

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصليّة فقهيّة متخصّصة

الطبعة الثالثة

■ قاعدة (بطلان ربح ما لم يضمن)

■ احكام البنوك

■ التصوير- القسم الأول

■ دروس في علم الفقه- الإعانة على الإثم

■ الفقه و المنهج الموسوعي- القسم الثالث

■ نافذة: المصطلحات الفقهية- آنية/ القسم الرابع

■ من فقهاننا: الصدوق الثاني- القسم الثالث



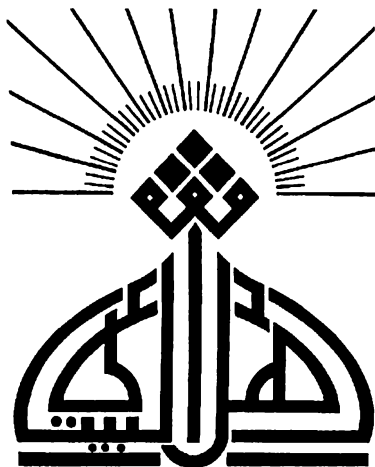
فَقْهُ هَذَا الْبَيْتِ

فَصْلِيَّةٌ فِقْهِيَّةٌ مُتَخَصِّصَةٌ

تصدر عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)

العدد السابع - السنة الثانية

١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م



هَجَلَه وَطَرِيه وَفَهْمِه بِخَطَطِيَه

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

الاشتراك السنوي

(١٢٠٠) تومان داخل البلاد

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانک تجارت ایران

شعبه انقلاب - قم

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاری

بانک صادرات ایران - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

٦-١

كلمة التحرير

رئيس التحرير

٥٢-٧

قاعدة (بطلان ربح ما لم يضمن)

آية الله السيد محمود الهاشمي

٧٢-٥٣

أحكام البنوك

آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

١٠٤-٧٣

التصوير = القسم الأول

آية الله السيد محسن الخرازي

١١٤-١٠٥

دروس في علم الفقه = الإمامة على الأئمة

الشيخ خالد الغفوري

١٢٨-١١٥

الفقه والمنهج الموسوي = القسم الثالث

الشيخ ياسر الخرجي

١٥٠-١٢٩

نافذة : المصطلحات الفقهية = آنية / القسم الرابع

الشيخ قاسم الابراهيمي

١٨٥-١٥١

من فقهائنا : الصدوق الثاني / القسم الثالث

الشيخ صفاء الخرجي

أو الجزم بإلغاء الخصوصية في موضوع لتعدية الحكم منه إلى آخر .. بل إننا لو كشفنا النقاب عن أغلب الارتكازات المتشعبة والتي كثيراً ما يلجأ إليها المجتهد في تبرير بعض استنباطاته لوجدنا أنها نشأت من تراكم الاحتمالات وعلوقها في صفحة اللاشعور تدريجاً حتى تنقلب قضية يقينية مسلمة لا يعترها أي شك .. وحركة العقل هنا وهناك واحدة .. فإنها تتم طبقاً لقوانين الاستقرار وقواعده .. سواء كانت هذه الحركة متعددة أو دون التفات .. وكذا ما نحن فيه .. فإنه عبارة عن محاولة تبيين وتجليه نكات لازمة غير بيّنة .. نظير ما يسمى في اصطلاح علماء القرآن بعملية التأويل للمتن القرآني .. فالتأويل في حقيقته استنباط لنكات غير ظاهرة من اللفظ نقطع بكونها مرادة في الخطاب وإن صعب استفادتها مباشرة .. والتأويل ممارسة علمية ومنطقية وليست - كما يتصور البعض - رجماً بالغيب ..

كذلك الغوص في الأدلة الشرعية لاكتشاف الملاكات الكبرى واستنباط نظرية عامة في أحد الأصعدة عبر تقصي الموارد الجزئية من خلال تتبع الأحكام الفرعية وأدلتها الموضوعية .. بل إن بعض هذه النكات التي نصل إليها بعد لأيٍ لعلها كانت مرتكزة في أذهان الرساليين في العصر الأول إلا أنه قد عفا عليها الزمن على أثر غياب الحالة التطبيقية وبعد أقول المعاشية اليومية للشريعة كنظام عام يملأ كل مشاعر الإنسان وأحاسيسه ..

النوع الثاني: الاستناد إلى الدليل اللفظي .. فإنه لا خلاف بينهم ولا إشكال عندهم في كبرى حجية ظهور الخطابات الشرعية في الجملة وأن المعاني المستكشفة من ظاهر الأدلة اللفظية هي مقصودة للشارع المقدس وإن وقع بحث صغروي أثارته طائفة في خصوص ظهورات الكتاب العزيز لشبهة تصدى الأصوليون لردها .. والظهور على نوعين: ظهور مقطعي وهو المتعارف ببحثه في علم أصول الفقه مفضلاً .. والثاني هو الظهور المجموعي ..

ولكن هذا كله لا يقتضي أن نستترسل مع الإيقاع الخلاب لشعارات فقه النظرية ما لم يتّضح لنا التبرير الشرعي لهذا النمط من الطرح وما ينطلق منه من أساس .. فلا بدّ إذن من تثبيت المباني الأصولية أولاً ثمّ البدء بتشييد معالم فقه النظرية في مجالٍ معيّن .. ويتحقّق علينا الآن البحث عن مدى إمكان إثبات حجّية هذه الأطروحة .. والسعي الجادّ لفذلّة التخرّيج الفنّي لها..

إنّنا سنبيّن نوعين من الأدلّة الفقهيّة التي نحتاجها أيضاً في صناعة فقه النظرية تاركين البحث عن منهج هذه الصناعة مفصّلاً إلى مناسبة أخرى: - النوع الأوّل: الاستناد إلى دليل لبّي .. وتقريبه بأنّنا من خلال التأمّل في حيثيّات الأدلّة الشرعية وتقليبها ظهراً لبطن .. والنظر إليها من زاوية الواقع الخارجي والتطبيقي للشريعة كنظام عامّ وبلحاظ اتّجاهاتها العامّة يمكننا انتزاع نكات تشكّل مفاصل لبنود النظرية .. خصوصاً إذا أدركنا أنّ الشريعة مهما تكثرّت أحكامها فهي مترابطة فيما بينها بل قد تتداخل وتشترك جميعاً في تحقيق أهداف كليّة وأغراض عامّة مقصودة للمولى عزّوجلّ ..

وهذه النكات المتصيّدة من الأدلّة ربّما تكون احتمالية أو ظنيّة بدوّاً .. إلّا أنّ تجميع القرائن سواء أكانت لفظية أم غيرها متّصلة أم منفصلة وتحكيم الارتكازات العقلانية والمنتزعة في هذا الإطار يقود إلى تصعيد القيمة الاحتمالية إلى درجة اليقين أو إلى مستوى الاطمئنان على الأقلّ .. سيّما إذا صاحب ذلك استبعاد وتضعيف للفرضيات والاحتمالات المخالفة ..

وكم لهذه المنهجية في الفقه من نظائر وكم لهذا الدليل من أشباه .. وما هو بعزيز .. إذ أنّ الفقيه كثيراً ما يسلك الطريق نفسه في تحصيل القطع بأنّ هذا الحكم أو ذاك ممّا لا يرضى بتفويته الشارع فيفتي من هذا المنطلق جازماً دون أي تردّد بضرورة التصديّ لتنفيذه وحتمية تحقيقه خارجاً .. وكذا القناعة بكون هذا الحكم أهمّ من ذاك فيقدّم عليه في الامتنال ..

وعلى أية حال فإن هذه الرؤية المتينة تعتبر جديدة نسبياً في أجوائنا الرسالية .. إذ أن تاريخ ظهورها على الساحة الفكرية لا يتعدى خمسة أو ستة عقود .. فقبل ذلك لم تكن هذه الرؤية متداولة ولا واضحة المعالم .. وتعد بحق أطروحة الشهيد الصدر^(ع) في بلورة النظرية الإسلامية في المجال الاقتصادي التجربة الرائدة والناضجة في هذا المضمار .. حيث قدم محاولة موفقة لكيفية اكتشاف مباني وقواعد المذهب الاقتصادي في الإسلام وفق منهجية مبتكرة .. ولا نبالغ إذا قلنا بأنها بقيت يتيمة لم تشفع بأخرى رغم مرور حقبة ليست بقصيرة .. فلا غرو أن تعد أحد الفتوحات الفكرية الكبرى .. والتي كان لها بالغ الأثر في تغيير الخطاب الإسلامي شكلاً ومضموناً .. وفتحت للعقل الإسلامي أفقاً رحيباً للتجديد الأصيل .. وشقت الطريق أمام الرسالة للمنافسة المتكافئة مع الأغيار .. بل ساهمت مساهمة مؤثرة في قلب مركز الاقتدار الفكري لصالح الاتجاه الإسلامي في الصراع الثقافي المحتدم بينه وبين الاتجاهات الوضعية .. ولا زالت في ذاكرتنا تلك الأيام العجاف حين كان غرماؤنا الوضعيون يتبجحون بملء أفواههم بامتلاكهم منهجية تامة حول برنامج الحياة لزعيمهم أن سر تفوقهم هو انطلاقهم من نظرية عامة كأساس تصوّري تقف عليه بناءاتهم التفصيلية المتكثرة كافة .. وكنا يومها نتوارى من القوم تحاشياً للإحراجات إذ لم يكن باستطاعتنا أن نقدّم وقتئذٍ أكثر من إجابات سريعة ومرسلة ومتناثرة حول ما يكتنف الشريعة الحنيئة من إبهامات وفراغات متوهمة على أصعدة حساسة وخطيرة لا يمكن الغض عنها أو تأجيل البحث فيها إلى وقت سيأتي ..

من هنا ندرك حجم الانعطاف المبين الذي حدث في مسار الفكر ومدى التوسّع الكبير في أفق الذهنية الإسلامية ببركة فقه النظرية وما رافق ذلك من نقلة ملحوظة وتحول بارز من موقع الدفاع الغاضب إلى موقع السباق الحضاري الواعي .. ولا نزال نحن نستصحب المنهج ذاته في حالات الزهو والتألق الفكري .. وما نفتأ نسترجع مفرداته بعينها في أوج الخطاب الثقافي ..

بسم الله الرحمن الرحيم

قد سبق في عدة أعداد مضت من مجلّتنا البحث حول ما أسميناه بمشروع الثقافة الفقهيّة .. وتمّ تناول ثلاثة تطبيقات لذلك .. وتبيّن من خلال تلك المباحث مدى قدرة الفقه على ممارسة نشاطه التوجيهي ميدانياً .. وكان أولها: أطروحة نشر وترويج المصطلح الفقهي .. وثانيها: أطروحة إعداد المنظومة الثقافية .. وعرضنا آنذاك محاولة تأصيل أحد التصورات الثقافية وتوثيقه من الوجهة الفقهيّة .. والنموذج الذي عولج في تلك المحاولة هو مفهوم القداسة .. وثالثها: دور الفقه في ترشيد الظواهر الاجتماعية وتوجيه الموج الجماهيري .. حيث سلّطت الأضواء الكاشفة على ظاهرة الشعائر الدينية في المجتمع الإسلامي .. وبيننا ضوابطها ومسؤولية تطبيقها ..

وسنسعى متوكّلين على الله سبحانه إبان هذه الفرصة المتاحة لنا لبحث مفردة رابعة في غاية الأهمية .. هي: فقه النظرية .. والمراد من مصطلح فقه النظرية هو عملية استنباط الموقف العامّ للفقه تجاه مجال معين من مجالات الحياة المختلفة كالمجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو القضائي أو السياسي أو الإعلامي وغيرها وكيفية بلورة المعالجة الإسلامية وصياغتها في إطار نظرية كلّية محكمة تكون بمثابة قاعدة جامعة لشتات الأحكام الفرعية .. وإن كان إدراج هذه المفردة ضمن القاموس الثقافي مجازاً لعرف المفكرين .. وإلاّ فهو أمر لا يخلو من مساهمة لكون البحث في موضوع فقه النظرية ومسائلها وحيثياتها أقرب ما يكون إلى الحالة التخصصية الصرفة .. بل يعتبر من صميم الممارسة الاجتهادية للفقيه حسب ..

بيان ذلك: أنَّ المتكلم الملتفت يبين مراده الجدّي عادة ضمن عبارة أو عبارتين مع الاتصال أو ما هو بحكمه .. لكن ربّما يتعذّر عليه ذلك لسبب من الأسباب فيلجأ إلى الكشف عن تمام مراده من خلال مجموع بيانات يقولها في مناسبات عديدة وفي أوقات مختلفة قد تكون طويلة نسبياً .. ففي كلّ فرصة يبيّن بعضاً ممّا يريد ويكشف عن شيء من مقصوده .. حتى إذا أكمل كلماته كلّها تجلّى للمخاطب المعنى المكنون في نفسه على التمام ..

كما هو الحال بالنسبة إلى الأستاذ الذي يريد تدريس النظرية النسبية لتلاميذه الناشئين .. فإنّه لا يستطيع إيصال فكرته بدقّة دفعة واحدة .. بل يضطرّ إلى استدراج أذهان التلاميذ شيئاً فشيئاً بعد التمهيد وطي بعض المقدمات .. فإذا قضى معهم وطراً تهتأ عقولهم لإدراك النظرية بصورة تامة .. فهنا اعتمد الأستاذ لأجل بيان تمام مراده على مجموعة من البيانات ..

وهذا طريق عقلائي قد يسلكه المتكلم لأسباب معيّنة مرتبطة به أو بالمخاطب أو بالخطاب ذاته .. ولا يستبعد من الشارع أن يتخذ هذا السبيل لوجود مميزات كثيرة .. فإنّه لا يخفى على أحد عمق النظريات ودقّة المفاهيم ومثانة المباني الفقهية التي لم تكن تتناسب والعقلية الساذجة للمخاطبين آنذاك .. وهذا ما يدعو إلى اعتماد سبيل البيانات التدريجية التي تلحظ بلحاظين : اللحاظ الاستقلالي واللاحاظ الارتباطي لكن يكون من جهتين مختلفتين ..

وبعبارة أخرى: إنّ للفظ عدّة دلالات .. الدلالة تصوّرية الوضعيّة والدلالة التصديقيّة الاستعمالية والدلالة التصديقيّة الجدّيّة .. ثم قد تنعقد في طول الدلالات الثلاث دلالة رابعة - وهي دلالة تصديقية أيضاً ولكن لمجموع الخطابات لا لكل واحد منها - تكون كاشفة عن المراد الغائي بالرغم من انحفاظ تلك الدلالات المتقدمة كلّ في رتبتها .. ويشهد لذلك بل يدلّ عليه ما ورد من كون خطابات الشرع كتاباً وسنة متّحدة ويفسر بعضها بعضاً ..

وتجدر الإشارة إلى أنّ تحصيل الظهور المجموعي وحشد رغيل كبير من الأدلة اللفظية ليس بالمتيسر في كثير من الأحيان .. لذا فإن إمكانية الاستناد إلى الوجه الأول أقرب إلى واقع الأدلة الشرعية المتوفرة لدينا ..

هذا .. وسنعاود الكرة إلى البحث في الأعداد اللاحقة إن شاء الله رجاء بيان ما يمكن أن يورد على فقه النظرية ومبانيها من الإشكالات وكذلك لغرض التعرّض إلى الآثار الواسعة التي يمكن أن تترتب على فقه النظرية .. وعسى أن يوفّقنا ربنا لذلك .. ويجنبنا الزلات والمهالك .. ويهدينا إلى أهدى المسالك ..

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

قاعدة (بطلان ربح ما لم يضمن)

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي

بعد بيان مفاد القاعدة - موضوعة البحث - وتشريح أدلتها بالتفصيل عالج سماحة أستاذنا (دام ظلّه) ما يمكن أن يورد عليها من الإشكالات .. ثمّ تطرّق لبعض التطبيقات الفقهية لهذه القاعدة .. والذي شدّني كقارئ إلى هذا البحث هو النتيجة المهمّة التي رسا عليها من حيث سعة الثمرات العملية المترتبة عليها ومن حيث مساحة الانعكاس الفكري لها باعتبارها تمسّ ركناً يُعدّ من مختصات النظرية الاقتصادية العامّة في النظام الإسلامي الحنيف ..

إنّ البحث حول هذه القاعدة يقع في عدّة جهات :

الجهة الأولى - في تعريف القاعدة وبيان المراد منها :

وهذا يتوقّف على تقديم مقدّمة حاصلها : أنّه لا إشكال في حرمة الربا وكونه من الكبائر التي تترتّب عليها مفسدات كثيرة . وفي الآيات ^(١) والروايات ما يدلّ على أنّ الربا من مسّ الشيطان ، وأنّ المرابي يأذن بحرب الله ورسوله ، وأنّه أشدّ من سبعين زنية بذات محرم في المسجد الحرام ^(٢) ، إلى غير ذلك ممّا هو صريح في تشديد الشارع الأقدس في المنع عنه .

ولا إشكال في أن الشارع قد حرّم جملة من المعاملات التي تنتهي إلى الربا روحاً ولباً أيضاً، بل وحرّم جملة من المعاملات المشابهة للربا كحريم للمنع عن الوقوع في الربا، ولعلّ تحريمه ربا البيع من هذا القبيل.

والخصوصيّة البارزة في الربا الجاهلي الأصلي الذي كان هو ربا القرض - أعني الإقراض بزيادة في قبال الأجل - أن المالك للمال يستثمر ويستفيد من المقترض زيادة على رأس ماله ظلماً وعدواناً رغم أنه قد ضمّنه رأس ماله بحيث لا تكون عليه خسارة فيه، بل تكون الخسارة والهلكة للمال على المقترض، ورأس المال بتمامه مضمون للمالك مردود إليه. ومن هنا اعتبرت الفائدة زيادة وربا، لكونه أكلاً من مال الآخرين واسترباحاً بأموالهم بلا دفع مقابل، ولهذا اعتبر ظلماً عند العقل والعقلاء وبصريح القرآن الكريم.

وبهذا يختلف الربح الربوي عن الربح التجاري؛ فإنّ حصول الربح التجاري بل سائر أقسام الاسترباح برأس المال كالربح الزراعي والصناعي - الانتاج - يكون رأس المال باقياً على ملك المالك المستربح بحيث تقع كلّ خسارة ودرك وهلكة أو عيب فيه عليه، فهو يربح بمال لو هلك وتلف كان دركه وخسارته عليه ومن كيسه، فيحقّ أن يكون ربحه له؛ لأنّه ربح ماله، بخلاف المال الذي يكون مضموناً على الغير، كما في الربا، فإنّه بعد أن كان رأس المال مضموناً ومحفوظاً لمالكة كان الربح زيادة وربا لا يستحقّه، بل يستحقّه الذي من يكون رأس المال من كيسه.

إذا اتضحت هذه المقدّمة عندئذٍ نقول: بأنّ الشكل الصريح والظاهر للربا والزيادة على رأس المال هو ربا القرض، حيث يملك فيه المقترض المال بالقرض من المقرض، فيخرج عن ملكه إلى ملك المقترض، فإذا أراد أن يقبض منه المقرض أكثر ممّا ملكه كان ربا وزيادة على رأس ماله، وهذا هو الربا الصريح.

إلا أنّه ربّما يتحایل للوصول إلى النتيجة نفسها بأشكال أخرى من

المعاملات، لا تكون بحسب ظاهرها وشكلها وصيغتها القانونية زيادة مالية يأخذها من الغير، بل ظاهرها استرباح المالك بماله الباقي على ملكه، فيكون نماءً له يستحقه كالأرباح التجارية الأخرى. إلا أنها روحاً ولباً تكون من الربا، لأنها تحتوي على الخصيصة التي أشرنا إليها في الربا، وهي أن رأس مال المالك يكون مضموناً على الغير رغم بقاء الملكية الشكلية للمالك، أو كون المعاملة بيعاً لا إقراضاً وتضميناً لرأس المال على الآخر قانوناً، ولكنه لباً وروحاً تكون مالية لرأس المال مضمونة للمالك على الطرف الآخر بحيث لا يتحمل المالك خسارة من ناحية رأس ماله، أي لا يكون ضمانه على المالك في تلك المعاملة إلا أن ربحه له.

وهذا هو المقصود من النهي عن ربح ما لم يضمن، أي ربح المالك لمال لا يكون ضمانه وبذله عليه، فالمراد من بطلان ربح ما لا يضمن هذا المعنى، وسيأتي مزيد تفصيل وتوضيح له. والمراد من النهي عن ربح ما لا يضمن: المنع عن الاسترباح وأخذ الزيادة والربح على مال لا يضمنه صاحبه إذا قرئ مبنياً للفاعل، أو لا يكون ضمانه عليه إذا قرئ مبنياً للمفعول.

وهذه قاعدة شرعية لسد باب التوصل إلى الربا روحاً بطريق وشكل قانوني غير الإقراض بفائدة، كما أن هناك معاملات أخرى منع عنها للهدف نفسه كالبيع بسعرين نقداً ونسيئة في بيع واحد، وسلف وبيع، وغير ذلك مما سنتعرض لها ضمن الأبحاث القادمة.

وهذه القاعدة - أعني المنع عن الاسترباح برأس المال غير المضمون على مالكة - إذا استطعنا إثباتها بكليتها من الروايات سوف يكون لها تطبيقات مهمة في أبواب عديدة من فقه المعاملات ويكون لها دور خطير في النظرية الاقتصادية على ما سنشير إليه في محله إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية - في مدرك القاعدة المزبورة:

وهي طوائف عديدة من الروايات، إلا أننا نتحدث هنا عما ورد فيه عنوان

القاعدة، والروايات الأخرى التي قد يمكن الاستفادة القاعدة منها - لكونها واردة في تطبيقات القاعدة - نؤجلها إلى جهة أخرى، فنقول:

ما دلّ على النهي عن ربح ما لم يضمن بهذا العنوان - والذي منه انتزعنا عنوان القاعدة - قد ورد عن النبي ﷺ ضمن مناهي عديدة نقلها العامة والخاصة بأسانيد صحيحة عند الطرفين. فقد ورد في سنن العامة بسند صحيح عندهم: «أن النبي ﷺ قد نهى عن سلف وبيع، وعن بيعين في بيع، وعن ربح ما لا يضمن، وعن بيع ما ليس عندك»^(٣).

وفي طرقنا وردت روايات عديدة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ينقلون عن النبي ﷺ النهي المذكور:

ففي رواية سليمان بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى رسول الله ﷺ عن سلف وبيع، وعن بيعين في بيع، وعن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن»^(٤).

والسند صحيح إذا استظهرنا انصراف عنوان سليمان بن صالح إلى الجصاص المعروف والثقة، كما لا يبعد.

وفي موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بعث رسول الله ﷺ رجلاً من أصحابه والياً فقال له: إني بعثتك إلى أهل الله - يعني أهل مكة - فانهم عن بيع ما لم يقبض، وعن شرطين في بيع، وعن ربح ما لم يضمن»^(٥).

والسند تام.

ونقل الصدوق في حديث المناهي بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين ابن زيد عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي ﷺ أنه قال: «نهى عن بيع وسلف، ونهى عن بيعين في بيع، ونهى عن بيع ما ليس عندك، ونهى عن بيع ما لم يضمن»^(٦).

إلا أن السند غير تام، لعدم توثيق شعيب، على أن الوارد فيه عنوان النهي

عن بيع ما لم يضمن ، لا ربح ما لم يضمن ، فيحتمل أن يكون المراد منه بيع ما لم يقبض - الوارد في موثقة عمّار - أو يكون هناك تصحيف في نسخ الفقيه .

فالمهمّ الروایتان السابقتان .

وينبغي التعرّض لفقه هذه الطائفة وتوضيح معنى الفقرات الواردة فيها ، فنقول :

العناوين الواردة في مجموع هذه الروايات كالتالي :

١ - النهي عن بيع وسلف أو سلف وبيع .

٢ - النهي عن بيعين في بيع .

٣ - النهي عن شرطين في بيع .

٤ - النهي عن بيع ما لم يقبض .

٥ - النهي عن بيع ما ليس عندك .

٦ - النهي عن ربح ما لم يضمن .

٧ - النهي عن بيع ما لم يضمن .

وقد اتّضح لك أنّ العنوان الأخير قد ورد بسند غير تامّ ، فيبقى البحث في العناوين الأخرى .

العنوان الأوّل :

أمّا الأوّل - وهو النهي عن بيع وسلف أو سلف وبيع - فقد فسّره بعض الفقهاء ببيع شيء نقداً بكذا ونسيئةً بأكثر .

إلّا أنّ هذا التفسير خلاف الظاهر في نفسه وبقرينة الروايات الأخرى ؛ لأنّ السلف في مقابل النسيئة كالقرض ، بل هو هو ، فلا يصحّ التعبير عنها بسلف وبيع ، هذا مضافاً إلى أنّ بيع شيء نقداً بكذا ونسيئةً بكذا بيع واحد لا بيعان ، ولهذا قد عبّر عنه في الروايات بشرطين في بيع أو بيعين في بيع ، بل ورد ذلك

في نفس هذه الروايات أيضاً، مع أنَّ ظاهر عنوان سلف وبيع أو بيع وسلف وجود معاملتين مستقلّتين جمع بينهما المتعاملان .

وقد يفسّر السلف بشراء الشيء سلفاً ثمّ يبيعه قبل موعده وقبل قبضه .

إلا أنَّ هذا الاحتمال - مضافاً إلى عدم صحّته فقهيّاً، وقد دلّت الروايات على الصحّة فيه - خلاف الظاهر؛ إذ السلف اسم لما يقبض حالاً ليؤخذ بدله مستقبلاً، ولذا يصدق على القرض، فيكون النظر إلى نفس السلف، لا ما قد يشتري بالسلف، ولهذا ورد في رواية أخرى النهي عن بيع وسلف^(٧)، بل ظاهر النهي عن سلف وبيع إرادة النهي عن عمل كان يحقّق بمجموع أمرين السلف والبيع، وهذا لا يناسب أن يكون المراد منه بيع ما اشتري أولاً سلفاً، وإلا كان المنهي عنه هو البيع بالخصوص لا السلف .

وقد يفسّر ببيع شيء بأكثر سلفاً ثمّ شرائه بأقلّ نقداً أو بالعكس، وهما حيلتان من حيل الربا أيضاً .

إلا أنَّ هذا وإن كان باطلاً على ما يستفاد من بعض روايات العينة إلا أنَّ حمل النهي عن سلف وبيع على ذلك خلاف الظاهر؛ إذ هو من بيع النسيئة ثمّ الشراء بنقد، ولا يسمّى النسيئة بالسلف، بل هو مقابل له .

والظاهر بل المطمأنّ به أنَّ المقصود من سلف وبيع أن يقرضه ويسلفه مالا - والقرض هو السلف، يقال: أسلفه أي أقرضه^(٨) - ولكن مع التباي على أن يبيعه شيء آخر بأكثر من قيمته محاباة فيربحه فيه، فيقرضه مثلاً مئة دينار ويبيعه خاتماً لا يسوى أكثر من دينار بعشرة دنانير، فتشتغل دمة المقرض بحسب النتيجة بمئة وعشرة دنانير، وهذه طريقة متّبعة في حيل الربا، فالنهي المذكور عن النبي ﷺ للمنع عن ذلك .

ومنه يعرف: بطلان اشتراط الإقراض والسلف في بيع أو في أي عقد آخر مثله كالإجارة إذا كان أحدهما مشروطاً ومنوطاً بالآخر لبتاً وروحاً، إذ لا

خصوصية للبيع. ومنه يثبت بطلان ما تداول اليوم وأفتى المشهور بصحته من الإيجار والسلف للتحايل والتوصل إلى الربا.

ولا يقال: إنَّ النهي عمّا إذا كان السلف والإقراض أولاً والبيع أو الإيجار بما يربح المقرض شرطاً فيه، لا العكس.

فإنّه يقال: - مضافاً إلى إطلاق النهي للصورتين؛ لأنَّ المتفاهم منه النهي عن الجمع بين السلف والبيع بنحو يكون أحدهما منوطاً بالآخر ومعه، وأنَّ التقديم في ذكر السلف ليس إلّا للجمع بينهما لا للترتيب - إنَّ بعض الروايات قدّم فيها البيع فقيل: نهى عن بيع وسلف.

نعم قد ورد جواز القرض والبيع المحاباتي في بعض روايات حيل الربا، وهي على قسمين:

قسم منها ورد بعنوان صحة القرض مع البيع المحاباتي: -

منها - رواية محمد بن إسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام إنَّ سلسبيل طلبت مني مئة ألف درهم على أن تربحني عشرة آلاف فأقرضها تسعين ألفاً، وأبيعها ثوب وشيء تقوم بألف درهم بعشرة آلاف درهم؟ قال: لا بأس» (٩).

ومنها - رواية محمد بن سليمان الديلمي عن أبيه عن رجل كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله: «إني أعامل قوماً أبيعهم الدقيق أربح عليهم في القفيز درهمين إلى أجل معلوم، وأنهم سألوني أن أعطيهم عن نصف الدقيق دراهم، فهل عن حيلة لا أدخل في الحرام؟ فكتب إليه: أقرضهم الدراهم قرضاً وأزدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تربح عليهم» (١٠).

وقسم منها ورد في تأجيل الدين والسلف، لا تأجيله بالبيع المحاباتي: -

منها - رواية عبد الملك بن عتبة (عقبة) قال: «سألته عن الرجل يريد أن

أعينه المال أو يكون لي عليه مال قبل ذلك فيطلب منّي مالاً أزيده على مالي الذي لي عليه أيسّقيم أن أزيده مالاً وأبيعه لؤلؤة تساوي مئة درهم بألف درهم، فأقول: أبيعك هذه اللؤلؤة بألف درهم على أن أوخرَكَ بثمنها وبمالي عليك كذا وكذا شهراً؟ قال: لا بأس» (١١).

ومنها - موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سئل عن رجل له مال على رجل من قبل عينة عيّنها إياه، فلما حلّ عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه، فأراد أن يقلب عليه ويربح أبيّعه لؤلؤاً أو غير ذلك ما يسوي مئة درهم بألف درهم ويؤخره؟ قال: لا بأس بذلك، قد فعل ذلك أبي رضي الله عنه، وأمرني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه» (١٢).

ومنها - موثقة محمد بن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام يكون لي على الرجل درهم فيقول أخرني بها وأنا أربحك فأبيعه جبةً تقوم عليّ بألف درهم بعشرة آلاف درهم، أو قال: بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال؟ قال: لا بأس» (١٣).

فيقع التعارض بين هذه الروايات وروايات النهي عن سلف وبيع.

ويمكن أن يجاب أمّا عن القسم الأول:

فأولاً: إنّ الروایتين الواردتين فيه ضعيفتان سنداً؛ إذ في سند الأول علي بن حديد، وفي الثاني سليمان الديلمي، والإرسال.

وثانياً: إنّ ظاهرهما إيقاع البيع مستقلاً عن السلف، لا بنحو يكون أحدهما مشروطاً بالآخر ومنوطاً به في عالم الإنشاء. أمّا الأولى فلأنّه قد ورد في ذيلها بنقل الكافي حيث علّق عليها «وفي رواية أخرى لا بأس به أعطها مئة ألف وبعها الثوب بعشرة آلاف، واكتب عليها كتابين». فإنّ التعبير بـ «اكتب عليها كتابين» معناه أنّ هناك معاملتين إحداهما مستقلة عن الأخرى، وليست شرطاً فيها، لا أقلّ من احتمال هذا المعنى الموجب للإجمال.

وأما الثانية، فلأنّ الظاهر منها أنّ القوم كان من قصدهم على كلّ حال شراء نصف الدقيق، والإمام عليه السلام علّم البائع طريقاً واقعياً للتوصل إلى ربحه من دون أن يجعل ذلك شرطاً في القرض أو البيع، كيف! ولو أريد الشرطية كان ظاهرها عندئذٍ اشتراط الزيادة في ثمن الدقيق ضمن عقد الإقراض، وهو ربا قطعاً، فالرواية غير ظاهرة في الاشتراط والإناطة أصلاً. وهذا بخلاف النهي عن سلف وبيع أو بيع وسلف؛ فإنّ ظاهره إناطة أحدهما بالآخر واشتراطه به في مقام الإنشاء.

وأما القسم الثاني: فقد يتصوّر وقوع التعارض بينه وبين النهي عن سلف وبيع بناءً على التفسير المتقدم له، بل ومع سائر أدلّة الربا كالروايات الدالّة على أنّ كلّ قرض جرّ شيئاً - نفعاً - فهو ربا، كما في صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يسلم في بيع أو تمر عشرين ديناراً ويقرض صاحب السلم عشرة دنانير أو عشرين ديناراً، قال: لا يصلح إذا كان قرضاً يجرّ شيئاً فلا يصلح، قال: وسألته عن رجل يأتي جريفة وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه ولولا أن يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه، فقال: إن كان معروفاً بينهما فلا بأس، وإن كان إنمّا يقرضه من أجل أن يصيب عليه فلا يصلح»^(١٤). وهذه الرواية بنفسها دليل على بطلان مثل هذه المعاملات، أعني البيع والسلف من أجله بنحو مشروط به حتى إذا كان البيع مقدّماً والإقراض شرط في البيع المحاباتي الذي يصب فيه.

وفي موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مَنْ أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلّا مثلاً، فإنّ جُوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابةٍ أو عاريةٍ متاع يشترط من أجل قرض ورقه»^(١٥). وفي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أقرضت الدراهم ثمّ جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط»^(١٦). وموثّق إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يكون له عند الرجل المال قرضاً فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على

صاحبه منفعة، فينبه الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة، أيحل ذلك؟ قال: لا بأس إذا لم يكن يشترط»^(١٧). ومفهومه أنه مع الشرط لا يجوز، وهو مطلق من حيث كون الشرط ضمن القرض أو البيع.

تفصيل المشهور:

وقد فصل المشهور في البيع المحاباتي مع القرض - بل والإجارة كذلك - بين اشتراط القرض ضمن عقد البيع أو الإجارة فيصح وبين العكس فلا يصح؛ إما بدعوى عدم شمول الأدلة المانعة عن الربا أو النهي عن سلف وبيع لما إذا كان الإقراض شرطاً في البيع، أو لو فرض الإطلاق فيها فباعتبار ظهور الروايات الدالة على جواز البيع المحاباتي مع شرط التأجيل أو الإقراض في الجواز، فتقيد إطلاق الحُرمة بما إذا كان الشرط ضمن عقد القرض؛ فإنه الذي يكون ربا وشرطاً يجزّ نفعاً؛ لأن شرط المحاباة نفع زائد، إما بلحاظ مالية نفس البيع المحاباتي أو بلحاظ ما يؤول إليه بالنتيجة من تملك المالية الزائدة.

مناقشة المشهور:

إلا أن الإنصاف: عدم تمامية هذا التفصيل لا في نفسه وبلحاظ أدلة تحريم الربا، ولا بلحاظ الروايات الخاصة.

أما الأول: فلأن الربا صادق في صورتين، لا من جهة أن إنشاء البيع بشرط الإقراض نفس إنشاء القرض بشرط البيع، والفرق بينهما باللفظ ليقال بأن الأمور الإنشائية حقيقتها وقوامها بالإنشاء والمنشأ الاعتباري، ومن الواضح أن مضمون البيع بشرط القرض غير مضمون الإقراض بشرط البيع، فكل منهما ماهيته الاعتبارية ويترتب على كل منهما أحكامه الخاصة، ولعل هذا معنى الحديث «إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام»^(١٨).

بل من جهة أن الربا المحرم - بحسب مفهومه العرفي وبحسب الاستفادة من

الروايات المتقدمة وغيرها - هو الزيادة على رأس المال الذي يلزم به المدين قانونياً في قبال التأجيل ومن أجله، فكل زيادة صدق عليها أنها من أجل القرض وكان ملزماً قانوناً فهو ربا، سواء ألزم بذلك في نفس عقد القرض بنحو الشرط ونحوه، أو كان ملزماً به نتيجة عقد آخر كالبيع المحاباتي أو الإجارة بشرط الإقراض، أو نتيجة نفس التأجيل وممرور الزمن على الدين كحكم قانوني، فإنه بحسب النتيجة يكون المقترض ملزماً قانوناً بأن يدفع إلى المقرض زائداً على رأس ماله مالا آخر، وهو ما اشتراه محاباة بأكثر من قيمته السوقية، فإنّ كون الزيادة في مقابل البيع في البيع إنشاء لا يمنع عن صدق أنه في مقابل القرض إلى أجل ومن أجله.

والحاصل: ليس الربا عنواناً للزيادة في بدل القرض بنحو الجزئية أو الشرطية ضمن عقد القرض بالخصوص، بل الثابت بالآيات والروايات أنّ مطلق الزيادة اللزومية في مقابل الأجل يكون ربا، فيكون هناك شرطان لصدق الربا عرفاً وشرعاً، أحدهما الإلزام القانوني بالزيادة، والآخر كونه من أجل الإقراض والتأجيل وإن لم يكن ضمن إنشاء عقد القرض. كما أنّ الروايات المتقدمة الدالة على بطلان اشتراط النفع من أجل القرض مطلقة تشمل كلتا صورتين، خصوصاً صحيح ابن شعيب وموثقة محمد بن قيس، إذ الأوّل ظاهر في أنّه إنّما يقرضه من أجل أن يحارفه ويجازيه بالبيع المحاباتي ونحوه الذي قد يقال بظهوره في جعل ذلك شرطاً في الإقراض، والثاني منهما ورد فيه النهي عن الاشتراط من أجل قرض ورقه ولم يقل الاشتراط في قرض ورقه، فهو أعمّ من أن يكون الاشتراط بمعنى اللزوم على المقترض من جهة الشرط في ضمن القرض أو بالعكس، وإنّما المهمّ أن يكون ملزماً به وأن يكون من أجل القرض، وهذا يصدق في الحالتين، لأنّ الإلزام حاصل فيه ولو بالعقد المحاباتي، وكونه من أجل القرض أيضاً صادق عرفاً جزمياً.

وهكذا يتضح: أنّه على القاعدة ومع قطع النظر عن رواية النهي عن بيع

وسلف أيضاً يكون الحكم هو المنع في الحالتين.

وأما الثاني: فلأن الروايات الخاصة الناهية قد عرفت إطلاقها للحالتين، والروايات المرحّصة القسم الأول منها لم تتمّ سنداً ولا دلالة، والقسم الثاني لا تدلّ أيضاً على صحّة اشتراط المحاباة في الإقراض، بل مفادها مفاد ما دلّ على أنّ المقرض إذا أعطى المقرض مالاً هدية ولو بقصد أن يصرفه عن المطالبة بماله فله ذلك، كما في موثّق عمّار المتقدّم وغيره؛ لورودها في البيع المحاباتي الذي يقع بعد تحقّق القرض، وفي ذلك لا يكون المقرض ملزماً بالإقدام عليه، وليس في الروايات ما يدلّ على لزوم ذلك على المقرض، فلو أقدم عليه كان حاله حال الإقدام على إعطاء هدية ومال إلى المقرض كي لا يطالبه بدينه، فهو من دفع الزيادة الطوعية التبرّعية لا للزومية، بخلاف ما إذا كان أصل الإقراض شرطاً في البيع المحاباتي فإنّه من حين تحقّق القرض يكون ملزماً بالزيادة. فالروايات المذكورة أجنبية عن باب الربا.

ومع ذلك يكون كلّ من الإقراض بشرط البيع أو الإيجار المحاباتي أو العكس باطلاً، لكونهما ربا حقيقة، فتشمله عمومات حرمة الربا، ولإطلاق نهى النبي ﷺ عن سلف وبيع^(١٩)، وإطلاق بل ظهور صحيح يعقوب بن شعيب^(٢٠)، وإطلاق روايات «ما لم يكن يشترط» المتقدّمة^(٢١)؛ فإنّ البيع أو الإيجار المحاباتي إذا كان مع السلف والقرض فلا محالة كان المقرض من أوّل حصول القرض والاقتراض ملزماً بدفع الزيادة من أجل القرض وهذا هو الربا، بخلاف ما إذا تحقّق القرض بلا إلزام بدفع الزيادة ولكنّه أراد دفع مطالبة المالك بالتبرّع بهدية له أو بيع محاباتي معه من أجل أن يطمع فلا يطالب من دون أن يكون المقرض ملزماً به، فإنّ هذا ليس إلزاماً بالزيادة على تقدير القرض؛ لأنّ القرض متحقّق ولو لم يقدم على المعاملة المحاباتية، بل هو تسبب من المقرض بأن يبقي المقرض قرضه ولا يطالب بهدية أو محاباة، وهذا هو الذي ورد في رواية مسعدة أنّ الإمام كان يأمر به أو يصنعه في دينه نفسه، فكم

فرق بين المطلبين! نعم هو ملزم تكويناً إذا أراد عدم مطالبة الدائن، وهذا حقّه مع عدم الإعسار في المدين.

إلا أنّ الربا هو الزيادة الملزمة قانوناً في قبال الأجل، لا لزوم دفع الزيادة ليرفع الدائن يده عن حقّ مطالبته تكويناً، وكون الزيادة المدفوعة كهدية أو كمحابة في مقابل الأجل وكون المقترض ملزماً بدفعه بعد عقد المحابة لا يجعله رباً طالما لا يكون إقدامه على أصل العقد المذكور إلزامياً عليه قانوناً بحيث يمكنه أن لا يقدم عليه ويكون قرضه صحيحاً أيضاً.

ودعوى: أنّ المرابين يمكنهم أن يقرضوا أولاً إلى مدة ولو قصيرة، وبعد ذلك يشترطون للتأجيل المحابة.

مدفوعة: بأنّ هذا لا يحقق هدف المرابين إن لم يكن من حين القرض يشترط البيع المحاباتي فيما بعد؛ إذ لو لم يقدم عليه المقترض كان القرض تاماً ولم يستحق المرابي شيئاً، بل لا يستحق المطالبة أيضاً برأس ماله مع الإعسار.

هذا، ولو فرض أنّ مطلق الإلزام بالزيادة في مقابل التأجيل من القرض المتحقّق سابقاً رباً أيضاً - كما قد يدّعى استفادة ذلك من بعض الروايات المانعة - أمكن حمل الروايات من القسم الثاني على صورة ما إذا لم يكن شرط التأجيل بل مجرّد الداعي، وإن كان هذا لعلّه خلاف ظاهر بعضها.

العنوانان الثاني والثالث:

وأما العنوان الثاني - وهو النهي عن بيعين في بيع - فقد اتّضح معناه، فيكون نفس معنى النهي عن شرطين؛ في بيع، ولهذا نجد أنّه في صحيح عمّار عبّر بدلاً عن بيعين في بيع بشرطين في بيع، وهذا أصرح في إرادة ما ذكرناه من بيع شيء بثمانين حالاً ومؤجلاً؛ لأنّ الشرط يطلق على الثمن كثيراً في الروايات وفي الاستعمالات اللغوية كما يظهر بمراجعتها، بل في معتبرة

السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام : « أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام قَضَى فِي رَجُلٍ بَاعَ بَيْعاً وَاشْتَرَطَ شَرْطَيْنِ ، بِالنَّقْدِ كَذَا وَبِالنَّسِيئَةِ كَذَا ، فَأَخَذَ الْمَتَاعَ عَلَى ذَلِكَ الشَّرْطِ ، فَقَالَ : هُوَ بِأَقْلَ الثَّمَنِ ، وَأَبْعَدَ الْأَجَلَيْنِ ، يَقُولُ : لَيْسَ لَهُ إِلَّا أَقْلُ النَّقْدَيْنِ إِلَى الْأَجَلِ الَّذِي أَجَلُهُ بِنَسِيئَةِ » (٢٢) .

واحتمل بعض في معنى بيعين في بيع ما يصنعه بعض من يريد الحيلة في ربا الفضل والبيع، كمن يريد أن يبيعه متاً من حنطة بمنين، فيجعله بيعين أحدهما مشروط بالآخر بأن يقول: بعثك المنّ بدينار على أن تبيعني المنّ بدينار، فيتوصّل إلى غرضه بذلك .

إلا أنّ هذا التفسير خلاف الظاهر - وإن كان الصحيح بطلان البيعين كذلك إذا كان المبيع من الجنس الربوي - لأنّ الظاهر من بيعين في بيع أن تكون الصفقة والبيع واحدة حتى صورة لا متعدّدة، على أنّ هذا عندئذٍ كان ينبغي تخصيصه بالجنس الربوي؛ لأنّ ربا البيع يكون فيه بالخصوص .

وقد يفسّر «البيعان في بيع» بما سيأتي في بعض الطوائف القادمة من الروايات من جعل الصفقتين صفقة واحدة، كمن يريد أن يشتري متاعاً وليس له مال، فيأتي من له مال فيقول له: اشتري لي المتاع من صاحبه وأزيدك نظرة، فيشتريه له ويقع له بنفس الشراء صفقة واحدة، فيكون من بيعين في بيع .

إلا أنّ هذا الاحتمال أيضاً خلاف الظاهر؛ إذ منصرف بيعين في بيع تعدّد البيع من حيث نفسه، لا من حيث طرفه ومن له البيع الذي بلحاظه عبّر بالصفقة . وتعدّد البيع من حيث نفسه لا يكون إلا بتعدّد الثمن في البيع الواحد، لا تعدّد الطرف؛ فإنّ المناسب معه أن يوجه النهي إلى الثلاثة، فيقال لا تجعلوا صفقتكم واحدة .

فالأظهر أنّ المراد من النهي عن بيعين في بيع نفس العنوان الثالث، وهو النهي عن شرطين في بيع .

والوجه في بطلان هذه المعاملة ليس ما ذكره جملة من الفقهاء من أن لازمه مجهولية الثمن وعدم تعيينه ونحو ذلك ، وهو غرر موجب للبطلان ، لوضوح عدم جهالة في البين بعد أن كان المقدار على كل تقدير من التقديرين معلوماً ، كما أنه لا تردد في الثمن بعد أن كان الثمن هو الجامع والكلي بين العشرة نقداً أو خمسة عشر إلى سنة مثلاً نسيئة ، فيكون نظير بيع الكلي في المعين ، ولهذا لا يحكم بالبطلان لو باعه شيئاً بالجامع بين عشرة دراهم نقداً أو نسيئة إلى مدة مثلاً .

هذا كله ، مضافاً إلى صراحة معتبرة السكوني المتقدمة مع معتبرة أخرى هي موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : من باع سلعة فقال : إن ثمنها كذا وكذا يداً بيد و ثمنها كذا وكذا نظرة فخذها بأي ثمن شئت واجعل صفقتها واحدة ، فليس له إلا أقلهما ، وإن كانت نظرة » (٢٣) في صحة البيع ولكنه يقع بأقل الثمنين - أي بثمن النقد - وأبعد الأجلين ، مما يعني أن المنهي عنه هو أخذ الزيادة المجعلة بإزاء التأجيل ، فهي غير مستحقة للبايع ، فتمام النظر إلى تحريم ذلك لكونه من الربا ولو لباً وروحاً بحسب قصد المتبايعين ، لا إلى حيثيات الصياغة وإنشاء البيع ، كما هو مقتضى التعليل المشهور لهذا الحكم ، وإلا لزم بطلان البيع وعدم وقوعه حتى بأقل الثمنين حالاً فضلاً عن وقوعه به مؤجلاً .

دعوى التعارض :

وقد جعل بعض الفقهاء هاتين الروايتين المعتبرتين معارضتين مع موثقة عمار ^(٢٤) المتقدمة ورواية سليمان بن صالح ^(٢٥) بناءً على اعتبارها وإرادة نفس المعنى من فقرة النهي عن بيعين في بيع الواردة فيها ، حيث إن ظاهر النهي فيهما الإرشاد إلى البطلان مطلقاً ، وعندئذ إما يحمل النهي على الكراهة ، كما عن السيد المرتضى في الناصريات ^(٢٦) ، أو يحكم بالتعارض والتساقط والرجوع إلى الأصل المقتضي للبطلان مثلاً على أساس الجهالة أو التردد في الثمن .

الجواب :

إِلَّا أَنَّ هذه الكلمات غير تامة؛ إذ - مضافاً إلى عدم صحة الحمل على الكراهة في الأوامر والنواهي الإرشادية، خصوصاً مثل هذا النهي المؤكد من قبل النبي ﷺ، وعدم كون مقتضى القاعدة الفساد والبطلان، لعدم الغرر وعدم التردد في الثمن - أَنَّ أصل المعارضة غير تامة، لِأَنَّ روايتي السكوني ومحمد بن قيس لا تدلّان على صحة شرطين في بيع، بل تدلّان أيضاً على بطلانه بالنحو الذي يريده البائع وعدم تحقق غرضه كما هو مفاد رواية النهي، وإنّما تزيد عليه أنّه يقع البيع بأقلّ الثمنين إلى أبعد الأجلين، وهذا ما لا تنفيه رواية النهي؛ لِأَنَّهَا تدلّ على عدم تحقق ما يريده البائع ويقصده من وقوع الجامع بين الأقلّ نقداً والأكثر نسيئة ثمناً للمبيع، فلا تعارض في البين، ولو فرضت دلالتها على البطلان المطلق فمن باب السكوت والإطلاق المقامي القابل للتقييد بروايتي السكوني ومحمد بن قيس، بل هما كالقرينة على التفسير وبيان أَنَّ البطلان بلحاظ ما قصده البائع لا البطلان المطلق، وهذا واضح.

وبهذا يظهر: أَنَّ النهي المذكور أيضاً يراد منه المنع عن التوصل إلى الربا بالتحايل من خلال جعل مقدار من الثمن بإزاء التأجيل، بل هو من الربا بالنفسير المتقدم للربا، وهو كلّ زيادة ملزم بها من عليه المال في قبال الأجل، فإنّ البيع المذكور يجعل المشتري ملزماً إمّا بدفع الثمن الأقلّ نقداً أو دفع الزيادة في قبال الأجل، وهذا هو حقيقة الربا، فتشمله عمومات التحريم والبطلان أيضاً.

وإن شئت قلت: إنّ هذا من قبيل ما إذا باعه بالأقلّ مؤجّلاً مع حقّ الربا والزيادة بإزاء التأجيل، وهذا بخلاف ما إذا باعه نسيئة فقط بزيادة.

وعلى كلّ حال، ذيل الروایتين خير شاهد على أَنَّ النظر إلى محذور الربا وجريانه في المقام، لا الجهالة والغرر أو عدم تعيين الثمن أو عدم تنجيزية الإنشاء ونحو ذلك ممّا توهمه البعض وعلى أساسه طرح الرواية المعتمدة بتوهم

مخالفتها للقواعد .

لا يقال: أي فرق بين أن ينشأ بيع واحد بثمن هو الجامع المذكور أو أن يساومه أولاً ثم يبيعه نسيئة بالأكثر تعييناً، الذي لا إشكال في صحته على القاعدة، وقد دلت عليه ذيل موثقة محمد بن قيس المتقدمة أيضاً؟!

فإنه يقال: الفرق أنه في الحالة الأولى يكون قد ألزم المشتري بدفع الزيادة بإزاء التأجيل، لأنه رضي بالبيع بالأقل نقداً بل باعه بذلك فعلاً بنفس هذا الإنشاء، فلا تكون الزيادة إلا لتأجيل ما استحقه عليه نقداً تماماً، كما إذا أسلفه ذلك إلى ذلك الأجل بتلك الزيادة. بخلاف الثاني، فإنه نظير بيع شيء حالاً بأكثر من قيمته السوقية، فتدبر جيداً.

العنوانان الرابع والخامس:

وأما الفقرة الرابعة - وهي النهي عن بيع ما لم يقبض - ففيها احتمالان:

١ - بيع المبيع الكلّي - كما في السلف - أو الشخصي قبل أن يقبضه المشتري من البائع .

٢ - بيع كلّ شيء لم يقبضه البائع، أي لا يكون تحت سلطانه وفي يده بالفعل، فيكون خاصاً بالمبيع الشخصي، ولا يشمل المبيع الكلّي في الذمة .

والمعنى الأوّل منافٍ مع ما دلّ من الروايات على صحّة بيع الكلّي بل الشخصي أيضاً قبل قبضه، مضافاً إلى أنّه لم يفرض في هذه الفقرة النظر إلى خصوص بيع ما يشتريه الشخص من المبيع الكلّي أو الشخصي، كما أنّ القبض أعمّ من ذلك، فالاحتمال الثاني هو الأقرب، فيكون مفاد هذه الفقرة مفاد الفقرة الخامسة، وهي النهي عن بيع ما ليس عندك، الذي ظاهره ذلك أيضاً، وإن فسّر بما ليس تملك، إلّا أنّه خلاف الظاهر وإلّا لقال لا تبع ما ليس لك أو ما لا تملكه .

وقد يشهد على وحدة الفقرتين ما نجده من خلوّ ما ورد فيه إحداهما عمّا

ورد فيه الأخرى من الروايات المتقدمة التي نقلت مناهي النبي ﷺ ، ففي روايتي سليمان وشعيب بن واقد وردت الفقرة الخامسة بدل الرابعة - وكذلك في نقل العامة - بينما في رواية عمار وردت الرابعة بدل الخامسة .

وعندئذٍ إما أن تحمل الفقرتان على النظر إلى شرطية إحراز القدرة على التسليم الذي هو شرط عقلائي أيضاً ، أو على اشتراط وجود المبيع تحت يد البائع زائداً على قدرته على التسليم تعبدًا ، فيقيّد بالشخصي لا محالة ؛ لما دلّ على جوازه في الكلّي ، ولعلّ الظاهر هو الأوّل ولو بمناسبة الارتكاز العقلائي .

العنوان السادس :

وأما الفقرة السادسة - وهي النهي عن ربح ما لم يضمن - : ففيها احتمالات :

١ - أن يراد النهي عن بيع ما لم يضمن وجوده ، فيكون نهياً عن بيع المجهول .

٢ - أن يراد النهي عن بيع ما لم يقبض بأن يكون الضمان كناية عن القبض ، حيث يكون من معاني الضمان الاشتمال والاحتواء على الشيء .

وهذان الاحتمالان خلاف الظاهر جدًّا ؛ إذ - مضافاً إلى لزوم التكرار مع فقرة النهي عن بيع ما لم يقبض أو النهي عن بيع ما ليس عندك الشامل لبيع المجهول أيضاً - أنّه لو كان النظر إلى هذا المعنى كان المناسب النهي عن بيع ما لم يضمن ، لا عن ربح ما لم يضمن ، إذ لا خصوصية للربح والبيع بأكثر في الحكم المذكور كما هو واضح ، وحمل النهي عن الربح على إرادة النهي عن مطلق البيع تأويل لا يساعد عليه العرف . نعم ، لو كان الوارد النهي عن بيع ما لم يضمن ، كما في الفقرة السابعة الواردة في نقل الصدوق رحمته الله ، جاء فيه الاحتمال المذكور .

هذا كلّ مضافاً إلى أنّ الضمان في باب البيوع والمعاملات يراد به ضمان

الثلث أو القيمة، لا القبض أو الوجود، فإنّها معان أخرى للضمان لا تناسب باب المعاملات .

٣ - أن يراد النهي عن بيع الدّالّ لمتاع الغير مرابحة، وهذا هو ظاهر الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله في الوسائل، حيث أورد الروايات الناهية عن ربح ما لم يضمن تحت هذا العنوان، فتكون على وزن معتبرة أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سئل عن الرجل يحمل المتاع لأهل السوق وقد قَوْمُوا عليه قيمة، ويقولون: بيع فما ازددت فلّك، فقال: لا بأس بذلك، ولكن لا يبيعهم مرابحة» (٢٧).

والمقصود من المrabحة: أن يبيع برأس ماله مع اشتراط ربح زائد عليه بنسبة كلّ عشرة دراهم مثلاً الدرهم أو الدرهمين، فيقول أبيعك هذا المتاع برأس ماله ولي فيه بكل عشرة دراهم درهم أو درهمان، فهذا نهى عنه، وإنّما يصحّ مساومة، وهو أن يبيعهم بمجموع ما يريد بلا إخبار برأس المال ولا البيع به مع نسبة من الربح. ولعلّ السرّ في ذلك لزوم الكذب في الإخبار أو التشابه بالربا أو غير ذلك، ولهذا حمل المشهور بل الكلّ مثل هذه النواهي على الكراهة والتنزّه.

إلا أنّ هذا الاحتمال أيضاً بعيد عن الفقرة المذكورة غاية البعد، وكأنّه نشأ من مجيء عنوان الربح في الفقرة، فتصوّر أنّ المراد به المrabحة الذي له معنى خاصّ، وهو نسبة الربح إلى رأس المال، مع وضوح أنّ الربح يشمل المساومة أيضاً ولا يختصّ بالمrabحة. هذا مضافاً إلى أنّ التعبير بما لم يضمن لا يكون له معنى مع هذا التفسير.

٤ - ما ذكرناه في الجهة الأولى من أنّ المراد هو النهي عن الاسترباح بمال لا يكون ضمانه أي دركه ودفع ثمنه وبدله من كيس المستريح، فما لم يكن المال مضموناً على الإنسان بحيث يكون ثمنه عليه لو تلف لا يستحقّ ربحه، وهذه هي النكته الموجودة في باب الربا؛ لأنّ المقرض بالإقراض يضمن ماله

على ذمة المقرض، ويصبح المال الخارجي ملكاً للمقرض، فما يربح به في تجارة وغيرها يكون بدله على تقدير الخسران من كيسه، لا من كيس المقرض، فلا يستحق المقرض شيئاً من أرباحه.

وقد ورد عكس القاعدة أيضاً، أعني مفهومها - وهو أنّ من ضمن المال كان له خراجه وربحه - في بعض الروايات عندنا وعند العامة، أي أنّ الربح بالضمنان.

ففي رواياتنا ورد في معتبرة إبراهيم الكرخي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام كنت بعث رجلاً نخلاً كذا وكذا نخلة بكذا وكذا درهماً، والنخل فيه ثمر، فانطلق الذي اشتراه منّي فباعه من رجل آخر بربح، ولم يكن نقدني ولا قبضت. قال: فقال: لا بأس بذلك، أليس كان قد ضمن لك الثمن؟ قلت: نعم، قال: فالربح له» (٢٨).

فإنّ ظاهرها أنّ ثبوت الربح له متفرّع على أنّه قد ضمن ثمن النخل لمالكة بضمنان المسمّى حيث قال: «قد ضمن لك الثمن»، فجعل الضمان ملاكاً لاستحقاق الربح، ولم يقل لأنّه مالك للنخل. وحمله على إرادة الملك خلاف الظاهر. نعم، هناك روايتان أخريان في نفس الباب قد يكون ظاهرهما ذلك، فراجع (٢٩).

وعند العامة ورد الخراج بالضمنان في مورد من ابتاع غلاماً فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم ثمّ وجد به عبياً فخاصمه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فردّه عليه، فقال الرجل: «يا رسول الله قد استغلّ غلامي، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الخراج بالضمنان» (٣٠) ومورده أيضاً ضمان المسمّى وإن عمّمه أبو حنيفة لضمن الغرامة أيضاً.

وهذا المعنى لا إشكال في أنّه هو ظاهر اللفظ في قبال المعاني السابقة، إلّا أنّ هناك إيرادات عليه لا بدّ من الإجابة عليها وحلّها لتتضح حدوده وأبعاده، وهذا ما نتحدّث عنه في الجهة القادمة.

الجهة الثالثة - في الاعتراضات الواردة على هذا المعنى . وهي مجموعة نقوض فقهية لا يمكن أن يلتزم ببطلان الاسترباح فيها ما لم يرد بالضمان في هذه الفقرة معنئ ونوعاً خاصاً من الضمان :

١- **النقض** بموارد ضمان اليد ، كما إذا غصب غاصب مال شخص فإنّه سوف يكون ضامناً لتلفه فضلاً عن إتلافه ، فيلزم أن لا تكون نماءاته وأرباحه له ، وهذا مقطوع البطلان ، كيف! وهو الذي ذهب إليه بعض العامة كأبي حنيفة في قاعدة الخراج بالضمان ، ودلت صحيحة أبي ولّاد^(٣١) على بطلانه ، وأنّه من الفتاوى التي يمنع قطر السماء عن أهل الأرض .

ويكفي في الجواب على هذا النقض : أنّ المراد من الربح بقرينة السياق في الفقرات المذكورة بل وفي نفسه إرادة الربح التجاري أي الحاصل بالمعاملة ، فلا يشمل النهي المذكور النماءات المتولّدة من نفس المال أو المنافع ، فإنّها تابعة في الملكية لملكية أصل المال ، فمن يملك الأصل يكون مالكاً لها ، ولا ربط ولا نظر لهذا النهي إليها ، ويكون الغاصب ضامناً لها ؛ لأنّ غصبه للأصل غصب لها ، كما هو واضح .

٢- **النقض** بما إذا بيع مال المالك بأكثر - أي بما فيه ربح - فضولة من قبل الغاصب ثمّ أذن المالك ، فإنّه يربح ربحاً تجارياً من دون أن يكون ضامناً لرأس المال لو كان يتلف .

وقد يجاب : بأنّ النظر إذا كان إلى الربح التجاري فيكون المراد بالضمان أيضاً الضمان العقدي لا ضمان اليد ، والضمان على الغاصب باليد لا بالعقد . إلّا أنّ هنا جواباً آخر أعمق سوف يأتي في دفع النقض القادم .

٣- **النقض** بموارد الضمان العقدي أو الضمان بالشرط مع ثبوت الربح فيها للمالك ، كما إذا ضمّن المالك على رأس ماله بعقد التأمين أو عقد الضمان بمعنى ضمان العهدة ، أو كان عارية بيد الغير بنحو العارية المضمونة وكان مجازاً أو أجاز الاتجار به فحصل فيه ربح ، فإنّه لا إشكال في أنّه يكون لمالكه .

والجواب: أنَّ المراد بالضمان في هذه القاعدة طرداً وعكساً منطوقاً ومفهوماً هو ضمان ثمن المسمى لا ضمان الغرامة، بمعنى أنَّ المقصود هو النهي عن الاسترباح التجاري بأموال الآخرين بأن يدخل ربح مال الغير في كيس الإنسان بلا أن يكون قد ضمن عوضه وثمرته، وفي مورد النقصين المذكورين يكون المال المشتري برأس مال المالك قد ضمنه المالك بحيث لو تلف كانت ذمة المالك مشغولة بثمرته لا محالة، غاية الأمر المؤمن أو المستعير أيضاً تشتغل ذمته للمالك بأداء ما سيخسرهُ للبائع بمقتضى عقد آخر هو عقد التأمين أو غيره أو شرط الضمان في عقد العارية معه، فهذا ضمان آخر لا ربط له بضمان المسمى الثابت على المشتري المستريح في مقابل البائع لما حصل فيه الربح، وهذه هي الفلزكة الأساسية لهذه القاعدة.

والوجه في هذا الاستظهار - مع أنَّه قد يقال بإطلاق الضمان لضمان الغرامة، بل يدعى ظهور ضمان المال في أنَّ خسارته عليه بمعنى ذهاب نفسه من كيسه لا ذهاب ثمنه المسمى من كيسه - هو أنَّه:

أولاً- أنَّ الضمان بمعنى اشتغال الذمة أو العهدة بالبدل، ولا معنى لأن يراد من ما لم يضمنه المستريح ضمان الغرامة؛ إذ المالك لا يقال له إنَّه ضامن لمال نفسه بضمان الغرامة، وإنَّما يعقل ذلك في حق غير المالك للمالك، فلو كان التعبير النهي عن ربح ما ضمنه الغير أمكن إرادة هذا الضمان، إلَّا أنَّ التعبير النهي عمّا لم يضمن من قبل المستريح وأنَّه لا بدّ من استحقاقه للربح أن يكون ضامناً له، وهذا لا يصدق إلَّا على ضمان المسمى، أي اشتغال العهدة أو الذمة بدفع الثمن لما يتجر ويؤخذ من الغير بالبيع والتجارة.

وثانياً: ظهور كلمة الربح وسياق الفقرات المذكورة في النظر إلى باب الاسترباح بالتجارة ونحوه، والذي يكون ضمان المستريح والتاجر له ضمان المسمى.

وثالثاً: ما ورد في رواية الكرخي^(٣٢)، فإنَّها صريحة في إناطة الربح

بضمان الثمن .

٤- النقص ببيع المبيع الشخصي بأكثر قبل قبضه ؛ فإنَّ ضمان تلفه وخسارته من كيس البائع؛ لقاعدة «أنَّ تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه» فلا يكون المشتري المستريح ضامناً للمسمّى فيه، مع أنَّه يجوز ذلك، ولا يظنَّ ببطالانه بل يقطع بالصحة فيه فقهاً، وقد صرّحت روايات عديدة معتبرة بذلك، ففي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « سألته عن الرجل يشتري الثمرة ثمَّ يبيعها قبل أن يأخذها، قال : لا بأس به إن وجد بها ربحاً فليبع » (٣٣).

وهي إن لم تكن منصرفة إلى الثمرة المشخّصة المعيّنة في الخارج فلا أقلَّ من إطلاقها، بل من يراجع روايات المسألة يظهر له أنَّ البيع كان جائزاً من هذه الناحية، وإنّما الإشكال والنهي قد ورد في بيع الطعام بربح قبل قبضه، والذي ذهب إلى التحريم فيه بعضهم، إلّا أنَّ بعض الروايات دلّت على الجواز فيه أيضاً، بل الروايات الناهية والمجوّزة كلّها واضحة الظهور في أنَّ المحذور من ناحية الكيل، لا من ناحية عدم القبض وعدم ضمان المسمّى (٣٤)، والروايات إن لم تكن منصرفة إلى المبيع الشخصي فبإطلاقها تشمله .

والجواب: أولاً: يمكن أن يقال إنَّ نفس بيع المبيع قبل قبضه يخرج عن ضمان البائع؛ لأنّه نحو تصرف فيه كالقبض، فلو تلف بعد البيع كان من كيس المشتري الأوّل لا البائع الأوّل، والرواية الدالّة على هذا الحكم - أي كون التلف قبل القبض من مال البائع - لو تمّت سنداً ودلالة فلا إطلاق فيها لصورة تصرف المشتري فيه ولو كان تصرفاً معاملياً كالبيع والإيجار؛ لأنّها محمولة على القاعدة العقلائية . وهي لا تقتضي أكثر من ذلك .

وثانياً: لو سلّمنا إطلاق الرواية مع ذلك قلنا بأنَّ الضمان في المقام يعقل أن يكون على المشتري الأوّل؛ وذلك فيما إذا جاء البائع وأعطى المبيع له ولم يرض بإعطائه للغير - فإنّه لا يجب عليه ذلك جزماً - فيكون التلف عندئذٍ من كيس

المشتري الأول قبل إقباضه من المشتري الثاني ، وهذا يعني أنّ عدم ضمان المشتري الأول منشأه عدم تحقق الإقباض له من قبل البائع لا نفس المعاملة .

فالحاصل : مورد النهي في القاعدة المذكورة ما إذا لم يكن يتحقق الضمان على المستربح بنفس المعاملة ، لا ما إذا لم يكن ضمان عليه باعتبار خصوصية خارجية غير ملازمة مع طبيعة المعاملة ، وهي عدم الإقباض ، فتدبر جيداً .

وهكذا يتّضح مفاد هذه القاعدة النبوية المباركة ، وهي أنّ الإنسان لا يصحّ منه الاسترباح بأموال الآخرين بأن يكون المال الذي فيه الربح له من دون أن يضمن ثمنه وقيّمته على تقدير تلفه ، إمّا بأن لا يدخل في ملكه أصلاً كما في ربح رأس المال المدفوع قرضاً ، أو يدخل في كيسه ولكنه بنحو لا يتحمّل ضمان ثمنه أصلاً ، وهذا له مصاديق كثيرة منها ما سيأتي من بيع ما لا يملكه بأكثر قبل أن يشتريه بنحو يقع بالشراء لمن أراحه بأكثر نسيئة لا محالة ، فإنّه هنا لا يكون المستربح ضامناً لثمن مثل هذا المتاع لا قبل الشراء ولا بعده كما هو واضح ، وسوف تأتي تطبيقات عديدة لهذه القاعدة في الروايات في الجهة القادمة .

هل إنّ القاعدة تقتضي بطلان المعاملة ؟

ثمّ إنّ النهي عن ربح ما لم يضمن لا يقتضي أكثر من عدم استحقاق الربح ، وأمّا بطلان المعاملة والبيع الحاصل أو بطلان الضمان فلا يقتضيه النهي المذكور . نعم ، لو كانت العبارة النهي عن بيع ما لم يضمن أي بيع مبيع لم يضمنه بائعه بثمنه دلّ ذلك على بطلان البيع بالزيادة ، إلّا أنّ هذه العبارة لم تثبت بسند معتبر كما تقدّم^(٣٥) ، وعندئذٍ لو دلّ دليل على صحّة المعاملة بلا زيادة - كما سيأتي في بعض التطبيقات في الروايات من الجهة الرابعة - فلا إشكال ، وإلّا فهل يمكن تصحيحه على مقتضى القاعدة أم لا ؟ سنبحثه عند التعرّض للتطبيقات من الجهة الرابعة .

الجهة الرابعة- في تطبيقات وردت في موارد ضمن الروايات يمكن اعتبارها من مصاديق قاعدة النهي عن ربح ما لم يضمن بحيث لو تمّ استظهار ذلك منها أصبحت دليلاً أيضاً على صحّة هذه القاعدة.

التطبيق الأول: ما ورد في قضاء أمير المؤمنين عليه السلام من المنع عن الاسترباح من خلال شراء شيء لشخص آخر نقداً على أن يزيده نظرة. وقد ورد ذلك ضمن موثقتي محمد بن قيس، وأولاهما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أمره نفر لبيتاع لهم بغيراً بنقد ويزيدونه فوق ذلك نظرة، فابتاع لهم بغيراً ومعه بعضهم، فمنعه أن يأخذ فوق ورقه نظرة» (٣٦).

والأخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «منع أمير المؤمنين عليه السلام الثلاثة تكون صفقتهم واحدة، يقول أحدهم لصاحبه: اشتر هذا من صاحبه وأنا أزيدك نظرة يجعلون صفقتهم واحدة، قال: فلا يعطيه إلّا مثل ورقه الذي نقد نظرة، قال: ومن وجب له البيع قبل أن يلزم صاحبه فليبيع بعد ما شاء» (٣٧).

ما قيل في تفسير الرواية :

وقد فسّرت الرواية في كلمات بعض الفقهاء كالمجلسيين (٣٨) بإرادة صورة توكيله أن يشتري لهم من السوق ويدفع عنهم الثمن من ماله ثمّ يأخذ عنهم أزيد منه في قبال ما اشتغلت ذمتهم له، فيكون رباً محرماً على القاعدة.

مناقشة :

وفيه :

أولاً: مخالفة ذلك لظاهر الروایتين، بل صريح الثانية منهما؛ لأنّها صرّحت بجعل الصفقتين أي البيعين صفقة واحدة، ممّا يدلّ على أنّ النظر إلى تحقّق بيعين أحدهما بنسيئة ونظرة بأكثر والآخر نقداً بأقلّ، غاية الأمر تارة يشتري صاحب النقد ويوجب البيع لنفسه نقداً أولاً ثمّ يبيعه نظرة بأكثر فهذا جائز، وأخرى يتفق على النسيئة بأكثر أولاً ثمّ يشتري بأقلّ نقداً بنحو يقع للمشتري

بالأكثر نسيئةً بنفس الشراء من السوق بصفقة واحدة، فالأول جائز بصريح ذيل الرواية الثانية، والثاني غير جائز بصدر الروایتين، وهذا لا يناسب مع فرض التوكيل في الشراء؛ لأنّ البيع والصفقة واحدة، كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى أنّ التوكيل إن كان في الشراء لهم بالذمة فهذا خلاف ظاهر الروایتين من أنّ الشراء من السوق كان بالنقد وكون صاحب النقد هو طرفه وصاحب النسيئة يشتره منه، وإن كان التوكيل في الشراء لهم بالنقد بعد الاستقراض منه فهذا أبعد وأكثر مخالفة للظاهر.

وثانياً: أنّ النظر لو كان إلى التوكيل في الشراء لهم بالذمة ثمّ الوفاء عنهم أو إقراضهم النقد ثمّ الشراء لهم بنقدهم أمكن له أن يأخذ الزيادة في قبالة وكالته كأجرة أو كجعالة بل وفي قبالة الوفاء عنهم بناءً على صحة أخذ الجعالة على ذلك، فلا وجه للبطلان على القاعدة كما رامه المجلسان.

فالصحيح: أنّ الروایتين ناخرتان إلى قاعدة النهي عن ربح ما لم يضمن؛ لأنّ الصفقتين لو جعلتا صفقة واحدة بأن يقع المتاع بنفس شرائه بالنقد لصاحب النسيئة بأكثر نظرة لزم أن يربح صاحب النقد الزيادة بلا أن يكون ضامناً لثمن المتاع، لأنّه قد ضمّنه في ذمة صاحب النسيئة، فهو من الاسترباح بمال الآخرين ومن ربح ما لا يضمن؛ لأنّ المتاع المذكور لو تلف قبل الشراء كان من مال بائعه ولو تلف أو وضع بعده كان بدله وثمره من كبس المشتري بالنسيئة بحسب فرض وحدة الصفقة، ولا يفرّق في ذلك بين أن يفترض دخول المبيع آنأ ما في ملك الواسطة ثمّ انتقاله إلى المشتري بالنسيئة أو يفترض انتقاله ابتداءً إلى ملك صاحب النسيئة بثمن صاحب النقد؛ بناءً على عدم منافاته مع حقيقة البيع واشتغال ذمة صاحب النسيئة بالثمن الأكثر الذي اتّفقا عليه، فإنّ كليهما من ربح ما لا يضمن بالمعنى المتقدّم.

ثمّ إنّ الروایتين صريحتان في صحة المعاملة المذكورة، وإنّما لا يستحق صاحب النقد - وهو الواسطة في الشراء بنقده - الزيادة مع وقوع المبيع لصاحب

النسيئة ، وهذا دليل على صحة بيع شيء قبل أن يملكه ويشتريه من السوق إذا لم يكن بأكثر مما يشتريه بجعل الصفقتين صفقة واحدة ، وهذا يؤكد أن المنظور فيهما عدم استحقاق الربح وأنه كالربح الربوي الذي لا يستحقه المقرض مع وقوع القرض ، فليس الإشكال في صحة البيع للغير بمال نفسه ، بل ولا في بيع ما لم يملكه بعد بجعل الصفقتين صفقة واحدة لولا حيثية الربح والزيادة الحاصلة من بيع ما لم يضمن ثمنه ، فالروايتان في الوقت الذي تدلّان على المنع عن ربح ما لم يضمن تفسران ذلك بعدم استحقاق الربح مع إمكان بقاء المعاملة صحيحة ولو من جهة أنه جداً ولبّاً إنّما يقصد الشراء لهم بماله ، فيقع لهم صحيحاً ، غاية الأمر لا يستحق الزيادة التي هي رباً روحاً وإن لم يكن قرضاً ربوياً شكلاً.

وهذا ما يمكن أن يفسر لنا المراد من روايات العينة التي حمل بعضها المشهور على إرادة النهي عن بيع ما لم يملكه بعد ، وسيأتي تفصيله .

التطبيق الثاني : ما ورد في اشتراط ضمان البائع لوضعية المال المشتري منه . وقد ورد المنع عنه في رواية عبد الملك بن عتبة قال : « سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل ابتاع منه طعاماً أو ابتاع منه متاعاً على أن ليس عليّ منه وضعية ، هل يستقيم هذا ؟ وكيف يستقيم وجه ذلك ؟ قال عليه السلام : لا ينبغي » (٣٩) .

والبحث تارة في سندها ، وأخرى في دلالتها :

أمّا السند ، فالرواية صحيحة سنداً .

وأما الدلالة ، فقد يقال : بأنّ التعبير الوارد في كلام الإمام عليه السلام بقوله : « لا ينبغي » ليس ظاهراً في أكثر من الحازاة والكراهة لا الحرمة .

إلا أن الإنصاف : أن هذا التعبير لو فرض فيه ذلك في باب التكليف إلّا أنّه ظاهر في الإرشاد وإلى البطالان في باب الوضع والمعاملات ، خصوصاً مع صراحة السؤال في طلب وجه للصحة ، لأن يستقيم للسائل ما يريد ، فيكون

ظاهره - والله العالم بحقائق الأمور - أنَّ ما افترضه السائل من أن يكون ضمان الوضعية على البائع الذي يشتري منه المتاع أو الطعام إذا باعه بأقل من كون الربح له إذا باعه بأكثر لا يصح ولا يجوز؛ لأنَّه من ربح ما لم يضمن.

تفسير آخر:

وقد يقال: بأنَّ الرواية لعلَّها ناظرة إلى عدم الصَّحَّة للشرط المذكور؛ لكونه على خلاف الشرع، إذ كما يكون النماء والربح للمالك تكون الوضعية أيضاً عليه، فاشتراط الخلاف في أي منهما شرط مخالف للشرع، نظير ما يقال من أنَّ عقد المضاربة على خلاف الأصل؛ لأنَّه يشترط فيه أن يكون مقدار من الربح لغير المالك، فالرواية أجنبية عن مسألة عدم استحقاق ربح ما لم يضمن.

والجواب:

أولاً: إنَّ ضمان الوضعية - كضمان التلف، بل هو ضمان تلف المالية، ولا فرق بينه وبين ضمان تلف المال - شرط سائغ شرعاً؛ لما ثبت من صحَّة ذلك في باب عقد الضمان، بمعنى العهدة بضمان غرامته وقيمه لو تلف، وما ثبت من صحَّة شرط الضمان في العارية المضمونة. بل ذكرنا في المضاربة أنَّ اشتراط كون الربح والنماء لغير المالك أيضاً ليس خلاف الشرع، فضلاً عن شرط ضمان الوضعية.

وثانياً: ظاهر التعبير بالوضعية أنَّ نظر السائل إلى ما يشتريه للتجارة والاسترباح ببيعه بأكثر؛ لأنَّ الوضعية تكون بذلك، أي ببيع ما اشتراه بأقل من رأس ماله الذي اشتراه به، فلو كان نظر السائل إلى اشتراط شرط مخالف لقانون التبعية في النماء ربحاً وخسارة لم يكن وجه لافتراض ذلك على من يشتري منه المتاع بالخصوص، ولا لخصوص ضمان الوضعية.

فالظاهر أنَّ المحذور الذي كان يتصوَّره السائل ومن ناحيته يحتمل عدم استقامة عمله إمَّا هو الاسترباح بما ضمَّنه على البائع الذي يشتري منه،

والذي ينبغي أنَّهُ لا يضمن ثمنه بمقدار الوضعية والتلف للبائع، ولهذا لو كان الضامن شخصاً آخر غير البائع وكان ضمانه ضمان الغرامة لما يخسره المشتري بالوضعية لم يكن به بأس، وهذا هو ربح ما لم يضمنه بالمعنى المتقدم، فتدلّ الرواية على أنَّهُ لا ينبغي للمشتري أن يفعل ذلك، أي أن يضمن رأس ماله على البائع من ناحية الوضعية مع كون الربح له لو كان؛ لأنَّهُ في قوّة عدم ضمان ثمنه له. وهذا لا يدلّ على أنَّهُ لو فعل ذلك فهل يصحّ الضمان ويكون الربح للبائع أو يبطل الضمان ويكون الربح للمشتري؛ فإنّ الرواية من هذه الناحية ساكتة، فيكون تطبيقاً آخر من تطبيقات قاعدة النهي عن ربح ما لم يضمن.

لا يقال: ظاهر النهي عن ربح ما لم يضمن أن لا يكون على المستربح ضمان أصلاً لا ضمان الوضعية ولا ضمان التلف، فلو كان عليه أحدهما كفى في أنَّهُ ربح ما يضمن، وفي مورد الرواية ضمان التلف على المشتري، فيكون من حقّه الربح.

فإنّه يقال: تقدّم أنّ المراد من الضمان ضمان ثمن المسمى للمال المستربح فيه، وهذا لا يكون إلّا بأن يجب عليه دفع ثمن المسمى على كلّ حال إلى من أخذ منه ذلك المال، ومع كون الوضعية عليه لا يكون الثمن مضموناً على المشتري، كما أنّ معتبرة الكرخي أيضاً كان ظاهرها ذلك، فراجع وتأمل.

وقد يقال: بمعارضة هذه الرواية مع معتبرة رفاعه أنَّهُ قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل شارك رجلاً في جارية له وقال: إن ربنا فيها فلك نصف الربح، وإن كان وضعية فليس عليك شيء، فقال: لا أرى بهذا بأساً إذا طابت نفس صاحب الجارية» (٤٠).

وهي وإن كانت واردة في اشتراط أحد الشريكين ضمان حصّته على الشريك الآخر مع كون الربح بينهما إلّا أنَّهُ يستفاد منها ضماناً صحّة ذلك وعدم قدحه في استحقاق الربح لو كان، فتعارض الرواية السابقة.

ويلاحظ عليه :

أولاً: أنَّ هذه المعارضة فرع أن يستفاد من جواب الإمام فيها جواز ذلك، مع أنَّه إمَّا ظاهر في عدم الجواز أو مجمل على أقلِّ تقدير؛ لأنَّه قد ورد فيه التقييد بقوله عليه السلام: «إذا طابت نفس صاحب الجارية» وهذا ظاهره الشرطية، وأنَّه لو لم تطب نفسه فيه بأس، وظاهره شرطية طيب النفس بقاء لا حدوثاً وعند البيع بشرط الضمان؛ لأنَّ ذلك يلزم منه التكرار المستهجن، إذ فرض في مورد السؤال أنَّ صاحب الجارية هو المقدَّم والمقترح للشرط المذكور على نفسه، فلا معنى لإناطة الجواب بفرض طيب نفسه ورضاه بذلك، فإنَّه تحصيل حاصل، وهذا بخلاف ما إذا أُريد طيب نفسه بعد الربح أو الخسران، فتكون الرواية دليلاً على عدم صحَّة الشرط المذكور، فإنَّه لا يستحقُّ الربح إلَّا بطيب نفس صاحب الجارية، لأنَّ الثمن للنصف قد ضمنه له، أو لا يصح شرط الضمان فلا يستحقُّ الوضيعة على صاحب الجارية إلَّا بطيب نفسه، ولا أقلَّ من إجمال الرواية من هذه الناحية.

وثانياً: لو سلَّمنا ظهورها في إرادة طيب النفس حدوثاً وعند الشرط مع ذلك قلنا إنَّ مفادها ليس ظاهراً في أكثر من اشتراط ضمان الغرامة للوضيعة على الشريك لا ضمان المسمَّى، أي يكون البيع للجارية من قبلهما، فكلاهما ضامنان للمبيع في مقابل الثمن للمشتري، غاية الأمر يكون أحد الشريكين على تقدير الوضيعة ضامناً للشريك الآخر ما خسره بضمان الغرامة كما في عقد التأمين، فتدبَّر جيِّداً، وهذا أجنبِي عن القاعدة.

التطبيق الثالث: ما ورد في المضاربة من أنَّ من ضمَّن تاجراً فليس له إلَّا رأس ماله وليس له من الربح شيء، وهي معتبرة بمحمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام - وقد نقلها الكليني والصدوق رحمه الله بصيغة: «أنَّ أمير المؤمنين صلوات الله عليه قال: من اتَّجر مالاً واشترط نصف الربح فليس عليه ضمان، وقال: من ضمن تاجراً فليس له إلَّا رأس ماله وليس له من الربح شيء» (٤١).

ونقلها الشيخ بصيغة « قضى أمير المؤمنين عليه السلام في تاجر اتّجر بمال واشترط نصف الربح فليس على المضارب ضمان، وقال أيضاً: من ضمن مضاربه فليس له إلا رأس المال وليس له من الربح شيء » (٤٢).

وسند الكليني والصدوق، وكذلك سند الشيخ كلاهما صحيح.

إشكالان:

وقد نوقش في الاستدلال بها - على ما هو ظاهرها من صحة شرط الضمان وانقلاب المضاربة كالقرض من حيث أنّ تمام الربح يكون للمالك - بإشكالين: أحدهما: ما عن المستمسك (٤٣) بأنّ مفادها مشابه لما عن بعض العامة من أنّ الخراج بالضمان، وهذا مقطوع البطلان في فقهما.

وفيه: أنّ ما هو مقطوع البطلان ما ذهب إليه أبو حنيفة من أنّ الغاصب لا يضمن منافع العين المغصوبة؛ لأنّه ضامن لرقبتها، وقد ورد عندهم عن النبي ﷺ أنّ الخراج بالضمان (٤٤). وهذا المطلب باطل حتى بناءً على صدور تلك القاعدة؛ لأنّ المراد منها كما تقدّم الضمان العقدي، أي ضمان الثمن في مقابل ربح المبيع ومنفعته كما هو مورده، فالتعديّ منه إلى ضمان اليد أجنبي عن مفاده، كما أنّ المقام ليس الضمان فيه مربوطاً باليد، بل هو من الضمان العقدي.

فلا ربط لمفاد هذه الرواية بفتوى أبي حنيفة في عدم ضمان الغاصب للمنافع أصلاً، على أنّه لو فرض ورود دليل معتبر على حكم خلاف القاعدة في مورد لا يمكن طرحه لمجرّد كونه على خلاف القاعدة، وهذا واضح، وسيظهر أنّ مفاد هذه المعتمدة طبق القاعدة التي استفدناها من مناهي النبي ﷺ ومن الروايات الأخرى.

الثاني: ما ذكره في مستند العروة (٤٥) من أنّ الرواية أجنبية عن باب المضاربة؛ إذ المراد بالتضمين فيه الضمان من أول الأمر والذي هو الإقراض،

فيكون النظر فيها إلى من يقرض تاجراً ويريد منه الربح على قرضه، وهو ربا محرّم. وقد استغرب من افتاء بعض المتأخّرين بأنّ شرط الضمان في المضاربة يكون صحيحاً والمضاربة لا تكون صحيحة من أجل النقص المعمول به عند الأصحاب، خلافاً للقاعدة التي تقتضي صحّة العقد وفساد الشرط، بناءً على أنّه مخالف لحكم الشارع بأنّ يد المضارب يد أمانة ولا ضمان عليه.

وقد ذكرنا في أبحاث المضاربة أنّ الشرط المذكور ليس على خلاف الشرع؛ لأنّ أدلّة نفي الضمان عن الأمين أو المضارب ناظرة إلى ضمان اليد لا الضمان بالعقد. كما ذكرنا أنّ الشيخ في النهاية^(٤٦) وابن إدريس في السرائر^(٤٧) قد أفتوا بنفس النتيجة المستفادة من الرواية، والظاهر أنّه من جهة الاستناد إليها. وأمّا ما ذكره في تفسير الرواية فهو ممّا لا يمكن المساعدة عليه بوجه؛ وذلك:

أولاً: لأنّه لو سلم إمكانه في الرواية بنقل الكليني والصدوق فهو غير ممكن في نقل الشيخ؛ لما ورد فيها من التصريح بعنوان المضارب، وحيث إنّهُ منقول بسند آخر عن محمّد بن قيس ولم ينقله الشيخ عن الكافي، فلا يقع تهافت في النقل.

وثانياً: أنّ الرواية بنقل الكليني والصدوق أيضاً ظاهرة في نفس المفاد والمعنى، أي يكون النظر فيها إلى اشتراط الضمان على التاجر المضارب أو شامل له بإطلاقه؛ لأنّ عنوان التضمين غير الإقراض، ومجرّد كون القرض فيه تضمين للمال على المقرض لا يؤدّي إلى أن يصحّ أن يراد بالتضمين عقد القرض بالخصوص، من قبيل أن يقال: من ملك مالاً لفلان، ويراد به البيع بالخصوص، بل يمكن أن يقال إنّ التعبير بقوله: «ليس له إلّا رأس ماله» أو «ليس له من الربح شيء» بل سبق الجملة الأولى الصريحة في التاجر المضارب قرينة على أنّ النظر إلى المضاربة بشرط الضمان أو شامل لها على الأقل.

فالصحيح: أَنَّ الرواية واضحة الدلالة في النظر إلى تضمين التاجر بمال الغير، وأَنَّهُ لا يجتمع مع أن يكون له الربح، فأما الربح ويكون الضمان على المالك، وأما الضمان فلا حق للمالك في الربح.

مناقشات أخرى:

ثم إنَّه يمكن أن يستشكل على الاستشهاد بهذه الرواية على القاعدة التي ذكرناها ببعض المناقشات: -

منها- ورودها في شرط المالك ضمان رأس ماله على العامل المضارب، فلعلَّه حكم تعبدّي خاصّ بذلك على خلاف القاعدة.

والجواب: أَنَّ ظاهر الرواية - بقرينة المقابلة بين صدرها وذيلها - التقابل بين تضمين رأس المال وبين استحقاق ربحه، حيث وردت هذه المقابلة في كلام الإمام عليه السلام ابتداءً وبنحو الضابطة الكلّية بحيث يكون المتفاهم منها عرفاً أنَّهما لا يجتمعان، وأنَّ المالك إذا أراد الاسترباح برأس ماله فليس له أن يضمَّنه على التاجر، فتكون المضاربة تطبيقاً من تطبيقات هذه الكبرى.

هذا، مضافاً إلى أنَّ الرواية بنقل الكليني والصدوق فيها إطلاق شامل لغير المضاربة أيضاً، حيث دلَّت على أنَّ كلَّ مَنْ ضمَّن تاجراً رأس ماله فليس له من ربحه شيء وليس له إلَّا رأس ماله، وهذا يشمل التاجر المضارب والوكيل والمتبرِّع بالتأجير للغير المعبرَّ عنه بالبضاعة والأجير؛ فإنَّه في جميع موارد الاتجار بمال الغير لو ضمن رأس ماله على التاجر لم يجز له أن يأخذ شيئاً من الربح، وهذا هو نفس المضمون والكبرى الكلّية التي استفدناها من نهج النبي صلى الله عليه وآله ومن الروايات الأخرى السابقة.

ومنها- أنَّ الأخذ بإطلاق هذه الرواية يستلزم منه عدم استحقاق الربح لمن ضمَّن رأس ماله مطلقاً ولو بعقد التأمين لغير من يشتري منه المتاع المربح، بل مورده تضمين المضارب وهو غير البائع للمتاع الذي يستريح به، فتكون

الرواية أجنبية عن قاعدة عدم استحقاق ربح ما لم يضمن؛ إذ المراد بعدم الضمان فيه عدم ضمان الثمن المسمى لصاحب المتاع الذي فيه الربح.

والجواب: أنَّ الرواية واردة بعنوان من ضمنَ التاجر - سواء المضارب أو غيره كالأجير والوكيل ونحوه - رأس ماله والذي لا بدَّ وأن يقع ثمناً لما يشتري من أجل الاتجار والاسترباح، وهذا معناه أنَّ المالك لرأس المال لا يتعهد بالثمن لما يشتريه التاجر من السلع والأمتعة للاتجار، وهذا هو معنى عدم ضمان المالك لثمن المسمى لما يشتريه التاجر للاسترباح بحيث لو تلفت أو وضعت كان التاجر هو الضامن والمتعهد بدفع ثمنها لمن اشترى منه، لا المالك لرأس المال، ولا يكون المالك طرفاً للتعهد وضمان الثمن على تقدير الخسارة، وهذا هو ربح ما لم يضمن ثمنه المستربح، وهو الاسترباح بأموال الآخرين. وهذا بخلاف مورد عقد التأمين على مال ولو كان مشترياً من الغير؛ فإنَّ الضامن يضمن خسارة تلفة للمالك وهو المشتري، ولا يكون متعهداً إلا في قبالة، لا في قبالة البائع لذلك المال.

فالحاصل: ظاهر تضمين رأس المال على التاجر أنَّ المالك ليس مسؤولاً ولا ضامناً أمام من يشتري منه التاجر المتاع التجاري للاسترباح وأنَّ ذلك بعهدة التاجر، وهذا يساوق عدم ضمان المشتري بضمان المسمى، بخلاف ما إذا كان ضامناً للبذل من رأس ماله فكان هو التاجر والمشتري والبائع، غاية الأمر على تقدير الخسارة يتدارك ويجبر ذلك بضمان المضارب أو الأجير؛ فإنَّ هذا لا يناسب التعبير بـ «مَنْ ضمنَ تاجراً» الظاهر في عدم الضمان عليه أصلاً، لا عدم استقراره عليه، خصوصاً مع التعبير بأنَّ الآخر هو التاجر، فهذا يختلف عما إذا كان المالك هو الضامن والمتعهد في قبالة البائع غاية الأمر قد آمن على أمواله عنه شخص آخر، فلا إطلاق في هذه الرواية لغير مورد ربح ما لم يضمن ثمنه لبائعه.

ومنها - دعوى عدم الفرق عرفاً بين المطالبين المذكورين، بل ولا بين

اشتراط الضمان بنحو شرط النتيجة واشتراطه بنحو شرط الفعل أي اشتراط التدارك والجبران؛ لأنَّ النتيجة العرفية في الموردين واحدة خارجاً، وليس الفرق بينهما إلاً دقياً لا عرفياً.

والجواب: منع ذلك؛ فإنَّ الفرق بين شرط الضمان وشرط التدارك مفهوم عرفاً في باب المعاملات التي هي أمور إنشائية متأثرة بالصياغات الاعتبارية حتى عند العرف، ومن هنا لا يكون الصلح بيعاً حتى إذا كانت نتيجتهما واحدة. هذا مضافاً إلى أنَّ الآثار والنتائج مختلفة في المقام بين شرط الضمان وشرط التدارك، حيث يكون الأوَّل حقّاً عينياً بينما الثاني مجرد حقّ شخصي ووجوب تكليفي، وكذلك بين ضمان الثمن للبائع وضمان شخص ثالث لما يخسره وبين عدم الضمان للبائع أصلاً، بل الفرق هنا أوضح، كما يظهر بالتأمل.

ثمَّ إنَّه بناءً على تفسير «ربح ما لم يضمن» وكذلك «من ضمنَ تاجراً» بما ذكرناه - من أنَّ الاسترباح التجاري بمال فرع أن يكون ضمانه أي بدله وضمنه على المستربح ومن كيسه، وعدم شموله لضمان الغرامة حيث لا يصحَّ أن يقال إنَّ ضمان المال على مالكة بمعنى أنَّ بدل غرامته عليه - فسوف يختصَّ المنع في باب المضاربة بما إذا كان ضمان العامل المضارب لرأس المال ضمان الثمن لمن يشتري منه المال التجاري أو يباع له، وأمّا إذا كان المضارب ضامناً لرأس المال أو ما يشتري به للمالك بضمان الغرامة بحيث يكون المالك هو الضامن للثمن والمتعهد عنه أولاً لمن يشتري منه إلاَّ أنَّ المضارب يضمن طويلاً ضمان المالك أو خسارته، فهذا يكون جائزاً؛ لأنَّ حاله حال ضمان شخص ثالث، كما في عقد التأمين.

ومنه يعرف: أنَّ النسبة بين ربح ما لم يضمن بالمعنى الذي ذكرناه وبين تضمين المضارب بالمعنى الأعمّ عموم من وجه. كما ظهر أنَّ تضمين التاجر لثمن المال التجاري بالنحو الذي يحقق ربح ما لم يضمن لا يختصَّ بالعامل

المضارب، بل يعقل في الوكيل والأجير والشريك وغيرهم، فعلى القول بهذه الكبرى يبطل الربح فيها جميعاً إذا كان التضمن فيه بالنحو الذي ذكرناه أي تضمين الثمن لا ضمان الغرامة، والله العالم بحقائق الأمور.

التطبيق الرابع: ما ورد في بعض روايات بيع العينة التي استفيد منها بطلان بيع شيء قبل أن يملك، كصحيح عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العينة فقلت: يأتيني الرجل فيقول: اشتر المتاع واربح فيه كذا وكذا فأروضه على الشيء من الربح فنتراضى به. ثم أنطلق فأشتري المتاع من أجله لولا مكانه لم أرد، ثم آتية به فأبيعه، فقال: ما أرى بهذا بأساً لو هلك منه المتاع قبل أن تتبعه إياه كان من مالك، وهذا عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعد ما تأتية، وإن شاء ردّه، فلست أرى به بأساً» (٤٨).

وصحيح منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طلب من رجل ثوباً بعينة، قال: ليس عندي هذه دراهم فخذها فاشتر بها، فأخذها فاشتري بها ثوباً كما يريد، ثم جاء به أيشتره منه؟ فقال: أليس إن ذهب الثوب فمن مال الذي أعطاه الدراهم؟! قلت: بلى. قال: إن شاء اشتري وإن شاء لم يشتري؟ قلت: نعم، قال: لا بأس به» (٤٩).

وفي معتبرته الأخرى قال عليه السلام: «أليس إن شاء اشتري، وإن شاء ترك، وإن شاء البائع باعه، وإن شاء لم يبيع؟ قلت: نعم، قال: لا بأس» (٥٠).

وفي معتبرة معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام يجيئني الرجل يطلب مني بيع الحرير وليس عندي منه شيء، فيقولني عليه وأقوله في الربح والأجل حتى نجتمع على شيء، ثم أذهب فأشتري له الحرير فأدعوه إليه، فقال: أرايت إن وجد بيعاً هو أحب إليه مما عندك أيسطيع أن ينصرف إليه ويدعك أو وجدت أنت ذلك أيسطيع أن تنصرف إليه وتدعه؟! قلت: نعم. قال: فلا بأس» (٥١).

وفي رواية يحيى بن الحجاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قال لي:

اشتر هذا الثوب وهذه الدابة، وبعتها أربك فيها كذا وكذا، قال: لا بأس بذلك، اشترها ولا تواجه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها» (٥٢). ونفس المضمون في معتبرة إسماعيل بن عبد الخالق وغيرها (٥٣).

وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعاً لعلّي اشتريه منك بنقد أو نسيئة، فابتاعه الرجل من أجله، قال: ليس به بأس، إنما يشتريه منه بعد ما يملكه» (٥٤).

ما يستفاد من الروايات :

والمستفاد من مجموع هذه الروايات حيثيات ثلاث واردة فيها كتعليل أو ضابطة ونكتة للحكم بالصحة :

١ - لو هلك وزهد المتاع قبل أن تبعة إياه كان من مالك - أي من مال البائع بالنسيئة بأكثر - ومفهومه أنه إن كان هلكته وزهابه من مال المشتري لم يصح ذلك البيع الذي هو البيع نسيئة بأكثر، وهذا ما يستفاد من المعتبرتين الأوليين .

٢ - عدم الإلزام وإيجاب البيع على المشتري نسيئة بأكثر قبل أن يشتريه له من السوق نقداً، ومفهومه أنه لو كان ملزماً بذلك بمجرّد الشراء من السوق لم يصح، وهذا ما صرح به في كلّ تلك الروايات المتقدمة عدا صحيح محمد بن مسلم .

٣ - أنه يبيعه بعد ما يملكه، ومفهومه أنه إذا باعه قبل أن يملكه فلا يصح . وهذه التعبيرات أو حيثيات الثلاث قد يحمل الثالث منها ملاكاً للحكم، فيستفاد منه أنّ المقصود بطلان البيع قبل الملك، وهذا ما فعله المشهور، وهو قاعدة (من باع ثم ملك)، وقد استظهروه من صحيح محمد بن مسلم، بل جعله الميرزا رحمته الله صريحاً في شرطية الملك لصحة البيع (٥٥).

وقد يجعل الثاني منها ملاكاً للحكم بأن يشترط أن لا يكون البيع ملزماً به

على المشتري والبائع ولو بعقد سابق أو شرط في ضمن عقد وإلا كان باطلاً، فيكون شرطاً آخر غير شرطية الملك عند العقد، فحتى إذا كان البيع بعد الملك مع ذلك يشترط أن يكون بالخيار إن شاء اشترى وإن شاء لم يشتري. وعندئذٍ إن خصصنا ذلك بما إذا لم يكن البائع مالكاً للمال حين الإلزام، وإنما يملكه فيما بعد ثم يبيعه منه - لأنّ هذا هو مورد الروايات - ثبت بطلان البيع مع الإلزام المسبق في خصوص ذلك، وإن ألغينا الخصوصية - ولو باعتبار له بعد أن كان البيع الملزم بعد الملك - عمّمنا الحكم إلى موارد بيع ما يملكه حين البيع أيضاً، فيكون هناك شرطان لصحة البيع: أن يكون مالكاً حين البيع وأن لا يكون البيع ملزماً على البائع والمشتري.

والتحقيق: أنّ هذه الروايات أجنبية عن كلا هذين المطالبين، بل الجهة والمحذور المنظور إليه فيها مطلب آخر هو نفس القاعدة التي ذكرناها ونقحناها في هذا البحث، وتوضيح ذلك:

أنّ المراد بكون المشتري أو البائع بالخيار إن شاء اشترى وإن شاء لم يشتري الوارد في كلّ هذه الروايات أو أكثرها ليس هو الاختيار التكليفي في قبال الإلزام التكليفي، بل المراد منه ما يقابل اللزوم الوضعي، بمعنى أن يكون البيع منه نسبيّة ومع الربح - كما صرّح به في بعضها، وهو الاستفادة عرفاً من الباقي حيث لا يقدم صاحب النقد والدرهم عادة إلاّ بذلك - تاماً بنفس المقولة والاتفاق الأوّل بينهما قبل الشراء له من السوق، كما هو مقتضى القصد والغرض النهائي بينهما، وقد صرّح في بعضها أنّه لولا مكانه لم أرده.

فالمقصود: أنّ البيع بأكثر إن كان يتحقّق ويتمّ ويجب على الطرفين بمجرّد الشراء للمتاع له من السوق ففيه محذور وبأس، وإن كان لا يجب بذلك بحيث لا بدّ وأن يوجبه أي يتحقّق البيع والشراء ويتمّ بعد ذلك فلا بأس به. فالمقصود من الخيار واللزوم هذا المعنى الذي يساوق كون الصفتين صفة واحدة الوارد في موثّقتي محمد بن قيس المتقدمتين في التطبيق الأوّل، والذي

تقدّم أنّه من تطبيقات « ربح ما لم يضمن ».

والدليل على هذا الفهم - مضافاً إلى ظهور نفس التعبير بالخيار أو بقوله: «إن شاء اشترى وإن شاء لم يشتر» في مثل هذه الأبواب إلى تحقق البيع وعدمه - قرائن داخلية عديدة في السنة هذه الروايات، وقرائن خارجية منفصلة في روايات أخرى:

فمن القرائن الداخلية ما ورد في معتبرتي ابن الحجاج ومنصور بن حازم من التعبير بقوله: «لو هلك منه المتاع أو إن ذهب الثوب فمن مال صاحب الدراهم» والذي يعني أنّ تمام نظر الإمام إلى أنّ البيع بأكثر بعد لم يجب بينهما، وأنّ ما تقدّم من المقابلة ليس إيجاباً للبيع بحيث بمجرد أن يشتره له من السوق بدراهمه يقع له، فليس النظر إلى الإلزام التكليفي بالبيع منه؛ فإنّه لا يتوقّف على أن لا يكون المتاع أو الثوب من مال صاحب الدراهم، كما لا يخفى.

ومن القرائن الداخلية التعبير الوارد في رواية يحيى بن الحجاج «اشترها ولا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها» حيث إنّ الظاهر من مواجهة البيع ثبوته ولزومه الوضعي، أي لا يكون البيع تاماً قبل الشراء من السوق بحيث يقع له المتاع بمجرد أن تشتريه من السوق، والذي هو معنى جعل الصفقتين صفقة واحدة. ونفس الظهور أيضاً بدرجة أخفّ ثابت في معتبرة معاوية بن عمار.

ومن القرائن الداخلية أيضاً التصريح بالأجل والربح في أكثر هذه الروايات، بل ما لم يصرح فيه بذلك أيضاً منصرف إليه؛ لأنّ هذا هو الأمر الذي كان محل البحث والسؤال في العينة، حيث كان مقصودهم التوصل إلى ربح في مقابل الأجل أو في قبالة البيع في الذمة لمن ليس فعلاً تحت يده المال دون أن يقع في محذور الربا، فالجوّ العام لهذه الأسئلة - كما يظهر ذلك بأدنى تأمل فيها - إنّما هو الفرار من الوقوع في محذور الربا عن طريق البيعين، وعندئذ سئل عن جوازه مطلقاً أو إذا كان البيع بأكثر بعد الشراء وإن كان واقع المقصود والغرض النهائي أن يشتره له.

فمحذور النهي عن الربا بل حتى النهي عن ربح ما لم يضمن كان منظوراً إليه في كلمات السائلين ويريدون التخلّص عنه بجعل المقابلة ابتداءً والبيع والشراء بأكثر بعد الشراء من السوق إنشاءً، فلو كان النظر إلى هذا المحذور فهذا أمر عرفي ومحل الابتلاء والسؤال في الروايات كثيراً، فهو منسجم مع الأسئلة والأجوبة في هذه الروايات جداً، ويناسب أيضاً ذكر الربح والأجل ونحوه.

وأما محذور شرطية الملك حين إنشاء البيع فهذا - مضافاً إلى كونه غير عرفي، وكونه غير مؤثّر على قصد المتعاملين؛ لأنّهما يقصدان تمليك من يشتري بأكثر نسيئة بعد الشراء لا قبله - غير منسجم مع تعبيرات الروايات من ذكر الربح والأجل ونحو ذلك ممّا هو كالصرّيح في أنّ المحذور في الاسترباح الحاصل بهذه المعاملة، ومحذور شرطية الملك لا ربط له بذلك، بل صرّح في صحيح محدّد بن مسلم بأنّه «لعلّه يشتريه منه بعد ذلك»، فلا بدّ من فرض المحذور سنخ محذور يحتمل ثبوته حتى مع كون البيع بعد الشراء من السوق، وليس هو إلّا محذور الربا أو ربح ما لم يضمن؛ بتوهم أنّ الغرض النهائي لو كان ذلك كان مثله في الحرمة والممنوعة.

ومن القرائن الخارجية ورود نفس التعبير في ذيل موثقة محدّد بن قيس «ومن وجب له البيع قبل أن يلزم صاحبه فليبيع بعد ما شاء» فإنّ هذا نفس التعبير الوارد في السنة هذه الروايات، خصوصاً رواية يحيى بن الحجّاج ممّا يعني أنّ هذا التعبير يقابل ما هو مذكور في صدر موثقة ابن قيس من جعل الصفقتين صفقة واحدة، والذي معناه أنّه يلزم صاحبه بالبيع بأكثر قبل أن يبتاع المتاع من السوق بنحو بحيث يقع بمجرّد الشراء من السوق للأوّل، والذي هو مقصود المتعاملين وغرضهم في هذه الموارد، لا التملّك قبل الشراء من السوق، كما قد يتوهم.

فالحاصل: موثقتا محدّد بن قيس خصوصاً الثانية تصلح أن تكون قرينة

منفصلة وشارحة للمراد والمقصود من هذه الروايات لو فرض عدم ظهورها في نفسها فيما ذكرناه.

وهذا الاستظهار واضح جداً في ما عدا صحيح ابن مسلم، إلا أنه قد يدعى ظهور خصوص هذا الصحيح في النظر إلى حيثية البيع قبل الملك، وبالتالي شرطية الملك في صحة البيع؛ لأنه قد ورد فيه التعبير بقوله **«إِنَّمَا يَشْتَرِيهِ مِنْهُ بَعْدَ مَا يَمْلِكُهُ»** الظاهر في بيان العلة وشرطية الملك في صحة البيع والشراء، بحيث يكون حمله على النظر إلى شرطية أخرى تأويلاً.

إِلَّا أَنَّ الصَّحِيحَ: عدم ظهور هذه الصحيحة في أكثر مما ذكرناه أيضاً؛ وذلك، لأنَّ المذكور في التعليل الوارد فيها أَنَّ المشتري إِنَّمَا يَشْتَرِي الْمَتَاعَ مِنْهُ بَعْدَ مَا يَمْلِكُهُ الْبَائِعُ بِالشَّراءِ مِنَ السُّوقِ، وهذا يناسب أيضاً مع ما ذكرناه من أَنَّ الصَّفَقَتَيْنِ لَمْ تَجْعَلَا صَفَقَةً وَاحِدَةً بَأَنَّ يَكُونَ النَّظَرُ إِلَى كَوْنِ أَحَدِ الشَّرَاءَيْنِ بَعْدَ الْآخَرِ، لَا أَنَّهُمَا يَقَعَانِ مَعاً، فيكون المقصود من قوله: «بَعْدَ مَا يَمْلِكُهُ» بعد ما يشتريه، كما ورد في رواية يحيى بن الحجاج، بل وفي غيرها أيضاً، بل هذا هو الظاهر من التعبير بالفعل حيث لم يقل: إِنَّمَا يَشْتَرِيهِ بَعْدَ الْمَلِكِ أَوْ مِنَ الْمَالِكِ، مع أَنَّ النَّظَرَ لَوْ كَانَ إِلَى شَرْطِيَّةِ الْمَلِكِ كَانَ الْمُنَاسِبَ ذَلِكَ، بل فرض نظر الرواية إلى شرطية الملك حين الإنشاء والبيع بعيد في نفسه؛ لأنه غير مناسب مع ما صرح به في السؤال من التعبير بقوله: «لَعَلِّي اشْتَرِيهِ مِنْكَ بِنَقْدٍ أَوْ نَسِيئَةً» الصريح في فرض عدم وقوع إنشاء الشراء قبل أن يملكه، ومع ذلك هناك محذور يخشاه السائل، فإنَّ هذا المحذور لا بدَّ وأن يكون سنخ محذور مربوط بالنتائج لا بالصياغات والإنشاء، وليس المناسب لذلك - خصوصاً مع ملاحظة القرائن اللبّية واللفظية المتقدّمة في سائر الروايات - إلّا مسألة الغرض النهائي للمتعاملين، وهو توصّل صاحب الدراهم والنقد إلى ربح من خلال وساطته دون أن يكون له غرض لنفسه في شراء المتاع.

فَالْإِنْصَافُ: أَنَّ هذه الروايات ليست مربوطة بشرطية الملك في إنشاء البيع

أصلاً، وإنما هي ناظرة إلى محذور جعل الصفقتين صفقة واحدة المصرّح به في موثقتي ابن قيس، وليس في هذه الروايات تعرّض بالمنطوق إلى المحذور والبأس في صورة كون الصفقتين واحدة، وإنما يستفاد ذلك من المفهوم وشبهه، فيكون قصارى مفادها أنّه في فرض إيجاب البيع من أوّل الأمر وصيرورة المتاع للمشتري بمجرد شرائه من السوق - والذي هو معنى اتّحاد الصفقتين في صفقة واحدة - يوجد بأس ومحذور، وأمّا هل يكون المحذور عندئذٍ بطلان المعاملة مطلقاً أو عدم استحقاق الربح والزيادة؟ فهذا لا يتعيّن بهذه الروايات، وإنما تدلّ عليه موثقتا محمد بن قيس، حيث تقدّم دلالتهما على وقوع البيع نظرة، غاية الأمر لا يستحقّ الواسطة أكثر ممّا نقد، أي لا يستحقّ الربح، فتكون مؤكّدة لقاعدة بطلان ربح ما لم يضمن التي دلّت عليه رواية المناهي وموثقة محمد بن قيس الواردة في تضمين التاجر أو المضارب، خصوصاً إذا استفيد منها الإطلاق لغير المضاربة أيضاً، كما تقدّم.

وهكذا تتّضح الكبرى الكلية من خلال مجموع هذه الروايات، وهي عدم استحقاق الربح التجاري إلّا مع فرض ضمان المستريح لما فيه الربح، بمعنى أن يكون بدله وثمرته على تقدير تلفه عليه، لا على البائع أو على شخص آخر بحيث يكون ذلك الشخص هو طرف البائع في الضمان، وهذه نكتة عامّة لها تطبيقات عديدة حينما نتأمّلها نجد أنّها كلّها من قبيل موارد التحايل على الربا وتحقيق نتيجته بصياغة اعتبارية أخرى غير ربا القرض، فتدبّر في أطراف ما ذكرناه، فإنّه حقيق به، والله العالم بحقائق الأمور.

ملحق

أمّا البحث في وثيقة عبدالمك بن عتبة فقد قيل: إنّه مردّد بين النخعي الصيرفي الثقة أو الهاشمي الذي لم يرد توثيق بشأنه. وظاهر النجاشي أنّهما شخصان، وأنّ الأوّل هو الذي له كتاب دون الآخر وأنّه من أصحاب الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام بينما الأوّل من أصحاب الصادق عليه السلام وأبي الحسن عليه السلام ^(٥٦). وذكر الشيخ أنّ الثاني أيضاً له كتاب ^(٥٧).

وادّعى المحقّق الخوئي رحمته الله بأنّ من ينقل عنه علي بن الحكم - كما في هذا السند - ينصرف إلى الهاشمي لا النخعي ^(٥٨).

وكلا المطلبين غير تامّ، بمعنى أنّ العنوانين لرجل واحد، وأنّ النجاشي قد وقع عنده الخلط بين عبدالمك بن عتبة وعبدالكريم بن عتبة الهاشمي، فإنّه الذي ليس له كتاب، والظاهر أنّهما أخوان كما قال به الوحيد البهبهاني ^(٥٩).

أمّا عبدالمك بن عتبة فهو واحد؛ إذ لا يوجد بعنوان النخعي في الأسانيد إلّا حديث واحد في الكافي، ويحتمل فيه تصحيف النخعي عن الهاشمي، إذ لا يحتمل أنّ من له كتاب له رواية واحدة، بينما سائر الروايات والتي تبلغ أربعين رواية تكون عن الهاشمي الذي ليس له كتاب، كما أنّ عبدالمك بن عتبة الوارد مطلقاً أو مع لقب الهاشمي وهو الأكثر لا ينقلان إلّا عن أبي الحسن عليه السلام وقليلاً عن الصادق عليه السلام، ولا نقل ولو لمورد واحد عن الباقر عليه السلام، وأكثرها أيضاً فيه عليّ ابن الحكم عنه عن أبي الحسن عليه السلام، راجع المسألة على ضوء ملاحظة الأسانيد التي وقع فيها هذا العنوان تعرف ذلك، فالرواية صحيحة سنداً ■

الهوامش

- (١) البقرة : ٢٧٥ .
- (٢) الوسائل ١٢ : ٤٢٣ ، ب ١ من أبواب الربا ، ح ١ .
- (٣) المستدرك على الصحيحين ٢ : ٢١ . ط / دار الكتب العلمية - بيروت .
- (٤) الوسائل ١٢ : ٣٦٨ ، ب ٢ من أحكام العقود ، ح ٤ .
- (٥) الوسائل ١٢ : ٣٨٢ ، ب ١٠ من أحكام العقود ، ح ٦ .
- (٦) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤ ، ب ١ من مناهي النبي ﷺ ، وقد ورد الحديث بما يقرب من ذلك في الوسائل ١٢ : ٣٧٤ ، ب ٧ من أحكام العقود ، ح ٥ .
- (٧) راجع رواية سليمان بن صالح المتقدمة في الصفحة : ١٠ .
- (٨) لسان العرب ٦ : ٣٣١ .
- (٩) الوسائل ١٢ : ٣٧٩ ، ب ٩ من أحكام العقود ، ح ١ .
- (١٠) المصدر السابق : ح ٧ .
- (١١) المصدر السابق : ح ٥ .
- (١٢) المصدر السابق : ح ٣ .
- (١٣) المصدر السابق : ح ٤ .
- (١٤) الوسائل ١٣ : ١٠٥ ، ب ١٩ من الدين والقرض ، ح ٩ .
- (١٥) المصدر السابق : ١٠٦ .
- (١٦) المصدر السابق : ب ٢٠ ، ح ١ .
- (١٧) المصدر السابق : ١٠٦ ، ب ١٩ ، ح ١٣ .
- (١٨) الوسائل ١٢ : ٣٧٦ ، ب ٨ من أحكام العقود ، ح ٤ .
- (١٩) الوسائل ١٢ : ٣٦٨ ، ب ٢ من أحكام العقود ، ح ٤ .
- (٢٠) الوسائل ١٣ : ١٠٥ ، ب ١٩ من الدين والقرض ، ح ٩ .
- (٢١) المصدر السابق : ب ١٩ و ٢٠ من الدين والقرض ، ح ١٣ ، ١ .
- (٢٢) الوسائل ١٢ : ٣٦٧ ، ب ٢ من أحكام العقود ، ح ٢ .
- (٢٣) المصدر السابق : ح ١ .
- (٢٤) المصدر السابق : ٣٨٢ ، ب ١٠ من أحكام العقود ، ح ٦ .
- (٢٥) المصدر السابق : ٣٦٨ ، ب ٢ من أحكام العقود ، ح ٤ .

- (٢٦) الناصريات (ضمن الجوامع الفقهية): ٢٥٢ .
- (٢٧) الوسائل ١٢: ٣٨٢، ب ١٠ من أحكام العقود، ح ٣ .
- (٢٨) المصدر السابق: ٣٨٧، ب ١٥ من أحكام العقود، ح ١ .
- (٢٩) الوسائل ١٣، ب ٧ من بيع الثمار، ح ٢، ٣ .
- (٣٠) جامع الأصول ٢: ٢٨، ب ٩ من كتاب البيع، ح ٤٤٠ .
- (٣١) الوسائل ١٧: ٣١٣، ب ٧ من أبواب الغصب، ح ١ .
- (٣٢) الوسائل ١٣: ١٣، ب ٧ من بيع الثمار، ح ١ .
- (٣٣) الوسائل ١٢: ٣٨٨، ب ١٦ من أحكام العقود، ح ٤ .
- (٣٤) انظر المصدر السابق: ب ١٦ .
- (٣٥) انظر الصفحة: ١٨ .
- (٣٦) الوسائل ١٢: ٣٦٨، ب ٣ من أحكام العقود، ح ١ .
- (٣٧) المصدر السابق: ح ٢ .
- (٣٨) ملاذ الأخيار ١٠: ٥٨٨ . روضة المتقين ٧: ٢٩٥ .
- (٣٩) الوسائل ١٢: ٤٠٩، ب ٣٥ من أحكام العقود، ح ١ .
- (٤٠) الوسائل ١٣: ١٧٥، ب ١ من أحكام الشركة، ح ٨ .
- (٤١) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٤٤، ب المضاربة، ح ٢ . وانظر الكافي ٥: ٢٤٠، كتاب المعيشة، ب ضمان المضاربة، ح ٣ .
- (٤٢) تهذيب الأحكام ٧: ب الشركة والمضاربة، ح ١٦ .
- (٤٣) مستمسك العروة الوثقى ١٢: ٢٧٧ .
- (٤٤) جامع الأصول ٢: ٢٨، كتاب البيع، ب ٩، ح ٤٤٠ .
- (٤٥) كتاب المضاربة: ٥١ .
- (٤٦) النهاية: ٤٣٠ .
- (٤٧) السرائر ٢: ٤٠٩ .
- (٤٨) الوسائل ١٢: ٣٧٧، ب ٨ من أحكام العقود، ح ٩ .
- (٤٩) المصدر السابق: ح ١٢ .
- (٥٠) المصدر السابق: ح ١١ .
- (٥١) المصدر السابق: ح ٧ .
- (٥٢) المصدر السابق: ح ١٣ .

- (٥٣) المصدر السابق : ح ١٤ .
(٥٤) المصدر السابق : ح ٨ .
(٥٥) منية الطالب ١ : ٢٦٩ .
(٥٦) رجال النجاشي : ٢٣٩ ط - جماعة المدرّسين .
(٥٧) الفهرست (للشيخ الطوسي) : ١١٠ ط - منشورات الرضي .
(٥٨) معجم رجال الحديث ١٢ : ٢٧ .
(٥٩) تعليقة الوحيد على منهج المقال : ٢١٥ .

أحكام البنوك

□ آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

إنَّ مسألة « البنوك » تعتبر من المسائل المستحدثة التي يكثر التساؤل عن مشروعيتها وحكم التعامل معها وإيداع الأموال فيها ؛ حيث صار وجودها ضرورياً بحكم المدنية الحاكمة في زماننا ، فإنَّ اقتصاد الدول قائم على أساسها . فما هو حكم إيداع المال فيها ؟ وما حكم ما يؤخذ منها ؟

وقبل الخوض في تفاصيل البحث نرى ضرورة مقدمة أمور :

الأمر الأول : ضرورة إحداث البنوك :

إنَّ تأسيس البنوك وإحداثها يعدّ أمراً ضرورياً وذا أهميّة كبيرة ؛ حيث إنّه فإنّه ما من نظام اقتصادي إلّا والبنوك أحد أركانه ، والأسباب التي دعت إلى إحداث البنوك هي كالتالي :

أ - الاحتفاظ بالأموال لدى مركز خاصّ مجهّز بوسائل الحفاظ والأمن ، وهذا بخلاف الاحتفاظ بها داخل البيوت حيث يعرّضها للسرقة وسائر الآفات ؛ وهذه الضرورة وجدت بعد توسعة المدن والمبادلات الاقتصادية المختلفة .

ب - إنّ مبادلة النقود الكثيرة في المعاملات الخطيرة تحتاج إلى تسهيلات لا يمكن توفيرها إلّا عن طريق الارتباط بمركز خاص يتوسّط بين المتعاملين في

تقديم الصكوك أو الحوالات التي تيسر إلى حدّ ما هذه المعاملات ، مع أنّ هذا الأمر خالٍ عن الخطورة حتى فيما إذا فُقدت الحوالة (الصك) ، بخلاف ما إذا أُريد تبادل الأموال من يد إلى أخرى ؛ إذ لا يخلو حملها من أخطار كثيرة ، هذا مضافاً إلى أنّ الصك - وبعد ذكر الاسم فيه - يكون أصدق شاهد على ضرورة أداء المال لمستحقّه عند ظهور الخلاف ؛ إذ لا يمكن لأحد إنكاره بعد ذكر الاسم فيه .

ج - إنّ اتّخار الأموال في البنوك يساعد كثيراً على رقيّ البلاد وازدهار اقتصادها - خصوصاً فيما لو كانت الحكومة حكومة صالحة - وذلك عن طريق استثمارها وصرفها في الثروات العظيمة والمشاريع الإنتاجية أو التجارية الضخمة التي يرجع عائدها إلى المجتمع وإحياء الاقتصاد في البلاد ، وحتى لو كانت هذه البنوك تابعة لشركات خاصّة فإنّ النفع سيعود إلى المجتمع أيضاً . بخلاف ما لو كانت هذه الأموال مودعة في أماكن متفرّقة فإنّها لا يمكن استثمارها بالكيفية المطلوبة في حين أنّ الأموال المودعة لدى البنك تستثمر وتصرف من قبله في مختلف أنواع المعاملات ؛ كالمضاربة ونحوها ، بل يبقى أغلبها مجمّداً ومعطلاً .

د - أضف إلى ذلك ما للبنوك من منافع أخرى ، كسهولة نقل النقود من بلد إلى بلد ، وإقراض المحتاجين لبناء المساكن وإنشاء المصانع والمتاجر ، وغير ذلك من المصالح والمنافع التي تقع في طول المصالح الرئيسية .

فالبنوك ، على هذا ، أصبحت ضرورة من ضرورات المجتمعات البشرية ؛ وذلك لما لها من دور كبير في تنمية اقتصادها وازدهاره ، وهذا بالطبع لا يتأتّى إلّا إذا سارت وفق نهج صحيح وخطط مدروسة، وإلّا فستكون مصدر تهديد يشكّل خطراً جديّاً على النظام الاقتصادي للمجتمع . وعلى كل حال فإنّه لا يمكن الاستغناء عنها في الحال الحاضر ولو يوماً واحداً ؛ لأنّ ذلك يشلّ الاقتصاد ويعيق تطوّر البلاد .

هذه هي أهمّ المصالح المترتبة على وجود البنوك . وتوجد إلى جنب ذلك مفسدات كبيرة قد تترتب على وجود البنوك ، كما لو كانت في خدمة حكومة فاسدة لم تراعى الضوابط الشرعية في الإقراض .

أقسام البنوك :

نظراً لتعدد الوظائف وأهميتها دعت الضرورة إلى إيجاد أكثر من بنك واحد ، يقوم كل منها بإدارة الوضع الاقتصادي طبق الضوابط والمقررات الدولية أحياناً والإسلامية أخرى بشكل منسجم ومترابط ، من أجل إنعاش الوضع الاقتصادي في البلاد ، وجرّ النفع إلى الصالح العام ، فكانت البنوك على نوعين :

١ - البنك الحكومي : وهو إما أن يكون في خدمة حكومة إسلامية أو حكومة وضعية تستفيد منه في منافعها الخاصة .

٢ - البنك الخاص - كالبنوك التابعة للشركات الخاصة - : وهو الذي يداول أموال الناس في سبيل كسب منافعها الخاصة ، وتحصيل الأرباح لأصحاب الاشتراك ، مع إيجابه تحصيل الأرباح لسائر الناس أيضاً .

الأمر الثاني : حقيقة إيداع الأموال في البنوك :

يمكن أن تنطبق عدّة عناوين على الأموال المودعة في البنوك بحيث يترتب على كل عنوان منها حكم خاص ، ونحن قبل التعرّض لتخريجها الشرعي نحاول بيان حقيقة إيداع هذه الأموال ، فهل هي أمانة ، أو إباحة معوضة ، أو قرض ، أو غير ذلك ؟

بالنسبة لما يرتبط بأعمال البنك توجد هناك عدّة عناوين ، من قبيل : «الحساب الجاري» ، و«حساب الادّخار أو التوفير» ، و«حساب الودائع المصرفية ذات الأجل القصير أو المتوسط أو الطويل» ، و«حساب القرض الحسن» . ولكل واحد من هذه العناوين حكم خاص يأتي بيانه .

فلنبداً أولاً ببيان حقيقة الأموال المودعة بعناوينها الثلاثة المتقدمة من زاوية كونها حساباً جارياً في البنك ، وفي ذلك احتمالات خمسة :

١ - يحتمل أن تكون الأموال المودعة في البنوك بشخصها - لا بماليتها - أمانة ، ولذا يعبر عنها بالوديعة .

لكن يدفعه : أنه ليس للودعي إلا الحفاظ على الأمانة ولا يجوز له التصرف فيها ، والحال أن البنك يتصرف فيها بشكل أو بآخر متى شاء ، بل كثيراً ما يتفق له أن يستلمها من شخص ويدفعها مباشرة لآخر في نفس المجلس ، وهذا أمر ينافي كونها أمانة .

٢ - يحتمل أن تكون أمانات نوعية لا شخصية ؛ بمعنى أن المال بنوعه أمانة عند البنك لا بذاته ، فيكون أمانة بماليتها لا بخصوصيتها .

أقول : إن كان المراد بهذا النوع من الأمانة صيرورة المال من قبيل الكلي في المعين ، فهو فاسد ؛ لأنه قد يأخذ المال من أحد المشتركين ويدفعه بعينه لآخر ، فلا تبقى عين أمواله ليكون شريكاً في بعض أموال البنك بنحو الإشاعة ، أو الكلي في المعين ، أو يكون المالك مالكاً لمقدار معين من النقود ضمن أموال البنك بلا تعيين لشخص ذاك المقدار بحيث لو تلفت جميع أموال البنك ولم يبق منها إلا مقدار ما أودعه فيه لكان ذلك المقدار ملكاً مختصاً به دون البنك ، بخلاف ما لو كانت الشركة بنحو الإشاعة التي يكون التالف فيها من ملكهما بالنسبة المعينة .

وإن كان المراد بهذا النوع من الأمانة كون المال المودع في ذمة البنك وعهده ، فهو حينئذٍ من قبيل ما يجوز التصرف فيه بالعوض ، فيكون ديناً في ذمة المتصرف فيه ، فهذا تعبير آخر عن كونه قرضاً وليس بأمانة شرعية ، لعدم جواز إتلاف الأمانة ، بينما يجوز إتلاف القرض وجعله في الذمة .

٣ - يحتمل أن يكون المال المودع أمانة لدى البنك بتوكيل من المالك في

التصرّف فيه بأيّ نحو أراد البنك كتبديلها بأموال أخرى مثلها ، كما إذا أودع شخص دنانير من ذهب عند شخص وجعله وكيلاً عنه في تبديلها إلى دنانير أخرى على أن تكون عنده أمانة بعينها .

ويرد عليه : أنّه قد يتّفق للبنك عدم تبديل الأموال إلى أخرى مثلها ؛ بأن يبقى المال أمانة في عهده وذمّته فقط ، بل قد يتصرّف البنك في نفس تلك الأموال ويستثمرها في المنافع الداخلية أو الخارجية بحيث تعود أرباحها إلى البنك ، في حين أنّها لو كانت أمانة عند البنك لم يجز له التصرّف فيها مراعيّاً منفعة نفسه ، بل يجب أن تعود أرباحها للمالك ، والحال أنّ البنك لا يرّد لصاحب المال إلّا ما يعادل مقدار ماليتها ؛ لأنّه يرى نفسه مختاراً في التصرّف كيف شاء في سبيل تحصيل منفعه الخاصّة من دون ردّ شيء من تلك المنافع إلى المالك .

٤ - يحتمل في المال المودع لدى البنك الإباحة مع الضمان ، فيكون إباحة معوّضة - وعليه المشهور قبل الشيخ الأعظم بالنسبة إلى المعاطاة - فكأنّ المودع للمال يقول : أبحت للبنك جميع التصرّفات الناقلة وغيرها مع العوض بشرط أداء المثل عند مطالبتني لها ، وبذلك لا يكون البنك مالكاً ، بل له التصرّف مع الضمان للمثل على فرض التصرّفات الناقلة أو المتلفة .

ويرد عليه :

أولاً : أنّ للمالك في الإباحة المعوّضة أخذ عين ماله إذا كانت موجودة عند المباح له ، لكنّها ليست كذلك في البنك ؛ فإنّه مع كونها موجودة فيه لا يحقّ للمالك المبيع أخذ عين ماله ، ولا يجب على البنك ردّ العين لو كانت موجودة عنده ، بل الواجب أداء المثل فقط .

وثانياً : أنّ جواز التصرّفات الناقلة في الإباحة المعوّضة أول الكلام ؛ لأنّها ليست هبة ولا بيعاً ولا شيئاً من الأسباب المملّكة ، إذ المشهور - المحقّق في

محله - عدم جواز التصرفات الناقلة بإباحة التصرف ، لأنها منوطة بالملك السابق ، ومن هنا اضطروا إلى القول بملكيته لها آنأما قبل التصرف في باب المعاطاة لتكون من التصرفات الناقلة .

إن قلت: نظير هذا الإشكال أثير في البيع المعاطاتي ، وأجيب عنه بحصول الملكية للمتصرف ولو آنأما قبل التصرف المالك الذي يصير به المال المباح ملكاً له أولاً ثم يتصرف فيه بالتصرفات الناقلة ، وليكن المقام من هذا القبيل بأن يقال: يملكها البنك آنأما قبل التصرفات الناقلة .

قلنا: إن الالتزام بالملكية آنأما أمر مخالف للقاعدة لا يصار إليه إلا بعد وجود دليل قطعي تعبدي على جواز التصرف مع الإباحة ، كما ادّعاه كثير في باب المعاطاة ، حيث ادّعوا أنها لا تفيد إلا الإباحة ، ثم ادّعوا قيام السيرة القطعية على جواز التصرفات الناقلة ، والجمع بينهما لا يمكن إلا بالالتزام بالملكية قبل التصرفات ، وأما فيما نحن فيه فلم يقدّم دليل تعبدي شرعي على ذلك .

وبعبارة أخرى: إنمّا ذهب المشهور إلى القول بالملكية آنأما في المعاطاة جمعاً بين الأدلة التي مفاد الأول منها: قيام الشهرة وانعقاد الإجماع على كون المعاطاة مفيدة للإباحة لا للملك ، ومفاد الثاني: جواز التصرفات المالكية إجماعاً ، والجمع بين المفادين لا يمكن إلا بالقول بحصول الملكية آنأما للمشترى قبل التصرفات الناقلة . أما في المقام فلا مجال للقول بالإباحة وجواز التصرفات الناقلة للبنك في الحساب الجاري ، لعدم الملكية ولو آنأما ، ولعدم انعقاد الإجماع أو الشهرة المصحّحين لعمل البنك في المقام .

٥ - ويحتمل أيضاً أن تكون حقيقة الحساب الجاري هي القرض الذي يؤول أمره إلى التملك في مقابل العوض في الذمة ، وعليه فلا يحق للمالك أن يأخذ عين ماله من البنك مع وجوده ، لانتقاله إلى الذمة ، فليس هو إلا مالكاً لما في

الذمة ، كما هو الحال في سائر الديون ، ويجوز للبنك جميع التصرفات الناقلة لحصول الملكية له .

ثم إنّه ليس لهذا القرض أجل معيّن ، بل هو دين يجب على المستقرض - البنك - أداء عوضه إلى المقرض عند المطالبة به ، وهذا هو الموافق لأحكام الإيداع وما يترتب عليه في عرف العقلاء ، ولا يرد عليه إشكال .

إن قلت : إنّ هذا البيان - التعبير بالقرض - وإن كان لا يواجه إشكالاً من ناحية الآثار المترتبة على الحساب الجاري إلّا أنّه لا يوافق قصد المودع ماله لدى البنك ، فإنّه لا يقصد القرض ولا يراه عرف العقلاء أنّه كذلك .

قلنا : نعم هو كذلك ، لكن حيث إنّ القرض لا يكون غالباً إلّا فيما إذا احتاج إليه المستقرض لم يكن يتبادر القرض إلى أذهان العقلاء عند الإيداع لدى البنك ؛ لعدم كون البنك محتاجاً إلى هذه الأموال ، لكن الحق أنّ الحاجة وإن كانت وصفاً غالباً في القروض - لإمكان أن يكون المستقرض غنياً - إلّا أنّها لم تؤخذ في ماهية القرض ومعناه ، وإنّما حقيقة القرض هي تملك العين بالمثل أو القيمة في الذمة .

والحاصل : أنّ الحساب الجاري من قبيل التملك في مقابل العوض في الذمة سواء أطلق عليه القرض أم لا ، وهذا هو المنطبق على الإيداع في عرف العقلاء ؛ لأنّه تملك للمال بالمثل ، إذ بمجرد أخذ الودعي المال يكون مالكاً ، وليس للمالك المطالبة بعينه ، وليس له إلّا العوض في الذمة .

ومما ذكرنا يظهر أنّ البنك يملك الأموال المودعة ، وله التصرف الناقل ، وأنّه ليس للمالك إلّا المثل في الذمة . وإن أُبَيّت عن تسميته قرضاً - لكون التعبير بالقرض هنا غير مانوس ، فإنّه لا يقال : أقضت البنك ، بل يقال : أودعته المال - فلا أقلّ من كونه شبيهاً بالقرض من جهة كونه تملكاً للمثل في ذمة الغير .

هذا كلّه بالنسبة إلى ما يسمّى بالحساب الجاري .

وهناك أنواع أخرى للإيداع تبين حالها مما ذكرنا ، وهي :

حساب الادّخار أو التوفير :

لا فرق بين هذا النوع من الحساب وسابقه في كون كلّ منهما تملكاً للعين مع العوض في الذمة - ذمة البنك - فتكون ماهيته القرض ، إلّا أنّ طبيعة هذا الحساب في الغالب هي الإيداع إلى مدة غير يسيرة ، وهذا لا يعني عدم جواز الأخذ منه قبل انقضاء تلك المدة . وحيث إنّ البنك يستفيد من هذا النوع من الحساب أكثر ممّا يستفيدة من الحساب الجاري ، يجعل لصاحبه جوائز بل وأرباحاً سيأتي بيان حكمها إن شاء الله تعالى .

حساب القرض الحسن :

وهذا النوع من الحساب يكون من قبيل السابق من جهة كونه تملكاً للعين بمثلها في الذمة ، إلّا أنّ هذا مشروط بكون البنك قد التزم في ضمن العقد بصرف ما يعادله في إقراض المحتاجين قرضاً حسناً ، فلا يجوز للبنك صرف أموال هذا الحساب في المضاربة وغيرها ، وأمّا أنّ هذا الشرط هل يوجب كون القرض ربوياً أو لا فهو أمر آخر يرتبط بحكم المسألة التي سوف نبحثها إن شاء الله تعالى ؛ لكون البحث الآن في تشخيص الموضوع دون الحكم .

حساب الودائع الثابتة :

وحقيقة الودائع المصرفية الثابتة - سواء كانت ذات أجل طويل أم قصير - هي كونها نوعاً من أنواع المضاربة بين صاحب المال والبنك ، بأن يوكل البنك في استثمار رؤوس الأموال وتقسيم المنفعة بينهما ، وسيأتي بيان حكمها أيضاً .

الحوالات المصرفية :

ومن تلك الإيداعات ما يسمّى بالحوالات البنكية المستعملة في المعاملات من بلد إلى آخر والتي يؤخذ في مقابلها الأجر ، وحكمها حكم الحوالة المبحوث

عنها في الفقه بشرائطها ، فلا تكون قسماً جديداً .

هذه هي أهم أعمال البنوك ، ولها أعمال أخرى لا حاجة إلى بيان حالها هنا ، وأما بيان أحكام كلّ نوع من هذه الأعمال المتقدمة فهو ما سنتحدث عنه بعد الفراغ من الأمر الثالث .

الأمر الثالث: إثبات الملكية للدول والحكومات الوضعية :

هل تكون الدول مالكة لكي تصحّ المعاملة مع بنوكها أم لا ؟

ذهب بعض الأعلام كالسيد الخوئي رحمته الله إلى عدم مالكية الحكومات المعاصرة - خلافاً للمشهور بين معاصري زماننا من القول بمالكيتها - وأنّ رصيدها في البنوك من قبيل مجهول المالك .

ولا يمكن الالتزام بهذا القول ؛ ضرورة أنّه يستلزم وجوب استئذان الحاكم الشرعي بالنسبة لكل ما يؤخذ من البنوك الحكومية ؛ لعدم جواز التصرف فيه من دون إذنه .

هذا ، مضافاً إلى لزوم بطلان كلّ المعاملات الرائجة في المجتمعات العصرية تجارية كانت أم ببيعاً أم وصايا أم غيرها ؛ لارتباطها بنحو من الأنحاء بتلك البنوك الحكومية وهذا يعني تعطيل الحياة ؛ لأنّه وإن توقّف كلّ ذلك على إجازة التصرف في مجهول المالك من الحاكم الشرعي لکنّه حتى مع فرض إجازته لا يمكنه تصحيح المعاملات الفاسدة الواقعة بواسطة الأوراق النقدية الصادرة من جهة الحكومة التي ليست بمالكة لها ، فلا يجوز أن تملّكها للناس .

وأيضاً يلزم وجوب استئذان موظفي الدولة من الحاكم الشرعي ؛ لكونهم يتقاضون رواتبهم من البنوك الحكومية ، وحيث إنّ جميع أموالهم من قبيل مجهول المالك فلا تصحّ معاملتهم ولا يملكون شيئاً ، ومن الواضح أنّ الحاكم الشرعي إنّما يجوز التصرف في مجهول المالك لخصوص الفقراء والمحتاجين

على المشهور ، مما يلزم إعاقة التصرف في تلك الأموال .

وكذا يلزم عدم جواز المعاملة مع الدول والحكومات الوضعية ؛ لعدم جواز تصرفهم فيما ينتقل إليهم من المال مجهول المالك ، وعليه فلا يجوز التصرف في شيء من البضائع المستوردة من تلك الدول .

أضف إلى كل ذلك عدم جواز أخذ الخمس والزكاة إلا بعنوان مجهول المالك ، مع أنَّ الفقهاء (رضوان الله عليهم) لا يلتزمون بأخذها إلا بذاك العنوان ، ولذا يصرفون كلاً منهما في مصارفه الخاصة . هذا مضافاً إلى أنَّ أخذ تلك الوجوه الشرعية فرع ثبوت الملكية ، فإذا كانت من قبيل مجهول المالك لم يتعلّق بها خمس الأرباح ، والسيرة قد قامت على أخذها بناءً على ثبوت الملكية لها . والإشكال سارٍ في جميع المعاملات وسائر التقلّبات ؛ لأنَّ المرجع الوحيد في نشر النقود الورقية هو الحكومة التي لا تكون مالكة لها ؛ لكونها من الأمور الاعتبارية .

وأقوى ما يمكن التمسك به في إثبات دعوى عدم ملكية الحكومة الاعتبارية : هو أنَّ الحكومات من العناوين الاعتبارية غير القابلة للتمكُّك ؛ لأنَّ المالك لا بدَّ أن يكون شخصاً واقعياً لا أمراً اعتبارياً كالحكومة .

وهذه الدعوى لا يمكن القول بها ؛ لما عرفت من أنَّه يلزم منه اختلال النظام في المجتمعات قطعاً ، مع أنَّها دعوى بلا دليل ، بل قد قام الدليل على خلافها .

والحقُّ هو جواز تملكَّ العناوين الاعتبارية ومنها الحكومة ؛ لما عرفت من أنَّ الموضوعات تؤخذ من العرف باستثناء الموضوعات المخترعة من الشارع كالصلاة والصوم ، وأمَّا الموضوعات العرفية كالملكية - مثلاً - فالعقلاء يرون صحة التملك سواء كان لشخص بعينه أو لأمر اعتباري قائم بأشخاص لهم ارتباط بمؤسسة أو جمعية أو ما شابه ذلك ، ولا يخفى أنَّ ملكية المؤسسة الكذائية لا تعني ملكية أعضائها ، وهذا المعنى واضح عند العقلاء لا يرتاب فيه أحد ، فالعقلاء يعتبرون الحكومة كالوكيل على أموال المجتمع ، الذي هو المالك

بعنوانه - وهذا أيضاً عنوان اعتباري - لتلك الأموال التي لو لم نقل بملكية
العناوين الاعتبارية لكانها فلا أقل هي مالكة لجلّها ، ولمزيد من التوضيح نقول :

أقسام المالكين :

إنّ المالكين على أقسام خمسة :

الأول: المالك الشخصي ، كزيد وعمر و بكر الذين لا شك في جواز تملكهم .

الثاني : المالك بسبب الوقف وشبهه ، كالمسجد والمدرسة وغيرهما ، فكلّ
ما يوقف عليهما فهو ملك لهما ؛ يجوز التصرف به مع رعاية المصلحة نقلاً
وانتقالاً بالبيع وغيره ، وكذا نماءات الموقوف على المسجد فهي ملك طلق
للمسجد لا يجوز فيها سائر التصرفات الناقلة ؛ لكونها وقفاً طلقاً للمسجد
لا وقفاً عليه ، بل لو كانت وقفاً كانت أيضاً ملكاً غير طلق له .

والحاصل : أنّ الجهة الموقوف عليها تملك ، سواء كان الملك طلقاً أم لا .

الثالث : المالك الكلي ، كالوقف على الطلاب ، أو على حجاج بيت الله
الحرام ، أو على أبناء السبيل ، ولأزمه صيرورة الموقوف ملكاً لهم ، - أعني
للعنوان المشير إليهم - وإن كان الوقف ملكاً غير طلق ؛ لأنّ كلاً من عنوان
الطالب والحاج وابن السبيل عنوان انتزاعي ، وحيث إنّ حقيقة الوقف هي
التمليك يصحّ حينئذٍ تملك هذه العناوين الانتزاعية ، وعليه يصحّ تملك الجهات
العامة الاعتبارية ، كالدولة والمؤسسات ونحوها من العناوين الاعتبارية .

الرابع : المالك الكلي من غير ذوي الشعور ، كالوقف على طبعي المساجد
الموجود منها وما سيوجد .

الخامس : ما يكون المالك فيه من قبيل العناوين الاعتبارية المحضة ،
كالمؤسسات والجمعيات والحكومات والعتبات المقدّسة وغيرها .

ثمّ إنّ الظاهر عدم الفرق بين القسم الثالث والرابع والخامس ؛ لكونها
جميعاً من العناوين الاعتبارية ؛ إذ لا يحتمل الفرق بين كون الشيء ملكاً
لمسجد خاص أو لما ينطبق عليه العنوان ، وبين كون الشيء ملكاً لعنوان

اعتباري كالمؤسسة وغيرها . بل يمكن أن يقال : بعدم الفرق بين عنوان الحكومة وعنوان الطلاب والحجاج ؛ فإنّها جميعاً عناوين اعتبارية ؛ فإنّه كما قد يتغيّر الموقوف عليهم من الطلاب كذلك قد يتغير من يندرج تحت العنوان الاعتباري ، فإذا أمكن أن يكون الشيء ملكاً للمسجد فلماذا لا يكون كذلك لعنوان اعتباري يندرج تحته الأفراد ؟!

فتلخص : أنّه لا إشكال في ملكيّة العناوين الاعتبارية . ويمكن الاستدلال على ذلك بالأدلة التالية :

الأول : إنّ الملكية أمر اعتباري لا تحتاج إلى مؤونة كبيرة ، فلا إشكال في قيام أمر اعتباري بأمر اعتباري آخر ، كما يشاهد نظيره في الفسخ والخيار القائمين بالملكية .

الثاني : إنّ موضوعات الأحكام الشرعية تؤخذ من عرف العقلاء ، ولا شك في جريان سيرتهم على اعتبار الملكية في العناوين الاعتبارية .

لا يقال : إنّ هذه موضوعات مستحدثة لا يمكن إثبات إمضاء الشارع لها .
لأنّا نقول :

أولاً : إنّّه قد اتفق كون المالك كلياً ، كالوقف على الحجاج في الصدر الأول من الإسلام ، مضافاً إلى عدم الفرق بين عنوان الحجاج وعنوان الطلاب وعنوان الحكومة ؛ فإنّها جميعاً عناوين ذهنية اعتبارية مشيرة إلى أشخاص قد اندرجوا تحت العنوان الكلّي ؛ إذ لا فرق بين هذه العناوين وبين ما هو معروف بين الفقهاء .

وثانياً : لو سلّمنا عدم وجود مصاديق لمثل هذه الملكية الاعتبارية ، فإنّ صرف كونها كذلك لا يمنع من شمول العمومات لها بعد تسليم كون العمومات من قبيل القضايا الحقيقية لا الخارجية ، فحالها في ذلك حال صدق السفر الفضائي على السفر ، والعقد للمستحدث من العقود ، ولو أنكرنا شمول الدلالة المطابقة لها فلا أقلّ من إلغاء الخصوصية ، والقول بشمول العمومات لها .

مشروعية البنك الحكومي والأهلي :

البنوك تارة: تكون حكومية صرفة ، ويكون حكمها حكم سائر أموال الدولة والمالك لها هو العنوان الاعتباري .

وأخرى: تكون أهلية ، وهي على قسمين: فتارة تكون شخصية ، وأخرى يكون مالكا عنواناً اعتبارياً كصندوق القرض الحسن .

وثالثة: يكون البنك مشتركاً بين الحكومة والمواطنين ؛ بأن يكون لكلّ منهما سهم وحصة خاصة .

وجميع هذه الأقسام بما فيها العناوين الاعتبارية لا مانع من صحتها ، نعم ، لو قيل: بعدم مالكية الحكومة أشكال الأمر في القسم الأول وأحد قسمي الثاني . فتلخص ممّا ذكرنا أمور :

- ١ - لا يشترط في المالك أن يكون عاقلاً ومن ذوي الشعور .
- ٢ - لا مانع من أن يكون المالك عنواناً اعتبارياً .
- ٣ - الحكومة تكون مالكة ، وتبقى أموالها على ملكها وإن تغيّر رؤساء الدولة وموظفوها .

وبذلك نختم الكلام عن الأمور التي شرعنا فيها الحديث ، ونبيّن فيما يلي أحكام المعاملات البنكية ، وحكم ما يؤخذ منها عن طريق إيداع الأموال فيها .
أحكام المعاملات المصرفية :

أولاً: الحساب الجاري :

لا إشكال في جواز ومشروعية الإيداع في البنوك على نحو ما يسمّى بـ«الحساب الجاري» ؛ لكونه من قبيل التملك للمثل في الذمة ، بعدما عرفت حقيقته وأنه من قبيل العناوين الاعتبارية ، وكونه من الأمور المستحدثة لا يضرّ بصحته ، فكم له من نظير ! إذ كان يأتي أحدهم إلى التاجر الثقة ويودعه المال ويقول له: تصرف فيه كيف شئت وادفع إليّ مثله إذا احتجت

إليه ، فالبنك مركز عام لمثل هذا المعنى الخاص . وحيث إنّه لا يتعلّق بهذا القسم من الإيداع ربح ، فلا يتوجه إليه إشكال الربا وإن تصرّف فيه البنك بضروب المعاملات .

إنّما الكلام في الربح الذي تعطيه بعض البنوك على هذا النوع من الحساب ترغيباً لأرباب الأموال في الإيداع لديها ، فما حكم ما يؤخذ منها بهذا العنوان ؟ أقول : إن كان العقد بين البنك وأرباب الأموال مبنياً على إلزام البنك نفسه بإعطاء الأرباح لأرباب الأموال وأنّه بنحو الاشتراط بين البنك وصاحب المال فهو ممّا لا شكّ في حرمة ، من جهة كونه رباً محرّماً ، وإن كان بعنوان التعهّد الابتدائي ترغيباً لأرباب الأموال لم يكن فيه إشكال ؛ لعدم التزام البنك بدفع الربح . والفارق بين هذين النحويين : هو أنّ أرباب الأموال لهم حقّ المطالبة بالربح على الأوّل وليس لهم ذلك على الثاني ؛ لأنّ صاحب المال لا يرى لنفسه حقّاً يطالب به .

إن قلت : كثيراً ما يكون هذا الربح داعياً إلى الإيداع في البنوك ، وهذا وإن لم يكن شرطاً صريحاً في عقد افتتاح الحساب الجاري لكنّه شرط ضمني قد بني عليه العقد ، فكأنّ البنك بعد إعلانه عن إعطاء الأرباح قد ألزم نفسه بالدفع لأرباب الأموال ، ولولا هذا الداعي لم يودعوا أموالهم ، فيكون هذا قرصاً ربوياً .

قلنا : إنّ مجرّد الداعي لا يضرّ بصحة الإيداع وأخذ الأرباح إن لم يكن العقد مبنياً على الاشتراط ؛ إذ لا يرى المقرض - صاحب المال في الفرض - نفسه دائماً بالنسبة إلى الزيادة ، ولا المستقرض يرى نفسه مدينّاً بالنسبة إليها ، كمن يعلم أنّ المستقرض يعمل بما هو المستحبّ من دفع مزيد شيء على القرض عند ردّه .

ثانياً : حساب القرض الحسن :

وهو مشترك في الحقيقة مع القرض ، ولا إشكال في صحته ؛ لأنّه أمر مرغوب فيه عقلاً وشرعاً ؛ لعدم تعلّق ربح فيه ، غاية الأمر يكون البنك وكلياً من قبل صاحب الأموال في التصرّف بنحو خاص ، كصرفه في إقراض أرباب

الحاجات ، دون صرفه في سائر المعاملات كالمضاربة وغيرها .

ثالثاً : حساب الائتخار أو الذخيرة :

ولا فرق بينه وبين الحساب الجاري من جهة كونه تملكاً بالعوض في الذمة ، بل الفرق بينهما من جهة عدم تصرف صاحب المال في هذا الحساب لمدة طويلة نسبياً - وهو معنى الائتخار - بخلافه في الحساب الجاري . وهذا الحساب بهذا المقدار لا إشكال في جوازه شرعاً .

إنما الكلام فيما يجعله البنك لهذا النوع من الحساب من الجوائز والعطايا التي تخرج لأرباب الأموال بالقرعة أو غيرها ، فهل يكون جعل هذه الجوائز من قبيل الشرط في القرض ؛ بحيث يتعهد البنك ويشترط على نفسه إجراء القرعة فإن لم يعمل البنك بمقتضى الشرط أو امتنع من إعطاء الجوائز لكان لأرباب المال استجوابه ومعرفة حال جوائزهم ؟

أقول : لا إشكال في أخذ الجوائز سواء كان عن طريق القرعة أو غيرها ، لكن بشرط عدم كون الداعي إلى أخذ الجوائز مقدماً على الداعي إلى الائتخار ، وأمّا لو كان ذلك على نحو الشرط - صريحاً كان أو ضمناً بحيث بني عليه العقد - كان الأخذ حراماً ؛ لكون حقيقة هذا الإيداع هي الإقراض للبنك ، ولا يجوز في القرض الشرط الذي يجزّ نفعاً لصاحب المال ؛ لدخوله في الربا .

والمناط في ذلك هو ما عرفته : من أنّ البنك إن كان قد ألزم نفسه - في صورة الاشتراط - بالدفع وصاحب المال يرى لنفسه حق المطالبة كان ذلك محرّماً ، ونكتة التفصيل في ذلك هي التفريق بين الداعي في المعاملة والشرط في ضمن العقد ، ولهذا تردّد في الحلّة أو صرح بعدمها بعض أكابر المعاصرين .

والحق ما ذكرنا من أنّ البنك لو تعهد بذلك ومن جانب واحد - أي بلا اشتراط بينه وبين صاحب المال لا بالشرط الصريح ولا بالشرط الضمني المبني عليه العقد - كان الربح حلالاً ، وأمّا لو نوى الاشتراط بأي نحو كان فقد

دخل في الربا وكان حراماً .

والمهم في معرفة الحكم هو التفريق بين الداعي وما يكون من قبيل الاشتراط ؛ فكل زيادة لا تكون بمقتضى الشرط في العقد - صريحاً أو بعنوان ابتناء العقد عليها - فهي لا تضر بصحة العقد ، وكل ما كان شرطاً - حتى اشتراط جعل صاحب المال طرفاً في القرعة أصابت اسمه أو لم تصب - كان ذلك حراماً ، وكذلك الكلام في الأرباح .

والحاصل : إنَّ صاحب المال لو رأى نفسه مستحقاً للجائزة فطالب بها البنك كان من قبيل الشرط الضمني وهو حرام ، أمّا لو لم يرَ نفسه مستحقاً لها ولم يطالب بشيء لكنّه يعلم أنَّ البنك عادةً يمنحه الجوائز لم يكن هناك إشكال . ثمَّ إنَّ تعهّد البنك بذلك لو كان داعياً لافتتاح الحساب لديه لم يتحقّق الربا إلّا بالإلزام والالتزام من الطرفين ، ومن هنا يتوجّب على الفقيه توجيه الناس وتعليمهم لئلاّ يقعوا في الحرام ، وقد عرفت تأثير نيّة صاحب المال تأثيراً تامّاً .

ومن هنا يتّضح عدم صحّة ما ذهب إليه بعض الأعاضل من أنَّ تعهّد البنك من جانب واحد بدفع الجوائز يكون من قبيل الشرط الضمني ولو لم يكن مصرّحاً بقبول ذاك الشرط . ووجه عدم الصحّة ما عرفت من أنَّ تعهّد البنك قد يكون داعياً لافتتاح الحساب ، لكن صاحب المال لا يرى نفسه مستحقاً لشيء ، وهذا ممّا لا إشكال فيه ، إنّما الإشكال فيما إذا قبل صاحب المال ذاك الشرط ووقع عليه العقد ، فالدقّة في المسألة تقتضي التفصيل بين صورتين .

رابعاً : حساب الإيداع الثابت لأجل :

هناك قسم آخر من أقسام الحسابات المصرفية ، وهو ما يسمّى بـ «حساب الإيداع الثابت لأجل» ، وهذا الأجل يكون تارةً طويلاً وأخرى متوسطاً وثالثة قصيرة . وهذا القسم بظاهره حرام بجميع شقوقه المذكورة ؛ لأنّه زيادة في القرض .

ربّما يقال : إنّ هذا الحساب لا يدخل فيه الربا المحرّم ، لأنّ مناط حرمة الربا هو الاستغلال ، وصاحب المال بافتتاحه الحساب لا يستغلّ البنك ، فليس

في هذا القسم من الودائع ما يوجب الحرمة .

أقول: إنّ ما ذكر في الروايات من المفاسد المترتبة على الربا إنّما هو من باب حكمة تحريم الربا لا علته ، والحكم لا يدور مدار الحكمة ، وعليه: فالقرض مع الشرط ربا محرّم سواء ترتّب عليه شيء من المفاسد أم لا .
إلا أن يرجع إلى واحد من العقود الشرعية ؛ كما حاول إرجاعه إليها جمع من الفضلاء فأدرجوه في العقود الشرعية حيث رأوه قابلاً للدخول تحت عنوان المضاربة ، كما ذكروا لذلك ضوابط وحدوداً ، وذلك بأن يصير البنك عاملاً وصاحب المال مضارباً والربح يقسم بينهما ، لكن يرد على هذا البيان إشكالات أربعة :

الأول : ما عليه بعض الفقهاء من اشتراط النقدين في المضاربة ، والأوراق ليست منها .

وجوابه ما عرفت من صحّة المضاربة بالنقود الورقية أيضاً ، لشمول عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) لهذا النوع من المضاربة ، ولعدم قيام دليل على اعتبار هذا الشرط - تخصيصها بالنقدين - بعنوان كونها القدر المتيقن ، كما ذهب إليه البعض ، فإنّ دليل العموم لفظي لا لبّي ، فلا وجه للاقتصار فيه على القدر المتيقن ، هذا مضافاً إلى عدم إجماع تعبدي في البين .

الثاني: اشترط كثير من الفقهاء كون المضاربة في التجارة ، وأعمال البنوك لا تنحصر في التجارة ، بل هي أعمّ منها ، كتشغيل الأموال في المصانع وبناء المساكن وتعبيد الطرق والزراعة وغيرها .

وجوابه قد تبين ممّا تقدّم في الجواب عن الأوّل: من عدم قيام الدليل على اعتبار ما ذكره إلا اقتصاراً على المتيقن . حيث رأوا - كما يظهر من كلماتهم - المضاربة مخالفة للأصول فأخذوا بالقدر المتيقن ، مضافاً إلى ما تقدّم من شمول الدليل لجميع العقود إلّا ما خرج بالدليل ، حسب ما تقتضيه القاعدة من صحّة جميع العقود العقلانية إلّا ما خرج منها بالدليل ، ومع فرض عدم شمول عنوان المضاربة لها فلا أقلّ من كونها عقداً صحيحاً سواء أطلق عليها

المضاربة أم لا . وأما الإجماع فلا يجري في المقام ؛ لعدم وجود إجماع تعبدي في البين كاشف عن قول المعصوم عليه السلام ؛ لأنَّ المعاملات أمور عقلائية ، وبناء الشرع على إمضاء المعاملات الدارجة بين العقلاء ومنها المضاربة ، إلّا فيما صرّح بفساده منها .

الثالث: أنَّ المعروف عندهم لزوم كون المنفعة على نحو السهم الكسري المشاع كالنصف والثلث والربع ، دون المقدار المعيّن والمقطوع كعشرة آلاف درهم ، كما هو المتعارف وعليه العمل في البنوك ، حيث يعيّن البنك سهم المضارب من الربح مقطوعاً مهماً كان مقدار الربح .

وجوابه: أنّه -أيضاً- لا دليل معتدّاً به على اشتراط صحة المضاربة بوقوعها على الكسر المشاع خاصة ، ولذا أفتى بعض المحققين كصاحب العروة بعدم الاشتراط .

نعم ، يشترط في تعيين المقدار كون الربح أكثر من ذلك المقدار المعيّن بحيث يبقى للعامل شيء أيضاً ، كما إذا ضارب بمئة ألف درهم وجعل لرأس المال عشرة آلاف مع كون مجموع المنفعة خمسة عشر ألفاً أو عشرين ألف درهم ، وهذا المعنى حاصل في أكثر البنوك إلّا ما ندر منها .

ثمّ إنّّه مع تسليم اشتراط وقوع المضاربة على الكسر المشاع يمكن تصحيح المضاربة إذا كانت على المقدار المعيّن للمضارب ؛ وذلك بتوكيل المضارب العامل في تعيين أي سهم مشاع أراد ، وتوكيله العامل بعد ذلك في المصالحة على السهم المعيّن بمقدار معيّن يؤدّيه إلى المضارب شهرياً مثلاً .

ولا يخفى جواز أخذ المضارب المقدار المعيّن أو الأقلّ منه من العامل قبل حصول الربح دفعة ؛ بمعنى أنّه يأخذه قرضاً حتى حين حصول الربح ثمّ يوضع منه المقدار المأخوذ .

الرابع: أنّه يشترط في المضاربة كون الخسارة - مع عدم التعدي أو التفريط - على رأس المال ، لا على العامل - كما هو المتعارف في البنوك -

ولا عليهما ؛ حيث يتقبل البنك الخسارة من دون احتسابها من رأس المال ،
فالبنك يتحمل الخسارة بعنوان كونه عاملاً ، ولا يتحملها صاحب المال .

أقول: وهذا الإشكال قوي ، سيّما مع ملاحظة ما ورد في الرواية المعتبرة
التي ظاهرها أنّه لو اشترط كون الخسارة على العامل لم تكن مضاربة بل كانت
قرضاً ، ولكن صرّح في العروة الوثقى^(٢) بجواز ذلك في المضاربة ؛ لعدم كون
هذا الشرط - أي كون الخسارة على العامل - مخالفاً لمقتضى العقد ، نعم هو
مخالف لإطلاق العقد فلذا لا مانع منه ، نظير اللزوم ؛ فإنّه مقتضى إطلاق عقد
البيع ، ومعه يصح جعل الخيار فيه .

صحيح إنّ طبع المضاربة الأولى كون الخسارة على رأس المال ، لكن يجوز
العدول عنه بالشرط ، كما أنّ طبع البيع الأولي يقتضي اللزوم مع أنّه يجوز
لكلّ من الطرفين جعل الخيار فيه .

والذي يهوّن الخطب هو أنّ الخسارة في الغالب لا تكون على البنك - العامل
في المقام - ؛ لأنّه يفرّق أمواله في ضروب مختلفة من المعاملات بحيث إذا
خسر بعضها لم يخسر البعض الآخر منها ؛ لدقّته في هذا الأمر بحيث يطمئنّ
إلى كونه مفيداً له وللمضارب ، فلا توجد خسارة في البين ليبحث عن المتحمّل
لها . هذا مضافاً إلى أنّ كون الخسارة على العامل يخالف إطلاق العقد
لامقتضاه ، والشرط الباطل هو ما يخالف مقتضى العقد دون إطلاقه .

والحاصل: إنّ ذكر الشرط - وهو كون الخسارة على العامل - يوجب فساد
المضاربة وصيرورتها قرضاً ، فلا يستحقّ صاحب المال شيئاً . نعم ، لو لم
يزر صاحب المال نفسه في جميع ذلك مستحقّاً للربح وكان يعلم بأنّ البنك
يضيف إلى ماله ربحاً - استحقّ أو لم يستحقّ - جاز له أخذ الربح ؛ لعدم كون
هذا الربح في مقتضى العقد ليكون ربياً ، بل كان ملتزماً به من طرف واحد
وهو البنك ، فتأمل . والأحوط عدم ذكر هذا الشرط في معاملات البنوك ؛ لتسلم
عن الإشكال .

خامساً: القروض البنكية :

بقي الكلام في آخر قسم من أعمال البنوك ، وهو القروض التي تدفعها البنوك للناس في سبيل المضاربة ثم تستردها مع الزيادة ، فهل يمكن تصحيحها بعقد المضاربة - بأن يكون البنك مضارباً والمقترض عاملاً بعد تعيين مقدار من الربح الحاصل - أم لا ؟

أقول : هذا القسم من أعمال البنوك أشد إشكالاً ؛ لأن ما يؤخذ من البنوك لا يصرف في المضاربة بل يصرف في بناء المساكن أو تعميرها ، مضافاً إلى عدم تقبل البنك الخسارة المحتملة ، وللتخلص من محذور الربا هذا لا بد في كل مورد من اختيار عقد يناسبه ، ففي مورد المضاربة لابد من تحقق شروطها ، وفي موارد البناء والعمران كذلك ؛ وذلك بأن يدفع البنك قروضاً لذوي الحساب ويشاركهم في مشاريعهم ، كأن يشتري قطعة من أرضه بمبلغ من الثمن ويعطيه إياه نقداً ، ثم بعد إتمام البناء يبيعها منه بمبلغ أكثر منه نسيئة ، ولا مانع منه .

ثم إن جميع ما ذكرنا من توجيه للإشكالات المتقدمة في تصحيح أعمال البنوك يتوقف على قصد العقود المزبورة - من ناحية طرفي العقد - قصداً جدياً لا صورياً .

ومما لا يخفى ذكره أن جماعة من الفضلاء ذكروا لجميع أعمال البنوك طرقات مشروعة لتكون قانوناً لنظام البنوك ، ولا يبعد مطابقة تلك الطرق لما هو المذكور في الكتب الفقهية ، ولكن من المؤسف وجود الهرج والمرج الشديدين في نظام البنوك في خصوص هذا القسم من المعاملات ■

الهوامش

(١) المائدة: ١ .

(٢) العروة الوثقى ٤٣١:٢ ، كتاب المضاربة ، م ٤ ، تحقيق ونشر مدينة العلم .

التصوير

ـ القسم الأول ـ

□ آية الله السيّد محسن الخارزي

لا يخفى أنّ الصور إمّا مجسّمات وإمّا غير مجسّمات ، وكلاهما إمّا ذوات أرواح وإمّا غير ذوات أرواح .

ولا إشكال في جواز تصوير غير ذوات الأرواح ، سواء كان مع التجسيم أو بدونه ، كما تدلّ عليه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « لا بأس بتمثيل الشجر »^(١) ، وغير ذلك من الأخبار ، مضافاً إلى السيرة القطعية المستمرة إلى زمان المعصوم عليه السلام على تصوير الأشجار والفواكه والجبال والشطوط والحدائق وغيرها من دون إنكار عليه .

إنّما الكلام في تصوير ذوات الأرواح ويقع البحث عنها في مقامات :

المقام الأول

في حرمة عمل الصور المجسّمة

صرّح صاحب الجواهر والشيخ الأعظم (قدّس سرّهما) بعدم الخلاف فتوى ونصّاً في حرمة عملها ، وقال في الجواهر : « بل الإجماع بقسميه عليه ، بل المنقول منه مستفيض كالنصوص »^(٢) .

ويمكن الاستدلال عليها بعدة طوائف من الأخبار :

الطائفة الأولى : الروايات الدالة على أَنَّ المصوّر مكلف يوم القيامة بنفخ الروح فيه :

منها : ما رواه في الكافي ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن رجل ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « من مثل تمثلاً كلف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح » (٣) .

ومنها : ما رواه الصدوق في ثواب الأعمال ، عن محمد بن الحسن عليه السلام ، عن محمد بن الحسن الصفار ، عن يعقوب بن يزيد ، عن محمد بن الحسن الميثمي ، عن هشام بن أحمر وعبد الله بن مسكان ، عن محمد بن مروان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سمعته يقول : « ثلاثة يعذبون يوم القيامة : من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها . . . » (٤) .

والطريق إلى محمد بن مروان موثق ، ولكن لا توثيق لمحمد بن مروان ، إلا أنَّ رواية الأجلاء عنه - كالحلي وأبان وعبد الله بن مسكان وأبي أيوب وغيرهم - كافٍ في الوثاقة .

ومنها : ما رواه الكليني في الكافي ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « ثلاثة معذبون يوم القيامة : رجل كذب في رؤياه يكلف أن يعقد بين شعيرتين ، وليس بعاقد بينهما ، ورجل صور تماثيل يكلف أن ينفخ فيها ، وليس بنافخ . . . » (٥) .

ومنها : ما رواه في الفقيه والأمالى ؛ من أنه نهى النبي صلى الله عليه وآله عن التصاوير وقال : « من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها ، وليس بنافخ » (٦) .

ومنها : ما رواه في المحاسن ، عن سعد بن ظريف ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إن الذين يؤذون الله ورسوله هم المصورون ، يكلفون يوم القيامة أن ينفخوا فيها الروح » (٧) .

يدلّ هذا الخبر على عظم حرمة التجسيم؛ لكونه موجباً لإيذاء الله ورسوله ﷺ . وبالجملّة : فالظاهر من مجموع أخبار هذه الطائفة هو حرمة عمل المجسمات

لذوات الأرواح ، ولا ضير في ضعف بعضها بعد اعتبار البعض الآخر ، هذا مضافاً إلى استفادتها .

الطائفة الثانية: الروايات الناهية عن التماثيل والتصاویر :

منها: صحيحة أبي العباس البقباق المروية بطرق متعددة ، من جملتها ما في الكافي ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد وعبدالله ابني محمد بن عيسى ، عن علي بن الحكم ، عن أبان بن عثمان ، عن أبي العباس ، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل : ﴿ يَمْكُونُ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ ﴾ ؟ فقال : « والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ، ولكنها تماثيل الشجر وشبيهه » (٨) .

بدعوى: أنَّ الظاهر من الرواية أنَّ حرمة تماثيل ذوات الأرواح مفروغ منها لدى السائل والمسؤول ، ولذا حلف الإمام عليه السلام لتنزيه ساحة سليمان النبي ، على نبينا وآله وعليه السلام .

وأورد سيدنا الإمام عليه السلام على هذه الدعوى بقوله: «إن إنكار أبي عبدالله عليه السلام لا يدل على كونها محرمة على سليمان النبي عليه السلام ، بل لأنها كانت مكروهة عليه كراهة شديدة لا يليق ارتكابها بمثل النبي ، فالتمسك بها لإثبات المطلوب ضعيف جداً» (٩) .

ولكنه محلّ نظر ؛ لأنّ وقوع المكروهات لبيان جواز الأشياء غير عزيز ، ولا يوجب السؤال ، ولا يحتاج في دفع احتماله إلى القسم ، نعم لا إطلاق له ؛ فإنه ليس في مقام البيان ، فتأمل .

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والقمر ، فقال : « لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان » (١٠) .

وأورد عليه : بأنّ السؤال هو عن التماثيل الموجودة ؛ فإنه منصرف إليها ، ويؤيده المروي عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام أنه سأل أباه عن التماثيل ، فقال : « لا يصح أن يلعب بها » (١١) ؛ فإن إطلاق السؤال - كما يظهر من الجواب - حمل على التماثيل الموجودة فأجاب عن عدم صلاحية اللعب بها ، وعليه فالسؤال عن حكم الأفعال المناسبة للتماثيل الموجودة ؛ من اللعب والاقتناء والبيع والشراء ، فالرواية

أجنبية عن المقام من تجسيم ذوات الأرواح وإيجادها . هذا مضافاً إلى أن استعمال « لا بأس » في نفي المرجوحية والكراهة شائع ، فثبوت البأس في إيجاد صور ذوات الأرواح لا يفيد الحرمة .

ويمكن أن يقال : إن شيوع استعمال « لا بأس » في نفي المرجوحية محلّ منع ؛ لأنّ ظاهر البأس هو العقوبة ، فنفيه نفي العقوبة لا نفي الكراهة والمرجوحية ، ومجرد الاستعمال في بعض الأحيان لا ينافي الظهور المذكور ، وعليه فثبوت البأس يفيد العقوبة .

هذا ، مضافاً إلى أنّ اكتفاء السائل بالجواب في المروي عن عليّ بن جعفر قرينة على أن سؤاله عن خصوص اللعب بالتمثيل لا مطلقاً ، وليس هذا شاهداً على أنّه في كلّ مورد كذلك ، بل ورد في بعض الأخبار النهي عن التصاوير وكان المقصود منه النهي عن الإيجاد ، فتأمل .

ومنها : خبر أبي بصير المروي في المحاسن ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : أتاني جبرئيل فقال : يا محمد ، إنّ ربك ينهى عن التماثيل » (١٢) .

ولعلّه يشمل النهي عن إيجاد التصاوير ، ويؤيده ما رواه في الفقيه من أنّ النبي ﷺ نهى عن التصاوير ، وقال : « من صور صورة كلّفه الله . . . » (١٣) .

ومنها : خبر أبي بصير المروي في الكافي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : أتاني جبرئيل وقال : يا محمد ، إنّ ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت . قال أبو بصير : فقلت : ماتزويق البيوت ؟ فقال : تصاوير التماثيل » (١٤) .

بناءً على أنّ المراد من متعلّق النهي هو المعنى المصدري للتصوير ؛ لا اتّخاذ الصور واقتناؤها في البيوت ؛ وإلا فلا حاجة إلى إضافة التصاوير إلى التماثيل ، هذا مضافاً إلى أنّ السائل سأل عن التزويق ، وهو معنى مصدري ، فمناسبة الجواب للسؤال تقتضي أن يكون المراد من التصاوير معناه المصدري ، ولكنّه ضعيف السند .

ومنها : خبر تحف العقول : « وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثّل الروحاني . . . فحلال فعله وتعليمه » (١٥) .

ومنها : خبر الخصال في حديث الأربعمئة : حَدَّثَنَا أَبِي عليه السلام قال : حَدَّثَنَا سَعْدُ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنُ عَبْدِ الْيَقْطِينِي ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى ، عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ : حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلَسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعْمِئَةَ بَابٍ مِمَّا يَصْلُحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَدُنْيَاهُ . . . إِيَّاكُمْ وَعَمَلِ الصُّورِ فَتُسْأَلُوا عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ » (١٦) .

والأقوى أَنَّ الْيَقْطِينِي موثَّق ؛ لعدم التفات النجاشي إلى ما ورد في قدحه ، وقال : رأيت أصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون : من مثل أبي جعفر العبيدي اليقطيني ! ولقول فضل بن شاذان : ليس في أقران اليقطيني مثله ، وكان الفضل يحبّه ويثنى عليه ويمدحه ، ولرواية الأجلّاء عنه (١٧) .

وهكذا لا وقع لتضعيف ابن الغضائري للقاسم بن يحيى ، كما أفاد الوحيد البهبهاني ؛ لعدم اعتبار تضعيفاته ، خصوصاً مع عدم تضعيف المشايخ إيّاه ، ورواية الأجلّاء عنه ، سيّما مثل أحمد بن محمد بن عيسى ، وعليه فالرواية معتبرة .
ومنها : خبر عبدالله بن طلحة - المروي في إكمال الدين - عن أبي عبدالله عليه السلام أَنَّهُ قَالَ : « مَنْ أَكَلَ السَّحْتِ سَبْعَةَ - إِلَى أَنْ قَالَ : - وَالَّذِينَ يَصَوِّرُونَ التَّمَاثِيلَ » (١٨) .

ومنها : خبر الأصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ : « مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا مِثْلًا فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ » (١٩) .

ولا تبعد دعوى تمامية دلالة غالبها على حرمة عمل المجسمات مع صحّة بعض أسنادها ، مضافاً إلى تعدّدها .

إشكال :

أشكّل سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام على هذه الدعوى بقوله :

« إِنَّ ظَاهِرَ طَائِفَةٍ مِنَ الْأَخْبَارِ بِمُنَاسَبَةِ الْحُكْمِ وَالْمَوْضُوعِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّمَاثِيلِ وَالصُّورِ فِيهَا هِيَ تَمَاثِيلُ الْأَصْنَامِ الَّتِي كَانَتْ مُرَوِّدَةَ الْعِبَادَةِ ، كَقَوْلِهِ : « مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ » ، وَقَوْلِهِ : « مَنْ صَوَّرَ التَّمَاثِيلَ فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ » - إِلَى أَنْ

قال : -وقوله : «أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً أو قتله نبي ، ورجل يضلّ الناس بغير علم ، أو مصوّر يصوّر التماثيل» وقوله : «إنّ من أشدّ الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصوِّرون» ، وأمثالها .

فإنّ تلك التوعيدات والتشديدات لا تناسب مطلق عمل المجسّمة أو تنقيش الصور ؛ ضرورة أنّ عملها لا يكون أعظم من قتل النفس المحترمة أو الزنا أو اللواط أو شرب الخمر وغيرها من الكبائر .

والظاهر أنّ المراد منها تصوير التماثيل التي هم لها عاكفون ، مع احتمال آخر في الأخيرة ، وهو أنّ المراد بـ «المصوِّرون» القائلون بالصورة والتخطيط في الله تعالى ، كما هو مذهب معروف في ذلك العصر .

والمظنون الموافق للاعتبار وطباع الناس أنّ جمعاً من الأعراب بعد هدم أساس كفرهم وكسر أصنامهم بيد رسول الله ﷺ وأمره كانت علقتهم بتلك الصور والتماثيل باقية في سرّ قلوبهم ، فصنعوا أمثالها حفظاً لآثار أسلافهم وحباً لبقائها ... فنهى النبي ﷺ عنه بتلك التشديدات والتوعيدات التي لا تناسب إلّا الكفار ومن يتلو تلوهم ؛ فمعاً لأساس الكفر ومادة الزندقة ، ودفعاً عن حوزة التوحيد . وعليه تكون تلك الروايات ظاهرة أو منصرفة إلى ما ذكر .

وعليه تحمل رواية ابن القداح عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : بعثني رسول الله ﷺ في هدم القبور وكسر الصور » ، ورواية السكوني عنه قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : بعثني رسول الله ﷺ إلى المدينة فقال : لا تدع صورة إلّا محوتها ، ولا قبراً إلّا سوّيته ، ولا كلباً إلّا قتلته » .

فإنّ بعث رسول الله ﷺ أمير المؤمنين لذلك دليل على اهتمامه به . والظاهر أنّ الصور كانت صور الهياكل والأصنام ومن بقايا آثار الكفر والجاهلية .

ولا يبعد أن يكون الكلب في الرواية الثانية بكسر اللام ؛ وهو الذي عرضه داء الكلب ، وهو داء شبه الجنون يعرضه ، فإذا عقر إنساناً عرضه ذلك الداء .

إلى أن قال : ولعلّ أمره بهدم القبور لأجل تعظيم الناس إيّاها بنحو العبادة

للأصنام ، وكانوا يسجدون عليها ، كما يشعر به بعض الروايات الناهية عن اتّخاذ قبر النبي ﷺ قبلة ومسجداً :

فمن الصدوق قال : قال النبي ﷺ : « لا تتخذوا قبوري قبلة ولا مسجداً ؛ فإنّ الله عزّ وجلّ لعن اليهود حيث اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد . »

ويشهد له بُعد بعث رسول الله ﷺ أمير المؤمنين لهدم القبور وكسر الصور لكراهة بقائهما ، وسيأتي جواز اقتناء الصور المجسّمت .

وأما على ما ذكرناه يكون الحكم على وجه الإلزام ، كما يساعده الاعتبار .

وتؤيّد ما ذكرناه صحيحة عبدالله بن المغيرة ، قال : سمعت الرضا عليه السلام يقول : « قال قائل لأبي جعفر عليه السلام : يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل ؟ فقال : الأعاجم تعظمه ، وإنّا لنمتهنّه » ؛ أي نحترقه .

وما عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : « دخل قوم على أبي جعفر عليه السلام وهو على بساط فيه تماثيل ، فسألوه ، فقال : أردت أن أهينه . »

وفي رواية : « قال جبرئيل : إنّنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ » .

فإنّ الظاهر أنّ التحقير والإهانة بالصور في مقابل تعظيم الأعاجم ؛ لأنّهم كانوا يعبدون أصناماً وتماثيل ، وكانوا يعتقدون أنّها مثال أرباب الأنواع التي يعتقدون أنّها وسائل إلى الله تعالى .

وبالجملة ، لا تستفاد من تلك الروايات حرمة مطلق المجسّمت فضلاً عن غيرها ، بل هي مربوطة - ظاهراً - بعمل الأصنام وحفظ آثار الجاهلية وحفظ عظمتها الموهومة ، ولا يبعد القول بحرمتها مطلقاً وحرمة اقتنائها لذلك وجوب محوها » (٢٠) .

الجواب :

يمكن أن يقال :

أولاً : إنّ لا وجه لاستبعاد العذاب الشديد لمثل التصوير والتماثيل ؛ فإنّ جعل العذاب الشديد لبعض المعاصي غير عزيز ، كما روي عن النبي ﷺ : « من أكل

الربا أملاً الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل» (٢١) ، وعن أبي عبدالله عليه السلام قال : « من يغضب غضبة عممه الله عز وجل بعمامة من نار » (٢٢) .

والمراد من عنوان الخروج عن الإسلام هو الخروج الحكمي لا الخروج الحقيقي ؛ كقوله عليه السلام : « من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم » (٢٣) ، وقوله عليه السلام : « من يغضب أو يُغضب له فقد خلع ربق الإسلام (الإيمان) من عنقه » (٢٤) ، وقوله عليه السلام : « ومن خان أمانته في الدنيا ولم يردّها على أربابها مات على غير دين الإسلام » (٢٥) . فالخروج عن الإسلام بالتصوير حكمي لا حقيقي ؛ وإلا فمن المعلوم أنّ صنع الصنم لا يوجب الكفر والخروج عن الإسلام حقيقة ، فضلاً عن عمل المجسمات ، فدعوى عدم المناسبة لتلك التشديدات لعمل المجسمات كما ترى .

وثانياً: إنّ دعوى ظهور الأخبار المطلقة المذكورة في الأصنام أو انصرافها إليها لا شاهد لها ، واستبعاد تلك التشديدات - مع ما فيه - لا يوجب ذلك ، لا سيما مع احتمال أن تكون المعصية معصية كبيرة تليق بهذه التشديدات كما تشير إليه روايات النفخ ، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق النهي عن التماثيل والتصاوير ، نعم لوكثر استعمالهما في الأصنام لصحّ دعوى الانصراف ، ولكنّه ليس كذلك .

وكون جمع من عبدة الأصنام في صدد حفظ آثار أسلافهم ، لا يوجب حمل الإطلاق في الأخبار المذكورة عليه .

كما أنّ ورود روايات تدلّ على أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث عليّاً عليه السلام لكسر الصور ومحوها (٢٦) لا ينافي إطلاق هذه الروايات ، سواء قلنا بأنّ الصور المأمور بكسرها هي الأصنام أو مطلق المجسمات .

وثالثاً: - كما في المواهب - : « إنّ التعبير في الروايات بأنّ المصوّر يكلف يوم القيامة بالنفخ في الصورة وليس بنافخ يستفاد منه أنّ حكمة التشريع هي التشبه بالخالق تعالى ، لا ترويج الكفر والشرك الذي هو العلة للتحريم في الطائفة الأخيرة (أي الأخبار الدالة على كسر الصور) ، ولو كانت الروايات (المطلقة) ناظرة إلى المعنى المستفاد من الطائفة الأخيرة لكان المناسب أن يعبر فيها بأنّ المصوّر يكلف يوم

القيامه بالاستشفاع من الصور ، ولا ينفعونه ، حيث كان المشركون يقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله » (٢٧) .

ويحتمل أن يكون المقصود من قوله ﷺ : « من صوّر التماثيل فقد ضادّ الله » هو ذلك .

وكيف كان ، فحكمة الحكم لا تنحصر في المنع عن عبادة الأصنام ، ومع عدم انحصار الحكمة في المنع عن عبادة الأصنام لا وجه لحمل المطلقات على خصوص عمل الأصنام .

ورابعاً : إن التحقير والإهانة في مقابل تعظيم الأعاجم للتماثيل المرسومة على الوسادة والبساط لا يدلّان على أنّ تلك التماثيل هي الأصنام التي كان يعبدها الأعاجم ، بل لعلّها مطلق التماثيل وأراد الإمام ﷺ مخالفة العادة الجاهلية ؛ من تعظيم التماثيل ونصبها ، ونقشها على السقوف والجدران .

هذا ، مضافاً إلى أنّها لو كانت تماثيل الأصنام لمحوها كما أمر علي ﷺ بمحوها وكسرها ، ولما أبقوها .

وخامساً : إنّه لو سلّم انصراف هذه الطائفة إلى عمل الأصنام فلا وجه لرفع اليد عن الطائفة الأولى الدالّة على حرمة عمل صور ذوات الأرواح .

والظاهر من كلام سيّدنا الإمام ﷺ هو أنّه قائل بحرمة عمل مطلق المجسمات ؛ حيث خصّص الإشكال المذكور بظاهر هذه الطائفة من الأخبار ، بل صرّح بحرمة عمل مطلق المجسمات من ذوات الأرواح ، حيث قال : « والأقوى هو الأخير ، وهو المتيقّن من معقد الإجماع المحكي » (٢٨) ؛ وهو أنّ المحرّم عمل ذوات الأرواح المجسمات ، وصرّح في ذيل أخبار تكليف المصوّر بالنفخ بأنّ : « الظاهر من تلك الطائفة هو حرمة عمل المجسّمة من ذي الروح لا غيره » (٢٩) ، وصرّح في آخر عبارته بقوله : « والمتيقّن هو حرمة المجسمات المدّعى عليها الإجماع » (٣٠) . فإسناد الحليّة إلى الإمام المجاهد ﷺ خالٍ عن إمعان النظر في كلامه .

الطائفة الثالثة : الروايات الدالّة على أنّ الأئمّة ﷺ كرهوا الصور :

منها: ما رواه في التهذيب ، عن الحسين بن سعيد ، عن النضر بن سويد ، عن القاسم بن سليمان ، عن جراح المدائني ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لا تبنوا على القبور ولا تصوروا سقوف البيوت فإن رسول الله ﷺ كره ذلك » (٣١) .

ولا يخفى أن القاسم بن سليمان وجراح المدائني لا توثيق لهما ، عدا أنهما مذكوران في أسناد كامل الزيارات .

ثم إن تحليل النهي بكراهة رسول الله ﷺ مردد بين تقوية النهي - بأن يكون المقصود بيان الحرمة وأنه مما حرّمه رسول الله ﷺ - وبين تضعيف النهي ؛ بأن يكون المقصود أن رسول الله ﷺ جعله مكروهاً ، وعليه فلا يدل على الحرمة .

ومنها: ما رواه في الكافي ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمد بن أبي عمير ، عن المثنى ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « إن علياً عليه السلام كره الصور في البيوت » (٣٢) . والطريق موثق ؛ لنقل ابن أبي عمير والبنطي عن المثنى .

وغير ذلك من الأخبار .

ولكنها لا تدل على الحرمة ؛ لأن « كره » أعم من الحرمة . هذا مضافاً إلى تسليم أن كراهة الصور تشمل إيجادها ، ولا تختص بالافتناء ، على أن النهي والكراهة متقيّدان بالسقوف أو البيوت ، اللهم إلا أن يقال : إنه لا خصوصية له .

ولكن إلغاء الخصوصية ينافي الروايات الدالة على تحقير التماثيل والصور بالجلوس عليها ، خلافاً لما يفعله الأعاجم من نقشها ونصبها على السقوف والجدران.

وكيف كان ، فلا دلالة لهذه الطائفة على حرمة عمل المجسمات ، ولكن الطائفتين المذكورتين قبلها تكفيان لإثبات حرمة عمل المجسمات من ذوات الأرواح ، والطائفة الأولى منهما ظاهرة في ذوات الأرواح ؛ بقرينة تكليفهم يوم القيامة بأن ينفخوا فيها الروح ، وإطلاق بعض روايات الطائفة الثانية من جهة ذوات الأرواح وغيرها يقيّد ببعضها الآخر ، كصححة أبي العباس - الوارد فيها قوله عليه السلام : « ولكنّها تماثيل الشجر وشبهه » - وخبر التحف ؛ فإنّ المستفاد منهما أن تصوير صور غير ذوات الأرواح لا مانع منه .

وعليه ، فلا ينبغي الإشكال في تحريم عمل المجسمات من ذوات الأرواح ، كما لا مجال للإشكال في جواز عمل المجسمات من غير ذوات الأرواح .

المقام الثاني

في حكم رسم ذوات الأرواح من دون تجسيم

وقد أفتى جماعة بحرمة ذلك ، واستدلوا بروايات :

منها : ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد ، عن الحسين بن زيد ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه (عليه السلام) في حديث المناهي قال : « نهى رسول الله (ﷺ) أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم » (٣٣) .

ودعوى رفع الضعف باستناد الفقهاء إليه مع عدم إحراز ذلك كما ترى ، وهكذا دعوى استفاضة الرواية مع أنه ليس لها طرق متعددة ، غير مسموعة .

ومنها : الأخبار الدالة على أن من صور صورة كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ .

بدعوى أن النفخ يمكن تصوّره في الرسم بملاحظة محلّه ، بل بدونها ؛ كما في أمر الإمام الأسد المرسوم على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة ، أو بملاحظة لون الرسم الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ .

وفيه : - كما في تعليقة الميرزا الشيرازي (رحمته الله) : - أنه ليس مراد القائل عدم إمكان تحقّق فعل النفخ في غير الجسم حتى يجاب بما ذكر ، بل المراد - كما لعلّه الظاهر من عبارة الجواهر - أن الظاهر أن يكون المنفوخ فيه ممّا يصير حيواناً من الحيوانات المتعارفة بمجرد نفخ الروح فيه ، ولا ريب أن اللون لو فرض النفخ فيه وصيرورته بذلك ذا حياة لا يصير بذلك من الحيوانات المتعارفة ؛ إذ ليس شيء من الحيوانات على هذا النحو ، وإرادة الأمر بجعله حيواناً من الحيوانات المتعارفة بالنفخ خلاف الظاهر ؛ إذ الظاهر إرادة مجرد نفخ الروح لا جعل تجسّم زائد فيه لو فرض تجسّمه في الجملة - إلى أن قال : - ولا أقلّ من كونه موجّباً للشكّ في إرادة الإطلاق منها (٣٤) ، انتهى .

ثم إنَّ الإيراد على هذه الأخبار بضعف السند لا وقع له بعد ما عرفت من اعتبار بعضها ؛ كموثقة ابن أبي عمير ومحمد بن مروان ، واستفاضة مجموعها .

وبالجملة ، فشمول تلك الأخبار لمجرد رسم ذوات الأرواح غير ثابت ، ولا أقلَّ من الشكِّ ، فلا يجوز التمسك بها ؛ لأنَّه تَمَسَّكَ بالعامِّ في الشبهات الموضوعية .

لا يقال : إنَّ اختصاص الأخبار المذكورة بما إذا كانت الحاجة إلى النفخ فقط هو عدم حرمة عمل المجسمات أيضاً ؛ لأنَّها بحسب الأجزاء الداخلية كالقلب والكلبي والأعضاء ناقصة .

لأنَّا نقول : إنَّ المقصود أنَّ صيرورة المجسمات التي ليس لها أجزاء داخلية ذوات حياة بمجرد النفخ لا يوجب خروجها عن الحيوانات المتعارفة ، وهذا بخلاف صيرورة الرسم ذا حياة ، كما لا يخفى .

ومنها : الأخبار الناهية عن الصور والتماثيل :

كقوله عليه السلام في موثقة أبي بصير : « . . . وينهى عن تزويق البيوت ، قلت : وما تزويق البيوت ؟ فقال : تصاوير التماثيل » (٣٥) ، بناءً على ما مرَّ من أنَّ الظاهر من التصاوير هو معناها المصدري ، فيدلُّ على النهي عن تصوير التماثيل ، وهو يشمل تصوير ذوات الأرواح مع عدم التجسيم أيضاً .

وأورد عليه الميرزا الشيرازي رحمه الله : بأنَّ الظاهر اعتبار التجريد في تصاوير التماثيل ؛ يعني جعل التماثيل ، وفي شموله لما عدا المجسمة تردّد ، مضافاً إلى عدم سلامة السند (٣٦) ، فتأمَّل .

وكقوله عليه السلام في خبر تحف العقول : « وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني فحلال فعله وتعليمه » (٣٧) .

المثل - بضمّتين - جمع المثل ، كالقتيل ، وهو الشبيه والنظير .

وفيه : - مضافاً إلى ضعف السند ، وإلى أنَّه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد رحمه الله في مقام بيان الصنوف المحلّلة لا المحرّمة ، فلا إطلاق في عقد المستثنى يشمل

المجسمات وغيرها (٣٨) ، انتهى ، وإلى ظهور الصنعة في التجسيم لا في الرسم - :
أنّه لا يشمل مطلق ذوات الأرواح كالحشرات ، والطيور والبهائم ، كما أفاد في
جامع المدارك (٣٩) .

وكصحيحة أبي العباس البقباق الدالة على مفروغية حرمة تماثيل الرجال
والنساء (٤٠) .

وفيه : أنّ مورد السؤال هو عمل التماثيل ، وشمول العمل للرسم محل تأمل ،
هذا مضافاً إلى أنّه قضية شخصية ، فلا إطلاق لها .

وكمعتبرة الخصال : « وإياكم وعمل الصور فتسألوا عنها يوم القيامة » (٤١) .
وفيه أيضاً ما أوردناه على السابقة .

ولعلّه لذلك أفاد سيّدنا الإمام المجاهد رحمه الله بأنّه : « لا يبعد ظهور قوله : عمل
الصور في عمل المجسّمة ، وانصرافه عن ترسيمها ونقشها » (٤٢) .

وكقوله في صحيحة محمد بن مسلم : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر
والشمس والقمر ؟ قال : « لا بأس ، ما لم يكن شيئاً من الحيوان » (٤٣) .

قال الشيخ الأعظم رحمه الله : هي أظهر من الكل ؛ فإنّ ذكر الشمس والقمر قرينة على
إرادة مجرد النقش (٤٤) .

وأورد عليه : بأنّه لا دلالة لها على عدم جواز التصوير بمعناه المصدري ؛
حيث إنّ من المحتمل رجوع السؤال فيها إلى اقتناء الصور أو اللعب بها بعد فرض
وجودها ، فلا يدلّ الخبر على حكم إيجادها .

والأولى أن يقال : إنّ السؤال غير مخصوص بالعمل بل يشمل الاقتناء أيضاً ،
فلا وجه لتخصيصه بالعمل أو بالاقتناء ، فتأمل .

كما أنّ اختصاصه بمجرّد الرسم لا وجه له مع إمكان تجسيمها ، خصوصاً في
مثل الشجر وغيره ، فمقتضى إطلاق السؤال وترك الاستفصال هو تعميم السؤال
والجواب .

ولكن أورد عليه المحقق الإيرواني بأن: « مقتضى الصحة عدم البأس بالتمثال ما لم يكن تمثال حيوان ، وهذه قضية مهمة بالنسبة إلى تمثال الحيوان لا تقتضي عموم البأس لتماثل أفراد تمثال الحيوان » (٤٥) .

ويشهد له أن السائل في مقام السؤال عن تماثيل غير ذوات الأرواح ، كما يدل عليه اختصاص سؤاله بمثل الشجر والشمس والقمر ، وعليه فلم يحرز كون الإمام عليه السلام في صدد بيان خصوصيات حكم تماثيل الحيوان ، وإنما ذكره تفضلاً ، وعليه فشموله للرسم مع إهماله غير واضح ؛ لاحتمال أن يكون الممنوع هو تجسيم الحيوان .

هذا ، مضافاً إلى ما في جامع المدارك من أنه يمكن أن يقال : بعد كون الاستثناء منقطعاً من جهة المصوّر حيث إنّ الحيوان خارج يمكن أن يكون منقطعاً من جهة التصوير ؛ بأن يكون النظر إلى التصوير مع التجسيم بالنسبة إلى الحيوان (٤٦) .

ولا يخفى ما فيه بعد إطلاق المستثنى منه من جهة التجسيم وغيره ؛ فإنّ المستثنى حينئذٍ يكون أعم . نعم دعوى الإهمال في محلّها ، فلا إطلاق له بالنسبة إلى الرسم .

وكقوله عليه السلام : « من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن الإسلام » (٤٧) .

بدعوى أنّ المثل والتصوير مترادفان ، على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة ، مع أنّ الشائع من التصوير والمطلوب منه هو الصور المرسومة على أشكال الرجال والنساء والطيور والسباع ، دون الأجسام المصنوعة على تلك الأشكال .

وفيه : أنّ الرواية ضعيفة السند . هذا مضافاً إلى أنّ شأن اللغويين بيان موارد الاستعمال لا بيان المعاني الحقيقية ، فدعوى أنّ الشائع من التصوير هو الصور المرسومة دون الأجسام المصنوعة - مع شيوع مثل « من صوّر صورة كلّ . . . » ، مع أنّ المراد منه هو عمل الأجسام - كما ترى .

وفي قبال تخصيص المثل والتصوير بالصور المرسومة ما ذهب إليه سيّدنا الإمام عليه السلام من : « إنّ الأخبار على كثرتها تدور مدار عنوانين ، هما : التصوير

والتمثيل ، باختلاف التعابير ، إلا رواية النواهي المذكور فيها النقش ، ولا يبعد أن يكون الظاهر من تمثال الشيء وصورته بقول مطلق هو المشابه له في الهيئة مطلقاً ؛ أي من جميع الجوانب لا من جانب واحد ، وتمثال الوجه أو مقادير البدن تمثاله بوجه لا مطلقاً ، كما أنّ تمثال خلفه كذلك ، وإطلاق التمثال على تمثال الوجه أو المقادير بنحو من المسامحة كإطلاقه على تمثال الخلف ، وإن صار في الأولين شائعاً حتى على خصوص الوجه مع عدم كونه حقيقياً بلا إشكال .

وأما الصورة فهي بمعنى الشكل الذي هو الهيئة ، وهيئة الشيء كتمثاله ؛ ما يكون شبهه في جميع الجوانب ، وإطلاقه على النقوش والتصاویر بنحو من المسامحة ؛ ولذا يطلق على تمثال الوجه فقط . والإطلاق الشائع على النقش والرسم في الروايات - على فرض تسليمه وعدم دعوى أنّ الوسائد وغيرها ممّا وردت فيها الروايات لعلّها كانت الصور والتمثيلات فيها بنحو التجسيم ؛ كهيئة غزال مثلاً نائم أو قائم بحيث كان صدق عليه الغزال المجسم - كان لأجل القرائن ؛ ولهذا لو سئل من العرف أنّ هذه الصورة أو المثال صورته من جميع الوجوه لأجاب بالنفي ، ولا أقلّ من كون الصدق الحقيقي محلاً للشكّ سيما مع الشواهد المذكورة في الجواهر وغيره « (٤٨) .

واستشهد في الجواهر بما دلّ على تغيير رؤوس الصور أو قطعها أو كسرها في حال الصلاة ؛ بدعوى أنّ لها نوع إشعار بالتجسيم ، فذهب إلى الجواز في غير المجسّمة « (٤٩) .

ويمكن أن يقال : إنّ التصوير والتمثال كما يصحّ إطلاقهما على الأجسام المصنوعة كذلك يصحّ إطلاقهما على الرسوم أيضاً ، ولا يصحّ سلبهما عنها عرفاً ؛ فكما يطلق على مجسّمة الفردوسي أنّها تمثال وتصوير الفردوسي كذلك يطلق على صورته أنّها تصوير الفردوسي ، ولا يجوز أن يقال إنّها ليست تصويره وتمثاله ، وهذا علامة أعمّيتهما ، وعليه فلا وجه لتخصيصهما بالمجسم ، ولذلك أفاد أستاذنا الأراكي رحمه الله بأنّ : « إطلاق التماثيل والتصاویر على النقوش أيضاً شائع » « (٥٠) .

وحمل جميع الموارد على قيام القرائن كما ترى ؛ ألا ترى قوله عليه السلام : « لا بأس بأنّ تصلّي على التماثيل إذا جعلتها تحتك » « (٥١) مستعملاً في الصورة المرسومة من

دون قرينة ! وليس ذلك إلا لشيوع استعماله فيها أيضاً ، ومثله كثير .

وأما قولكم : إنّه لو سئل من العرف أنّ هذه الصورة أو المثال صورته من جميع الوجوه لأجاب بالنفي ، ففيه : أنّ سلب التشابه من جميع الوجوه لا يمنع من صدق التشابه معه من بعض الوجوه ، ولو لزم في الصدق التشابه من جميع الجهات والوجوه للزم أن لا يصدق التصوير والتمثال فيما إذا كانت الصورة أكبر أو أصغر من جهة الأبعاد بالنسبة إلى ذبيها ، مع أنّه خلاف المرتكز والمشهود ؛ لأنّ المجسمات ربّما تكون أصغر أو أكبر ومع ذلك يصدق عليها التصاوير والتمائيل ، فيعلم من ذلك أنّ التشابه في جميع الجهات ليس لازماً في صدق التشابه ، فإذا كان كذلك في ناحية المجسمات فليكن كذلك في الرسوم .

وبالجملة : المعيار هو الصدق العرفي ، وهو موجود في الرسوم والأجسام المصنوعة كليهما ، فلا مجال للإشكال من ناحية معنى التصوير والتمائيل ، بل الإشكال من جهة قصور الأدلّة سنداً ، ومن جهة عدم كونها في مقام البيان ، وغير ذلك .

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمته الله أيّد حرمة الصور المنقوشة على أشكال ذوات الأرواح بحكمة التشريع حيث قال : « إنّ الظاهر أنّ الحكمة في التحريم هي حرمة التشبّه بالخالق في إبداع الحيوانات وأعضائها على الأشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه ، فضلاً عن اختراعها ، ولذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك ، ومن المعلوم أنّ المادة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة ، فالتشبه إنّما يحصل بالنقش والتشكيل لا غير » (٥٢) .

وفيه :

أولاً : أنّه لا وجه لتخصيص الحكمة بذلك مع احتمال أن يكون من وجوه المنع أيضاً هو التشبّه بعابد الصنم .

وثانياً : أنّا لا نسلم عدم مدخلية المادة في التشبّه ؛ لأنّ الدالّ عليه هو أخبار تكليف المصوّر بالنفخ ، وهي ظاهرة في المجسم كما مرّ ، وعليه فلا وجه لتعميم

الحرمة لرسم الصور أخذاً بالحكمة المذكورة .

وثالثاً: إنّ الاستدلال بالحكمة مبني على معممّة الحكمة كالعلة ، ولعلّه كذلك ، فلا تغفل .

فتحصّل: أنّ الأخبار قاصرة إمّا سنداً أو دلالة بالنسبة إلى حرمة رسم ذوات الأرواح ، فبعض أخبار التمثيل وإن كان مطلقاً - كما ذكر - ويشمل الصور المرسومة لكن لا سند له ، فلا يمكن الاعتماد عليه ، وبعضها الآخر مقرون بقريضة تدلّ على اختصاصها بالأجسام المصنوعة ، ولا أقلّ من الشكّ ، فلا إطلاق له .

هذا مضافاً إلى ما يقال : من أنّ النهي عن التصاوير والتمائيل يشمل الاقتناء أيضاً ، فإذا قلنا بجواز الاقتناء في الصور بل المجسمات يدور الأمر بين التخصيص والحمل على الكراهة ، وهكذا النهي عن التماثيل وعمل الصور يشمل غير ذوات الأرواح ، فمع القطع بعدم الحرمة في غير ذوات الأرواح أيضاً يدور الأمر بين التخصيص بذوات الأرواح ، وحفظ العموم ، وحمل النهي على الكراهة ، ومع الدوران فلا يتعيّن القول بحرمة التصاوير والتمائيل ، نعم يتعيّن القول بالحرمة في المجسمات من ذوات الأرواح ؛ لما عرفت من استفاضة الأخبار على معذّبية المصوّر حتى ينفخ الروح في صورٍ صوّرها ؛ إذ العذاب لا يجمع الكراهة .

ولكن يمكن الذّب عن ذلك: بأنّ إخراج موارد الجواز عن المطلقات هو مقتضى الجمع العرفي بين المطلقات ومقيّداتها ، فلا مجال بعد إمكان الجمع العرفي - بحمل المطلقات على المقيّدات - لحمل المطلقات على الكراهة حتى يدور الأمر بين الأمرين .

اللّهمّ إلّا أن يقال : - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد (عليه السلام) - : « إنّ الأدلّة على فرض إطلاقها وعمومها وشمول مثل قوله : « من مثل مثلاً فكذا ، ومن صوّر صورة فكذا » تماثيل جميع الموجودات وإنّ ذكر النفخ فيها لمجرّد التعجيز لا للتناسب ، يوجب ذلك وهنا على المطلقات والعمومات ؛ لأنّ عدم ذكر المتعلّق فيها يدلّ على العموم . وهذه العناوين أي التصوير والصورة والتمثال تصحّ إضافتها إلى كلّ موجود جسماني بل وروحاني ، وكذا إلى أجزاء وأعضاء كلّ موجود ، بل بعض أعضائه ،

فيصدق تمثال الرأس وصورة الرجل واليد والشجر وساقه وورقه ، وهكذا . فحينئذ يكون إخراج جميع الموجودات كلاً وبعضاً عن العمومات والإطلاقات وإبقاء الصور التامة للحيوان فقط تحتها من التخصيص الكثير المستهجن ، فيكشف ذلك عن قرائن حافة بها حين الصدور خرجت بها عن الاستهجان ، والمتيقن هو حرمة المجسمات المدعى عليها الإجماع .

ودعوى الانصراف إلى خصوص الصور التامة أو خصوص صور الحيوانات كما ترى - إلى أن قال : - لكن الإنصاف أن هذا الوجه قابل للمناقشة ، والله العالم « (٥٣) .

ولعل وجه المناقشة فيه : أن التخصيص العنواني لا يوجب الاستهجان ، هذا مضافاً إلى أن بعض الأخبار - كأخبار النفخ - مختص بالمجسمات من ذوات الأرواح بقرينة النفخ ؛ لظهوره في تكميل الصورة بما يناسبها من نفخ الروح ، وعليه فلا يشمل غير ذوات الأرواح ، فلا تغفل .

فروع :

الأول : إنه هل يكون عمل المجسمة ولو كانت غير كاملة محرماً ، أو لا ؟

قال في الجواهر : « إن المدار في صورة الحيوان على صدق الاسم ، وتصوير البعض مع عدم صدقه عليه وكون المقصود من أول الأمر البعض خاصة لا مانع منه » (٥٤) .

وتبعه شيخنا الأعظم رحمه الله حيث قال : « إن المرجع في الصورة إلى العرف ، فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء ، وليس فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص .

ولو صور بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظره بل منع ، وعليه فلو صور نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه فإن قدر الباقي موجوداً - بأن فرضه إنساناً جالساً لا يتبين ما دون وسطه - حرم ، وإن قصد النصف لا غير لم يحرم إلا مع صدق الحيوان على هذا النصف » (٥٥) .

ولذلك قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله : « لو صوّر جسمًا بلا رأس أو رأساً بلا جسم أو يداً واحدة أو رجلاً كذلك أو غير ذلك ممّا لا يصدق عليه أنّه صورة الحيوان فليس بحرام » (٥٦) .

وذلك لأنّ العناوين المحرّمة هي : « صورة الحيوان » و« تماثيل الحيوان والإنسان » و« عمل الصور » ؛ أي صور الحيوان والإنسان ، ومن المعلوم أنّ الظاهر منها هو تصوير الشيء بحيث يصدق عليه عنوان الحيوان والإنسان بالحمل الشائع من دون عناية ، لا أبعاضه وأجزائه ، وعليه فليس تصوير بعض الأعضاء تصويراً لصورة الحيوان أو الإنسان ، بل ليس تصوير نصف الحيوان من رجله إلى وسطه أو بالعكس تصويراً لصورة الحيوان الفلاني ، إلّا إذا كان الباقي مقدّراً فيها بحيث يصدق صورة الحيوان أو الإنسان عليه ، ولا أقلّ من الشكّ في صدق الحيوان على الصورة الناقصة ، فلا يحرم ؛ لأصالة البراءة .

وربّما استدلّ على حرمة الأبعاض والأجزاء بإطلاق قوله عليه السلام : « من صوّر صورة » أو « مثلاً مثلاً » ، وإطلاق قوله عليه السلام : « ما لم يكن شيئاً من الحيوان » (٥٧) بناءً على تعميمه بالنسبة إلى الأجزاء كما يكون كذلك بالنسبة إلى الأفراد والأنواع .

وفيه : أنّ المراد من الصورة أو التمثال هو الصورة المضافة إلى الحيوان وتمثاله لا مطلق الصورة والتمثال ، كما تشهد له معتبرة محمد بن مروان ، حيث قال : « من صوّر صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها » (٥٨) .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الظاهر من أخبار النفخ أنّ يكون المنفوخ فيه ممّا يصير حيواناً من الحيوانات المتعارفة بمجرد النفخ فيه ، فالناقص الذي لا يصدق عليه اسم الحيوان المتعارف لا يكون مشمولاً لإطلاق الدليل .

وأيضاً لم يثبت تعميم قوله عليه السلام : « ما لم يكن شيئاً من الحيوان » بالنسبة إلى الأجزاء لو لم نقل بظهوره في الأفراد والأنواع .

وممّا ذكر يظهر بُعد ما احتمله المحقّق الإيرواني رحمته الله حيث قال : « إنّ من المحتمل قريباً حرمة كلّ جزء جزء أو حرمة ما يعمّ الجزء والكلّ » (٥٩) .

وعلى ما ذكر ينقدح جواز تصوير الرأس فقط على الدراهم والدنانير أو غيرهما ، سواء قلنا باختصاص الحرمة بعمل المجسمة أو لم نقل ؛ لأنه ليس صورة كاملة للحيوان أو الإنسان .

وأما تصوير الحيوان الكامل على الحجر وغيره ، فلو كان بنحو الرسم فلا يحرم بناءً على عدم حرمة الرسم ، وأما إذا كان التصوير على الحجر على نحو التجسيم ، فإن كان التصوير كاملاً ولو بنحو تقدير باقي الأعضاء أو تقدير الخلف فيحرم ؛ لصدق تجسيم الحيوان وتصويره ، وإلا فصدق الحيوان المتعارف عليه مع أنه لا خلف له ولو مقدراً محل إشكال .

الثاني: إن المحرم في تصوير الحيوان وتمثيله هل هو تصوير الأجزاء ، أو تصوير مجموع الأجزاء ، أو تصوير الجزء الأخير ، أو تصوير الصورة المنطبقة على تمام الأجزاء ؟

لا مجال للأول ؛ لأن الحكم متعلق بعنوان تصوير الصورة لا الأجزاء ، ولذا فإن من صور بعض الأعضاء بقصد الإتمام ثم بدا له في إتمامه لم يفعل الحرام ، فلو كانت الأجزاء محرمة لزم الحكم بكون ما أتى به من فعل حراماً . قال سيّدنا الإمام المجاهد رحمه الله : « تصوير بعض الأعضاء ولو بقصد الإتمام ليس تصوير الصورة ، وعليه فلو اشتغل بصورة شيء ولكن بدا له قبل إتمامها أو منعه مانع عن الإتمام لم يفعل الحرام وإن كان متجزئاً » (٦٠) .

ومما ذكر يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم رحمه الله حيث قال : « ولو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراماً حتى لو بدا له في إتمامه . وهل يكون ما فعل حراماً من حيث التصوير أو لا يحرم إلا من حيث التجزئ ؟ وجهان ؛ من أنه لم يقع إلا بعض مقتضات الحرام بقصد تحققه ، ومن أن معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلا حرمة الاشتغال به عمداً فلا تراعى الحرمة بإتمام العمل ، والفرق بين فعل الواجب - المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه - وبين الحرام هو قضاء العرف » (٦١) .

وذلك لما عرفت من أن متعلق الحرمة هو تصوير الصورة ، ولم يحصل مع

البداء ، ولا فرق بين التكليف الإيجابي والتحريمي بعد وحدة المتعلق ، فكما أنه لو أمر بتصوير الصورة - أي صورة الحيوان - وأتى المكلف بنقش أو رسم بعضها أو تجسيم بعضها لم يأت بالواجب ولم يستحق الثواب ، كذلك لو نهى عن تصوير صورة الحيوان وأتى ببعض الأجزاء وحصل له البداء لم يأت بالحرام ولم يستحق العقاب على الحرام - أعني الصورة - وإن استحق عقوبة التجزي ، ولعله لذلك أمر بالتأمل . وكيف كان فلا وجه للتردد في المسألة كما لا يخفى .

لا يقال : إن الصورة هي الأجزاء بعينها ، فالنهي عنها نهى عن الأجزاء .

لأننا نقول : إن الصورة هي هيئة خاصة تركيبية ومتمدة مع الأجزاء مع كيفية خاصة ، والنهي عنها ينحل على الأجزاء ولكنه يتبع النهي عن الصورة ، فما دامت الصورة لم تتحقق لم يتوجه النهي إلى الأجزاء ، فاتصاف كل جزء بكونه حراماً مشروط بتحقق الأجزاء الأخر مع كيفية معتبرة فيها ، والمفروض في المقام أنه لم تتم الأجزاء ، فلا دليل على حرمة ما أتى به بعد حصول البداء .

ومما ذكر يظهر أن مجموع الأجزاء - بما هو مجموع الأجزاء - أيضاً ليس محرماً ؛ لأن الأدلة تدل على حرمة تصوير الصورة ، وهي وإن كانت منطبقة على مجموع الأجزاء ولكنها غير هذا العنوان ، ويترتب عليه أنه لو كان المحرم هو مجموع الأجزاء فابتدأ بالتصوير واحد وأتمه آخر لم يفعل أي واحد منهما حراماً ، وهذا بخلاف ما إذا كان المحرم هو الصورة ؛ فإن من أتم ما صورته الآخر صدق على إتمامه تصوير الصورة ، فيحكم بالحرمة ، والمتبع هو موضوع الأدلة .

وهكذا لا وجه لجعل المحرم هو الجزء الأخير ، مع أن موضوع الأدلة الدالة على الحرمة هو تصوير الصورة ، وهي لا تصدق على الجزء الأخير فقط .

فتحصّل : أن المحرم هو الأخير ، وهو تصوير الصورة المنطبقة على الأجزاء بكيفية خاصة .

الثالث : إنه لو اشترك اثنان أو أكثر في عمل صورة فالظاهر أنه يشمل قوله عليه السلام : « إياكم وعمل الصور . . . » ؛ فإن إطلاقه يشمل صورة الاشتراك أيضاً .

هذا ، مضافاً إلى إطلاقات النهي عن التماثيل والتصاویر بناءً على أن النهي عن عملها لا عن خصوص اقتنائها ، كما مرّ البحث عنه ، فحينئذٍ تدلّ على النهي عن عملها ، وهو بإطلاقه أيضاً يشمل صورة الاشتراك .

وما يقال : من أن مفادها هو النهي عن كون الشخص عاملاً للصور والتماثيل ، وهو ظاهر في الموجد للصورة المستند إليها إليه وحده .

كما ترى ؛ إذ لا وجه للتخصيص بالوحدة بعد إطلاقها .

هذا ، مضافاً إلى إمكان إلغاء الخصوصية في مثل قوله ﷺ : « من قتل نفساً . . . » الظاهر في الفاعل الواحد ، فكما أنه لو اشترك اثنان أو أكثر في قتل نفس محترمة لكان فعلهما محكوماً بالحرمة بإلغاء الخصوصية من وحدة الفاعل ، كذلك نقول في المقام : بأن من صور صورة أو مثل مثلاً وإن كان ظاهراً في وحدة الفاعل إلا أنه يشمل صورة الاشتراك بإلغاء الخصوصية عرفاً ، ويكون محكوماً بالحرمة .

ومع الغمض عما ذكر كلفه يشكل الحكم في صورة الاشتراك - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد رحمه الله - من جهة قصور الأدلة عن إثبات الحرمة لفعل كلّ من الفاعلين أو الأكثر بعد عدم صدق عنوان « صور الصور » أو « مثل المثال » على واحد منهما بلا ريب ؛ ضرورة أن التمثال والصورة عبارة عن مجموع الصورة الخارجية ، والأجزاء لا تكون تنحلاً لحيوان ولا صورة له ، والفاعل للجزء لا يكون مصوراً للحيوان ، من غير فرق بين اشتغالهما بتصويره من الأوّل إلى الآخر أو تصوير أحدهما نصفه والآخر نصفه الآخر ، أو عمل واحد منهما الأجزاء وتركيب الآخر بينها ؛ لعدم الصدق في شيء منها ؛ فإنّ الظاهر من قوله : « من صور صورة » كون صدور الصورة - أي هذا الموجود الخارجي الذي يقال له التمثال - من فاعل ، والفرض عدم صدورها منه ، وهو نظير قوله : من قال شعراً ، أو من كتب سطرّاً ، أو من مشى من بلده إلى مكة . واحتمال أن يكون المراد بهما أنه من أوجد هيئة الصورة أو هيئة المثال - وهو صادق على من أتمهما إمّا بإتيان النصف الباقي أو بتركيب الأجزاء - بعيد عن ظاهر اللفظ ، ومخالف للمفاهيم من الأخبار (٦٢) .

وهذا هو المحكي عن الشيخ الأراكي رحمه الله ، حيث قال : « إن الموجد للصورة إنما

يصدق إذا كان وجود الصورة بتمام أبعاضها بإيجاد واحد واختيار واحد ، كما أنّ الماشي فرسخاً لا يصدق فيما إذا مشى نصفه واحد ونصفه الآخر آخر ، وممسك النهار لا يصدق إلّا مع الإمساك في تمام النهار إذا كان بتمامه صادراً من اختيار واحد ، وكذلك المصلّي لا يصدق إذا صدر تمام الصلاة من اختياريين .

وبالجملة ، قد أخذ في مفهوم الموجد للصورة وحدة الفاعل والمختار ، مضافاً إلى عدم تعقّل توجيه نهى واحد إلى شخصين - إلى أن قال : - فعلم ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لكون كلّ من المشتركين مصوّراً ؛ لأنّ ما هو الصادر منه ليس إيجاداً للصورة وإنّما هو إيجاد بعض الصورة ، وهو غير العنوان المحرّم كما عرفت ، والصادر من صاحبه لا ربط له به - إلى أن قال : - نعم من الممكن في مقامنا أيضاً تعلّق الحرمة بالعنوان الأوسع ؛ أعني مطلق الدخالة وإعمال القوّة في وجود الصورة ، سواء صدق عليه إيجاد الصورة أو صدق عليه إيجاد بعضها ، لكنّه محتاج إلى الإثبات ، ولا مناط منقح في البين حتى يلاحظ أنّه شامل لصورة الاشتراك أو لا (٦٣) .

يمكن أن يقال : إنّ عنوان « من صوّر صورة أو عملها » وهكذا « من مثّل مثلاً » أعمّ من أن يكون موجداً لجميع الأجزاء من البدء إلى الختم ، أو متممّاً للأجزاء الموجودة بفعل آخر ، أو من دون فعل أحد ، كما إذا كان بعض الأجزاء موجوداً بمقتضى الطبيعة ، كأغصان الأشجار - مثلاً - المتخذ منها بدن أو يداً أو رجلاً لصورة حيوان أو إنسان ، فلو كان من اللازم أن تكون جميع الأجزاء مصنوعة بفعله لما صدقت الصورة على فعل من اتّخذ من الأشجار أو الأخشاب أو غيرهما من الفلزات الموجودة لتصوير صورة حيوانية ، مع أنّ الظاهر هو صدق الصورة على فعله ، وهو شاهد على أنّ المراد من قوله : « صوّر صورة » أو « مثّل مثلاً » أعمّ من أن تكون جميع الأجزاء من عمله .

ولعلّ منشأ القول بعدم الصدق هو توهم لزوم الإتيان بجميع ما له دخل في الصورة من فاعل واحد في صدق التصوير ، مع أنّك عرفت عدم لزوم ذلك في الصدق . وعليه ، فاعتبار وحدة الفاعل لا يمنع من صدق المصوّر على من أتمّ الأجزاء

عقيب إيجادها بفعل شخص آخر .

والقول : بأنّ المحرّم هو تصوير كلّ مكلف صورة الحيوان أو الإنسان لا إتمام صورتها ، وتصويرهما لا يصدق على مجرد إتمامهما كما أنّه لا يصدق على تصوير بعضهما .

كما ترى بعد ما عرفت من إطلاق قوله : « صور صورة » أو « مثل مثلاً » ، فتدبّر جيّداً .

ونذهب في الجواهر إلى صدق الاستناد إلى الأوّل أيضاً ، حيث قال : « ومع التدرّج ففي شرح الأستاذ أنّ المدار على الأخير . قلت : لعلّ الأقوى التعلّق بالأوّل أيضاً إذا فرض كون المقصود لهما ذلك من أوّل الأمر ؛ لصدق الاستناد إليهما » (٦٤) .

وفيه : أنّ الاستناد إليهما صحيح ، ولكن ظاهر « من صور أو مثل » هو وحدة الفاعل ، فلا يشمل صورة الاشتراك .

هذا بناءً على عدم تماميّة الأدلّة والغمض عنها ، وأمّا بناءً على تماميّتها - كما هو الأقوى - فلا إشكال في الحرمة عند اجتماع اثنين أو أزيد للشركة في صنع الصورة من الابتداء إلى الختام ؛ لإطلاق الأدلّة الدالّة على حرمة عمل الصور والتصاویر والتماثيل ، ففعل كلّ واحد ممّن اشترك في عملها محكوم بالحرمة ؛ لاشتراكه في عمل الصورة .

وإذا افترق الأفراد في التصوير ؛ بأنّ أوجد النصف الأوّل شخص وأتمّه آخر ، فقد عرفت أنّ الأخير هو الموجد للصورة ، فيترتبّ على فعله الحرمة .

وأما الموجد للنصف الأوّل ففيه تفصيلات على ما أفاده شيخنا الأستاذ الأراكي رحمه الله ، حيث قال : « فإنّ كان عالماً بعدم إتمامه بإلحاق النصف الآخر لا من نفسه ولا من غيره فلا إشكال في معذوريّته ، فإنّ الحقّ النصف انكشف كون عمله دخالة وإعمالاً للقوّة في وجود الصورة وأنّه كان محرّماً واقعياً معذوراً فيه .

وكذلك الحال في صورة الشكّ في إلحاق النصف الآخر وعدمه ؛ لأنّه شبهة

موضوعية ، والأصل فيه البراءة ولو فرض كونه بحسب الواقع بواسطة لحوق النصف الآخر داخلاً في العنوان المحرّم .

كما لا إشكال في صورة علمه بالإلحاق وأنه معصية واقعية معه وتجرّ مع عدمه.

- ثم عطف حكم صورة البداء عليه وقال :-

ومن هنا يظهر الكلام فيما إذا اشتغل بالتصوير قاصداً للإتمام ثم بدا له في الأثناء ورفع اليد ، فإنه حين رفع اليد عن التتمّة لا يخلو : إمّا أن يكون عالماً بلحوق النصف الآخر إمّا منه وإمّا من غيره أو بعدم اللحق ، وإمّا شكاً ، فإن كان عالماً باللحق فلا كلام ، وإن كان شكاً فلا يورث هذا الشكّ معذوريته لو ألحق التتمّة واقعاً متمم ، كما يورثها لو كان الشكّ من ابتداء العمل ، فإنه نظير من شرب الخمر عالماً بحرمتها وبعد الفراغ صار شكاً في الخمرية فإنه لا يورث المعذورية ، وهو واضح .

بل نقول في صورة العلم بعدم اللحق أيضاً : لو ألحقه ملحق استحقّ العقوبة ؛ إذ الفرض أنّ العمل كان مبغوضاً واقعاً وهو أيضاً كان عالماً ، فالتكليف موجود مع شرائط تنجزه ، فلا يجدي انقلاب العلم بعد العمل بالعلم بالخلاف في رفع الاستحقاق ، وهذا أيضاً واضح ، فيجب بحكم العقل في كلتا الصورتين الاحتياط بمحو ما أتى به من الصورة» (٦٥) .

ولكن لا يخفى عليك أنّ مع البداء ورفع اليد كلياً لا وجه لعطفه على صورة استمرار القصد والعلم بالإلحاق ؛ إذ استناد المبعوض - وهو صورة الحيوان - إلى الأوّل مشروط ببقاء القصد ، فمع عدم استمرار القصد لا وجه لاستناده إليه في صورة العلم باللحق ، فضلاً عن صورة الشكّ أو العلم بعدم اللحق ، والعمل ما لم تنطبق عليه الصورة لا يكون مبغوضاً ، والمفروض أنّه قبل انطباق الصورة عدل عن نيّة الإدامة ، وعليه فبعد العدول لا يكون محكوماً بالحرمة إلّا من جهة التجريّ الصادر منه ، ولا تكليف له حينئذٍ إلّا مخالفة الإتمام من جهة النهي عن المنكر .

وهكذا لا وجه للحكم بالحرمة الواقعية فيما إذا أوجد النصف وكان عالماً بعدم إتمامه بالإلحاق النصف الآخر لا من نفسه ولا من غيره ؛ فإنّ المحرّم هو فعل المتمم

لو ألحق اتفاقاً بعد ما عرفت من إطلاق « من صَوَّرَ الصور » على مثله أيضاً ، لا فعل من أوجد النصف مع العلم بعدم إتمامه ؛ لأنَّ فعله ليس بمبغوض ظاهراً وواقعاً ، وإنما المبغوض هو فعل المتمم .

الرابع : إنَّه هل تعتبر في حرمة تصوير الصورة مباشرة الفاعل بيده بلا وساطة واسطة في البين غير ما هو من قبيل الآلة ، أو لا تعتبر مطلقاً ، أو يفرّق بين ما إذا كانت الوساطة فاعلاً مختاراً - كما إذا أكره أو بعث إنسان إنساناً على التصوير - فلا يصدق على المكره والباعث أنَّه مصوِّر ، وبين ما إذا كانت الوساطة فاعلاً طبيعياً بلا شعور ، فيصح حينئذٍ إسناد التصوير إلى الإنسان الذي أعمل هذا الفاعل ، نظير إسناد الإحراق إلى من ألقى الحطب في النار ، وكما يقال : إنَّ فلاناً خاط الثوب إذا أعمل الآلة المعدّة للخياطة ؟

ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله إلى التفصيل حيث قال : « الظاهر في مادة التصوير إيجاد الصورة بأيّ نحو كان ، وفيما كان الوساطة فاعلاً مختاراً لا يصدق أنَّه الموجد للصورة ، وفيما كان فاعلاً طبيعياً يصدق ذلك . . . نعم بعض المواد يعتبر فيه عدم وساطة هذا القسم أيضاً كما في الأكل والكتابة ، حيث إنَّه لو أعمل الآلة المعدّة للكتابة لا يقال على من أعمله إنَّه الكاتب » (٦٦) .

ويشهد على ذلك قوله عليه السلام : « وإياكم وعمل الصور » ؛ إذ مقتضى إطلاقه هو عدم دخالة المباشرة ، وهكذا قوله عليه السلام : « نهى النبي ﷺ عن التصاوير والتماثيل » من دون تقييده بالمباشرة ، بناءً على عدم اختصاصه بالاعتناء .

والقول : بأنَّ المتداول في التصوير والتمثيل في تلك الأعصار تحصيلهما بمباشرة اليد وقدرة الصنع دون المكائن والقوالب ؛ فظاهر الأدلّة هو ما كان المصنوع بيد الفاعل مباشرة .

كما ترى بعد كون القضايا بنحو الحقيقيّة لا الخارجيّة ، وأنَّ المبغوض هو نفس عمل الصور وإيجادها من دون خصوصيّة للمباشرة كالقتل ، فعمل الصور وإن لم يكن بمباشرة ، منهى عنه بإطلاق أدلّة مبغوضيّة عمل الصور .

فكما أنّه لو صنعت ماكينة لإعدام الأشخاص وياشر شخص توصيل الكهرباء بها فأعدموا بذلك ، أسند القتل إليه وترتّب عليه أحكامه وإن لم يفعل إلّا مباشرة التوصيل المذكور وإنّما الماكينة أعدمتهم .

كذلك لو فرضت ماكينة صنعت لإيجاد المجسمات وياشر شخص توصيل الكهرباء بها فخرجت لأجلها الصور المجسّمة منها ، أسند إليه عمل الصور وأتى بالمبغوض وإن لم يياشر التصوير والتمثيل بنفسه .

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ الظاهر من قوله : « من مثّل صورة أو مثلاً » هو تصوير الصورة وتمثيلها بقدرته وعلمه بذلك الصنع ، والمباشر لاتّصال القوّة بالماكينة أو لإلقاء الجصّ في القالب ربّما لا يكون مصوّراً وعالماً بالتصوير ولا قادراً عليه (٦٧) .

وذلك لما عرفت من أنّ المستفاد من معتبرة الخصال - « وإيّاكم وعمل الصور » - وغيرها من مطلقات الأخبار هو أنّ نفس عمل الصور بأيّ نحو وُجد مبغوض ، فالنهي عن عمل الصور يشمل الإيجاد التسبيبي من دون حاجة إلى إلغاء خصوصيّة المباشرة حتى يشكل في ذلك : بأنّ ظاهر هيئة الفعل هو الإيجاد المباشري ، وإن أمكن الجواب عنه : بأنّ العرف لا يرى للمباشرة خصوصيّة ، وعدم التداول في تلك الأعصار لا يمنع من إلغاء الخصوصية في عصرنا هذا ، فإذا ورد - مثلاً - استحباب إيقاد السراج في ليلة كذا ، لم يختصّ ذلك بالمعارف في تلك الأعصار ممّا يكون بالمباشرة ، بل يكون عامّاً لمثل زماننا ممّا يكون بالتسبيب أيضاً .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الحكمة في ممنوعة التصوير هي التشبّه بالخالق في عمل هياكل الحيوانات ، وهي حاصلة في إيجاد هياكل الحيوانات بالمعامل الكهربائية .

اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ الحكمة متحقّقة فيما إذا كان التصوير بالمباشرة لا بتسبيب المعامل .

ولكنّه كما ترى ؛ لأنّ الخلقة من الله تعالى أعمّ ، فربّما تكون من دون تسبيب كخلقة آدم عليه السلام ، وربّما تكون مع الأسباب كتوالد الحيوانات والإنسان ، فالحكمة - وهي

التشبه - لا تختص بما إذا لم يكن سبب ، بل هي موجودة فيما إذا كان بسبب المعامل .
وبالجملة ، إطلاق الروايات وإطلاق الحكمة يقتضيان عدم اعتبار المباشرة .
ثم لو قلنا بحرمة الرسم يقع الكلام في حرمة الصور المنطبعة بآلات
التصوير ، وقد ذهب سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله إلى أن المصور ليس مصوراً وممثلاً إلا
بضرب من التأويل والتجوز ، ولا يصار إليه إلا بدليل وقرينة ، من غير فرق بين
الصور المنطبعة في الزجاج^(٦٨) والمنعكسة منها إلى الصحائف ، وإن كان عدم
الصدق في الأول أوضح^(٦٩) .

وهو كذلك ؛ لأن انعكاس الصورة في فلم آلة التصوير وكذا انعكاس الصورة
على الصحائف - بجعل آلة التصوير قبال صور الأشخاص أو جعل الصحائف قبال
الفلم ، كجعل المرأة بحذاء شخص - لا إشكال فيه ، والتصوير المنعكس في الفلم
والصحائف يتحقق بنفسه لا بفعل المصور ، وإنما فعله هو حفظ ما انعكس في الفلم أو
الصحائف ، وعليه فلا يكون المباشر مصوراً ، ولا يكون ذلك عمل الصور وإيجاداً لها
ولو بالتسبب أيضاً ، بل هو عمل على بقاء الصورة الواقعة من الشيء في الشيء
الآخر بنفسه .

وقال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمه الله : « لا شبهة في عدم صدق المصور لا على من
ألصق وراء الشيئية ما أعدّه للحكاية ولا على القائم بحذاء الشيئية المذكورة بل
والماء ، وكذلك الحال في العكس^(٧٠) فإنه مركّب من عمليين : أحدهما : وضع الشيئية
بحذاء الجسم ، والثاني : وضع دواء مخصوص على سطح الشيئية من خاصيته
إمساك ما وقع في الشيئية من صورة الجسم المحاذي ، فالوقوع هنا حاله حال الوقوع
في المرأة ، وقد عرفت عدم صدق المصور على من وضعها بحذاء الجسم لتقع
صورته فيها ، غاية ما في الباب أن العكاس^(٧١) يتصرّف بتوسط دواء أو غيره في هذه
الصورة الواقعة فيجعلها ثابتة بحيث لا تزول بعد المحاذاة أيضاً ، فهو كما لو تصرّف
أحد في الصورة الواقعة في المرأة فجعلها ثابتة ، فكما لا يصدق على هذا المثبت أنه
مصور فكذلك على العكاس .

نعم ، لا إشكال في صدق التصوير على النقل من الشيئة إلى الكاغذ ونحوه ، لكن لا يوجب حرمة العمل الأول ؛ لعدم كون مقدّمة الحرام حراماً إلّا ما ينسلب بعدها الاختيار ، وهنا ليس كذلك ، نعم لو كان من قصده التوصل به إلى العمل الثاني كان تجزئاً ، كالحاضر عند العكّاس إذا حضر بقصد أن ينقل العكّاس عكسه ، فإنّه إعانة على الإثم لو ترتّب النقل ، وتجزّ لو لم يترتّب .

اللّهمّ إلّا أن يلتزم بصدق المصوّر على من أثبت الصورة الواقعة في المرآة ونحوها ؛ فإنّ التصوير هو إحداث الصورة الثابتة ، ويكفي في صحّة استناد ذلك إلى الشخص كون الثبات بإحداثه ولو لم يكن أصل الصورة حاصلّاً بإحداثه ، وقد التزم بذلك الأستاذ - دام ظلّه - والاحتياط في محله .

ويمكن أن يقال : إثبات الصورة الثابتة غير إيجاد الصورة ، وعلى هذا فالتصوير المتعارف في زماننا من قبيل الأول ، ومع الشكّ في مفهوم التصوير الأصل البراءة ؛ لكون الشبهة مفهوميّة دائرة بين الأقلّ والأكثر» (٧٢) .

ولقد أفاد وأجاد ، ولكن لا يخفى عليك أنّ ما حكاه عن أستاذه من صدق التصوير على النقل من الفلم إلى الكاغذ ونحوه منظور فيه ؛ فإنّ الكاغذ كالمرآة بالنسبة إلى الفلم ، فكما أنّ جعل المرآة محاذاة لشخص لا يكون حراماً كذلك جعل الكاغذ محاذاً للفلم ، فمع انعكاس الصورة من الفلم إلى الكاغذ بنفسه الذي هو كانعكاس الصور في المرآة لا يكون عمل المصوّر إلّا إثبات تلك الصورة المنعكسة في الكاغذ وإن لم تكن مرئية ، لا إيجاد الصورة .

وعليه ، فلو قلنا بحرمة تنقيش ورسم ذوات الأرواح لم يكن التصوير المتعارف في زماننا هذا محرّماً ؛ لأنّ جميع مراحل من قبيل إثبات الصورة لا إيجادها .

نعم ، لا يبعد صدق ذلك في المطابع الرائجة ، فإنّها تطبع الصور على الورق ، ولذا قال في مصباح الفقاهة : « لا يفرّق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج ، سواء كان أمراً دفعياً كما إذا كان بالآلة الطابعة أم تدريجياً » (٧٣) .

الهوامش

- (١) جامع أحاديث الشيعة ١٧: ٢٢٣، باب تحريم تصوير تماثيل ذوات الأرواح، ح ١٤.
- (٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤١.
- (٣) الكافي ٦: ٥٢٧، باب تزويق البيوت، ح ٤.
- (٤) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٢٣، عقاب من صور صورة، ط - منشورات الشريف الرضي.
- (٥) الكافي ٦: ٥٢٨، باب تزويق البيوت، ح ١٠.
- (٦) من لا يحضره الفقيه ٤: ٥، باب مناهي النبي، ح ٤٩٦٨. ط - مؤسسة جماعة المدرسين.
- (٧) المحاسن ٢: ٤٥٥، باب تزويق البيوت، ح ٤٣.
- (٨) الكافي ٦: ٥٢٧، باب تزويق البيوت، ح ٧. والآية من سورة سبأ: ١٣.
- (٩) المكاسب المحرمة ١: ٢٦٦. ط - مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني (قده).
- (١٠) جامع أحاديث الشيعة ١٧: ٢٢٣، باب تحريم تصوير تماثيل ذوات الأرواح، ح ١٥.
- (١١) المصدر السابق: ٢٢٤، ح ١٦.
- (١٢) المحاسن ٢: ٤٥٣، باب تزويق البيوت، ح ٣٦.
- (١٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٥، مناهي النبي (عليه السلام)، ح ٤٩٦٨.
- (١٤) الكافي ٦: ٥٢٦، باب تزويق البيوت، ح ١.
- (١٥) جامع أحاديث الشيعة ١٧: ١٤٩، باب وجوب الاجتناب عن الحرام، ح ١٥.
- (١٦) الخصال ٢: ٦١٠ و ٦٣٥.
- (١٧) انظر جامع الرواة ٢: ١٧١.
- (١٨) جامع أحاديث الشيعة ١٧: ٢٢٣، باب تحريم تصوير التماثيل، ح ١٢.
- (١٩) الوسائل ٣: ٥٦٢، ب ٣، أحكام المساكن، ح ١٠.
- (٢٠) المكاسب المحرمة ١: ٢٥٧.
- (٢١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٥، عقاب مجمع عقوبات الأعمال.

- (٢٢) المصدر السابق: ٢٧١ ، عقاب مَنْ يغضب .
- (٢٣) الوسائل ٣: ٥٦٢ ، ب ٣ ، أحكام المساكن ، ح ٧ و ٨ .
- (٢٤) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال : ٢٧٠ ، عقاب مَنْ يغضب .
- (٢٥) المصدر السابق: ٢٨٥ ، عقاب مجمع عقوبات الأعمال .
- (٢٦) الوسائل ٣: ٥٦٢ ، ب ٣ ، أحكام المساكن ، ح ٧ و ٨ .
- (٢٧) المواهب في تحرير أحكام المكاسب : ٣٤١ .
- (٢٨) المكاسب المحرمة ١: ٢٥٥ .
- (٢٩) المصدر السابق: ٢٦٢ .
- (٣٠) المصدر السابق: ٢٦٨ .
- (٣١) تهذيب الأحكام ١: ٤٦١ ، باب تلقين المحتضرين ، ح ١٥٠ .
- (٣٢) الكافي ٦: ٥٢٧ ، باب تزويق البيوت ، ح ٥ .
- (٣٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٠ ، مناهي النبي ، ح ٤٩٦٨ .
- (٣٤) حاشية المكاسب (للميرزا محمدتقي الشيرازي) : ٦٤ ، ط - حجري .
- (٣٥) الوسائل ٣: ٥٦٠ ، ب ٢ ، أحكام المساكن ، ح ١ .
- (٣٦) حاشية المكاسب : ٦٤ .
- (٣٧) تحف العقول: ٢٤٩ ، معايش العباد .
- (٣٨) المكاسب المحرمة ١: ٢٦٤ .
- (٣٩) انظر جامع المدارك ٣: ١٤ .
- (٤٠) الوسائل ٣: ٥٦١ ، ب ٣ ، أحكام المساكن ، ح ٤ .
- (٤١) الخصال : ٦٣٥ .
- (٤٢) المكاسب المحرمة ١: ٢٦٧ .
- (٤٣) الوسائل ٣: ٥٦٣ ، ب ٣ ، أحكام المساكن ، ح ١٧ .
- (٤٤) انظر المكاسب ١: ١٨٥ . ط - تراث الشيخ الأعظم .
- (٤٥) حاشية المكاسب (للإيرواني) : ٢١ . ط - حجري .
- (٤٦) انظر : جامع المدارك ٣: ١٤ .
- (٤٧) الوسائل ٣: ٥٦٢ ، ب ٣ ، أحكام المساكن ، ح ١٠ .
- (٤٨) المكاسب المحرمة ١: ٢٥٥ .

- (٤٩) انظر : جواهر الكلام ٢٢: ٤٢ .
- (٥٠) المكاسب المحرّمة : ١٠٤ ، والمراد من « النقوش » الرسوم .
- (٥١) الوسائل ٣: ٤٦٢ ، ب ٣٢ من مكان المصلي ، ح ٧ .
- (٥٢) المكاسب : ١٨٥ .
- (٥٣) المكاسب المحرّمة ١: ٢٦٧ .
- (٥٤) جواهر الكلام ٢٢: ٤٣ .
- (٥٥) المكاسب : ١٨٩ .
- (٥٦) المكاسب المحرّمة : ١٠٥ .
- (٥٧) الوسائل ١٢: ٢٢٠ ، ب ٩٤ ممّا يكتسب به ، ح ٣ .
- (٥٨) المصدر السابق : ٢٢١ ، ح ٧ .
- (٥٩) حاشية المكاسب (للإيرواني) : ٢١ .
- (٦٠) راجع المكاسب المحرّمة ١: ٢٨٣ .
- (٦١) المكاسب ١: ١٨٩ .
- (٦٢) المكاسب المحرّمة ١: ٢٧٨ .
- (٦٣) المكاسب المحرّمة : ١٠٧ و ١٠٨ .
- (٦٤) جواهر الكلام ٢٢: ٤٣ .
- (٦٥) المكاسب المحرّمة : ١٠٩ .
- (٦٦) المصدر السابق : ١٠٥ .
- (٦٧) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني رحمه الله ١: ٢٧١ .
- (٦٨) مراده رحمه الله من « الزجاجة » الفلم .
- (٦٩) المكاسب المحرّمة ١: ٢٧٠ .
- (٧٠) المراد من « العكس » الصورة الفوتوغرافية .
- (٧١) المراد من « العكّاس » المصوّر للصور الفوتوغرافية .
- (٧٢) المكاسب المحرّمة : ١٠٦ .
- (٧٣) مصباح الفقاهة ١: ٢٣٣ .

دروس في علم الفقه

على ضوء التراث الفقهي للإمام الفميني رحمته الله

□ إعداد الشيخ خالد الغفوري

- القسم الرابع -

الإعانة على الإثم^(١)

الحكم وأدلته :

[تحرم الإعانة على الإثم، ويدلّ على ذلك ما يلي] :-

١٠ / ١٢٩ : ١

الدليل الأول : حكم العقل ببيع إعانة الغير على معصية المولى وإتيان مبعوضه ، فكما أنّ إتيان المنكر قبيح عقلاً - وكذا الأمر به والإغراء فيه - كذلك تهئية أسبابه والإعانة لفاعله قبيح عقلاً .

[ويشهد لذلك] :

١ - تكفل القوانين العرفية بجعل الجزاء على المعين على الجرم وإن لم يكن شريكاً في أصله .

٢ - ورود نظير ذلك في الشرع ، كما لو أمسك أحد شخصاً وقتله الآخر وكان ثالث يراهم ؛ فإنّ على القاتل القود ، والممسك الحبس

حتى يموت ، وعلى الناظر أو الربيثة تسميل عينيه (٢) .
دفع توهم :

١٨ / ١٢٩ : ١ لا منافاة بين ذلك وبين ما حرّره في الأصول (٣) من عدم حرمة مقدمات الحرام مطلقاً؛ لأنّ ما ذكرناه هناك: هو إنكار الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدماته، وما أثبتناه هنا: هو إدراك العقل قبح العون على المعصية والإثم، لا لحرمة المقدّمة، بل لاستقلال العقل [بالحكم] بقبح الإعانة على ذي المقدّمة الحرام وإن لم تكن مقدماته حراماً.

٣ / ١٣٠ : ١ وبالجملّة، يرى العقل فرقاً بين الآتي بالجرم بمقدماته، وبين المساعد له في الجرم ولو بتهيئة أسبابه ومقدماته؛ [فإنّ الأوّل قد ارتكب معصية واحدة] ولا يكون مجرماً في إتيان المقدّمات زائداً على إتيان الجرم نفسه، بخلاف الثاني فإنّه يكون مجرماً في تهيئة المقدّمات [مع قطع النظر عن حرمة الإتيان بذات الجرم]، ويكون المساعد في نظر العقل كالشريك في الجرم وإن تفاوتتا في القبح.

٩ / ١٣١ : ١ الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (٤) والظاهر [منه] عدم جواز إعانة بعضهم بعضاً في إثمهم وعدوانه، وهو مقتضى ظاهر المادة والهيئة.

[أمّا من ناحية الهيئة فإنّ النهي ظاهر في التحريم].
٢٠ / ١٣١ : ١ [أمّا من ناحية المادة فـ] إنّ ظاهر مادة العون عرفاً وبنصّ اللغويين (٥): المساعدة على أمر، والمعين هو الظهير والمساعد، وإنّما يصدق فيما إذا كان أحد أصيلاً في أمر وأعانه غيره عليه، فيكون معنى ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾: لا يكن بعضكم لبعض ظهيراً ومساعداً ومعاوناً في الإثم والعُدوان.

إشكالان:

- الأول: إنَّ مؤدى الآية الحكم التنزيهي [لا التحريمي]؛ بقرينة مقابلته للأمر بالإعانة على البرِّ والتقوى الذي ليس للإلزام قطعاً.
- الثاني: إنَّ مقتضى صيغة التفاعل هو الاجتماع، فيكون مفاد الآية النهي عن الاجتماع على إتيان المنكر - كأن يجتمعوا على قتل النفوس ونهب الأموال - لا إعانة الغير على إتيانه على أن يكون الغير مستقلاً والآخر معيناً له بإتيان بعض مقدماته.

الجواب:

- أما عن الأول: فإنَّه لو سلَّمت في سائر الموارد قرينية بعض الفقرات على الأخرى بما ذكر لا يسلم في المقام؛ [وذلك]:
- ١ - إنَّ تناسب الحكم والموضوع وحكم العقل شاهدان على أنَّ النهي للتحريم.
- ٢ - إنَّ مقارنة الإثم والعدوان - الذي هو الظلم - لم تبقِ مجالاً لحمل النهي على التنزيه؛ ضرورة حرمة الإعانة على العدوان والظلم، كما دلَّت عليها الأخبار المستفيضة.
- وأما عن الثاني: فإنَّ التفاعل بين الاثنين لا يلزم كونهما شريكين في إيجاد فعل شخصي، فالتعاون كالتكاذب والتراحم والتضامن ممَّا هو فعل الاثنين من غير اشتراكهما في فعل شخصي، فمعنى تعاون زيد وعمر: أنَّ كلاً منهما معين للآخر وظهير له، فإذا هيأ كل منهما مقدمات عمل الآخر يصدق أنَّهما تعاوناً.
- ولو كان المراد من حرمة التعاون على الإثم هو الشركة فيه [لكان معنى الآية] هو حرمة شركة جميع المكلفين في إتيان محرَّم، وهو كما ترى.
- ولو قلنا بصدق التعاون والتعاقد على الاشتراك في عمل

فلا شبهة في عدم اختصاصه به.

الدليل الثالث: أدلة وجوب النهي عن المنكر؛ [وبيان ذلك]: ٥/١٣٥:١

١- إن دفع المنكر كرفعه واجب - بناءً على أن وجوب النهي عن المنكر عقلي، [وهو الحق] - لاستقلال العقل بوجوب منع تحقق معصية المولى ومبغوضه وقبح التواني عنه، سواء في ذلك بالتوصل إلى النهي أو الأمور الأخر الممكنة.

فكما تسالموا ظاهراً على وجوب المنع من تحقق ما هو مبغوض الوجود في الخارج، سواء صدر من مكلف أم لا - لمناط مبغوضية وجوده - كذلك يجب المنع من تحقق ما هو مبغوض صدوره من مكلف؛ فإن المناط في كليهما واحد، وهو تحقق المبغوض وإن اختلفا في أن الأول نفس وجوده مبغوض، والثاني صدوره من مكلف مبغوض، [والحاكم به العقل].

٢- ثم إن العقل لا يفرق بين الرفع والدفع، بل لا معنى لوجوب الرفع في نظر العقل، فإن ما وقع لا ينقلب عما هو عليه، فالواجب عقلاً هو المنع عن وقوع المبغوض، سواء اشتغل به الفاعل أو هم بالاشتغال به وعلم بكونه بصده وكان في معرض التحقق، وما يدركه العقل هو [وجوب] هذا المقدار [من المنع]، لا [وجوب] التعجيز بنحو مطلق.

٢- ولو بنينا على أن وجوب النهي عن المنكر شرعي، فلا ينبغي الإشكال في شمول الأدلة للدفع أيضاً لو لم نقل بأن الواجب هو الدفع، بل يرجع الرفع إليه حقيقة؛ لأن النهي عبارة عن الزجر عن إتيان المنكر، وهو لا يتعلق بالموجود إلا باعتبار ما لم يوجد، فإن الزجر عن إيجاد الموجود محال عقلاً وعرفاً، فإطلاق أدلة النهي عن المنكر

شامل للزجر عن أصل التحقّق واستمراره، فلو علم من أحد إرادة إيجاد الحرام وهمّ به واشتغل بمقدماته وجب نهيّه عنه.

بل لو فرض عدم إطلاق فيها من هذه الجهة وكان مصبّها النهي عن المنكر بعد اشتغال الفاعل به، لا شبهة في إلغاء العرف خصوصية التحقّق بمناسبات الحكم والموضوع، فهل ترى في نفسك أنّه لو أخذ أحد كأس الخمر ليشربها بمرأى ومنظر من المسلم يجوز له التماسك عن النهي حتى يشرب جرعة منها ثمّ يجب عليه النهي؟! وهل ترى عدم وجوب النهي عن المنكر في الدفعات والوجودات الصرفة الدفعية؟! ولعمري إنّ التشكيك فيه كالتشكيك في الواضحات.

٢٢/١٣٧:١ ثمّ لو قلنا بوجوب دفع المنكر، فتارة يكون بوجوده الساري منكراً كشرب الخمر وتخميرها، وأخرى بصرف وجوده. وعلى الأوّل [كما لو اشترى أحد العنب للتخمير؛ فإن كان] المشتري مريداً لتخمير كلّ عنب يشتريه فلا ينبغي الإشكال في [حرمة بيع العنب منه حينئذٍ]؛ لأنّ دفع كلّ مصداق من المنكر واجب فرضاً، والمفروض أنّ كلّ عنب يشتريه الخمار يجعله خمراً، فترك كلّ بيع دفع لمنكر مستقلاً، فهو واجب.

٤ / ١٣٨:١ وأمّا بناءً على أنّ المنكر صرف وجود التخمر مثلاً أو أنّ [المنكر هو الوجود الساري لكن] المشتري لا يخمر إلّا مصداقاً واحداً من المبيع [فإنّه لا يجوز البيع ولو مع العلم ببناء الغير على ذلك لو لم يبيع هو]؛ لأنّ دفع المنكر واجب مطلق على كلّ مكلف، ولهذا يجب على كلّ منهم دفعه ولو بمنع الغير عن المخالفة، ولو اجتمع الكلّ على بيع أعنابهم دفعة واحدة ممّن يعلم أنّه يجعلها خمراً يكون الكلّ عاصياً؛

لانتقاض الدفع الواجب بفعلهم.

فلو اجتمع القوم عدا واحد منهم كان ما عداه عاصياً ولو فرض تحقق البيع منه لو كان الغير تاركاً؛ وذلك لأن انتقاض الدفع الواجب غير جائز شرعاً أو قبيح عقلاً، لكونه مخالفة للأمر عقلاً وعرفاً. ومجرد بناء الغير على الانتقاض لا يكون عذراً، فالبايع وإن كان لا يقدر على الدفع لكنه قادر على انتقاضه وعلى المخالفة، وهذا كافٍ في تحقق المعصية مع تحققه بفعله وانتقاض الدفع ببيعته.

١٧/ ١٣٨: ١ فلو أمر المولى عبده بدفع السارق عن سرقة ماله وكان متوقفاً على بقاء الباب مسدوداً يجب على كل منهم دفعه بحفظ سد الباب، فلو علم بعضهم أن بعض العبيد يريد فتح الباب وتمكين السارق، لا يوجب ذلك البناء والعلم بفتحه على أي حال أن يكون معذوراً في فتح الباب وتمكين السارق، فلو فتحه كان الفاتح عاصياً لا الباني على الفتح، وهذا نظير أن يعتذر قاتل مظلوم محقون الدم بأنه يصير مقتولاً على أي تقدير، فلو لم أقتله قتله غيري.

٥/ ١٣٩: ١ وإن شئت قلت: إن بيع الغير وتسليم العنب موجب لتعجيزه عن دفع المنكر لا بنائه عليه، فما لم يتحقق التسليم من الغير تكون القدرة على الدفع باقية له، فإنه قادر على إبقاء الدفع ونقضه ما دام الدفع لم ينتقض، فالانتقاض الموجب لتعجيز غيره محرّم، وهو حاصل بفعل البائع فعلاً لا تقديراً وبناءً، وهذا هو الأقوى.

اختلاف المباني وأثره:

١٢/ ١٤٠: ١ أ- إن كان المبنى حكم العقل بقبح تهينة أسباب المعصية والإثم عقلاً [فيترتّب ما يلي]:

١٣/ ١٤٠: ١ أ- إنّه لا ينظر إلى صدق مفهوم الإعانة عرفاً؛ فإن موضوع حكم

العقل ليس عنوانها، بل مطلق تهئية أسباب المعصية قبيح عقلاً. نعم، لا يتجاوز الحكم من تحصيل الشرائط والأسباب إلى مطلق ما له دخل في تحقق المعصية، كتجارة التاجر العالم بأخذ العُشر منه إذا لم تكن تجارته لتقوية الظالم، فإنها ليست قبيحة عقلاً.

٢- ثم إنَّ بعد إدراك العقل قبح الإعانة على الإثم وتهئية أسباب المنكر والمعصية لا يمكن تخصيص حكمه وتجويز الإعانة عليها في مورد، كما لا يمكن تجويز المعصية.

٣- الظاهر عدم الفرق في القبح بين ما إذا كان تهئية أسباب الجرم الجرم بداعي توصل الغير للجرم وبين عدمه، وإن كان الأوَّل أقبح، كما لا فرق بين كون إرادة الغير للجرم فعلية وبين العلم بتجددها، كما لا فرق بين وجود [مُعِين] آخر وبين عدمه، وإن تفاوتت الموارد في درجة القبح ولكنها مشتركة في أصله.

ب - وكذا لو كان المستند حكم العقل بدفع المنكر؛ فإنَّ العقل لا يفرِّق بين وجود إرادة المعصية فعلاً وبين تجددها، ولا بين كون الداعي توصل الغير إلى الحرام وغيره، ولا وجود فاعل آخر وعدمه.

ج - وأمَّا إن كان المستند هو الآية الكريمة الناهية عن التعاون على الإثم والعدوان فيقع البحث في مفهوم الإعانة على الإثم عرفاً، أي في هذا العنوان التركيبي المتعلِّق للنهي، [فهل تعتبر فيه القيود التالية؟]:

[الأوَّل]: هل يعتبر في صدق الإعانة على الإثم وقوع الإثم في الخارج؟

ويمكن أن يقال: إنَّ المفهوم العرفي من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدِّمة إيجاد الإثم وإن لم يوجد.

- ٦/١٤٢:١ لكن مع ذلك كله لا يخلو الصدق من خفاء والمسألة من غموض،
وإن كان الصدق أظهر عرفاً.
- ٢٤/١٤٠:١ [الثاني]: هل يعتبر في صدق الإعانة قصد المعين لتوصّل
الفاعل إلى الحرام؟
- ٨/١٤٢:١ والأقرب اعتباره؛ فإنّ الظاهر أنّ إعانة شخص على شيء عبارة
عن مساعدته عليه وكونه ظهيراً للفاعل، وهو إنّما يصدق إذا ساعده
في توصّله إلى ذلك الشيء، وهو يتوقّف على قصده لذلك.
- ٨/١٤٣:١ [لكن] لقائل أن يقول بإلغاء القيدين [=الأوّل والثاني] حسب
نظر العرف والعقلاء بالمناسبات المغروسة في الأذهان؛ [وذلك]
بأن يقال: إنّ الشارع الأقدس أراد بالنهي عن الإعانة على الإثم
والعدوان قلع مادة الفساد .. وعليه فلا فرق بين قصده إلى توصّل
الظالم بعمله وعدمه ..
- ١٤/١٤٣:١ وكذا يمكن أن يقال: إنّ الإعانة على الإثم والعدوان لمّا تصير
عادة موجبة لتشويق العصاة على عملهم وجراّتهم على الإثم
والعدوان نهى الشارع عن إعانة مَنْ همّ بمعصية سياسة لأن يرى
العامل بالمنكر نفسه وحيداً في العمل لا معين له فيه، والوحدة قد
توجب الوحشة المؤدّية إلى الترك ...
- ١٩/١٤٣:١ وإلى بعض ما ذكرنا أشارت رواية عليّ بن أبي حمزة عن
أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: «لولا أنّ بني أميّة وجدوا لهم مَنْ يكتب لهم
ويجبي لهم الفيء ويقاقل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا
حقّنا» (٦).
- ٢١/١٤٣:١ فتحصّل من ذلك أنّه بعد إلغاء الخصوصية عرفاً تستفاد من
الآية حرمة تهئية أسباب المعصية لمن همّ بها، سواء كانت التهئية

لأجل توصله إليها أم لا، وسواء تحقّق الإثم أم لا، ويؤيّده حكم العقل أيضاً بقبحها.

ولكن مع ذلك لا يخلو إلغاء الخصوصية وفهم العرف من الآية ما ذكرناه من تأمل، وإن [كان] لا يخلو من وجه.

[الثالث]: هل يعتبر قصد المعان عليه الحرام أو يكفي تخيّل المعين أنّه قصده؟

والظاهر اعتباره، فمع عدم قصد المعان عليه الإثم لا تكون الإعانة على فعله إلّا إعانة على ما يتوهم أنّه إثم.

[الرابع]: هل يعتبر علم المعين أو ظنّه بترتب الإثم على ما يوجد؟

[الخامس]: هل يعتبر العلم بتوقّف الإثم على خصوص هذه المقدّمة أو لا؟

[والظاهر] عدم اعتبار [الأخيرين]، فمن عصر خمراً برجاء أن يشرب منها شارب أو أعطى سكيناً لظالم [ليستعملها في] القتل لو احتاج إليها: يعدّ عملهما إعانة على الإثم، سيّما إذا تحقّق في الخارج، بل لا يبعد اعتبار التحقّق في الصدق فيهما.

تطبيقات:

[لا بأس بالإشارة إلى بعض التطبيقات التي ذكرها ﷺ في كتابه لهذا الحكم الكلّي، وهو حرمة الإعانة على الإثم، منها]:

١ - [حرمة] بيع شيء مباح ممّن يصرفه في الحرام، كبيع الخشب ممّن يعمل صنماً أو يربطاً ونحوهما، وبيع العنب ممّن يعمله خمراً.

٢ - [حرمة معونة الظالم في ظلمه] ■

الهوامش

- (١) انظر: المكاسب المحرّمة للإمام الخميني - المجلد الأوّل: ١٢٩ ط - مؤسسة إسماعيليان.
ملحوظة: إنّ الرقم الأوّل يشير إلى المجلّد، والرقم الثاني يشير إلى الصفحة، والرقم الثالث يشير إلى السطر.
- (٢) الوسائل ١٩: ٣٥، ب ١٧ من قصاص النفس، ح ٣.
- (٣) تهذيب الأصول ١: ٢٢٢، ط - مهر .
- (٤) المائدة: ٢.
- (٥) المصباح المنير: ٤٣٨. مفردات الراغب: ٥٩٨.
- (٦) الوسائل ١٢: ١٤٤، ب ٤٧ مما يكتسب به، ح ١.

الفقه والمنهج الموسوعي

□ الشيخ ياسر الخزرجي

. القسم الثالث .

٤ - سلسلة موسوعات فقه السلف :

تناولت السلسلة البحث عن فقه الصحابة والتابعين وغيرهم ممن سبق الاتجاه المذهبي لفقه العامة ، فجمعت في حلقاتها المروي من فقه وقضايا كل واحد من الصحابة أو التابعين .

وبطبيعة الحال فإنَّ فقه الصحابة والتابعين لم يضبط ويدوّن كما دوّن فقه الائمة الأربعة ، بل بقي تحمل شتاته كتب الحديث والتفسير موزّعاً في طياتها حسب المناسبات الواردة فيها من دون تبويب أو ترتيب خاص . ولذا كان على من يريد إحياء هذا التراث وجمعه في مصنفات مستقلة خطوتان رئيستان: أولاهما الكشف عنه وانتزاعه من بطون الكتب المختلفة ، وإلحاق كل مادة منه بما يناسبها من موضوعات الفقه وأبوابه .

ثانيهما: صياغته وإعادة ترتيبه ضمن الخطة التي يتبنّاها الباحث .

وقد نشط لهذا المهم كلُّ من الباحث الدكتور محمد رؤاس قلعة جي واستاذة الشيخ محمد المنتصر الكتاني عضو لجنة موسوعة الفقه الاسلامي بجامعة دمشق ، فقدّم كل منهما مشروعاً في هذا الاتجاه ، وقد اطلق على الأول منهما اسم «سلسلة فقه السلف» ، واطلق على الثاني اسماً مقارباً منه هو

«معجم فقه السلف ، عترةٌ وصحابة وتابعين» . ولكل منهما طريقة ومنهاجاً ، فكان الاختلاف بينهما حينئذٍ أمراً طبيعياً . ونحن نشير إلى بعض جهات الاختلاف بينهما :

١ - شمول المعجم لفقه العترة وبعض الصحابة والصحابيات وغيرهم من الطبقات كما ستعرف عند الحديث عن المعجم ، فيما خلت السلسلة عن فقه هذه الطبقات ، نعم قد يكون اتساع السلسلة بلحاظ العمق - أي اتساع عمودي بخلاف المعجم فإنَّ اتساعه أفقي - في بيان المناحي والاتجاهات الفقهية لكل فقيه تعرّض له .

٢ - اعتمد كل منهما في عرض موضوعاته الترتيب الالفبائي ولكن كل من زاويته الخاصة ، فقد اعتمد المعجم هذا الترتيب بلحاظ المسائل الواردة في كل كتاب من كتب الفقه لا بلحاظ الفقه كله ، فحافظ بذلك على الترتيب المدرسي لآبواب الفقه « الطهارة ، الصلاة ، الصوم ... » ولكن بحث مسائل كل باب حسب حروفها وترتيبها الالفبائي . فيما استفادت السلسلة للدكتور القلعةجي من هذا الترتيب بلحاظ الفقه بأجمعه مهما كان الباب الذي تنضوي تحته المسائل .

٣ - اعتمد المعجم أسلوب عرض الاتجاهات في عرض موضوعاته ، فهو يبين المسألة المعينة ثم الآراء المتعلقة بها - من العترة والصحابة والتابعين - إلا أنَّ سلسلة فقه السلف لما تبنت أفراد كل كتاب منها لواحد من فقهاء السلف فقد كان من الطبيعي أن تتحدث عن اتجاه فقهي واحد من دون تعرّض للآراء الأخرى .

٤ - العناوين الفرعية وأحياناً الكلية قد تختلف في الدقة والشمول من واحدة للأخرى ، وهذا ما يحتاج الى موازنة دقيقة ومفصلة لا يتسع المجال للتعرّض لها. وقد حان الأوان لتحدّث عن كل من هاتين التجريبتين بشيء من التفصيل ، فنتعرض أولاً لسلسلة فقه السلف فنقول :

تألف هذه السلسلة من عدّة موسوعات ، وتنفرد كل موسوعة بفقه أحد

أعلامها الذي أُفرغ في صياغة عصرية جديدة حسب الترتيب الحروفي . وتأتي هذه السلسلة ضمن جهد فردي قام به الدكتور القلعهجي^(١) دام سنين طوال استخرج فيها مادة البحث الفقهية من مختلف المصادر ، ويَعِدُّ المؤلف بأن هذه المادة ستصدر في سبعين جزءً مادتها جاهزة عنده ولا تحتاج إلّا الى الصياغة .

والذي صدر من هذه الموسوعات مما وقفنا عليه - ولعل ما ليس بأيدينا كثير أو أكثر - هو :

- ١ - موسوعة فقه أبي بكر .
- ٢ - موسوعة فقه عمر بن الخطاب .
- ٣ - موسوعة فقه علي بن أبي طالب عليه السلام .
- ٤ - موسوعة فقه عثمان بن عفان .
- ٥ - موسوعة فقه عبدالله بن عباس .
- ٦ - موسوعة فقه عبدالله بن مسعود .
- ٧ - موسوعة فقه عبدالله بن عمر .
- ٨ - موسوعة فقه أبي هريرة .
- ٩ - موسوعة فقه إبراهيم النخعي .
- ١٠ - موسوعة فقه سفيان الثوري .
- ١١ - موسوعة فقه الحسن البصري .
- ١٢ - موسوعة فقه زيد بن ثابت .
- ١٣ - موسوعة فقه ابن جرير الطبري .
- ١٤ - موسوعة فقه ابن تيمية .

وإليك تعرفه اجمالية ببعض هذه الموسوعات والكتب .

موسوعة فقه إبراهيم النخعي :

وهي أول حلقة من سلسلة فقه السلف يقدمها الدكتور القلعهجي من فقه الصحابة والتابعين ، وهي فقه إبراهيم النخعي التابعي المتوفى سنة ٩٥

أو ٩٦هـ من فقهاء الكوفة . وقد جاءت الموسوعة في مجلدين متوسطين في ١٠٧٤ صفحة . صدرت الطبعة الاولى منه سنة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م عن مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى بمكة المكرمة من القطع (الوزيرى) صدر المؤلف في مقدمة الجزء الأول دراسة تحليلية وافية عن النخعي ومكونات شخصيته العلمية والعصر الذي عاش فيه من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية .

ثم شرعت الموسوعة في البحث الفقهي طبقاً للمأثور من فقه النخعي ، ابتداءً بلفظة «أَجْر» وانتهاءً بلفظة «يهود» مرتبة بالترتيب الالفبائي .

وامتازت الموسوعة عن نظائرها من سلسلة فقه السلف ببعض الفصول ذات الصلة بالبحث في آخرها ، وهي :

- ١ - ما نُسب الى النخعي من الشذوذ في مسائل الفقه .
- ٢ - مصادر الفقه عند النخعي وهي الكتاب والسنة وأقوال الصحابة الإجماع والقياس والاستحسان والاستصحاب والعرف .
- ٣ - معجم تراجم الأعلام المذكورين في الموسوعة .

موسوعة فقه أبي بكر الصديق :

مجلد واحد من القطع الوزيري في ٢٤٢ صفحة . ابتداءً بـ«أب» ، وانتهاءً بـ«يمين» ابتدأت الموسوعة بمقدمة مختصرة عن بعض الأمور العامة فيما يرتبط بعصر النبي ﷺ والصحابة ذكر فيها المؤلف موازنة بين فقه عمر وفقه أبي بكر ومواضع الافتراق بينهما في بعض الموضوعات الفقهية ، وهي ٢١ موضعاً حسب استقصاء دقيق قام به المؤلف في فقههما .

موسوعة فقه عبدالله بن عمر :

طبعت هذه الموسوعة في مجلد ضخّم من القطع الوزيري عام ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م في ٧٥٥ صفحة ، وقد جرى المؤلف فيها كما جرى في سابقتها في ترتيب البحوث وتفريق العناوين على ما يناسبها من المأثور من فقه عبدالله بن

عمر (٧٣ أو ٧٤ هـ) مبتدئاً بعنوان « آدمي » ومنتهاً بلفظة « يوم » . وتصدّرت الموسوعة مقدمة في ٤٣ صفحة لترجمة ابن عمر وفقهه ومكانته .

موسوعة فقه الحسن البصري :

وهو الكتاب التاسع من سلسلة فقه السلف ، صدر في مجلدين من القطع الوزيري سنة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م في ٩٤٣ صفحة ، عن دار النفائس ، مرتباً حسب ترتيب حروف الهجاء ابتداءً بكلمة « أبق » وانتهاءً بكلمة « يوم عاشوراء » .

جمع فيه المؤلف ما ظفر به من شتات فقه الحسن البصري من مصادر الفقه والحديث ، وقد صدر كتابه هذا بمقدمة عن حياة صاحب الموسوعة وشخصيته العلمية في ثلاث وعشرين صفحة ، ثم بدأ البحث بنفس الطريقة التي سار عليها في باقي كتب السلسلة من حيث تثبيت العناوين الاصلية والفرعية ، وكذا من حيث طريقة الإحالات وإفراد الموضوعات الفقهية الصغيرة التي يمكن استقلالها بالبحث وغير ذلك مما يتعلّق بعمل الموسوعة .

موسوعة فقه سفيان الثوري :

صدرت في مجلد واحد - وزيري - عن دار النفائس سنة ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، وعدد صفحاتها ٨٣٩ صفحة ، وهو الكتاب العاشر من سلسلة فقه السلف .

تناول المؤلف في بدايتها ترجمة سفيان الثوري وأبعاد شخصيته في ٦٤ صفحة ، ثم ابتداءً البحث بلفظ آمين ، وختمه بلفظ « يوم عرفة » .

موسوعة فقه عثمان بن عفان :

مجلد واحد في ٣٠٢ صفحة ، صدرت الطبعة الاولى منه عن مركز البحث العلمي بجامعة أمّ القرى عام ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م . ابتداءً البحث بمادة « آثار » ، وختم بمادة « يوم الشك » ، وقد استند الباحث - الدكتور قلعهجي - في جمع مادة البحث الى امهات المصادر الحديثية والفقهية كمصنف عبدالرزاق وابن أبي شيبة والكتب الستة وموطأ مالك وسنن البيهقي وفتح الباري وعمدة القاري

وشرح النووي لمسلم وغيرها . انتهج المؤلف في ترتيب الكتاب وصياغة موضوعاته نفس الطريقة التي سار عليها في بقية أجزاء السلسلة .

موسوعة فقه عائشة أم المؤمنين :

وهي كتاب آخر من سلسلة فقه السلف ، قام بوضعها الشيخ سعيد الدخيل بتوجيه وإشراف من استاذة الدكتور محمد رؤاس قلعهجي الذي زوّده بمادة العمل (البطاقات) وأجازه نشر الكتاب ضمن سلسلة فقه السلف .

استغرقت الموسوعة ٤٣٧ صفحة من أصل ٧٦٧ صفحة في مجلد ضخم - القطع الوزيري - صدر عن دار النفائس سنة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م .

أبواب الكتاب: رتب المؤلف كتابه على أبواب ، هي:

١ - التعريف بصاحبة الموسوعة: ويقع هذا الباب في ٨٨ صفحة تحدّث المؤلف فيه عن صاحبة الموسوعة وجوانب من شخصيتها .

٢ - فقه أم المؤمنين عائشة: بحث فيه الموروث من فقه عائشة بترتيب معجمي مع إثبات العناوين الأصلية والفرعية على بحوثه وبيان الدليل الذي تستدل به عائشة حسب تصور المؤلف (كما صرح بذلك في المقدمة) . مع إعمال المرجّحات - إن أمكن ذلك - عند التعارض .

بدأت الموسوعة من حرف الالف بكلمة «آنية» ، وانتهت إلى حرف الياء بكلمة «يمين» .

والطريقة التي سار المؤلف عليها في تدوين بحوث الموسوعة قريبة من طريقة استاذة القلعهجي أو هي ذاتها ، فلا نعيد .

٣ - الآراء التي انفردت بها عائشة: ذكر فيها خمسة مسائل تفرد بها فقه عائشة ، هي:

[أ] لبس السراويل القصيرة للمحرم . [ب] إمامة ولد الزنا .

[ج] سفر المرأة بدون مُحرم . [د] السفر في رمضان .

[هـ] رضاع الكبير .

٤ - المصادر الفقهية عند عائشة: ذكر فيها ستة مصادر هي: القرآن الكريم ، والسنة المطهرة ، والقياس ، والاستحسان ، والاستصحاب ، والعرف .

٥ - دراسة بعض المسائل التي تكشف عن الفكر الفقهي عند عائشة: احتوت الدراسة ثلاثة فصول وتحت كل فصل بحوث فقهية ، والفصول بشكل عام هي:

[أ] شخصية المرأة ، بحث تحتها حق المرأة في الولاية ، وقطعها للصلاة ومسألة التطيّر منها .

[ب] المرأة بصفتها انثى: تعرّض فيه لمسائل: التركيب العضوي للمرأة ، تسترّها في المجتمع ، الزينة .

[ج] التيسير على المرأة: تناول فيه: خروج المعتدة للوفاة ، سفر المرأة بدون مخرم ، الاستمتاع بالمرأة الحائض ، أحكام المستحاضة الاستمتاع في حالة الصيام .

٦ - الخاتمة في: ترجمة الأعلام الذين لم يترجم لهم في الحواشي ، فهرس الاحاديث الشريفة وعددها ٣١٧ حديثاً ، فهرس المصادر الأصلية وعددها ١٢١ مصدراً ، واخيراً فهرس الموضوعات .

موسوعة فقه عبدالله بن عباس:

وهي موسوعة اخرى من هذه السلسلة ، تعرض فيها الدكتور قلعة جي إلى شخصية علمية مرموقة من شخصيات الصحابة ، وهو عبدالله بن عباس ، فجمع جاهداً ما توفر من فقهه وقضاياه في مجلدين متوسطين ، يقع الجزء الاول منهما في ٥١٧ صفحة من مادة (آنية) الى (رهن) . وقد صدر هذا الجزء كعادته بمقدمة في ٥٠ صفحة خصّها بالحديث عن شخصية صاحب الموسوعة وفقهه مقارناً بفقه الصحابة سيما فقه الامام علي عليه السلام باعتبار أنّ مكونات الشخصية العلمية لدى ابن عباس كانت متأثرة كثيراً بالامام علي عليه السلام ، وإن كان المؤلف قد أبرز في المقدمة نحواً من ٦٧ موضعاً خالف ابن عباس فيها فقه أمير المؤمنين عليه السلام . ثمّ ابتدأ في الجزء الثاني بمادة (زرع) وانتهى

بمادة (يمين) في ٤٨١ صفحة .

٥ - معجم فقه السلف ، عترة وصحابة وتابعين :

مجموعة فقهية ضخمة وشاملة ، قام بوضعها الشيخ الاستاذ محمد المنتصر الكتاني^(٢) في تسعة أجزاء (ضمن ستة مجلدات) من القطع الوزيري ، صدر الجزء الأول منها عام ١٤٠٣ هـ . وقد استغرق العمل فيها بما يزيد على السنتين أي الى سنة ١٤٠٥ هـ ، اتصف المعجم بجملته من الخصائص التي قد تميزه عن سائر الموسوعات أو المعاجم الفقهية الاخرى ، ويأتي على رأس تلك الخصائص: الشمولية من حيث المضمون و المنهجية والترتيب من الناحية الفنية .

أما من الزاوية الاولى ، فهناك استيعاب - شبه تام - للثروة الفقهية الموروثة عما قبل عصر التدوين ، تلك الثروة التي أسهم في إيجادها جيل من الصحابة - رجالاً ونساءً - ورهط من التابعين وتابعي التابعين ، ويأتي على رأس هؤلاء العترة الطاهرة سلام الله عليهم أجمعين وما خلفوه في هذه الأمة من فقه وحديث في شتى أبواب الثقافة الإسلامية بحيث كان لهم قصب السبق والكلمة الاولى على سائر الامة في جميع المجالات . . وعلى كل حال ، فقد اتسعت مساحة البحث في هذا المعجم لتشمل جميع الطبقات من الفقهاء . وستقف على مزيد تفصيل فيما يلي من الحديث عن خطة البحث في المعجم . وأما الزاوية الثانية - الناحية الفنية - فقد ألفت بضلالها واضحة على بحوث المعجم بعناوينه الأصلية والفرعية وفهارسه المتنوعة وتوثيقه للمعلومات . وستتجلى هذه النقطة بشكل أكثر أيضاً عند بيان خطة المعجم التالية :

الخطة العامة للمعجم :

١ - مساحة البحث : غطى البحث طبقات الفقه والفقهاء التالية :

[١] فقه العترة عليهم السلام ، والعترة عند المؤلف هم : فاطمة الزهراء عليها السلام ومساثلها معدودة ، والإمام امير المؤمنين عليه السلام وولده الحسن والحسين عليهما السلام ، ثم محمد بن الحنفية وعبدالله بن الحسن المثنى والامام زين العابدين وولده الامام

الباقر ثم الصادق عليه السلام ثم عبدالله والحسن ابنا محمد بن الحنفية .

[ب] فقه الخلفاء: وهم الخلفاء الاربعة باضافة الامام الحسن عليه السلام ، ويمتاز هذا بفقه الحكم والقضاء والجيش وغير ذلك بالاضافة للقضايا الفقهية الأخرى مما يشتركون به مع سائر الصحابة .

[ج] فقه امهات المؤمنين: وهن عائشة وام سلمة وحفصة وام حبيبة وصفية وميمونة وجويرية . ولهن من قضايا الفقه ما لغيرهن من الصحابة بالاضافة لفقه الأسرة والعشرة مع الأزواج وأحكام النساء الخاصة مما سمعنه وتناقلنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

[د] فقه علماء الصحابة السبعة: والصحابة كثيرون وقضاياهم في الفقه كثيره تربو على العشرين ألف قضية^(٣) ، وقد أحصاهم ابن خزم ١٦٢ صحابياً ممن له رأي فقهي ، ثم قال: وليس منهم مكثرون إلا سبعة: عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب عليه السلام ، وعبدالله بن مسعود ، وعبدالله بن عمر ، وعبدالله بن عباس ، وزيد بن ثابت ، وعائشة^(٤) .

[هـ] فقه المتوسطين من الصحابة (غير المكثرين): وهم عشرون شخصاً ، ذكرت قضاياهم في معجم السلف عشرات المرات . نعرض عن ذكر أسمائهم وأسماء الطبقات الآتية روماً للاختصار .

[و] فقه الصحابييات: وهن بالاضافة لزوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحد عشر اسماً آخر من الصحابييات ، وفقههن في نوازل النساء وأمور الرضاة والحضانة والزواج .

[ز] فقه التابعين: ممن صحب بعض الصحابة ، وانقرضت مذاهبهم ولم تدون فبقيت موزعة في الكتب ، وهم ٣٥ فقيهاً ، وردت قضاياهم في المعجم .

[ح] فقه علماء المدينة السبعة: ولكل فتاوى وفقه في المعجم .

[ط] فقه التابعيات: أمثال أم كلثوم بنت أبي بكر ، وعائشة بنت طلحة وعمره بنت عبدالرحمن وام الدرداء وغيرهن .

٢ - اعتمد المعجم الترتيب الالفبائي ، ولكن بلحاظ مسائل أبواب الفقه العامة

« الطهارة ، الصلاة ، الصوم ... » ففي كتاب الطهارة مثلاً بحث مسائله وأحكامه جميعاً حسب الحروف ، وهكذا في بقية كتب الفقه .

وقد حافظ المعجم بهذه الطريقة على الترتيب السائد والمألوف في كتب الفقه مما يسهل للباحث الوصول الى مقصوده بطريقة أسرع من الطريقة الالفبائية الملحوظ فيها الفقه بأسره . وإن كانت هذه الطريقة قد تكون صعبة المنال على غير أهل هذا الفن من الأوساط العلمية والحقوقية في العالم ممن يعوزه الاطلاع على طبيعة البحوث الفقهية ومواطن ذكرها .

٣ - الصياغة: اختار المعجم لصياغة بحوثه اسلوب عرض الاتجاهات الفقهية بأن يذكر الآراء في المسألة الواحدة مجردة عن الدليل أو المناقشة و المقارنة ، ثم يذيل كل رأي بأسماء القائلين به .

٤ - مصادر المعجم: اعتمد المؤلف في بحثه على المصادر الآتية: المحلى لابن حزم وضم إليه ما في المجموع للنووي ، المغني لابن قدامة ، الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ، فتح الباري للحافظ ، نيل الاوطار للشوكاني ، سبل السلام للصنعاني . وهي قريبة من مئة مجلد .

٥ - توثيق المعلومات: دأب المؤلف على توثيق المعلومات الواردة بذكر مصادرها في ذيل كل بحث أو عنوان تسهيلاً للمراجع .

٦ - الفهارس: تميّز المعجم بخمسة أنواع من الفهارس الفنية الدقيقة لمساعدة الباحث على وجدان ضالته في محلها من المعجم . وقد ألحقت هذه الفهارس في آخر كل جزء من أجزاء المعجم التسعة ، وهي:

[أ] فهرس الفقهاء مع مسائلهم على حروف المعجم .

[ب] فهرس أسماء فقهاء الصحابة .

[ج] فهرس أسماء التابعين .

[د] فهرس أسماء فقهاء من بعد التابعين .

[هـ] فهرس تفصيلي للمسائل الفقهية الواردة .

وألحق في آخر الكتاب تراجم أعلامه بشكل مختصر كاشف .

كلمة حول المعجم :

على الرغم من أن المعجم اتسم بالشمولية والاستيعاب في بحوثه ففقد بذكر خدمة كبيرة لفقه العامة ودارسيه ، إلا أنه لم يف بشكل لائق بحق فقه العترة من أهل البيت عليهم السلام ، فلم يعكس واقع ذلك الفقه الزاخر وعمقه بشكل دقيق بقدر ما كان يعكسه من فقه سائر من ذكر فيه؛ فإن النسبة بينهما مختلفة تماماً ، ولا غرو فإن ما تحفل به المصادر المعتمدة في المعجم من فقه الأئمة ، سيما الامامين الباقرين عليهما السلام نسبة ضئيلة جداً ، حتى أن الدهشة تستولي على المطالع وهو يطالع بحث القياس مثلاً في المعجم^(٥) ، فلا يجد حتى حديثاً واحداً يعكس رأي أهل البيت عليهم السلام في هذا الموضوع مع كثرة المروي عنهم في ذلك وتصلبهم في رد القياس وإبطاله .

إلا أن ما ذكرنا ليس عذراً لباحث ، فإن في مصادرهم الكثير مما روي عنهم عليهم السلام سيما عن علي عليه السلام ، كما في مصنف عبدالرزاق ومصنف ابن أبي شيبة وغيرهما ، هذا فضلاً عن كتب أصحابنا ومصنفاتهم .

٦- موسوعة الاجماع في الفقه الاسلامي :

تناولت الموسوعة موضوعاً هاماً في فقه العامة وهو «الاجماع» ، وللإجماع مكانته الخاصة في عداد الأدلة المعتمدة لديهم في عملية الاستدلال ، بل إن البعض حكم بكفر منكر الاجماع الصريح - وهو اتفاق المجتهدين على حكم واقعة بحيث ينصوا على ذلك صريحاً - لأنه كمن ينكر نصاً قطعياً متواتراً ، كما عللوا ذلك . ومنهم من خصّه بانكار إجماع الصحابة لا مطلقاً^(٦) ، وقد تعرّض مؤلف الموسوعة الاستاذ سعدي أبو حبيب في المقدمة إلى مكانة الاجماع ، والأدلة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة على حجّيته ، وأقسامه وإمكانه .

تقوم الموسوعة بمحاولة التنقيص على مواطن الاجماع في الفقه السني بجميع أبوابه ، والطريقة التي استخدمتها في الدلالة على ذلك هي الطريقة القاموسية (الالفبائية) ، مع المحافظة على حرفية النص الفقهي المنقول عن

مصدره بلا أدنى تصرف سوى عنوانه البحوث بعناوين كلية أو جزئية بما تقتضيه طبيعة العمل الموسوعي .

والحقيقة التي خرجت بها الموسوعة - بمجلديها - في ضبط مسائل الاجماع هي ٩٥٨٨ مسألة موزعة على الشكل التالي :

- ١ - إجماع المسلمين: ٦٥٤ مسألة .
 - ٢ - إجماع الصحابة: ٢١٠ مسألة .
 - ٣ - إجماع أهل العلم: ١٥٥٠ مسألة .
 - ٤ - إجماع ورد مطلقاً: ٤٤٦٨ مسألة .
 - ٥ - قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة: ٥٤٨ مسألة .
 - ٦ - نفي الخلاف لقول عالم ، أو نفي العلم بالخلاف: ١١٤٨ مسألة .
- قال مؤلف الموسوعة - بعد إيراد هذه الاحصائية -: « ولئن ظننت أيها القارئ الحبيب أن هذا العدد من المسائل كبير فاعلم أننا لم نبليغ نصف مسائل الاجماع على قول أبي إسحق الإسفراييني: نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ولعله في قوله هذا قداعتمد مصادر لم تصلنا»^(٧).
- والمصادر التي اعتمدتها الموسوعة في الكشف عن الاجماعيات هي:

- ١ - بداية المجتهد للقرطبي .
- ٢ - اختلاف الفقهاء للطبري .
- ٣ - شرح مسلم للنووي .
- ٤ - المجموع للنووي .
- ٥ - فتح الباري للعسقلاني .
- ٦ - المحلى لابن حزم .
- ٧ - مراتب الاجماع لابن حزم .
- ٨ - نيل الاوطار للشوكاني .
- ٩ - المغني لابن قدامة .

ومن الملاحظ على هذه القائمة خلوها من مصادر الفقه الامامي بشكل

خاص وغيره من المذاهب الأخرى بشكل عام ، ومن ثمَّ فأنَّى للموسوعة أن تكشف عن مسائل الإجماع في الفقه الاسلامي كما جاء في عنوانها!

وحررُ بالتراث الفقهي لاهل البيت عليهم السلام أن تُعرض بعض مسائله من قبل حملته وأهله بهذا الأسلوب الذي لا تخفى عوائده على الفقيه أو الدارس الباحث . وقد تسامعنا أخيراً بمبادرة طيبة من بعض المراكز العلمية في هذا الاتجاه نسأل الله لهم التوفيق .

ومما يمكن أن يلاحظ به أيضاً على الموسوعة أنها ضمّت بحوثاً لا ترتبط بمادة الفقه أصلاً مثل: خلافة ، يوم القيامة ، البحث ، الشفاعة ، الميزان ، ابليس وغير ذلك مما يجده المتتبع .

وأخيراً فإن من جملة الملاحظات أو المفارقات التي وقعت فيها الموسوعة حسب ما ظهر - من خلال المراجعة السريعة - هي أن المؤلف بعد أن أورد في المقدمة التعاريف في الاجماع من المذاهب والعلماء ، اختار تعريفاً وسيعاً للاجماع ، فقال:

«والحق الذي عليه جمهرة أهل العلم هو أنَّ الإجماع لا يختص بالصحابة وحدهم دون غيرهم وأن اتفاق اهل الحرمين أو أحدهما أو اهل أي مصر أو آل البيت عليهم السلام»^(٨) ، ليس بإجماع لأن هؤلاء جزء من كل ، ولأن الإجماع هو اتفاق مجتهدي العالم الاسلامي»^(٩) .

فإذا كان الإجماع في رأيه هذا فإن وقوعه يكاد أن ينحصر بالضروريات والمسلمات كما لا يخفى ، ومن ثمَّ فإطلاق الاجماع على المسائل الاجماعية التي حوتها الموسوعة على كثرتها (٩٥٨٨ مسألة) أمر لا يخضع لما التزم به المؤلف من ضابطة في الإجماع إلا أن يقال بأن إطلاق الاجماع على مسائل الموسوعة جرياً على اصطلاح غير المؤلف في تعريف الاجماع مما يسمّيه المسلمون إجماعاً . واليك نموذجاً واحداً من هذه الحقيقة ، فقد جاء تحت عنوان (خلافة) : « خلافة علي صحبة بالاجماع ، وما تدعيه الشيعة من النص على علي والوصية اليه باطل لا أصل له باتفاق المسلمين ، والاتفاق على بطلان

دعواهم في زمن علي عليه السلام . وأوّل من كذبهم علي بقوله: ما عندنا إلّا ما في هذه الصحيفة ، ولو كان عنده نصّ لذكره ، ولم ينقل انه نقله في يوم من الأيام ولا أنّ أحداً ذكره له» (١٠) .

ولا ندري على أيّها يكون التعليق: هل على نفيه الوصية ودعواه اتفاق المسلمين ، والقائل بها جزء كبير منهم؟! أم على نفيه لاحتجاجات علي عليه السلام أو غيره من الصحابة ولو بنص واحد في أمر الوصية مع كثرة المروي عند الخاص والعام في ذلك؟! أم على إقحامه مثل هذا البحث التاريخي الكلامي في موسوعة فقهية؟!

إلّا أنّا نربأ بمثل هذه الموسوعة عن أن تتسامح في توثيق معلوماتها والتدقيق فيها قبل تدوينها ، كما نوصي بإقصاء مثل هذه البحوث عن البحث الفقهي ■

الهوامش

- (١) ولد في مدينة حلب وتخرج من جامعة دمشق ، ثم حصل على الدكتوراه في الفقه المقارن من الأزهر . وهو احد الباحثين في موسوعة الفقه الإسلامي في الكويت وأستاذ للدراسات في جامعة البترول والمعادن بالظهران .
- (٢) أستاذ بجامعة أمّ القرى ومستشارها المكلف بتدوين معاجم فقه الصحابة والتابعين . تخرّج عليه عدد من الدارسين والباحثين منهم الدكتور محمد رواسي قلعة جي صاحب سلسلة موسوعة فقه السلف .
- (٣) معجم فقه السلف ١ : ١٠ .
- (٤) المصدر السابق ، نقلاً عن جوامع السيرة لابن حزم .
- (٥) معجم فقه السلف ١ : ٢١ .
- (٦) موسوعة الاجماع : ٣٠ .
- (٧) مقدمة الموسوعة : ٣٨ .
- (٨) هذه وغيرها كلها اقوال ذكرها المؤلف فيما يُعدّ اجماعاً لدى البعض .
- (٩) الموسوعة : ٣٠ .
- (١٠) موسوعة الاجماع ١ : ٣٧٣ .

نافذة -

المصطلحات الفقهية

□ الشيخ قاسم الإبراهيمي

وهي المسماة بالصلبة ، كآنية الحديد
والرصاص والزجاج والنحاس والفخار
المغضور .

ولا كلام بين الفقهاء في قابلية
القسم الثاني للتطهير ، بل ادّعى غير
واحد منهم الإجماع عليه^(١) ، وأمّا
القسم الأوّل فنقل عن ابن الجنيّد قوله
بعدم قابليته للتطهير^(٢) ، واختاره
الشيخ في النهاية^(٣) ، وتبعهما ابن
البرّاج احتياطاً^(٤) .

وذهب المحقّق في الشرائع^(٥)
والأصفهاني في كشف اللثام^(٦) إلى
تعليق طهارتها على حصول العلم
بالإزالة .

وأما ما عدا هؤلاء فذهبوا إلى

آنية

- القسم الرابع -

٢- الآنية المتنجّسة بالخمر :

والكلام فيها يقع في جملة مباحث ،
أهمها :

أوّلاً : قابليتها للتطهير

يوجد عموماً نوعان من الآنية
أشرنا إجمالاً إلى أحدهما فيما سبق ،
هما :

الأوّل : الآنية التي تنشف الماء
المسمّاة بالرخوة ، كآنية الخشب
والقرع والخزف غير المغضور .

الثاني : الآنية التي لا تنشف الماء ،

بالجرار الخضر^(١٧)، لكن ابن الأثير في النهاية ذكر أن لفظ الحنتم اتسع فصار يستعمل في الخزف كله^(١٨) (أي مغسوراً وغير مغسور)، فالدليل لهم .

وأما المجوزون فقد تمسكوا بالأصل وبالروايات المطلقة^(١٩) الدالة على طهارة الإناء المستعمل فيه الخمر بعد غسله، بل إن بعض الروايات المجوزة للاستعمال بعد الغسل واردة فيما هو مصنوع من الخزف أو الخشب كالدن مثلاً وغيره^(٢٠).

ثانياً : كيفية تطهيرها

وتطهر آنية الخمر بالماء القليل، وأخرى بالمعتصم من الكرّ والجاري والبئر وماء المطر، وثالثة بالانقلاب :
أ - تطهيرها بالقليل :

والبحث فيه يقع في عدد الغسلات، حيث اختلف الأعلام فيما تحصل به طهارة إناء الخمر على أقوال هي :
الأول : قول الشيخ في المبسوط^(٢١)
والجمل والعقود^(٢٢) والاقتصاد^(٢٣)
وأحد موضعين في النهاية^(٢٤)
وسلار^(٢٥) والمفيد^(٢٦) والشهيد في

الكراهة مع التعرض للمسألة^(٢٧)؛ إما للرواية^(٢٨)، أو خروجاً عن خلاف من منع^(٢٩)، أو إلى مساواتها لسائر الأواني في جواز الاستعمال^(٣٠).

لكن الخوانساري في جامع المدارك استشكل في الحكم بالكراهة المصطلحة^(٣١)، وذهب الشيخ جعفر الكبير إلى حصول الطهارة للداخل بإجراء الماء على الظاهر^(٣٢).

والروايات المانعة منها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال : « وسألته عن الظروف ؟ فقال : نهى رسول الله ﷺ عن الدباء والمزقت وزدتم أنتم الختم (الحنتم خل) يعني الغضار، والمزقت يعني الزفت الذي (يكون خل) في الزقّ ويصير في الخوابي يكون أجود للخمرة، قال : وسألته عن الجرار الخضر والرصاص ؟ فقال : لا بأس بها »^(٣٣).

ورواية جرّاح المدائني عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - أنه : « منع النقيير ونبيذ الدباء »^(٣٤). والدباء القرع^(٣٥)، والنقيير خشبة تنقر فينبذ فيها فيشتدّ نبيذه^(٣٦)، وفسر الحنتم

أو إناء يشرب فيه الخمر ، قال : « تغسله ثلاث مرّات » (٥٢) .

هذا ، وقد حكم بعض من ذكرناهم في القول الثاني باستحباب السبع (٥٣) ؛ للرواية المتقدّمة (٥٤) .

الثالث : قول المحقّق في المعتمد (٥٥) والعلامة في المختلف (٥٦) والسيد العاملي في المدارك (٥٧) بكفاية المرّة الواحدة بعد إزالة عين النجاسة ، ويظهر من المولى الأردبيلي اختياره (٥٨) .

واستدلّوا له بالروايات الآمرة بالغسل من دون تقييد بالعدد ؛ فإنّها تدلّ على حصول الطهارة بالمرّة الواحدة لتحقيق الامتثال بها ، وتضعيفهم موثّقتي عمّار بكون رواتهما من الفطحية ، واشتراط الإزالة قبلها ؛ لأنّ الماء الوارد على العين مع فرض بقائها لا أثر له .

الرابع : قول العلامة في أكثر كتبه (٥٩) والشيخ حسن (٦٠) والسبزواري (٦١) والشهيد الأوّل في البيان (٦٢) ، والثاني في الروض (٦٣) ، والشيخ كاشف الغطاء (٦٤) بكفاية

أكثر كتبه (٢٧) والمحقّق الثاني (٢٨) وابن حمزة (٢٩) وابن إدريس (٣٠) : بوجوب غسل الإناء سبعة بالماء .

واستدلّ عليه بموثّق عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في الإناء يشرب فيه النبيذ ، فقال : « تغسله سبع مرّات وكذلك الكلب » (٣١) .

الثاني : قول الأكثر بوجوب الغسل ثلاثاً ، كما هو اختيار الشيخ في الخلاف (٣٢) والنهاية في القول الآخر (٣٣) والقاضي (٣٤) والمحقّق (٣٥) وإن صرّح بكون اختياره ملاحظة لاختيار الشيخ ، وابن سعيد (٣٦) والآبي (٣٧) والعلامة في القواعد (٣٨) والفخر (٣٩) وأوّل الشهيدين في الدروس (٤٠) وثانيهما في المسالك (٤١) والشيخ النجفي في جواهره (٤٢) والهمداني (٤٣) والسيد اليزدي (٤٤) والشيخ العراقي (٤٥) والسادة : الحكيم (٤٦) والخوئي (٤٧) والخميني (٤٨) والصدر (٤٩) والخوانساري (٥٠) والكلبائي (٥١) .

واستدلّ له بموثّق عمّار الآخر - في حديث - أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام في قدح

المرّة المزيّلة للعين إمّا صراحة أو ظهوراً .

والدليل على ما ذكر هو أنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى النجاسة ولزوم الإزالة ، فيكفي لتحقّق الغرض المذكور المرّة المحقّقة له بإزالة النجاسة .

الخامس : قول الشهيد في اللّمة^(٦٥) بوجوب الغسل مرّتين من النجاسات - غير الولوغ في الإناء - الشامل بإطلاقه للمتجنّس بالخمّر ، كأنّ دليله بعد استضعاف الروايتين ما دلّ على وجوب الغسل مرّتين في غير الإناء استظهاراً لعدم الخصوصية وتحكيم أصالة البراءة مع الشكّ في الزائد ، كما نبّه عليه صاحب المعالم^(٦٦) .

السادس : ما أشار إليه صاحب الحقائق في وجه الجمع بين الروايتين من حمل اختلاف العدد في الروايات على اختلاف نوع الآنية المتجنّسة بالخمّر^(٦٧) ، فكانه قول بالثلاث في بعض والسبع في بعضها الآخر .

هذا ، وقد احتاط صاحب الرياض بين الثلاث والسبع بعد شرحه لعبارة

المحقّق ، وبيان ما يستدلّ به لقوله^(٦٨) .

٢- تطهيرها بالمعتصم من الكرّ والجاري : وأمّا تطهير آنية الخمر بالمعتصم من الكرّ والجاري فحيث كان الملحوظ فيه تعدّد الغسلات ممّا لا يختصّ بالآنية بل يعمّ كلّ ما يجب فيه التعدّد من ثياب وفرش وأبدان وغيرها فآثرنا إيكال البحث فيه إلى موضعه من التطهير من النجاسات . لكنّا نذكر على سبيل الإجمال أنّ مشهور الفقهاء ممّن تأخّروا عن العلامة ذهبوا إلى عدم اعتبار التعدّد فيه ، وأمّا قبله فمنهم من اعتبر وقوعه فيه بغسلة واحدة ، ومنهم من عدّ كلّ جرية وخضخضة بغسلة ، ومنهم من فرّق بين المياه .

٣- طهارتها بالانقلاب :

لا خلاف ولا إشكال في طهارة الخمر بانقلابها خلّاً ، كما صرّح به غير واحد^(٦٩) وطهارة أوانيها ومزاويلها وآلاتها على ما صرّح به جمع منهم^(٧٠) ، والتفصيل موكول إلى محلّه من النجاسات .

ثالثاً : لواحق البحث

الأوّل : ورد في تنمّة رواية عمّار

ذكرناه سابقاً في الآنية المتنجّسة بالولوغ كما يدخل غيره .

الثالث : ألحق بعض الفقهاء الأشربة المسكرة^(٨٠) والفقاع^(٨١) بالخمير في وجوب تطهير الآنية منها بغسلها سبعاً . وهو لا بأس به لمن يقول بصدق الخمر على الجميع^(٨٢) ، وأمّا من^(٨٣) خصّها بعصير العنب أو فرق بينهما فلا وجه لإلحاقه ؛ لأنّ رواية السبع واردة في النبيذ .

الرابع : إنّ الحكم بوجوب تطهير آنية الخمر إنّما يجري عند القائلين بنجاستها ، وأمّا القائلون بطهارة الخمر فلا يجري الحكم المذكور عندهم .

الخامسة : إنّ ما ذكر في الأواني الرخوة من عدم قابليتها للتطهير وإن ذكر في أواني الخمر عند الأغلب إلّا أنّه يستفاد أنّ الحكم لا ينحصر بالخمير بل كلّ نجاسة تتشرب في الإناء .

٣- الآنية المتنجّسة

بالجرذ والفأرة

لا كلام في أنّ الإناء إذا وقع الحيوان

المتقدّمة عن أبي عبدالله عليه السلام في غسل الإناء أو القدح الذي يشرب فيه الخمر أنّه قال : « وسئل أيجزيه أن يصبّ فيه الماء ؟ قال : لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويفسله ثلاث مرّات »^(٧١) .

وقد استفاد العلّامة منها وجوب الدلك في النهاية^(٧٢) ، واعتبره في غيره^(٧٣) في غير مورد الآنية ؛ لتضمّن معنى الغسل له ، كما اعتبره الشيخ والمحقّق قبله^(٧٤) ، وأنكر سائر الفقهاء ذلك ما لم تتوقّف إزالة النجاسة عليه^(٧٥) . نعم ، استحبه صاحب المدارك^(٧٦) .

الثاني : اشترط الشيخ في النهاية^(٧٧) تجفيف إناء الخمر بعد تطهيره ، وكذا فعل صاحب المهدّب^(٧٨) ، ولم يجعله العلّامة بعيداً عن الصواب لنجاسة غُسلاته ، لكنّه استوجه ردّ ابن إدريس عليه بكونه لا دليل عليه^(٧٩) .

ومع كون الدليل فيه نجاسة الفسالة لا يكون البحث في اشتراط التجفيف من مختصّات المورد بل يشمل جميع المتنجّسات التي يراد تطهيرها بالماء القليل ، فيدخل ما

ذو النفس فيه فمات تنجس ولزم تطهيره؛ لما هو معلوم من نجاسة الميتة منه، وإنما الكلام في جهتين: كيفية تطهيره منه، وإلحاق الفأرة به.

الجهة الأولى

كيفية تطهيره

وقد اختلف الفقهاء في ذلك على عدة أقوال:

الأول: القول بوجوب غسل الإناء منه سبغاً، وهو خيرة الصدوق في المقتنع^(٨٤) والشيخ في النهاية^(٨٥) والمبسوط^(٨٦) وسألار في المراسم^(٨٧) وابن حمزة في الوسيلة^(٨٨) واستقربه الشهيد الأول في أكثر كتبه^(٨٩) ومال إليه السيد الطباطبائي في الرياض^(٩٠) والمولى النراقي في المستند^(٩١) ومال إليه في الحقائق^(٩٢) والأنصاري في طهارته^(٩٣) واختاره من تأخر عنه إلى يومنا هذا^(٩٤).

والدليل عليه: رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرّات»^(٩٥).

الثاني: القول بوجوب غسل الإناء منه ثلاثاً، وهو خيرة المحقق في كتبه^(٩٦) غير المعتمد حيث اكتفى فيه بالمرّة، والعلامة في القواعد^(٩٧)، والشيخ الطوسي في الخلاف^(٩٨)؛ لدخولها في سائر النجاسات، والنجفي في الجواهر^(٩٩).

ولعلّ ذلك لعموم ما دلّ على غسل الإناء القدر ثلاثاً من النجاسات، كموتى عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الكوز والإناء يكون قدراً كيف يغسل؟ وكما مرّة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرّات»^(١٠٠).

الثالث: القول بوجوب المرّة بعد إزالة عين النجاسة، وهو مختار المحقق في المعتمد^(١٠١) والعلامة في المختلف^(١٠٢) والسيد السند في المدارك^(١٠٣) ويظهر من المولى الأردبيلي اختياره أيضاً^(١٠٤) رغم أنّ العين تزول بإلقاء الفأرة غالباً من دون حاجة إلى مرّة مزيلة.

والدليل عليه إطلاق بعض الروايات الأمر بالغسل من الميتة، وكون الماء الوارد مع عدم إزالة العين لا أثر له.

والأزهري^(١١٧)، وضرب من الفئران
كما في القاموس^(١١٨)
والصاح^(١١٩)، والذكر الكبير من
الفأر كما في النهاية^(١٢٠)، ونقل
صاحب الصحاح عن بعض أنه الضخم
من الفئران يكون في الفلوات ولا يألف
البيوت^(١٢١)، وهو أعظم من اليربوع،
أكرر، في ذنبه سواد، على حدّ نقل
صاحب اللسان^(١٢٢).

ولعلّ اختلاف التعريفات هذا هو
الذي أوقع الفقهاء في الاختلاف في
الحكم؛ إذ ليس لديهم اصطلاح خاصّ
هنا، وإنما اتّبّعوا أهل اللغة في معناه.

وكيفما كان، فقد وقع الاختلاف بين
الفقهاء في إلحاق الفأرة بالجرذ أو لا،
وانقسموا إلى طائفتين:

طائفة ألحقت الفأرة بالجرذ،
وسوّت بينهما في الحكم، كالشيخ في
عدّة من كتبه^(١٢٣) وسلار^(١٢٤) وابن
حمزة^(١٢٥) وغيرهم^(١٢٦).

وأخري فرّقت بينهما
كالطباطبائي^(١٢٧) والنراقبي^(١٢٨)
والبحراني^(١٢٩) والأنصاري^(١٣٠)
وغيرهم^(١٣١).

الرابع: القول بوجوب المرّة
المزيلة للعين، وهو مختار المفيد في
المقنعة^(١٣٥) ظاهراً وابن إدريس في
السرائر^(١٣٦) وابن سعيد في الجامع
للشرائع^(١٣٧) والعلامة في أكثر كتبه
معبراً بالنقاء^(١٣٨) وصاحب المراسم
على ما نقل عنه^(١٣٩)، والموجود في
كتابته خلاف ذلك، كما تقدّم،
والسبزواري في الذخيرة^(١٤٠)
والكفاية^(١٤١) وظاهر الشهيد الثاني في
الروض^(١٤٢) وكذا كاشف الغطاء في
كتابته^(١٤٣) والشيخ حسن في
المعالم^(١٤٤). والدليل فيه عين ما تقدّم
في الخمر.

الخامس: القول بوجوب المرّتين
فيه، كما يظهر من الشهيد في اللمعة
الدمشقية^(١٤٥) اختياره حيث أطلق
القول بوجوبهما في الثوب والبدن
والإناء مستثنياً للولوغ.

الجهة الثانية

تعديّة الحكم إلى غير الجرذ
الجُرد - بضّمّ الجيم وفتح الراء -
الذكر من الفأر كما في اللسان^(١٤٦)
والمصباح نقلاً عن ابن الأنباري

الأول: إن جملة ممن عددناهم في عداد ملحقي عموم الفأر بالجرذ في الحكم لم يصرحوا بالإلحاق، لكننا استفدنا ذلك أحياناً من جعلهم الفأرة مورد فتواهم.

الثاني: إن الاختلاف في إلحاق الفأرة بالجرذ وعدمه لا يتأتى بالنسبة إلى القائلين بغسل الإناء من الجرذ سبباً فحسب وإن كان هو مورد الرواية، وإنما يتأتى بالنسبة لمن قال بغير ذلك وحمل الرواية على الاستحباب؛ إذ يمكن أن يقال: إنه هل يرى تعدية الاستحباب إلى الفأرة أم لا؟

٤- الآنية المتنجسة

بسائر النجاسات

طرق تطهيرها:

أ - تطهيرها بالماء:

الجهة الأولى

تطهيرها بالقليل والمعتصم

أولاً: تطهيرها بالقليل:

وللفقهاء فيه أقوال أشرنا إليها في

آنية الخمر والآنية المتنجسة بموت

الجرذ فيها، ونذكرها هنا أيضاً:

الأول: غسلها مرة واحدة، وهو مذهب المفيد^(١٣٢) وسالار^(١٣٣)

والمحقق في غير المعتبر^(١٣٤) وابن

سعيد^(١٣٥) من دون تقييد. وقيد ابن

إدريس بإزالة عين النجاسة^(١٣٦)

والعلامة في التذكرة مع حصول

النقاء^(١٣٧) والمحقق في المعتبر^(١٣٨)

والعلامة في المختلف^(١٣٩) بعد إزالة

العين، والسيد السند^(١٤٠)

والسبزواري^(١٤١) بالمزيلة للعين،

وفي معناه قول من صرح بأن الواجب

الإنقاء كالعلامة في بعض كتبه^(١٤٢)

ومن عبّر بالمرة مطلقاً كالشاهد الثاني

في الروض^(١٤٣).

ودليل الكل إطلاق الأمر بالغسل في

بعض الروايات^(١٤٤)، والتقييد بما بعد

الإزالة؛ لأن الماء الوارد على النجاسة لا

أثر له على ما صرح به صاحب

المعالم^(١٤٥) واحتمله المحقق

الكركي^(١٤٦)، وأمّا التقييد بالمزيلة

للعين فلتحقق الامتثال للأمر المطلق،

ولا دليل على الزائد، والأصل بنفيه.

الثاني: غسلها مرتين، وذهب

وكم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث
مرات...» (١٦٢).

الرابع: فصل صاحب كشف
الغطاء بين كون النجاسة الملوثة للإناء
البول أو غيرها، فمع كونها بولاً أو
ولوغاً يجب التعدد، ومع كونها
غيرهما لا يجب (١٦٣).

هذا، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى
إيجاب الثلاث احتياطاً، كما فعل السيّد
الصدر (١٦٤).

ثانياً: تطهيرها بالمعتصم:

والمراد به الكرّ والجاري وما ألحق
بهما من ماء الحّمّ والمطر والغدير،
أمّا البئر فالفقهاء فيه بين عادٍ له في
المعتصم وبين عادٍ له في غيره.

والبحث في تطهير الآنية بالمياه
المعتصمة وإن كان ممّا لا يختصّ بها،
وإنما يجري في كلّ ما وجب فيه التعدّد
سواء كان آنية أو ثياباً أو فرشاً أو بدنأً
إلا أنّ وجود بعض الأقوال المفارقة بين
الآنية وغيرها اقتضى التعرّض للمسألة
هنا أيضاً.

وكيفما كان، فقد وقع بين الفقهاء
كلام كثير، واختلفوا في المسألة على

إليه الشهيد في اللمعة^(١٤٧) ولم يعلّق
الشهيد الثاني عليه^(١٤٨) ويظهر من
مفهوم كلام المولى الأردبيلي اختياره
مع تحقّق الإزالة بالأولى محتملاً
إيجابها بعدها^(١٤٩)، وهو في معنى
قول المحقّق في المعتبر والعلامة في
المختلف، إلّا أنّ ظاهر كلامه اشتراط
تحقّق الإزالة بالماء، وظاهر كلامهما
تحقّقها بأيّة وسيلة.

والدليل عليه تعدية ما ورد في غير
الإناء إليه بعد تضعيف رواية عمّار
الساباطي الآتية.

الثالث: غسلها ثلاثاً، وهو مذهب
الشيخ مدّعياً في الخلاف الإجماع^(١٥٠)
عليه وابن الجنيد على ما نقل عنه^(١٥١)
والشهير في أكثر كتبه^(١٥٢) والمحقّق
الكركي^(١٥٣) والبحراني^(١٥٤)
والطباطبائي^(١٥٥) والنراقي^(١٥٦)
والأنصاري^(١٥٧) والنجفي^(١٥٨)
والهمداني^(١٥٩) واليزدي^(١٦٠) ومن
تأخّر عنه إلى زماننا^(١٦١).

والدليل عليه موثقة عمّار الساباطي
عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن
الكوز والإناء يكون قدراً كيف يغسل؟

أقوال :

أولها : اعتبار التعدّد في المعتصم من المياه ، وهو ما يظهر من الشيخ في الخلاف (١٦٥) والمبسوط (١٦٦) وابن البرّاج في المهذّب (١٦٧) والمحقّق في المعتبر (١٦٨) ، والعلامة في المنتهى والنجفي في الجواهر (١٦٩) وصريح السيّد الخميني (١٧٠) في بحوثه وأمّا في مقام الفتوى فبنى العدد على الاحتياط (١٧١) .

ودليلهم - بعد الإجماع المدعى على طهارته بعد غسلها تمام العدد والأصل : - إطلاق أدلّة التعدّد وعدم تقييدها بالقليل .

ثانيها : ما عليه أكثر الفقهاء من سقوط العدد في الكثير والجاري وغيرهما من المعتصم ، بل ادّعى في الذخيرة (١٧٢) والحدائق (١٧٣) ومصباح الفقيه (١٧٤) الشهرة عليه ، بل في جامع المدارك عدم الخلاف في الجاري في الثوب والبدن (١٧٥) والجواهر أيضاً في الآنية (١٧٦) ، وقد اختاره العلامة (١٧٧) والشهيدان في الكثير والجاري (١٧٨) والكركي في الكثير ؛ لأنّ دليله

أعمّ (١٧٩) ، والعالمي (١٨٠) والبحراني في الكثير والجاري أيضاً (١٨١) وكاشف الغطاء في المعتصم (١٨٢) والأنصاري في الكثير (١٨٣) والهمداني في المعتصم (١٨٤) واليزدي في الكثير (١٨٥) والحكيم في المنهاج في الكثير والجاري (١٨٦) وكذا الكلّاياگاني في كتاب الطهارة أيضاً (١٨٧) .

ودليلهم : انصراف الروايات المصرّحة بالعدد على ما إذا كان التطهير بالقليل ، والأصل .

ثالثها : ما عليه الصدوق في الفقيه (١٨٨) والهداية (١٨٩) في الثوب وكذا يحيى بن سعيد (١٩٠) فيه من اعتبار المرّة في الجاري والمرتين في الراكد .

والدليل : هو صحيحة محمّد بن مسلم الآتية .

رابعها : ما عليه صاحب المستند من اعتبار التعدّد في القليل في إناء الولوغ وسقوطه في الكثير والجاري (١٩١) ، واعتباره في القليل والكثير في غير إناء الولوغ من النجاسات ، وسقوطه في الجاري وماء

المطر (١٩٢).

عدم الفصل بين الجاري والمطر .

سادسها : ما ذهب إليه السيّد الخوئي في بحوثه من اعتبار التعدّد في غير إناء الولوغ ، والمتنّجس بالبول في الجاري ، وأمّا إناء الولوغ فلا تعدد فيه ، وكذا المتنّجس بالبول إذا غسل في الجاري أيضاً (١٩٩) .

سابعها : ما ذهب إليه السيّد الصدر في تعليقه على المنهاج حيث التزم بالتعدد في الخمر خاصّة ، واحتاط في الخمر والخنزير والثوب المتنّجس بالبول في غير الجاري (٢٠٠) ، وأفتى به في الفتاوى الواضحة (٢٠١) .

ودليه على اعتبار التعدّد : إطلاق أدلّته ، واستثناء إناء الولوغ لعدم ثبوت زيادة لفظ المرتين في صحيحة البقباقي (٢٠٢) ، وكذا استثناء المتنّجس بالبول لصحيحة محمد بن مسلم قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول قال : اغسله في الممرّن مرتّين ، فإن غسلته في

والدليل : ضعف روايات التعدّد في الأوّل في غير القليل وعدم الجابر لها ، فيبقى إطلاق كلّ من صحيحة البقباقي (١٩٣) ومرسلة الكاهلي (١٩٤) خالياً عن المعارض ، وإطلاق التعدّد في الثاني ، واستصحاب النجاسة بالنسبة إلى غير الجاري والمطر . وأمّا استثناء الجاري والمطر فللمرسلة (١٩٥) مع ضمّ عدم الفصل بين المطر والجاري .

خامسها : ما ذهب إليه السيّد الحكيم في بحوثه من ثبوت التعدّد في الخمر والبول وولوغ الخنزير والكلب والجرد في غير المطر والجاري ، وكفاية المرّة في سائر النجاسات في غيرهما أيضاً (١٩٦) ، لكنّه في مقام الفتوى وافق أكثر الفقهاء .

ودليه : منع الإطلاق في موثقة عمّار في الإناء القدر (١٩٧) ؛ لاشتمالها على الصبّ الغالب في الكثير ، وإطلاق روايات التعدّد الواردة في النجاسات المذكورة ، ودلالة مرسلة الكاهلي المتقدّمة (١٩٨) على طهارة عموم ما يصيبه المطر ، وكذا الجاري إذا ضمت

ماء جارٍ فمرة واحدة» (٢٠٣).

منه» (٢٠٥).

الجهة الثانية

كيفية غسل الأواني من النجاسات

تختلف كيفية تطهير الأواني من النجاسات باختلاف نوع المطهر ونوع الآنية ، وفيما يلي بيان لتطهير بعض الأنواع ممّا تعرّض له الفقهاء في بحوثهم :

الأول : ذكر غير واحد من فقهاءنا (٢٠٤) أنّه يكفي في تطهير الأواني من النجاسات بالقليل صبّ الماء في الإناء ثمّ تحريكه حتى يستوعب تمام ما تنجّس منه ثمّ تفريغه لتحصل له بذلك غسلة واحدة .

ودليله رواية عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً كيف يغسل ؟ وكم مرّة يغسل ؟ قال : يغسل ثلاث مرّات ، يصبّ فيه الماء فيحرّك فيه ، ثمّ يفرغ منه ، ثمّ يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه ، ثمّ يفرغ ذلك الماء ، ثمّ يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه ، ثمّ يفرغ

وذكر بعض الأصحاب أنّه لو ملئ الإناء ماء كفى إفراغه عن تحريكه (٢٠٦) .

الثاني : الأواني الكبيرة والمثبتة يكفي تطهيرها بصبّ الماء فيها ثمّ تفريغها ولو بآلة كما ذكره كثير من الأصحاب (٢٠٧) ، واشترط بعض طهارتها قبل عودها إلى الإناء (٢٠٨) ، في حين جعل بعض آخر طهارتها بالتبعية (٢٠٩) .

هذا ، وعن بعض اشتراط كون الإناء مثبتاً (٢١٠) ، وأنكره بعض الفقهاء لعدم موضوعيته (٢١١) ، وإنّما المهمّ إخراج الماء منه إما بإكفائه أو بآلة .

الثالث : ذكر كاشف الغطاء أنّ الأواني الرخوة التي ينفذ إلى باطنها الماء كأواني الخشب أو القرع أو الفخار غير المزقّت يكفي في تطهيرها إجراء الماء على الظاهر مع نفوذ رطوبة الماء وعدمه . هذا في بواطن المتنجّسات بعد جمودها ، وأمّا لو انجمد بعد انفعالها ممّا

الثالث : احتمال البعض اعتبار فورية إفراغ الماء بعد غسل الإناء وتحريك الماء الذي فيه في تطهيره^(٢١٨) ، واحتاط فيه بعض آخر^(٢١٩) .

الرابع : الظاهر اعتبار الفصل بين الغسلتين لتحقيق العدد ، كما صرح به ابن الجنيدي على ما نقل عنه^(٢٢٠) ، وهو الموافق للعرف ، لكن الشهيد في الذكرى اكتفى باتصال الماء بقدر الغسلتين في البدن^(٢٢١) ، ولم يستبعده هنا صاحب المجمع^(٢٢٢) وإن استشكل بعد ذلك ، كما استشكل صاحب المدارك بهذا المقدار ، واحتمل بل مال إلى كفاية الاتصال بقدر زمان الغسلتين والقطع فيما لا يعتبر تعدد العصر فيه معللاً بأن اتصال الماء في زمان القطع لا يكون أضعف حكماً من عدمه^(٢٢٣) . وقبله ذهب إليه العلامة في المنتهى على ما نقله صاحب المهذب البارع^(٢٢٤) ، ونقل في ذلك متناً لم نجده فيه ،

يرسب فيه الماء فالظاهر طهارتها بوضعها في الماء المعصوم ؛ لأن اتصال الرطوبة بمثلها مغنٍ في التطهير^(٢١٢) .

تنبيهات

الأول : ميتة ذي النفس نجسة ، فتنجس الآنية بموته فيها ، وميتة غير ذي النفس من الحيوان طاهرة ، ولا توجب تنجيس الآنية لو مات فيها ، لكن الشيخ في النهاية أوجب غسل الإناء من الوزغ والعقرب ثلاثاً^(٢١٣) ويظهر من البعض تأييده^(٢١٤) ، لكن ابن إدريس حكى - في ماء البئر - رجوعه في سائر كتبه^(٢١٥) ، وظاهر الأكثر مخالفة الشيخ لما جاء في نهايته والحكم بطهارتهما^(٢١٦) ، والمسألة راجعة إلى الحكم بنجاستهما ، فيشملهما حكم سائر النجاسات وعدمه .

الثاني : انفرد سائر في المراسم بإيجابه غسل الإناء سبغاً لموت الحية فيه^(٢١٧) .

شديد في حكم الغسالة في الإناء وغيره وتفرّقوا إلى عدّة أقوال ذهب إلى كلّ فريق . ولمّا كانت المسألة ممّا لا تختصّ بالمقام وإنّما تشمل ما سواه من تطهير الثياب والفرش وغيرها فالمفروض صرف الحديث عن البحث عنها هنا وإيكاله إلى محلّه من الغسالة مكّتفين ههنا بالإشارة إلى ما يمكن تصنيفه من الأقوال بلحاظ من فرّق بين الآنية وغيرها .

فقد ذكر في المقام قولان :

قول سوّى بين الأواني وغيرها في الحكم وهو قول جميع فقهاءنا غير الشيخ الطوسي في الخلاف . وإن اختلف قائله بين زاهب للطهارة مطلقاً أو جاعل لها بحكم المحلّ قبلها أو بحكم المحلّ بعدها أو غير ذلك .

وقول بالفصل بين الأواني وغيرها ؛ فحكم في إناء الولوغ بطهارة غسالته مطلقاً وفي الثوب بنجاسة الغسلة الأولى وطهارة ما

وإنّما وجدنا اعتبار العصر في تعدّد الغسلات في الثوب والاكتفاء بالخضضة والجرية في الكرّ والجاري عنها فيما لا يقبل العصر ، وعدل عنه كما مرّ (٢٢٥) ، واختاره ابن فهد في المهذب البار (٢٢٦) .

الخامس : لا إشكال أنّه لو شكّ في إصابة النجاسة للإناء أو غيره فإنّ الأصل عدمها والبناء على الطهارة ، كما أشار إليه الشيخ جعفر كاشف الغطاء (٢٢٧) .

السادس : لو شكّ في متنجّس أنّه من الآنية حتى يجب فيه العدد المعيّن أو لا حتى تكفي فيه المرّة أو المرّتين مثلاً فالظاهر عند صاحب العروة كفاية المرّة (٢٢٨) ؛ لأنّه شكّ في التكليف الزائد ، ووافقه عليه السيّدان الخوئي والغلپايگاني (٢٢٩) ، وخالفه العراقي (٢٣٠) والسيد الخميني (٢٣١) . فذهب إلى الاحتياط تحصيلاً للجزم بالفراغ .

السابع : وقع بين الفقهاء اختلاف

الغطاء^(٢٣٤) والسيد الخميني في التحرير^(٢٣٥) والسيد گلپايگاني في هداية العباد^(٢٣٦) - إلى التعرّض لها بخصوصها والتنصيص على حصول الطهارة لها بإشراق الشمس على ما لا ينقل عادة^(٢٣٧) بل ادّعي عليه الشهرة^(٢٣٨)، وخصّ الحكم آخرون ببعض الأشياء^(٢٣٩) وبعض النجاسات^(٢٤٠).

وليعلم أنّ حكم تطهير الشمس لا يختصّ بالأواني، وإنّما يشملها كغيرها ممّا لا ينقل؛ فلذا ذكرناه في المقام بصورة مجملة تاركين التفصيل فيه إلى محلّه من المطهّرات أو الشمس.

٣- طهارتها بالغيبة :

ومن جملة ما ذكروا من المطهّرات الغيبة في المسلم، فيطهر كلّ ما علم تنجّسه من بدن المسلم أو ثيابه أو فراشه أو أوانيّه لغيبته كما نصّ على ذلك بعض الفقهاء^(٢٤١)، ولا يجري هذا الحكم المزبور في الظلام وحسب البصر.

عدها، وهو قول الشيخ الطوسي في الخلاف^(٢٣٢).

ودليل الشيخ على نجاسة الغسلة الأولى أنّه ماء قليل أصاب نجاسة فنّجس، وعلى طهارة الثانية رواية العيص بن قاسم، وعلى طهارة إناء الولوغ أنّ القول بالنجاسة حكم، وكلّ حكم فهو يحتاج إلى دليل، والدليل مفقود، وأمّا أدلّة سائر الفقهاء فمختلفة متعدّدة بتعدّد الأقوال، فكلّ قول له دليله الخاصّ به.

٢- تطهيرها بالشمس :

معلوم أنّ الشمس تطهر ما جفّفته بإشراقها على ما لا ينقل عادة من الحصر والبواري والجدران، وأمّا الأواني المثبتة الكبيرة التي لا تنقل عادة كأواني طبخ الدبس أو المخابز وغيرها فهل يجري حكم الطهارة بتجفيف الشمس لها أم لا؟

ذهب بعض -كالأصفهاني في كشف اللثام على ما حكى عنه^(٢٣٣) والشيخ جعفر الكبير في كشف

الآنية المشتبهة

وهي على أنحاء : آنية مشتبهة بالنجاسة ، وأخرى مشتبهة بالغصبية ، وثالثة مشتبهة بالمضاف ، ورابعة مشتبهة بالذهب أو الفضة ، وقد تكون الشبهة تارة بدوية وأخرى مقرونة بالعلم الإجمالي . والحكم هنا لمّا لم يكن منحصراً بالآنية بل يعم غيرها من الأشياء المشتبهة فقد ارتأينا إحالة البحث عنه إلى عنوان الشبهة مشيرين إلى الحكم بصورة إجمالية ؛ فإنّ الشبهة البدوية تجري فيها أصالة البراءة ، والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي تجري فيها أصالة الاحتياط مع انحصار أطرافها وعدم خروج بعضها عن محلّ الابتلاء .

آنية الطهارة

من الحدث والغيب

وفيها جملة من الأحكام : منها استحباب وضع الإناء على اليمين

مع إرادة استعماله بالاغتراف منه ، ومنها استحباب غسل اليدين مرّة أو مرتين أو ثلاثاً من الحدث حسب ما يقتضيه نوعه قبل إدخالهما إناء الطهارة ، ومنها كراهة استعمال الماء المسخن بالشمس في آنية بطهارة أو غيرها ، وقد مرّ بحثه ، ومنها استحباب تنظيف أواني تغسيل الميت بعد كلّ غسل ، وكلّ هذه المباحث فرعية ينبغي بحث كلّ في موضعه .

خاتمة البحث

وفي ختام مبحث الآنية لا بأس بتسجيل بعض الملاحظات فيما يخصّ البحث :

الأولى : إنّ هذه النافذة - نافذة المصطلحات الفقهية - نعرض فيها نماذج مقترحة من قبل مجلّتنا قدّمتها لمشروع دائرة معارف الفقه طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ، ولا تعبر عن الصورة النهائية والمتبنّاة والتي ستطبع في الموسوعة الفقهية لاحقاً .

الرابعة: حرصنا على أن تكون صياغة المقالات المعروضة في المجلة بمستوى يتناسب مع مخاطبها باعتبارها مجلة تخاطب المتخصص في مجال الفقه. وإلا فقد يكون مستوى المعلومات والصياغة المطروحة في الموسوعة يتناسب والمتقف المطلع على الاصطلاحات الفقهية غير الواصل إلى مرحلة التخصص في الحوزة العلمية ■

الثانية: إن جملة من المباحث الواردة من الممكن إحالتها إلى مصطلحات أخرى، لكننا ارتأينا إيرادها هنا تمشياً مع ما يتطلبه نمط المقالات في المجلة؛ لعدم مناسبة الإحالات الكثيرة لها.

الثالثة: حاولنا في هذه المقالة وسنحاول في غيرها من المقالات الآتية إن شاء الله الاقتصار على استعراض آراء الفقهاء مع أدلتها، والمقارنة بين أقوالهم، والإشارة إلى ما يمكن استظهاره من كلماتهم مما يرتبط بالمطلب.

الهوامش

- (١) المعتبر ١: ٤٦٧. نهاية الأحكام ١: ٢٩٦. المدارك ٢: ٣٨٨. الجواهر ٦: ٣٥٢.
- (٢) المعتبر ١: ٤٦٧. التحرير ١: ٢٦.
- (٣) النهاية: ٥٩٢.
- (٤) المذهب ١: ٢٨.
- (٥) شرائع الإسلام ٤: ٧٥٦.
- (٦) كشف اللثام ١: ٢٧١.
- (٧) راجع: الشرائع ١: ٤٥. نهاية الأحكام ١: ٢٩٦. المدارك ٢: ٣٨٩. الرياض ١: ٩٨. الجواهر ٦: ٣٥٢.
- (٨) انظر: المبسوط ١: ١٥.
- (٩) انظر: الجواهر ٦: ٣٥٤.
- (١٠) انظر: القواعد ١: ٩.
- (١١) جامع المدارك ١: ٢٣٢.
- (١٢) كشف الغطاء: ١٨٠.
- (١٣) الوسائل ٢٥: ٣٥٧، ب ٢٥ من الأطعمة والأشربة، ح ١.
- (١٤) المصدر السابق: ح ٢.
- (١٥) انظر: لسان العرب ٤: ٢٨٩.
- (١٦) انظر: القاموس ٢: ١٤٦ مادة «نقر».

- (١٧) المصدر السابق ٤: ١٠٢. لسان العرب ٣: ٣٥٣ مادة «حتتم» .
- (١٨) النهاية ١: ٤٤٨ مادة «حتتم» .
- (١٩) انظر: الوسائل ٢٥: ٣٦٨، ب ٣٠ من الأطعمة والأشربة .
- (٢٠) المصدر السابق: ح ١، ٤، ٥، ٦ .
- (٢١) المبسوط ١: ١٥ .
- (٢٢) الجمل والعقود: ٥٧ .
- (٢٣) الاقتصاد: ٢٥٤ .
- (٢٤) النهاية: ٦ .
- (٢٥) المراسم العلوية: ٣٦ .
- (٢٦) المقنعة: ٧٣ .
- (٢٧) الذكرى: ١٥ . الدروس ١: ١٢٥ .
- (٢٨) جامع المقاصد ١: ١٩١ .
- (٢٩) الوسيلة: ٨٠ .
- (٣٠) السرائر ٣: ١٣٢ .
- (٣١) الوسائل ٢٥: ٣٧٧، ب ٣٥ من الأطعمة والأشربة، ح ٢ .
- (٣٢) الخلاف ١: ١٨٢ .
- (٣٣) النهاية: ٥٨٩ .
- (٣٤) المذهب ٢: ٤٢٩ و ٤٣٢ .
- (٣٥) الشرائع ١: ٤٥ . المعتبّر ١: ٤٦٠ .
- (٣٦) الجامع للشرائع: ٢٤ .
- (٣٧) كشف الرموز ١: ١٢١ .
- (٣٨) القواعد ١: ٩٠ .
- (٣٩) إيضاح الفوائد ٤: ١٥٩ .
- (٤٠) الدروس ١: ١٢٥ .
- (٤١) المسالك ١: ١٣٤ .
- (٤٢) الجواهر ٦: ٣٧١ .
- (٤٣) مصباح الفقيه: ٦٦١، (كتاب الطهارة) .
- (٤٤) العروة ١: ٩١ .
- (٤٥) تعليقاته على العروة: ٣٤ .
- (٤٦) المنهاج ١: ١٦٦، م ١٣ . مستمسك العروة ٢: ٢٩ .
- (٤٧) المنهاج ١: ١٢٠ .
- (٤٨) تحرير الوسيلة ١: ١١٥ .
- (٤٩) الفتاوى الواضحة: ٣٤٥ .
- (٥٠) جامع المدارك ١: ١٣٣ .
- (٥١) حاشيته على العروة ١: ٨٧ .
- (٥٢) الوسائل ٣: ٤٩٤، ب ٥١ من النجاسات، ح ١ .
- (٥٣) الوسائل ٢٥: ٣٧٧، ب ٣٥ من الأطعمة والأشربة، ح ٢ .
- (٥٤) راجع: الشرائع ١: ٤٥ . الجامع للشرائع: ٢٤ . القواعد ١: ٩ .
- (٥٥) المعتبّر ١: ٤٦٢ .
- (٥٦) المختلف ١: ٦٤ .
- (٥٧) المدارك ٢: ٣٩٦ .
- (٥٨) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٧١ .
- (٥٩) انظر: التحرير ١: ٢٦، ١٦١ .
- (٦٠) معالم الدين المخطوطة ٥٨٥: ١٤٦ .
- (٦١) الذخيرة: ١٧٦ . الكفاية: ١٤ .
- (٦٢) البيان: ٩٣ .
- (٦٣) الروض: ١٧٢ .
- (٦٤) كشف الغطاء: ١٨٠ .
- (٦٥) اللمعة: ٢٤ .
- (٦٦) معالم الدين (خطي): ١٤٦ .
- (٦٧) الحقائق ٥: ٤٩٥ .
- (٦٨) رياض المسائل ١: ٥٥٠ .

- (٦٩) انظر: الرسائل التسع: ٣٢٣.
- (٧٠) انظر: الجامع للشرائع: ٢٤. كشف اللثام ٢: ٢٦٩. كشف الغطاء: ١٨١.
- (٩١) مستند الشيعة ١: ٥٢.
- (٩٢) الحدائق ٥: ٤٩٦.
- (٩٣) طهارة الشيخ: ٣٩٥-٣٩٦.
- (٩٤) انظر: مصباح الفقيه: ٦٦٢. العروة وتعليقة الفقهاء عليها ١: ٨٧.
- (٩٥) الوسائل ٣: ٤٩٦، ب ٥٣ من النجاسات، ح ١.
- (٩٦) انظر: الشرائع ١: ٤٥.
- (٩٧) القواعد ١: ٩.
- (٩٨) الخلاف ١: ٤٥.
- (٩٩) الجواهر ٦: ٣٧١.
- (١٠٠) الوسائل ٣: ٤٩٦، ب ٥٣ من النجاسات، ح ١.
- (١٠١) الاعتبار ١: ٤٦٢.
- (١٠٢) المختلف ١: ٥٠١.
- (١٠٣) المدارك ٢: ٣٩٦.
- (١٠٤) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٧١.
- (١٠٥) المقنعة: ٦٨.
- (١٠٦) السرائر ١: ٩٣.
- (١٠٧) الجامع للشرائع: ٢٤.
- (١٠٨) انظر: المنتهى ١: ١٩٠.
- (١٠٩) راجع المذهب البارع ١: ٢٦٩.
- (١١٠) الذخيرة: ١٧٦.
- (١١١) الكفاية: ١٤.
- (١١٢) الروض: ١٧٢.
- (١١٣) كشف الغطاء: ١٨٠.
- (١١٤) معالم الدين (خطي): ١٤٦.
- (١١٥) اللعة: ٢٤.
- (١١٦) لسان العرب ٢: ٢٣٩.
- (١١٧) المصباح ١: ١١٢.
- (٧٢) نهاية الأحكام ١: ٢٧٧-٢٧٨.
- (٧٣) انظر: التحرير ١: ٢٤.
- (٧٤) النهاية: ٥٨٩، ٥٩٢.
- (٧٥) انظر: الذخيرة: ١٦٢. كشف اللثام ١: ٥٤. الحدائق ٥: ٣٧٠. الجواهر ٦: ١٤٦.
- (٧٦) المدارك ٢: ٣٢٩.
- (٧٧) النهاية: ٥٨٩.
- (٧٨) المذهب ٢: ٤٢٩، ٤٣٢.
- (٧٩) المختلف ٢: ٦٨٦.
- (٨٠) انظر: النهاية: ٥٣.
- (٨١) جامع المقاصد ١: ١٩١.
- (٨٢) الحدائق ٥: ٤٩٣.
- (٨٣) كالمفيد في المقنعة ٧٩٨، ٨٠٠. وظاهر المذهب ٢: ٤٣٣، ٤٣٤، ٥٣٦. السرائر ٣: ١٣٢، ٤٧٧. والشرائع ٤: ٧٥٣.
- (٨٤) المقنعة: ٣٤.
- (٨٥) النهاية: ٥.
- (٨٦) المبسوط ١: ١٥.
- (٨٧) المراسم العلوية: ٣٦.
- (٨٨) الوسيلة: ٨٠.
- (٨٩) انظر: البيان: ٩٣. الذكرى: ١٥.
- (٩٠) رياض المسائل ١: ٩٩.

- (١١٨) القاموس المحيط ١: ٦٦١ .
- (١١٩) الصحاح ٢: ٥٦١ .
- (١٢٠) نهاية الإحكام ١: ٢٨٥ .
- (١٢١) الصحاح ٢: ٥٦١ .
- (١٢٢) لسان العرب ٢: ٢٣٩ .
- (١٢٣) انظر: المبسوط ١: ١٥ . النهاية: ٥ .
- (١٢٤) المراسم العلوية: ٣٦ .
- (١٢٥) الوسيلة: ٨٠ .
- (١٢٦) انظر: البيان: ٩٣ . والألفية: ٥٠ .
- (١٢٧) رياض المسائل ١: ٩٩ .
- (١٢٨) مستند الشيعة ١: ٥٢ .
- (١٢٩) الحقائق ٥: ٤٩٦ .
- (١٣٠) طهارة الشيخ: ٣٩٥-٣٩٦ .
- (١٣١) انظر: العروة ١: ٨٧ .
- (١٣٢) المقنعة: ٦٨ .
- (١٣٣) المراسم العلوية: ٣٦ .
- (١٣٤) انظر: الشرائع ١: ٤٥ .
- (١٣٥) الجامع للشرائع: ٢٤ .
- (١٣٦) السرائر ١: ٩٢ .
- (١٣٧) تذكرة الفقهاء ١: ٩ .
- (١٣٨) المعتمد ١: ٤٦١ .
- (١٣٩) المختلف ١: ٦٤ .
- (١٤٠) المدارك ١: ٣٩٦ .
- (١٤١) انظر: الذخيرة: ١٧٦ . الكفاية: ١٤ .
- (١٤٢) انظر: القواعد ١: ٩ . المنتهى ١: ١٨٩ .
- (١٤٣) الروض: ١٧٢ .
- (١٤٤) الوسائل ٣: ٤٩٤ ، ب ٥١ من
- النجاسات، ح ١ .
- (١٤٥) النسخة المخطوطة من المعالم .
- (١٤٦) جامع المقاصد ١: ١٩٢ .
- (١٤٧) اللعة: ٢٤ .
- (١٤٨) الروضة ١: ٦٢ .
- (١٤٩) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٧١ .
- (١٥٠) الخلاف ١: ٤٥ .
- (١٥١) المعتمد ١: ٤٦١ .
- (١٥٢) انظر: الدروس ١: ١٢٥ . الذكرى: ١٥ .
- (١٥٣) جامع المقاصد ١: ١٩٢ .
- (١٥٤) الحقائق ٥: ٤٩٨ .
- (١٥٥) رياض المسائل ١: ٩٩ .
- (١٥٦) مستند الشيعة ١: ٥٢ .
- (١٥٧) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ٣٩٣ .
- (١٥٨) الجواهر ٦: ٣٧١ .
- (١٥٩) مصباح الفقيه: ٦٦٢ .
- (١٦٠) العروة ١: ٨٦ .
- (١٦١) راجع: تعليقات الأعلام على العروة ١: ٨٦ . وتعليق العراقي عليها: ٣٤ .
- التنقيح ٤: ٤٩ . تحرير الوسيلة ١: ١١٥ .
- هداية العباد: ١١٨ .
- (١٦٢) الوسائل ٣: ٤٩٦ ، ب ٥٣ من
- النجاسات، ح ١ .
- (١٦٣) كشف الغطاء: ١٧٩ .
- (١٦٤) الفتاوى الواضحة: ٣٤٨ . حاشيته
- على المنهاج ١: ١٦٥ .
- (١٦٥) الخلاف ١: ٤٣ ، غير أنه مثل بوقوع
- إناء الولوغ في الجاري، ودليله أعم
- يجري فيهما وفي غيرهما .
- (١٦٦) المبسوط ١: ١٤ .
- (١٦٧) المذهب ١: ٢٩ ، غير أنه أورده كما

- أورده الشيخ في الخلاف .
(١٦٨) المعتبر ١: ٤٦ .
(١٦٩) الجواهر ٦: ٣٦٧ .
(١٧٠) كتاب الطهارة ٣: ٤٥٣ .
(١٧١) تحرير الوسيلة ١: ١١٣ .
(١٧٢) الذخيرة: ١٧٨ .
(١٧٣) الحقائق ٥: ٤٨٩ .
(١٧٤) مصباح الفقيه ٦٦١ .
(١٧٥) جامع المدارك ١: ٢١٤ .
(١٧٦) الجواهر ٦: ٣٦٧ .
(١٧٧) انظر: قواعد الاحكام ٩: ١ . المختلف
١: ٦٤ . المنتهى ١: ١٨٩ ، ١٩٢ .
تذكرة الفقهاء ١: ٩ . نهاية الإحكام
١: ٢٩٦ .
(١٧٨) انظر: البيان ١: ٩٣ . الدروس ١:
١٢٥ . الذكرى: ١٥ . للمعة: ٢٤ .
الألفية: ٤٩ . الروضة ١: ٣٠٧-٣٠٨ .
(١٧٩) انظر: رسائل الكركي ١: ٩٦ . جامع
المقاصد ١: ١٩٢ .
(١٨٠) المدارك ٢: ٣٩٣ .
(١٨١) الحقائق ٥: ٤٨٩ .
(١٨٢) كشف الغطاء ١٧٧-١٧٨ .
(١٨٣) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري:
٣٩٣ .
(١٨٤) انظر: مصباح الفقيه: ٦٦١ .
(١٨٥) انظر: العروة ١: ٨٨ .
(١٨٦) المنهاج ١: ١٦٥ .
(١٨٧) كتاب الطهارة ١: ٣٧٦ .
(١٨٨) من لا يحضره الفقيه ١: ٦٨ .
(١٨٩) الهداية: ١٤ .
- (١٩٠) الجامع للشرائع: ٢٢ .
(١٩١) مستند الشيعة ١: ٥٣٠ .
(١٩٢) المصدر السابق .
(١٩٣) الوسائل ٣: ٥١٦ ، ب ٧٠ من
النجاسات، ح ١ .
(١٩٤) الوسائل ١: ١٤٦ ، ب ٦ من الماء
المطلق، ح ٥ .
(١٩٥) المصدر السابق .
(١٩٦) مستمسك العروة ٢: ٣٢ .
(١٩٧) الوسائل ٣: ٤٩٧ ، ب ٥٣ من
النجاسات، ح ١ .
(١٩٨) الوسائل ١: ١٤٦ ، ب ٦ من الماء
المطلق، ح ٥ .
(١٩٩) التتقيع ٤: ٦٩ .
(٢٠٠) انظر: تعليقه على المنهاج ١: ١٦٥ .
(٢٠١) الفتاوى الواضحة: ٣٤٥ .
(٢٠٢) الوسائل ٣: ٥١٦ ، ب ٧٠ من
النجاسات، ح ١ .
(٢٠٣) الوسائل ٣: ٣٩٧ ، ب ٢ من النجاسات،
ح ١ .
(٢٠٤) انظر: الذخيرة: ١٧٨ . الكفاية: ١٤ .
المسالك ١: ١٣٣ . الدروس ١:
١٢٥ . الذكرى: ١٥ . مصباح الفقيه:
٦٦٢ . العروة ١: ٨٨ . وتعليقات
الفقهاء عليها .
(٢٠٥) الوسائل ٣: ٤٩٦ ، ب ٥٣ من
النجاسات، ح ١ . تهذيب الأحكام ١:
٨٣٢ / ٢٨٤ .
(٢٠٦) انظر: الرسائل العشر: ٦٠ . العروة ١:
٨٨ ، ٩٥ .

- (٢٠٧) انظر: الرسائل العشر (لابن فهد):
٦٠. الروضة البهية ١: ٦٢. العروة
٩٥: ١. تحرير الوسيلة ١: ١١٥،
م ٣.
(٢٠٨) انظر: الذخيرة: ١٧٨. الرسائل
العشر: ٦٠. التنقيح: ١٠٣.
(٢٠٩) الرسائل العشر (لابن فهد): ٦٠.
التنقيح: ٤: ١٠٤.
(٢١٠) انظر: الحقائق: ٥: ٤٩٨. الذخيرة
١٧٨. الكفاية: ١٤.
(٢١١) انظر: الحقائق: ٥: ٤٩٨. العروة: ١:
١٢٢.
(٢١٢) كشف الغطاء: ١٨٠.
(٢١٣) النهاية: ٦.
(٢١٤) السرائر: ١: ٩٣. المهدب: ١: ٢٦.
الوسيلة: ٨٠.
(٢١٥) السرائر: ١: ٨٣.
(٢١٦) السرائر: ١: ٩٣. الشرائع: ١: ١٣، ٤٢.
الجامع للشرائع: ٢١. القواعد: ١: ٧.
المختلف: ١: ٥٧.
(٢١٧) المراسم العلوية: ٣٦.
(٢١٨) الجواهر: ٦: ٣٧٦.
(٢١٩) تحرير الوسيلة: ١: ١١٥، م ٣.
(٢٢٠) المهدب البار: ١: ١٢٠.
(٢٢١) الذكرى: ١٥.
(٢٢٢) مجمع الفائدة والبرهان: ١: ٣٦٩.
(٢٢٣) المدارك: ٢: ٣٤٠.
(٢٢٤) المهدب البار: ١: ١٢٠.
(٢٢٥) المنتهى: ١: ١٨٩.
(٢٢٦) المهدب البار: ١: ١٢٠.
(٢٢٧) كشف الغطاء: ١٨٠.
(٢٢٨) العروة: ١: ٨٨.
(٢٢٩) انظر: تعليقة السيد الخوئي والسيد
الكلبايگاني على العروة: ١: ٨٨.
التنقيح: ٤: ٧١-٧٣.
(٢٣٠) انظر: تعليقة العراقي على العروة:
٣٤.
(٢٣١) حاشية السيد الخميني على العروة: ١:
٨٨.
(٢٣٢) الخلاف: ١: ١٨٣.
(٢٣٣) الجواهر: ٦: ٢٦٣.
(٢٣٤) كشف الغطاء: ١٨٠.
(٢٣٥) تحرير الوسيلة: ١: ١١٧.
(٢٣٦) هداية العباد: ١٢٠.
(٢٣٧) انظر: الشرائع: ١: ٤٤. المنتهى: ١:
١٧٨. المختلف: ٦١. القواعد: ١: ٨،
لكنه استثنى اجابات العجين.
الذكرى: ١٥. التنقيح الرائع: ١:
١٥٥. الروض: ١٦٩. المنهاج
للكيم: ١: ١٧١. المنهاج
للكوئي: ١: ١٢٤.
(٢٣٨) الذخيرة: ١٧٠.
(٢٣٩) انظر: النهاية: ٥٣. الخلاف: ١: ١٧٠.
المبسوط: ١: ٣٨، ٩٠. المهدب: ١:
٢٥٢، مصرحاً بعدم طهارة غير
الحصر والبولاري والأرض.
(٢٤٠) انظر المصادر السابقة، وكذا
المنتهى: ١: ١٧٧. المختصر النافع:
١٩. الذخيرة: ١٦٩.
(٢٤١) كشف الغطاء: ١٨٢.

الصدوق الثاني

محمد بن بابويه القمي قائم مقامه

- القسم الثالث -

□ الشيخ صفاء الخزرجي

مرجعية الصدوق وبعدها الاجتماعي

اكتسبت شخصية الصدوق شهرة عظيمة بين أوساط الأمة بمختلف مذاهبها، فقد كان - كما يصفه والد الشيخ البهائي - جليل القدر عظيم المنزلة في الخاصة والعامة^(١)، وكان وجه الطائفة بخراسان^(٢) والري.

ويرجع هذا في الحقيقة إلى كثرة مؤلفاته التي انتشرت في أصقاع العالم الإسلامي، وتكرّر أسفاره وتنقّلاته بين البلدان، ممّا أكسبه شهرة واسعة النطاق، فتفاعل مع مرجعيّته الكثير من البلاد. وكان يرد إليه العديد من الرسائل والمكاتبات من مختلف المناطق فيجيب عليها، كجوابات المسائل الواردة إليه من واسط وقزوين ومصر والبصرة والكوفة والمدائن ونيسابور وبغداد^(٣).

كما أنّ كتاب «من لا يحضره الفقيه» قد أعدّه الصدوق كرسالة عملية لبيان الأحكام الشرعية لعامة الناس ، كما يستفاد ذلك من أوّل خطبته .

وممّا يعكس البعد الاجتماعي والجماهيري في شخصية الشيخ الصدوق طلب أهل الري ورغبتهم في حضوره وإقامته فيها مع كثرة مَنْ فيها من العلماء والمحدّثين ، كما أنّ الذي يستفاد من عبارة النجاشي السابقة أنّ للصدوق مكانة بارزة في خراسان . وذكر القاضي الشهيد أنّها كانت ترجع إليه في الفتيا ^(٤) .

في ظلال مدرسة الشيخ الصدوق ﷺ :

اتّسمت مدرسة الشيخ الصدوق ﷺ وعطاؤها العلمي بالشمولية والموسوعية ، ويمكن لنا رسم أبعاد ذلك العطاء الزاخر في ثلاثة محاور أساسية هي : تلامذته ، آثاره ، مناظراته .

أولاً - تلامذته :

لا شك أنّ العطاء الذي قدّمه الصدوق ﷺ لم يكن منحصرأ بما ألف وصنّف ، بل استوعب مجالات أخرى ، فقد ربّى جيلاً من الأعلام ممّن أخلص لعقيدته ونفع الأمة بعلمه .

وقد تميّز الرعيل الذي حمل عن الشيخ بخصائص في البعدين الكيفي والكمّي معاً: أمّا الجانب الكيفي : فيفصح عنه نقل النجاشي ﷺ أنّه سمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن ^(٥) . ولا ريب فإنّ هذه شهادة عظيمة المدلول يجدر التأمل والإمعان فيها ؛ إذ كان مجتمعه ﷺ بقم غاصّاً بفطاحل العلم وأساطين الفقه والحديث ، الأمر الذي يصعب معه البروز والتصدّي لكرسي المشيخة . وممّا يعضد كلام النجاشي المذكور شهادة الشيخ الطوسي في حقّه ، حيث يقول : « لم يُر في القمّيين مثله في حفظه وكثرة علمه » ^(٦) ، ممّا يدلّ على نبوغه وتفوّقه .

وعلى كلّ حال ، فإنّ شخصيّة كالصدوق حقيقة بأنّ تزلف إليها جموع العلماء وتعكف على بابها زُمَر المحدّثين والفقهاء . وهذا هو الذي تحقّق وكان ، فقد سمع

منه الكثير من طلاب الفضيلة والعلم ، وربما رَوَّاهم أكثر كتبه أو جميعها ، كما يكشف عن ذلك تصفُّح الأسانيد وملاحظتها .

وأما الجانب الكمِّي : فإنَّ جموعاً غفيرة تخرَّجت على أبي جعفر الصدوق عليه السلام في مولده بقم ومنزله بالري وتنقلاته وأسفاره التي طاف فيها كثيراً من البلاد وحواضر العلم ، وسمع منه خلق كثير يشقَّ حصرهم وعدَّهم ، لذا نكتفي بذكر أعلام تلامذته والراوين عنه :

١ - الشيخ الفقيه الحسين بن علي بن موسى بن بابويه القمي ، أخو المترجم له ، المولود أيضاً بدعاء صاحب الأمر (عجل الله فرجه) .

٢ - الشيخ الجليل الحسن بن الحسين بن علي بن موسى بن بابويه القمي ، ابن الشيخ المتقدم .

٣ - الشيخ الثقة علي بن أحمد بن العباس ، والد الشيخ النجاشي ، سمع منه ببغداد سنة (٣٥٥هـ) ، وأجازه الصدوق عليه السلام جميع كتبه ، كما ذكر النجاشي ذلك ^(٧) .

٤ - الشيخ الأجل أبو الحسن جعفر بن الحسين (أو الحسن) بن حسكة القمي ، شيخ الطوسي عليه السلام ^(٨) .

٥ - الشيخ الأجل ، زعيم الطائفة ورئيس الفرقة ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفيد ، سمع منه ببغداد وعمره آنذاك ثمانية عشر عاماً ^(٩) .

٦ - الشيخ الجليل الحسن بن محمد بن الحسن القمي ، مؤلف تأريخ قم ^(١٠) .

٧ - الشيخ الجليل الثقة أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري .

٨ - الشيخ محمد بن طلحة بن محمد النعالي البغدادي ، من شيوخ الخطيب البغدادي ، سمع من الشيخ الصدوق عليه السلام عند وروده بغداد ، كما ذكره الخطيب ^(١١) .

٩ - الشريف أبو عبدالله بن محمد بن الحسن ، المعروف بنعمة .

١٠ - الشيخ الجليل جعفر بن أحمد بن علي ، أبو محمد القمي ، نزيل الري ، وهو

من مشايخ الصدوق عليه السلام أيضاً .

١٢ - الشيخ حسين بن عبدالله بن الفخّام ^(١٢) .

١٣ - الشيخ السعيد محمد بن أحمد بن أحمد القمي ، المعروف بابن شاذان ^(١٣) .

١٤ - الشيخ الأجل أبو جعفر محمد بن الدوريسي ^(١٤) .

١٥ - الشيخ الأجل أبو عبدالله الحسين بن عبدالله الغضائري ^(١٥) .

وثمة مجموعات أخرى من تلامذته تركنا ذكرهم روماً للاختصار . ولا يفوتنا التنبيه هنا على أنّ العلامة الأميني عليه السلام قد ذكر في الغدير ^(١٦) - نقلاً عن كتاب الإجازات - أنّ من تلامذته السيّد المرتضى عليه السلام ، وهو في غاية الغرابة ؛ إذ كانت ولادته سنة (٣٥٥هـ) ، ودخول الصدوق بغداد صادف الأول منه سنة (٣٥٢هـ) والثاني سنة ولادة المرتضى (٣٥٥هـ) ، فكيف يُعدّ مع هذا من تلامذته ؟ ! كما أنّه لم ينقل عن السيّد المرتضى سفره إلى قم .

ثانياً - آثاره ومؤلفاته :

للشيخ الصدوق أكثر من مائة ويد بيضاء على مجتمعه الذي عاش فيه ، وعلى الأجيال التي تلت عصره .

ومن تلك الآثار التي خلّدت اسمه ورفعت قدره مصنّفات التي ملأت العالم الإسلامي كثرة وجودة ، فقد ناهزت الثلاثمائة ^(١٧) ، وقد نصّ الشيخ الصدوق عليه السلام في مقدّمة « من لا يحضره الفقيه » أنّ مئتين وخمسة وأربعين منها كانت معه عند حلوله بقصبة « إيلاق » ببلخ .

وقد جاءت مصنّفات الشيخ الصدوق عليه السلام جامعة لأكثر أبواب الثقافة والعلم ، وهذا يعكس - بلا ريب - سعة ثقافته ومشاركته في أكثر الفنون ، بل تضلّعه وإحاطته بها . كما تعتبر كتبه عليه السلام من أوثق المصادر المعتمدة لدى الطائفة - بلحاظ الفترة التي صُنّفت فيها ، وبلحاظ مكانة ووثاقة الشيخ الصدوق نفسه - سيّما كتابه « من

لا يحضره الفقيه « ثاني الأصول الحديثية ، الذي أثبت به على كل فقيه مئة ، وجامعه الآخر الموسوم بـ « مدينة العلم » وهو أكبر من سابقه ^(١٨) ، والذي عكفت على الإفادة منه أجيال من العلماء والفقهاء رداً من الزمن ، فيما حُرِّم منه آخرون لضياعه . إلى غير ذلك من مصنّفات التي رفدت تراثنا الروائي والفقهني بشكل ملحوظ .

هذا ، ولم تأت شهرة كتب الشيخ الصدوق رحمته الله وذيوع صيتها في القرون التي تلت عصره حسب ، بل كانت كتبه معروفة في زمانه تتداولها الأيدي ويرويها العلماء سماعاً وإجازة ، فقد نقل الرجالي الثبت الشيخ أبو العباس النجاشي - بعد إيراده فهرس كتبه - أن أباه أخبره بجميع كتب الصدوق ، وأنه قرأ بعضها على أبيه ، ثم نقل عن أبيه : أن أبا جعفر الصدوق أجازة رواية جميع كتبه ، وذلك عند وروده بغداد وسماعه عنه ^(١٩) .

وهكذا نرى أن اشتهار كتبه واهتمام العلماء بها في عصره بلغت حدّاً أنه لما أقام بإيلاق - من أعمال سمرقند - سنة (٣٦٨ هـ) طلب منه الشريف أبو عبدالله المعروف بنعمة ، نسخ جميع كتبه ، وكانت عدتها (٢٤٥) كتاباً ، كما نصّ عليه الصدوق رحمته الله في أوّل « من لا يحضره الفقيه » .

قال العلامة المجلسي في وصف مؤلّفات الصدوق - وذلك عند توثيقه لمصادر البحار - :

إعلم أن أكثر الكتب التي اعتمدنا عليها في النقل مشهورة معلومة الانتساب إلى مؤلّفيها : ككتب الصدوق ، فإنّها سوى الهداية ، وصفات الشيعة ، وفضائل الشيعة ، ومصادقة الإخوان ، وفضائل الأشهر ، لا تقصر في الاشتهار عن الكتب الأربعة التي عليها المدار في هذه الأعصار ، وهي داخلة في إجازاتنا ، ونقل منها من تأخّر عن الصدوق من الأفاضل الأخيار . وكتاب الهداية أيضاً مشهور ، لكن ليس بهذه المثابة ^(٢٠) .

ووثّق السيّد ابن طاووس جميع كتبه ومصنّفات ^(٢١) .

وعلى أي تقدير فقد تلقى العلماء كتبه بالوثوق والقبول ، بل إن أكثر الأصحاب ينزلون كلامه منزلة النص ، كما تقدّم ذلك عن العلامة المجلسي ، بل عن بعض الأصحاب اعتبار مراسيله كمراسيل ابن أبي عمير ، كما سنشير إلى ذلك عند الحديث عن كتابه « من لا يحضره الفقيه » ، وهذه هي أعلى مراتب التوثيق والاعتماد . وقد بلغ وثوق العلماء وسكونهم لما يرويه حتى لقبوه بالصدوق فيما يروي ويحدّث .

وامتازت كثير من مصنفات الصدوق عليه السلام ببعض الامتيازات المهمة كتأريخه لما يرويه زماناً ومكاناً ممّا يضيفي قيمة خاصّة لكتبه .

وعلى كلّ حال ، فقد جاء التراث الذي خلفه الشيخ الصدوق عليه السلام خصب الميادين مترامي الأطراف ، متدفّقاً في مادته ، واضحاً في عباراته ، مستوعباً لسائر أبواب العلم وآفاق المعرفة .

وفيما يلي تفصيل ما كتبه في الفقه ، مع الإشارة إلى عدد مؤلفاته في العلوم الأخرى دون إيراد أسمائها مراعاة للاختصار :

أ - مؤلفاته في الفقه :

- ١ - الاستسقاء ٢ - الاعتكاف ٣ - الأغسال ٤ - الأوامر ٥ - التجارات ٦ - التقية ، وهو كتاب : حذو النعل بالنعل ، ذكره النجاشي بهذا الاسم ٧ - التيمّم ٨ - جامع آداب السفر للحجّ ٩ - جامع الحجّ ١٠ - جامع علل الحجّ ١١ - جامع فرض الحجّ والعمرة ١٢ - جامع فضل الكعبة والحرم ١٣ - جامع فقه الحجّ ١٤ - جامع نوادر الحجّ ١٥ - الجزية ١٦ - الجمعة والجماعة ١٧ - جواب رسالة وردت في شهر رمضان ١٨ - جواب مسألة في الطلاق ١٩ - جواب مسألة نيسابور ٢٠ - جوابات المسائل البصريّات ٢١ - جوابات المسائل القزوينيات ٢٢ - جوابات المسائل الكوفيات ٢٣ - جوابات المسائل المصريّات ٢٤ - جوابات المسائل الواسطية . هذا كلّ بناء على كون هذه المسائل في الفقه ، وظهوره غير بعيد ٢٥ - الحدود ٢٦ - الحذاء والخفّ ،

وقد تقدّم باسم التقيّة ٢٧ - حقّ الجذاذ ٢٨ - الحيض والنفاس ٢٩ - الخمس ٣٠ - دعائم الإسلام ، ذكره الشيخ الطوسي في الفهرس بهذا الاسم ، وذكره النجاشي باسم « دعائم الاعتقاد » ٣١ - الديات ٣٢ - الرسالة الأولى ، في شهر رمضان ، كتبها إلى أبي محمّد الفارسي ٣٣ - الرسالة الثانية ، في شهر رمضان ٣٤ - الزكاة ٣٥ - السكنى والعمرى ٣٦ - الصدقة والنحلة والهبة ٣٧ - صلاة الحاجات ٣٨ - الصلوات سوى الخمس ٣٩ - الصوم ٤٠ - العتق والتدبير والمكاتبة ٤١ - علل الحج ٤٢ - علل الشرائع والأحكام والأسباب ، كذا سمّاه المؤلف في كتاب التوحيد (٢٢) ٤٣ - علل الوضوء ٤٤ - فرائض الصلاة ٤٥ - فقه الصلاة ٤٦ - القضاء والأحكام ٤٧ - تحريم الفقاع ٤٨ - اللعان ٤٩ - المتعة ٥٠ - المسائل ٥١ - مسائل الوضوء ٥٢ - مسائل الصلاة ٥٣ - مسائل الزكاة ٥٤ - مسائل الخمس ٥٥ - مسائل الحجّ ٥٦ - مسائل الوقف ٥٧ - مسائل النكاح ٥٨ - مسائل العقيقة ٥٩ - مسائل الرضاع ٦٠ - مسائل الطلاق ٦١ - مسائل الوصايا ٦٢ - مسائل المواريث ٦٣ - مسائل الحدود ٦٤ - مسائل الديات ٦٥ - المقنع في الفقه ٦٦ - المواريث ٦٧ - الملاهي ٦٨ - المعاش والمكاسب ٦٩ - المناهي ٧٠ - مصباح المصلّي ، سمّاه الشيخ وابن شهرآشوب « المصباح » ٧١ - مواقيت الصلاة ٧٢ - الموالات ٧٣ - المياه ٧٤ - النكاح ٧٥ - نوادر الصلاة ٧٦ - الوصايا ٧٧ - الوضوء ٧٨ - الوقف ٧٩ - الهداية ٨٠ - فضائل الصلاة ٨١ - فضل الصدقة ٨٢ - فضائل الأشهر الثلاث .

ب - مؤلفاته في الحديث : وتبلغ ستة عشر كتاباً .

ج - مؤلفاته في الاعتقادات والكلام : وتبلغ خمسة وعشرين كتاباً .

د - مؤلفاته في الرجال والتراجم : وتبلغ ثلاثة عشر كتاباً .

هـ - مؤلفاته في أحوال النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وفضائلهم : وتبلغ عشرين كتاباً .

و - مؤلفاته في التفسير وعلوم القرآن : وهي أربعة كتب .

ز - مؤلفاته في الأخلاق : وتبلغ تسعة كتب .

ح - مؤلفاته في التاريخ :

١ - كتاب الجمل .

٢ - كتاب التاريخ ، وهو الذي احتمل صاحب الذريعة أنه كتابه المشتمل على تراجم الرواة من الخاصة والعامة كافة .

ط - مؤلفاته في الدعاء والزيارة : وتبلغ خمسة كتب .

ي - مؤلفاته في الطب : كتاب نواذر الطب .

وقد ذكر النجاشي من هذه الكتب (١٨٩) كتاباً ، ونصّ الشيخ الطوسي على أربعين منها ، وابن شهر آشوب عدّ منها ستين .

بيد أن ممّا يؤسف له حقاً ، تسلّط عوادي الأيام على ذلك التراث الزاخر ، ففرّقه أيادي سبأ ، ولم يبقَ لنا منها إلّا الاسم ، وربما ضنّ الزمان بذلك أيضاً .

وعلى كلّ حال ، فإنّ المطبوع من كتبه في عصرنا هو :

- ١ - من لا يحضره الفقيه ٢ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ٣ - الخصال
- ٤ - التوحيد ٥ - إكمال الدين وإتمام النعمة ٦ - علل الشرائع ٧ - معاني الأخبار
- ٨ - الأمالي ٩ - الاعتقادات ١٠ - مصادقة الإخوان ١١ - عقاب الأعمال ١٢ - ثواب الأعمال ١٣ - صفات الشيعة ١٤ - فضائل الأشهر الثلاث ١٥ - المقنع ١٦ - الهداية .

نظرات في تراث الشيخ الصدوق عليه السلام :

لا شك أنّ الإلمام بتراث الصدوق وبسط الكلام حول كلّ مفردة من مفرداته ليطول ، وربما يتعذّر ؛ لاختفاء الكثير منه وجهلنا به بحيث لا نعرف منه إلّا الاسم ؛ لذا سنسلّط الضوء على بعض مؤلفاته مقتصرين على ذكر أعلام كتبه وأشهرها :

الأول : من لا يحضره الفقيه :

ويقع البحث فيه حول الأمور التالية : السبب في تأليفه وتسميته ، قيمته العلمية ، صحّة رواياته ، مراسيله ، ترتيبه وعدد أبوابه وأحاديثه ، الشروح والتعليقات عليه .

السبب في تأليفه وتسميته :

يعتبر كتاب « من لا يحضره الفقيه » من أوسع وأشهر الموسوعات ومصادر الحديث لدى الشيعة ، على الرغم من مضي أكثر من عشرة قرون على تأليفه ، فقد ألّفه سنة (٣٦٨ هـ) أو ما بعدها ، وهي سنة ورود الشريف أبي عبدالله المعروف بنعمة قسبة إيلاق - في بلاد بلخ - حيث كان الشيخ الصدوق رحمته الله فيها ، فطلب إليه وضع كتاب جامع للحلال والحرام والشرائع والأحكام ، مستوفياً لجميع ما كتبه الشيخ في الفقه من سائر مصنّفاته من أجل أن يكون مرجعاً لديه ومعتمداً عليه ، فأجابه المؤلّف إلى مسؤوله ، وشرع في تأليفه وترتيبه وهو بأرض بلخ ، حتى أتمّه وقرأه فيها على الفاضل المذكور (الشريف نعمة) ، كما ذكر ذلك الشيخ الصدوق في آخر الكتاب .

وأما تسميته: فقد كانت أيضاً باقتراح من الشيخ المذكور على المؤلّف تأثراً بكتاب « من لا يحضره الطبيب » الذي صنّفه محمّد بن زكريا الرازي (م ٣٦٤ هـ) .

قيّمته العلميّة :

يعدّ كتاب « من لا يحضره الفقيه » من أكثر مصادر الحديث اعتباراً وأعظمها شهرة بين الفقهاء والمحدّثين ، فقد حظي بعنايةهم واستأثر باهتمامهم . قال الفقيه المعظّم السيّد بحر العلوم رحمته الله في حقّه : « أحد الكتب الأربعة التي هي في الاشتهار والاعتبار كالشمس في رابعة النهار ، وأحاديثه معدودة في الصحاح من غير خلاف ولا توقّف من أحد » (٢٣) .

ويأتي هذا الكتاب في القيمة العلميّة واعتماد العلماء عليه في المرتبة الثانية من بعد كتاب الكافي لثقة الإسلام الكليني رحمته الله . قال المحدّث النوري رحمته الله « كتاب من لا يحضره الفقيه الذي بعد الكافي أصحّ الكتب وأتقنها على ما صرّح به أئمة الفن » (٢٤) .

ولعلّ ثمة رأياً آخر يذهب إلى ترجيحه على كتاب الكافي . قال السيّد

بحر العلوم ﷺ : « ومن الأصحاب من يذهب إلى ترجيح أحاديث الفقيه على غيره من الكتب الأربعة نظراً إلى :

١ - زيادة حفظ الصدوق ، وحسن ضبطه ، وثبته في الرواية .

٢ - تأخر كتابه عن الكافي .

٣ - ضمانه فيه لصحة ما يورده ، وأنه لم يقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه ، وإنما يورد فيه ما يفتي به ، ويحكم بصحته ، ويعتقد أنه حجة بينه وبين ربه ، وبهذا الاعتبار قيل : « إن مراسيل الصدوق في « الفقيه » كمراسيل ابن أبي عمير في الحجية والاعتبار ، وأن هذه المزية من خواص هذا الكتاب ، لا توجد في غيره من كتب الأصحاب » (٢٥) .

وقد بلغ اعتماد العلماء على هذا الكتاب وسكونهم إليه حدّاً صرح البعض معه بقبول مراسيله والقول باعتبارها والأخذ بها كما يأخذون بمسانيده ، وهو يكشف بلا شك عن مدى قيمة الكتاب واعتباره الذي هو كاشف بالضرورة عن وثاقة صاحبه ومنزلته لدى الأصحاب . قال صاحب البلغة : « بل رأيت جمعاً من الأصحاب يصفون مراسيله بالصحة ويقولون إنها لا تقصر عن مراسيل محمد بن أبي عمير ، منهم العلامة في المختلف ، والشهيد في شرح الإرشاد والمحقق الداماد » (٢٦) .

وعلى كل حال ، فقد استأثر الكتاب باهتمام العلماء أكثر من ألف عام ؛ وذلك لجملة أمور :

١ - شهادة مؤلفه بصحة جميع رواياته باعتباره أنها مستخرجة من كتب مشهورة وأصول معتمدة .

٢ - باعتباره يمثل آراء وفتاوى أحد أهم قداماء فقهاءنا في أوائل عصر الغيبة الكبرى .

٣ - المكانة العظيمة التي يتمتع بها نفس الشيخ الصدوق ﷺ لدى الطائفة ؛ لدقته وحفظه ، حتى أن روايته - كما سمعت عن البعض - أولى عندهم من رواية الكافي .

وبعد هذا كلّهُ ، فإنّ الكتاب لا يخلو من بعض الملاحظات التي نشير إليها بشكل عاجل :

١ - اختلاط كلام المؤلف وزياداته مع النصّ ، كما حصل ذلك في مواضع من كتابه ، حتى صار ذلك منشأً لاختلاف فهم الفقهاء أو حكمهم ، ولذلك أمثلة عديدة في كتب الفقه لا نريد الإطالة بذكرها (٢٧) ، ولعلّ هذا هو السرّ في تقديم البعض نقل الشيخ الكليني على الشيخ الصدوق لأصْبِطَتِهِ (٢٨) .

٢ - عدم التزامه بما قطعه على نفسه في مقدّمة الكتاب من أنّه يفتي ويحكم بجميع ما فيه ، بل قد تخلف في موارد ، كما نبّه على ذلك غير واحد من الأعلام (٢٩) .

صحة رواياته :

ذهب ليفيف من علمائنا إلى صحة أخبار « من لا يحضره الفقيه » اعتماداً على أنّ كلام مؤلّفه في أوّله - حيث قال : « ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما روه ، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته ، وأعتقد أنّه حجة فيما بيني وبين ربّي تقدّس ذكره وتعالّت قدرته ، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة ، عليها المعوّل وإليها المرجع » - شهادة بوثاقه رواته واعتراف بصحة رواياته (٣٠) .

قال السيّد بحر العلوم رحمه الله - في معرض كلامه عن أحاديث هذا الكتاب :- « وأحاديثه معدودة في الصحاح من غير خلاف ولا توقّف من أحد ، حتى أنّ الفاضل المحقّق الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني - مع ما علم من طريقتيه في تصحيح الأحاديث - يعدّ حديثه من الصحيح عنده وعند الكلّ » (٣١) . وذهب إلى هذا الرأي المحقّق الأردبيلي في مواضع من كتابه (٣٢) مع ما هو عليه من التدقيق في أسانيد الأخبار ومتونها ، إلّا أنّ هذا الادّعاء قد يكون تامّاً بناءً على اصطلاح القدماء في الخبر الصحيح للحديث الذي يركن إليه ويعتمد عليه ولو لوجوده في الكتب المشهورة ، أو تكرّره في أصل أو أصليين أو غير ذلك من القرائن التي تحفّ الخبر وتشهد بصحّته (٣٣) .

وعلى هذا جرى رئيس المحدثين الصدوق رحمه الله في إطلاق الصحيح على روايات

الفقيه، إلا أنَّ المتأخّرين جروا في إطلاق الصحيح على ما كان جميع سلسلة سنده إماميّين ممدوحين بالتوثيق، وعليه فإنّ كثيراً من أحاديث هذا الكتاب يكون بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتأخّرين، ومنخرطاً في سلك الحسان والموثّقات بل الضعاف^(٣٤).

وقد ناقش المتأخّرون في صحّة الدعوى المذكورة، ولعلّ السيّد الطباطبائي صاحب «مفاتيح الأصول» هو أوّل من ناقش في ذلك، وتابعه وشيّد رأيه السيّد الخوئي في معجم رجال الحديث^(٣٥) وفي بحوثه الفقهيّة^(٣٦)، بل الأوّل منهما منع من دلالة كلامه على دعواه العلم بصدور جميع ما في كتابه عن الأئمة المعصومين عليهم السلام^(٣٧).

مراسيله:

لا شكّ أنّ المكانة العلميّة التي امتاز بها شيخنا الصدوق، والمنهج العلمي الدقيق الذي اقتفاه في حفظ الآثار وضبط الأخبار، وتبويب الروايات وتصنيفها وتحملها ونقلها، قد زاد من قيمة روايته ووثوق العلماء به، حتى نزّلوا كلامه منزلة النصّ^(٣٨)؛ لما علم أنّه لا يتعدّى النصّ، بل إنّ وثاقته من الواضحات التي لم يتردّد فيها أحد، وقال السيّد بحر العلوم رحمته الله: «وثاقة الصدوق أمر جلي، بل معلوم ضروري كوثاقة أبي ذرّ وسلمان، ولو لم يكن إلاّ اشتهاره بين علماء الأصحاب بلقبه المعروفين لكفى»^(٣٩)، وقال رحمته الله فيما يخصّ التوقيع الشريف في حقّه: «وصفه بالفقاهة والنفع والبركة دليل على عدالته ووثاقته؛ لأنّ الانتفاع الحاصل منه -رواية وفتوى- لا يتمّ إلاّ بالعدالة التي هي شرط فيها، فهذا توثيق له من الإمام والحجّة عليه السلام وكفى حجة على ذلك»^(٤٠)، بل ذكر المحدث النوري أنّ: «عدالته من ضروريات المذهب»^(٤١).

وقد نصّ على توثيقه جماعة من الأعلام، منهم: الفقيه الفاضل محمّد بن إدريس في السرائر، والسيّد الثقة الجليل عليّ بن طاووس في فلاح السائل ونجاح الآمل وفي كتاب النجوم والإقبال وغياث سلطان الوري لسكّان الثرى، والعلامة في

المختلف والمنتهى ، والشهيد في نكت الإرشاد والذكرى ، والسيد الداماد ، والشيخ البهائي ، والمحدث التقي المجلسي ، والشيخ الحرّ العاملي ^(٤٢) .

ومن هنا فقد أخذ بعض أكابر الطائفة بمراسيله كأخذهم بمسانيده معلّين ذلك : بأنّه لا يرسل إلّا عن ثقة ، وأنّ جميع ما رواه في كتابه هذا مستخرج من كتب مشهورة ، كما تعهّد بذلك في مقدّمة الكتاب ، وأنّه لم يورد إلّا خصوص ما يفتي به ، ويراه حجة شرعية يستند إليها ، ولذا فإنّهم لا يفرّقون - كما ذكرنا - بين مراسيله ومراسيل ابن أبي عمير ، فلا تطرح روايته بمجرّد الإرسال ، بل نسب الشيخ البهائي إلى جماعة من الأصوليين القول بترجيح مراسيل العدل على مسانيده ، محتجّين بأنّ قول العدل : « قال رسول الله ﷺ كذا » يشعر بإذعانه بمضمون الخبر ، بخلاف ما لو قال : « حدّثني فلان عن فلان أنّه ﷺ قال كذا » ، وإلّا كان الحكم الجازم بالإسناد هادماً لجلالته وعدالته ^(٤٣) ، وقد ذهب إلى هذا المسلك جمع من علمائنا الماضين ، كالعلامة الحلّي في حرمة أخذ الأجرة على الأذان ^(٤٤) ، والشهيد الأوّل في شرح الإرشاد ^(٤٥) ، والشيخ البهائي ^(٤٦) ، والحرّ العاملي ^(٤٧) ، والمحقّق الداماد ^(٤٨) ، والفاضل التفرّيشي ^(٤٩) ، والشيخ ياسين بن صلاح الدين ^(٥٠) ، وهو المستفاد من كلام المحقّق القميّ في القوانين ^(٥١) ، ومن المعاصرين ذهب إلى ذلك الإمام الخميني ^(٥٢) ، والسيد حسن الصدر ^(٥٣) .

استنتاج وتعقيب :

تعقيباً على ما تقدّم تجدر الإشارة إلى الأمور التالية :

١ - إنّ المراجع لكلّ ماتهم يجد تفاوتاً في تحديد دائرة الحجّة والاعتبار التي يرونها لمراسيل « الفقيه » ، فمنهم من يثبت الحجّة بأوسع نطاقها ولكافة أقسام المرسل ، كالعلامة الحلّي والشيخ البهائي والحرّ العاملي والفاضل التفرّيشي والشيخ ياسين بن صلاح الدين ، ومنهم من يقصر الحجّة على خصوص المرسل الذي يسند فيه الحديث للمعصوم مباشرة ، كالمحقّق الداماد والإمام الخميني .

٢ - إنّ المفهوم من ظاهر بعض الكلمات المزبورة ولازم بعض التعليقات

المذكورة في حجة المرسل هو اعتبار مراسلات الصدوق بشكل مطلق ، سواء التي في الفقيه أو التي في سائر كتبه الأخرى ، كالمقنع والهداية والخصال ومعاني الأخبار وغيرها مما يعتمد الفقهاء في النقل عنها . وهذا هو صريح أو ظاهر جملة من الكلمات السابقة ، ككلام العلامة والحرّ العاملي والمحقق الداماد والإمام الخميني رحمهم الله ، فلاحظ .

٣ - إنّ المسلك المتقدم - الذي يفترض ثبوت الحجّة لمراسيل الثقات كابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن أبي نصر ^(٥٤) ، والشيخ الصدوق - قد ناقش فيه بعض أعلام المتأخّرين كالمحقق الخوئي ^(٥٥) والعلامة المامقاني في المقباس ^(٥٦) ، وصاحب التكملة في خصوص مراسيل الصدوق ^(٥٧) .

تتميم ، وفيه تنبيهان :

الأول : إنّ اصطلاح المرسل يقع على معانٍ وأنحاء :

قال الفاضل التفريشي في شرحه على «من لا يحضره الفقيه» : « ومرادهم من المرسل أنّه :

١ - أعتمّ ممّا لم يذكر فيه اسم الراوي ؛ بأن قال : روي ، أو قال : قال عليه السلام .

٢ - أو ذكر الراوي ، وصاحب الكتاب نسي أن يذكر طريقه إليه في المشيخة ^(٥٨) .

الثاني : إنّ عدّة مراسيل الكتاب تبلغ ألفين وخمسين مرسلًا ، بحسب ما أفاده بعض الأعلام ^(٥٩) .

وقد ذكر المجلسي الأول رحمهم الله في شرحه على «من لا يحضره الفقيه» أنّه وجد بحسب التتبع أنّ أكثر مراسيله من الكافي ^(٦٠) .

وقد قمنا بتتبع بعض الموارد فوجدنا اختلافًا بين ما يرسله الشيخ الصدوق وبين ما يسنده في الكافي ولو في لفظة أو لفظتين ، والذي يظهر : أنّ موارد التطابق التام قليلة ، ولا يُعلم أنّ سبب الاختلاف الجزئي المشار إليه هل هو اختلاف نسخة الكافي التي كانت بيد الشيخ الصدوق عن التي بأيدينا اليوم ؟ أو نقله عن الشيخ

الكليني بالمضمون؟ أو عدم نظره في مراسيله إلى كتاب الكافي من الأساس بأن كان يرويها من كتب أخرى؟ احتمالات تحتاج إلى بحث وتحقيق أوسع.

وعلى كلّ حال ، فإنّ عدد الرواة الذين يرسل عنهم في « من لا يحضره الفقيه » بحسب ما ذكر هو (١٢٠) راوياً^(٦١).

تبويبه وعدد أحاديثه :

يتألف كتاب « من لا يحضره الفقيه » من أربعة أجزاء ، وعدّة أبوابه تبلغ (٦٦٦) باباً ، كما هو المنقول عن الشيخ البهائي^(٦٢) ، ونقله المحدث البحراني عن بعض مشايخه^(٦٣).

واليك تفصيل أبوابه وأحاديثه - المُسنّدة والمرسلة - بحسب إحصائية الشيخ البهائي^(٦٤) :

المجلّد	الأبواب	الأحاديث	المسانيد	المراسيل
الأوّل	٨٧	١٦١٨	٧٧٧	٨٤١
الثاني	٢٢٨	١٦٦٧	١٠٩٤	٥٧٣
الثالث	١٧٣	١٨١٠	١٢٩٥	٥١٥
الرابع	١٧٨	٩٠٣	٧٧٧	١٢٦
المجموع	٦٦٦	٥٩٩٨	٣٩٤٣	٢٠٥٥

لكن إحصائية بعض مشايخ المحقّق البحراني تختلف عمّا نقلنا في بعض الأرقام ، وهي تختلف عمّا نقل عنها في خاتمة المستدرک ، فلاحظ وقارن .

الثاني - التوحيد :

ويعتبر من أقدم المتون الكلامية والحكمية من بعد كتاب التوحيد في الكافي ، بل يفوقه ويمتاز عليه بذكر بعض الأبواب التي ينفرد بها ، كالباب الأوّل منه « في ثواب الموحّدين والعارفين » ، أو انفراده ببعض الروايات ، كخبر أبي هاشم الجعفري في

معنى التوحيد قال : سألت أبا جعفر عليه السلام ما معنى التوحيد ؟ فقال عليه السلام : « المجتمع عليه بجميع الألسن بالوحدانية » (٦٥) .

ولسنا في صدد المقارنة الدقيقة بين الكتابين ، بل تكفينا مقارنة بسيطة وإجمالية في ذلك : فقد بلغت أبواب توحيد الكافي (٣٥) باباً ، وأحاديثه فيها (٢١٥) حديثاً ، فيما بلغت أبواب توحيد الصدوق (٦٧) باباً ، وأحاديثه (٥٨٣) حديثاً .

وأيضاً فقد اشتمل كتاب « التوحيد » على تفسير جملة من الآيات المتعلقة بالعقيدة ، بالإضافة إلى اشتماله على كثير من بيانات المؤلف ، وقد بلغت (٥٦) مورداً ، وهذا ما لا نجده عند الشيخ الكليني في كتابه إلا نادراً .

وعلى كل حال ، فإن موضوع هذا الكتاب - كما يدل عليه اسمه وصرّح به المؤلف في ديباجته - إنّما هو في التوحيد وكذا العدل تبعاً ، وقد ضمّن الشيخ الصدوق كتابه أروع الأخبار وغرر الأحاديث في باب التوحيد وما يتّصل به كمبحث الصفات والأسماء . وهو كتاب مزدان بكثير من بيانات المؤلف وتحقيقاته التي جرى فيها على طريقة أهل المعقول والحكمة ، كما في بحث نفي المكان والزمان عنه تعالى ، وكلامه في التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، وبحثه حول عينية الصفات والذات ، واستدلّاه على وحدة الصانع ، وبيان رائع في شرح أسمائه سبحانه (٦٦) ؛ ومن هنا فقد كان هذا الكتاب من المصادر الأساسية في الكلام والعرفان والحكمة ، وقد حظي منذ القدم باهتمام العلماء وعنايتهم به . وعليه شروح كثيرة ، منها :

١ - شرح المحقّق السبزواري (م ١٠٩٠ هـ) ، باللغة الفارسية .

٢ - شرح القاضي محمد سعيد بن محمد مفيد القمي (م ١١٠٧ هـ) وهو من خيرة الشروح عليه ، ويقع في ثلاثة مجلّدات ، وقد طبع منه أخيراً مجلّدان .

٣ - شرح الأمير محمد علي نائب الصدارة بقم .

٤ - شرح المحدث الجزائري ، الموسوم بـ « أنيس الوحيد » ، طبع منه أخيراً مجلّدان .

الثالث والرابع - المقنع والهداية :

وهما في الفقه المأثور، عملهما الشيخ الصدوق وأسقط أسانيدهما، وقد نسج في ذلك على منوال أبيه في رسالته المسماة بـ «الشرائع»، والذي يظهر من كلامه في مقدّمة «من لا يحضره الفقيه» أنّهما كتبا قبله.

وقد نقل الفقهاء على مرّ العصور آراء الشيخ الصدوق من هذين الكتابين، واعتنوا بأمرهما سيّما كتاب «المقنع» الذي هو متون أخبار، وقد صرّح الشيخ الصدوق بذلك في مقدّمته، كما سيأتي نقل كلامه، وكذا المحدث النوري، والمحقق الهمداني في بحث الزكاة^(٦٧) والإمام الخميني والسيد الخوئي في بحوثهما الفقهية^(٦٨). واستدلّ المحدث النوري لذلك بأمرين :

الأوّل : تصريح الشيخ الصدوق بعد خطبة الكتاب بقوله : «إني صنّفت كتابي هذا وسمّيته كتاب المقنع لقنوع من يقرأ بما فيه، وحذفت الأسناد منه لئلاّ يثقل حمله ولا يصعب حفظه ولا يملّه قارئه؛ إذ كان ما أبيّته فيه في الكتب الأصولية موجوداً مبيناً عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات».

الثاني : ما يظهر من مواضع من الكتاب أنّ ما يذكره متن الحديث . ثمّ ذكر بعض الشواهد لذلك .

هذا ، وقد استفاد المحدث المذكور من كلام المؤلّف في الأمر الأوّل أنّ هذا الكتاب يتفوّق على «من لا يحضره الفقيه»؛ إذ ما فيه موجود في الكتب الأصولية ومبيّن عند المشايخ والفقهاء ، وهذا بعكس «من لا يحضره الفقيه»؛ إذ جملة من مأخذه ضعيفة الأسناد كنوادر الحكمة وكتاب المحاسن^(٦٩).

وطبع هذا الكتاب بطبعات متعدّدة، منها ما طبع ضمن الجوامع الفقهية سنة (١٢٧٦ هـ)، وهناك طبعات أخرى جديدة ومحقّقة، كان آخرها طبعة مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام حيث طبّعت أحاديثه على مصادر الحديث المعروفة، وتمّ استخراجها منها. والمقنع دورة فقهية تبدأ بكتاب الوضوء وتنتهي بكتاب الديات .

وأما كتاب الهداية فإنه يأتي لدى الفقهاء في الرتبة الثانية من بعد المقنع من حيث الأهمية .

الخامس : كتاب مدينة العلم :

إن معظم آثار الشيخ الصدوق تعتبر من التراث المفقود الذي لم تصل إليه أيدي الباحثين ما عدا نزر يسير لا يعدو العشرين أثراً ، وجملة من هذا التراث تعتبر في واقعها من عيون مؤلفاته التي يجب التوقف عندها وتركيز الحديث حولها بقدر المعلومات المتوفرة عنها ، ومن هذه المؤلفات العظيمة كتاب « مدينة العلم » ، وهو كتاب روائي جامع وكبير ، قد نصّ عليه علماؤنا ، كالشيخ الطوسي رحمته الله الذي وصفه بأنه أكبر من « من لا يحضره الفقيه » ^(٧٠) ، وحدّده ابن شهرآشوب بأنه « يقع في عشرة أجزاء » ^(٧١) .

وكان هذا الكتاب معروفاً عند علمائنا ومشايخ الحديث ، كالشيخ المفيد ، والحسين بن عبيدالله ، وأبي الحسين جعفر بن محمد بن حسكة القمي ، وأبي زكريا محمد بن سليمان الحراني ، كما يظهر ذلك من عبارة شيخ الطائفة عند سرده لفهرس كتب الصدوق ^(٧٢) .

هذا ، ولم يُعرف شيء عن حال الكتاب في القرن الرابع والخامس والسادس ، ولا عن مبدأ ضياعه وفقده ، إلا أنّ الشواهد التاريخية تؤكّد وجوده في القرن السابع ، فقد ذكره السيّد ابن طاووس (م ٦٦٤ هـ) في فلاح السائل في تسعة مواضع ^(٧٣) ، والمستفاد من كلامه فيها وجوده عنده ونقله منه ، وهو طريق أكثر المتأخرين في النقل عنه ، كصاحب البحار ^(٧٤) والوسائل ^(٧٥) والمستدرك ^(٧٦) ، كما أنّ العلامة المجلسي نقل عن كتاب الإجازات للسيّد ابن طاووس عن « مدينة العلم » ^(٧٧) ، بل نقل عن فلاح السائل رواية في الجزء الأوّل من « مدينة العلم » ، ولم نعثر عليه في المطبوع من فلاح السائل . ومما يُعزّز أيضاً وجوده في القرن السابع تصريح العلامة المجلسي - في فصل توثيق المصادر من البحار - بنقل صاحب الدرّ النظيم (وهو

من مصادر البحار للشيخ جمال الدين يوسف بن حاتم الشامي تلميذ المحقق الحلي ومن معاصري السيّد ابن طاووس (عن «مدينة العلم»^(٧٨)) ، واستظهر المحقق الطهراني في الذريعة وجوده لديه^(٧٩) .

وأما في القرن الثامن فالمستفاد من كلام الشهيد الأوّل (م ٧٨٦ هـ) في « ذكرى الشيعة » وجوده عنده ؛ لروايته عنه ، وقد تعرّض لذكره في ثلاثة مواضع من كتابه هذا^(٨٠) .

وأيضاً روى العلامة الحلي (م ٧٢٦ هـ) في كتاب « منتهى المطلب » ثلاث روايات من «مدينة العلم»^(٨١) .

وقد أكّد المجلسي الأوّل صريحاً - في شرحه على «من لا يحضره الفقيه» - وجود الكتاب لدى الشيخ حسين بن عبدالصمد - والد الشيخ البهائي - (م ٩٨٤ هـ) ، قال في روضة المتّقين : « وكتاب مدينة العلم ، وهو - كما ذكر - أكبر من هذا الكتاب بكثير ، وكان عند الشهيد الثاني رحمته الله ، وكان شيخنا البهائي رحمته الله يذكر في المجلس أنّه كان عند أبي ، وإلى الآن لم يصل إلينا »^(٨٢) .

بل في « وصول الأخبار إلى أصول الأخبار » عدّ كتاب « مدينة العلم » خامس أصولنا الحديثية ، قال ما نصّه : « وأصولنا الخمسة : الكافي ، ومدينة العلم ، وكتاب من لا يحضره الفقيه ، والتهذيب ، والاستبصار - ثمّ قال : - « وأما كتاب مدينة العلم ومن لا يحضره الفقيه فهما للشيخ الجليل النبيل أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه رحمته الله »^(٨٣) . ويستفاد قوياً من كلامه هذا وجوده في عصره .

وذكر الفاضل الأفندي في الرياض وجوده في القرن الثاني عشر فقال : « وقد سمعت من شيخنا المعاصر - يريد به الشيخ الحرّ العاملي - أنّه رآه في جبل عامل أيضاً أيام إقامته فيها ، - ثمّ قال : - وأنا رأيت بعض الأخبار المنقولة منه على ظهر كتاب في بلاد مازندران ، وكان بخط بعض تلامذة البهائي أو تلامذة تلامذته »^(٨٤) .

هذا آخر ما عثرنا عليه في تتبّع حال الكتاب ، وبحسب النقل الأخير فالمؤكد هو

وجوده في القرن الثاني عشر .

وعلى كلّ حال ، فإنّ هذا السفر القيم يُعدّ من الآثار النفيسة التي غيّبتها صروف الدهر ، ولم يظفر به أحد إلى الآن رغم تتبّع وطلب البعض له ، فقد نقل العلامة النوري رحمته في « الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي » ^(٨٥) أنّه لمّا تأهّب المولى المجلسي لتأليف بحار الأنوار - وكان يفحص في الكتب القديمة ، ويسعى في تحصيلها - بلغه أنّ كتاب «مدينة العلم» للصدوق يوجد في بعض بلاد اليمن ، فأنهى ذلك إلى سلطان العصر ، فوجّه السلطان أميراً من أركان الدولة سفيراً إلى ملك اليمن بهدايا وتحف كثيرة لخصوص تحصيله ، إلّا أنّه لم يظفر به ولم يعثر عليه .

وفي الذريعة: إنّهُ ليس لنا معرفة بوجود هذه الدرّة النفيسة في هذه الأواخر ، إلّا ما وجدناه بخط السيّد شبر الحويزي (م بعد ١١٨٦ هـ) وإمضائه الآتي ، وهو ما حكاه السيّد الثقة الأمين السيّد معين الدين السقاقلّي الحيدرابادي ؛ فإنّه ذكر للسيّد عبدالعزيز المجاز من الشيخ أحمد الجزائري أنّه توجد نسخة «مدينة العلم» للصدوق عنده ، واستنسخ عنه نسختين آخرين ، وذكر السقاقلّي أنّه ليس مرتباً على الأبواب ، بل هو نظير «روضة الكافي» ، وروى السقاقلّي عن حفظه حديثاً للسيّد عبدالعزيز في فضل مجاورة أمير المؤمنين عليه السلام نقله عنه السيّد عبدالعزيز بالمعنى ^(٨٦) .

ثالثاً - مناضراته :

إنّ ظاهرة المناظرة والسجال العلمي أمر طبيعي ، وربّما يكون ضرورياً عندما تتركّب البيئة العلمية من عدّة اتجاهات فكرية وعقيدية ، طموحاً في الارتقاء إلى الحقيقة باعتبارها الغاية عند كلّ باحث وفوق كلّ شيء .

وقد كانت « الرّي » موطن الشيخ الصدوق تحتضن الكثير من التيارات والمذاهب كما تشير إليه عبارة الحموي ، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ عصر الشيخ الصدوق - وهو بدايات مرحلة الغيبة - كان خصباً ومهيئاً لطرح كثير من الشبهات والاستفسارات حول أمر الإمامة ومستقبلها وتكييفها ضمن الظروف المستجدة آنذاك ، ممّا كان

يدعو فقهاء الطائفة وعلماءها لأن يكونوا في خطّ المواجهة لحفظ ثغور العقيدة ، ولا ترانا نبالغ إذا قلنا : بأنّ الشيخ الصدوق كان من أوائل العلماء والفقهاء الذين هبّوا لحمل هذه الرسالة ، فكانت له مباحثات ومناظرات ببغداد وفي بلاط الدولة البويهية بالري ، وذلك بحضور سلطانها الأمير ركن الدولة وطلبه ، وفي كثير منها كان هو قطب الحوار والمناظرة مع الشيخ الصدوق ، ولا شكّ فإنّ مثل هذه الفرصة الكبيرة لم يكن الشيخ الصدوق ليمرّها من دون أن يسجّل فيها موقفاً للحقّ وإعلاءً لكلمته .

وقد نصّ النجاشي في رجاله^(٨٧) على خمسة مجالس جرت للصدوق مع ركن الدولة ، وأفرد الشيخ جعفر الدورستاني بعض تلك المناظرات في رسالة مستقلة ، كما نقل القاضي التستري والشيخ البحراني في الكشكول والتكنابني شطراً من هذه المناظرات التي ظهرت فيها براعة الصدوق وتفوّقه العلمي بحيث لجّل الخصم وقطعه عن الكلام ، وكسب - في الوقت ذاته - ثقة الدولة البويهية وأمرائها ، والملاّ العلمي بالريّ من الفقهاء والمتكلّمين والمحدّثين . ولا شكّ فإنّ ذلك عزّز من موقعيّة المذهب ومكانة قاداته .

منهج البحث عند الشيخ الصدوق :

إذا أردنا اكتشاف الأبعاد المنهجية لدى الشيخ الصدوق ﷺ فإنّ نظرة في أطراف تراثه العلمي الخالد تقودنا لتضع أيدينا على بصمات ذلك المنهج ، التي انطبعت على جميع ما ألفه وصنّفه في مختلف الفنون .

وتتحدّد أبعاد هذا المنهج في غالب مفرداته بالمأثور من الأخبار والروايات ، إلّا أنّ هذا لا يعني وقوف منهجه عند هذا الحدّ وخلوّه من أسس علميّة وفنّية تتحكم في نقل الرواية وضبطها ، ومن ثمّ درايتها وفقها الذي هو فوق ذلك كلّه ، بل هو الجانب الأهمّ في تقويم الجانب العلمي .

كما أنّ هذا المنهج لم يخلُ أيضاً في الكثير من مجالاته الكلامية والفقهية والتفسيرية من تحقيقات وبيانات - تتناسب والمرحلة التي عاصرها الصدوق - نجدها مبنوثة في كتبه الفقهية نحو : من لا يحضره الفقيه ، والمقنع ، وكذا في كتبه

الكلامية كالتمحييد وإكمال الدين .

وعلى كلّ حال ، فإنّ قراءة عمّة لتراث الشيخ الصدوق توقفنا على منهجه وأسلوبه في البحث :

ففي علم الكلام كتب « التوحيد » ، وهو جملة بحوث كلامية دوّنت في الأغلب بطريقة المأثور . ومثله أيضاً كتاب « إكمال الدين » ، وقد اشتمل هذا الكتاب على بحوث ضافية ضمّن المصنّف مقدّمته مباحث عقائدية شتّى .

وفي علم الأخلاق والتربية كتب « الخصال » و « عقاب الأعمال » و « ثواب الأعمال » بنفس الطريقة والأسلوب .

وفي علم الفقه كتب « من لا يحضره الفقيه » و « المقنع » و « الهداية » بالمنهج المشار إليه .

والذي نحدسه أنّه سار على المنوال نفسه في مجال التفسير والتراجم والرجال والتاريخ والطب وغيرها من المجالات .

وسوف نحصر الحديث فيما يلي عن منهجيّته في محورين هامّين : الفقه ، والحديث .

منهجيّته في الفقه :

لا شك أنّ المرحلة التي عاشها الشيخ الصدوق هي مرحلة الفقه الروائي والفقه المأثور ، وإن كانت بدايات مرحلة الفقه الاستدلالي والتفريعي قد بذرت بذورها الأولى على يدي الفقيهين القديمين ابن الجنيد الإسكافي (المعاصر للشيخ الصدوق وكانت بيئته ببغداد) وابن أبي عقيل (الذي يعتبر أقدم طبقة منه) ، إلّا أنّ الشيخ الصدوق بقي محافظاً على طريقة المحدثين تأثراً منه بمدرسة قم التي كانت تؤكد على أمرين هامّين يعتبران من أهمّ الشواخص البارزة لمدرسة أصحاب الحديث ، وهما :

أولاً - عدم فصل الفقه عن الحديث .

وثانياً - إبعاد المنهج العقلي الذي يتخطى النصّ وحرفيته في طريقة التفكير الفقهي . وربما كانوا ينظرون إلى هذا المنهج على أنّه ضرب من القياس المنهي عنه ، إلاّ أنّه يمكن اعتبار منهج الشيخ الصدوق في الفقه منهجاً تجديدياً - وفي حدود معينة - بالنسبة لمدرسة المحدثين ، وذلك من خلال إدخاله بعض التغييرات التالية :

١ - حذفه الأسانيد كاملة وإفتاؤه بلسان الرواية أو مضمونها ، كما فعل في المقنع والهداية ، وهذه الطريقة لم يعمل بها أحد من قبله من المحدثين إلاّ والده في رسالته الموجّهة إليه المسماة « الشرائع » ، فأراد الشيخ الصدوق لهذه الطريقة أن تتركز وتأخذ طريقها بصورة أوسع في مؤلفات المحدثين والفقهاء ، وجرى على الطريقة ذاتها في « من لا يحضره الفقيه » مع فارق ذكر الأسانيد في « المسندة » أو « المشيخة »^(٨٨) في آخر الكتاب .

وقد استلهم الشيخ المفيد في « المقنعة » وتلميذه الطوسي في « النهاية » من هذه الطريقة ، قال المجلسي الأوّل في وصف ذلك : « ونعم ما فعل ، فإنّ الظاهر أنّه لم يسبقه إليه ولم يلحقه أحد من العامّة والخاصّة ، وفوائده كثيرة مع قطع النظر عن الاختصار »^(٨٩) .

٢ - لو أردنا أن نؤرّخ لمبدأ كتابة الرسائل العملية لدى الفقهاء فإنّ كتاب « من لا يحضره الفقيه » يعتبر أوّل رسالة عملية في تأريخ الفقه الإمامي ؛ إذ لا نجد في مصنّفات من تقدّمه أو عاصره ما يكون قد أعدّ لهذا الغرض ، وممّا يزيد الأمر وضوحاً ملاحظة الأمرين التاليين :

أ - تصريح الشيخ الصدوق في مقدّمته بأنّ ما يورده فيه بلسان المأثور ، والخبر يعبر عن رأيه وفتواه ، فالكتاب بنظره كتاب فتوى قبل أن يكون كتاب حديث .

ب - إنّ الغاية التي من أجلها دون الصدوق هذا الكتاب تتحدّد بأن يكون مرجعاً في الحلال والحرام لمن رغب وطلب تأليفه (وهو الشريف نعمة) ولعامّة الناس ،

وعليه فالكتاب وُضع أساساً كرسالة عملية يرجع إليها في أخذ الحكم الشرعي .

وبهذا فلا يمكن مقارنة الكتاب بالكافي ؛ لأنه لم يفرد لهذا الغرض ، ولا برسالة ابن بابويه عليه السلام لولده الصدوق . ثم إنَّ ممَّا لا يستبعد أيضاً في هذا المجال كون كتابي المقنع والهداية قد أعدَّا لهذا الغرض ؛ وشاهد ذلك قول الصدوق في المقنع أنه حذف الأسناد منه لئلاَّ يثقل حمله .

ومنه نعرف أننا لا نكون مبالغين إذا اعتبرنا الأمر المشار إليه من ابتكارات الشيخ الصدوق وإبداعاته .

وكلمة أخيرة لا بدَّ منها وهي : إنَّ الصدوق ومن خلال الأسلوب الذي اتَّبعه في تدوين الكتاب كان يهدف إلى تحقيق أمرين :
أ - ضبط آرائه وفتاواه .

ب - ضبط وتدوين مجموعة روائية نفيسة تعتبر من أروع المصادر في الحديث .
٣ - وممَّا نلاحظه أيضاً في منهج الشيخ الصدوق اعتماده الجمع المبوب والمنظَّم لروايات الفقه ، وهذا يشكِّل فارقاً بينه وبين الفقهاء الرواة الذين يعتمدون في طريقتهم الجمع غير المنظَّم للروايات بشكل عام .

إنَّ هذه المحاولات أسهمت ومن دون شكَّ في تطوير حركة الفقه المأثور وإخراجه من حالة التقليد والركود التي كانت تعيق نموه وازدهاره ، وبهذا يكون الشيخ الصدوق قد خطا بالفقه خطوة قرَّبتَه من أعتاب المرحلة اللاحقة (مرحلة الفقه الاستدلالي والتفريعي) التي قام بتشبيد أركانها فيما بعدُ الشيخ المفيد جرياً على ما أسَّسه القديمان .

وعلى هذا الأساس ، فلا بدَّ من الفصل والتمييز بين الشيخ الصدوق والمقدَّدة من المحدثين (الحشوية) الذين لا يسعهم إلَّا جمع الحديث ، ولا يراعون المقاييس العلمية في علمي الحديث والرجال فضلاً عن علم الفقه .

منهجيته في الحديث:

لم يختلف منهج الشيخ الصدوق في تصحيح الرواية وقبولها عن طريقة قدماء المحدثين ، فقد كان مذهبهم في ذلك هو الوثوق الحاصل بصدور الرواية ولو بضمّ القرائن وجمعها؛ بأن تكون الرواية من كتب مشهورة ، أو نقلها المشايخ الثقات ، أو غير ذلك من القرائن والمرجّحات ، وبعبارة أخرى : إنّ الصّحّة في إطلاقهم لا تعني كون الراوي عدلاً إمامياً ، كما عليه رأي المتأخّرين .

ولذا نجد أنّ بعض مشايخ الصدوق ومن يروي عنهم هم من العامّة ، بل ربّما كان البعض منهم من النواصب ، كالظّبي - وهو من مشايخ إجازته - الذي حكم الشيخ الصدوق بنصبه ، قال : «إنّه لم ير أنصب منه ، وإنّه كان يرى الصلاة على محمّد فرداً» (٩٠) .

والمعروف عن الشيخ اعتماده في الجرح والتعديل على شيخه محمّد بن الحسن ابن الوليد ، قال السيّد الخوئي رحمه الله : « وأما الصدوق فهو يتبع شيخه في التصحيح وعدمه ، كما صرّح هو نفسه بذلك قال رحمه الله : وأما خبر صلاة يوم غدیر خم والثواب المذكور فيه لمن صامه ، فإنّ شيخنا محمّد بن الحسن كان لا يصحّحه ؛ ويقول : إنّّه من طريق محمّد بن موسى الهمداني ، وكان غير ثقة ، وكلّ ما لم يصحّحه ذلك الشيخ - قدّس الله روحه - ولم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح .

وقال أيضاً : كان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد سيء الرأي في محمّد بن عبدالله المسمعي راوي هذا الحديث ، وإنّي أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب (عيون أخبار الرضا عليه السلام) ؛ لأنّه كان في كتاب الرحمة ، وقد قرأته عليه فلم ينكر ورواه لي» (٩١) .

ومن هنا فقد نوقش في تصحيح روايات الصدوق ؛ لاستناده في تصحيحها إلى شيخه ، وهو لا يغني . وقد اختار هذا جمع من العلماء كالسيّد الطباطبائي في

المفاتيح^(٩٢)، والسيد الخوئي في بحوثه الفقهية^(٩٣) والرجالية^(٩٤).

وفي مقابل هذا الاتجاه ذهب البعض كالمحقق الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني - على ما نقل عنه تلميذه الشيخ عبداللطيف بن أبي جامع في رجاله حيث إنه سمع منه مشافهة- أن كل رجل يذكره (أي الصدوق) في الصحيح، فهو شاهد أصل بعدالته، لا ناقل^(٩٥).

وعلى هذا الأساس، فإنه تتشكل قيمة علمية من الناحية الرجالية لمشيخة « من لا يحضره الفقيه » والمذكورين فيها، لشهادة الصدوق بتصحيح جميع رواياته.

خصائص وميزات:

إن قراءة مستوعبة وفاحصة في المنهج الحديثي عند الشيخ الصدوق، تكشف لنا عن جملة من الامتيازات التي يتمتع بها هذا المنهج، ولا نبالغ إذا جعلناها من ابتكاراته وإبداعاته التي تفرّد بها أو قلّ نظيره فيها.

ويجب الاعتراف أولاً بأنّ قراءتنا لخصائص المنهج عند الشيخ الصدوق إنّما هي بلحاظ الموجود الواصل بأيدينا من تراثه، فليس ما سنذكره هو جميع ما يمكن أن يقال في هذا المجال.

وإليك تحديد هذه الخصائص بما يلي :-

أولاً: الموسوعية والاستيعاب:

لقد عرفنا فيما سبق أنّ معالم شخصية الشيخ الصدوق متعدّدة الجوانب، تجمع في طياتها آفاقاً معرفية عديدة، وأنّ إطلالة عابرة على مدرسته وعطائنها تضع أيدينا على حقيقة واضحة وملموسة تعبّر عن جامعية هذه الشخصية وشمولية منهجها العلمي؛ ولذا نجد الشيخ الصدوق فقيهاً بارعاً مع الفقهاء، ومحدثاً جامعاً مع المحدثين، ومفسراً كبيراً مع المفسّرين، ومتكلماً ماهراً مع المتكلّمين، ولو قدر البقاء لهذه المدرسة العظمية لألفينا تراثاً علمياً زاخراً يمدّ جداول المعرفة في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة.

إنَّ عنصر الشمول والاستيعاب الذي نجد ملامحه واضحة وبارزة في منهج الشيخ الصدوق أمر قد يقلّ نظيره في أقرانه سيّما من المحدثين ، فلو قارنناه بتراث الشيخ الكليني - مثلاً - لوجدنا تفوّقه من الزاوية المذكورة ، وهكذا لو قارنناه بمحدثي عصره كوالده المعظم ، أو شيخه المبرز ابن الوليد ، أو المحدث والفقيه الكبير ابن قولويه أو سائر من كان في طبقته .

ثانياً: روعة الجانب الفني :

اتّسم المنهج الحديثي لدى الشيخ الصدوق بالروعة والجمال ، فإنّ الناظر في أطراف هذا المنهج يلمس فيه ذوقاً فنياً رفيعاً ، وتبويباً علمياً رائعاً لموضوعات الأخبار وأبوابه . فهو يتفنّن في إفراغ النصّ الروائي في هذا قالب أو ذاك ، ويحرص أشدّ الحرص على إخراجه في أكثر من صورة يمكن أن تكون كلّ واحدة منها غرضاً للطالب ، بل يمكن اعتبار الشيخ الصدوق فاتحاً لبعض تلك الأبواب ، ومؤسساً في بعض تلك الميادين ، ومن أجل إيضاح ما ذكر بشكل أكثر نستعرض بعض النماذج من مؤلفاته لنجد لمسات ذلك المنهج ظاهرة فيها :

ففي كتاب « الخصال » - وهو كتاب أخلاقي فريد في نوعه - اعتمد الأسلوب العددي في بيان المواعظ والخصال الحميدة ، فبدأ به بباب الواحد وانتهى بما فوق الألف . ولا شك أنّ ذلك يتطلّب تتبّعاً وإحاطة واسعة . قال عليه السلام : « أمّا بعد فإنّي وجدت مشايخي وأسلافي رحمة الله عليهم ، قد صنّفوا في متون العلم كتباً وأغفلوا عن تصنيف كتاب يشتمل على الأعداد والخصال المحمودة والمذمومة ، ووجدت في تصنيفه نفعا كثيراً لطالب العلم والراغب في الخير » .

وسلك في كتابه « معاني الأخبار » مسلكاً قلّ نظيره في شرح مضامين النصوص ، وهو منهج قائم على التفسير بنفس المأثور عن المعصومين عليهم السلام ، لا بفهم أهل اللغة كما في نهاية ابن الأثير ومجمع البحرين .

وفي علم الرجال أسّس منهجية تفرّد بها من بين الرجاليين ، فقد ألف المصابيح ، وهي خمسة عشر كتاباً في الرجال بحسب طبقات الرواة الذين روا عن

المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام ، فتكون المصاييح أربعة عشر مصباحاً في الرجال الذين رويوا عنهم عليهم السلام ، والخامس عشر ذكر فيه النساء الراويات عن النبي صلى الله عليه وآله . ولا يخفى عظيم الأثر والفائدة في مثل هذا النمط من التأليف في علم الرجال لتحديد طبقة الراوي وأنه من أصحاب أي من الأئمة عليهم السلام ، وقد اعتمد الشيخ الطوسي في رجاله هذه المنهجية نفسها .

ثالثاً: حجم التراث الروائي :

من خصائص المنهج عند الشيخ الصدوق أنه استطاع أن يعرض مساحة واسعة من التراث الروائي نتيجة امتلاكه خزيناً هائلاً من الثروة الحديثية ، ومن هنا فقد كان أمام هذا المنهج خيارات عديدة في مجال الإخراج ، كما لاحظنا ذلك عند تصنيف مؤلفاته . والحديث عن تحديد دائرة هذا التراث وسعته قد يبدو غامضاً بلحاظ كثرة المفقود الضائع منه ؛ فإن نسبة الموجود منه البالغ (١٦) كتاباً إلى الأصل البالغ (٣٠٠) كتاب تبلغ حدود (٦ ٪) ، إلا أنه يمكن تحديد الموجود منه بشكل تقريبي ، وهذا ما قمنا به ، فكان مجموعه (١٤٣٥٥) .

ولو قسنا هذا الرقم وحده إلى تراث محدث كبير كالشيخ الكليني وكتابه الكافي - البالغ حدود (١٦٠٠٠) حديث - فإنه يكون مقارباً له .

ومن هنا فإنه يمكننا تصوّر ضخامة مجموع التراث لو قسنا المفقود منه بالموجود ، سيما وإن فيه مثل « مدينة العلم » الذي عدّه أجزاءه عشرة ، وإذا كان « من لا يحضره الفقيه » وهو أربعة أجزاء فيه ما يقرب من ستة آلاف حديث ، فلا غرو أن يكون في الأوّل ما يقرب من ثلاثة أو أربعة عشر ألف حديث ، وقس على هذا ما سواه .

والحقّ هو أنّ عطاء الشيخ الصدوق وضخامة تراثه الروائي ممّا لا يدانيه تراث أحد من محدثي الإمامية ، بل من محدثي الإسلام قاطبة ؛ ومن هنا فإنّ تلقيه برئيس المحدثين وانحصاره به أمر عارٍ من أدنى مبالغة أو مجازفة في الادّعاء .

وقد كان هذا - كما أشرنا سابقاً - أثراً طبيعياً لسعي الشيخ الصدوق الحثيث

وحركته الدائبة ورحلاته المتواصلة في طلب الحديث طوال عمره الشريف في حله وترحاله .

﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ○ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ○ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى ﴾ (٩٦) .

تأملات في المنهج الحديثي عند الشيخ الصدوق :

إنَّ المنهج الذي اتَّبعه رئيس المحدثين أبو جعفر الصدوق عليه السلام بالرغم من تفرّده بخصائص وامتيازات مضى الحديث عن أهمّها ، إلّا أنّ ثمة ملاحظات وتحفظات يمكن تسجيلها والإشارة إليها في الأمور التالية :

١ - تعمّد الإرسال في جملة من مصنّفاته ، كالمقنع ، والهداية ، والفقيه الذي أرسل فيه عن (١٢٠) راوياً (٩٧) . وممّا لا شكّ فيه فإنّ الإرسال يقلّل من القيمة العلمية لمرويات تلك الكتب .

٢ - الأخذ بروايات متروكة في المذهب ، كالنصوص الدالّة على سهو النبي ﷺ ، وعدّة شهر رمضان .

٣ - عدم الفصل بين كلامه والخبر كما في « من لا يحضره الفقيه »؛ حيث يتّصل كلامه وبيانه بالخبر في موارد كثيرة ممّا يصعب التفرقة بينهما .

آراؤه وفتاواه النادرة :

إنّ شخصية علميّة لامعة كالشيخ الصدوق من الطبيعي لها أن تحتلّ موقعاً متقدّماً ومكانة سامية في نفوس الفقهاء والعلماء ، فتكون آراؤه ومؤلفاته محطّ نظرهم واهتمامهم .

من هنا نجد لآراء الصدوق عليه السلام - سيّما في الفقه - شأنًا خاصاً لدى الفقهاء ، فقد اعتنوا بنقل أقواله وخلافاته ودلائله ، وربّما وافقوه في بعض ما يذهب إليه ، وربّما ناقشوه في ذلك وردّوا عليه ، وليس هذا بذّي بال ؛ إذ حياة العلم بالنقد والبحث ، بل المهم هو أنّ هذا الاهتمام من لدن عصر الشيخ المفيد عليه السلام وما بعده - سيّما في عصر

العلامة الحلبي رحمه الله - يُعرب بلا شك عن عظيم منزلة الصدوق وعلو مرتبته . قال السيد بحر العلوم رحمه الله - في معرض حديثه عن وثاقة الشيخ الصدوق ومكانته لدى الأصحاب :- « ويدل على ذلك - مضافاً لما ذكر - إجماع الأصحاب على نقل أقواله واعتبار مذاهبه في الإجماع والنزاع ، وقبول قوله في التوثيق والتعديل ، والتعويل على كتبه خصوصاً كتاب من لا يحضره الفقيه » (٩٨) .

وبالرغم من ذلك فقد كانت للشيخ الصدوق رحمه الله آراء نادرة في الفقه وفتاوى خالف فيها المشهور ، وربما تفرّد بها . وفي الكلام والعقائد كانت له أيضاً بعض المذاهب والآراء الخاصة ، كقوله بسهو النبي ﷺ انسياقاً مع بعض الروايات الواردة في ذلك من الفريقين ، والتي فسّرها الصدوق بمعنى الإسهاء منه سبحانه لنبيه الأعظم ﷺ لمصلحة معينة ، قال : « ليس سهو النبي ﷺ كسهونا لأن سهوه من الله عزّ وجلّ ، وإنما أسهاه :

١ - لِيُعْلَمَ أَنَّهُ بَشَرٌ مَخْلُوقٌ فَلَا يَتَّخِذُ رَبّاً مَعْبُوداً دُونَهُ .

٢ - وَلِيُعْلَمَ النَّاسُ بِسَهْوِهِ حُكْمَ السَّهْوِ مَتَى سَهَوَا .

وسهونا من الشيطان ، وليس للشيطان على النبي ﷺ والأئمة صلوات الله عليهم سلطان » (٩٩) .

وقد ردّ محققو الإمامية على هذا الرأي ، سيّما الشيخ المفيد .

ومن أمّهات المسائل الفرعية التي خالف فيها الصدوق عامة فقهاؤنا القول بمسألة العدد في شهر رمضان ، حيث وردت روايات التزم بمضمونها شيخنا أبو جعفر في « من لا يحضره الفقيه » في أنّ شهر شعبان ناقص أبداً (١٠٠) ، ورمضان تامّ العدة ثلاثون يوماً أبداً لا ينقص . وقال فقهاؤنا : إنّ شهر رمضان يزيد وينقص كسائر الشهور .

وفي باب التيمّم ذهب هو ووالده إلى لزوم مسح اليدين من المرفقين إلى رؤوس الأصابع . وكأنّه لا فرق عنده بين الوضوء والتيمّم (١٠١) .

ومن آرائه المخالفة تجويزه الوضوء بماء الورد (١٠٢) ، وجواز النوم والمرور في

المساجد جنباً^(١٠٣) وعدم جواز الصلاة بعمامة لا حنك لها^(١٠٤).. إلى غير ذلك من موارد الخلاف التي عثرنا على ثلاثين منها بالتتبع في مؤلفاته في الفقه، ولا يسع المجال لإيرادها.

نهاية المطاف:

وهكذا نصل إلى نهاية المطاف من حياة رئيس المحدثين وحافظ آثار الأئمة الطاهرين عليه السلام الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، لنودعه وهو يرسل إلى جوار ربّه، وذلك في عام (٣٨١ هـ)، حيث توفي فيها، ودفن في الرّي إلى جانب بقعة السيّد عبد العظيم الحسني، وقبره يزار اليوم فيها ويُتبرّك بتربته.

وقد بدت لقبره كرامة شاع ذكرها بين الناس^(١٠٥)، وذلك في سنة (١٢٣٨ هـ) في زمن السلطان فتح علي شاه، حيث طغى المطر فأثر في عمارة مرقدّه، فأرادوا إصلاحه، فلمّا وصلوا إلى السرداب الذي فيه مدفنه وجدوا جثته الشريفة هناك مسجاة عارية، غير بادية العورة، جسيمة وسيمة على أظفارها أثر الخضاب، فشاع هذا الخبر في مدينة طهران، وحضر السلطان هناك وتيقّن من صحّة الخبر، ثمّ أمر بسدّ تلك الثلمة وتزيين الروضة وتجديد عمارتها، وصدق الله تعالى حيث يقول: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(١٠٦)

الهوامش

- (١) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ٨٦.
- (٢) رجال النجاشي: ٣٨٩، ٣٩٢.
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) مجالس المؤمنين ١: ٤٥٦.
- (٥) رجال النجاشي: ٣٨٩.
- (٦) فهرست الطوسي: ١٥٧.
- (٧) رجال النجاشي: ٣٩٢.
- (٨) و(٩) ذكرهما في سير أعلام النبلاء ١٦: ٣٠٤، وفي المصدر: «حسنكيه».
- (١٠) تأسيس الشيعة: ٢٥٥.

- (١١) تاريخ بغداد ٣: ٨٩.
- (١٢) سير أعلام النبلاء ١٦: ٣٠٤.
- (١٣) روضات الجنات ٦: ١٤٠.
- (١٤) المصدر السابق.
- (١٥) المصدر السابق.
- (١٦) الغدير ٤: ٤٧٠.
- (١٧) فهرست الشيخ الطوسي: ١٥٨.
- (١٨) المصدر السابق.
- (١٩) رجال النجاشي: ٣٩٢.
- (٢٠) بحار الأنوار ١: ١٩٦، فصل توثيق المصادر.
- (٢١) كشف المحجة: ٨٣.
- (٢٢) التوحيد: ٤٨.
- (٢٣) الفوائد الرجالية ٣: ٢٩٩.
- (٢٤) خاتمة المستدرک ٣: ٥٤٧.
- (٢٥) الفوائد الرجالية ٣: ٣٠٠، بتصرف قليل.
- (٢٦) انظر: خاتمة المستدرک ٣: ٧١٨ نقلاً عن البلغة (للشيخ سليمان الماحوزي).
- (٢٧) لاحظ مستند العروة الوثقى ٢: ٢٠٦ (الصلاة)، و ٤: ٣٠٢ (الصلاة)، و ٦: ٧٩ (الصلاة)، و ٨: ٥١ و ١٠٤ و ١٠٧ (الصلاة).
- (٢٨) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٩٧. مباني العروة الوثقى ٣: ٢٨١. مستند العروة الوثقى ٢: ٢٠٦ (الصلاة).
- (٢٩) النجعة في شرح اللمعة (المحقق التستري) ٣: ٨. مستند العروة الوثقى ٦: ٤٧ (الصلاة).
- (٣٠) انظر مفاتيح الأصول (الطباطبائي): ٣٣٥.
- (٣١) الفوائد الرجالية ٣: ٣٩٩.
- (٣٢) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٩٢، و ٥: ٣٨٠، و ٦: ١٥٥.
- (٣٣) انظر: مشرق الشمسين: ٢٦٩ و ٢٧٠ (ضمن الحبل المتين).
- (٣٤) المصدر السابق.
- (٣٥) معجم رجال الحديث ١: ٩٣، ٩٤.
- (٣٦) مستند العروة الوثقى ٢: ٣٢٢ (كتاب الصلاة). التنقيح في شرح العروة الوثقى ٩: ٩٩.
- (٣٧) لاحظ: مفاتيح الأصول: ٣٣٥، ٣٣٦.

- (٣٨) انظر: اللوامع (لوالد المجلسي) ١: ٦٠. وبحار الأنوار ١٠: ٤٠٥.
- (٣٩) الفوائد الرجالية ٣: ٣٠١.
- (٤٠) المصدر السابق: ٢٩٩.
- (٤١) خاتمة المستدرک ٣: ٥٢٥.
- (٤٢) الفوائد الرجالية ٣: ٢٩٩.
- (٤٣) الرواشح السماوية: ١٧٤.
- (٤٤) مختلف الشيعة (حجري): ٩٠.
- (٤٥) الفوائد الرجالية ٣: ٢٩٩.
- (٤٦) نقلاً عن مقباس الهداية ١: ٣٥٩.
- (٤٧) نقلاً عن مقباس الهداية ١: ٣٥٧.
- (٤٨) الرواشح السماوية: ١٧٤.
- (٤٩) عنه، خاتمة المستدرک ٣: ٧١٨، نقلاً عن شرحه للفقهاء الموسوم بـ «التعليقة السجادية».
- (٥٠) مقباس الهداية ٥: ٣٦٢، نقلاً عن معين النبيه للشيخ ياسين بن صلاح الدين.
- (٥١) قوانين الأصول: ٤٧٨ و ٤٧٩.
- (٥٢) كتاب البيع: ٤٦٨.
- (٥٣) تأسيس الشيعة: ٢٦٨.
- (٥٤) والأصل في هذه الدعوى هو الشيخ الطوسي في العدة ١: ٣٨٦ ط - مؤسسة آل البيت (عليه السلام).
- (٥٥) معجم رجال الحديث ١: ٦٣ - ٧٣.
- (٥٦) مقباس الهداية ١: ٣٥٨.
- (٥٧) تكملة الرجال ٢: ٣٢٤.
- (٥٨) حكاه عنه في المستدرک ٣: ٧١٧، بتصرف قليل.
- (٥٩) المصدر السابق، نقلاً عن الفاضل التفرشي في شرحه المتقدم.
- (٦٠) روضة المتقين ١: ٣٢ و ٣٣.
- (٦١) خاتمة المستدرک ٣: ٧١٧، نقلاً عن اللوامع لوالد العلامة المجلسي.
- (٦٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٢: ٢٣٣.
- (٦٣) خاتمة المستدرک ٣: ٧١٧، نقلاً عن لؤلؤة البحرين، إلا أن الموجود فيها (ص ٣٩٥) هو (٥٦٦) باباً.
- (٦٤) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٢: ٢٣٣.

- (٦٥) التوحيد: ب٣، ح١.
- (٦٦) لاحظ الصفحات التالية من التوحيد: ١٤٨، ١٧٨، ١٩٥، ٢٢٣، ٢٦٩.
- (٦٧) مصباح الفقيه: ٦٧.
- (٦٨) المكاسب المحرمة ٢: ٤. مستند العروة الوثقى ١: ١٧٨ (كتاب الصوم).
- (٦٩) خاتمة المستدرک ٣: ٣٢٧، مع تصرّف يسير.
- (٧٠) الفهرست: ١٥٦.
- (٧١) معالم العلماء: ١١٢.
- (٧٢) الفهرست: ١٥٦.
- (٧٣) فلاح السائل: ٦٩، ٧٢، ٧٨، ٨٥، ٩٥، ١٢٧، ١٥٥.
- (٧٤) بحار الأنوار ١: ٤٠ و ٢: ١٦١ و ٥٩: ٢٥١ و ٨٠: ٢٦٩ و ٨١: ٢٢، ٣١، ٣٠٠، ٣١٢، ٣٢٩ و ٨٢: ٢٩١ و ٣٥٩ و ٨٣: ٢٢، ٤٤ و ١٠٥: ١٣٤ و ١٠٧: ٤٤، ١١٠.
- (٧٥) الوسائل ١: ٤٤٧ و ٢: ٢٣٨، ٥٢٨ و ٢٧: ١٠٥.
- (٧٦) مستدرک الوسائل ٢: ١٧٢، ٢٢١، ٢٢٨، ٣٦٢، ٣٧٢، ٤٩٨، ٥١٧، ٥٢٠، ٥٢١ و ٣: ٢١، ٩٧، ١٠٢، ١١٢، ١٣٠ و ٩: ١٦٣.
- (٧٧) بحار الأنوار ٢: ١٦١ و ١٠٧: ٤٤.
- (٧٨) المصدر السابق ١: ٤٠.
- (٧٩) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٨: ٨٦.
- (٨٠) ذكرى الشيعة: ٦٠، س ٢٥ و ٩١، س ١٢ و ٣٩.
- (٨١) منتهى المطلب ١: ٢٠٠، س ٢٥، ٢٧ و ٢٠٢، س ٣٧.
- (٨٢) روضة المتّقين ١: ١٢.
- (٨٣) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ٨٦.
- (٨٤) رياض العلماء ٥: ١٢٠.
- (٨٥) بحار الأنوار ١٠٥: ٣٤.
- (٨٦) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠: ٢٥١، بتصرّف يسير.
- (٨٧) رجال النجاشي: ٣٩٢.
- (٨٨) هكذا ضبطها، والمشهور فتح الأوّل وسكون الثاني، وهو غلط. الرواشح السماوية: ١٧٤.
- (٨٩) روضة المتّقين ١: ١٣.
- (٩٠) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٣٨١ ط - سنة ١٣١٧.
- (٩١) معجم رجال الحديث ١: ٧٥. انظر: من لا يحضره الفقيه ٢: ٩٠ ط - مؤسسة النشر.

الإسلامي. عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٤، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام، ٣٠-٤٥.

(٩٢) مفاتيح الأصول: ٣٣٦، س ١٢.

(٩٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٦: ١٨٥.

(٩٤) معجم رجال الحديث ١: ٧٤.

أقول: هذا كله بناء على استفادة التبعية المطلقة (في التصحيح والتضعيف) من عبارة الصدوق السابقة إلا أن الذي تعطيه العبارة لا يدل على أكثر من التبعية في التضعيف، فدقق فيها ولا حظ.

(٩٥) انظر: الفوائد الرجالية ٣: ٣٠٠.

(٩٦) النجم: ٣٩-٤١.

(٩٧) مستدرک الوسائل (حجري) ٣: ٧١٧.

(٩٨) الفوائد الرجالية ٣: ٢٩٩.

(٩٩) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٠.

(١٠٠) المصدر السابق ٢: ١١١.

(١٠١) المصدر السابق ١: ١٠٤.

(١٠٢) الأمالي: ٥١٤.

(١٠٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٨.

(١٠٤) المصدر السابق ١: ٢٦٨.

(١٠٥) روضات الجنات ٦: ١٤٤.

(١٠٦) المجادلة: ١١.

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

* * *

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

*Specialized Quarterly on Islamic
Jurisprudence*

VOL. 2 - NO. 7 - 1997 / 1418