

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصليّة فقهيّة متخصصة

الطبعة الثالثة

- الحوزة وآفاق المستقبل
- ضمان انخفاض قيمة النقد
- عدة من لارحم لها
- الخمس في الحكومة الإسلامية

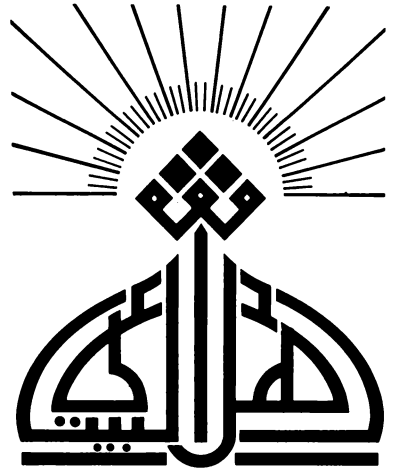


فَقُّهُ أَهْلِ الْبَيْتِ
عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

مَجَلَّةُ فَضْلِيَّةٍ فِقْهِيَّةٍ تَخْصُّصِيَّةٍ

العدد الثاني = السنة الأولى

١٤١٦هـ / ١٩٩٦م



مَجَلَّةُ فَضْلِيَّةٍ وَفِقْهِيَّةٍ تَخْصُّصِيَّةٍ

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

الطباعة والإخراج الفني :

قسم الكمبيوتر إدارة المعارف

المراسلات والاتصالات :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب : ٣٧٩٦ / ٣٧١٨٥

فاكس : ٣٧١٦٥



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

محتويات العدد

كلمة التحرير ٦ - ١

الشيخ خالد الغفوري

الحوزة العلمية وآفاق المستقبل ٢٢ - ٧

آية الله السيّد علي الخامنئي

في ضمان انخفاض قيمة النقد ٥٤ - ٢٣

آية الله السيّد محمود الهاشمي

عدّة من لا رحم لها ٨٨ - ٥٥

آية الله الشيخ محمّد المؤمن

الخمس في الحكومة الإسلامية ١٢٤ - ٨٩

سلسلة الفقه المدرسي : الدين ١٤٤ - ١٢٥

الأستاذ السيّد هاشم الموسوي

تقرير حول : مركز التحقيقات الكمبيوترية ١٥٦ - ١٤٥

من فقهائنا : الصدوق الأوّل / القسم الأوّل ١٨٥ - ١٥٧

الأستاذ السيّد ثامر العميدي

بسم الله الرحمن الرحيم

لا أظنّ عاقلاً لا يرجّح الأفضل ويميل للمفضّل..ولا أتصوّر فاضلاً يقنع بالذي هو أدنى ولا يرجو الذي هو خير.. هذا حتى في دائرة الاهتمامات الشخصية.. فكيف بنا إذا فكرنا على صعيد القضايا الكبرى!.. إن نشدان الحالة الأكمل هو الخيار الوحيد لكل من يفكر بعقلية رسالية.. ربّما يتراجع أحدنا خطوة أو خطوات في طريق تحقيق مستقبله الخاص.. لأنّه أمرّاجع إليه وهو مسلّط عليه.. فقد يتنازل عن ذلك لسبب منطقي أو غير منطقي.. ولكنه ليس مفوّضاً في التسامح والغض عمّا تملّيه الرسالة من وظيفة وموقف.. ولم يطلق له العنان في أن يُقدّم أو يمسك.. كلا ثم كلا..

إنّ رصد الحركة الفقهية وتشخيص المواقع الفعلية والمستقبلية لحملة الفقه من أهمّ قضايانا الأساسية التي لا يحسن السكوت عنها.. فإن تركها ليس من خلق المؤمنين.. ولا من ذوق الشريعة أن ندع هذه الأمانة الضخمة دون رعاية وتخطيط.. أترى الشارع الأقدس يرضى لنا أن نلقي الحبل على الغارب ونذر الفقه ومؤسساته تحت رحمة المصادفات؟!.. سيّما ونحن اليوم نتحرّك في عالم يتابعنا فيه طائفتان.. طائفة الأصدقاء الذين علّقوا علينا آمالاً طويلة وأمانيّ كثيرة.. اتّخذونا مثلاً أعلى لهم في كل حركة أو سكتة.. ينتظرون مبادراتنا لحظة لحظة.. ويتطلّعون دوماً إلى أفقنا بفارغ الصبر.. وطائفة من الشائئين الذين يتربّصون بنا الدوائر ويكادون يزلقوننا بأبصارهم يتحينون الفرص ويتصيّدون الغفلات.. ونحن في غمرة الرضى وادعون.. فرحين بما عندنا لا نلوي على شيء..

أما التيار الاستصحابي الذي يحظى - على ما هو المعتاد - برصيد من الاحترام والتوقير .. فيصير على إبقاء ما كان على ما كان خوفاً من فقدان ما هو كائن .. إن هؤلاء يدعون إن إحداث أي تغيير على الوضع التقليدي للفقه والمؤسسة الفقهية يهدد هذا الكيان بالزوال ويفقده البركة الموروثة والسّر الذي استودعه الأوائل فيه .. لا أقل من أنه يعدّ مجازفة لا يعلم عقابها .. فليس من الصحيح تعريض هذا الموجود لتجربة غير معلومة النتائج .. وذلك النمط من التفكير ليس غريباً ممن عاشوا دهرأ ألفوا فيه وضعا فهم به مأنوسون .. واعتادوا منهجاً سنّه السلف الصالح فهم على آثارهم مقتدون .. تشدّهم ذكريات دافئة ومفاخر رائعة سجّلها من كان قبلهم .. وحتى الآن كلّ ذلك يبدو طبيعياً .. ولكن تبرز علامات الاستغراب عندما يمتزج الاعتزاز بالتراث مع ندى الحنين لما هو مألوف .. فيتولّد مركّب القداسة على شكل قوس قزح يحيط بكلّ ما يتلقّى عن الماضين وإن كان عادياً غير مقصود لهم بالذات بل بالعرض .. وتصطبّخ شارات الدهشة أكثر عندما يُهمل المقدّس الحقيقي فلا يثير التفات أحد ويضيع بين أسماء سمّيناها نحن .. بل قد ينزعج بعضهم من آية محاولة للتطوير .

وفي مواجهة ذلك يقف التيار الفتّي الذي يتعشّق الجديد .. ويسعى وراء البديل وإن لفّه الغموض أحياناً .. إن أنصار هذا المسلك يتسابقون مع الزمن كأفراس رهان .. يحدوهم عنفوان العزم الأكيد .. وتشدّهم نشوة الاعتداد .. تتراكم الطموحات على أفنان آمالهم .. وتزدحم الطروحات في أفنية أخيلتهم .. كل موروث يروّنه رثاً .. وكل قديم يبدو في أعينهم غثاً .

ولسنا فعلاً بصدد التقريب بين هؤلاء وهؤلاء .. ولا نقصد الفصل فيما بينهم .. فإنّ قضاءنا لا يكاد يجدي في إنهاء خصومات من هذا النوع .. بل نترك ذلك للتأريخ .. فهو وحده الذي يستطيع أن يقول كلمة الفصل بهذا الشأن فيدين من تعوزه الجدارة .. وينتصر لمن هو مستحقّ للمصادرة .

إننا نستهدف هنا التحليل الموصل للحلّ الناجع بعيداً عن المزاجية .. منطلقين في ذلك من ثوابت أساسية ثلاثة - ركّزت عليها المرجعية العليا :: الأول: حفظ الرصيد الفقهي ومؤسساته .. فإنّ التفريط بذلك خيانة كبرى وخسران مبين .. الثاني: ترميم مواضع الخلل .. الثالث: الشموخ بالفقه ودفع المؤسسة الفقهية إلى الأمام .. وعلى ضوء ذلك نشعر في إشارة تصوّرات إجمالية حول إحدى المفردات الهامة .. ألا وهي تطوير المنهجية الفقهية ابتغاء علاجها .. وإن كانت المشكلة قد تعمّ علوماً أخرى كعلم الكلام وغيره ممّا له تعلّق بالشريعة .. إلّا أنّ ما يعنينا بالدرجة الأولى هو الفقه قبل غيره .. لذا فسنؤمّي هنا إلى مجموعة من الملاحظات سجّلناها عسى أن تكون نافعة لمن يشاء أن يلج هاتنا الباب ويخوض مثل هذا العباب.

إنّه لا يخفى الأثر الكبير للمنهجية في أي علم من العلوم .. فإنّ مسائل العلم ما لم تنتظم في سلك منهج معيّن لا يمكن أن يأخذ طريقه بسهولة ويسر إلى الأذهان .. ولا يستطيع أن يرتقي ذلك العلم إلى مصافّ سائر العلوم .. ولا يعترف به رسمياً في المحافل العالمية .. ولا يسمح له بالنفوذ إلى الدائرة الأكاديمية .. والانفتاح على المراكز العلمية .. إذ يظلّ يراوح في ميدانه هو معزولاً عن أشقائه .. بل قد يصبح غريباً في أهله ..

إنّ المنهجية ليست من الأمور المتواطئة بل المشكّكة .. فقد اتّخذت في العصر الراهن شكلاً مختلفاً تمام الاختلاف عن السابق .. فنحن عندما ننادي بضرورة وضع منهجية حديثة لا ننكر أصل وجود منهجية للفقه .. بل لم يكن ذلك غائباً عن أذهان الأساطين من علمائنا الماضين قدّس الله أسرارهم .. إلّا أنّ تلك المنهجية الموروثة وإن كانت قد أعطت للفقه آنذاك رونقاً .. وزادته قوّة إلى قوّته بحيث تقدّم فيها على العلوم الأخرى .. لكنّها لم تعد قادرة اليوم على إشباع أغراض الشريعة بحكم التغييرات الواقعية التي شملت أغلب مظاهر الحياة البشرية وفي شتى الميادين ..

إنَّ المنهجية يمكنها أن تقدّم خدمة للفقه على مستويين في آن واحد . . للعالم والمتعلّم فكما أنّها تيسّر الوصول إلى المعلومة بأقصى سرعة ممكنة يطمئن بها الباحث من تامة استقرائه وتجعله قادراً على معالجة موضوعات بحثه . . ومهيماً على كيفية الورد والخروج خصوصاً في المجالات المستحدثة . . فهي أيضاً تسهّل عملية إيصال الفكرة إلى المتعلّم والدارس لعلوم الشريعة . . فهي منفعة ذات وجهين .

لا بدّ من لحاظ حيثيتين ثنتين عند تصميم المنهجية؛ أولاًهما: بلورة المادة الفقهية . . فإنّه ينبغي جدولة الكليات وفق هيكلية متكاملة وناضجة وفرز ما ينضمّ تحتها من تطبيقات منثورة . . والثانية: لا بدّ أيضاً من اعتماد اللغة العصرية التي تتعامل بها سائر العلوم . . ولا منافاة بين الوضوح والعمق كما لا ملازمة بين السهولة والسطحية . . ولا يتوهم امتناع ذلك لما تشغله المتون من مساحة واسعة في الفقه . . فلدينا جملة من العلوم تشترك مع الفقه في ذلك كالتاريخ والعلوم الأدبية وقد تغلّبت على المشكلة.

مما يساعد في تفعيل المنهجية سواء في طور التكوين أو طور التنفيذ هو تسخير الوسائل والآليات الحديثة من جهة واعتماد العمل المؤسسي من جهة أخرى . . فقلّما ينجو الإنجاز الفردي ممّا ترد عليه من إشكالات حادة . . فإنّ عجلة العلم اليوم ترتكز في حركتها على المشاريع المشتركة وعلى مقدار ما لديها من تقنية عالية . . ولا يشدّ الفقه عن هذه الحالة العامة . .

وقد أثبتت بعض التجارب المعاصرة التي لمسناها عن مقربة إمكانية تطبيق مثل ذلك عملياً . . غير أنّ هذه التجارب لا تزال في دور الفتوة . . لم تستحكم بعد ولم تتعدّ بعض الدوائر الضيقة . . بيد أنّنا في الوقت ذاته نشعر بالتفاؤل الكبير في قدرة المؤسسة الحوزوية على توسعة هذه الظاهرة وتعميقها . . بنحو تصبح فيه أكثر تأثيراً . . وتكون فيه أشدّ قوة.

من المفيد جداً الوقوف على فقه المذاهب الإسلامية الأخرى - كما هو المعهود في طريقة السلف - من حيث المباني الأصولية العامة ومن حيث الاتجاهات الفقهية .. وعلى الأخص في المسائل المختلف فيها .. أصلية أو فرعية .. بل إن ذلك قد يؤثر على فهم الحثيَّات التاريخية للمسألة الفقهية.

ومن جملة ما يسهم في توسعة الذهنية الفقهية هو دراسة الفقه الوضعي الحديث وما تتبناه مدارس من نظريات ومبان .. فإنه من خلال دراستنا لذلك يمكن اكتشاف ما فيه من مفارقات .. ولعلنا في غضون متابعتنا قد نصادف نقاطاً إيجابية .. أو تحليلاً دقيقاً أو فكرة علمية بتراء قابلة للتكميل .. أو نكتة عقلانية يمكن تطويرها وتنضيحها والإفادة منها ..

إن الخطوة الأولى في هذا الطريق الشاق تبدأ بطرح النموذج .. فإنَّ المحاولة سبيل الموفقية .. غير أنَّ المحاولة لا بدَّ وأن تكون مبتنية على دراسة للموضوع من جميع شؤوناته .. فالارتجال في المشاريع العلمية أمر غير محمود سيَّما في مثل الفقه .. فنحن نحذر من عرض مشروع حدث يطرح قبل حين بلوغه .. ونخشى من تبني رؤية عاجلة ولمَّا تنضج وتتبلور بصورة واضحة .. فلتبذل من الجهود أقصاها .. ومن الدقة غايتها من أجل النهوض بهذا المشروع التاريخي بتوفيق منه سبحانه .

لقد شخّصت المرجعية العليا اليوم بحنكتها ما لهذا الأمر من أهمية عظيمة وما يمثله من خطورة كبيرة .. فأكدت عليه قبلاً بإصرار .. وعادت إليه اليوم بتكرار .. وكان الطلب ودياً من جهة ومولوباً من جهة أخرى .. والمتربِّع أن نتسامع بدويِّ الحوار في هذه القضية وصخب التداول فيها بين ذوي الفضل والحجى .. كما بانَّت لوائح ذلك في الآفاق .. بل المأمول أن نرى خيراً ولنلمس النتائج العملية الطيبة التي تتمخض عنها تلك المباحثات الجادة والمذاكرات العلمية في القريب العاجل إن شاء الله تعالى.

ومجلة «فقه أهل البيت (عليه السلام)» بدورها قد أحست بهذه الحاجة الملحة وسمعت النداء .. بل كان ذلك أهمّ البواعث التي دعت إلى تأسيسها .. وقد سعت جاهدة إلى تقديم الحلول النموذجية في دوائر مختلفة وعلى مستويات متفاوتة .. فقد أدلت بدلوها في دائرة الاستنباط والتكليف الفقهي للمسائل المستجدة .. وفي إطار إعداد وتهيئة المناهج الدراسية عرضت أنموذجاً جديداً للمرحلة المتوسطة من مراحل الدراسة الحوزوية .

وستواصل ذلك بإراءة عدّة محاولات أخرى في هذا المضمار .. آملين ممّن يهمه الأمر من أصحاب السماحة الأفاضل أن يتلقّوا مثل هذه الاقتراحات بصدر رحب .. ويستقبلوها بكلّ انفتاح وأريحية .. وأن يتعاملوا معها بكلّ جدية عسى أن نهتدي إلى المنهج الأفضل والصورة الأكمل .. من أجل أن يحتلّ فقه أهل البيت (عليه السلام) موقعه المناسب له في المؤسسات العلمية ومراكز التحقيق العالمية .. فعلينا السعي ومن الله الهدى .. وإنّ لنا في توفيق الله وعنايته أملاً كبيراً وظناً حسناً .. فهو المستعان وعليه التكلان.

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

الحوزة العلمية وآفاق المستقبل

□ آية الله السيّد علي الخامنئي

نقدّم لقراءنا الأعزّاء مقتطفات من الخطاب التاريخي الهامّ الذي ألقاه القائد المفدّى ولي أمر المسلمين سماحة آية الله السيّد علي الخامنئي دام ظلّه في المدرسة الفيضيّة بمدينة قم المقدّسة في الحادي عشر من رجب عام ١٤١٦هـ والمصادف لـ ١٢/٤/١٩٩٥ م . . والذي وجّهه إلى طلبة العلوم الدينيّة ومنتسبي الحوزة العلميّة . . ومحور الخطاب كان يدور حول مسؤوليتنا الكبرى تجاه الحوزة العلميّة . . وقد تحدّث سماحته عن الأوضاع الراهنة للحوزة وما فيها من نقاط قوّة أو ضعف أحياناً . . ثمّ بيّن سماحته السبل التي يمكن من خلالها الانطلاق لمعالجة مواطن الخلل . . وفي غضون بياناته عرض جملة من المفردات التي ينبغي للمؤسّسة الحوزويّة أن تمارسها . . وفتح أمام الفضلاء والعلماء آفاقاً جديدة أكد على ضرورة اقتحامها والخوض فيها . . هذا ، وقد أهاب حضرة الولي الفقيه بالطاقات الهائلة والإمكانات البشرية الضخمة التي تمتلكها الحوزة سيّما الجيل الواعي . . ونظراً لأهميّة هذا الخطاب وما ينطوي عليه من إلفات وتوجيهات ارتأينا أن ننقل إليكم بعض المقاطع الهامّة . . ونعرض بين أيديكم باقة من كلماته العطرة . . وغيضاً من فيضه :

بسم الله الرحمن الرحيم

تأريخ المنشوء:

.. إنَّ الحوزة العلمية في قم - والتي تحدّث عنها اليوم بكلّ اعتزاز ونكّن لها كامل الإجلال والإكبار - ما هي إلا خلاصة وحصيلة الحوزات الشيعية على طول التأريخ ، فقد بدأت هذه الحوزة نشاطها أواخر القرن الثاني أو على أقلّ التقادير في القرن الثالث ، ففي عهد الأئمة الثلاثة - الإمام الجواد والهادي والعسكري سلام الله عليهم أجمعين - نشأت في تلك الآونة عدّة مراكز وحوزات علمية شهدت فيها قم حوزة علمية بكل ما للكلمة من معنى حيث البحث والتدوين والتأليف والنشر والتدريس والتلمذ .

وعليه ، فقد تكون حوزة قم هي أقدم الحوزات العلمية التي لا تزال تحتفظ إلى اليوم بآثار الأجلّاء كالأشعرين وآل بابويه وغيرهم ، ثمّ انتقلت بعد ذلك وانتشرت في أصقاع أخرى من شرق العالم الإسلامي وما وراء النهر وشرق خراسان ، فتخرّج من هذه الحوزات ثلّة من المحدثين والرواة والمؤلفين أضراب الشيخ العياشي والشيخ الكشي والسمرقنديين و... من ثمّ حوزة بغداد حوزة الشيخ المفيد ومن بعده السيّد المرتضى والشيخ الطوسي رضوان الله عليهم ... فيما تأسست حوزة النجف لتشكّل مرحلة مهمّة ومركزاً للحوزة العلمية في الفقاهة والحديث وسائر

العلوم الإسلامية ، وذلك على أثر هجرة الشيخ الطوسي إليها عام (٤٥٠ - ٤٤٨) .

.. وهكذا أخذت تتوالى بعد ذلك الحوزات الشيعية في الظهور في الشامات وطرابلس وحلب ومن ثم في الحلّة التي تحتفظ المكتبة الفقهية بأسماء فقهاءها ومؤلفاتهم ، وتستمر هذه الحركة حتى قيام الدولة الصفوية في إيران حيث يعتبر بداية مرحلة ..

وبعد تلك المرحلة بلغت حوزة النجف وكربلاء الذروة في التكامل على يد تلامذة الوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري وصاحب الجواهر وتلامذتهم إلى الفترة الأخيرة .. ثمّ عادت الحوزة بعد ذلك إلى قم ثانية على يد آية الله الحائري وآية الله البروجردي ولا زالت حتى اليوم . إنّ هذه الحوزة التي هي حصيلة تلك المسيرة التاريخية والحركة العلمية العظمى قد وصلت إليكم الآن . وجدير بذوي النظر من فضلاء الحوزة أن يتناولوا بحث هذا الموضوع بشكل متقن ومحقق ، ونحن نرى - والله الحمد - التعرّض لمثل هذه المسائل .

المسؤوليات الثلاث:

إنّنا اليوم نتحمّل ثلاث مسؤوليات تجاه الحوزة العلمية التي تعتبر ميراثاً لاثني عشر قرناً ، وهذه المسؤوليات الثلاث هي من البديهيات الغنية عن الاستدلال ألا وهي :

١ - الحفظ ... ٢ - الترميم ... ٣ - الشموخ .

أولاً- الحفظ : إنّ حفظ الحوزة أمر حاصل والله الحمد ، وهو اليوم أفضل من السابق كمّاً وكيفاً ، فلا بحث في هذه النقطة بشكل عام .

ثانياً- الترميم : وهو أمر أدق من سابقه وأكثر صعوبة فلا يكفي أن نحمل تراث السلف لنسلمه إلى الأجيال الآتية ، فإنّ التوقّف في مثل هذا الأمر ضرب من التخلّف ، فماذا نقصد إذن بالترميم ؟

. الترميم عملية تعويضيّة لما يتفق للحوزة من ثلمات ونواقص فيعوض ذلك بتربية الطاقات البشرية أو استبدال بعض المفاهيم الجديدة مكان المفاهيم القديمة التي اندرست ونسخت ، فإنّ المفاهيم تفقد حيويّتها ونشاطها بمرور الأيام فلا بدّ من التجديد والتحديث . وهذا الأمر - تقادم الأفكار وشيخوختها - يتفق لسائر العلوم ، فلا بدّ من بحوث جديدة تُطرح لتملأ الخلاء العلمي الحاصل من فقد واندراس المفاهيم القديمة ، كما أنّ حجم تلك البحوث والمفاهيم لا بدّ أن يصل إلى مرحلة البلوغ والكمال . وعملية الترميم هذه تحتاج إلى كثير من الجهود والمعاناة .

ثالثاً- الشموخ بالفقه : وهذا الأمر أكثر أهميّة وتعقيداً ممّا سبق ، وهو يعني التحديث وكشف الآفاق الجديدة ، ولا يعني التطوير تعميق البحوث وكثرة التدقيق فيها ومحاكمة الأفكار بقدر ما يعني اكتشاف آفاق جديدة في العلم نفسه أي في الملكات والقابليات الفقهيّة أو في محاصيل العلم ونتاجه أي البحوث الفقهيّة ، والكلام ذاته جارٍ في الأصول وعلم الكلام وغيرها من العلوم التي تحتاج إلى الحياة .

. الحوزات العلمية إنّما يمكنها ممارسة الترميم والتطوير إذا كانت حيّة فاعلة ، فالحوزة الموات لا يمكنها القيام بأعباء ذلك . إنّ الحقائق الإنسانية كالإنسان من حيث ما يطرأ عليه من أحوال مثل الموت والحياة والضعف والقوّة والصحة والمرض ، والحوزة من هذا القبيل ، فثمة حوزة قوية وأخرى ضعيفة وحوزة موات وأخرى حيّة وحوزة

مريضة وأخرى صحيحة .. والحوزة التي يمكن أن تقوم بأعباء التغيير والتطوير فيما إذا كانت قوية نشطة كي تتمكن من التكامل وفتح الآفاق الجديدة لروادها وطلّابها .

.. هذا هو تاريخ الحوزة وأصلها ونسبها العلمي العريق فما هو وضعها الراهن اليوم ؟ هذا ما يجب أن نفكر فيه دائماً ، كما أنه يجب على كل من يهمه مصير الإسلام أن يفكر في هذا الأمر ، فإنّ هذه القضية من القضايا التي لا يمكن إهمالها والإغضاء عنها ، وهذا ما يجب التفكير به من قبل جميع الأكابر والعلماء والطلّاب ، بل كل مسلم يستفيد من بركات الحوزات العلمية . كما أنّ التغيير المنظّم والمنهجي لا بدّ أن ينطلق من داخل الحوزة نفسها لا من الخارج ، نعم من الممكن أن يكون في الخارج مؤيّدون لكم يؤازرونكم إلّا أنّ العمل الأساس لا بدّ أن ينطلق من داخل الحوزة ، لذا فإنّ البحث يتركز على مسألة ترميم الحوزة . فكيف هي اليوم ؟ وكيف تكون غداً أو كيف ينبغي أن تكون ؟ إنّ الحوزة اليوم قد تطوّرت بالنسبة للسابق ، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها ، بل وضعها الراهن غير قابل للقياس مع السابق ، فقد تغيّر وضعها كمّاً وكيفاً ، ففي الماضي كان عدد الطّلاب أربعمئة طالب واليوم هناك آلاف الطلبة المشتغلين بطلب العلم ، كما أنّ فضلاء اليوم ليسوا بأقلّ من فضلاء الحوزة سابقاً ، وما يقوم به فضلاء الحوزة اليوم يفوق بعض الأحيان ما كان يقوم به طّلاب الأسس عشرات المرات من حيث الأهميّة في الجانب العملي وربّما أحياناً في الجانب العلمي . وعليه ، فلا يستطيع أحد أن يرمي الحوزة بالتخلّف ، فإنّ الحوزة قد تكاملت من هذه الجهة .

هذا ، بالإضافة إلى أنّ بحوث العلماء السلف موجودة اليوم بين أيدينا ، فإنّ كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الذي ندرسه اليوم يمثل أعلى

مراتب التحقيق للشيخ ، وهكذا الكفاية تمثّل ذروة الفكر الأصولي لدى المحقّق الخراساني ، فالطالب الذي يفهم الكفاية اليوم يساوي تلامذة المحقّق الخراساني الذين كانوا يدركون الكفاية في ذلك اليوم ، غاية الأمر أنّ الكفاية في ذلك الزمان كانت تمثّل الشوط الأخير لكنّها اليوم ليست كذلك .

محطّات للتأمل:

ثمّ إنّنا إذا نظرنا إلى الحوزة من زاوية أخرى فإنّنا نواجه ملاحظتين رئيسيتين تتعلّقان بالوضع الراهن للحوزة أحدهما لم تكن في الحوزة سابقاً والثانية قد تكون كذلك .

الملاحظة الأولى: أنّ الحوزة في الماضي ليس أنّها لم تكن متأخّرة عن زمانها فحسب ، بل كانت متقدّمة عليه أيضاً . فإنّنا لو نظرنا إلى العلماء في السابق نجدهم قد قدّموا عطاءً علمياً وفقهياً وكلامياً ضخماً لأبناء جيلهم ، فهم على قلّتهم قاموا بإنجازات عظيمة جبّارة ، نجد الشيخ المفيد وهو ببغداد يواجه الشيعة في نيشابور أو بلخ أو هرات أو طوس على قلة عددهم وبعدهم عن بغداد ويجب على أسلتهم الفقهية والمعادبة ، وهذا يعني أنّ الشيخ المفيد لم يكن متأخّراً عن زمانه . وهكذا عندما نلاحظ زمن الشيخ الطوسي ونقول الخصوم بأن لا مصنّف للشيعة نرى الشيخ ينبري ليقترح الساحة لوحده فيصنّف ويلخص أضخم كتاب رجالي (رجال الكشي) ويفرد كتاباً وفهرساً آخرين في الرجال من دون توانٍ أو تأخير . وقبل أن ينتشر الإشكال من محيط الخصم الذي يدّعي أن لا فقه لكم وإذا بالشيخ الطوسي أيضاً يصنّف كتاباً فقهياً تحقيقاً راقياً حسب التحقيق آنذاك . . وهو كتاب المبسوط وأيضاً نرى السيّد المرتضى

الرازي يؤلف كتابه ردّاً على محمّد بن زكريا وأفكاره الإلحادية وإذا تجنّى البعض من المناوئين لأهل البيت عليه السلام على الشيعة وعقائدهم نرى الردّ السريع الحاسم من قِبل عبدالجليل الرازي القزويني في كتابه (النقض) عندما يُكتب كتاب التحفة الأثنا عشرية في ذمّ الشيعة ومدح أهل البيت عليه السلام ينبري السيّد حامد حسين فيكتب العيقات في رده، ولعلّ هناك عشرة ردود أو أكثر على هذا الكتاب كتبها علماء الهند وبعضهم من الطراز الأوّل. وعلى هذا، فإنّ الإمامية كانت تردّ بمتنهي القوة وبالأسلوب العلمي الرصين على كلّ من يتجنّى عليها في المجال الفقهي أو الكلامي واستمر الوضع على هذا المنوال حتى أواخر القرن السادس.

. لقد كانت مؤلفاتنا تشتمل في الغالب على آراء فقهاء العامّة حتى زمن الشهيد الأوّل ككتب العلامة وفخر المحقّقين حيث يجاب ويردّ على آرائهم بأدلة قويّة كما في كتب العلامة والمبسوط للشيخ وإن كان الشيخ في الخلاف اقتصر في الإجابة بالتمسك بالإجماع حسب. نعم، فيما يلي من الزمان أهمل فقهاؤنا التعرّض لذلك، أمّا اليوم فإنّ أمواج الفقه والفلسفة والكلام والحقوق قد ملأت العالم في العصر الحاضر. وحتى في الأخلاق التي لا يقيم لها الغرب وزناً فقد نقل أنّهم قد خصّصوا قسماً من مكتباتهم لكتب الأخلاق التي ألّفها الغربيون أنفسهم في السنوات الأخيرة. وبالطبع إنّ تلك الكتب بصدد بيان الأخلاق المادية وفلسفتها - دون الروحيّة - وردّ الأخلاق.

ولكن ماذا قدّمت الحوزة في هذا المجال؟ ماذا كتبنا بعد كتاب جامع السعادات ومعراج السعادة؟

. والأمر نفسه نلاحظه حول ما كتب وحقق في الغرب وفي العالم

الإسلامي غير الشيعي في مجال الحقوق المدنية والجزائية وأنواع أقسام هذه البحوث مع أن الفقه يعتبر ضمن اختصاص الحوزات بشكل كبير . كم كتب الآخرون في مجال الفلسفة والكلام الجديد وفلسفة الدين وعلم الأديان ؟ ربما يكون كل ذلك غير صحيح إلا أنه يعدّ بضاعة فكرية وتياراً فكرياً يشغل شطراً من الفضاء الذهني للمجتمع ، فأين نحن من هذا ؟ وكيف نقابله ونواجهه ؟ ؟

الملاحظة الثانية: (التي نحتمل أيضاً اختصاصها بعصرنا دون الماضي) : هي مدى استثمار الرصيد البشري في الوقت المناسب ، ففي هذه الحوزة ألوف من القابليات والطلّاب والفضلاء الذين لو اهتمّ بهم واحترز من تضييع أوقاتهم في الزوائد لكان كلّ منهم جديراً بأن يملأ قسماً من مناطق الخلأ والفراغ . ونحن نحتمل أنه في السابق كان استثماراً حقيقياً للطاقات البشرية . فالعلامة الحلّي مثلاً كان - وبمعيّة الملك خدا بسنده - مدرسة سيّارة تستقطب الطّلاب إلى طلب العلم . وأيضاً ثمة ملاحظات أخرى نشير إليها .

الملاحظة الثالثة: الامتداد الأفقي من حيث الجانب الكمي المناسب للعلماء ، فكم من مسجد أو مصنع أو دولة أو جامعة أو قرية أو معسكر يفتقر إلى وجود العالم على الرغم من أن الطّلاب قد تضعف عددهم بالنسبة للسابق عشرات أو مئات المرّات ، وعليه فإنّ هذا الكمّ الهائل لا يتوزّع ولا يتواجد بالشكل اللازم ، وهذه ملاحظة لا يمكن الإغضاء عنها . ففي الماضي كان في بعض البلاد الكبيرة عشرة مجتهدين يكفي كلّ واحد منهم لأن يدير متي طالب مجدّ إلا أنّ هذه المدن لا يوجد فيها واحد من أمثال أولئك ، ففي بعض المدن ترى البعض ممّن لا كفاءة

علمية له وإن كان هناك من هو لائق وجيد .

الملاحظة الرابعة: الاتساع عمودياً بالنسبة إلى الجانب الكيفي أو المحتوى الحوزوي: فهناك كثير من المسائل الفقهيّة والكلامية التي لم توضع لها الحلول ، فإنّا نفتقر إلى مجموعة من المعارف اللازمة لعالم الدين فهناك من الروحانيين ممّن لا يتمّع بما يجب أن يعرفه العالم اللائق في هذا العصر .

الملاحظة الخامسة: التوسعة في الجانب التبليغي والإعلامي: إنّ ما يصدر عن الحوزة من المطبوعات كالكتب والمجالات والصحف لم يعد وافياً كما أنّ الإرسال إلى التبليغ ليس بالقدر الكافي مع الطلبات المكثّرة من القارة الأوروبية والآسيوية والأمريكية وكافة أصقاع الدنيا والتي تعلن عن الحاجة لعالم الدين . هذه مجموعة ملاحظات نجدها في الكيان الكبير للحوزة إلى جانب المحسنات والإيجابيات والرصيد العلمي فيها ، وإن كان ثمة أفراد يقومون بمثل هذه الوظائف المختلفة من تأليف وتبليغ في الميادين المختلفة وتحمل المشاق والمصاعب في هذا السبيل إلّا أنّها تظلّ ممارسات فردية لا تنفي بالغرض .

آفاق تنتظر الفقه:

أولاً: الانفتاح على المجالات الجديدة لا في حدود ضيقة فحسب ، فهناك مسائل كثيرة لا بدّ للفقه أن يبدي نظره فيها فالفقه يمتلك القدرة على ذلك ، نظير مسألة النقد وتحليل حقيقة النقد فما هي حقيقة الدرهم والدينار الوارد في أبواب الفقه المختلفة كالزكاة والديّات والمضاربة ! وكيف نكيّف المسألة في باب القرض وودائع البنوك ؟ ومن هذا القبيل كثير من المسائل كمسألة اعتبار الأوراق النقدية في حالات

التضخم الفاحش .. فما هو حكم الدين والقرض في هذه الحالات كما لو اقترض قبل سنة أشهر قرضاً وأراد أدائه فإن قيمة المال المقترض قد اختلفت فما هو الحكم في المقام ؟ لا بد هنا من تأسيس مبنى فقهي للمسألة دون الاكتفاء بالإطلاقات والعمومات في حل المسألة .. وهكذا كثير من البحوث المتعلقة بأمر الحكومة وبحث الديات والحدود والقضاء مما لم تقدم حلولها الفقهية ، وبالطبع فإن المتقدمين غير مقصرين في الأمر؛ لعدم كون هذه المسائل في ذلك الوقت مبتلى بها . كما يقول المحقق الأردبيلي عن بحث الجهاد أنه غير ابتلائي إلا أنه مع ذلك يبحث المسألة ويحررها في عدة أوراق ، بيد أن الجهاد اليوم يعدّ أمراً ابتلائياً لنا ، ولم تبين المسألة بشكل دقيق في الفقه . فعلى الفقه أن يعالج هذه المسائل وأمثالها كالمسائل المتعلقة بأمر الحكومة وكثير من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمسائل الابتلائية في المجتمع ومسائل التشريع وزرع الأعضاء وعدم الاكتفاء بالمعالجات السريعة ، ولنلاحظ في هذا ما كان عليه فقهاؤنا من دقة وذهن جوال في أبواب الفقه من العبادات والطهارة والصلاة ، فلا بد من توجيه هذه الدقة والجولان الفكري على المسائل حسب أولياتها . إن الفقاهاة تعني الاستنباط ، وهو أسلوب وطريقة تحتاج إلى التطوير ، فهي ليست شيئاً متكاملاً بحيث يدعى أنا وصلنا إلى الذروة في الفقاهاة بما لا مزيد عليه .

كلا .. إن المحققين والفضلاء باستطاعتهم اليوم أن يضيفوا جديداً ، وحينئذ سوف تتغير كثير من المسائل والنتائج ويكون الفقه شيئاً آخر . فالمحقق لا بد أن لا يكتفى بالدائرة التي كان الشيخ الأنصاري (رحمه الله) يتحرك فيها أو يتعمق في تلك الدائرة ، بل على المحقق أن يكشف آفاقاً غيرها ، وهذا أمر كان موجوداً في الماضي ، فالشيخ

الأنصاري أبداع الحكومة في النسبة بين الدليلين ثم جاء الآخرون وعمّقوا البحث في ذلك ، إنّ كشف الآفاق الجديدة في الفقه يعدّ أمراً ضرورياً خصوصاً وإنّ بعض الأكابر في زماننا هذا وما قاربه يتمتعون بقوة علمية ونظر دقيق بما لا يقل عن السلف غاية الأمر هذا الأمر بحاجة إلى إرادة وشجاعة .

ثانياً: التوسّع بالشكل الكافي والمطلوب في علم الكلام ، وهذا أهمّ ممّا سبق ، فلا ينبغي تناسي ونسخ علم الكلام مع أنّ أكثر الهجمات تأتي من قبل البحوث الكلامية . إنّ الحوزة العلمية لا بدّ أن تكون حوزة للكلام أولاً ثمّ للفقه ، فقد كان أكابر فقهاءنا من المتكلمين .

وكما تقدّم فإنّنا لم نكن في السابق متأخرين بحيث إنّ كلّ من يقول شيئاً يجد الجواب حاضراً عنده ، أمّا اليوم فإنّ هناك كثيراً من بحوث الكلام التي تطرح لم تقف الحوزة عليها ، فكم هناك في العالم من بحوث في علم الأديان وفلسفتها ممّا لا علم لنا به ؟ وهذا يعدّ خللاً كبيراً . وبالطبع فإنّ هناك أفراداً من منتسبي الحوزة يقومون بأعمال قيّمة في هذا المجال إلّا أنّ هذه هي مهمّة الحوزة ككيان يجب أن يتصدّى للإجابة على هذه البحوث . لا يتصوّر من الحديث حول الكلام هو أن نكتب أربعة كتب في هذا العلم مثلاً وننشرها ! بل المراد هو بلورة الفكر التجديدي المتكامل ، فالיום توجد شبهات جديدة خطيرة ابتداءً بأصل التوحيد وضرورة الدين إلى وجود الصانع والنبوة العامّة والخاصّة ثمّ مسألة الولاية وسائر البحوث الأخرى ، فهذه شبهات يجب على العلماء الردّ عليها دفاعاً عن ثغور العقيدة . وبهذا نستطيع أن نجيب على كل من يثير شبهة ما في مجتمعنا أو ينشر مقالاً أو يطلق كلاماً واهياً عارٍ عن الدليل أو مع الدليل ، ولكن على نحو المغالطة . نجيب على ذلك بلا أي تأثر أو انزعاج ما دمنا نملك

الجواب العلمي ، ومن المؤسف جداً أن تتهم الحوزة وهذا الدين المنطقي
بفقدان الدليل والمنطق .

ثالثاً: أمر التبليغ : إن الانفصال بين التبليغ والحوزة خلل أساسي .
أجل ، هناك من يمارس التبليغ لدواع مختلفة في التعطيلات الصيفية أو في
شهر محرم ورمضان ، بيد أن التبليغ فن لا بد أن يدرس في الحوزة ويأخذ
بعداً علمياً ، ويقام بإعداد مقدماته كعلم النفس الاجتماعي ، وتحضير
البحوث وتصنيفها على حسب المخاطبين بحيث يكون ما يقال في الجامعة
غير ما يقال في القرى أو ما يطرح في هذه المنطقة غير ما يطرح في تلك
وهكذا ، كما أنه لا بد من ممارسة التبليغ المرئي والمسموع . هذه جملة
أمر ربما لم يمكن معالجتها بالأمس ، وقد يتعذر معالجتها غداً ، وهو أمر
ممكن اليوم ، ولم يكن العلماء في السابق باستطاعتهم معالجة هذه الأمور
بسبب الحكومات المستبدة وتسلبها على الأموال والإمكانات وخوفهم
على أصل الحوزة من تلك الحكومات إلا أن الوضع ليس كذلك اليوم ، فإن
هناك دولة إلهية تدعم الحوزة وتوازرها ، ونحن مستعدون لدعم كل عمل
إيجابي في العلاج والتصحيح ، وهذا لا يعني أننا ندعو لربط الحوزة بأجهزة
الدولة كما يدعي ذوو النوايا السيئة ، فقد كنت قبل وبعد انتصار الثورة
أذهب إلى ضرورة استقلال الحوزة مستنداً على ذلك بالأدلة القوية .

طرق العلاج:

أقدم المعالجات المقترحة بشكل م فهرس :

أولاً: الاعتراف بمواطن الخلل والنقص ، ولا يقال إن هذا الكلام لا
قيمة له فإن هذه الحوزة نفسها هي التي ربّت أمثال الشيخ الأنصاري
والميرزا النائيني والشيخ الخراساني والإمام وغيرهم من الأكابر . إننا ما
لم نعتزف بالخلل فلا يمكن العلاج ، وهذه المسؤولية منوطة بالطبقة

الشابة من الفضلاء بأن يكتبوا في هذا الموضوع . وأن يعاودوا طرحه والخوض فيه مع الرافضين له لإثبات توهمهم .

ثانياً: الاهتمام بمسألة العلاج فلا يكفي الاعتراف بالمشكلة ثم الإغضاء عن الحلّ وادّعاء أنّه لا يمكن أن نفعل شيئاً ، وهذه أيضاً مسؤولية المنصر الشاب في الحوزة بأن يوضّحوا هذه الملاحظات للآخرين وللمتفّذين في الحوزة .

ثالثاً: انبعاث روح العمل والتحرّك في نفوس الجيل الجديد في الحوزة ، ونعني بهذه الطبقة الأشخاص ممّن هو في سنّ الأربعين أو المراهقين لهذه السنّ من المشتغلين بتدريس السطوح والخارج .

رابعاً: تغيير الكتب (المناهج) الدراسية بصورة جدّية ، وهذه المسألة لا بدّ من أخذها بنظر الاعتبار والتغيير في المناهج لا بدّ أن يبتني على مراعاة وقت الطالب ، فإنّ لا نجد ضرورة إلى دراسة كتاب المغني في النحو عندما يكون هناك كتاب أكثر منه اختصاراً على المقدار اللازم منه وبلغة عصرية .

وهكذا لا نجد ضرورة لدراسة كتاب المعالم الذي يرجع عهده لأربعة قرون سابقة ! هذا بالإضافة للتعقيد الموجود في عباراته . فما هي الضرورة لتأخير الطالب في حلّ العبارة ؟ مع أنّ العالم المعاصر يتمرّنون فيه على فهم أعقد المشاكل بأسهل الأساليب والتعابير تراهم يرمزون لشيء من أجل أن يفهم من كلمة واحدة عشر كلمات .. فما هو السرّ إذن في أن لا نبذل الكتب الدراسية ؟ !

.. من الضروري أن تتشكّل لجنة من الفضلاء لتدوين الفقه من أوّل الطهارة إلى الديّات بلغة ميسرة .. لا بدّ أن تتشكّل لجنة لوضع كتاب دراسي يحتوي على مباحث كتاب المكاسب واستدلالاته خالي عن

التعقيد .. إننا نريد للطالب الذي يصل إلى مرحلة الخارج - الذي هو بداية العمل الجاد فإن ما قبله مقدمات له - أن يكون مطلعاً على المسائل الأصولية والفقهية عارفاً بمباني الشيخ وصاحب الكفاية بحيث إذا سمع من أستاذه كلمة أو إشارة يعرف المقصود ولا يضيع البحث . هذا هدف للطالب الذي يدرس السطوح والمقدمات ... فإذا درسها جميعاً في أربعة أو خمسة أعوام استطاع أن يحضر درس الخارج ويبدأ عمله الأساس ..

.. إن الطالب من اللازم عليه اليوم أن يعرف اللغة الأجنبية من أجل أن يكون مفيداً بشكل كامل . قد يقال إن الطالب لا يسمح له الوقت بذلك . وهذا صحيح فإن الطالب لا وقت له مع هذا الوضع ، إلا أننا إذا اختصرنا له الوقت كان بإمكانه أن يعرف ذلك .

إذن ، لا بدّ من التغيير في المناهج الدراسية وتكون الانطلاقة في ذلك من الأساس ، وهكذا في درس الخارج ، فإن هناك من البحوث الفقهية والأصولية ما لا طائل تحته؛ إذ لا حاجة له .. من الممكن أن يحتاج لها الفقيه طيلة عشرين عاماً مرة واحدة في الاستنباط كما في بحث المعاني الحرفية أو الحقيقية والمجاز وغيرها .. فما هو الداعي لأن يتأخر الطالب في مثل هذه البحوث ؟ وقد قام الشهيد الصدر بذلك في هذا المجال فالأطروحة التي قدمها في علم الأصول وفي كيفية تدريسه وتعليمه أطروحة جيّدة .

خامساً: وجود مركز يتصدّى للعمل في هذه المجالات ، وقد تأسّس هذا المركز بحمد الله قبل أربعة أعوام ، وهو مركز مديرية الحوزة ومهام المديرية شيثان :

١ - تدوين المواد القانونية والدستورية والإشراف على مسائل

الامتحانات والأمور الذاتية .

٢ - الإشراف على الأعمال الكبيرة والأخرى التي قد لا تخضع لمواد النظام الداخلي للحوزة العلمية كالنشاطات التبوية والجهادية واستقطاب الكادر البشري .

سادساً: إيجاد أجواء مفتوحة لتلاقح الأفكار وبلورتها . وهذا من الأمور التي تبعت الحياة في الحوزة ، ففي الفقه مثلاً بشكل مجمع لتدارس البحوث المستجدة فيتقدم كل من لديه مطلب مستجد أو أسلوب حديث في مسألة فقهية من الطهارة إلى الديات ، فإذا كان البحث يقوم على أسس رصينة وأدلة متينة أخذ به ويطرح الموضوع للمناقشة والنقد ، وهذا الأمر لا بد أن يتحدد ضمن ضوابط وأصول معينة . وهكذا يؤسس مجمع مشابه في علم الكلام ، وهكذا في العلوم العقلية .

سابعاً: إيجاد فروع مستقلة ، كالفقه والكلام ، فالفقه تخصص مستقل في الحوزة فكذلك الكلام لا بد أن يكون له تخصص مستقل ، وعدم الاكتفاء ببضع ساعات تخصص للكلام ، بل ينبغي بعد الانتهاء من مرحلة معينة أن يتوجه إلى الفقه والكلام فيتخصص بها . . فيكون عندنا مجتهد في الكلام أيضاً .

ثامناً: تعليم اللغة الأجنبية بشكل إلزامي .

تاسعاً: تصنيف الطلاب على حسب الأهداف . . فإن الأرقام تشير إلى وجود عدد كبير من الطلبة ، فيهم نحو من ثمانية آلاف من العلماء والفضلاء الأكابر ممن اجتاز المراحل الدراسية وبلغ المراتب العالية في العلم لا يمكن إدراجهم في هذا التصنيف . فينتخب قسم من أصحاب القابليات ممن لهم رغبة أكيدة في الفقه ليصبحوا في مدة عشرين عاماً

مثلاً من الفقهاء والمجتهدين ومراجع التقليد، وهؤلاء بدورهم أيضاً يصنّفون، فبعض للتدريس وبعض للتأليف والتحقيق وبعض في المقائد والكلام.

ثم يختار قسم آخر من المجتهدين أو المراهقين للاجتهاد والمتجزيين للتواجد في المحافظات، وإعداد مثل هذا الكادر قد يحتاج إلى عشرين عاماً.

وقسم ثالث يتخصّص في التبليغ والخطابة والتأليف من أهل العلم والفضل؛ وذلك على صعيد داخل البلاد وخارجها، بالطبع فإنّ هذا العمل سوف لا يتحقّق غداً، بل قد يكون بعد خمسة أعوام إلا أنّ الحوزة لا بدّ أن ترتقي إلى هذه المرحلة، وكلّما تأخّر العمل في ذلك فقد تأخّر يوماً، إلّا أن الحوزة إذا قرّرت ذلك فإنّه سيتحقّق رغم ما فيه من الصعوبات..

من هو المخاطب؟!

إنّ المعنى بالخطاب ثلاث طوائف: المخاطب الأوّل: طبقة الأكابر في الحوزة المعروفين بالتقوى والعلم، فهم المخاطب الأوّل في كلامي؛ لما لهم من النفوذ في الحوزة. المخاطب الثاني: الطبقة الشابة من الفضلاء. المخاطب الثالث: مديرية الحوزة ورئيسها الموقر وشورى الحوزة.

هذا، وقد كنت ذكرتُ سابقاً بضرورة أن يعقد لكلّ مسألة يراد مناقشتها مؤتمر خاصّ بها بالمعنى الحقيقي للمؤتمر لا بصورة شكلية؛ وذلك بأن يحضره المتخصّصون ويبدوا آراءهم العلمية وتأمّلاتهم، ثمّ يحتفظ بتلك البحوث ونتائجها.

في ضمان انخفاض قيمة النقد

□ آية الله السيد محمود الهاشمي

نطالع في هذا المقال بحث إحدى المسائل الهامة التي تنعكس آثارها على أكثر من باب فقهي ... وهو بحث الأوراق النقدية وما تواجهه من مشكلة انخفاض وارتفاع القيمة التبادلية .. طرح فيه الباحث (دام ظلّه) - بل أسّس - منهجية فذة في كيفية هذه الظاهرة الاقتصادية فقهياً .. فعند معالجته للموضوع على ضوء ما تقتضيه القاعدة الأولية طرح السيد الأستاذ اثني عشر طريقاً سابراً غورها يقلبها ظهراً لبطن بكل ما أوتي من حكمة وبراعة.. من أجل الوصول إلى الحل الناضج واليقين أو الاطمئنان بحكم الله عز وجلّ.

بسم الله الرحمن الرحيم

المعروف بين الأعلام أنّ حكم النقود في الضمان حكم سائر الأموال المثلية والتي يكون ضمانها في الديون والغرامات بالمثل ، فلا يكون نقصان قيمتها حين دفعها عن زمان الأخذ أو التلف مضموناً ، ونتيجة : ذلك أنّ من كان عليه دين لأحد قبل خمسين عاماً مثلاً بمئة تومان - وكانت ذات مالية وقوة شرائية عظيمة وقتئذٍ - يكفي أن يدفع له ورقة نقدية من فئة مئة تومان اليوم

والتي لا تساوي شيئاً بالنسبة لما كانت عليه في تلك الأزمنة ! وهذا يعني عدم ضمان نقصان قيمة النقود وإنما المضمون مثلها فقط ، وهذه مسألة مهمة لها ثمرات وآثار فقهية في أبواب متنوعة ، وفيما يلي نورد البحث عنها في فصلين وخاتمة :

الفصل الأول - فيما تقتضيه القاعدة الأولية .

الفصل الثاني - فيما يستفاد من بعض الروايات الخاصة .

الخاتمة - في بعض المسائل والفروع الفقهية المرتبطة بهذه المسألة .

الفصل الأول

إنَّ المعروف بل لعلَّه المتسالم عليه أَنَّ الأموال التي يكون لها المثل وتكون أفرادها متساوية الأقدام عرفاً بالنسبة لعناوينها يكون ضمانها في باب الغرامات والديون بالمثل لا بالقيمة . ومدرِك هذا الحكم هو السيرة والارتكاز العقلاني الممضى شرعاً ، ولم يرد ذلك في لسان دليل شرعي .

نعم ، حاول جملة من الفقهاء الاستدلال عليه بمثل قوله ﷺ : « على اليد ما أخذت حتى تؤدِّي »^(١) بتقريب أَنَّ ظاهره اشتغال الذمة بنفس ما أخذ فتكون العين المأخوذة بنفسها في الذمة حتى بعد التلف ، وهو يقتضي دفعها بخصوصيتها العينية الشخصية عند وجودها وبخصوصيتها النوعية والمثلية عند تلفها مع وجود المثل وإمكان دفعه وبما ليتها وقيمتها عند عدم المثل ، ولازمه أن يكون بقيمة يوم الأداء عند تعذر المثل أو كونه قيمياً .

إلا أنَّ هذا الحديث النبوي لا سند له فقد نقله العلامة في بعض كتبه مرسلأ ، كما أنَّ استفادة المعنى المذكور منه مشكل فإنَّ ظاهره الاختصاص بفرض وجود العين المأخوذة ووجوب ردّها ولا دلالة لفظية فيه على اشتغال

الذمة بها عند التلف أصلاً، وإنّما يستفاد ذلك من السيرة والارتكاز العرفي الممضى شرعاً، فمهم الدليل على ضمان المثل هو الدليل اللبّي المتقدّم ذكره . والمعروف عندهم أنّ ضمان المثل يشمل تمام الخصوصيات الذاتية والنوعية والعرضية للشيء التي تكون دخيلة في ماليّته والمرغوبة عند العقلاء فيجب على الضامن أن يدفعها إلى المضمون له . وأمّا القيمة السوقية فقد ذكرنا أنّه أمر اعتباري لا ربط له بالعين المضمونة بل هي صفة للسوق ورغبة نوعية عند الناس ترتبط بمقدار حاجتهم إلى السلعة وكمية وجودها وندرتها في السوق - عوامل العرض والطلب - وهذا أجنبي عن السلعة وليس من أوصافها ليكون مضموناً . ولهذا لا يضمن من يتسبّب إلى تقليل قيمة السلعة في السوق بكثرة عرضها أو بالدعاية ضدها أو أي سبب آخر ، ونتيجة ذلك : أنّ نقصان قيمة المال المضمون لا يكون مضموناً حيث يكفي دفع مثله سواء زادت قيمتها السوقية أم نقصت .

وهذا الذي ذكرناه وإن كان صحيحاً في الجملة إلا أنّ الإشكال في إطلاقه ، وفيما يأتي عدّة محاولات لتخريج ضمان نقصان القيمة السوقية للنقود الحاصل من التضخّم ، وقد يكون بعضها أوسع من باب النقود .

المحاولة الأولى : دعوى أنّ العقلاء إنّما لا يلحظون القيمة السوقية من أوصاف المثل إذا كان الاختلاف ومقدار نقصان القيمة قليلاً أو نادراً ، وأمّا مع كونه فاحشاً خطيراً أو كونه كثير الاتفاق فالعرف يلاحظه من صفات المثل عندئذٍ ويراه مضموناً ، ويكون حاله حال ما إذا سقط المثل عن القيمة والمالية رأساً من حيث ضمان قيمته عندئذٍ للمضمون له .

وإن شئت قلت : إنّ ضمان المثل عند العقلاء في المال المثلي إنّما يكون لأجل المضمون له ومزيد حفظ حقّه في الخصوصية الجنسية والمثلية لماله

زائداً على ماليته ، فلا ينبغي أن يكون ذلك على حساب مالية ماله بحيث يخسر مقداراً من ماله بالنتيجة ، فإذا كان التفاوت فاحشاً أو كان كثيراً ما يقع ذلك فالعقلاء والعرف لا يكتفون في مثل ذلك بدفع المثل الأقل قيمة ممّا أخذه منه . وهذا البيان لو تمّ لم يختصّ بباب النقود بل يجري في السلع أيضاً إذا فرض نقصان قيمتها بمقدار خطير أو كان في معرض النقصان كثيراً .

ويمكن الإجابة على هذه المحاولة بأحد جوابين :

الأول : أنّ موضوع الضمان أي ما يضمنه الضامن بحسب ظاهر أدلة الضمان الشرعية والعقلانية إنّما هو المال لا المالية والقيمة ؛ لأنّها وصف وحيثية تعليلية لصيرورة الشيء مالاً فيضمنه من أتلّفه أو أخذه في قبال مال آخر ، وعلى هذا يقال : لو أريد ضمان نقصان قيمة المثل بعنوان ضمان القيمة والمالية الناقصة ابتداءً فهذا خلف كون المضمون هو المال لا المالية استقلالاً . وإن أريد ضمان ذلك من باب دخله في ضمان المال فمن الواضح أنّ النظر العرفي في باب الأموال المثلية يقضي بالمثلية فإنّ ممّا من الحنطة الكذائية هي نفس ما أخذه من المالك لو ردّ عينها أو مثله لو تلف ، ونقصان المالية السوقية ومدى تنافس السوق ورغبته في المال لا يجعله مالاً آخر غير ذلك المال المأخوذ أو التالف عرفاً فلا موجب لضمان نقصان القيمة .

الثاني : أنّ الضمان عند تحقّقه يعدّ عرفاً وعقلاً نحواً من التعويض والمبادلة القهرية بين المال التالف وبين ما يمتلكه المضمون له بالضمان على ذمّة الضامن من المثل أو القيمة ، ولهذا تتحقّق الملكية الفعلية له في ذلك المال الذمي الاعتباري وتترتب عليه آثارها ويجوز له التصرف القانوني فيه بالبيع والحوالة وغيرهما ، وهذا التعويض والمعاوضة القهرية تتحقّق مرّة واحدة عند تحقّق موجب الضمان وهو زمان الأخذ أو التلف ولا موجب آخر له ، فيكون نقصان قيمة المثل بعد تحقّق الضمان واشتغال الذمّة من باب نقصان قيمة مال

مالكه كما إذا كان قد دفعه إليه فنقصت قيمته عنده بعد الدفع ، فلا موجب لضمان نقصان القيمة زائداً على المثل . وهذا الجواب مبني على أن لا يعتبر العرف القيمة السوقية من صفات المثل فتتوقف صحته على تمامية الجواب الأول ، مضافاً إلى أن كون الضمان من باب المبادلة القهرية قبل الدفع والوفاء محل منع وإن قبلنا ذلك بعد دفع البذل .

المحاولة الثانية : دعوى أن العرف يتعامل مع الأموال المتخذة للتجارة والمبادلة معاملة القيمي أي يلحظون فيها مآليتها وقيمتها السوقية لا خصوصياتها الجنسية ، ومن هنا قيل بتعلق الخمس بها قبل بيعها ؛ لصدق الربح فيها بنفس ارتفاع قيمتها السوقية فيكون الضمان لقيمتها أيضاً ولو من جهة صيرورة قيمتها السوقية من صفات المثل ، والنقود تكون كمال التجارة من حيث كونها متخذة للمبادلة محضاً .

وفيه : أن تعلق غرض تجاري أو تبادلي بالمال لا يخرججه عند العرف والعقلاء عن كونه مثلياً أي له المثل بحيث إذا تلف أو ضمنه الغير اشتغلت ذمته بما هو مماثل له بحسب النظر النوعي للمال الذي هو الميزان في ضمانه ، وإن شئت قلت : إن الخصوصية المذكورة من قبيل الدواعي ، ولهذا تختلف من شخص إلى آخر ولا يكون منضبطاً بخلاف الضمان الذي يكون بإزاء نفس المال من حيث هو هو مع قطع النظر عن غرض من بيده المال ، فالحاصل : كون من بيده المال ينظر إلى حيثية مآليته فقط لا أثر له على ضمان المال من حيث هو . مال .

المحاولة الثالثة : أن يقال بأن النقود بالخصوص ليس ضمانها مثلياً بل قيمياً ؛ لأنها ليست سلعة ولا منفعة استهلاكية لها ، وإنما هي مجرد وسيلة للمبادلة ، وحساب المالية المحضة للأجناس والسلع والضمان بالمثل إنما يكون في السلع والأموال الحقيقية . نعم ، النقود الحقيقية كالذهب والفضة لا مانع من

أن يكون ضمانها بالمثل لأنها سلع حقيقية . والحاصل : موضوع ضمان المثل السلع الحقيقية ، لا النقود التي هي مجرد وسيلة للمبادلة .

وفيه : أن موضوع الضمان عند العقلاء وكذلك في ظاهر أسنة الروايات وكلمات الفقهاء إنما هو المال لا السلعة أو الجنس ، ولا إشكال في أن النقد حتى الورقي الاعتباري منه مال حقيقة وعرفاً ؛ إذ ليس المراد بالمال إلا ما يرغب فيه العقلاء ويبدلون بإزائه مالاً آخر وهذا صادق على النقد الاعتباري في طول اعتباره ورواجه . نعم ، هناك بحث آخر في علم الاقتصاد حول اعتبار النقود من السلع أم لا ، ولكنه من منظور آخر غير المنظور القانوني الفقهي حيث يقال هناك : إن مجموعة نقود البلد الواحد لا تضاف إلى السلع والثروة الحقيقية الموجودة في ذلك البلد في حساب الثروة الكلية والدخل القومي للبلد ؛ لأنه مجرد وسيلة للتبادل والمعاملة لتلك الثروة فمجموع الثروة الكلية عبارة عن مجموعة السلع الحقيقية والخدمات الثابتة في ذلك البلد لا أكثر . إلا أن هذا منظور علمي آخر لا ربط له بالمنظور الفقهي الحقوقي حيث يكون النقد الرائج المعبر مالاً قانوناً ، فالحاصل : تعريف المال الفقهي يختلف عن تعريف المال الاقتصادي فلا ينبغي الخلط بينهما .

وبناءً عليه ، يكون النقد حتى الاعتباري منه مالاً فقهاً وقانوناً ويكون كسائر الأموال موضوعاً لأحكام الأموال والتي منها ضمان مثلها إذا كان لها مثل ؛ لأن المفروض أن كل مال يكون فيه ضمان ، وكل ما يكون فيه ضمان إذا كان له مثل كان ضمانه مثلياً أي تشتغل الذمة بمثله وتنتقل ملكية المضمون له إليه وهو معنى الضمان ، وكلتا هاتين الخصوصيتين متحققتان في النقود الاعتبارية فضلاً عن الحقيقية فيكون ضمانها بالمثل أيضاً . ومما يشهد على ذلك أنه إذا ضمن نقداً من نوع معين كالتومان مثلاً لا يجوز له أن يدفعه من نقد آخر بقيمته كالروبية مثلاً أو الدولار ، وليس هذا إلا من جهة ضمان

الخصوصية الجنسية الثابتة في المال المضمون .

المحاولة الرابعة : أنَّ النقد عبارة عن القيمة والمالية المحضة لسائر السلع والأموال ؛ ومن هنا يكون ضمان الأموال والسلع القيمية به لكونه القيمة ، فكيف يمكن أن لا يكون ضمانها قيمياً ؟ ! فالحاصل : إذا كان ضمان القيمي قيمياً فضمن القيمة المحضة التي هي النقد قيمي لا محالة . وفرق هذه المحاولة عن سابقتها أنَّه في تلك المحاولة يدعى اختصاص ضمان المثل ممّا بالسلع الحقيقية والتي لها منفعة ذاتية حقيقية ، وأمّا المدعى في هذه المحاولة فنكتة أخرى هي أنَّ حقيقة النقد هو كونه قيمة محضة للأموال الآخر فيكون ضمانها قيمياً كالأموال القيمية بل هو أولى منها ، وهذه المحاولة لو تمّت لجرت في النقد الحقيقي أيضاً بخلاف المحاولة السابقة .

وفيه : أنَّ هذا مجرد تعبير وتلاعب بالألفاظ ، وإلّا فالنقد ليس مالية وقيمة محضة ، كما أنَّ الضمان ليس للعين بما هي قيمة ومال ، بل للمال والنقد بل هو مال أيضاً ، أي شيء له المالية والقيمة كأني مال آخر غاية الأمر باعتبار كونه مرغوباً لدى الكل وقابلاً للبقاء وعدم الفساد وغيره من خصائص النقدية والرواج سواء في النقود الحقيقية أو الاعتبارية أصبح هذا المال صالحاً لأن يقبل في قبال كل سلعة أخرى فتكون مرغوبيته أوسع دائرة من أية سلعة أخرى ، وهذا لا يغيّر حقيقته من حيث كونه شيئاً له المالية والقيمة فإذا تلف أو ضمنه الضامن اشتغلت ذمته بمثله ؛ لأنَّ له المثل في الخارج على حدّ سائر الأموال المثلية بخلاف السلع القيمية كالفرس مثلاً فإنّه عند تلفه وضمّانه لا يكون له المثل عادة فيكون ضمانه قيمياً .

المحاولة الخامسة : إنَّ النقد الحقيقي كالدرهم والدينار مال مثلي فيكون ضمانه مثلياً أيضاً ، وأمّا النقد الاعتباري فهو ليس إلّا مجرد سند عمّا اعتبرته الجهة المصدّرة له وتعهّدت به من القيمة المعادلة والرصيد المحفوظ بإزائه عند

تلك الجهة والذي يكون من الذهب عادة ، فيكون المضمون معادله من الذهب ، فلا بدّ وأن يدفع الضامن نفس ذلك المقدار من الذهب أو ما يعادله من ذلك النقد ، فيكون التضخّم وتقصان قيمة النقد مضموناً بهذا الاعتبار . وفرق هذه المحاولة عن سابقتها هو إنكار أصل المالية الاستقلالية للنقود الورقية واعتبارها مجردّ سندات على الدّين والالتزامات .

وفيه : أنّ هذا ربّما كان صحيحاً في بعض الأدوار التاريخية التي مرّت على النقود الورقية وأمّا اليوم فلا أساس له من الصحة .

وتوضيح ذلك : أنّ النقد الورقي قد مرّ بأدوار أربعة :

الدور الأوّل : دور نيابتها عن أرصدها من ذهب وفضة التي كانت مودعة في خزانة الجهة المصدّرة لها ، ولم تكن هذه الأوراق إلّا حاكية عن وجود تلك الودائع والأرصدة وسنداً محضاً عليها .

الدور الثاني : حينما أحسّ المصدّرون لتلك الأوراق بأنّهم غير مضطّرين إلى الاحتفاظ بتلك الأرصدة والودائع بمقدار الأوراق الصادرة : لأنّ أصحابها سوف لن يطالبوهم جميعاً في وقت واحد بتسليمها فتبدّلت بالتدريج فكرة الاحتفاظ بالأرصدة والنقود الحقيقية كوديعة لصاحبها إلى فكرة التعهّد والضمان من قبل الجهة المصدّرة لتلك الأوراق بدفع الرصيد لمن جاء بالورقة إلى مُصدّرها فاستطاعت تلك الجهة أن تستفيد ممّا أودع عندها من الذهب والفضة أعني النقود الحقيقية : لأنّها أصبحت ملكاً لها فأعطتها لآخرين في معاملات تجارية وهم بدورهم أيضاً أودعوها عند تلك الجهة في قبال إصدار سند لهم وهكذا أمكن لتلك الجهة أن تتعهّد بأضعاف ما أودع عندها من النقود الحقيقية وإصدار سندات عليها . وبذلك أصبحت الجهة المصدّرة مدينة لصاحب الورقة بمقدار رصيده وأصبحت الورقة كالشيكات اليوم سنداً على القرض ، فهي تحكي عن رصيد في الذمّة لا رصيد خارجي ووديعة كما في الدور السابق.

الدور الثالث : حينما أحسّت الدول بأهمية وخطورة هذه الأوراق وقدرتها على نيابة النقود الحقيقية من ذهب وفضة بأكثر من واقعها فتدخلت في المنع عن إصدارها من قبل الجهات الشخصية قانوناً فأصدرت بنفسها الأوراق وسنّت القوانين لحمايتها ورسميتها وتعهدت بجعل مقدار الرصيد بإزاء ما يصدر منها بالذهب أو الفضة لكي تبقى معتبرة بين الناس وسائر الدول ، وعندئذ أصبح هذا التعهد تعهداً مستقلاً عن ترجمة الورقة للرصيد بأن من أتى بشيء منها إلى الجهة المصدرة قدّمت له من الرصيد بقدره ، فلم تعدّ الورقة شيكاً أو سنداً على ذمة المتعهد ، بل أصبحت ذات مالية مستقلة وتعهد الدولة أو القانون بالرصيد لم يعد إلا حيثيّة تحليلية لاعتبار المالية لهذه الأوراق .

الدور الرابع : هو الدور المثبت اليوم عالمياً حيث ألغى التعهد من قبل الدول المصدرة لتلك الأوراق بدفع الرصيد أو الاحتفاظ به بمقدارها نهائياً ، وأصبح طبع تلك الأوراق المعتبرة قانوناً على أساس معادلتها مع واقع الثروة والإمكانات الحقيقية التي تمتلكها الدولة طبقاً لمعادلات وحسابات علمية دقيقة يشخصها الاقتصاد القومي .

وعلى هذا الأساس يعرف أنّ مفهوم الرصيد للأوراق النقدية في الوضع العالمي اليوم لم يعد ما كان سابقاً من مبلغ معيّن في ذمة شخص أو جهة وإنّما رصيد النقود الورقية لكل دولة عبارة عن مجموعة ما تمتلكه من القدرة الاقتصادية على التعهد بسلع أو أعمال وخدمات اقتصادية لا بمعنى أنّ مبلغاً معيناً منها يكون محكياً بمبلغ معيّن من هذه الأوراق كما هو شأن السندات ، بل بمعنى أنّ هذه الأوراق تمكّن صاحبها من امتلاك مبلغ من تلك الإمكانات وفق ما تقتضيه قاعدة العرض والطلب ومدى ازدهار وتقدّم الوضع الاقتصادي للبلد . أي إنّ أي شيء يفترض رصيذاً لهذه الأوراق فهو محكوم لنظام التضخّم وصعود قيمته أو انخفاضها بالقياس إلى الأوراق في حين إنّ شيئاً ما لو كان رصيذاً لهذه الأوراق - بمعنى سندية الأوراق له وحكايته عن ثبوته في ذمة

الدولة المصدرة للأوراق - لما كان من المعقول هبوط مبلغ ذلك الشيء باستمرار أو صعوده أحياناً ، أي إنَّ سنداً ما إذا كان حاكياً عن مثقال من الذهب في ذمّة أحد لكان يبقى ما في ذمته المحكي بهذا السند دائماً مثقالاً من الذهب لا يزيد ولا ينقص ، والحال إنَّ أرصدة الأوراق النقدية ليست كذلك ، ولهذا نجد أنه كلما تزدهر وتتقدّم الأوضاع الاقتصادية للبلد المصدّر لتلك الأوراق وتكثر فيه الثروات والإمكانات الاقتصادية قويت أوراقه المالية في تجارة خارجية أو داخلية وبالعكس كلما ضعفت إمكانات البلد وثروته الاقتصادية ضعفت أوراقه المالية وانخفضت قيمتها . فلم يعد خافياً اليوم أنَّ الأوراق النقدية الرائجة في العالم تعتبر هي الأموال بالاستقلال ولا تعتبر سندات حاكية عمّا في الذمم ، وأنَّ مسألة الرصيد لها لا تعني ذلك أصلاً .

ومما يشهد أو يدل على ذلك الأحكام القانونية المرتبة على هذه الأوراق حيث إنّه يتعامل معها بما هي أموال مستقلة لا بما هي سندات عليها فمثلاً إذا تلف أو أُلّف مقدار منها كان ذلك تلفاً للمال لا للسند فلا تبقى ذمّة الجهة المصدرة لها مشغولة برصيدها وما يعادلها لمالكها ، كما أنَّ إقباضها يكون إقباضاً للمال وليس حوالة على الجهة المصدرة لها كما في التعامل بالسندات إلى غير ذلك من الأحكام والآثار الحقوقية المترتبة .

المحاولة السادسة : أنَّ النقد وإن كان مالاً مستقلاً بل ومثلثاً أيضاً أي ضمانه بالمثل إلا أنَّ حقيقة النقدية حيث إنَّها تتمثل في القوة الشرائية والقيمة التبادلية فيكون الداخل في عهدة الضامن تلك القوة الشرائية ؛ لأنَّ النقد ليس إلا عبارة عن القوة الشرائية المتجسدة في الخارج فيكون المضمون مماثل تلك القيمة والقوة الشرائية لا محالة .

وفيه : أولاً : أنَّ لازمه أن لا يجب على الضامن دفع الزيادة إذا ارتفعت قيمة النقد وقوته الشرائية ؛ لأنَّ الضامن قد ضمن القوة الشرائية المحضة

المتجسدة في الورقة لا غير .

وثانياً : أنَّ القوَّة الشرائية بهذا المعنى أمر معنوي انتزاعي لا يفهمه العرف ولا يعتبره هو المال الخارجي ، وإنَّما المال الخارجي نفس الورقة النقدية والضامن يضمن مثلها لا محالة ؛ لأنَّ قيمتها وماليتها أو قل قوَّتتها الشرائية حيثيَّة تعليليَّة أجنبية عن صفات المثل كغيرها من المثليات .

المحاولة السابعة : أنَّ النقود إذا كانت حقيقيَّة كالدرهم والدينار فقد يقال بعدم ضمان نقصان قيمتها ؛ لأنَّ ماليتها بجنسها الحقيقي والذي هو مال مثلي كسائر الأموال المثلية ، وأمَّا النقد الاعتباري فحيث إنَّه لا منفعة ذاتية استهلاكية له أصلاً وإنَّما منفعته بجعله للتبادل فتكون هذه الخصوصية أعني قيمته التبادلية وقوَّتته الشرائية ملحوظة عرفاً وعقلاً كوصف حقيقي ، فتكون مضمونة كضمان سائر صفات المثل ، بل هذه الحيثية قد تعدَّ قوام النقد وحقيقته بالمقدار المرتبط باعتبار النقد نفسه لا بارتفاع أو انخفاض قيمة السلع الأخرى في السوق بتأثير عوامل العرض والطلب عليها . فإذا تغيَّرت قيمة النقد من هذه الناحية كما إذا قلَّ اعتبار الدولة المصدِّرة له وضعفت قوَّتتها الاقتصادية أو نشرت الدولة كميات أكثر منه بلا رصيد حقيقي بإزائه كان هذا التغيير كالتغيُّر في الأوصاف العرضية للمثل كالثلج في الصيف والماء في المغازة مضموناً عرفاً ؛ لأهميَّته وخطورته وملحوظيَّته عرفاً في خصوص النقود الاعتبارية فلا يكون أداء معادله الاسمي وفاءً وأداءً للمثل ، وإنَّما مماثله المعادل لنفس القيمة والمالية المعتبرة له سابقاً من نفس الجنس ، فيكون هناك ضمان للخصوصيَّة الجنسية وضمان للقيمة والقوَّة الشرائية فيه باعتبارهما معاً من أوصاف المثل ؛ ومن هنا أيضاً لا يصحَّ دفع عملة أخرى من جنس آخر كما أنَّ ارتفاع المالية والقيمة لذلك الجنس من النقد يكون للمضمون له ؛ لأنَّه ارتفاع لمالية جنس النقد وخصوصيَّته المضمونة ، فلا يجوز للضامن دفع الأقلِّ منها

إذا ارتفعت مآليته ، وفي نفس الوقت يكون نقصان القيمة والقوة الشرائية مضموناً أيضاً .

وبهذا يكون ضمان النقد مثلياً أي يضمن جنسه كما يضمن سائر المثليات ولا يضمن عنوان القوة الشرائية الذي قلنا في المحاولة السابقة بأنه أمر معنوي انتزاعي ، إلا أن مثليته تتقوم بخصوصيته الجنسية وقيمته وقوته الشرائية معاً ولكن بالمقدار المرتبط به لا بقيمة السلع الأخرى من سائر النواحي أي من ناحية مقدار العرض والطلب عليها في نفسها من غير ناحية ارتباطها بقيمة النقد ، فإذا كان هبوط قيمة النقد من جهة غلاء الأجناس الأخرى أو أكثرها لندرته أو غير ذلك من أسباب ارتفاع قيمة السلع - ومؤشره أن أسعارها ترتفع بلحاظ جميع العملات وأنواع النقود الأخرى أيضاً لا خصوص النقد الراج في البلد - فهذا لا يكون مضموناً لصاحب النقد ؛ لأن هذه المالية الزائدة لم تكن مربوطة بالمالية التي كان يمثلها النقد المضمون ، وإن كان هبوط قيمة النقد من ناحية تغير سعر النقد نفسه لضعف الجهة المصدرة له اقتصادياً كان مضموناً .

نعم ، تبقى مشكلة كيفية محاسبة القوة الشرائية للنقد من تلك الناحية ، ولعل أفضل طريقة أن يقاس بالنسبة للعملات الأخرى الثابتة مآليتها أو الأجناس الثابتة في مآليتها نوعاً وعادة كالذهب والفضة أو بالقياس إلى متوسط سعر السلع في السوق في كل فترة من الزمن .

وهذه المحاولة وإن كانت قريبة من النفس إلا أن هناك إيرادات وإشكالات عليها لا بد من ملاحظتها وتمحيصها وهي كما يلي :

الأول : أن هذه الخصوصية كما هي ملحوظة في الأوراق النقدية كذلك ملحوظة في الدرهم والدينار من النقود الحقيقية ؛ لأن حيثية نقديتها كقديبة

الأوراق من حيث ملاحظة العرف لقوتها الشرائية ، ومجرد كون ذلك على أساس المنفعة الحقيقية في جنسها لا مجرد الاعتبار لا يوجب فرقاً من هذه الناحية ، ولأزم ذلك جواز أخذ الزيادة في الدرهم والدينار لدى نزول قوتها الشرائية ، ولا أظنّ التزام أحد بذلك .

ويمكن الإجابة عليه بالفرق بينهما من ناحية أنّ اعتبار العرف للقوة الشرائية في النقد من صفات المثل التي تدخل في الضمان إنّما يكون في النقد الاعتباري لا الحقيقي ؛ لأنّ نكته عرفاً ليست مربوطة بحيثية النقدية وكون الشيء وسيلة للتبادل ليقال باشتراكه بين النقيدين بل مربوطة بحيثية اعتبارية ماليته حيث إنّ النقد الاعتباري إنّما يضرب ليكون تعبيراً عن المالية والقوة الشرائية المحضة التي يعتبرها القانون ، فتكون تلك القوة ملحوظة فيه بنحو المعنى الاسمي بخلاف النقد الحقيقي حيث يمكن أن يقال فيه بأنّ قوته الشرائية ملحوظة فيه بنحو المعنى الحرفي وبما هي من آثار خصوصيته الجنسية الحقيقية فلا تلحظ عرفاً من صفات المثل زائداً على الجنس الحقيقي ، وإن شئت قلت : إنّ وجود المنفعة الذاتية والجنس الحقيقي في النقد الحقيقي وكونه هو الملاك الأساس في ماليته ونقديته يجعل العرف يتعامل معه كما يتعامل مع الأجناس الحقيقية من حيث الضمان .

الثاني : أنّ القيمة السوقية والقوة الشرائية للنقد وإن كانت حثية تقييدية عرفاً أي قوام النقد وحقيقته بذلك حيث لا منفعة ذاتية له ، إلا أنّ مجرد هذا لا يكفي لضمان التضخم ونقصان قيمته السوقية من قبل الضامن له ؛ لأنّ هذه الصفة أعني القيمة السوقية للنقد من الصفات الإضافية النسبية التي لها طرف آخر وهو السوق ومدى رغبة الناس في النقد وتنافسهم عليه ، والصفات النسبية إن كان تغيرها وزوالها بتغير صفة أو منشأ لها قائم بنفس المال كما إذا قلت رغبة الناس فيه لزوال طعمه أو لونه أو تأثيره فمثل هذا يكون مضموناً

ومن صفات المثل ؛ لأنَّ تلك الحيثية والمنشأ القائم بالمال يكون متعلقاً لحقِّ المالك أيضاً ، وأما إذا كان تغييرها لتغيير طرف الإضافة الذي هو أجنبي عن المال وخارج عنه فلا معنى ؛ لأنَّ يكون مضموناً لأنَّ ذلك الطرف لم يكن مملوكاً لمالك المال أو متعلقاً لحقه كما إذا تصرف المتصرف في الجوف أصبح بارداً فلم يرغب الناس في شراء الثلج مثلاً أو عالج الناس بلا دواء بحيث لم يرغب أحد في شراء دواء معين فإنه لا يكون ضامناً لمالية مالهم ، وكذلك الحال في القيمة السوقية للنقد فإنَّ نقصانها يعني أنَّ السوق والناس قلَّت رغبتهم فيه ولو لضعف الجهة المصدرة له إلا أنَّ المفروض أنَّ تلك الجهة لا تزال متعهدة ومعتبرة للنقد كالسابق وإنما قلَّت رغبة الناس في اعتبارها كما تقلَّ في السلع الحقيقية ، فهذا تغيير في جهة أجنبية عن حقِّ المالك للمال فلا وجه لأنَّ يكون من صفات المثل ويكون مضموناً ، والشاهد عليه : أنه لو سبَّب بالدعاية أو بأي سبب آخر إلى أن تقلَّ رغبة الناس في تلك العملة فقلَّت قيمتها ، بل حتى لو سبَّب ضعف الجهة المصدرة لها لم يكن ضامناً لنقصان قيمة النقود التي بأيدي الناس جزماً مع أنَّ هذه الصفة والخصوصية لو كانت من صفات المثل ومضمونة بضمان المثل لزم أن يكون التسبب إلى زوالها عن العين المملوكة للمالكها موجباً لضمان قيمتها أيضاً ، كما إذا تسبَّب إلى فساد أموال الناس أو تغيير صفة من صفاتها الحقيقية المرغوب فيها .

فالحاصل : هناك تلازم بين الحكم بضمان وصف من أوصاف العين المضمونة من باب كونه من صفات المثل في فرض ضمان العين وبين الحكم بضمانه مع بقاء العين إذا تصرف تصرفاً مؤدياً إلى زوال الوصف فلا بدَّ من الحكم بضمان نقصان القيمة في الفرض المذكور - وهو ممَّا لا يلتزم به - أو الحكم بعدم ضمانه في فرض التلف أيضاً ؛ لأنَّ نكته الضمان فيهما واحدة ، وهي كون تلك الصفة في المال متعلقاً لحقِّ المالك فإذا كان له هذا الحقُّ فالضمان في الفرضين وإلا فلا ضمان فيهما أيضاً .

والجواب : بالفرق عرفاً في الأوصاف النسبية الإضافية بين التصرف في طرف الإضافة والتصرف في العين فإنَّ الأول لا يكون موجباً للضمان ؛ لأنَّه ليس من التصرف في حق الغير وملكه ، بخلاف الثاني فإنَّه تصرف فيه حتى بلحاظ وصفه النسبي وما يوجبه من المالية فيه ، فمثلاً إذا كان مال في سوق معيّن أكثر مالِيّة وقيمة منه في مكان آخر فتارة يتصرف المتصرف في المال بأن يأخذه إلى مكان آخر ويخرجه عن ذلك السوق فيكسد فإنَّه يحكم بضمانه ، وأخرى يتصرف في السوق بأن يرغب من فيه بالانتقال إلى مكان آخر فيكسد المال بعد ذلك فإنَّه لا يكون ضامناً ؛ لأنَّه لم يتصرف في مال الغير وحقّه . ومقامنا من هذا القبيل فإنَّه إذا أُلْغِيَ النقد الذي له مالية وقيمة سوقية معيّنة أو أخذه من مالكه على وجه الضمان فإنَّه يعدّ إتلافاً أو أخذاً لقوّته الشرائية من مالكه فيضمّنه بماله من القيمة والمالية ، بخلاف ما إذ أثر على السوق فغيّر من رغبة الناس وتنافسهم على النقد أو أثر على الجهة المصدّرة له فحاربها اقتصادياً مثلاً فأثر ذلك في قوّة النقد عالمياً فإنَّ هذا لا يعدّ تصرفاً في مال مالكي ذلك النقد .

نعم ، لو غضب النقد غاصب ثمّ أرجعه بعينه إلى مالكه بعد أن نقصت قيمته وقوّته الشرائية نتيجة التضخّم الناشئ من هبوط قيمة النقد كان لازم هذا التحليل أن يكون ضامناً للنقصان ، كما إذا غضب جنساً فأرجعه فاسداً أو ناقصاً في بعض أوصافه الدخيلة في المالية ، ولا يبعد صحّة الالتزام بذلك فقهيّاً .

لا يقال : فلماذا لا يحكم بضمان نقصان القيمة السوقية في السلع والأجناس الحقيقية المثلّية إذا نقصت قيمتها بعد التلف أو الغصب ، كما إذا أُلْغِيَ منّا من حنطة فضمّنها ثمّ نقصت قيمتها فإنَّه لا يجب عليه أكثر من دفع من تلك الحنطة ؟ !

فإنّه يقال : إنّ الحكم بعدم ضمان ذلك ليس من الجهة المذكورة في الإشكال ، بل لجهة أخرى وهي كون القيمة حيثيّة تعليليّة لمالية الأجناس الحقيقية لا تقييدية بمعنى أنّ منّا من تلك الحنطة يعدّ عرفاً نفس ذلك المال التالف لا أقلّ منه إلّا إذا فكّرنا بعقلية تجارية حسابية لا تكون ميزاناً للأحكام العرفية والعقلانية ، فلو أريد ضمان نقصان قيمة السلعة زائداً على منّ من تلك الحنطة من باب دخل ذلك في المثلية فليست القيمة السوقية دخيلة في ذلك في الأجناس الحقيقية كما أشرنا ، وإن أريد ضمانه بعنوان ضمان القيمة السوقية مستقلاً وابتداءً فالضمان لا يتعلّق إلّا بالمال لا بالمالية وإنّما المالية حيثيّة تعليليّة في المال المضمون فإنّ هذا هو المستظهر من أدلّة ضمان الأموال الشرعية والعقلانية ، وهذا بخلاف النقد الاعتباري المحض فإنّ قيمته وقوّته الشرائية تمام حقيقته وقوامه فتكون حيثيّة تقييدية فيه أي إنّ مالية النقد الاعتباري تكون بقيمته التبادلية والشرائية لا بجنسه الحقيقي ؛ إذ لا قيمة له ، ولا باعتباره ؛ لأنّ الاعتبار بما هو اعتبار ليس مالاً وإنّما الماليّة بما وراء ذلك الاعتبار من القوّة الاقتصادية في الجهة المصدّرة والتي تجعل الورقة النقدية فيها قوّة شرائية تبادليّة حقيقة ، وهذا يعني أنّ مالية هذه الأوراق إنّما تكون بنفس قوّتها التبادلية والشرائية لا بشيء آخر فلا محالة يكون مثل النقد المأخوذ أو التالف أولاً ما يعادله من نفس النقد في قوّته الشرائية التبادليّة ، وبهذا يدعى الفرق بين النقود الاعتبارية والأموال الحقيقية .

الثالث : أنّ ضمان نقصان قيمة النقد - التضخّم - يستلزم تجويز الربا والفائدة بمقدار سعر التضخّم ، فإذا أقرضه مثلاً عشرة آلاف تومان لسنة فأصبحت قيمتها الشرائية عند حلول الأجل نصف ما كانت عليه في السابق استحقّ الدائن على المدين عشرة آلاف أخرى إضافية ، وهذا مصداق للربا المحرّم ، بل قد يكون سعر التضخّم أكثر من سعر الفائدة الربويّة اليوم ، فكيف

يمكن الالتزام بذلك ؟ !

ويمكن الإجابة على هذا الإشكال أيضاً :

أولاً : بأنه لا بأس بالالتزام بذلك ؛ لأنه ليس رباً ، إذ ليس كل زيادة عينية أو اسمية ربا في باب القرض وإنما الربا هو الزيادة على رأس المال أي زيادة مال على أصل المال المسلف ، وهذا لا يصدق في المقام فلا يشمل إطلاق الآية أو روايات حرمة الربا ؛ إذ الزيادة إن كانت من جهة المالية والقيمة التبادلية فالمفروض مساواتها مع الأصل نتيجة التضخم وهبوط قيمة النقد ، وإن كانت من جهة الزيادة الاسمية وأنَّ عشرين تومان أزيد من عشرة فالاسم أو الاعتبار بما هو اسم أو اعتبار ليس مالا كما أشرنا وإنما ماليته بلحاظ قوته التبادلية والشرائية وهي معادلة للأصل ، وبهذا ظهر الفرق بين النقد الاعتباري والأجناس الأخرى فإنَّ متين من الحنطة مال أزيد من من واحد ولو نقصت قيمته السوقية ، فيصدق فيه الزيادة في المال على رأس المال فيكون رباً محرماً .

فالحاصل : المستفاد من ذيل آية الربا ومما ورد في تفسير الربا وأنَّ كل شرط جرَّ نفعاً فهو ربا أنَّ الميزان والمقصود من الربا - الذي يعني لغة الزيادة - ليس مطلق الزيادة حتى إذا لم تكن لها مالية ونفع كما لو زاد شيئاً لا مالية له كالميتة مثلاً ، بل الزيادة في المالية وبلحاظ رأس المال وهذا يصدق في مورد الجنس الحقيقي بمجرد زيادة كمّيته عرفاً ولو نقصت قيمته كما يصدق كلّما كان الجنس مساوياً ولكن اشترط شرط زائد له مالية ونفع وأمّا إذا لم تكن الزيادة إلاَّ عنواناً واسماً من دون جنس حقيقي زائد كما في النقد الاعتباري فلا تصدق الزيادة في رأس المال ولا النفع ، فلا تشمل أدلة الربا ولا دليل كلّ شرط جرَّ نفعاً فهو ربا ؛ لأنه لا يصدق عليه أنّه شرط يجرّ نفعاً له ، إذ لا نفع فيه له مع فرض التساوي في القيمة التبادلية ، وإنما هو حفظ لنفس رأس

ماله ، كيف ! وإلاّ قد ينسدّ باب القرض الحسن على الناس مع التضخّم المستمر اليوم في باب النقود الاعتبارية في عالمنا الثالث ؛ لأنّه يؤدّي إلى خسران أصحاب الأموال المقترضة لأصل رؤوس أموالهم عمّا أسلفوها !

وثانياً : لو تنزّلنا عن ذلك وقلنا بعدم جواز أخذ النقصان حتى بالشرط فغاياته عدم ضمان سعر التضخّم في عقد القرض لا في سائر عقود الضمان فضلاً عن ضمان الغرامة بالتلف والإتلاف . نعم ، في العقود لو جعل المقدار والمعادل الاسمي للنقد ثمناً وعوضاً أي لوحظ النقد الاعتباري بما هو نقد اعتباري لا بما هو طريق إلى قدرته الشرائية وقيمته التبادلية لم يستحقّ المضمون له أكثر من معادله الاسمي ، فكيفية ملاحظة النقد تختلف من مقام إلى مقام ، فقد يلحظ بما هو هو ويجعل عوضاً في العقد فلا ضمان لنقصان قيمته ، وقد يلحظ بما هو طريق إلى القيمة التبادلية والسوقية ويجعل ثمناً فيكون مضموناً بقيمته الشرائية لا محالة .

الرابع : أنّ مقدار التضخّم وهبوط قيمة النقد لو كان مضموناً فهذا يؤدّي إلى الارتباك والتردّد في مقدار الديون والأثمان في عقود الضمان ، بل وكذا في الضمانات القهرية ؛ لأنّ التضخّم في النقود الاعتبارية اليوم أمر واقع لا محالة وهو تدريجي مستمر ، فلا بدّ للديان من محاسبة مالهم على المدينين في كلّ يوم ويطالبونهم بمقدار أكثر حسب تغير سعر العملة التي تعاملوا بها ، وهذامّا لا يمكن الالتزام به فقهيّاً ، ولا تلتزم به القوانين المدنية اليوم أيضاً . خصوصاً إذا لاحظنا أنّ أسباب التضخّم وأنواعه ودرجاته مختلفة ومتعدّدة فهل يحكم بالضمان فيها جميعاً أو في بعض دون بعض ؟

ويمكن الجواب على هذا الإشكال بالتفصيل بين ضمان الغرامة بالتلف والإتلاف ، وبين الضمان العقدي أي ضمان المسمّى ، ففي الأوّل يلتزم بضمان نفس القوّة الشرائية والقيمة التبادلية التي كانت للنقد في زمان تلفه ، ولا

محذور فيه ويكون نظير ضمان القيميات على القول بكون الميزان فيه بقيمة يوم الأداء فتحسب القيمة والقوة الشرائية المعادلة يوم الأداء ، وفي الثاني لا مانع من الالتزام بأنّ النظر العرفي في الأثمان ملاحظة النقد بما هو هو أي بماله من القيمة الاسمية ، فإذا اشترى شيئاً بألف تومان نسيئة يكون ظاهر الحال أنّ الثمن هو ألف تومان لا ما يعادله في القوة الشرائية من التوامين إلّا إذا اشترط ذلك صريحاً أو ضمناً بنحو لا يلزم منه الجهالة في مقدار الثمن كما إذا اشترط ضمان نقصان قيمتها ، ولا يبعد وجود شرط ضمنى نوعي في موارد التغيّر والنقصان الفاحش .

وأما بالنسبة إلى أسباب التضخّم وأنواعه فقد أشرنا في المحاولة السابعة إلى أنّه تارة يكون التضخّم ونقصان قيمة النقد لارتفاع قيمة السلع الأخرى بسبب قلّة عرضها وإنتاجها فمثل هذا لا يبعد كونه كالقيمة السوقية للسلع الحقيقية ليس من صفات المثل فلا يكون مضموناً إلّا بالشرط في ضمن عقد لازم . وأخرى يكون سببه ضعف اعتبار أنجته المصدّرة للنقد وضعف إمكاناتها الاقتصادية أو إصدارها للنقود بكميّات زائدة من دون وجود قدرة حقيقية وراءها فهذا يعتبر من صفات المثل للنقد فيكون مضموناً على القاعدة .

وهكذا يتلخّص من مجموع ما تقدّم أنّ ضمان نقصان قيمة النقود الاعتبارية يتوقّف على الجزم بأنّ العرف قد ينظر إلى النقد الاعتباري بما هو مال تتقوّم ماليّته بماله من القوة الشرائية والقيمة التبادلية لا بماله من القيمة الاسمية أو الاعتبار القانوني فيكون مماثله ما يعادله من نفس النقد الاعتباري في قيمته التبادلية ، فإذا تمّ ذلك ثبت الضمان على القاعدة وإلّا كان مقتضى الأصل عدم ضمان الأكثر من معادله الاسمي .

وربّما يستدلّ على الضمان بطرق واستدلالات أخرى غير هذا الطريق الذي سلكتناه نشير إلى بعضها بعنوان محاولات أخرى .

المحاولة الثامنة « التمسك بقاعدة العدل والإنصاف لإثبات حقّ للمضمون وإنّ حرمانه من القوة والقيمة الشرائية التي كانت لنقوده سابقاً ظلم عليه .
ويلاحظ عليه :

أولاً : بالنقض بالجنس إذا فرض نزول قيمته كذلك كما إذا كان قد أعطاه وأُتلف عليه ألف مثقال من فضة سابقاً حينما كانت تساوي مئة مثقال من الذهب وهي اليوم لا تساوي عشرة مثاقيل ذهب فهل يلتزم فيه أيضاً بالضمان ؟ !

وثانياً : بالحلّ وحاصله :

إن أريد بقاعدة العدل والإنصاف التمسك بأدلة حرمة الظلم وسلب حقّ الغير عنه فمن الواضح أنّ هذا فرع ثبوت حقّ للمضمون له في ضمان مالية ماله من قبل الضامن في المرتبة السابقة فيكون إثباته به مصادرة ، على أنّ حرمة الظلم أو قبحه لا يثبت الضمان الذي هو حكم وضعي .

وإن أريد به ما ورد في بعض الروايات الخاصّة من الحكم بالتنصيف في موارد التردّد واشتباه مال بين اثنين وليس لأحدهما يد عليه أو حلفاً جميعاً عليه ونحو ذلك - كما في معتبرتي غياث وإسحاق بن عمّار^(٢) وخبري عبدالله ابن المغيرة^(٣) والسكوني^(٤) - والتي قد يدعى استفادة كبرى كلية ارتكازية منها وأنّ الحكم بالتنصيف بينهما في فرض تساويهما من حيث أدلة الإثبات إنّما هو بملاك العدل والإنصاف بينهما فمن الواضح أنّ مورد تلك الروايات وذلك الإرتكاز - لو ثبت - إنّما هو الشبهة الموضوعية أي تردّد مال خارجاً ودورانه بين شخصين لا الشبهة الحكمية والشكّ في أنّ الضامن هل عليه أكثر من المثل أم لا فإنّ الشكّ هنا في أصل الحقّ لا في تردّده خارجاً بين اثنين فلامعنى لاستفادة هذا من ذاك المفاد ، اللهمّ إلّا بدعوى أنّ العقلاء يرون هذا الحقّ للمضمون له ، وهذا رجوع إلى ضمان المالية عقلاً ابتداءً ، ولا ربط له بقاعدة العدل والإنصاف المصطلحة .

المحاولة التاسعة : إثبات ضمان نقصان مالية النقود الاعتبارية بملك الضرر وأنّ الضامن لو لم يجب عليه أكثر من المعادل الاسمي لما أخذه من المضمون له لزم تضرّره ، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام .

وهذا مرجعه إلى أنّ لو لم نتمكّن من إثبات ضمان نقصان المالية من باب كونها من صفات المثل في خصوص النقد أمكن إثباته بقاعدة لا ضرر ، حيث يقال بأنّ العرف في باب الأجناس والسلع الحقيقية لا يرى صدق الضرر إذا ما أرجع له نفس الجنس الذي أخذه منه فمن يُرجع متناً من الحنطة لمن أخذه منه لا يصدق في حقّه أنّه أضرّه وأنقص ماله إذا تغيّرت قيمته زمان الأداء عن زمان الأخذ ؛ لأنّ ماليّته متقوّمة بمنفعته الاستعمالية الحقيقية الثابتة فيه بالتام كما كانت في المأخوذ منه ، إلّا إذا فكّرنا بعقلية وذهنية تجارية خاصّة ليست ميزاناً في صدق عنوان الضرر في الأدلّة .

وأما في باب النقد فحيث إنّ قوامه وحقيقته بقيمته التبادلية السوقية حيث لا منفعة أخرى فيه فيصدق الإضرار عرفاً بمجرد نقص ماليّته في زمان الأداء عن زمان الأخذ .

نعم ، قد يقال :

بأنّ هذا الوجه لا يجري في موارد العقود التي أقدم فيها الشخص بنفسه على جعل مقدار معين من ذلك النقد الاعتباري إلى أجل معيّن في ذمّة الضامن بدلاً عن ماله ، فإنّه إذا نزلت قيمته مع فرض عدم التخلّف من قبل الضامن في الأداء لم يكن ضامناً ؛ لأنّه ضرر قد أقدم عليه المالك بنفسه ، فيثبت ضمان نقصان المالية في غير هذه الحالة كما في حالة التلف والإتلاف - ضمان الغرامة - أو الغصب أو التأخير عن الأداء ، فيضمن النقصان الحاصل في زمان التأخير لا أكثر ؛ لكونه إضراراً منه على المالك .

المحاولة العاشرة : دعوى صدق الإلتاف للمال في مورد نقصان قيمة النقد حين الأداء عن زمان الأخذ فيما إذا كان أخذه بدون رضى المالك وإنه كما في موارد الغصب أو الإلتاف بل والتلف بدون إنذه بل وفي موارد التأخير عن الأداء للدين مع استحقاقه فتنزل قيمته ، فإنّه في كل ذلك يمكن أن يقال بصدق إلتاف مال الغير في خصوص النقود ؛ لكون القيمة والمالية فيها حيثية تقييدية لا تعليلية بخلاف سائر السلع ، فالحاصل : يدعى في هذه المحاولة أن عنوان إلتاف المال الذي هو موضوع ضمان الغرامة صادق في النقود إذا تحقّق موجبها ؛ لكون المالية والقيمة فيها ملحوظة عرفاً كحيثية تقييدية لا تعليلية فيشمّلها إطلاق أدلة الضمان بالتلف أو الإلتاف .

وهذه المحاولة تتوقّف صحّتها على قبول هذه الدعوى وعرفية التفصيل بين السلع الأخرى والنقود من هذه الناحية ، وعهدها على مدّعيتها .

المحاولة الحادية عشرة : أن يدعى ثبوت حقّ الفسخ أو التعويض في موارد هبوط قيمة النقد هبوطاً فاحشاً في العقود والالتزامات التي لم يستلم فيها الطرف الثمن لكونه نسيئاً أو لأيّ سبب آخر : إمّا بملاك وجود شرط ضمنى ارتكازي بحقّ الفسخ في مثل هذه الحالات الاستثنائية فيكون كالشروط الارتكازية الأخرى كعدم الغبن والعيب فيرجع إلى خيار الشرط ، أو بقاعدة لا ضرر بناءً على إمكان نفي اللزوم الضري الحاصل من العقد عن الطرف المتضرّر بنكته غير راجعة إلى تقصيره ، ومنه المقام فإنّ الضرر المذكور ليس راجعاً إليه ، ولو كان يعلم به لما كان يقدم على البيع موجّلاً بذلك المقدار من النقد جزماً وإنّما كان ذلك نتيجة عدم علمه بما سيؤول إليه النقد ، فهو إمّا أقدم بانياً على بقاء المالية لذلك النقد وعدم انخفاضها الفاحش ، وهذا ليس بأقلّ من الغبن الذي أثبتوا فيه الخيار بقاعدة لا ضرر . وهذه المحاولة لو تمّت صغرها فهي تجدي في موارد العقود والالتزامات لا الديون والضمانات ، كما هو واضح .

المحاولة الثانية عشرة : إثبات ضمان نقصان القيمة للنقد في الديون ، بل والعقود أيضاً إذا كان دفعه بعنوان إشغال ذمة المدين بحيثية ماليته وقيمه بالقياس إلى السلع أو العملات الأخرى لا بحيثية مثليته سواء اعتبرنا ذلك من باب إقراض المثلي بقيمته نظير قرض القيمي - بناءً على جوازه وصحته في المثلي أيضاً حيث لا دليل على المنع عنه إلا شبهة حصول الربا القرضي الذي أجبنا عليه سابقاً فيمكن أن يملكه النقد على أن تشتغل ذمته بقيمته وماليته وقوته الشرائية من نفس الجنس من النقد في ذمته - أو أرجعنا ذلك إلى معاملة أخرى غير القرض كالبيع مثلاً . فلا محالة يجب على المدين أداء معادله في القيمة من ذلك النقد عند الوفاء .

إلا أن هذه المحاولة بحاجة إلى أعمال مثل هذه العناية التي لا تكون ملحوظة في إقراض النقود عادة . كما أنه بناءً عليه سوف لن يستحق الدائن ارتفاع قيمة نقده أيضاً كما في قرض القيمي فإن الميزان فيه بقيمة يوم القرض . اللهم إلا إذا قلنا بجواز تضمين الجنس والقيمة معاً وإن الإقراض للمثلي يجوز فيه ذلك فتكون النتيجة ضمان النقصان والزيادة معاً .

لا يقال : على هذا يثبت الضمان أيضاً فيما إذا سبب نقصان قيمة النقد بالدعاية ضده مثلاً في السوق أو عرض كميات كبيرة منه بحيث أوجب نقصان قيمته ، كما أنه يلزم أن تكون الدولة المصدرة للنقد ضامنة لنقصان قيمة نقدها بيد المالكين إذا سببت ما يوجب نقصان اعتبار نقدها ، وهذا ما لا يمكن الالتزام به فقهاً .

فإنه يقال : بالفرق بين هذه الموارد وبين مقامنا ؛ إذ يمكن أن يمنع صدق الإضرار فيها ؛ لأن تصرف الغير كان من حقه وفيما يرجع إليه لا إلى مالك النقد فلا يصدق الإضرار ، بخلاف ما إذا كان قد غصب أو أتلف عليه ماله أو أخر أدائه إليه فإنه بلا حق فيصدق عليه الإضرار عرفاً .

وهذا الوجه - لو سلّمنا ما فيه من المصادرة والدعوى العرفية - يتوقّف على إثبات أنّ ملاك الضمان وموضوعه فقهيّاً إنّما هو الإضرار وأنّ الضمان ضمان مقدار الضرر الواقع على الغير لا تلف المال وضمان بدله مثلاً أو قيمة ، وقد تقدّم في بحث آخر الإشكال في إمكان إثبات ذلك بقاعدة لا ضرر أو بالروايات الخاصّة .

أمّا القاعدة وإثبات الضمان بها ، فالإشكال فيه إمّا من ناحية أنّها تنفي الحكم الضرري ولا تثبت حكماً يلزم من عدمه الضرر ، أو لأنّ الضمان تدارك للضرر الواقع خارجاً والقاعدة لا تثبت تدارك الضرر وإنّما تنفي الضرر بنفي منشأه وسببه التشريعي .

وأمّا الروايات الخاصّة ، فلأنّ الوارد فيها وفي كلمات الفقهاء ضمان ما يتلفه من مال الغير ، وأمّا الإضرار بالغير فقد ورد النهي ، عنه وهو ظاهر في الحكم التكليفي لا الضمان . نعم ، ورد في بعض الروايات « من . . . حفر شيئاً في طريق المسلمين فأصاب شيئاً فعطب فهو له ضامن »^(٥) وهو مجمل من هذه الناحية قابل للحمل على أنّه يضمن المال الذي يصيبه بضمان المثل إذا كان مثلياً أو القيمة إذا كان قيمياً فيكون مساوفاً مع إتلاف المال ، وهكذا يكون إثبات الضمان للمالية في باب النقود بملك الضرر والإضرار مشكلاً .

هذا كلّّه في البحث على مقتضى القاعدة ، وبه ينتهي البحث عن الفصل الأوّل .

الفصل الثاني

وأمّا البحث عن الروايات الخاصّة ، فهناك عدّة روايات متعارضة في المقام فينبغي التعرّض لها :

إحداها : معتبرة يونس قال : « كتبت إلى الرضا عليه السلام أنّ لي على رجل

ثلاثة آلاف درهم وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الأيام وليست تنفق اليوم فلي عليه تلك الدراهم بأعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس ؟ قال : فكتب إلي : لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس «^(٦) .

الثانية : معتبرته الأخرى - بنقل الشيخ - قال : « كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه كان لي على رجل عشرة دراهم وأنَّ السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم أعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضیعة فأی شيء لي عليه الأولى التي أسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان ؟ فكتب لك الدراهم الأولى «^(٧) .

الثالثة : معتبرة صفوان ، قال : « سأله معاوية بن سعيد عن رجل استقرض دراهم من رجل وسقطت تلك الدراهم أو تغيّرت ولا يباع بها شيء لأصاحب الدراهم الدراهم الأولى أو الجائزة التي تجوز بين الناس ؟ فقال : لصاحب الدراهم الدراهم الأولى «^(٨) .

فقد يستدلّ بالرواية الأولى على ضمان الأوصاف الانتزاعية غير الحقيقية للمال حيث دلّت على ضمان خصوصية نقدية الدرهم ورواجه للإنفاق والتعامل به وأنَّ الدرهم الذي أعطاه إذا سقط عن الرواج والإنفاق كان له على المدين الدرهم الرائج ؛ لأنّه أعطاه الرائج فتكون خصوصية الرواج والنقدية تحت الضمان مع أنّها خصوصية إضافية انتزاعية وليست حقيقية ، كما أنّ هذا يستلزم عادة نقصان قيمته عن الدرهم الرائج ، فتدلّ الرواية على ضمان القيمة الزائدة التي كانت للدرهم المعطى حين رواجه .

وفيه : أنّه يقال بأنّ الرواية معارضة برواية يونس الأخرى الدالة على أنّه ليس له إلّا الدراهم الأولى . وقد يجمع بينهما بحمل الأولى على فرض السقوط عن الرواج والنقدية نهائياً ، والثانية على مجرد نقصان القيمة والوضیعة مع بقاءه نقداً رائجاً حيث لم يصرّح فيها إلّا بالوضیعة . إلّا أنّ هذا الجمع ممّا لا يمكن

المساعدة عليه ؛ لأنَّ ظاهر التعبير في الرواية الثانية - بأنَّ السلطان قد أسقطها وأجاز غيرها - سقوط الدرهم الأوَّل عن النقدية ، وما ذكر فيها من الوضعية لا يعني أنَّه رائج ك نقد ، بل يعني أنَّ قيمته باعتباره فضة مسكوكة ولو كانت ساقطة عن النقدية أقلَّ من الدرهم الفعلي ، هذا مضافاً إلى صراحة الرواية الثالثة - مضمرة صفوان - في أنَّه ليس للدائن حتى في فرض السقوط عن الرواج إلّا دراهمه الأولى حيث عبّر فيها « ولا يباع بها شيء » .

والتحقيق أن يقال :

أولاً : إنَّ رواية يونس الأولى غاية ما تدلُّ عليه أنَّ خصوصية النقدية والرواج تدخل في الضمان ، وهذا لا يستلزم ضمان نقصان قيمة الدرهم الراج : لأنَّ النقدية وإن كانت من الأوصاف الانتزاعية إلّا أنَّها من الحيثيات المهمة التي تجعل الفضة المسكوكة نقداً يتعامل به كضمن في المبادلات والمعاملات بحيث يكون النقد عنواناً مباحيناً مع ما لا يكون نقداً من الأموال فتكون هذه الخصوصية من صفات المثل لا محالة عرفاً ، وهذا بخلاف نقصان قيمة المال فإنَّه لا يجعله عرفاً مالاً آخر ، ففرق بين زوال نقدية الفضة المسكوكة وبين نقصان قيمته من هذه الناحية ؛ ولعلَّ نكتته ما ذكرناه سابقاً من أنَّ القيمة حيثية تحليلية في المال لا تقييدية . فالرواية الأولى إذن أجنبية عن بحث ضمان نقصان القيمة حتى لو لم يكن لها معارض إلّا بضرب من القياس وتنقيح المناط .

وثانياً : يمكن الجمع بين الرواية الأولى والأخريتين بما ذكره الصدوق رحمته الله والشيخ رحمته الله من أنَّ المقصود بالرواية الأولى ما إذا دفع له الدراهم وزناً لا بما هي من نوع معيّن بالخصوص ، فإنَّ التعامل بها على ما يظهر من الروايات أيضاً كان باعتبار ما فيها من المثاقيل من الفضة المسكوكة ؛ ومن هنا كانت توزن الدراهم والدنانير كثيراً في مقام التعامل والمحاسبة ، فإذا كان قد دفع له مقداراً من الدراهم بما هي فضة مسكوكة بسكّة المعاملة من دون

ملاحظة خصوصية السكّة المضروبة كان له أن يأخذ منه في مقام الوفاء أيضاً ما يعادله وزناً - كما هو ظاهر الصدوق - أو قيمة - كما هو ظاهر الشيخ في الاستبصار - من الدراهم الرائجة لضمان وصف الرواج والنقدية ، وإن كان قد دفع له الدراهم بما هي نقد معروف معيّن أي بخصوصية تلك السكّة لم يكن له إلّا الدراهم من تلك السكّة سواء كانت رائجة أو راج غيرها ؛ لأنّ هذا هو مقتضى اشتغال ذمّة المدين بخصوص تلك السكّة ، وهذا معناه أنّ النقد الحقيقي يمكن أن يلحظ تارة كسلعة فيكون مضموناً بخصوصية ، وأخرى يمكن أن يلحظ كنقد أي كفضة أو ذهب مسكوكين للتعامل مهما كانت سكّته ، فيكون المضمون ما يعادله من الفضة أو الذهب الرائجين للتعامل .

وهذا التفصيل الذي ذكره العلمان معقول جداً إلّا أنّه لا بدّ من قيام شاهد جمع عليه من الروايات .

ولعلّ ما يمكن أن يكون شاهداً عليه : أنّ سياق التعبير في رواية يونس الأولى يناسب المعنى الأوّل أي دفع الدراهم بما هي فضة مسكوكة بسكّة التعامل لا بخصوصيّة حيث عبّر فيها السائل بقوله : « فلي عليه تلك الدراهم بأعيانها أو ما ينفق بين الناس » الظاهر في أنّه يرى الفرق بين ما أعطاه وبين ما ينفق كالفرق بين الأعيان والمصاديق وبين كل ما ينفق بين الناس ، فكأنّه إنّما كان قد أعطاه ما أعطاه سابقاً بعنوان كونه ممّا ينفق بين الناس في ذلك اليوم لا لخصوصية في سكّته ، وهذا بخلاف التعبير الوارد في الروايتين الأخيرتين فإنّ ظاهر التعبير فيهما ملاحظة كلّ من الدرهمين بسكّته بالخصوص ، ولو فرض أنّهما مطلقتان تشملان صورتين فتخصّصان بالرواية الأولى بما إذا كانت خصوصية السكّة ملحوظة ومطلوبة للدائن حين التعامل .

ثمّ إنّّه يمكن أن يستدلّ أيضاً على عدم ضمان المدين لنقصان قيمة النقد بما دلّ من الروايات على أنّ الميزان بسعر يوم الوفاء لمن كان له على غيره

دنانير أو دراهم ثم يتغير السعر قبل المحاسبة :

ففي صحيحة عبدالملك قال : « سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل يكون عنده دنانير لبعض خلطائه فيأخذ مكانها ورقاً في حوائجه ، وهو يوم قبضت سبعة وسبعة ونصف دينار وقد يطلب صاحب المال بعض الورق وليست بحاضرة فيبتاعها له من الصيرفي بهذا السعر ونحوه ثم يتغير السعر قبل أن يحتسبها حتى صارت الورق اثني عشر دينار ، هل يصلح ذلك له ، وإنماهي بالسعر الأول حين قبض كانت سبعة وسبعة ونصف دينار ؟ قال : إنادفع إليه الورق بقدر الدنانير فلا يضره كيف كان الصروف ، فلا بأس » ^(٩) .

وفي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام « في الرجل يكون له الدين دراهم معلومة إلى أجل فجاء الأجل وليس عند الذي حلّ عليه دراهم ، فقال له : خذ منّي دنانير بصرف اليوم ، قال : لا بأس به » ^(١٠) .

وروايات أخرى بنفس المضمون في نفس الباب .

وفي رواية يوسف بن أيّوب - شريك إبراهيم بن ميمون - عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « في الرجل يكون له على رجل دراهم فيعطيه دنانير ولا يصارفه فتصير الدنانير بزيادة أو نقصان قال : له سعر يوم أعطاه » ^(١١) . وهي معتبرة أيضاً ؛ لأنّ يوسف هذا ينقل عنه ابن أبي عمير في شخص الرواية .

وتقريب الاستدلال بها أنّها جعلت الميزان والضابطة فيمن أراد وفاء ما عليه من الدينار أو الدرهم بالآخر بصرف يوم الدفع والوفاء لا يوم المحاسبة ولا يوم اشتغال ذمة المدين بالدين إذا فرض تغير أسعار الصرف بالزيادة والنقصة ، وهذا لازمه أنّ نقصان قيمة النقد المشتغل به الذمة لا يكون مضموناً ولا يجب على المدين أن يدفع أكثر من قيمته يوم الوفاء بالنقد الآخرهما كانت قيمته قبل ذلك .

وقد يناقش في هذا الاستدلال بأن الروايات المذكورة ناظرة إلى مسألة صرف الدينار بالدرهم وبالعكس فيكون المنظور إليه زمان تحقق بيع الصرف وما بعده ، وأما تغير قيمة النقد الذي على المدين قبل الصرف فلا ربط له بالصرف ولا يكون ملحوظاً في جواب الإمام عليه السلام في هذه الروايات ، فلا دلالة لها على حكم نقصان قيمة النقد من تلك الناحية .

والجواب : أن الروايات وإن كانت ناظرة إلى صرف الدينار بالدرهم وبالعكس إلا أنه بعد أن كان حكم صرف أحدهما بالآخر وبأي سعر يتفق عليه الطرفان واضحاً في نفسه وليس مورد السؤال في هذه الروايات ، فلا محالة يكون جهة السؤال فيها عن وفاء ما عليه من الدرهم أو الدينار بالآخر من غير مصارفة ومحاسبة على أساس أن يكون ذلك بسعره الواقعي ، وحيث أن سعره الواقعي يتغير ويختلف بحسب عمود الزمان بالزيادة والنقصان فيسأل السائل عن المعيار الذي يمكن أن يكون عليه سعر المصارفة في المحاسبة ، والإمام عليه السلام قد أجاب بأن له سعر يوم الوفاء وأنه لا يضره كيف كان الصروف . وهذا معناه إعطاء ضابطة كلبية هي : أنه إذا أراد أن يستوفي دينه بالمصارفة فليس له إلا سعر يوم الدفع والوفاء ؛ لأن الوفاء يتحقق فيه ، وكون مورد السؤال في بعض الروايات في فرض تغير سعر الصرف بعد زمان الوفاء لا يجعل الضابطة الكلبية المذكورة مخصوصة به دون فرض تغير السعر قبل زمان الصرف ، فإن هذا خلاف النكتة الكلبية المستفادة من هذه الروايات ، وهي تحقق الوفاء بالدفع والعطاء ووصول المال إلى الدائن فيكون الميزان بسعر الصرف حينه ، وهذا لا فرق فيه بين تغير سعر الصروف بعد الوفاء أو قبله . بل وهذا خلاف إطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة وأمثالها من الروايات .

فالحاصل : لا ينبغي الإشكال في دلالة هذه الروايات على فتوى المشهور من أن النقد الذي تشتغل به ذمة المدين لو أراد الوفاء به بما يعادله من النقد الآخر فليس للدائن إلا سعر يوم الوفاء ، وهذا لازمه أن النقد المذكور لو ارتفعت

قيمته فلا بدّ للمدين أن يدفعه بالقيمة المرتفعة عند الوفاء ، ولكن لو نقصت قيمته فلا يجب عليه إلاّ سعر يوم الوفاء فلا يكون نقصان القيمة مضموناً حتى في النقد .

إلاّ أنّ الروايات المذكورة كلّها واردة في النقد الحقيقي أي الدرهم والدينار ، وقد ذكرنا فيما سبق بأنّهما كالسلع والأموال الحقيقية الأخرى لها مالية ذاتية قائمة بخصوصيّتهما الجنسية بل والنقدية الخاصّة بحيث تكون هذه الخصوصية ملحوظة عرفاً ومأخوذة تحت الضمان ، فلا يمكن أن يستفاد منها حكم النقد الاعتباري المتمخّص مألّيته في الجنبّة النقدية الاعتبارية . بل لا يمكن أن يستفاد منها عدم ضمان نقصان قيمة الدرهم والدينار أي النقد الحقيقي إذا لوحظ في مقام دفعه جنبّة النقدية وقوّته الشرائية محضاً بأنّ أقرضه مثلاً ألف درهم على أن يوفّيه قيمته اليوم بالقياس إلى الدينار أو السلع الأخرى عند الوفاء بدرهم يوم الوفاء كما في قرض القيمي ، فإنّ هذا لا يمكن استفادة عدم صحّته من الروايات المذكورة ؛ لأنّ هذا النحو من التعامل القيمي لم يكن متعارفاً مع الدرهم والدينار ليتشكّل إطلاق في الروايات المذكورة لنفي جوازه . نعم ، قد يستفاد بطلانه في النقود الحقيقية على أساس صدق الربا القرضي والزيادة بلحاظ جنس الذهب والفضة الثابتين ، فيها وذاك بحث آخر تقدّم تفصيله ، كما أنّه لا يمكن أن يستفاد من هذه الروايات حكم ضمان الغرامة بالتلف والغصب ونحوها.

الخاتمة

وهي فيما يرتبط بهذه المسألة الخطيرة حيث إنّ هناك عدّة بحوث مرتبطة بمسألة التضخّم أو نقصان قيمة النقد إلاّ أنّنا نقصر على اثنين منها :

الأوّل : أنّ للتضخّم ونقصان قيمة النقد أثراً مهماً في باب الخمس حيث يمكن أن يقال على أساسه بعدم تعلّق الخمس في مال التجارة إذا ارتفعت قيمتها وكان ذلك على أساس التضخّم فحسب ؛ لأنّه بحسب الحقيقة من نقصان

قيمة النقد وهبوطه لا ارتفاع قيمة السلعة التجارية . ومن هنا تكون قيمتها بالقياس إلى سائر السلع باقية على حالها ؛ لأنها جميعاً ارتفعت أسعارها ، وهذا يؤدي إلى أن لا يصدق عنوان الفائدة الربح أو الغنيمة الذي هو موضوع تعلق الخمس ، فالتاجر وإن كانت قيمة ماله التجاري آخر السنة تشكل رقماً وعدداً أكبر بالنقد الرائج كالتومان مثلاً إلا أن ذلك لو كان من جهة هبوط قيمة النقد بذلك المقدار في جميع السلع الحقيقية فلا ربح للتاجر أصلاً ؛ إذ الربح والفائدة ليس قوامه بالرقم العددي والقيمة الاسمية للنقد ، بل بواقع ماليّتها وقوّتها الشرائية ، والمفروض أنّه لا ارتفاع فيها ، كيف وإلا قد يلزم أن يدفع التاجر بالتدريج تمام رأس ماله خمساً كلّما ازداد التضخم واستمرّ في كل سنة ، وهذا لعله واضح ، بل هو أوضح من مسألة ضمان قيمة التضخم .

الثاني : ومما يرتبط بهذا البحث أيضاً ويكون من تطبيقاته رأس مال المضاربة إذا كان نقداً - بناءً على صحّة المضاربة به - فإنّ نقصان قيمته نتيجة التضخم وإن لم يكن مضموناً على العامل لأنّه أمين إلا أنّ البحث في ضمان الربح له وعدمه حيث أنّ الربح وقاية لرأس المال ، فإذا كان الملحوظ المالية والقوة الشرائية للنقد المدفوع كرأس مال كان اللازم استثناء معادلهما من الحاصل أولاً ، ثمّ اعتبار الباقي ربحاً يوزّع بين العامل والمالك بالنسبة . فما جاء في مقال بعض الباحثين من أنّ مسألة المضاربة لا ربط لها ببحث التضخم في غير محله .

نعم ، يمكن أن يقال بأنّ المضاربة باعتبارها عقداً من العقود فعندما يكون النقد فيه بعدد معيّن محلاً للالتزام فظاهر الحال ملاحظة ذلك العدد المعيّن بخصوصيّة رأس المال فيكون الميزان بمقداره الاسمي لا بقيمته وقوّته الشرائية كما هو في سائر العقود والالتزامات .

إلا أنّ هذا الأمر لا يصحّ في مثل المضاربة التي هي من العقود الإنذنية لا

العهدية ؛ إذ المال باقٍ فيه على ملك مالكه ولا ينتقل إلى العامل إلا مقدار حصته ممّا يصدق عليه الربح ، وقد ذكرنا أنّه لا يصدق الربح بازدياد عدد النقدم مع التضخّم ، فالصحيح أنّ مقدار التضخّم يكون مضموناً من ربح التجارة للمالك في المضاربة ويكون ما عداه بينهما كما ذكرنا في موضوع الخمس ؛ لأنّ الربح لا يصدق إلاّ فيما زاد على رأس مال المالك بماليته وقوّته الشرائية لا بمقداره الاسمي . نعم ، لو حصل التضخّم قبل شروع الاتّجار والشراء برأس المال أمكن أن يقال بأنّ رأس المال هو المدفوع في المضاربة المالية الناقصة ، فتدبّر جيّداً .

والله الهادي للصواب

الهوامش :

- (١) المستدرك : ١٤ : ٨ ، ح ١٢ .
- (٢) الوسائل ٢٧ : ٢٥٠ ، الباب ١٢ من كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ٢٣ و ٢٤ .
- (٣) الوسائل ١٨ : ٤٥٠ ، الباب ٩ من الصلح ، ح ١ .
- (٤) الوسائل ١٨ : ٤٥٢ ، الباب ١٢ من الصلح ، ح ١ .
- (٥) الوسائل ٢٩ : ٢٤٥ ، الباب ١١ ، ح ٣٣٥٥٤٧ .
- (٦) الوسائل ١٨ : ٢٠٦ ، الباب ٢٠ من الصرف ، ح ١ .
- (٧) الوسائل ١٨ : ٢٠٦ ، الباب ٢٠ من الصرف ، ح ٢ .
- (٨) الوسائل ١٨ : ٢٠٧ ، الباب ٢٠ من الصرف ، ح ٤ .
- (٩) الوسائل ١٨ : ١٨٣ ، الباب ٩ من الصرف ، ح ١ .
- (١٠) الوسائل ١٨ : ١٧٢ ، الباب ٣ من الصرف ، ح ٢ .
- (١١) الوسائل ١٨ : ١٨٥ ، الباب ٩ من الصرف ، ح ٥ .

عدّة من لا رحم لها

□ آية الله الشيخ محمّد المؤمن

ثمة كثير من المجالات التي يحاول الفقه اليوم أن يلجها وبنفس القوّة والمتانة التي كان يتعامل بها مع المسائل المتعارفة التي ألفناها في المصنّفات والأبحاث الفقهية.. وفي هذا البحث الذي عقد لإحدى المسائل المستحدثة قدّم فيها سماحة آية الله الشيخ المؤمن تحقيقاً قيماً ودراسة دقيقة ولقد أحسن وأجاد.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وأزكى صلواته وسلامه على سيّد المرسلين محمّد وآله الأطيبين واللعنة الدائمة على من عاداهم أجمعين .

إنّ التقدّم العلمي الحديث اليوم توصّل إلى إمكان قلع رحم المرأة عند ابتلائها بمرض يرجى زواله بذلك أو لدواعٍ شخصيّة لها ، وأن تعيش بعده عيشة ترضاها ، فيقع الكلام في أنّ المرأة إذا قلعت وأخرجت رحمها فهل عليها - إذا كانت في سنّ من تحيض - الاعتداد بالأشهر إذا طلقها زوجها أو هي بحكم اليائسة لا عدّة عليها وتحلّ لها الأزواج من حين الطلاق ؟

المستفاد من كلمات الفقهاء:

إِنَّ المسألة وإن كانت من المستجدات كما أشرنا إلّا أنّه لا بأس مع ذلك بالرجوع إلى كلمات أصحابنا الأخيار لعلّه يستنبط منها ملاك الاعتداد عندهم ويستفاد منها أو يؤيد ما لعلنا نستقيده من أدلة الباب، فنقول: إنّ المأثور عن الأصحاب في عدّة الطلاق لمن لا تحيض من النساء لصغر سنّها أو كبره قولان: فالسيد المرتضى وأبو المكارم ابن زهرة رحمهما قالا بأنّ عليهما أيضاً الاعتداد إذا طلقهما زوجهما، والمشهور بينهم أنّه لا عدّة عليهما.

فقال السيد المرتضى في الانتصار: مسألة: «ومما ظنّ انفراد الإماميّة به القول بأنّ الآيسة من النساء من المحيض إذا كانت في سنّ من لا تحيض لا عدّة عليها متى طلقت، وكذلك من لم تبلغ المحيض إذا لم يكن مثلها من تحيض لا عدّة عليها، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون العدّة على الآيسة من المحيض وعلى التي لم تبلغه على كلّ حال، وعدّة هؤلاء عندهم الأشهر، وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الإماميّة، وإن كان فيهم من يذهب إليه ويعوّل على أخبار آحاد في ذلك ولا حجة فيها وليس بمذهب لجميع الإماميّة فيلحق بما أجمعوا عليه.

والذي أذهب أنا إليه أنّ على الآيسة من المحيض والتي لم تبلغه العدّة على كلّ حال، من غير مراعاة الشرط الذي حكيناه عن أصحابنا. والذي يدلّ على صحة هذا المذهب قوله تعالى: ﴿وَاللّٰٓئِي يَنْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ إِنْ اَرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ وَاللّٰٓئِي لَمْ يَحْضُنَّ﴾^(١) وهذا نصّ صريح في أنّ الآيسات من المحيض واللّائي لم يبلغن عدّتهن الأشهر على كلّ حال؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿وَاللّٰٓئِي لَمْ يَحْضُنَّ﴾ معناه: واللّائي لم يحضن كذلك^(٢). ثمّ تصدّى لتبيين دلالة الآية وإبرام ما قيل على دلالتها من النقوض. فهو عليه السلام لا يرى أثراً لليأس من

المحيض بل الآيسة وغيرها لديه سواء يجب عليهما الاعتداد بثلاثة أشهر.

وقال السيد أبو المكارم ابن زهرة - في فصل في العدة من كتابه الغنية عند تعرّضه لعدة المطلقة -: «... وإن كانت لا تحيض لصغر أو كبر وليس في سنّها من تحيض فقد اختلف أصحابنا في وجوب العدة عليها، فمنهم من قال: لا تجب، ومنهم من قال: يجب أن تعتدّ بالشهور، وهو اختيار المرتضى رحمته الله، وهي ثلاثة أشهر، وبه قال جميع المخالفين، وطريقة الاحتياط تقتضي ذلك، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَاللّٰٓئِي يَنْسُنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللّٰٓئِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ ^(٣) وهذا نصّ» ^(٤) ثم بيّن وجه دلالة الآية بما يقرب ممّا ذكره السيد في الانتصار.

فكلام هذين العلمين لا دليل فيه على نفي الاعتداد عمّن قلعت رحمها، بل إنّ حكمهما بوجوب العدة على الصغيرة واليايسة يقتضي أنّه لا يستثنى من المطلقات أحد، ويجب عدة الطلاق على جميع النساء، وتعمّ موضوع الكلام.

فإن كان هنا دلالة أو إشعار فإنّما هو في كلام غيرهما ممّن ينفي العدة عن اليايسة والصغيرة، فيبحث أنّ هذا النفي هل يختصّ بخصوصهما أم يعمّ كلّ من لا تحيض مثلاً؟ فنقول:

قال الشيخ المفيد رحمته الله في كتابه القيم المقنعة - باب عدد النساء -: «وإذا طلق الرجل زوجته الحرة بعد الدخول بها وجب عليها أن تعتدّ منه بثلاثة أطهار إن كانت ممّن تحيض، وإن لم تكن تحيض لعارض ومثلها في السنّ من تحيض اعتدّت منه بثلاثة أشهر، وإن كانت قد استوفت خمسين سنة وارتفع عنها الحيض وأيسست منه لم يكن عليها عدة من طلاق» ^(٥).

والعبارة كما ترى قد جعلت الملاك الكون في سنّ من تحيض وارتفاع الحيض باستيفائه، ومقتضاها وجوب الاعتداد على موضوع بحثنا، إلّا أنّ لقائل

أن يقول إنها ناظرة ومبينة على ما تعارف عليه حينذاك ، وإن قوله : « ارتفع عنها الحيض وأيست منه » دالٌّ على سرِّ عدم وجوب الاعتداد ، وهو موجود في ما نحن فيه ، ومقتضاه أن لا يكون عليها عدة .

وقال الصدوق - في باب الطلاق من المقنع - : « واعلم أن خمساً يطلقن على كلِّ حال : الحامل المبين حملها ، والغائب عنها زوجها ، والتي لم يدخل بها ، والتي قد يشست من الحيض أو لم تحض ؛ وهو على وجهين : إن كان مثلها لا تحيض فلا عدة عليها ، وإن كان مثلها تحيض فعليها العدة ثلاثة أشهر » (٦) .

وليس في العبارة تصريح بأن الاعتبار بالسِّنِّ فلو فسّر قوله : « إن كان مثلها لا تحيض الخ » بما يعمُّ مثل ما إذا كان عدم الحيض مستنداً إلى إخراج الرحم بالعملية المذكورة لكانت دالة على أنَّ مثلها لا عدة عليها ، كمن خرجت عن سنِّ الحيض . إلّا أنَّ الظاهر انصراف العبارة إلى المعهود في مثل ذلك الزمان ، لكنّه مع ذلك ففي العبارة إشعار بسرِّ حكم الاعتداد كما في سابقتها .

وقال ابن إدريس - في باب العدد من السرائر - : « وإن كانت لا تحيض لصغر لم تبلغ تسع سنين أو لكبر بلغ خمسين سنة مع تغيّر عاداتها وهما اللتان ليس في سنّهما من تحيض فقد اختلف أصحابنا في وجوب العدة عليهما ، فمنهم من قال : لا تجب ، ومنهم من قال : تجب أن تعتدّ بالشهور ؛ وهي ثلاثة أشهر ، وهو اختيار السيّد المرتضى وبه قال جميع المخالفين ... » إلى أن قال - بعد ذكر دليله كما في الانتصار - : « والقول الآخر أكثر وأظهر بين أصحابنا ، وعليه يعمل العامل منهم ، وبه يفتي المفتي ، والروايات بذلك متظافرة متواترة ، وهو مذهب شيخنا المفيد وشيخنا أبي جعفر في سائر كتبه . فأما الآية فلا تعلق فيها بحال لا تصريحاً ولا تلويحاً ؛ لأنّه تعالى شرط في إيجاب العدة ثلاثة أشهر إن ارتابت ، والريبة لا تكون إلّا فيمن تحيض مثلها ، فأما من لا تحيض مثلها فلا ريبة عليها ، فلا يتناولها الشرط المؤثّر » (٧) .

فتراه ﷺ قد استدَلَّ في مقام ردِّ قول السيّد بوجوب العدة على الآيسة والصغيرة بأنَّ شرط إيجاب العدة هو ارتياب الحمل أو الحيض، والريبة لا تكون فيهما، فلا عدة عليهما، ففيه دلالة واضحة على عدم ثبوت العدة على من لا تحيض لانقلاع رحمها وإخراجه.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ مُصَبَّ كَلَامِهِ إِنَّمَا هُوَ نَفْيُ دَلَالَةِ الْآيَةِ عَلَى مَا رَامَهُ السَّيِّدُ الْمُرْتَضَى بِقَوْلِهِ الَّذِي نَقَلْنَاهُ: «وَهَذَا نَصٌّ صَرِيحٌ فِي أَنَّ الْآيَةَ مِنَ الْمَحِيضِ وَاللَّائِي لَمْ تَبْلُغْ عَدَّتَهُنَّ الْأَشْهُرَ عَلَى كُلِّ حَالٍ» فَهُوَ ﷺ إِنَّمَا يَنْفِي دَلَالَةَ الْآيَةِ مِنْ دُونِ تَصْرِيحٍ بِأَنَّ الْمَلَكَ فِي الْإِعْتِدَادِ هُوَ الْإِرْتِيَابُ. لَكِنَّهُ لَا يَنْبَغِي الرِّيبَ فِي إِشْعَارِ كَلَامِهِ بِذَلِكَ كَمَا لَا يَخْفَى.

وقال الشيخ في باب العدد من النهاية: «وإذا دخل بها ثم أراد طلاقها؛ فإن كانت لم تبلغ المحيض ومثلها لا تحيض - وحدّ ذلك ما دون التسع سنين - لم يكن عليها منه عدة ... وإن كانت لا تحيض ومثلها تحيض كان عليها أن تعتد بثلاثة أشهر، فإذا مضت فقد بانّت منه وملكت نفسها»^(٨).

إلى أن قال بعد ذكر أحكام لمستقيمة الحيض وغيرها: «وإذا طلقها وهي آيسة من المحيض، ومثلها تحيض كان عدتها ثلاثة أشهر، وإن كانت آيسة من المحيض ومثلها لا تحيض، فليس عليها منه عدة، وبانت في الحال وحلت للأزواج»^(٩).

فهو ﷺ قد تعرّض لحكم من لا تحيض وهي في سنٍّ من تحيض مرّتين، وحكم عليها بالاعتداد ثلاثة أشهر، وإطلاقه يشمل ما نحن فيه، واللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَدْعَى انصرافه إلى المتعارف في ذلك الزمان كما احتملناه ذيل عبارة الشيخ المفيد ﷺ.

وربّما أمكن أن يُقال: إِنَّ قَوْلَهُ: «وإن كانت آيسة من المحيض ومثلها لا

تحيض فليس عليها منه عدة» يعمّ ما نحن فيه فإنّ من قلع رحمها آيسة من المحيض ومثلها لا تحيض فلا بدّ وأن لا يكون عليها عدة ، فليس ما نحن فيه داخلة في عنوان «من لا تحيض ومثلها تحيض» بل في عنوان «الآيسة من المحيض ومثلها لا تحيض» فلا بدّ وأن لا يكون عليها عدة . لكنّه أيضاً منصرف إلى متعارف ذاك الزمان، إلّا أنّه مع ذلك لا يخلو عن إشعار بالمطلب كما مرّ.

وقال - في كتاب العدد من المبسوط -: « والمدخول بها إن كانت لم تبلغ ومثلها لم تبلغ لا عدة عليها عند أكثر أصحابنا، وعند بعضهم يجب، وهو مذهب جميع المخالفين »^(١٠)... إلى أن قال: «الآيسة من المحيض ومثلها لا تحيض لا عدة عليها، مثل الصغيرة التي لا تحيض مثلها، ومن خالف هناك خالف هاهنا. وقالوا: عليها العدة بالشهور على كلّ حال»^(١١).

والكلام فيه كما مرّ في عبارة النهاية: من إمكان دعوى شمول الآيسة لموضوع البحث، وإمكان الانصراف عنها، وفي عدم خلوها من الإشعار بحكم ما نحن فيه .

وقال رحمه الله - في كتاب العدة من الخلاف -: «مسألة ١: الأظهر من روايات أصحابنا أنّ التي لم تحض ومثلها لا تحيض والآيسة من المحيض ومثلها لا تحيض لا عدة عليهما من طلاق، وإن كانت مدخولاً بها .

وخالف جميع الفقهاء في ذلك، وقالوا: يجب عليهما العدة بالشهور. وبه قال قوم من أصحابنا .

دلّينا روايات أصحابنا وأخبارهم وقد ذكرناها، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾^(١٢) فشرط في إيجاب العدة ثلاثة أشهر إن ارتابت، والريبة لا تكون إلّا في من تحيض مثلها، وأمّا من لا تحيض مثلها فلا ريبة عليها»^(١٣).

فعبارة ﷺ وإن كانت من حيث الشمول لموضوع البحث والانصراف عنه مثل عبارة نهايته إلا أن بيانه ﷺ في مقام الاستدلال «لأن حكم الاعتداد المذكور في الآية لا يعم اليائسة» يقتضي عدم عمومه لموضوع بحثنا أيضاً؛ فإن من قلعت رحمها أيضاً لا ريبة عليها.

وقال القاضي ابن البراج (المتوفى ٤٨١) - في مهذبه في باب طلاق الآيسة من المحيض وليس في سنّها من تحيض -: «فإذا طلقها بانت منه في الحال، وكان بعد ذلك خاطباً من الخطاب»^(١٤) ونحوها أفاد في طلاق الصغيرة^(١٥) ولم يزد عليه ما يستدلّ به لما نحن فيه.

وقال سلار - في كتاب الفراق من المراسم عند ذكر ما يلزم المرأة -: «فأما غير المتوفى عنها زوجها فعلى ضربين: أحدهما يجب عليها عدة، والآخر لا يجب عليها عدة، فمن لا يجب عليها عدة من لم تبلغ المحيض وليست في سنّ من تحيض، وغير المدخول بها، واليائسة من الحيض وليست في سنّ من تحيض، وقد حدّ في القرشية والنبطية سنّون سنة وفي غيرها خمسون سنة»^(١٦).

وهو ﷺ وإن وافق المشهور في عدم العدة على مثل الصغيرة واليائسة إلا أن عبارته لا مجال لتوهم عموم فيها لمثل موضوع بحثنا. اللهم إلا بمثل إشعار ضعيف كما لا يخفى.

وقال ابن حمزة - في فصل في بيان العدة من كتاب الطلاق من الوسيلة عند ذكر عدة الطلاق -: «والتي لم تبلغ المحيض ولا مثلها والآيسة من المحيض ومثلها لا تحيض لا عدة عليهما، وقال المرتضى: عليهما العدة، مثل عدة من لم تبلغ المحيض ومثلها تحيض. والآيسة من المحيض ومثلها تحيض، عدتها ثلاثة أشهر»^(١٧). والكلام في احتمال عموم العبارة لما نحن فيه وفي إشعارها مثل

ما تقدّم في سابقه .

وقال الحلبي في الكافي - في فصل في العدة -: « فأما الطلاق فإن وقع من حرٍّ أو عبد بحرة أو أمة قبل الدخول أو بعده وقبل أن تبلغ تسع سنين أو بعد ما يئست من الحيض ومثلها لا تحيض فلا عدة عليها، وإن كان بحرة بعد الدخول وقبل الحيض أو بعد ارتفاعه لعلّة ومثلها من تحيض فعدتها ثلاثة أشهر» (١٨).

فقلوه: «أو بعد ما يئست من المحيض ومثلها لا تحيض...» ربّما يدعى عمومه لموضوع كلامنا، لكن دعوى الانصراف إلى خصوص من طعنت في السنّ قائمة، وعلى أيّ حال فالإشعار ثابت كما تقدّم.

وقال المحقّق في الشرائع - ذيل الفصل الثالث من بحث العدد -: «وفي اليائسة والتي لم تبلغ روايتان، إحداهما أنّهما تعتدان بثلاثة أشهر، والأخرى لا عدة عليهما، وهي الأشهر، وحدّ اليأس أن تبلغ خمسين سنة» (١٩).

وقال في المختصر النافع: «ولا عدة على الصغيرة ولا اليائسة على الأشهر وفي حدّ اليأس روايتان أشهرهما خمسون سنة» (٢٠).

وكما ترى ليس في عبارتيه دلالة على حكم ما نحن فيه إلّا الإشعار الذي مرّ بيانه.

وفي كشف الرموز - شرح المختصر النافع - لم يزد على المتن شيئاً إلّا قوله: «وعليهما - يعني خبري عدم ثبوت العدة على الصغيرة واليائسة - عمل الشيخين وابن بابويه وابن أبي عقيل وسلار» (٢١).

وقال العلامة - في الفصل الأوّل من مبحث العدد من القواعد -: «ولو دخل بالصغيرة، وهي منّ نقص سنّها عن تسع أو اليائسة وهي من بلغت

خمسین، أو ستّین إن كانت قرشية أو نبطية فلا اعتبار به، ولا يجب لأجله عدّة طلاق ولا فسخ على رأي، أمّا الموت فيثبت فيه العدّة وإن لم يدخل وإن كانت صغيرة أو يائسة، دخل أو لا» (٢٢).

وفي إيضاح الفوائد لولده فخر المحقّقين (المتوفى ٧٧١) - تعليقاً على قوله: «على رأي» ما نصّه:

«أقول: الخلاف في الصبية التي لم تبلغ واليائسة إذا طلّقت بعد الدخول أو فسخ نكاحها بعد الدخول هل عليهما عدّة الطلاق أم لا؟ قال الشيخان وابنا بابويه وأبو الصلاح وسَلار وابن البرّاج وابن إدريس: لا عدّة عليهما، وهو اختيار المصنّف، وهو الحقّ عندي، وقال السيّد المرتضى وابن زهرة عليهما العدّة.

لنا ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج في الموثّق - فساق الحديث - وفي الحسن عن زرارة - فساقه ثمّ قال -: ولأنّ كلّاً من هاتين المطلّقتين انتفى سبب الاعتداد فيهما، وكلّما انتفى سبب الاعتداد انتفى الاعتداد؛ والثانية ظاهرة، وأمّا الأولى فلأنّ سبب الاعتداد استعلام فراغ الرحم من الحمل، لما رواه محدّبن مسلم عن الباقر (عليه السلام) قال: «التي لا يحبل مثلها لا عدّة عليها» (٢٣) وفي هذا الحديث إيماء إلى ما ذكرنا، والحمل هنا ممتنع بالنظر إلى العادة» (٢٤).

وموضوع كلام المتن والشرح وإن لم يعمّ ما نحن فيه، وليس فيه أزيد من الإشعار المذكور بالعموم، إلّا أنّ الدليل الثاني الذي استند إليه الشارح يقتضي انتفاء العدّة في محلّ كلامنا أيضاً، فإنّ المفروض انقلاع رحم المرأة بالمرّة وامتناع الحمل بالقطع واليقين، فالرحم فارغة عن الحمل، وسبب الاعتداد منتف، ولازمه انتفاء الاعتداد كما أفاد.

وقال ابن فهد (المتوفى ٨٤١) في المهذب البار - عند قول المحقّق:

«ولا عدة على الصغيرة ولا اليائسة على الأشهر» :- «أقول: هذا هو مذهب الشيخين وتلميذه وابن حمزة والتقّي وابن إدريس، وذهب السيّد إلى وجوب العدة عليهما بثلاثة أشهر، واختاره ابن زهرة. احتجّ الأولون بأنّ المقتضي للاعتداد زال، فتزول العدة؛ لأنّ العدة إنّما شرعت لاستعلام فراغ الرحم من الحمل غالباً، وهذه الحكمة منتفية هنا قطعاً، فلا وجه لوجوب العدة» (٢٥). وهي في الدلالة وكيفيّتها مثل عبارة الإيضاح كما هو واضح.

والعلامة في الإرشاد لم يزد على قوله: «وإن كانت في سنّ من تحيض ولا حيض لها فعدّتها ثلاثة أشهر، ولا عدة على الآيسة والصغيرة» (٢٦).

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «اختلف الأصحاب في الصبية التي لم تبلغ التسع واليائسة إذا طلّقت بعد الدخول.. هل عليهما عدة أم لا؟ فذهب الأكثر، ومنهم الشيخان والمصنّف والمتأخرون، إلى عدم العدة. وقال السيّد المرتضى وابن زهرة: عليهما العدة، والروايات مختلفة أيضاً، وأشهرها بينهم ما دلّ على انتفائها، فمنها - ثمّ سرد أربع روايات ثمّ قال: - وحسنة محدّد بن مسلم أيضاً عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «التي لا تحل مثلها لا عدة عليها». ويؤيده من جهة الاعتبار انتفاء الحكمة الباعثة على الاعتداد فيهما، وهو استعلام فراغ الرحم من الحمل، كما تنبّه عليه رواية محدّد بن مسلم السابقة، وانتفاؤها عن غير المدخول بها، وهما في معناها» (٢٧).

فهو كما ترى قد جعل انتفاء الحكمة المذكورة مؤيداً للمدعى لا مستنداً له، وأيده أيضاً بأنّهما بمنزلة غير المدخولة التي لا عدة عليها.

وقال سيّد الرياض - عند شرح قول المحقّق: «ولا عدة على الصغيرة ولا اليائسة على الأشهر» والاستدلال له بالأخبار :- «وهي مع استفاضتها واعتبار سند أكثرها وانجبار باقيها بالشهرة العظيمة التي كادت تكون إجماعاً بل إجماع

في الحقيقة معتمدة بأصالة البراءة والمخالفة للتقية وفقد الحكمة الموجبة للعدة (٢٨).

فقوله ﷺ: « وفقد الحكمة الموجبة للعدة » نظير لما ذكرناه عن المسالك آنفاً كما لا يخفى .

المتحصّل من كلماتهم :

فالمتحصّل من هذه الكلمات : أنّ السيّدین لم يفرّقاً في ثبوت عدة الطلاق بين أقسام النساء وأوجبها حتى على اليائسة والصغيرة ، وأمّا غيرهما من الأصحاب فقد نفوها عنهما ، وعباراتهم في التعبير عن اليائسة مختلفة ، فربّما عبّروا عنها بمن يئست من المحيض وليست في سنّها من حيض ، وهم الأكثر ، كما في المقنعة والانتصار والسرائر والمهذب والغنية والمراسم بل والشرائع والنافع والقواعد والإرشاد ، وربّما عبّروا عنها بمن يئست عن المحيض ومثلها لا حيض ، كما في عبارة الصدوق في المقنع والشيخ في كتبه الثلاثة وابن حمزة في الوسيلة والحلي في الكافي .

وقد عرفت إمكان دعوى عموم التعبير الثاني لما نحن فيه ؛ فإنّ من قلع رحمها يائسة عن المحيض ومثلها لا حيض ، ولازمه عموم حكمهم بانتفاء العدة لها ، إلّا أنّ الإنصاف انصرافها إلى متعارف ذلك الزمان من كون منشأ اليأس الكبر والطعن في السنّ ، فيتحدّ التعبيران ، ولا يعمّ شيء منهما لما نحن فيه ، نعم في كليهما إشعار بأنّ سرّ انتفاء العدة عنهما إنّما هو عدم إمكان الحيض والحمل ، فتنتفي العلّة الباعثة على الاعتداد فيهما ، وهي استعلام فراغ الرحم من الحمل ، وهو بعينه موجود في ما نحن فيه ، ولازمه أن ينتفي حكم وجوب الاعتداد عن موضوع بحثنا أيضاً ، هذا .

ومسألتنا حيث أنّها مستجدة لا يعمّها كلمات الأصحاب لا نفيّاً ولا إثباتاً ،

وإن كان في كلماتهم ما يشعر بانتفاء الاعتداد فيها .

نعم ، قد عرفت اشتغال كلمات بعضهم على الاستدلال لنفي العمدة عن اليائسة والصغيرة بدليل يقتضي نفيها عن موضوع بحثنا ، كما مرّ التنبيه عليه ذيل ما نقلناه عن الخلاف وإيضاح الفوائد .

متى ينفتح البحث :

وحينئذٍ فالعمدة هو الرجوع إلى أدلة الباب ليستبين أنها عامة لما نحن فيه أيضاً أم أنها خاصة بخصوص الكبيرة العجوزة .

وقبل ورود في تبين حدود مفادها يجب التنبيه لنكتة : وهي أن المقصود بالكلام هنا أنه على القول بأن الصغيرة واليائسة لا عمدة عليهما في الطلاق فهل يعمّ حكمهما لمنقلعة الرحم أو لا ؟ وأما على قول السيدين من عموم الاعتداد لهما أيضاً فلا مجال للبحث عن استثناء ما نحن فيه عنه ، فالبحث عما نحن فيه فرع لقول المشهور ، وهو واضح .

ومنه يتبين أن البحث في مسألتنا إنما هو بعد الفراغ عن تحكيم أدلة نفي العمدة عن اليائسة والصغيرة ورفع اليد عن معارضاتها ؛ لعدم اعتناء المشهور بها أو لموافقتها لمذهب العامة أو لغير ذلك .

وربما أمكن أن يقال : إننا لا نسلم تفرع البحث عن انتفاء العمدة في محلّ كلامنا على الفراغ عن انتفائها عن اليائسة والصغيرة ؛ وذلك أن أدلة الانتفاء عامة تدلّ على حكم المنقلوعة الرحم بما أنها فرد من الأفراد الداخلة في موضوع تلك الأدلة بلا ابتناء ولا تفرع على دخول اليائسة والصغيرة فيها .

إلا أن التحقيق خلافه ؛ وذلك أن عناوين الأدلة النافية - كما سيأتي - كالنصّ فيهما بحيث لا يمكن إخراجهما عنها واختصاصها بمثل من انقلعت

رحمها، بل إما يرفع اليد عنها كما هو قول السيدين، وإما يؤخذ بها كما عليه المشهور، وعلى الثاني يفتح مجال البحث عن عمومها لموضوع كلامنا.

مقتضى القاعدة في المطلقة :

إذا عرفت هذا فنقول : قد يقال : إن مقتضى القاعدة ثبوت العدة على كل مطلقة. وما يمكن أن يستدل به على هذه القاعدة عدة من الآيات والأخبار :

١ - فمن الآيات قوله تعالى - في أول سورة الطلاق - : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾^(٢٩) فَإِنْ ظَاهَرَهَا أَنَّ الطَّلَاقَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ ببلوغ العدة وعموم ﴿النساء﴾ شامل لجميع أصنافها التي منها من انقطع رحمها، فيدل على ثبوت العدة في طلاقها أيضاً.

فإن قلت : إن إضافة العدة إلى ضمير النساء في قوله تعالى : ﴿لِعَدَّتِهِنَّ﴾ تدل على مفروضية تشريع العدة للنساء، فلا محالة تحكي عن تشريع العدة لهن قبل نزول هذه الآية، ويكون إشارة إلى آية البقرة، وحيث إنها مختصة بمن تحيض من النساء، فأية الطلاق أيضاً تختص بمن تحيض، ولا عموم فيها.

بل قد يقال : إن الآية حيث إنها ليست في مقام تشريع أصل العدة، بل في مقام ذكر أن الطلاق والافتراق لا بد وأن يكون عند بلوغ العدة وانقضائها، فلا محالة تختص بمن شرعت لها العدة من النساء، ولا عموم فيها يشمل جميع النساء لكي تدل على قاعدة عامة.

قلت : لا ينبغي الريب - كما أفيد - في أن الآية إنما تكون بصد أن الفراق إنما يكون ببلوغ العدة، إلا أنه لا ريب أيضاً في أن ما جعلته موضوع هذا الحكم عنوان ﴿النساء﴾ الذي ليس فيه أي قيد، وهو اسم جمع يضم جميع أفراد النساء، ولا مجال لتقييد موضوع القضية بما يوجبه ثبوت محمولها له، كما في

سائر الموارد .

ولا يقاس بما إذا علم أَنَّ المحمول لا يمكن ثبوته لجميع مصاديق الموضوع، فَإِنَّ نفس هذا العلم قرينة على هذا التقييد الذي هو خلاف الظاهر، وأما إذا لم يكن قرينة فاللزام أن يؤخذ بظاهر الكلام الذي هو العموم .

وبالجملة، فحيث إِنَّ النساء عام يشمل جميع الأفراد فمدلولها الالتزامي أَنَّ كُلَّ واحدةٍ منهنَّ قد شرعت لها عِدَّةٌ تعتدّها، وهو كاف في إثبات المطلوب . وما أُفيد من أنّه إشارة إلى خصوص ما في آية البقرة لكي تختصّ بمن تحيض من النساء .

فهو ممّا لا شاهد له، فَإِنَّ مدلول اللفظ ولازمه ليس سوى أَنَّ النساء قد شرّعت لهنَّ عِدَّةٌ، وأما إِنَّ هذا التشريع هو خصوص التشريع المدلول عليه بآيات البقرة ليس إلّا، فلا شاهد له، بل هو مدلول التزامي تابع في العموم والخصوص لمدلوله المطابقي، وقد عرفت أَنَّ موضوع الحكم هو عنوان ﴿النساء﴾ الشامل لجميع أفراد النساء وأصنافها .

نعم، يمكن أن يقال: إِنَّ العموم الذي قيل إنّما يستفاد من الآية لو لم تكن مذيّلةً بذيل يحتمل كونه قرينةً للتقييد، وإلّا فالذيل يمنع عن انعقاد العموم، ويوجب فيه الإجمال، وهاهنا الأمر كذلك .

وذلك إِنَّ قوله تعالى في الآية الرابعة من السورة نفسها: ﴿وَاللَّائِي يُمْسِنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ ^(٣٠) قد قيّد الاعتداد بالأشهر بالارتياب الظاهر في ارتياب الحمل واحتماله، فبدلَ بالمفهوم على أنّه مع عدم احتمال الحمل في اليأس المذكورة فلا عِدَّةٌ عليها، فربّما يفهم منه أنّه كلّما لم يكن احتمال الحمل لم يكن مجال للعِدَّة، فهي قرينة متّصلة بذيل الكلام، يقيد بها المطلق الواقع صدره، وتمنع عن انعقاد الإطلاق أو العموم له .

والإنصاف: أَنَّ مجرّد احتمال أن يكون نزول الآيات الأربع دفعة واحدة واحتمال أن يراد بالارتياب احتمال الحمل يوجب طرق الإجمال في ظهور الكلام، فلا يمكن الاستدلال به على إثبات قاعدة عامّة؛ وحيث إنّ كلّاً من الاحتمالين قائم فالاستناد إليها لإثبات القاعدة مشكل جداً بل غير صحيح، والله العالم.

٢ - ومنها قوله تعالى - في سورة البقرة -: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣١) بلحاظ أَنَّ عموم ﴿الْمُطَلَّاتُ﴾ أيضاً شامل لجميع أصناف النساء كعموم ﴿النساء﴾ حرفاً بحرف.

والتحقيق: أَنَّ دلالتها غير تامّة، فَإِنَّ حكم التربّص ثلاثة قروء يخصّص عمومها بخصوص من حيض منهنّ، فَإِنَّ الأقراء الثلاثة - سواء كان القراء بمعنى الطهر كما هو الصحيح ويشهد له الأخبار بعناية أنّه المناسب لأصله في اللغة أعني الجمع، فَإِنَّ زمن الطهر زمن اجتماع الدم في الرحم أم كان بمعنى الحيض كما عدّ أيضاً من معانيه - إنّما يتصوّر تحقّقها فيمن حيض وتطهر، فيكون لها ثلاثة أطهار أو ثلاث حيض، وأمّا من لا حيض بعد الطلاق أصلاً - إمّا لعدم بلوغها سنّ الحيض وإمّا لتجاوزها عنه وإمّا لانقلاع رحمها وإمّا لعوارض وأمراض شخصية - فلا محالة لا يمكن دخولها في العموم المحكوم بهذا الحكم، فاختصاص المحمول ببعض الأصناف وعدم إمكان تصوّره في بعض آخر دليل وقرينة على تخصيص الموضوع، كما لا يخفى.

٣ - ومن الأخبار معتبرة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «عدة المطلقة ثلاثة قروء أو ثلاثة أشهر إن لم تكن حيض»^(٣٢).

بتقريب أنّه عليه السلام حكم على المطلقة بالاعتداد ثلاثة أشهر أو ثلاثة قروء، وإطلاقها شامل لجميع المطلقات، فيستفاد منها تلك القاعدة الكلية.

إِلَّا أَنْ لِقَائِل أَنْ يَمْنَعُ إِطْلَاقَهَا؛ وَلِذَلِكَ إِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ ﷺ فِي مَقَامِ بَيَانِ مِقْدَارِ عِدَّةِ الْمَطْلَاقَةِ وَكَمِّيَّتِهَا، وَأَمَّا أَنْ هَذِهِ الْعِدَّةُ ثَابِتَةٌ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ أَوْ بَعْضُهَا فَهُوَ أَمْرٌ آخَرٌ لَيْسَ فِي مَقَامِ بَيَانِهِ.

٤ - وَمِنْهَا صَحِيحَةُ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِلْمَطْلَاقَةِ أَنْ تَخْرُجَ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ أَوْ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ إِنْ لَمْ تَحْضَ» (٣٣). وَتَقْرِيبُ دَلَالَتِهَا يَظْهَرُ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ ذَيْلَ سَابِقَتِهَا، فَالْجَوَابُ عَنْهُ أَيْضاً يَظْهَرُ مِمَّا مَرَّ فَإِنَّهُ ﷺ فِي مَقَامِ بَيَانِ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْمَطْلَاقَةِ أَنْ تَخْرُجَ فِي زَمَانِ الْعِدَّةِ، ثُمَّ بَيَّنَّ كَمِّيَّتَهَا. وَأَمَّا إِنَّ كُلَّ مَطْلَاقَةٍ مُحْكَمَةٌ بِالْإِعْتِدَادِ أَمْ لَا، فَهُوَ أَمْرٌ آخَرٌ لَيْسَ فِي مَقَامِ بَيَانِهِ.

وَمِنْهُ يَظْهَرُ الْكَلَامُ تَقْرِيباً وَجَوَاباً فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدَ بْنَ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ، قَالَ: «الْمَطْلَاقَةُ تَعْتَدُ فِي بَيْتِهَا وَلَا يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَخْرُجَ حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا، وَعِدَّتُهَا ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ أَوْ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تَحِيضَ» (٣٤).

فَالْحَقُّ أَنَّهُ لَيْسَ هُنَا قَاعِدَةٌ عَامَّةٌ تَقْتَضِي ثُبُوتَ الْعِدَّةِ لَجَمِيعِ الْمَطْلَاقَاتِ لَتَكُونَ هِيَ الْمَرْجِعُ إِذَا قَصُرَتْ أَيْدِينَا عَنِ التَّمَسُّكِ بِدَلِيلٍ خَاصٍّ.

وَكَيْفَ كَانَ، فَمَفْرُوضُ الْبَحْثِ قِيَامُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ لَا عِدَّةَ فِي الْيَأْسَةِ وَالصَّغِيرَةِ وَالْقَوْلُ بَعْدَمِهَا فِيهِمَا، وَلَيْسَ الْبَحْثُ فِي ذَلِكَ، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي مَنْ قَلَعَ وَأَخْرَجَ رَحِمَهَا هَلْ هِيَ مُلْحَقَةٌ بِهِمَا أَوْ لَا؟

وَحِينَئِذٍ فَيَتِمَّخُصُّ الْكَلَامُ فِي أَنَّهُ هَلْ قَامَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ طَلَاقَ الْمُنْقَلَعَةِ الرَّحِمِ أَيْضاً مِنْ أَقْسَامِ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ حَتَّى تَكُونَ هِيَ أَيْضاً مُحْكَمَةٌ بِأَنَّ لَا عِدَّةَ عَلَيْهَا فِي الطَّلَاقِ كَالْيَأْسَةِ وَالصَّغِيرَةِ؟ فَنَقُولُ:

يُمْكِنُ الْاسْتِدْلَالُ لِمُحْكَمِيَّتِهَا بِحُكْمِ الْيَأْسَةِ وَالصَّغِيرَةِ بِطَوَائِفٍ مِنَ الْأَخْبَارِ:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على أنّ من لا تحبل مثلها لا عدة عليها:

١ - فمنها ما عن الكافي والتهذيبين بإسناد صحيح عن صفوان عن محمد بن حكيم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التي لا تحبل مثلها لا عدة عليها» (٣٥).

والكلام فيه أمّا في السند، وأمّا في الدلالة:

أمّا سنده، فليس فيه أحد يتأمل في وثاقته، إلّا محمد بن حكيم، فإنّه وإن سلّم أنّه الخثعمي إلّا أنّه مع ذلك لم ينصّ على توثيقه؛ إذ لم يرد في محمد بن حكيم أزيد من «أنّ أبا الحسن عليه السلام كان يأمره أن يجالس أهل المدينة في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وأنّ يكلمهم ويخاصمهم، حتى كلّهم في صاحب القبر، فكان إذا انصرف إليه، قال له: ما قلت لهم؟ وما قالوا لك؟ ويرضى بذلك منه» (٣٦). وهذا الارتضاء لا يدلّ على أنّه كان ثقة في الحديث، نعم قد روى الحديث عنه صفوان الذي لا ريب في أنّه صفوان بن يحيى، وهو من الثلاثة الذين ذكر الشيخ في العدة «أنّهم من الثقات الذين عرفوا بأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عمّن يوثق به» (٣٧)، مضافاً إلى أنّه من أصحاب الإجماع، من الستّة الثالثة، فبناءً على الأخذ بظاهر كلام الشيخ - كما ليس ذلك بالبعيد - يكون سند الرواية معتبراً، والله العالم.

وأما دلالته، فقد حكم بأنّه لا عدة على «التي لا تحبل مثلها» فجعل موضوع حكم انتفاء العدة أن تكون المرأة داخلة تحت عنوان «التي لا تحبل مثلها» فيعمّ ما نحن فيه، ويقتضي أن لا يكون عدة على من انتقل رحمها.

وبيانه: إنّ عدم حمل امرأة تارة يحتمل فيه أن يكون لخصوصية شخصية عارضة ربّما ترتفع بمرّ الزمن فيحتمل ارتفاعها كلّ آن، فعدم الحمل

إذا كان من هذا القبيل فلا أثر له في انتفاء العدة، وتارة أخرى يكون مستنداً إلى جهة واضحة توجب أن لا تحمل كل امرأة وجدت فيها هذه الجهة، ويصح أن يقال: إن هذه المرأة لا تحبل مثلها، فهذه هي موضوع الحكم في الحديث، فحينئذ هذه المرأة ومثلها إذا طَلقت فلا عدة عليها.

وهذا كما في الصغيرة التي لم تبلغ، والعجوز التي جازت سنّ الحيض، وكالمرأة التي قلع رحمها من رأس، فهي أيضاً داخلة تحت عموم الموضوع فيعمّها الحكم بلا إشكال.

وانحصار مصداق الموضوع في مثل زمان صدور الحديث بخصوص القسمين الأولين لا يوجب انحصار مفهومه فيهما، بل يعمّ جميع ما كان داخلاً تحت العموم، لا سيما وإن تعليق الحكم المذكور على هذا العنوان فيه إشعار قوي بأنّ تمام الملاك لانتفاء العدة إنّما هو أنّها لا تحبل، وهو موجود قطعاً في موضوع البحث، كما لا يخفى. وبالجمله، فدلالة الحديث على عدم وجوب العدة على المرأة التي قلعت وأخرجت رحمها لا ينبغي الريب فيه.

إن قلت: إنّ الزوج إذا كان به علة واضحة لا يقدر معها على الوقاع بل ولا على الإنزال فيصدق على زوجته أنّها لا يحبل مثلها، فإذا طَلقها كان مقتضى الحديث أن لا يكون عليها عدة مع أنّه معلوم البطلان.

قلت: إنّ ظاهر الحديث أن تكون المماثلة للمرأة موجبة لعدم الحمل، وهي من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف، فظاهرها اتّصاف المرأة نفسها بصفة توجب عدم الحبل كما في الصغيرة، ولا تعمّ ما إذا كانت المرأة نفسها لا علة واضحة بها كما في مورد النقض.

إن قلت: إنّ نفس العنوان المأخوذ في الحديث وإن كان بمفهومه شاملاً

لمقلوعة الرحم إلا أنه منصرف إلى المصداق المتعارف في ذلك الزمان ، وهي الصغيرة والعجوزة .

قلت : لا نسلم الانصراف لا سيما وأنَّ العنوان مذكور ابتداءً في كلام الإمام عليه السلام بل إنَّ جعل الحكم على الموصول وذكر الصلة الخاصة له يكون فيه دلالة على سرِّ الحكم وأنه لا عدّة عليها ، لأنها لا تحبل ، ويوجب قوّة ظهوره في الإطلاق .

٢ - ومنها مرسل جميل بن درّاج - المروي عن الكافي والفقيه والسرائر - عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام في الرجل يطلق الصبية التي لم تبلغ ولا يحمل مثلها وقد كان قد دخل بها والمرأة التي قد يئست من المحيض وارتفع حيضها ولا تلد مثلها قال : « ليس عليهما (عليها - خ سرائر) عدّة وإن دخل بهما (بها - خ سرائر) » (٣٨) .

وفي سند الحديث إرسال ، أرسله جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام كما في الكافي (٣٩) والسرائر (٤٠) - وجميل من أصحاب الإجماع ، وهو أفقه الستة الثانية من أصحاب الإجماع ، وهو أفقه الستة الثانية من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام ، إلا أنَّ مجرد ذلك غير كافٍ في اعتبار السند .

لكن عبارة الصدوق في الفقيه - بعد نقل موثقة الحلبي (٤١) عن أبي عبدالله عليه السلام هكذا : « وفي رواية جميل : أنه قال في الرجل يطلق الصبية التي لم تبلغ ولا يحمل مثلها ، وقد كان دخل بها ، والحوالة التي قد يئست من المحيض وارتفع طمثها ولا تلد مثلها ، فقال : ليس عليهما عدّة » (٤٢) وظاهره أنَّ جميلاً قد روى الحديث بلا إرسال عن أبي عبدالله عليه السلام ، فيكون صحيح السند .

اللهم إلا أن يقال - بعد وحدة متن الحديث في الكتب الثلاثة ، وبعد كون

الراوي في جميعها جميل بن درّاج :-

إنَّ العرف يحكم بأنَّ الحديث المروي في الكتب الثلاثة حديث واحد، والتصريح بالإرسال في الكافي والسرائر قرينة على أنَّ مراد الصدوق أيضاً من تعبيره برواية جميل أنَّ آخر من ذكر في سند الحديث هو جميل، وإن كان هو قد أرسله عن المعصوم عليه السلام، وهو وإن كان خلاف الظاهر إلّا أنّه لا بأس بالمصير إليه في مقام الجمع. وإن أبيت فبعد استظهار وحدة الحديث يكون من باب تعارض نقله عليه السلام لنقلهما، ولازمه التساقط وعدم ثبوت حجّة السند، هذا كلّ من جهة سنده.

وأما دلّالته، فلا يبعد أن يقال: إنَّ ذكر عبارة «ولا تحمل مثلها» أو «ولا تلد مثلها» بعد ما ذكر «أنَّ الصبية لم تبلغ وأنَّ المرأة قد يئست من المحيض وارتفع حيضها» ظاهر عرفاً في أنَّ تمام السرِّ والملاك في الحكم بنفي العدة إنّما هو أنَّ مثلها لا تحمل ولا تلد، وأنَّ ملاك الحكم بانتقاء العدة في الموردين والموضوع الأصل فيهما واحد، هو أنّها لا تحمل ولا تلد مثلها، فالصبية أو اليائسة بما أنّها لا تلد ولا تحمل ليس عليهما عدة، فكأنه عليه السلام قال التي لا تحمل مثلها ولا تلد مثلها فلا عدة عليها، وحينئذٍ يعمّ الحكم لما نحن فيه، أعني المرأة التي قلعت وأخرجت رحمها.

٣ - ومنها ما عن التهذيب عن جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام: «في الرجل يطلق الصبية التي لم تبلغ ولا تحمل مثلها فقال: ليس عليها عدة وإن دخل بها» ^(٤٣).

وفي سند الحديث - مضافاً إلى الإرسال المذكور - عليّ بن حديد الذي نقل عن الشيخ عليه السلام تضعيفه في التهذيبين ^(٤٤)، نعم هي في الدلالة مثل المرسل السابق، بل يحتمل قوياً أن يكون تقطيعاً منه، والله العالم.

وقد يعدّ من معارضات هذه الطائفة صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام أنّه قال: «في التي تحيض في كلّ ثلاثة أشهر مرّة أو في ستّة أو في سبعة أشهر، والمستحاضة التي لم تبلغ الحيض، والتي تحيض مرّة ويرتفع مرّة، والتي لا تطمع في الولد، والتي قد ارتفع حيضها وزعمت أنّها لم تياس، والتي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم، فذكر أنّ عدّة هؤلاء كلّهن ثلاثة أشهر»^(٤٥) حيث ذكر في من عدّتها ثلاثة أشهر «التي لا تطمع في الولد» وهي عبارة أخرى عن التي لا تحبل ولا تلد، فيكون معارضاً لما سبق.

لكنّه لا يبعد أن يقال: إنّ ظاهر سياق الحديث أنّه بصدد عدّ طوائف من النساء خرجت عن المعهود من النساء وكانت على خلاف المتعارف، وعليه فالمراد بالمرأة «التي لا تطمع في الولد» - بقرينة أنّ إطلاقها يشمل ما إذا كانت مستقيمة الحيض وقتاً وعدداً - خصوص المرأة التي تكون عقيمة لم تحبل طول الزمان مع أنّ لها زوجاً لا علة به وكان عدم حملها مستنداً إلى عارض شخصي غير معلوم، ولا تعمّ من كان لعدم حملها سبب معلوم لا تحبل مثلها، ولو سلّم لها إطلاق لما كان شكّ في تخصيصه بما ذكرنا بقرينة ما سبق من الأخبار. هذا تمام الكلام عن الطائفة الأولى.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنّ من لا تحيض مثلها لا عدّة عليها.

١ - منها صحيحة حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألت عن التي قد يؤسّت من المحيض والتي لا تحيض مثلها قال: ليس عليها عدّة»^(٤٦).

بيان الاستدلال بها:

إنّ تمام موضوع السؤال هو عنوان «التي لا تحيض مثلها»، وهي شاملة لمن قلعت واخرجت رحمها، فإنّ الرحم مبدأ دم الحيض، فالمرأة التي أخرجت رحمها لا تحيض مثلها، فلا محالة يحكم عليها بأنّها لا عدّة عليها.

فإن قلت: إن هذا العنوان المطلق قد وقع في كلام السائل، وحيث إن قلع الرحم وإخراجها أمر حادث اقتضته التطورات العلمية الحديثة، فلا محالة كان مصداقه في ذلك الزمان منحصراً في الصغيرة التي لم تبلغ سنّ الحيض، ولذا كان ذكره في لسان السائل منصرفاً إلى خصوص الصغيرة، فلا ينعقد له في كلام السائل إطلاق عامّ لما نحن فيه، والإمام عليه السلام جعل ما ذكره السائل موضوعاً لحكمه، فيختص الحكم المذكور في كلامه عليه السلام أيضاً بخصوص الصغيرة.

قلت: هذا غاية تقريب نفي الشمول، إلا أنه مع ذلك كله أيضاً يمكن أن يقال: إن التعرّض لانتفاء الحيض عن المطلقة في كلام السائل يعطي أن في ذهنه ارتباطاً بين التحيض والاعتداد.

ولعله نشأ ممّا سمعه عنهم عليهم السلام من قولهم: «العدة من الماء»^(٤٧) وقولهم «أما عدة المطلقة ثلاثة قروء فلاستبراء الرحم من الولد»^(٤٨). فارتكز في ذهن هذا الفقيه العظيم الذي أجمعت العصابة على تصحيح ما صحّ عنه أن الاعتداد إنما هو لمكان الاطمئنان من عدم الحمل، فإذا كانت المرأة لا تحيض فهذا الاطمئنان حاصل بنفسه، فلا حاجة إلى الاعتداد، فلأجل هذا الارتكاز قام بصدد السؤال ليطمئن قلبه بما ارتكز عليه ذهنه.

وعليه، فتمام الموضوع عنده هي التي لا تحيض مثلاً، وخصوصية عدم بلوغ سنّ الحيض أو الخروج عنه لا أثر لها عنده، فإذا أُجيب بقوله عليه السلام: «ليس عليها عدة» فهم أن تمام الموضوع لعدم الاعتداد هو ما ارتكز عليه ذهنه، فإذا حدث له مصداق آخر بمقتضى التقدّم العلمي الحديث لما كان رغبة في حكمه أيضاً بحكم ذلك المصدقين الطبيعيين.

٢ - ومنها معتبرة عبدالرحمان بن الحجاج قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «ثلاث

يتزوجن على كل حال ، التي لم تحض ومثلها لا تحيض ، قال : قلت : وما حدّها ؟ قال : إذا أتى لها أقلّ من تسع سنين ، والتي لم يدخل بها ، والتي قديست من المحيض ومثلها لا تحيض ، قلت : وما حدّها ؟ قال : إذا كان لها خمسون سنة « (٤٩) » .

وبيان الاستدلال به أنّ العناوين الثلاثة ، ولا سيّما بعد التفسير المذكور فيه وإن لم يعمّ شيء منها ما هو محل الكلام ، إلّا أنّه مع ذلك فليس ببيعيد دعوى أنّ المفهوم منها أنّ من لا تحيض مثلها فليس عليها عدّة ، والعنوانان المذكوران فيه مصداق لهذا الكلّي ، ولا خصوصية لعدم بلوغ سنّ المحيض ، ولا للخروج عنه ، بل تمام الموضوع لنفي الاعتداد هو أن تكون ممّن لا تحيض مثلها ، وهو عامّ لمحلّ الكلام .

وبعبارة أخرى : إنّ تعليق الحكم على عنوان « التي لا تحيض ومثلها لا تحيض » شاهد على أنّ تمام الملاك والعلة لانتفاء العدّة إنّما هو كونها لا تحيض ومثلها لا تحيض ، لا أنّ ملاك الحكم هو السنّ الخاص ، وإلّا كان المناسب أن يقول « التي لم تبلغ التسع ، والتي جاوزت الخمسين » فالعدول إلى ما في الحديث ، ولا سيّما تكرار جملة « ومثلها لا تحيض » فيه شهادة واضحة على ما ذكرنا .

٣ - ومنه تعرف إمكان الاستدلال بصحيفة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في الصبية التي لا تحيض مثلها والتي قد يثست من المحيض قال : « ليس عليهما عدّة وإن دخل بهما » (٥٠) .

وتعيرنا بالصحيحة بناء على نسخة التهذيبين ، وإلّا فنسخة الكافي مكان « زرارة » « من رواه » ، فتكون مرسلة أرسلها حماد بن عثمان أحد أصحاب الإجماع ، لكنّه لا يضرّ بصحة سند ما في التهذيب والاستبصار بعد احتمال أن يكون حمّاد رواها بوجهين ، نعم لو اطمأننا أنّ الحديث واحد وإنّما

جاء الاختلاف لتشابه صورة « عن زرارة » و« عمّن رواه » في الكتابة لما كان يثبت لها سند يحكم عليه بالصحة، وكانت النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين كما لا يخفى، وبعد ذلك كلّه فالأمر سهل.

فالحاصل: أنّ المستفاد من هذه الطائفة من الأخبار أنّ من لا تحيض مثلها من المطلقات فليس عليها عدة، وهذا العنوان له مصاديق ثلاثة: اثنان منها طبيعيان هما: من لم تبلغ سنّ المحيض ومن خرجت عن سنّه، والثالث اقتضاه التقدّم العلمي الحديث، وهي من قلع وأخرج رحمها، وحيث إنّ تمام الموضوع هي من لا تحيض مثلها وهي صادقة ومتحققة في جميع المصاديق، فيتبعها الحكم، أعني عدم الاعتداد، هذا.

مادّل على وجوب العدة على من لا تحيض:

إلاّ أنّ هنا عدد من الأخبار ربّما تدلّ على ثبوت العدة على المطلقة التي لا تحيض ثلاثة أشهر، وهذه الأخبار على لسانين:

أحدهما: ما يكون بلسان « التي لا تحيض مثلها » وهو خبر محمد بن حكيم قال: « سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: المرأة التي لا تحيض مثلها ولم تحض كم تعتد؟ قال: ثلاثة أشهر، قلت: فإنّها ارتابت قال: تعتد آخر الأجلين؛ تعتد تسعة أشهر، قلت: فإنّها ارتابت، قال: ليس عليها ارتياب؛ لأنّ الله عزّ وجلّ جعل للحبل وقتاً فليس بعده ارتياب » (٥١).

فموضوع سؤاله هو « المرأة التي لم تحض ولا تحيض مثلها » وهو عين موضوع أخبار الطائفة الثانية، وقد حكم عليه السلام عليها بالاعتداد ثلاثة أشهر، وهو مناقض لما تضمنته أخبار هذه الطائفة، كما لا يخفى.

ثانيهما: ما أسند فيه عدم التحيض إلى نفس المرأة من دون إسناد له إلى مثلها، وهي أخبار متعدّدة:

١ - منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «عدة المرأة التي لا تحيض، والمستحاضة التي لا تطهر ثلاثة أشهر، وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلاثة قروء... الحديث» (٥٢).

٢ - ومنها صحيحته أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «عدة المرأة التي لا تحيض، والمستحاضة التي لا تطهر، والجارية قد يئست ولم تدرك الحيض ثلاثة أشهر، والتي يستقيم حيضها ثلاث حيض، متى ما حاضتها فقد حلت للأزواج» (٥٣) وهذه العبارة لفظ التهذيب، ورواه الصدوق في الفقيه بحذف «ولم تدرك الحيض» عن وسطه وحذف «متى ما حاضتها الخ» عن آخره (٥٤).

٣ - ومنها صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في الجارية التي لم تدرك الحيض، قال: «يطلقها زوجها بالشهور، قيل: فإن طلقها تطليقة ثم مضى شهر ثم حاضت في الشهر الثاني قال - الحديث» (٥٥).

٤ - ومنها خبر أبي بصير قال: «عدة التي لم تبلغ الحيض ثلاثة أشهر، والتي قد قعدت من المحيض ثلاثة أشهر» (٥٦).

٥ - ومنها معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «عدة التي لم تحض والمستحاضة التي لا تطهر ثلاثة أشهر، وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلاثة قروء، والقرء جمع الدم بين الحيضتين» (٥٧).

فهذه الأخبار قد حكمت على «التي لم تحض ولا تحيض مثلها» أو «التي لا تحيض» أو «التي لم تدرك الحيض» ونحوها بالاعتداد ثلاثة أشهر، وهو مناف - بنفس العنوان في الأول وبإطلاقه في غيره - لما حكمت عليه أخبار الطائفة الثانية من عدم الاعتداد.

مناقشة هذه الأدلة:

والحق أن عن معارضة هذه الأخبار جوابين: أحدهما عام لجميعها

والثاني خاصّ بكلّ منها.

أمّا الجواب العام عن جميع هذه الأخبار المعارضة، فهو أنّها من أخبار قول السيدين، وقد عرفت أنّ بحثنا هذا متفرّع على قول المشهور من عدم اعتداد اليائسة والصغيرة، أعني أنّ بحثنا مفروض بعد رفع اليد عن مثل هذه الأخبار بما هو مقرّر في ذاك البحث.

وأما الجواب الخاصّ عن كل منها، فما عدا خبر محمّد بن حكيم مطلق شامل لمن لا تحيض مثلها ولغيرها، وأخبار الطائفة الثانية خاصّة بمن لا تحيض مثلها حاكمة بأن لا عدّة عليها، فتكون قرينة على تقييد هذه الأخبار بغيرها، ممّن كان عدم حيضها لعوارض شخصيّة بعد وقوعها في سنّ من تحيض.

وقد صرح به شيخ الطائفة في التهذيب والاستبصار فإنّه عليه السلام في التهذيب - بعد أن استدللّ لعدم وجوب الاعتداد على المطلقة الصغيرة والأيسة بجمله من الأخبار - قد ذكر معارضاً لها خبر أبي بصير وصحيح الحلبي، ثم قال: «فلا تنافي بين هذين الخبرين وبين ما قدّمناه؛ لأنّا نحملهما على المسترابة التي مثلها تحيض، وليس فيهما أنّ مثلها لا تحيض، فإذا كان كذلك حملناهما على ما يوافق الأخبار المتقدمة، ولا تضادّ، والذي يدلّ على صحّة ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللّٰٓئِي يَنْسُنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِّنْ نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللّٰٓئِي لَمْ يَحِضْنَ﴾^(٥٨) فشرط في وجوب العدّة عليها الريبة، وذلك دالّ على ما قدّمناه»^(٥٩). ونحوه أفاد في الاستبصار في باب عدم العدّة على الصغيرة واليائسة فراجع^(٦٠).

وأما خبر محمّد بن حكيم، فمتمته المنقول في الكتب هو ما مرّ إلّا أنّه لا يخلو عن اضطراب؛ فإنّ «المرأة التي لم تحض ومثلها لا تحيض» هي الصغيرة التي لم تبلغ سنّ الحيض، ولا مجال في مثلها لارتياب الحمل المذكور في الخبر، ولذلك فيحتمل فيه. تحريف من النسخ أو وهم من الراوي.

بل الرجوع فيه إلى سياق عبارة التهذيب يعطي أنه قد وقع فيه زيادة لفظة « لا » من النسّاخ وأنّ الصحيح « المرأة التي تحيض مثلها ولم تحض كم تعتدّ » فيكون موضوع سؤاله قسماً من المسترابة .

وذلك إنّ الشيخ رحمه الله - بعد دفع المنافاة بين خبر أبي بصير وصحيح الحلبي وبين سائر الأخبار بما مرّ آنفاً وحملهما على المسترابة - قال :

« والذي يزيد ما قدّمناه بياناً - من أنّ عدّة المسترابة ثلاثة أشهر - ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى فذكر صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري ثمّ صحيحة زرارة ثمّ خبر محمد بن حكيم هذا » (٦١) .

فقد ذكر هو رحمه الله خبر محمد بن حكيم بياناً ودليلاً على أنّ عدّة المسترابة ثلاثة أشهر، ومن المعلوم أنّ خبر ابن حكيم إنّما يكون بياناً لعدّة المسترابة إذا كان موضوعه « المرأة التي تحيض مثلها ولم تحض هي » وإلا فالمرأة التي لم تحض ولا تحيض مثلها ليست بمسترابة، بل هي صغيرة محكومة بأن لا عدّة عليها. وبالجمله، فسياق العبارة قرينة واضحة على زيادة لفظة « لا » .

ومما يؤيده أيضاً أنّ ثقة الإسلام الكليني قد أخرج حديث محمد بن حكيم في الكافي بإسناد آخر في باب المسترابة بالحمل عن أبي الحسن عليه السلام قال : « قلت له : المرأة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها، كم عدتها ؟ قال : ثلاثة أشهر، قلت : فإنّها ادّعت الحبل بعد ثلاثة أشهر، قال : عدتها تسعة أشهر، قلت : فإنّها ادّعت الحبل بعد تسعة أشهر، قال : إنّما الحبل تسعة أشهر... الحديث » (٦٢) فإنّ المظنون وحدة الحديثين، والاختلاف إنّما جاء من قبل النقل بالمعنى .

وقد سبقنا - في استظهار زيادة لفظة « لا » والتأييد بنقل الكافي - المحدث الباقر المجلسي في شرحه ملاذ الأخيار، فإنّه قال هنا ما لفظه قوله :

« التي لا تحيض مثلها » الظاهر أَنَّ كلمة « لا » زيدت من النسّاخ، وفي الكافي عن مَحَد بن حكيم بسند آخر: « التي تحيض مثلها » (٦٣).

واحتملها أيضاً المحدث الكاشاني رحمته الله في الوافي، فإنه رحمته الله بعد نقل كلام آخر للشيخ في أَنَّ مقتضى الجمع بين الأخبار أَنَّ لا عدة على اليائسة والصغيرة، وذكر أَنَّهُ منافٍ لخبر مَحَد بن الحكيم - قال: « إِلَّا أَن يُقال: إِنَّ لفظة « لا » في « لا تحيض مثلها » من زيادة النسّاخ » (٦٤).

وكيف كان، فأخبار الطائفة الثانية أيضاً تامّة الدلالة على أَنَّ من قلعت رحمها لا عدة عليها، والله العالم.

الطائفة الثالثة: ما وردت في بيان العلة لاعتداد المطلقة:

١ - وهي خبر مَحَد بن سليمان عن أبي جعفر الثاني رحمته الله قال: « قلت له: جعلت فداك، كيف صارت عدة المطلقة ثلاث حيض أو ثلاثة أشهر، وصارت عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً؟ فقال: أما عدة المطلقة ثلاثة قروء، فلاستبراء الرحم من الولد، وأما عدة المتوفى عنها زوجها فإنَّ الله تعالى شرط للنساء شرطاً وشرط عليهنَّ شرطاً.. الحديث » (٦٥). وحاصل ما ذكره في عدة الوفاة أَنَّ الأربعة أشهر وعشراً إِنَّمَا هي غاية صبر المرأة في ترك الجماع.

ورواه البرقي - في كتاب العلل من محاسنه - عن أبيه عن مَحَد بن سليمان الديلمي عن أبي خالد الهيثم الفارسي (٦٦) نحوه عن أبي الحسن الثاني.

كما رواه الصدوق في علل الشرائع - في باب العلة التي من أجلها صار عدة المطلقة ثلاثة أشهر أو ثلاث حيض وعدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيّام - بإسناده عن البرقي عن مَحَد بن سليمان الديلمي عن أبي الهيثم (٦٧) نحوه.

وفي سند الرواية ضعف؛ لوقوع الحسين بن سيف ومَحَد بن سليمان

في إسناد الكافي، ومحمد بن سليمان الديلمي وأبي خالد الهيثم الفارسي وأبي الهيثم في إسناد المحاسن والعلل، وهم بين مجهول ومشترك.

وبيان الاستدلال بها إنَّ ظاهرها أنَّ علةَ الحكم على المطلقة بالاعتداد هي استبراء رحمها من الولد، وحيث إنَّه قطعي في المقلوعة الرحم؛ لأنَّها لا رحم لها لكي يحتمل فيها ولد تقوم بصدد الاطمئنان بخلوها عنه بالاعتداد، فعليه فلا مجال لوجوب الاعتداد عليها.

ويمكن أن يقال: إنَّها في مقام بيان الفرق بينهما في مقدار العدة، لا في مقام ذكر سرِّ أصل الاعتداد، ولذلك فيحتمل فيها أنَّه عليه السلام اقتصر في مقام بيان الفرق بما يختص بالمصاديق الشائعة؛ ولهذا قال: «أما عدة المطلقة ثلاثة قروء» وهو خاص بمن تحيض من النساء.

٢ - ومن أخبار هذه الطائفة خبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال: سألت عن امرأة نعي إليها زوجها فاعتدت فتزوجت، فجاء زوجها الأول ففارقها وفارقها الآخر، كم تعتد للناس؟ قال: «بثلاثة قروء، وإنَّما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء، تحلها للناس كلهم» قال زرارة: وذلك إنَّ أناساً قالوا: تعتد عدتين لكل واحد عدة، فأبى ذلك أبو جعفر عليه السلام وقال: «تعتد ثلاثة قروء فتحل للرجال» ^(٦٨).

وهي في الدلالة قريبة من سابقتها، فإنَّ مفارقة الزوج الأول لها إنَّما تكون بالطلاق، فهي تعتد عدة الطلاق، وقد علل الاكتفاء بثلاثة قروء بأنَّه يستبرأ بها رحمها، فتدلَّ على أنَّ سرَّ اعتداد ثلاثة قروء في المطلقة إنَّما هو استبراء رحمها، فإذا كان هذا الاستبراء من الولد حاصلاً قطعاً من أول الأمر، فليس لوجوب الاعتداد عليها وجه، فلا عدة على من أخرجت رحمها.

إلا أنَّ الحقَّ أنَّه لا دلالة فيه على أنَّ الاستبراء المذكور علة للاعتداد من الطلاق، فلعله علة الاكتفاء بثلاثة قروء بالنسبة إلى زوجها الثاني. مضافاً إلى أنَّ في السند موسى بن بكر الذي لم تثبت وثاقته.

وربما يؤيد هذه الطائفة خبر إسحاق بن جرير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : الرجل يفجر بالمرأة ثم يبدو له في تزويجها هل يحل له ذلك ؟ قال : « نعم ، إذا هو اجتنبها حتى تنقضي عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله أن يتزوجها ، وإنما يجوز له تزويجها بعد أن يقف على توبتها » ^(٦٩) فإنه يدل على حصول استبراء الرحم بالاعتدال .

لكنه لا دلالة فيه على أن الاستبراء هو تمام العلة في عدة المطلقة ، فإن الخبر وارد في الاعتدال من الزنا ، ولعل سره غير سر اعتدال المطلقة ، كما اختلف السر في عدة الوفاة والطلاق على ما مر . نعم ، فيه تأييد له للظن بأنه هو السر في عدة المطلقة أيضاً .

ومثل هذا الخبر رواية تحف العقول أيضاً ^(٧٠) فراجع .

لكنه يعارض هذه الطائفة صحيحة أبي عبيدة الحذاء ، قال : « سئل أبو جعفر عليه السلام عن خصي تزوج امرأة وفرض لها صداقاً وهي تعلم أنه خصي ، فقال : جائز . فقيل : فإنه مكث معها ما شاء الله ثم طلقها هل عليها عدة ؟ قال : نعم ، أليس قد لذّ منها ولذت ... الحديث » ^(٧١) .

فقد جعل مجرد التذاذ الخصي منها سبباً لوجوب العدة عليها ، مع أن الخصي لا مني له يوجب حملها ، فلا يكون سر العدة استعمال فراغ الرحم من الحمل ، وبعبارة أخرى : إن البيضتين هما مبدأ خلق المنى ، والخصاء هو سلّ البيضتين ونزعهما ، فالخصي لا مني له لكي يحصل منه نطفة في رحم زوجته ، فاليقين حاصل من أول الأمر بفراغ رحمها من الماء أو الولد ، فلو كان استبراء الرحم منه هي العلة لثبوت العدة عليها لكان اللازم عدم وجوبها فيها ، مع أن الصحيحة مصرحة بثبوت العدة ، وعللتها بقوله عليه السلام : « أليس قد لذّ منها ولذت » .

قال في الجواهر - بعد قول المحقق : « لا عدة على من لم يدخل بها »

شرحاً لمفهومه مازجاً بالمتن - ما لفظه :

« ولا خلاف في أَنَّ كلاً من الدخول والمسّ يتحقّق بإيلاج الحشفة وإن لم ينزل، بل وإن كان مقطوع الانتئين - فضلاً عن معيهما - الذي من المعلوم عادة عدم الإنزال منه وعدم الحمل؛ لما عرفت من تحقّق الدخول بالوطء منه لغة وعرفاً، وهو عنوان الحكم نصّاً وفتوى بل الإجماع بقسميه عليه، ضرورة كونه المراد من التقاء الختائين الذي رتبّ عليه الغسل والعدة في المستفيض من النصوص أو المتواتر، وحكمة كون العدة لبراءة الرحم لا تنافي ترتيب الشارع الحكم على معلومة البراءة، كما في غيرها من الحكم» (٧٢).

إلا أَنَّ الصحيحة الثانية غير معمول بها، قال في الرياض بعد ذكرها: «لكنّها - مع مخالفتها إطلاق النصوص المتقدّمة القائلة إنّ بالدخول يجب المهر والغسل والعدة - مطرحة عند الأصحاب» (٧٣).

ثمّ إنّ صحيحة الحذاء وإن كانت معارضة في موردها بصحيفة البزنطي، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن خصي تزوج امرأة على ألف درهم ثمّ طلقها بعد ما دخل بها. قال: لها الألف التي أخذت منه، ولا عدة عليها» (٧٤).

وبالجملة، فصحيحة الحذاء قرينة حمل أخبار الطائفة الثالثة على أنّها في مقام بيان الحكمة التي لا يدور الحكم مدارها، ومعها لا مجال للاستدلال بتلك الطائفة من الأخبار على نفي العدة عن محلّ الكلام، مضافاً إلى ما مرّت إليه الإشارة من أنّ هذه الطائفة من الأخبار ليست بمعتبرة السند، هذا.

وبعد هذا كلّه، فالطائفتان الأولى والثانية كافيتان لإثبات حكم موضوع البحث، وهو عدم وجوب الاعتداد على من قلعت وأخرجت رحمها من النساء كما كان الأمر كذلك في الصغيرة التي لم تبلغ سنّ المحيض والكبيرة التي جازت سنّه، والله العالم.

الهوامش :

- (١) الطلاق : ٤ .
- (٢) الانتصار: ١٤٥ في مسائل العدة .
- (٣) الطلاق : ٤ .
- (٤) غنية النزوع (ضمن الجوامع الفقهية) : ٥٥٤ .
- (٥) المقنعة: ٥٣٢ ، الباب ٢٣ من كتاب النكاح والطلاق ، الطبعة الحديثة المحققة .
- (٦) المقنع : ١٥٥ ، باب الطلاق .
- (٧) السرائر ٢ : ٧٣٢ - ٧٣٤ .
- (٨) النهاية : ٥٣٢ .
- (٩) النهاية : ٥٣٥ .
- (١٠) المبسوط : ٥ : ٢٣٤ .
- (١١) المبسوط : ٥ : ٢٣٩ .
- (١٢) الطلاق : ٤ .
- (١٣) الخلاف ٣ : ٥٠ كتاب العدة ، المسألة ١ .
- (١٤) المهدب ٢ : ٢٨٦ .
- (١٥) المهدب ٢ : ٢٨٦ .
- (١٦) المراسم العلوية : ١٦٧ .
- (١٧) الوسيلة : ٣٢٥ - ٣٢٦ ، في بيان العدة .
- (١٨) الكافي : ٣١٢ ، فصل في العدة وأحكامها .
- (١٩) شرائع الإسلام ٣ : ٣٥ .
- (٢٠) المختصر النافع: ٢٢٤ ، كتاب الطلاق .
- (٢١) كشف الرموز ٢ : ٢٢٥ .
- (٢٢) قواعد الأحكام ٢ : ٦٨ .
- (٢٣) الوسائل ٢٢ : ١٨٢ ، باب ٣ من أبواب العدد ، ح ٢ .
- (٢٤) إيضاح الفوائد ٣ : ٣٣٧ - ٣٣٨ .
- (٢٥) المهدب البارع ٣ : ٤٨٨ .
- (٢٦) الإرشاد ٢ : ٤٧ ، ولم يشرح المحقق الأردبيلي كتاب الطلاق من الإرشاد ، وكذا نهاية

المرام - للسيد صاحب المدارك - لم تتعرض ذيل عبارة المختصر لما يستفاد منه هنا
فراجع ، ٢ : ٨٨ - ٩١ .

- (٢٧) المسالك ٢ : ٣٧ .
- (٢٨) الرياض ٢ : ١٨٥ .
- (٢٩) الطلاق : ١ .
- (٣٠) الطلاق : ٤ .
- (٣١) البقرة : ٢٢٨ .
- (٣٢) الوسائل ٢٢ : ١٩٨ ، باب ١٢ من أبواب العدد ، ح ٣ ونحوه في ح ١ و ٢ .
- (٣٣) الوسائل ٢٢ : ١٩٨ ، باب ١٢ من أبواب العدد ، ح ١ .
- (٣٤) الوسائل ٢٢ : ١٩٨ ، باب ١٢ من الطلاق ، ح ٢ .
- (٣٥) الوسائل ٢٢ : ١٨٢ ، باب ٣ من أبواب العدد ، ح ٢ ؛ وباب ٣٣ من أقسام الطلاق ، ح ١ .
- (٣٦) رجال الكشي : ٤٤٩ ، الرقم ٨٤٤ (طبعة - جامعة مشهد) .
- (٣٧) معجم رجال الحديث ١ : ٦٣ .
- (٣٨) الوسائل ٢٢ : ١٧٨ ، باب ٢ من أبواب العدد ، ح ٣ .
- (٣٩) الكافي ٦ : ٨٤ ، باب طلاق التي لم تبلغ ، ح ١ .
- (٤٠) السرائر ٣ : ٥٦٧ .
- (٤١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٥١٢ - ٥١٣ ، باب طلاق التي لم تبلغ المحيض ...
- (٤٢) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٥١٢ - ٥١٣ ، باب طلاق التي لم تبلغ المحيض ...
- (٤٣) الوسائل ٢٢ : ١٧٨ ، باب ٢ من أبواب العدد ، ح ٢ .
- (٤٤) ففي الاستبصار ٣ : ٩٥ في باب النهي عن بيع الذهب بالفضة نسيئة ، ذيل الحديث ٩ - بعد ردّ تضعيف عمّار الساباطي بأنّه وإن كان فطحياً إلاّ أنّه ثقة في النقل لا يطعن عليه قال : «وأما خبر زرارة فالطريق إليه علي بن حديد وهو ضعيف جداً لا يعول على ما ينفرد بنقله» .
- وفي التهذيب ٧ : ١٠١ ، ذيل الحديث ٤١ من باب بيع الواحد بالاثنتين وأكثر - مثله بعينه إلاّ أنّه قال : «وهو مضعف جداً» الخ .
- (٤٥) الوسائل ٢٢ : ١٨٣ ، باب ٤ من أبواب العدد ، ح ١ .
- (٤٦) الوسائل ٢٢ : ١٧٧ ، باب ٢ من أبواب العدد ، ح ١ .
- (٤٧) الوسائل ٢٢ : ٢٥٤ ، باب ٣٨ من أبواب العدد ، ح ٢ .
- (٤٨) الوسائل ٢٢ : ٢٣٦ ، باب ٣٠ من أبواب العدد ، ح ٢ .

- (٤٩) الوسائل ٢٢ : ١٧٩ ، باب ٢ من أبواب العدد ، ح ٤ .
- (٥٠) الوسائل ٢٢ : ١٨٢ ، باب ٣ من أبواب العدد ، ح ٣ .
- (٥١) الوسائل ٢٢ : ١٨٩ ، باب ٤ من أبواب العدد ، ح ١٨ .
- (٥٢) الوسائل ٢٢ : ١٨٦ ، باب ٤ من أبواب العدد ، ح ٧ .
- (٥٣) الوسائل ٢٢ : ١٨٠ ، باب ٢ من أبواب العدد ، ح ٨ ، وانظر ح ٦ .
- (٥٤) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٥١٢ ، باب طلاق التي لم تبلغ الميحص ، ح ٤٧٩٨ .
- (٥٥) الوسائل ٢٢ : ١٨ ، باب ٢ من أبواب الطلاق ، ح ٧ .
- (٥٦) الوسائل ٢٢ : ١٧٩ ، باب ٢ من أبواب العدد ، ح ٦ .
- (٥٧) الوسائل ٢٢ : ١٨٧ ، باب ٤ من أبواب العدد ، ح ٩ .
- (٥٨) الطلاق : ٤ .
- (٥٩) التهذيب ٨ : ٦٨ ، باب ٣ من الطلاق ، ذيل الحديث ١٤٣ .
- (٦٠) الاستبصار ٣ : ٣٣٨ .
- (٦١) التهذيب ٨ : ٦٨-٦٩ ، باب ٣ من الطلاق ، ذيل الحديث ١٤٣ .
- (٦٢) الكافي ٦ : ١٠١ ، باب المستترابة بالحبل ، ح ٢ .
- (٦٣) ملاذ الأخيار ١٣ : ١٣٩ .
- (٦٤) الوافي ٢٣ : ١١٧٥ ، ذيل الحديث ٢٢٩٨٧-١٢ .
- (٦٥) الوسائل ٢٢ : ٢٣٥ ، باب ٣٠ من الطلاق ، ح ٢ .
- (٦٦) المحاسن ٢ : ١٢ ، حديث ١٠٨٢ .
- (٦٧) علل الشرائع ٥٠٧-٥٠٨ ، طبعة النجف .
- (٦٨) الوافي ١٢ : ١٧٩ ، باب المطلقة التي لم تبلغ الميحص والتي يثبت منه ، من أبواب عدد النساء ، طبعة قديمة . الوسائل ٢٢ : ٢٥٤ ، باب ٣٨ من أبواب العدد ، ح ١ .
- (٦٩) الوسائل ٢٢ : ٢٦٥ ، باب ٤٤ من أبواب العدد ، ح ١ .
- (٧٠) الوسائل ٢٢ : ٢٦٥ ، باب ٤٤ من أبواب العدد ، ح ٢ .
- (٧١) الوسائل ٢٢ : ٢٥٥ ، عن الكافي ، باب ٣٩ من أبواب العدد ، ح ١ . وأخرج نحوه عن الفقيه في باب ١٣ من أبواب العيوب ، ح ٤ .
- (٧٢) الجواهر ٣٢ : ٢١٢ .
- (٧٣) الرياض ٢ : ١٨٣ .
- (٧٤) الوسائل ٢١ : ٣٠٣ ، باب ٤٤ من الطلاق ، ح ١ .

الاموال الشرعية في الحكومة الإسلامية

واضح لدى الجميع أنَّ الحوار له بالغ الأثر في تكامل كثير من الأفكار وتطوير النظريات العلمية.. وتعدّ ظاهرة الحوار العلمي -سواء كان بصورته المصغرة المقتصرة على عدة نفر أو بصورته الأوسع عبر المؤتمرات التخصصية - ظاهرة حضارية وسنة حسنة تحمل بين طياتها بشائر الموفقية وإرهاصات التحولات المنتظرة..

من أجل ذلك كان فتح هذه النافذة للحوار.. وقد أعدّ هذا الحوار مجلة فقه أهل البيت عليه السلام - القسم الفارسي.

بسم الله الرحمن الرحيم

يعتبر الحكم الإسلامي من العناصر المؤثرة وجوداً وعدمياً في تكييف كثير من الأحكام الإسلامية، فإنّ غياب الحكومة الإسلامية لسنين طوال، وضباب النظرة الفردية قلّلا من نضارة فقه أهل البيت عليه السلام ورونقه الجميل .

إنّ النظر إلى الأحكام الفقهية ونحوها من الممارسات الاستنباطية والاجتهادية من خلال البُعد الواحد لا من خلال النظرية العامة يقف سداً منيعاً بوجه حاكمية الفقه في المجتمع، وإقامة الكيان الاجتماعي وفق الموازين

الشرعية والقيم الدينية .

فإنَّ الحوزات العلمية ومن أجل حفظ النظام الإسلامي وإحياء الأبعاد الاجتماعية والحكومية فيه لا بدَّ وأنَّ تعيد بحث الموضوعات والآراء الفقهية في استنباط وتبيين تلك الأحكام المتعلقة بأمر الحكومة، التي كانت تعيش حالة إهمال واضمحلال، مع الأخذ بنظر الاعتبار حاجات النظام الإسلامي ومتطلبات العصر .

وندوة مجلَّة فقه أهل البيت - الفصلية - ملتقى على طريق الحوار في الأحكام الفقهية انطلاقاً من هذه الزاوية .

وقد وقع الخمس - الذي تتبلور فلسفة تشريعه بحفظ الإسلام الأصيل، والسعي لنشر وتحكيم آراء أهل البيت (عليه السلام) في عصر الغيبة - موضعاً للآراء الكثيرة المختلفة وكان أحد البواعث لاختلاف الآراء في المسألة، هو غياب الحكومة الإسلامية. وقد برزت في هذا الإطار تساؤلات حول المبنى في التصرف بالخمس وكيفية المصرف ومن يكون إليه الأمر في ذلك .

ومرجع جميع هذه التساؤلات إلى أنَّ سهم الإمام (عليه السلام) هل هو ملك له أو هو لمنصب الإمامة ؟ وفي كلتا الصورتين فإنَّ باب البحث ينفتح لتعيين الوظيفة في حال قيام النظام الإسلامي ووجود الولي الفقيه، أو عدم قيامه .

نطرح في هذا « العدد » بعض هذه الأسئلة للحوار حول ذلك مستمدّين من آراء ثلاثة من الفقهاء ممَّن يتمتع ببصيرة وضلوع في فقه أهل البيت (عليه السلام) والاطلاع على متطلبات النظام الإسلامي، عسى أن نشهد روعة فقه أهل البيت (عليه السلام) مع ظهور الحكومة العالمية لمهدي آل محمد (عليه السلام) في سائر أرجاء العالم إن شاء الله .

فقه أهل البيت عليه السلام:

نشكر أصحاب السماحة على قبول دعوتنا وحضورهم هذه الندوة للبحث والحوار حول واحدة من المسائل الفقهية المهمة . أملين أن تنتفع الحوزات ببحوث هذا الحوار العلمي وأن يكون ذلك خطوة على طريق حل مشكلات الفقه . . . وكما تعلمون فإن الأموال الشرعية خاصة الخمس وفي عصر حاكمية الإسلام تُعدّ من المسائل الشرعية الهامة ومورد ابتلاء في المجتمع ، فهي جديرة بالبحث والتحقيق من زوايا عديدة . وعلى هذا ، فإننا وفي هذه الندوة نتعرّض لهذه المسألة ، ونبدأ بالسؤال الأول فيها عن بداية تشريع الخمس في موارده السبعة هل أنه على حد سواء فيها ؟ وببيان آخر : هل أن تشريع الموارد السبعة للخمس بأجمعها كان في زمن النبي الأكرم عليه السلام أو أن بعضها شرّع في زمانه عليه السلام وبعضها في زمن الأئمة عليهم السلام ؟ وإذا كان بعضها شرّع في زمن النبي عليه السلام وبعضها في زمن الأئمة عليهم السلام فما هو الأساس في ذلك ؟

آية الله اليزدي :

أشكر بدوري العاملين في مجلة فقه أهل البيت عليه السلام على إعداد هذا الحوار العلمي ، وأوافقكم على أن يبدأ البحث في موضوع الأموال الشرعية ، وخاصة الخمس ، سيما في هذا العصر حيث يُعدّ من البحوث الهامة والضرورية التي ينبغي أن يتناولها الفقهاء والمحقّقون بالبحث والتحقيق .

أمّا فيما يتعلّق بالإجابة عن سؤالكم فأقول : إن أصل تشريع الخمس كان في عهد شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام بناءً على ما ورد في بعض رواياتنا .

فقد روى السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام : « وأوّل من أخرج الخمس إبراهيم ^(١) . فكان ما كان يفعله عبدالمطلب من إخراج الخمس والتصّدق به كان اتّباعاً منه لملة إبراهيم عليه السلام .

عن علي بن الحسين بن فضال، عن أبيه عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام : قال: كان لعبدالمطلب خمس من السنن أجراها الله عز وجل في الإسلام... ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس» (٢).

كما أنه ورد في رواية أخرى حول السنن التي كان عبدالمطلب يدعو إليها في الجاهلية.

عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه، عن علي بن أبي طالب عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في وصية له: «يا علي! إن عبدالمطلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام... ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدّق به، فأنزل الله عز وجل ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ﴾» (٣).

وللعلامة المجلسي في ذيل هذه الرواية تعليق يؤيد كلامنا، قال رحمته الله: «لعله عليه السلام فعل هذه الأمور بإلهام من الله تعالى، أو كانت في ملة إبراهيم، فتركها قريش، فأجراها فيهم، فلما جاء الإسلام لم ينسخ هذه الأمور؛ لما سنّه عبدالمطلب» (٤).

وقد شرّع الخمس في الإسلام أيضاً باعتباره واجباً مالياً، وذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْنُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَاقُ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾» (٥).

وبالرغم من قول بعض - ومن خلال ملاحظة الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية الشريفة الواردة في الجهاد - إن المقصود من ﴿إِنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾ في الآية هو غنيمة الحرب وأن المراد بالخمسة المشرّع في الآية ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ ما يشمل خمس غنائم الحرب. إلا أنه لا يمكن المساعدة على هذه الدعوى، وذلك أن المعنى اللغوي للغنيمة يشمل كل ربح وفائدة، وقد ورد كثير من

النصوص عن أهل البيت عليه السلام في عدم اختصاص الخمس في الآية الكريمة بغنائم الحرب، فوسّع الأئمة عليهم السلام الحكم بالخمس على كل فائدة وربح، فقد جاء في موثقة سماعة أنه قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ فقال: في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير» (٦).

وفي حديث آخر: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾ قال هي والله الافادة يوماً بيوم» (٧).

وعلى هذا، فروايات أهل البيت عليهم السلام تصرّح بتعلّق الخمس بأرباح المكاسب، والمعادن، والكنز، والمال المختلط بالحرام، والجواهر المستخرجة بالغوص والأرض التي يشتريها الكافر الذمي من المسلم.

إذن: فالخمس قد شرّع على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والقدر المتيقن منه الخمس المتعلّق بغنيمة الحرب. ثم إنّ الأئمة عليهم السلام عمّموه إلى الموارد الأخرى استناداً للآية الكريمة.

فقه أهل البيت عليهم السلام:

الذي نستنتجه من كلام سماحة الشيخ اليزدي هو أنّ أصل تشريع الخمس كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد عيّن الأئمة عليهم السلام سائر الموارد الأخرى طبقاً لتفسير الآية الكريمة. إلّا أنّ البعض يرى عدم تشريع خمس أرباح المكاسب في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأنّ تشريع ذلك كان من قبل الأئمة عليهم السلام، ندعو سماحة السيّد الهاشمي بالتفضّل لإبداء رأيه في الموضوع.

آية الله السيّد الهاشمي:

أجل، ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ الخمس في أرباح المكاسب لم يكن مشرّعاً على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ الخمس كان متعلّقاً بخمسة أمور فقط. وقد استدّلوا لذلك بدليلين:

١ - إذا كان خمس أرباح المكاسب مشرعاً على عهد النبي ﷺ فلماذا لم يعمل به ؟ ذلك أن العادة جرت على أن ما كان يُشرع في عهده ﷺ يعمل به نفس النبي ﷺ وكذا الخلفاء من بعده في حين أنه لم يُذكر أصلاً أن النبي ﷺ أو الخلفاء من بعده كانوا قد أخذوا خمس الأرباح . مع أن الخمس في أرباح المكاسب يُزيد في قوة المجتمع أكثر من خمس غنائم الحرب .

٢ - إننا إذا تتبعنا النصوص الواردة في خمس أرباح المكاسب نجد التعرض لها في زمن الإمام موسى بن جعفر أو الإمام الصادق عليه السلام .

فاعتبروا هذان الشاهدان دليلاً على أن تشريع الخمس لم يكن في عهد النبي ﷺ ، ومن هنا فقد التزموا بكون الخمس فيها من الضرائب التي كان جعلها من قبل الأئمة عليهم السلام لا من قبل النبي ﷺ .

آية الله اليزدي :

هذا يعني أن الجعل كان جعلاً ولائياً لا جعلاً شرعياً ! في الوقت الذي نرى أن الأئمة عليهم السلام حينما عمّموه إلى أرباح المكاسب كان ذلك استناداً لآية الغنيمة ، معتبرين مفهوم الغنيمة قرينةً على هذا التعميم . وهذا بنفسه ظاهر في بيان الحكم الشرعي ، وليس هو جعلاً ولائياً يختص بزمان الجاعل والحاكم .

آية الله الهاشمي :

قد نجد قرينة في خمس أرباح المكاسب على أن الجعل فيها كان جعلاً ولائياً .

آية الله اليزدي :

إذا كان هذا الحكم مبيّناً في عهد أمير المؤمنين عليه السلام أمكن القول حينئذ بأن تشريع هذا الحكم كان تشريعاً ولائياً لما لأمر المؤمنين عليه السلام من منصب

الولاية والحكومة .

إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ بَيَانُ ذَلِكَ فِي زَمَنِ إِمَامٍ لَيْسَ لَهُ وَلايَةٌ ظَاهِرِيَّةٌ - كَالْإِمَامِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي كَانَ رَهْنُ السَّجْنِ وَلَمْ تَكُنِ الظُّرُوفُ آنَ ذَلِكَ مَوَاقِفَ الْأَعْمَالِ وَلايَتِهِ - كَانَ حَمْلُهُ حِينئِذٍ عَلَى الْوَلَايَةِ التَّشْرِيعِيَّةِ لَا عَلَى بَيَانِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي غَايَةِ الضَّعْفِ إِلَّا أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ : إِنَّ الْمَسْأَلَةَ مِنْ بَابِ أَنَّ بَعْضَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ جَمَدُ النَّبِيِّ ﷺ تَطْبِيقُهَا ، وَأَوَّلُ ذَلِكَ إِلَى الْأُئُمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِيُطَبِّقُوهَا فِي الظَّرْفِ الْمُنَاسِبِ لَا أَنَّ ذَلِكَ حُكْمًا وَلَاثِيًا ، فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُصْدَرَ إِمَامٌ كَالْإِمَامِ الْكَاسِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُكْمًا وَلَاثِيًا ، وَحَتَّى لَوْ كَانَ حُكْمًا وَلَاثِيًا لِبَعْضِ أَصْحَابِهِ فَإِنَّهُ يَكُونُ بِشَكْلِ سَرِيِّ . إِذَنْ فَكَيْفَ يُمْكِنُ الْمَوَافَقَةُ عَلَى أَنَّ الْإِمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ كَانَ قَدْ أُصْدِرَ حُكْمًا وَلَاثِيًا بِاعْتِبَارِهِ وَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ ؟

آية الله العظمى :

لَعَلَّهُ يُمْكِنُ اسْتِفَادَةُ أَنَّ تَشْرِيعَ الْخُمْسِ فِي أَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ مِنْ قَبْلِ الْأُئُمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ مَرَاعَاةَ لِحَالِ الشَّيْعَةِ حَيْثُ كَانُوا يَعِيشُونَ حَالَةَ إِهْمَالٍ مِنْ قِبَلِ الْحُكُومَاتِ الْمُسْتَبْدَةِ فَشَعَرَ الْأُئُمَّةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِضُرُورَةِ مَلَأِ هَذَا الْفَرَاغَ بِنَحْوِ مَا فَشَّرَعُوا مَسْأَلَةَ خُمْسِ أَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ .

آية الله العظمى :

كَيْفَ ! وَلَمْ يَكُنْ لِلْأُئُمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْوَلَايَةُ بِالْفِعْلِ بِحَيْثُ تَكُونُ مَنْشَأُ لِمِثْلِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ وَالتَّشْرِيعَاتِ .

آية الله العظمى :

يَدْعِي هَؤُلَاءِ : أَنَّ الْأُئُمَّةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا أَنَّهُمْ يَنْصِبُونَ الْقَضَاةَ ، مَعَ عَدَمِ تَمَتُّعِهِمْ بِالْوَلَايَةِ الظَّاهِرِيَّةِ ، فَكَذَلِكَ يَجْعَلُونَ خُمْسَ أَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ لِرَفْعِ الْعُزْزِ لِلشَّيْعَةِ .

آية الله اليزدي :

نعم، إلا أن نقول: إِنَّ للأئمة عليهم السلام حكومة داخل تلك الحكومات، يمارسون من خلالها بعض شؤون الحكم وبالقدر الممكن كنصب القاضي، أو ما يرتبط ببعض الأمور المالية، أو بإباحتهم بعض الموارد لشيعتهم.

إلا أنه هل يمكن لتلك الحكومة المحدودة والمستورة والتي كانت تعيش ضمن الحكومات الرسمية المقتدرة - أن تمارس تشريعات من هذا القبيل وتأخذ الخمس من أرباح المكاسب؟! هذا ما نراه بعيداً جداً.

آية الله العظمى :

الاحتمال الآخر هو أن نقول :

إِنَّ تشريع الخمس ومع قطع النظر عن دلالة الآية أو الروايات كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله في جميع موارده حتى أرباح المكاسب. إلا أن الخمس لما كان حقاً للإمرة، وأيضاً لما كان النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام على علم بانحراف مسألة الخمس عن مسارها الأصلي بحيث لا تبقى على ما هي عليه فلذا اكتفيا بطرح الخمس في صدر الإسلام بشكل محدود وبهذا القدر دون تعميمه وتوسيعه.

ولعلنا نجد الشواهد على هذا من زمن النبي صلى الله عليه وآله في ذهن بعض الشخصيات كابن عباس حيث جاء عنه: « في الرجل يستفيد المال بطريق الربح أو غيره. قال: يزكيه يوم يستفيد »، فإذا كان مراد ابن عباس من الزكاة هو الخمس فهذا دليل على أن تشريع الخمس في مطلق الفوائد والأرباح كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله كسائر أصناف الخمس. وهذا هو نفس المضمون الوارد في رواياتنا في شأن خمس أرباح المكاسب.

وأيضاً نلاحظ هذا المعنى في مكاتيب النبي صلى الله عليه وآله - المتوفرة لدينا - إلى

عَمَّالَهُ ورؤساء القبائل يأمرهم فيها بدفع خمس غنائم الحرب أو أخذها، فلعله يمكن استفادة من ذلك إرادة خمس أرباح المكاسب:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد رسول الله لمالك بن أحمَر ولمن تبعه من المسلمين أماناً لهم ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة واتبَعوا المسلمين وجانبوا المشركين وأدّوا الخمس من المغنم وسهم الغارمين وسهم كذا وكذا. فهم آمنون بأمان الله عزّ وجلّ وأمان محمد رسول الله» (٨).

وفي كتابه ﷺ إلى الفُجيع وأصحابه:

«من محمد النبيّ للفُجيع ومن تبعه ومن أسلم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأطاع الله ورسوله وأعطى من المغنم خمس الله ونصر نبيّ الله وأشهد على إسلامه وفارق المشركين فإنه آمن بأمان الله وأمان محمد» (٩).

وكتب ﷺ إلى قبيلة جُهينة:

«...إِنَّ لَكُمْ بطون الأرض وسهولها وتلاع الأودية وظهورها على أن ترعوا نباتها وتشربوا ماءها، على أن تؤدّوا الخمس وفي التبعة والصريمة شاتان إذا اجتمعتا فإنّ فرقتا فشاة شاة، ليس على أهل المثير صدقة» (١٠) وكما تلاحظون فإنّ هذه التعابير والجمل مطلقة، وإطلاقها يدل على كون المطلب مُسلماً وأنّ الخمس كان مشرعاً منذ تلك الفترة. وإنما لم يركّز عليه من أجل أن لا يُستغل بشكل غير صحيح.

آية الله اليزدي:

كيف كان الوضع في السنوات العشر من حكومة النبيّ ﷺ ؟

آية الله الهاشمي:

لم يكن دخل المجتمع في صدر الإسلام من أرباح المكاسب بدرجة من

الأهمية ، فقد ورد في الرواية عن عائشة وعبدالله بن عمر كما روى البخاري عن عائشة : « لَمَّا فَتَحَتْ خَيْبَرَ قُلْنَا : الْآنَ نَشْبِعُ مِنَ التَّمْرِ » .

ونقل عن ابن عمر : « ما شبعنا حتى فتحنا خيبر » .

وهما كناية عن الضعف الاقتصادي للمسلمين في صدر الإسلام . فلم يكن للناس آنذاك وبشكل عام موارد مالية مهمة بحيث يعتمد عليها .

إِنَّ أَرْبَاحَ الْمَكَاسِبِ يُعَدُّ مَوْزِعاً مَهْماً يَخْتَلِفُ عَنِ الزَّكَاةِ كَيْفًا ، أَمَّا مِنْ حَيْثُ الْكَمُ فَوَاضِحٌ ، وَكَذَلِكَ مِنْ حَيْثُ الْكَيْفِيَّةُ ؛ لَكُونِهِ مِلْكاً لِلدَّوْلَةِ وَحَقّاً لِلإِمَارَةِ ، وَعَلَى أَسَاسِ ذَلِكَ فَلَمْ يَسْمَحِ الْأُثْمَةُ ﷺ بِأَنْ تَسْقُطَ هَذِهِ الثَّرْوَةُ الْمَالِيَّةُ فِي أَيْدِي الْآخَرِينَ ، بِمَعْنَى أَنَّهُمْ كَانُوا يَلْحَظُونَ الظُّرُوفَ الْخَارِجِيَّةَ .

فقّه أهل البيت ﷺ :

كَأَنَّهُ لَا تَرْدِيدَ فِي ثُبُوتِ الْخُمْسِ فِي الْفَوَائِدِ وَالْأَرْبَاحِ مِنْ زَمَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ ﷺ فَمَا بَعْدَ ، كَمَا وَرَدَ ذَلِكَ فِي كِتَابِنَا الرَّوَاثِيَّةِ ، إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي أَنَّ هَذَا هَلْ هُوَ مَأْخُذٌ مِنَ آيَةِ الْكَرِيمَةِ ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ... ﴾ ، أَوْ هُوَ بِالْجَعْلِ الْوَلَائِيِّ مِنْ جَانِبِ الْأُثْمَةِ ﷺ ؟ كَانَ هُنَاكَ تَحْلِيلَانٌ لِلْمَوْضُوعِ . نَرْجُو الْآنَ مِنْ سَمَاحَةِ الشَّيْخِ الْجِيلَانِيِّ إِبْدَاءَ رَأْيِهِ .

آية الله محمد بن أبي الجليل :

إِنَّ مَا بَيَّنَّهُ سَمَاحَةُ الشَّيْخِ الْيَزْدِيِّ مِنْ كَوْنِ بَدَايَةِ تَشْرِيعِ الْخُمْسِ هُوَ فِي شَرِيعَةِ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ ﷺ يُمْكِنُ الْاسْتِشْهَادُ عَلَيْهِ مِنَ التَّارِيخِ . وَعَلَى كُلِّ حَالٍ ، فَإِنَّ الْأَمْرَ كَمَا ذَكَرَ فَالْمَلَاظَمُ فِي الرِّوَايَاتِ هُوَ التَّعَرُّضُ لِأَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ مِنْذُ زَمَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ ﷺ ، وَادَّعَى أَنَّ لِلْإِمَامِ الْجَوَادِ وَالْإِمَامِ الْهَادِي وَالْإِمَامِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ ﷺ وَكَلَاءَ فِي جَمِيعِ الْأَمْوَالِ الشَّرْعِيَّةِ ، وَكَانَ أَكْثَرُهَا مِنْ أَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ لَكِنْ لِمَاذَا بَدَأَ الْكَلَامُ عَنِ الْخُمْسِ فِي تِلْكَ الْفَتْرَةِ بِالْخُصُوصِ ؟

ويمكن إبداء وجوه عديدة :

١ - ما أشار إليه سماحة السيّد الهاشمي، من أنّ تشريع خمس - أرباح المكاسب كان على عهد النبي ﷺ، إلّا أنّه لما كان حقّاً للإمارة، وكان النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام يعلمان بمستقبل الحكم وما سيؤول إليه أمر الخمس، فلذا اكتفيا بذلك المقدار المحدّد مبتعدين عن التوسّع فيه.

٢ - إنّ هذا التشريع قد تمّ إنشاؤه في عصر النبي ﷺ بنحو ما إلّا أنّه لم يصل إلى مرحلة الفعلية؛ لعدم توفّر الأرضية لذلك. وما أن جاء عصر الأئمة عليه السلام حتى تهيأت الأرضية المناسبة لتوسعته.

٣ - إنّ جعل خمس أرباح المكاسب كان من قبل نفس الأئمة عليه السلام، وبالطبع فإنّهم كانوا مكلفين بالقيام بمثل هذا العمل».

ففي الرواية عن الإمام الجواد عليه السلام تأكيد خاص على مسألة سدّ حاجات المؤمنين: «إنّ الذي قد أوجبت في سنتي هذه - وهذه سنة عشرين ومئتين فقط - معنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّ خوفاً من الانتشار، وسأفسّر لك بعضه إن شاء الله... وإنّما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضّة التي قد حال عليهما الحال ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب... تخفيفاً منّي عن مواليّ ومذاً مني عليهم...» (١١).

وهذه الرواية من الشواهد على أنّ جعل الخمس كان بيد الأئمة عليه السلام، وعلى أنّه كان يصرف في الموارد التي يشخص الأئمة عليه السلام الحاجة فيها مع تجنّبهم الكشف عنها. كما أنّ عبارة «أكره تفسير المعنى كلّ خوفاً من الانتشار» بيان لما يستلزمه العمل السياسي آنذاك.

وفي رواية أخرى عن الرضا عليه السلام: «...إنّ الخمس، عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا (أموالنا) وما نبذ له ونشتري من أعراضنا ممّن

نخاف سطوته فلا تزوجه عنا...» (١٢).

فقه أهل البيت :

مع غُضِّ النظر عن بداية تشريع كل واحد من الموارد السبعة للخمس ،
فما هي فلسفة تشريع الخمس ؟



وهل هو نوع من الضرائب لإدارة أمور المجتمع أم أن له موارد خاصة لصرفه ؟

آية الله اليزدي :

يمكن الاستفادة فلسفة تشريع الخمس وبكل وضوح من نفس الآية الكريمة :

﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ... ﴾ حيث تصرّح بكون خمس المال هو
الله تعالى .

بيان ذلك :

١ - إنّ « اللام » في آية الخمس مغايرة « للام » في قوله ﴿ وَهُوَ مَافِي
السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ ﴾ (١٣) مع أنّ « اللام » في كليهما للملكية ؛ ذلك أنّ الملكية
في الخمس ملكية اعتبارية بينما الملكية في ﴿ وَهُوَ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ ﴾
حقيقية، ففي الخمس، هناك خمس هو الله وللرسول ولذي القربى، وأربعة
أخماس هي للمالك، في حين أنّ الملكية الحقيقية للخالق تشمل الجميع، أيّ
جميع الأخماس الخمسة فكل شيء لا يخرج عن ملكيته، فأيّ معنى للقول بأنّ
أحد الأخماس هو الله ؟ إلّا أن نقول : إنّ آية الخمس تجعل الملكية الاعتبارية لله ،
وحينئذٍ عندما يكون خمس واحد الله فليس معنى ذلك أن يكون له التصرف
بشكل مباشر في ملكه الاعتباري بأن يأخذ الخمس ويصرفه في أموره
الخاصة، فإنّ هذا التصوّر غير معقول .

وإنّ ، فلا بدّ من دفع هذا إلى خليفة الله القائم مقامه في تدبير أموره
على وجه الأرض فالشخص الذي له مسؤولية الخلافة عن الله في تدبير أموره

على وجه الأرض فالشخص الذي له مسؤولية الخلافة عن الله في الأرض هو الذي يأخذ سهم الله ليصرفه في سبيل الله، أي لنشر دين الله وصرفه على عباده، وبكلمة واحدة لصرفها فيما يرضي الله تعالى.

وعلى هذا، فإنّ الذي نجزم به من فهمنا للآية ومن «اللام» في «الله» هو أنّ فلسفة تشريع الخمس لتلبية الحاجات وسدّها فيما يرضي الله، ولا شك أنّ المصارف التي تعتبر سبباً لنشر المعارف الدينية وترويجها تكون لها الصدارة، إذ أنّ فلسفة تشريع الخمس هي حفظ الدين ونشره ودعم كلّ ما يساهم في إعلاء كلمة الله.

٢ - كذلك لا بدّ من التدقيق جيّداً في كلمة ﴿لِلرُّسُولِ﴾ فهل يراد منها «ما كان للرسول بما هو رسول» أي بما هو متّصف بالرسالة أو «للرسول بما هو محدّد بن عبد الله ﷺ» أي بشخصه من غير وصفه بوصف الرسالة؟ الظاهر من ذكر الوصف كونه مشعراً بالعلية أي «للرسول لرسالته» فإذا كان كذلك فلا بدّ من صرفه حينئذٍ للرسالة، نظير ما في «الله» حيث لا ترديد في لزوم صرفه فيما يرجع لنشر الدين، وتبليغه والتعريف به في سائر أبعاده المختلفة.

ولئن كان الخمس يصرف في بعض الموارد لشخص الرسول - لسدّ حاجاته المعاشية بمقدار الضرورة - فإنّ ذلك لإدارة حياته من أجل أن يقوم برسالته، فيكون أيضاً من أجل الرسالة.

وأما عبارة ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ فإنّه إذا غرضنا النظر عن الأخبار فإنّ المعنى بذوي القربى هم الأقرباء، وعليه فمن هم المقصودون فيها؟ بما أنّ التعبير بـ ﴿ذِي الْقُرْبَى﴾ مسبوق بقوله ﴿لِلَّهِ﴾ و﴿لِلرُّسُولِ﴾ فإنّه وبعبارة أخرى الأقرب بمنع الأبعد يكون المراد هم قرابة النبي الكريم ﷺ. يبقى أنّ المراد بهم مطلق قرابته أو قسم خاصّ منهم؟ فهذا ما يستدعي بحثاً مستقلاً. أمّا ذيل

الآية: ﴿وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ فَإِنَّ هناك نكتة يستفيدها آية الله البروجردي رحمه الله من الآية فيقول:

«إِنَّ اللّامَ لم تتكرّر هنا كما تكرر في الرسول وذو القربى، فيستفاد من ذلك لزوم تقييد اليتامى والمساكين وابن السبيل بنحو من الانحاء باليتامى من ذي القربى، والمساكين من ذي القربى، وابن السبيل من ذي القربى».

وعلى هذا، فَإِنَّ الخمس هو لله وللرسول، ولهذه الطوائف الثلاث المتقدمة من ذي القربى، حيث تقدّم أَنَّ الظاهر من اللام فيها هو كون ملكيتهم ملكية اعتبارية - لا أَنّهم مصارف للخمس - بحيث يكونوا شركاء مع المالك وترتب آثار الشركة عند عدم الدفع.

إذن فالآية تدلّ جزماً على صرف الخمس في سبيل دين الله ورسالة الرسول وذوي قرباه، ثمّ وفي المرحلة الثانية يصرف فيما يرتبط بنحو من الأنحاء بدين الله ورسالة الرسول وحفظ مكانة ذوي القربى، وعليه فإذا كان المجتمع بحاجة إلى الماء والكهرباء والاتصالات وفتح الطرق ولم يكن أمر الدين بالمستوى المطلوب فيه فَإِنَّ المقدّم هو أمر الدين. فإذا أردنا استفادة فلسفة تشريع الخمس من نفس الآية فإنّها ليست إلّا حفظ دين الله وحراسته.

ومن الواضح فَإِنَّ مثل هذا المهمّ لا يمكن إيكاله لعموم الناس بحيث نقول إِنَّ كلّ من وجب عليه الخمس بإمكانه أن يصرفه إلى أيّ جهة أو شخص ممّن يشخّص المصلحة في الدفع إليه، أو إلى أيّ مكان يحسبه برأيه مرضياً لله ويخدم أهداف رسالة الرسول ويحفظ مكانة ذوي القربى.

وفي رأيي أَنَّ النكتة الأساس التي كان الإمام رحمه الله يركّز عليها كثيراً هي: أَنَّ كلّ من كان بيده مكسباً أو معدناً استخرجه أو سائر متعلقات الخمس الأخرى فلا بدّ أن يدفع خمس ذلك إلى ولي أمر المسلمين لصرفه. وفلسفة

الآية الكريمة تكمن في هذه النكتة وهي أنه لا يستطيع كل أحد صرفَ الخمس حسب رأيه بل لا بد أن يدفع الخمس للرسول أو نائبه لكي يصرفه في أمرين الله ورسالة رسول الله وذي القربى، لعلمه بما يجب تقديمه في حفظ دين الله ورسالة الرسول وحفظ مكانة ذي القربى. فقد تكون هناك أمور كثيرة لا بد أن يوازن الرسول أو نائبه فيما بينها لمعرفة الأكثر خدمة منها وارتباطاً بالأهداف الأساسية. فمثلاً قد تتصور أمرين معاً كطباعة كتاب وبناء بناية ما، فمن هو الذي يتصدى هنا لتشخيص أحدهما على أنه هو المرضي لله والأقرب لرسالة الرسول؟ فهل تتحقق أهداف رسالة الرسول ببناء المدرسة أو المسجد، أو بتربية العلماء وأهل الفضل؟ ومن يستطيع أن يشخص ذلك؟ واضح أن التشخيص في مثل هذه الموارد يكون لمن له الولاية الفعلية والإحاطة والإطلاع على جميع شؤون الأمة وسائر الظروف الزمانية والمكانية، ولا يمكن أن نُسند ذلك إلى من يحيط ببعض أمور الأمة وشؤونها. فالذي نستفيد من الآية هو عدم جواز إناطة التصرف في الخمس بالأشخاص ليجروا في ذلك حسب تشخيصهم، بل لا بد من إناطته بولي الله، الرسول الأكرم ﷺ، ومن بعده الإمام عليّ - كما تقيده الروايات - ومن بعد الإمام نائبه وخليفته.

إذن: تلبية الحاجات الدينية تقف في الدرجة الأولى ثم يأتي في المرحلة الثانية كل ما يرتبط بنحو تلك الحاجات الدينية فلا بد من تأمينها. فإذا كان الخمس في عصرنا الحاضر يُعدّ ضرورياً لإدارة أمر الحوزات ونشر العلوم الدينية وكان هناك حاجة أيضاً لبناء مطار أو إحداث طريق... فمن يجوز حينئذٍ صرف الخمس في هذه الجهات؟ في الحقيقة إن تشخيص ذلك إلى ولي الأمر المائل مقام رسول الله ﷺ، فإنه أعرف بتقدّم أي واحد من الموارد.

والذي يُتراءى في النظر هو جواز الصرف من الخمس في بعض الموارد لرفع الاحتياجات غير المباشرة المرتبطة بعنوان: ﴿لِلرَّسُولِ﴾ كبناء

المستشفى أو الطريق، أو الماء و... إلّا أنّ ترويج الدين ونشره متقدّم جزءاً على هذه الأمور، فما لم يتمّ تأمينه فلا يمكن المصير إلى الباقي.

فقه أهل البيت عليه السلام :

سماحة الشيخ الجيلاني ما هو رأيكم حول فلسفة تشريع الخمس ؟



آية الله الجيلاني :

إنّ الأمر كما بيّنه الشيخ اليزدي فإنّ الخمس هو لتلبية المتطلبات التي ترتبط بأمر دين الله . إلّا أنّ القرآن الكريم يطرح أيضاً تصوّراً آخر وهو تحقيق التعادل والتوازن الاقتصادي في المجتمع؛ وذلك من أجل أن لا يكون المال كما يعبر القرآن دولة بين الأغنياء في المجتمع . قال تعالى في سورة الحشر: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ (١٤).

وفي آية قرآنية أخرى يأمر بدفع الفية بأجمعه إلى المهاجرين!

﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِنْ اللَّهِ وَرِضواناً وَيَنْصُرُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّابِقُونَ ﴾ (١٥).

فهذه الغنائم في الأصل هي للنبي ﷺ ، ورغم أنّ القرآن بيّن مصارفها الست وأيضاً رغم أنّ أتباع النبي ﷺ الذين تحت أمره وفي طاعته كانوا على أصناف عديدة كالأنصار و.. فمع ذلك نجد القرآن يصرح بصرف هذه الغنائم ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ ﴾ فهي خالصة لهم حسب، الفقراء الذين تركوا الأهل والأولاد والأموال والوطن واتجهوا نحو المدينة ﴿ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ ﴾ . وقد كان هذا بعد هزيمة بني النضير وإمكان الله النبي ﷺ من أموالهم فأراد القرآن أن تكون هذه الأموال ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ ﴾ فقط وذلك من أجل حفظ التعادل بنحو من

الأنحاء، فلا يبقى المهاجرون يمدّون يد الحاجة دائماً إلى الأنصار.

فالفيء والخمس وأمثالهما هي لحفظ التوازن والتعادل في النظام المالي، لا بدّ أن يكون الأمر في ذلك لولي الأمر ليعمل على حسب علمه وأطلاعاً لإيجاد التوازن والتعادل.

وعليه، فإنّ هدف التشريع واضح، كما أن تشخيص الموارد بيد ولي الأمر؛ ولذا فلا مجال حينئذٍ في هذه الصورة لإعمال الأولويات، ذلك أنّ نفس آية الفيء- التي صرّحت بتشخيص موارد صرفه- تأمر النبي ﷺ في الآية التي تليها بصرف ذلك لخصوص فقراء المهاجرين وليس في هذا مخالفة للآية السابقة التي أكّدت وفسّرت ذلك بقولها ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾.

كما أنّ المستفاد بشكل واضح أيضاً من الروايات هو كون الخمس حقّاً للإمارة، وإذا كان كذلك فمن الطبيعي أن يكون أمره لمن له الولاية والحكم.

فقه أهل البيت عليه السلام :

سماحة السيّد الهاشمي، ما هو رأيكم في هذا الخصوص؟ فهل يمكن مراعاة الأولويات في مصارف الخمس أم إنّ تعيين الأولويات يكون بيد الحاكم حسب؟



آية الله العظمى :

قد تعرّض السادة لمسألة مراعاة الأولويات في موارد الصرف، واعتبروا أنّ الأولى في الصرف ما كان لأمر الدّين ونشره، وهي نقطة جديرة بالبحث والتحليل.

فإنّ هناك من يذهب إلى أنّ حقّ الخمس من أموال الإمام الشخصية، مدّعين لزوم إحراز رضاه في مقام الصرف، ومن هنا يفتتح البحث لتعيين

الموارد التي نحرز فيها رضاه أو لا نحرزه، فتصل النوبة حينئذٍ إلى القدر المتيقن في ذلك، مثلاً: إذا كان مورد الصرف لخدمة الدين ونشره فنحرز حينئذٍ رضى الإمام عليه السلام، أما إذا لم يكن خدمةً للدين بشكل مباشر، فإنه يكون مشكوكاً فيحكم بعدم جواز الصرف، إلا أننا لا نوافق على هذا المسلك؛ ذلك أن الاستفادة من الآية الكريمة والروايات هو أن يكون الخمس حقاً للإمارة، فإذا كان الخمس هو «حق الإمارة» فإن أمره يكون للحاكم الشرعي: الرسول والإمام المعصوم، فالله ورسوله هما الوليان على الناس والمجتمع فهما اللذان يشخصان الأولوية في الصرف، وبما أن الولاية شأن من شؤون الله تعالى، فإن يد ولي الأمر تكون حينئذٍ مبسطة، يشخص موارد الصرف على طبق ما يراه من المصالح، فقد يشخص طبقاً للمصلحة إحداث الطرق أو بناء مسجد في كذا مدينة أو قرية ليكون محلاً للدعوة للدين. وأما على المسلك الآخر فإن يد الولي لا تكون مبسطة يبقى أن حصر ذلك بما يكون دعوة للإسلام وحفظاً للدين، فهذا ما يحتاج إلى دليل خاص.

فإذا كنا نريد في آية الخمس ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾^(١٦) أن نعتبر هذا التقدم شرطاً، فلا بد أن نجعل ذلك قيداً أيضاً في آيتي الأنفال والفيء حيث ورد هناك نفس التعبير ﴿لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾.

آية الله العزدي:

ما ذكرته لا يتنافى مع ما تفضلتم ببيانه، فالظاهر أننا نصل إلى نقطة واحدة.

ففي رأيي أن سهم الله هو لخليفته، فإذا شخص خليفة الله الأولوية في بناء مستشفى في مدينة، أو كان إحداث الطريق في قرية ما هو الأولى في حفظ الدين كما لو كانت تلك القرية خالية من المسجد، وأهلها يجهلون المسائل

الشرعية، إلا أنه لا يمكن لأحد أن يسلك الطريق لبيان الأحكام، فلا بد من وجود طريق حتى يتوجّه المبلّغون لتلك القرية لنشر الدين، فاللازم هنا مراعاة الأولوية في التشخيص ف خليفة الله هو الذي يشخص العمل الأهم - فيما يرضي الله - ومكانه.

والخلاصة: فإنّ مقصودي هو أنّ سهم الإمام هل هو لشخصه أم هو له بما هو إمام؟ فإذا كان بما هو إمام، فإنّه إنّما يكون إماماً إذا كان حافظاً للإمامة الإلهية، وإنّ فهو المقدّم في تعيين الأولويات الشرعية بمعنى أنّ الإمام في حالة دوران الأمر بين ما يرتبط بالدين وبين ما يرجع إلى الأمور الشخصية لا يُقدّم الثاني على الأوّل بحال من الأحوال.

فقه أهل البيت عليه السلام :

هل أنّ الموارد الستّ المذكورة في الآية مالكة للخمس أو أنّها جهات

لمصرف الخمس؟ وإذا كانت هذه الجهات مالكة فهل يلزم دفعه أيضاً



إلى ولي الأمر خاصّة؟

آية الله اليزدي :

كما أنّ الملكية الحقيقية للوجود أجمع هي لله تعالى فكذلك يمكن أيضاً جعل الملكية الاعتبارية له تعالى، فملكيتّه عزّ وجلّ نظير ملكيتي الاعتبارية لهذا الكتاب أو الخاتم أو اللباس... فالخمس إذن ملك اعتباري لله وأمر صرفه لخليفته، وكونه ملكاً له تعالى مستفاد من ظاهر الآية. فأمثال عنوان: الله تعالى أو عنوان المسجد، أو عنوان الحوزات العلمية... يمكن جعل الملكية الاعتبارية لها. فنجمع بين الحثيثتين الحقوقية والحقيقية، بأنّ نجعل اعتبار هذا المال للشخص الفلاني، أو للحوزة، أو للمسجد...

ثمّ إنّ الخليفة في زمن الحضور واضح ومعلوم وهو رسول الله ﷺ

والأئمة عليهم السلام من بعده، فهم الذين يتولون أخذ الخمس وصرفه وأما في عصر الغيبة فإن خليفة الله هو من يكون جامعاً لشروط معينة، ومعنى النيابة عن خليفة الله هو أن يُخَوَّل في بعض الأمور كما أنَّ الخليفة عن الله مخوَّل فيها.

فهذه الآية إذن تدلّ على أنَّ هذه الأسهم الثلاثة والتي يصطلح عليها اسم (سهم الإمام) هي سهم واحد للإمام عليه السلام. وفي عصر الغيبة لا يمكن أخذ الخمس لغير نائب الإمام، كما أنَّه لا يمكن دفعه إلى غير نائبه عليه السلام. فإنَّ أصل الجعل هو أن يكون ﴿الله﴾ و﴿الرَّسُولُ﴾ و﴿ذِي الْقُرْبَى﴾. وحينئذٍ فلا فرق بين القول بأنَّ ﴿ذِي الْقُرْبَى﴾ هو شخص الإمام، كما جاء التصريح به في بعض الأخبار، أو القول بأنَّهم قُربى الإمام، غاية الأمر أنَّ أمر سهمهم بيد الإمام.

هذا في عصر الحضور وأما في عصر الغيبة فالأمر كذلك أيضاً، فمقتضى الأدلة هو لزوم دفع الخمس إلى نائب الإمام، ولا يمكن دفعه إلى غيره.

وقد يقال: إنَّ جميع فقهاءنا العظام الواجدين للشرائط في عصر الغيبة هم نواب الإمام، فيمكنهم حينئذٍ قبض الأموال الشرعية وصرفها، وقد كانت هذه السيرة مستمرة ولا زالت جارية. وتجب الإشارة هنا إلى نقطة هي: أنَّ الذي أتصَّوره هو أنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعملون طوال التاريخ من بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى زمن الغيبة ضمن دائرة قدراتهم وإمكاناتهم العملية.

فعلي عليه السلام كانت له الإمامة - ولمدة - على خواص أصحابه، بمعنى أنَّه عليه السلام كان يصدر الأوامر التي هي من شؤون الإمامة، وفي أحيانٍ الأوامر التي هي من شؤون الولاية مع أنَّه لم يكن يتمتع بالحكومة الرسمية.

وأما في الأربعة أعوام وتسعة أشهر التي كانت حكومته فيها، فقد كانت ولايته وإمامته عليه السلام ظاهرة فهل كان أمير المؤمنين عليه السلام قبل خلافته الظاهرية

ينظر إلى الخمس - عندما يكون سهم الله والرسول ﷺ وذو القربى في اختياره - بما هو مال شخصي؟ قطعاً لا. إذ في زمن الحضور كان شخص الإمام أمير المؤمنين أو الإمام الحسن أو الإمام الحسين عليه السلام أو الإمام الحجة (عج) - زمن حضوره وفي عصر الغيبة الصغرى - هو خليفة الله. أقول: إن مقتضى الأدلة كون الأمر كذلك في عصر الغيبة؛ فإنَّ العنوان حلَّ محلَّ الشخص فعنوان الفقهاء - أي الفقيه الجامع للشرائط سواء تعدد أو كان واحداً - هو خليفة الله، طبعاً هذا حاصل الجمع بين الروايات.

فإذا كان الفقيه مكان النبي ﷺ والإمام عليه السلام، فله أن يأخذ ذات الأموال التي كان الإمام الحسن العسكري عليه السلام أو الإمام (عج) يأخذانها من أصحابهما. فلكل واحد من هؤلاء الفقهاء في فترة قبض يد الحكومة الإسلامية حكومة جزئية صغيرة ضمن دائرته، وما يأخذونه من الأموال الشرعية يصرفونه في المصارف الحكومية لا في المصارف الشخصية، فقد كان للبعض منهم حوزة علمية ينفق عليها، والبعض منهم - عندما يتواجد في المدن الكبيرة - يصرف الأموال في الأعمال الحكومية الشرعية. وعليه، فإنَّهم لا يصرفون الحقوق في أغراضهم الفردية فقد كانوا يعملون طبقاً للشرع، وأمّا في عصر بسط يد الحكومة فإنَّ الأموال تدفع للفقيه الجامع للشرائط عندما يكون هو الحاكم، مهما كان ثمة فقهاء آخرون، ذلك أنَّ حيثية الولاية تحققت فعليتها في فرد واحد، فدفع الخمس حينئذٍ لغير من له الولاية والخلافة الرسمية يحتاج إلى دليل.

فمن باب المثال: إنَّ الإمام الخميني رحمه الله عندما تصدَّى لولاية الأمر، فإنَّ الدليل يلزمنا حينئذٍ بدفع سهم الله والرسول وذو القربى إلى خليفته. وعليه فبأيَّ عنوان يجوز حينئذٍ بدفع أموال الإمام إلى غير خليفته؟! مهما كان ذلك الغير فقيهاً جامعاً للشرائط؟! لا أقول بمنع مطلق دفع الخمس إلى الفقيه الجامع للشرائط، بل أقول: إنَّ الفقهاء جميعاً عند فقدان الحكومة الإسلامية هم حكام

بنحو ما فيستطيعون أخذ الخمس ، فإذا تصدّى أحدهم فصار حاكماً وأخذ بزمam المجتمع وتوسّعت اختياراته فلا يمكن حينئذٍ لغيره من الفقهاء الجامعين للشرائط قبض الخمس إلّا بإذن الحاكم ، ذلك أنّهم واجدون لعنوان « الفقيه » حسب ، ولكنهم فاقدين لعنوان « الحاكم » .

إنّ نظر الإمام الخميني رحمته الله : أنّه في الموارد المعيّنة التي يريد الأشخاص الصرف فيها لا بدّ أن يستجيزوا الحاكم بذلك ^(١٧) .

وعلى هذا ، فإنّ الأموال الشرعية هي لمنصب ولاية الولي ، ولا علاقة لها بالفقاهة أو التقوى أو العلم أو العناوين الأخرى ، فلا بدّ أن تدفع الأموال إلى الولي ؛ لأنّها أموال الولاية . والفقاهة وإن كانت شرطاً في الولاية ، إلّا أنّ كل فقيه ليس بولي عند بسط اليد .

فقه أهل البيت عليهم السلام :

نرجو من سماحة الشيخ آية الله اليزدي حفظه الله أن يضيف إلى ما تفضّل به بياناً حول كون الخمس حقّاً للإمارة ، وأنّه يرتبط بمنصب الإمامة لا بشخص الإمام .



آية الله اليزدي :

مما لا ترديد فيه أنّ الخمس هو حقّ الإمارة ، وليس حقّاً شخصياً بأي وجه من الوجوه . ويدلّ على ذلك بوضوح صراحة الآية الكريمة : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ وقد تكرّر في الروايات بيان هذا المعنى أيضاً . فإنّ خليفة الله يأخذ « سهم الله » بما هو خليفة الله و« سهم الرسول » أيضاً بما أنّه رسول ، بمعنى أنّ رسالة الرسول هي السبب في أن يجعل له سهم لا شخصه عليه السلام . أمّا عنوان ذي القربى فإذا قبلنا - طبقاً لما ورد في الأخبار - كونه هو ذات الإمام فالغرض حاصل ، وأمّا إذا قلنا إنّ المرادهم

قربة الإمام فولاية تلك الأموال أيضاً بيد الإمام يصرفها فيهم .

إذن: إذا كان نظرنا إلى الآية الكريمة فإننا نستفيد وبكل وضوح كون الخمس مالا للرسول، وبما أن أمور ذي القربى بيده فإنه يأخذ سهمهم أيضاً. وأما فيما بعد النبي ﷺ فإن الإمام عليه السلام هو الذي يتولى ذلك، إذ الإمام وارث لرسالة النبي لا لشخصه؛ بدليل أننا لا نجد - في وقت من الأوقات - أن الأموال الشرعية والخمس تقسم بين ورثة الإمام من باب الإرث، بل تنتقل إلى الإمام من بعده، فالخمس إذن هو لإمامة الإمام.

والكلام نفسه أيضاً في مراجع التقليد، وبتعبير آية العظمى البروجردي رحمه الله: إن الأموال هي لرئاسة المرجع، فلا بد من صرفها في الإمامة والمرجعية. وعلى هذا فالمستفاد من عناوين الروايات الكثيرة أن الفقيه الجامع للشرائط هو نائب للإمام. لكن في زمان بسط اليد فإن ولي الأمر والحاكم الإسلامي هو النائب للإمام، فلا بد أن تدفع الأموال له؛ لأنها حق الإمامة. والتاريخ يثبت لنا ذلك أيضاً، فإن العلماء في البلاد الكبيرة كانوا علاوة على بيانهم للأحكام فإنهم أحياناً - وفي حدود قدراتهم - يتدخلون في أمور الحكم وربما يدخلون في صراع مع الحكومات المعاصرة آنذاك.

على ضوء ما تقدم، فإن عنوان «الفقيه الجامع للشرائط» ينطبق في عصر عدم بسط اليد على كثير ممن لهم حق التصرف في الخمس لما يتمتعون من الولاية والحكومة وبالقدر الممكن، وأما في زمن بسط يد الحكومة - كما في عصرنا - فإن باقي الفقهاء ليس لهم إلا عنوان الفقيه، فيستطيعون الإفتاء ولا يمكنهم التصرف في الأموال.

وفي الحقيقة فإن مسألة الإفتاء غير مسألة النيابة عن الإمام عليه السلام، فالفقيه الذي له الولاية بالفعل في مثل هذا العصر له النيابة عن الإمام عليه السلام، فيمكنه أن

يمارس كل ما للإمام عليه السلام أيام حكومته؛ ولعلّ هذا هو المنشأ لفتوى الإمام الخميني رحمته الله في مسألة مصرف حقّ الهاشميين، فإنّه بحسب نظره رحمته الله :

أنّ الأموال الشرعية، حتى سهم الهاشميين لا يجوز صرفها من قبل الأشخاص أنفسهم إلّا بإجازة الفقيه الذي هو ولي بالفعل» (١٨).

فالذي نستنتجه من هذا البيان أن الخمس في عصر الغيبة هو لولاية الفقيه، وفي عصر بسط يد الحكومة يتعلّق بولي الأمر.

فقه أهل البيت عليهم السلام :

ما هو رأي سماحة آية الله السيّد الهاشمي حفظه الله في مسألة قبض الحقوق الشرعية، ومن هو الذي يحقّ له قبضها وصرفها في مواردها في عصر الغيبة ؟



السيّد آية الله الهاشمي :

الذي أتصوّره هنا هو أن يأخذ الحديث طابعاً فقهيّاً أكثر من الطابع الاجتماعي، مهما كان الطابع الاجتماعي أمراً جيّداً في محله،

ومن أجل أن يأخذ البحث، بعده الفقهي بنحو أكثر أطر بعض المسائل

التالية:

١ - أساساً هل أنّ ما للإمام من الخمس هو ملك لمنصب الإمامة أم أنّه ملك لشخص الإمام عليه السلام ؟

٢ - ما هو مقدار الخمس الذي يكون ملكاً للإمام عليه السلام ؟ فهل التقسيم واقع في الملكية أو في المصروف ؟

٣ - بناءً على البحثين وعلى كلا المبنيين فيهما، فهل يُشترط في عصر

الغيبة إذن ولي الأمر - الفقيه الجامع للشرائط - أم لا ؟

أما الجهة الأولى في البحث وهي: هل أن ما للإمام عليه السلام من الخمس هو مال للفرد الحقيقي أو للفرد الحقوقي ؟

المستفاد من ظاهر آية الخمس ونظائرها كون الملحوظ هو الفرد الحقوقي حيث قال: ﴿لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ فاعتبر الرسول بما هو رسول، ولم يقل محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما ذي القربى فإنه مفسر بالأئمة عليهم السلام، كما في روايات: «لنا الخمس والأنفال»^(١٩). حيث ورد الخمس والأنفال في سياق واحد. وورد في بعض الروايات أنه «للقائم بأمر المسلمين، للإمام»^(٢٠).

والمسألة واضحة جداً في الروايات، فقد ورد في كثير من الروايات التعبير بـ«الإمام»، وهو ظاهر في الشخصية الحقيقية.

ففي صحيحة علي بن راشد عن الإمام الهادي عليه السلام «ما كان لأبي لجهة الإمامة فهو لي» فإنَّ القدر المتيقن من ذلك هو الخمس؛ ذلك أنَّ الخمس هو أهمَّ الموارد التي تصل إلى الأئمة عليهم السلام، فإنَّ الأنفال كانت تصل إلى حكام الوقت ولا تصل ليد الأئمة عليهم السلام.

إذن فالشيء المنظور إليه في هذه الرواية -والذي هو شأن نزولها في الواقع - هو الخمس. والإمام عليه السلام يريد بقوله ما كان لأبي لجهة الإمامة -والذي قلنا إنَّ القدر المتيقن منه هو الخمس - أنَّ ذلك ليس بإرث حتى يشاركه فيه إخوته.

الجهة الثانية في البحث: تتعلّق بتقسيم الخمس وتقسيمه الوارد في ظاهر آية الخمس الكريمة، فهل هذا التقسيم في المالكية بحيث يكون نصف الخمس في الحقيقة ملكاً للإمام (سهم الإمام) والنصف الآخر ملكاً لفقراء

الهاشميين (سهم الهاشميين) أو أنه بتمامه ملك للإمام، وفقراء الهاشميين مصرف للخمس، بحيث يكون من الطبيعي للإمام عليه السلام أو ولي الأمر التصرف بسهمهم في الموارد الأخرى غيرهم؟

الذي نجزم به من خلال الدقة في مجموع هذه الروايات هو أن المراد من مال الإمام أن تكون المالكية للجهة ولمنصب الإمامة. لا لشخص الإمام -بحيث يكون نظير الأموال الشخصية التي تنتقل بالإرث - ولا للإمام بما هو معصوم؛ لأنه خلاف إطلاق الأدلة التي ذكرت.

وقد تعرّض الإمام عليه السلام - في درس الخارج عند بحث البيع من المكاسب الذي ألقاه في النجف الأشرف، في أحد المواطن من البحث - إلى هذه المسألة فقال: «إنَّ الخمس بأجمعه هو للإمام وهؤلاء مصارفه» بمعنى أنه لا يقبل ما ورد في الروايات من التقسيط وأنَّ «اللام» هي للملك وأنَّ هؤلاء يملكون، بل يستفيد طبقاً للآية والرواية أنَّ للجميع مالاً واحداً وأنَّ هؤلاء هم مصارف للخمس.

والبحث في أنَّ هؤلاء شيء واحد أو شيان بحث مهم، فهل أنَّ الشارع هو الذي قسّم هؤلاء قسمين، وكل قسم قسّمه إلى ثلاثة أقسام، فيكون المجموع ستة أقسام؟ أو أنَّ هؤلاء يتحدون في الملكية ويتعدّدون في المصروف؟ وأهمية البحث من جهة أنَّ هؤلاء إذا كانوا مصرفاً، ثمَّ اختير في البحث الأول كون الخمس ملكاً للمنصب، وكان المنصب في زمن غيبة الإمام (عج) لولي المسلمين، فيتعيّن بشكل طبيعي دفع الخمس إلى الولي الفقيه فيمكنه أن يصرفه في كل واحد من جهات الصرف.

إلا أنَّ الإمام عليه السلام رغم استناد الفقهاء لظاهر الآية في القول بالتقسيم في الملكية والتقسيط لهذه الأصناف الستة لا يرى القول بالتقسيط، ويرى أنَّ ذلك كلّ ملك

الإمام . وعليه ، ففتوى الإمام الخميني رحمته الله هي خلاف المشهور ، إلا أنها أكثر انسجاماً مع ظاهر الآية .

أولاً: لأنَّ «اللام» لم تكرر ، وعدم التكرار يمكن أن يكون قرينة على أن الأقسام الثلاثة الأخيرة ليست في عرض الأقسام الثلاثة الأولى ، وإنما في طولها وأن هؤلاء ليسوا مالكين ، نعم ملكيتهم طولية ، وإلا - أي لو كانت ملكيتهم عرضية - لكان اللزوم التعبير بلفظ: «لِللَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَلِلْيَتَامَىٰ وَلِلْمَسَاكِينِ وَلِابْنِ السَّبِيلِ» .

ولو لم يكن عدم تكرار «اللام» قرينة على اتحاد الحق ، فلا أقل من إسقاطه للظهور في الاشتراك . وعليه ، فإنه يمكن أن نستفيد من عدم تكرار «اللام» وحذفها عدم كونهم في عرض واحد .

وحينئذٍ - أي عند سقوط الظهور في الاتحاد - فإنَّ الظهور الذي يعتمد عليه المشهور يكون ساقطاً في النتيجة أيضاً ، فلا بدَّ من الرجوع لمقتضى الأصل العملي والروايات .

وفي رأيي أنَّ هذا الجانب أكثر وضوحاً في الروايات .

ثانياً: الشاهد الآخر الذي يمكن استفادته من القرآن كقرينة خارجية بحيث يفيد من لم يقبل القرينة الداخلية المتقدمة من الآية ، هو أنَّ هذا التعبير الوارد في آية الخمس ﴿فَإِنَّ اللَّهَ خَمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ ورد أيضاً في آية الفية ، والفية - كما هو معلوم - هو ملك الإمام جزءاً ، ولا مخالف في ذلك .

وعليه ، فهذه الأقسام الثلاثة الثانية ليست عرضية بل طولية ، ومعنى طوليتها هنا هو كونهم مصرفاً والإمام هو الولي عليهم ، وإنما ذُكروا في الآية لبيان هذه النكته ، وهي أنَّ ما يدفع الأئمة عليهم السلام ليس لعناوينهم الشخصية ، وإنما

بما هم أولياء لهؤلاء ومالكون لهذا المنصب في البعد الحقوقي لشخصيتهم بحيث يصرفون الخمس على طبق ذلك في هذه الجهات: أي ابن السبيل واليتامى والمساكين، فذكر هؤلاء إنما هو لبيان جهة المصروف، وهذا هو نفس كلام الإمام الخميني رحمته الله.

والخلاصة: أنَّ حذف «اللام» في الأقسام الثلاثة الثانية وعدم تكرارها -خصوصاً مع ما جاء في آية الفیء والأنفال - يدلّ بوضوح على أنَّ هذه الموضوعات الثلاثة عناوين لمصرف الخمس. وهذا هو معنى ما قيل من أنَّ كونه لله وللرسول لا يعني استيفاءها وصرفها في أمورهم الشخصية، فإنَّ الله والرسول ليسا بحاجة إلى ذلك، بل يعني صرفها في الجهات المتقدّم ذكرها. والدليل الأوضح على هذا هو نفس الروايات، فقد ظفرنا أثناء مراجعتنا بقرائن بعضها لفظية وبعضها غير لفظية.

أمّا القرائن اللفظية: فما ورد عن الإمام عليه السلام «الخمس لنا» ^(٢١)، «والأنفال هو لنا» ^(٢٢) فقد قرن بينهما في سياق واحد. وهكذا في قوله عليه السلام: «للقائم بأمر المسلمين» ^(٢٣) وهذه التعبيرات تشمل جميع الخمس، فإنّه لم يقل «نصف الخمس لنا ونصفه للفقراء».

وهذا التعبير لا نجده في أيّة رواية من باب الزكاة، فلم يرد فيها أنَّ «الزكاة لنا» مع أنَّ الإمام عليه السلام أيضاً «ولي من له الزكاة» وحتى لو قلنا: بأنَّ نصف الخمس ملك للهاشميين فإنّه لا يعدو أن يكون حاله كالزكاة بلا فرق بين الموضوعين أصلاً.

وعليه، فظاهر النصوص المصرّحة بأنَّ الخمس بأجمعه لنا تدلّ على أنَّ مجموع الخمس للإمام، فهو حقّ واحداني له.

أمّا القرينة غير اللفظية فهي عبارة عن: السيرة العملية، فقد جرت السيرة

العملية للشيعة على دفع الخمس بأجمعه إلى الإمام عليه السلام ، فلو كان نصفه ملكاً للفقراء والأيتام وأبناء السبيل من الهاشميين لتولّى المكلفون أنفسهم دفعه إليهم كما في الزكاة، في حين أنّنا نراهم يدفعون جميع الخمس للإمام عليه السلام . وهذه سيرة عملية واضحة تدلّ على أنّ الخمس بأجمعه هو للإمام، وما أكثر أمثال هذه القرائن في الروايات.

الجهة الثالثة في البحث في: أنّ الخمس يجب دفعه بأجمعه في عصر الغيبة إلى ولي الأمر على كلا المبنيين من أنّ الخمس ملك بأجمعه للمنصب والجهة أو أنّ نصفه للإمام ونصفه الآخر للهاشميين، كما عليه مبنى التقسيم والتقسيط.

أمّا على المبنى الأوّل، فلأنّ الخمس هو لمنصب الإمامة، وفي زمن الغيبة يأخذه الولي - وهو الفقيه الجامع للشرائط - كما يأخذ الأنفال، بناءً على نظرية ولاية الفقيه. ومن ثمّ فهو المتولّي في صرفه في الموارد الخاصة أو العامة، بل حتى في دفعه للهاشميين لا بدّ من إذنه.

وأمّا على مبنى التقسيم وأنّ نصفه ملك لفقراء الهاشميين، فيجب أيضاً دفع سهم بني هاشم إلى ولي الأمر أو يستأذن منه في صرفه.

توضيح ذلك: قد يتصوّر بناءً على رأي المشهور - الذين استفادوا من الآية الكريمة تقسيم ملكية الخمس إلى ستة أقسام ثمّ تقسيم ذلك إلى قسمين: سهم الإمام وسهم بني هاشم - أنّه لا دليل على لزوم دفع الخمس إلى الفقيه أو إلى ولي الأمر، فيجوز أن يدفع حينئذٍ المكلف سهم الهاشميين إلى فقرائهم بدون إذن.

والصحيح: هو أنّا حتى لو اخترنا هذا المبنى فإنّه يلزم أيضاً دفع الخمس إلى ولي الأمر، وأمّا مع افتراض عدم بسط يد الحكومة فيدفع لزوماً أيضاً إلى

الفقيه الجامع للشرائط، فلا ولاية لمن عليه الخمس في دفعه إلى فقراء الهاشميين؛ وذلك: لأننا حتى لو قلنا بأن نصف الخمس ملك للهاشميين فإنه ليس ملكاً لأشخاص فقرائهم، بل هو ملك لجهة «الفقراء»، كما هو الأمر في ملكيتهم في باب الزكاة، فإنَّ الزكاة لا تتعلّق بشخصية الفقير الحقيقية، بل هي ملك لشخصيته الحقوقية، فلا يملك الفقير الزكاة إلى أن يأخذها من قبل الفقيه. ولذا فإعطائها له ليس من باب ردّ المال إلى صاحبه حتى يكون لازماً. بل المالك هو جهة الفقير وبما أنَّ الجهة قاصرة، فحتاج حينئذٍ إلى إذن المتولّي الخاص أو العام لتلك الجهة.

وعليه، فإنّ الولي الذي هو ولي أمر المسلمين أمر لازم دائماً في الأموال المتعلقة بالجهات والشخصيات الحقوقية العامة. نعم، في باب الزكاة يستفاد من بعض الأخبار تولية المالك في الدفع إلى الفقير إلّا أنّه لا نجد مثل هذا الدليل في الخمس. حينئذٍ يلزم إذن الولي في صرف الخمس لفقراء الهاشميين على كلا المسلكين.

ونستنتج من ذلك: أنّا حتى لو اخترنا - فرضاً - في البحث الأوّل ملكية فقراء الهاشميين فلا يجوز لمن عليه الخمس صرف نصفه إليهم. ذلك أنّه ملك للجهة، فالتصرّف فيها بدون إذن المتولّي عليها يكون كالتصرّف في مال الغير فيحتاج إلى إذن ولي تلك الجهة. وولي الجهة في زمن الحضور هو الإمام المعصوم عليه السلام، وأمّا في زمن الغيبة فإذا قلنا بولاية الفقيه فالولي هو، وإذا قلنا بولاية جميع الفقهاء في حالة عدم بسط اليد - فإنّ جميع الفقهاء الجامعين للشرائط لهم الولاية وإن لم نقل بولاية الفقهاء - فاللازم أيضاً دفعه إليهم من باب الأمور الحسبية؛ لأنّ مقتضى الأصل عدم جواز تصرّف من يجب عليه الخمس فيه، فلا يجوز أن يدفع حقّ الهاشميين إليهم؛ لأنّه تصرّف في ملك صاحب الجهة، ولا يمكن التصرّف في مثل هذا الملك بدون إذن الولي.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى نكتة أخرى وهي: أنه إذا اختار الفقيه كون الخمس ملكاً لشخص الإمام عليه السلام ، وأن دفعه للفقهاء وصرفهم له لترويج الدين وحفظ الإسلام هو من جهة إحراز رضى الإمام عليه السلام بذلك ، فإن من اللازم أيضاً هنا إذن الفقيه الجامع للشرائط الذي له الولاية بالفعل ، وذلك من باب القدر المتيقن؛ لاحتمال شرطية دخالة إذنه في رضى الإمام عليه السلام . وحينئذ فإن إذن الولي في باب الخمس لازم على جميع المباني .

فقه أهل البيت عليهم السلام :

سماعة آية الله الشيخ الجيلاني ما هو رأيكم في مسألة تقسيم الخمس ؟
 فهل أن الخمس يُقسم إلى قسمين ، سهم الإمام وسهم الهاشميين كما هو المعروف ، أو أنه يدفع بتمامه إلى ولي الأمر يصرفه في الموارد التي يرى المصلحة فيها ؟



آية الله الجيلاني :

يظهر الجواب بوضوح مما تقدّم في بيان فلسفة تشريع الخمس ، فقد ذكرنا وجود كثير من الشواهد القرآنية والروائية على أن الخمس حق للإمرة ولمنصب الإمامة لا لشخص الإمام ، وما ذكر في الآية من الموارد فهي مصارف للخمس يديرها الإمام عليه السلام .

فقد ورد في الخبر أن الإمام عليه السلام اشترط بعد دفعه نصف الخمس إلى الهاشميين أن يكون ذلك إلى حد الكفاية بمقدار سنة ، قال عليه السلام : « فإن فضل عنهم شيء فهو للولي فإن عجز أو نقص عن إستغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به ... » ^(٢٤) فإذا كان نصف الخمس ملكاً للفقراء فلامعنى حينئذ لأن يتحمّل الإمام الزيادة أو النقصان . فهذا شاهد جيّد على أن نصفه ليس ملكاً للهاشميين ، بل تُدار أمورهم عن طريقه ، لا أنهم يملكونه نصفه .

فقه أهل البيت عليه السلام :

سماحة آية الله الشيخ اليزدي ، لقد تعرّضتم في حديثكم سابقاً لولاية
الفقيه الجامع للشرائط .



نرجو من سماحتكم توضيح المراد بتلك الشرائط ؟

آية الله اليزدي :

الشروط كثيرة ، والشرط الأساس فيها هو الفقاهة . والمراد بها كما ورد
عن المعصوم عليه السلام : أن يفهم كلامهم عليه السلام ومرادهم ومبانيهم .

ففي مقبولة عمر بن حنظلة : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين ... فكيف
يصنعان ؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا
وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته حكماً... » (٢٥) .

فالتركيز هنا على كلمة « منكم » ، وتكرّر ضمير « نا » بدل « أحكام الله »
« حلال الله » و« حرام الله » يدلّ على أنّ المراد هو أن يفهم ويدرك مباني
الأئمة عليهم السلام وآراءهم .

وهكذا في جواب الإمام الحجّة (عج) لمحمّد بن عثمان العمري : « ... أمّا
الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا (هكذا في الوسائل) فإنّهم حجّتي
عليكم وأنا حجّة الله » (٢٦) .

بمعنى أنّ هذه الحوادث التي لو كنّا حاضرين لأجبنا عنها إلّا أنّه في زمن
غيبتنا لا بدّ من الرجوع إلى رواية الأحاديث .

وعليه ، فالقدرة على استنباط الأحكام واتّخاذ القرار وتشخيص الحوادث
الزمانية هي الملاك في جواز الرجوع إلى هؤلاء . بمعنى أن تعطى هذا المنصب
وبهذا المستوى إلى من تتوفّر فيه هذه المواصفات .

فقه أهل البيت عليه السلام :

أوليس هذا المنصب لبيان المسائل الشرعية ؟



آية الله العظمى :

إنَّ هذه نيابة عن جهة الإمامة ، فإنَّ للإمامة جانبين :

١ - بيان الأحكام الشرعية .

٢ - الإدارة الحكيمة لأُمور الأُمّة الإسلامية . كما هو الأمر في النبي ﷺ حيث كان مبيّناً للأحكام الشرعية من جهة واليأعلى الأُمّة من جهة أخرى . وقد أكّد القرآن في موارد عديدة على هاتين السّمتين ، فمن باب المثال قوله تعالى :

﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ ، فإنّها تشير إلى مسألة تبليغ الأحكام فقط .

وأما قوله تعالى :

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ... ﴾ فإنّها نظير الآيات الأخرى التي وردت بلسان ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ حيث افترضت أمر الرسالة مسلماً ومفروغاً عنه ثمّ ذكّرت بمبدأ الطاعة لأوامر الرسول .

ثمّ انتقل هذان العنوانان من الرسول ﷺ إلى الأئمّة عليه السلام من بعده واحداً بعد واحد ، مع فارق أنّ النبي ﷺ كان يأخذ الأحكام عن الوحي ، أمّا الأئمّة عليه السلام فإنّهم يأخذونها عن النبي ﷺ .

وأما في عصر الغيبة فإنّ حيثيّة حقّ التصرف في إدارة أُمور الأُمّة الإسلامية وبيان الأحكام الشرعية إنّما هو لمن يكون في مقام الإمام (عج) فإنّه

حائز على كلا الحثيتين، فهو مبين لأحكام الله - لقدرة على معرفتها ومعرفته أحكام فقه أهل البيت (عليه السلام) - وهو حاكم أيضاً.

ومنشأ حكومته مستفاد من نفس إرجاعهم لمن كان عارفاً بالحوادث الواقعة فليس المراد بالحوادث الواقعة السؤال عن حكم الله بل المراد ما كان من قبيل الصلح والحرب والبدع والفتن وغيرها.

وعليه، فإنَّ مسألة فهم الأحكام الشرعية الوارد بلسان «نظر في حالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» هي غير مسألة كونهم مرجعاً في الحوادث الواقعة. والذي أتصوره من مجموع الروايات والتواقيع الصادرة هو أنَّه يمكن الاستفادة: أنَّ الفقيه الذي يقوم مقام الإمام (عليه السلام) في عصر الغيبة عليه بيان الأحكام، وأيضاً الوقوف في وجه البدع والفتن والدفاع عن الدين وما يعرض له من الحوادث، وأن يقف بوجه المخالفين لدين الله وإذا ابتدع شخص بدعةً فعليه بيان حكمها فإن كان المبتدع مستحقاً للقتل أصدر حكمه ونفذه فيه؛ لا أنَّه يكتفي ببيان الحكم وأنَّ حكم الله فيه هو الإعدام فحسب.

وعلى هذا الأساس، فإذا تعدد الفقهاء مع عدم بسط اليد، فإنَّ للفقيه القادر على الاستنباط حقَّ التصرف في الأمور إلى حدِّ ما؛ لصدق العناوين العامة عليه، فإنَّه له القدرة على الاستنباط والأهلية للمرجعية، مثلاً: لو جرف السيل أحد المناطق وتوقَّف منعه على التصرف في ملك شخص، جاز ذلك التصرف مع إجازة الفقيه.

أمَّا مع بسط يد الحكومة الإسلامية وتصدي أحد الفقهاء لمسؤولية إدارة الأمة فلا حقَّ في مثل هذه الظروف لباقي الفقهاء الجامعين للشرائط في التصرف في الأمور الحكومية بدون أخذ رأيه أو التنسيق معه. نعم، لهؤلاء حقَّ الاستنباط فقط.

فقه أهل البيت عليه السلام :

إذا كان الفقيه جامعاً للشرائط فهل لا يجوز له التدخل أيضاً ؟



آية الله اليزدي :

يجوز للفقهاء الجامع للشرائط الحكم في الحوادث في صورة عدم بسط يد شخص للإمامة والحكم ، فإذا كان فقيه على رأس الأمور فلا يجوز لذلك الفقيه الأول أن يكون مرجعاً في الحوادث ، بل له حق الاستنباط وبيان حكم الله بلحاظ كونه فقيهاً .

« والحمد لله »

الهوامش :

- (١) بحار الأنوار ١٢ : ٥٧ ، الباب ٣ (كتاب النبوة) .
- (٢) الوسائل ٩ : ٤٩٦ ، باب ٥ ما يجب فيه الخمس .
- (٣) الوسائل ٩ : ٤٩٦ ، باب ٥ ما يجب فيه الخمس .
- (٤) بحار الأنوار ١٥ : ١٢٧ ، ح ٦٧ .
- (٥) الأنفال : ٤١ .
- (٦) الوسائل ٩ : ٥٠٣ ، باب ٨ ما يجب فيه الخمس ، ح ٦ .
- (٧) الوسائل ٩ : ٥٤٦ ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، ح ٨ .
- (٨) مكاتيب الرسول ٢ : ٣٤٩ .

- (٩) مكاتيب الرسول ٢ : ٣١٥ ، رقم ٦٣ .
- (١٠) مكاتيب الرسول ٢ : ٣٦٥ ، رقم ٩٨ .
- (١١) الوسائل ٩ : ٥٠١ - ٥٠٢ ، باب ٨ ما يجب فيه الخمس ، ح ٥ .
- (١٢) الوسائل ٩ : ٥٣٨ ، باب ٣ من أبواب الأنفال . وفيه : « عيالنا » .
- (١٣) النجم : ٣١ .
- (١٤) الحشر : ٧ .
- (١٥) الحشر : ٨ .
- (١٦) الأنفال : ٤١ .
- (١٧) انظر تحرير الوسيلة ١ : ٣٣٥ ، م ٧ .
- (١٨) انظر تحرير الوسيلة ١ : ٣٣٥ ، م ٧ .
- (١٩) الوسائل ٩ : ٥٤٩ ، ب ٣ من الأنفال ، ح ١٤ .
- (٢٠) الوسائل ٩ : ١٣٥ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١٩ .
- (٢١) الوسائل ٩ : ٢٧٠ ، ب ٢٩ من الزكاة ، ح ٧ .
- (٢٢) الوسائل ٩ : ٢٧٥ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١١ .
- (٢٣) الوسائل ٩ : ٥٣١ ، ب ١ أبواب الأنفال ، ح ١٩ .
- (٢٤) الوسائل ٩ : ٥٢٠ ، ب ٣ من قسمة الخمس ، ح ١ .
- (٢٥) الوسائل ١ : ٣٤ ، ب ٢ من مقدمة العبادات ، ح ١٢ .
- (٢٦) الوسائل ٢٧ : ١٤٠ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٩ . وفيه : « حديثنا » .

سلسلة الفقه المدرسي

دراسة فقهية ميسرة في كتاب

الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة

□ الأستاذ السيّد هاشم الموسوي

كتاب القرض والدين

لقد تقدّم نشر القسم الأوّل (القرض) في العدد الأوّل من مجلّتنا فقه أهل البيت عليه السلام .. وقد استقبل القراء ذلك بكل حفاوة .. وعيّر بعضهم عن استحسانه وتفاؤله لهذه المبادرة الحسنة والخطوة الموفّقة التي قام بها الكاتب في برمجة المادة الفقهية وفق منهجية أكاديمية مرتّبة .. وكانت المطالبة من هنا وهناك بمواصلة نشر ما تبقى من هذه الدراسة .. ونعرض بين أيديكم القسم الثاني من البحث وهو بحث الدين .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين .

لقد تقدّم القسم الأوّل (القرض) ، وكنا أردنا هناك الفرق بين مصطلحي

(القرض والدين) فمن أراد التفصيل فليراجع ، ونذكر القارئ بأنَّ القرض: « هو تملك مال لآخر بالضمان ، بأن يكون على عهده أدائه بنفسه أو بمثله أو قيمته » والدين هو : « مال كلي ثابت في ذمة شخص لشخص آخر » .

القسم الثاني

الدين

هيكلية البحث

يدور البحث في هذا القسم على خمسة محاور رئيسة ، وهي :

١ - ما يجب على المدين تكليفاً .

٢ - بيع الدين .

٣ - قسمة الدين .

٤ - وفاء الذمي من ثمن ما لا يملكه المسلم .

٥ - حلول الدين .

ما يجب على المدين تكليفاً:

[(ويجب) على المديون (نية القضاء) سواء قدر على أدائه أم لا ، بمعنى العزم - وإن عجز - على الأداء إذا قدر ، وسواء كان صاحب الدين حاضراً أم غائباً ؛ لأنَّ ذلك من مقتضى الإيمان ، كما يجب العزم على أداء كل واجب ، وترك كل محرّم . وقد روي : أن كل من عزم على قضاء دينه أعين عليه : وأنه ينقص من مؤونته بقدر قصور نيّته ^(١)] .

لقد أفاد المصنّف والشارح أن نية القضاء أمر واجب ، وأوضح الشارح بأنّه إنّما كان ذلك واجباً ؛ لأنَّ قضاء الدين واجب ، ومن المعلوم وجوب العزم على أداء جميع الواجبات وترك سائر المحرّمات ، فإنَّ ذلك من مقتضى الإيمان .

وهذا الحكم ثابت حتى لو كان المدين عاجزاً عن أداء الدين ، وسواء كان الدائن

حاضراً يمكن إيصال الدين إليه أم غائباً ويتعذر إيصاله إليه .

ثم أشار الشارح إلى رواية تؤكد أن هذه النية لها أثر في تسهيل أداء الدين ، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : « من كان عليه دين ينوي قضاءه كان معه من الله حافظان يعينانه على الأداء عن أمانته ، فإن قصدت نية عن الأداء قصر عنه عن المعونة بقدر ما قصر من نيته » (٢) .

ديون الغائب :

[وعزله عند وفاته ، والإيصاء به لو كان صاحبه غائباً) لِيَتَمَيَّزَ الْحَقُّ ويسلم من تصرف الوارث فيه ، ويجب كون الوصاية إلى ثقة ؛ لأنه تسليط على مال الغير وإن قلنا بجواز الوصاية إلى غيره في الجملة . (ولو جهله وينس منه تصدق به عنه) في المشهور . وقيل : يتعين دفعه إلى الحاكم ؛ لأن الصدقة تصرف في مال الغير بغير إذنه ، ويضعف بأنه إحسان محض إليه ؛ لأنه إن ظهر ولم يرص بها ضمن له عوضها ، وإلا فهي أنفع من بقاء العين المعزولة المعرضة لتلفها بغير تفريط المسقط لحقه . والأقوى التخيير بين الصدقة ، والدفع إلى الحاكم ، وإبقائه في يده] .

لقد بحث في هذا المقطع المصنف والشارح كيفية أداء دين الشخص الغائب المجهول الحال ، وجاء التوضيح كالآتي :

- ١- يجب على المدين إذا حضرته الوفاة أن يترك الدين الذي في ذمته .
- ٢- إذا كان صاحب الدين غائباً أو مجهولاً لا يُعرف مكانه أو هل هو حي أو ميت ، ولا يمكن تسليم الدين إليه ، فعندئذ يجب الإيصاء بذلك الدين .

وقد علل الشارح وجوب عزل الدين ، والإيصاء به : بتمييزه عن غيره من أموال الميت ، فلا يتصرف فيه الورثة ، ولئلا يضيع حق الدائن .

- ٣- أوضح الشارح : أن الوصي على الدين يجب أن يكون ثقة ؛ لأن الوصاية تسليط

على مال الغير ، فيجب أن يكون هذا المتسلط أو الوصي أميناً على تلك الأموال ، على الرغم من أن صاحب المال يجوز له أن يجعل شخصاً غير ثقة -أي فاسقاً- وصياً على أمواله ، حسب رأي الشارح .

٤- يرى المصنف : أن المدين إذا لم يستطع معرفة مكان الدائن ، أو هل هو حي أو ميت ، ويئس من معرفة حاله ، فعندئذ يتصدق بالمال نيابة عن الدائن ، ويوضح الشارح أن هذا هو الرأي المشهور .

٥- وأورد الشارح رأياً آخر يرى وجوب دفع الدين إلى الحاكم عند عدم معرفة حال الدائن ، ولا يوافق أصحاب هذا الرأي على التصديق بمال الدائن المجهول الحال ؛ لأن التصديق تصرف في مال الدائن بغير إذنه .

٦- ويرى الشارح أن الرأي الثاني ضعيف ؛ لأن التصديق بمال الدائن هو إحسان محض إليه ، والمال مضمون العوض من قبل المدين إذا ظهر الدائن ، ولم يرص بهذا التصديق ، أما إذا لم يظهر صاحب المال ، فالصدقة أنفع للدائن من بقاء العين معزولة ؛ لاحتمال تعرضها للتلف ، كالسرقة وغيرها ، فيسقط حقّه إذا كان هذا التلف من غير تفریط من المدين .

٧- وقد أوضح الشارح رأيه بعد إيراد هذا الإشكال فقال : الأقوى أن المدين مخير بين التصديق بهذا المال ، أو دفعه إلى الحاكم ، أو إبقائه في يده .

بيع الدين :

[(ويصح بيعه بحال) وإن لم يقبض من المديون وغيره ، حالاً كان الدين ، أم مؤجلاً ، ولا يمنع تعذر قبضه حال البيع من صحته ؛ لأن الشرط إمكانه في الجملة لا حال البيع ، ولا فرق في بيعه بالحال بين كونه مشخصاً ومضموناً على الأقوى ؛ للأصل ، وعدم صدق اسم الدين عليه ، (لا بمؤجل) لأنه بيع دين بدين] .

ثمة قضية تجارية بحثها الفقهاء ، وهي قضية اعتبار الدين مالاً قابلاً للبيع رغم أنه مال في الذمة ، فبحثت مسألة بيع الدين إلى المدين وإلى غيره ، كما بحثت مسألة بيع الدين بأكثر منه وبأقل ، وبيع الدين بثمان حال ومؤجل ، وفيما يلي نعرض هذه المسائل كما وضّحها المصنّف والشارح :

١- يرى المصنّف : أنه إذا كان لشخص دين في ذمة شخص آخر - حالاً كان الدين أم مؤجلاً - جاز له أن يبيع ذلك الدين على المدين نفسه ، أو على شخص آخر ، ويجب أن يكون ثمنه حالاً غير مؤجل .

وعلق الشارح على هذا الرأي موضحاً : أن عقد البيع يكون صحيحاً وإن لم يقبض المشتري المثلث (الدين) في مجلس البيع ، ولا يمنع تعذر قبض المثلث حال البيع من صحة بيع الدين إلى المدين وغيره . . إلخ ، معللاً عدم بطلان هذا البيع بأن الشرط في صحة البيع هو إمكان القبض بصورة عامة لا إمكان القبض في حال البيع ، فلو تأخر القبض ساعة أو يوماً - مثلاً - عن زمن إنشاء العقد فلا يبطل البيع .

٢- يرى الشارح أن بيع الدين بثمان حال يقع صحيحاً على الأقوى ، سواء كان الثمن الحال مشخصاً حين البيع كما لو عرض المشتري للبائع خمسة دنانير أو خمسين كيلو من الحنطة مفرزة عن غيرها ثمناً للمدين المشتري ، أو كان مضموناً كما لو جعل المشتري الثمن كلياً مشاعاً في ملكه فيعطي البائع أية خمسة دنانير أو أي خمسين كيلو من الحنطة - مثلاً - من غير تحديد شخصها ، مستدلاً على صحة بيع الدين بثمان حال - المشخص منه والمضمون - بالأصل ، أي بما أن هذه المعاملة هي بيع ، فالأصل في البيع صحة أن يكون الثمن مشخصاً أو مضموناً ، ولا فرق بين الدين وغيره ، ولأن الثمن المضمون ، وإن تأخر أدائه عن مجلس البيع لا يصدق عليه اسم الدين ؛ لذا فهو ليس بيع دين بدين ، المحرّم في الشريعة .

٣- يرى المصنّف عدم صحة بيع الدين بثمان مؤجل ؛ لأنه بيع دين بدين ؛ لما ورد من النهي عن ذلك .

اعتراض الشارح :

[وفيه نظر ؛ لأن الدين الممنوع منه ما كان عوضاً حال كونه ديناً بمقتضى تعلّق الباء به ، والمضمون عند العقد ليس بدين وإنما يصير ديناً بعده فلم يتحقّق بيع الدين به ، ولأنّه يلزم مثله في بيعه بحال ، والفرق غير واضح . ودعوى إطلاق اسم الدين عليه إن أرادوا به قبل العقد فممنوع ، أو بعده فمشارك ، وإطلاقهم له عليه عرفاً إذا بيع به فيقولون : باع فلان ماله بالدين مجاز بقصد أنّ الثمن بقي في ذمّته ديناً بعد البيع ، ولو اعتبر هذا الإطلاق جاء مثله في الحال إذا لم يقبضه ، خصوصاً إذا أمهله به من غير تأجيل] .

اعتراض الشارح على رأي المصنّف القائل بعدم صحّة بيع الدين بثمن مؤجل ، ويلخص ردّه فيما يلي :

١- إنّ بيع الدين بثمن مؤجل هو بيع صحيح ؛ لأنّ الممنوع منه هو أن يكون هناك دينان قبل البيع ، ثمّ يباع أحدهما بالآخر ، أمّا بيع الدين بثمن مؤجل ، فإنّ هذا البيع لا يصدق عليه بيع الدين بالدين ، وإنّما باع الدين بشيء يكون ديناً بعد العقد .

٢- إنّ المضمون حال العقد إذا صار ثمناً للدين ، فهو أيضاً ليس بيع دين بدين ، وإنّما يكون المضمون ديناً بعد العقد ؛ لذا فهو جائز أيضاً .

٣- ثمّ يوضّح الشارح: أنّه لو قيل : أنّ بيع الدين بثمن مؤجل لا يجوز ، فينبغي أن يقال بعدم جواز بيع الدين بثمن حال (كلّ في الذمّة) ؛ لأنّه يشخص بعد البيع ، فهو كالثمن المؤجل الذي يشخص بعد العقد ، إذ لا يوجد فرق بينهما ، فكلّ من الثمن المؤجل والثمن إذا كان كلياً في الذمّة يشخص بعد العقد من قبيل المشتري .

٤- ثمّ يضيف أنّ دعوى إطلاق العرف اسم الدين على الثمن المؤجل ، إن أريد به صحّة الإطلاق قبل العقد فهو ممنوع ، وإن أريد به صحّة هذا الإطلاق بعد العقد فهو يشترك مع كون الثمن حالاً ، لكنّه كلّ في الذمّة ويشخص بعد ذلك .

٥- ثم يوضح الشارح أن إطلاق العرف اسم الدين (على الثمن إذا كان مؤجلاً) هو إطلاق مجازي ، يقصدون به بقاء الثمن في الذمة بعد البيع ، ولو كان هذا الإطلاق حقيقياً لصدق على الثمن الحال (لأنه كلف في الذمة) إذا لم يقبضه البائع ، خصوصاً إذا أمهل المشتري من غير تأجيل .

وهكذا تكون خلاصة الحوار أن الشارح يرى جواز بيع الدين بثمان حال وبثمان مؤجل .

رأي ابن إدريس :

[(ومنع ابن إدريس من بيع الدين على غير المدين) استناداً إلى دليل قاصر ، وتقسيم غير حاصر ، (والمشهور الصحة) مطلقاً ؛ لعموم الأدلة] .

أمّا ابن إدريس فيرى عدم جواز بيع الدين على غير المدين ، وقد ردّ الشارح هذا الرأي واعتبره باطلاً ؛ لأنه اعتمد على دليل قاصر ، وتقسيم غير حاصر ، فإنه قد حصر البيع الجائز بثلاثة أصناف ، هي : ١- بيع عين شخصية مشاهدة ٢- بيع عين مشاهدة موصوفة ٣- بيع سلف .

ثم قال : « وبما أن بيع الدين على غير المدين ليس واحداً من هذه الأصناف ، فهو بيع باطل » (٣) .

في حين أن المصنّف يرى ما يراه المشهور ، وهو جواز بيع الدين إلى المدين وغيره . . .

وأيد الشارح رأي المصنّف وأضاف : أن عموم الأدلة نحو : ﴿ أحل الله البيع ﴾ تشمل هذا العقد ، وتجري عليه .

بيع الدين بزيادة أو نقصية :

[(وبزيادة) عن قدره (ونقصية ، إلا أن يكون ربوياً) فتعتبر المساواة ،

(ولا يلزم المديون أن يدفع إلى المشتري إلا ما دفع المشتري) إلى البائع
 (على رواية محمد بن الفضل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام) (وقريب منها
 رواية أبي حمزة عن الباقر عليه السلام ، وإنما اقتصر على الأولى ؛ لأنها أوضح ،
 وعمل بمضمونها الشيخ وجماعة ، ويظهر من المصنف الميل إليه ، وفي
 الدروس : لا معارض لها] .

١- من المعلوم بالضرورة أن الربا محرّم في الشريعة الإسلامية ، ويتحقّق الربا
 في المعاملة إذا كان العوضان ربويّين - أي من جنس واحد ، مقدّرين بالكيل أو الوزن ،
 دون المعدود ، نعم يثبت فيه ربا القرض - ولذلك قال المصنّف : لا يصحّ بيع الدين بأقلّ منه
 ولا أكثر إذا كان من الأعيان الربوية ، فيشترط في صحّة بيع الدين إذا كان من الأجناس
 الربويّة أن يباع بما يساويه ، مثال ذلك لو كانت هناك (١٠٠) ليرة ذهبية ديناً لشخص في
 ذمّة شخص ، وأراد بيعها بمثلها ، فلا يصحّ بيعها إلا بما يساويها .

٢- إذا لم يكن الدين من الأجناس الربويّة ، فيصحّ بيعه بأكثر منه وبأقلّ ؛ أي يصحّ
 فيه الربح .

مثال ذلك :

لو كان شخص يملك سنداً مالياً بدين قدره (١٠٠٠) دينار عراقي على شخص من
 الأشخاص ، جاز له أن يبيع ذلك السند المالي (الدين) بأقلّ من (١٠٠٠) دينار وبأكثر
 منه ؛ لأنّ النقود الورقيّة ليست من الأجناس الربويّة ، فيجوز بيع بعضها ببعض مع
 الزيادة والنقصان .

٣- يرى المصنّف أنّ الدائن إذا باع دينه بأقلّ منه ، فلا يتحمّل المديون مسؤولية
 دفع الدين كاملاً ، بل يدفع إلى المشتري مقدار ما دفع المشتري إلى الدائن .

واعتمد الشهيد الأوّل في هذا الرأي الفقهي على الرواية التي رواها محمد بن
 فضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ونصّ الرواية : « قلت الرضا عليه السلام : رجل اشترى ديناً

على رجل ، ثم ذهب إلى صاحب الدين ، فقال له : إُدفع إليَّ ما لفلان عليك ، فقد اشتريته منه ، قال : يدفع إليه قيمة ما دفع إلى صاحب الدين ، وبرئ الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه « (٤) .

وأردف الشارح قائلاً : وقريب من هذه الرواية ، رواية أبي حمزة عن الباقر عليه السلام ، ونص الرواية : « سألت أبا جعفر : عن رجل كان له على رجل دين ، فجاءه رجل ، فاشتراه منه بعوض ، ثم انطلق إلى الذي عليه الدين ، فقال : أعطني ما لفلان عليك ، فإنِّي قد اشتريته منه ، كيف يكون القضاء في ذلك ؟ فقال أبو جعفر عليه السلام : يرَدُّ الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشترى به من الرجل الذي له الدين » (٥) .

ثم عَقَّبَ الشارح قائلاً : إنَّما اقتصر الشهيد الأوَّل على الاستشهاد بالرواية الأولى ؛ لأنَّها أكثر صراحة من رواية أبي حمزة في هذا الحكم ، وأضاف : أنَّ رواية محمد بن فضيل قد عمل بها أيضاً الشيخ الطوسي وجماعة آخرون من الفقهاء رضوان الله عليهم .

ثم عَقَّبَ الشارح بما معناه : ويظهر من المصنَّف أنَّه يميل هنا - أي في اللمعة - إلى مضمون الرواية ، وقد ذهب في كتابه (الدروس الشرعية في فقه الإمامية) إلى أنَّه لا توجد رواية معارضة لرواية محمد بن فضيل ، لذا يتعيَّن عنده العمل بها .

اعتراض الشارح :

[لكن المستند ضعيف ، وعموم الأدلة تدفعه ، وحمل على الضمان مجازاً ، لشبهه بالبيع في المعاوضة ، أو على فساد البيع للربا وغيره ، فيكون الدفع مأذوناً فيه من البائع في مقابلة ما دفع ، ويبقى الباقي لمالكه . والأقوى مع صحة البيع لزوم دفع الجميع ويجب مراعاة شروط الربا والصرف ، ولو وقع صلحاً اغتفر الثاني خاصة] .

اعترض الشارح على اعتماد الشهيد الأوَّل على هذه الرواية ، والإفتاء بمضمونها أي بعدم إعطاء مشتري الدين أكثر ممَّا أعطاه لصاحب الدين ، وأقام اعتراضه هذا على

أساسين اثنين هما :

١- ضعف الرواية التي استند إليها المصنّف في استنباط فتواه ^(٦) .

٢- أنّ هذه المعاملة تكون بعد سقوط الرواية مشمولة بعموم الأدلة الآمرة بالوفاء بالعقود ، كقوله تعالى : ﴿أوفوا بالعقود﴾ ^(٧) .

وبهذا العموم يبطل ما ذهب إليه المصنّف ، حسب ما يرى الشارح : لأنّ الدين عقد يجب الوفاء به كما أنشئ بين الطرفين .

لذا فإنّ الشارح يرى : أنّ الأقوى هو لزوم دفع الدين كاملاً إلى المشتري ، وإن اشتراه بثمن أقلّ منه ؛ إذا كان بيع الدين سالماً من الربا ^(٨) أو جارياً على أصول بيع الصرف إن كان صرفاً .

ويورد الشارح طريقة أخرى غير البيع ، يستحقّ معها المشتري كامل الدين الذي في ذمّة المديون ، وهي طريقة الصلح ، فللدائن أن يصالح شخصاً على ما له في ذمّة المديون بأقلّ من الدين ، ويتسلّم ذلك الشخص الدين كاملاً من المدين ؛ شريطة أن يتسلّم الصلح من الوقوع في الربا ، شأنه شأن البيع في هذه المسألة .

وبعد أن أسقط الشارح الرواية التي اعتمدها المصنّف في فتواه ، حاول توجيه العمل بمضمونها من قبل المصنّف ومن ذهب مذهبه كالاتي :

أ- اعتبارهم البيع الوارد في الرواية بأنّه ضمان - اعتباراً مجازياً - للمشابهة بين الضمان والبيع في المعاوضة ، ففي كلّ من عقدي البيع والضمان يعوّض المشتري والمضمون له ، وفي هذه المعاملة ضمن المشتري للدائن - مثلاً - الـ (١٠٠٠) دينار التي في ذمّة المديون بعوض قدره (٩٠٠) دينار ، فأذن الدائن للمشتري بقبض الـ (٩٠٠) دينار من المديون فقط ، وبذا لا يستحقّ أكثر منها .

ب- اعتبار البيع الذي أنشئ بين الدائن والمشتري بيعاً ربوياً ؛ لذا فإنّ الزائد يعتبر باطلاً ، ولا يستحقّ المشتري أكثر ممّا دفع إلى الدائن . كما يمكن أن يكون البيع باطلاً

لأسباب أخرى ، لذا فلا يستحق المشتري حسب هذا التوجيه إلا ما دفع للدائن .

وفي حالة بطلان البيع على الاحتمالين ، فإنَّ المدين عندما دفع إلى المشتري الـ (٩٠٠) دينار فقط ، إنما يدفعها بإذن البائع (الدائن) ، ويبقى الباقي لمالكه .

قسمة الدين :

[(ولا تصح قسمة الدين) المشترك بين شريكين فصاعداً على المشهور (بل الحاصل منه لهما والتأوي) - بالمثانة - وهو الهالك (منهما) . وقد يحتال للقسمة ؛ بأن يُحيل كلَّ منهما صاحبه بحصته التي يريد إعطاءها صاحبه ويقبل الآخر ؛ بناءً على صحة الحوالة من البريء ، وكذا لو اصطالحا على ما في الذم بعضاً ببعض وفاقاً للمصنّف في « الدروس » ^(٩)] .

١- من الواضح أنَّ الشركة في الأموال ظاهرة مألوفة في النشاطات التي يمارسها الناس ، فإذا كان لشريكين - أحمد وعليّ مثلاً - أو أكثر ديون في ذمّتي شخصين - حسن و محمد - أو أكثر ، ثمَّ أراد الشريكان فسخ الشركة ، أو قسمة الدين الذي لهما في ذمّتي المدينين - حسن و محمد - بأنَّ جعلاً حصّة أحمد في ذمّة حسن ، وحصّة عليّ في ذمّة محمد ، فإنَّ هذه القسمة باطلة ، والصحيح أن يستعاد الدين من المدينين - حسن و محمد - ويقسم بين الدائنين أحمد وعليّ . فإنَّ هلك شيء من الدين تحمّل الاثنان تلك الخسارة أيضاً بحسب النسبة التي تشارك فيها أيضاً .

وأسند الشارح عدم صحة قسمة الدين إلى المشهور ، ويدلّ عليه ما روي عن محمد بن الحسن ، بإسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان ، عن ابن مسكان ، عن سليمان بن خالد ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين كان لهما مال بأيديهما ، ومنه متفرّق عنهما ، فاقتسما بالسوية ما كان في أيديهما ، وما كان غائباً عنهما ، فهلك نصيب أحدهما ممّا كان غائباً ، واستوفى الآخر ، عليه أن يرّد على صاحبه ؟ قال : نعم ، ما يذهب بماله » ^(١٠) .

٢- يوضّح الشارح أنّه يوافق ما أورده المصنّف في كتابه الدروس من أنّ بإمكان الشريكين أن يقتسما الدين إذا لجئا إلى العمل بأحكام الحوالة ، وأحال أحمد - كما في المثال - علياً على حسن ، وأحال علي أحمد على محمّد ، فثبت لكلّ منهما حقّه في ذمّة من أُحيل عليه ؛ عملاً بصحّة الحوالة على من كانت ذمّته بريئة من الدين .

كما بإمكان الشركاء أن يقتسموا الدين أيضاً فيما بينهم على أساس الصلح ^(١١) ، فيقبل كلّ شريك ما أقرض شريكه لشخص آخر ، ويعتبره حقّه من الدين ؛ سواء استطاع الحصول على الدين كاملاً ، أو لم يستطع ذلك .

وبهذا الصلح تبرأ ذمّة الشريكين من الفوارق المالية التي قد تحصل بسبب القسمة بينهما .

وفاء الذمّي من ثمن ما لا يملكه المسلم :

[(ولو باع الذمّي ما لا يملكه المسلم) كالخمر والخنزير (ثمّ قضى منه دين المسلم ، صحّ قبضه ولو شاهده) المسلم ؛ لإقرار الشارع له على ذلك ، لكن بشرط استتاره به ، كما هو مقتضى الشرع ، فلو تظاهر به لم يجز ، ومن ثمّ يفقّد بالذمّي ؛ لأنّ الحربي لا يقرّ على شيء من ذلك ، فلا يجوز تناوله منه] .

ويرى المصنّف والشارح : أنّه لو كان ذمّي مديناً لمسلم ، وأراد أن يقضي دينه من ثمن الخمر والخنزير وأمثاله من الأشياء التي يحرم على المسلم تملّكها ، جاز للمسلم أن يقبض هذا المال من الذمّي ^(١٢) ، حتى وإن شاهده المسلم يبيع تلك المحرّمات .

فعن منصور قال : قلت لأبي عبد الله : « لي على رجل ذمّي دراهم فبييع الخمر والخنزير وأنا حاضر فيحلّ لي أن أخذها ؟ فقال : إنّما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك » ^(١٣) .

وعلق الشارح على ذلك : بأنّ العلّة في صحّة قبض المسلم لهذا المال الآتي عن

طريق الحرام ، هو أنّ الشريعة الإسلامية أقرّت هذا الذمّي على ذلك ، ولكن يشترط استتار الذمّي في بيع الخمر وأمثاله ؛ لأنّ الشريعة قد حرّمت على أهل الذمّة أن يتجاهروا بممارسة مثل هذه الأعمال المحرّمة ، أمّا إذا تجاهر الذمّي ببيع تلك الأعيان المحرّمة متحدّياً أحكام الشريعة الإسلامية ، فيحرم على المسلم قبضه .

حلول الدين بموت المدينون :

[(وتحلّ) الديون المؤجّلة (إذا مات المدينون) سواء في ذلك مال السّلم ، والجناية المؤجّلة ، وغيرها ؛ للعموم . وكونُ أجلِ السّلم يقتضي قسطاً من الثمن ، وأجلِ الجناية بتعيين الشارع ، وليتحقّق الفرق بين الجنائيات ، لا يدفع عموم النصّ] .

يرى المصنّف والشارح : أنّ الديون ذات الأجل يحلّ أداؤها عند موت المدين ، فلو كان شخص مديناً بمبلغ لمدة أربع سنوات ، ثمّ مات بعد سنتين ، سقطت السنتان الباقيتان ، ووجب الأداء من حين موت المدين ؛ لأيّ سبب كان الدين .

ويشمل هذا الحكم بيع السّلم^(١٤) ودية قتل الخطأ^(١٥) وشبهه العمد المؤجّلتين الأداء في الشريعة الإسلامية ، فيحلّ أداؤها بعد موت المدين ؛ ذلك لأنّ الروايات التي بيّنت حلول الدين هي عامّة ، تشمل كلّ حالات الدين بلا استثناء .

دفاع الشارح :

وقد يورد إشكال واعتراض على ذلك: بأنّ في بيع السلم تكون السلعة مؤجّلة ، وتأخير أدائها يؤثّر في زيادة القيمة ونقصانها ، كما أنّ ديتي الجنائيتين -الآفتي الذكر- قد أُجّلتا بحكم الشارع ، وليس باتّفاق بين طرفي الجناية ، فكيف تكون هاتان الحالتان مشمولتين لعموم الحكم بحلول كل دين في ذمّة الميّت .

ويجيب الشارح : بأنّ هذا الاستثناء والتخصيص لتلك الحالتين يكون صحيحاً ما

لم يرد دليل بحلول ديون الميّت جميعاً ، أمّا بعد ورود هذا الدليل ، فلا يصحّ هذا الاعتراض ، والدليل على ذلك هو ما ورد عن الصادق عليه السلام : « إذا كان على الرجل دين إلى أجل ومات الرجل حلّ الدين » (١٦) .

استيفاء الدين من تركة الميّت :

((وغرماء الميّت سواء في تركته مع القصور) فيقسم على نسبة الديون ، سواء في ذلك صاحب العين وغيره (ومع الوفاء لصاحب العين أخذها في المشهور) سواء كانت التركة بقدر الدين أم أزيد ، وسواء مات محجوراً عليه أم لا ، ومستند المشهور صحيحة أبي ولّاد عن الصادق عليه السلام [.

بيّن المصنّف والشارح الأحكام المنظّمة لحقوق الدائنين ، وكيفيّة الحصول عليها في حالة وفاة المدين .

وقد عرفنا أنّ المدين إذا مات حلّت ديونه ، ووجب أدائها من تركته ، ومن الواضح أنّ تركة الميّت نجدها تارة تفي بكامل الدين المترتب عليه ، أو تزيد وتارة تقصر تلك التركة عن الوفاء بكامل الدين ؛ لذا جاءت آراء المصنّف والشارح كالآتي :

١- إنّ غرماء الميّت شركاء في تركته القاصرة عن تسديد الدين .

٢- تقسّم التركة بينهم تقسيماً يتناسب وديونهم ، فيأخذ كلّ واحد منهم ما يساوي نسبة التركة إلى دين الميّت ، مضروبة بدين الغريم في ذمّة الميّت .

مثال : لنفرض أنّ مديناً قد مات ، وخلف تركة تساوي (١٠٠٠) دينار ، وكانت ديونه تساوي (٣٠٠٠) دينار لثلاثة أشخاص كالآتي :

لأوّل (٦٠٠) دينار ، وللثاني (٩٠٠) دينار ، وللثالث (١٥٠٠) دينار ، وبما أنّ تركة الميّت تبلغ ثلث ديونه ؛ لذا يُعطى كلّ دائن ثلث دينه المتعلّق بذمّة الميّت ، فيكون التقسيم كالآتي :

$$\frac{١٠٠٠}{٣٠٠٠} \times ٦٠٠ = ٢٠٠ \text{ حصّة الدائن الأول .}$$

$$\frac{١٠٠٠}{٣٠٠٠} \times ٩٠٠ = ٣٠٠ \text{ حصّة الدائن الثاني .}$$

$$\frac{١٠٠٠}{٣٠٠٠} \times ١٥٠٠ = ٥٠٠ \text{ حصّة الدائن الثالث .}$$

٣- بما أنّ الغرماء سواء في تركة الميّت - كما يرى المصنّف والشارح - لذا فلو كانت السلعة التي أقرضها أحدهم للميّت - كالسجّادة مثلاً - موجودة بعينها عند تقسيم تركة الميّت القاصرة على الدائنين ، فليس من حقّ هذا الدائن أن يأخذ السجادة ويختصّ بها وحده ، بل يشارك الغرماء بنسبة دينه ، كما أوضحنا في المثال السابق .

٤- يرى المصنّف والشارح : إذا كانت التركة تفي بالدين ، أو تزيد عليه ، فللدائن الذي ما زالت عينه موجودة - كالسجّادة مثلاً - في تركة الميّت أن يأخذ تلك العين ، وسواء مات المدين محجوراً عليه أو لا .

وقد نسب القول بهذا الرأي إلى المشهور ، ومستندهم هو صحيحة^(١٧) أبي ولّاد عن الصادق عليه السلام ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع من رجل متاعاً إلى سنة ، فمات المشتري قبل أن يحلّ ماله ، وأصاب البائع متاعه بعينه ، له أن يأخذه إذا خفي [حق خل] له ؟ قال : فقال : إن كان عليه دين ، وترك نحواً ممّا عليه ، فليأخذه إن أخفي [حق خل] له ، فإنّ ذلك حلال له ، ولو لم يترك نحواً من دينه فإنّ صاحب المتاع كواحد ممّن له عليه شيء يأخذ بحصته ، ولا سبيل له على المتاع » .

قال الشيخ الطوسي عليه السلام : إنّما يجب أن يردّ المتاع بعينه على صاحبه إذا خلّف الميّت ما يقضي به دين الباقيين من غير ذلك ، وإلا فصاحبه أسوة الغرماء ، يقسّم بينهم بالسوية .

رأي ابن الجنيّد :

((وقال ابن الجنيّد : يختصّ بها وإن لم يكن وفاء) كالمفلس قياساً ، واستناداً إلى رواية مطلقة في جواز الاختصاص ، والأوّل باطل ، والثاني

يجب تقييده بالوفاء جمعاً . وربما قيل : باختصاص الحكم بمن مات محجوراً عليه ، وإلا فلا اختصاص مطلقاً ، وصحيح النص يدفعه ^(١٨) .

أما المستند الثاني الذي اعتمده ابن الجنيدي في فتواه ، فهو الرواية الآتية : « عن أبي عبد الله في رجل باع متاعاً من رجل ، فقبض المشتري المتاع ، ولم يدفع الثمن ، ثم مات المشتري والمتاع قائم بعينه ؟ فقال : إذا كان المتاع قائماً بعينه ردّ إلى صاحب المتاع ، وقال : ليس للغرماء أن يُحاصّوه (يخاصموه) به » ^(١٩) .

ردّ الشارح على ابن الجنيدي :

وقد ردّ الشارح على ابن الجنيدي : بأنّ هذه الرواية هي رواية مطلقة تشمل الحاليين معاً ، حال وفاء التركة بالدين ، وحال عدم وفائها به .

وبما أنّنا نجد روايات أخرى تحكم باختصاص الدائن بسلعته الموجودة في التركة في حال وفاء التركة بالدين ، فيجب عندئذٍ الجمع بين هذه الروايات والرواية التي احتجّ بها ابن الجنيدي ، وتقييد هذه الرواية بتلك الروايات ، فتكون نتيجة هذا الجمع والتقييد هو اختصاص صاحب الدين بعين ماله في حال وفاء التركة بالدين فقط .

قول آخر :

ومفاد هذا القول : أنّ الدائن صاحب السلعة الموجودة في التركة ، يكون أولى بها من بقية الدائنين ، فيما إذا مات المدين وهو محجور عليه .

إلّا أنّ الشارح أبطل هذا الرأي بمضمون الرواية الصحيحة التي رواها أبو ولاد عن الإمام الصادق عليه السلام ، والتي ذكرناها آنفاً ، فلتراجع ^(٢٠) .

عدم حلول الدين بموت المالك :

[(ولا تحلّ بموت المالك) دون المديون للأصل، خرج منه موت المديون، فيبقى الباقي. وقيل: تحلّ استناداً إلى رواية مرسلة، وبالقياس على موت المدين،

وهو باطل].

١- إذا كان للميت ديون في ذمة آخرين فلا تحلّ عند موته ، ويبقى أجلها المحدّد في حياته ملزماً لمن يتولّى المال بعده .

ويستدلّ الشارح على ذلك : بأنّ الأصل في الديون - سواء التي للشخص أو التي عليه - هو أدائها لأجلها المحدّد ، ولما كانت الرواية الآتفة الذكر قد حكمت بحلول الدّين الذي في ذمته خاصّة ، فإنّ الدين الذي له في ذمة الآخرين باقٍ على ما كان عليه ؛ من وجوب الالتزام بالأجل المحدّد أي يجري فيها أصل الاستصحاب بعد أن شككنا في حلولها .

لكن هناك رأي فقهي آخر يقول : إنّ الميت الدائن تحلّ ديونه التي في ذمة الآخرين أيضاً عند موته ، خلافاً لرأي المصنّف والشارح .

وقد اعترض الشارح على هذا الرأي واعتبره باطلاً ؛ لأنّ أصحابه اعتمدوا دليلين اثنين باطلين عنده ، هما :

أ - قياس دين الدائن على دين المديون ، وألحقوه به في الحكم ، وهذا اللون من القياس باطل في الفقه الجعفري (٢١) .

ب - والدليل الثاني الذي اعتمده لإثبات هذا الحكم هو الرواية المرسلة الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام ، فقد روى محمد بن يعقوب الكليني ، عن أبي علي الأشعري ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن بعض أصحابه ، عن خلف بن حمّاد ، عن إسماعيل بن أبي قرّة ، عن أبي بصير ، قال : « قال أبو عبدالله : إذا مات الرجل حلّ ماله ، وما عليه من الدين » (٢٢) .

ومثلها مرسلّة الصدوق : قال الصادق عليه السلام : « إذا مات الميت حلّ ماله وما عليه » (٢٣) .

وناقش الشارح بأنّ هذه الرواية مرسلّة لا يصحّ الاعتماد عليها في إثبات

المطلوب ، وهو : حلول ما للميت من ديون في ذمة الآخرين . . . وإرسالها بسبب عدم ذكر اسم الراوي لذي روى عنه محمد بن عبد الجبار ؛ إذ ورد : أن محمد بن عبد الجبار روى عن بعض أصحابه ، وهذا البعض مجهول غير معروف ؛ لذلك اعتبر الرواية مرسلة ، أي من صنف الروايات الضعيفة التي رفض العمل بها ، كما هو صريح رأيه (٢٤) .

[(ولا تحل الديون المؤجلة بحجر المفلس) عملاً بالأصل (خلافاً لابن الجنيدي رحمه الله) حيث زعم أنها تحل ، قياساً على الميت ، وهو باطل ، مع وجود الفارق بتضرر الورثة إن منعوا من التصرف إلى أن يحل ، وصاحب الدين إن لم يمنعوا بخلاف المفلس لبقاء ذمته] .

١ - يذهب المصنف والشارح أن المدين إذا كانت عليه ديون حالة ، وأخرى مؤجلة ، وحجر على ماله بسبب الفلس فإن الدين المؤجل لا يعتبر حالاً بسبب هذا الحجر ؛ لذا فإن هذا الدائن لا يستحق شيئاً من المال المحجور إساءة بالغرماء من أصحاب الدين الحال .
ويبين الشارح أن هذا الحكم مستند إلى العمل بأصل الاستصحاب فإن الأصل في الدين أن لا يحل حتى ينتهي أجله ، وحين شككنا في حلول دين المفلس المؤجل بسبب الحجر ، وليس لدينا من دليل يدل على ذلك فإننا نستصحب التأجيل حتى حلول الأجل .

٢ - ذكر المصنف أن ابن الجنيدي رحمه الله يذهب إلى أن دين المفلس المؤجل يحل بالحجر على أمواله ، وبذا يستحق صاحبه حصة مع الغرماء من ذوي الدين الحال ، ويوضح الشارح أن دليل ابن الجنيدي على ذلك هو القياس أي قياس دين المفلس المحجور عليه غير الحال على حلول الدين الميت غير الحال بسبب موته ثم بين الشارح أن هذا هو قياس باطل ؛ لوجود الفارق بين الحجر والموت ثم يبين لنا أن هذا الفارق وارد في أن الورثة يتضررون في حال منعهم من التفرق بالميراث حتى يحل أجل الدين والدائن يتضرر أيضاً بأن لم يمنعوا من التصرف ؛ في حين أن الدين يبقى قائماً ومضموناً في ذمة المفلس إلى أجله المحدد من غير أننا يلحقه ضرر بهذا التأجيل .

المواش :

- (١) الوسائل ١٨: ٣٢٨، الباب ٥ من الدين والقرض، ح ٣.
- (٢) الوسائل ١٨: ٣٢٨، الباب ٥ من الدين والقرض، ح ٣.
- (٣) السرائر ٢: ٣٨-٣٩.
- (٤) الوسائل ١٨: ٣٤٨، باب ١٥ من الدين والقرض، ح ٣.
- (٥) المصدر السابق، ح ٢.
- (٦) إنَّ مُحَمَّدَ بن فضيل، قال عنه الشيخ الطوسي في رجاله - عند الحديث عن أصحاب الإمام الكاظم - (مُحَمَّد بن فضيل الكوفي الأزدي ضعيف).
- وقال فيه - عند الحديث عن أصحاب الرضا - (مُحَمَّد بن فضيل الأزدي صيرفي، يرمى بالغلو، له كتاب)، ووثقه الشيخ المفيد في الرسالة العددية وجدير ذكره: أَنَّ كلاً من العلامة الحلي والسيد الخوئي، قد عدَّا مُحَمَّدَ بن فضيل في عداد الرواة الضعاف الذين لا يعتمد عليهم - معجم رجال الحديث ١٨: ١٥١، الطبعة الجديدة.
- (٧) المائدة: ١.
- (٨) البيع السالم من الربا مثل بيع العملات الورقية المتداولة الآن بعضها ببعض مع الزيادة أو بنقيصة كبيع (١٠٠٠) دينار بـ (٩٠٠) دينار، لأنَّ الأجناس الربوية كما عرفنا هي النقدان المسكوكان من الذهب والفضة وكلَّ ما يباع بالكيل أو الوزن، أمَّا ما يباع بالقياس (كالأمتار وأمثالها) أو بالعدد، فيصحَّ بيع بعضه ببعض مع الزيادة.
- (٩) الدروس ٣: ٣١٤.
- (١٠) الوسائل ١٨: ٣٧٠، باب ٢٩ من الدين والقرض، ح ١.
- (١١) قال المصنّف في كتابه «الدروس الشرعية في فقه الإمامية» ما نصّه: «ولو اصطالحوا على ما في الذم بعضاً ببعض، فالأقرب جواز». ٣: ٣١٤.
- (١٢) حصر الجواز بالذمي؛ لأنَّ الكافر الحربي لم تقرّه الشريعة الإسلامية على ممارسة طقوسه الدينية.
- (١٣) الوسائل ١٧: ٢٣٢، باب ١٢ باب ما يتكسّب به، ح ١.
- (١٤) بيع السِّلْم: هو البيع الذي يدفع فيه الثمن، وتوجّل السلعة المبيعة (المثمن)، كما لو باع

شخص طناً من الحنطة بمبلغ من المال ، وقبض الثمن على أن يسلم الحنطة بعد ستة أشهر .

(١٥) إن دية القتل الخطأ جعلت مدّة أدائها في أصل التشريع الجنائي في الإسلام ثلاث سنوات تدفع على ثلاثة أقساط ، في نهاية كلّ سنة يُستحصل قسط منها ، ومثلها دية القتل شبه العمد ، فإنّ أداءها مقسّط على سنتين من قبل الشرع .

(١٦) الوسائل ١٨: ٣٤٤، باب ١٢ من الدين والقرض ، ح ٣ .

(١٧) الصحيح ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الإمامي عن مثله في جميع الطبقات الشهيد الثاني زين الدين العاملي . الدراية : ٩ ، طبعة المجمع العلمي الإسلامي .

(١٨) إذا أعلن إفلاس المدين ، وكان لأحد الديان عين موجودة في ممتلكات المفلس اختصّ الدائن بتسليم تلك العين ، وأخذها ، وإن لم يف مال المفلس بكامل ديونه .

(١٩) الوسائل ١٨: ٤١٤، باب ٥ من الدين والقرض ، ح ٣ .

(٢٠) الوسائل ١٨: ٤١٥، باب ٥ ، من أبواب الحجر ، ح ٣ .

(٢١) القياس المشروع في الفقه الجعفري ، هو القياس المنصوص العلة (قياس المساواة) وقياس الأولوية فقط . أمّا القياس المستنبط العلة بالظنّ المطلق فهو قياس باطل .

(٢٢) الوسائل ١٨: ٣٤٤ ، باب ١٢ من أبواب الدين والقرض ، ح ١ .

(٢٣) الفقيه ٣: ١١٦ ، باب ٦٠ من الدين والقرض ، ح ٣٢ .

(٢٤) صرّح الشارح في كتابه «الدراية» (ص ١٥) تحت عنوان «أنواع الحديث الضعيف» ما نصّه: «المرسل: وهو ما رواه عن المعصوم ولم يدركه ، بغير واسطة ، نسيها ، أو تركها ، أو أبهما ، مثل أن يقول: قال رسول الله (ص) كذا ، أو يقول: عن رجل ، أو عن بعض أصحابنا ونحو ذلك ، والمرسل ليس بحجّة: للجهل بحال المحذوف» .

تقرير حول :

مركز التحقيقات الكمبيوترية للمعلوم الإسلامية

إنّ الإفادة من التقنية الحديثة - والتي سرّكت بالسرّ على تقدّم العلوم
العصرية - في علوم الشريعة تعدّ مسألة طليقة وخطوة تستحق الإكبار
والتقدير .. وكان لمدرسة قم المقدّسة - حاشية الفقه الشيعي - القدح المعلى في
ذلك .. حيث اعتبرت جملة من مؤسساتها الأجهزة الكمبيوترية في مشاريعها
التحقيقية في سبيل رفد حركة التحقيق وتغذيتها بما تعدّه من برامج .. وكان
من بين هذه المؤسسات مركز التحقيقات الكمبيوترية للمعلوم الإسلامية ..
والذي قطع شوطاً كبيراً في هذا المضمار .. وقام بمجموعة إنجازات هامة ..
فإليك تقريراً مقتضباً عن نشاط المركز وتشغيلاته ونشاطاته ..

المقدمة

لم تخل مدارج وقمم العمل الإسلامي	والمفكّرون المسلمون في الدفاع عن
يوماً من عظماء الرجال الساعين إلى	إيمان الناس وعقائدهم وبذلوا جهوداً
المجد ، فقد دأب علماء السلف	ومساعٍ حثيثة في هذا المجال بكل ما

تيسّر من إمكانات . لهذا فإننا نجد تطوّراً تكاملياً واضحاً في مسيرتهم .

وحيث إنّ التاريخ الإسلامي الذي جاء عبر تضحيات جسام وبما بذل من مهج ودماء في سبيل رفع رايات العزّ والفتح ، نلاحظ اليوم انهماك المجاهدين العلماء المسلمين أكثر من أي وقت آخر في الاستفادة من جميع الوسائل والإمكانات المتاحة للقيام بدورهم ورسالتهم في هذ المجال ، وتحتل الأدوات والأجهزة الحديثة موقعاً متقدماً للاستفادة منها في مجال التحقيق وإيصال المعلومات .

الخلفيات والدواعي

من الواضح أنّ التحقيق والبحث في سائر العلوم والموضوعات يمرّ بمرحلتين :

١ - مرحلة التتبّع والفحص في المصادر والكتب واستدعاء المعلومات المختلفة من الأقوال والآراء المتعلقة بالموضوع الذي يراد التحقيق فيه .

٢ - مرحلة الاستنتاج والاستنباط بعد غربلة المعلومات التي تمّ جمعها وتوزيعها على أبواب البحث ، ومن

البديهي فإنّ المشكلة تكمن وتتفاقم في المرحلة الأولى من مراحل التحقيق حيث الباحث فيها بحاجة إلى بذل مزيد من الوقت والجهد .. ولذا فإنّ إعداد الفهارس كانت ضرورة أكيدة على طول التأريخ في عالم البحث والتحقيق العلمي .. من أجل إعانة المحقّق في تكريس وقته وقابلياته وإبداعاته في المرحلة الثانية ليكون العكس في المسألة هو المطلوب .. وعلى ضوء ذلك فقد تحرّكت الحوزة المباركة بهذا الاتجاه مستفيدة من الإمكانيات العلمية المعاصرة .. وبما أنّ جهاز الكمبيوتر من الأجهزة العلمية المتطورة التي يمكن تغذيتها بكمّ هائل من المعلومات والمصادر بالإضافة للسرعة والدقّة الملحوظتين في طريقة الإفادة منه ، لذا وقع الاختيار عليه كآلية وتقنية متطورة لتكون محور عمل المركز ونشاطاته .

تأسيس

مركز التحقيقات الكمبيوترية

انطلاقاً من الحاجة التي نوهنا إليها وضمن توجهات مرجع الأمة وقائدها سماحة آية الله العظمى الخامني (دام ظلّه)

والكتب وذلك بالإفادة من التقدم التكنولوجي والتقني في هذا المجال لنشر المعاجم اللفظية والموضوعية والرجالية واللغوية وغيرها في الحوزات والأوساط العلمية .. ويعدّ تحقيق هذا المهمّ من المراحل الأولى في العمل .

ثانياً: تحقيق المصادر العلمية المشار إليها في البند الأوّل من النظام الداخلي .

ثالثاً: إصدار التحقيقات الناجزة في كتاب أو مجلة .. وتأمين الأجهزة الكمبيوترية في كثير من المناطق .

رابعاً: تعليم الكمبيوتر للراغبين من المحقّقين . وقد أولى هذا الأمر عناية خاصّة من بين سائر الأهداف .

خامساً: إراءة البرامج الكمبيوترية في مجال العلوم الإسلامية .. وقد خطى المركز في هذا المجال خطوتين : الأولى: تأسيس بنوك المعلومات لتزويد المراجعين بصنوف المعلومات . الثانية: افتتاح قسم المبيعات للأجهزة الكمبيوترية .

وبالطبع ، فإنّه لا يمكن تحقيق جميع هذه الأهداف كلّها في آن واحد ..

واهتمامه الخاصّ بشؤون الحوزة وتطويرها فقد تأسّس مركز التحقيقات الكمبيوترية ليأخذ على عاتقه مسؤولية برمجة العلوم الإسلامية وفهرستها ووضعها بين يدي المحقّقين والطلّاب . وقد كانت هذه المبادرة الطيبة من سماحته عام ١٤١٠ هـ . ق ، حيث تمّ تأسيس هذا المركز المبارك .

وقد جاء ضمن تصريحات

سماحته (دام ظلّه) بشأن هذا المركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تلاّمظ والله الممد نتائج التطلّور في الاستفادة من الكمبيوتر في مجال التعميق في العلوم الإسلامية أسأل الله سبحانه أن يوفّقكم ويسدّدكم للسبيل قدماً في هذا الطريق دونما كلل.

الأهداف

يتوخّى المركز الوصول إلى جملة من الأهداف ، هي :
أولاً: تيسير المراجعة للمصادر

الشؤون الإدارية والمالية ، المعلومات ،
مؤسسة النور التعليمية ، مؤسسة
النور التجارية .. وإليك تعريفاً موجزاً
بوظائف ومهام هذا الأقسام والوحدات :

١ - وحدة التحقيقات :

وتتألف من عدة أقسام تحقيقية هي :

أ - قسم الحديث .

ب - قسم الفقه وأصول الفقه .

ج - قسم العلوم العقلية (الفلسفة ،
الكلام ، المنطق ، العرفان) .

د - قسم الرجال .

ويعتزم المركز افتتاح قسمين
آخرين في القرآن وعلومه ، والتاريخ .
والمهمة الأساس لهذه الأقسام هي
إعداد المعاجم الموضوعية واللفظية في
العلوم التي تتولى التحقيق فيها .

معجم الألفاظ

يعتمد التحقيق في الآيات والروايات
والنصوص العلمية المختلفة على البحث
في مصطلحاتها وعباراتها وجدولتها
ومعانيها . ويساعد معجم الألفاظ
الباحثين كثيراً في الوصول إلى الهدف
بسرعة ودقة فائقة من خلال الإمكانيات

وعليه ، فلا بد من إعطاء الأولوية لبعض
تلك الأهداف . ولذا فإن أول الأعمال التي
قام المركز بتنفيذها هو تغذية الحافظة
الكمبيوترية بجميع المصادر الروائية
والرجالية للشريعة .

تدوين النظام الداخلي

إبان تعيين سماحة المؤسس (دام ظلّه)
مجلس الأمناء كان سماحته قد رسم
الخطوط العامة للنظام الداخلي . . فيما
أخذ هذا المجلس على عاتقه في بلورة
وتدوين هذا النظام بعد سلسلة من
المباحثات ثمّ قدّم ذلك لسماحة القائد
المعظم (دام ظلّه) فصادق عليها بتاريخ
(١٣٧٣/٩/٢٣ هـ . ش / ١٤١٥ هـ . ق) .

كادر المركز

يتألف الكادر العامل في المركز من
مجلس الأمناء والهيئة العلمية ومجلس
الإدارة ، وتعنى هذه التشكيلات الثلاث
بمهمة التخطيط والإشراف العام على
المركز وبرامجه . . أمّا الشؤون
الإدارية للمركز فإنّها تقع على عاتق
المدير التنفيذي بمساعدة مساعدين له
في مجال : التحقيقات ، الشؤون الفنية ،

من لا يحضره الفقيه» ، «مستدرك الوسائل» ، «كتب الشيخ المفيد» و«كتب الشيخ الصدوق عليه السلام» ، «الذريعة» ، «معجم رجال الحديث» ، «معجم ألفاظ الكتب الرجالية الثمانية» ، «الميزان» ، «الوافي» وما يقرب من (١٠٩) عنواناً لمصادر كتاب بحار الأنوار وكتب ملاً صدراً عليه السلام ومجموعة من الكتب الدراسية للحوزة وكافة الكتب العقلية وفي اللغة والتراجم وعلم المكتبات وكتب التفاسير وغيرها .

المعجم الموضوعي

لا زالت المعاجم عاجزة عن تلبية جميع متطلبات الباحث والمحقق ، بسبب تركيز أكثر البحوث على الحالة الموضوعية للنص ، ولذا فإن ثمره المعجم اللفظي تكتمل بوجود المعجم الموضوعي إلى جانبها . ويمكن مضاعفة قابلية ونتاج المعجم الموضوعي بالاستفادة من فهارس المداخل وتفرعاتها ، ويمكن من خلاله أيضاً الحصول على النص الكامل للكتاب .

وهناك عدة مراحل لا بدّ منها في سبيل إعداد المعجم الموضوعي وهي : استخراج الموضوعات وتدقيقها ،

الكبيرة التي يقدّمها لهم وبخاصة بعد إضافة الإعراب إلى هذا المعجم ، حيث أمكن معرفة المصطلحات المتشابهة وتمييزها عن بعضها ، وكذلك بالنسبة إلى الكلمات ذات الجذور المشتركة ، وتمّ بذلك أيضاً كشف العلاقة فيما بين الكلمات المختلفة .

ويعتبر معجم الألفاظ حصيلة جهود ومراحل مختلفة هي : بحث ودراسة كيفية الاستفادة من المصدر ، إعداد الأطر العامة الأولية ، دراسة هذه الأطر فنياً ، اختبار الأطر ، وضع الأطر ، الاختبار النهائي للأطر ، الطباعة والتصحيح ، تصحيح الأطر بواسطة البرنامج ، التقييم النهائي للإضرابات ، البرمجة ، مراجعة وتصحيح النص وكذلك الإعراب وملاحظة ما إذا كانت هناك حاجة لأيّة إضافات .

وتضمّ مجموعة معجم الألفاظ أكثر من خمسمائة مجلد من أمّهات المصادر ، وأهمّها :

«القرآن الكريم» ، «نهج البلاغة» ، «شرح ابن أبي الحديد» ، «بحار الأنوار بأكملها» ، «وسائل الشيعة» ، «الكتب الأربعة (التهذيب - الكافي - الاستبصار -

الإشارات (ج ٢ و ٣) ، «أصول الفلسفة وأسلوب البحث عن الحقيقة» و«تعليم الفلسفة» معدّة للنشر .

«الأسفار (٣ مجلدات)» ، «المشاعر» ، «الحكمة العرشية» ، «إلهيات الشفاء» و«مجموعة مؤلفات ملاً صدرا ١» (يتمّ الانتهاء منها أواخر عام ١٣٧٤ هـ. ش ١٤١٦ هـ. ق) .

٤ - المنطق : «منطق المنظومة» ، «متن الإشارات» ، «اللمعات المشرقية» ، «منطق المشرقيين» ، «أساس الاقتباس» و«الجواهر النضيد» معدّة للنشر .

«برهان الشفاء» و«شرح الإشارات» ستكون معدّة في أواخر عام ١٣٧٤ هـ. ش ١٤١٦ هـ. ق) .

٥ - كتب الشيخ المفيد التاريخية والكلامية والفقهية معدّة للنشر .

معجم الرجال

يمكن إعداد هذا المعجم بعد إدخال مصادر كتب الحديث في الكمبيوتر للحصول على معلومات قيمة في المجالات التالية : مشيخة وتلاميذ الرواة وعصرهم وطبقاتهم وعدد

استخراج مداخل المواضيع وتدقيقها ، الطباعة والتصحيح ، تنسيق المداخل والموضوعات ، كتابة برنامج ، فحص واختبار البرنامج وإزالة النقص الموجود فيه .

ومن الواضح أنّ سعة المساحة التي تشغلها معارف أهل البيت (عليه السلام) و ثراء تراثنا العلمي ، أدّى إلى التوصل إلى حقائق جديدة ومتكاملة . فلا بدّ والحال هذه من القيام بمراجعة مستمرة بالنسبة للمعاجم الموضوعية في سبيل تكاملها .

وفيما يلي بيان لكلّ من هذه المعاجم الموضوعية المعدّة في المركز :

١ - الحديث: «بحار الأنوار» ، «وسائل الشيعة» ، «الكتب الأربعة» يتمّ الانتهاء منها أواخر عام ١٣٧٤ هـ. ش / ١٤١٦ هـ. ق .

٢ - الفقه: «شرح اللمعة» ، «المكاسب» ، «فرائد الأصول» ، «كفاية الأصول» و«العروة الوثقى» معدّة للنشر .

«مستمسك العروة الوثقى» و«رياض المسائل» (١٣٧٥ هـ. ش / ١٤١٧) .

٣ - الفلسفة: «الأسفار (٦ مجلدات)» ، «بداية ونهاية الحكمة» ، «شرح

- ١ - مصادر الكتب الأربعة - معدة للنشر .
- ٢ - مصادر وأسناد كتب الشيخ الصدوق - معدة للنشر .
- ٣ - الكتب الرجالية الثمانية - معدة للنشر .

الخصائص المشتركة للبرامج

- أ- المتخصصون الفنيون للمركز أساليب حديثة في إعداد البرامج منها :
 - الف - ضغط المعلومات باستخدام أساليب حديثة: حيث أمكن بواسطتها التقليل من حجم اضطرابات معاجم الألفاظ . فمثلاً أمكن بهذا الابتكار خزن كتاب بحار الأنوار (١١٠ مجلدات) مع أضيابير (Index - File) ، في ٢٩ ميغابايت .
 - ب - السرعة الفائقة في البحث والتفتيش عن المعلومات: حيث تمكّن متخصصوا هذا المركز بالاستفادة من هذا الابتكار من زيادة سرعة عملية البحث والتفتيش عن المعلومات في الاضيابير المضغوطة أو المختزلة بحيث لا يستغرق البحث عن مقطع ما في مجلدات بحار الأنوار سوى ثوانٍ معدودة .

روايات كلّ منهم وعلاقتهم بالأئمة ومع بعضهم البعض .. وتلعب هذه المعلومات دوراً هاماً في كشف التحريف والخلل الموجود في المصادر المختلفة وكذلك في تحديد نقاط القوة والضعف فيها . وتزداد أهمية هذه المعاجم بعد إضافة توضيح وترجمة مختصرة عن الرواة . ويمكن تلخيص مراحل إعداد المعاجم الرجالية بما يلي :

اختيار النسخ الصحيحة وتصحيحها - عندما تستدعي الضرورة لذلك - تبسيط المصادر المعقدة (مشكلات الأسناد) وتيسيرها ، وضع الاطّار التخصصي ، الطباعة والتصحيح ، البرمجة ، أو كتابة برنامج ، اختبار البرامج ، التصحيح النهائي مع إضافة «نظام المترادفات» و«معجم مشكلات الأسناد» ويمكن بواسطة نظام المترادفات معرفة العناوين المختلفة للراوي الواحد . أمّا «معجم مشكلات الأسناد» فيقوم بشرح الأسناد الحاوية على التحويل والتعليق والاضمار وغيرها .

ونلفت نظركم إلى المعاجم الرجالية التي أعدها المركز :

ج - الاستفادة من التكنولوجيا الحديثة:
حيث أمكن تخزين دائرة معارف كبرى للعلوم الإسلامية داخل الديسك الليزري فعلى سبيل المثال تمّ تخزين معجم ألفاظ «بحار الأنوار» ، «الكتب الأربعة» ، «وسائل الشيعة» ، «مستدرکها» المكوّنة من (١٧٦ مجلداً) في ٤٩ ميغابايت ، وهذا الحجم يمثل $\frac{1}{13}$ من حجم الديسك الليزري .

٢- وحدة المعلومات:

وتأخذ على عاتقها عرض البرامج والنتائج التحقيقية للمركز وتتألف هذه الوحدة من ثلاثة أقسام :

أ - بنوك المعلومات: ويتكفل بعرض المعلومات المحقّقة في كافة العلوم والمعارف التي تمّ برمجتها .. ويعتبر هذا الأمر من المهام الرئيسية في رسالة المركز بغية إيصال المعلومات المطلوبة للمحقّقين والأوساط العلمية . وينعم طلبة العلوم الدينية وغيرهم من الباحثين والمؤلفين الإسلاميين يومياً بالخدمات المجانية لبثك المعلومات (DataBase) الخاص بالمركز . ويقوم الكادر المتخصّص بتقديم الحلول

المناسبة لما يعرض عليه من إشكالات من جانب رواده الكرام . وتتركّز فعالية هذه البنوك في البناية الرئيسة لمدرسة دار الشفاء وجامعة الزهراء «الخاصة بطالبات العلوم الدينية» وكذلك في مكتب الإعلام الإسلامي بمشهد المقدّسة بمساعدة مكتب الإعلام الإسلامي وفي كلية الشريعة بطهران بمساعدة الجامعة ، وثمة أنواع أخرى من البنوك مهمتها تزويد المراكز والمؤسسات العلمية بالمعلومات حسب دون الكادر التنفيذي والتعليمي .. كما يعتزم المركز إنشاء بنوك أخرى في سائر الحوزات العلمية في باقي المحافظات .

ب - مديرية التوزيع والنشر: وتقوم بتعريف الموضوعات والبرامج المحقّقة للعلماء والمحقّقين ومدرسيّ الحوزة ، كما أنّها تقوم بدور الرابط بين الوحدة الفنية ووحدة التحقيقات في نقل ما يقدّمه المحقّقون من انتقادات أو اقتراحات حول برامج المركز .

ج - الخدمات التحقيقية: يقوم هذا القسم بعكس الخدمات التحقيقية إلى المراكز والمؤسسات فيؤمن حاجياتها في أي موضوع تطلبه .

ج - قسم الاسناد والإشراف على الأجهزة:

ميزانية المركز

يتم تأمين ميزانية المركز من قبل سماحة المؤسس (دام ظلّه) بعد أن صادق سماحته على ميزانية تتناسب وأعماله .

مؤسسة النور التعليمية

طبقاً لما ورد في النظام الداخلي للمركز فإنّ هذا القسم يُعنى بتعليم المحقّقين جهاز الكمبيوتر وكيفية البرمجة فيه . وقد تمّ تعليم ١١/٢١٥ ألف شخص يشكل عدد الأخوة والأخوات من طُلاب الحوزة ٧٧٢١ طالب وطالبة وعدد الذين من خارج الحوزة ٣/٤٩٤ شخص .

ومن مهام هذا القسم إرسال الأساتذة والمتخصّصين إلى بيوتات العلماء ممّن يتعدّر حضوره في القسم التعليمي . .

وقد حظي هذا الأمر باستقبال فائق من قبل العلماء والمحقّقين . . ويتمّ التعليم بشكل مجاني لطلّاب وطالبات الحوزة العلمية .

٣- الوحدة الإدارية والمالية: وتقوم هذه الوحدة بإسناد الوحدات والأقسام الأخرى بتغطية احتياجاتها وتلبيتها .

٤- الوحدة الفنية: وتعتبر من أبرز الوحدات التي حرص المركز على دعمها وتنشيطها إلى جانب وحدة التحقيقات كما حرص على رفع المستوى الفني للعاملين في هذه الوحدة ، وتشكّل هذه الوحدة من مجموعة أقسام :

أ- قسم المعلومات:

ويتولّى تغذية جهاز الكمبيوتر بالمعلومات ، وقد أنيط هذا الأمر بغرفة الطباعة الكمبيوترية ، ثمّ وفي مرحلة ثانية يجري تصحيح ومقابلة المطبوع في الكمبيوتر مع أصل الكتاب . . وفي مرحلة ثالثة يُحرّك النصّ المطبوع ويعرب والعاملون في هذا القسم هم من طُلاب الحوزة من أصحاب الخبرة ومن ذوي الاطلاع .

ب- قسم البرمجة:

حيث يقوم ببرمجة المعلومات المحوّل إليه من القسم المتقدّم ، ويدار هذا القسم من قبل مجموعة من طُلاب الحوزة أيضاً من ذوي الخبرة والاختصاص في المجال .

مؤسسة النور التجارية

تقوم هذه المؤسسة بعرض مبيعاتها من الأجهزة وذلك بقيمة التكلفة والاستيراد من دون أي ربح مع تقسيط الثمن .. وقد تم بيع الأجهزة لحد الآن عبر مراحل ثلاث للمحققين الذين يرغبون في الاستفادة من الكمبيوتر بشكل أكثر . والأمل الذي يراود العاملين في المركز هو أن تسير الحوزة والحركة التحقيقية فيها باتجاه التقنية المعاصرة التي أصبحت اليوم أمراً مألوفاً في البلدان المتطورة ؛ وذلك من أجل اختزال الوقت وقطع أشواط أكثر في المجال العلمي والتحقيقي .

النشاطات الأخرى

انطلاقاً من الإيمان بضرورة الجانب الإعلامي والتعريف بنشاطات المركز وإنجازاته التحقيقية ومن أجل مدّ جسور التعاون وإقامة العلاقات مع الشخصيات والمؤسسات التحقيقية الأخرى .. فقد سعى المركز ومنذ البداية إلى المشاركة في كافة المحافل والمؤتمرات والمعارض الحوزوية والجامعية لعرض الأعمال التحقيقية

لمواكبة مسيرة التطور والتكامل .. وقد حاول المركز الاستفادة من تجارب الآخرين في هذا المجال بالإضافة إلى تقديم تجاربه العلمية القيّمة لهم .. وفي هذا الإطار قام المركز بالنشاطات التالية :

١- إقامة ملتقى الكمبيوتر والعلوم الإسلامية الذي يعقد كل سنتين وقد أقيم الملتقى الأول عام (١٣٧١ هـ . ش / ١٤١٣ هـ . ق) والثاني عام (١٣٧٣ هـ . ش / ١٤١٥ هـ . ق) كما وسيعقد إن شاء الله تعالى الملتقى الثالث عام (١٣٧٥ هـ . ش / ١٤١٧ هـ . ق) لذات الأغراض التي سنشير إليها ، والتي كان يرمي إليها الملتقى الأول والثاني . ومن الأهداف المتوخاة من هذا الملتقى التأكيد على الدور الهام لتبادل المعلومات في هذا المجال ، مضافاً إلى محاولته التقريب بين مؤسستي الحوزة والجامعة لتحقيق الفائدة القصوى من التكنولوجيا الحديثة ؛ ونظراً لما سيؤدي إليه التعدد الموجود في المؤسسات التحقيقية في تكرار الأعمال والنتائج فقد حال هذا الملتقى دون ضياع المساعي والجهود ودورانها في حلقة مفرغة .

وقد انبثقت من الملتقى ثلاث لجان لبحث ثلاثة محاور :

الأول: مناقشة الجانِب الفني وتقنياته ، وقد نوقش هذا الأمر من قبل جملة من المتخصّصين من المراكز والمؤسسات الأخرى الذين حضروا المؤتمر .

الثاني: مناقشة الأعمال والبرامج التحقيقية وطرق وأساليب ذلك ، وقد تمّ هذا بحضور محقّقي المؤسسات الأخرى .

الثالث: استعراض الأهداف المستقبلية للمركز .

وقد حضر المؤتمر عدّة شخصيات علمية من أساتذة الحوزة والجامعة ومؤسساتهما ، فكان المؤتمر مظهراً للتلاحم والوحدة بين هاتين المؤسّستين العلميتين .

٢- إقامة معرض لنتائج وإصدارات المركز وسائر المؤسسات التحقيقية الأخرى ، ويتمّ فيه أيضاً عرض نتاجاته في مجال البرامج وبأسعار مناسبة . ويقام هذا المعرض كلّ سنتين تحت عنوان (المعرض العام لإصدارات العلوم الإسلامية) ، وكان

المعرض الأوّل قد أُقيم عام (١٣٧٢هـ.ش / ١٤١٤هـ.ق) وأيضاً أُقيم المعرض الثاني عام (١٣٧٤هـ.ش / ١٤١٦هـ.ق) متزامناً مع الأيام المخصّصة بالوحدة بين الحوزة والجامعة .

٣- الاشتراك في معارض الكمبيوتر الدولية داخل وخارج إيران . وكان للمركز حضور فاعل ولمرتين في معرض (GITEK) وكذلك في صالة (تبادل المعلومات) في الدورة السادسة لمعرض طهران الدولي للكتاب حيث فاز بلقب الغرفة النموذجية . وأدّى حضور متخصّصي المركز في معرض (CEBIT) السنوي في ألمانيا إلى استفادة المتخصّصين منه كثيراً وإلى اتّساع أفق تفكيرهم التحقيقي والفني .

٤- الحضور الفاعل والنشط في معارض القرآن التي تقام في مختلف المدن الإيرانية .

٥- افتتاح غرفة أو صالة في ملتقى «المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)» .

٦- افتتاح غرفة في مؤتمر «الولاية وأهل البيت (عليه السلام) في الأدب الفارسي» .

٧- إقامة معرض للخدمات البرمجية

للعلوم الإسلامية في لبنان ، وكذلك إقامة العشرات من النشاطات الثقافية والتحقيقية الأخرى .

هذا على أمل أن تخطو الحوزة العلمية باتجاه استغلال التطور العلمي الحديث في دفع عجلة الفقه إلى أمام وبأقصى سرعة ممكنة فإن بحر العلم واسع والعمر محدود ، فينبغي أن يؤخذ من العلم أفضله ومن الأساليب أنجحها

فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال : «العلم أكثر من أن يحصى فخذ من كل شيء أحسنه» .

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: « خذوا من كل علم أرواحه ودعوا ظروفه ، فإن العلم كثير والعمر قصير » .

وفي الختام نسأل الله تعالى أن يبارك في هذه الجهود ويشملنا بعنايته ورضاه.

من فقهاؤنا

- ٢ -

الصدوق الأول

علي بن بابويه القمي عليه السلام

القسم الأول

□ الأستاذ السيد ثامر العميدي

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين ، وسلام على المرسلين لا سيّما أشرفهم نبي الهدى وإمام المتّقين ، وآله أعلام التقى والعروة الوثقى ومنارة المخبّتين ، وأصحابه الأوفياء المخلصين ، ومن اتّبعهم بإحسان إلى يوم الدين . وبعد . .

إنّ المدرسة الفقهية التي أغنت الفكر الفقهي الإسلامي بعطائها الثرّ ، لا ريب أنّها مدرسة أهل البيت عليهم السلام التي يُعبّر عنها في البحوث المتخصّصة بتاريخ التشريع عادة بمدرسة النّصّ ، وهي المدرسة التي تزعمها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله تعالى عليه ، ومن بعده الأئمّة من أولاده الأطهار عليهم السلام ابتداءً بأبي محمّد الحسن بن علي السبط (ت / ٥٠ هـ) وانتهاءً بأبي محمّد الحسن بن علي الزكي (ت / ٢٦٠ هـ) عليه السلام ،

إذ حلت بوفاته الغيبة الصغرى للإمام المنتظر(عج) وتقلص فيها عصر النص إلى أن انتهى بانتهائها سنة (٣٢٩هـ) ، ولقد كانت هذه المدرسة - وبحكم كون قادتها من أهل بيت الوحي ومهبط التنزيل^(١) - الامتداد الطبيعي الوحيد المعقول لفكر النبوة ومنهج الرسالة ، إذ لا يراد من خاتمتها غير بقائها كما هي وخلودها فكراً وعقيدة؛ ولهذا كان نبذ الرأي والتمسك بنصوصها من أبرز مميزات مدرسة أهل البيت^(٢) .

ومن تتبّع تاريخ النشاط الفقهي لهذه المدرسة نجد اتّساع رقعتها من المدينة المنورة إلى العراق (الكوفة وبغداد وسامراء) إلى خراسان ، حيث يتواجد قادتها^(٣) ، ولكثرة أتباعها في عهودهم ولصعوبة الاتصال بهم في كل وقت ، ظهرت مدرسة فقهية أخرى أخذت مقومات وجودها ، واستمدّت شرعيّتها من إمضاء مدرسة النص نفسها فكانت تبعاً لها في المنهج ، تلك هي مدرسة الفقهاء الرواة التي قادها الفقهاء الرواة من أمثال : زرارة بن أعين (ت/ ١٥٠هـ) ، وإبان بن تغلب (ت/ ١٥٠هـ) ، ومحمّد بن مسلم (ت/ ١٥٠هـ) ، ويونس بن عبد الرحمن (ت/ ٢٠٨هـ) ، والفضل بن شاذان (ت/ ٢٦٠هـ) وأضرابهم رضي الله تعالى عنهم .

وأهم ما امتازت به هذه المدرسة ، هي الممارسات الفقهية في تطبيق نصوص مدرسة النص على مواردنا دون ملاحظة التفريعات الفقهية .

ولمّا أوشك عصر النص على الانتهاء بحلول الغيبة الصغرى سنة (٢٦٠هـ) ، كان التراث الفقهي الشيعي موزعاً بين أحاديث أهل البيت^(٤) - وهي الأعم الأغلب - التي جمعت في كتب كثيرة أشهرها وأكثرها اعتماداً الأصول الأربعمئة ، وبين فتاوى الفقهاء الرواة ، ومن هنا برز دور المحدثين العظام؛ إذ أصبحت مهمة الفقه الجسيمة ملقاة على عاتق العظماء والنابعين منهم .

فالمحدثون الكبار إذن هم أوّل من تصدّى لزعامة الفقه الشيعي في عصر الغيبة الصغرى . وقد تحدّثنا في الحلقة السابقة عن أبرزهم في الري وبغداد وهو ثقة الإسلام الكليني رضي الله تعالى عنه ، فحقّ لنا أن نتحدّث عن شيخ الفقهاء والمحدثين في مدينة

قم المقدّسة في عصر الغيبة ، ذلك هو الشيخ الأجلّ علي بن بابويه القمّي رضي الله تعالى عنه .

عصره :

إنّ العصر الذي عاشه شيخنا علي بن بابويه ، هو العصر العباسي الثاني بكامله تقريباً ؛ إذ بدأ بعهد المتوكّل العبّاسي سنة ٢٣٢هـ ، وانتهى بدخول البويهيين إلى العراق سنة ٣٣٤هـ .

فكان عصره من الناحية السياسية يتّسم بتغلّب العنصر التركي الذي أطلقت يده في سياسة الدولة ، والتلاعب بمقدّرات الأُمّة ، فدخلت - على أثر انحلال الأوضاع السياسية - عناصر أجنبية كثيرة في المجتمع المسلم كالتركية والرومية والبربرية ونحوها ، وكان لكل منها لغته وأخلاقه وعاداته ممّا أدّى ذلك إلى نشوء الفرق وتعدّدها ، وشيوع المقالات المنحرفة واختلافها (٣) .

وعلى النقيض من ذلك نجد تطوّر حركة الفقه الإسلامي عموماً في ذلك العصر؛ إذ نشأت طبقة من فقهاء المذاهب الإسلامية في ذلك العصر . فقد برز إسحاق بن حماد (ت/٢٧٥هـ) وولده إسماعيل (ت/٢٨٢هـ) وعمر بن محمّد (ت/٣٣١هـ) في الفقه المالكي ، ومحمّد بن شجاع الثلجي (ت/٢٥٦ أو ٢٥٧هـ) ، والطحاوي (ت/٣٢٢هـ) في الفقه الحنفي . والمزني (ت/٢٦٤هـ) ، ومحمّد بن عبدالله الصيرفي (ت/٣٣٠هـ) ، وأحمد بن إبراهيم بن يوسف بن أحمد الكاتب - وهو من تلاميذ الكليني - ولد سنة (٢٨١هـ) في الفقه الشافعي ، وابن الحربي (ت/٢٨٥هـ) وعبدالله بن أحمد بن حنبل (ت/٢٩٠هـ) في الفقه الحنبلي ، زيادة على ظهور فقهاء من المذاهب والفرق الأخرى ، كالطبري (ت/٣١٠هـ) الذي كان شافعيّاً واستقلّ بمذهب خاصّ به (٤) ، وهكذا الحال بالنسبة إلى المذهب الزيدي الذي انتشرت آراؤه في ذلك العصر بفضل الدولة العلوية في طبرستان التي امتدّ نفوذها إلى الري والمدن المجاورة خلال السنوات (٢٥٠ - ٢٥٣هـ) إلى أن انقرضت (سنة ٣١٦هـ) (٥) .

وفي هذا العصر بالذات ألف أصحاب الصحاح الستة - عند أهل السنة - كتبهم وهي : صحيح البخاري (ت/٢٥٦هـ) ، وصحيح مسلم (ت/٢٦١هـ) ، وسنن ابن ماجه (ت/٢٧٣هـ) ، وسنن أبي داود (ت/٢٧٥هـ) ، وجامع الترمذي (ت/٢٧٩هـ) ، ومجتبى النسائي (ت/٣٠٣هـ) .

أمّا عن تطوّر الفقه والحديث الشيعيّين في ذلك العصر ، فمن الصعب جداً استيفاء الحديث عنه في هذه العجالة ؛ لأنّهما فيه خلاصة لقرنين ونصف من الزمان لم تتوقّف فيها عجلة التدوين ، ويكفي أن بلغت مدوّنات الشيعة في تلك الفترة - وأغلبها في الفقه والحديث - أكثر من ستّة آلاف وستمائة كتاب على ما ضبطها الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله تعالى (٦) .

إذن ، عصر الشيخ علي بن بابويه هو عصر النهضة الفكرية بكل أبعادها ، وقد شملت جميع بلاد الإسلام خصوصاً المراكز العلمية فيها كبغداد والكوفة والري وقم ومصر والشام ومكة والمدينة .

بيئته :

لا شك أنّ للبيئة بموقعها العلمي ومركزها الثقافي آثاراً مهمّة في تحديد معالم التوجّه الفكري للنابعين فيها ، والبيئة التي استوطنها الشيخ علي بن بابويه رضي الله تعالى عنه قد تمتّعت بما لم يتمتّع بمثلها إلّا القليل من حواضر العلم والدين في البلاد الإسلامية ، فهو قد عاش في مدينة قم المقدّسة ، تلك المدينة التي كانت من قلاع التشيع المنيعّة منذ نشوئها وإلى يومنا هذا (٧) .

ويظهر أنّ مدينة قم التي استوطنها الصدوق الأوّل رضي الله تعالى عنه كانت في أوّان عصر الغيبة وعهد نيابة النوّاب الأربعة رضي الله تعالى عنهم حافلة بعلماء الشيعة وفقهائهم ومحدّثيهم ، ومركزاً فقهياً كبيراً من مراكز البحث الفقهي (٨) بحيث استقطبت الفقهاء والمحدّثين من بلاد التشيع العريضة .

ويدلّ عليه ما رواه الشيخ الطوسي رحمته الله عن ابن الغضائري عن محمد بن أحمد بن داود القميّ، قال: حدّثنا سلامة بن محمد، قال: «أنفذ الشيخ الحسين بن روح رحمته الله كتاب التّأديب إلى قم، وكتب إلى جماعة الفقهاء بها، وقال لهم: انظروا في هذا الكتاب وانظروا فيه شيء يخالفكم؟

فكتبوا إليه: إنّه كلّ صحيح، وما فيه شيء يخالف إلّا قوله في الصاع في الفطرة نصف صاع من طعام، والطعام عندنا - مثل الشعير - من كل واحد صاع» ^(٩).

ولا يخفى ما في هذه الرواية من دلالة صريحة على كون قم من مراكز الفقه الشيعي المهمة في عصر الصدوق الأول، وأنها كانت منتجع الفقهاء الفحول بحيث يرجعهم من مثل الشيخ العظيم الحسين بن روح (ت/٣٢٦هـ) سفير الإمام الخاصّ رحمته الله، ويطلب منهم مراجعة كتاب التّأديب.

ومما يدلّ على نشاط الحركة الفقهية في بيئة الصدوق الأول نشاطاً واسعاً كثرة جوابات أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله تعالى عنه التي يبعثها من بغداد إلى فقهاء قم على أثر استفساراتهم ورسائلهم ^(١٠)، هذا في الوقت الذي كانت فيه قم تعجّ بآلاف المحدثين من حملة فقه أهل البيت عليهم السلام، فقد ذكر العلامة المجلسي الأول في شرحه على كتاب من لا يحضره الفقيه - بالفارسية - ما ترجمته: «إنّ في زمان علي بن الحسين بن بابويه المتوفّى سنة ٣٢٩ كان في (قم) من المحدثين مائتي ألف رجل» ^(١١).

ومن هنا تعرف مكانة من يشار له بالبنان في هذا الوسط الفقهي الحديثي المزدهم بآلاف العلماء، ويتنزّع الخلود كالصدوق الأول.

اسمه، وكنيته، ولقبه:

هو الفقيه الجليل الشيخ علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، أبو الحسن القميّ باتّفاق كتب الرجال والتراجم.

ويعرف بكتب الفقه بـ (علي بن بابويه) ويلقب بـ (الصدوق الأول) ويلقب ابنه أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه صاحب كتاب من لا يحضره الفقيه بـ (الصدوق الثاني)، أو (الصدوق) مطلقاً، وإذا أطلق (ابن بابويه) فالمراد به الابن الشيخ الصدوق، ويطلق أيضاً على علي بن بابويه وعلى ابنه الآخر الحسين بن علي بن موسى ابن بابويه، ولو ثبت بقولهم: (ابنا بابويه) فالمراد به الصدوقان (١٢).

ولادته، وتقدير مدة عمره:

الظاهر أنَّ ولادة الشيخ علي بن بابويه كانت في مدينة قم المشرفة؛ إذ نشأ في هذه المدينة وتلمذ على شيوخها وروى عنه أعلامها ونسب إليها، ففيها أسرته ومقره ومقامه ومتجره وقبره ﷺ.

أما تاريخ ولادته بالضبط فلا سبيل إلى تعيينه، ولكن - بالبناء على صحة رسالة الإمام العسكري (ت/٢٦٠هـ) ﷺ إليه، كما ستأتي في جمل الثناء عليه - يمكن القول، بأنَّه لم يتجاوز النصف الثاني من القرن الثالث الهجري إلّا وقد كان عمره فوق سن تحمل الرواية.

وحيث سينتهي بنا البحث إلى أنَّ سنة وفاته هي سنة ٣٢٩هـ فسيكون عمره الشريف بحدود قرن من الزمان، وزيادة على مخالفة هذا التقدير لسيرة الرجاليين في التنصيص على المعمرين في تراجمهم، فإنَّه لو تمَّ لكانت رواية الشيخ علي بن بابويه القمي عن أعلام الطبقة الخامسة - مثل إبراهيم بن هاشم القمي، والحسين بن الحسن بن ابان القمي، والفضل بن شاذان النيسابوري، ومحمد بن عبد الجبار القمي، وغيرهم من أجلّاء هذه الطبقة لا سيّما الأشعريين - بلا واسطة؛ لكونه معهم في زمان واحد ومكان واحد.

غير أنَّنا نجد رواياته الكثيرة جدّاً عنهم كانت جميعها بالواسطة، وواسطته هم مشايخه من الطبقة الرابعة، وأغلبهم من مشايخ ثقة الإسلام الكليني الذي انتهى بنا التحقيق - في الحلقة السابقة - إلى أنَّ ولادته كانت في أواخر سني حياة الإمام الزكي

الحسن بن علي العسكري عليه السلام . وهذا هو من أقوى الإشكالات الموجهة إلى الرسالة المتلقاة بالقبول .

أسرته :

أسرة (آل بابويه) معروفة في التراجم ، خرّجت العديد من رجال العلم والدين ، وأنجبت العشرات من فحول الفقهاء والمحدثين ، وهي من الأسر العريقة والبيوتات الفاضلة ، قال عنها المؤرّخ الشهير ابن أبي طيّ : « بيت العلم والجلالة » (١٣) .

أمّا عن سلسلة آباء الشيخ علي بن بابويه ، فيعرف منها جدّه الأدنى موسى بن بابويه ؛ إذ كان من الثقات الرواة ، فقد أعقب ولدين فاضلين وهما الحسين ، ومحمّد .

أمّا محمّد فقد أعقب الحسن وبنّتاً من أمّ ولدهي زوجة الصدوق الأول ، والحسن أعقب الحسين أبا عبدالله القميّ .

أمّا الحسين بن موسى ، فقد كان عقبه في علي أبي الحسن شيخنا المعظّم ابن بابويه وبنّت هي أمّ الحسين أبي عبدالله ، زوجة ابن عمّها الحسن بن محمّد بن موسى .

أمّا شيخنا علي فان ولده من ديلمية ؛ إذ لم يرزقه الله تعالى ولداً من زوجته بنت عمّه التي كانت أمّها أمّ ولد ، وكان عقبه - من الديلمية - في ثلاثة :

الأول : هو الشيخ الصدوق محمّد بن علي من أجلّ فقهاء عصره على الإطلاق .

والثاني : الحسن بن علي ، وكان خيراً فاضلاً زاهداً عابداً .

والثالث : الحسين ، يكنّى أبا عبدالله ، وهو من أجلاء المشايخ وثقاتهم الذي أعقب ثقة الدين الشيخ حسن ، ومن هذا الشيخ كان البيت والولد ؛ إذ خلف الشيخ حسن ثقة الدين خمسة ذكور ، وهم : أبو المعالي ، وأبو المفاخر هبة الله ، وعبدالله ، ولم يعقبوا ، والحسين ، ومحمّد .

أمّا الحسين فولده شمس الإسلام يكنّى أبا محمّد الحسن المعروف بحسنا ، وقد خلف حسنا ولدين : موفق الدين أبا القاسم عبيدالله ، وأبا زكريا الحسن ، أمّا الأول

فہو والد الشیخ منتجب الدین أبی الحسن علی صاحب کتاب الأربعین ، والفہرست المعروف بـ (فہرست منتجب الدین) وغیرہما ، وأما الثاني فقد أعقب أباً الحسین جعفر . وأما محمد فقد خلف أربعة ذکور هم : سعد وقد أعقب بابویہ ، والثلاثة الآخر هم : نجم الدین أبو الحسن علی ، وأبو إبراهیم إسماعیل ، وأبو طالب إسحاق ^(١٤) .

وقد کان معظم رجالات هذه الأسرة الفاضلة من حملة الحديث الشريف ، قال المجلسي الأول : « وكان الحسين بن علي بن بابويه ثقة وخلف ولدان كثيرة كلهم من أصحاب الحديث » ^(١٥) . ويدل عليه أن رواية أبناء آل بابويه عن آبائهم قد اتخذت مثلاً . بكتب الدراية - علی رواية الأبناء عن ستّة من الآباء ، كما هو الحال في رواية الشیخ الجلیل أبی علی الحسن منتجب الدین ، عن أبيه الشیخ عبيدالله أبی القاسم موفق الدین ، عن أبيه الشیخ حسن أبی محمد المعروف بحسناً شمس الإسلام ، عن أبيه الحسين ، عن أبيه الشیخ حسن ثقة الدین ، عن أبيه الشیخ الحسين أبی عبدالله القمي ، عن أبيه الشیخ علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي ^(١٦) .

هذا ، ومن مراجعة تراجم أفراد هذه الأسرة في كتب الرجال ، لا سيّما في فہرست الشیخ منتجب الدین ^(١٧) - إذ ترجم لبعضهم - ، يُعلم ما قدّمته هذه الأسرة الفاضلة من خدمات جلیلة للإسلام والمسلمين .

شخصيته ، ومؤلفاته :

للصديق الأول رحمته شخصية علمية واجتماعية بارزة ، واضحة المعالم وذات أبعاد خصبة ، وجوانب متعددة ، وسوف نتعرض لأهمّها دون الخوض في تفاصيلها ^(١٨) ، وذلك فيما يخصّ البعد العقائدي والعلمي المتميّز بضخامة مرويّاته كتماً ونوعاً ، وسعيه المتواصل في توسيع دائرة معارفه بتعدّد رحلاته العلمية وأسفاره ، وكثرة مشايخه ، وإعداده لجيل من الفقهاء والمحدثين ، ثم مؤلفاته التي سننطلق منها لبيان منهجه الفقهي ، ثم نختم الحديث عن شخصيته ومؤلفاته بشهادة أعلام الطرفين : الشيعة وأهل السنة على علوّ مقامه ، وإطلاقهم جمل الثناء عليه ، مع

مراعاة الاختصار ، وعلى النحو الآتي :

أولاً - البعد العقائدي :

وَيُمَثِّلُ هذا البعد في مجال حرصه الشديد على معالجة القضايا العقائدية من وجهة النظر الإسلامية الصائبة بهدي من فكر أهل البيت عليهم السلام ، فكان رحمه الله تعالى داعية إلى الحق ، غيوراً على الدين ، حريصاً على تنبيه الغافلين وردع المنحرفين والمغالين بقلبه ولسانه ويده ، وذلك أصدق الإيمان ، كما سيَتَّضح من الأمور التالية :

١ - ما كتبه حول الغيبة : كان الشيخ علي بن بابويه رحمته الله - بحكم معاصرته لغيبة الإمام المهدي عليه السلام ، ومسؤوليته العظمى في نشر الفهم الإسلامي الصحيح لعقيدة المهدي الموعود المبشّر بظهوره في آخر الزمان - حريصاً على سدّ منافذ التشكيك في مسألة الغيبة التي يحاول فتحها الغاغة من الناس بلا علم ولا معرفة كما هو شأنهم في كل عصر وجيل ، وذلك بتصديّه لتأليف كتاب (الإمامة والتبصرة من الحيرة) ، وقد بدأ بمقدمة رائعة تعدّ آية من آيات الإبداع والجمال ، في متانة لغتها وسلاسة جملها ، وعذوبة منطقتها ، وجمال أسلوبها ، واتزان عرضها ، وقوّة حججها ، وسلامة أدلتها . ولعلّه أوّل من استهلّ كتاباً من هذا النوع بمقدمة ضافية حاول من خلالها أن يبيّن سرّ الغيبة ووقوعها المحتمّ على طبق ما نطقت به الأخبار الصحيحة قبل وقوعها ، وربطها بعقيدة الإمامة ككل ، وهو الحقّ الذي لا مرية فيه .

٢ - مناظرته في الإمامة : حرص الصدوق الأوّل - رضي الله تعالى عنه - على ملاقات العلماء من غير الشيعة الإمامية خصوصاً من عرف بتعصّبه وعناده في مسألة إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ، فكان يدعوهم إلى البحث والمناظرة . وقد حصل له ذلك مع محمّد بن مقاتل الرازي ، فناظره شيخنا في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ، وأثبت له الحقّ حتى انجاب الظلام عن عينيه ، وعاد إلى رشده فهده الله تعالى بفضلّه ، وقيل أنّه صار بعد المناظرة شيعياً^(١٩) .

ولا يخفى أنّ أصول المناظرة تحتاج إلى ثقافة واسعة ، ومعرفة تامّة بحجج

الخصم وأدلتّه ، وما يقابلها على ضوء الأصول والقواعد المقررة عنده ، وهذا يعني أنّ الصديق الأوّل كان على ثقافة واسعة فيما يرتبط بفهم عقائد الآخرين من غير الشيعة الإمامية ، والردّ عليها وتفنيدها بما هو متسالم على صحّته عندهم ، وإلاّ فليس بتلك السهولة أن ينبذ ابن مقاتل الرازي عقيدته ويتحوّل إلى شيوعي في مناظرة واحدة ، لو لم يكن نذّه قد أتى عليه من كل جانب .

٣- إهانته للحلّاج : روى الشيخ الطوسي رحمته الله في كتاب الغيبة رواية مسندة تكشف عن تصدّي الصديق الأوّل وبكل حزم وقوّة لمغامرة الحسين بن منصور الصوفي المعروف بالحلّاج الذي كان قد أظهر المذاهب الرديئة ، وكان من أمره أن قدم إلى مدينة قم في زمان الشيخ علي بن بابويه القمي رضي الله تعالى عنه وكتب أقرباء الشيخ واستدعاهم لتأييده ونصرته ، كما كاتب الشيخ علي بن بابويه نفسه لأجل هذا الغرض ، زاعماً أنّه رسول من الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف!

وكيف أنّ الشيخ علي بن بابويه قد أهانه أمام الناس ، وواجه الموقف بكل صلابة وحزم؛ إذ كذب الحلّاج على رؤوس الأشهاد ولعنه ، وأمر غلمانه بإهانته وضربه وطرده ، حتى أنّه هرب من قم كلّها ولم يعد إليها البتة ، نظراً لما وجده من صلابة شيخها وفقيها ازاء كل من ينتحل كذباً تلك المقامات السامية ^(٢٠) .

المكانة الاجتماعية والنفس الأبيّة في إهانة الحلّاج :

في رواية إهانة الحلّاج - التي ذكرنا ملخصها - ما يكشف عن ركيزتين لهما أبلغ الأثر في مقومات شخصيّة الصديق الأوّل رحمته الله ، وهما :

١ - مكانته الاجتماعية : ذلك لأنّ قطع مادة الفساد في مدينة مثل قم وتكذيب مروجها وإهانته وطرده من المدينة ، لا يتمّ إلّا لمن كانت له مكانة اجتماعية مرموقة وكلمة مسموعة ، هذا أولاً ، وثانياً : إنّ محاولة الحلّاج نفسه تكشف وبوضوح عن مكانة الشيخ في المجتمع القومي ؛ لأنّ مكاتبته للشيخ نفسه تعني أنّ محاولة الحلّاج كانت مدروسة سلفاً ، وذلك باستدراج مراكز القوّة في المجتمع ، بحيث حسب أنّه لو تمّ

له ذلك لكانت قم بأسرها رهن إشارته ، وطوع بنانه ؛ لمحل الصدوق الأول في نفوس القميين علماً وأدباً وفقهاً وحديثاً .

٢ - النفس الأبوية : وهذا ما يتّضح من لسان الرواية المتقدّمة ، إذ أشارت إلى وقوع إهانة الحلاج وضربه وطرده والبراءة منه ولعنه ، في وقت انشغال الشيخ علي بن بابويه بمهمة الإشراف على إدارة تجارته التي يقوم بها غلمانة .

وهذا يعني أنّ علي بن بابويه رضوان الله عليه نفساً عزيزة أبيّة ؛ إذ لم يعقه مركزه الديني الرفيع ، ولا الاجتماعي المرموق من أن يتّخذ مكسباً حلالاً طيباً لنفسه ومن يعيله ، لكي يصون به وجهه ، كما هو شأن ذوي النفوس العريضة التي تلتذّ بعرق الجبين وتأنف من أن تنال لقمته براح ملساء على حساب الآخرين ، وتلك هي عيشة الأحرار .

ثانياً : البعد العلمي :

ومن مؤهلات شيخنا الصدوق الأول لتسنّم زعامة الفقه والحديث الشيعيين في أزهى مراكز العلم الشيعية (قم) هي الأبعاد العلمية في شخصيته ، والتي يمكن الإشارة السريعة إليها على النحو التالي :

١ - ضخامة مروياته في كتب الحديث : إنّ من تصفّح كتب الشيخ الصدوق يجد مرويات أبيه الصدوق الأول بكثرة مطّردة لا تضاهيها مرويات شيخ آخر من مشايخ الصدوق مطلقاً ، وإذا علمنا أنّ الشيخ الصدوق هو من أكثر محدّثي الشيعة - الذين وصلت إلينا كتبهم - رواية على الإطلاق ، وأنّ ما يرويه فيها عن أبيه فقط قد يقرب من مجموع ما رواه عن غيره ، اتّضح لنا مدى الاهتمام البالغ الذي كان يبديه الصدوق الأول في الحفاظ على تراث أهل البيت (عليه السلام) بما فيه من أحاديث العقائد والأحكام والسنن والآداب ، والحق أنّ الصدوق الابن الذي يعدّ مفخرة من مفاخر المسلمين هو تربية ذلك الرجل العظيم وخريج مدرسته الفقهية والحديثية .

٢ - رحلاته العلمية وأسفاره : حاول الشيخ علي بن بابويه توسيع دائرة

معارفه الإسلامية خصوصاً ما يتصل منها بالفقه ورواية الحديث ، وذلك عبر رحلاته العلمية الواسعة وأسفاره المتعددة التي ألتقى خلالها بأقطاب التشيع في ذلك العصر لا سيما وكلاء الإمام الحجة (عجل الله تعالى فرجه الشريف) القاطنين في بغداد .

فقد صرح النجاشي بأنه : « كان قدم العراق واجتمع مع أبي القاسم الحسين بن روح رحمته الله وسأله مسائل ثم كاتبه بعد ذلك على يد علي بن جعفر بن الأسود يسأله أن يوصل رقعة إلى صاحب رحمته الله ويسأله فيها الولد » (٢١) .

ومن كتاب الغيبة للشيخ يعلم بأن تاريخ قدوم الصدوق الأول إلى بغداد أول مرة واجتماعه مع أبي القاسم رحمته الله كان في أوائل سفارة الحسين بن روح عقيب وفاة أبي جعفر محمد بن عثمان العمري ؛ إذ صرح بوقوع تلك المسائلة بعد موت أبي جعفر محمد بن عثمان العمري رحمته الله (٢٢) ، وقد كانت وفاته فيما رواه الشيخ سنة ٣٠٤ هـ أو ٣٠٥ هـ (٢٣) ، ولما كانت تلك المسائلة عقيب الاجتماع كما في النجاشي فيمكن تقدير دخوله إلى بغداد أول مرة بحدود سنة ٣٠٦ هـ .

وهذا التقدير هو المناسب لميلاد الصدوق بعد ذلك بسنة تقريباً - بفضل دعاء الإمام الحجة رحمته الله - ويؤيده بلوغه سنّ التحمل في الرواية في حياة أبيه (ت / ٣٢٩ هـ) .

وقد قدم الصدوق الأول ثانية إلى بغداد سنة ٣٢٣ هـ وهي السنة التي استأذن فيها لزيارة بيت الله عز وجل ، وفيها سمع منه التلعكبري وله منه إجازة بجميع ما يرويه - كما سنحقق ذلك في بحث وفاته لأهميته البالغة هناك - وليس سنة ٣٢٦ هـ ، كما في تنقيح المقال (٢٤) ، وعنه - ظاهراً - في هامش الفهرست (٢٥) ؛ إذ وقع الاشتباه في نقل ترجمته من رجال الشيخ ، وذلك بضم ما في ترجمة علي بن حاتم القزويني إليها ، لتماثل العبارات بين الترجمتين بنحو سطر تقريباً ، مع تجاور الترجمتين (٢٦) ، وقد نبّه على ذلك العلامة التستري - رحمه الله تعالى - في قاموس الرجال (٢٧) .

وفي سنة ٣٢٨ هـ قدم إلى بغداد وفيها أجاز الكلوزاني - شيخ النجاشي - برواية جميع كتبه (٢٨) .

وقد يقال : بأنّه سافر إلى بغداد للمرة الرابعة في سنة ٣٢٩هـ، لقول الشيخ في ترجمته : « روى عنه التلعكبري قال : سمعت منه في السنة التي تهافتت فيها الكواكب ، دخل بغداد فيها »^(٢٩) بتقدير أنّ سنة التهافت تلك هي سنة ٣٢٩هـ كما صرح بذلك النجاشي^(٣٠) ، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - تحقيق هذا الأمر في وفاته ، وسيتضح هناك بأنّه لم يثبت .

ويستخلص من زيارته المتكررة إلى بغداد ، اتّصاله الوثيق بفقهاء وأعلام التشيع هناك لا سيّما نواب الإمام الحجّة - عجل الله تعالى فرجه الشريف - وسفرائه البررة كأبي القاسم الحسين بن روح (ت/ ٣٢٦هـ) ، وأبي الحسن علي بن محمد السمري (ت/ ٣٢٩هـ) على المشهور^(٣١) .

وثمة فوائد جمّة في هذا الاتّصال ، لعلّ أيسرها اطلاع على كتب الفقه التي صنّفها أبو جعفر محمد بن علي العمري رضي الله تعالى عنه سماعاً من أبي محمد الحسن عليه السلام ، ومن صاحب السلام ، ومن أبيه عثمان بن سعيد عن أبي محمد ، وعن أبيه علي بن محمد عليه السلام ، تلك الكتب الجليلة التي وصلت إلى الحسين بن روح عند الوصية إليه وكانت في يده ، ولا يبعد وصولها من بعده إلى السمري - رضي الله تعالى عنه - كما صرح بهذه الكتب شيخ الطائفة عليه السلام^(٣٢) .

وليس بمستبعد اتّصاله برجال العلم والدين من أهل الكوفة ، ويؤيد ذلك حديثه عن مشايخ الكوفيين كما سنبينه في مشايخه ، زيادة على ضرورة زيارته لصاحب المرقد المطهر ، الساقى من حوض الكوثر أمير المؤمنين علي عليه السلام .

هذا ، ولم تنحصر أسفاره ورحلاته إلى العراق فحسب ، بل سافر إلى البيت المعمور لنذر عليه سنة ٣٢٣هـ ، لكنّه صُدّ في الطريق من قبل القرامطة ، فرجع إلى بغداد سالماً ، كما سنشير إليه في بحث وفاته ، ولا يبعد حجّه قبل ذلك ، ولقرب الري من قم وهي من المراكز العلمية المهمّة فقد زارها أيضاً وحَدّث عن مشايخها ، ولعلّه سافر إلى غيرها ؛ إذ وجدنا بين شيوخه من نسب إلى همدان ، وتقليس ، والدينور ،

ونيسابور ، وقرمسين ، ولا يبعد رحيله إلى تلك المراكز العلمية في ذلك العصر لغرض اللقاء مع مشايخ الفقه والحديث فيها ، ويحتمل اللقاء بهم في مدينة قم نفسها بصفتها مركز استقطاب العلماء والمفكرين والفقهاء والمحدثين في عصره ، كما لا يبعد أيضاً التقاؤه بعلماء ما وراء النهر وخراسان في زيارته لمشهد الإمام الرضا (عليه السلام) .

٣ - مشايخه : إن معرفة مشايخ الصدوق الأول متوقفة - في الغالب - على مراجعة كتب ولده الصدوق (عليه السلام) ، ولأجل هذا الغرض راجعنا جميع ما تيسر لدينا من كتب الصدوق بالإضافة إلى مراجعة كتاب الإمامة والتبصرة للشيخ علي بن بابويه وغيرها من المصادر والمراجع الأخرى ، فوقفنا على عدد من المشايخ سنذكرهم على ترتيب حروف المعجم ، مع الأخذ بعين الاعتبار الإشارة إلى روايته عن كل شيخ في الكتاب الواحد مرة واحدة سواء كثرت الرواية عنه في ذلك الكتاب أو قلت ، وهكذا في كتب ولده الأخرى ، أمّا ما لم نذكره من كتب الصدوق ازاء اسم كل شيخ من مشايخ أبيه فهذا يعني عدم العثور فيها على رواية للصدوق ، عن أبيه ، عنه .

هذا ، مع التنبيه على ما صحّف أو حرّف من الأسماء في الأسانيد ، مع الإشارة إلى من لم يكن من مشايخه (عليه السلام) ولكن وجد هكذا في السند لسقط أو نحوه ، وهم :

١ - إبراهيم بن عمروس الهمداني ، روى الشيخ علي بن بابويه عنه في كتابه الإمامة والتبصرة : ١٣/١٦١ ب ٢ ، وأمالى الصدوق : ٧/١٧ م ٢ .

٢ - أحمد بن إدريس (أبو علي الأشعري القمي) : الإمامة والتبصرة : ١٣/١٦١ ب ٢ ، وأمالى الصدوق : ١/٢٤ م ٥ ، والتوحيد : ٢٢/٦٨ ب ٢ ، وثواب الأعمال : ١/٢٣ ، والخصال : ١/١٣ باب الواحد ، وصفات الشيعة : ١/٩ ، وعيون الأخبار : ١/٢٦ ب ٤ ، وفضائل الأشهر الثلاثة : ١٩/٤٣ ، وفضائل الشيعة : ٢٨/٦٩ ، وكمال الدين : ٣٦ ، ومشيخة الفقيه : ٤/١٦ ، ومصادقة الإخوان : ١/١٥٠ ، ومعاني الأخبار : ١/٢ .

٣ - أحمد بن سعد بن عبدالله : عيون الأخبار : ٢/٤٨/٢٢ ب ٣٠ .

٤ - أحمد بن علي التفليسي : الأمالي : ٦/٢٤٩ م ٥٠ ، وعيون الأخبار : ٢/١٩٧/٥١ ب ٣١ .

- ٥ - أحمد بن محمد أبو علي المطهر : ذكره الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي في مقدّمة تحقيق معاني الأخبار : ٤/٧٩ نقلاً عن مستدرک الوسائل ٣ : ٧٨٠ .
- ٦ - إدريس (كذا مطلقاً) : علل الشرائع ٢ : ٣/٣٩٧ ، ولم أعرفه ، والظاهر أنه أحمد بن إدريس فسقط من السند (أحمد بن) سهواً .
- ٧ - حبيب بن حسين التغلبي : الأمالي : ٣/١٢٠ م ٢٩ .
- ٨ - حبيب بن الحسين الكوفي : علل الشرائع ١ : ١/٥٢٤ ، والظاهر كونه المتقدم .
- ٩ - الحسن بن أحمد الاسكيف القمي ، حدّثه بالري : الخصال ٢ : ٧/٥٨٢ أبواب السبعين وما فوقه .
- ١٠ - الحسن بن أحمد المالكي : الإمامة والتبصرة : ٥٢/١٩٨ ب ١١ ، والأمالي : ٩/٢٥٠ م ٥٠ ، وعيون الأخبار : ١ : ٦٣/٣٠٣ ب ٢٨ - وفيه الحسين والصواب ما ذكرناه - وكمال الدين : ١ : ٦/٢٠٢ ب ٢١ ، ومعاني الأخبار : ١/٢٦٣ .
- ١١ - الحسن بن علي بن الحسين الدينوري العلوي ، رجال النجاشي : ٤٦٤/١٧٦ في ترجمة زكار بن الحسن الدينوري ، وفهرست الشيخ : ٣٠٤/٧٥ في ترجمة زكار بن يحيى الواسطي ، وفيه (الحسن بن علي بن الحسن الدينوري العلوي) .
- ١٢ - الحسن بن علي القاقولي : ثواب الأعمال : ١١/٢٠٩ .
- ١٣ - الحسن بن محمد بن عبدالله بن عيسى : عيون الأخبار ١ : ١/٢٠ ب ٤ .
- ١٤ - الحسين بن سعيد الأهوازي : نقله السيّد الجلال في مقدّمة تحقيق الإمامة والتبصرة : ٤٤ عن روضات الجنّات ٥ : ٣٥٤ ، وهو موضع تأمل لبعد الطبقة .
- ١٥ - الحسين بن محمد بن عامر : الأمالي ١/٣٨٧ م ٧٣ ، وعلل الشرائع ١ : ١/٢٨٩ ، ومشیخة الفقيه ٤ : ١٦ ، ومعاني الأخبار : ١/٢٩٤ .
- ١٦ - الحسين بن موسى : الأمالي : ٦/٥٣٢ م ٩٥ ، ويبعد كونه أباه ، وإلا لقيده

بلفظ (أبي) كما هو المتعارف من سيرة رواية الأبناء عن الآباء .

١٧ - حمزة بن القاسم : الإمامة والتبصرة : ٣٧/١٨١ ب ٥ .

١٨ - سعد بن عبدالله الأشعري القمي (من أهم مشايخه على الإطلاق) : الإمامة والتبصرة : ١/١٥٣ ب ١ والأمالى : ٤/١٦ م ٢ ، والتوحيد : ١/١٨ ب ١ ، وثواب الأعمال : ١/١٥ ، والخصال : ١/٢٢ باب الواحد ، وصفات الشيعة : ٦/٨٣ ، وعلل الشرائع : ١/٣ ، وعيون الأخبار : ١/١٧ ب ٢ ، وفصائل الأشهر الثلاثة : ٧/٢٠ ، وفصائل الشيعة : ١٩/٦٣ ، وكمال الدين : ١/١٨ في مقدمة المصنف ، ومشیخة الفقيه : ٤ : ٦ ، ومصادقة الإخوان : ١/١٣٢ ، ومعاني الأخبار : ١/١ .

١٩ - عبدالله بن جعفر الحميري : الإمامة والتبصرة : ١٤/١٦٢ ب ٢ ، والأمالى : ٢/٣٣ م ٨ ، والتوحيد : ٦/٣٤٧ ب ٥٦ ، وثواب الأعمال : ١/١١ : ٥ ، وعيون الأخبار : ١/٤١ : ٢ ب ٥ ، وفصائل الأشهر الثلاثة : ٤٤/٦١ ، وكمال الدين : ١/٧٢ ، ومشیخة الفقيه : ٤ : ٦ ، ومعاني الأخبار : ١/١١٧ .

٢٠ - عبدالله بن الحسن المؤدب : الأمالى : ١/٢١ م ٤ ، وثواب الأعمال : ١/٢٢ ، والخصال : ١/٢٢٤/١٧٠ باب الثلاثة ، وعلل الشرائع : ٢/٢٨٢ ، ومشیخة الفقيه : ٤ : ٢٦ وفيه (الحسين) مكان (الحسن) والصواب ما ذكرناه ، ومعاني الأخبار : ١/١١٣ .

٢١ - علي بن إبراهيم بن هاشم القمي : الإمامة والتبصرة : ٦٠/٢٠٩ ب ١٥ ، والأمالى : ٣/٥٢ م ١٢ ، والتوحيد : ٢/١٠٤ ب ٧ ، وثواب الأعمال : ١/٣٠ ، والخصال : ٩/٤ باب الواحد ، وصفات الشيعة : ٢/٨١ ، وعلل الشرائع : ٣/٥٢ ، وعيون الأخبار : ١/١٣ ب ١ ، وفصائل الأشهر الثلاثة : ١١٨/١١٩ ، وكمال الدين : ١/٢٦/١٧٠ ب ١١ ، ومشیخة الفقيه : ٤ : ٧ ، ومصادقة الإخوان : ٢/١٣٥ ، ومعاني الأخبار : ٢/١ .

٢٢ - علي بن الحسين بن سعدك الهمداني : فهرست الشيخ : ٢٩٣/٧٢ في ترجمة

زياد بن المنذر .

٢٣ - علي بن الحسين بن علي الكوفي : التوحيد : ١٢/٢١ ب ١ ، وثواب الأعمال : ١/٢١١ ، ومشیخة الفقيه ٤ : ٤٠ .

٢٤ - علي بن الحسين السعد آبادي : الأمالي : ٤/٢٦٢ م ٥٢ ، وثواب الأعمال : ٣/٦٩ ، والخصال ١ : ٥٩/١٦ باب الواحد ، وصفات الشيعة : ٢٢/٩٠ ، وعلل الشرائع ١ : ١/٤٤ ، ومشیخة الفقيه ٤ : ٢٧ .

٢٥ - علي بن سليمان الزراري : علل الشرائع ٢ : ٢/٣٤٥ ، ومشیخة الفقيه ٤ : ٥٨ وصُحِّف فيه (الزراري) إلى (الرازي) .

٢٦ - علي بن محمد بن قتيبة : الأمالي : ٢/٩٠ م ٢٢ ، والتوحيد : ٢٢/٧٦ ب ٢ ، وكمال الدين ١ : ٦٢/٢٤٠ ب ٢٢ .

٢٧ - علي بن موسى الكميذاني : الأمالي : ٢/٥٩ م ١٥ ، والخصال ١ : ١٨/٦ باب الواحد ، وعلل الشرائع ١ : ١/٢٨٣ ، وعيون الأخبار ١ : ١٤/٢٥٨ ب ٢٦ ، وفصائل الأشهر الثلاثة : ٥٩/٧٦ ، ومشیخة الفقيه ٤ : ٣١ ، ومعاني الأخبار : ١/١٣٧ .

٢٨ - الفتح بن محمد بن علي بن إبراهيم النهاوندي : نقله الربّاني في مقدّمة تحقيق معاني الأخبار : ٢٦/٨١ عن عيون الأخبار : ١٦٠ ولم أجده في العيون ، والموضع المشار إليه فيه (القاسم) الآتي برقم (٣٠) ويحتمل أن يكون نفسه القاسم ، أو أخاه .

٢٩ - فرات بن إبراهيم الكوفي : نقله السيّد الجلاّلي في مقدّمة تحقيق الإمامة والتبصرة من الحيرة : ٤٤ ، عن ريحانة الأدب ٥ : ١٠٤ .

٣٠ - القاسم بن محمد بن علي بن إبراهيم النهاوندي : علل الشرائع ٢ : ٤/٥٧٨ ، وعيون الأخبار ١ : ٢٧/٢٨٩ ب ٢٨ ، وهو الموضع الذي ذكر فيه اسم (الفتح) مكان (القاسم) في نسخة الربّاني كما مرّ برقم (٢٨) .

٣١ - محمد بن أبي عبدالله (الظاهر أنّه البرقي) : علل الشرائع ١ : ٣/٣٠ .

٣٢- محمد بن أبي القاسم ماجيلويه : الأمالي : ١/١٦ م ٦ ، ثواب الأعمال : ١/١٣١ ،
وعلل الشرائع ١ : ١/١٩١ ، وفصائل الأشهر الثلاثة : ٢٠/٤٣ ، وكمال الدين ١ : ٢/٢٨٩
ب ٢٦ ، ومعاني الأخبار : ١/١٤٤ .

٣٣- محمد بن أحمد بن خالد (ولم أعرفه) : ثواب الأعمال : ١/٢٢٠ .

٣٤- محمد بن أحمد بن علي بن أسد أبو الحسن الأسدي : الخصال ١ : ٩٩/٢٨ باب
الواحد .

٣٥- محمد بن أحمد بن علي بن الصلت : الأمالي : ٧/٦٩ م ١٧ ، وثواب الأعمال :
٢/١٦ وفيه صحف لفظ (بن) بين أحمد وعلي إلى (عن) سهواً والصحيح ما ذكرناه ،
الخصال ١ : ٤/٣ باب الواحد ، صفات الشيعة : ٣/٨٥ ، ومشيخة الفقيه ٤ : ١١٢ ،
ومصادقة الإخوان : ١/١٨١ ، ومعاني الأخبار : ٣/٢٩٧ .

٣٦- محمد بن أحمد بن هشام : ثواب الأعمال : ٣/٤٧ ، ورجال الشيخ : ٤/٤٩٢ ،
باب من لم يرو عن الأئمة عليهم السلام .

٣٧- محمد بن أحمد بن يحيى ، عدّه في جامع المقال : ١١٧ من مشايخ علي بن
بابويه ، وهو بعيد .

٣٨- محمد بن إدريس : معاني الأخبار : ١/١٨٢ ، والظاهر أنّه محرّف أحمد بن
إدريس .

٣٩- محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري : علل الشرائع ٢ : ٦/٣٦٣ .

٤٠- محمد بن الحسن الصفّار : ثواب الأعمال : ١/١٢٨ ، وكمال الدين ٢ : ٤٠/٣٤٨
ب ٣٣ .

٤١- محمد بن علي بن أبي عمران الهمداني : نقله الرّبّاني في مقدّمة تحقيق
معاني الأخبار : ٣٤/٨١ عن عقاب الأعمال : ٢١ .

٤٢ - محمد بن علي الشلمغاني: فهرست الشيخ: ٦١٦/١٤٦ في ترجمة الشلمغاني نفسه .

٤٣ - محمد بن علي بن الصلت: الخصال ١: ٢٠٦/١٥٩ باب الثلاثة ، ولعلّه المتقدم برقم (٣٦) ، أو يكون هذا عمّه .

٤٤ - محمد بن معقل القرميسيني: الأمالي: ٤/٩٣ م ٢٢ ، والخصال ١: ٦٨/٥٣ باب الاثنين ، وعلل الشرائع ، وعيون الأخبار ١: ٦/٢٢٨ ب ٢٢ .

٤٥ - محمد بن موسى: الإمامة والتبصرة: ٧٤/٢٢٢ ب ١٩ .

٤٦ - محمد بن يحيى العطار: الإمامة والتبصرة: ٢/١٥٧ ب ٢ ، والأمالي: ١/٤٤ م ١ ، والتوحيد: ١/٨٢ ب ٣ ، وثواب الأعمال: ١/٣٥ ، والخصال ١: ٣/٣ باب الواحد ، وعلل الشرائع ١: ٢/١٨ ، وعيون الأخبار ١: ٩/٢٣ ب ٤ ، وفصائل الأشهر الثلاثة: ٥١/٧١ ، وكمال الدين ١: ٦٩ ، ومشیخة الفقيه ٤: ٥ ، ومصادقة الإخوان: ١/١٣١ ، ومعاني الأخبار: ١/٥ .

٤٧ - محسن بن أحمد: كما في الاستبصار ١: ١٨٨٤/٤٨٦ قال: « فأما ما رواه علي بن الحسين بن بابويه ، عن محسن بن أحمد ، عن إبان بن تغلب بن عثمان ... إلخ » ، وهو بعيد ، والظاهر أنّه علي بن الحسن كما في معجم رجال الحديث ١٤: ١٩٤ .

٤٨ - أبوخلف العجلي: رجال الشيخ: ١/٤٣٨ من لم يرو عن الأئمة عليهم السلام ، باب الكنى .

هذا ، وقد وجدت في بعض الأسانيد ، روايته عن علي بن الحكم ، وفي بعض روايته عن إبراهيم بن هاشم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، ولم اعثر بمورديهما لظهور السقط في سند الأولى أو الإرسال ، مع اشتباه الناسخ في الثانية والصحيح علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير ، بقرينة سائر الروايات .

٤ - تلاميذه والرواة عنه : ومن علائم شخصيته العلمية ، أنّه تخرّج على يديه ، وروى عنه مجموعة من أعلام الشيعة ذكر الشيخ الربّاني عشرة منهم ^(٣٣) ، وأوصلهم

السيد الجلالى إلى أربعة عشر شخصاً^(٣٤).

وسنقتصر على ذكر أشهرهم ، مع مناقشة عدّ الكلىنى رحمه الله تعالى منهم ،
وهم :

١ - ولده الشيخ الصدوق (ت/٣٨١هـ) ، الذى طبقت شهرته الآفاق وأطراه
المؤالؑ والمخالؑ ، وأعجب من حفظه وفقهه حتى مشايخه ، نسال الله تعالى أن
يوفقنا لأن نعطيه فى سلسلة (من فقهاءنا) بعض حقّه .

٢ - الفقيه أحمد بن على بن داود القمى .

٣ - الفقيه المشهور جعفر بن محمّد بن قولويه رضى الله تعالى عنه ، صاحب
كتاب كامل الزيارات .

٤ - الفقيه محمّد بن على بن عبدك الجرجانى .

٥ - قطب الإجازات العلمىة فى رواية الحديث الشيخ هارون بن موسى
التلعكبرى- رحمه الله تعالى - قال عنه شيخ الطائفة « جليل القدر ، عظيم المنزلة ، واسع
الرواية ، عديم النخلير ، روى جميع الأصول والمصنّفات ، مات سنة خمس وثمانين
وثلثمائة »^(٣٥).

مناقشة رواية ثقة الإسلام عن الصدوق الأوّل :

صرّح فى روضات الجنّات - بعد أن ذكر بعض مشايخ الصدوق الأوّل - برواية
ثقة الإسلام الكلىنى عنه فى مورد واحد فقط ، فقال : « ولكن لا رواية له عن الكلىنى ، ولا
له رواية عنه إلّا فى حديث واحد من أبواب أصول الكافى »^(٣٦) وقال السيد البروجردى
فى تجريد أسانيد الكافى فى المقدّمة الرابعة فى بيان من روى عنه المصنّف (أى :
الكلىنى) ما نصّه :

« الأوّل : ابن بابويه ، روى عنه فى الكتاب [الكافى] حديثاً واحداً ، والظاهر

أَنَّ المراد به علي بن الحسين بن موسى بن بابويه أبو الحسن القمي (ت/ ٣٢٩هـ) « (٣٧) .

أقول : إنَّ لفظة « ابن بابويه » وردت في أصول الكافي فعلاً في كتاب الحجة باب مولد الإمام علي بن الحسين عليه السلام ، ولكن لا يُعلم إلى الآن هل هي من خطِّ صاحب الكافي ؟ أو ألحقت فيما بعد - لغاية - من قبل النسخ ؟ هذا أولاً ، وثانياً : هل هي « ابن بابويه » ؟ أم مصحّفة عن « ابن بانويه » وبانويه لقب لسلامة أم الإمام زين العابدين عليه السلام كما هو صريح أحاديث الباب من الكافي ، وثالثاً : هل أنَّ لفظة « ابن بابويه » متصلة بمتن الحديث الثالث من أحاديث الباب ؟ أو أنَّها بداية لإسناد الحديث الرابع ؟

وللإجابة على هذه الأسئلة ذهب علماؤنا مذاهب شتى ، ولعلَّ أجودها ما سنذكره ونشيد صرحه بعد ذكر الحديثين الثالث والرابع من الباب المذكور لكي يتحدّد موقع لفظة (ابن بابويه) بالضبط ، وهما كما في نسخ الكافي :

« ٣ - علي بن إبراهيم بن هاشم ، عن أبيه ، عن محمد بن عيسى ، عن حفص بن البختري ، عن ذكره عن أبي جعفر عليه السلام قال : لمّا مات أبي علي بن الحسين عليه السلام جاءت ناقة له من الرعي حتى ضربت بجرانها على القبر ، وتمرّغت عليه ، فأمرتُ بها فَرُدَّت إلى مرعاها ، وأنَّ أبي عليه السلام كان يحجّ عليها ويعتمر ولم يقرعها قرعة قطّ .

ابن بابويه .

٤ - الحسين بن محمد بن عامر ، عن أحمد بن إسحاق بن سعد ، عن سعدان بن مسلم ... « (٣٨) .

وقد وردت لفظة « ابن بابويه » في الوافي ومرآة العقول بعد جملة : « ولم يقرعها قرعة قطّ » مباشرة ، وليست في بداية سطر جديد ، مع الفصل بينهما بنقطة (٣٩) .

ولمّا كان وقوع مثل هذه اللفظة في نهاية حديث غير معهود في الكافي لذا اختلفوا في توجيهها ، ولعلَّ أفضل ما قيل ما حاصله :

إنَّ هذه اللفظة وردت للتنبيه من قبل النسخ الأوائل على أنَّ الحديث الرابع إنَّما

هو في نسخة الشيخ الصدوق محمد بن علي من الكافي دون سائر النسخ نظير ما وقع في بعض المواضع من الكافي: (في نسخة الصفواني) و(وفي رواية النعماني: كذا) (٤٠).

أقول: ويؤيد هذا الوجه عشرة وجوه وهي:

- ١- إنَّ (ابن بابويه) ينصرف إلى الابن في الغالب وقد يطلق نادراً على الأب.
- ٢- ورود اللفظ في آخر الحديث الثالث، لا في سند الحديث الرابع، كما في المطبوع من الكافي وسائر نسخه الأخرى التي رآها المحقق الداماد (٤١).
- ٣- سند الحديث الرابع ابتدأ بشيخ الكليني الحسين بن محمد بن عامر.
- ٤- الكليني لم يرو في الكافي أصولاً وفروعاً وروضة بالواسطة عن شيخه الحسين بن محمد بن عامر، علماً أنَّ رواياته عنه في فروع الكافي فقط بلغت أربعمئة وعشرة موارد (٤٢).
- ٥- ليس المعهود من طريقة الكليني الرواية عن أي من مشايخه بالواسطة.
- ٦- المشهور بين العلماء أنَّ الكليني لم يرو عن علي بن بابويه، ولا علي بن بابويه عنه لعدم اتفاق اللقاء بينهما.
- ٧- لا يعلم أنَّ أحداً - منذ زمن الكليني إلى اليوم - قد نقل حديث الكافي بصورة: «محمد بن يعقوب، عن ابن بابويه، عن الحسين بن محمد بن عامر» كما هو دأب الكثيرين منهم.

٨- لا يبعد أن تكون للصدوق نسخة من الكافي تختلف عن نسخة الصفواني والنعماني بما يرتبط بهذا الحديث، خصوصاً وأنه صرح في أول الفقيه باعتماده على كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع، وقد كان الكافي من جملتها كما يبدو من ذكر طريقه إلى ثقة الإسلام، وأمّا عن أصول الكافي فقد اختصره الشيخ الصدوق بيده، وتوجد من مختصره نسخة خطية في مكتبة أمير المؤمنين العامة في النجف

الأشرف بعنوان منتخب أصول الكافي وبرقم (١٦٣٥/٦ ج ١) كما في فهرست مخطوطاتها الخطّي الموجود في المكتبة نفسها^(٤٣).

٩- شرع الكليني عليه السلام بتصنيف الأصول قبل الفروع والروضة من الكافي كما هو صريح ديباجة الكافي التي أشار فيها إلى ضرورة الابتداء بكتاب العلم.

وهذا يعني أنّ الأصول قد تمّ تأليفه بوقت مبكّر من عمر العشرين سنة التي أمضاها الكليني في تصنيف الكافي، فإنّ قدر هناك ثمة لقاء بينهما، فليكن في بغداد، وإن قلنا بأنّ الكافي لم يتمّ تأليفاً عند أول لقاء بينهما في بغداد، فلا أقلّ من إتمام تأليف الأصول منه وقتئذٍ، خصوصاً وأنّه شرع في التأليف حدود سنة (٢٩٠ هـ) لروايته فيه عن الصفّار المتوفّى فيها.

١٠- لو كان سند الحديث الرابع مبتدأ بـ (ابن بابويه) للزم أن يكون بعده لفظ (عن)، كما هو المشهور من طريقة الكليني في سقّ الإسناد، والحال ليس كذلك.

ويمكن أن يضاف إلى هذه الوجوه وجهاً آخر، وهو أنّ الشيخ الكليني إنّما يروي الحديث الواحد أو الحديثين عمّن لم تكن له شهرة في كتب الرجال، بل يروي المئات عن المشهورين كما لاحظناه في مشايخه، وهذا الوجه الأخير وإن كان لا يقاس عليه إلّا أنّ طريقة الكليني عليه السلام - ظاهراً - هي هذه، فلو قدر اللقاء بينهما لأكثر ثقة الإسلام من الرواية عنه على فرض تقدّم سنّه لأنّه من الأجلّاء، وإلّا فلا يخلو الأمر من أحد احتمالين:

أمّا عدم اللقاء كما هو المشهور بين العلماء، وفي النفس منه شيء لأنّ الكليني حدّث عن المشايخ القمّيين مع قرب كلين من قم، وهذا يحتمل اللقاء بينهما، وإلّا فاستبعاده عنهما ببغداد مستبعد.

وأما أنّه كان ينظر إليه أنّه من القرناء، ومن يطلب السند العالي - كثقة الإسلام - لا يروي عن القرنين.

مؤلفاته :

للصدوق الأول عليه السلام مؤلفات عدّة ، أكثرها في الفقه كما يتّضح من فهرستها عند النجاشي والطوسي وابن شهرآشوب عليه السلام ^(٤٤) ، وهي :

- ١ - كتاب التوحيد ، لم يذكره ابن شهرآشوب في معالم العلماء .
- ٢ - كتاب الوضوء .
- ٣ - كتاب الصلاة .
- ٤ - كتاب الجنائز .
- ٥ - كتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة ، ذكره الشيخ في الفهرست بعنوان : كتاب الإمامة والبصيرة من الحيرة .
- ٦ - كتاب الإملاء (نوادر) ، جُعِلَ النوادر مستقلاً عن الإملاء في الفهرست والمعالم .
- ٧ - كتاب المنطق ، وفي الفهرست والمعالم (النطق) ،
- ٨ - كتاب الإخوان ، وفي الفهرست : كتاب الإخوان والإلف ، وهذا الكتاب عند بعض المحققين هو كتاب مصادقة الإخوان ، المشهور النسبة إلى الشيخ الصدوق أبي جعفر .
- ٩ - كتاب النساء والولدان .
- ١٠ - كتاب الشرائع ، وهو الرسالة إلى ابنه عند النجاشي ، وفي الفهرست والمعالم جعلت الرسالة غير الشرائع .
- ١١ - كتاب التفسير .
- ١٢ - كتاب النكاح .
- ١٣ - كتاب مناسك الحجّ .
- ١٤ - كتاب قرب الإسناد .

١٥- كتاب التسليم ، وفي الفهرست : كتاب التسليم والتميز ، وجعله في المعالم

كتابين : التسليم ، التميز .

١٦- كتاب الطب .

١٧- كتاب المواريث .

١٨- كتاب المعراج ، لم يذكر في الفهرست والمعالم .

كما نسب له كتاب الحج ، مع عبارة : (لم يتمّه) في الفهرست والمعالم ، ولم يذكره النجاشي ، وقد اتّضح أنّ النجاشي لم يذكر له إلا ثمانية عشر كتاباً ، بينما ذكر له الشيخ عشرين كتاباً ، وكذلك ابن شهرآشوب .

والذي يؤسف على كتبه ضياع معظمها ؛ إذ لم يبق منها إلا النزر اليسير^(٤٥) ، وما وصل منها إلى قريب من زماننا هو اليوم في عداد الكتب المفقودة من تراثنا !

ولمّا لم يكن بأيدينا شيء من كتبه الفقهية غير المنقول عنها في كتب الفقهاء ، لا سيما كتب ولده الشيخ الصدوق الذي أكثر في النقل من رسالة والده - الفقهية - إليه ؛ لذا سيكون الحديث عن تلك الرسالة - وأهميتها والمنهج الفقهي فيها وما يتّصل بها من أمور أخرى ، وعلى نحو الاختصار .

« للبحث صلة »

تنبيه :

نلفت نظر القارئ الكريم إلى أنه قد سقطت - وللأسف من الأسطر الأخيرة من مقالة (ثقة الإسلام الكليني) في العدد الأول بعد جملة: «... ووارت جثمانه الثرى» العبارة التالية: «وذلك في مقبرة باب الكوفة في المنطقة المعروفة يومذاك بـ(صُراة الطائي)».

الهوامش :

- (١) ورد في الأثر عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام أنه قال لرجل قد اعترض عليه في مسألة فقهية : « يا هذا ، لو صرت إلى منازلنا ، لأريناك آثار جبرئيل في رحالنا ، أياكون أحد أعلم بالسنة منا ؟ » نزهة الناظر وتنبيه الخاطر للحلواني ص ٤٥ ، نقلاً عن جهاد الإمام السجّاد زين العابدين عليه السلام للسيد الجلالى : ١٣٠ .
- (٢) عن رقية بن مصقلة قال : دخلت على أبي جعفر عليه السلام فسألته عن أشياء - إلى أن قال :- فقلت له : ما تقول في المسح على الخفين ؟ فقال : « كان عمر يراه ثلاثاً للمسافر ، ويوماً وليلة للمقيم ، وكان أبي [أي الإمام علي عليه السلام] لا يراه في سفر ولا حضر » ، فلما خرجت من عنده ففقت على عتبة الباب فقال لي : أقبل ، فأقبلت عليه ، فقال : « إنَّ القوم كانوا يقولون برأيهم فيخطئون ويصيبون ، وكان أبي لا يقول برأيه » . تهذيب الأحكام ١ : ٣٦١/١٠٨٩ ، والوسائل ١ : ٤٥٩/١٢١٦ ، باب ٣٨ من أبواب الوضوء .
- (٣) تاريخ الأدب العربي / أحمد حسن الزيات : ٢١٠ . وتاريخ آداب اللغة العربية / جرجي زيدان : ١ : ٤٦٠ .

- (٤) ذكر معظم هؤلاء الفقهاء ابن النديم في الفهرست ، وقد ذكر لبعضهم ترجمة يسيرة ، فراجع .
- (٥) صلة تاريخ الطبري / القرطبي : ٩٥-٩٦ .
- (٦) خاتمة وسائل الشريعة ٣٠ : ١٦٥- آخر الفائدة الرابعة .
- (٧) ذكر في معجم البلدان في أثناء حديثه عن مدينة قم حكاية طريفة جرت بين والي قم وهو من أهل السنة ، وبين وجهاء القميين ، ولا يبعد أن تكون موضوعاً للتشهير بها على الشيعة إلا أنها تدلّ على كون قم من حصون التشيع المنيعه . انظر معجم البلدان ٤ : ٣٩٤-٣٩٧ .
- (٨) انظر مقدمة تحقيق اللمعة للسيد محمد كلانتر ١ : ٤٤-٤٥ .
- (٩) كتاب الغيبة / الشيخ الطوسي : ٣٥٧/٣٩٠ .
- (١٠) انظر كتاب الغيبة / الشيخ الطوسي : ٣٧٣-٣٧٨/٣٤٥ .
- (١١) اللوامع شرح من لا يحضره الفقيه (فارسي) : ١٤٩ ، نقلاً عن مقدمة تحقيق كتاب من لا يحضره الفقيه بقلم السيد حسن الخراسان ، ص (د) ، وقد استغرب السيد الجلالى هذا العدد فاحتمل تصحيف (بيست هزار) إلى (دويست هزار) أي تصحيف (عشرين ألفاً) إلى (مائتي ألف) لتشابه الرسم بينهما في الكتابة الفارسية . راجع مقدمة تحقيق كتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة بقلم السيد المحقق محمد رضا الجلالى : ٣٦ .
- (١٢) انظر روضة المتقين ١٤ : ٤٩٣ باب الكنى ، وسفينة البحار ١ : ٤١٠ .
- (١٣) لسان الميزان ٢ : ١ في ترجمة بابويه بن سعد ، كذا نقله العلامة المحقق السيد محمد رضا الجلالى في مقدمة تحقيق الإمامة والتبصرة من الحيرة : ٢٠ .
- (١٤) استعنا بتفصيل أسماء الأسرة بالجدول المعد لهذا الغرض في مقدمة تحقيق مصادقة الإخوان .
- (١٥) روضة المتقين : ١٤ / ١٦ .
- (١٦) انظر الدراية / الشهيد الثاني : ١٢٥ ، ومقاس الهداية ١ : ٣٠٧-٣٠٨ .
- (١٧) راجع أرقام التراجم التالية في فهرست منتخب الدين : ٣ ، ٤ ، ٥٥ ، ٧٢ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ١٧٨ ، ١٩٥ ، ٢٢٨ ، ٣٠٢ ، ٥٢٨ .
- (١٨) لمعرفة المزيد من أبعاد شخصية الصدوق الأول ومؤلفاته راجع مقدمة تحقيق كتاب

الإمامة والتبصرة من الحيرة للعلامة المحقق السيد محمد رضا الجلاي فقد أبدع يراعه في استيفاء هذا الجانب ، وسائر الجوانب الأخرى المتصلة بحياة شيخنا علي بن بابويه عليه السلام ، وقد استفدت منها كثيراً في هذا البحث .

- (١٩) رياض العلماء ٤ : ٦ .
- (٢٠) كتاب الغيبة/الشيخ الطوسي : ٣٧٧/٤٠٢ .
- (٢١) رجال النجاشي : ٦٨٤/٢٦١ .
- (٢٢) كتاب الغيبة/الشيخ الطوسي : ٢٦٦/٣٣٠ .
- (٢٣) كتاب الغيبة/الشيخ الطوسي : ٣٣٤/٣٦٦ .
- (٢٤) تنقيح المقال ٢ / ٢٨٣ .
- (٢٥) فهرست الشيخ : ٩٣ ، هامش الترجمة رقم ٣٨٢ الخاصة بعلي بن بابويه .
- (٢٦) راجع رجال الشيخ : ٣٣/٤٨٢ و ٣٤ ، باب من لم يرو عن الأئمة عليهم السلام .
- (٢٧) قاموس الرجال : ٧ / ٤٣٦ .
- (٢٨) رجال النجاشي : ٦٨٤/٢٦٢ .
- (٢٩) رجال الشيخ : ٣٤/٤٨٢ ، باب من لم يرو عن الأئمة عليهم السلام .
- (٣٠) رجال النجاشي : ٦٨٤/٢٦٢ .
- (٣١) في رواية الصدوق - كما سيأتي في بحث وفاة الشيخ علي بن بابويه - أن السمری مات سنة ٣٢٨ هـ ، وإن كان النقل عن الصدوق مقدماً لقرب العصر إلا أن المشهور هو ما ذكرناه .
- (٣٢) كتاب الغيبة : ٣٢٨/٣٦٣ .
- (٣٣) مقدمة تحقيق معاني الأخبار : ٨١-٨٢ .
- (٣٤) مقدمة تحقيق الإمامة والتبصرة : ٤٦-٥٢ .
- (٣٥) رجال الشيخ : ١/١٥٦ في من لم يرو عن الأئمة عليهم السلام .
- (٣٦) روضات الجنّات : ٤ / ٢٧٨ .
- (٣٧) تجريد أسانيد الكافي : ١ / ٣٢ .
- (٣٨) أصول الكافي : ١ / ٤٦٧-٤٦٨/٣ و ٤ ، باب ١١٧ من كتاب الحجة .
- (٣٩) انظر : الوافي : ٢ / ٧٦٤ ، ح ١٣٨٧ من المجلد الثالث ، و مرآة العقول : ٦ / ٣٩٠ .

- (٤٠) المصدران السابقان بنفس الجزء والصفحة .
- (٤١) الوافي : ٢ / ٧٦٤ ، ح ١٣٨٧ من المجلد الثالث .
- (٤٢) الشيخ الكليني البغدادي وكتابه الكافي (الفروع) : ٣٦٤ - ٣٦٨ .
- (٤٣) أقول : إنمّا ذكرنا هذا التحديد لكي لا يتقوّل أحد فيزعم بأنّ كلامنا هذا رجم في الغيب ، فقد قرأت ذلك في الفهرست المذكور سنة ١٩٨٧م وطلبت بوقتها من الحاج يوسف رحمته الله وكان أميناً على المكتبة أن يريني هذا الكنز الثمين فاعتذر لأسباب تخصّ المكتبة نفسها ازاء المخطوطات، وباعتقادي أنّها كانت أسباب أمنيّة قاهرة، إذ لم يتمتع هذا الشيخ رحمته الله من توفير كل ما احتجته من المكتبة حين ذاك.
- (٤٤) رجال النجاشي : ٦٨٤/٢٦١ ، وفهرست الشيخ ٣٨١/٩٣ ، ومعالم العلماء ٤٣٩/٦٥ .
- (٤٥) راجع ما كتبه السيّد الجلال في تحقيقه كتاب الإمامة والتبصرة تحت عنوان : (الموجود من كتبه) : ٨١ - ٩٠ .

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL DIRECTOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIF :

Khalid AL - Kgaffuri

ADDRESS :

P. O. Box : 3796 / 37185

Qum - IRAN

Fax : 37165

FIQH AHLIL BA'IT

Quartely Jurisprudence Periodical

1416 / 1996

