

# مَجَلَّةُ الْفَتْوَى

وَالدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ

تصدر عن دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد الأول / العدد الثاني

ربيع الآخر ١٤٤٠هـ / كانون الأول ٢٠١٩م

مَجَلَّةُ الْفَتْوَى  
وَالدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

### الدّراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر

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

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



# مَجَلَّةُ الْفَتَاوَى

وَالدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ

تَتَضَرَّعُ عَنْ دَائِرَةِ الْإِفْتَاءِ الْعَامِرِ فِي الْمَمْلَكَةِ الْأُرْدُنِيَّةِ الْهَاشِمِيَّةِ

المجلد الأول / العدد الثاني

ربيع الآخر ١٤٤٠هـ / كانون الأول ٢٠١٩م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

البريد الإلكتروني للمجلة  
Fatwa.journal@aliftaa.jo

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

## المشرف العام

سماحة الشيخ عبد الكريم سليم الخصاونة

### رئيس التحرير

الدكتور أحمد إبراهيم الحسنات

### أعضاء التحرير

(مرتبون هجائياً)

الدكتور جميل فريد أبو سارة

الدكتور حسان عوض أبو عرقوب

الدكتور صفوان محمد رضا عضيبات

الدكتور محمد يونس الزعبي

### المحررون

الدكتور جاد الله بسام صالح

الدكتور معاذ خالد قدورة

### أمانة السرّ

الشيخ محمد أمين غالية

الدكتور مناف توفيق مريان

## الهيئة الاستشارية

### (مرتبة هجائياً)

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

## تعريف بمجلة الفتوى والدراسات الإسلامية

- مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية مجلة علمية متخصصة محكمة تصدر بمقتضى الفقرة (هـ) من المادة ١٢ من قانون الإفتاء رقم ٤١ لسنة ٢٠٠٦ وتعديلاته، وتُعنى بنشر البحوث والدراسات الشرعية في العلوم العقلية والنقلية.

- تهدف إلى معالجة القضايا المعاصرة والمشكلات المستجدة برؤية شرعية إسلامية، وتقديم رؤى منضبطة تعين المجتمع الإسلامي المعاصر على التقدم والنجاح، مع الحفاظ على هويته والتمسك بترائه، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه.

- تخضع جميع البحوث المنشورة إلى عملية تحكيم من قبل أساتذة متخصصين، ضمن الضوابط والمعايير التي وضعتها الهيئة الاستشارية بهذا الخصوص، وذلك لرفع سوية البحث العلمي الشرعي إلى مصاف المناهج العلمية المتقدمة.

### شروط النشر في المجلة

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

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

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

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

## مواصفات البحث المقدم للنشر

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

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

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

طريقة التوثيق:

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

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

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

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

د- الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي: اسم صاحب البحث كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعاً بخط غامق) ومكان صدورها متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، المجلد (١٠) العدد١، ١٩٩٤م، ص٤٥.

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



## محتويات العدد

- حكم العلاج بالخلايا الجذعية في الفقه الإسلامي  
د. محمد الخلايلة..... ١٢
- أثر النصوص الشرعية في الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نص فيه  
د. حسان أبو عرقوب..... ٥١
- نقد دعوى «المسار التكويني» في قضية ترتيب سور القرآن الكريم، قراءة تحليلية  
نقدية في كتاب «مدخل إلى القرآن»، لمحمد عابد الجابري  
د. جاد الله بسام..... ٨٧
- التيسير وأثره في الخلافات الفقهية عند الأئمة الشافعية، «كتاب الطهارة» أمودجاً  
دراسة مقاصدية  
د. نشأت الحوري..... ١٢٨
- حكم الكنوز والآثار في الشريعة الإسلامية والقانون، دراسة مقارنة  
د. محمد العمائدة العمرو..... ١٥٧



# حكم العلاج بالخلايا الجذعية في الفقه الإسلامي

الدكتور محمد أحمد الخلايلة\*

تاريخ قبول النشر: ٢٣/٧/٢٠١٩م

تاريخ وصول البحث: ٢٧/١/٢٠١٩م

## ملخص

يتناول هذا البحث حكم العلاج بالخلايا الجذعية في الفقه الإسلامي بعد الحصول عليها من مصادرها المتعددة، كاللقاح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب، أو إنتاج لقاح لهذه الغاية، أو من الخلايا الجنسية الأولية، أو من المشيمة والحبل السري، وغيرها.

وقد قدّم هذا البحث تعريفاً بالخلايا الجذعية ومصادر الحصول عليها، كما حرّر هذا البحث محلّ النزاع في هذه المسألة، فالعلاج بالخلايا الجذعية لا حرج فيه شرعاً، فهو يندرج تحت أصل مشروعية العلاج في الشريعة الإسلامية، وإنما يكمن الخلاف في طرق الحصول على هذه الخلايا لاستخداماتها العلاجية، فبعض هذه الطرق متفق على صحته، والبعض الآخر مختلف فيه، وبعضه غير جائز شرعاً، وقد بيّنا ذلك مع بيان الراجح في ثنايا هذا البحث، وقد بيّنت الأحكام الشرعية لكل طريقة مع ذكر أدلة الفقهاء وآرائهم ومناقشة هذه الآراء، مع الترجيح بما يتفق مع القواعد العامة للشريعة الإسلامية التي جاءت بالحث على العلاج لتحقيق المصلحة ونفي الحرج عن المكلفين. كلمات مفتاحية: خلايا. جذعية. علاج. اكتشافات. أجنة.

## Abstract

"Ruling on Stem Cell Therapy from the Perspective of Islamic Jurisprudence"

By Dr. Mohammad Al-Khalayleh

This paper examines the ruling of Islamic jurisprudence on stem cell therapy after obtaining the cells from their various sources, such as surplus inocula of test-tube babies, primary sexual cells, placenta, umbilical cord or producing inocula for this specific end etc.

This paper has also defined stem cells and their sources and clarified the point of disagreement about them. This therapy is permissible since Sharia permits treatment in general. However, the disagreement is about the ways the cells are obtained. It is agreed that some ways are permissible and some are disagreed about while others are impermissible. We have clarified this and pointed out the preponderant opinion of the jurists in this regard. Moreover, rulings on each way were explained along with providing the evidence of the jurists and their opinions. These were also discussed and the preponderant opinion was given in line with the general rules of Sharia, which encourages seeking treatment for the common good and to spare people the hardship.

Key words: Cells, stem, therapy, discoveries, embryos.

\* د. محمد الخلايلة، دكتوراه في الفقه وأصوله، وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

جاء الفقه الإسلامي لرعاية مصالح العباد، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة، وتعدّ الأمراض المختلفة من أهمّ العقبات التي تواجه الإنسان، فتزيد من آلامه، وتعطل بعض وظائف جسمه، وتنهى حياته، فتفتق عقل الإنسان المعاصر عن كثير من الاكتشافات والاختراعات في مجال معالجة كثير من الأمراض المستعصية، ومن أبرز هذه الاكتشافات التي ما زالت في طور البحث والتطوير مسألة العلاج بالخلايا الجذعية، ممّا يفتح أمام البشرية باباً جديداً للعلاج من شأنه أن يقضي على كثير من الأمراض المستعصية، كأعراض الكلى والكبد والقلب وغيرها، ويقلل من الاعتماد على مسألة التبرع بالأعضاء.

وبما أن القواعد العامة في الشريعة الإسلامية تأمر بالعلاج، وتؤيد جميع العلوم المفيدة للإنسان، ومنها الاكتشافات الطبية، فإنّ هذا لا يمنع من وضع ضوابط شرعية تحفظ للإنسان كرامته وتمنع تعرضه للامتهان، أو أن يكون سلعة خاضعة للتجارب والبيع والشراء، ولذا جاء هذا البحث كي يلقي الضوء على الحكم الشرعي في العلاج بالخلايا الجذعية في الفقه الإسلامي، مبيّناً ما هو جائز منها وما هو ممنوع شرعاً، حيث ذُكرت آراء الفقهاء والمجامع الفقهية في كثير من المسائل، وما الراجح من ذلك.

### الدراسات السابقة:

- ١- بحث منشور «الاستفادة من الخلايا الجذعية في العلاج»، د. حمود بن حسن الدعجاني، قسم الدراسات الإسلامية/ كلية التربية في جامعة شقراء، المملكة العربية السعودية.
- ٢- بحث «الخلايا الجذعية والموقف الفقهي» الدكتور محمد علي البار، مجلة الإعجاز العلمي، العدد (٢٧) لسنة ١٤٢٧هـ.
- ٣- بحث «مشروعية استخدام الخلايا الجذعية من الوجهة الشرعية والأخلاقية والإنسانية»، الدكتور (العربي بن أحمد بلحاج)، بحث منشور في مجلة العربي الصادرة عن وزارة الأوقاف/ الكويت، سنة ١٤٣٩هـ، مقدم للمجمع الفقهي المنعقد في دورته السابعة عشرة في مكة المكرمة لعام ٢٠٠٣م.

وقد تميزت هذه الدراسة بإبراز رأي الباحث في موضوع البحث، حيث إنه من المسائل الطبية المستجدة التي تحتاج إلى مزيد من البحث في حكمها الشرعي.

## مشكلة الدراسة

تكمن مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ١- ما الحكم الشرعي للعلاج بالخلايا الجذعية؟
- ٢- ما المصادر التي تُستخرج منها الخلايا الجذعية؟

## أهداف الدراسة

تتمثل أهداف الدراسة في الإجابة عن مشكلة الدراسة، وعن الأسئلة المتفرّعة عنها، وذلك على النحو الآتي:

- التعريف بالخلايا الجذعية.
  - بيان طرق الحصول على الخلايا الجذعية.
  - بيان الحكم الشرعي لكلّ طريقة من طرق الحصول على الخلايا الجذعية.
  - بيان حكم العلاج بالخلايا الجذعية في الفقه الإسلامي.
- وقد جاءت خطة البحث على النحو الآتي:
- المبحث الأول: التعريف بالخلايا الجذعية ومصادرها والأحكام الشرعية المتعلقة بها، ويشتمل على مطلبين:
- المطلب الأول: تعريف الخلايا الجذعية وبيان أنواعها ومصادرها.
- المطلب الثاني: موقف التشريعات الدولية والشريعة الإسلامية من بحوث الخلايا الجذعية.
- المبحث الثاني: استخراج الخلايا الجذعية من الأجنة البشرية، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: حكم إجهاض الأجنة البشرية عمداً للحصول على الخلايا الجذعية.
- المطلب الثاني: الاستفادة من الخلايا الجذعية المستخرجة من الأجنة المسقطّة تلقائياً للأغراض الدوائية.
- وفي الختام؛ ذكرت الرأي الذي ترجح لدى الباحث، مبيّناً أبرز نتائج البحث باختصار، سائلاً الله تعالى أن يهدينا إلى الصواب في القول والعمل، إنه نعم المولى ونعم النصير. والحمد لله رب العالمين.

## المبحث الأول

### التعريف بالخلايا الجذعية ومصادرها والأحكام الشرعية المتعلقة بها

المطلب الأول: تعريف الخلايا الجذعية وبيان أنواعها ومصادرها  
أولاً: تعريف الخلايا الجذعية:

الخلايا الجذعية لغةً: مصطلح الخلايا الجذعية مركب من كلمتين هما «الخلية» و«الجذعية»، ولبیان مفهوم هذا المصطلح لا بدّ من تعريف الخلية أولاً. الخلية في اللّغة: قال ابن فارس: «الخاء واللام والحرف المعتلّ أصل واحد يدل على تعري الشيء عن الشيء»<sup>(١)</sup>.

فالخلية تُطلق في اللغة على انفصال الشيء من الشيء، قال أبو عبيد في حديث عمر رضي الله عنه أنه رُفِع إليه رجل قالت له امرأته: شبهني، فقال: كأنك ظبية، كأنك حمامة، قالت: لا أرضى حتى تقول: خلية طالق، فقال ذلك، فقال عمر: خذ بيدها فهي امرأتك: «قوله: خلية طالق أراد الناقة تكون معقولةً ثم تُطلق من عقالها»<sup>(٢)(٣)</sup>.

فكل ما خُلِّي وانفلت وانفصل عن غيره يقال له: خلي، وفي الفقه يقال: «الدجاجة المخلاة»، أي التي تُركت لتأكل من العُدرة ونحوها من غير رعاية. ويقال: أنا خليّ منك، أي بريء منك، والخلية: الناقة تُطلق من عقالها ويخلى عنها، ويقال للمرأة: «أنت خلية»، أي: كناية عن الطلاق<sup>(٤)</sup>.

تعريف الخلايا الجذعية اصطلاحاً:

أ- الخلية في الاصطلاح:

هي الوحدة الأساسية البنوية والوظيفية للمادة الحية، فالخلية هي وحدة بنیان الأحياء، وهي لا تُرى بالعين المجردة، ويبلغ عدد ما في جسم الإنسان ما يعادل ثلاثين تريليون خلية، وتتكون الخلية الإنسانية من النواة، والسيتوبلازم والغشاء المحيط بالخلية.

## ب - تعريف الخلية الجذعية اصطلاحًا:

تُعرف الخلية الجذعية (Stem Cells) بأنها خلية متعددة المصادر غير متميزة ولا متخصصة، تستطيع في ظروف معينة ومحددة أن تكون لبنات في بناء أنسجة وأعضاء يتم الحصول عليها من أجنة يُقاس عمرها بالأيام، فهي خلايا بدائية تظهر بعد ٦ إلى ١٢ يومًا من الإخصاب.

فإلخلايا الجذعية خلايا غير متميزة، أي: غير متخصصة، لها صفات خاصة جدًا تميزها عن جميع الخلايا الأخرى، ولديها القدرة على الانقسام باستمرار لتجديد نفسها، كما أنها تتميز بمقدرتها على إعطاء جميع الأنواع الأخرى من الخلايا المتخصصة التي تختلف تمامًا عنها في الشكل والوظيفة، وبعد تحفيز هذه الخلايا تصير خلايا متخصصة، ومنها خلايا قلبية، وخلايا كبدية، وخلايا جزيرات البنكرياس، ونقي العظام وغيرها، فهي يمكن أن تتطور بسرعة إلى نسيج عصبي، أو دموي، أو عضلة قلب، أو حتى خلايا للدماغ، بمعنى أنها تُستخدم لتكوين الأنسجة، وحتى الأعضاء البشرية المختلفة في الجسم من عضلات وعظام وشعر وغيرها مما يؤلف الجسم البشري<sup>(٥)</sup>، لذلك فهي تُعرف أيضًا بالخلايا متعددة القدرات (Pluripotent Stem Cells).

وهذه القدرة على التكاثر المستمر من دون أن تتمايز، وكذلك القدرة على التحول أو التمايز إلى أنواع أخرى من الخلايا المتخصصة تعطيان هذه الخلية صفة التفرد والتميز؛ وتجعلانها بحقّ درة الخلايا، حتى إن بعض العلماء أسماها بالخلايا السحرية (The Magic cells)<sup>(٦)</sup>.

فإلخلايا الجذعية مصدرها من المضغة أو من جسم الشخص البالغ.

## ثانيًا: العلاج بالخلايا الجذعية:

بدأت فكرة العلاج بالخلايا الجذعية في معالجة الأمراض قبل ما يزيد على عشرين عامًا في الولايات المتحدة الأمريكية، ثم امتدت إلى أوروبا وباقي أنحاء العالم، على اعتبار قدرة هذه الخلايا على أن تعطي كافة أنواع الخلايا والأنسجة، مثل: خلايا الدم، والكبد والكلى، والعظام، والدماغ، مما فتح المجال لمعالجة كثير من الأمراض التي عجز الطب عن علاجها، كمرض الشلل الرعاشي أو «الباركنسون»، ومرض الزهايمر، ومرض السكتة الدماغية، وإصابات النخاع الشوكي؛ بإعادة بناء الأعصاب، وأمراض القلب؛ حيث بإمكان

الخلايا القلبية الجديدة إصلاح الخلايا المعطوبة، وأمراض السكري؛ بأن تُستخدم للحصول على خلايا قادرة على إنتاج الأنسولين، وأمراض التهاب المفاصل العظمي، والتهاب المفاصل الرثياني «الروماتويد»، وهشاشة العظام، وأمراض السرطان، والحروق، وغيرها مما لا يُحصى من الأمراض<sup>(٧)</sup>.

فليس هناك تقريباً، وفقاً للاحتتمالات العلمية والطبية الكثيرة، أي حقل من حقول الطب لا يمكن أن يمسه هذا الاكتشاف العلمي الثوري، كترميم جسم الإنسان بعلاج الخلايا المريضة أو المعطوبة باستخدام الخلايا الجذعية البشرية عن طريق العلاج بالخلايا، وخاصة في معالجة العديد من الأمراض القلبية والعصبية وأمراض السكري التي لا علاج لها بعد التغلب على مشكلات الرفض المناعي<sup>(٨)</sup>.

فعند توفر الخلايا الجذعية تحلّ محلّ الخلايا المصابة أو التي توقفت وظائفها، وذلك بطريقة الاستزراع الموضعي أو عن طريق الحقن الوريدي.

كما يمكن استخدام الخلايا الجذعية في تطوير العديد من العقاقير ومعرفة آثارها الجانبية، حيث يوفر ذلك وقتاً وجهداً، ويجنب الوقوع في العديد من الأمراض الجانبية بعد معرفتها على المستوى الخلوي.

كما أنّ للخلايا الجذعية فوائد كبيرة في الدراسات البيولوجية بعد معرفتها على المستوى الخلوي، وعلاقة ذلك بأوجه الشبه والاختلاف بين الخلايا الجنينية والخلايا السرطانية، للوصول إلى كنه معضلة السرطان، وسبر أغواره وأسبابه، مما يفتح المجال واسعاً أمام علاجه والقضاء عليه<sup>(٩)</sup>.

### ثالثاً: مصادر الحصول على الخلايا الجذعية<sup>(١٠)</sup>:

ويمكن الحصول على الخلايا الجذعية من العديد من المصادر، وهي:

١- الجنين الباكر في مرحلة الكرة الجرثومية أو (البلاستولا)، وهي الكرة الخلوية الصانعة أو الكتلة الخلوية التي تنشأ منها مختلف خلايا الجسم، وتعتبر اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب هي المصدر الرئيس، كما يمكن أن يتم تلقيح متعمد لبَيضة من متبرع وحيوان منوي من متبرع للحصول على لقيحة وتنميتها إلى مرحلة البلاستولا، ثم استخراج الخلايا الجذعية منها.

٢- الخلايا الجنسية الأولية أو ما يُعرف بالخلايا الجرثومية الأولية Primordial Germ Cells،

وهي الخلايا التي ستكون الغدة التناسلية فيما بعد - خصيةً إذا كان الجنين ذكراً، أو مبيضاً إذا كانت أنثى..

٣- المشيمة والحبل السري بعد الولادة مباشرة، وهذا مصدر ثمين للخلايا الجذعية، حيث يصل عددها إلى ٢٠٠ مليون خلية.

٤- من خلايا الأطفال الأصحاء.

٥، من خلايا البالغين.

٦- الاستنساخ العلاجي، بأخذ خلية جسدية من إنسان بالغ، واستخراج نواتها ودمجها في بويضة مفرغة من نواتها، بهدف الوصول إلى مرحلة البلاستولا، ثم الحصول منها على الخلايا الجذعية.

رابعاً: أنواع الخلايا الجذعية<sup>(١١)</sup>:

أ- الخلايا الجذعية البشرية الجنينية، وتُستخرج من بويضة بشرية مخصبة خارج الرحم خلال مدة زمنية تبدأ من تاريخ التلقيح وتنتهي بمرور خمسة أيام من بدء الانقسامات المتتالية.

ب- خلايا جذعية بشرية بالغة يتم الحصول عليها من المصادر التالية:

١- دم الحبل السري المستخلص مباشرة بعد عملية الولادة.

٢- الأسنان اللبنية.

٣- الأنسجة المختلفة للإنسان بعد ولادته.

٤- أجنة الإجهاض المشروع أو التلقائي وأنسجة الأجنة المنغرسه داخل الرحم أو الحبل

السري أو المشيمة وأغشيتها والسائل الأمينوسي، سواء كانت داخل الرحم أو خارجه.

ج- الخلايا الجذعية البشرية المحفزة: وهي الخلايا الجسدية البالغة التي تحفز بتقنية

البرمجة الجينية لتصبح خلايا جذعية.

د- الخلايا الجذعية الناتجة بوساطة تقنية نقل نواة الخلية الجسدية إلى بويضة غير

مخصبة.

هـ - الخلايا الجذعية المهجنة، وهي الخلايا الناتجة عن دمج الحامض النووي

الديوكسي رابوزي (DNA) البشري مع خلية غير بشرية.

المطلب الثاني: موقف التشريعات الدولية والشريعة الإسلامية من بحوث الخلايا الجذعية

أولاً: موقف التشريعات الدولية من بحوث الخلايا الجذعية:

قبل أن نبحت الحكم الشرعي في مسألة الخلايا الجذعية يحسن بنا أن نطلع على موقف التشريعات الدولية من بحوث الخلايا الجذعية والعلاج بها.

إن بحوث الخلايا الجذعية واستخداماتها العلاجية ما زال يثير جدلاً واسعاً في التشريعات الدولية بين مؤيد له ومعارض، فالولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وأستراليا تؤيد بحوث الخلايا الجذعية والعلاج بها، وإجراء تجارب الاستنساخ العلاجي على الأجنة البشرية للأغراض العلاجية.

وفي بريطانيا؛ يسمح النظام باستخدام البويضات الملقحة خارجياً في الأبحاث الطبية، وبالاستنساخ العلاجي للأغراض العلاجية باستخدام الخلايا الجذعية الجنينية، وفي أستراليا وافقت الحكومة على تشريع موحد يسمح بالاستنساخ العلاجي لأغراض البحوث الحيوية والطبية، وتُستخلص الخلايا الجذعية من الأجنة المجهضة ومن المشيمة ومن أنسجة الأطفال والبالغين.

وأما الدول الأوروبية في معظمها وخاصة الكاثوليكية وكذا اليابان والصين؛ فإنها تعارض تجارب قتل الأجنة البشرية، ولكنها تسمح بما يُعرف بالاستنساخ العلاجي لأغراض البحوث الطبية والعلاجية، ففي فرنسا يسمح النظام باستخدام البويضات الملقحة خارجياً في الأبحاث الطبية ولأغراض العلاج، وأما ألمانيا فإن القوانين فيها تمنع استنساخ الخلايا الجذعية البشرية، كما أنها تمنع العبت أو التلاعب بالخلايا الجذعية للبويضات الملقحة، ولا تسمح بتلقيح أكثر من ببيضة في حالات التلقيح الخارجي في أطفال الأنابيب.

كما أن الكنيسة الكاثوليكية في هذه الدول والفاتيكان تعارض بشدة تجارب قتل الأجنة البشرية؛ لأنها تمسّ حرمة وكرامة الإنسان، وتحرم استخدام الجنين الأدمي في العلاج الطبي، وتعتبره نوعاً من إزهاق الروح، وهي معضلة أخلاقية وإنسانية توجب وضع مدونة سلوك للباحثين والعلماء وتحديد معايير حقوق الإنسان في مجال البحث العلمي.

في حين ذهب كبار الحاخامات اليهود إلى أنّ نفخ الروح يكون في الرحم بعد ٤٠ يوماً من الحمل، ومن ثمّ فهم يجيزون مثل هذه الأبحاث من أجل الحفاظ على صحة الأفراد والتي تُقدّم على الأجنة التي لم تنفخ فيها الروح<sup>(١٢)</sup>.

### ثانياً: الحكم الشرعي للعلاج بالخلايا الجذعية:

حثَّ الإسلام على التداوي والعلاج وأمر به، ففي «سنن أبي داود» أنَّ النبي ﷺ قال: «تداووا؛ فإنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يَضَعْ داءً إلاَّ وَضَعَ له دواءً، غيرَ داءٍ وَاحِدٍ الْهَرَمَ»<sup>(١٣)</sup>.

قال الإمام الخطابي: «وفي هذا الحديث إثبات الطبِّ والعلاج، وأنَّ التداوي مباح غير مكروه»<sup>(١٤)</sup>.

وبما أنَّ العلاج من الأمراض من الأمور التي أمر بها الشَّرع الحنيف وندب إليها، فإنَّ الإسلام يدعم كل ما من شأنه أن يخفف من معاناة الإنسان ويدفع عنه الآلام ويزيل عنه الأذى والضرر، فقد قال ﷺ: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَّار». رواه ابن ماجه، لا سيما إذا كان في ذلك فتحٌ علميٌّ يسير مع قاعدة المحافظة على النفس التي هي من مقاصد الشريعة الإسلامية.

وعليه؛ فإنَّ العلاج بالخلايا الجذعية كمبدأ عام لا حرج فيه من الناحية الشرعية، ما دام يغلب نفعه على ضرره، طبقاً لقاعدة المصالح والمفاسد.

وإنما يكمن محلّ النزاع في هذه المسألة في مشروعية الحصول على هذه الخلايا لاستخداماتها العلاجية، فالغاية لا تبرر الوسيلة، وإنما يجب أن تكون الوسيلة مشروعاً والغاية كذلك مشروعاً في الفقه الإسلامي للحكم على مشروعية عملٍ ما.

ومن هنا؛ فإنَّ أكثر أبحاث الخلايا الجذعية من وجهة النظر الشرعية يجب أن تنصبَّ على آليات وطرق ومصادر الحصول على هذه الخلايا في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها ومقاصدها العامة، فالحكم الشرعي في الخلايا الجذعية يتوقف على المصدر الذي أخذت منه هذه الخلايا، فإنَّ أخذت هذه الخلايا من مصدر مباح جاز العلاج بها، وإنَّ أخذت من مصدر تحرّمه الشريعة الإسلامية يمتنع العلاج به من وجهة النظر الشرعية، وبما أنَّ الحصول على الخلايا الجذعية له مصادر متعددة، فإننا سنبحث مشروعية كلِّ مصدر من هذه المصادر على حدة.

### ثالثاً: حكم الحصول على الخلايا الجذعية من الكتلة الخلوية:

أولاً: حكم الحصول على الخلايا الجذعية من الكتلة الخلوية للبيضات الملقحة الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب.

الأصل في عمليات أطفال الأنابيب أن تقتصر على تلقيح العدد المطلوب من البيضات للزرع في كل مرة، ولا يجوز زرع بيضات زائدة عن الحاجة؛ تفادياً لوجود فائض من البيضات الملقحة، وهذا ما صدر به قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: ٥٥ (٦/٦) في دورة

مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠ الموافق ١٤ - ٢٠ آذار (مارس) ١٩٩٠م، حيث جاء فيه: «يجب عند تلقيح البويضات الاقتصار على العدد المطلوب للزرع في كل مرة؛ تفادياً لوجود فائض من البويضات الملقحة».

وإن خالفت في هذه المسألة جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، حيث أجازوا تلقيح بويضات زائدة عن الحاجة<sup>(١٥)</sup>، وهو قول بعض المعاصرين<sup>(١٦)</sup>.

وأرى أن هذا القول له وجهته من الناحية الشرعية، حيث إن نجاح عملية أطفال الأنابيب لا يتعدى ٣٠-٣٣٪ في أرقى المراكز الطبية في العالم، وتلقيح بويضات زيادة عن العدد المطلوب فيه من التخفيف والتيسير على الزوجين؛ إذ إن إعادة التلقيح في كل مرة تفشل فيها البويضات في العلق فيه كلفة مادية ومعنوية على الزوجين، وتعرض المرأة لعملية استئصال بويضات جديدة، وفي ذلك كشف للعورات ينافي أحكام الشريعة الإسلامية، ولذلك صدر قرار مجلس الإفتاء الأردني الذي ينص على تجريد البويضات الزائدة عن الحاجة لحين نجاح عملية الزرع والعلق<sup>(١٧)</sup>.

والواقع العملي بغض النظر عن الخلاف السابق يؤكد وجود بويضات ملقحة زائدة عن الحاجة في معظم مراكز أطفال الأنابيب في العالم، فما مشروعية استخدام هذه البويضات في استخراج الخلايا الجذعية منها؟

### اختلف العلماء في حكم هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يجوز استخراج الخلايا الجذعية من البويضات الملقحة الفائضة عن الحاجة في عمليات أطفال الأنابيب<sup>(١٨)</sup>، وإلى هذا ذهب مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في المدة ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ، حيث جاء في القرار: «يجوز الحصول على الخلايا الجذعية وتنميتها، واستخدامها بهدف العلاج، أو لإجراء الأبحاث العلمية المباحة إذا كان مصدرها مباحاً، ومن ذلك على سبيل المثال المصادر الآتية: اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب إذا وُجدت وتبرع بها الوالدان، مع التأكيد على أنه لا يجوز استخدامها في حمل غير مشروع».

ويستدل أصحاب هذا القول لمذهبهم بأن هذه البويضات لا حرمة لها قبل أن تنغرس في جدار الرحم، وإلى هذا ذهب أكثر المشاركين في ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، حيث جاء في التوصيات: «أما إذا حصل فائض فترى الأكثرية أن البويضات الملقحة

ليس لها حرمة شرعية من أي نوع، ولا احترام لها قبل أن تنغرس في جدار الرحم، وأنه لذلك لا يمتنع إعدامها بأي وسيلة»<sup>(١٩)</sup>.

واستدلوا أيضًا بأن هذه البويضات تُعد ميتة حكمًا، ولذلك فإنّ الاستفادة منها في استخراج الخلايا الجذعية أولى من إهدارها دون أن يُستفاد منها<sup>(٢٠)</sup>.

واستدلوا أيضًا بقياس جواز إتلاف البويضات الملقحة حال الحاجة لاستخراج الخلايا الجذعية منها على جواز إسقاط الحمل قبل وجود الحياة الإنسانية فيه أو قبل استبانته على قول كثير من العلماء، قال الرملي: «قال المحبّ الطبري: اختلف أهل العلم في النطف قبل تمام الأربعين على قولين: قيل: لا يثبت لها حكم السقط والوآد، وقيل: لها حرمة ولا يُباح إفسادها، ولا التسبّب في إخراجها بعد الاستقرار في الرحم...، والراجح تحريمه بعد نفخ الرّوح مطلقًا وجوازه قبله»<sup>(٢١)</sup>، وقال الكاساني: «وإن لم يستتب شيء من خلقه فلا شيء فيه؛ لأنه ليس بجنين وإنما هو مُضغّة»<sup>(٢٢)</sup>.

وقال الهيثمي: «قال أبو إسحاق المروزي: يجوز إلقاء النطف والعلقة، ونقل ذلك عن أبي حنيفة»<sup>(٢٣)</sup>.

وفي «زاد المستقنع»: «ويُباح إلقاء النطفة قبل أربعين يومًا بدواء مباح»<sup>(٢٤)</sup>.

إنّ القول بجواز إتلاف البويضات الزائدة عن الحاجة لاستخراج الخلايا الجذعية لغايات العلاج فيه إحياء للنفس من الهلاك، وهو ما يتفق مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

إنّ القول بعدم جواز إتلاف هذه البويضات للحصول على الخلايا الجذعية لعلاج الكثير من الأمراض من شأنه أن يلحق المشقة والحرّج بكثير من المرضى الذين يعانون من أمراض مزمنة، والحرّج مرفوع شرعًا، كما أنّ القول بجواز استخدام هذه البويضات فيه يسر وتوسعة ورفع للحرّج والمشقة، ومن القواعد المقررة أصوليًا أنّ المشقة تجلب التيسير، إضافة إلى ما فيه من استخدامات طبية في اكتشاف العديد من الأدوية.

القول الثاني: عدم جواز استخراج الخلايا الجذعية من البويضات الملقحة الفائضة عن الحاجة في عمليات أطفال الأنابيب.

وإلى هذا القول ذهب جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية<sup>(٢٥)</sup>، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي<sup>(٢٦)</sup>، وبعض المشاركين في ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية<sup>(٢٧)</sup>.

جاء في قرار جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية: «بحث الفقهاء الحضور مسألة استعمال الهندسة الوراثية - الاستنساخ - لإنتاج خلايا بدائية لاستعمالها في إنتاج أعضاء بشرية لاستعمالها في زراعة الأعضاء، واتخذوا بشأنها القرارات التالية: ... لا يجوز إنتاج أعضاء بشرية بالسير في طريق التخليق المعروفة، التي جعلها الله عز وجل من الحيوان المنوي والبيضة الملقحة، سواء داخل الرحم أو خارجه، ويتبع مراحلها الأولى بإبطال مفعول بعض الخلايا أو الجينات لمنع تكوّن الرأس أو الدماغ، بهدف إنتاج جسد بلا رأس لاستعماله في زراعة الأعضاء، سواء كان ذلك داخل الرحم أو خارجه»<sup>(٢٨)</sup>.

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي: «إذا حصل فائض من البيوضات الملقحة بأيّ وجه من الوجوه، تترك دون عناية طبية إلى أن تنتهي حياة ذلك الفائض على الوجه الطبيعي»<sup>(٢٩)</sup>.

وجاء في ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية: «أما إذا حصل فائض فترى الأكثرية...، ويرى البعض أن هذه البيضة الملقحة هي أول أدوار الإنسان الذي كرمه الله، وفيما بين إعدامها أو استعمالها في البحث العلمي أو تركها بشأنها للموت الطبيعي يبدو أن الاختيار الأخير أخفها حرمة؛ إذ ليس فيه عدوان إيجابي على الحياة»<sup>(٣٠)</sup>.

وهؤلاء أبرز من نُسب إليهم هذا القول<sup>(٣١)</sup>، وإذا نظرنا في عباراتهم باستثناء جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية نجد أنها جاءت في معرض الحديث عن اللقائح الفائضة من عمليات أطفال الأنابيب، والطريق الأسلم من وجهة النظر الشرعية للتخلص منها، وقالوا بتركها دون عناية حتى تنتهي حياتها بالطريقة الطبيعية، وحرمة التدخل في إتلافها أو قتلها؛ لأنها مبدأ خلق إنساني، فينبغي أن تُحفظ كرامته، وللخروج من شبهة الاعتداء على الحياة، ذلك أن الدين الإسلامي يمنع الاعتداء على حياة الحيوان أو النبات دون حاجة أو مسوغ شرعي من حاجة أو ضرورة، وهو ما جاء في الفتوى الصادرة عن دائرة الإفتاء العام الأردنية رقم (٢٧٨) تاريخ ١٦/٨/٢٠٠٩م، عند مناقشة هذا الأمر، حيث جاء فيها: «إن في إجهاض الجنين اعتداءً على كائن حيّ ينمو ليكون نفساً مؤمنةً بإذن الله، والاعتداء على الأحياء الأصل فيه المنع، وإن لم تُنفخ فيه الروح بعد، وإذا جاءت الشريعة بمنع الاعتداء على النبات بالقطع والإتلاف إلا لحاجة، فمنع الاعتداء على النطفة الحية من باب أولى».

وهذا خارج محلّ النزاع في هذه المسألة، حيث لم يكن مدار البحث في الإفادة من هذه اللقائح في استخراج خلايا جذعية لعلاج بعض الأمراض، ولو كان هذا الأمر ملاحظاً

إبان القرارات والفتاوى السابقة لربما تغيرت هذه الأقوال، ولا أعتقد أن هناك خلافاً إذا قلنا باستثناء ما جاء عن جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، ففي الحالة الطبيعية نعم تُترك هذه اللقائح دون عناية حتى تنتهي حياتها بطريقة طبيعية، وأما في حال الحاجة إليها لاستخدامات علاجية فقد يكون هناك قول آخر، والله أعلم.

وفيما يأتي أبرز الأدلة التي استدلت بها أصحاب هذا القول:

- استدلووا بالنصوص الشرعية التي تحرم الاعتداء على حياة الإنسان، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

وجه الدلالة في الآية الكريمة: أن الله تعالى نهى عن قتل النفس الإنسانية إلا بالحق، وإتلاف البويضات الملقحة لاستخراج الخلايا الجذعية للغايات العلاجية هو إزهاق للنفس الإنسانية، وهذا ما حرّمته النصوص الشرعية.

ويرد على هذا الاستدلال بأن البويضات الملقحة ليس فيها حياة إنسانية، ولا تشملها النصوص الشرعية التي تحرم الاعتداء على حياة الإنسان؛ لأنّ الحياة الإنسانية تبدأ بعد نفخ الروح، وأما قبل نفخ الروح فيوجد فيها حياة، ولكنها ليست حياة إنسانية، ودليل وجود الحياة هو قابليتها للنمو، وهذه الحياة أشبه ما تكون بحياة النبات، يقول ابن القيم رحمه الله: «فإن قيل: الجنين قبل نفخ الروح فيه هل كان فيه حركة أو إحساس أم لا؟ قيل: كان فيه حركة النمو والاعتداء كالنبات، ولم تكن حركة نموه واعتدائه بالإرادة، فلما نُفِخَتْ فيه الروح انضمت حركة حسيته وإرادته إلى حركة نموه واعتدائه»<sup>(٣٢)</sup>.

- استدلووا بالأدلة الشرعية الدالة على تكريم الإنسان، وعدم جواز تعريضه للامتهان، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، وقوله ﷺ: «كسر عظم الميت ككسره حياً»<sup>(٣٣)</sup>.

وجه الدلالة من النصوص الشرعية السابقة أنّ الإنسان مُكْرَمٌ، سواء أكان في حال حياته أم بعد موته، واستخراج الخلايا الجذعية من البويضات الملقحة فيه مناقضة لتكريم الإنسان، وهذا لا يجوز.

ويُرد على هذا الاستدلال بأنّ استخراج الخلايا الجذعية من البويضات الملقحة فيه

تكریم للإنسان بالمحافظة على حياته وتخفيف الآلام عنه بعلاجه من الأمراض، وهذا مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية.

- قالوا: إن في هذه البيوضات الملقحة حياة بشرية، وإن كانت في أول مراحلها، فهي مستقبلة للحياة البشرية فلا يجوز إتلافها<sup>(٣٤)</sup>.

ويُرد على هذا من جهتين:

أ- أن الحياة البشرية تكون بعد نفخ الروح لا قبله كما تقدم.

ب- أن هذا يُسلم لو كان إتلاف هذه البيوضات لغير غرض شرعي أو وجود مسوغ طبي، وبما أن إتلافها لغايات العلاج المأمور به شرعاً للحفاظ على حياة إنسانية متحققة فلا مانع منه شرعاً.

- قياس إتلاف البويضات الملقحة خارج الرحم لاستخراج الخلايا الجذعية على حرمة إتلاف بيض الصيد في الحرم أو في حال الإحرام بجامع أن بيض الصيد هو أصل الصيد، فكذلك البيوضات الملقحة هي أصل الإنسان فيحرم إتلافها<sup>(٣٥)</sup>.

ويُرد على هذا الاستدلال: أن بيض الصيد إنما وجب فيه الجزاء لحرمة الإحرام أو لحرمة الحرم بخلاف إتلاف البيوضات لأجل استخراج الخلايا الجذعية.

أضف إلى ذلك أن بيض الصيد مآله إلى الحياة بخلاف البيوضات الملقحة الزائدة، فإنه لن يكون مآلها إلى الحياة لعدم إمكانية غرسها في الرحم والإفادة منها<sup>(٣٦)</sup>.

الترجيح:

بعد ما تقدم من ذكر آراء الفقهاء وأدلتهم في هذه المسألة، أرى أن الراجح - والله أعلم - أنه لا يوجد مانع شرعي يدل على عدم جواز إتلاف البيوضات الملقحة الزائدة عن الحاجة في عمليات أطفال الأنابيب لاستخراج الخلايا الجذعية منها، والقول بالجواز هو الأوجه، وهو الذي يتفق مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية في المحافظة على الحياة الإنسانية بالعلاج؛ ذلك أن الأدلة الشرعية والقواعد العامة في الشريعة الإسلامية تبيح للإنسان أن يتبرع ببعض أعضائه بضوابط شرعية لأجل إنقاذ حياة إنسان آخر، فمن باب أولى أن نقول بجواز إتلاف بيوضات ملقحة ستذهب هدراً لاستخراج خلايا جذعية تكون نافعة للإنسان وتحافظ على حياته.

ثانيًا: حكم استخراج الخلايا الجذعية من الكتلة الخلوية للبيضات الملقحة عمدًا لهذا الغرض:

وصورة هذه المسألة أن يتم تلقيح متعمد بين حيوانات منوية وبيضات للحصول على بيضات ملقحة لغاية الحصول على الخلايا الجذعية منها.

ولبيان الحكم الشرعي في هذه الحالة لا بد من التفصيل الآتي:

أولاً: أن يتم التلقيح بين بذرتين من أجنبيين أو من زوجين بعد انفصال العلاقة الزوجية فيما بينهما سواء بالموت أو بالطلاق.

يتفق الفقهاء المعاصرون والمجامع الفقهية والندوات الطبية على حرمة أي تلقيح بين حيوان منوي وبويضة خارج إطار الزوجية، والأدلة الدالة على ذلك هي الأدلة الدالة على حرمة الزنا؛ ذلك أنّ الزنا محرم لما فيه من اختلاط الأنساب، وهذا المعنى موجود في عملية التلقيح؛ ذلك أنّ التقاء الحيوان المنوي بالبويضة لا يصحّ خارج إطار الزوجية، ولا يوجد أي مسوغ طبيّ يبيح هذا الأمر؛ إذ إن هذا الأمر من الثوابت الشرعية التي ينبغي المحافظة عليها، وهذا ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، حيث جاء فيه: «لا يجوز الحصول على الخلايا الجذعية واستخدامها إذا كان مصدرها محرماً، ومن ذلك على سبيل المثال: ...»

- التلقيح المتعمد بين بويضة من متبرعة، أو حيوان منوي من متبرع»<sup>(٣٧)</sup>.

وهو رأي اللجنة الفقهية لجمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، حيث جاء فيها: «أن تتم عملية التلقيح الصناعي برضا الزوجين، وأن تتم حال قيام الزوجية، فلا يجوز الإجراء بعد وفاة الزوج، أو بعد الطلاق، فانتهاه عقد الزوجية بالموت أو الطلاق يلغي ويبطل أي تناسل أو إنجاب شرعي»<sup>(٣٨)</sup>.

ثانيًا: أن يكون استخراج الخلايا الجذعية من البيضات الملقحة بين زوجين - أي بطريق مشروع - وهذه الحالة أشبه ما تكون بعملية تبرع من زوجين لإنتاج بيضات ملقحة لاستخراج الخلايا الجذعية منها لأغراض علاجية، واستنادًا إلى الأدلة الشرعية السابقة القائلة بجواز إتلاف البيضات الملقحة الزائدة عن الحاجة في عمليات أطفال الأنابيب، والذي يظهر لي - والله أعلم - جواز هذه الصورة من الناحية الشرعية قياسًا على مسألة التبرع بالأعضاء التي قال بها جمهور العلماء المعاصرين؛ ذلك أنّ الأعضاء التي يُتبرع بها في حدود الضوابط الشرعية فيها نوع من الحياة، والذي استدعى القول بجواز هذا التبرع هي الضرورة الطبية الشرعية

التي تتمثل بحفظ حياة إنسان، أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة في إمداد إنسان بعضو أو علاج يحتاج إليه ليحيا حياة طبيعية، وقد أجاز الفقهاء إسقاط الجنين إذا شكل خطورة على حياة الأم؛ حفاظًا على حياتها، وهذا بعد الحمل، وقد يكون بعد أربعة أشهر من الحمل، فمن باب أولى أن نقول بجواز استخراج الخلايا الجذعية من البويضات الملقحة عمدًا لهذا الغرض، أضف إلى ذلك أن جمهور العلماء المعاصرين أجازوا التلقيح بين الحيوان المنوي والبويضة في إطار الزوجية للحصول على الولد، ومن المعلوم فقهاً أن الحصول على الولد لا يصل إلى حدّ الضرورة الشرعية، فكان الأولى القول بجواز هذه الحالة لإنقاذ حياة إنسان والتخفيف من آلامه، وهو ما يصل إلى حدّ الضرورة، لا سيما إذا كان الذي يحتاج إلى العلاج هو أحد الزوجين المتبرعين.

ولكن يجب أن يقيد هذا الأمر بعدم وجود وسائل أخرى للعلاج أو الحصول على الخلايا الجذعية سوى هذه الوسيلة، فإذا أمكن العلاج بطريقة أخرى أو وُجدت خلايا جذعية بغير هذه الطريقة وتؤدي نفس الكفاءة العلاجية فلا يجوز شرعًا اللجوء إلى هذه الحالة؛ لأن القول بجواز هذه الحالة يستند إلى مبدأ الضرورة الشرعية، ومن القواعد المسلّمة لدى الأصوليين أن الضرورة تُقدّر بقدرها.



## المبحث الثاني استخراج الخلايا الجذعية من الأجنة البشرية

استخراج الخلايا الجذعية من الأجنة البشرية لغايات علاجية لا إشكال فيه من الناحية الشرعية، وإنما يكمن الإشكال في آلية الحصول على هذه الأجنة لاستخراج الخلايا الجذعية منها. ولكي نتصور هذه المسألة للحكم عليها من الناحية الشرعية علينا أن نتبين الطرق التي يمكن الحصول من خلالها على الأجنة البشرية، وهي طريقتان:

**الأولى:** إجهاض الأجنة البشرية عمداً للحصول على الخلايا الجذعية منها.

**الثانية:** الحصول على الخلايا الجذعية من الأجنة الساقطة تلقائياً دون أي تدخل طبي.

**المطلب الأول:** حكم إجهاض الأجنة البشرية عمداً للحصول على الخلايا الجذعية

**أولاً:** تحرير محل النزاع:

يتفق العلماء على حُرمة إجهاض الأجنة البشرية بعد مرور أربعة أشهر على الحمل؛ إذ إن الجنين بعد هذه المدة أخذ الصفة الإنسانية وأصبح إنساناً قد كُتِبَ رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد، وأي اعتداء عليه يُعدّ اعتداء على حياة إنسانية كاملة.

واختلفوا في حكم إسقاط الحمل قبل أربعة أشهر على ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** لا يجوز إسقاط الحمل في جميع مراحلها وفي أي فترة من فترات الحمل،

وهذا قول المالكية<sup>(٣٩)</sup> وبعض الحنفية<sup>(٤٠)</sup>، وبعض الشافعية<sup>(٤١)</sup>، وبعض الحنابلة<sup>(٤٢)</sup>.

قال السرخسي: «ثم الماء في الرحم ما لم يفسد فهو مُعَدّ للحياة، فيُجعل كالحي في

إيجاب ذلك الضمان بإتلافه، كما يُجعل بيض الصيد في حقّ المحرم كالصيد في إيجاب الجزاء عليه بكسره»<sup>(٤٣)</sup>.

وقال ابن عابدين: «وفي كراهية الخانية، ولا أقول بالحل؛ إذ المحرم لو كسر بيض

الصيد ضمنه؛ لأنه أصل الصيد، فلما كان يؤاخذ بالجزاء فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا أسقطت بغير عذر»<sup>(٤٤)</sup>.

وقال المالكية: «لا يجوز إخراج المنى المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً، وإذا نُفخت فيه الروح حرم إجماعاً»<sup>(٤٥)</sup>.

وقال الغزالي: «وليس هذا كالإجهاض والوآد؛ لأن ذلك جناية على موجود حاصل، وله أيضاً مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغّةً وعلقةً كانت الجناية أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقه ازدادت الجناية نفاحشاً، ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حيّاً»<sup>(٤٦)</sup>.

**القول الثاني:** يجوز إجهاض الجنين في جميع مراحل تكوينه (النطفة، والعلقة، والمضغّة، وحتى طور العظام وكسوتها لحمًا) ما دام لم تُنفخ فيه الروح، وهو قول عند الحنفية، والشافعية، والحنابلة.

أما الحنفية فقالوا: «هل يباح الإسقاط بعد الحمل؟ نعم يباح ما لم يتخلق فيه شيء، ولن يكون ذلك إلا بعد مئة وعشرين يوماً»<sup>(٤٧)</sup>.

قال ابن عابدين: «قال في «النهر»: هل يباح الإسقاط بعد الحمل؟ نعم يباح ما لم يُخلق منه شيء ولن يكون ذلك إلا بعد مئة وعشرين يوماً»<sup>(٤٨)</sup>.

وقال الحصكفي: «وقالوا: يُباح إسقاط الولد قبل أربعة أشهر، ولو بلا إذن الزوج»<sup>(٤٩)</sup>. والشافعية قالوا: «يجوز إلقاؤه (أي الجنين) ولو بدواء، قبل نفخ الروح فيه، خلافاً للغزالي»، والذي رجحه الرملي: «أنه بعد نفخ الروح يحرم مطلقاً، ويجوز قبله»<sup>(٥٠)</sup>.

وقال الحنابلة في الفروع: «وظاهر كلام ابن عقيل في «الفنون»: أنه يجوز إسقاطه قبل أن يُنفخ فيه الروح»<sup>(٥١)</sup>.

**القول الثالث:** يجوز الإجهاض فيما قبل الأربعين يوماً من بداية الحمل، ويحرم فيما عداها، وبهذا قال بعض الحنفية، وبعض المالكية، والشافعية، والحنابلة في الراجح عندهم، ومن المعاصرين د. مصطفى الزرقا<sup>(٥٢)</sup>.

أما الحنفية فقالوا: «وإن لم يستبين شيء من خلقه فلا شيء فيه؛ لأنه ليس بجنين، إنما هو مضغّة»<sup>(٥٣)</sup>.

بعض المالكية قالوا: «وأما التسبب في إسقاط الماء قبل أربعين يوماً من الوطء فقال اللخمي: جائز، وقال ابن العربي في «القبس»: لا يجوز باتفاق»<sup>(٥٤)</sup>.

أما الشافعية فقالوا: «وقيل: لها حرمة ولا يباح إفسادها ولا التسبب في إخراجها بعد الاستقرار في الرحم، بخلاف العزل»<sup>(٥٥)</sup>.

وفي «الفروع» قال الحنابلة، وهو الراجح عندهم: «ويجوز شربه [دواء] لإلقاء نطفة»<sup>(٥٦)</sup>.

الأدلة التي استدلت بها كل فريق:

أدلة أصحاب القول الأول:

١ - حديث عبد الله بن مسعود، حيث قال فيه: حدثنا رسول الله ﷺ، وهو الصادق المصدوق، قال: «إن أحدكم يُجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقةً مثل ذلك، ثم يكون مُضغَةً مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ووزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم يُنفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع، فيسبق عليه كتابه، فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة»<sup>(٥٧)</sup>.

ووجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى يجمع خلق الجنين في بطن أمه وهو نطفة، فلا يجوز التعدي بأي صورة كانت، سواء بالإسقاط أو غيره<sup>(٥٨)</sup>.

٢- الأحاديث التي جاءت بوجوب دية الجنين، ومنها: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها، فقضى رسول الله ﷺ فيها بغرة؛ عبد أو أمة<sup>(٥٩)</sup>.

ووجه الدلالة هو فعل النبي ﷺ عندما قضى في هذه الحادثة بغرة عبد أو أمة، لاعتباره تعدياً على جنين، ومن المعلوم بدهاءة أن الحمل في أي مرحلة في بطن أمه يسمى جنيناً، وبالتالي لا يجوز الاعتداء عليه بإسقاطه أو إجهاضه، وهذا في أي مرحلة كان فيها.

٣- قياس حرمة الاعتداء على الجنين في بداية تخلقه على حرمة الاعتداء على بيض الصيد للمحرم بالحج، فلما كان المتعرض للبيض الذي هو أصل الصيد مؤاخذاً عليه، فكذلك الجنين منذ بداية تخلقه لا يجوز التعرض له؛ لأنه أصل الإنسان، وهو مستعد للحياة قبل إنزاله<sup>(٦٠)</sup>.

استدلت أصحاب القول الثاني بما يلي:

قاسوا إسقاط الجنين على العزل<sup>(٦١)</sup>، فقالوا: كما يجيز الشرع للرجل العزل، فإنه يجوز له الإسقاط، واستدلوا على ذلك بقول ابن عباس رضي الله عنهما: «خلق ابن آدم من سبع»،

ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤]، ثم قال: «فهل يُخلق أحدٌ حتى تجري فيه هذه الصفة؟»، وفي رواية: «وهل تموت نفس حتى تمر على هذا الخلق؟»<sup>(٦٢)</sup>.

استدلوا بقول عبيد بن رفاع، عن أبيه، وهو رفاع بن رافع الأنصاري، بدري، قال: جلس إلى عمر بن الخطاب عليّ، والزيبر، وسعد، في نفرٍ من أصحاب رسول الله ﷺ فتذكروا العزل، فقالوا: لا بأس به، فقال رجل: إنهم يزعمون أنها المؤودة الصغرى، فقال علي عليه السلام: لا تكون مؤودةً حتى تمر على التارات السبع؛ تكون سلالة من طين، ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون لحمًا، ثم خلقًا آخر، فقال عمر عليه السلام: صدقت، أطل الله بقاءك<sup>(٦٣)</sup>.

استدلوا أيضًا بكون الحمل لم يبلغ مئة وعشرين يومًا، أي لم تُنفخ فيه الروح ولم يتكون له عضو بعد، وقد ورد في حاشية ابن عابدين أنه «يُباح لها (أي للحامل) أن تعالج في استئزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يُخلق له عضو، وقدرت تلك المدة بمئة وعشرين يومًا، وجاز لأنه ليس بآدمي»<sup>(٦٤)</sup>.

استدل أصحاب القول الثالث بما يلي:

١- الحديث الوارد في «مسند أحمد»، وفيه قال النبي ﷺ: «إن النطفة تكون في الرحم أربعين يومًا على حالها لا تتغير، فإذا مضت الأربعون صارت علقة، ثم مضت كذلك، ثم عظامًا كذلك، فإذا أراد الله أن يسوي خلقه بعث إليها ملكًا، فيقول الملك الذي يليه: أي رب، أذكر أم أنثى؟ أشقي أم سعيد؟ أقصير أم طويل؟ أناقص أم زائد؟ قوته وأجله؟ أصحيح أم سقيم؟ قال: فيكتب ذلك كله»<sup>(٦٥)</sup>.

ووجه الدلالة: «أنَّ النطفة تكون أربعين يومًا في الرحم كما هي (ماء مهين) غير منعقد، وبالتالي فإنه يجوز إسقاطه»<sup>(٦٦)</sup>.

٢- وفي الحديث الآخر الذي قال فيه النبي ﷺ: «إذا مرَّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة، بعث الله إليها ملكًا، فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب، أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يقول: يا رب أجله؟ فيقول ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده، فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص»<sup>(٦٧)</sup>.

ووجه الدلالة: هو التأكيد على أنّ الجنين قبل أربعين ليلة لم يكن شيئاً، وبالتالي يجوز إسقاطه قبل التكون ولا يترتب على ذلك أية أحكام، وقد ذكر النووي في كتابه «روضة الطالبين» أنه: «تنقضي العدة بانفصال الولد حيّاً، أو ميتاً، ولا تنقضي بإسقاط العلقه والدم»<sup>(٦٨)</sup>، وهذا يدل على أنه لم يترتب على الجنين قبل الأربعين أي حكم؛ لعدم اعتباره شيئاً، ولو أنه اعتبره غير ذلك لرتّب عليه أحكام.

### الترجيح:

الذي يترجح لدي - والله أعلم - هو حرمة إجهاض الجنين مطلقاً في أية مرحلة من مراحل الحمل دون مسوّغ شرعي؛ لأنّ الإجهاض حينئذٍ هو اعتداء على بداية حياة إنسانية، ومبدأ خلق آدمي.

أما إذا تمّ إسقاط الجنين عمداً لمسوّغ شرعي فلا مانع من الإفادة منه وأخذ خلايا جذعية لغايات علاجية، ومن المسوغات الشرعية التي تجيز إسقاط الجنين ما يأتي:

١- أن يكون الجنين مشوّهاً تشويهاً يجعل حياته غير مستقرة، بحيث لا يمكن أن يعيش في هذه الحالة، كأن يكون غير مكتمل النمو، ويشتدّ أن يكون ذلك دون أربعة أشهر، ومنهم من خفف من هذا الشرط، وأجاز إسقاط الجنين دون أربعة أشهر إذا كان مصاباً بتشوه بدنيّ أو قصور عقليّ لا يُرجى البرء منهما<sup>(٦٩)</sup>.

وحتّهم في ذلك أن الجنين دون أربعة أشهر لم يأخذ صفة الإنسانية، فلا مانع من إجهاضه شرعاً.

٢- أن يكون في بقاء الجنين خطر محقق على حياة أمه، فإن كان ذلك قبل أربعة أشهر من الحمل فقد اتفق العلماء على جواز إجهاضه حفاظاً على حياة الأم<sup>(٧٠)</sup>؛ ذلك لأنّ حياة الأم ثابتة مستقرة، وحياة الجنين غير ثابتة، لا سيّما في حالة ثبوت التشوّه، ولما قرّره الأصوليون من أنّ الضّرر الأشدّ يُدفع بالضّرر الأخفّ، وأما إن كان الجنين فوق أربعة أشهر وكان في ثباته خطر محقق على حياة أمه، فقد ذهب الحنفية إلى عدم جواز إسقاطه؛ لأنّ هذا قتل للنفس لصيانة نفس أخرى، والشرع لم يرد بمثله<sup>(٧١)</sup>.

ويرد على هذا الاستدلال بأنّ قتل النفس ليس محرماً دائماً، وإنما يجوز قتلها لمصلحة كبرى، وهذا ممّا ورد به الشرع؛ كقتل القاتل والزاني المحصن، وقد قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وإزهاق روح الجنين لإنقاذ حياة أمه فيه

مصلحة كبرى، وهي الحفاظ على حياة الأم، وذهب جمهور العلماء قديمًا وحديثًا إلى جواز إجهاض الجنين إذا شكّل خطرًا على حياة الأم.

ومن ذلك قرار مجلس الإفتاء الأردني رقم (٣٥) بتاريخ ٢٣/١٢/١٤١٣ هـ الموافق ١٣/٦/١٩٩٣ م، والذي جاء فيه: «إذا بلغ الجنين في بطن أمه أربعة أشهر أو جاوزها فلا يجوز إسقاطه مهما كان تشوّههُ، إذا قرّر الأطباء أنه من الممكن استمرار حياته، إلا إذا كان يترتب على بقائه خطر محقق على حياة الأم»، وقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي والذي جاء فيه: «إذا كان الحمل قد بلغ مئة وعشرين يومًا فلا يجوز إسقاطه، ولو كان التشخيص الطبيّ يفيد أنه مشوّه الخلقة، إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم، فعندئذٍ يجوز إسقاطه سواء أكان مشوّهًا أم لا؛ دفعًا لأعظم الضررين».

وهذا ما جاء في فتاوى اللجنة الدائمة في السعودية<sup>(٧٢)</sup>، وفتاوى قطاع الإفتاء في الكويت<sup>(٧٣)</sup>.

والذي أراه راجحًا هو جواز إجهاض الجنين مطلقًا إذا كان يشكل خطرًا على حياة الأم، وذلك عملاً بقاعدة أخف الضررين؛ ذلك أن حياة الأم هي الأصل وهي الثابتة بيقين، بخلاف حياة الجنين.

### ثانيًا: حكم الحصول على الخلايا الجذعية من الأجنة المسقطّة عمدًا:

اتفق العلماء على حرمة استخراج الخلايا الجذعية من الجنين المسقط عمدًا لهذه الغاية إذا بلغ أربعة أشهر.

واختلفوا فيما كان دون ذلك على قولين:

**القول الأول:** أن إجهاض الجنين عمدًا لغايات استخراج الخلايا الجذعية لا يجوز مطلقًا، ولو كان الجنين دون أربعة أشهر، وهذا ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي رقم (٦/٧/٥٨) بشأن استخدام الأجنة مصدرًا لزراعة الأعضاء، حيث جاء فيه: «لا يجوز إحداث إجهاض من أجل استخدام الجنين لزراع أعضاءه في إنسان آخر».

وقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة في قراره الثالث والذي جاء فيه: «لا يجوز استخدام الخلايا الجذعية واستخدامها إذا كان مصدرها محرّمًا، ومن ذلك على سبيل المثال: الجنين المسقطّ عمدًا بدون سبب طبيّ يجيزه الشرع».

وهو ما جاء أيضاً في توصية المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية<sup>(٧٤)</sup>، وقرار مجلس الإفتاء الأوربي رقم (٦/٢) في الدورة العادية السادسة بدبلن في المدة ٥/٢٨-٣/٦/١٤٢١ هـ حيث جاء فيه: «لا يجوز إحداث إجهاض من أجل استخدام الجنين لزرع أعضائه في إنسان آخر».

وأدلتهم عن ذلك ما سبق في تحريم الإجهاض مطلقاً، إضافة لسدّ ذريعة تأجير الأرحام والمتاجرة بالأجنة.

**القول الثاني:** وهو ما ذهب إليه الدكتور محمد نعيم ياسين، حيث أجاز إجهاض الجنين قبل أربعة أشهر للحصول على الخلايا الجذعية لغايات العلاج وأبحاث الدواء، حيث ذكر جواز هذا الأمر من حيث الجملة، وأما على التفصيل فيجب النظر في كل حالة على حدة<sup>(٧٥)</sup>. وبهذا يكون الدكتور محمد نعيم ياسين قد فتح المجال بجواز هذا الأمر في حالات خاصة يُنظر فيها بشكل خاصّ، وهو قول له وجهته في بعض الحالات الضرورية التي يتوقف عليها إنقاذ حياة إنسان من الموت المحقق.

واستدلّ على ذلك بالمصالح العظيمة المترتبة على ذلك في مقابل المفسدات القليلة، ففتقر هذه المفسدات في مقابل المصالح الكبيرة المترتبة على العلاج وأبحاث الأدوية<sup>(٧٦)</sup>.

والذي أراه راجحاً أنه لا يجوز إسقاط الجنين عمداً لاستخراج الخلايا الجذعية منه، وإن كان دون أربعة أشهر؛ لما في ذلك من فتح باب شرّ عظيم، كالمتاجرة بالأجنة والأعضاء البشرية، وتأجير الأرحام، واستخدام الكثير من النساء كوعاء لإنتاج الأجنة لغايات المتاجرة، وفي هذا انتهاك لكرامة الإنسان وجعله سلعة تُباع وتُشترى، ولكن تبقى حالات الضرورة التي يتوقف عليها حياة إنسان مريض يحتاج إلى خلايا جذعية، فهذه يمكن النظر إليها بصورة خاصة من لجنة من الأطباء والشرعيين لتقديرها والقول بجوازها من عدمه.

**ثالثاً: حكم استخراج الخلايا الجذعية من الأجنة المسقطة لمسوغ شرعي:**

يتفق المعاصرون على أنه إذا تم إسقاط الجنين لمسوغ شرعي، كأن يكون مشوهاً أو يشكل خطراً على حياة الأم، فيجوز شرعاً الاستفادة منه في استخراج الخلايا الجذعية، بشرط أن يكون ذلك بإذن الوالدين.

وهذا ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، حيث جاء فيه: «لا يجوز استخدام الأجنة البشرية مصدرًا للأعضاء المطلوب زرعها لإنسان آخر، إلا في حالات وبضوابط لا بدّ من توافرها:

- لا يجوز إحداث إجهاض من أجل استخدام الجنين لزرع أعضائه في إنسان آخر، بل يقتصر الإجهاض على الطبيعي غير المتعمد، والإجهاض للعدو الشرعي، ولا يلجأ لإجراء العملية الجراحية لاستخراج الجنين، إلا إذا تعينت لإنقاذ حياة الأم»<sup>(٧٧)</sup>.

وهو أيضاً ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة<sup>(٧٨)</sup>، حيث جاء فيه: «يجوز الحصول على الخلايا الجذعية وتنحيتها واستخدامها بهدف العلاج أو لإجراء الأبحاث العلمية المباحة إذا كان مصدرها مباحاً، ومن ذلك على سبيل المثال المصادر الآتية: ٤. الجنين السقط تلقائياً، أو لسبب علاجي يجيزه الشرع، وبإذن الوالدين».

وهو ما جاء أيضاً في قرار مجلس الإفتاء الأوربي رقم (٦/٢) في دورته السادسة بدبلن في المدة ٢٨/٥-٣/٦/١٤٢١ هـ حيث جاء فيه: «لا يجوز إحداث إجهاض من أجل استخدام الجنين لزرع أعضائه في إنسان آخر، بل يقتصر الإجهاض على الطبيعي غير المتعمد، والإجهاض للعدو الشرعي».

وهو ما أرجحه، وعليه جميع العلماء المعاصرين لما يترتب على ذلك من المصلحة العلاجية.

**المطلب الثاني: الاستفادة من الخلايا الجذعية المستخرجة من الأجنة المسقطة تلقائياً للأغراض الدوائية:**

**أولاً: الحكم الشرعي لاستخراج الخلايا الجذعية من الأجنة المسقطة تلقائياً:**

إذا سقط الجنين تلقائياً لسبب من الأسباب دون وجود تعمد في إسقاطه، وقرر الأطباء أنه يمكن الاستفادة منه في استخراج الخلايا الجذعية، فيجوز ذلك شرعاً، ويجوز كذلك الاستفادة منه في الأبحاث الطبية والدوائية، بشرط أن يكون ذلك برضا الوالدين، وهذا ما اتفق عليه العلماء المعاصرون، وبه صدرت الفتاوى والقرارات الجمعية الفقهية؛ كقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، حيث جاء فيه: «أ- لا يجوز إحداث إجهاض من أجل استخدام الجنين لزرع أعضائه في إنسان آخر، بل يقتصر الإجهاض على الإجهاض الطبيعي غير المتعمد والإجهاض للعدو الشرعي»<sup>(٧٩)</sup>.

وقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، وقرار المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.

ثانيًا: حكم استخراج الخلايا الجذعية من المشيمة والحبل السري:

يتفق العلماء المعاصرون على جواز استخراج الخلايا الجذعية من المشيمة والحبل السري بشرط موافقة الوالدين والاستفادة منها في العلاج؛ وذلك لأنّ مآل المشيمة والحبل السري هو الإتلاف بعد الولادة، ولعدم وجود مانع شرعيّ من هذا الأمر.

وهذا ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي الثالث في دورته السابعة عشرة بتاريخ ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ، حيث جاء فيه: «يجوز الحصول على الخلايا الجذعية وتنميتها واستخدامها بهدف العلاج أو لإجراء الأبحاث العلمية المباحة إذا كان مصدرها مباحًا، ومن ذلك على سبيل المثال المصادر الآتية:

٣- المشيمة أو الحبل السري وبإذن الوالدين».

ثالثًا: حكم استخراج الخلايا الجذعية عن طريق الاستنساخ العلاجي:

يعرف الاستنساخ بأنه: توليد كائن حيّ أو أكثر، إمّا بنقل النواة من خلية جسدية إلى بويضة منزوعة النواة، وإما بتشطير بويضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء<sup>(٨٠)</sup>.

فالاستنساخ في هذا المفهوم يعني الحصول على كائن حيّ دون تزواج، وذلك بأخذ نواة خلية جسدية وزرعها في بويضة مفرغة من النواة لتبدأ البويضة بعد ذلك بالانقسام لتشكيل كائن حيّ مشابه تمامًا للكائن الذي أخذت منه الخلية.

ويُعرف الاستنساخ العلاجي بأنه أخذ خلية جسدية من إنسان بالغ، واستخراج نواتها ودمجها في بويضة مفرغة من نواتها، بهدف الوصول إلى مرحلة البلاستولا، ثمّ الحصول منها على الخلايا الجذعية<sup>(٨١)</sup>.

حكم الحصول على الخلايا الجذعية عن طريق الاستنساخ العلاجي في الفقه الإسلامي:

اختلف العلماء المعاصرون في حكم الحصول على الخلايا الجذعية عن طريق الاستنساخ على قولين:

القول الأول: لا يجوز شرعًا الاستنساخ العلاجي للحصول على الخلايا الجذعية:

وأبرز من ذهب إلى هذا القول مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في قراره الثالث في دورته السابعة عشرة المنعقدة في مكة المكرمة في المدة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ حيث جاء فيه: «لا يجوز الحصول على الخلايا الجذعية واستخدامها إذا كان مصدرها محرّمًا، ومن ذلك على سبيل المثال الاستنساخ العلاجي».

واستدلوا على ذلك بالأدلة الشرعية التي تدلّ على تحريم الاستنساخ بشكل عام<sup>(٨٢)</sup>، والناظر في هذه الأدلة يجدها تنصّب حول أمرين:

أ - الأدلة الدالة على تكريم الإنسان وعدم جواز تعرضه للامتهان، وإخضاعه لعمليات التجارب العلمية.

ب - أن الله تعالى جعل تكاثر الإنسان عن طريق التزاوج المشروع، وأي تكاثر خارج هذا الإطار هو محرّم شرعاً.

ويُجاب عن هذين الأمرين بما يأتي:

أ - نسلّم أن الاستنساخ فيه امتهان لكرامة الإنسان، إلا أن الاستنساخ العلاجي هو لمصلحة الإنسان والمحافظة على كرامته والمحافظة على حياته وسلامته.

ب - نسلّم أن الله تعالى جعل تكاثر الإنسان عن طريق التزاوج المشروع، وأي تكاثر خارج هذا الأمر هو محرّم شرعاً، إلا أن الاستنساخ العلاجي خارج محلّ النزاع؛ فليس المراد منه التكاثر البشري، وإنما المراد منه الحصول على الخلايا الجذعية لغايات علاجية، وهذا جائز شرعاً.

**القول الثاني:** يجوز الحصول على الخلايا الجذعية عن طريق الاستنساخ العلاجي.

وأبرز من ذهب إلى هذا القول جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، حيث جاء في قرارها: «يجوز استنساخ خلايا وجينات جسدية إنسانية في المختبر ثم نقلها إلى الإنسان بهدف علاج بعض الأمراض»<sup>(٨٣)</sup>.

وجاء في القرار أيضاً: «بحث الفقهاء الحضور مسألة استعمال الهندسة الوراثية - الاستنساخ - لإنتاج خلايا بدائية لاستعمالها في إنتاج أعضاء بشرية لاستعمالها في زراعة الأعضاء، واتخذوا بشأنها القرارات التالية:

يجوز إنتاج الأعضاء في المختبر، بعيداً عن الرحم، عن طريق استعمال خلايا جسدية من كائن حي موجود لتنمي في المختبر بهدف زراعة هذه الأعضاء لإنقاذ الحياة البشرية، وذلك بشرط أن لا يسبب ذلك الإجراء الضرر لمن أخذت من جسمه تلك الخلايا»<sup>(٨٤)</sup>.

وممن قال بذلك أيضاً المجلس الأوروبي للإفتاء بقراره رقم (١٠ / ١) في دورته العادية العاشرة المنعقدة في مقره بدبلن في المدة من ١٩ - ٢٦ / ١١ / ١٤٢٣ هـ، حيث جاء فيه: «ثانياً: يرى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث جواز الأخذ بتقنيات الاستنساخ في مجالات

العلاج الطبي باستخدام الخلايا الأرومية - الخلايا الجذعية - لتكوين أعضاء سليمة يمكن أن تحل محل الأعضاء المعيبة، على ألا يؤدي ذلك إلى إتلاف جنين بلغ أربعين يوماً. واستدلوا على ما ذهبوا إليه بالأدلة الآتية:

أولاً: الأدلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن المكلفين، ومنها:

١- قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

٢- وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦].

٣- وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُم﴾ [النساء: ٢٨].

٤- وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وجه الدلالة: أن هذه الآيات دلت على أن مقصود الشارع التيسير على العباد، لا التعسير عليهم، وفي تجويز الاستنساخ العلاجي لاستخراج الخلايا الجذعية تيسير على العباد، ورحمة بالمرضى والمصابين وتخفيف عنهم، وهذا ما يوافق مقصود الشارع<sup>(٨٥)</sup>.

ثانياً: إن الشريعة الإسلامية جاءت لرعاية مصالح المكلفين، ومن مصالحهم عمليات الاستنساخ العلاجي<sup>(٨٦)</sup>، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ثالثاً: استدلوا بالأدلة الدالة على استثناء حال الضرورة.

فالاستنساخ العلاجي تدعو إليه الضرورة الطبية، حيث يتوقف عليه إنقاذ حياة إنسان أو شفاؤه من مرض يسبب له حرجاً شديداً، والقاعدة في الفقه الإسلامي: «الضرورات تبيح المحظورات»، ومن القواعد الشرعية أيضاً أن «الحاجة تنزل منزلة الضرورة؛ عامة كانت أو خاصة»، ومن الأدلة الدالة على ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَضَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُم إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩].

٢- وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخَبَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

[المائدة: ٣].

٣- وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

رابعاً: استدلوا بالأدلة التي تأمر بالعلاج والتداوي، ومنها:

١- قوله ﷺ: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له الشفاء»<sup>(٨٧)</sup>.

٢- وقوله ﷺ: «ما خلق الله داءً إلا وقد خلق له دواءً، عرفه من عرفه، وجهله من جهله، إلا السام، وهو الموت»<sup>(٨٨)</sup>.

٣- وعن أسامة بن شريك قال: قالت الأعراب: يا رسول الله، ألا نتداوى؟ قال: «نعم يا عباد الله تداووا؛ فإن الله لم يضع داءً إلا وضع له شفاءً - أو قال: دواءً - إلا داءً واحداً»، قالوا: يا رسول الله، وما هو؟ قال: «الهرم»<sup>(٨٩)</sup>.

وهذه الأحاديث وغيرها من الأحاديث تدل على مشروعية العلاج، والاستنساخ العلاجي هو من باب العلاج المأمور به.

### الترجيح:

بعد النظر في آراء الفقهاء وأدلتهم، أرى أن الراجح - والله أعلم - هو القول بجواز إجراء الاستنساخ العلاجي للحصول على الخلايا الجذعية لغايات العلاج؛ ذلك أن الضرورة الطبية تبيح إجراء مثل هذا النوع من العلاج إذا تعين وسيلة لذلك ولم يوجد غيره، والأدلة الشرعية والقواعد العامة في الشريعة الإسلامية لا تمنع إجراء مثل هذا الأمر؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة، ولا يوجد نص صحيح صريح يدل على التحريم، مع ما في هذا النوع من الاستنساخ من التيسير على الناس وحفظ حاجتهم وصحة أبدانهم، وهذا مقصود الشريعة الإسلامية التي جاءت تنادي بحفظ الحياة والتخفيف من معاناة الإنسان ورفع الحرج عنه، والاستنساخ العلاجي يأتي لهذه الغايات. والله أعلم.



## النتائج والتوصيات

١- الخلية هي الوحدة الأساسية البنيوية والوظيفية للمادة الحية، فالخلية هي وحدة بنیان الأحياء، والخلية الجذعية هي خلية متعددة المصادر غير متميزة ولا متخصصة، تستطيع في ظروف معينة ومحددة أن تكون لبنات في بناء أنسجة وأعضاء يتم الحصول عليها من أجنة يُقاس عمرها بالأيام، وبعد تحفيز هذه الخلايا تصير خلايا متخصصة، يمكن أن تُستخدم لتكوين الأنسجة، وحتى الأعضاء البشرية المختلفة، لذلك فهي تُعرف أيضاً بالخلايا متعددة القدرات.

٢- بدأت فكرة العلاج بالخلايا الجذعية في معالجة الأمراض في الولايات المتحدة الأمريكية، ثم امتدت إلى أوروبا وباقي أنحاء العالم، على اعتبار قدرة هذه الخلايا على أن تعطي كافة أنواع الخلايا والأنسجة وإعادة بناء الأعصاب وترميم جسم الإنسان بعلاج الخلايا المريضة أو المعطوبة باستخدام الخلايا الجذعية البشرية عن طريق العلاج بالخلايا.

٣- يمكن الحصول على الخلايا الجذعية من العديد من المصادر، وهي الجنين الباكر في مرحلة الكرة الجرثومية أو (البلاستولا)، والخلايا الجنسية الأولية، والمشيمة والحبل السري بعد الولادة مباشرة، ومن خلايا الأطفال الأصحاء، والبالغين، ومن خلال الاستنساخ العلاجي.

٤- العلاج بالخلايا الجذعية كمبدأ عام لا حرج فيه من الناحية الشرعية، ما دام يغلب نفعه على ضرره، طبقاً لقاعدة المصالح والمفاسد، فإن أخذت هذه الخلايا من مصدر مباح جاز العلاج بها، وإن أخذت من مصدر تحرمه الشريعة الإسلامية يمتنع العلاج به من وجهة النظر الشرعية.

٥- يجوز استخراج الخلايا الجذعية من البويضات الملقحة الزائدة عن الحاجة في عمليات أطفال الأنابيب بما يتفق مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية في المحافظة على الحياة الإنسانية بالعلاج، بشروط وضوابط محددة، وأن تكون عينة الحيوان المنوي والبويضات مأخوذة من زوجين متبرعين حال قيام الزوجية وحال حياتهما.

٦- لا يجوز إسقاط الجنين عمدًا لاستخراج الخلايا الجذعية منه، وإن كان دون أربعة أشهر؛ لما في ذلك من فتح باب شرّ عظيم، كالماتجة بالأجنة والأعضاء البشرية، وتأجير الأرحام، واستخدام الكثير من النساء كوعاء لإنتاج الأجنة لغايات المتاجرة، وفي هذا انتهاك للكرامة الإنسانية، وجعل الإنسان سلعة تُباع وتُشتري، ولكن تبقى حالات الضرورة التي يتوقف عليها حياة إنسان مريض يحتاج إلى خلايا جذعية، فهذه يمكن النظر إليها بصورة خاصة من لجنة من الأطباء والشرعيين لتقديرها والقول بجوازها من عدمه.

٧- يجوز استخراج الخلايا الجذعية من الأجنة المسقطة لمسوغ شرعي، بشرط أن يكون ذلك بإذن الوالدين.

٨- يجوز إجراء الاستنساخ العلاجي للحصول على الخلايا الجذعية لغايات العلاج، والضرورة الطبية تبيح إجراء مثل هذا النوع من العلاج إذا تعين وسيلة لذلك ولم يوجد غيره، والأدلة الشرعية والقواعد العامة في الشريعة الإسلامية لا تمنع إجراء مثل هذا الأمر؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة، ولا يوجد نصّ صحيح صريح يدل على التحريم، مع ما في هذا النوع من الاستنساخ من التيسير على الناس وحفظ حاجتهم وصحة أبدانهم، وهذا مقصود الشريعة الإسلامية التي جاءت تنادي بحفظ الحياة والتخفيف من معاناة الإنسان ورفع الحرج عنه.

٩- يجوز الاستفادة من الخلايا الجذعية المستخرجة من الأجنة المسقطة تلقائيًا للأغراض الدوائية، ويجوز كذلك الإفادة منها في الأبحاث الطبية والدوائية، بشرط أن يكون ذلك برضا الوالدين.



## المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، لبنان، دار المعرفة.
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الرياض - السعودية، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، لبنان، دار الفكر، ١٩٧٩م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجه اسم أبيه يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- ابن مازه، محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد البخاري برهان الدين مازه، المحيط البرهاني، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤م، (ط ١).
- أبو البصل، عبد الناصر، عمليات التنسيل وأحكامها الشرعية، مجلة أبحاث جامعة اليرموك، العدد ١.
- أبو النجا، موسى بن أحمد بن موسى الحجواي المقدسي، زاد المستقنع في اختصار المقنع، تحقيق: عبد الرحمن بن علي بن محمد العسكري، الرياض، دار الوطن للنشر.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، (ط ١).
- البار، محمد علي، الخلايا الجذعية والقضايا الأخلاقية والفقهية، بحث مقدّم للدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، القاهرة، دار الشعب، ١٩٨٧م، (ط ١).
- البكري، أبو بكر بن محمد شطا الدمياطي، حاشية إعانة الطالبين، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٧م.
- بلحاج، العربي، الحدود الشرعية والأخلاقية والإنسانية لبحوث الخلايا الجذعية المستخدمة في العلاج بالخلايا، مجلة منار الإسلام، العدد (٣٤٥) تاريخ رمضان، ١٤٢٤هـ.
- تقرير مؤسسة روزالين في أدنبرة بأسكتلندا بتاريخ ١/٨/٢٠٠٠م الثاني بالسماح باستخدام الخلايا الجذعية الجنينية (ES) في علاجات جديدة.

- جمعية العلوم الطبية الأردنية المنبثقة عن نقابة الأطباء الأردنيين، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشرعية الإسلامية، دار البشير، ١٩٩٥م.
- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي، الشرح الكبير، بيروت، دار الفكر.
- الزعيري، أحمد خالد، الخلايا الجذعية، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، فبراير/ ٢٠٠٨.
- سلامة، زياد أحمد، الاستنساخ في الواقع العلمي والحكم الشرعي، مجلة هدي الإسلام الأردنية، المجلد (٤١)، العدد ١٠.
- الشاذلي، حسن علي، حق الجنين في الحياة في الشريعة الإسلامية، ضمن بحوث ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام المنعقدة في ١١/٨/١٤٠٣هـ في الكويت.
- صالح الكريم، ومحمد الفيافي، الخلايا الجذعية، مجلة الإعجاز العلمي، جدة، العدد ١١، شوال ١٤٣٣هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد الطبراني أبو القاسم، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، محسن الحسيني، القاهرة، دار الحرمين، ١٩٩٥م، (ط١).
- العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٨٦م، (ط٢).
- غنيم، كارم السيد، الاستنساخ والإنجاب، القاهرة، دار الفكر العربي.
- الفارابي، إسحاق بن إبراهيم بن الحسين، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، معجم ديوان الأدب، القاهرة، مؤسسة دار الشعب.
- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية، <http://www.alifta.net>.
- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، <http://ar.themwl.org>.
- قرارات مجلس الإفتاء والبحوث والدراسات الإسلامية، المملكة الأردنية الهاشمية، دائرة الإفتاء العام، ٢٠١٥م، (ط١).
- قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، <http://www.iifa-aifi.org>.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، (ط٢).
- الكريم، صالح بن عبد العزيز، الخلايا الجذعية نظرة علمية، ضمن أبحاث مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس (٣/٢٠٦٧)، توصيات الندوة الفقهية الطبية الخامسة ٢٣/٢٦-٢٦/٣-١٤١٠هـ المنبثقة عن المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

- محمد نعيم ياسين، فقه الجنين وحكم الانتفاع به، عمر الأشقر، الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء (٣٩٤)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس (٣/٢١٢٤-٢١٣٠).
- المزروع، عبد الإله بن مزروع، أحكام الخلايا الجذعية دراسة فقهية، الرياض، دار كنوز إشبيلية، ١٤٣٢ هـ.
- مشروع نظام الخلايا الجذعية لسنة ٢٠١٣، الصادر بمقتضى الفقرة (أ) من المادة (٦) من قانون الصحة العامة رقم (٤٧) لسنة ٢٠٠٨، الأردن.
- المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ثبت أعمال ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، المنعقدة بتاريخ السبت ٢٠ شعبان ١٤٠٧ هـ الموافق ١٨ إبريل ١٩٨٧ م.
- التنشئة، محمد بن عبد الجواد حجازي، المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة محكمة، بريطانيا، ٢٠٠١، (ط١).
- الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٤ م، (ط١).
- الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٣ م.
- ياسين، محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، عمان، دار النفائس، ١٩٩٦ م، (ط١).



## الهوامش

- (١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م، ج ٢، ص ٢٠٤.
- (٢) البيهقي، أحمد بن الحسين، «السنن الكبرى»، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، (ط ٣)، باب من قال: طالق يريد به غير الفراق، حديث رقم (١٤٩٩٧)
- (٣) ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام، «غريب الحديث»، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن الطبعة الأولى، (١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م) ج ٢، ص ٢٧٩.
- (٤) الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، (١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م)، «مختار الصحاح»، بيروت - صيدا، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، (ط ٥)، ص ٩٦.
- (٥) قرار مؤسسات الصحة الوطنية الأمريكية (NIH) في ٢١/١١/٢٠٠٠م بالسماح باستخدام الخلايا الجذعية الجنينية لأغراض البحث العلمي الطبي في الولايات المتحدة الأمريكية، العربي بلحاج، «مشروعية استخدام الخلايا الجذعية من الوجهة الشرعية والأخلاقية»، ص ١٢٠.
- (٦) الزعيري، أحمد خالد، «الخلايا الجذعية»، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، فبراير/ ٢٠٠٨، ص ٥٠-٥١.
- (٧) صالح الكريم، ومحمد الفيافي، الخلايا الجذعية، «مجلة الإعجاز العلمي»، جدة، العدد ١١، شوال ١٤٣٣هـ، ص ٣١، د. صالح بن عبد العزيز الكريم، «الخلايا الجذعية نظرة علمية»، بحث مقدم للدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ص ٣٥.
- (٨) تقرير مؤسسة روزالين في أدنبرة بأسكتلندا بتاريخ ١/٨/٢٠٠٠م الثاني بالسماح باستخدام الخلايا الجذعية الجنينية (ES) في علاجات جديدة.
- (٩) انظر: الحكيم، صالح بن عبد العزيز، «الخلايا الجذعية نظرة علمية»، ضمن أبحاث مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، ص ٣٠.
- (١٠) «الخلايا الجذعية والقضايا الأخلاقية والفقهية»، محمد علي البار، بحث مقدم للدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ص ٣١ وما بعدها، صالح بن عبد العزيز الكريم، «الخلايا الجذعية نظرة علمية»، ٩٩، العربي أحمد بلحاج، مشروعية استخدام الخلايا الجذعية من الوجهة الشرعية والأخلاقية، ص ١٢٣-١٢٥.
- (١١) مشروع نظام الخلايا الجذعية لسنة ٢٠١٣، الصادر بمقتضى الفقرة (أ) من المادة (٦) من قانون الصحة العامة رقم (٤٧) لسنة ٢٠٠٨م، الأردن.

- (١٢) بلحاج، العربي، «مشروعية استخدام الخلايا الجذعية من الوجهة الشرعية والأخلاقية»، مقال، مجلة الوعي الإسلامي، عدد رقم ٤٤٨، ص ١٢٥-١٢٧، بتصرف.
- (١٣) أبو داود، «السنن»، كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى، حديث رقم (٣٨٥٥).
- (١٤) العظيم آبادي، «عون المعبود شرح سنن أبي داود»، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ج ٩، ص ٧٨٩.
- (١٥) جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، «قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية» ج ١، ص ١٣٥-١٣٦.
- (١٦) التنشئة، محمد بن عبد الجواد حجازي، «المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية»، مجلة محكمة، بريطانيا، (ط١)، ٢٠٠١، ١/٢١٥، غنيم، كارم السيد، «الاستنساخ والإنجاب»، القاهرة، دار الفكر العربي، ص ٣٠٥.
- (١٧) قرار مجلس الإفتاء الأردني رقم ٨/٢٠٠٨م، تاريخ ١٩/١١/١٤٢٩هـ.
- (١٨) انظر: محمد نعيم ياسين، «فقه الجنين وحكم الانتفاع به»، ص ١١٩، عمر الأشقر، «الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء»، ٣٩٤، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس (٣/٢١٢٤-٢١٣٠).
- (١٩) ثبت أعمال ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، ص ٧٥٧.
- (٢٠) المزروع، عبد الله بن مزروع، «أحكام الخلايا الجذعية، دراسة فقهية»، دار كنوز إشبيلية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٢هـ، ص ٦٩.
- (٢١) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤، ج ٨، ص ٤٤٢-٤٤٣، وانظر: الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى، «حاشية الجمل»، بيروت، دار الفكر، ج ٥، ص ٤٩٠-٤٩١.
- (٢٢) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، (ط٢)، ج ٧، ص ٢٣٥.
- (٢٣) الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، «تحفة المحتاج في شرح المنهاج»، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٣م، ج ٧، ص ١٨٦.
- (٢٤) أبو النجا، موسى بن أحمد بن موسى الحجواوي المقدسي، «زاد المستقنع في اختصار المقنع»، تحقيق: عبد الرحمن بن علي بن محمد العسكر، الرياض، دار الوطن للنشر، ج ١، ص ١٩٥.
- (٢٥) انظر: جمعية العلوم الطبية الأردنية، «قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية»، ج ٢، ص ٢٧١.
- (٢٦) رقم (٥٧/٦/٦) الدورة السادسة، شعبان عام ١٤١٠هـ، بشأن البويضات الملقحة الزائدة عن الحاجة.
- (٢٧) ثبت أعمال ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية.

- (٢٨) جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ج ٢، ص ٢٧١.
- (٢٩) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، ج ٣، ص ٢١٥٢.
- (٣٠) ثبت أعمال ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، ص ٧٥.
- (٣١) انظر: عبد الله المزروع، أحكام الخلايا الجذعية، ص ٥٨-٦٠.
- (٣٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، «التبيان في أقسام القرآن»، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، ص ٢٢.
- (٣٣) أبو داود، «السنن»، ٢/٣، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان، حديث رقم (٣٢٠٩).
- (٣٤) انظر: المرجع السابق، ص ٦٣.
- (٣٥) الشاذلي، حسن علي، «حق الجنين في الحياة في الشريعة الإسلامية»، ضمن بحوث ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام المنعقدة في ١١/٨/١٤٠٣ هـ في الكويت، ص ٣٩٥، وانظر: البار، «الخلايا الجذعية والقضايا الأخلاقية الفقهية»، ص ٧٠.
- (٣٦) عبد الله المزروع، «أحكام الخلايا الجذعية»، ص ٦٥.
- (٣٧) قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في المدة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤ هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣ م.
- (٣٨) جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، قضايا طبية معاصرة ج ١، ص ١٤٠.
- (٣٩) الدردير، «الشرح الكبير»، ج ٢، ص ٢٦٦-٢٦٧: «ولا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً، وإذا نُفخت فيه الروح حُرِّمَ إجماعاً».
- (٤٠) حاشية ابن عابدين، ج ٣، ص ١٩٢: «وكان الفقيه علي بن موسى يقول: إنه يُكره؛ فإن الماء بعدما وقع في الرحم مآله الحياة، فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم».
- (٤١) «حاشية إعانة الطالبين»، ج ٣، ص ٢٩٨: «وفي الإحياء، في مبحث العزل، ما يدل على تحريمه، وهو الأوجه؛ لأنها بعد الاستقرار آيلة إلى التخلق المهياً لنفخ الروح».
- (٤٢) ابن قدامة المقدسي، «المغني»، ج ٩، ص ٥٥٨: «وإذا شربت الحامل دواء فألقت به جنيئاً فعليها غرة، لا ترث منها شيئاً، وتعتق رقبة».
- (٤٣) السرخسي، «المبسوط»، ج ٢٦، ص ٨٧.
- (٤٤) ابن عابدين، «رد المحتار على الدر المختار»، ج ٣، ص ١٧٦.
- (٤٥) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (المتوفى: ١٢٣٠ هـ)، «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»، ج ٢، ص ٢٦٦-٢٦٧، ط دار الفكر.
- (٤٦) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ)، «إحياء علوم الدين»، ج ٢، ص ٥١، دار المعرفة - بيروت.

- (٤٧) ابن عابدين، «رد المحتار على الدر المختار»، ج ٣، ص ١٧٦.
- (٤٨) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٧٦.
- (٤٩) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٧٦.
- (٥٠) القليوبي، «حاشية القليوبي»، ج ٤، ص ١٦٠.
- (٥١) المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (المتوفى: ٨٨٥هـ) «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، ج ١، ص ٣٨٦، (ط ٢)، دار إحياء التراث العربي.
- (٥٢) الزرقاء، مصطفى، «الإجهاض في الشرع الإسلامي»، ص ٢٧٧-٢٨٠، الجريدة الحقوقية عدد ٢٦، ١٩٣٩م.
- (٥٣) الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، (ط ٢)، ج ٧، ص ٣٢٥.
- (٥٤) الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي (ت ٩٥٤هـ)، «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل»، دار الفكر، ١٩٩٢م، (ط ٣)، ج ٣، ص ٤٧٧.
- (٥٥) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤م، (ط أخيرة)، ج ٨، ص ٤٤٢.
- (٥٦) الراميني، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي، «الفروع وتصحيح الفروع»، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م، (ط ١)، ج ١، ص ٣٩٣.
- (٥٧) البخاري، «صحيح البخاري»، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، حديث رقم (٣٢٠٨).
- (٥٨) انظر: العيسى، سليمان، «إسقاط الحمل و آثاره في الفقه الإسلامي»، ص ١٧٠.
- (٥٩) صحيح البخاري، كتاب الديات، باب جنين المرأة، حديث رقم (٦٩٠٤).
- (٦٠) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، «رد المحتار على الدر المختار»، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢م، (ط ٢)، ج ٣، ص ١٧٦.
- (٦١) العزل عن المرأة: منع مني الذكر من الوصول إلى رحم الأثني، انظر: قلعي، محمد رواس، «معجم لغة الفقهاء»، ١٩٨٨م، (ط ٢)، ج ١، ص ٣١١، باب حرف العين، دار النفائس.
- (٦٢) السلامي، البغدادي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، «جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم»، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط ٧)، ج ١، ص ١٥٦.
- (٦٣) الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، «المؤتلف والمختلف»، ١٩٨٦م، (ط ١)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج ٢، ص ٨٧٧.
- (٦٤) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، «رد المحتار على الدر المختار»، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢م، (ط ٢)، ج ٦، ص ٤٢٩.

- (٦٥) «مسند أحمد»، ج ٦، ص ١٣، حديث رقم (٣٥٥٣).
- (٦٦) العيسى، سليمان، «إسقاط الحمل وآثاره في الفقه الإسلامي»، ص ١٦٣.
- (٦٧) «صحيح مسلم»، كتاب القدر، باب كيفية خلق الأدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، حديث رقم (٢٦٤٥).
- (٦٨) النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، «روضة الطالبين وعمدة المفتين»، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٩١ م، (ط ٣)، ج ٨، ص ٣٧٦.
- (٦٩) انظر: قرار مجلس الإفتاء الأردني رقم (٣٥) بتاريخ ٢٣/١٢/١٤١٣ هـ الموافق ١٣/٦/١٩٩٣ م، فتاوى قطاع الإفتاء في الكويت (١٨٨/٢) فتوى رقم (٦٥١، ٦٥٢)، فتاوى اللجنة الدائمة (٤٤٣/٢١)، (٤٣٨، ٤٣١).
- (٧٠) انظر قرارات مجلس الإفتاء الأردني رقم (٣٥) بتاريخ ٢٣/١٢/١٤١٣ هـ الموافق ١٣/٦/١٩٩٣ م، قرارات مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في المدة من يوم السبت ١٥ رجب ١٤١٠ هـ الموافق ١٠ فبراير ١٢٢٠ م إلى يوم السبت ٢٢ رجب ١٤١٠ هـ الموافق ١٧ فبراير ١٩٩٠ م، اللجنة الدائمة (٤٥٢/٢١).
- (٧١) ابن مازه، محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد البخاري برهان الدين مازه، «المحيط البرهاني»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤ م، (ط ١)، ج ٥، ص ٢٥٢.
- (٧٢) انظر: «فتاوى اللجنة الدائمة» (٤٣٦/٢١).
- (٧٣) «فتاوى قطاع الإفتاء في الكويت» (١٨٨/٢) رقم (٦٥، ٦٥٢).
- (٧٤) انظر: «مجلة مجمع الفقه الإسلامي»، العدد السادس (٢٠٦٧/٣)، توصيات الندوة الفقهية الطبية الخامسة ٢٣/٢٦-٢٦/٣-١٤١٠ هـ المنبثقة عن المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.
- (٧٥) محمد نعيم ياسين، «أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة»، ص ١٠٦.
- (٧٦) انظر: المرجع السابق (ص ١٠٦).
- (٧٧) انظر: «مجلة مجمع الفقه الإسلامي»، العدد السادس (٢٠٦٧/٣)، توصيات الندوة الفقهية الطبية الخامسة ٢٣/٢٦-٢٦/٣-١٤١٠ هـ المنبثقة عن المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.
- (٧٨) القرار الثالث لعام ١٤٢٤ هـ.
- (٧٩) مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته السادسة، قرار رقم ٥٦ (٧/٦) بشأن استخدام الأجنة مصدرًا لزراعة الأعضاء.
- (٨٠) البار، «الخلايا الجذعية»، ص ٨٢.
- (٨١) انظر: مشروع قانون الخلايا الجذعية المعروف على مجلس الإفتاء الأردني.
- (٨٢) انظر هذه الأدلة في: أبو البصل، عبد الناصر، «عمليات التنسيل وأحكامها الشرعية»، مجلة أبحاث جامعة اليرموك، العدد ١، ص ٦٧٢، سلامة، زياد أحمد، «الاستنساخ في الواقع العلمي والحكم الشرعي»، مجلة هدي الإسلام الأردنية، المجلد ٤١، العدد ١٠، ص ٩٨.

- (٨٣) جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، «قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية» (٢/ ٢٧٠).
- (٨٤) المرجع السابق (٢/ ٢٧٠-٢٧١).
- (٨٥) عبد الله المزروع، «أحكام الخلايا الجذعية»، ص ١٥٨.
- (٨٦) انظر: المرجع السابق (ص ١٥٨).
- (٨٧) «صحيح البخاري»، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، حديث رقم (٥٦٧٨).
- (٨٨) الطبراني، «المعجم الأوسط»، حديث رقم (١٥٦٤).
- (٨٩) «سنن الترمذي»، أبواب الطب عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، حديث رقم (٢٠٣٨).



# أثر النصوص الشرعية في الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نص فيه

## الدكتور حسان عوض أبو عرقوب\*

تاريخ قبول النشر: ٨/١٠/٢٠١٩م

تاريخ وصول البحث: ٢٠/٥/٢٠١٩م

### ملخص

يعتبر الاجتهاد فيما لا نص فيه الهواء الذي يتنفسه الفقه الإسلامي، حيث يضمن له الاستمرارية والبقاء، فالنصوص - كما نعلم - محدودة، والوقائع لا حصر لها ولا حد، والمجتهد يجد حكمها معتمداً على الاجتهاد. ومن غير المقبول أن يكون هذا الاجتهاد مناقضاً للنصوص الشرعية، وإلا عاد الاجتهاد على نفسه بالطلان، فلا يجوز أن نستنبط حكماً نصفه بالشرعي وهو يناقض نصوص الشريعة نفسها، فلا بد للحكم المستنبط عن طريق الاجتهاد أن يسير تحت مظلة النصوص، ويكون قريباً منها، ويحقق مقاصدها؛ لئلا يكون غريباً عنها. ولو نظرنا إلى القياس مثلاً سنجد أنه يستعمل حيث لا نص في الواقعة بخصوصها، لكننا بعملية القياس نحتاج إلى أصل نقيس عليه، وهذا الأصل قد أخذ حكمه من النص غالباً، فنعدي حكم النص في المسألة المنصوص على حكمها إلى الواقعة المستجدة إذا اشتركا في نفس العلة، وهكذا يكون للنص الشرعي أثره في الاجتهاد فيما لا نص فيه، فالباحث يهدف لبيان العلاقة الدقيقة بين النص والاجتهاد الاستنباطي فيما لا نص فيه، وأثر النص فيه، من خلال المنهج التحليلي.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث أن الاجتهاد في الوقائع التي لا نص فيها لا بد أن يكون له صلة بالنص الشرعي، وألا يناقضه، فالقياس أو الاستصلاح أو العرف أو الاستصحاب هي أدوات الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نص فيه، واستعمال هذه الأدوات لا يعني بحال من الأحوال البعد عن النصوص الشرعية ومناقضتها، ومخالفة مقاصدها.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد. الأدلة التبعية. مصادر التشريع. استنباط. النص.

### Abstract

"The Effect of Sharia Texts on Deductive Ijtihad in Matters where no Text is Mentioned"

By Dr. Mufti Hassan Abu Arqoob

Carrying out Ijtihad (Independent Reasoning) in matters where no text is mentioned is essential for the continuity of Islamic Jurisprudence since, as we know, texts are limited while emerging matters are unlimited, and the scholar derives their rulings based on his Ijtihad. However, it is unacceptable for this Ijtihad to contradict Sharia texts in order not to render itself invalid since it isn't permissible for a scholar to derive such a ruling and describe it as legal. A ruling derived through this method should go under the umbrella of texts and achieve the objectives of Sharia. If we take a closer look at Qiyas (Analogy), for instance, we notice that it is used in matters where no text is mentioned, but in order to apply this tool we need a scale to measure with, and it is usually the text itself. Accordingly, we apply the ruling derived via this tool to the emerging matter because both of them share the same cause (ila'), and this is how a Sharia text affects Ijtihad in matters where no text is mentioned. Moreover, this paper clarifies the delicate relationship between the text and deductive Ijtihad in the afore matters, in addition to the effect of the text on Ijtihad through the analytical approach.

Among the key findings of this paper is that conducting Ijtihad in the above matters should be related to the Sharia text, or it will contradict it since Qiyas, Absolute Interest and Istis-hab (presumption of continuity) are the tools which Ijtihad uses in matters where no text is mentioned; however, using them doesn't mean contradicting Sharia texts and objectives.

Key words: Ijtihad, ijthad in issues that lack a text, consecutive evidence, sources of legislation, deriving rulings, sharia text.

\* د. حسان أبو عرقوب، دكتوراه في الفقه وأصوله، مدير العلاقات العامة والتعاون الدولي في دائرة الإفتاء.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فإنّ الدين الإسلامي صالح لكل زمان ومكان، وقد نال هذه الصلاحية من خلال مرونة تشريعاته التي تناسب كل عصر ومصر، ومواكبته لكل حادثة أو نازلة؛ من خلال فتحه لنافذة الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، فيظلّ الفقه الإسلامي ينبض بالحياة مهما تطاول عليه العمر.

لكن قد يتوهم البعض أنّ الاجتهاد فيما لا نصّ فيه - وهو فرع عن الاجتهاد بالرأي - يترك للمجتهد الحرية المطلقة في استصدار الأحكام ونسبتها للشّرع دون شروط أو ضوابط، فيقول من شاء ما شاء. نعم للعقل مكاتته ومجاله في ساحة الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، إلا أن هذه الحرية لا بد أن تسير تحت مظلة الشّرع ونصوصه وأحكامه، وإلا وقع التناقض، ولا يجوز أن يكون حكم الاجتهاد فيما لا نصّ فيه مناقضاً لحكم نصوص الشريعة، فإن وقع ذلك، كان هذا الاجتهاد باطلاً؛ إذ الشريعة تُعرف بنصوصها المقدسة، التي تهدي المجتهد إلى الطريق الصحيح. وإذا أردنا أن نعرف مقصد المشرّع في واقعة ما، نظرنا إلى ما شابهها من نصّ شرعي حيث يتضمن مراد الشارع ومقصده، فنُلجّقها به، لضمان تحقق المراد والمقصد فيما لا نصّ فيه من خلال ما فيه نصّ شرعي.

وهكذا نلاحظ أن الاجتهاد فيما لا نصّ فيه لا يعني البعد عن نصوص الشريعة ومقاصدها، بل يعني السير على خطاها، واتباع هديها، وهذا ما سأبيّنه تفصيلاً في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

## مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في بيان أثر التّصوص الشّرعية في الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه، من الناحية النظرية التّأصيلية، والتطبيقية الفرعية، من خلال استعراض أهم أدوات الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، وبيان أثر النصّ فيها من الناحيتين: النظرية، ثم توضيح ذلك من خلال أمثلة تطبيقية.

## حدود البحث

ينحصر البحث في أثر النصوص الشرعية في عملية الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه، ولن يتطرق للاجتهاد المآلي فيما لا نصّ فيه، ولا للاجتهاد في فهم النصّ أو تطبيقه.

## أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان العلاقة بين النصوص الشرعية والاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه تفصيلاً، من خلال النظر إلى أهمّ أدوات هذا الاجتهاد واحدة تلو الأخرى، وبيان علاقتها بالنصوص الشرعية، وضرب الأمثلة التطبيقية على عملها.

## أهمية البحث

يكتسب الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه أهمية بالغة في حياة المجتمع المسلم؛ لأنه الأساس الذي تُبنى عليه السياسة الشرعيّة، والنوازل والمستجدات العلمية والطبية والاقتصادية وغيرها. ومن خلال البحث يتبيّن لنا سلطان النصّ على الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه، مما يقف عقبةً أمام تجاوز النصوص ومناقضتها فيه، بحجة أنه يستند إلى القياس أو الاستصلاح أو العرف أو المقاصد الشرعية.

## منهج البحث

يقوم منهج البحث على استقراء وتتبع آثار النصّ الشرعي في عمل أدوات الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه من قياس واستصلاح وعُرف واستصحاب، وذلك بعد بيان العلاقة بين تحليل النصوص والاجتهاد فيما لا نصّ فيه، فالمنهج المتبع هو الاستقرائي التحليلي.

## الدراسات السابقة

تنوعت الدراسات حول الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، إلا أنها لم تشر إلى علاقة هذا الاجتهاد بالنصوص الشرعية إلا من طرف خفي، ومن أهم هذه الدراسات المعاصرة:

١- «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه»، للشيخ عبد الوهاب خلاف، وهو كتاب في مجلد واحد، تطرق فيه المؤلف لبيان الأدلة التبعية من قياس واستصلاح وعُرف واستحسان وسدّ للذرائع، مبيّناً شروط الأخذ بها، وموقف الفقهاء منها. ولم يبين الفرق بين الاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد المآلي فيما لا نصّ فيه، معتبراً كل ما ذكر مصدرًا للتشريع. بينما في هذا البحث نفرق بين ما كان أداةً للاستنباط وما كان خطةً تشريعيةً وقائيةً تُبنى على المآلات.

٢- «المدخل الفقهي العام» للأستاذ مصطفى الزرقا، وهو كتاب في مجلدين، تميز في بدايته بذكر أوجه الوفاق والفرق بين الأدلة التبعية، وبيان الصلات بينها، مما يزيد من فهمها بشكل أكثر عمقاً.

٣- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، للأستاذ الدكتور محمد فتحي الدريني، وهو مجلد واحد، بين في بدايته أهمية الاجتهاد بالرأي، ومناهج الفقهاء فيه، مركزاً على العلل والمقاصد وروح التشريع.

### خطة البحث

جاءت هذه الدراسة في مبحثين:

المبحث الأول: الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه، وتعليل النصوص، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه.

المطلب الثاني: حكم الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.

المطلب الثالث: تعليل النصوص أساس الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه.

المبحث الثاني: استناد أدوات الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه إلى النصوص الشرعية، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: القياس.

المطلب الثاني: الاستصلاح.

المطلب الثالث: العرف.

المطلب الرابع: الاستصحاب.

الخاتمة: واشتملت على أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

قائمة بالمصادر والمراجع.

وقد بذلت جهدي في أن أكون موضوعياً في البحث والتحليل، فإن وُفِّقت في ذلك، فله الحمد والمِنَّة، وإنْ أخطأتُ فمن نفسي والشيطان، وأسأل الله العفو والغفران، والحمد لله رب العالمين.

## المبحث الأول

### الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نص فيه، وتعليل النصوص

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نص فيه

أولاً: تعريف الاجتهاد لغةً:

الاجتهادُ في اللغة مشتقٌ من مادة (جهد)، وهو أصلٌ يدلُّ على المشقة<sup>(١)</sup>، والجهْد - بفتح الجيم وضمها - الطاقة<sup>(٢)</sup>. والجهْد: المشقة<sup>(٣)</sup>، والجهْد: الوُسْع والطاقة<sup>(٤)</sup>، والاجتهاد: بذل الوُسْع<sup>(٥)</sup>.

ثانياً: تعريف الاجتهاد اصطلاحاً:

ذكر الأصوليون تعريفاتٍ كثيرةً للاجتهاد، وهي في مجملها لا تختلف عن بعضها إلا في العبارة، أما المضمون فواحد<sup>(٦)</sup>، وأختارُ تعريفاً مختصراً جامعاً مانعاً وهو: «بذلُ الفقيه الوُسْعَ في نيل حكم شرعيٍّ عمليٍّ بطريق الاستنباط»<sup>(٧)</sup>.

ثالثاً: تعريف الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نص فيه:

إن الواقعة التي يُحتاج إلى معرفة حكم الشرع فيها:

إمّا أن يدلَّ عليها نصٌّ شرعي - من الكتاب أو السنة - صريحٌ قطعيُّ الثبوت والدلالة، أو إجماع، فهذه يحرمُ الاجتهادُ فيها<sup>(٨)</sup>.

وإمّا أن يدلَّ عليها نصٌّ ظنيُّ الدلالة أو الثبوت، فتكونُ مجالاً للاجتهاد في فهم النصِّ أو تطبيقه<sup>(٩)</sup>.

وإمّا أن لا يكون فيها نصٌّ بخصوصها يدلُّ على حكمها من الكتاب أو السنة، ولا إجماع عليها، فهذه الوقائع تُعرف بالنوازل، أو ما لا نصَّ فيه. وتُحمل على ما فيه نصٌّ يشبهها، يقول أبو بكر الجصاص: «إن الحوادث التي لا نصَّ فيها لا يخلو من أن يكون لها أصول من النصوص، وأشبه ونظائر، وإن لم يرد بحكمها خبر، فمتى خلت الحوادث من أن يوجد فيها أخبار الآحاد، حُمِل على نظائرها من الأصول»<sup>(١٠)</sup>.

وبناءً على ما تقدم؛ يكون تعريف الاجتهاد فيما لا نصّ فيه هو: بذل الفقيه الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط في واقعة لم يردّ فيها نصّ، ولا إجماع عليها.

رابعاً: بيان معنى الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه:

يمرّ الاجتهاد فيما لا نصّ فيه بمرحلتين:

الأولى: مرحلة استنباط الحكم، والتي تعتمد على تعليل النصوص الشرعية، من خلال بيان العلل الشرعية القياسية، والحكمة، والمصلحة، والمقصد الشرعيّ، ويستخدم فيها المجتهد القياس والاستصلاح والعرف والاستصحاب.

والثانية: مرحلة مراعاة المآل، التي من خلالها يقيس المجتهد أثر تطبيق الحكم الذي وصل إليه استنباطاً؛ ليرى مدى توافقه مع أصول الشريعة ومقاصدها، ويعمل على معالجة أيّ انحراف في الحكم المستنبط ليتوافق مع كليات الشريعة، معتمداً على سدّ الذرائع والاستحسان<sup>(١١)</sup>.

فالاجتهاد فيما لا نصّ فيه يمرّ بمرحلتين؛ مرحلة الاستنباط وتُعرف بالاجتهاد الاستنباطي، ومرحلة مراعاة المآل، وتُعرف بالاجتهاد المآلي. والاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه هو موضوع بحثنا.

**المطلب الثاني: حكم الاجتهاد فيما لا نصّ فيه**

المقصودُ بالحكم هنا الوصفُ الذي يُعطى للاجتهاد من الأحكام التكليفية، كالوجوب والندب والحُرمة وغيرها<sup>(١٢)</sup>.

ويمكننا أن ننظر إلى حكم الاجتهاد باعتبارين: الأول باعتبار تحقّقه ووجوده كصفة ومملكة، والثاني باعتبار ممارسته ووقوعه من المجتهد.

**أولاً: حكم الاجتهاد باعتبار تحقّقه ووجوده:**

الاجتهادُ باعتبار تحقّقه ووجوده كصفة ومملكة وقدرة من فروض الكفايات، بحيث إن تركه أهل عصر، فلم يوجد فيهم من يجتهد لهم أئتموا جميعاً، فإن وجد من يقوم به الكفاية نال المجتهدون الأجر، وُرفِع الإثم عن الباقيين؛ وذلك لأن الأحكام الشرعية الاجتهادية إنّما تكون بطريق الاجتهاد، فإن لم تجد الأمة من يجتهد لها فيما نزل بها من نوازل وأحداث، وما استجدّ من مسائل، انتشرت الفوضى وضاعت مصالح الناس، وتعطلت الأحكام الشرعية الاجتهادية، وفي هذا من الفساد ما لا يعلمه إلا الله تعالى<sup>(١٣)</sup>.

ثانيًا: حكم الاجتهاد باعتبار ممارسته ووقوعه:

ويكون هذا الحكم مختصًا بالمجتهد بعد وجوده وتحققه بصفات الاجتهاد، فإما أن يكون اجتهاده فرضَ عين، أو فرض كفاية، أو مندوبًا، أو محرماً<sup>(١٤)</sup>.

أولًا: يكون الاجتهاد فرضَ عين:

إذا نزلت الواقعة بالمجتهد، فاجتهاده في حق نفسه فرض عين؛ لأن المجتهد لا يجوز له أن يقلد غيره في حق نفسه<sup>(١٥)</sup>، أما إذا نزلت الواقعة بغير المجتهد، وتعين الجواب عليه، لعدم وجود غيره<sup>(١٦)</sup>، فإن ضاق وقت الحادثة، وخشي فوات الوقت دون معرفة الحكم الشرعي، كان الاجتهاد فرضَ عين على الفور، وإلا فعلى التراخي<sup>(١٧)</sup>.

ثانيًا: يكون الاجتهاد فرضَ كفاية:

إذا نزلت الواقعة بالمستفتي فسأل أحد المجتهدين عن حكمها الشرعي، ولم يخش فوات وقت الحادثة دون الحكم الشرعي، توجه الفرض على جميع المجتهدين، وأخصهم بالوجوب من خصّ بالسؤال عن الواقعة<sup>(١٨)</sup>.

فإن أجاب أحدهم سقط الإثم عن الجميع، فإن لم يجيبوا مع معرفتهم بالجواب، أثموا جميعًا، فإن لم يجيبوا لالتباس المسألة عليهم عذروا، ولا يسقط عنهم فرض الاجتهاد، ويظل واجبًا على الكفاية عليهم أن يجتهدوا حتى يجدوا جوابًا للواقعة<sup>(١٩)</sup>.

وإذا تردّد الحكم بين قاضيين مجتهدين مشتركين في النظر في الواقعة، فيكون الاجتهاد فرضَ كفاية عليهما، فإن حكم أحدهما بعد اجتهاده سقط الإثم عنهما، وإن تركا الاجتهاد بلا عذر أثمّا<sup>(٢٠)</sup>.

ثالثًا: يكون الاجتهاد مندوبًا إليه:

إذا اجتهد في مسألة قبل وقوعها احتياطًا؛ لمعرفة حكمها الشرعي إذا وقعت مستقبلًا<sup>(٢١)</sup>.  
وإذا استفتي في مسألة لم تقع، فاجتهد في استنباط حكمها الشرعي كان مأجورًا، فإن أرجأها حتى وقوعها لم يكن آثمًا<sup>(٢٢)</sup>.

رابعًا: يكون الاجتهاد محرماً:

إذا اجتهد في مقابلة دليل قطعي، كالتص قطعي الدلالة والثبوت، أو الإجماع<sup>(٢٣)</sup>، وعليه يُحمل كلام الإمام السرخسي: «لا ينبغي له أن يشتغل بالاجتهاد مع النص»<sup>(٢٤)</sup>.

## المطلب الثالث: تعليل النصوص أساس الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه

الأصل في الأحكام الشرعية التعليل<sup>(٢٥)</sup>، أي إنّ الأحكام مبنية على علل ومعانٍ وأسباب تحقق غايات ومصالح يقصدها المشرّع<sup>(٢٦)</sup>، ولا يمكننا الإقرار بوجود المقاصد والغايات من تشريع الأحكام الشرعية إلا إن سلّمنا بكون هذه الأحكام معلّلة، أي إنّنا نثبت وجود المصالح والمقاصد من خلال تعليل النصوص والأحكام، يقول الإمام الزيلعي: «ولأنّ الأصل في التّصوُّص أنّ تكون معلولة، فجازَ تَعْدِيَّتُهَا إلى ما لا نصّ فيه»<sup>(٢٧)</sup>.

وقد عرفنا أنّ معنى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه هو: بذل الفقيه الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط في واقعة لم يردّ فيها نصّ ولا إجماع.

ومعنى الاستنباط: استخراج المعاني من النصوص بفطر الذهن وقوة القريحة<sup>(٢٨)</sup>.

يقول الإمام السرخسيّ: «وما لا نصّ فيه يُردّ إلى المنصوص عليه باعتبار المعنى فيه»<sup>(٢٩)</sup>، والمعاني هي العلل، واستخراجها يكون بطريق مسالك التعليل.

والمقصودُ بمسالك التعليل: «الطُّرق الدّالة على العلة»<sup>(٣٠)</sup>، حيث تُعتبر هذه الطرق دليلاً يشهد للأوصاف بالاعتبار من قِبَل المشرّع<sup>(٣١)</sup>، فُتبيّن هذه الطرق أنّ هذا الوصف هو السبب في الحكم، أو أنه علته<sup>(٣٢)</sup>، وأنّ وجود هذا الوصف مَظَنَّةٌ تحقق حكمة الحكم، وهي المصلحة المقصودة من تشريع الحكم<sup>(٣٣)</sup>.

ومن أهمّ مسالك العلة التي ذكرها الأصوليون: النصّ، والسبر والتقسيم، والمناسبة<sup>(٣٤)</sup>.  
فلنحظ ممّا تقدّم:

أولاً: أنّ الاجتهاد يكون بطريق الاستنباط الذي هو استخراج المعاني (العلل) من النصوص، فلا بدّ إذن عند عملية الاجتهاد فيما لا نصّ فيه من وجود نصّ يُعلّل؛ كي نستفيد من علته فيما لا نصّ فيه، ويتم تعدية العلة من النصّ إلى غير المنصوص عليه، لنعطي غير المنصوص عليه حكم المنصوص، يقول الإمام السرخسيّ: «والشَّرْع ما جعل التَّعْلِيلَ بِالرَّأْيِ إِلَّا بَعْدَ النَّصِّ، وَإِلَّا لِإثْبَاتِ الْحُكْمِ فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ»<sup>(٣٥)</sup>.

ثانياً: طرق الكشف عن العلل إما بالنصّ صراحة، أو إيماءً<sup>(٣٦)</sup>، أو السبر والتقسيم للأوصاف المنصوص عليها<sup>(٣٧)</sup>، أو ملاحظة المناسب المعتبر شرعاً<sup>(٣٨)</sup>، أو المرسل<sup>(٣٩)</sup>، فالبحث في النصوص ومعانيها وعللها، هو السبيل الموصّل لحكم المسائل التي لا نصّ فيها.

والحاصل أنّ عملية الاستنباط لإيجاد حكم المسائل التي لا نصّ فيها بُنيت على تعليل النصوص، واستخراج معانيها؛ وذلك لأنّ العلماء أرادوا بناء الأحكام على ذات المنهاج التشريعي، ليصلوا إلى تلك المعاني والغايات والمقاصد والأهداف والمصالح التي تحققها النصوص الشرعية، فرسموا منهجاً علمياً في استنباط الأحكام التي لا نصّ فيها ولا إجماع، ينسجم مع منهاج الشريعة في التشريع وطبيعته، من حيث غائيّة الأحكام وتعليلها ومعقولة معانيها، فلجئوا أولاً إلى مسالك التعليل للتعرف على علل النصوص التشريعيّة، أي أنّهم بحثوا عن العلة والحكمة والمقصد من النصّ التشريعي - الذي يفصح عن إرادة المشرع التي يُعبّر عنها حكمه في مسألة ما - ثم استخدموا الأدوات الاجتهادية التي تتناسب مع منهاج الشريعة في التشريع وطبيعته من حيث غائية الأحكام ومعقوليتها وتعليلها، كالقياس والاستصلاح، واستنبطوا بناءً على ما سبق الأحكام الشرعية لمسائل لا نصّ فيها ولا إجماع<sup>(٤١)</sup>.

فقد بحث العلماء في ظواهر النصوص ومعانيها، وقاموا بتعليل الأحكام الشرعية تعليلًا عامًّا<sup>(٤٢)</sup> بحثوا فيه عن المصالح والمقاصد بنظرة كليّة للشريعة وأحكامها، وتعليلًا خاصًّا<sup>(٤٣)</sup> بحثوا فيه عن العلة القياسيّة للأحكام الجزئية، «والهدف من هذا التعليل تحقيق المصلحة التي أراد الشارع أن يحققها من خلال أحكامه، أي إنّ المصلحة هي القطب الذي تدور حوله مرحلة الاستنباط في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، ولا يتحقق وجود هذا القطب الجاذب دون التعليل للنصوص والأحكام»<sup>(٤٤)</sup>.

ثالثًا: عند تعليل النصّ الشرعي للوصول إلى حكم شرعيّ ينبغي ألا تتعارض هذه العمليّة مع النصوص الشرعيّة الأخرى، فلا تكون عمليّة التعليل للنص، ومن ثمّ الوصول إلى حكم يتعارض مع باقي النصوص ويخالفها؛ لأننا سنستدلّ بهذا التعارض على عدم صحّة هذا التعليل وما ترتّب عليه، يقول الإمام الزيلعيّ: «والتعليل بمُقابلة النصّ مرْدُودٌ»<sup>(٤٥)</sup>، فالأصل أن تُردّ المسائل التي لا نصّ فيها إلى نظائرها وأشباهاها من النصوص بالاجتهاد<sup>(٤٦)</sup>.

ومثال ما سبق: قول من ذهب إلى تساوي الابن والبنات في الميراث؛ معللاً ذلك بتساويهما في البنوة للمتوفى (درجة القرابة)، زاعماً أنّ تساويهما في القرابة وصف مناسب لتساويهما في الإرث، لكن هذا التعليل معارض للنصّ الشرعيّ؛ إذ الوصف المدّعى ثبت إلغاؤه شرعاً؛ ونصّ على عدم اعتباره، بل ورُتّب الحكم على خلافه، وذلك في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ﴾ [النساء: ١١]، حيث نصّ على أنّ للابن ضعف حصة البنات، دون مراعاة لتساويهما في القرابة للميت.

## المبحث الثاني استناد أدوات الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نص فيه إلى النصوص الشرعية

لما كان التعليل عند الأصوليين على قسمين: عامّ وخاصّ، تعامل الفقهاء مع كلّ قسم بما يناسبه من أدوات اجتهادية، حيث تعاملوا مع التعليل الخاصّ (التعليل القياسي) عن طريق القياس، وتعاملوا مع التعليل العامّ (التعليل المصلحي والمقاصدي) عن طريق الاستصلاح، والعرف، وسأبيّن وجه استناد كلّ منها إلى النصّ.

### المطلب الأول: القياس

القياس لغةً: التقدير<sup>(٤٦)</sup>.

واصطلاحاً: هو «تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متّحدة لا تُدرّك بمجرد معرفة اللغة»<sup>(٤٧)</sup>.

ومعلوم أنّ المجتهدين إنّما يتوجّهون للقياس عند فقدهم النصّ أو الإجماع، لذلك صرّح الإمامان الشافعيّ وأحمد أنّ اللجوء للقياس إنّما يكون للضرورة<sup>(٤٨)</sup>.

لكن هذا القياس لا يمكن أن يكون مقبولاً إلا إن استظلّ بنصّ؛ «لأنّ الأصل في القياس لا بدّ وأن يكون نصّاً»<sup>(٤٩)</sup>.

### الفرع الأول: بيان أثر النصّ في القياس من الناحية النظرية:

يمكننا بيان أثر النصّ في القياس من الناحية النظرية عند الاجتهاد فيما لا نصّ فيه بالآتي:  
أولاً: إنّ القياس بحاجة إلى أصلٍ يبنّي عليه، والأصل هو المسألة التي ثبت حكمها بالنصّ أو الإجماع. والفرع هو المسألة التي لا نصّ فيها، والفرع يُبنى على الأصل، فالمسألة التي لا نصّ فيها ستُبنى على مسألةٍ منصوص على حكمها، وهكذا فإنّ المسألة غير المنصوص على حكمها ستدور في فلك النصّ من خلال عملية القياس على المسألة المنصوص على حكمها.  
ثانياً: إنّ مبنى القياس على العلة التي لا تُدرّك إلا بالاجتهاد من أهله، والسّير على

مسالك التعليل كما مرّ<sup>(٥٠)</sup>، والتعليل مبناه على النصّ الشرعيّ، فعلة الأحكام المنصوصة تُعرف من النصّ، ويتمّ البحث عن هذه العلة في المسائل غير المنصوصة ليطمّ إلحاق غير المنصوص به، فمنع العلة هو النصّ.

وبما أنّ علة القياس شرعية، فلا بدّ أن يوجد دليل شرعيّ على صحتها واعتبارها، والنصّ هو أعظم الأدلة الشاهدة لتلك العلة بالصلاح أو الفساد<sup>(٥١)</sup>، ولذلك كان من شروط العلة ألا يعارضها ما هو أقوى منها؛ كالنصّ أو الإجماع<sup>(٥٢)</sup>، فإنّ عارضت العلة النصّ تبين لنا أنها علة فاسدة، جاء الدليل الشرعي بخلافها.

ثالثاً: إنّ عمليّة القياس ليست عملاً عقلياً محضاً، بل تستند إلى النصّ وتتكئ عليه، يقول الإمام الشاطبي: «فليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد...، فإننا إذا دلنا الشرع على أنّ إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه مُعتبر، وأنّه من الأمور التي قصدتها الشّارع، وأمر بها، وتبّه النبي ﷺ على العمل بها؛ فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشّرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته»<sup>(٥٣)</sup>.

ومن تأمل في التراث الفقهيّ يجد أنّ القياس في مقدمة المصادر الفقهية في إثبات الأحكام الشرعية للحوادث، حيث يعسر على الباحث حصر الوقائع التي اعتمد المجتهدون فيها على القياس؛ لأنّه قد شكل الجانب الأعظم من التراث الفقهي<sup>(٥٤)</sup>، حتى وصف الإمام السرخسي القياس بأنه: «مدرك من مدارك أحكام الشّرع، ومفصل من مفاصله»<sup>(٥٥)</sup>.

ومن هنا نعلم أنّ الوقائع التي لا حصر لها والتي بُنيت على الاجتهاد فيما لا نص فيه، وعلى القياس خصوصاً، كان للنصّ الشرعي أثر فيها، من حيث إنّ الفرع الذي لا نص فيه قد بُني على أصل منصوص أو مجمّع عليه، والإجماع لا بد له من مستند، فيعود للنصّ، ثم إنّ علة القياس منبعها النصّ، فالمسائل القياسية التي لا نصّ فيها قد أُلحقت بما نصّ عليه من أمثالها ونظائرها، وفي هذا يقول الإمام الشافعي: «كلّ حكم لله أو لرسوله وُجِدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنّه حُكِم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نصّ حكم: حُكِم فيها حكم النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها»<sup>(٥٦)</sup>.

وعن طريق القياس يستفيد المجتهد من طاقات النصّ المعلّل إلى أوسع مدى؛ لأنّه يستفيد من العلة في إيجاد أحكام لمسائل لا نصّ فيها<sup>(٥٧)</sup>؛ فكلما وجدنا العلة لزم عقلاً من ذلك أن نجد الحكم الذي بُني عليها، وهو ما يُعرف بأطراد العلة<sup>(٥٨)</sup>، يقول الإمام الشافعي: «... أن

يكون الله أو رسوله حَرَمَ الشيء منصوصًا، أو أحلَّه لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يُنصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سنة: أحللناه أو حرّمناه؛ لأنّه في معنى الحلال أو الحرام»<sup>(٥٩)</sup>.  
ويتبين مما سبق أنّ القياس ليس مَسَلَكًا عقليًا محضًا، بل يسير تحت مظلة النصّ الشرعي.  
رابعًا: يُشترط لصحة القياس ألاّ يخالف نصًّا من كتاب أو سنة أو إجماع، فإن أذى القياس إلى حكم يخالف نصًّا أو إجماعًا عرفنا بطلانه؛ لأنهما مقدّمان عليه، وكان فاسد الاعتبار<sup>(٦٠)</sup>. فمخالفة القياس للنصّ آية على بطلانه وعدم صحته، فصار النصّ كأنه الاختبار الحقيقي لصحة القياس، مما يضبط العملية القياسية في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.  
فمن خلال ما سبق يتبيّن لنا أثر النصّ في القياس من الناحية النظرية عند الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.

### الفرع الثاني: بيان أثر النصّ في القياس من الناحية التطبيقية:

انعكس الأثر النظري للنصّ على القياس في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه على الناحية العملية، حيث سنجد المجتهد يحرص في اجتهاده على ذكر حكم الأصل ودليله الذي استند عليه قبل أن يقوم بعملية القياس فيما لا نصّ فيه؛ ليشير إلى صحة اجتهاده وقوته، وليفتح المجال أمام غيره ليفهم مأخذه في الاجتهاد، فيقيس كما قاس.

**المسألة الأولى:** قياس إزالة النجاسات المتوسطة على إزالة دم الحيض، قال الشافعي: «قال النبي ﷺ لها: «إذا أصاب ثوب إحدانك الدم من الحيضة فلتقرصه، ثم لتنضحه بماء، ثم لتصل فيه»<sup>(٦١)</sup>، فأمر رسول الله ﷺ بغسل دم الحيضة، ولم يُوقَّت فيه شيئًا<sup>(٦٢)</sup>، وكان اسم الغسل يقع على غسله مرةً وأكثر، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، فأجزأت مرة؛ لأنّ كلّ هذا يقع عليه اسم الغسل. فكانت الأنجاس كلها قياسًا على دم الحيضة لموافقته معاني الغسل والوضوء في الكتاب والمعقول، ولم نفسه على الكلب لأنه تعبد، ألا ترى أن اسم الغسل يقع على واحدة وأكثر من سَبْع، وأن الإناء ينقى بواحدة وبما دون السَّبْع، ويكون بعد السَّبْع في مماسة الماء مثل قبل السَّبْع»<sup>(٦٣)</sup>.

ويظهر لنا كيف أن الإمام الشافعي قد قاس حكم إزالة النجاسات المتوسطة على حكم إزالة دم الحيض، بجامع أنها نجاسات متساوية، فليست مغلظة كنجاسة الكلب، ولا مخففة كبول الصبي الذي لم يأكل الطعام، ويظهر لنا كيف أتى بالنصّ الذي يشير إلى حكم الأصل أثناء عملية القياس.

المسألة الثانية: قياس حجّ المغلوب على عقله على صلاة السكران، قال الشافعيّ: «ولو حجّ المغلوب على عقله لم يجز عنه؛ لا يجزي عمل على البدن لا يعقل عامله، قياساً على قول الله عزّ وجلّ ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]»<sup>(٦٤)</sup>، فكما أنّ صلاة السكران لا تصحّ، وكذلك حجّ المغلوب على عقله لا يصحّ قياساً على السكران، بجامع فقدان العقل، وهكذا نلاحظ كيف أنّ النصّ يحكم العملية القياسية، وكأنه شاهد العدل الذي يحسم القضية.

المسألة الثالثة: جواز استعمال اللّولب لتنظيم النسل قياساً على العزل الذي كان زمن الصحابة، وأقرّه النبيّ ﷺ، وقد جاء في قرار مجلس الإفتاء الأردني<sup>(٦٥)</sup>: «إنّ اللّولب أداة رحمية من أجل منع الحمل أثناء فترة استعماله، يجوز استعماله لهدف مشروع، ويرضى الزوجين، قياساً على العزل، فعن جابر رضي الله عنه قال: «كُنَّا نَعَزُّ الْقُرْآنَ يَنْزُلُ، وَلَوْ كَانَ شَيْئًا يَنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ»، ولمسلم عن جابر أيضاً: «قَبِلَ ذَلِكَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَنْهَنَا»<sup>(٦٦)</sup>.

وهكذا يظهر جلياً أنّ القياس وإن كان يُستعمل في المسائل التي لا نصّ فيها، إلا أنه يعتمد على النصّ لصحة إجراءاته.

### المطلب الثاني: الاستصلاح

يستعمل علماء أصول الفقه في باب الاستصلاح ثلاثة مصطلحات: المصلحة، والمصالح المرسلّة، والاستصلاح، وسأعرّف كل واحد منها. المصلحة لغّةً: هي ضدّ المفسدة<sup>(٦٧)</sup>.

وإصطلاحاً: هي «جلب المنفعة أو دفع المضرة»<sup>(٦٨)</sup>.

ويمكننا فهم التعريف السابق في إطار ما ذكره الإمام الغزالي، حيث يقول: «نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»<sup>(٦٩)</sup>.

والمصالح المرسلّة: هي كلّ منفعة داخلية في مقاصد الشارع، ولم يردّ في الشرع نصّ على اعتبارها أو إلغائها<sup>(٧٠)</sup>.

والاستصلاح: هو «بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلّة»<sup>(٧١)</sup>.

قد تحضّل واقعة لم ينصّ المشرّع على حكمها، ولم تتحقّق في الواقعة علّة يعتبرها المشرّع

لحكم من أحكامه، لكنْ وُجد في الواقعة وصف مناسب لتشريع الحكم يحقق مصلحة بجلب نفع أو دفع ضررٍ، فهذا الوصف المناسب<sup>(٧٢)</sup> في الواقعة يسمى المصلحة المرسله، وكونها مرسله أي مُطلقة عن دليل اعتبار أو إلغاء<sup>(٧٣)</sup>، فإذا وُجد مصلحة من جنس المصالح المعتبرة شرعاً، لكنْ لم يشهد لها أصل معين (خاص) بالاعتبار أو الإلغاء حتى يقاس عليه، أُخذ بهذه لمصلحة المرسله في المسألة؛ لأنها تحقق مقاصد المشرع<sup>(٧٤)</sup>، فعند فقد النص الخاص الذي يُقاس على حكمه، يكون الاستصلاح بديلاً جيداً في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه.

ولا يُعدّ المناسب المرسل من باب العلة عند جمهور الفقهاء حتى يؤخذ به في باب القياس<sup>(٧٥)</sup>، لكنه يعتبر دليلاً قائماً بذاته عُرف بالمصلحة المرسله، التي يمكن اعتبارها علة معنى لترتب الحكم عليه.

والحاصل أنّ الاستصلاح أداة من أدوات الاجتهاد، يتمّ من خلالها إيجاد أحكام فقهية لمسائل لا نصّ فيها بخصوصها، بناءً لهذه الأحكام على المصالح المرسله.

### الفرع الأول: بيان أثر النصّ في الاستصلاح من الناحية النظرية:

أولاً: لا تكون المنفعة مصلحة، إلا إن كانت داخلة في عموم الشرع وأحكامه ومقاصده<sup>(٧٦)</sup>، وهذه لا تُعرف إلا عن طريق النصوص الشرعية التي تحتضن مقاصد الشريعة، وأحكامه التي تتضمن المصالح التي يريد المشرع تحقيقها، فلا بدّ من وجود ملاءمة بين المنفعة ومقاصد الشريعة<sup>(٧٧)</sup>، بحيث تكون المنفعة متّفقة مع المصالح التي يقصد المشرع إلى تحقيقها، وذلك بأن تكون من جنسها، وليست غريبة عنها<sup>(٧٨)</sup>. ومن ثمّ لا تُنافي هذه المنفعة أصلاً من أصول الشرع، ولا تُعارض دليلاً من أدلته القطعية<sup>(٧٩)</sup>؛ لأنها إن عارضت النصّ ستكون عندها مصلحة ملغاة لا مرسله، والاستصلاح إنّما يُبنى على المصلحة المرسله، وكلّ معارضة للنصّ مناقضة له ولمقصده، ومناقضة النصّ الشرعيّ ومقصده باطلة، لذلك يُشترط في المصلحة ألا تكون مناقضة للنصّ أو لقصد الشارع<sup>(٨٠)</sup>، كمن يدعو إلى تساوي الابن والبنت في الميراث؛ لتساويهما في البنوة للمتوفى (درجة القرابة)، زاعماً أنّ تساويهما في القرابة وصف مناسب لتساويهما في الإرث، لكن هذا الوصف ثبت إلغاؤه شرعاً؛ لأنّ النصّ جاء بعدم اعتباره، بل ورتّب الحكم على خلافه، وذلك في قوله تعالى:

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾ [النساء: ١١].

ثانياً: كون المنفعة مصلحة مقصودة بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، أمرٌ يُعرف بنصّ الشرع لا بمجرد العقل، يقول الإمام الشاطبي: «فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر

فيها إلى أنها تعدييات، وما انبنى على التعدي لا يكون إلا تعدياً<sup>(٨١)</sup>، وليس المراد هنا أن نفني صفة التعقل عن هذه المنفعة أو المصلحة، بل المقصود أنها من وضع المشرع<sup>(٨٢)</sup>، وهكذا يتضح كلام الإمام عز الدين بن عبد السلام: «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تُعرف إلا بالشرع»<sup>(٨٣)</sup>، والمشرع يعرفنا مراده ومقصده من خلال النصوص، فصار النص حاكماً على المصلحة، إن عارضته المصلحة ألغيت، وإن دل عليها اعتبرت، وإن دخلت في جنس ما اعتبره كانت مرسلّة، وجاز الأخذ بها، فلا تصحّ دعوى من يفتي الناس على أساس المصلحة، إذا كانت المصلحة التي يدّعيها تخالف النصوص الشرعية.

وجدير بالذكر أنّ المصلحة المرسلّة وإن لم يشهد لها أصل معيّن (خاص)، إلا أنها يشهد لها أصل كلي<sup>(٨٤)</sup>، والأصل الكلي<sup>(٨٥)</sup> إذا اتصف بالقطعية قد يساوي الأصل المعين وقد يزيد عليه<sup>(٨٦)</sup>، ويعرف الأصل الكلي من خلال تضافر مجموعة من النصوص على معناه<sup>(٨٧)</sup>.

يقول الإمام الشاطبي: «فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلّها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة»<sup>(٨٨)</sup>.

وهنا تظهر أهمية النصّ في المقاصد والمصالح المعتبرة شرعاً التي يقيس المجتهد ما لا نصّ فيه من الوقائع عليها، أي قياس المسائل التي لا نصّ فيها على المسائل المنصوص عليها، بجامع الشبه القريب بين المصلحتين في المسألتين، وأن المصلحة فيما لا نصّ فيه من جنس المصلحة المعتبرة.

من أجل ذلك اعتُبرت المصلحة المرسلّة من باب القياس<sup>(٨٩)</sup>، وقد سمّى ابن رشد الاستصلاح بالقياس المرسل فقال: «ومثل هذا هو الذي يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يُعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح، وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها»<sup>(٩٠)</sup>.

ومعلوم أننا نستند إلى المناسب المعتبر في عملية القياس الأصولي، بينما نستند إلى المناسب المرسل في عملية الاستصلاح، الذي هو في حقيقته قياس فُقد فيه أحد أركانه، وهو الأصل المقيس عليه<sup>(٩١)</sup>؛ إذ لا يستند الاستصلاح إلى نصّ خاصّ يُقاس عليه، لكنّ المعنى الذي يستند إليه الاستصلاح يُستفاد من المعاني العامة للشريعة المفهومة من مجموع نصوصها ومقاصدها.

ثالثاً: من خلال التعليل العام للنصوص يتعرف المجتهد على المقاصد والمصالح المعتبرة شرعاً، والمصالح الملغاة التي لم يعتبرها الشارع، ويمكنه عندها أن يميز المصالح المرسلّة التي تكون من جنس المصالح المعتبرة وقريبة منها.

يقول الإمام عزّ الدين بن عبد السلام: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإنّ لم يكن فيها إجماع ولا نصّ ولا قياس خاصّ، فإنّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك»<sup>(٩٢)</sup>.

لذلك تمّ إلحاق المصالح المرسلّة بما يقاربها من المصالح المعتبرة شرعاً؛ لنزول غربتها عن التشريع، حيث لم يشهد لها نصّ خاصّ بالاعتبار، ولكنها تستند إلى أصل كليّ عامّ، فليست المصلحة المرسلّة وليدة التعليل العقليّ المحض؛ لأنها لو كانت كذلك لم تكن مقبولة قطعاً؛ لأنّ المصالح لا تُعرف إلا بالشرع، والعقل لا يكون مصدرًا مستقلًّا للتشريع<sup>(٩٣)</sup>. وما سبق ذكره لا يتعارض مع إمكانية العقل على التعرف على تلك المصالح، لكنها لن تكتسب صفة الشرعية دون اعتبار المشرع لها<sup>(٩٤)</sup>.

فالعامل بالاستصلاح عمل بالأصل الكليّ - الذي اعتبره المشرع من خلال النصوص الكثيرة - ليستنبط المجتهد اعتماداً عليه حكماً جزئياً خاصّاً بالواقعة التي لا نصّ فيها، ممّا يحقق المصلحة المرجوة من تشريع الحكم، بحيث تتوافق مع مقاصد المشرع<sup>(٩٥)</sup>.

### الفرع الثاني: بيان أثر النصّ في الاستصلاح من الناحية التطبيقية:

لا شكّ أنّ الأثر النظريّ للنصّ على الاستصلاح سينعكس على الجانب العمليّ، وسيظهر ذلك من خلال الإتيان ببعض الأمثلة من الفروع التي استند الفقهاء في بيان أحكامها على المصلحة المرسلّة.

المسألة الأولى: أجاز المالكية<sup>(٩٦)</sup> أن يُشترط الخيار لأجنبي عن عقد البيع، مع أنّ النصّ النبويّ يشير لحقّ طرفي العقد بالخيار فقط، أمّا أن يجعل أحدهما الخيار لثالث إنّ أجاز العقد وإلا فلا، فجوازه عند المالكية من باب الاستصلاح؛ لأنه ليس فيه نصّ معيّن، وأجازه الحنفية من باب الاستحسان بالمصلحة<sup>(٩٧)</sup>.

والمسألة وإن لم يكن فيها نصّ خاصّ إلا أنها تندرج ضمن النصوص التي شكّلت بمجموعها أصلاً عامًّا يفيد صيانة طرفي عقد البيع عن الغش والخديعة، وحماية مصلحتهما، ويندرج هذا الأصل ضمن مقصد حفظ المال، يقول القرافي: «... لَنَا أَجْمَعْنَا أَنْ مَشْرُوعِيَّة

الخيار إنما كانت لاستدراك المصلحة، فوجب أن يُشرع منه ما يُحصّلها كيف كانت تحصيلًا لمقصد الشّرع»<sup>(٩٨)</sup>.

وهكذا شكّلت النصوص التي تدعو إلى حماية مصلحة البائع والمشتري، وتبعد عنهما الخديعة قدر المستطاع؛ أصلًا عامًا تُبنى عليه الأحكام من باب الاستصلاح الذي ينبع من مقصد حفظ المال، وينسجم معه.

المسألة الثانية: أطلق المالكية تضمين الأجير المشترك إذا تلف المال عنده، ودليلهم في ذلك المصلحة الحاجية المرسلة<sup>(٩٩)</sup>؛ إذ لم يرد في المسألة نصّ بعينه، لكن وُجد أصل عام، وهو تقديم المصلحة العامة على الخاصة، والمحافظة على أموال الناس من التلف والضياع، وهذا يواكب طبيعة تغير الزمان والمكان والأشخاص؛ إذ الأمانة قد ضعفت عند الناس، فلا بدّ من اتخاذ الإجراءات الكفيلة بحفظ الأموال، وهو أصل يندرج تحت مقصد حفظ المال، وهذا الأصل العام والمقصد الشرعي قد تصافرت عليهما النصوص الشرعية الكثيرة<sup>(١٠٠)</sup>.

المسألة الثالثة: وجود المحاكم المختصة، فمثلًا محكمة شرعية تنظر الأحوال الشخصية، ومحكمة مدنية، ومحكمة عسكرية، ومحكمة جنائيات، ثم جعل التقاضي على درجات: حكم ابتدائي، واستئناف وتمييز. كلّ ذلك لم يرد فيه نصّ خاصّ، لكن ينسجم مع أصل عام في الشريعة وهو حفظ الحقوق، وإقامة العدل بين الناس، ونصوص الشريعة التي ترسم هذا الأصل كثيرة ووافرة، وهو ينسجم مع أكثر من مقصد؛ كحفظ الأنفس والأموال والأعراض والأديان<sup>(١٠١)</sup>.

### المطلب الثالث: العُرف

العُرف في اللغة:

هو كل ما تعرفه النفس من الخير، وتطمئن إليه، والعرف والمعروف مترادفان، وضدهما النكر والمنكر<sup>(١٠٢)</sup>.

العُرف في الاصطلاح:

«هو ما استقرّ في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول»<sup>(١٠٣)</sup>.

ويُعتبر العرف من المصادر الفقهية، وبالتدقيق يتبين أنه ليس مصدرًا حقيقيًا تُستمدّ منه الأحكام الشرعية، ولكن نظرًا إلى الاستدلال والاستشهاد به عند الفقهاء يقال: إنه مصدر من حيث الظاهر، أما من حيث الحقيقة فإنّ العرف يرجع إلى المصلحة، فليس العرف دليلًا مستقلًا بنفسه<sup>(١٠٤)</sup>.

وكثيرة هي الأفعال والأقوال التي تعارفها الناس واستحدثت بعد انقطاع الوحي، وطرأت على المجتمع المسلم، لا نجد فيها نصًا خاصًا يبيحها، ويكسوها ثوب الشرعية والقبول، ولا نجد - في الوقت نفسه - نصًا خاصًا يحرمها أو ينهى عنها، ففي مثل هذه الحال يستعمل المجتهدون العرفَ للاستدلال في المسائل التي لا نصَّ فيها إذا أعوزهم الدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس<sup>(١٠٥)</sup>، وهو معنى قول الإمام ابن العربي المالكي: «العرف والعادة أصل من أصول الشريعة يُقضى به في الأحكام»<sup>(١٠٦)</sup>.

### الفرع الأول: بيان أثر النص في العرف من الناحية النظرية:

أولاً: قسّم العلماء العرف من حيث اعتبارُ المشرِّع له إلى ثلاثة أقسام: عرف أقرّه المشرع بالدليل الشرعي، وعرف نهى عنه المشرِّع، وعرف لا نصَّ فيه<sup>(١٠٧)</sup>.

أما العرف الذي نصَّ على مشروعيته أو عدمها فأمره ظاهر، أما العرف الذي لا نصَّ فيه، فلا يكفي تعارف الناس واعتيادهم دليلاً على مشروعيته بدهاء؛ لأنَّ العرف بحدِّ ذاته ليس دليلاً مستقلاً<sup>(١٠٨)</sup>، بل الدليل ما استند العرف إليه من مصلحة، والمصلحة هنا مُرسلة، لا نصَّ عليها بخصوصها يعتبرها، ولا نصَّ يلغيها.

ولو صحَّ العرف دليلاً مستقلاً لتعارف الناس على أمور تناقض الشرع وأحكامه، وعندها ينبغي أن نحكم بمشروعيتها؛ لوجود دليل العرف عليها، فنكون قد اعتبرنا أحكاماً تناقض أحكام الشرع نفسه، وتصبح الشريعة محكومة بأعراف الناس الجارية على ما فيها من مناقضة للشرع، مما يؤدي إلى إلغاء الشريعة، واستبدال العرف بها، وهذا ما لا يقول به عاقل<sup>(١٠٩)</sup>.

لذلك إن لم يكن في العرف نصَّ خاصَّ بالقبول أو الرفض، يستند عندها إلى مبدأ الاستصلاح، أي المصلحة المرسلة، وتطبَّق على هذا العرف قواعد الاستصلاح من حيث القبول أو الردِّ، ومن هنا كان العرف فرعاً عن مبدأ التعليل؛ لأننا نلاحظ فيه المصلحة، والتعليل يعتمد على النص؛ إذ هو اجتهاد في معرفة واستخراج العلة من النص، ويعتمد على المصلحة المرسلة التي يشهد لها نصوص جزئية كثيرة أو أصل كلي<sup>(١١٠)</sup>، والأصل الكلي إذا اتصف بالقطعية قد يساوي الأصل المعين وقد يزيد عليه<sup>(١١١)</sup>، فالعرف الذي استند إلى أصل كلي من أصول الشريعة يشهد له بالاعتبار تصبح قوة حكمه الناشئة عنه بقوة النصَّ التشريعي الملزم<sup>(١١٢)</sup>.

وبناءً على ما سبق نفهم قول الحنفية: «الثابت بالعرف كالثابت بالنص»<sup>(١١٣)</sup>، وقولهم: «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي»<sup>(١١٤)</sup>.

والحاصل أنّ العرف إنّ وافق المصلحة التي نصّ على اعتبارها شرعاً كان مُعتبراً، والعكس صحيح. أمّا إن كان العرف لا نصّ فيه بخصوصه يؤيده أو يعارضه، فتكون المصلحة المنظورة في العرف لا نصّ فيها بخصوصها أي مرسله، فننتقل حينها إلى الاستصلاح، وننظر في قواعده وشروطه، فإن تحققت الشروط أخذ بالعرف، وإلا فلا<sup>(١١٥)</sup>.

يقول الإمام الشاطبي: «لما قطعنا بأن الشارح جاء باعتبار المصالح، ولزم القطع بأنه لا بدّ من اعتباره العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزن واحد، دلّ على جريان المصالح على ذلك؛ لأنّ أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم كما تقدم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع»<sup>(١١٦)</sup>.

ثانياً: لما دعت الحاجة للناس إلى تعارف أمر ما، وكان لهذا العرف أصل عام في الشرع يمكن أن يحمل عليه، ولا يوجد دليل خاصّ على المنع من ذلك، صحّ اعتبار هذا العرف استصلاحاً؛ لأنّ في اعتباره رفعا للحرّج والمشقة التي جاء الشرع لرفعهما، وتضافرت النصوص الشرعية على ذلك، حتى قال الإمام الشاطبي: «إن الأدلة على رفع الحرّج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»<sup>(١١٧)</sup>.

ولا يخفى أن مراعاة أعراف الناس من خصائص التشريعات؛ كي لا ينفر الناس منها، وفي الأخذ بالعرف الذي لا نصّ فيه إذا حقق مصالح الناس - التي هي من جنس المصالح المعتبرة شرعاً - ووافق مقاصد التشريع؛ محو لغربة هذا العرف عن الشريعة من جهة، وتيسير على المكلفين<sup>(١١٨)</sup> من جهة أخرى، مما يسهل لهم طريق التزام الأحكام، لينأى بهم عن الضيق والحرّج؛ لأنه جاء بما ألفوه وعرفوه وابتعد عما هو غريب عنهم<sup>(١١٩)</sup>، وفي ذلك من التيسير ورفع الحرّج ما هو ظاهر بيّن، يقول الإمام السرخسي: «... وفي التزّرع عن العادة الظاهرة نوع حرّج»<sup>(١٢٠)</sup>.

فمن خلال العرف نصل إلى التيسير ورفع الحرّج عن المكلفين، وبهذا يتحقق مقصد أصيل من مقاصد الشريعة الإسلامية، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «رفع الحرّج مقصودٌ للشارع في الكلبيات؛ فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها، وفيها حرّج كليّ أو أكثرى البتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]»<sup>(١٢١)</sup>.

يقول الأستاذ الدكتور أبو ستّة: «والخلاصة أنّ المجتهدين ترسموا خطى الوحي في أتباع المصلحة ورفع الحرّج»<sup>(١٢٢)</sup>.

فيتبين مما سبق كيف تأثر المجتهدون عند أخذهم بالعرف فيما لا نصّ فيه بخصوصه بالنصّ الشرعيّ عموماً، حيث استضاءوا بنبراس النصّ عند الأخذ بالعرف.

من أجل ما تقدم؛ اشترط الفقهاء ألا يكون في العرف تعطيل لنصّ تشريعي ثابت، أو لأصل قطعي في الشريعة<sup>(١٢٣)</sup>؛ وذلك لأنّ النصّ يعبر عن إرادة المشرع ومقصده، ومصادمة النصّ أو تعطيله تُعتبر مخالفة لمراد المشرع ومقصده، ومخالفة مراد المشرع ومقصده مبطل للعمل، ويجعله في حكم المعدوم؛ لأنه جاء على خلاف حكم الله، فصار حُكماً بغير ما أنزل الله تعالى، بل صار حكماً يناقض ما أنزل الله تعالى<sup>(١٢٤)</sup>.

ثم إنّ في معارضة النصّ بشكل كليّ إلغاءً له وإبطاً لعمله، وهذا يعني نسخ النصّ التشريعي، ومعلوم أنه لا نسخ بعد انقطاع الوحي إجماعاً، فلا تصحّ هذه المعارضة<sup>(١٢٥)</sup>، ومن هنا نفهم معنى قول العلماء: «... التعامل - أي العرف - بخلاف النصّ لا يُعتبر، وإنما يُعتبر فيما لا نصّ فيه»<sup>(١٢٦)</sup>.

### الفرع الثاني: بيان أثر النصّ في العرف من الناحية التطبيقية:

لما كان العرف وسيلةً للوصول إلى حكمٍ شرعي فيما لا نص فيه، كان محكوماً بالاستناد إلى أصولٍ تقرها النصوص الشرعية، وبعدم معارضتها. ويظهر أثر هذا الكلام من خلال التطبيق العملي للفقهاء عند أخذهم بالعرف.

المسألة الأولى: لو تخاصم اثنان في سلعة، فادّعى المشتري أنها معيبة، ودفع البائع بأنّ ما وجده المشتري لا يُعدّ عيباً، فالحلّ يكمن في العرف، حيث التعويل في اعتبار الشيء عيباً أو عدمه هو على عرف التجار، عند الحنفية<sup>(١٢٧)</sup> والمالكية<sup>(١٢٨)</sup> والحنابلة<sup>(١٢٩)</sup>.

ففي الرجوع إلى عرف التجار فضّ للنزاع، وتيسيرٌ على الناس، ورفعٌ للحرص عنهم، وحفظٌ لأموالهم من الضياع، سواء البائع أو المشتري؛ لأنّ من وجد السلعة معيبة ثبت له حقّ الردّ بالعيب؛ لأنه إنما اشتراها على أساس سلامتها من العيوب، وكلّ ما سبق يندرج تحت نصوص شرعية معلومة، تنبّع من مقصد حفظ الأموال، ومن مبدأ رفع الحرج، وهو مبدأ أصيل تضافرت عليه نصوص الشريعة الغراء.

المسألة الثانية: لا يُشترط فيمن اشترى سلماً أن يذكر الجودة والرداءة فيما يُسلم فيه، بل يحمل الإطلاق على الجيّد للعرف عند الشافعية<sup>(١٣٠)</sup>، وذلك من باب العرف السائد عند الناس والتجار، حيث إنهم عادةً يبحثون عن البضاعة الجيدة، وإن لم يشترطوا ذلك، وفي هذا مراعاةً لمصالح الناس، ورفعٌ للحرص عنهم، وحفظٌ لأموالهم، وكلّ ذلك من الأمور التي أكدتها نصوص الشريعة.

المسألة الثالثة: لا بدّ من التقابض في عملية بيع وشراء الذهب؛ لأنه من باب الصرف،

ولما كان الناس يخافون من حمل أموالهم خشية السرقة أو الضياع، صاروا يتعاملون بـ (الشيكات)، فهل يُعتبر استلام البائع للشيك من المشتري قبضاً؟ جاء في فتوى دائرة الإفتاء العام الأردنية رقم (٣٣٨٦) بتاريخ ١٥/٥/٢٠١٨م: لا يجوز بيع الذهب أو الفضة بشيكات مؤجلة لعدم الحلول والتقابض، وأما إذا كانت الشيكات حالّة وكانت مصدقة، فيجوز شراء الذهب والفضة بها؛ لأن ذلك يُعد قبضاً حكماً يقوم مقام القبض الحقيقي، جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي بخصوص «القبض: صورته وبخاصة المستجدة منها وأحكامها» في دورة مؤتمره السادس في جدة (١٤١٠ - ١٩٩٠م): «إن من صور القبض الحكمي المعتمدة شرعاً و عرفاً: تسلم الشيك إذا كان له رصيد قابل للسحب بالعملة المكتوب بها عند استيفائه وحجزه في المصرف».

ومعنى التصديق في الشيك: أن يحجز المبلغ، بحيث يذهب مثلاً صاحب الشيك ويطلب حجز هذا المبلغ للمستفيد، وبالتالي لا يستطيع غيره أن يتصرف فيه، وهذا بمعنى القبض الحكمي. والله تعالى أعلم<sup>(١٣١)</sup>.

وهكذا كان للعُرف دورٌ في تسهيل معاملات الناس وتيسيرها، ورفع العنت والمشقة والحرَج عنهم، وهذه مبادئ سامية أكدتها النصوص الشرعية.

## المطلب الرابع: الاستصحاب

الاستصحاب في اللغة:

طلب المصاحبة، وكلّ ما لازم شيئاً فقد استصحبه، يقال: استصحبْتُ الكتاب، أي لازمته ولم أفارقه<sup>(١٣٢)</sup>.

الاستصحاب في الاصطلاح:

«الحكم ظناً ببقاء أمر تحقق سابقاً ولم يُظنَّ عدمه بعد تحقّقه»<sup>(١٣٣)</sup>، فالأمر الثابت في الزمن الماضي الأصل بقاءه في الزمن الحالي والمستقبل، وكلُّ أمرٍ كان فيما مضى، ولم يُظنَّ عدمه، فهو مظنون البقاء<sup>(١٣٤)</sup>؛ إذ لا دليل على التغيير.

فإذا دلّ دليل على ثبوت حكم شرعي في واقعة ما، ولم يفد هذا الدليل بقاء الحكم واستمراره، وليس هناك دليل آخر على بقاءه واستمراره، وبذل المجتهد وسعه في البحث عن دليل يغير الحكم أو يزيله فلم يجده، فإنَّ الحكم الثابت بالدليل السابق واستمراره إلى أن يظهر دليل آخر يكون ثابتاً بالاستصحاب<sup>(١٣٥)</sup>.

فالاستدلال بالاستصحاب يكون استدلالاً بغلبة الظنّ بعدم وجود الدليل المغيّر، وليس من قبيل الاستدلال بعدم العلم بالدليل المغيّر، فالمجتهد يعتمد على الاستصحاب كقاعدة عند الحاجة إليها عند فقد الدليل المغيّر للحكم في المسألة، وهذا معنى قول الأصوليين: إنّ الاستصحاب يؤخذ به حيث لا دليل (١٣٦).

### الفرع الأول: بيان أثر النصّ في الاستصحاب من الناحية النظرية:

أولاً: الاستصحاب ليس دليلاً مستقلاً بنفسه، وعده من أدلة الأحكام فيه تجوّز؛ إذ الدليل في الواقع هو الدليل الذي ثبت به الحكم السابق، أمّا الاستصحاب فهو استبقاء واستمراراً لدلالة هذا الدليل على حكمه (١٣٧).

والأحكام الشرعية قد بُنيت على المصلحة؛ مصلحة العباد في العاجل والآجل، والمصالح تُعرف بالنصوص الشرعية، فالاستصحاب للحكم الشرعي هو في الحقيقة استصحاب للمصلحة التي بُني عليها الحكم الشرعي، وعُرفت من النصّ الشرعي.

أي أنّ المجتهد عند الاستصحاب إنّما يقوم بنقل المصلحة التي ثبتت مع الحكم الشرعيّ في الزمن الماضي، إلى الزمن الحاضر والمستقبل، وينقل المصلحة التي تمّ اعتبارها عن طريق النصّ.

ومن خلال المحافظة على المصلحة يُحافظ على المقاصد الشرعية التي أراد الله تعالى حفظها على العباد من خلال تشريعاته؛ لأنّ المقصود بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع (١٣٨).

فإذا كان الحكم قد ثبت نصّاً ثم استصحبنا حكمه، لنحافظ على المصلحة المتضمنة في حكم النصّ الشرعيّ، ومن ثمّ على مقصود الشارع من الحكم، فقد ظهر أثر النصّ في الاستصحاب، وهذا من معاني قول العلماء: إنّ الاستصحاب ليس دليلاً مستقلاً؛ وذلك لأنه يستبقي حكم دليل آخر ثبت بظاهر النصّ أو معناه.

ثانياً: الاستصحاب قد قام العقل على اعتباره، والبدهاءة تؤيد ذلك وتدعمه؛ لأنّ البدهاءة تحكم بالاستصحاب (١٣٩)، إلا أن المشرّع لما استعمل قاعدة الاستصحاب في بيان أحكامه مرّة بعد أخرى، أضفى الصبغة الشرعية على استعمال هذه الأداة العقلية في الاجتهاد، بل وأرشد المجتهدين إليها.

فليس اعتماد المجتهدين على الاستصحاب؛ لأنه مشتقّ من التفكير العقليّ فحسب،

بل لأنه قد أرشدت إليه آيات الكتاب الكريم، وأحاديث السنة المطهرة، وبهذا يتبين أن الاستصحاب ليس تصرفاً عقلياً محضاً، بل هو قاعدة اجتهادية تسير في ركب الأدوات الاجتهادية الشرعية المعتمدة؛ لأنه وإن لم يكن دليلاً فقهياً مستقلاً، إلا أنه إعمال للدليل قائم، وإقرار لأحكام لم يحصل عليها تغيير<sup>(١٤٠)</sup>، وهذا يشير إلى أثر النص في قاعدة الاستصحاب نفسها، وكيف أن النص هو من أرشد إليها، ودلّ عليها.

### الفرع الثاني: بيان أثر النص في الاستصحاب من الناحية التطبيقية:

المسألة الأولى: يرى المالكية<sup>(١٤١)</sup> أن جمع التقديم بين الظهر والعصر في عرفة أول وقت الظهر يكون بأذنين وإقامتين؛ لأنّ النصّ الشرعيّ ورد بأن لكل صلاة فرض أذاناً وإقامة، وهذا هو الأصل، فيستصحب ما لم يثبت شيء ينسخه أو يخصه، ولم يثبت ذلك؛ إذ لو ثبت الحديث عند الإمام مالك لما عدل عنه.

وذهب الحنفية<sup>(١٤٢)</sup> والشافعية<sup>(١٤٣)</sup> والحنابلة<sup>(١٤٤)</sup> إلى أن هذا الجمع يكون بأذان واحد وإقامتين، لحديث جابر «أن النبي ﷺ لما زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له، وأتى بطن الوادي، فخطب الناس، ثم أذن بلال، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئاً، ثم راح إلى الموقف»<sup>(١٤٥)</sup>، فلم يستصحبوا الأصل السابق لوجود نص في المسألة يخالف حكم الأصل.

وهكذا كان النص مؤثراً، حيث يُستصحب النص القديم إن لم يوجد ما ينسخه أو يخصه، فإن ورد نص جديد في المسألة لم يصح استصحاب النص الأول.

المسألة الثانية: إذا عاش الإنسان في بلاد الكتابيين، وكان يجهل طريقة ذبحهم، فهل يجوز له الأكل من ذبائحهم؟ أجاب موقع (إسلام ويب) بفتوى رقم (١٥٦٤) بتاريخ ٢٧/٦/٢٠٠٠م، بما نصه: «فإن كنت تعلم طريقة الذبح التي تتم بها وأنها طريقة شرعية فلك أن تأكل من ذبيحتهم، وإن كنت تجهل طريقة الذبح فلك أن تأكل منها أيضاً استصحاباً للأصل إذا كان الذبح الشرعي هو الغالب، وأما إن شككت في طريقة الذبح أو كان يغلب على أهل هذه البلدة أنهم يقتلون ولا يذبحون فلا يحل لك أن تأكل منها؛ لأن الحكم للأغلب»<sup>(١٤٦)</sup>.

فالأصل كما يبين النص القرآني حلّ طعام أهل الكتاب، وذلك بقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، وهذا الحلّ يُستصحب ما لم يشك الإنسان أو يغلب على ظنه خلافه، وهكذا كان النصّ مستنداً الاستصحاب، ومؤثراً في نتيجته.

## الخاتمة

بعد استعراض الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه، ومعرفة أدواته، وطريقة عملها، وكيف أنها تدور في فلك النصوص الشرعية، ولا تبغي عنها حِوَلًا، وصل الباحث إلى النتائج الآتية:  
 أوّلاً: الاجتهاد فيما لا نصّ فيه يشكّل رُوحًا يظلّ بسببها الفقه الإسلامي باقياً ومتجدداً، ولا يزداد عبر العصور إلا شِبابًا وتألّفًا.

ثانيًا: بما أنّ القياس إعطاء الفرع (ما لا نصّ فيه) حكم الأصل (المنصوص عليه)؛ فإننا نرجع للنصّ فيما لا نصّ فيه.

ثالثًا: الاستصلاح، هو عملية قياس لما لا نصّ فيه على الأصول العامة والمقاصد والكليات الشرعية، فالمصلحة المرسلّة وإن لم يُنصّ عليها صراحة، لكنها من جنس المصالح المعترّبة وقريبة منها، وتُقاس عليها. وبهذا نحمل ما لا نصّ فيه على ما نُصّ عليه. وما تقدم يُقال في العرف كذلك؛ لابتناؤه على المصالح المعترّبة والمرسلّة.

رابعًا: الاستصحاب هو استبقاء لحكم النصّ، لعدم وجود نصّ مغير.

خامسًا: يُشترط عند الاجتهاد الاستنباطي فيما لا نصّ فيه ألا يعارض الحكم المستنبط نصًّا؛ لأن العبرة للنصّ حينها، ويُعتبر الاجتهاد خطأ؛ لأن ما لا نصّ فيه يُردّ إلى المنصوص، فلا يصحّ أن يعارضه.

سادسًا: لا يمكن للاجتهاد فيما لا نصّ فيه أن يحلّق بعيدًا عن فضاء النصوص الشرعية، وإلا اعتُبر غريبًا عن التشريع، فلا بد له أن يسير ضمن مدارها، وتتقيّد حركته بجاذبيتها؛ ليكون جزءًا من منظومتها، فتزول عنه كل غربة.

ومن أهم التوصيات التي يقدمها الباحث في ختام هذه الدراسة:

أوّلاً: زيادة الاهتمام بمصادر الفقه فيما لا نصّ فيه، حيث تشكل العمود الفقري للاجتهاد المعاصر.

ثانيًا: تناول هذه المصادر بشكل إبداعي يكشف عن حقيقة وآلية عمل كل أداة من أدوات الاجتهاد وكل مصدر من مصادر الفقه، وبشكل يختلف عن التناول القديم الذي يستهلك الوقت والجهد في معرفة التعاريف، والخلاف في المصدر وأدلة كل فريق.

## المصادر والمراجع

- ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت ٥٤٣هـ)، أحكام القرآن، تحقيق علي الجاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، (ط ١).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م، د.ط.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (ت ٨٦١هـ)، فتح القدير للعاجز الفقير، دار الفكر دمشق، د.ت.
- ابن أمير حاج: محمد بن محمد (ت ٨٧٩هـ)، التقرير والتحجير، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، (ط ٢).
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد (ت ٩٧٤هـ)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٨٣م.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت ٢٤١هـ)، مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، (ط ١).
- ابن رشد (الحفيد)، محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٩م، (ط ١).
- ابن فارس، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩م، د.ط.
- ابن قدامة (الموفق)، عبد الله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، ١٩٦٨م.
- ابن قدامة (الموفق)، عبد الله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ٢٠٠٢م، (ط ٢).
- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨م، (ط ١).
- ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم (ت ٩٧٠هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م، (ط ١).
- أبو داود: سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت، د.ط.
- أبو زهرة، محمد مصطفى، ابن حنبل، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٧م، د.ط.
- أبو زهرة، محمد مصطفى، أصول الفقه، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت، د.ط.
- أبو سنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، القاهرة، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م، د.ط.

- أبو عرقوب، حسان عوض، سنن التشريع وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لانص فيه، رسالة دكتوراه، الأردن، كلية الدراسات العليا/ قسم الفقه وأصوله، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، ٢٠١٤م.
- الأمدي، علي بن أبي علي (ت ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧م، د.ط.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر، بيروت، دار طوق النجاة، ٢٠٠١م، (ط ١).
- بدران، بدران أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، د.ت، د.ط.
- بلتاجي، محمد بلتاجي حسن، التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٧م، (ط ٢).
- البوطي، (محمد سعيد) رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م، (ط ٦).
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٣هـ)، شرح التلويح على التوضيح، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٥٧م، د.ط.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، (ط ١).
- الجصاص، أحمد بن علي (ت ٣٧٠هـ)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ١٩٩٤م، (ط ٢).
- جغيم، نعمان، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، عمان، دار النفائس، ٢٠٠٢م، (ط ١).
- الحاكم، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ)، المستدرک، تحقيق مصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، (ط ١).
- الحطاب، محمد بن محمد (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٢م، (ط ٣).
- الخفيف، علي، أسباب اختلاف الفقهاء، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٦م، (ط ٢).
- خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٣م، د.ط.
- خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لانص فيه، الكويت، دار القلم، ١٩٩٣م، (ط ٦).
- الخن، مصطفى سعيد، الأدلة التشريعية وموقف الفقهاء من الاحتجاج بها، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م، (ط ١).
- الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م، (ط ٣).
- الرازي، محمد بن أبي بكر (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، ضبط وتعليق، أ.د. مصطفى البغا، دمشق، دار العلوم، ١٩٨٩م، د.ط.

- الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دمشق، دار القلم، ١٩٩٨م، (ط ١).
- الزركشي، محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق د. محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، د. ط.
- الزيلعي (فخر الدين)، عثمان بن علي (ت ٧٤٣هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٣١٣هـ، نسخة مصورة، (ط ١).
- السبكي، عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ)، الإبهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.
- السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ)، أصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة، د. ت، د. ط.
- السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ)، المسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣م.
- السمعاني، منصور بن محمد (ت ٤٨٩هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، (ط ١).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الاعتصام، تحقيق سليم الهاللي، السعودية، دار ابن عفان، ١٩٩٢م، (ط ١).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، (ط ١).
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠م.
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، دمشق، دار الفكر، د. ت، د. ط.
- شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه، بيروت، الدار الجامعية، د. ت، د. ط.
- الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عناية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٩م، (ط ١).
- الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ)، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محيي الدين مستو، يوسف بدوي، دار الكلم الطيب، دمشق، ١٩٩٥م، (ط ١).
- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي (ت ٧٤٧هـ)، التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، د. ت، مطبوع على هامش التلويح، د. ط.
- عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق عبد الغني الدقر، دمشق، دار الطباع، ١٩٩٢م، (ط ١).
- علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار (الكبير)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، (ط ٣).
- العمري، نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م، (ط ٣).
- الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الأرقم، د. ت، د. ط.
- القرافي، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

- الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، (ط ٢).
- مالك، مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، (ط ١).
- المرغيناني، علي بن أبي بكر (ت ٥٩٣هـ)، الهداية شرح البداية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- مسلم، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، سنن النسائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١م، (ط ١).
- النسفي (أبو البركات)، عبد الله بن أحمد (ت ٧١٠هـ)، كشف الأسرار (الصغير)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، (ط ١).
- النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المجموع، دمشق، دار الفكر، د.ت، د.ط.



## الهوامش

- (١) ابن فارس، أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)، «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق: عبد السلام هارون، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩م، د.ط، ج١، ص٤٨٦.
- (٢) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)، «لسان العرب»، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨م، (ط١)، ج٣، ص١٣٣.
- (٣) المصدر السابق، ج٣، ص١٣٣.
- (٤) المصدر السابق، ج٣، ص١٣٣.
- (٥) الرازي، محمد بن أبي بكر (ت٦٦٦هـ)، «مختار الصحاح»، ضبط وتعليق: أ.د. مصطفى البغا، دمشق، دار العلوم، ١٩٨٩م، د.ط، ص٨٢.
- (٦) العمري، نادية شريف، «الاجتهاد في الإسلام»، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م، (ط٣)، ص١٩.
- (٧) الزركشي، محمد بن بهادر (ت٧٩٤هـ)، «البحر المحيط في أصول الفقه»، تحقيق د. محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، د.ط، ج٨، ص٢٢٧.
- (٨) الدريني، محمد فتحي، «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي»، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م، (ط٣)، ص٤١.
- (٩) المصدر السابق نفسه.
- (١٠) الجصاص، أحمد بن علي (ت٣٧٠هـ)، «الفصول في الأصول»، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ١٩٩٤م، (ط٢)، ج٣، ص١٦٨.
- (١١) أبو عرقوب، حسان عوض، «سنن التشريع وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه»، رسالة دكتوراه، الأردن، كلية الدراسات العليا/ قسم الفقه وأصوله، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، ٢٠١٤م، ص٥٠.
- (١٢) قد يقصد بحكم الاجتهاد أثره الثابت به، من حيث الصواب والخطأ. العمري، «الاجتهاد في الإسلام»، ص١٢١.
- (١٣) النووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، «المجموع»، دمشق، دار الفكر، د.ت، د.ط، ج١، ص٤٤، الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، تحقيق: أحمد عناية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٩م، (ط١)، ج٢، ص٢١١.
- (١٤) البخاري، عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، «كشف الأسرار» (الكبير)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، (ط٣)، ج٤، ص٢٦، الزركشي، البحر المحيط، ج٨، ص٢٣٩، ابن أمير حاج: محمد بن محمد (ت٨٧٩هـ)، «التقرير والتحرير»، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، (ط٢)، ج٣، ص٢٩٢.

- (١٥) البخاري، «كشف الأسرار»، ج ٤، ص ٢٦.
- (١٦) ابن أمير حاج، «التقرير والتحبير»، ج ٣، ص ٢٩٢.
- (١٧) الزركشي، «البحر المحيط»، ج ٨، ص ٢٣٩.
- (١٨) البخاري، «كشف الأسرار»، ج ٤، ص ٢٦، ابن أمير الحاج، «التقرير والتحبير»، ج ٣، ص ٢٩٢.
- (١٩) ابن أمير الحاج، «التقرير والتحبير»، ج ٣، ص ٢٩٢.
- (٢٠) المصدر السابق نفسه.
- (٢١) البخاري، «كشف الأسرار»، ج ٤، ص ٢٦.
- (٢٢) المصدر السابق نفسه.
- (٢٣) ابن أمير الحاج، «التقرير والتحبير»، ج ٣، ص ٢٩٢.
- (٢٤) السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ)، «المبسوط»، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣م، ج ١٦، ص ٦٩.
- (٢٥) البخاري، «كشف الأسرار»، ج ٣، ص ٥٣٢، صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحجوبي (ت ٧٤٧هـ)، «التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه»، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، د.ت، مطبوع على هامش «التلويح»، د.ط، ج ١، ص ٤٤.
- (٢٦) صدر الشريعة، «التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه»، ج ٢، ص ٦٣.
- (٢٧) الزيلعي (فخر الدين)، عثمان بن علي (ت ٧٤٣هـ)، «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق»، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٣١٣هـ، نسخة مصورة، (ط ١)، ج ٥، ص ٢٨٥.
- (٢٨) الجرجاني، علي بن محمد الشريف (ت ٨١٦هـ)، «التعريفات»، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، (ط ١)، ص ٣٢، هذا إن كان الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، أما إن كان اجتهاداً في فهم النصّ فالاستنباط يعني استخراج الحكم منه.
- (٢٩) السرخسي، «المبسوط»، ج ٢٦، ص ٧٤.
- (٣٠) الزركشي، «البحر المحيط»، ج ٧، ص ٢٣٤.
- (٣١) المصدر السابق نفسه.
- (٣٢) فرق بعض الأصوليين بين سبب الحكم وعلته، وبعضهم لم يفرق، والأخير ما اختاره الباحث. انظر لبيان الفرق بينهما: خلاف، عبد الوهاب، «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه»، الكويت، دار القلم، ١٩٩٣م، (ط ٦)، ص ٥٠.
- (٣٣) خلاف، «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه»، ص ٤٩.
- (٣٤) وسيأتي تعريفها وبيانها لاحقاً، انظر: ابن قدامة (الموفق)، عبدالله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ)، «روضة الناظر وجنة المناظر»، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ٢٠٠٢م، (ط ٢)، ج ٢، ص ١٩١، الآمدي، علي بن أبي علي (ت ٦٣١هـ)، «الإحكام في أصول الأحكام»، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧م، د.ط، ج ٣، ص ٢٢٣، صدر الشريعة، «التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه»، ج ٢، ص ٦٨، الزركشي، «البحر المحيط»، ج ٧، ص ٢٣٤.

- (٣٥) السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ)، «أصول السرخسي»، بيروت، دار المعرفة، د.ت، د.ط، ج ٢، ص ١٨١.
- (٣٦) فنفهم العلية فيه من المعنى لا من اللفظ، فهو يدل على العلية عن طريق الالتزام، وذلك بأن يربط المشرع الحكم بوصف لا فائدة منه سوى كونه علة. الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، «المستصفى من علم الأصول»، بيروت، دار الأرقم، د.ت، د.ط، ج ٢، ص ٣٧٥.
- (٣٧) السبر والتقسيم في الاصطلاح بمعنى واحد، وهو: «أن يبحث الناظر عن المعاني في الأصل (المقيس عليه) ويتبعها واحداً واحداً، ويبيّن خروج أحادها عن الصّلاح للتعليل به إلا واحداً يرضاه». السمعاني، منصور بن محمد (ت ٤٨٩هـ)، «قواطع الأدلة في الأصول»، تحقيق محمد حسن الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، (ط ١)، ج ٢، ص ١٥٩، الجرجاني، «التعريفات»، ص ١١٦.
- (٣٨) وهو الوصف الذي شهد المشرع باعتباره بأن رتب الحكم على وفقه، دون التنصيص عليه أو الإيماء إليه؛ لأن العلة هنا مستنبطة من المناسبة. الزركشي، «البحر المحيط في أصول الفقه»، ج ٧، ص ٢٦٢، الشوكاني، «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، ج ٢، ص ١٣٢.
- ويراد بالمناسبة: تعيين الوصف للعلية بمجرد إبداء الملاءمة بين الوصف والحكم مع السلامة من القوادح لا بنص ولا غيره. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٣هـ)، «شرح التلويح على التوضيح»، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٥٧م، د.ط، ج ٢، ص ٦٩.
- ومعنى ملاءمة الوصف للحكم: أن تصح إضافة الحكم إلى الوصف، بحيث يترتب على هذه الإضافة تحقيق مصلحة مقصودة للمشرع، من جلب نفع، أو دفع ضرر معتبر في الشرع. الزركشي، «البحر المحيط»، ج ٧، ص ٢٦٢، الشوكاني، «إرشاد الفحول»، ج ٢، ص ١٢٧.
- (٣٩) هو الوصف الذي لم يشهد له أصل معين بالاعتبار أو الإلغاء، فالوصف متى شهد له أصل معين بالاعتبار دخل في عموم القياس، ومتى شهد له أصل معين بالإلغاء كان باطلاً. الزركشي، «البحر المحيط في أصول الفقه»، ج ٧، ص ٢٦٣، صحيح أن المناسب المرسل لم يشهد له أصل معين بالاعتبار، لكنه يشهد له أصل كلي بذلك، يوضح الإمام الشاطبي المناسب المرسل بقوله: «أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس، اعتبره الشارع في الجملة، بغير دليل معين». الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، «الاعتصام»، تحقيق سليم الهلالي، السعودية، دار ابن عفان، ١٩٩٢م، (ط ١)، ج ٢، ص ٦١٢.
- (٤٠) أبو عرقوب، «سنن التشريع وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه»، ص ٦٢.
- (٤١) هو بيان ما يصلح أن يكون مقصوداً للمشرع من مصالح تُبنى عليها الأحكام الشرعية. جغيم، نعمان، «طرق الكشف عن مقاصد الشارع»، عمان، دار النفائس، ٢٠٠٢م، (ط ١)، ص ١٦٠.
- (٤٢) هو بيان لعلّة الحكم المنصوص عليه، والتي تُتخذ أساساً للقياس. الجغيم، «طرق الكشف عن مقاصد الشارع»، ص ١٦٠.

- (٤٣) أبو عرقوب، «سنن التشريع وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نصّ فيه»، ص ٦٢.
- (٤٤) الزيلعي، «تبيين الحقائق»، ج ٤، ص ٤٦.
- (٤٥) الجصاص، «الفصول في الأصول»، ج ٣، ص ٢٣٩.
- (٤٦) ابن منظور، «لسان العرب»، ج ٦، ص ١٨٧.
- (٤٧) صدر الشريعة، «التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه»، ج ٢، ص ٥٢.
- (٤٨) الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، «الرسالة»، تحقيق أحمد شاكر، دمشق، دار الفكر، د.ت، د.ط، ص ٥٩٩، ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م، د.ط، ١، ص ٣٢.
- (٤٩) السبكي، عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ)، «الإبهاج»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م، ج ٢، ص ١٧٨.
- (٥٠) المصدر السابق نفسه.
- (٥١) الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ)، «اللمع في أصول الفقه»، تحقيق محيي الدين مستو، يوسف بديوي، دار الكلم الطيب، دمشق، ١٩٩٥م، (ط ١)، ص ١١٣.
- (٥٢) المصدر السابق نفسه ص ١١٧.
- (٥٣) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، «الموافقات في أصول الشريعة»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، (ط ١)، ج ١، ص ٦٨.
- (٥٤) الزرقا، مصطفى أحمد، «المدخل الفقهي العام»، دمشق، دار القلم، ١٩٩٨م، (ط ١)، ج ١، ص ٨٢.
- (٥٥) السرخسي، «أصول السرخسي»، ج ٢، ص ١٤٤.
- (٥٦) الشافعي، «الرسالة»، ص ٥١٢.
- (٥٧) البخاري، «كشف الأسرار»، ج ٣، ص ٥٢٧.
- (٥٨) ابن قدامة، «روضة الناظر وجنة المناظر»، ج ٢، ص ٢٧١.
- (٥٩) الشافعي، «الرسالة»، ص ٤٠.
- (٦٠) الزركشي، «البحر المحيط»، ج ٧، ص ٣٩٨.
- (٦١) رواه أبو داود: سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، «سنن أبي داود»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت، د.ط، كتاب الطهارة، باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها، حديث رقم (٣٦١)، وهو حديث صحيح.
- (٦٢) أي لم يجعل له عددًا معينًا، كما جعل في غسل نجاسة الكلب سبع مرات إحداهن بالتراب.
- (٦٣) الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، «الأم»، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٩.
- (٦٤) الشافعي، «الأم»، ج ٢، ص ١٣١.

- (٦٥) قرارات مجلس الإفتاء الأردني، قرار رقم (٣٥) بتاريخ ١٣/٦/١٩٩٣م، على الإنترنت موقع دائرة الإفتاء العام: <http://aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=36#.XVIbtN7XLIU>
- (٦٦) رواه البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، «صحيح البخاري»، تحقيق محمد زهير بن ناصر، بيروت، دار طوق النجاة، ٢٠٠١م، (ط ١)، كتاب النكاح، باب العزل، حديث رقم (٥٢٠٧)، ورواه مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)، «صحيح مسلم»، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب النكاح، باب حكم العزل، حديث رقم (١٤٤٠).
- (٦٧) ابن منظور، «لسان العرب»، ج ٢، ص ٥١٦.
- (٦٨) ابن قدامة، «روضة الناظر وجنة المناظر»، ج ١، ص ٤٧٨.
- (٦٩) الغزالي، «المستصفى من علم الأصول»، ج ١، ص ٦٣٦.
- (٧٠) الزرقا، «المدخل الفقهي العام»، ج ١، ص ١٠٠، البوطي، (محمد سعيد) رمضان، «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م، (ط ٦)، ص ٢٨٨، وقد مزجت بين تعريفيهما.
- (٧١) الزرقا، «المدخل الفقهي العام»، ج ١، ص ١٠٠.
- (٧٢) تمّ تعريفه سابقاً.
- (٧٣) خلاف، عبد الوهاب، «علم أصول الفقه»، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٣م، د.ط، ص ٩٤.
- (٧٤) الشاطبي، «الاعتصام»، ج ٢، ص ٦١٢، أبو زهرة، محمد مصطفى، «أصول الفقه»، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت، د.ط، ص ٢٧٩.
- (٧٥) أبو زهرة، «أصول الفقه»، ص ٢٤١.
- (٧٦) المصدر السابق، ص ٢٧٩.
- (٧٧) ملاءمة الوصف للحكم: أن تصحّ إضافة الحكم إلى الوصف، بحيث يترتب على هذه الإضافة تحقيق مصلحة مقصودة للمشرع، من جلب نفع، أو دفع ضرر معتبر في الشرع. الزركشي، «البحر المحيط»، ج ٧، ص ٢٦٢. الشوكاني، «إرشاد الفحول»، ج ٢، ص ١٢٧.
- (٧٨) الشاطبي، «الاعتصام»، ج ٢، ص ٦١٢. الزركشي، «البحر المحيط في أصول الفقه»، ج ٨، ص ٨٥.
- (٧٩) الشاطبي، «الاعتصام»، ج ٢، ص ٦٢٧.
- (٨٠) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٣٩.
- (٨١) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ج ٢، ص ٢٥٥.
- (٨٢) الدريني، «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي»، ص ١٩٩.
- (٨٣) عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، تحقيق: عبد الغني الدقر، دمشق، دار الطباع، ١٩٩٢م، (ط ١)، ص ٢٩.
- (٨٤) كرفع الحرج، ونفي مشروعية الضرر، وحفظ الضروريات الخمس على سبيل المثال.

- (٨٥) هو ما كان معناه «مبثوثاً في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا باب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة». انظر: الشاطبي، «الموافقات»، ج٣، ص١٧٢.
- (٨٦) الشاطبي، «الموافقات»، ج١، ص٣١.
- (٨٧) المصدر السابق، ج١، ص٢٨.
- (٨٨) المصدر السابق، ج٢، ص٨٢.
- (٨٩) بلتاجي، محمد بلتاجي حسن، «التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري»، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٧م، (ط٢)، ج٢، ص٦٠٨، الخن، مصطفى سعيد، «الأدلة التشريعية وموقف الفقهاء من الاحتجاج بها»، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م، (ط١)، ص٣٦٠، وأبو زهرة، محمد مصطفى، «ابن حنبل»، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٧م، د.ط، ص٢٣١.
- (٩٠) ابن رشد (الحفيد)، محمد بن أحمد (ت٥٩٥هـ)، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٩م، (ط١)، ص٢٢٥.
- (٩١) البوطي، «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»، ص٢٣٦.
- (٩٢) عز الدين بن عبد السلام، «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، ص٦٤١.
- (٩٣) المصدر السابق، ص٢٩.
- (٩٤) المصدر السابق، ص٣٠.
- (٩٥) الدريني، «المناهج الأصولية»، ص٢٢.
- (٩٦) مالك، مالك بن أنس (ت١٧٩هـ)، «المدونة»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، (ط١)، ج٣، ص٢١٣.
- (٩٧) الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت٥٨٧هـ)، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، (ط٢)، ج٥، ص٢٧١.
- (٩٨) القرافي، أحمد بن إدريس (ت٦٨٤هـ)، «الذخيرة»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م، ج٥، ص٢٥.
- (٩٩) الشاطبي، «الاعتصام»، ج٢، ص٦١٦.
- (١٠٠) المصدر السابق نفسه.
- (١٠١) الزرقا، «المدخل الفقهي العام»، ج١، ص١١٤.
- (١٠٢) ابن منظور، «لسان العرب»، ج٩، ص٢٣٩.
- (١٠٣) النسفي (أبو البركات)، عبد الله بن أحمد (ت٧١٠هـ)، «كشف الأسرار» (الصغير)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، (ط١)، ج٢، ص٥٩٣.
- (١٠٤) أبو سنة، أحمد فهمي، «العرف والعادة في رأي الفقهاء»، القاهرة، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م، د.ط، ص٨٢.

- (١٠٥) أبو زهرة، «أصول الفقه»، ص ٢٧٣.
- (١٠٦) ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت ٥٤٣هـ)، «أحكام القرآن»، تحقيق: علي البجاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، (ط ١)، ج ٤، ص ٢٦٢.
- (١٠٧) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ج ٢، ص ٢٣٠.
- (١٠٨) أبو سنة، «العرف والعادة في رأي الفقهاء»، ص ٨٢.
- (١٠٩) الدريني، «المناهج الأصولية»، ص ٤٥٦.
- (١١٠) كرفع الحرج، ونفي مشروعية الضرر، على سبيل المثال.
- (١١١) الشاطبي، «الموافقات»، ج ١، ص ٣١.
- (١١٢) الرديني، «المناهج الأصولية»، ص ٤٥٤.
- (١١٣) ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (ت ٨٦١هـ)، «فتح القدير للعاجز الفقير»، دار الفكر دمشق، د.ت، ج ٨، ص ٣٢.
- (١١٤) السرخسي، «المبسوط»، ج ١٣، ص ١٤.
- (١١٥) خلاف، «علم أصول الفقه»، ص ١٠١، الخفيف، علي، «أسباب اختلاف الفقهاء»، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٦م، (ط ٢)، ص ٢٤٤.
- (١١٦) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ج ٢، ص ٢٣٤.
- (١١٧) المصدر السابق، ج ١، ص ٣١.
- (١١٨) أبو سنة، «العرف والعادة في رأي الفقهاء»، ص ١٩٣.
- (١١٩) الزرقا، «المدخل الفقهي العام»، ج ٢، ص ٨٧٩.
- (١٢٠) السرخسي، «المبسوط»، ج ١٠، ص ١٤٦.
- (١٢١) الشاطبي، «الموافقات»، ج ١، ص ٢٧٣.
- (١٢٢) أبو سنة، «العرف والعادة في رأي الفقهاء»، ص ٨٠.
- (١٢٣) الزرقا، «المدخل الفقهي العام»، ج ٢، ص ٩٠٢.
- (١٢٤) الشاطبي، «الموافقات في أصول الشريعة»، ج ٢، ص ٢٥٨.
- (١٢٥) شلبي، محمد مصطفى، «أصول الفقه»، بيروت، الدار الجامعية، د.ت، د.ط، ص ٣٣٦.
- (١٢٦) ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم (ت ٩٧٠هـ)، «الأشباه والنظائر»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م، (ط ١)، ص ٨٠.
- (١٢٧) المرغيناني، علي بن أبي بكر (ت ٥٩٣هـ)، «الهداية شرح البداية»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ج ٣، ص ٣٧.
- (١٢٨) الحطاب، محمد بن محمد (ت ٩٥٤هـ)، «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل»، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٢م، (ط ٣)، ج ٤، ص ٤٧٢.

- (١٢٩) ابن قدامة (الموفق)، عبد الله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ)، «المغني»، مكتبة القاهرة، القاهرة، ١٩٦٨م، ج ٤، ص ١١٥.
- (١٣٠) ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد (ت ٩٧٤هـ)، «تحفة المحتاج في شرح المنهاج»، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٨٣م، ج ٥، ص ٣٠.
- (١٣١) موقع دائرة الإفتاء العام الإلكتروني:  
<https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=3386#.XVusmt7XLIU>
- (١٣٢) ابن منظور، «لسان العرب»، ج ١، ص ٥٢٠.
- (١٣٣) ابن أمير الحاج، «التقرير والتحبير»، ج ٣، ص ٢٩٠.
- (١٣٤) الزركشي، «البحر المحيط»، ج ٨، ص ١٣.
- (١٣٥) بدران، بدران أبو العينين، «أصول الفقه الإسلامي»، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، د.ت، د.ط، ص ٢١٧.
- (١٣٦) أبو زهرة، «أصول الفقه»، ص ٣٠٤.
- (١٣٧) الخفيف، «أسباب اختلاف الفقهاء»، ص ٢٤١.
- (١٣٨) الغزالي، «المستصفى»، ج ١، ص ٦٣٦.
- (١٣٩) أبو زهرة، «أصول الفقه»، ص ٢٩٧.
- (١٤٠) المصدر السابق، ص ٣٠٣.
- (١٤١) مالك بن أنس، «المدونة»، ج ١، ص ٢٤٩، ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج ٢، ص ١١٣.
- (١٤٢) المرغيناني، «الهداية شرح بداية المبتدي»، ج ١، ص ١٤١.
- (١٤٣) الشافعي، «الأم»، ج ٢، ص ٢٣٣.
- (١٤٤) ابن قدامة، «المغني»، ج ٣، ص ٣٦٥.
- (١٤٥) رواه النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، «سنن النسائي»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١م، (ط١)، كتاب المواقيت، باب الجمع بين الظهر والعصر بعرفة، حديث رقم (٦٠٤)، وهو حديث صحيح.
- [/https://fatwa.islamweb.net/ar/fatwa/1564](https://fatwa.islamweb.net/ar/fatwa/1564) (١٤٦)



نقد دعوى «المسار التكويني» في ترتيب سُور القرآن الكريم  
 قراءة تحليلية نقدية في كتاب «مدخل إلى القرآن»  
 لمحمد عابد الجابري  
 الدكتور جاد الله بسام صالح\*

تاريخ قبول النشر: ١٧/١٠/٢٠١٩م

تاريخ وصول البحث: ١١/٩/٢٠١٩م

### ملخص

يتناول البحث قضية ذات أثر بالغ في معنى القرآن وإحكامه، واستجلاء معانيه وأحكامه، وهي طبيعة ترتيب سور القرآن، هل هي بالتوقيف أم بالاجتهاد، ويكمن هذا الأثر البالغ في أن هذا الترتيب يشمل وجوهاً إعجازية في كيفيات إيراد الأساليب والمباني، وإبرام العبر والمعاني، وما أُودع فيه من وجوه المناسبات اللفظية والمعنوية.

ويدرس البحث قضية ترتيب سور القرآن الكريم من جانبين:

الأول: يعرض أقوال العلماء في معيار ترتيب سور القرآن وأدلتهم مع مناقشتها، ويخلص إلى أن الترتيب الذي نجده في المصحف الآن هو ترتيب مجمع عليه، راجع إلى الوحي الكريم.  
 والثاني: يعرض مقترحات الجابري لإعادة بناء النص القرآني بحسب الترتيب النزولي للسور، وذلك فيما يسميه «المسار التكويني لنص القرآن»، ويخلص من خلال نقد مقولة الجابري وتحليل مبانيها إلى أنها مقولة ضعيفة، ولا تسندها أدلة كافية.  
 كلمات مفتاحية: قرآن. تفسير. سور. مصحف. جابري. نصّ.

### Abstract

"The Argument of the "Structural Line" in the order of Surahs in the Holy Quran"  
 An Analytical Study of Al-Jabiri's Book Entitled "An Introduction to Quran"

By Dr. Jadallah Bassam

A critical analytical study of the "Introduction to the Quran" by Mohammed Abed Al-Jabri  
 The research addresses an important issue of the Quran Sciences, which is the order of the Surahs in the Quran. It also examines the order of the Surahs in the Quran from two aspects:

First, it presents the scholars' statements and their evidence with discussion, and concludes that the order we find in the Mus-haf now is definitely acknowledged.

Secondly, it presents Jabri's proposals to reconstruct the Qur'anic text based on the order of descent of the Surahs or chapters in what he calls the "Structural line of the Qur'anic text," and concludes that al-Jabri's argument is baseless and unsupported by sufficient evidence.

Keywords: Quran, Tafsir, Surahs, Mushaf, Gabri, Text.

\* د. جاد الله بسام، دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، مفت في دائرة الإفتاء.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين،

وبعد:

فإن من أعظم نعم الله تعالى على الناس أن بعث إليهم الأنبياء مبلغين رسالته، داعين إليه، مبشرين ومنذرين، وأن نزل كتابه الأعظم على نبيه الأكرم ﷺ على وفق نجوم مرتبة، تدرجاً بالناس في هدايتهم، وتمهيداً لتمكّن الحق في نفوسهم، فكان قرآناً عربياً غير ذي عوج، هادياً ومقوماً للبشرية إلى قيام الساعة.

ومن المعلوم أن من فروض الكفاية على الأمة أن يحوطوا هذا القرآن بكل عناية ورعاية ممكنة، ومن جملة ذلك دفع الشبه عن جنابه الشريف، ونسأل الله تعالى أن يقدرنا على ذلك، إنه سميع مجيب.

### أهمية البحث

علوم القرآن ممهّدة لفهمه وتدبره، من حيث معرفة معناه وكيفية تفسيره، واكتشاف مُحَبَّاتِهِ، واقتناص دلالاته، فلا شك أن الاهتمام بها من أعظم الأسباب الموصلة إلى الفهم الأحسن للقرآن.

ومن أهمّ المباحث التي تتعلق بالقرآن مبحث ترتيب سوره، لارتباطه الوثيق بمعاني القرآن وتفسيره؛ إذ يظهر فيه بيان القرآن وإعجازه، ويتجلى فيه تناسقه وتناسبه، لذلك كان هذا المبحث غرضاً يتخذه مخالفو رسالة الإسلام السمحة، التي جاءت لتنبئ عن حقائق منظورة ومسطورة، فكان هذا البحث متناولاً لهذه القضية المهمة.

### مشكلة البحث

ترتيب سور القرآن الكريم ترتيب مجمع عليه تلقته الأمة الإسلامية بالقبول، لكن بعض المفكرين الحدائين المتأثرين بالتراث الاستشراقي زعموا أنّ القرآن لم يرتب ترتيباً صحيحاً، وأن الأولى أن يرتب ترتيباً على غير المعهود عندنا الآن في المصاحف، وأن هذا الترتيب المعهود إنما كان بتواطؤ من الصحابة رضي الله عنهم، لا غير.

ومن أجل هذا أردتُ أن أكتب هذا البحث لأبين فيه حقيقة الترتيب المصحفيّ، وأن الترتيب النزولي المدعى عند المستشرقين ومن سار على طريقهم ليس إلا ضرباً من التخمين الذي لا يقوم على ساق.

## أسئلة البحث

- هل الترتيب المصحفيّ له مستند؟
- هل الترتيب النزوليّ قائم على أدلة كافية تؤيده وتدعمه؟
- ما المراد بالمسار التكويني لنص القرآن عند الجابري؟
- ما علاقة الترتيب النزولي بالمسار التكويني لنص القرآن في دعوى الجابري؟

## خطة البحث ومنهجه

قسمت بحثي للموضوع على تمهيد وثلاثة مباحث:

تمهيد: التعريف بالجابري واتجاهه الفكري.

المبحث الأول: طريقة ترتيب سور القرآن، وفيه مطلبان: المذاهب في الترتيب المصحفي، ومستند الترتيب النزولي لسور القرآن الكريم.

المبحث الثاني: ترتيب سور القرآن عند الجابري، وفيه ثلاثة مطالب: معيار ترتيب سور القرآن في المصحف عند الجابري، ونظرة الجابري لترتيب القرآن بحسب زمن النزول، ونظرة الجابري لترتيب سور القرآن عند المستشرقين.

المبحث الثالث: دعوى المسار التكويني لنص القرآن عند الجابري، وفيه ثلاثة مطالب: ضرورة الترتيب النزولي عند الجابري، والهدف منه، ومعايره.

ويعتمد الباحث في تناول مشكلة البحث والإجابة عن الأسئلة المطروحة المنهج التحليلي النقدي، حيث يتناول الآراء عرضاً وتحليلاً ونقداً بالدليل والتعليل.

والله العظيم أسأل أن يبعد عني الخطأ والخلل، وأن يوفقني إلى صالح القول والعمل، والحمد لله رب العالمين.



## تمهيد

### التعريف بالجابرّي واتجاهه الفكريّ

قبل الخوض في قضية هذا البحث، لا بدّ من التعريف بالجابرّي، وذلك بلمحة موجزة عن شخصه وتكوينه الفكريّ وتأليفاته ومشروعه العام، وذلك ليتسنى فهم مقولاته وآرائه في القضية التي ندرسها في هذا البحث<sup>(١)</sup>.

### الولادة والنشأة والوفاة

وُلد محمد عابد الجابري نهاية عام ١٩٣٥م في مدينة فكيك شرقي المغرب، وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه ٤٥ سنة مدرسًا، ثم ناظر ثانوية، ثم مراقبًا وموجهًا تربويًا لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذًا لمادة الفلسفة في الجامعة.

حصل عام ١٩٦٧م على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذًا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها، كما كان قياديًا بارزًا في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية مدة طويلة، ثم اعتزل العمل السياسي مقدمًا استقالته من المسؤوليات الحزبية ١٩٨١م، ليتفرغ للإنتاج الفكري.

وتوفي الجابري يوم الاثنين ٣ أيار ٢٠١٠م في الدار البيضاء بعد معاناة طويلة مع المرض.

### الاتجاه الفكريّ للجابرّي

أعاد الجابري قراءة فكر ابن خلدون، وأصدر ثلاثية «نقد العقل العربي» التي تكونت من ثلاثة إصدارات رئيسة في تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي. وقد أحدثت هذه الثلاثية هزة في الأوساط الفكرية العربية، وأصدر الكاتب اللبناني جورج طرابيشي كتابًا ناقدًا لها سماه «نقد نقد العقل العربي» يرد فيه على الجابري.

ويمكن أن نعدّ الجابري رشدي الفلسفة، وذلك لتبنيه مشاريع متعددة لإصدار ودراسة

كتب الفيلسوف ابن رشد الحفيد، فقد أصدر كتابه: «ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص»، وحقق ثلاثة كتب لابن رشد الحفيد في الفلسفة، وهي:

- كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» ضمن مشروع فلسفي يهدف إلى إحياء مقولات ابن رشد الفلسفية، ولذلك سمى عمله هذا «نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل»<sup>(٢)</sup>.

- كتاب «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل، ضمن نظرة الجابري للعلاقة بين الدين والمجتمع<sup>(٣)</sup>.

- كتاب «تهافت التهافت»، وتحقيقه لهذا الكتاب يقع ضمن نظريته بخصوص حرية الفكر وآليات الحوار، مؤيدًا فيه ابن رشد ضد الغزالي، ولذلك شرح نظريته هذه ضمن عنوانه للكتاب: «انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار»<sup>(٤)</sup>.

وتعدّ هذه الجهود بمثابة الشرح والتقرير وإحياء النزعة الرشدية الفلسفية على أكثر من صعيد فكري وثقافي.

وأما بالنسبة لأعماله التي تناول فيها القرآن الكريم، فتتلخص في عمليتين مباشرتين:

- أولهما: «مدخل إلى القرآن» في ثلاثة مجلدات.

- ثانيهما: فهم القرآن الحكيم «التفسير الواضح حسب ترتيب النزول» في ثلاثة أجزاء أيضًا.

وينزع الجابري في مقولاته وآرائه منزع المستشرقين والحدائين، سواءً في التعامل مع القرآن الكريم، أو دين الإسلام، أو شخصية الرسول ﷺ ودعوته، ولعل نشأته اليسارية لها أثر كبير في ذلك، ويظهر اتجاهه أيضًا من خلال تأثره بالفكر الاستشراقي والحدائني في اللغة والتاريخ وتحليل الأديان والنظر إلى التصوُّص المقدَّسة باعتبارها محلًّا للتحليل والنقد، وسيزيد هذا البحث عمق النظرة إلى فكر الجابري بخصوص القرآن الكريم وقدسيتها وكيفية فهمه وتفسيره<sup>(٥)</sup>.

وهذه اللمحة حول سيرة الجابري واتجاهه الفكري ومؤلفاته تساعد في فهم نظريته إلى ترتيب سور القرآن الكريم وعلاقة رأيه في ذلك بتفسير القرآن الكريم وفهمه.



## المبحث الأول طريقة ترتيب سور القرآن

### المطلب الأول: المذاهب في الترتيب المصحفي

يحسُن في بداية هذا المطلب أن أسارع على سبيل الإجمال الذي سيعقبه التفصيل والتدليل والتعليل في تقرير المذهب المعتمد في هذه القضية المهمة، وهو أن ترتيب سور القرآن ترتيب توقيفي لا مدخل فيه لرأي بشر كائنًا من كان؛ وذلك لأدلة كثيرة جدًا، بل يكاد يكون الترتيب جزءًا من القرآن الكريم وصفة ذاتية له.

وأما القول بأنه اجتهادي؛ فصحيح أنه يُذكر في كتب علوم القرآن الكريم، لكنه إنما يُذكر من باب ما قد قيل في المسألة عند طائفة من العلماء، ولكنه قول لا يحظى بالاعتماد لضعف أدلته، وحضور أدلة القول الصحيح الذي يقابله.

وينبغي أن يُتنبه هنا إلى أن ثمة فرقًا كبيرًا بين قول المستشرقين بترتيب سور القرآن الكريم حسب نزولها، ثم بناء تفسير القرآن وفهمه على هذا النحو من الترتيب، وبين ما يُذكر عن بعض العلماء من أن الترتيب اجتهادي، ووجه الفرق أن علماءنا ما ذهبوا فيما يُعلم إلى اشتراط تفسير القرآن وفهمه فهمًا صحيحًا بترتيب النزول، وإنما يعدّون ترتيب النزول وأسبابه مساعدًا من المساعدات في الفهم والاستنباط، بل نراهم ينصّون على وجوه المناسبات والتناسقات بين السور القرآنية الكريمة، وهو أمرٌ يبين اهتمامهم بالترتيب المصحفي لسور القرآن الكريم.

ويجدر التنبه أيضًا إلى أن بعض القائلين بالاجتهاد في ترتيب سور القرآن الكريم، إنما قصروا قولهم على سورة الأنفال وبراءة فقط، وأما سائر السور فإنها عندهم مرتبة بالتوقيف لا بالاجتهاد، فيشبه أن يكون هؤلاء كأصحاب القول الأوّل في مسألتنا<sup>(٦)</sup>، وهو قول نسبه الإمام البيهقي في كتابه «المدخل إلى علم السنن» للإمام أحمد، والظاهر أن البيهقي نفسه يقول به ويقرّه<sup>(٧)</sup>، وقد أشار بعض العلماء إلى هذا القول على أنه مذهب ثالث<sup>(٨)</sup>، لكنني جعلته ضمن القول الأول لقربه منه وابتناؤه على نفس الأصول والأدلة.

وأما التفصيل؛ فهناك عرض القولين مع ذكر لما قيل من أدلة في هذا البحث لكل من الفريقين:

### القول الأول: الترتيب المصحفي توقيفي

ذكر الكاتبون في علوم القرآن الكريم في هذه المسألة أدلة القائلين بالتوقيف، ومنهم مالك والقاضي أبو بكر الباقلاني وشرف الدين الطيبي وأبو بكر الأنباري والكرماني وابن الحصار وابن حجر العسقلاني<sup>(٩)</sup>، وابن الزبير العرناطي<sup>(١٠)</sup>، وهو قول الزركشي والسيوطي نفسيهما، مع أنهما ذكرا في «البرهان» و«الإتقان» أنّ جمهور العلماء قائلون بأنّ الترتيب المصحفي اجتهادي<sup>(١١)</sup>، وهذه النسبة في نظري القاصر محتاجة إلى مراجعة، خصوصاً أن تصفح آراء العلماء يشهد بخلاف ذلك، والإمام السيوطي ساق النقول الكثيرة عن علماء الأمة التي تفيد أنّ الترتيب توقيفي لا اجتهادي، بخلاف هذه النسبة المحكية عن الجمهور. وألخص أدلة هذا القول فيما يأتي<sup>(١٢)</sup>:

الدليل الأول: إجماع الأمة على ترتيب المصحف بالصورة المعهودة من صدر الإسلام إلى يومنا هذا، وهو إجماع حجة بالمعنى الفقهي الذي يمنع القول بالرأي المخالف، وقد يناقش هذا الدليل بأنّ الإجماع لا يدلّ على توقيفية الترتيب، وإنما يدلّ على عدم جواز العدول عن ترتيب المصحف، ويُجاب عنه بأنّ الإجماع لا بدّ أن يستند إلى دليل، وذلك الدليل هو الدال على أن الترتيب توقيفي.

الدليل الثاني: «أنّ الصحابة أجمعوا على الترتيب الذي كُتبت عليه المصاحف العثمانية، ولم يخالف فيه أحد حتى من كانت عندهم مصاحف مكتوبة على غير هذا الترتيب»<sup>(١٣)</sup>، ووجه الدلالة هنا أن عدم مخالفة أحد من الصحابة الذين كان بحوزتهم مصاحف مكتوبة دال على انقيادهم لما ينبغي أن يكون حاكماً لهم في هذه القضية، وهو كون الترتيب توقيفياً، وإلا لما عدلوا عن ترتيب مصاحفهم.

الدليل الثالث: «أنّ الحواميم وُضعت في المصحف متوالية، وكذا الطواسين، ولم توضع المسبحات كذلك، وهي السور التي افتتحت بتسبيح الله تعالى، بل فصل بينها بسورة المجادلة والممتحنة والمنافقون، كما أنه فصل بين طسم والشعراء وطسم القصص بطس، مع أنها أقصر منها، ولو كان الترتيب اجتهادياً لُوضعت المسبحات على التوالي لتمائلها في الافتتاح، وأُخرت طس عن القصص؛ لما بين القصص والشعراء من التماثل في الافتتاح والتقارب في الطول»<sup>(١٤)</sup>.

الدليل الرابع: ما جاء من روايات تبين أن النبي ﷺ رتب بعض سور القرآن الكريم تلو بعض، والتي نعدّها مستندات للإجماع المذكور، وذلك مثل<sup>(١٥)</sup>:

- ما جاء في «المستدرک» للحاكم، أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرَّقَاعِ، إِذْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «طُوبَى لِلشَّامِ»، فَقُلْنَا: لِأَيِّ شَيْءٍ ذَاكَ؟ فَقَالَ: «لِأَنَّ مَلَائِكَةَ الرَّحْمَنِ بَاسِطَةٌ أَجْنَحَتَهَا عَلَيْهِمْ». قال الحاكم: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ<sup>(١٦)</sup>. وعقب الإمام البيهقي على هذا بقوله: «قلت: وهذا يُشبهه أن يكون أراد به تأليف ما نزل من الكتاب: الآيات المتفرقة في سورها، وجمعها فيها بإشارة النبي ﷺ»<sup>(١٧)</sup>.

- قول النبي ﷺ: «اقرؤوا القرآن؛ فإنه يأتي يوم القيامة شفيحاً لأصحابه، اقرؤوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران؛ فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان، أو كأنهما غيابتان، أو كأنهما فرقان من طير صواف، تُحاججان عن أصحابهما، اقرؤوا سورة البقرة؛ فإن أخذها بركة، وتركها حسرة، ولا تستطيعها البطلة»<sup>(١٨)</sup>.

- عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة جمع كفيه، ثم نفث فيهما فقرأ فيهما: «قل هو الله أحد» و«قل أعوذ برب الفلق» و«قل أعوذ برب الناس»، ثم يمسح بهما ما استطاع من جسده، يبدأ بهما على رأسه ووجهه وما أقبل من جسده، يفعل ذلك ثلاث مرات<sup>(١٩)</sup>.

الدليل الخامس: التناسب والتناسق، وذلك يظهر بما يذكره العلماء من أوجه التناسب بين سور القرآن الكريم بحسب الترتيب المصحفي<sup>(٢٠)</sup>؛ فإنّ هذه الوجوه من التناسب لا تتفق حالة ترتيب السور على حسب النزول، وهذه المناسبات وإن كانت بالاجتهاد، إلا أنه اجتهاد معتبر توافرت فيه المحاسن، وتكاثرت فيه القرائن.

ويقول الغرناطي في إبطال إهمال التناسبات بين السور القرآنية: «اعلم أنّ الأمر في ذلك كيفما قُدِّرَ فلا بدّ من رَغْبِي التناسب، والتفات التواصل والتجاذب...، فإذا سقط تعلق الضمان بترتيب النزول لم يبقَ إلّا<sup>(٢١)</sup> رعي التناسب والاشتباه، وارتباط النظائر والأشباه»<sup>(٢٢)</sup>. وقد أغلظ الغرناطي القول على من لم يعدّ التناسب سبباً في الترتيب، ولو على القول بأنه ترتيب اجتهادي، ويقول الشيخ خليفة: «الترتيب المصحفي للقرآن الذي عدل به نقلاً وإجماعاً بالكلية عن ترتيب النزول، والذي هو - من دون سواه - صفة القرآن المعجز، وخصيصة من أبرز وأعظم خصائصه الذاتية المبرزة لوجه جليل من وجوه إعجازه، والمطلعة على فنّ

رفيع من فنون بلاغته، واقتداره بذلك في تناسب رائع وتناسق بديع، يخلب الألباب، ويأخذ بمجامع القلوب على ناصية البيان، اقتدارًا لم يسبقه فيه سابق، ولا يلحقه فيه لاحق، بل الذي هو - فوق ذلك كله - نظم القرآن على التحقيق، سواء في اللوح المحفوظ وفي صحف السفارة الكرام البررة، وعلى لسان جبريل، ثم في قلب وعلى لسان نبي الرحمة وهادي الأمة وأصحابه الثقات العدول، والذي وقع الإجماع عليه في المصحف الإمام الذي جبَّ كل ما كان قبله من المصاحف الخاصة، والذي صيغ وفقًا للعرضة الأخيرة له ﷺ، بحيث صار هذا محلًّا لإجماع الكافة، لا يسوغُ العدول عنه لكائن من كان» (٢٣).

وينبغي التنبيه إلى أنّ إجماع الأمة على ترتيب سور القرآن كما هو بين أيدينا في المصحف اليوم هو أمر يقطع كلّ قول، ويعلو على كلّ دليل، ومستنداته واضحة من الآثار والأحاديث السابقة، وقد استفاض الباحث بوعصاب في تقرير دلالة الإجماع وسوق النصوص الشاهدة له (٢٤).

### القول الثاني: الترتيب المصحفيّ اجتهاديّ

اعتمد القائلون بهذا القول على ما يأتي:

الدليل الأول: اختلاف مصاحف الصحابة في ترتيب السور فيها، وذلك علامة كون ترتيب السور اجتهاديًّا؛ إذ لو كان توقيفيًّا لما جاز للصحابة أن يخالفوا ما أوقفهم عليه رسول الله ﷺ (٢٥).

ولكن يُجاب عن هذا الدليل بأنّ الصحابة رجعوا عن مصاحفهم في جمع عثمان، واتفقوا على ترتيب المصحف العثماني، وذلك يدل على أن ترتيبهم الأوّل ليس لتوقيف، كما أنّ اجتماعهم على مصحف عثمان يدلّ على أنه ناشئ عن دليل، لا عن مجرد اختيار. وأيضًا يمكن تعليل اختلاف مصاحف الصحابة بأنّها رُتبت على أغراض متفاوتة فيما بينهم، يمكن تقديرها بحسب ظروفهم وما يكتنفهم من أحوال، وهذا أبعد ما يكون عن أن يُستمدَّ منه حكم شرعيّ.

الدليل الثاني: ما روي عن ابن عباس أنه قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني، وإلى براءة، وهي من المئين، فقرنتم بينهما، ولم تكتبوا - قال ابن جعفر: بينهما - سطرًا: بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال، ما حملكم على ذلك؟ قال عثمان: إن رسول الله ﷺ كان مما يأتي عليه الزمان ينزل عليه من السور ذوات العدد، وكان إذا أنزل عليه الشيء يدعو بعض من يكتب عنده يقول: «ضعوا

هذا في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا»، ويُنزل عليه الآيات فيقول: «ضعوا هذه الآيات في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا»، وينزل عليه الآية فيقول: «ضعوا هذه الآية في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا»، وكانت الأنفال من أوائل ما أنزل بالمدينة، وبراءة من آخر القرآن، فكانت قصتها شبيهة بقصتها، فقبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أنها منها، وظننت أنها منها، فمن ثم قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطرًا: بسم الله الرحمن الرحيم. قال ابن جعفر: ووضعتها في السبع الطوال<sup>(٢٦)</sup>.

وقد بيّن الأستاذ نور الدين عتر أنّ هذه الرواية هي أقوى ما يستدلّ به القائلون بأنّ ترتيب السور غير توقيفي، ثم ناقش ذلك الاستدلال: «أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم، وهو استدلال غير سديد سندًا وامتتًا؛ أما السند فإنّ إسناد هذا الحديث ضعيف، فيه يزيد الفارسي، وهو ضعيف، وضعفه البخاري وغيره، وقالوا: تفرد به، فلا يصلح للاحتجاج، فضلًا عن أن يكون مرجعًا في قضية هامة كهذه. وأما المتن فإنّ الصحابة يقرؤون القرآن ويتلقونه، فكيف لا يوجد عند أحدٍ منهم علم بسورتين من القرآن الكريم!»<sup>(٢٧)</sup>.

ثم أيد الدكتور عتر قوله بتضعيف سند رواية ابن عباس برواية أخرى تبين حكمة عدم كتابة البسملة في أول البراءة، قال: «يؤيد ما ذكرناه أيضًا ما أخرج الحاكم في «المستدرک» عن ابن عباس، قال: سألت عليّ بن أبي طالب: لم لم تُكتب في براءة: بسم الله الرحمن الرحيم؟ قال: لأنها أمان، وبراءة نزلت بالسيف»<sup>(٢٨)</sup>، فذلك الجواب لبيان حكمة عدم كونها جزءًا من التوبة، ولا حجة فيه أنه فعل صادر عن الصحابة رضي الله عنهم بمحض إرادتهم واجتهادهم.

وهذه الاستدلالات ضعيفة لا تفيد المطلوب، ويضاف إلى هذه الاستدلالات ما سيأتي من استدلالات للعدول عن الترتيب المصحفيّ إلى الترتيب النزوليّ، حيث إنّ دليل العدول هو بعينه دليل كون الترتيب المصحفيّ اجتهاديًا لا توقيفيًا.

والحاصل في هذا المطلب أنّ القول الصحيح هو أن ترتيب سور القرآن توقيفي، لا مدخل فيه لصنع البشر واجتهادهم وتأليفهم.

وأما أدلة القول بأنّ الترتيب اجتهاديّ فهي ضعيفة؛ إذ لا دلالة في هذه الآثار على دعوى الترتيب النزوليّ، ومضمونها مضطرب (زيادة ونقصانًا، تقديمًا وتأخيرًا، مكية ومدنية)، كما أن ذكر السور لا يدلّ على الترتيب، بل هو للجمع المطلق، ومتون هذه الآثار مصادمة لما هو أقوى منها (منقولًا ومعقولًا)<sup>(٢٩)</sup>.

ويجدر بي أن أشير إلى أن بعض العلماء قد ذهب في دراسته لهذه المسألة إلى تقرير قول ثالث، وهو التوفيق بين المذهبين المذكورين، بأن يجعل الترتيب اجتهادياً من حيث إنه غير منصوص بقول النبي ﷺ، وتوقيفياً من حيث إن الصحابة عند ترتيب السور استندوا إلى فعل النبي ﷺ وقراءته للقرآن الكريم بترتيب معين، فيكون الخلاف لفظياً على هذا، وقد ذهب إلى هذا التوفيق الإمام الزركشي في كتاب «البرهان»<sup>(٣٠)</sup>، وهو توفيق أشبه بالقول الأول؛ لأنه يرجع الترتيب إلى النبي ﷺ.

### المطلب الثاني: مستند الترتيب النزولي لسور القرآن الكريم

ذكر السيوطي ما يمكن أن يكون مستنداً لمن يقول بترتيب سور القرآن بحسب النزول في كتابه «الإتقان»<sup>(٣١)</sup>، وقد ذكرتها في المطلب السابق.

وقد اطلع الجابري على ما نقله السيوطي، لكنه ساوى بين الروايات المنقولة في ذلك؛ لأنها قريبة الترتيب من بعضها، بحيث إن الفارق قليل جداً يقع في تأخير سورة بمرتبة أو مرتبتين فقط من السور التي تليها في الترتيب، وقال: «وإذا نحن اقتصرنا على اعتماد ما ذكره السيوطي في هذا المجال - وقد حاول في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» تتبع الروايات الخاصة بهذا الموضوع واستقصاءها - وجدنا أنفسنا إزاء عدد من اللوائح تقدم القرآن مرتباً حسب ترتيب النزول، منها لائحة ترتيب منسوب إلى جابر بن زيد، وأخرى من ترتيب البيهقي عن عكرمة والحسين بن أبي الحسن، وثالثة منسوبة إلى ابن عباس، ورابعة من اختيار السيوطي نفسه مما عرضه من لوائح وروايات»<sup>(٣٢)</sup>.

وعلق الجابري على هذه الروايات: «وهذه اللوائح لا يختلف بعضها عن بعض، ولا عن اللائحة المعتمدة لدى الأزهر وغيره، إلا في تقديم أو تأخير بعض السور... يمكن القول: إن الأمر يتعلق في واقع الأمر بترتيب واحد»<sup>(٣٣)</sup>.

وهذا الذي ذكره الجابري غير صحيح، فإن هناك ترتيباً وارداً عن ابن عباس ذكره السيوطي يوافق ترتيب المصحف تماماً، ويغير الترتيب المذكور في القوائم الأخرى، وهذا الترتيب نقله السيوطي عن النحاس في كتاب «الناسخ والمنسوخ»، وهاك هذا النقل بطوله، قال السيوطي<sup>(٣٤)</sup>:

«...سمعت ابن عباس يقول: كنت أُلزم الأكاابر من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار فأسألهم عن مغازي رسول الله ﷺ وما نزل من القرآن في ذلك، وكنت

لا آتي أحداً منهم إلا سرّاً بإتاني لقربي من رسول الله ﷺ ، فجعلتُ أسألُ أبيّ بن كعب يوماً - وكان من الراسخين في العلم - عما نزل من القرآن بالمدينة، فقال: نزل بها سبع وعشرون سورة، وسائرهما بمكة<sup>(٣٥)</sup>.

وقال أبو جعفر النحاس في كتابه «الناسخ والمنسوخ»: حدثني يموت بن المزرع، حدثنا أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني، أنبأنا أبو عبيدة معمر بن المثنى، حدثني يونس بن حبيب، سمعت أبا عمرو بن العلاء يقول: سألت مجاهدًا عن تلخيص آي القرآن المدني من المكي، فقال: سألت ابن عباس عن ذلك فقال: «سورة الأنعام نزلت بمكة جملةً واحدة، فهي مكية إلا ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى تمام الآيات الثلاث، وما تقدم من السور مدنيات، ونزلت بمكة سورة الأعراف ويونس وهود ويوسف والرعد وإبراهيم والحجر، والنحل سوى ثلاث آيات من آخرها فإنهن نزلن بين مكة والمدينة في منصرفه من أحد، وسورة بني إسرائيل والكهف ومريم وطه والأنبياء، والحج سوى ثلاث آيات: ﴿هَذَا نِ حَصْمَانِ﴾ [الحج: ١٩] إلى تمام الآيات الثلاث فإنهن نزلن بالمدينة، وسورة المؤمنين والفرقان، وسورة الشعراء سوى خمس آيات من آخرها نزلن بالمدينة: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤] إلى آخرها، وسورة النمل والقصاص والعنكبوت والروم، ولقمان سوى ثلاث آيات منها نزلن بالمدينة: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ﴾ [لقمان: ٢٧] إلى تمام الآيات، وسورة السجدة سوى ثلاث آيات: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾ [السجدة: ١٨] إلى تمام الآيات الثلاث، وسورة سبأ وفاطر ويس والصفافات وص والزمر سوى ثلاث آيات نزلن بالمدينة في وحشيّ قاتل حمزة: ﴿قُلْ يَبْعَادَى الَّذِينَ اسْرَفُوا﴾ [الزمر: ٥٣] إلى تمام الثلاث آيات، والحواميم السبع وق والذاريات والطور والنجم والقمر والرحمن والواقعة والصف والتغابن إلا آيات من آخرها نزلن بالمدينة. والملك ون والحاقة وسأل وسورة نوح والجن والمزمل إلا آيتين: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ﴾ [المزمل: ٢٠]، والمدثر إلى آخر القرآن إلا (إذا زلزلت) و(إذا جاء نصر الله) و(قل هو الله أحد) و(قل أعوذ برب الفلق) و(قل أعوذ برب الناس) فإنهن مدنيات. ونزل بالمدينة سورة الأنفال وبراءة والنور والأحزاب وسورة محمد والفتح والحجرات والحديد وما بعدها إلى التحريم». هكذا أخرج بطوله وإسناده جيد، رجاله كلهم ثقات من علماء العربية المشهورين». انتهى النقل عن «الإتقان».

وانظر هذه الرواية الهامة في موضوعنا كيف أنّ الجابري أهملها ولم يأت لها على ذكر، مع موافقتها للترتيب المصحفيّ.

ووجه الاهتمام بسوق الرواية في هذا الموضع هو تخطئة الجابري في زعمه أنه ليس هناك ترتيب مروي عن أحد بخلاف الترتيب الذي ذكره، في محاولة منه لنزع المصادقية عن الترتيب المصحفي لسور القرآن الكريم الذي نجد عليه المصحف اليوم، وإضفاء مصادقية على مشروعه في ترتيب المصحف بحسب دعوى النزول التي سنبين أنها لا تشملها الروايات والآثار الواردة في هذا الشأن.

وقد يرد على هذه الرواية بعض الإيرادات؛ كتأخر نزول آيات أواخر سورة الشعراء مع تضمنها لاسم السورة الذي لا يتأخر إلى هذا الحد فيما يتصور، وأن هذه الرواية لا يظهر منها أنها ترتب السور بحسب النزول، لكن المراد من سوق الرواية هو تفنيد زعم الجابري أنه ليس هناك ترتيب بخلاف الترتيب الذي ذكره، ويراد من سوق الرواية أيضاً الدلالة على أن سور القرآن الكريم بترتيبها الذي نجده في مصحفنا اليوم معلوم عند الصحابة، مع مغايرته لترتيب النزول، مما يدل على أن الترتيب المصحفي توقيفي؛ إذ إنهم لن يعدلوا عن ترتيب النزول إلا لسبب وهو التوقيف والاتباع.

ويُضاف إلى ما سبق أن علماء الأصول والتفسير لم ينكروا أن يكون لترتيب النزول وأسبابه فائدة في المعنى، بل عدّوه مفيداً في الاستنباط للأحكام الشرعية، ودقة فهم المعنى، ومن ذلك ما ذكره الإمام الشاطبي، حيث قال: «العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام: قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بدّ منها، وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك؛ فهذا لا نظر فيه هنا، ولكن قد يُدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة، فإنّ علم العربية، أو علم الناسخ والمنسوخ، وعلم الأسباب، وعلم المكي والمدني، وعلم القراءات، وعلم أصول الفقه، معلوم عند جميع العلماء أنها معينة على فهم القرآن»<sup>(٣٦)</sup>، كما ذكر الشاطبي أيضاً في كتابه مسألة في أن المدني من السور ينبغي أن يكون مُنزلاً في الفهم على المكي<sup>(٣٧)</sup>.

ومن هنا وجب التنبه إلى أن إنكارنا لترتيب السور القرآنية على تاريخ النزول ليس إنكاراً للفائدة التي نجتنيها من المعرفة بوضع التنزيل، ولكنه إنكار لما تنطوي عليه دعاوى بعض المعاصرين من تفكيك النصّ وتاريخيته وحصره في زمانه، كما هي دعاوى المستشرقين والحدائين، بل زيادة على ذلك نقول: إن في تثبيت الصلة بين سور القرآن من حيث تاريخ النزول أكبر فائدة في دفع الشبه عن القرآن الكريم، ومعرفة وجوه الارتباط بين سوره وآياته<sup>(٣٨)</sup>.

## المبحث الثاني ترتيب سور القرآن عند الجابريّ

### المطلب الأول: معيار ترتيب سور القرآن في المصحف عند الجابريّ

ابتدأ الجابريّ كلامه في هذا الموضوع بتقرير حقيقة صحيحة، لكنها مخبأة بشيء من المراوغة، وهي أن المصحف الذي يضمّ سور القرآن الكريم الذي بأيدينا اليوم مرتب بنفس الترتيب الذي كان عليه المصحف العثماني، حيث قال في ذلك: «الأمر الوحيد الذي يمكن تقريره بيقين تامّ هو أن الترتيب الذي عليه قرآن المصحف اليوم هو نفسه الترتيب الذي أقرته اللجنة التي كلفها عثمان بجمع القرآن»<sup>(٣٩)</sup>.

فالجابري لا يرى فرقاً في ترتيب المصحف اليوم وما كان عليه الأمر في جمع عثمان رضي الله عنه، وهذا صحيح، لكن وجه المراوغة في مقاله أنه ينزع قيمة الوحي عن الترتيب، وهذا باطل، والجابري يتكلم فيشعر القارئ بأن الحديث عن «قرآن ما»، لا عن القرآن الذي نزل على سيدنا محمد ﷺ، وحديث عن ما يسميه «قرآن المصحف» اليوم ومقارنته بقرآن جمع عثمان، وهكذا، فكأنه يرى أنّ القرآن ليس واحداً، بل هو نسخ كثيرة من زمن سيدنا عثمان رضي الله عنه إلى زماننا هذا، وكل نسخة وقع عليها تعديل وتبديل بحسب ظروف معينة، وكل ذلك باطل من القول وزور، سواء كان يرمي إليه بالفعل أو أنه مجرد احتمال.

والذي يدّعيه المفسرون وعلماء القرآن الكريم أنّ الترتيب الحالي كما أنه موافق للترتيب زمن عثمان رضي الله عنه، كذلك هو الترتيب الذي سمّاه الرسول ﷺ بتعليم من الله تعالى ووحي منه.

إذن؛ فإنّ القرآن يتفق ترتيبه الآن وفي كل عصر مضى وفي كل عصر آت بمضمون الوعد الإلهي الصادق، الذي يؤيده من الواقع كثرة الحفاظ وتنوع طرق الحفظ، أقول: يتفق ترتيبه في كل الأوقات مع الترتيب الذي كان في زمن عثمان، لا بفعل اللجنة التي كلفها عثمان، ولكن بوحي من الله تعالى للنبي ﷺ، ولا يُنسب إلى الصحابة على جلالتهم أي فعل في الترتيب، كما لا يُنسب لهم أي فعل في الإنشاء.

وليس ما أنسبه إلى الجابري إلا قوله هو، حيث صرح بعد ذلك بأن الأمر السابق هو الوحيد الذي يمكن أن نعرفه ونقرره بيقين تام، وأما غير ذلك فليس بيقين، حيث زعم أن معيار الترتيب الذي نراه الآن لا نملك عنه يقيناً ولا معرفة، بل غاية ما هنالك أننا نملك عنه بعض المؤشرات فقط، قال الجابري: «أما ما هي المعايير التي اعتمدها تلك اللجنة في ترتيب السور فذلك أمر لا نملك عنه سوى بعض المؤشرات، وأهمها ما يمكن استخلاصه من دراسة هذا الترتيب نفسه»<sup>(٤٠)</sup>.

ولا شك أن زعم الجابري بأنه لا معيار لترتيب المصحف إهمال لقيمة عليا، وهي التي يتفق عليها المسلمون، وهي قيمة الوحي، والتي تلخص في أن القرآن بكله و كليته وجميعه و مجموعته من الله تعالى، ويشمل ذلك ترتيبه وأوضاع سورته وآياته الشريفة.

ثم ما معنى أن لا يكون ثمة معيار لترتيب المصحف، إن تقرير الجابري لذلك يشعر بأن القرآن إما أنه رُتب بهذه الصورة صدفة وعشواء، أو أن الترتيب المصحفي على الأقل لم يُنقل عن النبي ﷺ.

وبخلاف ما سبق، فقد حاول الجابري أن يلحظ معياراً ما في الترتيب المصحفي، وهو معيار الطول والقصر غالباً، وذلك بحسب دراسة الجابري كما يرى، يقول: «سور القرآن في المصحف مرتبة في الأغلب الأعم حسب تدرّجها من الطوال إلى القصار، وهذا الترتيب من الأطول إلى الأقصر هو المنحني العام»<sup>(٤١)</sup>.

ويتنبه الجابري إلى وجوب أن تُستثنى بعض السور من معيار الطول والقصر، يقول: «بمعنى أن هناك استثناءات، وإذا كان من الممكن إخراج سورة الفاتحة من إطار الترتيب بوصفها «فاتحة الكتاب» كله، لتكون البداية من البقرة باعتبارها أول سورة نزلت في المدينة، فإن هناك سوراً أخرى تقدمت غيرها أو تأخرت عنها من دون اعتبار للطول والقصر»<sup>(٤٢)</sup>.

لكن ما مستند الجابري في كون الطول والقصر معياراً في ترتيب سور القرآن في المصحف؟ إنه بعض روايات كتب الحديث، حيث ساق رواية ضعيفة من «مسند أحمد» جاء فيها: قال ابن عباس: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني، وإلى براءة، وهي من المئين، فقرنتم بينهما، ولم تكتبوا - قال ابن جعفر: بينهما - سطرًا: بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال، ما حملكم على ذلك؟ قال عثمان: إن رسول الله ﷺ كان مما يأتي عليه الزمان ينزل عليه من السور ذوات العدد، وكان إذا نُزل عليه الشيء يدعو بعض من يكتب عنده يقول: «ضعوا هذا في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا»،

ويُنزل عليه الآيات فيقول: «ضعوا هذه الآيات في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا»، ويُنزل عليه الآية فيقول: «ضعوا هذه الآية في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا»، وكانت الأنفال من أوائل ما أنزل بالمدينة، وبراءة من آخر القرآن، فكانت قصتها شبيهة بقصتها، فقبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أنها منها، وظننت أنها منها، فمن ثم قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطرًا: بسم الله الرحمن الرحيم. قال ابن جعفر: ووضعتها في السبع الطوال<sup>(٤٣)</sup>.

وقد قدّم الجابري هذه الرواية للقارئ في إظهار أشبه بستر، حيث كتب قبلها عبارة يقول فيها: «ومع ذلك فإنّ لدينا من الروايات ما يفيد أن معيار «الطول والقصر» كان متداولًا زمن عثمان بين الصحابة»<sup>(٤٤)</sup>، ثم ساق الرواية السابقة، فهذا كلام من لا يرى لترتيب القرآن شيئًا يوجب، إلا ما يكون بمحض الاجتهاد من غير اتصال بالوحي.

واستدلال الجابري بهذه الرواية ليس في محله؛ وذلك لأنها ضعيفة أولاً سندًا ومتنًا، ثم مصادمة لروايات أخرى صحيحة خالية عن الإشكال، وقد مرّ ذلك في المبحث الأول. أما ضعف المتن؛ فلأنه مصادم لما هو ثابت ومقطوع به ومجمّع عليه، وهو الترتيب المصحفي المنقول بالتواتر، وأما ضعف السند فلأن فيه رجالًا ضعيفًا لا يؤخذ بروايته<sup>(٤٥)</sup>.

ثم أتبع الجابري استدلاله بالرواية السابقة، باستدلال آخر، وهو ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «أعطيت مكان التوراة السبع، وأعطيت مكان الزبور المئين، وأعطيت مكان الإنجيل المثاني، وفضلت بالمفصل»<sup>(٤٦)</sup>، ووجه الاستدلال بهذه الرواية عند الجابري غير مصرّح به، بل هو يريد أن يوحى للقارئ بأن القرآن فعلاً ما كان مرتبًا بالوحي إلا على صورة مجمّلة غير مفصّلة، وعلى صورة تتعرض للاحتمال ويكسوها ثوب الإجمال، بل قابلة للاستثناءات.

ويرى الجابري بالاستناد إلى هذه الرواية، أن القرآن الكريم يرجع ترتيبه إلى الأصناف الأربعة: السور الطوال، والمئين، والمثاني، والمفصل، مع ما يرد على ذلك من استثناءات.

وخلاصة نظرة الجابري لقضية ترتيب المصحف تتمثل في الصورة الذهنية التي يستفيد منها فهمه للواقع القرآني في زمن النبي ﷺ، ومن فهمه لموضوع جمع القرآن وترتيبه، وحاصل هذه الصورة الذهنية في نقاط:

أ - الوحي لم يرتب القرآن، ولا النبي ﷺ نصّ على الترتيب، لا بالقول ولا بالفعل، إذن ليس هناك معيار شرعيّ يحكم بالترتيب.

ب - إن كان ثمة معيار لترتيب السور في المصحف يمكن أن يُستفاد من الروايات، فهو معيار الطول والقصر.

ج - معيار الطول والقصر غير مطّرد، لوجود استثناءات كثيرة تردّ عليه.

وقد بينت ما في هذه الصورة الذهنية من الخلل فيما سبق.

## المطلب الثاني: نظرة الجابري لترتيب القرآن بحسب زمن النزول

تحدث الجابري عن موضوعين يتعلقان بترتيب القرآن بملاحظة زمان النزول، وهما:

أولاً: المكي والمدني.

ثانياً: أول ما نزل وآخر ما نزل.

ويأتي الحديث عن هذين الموضوعين لما لهما من علاقة بترتيب سور القرآن الكريم من حيث زمن النزول.

أولاً: المكي والمدني

قرّر الجابري في مطلع حديثه أنّ المكي هو ما نزل قبل الهجرة بمكة، وأنّ المدني ما نزل بعد الهجرة بالمدينة، وذكر أنه يمكن أن يتداخل المكي بالمدني والعكس، مع أنّ وجود قرآن مدنيّ في جملة السور المكية أقلّ، ثم نقل عن السيوطي رحمه الله تعالى قوائم بالمكي والمدني والمختلف فيه من السور<sup>(٤٧)</sup>.

واستخلص الجابري من القوائم التي ذكرها السيوطي أن الاختلاف شمل ذلك التصنيف؛ وذلك لأنّ هذا التصنيف لم يقع الاهتمام به إلا في المئة الثانية للهجرة في عصر التدوين، بل ذكر أن تحديد تلك القوائم ليس إلا بالرجوع إلى «جملة وقائع أو أمارات جزئية متعارضة»، وذلك بالتأكيد يفيد أن الترتيب المذكور لا يسمح «باستنتاج يتعدى مجرد الظن والتخمين»<sup>(٤٨)</sup>، وأما المعايير العامة التي ذكرها المؤلفون في علوم القرآن الكريم للقرآن المكي والمدنيّ فهي أيضاً لا تفيد يقيناً بترتيب النزول، وهذه أيضاً يظهر أنّ الجابري لا يراها تفيد أكثر من الظنّ.

وبناء على ذلك؛ فإنّ التساؤل المشروع هنا: كيف يريد الجابري أن يصل إلى ترتيب سور القرآن ترتيباً زمانياً بحسب النزول من غير وجود ما يوصل إلى تلك المعلومات التي تنصّ على تأريخ نزول السور القرآنية أو نزول آيات معينة من تلك السور؟

ثانياً: أول ما نزل وآخر ما نزل

يذكر الجابري في هذا الموضوع أيضاً مثل ما ذكره في الموضوع السابق، وهو أنّ العلماء اختلفوا في ترتيب أول ما نزل وآخر ما نزل، كما اختلفوا في المكي والمدني، ويسوق مختصراً لما قيل من أقوال في باب أول ما نزل وآخر ما نزل من القرآن الكريم.

ثم يلّمح في آخر حديثه إلى نتيجة حتمية، وهي أنه «من الصعب تمامًا إضفاء مقدار كافٍ من الصدقية والصحة على اللوائح التي تمدنا بجميع سور القرآن مرتبة حسب النزول، خصوصًا وقد رأينا كم كان الاختلاف بينهم كبيرًا حول تمييز السور المكية من المدنية»<sup>(٤٩)</sup>.

وختم الجابري حديثه بإظهار العلماء في هذه المسألة كالشاكين أو المترددين في جواباتهم عن الاختلافات المذكورة في مسألة أول ما نزل وآخر ما نزل، والحقيقة هي بخلاف ذلك، فإن مبحث أول ما نزل وآخر ما نزل ليس مبحثًا يدعى فيه القطع واليقين، بل هو مجرد بحث من العلماء فيما يمكن التوصل إليه من خلال تلك الروايات، لا أكثر من ذلك ولا أقل، ومن ثمّ لا يكون محلًا للجزم أصلاً، إنما هو بحسب غلبة الظنون والترجيح بحسب القرائن التي تظهر للفقهاء.

ولا نعدو الحقيقة إن قلنا: إن قضية ترتيب أول ما نزل وآخر ما نزل ليست من قطيعات القرآن، ولا من جملة ما يجب أن تشتمل عليه الضرورة والوثاقة، بل هي مباحث زائدة قد تفيد في أمور أخرى غير ثبوت القرآن ووثاقته، كإفادتها في عمليات استدلال المجتهدين واستنباطهم، من معرفة النسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمجمل والمبين، وغير ذلك.

ويظهر من هذا أنّ الجابري لم يفهم حقيقة هذا البحث، فما أحد من العلماء المعتمدين سعى إلى ترتيب القرآن بحسب النزول ترتيبًا يكون شأنه الاعتماد، وتكون غايته مقابلة الترتيب المصحفي، بل غاية ما هنالك أنهم قدموا رأيًا فيما يمكن أن يكون قائمةً ترتيبيةً بحسب زمن النزول مجردة عن دعوى اعتمادها، بل هي مقرونة باعتماد الترتيب المصحفي، والغاية منها ما سبق ذكره من الفوائد المعنوية التي تفيد في الأحكام، وهذا ما نصّ عليه بعض من فسر القرآن الكريم بحسب ترتيب النزول، كمحمد عزة دروزة، حيث ذكر أنّ هذا الترتيب ترتيب إجرائي للتفسير، وليس ترتيبًا لسور القرآن الكريم، حيث يقول في مقدمة تفسيره: «وقد قلبنا وجوه الرأي حول هذه الطريقة، وتساءلنا عما إذا كان فيها مساس بقدسية المصحف المتداول، فانتهى بنا الرأي إلى القرار عليها؛ لأنّ التفسير ليس مصحفًا للتلاوة من جهة، وهو عمل فنيّ أو علمي من جهة ثانية، ولأنّ تفسير كل سورة يصحّ أن يكون عملاً مستقلًا بذاته، لا صلة له بترتيب المصحف، وليس من شأنه أن يمسّ قدسية ترتيبه من جهة ثالثة»<sup>(٥٠)</sup>.

وكذلك يمكن القول بالنسبة لمن رتب القرآن الكريم في تفسيره بحسب النزول، كالشيخ سعيد حوى مثلاً، فهم رتبوا التفسير على حسب النزول، ومسألتنا هي في ترتيب المصحف لا ترتيب التفسير، ومع ذلك فلا نوافقهم الرأي في صنيعهم هذا ولو في التفسير؛ لأنّ المسألة

مرهونة بما ذكرناه سابقاً، ومرهونة بمدى حقية تقديم سورة على سورة بحسب النزول. وكون القوائم التي بحسب زمن النزول غير قاطعة ولا يقينية ليس من تقرير الجابري وحده، بل هو أصل البحث عند العلماء، وذلك لحضور قائمة الترتيب المصحفي المعروفة والمجمّع عليها، وإنما كان ذلك كذلك لصعوبة معرفة الترتيب النزولي، بل لتعذره أصلاً، ومن وجوه ذلك التعذر ما نقله الجابري نفسه<sup>(٥١)</sup> عن ابن عاشور رحمه الله تعالى: «وقد تقدم القول في صدر سورة الفاتحة: إننا بينا إمكان تقارن نزول سور عدة في مدة واحدة، فليس معنى قولهم: نزلت سورة كذا بعد سورة كذا مراداً منه أن المعدودة نازلة بعد أخرى، أنها ابتدئ نزولها بعد انتهاء الأخرى، بل المراد أنها ابتدئ نزولها بعد ابتداء نزول التي سبقتها»<sup>(٥٢)</sup>.

لكنّ الجابري يصرّ على ترتيب السور النزولي بطريقة غير مفهومة في ظلّ ما تعرّفه هو من عدم إمكان الوصول إلى قول صحيح في موضوع ترتيب السور النزولي، بل ينسب إلى «الأزهر وغيره» لائحة معتمدة اليوم<sup>(٥٣)</sup>، وهذه النسبة غير صحيحة البتة، ولا مسوّغ لها، حتى إنّ الجابري لم يذكر مرجعاً يبين أن تلك اللائحة معتمدة لدى الأزهر، وكيف للأزهر أن يقرر اعتماداً لا يسنده العلم، بل الواقع أنّ علماء الأزهر لا يقرّرون ترتيب السور النزولي، بل يدحضونه ويبينون عدم إمكان التوصل إليه.

ويقول في ذلك الشيخ إبراهيم خليفة الذي تولى رئاسة قسم التفسير وعلوم القرآن الكريم بالأزهر نفسه الذي يتكلم عنه الجابري: «وبالجمله، فإن ترتيب السور من حيث النزول هو أمر معاكس لمنطق الواقع والمعقول والمنقول جميعاً، لسبب يسير جداً، هو أنه غير كائن، ولا يمكن أن يكون أصلاً»<sup>(٥٤)</sup>.

وبناء على ذلك، وتبنيهاً للقارئ الكريم، فإنّ كلام الجابري عن لائحة معتمدة لدى الأزهر ما هو إلا حديث خرافة، لا يصدقه الجابري نفسه، ولا يصحّ لأحد أن يصدقه، فلا شيء معتمد من هذا القبيل.

### المطلب الثالث: نظرة الجابري لترتيب سور القرآن عند المستشرقين

لقد بدأ الجابري بتمهيد حسنٍ لقضية ترتيب المستشرقين لسور القرآن، وهو ذكره لهدف المستشرقين من إعادة ترتيب القرآن بحسب النزول، وذلك الهدف هو «بناء تصور موضوعي لتطور الوحي المحمدي، والتعرف على الجانب الروحي من السيرة النبوية»<sup>(٥٥)</sup>.

ولا شك أن مثل هذا الهدف يتسق ويتفق مع مسالك المستشرقين الذين يطعنون أصلاً في مصدرية القرآن من حيث كونه وحياً من الله تعالى لنبيه محمد ﷺ؛ إذ ما معنى أن يكون

الهدف من إعادة الترتيب أن يكون لـ «بناء تصور موضوعي لتطور الوحي المحمدي»، إنَّ معنى ذلك أنَّ الوحي تطور بحسب شخص محمد، وذلك يؤكده نسبة الوحي إلى محمد أيضاً، بل هذا المعنى نصَّ عليه المستشرقون بلا حرج؛ إذ هو يتفق مع أصول إلحادية عند كثير من المستشرقين والحدائين لا تؤمن بما وراء المحسوسات، متأثرة في ذلك بفلسفات أوربية تأثرت بعصر التنوير.

ثمَّ شرع الجابري في تلخيص تجربة المستشرق الألماني نولدكه، حيث ذكر أنه أشهر من اشتغل بهذا الموضوع من المستشرقين، وأنه اقترح معايير موضوعية لترتيب سور القرآن بحسب النزول، وخالصة ما اعتمده نولدكه لمحاولة الترتيب أمران: الإشارات التي تحيل في القرآن إلى وقائع تاريخية، وخصائص النصِّ القرآني، ثم اعتمد المستشرق الفرنسي بلاشير ترتيب نولدكه وسار عليه في ترجمته لمعاني القرآن<sup>(٥٦)</sup>.

وأياً ما كان عمل نولدكه أو غيره من المستشرقين في هذا الصدد<sup>(٥٧)</sup>، فإن الجابري قد قرر في عنوان بارز أن عملهم لا جديد فيه، يقول: «يمكن القول إجمالاً: إنه لا جديد، فالترتيب الذي اعتمده بلاشير مبني على التمييز بين خصائص القرآن المكي ومميزات القرآن المدني، وهي أمور معروفة، وقد فصل القول فيها كثير من المؤلفين المسلمين قديماً وحديثاً، كما أن كتب السيرة النبوية تقدم من الأحداث والاجتهادات ما يتطابق بهذه الدرجة أو تلك مع مراحل هذا التحقيب»<sup>(٥٨)</sup>.

بل زاد الجابري في نقده لعمل المستشرقين أن جعل الترتيب التفصيلي الذي وضعه اعتبارياً إلى حد كبير، ورأى ترتيب رواية ابن عباس أقرب إلى منطق مسار السيرة النبوية من ذلك الذي وضعه نولدكه<sup>(٥٩)</sup>. وانتقد الجابري كذلك محمد عزة دروزة الذي اعتمد ترتيب النزول في تفسيره المسمى «التفسير الحديث»، وذلك بسبب عدم توظيف الترتيب في بناء تصور عن مسار نزول القرآن<sup>(٦٠)</sup>، وهو ما يشير إلى قصد الجابري من الترتيب النزولي، فإنه بالنسبة له ليس مجرد ترتيب أو تجديد في صف السور، بل نتيجته المرجوة تعود على كيفية الفهم وتشكيل ما يسميه بمسار تكوين النصِّ القرآني.

هذا خلاصة رأي الجابري في ترتيب المستشرقين، ولا بدَّ هنا من تسجيل جهد الجابري بوصفه محاولة مستأنفة لترتيب القرآن بحسب النزول ترتيباً آخر غير ترتيب المستشرقين، تحت دعوى سمّاها «المسار التكويني لنصِّ القرآن»، وهي التي سأتناولها في المبحث الثالث من هذا البحث.

لكن يجب أن أسجّل أيضًا هذا التناقض الظاهر الذي وقع فيه الجابريّ، حيث كان من المفترض والمعقول أن يتراجع الجابري عن فكرة ترتيب سور القرآن حسب النزول، لكنه لا يزال مع تقدّمه في بحثه في ثانيا الكتاب يراها أولوية، ولم يدفعه ضعف تطبيق الفكرة إلى إعادة النظر في تقرير الأصول القوية لترتيب القرآن المصحفي، بل نراه يندفع مرة أخرى في التنظير لترتيب القرآن النزوليّ، لكن مع زيادة معانٍ أخرى - من وجهة نظره - لتسدّ الخلل الذي يوقعنا فيه الترتيب النزوليّ، وهذا في نظري المتواضع تناقض ظاهر لا مريّة فيه.

والتناقض في طريقته أنه قرّر فيما سبق أنّ الروايات لا تعطي لنا أكثر من مجرد تخمين بخصوص الترتيب النزولي، ولا تعطي أية حقيقة واقعية، ومع ذلك تراه يقرّر الضرورة الواقعية للترتيب النزوليّ.

وهذا تذكير بما قاله الجابريّ بخصوص الأمر الأول: «الأمر الوحيد الذي يمكن تقريره بيقين تامّ هو أنّ الترتيب الذي عليه قرآن المصحف اليوم هو نفسه الترتيب الذي أقرته اللجنة التي كلفها عثمان بجمع القرآن»<sup>(٦١)</sup>، وكذلك يؤكد الجابري هذه النتيجة بقوله: «من الصعب تمامًا إضفاء مقدار كافٍ من الصدقية والصحة على اللوائح التي تمدّنا بجميع سور القرآن مرتبة حسب النزول، خصوصًا وقد رأينا كم كان الاختلاف بينهم كبيرًا حول تمييز السور المكية من المدنية»<sup>(٦٢)</sup>.

إذا قرأ أي أحد النصين السابقين للجابري، فهو سيعتقد حتمًا أنّ الجابري سيقترح شيئًا غير هذا الترتيب النزوليّ الذي لا يصحّ، بل بيّنًا أنه لا يمكن، لكن المفاجأة أن الجابري يصرّ على ما ثبت أنه لا يمكن أن يكون، حيث يقول: «ترتيب النزول المعتمد حاليًا ضروري، ولكنه لا يكفي، هو ضروري لأنه لا يمكن بناء تاريخ من غير موادّ تاريخية، والموادّ التاريخية بالنسبة إلى موضوعنا تقدمها المرويات، وفي مقدمتها تلك التي تخصّ لوائح ترتيب النزول التي ذكرنا، إضافة إلى التي تتعلق بأسباب النزول وبالسيرة النبوية»<sup>(٦٣)</sup>.

فكيف تجتمع عند الجابري مادة الضرورة (الترتيب النزولي للقرآن) مع مادة عدم الإمكان (عدم إمكان ترتيب القرآن بحسب الترتيب النزولي لعدم وجود روايات شاملة ولعدم نزول السور مكتملة بعضها تلو بعض)، هذا تناقض منطقيّ من المستوى الأول في القوّة والظهور، وليس عند الجابريّ حلّ له، فكان الأجدر أن يكفّ عن محاولة المُحال، ويرضى بواقع الحال، لا عن قلة وعدم كفاية، بل عن غناء وكفاية وخصوبة عالية في الترتيب الحالي المصحفي الذي يبدع العقل في اكتشاف أصناف من التناسقات والتراتب التي

يحتويها في كل المجالات على صعيد المعنى واللفظ<sup>(٦٤)</sup>، ولم يزل المفسرون يظهرون هذه التناسبات والتناسقات على طول تفسير القرآن الكريم، فهذا الإمام الرازي مثلاً يعد التناسب «مفصل البلاغة وموجب حسن النظم»<sup>(٦٥)</sup>، ويقول في ذلك الشيخ إبراهيم خليفة رحمه الله تعالى: «... الترتيب المصحفي للقرآن الذي عدل به نقلاً وإجمالاً بالكلية عن ترتيب النزول، والذي هو - من دون سواه - صفة القرآن المعجز، وخصيصة من أبرز وأعظم خصائصه الذاتية المبرزة لوجه جليل من وجوه إعجازه، والمطلعة على فن رفيع من فنون بلاغته، واقتداره بذلك في تناسب رائع وتناسق بديع، يخلب الألباب، ويأخذ بمجامع القلوب على ناصية البيان، اقتداراً لم يسبقه فيه سابق ولا يلحقه فيه لاحق»<sup>(٦٦)</sup>.

وهنا أعيد التنبيه على أن الجابري يردّد عبارة باستمرار، وهي «الترتيب المعتمد اليوم»، يريد بذلك الترتيب النزولي، وليس ثمّة شيء معتمد من هذا القبيل، بل المعتمد هو الترتيب المصحفي الذي هو بين الدفتين، والذي يُقرأ به في الحرمين، ويُقرأ به كل الثقلين، ولا شيء بعد ذلك يجوز أن يُدعى اعتماده، وكأنني بالجابري يحاول التهرب من شيء بإعادة تكرار عبارة «الترتيب المعتمد لدى الأزهر وغيره»، والله أعلم بذلك؛ لأنه يكرر العبارة من غير أن يأتي بمرجع ما لدى الأزهر، ولو ضعيفاً.



## المبحث الثالث دعوى المسار التكويني لنصّ القرآن عند الجابريّ

### المطلب الأول: ضرورة الترتيب النزوليّ عند الجابري

يرى الجابري في القرآن كتاب مفتوحًا، يريد بذلك أنه لا يمكن التعامل مع القرآن بوصفه وحدةً مستقلة، بل يجب التعامل معه بحسب مقتضى الحال التي من شأنها التغير والتبدل، يقول: «وهنا لا بد من لفت الانتباه إلى أنّ القرآن كتاب مفتوح، يتألف من سور مستقلة تكونت مع تدرج الوحي... من أجل ذلك من غير الممكن التعامل مع القرآن كنص معماري مهيكّل حسب ترتيب ما، إنه نص بياني من نتاج الوحي، لا من إنتاج المنطق، والوحي كان ينزل حسب مقتضى الأحوال، والأحوال تتغير من حين لآخر»<sup>(٦٧)</sup>.

فحديث الجابري عن انفتاح القرآن هو حديث يحمل في طياته مخاطر أيديولوجية مسبقة، وهذه الأيديولوجيا تتمثل في إدخال عنصر الزمان والمكان في بنية النص القرآني، وهذا الكلام ليس صحيحًا، وهي أيديولوجيا معروفة لدى الباحثين بأنها عناصر تشكل نظرات حديثة للقرآن الكريم، على اختلاف مدارس الحداثة.

نعم نسلم أنّ القرآن له أسباب نزول واقعية، ونزل على سيدنا محمد ﷺ هداية للناس، ويتحدث عن كثير من إشكالاتهم، لكن لا نسلم ولا يجوز أن يعتقد أحد أن ذلك بانقطاع عن الوحي وثبات الأصل الإلهي.

يتمثل خطأ الجابري في أنه يدعي أن النصّ قابل للتغيير بهذه الصورة الفجة، وهي إعادة الترتيب وفق ظرف الزمان والمكان، اللذين تبين فيما سبق أنهما غير معلومين أصلاً على وجه التحديد لانقطاع ذلك السند التاريخي الذي يربطنا بوقت تنزل كل آية وحال تنزيلها، ويستغني عن اليقين الثابت من أن ترتيب القرآن المصحفي هو أيضًا من جملة الوحي الذي نزل بالقرآن الكريم.

ولعلّ الكلام المعسول من أنّ القرآن نصّ بياني، وأنه كتاب مفتوح، وأنه لا يتعامل معه تعاملًا جامدًا هيكليًا، قد ينطلي على بعض الناس، ويغتر بريقه آخرون، لكنّ هذه الزخارف

تزول عند التحقيق؛ إذ نسلم أن القرآن نصّ بيانيّ مفتوح لا يتعامل معه تعاملًا جامدًا، لكن ندعي أيضًا بمقتضى النقل المتواتر الثابت والعناية الخاصة التي حظي بها القرآن على مرّ العصور، ابتداءً من زمن النبي ﷺ وفي حضوره إلى يومنا هذا؛ ندعي أن الترتيب المصحفي بين الدفتين هو من جملة الوحي ومكوّن للقرآن.

وقد أغمض الجابري الكلام في الحديث عن بيانية القرآن وكونه نصًّا حيًّا، حيث ساوى بين عمل المفسّر والمترجم، من حيث إنّ كليهما لا يتعامل مع نصّ جامد في قالب، وهذا تشبيه خطير جدًّا، فإنّ التفسير غير الترجمة، وعمل كلّ منهما مبنيّ على قواعد خاصّة.

وبالإضافة إلى ذلك؛ فإنه لا أحد يدّعي أنّ القرآن نصّ جامد، بل كل المسلمين متفقون على أنّ نصّ القرآن غنيّ بالمعاني، لكن ما علاقة هذا بترتيب سور القرآن؟ إنّ للمنصف العاقل المتأمل أن يقرر بوضوح وبما تقرّر من أدلة الترتيب المصحفيّ، وأنه توقيفي؛ أنّ بيانية القرآن وانفتاحه مبنيّ على الترتيب المصحفيّ، لا الترتيب النزولي الذي لا يبنني على سند صحيح.

وفرق كبير جدًّا بين انفتاح القرآن بمعنى غناؤه بالمعاني وثرائه بالأساليب وأفانين الكلام وتنوّع الحجج، وبين انفتاحه بمعنى قبوله لأيّ عمل بشري مهما كان بعيدًا عن جادة الصواب، نعم فرق كبير بين هذين المعنيين، فلا معنى بعد هذا البيان لتغنيّ الجابري بعبارة أنّ «القرآن كتاب مفتوح»؛ إذ هي تحمل معاني لا يقبلها العقل والوحي.

### المطلب الثاني: الهدف من الترتيب النزوليّ

ذكر الجابري هدفه من محاولته لترتيب السور بحسب النزول، فقال: «وبالنسبة إلى موضوعنا الذي يتوخى بناء تصور منطقي عن المسار التكويني للنصّ القرآني، وفي نفس الوقت أقرب إلى الواقع التاريخي، أعني لوقائع السيرة النبوية، فإنّ ترتيب النزول المعتمد حاليًّا ضروري، ولكنه لا يكفي»<sup>(٦٨)</sup>.

إذن؛ وبغض النظر عن عدم كفاية الترتيب النزوليّ التي يقرّ بها الجابريّ، إلا أنّ الهدف من المحاولة كما يظهر هو «بناء تصوّر منطقي عن المسار التكويني للنصّ القرآني»، وبعبارة أخرى صريحة معبّرة عن الهدف، يقول الجابري: «الهدف عندنا من الترتيب حسب النزول هو التعرف على المسار التكويني للنصّ القرآني باعتماد مطابقتة مع مسار الدعوة المحمدية»<sup>(٦٩)</sup>.

إنّ الجابري يرمي إلى مطابقة النصّ القرآني لمسار الدعوة، باعتبار الدعوة تجليًّا لذلك النص، وباعتبارها أيضًا مفسرةً له، وشارحةً لكيفيات كينونته وتكونه، هذا هو المفهوم من هدف الجابريّ.

نعم، إنّ الجابري يقصد إلى أنّ النصّ القرآنيّ تكون بفعل المعيشة النبوية ومسايرة النبي للأحداث التي كانت تحيط به وتلفه وتؤثر عليه، بحيث إنّ النصّ القرآنيّ منعكس عن تلك المعيشة وتلك المعاشة.

إذن الذي يريد الجابري أن يوصلنا إليه يظهر بشيءٍ من التحليل والتعمق في الفهم، إنه يقول بعلاقة سببية بين القرآن والواقع.

يدّعي الجابري أننا يمكن أن نعرف جزءاً جيداً من العلاقة السببية بين نزول القرآن والأحداث المحيطة بالدعوة النبوية، بل جزءاً يمكننا من ردم الهوة التي لا نعرفها، وذلك من خلال تلك العلاقة السببية.

إنّ الواقع - بحسب الجابري - يشكل القرآن ويكوّنه، إذن إذا فهمنا الواقع يمكن أن نعيد فهم القرآن وقراءته بصورة صحيحة وإيجابية، هذا باختصار هدف الجابري. وأما نقدي لهذا الهدف، فهو يتجلى في نقاط:

١- ليس كلّ القرآن نازلاً على وفق الحوادث، بل منه ما نزل ابتداءً، وهذا ما يقرّ به الجابري بنفسه.

٢- ليس بصحيح أنّ الأحداث تفسر القرآن الكريم، الصحيح أنها طريق في معرفة المعنى، ويمكن للمعنى أن يتميز ويتجلى بقطع النظر عن الأحداث المحيطة بوقت النزول، وهذا مكمّن من مكامن الإعجاز القرآنيّ.

٣- طريقة الجابري في التنظير لهذه القضية معتمدة على أصول منافية لحقيقة القرآن الكريم، من حيث كونه كتاباً معجزاً خالداً خاتماً مصدقاً، بل هو يتعامل معه على أساس أنه نتاج بشري ليس موضوعاً لأكثر من إظهار أنموذج ما في زمانٍ ما. ينبغي أن يلاحظ القارئ الكريم في كلام الجابري أمرين:

**الأمر الأول:** نسبة مصدر التكوين للقرآن الكريم، وما في هذه الكلمة من ظلال قد تشير إلى سفر التكوين، وأيضاً ما تحتويه بحسب اللغة العربية من التدرج في حصول الشيء وتشكله، ومنافاة ذلك لما يقرره الإسلام من أنّ القرآن كلام الله تعالى الذي لا يحتمل صبغة التغيير والتبدل الذي تحتمله الكتب الأخرى.

**الأمر الثاني:** مفهوم المطابقة الذي يجعله الجابري حاكماً على ترتيب القرآن، يرجع إلى عنصر الرأي والذوق والخبرة في تفسير الحوادث التي لم تُنقل لنا بكلها، الأمر الذي بلا شك يحكمه الاحتمال وتناوشه الظنون والآراء المختلفة والتقدير المتعارضة، والتي

ليس منها شيء يقطع بصحة شيء أو بطلانه، علاوة على أن ذلك الرأي والذوق ليس من شأنه أن يحكم على قضية الترتيب أصلاً؛ لأنها مسألة يُنظر فيها إلى النقل؛ لأن الكلام هو شأن المتكلم، وليس للسامع جهد إلا أن يفهم الكلام على وجهه الذي أراده المتكلم.

هذا ما ينبغي أن يُلاحظ، مع ضرورة التنبه إلى أن الجابري بهذا الهدف الذي اختطه لنفسه يتماهى جداً مع نظرة حداثية تتكون في عنصر (أنسنة النص) و(تاريخانية النص)، وهي نظريات حداثية في فهم النصوص اللغوية تعتمد على تفكيك الدلالات وإزالة الاستقرار الدلالي<sup>(٧٠)</sup>.

### المطلب الثالث: معايير الترتيب النزولي

يقترح الجابري في محاولة ترتيب السور بحسب النزول معيارين عامين: معيار الرواية، ومعيار المنطق، وأما على سبيل التفصيل فإنَّ هناك محددات لهذه المعايير كما يقول الجابري.

#### أولاً: المعايير العامة

أما المعياران على سبيل الإجمال، فيتناولهما الجابري في سياق من إظهار الحاجة لهما وتبريرهما، بحسب التفصيل الآتي:

#### المعيار الأول: الرواية

يتمثل هذا المعيار في الروايات التي تبين أي تواريخ أو علاقات تاريخية تتعلق بآيات القرآن وسوره، وذلك يشمل أسباب النزول، وروايات السيرة النبوية، والأخبار التي تذكر ما يتعلق بنزول السور وترتيبها، كل ذلك حسب رؤية الجابري.

يقول الجابري: «لا يمكن بناء تاريخ من غير موادّ تاريخية، والموادّ التاريخية بالنسبة إلى موضوعنا تقدّمها المرديات، وفي مقدمتها تلك التي تخصّ لوائح ترتيب النزول التي ذكرنا، إضافة إلى التي تتعلق بأسباب النزول وبالسيرة النبوية»<sup>(٧١)</sup>.

كلام الجابري صحيح في أوله، أي إنه لا يمكن لنا أن نبني تاريخاً من غير موادّ تاريخية، والمراد بالتاريخ هنا ترتيب سور القرآن بحسب النزول، والموادّ التاريخية هي التي تكوّن هذا الترتيب النزولي، فالمعنى إذن أن الروايات - وهي بمثابة مواد البناء التاريخية - لا بد أن تشمل هذا البناء وتغطيه، لكن ذلك متعذّر وغير صحيح، ولا يمكن للجابري أن يدعيه أصلاً.

ومن هنا انطلق الجابري إلى المعيار الثاني، ليسد به خلل الفكرة التي يحاول تطبيقها على القرآن.

## المعيار الثاني: المنطق

لكن هل تفي المواد التاريخية التي ذكرها الجابريّ بغرضه من محاولة الترتيب هذه، الجواب: قطعاً لا تفي، ولا تكفي، لذلك نرى الجابريّ يقترح مكملاً آخر يمثل معياراً إضافياً للترتيب النزولي، وهو معيار «المنطق»، ويريد الجابريّ بهذا المعيار اتساق الأجزاء بعضها مع بعض في إطار الكل الذي تنتمي إليه<sup>(٧٢)</sup>.

يقول في هذا المعيار وكيفية إعماله في محاولة الترتيب: «الاعتماد على المرويات وحدها لا يكفي في الوفاء بغرضنا، فلا بد إذن من توظيف المنطق في عملية استثمار المواد التي يقدمها المآثور»<sup>(٧٣)</sup>.

قال الجابري: «فإن دور المنطق أو الاجتهاد لا بد أن يكون مركزاً أساساً على المطابقة بين المسارين: مسار السيرة النبوية، والمسار التكويني للقرآن»<sup>(٧٤)</sup>.

لكن بتأمل قليل وظاهر، يحقّ للباحث أن يسأل الجابري عن طريقة إعمال المنطق في مثل هذه المحاولة، أو بصورة أدقّ: ما هي ضوابط إعمال المنطق هنا؟ فإن المطابقة المفترضة هنا هي بين طرفين؛ الطرف الأول: السيرة النبوية، والطرف الثاني: المسار التكويني للقرآن، وكل منهما مجهول غير معلوم، أما الطرف الأول فلأنّ روايات السيرة النبوية لا تفي بملء الفراغ كله؛ فإنّ الذي وردنا قليل جداً بالنسبة إلى واقع سيرة النبي ﷺ، وأما الطرف الثاني فلأنّ المسار التكويني هو الذي نبغي معرفته أصلاً من عملية الترتيب النزولي، أو هكذا يُفترض على الأقل.

ولا شك أنّ هذا يفرض إشكالاً منطقيّاً عقليّاً على الجابري، وهو أنّ المسار التكويني الذي ليس بمعروف عند الجابري، ضرورة كونه هدفاً له يريد التعرف عليه بواسطة ترتيب النزول، هو أيضاً دليل معرّف على ترتيب النزول، فيصير المسار التكويني مجهولاً ومعروفاً، هذا تناقض، أو بعبارة أخرى يصير المسار التكويني ناشئاً عن ترتيب النزول، وفي نفس الوقت منشئاً لترتيب النزول، هذا دور<sup>(٧٥)</sup>، وهو باطل.

وفي الحقيقة - ولا أخفي عجبني - أحاول أن أنفهم كيف يريد الجابري أن يسعى إلى هذه المحالات الباطلة بهذه الأساليب التي لا تجدي، لكنني لا أجد جواباً مع طول التأمل.

والجابري يظن أنه أغلق باب الاعتراض على مسلكه بقوله: إنه سيُعْمِل المنطق في استثمار المآثور، لكن هيهات هيهات له ذلك، وكيف يصحّ ادعاء المنطق مع هذه الإشكالات التي تعترض ذلك، وإني أقول: إن «المنطق» هنا كلمة لا معنى تحتها، هي فقط كلمة يقولها

الجابري ليستر إشكال الطريقة واعوجاجها، ولو سلمنا له ما يريد، فكيف تكون النتيجة، وهل هي مأمونة أو مضمونة؟ قطعاً لا، وما هذا الذي يقترحه الجابري بهذه الطريقة الفجة إلا هدر لماء القداسة عن نصّ الكتاب الحكيم.

### ثانياً: الأسس والمحددات للمعايير العامة

في ضمن المعايير العامة يضع الجابري محدّداتٍ وأسساً خاصة لترتيب القرآن بحسب النزول، ويعمل الجابري المنطق (الاتساق الداخلي) في تطبيقه لهذه المحدّدات. وبمطالعة ما كتبه الجابري في الموضوع هذا، وجدت أنه يتميز عنده ثلاثة محدّدات لتقسيم سور القرآن وترتيبها.

#### المحدّد الأول: التمييز بين المكي والمدنيّ (طبيعة السورة القرآنية)<sup>(٧٦)</sup>

يشير الجابري بهذا المحدّد إلى مضمون السورة وأسلوبها، ويقترح بناءً على ذلك أن يتّقل بعض السور إلى لائحة السور المكية، وهو لم يأت في ذلك بجديد يُذكر، وغاية ما هنالك أنه يقول بآراء قيلت قبله، من اعتبار السورة مكية أو مدنية، وليس هذا عملاً مؤثراً في أصول البحث (المسار التكويني لنص القرآن)، وإن كان له أثر في ذاته، لكن مما يؤخذ عليه أنه لم يبيّن وجه إلحاق ما يقترحه من السور بالقرآن المكي.

#### المحدد الثاني: وقائع السيرة النبوية<sup>(٧٧)</sup>

عرض الجابري ما سمّاه «لحظات الدعوة المحمدية» في تسلسل تاريخي، ليخلص منه إلى أن وقائع السيرة النبوية من خلال تقسيم مراحل «الدعوة المحمدية» - كما يحلو للجابري أن يسميها - إلى مراحل:

أ - المرحلة السريّة.

ب - بداية التعرض للأصنام وبداية الصراع مع قريش.

ج - مرحلة التعرض للأصنام واضطهاد قريش للمسلمين.

د - مرحلة حصار النبيّ وأهله في شعب أبي طالب.

هـ - مرحلة فكّ الحصار وعرض النبي نفسه على القبائل.

لقد عرض الجابري هذه المراحل بوصفها تزيدنا تبصراً بطريقة التعامل مع القرآن الكريم، حيث يقول: «إن التمييز بين هذه المراحل التاريخية في الدعوة المحمدية ضروري إذا نحن أردنا وضع تصنيف لسور القرآن يساوق وقائع السيرة»<sup>(٧٨)</sup>، وقال: «أما توزيع السور

في هذه المراحل، مرتبةً حسب تاريخ النزول، فأمر صعب للغاية، وهذا ليس راجعاً فقط إلى أن سوراً كثيرة من القرآن تتألف من آيات نزلت في مرحلة، ثم أُضيفت إليها آيات نزلت في مرحلة لاحقة... بل أيضاً لأن ما يطبع الروايات التي يمكن الاستعانة بها في هذا الشأن هو الاختلاف إلى حد التناقض»<sup>(٧٩)</sup>.

ثم ختم الجابري كلامه بالنتيجة الحتمية التي لا بد منها في موضوع بحثي، وهي استحالة وضع قائمة تضم ترتيب السور ترتيباً نزولياً، وذلك بقوله: «ولما كان الأمر كما وصفنا، فما الفائدة إذن في الخوض في مسألة ترتيب النزول»<sup>(٨٠)</sup>.

ولكن الجابري رجع فاعتمد لائحة الترتيب النزولي «المعتمد»، وهي اللائحة التي بينت أنه لا أصل لاعتمادها، ولا أصل لما يدعيه الجابري من أنها معتمدة، وأنها فقط لائحة تقريبية تعبر عن اجتهاد أصحابها في معرفة ما نزل من حيث زمان النزول، لا أكثر ولا أقل، وقد بينت فيما سبق أن أي ترتيب يُدعى أنه ترتيب نزولي لسور القرآن هو ادعاء لا أصل له، وينقضه النقل والعقل.

وعلى كل حال؛ فإنَّ الجابري لم يقدم على الصعيد التطبيقي شيئاً جديداً يُذكر في تدعيم نظريته في التعرف على المسار التكويني لنص القرآن، وغاية ما ذكره إن هو إلا نوع من الترجيح لما وقع في مكته ومدنيته اختلاف بين المفسرين، كضم سورة الزلزلة وسورة الرحمن وسورة الإنسان وسورة البينة وسورة الحج إلى قائمة السور المكية<sup>(٨١)</sup>، وكأن الجابري نظر في فهرس المصحف أو فيما يُذكر إجمالاً في كتب علوم القرآن فوجد هذه السور معدودة «مدنية»، فاقترح أن تُنقل إلى السور «المكية» بناءً على تأمله في موضوعها، وليس هذا بشيء فيما يدعيه من دعوى عريضة بحجم التعرف على «مسار تكوين نص القرآن».

وينجلي وجه الإشكال في ذلك بملاحظة أمرين:

- أن القول عن سورة ما بأنها «مدنية» قد يكون إجمالياً بحسب أغلب آيات السورة، ولا يكون ذلك منافياً لمكية بعض الآيات فيها.

- أن العلامات التي تدل على مدنية السورة أو مكيتها إنما هي علامات أغلبية وليست بالضرورة أن تطرد دائماً، فليس قولنا: القرآن المكي يتناول موضوعات العقائد، والمدني يتناول موضوعات الأحكام، حاصراً نافيّاً أن يكون في المدني ذكر شيء من العقائد أو أن يكون في المكي ذكر شيء من الأحكام.

ولنأخذ سورة الزلزلة مثلاً؛ فقد وردت آثار تدل على مكيتها، وأخرى تدل على مدنيته،

فالترجيح بحسب الرواية، ولا قطع في شيء من ذلك، ولذلك نرى الخلاف بين العلماء، لكن الراجح بحسب الروايات أنها مدنية فُعدت في المدني.

وقد يكون كلام الجابري مبنياً في كثير منه على توهمات منه، أو اعتبار لأقوال مرجوحة وضعيفة، يقول: «وأما سورة القلم التي تصنّف ضمن السور الأوائل، وهناك من يجعلها أول سورة نزلت، فنحن نرجح أن يكون تاريخ نزولها متأخراً لعدة أسباب، منها: أنها تجادل المشركين وتسميهم مكذبين، وهذا جدل ينتمي إلى مرحلة متأخرة، ثم هي تنتقد الأصنام، فضلاً عن ورود بعض القصص فيها (قصة أصحاب الجنة، وجزء من قصة يونس)، وهذا يجعلها تنتمي إلى مرحلة التعرض للأصنام»<sup>(٨٢)</sup>.

وكلام الجابري هنا ضعيف؛ لأنه يفترض أنّ مجادلة المشركين وانتقاد الأصنام لا تكون في أول دعوة الإسلام، بل لا بدّ أن تكون في المرحلة الجهرية<sup>(٨٣)</sup>، فمن ثمّ لا تكون سورة القلم من أول ما نزل كما جاء في الروايات، وكلامه غير صحيح؛ لأن كون الدعوة سرية لا ينافي مجادلة المشركين ودعوتهم وانتقاد عبادة الأصنام، فإنها دعوة على كل حال، ولا يكون في الدعوة سكوت وعدم مجادلة، ولكن الفرق بين الدعوة الجهرية والسرية لا يكمن في هذا، بل المراد بالجهرية أن تُظهر على رؤوس الأشهاد، وأن يُدعى إليها كل أحد بصورة جهرية وعامة، وليس المراد بها أنه لم يكن يعلم بها أحد، ولا تتصدى لإبطال الباطل من عبادة الأصنام وكفر المشركين، كما يتوهم الجابري.

وعلى الرغم من أنّ ما قدمه الجابري لا يحقق هدفه المنشود وهو «التعرف على مسار تكوّن النص»، نراه لا يحقق فرقاً كبيراً في الواقع، فعلى كل حال تظلّ السورة من أول ما نزل في الجملة، وهي مكية أيضاً.

ومثل هذا التوهم ما سطره في كلامه على سورة المزمل، حيث ادّعى أنها مدنية، واستدل على ذلك بما روي من روايات في نزول قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ، وَثُلُثَهُ، وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ﴾ [المزمل: ٢٠]، ولم يذكر رواية بعينها، واستدل أيضاً بقوله سبحانه في مطلع السورة: ﴿أَوْزِدْ عَلَيْهِ وَرَقِلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ [المزمل: ٤]، وزعم أنه يقتضي وجود عدد جيد نزل من آيات القرآن حتى يصحّ القيام بها، وهذا يرشّح تأخرها نسبياً بخلاف ما يُروى من أنها من أوائل ما نزل<sup>(٨٤)</sup>.

ووجه التوهم أن المفسرين متفقون على تأخر نزول قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ، وَثُلُثَهُ، وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ﴾ [المزمل: ٢٠]، إلا أنهم اختلفوا في مقدار ذلك التأخر، وتدلّ الروايات على أنه تأخر سنة أو أكثر، كما جاء في رواية الحاكم في «المستدرک»

عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ، قَالَ: قُلْتُ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَخْبِرِينِي عَنْ قِرَاءَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَتْ: لَمَّا أَنْزَلَ عَلَيْهِ ﴿يَتَأْتِيَ الْمُرْمِلُ\* فَوَالْتِلْ لِأَقِيلًا﴾ [المزمل: ١-٢] قَامُوا سَنَةً حَتَّى وَرِمَتْ أَقْدَامُهُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا نَتَسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْحُومٌ﴾ [المزمل: ٢٠]. قال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»<sup>(٨٥)</sup>. ويجاب عن الاستدلال الثاني بأن القيام يصح بما كان قد نزل من القرآن الكريم أيًا كان مقداره، وقد روي أنّ رسول الله ﷺ قام بعض الليالي بآية، وأيضًا حصول القيام يتحقق بالذكر والفكر والحمد والشكر، وذلك أعم من أن يكون بقراءة القرآن خاصة.

وينبغي التنبيه إلى أنّ كلام الجابري وغيره ممن يحاولون ما يحاوله لا يستقرّ على ساق، ولا يثبت على قدم، بل هو مجرد دعاوى وتمويهات وذوقيات وشخصية، وقد نبه على ذلك الشيخ محمد عبد الله دراز، حيث قال: «إن كلمات (الصدمة العنيفة)، و(الجو الغريب) ونحوها من العبارات المألوفة والقوالب الجارية على أقلام الكتاب لا تقنع طالب الحقّ ما دامت تحلق في سماء هذا العموم المطلق الذي لا يُطبّق على مثال معين...»<sup>(٨٦)</sup>.

إذن؛ يخلص لي في آخر هذا المطلب أنّ الجابري اضطر لأن ينكر الفائدة من ترتيب النزول، وهي التي كانت هدفًا له فيما سبق، ثم راح بعد إقراره هذا بين الإنكار والإقرار، فتارة يقول كما نقلت فيما سبق: «فما الفائدة إذن في الخوض في مسألة ترتيب النزول؟»، وتارة يقول عن اللائحة التي ترتب السور حسب النزول: «ليست هناك لائحة غيرها، وليس بالإمكان بناء لائحة جديدة تحلّ محلها، ولكن بالإمكان التعامل معها، بفضل ما ذكرنا، بكثير من الوعي والتبصر...»<sup>(٨٧)</sup>.

أرى أنّ الجابري وقف موقفًا محيرًا من هذه المسألة، وذلك بسبب تمسكه بعنصر الزمان في ترتيب سور القرآن الكريم، والواقع أنه لا حاجة للتمسك بهذا العنصر، وذلك لوجود عنصر آخر هو الترتيب المصحفي الذي يُعد جزءًا من نظم القرآن، وبه يظهر تناسب السور وتناسقها كأنها جملة واحدة فُصلت تفصيلًا، لكن الجابري لا يمكن له أن يتخلى عن عنصر الزمان في ظل ما ذكرته سابقًا من هدفه إلى ربط التنزل القرآني بالزمان بوصفه نصًا بيانيًا مفتوحًا، كما قال الجابري، لا بوصفه بناء هيكلية جامدًا، وقد بينت ما تحت هذه الكلمات من حقائق إنكار الوحي وكون القرآن كتابًا خالدًا له قداسته، وله نفاذية في اللفظ والمعنى، والقالب والمضمون، وكيف لا؟ وهو الكتاب الوحيد الذي حظي بهذه الرتبة من الحفظ والتناقل المتواتر على مرّ العصور، وجعله الله الكتاب الخالد للرسالة الخالدة للنبيّ الخاتم صلوات الله وسلامه عليه.

## الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:  
في ختام هذا البحث الذي قدّمت فيه نقدًا لنظرة الجابري لموضوع ترتيب سور القرآن،  
وأسّست له بذكر ما قيل في هذه المسألة عند العلماء، فقد خلصت إلى النتائج والتوصيات الآتية:

### النتائج

- الترتيب المصحفي ترتيب توقيفي، لم يكن باجتهادٍ من الصحابة رضي الله عنهم، وهو قول جمهور العلماء في مسألة الترتيب المصحفيّ.

- حديث ابن عباس رضي الله عنهما يكاد يكون هو الدليل المعتمد الوحيد عند القائلين بالاجتهاد، والاستدلال به غير صحيح؛ لضعفه سندًا، وعلته متنا، ومثل هذا الحديث لا يجوز أن يكون مستندًا لمثل هذا المطلوب.

- الترتيب النزوليّ مستند إلى بعض الروايات الضعيفة في سندها ومعناها، لضعفها وعدم دلالتها على الترتيب النزوليّ، ثم لمخالفتها لروايات أخرى أقوى منها وأجدر بالاتباع.

- يرى الجابري أن ترتيب السور المصحفي لا معيار له إجمالًا، وأنه من الضروري أن ترتب سور القرآن ترتيبًا نزوليًا.

- يهدف الجابريّ من قضية الترتيب النزولي إلى مطابقة مسار الدعوة لمسار تكوّن نصّ القرآن الكريم، تحت عنوان «المسار التكويني لنص القرآن الكريم»، معتمدًا في ذلك على خصائص القرآن المكي والمدني، وروايات أول ما نزل وآخر ما نزل.

- يقوم رأي الجابريّ في مسألة ترتيب النزول على عنصر (الأنسنة) و(تاريخانية النصّ)، وهما من خصوصيات الطريقة الحدائثية في تفسير النصوص، التي تساوي بين القرآن وغيره من الكلام، وتعدّ امتدادًا لأعمال المستشرقين في هذا الصدد.

### التوصيات

دراسة أثر دعوى المسار «التكوينيّ للنصّ القرآنيّ عند الجابريّ» في تفسيره للقرآن الكريم المسمى «فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول».

إبراز العناصر الحدائثية والاستشراقية في جهود الجابريّ لتفسير القرآن الكريم وآثار ذلك في الأحكام الشرعية المستفادة من النصوص.

## المراجع والمصادر

- الأسمري، شايح بن عبده، مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره، مجلة الجامعة الإسلامية بالمنورة، الجامعة الإسلامية، العدد (١١٥)، السنة (٣٤)، ٢٠٠٢م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه «صحيح البخاري»، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، (ط١).
- بو عصاب، سعيد، القرآن الكريم بين ترتيب المصحف وترتيب النزول، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات القرآنية، المغرب، الرباط، ٢٠١٧م، (ط١).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ)، دلائل النبوة، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ١٩٨٨م، (ط١).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ)، المدخل إلى علم السنن، تحقيق محمد عوامة، دار المنهاج، جدة، ٢٠١٦م، (ط١).
- الجابري، محمد عابد (٢٠٠٦)، مدخل إلى القرآن، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، (ط١).
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م، (ط١).
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، (ط١).
- خليفة، إبراهيم عبد الرحمن، بحثان حول سور القرآن، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٤م، (ط١).
- دروزة، محمد عزت، التفسير الحديث- مرتب حسب ترتيب النزول، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨٣هـ.
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، (ط٣).
- ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت٥٩٥هـ)، تهافت التهافت- انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، (ط٤).

- ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥هـ)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧م، (ط ١).
- ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥هـ)، (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل)، تقديم وشرح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م، (ط ١).
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (ط ٣).
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧م، (ط ١).
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م، (ط ١).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، (شرحه الشيخ عبد الله دراز)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م، (ط ١).
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م، (ط ١).
- أبو شهبة، محمد بن محمد بن سويلم (ت ١٤٠٣هـ)، المدخل لدراسة القرآن الكريم، مكتبة السنة، القاهرة، ٢٠٠٣م، (ط ٢).
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المسمى التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.
- صالح، جاد الله بسام (٢٠١٥)، إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة، دار النور المبين، عمان، (ط ١).
- صالح، جاد الله بسام، نظرية الوضع اللغوي وعوامل الاستقرار الدلالي في التواصل والإفهام- دراسة تحليلية نقدية، بحث محكم منشور ضمن أعمال مؤتمر النقد الأدبي السادس عشر بعنوان «إشكالية المنهج في الدراسات الأدبية والنقدية واللغوية»، جامعة اليرموك، تموز، ٢٠١٨.
- الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير (ت ٧٠٨هـ)، البرهان في ترتيب سور القرآن، دراسة وتحقيق محمد شعباني، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، ١٩٩٠م.
- عباس، فضل حسن (٢٠١٥م)، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار النفائس، عمان، (ط ٢).

- عباس، فضل حسن (٢٠٠٧م)، غذاء الجنان بثمر الجنان - محاضرات في علوم القرآن، دار النفائس، عمان، (ط١).
- عتر، نور الدين (٢٠١٢م)، علوم القرآن الكريم، دار البصائر، القاهرة، (ط١).
- غزلان، عبد الوهاب عبد المجيد، البيان في مباحث من علوم القرآن، مطبعة دار التأليف، مصر.
- كركوب، عبد العالي، محمد عابد الجابري: حياته، مؤلفاته، مماته، مقال منشور بصحيفة الحوار المتمدن، العدد (٤٤٥٦)، ٢٠١٤م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- نوفل، أحمد، قراءة نقدية لمدخل الجابري للقرآن، مقال منشور في مجلة البيان، الشبكة العنكبوتية، ٢٠١٠م.



## الهوامش

- (١) انظر المصادر الآتية في السيرة الذاتية لمحمد عابد الجابري، وهي مصادر حديثة تناسب شخص المترجم له:  
 نوفل، أحمد، «قراءة نقدية لمدخل الجابري للقرآن»، مقال منشور في مجلة البيان، الشبكة العنكبوتية، ٢٠١٠م.
- كركوب، عبد العالي، «محمد عابد الجابري: حياته، مؤلفاته، مماته»، مقال منشور بصحيفة الحوار المتمدن، العدد ٤٤٥٦ - ٢٠١٤م.
- «محمد عابد الجابري.. سيرة مفكر»، أرشيف موقع الجزيرة على الشبكة العنكبوتية، من خلال مقابلات شخصية، منشور على موقع الجزيرة: aljazeera.net.
- محمد عابد الجابري، سيرة ذاتية، موقع الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).
- (٢) انظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت٥٩٥هـ)، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» أو «نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل»، تقديم وشرح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م، (ط١).
- (٣) انظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت٥٩٥هـ)، «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل» (الدين والمجتمع)، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧م، (ط١).
- (٤) انظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت٥٩٥هـ)، «تهافت التهافت - انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار»، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، (ط٤).
- (٥) انظر في تحليل بعض آراء الجابري الفكرية بخصوص المعجزة وإعجاز القرآن: صالح، جاد الله بسام (٢٠١٥)، «إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة»، دار النور المبين، عمان، (ط١)، ص ٢٩١-٣١٠.
- (٦) ممن ذهب إلى ذلك من القدماء البيهقي وابن عطية، ومن المحدثين الزرقاني، انظر: الزرقاني، محمد عبد العظيم، «مناهل العرفان في علوم القرآن»، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (ط٣)، ج ١، ص ٣٤٩، وانظر أدلة القائلين بذلك: غزلان، عبد الوهاب عبد المجيد، «البيان في مباحث من علوم القرآن»، مطبعة دار التأليف، مصر، ص ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٣.

- (٧) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ)، «المدخل إلى علم السنن»، تحقيق محمد عوامة، دار المنهاج، جدة، ٢٠١٦م، (١ط)، ج٢، ص٥٠١.
- (٨) أبو شهبة، محمد بن محمد بن سويلم (ت١٤٠٣هـ)، «المدخل لدراسة القرآن الكريم»، مكتبة السنة، القاهرة، ٢٠٠٣م، (٢ط)، ص٣٢٩.
- (٩) انظر آراء هؤلاء العلماء بالتفصيل في هذه المسألة مع عباراتهم التي ساقوها في ذلك: السيوطي، «الإتقان في علوم القرآن»، ج١، ص٢١٦-٢١٩.
- (١٠) الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير (ت٧٠٨هـ)، «البرهان في ترتيب سور القرآن»، دراسة وتحقيق محمد شعباني، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، ١٩٩٠م، ص١٨٢.
- (١١) انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت٧٩٤هـ)، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧م، (١ط)، ج١، ص٢٥٧. وانظر: السيوطي، «الإتقان في علوم القرآن»، ج١، ص٢١٦.
- (١٢) انظر الأدلة بصورة مفصلة: عباس، فضل حسن، «إتقان البرهان في علوم القرآن»، دار النفائس، عمان، ٢٠١٥م، (٢ط)، ج١، ص٤٤٢ وما بعدها.
- (١٣) انظر تفصيل هذا الاستدلال والجواب على ما يرد عليه: غزلان، «البيان في مباحث من علوم القرآن»، ص٢٣١.
- (١٤) غزلان، «البيان في مباحث من علوم القرآن»، ص٢٣٢.
- (١٥) انظر مزيداً من الآثار: عباس، «إتقان البرهان»، ج١، ص٤٤٢ وما بعدها.
- (١٦) الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، «المستدرک علی الصحیحین»، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م، (١ط)، ج٢، ص٢٤٩، حديث رقم (٢٩٠١).
- (١٧) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ)، «دلائل النبوة»، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ١٩٨٨م، (١ط)، ج٧، ص١٤٧.
- (١٨) مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، «المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ»، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، حديث رقم (٨٠٤).
- (١٩) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه» «صحيح البخاري»، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، (١ط)، كتاب فضائل القرآن، باب فضل المعوذات، حديث رقم (٥٠١٧).

- (٢٠) انظر: عتر، «علوم القرآن الكريم»، ص ٤٥.
- (٢١) في أصل الكتاب: «إلى»، والصواب ما أثبتته. والله أعلم.
- (٢٢) الغرناطي، «البرهان في ترتيب سور القرآن»، ص ١٨٣-١٨٤.
- (٢٣) خليفة، «بحثان حول سور القرآن»، ص ٤٩-٥٠. وانظر: عباس، فضل حسن، «غذاء الجنان بشمر الجنان - محاضرات في علوم القرآن»، دار النفائس، عمان، ٢٠٠٧م، (ط ١)، ص ٧٤-٧٥، حيث كتب بصورة مختصرة عن ترتيب السور في مبحث علم المناسبات.
- (٢٤) بو عصاب، سعيد، «القرآن الكريم بين ترتيب المصحف وترتيب النزول»، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات القرآنية، المغرب، الرباط، ٢٠١٧م، (ط ١)، ص ٤٩-٥٢.
- (٢٥) غزلان، «البيان في مباحث من علوم القرآن»، ص ٢٣٠.
- (٢٦) ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، «مسند الإمام أحمد بن حنبل»، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، (ط ١)، ج ١، ص ٤٦٠، وانظر حكم المعلقين على الرواية حيث حكموا عليها بالضعف والنعارة.
- (٢٧) عتر، نور الدين، «علوم القرآن الكريم»، دار البصائر، القاهرة، ٢٠١٢م، (ط ١)، ص ٤٣.
- (٢٨) المرجع السابق، ص ٤٣.
- (٢٩) انظر: خليفة، إبراهيم عبد الرحمن، «بحثان حول سور القرآن»، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٤م، (ط ١)، ص ٦٢، وانظر تفصيله فيما بعد ذلك.
- (٣٠) انظر: الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، ج ١، ص ٢٥٧.
- (٣١) انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، «الإتقان في علوم القرآن»، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م، ج ١، ص ٣٨ وما بعدها، وقد تناول العلامة الشيخ إبراهيم خليفة كلام السيوطي بالدراسة في بحث له رجعت إليه في هذا البحث.
- (٣٢) الجابري، محمد عابد (٢٠٠٦)، مدخل إلى القرآن، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، (ط ١)، ص ٢٣٩.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٢٤٠.
- (٣٤) انظر: السيوطي، «الإتقان في علوم القرآن»، ج ١، ص ٣٩.
- (٣٥) ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ)، «الطبقات الكبرى»، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م، (ط ١)، ج ٢، ص ٢٨٣-٢٨٤.
- (٣٦) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي (ت ٧٩٠هـ)، «الموافقات في أصول الشريعة»، (شرحه الشيخ عبد الله دراز)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م، (ط ١)، ص ٦٩٣.

- (٣٧) الشاطبي، «الموافقات»، ص ٧١٢.
- (٣٨) الأسمري، شايح بن عبده، «مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي في مباحث من علوم القرآن الكريم وتفسيره»، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، العدد (١١٥)، السنة (٣٤)، ٢٠٠٢م، ص ٥٧.
- (٣٩) الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٣٣.
- (٤٠) المرجع السابق، ص ٢٣٣.
- (٤١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.
- (٤٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤.
- (٤٣) ابن حنبل، «مسند الإمام أحمد بن حنبل»: ج ١، ص ٤٦٠، وقد سبق تضعيف هذه الرواية في المبحث الأول.
- (٤٤) الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٣٤.
- (٤٥) انظر ما سبق في المبحث الأول.
- (٤٦) ابن حنبل، «المسند»، ج ٢٨، ص ١٨٨، وحكم عليه المعلقون بالحسن.
- (٤٧) انظر: الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٣٥.
- (٤٨) انظر: المرجع السابق، ص ٢٣٧.
- (٤٩) انظر: الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٣٩.
- (٥٠) دروزة، محمد عزت، «التفسير الحديث-مرتب حسب ترتيب النزول»، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨٣هـ، ج ١، ص ٩.
- (٥١) انظر: الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٣٩ الهامش.
- (٥٢) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المسمى التحرير والتنوير»، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ، ج ٣، ص ١٤٤.
- (٥٣) انظر: الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٠.
- (٥٤) خليفة، «بحثن حول سور القرآن»، ص ٨٧.
- (٥٥) الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٠.
- (٥٦) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٠-٢٤٢.
- (٥٧) ليس من غرض البحث أن يُدرَس ترتيب نولده أو عمل المستشرقين بخصوص ترتيب سور القرآن، بل الغرض هو دراسة رأي الجابري في عمل المستشرقين.

- (٥٨) الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٣.
- (٥٩) انظر: الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٣.
- (٦٠) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٣.
- (٦١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.
- (٦٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٣٩.
- (٦٣) انظر: الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٤.
- (٦٤) ليس هذا محلّ بيان هذه التناسقات، لكن الكاتبين قد أغنوا المكتبة الإسلامية القرآنية بشتى أنواع التأليفات بهذا الصدد، تحت عنوان إعجاز القرآن بأنواعه المتعددة، وذلك بقطع النظر أيضًا عما يمكن أن يعترض تلك الدراسات من وجوه النقص أو الخلل.
- (٦٥) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، «مفاتيح الغيب»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، (ط ٣)، ج ٢، ص ٢٦٩.
- (٦٦) خليفة، «بحثان حول سور القرآن»، ص ٤٩-٥٠.
- (٦٧) ليس هذا محلّ بيان هذه التناسقات، لكن الكاتبين قد أغنوا المكتبة الإسلامية القرآنية بشتى أنواع التأليفات بهذا الصدد، تحت عنوان إعجاز القرآن بأنواعه المتعددة، وذلك بقطع النظر أيضًا عما يمكن أن يعترض تلك الدراسات من وجوه النقص أو الخلل.
- (٦٨) الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٤.
- (٦٩) الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٥.
- (٧٠) صالح، جاد الله بسام، «نظرية الوضع اللغويّ وعوامل الاستقرار الدلاليّ في التواصل والإفهام- دراسة تحليلية نقدية»، منشور ضمن أعمال مؤتمر النقد الأدبيّ السادس عشر بعنوان: إشكالية المنهج في الدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، جامعة اليرموك، تموز، ٢٠١٨، ج ٢، ص ٣٠٦-٣١١.
- (٧١) الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٤.
- (٧٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٤، الهامش.
- (٧٣) انظر: الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٤، الهامش.
- (٧٤) المرجع السابق، ص ٢٤٥.
- (٧٥) الدّور: افتقار الشيء إلى شيء ثانٍ، بحيث يكون ذلك الشيء الثاني تابعًا لثبوت الأول، أبو بعبارة أسهل بالتمثيل: أن يكون الأب معتمدًا في وجوده على الابن، مع أن الابن لا يوجد إلا بعد وجود الأب. انظر: الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦هـ)، «التعريفات»، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م، (ط ١)، ص ١٠٥.

- (٧٦) الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٤٥.
- (٧٧) المرجع السابق، ص ٢٤٦-٢٥٠ وما بعدها.
- (٧٨) المرجع السابق، ص ٢٥٤.
- (٧٩) المرجع السابق، ص ٢٥٤.
- (٨٠) المرجع السابق، ص ٢٥٤.
- (٨١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٦.
- (٨٢) المرجع السابق، ص ٢٤٧.
- (٨٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٨.
- (٨٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٧.
- (٨٥) الحاكم، «المستدرک علی الصحیحین»، کتاب التفسیر، باب تفسیر سورة المزمّل، ج ٢، ص ٥٤٨،  
حدیث رقم (٣٨٦١).
- (٨٦) دراز، محمد عبد الله، «حصاد قلم»: ص ٤٨، نقلًا عن بو عصاب، «القرآن الكريم بين ترتيب المصحف  
وترتيب النزول»، ص ٤٨.
- (٨٧) الجابري، «مدخل إلى القرآن»، ص ٢٥٤.



# التيسير وأثره في الخلافات الفقهية عند الأئمة الشافعية «كتاب الطهارة» أمودجاً دراسة مقاصدية الدكتور نشأت نايف الحوري\*

تاريخ قبول النشر: ٣٠/١٠/٢٠١٩م

تاريخ وصول البحث: ٧/٩/٢٠١٩م

## ملخص

يدور الموضوع على أهمية منح التيسير ورفع الحرج في الخلافات الفقهية بين الأئمة الشافعية، والوقوف على أثر الخلاف المتعلق بالتيسير ورفع الحرج، وذلك ببيان الأقوال والاستدلالات الفقهية، مع التفريق بين الأقوال المعتمدة والمعتبرة والمشهورة في المذهب، ومتى يجوز تقليد الأقوال غير المعتمدة والمشهورة والمعتبرة، واقتصر البحث على المسائل الخلافية في المذهب الشافعي من كتاب الطهارة، كحكم نية الاغتراف، وكراهة استعمال الماء المشمس، وأحكام المتحيرة، وحمل المصحف للصبى الذي لم يبلغ، إلى مثل هذه المسائل، كما انصبّ البحث على أثر الخلاف في مسائل التيسير ورفع الحرج على غير المعتاد عند الباحثين، حيث إن الباحثين تدور أبحاثهم على عموم التيسير ورفع الحرج، لا على أثر التيسير في الخلاف الفقهي. كلمات مفتاحية: تيسير. حرج. طهارة. شافعية.

## Abstract

"Facilitation and its Impact on Jurisprudential Differences amongst Shafie Imams"

"Book of Purity" as Model:

A Maqasid-Oriented Study

By Dr. Nash'at Al-Hawari

This paper sheds light on the importance of facilitation and removing hardship in relation to jurisprudential difference amongst the Shaafa'i Imams, and its impact on this topic. It also explains the opinions of jurists and their jurisprudential proofs along with drawing a distinction between the reliable, the considerable and the widespread opinions, and when it is permissible to practice Taqlid with opposite opinions. This paper is limited to examining the controversial issues within the Shafi'i school from the book of purity.

Key words: Facilitation, hardship, purity, Shafie

\* د. نشأت الحوري، دكتوراه في أصول الفقه، باحث في دائرة الإفتاء.

## المقدمة

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

من تمام نعمة الله تعالى أن شرع الشرائع لأحكام وغايات مقاصدية، ومن بين هذه الغايات التيسير ورفع الحرج، وهي من القواعد المهمة في عالم الشريعة والمقاصد العامة، والذي يتطلب في بعض الحالات عدم التشديد في المسائل التي يغلب فيها التعذر، ومشقة الاحتراز ورفع الحرج، كما نقف في هذا البحث على بعض المسائل لا جميعها في كتاب الطهارة، حيث كان للتيسير ورفع الحرج ومشقة الاحتراز أثر في الخلاف بين أئمة المذهب الشافعي.

وقد دلت النصوص القاطعة على صحة هذه القاعدة، كما اتفق العلماء على صحتها والعمل بها، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقالت السيدة عائشة رضي الله عنها: «ما خيّر رسول الله ﷺ بين أمرين، أحدهما أيسر من الآخر، إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً، كان أبعد الناس منه»<sup>(١)</sup>.

وهناك كثير من كتب القواعد من المذاهب الأربعة نصت على ذكر القاعدة أو ألمحت إليها، وكذلك المسائل المتضمنة للتريخيص المبنوثة في كتب الفقه<sup>(٢)</sup>.

كما يجب التنبيه على أمرين هامتين:

الأول: اقتصر في ذكر الخلاف على المذهب الشافعي لضرورة وغاية البحث.

الثاني: لا بد أن نفرّق بين الأقوال المعتمدة في المذهب الشافعي عن غيرها من الأقوال المعتمدة وغير المعتمدة والمشهورة والضعيفة في المذهب الشافعي، ملخصاً ما قاله صاحب «التقريرات السديدة»: «وتم تحقيق المذهب على يدي النووي والرافعي، واستقرت على يدي ابن حجر الهيتمي والرملي، وارتضى العلماء المتأخرون كتبهم في الفتوى، فما اتفق عليه النووي والرافعي فهو المعتمد، وإن اختلفا قدم النووي، وتجاوز الفتوى بقول كل منهما، وما اتفق عليه ابن حجر والرملي في المسائل التي لم تُبحث من قبلهما فهو المعتمد، وإن اختلفا فأهل الحجاز وحضرموت يقدّمون ابن حجر، وأهل الشام ومصر يقدّمون الرملي، وبقيّة أصحاب التأليف يجوز العمل بكل منها، إلا ما إذا تبين أنه غلط، أو سهو، أو ضعيف»<sup>(٣)</sup>.

## مشكلة الدراسة

تكمن إشكالية البحث في قدرته على الإجابة عما يلي:

- ما أهم جوانب التيسير في الفقه الشافعي؟
- ما دواعي خلاف أئمة الشافعية في المسائل التي يغلب فيها المشقة ورفع الحرج؟
- ما ضوابط الأخذ بجوانب ومسائل التيسير؟
- ما أثر التيسير في الترجيحات الواردة في المسائل المختلف فيها بين أئمة الشافعية؟

## أهداف الدراسة

- مدى اعتبار الأخذ بأقوال أئمة المذهب الشافعي من حيثُ الدليلُ على التيسير ورفع الحرج.
- اتباع الدليل الشرعي من خلال أئمة المذهب مع مراعاة حال المستفتي.
- مواطن التيسير على الناس في المسائل التي يعسر فيها الاتباع للمقلد، مع ذكر ضوابط التيسير التي ذكرها علماء الأصول.
- مدى صلاح الخلافات المعتمدة عند أئمة المذهب لبعض الأحوال، والامكنة، والأزمنة.
- إظهار منهج التيسير في الفقه الشافعي من خلال الاستدلال الشرعي دون اتباع الهوى أو التشهي.
- تقديم صورة واضحة للمفتي، لاستقراء حال المستفتي، ومعرفة حاله من خلال السبر والنظر في الأقوال المعتمدة والأدلة الشرعية.

## الدراسات السابقة

- لم أجد أبحاثاً تبين أثر التيسير في الخلافات الفقهية؛ لأنّ الباحثين تدور أبحاثهم على عموم التيسير ورفع الحرج، لا على أثر التيسير في الخلاف الفقهي، ومن بين هذه الكتب التي بحثت في عموم التيسير ورفع الحرج، ورجعتُ إليها في البحث:
- «رفع الحرج في الشريعة الإسلامية» (رسالة دكتوراه)، د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحثين، ط دار النشر الدولي بالرياض، ١٤١٦هـ.

- «الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكُلية»، محمد صديق البورنو، مؤسسة الرسالة، (ط ١)، ٢٠٠٢.

- «القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير»، عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، (ط ١)، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

## منهج البحث

اتبعت في كتابة البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي المتمثل في النقاط الآتية:

- استقراء المادة العلمية من أمهات الكتب الفقهية في المذهب الشافعي.
- تحرير المسائل التي يُراد بحثها من خلال تسليط الضوء على مواطن التيسير.
- ذكر الخلافات بين أئمة الشافعية المعتمدة والمشهورة.
- الإشارة الى المذاهب الأربعة المعتمدة التي تُسند الترجيح بين أئمة الشافعية.
- الوقوف على سبب الخلاف في مسائل التيسير ورفع الحرج على غير المعتاد عند الباحثين، حيث إن جهد الباحثين ينصب على عموم التيسير، لا على أثر التيسير في الخلاف الفقهي.

- أعتد في النقل على كتب المذهب الشافعي.

- ذكر النتائج والتوصيات والمراجع والمصادر.

## خطة البحث

المبحث الأول: التيسير: تعريفه، أهميته، ضوابطه.

المطلب الأول: تعريف التيسير لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: أهمية قاعدة التيسير عند الفقهاء والأصوليين.

المطلب الثالث: ضوابط التيسير ورفع الحرج عند الفقهاء والأصوليين.

المبحث الثاني: أثر التيسير في الخلافات الفقهية عند الأئمة الشافعية (كتاب الطَّهارة) أنموذجًا، ذكرت فيها أربع عشرة مسألة:

المسألة الأولى: كراهة استعمال الماء المشمَّس.

المسألة الثانية: بية الاغتراف.

- المسألة الثالثة: ماء ان يصح بهما التطهر انفرادًا لا اجتماعًا.
- المسألة الرابعة: استعمال السواك للصائم
- المسألة الخامسة: خضاب السواد للمرأة.
- المسألة السادسة: حكم الانغماس بالماء بنية الوضوء.
- المسألة السابعة: غَسْل الأَقْلَف (غير المختون) للميت.
- المسألة الثامنة: تيمم المريض حالة الشك أن الماء يضره.
- المسألة التاسعة: حكم القضاء لِمَاسِحِ الجبيرة.
- المسألة العاشرة: أحكام السحب والتلفيق للحائض.
- المسألة الحادية عشرة: اللون والرائحة معًا بمحل واحد في النجاسة المتوسطة في حالة تعذر إزالتهما.
- المسألة الثانية عشرة: حمل المصحف للصبي المميّز المحدث الذي لم يبلغ.
- المسألة الثالثة عشرة: حكم وقوع ما ليس له نفس سائلة كالذباب، والبعوض، والخنافس، والعقارب، في الماء القليل.
- المسألة الرابعة عشرة: أحكام المتحيّرة.
- النتائج والتوصيات
- المصادر والمراجع



## المبحث الأول

### التيسير، تعريفه، أهميته، وضوابطه

#### المطلب الأول: تعريف التيسير لغةً واصطلاحاً

تعريف التيسير لغةً: في «الصحاح»: «(يسر) اليُسْرُ: نقيض العُسْرِ، وكذلك اليُسْرُ، مثل عُسْرٍ وَعُسْرٍ»<sup>(٤)</sup>، وفي «لسان العرب»: «(اليسر): اللين والانقياد، يكون ذلك للإنسان والفرس، وقد يَسَّرَ يَسِّرُ، ويأسره: لاينه»<sup>(٥)</sup>.

أما في الاصطلاح: فالمقصود بالتيسير عند الفقهاء والأصوليين:

هو التخفيف ورفع الحرج عن المكلفين بحسب أحوالهم، تحت قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور».

«معنى هذه القاعدة أن من العبادات ما إذا قدر المكلف على بعضها وعجز عن بعض لم يلزمه الإتيان بما قدر عليه، استثناءً من الأصل الذي هو لزوم المكلف ما قدر عليه من العبادة وسقوط ما عجز عنه، الذي عبّر عنه بعض العلماء بقاعدة: الميسور لا يسقط بالمعسور»<sup>(٦)</sup>.

#### المطلب الثاني: أهمية قاعدة التيسير ورفع الحرج عند الفقهاء والأصوليين

والفقهاء - رحمهم الله - يستدلون بهذه القاعدة الفقهية كثيرًا، ويذكرونها في مباحث التكليف والقواعد الفقهية، وأحكام وشروط العبادات وأركانها، وما يسقط منها وقت العجز، وما لا يسقط، إلا أنهم لم يفرّدوا لها محلًا خاصًا كغيرها من القواعد الفقهية الأخرى التي لربما لا تقلُّ عنها أهمية، وأحصي هذا المنهج عند فقهاء الشافعية في جميع كتبهم من غير استثناء في الفقه والأصول، ككتاب العز بن عبد السلام «قواعد الأحكام»، والسيوطي والسبكي كتاب «الأشباه والنظائر»، وعبروا عنها بالفاظ تكاد أن تُفهم بلفظ واحد، ويديرها البعض تحت قاعدة: «المشقة تجلب التيسير»، «إذا ضاق الأمر اتسع»، «الميسور لا يسقط بالمعسور»، كما ذكرت عند المذاهب الفقهية الأخرى بذات القواعد واعتبارها.

قال السبكي: «وهي من أشهر القواعد المستنبطة من قوله ﷺ: «وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا»

مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»<sup>(٧)</sup> «(٨).

وقال السبكي في معرض آخر: «المشقة تجلب التيسير، وإن شئت قلت: إذا ضاق الأمر اتسع. وقد عزا الخطابي هذه العبارة إلى الشافعي رضي الله عنه عند كلامه على الذباب يقع في الماء القليل، ويقرب منها الضرورات تبيح المحظورات»<sup>(٩)</sup>.

وعليه؛ فإن قاعدة التيسير ورفع الحرج قاعدة مشهورة عند علماء المذاهب بما نعجز عن حصره في بحث واحد، واكتفيت بالإشارة إلى أقوال الفقهاء من أهل الأصول ذكرًا لا حصرًا.

### المطلب الثالث: ضوابط قاعدة التيسير ورفع الحرج عند الفقهاء والأصوليين

دلّت النصوص القاطعة على صحّة هذه القاعدة، كما اتّفق العلماء على صحّتها والعمل بها، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقالت السيدة عائشة رضي الله عنها: «ما خيّر رسول الله ﷺ بين أمرين، أحدهما أيسر من الآخر، إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً، كان أبعد الناس منه»<sup>(١٠)</sup>.

وقد عدّ الفقهاء لقاعدة التيسير ضوابط متعدّدة، تلتخصّ في الأمور التالية:

أولاً: أن يكون دليل التيسير ثابتاً بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، وعدم مجاوزة النص القطعي في الأخذ بالتيسير، فلا بد أن يستند إلى دليل شرعي وإلا يُعد لاغيًا.

قال محمد البورنو: «لا ريب أن الله تعالى أمر بتقديم كتابه وسنة رسوله ﷺ على ما عداهما، فقد قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]، وأمر بالرد إليهما عند النزاع، فقال تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩]، والكتاب والسنة - كما هو معلوم - هما المصدر الأساس لهذا الدين، وبقية الأدلة والنصوص الشرعية تابع لهما، فمتى حصل تعارض بينهما فإنه ينبغي المصير إلى الأخذ بالنص.

وقد قرر أهل العلم قواعد فقهية مستلهمة من هذا الأصل، كقولهم: لا اجتهاد مع النص، ولا مساعٍ للاجتهاد في مورد النص»<sup>(١١)</sup>.

ثانيًا: أن يكون التيسير مقيدًا بدليل المقاصد الشرعية في رفع الحرج والمشقة عن الناس، بحيث يكون العذر حقيقيًا، لا وهماً أو شكًا.

وقال الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين في كتابه «رفع الحرج في الشريعة الإسلامية»: «رفع الحرج يُعمل به في مجالين:

- منهما أن يكون دليلًا شرعيًا تثبت فيه الأحكام، وهو في هذه الحالة لا يثبت الحكم مطلقًا من دون ضابط، بل لا بد أن يكون له ضابط؛ كالعمل بالمصالح المرسلة والاستحسان والعرف.

- أن يكون مرجحًا عند التعارض، سواء كان في النصوص أو العلل، وإلى ذلك مرد ما أخذ به بعض العلماء من الأخذ بالأخف»<sup>(١٢)</sup>.

ثالثًا: سلامة القصد، قال الشنقيطي عن سلامة المقصد: «وهو أن يكون قصد المكلف من الأخذ بالأسهل من الأقوال مقبولًا من الناحية الشرعية، كأن يأخذ به من أجل تجنب الوقوع في حرج غير معتاد، أو أن تلجئه الضرورة إلى العمل به، ففي مثل هذه الأحوال يجوز له الترخّص بمسائل الخلاف لصحة الباعث على ذلك»<sup>(١٣)</sup>.

رابعًا: الأخذ بالخلاف المعتبر دون الأخذ بشذوذ الأقوال.

ويُشترط لسلامة الأخذ بالأسهل من أقوال المختلفين على وجه الترخص والتيسير أن لا يكون القول المأخوذ به معدودًا لدى العلماء من الأقوال الشاذة، والزلات الظاهرة، فإنه إذا كان ذلك امتنع العمل به إجماعًا<sup>(١٤)</sup>.

ومن الأقوال الشاذة القول بجواز ربا الفضل، وزواج المتعة، وإمامة المرأة في الصلاة، وغير ذلك مما نُقل فيه المخالف لأصول الشرع المقطوع بها، وقد تقرّر في علم الأصول أنه «لا عبرة بالظنيّ المخالف للقطعي».

ونحذر من دُعاة التجديد والعصرانية؛ فإنهم لم يُفرّقوا بين أصول الشريعة التي لا يعترها التبدل والتغير، والفروع التي يمكن أن توصف بهذه الأوصاف، فتجرؤوا على شريعتنا، وحملوا النصوص على غير محلها، وجعلوا التيسير الموهوم ضابطًا يتقلب مع الحكم وجودًا وعدمًا، وهذا تعدّد على النصوص وتضييع لمقصود التشريع.



## المبحث الثاني

### أثر التيسير في الخلافات الفقهية عند الأئمة الشافعية (كتاب الطهارة)

من المعلوم عند المجتهدين، والفقهاء، وطلبة العلم، ومن له باع طويل في المذهب الشافعي، أن هناك خلافات بين أئمة الشافعية؛ كالرافعي، والنووي، والرملّي، وابن حجر، والغزالي، وغيرهم رحمهم الله جميعاً من الأئمة، لاعتبارات وأسباب عديدة، واقتصر في هذا البحث على ذكر أثر التيسير في الخلافات الفقهية بين أئمة المذهب الشافعي في (كتاب الطهارة).

#### المسألة الأولى: كراهة استعمال الماء المشمس

قسّم فقهاء الشافعية الماء المطلق إلى قسمين<sup>(١٥)</sup>:

١- الماء المطلق، غير مكروه استعماله.

٢- والماء المشمس، يُكره استعماله، وهو على شروط:

أولها: يتأثر بحرارة الشمس.

ثانيها: يُستعمل حاله تأثره بالحرارة.

ثالثها: كونه في إناء منطوع، كالحديد والنحاس والرصاص إلا الذهب والفضة.

رابعها: يكون في قطر أو بلاد شديدة الحرارة.

قال الماوردي: «تختص الكراهة في استعماله فيما يلاقي الجسد من طهارة حدث، فأما استعماله فيما لا يلاقي الجسد من غسل ثوب أو إناء أو إزالة نجاسة عن أرض، فلا يُكره»<sup>(١٦)</sup>.

وعلة كراهته من جهة الطب أنه يُورث البرص، جاء في «أسنى المطالب في شرح روض الطالب»: «لما روى الشافعي عن عمر أنه كان يكره الاغتسال بالماء المشمس، وقال: إنه يورث البرص، ولأن الشمس بحدتها تفصل منه زهومة تعلق الماء، فإذا لاقت البدن بسخونتها خيف منها البرص»<sup>(١٧)</sup>.

وذهب النووي رحمه الله إلى خلاف ما ذهب إليه الشافعية بکراهة الماء المشمس، معللاً بعدم الكراهة، قال في «المجموع شرح المذهب»: «ولا يُكره من ذلك إلا ما قصد إلى تشميسه، فإنه يكره الوضوء به، ومن أصحابنا من قال: لا يكره كما لا يكره بماء تشمس في البرك والأنهار، والمذهب الأول، والدليل عليه ما روي أن النبي ﷺ قال لعائشة وقد سخنت ماء بالشمس: «يا حميراء، لا تفعلي هذا؛ فإنه يورث البرص»<sup>(١٨)</sup>. (الشرح) هذا الحديث المذكور ضعيف باتفاق المحدثين، وقد رواه البيهقي من طرق وبين ضعفها كلها، ومنهم من يجعله موضوعاً، وقد روى الشافعي في «الأم» بإسناده عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يكره الاغتسال بالماء المشمس، وقال: إنه يورث البرص، وهذا ضعيف أيضاً باتفاق المحدثين؛ فإنه من رواية إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، وقد اتفقوا على تضعيفه وجرحه، وبينوا أسباب الجرح، إلا الشافعي رحمه الله، فإنه وثقه، فحصل من هذا أنّ المشمس لا أصل لكراهته، ولم يثبت عن الأطباء فيه شيء، فالصواب الجزم بأنه لا كراهة فيه، ولنصّ الشافعي فإنه قال في «الأم»: لا أكره المشمس إلا أن يُكره من جهة الطب. كذا رأيت في «الأم»، ومذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد وداود والجمهور أنه لا كراهة كما هو المختار»<sup>(١٩)</sup>.

كما جاء في «الغرر البهية في شرح البهجة الوردية»: «قال ابن عبد السلام: وإنما لم يحرم المشمس كالشمس؛ لأنّ ضرره مظنون بخلاف السم، قال: ويجب استعماله عند فقد غيره، أي: إن ضاق الوقت؛ لأنّ تحصيل مصلحة الواجب أولى من دفع مفسدة المكروه، وظاهر كلام الجمهور أنه يُكره في الأبرص لزيادة الضرر وفي الميت؛ لأنه يُحترم كما في الحياة، قال البلقيني: وغير الآدمي من الحيوانات إن كان البرص يدركه كالخيل أو يتعلق بالآدمي منه ضرر اتجهت الكراهة وإلا فلا، وكلام النظم شامل لباقي الحرارة وزائلها، وهو ما صحّحه الرافعي في «الشرح الصغير»، وصحّح النووي في «روضته» عدم الكراهة»<sup>(٢٠)</sup>.

وعليه؛ فظاهر التيسير بين وجلي في كراهة الماء المشمس لوجود الضرر من جهة الطب، لا شرعاً، ورفع الضرر من مقاصد التشريع المعتبرة، فيدور الحكم معه وجوداً وعدمًا.

ونشير بأنّ المعتمد والمفتى به عند الشافعية هو الكراهة على إطلاقه، بخلاف ما اختاره الإمام النووي بعدم الكراهة، لضعف الحديث، وكذلك كراهته من جهة الطب لم تثبت، ولكن عند الضرورة والحاجة قد تزول الكراهة عند المقلدين لمذهب الشافعي من خلال الأخذ برأي الإمام النووي رحمه الله كإمام معتبر إن لم يثبت ضرره.

## المسألة الثانية: نية الاغتراق

إذا أدخل المتوضئ يده في الإناء بنية رفع الحدث عن اليد ارتفع الحدث وصار الماء مستعملًا لا يجوز الطهارة به، فهل يُشترط إذا وضع يده في الإناء أن ينوي الاغتراق دون نية رفع الحدث؟

في المعتمد النية شرط في استعمال الماء المستعمل للمتوضئ بعد غسل الوجه قبل أن يدخل يده في الإناء ليغسلهما خارجه، فإن لم ينو الاغتراق صار الماء مستعملًا<sup>(٢١)</sup>.

جاء في «أسنى المطالب في شرح روض الطالب»: «وجوب نية الاغتراق أصل في السنة، وهو قوله ﷺ: «لَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ»، فقيل: كَيْفَ يَفْعَلُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قَالَ: يَتَنَاوَلُهُ تَنَاوُلًا<sup>(٢٢)</sup>، فبين أن النهي لأجل إفساد الماء بالاستعمال»<sup>(٢٣)</sup>.

وقال صاحب «التقريبات السديدة»: واختار الغزالي وعبد الله بن عمر بامخرمة - على خلاف ما ذهب إليه الشافعية في المعتمد - عدم وجوب نية الاغتراق على العامي، وقالوا: على العالم ألا يشدد على العامي في هذه المسألة<sup>(٢٤)</sup>، وكذلك نقل النووي في «الروضة» عن البغوي عدم وجوب نية الاغتراق<sup>(٢٥)</sup>.

ولهذا المقصد عند الغزالي والبغوي وبامخرمة كان استشهادهم من باب التيسير ورفع الحرج، لتعسر علم العامي بدقائق وتفاصيل الأمور الفقهية.

## المسألة الثالثة: ماء ان يصح بهما التطهر انفرادًا لا اجتماعًا

صورة ذلك: ما لو طرح ماء متغير بما في مقره وممره على غير متغير فتغير سلبه الطهورية لاستغناء كل منهما عن خلطه بالآخر، فلا يجوز التطهر به عند الرملي خلافًا لابن حجر، فإنه يجوز. وذكر البيجوري: «إذا كان لإصلاح الماء، وكان من المخالط، ومن ذلك ما يقع كثيرًا من وضع الماء في نحو جرة ووضعه فيها نحو لبن فتغير، فلا يضر، وينبغي أن يكون منه طونس الساقية وسلبه البئر للحاجة إليهما»<sup>(٢٦)</sup>.

ففي «حاشية الجمل»: «لو صب المتغير بالمخالط الذي لا يضر على ما لا تغير فيه بالكلية فتغير به ضرر، كما صرح به ابن أبي الصيف؛ لأنه تغير بما يستغني الماء عنه، ويلغز فيقال: لنا ماء كل منهما مطهر على انفراده، وإذا اجتمعا لا يطهران. اهـ أجهوري، ومثله شرح م. ر. وعبارة سم. وفي شرح شيخنا حج للإرشاد ما نصه ولو وقع ذباب في مائع ولم يغيره فصبت على مائع آخر لم يؤثر فيه كما هو ظاهر لطهارته المسببة عن مشقة الاحتراز»<sup>(٢٧)</sup>.

ومشقة الاحتراز مقصد عام من مقاصد التيسير، كقاعدة «إذا ضاق الأمر اتسع»، وهو الخلاف الحاصل بين الرملي وابن حجر، فكان الأخذ بعدم سلب طهورية الماء لمشقة الاحتراز كما ذكرنا في الخلاف بين الأئمة، والقولان مُعْتَبَران في المذهب.

### المسألة الرابعة: استعمال السواك للصائم

يُكره استعمال السواك للصائم بعد الزوال، واختار النووي عدم الكراهة، وهذا من اختيارات النووي على خلاف المعتمد في المذهب.

قال النووي في «المجموع شرح المذهب»: «في مذاهب العلماء في السواك للصائم قد ذكرنا أنّ مذهبنا المشهور أنه يُكره له بعد الزوال، وحكاه ابن المنذر عن عطاء ومجاهد وأحمد وإسحاق وأبي ثور، وحكاه ابن الصباغ أيضاً عن ابن عمر والأوزاعي ومحمد بن الحسن، قال ابن المنذر، ورخص فيه في جميع النهار النخعي وابن سيرين وعروة بن الزبير ومالك وأصحاب الرأي، قال: ورُوي ذلك عن عمر وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم، واحتج القائلون بأنه لا يُكره في جميع النهار بالأحاديث الصحيحة في فضله ولم يُنه عنه، واحتجوا بما رواه أبو إسحاق إبراهيم بن بيطار الخوارزمي قال: قلت لعاصم الأحول: أيسئك الصائم أول النهار وآخره؟ قال: نعم، قلت: عمن؟ قال: عن أنس عن النبي ﷺ، قالوا: ولأنه طهارة للفم فلم يُكره في جميع النهار كالمضمضة»<sup>(٢٨)</sup>.

وعليه؛ كان سبب اختيار النووي لعدم الكراهة على خلاف المعتمد في المذهب بقوله: «طهارة الفم»، علاوة على عدم وجود النهي في ذلك، وقياسه على المضمضة، وطهارة الفم عند من اعتاد السواك قد تناله حاجة ومشقة لتركه، فالأخذ بقول النووي عند الحاجة لا بأس، فهو مقصد شرعي في الحث على النظافة وطهارة الفم للحاجة كتغيير رائحة كريهة مثلاً.

وهذا من اختيارات الإمام النووي، كما يجب على الناظر في المسائل أن يفرّق بين الخلاف في المذهب، وما هو اختيار كاختيار النووي، وما هو معتمد عند الشافعية، وقد سبق أن قلنا: لا يلجأ المفتي إلى اختيارات الأئمة إلا عند الحاجة والضرورة بالضوابط المعتمدة.

### المسألة الخامسة: خضاب السواد للمرأة

أجاز بعض الشافعية كالرملي - على خلاف المعتمد عند الشافعية - خضاب المرأة بالسواد بإذن زوجها، جاء في «غاية البيان شرح زيد ابن رسلان»: «(وحرموا خضاب شعر بسواد لرجل وامرأة) أي يحرم خضاب شعر أبيض من رأس رجل أو امرأة أو لحية رجل

بالسواد؛ لخبر أبي داود والنسائي وابن حبان في «صحيحه» والحاكم عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «يكون قوم يخضبون في آخر الزمان بالسواد كحواصل الحمام، لا يريحون رائحة الجنة»<sup>(٢٩)</sup>، وكالرجل والمرأة الخنثى، نعم يجوز للمرأة ذلك بإذن زوجها أو سيدها؛ لأن له غرضاً في تزيينها به وقد أذن لها فيه، والظاهر كما قاله بعض المتأخرين<sup>(٣٠)</sup>.

قال النووي: «اتفقوا على ذم خضاب الرأس أو اللحية بالسواد، ولا فرق في المنع من الخضاب بالسواد بين الرجل والمرأة، هذا مذهبنا، وحكي عن إسحاق بن راهويه أنه رخص فيه للمرأة تزيين به لزوجها. والله أعلم»<sup>(٣١)</sup>.

قال الرملي: «والخضاب بالسواد وتحميم الوجنة بالحناء ونحوه، وتطريف الأصابع مع السواد، والتنميص، وهو الأخذ من شعر الوجه والحاجب المحسن، فإن أذن لها زوجها أو سيدها في ذلك جاز؛ لأن له غرضاً في تزيينها له كما في: الروضة»<sup>(٣٢)</sup>.

والأصل والمعتمد التحريم بالأحاديث الواردة في تحريمه، ومن رخص في الخضاب بالسواد كالرملي وأبي إسحاق كان لغرض التزيين لزوجها بشرط إذنه، وهي حاجة فطرية لدى الرجال والنساء، وهو خلاف المعتمد، والأولى تركه خروجاً من الخلاف.

### المسألة السادسة: حكم الانغماس بالماء بنية الوضوء

من المعلوم أن الترتيب واجب من واجبات الوضوء عند الشافعية، ولكن في حالة انغماس الشخص في الماء يسقط هذا الواجب عند الشافعية، ولكن اختلفوا بالمكث وعدمه، والمعتمد لو انغمس لحظة صح وضوؤه، وعند الرافعي لا بد من طول مكث يمكن فيه الترتيب.

وعلل القليوبي بالمكث وعدمه لعدم إمكانية التقدير، أي عدم استطاعته، بقوله: «فالأصح أنه إن أمكن تقدير ترتيب بأن غطس ومكث) قدر الترتيب (صح) له الوضوء، (وإلا) أي وإن لم يمكن تقدير الترتيب فيه، بأن غطس وخرج في الحال من غير مكث (فلا) يصح له وضوء، (قلت: الأصح الصحة بلا مكث، والله أعلم)، وقول الروياني: إن نية الوضوء بغسله، أي ورفع الحدث الأصغر لا يجزئه إذا لم يمكنه الترتيب حقيقة مبني على طريقة الرافعي»<sup>(٣٣)</sup>.

ومن رجح عدم المكث كان تعليقه عند تعسر إمكانية التقدير، وهو مقصد شرعي لمشقة عدم الاستطاعة، وهذا خلاف مشهور بين أئمة الشافعية، والجواز الأخذ من كلا القولين لاعتبارهما في المذهب.

## المسألة السابعة: غسل الأكلف (غير المختون) للميت

وصورة ذلك: عدم وجود ماء للوضوء لغسل الميت، ووجود تراب يكفي لتيمّم شخص واحد؛ إذ بعد تيمّم الأول يصبح التراب مُستعملاً فلا يجوز للثاني استعماله، فهل يتيمّم به الحي أم ييمّم الحي الميت أولاً؟

ثم تأتي مسألة الأكلف، فهل ينفعه التيمّم؟ أم أن النجاسة الباقية تحت الحشفة بسبب عدم الختان تبقي النجاسة معه؟

اختلف الرمليّ وابن حجر في غسل الأكلف من عدمه في حالة التعسر والتعذر.

جاء في «تحفة المحتاج في شرح المنهاج»: «وعلى ما قاله ابن حجر من أنه يصح التيمّم مع النجاسة إذا تعذرت إزالتها ييمّم ويصلّى عليه، وبقي ما لو وُجد تراب لا يكفي الميت والحي، فهل يقدم الأول أو الثاني؟ فيه نظر، والأقرب بل المتعين تقديم الميت؛ لأنه إذا ييمّم به الميت يصلي عليه الحيّ صلاة فاقد الطهورين، وإذا تيمّم به الحيّ لا يصلي به على الميت لعدم طهارته، فأى فائدة في تيمّم الحي به؟ ع ش (علي الشبراملسي) عبارة شيخنا: وما تحت قلفة الأكلف فلا بد من فسخها وغسل ما تحتها إن تيسر، وإلا فإن كان ما تحتها طاهراً ييمّم عنه، وإن كان نجساً فلا ييمّم، بل يُدفن بلا صلاة، كفاقد الطهورين على ما قاله الرملي؛ لأنّ شرط التيمّم إزالة النجاسة، وقال ابن حجر: ييمّم للضرورة، وينبغي تقليده؛ لأن في دفنه بلا صلاة عدم احترام للميت»<sup>(٣٤)</sup>.

والخلاف بين الرمليّ وابن حجر إذا تعذر إزالة النجاسة للأكلف، وقول ابن حجر: ييمّم هو مقصد شرعي في حالة الضرورة لتعذر إزالة النجاسة؛ لأنّ في دفنه بلا صلاة عدم احترام للميت، والقولان معتبران في المذهب بجواز تقليد أحدهما.

## المسألة الثامنة: تيمّم المريض حالة الشكّ أنّ الماء يضره

عند ابن حجر يجوز تيمّم المريض حالة الشكّ أنّ الماء يضره، بخلاف الرملي لا يجوز، فلا بدّ من إخبار طبيب ثقة<sup>(٣٥)</sup>.

قال زكريا الأنصاري: «وإنما يتيمّم بما ذكر (إن أخبره) بكونه مخوّفاً (طبيب مقبول الرواية) ولو عبداً أو امرأة، (أو عرف) هو (ذلك، وإلا) بأن لم يخبره من ذكر ولا كان عارفاً بذلك (فلا) يتيمّم، هذا ما جزم به في التحقيق، ونقله في «الروضة» عن أبي علي السنجي

وأقره، قال في «المجموع»: «ولم أرَ من وافقه ولا من خالفه، قال في «المهمات»: «لكن جزم البغوي في «فتاويه» بأنه يتيمّم، فتعارض الجوابان، وإيجاب الطهر بالماء مع الجهل بحال العلة التي هي مَظنة للهلاك بعيد عن محاسن الشريعة، فنستخير الله تعالى ونفتي بما قاله البغوي، ويدلّ له ما في «شرح المذهب» في الأطعمة عن نصّ الشافعي أنّ المضطر إذا خاف من الطعام المحضّر إليه أنه مسموم، جاز له تركه والانتقال إلى الميتة»<sup>(٣٦)</sup>.

جاء في «حاشية الجمل على شرح المنهج»: «خوف المرض من قول طيب عدل على ما يأتي، ومقتضى ذلك عدم جوازه، ولو مع مشقة لا تُحتمل عادةً، خصوصاً مع عدم وجود طيب، وفي ذلك من الحرج ما لا يخفى، ومحاسن الشريعة تأبى ذلك صيانةً للروح، فهو كالاضطرار»<sup>(٣٧)</sup>.

وظاهر الخلاف بين أئمة الشافعية قد يتعسر وجود الطيب أو لا يُحتاج إليه، لمعرفة نفسه عند الغسل، أو الوضوء بالتيمّم خشية زيادة المرض أو الضرر، وهو مقصد عام من محاسن شريعتنا، وفي هذه الحالة يجوز الأخذ بأحد القولين، لاعتبارهما في المذهب.

### المسألة التاسعة: حكم القضاء لما سح الجبيرة

من المعلوم أنّ ماسح الجبيرة يتوضأ، ويتمّم عن الجريح، ولكن هل يلزمه القضاء؟ قال صاحب التقريرات السديدة: «المعتمد عند الشافعية يلزمه القضاء إذا كان الساتر (الجبيرة) في عضو من أعضاء التيمّم يجب القضاء مطلقاً، ويجب القضاء في غير محلّ أعضاء التيمّم:

- ١- إن كان أخذ من الصحيح قدر الاستمساك فقط ووضع على غير طهارة.
  - ٢- إن كان أخذ من الصحيح زيادة على قدر الاستمساك ولو وضعه على طهارة.
- ولا يجب إن أخذ من الصحيح قدر الاستمساك، ووضع على طهارة، وعند النووي والمزني لا قضاء على صاحب الجبيرة مطلقاً<sup>(٣٨)</sup>.

قال صاحب «مغني المحتاج»: «قال في «الروضة»: «بلا خلاف لنقص البدل والمبدل جميعاً، ونقله في «المجموع» كالرافعي عن جماعة، ثم قال: وإطلاق الجمهور يقتضي أنه لا فرق، (قضى على المشهور) لفوات شرط الوضع على طهارة»<sup>(٣٩)</sup>.

ونقل الرافعي قول أبي حنيفة والمزني أنّ صاحب الجبيرة ليس عليه قضاء: «والعذر

نادر غير دائم، وفي القديم قول أنه لا يعيد، وبه قال أبو حنيفة والمزني<sup>(٤٠)</sup>.

ومن خلال هذا الخلاف بين أئمة المذهب، نرى كيف كان للعذر ورفع الحرج أثر في الخلاف، والأصح والمختار القول القديم، والمذهب أنه يقضي، واختيار النووي والمزني لا قضاء على صاحب الجبيرة مطلقاً، بخلاف المعتمد في المذهب، واختيار النووي والمزني من الشافعية منهج لا يعتريه شك في الأخذ بمقاصد التشريع، ونجوز الأخذ بقول المزني والنووي والجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة عند الحاجة والضرورة بالضوابط المذكورة في منهج التيسير، ولكن الأحوط الأخذ بالقضاء إن تمكن.

### المسألة العاشرة: أحكام السحب والتلفيق للحائض

كيف تُعتبر الأيام إذا كان الدم متقطعاً بين نقاء وحيض مدة خمسة عشر يوماً لدى المرأة، أي كيف تحسب؟ اختلف أئمة الشافعية على قولين مشهورين:

الأول: أنه يأخذ حكم الحيض، بحيث لو صامت فيه المرأة تقضي الصوم؛ لأنه تبيّن أنه ليس طُهراً مُعتَبَراً، وهذا المذهب يسمى مذهب السحب، بمعنى أنها تسحب حكم الحيض على هذا الطهر.

الثاني: يأخذ حكم الطهر، فلا قضاء للصوم للذي صامته فيه، وهذا المذهب يسمى مذهب التلفيق.

قال النووي في «المجموع»: «قولان مشهوران: أحدهما: أنّ أيام الدم حيض، وأيام النقاء طهر، ويسمى قول التلفيق، وقول اللقط، والثاني أنّ أيام الدم وأيام النقاء كلاهما حيض، ويسمى قول السحب، وقول ترك التلفيق، واختلفوا في الأصحّ منهما، فصحح قول التلفيق الشيخ أبو حامد والبندنجي والمحاملي وسليم الرازي والجرجاني والشيخ نصر والرويانى في «الحلية» وصاحب «البيان»، وهو اختيار أبي إسحاق المروزي.

وصحح الأكثر قول السحب، فممن صححه القضاة الثلاثة أبو حامد في «جامعه»، وأبو الطيب وحسين في تعليقهما، وأبو علي السنجي في «شرح التلخيص»، والسرخسي في «الأمالي»، والغزالي في «الخلاصة»، والمتولي والبغوي والرويانى في «البحر»، والرافعي وآخرون، وهو اختيار ابن سريج، قال الرافعي: هو الأصح عند معظم الأصحاب<sup>(٤١)</sup>.

والقول بالتلفيق أصلح وأليق بحال المرأة، ولا يلزمها القضاء لعدم فوات صومها، مع أن المعتمد في المذهب الشافعي السحب، ولكن القول بالتلفيق مشهور ومعتبر في المذهب يجوز تقليده، وهو مقصد شرعي قد تعرض له النساء فترة انقطاع حيضها؛ ظناً منها الطهر، وهي ضرورة داعية كما قال الجويني في «نهاية المطلب»: «لا نقول بالتلفيق إلا في أمثال الصور التي ذكرناها، وقد يقع التفريع من قولٍ في قولٍ لضرورة داعية»<sup>(٤٢)</sup>.

وما ذهب إليه أصحاب السحب أنه يلزمها القضاء لعدم صحة صيامها وقت طهرها، وعلى هذا قد يتعسر عليها الإعادة.

**المسألة الحادية عشرة: اللون والرائحة معاً بمحل واحد في النجاسة المتوسطة في حالة تعذر إزالتها**

والنجاسات على ثلاثة أنواع:

الأول: المغلظة: مثل لعاب الكلب. وكيفية تطهيره بغسل ما وقع عليه سبع مرات إحداهن بالتراب.

والثاني: المخففة: مثل بول الغلام الذي لم يأكل الطعام. وكيفية تطهيره بنضح ما وقع عليه بالماء.

الثالث: المتوسطة: سُميت النجاسة المتوسطة لأن الشارع توسط في حكمها، مثل بول الآدمي وغائطه، ودم الحيض والنفاس، وغالب النجاسات، وتطهر هذه النجاسات بأن تُغسل بالماء حتى تزول، وإن كان لها جرم أزاله قبل ذلك، ولا يضرّ بقاء اللون بعد الغسل، وقيل: ويضر بقاء اللون والرائحة على الصحيح، ولكن ذهب آخرون إلى جواز بقاء اللون والرائحة إن تعسّر إزالتها.

قال صاحب «مغني المحتاج»: «قال في «البيسط»: هذا في رائحة تُدرك عند شم الثوب دون ما يُدرك في الهواء، وفي اللون وجه كذلك فترتكب المشقة في زوالهما، (قلت: فإن بقيا) بمحل واحد (معاً ضرا على الصحيح، والله أعلم) لقوة دلالتها على بقاء العين.

والثاني: لا يضرّ؛ لاغتفارهما منفردين، فكذا مجتمعين، والعسر من زوال ريح المغلظة أو لونها كغيرها كما يؤخذ من عموم كلامهم»<sup>(٤٣)</sup>.

وعدّ القول الثاني الجواز في حالة التعسّر والمشقة، وإلا وجب الإزالة، ونقل الشريبي

القول الثاني، بأنه لا يضر لاغتفارهما منفردين فكذا مجتمعين، والعسر من زوال ريح المغلظة أو لونها كغيرها كما يُؤخذ من عموم كلامهم، وهو مقصد شرعي للأخذ بالتيسير في حالة عسر إزالة النجاسة.

### المسألة الثانية عشرة: حمل المصحف للصبي المميز المحدث الذي لم يبلغ

جاء في «المهذب في فقه الإمام الشافعي» للشيرازي: «وهل يجوز للصبيان حمل الألواح وهم محدثون؟ فيه وجهان: أحدهما: لا يجوز كما لا يجوز لغيرهم.

والثاني: يجوز؛ لأن طهارتهم لا تنحفظ وحاجتهم إلى ذلك ماسة، وإن حمل رجل متاعاً وفي جملته مصحف وهو محدث جاز؛ لأن القصد نقل المتاع، فعُفي عما فيه»<sup>(٤٤)</sup>.

قال النووي في «المجموع»: «وأما الصبي فإن كان غير مميز لم يجز لوليه تمكينه من المصحف؛ لثلاث يتنهنه، وإن كان مميزاً فهل يجب على الولي والمعلم تكليفه الطهارة لحمل المصحف واللوح ومسهما فيه؟ وجهان مشهوران، أحدهما عند الأصحاب: لا يجب للمشقة»<sup>(٤٥)</sup>.

والقولان مشهوران في المذهب، وأحدهما الجواز لجانب الحاجة الماسة لتعلم القرآن ورفع الحرج والمشقة؛ لأن الصبي في الغالب لا يتحرّز عن النجاسات، بخلاف الكبير البالغ، وهذا يشقّ على الولي تكليف الصبي بالوضوء عند حمل المصحف أو قراءته.

المسألة الثالثة عشرة: حكم وقوع ما ليس له نفس سائلة كالذباب، والبعوض، والخنافس، والعقارب، في الماء القليل

اختلف أصحاب المذهب على قولين في وقوع ما ليس له نفس سائلة كالذباب والبعوض في الماء، هل ينجس أم لا؟

جاء في «نهاية المطلب في دراية المذهب»: «وإن لم تكن له نفس سائلة - يعني الدم؛ إذ لا يخلو حيوانٌ عن بلةٍ ورطوبةٍ، ولسنا [نعنيها] - فإذا مات شيء منها: كالذباب، والبعوض، والخنافس، والعقارب، وغيرها، في ماء قليل، ففي نجاسة الماء قولان للشافعي: أحدهما وهو الجديد، ومذهب أبي حنيفة؛ أن الماء لا ينجس بها، والثاني: أنه ينجس قياساً على ما له دمٌ سائل.

وذكر صاحب «التقريب» قولاً ثالثاً مخرجاً من [قول] منصوص: أنه يفرق بين ما يكثر

ويعمّ، وبين ما لا يكثر، فالذي يعمّ كالذباب، والبعوض، وما في معناهما، والذي لا يعمّ، كالخنافس، والعقارب، والجعلان. ووَجَّهَ هذا القول بأنّ المعتمد في توجيه قول الحكم بالطهارة تعذّر الاحتراز»<sup>(٤٦)</sup>.

وجاء في «أسنى المطالب»: «(قوله: ولا بما لا يدركه طرف)، قال في «التنبية»: وإن وقع فيما دون القلتين من نجاسة لا يدركها الطرف لم تنجسه. انتهى، قال ابن الملقن: قوله: وقع يفهم منه الجزم بالتنجيس عند الطرح، وهو قياس نظيره في ميتة لا نفس لها سائلة إذا طرحت. (قوله: لقلته) أي: بحيث لو خالفت لونه ما وقع عليه لم ير، (قوله: وإلا فله حكم ما يدركه الطرف)، ولو رأى قويّ النظر ما لا يراه غيره، قال الزركشي: فالظاهر العفو كما على الأصح، قال ابن الرفعة»<sup>(٤٧)</sup>.

والقولان مشهوران في المذهب كما صرح النووي في «المجموع»<sup>(٤٨)</sup>، فالتعذر ومشقة الاحتراز سبب في التصريح بعدم النجاسة، وهو مقصد شرعي في التيسير ورفع الحرج بالعفو ومشقة الاحتراز كما قال به الزركشي وابن الرفعة، وهو المعتمد في المذهب.

**المسألة الرابعة عشرة: أحكام المتحيّرة: هي معتادة غير مميزة ناسية لعادتها قدرًا ووقتًا**  
**١- عدة المطلقة المتحيّرة:**

قال الرافعي: «المتحيّرة إذا طلقها زوجها بماذا تعتد؟ نقلوا عن صاحب «التقريب» وجهاً أنها تصبر إلى سنّ اليأس ثم تعتد بالأشهر؛ لأنّ من المحتمل تباعد الحيض، ونحن نرفع على قول الاحتياط، فنأخذ في كلّ حكم بالأسوأ، والذي صار إليه المعظم ورواه صاحب الكتاب، أن عدتها تنقضي بثلاثة أشهر؛ لأنّ الغالب أن يكون للمرأة في كل شهر حيضة، وحمل أمرها على تباعد الحيض وتكليفها الصبر إلى سنّ اليأس فيه مشقة عظيمة وضرر بيّن، فلا وجه لاحتماله بتجوز مجرد على خلاف الغالب بخلاف العبادات، فإن المشقة فيها أهون، ثم في كيفية اعتدادها بالأشهر كلام ذكره في كتاب العدة، واعلم أن إمام الحرمين قدس الله روحه مال إلى رد المتحيّرة إلى المبتدأة في قدر الحيض، وإن لم يجعل أول الهلال ابتداء دورها، ومما استشهد به هذه المسألة، فقال: اتفاق معظم الأصحاب على أنها تعتد بثلاثة أشهر»<sup>(٤٩)</sup>.

وما ذكره الرافعي عن الجويني في معتدة المتحيّرة، ظاهرة التيسير ورفع الحرج، قد ينال من المتحيّرة ذرعاً من مشقة عظيمة وضرر بيّن كما صرح به، على خلاف المشهور في المذهب.

## ٢- وطء المتحيرة:

قال النووي في «المجموع»: «في وطء المتحيرة: قال أصحابنا يحرم على زوجها وسيدها وطؤها في كل حال وكل وقت؛ لاحتمال الحيض في كل وقت، والتفريع على قول الاحتياط، وحكى صاحب «الحاوي» وغيره وجهاً أنه يحلّ له؛ لأنه يستحق الاستمتاع، ولا نحرمة بالشك، ولأنّ في منعها دائماً مشقة عظيمة، والمذهب التحريم، وبه قطع الأصحاب في الطرق كلها، ونقل المتولي وغيره اتفاقهم عليه، فعلى هذا لو وطئ عصى ولزمه غسل الجنبات، ولا يلزمه التصدق بدينار على القول القديم؛ لأننا لم نتيقن الوطء في الحيض، وفي حل الاستمتاع بما بين السرة والركبة الخلاف السابق في الحيض، ذكره جماعات، منهم الدارمي والرافعي»<sup>(٥٠)</sup>.

وقد ذكر النووي الرأي الثاني للقاتلين بجواز الوطء بحجة المشقة ما نصه: «وحكى صاحب «الحاوي» وغيره وجهاً أنه يحلّ له؛ لأنه يستحق الاستمتاع، ولا نحرمة بالشك، ولأن في منعها دائماً مشقة عظيمة».

وهذا ما نشير إليه في بحثنا بأنّ حالات التعذر والمشقة وجه شرعي لدى الفقهاء رحمهم الله، قد يتعسر فراق الزوجين وعدم المعاشرة إلى ما هو أعظم عند ذروة الشهوة، فلا بأس بالأخذ بقول جواز الاستمتاع بين السرة والركبة من غير الوطء كما صرح عدد من الشافعية، وقواه النووي بجواز مباشرة الزوجة كالحائض بين السرة والركبة، كما نقل النووي في «المجموع»<sup>(٥١)</sup>، والمعتمد التحريم.

## ٣- تطوع المتحيرة بالسنن والصوم وقراءة القرآن وغير ذلك:

قال النووي في «المجموع»: «وأما تطوعها بالصوم والصلاة والطواف ففيه أوجه: أحدها: أنه يحرم جميع ذلك، فإن فعلته لم يصح؛ لأنّ حكمها حكم الحائض، وإنما جُوز لها الفرض للضرورة ولا ضرورة هنا.

والثاني، وهو الأصحّ عند الدارمي والشاشي والرافعي وغيرهم من المحققين: يجوز ذلك كما يجوز ذلك للمتميم مع أنه محدث، ولأنّ النوافل من مهمّات الدين وفي منعها تضيق عليها، ولأنّ النوافل مبنية على التخفيف، وبهذا قطع إمام الحرمين ونقله عن الأصحاب.

والوجه الثالث: تجويز السنن الراتبية وطواف القدوم دون النفل المطلق، حكاها صاحب

الحاوي؛ لأنها تابعة للفرض فهي كجزء منه. والله أعلم» (٥٢).

وما ذكره النووي للرأي الثاني القائل بالجواز بحجة المشقة ورفع الحرج، وهو قوله: «ولأن النوافل من مهمّات الدين وفي منعها تضيق عليها»، وهذا ما نلاحظه من خلال خلافاتهم الفقهية، وقوله: «هو الأصح»، أي الأصح في المذهب.



## الخلاصة

- منهج التيسير من الحجج المهمة عند الفقهاء، وهي من أساسيات الفقه، بل دليل قوي في الاستشهاد بها على صحة قولهم.
- لم يغفل الفقهاء منهج التيسير في كثير من مواطن المشقة على أحوال الناس، بناء على الأدلة الشرعية الواردة في المذهب.
- الخلافات الناشئة في كثير من المسائل كان للتيسير ورفع الحرج فيها حيز مؤثر في إصدار الحكم وتقوية الأقوال.
- كتاب الطهارة من أهم أبواب الفقه في وجود منهج التيسير، من خلال استدلالاتهم الفقهية، لما يتعرض له الناس من حرج في الغسل والوضوء والتيمم، وغير ذلك من أبواب الطهارة؛ لكثرة وقوع المشقة فيها.
- على المجتهد والفقير والمفتي عدم إغفال منهج التيسير ورفع الحرج حال ذكرهم للمسائل المتعلقة بحال المستفتي، مع الأخذ بالحيطه والحذر من الخروج عن أقوال المذاهب المعتمدة أو الأخذ بالأقوال الضعيفة والشاذة أو بالهوى والتشهي، كما أشرنا سابقاً في ضوابط التيسير.

## التوصيات

- يجب تكثيف الجهود في أفراد المسائل التي يكثُر فيها المشقة، وتتبع الأقوال بين المذاهب بالأدلة الشرعية.
- تحصين منهج التيسير بالضوابط، وحصر الحالات قدر الاستطاعة التي يستوجب فيها الأخذ بمنهج التيسير ورفع الحرج.



## المصادر والمراجع

- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرين، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، (ط ١).
- ابن منظور، محمد بن مكرم أبو الفضل (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٤١٤ هـ، (ط ٣).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية.
- البورنو، محمد صديق، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكُلية، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٢ م، (ط ١).
- الأنصاري، زكريا بن محمد (ت ٩٢٦هـ)، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنية، بدون طبعة وبدون تاريخ نشر.
- الأنصاري، زكريا بن محمد (ت ٩٢٦هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ نشر.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، الرياض، دار الرشد، ٢٠٠١ م، (ط ٤).
- البيجوري، إبراهيم، حاشية الشيخ إبراهيم البيجوي على شرح ابن القاسم الغزي، دمشق، دار الفكر، ١٤٢٥ هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ)، السنن الصغير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، كراتشي - باكستان، جامعة الدراسات الإسلامية، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م، (ط ١).
- الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى (ت ١٢٠٤هـ)، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ نشر.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، (ط ٤).
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق الدكتور عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، (ط ١).
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م.

- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (ت ٧٧١هـ)، الأشباه والنظائر، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت ٩١١هـ) الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، (ط ١).
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، نثر الوزود شرح مراقي السعود، تحقيق: علي بن محمد العمران، مجمع الفقه الإسلامي بنجدة - دار عالم الفوائد، ١٤٢٦هـ.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الرافعي، عبد الكريم بن محمد (ت ٦٢٣هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز، دار الفكر. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين (ت ١٠٠٤هـ)، غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، بيروت، دار المعرفة.
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين (ت ١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، (ط أخيرة).
- عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، المدينة المنورة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، (ط ١).
- قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، بدون طبعة.
- الكاف، حسن بن أحمد، التقريرات السديدة في المسائل المفيدة، المدينة المنورة، دار الميراث النبوي، ٢٠٠٣م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي (ت ٤٥٠هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، (ط ١).
- مسلم، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م، (ط ٣).
- الهيثمي، أحمد بن محمد بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م، بدون طبعة.

## الهوامش

- (١) مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)، «صحيح مسلم»، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، باب «مُبَاعَدَتِهِ ﷺ لِلْأَثَامِ وَاخْتِيَارِهِ مِنَ الْمُبَاحِ»، حديث رقم (٧٨) ج ٤، ص ١٨١٣.
- (٢) عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، «القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير»، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، (ط ١)، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٤٣٤.
- (٣) الكاف، حسن بن أحمد، «التقارير السيدة في المسائل المفيدة»، قسم العبادات، دار الميراث النبوي، المدينة المنورة، ٢٠٠٣م، ص ٣٩. بتصرف.
- (٤) الجوهري، إسماعيل بن حماد أبو نصر (ت ٣٩٣هـ)، «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية»، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم للملايين - بيروت، (ط ٤)، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧، باب «يسر» ج ٢، ص ٨٥٧.
- (٥) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل (ت ٧١١هـ)، «لسان العرب»، دار صادر - بيروت، (٣ط) - ١٤١٤هـ، باب «يسر»، ج ٥، ص ٢٩٥.
- (٦) العبد اللطيف، «القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير»، ج ٢، ص ٥٠٤.
- (٧) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، «مسند الإمام أحمد بن حنبل»، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، (ط ١)، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، مسند أبي هريرة، رقم (٩٥٢٣)، ج ١٥، ص ٣٢٠.
- (٨) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، «الأشباه والنظائر»، دار الكتب العلمية، (ط ١)، ١٤١١هـ - ١٩٩٠، ص ١٥٩.
- (٩) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت ٧٧١هـ)، «الأشباه والنظائر»، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٤٩.
- (١٠) مسلم، «صحيح مسلم»، باب «مُبَاعَدَتِهِ ﷺ لِلْأَثَامِ وَاخْتِيَارِهِ مِنَ الْمُبَاحِ»، حديث رقم (٧٨)، ج ٤، ص ١٨١٣.

- (١١) البورنو، محمد صديق، «الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكُليَّة»، مؤسسة الرسالة، (ط١) ٢٠٠٢م، ص ٢٥٥.
- (١٢) الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب، «رفع الحرج في الشريعة الإسلامية»، دار الرشد، الرياض، ٢٠٠١م، (ط٤)، ص ٢٣٩، بتصرف.
- (١٣) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، «نثرُ الوُزُود شرح مراقي السعود»، تحقيق علي بن محمد العمران، مجمع الفقه الإسلامي بجدّة - دار عالم الفوائد، سنة النشر: ١٤٢٦هـ، ج ٢٢، ص ١٢١. بتصرف.
- (١٤) انظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: ٧٩٤هـ)، «البحرُ المحيط»، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ج ٨، ص ٣٨١.
- (١٥) الكاف، «التقريبات السديدة في المسائل المفيدة»، قسم العبادات، ص ٥٨-٥٩.
- (١٦) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البغدادي (ت ٤٥٠هـ)، «الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي»، تحقيق الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط١)، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ج ١، ص ٤٣.
- (١٧) الأنصاري، زكريا بن محمد (ت ٩٢٦هـ)، «أسنى المطالب في شرح روض الطالب»، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، ج ١، ص ١.
- (١٨) البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ)، «السنن الصغير»، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي - باكستان، (ط١)، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، باب: ما تكون به الطهارة من الماء، حديث رقم (١٩٩)، ج ١، ص ٨٥، قال البيهقي: «وَلَا يَنْبُتُ مَا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ قَوْلِهِ فِي ذَلِكَ: يَا حُمَيْرَاءُ، لَا تَفْعَلِي؛ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرْصَ». ج ١، ص ٨٥.
- (١٩) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ) «المجموع شرح المهذب»، دار الفكر، ج ١، ص ٨٨-٨٧.
- (٢٠) الأنصاري، زكريا بن محمد (ت ٩٢٦هـ)، «الغرر البهية في شرح البهجة الوردية»، المطبعة الميمنية، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص ٢٧.
- (٢١) الكاف، حسن أحمد الكاف، «التقريبات السديدة في المسائل المفيدة»، قسم العبادات، ص ٦٠.
- (٢٢) مسلم، «صحيح مسلم»، باب النَّهْيِ عَنِ الْأَعْتَسَالِ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ، حديث رقم (٧٨)، ج ١، ص ٢٣٦.
- (٢٣) الأنصاري، «أسنى المطالب»، ج ١، ص ٧.

- (٢٤) الكاف، «التقارير السديدة في المسائل المفيدة»، قسم العبادات، ص ٦٠.
- (٢٥) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، «روضة الطالبين وعمدة المفتين»، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، (ط ٣)، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م، ج ١ ص ٩.
- (٢٦) البيهقي، إبراهيم، «حاشية الشيخ إبراهيم البيهقي على شرح ابن القاسم الغزي»، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٥، ج ١، ص ٤٨ بتصرف.
- (٢٧) الجمل، سليمان بن عمر بن منصور (ت ١٢٠هـ)، «فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل»، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج ١، ص ٣٤.
- (٢٨) النووي، «المجموع»، ج ١، ص ٢٧٩.
- (٢٩) أبو داود، «سنن أبي داود»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، باب: ما جاء في خضاب السواد، حديث رقم (٤٢١٢)، ج ٤، ص ٨٤.
- (٣٠) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين (ت ١٠٠٤هـ)، «غاية البيان شرح زبد ابن رسلان»، دار المعرفة - بيروت، ص ٧٣.
- (٣١) النووي، «المجموع»، ج ١، ص ٢٩٤.
- (٣٢) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين (ت ١٠٠٤هـ)، «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»، دار الفكر، بيروت، (ط أخيرة)، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ج ٢، ص ٢٥.
- (٣٣) قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، «حاشيتا قليوبي وعميرة»، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ج ١، ص ٥٧.
- (٣٤) الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، «تحفة المحتاج في شرح المنهاج»، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون طبع، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م، ج ١، ص ١١٣.
- (٣٥) الكاف، «التقارير السديدة في المسائل المفيدة»، ص ١٤٥.
- (٣٦) الأنصاري، «أسنى المطالب»، ج ١، ص ٨٠.
- (٣٧) الجمل، «فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب»، ج ١٥، ص ٣٥.
- (٣٨) الكاف، «التقارير السديدة في المسائل المفيدة»، ص ١٥٣ بتصرف.
- (٣٩) الشربيني، «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج»، ج ١، ص ٢٧٦.

- (٤٠) الرافعي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت ٦٢٣هـ)، «فتح العزيز بشرح الوجيز»، دار الفكر، ج ٢، ص ٣٥٦.
- (٤١) النووي، «المجموع»، ج ٢، ص ٥٠١.
- (٤٢) الجويني، «نهاية المطلب»، ص ٤٢٥.
- (٤٣) الشربيني، «معني المحتاج»، ج ١، ص ٢٤٢.
- (٤٤) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ)، «المهذب في فقه الإمام الشافعي»، دار الكتب العلمية، ج ١، ص ٥٤.
- (٤٥) النووي، «المجموع»، ج ٢، ص ٦٩.
- (٤٦) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، (ت ٤٧٨هـ)، «نهاية المطلب في دراية المذهب»، تحقيق الدكتور عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، (ط ١)، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ج ١، ص ٢٤٩.
- (٤٧) زكريا الأنصاري، «أسنى المطالب»، ج ١، ص ١٤.
- (٤٨) النووي، «المجموع»، ج ١، ص ١٢٩.
- (٤٩) الرافعي، «فتح العزيز بشرح الوجيز»، ج ٢، ص ٥١٤.
- (٥٠) النووي، «المجموع» ج ٢، ص ٤٣٧.
- (٥١) حكم المسألة: في مباشرة الحائض بين السرة والركبة ثلاثة أوجه:
- أصحها عند جمهور الأصحاب أنها حرام، وهو المنصوص للشافعي رحمه الله في «الأم» والبويطي وأحكام القرآن»، قال صاحب «الحاوي»: وهو قول أبي العباس وأبي علي بن أبي هريرة، وقطع به جماعة من أصحاب المختصرات.
- والوجه الثاني: أنه ليس بحرام، وهو قول أبي إسحاق المرزوي، وحكاه صاحب «الحاوي» عن أبي علي ابن خيران، ورأيته أنا مقطوعاً به في كتاب اللطيف لأبي الحسن بن خيران من أصحابنا، وهو غير أبي علي بن خيران، واختاره صاحب «الحاوي» في كتابه «الإقناع»، والرويان في «الحلية»، وهو الأقوى من حيث الدليل؛ لحديث أنس رضي الله عنه؛ فإنه صريح في الإباحة، وأما مباشرة النبي ﷺ فوق الإزار فمحمولة على الاستحباب جمعاً بين قوله ﷺ وفعله، وتأول هؤلاء الإزار في حديث عمر رضي الله عنه على أن المراد به الفرج بعينه، ونقلوه عن اللغة، وأنشدوا فيه شعراً، وليست مباشرة النبي ﷺ فوق الإزار تفسيراً للإزار في حديث عمر رضي الله عنه، بل هي محمولة على الاستحباب كما سبق.

والوجه الثالث: إن وثق المباشر تحت الإزار بضبط نفسه عن الفرج لضعف شهوة أو شدة ورع جاز، وإلا فلا، حكاه صاحب «الحاوي» ومتابعوه عن أبي الفياض البصري، وهو حسن، ونقل أبو علي السنجي والقاضي حسين والمتولي في المسألة قولين بدل الوجهين الأولين، قال القاضي: الجديد التحريم والقديم الجواز. انظر: «المجموع»، ج ٢، ص ٣٦٤.

(٥٢) النووي، «المجموع»، ج ٢، ص ٤٣٧.



# حُكْمُ الْكُنُوزِ وَالْآثَارِ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْقَانُونِ

## دراسة مقارنة

الدكتور محمد العمائدة العمرو\*

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٩/١٢/١٠م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٩/٩/٤م

### ملخص

تُعَدُّ هذه الدراسة مساهمةً متواضعةً عن حكم الكنوز والآثار في الشريعة والقانون، من حيث تعريف الكَنْز والرِّكاز والآثار لغةً واصطلاحاً عند الفقهاء، وبيان الفرق بين الكَنْز والمعادن، وأنواع الكنوز والآثار من حيث زمانها: إسلامية وما قبل الإسلام، ومكانها: الموجودة في الأرض الموات، أو في أرضٍ لا يُعلم لها مالك، أو في ملك الإنسان الممتثل إليه ببيع أو ميراث أو هبة، أو في ملك شخص آخر مسلم، أو ذمِّي، أو في أرض حرب، وبيان حكم تملك الكنوز والآثار، والواجب الشرعي فيها، ومصرفها، وحكم القانون في الكنوز والآثار.

الكلمات المفتاحية: الرِّكاز. الدفائن. الكنوز. الآثار. الخمس. الحكم الشرعي. الحكم القانوني.

### Abstract

"Ruling of Sharia and Common Law on Treasures and Antiquities: Comparative Study" A

By Dr. Odeh Al-Amir

This study highlights the ruling of Sharia and common law on treasures and antiquities in terms of the linguistic definition adopted by the Muslim jurists. It also clarifies the difference between treasure and metals, whether they existed in Islamic or pre-Islamic era, whether they exist in wasteland, land whose owner is anonymous, inherited land, gifted land bought land or land on which war had taken place. This is in addition to whether the land was owned by a Muslim or a Dhimmi (Non-Muslim under protection of Muslim law). This paper also examines the ruling of Sharia on the acquisition of treasures and antiquities, their disbursement channels, and the ruling of the common law on them.

Key words: Treasures, antiquities, ruling of Sharia, ruling of common law, fifth, buried items, ore.

\* د. محمد العمرو، دكتوراه في الاقتصاد الإسلامي.

## المقدمة

كُثر الحديث مؤخرًا عن الكنوز والآثار، حتى إن البحث عنها طمعاً في الثراء الفاحش دعا العديد إلى التساؤل عن حكم تملكها، وما يجب على من وجدها شرعاً وقانوناً، والملاحظ يجد أن معظم من تصدى وتفرغ للبحث عن الكنوز لم يحالفهم الحظ في العثور على شيء، ولكن ربما وبطريق الصدفة وأثناء الحفريات قد يجد أحدهم كنزاً أو آثاراً، مما يستدعي طرح هذا الموضوع ودراسته، لذلك تأتي هذه الدراسة التي تلقي الضوء كمساهمة متواضعة في هذا الموضوع.

### مشكلة الدراسة

أصبح البحث عن الكنوز والآثار منتشرًا في مجتمعنا، وتكاثرت الأسئلة حولها، لذا ستحاول هذه الدراسة بمشيئة الله الإجابة عن التساؤلات التالية:

١. ما الرأي الشرعي في حيازة الكنوز والآثار وتملكها لواجدها؟
٢. ما هي نظرة القانون للبحث عن الكنوز والآثار، وتملكها؟
٣. ما مصير الكنوز والآثار التي يجدها المسلم في باطن الأرض؟

### أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى بيان ما يلي:

أولاً: معنى الكنوز والركاز والآثار لغةً واصطلاحاً، والفرق بينها وبين المعادن.

ثانياً: حكم تملك الكنوز والآثار في الشريعة والقانون.

ثالثاً: موقف الشريعة والقانون من البحث عن الكنوز والآثار.

### الدراسات السابقة

١. دراسة بني عطا ٢٠٠٥م، «ملكية المعادن والركاز وزكاتها في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة»، هدفت الدراسة إلى بيان المقصود بالمعادن والركاز وأهميتهما وقيمتها، والفرق بين المعادن والكنوز، وحكم ملكيتهما وشروط إخراج زكاتها، من خلال بيان

الباحث للمعنى اللغوي والاصطلاحي للمعدن والركاز، وأهميتهما في حياة الناس والدول، وأقسامهما وموضعهما أو مكانهما، وملكية المعادن والركاز، وإقطاع المعادن، وحكم الاستحواذ على أصل المعدن، والأحكام المتعلقة بالعثور على الركاز، وزكاة المعادن والركاز من حيث صفتها، وشروط إخراج الحق منها، والمقدار الواجب إخراجها، ووقت وجوب الزكاة، ومصارف خمس المعادن والركاز<sup>(١)</sup>.

٢. دراسة الفضاة، ٢٠٠١م، «أحكام الركاز في تشريع الزكاة وأثره في البنيان الاجتماعي والاقتصادي»، هدف الباحث من هذه الدراسة إلى بيان أحكام الركاز في الفقه الإسلامي باعتباره موردًا طارئًا نادر الوقوع، وإبراز الجوانب الروحية والاجتماعية والاقتصادية في نفقات الركاز باعتباره مصرفًا يعود للدولة أو المساكين أو الفقراء أو المشردين، وإبراز أثر خمس الركاز في البنيان الاجتماعي والاقتصادي في حياة الأمة الإسلامية، من خلال تعريفه للركاز لغةً واصطلاحًا وأقوال الفقهاء فيه وعلاقة الكنز بالمعادن وحكمه، وحكم الركاز، وصفته، والواجب إخراجها من الركاز وشروطه، ومصرفه، وآثار خمس الركاز في البنيان الاجتماعي، والبنيان الاقتصادي<sup>(٢)</sup>.

٣. دراسة السكر، ٢٠٠١م، «أحكام المستخرجات في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، دراسة فقهية مقارنة» هدف الباحث من دراسته إلى جمع شتات المادة العلمية المبعثرة في الكتب والأبواب الفقهية معًا، ووضع القواعد والضوابط التي تحكم المستخرجات، وبيان مدى قدرة الفقه الإسلامي على مسايرة مستوى يبلغه ركب الحضارة الإنسانية، وتقريب المادة العلمية إلى أفهام الناس، من خلال تناوله لمفهوم المستخرجات لغةً واصطلاحًا: معادن وركاز وما ألقاه البحر، وبيان أنواعها، وأهميتها، وأسباب ملكيتها، والوسائل العامة لملكية المعادن، وصورها، وحق أهل الذمة في استغلال المعادن والعمل فيها، وملكية الكنوز البرية، وملكية المعادن والكنوز والحلي ومواد الزينة والصيد البحري، وبيان الحق المالي الواجب في المعادن والكنوز والمستخرجات البحرية، وتناول تطبيقات معاصرة لمستخرجات الأرض مثل البترول وأحجار الأرض والأملاح والمياه المعدنية والآبار الارتوازية<sup>(٣)</sup>.

ويلاحظ الباحث أن الدراستين الأولى والثالثة تحدثت عن أحكام المستخرجات بشكل عام، والدراسة الثانية تناولت الآثار الاجتماعية والاقتصادية للركاز، بينما هذه الدراسة متخصصة في أحكام الكنوز والركاز والآثار، متعرضة للناحية القانونية.

## منهج الدراسة

استخدم الباحث المنهج الوصفي، معتمداً على البحث والاستقراء والنقد والتأصيل، من خلال جمع المسائل الفقهية المتعلقة بالركاز والكنوز وأحكامها من كتب الفقه المعتمدة، وذكر الأدلة، والترجيح بين المذاهب، وتوثيق الآراء الفقهية من مصادرها، وتخريج الأحاديث.

## مخطط الدراسة

قسّم الباحث الدراسة إلى مقدمة وفصلين وخاتمة:

في المقدمة: تحدث الباحث عن أهمية الدراسة، ومشكلتها، وأسئلتها، وأهدافها، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، ومخطط الدراسة.

الفصل الأول: تناول الكنوز والركاز والدفائن والآثار في الشريعة الإسلامية، وقُسّم إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الكنوز والركاز والدفائن والآثار لغةً واصطلاحاً، وقُسّم إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الركاز لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الفرق بين الركاز والمعدن.

المطلب الثالث: تعريف الكنز لغةً واصطلاحاً.

المطلب الرابع: تعريف الآثار لغةً واصطلاحاً.

المبحث الثاني: طبيعة وحقيقة الكنوز والركاز والدفائن والآثار، وقُسّم إلى مطلبين:

المطلب الأول: طبيعة الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المطلب الثاني: حقيقة الكنوز والركاز والدفائن والآثار موضع الدراسة.

المبحث الثالث: حكم تملك الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المبحث الرابع: الواجب الشرعي في الكنوز والركاز والدفائن والآثار، وقُسّم إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: ما يجب على الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المطلب الثاني: على من يجب الخمس في الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المطلب الثالث: التّصاب والحول في الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المطلب الرابع: مصارف خمس الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

الفصل الثاني: الكنوز والركاز والدفائن والآثار في القانون.

وأخيراً: الخاتمة التي تضمنت نتائج الدراسة والتوصيات.

## الفصل الأول

### الكنوز والركاز والدفائن والآثار في الشريعة الإسلامية

ويقسم إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الكنوز والركاز والدفائن والآثار لغةً واصطلاحًا.

المبحث الثاني: طبيعة وحقيقة الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المبحث الثالث: حكم تملك الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المبحث الرابع: الواجب الشرعي في الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

#### المبحث الأول

##### تعريف الكنوز والركاز والدفائن والآثار لغةً واصطلاحًا

ويُقسم إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الركاز لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: الفرق بين الركاز والمعدن.

المطلب الثالث: تعريف الكنز لغةً واصطلاحًا.

المطلب الرابع: تعريف الآثار لغةً واصطلاحًا.

##### المطلب الأول: تعريف الركاز لغة واصطلاحًا

لغة: الركاز: «رَكَزَ: رَكَزَ: غَرَزَكَ شَيْئًا مُنْتَصِبًا كَالرَّمْحِ وَنَحْوِهِ تَزَكُّهُ رَكَزًا فِي مَرْكَزِهِ، وَقَدْ رَكَزَهُ يَزَكُّهُ وَيَزَكُّهُ رَكَزًا وَرَكَزَهُ: غَرَزَهُ فِي الْأَرْضِ، وَالرَّكَازُ: قِطْعُ ذَهَبٍ وَفِضَّةٍ تَخْرُجُ مِنَ الْأَرْضِ أَوْ الْمَعْدِنِ. وَأَرْكَزَ الْمَعْدِنُ: وَجَدَ فِيهِ الرَّكَازَ، وَأَرْكَزَ الرَّجُلُ إِذَا وَجَدَ رِكَازًا»<sup>(٤)</sup>، وأضاف الفيروز آبادي «الركيزة: دَفِينُ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ وَقِطْعُ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ مِنَ الْمَعْدِنِ، وَأَرْكَزَ وَجَدَ الرَّكَازَ»<sup>(٥)</sup>. فِقِطْعُ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ يَنْطَبِقُ عَلَيْهَا الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةُ، وَهِيَ مَوْضِعُ بَحْثِنَا.

واصطلاحًا: اختلف الفقهاء في تعريفه على قولين<sup>(٦)</sup>:

القول الأول: جمهور الفقهاء: المالكية<sup>(٧)</sup>، والشافعية<sup>(٨)</sup>، والحنابلة<sup>(٩)</sup>: عَرَّفُوهُ بِأَنَّهُ دَفِينُ

أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ مِنَ الْمَالِ بِأَنْوَاعِهِ كَافَةً.

القول الثاني: الحنفية<sup>(١٠)</sup>: وعرفوه بأنه كل ما في الأرض من وضع الخالق (المعادن) أو وضع المخلوق (الدفائن) على تفصيل في ذلك.

ويرى الباحث أن تعريف الجمهور اقتصر على الركاك الذي كان من دفن الجاهلية، فهو تعريف زمني، أما تعريف الحنفية فقد فرّق بين الركاك والمعدن دون التعرض للزمان، فجعلوا كل معدن مركزاً في الأرض من الركاك، بصرف النظر عن وقت وجوده، وهذا الذي يرجحه الباحث في بحثه، فمن حفر اليوم أرضاً ووجد فيها معدناً يُعدّ عند الحنفية ركاكاً، أما عند الجمهور فلا يكون ركاكاً ما لم يكن من دفن الجاهلية.

### المطلب الثاني: الفرق بين الركاك والمعادن

اختلف أهل العراق وأهل الحجاز في مفهوم الركاك:

١. ذهب أهل العراق إلى أن الركاك يشمل المعادن والكنوز، مبررين ذلك بأنّ المال العادي الذي يوجد مدفوناً هو مثل المعدن، وأنّ أصل الركاك المعدن، والمال العادي الذي قد ملكه الناس مشبّه بالمعدن، وهو مذهب السادة الحنفية، واستدلوا بما يلي:

أ. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ، وَالْبِئْرُ جُبَارٌ، وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَفِي الرُّكَاكِ الْخُمْسُ»<sup>(١١)</sup>.

ووجه الدلالة أن المستخرج من الأرض نوعان: أحدهما يسمّى الكنز، وهو المال الذي دفنه بنو آدم في الأرض، والثاني يسمّى معدناً، وهو المال الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض، والركاك اسم يقع على كل واحد منهما، إلا أنّ حقيقته للمعدن، واستعماله في الكنز مجاز<sup>(١٢)</sup>.

ب. ما روى عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه عن جده عن أبي هريرة قال: سئل رسول الله ﷺ عن الركاك، قال: «الذهب الذي خلق الله في الأرض يوم خلق السموات والأرض»<sup>(١٣)</sup>، ويدلّ هذا الحديث على أن رسول الله ﷺ قد حمل الركاك هنا على الذهب الذي وُجد بخلق الله سبحانه وتعالى دون تدخل البشر في تصنيعه.

٢. بينما ذهب أهل الحجاز إلى أن الركاك هو كنوز الجاهلية، أي المال المدفون قبل الإسلام بفعل بشر، أما المعادن فليست بركاك، وهو مذهب جمهور الفقهاء: الشافعية والمالكية والحنابلة، واستدلوا بنفس الحديث الأول، مبررين أن الرسول ﷺ فصل بين المعدن والركاك، ولو كانا معاً لكان الحكم واحداً، فدّل على أنّ الحكم في المعادن غير

الحكم في الرّكاز؛ لأنّه ﷺ فصل بين المعادن والرّكاز بالواو الفاصلة، فلمّا قال: «وفي الرّكاز الخمس» علّم أنّ حكم الرّكاز غير حكم المعدن.

ويرى الباحث أنه قد يتفق المعدن والرّكاز في بعض الأحكام كالخمس مثلاً، إلا أنّهما يختلفان في أصل الخلقة والوجود، فالمعدن قد يكون مورداً طبيعياً دون تدخل البشر، مثل مادة الحديد الأولية الموجودة مع تراب الأرض أو تحتها، وقد يكون مصنّعاً من قبل الإنسان مثل الأدوات المعدنية التي استخدمها الناس في العصر الحجري، أما الرّكاز فقد صنّع ودُفن من قبل البشر، وعليه فالمعدن في الأرض لم يكلف شيئاً عند اكتشافه، أما الرّكاز فقد صنّعه الإنسان بيده، لذلك يرحّب رأي أهل الحجاز وجمهور الفقهاء للأسباب التالية:

١. الاستدلال بحديث رسول الله ﷺ الذي فرّق وفصل بين المعدن والرّكاز؛ إذ إن تفريق الرسول ﷺ في الحكم بين المعدن والرّكاز قد راعى التفرقة الخلقية بين المعدن والرّكاز، فأوجب الخمس في الرّكاز، ويبيّن ما لا يجب فيه وهو المعدن الخام.

٢. أن الرّكاز معدن وقع تحت الملك ودفنه مالكة في الأرض حفظاً له، والمعدن ما زال على أصله لم يقع تحت ملك أحد من الناس.

وقد ورد ذكر الرّكاز مرة واحدة في القرآن الكريم بلفظة (رَكْزًا)، بمعنى الصوت الخفي<sup>(١٤)</sup>، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّن قَرْنٍ هَلْ يُحِشُّ مِنْهُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ [مريم: ٩٨]، وللخفاء دلالة على أن الكنز تم إخفاؤه في الأرض.

### المطلب الثالث: تعريف الكنز لغةً واصطلاحاً

لغة: عرّفه ابن منظور بأنه: «اسمٌ لِلْمَالِ إِذَا أُخْرِزَ فِي وَعَاءٍ وَلِمَا يُخْرَزُ فِيهِ، وَقِيلَ: الْكَنْزُ: الْمَالُ الْمَدْفُونُ، وَجَمْعُهُ كُنُوزٌ، كَنْزُهُ يَكْنِزُهُ كَنْزًا وَكُنْزَتُهُ، الْكَنْزُ فِي الْأَصْلِ الْمَالُ الْمَدْفُونُ تَحْتَ الْأَرْضِ»<sup>(١٥)</sup>.

واصطلاحاً: يطلق على أربعة أوجه<sup>(١٦)</sup>:

الوجه الأول وهو الأصل: المال المدفون تحت الأرض.

الوجه الثاني: كل مال لم تؤدّ زكاته، لما روي عن أمّ سلمة قالت: كُنْتُ أَبْسُ أَوْصَاحًا<sup>(١٧)</sup> مِنْ دَهَبٍ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكَنْزٌ هُوَ؟ فَقَالَ: «مَا بَلَغَ أَنْ تُؤَدَّى زَكَاتُهُ فَرَكِّي فَلَيْسَ بِكَنْزٍ»<sup>(١٨)</sup>.

الوجه الثالث: جمع المال وادخاره دون إنفاق ما يجب إنفاقه منه؛ لقوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾  
[التوبة: ٣٤].

الوجه الرابع: المال المجمع (المال المكتنز)؛ لما ورد في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهِ كَنْزًا أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ﴾ [هود: ١٢].

والكنز محلّ الدراسة هو الذهب والفضة والمعادن النفيسة والحاجيات المصنعة والمخبأة، ثم تمّ اكتشافها وإخراجها، وهي إما أن تكون دُفنت بعد الإسلام، أو قبل الإسلام، وتُعرف من خلال الكتابات والرسومات والنقوش التي عليها<sup>(١٩)</sup>.

والفرق بين الكنز والركاز أنّ الكنز المال الموضوع في الأرض من خلق الله سبحانه وتعالى، والركاز المال المركوز في الأرض من صنع البشر<sup>(٢٠)</sup>، فإذا كان الركاز من صنع البشر فهو كنز، والكنز مال فائض عن حاجة صاحبه أدخره لوقت حاجته، وعادةً ما يكون موضوعاً في مكان يُحفظ فيه، وقد يكون هذا المكان باطن الأرض، وقد يكون غيره، ومالكة معروف وله حق التصرف فيه، أما الركاز فهو المال المركوز في باطن الأرض وغاب عنه صاحبه أو مات عنه أو نسي مكانه، فيأتي من يجده ويُلاحظ عليه علامة تدل على مالكة، أو لا يكون عليه علامة دالة على مالكة فيُعرف بها زمان دفنه إن كان في الجاهلية أو الإسلام.

وعرّفه الفقهاء بقولهم: «المستخرج من الأرض نوعان: أحدهما يسمى كنزاً، وهو المال الذي دفنه بنو آدم في الأرض»<sup>(٢١)</sup>، ونلاحظ أن هذا التعريف حدّد المراد بالكنز أنه المال الذي دفنه أصحابه، وهذا يدل على أن ما لا دافن له لا يوصف بأنه مال كنز.

وقد ورد ذكر الكنز في القرآن الكريم في ثمانية مواضع؛ بمعنى كنوز الذهب والفضة في أربعة مواضع، هي: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهِ كَنْزًا أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ﴾ [هود: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يُلقَى إِلَيْهِ كَنْزًا أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ﴾ [الفرقان: ٨]، مع أن دلالة الكنز في هذه الآية مجازية وليست حقيقية، ويكون المراد بها ما له قيمة كبيرة عند الناس، وليس المراد به الذهب والفضة، خاصة أن الآية تتحدث عن الإنزال، والذهب والفضة من معادن الأرض لا من معادن الإنزال كالحديد مثلاً، وقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ \* وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ [الشعراء: ٥٧-٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَيْنِسْتُمْ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَى﴾ [القصص: ٧٦]، وبمعنى المال الجسيم أو الصحف المدفونة<sup>(٢٢)</sup>؛ قال تعالى: ﴿وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢]، وبمعنى المال الذي وجبت فيه الزكاة ولم يؤدّ حقه<sup>(٢٣)</sup>

في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ \* يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [التوبة: ٣٤-٣٥].

#### المطلب الرابع: تعريف الآثار لغةً واصطلاحاً

لغة: «الآثر: بقية الشيء، والجمع آثار وأثور، وخرجت في إثره وفي أثره؛ أي: بعده، واثثرته وتأثرتة: تتبعت أثره، ويقال: أثر كذا وكذا بكذا وكذا؛ أي: أتبعه إياه»<sup>(٢٤)</sup>.

واصطلاحاً: الأشياء والحاجيات التي صنعها الإنسان أو استعملها، كالسكن والأثاث والأدوات والفنون وأدواتها، ثم تركوها خلفهم بعد موتهم وخلفوها<sup>(٢٥)</sup>.

وقد ورد ذكر الآثار محلّ الدراسة في القرآن الكريم في ستة مواضع، بمعنى العلامة الدالة في قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠]، وفي قوله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وفي قوله تعالى: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾ [طه: ٩٦]، وبمعنى العلامات والآثار الدالة على البشر من أبنية وأموا<sup>(٢٦)</sup>ل في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَانَارًا فِي الْأَرْضِ﴾ [غافر: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿كَانُوا أَكْثَرُ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَءَانَارًا فِي الْأَرْضِ﴾ [غافر: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَءَاثَرَهُمْ﴾ [يس: ١٢].



## المبحث الثاني طبيعة وحقيقة الكنوز والركاز والدفائن والآثار

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: طبيعة الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المطلب الثاني: حقيقة الكنوز والركاز والدفائن والآثار موضع الدراسة.

### المطلب الأول: طبيعة الكنوز والركاز والدفائن والآثار

تُقسم الكنوز والدفائن والآثار بطريقتين:

الطريقة الأولى: الزمنية: وتقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. الجاهلية: ويُقصد بها ما وُضع قبل الإسلام، من العصور السابقة.

٢. الإسلامية: وهو ما وُضع بعد الإسلام، ويُعرف بما عليه من كتابات وإشارات

وعلامات إسلامية.

٣. الركاز والكنوز والدفائن التي لا يوجد عليها علامة دالة على أنها إسلامية أو جاهلية.

الطريقة الثانية: المكانية: ويُقسم إلى (٢٧):

١. ما وُجد في أرض موات، أو في أرض لا يُعلم لها مالك، أو في طريق غير مسلوک،

أو قرية خراب.

٢. ما وُجد في ملك الإنسان المنتقل إليه ببيع أو ميراث أو هبة.

٣. ما وُجد في ملك شخص آخر مسلم أو ذمي.

٤. ما وُجد في أرض حرب.

### المطلب الثاني: حقيقة الكنوز والركاز والدفائن والآثار موضع الدراسة

تركز هذه الدراسة على الذهب والفضة والمعادن النفيسة التي صنَّعها البشر وتركوها

مخبأة في باطن الأرض، والقطع والحاجيات والجلود المكتوب عليها التي استعملها

السابقون، وما تركوا من ممتلكات وأثاث، والتي يتم العثور عليها في باطن الأرض في الغالب في مناطق سكنهم قبل أن تندثر، والقطع الذهبية التي استعملها المسلمون كنقد، وخاصة الذهب العثماني الذي خبأه الجيش التركي في مواقع من البلاد التي كانوا فيها قبل أن يرحلوا على أمل العودة لها. على أن المسألة تتعدى ذلك إلى عموم الناس؛ لأن التعامل في ذلك الزمان كان بدنانير الذهب ودرهم الفضة، ولم يكن للبنوك ظهور في ذلك الوقت، فكان الناس يلجؤون إلى الاحتفاظ بأموالهم بدفنها في باطن الأرض ثم يغيون عنها أو يموتون دون أن يعلم من بعدهم عن أماكن وجود هذه الدنانير والدرهم.



## المبحث الثالث حكم تملك الكنوز والركاز والدفائن والآثار

يرى الباحث أن اتخاذ البحث عن الكنوز والدفائن والآثار كمهنة مكروه؛ لأنه إشغال للنفس بأمر نادر قد يصيب مرة في العمر فقط، وللكنوز والدفائن أقسام ثلاث: القسم الأول: نبش القبور بحثًا عن الكنوز والدفائن: ولها ثلاث حالات:

أولاً: من يبحث بنش القبور: إذ إن تعمّد نبش القبور بحثًا عن الكنوز والدفائن والآثار يُكره، فقد كره الإمام مالك رحمه الله ذلك وقال: «أَكْرَهُ حَفْرَ قُبُورِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالطَّلَبَ فِيهَا، وَلَسْتُ أَرَاهُ حَرَامًا، فَمَا نِيلَ فِيهَا مِنْ أَمْوَالِ الْجَاهِلِيَّةِ فَفِيهِ الْخُمْسُ»<sup>(٢٨)</sup>، وجاء في الفتوى رقم (٢٢٣٧) الصادرة عن دائرة الإفتاء العام في الأردن بتاريخ ١٦/٧/٢٠١٢م عدم جواز نبش القبور بحثًا عن الآثار لحرمتها، وأن نبش القبر فيه انتهاك لحرمة الميت<sup>(٢٩)</sup>.

ثانيًا: من يبحث بطريقة عشوائية: أما إذا عثر الإنسان على كنز أو دفين أو آثار بمحض الصدفة أثناء الحفر للبناء أو بئر أو شق طريق أو الحفر لأعمال المياه والكهرباء، فالآثار التي يُعثر عليها بحكم الشرع والقانون ملك للدولة ويُحظر التعامل بها، جاء في الفتوى رقم (١٨٧٧) الصادرة عن دائرة الإفتاء العام في الأردن بتاريخ ٢٣/٦/٢٠١١م أنّ التنقيب عن الآثار من الأعمال التي تُشرف عليها الدولة أو ولي الأمر، يتم فيها التنقيب عن آثار الأمم السابقة، مسلمة كانت أم غير مسلمة، ثم إظهارها وإبرازها للناس.

ثالثًا: من يبحث بطريقة علمية مستخدمًا أدوات الكشف والاستشعار عن بعد، أما من يعمل في التنقيب عن الآثار لحسابه الخاص، فقد خالف الأنظمة التي وُضعت لمصلحة الأمة عامة، وعرض تلك المصلحة للاعتداء، فلا يحل له ذلك<sup>(٣٠)</sup>.

القسم الثاني: الكنوز والدفائن الإسلامية: وهذه تُعدُّ لُقطة تُملك بطريقة تملك اللقطة.

القسم الثالث: الكنوز والدفائن ما قبل الإسلام: وهي الفترة السابقة على الإسلام، والدفائن في هذه الفترة لا تقتصر على عصر الجاهلية بالمعنى الخاص لهذا المصطلح، فهناك الدفائن الرومانية ودفائن الأنباط والدفائن الفارسية، وكلها سابقة على الإسلام، وهذه

إذا عثر عليها الإنسان بطريق الصدفة وأدى الواجب فيها، وهو الخمس، فتملك الأخصاص الأربعة الباقية جازئ للأدلة التالية:

أولاً: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، قال القرطبي<sup>(٣١)</sup>: المقصود بـ«مما أخرجنا لكم من الأرض» النبات والمعادن والركاز، وبذلك يكون ما أصابه الإنسان من الأرض من الركاز كسباً مشروعاً وحلالاً، ومع أن الآية لم تبين أن المقدار الواجب إخراجه هو الخمس، إلا أنها بينت مشروعيتها واعتباره كسباً مشروعاً، وفيها ما يدل على أن الركاز من إخراج العبد، لا من إخراج الله تعالى، وهو يختلف عن النبات وينابيع المياه، فهذا لا يُخرج بفعل المكلف، بل بأمر الله له أن يخرج، أما الركاز فخروجه بسبب من المكلف عند البحث عنه.

ثانياً: وردَ عن رسول الله ﷺ العديد من الأحاديث التي تبيح تملك الركاز بعد دفع الحق الذي عليه وهو الخمس، ومن هذه الأحاديث:

١. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ، وَالْبِئْرُ جُبَارٌ، وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَفِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ»<sup>(٣٢)</sup>، فأقرار الرسول ﷺ بالخمس يعني أن الأخصاص الأربعة الأخرى حلال لمن وجده.

٢. عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى خَيْبَرَ، فَدَخَلَ صَاحِبٌ لَنَا إِلَى خَرِيبَةٍ يَقْضِي حَاجَتَهُ، فَتَنَاوَلَ لَبَنَةً لَيْسَتْ طَيِّبَةً بِهَا، فَأَنهَارَتْ عَلَيْهِ تَبْرًا، فَأَخَذَهَا فَأَتَى بِهَا النَّبِيَّ ﷺ، فَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ، قَالَ: «زِنْهَا»، فَوَزَنَهَا فِإِذَا مِائَتَا دِرْهَمٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «هَذَا رِكَازٌ، وَفِيهِ الْخُمْسُ»<sup>(٣٣)</sup>.

٣. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَذْهَبُ كِسْرَى فَلَا يَكُونُ كِسْرَى بَعْدَهُ، وَيَذْهَبُ قَيْصَرٌ فَلَا يَكُونُ قَيْصَرٌ بَعْدَهُ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتُنْفِقَنَّ كُنُوزَهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى»<sup>(٣٤)</sup>، فهذه بشارة من رسول الله ﷺ، ولو كان فيها إثم لما بشر ﷺ بها.

٤. عن زيد بن أرقم قال: بعث رسول الله ﷺ علياً عاملاً على اليمن، فأتي بركاز، فأخذ منه الخمس، ودفع بقيته إلى صاحبه، فبلغ ذلك النبي ﷺ فأعجبه<sup>(٣٥)</sup>، وهذا إقرار من رسول الله ﷺ.

ثالثاً: ورد عن الخلفاء الراشدين أنهم أعطوا أربعة أخصاص الركاز لمن وجده، ومن هذه الآثار:

١. عن سِمَاك عن جَرِير بن رِبَاح عن أبيه أنهم أصابوا قبرًا بالمدائن، فوجدوا فيه رجلًا عليه ثياب منسوجة بالذهب، ووجدوا معه مالا، فأتوا به عَمَار بن ياسر رضي الله عنه، فكتب فيه إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فكتب عمر رضي الله عنه إليه أن أعطهم ولا تنزعه (٣٦).

٢. عن عبد الله بن بشر الخثعمي، عن رجلٍ من قومه يُقال له: حُمَمَةٌ قال: سَقَطْتُ عَلَيَّ جَرَّةٌ مِنْ دَيْرٍ قَدِيمٍ بِالْكُوفَةِ فِيهَا أَرْبَعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ، فَذَهَبْتُ بِهَا إِلَى عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: أَقْسِمُهَا حُمَسَةً أَحْمَاسٍ، فَقَسَمْتُهَا، فَأَخَذَ مِنْهَا عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حُمْسًا، وَأَعْطَانِي أَرْبَعَةَ أَحْمَاسٍ، فَلَمَّا أَدْبَرْتُ دَعَانِي فَقَالَ: فِي جِيرَانِكَ فُقَرَاءٌ وَمَسَاكِينٌ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: خُذْهَا فاقْسِمِهَا فِيهِمْ (٣٧).

رابعًا: أجمع الفقهاء على أن الكنوز والدفائن الجاهلية فيها الخمس وأربعة أخماس لمن يجدها (٣٨)، وهذا إجماع على مشروعية هذا الكسب.



## المبحث الرابع الواجب الشرعي في الكنوز والركاز والدفائن والآثار

ويُقسم إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: ما يجب على الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المطلب الثاني: على من يجب الخمس في الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المطلب الثالث: النصاب والحول في الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

المطلب الرابع: مصارف خمس الكنوز والركاز والدفائن والآثار.

### المطلب الأول: ما يجب على الكنوز والركاز والدفائن والآثار

يُنظر إلى الواجب في الكنوز والدفائن والآثار إلى ثلاث حالات:

الحالة الأولى: الآثار التي يُعثر عليها، وهذه لا شيء فيها؛ لأنها بالشرع وبحكم القانون ملك للدولة ويحظر التعامل بها (كما مر معنا) بغض النظر عن كونها تتبع لحضارة الدولة الإسلامية أو للحضارات الأخرى الفرعونية أو البابلية أو الرومانية أو الفارسية.

الحالة الثانية: الكنوز والدفائن الإسلامية: وهذه أجمع الفقهاء على أنها لِقْطَةٌ، فقد جاء في «الموسوعة الفقهية»: «لا خلاف بين الفقهاء في أن دفن أهل الإسلام لِقْطَةٌ»<sup>(٣٩)</sup>، وهو ما يُلْتَقِطُ وَيؤْخَذُ مِنْ مَوْضِعٍ لَا يُعْرَفُ مَالِكُهُ، وَحُكْمُهَا أَنَّهُ يَعْرِفُهَا وَيُنَادِي بِهَا سَنَةً؛ لِمَا رُوِيَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَلْمَةَ: سَمِعْتُ سُوَيْدَ بْنَ غَفَلَةَ قَالَ: لَقِيتُ أَبِي بِنِ كَعْبِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: أَخَذْتُ صُرَّةَ مِئَةِ دِينَارٍ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «عَرَّفْهَا حَوْلًا»، فَعَرَفْتُهَا حَوْلًا، فَلَمْ أَجِدْ مَنْ يَعْرِفُهَا، ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقَالَ: «عَرَّفْهَا حَوْلًا» فَعَرَفْتُهَا فَلَمْ أَجِدْ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ ثَلَاثًا، فَقَالَ: «احْفَظْ وَعَاءَهَا وَعِدْهَا وَوَكَّاءَهَا، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَاسْتَمْتِعْ بِهَا»، فَاسْتَمْتَعْتُ<sup>(٤٠)</sup>. فَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ صَاحِبُهَا يَتَمَلَّكُهَا وَيَصْرِفُهَا عَلَى نَفْسِهِ إِنْ كَانَ فَقِيرًا أَوْ يَتَصَدَّقُ بِهَا، وَإِنْ ظَهَرَ صَاحِبُهَا مُسْتَقْبَلًا فَعَلِيهِ رَدُّهَا لَهُ أَوْ ضَمَانُهَا<sup>(٤١)</sup>؛ لِمَا رَوَاهُ النَّسَائِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ اللَّقْطَةِ فَقَالَ: «مَا كَانَ فِي طَرِيقٍ مَاتِيٍّ أَوْ فِي قَرْيَةٍ عَامِرَةٍ، فَعَرَّفْتُهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَلَنْكَ»<sup>(٤٢)</sup>.

قال الحنفية: «ومن وجد كنزاً في دار الإسلام في أرضٍ غير مملوكة كالفلاة، فإن كان على ضرب أهل الإسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة»<sup>(٤٣)</sup>.

وقال الشافعية: «فإن وُجد إسلامي بأن كان عليه شيء من القرآن أو اسم ملك من ملوك الإسلام علم مالكة، فيجب رده عليه؛ لأن مال المسلم لا يُملك باستيلاء عليه، وإن لم يعلم مالكة فلقطة، فيفعل فيه ما يفعل باللقطة الموجودة على وجه الأرض»<sup>(٤٤)</sup>.

وقال الحنابلة: «وقد اتفقوا على أنّ في الركاز الخمس كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ، والركاز الذي لا ريب فيه هو دُفن الجاهلية»<sup>(٤٥)</sup>.

الحالة الثالثة: الكنوز والدفائن ما قبل الإسلام: وقد أجمع الفقهاء؛ الحنفية<sup>(٤٦)</sup>، والشافعي<sup>(٤٧)</sup>، والحنابلة<sup>(٤٨)</sup>، والظاهرية<sup>(٤٩)</sup> على أنّ الواجب فيها الخمس، وإن اختلفوا في تكييفها؛ هل هي غنيمة أم فيء أم زكاة؟ وهذا ما سنبينه عند الحديث عن مصارف الخمس، والدليل على ذلك:

١. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ، وَالْبَيْتُ جُبَارٌ، وَالْمَعْدُنُ جُبَارٌ، وَفِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ»<sup>(٥٠)</sup>، والحديث يدل على أن الواجب في الركاز الخمس.

٢. عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو، أن رسول الله ﷺ قال في كنز وجدته رجل: «إِنْ كُنْتَ وَجَدْتَهُ فِي قَرْيَةٍ مَسْكُونَةٍ، أَوْ فِي سَبِيلٍ مَيْتَاءٍ، فَعَرَّفْهُ، وَإِنْ كُنْتَ وَجَدْتَهُ فِي خَرْبَةٍ جَاهِلِيَّةٍ، أَوْ فِي قَرْيَةٍ غَيْرِ مَسْكُونَةٍ، أَوْ غَيْرِ سَبِيلٍ مَيْتَاءٍ، فَفِيهِ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ»<sup>(٥١)</sup>، وكذلك يدل هذا الحديث على وجوب الخمس في الركاز والدفين الذي عُرف ولم يُعلم صاحبه.

٣. عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: بَعَثَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلِيًّا عَامِلًا عَلَى الْيَمَنِ، فَأَتَى بِرِكَازٍ، فَأَخَذَ مِنْهُ الْخُمْسَ، وَدَفَعَ بَقِيَّتَهُ إِلَى صَاحِبِهِ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَأَعْجَبَهُ<sup>(٥٢)</sup>، فأقرار الرسول ﷺ يؤكد أنّ الخمس واجب في الركاز.

الحالة الرابعة: الركاز والكنوز والدفائن التي لا يوجد عليها علامة دالة على أنها إسلامية أو جاهلية: وفيه قولان:

القول الأول: الحنفية<sup>(٥٣)</sup>، والحنابلة<sup>(٥٤)</sup>، والشافعية<sup>(٥٥)</sup>: اعتبروه لُقطة وحكمها حكم اللقطة.

القول الثاني: المالكية: قالوا: «ركاز يخمس»، حيث ورد: «قال مالك: فإن أشكل فلواجده ويخمس لعدم تحقق المعارض»<sup>(٥٦)</sup>.

ويخلص الباحث إلى أنّ الآثار ملك للدولة؛ لما لها من معنى تاريخي وثقافي، فإذا ما وُجدت تُسلم إلى الجهة صاحبة الاختصاص وفق القوانين المعمول بها والتي تنظم ذلك، أما الكنوز الإسلامية فالأصل أنها لقطة تعرّف سنّة، فإذا وُجد صاحبها فهي له، وإلا يملكها من وجدها مع شرط الضمان والردّ إذا ظهر صاحبها، ولكن تبقى المشكلة في الذهب التركي الذي دفنه الأتراك في البلاد التي كانوا فيها على أمل العودة له، ولكن لم يعودوا، فإن كان ملكاً شخصياً فهذا لقطة، أما إذا كان رواتب جُند ونفقات عسكرية وحكومية، فهنا تكون قد عُرفت الجهة صاحبة الحق، مع أن الواجد لا يعلم إن كان صاحبها جندياً أو من هو؟ ولكن مع تقادم الزمن وتعذر معرفة صاحبها الحقيقي، فأرى أنها ملك للدولة الإسلامية التي حلّت مكانها حالياً، فتسلّم لخزينة الدولة.

### المطلب الثاني: على من يجب الخمس في الكنوز والركاز والدفائن والآثار

١. جمهور الفقهاء: الحنفية<sup>(٥٧)</sup>، والحنابلة<sup>(٥٨)</sup>، والثوري<sup>(٥٩)</sup>، وأبو عبيد<sup>(٦٠)</sup>: قالوا بوجوب الخمس على من وجده، مسلم أو ذمي، قال ابن المنذر<sup>(٦١)</sup>: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن على الذمي في الركاز يجده الخمس، كبير أو صغير، عاقل أو مجنون، إلا أنّ ولي الصغير والمجنون هو الذي يتولّى الإخراج عنهما»<sup>(٦٢)</sup>.

٢. الشافعية في الجديد<sup>(٦٣)</sup> قالوا: لا يجب الخمس إلا على من تجب عليه الزكاة؛ لأنهم اعتبروا أنّ مصرف الركاز هو مصرف الزكاة.

ويرجح الباحث قول الجمهور بوجوب الخمس على من وجد الكنز مهما كان، كون الركاز يختلف عن الزكاة، حيث إن الزكاة تجب في المال المحرّز المملوك أصلاً، بينما الكنز عكس ذلك، فقد طرأ عليه الملك.

### المطلب الثالث: النّصاب والحول في الكنوز والركاز والدفائن والآثار

اختلف الفقهاء في اشتراط النصاب وحلول الحول في الركاز والكنوز والدفائن وفق تكييفهم له، وذلك على النحو التالي:

١. جمهور الفقهاء: الحنفية<sup>(٦٤)</sup>، والحنابلة<sup>(٦٥)</sup>، وأصح الروايتين عن مالك<sup>(٦٦)</sup>، والشافعي في مذهبه القديم<sup>(٦٧)</sup>، عدّوا الركاز والكنوز والدفائن غنائم أو فيئاً، لذلك لم يشترطوا النصاب وحولان الحول.

٢. الشافعي في الجديد<sup>(٦٨)</sup> يعده مالا مُستفادا أثناء الحول وليس غنيمَةً أو فيئًا، والمعروف في مذهب الشافعي أن أي مال يستفيده المسلم أثناء الحول لا يضمه إلى ما عنده من مال، إنما يحسب لهذا المال المستفاد حولاً منفصلاً عن أمواله الأخرى، فمن الطبيعي هنا أن يشترط الحول والنصاب في الركاز؛ لأن له حكم المال المستفاد أثناء الحول، لذا اعتبره زكاة والزكاة يُشترط فيها النصاب والحول.

يرى الباحث أن الكنز يجب عليه الخمس حال وجوده، وبغض النظر عن النصاب؛ لأنه كما قلنا ليس زكاة، وما يتبقى منه يُضم إلى ملكه، وبعد عام إن بلغ النصاب مع ما ضم إليه تجب عليه الزكاة.

### المطلب الرابع: مصارف خمس الكنوز والركاز والدفائن والآثار

اختلف الفقهاء في تكييف خمس الركاز والكنوز والدفائن إلى ثلاثة مذاهب، وترتب على ذلك اختلافهم في تقسيمه، وذلك على النحو التالي:

المذهب الأول: الظاهرية<sup>(٦٩)</sup>، والمالكية<sup>(٧٠)</sup> عدوه من الغنائم ويقسم حسب قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنَجُّبِ أَجْمَعِينَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١]. ودليلهم في ذلك<sup>(٧١)</sup>:

١. إنما حكم للركاز بحكم الغنيمه؛ لأنه مال كافر وجده مسلم، فأنزل منزلة من قاتله وأخذ ماله، فكان له أربعة أخماسه.

٢. قال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [الأنفال: ٦٩]، ومال الكافر غير الذمي غنيمه لمن وجده.

المذهب الثاني: الحنابلة<sup>(٧٢)</sup>، والمالكية<sup>(٧٣)</sup>، وقول للحنفية<sup>(٧٤)</sup>، وقول عند الشافعية<sup>(٧٥)</sup>، والثوري<sup>(٧٦)</sup>، عدوه فيئًا، ويقسم وفق قوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، واستدلوا بما روى أبو عبيد عن الشعبي، أن رجلاً وجد ألف دينار مدفونة خارجاً من المدينة، فأتى بها عمر بن الخطاب، فأخذ منها الخمس مئتي دينار، ودفع إلى الرجل بقيتها، وجعل عمر يقسم المئتين بين من حضره من المسلمين، إلى أن فضل منها فضلة، فقال: أين صاحب الدنانير؟

فَقَامَ إِلَيْهِ، فَقَالَ عُمَرُ: خُذْ هَذِهِ الدَّنَانِيرَ فَهِيَ لَكَ<sup>(٧٧)</sup>. فلو كانت زكاةً لخصّ بها أهلها، ولم يردّه على واجده، ولأنّه يجب على الذمي، والزكاة لا تجب عليه، ولأنّه مال مخموس زالت عنه يد الكافر أشبه خمس الغنيمة<sup>(٧٨)</sup>.

المذهب الثالث: الحنفية<sup>(٧٩)</sup>، والمشهور عن الشافعية<sup>(٨٠)</sup>، وقول عند الحنابلة<sup>(٨١)</sup>، وعلي بن أبي طالب<sup>(٨٢)</sup>: عدوه زكاة، وتُقسم وفق مصارف الزكاة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوقِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَنَمِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]. واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. ما روي مرفوعاً عن عبد الله بن بشر الخثعمي عن رجلٍ من قومه يُقال له: حُمَمَةٌ، قال: سَقَطَتْ عَلَيَّ جَرَّةٌ مِنْ دَيْرٍ قَدِيمٍ بِالْكُوفَةِ فِيهَا أَرْبَعَةُ آلَافٍ دِرْهَمٍ، فَذَهَبْتُ بِهَا إِلَى عَلِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: أَقْسَمْتُ خَمْسَةَ أَحْمَاسٍ، فَاقْسَمْتُهَا، فَأَخَذَ مِنْهَا عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خُمُسًا، وَأَعْطَانِي أَرْبَعَةَ أَحْمَاسٍ، فَلَمَّا أَدْبَرْتُ دَعَانِي، فَقَالَ: فِي جِيرَانِكَ فُقَرَاءٌ وَمَسَاكِينٌ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: خُذْهَا فَاقْسَمْهَا فِيهِمْ<sup>(٨٣)</sup>.

٢. «لأنه حقّ يتعلّق بمستفاد من الأرض، فأشبهه صدقة المعدن والعشر، وفي جواز رده على واجده وجهان لما ذكرنا من الروايتين»<sup>(٨٤)</sup>.

ويرى الباحث أنّ الكنز أقرب إلى الفيء، فهو ليس غنيمةً أو زكاةً، فالغنيمة إنما تكون بحرب وهزيمة وترك الأموال، ثم تُغنم، والزكاة تختلف عن الركاك من عدة أوجه؛ فالصدقات تؤخذ من المسلمين تطهيراً لهم، بينما الركاك غير ذلك، ومصرف الزكاة محدد بالقرآن الكريم، ولا مجال للاجتهاد في قسمتها، بينما الركاك فيه الخمس بحديث رسول الله ﷺ، وقسمته مسألة اجتهادية، وأموال الزكاة يجوز أن ينفرد أصحابها بقسمتها، بينما الركاك يجتهد الإمام في قسمته وفق مصلحة المسلمين، إضافة إلى أن الزكاة تكون على مال محرز مملوك أمضى حولاً في ملك صاحبه، أما الفيء فهو ما أخذ من دون قتال، فكأنما كان الكنز لغير المسلمين وأحرز بعد ذهابهم، لذلك يوزّع كما يوزع الفيء، وهو لا يختلف عن توزيع الغنائم.

واختلف الفقهاء في كيفية توزيع الخمس على ثلاثة مذاهب:

١. الشافعية<sup>(٨٥)</sup>، والحنابلة<sup>(٨٦)</sup> قالوا: يُقسم إلى خمسة أجزاء متساوية، واحد منها سهم الرسول، ويُصرف على مصالح المسلمين، وواحد يُعطى لذوي القربى، وهم من انتسب إلى

هاشم بالأبوة من غير فرق بين الأغنياء والفقراء، والثلاثة الباقية تُنفق على اليتامى والمساكين وأبناء السبيل، سواء أكانوا من بني هاشم أو من غيرهم.

٢. الحنفية<sup>(٨٧)</sup> يقسمون الأموال إلى ثلاثة أقسام فقط؛ اليتامى والمساكين وأبناء السبيل، سواء أكانوا من بني هاشم أو من غيرهم، حيث قالوا: إن سهم الرسول ﷺ قد سقط بوفاته، وأما ذوو القربى فهم كغيرهم من الفقراء يعطون لفقيرهم لا لقرباتهم من الرسول ﷺ .

٣. المالكية<sup>(٨٨)</sup>، وأبو عبيد<sup>(٨٩)</sup> قالوا: إن أموال الخمس ترجع إلى ولي الأمر يتصرف بها كما يشاء.

ويرى الباحث أن الخمس يسلم إلى بيت المال أو من ينوب عنه، وفي زماننا هذا يسلم إلى خزينة الدولة، وولي الأمر يوزعها كيف يشاء بما يحقق مصالح العباد.



## الفصل الثاني الكنوز والركاز والدفائن والآثار في القانون

نظمت المادة رقم (١٠٧٨) من أحكام القانون المدني الأردني أحكام الكنوز والدفائن على النحو التالي:

١. الكنوز والمعادن وغيرها التي يُعثر عليها في أرض مملوكة لشخص معين تكون مملوكة له وعليه الخمس للدولة.
٢. الكنوز والمعادن التي تُكتشف في أرض مملوكة للدولة تكون مملوكة لها كلها.
٣. أما إن كانت الأرض موقوفةً وفقاً صحيحاً فإن ما يُكتشف يكون لجهة الوقف.
٤. تنظم القوانين الخاصة الأمور المتعلقة بما ذكر.

ويرى الباحث أن القانون نظم المال الجاهلي ولم يتطرق للمال الإسلامي، ولم يقصد واضع القانون المال الجاهلي دون الإسلامي؛ لأنه يرى عدم الفرق في الحكم بين ما هو من دفين الجاهلية ودفن الإسلام، وجعل كل مال يوجد في باطن الأرض مملوكاً للجهة التي تملك الأرض فرداً كان أو وفقاً أو الدولة نفسها، وما جاء بشأن المال الجاهلي متوافق مع رأي جمهور الفقهاء.

أما الآثار فقد صدر قانون الآثار رقم (٢١) لعام ١٩٨٨ م، والذي نظم الأحكام المتعلقة بالآثار، إذ حددت المادة رقم (٧:٢:أ، ب، ج) طبيعة ما يُعد آثاراً، وهي: أي شيء منقول أو غير منقول أنشأه أو صنعه أو خطه أو نقشه أو بناه أو اكتشفه أو عدله إنسان قبل سنة ١٧٥٠ ميلادية، بما في ذلك المغاور والمنحوتات والمسكوكات والفتخاريات والمخطوطات وسائر أنواع المصنوعات التي تدلّ على نشأة وتطور العلوم والفنون والصنائع والديانات والتقاليد الخاصة بالحضارات السابقة أو أي جزء أُضيف إلى ذلك الشيء أو أُعيد بناؤه بعد ذلك التاريخ، وأي شيء منقول أو غير منقول يعلن الوزير أنه أثر بقرار يتم نشره في الجريدة الرسمية، والبقايا البشرية والحيوانية والنباتية التي يرجع تاريخها إلى ما قبل سنة ست مئة ميلادية.

وأكدت المادة رقم (٥: أ، ب، د، و) على حصر ملكية الآثار غير المنقولة في الدولة، ولا يجوز لأية جهة أخرى تملك هذه الآثار بأية وسيلة من وسائل التملك، وإخضاعها لأحكام القانون، مع التأكيد على أن ملكية الأرض لا تكسب صاحبها حق تملك الآثار الموجودة على سطحها أو في باطنها أو التصرف بها، ولا تخوله حق التنقيب عن الآثار فيها، وتسجل جميع المواقع الأثرية باسم الخزينة/ الآثار، كما تسجل باسمها المواقع الأثرية غير المسجلة لدى الدائرة والتي يتم اكتشافها في أراضي الخزينة أو التي يتم استملاكها أو شراؤها.

وربت المادة رقم (٧) على كل من لديه أو في حيازته أي آثار منقولة أن يقدم للدائرة جدولاً بها يتضمن أعدادها وصورها والتفاصيل الأخرى المتعلقة بها ووصفاً مختصراً لكل منها، وعلى الدائرة أن تقوم بتوثيقها حسب الأصول.

وبينت المادة رقم (٨: أ، ب) أن لدائرة الآثار شراء الآثار بالقيمة التي تقدرها وفقاً لأحكام القانون، وتبقى في حيازة صاحبها شريطة عدم التصرف بها بأي صورة من الصور إلا بموافقة الوزير بناء على تنسيب المدير، والاحتفاظ بالآثار مع الإشارة إلى أصحابها.

ومنعت المادة رقم (١٤) أي شخص طبيعي أو معنوي القيام بأية حفريات في المواقع الأثرية بحثاً عن الدفائن الذهبية أو أية دفائن أخرى.

وأشارت المادة رقم (١٥: ب) إلى صلاحية مدير عام دائرة الآثار العامة وبموافقة الوزير أن يدفع لمن اكتشف الأثر أو عثر عليه أو بلغ عنه مكافأة نقدية مناسبة وفقاً لأحكام هذا القانون.

وحصرت المادة رقم (١٦: أ، ب) الحق في القيام بأعمال التنقيب عن الآثار في المملكة بدائرة الآثار العامة، مع السماح للمؤسسات والهيئات والجمعيات العلمية والبعثات الأثرية بالتنقيب عن الآثار بترخيص خاص وفقاً لأحكام هذا القانون، وذلك بعد التأكد من مقدرتها وكفاءتها، على أن يجري التنقيب وفقاً للشروط التي يحددها المدير، والحظر على أي شخص طبيعي أو معنوي التنقيب عن الآثار في أي مكان في المملكة حتى ولو كان مملوكاً له.

وحصرت المادة رقم (٢١: أ، ب) ملكية الدولة لجميع الآثار التي يتم العثور عليها أثناء أي أعمال تقوم بها أي جهة أو شخص في المملكة، أو أي جهة مرخصة في المملكة.

ومنعت المادة رقم (٢٣) الاتجار بالآثار في المملكة.

وسمحت المادة رقم (٢٥: أ) لدائرة الآثار العامة وبموافقة الوزير شراء بعض أو جميع

الأثار الموجودة بحيازة مالكها، على أن يتم تقدير ثمنها بالاتفاق مع الوزير، وإذا لم يتم الاتفاق فيقدر الثمن من قبل خبيرين تعين الدائرة أحدهما ويعين الثاني من قبل مالك الأثار، وإذا اختلف الخبيران يعينان خبيراً ثالثاً مرجحاً.

وربت المادة رقم (٢٦: أ، ب) المعاقبة بالحبس لكل من ينقب أو يتاجر أو يزور أو لا يفصح عما لديه من آثار، أو أتلف وخرب وشوّ الأثار متعمداً، أو سرق ونقل أثراً خلافاً للقانون، إضافة إلى مصادرة المواد وتسليمها إلى الدائرة.

كما ربت المادة رقم (٢٧: ج) عقوبة الحبس على من اكتشف أو عثر على أي أثر صدفة أو علم باكتشافه أو العثور عليه، ولم يبلغ عنه وفقاً لأحكام هذا القانون.

وأكدت المادة رقم (٢٨) على مصادرة أية آثار ارتكبت المخالفة من أجلها، كما تصادر الأجهزة والأدوات وتصبح ملكاً للدائرة.

وهكذا يرى الباحث أن قانون الأثار حصر ملكية الأثار للدولة، ومنع أية جهة شخصية أو اعتبارية من التنقيب عن الأثار وبيعها وامتلاكها، بل رتب عقوبة على ذلك، مع مصادرة الأثار المكتشفة، وهذا عين الصواب، فالآثار ثروة قومية لها دلالات ومعانٍ تاريخية لا يجوز أن تُملك لأشخاص لا يعرفون قيمتها أو تباع للخارج وتفقد البلد معناها التاريخي، والأمر الطيب في هذا القانون هو صرف مكافأة لمن يجد آثاراً ويسلمها لجهة الاختصاص، أو شراء الأثار ممن وجدها بثمن متفق عليه، وبذلك نشجع المواطن على تسليم الأثار، ونمنع تهريبها خارج البلاد وبيعها بالسوق السوداء.



## الخاتمة

يخلص الباحث إلى الأمور التالية:

أولاً: اختلف الفقهاء حول معنى الركاز واعتبار المعدن ركازاً، والمعتبر هو رأي الجمهور بالتفريق بين المعدن والركاز، كون المعدن موجودة أصلاً من خلق الخالق كمادة خام، أمّا الركاز فهو من صنع البشر تم تصنيعه.

ثانياً: تُقسم الكنوز والدفائن والآثار بطريقتين: الزمنية: وتقسم إلى ثلاثة أقسام: الجاهلية: ويُقصد بها ما وُضع قبل الإسلام، والإسلامية: وهي ما وُضع بعد الإسلام، وتُعرف بما عليها من كتابات وإشارات وعلامات إسلامية، وما لا علامة دالة على أنها إسلامية أو جاهلية. أما الطريقة الثانية: فالمكانية: وتقسم الكنوز إلى: ما وُجد في أرض موات، أو في أرض لا يُعلم لها مالك، أو في طريق غير مسلوک، أو قرية خراب، أو في ملك الإنسان المنتقل إليه ببيع أو ميراث أو هبة، أو في ملك شخص آخر مسلم، أو ذمي، أو في أرض حرب.

ثالثاً: لا يجوز تملك الآثار، وإنما هي ملك للدولة وفق القانون، والشريعة، للفتوى الصادرة عن دائرة الإفتاء العام.

رابعاً: الكنز الإسلامي يثبت بوجود علامة دالة أو كتابة أو إشارة، يُملك بعد تعريفه على خلاف بين الفقهاء سنة أو ثلاثاً، وعدم ظهور صاحبه، شرط الردّ والضمان إن ظهر صاحبه. خامساً: يثبت في دفن الجاهلية الخمس للمنافع العامة، وما تبقى وهو أربعة أخماس يكون ملكاً لواجد الكنوز والدفائن الجاهلية (ما قبل الإسلام)، وجائز تملك أربعة أخماسها إذا عثر عليها وأدى الواجب فيها وهو الخمس.

سادساً: الكنوز والدفائن التي لا يوجد عليها علامة دالة على أنها إسلامية أو جاهلية، فجمهور الفقهاء على أنها لقطعة كما في الكنوز الإسلامية.

سابعاً: الكنوز العثمانية، والنقود الذهبية التركية، يُنظر فيها لحالتين: إن كانت لشخص خبأها وعلم ذلك بظروف وجودها فهي لقطعة تُعرف، ثم تُملك بشرط الردّ والضمان عند ظهور صاحبها، أما إذا كانت ملكاً للدولة العثمانية كنفقات ورواتب موظفين وجند، فمالكها

معروف، ولكن مع التقادم وحلول نظام حكم مكان نظام، فتكون للدولة وتسلم إلى الخزينة. ثامناً: جمهور الفقهاء على أن الخمس يجب على الواجد مهما كان؛ مسلماً أم ذمياً، رجلاً أم امرأة، صغيراً أم كبيراً، ولا نصاب فيه، ولا يُشترط حَوْلان الحول.

تاسعاً: اختلف الفقهاء في تكييف خمس الركاز والكنوز والدفائن وفق تكييفهم له؛ فمن اعتبره زكاة قسمه حسب مصارف الزكاة، ومن اعتبره غنيمة قسمه حسب أموال الغنيمة، ومن اعتبره فيئاً قسمه قسمة الفيء، ويرى الباحث أن الخمس يسلم إلى بيت المال أو من ينوب عنه، وفي زماننا هذا يسلم إلى خزينة الدولة وولي الأمر يوزعها كيف يشاء بما يحقق مصالح العباد. عاشرًا: نظمت المادة رقم (١٠٧٨) من أحكام القانون المدني الأردني أحكام الكنوز والدفائن الجاهلية، ولم يتطرق للمال الإسلامي، وما جاء بشأن المال الجاهلي متوافق مع رأي جمهور الفقهاء.

حادي عشر: نظم قانون الآثار رقم (٢١) لعام ١٩٨٨ م الآثار، إذ حصر ملكية الآثار للدولة، ومنع أي جهة شخصية أو اعتبارية من التنقيب عن الآثار وبيعها وامتلاكها، بل ورتب عقوبة على ذلك، مع مصادرة الآثار المكتشفة، وصرف مكافأة لمن يجد آثاراً ويسلمها لجهة الاختصاص، أو شراء الآثار ممن وجدها بثمن متفق عليه.



## المصادر والمراجع

- ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، (ط ١).
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر، د.ت، (د.ط).
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي (ت ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق وعامر حسين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م، (ط ١).
- ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله بن محمد النمري الأندلسي (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق حسان عبد المنان ومحمود أحمد القيسية، أبو ظبي، مؤسسة النداء، ٢٠٠٣م، (ط ٤).
- ابن قاضي شهبه، بدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي الدمشقي الشافعي (ت ٥٨٧هـ/١٤٧٠م)، بداية المحتاج في شرح المنهاج، دمشق، دار النوادر، ٢٠١٢م، (ط ١).
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي (ت ٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد فارس ومسعد عبد الحميد السعدني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، (ط ١).
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي (ت ٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، المغني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م، (ط ١).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، (ط ١).
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د.ت، (د.ط).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ/٨٨٩م)، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، (ط ١).
- أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ/٨٣٨م)، الأموال، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١م، (ط ١).

- أبو مالك، كمال السيد سالم، صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء (ت ٤٥٨هـ / ١١٣١م)، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، (ط١).
- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري (ت ١٨٢هـ / ٨٠٠م)، الخراج، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، عمان، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، (ط١).
- أحمد بن حنبل أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، (ط١).
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، الجامع الصحيح المختصر، بيروت، دار ابن كثير، ١٩٨٧م، (ط٣).
- بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العيتابي الحنفي (ت ٨٥٥هـ / ١٤٥١م)، البناية شرح الهداية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، (ط١).
- بني عطا، عبد القادر علي حسين، ملكية المعادن والركاز وزكاتها في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، ٢٠٠٣م.
- البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي (ت ١٠٥١هـ / ١٦٤١م)، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق أبي عبد الله محمد حسن الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، (ط١).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م)، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، (ط٢).
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف (ت ٨١٦هـ / ١٤١٣م)، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، دت، (د ط).
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ / ١٠١٤م)، المستدرک علی الصحیحین، بيروت، وعمان، دار ابن حزم، والدار العثمانية، ٢٠٠٧م، (ط١).
- الداودي، أبو جعفر أحمد بن نصر (ت ٤٠٢هـ / ١٠١١م)، الأموال، تحقيق مركز الدراسات الفقهية، الكويت، مركز الدراسات الفقهية، ٢٠٠٠م، (ط١).
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد (ت ٧٦٢هـ / ١٣٦٠م)، نصب الرأية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق محمد عوامة، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ١٩٩٧م، (ط١).
- السكر، محمد عواد عايد، أحكام المستخرجات في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، دراسة فقهية مقارنة، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠١م.

- الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب (ت ٩٧٧هـ / ١٥٧٠م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، (ط ١).
- الشيخ نظام (ت ٥٩٢هـ / ١١٩٥م)، الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية، ضبط وتنقيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، (ط ١).
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم (ت ٣٦٠هـ / ٩١٨م)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣م، (ط ٢).
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٣م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط وتوثيق صدقي جميل العطار، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٩م، (ط ١).
- عمارة، محمد، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣م، (ط ١).
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ / ١٤١٥م)، القاموس المحيط، ضبط وتوثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، إشراف مركز البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٥٥م، (ط ١).
- القرافي، أحمد بن إدريس شهاب الدين (ت ٦٨٤هـ)، الذخيرة، تحقيق محمد حجي وآخرين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م، (ط ١).
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي أبو عبد الله (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦م، (ج ١).
- القضاة، محمد أحمد، أحكام الركاز في تشريع الزكاة وأثره في البنيان الاجتماعي والاقتصادي، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد (٢٨)، العدد ١، ٢٠٠١م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الملقب بملك العلماء (ت ٥٨٧هـ / ١١٩١م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، (ط ٢).
- الكناني، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، التلخيص الحبير، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥م، (ط ١).
- مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩هـ / ٧٩٥م)، المدونة الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، (د.ط.).
- الموسوعة العربية العالمية، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م، (ط ١).
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت ٣٠٣هـ / ٩١٥م)، سنن النسائي، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط ١).

- النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت ٦٧٦هـ/ ١٢٧٨م)، المجموع شرح المذهب للشيرازي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، (ط١).
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ/ ١٤٠٥م)، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م، (ط١).
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، دار السلاسل، ١٤٢٧هـ، (ط٢).
- <http://aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2237#.VGy1FzSUffI>
- <http://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=1877#.VGMSNPSSy-k44>



## الهوامش

- (١) عبدالقادر علي حسين بني عطا، «ملكية المعادن والركاز وزكاتها في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة»، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، ٢٠٠٣م.
- (٢) محمد أحمد القضاة، «أحكام الركاز في تشريع الزكاة وأثره في البنيان الاجتماعي والاقتصادي»، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد (٢٨)، العدد ١، ٢٠٠١م، ص ١٣٤-١٤٣.
- (٣) محمد عواد عايد السكر، «أحكام المستخرجات في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة»، دراسة فقهية مقارنة، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠١م.
- (٤) جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ/١٣١١م)، «لسان العرب»، بيروت، دار صادر، د.ت، (د.ط.)، ج ٥، ص ٣٥٥.
- (٥) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ/١٤١٥م)، «القاموس المحيط»، ضبط وتوثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، إشراف مركز البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٥٥م، (ط ١)، ص ٤٦١.
- (٦) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، «الموسوعة الفقهية الكويتية»، الكويت، دار السلاسل، ١٤٢٧هـ، (٢ط) ج ٢٤، ص ١١٨.
- (٧) مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩هـ/٧٩٥م)، المدونة الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، (د.ط.)، ج ١، ص ٣٣٩.
- (٨) بدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي الدمشقي الشافعي (ت ٥٨٧هـ/١٤٧٠م)، «بداية المحتاج في شرح المنهاج»، دمشق، دار النوادر، ٢٠١٢م، (ط ١)، ج ٢، ص ١٧٨.
- (٩) منصور بن يونس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١هـ/١٦٤١م)، «كشاف القناع عن متن الإقناع»، تحقيق أبي عبدالله محمد حسن الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، (ط ١)، ص ٢٦٠-٢٦٣.
- (١٠) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الملقب بملك العلماء (ت ٥٨٧هـ/١١٩١م)، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، (ط ٢)، ج ٢، ص ٦٦. وأبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري (ت ١٨٢هـ/٨٠٠م)، «الخراج»، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد وسعد حسن محمد، عمان، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، (ط ١)، ص ٢.
- (١١) محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ/٨٧٠م)، «صحيح البخاري»، كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس، حديث رقم (١٤٢٨).

- (١٢) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، تحقيق الشيخ علي معوض وآخرين، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م، (ط٣)، ج٢، ص ٥١٩.
- (١٣) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م)، «السنن الكبرى»، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، (ط٢)، ج٤، ص ١٥٢. (إلا أن عبد الله بن سعيد هذا متروك الحديث، ذكر ذلك ابن أبي حاتم. وقد روي من طريق أخرى عن أبي هريرة ولا يصح، ذكره الدارقطني).
- (١٤) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، ضبط وتوثيق صدقي جميل العطار، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٩م، (ط١)، ج١٦، ص ١٤٦-١٤٧.
- (١٥) ابن منظور، «لسان العرب»، ج٥، ص ٤٠١-٤٠٢.
- (١٦) محمد عمارة، «قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية»، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣م، (ط١)، ص ٤٨٧.
- (١٧) حلي من الدراهم الصحاح.
- (١٨) أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو والأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٩م)، «سنن أبي داود»، كتاب الزكاة، ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكي فليس بكنز، حديث رقم (١٥٦٤).
- (١٩) «الموسوعة العربية العالمية»، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م، (ط١)، ج٢٠، ص ١٠٠.
- (٢٠) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ/ ١٤١٣م)، «معجم التعريفات»، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، دت، (دط)، ص ٩٧، و ص ١٥٧.
- (٢١) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الملقب بملك العلماء (ت ٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، القاهرة، شركة المطبوعات العلمية، ١٣٢٧هـ، (ط١)، ج٢، ص ٦٦.
- (٢٢) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج١٣، ص ٣٥٥.
- (٢٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر (٧٧٤هـ)، «تفسير القرآن العظيم»، تحقيق محمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، (ط١)، ج٢، ص ٣٩٩.
- (٢٤) ابن منظور، «لسان العرب»، ج٥، ص ١٠-٥.
- (٢٥) «الموسوعة العربية العالمية»، ج١، ص ١٥٤.
- (٢٦) ابن كثير، إسماعيل بن عمر (٧٧٤هـ)، «تفسير القرآن العظيم»، تحقيق محمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، (ط١)، ج١٢، ص ١٨٣.
- (٢٧) كمال السيد سالم أبو مالك، «صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة»، ج٢، ص ٥٨-٥٩.
- (٢٨) مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)، «المدونة الكبرى»، تحقيق السيد علي بن السيد عبد الرحمن الهاشم، طبع على نفقة الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، ١٤٢٢هـ، (ط١)، ج٢، ص ١٧٦-١٧٧.

- (٢٩) <http://aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2237#.VGy1FzSUffi>
- (٣٠) <http://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=1877#.VGMSNpSSy-k>
- (٣١) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج ٣، ص ٣٢٢.
- (٣٢) البخاري، «صحيح البخاري»، كتاب الزكاة، باب في الرّكازِ الخُمُسُ، حديث رقم (١٤٢٨).
- (٣٣) أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، «مسند أحمد»، حديث رقم (١١٨٨٩).
- (٣٤) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، حديث رقم (٦٧٢١).
- (٣٥) سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ/٩١٨م)، «المعجم الكبير»، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣م، (ط ٢)، حديث رقم (٤٩٩٣)، ج ٥، ص ١٧٤.
- (٣٦) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، «السنن الكبرى»، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، (ط ٣)، حديث رقم (٧٧٤٣)، ج ٤، ص ٢٦٣.
- (٣٧) البيهقي، «السنن الكبرى»، حديث رقم (٧٠٧٤)، ج ٤، ص ١٥٧.
- (٣٨) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ج ٢، ص ٦٧. وبدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي الدمشقي الشافعي (ت ٥٨٧هـ/١١٩١م)، «بداية المحتاج في شرح المنهاج»، دمشق، دار النوادر، ٢٠١٢م، (ط ١)، ج ٢، ص ١٨١. والقرافي، «الذخيرة»، ج ٣، ص ٧٠، البهوتي، «كشاف القناع عن متن الإقناع»، ج ٢، ص ٢٦٠.
- (٣٩) «الموسوعة الفقهية»، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٩٩٢م، (ط ٢)، مطبعة ذات السلاسل، ج ٢٣، ص ١٠٢.
- (٤٠) «صحيح البخاري»، (ج ٣)، ص ١٢٥، كتاب اللقطة، حديث رقم ٢٤٢٦.
- (٤١) يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ/٨١٨م)، «الخراج»، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧م، (ط ١)، ص ٧٣.
- (٤٢) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت ٣٠٣هـ/٩١٥م)، «سنن النسائي»، كتاب الزكاة، ما كان في طريق مأتي أو في قرية عامرة عرفها سنة فإن جاء صاحبها وإلا فلك، حديث رقم (٢٤٩٤) وحسنه الألباني.
- (٤٣) الشيخ نظام (ت ٥٩٢هـ/١١٩٥م)، «الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمية»، ضبط وتنقيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، (ط ١)، ج ١، ص ٢٠٣-٢٠٤.
- (٤٤) بدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي الدمشقي الشافعي (ت ٤٤٧هـ/١٤٤٧م)، «بداية المحتاج في شرح المنهاج»، ج ٢، ص ١٨٢.
- وقال المالكية: «...الواجب فيه، وهو الخمس، للحدث، وقياسًا على الغنائم». القرافي، «الذخيرة»، ج ٣، ص ٧٠.

- (٤٥) أحمد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، (ط١)، ج٢٠، ص٣٧٦.
- (٤٦) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي (ت١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، «رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين»، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق وعامر حسين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م، (ط١)، ج٣، ص٢٣٧.
- (٤٧) بدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي الدمشقي الشافعي (ت٨٥١هـ/١٤٤٧م)، «بداية المحتاج في شرح المنهاج»، ج٢، ص١٨٢. والمالكية؛ مالك بن أنس، «المدونة الكبرى»، ج٢، ص١٧٦-١٧٧.
- (٤٨) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، ج٢٠، ص٣٧٦.
- (٤٩) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، «المحلى بالآثار»، بيروت، دار الفكر، د.ت، (د.ط)، ج٧، ص٣٢٤-٣٢٧.
- (٥٠) البخاري، «صحيح البخاري»، كتاب الزكاة، باب في الرِّكَازِ الخُمْسُ، حديث رقم (١٤٢٨).
- (٥١) أبو عبدالله محمد بن عبدالله المعروف بالحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ/١٠١٤م)، «المستدرک علی الصحیحین»، بيروت، وعمان، دار ابن حزم، والدار العثمانية، ٢٠٠٧م، (ط١)، حديث رقم (٢٣١١)، ج٢، ص٨٥.
- (٥٢) الطبراني، «المعجم الكبير»، حديث رقم (٤٨٥٦)، ج٥، ص٩٩. الهيثمي، «بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»، ج٣، ص٢٢٦.
- (٥٣) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ج٢، ص٦٦.
- (٥٤) البهوتي، «كشف القناع عن متن الإقناع»، ج٢، ص٢٦٣.
- (٥٥) شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني (ت٩٧٧هـ/١٥٧٠م)، «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج»، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، (ط١)، ج٢، ص١٠٣.
- (٥٦) القرافي، «الذخيرة»، ج٣، ص٧١٠.
- (٥٧) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ج٢، ص٦٦، والمالكية؛ القرافي، «الذخيرة»، ج٣، ص٧١.
- (٥٨) البهوتي، «كشف القناع عن متن الإقناع»، ج٢، ص٢٦٠-٢٦٣.
- (٥٩) محمد رواس قلعه جي، «موسوعة فقه سفیان الثوري»، ص٤٤٥.
- (٦٠) أبو عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ/٨٣٨م)، «الأموال»، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١م، (ط١)، ص٣٣٠.

- (٦١) أبو عبيد القاسم بن سلام، «الأموال»، ج ١، ص ١٤٢.
- (٦٢) محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي، «بداية المحتاج في شرح المنهاج»، ج ٢، ص ١٧٨.
- (٦٣) أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ / ١٢٧٨م)، «المجموع شرح المهذب للشيرازي»، تحقيق محمد نجيب المطيعي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، (ط ١)، ج ٦، ص ٣٢-٤٠.
- (٦٤) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ج ٢، ص ٦٦-٦٨.
- (٦٥) البهوتي، «كشاف القناع عن متن الإقناع»، ج ٢، ص ٢٦٠-٢٦٣.
- (٦٦) مالك بن أنس، «المدونة الكبرى»، ج ١، ص ٣٣٩.
- (٦٧) الشربيني، «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج»، ج ٢، ص ١٠٣.
- (٦٨) أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، «المجموع شرح المهذب للشيرازي»، ج ٦، ص ٣٢-٤٠.
- (٦٩) ابن حزم، «المحلى بالآثار»، ج ٥، ص ٣٨٥.
- (٧٠) ابن عبد البر، «الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار»، ج ٣، ص ٤٢١.
- (٧١) ابن حزم، «المحلى بالآثار»، ج ٥، ص ٣٨٥.
- (٧٢) البهوتي، «كشاف القناع عن متن الإقناع»، ج ٢، ص ٢٦٠-٢٦٣.
- (٧٣) القرافي، «الذخيرة»، ج ٣، ص ٧٠.
- (٧٤) بدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي، «بداية المحتاج في شرح المنهاج»، ج ٢، ص ١٨٢.
- (٧٥) بدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي، «بداية المحتاج في شرح المنهاج»، ج ٢، ص ١٨١.
- (٧٦) محمد رواس قلعه جي، «موسوعة فقه سفیان الثوري»، ص ٤٤٥.
- (٧٧) أبو عبيد القاسم بن سلام، «الأموال»، ص ١٤١. ضَعَفَه الألباني، قال: رواه أبو عبيد (٣٤٢/٨٧٤) من طريق مجالد عن الشعبي، قلت: وهذا سند ضعيف؛ لأن مجالدًا فيه ضعف، والشعبي لم يسمع من عمر. محمد ناصر الدين الألباني، «إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل»، تحقيق زهير الشاويش، بيروت، المكتبة الإسلامية، ١٩٨٥م، (ط ٢)، ج ٣، ص ٢٨٩، رقم (٨١٢).
- (٧٨) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ / ١٢٢٣م)، «المغني»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م، (ط ١)، ج ٢، ص ٦١٠.
- (٧٩) بدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي، «بداية المحتاج في شرح المنهاج»، ج ٢، ص ١٨٢.
- (٨٠) الشربيني، «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج»، ج ٢، ص ١٠٢-١٠٣.
- (٨١) موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ / ١٢٢٣م)، «الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل»، تحقيق محمد فارس ومسعد عبد الحميد السعدني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، (ط ١)، ج ١، ص ٤٠٨.
- (٨٢) محمد رواس قلعه جي، «موسوعة فقه علي بن أبي طالب»، ص ٢٨٩.

- (٨٣) البيهقي، «السنن الكبرى»، كتاب الجمعة، جماع أبواب حمل الجنائز، باب ما رُوي عن علي، حديث رقم (٧٠٧٤)، ج ٢، ص ٣٨٢. وأحمد بن علي محمد الكناني العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، «التلخيص الحبير»، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥م، (ط ١)، ج ٢، ص ١٨٢. وجمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت ٧٦٢هـ/١٣٦٠م)، «نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمي في تخريج الزيلعي»، تحقيق محمد عوامة، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ١٩٩٧م، (ط ١)، ج ٢، ص ٣٨٢.
- (٨٤) ابن قدامة، «الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل»، ج ١، ص ٤٠٨.
- (٨٥) النووي، «المجموع شرح المهذب للشيرازي»، ج ١٨، ص ١٥.
- (٨٦) أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت ٤٥٨هـ/١١٣١م)، «الأحكام السلطانية»، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، (ط ١)، ص ١٣٧.
- (٨٧) أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ/١٤٥١م)، «البنية شرح الهداية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، (ط ١)، ج ٧، ص ١٧٢.
- (٨٨) أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي (ت ٤٠٢هـ/١٠١١م)، «الأموال»، تحقيق مركز الدراسات الفقهية، الكويت، مركز الدراسات الفقهية، ٢٠٠٠م، (ط ١)، ص ٧٠-٧١.
- (٨٩) أبو عبيد القاسم بن سلام، «الأموال»، ص ١٣٦.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





# Journal of Fatwa & Islamic Studies

**A Peer-Reviewed Scientific Journal**

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

**Volume (1) Edition (2)**

Rabi' al-Akhir 1400 A.H, December, 2019 A.D