري في المقام : إما للعلم الإجمالي بانتقاد الحالة السابقة وهي عدم الذبح ، أو لما تقدّم من الأخبار في جواز الأكل»^٥. وإذا لم تجر اصالة عدم التذكرة فتبقي اصالة البراءة تقتضي عدم حرمة الأكل فيما نحن فيه.

١. فرائد الأصول (رسائل الشيخ الأنصاري) : ج ١ ، ص ٣٧٦.

٢. الفضلاء هم : « زرارة والفضليل بن يسار و محمد بن مسلم ».

٣. جواهر الكلام ٣٦ : ١٢٨ ، وصحّيحة الفضلاء مصدرها الوسائل : ج ١٦ ، ب ٢٩ من الذبائح ، ح ١.

٤. فرائد الأصول : ج ١ ، ص ٣٦٨ - ٣٧٠.

٥. مهذب الأحكام : ج ٥ ، ص ٢٧٦.





ولكن نقول : إذا استندنا إلى الأخبار في تكميل البراءة فلا حاجة إلى الأصل العملي حينئذ ، لعدم الشك في التذكية.

وأما إذا غضضنا النظر عن الأخبار ولم تجر اصالة عدم التذكية للعلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة - كما قرره السيد السبزواري - فتجزى اصالة الإباحة بلا مانع ، لعدم جريان اصالة عدم التذكية.

ولكن الصحيح والمشهور أنّ اصالة عدم التذكية تجري وتنقدم على أصالة الإباحة ، وذلك لأنّ الشارع المقدّس حرم علينا (الميتة والدم ... إلّا ما ذكيتم)^١ ، وحينئذ يكون الأصل في الحيوان عدم التذكية ، إلّا أنّ ثبت تذكيره بأمارة معترضة ، لأنّ التذكية أمر وجودي ، سواء كانت عبارةً عن الأفعال المخصوصة ، أو شيئاً بسيطاً حاصلاً منها ، فيستصحب عدمها عند الشك فيها ، وهو معنى اصالة عدم التذكية.

حكم اللحوم المستوردة :

لا حاجة للبحث عن حكم اللحوم المستوردة من البلاد الإسلامية التي تكون لحومهم بأيديهم يتصرفون فيها ويستعملونها في ما يشترط فيه الطهارة ، حيث يكون الحكم هو حلية الأكل كما هو واضح. إنما الكلام في اللحوم المستوردة من بلاد الكفر (الذي يكون كل أهلها أو أكثرهم كفاراً) وهذا البحث يشمل حكم اللحوم التي تكون بيد الكفار أو أرضهم أيضاً.

أقول : إنّ الأصل الذي هو عدم التذكية - حيث إنّ التذكية أمر وجودي كما تقدم فإذا شككتنا في حصوله فالأصل عدمه - محكّم هنا بلا إشكال ، وهو يقتضي بطلان المعاملة عليها إذا لم يكن لها منفعة محللة غير الأكل ، وحرمة أكلها واستعمالها ونجاستها على المشهور ، وبما أنه لا توجد هنا أمارة تنقدم على هذا الأصل - كيد المسلم مثلاً - فيبقى أصل عدم التذكية محكّماً ، وهو يقتضي حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة في الجلد المستورد ونجاستها على المشهور ، حيث تكون قد عرفنا الحرام من جهة الأصل.

بل توجد بعض الروايات التي يستفاد منها الحكم بعدم التذكية المعاوض للأصل مثل :

١. المائدة : ٣





١ - موثق اسحاق بن عمار عن العبد الصالح (الإمام الكاظم عليه السلام) أنه قال : « لا بأس بالصلاحة في الفراء اليماني وفي ما صنع في أرض الإسلام . قلت : فإن كان فيها غير أهل الإسلام ؟ قال (عليه السلام) : إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس » .

ومفهومها وجود البأس في ما صنع في أرض الكفر ، بضميمة عدم الفرق في استعمال ما يصنع أو أكل ما يوجد عندهم ، أو بأن يكون الأكل من مصاديق الاستعمال الذي هو موجود في الرواية ، لأن الكلام عن الصلاة ، فاللباس في الصلاة هو استعمال للملبوس .

٢ - رواية اسماعيل بن عيسى ، قال : « سألت الإمام الرضا (عليه السلام) عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل ، أيسأله عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال (عليه السلام) : عليكم انتم أن تسألوه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوه عنه » .

ومنطق الرواية يقول : إذا رأينا المشركين يبيعون ذلك فعلينا أن نسأل ، ولا يفيد السؤال هنا إلا في صورة حصول العلم بالتذكرة أو الحجّة الشرعية بها ، لعدم حجية خبر الكافر ، وحينئذ في صورة الشك في التذكرة فالاصل عدمها . ولنفس النكتة يحكم بعدم التذكرة لما وجد في يد الكافر وإن كان في أرض المسلمين ، وكذا الحكم في اللحم المأخوذ من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين ، أو المطروح في أرض المسلمين إذا لم يكن عليه أثر الاستعمال .

وبالجملة : كل مشكوك الذبح إذا لم توجد قرينة يد المسلم الدالة على الحلية يحكم فيه بأصالة عدم التذكرة ، ولا نرى ضرورة للتنبيه على أن هذا الحكم ليس مختصاً باللحوم ، بل يجري في الشحوم والجلود أيضاً ، فيكون الحكم فيها جميعاً هو الحرمة وعدم جواز الصلاة في الجلد .

١. وسائل الشيعة : ج ٢ ، ب ٥٠ من النجاسات ، ح ٥ .

٢. وسائل الشيعة : ج ٢ ، ب ٥٠ من النجاسات ، ح (عليه السلام) .

الحديث : رواه الصدوق بسنده عن اسماعيل بن عيسى ، والسندي يعتبر إلا أن الكلام في نفس اسماعيل ابن عيسى فهو لم يوثق .
٣. قد يقال : إن خبر السفرة ينافي ذلك ، فقد روی النوفلي عن السكوني عن الإمام الصادق (عليه السلام) : « أن أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة ، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين ؟ فقال أمير المؤمنين (عليه السلام) : يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنّه يفسد وليس له بقاء ، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن . قيل له : يا أمير المؤمنين ، لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسى ، فقال : هم في سعة حتى يعلموا » . وسائل الشيعة : ج ٢ : ب ٥٠ من النجاسات ، ح ١١ .
أقول : إن هذه الرواية لا تعارض ما تقدّم من أن أمارة سوق المسلمين هي في خصوص ما كان في يد المسلم يتعامل معه معاملة الطاهر ، حيث إنّها ضعيفة بالنونفلى .





المأخوذه من يد المسلم إذا علم أنه قد أخذه من يد الكافر :

إِنَّا إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ تَلْكَ الْلَّحُومَ الَّتِي فِي يَدِ الْمُسْلِمِ قَدْ اخْذَهَا الْمُسْلِمُ مِنْ يَدِ الْكَافِرِ - كَمَا هُوَ الْمُتَعَارِفُ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فِي الدُّولِ الْإِسْلَامِيَّةِ - فَهَلْ تَجْرِي الْقَرِينَةُ السَّابِقَةُ عَلَى التَّذْكِيَّةِ وَتَقْدِيمُهُ عَلَى أَصَالَةِ دُمُّ التَّذْكِيَّةِ؟

والجواب : أَنَّ يَدَ الْمُسْلِمِ إِذَا كَانَتْ مُسْبِوَقَةً بِيَدِ الْكَافِرِ تَكُونُ عَلَى أَقْسَامٍ :

القسم الأول : مَا إِذَا عَلِمْنَا اجْمَالًا باشتمال يَدِ الْكَافِرِ عَلَى المَذْكُورِ وَغَيْرِهِ ، كَمَا إِذَا كَانَ فِي بَلَادِ الْكُفَّارِ نَسْبَةً مُعْتَبَرَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، وَكَانَ هَذَا الْكَافِرُ يَحْصُلُ عَلَى الْلَّحُومِ وَالْجَلُودِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِهِمْ ، أَوْ كَانَ هَذَا الْكَافِرُ يَسْتَوْرِدُ الْجَلُودَ وَالْلَّحُومَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِهِمْ ثُمَّ يَصْنَعُهَا وَيَعْتَثِرُهَا إِلَيْهِمْ ، فَفِي هَذِهِ الصُّورَةِ قَدْ يُقَالُ بَعْدِ جَرِيَانِ أَصَالَةِ دُمُّ التَّذْكِيَّةِ ، وَذَلِكَ لِوُجُودِ الْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ بِوُجُودِ المَذْكُورِ ، وَلَمْ يُثْبَتْ كَوْنِ يَدِ الْكَافِرِ أَمَارَةً عَلَى دُمُّ التَّذْكِيَّةِ ، إِذْنَ يَكُونُ الْمَرْجُعُ فِي هَذِهِ الشَّبَهَةِ مُوْضِعَةً أَصَالَةَ الْحَلِّ وَالطَّهَارَةِ^١.

أقول : وَلَكِنَّ هَذَا الْكَلامُ بِإِطْلَاقِهِ خَلَافُ التَّحْقِيقِ ، حِيثُ تَجْرِي أَصَالَةُ دُمُّ التَّذْكِيَّةِ فِي جَمِيعِ أَطْرَافِ الشَّبَهَةِ الْمُوْضِعَةِ^٢ وَذَلِكَ لِعدَمِ حَصُولِ مُخَالَفَةِ عَمَلِيَّةٍ حَتَّى تَتَحَقَّقَ الْمُعَصِّيَّةُ أَوْ يَتَحَقَّقُ الْقَبْحُ ، بَلِ الَّذِي يَحْصُلُ مِنْ جَرِيَانِ أَصَالَةِ دُمُّ التَّذْكِيَّةِ الْمُخَالَفَةُ الْالْتِزَامِيَّةُ ، وَلَمْ يُثْبَتْ وَجْبُ الالتزامِ بِالْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ الْفَرْعَوِيِّ مَعَ قَطْعِ النَّظرِ عَنِ الْعَمَلِ^٣.

لَوْ تَنَزَّلَنَا عَنِ ذَلِكَ وَالْتَّرْمِنَا بِمَسْلِكِ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ الْأَنْصَارِيِّ الْقَائِلِ بِأَنَّ أَصَالَةَ دُمُّ التَّذْكِيَّةِ لَا تَجْرِي «لِلْمُنَاقِضَةِ بَيْنِ الْأَطْرَافِ وَالْأَذْيَالِ» فِي قَوْلِهِ : لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشُّكُوكِ ، بَلْ انْقُضَهُ بِيَقِينٍ آخَرٍ^٤ فَحِينَئِذٍ تَصُلُّ النُّوبَةُ إِلَى أَصَالَةِ الْإِبَاحَةِ فِي أَطْرَافِ الشَّبَهَةِ الْمُوْضِعَةِ ، وَلَكِنَّهَا لَا تَجْرِي فِي الْمَقَامِ ؛ لِوُجُودِ الْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ بِوُجُودِ غَيْرِ المَذْكُورِ ، حِيثُ يَكُونُ جَرِيَانُهَا مَوْجِبًا لِلْمُخَالَفَةِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِي هِيَ مُعَصِّيَّةٌ.

١. راجع مهذب الأحكام ، للسيد السبزوارى ؛ ج ٥ ، ص ٢٨٠ .

٢. ملاحظة : ليس كلامنا في وجود ميّة واحدة في أطراف عديدة غير مخصوصة حتى يقال : إنَّ العِلْمَ الْاجْمَالِيَّ غَيْرَ مَنْجَزٌ أَوْ أَنَّ أَطْرَافَ الْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ لَيْسُ كُلَّهَا مَحْلٌّ لِبَتْلَانَا ، إِذَا مَا نَحْنُ فِيهِ هُوَ وَجْدُ كَمِيَّةٍ كَبِيرَةٍ مِنَ الْلَّحُومِ مَذْكَوَةٍ وَوَجْدُ كَمِيَّةٍ كَبِيرَةٍ غَيْرَ مَذْكَوَةٍ ، وَفِي هَذَا الْفَرْضِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَطْرَافُ الْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ كُلَّهَا مَوْرِدٌ لِبَتْلَانَا ، إِلَّا أَنَّ مَا هُوَ مَوْرِدٌ لِبَتْلَانَا فِيهِ عِلْمٌ اجْمَالِيٌّ بِوُجُودِ الْمِيَّةِ أَيْضًا .

٣. راجع فرائد الأصول للشيخ الأنصاري : ج ٢ ، ص (عليه السلام) ٤ طبعة جماعة المدرسین فی قم ، ومصباح الأصول ، تقریرات السيد الخوئی : ج ٣ ، ص ٢٥ (عليه السلام) - ٢٥٨ .

٤. فإنَّ «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشُّكُوكِ» ، شاملٌ لِلشُّكُوكِ الْمُقْرُونِ بِالْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ وَجَرِيَانِ الْإِسْتَصْحَابِ بَعْدِ تَذْكِيَّةِ لِلأَطْرَافِ ، وَمَقْتَضِي اطْلَاقِ الْيَقِينِ فِي قَوْلِهِ (عليه السلام) : «لَكِنَّ تَنْقُضَهُ بِيَقِينٍ آخَرٍ» ، هُوَ شَمْوُلٌ لِلْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ وَدُمُّ جَرِيَانِ الْإِسْتَصْحَابِ - أَصَالَةُ دُمُّ التَّذْكِيَّةِ - فِي بَعْضِ الْأَطْرَافِ ، وَلَا يَمْكُنُ الأَخْذُ بِكُلِّ الْإِطْلَاقِينِ .





إذن يكون العلم الاجمالي بوجود غير المذكى موجباً لحرمة الاجتناب عن الجميع ؛ تطبيقاً لقاعدة منجزية العمل الاجمالي ، أو جريان اصالة عدم التذكية في جميع الأطراف كما تقدم.

وبهذا نعرف أن فتوى السيد السبزواري في جريان اصالة الحل والطهارة مبنية على جواز جريان اصالة الاباحة والطهارة في أطراف العلم الاجمالي ، وهو مسلك ضعيف.

القسم الثاني : إذا لم يعلم باشتمال يد الكافر على المذكى وغيره ولم يتفحّص المسلم عن المذكى - لأنّه لم يكن مبالياً بكون اللحم ميتة أو مذكى - ففي هذه الصورة تجري اصالة عدم التذكية ، فيحرم اللحم وينجس على المشهور ، ولا توجد أمارة حاكمة على هذا الأصل.

القسم الثالث : إذا كانت هنا أمارة على تفحّص المسلم حين شرائه بأن كان ملتزماً ملتفتاً إلى حرمة ذبائح الكفار ، متثبتاً في كل أموره التجارية ففي هذه الصورة يجوز الاعتماد على قوله وتفحّصه حملاً لفعله على الصحة . ومثل هذا ما إذا كانت الدولة مطبقة للإسلام تتفحّص في شراء الذبائح المذكاة بإرسال هيئات للدول المصدرة لللحوم تشرف على كيفية ذبحها وتسييقها إلى الدول الإسلامية أو إلى بلادها ففي هذه الصورة يحلّ اللحم المستورد بواسطة الدولة المتثبتة في عملها هذا

خلاصة البحث :

في التذكية الشرعية وطرقها الحديثة هناك عدّة نقاط :

١ - بعد بيان الذبح الشرعي وشروطه عند طائفتي الإمامية وأهل السنة رأينا أن لا اشكال في ما يذبح بالمكائن الحديثة من ناحية التسمية واستقبال القبلة إذا كان الذبح مسلماً على رأي مشهور الإمامية ، أو مسلماً أو كتابياً على رأي أهل السنة وبعض من الإمامية.

٢ - كما لا اشكال أيضاً من ناحية الذبح بالآلات الحادة في المكائن الحديثة إذا كانت الآلة من جنس الحديد المعروف على رأي مشهور الإمامية ، أو حتى إذا لم تكن من جنس الحديد المعروف إذا كانت الآلة حادة قاطعة على رأي آخر يوافق عليه كل أهل السنة.

٣ - كما لا اشكال في حلية الذبيحة إذا قطعت الرقبة بواسطة الذبح وإن كان هناك نهي عن قطع الرقبة حين الذبح ، لأنّ النهي وإن كان دالاً على حرمة الفعل إلا أن حلية اللحم مستندة إلى توفر شرائط التذكية المفروض توفرها عند الذبح.





ولكن الحلية في هذه الصور المتقدمة مشروطة بعدم حصول علم اجمالي بموت بعض هذه الحيوانات قبل التذكية ، وأن لا يحصل علم اجمالي بموت بعضها نتيجة لضرب الآلة الحادة رأس الذبيحة أو صدرها.

٤- إنّ خنق الحيوان حتى الموت بالطريقة الانجليزية محرم بنص القرآن الكريم ، وكذا كل خنق يؤدّي إلى الموت كالخنق الثاني أو كسيد الكاربون.

٥- التدويخ بكل صوره إذا ادى إلى توقف القلب وموت الحيوان قبل التذكية فهو محروم الأكل لأنّه ميتة.

٦- التدوixin بكل صوره إذا جعل الحيوان فاقد الوعي - كما هو الفرض - وسيعود إليه وعيه بعد مدة معينة ، ثم اجريت عليه التذكية الشرعية حال فقدان الوعي وخرج منه الدم المتعارف فهو حلال الأكل.

(عليه السلام) - إذا شككنا في حياة الحيوان بعد التدوixin فيكتفي للحكم بحياته قبل الذبح حركته بعد الذبح كما صرحت بذلك الروايات عن أهل بيت العصمة سلام الله عليهم.

٨- إذا حصل من التدوixin علم اجمالي بموت البعض قبل إجراء التذكية فلا نحكم بحلية أي واحد من هذه الحيوانات التي جرت عليها التذكية ، وكان بعضها ميتاً قبل التذكية ، وذلك للعلم الاجمالي بحرمة بعضها في الشبهة المحصورة.

٩- إذا شككنا في حلية الذبيحة من ناحية جهلنا بإسلام الذابح ممّا حلّ أكل لحمه فالقاعدة تقتضي حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة في جلد هذه الذبيحة ، لوجود الروايات القائلة بأنّ جواز الأكل وجواز الصلاة في الجلد لا يكون إلا في ما علم بال CZ التذكية.

١٠- إذا شككنا في حلية الذبيحة من ناحية جهلنا بإسلام الذابح ، أو جهلنا بتتوفر شروط الذكاة وكانت في يد المسلم يتعامل معها معاملة المذكى فالحكم هو حلية أكل اللحم وصحة الصلاة في جلد هذه الذبيحة ، للروايات القائلة بأنّ ما وجد في سوق المسلمين أو أرض الإسلام يتعامل معه معاملة المذكى إذا كان المسلم يتعامل معه كذلك.

١١- وأما اللحوم المستوردة من الدول الكافرة فالحكم فيها حرمة أكلها وعدم جواز استعمال جلودها في الصلاة ، ويحكم بنجاستها على المشهور ، وذلك لأصالة عدم التذكية التي لا توجد أمارة حاكمة عليها. كما يحكم بعدم صحة المعاملة عليها إذا لم يكن لها منفعة محلّة غير الأكل. وكذا يحكم بحرمة أكل ما وجد في يد الكافر وإن كان في أرض الإسلام.



وكذا يحكم بحرمة أكل اللحم المأخوذ من يد مجهول الحال في غير سوق المسلمين ، أو المطروح في أرض المسلمين إذا لم يكن عليه أثر الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة ، كل ذلك لأصالة عدم التذكرة الموجب لذلك ولا حاكم عليها.

١٢ - أمّا المأخوذ من يد المسلم إذا علم أنه قد أخذه من يد الكافر فيحلّ منه ما إذا علم أنّ المسلم قد أخذه من الكافر بعد تفحّصه عند الشراء بأنّ كان ملتزماً ملتفتاً إلى حرمة ذبائح الكفار ومتثبتاً في أمره كلها ، وفي غير هذه الصورة يحكم بحرمة اللحم لأصالة عدم التذكرة.





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٢٢

الاستئام والاستنساخ

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

إن الثورة العلمية المعاصرة قد أتحفت البشر بما ليس في الحسبان في عالم النبات والحيوان ، وستفضي في المستقبل القريب أو البعيد بما تحمله من تقنية عالية إلى ثورة في المعرفة تقلب الموازين ، خصوصاً في عالم التكاثر البشري ، فالعلم والعقل لا بد لهما من انتلاق ، ولا يجوز أن يحجر على العقل في التفكير وعلى العلم في المواصلة والارتقاء وتَقَصِّي الاحتمالات للتوصّل إلى الممكّن.

ولكن لا بد من أن يحكم العلم نظام ويهيمن عليه دستور ليكون في صالح البشرية لا في ضررها وفائدتها ، ولهذا احتجنا إلى الفقه أو القانون ؛ لأجل أن يصرّح بكلمته اتجاه هذه الثورة المعاصرة التي لا بد لها من الاستمرار لصالح المجتمع ، فإن الدين قادر على مواجهة ومسايرة الحياة وانضباطها بالشكل الصالح للمجتمع.

ومن الطبيعي أن يعتمد الفقه أو القانون على أهل التخصص بالعلوم الطبيعية في تشخيص الموضوع الموجود أو الذي يفترض أن يحدث ، لأن الحكم على شيء فرع تصوره.

وهذا الذي ذكرنا هو الطريق الأصلح للعلم الذي لا بد أن لا يترك لوحده يمتلك طغيانه في عالم البشرية الكبير ، ولهذا سنعتمد على أهل التخصص في تصوير الموضوع الذي حدث أو الذي يتربّب أن يحدث ، ثم نعرضه أمام الفقه

ليقول كلمته من القرآن والسنة أو قواعد الشريعة المستلهمة منها.

توطئة :

إن عملية التكاثر في الكائنات الحية (بدءاً بالأوليات ونهايةً بالإنسان) على قسمين :

أ - التكاثر بالانقسام الثنائي : وهو يحصل في الأوليات ذات الخلية الواحدة مثل الأميبا والبكتيريا ، وفي بعض النباتات كالصفصاف والتين والتوت ، حيث نتمكن أن نأخذ جزءاً منها لزرعه فنحصل على نبات كامل كالأصل. وبعبارة أخرى : يسمى هذا التكاثر بالتكاثر اللاتراوجي.

ب - التكاثر الجنسي : ويحدث هذا في النبات والحيوان والإنسان ، ولا بد فيه من نكاح يتم بين الذكر والأنثى. وعلى ما تقدّم نفهم أن التكاثر اللاجنسي (اللاتراوجي) كان موجوداً في الأوليات ذات الخلية الواحدة وبعض النباتات ، ولكن هناك فكرة بدأت بدافع التمييز البشري في المانيا في العقد الثالث من هذا القرن (العشرين يوم قرار الحزب النازي بقيادة هتلر خلق عرق بشرىًّا متميّزاً) ، ولكن التقنية المتوفّرة آنذاك قد خذلته.



ثم جاءت نقطة التحول عام (١٩٦٠ م) يوم استطاع العلماء استنساخ النباتات. ثم في عام (١٩٩٣ م) حيث تمكّن (چيري هال وروبرت ستلمان) العالمان الأميركييان من إنجاز علميٍّ كبير كشفا عنه خلال اجتماع جمعية الخصوبة الأمريكية بمدينة مونتريال بكندا في أكتوبر، وهذا الحدث قد تناول جنين الإنسان رأساً، وقد حصل هذا الإنجاز العلمي على جائزة أهم بحث في المؤتمر، ثم أعقبته زوبعة من الاعتراضات.

وهذا الانجاز العلمي يطلق عليه اسم (الاستئام) لأنّه يحاول إيجاد التوائم البشرية بطريقة علمية سلائلي شرحها. ثم في عام (١٩٩٥ م) تمكّن علماء يابانيون من دمج خلية جينية (بيضة) مع خلية جسدية عن طريق تيار كهربائيٍّ ليحصلوا لأول مرّة في تاريخ الإنسان على نسل لم يتم بالمعاصرة الجنسية (أي طريق تلقيح البويضة بالحيوانات المنوية).

والخلاصة : في العشرة الأخيرة من القرن العشرين شهد العالم حدثين مهمّين :
الأول : ما حصل سنة (١٩٩٣ م) على يد العالمين الأميركيين ، وهو (الاستئام).
والثاني : ما حصل سنة (١٩٩٩ عليه السلام) م من استنساخ النعجة (دولي) على يد البروفسور (آيان ويلموت) الأسكتلندي مع خبراء من معهد روزلين في مدينة أدنبرة البريطانية ، وهذا يعتبر عميقاً لما عمله العلماء اليابانيون من دمج خلية جينية مع خلية جسدية عن طريق التيار الكهربائي.
واليآن سنشرح كلا الحدثين المهمّين مع رأي الفقه الإسلامي فيهما.

أولاً : الاستئام^١

وقبل البدء في بيان طريقة الاستئام يحسن بنا أن نبيّن الولادة التي تمّ عن طريق الخلايا الجنسية.
فنقول : **الخلايا الجنسية :** هي المنويات التي تفرزها الخصية ، والبيضات التي يفرزها المبيض.
وهذه الخلايا الجنسية تختلف عن بقية خلايا الجسم.

وتوسيع ذلك : إنّ خلايا الجسم (غير الجنسية) كخلايا الأمعاء والجلد والعظم وغيرها تشتمل على نواة في داخل الخلية هي سر النشاط الحيّاتي فيها ، ويحيط بالنواة غشاء نووي ، وتحتوي النواة بداخلها على شبكة مكونة من ستة

١. إنّ توضيح موضوع الاستئام اعتمدنا فيه على بحث الأستاذ الدكتور حسان حسّان تحت عنوان استنساخ البشر. ولكن هناك معلومات أخرى أضيفت من علماء آخرين نشرت الصحف والمجلات العالمية تصريحات لهم.





وأربعين شريطاً تسمى بالأجسام الصبغية (الكروموسومات) ، أمّا باقي مساحة الخلية فيما بين النواة وبين جدار الخلية فمليء بسائل يعرف بالسائل الخلوي أو (السيتو بلازم) .

والأجسام الصبغية (الكروموسومات) الستة والأربعون هي حوامل الصفات الوراثية تسمى (الجينات) ، وهي التي تقرّر الصفات الوراثية للفرد.

وتتكاثر الخلية بالانقسام الذي بموجبه ينشق كل شريط من هذه الأجسام طولياً إلى نصفين يتمم كلّ منهما نفسه إلى شريط كامل بالتقاط الماء اللازم من السائل المحيط به ، وهكذا تكون شبكتان صبغيتان تغلف كلّ منهما نفسها بخلاف نوويٍّ لتصبح هناك نواتان تقسمان السائل الخلوي ، ويحيط بكلٍّ منها غشاء خلوي وتصبح الخلية خلتين ، وهكذا أجيالاً بعد أجيال من الخلايا المتماثلة. فالخلية الجلدية - مثلاً - تنجب أجيالاً من الخلايا الجلدية ، وخلية الكبد تعطي أجيالاً من خلايا الكبد ، وهكذا.

أمّا الخلية الجنسية فلها خاصيتها التي ليست لغيرها ؛ وذلك بأنّها في انقسامها الأخير الذي تتهيأ به للقدرة على الإخصاب لا ينশطر الشريط الكرومي إلى نصفين يكمل كلّ منهما نفسه ، بل تبقى الأجسام الصبغية سليمة ويدهب نصفها ليكون نواة خلية ، والنصف الآخر ليكون نواة خلية أخرى ، وحينئذ تكون نواة الخلية الجديدة مشتملةً على ثلاثة وعشرين من الأجسام الصبغية ، لا على ثلاثة وعشرين زوجاً ، ولهذا يسمى هذا الانقسام بالانقسام الاختزالي ، فكأنّ النواة فيما يختص بالحصيلة الإرثية نصف نواة^١.

والقصد من ذلك : أنه إذا أخضب منويّ ناضج بيضةً ناضجةً باختراق جدارها السميك تُممّت نواتاهما إلى نواة واحدة ذات ثلاثة وعشرين زوجاً لا فرداً ، أي صارت النواة مشتملة على (٤٦) من الأجسام الصبغية كما هي سائر خلايا جسم الإنسان ، فكأنّ المنوي مع البوبيضة نصفان التحاما إلى خلية واحدة هي البيضة الملقة ، وهي أول مراحل الجنين.

١. إنّ الآيات القرآنية تشير إلى هذه الحقيقة ، فقد قال تعالى : (خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها) الزمر : ٦ ، وهذا خطاب لكلّ البشر ، حيث قال الله تعالى لهم : لقد خلقت هذا النوع من البشر وكثّرت أفراده من نفس واحدة (الزوج ، أو آدم أبو البشر وزوجها الذي هو الأنثى) مثلاً ، فقد قال الراغب : الزوج يقال لكلّ واحد من الفريقين من الذكر والأنثى من الحيوانات المتزاوجة. وقد قال تعالى : (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها) الروم : ٢١ ، أي خلق لأجلكم من جنسكم قرائن ؛ لأنّ كلّ واحد من الرجل والمرأة مجهّز بجهاز تناصليٍّ يتمّ فعله بمقارنة الآخر ، فكلّ واحد منهما ناقص في نفسه مفتقر إلى الآخر ، ويحصل من المجموع واحد تامّ له أن يلد وينسل. ولهذا النقص والافتقار يتحرّك الواحد منهمما إلى الآخر ، حتى إذا اتّصل به سكن إليه. راجع تفسير الميزان للسيد الطباطبائي : ج ١٦ ، ص ١٦٦.



خصوصية البيضة الملقة : وهناك خصوصية للبيضة الملقة تُنفرد بها دون سائر خلايا الجسم. وسرّ هذه الخصوصية مرکوز في السائل الخلوي (السيتوبلازم) الذي يحيط بالنواة ، إذ بينما تتکاثر خلايا الجسم إلى أجيال لا نهاية لها من الخلايا المتماثلة فإنّ البيضة الملقة تشرع في الانقسام إلى خلايا متماثلة لعدد محدود من الأجيال ، فما تکاد تفضي إلى كتلة من اثنين وثلاثين خلية^١ حتى تتفرّع خلايا الأجيال التالية إلى اتجاهات وتخصصات شتّى ذات وظائف متباعدة ، وتحلّق إلى خلايا الجلد والأعصاب والأمعاء وغيرها ، أي ينحو إلى تكوين جنين ذي أنسجة وأعضاء مختلفة ومتباعدة رغم أنها لا زالت تشبه خلايا الأم التي ينشق الشريط الكروموزومي إلى نصفين يكمل كلّ منهما نفسه ، ولكنّ طوائف من الجينات (الكروموزومات) تنطفئ (بقدرة قادر) فتبقى موجودةً ، لكنّها غير فعالة في تمييز يتيح لكلّ مجموعة من الخلايا أن تفضي إلى نسيج أو عضو من أنسجة الجسم وأعضائه المتعددة.

هذا كله هو الطريق المأثور للولادة الذي يتمّ عن طريق التلاقي الجنسي.

أمّا الاستئنام :

فهو إنجاز علمي كشف عنه العالمان (چيري هال وروبرت ستلمان) خلال اجتماع جمعية الخصوبة الأمريكية بمدينة مونتريال بكندا في أكتوبر عام (١٩٩٣ م) تناول جنين الإنسان رأساً ، وحصل هذا الإنجاز العلمي على جائزة أهمّ بحث في المؤتمر.

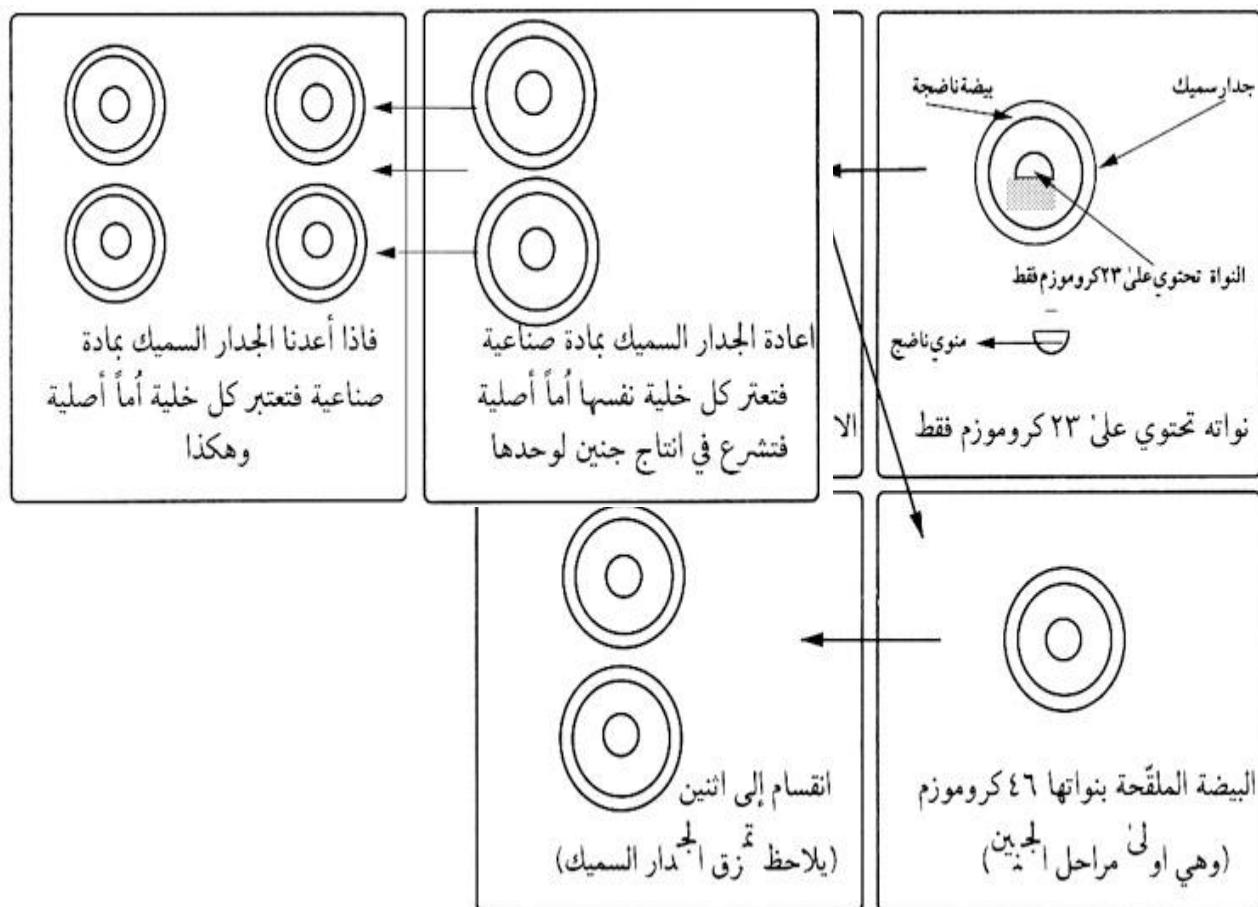
وخلاصة هذا الإنجاز العلمي هو : أنّ البيضة الناضجة التي تحتوي على (٢٣) كروموزوم إذا اخترق جدارها السميك منويّ ناضج يحتوي على (٢٣) كروموزوم فسوف تلتجمم النواتان في نواة تحمل الكروموزومات الستة والأربعين (٤٣ زوجاً) وهي صفة خلايا الإنسان.

ثمّ يحدث انقسام النواة إلى جيل بكر من خلتين ، وإلى جيل حفيد من أربع خلايا ، وأجيال تالية من ثمانى ، ثمّ أجيال من ستة عشرة ، ثمّ أجيال من اثنين وثلاثين ، ثمّ يحدث الشروع في التخصص لتكوين أنسجة وأعضاء. وبما أنّ الانقسام الأول للخلية الأم إلى خلتين يحتوي على تمزق الجدار الخلويّ السميك فيكون عندنا خلية أمّ أصلية واحدة يتمّ انقسامها لتكوين جنين واحد ، ولكن كشف العلماء أنّ الانقسام الأول إذا لم يمزق الجدار

١. ذكر بعض الأطباء المتخصصين في علم الوراثة بأنّ البيضة الملقة تشرع في الانقسام إلى خلايا متماثلة حتى تبلغ (١٢٨) خلية ، ثمّ تتفرّع الخلايا إلى اتجاهات وتخصصات شتّى.



السميك فإن كلاً من الخلتين الناتجتين عن الانقسام الأول تعتبر نفسها أمًا أصليةً من جديد ، وتشرع في الانقسام لتكوين جنين لوحدها ، وهذا ما يحدث في الطبيعة في حالات التوائم المتشابهة (أي التي تنتهي إلى خلية أمٍ واحدة).



وبما أن العلماء استطاعوا أن يرکبوا من بعض الحشائش البحرية مادةً صناعيةً تؤدي وظيفة هذا الجدار الخلوي السميك فيما إذا تمزق بعد الانقسام الأول ، فإذا كُسيت به كلّ خلية من خلايا الجيل الأول (الاثنتين) أو الثاني (الأربع) أو حتّى الثالث (الثماني) فإنّها تعتبر نفسها خليةً أمًا من جديد ، وتشرع في النمو إلى جنين ، وحينئذ تكون تلك التوائم متطابقةً في مادّتها الوراثية ، فهي كالنسخ المتشابهة تماماً.

وبهذه الطريقة استطاع العالمان (هال وستلمان) أن يفصلوا خلايا الأجيال الأولى ويكسواها بالجدار الخلوي الاصطناعي ، فإذا هما يحصلان من سبعة عشر جنيناً باكراً على ثمانية وأربعين جنيناً كلّ منها نسخة من خليتها



١. إن بعض العلماء الأميركيين استسخوا توأمًا من القردة بواسطة خلية (جينينية) واحدة، والقرد أقرب الحيوانات الثديية للإنسان.

(الص غير مقوم) (الص غير مقيم)

الأم (بواقع ثلاثة لكل جنين أصيل في المتوسط) ولكن العالمان لم يحاولا زرع تلك الأجنة في أرحام النساء ، ولكن حسبهما أنهما أثبتنا نجاح التجربة (الاستئام) وسلامة المنهاج^١.

وحيثند يقول : قد يتمكّن العلم من زرع هذه التوائم - المتشابهة المتنسبة أصلًا إلى بيضة واحدة ملقحة - في أرحام النساء ، وقد تنجح هذه العملية بإيجاد (٨) أو (٣٢) فرداً توأمًا ، وعلى رأي آخر (١٢٨) فرداً توأمًا ، فإنَّ هذا عبارة عن استنساخ الأجنة البشرية كما عبر عنه ، وصحته ضجة في الصحف وغيرها نعرض عنها الآن.

وجهة نظر العالمين في الاستئام :

قالا : إنّهما قصدوا به تحديدًا فائدتين :

الأولى : أن يكون إسهامًا في علاج حالات العقم التي تحتاج إلى تقنية أطفال الأنابيب. وأطفال الأنابيب يكون المتبّع فيها أن تعطى المرأة دواءً منشطاً للأباضة ، ثم تسحب من مبيضها البيضات الناضجة خلال منظار يخترق جدار البطن وإبرة شاذة تشخط البيضات ثم يضاف إليها المنوي بغية تلقيح عدد منها ، ثم تودع البيضات الملقحة رحم السيدة بغية أن تنغرس فتنمو إلى جنين.

ووجد أنَّ أنسُب عدد يودع الرحم هو ثلث أو أربعة بيضات إن انغرست منها واحدة فخير ، وإن انغرس أكثر من واحدة فزيادة خير.

ولكن هناك من السيدات التي يعاني مبيضها نوعاً من الفقر البييضي فلا تنتج عنها إلا بيضة ملقحة واحدة ، وهذا يهبط بفرصة الحمل هبوطاً كبيراً ، وحيثند يكون من الأفضل أن نفصل بيضها في بواكيير انقسامها إلى جنinin لا واحد ، وهو الاستئام ، ونفصل كلاً إلى اثنين ، وهكذا حتى نوفر عدداً كافياً من الأجنة ، يودع في رحم السيدة منها أربعة ، ويحفظ ما زاد من الأجنة أي (النسخ) في التبريد العميق ؛ ليكون رصيداً احتياطياً يستعمل في مرّةقادمة (أو مرات) إذا لم تسفر الزرعة الأولى عن حمل.

الثانية : والفائدة الثانية تكمن في مجال تشخيص مرض جينيٍّ محتمل قبل أن يودع الجنين الباكر المكوّن من عدد صغير من الخلايا إلى الرحم لينغرس ، فقد جرى الأمر على فصل خلية من هذا الجنين لإجراء التشخيص عليها ، فإن كان الجنين معافي غرس ، وإنما أهدر. ولكنَّأخذ خلية من جنين باكر ذي عدد محدود من الخلايا فيه



خطر على الجنين ، بينما لو فصلنا هذا الجنين إلى توأمين بطريقة الاستئام هذه فاننا نستعمل واحداً للتشخيص ، والآخر للزرع كاملاً غير منقوص.

هذا ما قاله العالمان عن الاستئام.

الإشكال على ما قاله العالمان :

يرتكز الإشكال على علاج العقم ، فإن الطريقة التي وصل إليها العالمان تفضي إلى وجود أجنة فائضة ليس أمامها إلا طريقين :

الأول : الموت فيما إذا غرست الأجنة الأولى ونمّت إلى جنين.

الثاني : وأما إذا لم توكل إلى الموت فإنّها ستزرع في أرحام سيدات آخر.

وعلى الطريق الأول نتج إنشاء حياة أسلماها إلى الموت. وعلى الطريق الثاني فمعنى أن سيدةً ستحمل جنيناً غريباً ليس من زوجها ولا منها ، وليس هو في نطاق عقد زواج.

وإذا علمنا أنّ بالإمكان حفظ الأجنة الفائضة في التبريد لآماد طويلة فربما تُشتري هذه الأجنة التي رُؤي توأمها مستقبلاً بالاطلاع على صورته (النسخ الأصل) التي تكبره بسنوات.

فوائد الاستئام :

وقد ذكر للاستئام فوائد هي :

١ - إنّ من فوائد الاستئام وحفظ الأجنة هو ما إذا حملت الأم طفل واختزنت منه نسخة تحفظ بالتبريد ، فإنّ هذه النسخة قد تدعى الحاجة إليها إن مات الطفل وأراد والداته أن يعيش طفل مماثل له تماماً ، فإنّ الجنين سوف يوضع في رحم أمّه بعد إخراجه من التبريد وينمو ويحصل التوأم لهما.

٢ - وقد يحتاج الطفل - الذي حفظ توأمها - في المستقبل إلى زرع عضو أو نسيج ، وتعوق ذلك مشكلة المناعة إن عزّ العثور على الزرعة المواتمة ، فحينئذ تزرع النسخة التوأم الاحتياطية وتنمو ليؤخذ منها العضو أو النسيج المطلوب ، ونظراً للتطابق بينهما فمن المؤكّد أن الزرعة سبقتها الجسم المنقول إليه دون احتمال رفضها مناعياً.

وحيثند يكون السؤال هنا - في حالة كون الطفل لا يعيش بدون العضو المأخوذ منه - عن جواز أن تنشأ حياة ثم تهدّر من أجل إنقاذ حياة أخرى. وأما عن حالة ما إذا كان الطفل يعيش مع الآخر فقد حدثت منذ ثلاثة أعوام أن





طفلة في ولاية كاليفورنيا مرضت بأحد سرطانات الدم ولم يمكن العثور على زرعة مناسبة من نخاع العظم (وهي الوسيلة الوحيدة للعلاج المجدى) ، فقرر والداها أن تحمل الأم من جديد على أمل أن الوليد القادم سيكون نخاع عظمه ملائماً ... وفعلاً أنجبا طفلة وجاء نخاعها ملائماً ، وبعد أشهر تم زرع نخاع منها لاختها المريضة فشفيت. وحيثند تكون النسخة التوأم ملائمة لأنخذ نخاع العظم لستفيد منه النسخة التوأم المريضة ، ويعيش كلاً الطفلين ، وهنا أيضاً قد يثور تساؤل عن جواز إنشاء حياة لا لذاتها ، بل وإنقاذ حياة أخرى.

ثم هل يوجد بأس في أن تحمل السيدة بتوأمها إن فصل عنها في الدور الجنيني الباكر وبقي طيلة السنوات نسخة منها محفوظة في التبريد ؟

ثم هل يوجد مانع في إيجاد جنينين توأمين (استئام) ، أو استنساخ جنينين يفصل بين عمريهما سنوات فيرى الصغير مستقبلاً فيما يعرض لتوأمه من أمراض وراثية يعلم أنها له بالمرصاد ؟

وخلاصة الأسئلة المطروحة هنا التي تحتاج إلى جواب فقهي أو قانوني هي :

١- هل يجوز عمل أجنة متعددة من لقيحة واحدة بالصورة المتقدمة حتى إذا كانت تلك الأجنحة قد وصلت إلى (٣٢) جنيناً متشابهاً ، أو إلى (١٢٨) جنيناً على الرأي الآخر ؟

٢- وإذا حفظت بعض الأجنة في التبريد العميق فهل يجوز قتلها في المستقبل إذا لم يحتج إليها في صورة نجاح الزرعة التي وضعت في رحم الأم و كان المولود غير محتاج إلى دواء موجود في توأمه ؟

٣- وهل يجوز إعطاء الأجنة المبردة إلى سيدة أخرى لوضعها في رحمها أو بيعها لها ؟ ومن هو الأب والأم في هذه الحالة لو حصلت ؟

٤- وهل يجوز أن يستفاد من الأجنة المبردة لزرعها في رحم الأم لأجل الاستفادة من الأعضاء التي يتمكن الطفل الجديد من الحياة بدونها في حالة إعطائها إلى أجنة أو إلى أي كائن آخر يحتاج إليها ؟

٥- وفي صورة ما إذا كان العضو أو النسيج لا يمكن أن يعيش الطفل بدونه فإن الحكم واضح في عدم جواز إنشاء حياة لتهدر من أجل إنقاذ حياة أخرى.

٦- وهل يوجد مانع في إيجاد جنينين توأمين يفصل بين عمريهما سنوات ، فيرى الصغير مستقبلاً فيما يعرض لتوأمه من أمراض وراثية يعلم أنها له بالمرصاد ؟



وقد أجاب آية الله السيد كاظم الحائرى (حفظه الله) عن هذه الأسئلة فقال :

١- تقسيم اللقيحة إلى عدّة أجنة جائز بشرطين :

الأول : أن لا تكون في ذلك مخاطرة على حياة الجنين أو حياة ما سُيَكْسِي جلدًا ليصبح منشأً لطفل جديد أو على صحتهما.

والثاني : أن لا يستعمل ذلك بشكل يؤدي إلى اختلال النظام ، كما لو وزّعت اللقيحة إلى عدّة أجنة واستعملت في وقت واحد ضمن عدّة أرحام فأوجب ذلك عدم تشخيص الظالم من المظلوم والمحرم من غير المحرم ، وما إلى ذلك من المشاكل التي أُشير إليها في مسألة الاستنساخ^١ ، فمع انتفاء هذين المحدودرين لا دليل على الحرمة.

٢- ما يحفظ في التبريد يجب أن يحفظ بلا جدار كي يجوز قتله بعد ذلك ، إذ بعد صنع الجدار له يكون حاله - احتياطًا - حال الجنين الأصلي الذي يحرم قتله ، أمّا قبل صنع الجدار له فحاله حال المنى الذي يجوز اهداه بمثل العزل في وقت المقاربة ، أو قل : حال إسقاط منشأ النطفة قبل انعقاد النطفة.

٣- لا دليل على حرمة ذلك بعد سقوط اسم المنى عن النطفة ، لأنّ إدخال ذلك في رحم المرأة لا يعني إدخال المنى في رحم امرأة محرّمة كي يشمله دليل حرمة ذلك ، وأبواه هو الذي ولده - أي صاحب المنى - وأمه هي التي ولدته أي صاحبة البيضة. وأمّا التي تضع رحمها بخدمة هذا الجنين فهي الأم الحاضن وليس أمًا حقيقة. نعم ، لا يبعد الإفتاء بمحرميتها له بالأولوية القطعية من الأم المرضعة.

٤ و ٥- إن كانت هذه الاستفادة لا تؤدي إلى موت الجنين الثاني أو الضرار به جازت ، وإلا فلا.

٦- لا دليل على حرمة ذلك. انتهى ما أجاب به السيد الحائرى حفظه الله.

أقول : ومن المناسب هنا أن نبيّن مدرك هذه الإجابة من الأدلة الشرعية فنقول :

أمّا الجواب الأول فهو لما ثبت من أن اللقيحة المكونة من مني الرجل وبويضة المرأة هي عبارة عن الجنين الذي هو مبدأ نشوء إنسان ، ومن الواضح فقهياً عدم جواز قتل الإنسان ، ولكن ورد - أيضًا - عدم جواز قتل مبدأ نشوء الإنسان ، ففي معتبرة إسحاق بن عمار قال : « قلت لأبي الحسن (الإمام الكاظم عليه السلام) : المرأة

١. ستأنى هذه المشاكل في بحث الاستنساخ الآتي.



تخاص الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها ؟ قال : لا ، فقلت : إنما هو نطفة ، فقال (عليه السلام) : إن أول ما يخلق نطفة ^١.

بالإضافة إلى إمكان استفادة الحرمة - أيضاً - من الروايات الكثيرة الواردة في وجوب الدية على من أسقط النطفة الملقة فمن تلك الروايات : صحيحـة محمد بن مسلم ، قال : « سأـلت أبا جعـفر (الإمام الـباقـر (عليـه السـلام)) عـن الرـجل يـضرـبـ المـرأـة فـتـطـرـحـ النـطـفـة ؟ فـقـالـ (عليـه السـلام) : عـلـيـه عـشـرـون دـيـنـارـاً ، قـلـتـ : يـضـرـبـهـا فـتـطـرـحـ العـلـقـة ؟ فـقـالـ : عـلـيـه أـرـبعـون دـيـنـارـاً ... ^٢ ».

ولهذا الذي تقدم من الروايات فقد اشترط في تقسيم اللقيحة إلى عدة أجنحة أن لا يكون في التقسيم مخاطرة على حياة الجنين أو حياة ما سيكتـسـى جـلـداً ليـصـبـحـ منـشـاً لـطـفـلـ جـدـيدـ.

وكذا إذا كان هناك ضرر على حـيـاةـ الجـنـينـ فيـ التـقـسـيمـ فهوـ أمرـ غـيرـ جـائزـ ، لـمـاـ ثـبـتـ عـنـ النـبـيـ (صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ) مـنـ طـرـيقـ الفـرـيقـيـنـ آنـهـ قـالـ : « لـاـ ضـرـرـ وـلـاـ ضـرـارـ فـيـ الإـسـلـامـ » فإنـ التـقـسـيمـ إـذـاـ كـانـ فـيـهـ ضـرـرـاً عـلـىـ حـيـاةـ هـذـاـ الجـنـينـ فهوـ أمرـ غـيرـ جـائزـ.

وأـمـاـ إـذـاـ كـانـ تـقـسـيمـ اللـقـيـحةـ -ـ الـتـيـ هـيـ مـبـدـأـ نـشـوـءـ الـإـنـسـانـ -ـ لـيـسـ فـيـهـ مـخـاطـرـةـ عـلـىـ جـنـينـ أوـ حـيـاةـ ماـ سـيـكـسـاـ جـلـداًـ ليـصـبـحـ منـشـاً لـطـفـلـ جـدـيدـ ،ـ وـلـيـسـ هـنـاكـ شـيـءـ يـخـافـ مـنـهـ عـلـىـ صـحـتـهـمـاـ فـهـوـ أـمـرـ جـائزـ لـكـنـ بـشـرـطـ أـنـ لـاـ نـعـمـلـ عـمـلـيـةـ الـاسـتـئـامـ بـصـورـةـ تـوـدـيـ إـلـىـ اـخـتـالـ النـظـامـ ،ـ كـمـاـ إـذـاـ قـسـمـتـ اللـقـيـحةـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ وـكـسـيـتـ كـلـ وـاحـدـةـ مـنـهـمـاـ بـالـجـدـارـ الـخـلـويـ ثـمـ قـسـمـاـ إـلـىـ أـرـبـعـةـ وـكـسـيـ الـجـدـارـ الـخـلـويـ ،ـ وـهـكـذـاـ إـلـىـ اـثـنـيـنـ وـثـلـاثـيـنـ خـلـيـةـ أـمـاًـ ،ـ فـقـيـ هـذـهـ الصـورـةـ إـذـاـ كـانـتـ النـسـخـ مـتـشـابـهـةـ تـمـاماًـ فـهـوـ أـمـرـ يـؤـديـ إـلـىـ اـخـتـالـ النـظـامـ ؛ـ لـعـدـمـ تـشـخـصـ الـظـالـمـ مـنـ الـمـظـلـومـ وـالـمـحـرـمـ مـنـ غـيرـهـ ،ـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ مـنـ الـمـشـاـكـلـ الـتـيـ أـشـيـرـ إـلـيـهـ -ـ فـيـمـاـ يـأـتـيـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـاسـتـسـاخـ -ـ فـإـنـ الشـارـعـ الـمـقـدـسـ جـرـتـ حـكـمـتـهـ عـلـىـ اـخـتـالـ الـأـلـسـنـةـ وـالـأـلـوـانـ حـفـظـاًـ لـلـنـظـامـ ،ـ كـمـاـ صـرـحـ بـذـلـكـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ :ـ (ـوـمـنـ آـيـاتـهـ اـخـتـالـ الـسـتـكـمـ وـأـلـوـانـكـ)ـ فـيـلـزـمـ مـنـ هـذـهـ حـكـمـةـ أـنـ يـحـرـمـ كـلـ مـاـ يـؤـدـيـ إـلـىـ اـخـتـالـ النـظـامـ ،ـ وـمـنـهـ مـاـ إـذـاـ طـبـقـ الـاسـتـئـامـ بـصـورـةـ وـاسـعـةـ لـزـمـتـ مـنـهـ الـأـمـورـ الـمـتـقـدـمـةـ الـفـاسـدـةـ.

١. وسائل الشيعة : ج ١٩ ، ب (عليه السلام) من أبواب القصاص في النفس ، ح ١.

٢. المصدر نفسه : ب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء ، ح ٤.



الخلاصة : أَنْ تقسيم اللقيحة إِلَى عَدَّةٍ خَلَايَا تَكُونُ كُلَّ خَلِيلَةً أُمًا لِنشوءِ جَنِينٍ مَشْرُوطٌ بِعَدَمِ الْمَخَاطِرَةِ عَلَى الْجَنِينِ أَوِ الْأَجْنَةِ ، (حتَّى عَلَى صِحَّةِ الْأَجْنَةِ) ، إِنْ كَانَ هُنَاكَ أَيْ حَذْرٌ فَهُوَ أَمْرٌ غَيْرُ جَائزٍ ، وَبِشَرْطٍ أَنْ لَا يَؤْدِي الْاسْتَئْتمَانُ إِلَى اخْتِلَالِ النَّظَامِ.

وَأَمَا الْجَوابُ عَنِ السُّؤَالِ الثَّانِي فَإِنَّا إِذَا أَحْرَزْنَا عَدَمَ اخْتِلَالِ النَّظَامِ وَعَدَمَ الضررِ وَالْمَخَاطِرَةِ لِمَا يَحْصُلُ مِنْ تَقْسِيمِ اللَّقِيقَةِ فَإِنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ التَّقْسِيمِ كَمَا تَقْدِيمُ ، وَلَكِنْ بِالنَّسْبَةِ إِلَى حَفْظِ بَعْضِ الْأَجْنَةِ فِي التَّبَرِيدِ الْعُمِيقِ فَإِذَا لَمْ يَحْتَاجْ إِلَيْهَا فَسُوفَ تَقْتَلُ هَذِهِ الْأَجْنَةِ فَيُشَمِّلُهَا دَلِيلُ حِرْمَةِ قَتْلِ مَبْدَأِ نَشَوْءِ الْإِنْسَانِ ، وَلَهُذَا لَا يَجُوزُ قَتْلُ هَذِهِ الْأَجْنَةِ بَعْدَ أَنْ تَصْبِحَ جَنِينًا وَيَكْسِي الْجَدَارَ الْخَلْوِيَّ بِالْمَادَةِ الصَّنِاعِيَّةِ^١. أَمَّا إِذَا تَمْكَنَ الْعُلَمَاءُ مِنْ تَبَرِيدِ الْلَّقِيقَةِ الْمَقْسُومَةِ قَبْلَ أَنْ يَصْنَعَ لَهَا الْجَدَارَ الصَّنِاعِيَّ وَيُقْتَصِرَ عَلَى إِكْسَاءِ الْجَدَارِ الْخَلْوِيِّ لِلَّقِيقَةِ الْمَقْسُومَةِ الَّتِي يَرَادُ وَضَعُهَا فِي الرَّحْمِ ، أَمَّا الَّذِي يَرَادُ تَبَرِيدَهَا فَإِنَّ لَمْ تَكُسَّ بِالْجَدَارِ الْخَلْوِيِّ فَلَا تَكُونُ مَبْدَأِ نَشَوْءِ الْإِنْسَانِ ، بَلْ حَالُهَا حَالُ الْمَنِيِّ لَوْحَدَهُ الَّذِي يَحْتَوِي عَلَى (٢٣) شَرِيطًا ، وَحَالُ الْبَوِيشَةِ لَوْحَدَهَا الَّتِي تَحْتَوِي عَلَى (٢٣) شَرِيطًا أَيْضًا. وَهَذَا لَا دَلِيلٌ عَلَى حِرْمَةِ إِهْدَارِهِ ، سَوَاءٌ كَانَ مَنِيًّا أَوْ بَيْضَةً ، بَلْ دَلِيلُ الدَّلِيلِ عَلَى جَوازِ إِهْدَارِ الْمَنِيِّ ، كَمَا فِي عَمَلِيَّةِ الْعَزْلِ عَنِ الْمَرْأَةِ (إِمَّا بِرِضَاهَا أَوْ مَطْلَقًا) ، كَمَا يَجُوزُ إِهْدَارِ بَوِيشَةِ الْمَرْأَةِ فِيمَا إِذَا اسْتَعْمَلَتْ دَوَاءً لِلْإِسْرَاعِ بِإِلْقَائِهَا إِلَى خَارِجِ عَلَى شَكْلِ حِি�ضٍ.

١. أَقُولُ : لَقَدْ أَفْتَى الْإِمَامُ الْخَوَئِيُّ ؛ بَعْدَ حِرْمَةِ قَتْلِ الْأَجْنَةِ خَارِجَ الرَّحْمِ ، وَتَبَعَهُ عَلَيْهِ ذَلِكَ آيَةُ اللَّهِ الْعَظِيمِ الْمَيْرَزا جَوَادُ التَّبَرِيزِيِّ ، لَأَنَّهُمَا رَأَيَا حِرْمَةَ قَتْلِ الْجَنِينِ مُخْتَصَّةً فِيمَا إِذَا كَانَ الْجَنِينُ فِي الرَّحْمِ. فَقَالَا فِي جَوابِ سُؤَالٍ عَنْ قَتْلِ الْأَجْنَةِ الَّتِي تَلْقَحْ خَارِجَ الرَّحْمِ وَتَكُونُ زَائِدَةً : « فِي الصُّورَةِ الْمُذَكُورَةِ لَا يَأْسِ بِإِتَالِفِ تَلْكَ الْأَجْنَةِ ، إِنَّ قَتْلَ الْجَنِينِ الْمُحَرَّمٌ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا إِذَا كَانَ فِي الرَّحْمِ ، أَمَّا فِي الْخَارِجِ فَلَا دَلِيلٌ عَلَى حِرْمَةِ إِتَالِفِهِ » رَاجِعٌ صِرَاطُ النَّجَاةِ : ج ١ ، مَسَأَلَةٌ (٩٦٥) ، ص ٥٢١

وَلَعَلَّ دَلِيلَهُمَا مَا رَوَى فِي تَحْدِيدِ النَّطْفَةِ ، كَمَا فِي رَوَايَةِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ ، قَالَ : سَأَلَتِ الْإِمَامُ زَيْنُ الْعَابِدِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ امرأةً حَامِلاً بِرِجْلِهِ فَطَرَحَتْ مَا فِي بَطْنِهِ مَيْتَأً؟ فَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) : « إِنْ كَانَ نَطْفَةً فَإِنَّ عَلَيْهِ عَشْرِينَ دِينَارًا. قَلْتَ فَمَا حَدَّ النَّطْفَةَ؟ فَقَالَ : هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحْمِ فَاسْتَقْرَرَتْ فِيهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ». رَاجِعٌ وَسَائِلُ الشِّعْيَةِ : ج ١٩ ، ب ١٩ مِنْ أَبْوَابِ دِيَاتِ الْأَعْضَاءِ ، ح ٨. أَقُولُ : إِنَّ السَّائِلَ وَإِنْ سُأْلَ عَنْ حَدَّ النَّطْفَةِ - الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ نَشَوْءِ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَسْقُطُهَا يَتَحَمِلُ الْمَعْتَدِيِّ (الْجَانِيِّ) الْدِيَةَ - إِلَّا أَنَّ الْجَوابَ لَمْ يَكُنْ تَعْرِيفًا مُنْطَقِيًّا بِحِيثِ يَكُونُ كُلُّ مَا عَدَاهُ خَارِجًا عَنْ حَدَّ النَّطْفَةِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ نَشَوْءِ الْإِنْسَانِ وَإِنَّمَا كَانَ الْجَوابُ عِبَارَةً عَنِ التَّعْرِيفِ بِالْمَثَالِ ، وَلَا يَعْنِي الْجَوابُ أَنَّ غَيْرَ هَذِهِ التَّحْدِيدِ لَيْسَ بِنَطْفَةٍ ، وَالْدَلِيلُ عَلَيْهِ ذَلِكَ : أَنَّ الْعُرْفَ إِذَا أُلْقِيَ إِلَيْهِ رَوَايَةُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ لَا يَفْهَمُ خَصْوَصِيَّةَ لِلرَّحْمِ ، كَمَا لَا يَعْرِفُ خَصْوَصِيَّةَ لِلضَّربِ بِالرَّجُلِ ، بَلْ يَفْهَمُ أَنَّ الْحِرْمَةَ وَالْدِيَةَ هُوَ لَمْبَدَأُ نَشَوْءِ الْإِنْسَانِ.



وأماماً الجواب الثالث فهو قد ثبت عندنا حرمة ادخال النطفة في رحم يحرم على صاحب النطفة ، وهذا شيء غير حرمة الزنا ، فقد روي في المعتبرة عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال : « إن أشد الناس عذاباً يوم القيمة رجالاً أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه »^١.

وفي رواية أخرى رواها الصدوق عن النبي (صلى الله عليه و آله) قال : « لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله عزوجل من رجل قتلنبياً أو إماماً أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً»^٢.

ومعلوم إرادة المني من النطفة التي ذكرت في الحديث الأول لإضافتها إلى الرجل بينما كان السؤال الثالث عن النطفة التي هي لحقيقة مكونة من ماء الرجل وبواسطة المرأة التي هي مبدأ نشوء إنسان ، ولهذا كان الجواب بجواز وضع هذه اللحقيقة (بحده نفسها) في رحم امرأة أجنبية لعدم شمول دليل الحرمة المتقدم له. ولعل من المستحب أن تحضن هذه المرأة الأجنبية مبدأ نشوء الإنسان وعدم تركه للموت ، فإن الأم الحاضن إذا لم يكن عملها للحمل بهذا الجنين (الحقيقة) مستحباً فلا أقلّ من جوازه.

وأماماً ما قيل من التهويل لهذه العملية « إن سيدة ستتحمل جنيناً غريباً لا هو من زوجها ولا هو منها ولا هو في نطاق عقد زواج »^٣ فهو لا ينفع في الحرمة ، إذ ما هو البأس أن تحضن سيدة ولداً ليس من زوجها ولا منها ولا هو في نطاق عقد الزواج ؟ فهل هو زناً أو دلّ الدليل على حرمتها من السنة الشريفة أو قواعد الشريعة ؟ بل قد يقال : إن هذه السيدة - التي انقذت هذا الجنين (الحقيقة التي هي مبدأ نشوء إنسان) من الموت وحملتها وحضنتها حتى الولادة - قد أنقذت الجنين من الموت فتستحق الشكر.

١. وسائل الشيعة : ج ١٤ ، ب ٤ من أبواب النكاح ، ح ١.

٢. المصدر السابق : ح ٢.

يرى بعض الفقهاء أن المراد من الروايتين (في حرمة ادخال النطفة في رحم يحرم على صاحب النطفة) هو كناية عن حرمة نفس عملية الزنا التي هي ملزمة عادة للاقاء المني في الرحم.

ونحن وإن كنا نخالف هذا الفهم لأننا نرى أن الرواية قد صرّحت بحرمة القاء النطفة في رحم يحرم عليه ، وهو معنى آخر غير حرمة الزنا الذي هو عبارة عن التقاء الختتين المحرّم ، ولكن حتى على هذا المبني الذي لا نقبله لا يحرم وضع اللحقيقة في رحم امرأة أجنبية لأنّه ليس من الزنا ، كما هو واضح.

٣. استنساخ البشر ، د. حسان حتّحوت ص ٨.



وأماماً بالنسبة إلى الأب والأم فهو واضح ، إذ الولد معناه ما تولّد منه شيء ونشأ منه ، وقد تولّد هذا الولد من مني الرجل فهو أبوه ، ومن بوبيضة المرأة فهي أمّه ، أمّا التي وضعت اللقيحة في رحمها فهي أمّ حاضن وليس أمّا حقيقة ، فإن القرآن الكريم قال : (إِنَّ أُمَّهَا تَهُمْ إِلَّا الْلَّاتِي وَلَدَنَهُمْ) والولادة الحقيقة ليست هي الوضع وافراغ ما في البطن إلى الخارج كما هو معنى ذلك عند غير العرب ، بل الولد حقيقة هو ما تولد من شيء ونشأ منه ، وقد تولّد هذا الولد ونشأ من مني الرجل وببوبيضة المرأة فهما الأبوان الحقيقيان له ، كما تتولّد الشجرة من البذرة . أمّا المغذي فهي ليست أمّاً حقيقة ، ومع هذا فقد أفتى السيد الحاجري بمحرمية الأم الحاضن ، لأنّه يرى الأولوية القطعية من الأم المرضعة التي يحرم عليها الولد الذي اشتد عظمه ونما لحمه من حليب الأم بواسطة الرضاع ، حيث إنّ هذا الولد قد كبر بواسطة الأم الحاضن وإنّ كان قد تولّد من غيرها . ولكن أرى في هذه الأولوية القطعية تاماً ، حيث إنّ موضوع حرمة الرضاع هو شيء مختلف عن مجرد ترعرع الجنين من الأم .

أماماً بالنسبة إلى الجواب الرابع والخامس فإن الاستفادة من هذا الجنين التوأم إنما تكون جائزة بشرط أن لا تكون مؤدية إلى موته أو الأضرار به ، فإن من الواضحات عدم جواز إماتته لأجل إنقاذ حياة أخرى ، وعدم جواز الإضرار به من قبل الغير لأجل أن يستفيد منه شخص آخر .

أماماً إذا كانت الاستفادة منه للآخرين ليس فيها أي ضرر عليه فهو أمر جائز يقوم به وليه أو نفسه إن كان قد وصل إلى مرحلة البلوغ والرشد ، وهذا الحكم واضح من الشريعة الإسلامية الغراء التي حرّمت قتل مبدأ نشوء الإنسان وحرّمت الضرر على الكائن الحي بقوله (صلى الله عليه و آله) : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » .

أماماً الجواب السادس فلا دليل على حرمة أن يرى الصغير مستقبلاً فيما يعرض لتوأمه من أمراض وراثية يعلم أنها له بالمرصاد ، فكم من الأسر المبتلة بأمراض السكري أو السمنة أو ضغط الدم أو غيرها من الأمراض الوراثية ولا أحد يقول بحرمة إيجاد طفل لهذه الأسر ، لأنّ الطفل سوف يُبنتى بتلك الأمراض الوراثية .

نعم ، قد يحكم بعدم جواز إعلام الصغير أو حتى الكبير فيما يعرض له من الأمراض ، لأنّه أذى له وقد نهت الشريعة عن أذى المسلم ، إلاّ أن هذا غير حرمة إيجاد طفل يُعلم أنه سيبنتى بأمراض وراثية . هذا خلاصة ما أردنا بيانه في بحث الاستئنام .



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٢٣

الاستساخ

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

ثانياً : الاستنساخ

فهو عبارة عن الحصول على النسخ طبق الأصل (في النبات أو الحيوان أو الإنسان) بدون حاجة إلى تلاقي خلايا جنسية ذكرية وأنوثية ، والنسخة التي تكون طبق الأصل هي التي تحتوي على التراث الإرثي الكامل الموجود في خلايا صاحب الزريعة ، فيكون المخلوق الناتج صورة منه تماماً كالكتاب الذي نطبع منهآلاف النسخ فنجيء متشابهة تمام الشبه.

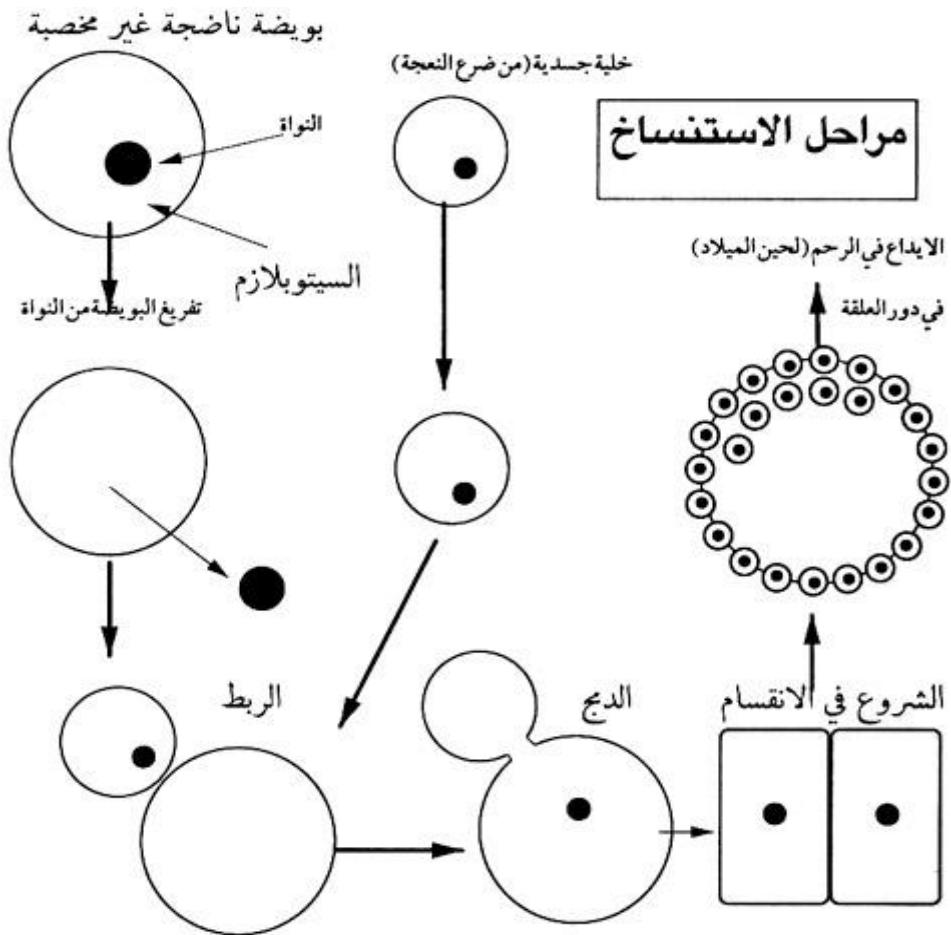
وحينئذ فلو جئنا بنوأة خلية من أي خلايا الجسم - كالجلد مثلاً - وهي تحتوي على الكروموزومات الستة والأربعين شريطاً ثم أودعناها داخل بيضة ناضجة تم إخلاؤها من نواتها التي تحمل (٢٣) شريطاً فإن النواة الضيفية تشرع في انقسام ليس في اتجاه تكوين خلايا جلدية ، بل في تكوين جنين سيكون صورة طبق الأصل عنمن أخذنا منه نواة الخلية ، لأنّ الذي يحدد جهة الانقسام هو السيتوبلازم ، وبما أن السيتوبلازم هنا هو لبيضة ناضجة ، فإن الانقسام للخلية سيكون باتجاه تكوين جنين ، وبما أن الكروموزومات في الخلية كاملة فمعنى ذلك أنَّ الصفات الوراثية للجنين ستكون مطابقة تماماً لصاحب النواة ، إذ ليس عندنا (٢٣) فرداً من الصفات الوراثية من الزوج و (٢٣) فرداً من الصفات الوراثية للأُنثى حتى يكون الجنين حاملاً لصفات الاثنين معاً.

وبتكرار هذا العمل نستطيع أن نحصل على أي عدد شئنا من النسخ التي تطابق صاحب النواة في التكوين الوراثي. ولقد أُنجز هذا العمل - فعلاً - في عدد محدود من الأحياء الدنيا ، كالضفدع^١ وأنجذ - أيضاً - في النعجة دولي في إنجلترا التي ولدت في يوليو (١٩٩٦ م) وبقيت سراً لا يعرفه أحد حتى أُعلن عنها في فبراير (١٩٩٧ م) والنعجة هي من الحيوانات الثديية (ترضع الثدي) ، فقد أخذت من نعجة خلية (ثديية) عزلت نواتها التي تحمل المعلومات الوراثية وزرعت تلك النواة في بيضة^٢ أُنثى بعد أن سُحبت نواتها التي تحمل المعلومات الوراثية ، ثم وضعت البيضة الملقحة في رحم النعجة ، فتولد جنين طبق الأصل عن صاحب النواة.

١. لخص هذا من بحث استنساخ البشر للأستاذ الدكتور حسان حتحوت وأبحاث أخرى لعلماء آخرين ذكرتهم الصحف والمجلات العالمية ، منهم العالم الاسكتلندي الذي أنتج النعجة دولي « آيان ويلمون ».

٢. إنَّ الخلية الثديية هي متخصصة لإنتاج الحليب ومكوناته ، وأمّا المورثات (الجينات) في هذه الخلية فهي في حالة سكون وعاطلة عن العمل ، ولكنها بمجرد وضعها في سيتوبلازم البيضة ثارت شجون هذه العوامل الوراثية الساكنة وبدأ في العمل ، فالسيتوبلازم الذي في البيضة له دخل في العملية.





وإذا كان هذا ممكناً - ولو بصورة نادرة الآن - حيث زرعت (٢٧٧) نواة في (٢٧٧) بويضة ناضجة تم إخراجهما من نواتها فنجحت حالة واحدة ، ولكن التقنية العلمية العالية قد تتمكن من زيادة نسبة النجاح في المستقبل.

وإذا أمكن هذا في النعجة - وهي من الحيوانات الثديية - فهو ممكّن في الإنسان ، لأن المرأة لها ثدي ترضع به ولدها.

وقد أحدث هذا الحدث (للنعجة دولي) صدمة في العالم ، وسبب الصدمة هو التخوف من استخدام نفس الأسلوب لإنتاج بشر متشابهين في الشكل والمظهر^١ حسب الطلب ، وهو الموضوع الذي كان يحلم به هتلر

١. إن الفرق بين النسخة الأصل والتابعة موجود بحكم الفرق الزمانى والتطور الثقافى والعلمى ويمكن باختلاف البيئة والتربية ، وهذا الاختلاف يمكن أن يكون بين النسخ المتطابقة فى الزمن الواحد ، فإن البيئة إذا اختلفت واختلف التعليم والتربية فسوف يكون اختلاف السلوك واضحًا ، كما شاهد الاختلاف بين التوأمين اللذين نشأا فى بيت واحد من أب وأم ، ولكن التشابه التام يكون فى الشكل والمظهر كما قلنا. ثم إنّه لحد الآن بالنسبة لاستنساخ الحيوان لا يعلم مقدار عمر خلايا النسخة ، ففى النعجة دولي لا يدرى هل عمر خلاياها عندما ولدت هي نفس عمر خلايا صاحبة الخلية ، أم عمرها جيد كعمر الحمل حين يولد فى حمل جنسى؟ فإن كان الأول فمعنى ذلك أن النسخة ضحية لأعراضشيخوخة مبكرة. ولا يعلم أيضًا هل ستكون هذه النسخة قادرة على التنااسل كغيرها من الحيوانات أم أنها ستكون عقيمة لا تلد؟





وأشباهه في هذا الزمان. فقد يفاجئنا العلم بإنجاز نسخ للإنسان فتؤخذ خلية من الإنسان من أي مكان أريد (بشرط أن لا تكون جنسية) وتعزل نواتها التي تحمل الصفات الوراثية ، وتزرع تلك النواة في بيضة امرأة بعد أن تسحب من البيضة الصفات الوراثية التي فيها ، ثم توضع اللقيحة في رحم المرأة فيتولد جنين طبق الأصل عن صاحب النواة.

وحينئذ بما أَنَّ الدِّينَ لَا بُدَّ لِهِ مِنْ أَنْ يَقُولَ كُلُّ مُوْرَدٍ مِنَ الْمَوَارِدِ الْعُلُمِيَّةِ لِقَدْرِهِ عَلَى مُوَاجَهَةِ وَمُسَايِرَةِ الْحَيَاةِ فَحِينئذٌ نَسْأَلُ عَنْ عَدَّةِ أَمْوَرٍ :

أولاًً : هل توجد حرمة شرعية لهذا العمل بحدٍ نفسه ؟

ثانياً : هل هذا الكائن الحي إذا وجد هو ولد شرعي ؟

ثالثاً : إذا كان ولداً شرعاً فمن هو أبوه ومن هي أمه ؟

رابعاً : هل في هذا العمل خطر على البشرية ؟

و قبل الإجابة عن هذه الأسئلة لابد أن نستبعد أولاً ما قيل من أن الاستنساخ عبارة عن تغيير لخلق الله تعالى ، وتغيير خلق الله تعالى يحرم بقوله تعالى : (إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَّا إِناثًاٰ وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًاٰ مَرِيدًاٰ). لعنه الله وقال لآتَخْذُنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًاٰ مَفْرُوضًاٰ وَلَا يُضْلِنَّهُمْ وَلَا يُمْنِنَّهُمْ فَلَيَبْتَكِنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا يُرْنَهُمْ فَلِيَغِيَّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ...)^١.

فتغيير خلق الله تعالى محرّم ؛ لأنّه ممّا يأمر به الشيطان ؛ وهو لا يأمر إلّا بالفحش والمعاصي^٢.

و واضح أن استبعاد هذا الكلام من حيث إن الاستنساخ لم يكن تغييراً لخلق الله تعالى ، بل هو كشف سرّ من أسرار خلق الله في الحيوان ، قد ينجح في الإنسان ، فإن هذا السرّ لم يكن مكشوفاً فتوصل إليه الإنسان ، فلم يخلق العلماء قانوناً ولم يوجدوا سرّاً في جسد الإنسان والحيوان ، على أن المراد بتغيير خلق الله في الآية هو الخروج عن حكم الفطرة وترك الدين الحنيف ؛ وذلك بتحريم الحلال وتحليل الحرام ، حيث يقول الله تعالى في مكان آخر من

١. النساء : ١١٧ - ١١٩

٢. ذكر ذلك الإمام محمد مهدي شمس الدين في مجلة الشراع ، وراجع الاستنساخ لمحمد الأشقر : ص ١٦



٥

كتابه الشريف : (فَأَقْمِ وَجْهَكَ لِلْدِينِ حَنِيفًا فِطْرَتُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) ^١.

إِذَا أَرَدْنَا تَفْسِيرَ الْقُرْآنَ - وَالْقُرْآنُ أَطْلَقَ خَلْقَ اللَّهِ عَلَى حُكْمِ الْفَطْرَةِ وَهُوَ التَّدِينُ بِدِينِ - فَيَكُونُ تَغْيِيرُ خَلْقِ اللَّهِ هُوَ الْخَرْجُ عَنْ حُكْمِ الْفَطْرَةِ وَتَرْكُ الدِّينِ وَالْاِرْتِبَاطُ بِالْطَّبِيعَةِ مِنْ دُونِ خَضُوعِ لِلسمَاءِ فِي نَتَائِجٍ مَا تَصِلُ إِلَيْهِ الْعُلُومُ الْطَّبِيعِيَّةِ.

وَكَذَا لَابَدَ أَنْ نَسْتَبِعَ الْحَجَّاجَ غَيْرَ الْعُلُومِيَّةِ لِلتَّحْرِيمِ ، فَقَدْ ذَكَرَتِ الْأَكَادِيمِيَّةُ الْفَرَنْسِيَّةُ لِلْعُلُومِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْسِّيَاسِيَّةِ عَنْدَمَا أَعْلَنَتْ مَوْقِفَهَا ضِدَّ الْإِخْصَابِ :

«إِنَّ الْإِخْصَابَ الصَّنَاعِيَّ جَرِيمَةٌ ضِدَّ قَاعِدَةِ الزَّوْاجِ وَالْأُسْرَةِ وَالْمَجَمِعِ» فَإِنْ هَذِهِ لَيْسَ حَجَّةٌ عُلُومِيَّةٌ ، حِيثُ إِنَّ الْإِخْصَابَ قَدْ يَكُونُ فِي زَوْاجٍ وَأُسْرَةٍ وَلَكِنْ يَوْجِدُ مَانِعًا مِنْهُ بِصُورَةٍ طَبِيعِيَّةٍ فَيَصْارُ إِلَيْهِ بِصُورَةٍ صَنَاعِيَّةٍ ، وَهَذَا مَا يَنْمِيُ الْأُسْرَةَ وَالزَّوْاجَ ، لَا أَنَّهُ جَرِيمَةٌ ضِدَّهُمَا كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي أَطْفَالِ الْأَنَابِيبِ الَّذِي هُوَ عَلاجٌ لِحَالَةِ الْعُقْمَ. وَكَذَا لَابَدَ أَنْ نَسْتَبِعَ مَا يُظَنُ «مِنْ أَنَّ الْإِسْتَنْسَاخَ هُوَ مَحاوْلَةٌ مِنَ الْبَشَرِ أَنْ يَخْلُقُوا مِثْلَ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَمَحاوْلَةٌ مِثْلَ ذَلِكَ ظُلْمٌ ، وَأَيُّ ظُلْمٌ؟! لِإِنَّهَا لَا تَقْعُدُ إِلَّا مَنْ لَا يَقْدِرُ اللَّهُ تَعَالَى حَقَّ قَدْرِهِ ، فَيُضَلِّلُ تَحْتَ قَوْلِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) : «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : وَمَنْ أَظْلَمَ مَمْنُ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي ، فَلَيَخْلُقُوا ذَرَّةً أَوْ لَيَخْلُقُوا شَعِيرَةً». أَخْرَجَهُ الْبَخَارِيُّ ^٢.

وَقَدْ رُدَّ هَذَا بِالْقَوْلِ : بِإِنَّ الْإِسْتَنْسَاخَ لَيْسَ مِنْ جَنْسِ الْخَلْقِ الَّذِي تَفَرَّدَ اللَّهُ بِهِ (وَهُوَ الْخَلْقُ مِنَ الْعَدَمِ) ، بَلْ الْإِسْتَنْسَاخُ هُوَ مِنْ نَوْعِ التَّرْكِيبِ يَوْضُعُ بِنَوَافِهِ الْخَلِيلَةَ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي بِيَضَّةٍ مِنْزُوَعَةٍ النَّوَافَةِ ، وَسَرَّ الْخَلْقِ وَالْحَيَاةِ مَوْجُودٌ فِي النَّوَافَةِ وَسِيَّتُو بِلَازِمِ الْبَيْضَةِ ، فَالْإِسْتَنْسَاخُ هُوَ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى ، وَهُوَ أَيْضًا مِنْ ذَكْرِ وَأَنْشَى؛ لِأَنَّ الْخَلِيلَةَ الْمَأْخُوذَةَ مِنَ الْأَصْلِ نَاشِئَةٌ فِي الْأَصْلِ مِنْ تَزَاوِجِ ذَكْرٍ وَأَنْشَى عَنْدَمَا كَانَ ذَلِكَ الْأَصْلُ خَلِيلَةً وَاحِدَةً ، ثُمَّ تَكَاثَرَتْ خَلِيلَاهُ بِالْأَنْقَسَامِ إِلَى أَنْ صَارَتْ كَثِيرَةً وَكُلُّ مِنْهُمَا يَحْتَوِي عَلَى (٤٦) كَرْوَمَوْزُومَ، نَصْفُهَا مِنَ الذَّكْرِ وَنَصْفُهَا مِنَ الْأَنْشَى.

١. الرَّوْمُ : ٣٠

٢. الْإِسْتَنْسَاخُ فِي مِيزَانِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، دَمَّسْلِيمَانُ الْأَشْقَرُ : صَ ١٧ وَ ١٨ .



وبعد أن استعبدنا هذه الإجابات المحرمة للاستنساخ نعود لنرى رأي علماء الإمامية (رضوان الله تعالى عليهم) في عملية الاستنساخ.

وقد أجاب على مجلمل هذه الأسئلة آية الله العظمى الشيخ ميرزا جواد التبريزى (حفظه الله) فقال : « لا يجوز الاستنساخ البشري ؛ لأنَّ التمايز والاختلاف بين أبناء البشر ضرورة للمجتمعات الإنسانية اقتضتها حكمة الله سبحانه ، قال تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلْفَاتِ الْمُتَكَبِّرَاتِ وَالْوَانِكُمْ) وقال : (وَجَعَلْنَاكُمْ شَعُوبًا وَقَبَائِلَ تَعَارَفُوا) وذلك لتوقف النظام العام عليه. بينما الاستنساخ البشري - إضافة إلى استلزماته محرمات أخرى ك مباشرة غير المماثل والنظر إلى العورة - يوجب اختلال النظام وحصول الهرج والفوضى ... ففي النكاح يختلط الأمر بين الزوجة والأجنبية وبين المحرّم وغيره ، وفي المعاملات كافة لا يمكن تمييز طرفيها فلا يعرف الموجب والقابل. وفي القضاء والشهادات لا يمكن تمييز المدعى عن المدّعى عليه وهمما عن الشهدو، والملاّك عن غيرهم ، وفي المدارس والمشاغل والإدارات والامتحانات حيث يسهل إرسال (النسخة) بدل الأصل فتذهب الحقوق ، وفي الأنساب والمواريث حيث لا يتميّز الولد عن الأجنبي - إضافة إلى كون (النسخة) لا يعدّ ولداً شرعاً لوالده « صاحب الخلية » . فتضيع الأنساب والمواريث ... وهذا غيض من فيض ، وعليه فقس سائر الأمور حيث لا يبقى نظام أو مجتمع ... والله العالم ».

أقول : إنَّ هذه الفتوى المتقدمة قد نظرت إلى العنوان الثانوي اللازم لنفس العملية - وهو اختلال النظام - ولم تنظر إلى نفس العملية بعنوانها الأولى ، وهو أمر صحيح إذا طبق هذا الاستنساخ بصورة واسعة أدت إلى اختلال النظام ، أمّا إذا طبق بصورة ضيقة بحيث لا يلزم منه المحاذير التي ذكرت فلم تتعرض الفتوى له.

ولكنَّ الأمر الذي يجب أن نتوقف عنده هو التصریح بعدم عدَّ الولد ولداً شرعاً لوالده صاحب الخلية ، حيث إنَّ الولد لغة وشرعًا ما تولد من شيء ، وقد تولد هذا الولد - حسب الفرض - من الخلية والبيضة ، فهو ولد شرعي وعرفي إذ لا نهي عن لحوقه بأبيه صاحب الخلية ، أو بأمه صاحبة البيضة ، كما ورد النهي في الزاني حيث قال الحديث الشريف : « الولد للفراش وللعاهر الحجر ».

وقد أجاب آية الله السيد كاظم الحائرى على هذه الأسئلة بصورة مفصلة ، فقال : « إنَّ نفس عملية الاستنساخ البشري بعنوانها الأولى لو نجحت لا بأس بها إن لم تقارن محرماً.



وأما مسألة الأبوة والأمومة فمتعينة من باب أن الفهم العرفي للأب هو صاحب الخلية^١، والأم هي صاحبة البيضة، لأن الولادة الحقيقة تنصرف البيضة والخلية اللتين ولدتا الولد.

ولكن نفهم من الآية الشريفة في قوله تعالى : (ومن آياته اختلاف أسلتكم وألوانكم) أن حكمة الله البالغة جرت على اختلاف الألسنة والألوان حفظاً للنظام ، وبما أن هذا الاستنساخ يؤدي حتماً إلى اختلال النظام لو طبق بصورة شاملة وواسعة « لعدم معرفة البائع من المشتري والمدعى من المدعى عليه ومن الشهود وعدم معرفة الظالم من المظلوم وامثال هذه الأمور في العقود والإيقاعات والجنيات وغيرها » فيلزم تحريم هذه العملية في صورتها الواسعة لهذا اللازم الباطل حتماً.

وهذا الجواب - كما هو واضح - قد تعرّض بصورة مفصلة لحكم المسألة في عنوانها الأولي والثانوي ، وقد تعرض لمسألة الأبوة والأمومة لهذا الكائن لو وجد ، وهو جواب متين ومقبول عرفاً؛ لأن الولد قد نشأ من الخلية والبيضة ، ولو لا هما لما نشأ الولد ، بما أن معنى الولد والتولّد الحقيقى هو تولد الشيء من الشيء ، وقد تولد هذا الولد من طرفين (خلية قُلْبَكَ بيضة) كما هو المفروض ، ونشأ منها فان العرف ينسب هذا الولد إلى صاحب الطرفين وهما صاحب الخلية وصاحب البيضة^٢. وقد ذكر في مجمع البحرين : أن التفسير المفهوم من الوالدية هو أن يتصور من بعض أجزائه حي آخر من نوعه على سبيل الاستحالة لذلك الجزء. وهذا الولد قد تصوّر وتكون من الخلية والبيضة.

وعلى هذا فلو وضعنا هذه اللقيحة في رحم طرف ثالث (امرأة أجنبية عن صاحبة البيضة) فإن الأم تبقى هي صاحبة البيضة والأب هو صاحب الخلية ؛ لأن التولّد غير التغذى ، فإن هذا الولد قد نشأ ووجد من طرفين (خلية وبيضة) فلو وضع في رحم حاضن فهو قد تغذى على طرف ثالث والمغذي ليست هي الأم الحقيقة (كما أن المغذي للطفل بلبنها - وهي المرضعة - ليست أمّاً حقيقة ، بل هي أم مرضع ومجازية).

نعم ، قد يحكم بمحرمية هذه الأم الحاضن للطفل للأولوية من الأم المرضع الذي ترعرع الطفل على لبنها.

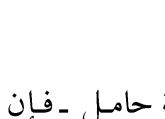
١. فيما إذا كان صاحب الخلية ذكرأ. أما إذا كان صاحب الخلية أنثى فتصور علي نحوين :

أ - صاحب الخلية أنثى وهي غير صاحبة البيضة.

ب - صاحب الخلية أنثى وهي نفس صاحبة البيضة.

ففي هذين النحوين لا يوجد عنصر ذكري ، فالعرف وكذا الشرع لا يقول بوجود أب لهذا الولد. نعم ، له أم وهي صاحبة البيضة ، أمّا صاحبة الخلية فهل هي أم ؟ نعم لا يبعد أن تكون أمّاً لأنّه نشأ منها أيضاً.

٢. قد يقال أنّ الفهم العرفي للأب هو صاحب المنى.



وحتى لو تكون النسخ من خلية المرأة وبيضتها - كما في النعجة دولي حيث كانت الخلية من نعجة حامل - فإن الولد ينسب إليها لأنها هي ولدته.

تحريمولي الأمر :

إن نفس عملية الاستنساخ البشري بعنوانها الأولى التي قيل بحليتها لو نجحت في الإنسان إن لم تقارن محظيا آخر يمكن لولي الأمر تحريمها بالحكم الولائي (الحكومي)؛ وذلك إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الدول الغربية التي تجري فيها أبحاث الاستنساخ على أقسام : فمنها : من منعت أبحاث الاستنساخ البشري. ومنها : من حرمتها من معونة ميزانية الدولة.

ومنها من جمدتها سنوات حتى تبحثها اللجان المتخصصة ثم ينظر في أمرها من جديد ، لهذا فقد يرىولي الأمر تحريم ذلك لثلاً يسعى رأس المال الخاص وشركات الأدوية إلى تخطي هذا الخطر بتهيئة الأموال واستمرار الأبحاث في دول العالم الثالث واستغلالها حقولا للتجارب البشرية كما كان ديدنها في كثير من السوابق ، ولكن مع ذلك نقول : إن هذا التحريم ليس حكماً شرعاً لا يتبدل ، بل هو حكم ولائي حكومي قد يتبدل في زمان ما أو مكان ما.

تحفظ من القول بالاباحة بالعنوان الأولى :

إن الفتوى المتقدمة بحلية عملية الاستئتمان والاستنساخ بالصورة المتقدمة لابد من تقييدها بعدم الضرر ، كما هي مقيدة في صورة الاستئتمان ، ولكن لما كانت بعض المضار لا تظهر قبل مرور وقت طويل فلابد من عدم التسرع قبل التثبت والتأكد قدر الاستطاعة من عدم الضرر عند العامل لعملية الاستئتمان والاستنساخ البشري ، ولهذا قد نرى الارشاد لإجراء التجارب على الحيوان لاستنساخه أو استئتمامه ، فإن سليم من التبعات والأضرار وتأكدنا من عدم الإضرار لو طبق على الإنسان فنجيز ذلك بصورة لا تؤدي إلى الإخلال بالنظام «ولا ينبغي أن تنسى الإنسانية درسها الكبير بالأمس القريب في مجال انشطار الذرة ، إذ ظهر لها بعد حين من الأضرار الجسيمة ما لم يكن معلوماً ومتوقعاً» إذن لابد من أن يستمر ترصد نتائج التجارب النباتية والحيوانية لزمن طويل لتأمين من الأضرار والتبعات ، فإن حصل لنا قطع بعدم الأضرار بتطبيقها على الإنسان فنسمح بذلك بصورة لا تؤدي إلى الإخلال بالنظام ، والله العالم.



هل تنجح عملية الاستنساخ؟

إن الله تعالى صرّح في كتابه الكريم بأنه بدأ خلق الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعل نسله من ماء مهين (وهي الحيامن الذكيرية) فقال تعالى : (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفةً في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقةً فخلقنا العلقة مضغةً فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبarak الله أحسن الخالقين) .

أقول : إذا كان مراد هذه الآية وأمثالها - التي هي في صدد خلقة الإنسان الأول وخلقة نسله - الحصر ، وقلنا : إن الخلية التي تؤخذ من الذكر (غير الخلية الجنسية) لن تحول إلى مني حين صعقها وتلقيحها ببويضة المرأة . كما هو الفرض - فسوف لن تنجح طريقة الاستنساخ الآنفة الذكر في الإنسان .

أما إذا لم يكن الحصر مراداً من الآية أو افترضنا أن الصعق الكهربائي (أو التلقيح الذي يحدث) يستخرج من الخلية حيناً ، أو قلنا : إن المراد من الماء المهين هو ماء المرأة (البويضة) ف تكون عملية الاستنساخ المفروضة غير منافية للآيات القرآنية ، ويحتمل أن تقع في الخارج .

خلاصة البحث :

١. المؤمنون : ١٢ - ١٤

٢. هناك فروض واحتمالات علي مصطلح (الأرأيتين) لا بد من طرحها لنرى إجابة الشارع المقدس حولها ، منها :

أ - لو تم الاستنساخ بين امرأة وأخري وغيّب العنصر الذكري فما هو حكم الشارع في هذه العملية ؟

لو أصبح هذا الأمر ممكناً - كما لو كانت الآيات القرآنية التي هي في صدد أصل الخلقة لم تكن للحصر ، وكان المراد من الماء المهين هو ببويضة المرأة - فلا بد من معرفة الحكم من الناحية الشرعية .

ب - إمكان تنوّع الاستنساخ الواحد ليصبح نصفه من الإنسان ونصفه من الحيوان ، كما لو أخذنا نواة خلية من إنسان وزرعناها في ببويضة (غزال أو فيل أو ذئب أوأسد أو طائر) متزوجة النواة فما حكم الناتج الذي قد يكون انساناً بسرعة غزال أو قوة فيل أو أنياب ذئب أوأسد أو أجنحة طائر ؟

أقول : إن هذين الفرضين إن أمكننا فإنّ الفقه لا يتوقف في حكم ما أنتجه ، حيث إنّ أحكام الله تعالى تابعة لما يصدق عليه هذا الموجود عرفاً من كونه أثني أو إنساناً ذكراً في الشكل والمظاهر ، وبما أن المولود سيكون نسخة طبق الأصل عن صاحب النواة فإن حكمه واضح وإن كانت له سرعة الغزال أو أنياب الفيل ، وإن كانا قد تتوافق في صحة فرض أن يأخذ المولود من صاحب البيضة فإذا كانت الصفات الوراثية هي لصاحب النواة .

ح - عذراء صنعت نسخة لها ثم أودعت الزراعة رحمها لتتمو حتى الميلاد فهل هذا الحمل شرعاً وهى لا زواج لها ، وهل هى بنتها أو توأمها ؟

د - لو أخذت خلية مني بقصد اصدار نسخة وراثية طبق الأصل مع ببويضة امرأتي وحفظت في التبريد حتى مات الزوجان ثم وضعت في رحم وصارت ولداً فهل يستحق ارثاً مع بقية الوراثة حتى إذا كان الإرث قد قسم وانتهي ؟

بالنسبة إلى الاستئام : عبارة عن عدّة نقاط :

أولاًً : أن عمل الأجنة المتعددين من لقيحة واحدة ، أو قل عمل عدّة توائم جائز بشرطين :

أ - أن لا يكون في ذلك العمل مخاطرة على حياة الجنين أو حياة ما سيكسي جلداً خلويًا ليكون منشأً لحياة جنين ، وأن لا يكون خطر على صحتهما.

ب - أن لا يكون عمل التوائم بصورة واسعة بحيث يؤدي إلى اختلال النظام لعدم التمييز بينهم.

ثانياً : إذا عملنا أجنة متعددين بإيجاد الجدار الخلوي الاصطناعي للخلايا المقسمة بحيث تكون كل خلية هي خلية أمّ ففي هذه الصورة لا يجوز قتل هذه الأجنة ولو كانت فائضة ؛ لأنّها مبدأ نشوء إنسان ولا يجوز قتل مبدأ نشوء الإنسان. نعم ، إذا حفظنا الخلية المقسمة في التبريد العميق قبل أن نعمل لها جداراً خلويًا ونثيم ما تمزّق من الجدار ، فإن قتل هذه الخلية لا بأس به ؛ لأنّ حال هذه الخلية حال المني الذي يجوز اهداره بمثل العزل ، أو قل لأنّه ليس مبدأ نشوء إنسان حتى يحرم قتله.

ثالثاً : يجوز اعطاء الأجنة المبردة إلى سيدة أخرى لوضعها في رحمها ، بل لعلّ هذا العمل مستحب لما فيه من المحافظة على الجنين ورعايته إلى حين الولادة. نعم ، ثبت حرمـة أن يفرغ الرجل ماءه في رحم يحرم عليه ، ولكنّ وضع اللقيحة ليست ماءً للرجل ، إذ بعد التقليل لا يطلق على اللقيحة إنّها ماءً للرجل.

رابعاً : أن الأب هو صاحب المني ، والأم صاحبة البيضة وإن وضع الجنين في رحم غير صاحبة البيضة ، لأنّ القرآن الكريم يقول : (إِنَّ أُمَّهَا تَهُمْ إِلَّا الْلَّاتِي وَلَدَنَاهُمْ) والولد الحقيقي والولادة الحقيقة هي ما تولد منه الشيء ، ونحن نعلم بأنّ الولد قد تولد من المني والبيضة حقيقة.

خامسًا : لا يبعد أن تكون الأم الحاضن محـرماً على الجنين الذي سيولد ، من باب أولويته من الأم المرضعة عـرـفـاً ، فيتعـدـى من المحرمية الرضاعية إلى محرمية الجنين على أمّه إذا حضنته في رحمها حتى الولادة.

سادساً : أن الاستفادة من الجنين الثاني (الطفل الثاني التوأم) للطفل الأول إنّما تكون جائزة بشرط أن لا تؤدي إلى موت الطفل الثاني ولا إلى الأضرار به ، وأمّا إذا أدت إلى موته أو الأضرار به فهي غير جائزة.

سابعاً : لا حرمـة في أن يرى الطفل الثاني الذي يفصل بينه وبين أخيه المشابـهـ له عـدـةـ سنـينـ مستـقـبلـهـ وما يـعـرـضـ لأـخـيهـ منـ أمـراضـ هيـ لـهـ بالـمرـصادـ.



ثامناً : لا يجوز اذى الطفل الثاني أو الولد الثاني بإعلامه بمصيره الذي سوف يتلهي إليه فيما إذا علمنا بذلك نتيجة ابتلاء الولد الأول به.

أما بالنسبة إلى الاستنساخ فخلاصته عدة نقاط أيضاً :

أولاً : أن عملية الاستنساخ في البشر بعنوانها الأولى - لو نجحت - لا بأس بها إن لم تقارن محرّماً آخر ، من قبيل كشف العورة أمام الأجنبي.

ثانياً : أن الأب في عملية الاستنساخ هو صاحب الخلية ، والأم هي صاحبة البيضة ، وبالإضافة إلى أن مفهوم الولد هو ما تولّد من شيء وهذا الولد تولّد منهما يفهم العرف أن صاحب الخلية هو الأب ، إذ لا يفهم العرف أن هذا الولد نشاً من غير أب ، كعيسى (عليه السلام).

ثالثاً : إذا أدى الاستنساخ البشري إلى اختلال النظام - كما لو طبق بصورة واسعة - فهو أمر محرم ؛ لأن الشارع المقدس جرت حكمته على حفظ النظام باختلاف الألسنة والألوان. وبهذا الذي تقدم يتبيّن لنا : أن العلماء الذين قاموا بالاستنساخ أو الاستئثار لو ادّاموا عملهم هذا ونجحوا فيه في الإنسان فإنّ عملهم هذا سيكون عبارةً عن اكتشاف سرّ من أسرار الخلق التي خلقها الله سبحانه وتعالى في الجسد ، فلم يكن لأحد الحقّ في القول بأنّهم قد خلقوا قانوناً أو أوجدوا سرّاً في جسد الإنسان أو الحيوان ، بل هم كشفوا هذا السرّ الذي أودعه الله في الجسد فلم يأتوا بشيء جديد غير الاكتشاف.

إذن ليس في هذين العنوانين أي تحدّل ، كما يحب البعض أن يسمّيه اهتزاراً بين العلم والدين.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٢٤

نقل وزرع الأعضاء البشرية

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

هل يجوز نقل الأعضاء البشرية وزرعها؟

بقي عندنا نفس نقل الأعضاء البشرية من إنسان لآخر التي ليس فيها حرمة مسبقة فهل هو جائز بلا كلام ، أو حرام بلا كلام ؟

قد يقال بعدم الجواز ، ودليله هو : أن الإنسان وإن كان متسلطاً على نفسه إلا أنه ليس له حق المثلة بجسمه ، وقطع الإنسان لعضو من أعضائه وإن كان بواسطة الطبيب ورضاه هو مثلاً غير جائزة .

ولكن الجواب عن ذلك : أن العرف يرى أن المثلة تتحقق عند التعدي على الإنسان ، وفي صورة ما نحن فيه لا يكون أي تعدٍ من إنسان على آخر ، بل جاء الإنسان الأول بطوع اختياره وإرادته وطلب من الطبيب نقل عضو من أعضائه إلى أخيه أو صديقه ، فأehler يصدق عرفاً على هذا العمل من الطبيب أنه مثلاً؟!

وقد يقال : «إن التبرع بنقل العضو البشري إنما يكون فيما يملكه الإنسان ، وإن المالك الحقيقي لجسد الإنسان وروحه هو الله تعالى ، أما الإنسان فهو أمين على جسده فقط ومطلوب منه أن يحافظ عليه مما يهلكه أو يؤذيه استجابة لقوله تعالى : (ولا تُلْقِو بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ) ولهذا كانت عقوبة الانتحار هو الخلود في النار ، ... وبناءً على ذلك فإن الإنسان الذي لا يملك ذاته ولا يملك أجزاء هذه الذات لا يمكن التبرع بأعضاء جسمه فهي هبة من الله للإنسان المؤمن عليها ، ولا يحق له التصرف فيها»^١.

ولكن من حق إنسان أن يناقش فيما ذكر كدليل على عدم جواز نقل العضو من إنسان لآخر ، إذ دليل المتكلّم ينحل إلى شقين :

الأول : لا يجوز للإنسان أن يلقي نفسه في التهلكة ، وهذا أمر لم يختلف فيه اثنان .
الثاني : لا يجوز للإنسان أن يقدم عضواً من أعضائه إلى غيره بدليل أن الإنسان لا يملك هذا العضو ، وأن المالك الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى .

ونحن وإن قبلنا أن العضو الذي هو جزء من جسدي ليس ملكاً لي ، إلا أن قطعه وتقديمه للغير غير متوقف على ملكيته لي ، بل لنا أن نقول : إن الإنسان له نوع ولادة على جسمه وأعضائه وقد منع من القاء نفسه في التهلكة

١. ذهب إلى هذا الرأي الشيخ محمد متولي الشعراوي في بحث كتب في مجلة العالم الأسبوعية السنة التاسعة ٦ شباط ١٩٩٣ م
شعبان ١٤١٣ هـ العدد (٤٦٩) ص ٣٣





١. وقد ذهب إلى هذا الرأي شيخ الأزهر في مصر الشيخ جاد الحق على جاد الحق بشرط «أن يصرّح طبيب مسلم ثقة بأن نقل هذا العضو من شخص إلى آخر لا يتربّط عليه ضرر بلين بالشخص المتبرّع، وإنما يتربّط عليه إنقاذ حياة الشخص المتبرّع له أو إنقاذه من مرض خطير» وهذا الشرط مفروض في مسألتنا أيضاً.

٢. مصباح الفقاهة في المعاملات، تقرير بحث الإمام الخوئي، بقلم محمد على التوحيدى : ج ٢ ، ص ٤ - ٥

(النص غير مقوم) (النص غير مقيم)

ثم إذا نوّقش في هذا الدليل المجوز لنقل العضو من إنسان آخر فيكون الأصل العملي في المقام القائل بجواز ذلك ، حيث نشك في أصل التكليف وفي الحرمة خصوصاً إذا علمنا أن العرف ينظر إلى هذه العملية أنها إيثار وبرّ وعمل خير وإحسان.

هل يتمكّن الولي (للطفل والمحاجنون) أن يتبرّع بأحد أعضاء المولى عليه إلى فرد آخر ؟

والجواب عن ذلك : بعدم الجواز ، وذلك لما في هذا العمل من ضرر على المولى عليه ، والولي إنما يصح تصرفه في خصوص مصلحة المولى عليه ، وليس من مصلحته أن ينقص عضواً من جسمه.

نعم ، قد تحدث في حالة نادرة أنّ أخوين أحدهما قد عُطّل عضوه ، ويكون بتقاديم عضو أخيه له مصلحة مهمة جداً بحيث لو مات أحد الأخوين فإن الآخر يكون في طريق الموت ، ففي هذه الحالة الخاصة يجوز للولي أن يقدم أحد أعضاء المولى عليه لأخيه الآخر ، ويكون هذا الضرر الذي قام به الولي على المولى عليه لأجل دفع الضرر الأكبر ، وطبعي يجوز دفع الضرر الأكبر بضرر أقلّ ، إلا أن هذه الحالة نادرة قد لا يكون لها موضوع في الواقع الخارجي.

هل يجوز بيع الأعضاء البشرية؟

قد يقال بعدم الجواز من ناحية أن الإنسان لا يملك أعضائه ، فكيف يجوز له بيعها ؟ مع أن البيع متوقف على الملك كما قرر ذلك الفقهاء.

ولكن لنا أن نقول : إن الولاية التي جعلها الله سبحانه وتعالى للإنسان على نفسه وحده في الانتفاع بهذه الأعضاء وأولويته تجعله قادرًا على تنازله عن هذا الحق في مقابل المال إن كان نقل العضو جائزًا كما تقدم ذلك ، وقد افتى جمّعُ منهم السيد الخوئي ؛ بجواز بيع الدم الذي يؤخذ من جسم إنسان لجسم آخر ، ولعله للتنازل عن هذا الحق في مقابل المال ، أو لصدق الملكية الاعتبارية عليه ، بل للملكية الذاتية كما تقدم ذلك.

هل يجوز نقل العضو من الميت إلى الحي ؟

وإذا كنّا قد انتهينا إلى جواز نقل العضو من الحي إلى الحي - كما تقدم - فهل يجوز نقل العضو من الميت إلى الحي ؟

والجواب : إذا قبلنا التزاحم الملائكي المتقدم بأن قطع العضو من الميت وإن كان حراماً إلا أن أهمية الانتفاع بعضو الميت للإنسان الحي وإن لم تكن واجبة إلا أنها ترفع حرمة قطع العضو من الميت ، لأن الحرمة هي

في صورة الاعتداء على الميت ، لا لفائدة ، فيكون العمل منافياً لوجوب احترام الميت ، أمّا مع هذه الفائدة الكبيرة فلا يكون قطع عضو الميت مخالفًا لاحترامه ، خصوصاً إذا صرّح هذا الإنسان قبل موته بقطع أعضائه المفيدة للمرضى.

ولكن قد يقال : إن حرمة الميت التي ثبت أنها كحرمة الحي معناها هو عدم جعل الميت العوبة^١ بيد غيره ، وحيثنى إذا كان هناك اجازة من نفس الميت لقلع عضو من أعضائه بعد الموت للاستفادة منها فلا يعد قلع العضو بعد الموت خلافاً لاحترامه حيث أجاز لنا شق جسمه للاستفادة من أعضائه ، أمّا مع عدم الاجازة والاذن منه فقد يصدق عدم الاحترام على أخذ العضو منه حتى وإن كانت مصلحة للغير ، إذ عدم احترامه وهتكه شيء عرفي يفهمه أهل العرف في صورة عدم إجازاته . نعم ، إذا كانت مصلحة لنفس الميت كمعرفة قاتله فيجوز تشريحة وقلع الحنجرة والعين ، لعدم عدّ هذا هتكاً له في صورة عود النفع لنفسه.

ثم إن الطبيب : إذا كان يرى بنفسه أن هذا الإنسان قد مات فعلاً وإلى جانبه إنسان يحتاج إلى بعض أعضاء هذا الميت لينقذه من الموت أيضاً ، فيتوجه إليه خطاباً الأول بحرمة قطع أعضاء الميت ، والثاني وجوب انقاد الآخر فيقع التزاحم ، فيقدم الأهم على المهم ، ومن الواضح أن الأهم هو انقاد حياة المريض الثاني ولو كان بواسطة أخذ عضو من الميت لو قلنا بحرمه ، ومثل هذا شق بطن الأم إذا ماتت لأجل انقاد الجنين^١ .
شبهة : قد يقال أن أدلة وجوب دفن القطعة المبنية من الحي تأتي بعد قطع العضو من الجسم الحي أو الميت ، وحيثنى لا تصل النوبة ترقيعها في جسم آخر ليستفيد منها.

الجواب : أن أدلة وجوب الدفن لا تأتي في الإبارة لأنها إبارة بل تأتي في صورة القطع بموت العضو ، أمّا إذا كان العضو بعد قطعه لا يحسب ميتاً ، بل يمكن إلحاقه بجسم إنسان آخر فهو عضو حي ، فلا تشمله أدلة وجوب الدفن ، ولهذا لو فرضنا أن إنساناً قد توقف قلبه لمدة قليلة ثم رجعت إليه الحياة فلا يقال بوجوب دفنه ، فما نحن فيه كذلك أو أولى ، لأن العضو الذي قطع : إما لا يصدق عليه أنه ميت ، أو صدق عليه الموت مدة قليلة ثم رجع إلى الحياة باتصاله بجسم آخر فلا تشمله أدلة وجوب الدفن ، بل تنحصر أدلة وجوب الدفن لما صدق عليه أنه ميت ولم ترجع إليه الحياة.

١. وقد افتى الإمام الخوئي : بجواز أخذ عضو من الميت لزرعه للحي إذا اقتضت ضرورة الحياة ذلك ، وأفتى أيضاً بجواز أن يوصى الإنسان باستئصال بعض أجزاء جسده بعد موته لزرعها في جسم من يحتاج إليها وإن كان كافراً ، ولكن التعين للفرد المسلم أفضل.
راجع منية السائل : ص ٢٢١ - ٢٢٢



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٢٥

تعلم الطب المتوقف على محرم

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

تعلم الطب المتوقف على محرم :

إن تعلم الطب والترقي فيه إلى حيث حاجة المجتمعات المعاصرة قد يتوقف على ارتكاب بعض المحرمات في الشريعة الإسلامية المقدّسة ، فهل يجوز ارتكاب هذه المحرمات لأجل الوصول إلى تعلم علم الطب ، أو نقول بعدم جواز التعلم وعدم ارتكاب المحرمات في الشريعة الإسلامية ؟

فمثلاً: أن طلاب كلية الطب يحتاجون نموّهم وتدرّجهم في معرفة علوم الطب إلى تشریح بعض الجثث الذي هو محرم بعنوانه الأولي ، أو قد يحتاج التعلم إلى النظر إلى النساء المحرمات ، أو عورة الإنسان الذي هو محرم من قبل الشارع المقدّس ، فهل نقول بعدم وجوب أو عدم حسن تعلم علم الطب ونفتی بحرمة تعلم الطب المتوقف على المحرمات ، أو نقول بجواز تعلم علم الطب وجوائز ارتكاب هذه المخالفات الشرعية ؟

وللحجّاب على هذا التساؤل ينبغي التنبيه على أن تعلم الطب إذا كان متوقفاً على عمل محرم ، ويمكن أن يتوقف على عمل محلّل ، فإن الحرام الذي حرمه الشارع لا يمكن أن يكون محللاً ، وذلك لعدم وجود المبرّ لحلّية المحرم مع فرض أن تعلم الطب يمكن أن يكون عن طريق سلوك الطريق المحلّل ، فمثلاً إذا كان للوصول تعلم الطب طريقان :

أحدهما: تشریح جسم حيوان كالارنب أو القرد أو ما شابه ذلك من الحيوانات المحللة تشریحها شرعاً.

والآخر: تشریح جثة إنسان مسلم ، وهو عمل محرم في الشريعة الإسلامية ، ففي هذه الحالة لا يجوز تعلم الطب عن طريق التشریح المحرم ، وهذا واضح؛ لأن حرمة تشریح جسم الإنسان المسلم سواء كانت تعبديةً محضةً أو لأجل احترام المسلم حتى بعد موته لا يجوز مخالفتها إذا لم يكن هناك شيء يمكن أن يكون له مصلحة أهم من مفسدة عدم احترام الميت المسلم ، وقد افترضنا أن علم الطب يمكن تحصيله عن طريق محلل (وهو تشریح جسم الحيوان كالارنب) فتبقى حرمة التشریح لجسم المسلم خاليةً عن مزاحم أهم.

تعلم الطب المتوقف على محرم إذا لم يمكن توفير الأسباب المحللة :

وهنا نقل البحث إلى هذه الصورة ، وهي : فيما إذا توقف تعلم الطب على شيء محرم - كالنظر إلى المرأة المحرمة ، أو النظر إلى العورة ، أو تشریح جسم الإنسان المسلم لمعرفة سبب موته - ولم يمكن توفير سبب محلّل لتعلم الطب ، فهل يجوز هذا ، أو لا يجوز ؟



الجواب :

أولاًً : قد يجاب بجواب معروف وهو : أن علم الطب إذا كان واجباً وجوباً كفائياً ولم يوجد من به الكفاية من الأطباء لادارة أمور مرضى المجتمع فيجوز تعلم الطب حتى إذا توقف على أمور محمرة ؛ وذلك ، لأن تعلم الطب واجب أهم من حرمة النظر إلى المرأة ، أو حرمة التشريح للمؤمن والنظر إلى عورة الإنسان .

ولكن هذا الجواب لا يلبي طلب المجتمع ، ولا يحل المشكلة ؛ وذلك :

١ - للشك في تشخيص الحاجة الوجوبية لتعلم الطب ، فإنها حاجة اجتماعية ، وليس حاجة فردية ، فالإنسان في خصوص القضايا الفردية يمكنه أن يقطع بأن الشيء الفلاني هو ماء مثلاً ، أما بالنسبة للحاجات الاجتماعية فيصعب عليه التمييز بوجوبها .

٢ - إن الوجوب الكفائي لتعلم الطب لو كان واضحاً عند الفرد فهناك شبهة أخرى ، وهي : هل الوجوب الكفائي واجب لوجوب حفظ النفس فقط ، أو الوجوب الكفائي واجب لما يعم حفظ النفس ؟

من الواضح أن علم الطب ليس مختصاً بحفظ النفس ، فقد يقال بأن تعلم الطب واجب بالنسبة لحفظ النفس فقط ، أما ما لا يشمل حفظ النفس من الطب فهو ليس بواجب ، ولا يجوز تعلمه إذا توقف على مقدمة محمرة .

ثانياً : وقد يقال - كجواب على السؤال المتقديم - بجواز تعلم الطب وإن توقف على مقدمة محمرة ، وذلك لعلمنا بأن الشريعة الإسلامية لا ترضى بكون المجتمع الإسلامي متخللاً عن ركب العالم الحضاري ، فلابد في كل فن وكمال من أن يتعلم المجتمع الإسلامي ذلك .

وهذا الجواب صحيح ، ولكن التساؤل الذي يجب الجواب عليه هو : ما هي حدود ذلك الفن والكمال ؟ وهل يشمل الوجوب كل الكلمات أو بعضها ؟ وبهذا يرجع الاشكال الأول من أن ترجح الأهم على المهم في هذا المجال الاجتماعي مشكل من ناحية الموضوع والحكم .

١. ولذا ففتى الإمام الخوئي : بجواز فحص المرأة الأجنبية للرجل ، والرجل الأجنبي للمرأة حتى لمنطقة العورة (القبل والدبر) إذا توقف حفظ النفوس المحترمة عليه ولو في المستقبل ، وهذا الجواز كما يكون للطبيب يكون للطالب الذى يدرس علم الطب ، فقد ورد فى منية السائل ص ١١٨ - ١١٩ هذا السؤال والجواب :

س : فى كليات الطب يتحتم على الطالب أن يقوم بفحص المرأة الأجنبية ، والرجل الأجنبي وقد يصل الفحص إلى منطقة العورة (القبل والدبر) وهذا الأمر لابد من المرور به بالنسبة إلى طالب الطب أثناء دراسته العامة ولا مفر منه ، هل يجوز لطالب الطب أثناء دراسته أن يمارس هذا الأمر ؟ وهل يجرى الحكم على الطبيب كما يجري على طالب الطب ؟
ج : العمل المذكور غير جائز فى نفسه ، ولكن إذا توقف حفظ النفوس المحترمة على العمل المزبور ولو في المستقبل فهو جائز ، وكذلك الحكم بالنسبة إلى الطبيب .

ثالثاً : قد يقال بالتمسّك بقاعدة الاشتغال ، فيقال مثلاً: إنَّ تعلم الطب واجب بالوجوب الكفائي على المجتمع ، بمعنى أنَّ الوجوب متوجه إلى المجتمع الإسلامي وفي عهده ، وما دمنا نشك الآن في وجود من به الكفاية من الأطباء فمعنى ذلك نشك في فراغ ذمة المجتمع من الوجوب الكفائي ، فنتمسّك بقاعدة الاشتغال القائلة: إنَّ الاشتغال بالتكليف اليقيني (على المجتمع) يستوجب الفراغ اليقيني عنه ، فما لم نعلم بوجود قدر الكفاية يبقى الوجوب الكفائي بحاله.

وبهذا أثبتنا الوجوب الكفائي في تعلم الطب على المجتمع ، وحيثند إذا توقف هذا الوجوب على عمل محرّم - كالتشريح أو النظر إلى العورة أو الأجنبية - فيقدم الأهم على المهم . ولكن تقف بوجه هذا الحلّ عدّة أمور :

أ - إنَّ معنى الوجوب الكفائي ليس هو توجّه الوجوب إلى المجتمع وفي عهده ، بل معناه: يجب على كل فرد تعلم الطب على تقدير ترك الآخر ، وعلى هذا المعنى فسوف يكون الشك شكاً في التكليف ، حيث إن من به الكفاية إذا كان موجوداً فلا وجوب على الفرد ، وإلاً فالوجوب موجود على الفرد ، فإذا شكّنا في وجود من به الكفاية فنشك في توجّه التكليف إلى الفرد ، فيكون مورداً لجريان أصلّة البراءة ، لا قاعدة الاشتغال.

ب - وحتى لو فرضنا أنَّ الواجب الكفائي قد يفسّر بالوجوب المتوجّه للمجتمع وفي عهده فهل يكفي هذا لجريان قاعدة الاشتغال ؟

الجواب : قد يقال : إنَّ الفرد يجري قاعدة البراءة بالنسبة إلى ذمته ، وليس هو مسؤولاً عن المجتمع وذمته.

ج - ثم إننا إذا قلنا بأنَّ الوجوب الذي على المجتمع هو على مستوى أصلّة الاشتغال فحيثند نقدم الأهم على المهم ، فنقدم تعلم الطب على حرمة النظر الأجنبية وحرمة التشريح ، ولكن ما هو مقدار الأهميّة الذي يقدم على حرمة مقدّمات تعلم الطب ؟

رابعاً : قد يتمسّك باستصحاب عدم كفاية الأطباء ، لأنَّ الأطباء الموجودين في المجتمع سابقاً غير قادرين على سد الحاجة ، فالآن وقد كثُر عدد الأطباء فهل حصلت الكفاية المرجوة لسدّ حاجة المجتمع ؟

الجواب : نستصحب عدم الكفاية ، وبهذا يثبت موضوع عدم وجود كفاية من الأطباء في المجتمع ، فيتحقق الوجوب الكفائي في هذا الزمان ، فنقدم الأهم على المهم.



ولكنَّ الذي يقف في بوجه هذا الجواب : هو أنَّ الحرمة بالنسبة للنظر العورة أو الأجنبيَّة هي حرمة حقيقة نشأت من الأمارة ، بينما الوجوب الكفائي لتعلم الطب قد استند إلى الاستصحاب ، ولا يقدم الاستصحاب على الحرمة الحقيقة. بالإضافة إلى أنَّ الحالة السابقة في بعض المناطق الإسلاميَّة قد تكون هي الكفاية ، فينتُج الاستصحاب عدم الوجوب الكفائي.

والخلاصة : إلى هنا لم تكن الحلول الفنية الفقهية كافيةً للقول بوجوب أو جواز تعلم الطب المتوقف على محرم.

آراء جديدة في حلَّ المشكلة :

وهناك من الفقهاء^١ من تطرق لحلَّ هذه المشكلة بحلَّين جديدين ، هما :

أ - التزاحم الاجتماعي بحاجة إلى حلٌّ اجتماعي :

أي : أنَّ الفرد كفرد حينما يلاحظ المسألة (تعلم الطب المتوقف على مقدمة محرمة) قد لا يكون عنده التزاحم واضحًا ، فهو لا يدرك بصورة واضحة انه لو ترك تعلم الطب يكون قد ترك الواجب الأهم ، فيكون مخلا بالواجب الكفائي ، أمَّا الولي الفقيه فهو عندما ينظر إلى القضية من الناحية الاجتماعية يحصل له علم اجمالي بأنَّه إذا حصل تهاون في تعلم الطب فيتعذر الأهم ويختل ، وبهذا يحصل لدى الولي الفقيه تزاحم (غير التزاحم الذي يحصل عند الفرد) فيحكم هذا الولي بوجوب تعلم الطب إلى حد معين ، وبهذا يحصل وجوب كفائي محدود. وبهذا الحكم تحلَّ المشكلة القائلة باحتمال وجود من به الكفاية ، أو عدم وجوب حفظ النظام بتعلم الطب ، أو المشكلة القائلة : ما هي حدود الواجب الكفائي ، إذ أنَّ الولي قد عين حدود الوجوب الكفائي ؟

وهذا الحلُّ ليس له أي عيب ، سوى عدم وجود ولِي أمر مبسوط اليد في بعض المناطق التي يعيش فيها المسلمون.

ب - لا إطلاق في حرمة التشريح والنظر إلى الأجنبية لما نحن فيه :

وخلالصه هذا الوجه هو : أنَّ حرمة التشريح لجسم المسلم ، وحرمة النظر إلى الأجنبية المؤمنة ، وحرمة النظر إلى العورة (من غير شهوة وتلذذ) - كما في صورة النظر إلى عورة المماثل - إنَّما هي حرمات قائمة على أساس احترام المسلمين ، وعلى هذا فحتى لو لم يكن حفظ النفس واجباً ومن مقدماته تعلم الطب ، إلا أنَّ المحرمات في حد نفسها لا اطلاق لها ؛ لفرض ما إذا كان الهدف من النظر إلى العورة أو التشريح أو النظر إلى الأجنبية هو انقاد

١. هو آية الله السيد كاظم الحائرى (حفظه الله).

المجتمع الإسلامي من المشاكل^١ ، وعلى هذا يكون التحرير غير شامل لفرضنا ، مثل حرمة الغيبة فإنّها لا تشمل ما إذا كانت هناك مصلحة إسلامية عالية من حصول الغيبة فإنّها لا تكون محرمة وإن لم يوجد تخصيص يستثنى هذا المورد من الحرمة ، بل يوجد هنا ارتباك يقول : إنّ المحرمات الاحترامية لا تأتي فيما إذا كانت مصلحة إسلامية مهمة تترتب على ارتكاب الحرام ، فيكون هذا الارتباك العرفي في حكم المخصص المتصل . وبعبارة أخرى : إنّ الأحكام الاحترامية - كحرمة التشريع والنظر إلى العورة فيما إذا كانا غير راجعين إلى الشهوة - حينما تكون في النظر الاجتماعي مزاحمة لمصلحة اجتماعية مهمة فالعرف لا يرى محلاً لهذا الاحترام ، فيكون دليلاً للحرمة منصراً عن هذه الموارد .

ولنضرب لذلك أمثلة حتى يتوضّح المقصود :

١ - لو ادعى على بنت باكر أنها زانية ، وكان هناك شهود على هذه الدعوى ، ولكن البنت تنكر الزنا ففي هذه الصورة يكون عرضها على الطبيبة مزيلاً للمشكلة ، إلا أن الفحص والنظر إلى العورة حرام ، وتحمّل الحدّ ليس حراماً ، ولو لم ننظر إلى ما قلناه (في فرع ب) فقد يقال : يجب عليها تحمل الحدّ ، ويحرم النظر عورتها . ولكن الفهم العرفي الاجتماعي لا يقبل ذلك ، حيث يفهم العرف أن حرمة النظر إلى عورتها من قبل الطبيب ليس إلا لاحترامها ، والعرف يرى أنه لا محلٌ لها الااحترام هنا حيث زوّج بأمر مهم جداً «رفع التهمة عنها» بواسطة النظر العورة .

ولهذا نقول : إنّ الحكم التحريري الاحترامي يختص بهذا الارتباك العرفي ، فلا يكون شاملًا لما نحن فيه ، إذ العرف العقائدي يسفّه الحكم بعدم تعلم الطب ؛ لتوقفه على النظر المحرم أو التشريح المحرم ، والمفروض أنّ الحكم بحرمة النظر والتشريح ليست تعبدية محضة حتى يقال : لا مجال لنظر العرف فيها .

١. وهذا هو التزاحم الملائكي الذي تقدّم في قلع عضو الإنسان ، كالكلية وتقديمها لآخر من أجل إنقاذ حياته . ليس هو النظر إلى أقوى الملائكة كما قال الآخوند ، وليس هو النظر إلى أقوى «الخطابين» الحكيمين كما قال الميرزا ، بل هو في صورة فرضنا أن الملك لم يصل إلى الحكم ، فمع هذا لا يفهم العرف الاطلاق من الحكم الآخر . مثل اعطاء كلية إلى من تعطلت كليته ، فهنا إنقاذ المريض وإن لم يكن واجباً على لكنه يزاحم حرمة ضرره .

٢- إذا علمت المرأة أنها إذا تزوجت فسوف تبتلى بنظر النساء إلى عورتها عند الولادة ، وبما أن أصل الزواج ليس واجباً فهل نحكم الزواج ، أو نقول : إن دليل الزواج وجوازه خصّص دليل حرمة النظر إلى العورة بغير صورة الولادة ؟^١

الجواب : أننا لا نحكم بحرمة الزواج ، ولا نقول بأن دليل جواز الزواج خصّص دليل حرمة النظر إلى العورة بغير صورة الولادة. بل يدعى من الأول أن دليل حرمة النظر إلى العورة لا نظر له إلى فرض ابتلائها بالولادة ، وذلك لأن هذه الحرمة الاحترامية قد ابنت بمصلحة مهمة جداً، حتى لو لم تكن المصلحة واجبة لا يمكن عرفاً الالتزام بالمحرم الاحترامي وترك هذه المصلحة مهمة وهي (التزويج والولادة المتوقفة على النظر من المماثل) ، وهذا مما يجعل أصل الحكم مقيداً بالارتكاز العرفي .

٣- وكذا إذا كانت المرأة في دور الحمل وقد نصحها الأطباء بمراجعة الطبية كل شهر مرة واحدة خوفاً من أن يتعرض الحمل أو الأم إلى مضاعفات في دورة الحمل وكانت الطبية تجري الفحص الذي يستلزم النظر إلى العورة في بعض الأحيان فهل يقال بحرمة النظر والفحص لعدم وجوبه عليها ، أو يقال بجواز ذلك لما فيه المصلحة المهمة وان لم تكن واجبه ، ويكون دليل حرمة النظر إلى عورتها منصراً عن هذه الصور ؟
وكذا إذا سقطت المرأة جنيناً وسقط ما هو تابع للجنين ولكن **فضل الأطباء إجراء عملية « الكورتاج » لتنظيف الرحم** ، فهل نقول هنا بحرمة إجراء العملية لحرمة النظر إلى العورة ، أو نقول بجواز ذلك للمصالح التي تترتب من تفضيل الأطباء إجراء العملية وان لم تكن واجبة ؟

وكذا إذا كانت المرأة لا تنجي الأطفال وكان من المحتمل قوياً الانجاب إذا راجعت المماثل من الأطباء ، وكان ذلك يستلزم إجراء الفحص أو التحليل أو الأشعة على موضع العورة والرحم فهل نقول بحرمة مراجعة الأطباء بسبب أن انجاب الأطفال ليس بواجب ، أو نقول بجواز تلك للمصلحة المهمة المترتبة من المراجعة وان لم يكن الانجاب واجباً ونخصّص دليل حرمة النظر الاحترامي بغير

هذه الصور ؟ وكذا إذا كانت المصلحة من تشريح هذا المسلم الذي مات ولم يعرف سبب موته ، مهمة جداً بحيث ستؤخذ الاحتياطات فيما يأتي لإنقاذ كثير من البشر فيما بعد.

١. قد يقال هنا بأن الزواج في وقته جائز والنظر إلى العورة عند الولادة مضطر إليها في وقتها فتكون حكماً ثانوياً جائزاً لغير الموضوع ، كالغسل عند فقد الماء ، وكالقصر عند حدوث السفر.



الظاهر : إن العرف يخصّص حرمة النظر والتشريع بغير هذه الموارد التي يكون النظر العرفي قائلاً بوجود المصلحة المهمة من مراجعة الطبيب أو فحصه أو تشريحه.

٤ - وهناك أمثلة أخرى في غير موردنَا ، وهي : ما إذا توقف رد السلام على شخص ، وإجابته توجب منعِي عن الزواج دائمًا ، وعدم زواجي جائز ولكن رد السلام واجب ، فهل نقول بوجوب رد السلام ومنعِي من الزواج ، أو نقول بأنّ وجوب رد السلام لا يشمل هذه الصورة ؟

ولعلّ من الأمثلة على ذلك : ما إذا علم الإنسان أنه إذا ذهب إلى الحجّ الاستحبابيّ فسوف يتلى في الطواف بلمس المرأة الأجنبية بدون شهوة ، واللمس محرّم ، والحجّ مستحبّ فهل يحرم عليه الذهاب إلى مكة ، أو نقول بأنّ حرمة لمس الأجنبية لا يشمل هذه الصورة ؟

مثلاً : إذا كسرت رجل امرأة وأعلمنا ولدها بالحال وأخبر بأنّه لا يمكن من المجيء إلاّ بعد أربع ساعات لنقلها إلى المستشفى ولا يوجد مماثل ، ونحن قادرُون على حملها ولمسها بدون شهوة فهل ينقى هذه المرأة في الشارع إلى أن يأتي ولدها لأنّ لمسها من دون شهوة حرام ، أو نقول أنّ الحرمة لا تشمل هذه الصورة الجائزة ، وهي نقلها إلى المستشفى من الشارع بسرعة ؟

الظاهر عدم الحرمة في هذه الصورة أيضًا.

٥ - إذا توقف زواج أيّ انسان على فحص حيامه للتأكد من أنها قادرة على تلقيح البويضة ، وهذه العملية قبل الزواج متوقفة على الاستمناء المحرّم ، فهل نقول بحرمة العمل ومنعه من الزواج ، أو نقول : إنّ الحرمة لا تشمل هذه الصورة ؟

الجواب : أنّ لا إطلاق لحرمة الاستمناء لهذه الصورة.

تنبيهات :

١ - لو أنّ أحدًا شك فيما قلناه فهل الشك في صالح حلية النظر والتشريع أو في حرمتهم؟
والجواب : أنّ الشك هنا يكون شكًا في مخصوص متصل وهو (الارتکاز العقائی) ، وعلى هذا يشك في وجود الاطلاق فلا تحريم في هذه الموارد.

٢ - بالنسبة لخصوص التشريع فإنه يمكن استيراد جث من بلاد الكفر لإجراء الأبحاث العلمية للطلاب عليها ، ونحن نعرف أنّ حرمة التشريع هي لخصوص جسم المسلم ، فهل يجب علينا استيراد الجث للتشريح من بلاد الكفر ؟

الجواب : أنَّ كلامنا المتقدَّم في منع الاطلاق عرفاً لا يفرق فيه بين تشریح جسم المسلم والكافر؛ لأنَّ المصلحة المهمة الاجتماعية (تعلم الطب وحل مشاكل الأُمَّة) وان افترضنا أنها لم توصل الحكم إلى الوجوب لمصلحة التسهيل على العباد في جعل تعلم الطب ليس واجباً إلَّا أنَّ هذه المصلحة الاجتماعية تجعل الحرمة الاحترامية غير شاملة لما نحن فيه، ولكن في خصوص حرمة التشریح فليس عندنا إلَّا تكليف واحد وهو حرمة تشریح جسم المسلم، أمّا الميت فلا تكليف عليه، وحينئذ إذا أمكن للدولة الإسلامية استيراد جثث للأطباء يقيمون عليها تجاربهم فيصل المجتمع الإسلامي إلى هدفه من تطوير الطب مع عدم الواقع حتى في المحرم الاحترامي للمسلم، فهو ليس بعيد عن الذوق الفقهي.

وطبيعيٌّ: أنَّ هذا الكلام لا يشمل ما إذا مات المسلم الذي كان تحت اشراف الأطباء ولم يعرف سبب موته، وبالتشريح يعرف السبب، فإنه يجوز تشریحه لما قلناه سابقاً.

٣- امرأة مريضة وأمامها طيب وطيبة فهل يجوز لها أنَّ تعرض نفسها على الطيب مع وجود الطيبة؟ فعلى مسلك المشهور القائل بالتزاحم الحكمي بين وجوب العلاج وحرمة النظر لا يكون هنا تزاحم أصلاً إذ يحرم عليها أن تعرض نفسها للنظر ويجب عليها العلاج عند الطيبة.

نعم، إذا افترضنا أنه لا يوجد إلَّا طيب فهنا يأتي التزاحم الحكمي بين وجوب العلاج وحرمة النظر، وقد يقال بوجوب تقديم العلاج على حرمة النظر إذا كان وجوب العلاج أهم، وكذا الأمر إذا كان الطيب أكثر حداقةً وعلمًا وتجربة من المرأة، بحيث يصدق أنَّها مضطرة إليه، كما ذكرت ذلك الروايات كما تقدم ذلك.

أقول: إنَّ التزاحم بين المصلحة والمحرم غير موجود هنا أيضًا، حيث يمكن احترام المرأة بعدم نظر الطيب لها وعلاجها من قبل الطيبة، فلا يجوز في هذه الحالة عرض المرأة نفسها على الطيب فيما إذا كان الطبيان في مستوىً واحد من العلم وأمكن الوصول إلى أي واحد منها، بحيث لم يصدق عنوان الضرورة مراجعة الطيب، كما تقدم ذلك^١.

١. هذا ولكن من العجب وجود فتوى نسبت إلى السيد الخوئي؛ ذكرت في كتاب منية المسائل: ص ١١٩ ظاهرها يُجواز علاج المؤمنات من قبل الرجل وإن لم تكن ضرورة للمرأة إلى ذلك، وإليك السؤال والجواب:

س: بعض طلبة الطب الفيزيائي يتعلمون مادة التدليل والذى يؤدى إلى أن يمس جسد الأجنبية ولا يُرعى فى الجامعة التى هو فيها مسألة الاعتبار الشرعى، بحيث لو رفض قد يؤدى ذلك إلى رسوبه فى الامتحان مما يوجب ضرراً عليه، فهل يجوز له القيام بهذا العمل؟

ج: إذا كان يعلم أو يطمئن بأنَّه ستُؤول مهنته وتكون مصدر علاج المصابات المؤمنات وحفظ حياتهن فلا بأس بما لا يثير له. (انتهى)
وحسب الظاهر لابد من تقييد هذه الفتوى بصورة ضرورة النساء إلى المعالجة عند الرجال، أو ضرورة معالجة الرجل للمرأة.



المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٢٦

التشریح

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

التشريع :

تقدّم الكلام في حرمة التشريح وحلّيته ، حيث قلنا : إنّه محرم إذا لم تكن هناك مصلحة مهمة للمجتمع ، كتعلم الطب الذي يحتاجه المسلمون ، أو إذا لم تكن هناك مصلحة مهمة للميت نفسه حيث كان مشكوك القتل ويعرف قاتله ، أو سبب موته بواسطة التشريح ففي غير هذه الحالات يكون التشريح محرّماً ؛ للأدلة التي دلت على احترام المسلم حتى بعد موته ، أمّا في هذه الحالات التي يكون في تشريحه فوائد مهمة جداً للمجتمع أو له فلا يكون تشريحه محرّماً ، لأنّ صرافة الأدلة الدالّة على التحرير في غير هذه الفوائد الجسيمة . وهذا كله تقدّم في مبحث تعلم الطب المتوقف على محرم.

أمّا الآن فنريد أن نعرف أنّ هذه الحرمة التي ارتفعت هل ترفع الديمة التي أثبتتها الروايات للمشرّح لجسم المسلم الميت ؟

الجواب : أنّ الديمة لا ترتفع بارتفاع الحرمة ، وذلك لأنّ الديمة ثبتت إذا ثبت الجرح لجسم الميت ، فإنّها ثبتت لموضوعها وإن كان حلالاً ، ولذلك رأينا أن نتعرّض - ولو اجمالاً - للديمة التي تكون على المشرّح لجسم الميت ، فنقول :

في قطع رأس الميت المسلم الحُرّ مائة دينار :

وهذا هو المشهور وهو عشر الديمة ، وكذا الحكم لو قطعنا ما لو كان حياً لم يعش مثله ، والدليل على ذلك الروايات :

منها : صحيحه حسين بن خالد ، قال : « سألت أبي الحسن (عليه السلام) فقال : إنّا روينا عن أبي عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام)) أحب أن اسمعه منك قال (عليه السلام) : وما هو ؟ قلت : بلغني أنه قال في رجل قطع رأس ميت قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : إن الله حرم من المسلمين ميتاً ما حرم منه حياً ، فمن فعل بما يميت في ذلك اجتياح نفس الحي فعليه الديمة ، فقال : صدق أبو عبد الله (عليه السلام) هكذا قال رسول الله (صلى الله عليه وآله). قلت : من قطع رأس رجل ميت أو شق بطنه أو فعل به ما يكون في ذلك الفعل اجتياح نفس الحي فعليه دية النفس كاملة ؟ فقال : لا ، ثم أشار إلى إاصبعه الخنصر فقال : أليس لهذا دية ؟ قلت : بل فتراه دية نفس ؟ قلت : لا ، قال : صدقت. قلت : وما دية



هذه إذا قطع رأسه وهو ميت ؟ قال : ديته دية الجنين في بطن أمّه قبل أن ينشأ فيه الروح ، وذلك مائة دينار ، قال : فسكتُ وسرتني ما أجابني به. فقال (عليه السلام) : لم لا تستوف مسألتك ؟ فقلت : ما عندي فيها أكثر مما اجتنبي به إلا أن يكون شيء لا أعرفه. فقال : دية الجنين إذا ضربت أمّه فسقط من بطنها قبل أن تنشأ فيه الروح مائة دينار ، وهي لورثته ، وإن دية هذا إذا قطع رأسه أو شقّ بطنه فليس هي لورثته ، إنما هي له دون الورثة ، قلت : فما الفرق بينهما ؟ فقال (عليه السلام) : إن الجنين مستقبل مرجوٌ نفعه ، وإن هذا قد مضى فذهب منفعته ، فلما مثل به بعد موته صارت ديته بتلك المثلة له لا لغيره ، يحجُّ بها عنه ، أو يفعل بها من أبواب الخير والبر من صدقة أو غيرها ^١.

وهذه الرواية الصحيحة المتقدمة تفسر الروايات الصحيحة القائلة : « لأن حرمته ميتاً كحرمتها حياً ^٢ والقائلة : « إن عليه الديمة ، لأن حرمته ميتاً كحرمتها حياً ^٣ فإن لسان الصحيحه المتقدمة هو لسان تفسير.

ومنها : مرسلة محمد بن الصباح - التي يمكن أن تكون مؤيدة لما تقدم - عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال : « أتى الريبع أبا جعفر المنصور - وهو خليفة - في الطواف فقال : يا أمير المؤمنين ، مات فلان مولاك البارحة فقطع فلان مولاك رأسه بعد موته. فاستشاط غضب ، قال : فقال لابن شبرمة وابن أبي ليلى وعدة من القضاة والفقهاء : ما تقولون في هذا ؟

فكل قال : ما عندنا في هذا شيء ، فجعل يردد المسألة ويقول : أقتله أم لا ؟
فقالوا : ما عندنا في هذا شيء.

قال : فقال له بعضهم : قد قدم رجل الساعة فإن كان عند أحد شيء فعنده الجواب في هذا ، وهو جعفر بن محمد (عليهما السلام) ، وقد دخل المسعى.

فقال للريبع : اذهب إليه وقل له : لو لا معرفتنا بشغل ما انت فيه لسألناك أن تأتينا ، ولكن أجتنا في كذا وكذا.

قال : فأتاهم الريبع - وهو على المروءة - فأبلغه الرسالة.

١. التهذيب : ج ١٠ ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ ، والوسائل : ج ١٩ ، ب ٢٤ من ديات الأعضاء ، ح ٢.

٢. المصدر السابق : ح ٤.

٣. المصدر السابق : ح ٦.

فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : قد ترى شغل ما أنا فيه ، وقبلك الفقهاء والعلماء فأسألهم.

قال له : قد سألكم فلم يكن عندهم فيه شيء.

قال : فردد إليه.

فقال : أسألك إلّا أجبتنا ، فليس عند القوم في هذا شيء.

فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : حتى أفرغ مما أنا فيه.

فلمّا فرغ جلس في جانب المسجد الحرام فقال للربيع : اذهب إليه فقل له : عليه مائة دينار.

قال : فأبلغه ذلك.

قالوا له : فاسأله كيف صار عليه مائة دينار ؟

فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : في النطفة عشرون ديناراً ، وفي العلقة عشرون ديناراً ، وفي المضفة عشرون ديناراً ، وفي العظم عشرون ديناراً ، وفي اللحم عشرون ديناراً ، ثم أنساناه خلقاً آخر ، وهذا هو ميت بمنزلته قبل أن ينفع فيه الروح في بطن أمّه جنيناً.

قال : فرجع إليه فأخبره بالجواب فأعجبهم ذلك.

قالوا : ارجع إليه وسله الدنانير لمن هي ؟ لورثته أو لا ؟

فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : ليس لورثته فيها شيء ، إنما هي شيء صار إليه في بدنه بعد موته ، يُحْجَبُ بها عنه ، ويُتَصَدِّقُ بها عنه ، أو يصير في سبيل من سبل الخير^١ الحديث.

قطع الجوارح :

إن تنزيل الميت منزلة الجنين يوجب الرجوع إلى دية الجنين وأخذ النسبة منها إذا قطعت جوارح الميت ، وتدل عليه أيضاً صححنا عبد الله بن سنان وعبد الله ابن مسakan المتقدّمان ، إذ دلّتا على أن حال الميت حال الحي من حيث ثبوت الديمة ، وعليه فكما أنّ في قطع يد الحي أو رجله ونحو ذلك من أعضائه دية وكذلك في قطع يد الميت أو رجله أو نحوهما من أعضائه ، وقد فسرت هاتان الصحيحتان في صحيح حسین بن خالد المتقدّمة

١. الكافي : ج ٧، ص ٣٤٧ - ٣٤٨ ، والتهذيب : ج ١٠ ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ .





القائلة : إن ديّة الميت هي دية الجنين قبل ولوح الروح ، واضح ثبوت الديّة في اعضاء الجنين وجوارحه^١ قبل ولوح الروح.

وأماماً ما ورد من أن حرمة الميت أعظم من حرمة الحي كما عن الإمام الصادق (عليه السلام) حينما سُئل عن رجل كسر عظم ميت ، فقال « حرمته أعظم من حرمته وهو حي » فهو لا ينافي أن تكون ديته دية الجنين ؛ لأن هذه الرواية هي من الاعتبارات الأدبية لا القانونية ، فيراد منها : أن الإنسان لا يقدم على كسر عظم الميت ، بينما يقدم على كسر عظم الحي ، فهي اعتبار أدبي منفر للعمل الإجرامي في كسر عظم الميت ، ونحن هنا نتكلّم عن الديّة التي هي اعتبار قانوني.

الجناية إذا لم تكن مقدرة :

وإذا لم تكن الجناية مقدرة في الروايات فلابد من أخذ الأرش ، وكيفيته أن يأخذ نفس الأرش لو كان حياً وينسبه إلى الديّة ، ويأخذ النسبة ويخرجها من المائة دينار.

الوارث لا يرث من هذه الديّة :

وقد تقدّمت رواية حسين بن خالد الصحيحة ، وقد دلت على أن هذه الديّة التي كانت بسبب جرح جسم الميت لا تعطى إلى الورثة ، بل تصرف في وجوه القرب ، بل حتى لو كان الميت عبداً فلم يكن لسيده شيء من الديّة ، وذلك لزوال ملكه عنه بالموت ، بل حتى إذا كان على الميت دين فلا يخرج منها ؛ لأن الدين يخرج من التركة ، وهذه ليست تركة ولذا فهي لا تورث.

ولكن الصحيح قضاء الدين منها إن كان ولم تكن تركة ، أو لم يفِ الوارث عصياناً ؛ وذلك لبقاء خطاب الوضع في ديته وإن سقط خطاب التكليف.

١. ففي معتبرة ظريف عن أمير المؤمنين (عليه السلام) « ... وقضى في دية جراح الجنين من حساب المائة على ما يكون من جراح الذكر والأنثى والرجل والمرأة كاملة » بتقرير : أن جعل الديّة فيها من حساب المائة لا يكون إلا بعد ما كان الجنين تام الخلقة وله اعضاء متمايزة قبل ولوح الروح ، فإن ديته عندئذ مائة دينار ، وعليه فدية قطع اعضائه على نسبة مائة دينار. راجع وسائل الشيعة : ج ١٩ ، ب ١٩ من دية الأعضاء ، ح ١.





المسائل الفقهية المستحدثة

الدرس ٢٧

العلاج التجميلي

بكالوريوس

المحتوى الدراسي

العلاج التجميلي

يمكنا أن نعدّ أمثلةً للعلاج التجميلي لتكون مصاديق لهذا العنوان العام حتى إذا ما حكمنا على هذا العنوان العام بحكم شرعي يكون سارياً في المصاديق التي ذكرناها والتي لم نذكرها مما ينطبق عليها العنوان العام. فمن أمثلة العلاج التجميلي :

١ - الوشم : وهو النقش الأخضر أو الأزرق على الجسم بواسطة الإبر ، فيتراءى بياض سائر البدن وصفاؤه أكثر مما كان يرى لو لا هذا النقش.

٢ - الوشر : وهو التحديد والتقصير ، فوشر الأسنان هو تحديدها وتقصيرها.

٣ - التفلج : وهو الانفراج ما بين الأسنان.

٤ - ترقيق الحاجب.

٥ - تطويل الشعر بواسطة وصل الشعر بالشعر ، أو وضع الشعر على الشعر (الباروكة) .

٦ - صبغ الشيب ، أو صبغ الشعر.

(عليه السلام) - النمص : وهو الحف للمرأة التي تقلع شعر وجهها بواسطة الآلة.

٨ - إنبات الشعر على الرأس لازالة القرع ، أو إنبات الشعر على الجسم لازالة أثر الحرق.

والخلاصة : هو كل عمل في جسم الإنسان يُعدّ تجميلاً له أو إزالة العيب عنه ، ولا بدّ لنا من معرفة الحكم الشرعي للعلاج التجميلي ، وذلك بمعرفة القاعدة الأولية أولاً ، ثم نعقب على ذلك بما ورد من النصوص الشرعية التي يظنّ أنها واردة فيه.

القاعدة الأولية لعلاج التجميل :

إن علاج التجميل إذا لم يقترب بأمر محظوظ - مثل نظر الرجل إلى المرأة أو مسها - ولم يكن القصد منه غش الآخرين المحروم الذي يُظهر الأمة - مثلاً - أو المرأة التي يريد أن يخطبها الخاطب بمظهر الكمال عند شرائها أو خطبتها مع عدم وجود كمال فيها فهو حلال جائز ، وذلك لأنّ غاية ما يحصل من العلاج التجميلي عند عدم اقترانه مع الحرام هو الزينة واظهار الكمال واحفاء العيب ، وهو أمر جائز ، بل مرغوب فيه.





١. راجع وسائل الشيعة: ج ١٢، ب ١٩ مما يكتسب به، ح (عليه السلام) وغيره.

وحيثند يكون الألم في سبيل الوصول إلى هذه الغاية المطلوبة هو أمر جائز إذا لم يصل إلى حد التهلكة في النفس ، وما أكبر ما يحصل عليه الإنسان حينما يزيل الألم النفسي أو يجلب المتعة النفسية التي تحصل من بعض عمليات التجميل.

ومن أمثلة هذا العمل هو أن تفعل الزوجة هذه العلاجات لأجل زوجها ، أو الذهاب إلى حفل نسائي ، فهو وإن انطبق عليه عنوان الغش إلا أنه غش حلال كمن يخفي عيوب داره ويخلط السمن الجيد بالردي لأجل غذائه الخاص.

وأما إذا اقترن علاج التجميل بأمر محرم - كنظر الرجل إلى المرأة المحرمة أو مسها أو كان القصد من العلاج هو غش الآخرين المحرم كمن يعمل هذه العلاجات في جاريته لبيعها بشمن أكبر حيث يظهرها بمظهر الكمال مع عدم وجود الكمال فيها ، أو كانت تعمله المرأة الحرة لأجل أن توقع الخاطب في خطبتها - فهو أمر محرم لحرمة النظر واللمس ، ولانطباق عنوان الغش المحرم على هذه الأفعال ، وقد ورد عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) : «ليس منا من غشنا».

ما ورد من النصوص الشرعية التي يظن أنها تمنع من العلاج التجميلي :

نقول : إن ما ورد من الروايات في منع بعض مصاديق العلاج التجميلي مثل :

١ - لعن رسول الله (صلى الله عليه و آله) « الواشمة والمستوشمة ، والواشرة والمستوشرة ».

٢ - لعن رسول الله (صلى الله عليه و آله) « المتفلّجات للحسن ، والمغيرات خلق الله ».

٣ - لعن رسول الله (صلى الله عليه و آله) « النامضة والمنتمصة ».

٤ - لعن رسول الله (صلى الله عليه و آله) « الواصلة والمستوصلة ».^١

تحمل كلها على اقتران هذه العلاجات بأمر محرم مثل الغش المحرم أو ما شابه ذلك.

ودليلنا على ذلك : أن اللعن الوارد في الروايات ظاهر في الحرمة وليس صريحاً فيها ، حيث إن اللعن لغةً من الإبعاد المطلق ، وحيثند إذا دلت الأدلة على جواز أو استحباب تزيين المرأة لزوجها ، أو لأجل الذهاب إلى حفل نسائي مثلاً ، فيكون هذا قرينة على صرف الحرمة الظاهرة في الأحاديث إلى صورة الغش أو اقتران هذه الأعمال ببعض المحرّمات ، أو نقول بكرامة التزيين في غير الموارد التي دلّ الجواز على استحبابها.



والذي دعانا إلى هذا الكلام ولم نقل : « إنَّ التزيين إذا كان جائزاً بصورة مطلقة وقد ورد التحرير في بعض أفراده ، فنخصّص الجواز بغير مورد التحرير » هو تذليل اللعن الوارد في المتفلّجات بقوله « المغِيّرات خلق الله » ونحن نعلم لما تقدّم : أنَّ المراد من خلق الله في هذه الرواية هو دين الله ، كما جاء في آية النساء (ولأضلنهم ولأمنّهم ولأمرنهم فليبيتُكَنْ آذان الأنعام ولأمرنهم فليغِيّرُنْ خلق الله ومن يتّخذ الشيطان ولِيَا من دون الله فقد خسر خسراً مبيناً) . وقال تعالى : (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطر الله التي فطر الناس عليها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم) .^١

إذن المراد بتغيير خلق الله هو الخروج عن حكم الفطرة وترك الدين الحنيف ، وذلك بتحليل الحرام الذي حرمه الشارع المقدّس ، وبما أن الحرام هو الغش وليس التزيين نفهم من الروايات المتقدّمة أن المراد بالمحرم هو الغش ، والمراد باللعن هو خصوص حصول المحرم من هذه الأعمال ، أمّا التزيين الذي يحصل من هذه الأعمال فهو ليس فيه تغيير لدين الله ، حيث يكون جائزاً بأدله الكثيرة ، فلا يكون مسؤولاً للروايات اللاعنة ، كما أن الروايات اللاعنة لا تشمل التزيين.

ولو أصر إنسان على أن المراد من آية (ولأمرنْهم فليغِيّرُنْ خلق الله) هو حرمة تغيير ما خلق الله من أشياء ، فلازم ذلك أن نحرم حلق الرأس والشعر من الجسم ، ونحرم فتح الجسور والطربات وبناء الأسواق وشق الأنهر وما إلى ذلك ، ويلزمنا أن نفتّي بحرمة تعديل الشارب ولبس الشياط؛ لأنَّه تغيير لخلق الله سبحانه ، وهذا ما لا يقول به أحد. أضف إلى ذلك الروايات الواردة في تحسين الوجه وصبغ الشيب بالحناء والسوداد ، والحتّ عليه ، وقد ورد « لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها » ففي رواية سعد الأسّكاف قال : « سئل أبو جعفر (الإمام الباقر عليه السلام) عن القراميل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن شعورهن ؟ قال : لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها ، قال : فقلت بلغنا أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لعن الواصلة والمستوصلة ، فقال : ليس هنالك ، إنما لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله) الواصلة التي تزني في شبابها ، فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال ، فتلك الواصلة والموصولة » .^٢

١. النساء : ١١٩ .

٢. الروم : ٣٠ .

٣. وسائل الشيعة : ج ١٢ ، ب ١٩ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٣ .



ثم إن هذه الروايات الواردة في اللعن للواشمة والنامضة والواصلة والمفلجة بين مرسل ومسند لم تثبت حجتيه لضعف السند ، وحينئذ نبقى على أصلالة الإباحة عند الشك في الحرمة ، وهي التي اقتضتها القاعدة الأولية.

أحكام الترقيع :

قد يكون من العلاج التجميلي ترقيع جسم الإنسان الحي بجسم إنسان آخر حي أو ميت ، وقد يكون العلاج بقطع جزء من جسم وإلحاقه بمكان آخر ، كما يكون بقطع جزء من جسم الحيوان ليرقع به جسم الإنسان ، وهذا الحيوان قد يكون نجس ، وقد يكون طاهر العين.

١ - الترقيع من جسم إنسان حي لجسم إنسان آخر :

نقول : إن كان الجزء المقلوع من الأعضاء الرئيسية للبدن كالعين والكلية واليد والرجل أو ليس كذلك بل من قبيل قطعة جلد أو لحم فإن كل هذا هو أمر جائز إذا كان برضاء من صاحب الجسم المقلوع منه ، وأما الضرر المتوجّه إلى الجسم المقلوع منه فهو إنما يكون حراماً في غير صورة الإضرار بالنفس ، أو في غير هذه الصورة التي فيها نفع لإنسان آخر قد يكون بمستوى إنقاذ حياته في بعض الصور ، فيكون حديث « لا ضرر ولا ضرار » منصراًً غير هذه الصورة التي فيها ايثار للغير على نفسه.

كما أنّ العضو إذا كان مريضاً وقرر الأطباء قلبه فيجوز ذلك بلا كلام ، ولا يشمله حديث لا ضرر فكذلك ما نحن فيه إذا كان القلع قد نضر فيه إلى إنقاذ حياة

إنسان مسلم أو مساعدته في تدبير أموره الحياتية مثلاً. ونفس الحكم فيما إذا قُلعَ جزءٌ من جسمه ليوضع في مكان آخر لنفس الدليل المتقدم.

وأما ما قيل من عدم الجواز لاستلزم أن يكون بجسم المرقع قطعة من الميتة إذا كانت ظاهرة فهي تمنع من صحة الوضوء أو الغسل فهو أمر ضعيف ، لأن قطعة الميتة إذا لصقت بجسم الإنسان المرقع فيه فهي تحسب جزءاً من جسمه ، ولا ينطبق عليها عنوان الميتة بعد ذلك.

٢ - الترقيع من جسم إنسان ميت لجسم إنسان حي :

وهذا ينقسم إلى قسمين ، إذ أنّ الأموات مرّة من المسلمين ومرّة من غيرهم ، فأما الميت المسلم فلا يجوز أخذ قطعة من بدنها لإلحاقها ببدن الحي ، وذلك لأن الله سبحانه قد جعل للميت حرمة ، وجعل الاعتداء عليه حراماً وله دية ، وهذا الحكم باق حتى إذا انتفع فرد من هذا الاعتداء بالقلع أو القطع.





ولكن قد يقال : إن حكم حرمة الميت احترامية ، فإذا حصل من أخذ جزء من جسمه إنقاذ إنسان مسلم على وشك الموت فهل تصرف أدلة حرمة الميت عن هذه الحالة ؟

الجواب : ليس من بعيد اختصاص أدلة حرمة جرح الميت وقطع رأسه وتشريحه بصورة المثلث والتهتك واشباهها، فمع وجود نفع كبير جداً كإنقاذ نفس مسلمة من الهالك بأأخذ جزء من جسم الميت لا يكون ذلك حراماً ، استناداً للزاحم الملائكي الذي تقدم ذكره ، وحتى لو كان هذا هو أمر حرام إلا أنه إذا توقف إنقاذ مسلم على ذلك فيتزاحم الواجب والحرام ، وطبعاً يتقدم حفظ حياة المسلم على حرمة هتك الميت. ولكن ينبغي أن نلتزم بالدية على القاطع ؛ لعدم المنافة بين جواز القطع والقلع ووجوب الديمة.

وفي هذه الصورة أيضاً تكون العين أو ما شابهها بعد ذلك جزءاً من جسم الحي.

ثم إن الميت يتمكّن أيضاً من أن يوصي بأخذ عينه بعد موته لإلحاقها ببدن الغير ، وفي هذه الصورة لا تثبت الدية على القاطع ، ودليل ذلك هو : أن الميت له حقٌ في احترامه حياً وميتاً بشرط أن لا يصل إلى ذله ومهانته ، وعلى هذا يجوز له أن يوصي بهذه الوصايا التي ترجع عليه بالنفع والثواب. ونفس الكلام نقوله فيما إذا كان الميت كافراً أو مشكوكاً بالإسلام ، ولكن هنا لا توجد دية على قاطع الجزء منه ، لعدم الاحترام للكافر الميت.

٣ – الترقيع بعضو من أعضاء بدن الحيوان :

سواء كان نجس العين أو طاهراً فإنه جائز ، وتترتب عليه أحکام بدن الحي بعد ذلك لصيرورته جزءاً من بدن الحي. وجواز هذا العمل ينبع من عدم الاحترام للحيوان ، سواء كان نجس العين أو طاهراً ، فإذا ترتب منفعة على الترقيع به فهو جائز.