

فَقْرَاهُمْ أَلَيْسَ

عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة

الطبعة الثالثة

- المهادنة: آية الله السيد علي الخامنئي
- العربون: آية الله السيد محمود الهاشمي
- التصوير - القسم الثاني: آية الله اسيد محسن الخرازي
- الفقه و المنهج الموسوعي - القسم الرابع: ياسر الخزرجي
- نافذة: المصطلحات الفقهية - آجن - خالد الغفوري
- من فقهاننا: ابن أبي عقيل - صفاء الدين الخزرجي



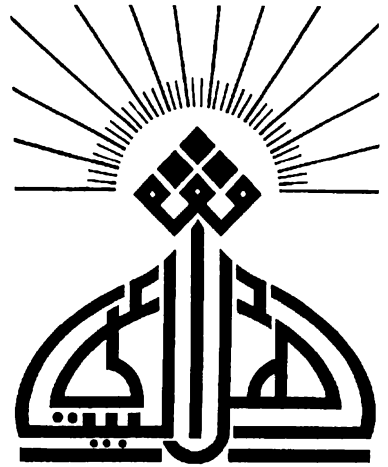
فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فَصِلِيَّةُ فَقْهِيَّةٍ مُتَخَصَّصَةٌ

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

العدد الثامن - السنة الثانية

١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م



هَذِهِ فَصِلِيَّةٌ وَمَقَالَةٌ بِحُضْرَتِهِ

المحرران 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



محتويات العدد

٦-١

كلمة التحرير

رئيس التحرير

٩٠-٧

المهاتنة

ولي أمر المسلمين آية الله العظمى السيد علي الخامنئي

١٠٤-٩١

العربون

آية الله السيد محمود الهاشمي

١٣٢-١٠٥

التصوير = القسم الثاني

آية الله السيد محسن الخرازي

١٥٠-١٣٣

الفقه والمنهج الموسوعي = القسم الرابع

الشيخ ياسر الخرجي

١٥٦-١٥١

نافذة : المصطلحات الفقهية = آجن

الشيخ خالد الغفوري

١٨٥-١٥٧

من فقهاننا : الحسن بن أبي عقيل العماني

الشيخ صفاء الدين الخرجي

الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

رقم الحساب داخل البلاد : ٢٢٤٤ بانك صادرات ايران

شعبة ٣٠٤٤ - قم - صفائية

(٣٠) دولاراً خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - جاري

بانك صادرات ايران - قم - صفائية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

بسم الله الرحمن الرحيم

وعوداً على بدء .. حيث أثرنا في العدد السابق أحد الموضوعات المهمة ألا وهو (فقه النظرية) وذكرنا أنَّ المراد به عملية استنباط الموقف الفقهي العام تجاه مجال معيَّن من مجالات الحياة المختلفة، نحو: المجال الاقتصادي أو الإداري أو القضائي وغيرها .. ثمَّ بلورة هذا الموقف وصياغته في إطار نظرية عامَّة محكمة تكون بمثابة قاعدة كَلِيَّة جامعة لشتات الأحكام الفرعية.. وكانت لدينا محاولة لتخريج فقه النظرية فَنِيًّا .. فأوردنا بهذا الصدد وجهين صناعيين .. أجد من اللازم البحث في مدى جدوى النظرية العامة فهل ثمة فوائد وآثار عملية يمكن أن ترتب على ذلك أو لا؟ فقد يظنُّ الظالمون والذين يلقون الكلام بغير حساب أنَّ ذلك لا يعدو أن يكون تحليلاً صرفاً لا طائل تحته .. لذا ينبغي فهرسة الثمرات العملية وتشريح الانعكاسات الواقعية والآثار الناشئة من تلك النظريات وعلى أصعدة شتى .. وسنبوّب هذه الثمرات حسب الأبعاد المتوقَّعة لفقه النظرية:

١ - **البعد الثقافي:** تشكّل النظرية العامة رقماً صعباً في المعادلة الثقافية والفكرية .. وتوفّر أماناً فرصاً ذهبية للامتداد وتقصّر المسافات وتقرب البعيد .. حيث يتمّ بواسطة الصياغات العامة ضغط الكمّ الهائل من الأحكام الممتدة افقياً - والتي يتعدّر عادة الإحاطة بها تصوّراً من قبل الملأ العامّ فضلاً عن القناعة بها - ضمن قوالب ناجزة وقواعد معدودة يسهل دركها ولا يصعب تصديقها ..

ففرق كبير بين الخطاب المنفوش والبيانات الموزعة و بين الخطاب المركز والحاوي لعصارات المنهج الإسلامي وخلاصات البرنامج الحضاري المتبنّى .. ولا ريب في رجحان الأسلوب الثاني باعتباره يخلق في الأذهان وضوحاً وانكشافاً .. ويرفع النفوس إلى مستوى الشهود الرسالي .. ونحن وإن استطعنا أن نزرع في الساحة الثقافية جَوْاً من الوضوح في الاطار العقائدي إلا أن ذلك وحده غير كافٍ .. فإنه يدفع الجمهور إلى نصف الطريق حيث يمدّهم برؤية كونية ويعرّفهم هويتهم الوجودية ويقف عند هذا الحدّ .. ولا يعرفهم هويتهم الحضارية .. ممّا يجعل الحاجة إلى مكمل لهذه الرؤية أكثر إلحاحاً .. وهذا المتمم يتملّ بتحصيل الرؤية الحياتية ووعي الموقف .. وإن فقه النظرية بتأمين ذلك لجدير .. فمن خلاله يمكن تقديم صورة متجانسة لوجهي الواقع .. أي الواقع الموجود والواقع المطلوب .. فيزيد المؤمنين إيماناً مع إيمانهم ويكسبهم الثقة العالية بدينهم والاطمئنان الراسخ برسالتهم .. وتثبت بذلك أقدامهم على الحقّ المبين ولا يهنوا تجاه أمواج الغزو الثقافي .. بل يمكنهم حينئذٍ الانطلاق لخوض المنافسة مع الغير .. فإنّ للنظرية العامّة لبهاء وسحراً وإنّ عليها لطلاوة تأخذ بمجامع العقول وتجذب الأفتدة ..

ولانريد أن نبالغ في أنّ بعض الأباطيل استطاعت أن تجد لها مكاناً وتسبغ على نفسها سمة المسلك لأنّها تسربت بزيّ النظرية العامة .. وهذه حقيقة لا ينكرها إلا مكابر .. فإنّ النظرية العامّة هي العملة الرائجة في سوق الأفكار .. وهي اللغة المفضّلة في عصرنا الراهن ..

٢ - **البعد التنفيذي:** مقدّمة نقول: إنّ التكاليف الشرعية على قسمين فردية واجتماعية .. ولا يُعرّف الفرق بينهما من خلال لحاظ صيغة الأفراد أو الجمع في الخطاب .. بل إنّ الفرق أبعد من ذلك وأعمق ..

فهو ناشئ في مرحلة المبادئ والملاكات ويستمر إلى مرحلة الامتثال بل يتجاوز ذلك ويمتد إلى الآثار واللوازم .. والعلة في ذلك تعود إلى الاختلاف بين طبيعة الفرد والمجتمع .. فالمجتمع ليس هو حصيلة تصاعد كمّي وعددي مسبب عن ضمّ فرد إلى آخر وإضافته رياضياً .. بل هو مركّب ذو ماهيّة مستقلة وشخصيّة ذات كيان خاص .. وهذا الفرق ينسحب إلى أحكام ووظائف كلّ منهما ..

فإنّ التفاوت بين الأحكام والتكاليف الفردية جوهري .. من هنا نلمس البون الشائع بين خطاب ﴿أقيموا الصلاة﴾ وبين خطاب ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ رغم اتّحاد الصيغتين لفظاً .. فإنّ الخطاب الأوّل موجّه إلى فرد أو مجموعة أفراد لا يصدق عليهم أي جامع حقوقي فكلّ مكلف يمكنه امتثال هذا الأمر .. بينما الثاني يقصده الكيان والجهة .. فالأمة من حيث هي كيان ذات شخصية حقوقية مسؤولة عن إقامة الدين وحدوده .. لا أنّ كلّ مكلف يسوغ له إجراء ذلك وتنفيذه .. وليس من الصحيح تصوير الفرق بين النحويين على أساس العينية والكفائية في التكاليف .. فإنّ (صلاة الأموات) من الأحكام الكفائية إلّا أنّها ليست حكماً اجتماعياً .. كما أنّ العكس صحيح أيضاً فربّ تكاليف وأحكام اجتماعية تكون عينية يوكل أمرها إلى طائفة معيّنة بل إلى شخص واحد كالأحكام المرتبطة بولي الأمر ..

وعلى أيّة حال فإنّ الكتب الفقهية عكفت على تشخيص التكاليف الفردية -وربّما بعض التكاليف الاجتماعية أحياناً- بصورة مفصّلة وبيان كيفية تطبيقها وامتثالها وتفصيل شرائطها .. في حين إنّ وظيفة فقه النظرية التصدي لمعالجة وبحث التكاليف الاجتماعية .. ثمّ إنّ من البديهي أنّ تطبيق الشريعة كنظام يتوقّف على تحديد الاتجاهات العامّة للتشريع .. ولأ تكون التجربة ساذجة ومتعذّرة تحكم على نفسها بالفشل .. وهذه الحقيقة تبرز في المجالات التالية:

المجال الأول: التقنين: وهذا ما يمكن أن نتصوره على مستويين: المستوى الأول: تحديد الأسس الكلية للقوانين .. أو ما يصطلح عليه بالدستور: ومن المعلوم أننا لو قصرنا النظر على دائرة الأحكام الفرعية والفردية ولم نتقدم خطوة إلى الأمام في اقتناص النظريات العامة فسوف نعجز عن إراءة الحل الأصيل .. ولانهدي إلى تحصيل الاتجاهات والبنى التحتية التي تقف عليها كل التفاصيل والفروع ..

المستوى الثاني: سن القوانين والأنظمة اللازمة لإدارة المجتمع: فمع رفضنا للفقه الوضعي وما يتبنى من تقنيات .. كيف يمكن تأمين هذه الحاجة وملء الخلاء .. فهل من المعقول الاستغناء عن نظام التربية والتعليم أم هل يمكن غصّ النظر عن نظام البلديات أم هل يمكن إهمال تنظيم الجيوش والقدرات الدفاعية وسائر الدوائر؟! ..

فإنّ ما لدينا من الأحكام الفرعية والفردية -مع قلتها وعدم نظرها إلى هذه الزوايا- سرعان ما تتآكل بسبب ما تبثلى به من تراحم .. فلو تصدينا مثلاً لمعالجة النظام المصرفي من خلال ما نمتلك من أحكام فرعية فقط كحرمة الربا .. فيا ترى هل يحالفنا التوفيق في تقديم النموذج الناضج! الحق: إننا ما لم نكتشف التكييف الشرعي للمعاملات المصرفية على ضوء النظرية الاقتصادية العامة وفي ظلّ التصوّر التامّ حول الثروة وحقيقة المال وسائر العناصر المقومة لحركة الاقتصاد فستنحسر الحلول في عمليات الترقيع والترميم ..

وربما سعى بعض الفقهاء لحلّ المشكلة من زاوية النظر إلى الفرد .. فيتفنّن في تصيّد طريق شرعي -ولو صوري ومتكلف- غير ملتفت إلى أنّ هذه مجرّد عمليات تسكين لا ترقى إلى مستوى الحلّ .. ولذا نرى المكلف يستلم فتاوى لا ترضي وجدانه .. لأنها معالجات مقطعية تنظر إلى المراد الشرعي بعين واحدة ومن أفق ضيق ..

أنَّ هناك جملة من الحوادث تركت الشريعة أمر معالجتها إلى ولي الأمر سواء آمنًا بتمامية أدلة ولاية الفقيه أو ناقشنا في ذلك وتمسكنا بحبل الحسبة .. فإنَّه لا شك من وجود مساحة مرنة لكي يتحرَّك فيها المتصدِّي ويحدِّد فيها الموقف .. ومن المعلوم أنَّ تحديد الموقف مشروط أولاً: بمراعاة المصلحة العامة وثانياً: بما يكون منسجماً مع مذاق الشارع .. والقيد الأوَّل احرازه عن طريق دراسة الظروف داخلاً وخارجاً ووعي المرحلة والتقدير المستقبلي .. وأما إحراز القيد الثاني فهو أمر صعب مستصعب .. لأنَّه ما من حكم ولائي إلَّا ويتزاحم مع بعض الأحكام - سواء كانت واقعية أو ظاهرية ترخيصية أو إلزامية وإن كانت الترخيصية أخفَّ إشكالاً وأهون - من قبيل التصادم مع مبدأ سلطنة الناس على نفوسهم وأموالهم وشؤونهم الخاصَّة بهم .. ولا سبيل للخروج من هذا المأزق إلَّا بتوفَّر ولي الأمر على رؤية واضحة ومحيطة بالاتجاهات العامة للشريعة ومذاقها - الذي هو بمثابة ملكوت الأحكام الشرعية وأمَّ الكتاب لها - فحينئذٍ يمكن تحديد الخطوط الحمراء التي لا يمكن تخطيها بحال ..

المجال الثالث: النظام القضائي والحقوق: فإنَّ التعامل مع باب القضاء والحقوق طبقاً للأحكام الجزئية والحدود والديات وبعض الأبواب المتفرقة لا يؤمِّن لنا العدالة المنشودة .. بل ربَّما يؤوِّل الأمر إلى إشاعة الفوضى واختلال النظم العام .. لأنَّ كلَّ مجتهد يقضي وفق اجتهاده فتجد الحالة الواحدة لها أكثر من معالجة نتيجة لاختلاف في الاجتهاد .. وكذلك الحال بالنسبة إلى الموقف تجاه وسائل الإثبات وطرق التحقيق والاستجواب .. وهل هناك مجال لإعطاء حقِّ الدفاع وجعل الوكيل الحقوقي من قبل الفرد .. وكيفية التعامل مع نظام العقوبات البدنية أو المالية أو الحقوقية أو السياسية .. وعشرات المسائل الأخرى التي لو لوحظت مستقلة

لانتهينا إلى نتائج غير متسقة وإذا لوحظت كأجزاء من كل أو جزئيات لكلي أعطت نتائج ليست مقصودة وغير مرضية للشارع..

٣ - **البعد التشريعي**، إنَّ فقه النظرية بمقدار ما يساهم في تكوين نظرة متكاملة وتحصيل رؤية شاملة سوف يدخل بنفسه كعنصر مؤثر في استنباط الأحكام الفرعية أيضاً .. فإنَّ النظريات العامة تعطي للأدلة الشرعية بعداً جديداً شأنها في ذلك شأن أية قاعدة فقهية أخرى لكن بأفق أرحب وأوسع .. وبذلك يتطور لدينا مفهوم القاعدة الفقهية .. وتبرز موارد جديدة لها .. هذا من جانب ومن جانب آخر إنَّ فقه النظرية سينفع باتجاه تفعيل عملية الاجتهاد وإدخال عنصري الزمان والمكان في الاستنباط .. وأنتَ خبير بأنَّ إخضاع عملية الاجتهاد لتأثير الزمان والمكان مطلقاً ومن دون وضع حدود يعني مسح الشريعة ومحققها .. إلّا أننا يمكننا تحصين الاجتهاد من تلك الأخطار بفقه النظرية الذي هو بنيان مرصوص ..

نسأله تعالى أن يهدينا سواء السبيل .. إنه نعم المولى ونعم الوكيل .. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

سلسلة بحوث :

فقه الحكم الإسلامي المهادنة

ولي أمر المسلمين

□ آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي

تعدّ هذه الدراسة جزءاً من سلسلة بحوث في فقه الدولة الإسلامية
لسماحة ولي أمر المسلمين (دام ظلّه) .. وقد عالج سماحته
موضوع (المهادنة) ضمن عدّة محاور تدور حول بيان حقيقة الهدنة
وشرائطها وأحكامها ثمّ تطرّق في نهاية المطاف إلى بعض الفروع ..
ويمتاز هذا البحث -ناهيك عمّا توفّر عليه من دقّة وعمق- بأصالة
منهجيّته .. إذ يلمس القارئ في مطاوي البحث العناية التامة بالقرآن
الكريم واعتماده أساساً في كلّ أو جلّ استدلالاته ..

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد المصطفى وآله
أئمّة الهدى .

إنّ ممّا ينتهي به الجهاد والقتال ، المهادنة والهدنة .

وهي في الأصل: السكون ، ويستعمل في الصلح والموادعة بين
المتحاربين ، إلّا أنّه في اصطلاح الفقه الإسلامي يستعمل في الصلح المؤقت
بين المسلمين وطائفة من الكفّار الحربيين ؛ ولذا يطلق عليها الموادعة

والمعاهدة الظاهرتان في عدم الدوام .

قال الشيخ في المبسوط : « الهدنة . والمعاهدة واحدة ، وهو وضع القتال وترك الحرب إلى مدّة »^(١) .

وقال العلامة رحمته في التذكرة : « المهادنة والمواعدة والمعاهدة ألفاظ مترادفة معناها وضع القتال وترك الحرب مدّة »^(٢) . ومثله في المنتهى ، وقريب منه في التحرير والقواعد .

فانقطاع المدّة وعدم الدوام قد أخذ في معنى الهدنة وتعريفها . وقد جعلوا ذلك أحد وجوه الفرق بينها وبين عقد الجزية ، كما ذكروا له وجوهاً آخر - راجع التفصيل في القواعد للعلامة رحمته ، وبعض آخر من كتبه وكتب غيره - وإن كان التحقيق أنّ ما ذكروه من الفارق ليس هو الفارق الأصلي بين ماهيّتهما ، بل إنّما هي من قبيل العوارض والعلامات . والفرق بينهما جوهرياً هو أنّ الطرف المقابل في عقد الجزية هو العدو المغلوب الذي قد ظهر المسلمون عليه ، وفُتحت أرضه وأُسقطت دولته والحال يُجعل عليه شيء عوض الضرائب الموضوعة على المسلمين ، فهو من جملة مواطني الدولة الإسلامية ولكن على غير دينهم . وأمّا الطرف المقابل في المهادنة فهو العدو المستقرّ على أرضه والباقي على دولته ونظامه المدني وربّما يكون قوياً وغالباً على أمره ، بل أقوى أحياناً من المسلمين . ففي صدر الإسلام كانت الجزية على أهل الكتاب القاطنين في الشام بعد ما فُتحت وصارت من أراضي الإسلام ، ولكنّ الهدنة انعقدت مع قريش مكّة ولم يفتحها المسلمون بعد .

والحاصل : أنّ عقد الهدنة ينعقد مع الدولة المحاربة بما يتبعها من شعبها ، وعقد الجزية ينعقد مع أناسٍ من أتباع دولة الإسلام . هذا هو الفارق الجذري ، وأمّا غيره من الفوارق فهي فروق في المظاهر والأحكام .

ثمّ إنّنا نواصل البحث في هذا الباب ضمن أمور :

الأمر الأول: في حكمها:

وهي جائزة في الجملة بإجماع المسلمين . ومرادنا من الجواز: الجواز بالمعنى الأعمّ ، أي الذي يشمل الواجب والمكروه ، في مقابل عدم الجواز بمعنى الحرمة . ونريد بقولنا « في الجملة »: أنّ الجواز مشروط بشروط ، وما لم تتوفّر الشروط تكون المهادنة محرّمة ، وسوف نذكرها بتفاصيلها .

والدليل على ذلك - مضافاً إلى كونه متسالماً عليه بين المسلمين - آيات من الذكر الحكيم منها قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً﴾^(٣) ، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(٤) ، ومنها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ﴾^(٥) .

فهذه الآيات بدلالاتها اللفظية تدلّ على جواز عقد المعاهدة مع الكفار وتقرّر ما صدر عن المسلمين من المعاهدة معهم ، والمعاهدة وإن كانت غير مختصة بما تقع منها راجعة إلى شأن الهدنة وترك القتال ، إلّا أنّ هذه هي القدر المتيقّن منها .

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾^(٦) فهو يدلّ على جواز الجنوح للسلم حينما يجنح لها العدو ، وهذه الآية وإن كان مفادها أضيق دائرة من المدعى في الباب ، حيث إنّ الجواز فيها مشروط بمبادرة العدو إلى الصلح ، مع أنّ المدعى فيما نحن فيه هو الأعمّ ، إلّا أنّ دلالتها على الجواز في الجملة ممّا لا يقبل الإنكار . والمناقشة في دلالتها بأنّ: المراد من السلم هو ترك القتال فعلاً ، دون قرار ومواضعة بين الطرفين ، موهونة جداً؛ إذ الظاهر من الأمر بالجنوح إلى السلم خصوصاً مع الاقتران بما سبقه من الشرط - أي جنوح العدو لها - وما لحقه من الأمر بالتوكّل على الله ، أنّه أمرٌ بعملٍ إيجابيّ يحتاج إلى عزم وحزم وتوكّل ، لا أنّه أمرٌ بعملٍ يتّفق كثيراً في الحروب بغير تهديد وعزم مسبق ، بل ما من حرب دامية مستمرة في برهة من الزمن إلّا

ويتخلّل في ضمنها وقف الحرب مرّات بغير قرار وعقد واتّفاق ، وورود الأمر بالجنوح إلى مثل ذلك مقترناً بمثل هذا التمهيد وذاك التعقيب ، شيء لا ينبغي نسبته إلى الذكر الحكيم .

ويدلّ عليه أيضاً ما في نهج البلاغة في عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر من قوله عليه السلام : « ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوك والله فيه رضى ، فإنّ في الصلح دعةً لجنودك »^(٧) ، وقد رواه في المستدرك عن تحف العقول ، كما روى قريباً منه في الألفاظ والمعاني عن دعائم الإسلام عن عليّ عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله (٨) .

كما يدلّ عليه ، ما نقل من السيرة النبوية القطعية من معاهداته صلى الله عليه وآله مع الكفّار من مشركيهم ويهودهم ونصاراهم . وكلّها راجعة - إمّا بالمطابقة وإمّا بالملازمة - إلى ترك القتال واستقرار الهدوء والصلح المؤقت .

فالأمر بحسب الدليل واضح كمال الوضوح ، بحيث يبدو أنّ ما فعله أصحابنا من إرساله إرسال المسلّمات ، وعدم التصدي كثيراً للاستدلال عليه ، أمر صحيح حقّاً .

ثم إنّ العلامة عليه السلام - وبتبعه البعض من متأخري المتأخّرين - استدلّ لذلك بحرمة إلقاء النفس في التهلكة في جنب أدلة وجوب الجهاد ، زاعماً أنّ نتيجة تقابل الدليلين هو التخيير والجواز ، وفيه من وضوح الإشكال ما يغنينا عن الإيراد عليه .

الأمر الثاني: اشتراطها بوجود المصلحة :

يشترط في جواز الهدنة أن يكون فيها مصلحة في الجملة . والظاهر وضوح حكم العقل بأنّ هذا مقتضى الحكمة ، كما أنّه المستشعر من المناسبة بين الحكم والموضوع . فبعد ما وردت عمومات كثيرة في الأمر بالجهاد والحثّ على مقاتلة الكفّار مع ما في لسان بعضها من التهديد والتوعيد على تركه^(٩) ، ثمّ ورد في آية أو آيات الأمر بالصلح ، ففي مثل هذا الظرف لا معنى

للقول بأنّ الصلح والسلم أمر جائز في كلّ زمان ولو مع عدم الحاجة إليه وفقد مصلحة فيه ، فضلاً عن صورة وجود مصلحة في تركه ؛ إذ لازم ذلك لغوية ذلك الحثّ والتوكيد والتهديد والتوعيد ، وتكون النتيجة هي أنّ تلك الأوامر الأكيدة بالجهاد في آيات الذكر الحكيم لا تحمل حكماً إلزامياً ، بل إنّما هي مسوقة لبيان جواز قتال العدو ، وكونه أمراً راجحاً غير ممنوع عنه ! وهذا خلاف مقتضى الحكمة في كلام الباري الحكيم عزّ اسمه ، فتلك الآيات وهكذا المناسبات العرفية بين الحكم والموضوع بنفسهما كافية لإثبات أنّ الإقدام على السلم مع العدو المحارب ليس أمراً جائزاً ومباحاً في أيّ وقت وعلى أيّ حال ، بل جوازه متوقّف على وجود ما يكفي في تبرير الإقدام عليه من الشرائط والأحوال التي يعبر عنها بالمصلحة . هذا مضافاً إلى ما يدلّ بظاهره على المنع من السلم والمدارة والتودّد مع الأعداء المحاربين ، كقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَهْنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ ﴾ ^(١٠) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ﴾ ^(١١) ، وقوله تعالى : ﴿ لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ ﴾ ^(١٢) ، وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا الباب .

فحاصل الأدلّة بمجموعها : أنّ وجود المصلحة في قبول الصلح أو اقتراحه على العدو شرط شرعاً في جواز ذلك .

ثمّ إنّ المصلحة في هذا الباب لا تنحصر فيما ذكره الفقهاء عليه السلام من ضعف المسلمين وقتلتهم عن المقاومة ، أو رجاء دخول الكفار في الإسلام ، أو الحصول على المال الذي يبذلونه للمسلمين . فهناك مصالح أخرى تناسب ظروف العالم في كلّ عصر ، منها تحسين سمعة النظام الإسلامي كنظام يقترح الصلح على منائيه ، ومنها تخويف عدوّ آخر طامع في بلاد المسلمين من جهة كونهم مشغولين بالحرب ، فإذا رأى ذلك العدو أنّ الإمام بصدد الصلح مع مقاتليه ، فإنّه يخاف ويقطع طمعه ، ومنها غير ذلك ممّا يعرفه الذي بيده

أمر تشخيص المصلحة في كلّ زمان ومكان .

ثمّ لا يخفى أنّ المصالح تختلف أهميّة ، كما أنّ مصاديق الجهاد تختلف كذلك ، ومن المعلوم عدم إمكان التحديد بالنسبة إلى مراتب الأهمية ، سواءً في المصالح أو في عمليات الجهاد في سبيل الله . وإنّما الأمر في ذلك أي في تشخيص أهميّة المصلحة الداعية إلى الهدنة في كلّ موردٍ ، أو أهميّة عملية الجهاد المفروض في ذلك المورد ، وكذا مراتب الأهميّة كلّها بيد من إليه أمر الجهاد .

وبناءً على ذلك -أي على فرض وجود مراتب للمصلحة وأنّ المناطق في اللجوء إلى المهادنة في كلّ مرحلة هو كون المصلحة فيها أهمّ من العملية الجهادية التي هي موضوع تلك المرحلة - فلا مناص من الالتزام بوجوب الهدنة أحياناً - كما صرّح بذلك العلّامة في القواعد وارتضاه في الجواهر - لأنّ مراتب الرجحان تابعة لمراتب الأهميّة ، فربّما وصلت أهميّة الصلح والهدوء مرتبة يحكم معها بوجوبه وعدم جواز التخلّف عنه .

إلا أنّ ظاهر بعض وصريح آخر عدم وجوب الهدنة بحال . قال العلّامة في المنتهى والتذكرة : « والهدنة ليست واجبة على كلّ تقدير ، سواء كان بالمسلمين قوّة أو ضعف ، لكنّها جائزة »^(١٣) . وقال المحقّق في الشرائع : « وهي جائزة إذا تضمّنت مصلحة للمسلمين . . . إلى آخر كلامه » وظاهره عدم وجوبها في حالٍ من الأحوال ، اللهمّ إلا أن يكون مراده الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للوجوب .

وكيف كان فالمستفاد من كلام العلّامة رحمه الله في وجه عدم وجوبها بحال ، هو أنّ دليل الهدنة - وهو قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾^(١٤) ، وكذا قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾^(١٥) - يحمل على الجواز دون الوجوب ، بقرينة ما دلّ على الأمر بالقتال حتى يلقى الله شهيداً ، كقوله تعالى : ﴿ يَمُوتُونَ

فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴿١٦﴾ ، وكفعل مولانا الحسين عليه السلام والنفر الذين وجههم رسول الله ﷺ إلى هذيل ، فقاتلوا حتى قتلوا ، ولم يفلت منهم أحد إلا حبيب فإنه أسر . . . فالمكلف بمقتضى الدليلين القرآنيين مخير بين الصلح والقتال ، وقد وقع كلا الخيارين من النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام . فمن الأول : ما وقع من النبي ﷺ والحسن عليه السلام ، ومن الثاني : ما وقع من الحسين عليه السلام . . . إلى آخر ما ذكره العلامة رحمته الله وارتضاه صاحب الجواهر عند تقرير كلامه ، فراجع .

وأورد على هذا الاستدلال المحقق الكركي في جامع المقاصد ^(١٧) بأن الأمر بالقتال ، مقيد بمقتضى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ، انتهى محل الحاجة من كلامه . ولازمه وجوب الكف عن القتال إذا فرض كونه إلقاء في التهلكة ، وهذا يعني وجوب الصلح والهدنة . ولا يخفى أن الأخذ بهذا التقييد لازمه حرمة القتال في كل مورد يوجب التهلكة ، فيشمل ما لو استلزم تهلكة فرد أو أفراد ، فيحرم القتال حينئذ عليهم أو عليه ، وإن كان واجباً على غيرهم من المسلمين المقاتلين ، وبناءً عليه فلا يختص حكم وجوب التفصي عن الهلكة بما إذا انطبق ذلك على الصلح ، بل يشمل أيضاً الفرار وكل ذريعة أخرى إلى النجاة من الهلكة ، فلا بد أن يكون الفرار أيضاً واجباً في هذه الصورة كالصلح! وفي هذا الكلام ما لا يخفى من الغرابة! والظاهر أنه لدفع هذا الاستلزام علّق صاحب الجواهر رحمته الله على كلام المحقق المذكور بأن الخروج عن أدلة حرمة إلقاء النفس في الهلكة يقتصر فيه على القدر المتيقن كالفرار ونحوه .

أقول: نتساءل: ما الوجه في الخروج عن أدلة حرمة إلقاء النفس في الهلكة بأدلة حرمة الفرار؟ وأي قرينة على تقدّم أدلة حرمة الفرار عليها؟ فلو التزمنا بحكومة أدلة التهلكة على أدلة الجهاد فلم لا نلتزم بحكومتها أيضاً على أدلة حرمة الفرار؟ وهل أدلة حرمة الفرار أقوى دلالة وأكثر تعداداً وأوضح مفاداً من أدلة الجهاد؟

كلّا . . فإن التزم أحد بتقدّم أدلة التهلكة على أدلة الجهاد مع مالها من

الكثرة ، وقوة الدلالة والتأكيد ، والتوعيد على تركه ، وقال أنها تقيد بتلك الأدلة - كما صنعه الكركي رحمه الله - فليلتزم بمثله بالنسبة إلى أدلة الفرار أيضاً ، كما يستفاد ذلك من ظاهر كلامه رحمه الله ، فلا وجه لما استدركه صاحب الجواهر رحمه الله .

والحق أن الأمر بالعكس ، بمعنى أن أدلة وجوب حفظ النفس وحرمة إلقاء النفس في الهلكة هي التي تقيد بأدلة الجهاد ؛ وذلك لوضوح أن خروج ما يوجب إلقاء النفس في الهلكة من مصاديق الجهاد الواجب ، يوجب تخصيص الأكثر ، بل خروج تلك الفريضة الإلهية عن وضعها ومكانها بالكيفية .

والحق في الإجابة عن كلام العلامة رحمه الله ، أمّا بالنسبة إلى دليل حرمة إلقاء النفس في التهلكة فيما قلناه آنفاً ، وأمّا بالنسبة إلى دليل الصلح فبان سياق أدلة الحكمين - أعني الجهاد والصلح - وهكذا مناسبة الحكم والموضوع في الموردين ، تحكم بكون الصلح استثناءً لدليل الجهاد ، مقيداً بما إذا كان فيه المصلحة ، فإن بلغت المصلحة إلى حدّ الإلزام قدّم على الجهاد ، وإلاّ يعمل بمقتضى ما تقتضيه المصلحة ، والله العالم .

وأما ما ذكره من فعل الإمام الحسين عليه السلام فمضافاً إلى أنه من الجهاد الدفاعي - على وجهه ، فتأمل - فإنه قضية في واقعة ، وهو من السنة الفعلية التي ليس لها لسان الإطلاق والتقييد ، ولذا لا يمكن الأخذ بإطلاق الحكم المستفاد منها ، وهكذا القول في تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم لجهاد النفر الذين وجههم إلى هذيل ، كما هو واضح .

الأمر الثالث: في اشتراط المدة:

لا خلاف ظاهراً في اشتراط المدة في عقد الهدنة ، ويعلم ذلك من أخذهم قيد الزمان في تعريف الهدنة ، كما في المبسوط والشرائع والمنتهى والتذكرة والقواعد وغيرها ، ومن دعوى الإجماع على اعتبار مدة خاصة ، كما في المنتهى وغيره بالنسبة إلى عدم الجواز لأكثر من سنة ، ويستفاد ذلك أيضاً

من عدم ذكرهم في مقام الاستدلال على اعتبار المدة ، سوى أنّ عدم ذكرها يقتضي التأييد ، والتأييد باطل ، فيشبه إرسال المسلّم ، والإتكال على وضوح الأمر .

وهو كذلك ؛ إذ الإطلاق في عقد الهدنة وعدم ذكر المدة يقتضي وجوب الوفاء به ما لم يظهر نقض من العدو ، سواء في مدة حياة من تصدّى للعقد أو بعده ، وهذا خلاف المصلحة قطعاً ، إذ لازمه تعطيل الجهاد ، ومن المعلوم ضرورة من ضروريات الدين عدم رضا الشارع به ، مضافاً إلى الاستبعاد القريب من الاستحالة أن تبقى الظروف دائماً على غرار واحد ، فالعقد المقتضى للتأييد خلاف المصلحة قطعاً ، ومنه يعلم بطلان العقد المصرّح فيه بدوام الهدنة بطريق أولى .

ثم إنّ اشتراط صحّة الهدنة بالتوقيت ، لا يعني استلزام ذلك لحكم تكليفي في البين ، أي حرمة عقد الهدنة بدون الوقت أو حتى مع التصريح بالتأييد . وعلى هذا فلو فرض قيام مصلحة عظيمة في إلغاء المدة في الهدنة ، كما إذا فرض أنّ العدو لا يقبل تقييد الهدنة بمدة ولا يقبلها إلّا مطلقاً أو مؤبّدة ، وفرض أنّ في استمرار الحرب ضرراً عظيماً على الإسلام والمسلمين ، فلا مضايقة على الإمام حينئذٍ أن يعقد الهدنة بغير ذكر المدة ، ولا يكون ذلك حراماً عليه ، وإن كانت الهدنة في الواقع فاسدة غير منعقدة ، فيستفيد المسلمون من متاركة الحرب ما يحتاجون إليه ، ويكون الإمام بالخيار في أمر الحرب متى شاء . .

والحاصل : أنّ اشتراط الهدنة بالمدة ممّا لا كلام فيه .

إنّما الكلام في مقدار المدة وأنّه هل يوجد له حدّ للأقلّ وللأكثر ؟ فقد ذكرنا في ذلك تحديداً في طرفي القلّة والكثرة ، ولا بدّ من التعرّض لذلك والفحص عن دليله حتى يتّضح الحال .

١ - ذكروا لطرف القلّة - أعني القدر المتيقّن من جواز الهدنة في زمانٍ ، فيما كان في المسلمين قوّة - مدّة أربعة أشهر ، فتجوز الهدنة لأربعة أشهر فما دون ، وادّعي عليه الإجماع في غير واحد من كتب الأصحاب ، واستدلّ له الشيخ رحمه الله بقوله تعالى : ﴿ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾ (١٨) . وعليه فلو هادنهم المسلمون لهذه المدّة يجوز ذلك وإن كان بالمسلمين قوّة . والظاهر لزوم رعاية المصلحة في هذه الصورة أيضاً بمعنى أنّ عدم الحاجة إلى وجود المصلحة من ناحية ضعف المسلمين ليس يعني الغناء عن وجود سائر المصالح ، ولعلّ هذا هو المراد من كلام الشيخ في المبسوط حيث قال : « فإذا هادنهم في الموضع الذي يجوز ، فيجوز أن يهادنهم أربعة أشهر » (١٩) انتهى ، ولم يصرّح بذلك غيره فيما اطّلعتنا عليه من كلماتهم .

وكيف كان ، فالاستدلال بالآية يتمّ بضميمة ما هو المعلوم من أنّها نزلت عند منصرف رسول الله ﷺ من تبوك ، وقد كان في أقوى ما كان .

وقد ناقشه في الجواهر بأنّه خارج عن محل الكلام ، إذ لم يكن ذلك مهادنة لهم بمدّة أربعة أشهر ، بل كان إمهالاً لخصوص من عاهدوا من المشركين على وجه التهديد والتوعّد . وهو في محله مضافاً إلى أنّ فرض القوّة أيضاً غير معلوم تماماً وإن كان هو كذلك على ما في التاريخ ؛ إذ ربّما كان في أصحاب رسول الله ﷺ تعباً وملاً ممّا وقع عليهم في تبوك مع بُعد المسيرة وحرّ الصيف ، وقد كانت غزوة تبوك نفسها قد وقعت بعد غزوة أخرى قريبة منها فأراد رسول الله ﷺ استعادة قوّة أصحابه ورفع تعبهم بسياسة الهيّة ، وهو إمهال المشركين أربعة أشهر . . . فالحقّ مع صاحب الجواهر رحمه الله حيث قال : « العمدة حينئذٍ في إثبات ذلك على جهة العموم ، الإجماع إن تمّ . . . » .

أقول : ولن يتمّ ؛ لعدم ذكره في كلمات الشيخ ومعاصريه ، وإنّما فيها الاستدلال للحكم بالآية ، فيقوى أنّه من الإجماعات المدركية التي يبدو أنّ الغرض من ذكرها ليس إلّا بيان شيوع القول وعدم مخالفة أحد له ، لا الإجماع

المصطلح الذي هو أحد الأدلة الأربعة .

والذي لا ينبغي الريب فيه هو أنَّ المهادنة لأربعة أشهر فما دون جائزة مع المصلحة ولو مع قوّة المسلمين؛ لأنّها القدر المتيقّن من إطلاقات أدلة المهادنة مع عدم وجود رادع عنها في الكتاب والسنة . ومعها فلا حاجة إلى ما ذكر من الاستدلال بالآية الشريفة في كلام الشيخ (عليه السلام) . ومنه تعرف ما في كلام صاحب الجواهر (عليه السلام) من أنّه على فرض عدم تماميّة الإجماع فالحثّ على قتلهم والعودة لهم في كلّ مرصد يقتضي عدمه .

٢ - ذكروا لطرف الكثرة - أعني القدر المتيقّن من المدّة التي لا تجوز الهدنة في الأكثر منها مع فرض قوّة المسلمين - أيضاً حدّاً وهي سنة كاملة ، فلا تجوز في الأكثر منها .

قال المحقّق في الشرائع: « ولا يجوز أكثر من سنة على قول مشهور » (٢٠) ، وقال العلامة في التذكرة: « إذا كان في المسلمين قوّة لم يجز للإمام أن يهادنهم أكثر من سنة إجماعاً » (٢١) . وقال في المنتهى: « إذا اقتضت المصلحة المهادنة وكان في المسلمين قوّة لم يجز للإمام أن يهادنهم أكثر من سنة إجماعاً » (٢٢) .

هذا ، ولكن الأمر في كلام الشيخ (عليه السلام) يختلف عن ذلك ، فإنّه قال: « ولا يجوز إلى سنة وزيادة عليها بلا خلاف » (٢٣) انتهى . فمقتضى هذا التعبير هو عدم الجواز لسنة أيضاً مع أنّ ظاهر كلام من نقلنا عنهم أنّاً عدم الجواز لأزيد من سنة ، وكلام الشيخ أوفق بما استدلّوا به من الآية الشريفة ، أعني قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ... الآية ﴾ (٢٤) ، حيث فهموا منها وجوب الجهاد في كلّ سنة قمرية عند انسلاخ الأشهر الحرم . ومعلوم أنّ الهدنة في تمام السنة تنافي وقوع الحرب في بعض منها ولو بيوم . ويحتمل أن يكون مراد المحقّق والعلامة (عليه السلام) أيضاً ما يوافق كلام

الشيخ ﷺ وإنما ذكروا التحديد بالسنة تسامحاً .

وكيف كان فالدليل على الحكم على ما في كلماتهم أمور:

الأول: الإجماع كما أدعاه العلامة ﷺ وغيره ، وادّعى الشيخ ﷺ في المبسوط عدم الخلاف ، إلا أن المحقق ﷺ عدل عن ادعاء الإجماع إلى نسبة القول إلى المشهور ، وهذا ما يضعف دعوى الإجماع ؛ إذ الظاهر أن وجه العدول ، عدم تحقق الإجماع عنده كما استظهره الشهيد الثاني في المسالك .

الثاني: قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاتَّقُوا اللَّهَ الْمُسْكِرِينَ ... الآية ﴾ ، والاستدلال بالآية الشريفة يتم بتقريبين:

أحدهما: ما في كلام الشيخ ﷺ في المبسوط من أنها اقتضت قتلهم بكل حال ، خرج عنه قدر الأربعة أشهر بدليل الآية الأولى - أعني قوله تعالى: ﴿ نَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾ - وبقي ما عدها على عمومها (٢٥) .

وثانيهما: ما هو المستفاد من كلام الشهيد الثاني ﷺ في المسالك من أن الآية تدل على وجوب الجهاد عند انسلاخ هذه الأشهر ، وهو متحقق في كل سنة مرة ، ثم أورد ﷺ على الاستدلال بأن الأمر لا يقتضي التكرار (٢٦) .

هذا ، وقد استشكل في دلالة الآية الشريفة على المدعى ، المحقق ضياء الدين ﷺ في شرحه على التبصرة ، بأن غاية مفاد الآية هو وجوب القتال في السنة بحسب المصلحة الأولية ، وذلك لا ينافي جواز تركه لعقد الهدنة معهم لمصلحة أقوى . . إلى أن قال: وحينئذ لا مجال لتوهم المعارضة بين دليل القتال بعد انقضاء الأشهر الحرم كما هو مفاد آية: ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ ﴾ التي هي الدليل على وجوبه في كل سنة ، وبين آية الصلح والهدنة (٢٧) .

أقول: أمّا عدم دلالة الأمر - لا بمادته ولا بهيئته - على المرة والتكرار ، فنوافق عليه كلام صاحب المسالك ﷺ وهو ممّا لا يختلف فيه المحققون من

متأخري الأصوليين ، إلا أن دعوى دلالة الآية الشريفة على وجوب القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم في كل عام ليست - في رأي القائلين بها - من ناحية دلالة الأمر على التكرار ، بل من ناحية دلالة القضية الحقيقية على فعلية الحكم عند تحقق الموضوع في أي زمان وأي مكان . فبناءً على أن الدلالة على الحكم في قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ... الآية ﴾ ، على نحو القضية الحقيقية - كما هو مدعى القائلين بوجوب الجهاد في كل سنة ، وكما هو المعهود من أدلة الأحكام الشرعية ، بل من القوانين والأحكام المدنية والشخصية ، سواء الديني منها والعرفي - فموضوع وجوب الجهاد عبارة عن انسلاخ الأشهر الحرم ، أينما وقع ومتى ما وقع ، فكلما تحقق هذا الموضوع خارجاً ، فلا مناص من الحكم بوجوب ما أمر به في الآية الشريفة معلقاً على هذا الموضوع ، وهو استئصال المشركين . . إلى آخر الآية . فيكون الحكم هنا كالحكم بوجوب الصوم المتعلق بحلول شهر رمضان ، فوجوب الجهاد في كل سنة على - رأي القائلين به - أجنبي عن حديث المرة والتكرار في الأوامر .

هذا ، ولا يخفى أن الذي ذكرنا ، مبني على أن يكون انسلاخ الأشهر الحرم في الآية الكريمة مأخوذاً كشرط للحكم ، أعني وجوب قتل المشركين ، نظير ما مثّلناه به من حلول شهر رمضان بالنسبة إلى وجوب الصوم . وذلك ما يقتضيه ظاهر الكلام وسياق الآية الشريفة ، ولكن ربّما يحتمل أن يكون المراد بيان حكم الجهاد في غير الأشهر الحرم بعد بيان حكمه فيها ، بحيث لا يكون ذكر انسلاخ تلك الأشهر إلّا توطئة وتمهيداً لبيان ذاك الحكم الكلّي ، دون بيان ما يجب في كل سنة بعد انتهاء الأشهر الحرم . وبناءً على ذلك فغاية مفاد الآية هو وجوب الجهاد في غير الأشهر الحرم من دون دلالة على وجوب استمراره وتكراره في سنة واحدة أو في كل سنة ، إلّا إذا التزم بدلالة الأمر على التكرار . فليكن هذا هو مراد صاحب المسالك رحمته الله . ولكن لا يخفى بعد هذا الاحتمال عن ظاهر الآية . وكيف كان فهذه كلّها بناءً على أن يكون الحكم في

الآية على نحو القضية الحقيقية ، وأما بناءً على أن يكون الحكم فيها على نحو القضية الخارجية - كما هو المختار لدينا وسوف نلقي الضوء عليه عن قريب - فالأمر يختلف عن ذلك ، ويكون تكرار التكليف الوارد فيها في ما بعد السنة الأولى متوقفاً على دليل يفيد التكرار ، من قرينة لفظية أو عقلية تنضم إلى مفاد الآية ، وبدونها فمقتضى إطلاق الأمر كفاية تحقق المأمور به ولو مرة .

وأما ما أفاده المحقق العراقي رحمته الله فيمكن تقريره - بحيث لا يرد عليه الإشكال بأن الأحكام الشرعية وإن كانت في عالم الثبوت نتيجة للكسر والانكسار بين المصالح والمفاسد الكثيرة المجهولة غالباً لدى المكلف ، إلا أنها في عالم الإثبات تابعة للأدلة الشرعية العقلية والنقلية المؤدية إليها ، ولا يمكن تقييد إطلاقاتها بالمصلحة كما تُقيّد بالضرورة - بأنه لما كانت الهدنة في جميع الموارد التي يختارها ولي أمر الحرب والسلام ، قائمة على المصالح المقتضية أو الموجبة لها ، المكافئة لمصلحة الجهاد والراجعة عليها وبذلك ترجّح على حكم الجهاد الثابت بالأدلة الشرعية الكثيرة ، وتكون أدلتها حاکمة على أدلة الجهاد أو مقيّدة لها . ففي موضوع آية الانسلاخ أيضاً إذا فرض وجود مصلحة راجحة على مصلحة الجهاد ، يمكن القول بتعيين الهدنة عندئذٍ وعدم وجوب ما توجبه الآية المذكورة من القتال عند انتهاء الأشهر الحرم ، فحكم هذه الآية حكم سائر آيات الجهاد في تقيدها بعدم وجود مصلحة في تركه فائقة على مصلحة الجهاد ، فإذا فرض مثل تلك المصلحة فال مورد لا يكون مورد الجهاد ، بل مورد الهدنة . وتكون النتيجة أنّ الهدنة حينما كانت ذات مصلحة أقوى من مصلحة الجهاد جاز استمرارها حتى بعد انسلاخ الأشهر الحرم .

فما أورده هذا المحقق رحمته الله على الاستدلال بآية الانسلاخ لإثبات عدم جواز الهدنة لأكثر من سنة ، يبقى سليماً عن الإشكال الذي أشرنا إليه ، إلا أنّ هناك إشكالاً آخر ، وهو أنّ آية الانسلاخ أخص من دليل الهدنة ، فتقدم عليه .

بيان ذلك : أنّ الظاهر من آية الانسلاخ - بناءً على كون الحكم فيها على نحو

القضية الحقيقية - أنَّ مدلولها ليس منحصرًا في أصل حكم وجوب الجهاد ، كما هو الحال في عمومات هذا الباب ، بل الخطاب فيها متكفّل أولاً وبالأصالة لبيان أمر آخر وهو وجوب قتل المشركين حينما انسلخ وانتهى الأشهر الحرم ، بمعنى أنَّ لهذه البرهة الزمانية خصوصية في نظر الشارع لإجراء عملية القتال ، بحيث لا يرضى بتأخيرها عنها ، فيكون انتهاء الأشهر الحرم شرطاً في توجّه هذا الجانب الأصلي من مفاد الآية الشريفة ، وتكون النتيجة أنَّ المبادرة إلى الجهاد عند انسلخ الأشهر الحرم في كلّ عام إلى ما قبل حلول تلك الأشهر من العام القادم يُعتبر أمراً مطلوباً في نظر الشارع المقدّس . وبهذا البيان يتم استدلال من استدلّ بهذه الآية على عدم جواز التخلّي عن الجهاد في جميع طول السنة كما لا يخفى .

فاحصل هذا البيان : أنَّ آية الانسلخ أُخَصّ من دليل الهدنة ؛ لاختصاصها بما بعد انتهاء الأشهر الحرم ، فنقدّم الآية على دليل الهدنة ، وتكون مقيدة له بالنسبة إلى الزمان المأخوذ فيها ، ولا تصل النوبة إلى ملاحظة المصلحة وتفاضلها في بابي القتال والصلح . والنتيجة هي أنَّ الهدنة إذا كانت ذات مصلحة ، فهي جائزة إلّا في مورد آية الانسلخ أعني القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم .

والمحصّل من جميع ما ذكرنا في الكلام عمّا أشكل به الشهيد الثاني والمحقّق العراقي رحمهما على الاستدلال بآية : ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ... ﴾ إلى آخرها : أنَّ الاستدلال بها على عدم جواز عقد الهدنة إلى سنة فما زاد ، صحيح لا يرد عليه شيء ممّا أوردا عليه .

هذا ، ولكن هناك إشكالاً آخر على هذا الاستدلال لم يتعرّض له أحد فيما نعرف ، وهو أنَّ مبنى هذا الاستدلال ، هو أنَّ مفاد الآية قضية حقيقية تصدّى لبيان حكم كلّ جارٍ في جميع الأزمنة وبالنسبة إلى جميع الكفار ، مثل غيرها من آيات الجهاد كقوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ ﴾ (٢٨) ، فإنّها

ليست تشير فقط إلى الكفار الذين كانوا يلون المسلمين يومئذٍ ، أو قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ... ﴾ (٢٩) ، فإنها لا تعني قتال فئة خاصة تقاتل المؤمنين في ذلك الوقت ، بل تصدّى كلّ منهما لحكم كلٍّ سارٍ وجارٍ في جميع الأزمنة والأمكنة وبالنسبة إلى جميع طوائف الأعداء ، فكلّما وجد الموضوع في أيّ زمان وأيّ مكان ، وقع عليه الحكم ، شأن جميع القضايا الحقيقية ، هذا هو مبنى الاستدلال بالآية الشريفة على وجوب الجهاد عند انسلاخ الأشهر الحرم في كلّ عام ، ومن الطبيعي أنّ المراد بالأشهر الحرم في الآية بناءً على هذا ، هو الأربعة المعروفة ، أو الثلاثة المجتمعة منها بالذات .

لكنّك عرفت ممّا قلناه في الأبحاث السابقة (٣٠) ، ضعف هذا المبنى ، وعدم الاعتراف ممّا يكون المراد من الأشهر الحرم تلك الأربعة المعروفة ، ويتّضح ذلك من النظر إلى الآية الشريفة عن كتب ، وإلى الربط المنطقي عرفاً بينها وبين التي قبلها من الآيات ، وإليك النظرة الإجمالية إليها:

لما أعلن تعالى براءته وبراءة رسوله عن المعاهدين من المشركين ، أمهلهم أربعة أشهر يسبحون في الأرض ، ثمّ قرن التوعيد والتهديد لهم في قوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ﴾ (٣١) بترغيبهم وحثّهم على الإيمان في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ تُبْنِمُ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ (٣٢) ، ثمّ بعد ذلك التفت إلى المؤمنين وبيّن لهم حكم معاملة المشركين المعاهدين: من لم ينقض منهم عهده ، ومن نقض ، فأما من راعى العهد ولم ينقضه ، فأمر المؤمنين بأن يتّموا عهدهم إلى مدّتهم ولا يتخلّفوا عمّا عاهدوهم عليه ، وأما من نقض العهد وأظهر العداوة في أثناء مدّة المعاهدة ، فأمرهم بأن يقتلوهم بعد تمام الأربعة أشهر التي أمهلهم فيها ، ويبيدوهم حيث يجدونهم ويأخذوهم ويحصرهم ويقعدوا لهم كلّ مرصد ، وأن لا يحدثوا أنفسهم بالمعاهدة معهم بعد ذلك ، إذ كيف يكون لهم عهد عند الله وعند رسوله والحال أنّهم إن يظهروا على المؤمنين ويقعدوا على إيذائهم والتحامل عليهم لا يرقبوا في مؤمن إلّا ولا ذمّة . . إلى آخر الآيات .

هذا هو مضمون الآيات في أوّل سورة براءة ، وهي كما ترى تتصدّى لحكم خاص بالنسبة إلى فئة خاصّة من الكفّار وهم مشركوا مكّة وما حولها من البلاد في الحجاز في زمان خاص ، وليس حكماً عاماً لكلّ فئات الكفّار ولجميع الأزمنة ، فهي قضيّة خارجية تعلّق الحكم فيها بموضوع معيّن خارجي ، ولذا ترى أنّ حكم عدم المعاهدة مع المشركين الذين يظهرون الرفق ويبطنون البغض والعناد ، لم يفتّ به الفقهاء ، مع أنّه مذكور في الآيات ، وليس ذلك إلّا من أجل أنّ الحكم في الآية ليس على سياق القضية الحقيقية .

وفي جوّ هذا الاستظهار من الآيات الشريفة ، يتمكّن الإنسان أن يعرف بوضوح أنّ المراد من الأشهر الحرم في الآية ، ليست هي الأربعة المعروفة ، بل المراد منها هي الأربعة التي أمهلهم الله تعالى أن يسبحوا فيها آمنين وحرّم على المؤمنين أن يتعرّضوا لهم فيها .

إن قلت: قد جرى ذكر الأشهر الحرم في الكتاب المبين في غير موضع ، والمراد منها في الجميع هو تلك الأربعة المعروفة ، مثل قوله تعالى: ﴿ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ... ﴾ (٣٣) ، وقوله تعالى: ﴿ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ... ﴾ (٣٤) فما الصارف عن هذا المعنى هنا ؟

قلت:

أولاً: ذكر اللفظ بمعنًى في مواضع من القرآن الكريم لا يستلزم كونه بعين ذاك المعنى كلّما استعمل في الكتاب العزيز ، ما لم تصل كثرة موارد الاستعمال إلى حدّ تحصل به حقيقة شرعية لهذا اللفظ ، أو تكون قرينة صارفة له عن غيره من المعاني . وهذا لا يُقَطَّع به في ما نحن فيه وبالنسبة إلى الشهر الحرام في هذه الآية .

وثانياً: سلّمنا ذلك ، لكن ذكر الأربعة أشهر التي جُعِلت حراماً بالنسبة إلى هؤلاء المشركين في الآيات السابقة المرتبطة بهذه الآية ، وكون الآيات بصدد

بيان حكم قضية خارجية ، يكفي صارفاً لها عن ذلك المعنى .

وثالثاً: فرضنا الشك في ذلك كله ، فالحكم بجوب القتال بعد الأربعة أشهر المعروفة استناداً للآية مع فرض الشك في المراد منها غير سديد .

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنَّ الآية الشريفة التي استدَلَّ بها على عدم جواز الهدنة في سنة وأزيد ، أجنبية عن مرامهم ، ناظرة إلى أمر آخر ، لا يمكن الاستدلال بها على ما ذكروه ، وحينئذٍ بإطلاق دليل الصلح - أعني قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...﴾^(٣٥) وسائر ما استدَلَّ به في الباب - يشمل الصلح في أكثر من سنة ، فيجوز إذا كان له مصلحة ، على ما هو المقرّر من اشتراط جوازه بالمصلحة .

الثالث: ممّا استدَلَّ به على عدم جواز المهادنة في أكثر من سنة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَتْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾^(٣٦) ، وقد استدَلَّ به العلامة رحمته في المنتهى ولم أر من استدَلَّ به غيره ، وتقريب الاستدلال حسبما ذكره العلامة رحمته ، أنَّ مقتضاه النهي عن ابتداء المسألة عن المودعة ، إلّا أنا خصّصنا ما دون السنة للأدلة ، فيبقى الباقي على العموم^(٣٧) .

ويرد على الاستدلال أنَّ الآية الشريفة لا تنهى عن السلم وإنّما تنهى عن الدعوة إليه ، فهي أجنبية عن ما نحن بصده ، أو قل: إنّها أخصّ من المدعى ، ثمّ إنّ الاستدلال بها على عدم الجواز في سنة وأكثر أيضاً مبنيّ على المسامحة؛ إذ الدليل المخصّص إنّما يخصّص أربعة أشهر فما دون ، فالباقي الذي يبقى تحت العموم هو ما يزيد على أربعة أشهر ، وهذا غير المدعى .

ثمّ إنّ الإجماع المدعى على الحكم ، ممّا لا يمكن التعويل عليه ، أولاً من جهة أنَّ اختلاف كلمات الشيخ والمحقّق والعلامة رحمته في التعبير عنه - فعبر عنه الأوّل بعدم الخلاف والثاني بالشهرة والثالث بالإجماع - يوجب وهن الدعوى ، وثانياً من جهة أنَّ الظاهر من تعابير الشيخ وغيره ، استناد فتوى المجمعين

إلى الآية الشريفة: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ...﴾ قال في المبسوط - بعد قوله: بلا خلاف -: «لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ...﴾»^(٣٨) ، وقريب منه ما في المنتهى . ومن المعلوم أنَّ اتفاق العلماء في استنادهم إلى دليل شرعي أو عقلي في حكم من الأحكام ليس هو الإجماع المصطلح الذي يُعدُّ أحد الأدلة الأربعة . وعلى ذلك فالعمدة في الاستدلال على عدم جواز المهادنة في سنة وأكثر ، هي الآية الأولى ، وقد عرفت عدم كفايتها للاستدلال ، فالصحيح ما ذكره بعض الأعلام^(٣٩) في منهاجه من أنَّ ما هو المشهور بين الفقهاء من أنَّه لا يجوز جعل المدة أكثر من سنة فلا يمكن إتمامه بدليل^(٣٩) .

فالأقوى جوازه إذا كان فيه مصلحة .

ثمَّ إنَّه وقع البحث - بناءً على عدم الجواز إلى سنة - في جواز الهدنة فيما دون السنة وأكثر من أربعة أشهر ، فقال الشيخ^(٤٠) في المبسوط بعدم الجواز استناداً إلى آية: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ...﴾ بناءً على كيفية استدلاله بها - وقد تقدّم ذكره - وحاصله: أنَّها اقتضت قتلهم بكلِّ حال . ونسب إلى الشافعي في أحد قوليه: الجواز تمسكاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا...﴾ الآية^(٤١) ، والمشهور بين أصحابنا هو مراعاة الأصلح .

ولا يخفى عليك أنَّ الأمر بالنسبة إلى ما بين أربعة أشهر والسنة - بناءً على ما ذكرناه في الاستظهار من الآية الشريفة ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ...﴾ - لا يختلف عنه بالنسبة إلى غير هذه المدة ، بمعنى أنَّ الصلح أمر جائز في الجميع .

وأما ما عن المشهور من مراعاة الأصلح ، فهو يجري في جميع الموارد إن فرض قيام دليل عليه .

وعمداً ما يمكن أن يستدلَّ به على ذلك هو ما قلناه سابقاً من أنَّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أن ينظر إلى الصلح كاستثناء في باب الجهاد ،

فبملاحظة ما ورد في باب الجهاد من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ...﴾^(٤١) ، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...﴾^(٤٢) ، وقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾^(٤٣) ، وقوله تعالى: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ...﴾^(٤٤) إلى الكثير الكثير من النصوص القرآنية وأشباهاها في الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام . . .

فبملاحظة ذلك كله يحصل القطع بأن الأصل في معاملة الأعداء الحربيين هو الجهاد ، ولكن هناك استثناءات ومنها المهادنة . وقد سبق أن الشرط الأصلي فيها هو اشتغالها على مصلحة للمسلمين ، ومن المعلوم أن المصلحة ليس المراد منها مطلق المصلحة ولو كانت ضعيفة غير قابلة للاعتناء بها بنظر العقلاء وأهل الحزم والاستصلاح ، كما أنه ليس المراد منها الضرورة التي تقدم على أدلة جميع الأحكام في جميع الأبواب ، بل المراد هو المصلحة الفائقة على مصلحة الجهاد في كل مورد ، ولذلك قلنا سابقاً أن الصلح - بناءً على ذلك - قد يكون جائزاً وقد يكون واجباً ، على حسب المصلحة الموجودة فيه.

فبناءً على ذلك يكون كلام المحقق رحمه الله في الشرائع والذي وافقه عليه العلامة والشهيد الثاني والكركي وصاحب الجواهر رحمه الله وغيرهم ، وهو مراعاة الأصلح ، متيناً مقروناً بالدليل من دون فرق فيه بين الأقل من سنة والأكثر منها .

إن قلت: هذا الذي تقولون من لزوم رعاية المصلحة جمعاً بين دليلي الجهاد والصلح ، إنما يستقيم إذا كان الدليلان متكافئين ، وليس هكذا الحال ؛ إذ دليل الصلح أخص من دليل الجهاد ، فإن هذا أعم من صورة جنوح العدو إلى الصلح وعذمه ، وذلك مخصوص بصورة جنوحه إلى الصلح ، فيقدم عليه مطلقاً من دون رعاية المصلحة .

قلت: أخصية دليل الصلح من عمومات الجهاد وإن كان مقتضى ظاهر هذه

النصوص ولا يبعد الأخذ بذلك - كما سيأتي - إلا أن القول بجواز الصلح عند جنوح العدو إليه مطلقاً - ولو كان خالياً من المصلحة - خلاف مقتضى الحكمة وموجب لتعطيل الجهاد في غالب موارد ، وبشكل خاص في الموارد التي يكون وقف الجهاد فيها لمصلحة العدو ، واستمراره خلاف مصلحته . . وهو معلوم البطلان ، فلا مناص من القول بلزوم رعاية المصلحة حتى في صورة جنوح العدو إلى السلم .

٣ - لا خلاف في جواز تحديد مدة الصلح لأكثر من سنة عند ضعف المسلمين وحاجتهم إلى ذلك ، ولا يبعد أن يكون المراد كون المسلمين في اضطراب لذلك ، وإلا فلا دليل - بعد تسليم تمامية دليل حرمة الهدنة لأكثر من سنة - على أن صرف الضعف يوجب جواز ذلك ؛ إذ من المتصور أن يستمر القتال بدون هدنة لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

وكيف كان فقد ذهب الشيخ رحمته الله إلى أن الهدنة تتقدّر حينئذٍ بعشر سنين لا أزيد ، قال في المبسوط : « فأمّا إذا لم يكن الإمام مستظهِراً على المشركين بل كانوا مستظهِرين عليه لقوّتهم وضعف المسلمين أو كان العدو بالبعد منهم وفي قصدهم التزام مؤنّ كثيرة ، فيجوز أن يهادنهم إلى عشر سنين ؛ لأنّ النبي صلّى الله عليه وآله هادن قريشاً عام الحديبية إلى عشر سنين ، ثمّ نقضوها من قبل نفوسهم ، فإن هادنهم إلى أكثر من عشر سنين بطل العقد فيما زاد على العشر سنين وثبت في العشر سنين » انتهى (٤٥) .

وقريب منه ما في فقه القرآن للقطب الراوندي (٤٦) .

وقال العلامة في القواعد : « ولو عقد مع الضعف على أزيد من عشر سنين بطل الزائد » (٤٧) ، وقد تُسب هذا القول إلى ابن الجنيّد أيضاً .

واستدلّ له الشيخ رحمته الله في المبسوط بفعل النبي صلّى الله عليه وآله في الحديبية ، حيث هادن قريشاً إلى عشر سنين ، ثمّ نقضوها من قبل أنفسهم ، انتهى . وحيث

إِنَّ نَفْسَ فَعَلَ النَّبِيَّ ﷺ لَا يَدُلُّ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ جَوَازِ هَذَا الْعَمَلِ أَعْنِي مَهَادَنَةَ عَشْرِ سَنِينَ ، وَلَيْسَ لَهُ دَلَالَةٌ عَلَى عَدَمِ جَوَازِهِ فِي أَكْثَرِ مِنْ تِلْكَ الْمَدَّةِ . تَمَّ الْعَلَامَةُ ﷺ فِي الْمُنْتَهَى الدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ ، بِضَمِيمَةِ عَمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ... الْآيَةَ ﴾ ، خَرَجَ مِنْهُمْ مِنْ صَوْلِحَ مَعَهُمْ عَشْرَ سَنِينَ بِمَصَالِحَةِ النَّبِيِّ ﷺ فَيَبْقَى الْبَاقِي عَلَى الْعُمُومِ ^(٤٨) . إِلَّا أَنَّهُ ﷺ بَعْدَ مَا نُقِلَ خِلَافَ أَبِي حَنِيفَةَ فِي ذَلِكَ وَاخْتِيَارِهِ الْجَوَازَ عَلَى مَا يَرَاهُ الْإِمَامُ وَاسْتِدْلَالَهُ بِأُمُورٍ يَنْاسِبُ مَسْلَكَهُ فِي الْقِيَاسِ ، قَوَى اخْتِيَارَ أَبِي حَنِيفَةَ ^(٤٩) ، وَفِي التَّذَكُّرَةِ نَفَى الْبَأْسَ عَنْهُ ^(٥٠) ، فَمَخْتَارُهُ - بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ - جَوَازُ الْهَدْنَةِ لِأَكْثَرِ مِنْ عَشْرِ سَنِينَ إِذَا رَأَى الْإِمَامُ مَصْلَحَةَ فِي ذَلِكَ . وَمَنْ الْعَجَبُ أَنَّ الشَّيْخَ الْكُرْكِيَّ ﷺ نَسَبَ إِلَى الْعَلَامَةِ فِي الْمُنْتَهَى وَالتَّذَكُّرَةِ الْجَوَازَ مَعَ الضَّرُورَةِ ، وَقَالَ : « وَلَيْسَ بِذَلِكَ الْبَعِيدُ . . . » ^(٥١) إِذْ لَيْسَ فِي كَلَامِهِ ﷺ تَعَرُّضٌ لِحَالِ الضَّرُورَةِ ، إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّ مَحَلَّ الْكَلَامِ فِي كَلِمَاتِ الْأَصْحَابِ هُوَ حَالُ الضَّرُورَةِ ، كَمَا نَفَيْنَا الْبَعْدَ عَنْهُ قَبْلَ ذَلِكَ .

وَكَيْفَ كَانَ فَمَا قَوَّاهُ الْعَلَامَةُ فِي الْمُنْتَهَى وَالتَّذَكُّرَةِ وَاخْتَارَهُ صَاحِبُ الْجَوَاهِرِ ﷺ وَغَيْرِهِ ، أَعْنِي عَدَمَ تَقْيِيدِ زَمَانِ الْهَدْنَةِ بِعَشْرِ سَنِينَ عِنْدَ حَاجَةِ الْمُسْلِمِينَ إِلَيْهَا ، هُوَ الَّذِي يَسَاعِدُهُ إِطْلَاقُ أُدْلَةِ الصَّلَحِ مِنْ حَيْثُ الْمَدَّةُ ، وَالْوَجْهُ الْوَجِيهَ لِلْجَمْعِ بَيْنَهَا وَبَيْنِ إِطْلَاقَاتِ بَابِ الْجِهَادِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ .

٤ - تَقَدَّمَ سَابِقاً أَنَّ جَعْلَ الْمَدَّةِ مِنْ شُرَاطِطِ صَحَّةِ الْهَدْنَةِ بَلْ مِمَّا لَهُ دَخْلٌ فِي الْمَفْهُومِ مِنْ هَذَا الْعِنَوَانِ فِي الْاسْتِعْمَالَاتِ الدَّارِجَةِ فِي أَلْسِنَةِ الْفُقَهَاءِ ﷺ ، فَلَا يَجُوزُ الْهَدْنَةُ مَعَ التَّأْيِيدِ أَوْ الْإِطْلَاقِ ، أَعْنِي إِهْمَالُ ذِكْرِ الْمَدَّةِ . لَكِنْ فِي بَعْضِ الْكَلِمَاتِ مَضَافاً إِلَى ذَلِكَ اشْتِرَاطُ تَعْيِينِ قَدْرِ الْمَدَّةِ ، فَقَدْ صَرَّحَ نَفَرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ بِمَانَعِيَةِ جِهَالَةِ الْمَدَّةِ ، فَلَوْ قَالَ مَثَلًا : أَهَادَنْكَ إِلَى مَدَّةٍ ، أَوْ قَالَ : أَهَادَنْكَ إِلَى مَا لَا يَقْصُرُ عَنْ عَشْرِ سَنِينَ ، أَوْ إِلَى أَقَلِّ مِنْ عَشْرِينَ سَنَةً وَأَمْثَالِ ذَلِكَ لَمْ تَنْعَقِدِ الْهَدْنَةُ ، مِنْ أَجْلِ عَدَمِ تَعْيِينِ الْمَدَّةِ فِيهَا .

وَعَلَى هَذَا فَمُرَادُ مَنْ اعْتَبَرَ تَعْيِينَ الْمَدَّةِ ، لَيْسَ اعْتِبَارُ كَوْنِ الْهَدْنَةِ ذَاتَ مَدَّةٍ

فقط ، بل مراده مضافاً إلى ذلك تعيين مقدار المدّة طولاً وقصراً ، وضربُ أجلٍ لزمان الهدنة ، كسنة أو عشر سنين أو أقلّ أو أكثر .

فممن صرح بأنّ جهالة المدّة تضرّ في عقد الهدنة العلامة عليه السلام ، فقال في القواعد: « ولا بدّ من تعيين المدّة ، فلو شرط مدّة مجهولة لم تصحّ »^(٥٢) انتهى . ويعني بذلك عدم صحّة العقد ، وعلى فرض كون المراد بقوله : « لم تصحّ » عدم صحّة الشرط ، فذلك أيضاً ينتهي إلى عدم صحّة العقد بناءً على ما هو المشهور من أنّ فساد الشرط في خصوص المهادنة يوجب فساد العقد ، وسوف يأتي الكلام في ذلك .

وقال في الإرشاد: « ولو هادنهم على ترك الحرب مدّة مضبوطة وجب ، ولا تصحّ المجهولة »^(٥٣) ، انتهى . وفي المنتهى: « وكذا لا يجوز إلى مدّة مجهولة »^(٥٤) ، وقال المحقّق في الشرائع: « ولا تصحّ إلى مدّة مجهولة ولا مطلقاً »^(٥٥) .

إلا أنّ كلام الشيخ عليه السلام في المبسوط ليس بتلك المثابة من الوضوح ، فإنّه قال: « ولا بدّ من أن تكون مدّة الهدنة معلومة ، فإن عقدها مطلقة إلى غير مدّة كان العقد باطلاً ؛ لأنّ إطلاقها يقتضي التأييد »^(٥٦) انتهى ، فإنّ ما فرّعه على لزوم معلوميّة المدّة إنّما يناسب أصل اشتراط المدّة - في مقابل التأييد - لا معلوميّة قدرها ، وهذا يوجب سلب ظهور كلامه في ما نحن فيه ، فربّما يكون مراده أصل ذكر المدّة الذي هو خارج عن محل الكلام . إلّا أن يقال: إنّ جعل المدّة في العقد ، لا ينفكّ موضوعاً - في رأي الشيخ عليه السلام - عن كونها معيّنة ، فإهمال مقدار المدّة وعدم تعيينه ، يساوي في نظره مع إطلاق العقد وعدم جعل المدّة له رأساً .

وعلى أيّ حال ، فالكلام في الدليل على ذلك .

ربّما يستدلّ له بأنّ العقود غير صحيحة مع الجهالة ، كما هو المعروف في

البيع والإجارة وغيرهما ، صرّح بذلك المحقّق الأردبيلي في شرح الإرشاد^(٥٧) .

ولا يرد عليه الإشكال بأنّ: الجهالة المانعة عن الصحة في أمثال البيع والاجارة ، إنّما هي جهالة العوضين فيهما ، وأين هذا من جهالة المدّة في مثل الهدنة ؟ إذ يمكن الإجابة عنه بأنّ قيام عقد الهدنة بالزمان ، ليس بأقلّ من قيام البيع والاجارة بالعوضين ، فكما أنّ جهالتهما فيهما توجب كون العقد فيهما على أمر مجهول فكذلك جهالة المدّة في الهدنة توجب وقوع العقد فيها على أمر مجهول ، وهذا هو الذي يبطل العقد به .

ولكن مع ذلك يمكن تضعيف هذا الاستدلال بأنّ عدم صحّة العقود مطلقاً بالجهالة غير معلوم ، بل معلوم العدم لوجود معاملات مبنية على نوع من الجهالة كالمزارعة والمضاربة والجعالة وغيرها ، مع أنّها شرعيّة بلا إشكال .

بل حتى لزوم معلوميّة العوضين ومانعيّة الجهل بهما في البيع والإجارة أيضاً غير متفق عليه إلّا فيما انجزّ جهالتهما إلى الغرر ، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أنّ جهالة العوضين في نفسها لا تضرّ حتى في مثل البيع والاجارة ، وناقشوا في دلالة ما يدّعى دلالته على ذلك من الروايات . والعجب أنّ المحقّق الأردبيلي نفسه من جملة هؤلاء الذين لا يرون اعتبار العلم بالعوضين في البيع ، ويجوّز البيع الجزافي كببيع الصبرة ويضعف الدليل المدّعى على اعتبار معلومية العوضين^(٥٨) .

وحينئذٍ فالمناقشة في صحّة الهدنة من جهة مجهولية المدّة فيها ، غير وجيهة لا سيّما من مثله . نعم مانعيّة الغرر عن صحّة العقد ، أمر متفق عليه ، إلّا أنّ القدر المتيقّن في ذلك هو الغرر في عقد البيع الذي ورد فيه الحديث المشهور المتلقّى بالقبول بين علماء الإسلام ، عن النبي ﷺ أنّه نهى عن بيع الغرر ، وهو معقد الإجماعات المنقولة في باب مانعيّة الغرر ، ولو تعدّينا عن البيع إلى غيره من جهة تنقيح المناط القطعي ، فإنّما نتعدّى إلى عقود من قبيل الإجارة وأمثالها التي تشابه البيع في كثير من أركانه وإنّما

تختلف عنه ببعض الخصوصيات ، وأمّا الهدنة فهي بمعزل تماماً عن جريان الحكم المنصوص عليه في البيع إليها ؛ لأنّ حقيقتها ليست مبادلة شيء بشيء ، بل اتفاق من الطرفين على أمر واحد فيما بينهما ، وهو ترك نائرة الحرب .
والحاصل : أنّ جهالة المدّة في الهدنة لا تكون مضرّة بصحة العقد من هذه الجهة ، ولا يقاس عقد الهدنة بعقد البيع في أحكامه مع ذاك الفرق الشاسع بينهما .

هذا ، وقد سلك صاحب الجواهر (رحمه الله) - في إثبات مانعيّة جهالة المدّة في الهدنة - مسلكاً آخر ، فإنّه بعد ادّعاء عدم الخلاف في المسألة قال ما محصّله : إنّ مثل هذا العقد ذو مفسدة فبطلانه مقتضى الأصل ، هذا أولاً ، وثانياً أنّ الأجل في كلّ عقد اشترط فيه الأجل لا بدّ أن يكون معلوماً ، وذلك حتى في مثل الصلح الذي يقع على المجهول ، وهذا من مسلّمات الفقه ، بل ربّما يمكن دعوى الإجماع عليه ، انتهى محصّل كلام صاحب الجواهر (رحمه الله) .

أقول :

أمّا الأمر الأوّل : فهو دعوى صغروي لا تناقش فيها من حيث كبراهي ؛ إذ من المعلوم بطلان كلّ هدنة تكون فيها مفسدة ، ولكن المناقشة في الصغرى لها مجال ؛ إذ ربّ هدنة مجهولة المدّة يكون فيها صلاح كبير للمسلمين ، فالأمر موكل في كلّ مورد إلى ملاحظة حاله بخصوصه .

وأما الثاني : فهو كلام متين لا بدّ من الخوض في مغزاه ، فما أفاده (رحمه الله) من أنّ كلّ عقد اشتمل على أجل فإنّ الأجل فيه لا بدّ أن يكون معلوماً ، فقد سبقه في التفتّن لذلك الشهيد الثاني في هذا المورد ، حيث قال مستدلاً لبطلان العقد في مجهول المدّة : « أمّا في المجهولة المدّة فلائنه عقد يشتمل على أجل فيشترط فيه العلم كغيره » . (راجع المسالك ذيل كلام المحقّق في هذه المسألة) (٥٩) وهو كلام يصدّقه التتبع في الأبواب المختلفة في الفقه مثل :

المزارعة ، والمساقاة ، والإجارة والمتعة وغيرها ، فراجع كلمات الفقهاء في ذلك ، وله سرّ نتصدّى لبيانه بعد قليل .

ثم إنَّ صاحب الجواهر رحمته الله فرّع على ذلك أنّه : لو اشترط الإمام الخيار لنفسه مع جعل المدة مجهولة ، لا يجدي ذلك في تصحيح عقد الهدنة ، وردّ كلام المحقّق والشهيد الثانيين حيث مالا إلى صحّته ، معلّين بانتفاء الجهالة بعد حصول التراضي منهما ، وأوكل بإبطال كلامهما إلى وضوحه بقوله : وهو كما ترى . . . ولعلّه أراد بذلك أنّ الأجل مع هذا الشرط أيضاً يبقى غير معلوم ، على ما هو المفروض من عدم علم الطرفين بأنّ الإمام متى يشاء النقض ويختاره .

أقول: يبدو أنّ الجهالة في هذا الباب لم تقصد بمعنى واحد في كلام المورد والمورد عليه ، أعني المحقّق والشهيد الثانيين من جانب ، وصاحب الجواهر من جانب آخر . وتبيين الحقّ في ذلك يتمّ بالتفريق بين قسمي الجهالة ، فنقول :

تارة يراد بجهالة الأجل ، عدم علم الطرفين أو أحدهما به مع تعيينه في الواقع ، كما لو نسيا المدة مثلاً أو كتباه في كتاب ثمّ ضاع الكتاب . ولا شكّ في أنّ مثل هذه الجهالة لا ترتفع بجعل الخيار للإمام ؛ إذ عدم علم الطرف الآخر - على الأقلّ - بالأجل باقي بحاله مع ذلك . وكما أوكل صاحب الجواهر رحمته الله الأمر في ذلك إلى وضوحه فهو واضح لا يحتاج إلى الاستدلال .

وأخرى يراد بها الجهالة بمعنى عدم تعيينه رأساً من أوّل الأمر ، وهذه الجهالة هي الجهالة في مقام الثبوت ونفس الأمر . فالمدة المجهولة على هذا المعنى هي التي لم تعين من قبل المتعاملين ، مع ذكر عنوان المدة وجعل المعاملة مقيدة بها ، كما لو قالت في المتعة مثلاً: زوّجتك نفسي إلى مدة ، ففي موارد الجهالة بهذا المعنى لا شكّ في أنّ جعل الخيار لأحد الطرفين أو كليهما يوجب ارتفاع الجهالة بذاك المعنى ؛ لأنّ المدة تعيّنت في الواقع ونفس

الأمر وإن لم تتعين في علم المتعاملين .

هذا هو الفرق الموضوعي بين النوعين من الجهالة ، ثم بعد ما اتضح ذلك فلا بدّ من نقل الكلام إلى أنّ الجهالة التي أفتى العلماء في جميع أبواب الفقه بكونها لا تلائم جعل الأجل - في كلّ ما اشترط فيه الأجل - وإنّ الأجل لا بدّ وأن يكون معلوماً دائماً ، أريد بها أي النوعين من الجهالة ؟

لا ينبغي التأمل في أنّ الجهالة بالمعنى الثاني تضرّ دائماً في كلّ عقد اشترط فيه الأجل ، بمعنى أنّ الأجل في أي باب من أبواب الفقه لا يحتمل مثلها ، والسرّ في ذلك أنّ الجهالة بهذا المعنى تنافي معنى الأجل وحقيقته ؛ إذ الأجل . عبارة عن نهاية المدة ، فكلّ شيء لم يعيّن له نهاية فليس يصدق عليه أنّ له الأجل ، مثال ذلك : الأجل في باب القرض والتمتع والنسيئة والسلم وغير ذلك ، فلو كانت النهاية معيّنة بتعيين من قبل من له التعيين في المدة المأخوذة في العقد ، فذلك هو الأجل ، ولو فرض كونها مجهولة لدى بعض أطراف القضية أو جميعها . وأمّا إذا فرض عدم تعيينها واقعاً من قبل من له تعيين ذلك ، فهذا لا يصدق عليه الأجل ، وهذا هو سرّ ما عرفت سابقاً من الشهيد الثاني وصاحب الجواهر رحمتهما الله من أنّ كلّ أجل اشتمل عليه عقد فإنّه لا بدّ وأن يكون معلوماً .

فاحصل الكلام : أنّ الجهالة بالمعنى الثاني تضرّ دائماً في جميع العقود التي أخذ فيها أجل ، وهي الجهالة النفس الأمرية ، أعني بقاء الأمد مجهولاً في الواقع وعدم تعيينه من ناحية من له حقّ التعيين . وأمّا الجهالة بالمعنى الأوّل أعني عدم علم أحد الطرفين أو كليهما بالأمد مع تعيينه واقعاً ، فتلك وإن كانت تضرّ في بعض العقود كالتمتع وغيرها - وذلك إنّما يكون بدليل خاصّ في كلّ مورد - إلّا أنّه لا دليل على كونها مضرّة في جميع العقود ؛ إذ لا دليل على مانعية الجهالة في العقود كلّها .

ولو شككنا في مورد خاصّ في أنّه هل تضرّ الجهالة فيه بصحة العقد ،

فمقتضى القاعدة هو عدم إخلال الجهالة بهذا المعنى في العقد ، على ما هو المقرّر في محلّه في حكم الشكّ في الشرطية والجزئية والمانعية للعقود .

وفيما نحن فيه ، أي في باب الهدنة لا ينبغي التأمل في أنّ مجهولية المدّة بالمعنى الثاني ، أي بقائها مجهولة في العقد وعدم تعيينها رأساً مضرّ في صحة العقد ؛ لما أوضحناه آنفاً ، بخلاف المجهولية بالمعنى الأوّل ، أي جهالة الطرفين أو أحدهما بها بعد تعيينها واقعاً .

وحينئذٍ نقول : تعليق الهدنة وتأجيلها إلى أن يشاء الإمام ، يرفع الجهالة بالمعنى الثاني ، فالأقرب صحة العقد المؤجّل به ، وبيان رفع الجهالة به قد سبق فلا نكرّر ، والله العالم .

٥ - هل يجوز أن يشترط في عقد الهدنة خيار النقص أم لا ؟ وهذا وإن كان أحد جزئيات مسألة الشرط في المهادنة - التي سنوافي الكلام فيها - إلّا أنّه لمّا كان له نوع صلة بمسألة المدّة وقد تعرّض له العلماء في هذه المسألة ، رجّحنا بيانه هنا .

ومحلّ الكلام فيه لا يختصّ بما إذا كانت المدّة معلومة كما ادّعاه في الجواهر ، بل يجري أيضاً فيما كانت المدّة فيه مجهولة ؛ فإنّ نفس تعيين اختيار الإمام للنقص أمداً للهدنة ، تكون بمنزلة تعيين المدّة لها وترتفع بذلك الجهالة المضرة في الأجل ، كما بيّنا ذلك آنفاً .

والظاهر جواز ذلك في الجملة ؛ لعموم أدلّة الشروط ، وعدم مانع منه .

وقد نسب المنع عنه إلى بعض العامة ، مستدلاً بأنّها عقد لازم فلا يجوز اشتراط نقضه ، والجواب أنّ العقد لو كان جائزاً لم يكن نقضه محتاجاً إلى الاشتراط في العقد ، بل يجوز نقضه بدون الاشتراط ، فنفس تعليق جواز النقص باشتراطه حين العقد من أمارات لزومه ومن لوازمه ، مضافاً إلى أنّ العقود اللازمة كالبيع وغيره أيضاً جعل فيها الخيار ، وهذا أيضاً نوع من

الخيار كما قاله العلامة رحمته الله .

ثم إنَّ القدر المتيقن من جواز ذلك ، هو فيما جعل خيار النقص للإمام - أي للطرف المسلم - وقد استدللَّ له العلامة رحمته الله في المنتهى بأنَّ فيه المصلحة فيجوز . وقد ذكرنا آنفاً أنَّ الجواز مقتضى عموم أدلة الشروط مع عدم ورود رادع عنه ، وقد نقل في ذلك حديث ، وهو ما رواه في السنن الكبرى : « لَمَّا فتح خيبر عنوة بقي حصن فصالحوه على أن يقرَّهم ما أقرَّهم الله ، فقال لهم : نقرِّكم ما شئنا » (٦٠) .

أمَّا بالنسبة إلى اشتراط النقص لمن شاء من الطرفين فقد منع ذلك العلامة رحمته الله في المنتهى بدعوى أنَّ ذلك يفضي إلى ضدَّ المقصود (٦١) . ولكن في الجواهر استنكر ذلك مدعياً أنَّ فيه منعاً واضحاً ؛ ضرورة اقتضاء العمومات الجواز ، فيفي لهم ما داموا على العهد .

أقول : وضوح منع كلام العلامة رحمته الله في محلِّه إن كان مراده من الإفضاء إلى ضدَّ المقصود أنَّ مثل هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد ؛ وذلك لأنَّ هذا المقدار من المخالفة لمقتضى العقد لا يدخل الشرط في عداد الشروط الممنوعة ، كما في اشتراط الخيار من الطرفين في البيع .

وأما إن كان مراد العلامة رحمته الله أنَّ مثل هذا الاشتراط يخرج عقد الهدنة من عنوان كونه ذا مصلحة ، فيوجب فساده من هذه الجهة ، فله وجه .

بيان ذلك : أنَّ الإقدام بقبول الهدنة من قبل إمام المسلمين لا بدَّ وأن يكون في مورد يحتاج المسلمون إلى اختتام الحرب والحصول على الصلح والهدوء ، أمَّا من جهة ضعفهم عن المقاومة ، أو استلزام الحرب خسائر كبيرة تنافي مصلحة المسلمين ، أو غير ذلك من المصالح التي أشرنا إليها في أوَّل البحث . فلو فرض أنَّ عقد الهدنة يقتزن بما يهدّد حالة الصلح ويجعله عرضة للانتقاض في كلِّ زمان ، فأبى مصلحة فيه يعتمد عليها في المبادرة إليه ؟

فنفس اشتراط مثل هذا الشرط ينافي وجود المصلحة في عقد الهدنة ، الذي هو شرط في صحته . وما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله في مقام التخلّص عن هذا الإشكال من أنّ وليّ أمر المسلمين يفي للكفّار ما داموا على العهد ، لا ينهض لذلك ؛ إذ المفروض أنّ نفس العود إلى حالة الحرب مخالف لمصلحة المسلمين ، فمقابلة المسلمين للكفّار في حال عدم الوفاء وعودهم إلى الحرب لا تكفي في حفظ المصلحة التي روعيت في الإقدام بعقد الهدنة .

هذا مضافاً إلى أنّ مثل هذا الشرط يجعل المسلمين في حالة الانفعال وترصد الخطر ، ويجعل الكفّار في حالة المبادرة والتسلّط ، وعليه فلا يبعد التمسك لعدم جواز هذا الشرط بأمثال قوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ (٦٢) .

هذا كلّه فيما لو كانت المصلحة التي لوحظت في عقد الهدنة ، من قبيل ضعف المسلمين وأمثاله ، ممّا يرجع إلى كون الحرب خلاف المصلحة لهم ، وأمّا في غير ذلك من المصالح المفروضة مثل حسن السمعة في الأوساط العالمية ، أو إتمام الحجّة على الكفّار الأعداء ، أو فسح المجال للكفّار رجاء ميلهم إلى الإسلام وما إلى ذلك من المصالح ، فجعل هذا الشرط ، غير مفضٍ إلى ضدّ المقصود ، فلا يتأتّى ما ذكرناه في توجيه كلام العلامة رحمته الله .

فحاصل الكلام : أنّ اشتراط نقض الهدنة لمن شاء من الطرفين لا يجوز فيما ينجرّ إلى ضدّ المقصود وخلاف مصلحة المسلمين كما ذكرنا ولا يشملهم حينئذٍ عموم أدلّة الشروط في المعاملات ، وأوّلَى منه في عدم الجواز ما لو اشترط نقض الهدنة للكافر دون وليّ أمر المسلمين .

وأما إذا لم ينجرّ الشرط إلى ذلك كالأمثلة التي ذكرناها أخيراً فيجوز في الموردين ، وإن كان إشكال تسلّط الكافرين على المؤمنين باقي بحاله ، في بعض الفروض فلا يجوز فيها ، والله العالم .

الأمر الرابع: في الشروط التي تذكر في عقد الهدنة ويُلزم بها بعض المهادين البعض: ولا إشكال في جوازها وإلزامها؛ لأدلة وجوب الوفاء بالشروط ، وعدم فرق بين الهدنة وغيرها من العقود المشترطة بالشروط ، ولا خلاف في ذلك في الجملة على ما في المنتهى والجواهر . وقد استثنى من ذلك شرط الأفعال المحرمة ، وهذا أيضاً ممّا لا كلام فيه كما في سائر العقود ، والدليل عليه الأخبار المعتبرة الدالة على عدم جواز كلّ شرط خالف كتاب الله ، ولا بأس بذكر جملة منها .

فمنها: صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: سمعته يقول: « من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ، ولا يجوز على الذي اشترط عليه ، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ وجلّ » (٦٣) .

ولا ينبغي الشكّ في أنّ أحكام الشريعة كلّها داخلة في عنوان كتاب الله وإن ثبتت بالسنة ، إمّا من جهة قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ (٦٤) فالأخذ بقول الرسول وأوصيائه المعصومين (عليهم سلام الملك الحقّ المبين) أخذ بما ورد في الكتاب ولو إجمالاً ، وإمّا من جهة أنّ المراد بكتاب الله ما كتبه الله تعالى على الناس ، لا خصوص ما هو مكتوب في القرآن .

ومنها: صحيحته الأخرى عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: « المسلمون عند شروطهم إلّا كلّ شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز » (٦٥) . والمراد من عدم الجواز في الحديثين عدم المضيّ والنفوذ ، كما هو واضح .

ومنها: صحيحته الثالثة ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الشرط في الاماء لا تباع ولا توهب ، قال: « يجوز ذلك غير الميراث ، فإنّها تورث؛ لأنّ كلّ شرط خالف الكتاب باطل » (٦٦) .

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلين اشتراكا في مال وربحا فيه ربحاً وكان المال ديناً عليهما ، فقال أحدهما لصاحبه: أعطني رأس المال

والربح لك وما توى فعليك ، فقال عليه السلام : « لا بأس به إذا اشترط عليه ، وإن كان شرطاً يخالف كتاب الله عزّ وجلّ فهو ردّ إلى كتاب الله عزّ وجلّ » (٦٧) الحديث . وعليّ بن حديد في سند هذه الرواية ممّن روى عنهم ابن أبي عمير كما أنّه من رواة أسانيد ابن قولويه في كامل الزيارات ، فهو ممّن يعتمد عليه لولا ما هو المعروف من تضعيف الشيخ عليه السلام إيّاه في غير موضع من الاستبصار والتهذيب ، ولكن المضمون ليس ممّا انفرد به هذا الراوي ولا يعارضه شيء ممّا ورد من الطرق المعتمدة ، فالأخذ بقوله غير محذور .

وغير ذلك من الأخبار المنتشرة في الأبواب المتفرقة ، وقد عمل بمضمونها الفقهاء في المعاملات وغيرها ، وأفتوا بها في عقد البيع وغيره ، وليس فيها ما يصرفها عن مثل عقد الهدنة ، وقد ذكروا تفاصيل في بيان معنى الأمر المخالف للكتاب ، فليراجع إليها في بحث الشروط من كتاب التجارة .

إلا أنّ الفقهاء عليهم السلام تعرّضوا في هذا الباب لإحدى صغريات تلك المسألة بالخصوص ، وهي شرط ردّ النسوة المؤمنات إلى الكفار ، وأفتوا ببطلان هذا الشرط وفساده . قال في المبسوط : « وإذا وقعت الهدنة على وضع الحرب وكفّ البعض عن البعض ، فجاءتنا امرأة منهم مسلمة مهاجرة لا يجوز ردّها بحال ، سواء كان شرط ردّها أو لم يشترط ، وسواء كان لها رهط وعشيرة أم لم يكن ؛ لأنّ رهطها وعشيرتها لا يمنعونها من التزويج بالكافر ، وذلك غير جائز . . . إلى آخر كلامه » (٦٨) . وقال المحقّق - بعد التمثيل لما لا يجب وفاؤه من الشرط في الهدنة بالتظاهر بالمناكير وإعادة من يهاجر من النساء - : « فلو هاجرت وتحقّق إسلامها لم تعد » ، انتهى . ومثلهما في التصريح بالحكم بغير خلاف في ذلك العلامة عليه السلام وكذا شراح كتبه وكتب المحقّق من المتأخّرين عليهم السلام .

والمستند في ذلك الآية الشريفة : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَنْتَحِجُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ... الآية ﴾ (٦٩) ، وقد نزلت - كما في التفسير - بعد الحديبية وعندما لجأت

إلى المسلمين نفر من نساء المشركين ، وطلبهنّ أهلهنّ ، فامتنع رسول الله ﷺ من درهنّ .

إلا أنّ في بعض الروايات - وكلّها عاميّة السند - أنّه ﷺ استدلّ لذلك بأنّهنّ غير مذكورات في عهد الصلح بخلاف الرجال ، ممّا يوهم أنّه لو كنّ مذكورات لوجب ردهنّ ، ولكن صريح الآية يدفع هذا التوهم ، كما يدفع إطلاقها بعض ما قيل في فروع المسألة ، مثل : إنّ جاءت صغيرة ثمّ بعد بلوغها لم تقم على الإسلام ردّت . أو جاءت مجنونة فلمّا أفاقت فإنّ ذكرت أنّها مسلمة أعطى المهر ومُنع منها ، وإنّ ذكرت أنّها لم تزل كافرة ردّت إليه - كما ذكر الفرعين في المنتهى - فإنّ إطلاق الآية يشمل الصغيرة والمجنونة ، إذا أحرز إيمانها حين مجيئهما .

وملّخص الكلام في باب الصغيرة ، أنّ غير البالغ الذي يظهر الإسلام ويقرّ بالشهادتين ، يبنى على كونه مسلماً في الفقه ؛ وذلك للعمومات الدالّة على كفاية الشهادتين في الحكم بإسلام الشخص وإجراء أحكام المسلم عليه . ومن المعلوم أنّ المراد بالمؤمنات في الآية الشريفة ليس إلّا اللّاتي يطلق عليهنّ المسلمة ، دون ذوات الإيمان بالمعنى الأخصّ . كما أنّ الظاهر أنّ المراد بامتحانهنّ في قوله تعالى : ﴿فَأَمْتَحْنُوهُنَّ﴾ ليس هو الامتحان في المدة الطويلة التي يظهر فيها الإيمان الواقعي عن الصوري ، بل المراد هو السؤال عن الداعي الذي جاء بهنّ إلى دار الهجرة وطلب الشهادتين منهنّ وأمثال ذلك ، ممّا يحصل منه الوثوق العادي بإسلام الشخص . كما أنّ مقتضى الحديث المعروف : « كلّ مولود يولد على الفطرة . . . الخ » عدم الحكم بكفر غير البالغة لا سيّما بعد إظهارها الإيمان وإقرارها بالشهادتين . وبناءً على ذلك فلا يبقى مجال للشكّ في صدق المؤمنة على الصغيرة وشمول إطلاق ﴿الْمُؤْمِنَاتُ﴾ في الآية الشريفة لها . فيمكن الجزم بعدم ردّ الصغيرة . وأمّا لو فرض إظهارها الكفر بعد بلوغها فهذا يوجب إجراء أحكام المرتدة عليها ، على إشكال في ذلك .

وأما المجنونة: فإِذَا أن يعلم سبق إسلامها على الجنون ، فهذه يشملها إطلاق الآية ولا يجوز ردّها إلى الكفّار ، ولا وجه للخدشة في صدق الهجرة على مجيئها هكذا مجنونة ، مدّعيًا أنّ النبي ﷺ كان يسأل عن الداعي القلبي للمهاجرات ، ويحذّرهنّ أن يكون مجيئهنّ إلى دار الإسلام بغضاً لأزواجهنّ أو حبّاً لأحد المسلمين أو أمثال ذلك ، وإنّما كان يقبلهنّ حينما يظهر له أنّ الدّاعي لهنّ إلى الهجرة حبّهنّ لله ورسوله ﷺ . فالهجرة أمر متوقّف على نيّة ومعرفة في هذا المستوى ، فكيف تتمشّى من مجنونة ؟

وجه عدم توجّه هذه الخدشة -على فرض تسلّم ما نقل من فعل النبي ﷺ تاريخياً- أولاً: أنّ سؤال النبي ﷺ واختباره للنساء ، دليل على أنّ المجيء إلى دار الإسلام بدواعٍ مادية -كالتّي ذكرت في ذلك النقل- ليس هجرة ، ولا يدلّ على أنّ الهجرة تتوقّف على وجود دافع وداعٍ أكثر من الإسلام والنجاة من الكفّار ، وهما موجودان في المجنونة . وثانياً: إنّ الذي ذكر في ذاك النقل بعنوان ما يصدق معه الهجرة ، أعني الحبّ لله ولرسوله ، يتمشّى من المجنونة أيضاً ، فالحبّ ليس من الأمور المتوقّفة على كمال العقل ، كما أنّ بواعث الحبّ لله ولرسوله ليست منحصرة فيما تتوقّف على الاستدلال العقلاني .

وإِذَا إن عُلم عدم سبق إسلامها ، بأن كان بدء جنونها في حالة الكفر ، فصدق الإسلام على ما تبدي من اللجوء إلى المسلمين والقبول لهم محلّ إشكال ، كما أنّ عدم ثبوت الإسلام الصحيح في التّي لا نعلم بسبق إسلامها لجنونها ، أمر واضح . فلا يمكن الحكم بإسلام المجنونة في الصورتين الأخيرتين .

هذا ، ولكنّ اهتمام الشريعة الإسلامية بالمؤمنين ، وعدم رضى الشارع المقدّس بتعريض المؤمن للفتنة والانحراف ، المستفاد ذلك من مجموعة من النصوص والأحكام الإسلامية ، يثير احتمالاً آخر في تلكما الصورتين أيضاً ، وهو: عدم ردّ المجنونة فيهما والترصّد لبرئها من الجنون وما سوف تبدي بالنسبة إلى الإسلام والكفر بعده ، والعمل على وفقه . ولا شكّ في أنّ هذا

أُسكن للنفس وأقرب إلى الاحتياط ، والله العالم .

ثمَّ إنَّه يجب ردَّ مهر المرأة إلى زوجها أو وكيله بشرط مطالبتة به .
والظاهر أنَّ الحكم متَّفَق عليه بين من تعرَّض للمسألة من فقهاءنا . وقد نقل
الخلافاً في ذلك عن أبي حنيفة والمزني ، مستدلاً بأنَّ المهر ليس عوض البضع
الفائت عن الزوج حتى يلزم دفعه .

وعمدة الاستدلال على الحكم هو التمسك بقوله تعالى في ذيل الآية السابقة:
﴿وَأَتَوْهُمْ مَا أَنْفَقُوا﴾^(٧٠) . وهذا وإن كان عاماً بالنسبة لجميع ما أنفقه الزوج
على زوجته ، إلَّا أنَّ المتَّفَق عليه تفسيره بالمهر . ولم أجد من أفتى بوجوب
ردَّ غير المهر ممَّا أنفقه الرجل على زوجته . وهذا بضميمة عدم وجود نصٍّ
فيما بأيدينا من الأخبار على هذا التفسير ، يشبه نوع إجماع من العلماء على
ذلك ممَّا لا يجترئُ فقيه على مخالفته ، حتى أنَّ بعض الأعظم من
معاصرينا عليه السلام - مع كونه غير معتنٍ بالشهرة الفتوائية ومع عدم اعترافه بانجبار
الحديث الضعيف بعمل الأصحاب - لم يُفِت في المسألة بوجوب ردَّ جميع ما
أنفقه الزوج على امرأته المهاجرة المسلمة . قال بعد الفتوى بعدم جواز ارجاع
النساء المؤمنات إلى دار الكفر: « نعم ، يجب إعطاء أزواجهنَّ ما أنفقوا من
المهور عليهنَّ » انتهى^(٧١) ، وعبارته تشعر باستناده إلى الآية الشريفة:
﴿وَأَتَوْهُمْ مَا أَنْفَقُوا...الآية﴾ . ولكن مع إطلاق الآية وعدم قرينة في الكلام تدلُّ
على صرفه إلى خصوص المهر ، حصَّ الحكم بالمهور ، وليس هذا إلَّا من جهة
فتوى العلماء بذلك .

اللَّهِمَّ إلَّا أن يقال: إنَّ مناسبة الحكم والموضوع موجبة لصرف ظهور ردَّ
الانفاق في الآية إلى إنفاق ما كان واقعاً في قبال الزوجية ، المنعقدة والمنقطعة
بسبب الهجرة ، دون سائر ما أنفقه الزوج على زوجته كالنفقة والكسوة والهدايا
وأمثال ذلك ، وليس ببعيد .

ومثل هذا الاتفاق وقع أيضاً بالنسبة إلى اختصاص الحكم - أعني وجوب ردَّ

ما أنفق على المرأة المهاجرة - بالزوج ، دون غيره من رجالها ، كأبيها و اخوتها ، ولعلّ هذا ممّا يمكن استفادته من الآية الشريفة أيضاً ، حيث إنّ الظاهر أنّ مرجع الضمير أمر واحد في كل من قوله تعالى : ﴿ وَآتَوْهُمْ مَا أَنْفَقُوا ﴾ وقوله تعالى قبل ذلك : ﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ ^(٧٢) ، بمعنى أنّ الذي يستحقّ ما أنفق ، هو نفس الذي قيل فيه أنّه لا يحلّ لتلك المرأة ولا هي تحلّ له ، وهو الزوج ، إذ لا معنى لبيان حرمة محارم المرأة لها مع أنّهم كانوا قبل إسلامها أيضاً محارم ، فيختصّ الحكم بالحرمة بالزوج ، الذي كان حلالاً لها قبل إسلامها وهجرتها .

ثمّ إنّ ردّ المهر على الزوج ، يختصّ بما إذا كان الزوج قد دفعه إلى زوجته ، وكان ذا قيمة في الشريعة الإسلامية ، وأمّا إذا لم يدفعه أو كان ممّا ليس له قيمة كالخمر والخنزير ، فليس على المسلمين شيء في ذلك ، صرح بذلك الفقهاء ووجهه واضح ؛ إذ ما لم ينفق لا يتعلّق به حكم الردّ ، قال تعالى : ﴿ وَآتَوْهُمْ مَا أَنْفَقُوا ﴾ .

ثمّ إنّ المهر في موارد وجوب دفعه ، يدفع من بيت المال ، هكذا ذكر الفقهاء في كتبهم ، مستدلّاً بأنّ بيت المال معدّ للمصالح ، وهذا من المصالح . هذا كلّّه بالنسبة إلى النساء . وأمّا بالنسبة إلى الرجال ، فحكم جواز اشتراط عقد الهدنة بردهم ، منوط بجواز ردّ الرجال اللّاجئين إلى معسكر الإسلام ، وعدم المنع منه شرعاً ، فلا بدّ أوّلاً من تنقيح ذلك .

وليعلم أوّلاً قبل الورود في البحث أنّ الهدنة بنفسها لا تقتضي ردّهم ؛ لأنّها ليست إلّا إعلان ختم الحرب بأحد الأوجه المتصورة له ، وهذا أجنبى عن ردّ الأشخاص ، بل لا تقتضي ردّ الكفّار أيضاً إذا أرادوا الإقامة بين المسلمين . فجواز ردّ الرجال أو عدمه يحتاج إلى ما يدلّ عليه ، وليس هنا دليل لفظي وارد في خصوص الموضوع مثل ما كان في ردّ النساء ، فلا بدّ من التماس دليل آخر من العمومات أو الأصول .

ربّما يمكن الاستدلال على عدم جواز الردّ بأمر ثلاثة :

الأول: حرمة الظلم وهذا ظلم ، والكبرى لا تحتاج إلى كثير محاولة ؛ لكونها من واضحات الإسلام ، ووضوح الصغرى أيضاً غني عن البيان ، فأَيّ ظلم أعظم من التصرف في أمر المسلم بمثل هذا؟! !

الثاني: عموم لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، سواء كان بمعنى عدم تشريع الحكم الضروري في الإسلام ، أو كان بمعنى حرمة الإضرار والنهي عنه ، وانطباق الإضرار على أخذ المرء المسلم وتسليمه إلى العدو ، أمر واضح .

والثالث: عدم جواز التصرف في نفس المؤمن ، وعدم الولاية عليها لأحد ، وهذا مع كونه من المرتكزات العامة في عرف المسلمين بحيث يكاد يكون من الضروريات ، بل لا يبعد أن يقال : إنّ تحريم التصرف في ماله إنّما هو من جهة كون ذلك أحد أنحاء التصرف في نفسه ، أو يقال : إنّ حرمة التصرف في النفس ، مدلول عليها بفحوى حرمة التصرف في المال ، فمضافاً إلى ذلك كلّهُ يمكن الاستدلال عليه أيضاً ببعض الأدلّة اللفظية كقوله تعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾ ^(٧٣) حيث إنّ إثبات أولويّة النبي ﷺ بالمؤمنين من أنفسهم ، يدلّ بالالتزام أو بالافتضاء على عدم أولويّة أحد غير أنفسهم عليها ، وإلاّ فلا بدّ من ذكره ، ومثله : أدلّة ولاية الأب والجدّ على الصغير وعلى الباكّة ، حيث إنّها تدلّ بدلالة الافتضاء على عدم ولاية أحد آخر عليهم .

هذا ، ولكن يمكن أن يقال : إنّ صدق العناوين الثلاثة على مباشرة ردّ الرجل المسلم إلى الكفّار ، لا كلام فيه . ولكن محلّ البحث ليس هو الردّ بهذا المعنى ، فإنّ ذلك ممّا تسالموا على حرّمته كما في المنتهى والجواهر وغيرهما ، وإنّما الكلام في الردّ بمعنى التمكين من استرداد العدوّ إيّاه وعدم دفعه عن ذلك ، وهذا لا يمكن الجزم بصدق العناوين الثلاثة عليه . أمّا العنوان الثالث - أعني التصرف في نفس المؤمن - فأمره واضح ؛ إذ الوقوف والنظر إلى

من يحاول العدو لردّه إلى بلد الكفر ، ليس تصرفاً في أمره ، بل هو عدم التصرف فيه .

وأما عنوانا الظلم والضرر ، فربّما يبدو أنّ الظاهر من كلّ من اللفظين أنّه الأمر الإيجابي الذي يورد على أحد ظلماً أو ضرراً ، بالمباشرة أو بالتسبيب ، فهو المبادرة بالأمر ، لا الأمر السلبي بمعنى عدم التصرف بنحوٍ من الأنحاء ، والمعلوم إنّ عدم المبادرة بشيء في قبال ردّ العدو الرجل المسلم إلى بلاده ، ليس أمراً إيجابياً بحيث يصدق عليه الظلم أو الضرر (بمعناه المصدري) .

نعم ، قد ورد في بعض التعابير عن الظلم ما يوهّم خلاف ذلك ، لكنّه لا يخلو عن ضرب من التأويل ، مثل ما يستفاد من مفهوم قول الشاعر: «ومن يشابهه أبه فما ظلم» ، فيستفاد منه أنّ من لم يشابهه فقد ظلم ، أو إطلاق «الظلم على النفس» على ترك الواجبات وأمثال ذلك .

والظاهر تسالم العلماء على أنّ الضرر الناشئ من ترك العمل والإقدام ، لا يدخل في إطلاق قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ، إلّا في مورد ينتهي ترك العمل إلى ذهاب نفس المؤمن الذي ثبت حرّمته ، أو وجوب حفظ نفوس المؤمنين من غير طريق دليل الضرر .

والحاصل: أنّ شمول العناوين العامّة الثلاثة على الردّ بمعنى التمكين وعدم المجابهة عند ردّ الكافر المسلم إلى بلد الكفر ، محلّ تردّد بل منع .

ويمكن الاستدلال على حرمة الردّ بهذا المعنى بما ذكره صاحب الجواهر رحمه الله: من كونه لازم وجوب الهجرة من دار الحرب ، التي لا يتمكّن المسلم من إقامة شعار الإسلام فيها .

وتقرير الملازمة - بعد كون دلالته على حرمة الرجوع والارجاع إليها واضحاً - إمّا بوجوب النهي عن المنكر الفعلي (في مقابل النهي اللساني) بمعنى أنّه يجب على كلّ أحد النهي عن هذا الرجوع أو الارجاع -الذي لا كلام

في كونه منكراً - بالمنع عن ردّه وإرجاعه ، وعدم جواز التمكين والسلبية في ذلك ، وإمّا من جهة العلم بعدم رضى الشارع بوقوع هذا الأمر فيجب إيجاد العرقلة دونه والمنع منه ، كما نقول مثل ذلك في بعض الموارد الأخرى . ولعلّه يمكن الاستدلال لذلك ببعض آي الذكر الحكيم كقوله تعالى : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى... ﴾ ^(٧٤) ومن هذا القبيل ما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله في مقام التنظير لما نحن فيه ، أعني وجوب إعانة المرأة المسلمة - بل المسلم المستضعف - لو طلبا العون في خروجهما من عند الكفار ^(٧٥) .

هذا ، ولكن يشكل ما ذكرنا بما اشتهر من السنّة الفعلية النبويّة في قصة الحديبية ، فإنّه عليه السلام التزم في الهدنة مع الكفار في تلك القصّة ، برّد من التجأ إليه من المسلمين ، وردّ فعلاً أباجندل بن سهيل بن عمرو ، وهذا النقل مضافاً إلى أنّه ثبت ^(٧٦) بالطرق المعتبرة بحسب الموازين المعمولة في نقل الحديث - كما سيجيء - فقد شاع في كتب المؤرّخين وأصحاب السير ، وتلقاه المحدثون والفقهاء بالقبول ، بحيث لا يبعد ادّعاء حصول الاطمئنان بصحّته ، وعليه فلا مناص من الالتزام بجواز الردّ في الجملة ، وعدم المجال لمنع ذلك على الإطلاق ، كما استفدناه من الدليل الاعتباري المذكور آنفاً .

ولكن مع ذلك فليس في فعل النبيّ عليه السلام - كسائر الأدلّة غير اللفظية - دلالة على جواز الردّ بقول مطلق ، حتى يشمل الرجل المستضعف الذي يقدر العدو على قهره وتفتينه عن الدين ؛ لأنّ عمله عليه السلام إنّما وقع على وجهه وفي ظروفٍ ما ، وليس فيه دلالة أزيد من جواز ذلك العمل في مثل تلك الظروف وعلى مثل ذلك الوجه ، فلا استفاد منه الجواز مطلقاً ، أي في مطلق الظروف وعلى شتى الوجوه .

ومن هنا تعرف الإشكال في ما اختاره ابن قدامة الحنبلي في كتابه المغني ، من استفادة الاطلاق من عمله عليه السلام ، فإنّه بعد ما نقل تفصيل الشافعي بين من كان له عشيرة تحميه ومن لم يكن له ذلك ، فيجوز الردّ في

الأول دون الثاني ، قال : « ولنا -أي على الجواز بدون قيد العشيرة - أن النبي ﷺ شرط ذلك في صلح الحديبية ووفى لهم ، فردّ أبا جندل وأبا بصير ولم يخصّ بالشرط ذا العشيرة » انتهى (٧٧) .

ويمكن تقرير كلامه -بحيث يستفاد معه إطلاق الحكم من فعل النبي ﷺ ولم يرد عليه الإشكال : بأنّ الرجلين كانا ذا عشيرة ، فلعلّ شرط النبي ﷺ كان مختصاً بأمثالهما - أنّ النبي ﷺ قد أطلق في كلامه الذي شرط به للكفار بردّ من أتاها ، ولم يقيده بذي العشيرة ، ونعلم أنّه ﷺ كان عازماً على الوفاء بشرطه بدليل ردّ الرجلين ، فيستفاد من ذلك أنّ مراده المدلول عليه باللفظ المطلق كان مراداً جدياً ، وهذا يكفي في استكشاف جواز الردّ مطلقاً ، ولا يخفى أنّ على هذا التقرير يكون الاستدلال بإطلاق قوله ﷺ فيما اشترط به على الكفار ، لا بإجمال فعله فيما فعله بعد ذلك .

وجه الإشكال على كلامه -بعد استبعاد هذا التقرير عن ظاهر كلام ابن قدامة - هو أنّ المراد الجدّي له ﷺ غير معلوم لنا مع ذلك ؛ إذ من الممكن أنّ رسول الله ﷺ كان يعلم بالإهام من الله أو بقرينة مقامية وحالية ، أنّ الجائي إليه من المشركين لا يكون إلّا من ذوي المنعة والقدرة ، ولا يأتي إليه من غيرهم أحد ، ولكن أطلق القول في الشرط ، دفعاً لإيراد العدو أو لجهة أخرى لم نعلمها ، فمراده الجدّي ﷺ يمكن أن يكون هذا القسم من الجائين لأكلهم ، وهذا الاحتمال يمنع من الاستدلال بعدم التقييد في كلامه عند المعاهدة .

فاحصل الكلام في الإشكال على ابن قدامة : إنّ عدم التقييد في صيغة المعاهدة لا يدلّ على الإطلاق في المراد ، إذا احتمل أنّ المتكلّم يعلم بعدم تحقّق مصداق المعاهدة إلّا من بعض الأفراد . فعلى هذا لا يمكن استكشاف الإطلاق في مراده الجدّي ﷺ من إطلاق الشرط في صلح الحديبية .

مضافاً إلى أنّ كلامه ﷺ في هذا المجال غير منقول بالضبط في الروايات حتى تتمكّن من الأخذ بإطلاقه ، كما هو الشأن في نقل أغلب القضايا التاريخية

التي يتركز الاهتمام فيها في بيان الحادثة لا ذكر ما صدر فيها عن المعصوم عليه السلام في مقام المحاوره .

هذا ، ولكن نقل الشيخ رحمه الله في المبسوط: أَنَّ آية سورة الممتحنة: ﴿فَلَا تَزْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ...﴾ إِنَّمَا نَزَلَتْ رَدْعاً لِلنَّبِيِّ ﷺ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ الصَّلْحَ فِي الْحَدِيثِيَّةِ ، قَالَ -بعد ذكر بطلان شرط ردّ العبيد وأمثاله في عقد الصلح - : «لَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ عَقَدَ الصَّلْحَ عَامَ الْحَدِيثِيَّةِ عَلَى أَنْ يَرَدَّ إِلَيْهِمْ كُلٌّ مِنْ جَاءَ مُسْلِماً مُهَاجِراً ، فَمَنْعَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ ذَلِكَ وَنَهَاهُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ...﴾ (الآية) (٧٨) (٧٩) .

فإن صحَّ ذلك - أعني أَنَّ نزول هذه الآية كان في مقام الردع عن مضمون المعاهدة - فلا يبعد أن يقال: إِنَّ الردع عن ردّ بعض طوائف الناس ، أي النساء ، يفيد أمرين :

الأول: أَنَّ مراد النبي ﷺ في معاهدته كان ما يشمل هذا المردوع عنه ، أعني النساء ، وإلا كان الردع لغواً فلا مجال لاحتمال أَنَّ قصده ﷺ كان إلى بعض طوائف الرجال فقط - كذوي المنعة مثلاً - فإنه ﷺ إذا كان يعزم ردّ النساء ، فعزمه ﷺ على ردّ الرجال مطلقاً - وإن لم يكونوا ذا منعة وعشيرة - أولى .

الثاني: أَنَّ هذا الردع بمنزلة إمضاء الباقي ، لا من جهة الدلالة المفهومية ، حتى يחדش في اعتبارها ، بل من جهة دلالة الاقتضاء التي هي من الدلالات العقلية بنحو من الأنحاء ؛ إذ لولا إمضاء الباقي لكان الردع عن البعض لغواً ، فتأمل .

فلو ثبت ما ادّعاه الشيخ رحمه الله من ورود آية الممتحنة في هذا المقام ، يكون نتيجته: أَنَّ مراد النبي ﷺ في شرط ردّ الرجال في عقد الصلح بالحديثية كان عاماً لجميع أصناف الرجال ، سواء كانوا من ذوي العشيرة والمنعة أو

غيرهم ، وحيث إنه ﷺ كان بصدد الوفاء قطعاً فيكون فعله هذا دليل جواز شرط ردّ الرجال .

فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى ما ورد في ذيل الآية حتى يتّضح الحال ، فنقول :

أمّا ورود آية الممتحنة في مقام الردع والنهي ، فلم أعثر على أثر صحيح يدلّ على ذلك ، ولم أجد إلّا ما رواه الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان عن ابن عباس بغير إسناد متّصل ، وليس منه في مجاميعنا الحديثية عين ولا أثر .

وأما ما ورد في بيان الواقعة - واقعة الصلح - فبعضها فيه التصريح بأنّ الشرط كان مخصوصاً بالرجال من أوّل الأمر ، وبناءً عليه فلا مجال لما ادّعى من أنّ آية الممتحنة نزلت في مقام الردع عن ردّ النساء . وبعضها ظاهر في الأعمّ من النساء ، وإليك عمدة ما ورد في الباب .

فمنها: ما في تفسير القمّي عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن يسار ، عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: وقالوا له تردّ إلينا كلّ من جاءك من رجالنا ، وتردّ إليك كلّ من جاءنا من رجالك ، فقال رسول الله ﷺ : « من جاءكم من رجالنا فلا حاجة لنا فيه » الخبر (٨٠) . .

ومنها: ما في روضة الكافي عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير وغيره ، عن معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: « وكان في القضية أنّ من كان ممّناً أتى إليكم رددتموه إلينا . . . ومن جاء إلينا منكم لم نردّه إليكم » الحديث (٨١) .

ومنها: ما في البحار عن أعلام الوري عن الصادق عليه السلام وفيها: « ومن لحق محمداً وأصحابه من قريش فإنّ محمداً يرده إليهم ، ومن رجع من أصحاب محمد إلى قريش بمكة . . . » الحديث (٨٢) .

ومنها: ما في صحيح البخاري بإسناده إلى عروة بن الزبير ، أنّه سمع

مروان بن الحكم و . . . وفيها: «وكان فيما اشترط سهيل بن عمرو أنه قال: لا يأتيك منّا أحد وإن كان على دينك إلّا رددته إلينا وخلّيت بيننا وبينه ، وأبى سهيل أن يقاضي رسول الله ﷺ إلّا على ذلك» الحديث (٨٣) .

هذه عمدة ما ورد في ذلك من طرق الفريقين ، وفيها ما يصرّح بأن موضوع الشرط هو الرجال لا غير ، وهو ما نقلناه عن تفسير القمي رحمه الله ، وما لعله ظاهر في اختصاص القضية بالرجال ، وهو رواية أعلام الوري حيث إنّ تعبير «الأصحاب» ربّما يكون ظاهراً في الرجال دون النساء ، وما هو ظاهر في الأعم من الرجال كصحيح الكافي وحديث البخاري .

أمّا حديث أعلام الوري فلا يكون حجّة من جهة عدم كونه مسنداً ، وأولى منه بعدم الحجّية حديث البخاري ، الذي في سنده من لا نعرفه من الرواة ، بل فيه من نعرفه بالفسق وعدم الوثاقة وهو مروان بن الحكم ، فيبقى لدينا حديثاً القمي والكليني ، والظاهر تعدّد الحديثين وعدم اتّحادهما ، وإن كان الكافي أيضاً ينقل حديثه عن القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير ، إلّا أنّ وجود كلمة «وغيره» في سند الكافي ، واختلاف الراوي المباشر فيهما (الذي هو معاوية ابن عمّار في الكافي وابن يسار في التفسير) ، والتغاير الفاحش بين متن الحديثين -سواء في محلّ الشاهد وغيره - يورث الظنّ باختلاف الروايتين وعدم كونهما واحدة .

ثمّ إنّ ابن يسار في سند القمي غير معروف ، واحتمال كون المراد منه سعيد بن يسار المعدود من الطبقة الخامسة ، وإن كان غير ممتنع من جهة الطبقة ، بل حتى لا يمتنع كونه فضيل بن يسار المعدود من الرابعة ، وكون رواية ابن أبي عمير عنه بواسطة -ويكون السند مع ذلك معتبراً لمكان حكم مرسلات ابن أبي عمير - إلّا أنّه مع ذلك يبعد هذين الاحتمالين أنّا لم نجد في الأحاديث الكثيرة التي يرويها هذا الراوي الجليل ، حتى رواية واحدة عن هذين ، ولذا لم يُعدّ أيّ منها في عداد من يروي عنهم ابن أبي عمير . كما أنّه يبعد

الاحتمال الثاني مضافاً إلى ذلك ، أنَّ النقل عَمَّن يُنقل عنه بالواسطة لا بدّ وأن يكون مع التصريح بها ولو بقوله : عن رجل ، فإذا لم يذكر الواسطة فظهور النقل يأبى عن كونه نقلاً بالواسطة .

وبناءً على هذا فالمتعيّن وقوع الحذف أو التصحيف في الكلمة . فمن المحتملات في ذلك أن يكون الصحيح : ابن عمّار ، وقد نقل في تعليقات البحار أنَّ في بعض نسخ التفسير : « ابن عمّار » بدل « ابن يسار » فبناءً على أن يكون المراد به معاوية بن عمّار ، يكون السند مشابهاً تماماً لسند رواية الكافي ، لكن يبيّنه أن تصدر روايتان من إمام واحد ، عن طريق راوٍ واحد ورواية عنه متّحدين في واقعة واحدة ، بمضمونين وألفاظ مختلفة ، اللهم إلا أن يكون المراد بابن عمّار « إسحاق بن عمّار » .

ومن المحتملات - ولعلّه أقواها - أن يكون الصحيح : ابن سنان ، وهو عبدالله الذي يروي عنه ابن أبي عمير كثيراً . ويؤيده أنَّ الموجود في تفسيري البرهان ونور الثقلين : ابن سنان بدل ابن يسار ، وقد نقلنا جميعاً الحديث عن تفسير القمّي ، وحيث أنَّ مؤلفيهما معاصران - فقد توفّي أحدهما بضع سنين بعد الآخر - والمظنون أنَّهما لم يكونا مطلعين على كتاب بعضهما البعض ، فيظنُّ أنَّ الشائع في نسخ التفسير كان ما ذكرناه .

ومن جملة المحتملات أن يكون الصحيح : ابن أخي ابن يسار ، كما وقع في بعض آخر من الروايات ، والمراد به : الحسن أو الحسين بن أخي سعيد بن يسار .

وحاصل الجميع أنَّ سند الرواية يصبح ضعيفاً؛ لتردّد الراوي المباشر بين ثقة وغير موثّق . ولكن لو بنينا على عدم الاعتناء بالاحتمال الأخير ، لكونه ضعيفاً جداً ، فدوران الأمر يكون بين الثقتين أعني : عبدالله بن سنان وإسحاق ابن عمّار ، فيكون المورد مورد الجمع الدلالي بينهما ، ولما كانتا واردتين حكاية لواقعة ، لا إنشاء لحكم ، فلا مجال للقول بما يقال في الدليلين المثبتين ،

الواردين في مقام إنشاء الحكم ، من عدم التعارض الموجب لعملية تقييد الدليل المطلق بالدليل المقيد ، فيحكم بمضمونهما جميعاً ؛ وذلك لأنَّ وحدة الواقعة هنا تحكم بوحدة المراد من الدليلين ، فلا يبقى مناص من حمل أحدهما على الآخر ، ولما كان اختصاص القضية بالرجال وعدم شمولها للنساء في الدليل الأخص ، أوفى ظهوراً من شمولها للنساء في الدليل الأعم ، فيحمل ذلك عليه ، كما هو مقتضى الجمع العرفي دائماً .

ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ ما ذكره الشيخ رحمته الله في المبسوط وتبعه في نقله العلامة رحمته الله في المنتهى ، من نزول آية الممتحنة وهي قوله تعالى فيها: ﴿فَلَا تَزْجِرُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ ... (الآية)﴾ ^(٨٤) في مقام ردع النبي صلوات الله عليه وآله عمّا عاهد عليه الكفار ، فيستفاد منه إطلاق مراد النبي صلوات الله عليه وآله وشموله لمطلق الرجال - ذوي المنعة وغيرهم - لا يستند إلى دليل معتبر ، وبناءً على ذلك فاختلف الحديثين لا يؤثر شيئاً ؛ إذ لا فارق بينهما من جهة عمومهما لفظاً لمطلق الرجال ، وقد عرفت سابقاً في مقام الإشكال على كلام ابن قدامة أنّ هذا الشمول اللفظي لا يكشف عن شمول مراد النبي صلوات الله عليه وآله بالنسبة إلى مطلق الرجال .

فحاصل ما ذكرناه في المقام هو أنّه : إن تمكّنّا من إثبات وجوب الدفع عمّن يريد الكفار إرجاعه إليهم ، يكون هذا هو الأصل في المسألة ، وتكون السنّة الفعلية النبويّة استثناءً منه ، ولا بدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن في الاستفادة منها . ولكن الظاهر أنّ اثبات وجوب الدفع بالنسبة إلى ما عدا الحاكم الإسلامي مشكل جدّاً ، وإن كان رجحانه شرعاً ممّا لا كلام فيه ، إلّا أنّه ينبغي الجزم بذلك بالنسبة إلى الحاكم ووليّ أمر المسلمين ، فإنّ الحكومة الإسلامية والجهاز الحاكم على المسلمين ، يجب عليها الدفع عن آحاد المسلمين ، وهي مسؤولة عن شؤونهم الأساسية ، التي منها: كونهم وبقاؤهم في بلد الإسلام ، وعدم مقهوريتهم في النقل إلى بلد الكفر وتحت حكم الكافرين ، وهذا ممّا تشهد عليه الأدلّة الواردة في بيان معنى الولاية والحكومة الإسلامية ، والحقوق

المتقابلة بين الراعي والرعية في الإسلام ، بل مما يصدق ويحكم به ارتكاز المسلمين .

وبناءً على ذلك فالأصل حرمة ردّ الرجال اللّاجئين إلى المعسكر الإسلامي . ولكن بمقتضى السنّة النبويّة المأثورة عنه ﷺ في قصّة الحديبية ، نحكم باستثناء مورد ما عن هذا الأصل . والمستثنى - بمقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع - لا يكون إلّا من يكون قادراً على الدفاع عن نفسه ودينه ، ولا يخاف قهره وافتتانه في أيدي الكفّار ، بأن يكون ذا عشيرة تمنعه وأمثال ذلك ، فيجوز ردّه - بمعنى التمكين من ردّ الكفّار إيّاه - ولا يجوز ردّ غيره . وهذا ما أفتى به المشهور ، بل ادّعى بعض نفي الخلاف فيه ، وإن لم نجد من ذكر له وجهاً بالتفصيل .

ثم إنّ حكم الصغير والمجنون بعينه هو حكمهما في باب النساء ، وما ذكرنا هناك بالنسبة إلى الصغيرة والمجنونة جارٍ هنا بلا تفاوت .

هذا ، وبعد ما عرفت حكم ردّ النساء المسلمات والرجال المسلمين إلى الكفّار ، يتّضح لك الحكم في مسألة اشتراط عقد الهدنة بذلك . وقد قلنا سابقاً أنّ كلّ شرط سائغ ، نافذ جائز في الهدنة ، بخلاف الشرط غير السائغ . وبناءً على ذلك لو شرطوا في الهدنة ردّ النساء ، أو الرجال المستضعفين ، أو أطلقوا الردّ بحيث يراد شموله لهم ، كأن شرطوا ردّ الرجال مطلقاً ، أو ردّ كلّ من جاء إلى المسلمين ، بطل الشرط وفسد ولم ينفذ ، وهذا ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف .

إنّما الكلام في الهدنة المشتملة على مثل هذا الشرط ، أو أي شرط آخر مخالف لكتاب الله ، وغيره من الشروط الفاسدة ، فهل يفسد عقد الهدنة بفساد الشرط ؟ أم يكون العقد صحيحاً ؟

ربّما يبدو أنّ لازم ما ذهب إليه المحقّقون في باب البيع والنكاح - من عدم

فساد العقد بفساد الشرط الذي يتضمّنه - عدم فساد الهدنة أيضاً بفساد الشرط الذي أُخذ في ضمنها ، ولكن فتوى كثير من الفقهاء عليه السلام بما فيهم بعض من ذهب إلى عدم فساد العقد بفساد الشرط في عقد البيع ، صريح في خلافه هنا ، أي القول بفساد عقد الهدنة بسبب فساد الشرط .

قال في المبسوط: « وإن شرط ردّ من لا عشيرة له كان الصلح فاسداً؛ لأنّه صلح على ما لا يجوز ، فإن أطلق ردّ الرجال ولم يفصل كان الصلح باطلاً فاسداً » (٨٥) .

وقال العلامة عليه السلام في المنتهى: « وفاسد الشرط يبطل العقد مثل أن يشترط ردّ النساء - إلى أن قال: - فهذه الشروط كلّها فاسدة يفسد عقد الهدنة » (٨٦) .

وقال في التذكرة: « لو صالحناهم على ردّ من جاء من النساء مسلمة ، كان الصلح باطلاً » (٨٧) .

وقال في القواعد: « لو شرط إعادة الرجال مطلقاً بطل الصلح » (٨٨) .

وقال المحقّق الكركي عليه السلام في ذيل هذه العبارة من القواعد - بعد أن ذكر احتمالين في المراد من قوله: « مطلقاً » أولهما: أن يكون المراد وقوع الشرط مقيداً بالإطلاق ، الذي يقتضي عموم الإعادة - : « ولا ريب في البطلان في الأوّل ، لأنّه صريح في تناول من لا تجوز إعادته . . . » (٨٩) .

وقال الشهيد الثاني عليه السلام في المسالك - في ذيل عبارة الشرائع: « ولو شرط في الهدنة إعادة الرجال مطلقاً ، قيل: يبطل الصلح » - ذاكراً نفس الاحتمالين في المراد من الإطلاق في عبارة المحقّق عليه السلام: « ولو أُريد بالإطلاق اشتراط إعادة من يؤمن افتتانه ومن لا يؤمن مصرحاً بذلك ، كان الشرط فاسداً قطعاً ، ويتبعه فساد الصلح على الأقوى » ثم أشار إلى التردّد في ذلك في عبارة الشرائع بقوله: « ويمكن أن يكون نسبة البطلان إلى القيل ، بناءً على التردّد في فساد العقد المشتمل على شرط فاسد . . . » (٩٠) .

وقال صاحب الجواهر رحمته الله: «فلو وقع الصلح من بعض نواب الإمام عليه السلام على ذلك ، كان باطلاً ، بل الظاهر بطلان العقد من أصله لا خصوص الشرط ، لكون التراضي قد وقع عليه» . وقال في موضع آخر: «نعم ، الظاهر فساد عقد الهدنة باشتماله على ما لا يجوز لنا فعله شرعاً ، كردّ النساء المسلمات . . .» (٩١) .

فهذه العبارات صريحة كلّها في تبعيّة العقد للشرط في الفساد في باب الهدنة ، مع أنّ من أصحابها من يقول بعدم إفساد الشرط الفاسد العقد المشتمل عليه في باب البيع ، كصاحب الجواهر رحمته الله ، وكالشيخ رحمته الله على ما حكي عنه في الجواهر ، نعم خيرة العلّامة والمحقّق والشهيد الثانيين رحمته الله يوافق ما اختاروه في البيع أيضاً (٩٢) .

كما أنّ الظاهر من كلام بعض أعلام العصر رحمته الله وصريح ما ذكره بعض آخر من المعاصرين هو عدم فساد العقد هنا ، وفقاً لما أفتيا به في البيع . قال الأوّل في كتابه (منهاج الصالحين): «ولا يجوز اشتراط أمر غير سائغ ، كإرجاع النساء المسلمات إلى دار الكفر وما شابه ذلك» (٩٣) .

«وأما إذا اشترط ذلك - أي ردّ الرجال - فحينئذٍ إن كانوا متمكّنين . . . وإلاّ فالشرط باطل» انتهى كلامه (٩٤) ، فعدم ذكر بطلان عقد الصلح المشتمل على هذا الشرط ظاهر في الجزم بعدم بطلانه ، كما لا يخفى .

وقال الثاني في كتابه (مهدّب الأحكام) - في ذيل قوله في المتن: ولو شرط ما لا يجوز فعله يلغو الشرط -: «لبطلان كلّ شرط مخالف للكتاب والسنة ، ولكن لا يوجب ذلك بطلان العقد ، كما ثبت في محله» (٩٥) .

ثمّ بعد سرد كلمات الفقهاء رحمته الله لا بدّ أولاً: من نظرة مارة إلى أصل مسألة تأثير الشرط الفاسد في فساد العقد المشتمل عليه ، أو عدم تأثيره ، وبينان مقتضى الدليل فيها ، ثمّ بعد ذلك: بيان التحقيق فيما نحن فيه ، وأنّه هل هنا

شيء يوجب الفرق بين عقد الصلح وغيره من العقود؟ حتى يلتزم بفساد العقد هنا وإن لم نقل به في عقد البيع وغيره ، أم لا ؟

فتقول: عمدة ما يمكن الاعتماد عليه في القول بصحة العقد مع فساد شرطه ، أمور :

الأول: عمومات أدلة العقود ، وأدلة نفس العقد المبحوث عنه ، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾^(٩٦) ، وقوله تعالى: ﴿وَاحْلِلْ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٩٧) ، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٩٨) وغيرها . . . فإنها بعمومها أو إطلاقها تدلّ على نفوذ وتمامية كلّ عقد وكلّ بيع وكلّ سلم ، وليس هناك شيء يدلّ على تقييدها أو تخصيصها بما عدا المتضمّن لشرط فاسد . وأدلة فساد الشرط المخالف للكتاب وسائر الشروط الفاسدة لا يدلّ على أزيد من فساد نفس الشرط ، وليس فيها شيء يدلّ على حكومتها على أمثال تلك العمومات .

الثاني: الأخبار الواردة في أبواب البيع والنكاح ، الصريحة أو الظاهرة في صحة العقد مع فساد الشرط المأخوذ فيه ، وإليك بعضها :

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه ذكر أنّ بريرة كانت عند زوج لها ، وهي مملوكة ، فاشتريتها عائشة فأعتقتها ، فخيرها رسول الله ﷺ إن شاءت أن تقرّ عند زوجها وإن شاءت فارقته ، وكان مواليتها الذين باعوها اشترطوا ولاءها على عائشة ، فقال رسول الله ﷺ: «الولاء لمن أعتق»^(٩٩) .

وطريق الصدوق إلى عبيد الله بن علي الحلبي ، صحيح .

ومنها: صحيحة عيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قالت عائشة لرسول الله ﷺ: إنّ أهل بريرة اشترطوا ولاءها ، فقال رسول الله ﷺ: «الولاء لمن أعتق»^(١٠٠) .

ودلالتهما مبنية على أنَّ الشرط كان في ضمن عقد بيع بريرة لعائشة ،
فقرَّر رسول الله ﷺ البيع والعق ، وردَّ الشرط .

ومنها: رواية الوشاء عن الرضا عليه السلام قال: سمعته يقول: «لو إنَّ رجلاً تزوّج المرأة ، وجعل مهرها عشرين ألفاً ، وجعل لأبيها عشرة آلاف ، كان المهر جائزاً ، والذي جعله لأبيها فاسداً» (١٠١) .

وقد نقله في الوسائل عن الكليني رحمه بسندين ، أحدهما من طريق الحسين ابن محمّد الأشعري الذي هو أحد مشايخ الكليني الموثقين ، وفيه معلّى بن محمّد الذي لم يرد فيه توثيق بالخصوص ، بل نسب إليه النجاشي عليه السلام الاضطراب ، فالطريق به ضعيف ، والطريق الثاني محمّد بن يحيى العطار عن أحمد بن محمّد وهو طريق صحيح . ودلالته على فساد ما شرط لأبيها مع صحّة النكاح دلالة جيّدة .

ومنها: رواية محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يتزوّج المرأة إلى أجل مسمّى ، فإن جاء بصدّاقها إلى أجل مسمّى فهي امرأته ، وإن لم يأت بصدّاقها إلى الأجل فليس له عليها سبيل وذلك شرطهم بينهم حين أنكحوه ، فقضى عليه السلام للرجل: «أنَّ بيده بضع امرأته ، وأحبط شرطهم» (١٠٢) .

والحديث منقول في الكافي والتهذيب ، فأما سند الكليني فمبدوء بعدّة عن سهل بن زياد ، ومختوم بمحمّد بن قيس ، أمّا الأخير فالظاهر -بقريته قوله: فقضى للرجل إلخ- أنّه أحد شخصين: أمّا محمّد بن قيس أبي نصر الأسدي ، أو محمّد بن قيس البجلي ، الثقتين ، اللّذين ذكر النجاشي عليه السلام لكلّ منهما كتاباً في قضايا أمير المؤمنين عليه السلام . وبقرينة رواية عاصم بن حميد الثقة عنه ، يقوى كونه الأخير ، فلا يضرّ اشتراك محمّد بن قيس بين أشخاص عديدة بينهم مجاهيل أو ضعاف ، فلا بأس بالسند من هذه الجهة ، وأمّا سهل بن زياد ، فالظاهر فيه ما أبداه بعض الأعاضم من أهل التدقيق من معاصرنا في كتابه: «قاموس الرجال» من أنَّ أخبار سهل في الكافي معتبرات اختارها الكليني عليه السلام

لكتابه ، فلا ينافي ذلك ما عليه الأكثر من أئمة الرجال من جرحه وتضعيفه .
وبناءً على ذلك فالرواية معتبرة . وأمّا طريق الشيخ فبإسناده عن محمد بن
علي بن محبوب - وهو إسناده صحيح - عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي
نجران ، عن عاصم بن حميد ، وعلى هذا فالسند صحيح .

وأمّا دلالتها على صحة العقد المتضمن للشرط الفاسد فواضحة وظاهرة .
ومنها: معتبرة محمد بن قيس الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام : « أنه قضى في
رجل تزوّج امرأة ، وأصدقته هي واشترطت عليه أن يبدها الجماع والطلاق ،
قال : خالفت السنة ، وليت حقاً ليست بأهله ، فقضى أن عليه الصداق وببده
الجماع والطلاق ، وذلك السنة » (١٠٣) .

ومنها: صحيحة محمد بن قيس الثالثة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل تزوّج
امراً ، وشرط لها إن هو تزوّج عليها امرأة أو هجرها أو اتّخذ عليها سرّية
- على وزن ذرية ، جمعها سراري على وزن ذراري : الأمة التي تقام في البيت -
فهي طالق ، فقضى في ذلك : « أن شرط الله قبل شرطكم ، فإن شاء وفي لها
بما اشترط وإن شاء أمسكها واتّخذ عليها ونكح عليها » (١٠٤) .

رواها الشيخ بإسناده إلى محمد بن علي بن محبوب ، ومنه بسند صحيح
إلى محمد بن قيس ، وطريق الشيخ عليه السلام إلى ابن محبوب صحيح .

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان الناس بالبصرة يتزوّجون
سرّاً ، فيشترط عليها أن لا آتيك إلّا نهائاً ، ولا آتيك بالليل ، ولا أقسم لك ، قال
زرارة : وكنت أخاف أن يكون هذا تزويجاً فاسداً ، فسألت أبا جعفر عليه السلام عن
ذلك ، فقال : « لا بأس به - يعني بالتزويج - إلّا أنه ينبغي أن يكون مثل هذا
الشرط بعد النكاح ، ولو أنها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزويج : نعم ، ثم
قالت بعد ما تزوّجها : إنّي لا أرضى إلّا أن تقسم لي وتبيت عندي فلم يفعل
كان آثماً » (١٠٥) .

وأما سندها: فهي رواية الشيخ بإسناده إلى محمد بن أحمد بن يحيى ، وهو إسناده صحيح ، عن محمد بن الحسين - وهو ابن أبي الخطاب الثقة - عن الحسن بن علي - والظاهر أنه ابن فضال الثقة - عن علي بن إبراهيم ، عن محمد الأشعري ، هكذا في الوسائل .

وقال المجلسي رحمته الله في شرح التهذيب في ذيل هذا السند: إن هذا تصحيح ظاهر ، واستظهر كون السند هكذا: عن الحسن بن علي ، عن إبراهيم بن محمد الأشعري - وهو الذي يروي عنه الحسن بن فضال كثيراً كما في مشتركات الكاظمي - عن عبيد بن زرارة ^(١٠٦) . وبناءً عليه يكون الخبر موثقاً بابن فضال .

ومثله أخبار أخرى . . . ومضمون الكل: إن فساد الشرط في العقود المذكورة في تلك الروايات لا يوجب فساد العقد ، ودعوى اختصاص الحكم بالبيع والنكاح ، وإن كان مقتضى ورود الروايات فيهما دون غيرهما ، إلا أنه مخالف لما يتذوق من أكثر الأخبار الواردة في البابين ، من أن الجواب غير ناظر إلى خصوص المورد ، بل ناظر إلى أمر كلي عام في جميع العقود ، وهو أن الشرط الفاسد لا اعتبار له حتى يؤثر في العقد المتضمن له ، فوجوده كالعدم ، فقله رحمته الله في حديث محمد بن قيس: « شرط الله قبل شرطكم ، فإن شاء وفى لها بما اشترط وإن شاء . . . الحديث » ، ومثله التعبير الوارد في رواية محمد بن قيس الأولى: « وأحبط شرطهم . . . » معناه - والله العالم - أن هذا الشرط حيث خالف شرط الله فهو غير مؤثر في الإلزام وغير معتنى به ، فيكون العقد المتضمن له كأنه خالٍ عنه ، وهذا أمر غير منحصر بالنكاح والبيع؛ إذ لا خصوصية لهذين العقدين في ذلك ، بل هذا أمر عام بالنسبة إلى سائر العقود .

هذا ، ولكن قد يذكر في المقام إشكالات ، تعرض لها في الجواهر وكذا في كتاب المتاجر للشيخ الأعظم رحمته الله راجعة كلها إلى: أن فساد الشرط يوجب الخلل في العقد ، أما من جهة عروض الجهالة في العوضين ، أو من جهة عدم بقاء

الرضى المعتبر في العقد في فرض فساد الشرط وعدم اعتباره شرعاً ، وحيث أنّ فساد العقد في صورة فقدّه لأركان الصّحة ، الناشئ من فساد الشرط ، أمر مفروغ عنه . فالنتيجة : إنّ فساد الشرط يوجب فساد العقد . وبناءً عليه فلا مناص من الاكتفاء في القول بصّحة العقد عند فساد الشرط ، بموارد النصّ أعني البيع والنكاح .

إلا أنّ المحقّقين من الفقهاء تصدّوا للجواب عمّا ذكر من الإشكال ، وها نحن نذكر بعض ما قيل في هذا الصدد ، مشفوعاً بما هو الحقّ لدينا في دفع الإشكال .

أمّا الإشكال بعروض الجهالة في العوض بتقريب أنّ « للشرط قسطاً من العوض ، فإذا سقط لفساده ، صار العوض مجهولاً » الذي ذكره الشيخ الأعظم نقلاً عن المبسوط ، وتصدّى له بأجوبة متعدّدة ، فالظاهر أنّه غير متأتّ في ما نحن فيه ؛ إذ العقد في باب الهدنة ليس عقداً على تبادل العوضين ، بحيث يجعل شيء في مقابل شيء عوضاً عنه ، كالبيع والإجارة وأمثالهما ، بل هو عقد على التسالم فيما بين الطرفين على شيء واحد ، وهو ترك الحرب . ولو فرضنا أنّ هذا الأمر المتسالم عليه ينحلّ إلى أمرين يكون أحدهما مقابلاً للآخر على نحو العوضيّة ، كترك حملة أحد الطرفين في مقابل ترك حملة الآخر ، فاعتبار عدم الجهالة فيهما مثل ما يعتبر في العوضين في باب البيع والإجارة ، أمر موهوم غير واقعي ، ولا معنى لحصول الغرر بالجهالة في هذا العقد ، كما يحصل غالباً في البيع ، ولا معنى لأنّ يقال إنّ الشرط واقع مقابل جزء من المتاركة من أحد الطرفين ، فإذا انتفى انتفى عوضه ويكون الباقي مجهولاً .

وخلاصة القول إنّ هذا الإشكال لا ربط له بباب الهدنة ولا يتأتّى فيه أصلاً .

إن قلست : وقوع المال في مقابل الهدنة بأن يتقبّل أحد الطرفين شيئاً من المال في مقابل الرضى بالهدنة من الطرف الآخر غير عزيز في هذا الباب . وبناءً

عليه فالإشكال المفروض في المعاملات المالية مثل البيع والإجارة جارٍ هنا أيضاً بلا فرق في البين :

قلت: المال المجعول في هذا الفرض ليس أحد العوضين ، بأن يقع التبادل بينه وبين الشيء الآخر في المعاملة ، بل هو شيء في مقابل أصل المعاملة التي ليس فيها عوضان متبادلان ، فهو مثل المال الذي يبذل في مقابل أصل البيع أو الإجارة - عندما يفرض أن صاحب المال يمتنع عن بيعه ، فيبذل له مال معين حتى يقبل وقوع المعاملة على ماله - فهذا المال واقع في مقابل أصل الهدنة ، وليس أحد ركني المعاوضة فيها ، وذلك لما بيناه من أن الهدنة ليست في طبيعتها معاوضة بين شيئين ، بل هي قرار بين طرفين على وقوع أمر مشترك بين الطرفين ، وتسالم بينهما على ذلك . وبناءً عليه فالشرط الواقع فيها لا يكون في مقابل جزء من العوض حتى يقال : فقدّه يوجب الجهالة والغرر في العوضين .

وأما الإشكال بوقوع الخلل في التراضي عند تعذر الشرط وفساده ، فقد أوجب عنه في باب البيع بوجوه :

الأول: ما في الجواهر من أن مدخلية الشرط في التراضي لا يوجب بطلان العقد بفساد الشرط ، كما أن مدخلية الثمن والمثمن لا يوجب ذلك ، بل أقصاه ثبوت الخيار للتضرر ، ولا بأس بالتزامه^(١٠٧) ، ثم أجاب الله عن إشكال ربّما يورد على عدم تأثير فساد الشرط على العقد ، وهو أن: التأثير لازم معنى الشرط ، وهو الربط بنحو من التعليق ، فأجاب عنه بأن التعليق مبطل للعقد ، وتضمن الشرط للتعليق معناه عدم جواز الاشتراط في المعاملة رأساً .

فحاصل الجواب: إنكار التعليق في معنى الشرط ، ولازم ذلك عدم البأس بنفي تأثير فساد الشرط على العقد .

الثاني: ما في متاجر الشيخ الله وحاصله: إن القيود المأخوذة في أحد طرفي العقد وفي جميع المطلوبات العرفية على أقسام ، فمنها ما يكون ركناً

للمطلوب ، ككون المطلوب حيواناً ناطقاً لا ناهقاً ، وككون المطلوب للشارع الغسل بالماء للزيارة لأجل التنظيف ، حيث لا يقوم الحمار مقام العبد ، ولا التيمم مقام الغسل ، ومنها ما لا يكون كذلك ، ككون العبد صحيحاً ، والغسل كائناً بماء الفرات ، فإنّ العرف يحكم في هذه الموارد بكون الفاقد للوصف نفس المطلوب . والظاهر أنّ الشروط المأخوذة في المعاملات من هذا القبيل لا من قبيل الأوّل ، فلا يكون التصرف الناشئ عن العقد بعد فساد الشرط تصرفاً لا عن تراض ، نعم غاية الأمر ثبوت الخيار (١٠٨) .

والفرق بينه وبين ما عرفت من الجواهر أنّ هذا البيان لا يشتمل على الاعتراف بدخالة الشرط في الرضى المعاملي ، وذلك يعترف بذلك ولكن لا يرى ذلك موجباً لفساد العقد وإن كان موجباً للخيار . فبناءً على مبنى الشيخ عليه السلام لا يكون التصرف المترتب على العقد بعد انتفاء ما ارتبط به من القيود من النوع الثاني - التي ذكر الشرط من جملتها - تصرفاً لا عن تراض جوّزه الشارع تعبدّاً وقهراً على المتعاقدين ، بل الرضى المعاملي - الذي هو المناط في صحة المعاملات المتوقّفة على الرضى - حاصل ولو مع فساد الشرط وانتفائه .

ولبعض الأعلام من المعاصرين بيان في توجيه عدم دخالة فساد الشرط في انتفاء الرضى المعاملي ، ومحصله أنّ الرضى المعاملي إنّما علّق على التزام المشروط عليه بإيجاد الشرط ، لا على نفس وجود الشرط وتحققه خارجاً ، قال : « إنّ الرضى المعاملي عند الإنشاء لم يعلّق على وجود الشرط في الخارج ، وإلا لكانت المعاملة باطلة ؛ لأنّه من التعليق المبطل ، وحتى لو فرضنا صحة التعليق تكون المعاملة باطلة فيما نحن فيه ؛ لعدم حصول ما علّق عليه في الفرض ، والمعلّق ينتفي عند فقد المعلّق عليه لا محالة ، وهذا من غير فرق بين الشروط الصحيحة والفسادة . ولازمه بطلان العقود والإيقاعات عند الاشتراط مطلقاً . . . إلى أن قال :- والالتزام بإيجاده لما كان حاصلاً عند المعاملة وهما يعلمان بوجوده فلا يكون التعليق على مثله مبطلاً ، ومن الظاهر

أَنَّ الالتزام بإيجاد الشرط في المقام حاصل؛ لأنَّه التزم به على الفرض وتكون المعاملة تامةً ومتحققةً ، وكون ذلك أمراً محرماً لم يَمْضِ الشارع مطلب آخر غير مربوط بحصول المعلق عليه للمعاملة كما هو ظاهر .

نعم ، ربَّما يكون البائع بحيث لو كان عالماً بحرمة ذلك الشرط ، أو كان عالماً بعدم إمْضاء الشارع له ، لما أقدم على المعاملة ، وإنَّما أقدم عليها باحتمال أَنَّ الشارع يَمْضِي الشرط المحرَّم في المعاملة ، تقصيراً أو قصوراً ، إِلَّا أَنَّ ذلك من باب تخلف الدواعي ، وهو لا يستلزم البطلان . . . إلى أن قال :- والوجه في ذلك أَنَّ تخلف الدواعي لا ربط له بالرضى المعاملي أبداً ، فالرضى موجود؛ لتحقيق ما عُلق عليه وهو الالتزام ، ويشمله عموم ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(١٠٩) وغيره من العمومات ، ومعه فلا وجه للبطلان . انتهى محلَّ الحاجة من كلامه نقلاً عن مصباح الفقاهة ، وهو تقريرات درسه رحمته الله .

أقول: هذه هي الوجوه الثلاثة التي ذكروها لإثبات أَنَّ تخلف الشرط لا يوجب بطلان المعاملة المشروطة به .

فأما ما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله فلعله يمكن المناقشة فيه :

أولاً: بأنَّ ما سلَّم من مدخلية الشرط في الرضى - إن أُريد منه الرضى المعاملي الذي يكون بمعنى تسليم كلِّ من الطرفين لوقوع المعاوضة - لا نعترف به دائماً . وإنَّما الشرط موجود دائماً فيما يتراضى عليه ، وهذا أعمُّ من كونه ذا مدخلية في الرضى . فإنَّ من يشتري ثوباً مشروطاً بكونه نظيفاً وعليه الأزرار بقدر الحاجة وأمثال ذلك ، فصحيح أنَّه يجعل الرضى المعاملي متعلقاً بالثوب واجداً لهذه الشروط ، إِلَّا أَنَّ هذه الشروط غير دخيلة غالباً في حصول هذا الرضى ، فوجود الشيء في مجموعة ما يتراضى عليه ، لا يلزم دائماً مدخلية هذا الشيء في الرضى المعاملي .

وثانياً: لا يبعد أن يقال: إنَّ الشرط الذي له مدخلية في الرضى المعاملي - وقد قلنا إنَّه بعض الشروط لا جميعها - يؤثِّر انتفاؤه في انتفاء المعاملة كما

قال نظير ذلك الشيخ رحمته الله في القيود التي تعتبر ركناً للمقصود . فمثلاً: لو استأجر - أو اشترى - داراً في موسم الحج في مكة المكرمة ، مشروطاً بكونها خالية من الساكن الغاصب أو غير الغاصب ، فاتفق كونها مشغولة به ، فإن كون الشرط في مثله ركناً للمطلوب - بل هو نفس المطلوب في نظر العرف - ممّا لا شبهة فيه ، فلم لا يقال ببطلان المعاملة في مثل هذا المورد ، دون صحتها مع خيار الفسخ للمشتري أو المستأجر ؟ والنقض بعدم بطلان المعاملة في صورة تبعض الصفقة غير متّجه ، لنقل الكلام في تلك الصورة أيضاً؛ إذ الخيار في صورة تبعض الصفقة إنّما يتّجه إذا لم يكن الجزء المفقود ركناً في المطلوب ، وإلا فلا بُد في القول ببطلان المعاملة هناك أيضاً . نعم ، هذا خلاف المشهور ، على ما يبدو بحسب المتيسّر من كلمات القوم لديّ وما ببالي منها ، وتحقيق المطلب يتوقّف على فحص وتأمل أكثر .

وأما ما ذكره الشيخ رحمته الله من تقسيم القيود المذكورة للمطلوب ، إلى ما هو ركن فيه وما ليس ركناً فيه ، فمتين جداً يشهد به فهم العرف من الأوامر والإنشاءات المعاملية وغيرها ، إلّا أنّ ما أفاده من عدم كون الشرط مطلقاً من القيود الدخيلة في المطلوب ، محلّ نظر ، بل منع؛ ضرورة دخالة بعض الشروط المذكورة في المعاملات في المقصود بنحو الركنية ، بل يمكن أن يقال: إنّ منها ما هو المقصود والمطلوب بالذات من المعاملة والمؤثر الأصلي في تحقّق الرضى المعاملي ، دون ما يقع عليها المعاملة مباشرة ، فصاحب البندقية النفيسة التي لا يرضى ببيعها مثلاً إذا احتاج إلى قوت في الصحراء وهو لا يقدر على الصيد بنفسه ، يرضى لا محالة ببيعها لمن يقدر على الصيد بها ، فيبيعها بشرط أن يصيد بها ويأوله من الصيد . فهذا الشرط لا يمكن القول بخروجه عن المطلوب ، بل هو المطلوب بالحقيقة من البيع ، دون الثمن الذي ليس محتاجاً إليه ولم يكن يرضى ببيع بندقيته به في الحالة العادية . فإذا فرض كون هذا الشرط حراماً ككون الواقعة في الحرم أو بأيّ نحو آخر فهل يمكن ادّعاء عدم سرية فساد الشرط إلى المشروط ، بادّعاء أنّه قيد خارج عن

المطلوب ولا يؤثر فسادُه وانتفاؤه في الرضى المعاملي؟

مقتضى الانصاف أنه لا يمكن مثل هذا الادعاء ، كما لا يمكن القول بأن تناول لحم الصيد - في هذا المثال - ليس أكثر من الداعي لهذه المعاملة ، والداعي لا يمكن الالتزام بتأثيره في نتيجة المعاملات ، والقول بأن تخلفه موجب لبطلان المعاملة - كما أفاد في مصباح الفقاهة في مطاوي الكلام الذي نقلنا عنه - ، إذ هناك فرق واضح بين الداعي في مسألة ارتفاع القيمة ، والداعي في المثال المذكور آنفاً ، فإن الثاني هو الركن في المعاملة ، والحال أن الأول ليس أكثر من جهة تعليلية لها .

وبعبارة أخرى : ففي الأول يُقدّم المكلّف على المعاملة برجائه ، وفي الثاني يقدم عليه دون غيره .

وحاصل الكلام : إنّ من الشرط ما يكون ركناً في المعاملة ، فإذا افتقد افتقد المطلوب ، وإذا امتنع - خارجاً أو اعتباراً شرعاً - امتنع المطلوب ، والحكم فيه يختلف حسب الموارد ، فإذا وقعت المعاملة على الكلّي ، فأتى بالفرد الفاقد لمثل هذا الشرط ، فهو لم يأت بما وقعت المعاملة عليه ويكون مديوناً ، وإذا وقعت على الشخص بزعم أنه واجد فبان فاقداً ، فسدت المعاملة ، وهكذا في سائر الفروع المترتبة على المسألة .

وأما ما ذكره بعض الأعيان من المعاصرين عليه السلام من أن القول ببطلان العقد عند فساد الشرط مشكل ثبوتاً ؛ لأنّ هذا إنّما يكون بمعنى تعليق العقد على الشرط ، فإن كان التعليق على وجود الشرط خارجاً ، فهو من التعليق المبطل ولو لم يكن الشرط في نفسه فاسداً ؛ لأنّه تعليق على أمر غير موجود . وأمّا إن كان التعليق على الالتزام بالشرط فهو حاصل حتى في صورة فساد الشرط ، فالعقد صحيح حتى في هذه الصورة (وقد مرّ بيان كلامه آنفاً) .

فيمكن الخدشة فيه أولاً : بأنّ تصوير الشرط كما ذكره - أعني التعليق على الالتزام - تصوير بعيد عن الواقع العرفي ، غير مؤيد بفهم الناس المقدّمين على

المعاملات المشروطة؛ إذ لا شبهة في أنَّ من يشترط أمراً في معاملة إذا علم أنَّ الطرف الآخر سوف لن يقدر على تحقيق الشرط، لم يحصل منه الرضى المعاملي، ولم يُقدم على المعاملة، حتى ولو التزم ذاك الطرف بتحقيقه في حين العقد. فليس الالتزام بإيجاد الشرط، في نظر الذي يشترط الشرط، إلا أمانة أو ذريعة لحصول الشرط، فهو الداعي للرضا المعاملي، لا المتعلق له.

ثانياً: بأنَّ ما افترضه الله من أنَّ جعل الشرط في المعاملة -بناءً على تأثير بطلان الشرط في بطلان المشروط- مردّه إلى تعليق العقد على شيء، فتارة يكون المعلق عليه هو نفس الشرط المحقّق خارجاً، وتارة يكون الالتزام به وجعله في العهدة، فهو باطلٌ من أصله، بمعنى أنَّ الشرط ليس تعليقاً أصلاً، بل هو نوع إلزام وإنشاء في المعاملات، وزانه وزان نفس المعاملة، فقد يكون الشرط في الحقيقة صفةً لمتعلّق المعاملة، كما إذا اشترط كون الثمرة ناضجة، والقماش محاكاً بالصوف، والبناء فارغاً وأمثال ذلك، فإذا قال: اشتريت منك البطيخ بشرط أن يكون ناضجاً، فهو في قوّة قوله: اشتريت منك بطيخاً ناضجاً.

وقد يكون الشرط أمراً خارجاً عن متعلّق المعاملة كأن يقول: اشتريت منك الدابة بشرط أن تخطط لها جلاً، فهذان شيئان جرى عليهما إنشاء واحد، وكلاهما مطلوبان، ومجرّد وجود الربط بينهما في نظر المنشئ لا يوجب تعليق الرضى بأحدهما على الآخر دائماً، والحكم ببطلان المعاملة بفقد أحدهما متوقّف على كون هذا المفقود ركناً في المقصود، كما أفاده الشيخ رحمه الله في كلامه السابق.

ثمَّ إنّ حاصل جميع ما ذكر: إنّ الإشكال على القائلين بصحة العقد مع فساد شرطه، بوقوع الخلل في التراضي، ليس وارداً على جميع الصور. نعم، هو وارد على بعض الصور، وهو ما إذا كان تحقّق الشرط دخيلاً في الرضى بأصل المعاملة، ولا مناص في هذا البعض من الالتزام بفساد المعاملة

عند فساد الشرط أو امتناعه ، بحسب مقتضى القاعدة . وعلى هذا فالروايات المذكورة سابقاً - والمستفاد منها صحة العقد في صورة فساد الشرط - إما أن تحمل على صورة عدم دخالة الشرط في تحقق المعاملة بنحو الحيثية التقييدية ، أعني عدم كونه ركناً في المقصود من المعاملة ، وإما أن يتوقف في مضمونها على مورد النصوص ، أعني البيع والنكاح ، ولا يتجاوز عنهما إلى غيرهما .

ومما ذكرنا يعلم أنّ زهاب أكثر الفقهاء إلى بطلان الهدنة بفساد الشرط المأخوذ فيها - على ما عرفت في ما ذكرنا سابقاً من عبائهم - لا يمكن الاستدلال عليه بشيء من الكتاب والسنة وغيرهما من الأدلة ، إلا إذا فرض أنّ محلّ كلامهم هو ما إذا كان هذا الشرط دخیلاً في الهدنة على نحو دخالة الشروط المقومة للرضا المعاملي في باب البيع وسائر المعاوضات ، وإن كان خيرتهم غالباً في باب المعاوضات عدم بطلان المعاملة حتى بفساد مثل ذاك الشرط ، فيكون مختارهم هنا أي في باب الهدنة على طبق القاعدة ، وهناك أي في البيع وسائر المعاوضات مستنداً إلى الروايات الخاصة .

هذا ، ولكن ربّما يقال : بأنّ هناك فرقاً بين الشرط في باب المعاوضات وبينه في باب الهدنة - كما أفاده المحقق العراقي رحمته الله - وحاصله : أنّ الشرط هناك يعتبر من باب تعدّد المطلوب ، بخلافه هنا ؛ إذ المعاوضة إنّما تقع على أمر غير الشرط ، وأمّا الشرط فهو شيء زائد على أصل المعاملة ، فإذا انتفى الشرط فليبق ذاك الأمر بحاله ، وهذا بخلاف الصلح ، فإنّ شرائط الصلح كلّها داخلة فيما يتّصالح عليه ، وليس هنا ما يقع عليه العقد إذا انتفى الشرط ، فإذا فسد الشرط فقد انتفى ما قد وقع عليه العقد . والنتيجة هي أنّ تفريق المشهور بين بابي الهدنة والمعاوضات والقول بفساد العقد لفساد شرطه في الأوّل دون الثاني ، يكون على وفق القاعدة .

أقول : يرد على ذلك أولاً : أنّ الصلح أيضاً - حينما يراد به المهادنة - يمكن

اعتبار الشرط والمشروط فيه بنحو تعدّد الموضوع والمطلوب؛ إذ موضوع الصلح بهذا المعنى هو حصول السلم وارتفاع حالة الحرب ، والشرط أمر خارج عن ذلك كائناً ما كان ، فصار من هذه الجهة كالمعاوضات . وثانياً: أن ما ذكر -على فرض تسليمه- غير فارق؛ إذ على فرض وحدة الموضوع أيضاً يمكن القول بعدم بطلان العقد بفساد جزء موضوعه وإنما ذلك يوجب الخيار ، كما في خيار تبعض الصفقة .

فالحلّ هو ما ذكرناه: من الفرق بين أقسام الشرط في جميع الموارد ، والقول ببطلان المعاملة بفساد شرطها ، فيما لو كان الشرط مقوّماً للمقصود منها ، وعدمه في غيره .

ثمّ لا يخفى أنّ ما يقال من وحدة الموضوع في باب الصلح ، ربّما يعترف به في باب عقد الصلح الذي هو من العقود اللازمة في أبواب المعاوضات ، وقد شرّع للتصالح على معاوضة بين طرفين ، حيث إنّ الموضوع فيه -وهو الأمر المتسالم عليه بين الطرفين- يشمل جميع القيود والشروط المأخوذة في العقد ، فليس هناك شيئان: شيء يقع عليه الصلح وشيء يشترط هذا به ، بل الشرط والمشروط كلاهما داخلان في موضوع التسالم ، فهما جميعاً بمنزلة موضوع الصلح ، والعقد يقع عليهما معاً ، وهذا بخلاف البيع المشروط بشيء ، حيث إنّ موضوع العقد هو نفس المعاوضة ، والشرط أمر خارج عن مضمونه متعلّق به . إلّا أن يقال -كما قلنا سابقاً-: إنّ الشرط أيضاً يرجع في قسم من الشروط إلى تقييد الموضوع بوصف خاص .

وأما الصلح المبحوث عنه هنا أعني المهادنة ، فلا يجري فيه ما ذكر في عقد الصلح بذاك المعنى؛ إذ الظاهر أنّ عقد الهدنة ليس من مصاديق عقد الصلح في أبواب المعاوضات ، وهما يختلفان موضوعاً ودليلاً واعتباراً ، فالصلح في باب الهدنة -كما ذكرنا مراراً- هو التصالح على أمر خاصّ وهو ترك القتال ، فهذا هو موضوعه الذي شرّع له ، كالمبادلة بين عين وعين في

باب البيع ، وتكون الشروط اللاحقة به أموراً خارجة عن الموضوع متعلّقة به ، وهو مقيد بها كما في جميع الشروط في أبواب المعاملات ، فيتأتى فيه جميع ما يتأتى في مبحث الشروط في باب المعاملات .

نعم ، ربّما يمكن التفريق بين تخلف الشرط في باب المعاملات وتخلفه هنا ، حيث إنّ مدار البحث هناك إنّما هو على التخلف عمّا تعلّق به الرضى المعاملي ، وقد تصدّى القوم لبيان أنّ بطلان الشرط لا يوجب بطلان العقد من هذه الجهة ، وقد قلنا ما ارتضيناه في ذاك الباب .

وأما في ما نحن فيه من مسألة الهدنة ، فليس فيه للرضى المعاملي بذاك المعنى مجال ؛ إذ الأمر فيه متعلّق بمصالح الجماعة ومصير الأمة ، وليس في مثل ذلك لرضى المباشر والعائد محلّ ومجال . فتخلف الشرط لا يوجب إشكالاً من هذه الجهة حتى يحتال للتخلّص منه بما ذكر في باب المعاملات ، بل الأمر هنا موكل إلى المصلحة ، فلتراع ولتكن المناط في الصّحة والفساد .

هذا ، ولكنّ الوجه المذكور للفرق موهونٌ بأنّ البيع أيضاً ربّما يمكن أن يتصوّر وقوعه هكذا ، أي عن جماعة وشعب ، كما في كثير من البيوع الصادرة عن الحكومات والدول ، ولازمه الخدشة في اعتبار الرضى المعاملي فيها ، والحلّ في الكلّ أنّ المُقدم على أمثال تلك البيوع ، يُقدّم عليها كأنّه الوكيل عن الشعب والجماعة ، فيقع رضاه موقع رضاهم ، ويكون هو المناط في تحقّق الرضى المعاملي وعدمه ، فالتخلف عمّا تعلّق به الرضى المعاملي يتصوّر في الهدنة وأمثالها ، ويكون في كلّ مورد بحسبه .

الأمر الخامس: في بقية أحكام الهدنة:

ونذكرها في طيّ مسائل:

المسألة الأولى: إنّ أمر الهدنة بيد الإمام أو من نصبه بالخصوص لذلك . ذكره في الشرائع والمنتهى وغيرهما . وقال الأخير: « لا نعلم فيه خلافاً » ،

ولعلّه كذلك بعد وضوح المسألة استدلالاً في الجملة ، وعدم نقل الخلاف فيها من أحد .

إلا أنّ تمام الكلام في جوانب المسألة يقتضي الالتفات إلى أنّ إثبات الأمر للإمام :

تارة: بمعنى عدم الخيار لأحد في عرضه ، فلا يجوز عقد الهدنة من قوّد الجيش ، ورؤساء أصقاع البلاد ، والفقهاء وعدول الناس ، وغيرهم من الأعيان فضلاً عن السوق وعامة الناس ، وهذا هو الذي تسلّم عند الأصحاب وتسالم عليه الكلّ ظاهراً .

والدليل عليه أولاً: إنّ أموراً بهذه المثابة من الأهميّة ، والتي ترجع إلى تدبير البلاد وتؤثّر في مصير العباد إنّما تتوجّه إلى رئيس المسلمين ومدير أمورهم دون غيره ، ومن هذا القبيل الجهاد وسائر شؤون الحكومة العليا . وهذا ممّا تعترف به جميع أعراف العالم .

وثانياً: أنّ تدخّل غيره فيه ينجّز إلى تعطيل الجهاد وإبطاله؛ إذ ما من حرب إلّا ولبعض الناس داعٍ إلى إنهاؤها والمهادنة للعدوّ فيها .

وثالثاً: إنّ ذلك يوجب الهرج والمرج في البلاد ، وعدم استقرار وأمن فيه .

وأخرى: بمعنى عدم الخيار في طول الإمام - أي مع فرض عدم وجوده أو عدم حضوره - إلّا لأشخاص معيّنين ، وليس يتخطّى منهم إلى غيرهم من آحاد الناس . وحينئذٍ يقع الكلام في تعيين هؤلاء الأشخاص أعني من يملك التصدّي لهذا الأمر في غيبة الإمام المفروض طاعته . فأما بناءً على القول بولاية الفقيه في زمن الغيبة ، فولايته ولاية الإمام ، بل لا يبعد أن يكون المراد بالإمام في بعض كلمات الفقهاء ﷺ الأعمّ منه . وهذا بالنسبة لمن يجوز الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة أوضح ، لفحوى أدلّة تشريع الجهاد ، إذ أمر الجهاد الابتدائي أهمّ وأعظم من المهادنة بكثير - كما لا يخفى - حيث إنّ إشعال للحرب وهذه إطفاء لها .

وأما بالنسبة لمن لا يرى الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة ، فيكفيه أدلة ولاية الفقيه . وهذا ما يظهر من كلام صاحب الجواهر رحمته الله .

وأما غير الفقيه من طبقات ولاية الغيبة - بناءً على القول بولاية غير الفقيه في صورة فقده ، من جهة الحسبة - فهو أيضاً يقوم بذلك بدليل الحسبة ، وليس لأحد في عرضه التدخل في ذلك من رعاي الناس ، والظاهر أنَّ هذا هو مراد كاشف الغطاء رحمته الله حيث يقول : « وليس لغير الإمام أو نائبه الخاص أو العام أو الأمراء والحكام مع عدم قيام من تقدّم المهادنة ؛ لأنّ سائر الرعية لا يرجع إليهم أمر الحروب » ، انتهى . بل لعلّه المراد من إطلاق صاحب الجواهر رحمته الله في التعبير بنائب الغيبة في كلامه ^(١١٠) .

وأما غير ولاية الغيبة من السلاطين والأمراء المتغلبين على الحكم ، فالأمر فيهم يحتاج إلى مزيد كلام .

أما صاحب الجواهر رحمته الله فنفي البعد عن جريان حكم الهدنة على ما يقع ويصدر منهم ، واستدلّ له أولاً : برواية الصدوق عن الرضا عليه السلام في استمرار ما حكم به عمر على بني تغلب ^(١١١) . وثانياً : بسيرة العلماء وجميع المسلمين على تناول الجزية من الحكام كتناول الخراج . . . - إلى آخر كلامه - وذكر الجزية في استدلاله - مع كونها مخصوصة بأهل الذمة وعدم ارتباطها بالعدوّ الذي يهادن معه - لعلّه من باب ذكر الأمثال والمشابهات في هذا الباب ، لتقريب أنّ خيار الحاكم في أمثال هذه الأمور ، لم يكن محلّ مناقشة بين صنوف المسلمين من العلماء والعوام . وكيف كان ، فمن المحتمل أن يكون هذا الذي ذكره صاحب الجواهر ، هو المراد من كلام كاشف الغطاء المذكور آنفاً ، ولازم ذلك حرمة كلّ ما يعدّ نقضاً للهدنة المنعقدة من قبلهم من أحد من الناس .

أقول : يرد على الاستدلال بالرواية :

أولاً : أنّها مرسلة ولا يعتمد عليها من جهة السند ، وما قيل من أنّ

مرسلات الصدوق إذا كانت بنحو نسبة القول إلى الإمام عليه السلام فهي في قوة الحديث المسند اعتماداً على الصدوق عليه السلام ممّا لا يساعده المبنى المعروف والمرضي في باب حجّة خبر الواحد ، وليس هناك ما ينجر به ضعف سند الرواية .

وثانياً: إنّ موضوع الحديث هو التصالح بين الخليفة وبعض أهل الذمّة في أمرٍ ماليٍّ ، وأين هذا من الهدنة التي هي ختم الجهاد ، والصلح مع العدو المحارب ، فالحاق ما نحن فيه بمورد الرواية لا يتمّ إلّا بالقياس المردود لدى الإمامية .

وثالثاً: ما صدر عن عمر وإن كان نافذاً كما بيّنه الإمام الرضا عليه السلام إلّا أنّ من المحتمل أنّه كان قضيّة في واقعة ، فلعلّ نفوذه كان من جهة تنفيذ أمير المؤمنين عليه السلام له أو شيء من ذاك القبيل ، فصحة ذاك التصرف لا تدلّ على صحة التصرفات الصادرة عن الحكّام والأمرء كما يدّعي صاحب الجواهر رحمته الله .

ورابعاً: من المحتمل أنّ قوله عليه السلام في المرسلة: « فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به » إمضاء لما صدر من عمر المتراءى أنّه كان معمولاً به إلى زمانه عليه السلام ، وذلك لعلّه حاجة لبعض الشيعة في تعاملهم مع بقايا بني تغلب ، فأرادوا صحة معاملتهم معهم ، فأجاز الإمام وأمضى -كوليّ لأُمور المسلمين- القرار الذي وضعه عمر قبل عشرات السنين . وعلى هذا الاحتمال الذي لا يبعد كثيراً عن لحن الحديث ، فصحة الفعل الصادر عن الخليفة أيضاً غير مقبول ولو بنحو القضية في واقعة . ويؤيد هذا الاحتمال قوله عليه السلام في آخر الحديث: « إلى أن يظهر الحق » حيث إنّ هذه الفقرة تناسب كون الحكم وَلَوِيّاً من الإمام الرضا عليه السلام .

وحاصل الكلام: أنّ التمسك بمثل هذه الرواية لما رامه من إثبات نفوذ الهدنة إذا صدرت من غير الإمام عليه السلام ، بمعزل عن الصواب جدّاً . وأمّا السيرة المدعاة فليست بأشقى وأوفى من الرواية المذكورة ، ويظهر وجوه الإشكال فيها بتأمل يسير .

هذا ، والقول بعدم نفوذ الهدنة الصادرة من الحكّام غير المحقّين مطلقاً وبدون أي استثناء ، أيضاً ينجّر إلى ما لا يلتزم به ذو اعتبار فضلاً عن فقيه ؛ إذ ربّما يكون في الهدنة المصلحة التامة للمسلمين ولبلادهم ومصيرهم ، وفي استمرار الحرب ضرر عليهم وهدر لدمائهم وتلف لأموالهم ، بل مفروض الكلام في نفوذ هدنة الجائر وعدم نفوذها ، هو ما إذا كانت الهدنة ذات مصلحة للمسلمين ، وإلا فالهدنة باطلة ولو من الإمام العادل ، فحينئذٍ إمّا أن يُقدّم الجائر على الهدنة ، أو تفوت الهدنة وما فيها من المصلحة عن المسلمين ، ولا أظنّ فقيهاً يلتزم ويفتي بتورّط المفسدة وفناء النفوس المحترمة وتلف الأموال وغير ذلك ممّا يترتّب على الحرب الدامية . وعلى هذا فالظاهر أنّ قبول الهدنة من الجائر وترتيب الآثار عليها فيما يترتّب على تركه المفسدة ، ممّا يحكم به الارتكاز الشرعي والذهن المتعارف المتشرّعي ، وإن كان نفس العمل من الجائر تصرفاً فيما لا يحقّ له التصرف فيه وهو حرام عليه شرعاً ، والله العالم .

المسألة الثانية : في شرط العوض المالي للمهادنة ، مقتضى القاعدة جوازه ؛ إذ ليس في مفهوم الهدنة ما يمنع من ذلك ، ولذا ترى أنّ صاحب الجواهر صرّح في شرح معنى الهدنة بوقوعها بعوض وغير عوض ، وأوّل كلام من قيدها في التعريف بكونه بغير عوض ، كالشيخ في المبسوط والعلامة في القواعد ، أنّه يراد منه عدم اعتبار العوض فيها ، لا اعتبار عدم العوض ، هذا أوّلاً ، وثانياً : لكونه مقتضى إطلاق أدلّة المهادنة كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا ﴾ فإنّه يشمل كونه بعوض ، ومثله الأدلّة الأخرى .

وكذا مقتضى إطلاقات اعتبار الشرط وهي معروفة ، فجواز شرط المال في الهدنة في الجملة ممّا لا إشكال فيه . إلّا أنّه ربّما يفرّق بين مال يستلمه المؤمنون من الكفّار ، وبين ما يدفعه إليهم . أمّا الأوّل فهو جائز بلا إشكال ؛ لما ذكر ، وللأولوية بالنسبة للهدنة بغير مال . وأمّا الثاني فقد حكى المنع عنه

مطلقاً عن أحمد والشافعي^(١١٢) ، ولم أعرف في أصحابنا من صار إلى هذا القول ، إلا أن فيهم من فصل بين حال الضرورة وغيره ، فمنعه في غير الضرورة ، وهو العلامة عليه السلام فقال في التذكرة في عداد الشروط الفاسدة : « أو دفع المال إليهم مع عدم الضرورة الداعية إلى ذلك »^(١١٣) . وقال في المنتهى : « وأما إذا لم يكن الحال حال ضرورة فإنه لا يجوز بذل المال ، بل يجب القتال والجهاد ؛ لقوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ - إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى : - حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ ﴾^(١١٤) ، ولأن فيه صفاراً وهواناً ، أما مع الضرورة ، فإنما صير إلى الصغار دفعاً لصغار أعظم منه ، من القتل والسبي »^(١١٥) .

وقد عدل بعض آخر من الأصحاب من شرط الضرورة إلى شرط المصلحة . قال كاشف الغطاء عليه السلام : « ولو وقعت مشروطة بعوض قل أو كثر . . أو بسائر الشروط الشرعية ، اتبع الشرط ، ويشترط فيها موافقة مصلحة المسلمين »^(١١٦) ، والظاهر أن مرجع الضمير في قوله « فيها » هو « الشروط » ولو كان مرجع الضمير الهدنة ، دل أيضاً على اشتراط اعتبار الشرط بكونه موافقاً للمصلحة . وقال صاحب الجواهر عليه السلام - بعد نقل ما في المنتهى من دليل اشتراطه بالضرورة - : « بل لا يبعد الجواز مع المصلحة للإسلام والمسلمين أيضاً »^(١١٧) . وقال السيد الخوئي عليه السلام في منهاجه : « ولا فرق في ذلك بين أن تكون مع العوض أو بدونه ، بل لا بأس بها مع إعطاء ولي الأمر العوض لهم إذا كانت فيه مصلحة عامة »^(١١٨) .

أقول : أما اشتراط كون دفع المال موافقاً للمصلحة فهو أمر واضح لا مرية فيه ، ولا يمكن لأحد أن يلتزم بجواز دفع المال إلى الكفار في الهدنة مع كونه خلاف المصلحة ؛ وذلك لأن صحة أصل الهدنة ومشروعيتها أيضاً متوقفة على موافقة المصلحة ، فكذا هذا الشرط وغيره من الشروط ، وأما اشتراطه بالضرورة كما عرفته من كلام العلامة وبعض علماء السنة ، فهو يعني أن دفع المال إلى الكفار حرام ولو مع كونه ذا مصلحة ، وإنما يرتفع حكم الحرمة لدى

الضرورة مثل بقيّة المحرّمات ، فمرجع هذا القول إلى القول الأوّل ، أعني عدم الجواز مطلقاً ، إذ القائل بالحرمة أيضاً يستثني منها حال الضرورة لا محالة .

ويقع التساؤل هنا: ما الدليل على حرمة دفع المال إلى الكفّار؟ وقد ذكر العلامة له أولاً الآية ، وثانياً استلزامه الصّغار ، وأنت خير بقصورهما عن الدلالة على ذلك .

أمّا الآية فهي قد خصّصت بدليل الهدنة ، وإلا يلزم أن لا تكون الهدنة جائزة مطلقاً ، فبعد ما تسلّم تخصيصها بدليل الهدنة فلنرجع في تنقيح موضوع الجواز إلى أدلتها . وقد قلنا: إنّ عموم أدلة الهدنة تشمل ما كانت مشروطة إلا شرطاً خالف كتاب الله ، ولم يثبت كون هذا الشرط مخالفاً لكتاب الله .

وأمّا الصّغار ، ففيه الخدشة صغرى وكبرى ، أمّا الأوّل: فلمنع كون دفع المال صغاراً دائماً ، فربّ قويّ يدفع المال إلى من هو أضعف منه دفعاً لشركه ، وفي دفع النبي ﷺ المال إلى عيينة بن حصين ، لفصله عن أبي سفيان يوم الأحزاب - الذي نقله الاسكافي وبعض العامة على ما ذكر صاحب الجواهر رحمه الله - مثال واضح لذلك (١١٩) . وأمّا الثاني: فلأنّ مطلق ما يلزم فيه الصّغار لا يمكن الالتزام بحرمة ، إذ ربّ صغار يستتبع مصلحة كبيرة للإسلام والمسلمين ، وحرمة في تلك الموارد غير معلومة ، ولعلّ أحد أمثله التاريخية ما وقع للمسلمين في وقعة الحديبية ، حيث قبلوا ما ألزمهم به الكفّار من محو «بسم الله الرحمن الرحيم» ، وعنوان رسول الله عن اسم النبي الأعظم ﷺ ، وقد بارك الله تعالى في صلحهم هذا الذي تحمّلوا في طريقه مثل تلك الأمور ، حتى نزل فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ (١٢٠) على القول بنزوله في تلك الواقعة .

المسألة الثالثة: هل يجوز اقتراح الهدنة من المسلمين؟ أو يخصّ الجواز بما استدعاه الطرف الكافر؟

ظاهر الفقهاء - حيث لم يعنونوا المسألة - هو عدم الفرق بين الصورتين ، إلا

أَنَّ هناك أموراً ربّما تُلقَى على الذهن أَنَّ أدلّة الجواز تختصّ بصورة اقتراح الكافر . بل ربّما يستفاد من بعض الأدلّة حرمة الدعوة إلى السلم .

فنقول: أمّا ما يستفاد منها اختصاص المشروعية بصورة طلب الكفّار لها ، فقولته تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ ، حيث أَنَّ الأمر بالجنوح للسلم وقع مشروطاً بجنوح الكفّار له ، فيختصّ الجواز بهذه الصورة؛ إذ الأصل في معاملة الحربي هو الجهاد ، وإنّما أدلّة الصلح تخصيص لذلك الأصل ، وموجب للخروج منه ، فيكتفى فيه على مقدار دلالة هذه الأدلّة ولا يتجاوز عنها .

وأمّا الآيات الأمّرة بإتمام عهد الكفّار إلى مدّتهم ، فهي ناظرة إلى ما وقع من العهد بين النبي ﷺ والكفّار ، وليس فيها التعرّض لكيفية وقوع هذه العهود ، وليس في الروايات الحاكية لتلك العهود ما يوضّح لنا أنّها كانت بطلب من المسلمين ، فلا إطلاق فيها بالنسبة لصورة ابتداء المسلمين بدعوة الهدنة .

وممّا يترأى منه اختصاص مشروعية الهدنة بصورة طلب الكفّار ، ما سبق الاستدلال به من قول أمير المؤمنين عليه السلام في عهده للأشتر: « ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوك ، لله فيه رضى » الذي نقل عنه عليه السلام في نهج البلاغة ومثله في تحف العقول ودعائم الإسلام (١٢١) . وجه الاختصاص أَنَّ النهي إنّما هو عن دفع صلح يدعو إليه العدو ، فالمنهي أولاً: هو دفع الصلح ، وهو عدم قبوله لا عدم اقتراحه ، وثانياً: هو ردّ الصلح الذي يدعو إليه العدو ، فهذا هو شرط مشروعية الصلح ، وفيما عداه يبقى حكم وجوب الجهاد بحاله .

والحاصل: أَنَّ أدلّة مشروعية الصلح بين ما هو مهمل ومجمل بالنسبة إلى شموله لصورة ابتداء المسلمين به - كعمل النبي ﷺ مع كفّار عصره ، والآيات الدالّة على اعتبار العهود المعقودة مع الكفّار - ، فلا إطلاق فيه ، وبين ما فيه دلالة ما على اختصاص الحكم بصورة اقتراح العدو للهدنة دون غيرها ، فيبقى صورة اقتراح المسلمين للصلح خارجة عن شمول الأدلّة وباقية تحت حكم وجوب الجهاد .

هذا كله مضافاً إلى ظهور الآية المباركة ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ (١٢٢) في حرمة الدعوة إلى الصلح ، وبناءً عليه فلو فرض وجود إطلاق في المقام يدل على مشروعية الصلح في كل صورة من الصور ، فهو يقيّد بهذه الآية المباركة ، كما هو الواضح من النسبة بين كل دليلين من هذا القبيل ، فضلاً عن عدم إطلاق من هذا القبيل في البين .

فحاصل ما عرفت : أنَّ الصلح المشروع إنّما هو ما يقترح ويستدعى من طرف العدو لا غير ؛ لأنَّ غيره غير مدلول عليه بأدلة جواز الصلح ، بل مشمول لدليل النهي عنه ، وهو الآية الشريفة .

هذا ، ولكن يمكن بعض الخدشة في ما استظهر من الأدلة . أمّا آية الجنوح فلأنَّ الجنوح بمعنى الميل ، وهو أعمّ من الاقتراح ، فربّ من يجنح لشيء بدون أن يقترحه ، فقوله تعالى : ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ بمعنى أنّه إن مالوا إلى السلم فمل أنت أيضاً إليها ، وليس فيها تعرّض لمفهوم الاقتراح ، وأنّه من أي جانب لا بدّ أن يكون . فالآية - والله أعلم - بصدد بيان أصل مشروعية الصلح وأنّه مشروع فيما يميل إليه العدو ولا يستنكف منه ، ومعلوم أنّه لو لم يقبل العدو ولم يمل إلى الصلح فلا يمكن الصلح للمسلمين .

ويمكن تقرير الاستدلال بنحو آخر . و هو أن يقال : إنّ شرط مشروعية الصلح بناءً على الآية هو ميل العدو ، وإذا لم يمل هو ، فالصلح لا يكون إلّا بالتماس وطلب ذليل من ناحية المسلمين ، وهذا هو الخارج عن المشروعية ، لا الصلح الذي يكون باقتراح المسلمين من دون ذلّة ، فجنوح العدو شرط طبيعي - لا شرعي - للصلح . ولعلّ وجه ذكره مع ذلك أنّ الآية بصدد بيان أنّه إذا حصل لك فرصة التحصّل على الصلح . بأنّ جنح إليه عدوك فلا وجه حينئذٍ لاستمرارك الحرب وتحملك أعباءها ، فاجنح أنت أيضاً لها ، وتوكّل على الله في آثارها وتبعاتها . فادّاة الشرط هنا في الحقيقة استعملت بمعنى «إذا» التي هي أيضاً أداة أخرى للشرط ، وقد سيقّت لبيان الأرضية الطبيعية للسلم .

وأما قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهْنُؤُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ﴾ فيمكن الخدشة في دلالتها بأن: متعلّق النهي فيها ليس شيئين غير مرتبطين مع بعضهما البعض ، بل شيء واحد يترتب بعضه على بعض .

بيان ذلك: إنّ وقوع شيئين في حيّز النهي يكون على وجهين:

فتارة: يكون كلّ منهما متعلّقاً للنهي مستقلاً كقولنا: إذا صُمت فلا تأكل ولا تشرب ، وفي مثله لا بدّ من تكرار أداة النهي ، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهْنُؤُوا وَلَا تَحْزَنُوا...﴾^(١٢٣) فإنّ الوهن والحزن أمران مستقلّان ، لا يترتب أحدهما على الآخر ولذا تكرر ذكر أداة النهي فيهما .

وتارة: يكون متعلّق النهي أمراً واحداً ، وإنّما ذكر الشيء الآخر كنتيجة لذلك الأمر ، كقولنا: إذا كنت صائماً فلا تأكل وتغفر ، وفي هذا القسم فمتعلّق النهي هو الأكل ، وإنّما ذكر الإفطار كنتيجة له ، وفي مثله لا شبهة في أنّ الشيء المذكور ثانياً هو أيضاً أمر مرغوب عنه ، إلّا أنّه لم يقع متعلّق النهي مستقلاً ، بل ذكر حتى يعلم أنّ هذا مترتب على الأوّل ومحكوم بحكمه ، ولذا لا تتكرر فيه أداة النهي .

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهْنُؤُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ﴾ فما هو الواقع في حيّز النهي هو الوهن في قبّال العدو ، والمراد به هو اختلال العزم على الجهاد والثبات ، واستشعار الضعف والهزيمة ، ثمّ إنّ الذي يترتب كنتيجة له هو الدعوة إلى السلم . وفي الحقيقة: التماس السلم من العدو وطلبه من موقع الضعف والوهن . وهذا - ولا شكّ - أمر مرغوب عنه إلّا أنّ الوقوع فيه إنّما يتأتّى من ناحية الأمر الأوّل الذي وقع في حيّز النهي أعني الوهن ، فالنهي عن الدعوة إلى السلم - التي لم تجعل في حيّز النهي في ظاهر الكلام ، بل هي منهية عنها بقرينة المقام - إنّما وقع تبعاً للنهي عن الوهن .

وعلى هذا فحاصل مراد الآية - والله أعلم - : فلا تهنؤوا حتى ينتهي بكم

الوهن إلى الدعوة إلى السلم ، ويستفاد منه أَنَّ الدعوة إلى السلم إذا كانت ناشئة عن الوهن فهو مبعوض للشارع ، وهو كذلك اعتباراً؛ إذ ليس شيء أضرّ بكرامة الإسلام وعزّة المسلمين من مثل هذه الدعوة التي هي في الحقيقة التماس للصلح وسؤال له من موقع ذليل لا يناسب شأن الإسلام والمسلمين . لكن أين هذا من حرمة الدعوة إلى الصلح مطلقاً؟! وقد عرفت أَنَّ طلب الصلح ربّما يكون عن رفعة وعزّة وقدرة ، فليس الصلح دائماً ممّا يحتاج إليه الضعاف ، بل ربّ قويّ يطلب الصلح ويراه مصلحة له ، والمثال الواضح لذلك ما نقل عن النبي ﷺ في اقتراحه الصلح على عيينة بن حصين في مقابل مال كثير ، مع كونه ﷺ أقوى منه بكثير .

وبناءً عليه فلا دلالة في الآية الشريفة على ما ادّعى من حرمة السلم إذا كانت ابتداءً من المسلمين وبطلب منهم مطلقاً .

ويؤيد ما استظهرناه من الآية تعقّب النهي بقوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾^(١٢٤) الذي ذكر بمثابة علّة لذلك النهي؛ فإنّ العلّة إنّما تناسب عدم الوهن وعدم الطلب الناشئ منه ، ولا تناسب الدعوة إلى السلم إذا لم تكن ناشئة عن الوهن والضعف ، كما لا يخفى .

وأما قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ولا تدفعنّ . . . الخ» فالأمر فيه أوضح؛ إذ ذكر دعوة العدو للصلح ليس لبيان شرط جوازه ، بل هو بيان لوجه أمره عليه السلام لقبول الصلح ، وذلك بقرينة ما تعقّب من الجمل أعني قوله عليه السلام: «فإنّ في الصلح دعةً لجنودك وراحة من همومك وأمناً لبلادك ، الحديث» . فهو في قوّة أن يقول أحد: إذا يدعوك العدو بنفسه إلى الصلح فما الوجه في استمرار القتال ودفع مثل هذا الصلح؟! مع أنّ فيه من المنافع كذا وكذا . . .

وإن أبيت إلّا عن دلالة هذا الحديث على مشروعيّة الصلح الذي هكذا صفته ، فدلالته على عدم جواز غيره من الصلح لا يكون إلّا بناءً على اعتبار مفهوم الوصف أو اللقب ، وهو كما ترى .

وحاصل الجميع: أَنَّ الهدنة جائزة ، سواء كانت باستدعاء واقتراح من الكافر أو بطلب ودعوة من المسلم ، من غير فرق بينهما .

نعم ، إذا كانت متوقفة على ذلة المؤمنين وكسر شأنهم وعزتهم فلا تجوز بمقتضى ما استظهرناه من الآيتين الكريمتين . ولا يجوز مثل ذاك الصلح كونه ذا مصلحة ، إذ كما قلنا سابقاً إِنَّ إطلاقات أدلة الأحكام الشرعية لا تقيد بالمصالح التي نستشعرها في القضية ، فالمصلحة في الحرام لا ترفع حرمة ، والمصلحة في ترك الواجب لا توجب رفع الوجوب . نعم تقيد أدلة الأحكام بالاضطرار حيث إِنَّ دليله حاكم على أدلة الأحكام ، كما هو معلوم ومبين في محله .

المسألة الرابعة: في موارد جواز نقض الهدنة :

وهذا يعني التسليم بحرمة نقض الهدنة التي وقعت صحيحة ، وقد مرّ في الفصل الرابع أدلة حرمة الغدر الذي هو بمعنى نقض العهود والقرارات المتخذة مع العدو ، وعددنا تلك الأدلة كتاباً وستة وغيرهما ، بل أشرنا هناك أَنَّ القدر المتيقن والمنصوص به من بعض آيات الذكر الحكيم هو نقض عهد الهدنة ، وإنما يصار إلى الحكم المزبور في العهود الأخرى من باب إلغاء الخصوصية ، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً﴾ (١٢٥) ، وقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ... الآية﴾ (١٢٦) والروايات المذكورة في الباب ٢١ من أبواب جهاد العدو من كتاب الوسائل ، فراجع . وقد ذكر العلامة (عليه السلام) في التذكرة حديثاً عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو أَنَّهُ (عليه السلام) قال: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشدد عقده ولا يحلّها حتى ينقضي مدتها أو يُنبذ إليهم على سواء» (١٢٧) .

ثمّ بعد تسليم حرمة نقض الهدنة نقول: لا شبهة ولا خلاف في أَنَّ نقض الهدنة يكون جائزاً إذا ابتدأ العدو بنقضها ؛ وذلك :

أولاً: بمقتضى نفس أدلة اعتبار العهود مع العدو ، حيث جعل اعتبارها فيها

مغياً برعاية العدو لها ، مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ﴾ ، بل لأنّ نقض العدو للعهد يوجب انتفاء ما كان الوفاء به واجباً ، لأنّ العهد القائم بين طرفين أمر اعتباري يدوم بدوام كلّ منهما له ، فإذا نقضه أحدهما زال وانتفى الأمر القائم في البين ، فينتفي بالنقض من أحد الطرفين موضوع وجوب الوفاء من الطرف الآخر ، فتأمل .

وثانياً : لقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّمَا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَانْصِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾ (١٢٨) والحكم في الجملة من المسلمّات كما يساعده الاعتبار في مقتضى حفظ مصالح الإسلام والمسلمين . إلّا أنّ هنا بعض الفروع المذكورة في كلمات الفقهاء ﷺ لعلّها محتاجة إلى البيان .

الأول : أنّ الخوف في الآية ليس بمعنى ما يحصل في نفس وليّ الأمر ، بصرف ظنّ مجرد عن الشواهد والقرائن ، بل هو ما يؤكّده القرائن ، صرح بذلك العلامة ﷺ في التذكرة والقواعد ، قال في التذكرة : « ولا يكفي وقوع ذلك في قلبه حتى يكون عن أمانة تدلّ على ما خافه ، ولا تنتقض الهدنة بنفس الخوف ، بل للإمام نقضها . . الخ » (١٢٩) ، وقال في القواعد : « ولو استشعر الإمام خيانة جاز له أن ينبذ العهد إليهم وينذرهم ، ولا يجوز نبذ العهد بمجرد التهمة » انتهى ما في القواعد - على ما نقله عنه في الجواهر - وعلّق عليه صاحب الجواهر بقوله : « وهو كذلك ؛ ضرورة وجوب الوفاء لهم ، بخلاف ما إذا خاف منهم الخيانة لأمر استشعرها منهم ، فإنّه ينبذ العهد حينئذٍ لقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّمَا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَانْصِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾ » .

أقول : أمّا عدم كفاية الخوف بمعنى الحاصل بالتهمة ، فهو ما يحكم به الاعتبار ؛ إذ بنقض العهد والرجوع إلى حالة الحرب بمجرد التهمة ، يجعل غالب عهود الهدنة كاللغو ، فإنّ مثل هذا الخوف متوقّف غالباً - إن لم نقل دائماً - في مقابلة الأعداء ، ولعلّه المستفاد من التأكيد في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّمَا تَخَافَنَ... ﴾ . وأمّا ما في التذكرة من أنّ ذلك لا يوجب انتقاض العهد بنفسه ، بل يوجب حقّ

النقض للإمام ، فهو أيضاً ممّا يساعده الاعتبار بل يحكم به ؛ إذ ربّما لا يكون
النقض العملي موافقاً لمصلحة المسلمين ، فاللازم هو نبذ العهد بمعنى إعلام
العدوّ بأنّه ليس في ما بعد عهد في البين ، بل يمكن أن يقال إنّ النبذ أيضاً
ليس بواجب ، بل الأمر في قوله تعالى : ﴿ فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ... ﴾ بمعنى جواز ذلك
لإمام المسلمين لا وجوبه عليه ، فيجوز له حين استشعاره الخيانة وحصول
الخوف ، أن ينبذ إليهم على سواء ، وإن كان ذلك بعيداً عن ظاهر الكلام ، وأمّا
النقض عملاً فهو تابع للمصلحة والإمام مختار فيه . مضافاً إلى أنّ هذا هو مفاد
الآية الكريمة ، إذ النبذ في قوله تعالى : ﴿ فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ ﴾ ليس بمعنى
النقض ، بل بمعنى نبذ العهد إليهم الذي يوجب إعلامهم بأنّ العهد القائم بينهم
قد انتفى وانتهى وليس فيما بينهم وبين المسلمين عهد بعد ذلك . ولذا قال في
القواعد - بعد قوله : جاز له أن ينبذ العهد إليهم - : « وينذرهم » .

ثمّ إنّ عبارة القواعد فيما طبع منه في عداد « الينابيع الفقهية » وكذا في متن
جامع المقاصد ، هكذا : « ولا يجوز نبذ الجزية بمجرد التهمة . . . » بدل : نبذ
العهد - كما في الجواهر - وعلى هذا فالعبارة مسوقة لبيان الفرق بين الجزية
والهدنة ، وأنّ الجزية لا تنبذ بمجرد الخوف ، وقد تصدّى الكرسي ﷺ في
شرحه ، لبيان ما قيل في وجه الفرق بينهما والمناقشة فيه ، والظاهر أنّ
إشارته لما قيل ، إلى قول العلامة نفسه في التذكرة ، فراجع .

وبناءً على هذا فأمّا أن يراد من التهمة أعمّ من الخوف المقارن لقرينة ،
لا خصوص التهمة الصّرفة وتكون النتيجة أنّ : عقد الجزية لا يُنبذ بمجرد
الخوف وإن كان هناك قرائن تؤيّده ، بخلاف الهدنة فإنّها تنبذ مع الخوف
المقارن للقرائن ، وأمّا أن يقال : إنّ نظره في القواعد على أنّ مجرد التهمة في
باب الهدنة يكفي لنبذ العهد وتكون النتيجة أنّ التهمة الصّرفة ، توجب نبذ
الهدنة دون عقد الجزية . والثاني بعيد جداً ، وإن كان الأوّل مستلزماً لتكّلف في
العبارة .

وحاصل الكلام في ما تنتهي به الهدنة أنه لو نقض العدو عملياً العهد بأن شرع في الحملة فلا شبهة في جواز مقابله بالمثل ، وهذا إما من باب الدفاع ، أو انتفاء ما يوجب الكف عن العدو كالعهد .

وأما لو لم ينقضه عملياً ، بل عمل ما يُخاف معه على العهد بمعنى صدور ما يمكن أن يعدّ قرينة على خيانتة ، فيجوز أو يجب نبذ العهد إليهم ، بمعنى إعلامهم بأنّ العهد قد انتهى ، وليس بينهم وبين المؤمنين ما يمنع عن وقوع الحرب ، ومقتضى الارتكاز العرفي حينئذٍ أنه لو تمكّن العدو من إثبات أنّ الإمام قد أخطأ في فهم ما حسبه قرينة على الخيانة ، وأنه لم يكن بصدها ولم يعمل لها أبداً ، واقتنع الإمام بذلك ، فالأمر يرجع إلى ما كان عليه قبل ذلك وتكون الهدنة بحالها ، ولا يلزم تجديد العقد ثانياً .

وأما لو لم يكن هناك قرينة على الخيانة من أول الأمر ، بل حصل للإمام خوف بغير قرينة ، فالحكم بقاء الهدنة من أول الأمر .

الثاني: لو نقضوا العهد ثم تابوا عنه ، نقل العلامة رحمته الله في التذكرة عن ابن الجنيد رحمته الله القبول منهم ، ولم يعلّق عليه هو بنفسه ، وعلّق عليه صاحب الجواهر رحمته الله بقوله: ولا بأس به . إلا أنّ مقتضى القاعدة عدم القبول؛ لأنّ العهد السابق قد انتقض بخيانتهم ، والعهد الجديد يحتاج إلى عقد جديد . وبهذا يفرّق بين هذا الفرض وبين ما ذكرنا آنفاً من صورة خطأ الإمام في استشعار الخيانة منهم ، حيث إنّ العقد السابق كان باقياً بحاله هناك ، دونه هنا . نعم يمكن أن يختار الإمام عدم التحامل عليهم إذا رأى ذلك مصلحة للمسلمين .

الثالث: الخيانة تحصل بفعل الرئيس المطاع في جبهة العدو ، أو بإمضائه أو تسببيه . وأما فعل البعض ممّن لا يملك الخيار في أمر الحرب والصلح مع عدم تدخّل الرئيس المطاع فلا يؤثر شيئاً فيما تمّ بين الدولتين . فما في كلام العلامة رحمته الله وغيره ، من أنّ في صورة نقض البعض ، إن كان الباقيون

راضين أو ساكتين كانوا ناقضين جميعاً ، وأما إن كانوا متبرئين أو معتزلين كان العهد باقياً بالنسبة إليهم ، فلا بد أن يعتبر خروجاً عن مفروض الكلام في باب الهدنة ؛ إذ قرار الهدنة - كما سبق منّا في تعريفها - إنّما ينعقد بين دولة الإسلام والدولة المخاصمة وما بحكمها ، لا بينها وبين آحاد الناس ، كما هو الحال في عقد الذمة . فلا معنى إذاً لتأثير غير الدولة في ما انعقد بين الدولتين . نعم ، خيانة المهادن لا تنحصر في مباشرة الرئيس لها ، بل تحصل أيضاً بتسببها لها ، أو إمضائه للصادرة عن بعض رعيته منها . وأما رضاه غير المقارن بالتسبب أو الإمضاء ، فلا دليل على لحوق حكمه بهما ؛ إذ الرضى أمر قلبي لا يناف به الأحكام المترتبة على أفعال الناس في معاملة بعضهم البعض ، لا سيما الأحكام الجزائية وما شابهها ويجري مجراها ، فالرضى بصدور الحرام المستوجب للحدّ الشرعي عن أحدٍ لا يوجب حدّاً ولا تعزيراً على الراضي . نعم هو أمر قبيح فيما بينه وبين الله ، وتختلف مراتب حزازه وقبحه بحسب مراتب الفعل المحرّم المرضي له ، فلا يبعد أن يكون في بعض مراتبه حراماً ، بل كائناً في عداد الموبقات ، كالرضى بقتل الأنبياء والأوصياء وعباد الله الصالحين ، طبعاً فيما لم يكلف هذا الراضي بالمنع والردع والنهي عن صدور هذه الكبيرة الموبقة ؛ لعدم القدرة وأمثاله .

والحاصل: أنّ الرضى بالخيانة ، سواء المنقذ في نفس الرئيس وغيره ، لا يسبّب شيئاً في أمر الهدنة القائمة بينه وبين الدولة الإسلامية ، ما لم يصل إلى حدّ يعتبر في نظر الإمام إمضاءً أو تسبباً لما صدر عن البعض ، كما إذا أعلن رضاه وأشار به وأشاعه بين الناس .

ثمّ إنّ خيانة البعض وإن كانت غير مؤثرة في أصل العقد القائم بين الدولتين ، إلّا أنّها موجبة لأحكام بالنسبة إلى نفس الخائن لا محالة ، بمعنى أنّ هذه الخيانة الصادرة منه جريمة لا بدّ أن يعتبر لها تبعاتها القانونية . والذي لا يبعد عن الاعتبار العقلائي بل عن الارتكاز المتشرعي ، هو أن يكلف رئيس

الجهة المهادنة بتأديبه وجزائه حسب ما تقدّر الجريمة الصادرة منه ، من جهة الشدّة والخفّة ، والخطورة والسهولة . فإن لم يفعل ما يكلف عامل الإمام ذاك البعض الناقض معاملة الحربي . ولا يخفى أنّ الظروف والملابسة لذلك سوف تختلف في الأزمنة والأمكنة المختلفة ، فلا مناص من القول بأنّ الإمام يختار ما يرى فيه مصلحة المسلمين ، ويجده مناسباً للظروف والملابسات القائمة عندئذٍ ، والله العالم .

الرابع: قال في الجواهر - تبعاً للعلامة رحمته الله في غير واحد من كتبه - : أنّ الواجب ردّ المهادنين إلى مأمّنتهم بعد ما انتقض عهدهم إذا فرض صيرورتهم بين المسلمين . والظاهر منه أنّ هذا الحكم يشمل ما لو كان نقض العهد من قبلهم وبخيانتهم ، بل يشمل نفس الخائن الذي انتقضت الهدنة بفعله . ولعلّ عدم ذكره لمستند على ذلك يحكي عن كون الحكم عنده من الواضحات .

وأما العلامة رحمته الله فإنّه أولاً: فصل بين ما إذا كان الداخل منهم في حوزة المسلمين لم يصدر منه ما يوجب حقّاً عليه ، كإيواء عين العدو والإخبار بخبر المسلمين والإطلاع على عوراتهم ، أو قتل نفس منهم وأمّثال ذلك ، فيردّه الإمام إلى مأمّنه ، وبين من صدر منه ذلك فيستوفي منه الحقّ . وثانياً: استدلّ على ما ادّعاه بأنّ الداخل على المسلمين دخل بأمانهم فيجب ردّه ، وإلاّ كان ذلك خيانة من المسلمين .

أقول: إن كان مرادهما إدراج المورد في عنوان الأمان - كما لعله الظاهر منهما ، فيكون ما استند به العلامة من وجوب الردّ إلى المأمّن ، تمسكاً بقول الله تعالى في باب الأمان: ﴿ثُمَّ أَلْبِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ ^(١٣٠) - فهو ، وإلاّ فالحكم بوجوب الردّ إلى المأمّن استناداً إلى حرمة الخيانة محلّ تأمل ؛ وذلك لأنّ صدق عنوان الخيانة على ما يعتبر جزاءً لارتكاب الخيانة من العدو المهادن ، غير سديد . نعم ، بالنسبة إلى غير مرتكب الخيانة من الأعداء بالذات ، وهكذا المعاونين له بل المطلّعين على نيّته الفاسدة والراضين بها ، لا يبعد القول بأنّ وجوب ردّهم

إلى مأمئهم ، ممّا يرتكز عليه الذهن المتشّرعي وإن لم يدلّ عليه دليل لفظي بالخصوص ، وذلك طبعاً بعد الاعتراف بأنّ المورد ليس من مصاديق الأمان ؛ وذلك لتغايرهما موضوعاً وحكماً ، ويتّضح ذلك بمراجعة ما ذكرناه في تعريف العنوانين - أي الهدنة والأمان - والوجه الفارقة لكلّ منهما خاصّة .

إلا أنّ ملاحظة مجموع ما ورد في الأدلّة وما أفتى به الفقهاء عليه السلام في شتّى الأبواب ، بالنسبة إلى معاملة العدو في غير ميدان الحرب ، تقرب إلى ذهن أنّ ما ذكره العلامة وصاحب الجواهر عليهما السلام من وجوب الردّ إلى المأمّن ، ليس بعيداً في الجملة عن المستفاد من الأدلّة الشرعية ، وعن مرتكز أهل الشرع ، فليراجع إلى مستند ما أفتوا به في باب شبهة الأمان ، وفي حكم من كان في حصنه من الكفّار فسمع صوتاً وتوهمه أماناً ، وغير ذلك من الموارد . مضافاً إلى أنّ ذلك أقرب إلى الاحتياط في باب النفوس والدماء ، الذي لا يختصّ بما يتعلّق منها بالمسلمين ، وقد مرّ الكلام عن ذلك في بعض المباحث السابقة .

هذه نهاية ما ألقيناه في الدرس في هذا الباب ، وقد راجعنا ما كتبناه سابقاً ونقّحناه وأضفنا إليه شيئاً يسيراً ممّا فات عنا عندئذٍ . وهناك بعض فروع أخرى ، يحتاج التصدّي لها وبيان ما هو التحقيق فيها ، إلى وقت أوسع ، والله الحمد أولاً وآخراً ■

الهوامش

- (١) المبسوط ٢: ٥٠ .
- (٢) التذكرة ١: ٤٤٧ .
- (٣) التوبة : ٤ .
- (٤) التوبة : ٧ .
- (٥) الأنفال : ٥٦ .
- (٦) الأنفال : ٦١ .
- (٧) نهج البلاغة : ٤٤٢ ، كتاب رقم ٥٣ ، الدكتور صبحي الصالح .
- (٨) راجع المستدرک ١١: ٤٣ و ٤٤ ، ب ١٨ ، ح ١ و ٢
- (٩) كقوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ... الآية ﴾ - النساء : ٧٥ ، وقوله تعالى : ﴿ وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ ... الآية ﴾ - الأحزاب : ١٣ ، وكايات الفرار وأمثالها الكثير في الكتاب العزيز .
- (١٠) محمد : ٣٥ .
- (١١) الممتحنة : ٩ .
- (١٢) الممتحنة : ١ .
- (١٣) المنتهى ٢: ٩٧٤ . التذكرة ١: ٤٤٧ .
- (١٤) الأنفال : ٦١ .
- (١٥) البقرة : ١٩٥ .
- (١٦) التوبة : ١١١ .
- (١٧) جامع المقاصد ٣: ٤٦٧ .
- (١٨) التوبة : ٢ .
- (١٩) المبسوط ٢: ٥٠ .
- (٢٠) الشرائع ١: ٢٥٤ ، انتشارات استقلال .
- (٢١) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٧ . ط - حجري .
- (٢٢) المنتهى ٢: ٩٧٤ .
- (٢٣) المبسوط ٢: ٥٠ و ٥١ .

- (٢٤) التوبة : ٥ .
- (٢٥) المبسوط ٢ : ٥١ .
- (٢٦) المسالك ١ : ١٢٥ .
- (٢٧) شرح تبصرة المتعلمين ٦ : ٤٧٧ .
- (٢٨) التوبة : ١٢٣ .
- (٢٩) البقرة : ١٩٠ .
- (٣٠) تقدّم ذلك في بحث آخر ، وهو المطلب التاسع (من الفصل الرابع) في حكم القتال في الأشهر الحرم .
- (٣١) التوبة : ٣ .
- (٣٢) المصدر السابق .
- (٣٣) التوبة : ٣٦ .
- (٣٤) البقرة : ١٩٤ .
- (٣٥) الأنفال : ٦١ .
- (٣٦) محمّد : ٣٥ .
- (٣٧) المنتهى ٢ : ٩٧٤ .
- (٣٨) المبسوط ٢ : ٥١ .
- (٣٩) منهاج الصالحين : ٤٠١ ، قسم العبادات ، كتاب الجهاد ، المسألة ٩٠ .
- (٤٠) الأنفال : ٦١ .
- (٤١) النساء : ٧٦ .
- (٤٢) التوبة : ١١١ .
- (٤٣) التوبة : ١٢٣ .
- (٤٤) الفتح : ٢٩ .
- (٤٥) المبسوط ٢ : ٥١ .
- (٤٦) الينابيع الفقهية ٩ : ١٣٠ .
- (٤٧) المصدر السابق : ٢٦٤ .
- (٤٨) المنتهى ٢ : ٩٧٤ .
- (٤٩) المصدر السابق .
- (٥٠) تذكرة الفقهاء ١ : ٤٤٧ .

- (٥١) جامع المقاصد ٣: ٤٧٠ .
- (٥٢) قواعد الأحكام ١: ١١٦ .
- (٥٣) إرشاد الأذهان ١: ٣٤٥ ط - جماعة المدرسين .
- (٥٤) منتهى المطلب ٢: ٩٧٤ ط - حجري .
- (٥٥) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤ .
- (٥٦) المبسوط ٢: ٥١ .
- (٥٧) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٥٩ .
- (٥٨) المصدر السابق ٨: ١٧٥ فما بعدها .
- (٥٩) المسالك ١: ١٢٥ .
- (٦٠) السنن ٩: ٢٢٤ ، باب المهادنة إلى غير مدّة .
- (٦١) المنتهى ٢: ٩٧٤ .
- (٦٢) النساء ١٤١ .
- (٦٣) الوسائل ١٢: ٣٥٣ ، ب٦ ، أبواب الخيار ، ح١ .
- (٦٤) الحشر: ٧ .
- (٦٥) الوسائل ١٢: ٣٥٣ ، ب٦ ، أبواب الخيار ، ح٢ .
- (٦٦) المصدر السابق: ح٣ .
- (٦٧) المصدر السابق: ح٤ .
- (٦٨) المبسوط ٢: ٥٣ .
- (٦٩) الممتحنة: ١٠ .
- (٧٠) المصدر السابق .
- (٧١) منهاج الصالحين ٤٠١ ، قسم العبادات ، كتاب الجهاد ، المسألة ٩٢ .
- (٧٢) الممتحنة: ١٠ .
- (٧٣) الأحزاب: ٦ .
- (٧٤) المائدة: ٢ .
- (٧٥) جواهر الكلام ٢١: ٣٠٨ .
- (٧٦) ورد في ذلك روايات معتبرة في الكافي وتفسير القمي (رحمه الله) سوف نذكرها .
- (٧٧) المغني ١٠: ٥٢٤ .
- (٧٨) الممتحنة: ١٠ .

- (٧٩) المبسوط ٢: ٥٢ .
- (٨٠) تفسير القمي: ٦٣١- ٦٣٣ ، ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ .
- (٨١) الروضة: ٣٢٢- ٣٢٦ .
- (٨٢) بحار الأنوار ٢٠: ٣٦١- ٣٦٢ .
- (٨٣) البخاري ٣: ٤٥ ، من طبعة السندي .
- (٨٤) الممتحنة: ١٠ .
- (٨٥) المبسوط ٢: ٥٥ .
- (٨٦) المنتهى ٢: ٩٧٥ ، آخر الصفحة .
- (٨٧) التذكرة ١: ٤٤٨ .
- (٨٨) قواعد الأحكام ١: ١١٧ .
- (٨٩) جامع المقاصد ٣: ٤٧٨ .
- (٩٠) المسالك ١: ١٢٥ .
- (٩١) جواهر الكلام ٢١: ٣٠١ .
- (٩٢) راجع تفصيل النسبة في جواهر الكلام ٣٣: ٢١١ .
- (٩٣) منهاج الصالحين: ٤٠١ ، قسم العبادات ، كتاب الجهاد ، المسألة ٩١ .
- (٩٤) المصدر السابق: ٤٠٣ ، المسألة ٩٦ .
- (٩٥) مهذب الأحكام ١٥: ١١٨ .
- (٩٦) المائدة: ١ .
- (٩٧) البقرة: ٢٧٥ .
- (٩٨) الأنفال: ٦١ .
- (٩٩) الوسائل ١٦: ٤٧ ، ب ٣٧ ، كتاب العتق ، ح ٢ .
- (١٠٠) المصدر السابق: ح ١ .
- (١٠١) الوسائل ١٥: ١٩ ، ب ٩ ، أبواب المهور ، ح ١ .
- (١٠٢) الوسائل ١٥: ٢١ ، ب ١٠ ، أبواب المهور ، ح ٢ .
- (١٠٣) الوسائل ١٥: ٤٠ ، ب ٢٩ ، أبواب المهور ، ح ١ .
- (١٠٤) الوسائل ١٥: ٤٦ ، ب ٣٨ ، أبواب المهور ، ح ١ .
- (١٠٥) الوسائل ١٥: ٤٧ ، ب ٣٩ ، أبواب المهور ، ح ٢ .
- (١٠٦) راجع ملاذ الأخيار ١٢: ٢٦٧ ، وقال مثله السيد الخوئي في معجم الرجال ، والظاهر أنه

- أخذ ذلك منه .
- (١٠٧) جواهر الكلام ٢٣ : ٢١٣ .
- (١٠٨) المكاسب : ٢٨٨ .
- (١٠٩) البقرة : ٢٧٥ .
- (١١٠) راجع : جواهر الكلام ٢١ : ٣١٢ .
- (١١١) الوسائل ١١ : ١١٦ ، ب ٦٨ ، ح ٦٨ .
- (١١٢) المغني ١٠ : ٥١٩ .
- (١١٣) ١ : ٤٤٧ .
- (١١٤) التوبة : ٢٩ .
- (١١٥) المنتهى ٢ : ٩٧٥ .
- (١١٦) كشف الغطاء : ٣٩٩ .
- (١١٧) جواهر الكلام ٢١ : ٢٩٣ .
- (١١٨) منهاج الصالحين : ٤٠٠ ، قسم العبادات .
- (١١٩) راجع : جواهر الكلام ٢١ : ٢٩٢ ، ولم أجد الرواية في مجاميع الحديث لأهل السنة .
- (١٢٠) الفتح : ١ .
- (١٢١) المستدرک ١١ : ٤٣ - ٤٥ .
- (١٢٢) محمّد : ٣٥ .
- (١٢٣) آل عمران : ١٣٩ .
- (١٢٤) المصدر السابق .
- (١٢٥) التوبة : ٤ .
- (١٢٦) التوبة : ٧ .
- (١٢٧) التذكرة ١ : ٤٥٠ ، وأوسط الصفحة .
- (١٢٨) الأنفال : ٥٨ .
- (١٢٩) التذكرة ١ : ٤٥٠ .
- (١٣٠) التوبة : ٦ .

العربون

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي

قد تعورف في أزمئتنا أن يتفق الطرفان على البيع أو الإيجار ولكن بنحو التواعد والقرار الابتدائي لا النهائي لبيتان في ذلك فيما بعد، وقد يدفع المستأجر أو المشتري ضمن هذا القرار الابتدائي مقداراً من المال يسمى بالعربون^(١)، فما هو حكم هذا القرار المعاملي؟ وهل هو مجرد وعد ابتدائي غير ملزم، أو إنشاء للإيجار والعربون جزء من الأجرة، أو هو عقد آخر مستقل؟

ولتوضيح حكم هذه المسألة المبتلى بها كثيراً ينبغي البحث في جهتين:
الأولى: في حكم التوافق على البيع أو الإيجار، وأنه هل يكون ملزماً أم لا؟
الثانية: في حكم العربون المعطى، وكيفية تخريجه.

الجهة الأولى (في حكم التوافق على البيع أو الإيجار):

لقد جاء في الفقه الغربي^(٢) أن التوافق على البيع أو الإيجار في المستقبل بنفسه عقد والتزام، فإذا كان من الطرفين كان ملزماً لهما - وقد سمّاه الفقه الوضعي بالاتفاق الابتدائي - وإذا كان من أحد الطرفين بأن التزم أن لا يبيعه إلى رأس الشهر مثلاً من أجله كان ملزماً لذلك الطرف - وقد سمّاه بالوعد بالتعاقد - فاعتبر ذلك عقداً صحيحاً يترتب عليه الآثار، إلا أن الأثر ليس هو حصول الحق العيني والنقل والانتقال في المال، بل أثره لزوم الوفاء بما التزم به، وهو إجراء البيع أو الإيجار في المستقبل، ولهذا يمكن إجباره على ذلك لو امتنع، ومن هنا

تجري فيه شروط صحّة العقد والالتزام من الأهلية والتراضي وفقدان عيوب الإرادة وغير ذلك من الشروط العامّة لانعقاد العقود أو صحّتها .

بل يظهر من كلمات بعض الباحثين للفقه الوضعي أنّ العقد المذكور بنفسه يصبح عقداً نهائياً بمجرد حلول موعد الاتفاق على العقد النهائي - في مورد الاتفاق الابتدائي الملزم للطرفين - أو ظهور الرغبة والتصرّف الخارجي من الموعود له - في الوعد بالعقد الملزم لطرف واحد - بلا حاجة إلى تجديد العقد والتراضي من جديد .

والصحيح أن يقال :

تارة : يفترض تحقق الاتفاق العقدي على البيع أو الإيجار من أول الأمر ، ولكن يجعل لكل واحد من الطرفين أو أحدهما حق عدم التسليم وحق الفسخ إلى زمان معيّن كزمان الإثبات الرسمي للعقد أو غيره ، وهذا لا إشكال في صحّته ونفوذه ، إلّا أنّ هذا يؤدي إلى أن يكون حصول عقد الإيجار أو البيع من حين الاتفاق الأوّل ، فيتحقّق النقل والانتقال وتترتّب الحقوق العينية كلّها من حينه ، كما أنّه لا بدّ من توفّر تمام شروط الصحّة اللازمة في ذلك ، وإذا فسخ يكون الفسخ من حينه لا من حين العقد .

وأخرى : يفترض أنّ عقد البيع أو الإيجار بعد لم يتحقّق ، فإن كان مجرد وعد أو قول ابتدائي بالبيع أو الإيجار من دون التزام وتبانٍ على ذلك أصلاً فهذا لا شكّ في عدم كونه عقداً ولا ملزماً ؛ إذ لا دليل عليه ، بل ذكر الفقهاء الإجماع على عدم لزوم الوعد الابتدائي - والوعد مجرد القصد والميل ولو أبرز من دون إنشاء التزام وتعهد واعتبار على النفس - وإن كان التوافق على البيع أو الإيجار في المستقبل ، بأن التزم معاً أو التزم أحدهما للآخر بأن يبيع أو يؤجر الدار منه في ذلك الوقت وتبانياً على ذلك فهذا لا شكّ في أنّه نحو قرار وتعهد ، أي التزام وإنشاء وتحمل للمسؤولية مع التوافق عليه .

وهذا يتصوّر تارة : بأن يلتزم ويتعهد بالملكية - أي التمليك - من الآن في

ذلك الوقت، فهذا عقد تعليلي باطل عندنا، وأخرى: بأن يلتزم بأن يبيع منه في الوقت المقرّر، وهذا هو محلّ البحث.

ولا ينبغي الإشكال في الفرق بين هذه الحالة ومجرّد الوعد والقول الابتدائي؛ إذ ليس الوعد والقول تعهداً والتزاماً، بل مجرّد بيان وإظهار أنّه سوف يفعل. ولو فرض أنّ الوعد أعمّ من ذلك بحيث يشمل موارد القول مع الالتزام والتعهد مع ذلك نقول: إنّ الدليل على عدم لزومه دليل لبي قدره المتيقّن ما إذا لم يكن تباين من الطرفين على الالتزام والتعهد، فلا يمكن التمسك بالإجماع لإثبات بطلان مثل هذا القرار والتعهد المتفق عليه.

فلا بدّ من البحث عمّا يمكن أن يكون دليلاً على نفوذ هذا التعهد - كما يراه الفقه الوضعي - فإذا ثبت وتمّ دليل على ذلك ثبت وجوب الوفاء به فيجب تكليفاً، ولو امتنع كان للحاكم إجباره على البيع وإلاّ باع من قبله؛ لأنّه ولي الممتنع. نعم، لا يتحقّق البيع من دون بيع منه ولا من الحاكم، فلا تترتب الحقوق العينية من النقل والانتقال.

وما يمكن أن يستدلّ به على ذلك أحد وجوه:

الوجه الأوّل: التمسك بعموم «المؤمنون عند شروطهم»^(٣) لأنّ الشرط هو الالتزام.

وفيه: أنّ الشرط ظاهر في ما يكون تحقّق الشيء منوطاً به، ومن هنا يكون ظاهره الشروط والالتزامات في ضمن العقود والتي يناف بها الالتزام العقدي، فلا يكون نفس الالتزام العقدي شرطاً، ولهذا لم يصحّ الاستدلال بهذه القاعدة لإثبات صحّة العقود، بل قيل: إنّ هذه القاعدة خاصّة بالشروط الضمنية، وفي المقام الالتزام المذكور بنفسه قرار والتزام وتعهد متفق عليه، لا أنّه شرط في العقد.

الوجه الثاني: التمسك بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤) لإثبات صحّة مثل هذا التعهد ولزومه، باعتبار أنّ العقد هو التعهد والالتزام المبرم كما يذكره

اللغويون^(٥)، ويشهد عليه ما جاء في رواية ابن سنان المفسرة للآية بالعهود^(٦)، فتشمل الآية كل تعاهد والتزام مبرم ومتفق عليه بين الطرفين، سواء كان متعلقه التملك والتملك، أو عملاً من الأعمال ومنها الإيجار أو البيع منه دون غيره، فيجب الوفاء به ويمكن إجباره عليه. نعم، هذا وحده لا يكفي لتحقيق الانتقال والملكية للعوضين، بل لا بد من إنشاء عقد البيع أو الإيجار بينهما ليتحقق ذلك، فما لم ينشأ ذلك لا انتقال في الملكية ولا ينشأ أي حق عيني. ويمكن للحاكم إجباره أو إجراء العقد عنه إذا امتنع، كما تقدم.

وفيه : إنَّ هذا الوجه إنما يتم لو كان العقد بمعنى مطلق العهد، وليس كذلك، والرواية المذكورة غير معتبرة سنداً. بل العقد هو التعهد بما يترتب عليه الحقوق العينية ونحوها، أي الأحكام الوضعية كالتملك والضمان في باب الأموال والأعمال، فمجرد التعهد بعمل لا ينشأ منه تملك وتملك، أو ضمان أي حق عيني لا يكون عقداً، كما إذا اتفقا على أن يزوره مثلاً، فإنَّ هذا ليس عقداً ولا مشمولاً لـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وإن كان تعهداً، ولعلَّ السرَّ في ذلك أنَّ عنوان العقد ليس دالاً بنفسه على التعهد، وإنما استفيد ذلك من الأمر بالوفاء، وأما العقد فيدلُّ على حيثية العقدية والمعقودية، وهي في الأمور المعنوية غير الحسنة - أعني باب المعاملات - إنما تكون بلحاظ الحقوق المنشأة والمتعهد بها ضمن العقود؛ لأنها التي تربط بين الطرفين، وليس مجرد تعلق الالتزام والتعهد بمتعلقه أو بمن له الالتزام عقداً، وعلى هذا الأساس لو لم يكن التعهد متضمناً لذلك فلا يصدق عليه العقد، وفي المقام مجرد التعهد بالبيع أو الإيجار منه لا يتضمَّن تملكاً وتملكاً وحقاً عينياً، ولذلك يكون التعهد به من قبيل التعهد بزيارته.

نعم، قد يفرض حصول حق في نفس العين بلحاظ بيعه أو إيجارته، نظير حق السرقة في بيعه المالك هذا الحق فيكون عقداً بل بيعاً، إلا أنَّ متعلقه ليس نفس العين بل حق بيعه أو إيجاره، وهو من الحقوق العينية التي يكون نقلها عقداً بل بيعاً، وليس مجرد تعهد بفعل أو ترك، فلو أراد المالك أن يعطي

للمستأجر أو المشتري الحق المذكور في قبالة بدل يدفع له صحّ وكان ملزماً، ونتيجته أنّ المالك لا يحقّ له البيع أو الإيجار، بل ذلك للمشتري وإن كان للمالك الأجرة أو الثمن المتفق عليه.

إلا أنّ هذا هو السرقفلية التي قد يأتي الحديث عنها في مجال آخر، وليس المراد بالوعد بالإيجار أو البيع أو الاتفاق الابتدائي ذلك جزماً.

نعم، لو تصوّرنا في المقام ملكية نفس البيع أو الإيجار أو قل ملكية حقّ البيع والإيجار أمكن أن يقال بصدق العقد في المقام، حيث يكون تملكاً للالتزام فيملك المتعهد له التزام المالك أن يؤجر أو يبيع منه، وتكون نتيجته أنّه لا يصحّ بيعه من غيره.

إلا أنّ هذا التخرّيج غير تامّ أيضاً؛ إذ لو أريد تملك حقّ البيع والإيجار والسلطنة الثابتة للمالك على ماله بحيث يصبح مسلوب السلطنة عليه فهذه السلطنة والحقّ حكم شرعي قانوني لا معنى لنقله إلى الغير، وأدلة صحّة العقود ليست مشرّعة لمضمون لم يثبت شرعيّته في نفسه، كما إذا شكّ في أصل صلاحية الكافر لتمكّك المصحف أو العبد المسلم، أو شكّ في أصل قابلية حقّ للنقل والانتقال فإنّه لا يمكن إثبات صحّة ذلك بعمومات ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. وإن أريد تملك عمل البيع والإيجار منه كتمليك عمل الخياطة بالإجارة مثلاً فهذا - مضافاً إلى أنّه لا مالية ولا منفعة لمثل هذه الأعمال القانونية مستقلاً، فلا يصحّ قياسها على الأعمال الحقيقية، ولا يصحّ تملكها بناءً على اشتراط ذلك في العقود - أنّه لا يمنع عن صحّة بيعه من غيره أيضاً، كما لا يخفى.

الوجه الثالث: التمسك بمثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾^(٧). والاستدلال به مبني على أن يراد باللام فيه الجنس - كي يشمل كلّ عهد - لا العهد الخاصّ، أي عهد الله سبحانه.

وفيه: أنّ سياق الآية وذيلها قرينتان على إرادة الثاني لا الأوّل؛ فإنّ المراد من السؤال هو السؤال يوم القيامة، وعندئذٍ لا يكون المراد من العهد المعنى

المذكور والذي هو محلّ الكلام، لوضوح أنّ المراد بعهد الله أحكامه وتكاليفه .

وعليه ، لا يكون الأمر بالوفاء عندئذٍ إلّا إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم الطاعة - لا الحكم المولوي باللزوم ووجوب الوفاء - فإنّه أيضاً حكم شرعي كالأحكام الشرعية الأخرى المعبر عنها بعهد الله ، فتدبّر جيداً .

وهكذا يتّضح : أنّه لا يمكن الجزم بلزوم مثل هذه التعهّدات والالتزامات وإن صدرت بين اثنين وبنحو التباين والاتفاق عليها ، فيكون مقتضى الأصل الجواز ، وعليه لا يمكن تصحيح الوعد بالبيع أو الإيجار بعنوان عقد مستقل ملزم للواعد ، كما ذهب إليه الفقه الوضعي .

الوجه الرابع : أنّه قد يستدلّ على عدم اللزوم بروايات بيع العينة وما يشابهها ، كموثقة معاوية بن عمار « قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام يبيئني الرجل يطلب « متّي » بيع الحرير وليس عندي منه شيء فيقولني عليه وأقوله في الربح والأجل حتى نجتمع على شيء ، ثمّ أذهب فأشتري له الحرير فأدعهو إليه . فقال : رأيت إن وجد بيعاً هو أحبّ إليه ممّا عندك أيستطيع أن ينصرف إليه ويدعك ، أو وجدت أنت ذلك أتستطيع أن تنصرف إليه وتدعه ؟ قلت : نعم ، قال : فلا بأس » (٨) .

وصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام « قال : سألت عن رجل أتاه رجل فقال : ابتع لي متاعاً لعلّي أشتريه منك بنقد أو نسيّة ، فابتاعه الرجل من أجله ، قال : ليس به بأس إنّما يشتريه منه بعد ما يملكه » (٩) .

وصحيح عبدالرحمن بن الحجاج « قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العينة فقلت : يأتييني الرجل فيقول : اشتر المتاع واربح فيه كذا وكذا فأراوضه على الشيء من الربح فتتراضى به ، ثمّ أنطلق فأشتري المتاع من أجله لولا مكانه لم أردّه ، ثمّ آتبه به فأبيعه ، فقال : ما أرى بهذا بأساً لو هلك منه المتاع قبل أن تبيعه إيّاه كان من مالك ، وهذا عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعد ما تأتبه ، وإن شاء ردّه فلست أرى به بأساً » (١٠) .

ورواية يحيى بن الحجاج عن خالد بن الحجاج « قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الرجل يجيء فيقول : اشتر هذا الثوب ، واربحك كذا وكذا ، قال : أليس إن شاء ترك ، وإن شاء أخذ ؟ قلت : بلى ، قال : لا بأس به إنما يحل الكلام ، ويحرم الكلام » (١١) .

حيث يقال : إن مفادها عدم صحة الإلزام والالتزام بالبيع في المستقبل ، فيشمله بإطلاقه التعهد بالبيع أو الإيجار إذا أريد أن يكون ذلك ملزماً وإن لم يكن قد باع من أول الأمر .

وفيه : أن الجهة المنظور إليها في هذه الروايات إنما هي البيع لما لا يملكه وإيجابه قبل الشراء ، أو بيع شيء نسيئة بأكثر بعد شرائه بأقل نقداً ، ويجعل ذلك بنحو بحيث يكون للمشتري نسيئة من أول الأمر ، أي بمجرد شرائه بالنقد بحيث لا يتحمل صاحب النقد الخسارة ولكن يربح التفاوت ، الذي فيه شبهة الربا أو ربح ما لم يضمن ، وهذا ما لا يرضى به الشارع .

وكل هذه الأمور أجنبية على محل البحث ، والذي يكون فيه التعهد من المالك بأن لا يبيع أو يؤجر ماله إلا منه من دون وجود ببيعين من شخصين ، أي لا يوجد أشخاص ثلاثة بل هما البائع والمشتري ، ولا ربح بإزاء الأجل والنسيئة ، فلا يمكن افتراض أن مفاد هذه الروايات بطلان الالتزام والتعهد بالبيع فيما بعد بين البائع والمشتري بنحو يكون ملزماً لهما من أول الأمر . كما أن الالتزام بالبيع والنقل منه عمل يملكه بالفعل ، وليس كالمال الذي لا يملكه بعد .

فالحاصل : ليس مفاد هذه الروايات بوجه من الوجوه أنه لا يمكن للإنسان أن يلزم نفسه ببيع شيء في المستقبل من خلال ملزم كالعقد أو الشرط في ضمن عقد ، وإنما تمام النظر فيها إلى إحدى النكات المذكورة في بيع ما لا يملكه بعد قبل تملكه بأكثر نسيئة . فالروايات المذكورة أجنبية عن هذا البحث .

هذا كله ، مضافاً إلى أن هذه الروايات واردة في خصوص البيع ، ولا يمكن التعدي منه إلى الوعد بالإيجار أو غيره من التعهدات لو فرض تمامية المقتضي

لنفوذها. فالأصحّ في المنع عن لزوم مثل هذه التعهّدات هو المنع عن عموم المقتضي، كما عرفت.

الجهة الثانية (في حكم العربون):

أنّه لا إشكال في صحّة أخذ العربون إذا كان لمجرّد أنّه مقدار من الثمن أو الأجرة يقدّم للمالك لإلزامه بالعقد من دون أن يكون هناك خسارة على تقدير الفسخ.

وكذلك الحال لو فرضنا أنّ العربون ثمن في قبالة تملك المالك التزامه بعدم الإيجار أو البيع من غيره، بناءً على كونه عقداً تاماً، فلا يكون جزءاً من الثمن أو الأجرة عندئذٍ، بل يكون في قبالة نفس تملك التعهّد والالتزام؛ إذ أنّه عقد مستقلّ قد يقع مجاناً وقد يقع في قبالة عوض، سواءً اشترى أو استأجر بعد ذلك أم لا، وأثره أنّه لو لم يفّ بالتزامه كان له استرجاع ذلك.

وإنّما الكلام في حالة ثالثة هي المتعارفة خارجاً، وهي أنّ العربون يدفع ليكون قسطاً من الثمن أو الأجرة على تقدير تمامية الاتفاق، ويكون بدلاً عن الفسخ إذا أراد صاحبه أن يتخلّف فلا يشتري أو لا يؤجر، كما أنّ المالك إذا رجع عن قراره لا بدّ وأن يرجع العربون مع خسارة مقداره للمشتري، فهل يجوز أخذ العربون على هذا الوجه أم لا؟

ويمكن أن يستدلّ على عدم الجواز بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّه أكل للمال بالباطل، فيشمّله النهي الدالّ على بطلان تملكه؛ إذ المراد بالباطل في الآية - ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (١٢) - كلّ تملك وأخذ للمال من دون ما بإزاء ومقابل مع عدم كونه تملكاً مجانبياً من قبيل مالكة، ولهذا طبق عنوان الباطل في الروايات (١٣) على السرقة والقمار والربا، فإنّ الأخذ في كلّ ذلك يكون أخذاً بالباطل، لأنّه بلا إذن وتمليك من المالك مجاناً، ولا في قبالة عوض ليكون تجارة. وفي المقام إذا لم يتحقّق الاتفاق ولم يتمّ العقد كان أكل العربون بلا ما بإزاء، والمفروض أنّه لم

يكن تمليكاً مجانياً، بل بعنوان جزء من الثمن أو الأجرة، فيكون أكلاً للمال بالباطل لا محالة فيبطل .

وفيه : أنَّ الباطل في الآية إما أن يراد به الباطل العرفي كما إذا فرض الاستثناء منقطعاً، أو يراد به الباطل الشرعي كما إذا فرض الاستثناء متصلاً، والمراد لا تأكلوا أموالكم بينكم بغير التجارة عن تراضٍ؛ لأنَّه باطل .

وعلى كلا التقديرين لا يصح الاستدلال بها في المقام، وذلك :

أمَّا على الأول، فلمنع صدق الباطل العرفي؛ لأنَّ المال - أي العربون - مبذول عرفاً في قبال الجامع بين جزء من المبيع أو المنفعة المستأجرة، أو ما قام به المالك من الامتناع عن بيع ماله أو إيجاره، والذي قد يكلفه خسارة، فإنَّ هذا الامتناع حين لا ينتهي إلى بيع العين أو إيجارها يكون مضموناً عرفاً على الطرف الآخر المتعهد بالشراء أو الإيجار حينما يتخلف، هذا إذا كان دفع العربون عند التواعد بالمبيع أو الإيجار، بناءً على صحته ولزومه. وأمَّا إذا كان قد تحقق عقد البيع أو الإيجار من أول الأمر، فيكون العربون مدفوعاً في قبال حق الفسخ إلى حين تثبيت المعاملة مثلاً أو تسليم العين، بمعنى أنَّ كلاً من المتعاملين له الحق في أن يشترى التزامه بالعقد الذي أعطاه للآخر - وهو معنى اللزوم الحقي في العقود اللازمة - بالعربون، أي في قبال إقالته. وهذا نظير إسقاط حق الخيار أو الشفعة في قبال العوض؛ إذ يكون له مالية عرفاً، فلا يكون من أكل المال بالباطل .

وأمَّا على الثاني، فلأنَّ التجارة عن تراضٍ لا يراد بها خصوص المبادلة بين مالين، بل يعمّ دفع العوض في قبال حق أيضاً، وإلا لزم بطلان دفع المال في قبال إسقاط حق الخيار أو الشفعة أو غير ذلك، وهو كما ترى .

وبما ذكرناه ظهر أنَّ قياس المقام بالمقامرة والربا والسرقة ممّا هو من أكل المال بالباطل قياس مع الفارق .

الوجه الثاني: التمسك برواية (أبي البخري) عن أبي عبدالله عليه السلام : « قال :

كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا يجوز بيع العربون إلا أن يكون نقداً من الثمن»^(١٤). فإنّ ظاهرها النهي عن أخذ العربون إلا بعنوان أنّه نقد من الثمن، أي دفع مقدار من الثمن، فلا يجوز أخذه بعنوان الغرامة والخسارة على تقدير التخلف أو الفسخ.

وفيه: أنّ هذه الرواية وإن كانت واضحة الدلالة على المطلوب إلا أنّها غير تامّة سنداً، فإنّ أبا البختري مطعون فيه^(١٥).

الوجه الثالث: التمسك بصحيح الطلبي «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى ثوباً ولم يشترط على صاحبه شيئاً فكرهه ثم ردّه على صاحبه، فأبى أن يقبله «يقبله غل» إلا بوضيعة، قال: لا يصلح له أن يأخذه بوضيعة، فإن جهل فأخذه فباعه بأكثر من ثمنه ردّ على صاحبه الأول ما زاد»^(١٦). بتقريب حاصله: أنّ ظاهرها عدم ثبوت حقّ الفسخ بأخذ شيء من الثمن ممّن يطالب بالفسخ، وهي وإن كانت واردة في الإقالة إلا أنّ العرف بمناسبات الحكم والموضوع يستفيد منها نكتة كلّية، وهي عدم جواز أخذ شيء من المال في باب المعاوضات مجّاناً وبلا ما بإزاء، سواء كان ذلك بنحو الإقالة بوضيعة أو بنحو شرط حقّ الفسخ بوضيعة من أوّل الأمر.

وفيه: أنّه كما يحتمل أن تكون نكتة هذا الحكم ما ذكر، يحتمل أن يكون ملاك الحكم بالبطلان عدم تحقّق الإقالة في نفسها مع الوضيعة، للزوم التهافت والتناقض؛ إذ الإقالة تقتضي فسخ العقد السابق وهو يقتضي رجوع الثمن بتمامه إلى المشتري، فاشتراط الوضيعة خلاف مقتضى الإقالة، فيكون كالشرط المخالف لمقتضى العقد، ولهذا لا إشكال في جواز بيعه عليه ثانية بأقلّ - وقد دلّت على ذلك روايات في أبواب مختلفة - بل ذيل الرواية يناسب ما ذكرناه، حيث إنّ الإمام عليه السلام لم يحكم بحرمة أخذ الوضيعة من قبل مالك الثوب، وإنّما حكم ببطلان الإقالة حيث إنّّه أمر بأن يرجع إليه تمام ما زاد على الثمن في بيعه الثاني، مع أنّه لو كان النظر إلى بطلان أخذ الوضيعة لكونه أكلاً بالبطل كان المناسب أن يكون النظر إلى أخذه للوضيعة وتحريمها على البائع.

ومن الواضح أنّ هذه النكته غير جارية في المقام إلّا إذا أُريد اشتراط حقّ الفسخ بوضيعة من الثمن الذي يكون مخالفاً ومناقضاً مع مقتضى الفسخ، أمّا إذا كان مقدار العربون يدفع من مال آخر ثمناً لحقّ الفسخ أو عوضاً في التعهّد والتواعد الأوّل بإزاء الجامع بين جزء من المبيع أو الامتناع عن بيعه، فلا تنطبق عليه النكته المذكورة للبطلان.

وقد يقال: إنّ عنوان الوضيعة في الرواية وإن كان ظاهراً بحسب اللفظ في بذل شيء من الثمن، إلّا أنّ العرف لا يفرّق بين بذل جزء من الثمن بإزاء حقّ الفسخ أو الإقالة أو بذل مال آخر بمقداره ثمّ استرجاع تمام الثمن، فيكون مفاد الرواية مطلباً كلياً هو عدم صحّة أخذ شيء من المال بإزاء فسخ العقد، وإن بذل مال بازائه يكون من أكل المال بالباطل، سواء كان بنحو الإقالة أو بنحو الشرط، وسواء كان المال جزءً من الثمن أو مالاً آخر.

وفيه :

أولاً : أنّ هذا الاستظهار القائم على أساس مناسبات الحكم والموضوع العرفية إنّما يكون له وجه فيما إذا كان ظاهر الحديث النظر إلى حرمة أخذ الوضيعة، لا ما إذا كان ظاهره النظر إلى بطلان إنشاء الإقالة وأنها لا تتحقّق إلّا برجوع كلّ من العوضين إلى صاحبه، فإنّ هذه نكته في نفس إنشاء الإقالة وشروط صحّتها من دون دخل لما يترتّب على ذلك من ربح أو خسارة لأحد الطرفين في نكته المنع، وكون هذه النكته مربوطة بحيثيّة الإنشاء والسبب لا تملك المال أمر يفهمه العرف أيضاً، فلا يتعدّى من موردها إلى ما لا يكون فيه ذلك، كما إذا بذل بإزاء الإقالة مالاً آخر.

وهذه فذلكته مهمّة لا بدّ وأن يلتفت إليها في الموارد التي يراد التعديّ فيها عن مورد الدليل؛ فإنّه إذا كان المنع في المورد مربوطاً بخصوصيات في السبب الناقل والإنشاء فلا يمكن التعديّ إلى ما لا يوجد فيه ذلك المحذور من الأسباب والنواقل، بخلاف ما إذا كان المنع مربوطاً بالنتيجة، وهو التملك للمال واكتسابه

بلا ما بإزاء كما في تحريم الربا أو بلا رضا المالك كما في أكل المال بالباطل ، فإنه قد يمكن التعدي منه إلى مورد سائر المعاملات التي لم يرد فيها الدليل على أساس إعمال مناسبات الحكم والموضوع.

ومن هنا نجد أنّ المشهور قد أفتوا بجواز أخذ مال آخر بنحو الجعالة أو الشرط في قبال الإقالة ، وإنّما خصّصوا المنع بما إذا كانت الإقالة بوضيعة أو زيادة في الثمن أو المثمن ، والذي يكون مناقضاً مع معنى الإقالة ومفهومها . كما أنّهم فهموا النكته التي أشرنا إليها من الصحيحة ، ولذا حكموا بعدم صحة الإقالة مع شرط الوضيعة ، سواء كان من الثمن أو شرط الزيادة في المثمن رغم أنّ الصحيحة واردة في الوضيعة من الثمن .

وثانياً : لو تنزّلنا عمّا ذكرناه فغاية ما تفيدّه الصحيحة بطلان أخذ المال بإزاء الإقالة والفسخ ولو بنحو الاشتراط من أول الأمر ، وأمّا إذا كان العربون بإزاء التعهّد بالانتظار والامتناع عن البيع أو الإيجار من أحد غيره إلى المدّة المعيّنة - والذي تكون له مالية عرفاً ، ويكون مضموناً على المتعهّد إذا لم يقدم في الوقت المقرّر على البيع أو الإيجار - فلا يكون مثل هذا مشمولاً للصحيحة جزماً ، لا بالإطلاق اللفظي كما هو واضح ، ولا بإلغاء الخصوصية والتعديّ العرفي ؛ لأنّ العرف يرى نوع خسارة للمالك فيما إذا تخلف المتعهّد له ، بل يرى أنّ التعهّد والامتناع المذكور له قيمة ومالية تستوفى بالجامع بين تنفيذ البيع أو دفع العربون .

وأوضح من ذلك في عدم الإلحاق ما إذا كان تخريج العربون على أساس بيع جديد بثمن أقلّ ، أي بالثمن السابق ناقصاً منه العربون .

خلاصة البحث :

ونستخلص من مجموع ما تقدّم جواز أخذ العربون على أساس أحد التخريجات التالية :

١ - أن يكون عوضاً عن الإقالة ، بأن يجعل ذلك جعلاً أو شرطاً في الإقالة ،

وهذا يشترط فيه أن يكون من مال آخر لا جزءاً من الثمن أو المثلث، كما أن هذا يمكن جعله بنحو الشرط حين العقد بأن يشترط المشتري مثلاً على البائع حق الفسخ مع بذل العربون من مال آخر، فيكون البائع ملزماً بذلك.

٢- أن يكون العربون قبل إجراء عقد البيع أو الإيجار حين التواعد بهما، بأن يدفع العربون ليكون جزءاً من الثمن إذا تحقق البيع أو الإيجار في وقته المحدد، وإلا يكون بإزاء امتناع الآخر عن الإقدام على العقد، وهذا إن جعلناه معاملة وعقداً لازم الوفاء في نفسه استحقّ المتعهد بذلك الجامع بين الإقدام على العقد أو دفع العربون، وإلا أمكن مع ذلك تخريجه على أساس أن امتناع الطرف عن البيع أو الإيجار بنفسه عمل محترم له مالية عقائياً، وقد كان بأمر دافع العربون فيكون مضموناً عليه.

وإن شئت قلت: فوّت عليه فرصة إمكان البيع أو الإيجار في تلك المدّة، وهو نحو خسارة وضرر عليه عرفاً، فيكون مضموناً ويكون العربون قيمته. إلا أن هذا يتوقّف على إمكان تطبيق قاعدة الإلتاف والضمان على مثل هذه الحقوق والالتزامات، وإلا فليس هناك تلف لعين أو منفعة خارجية.

وعلى هذا التخريج لا مانع أن يقع العربون بنفسه جزءاً من الثمن على تقدير الإقدام على العقد، كما هو واضح.

٣- أن يكون العربون تخفيضاً لثمن السلعة في بيع جديد، بأن يبيع أو يؤجر عليه المال بعد أن ملكه بأقل من ثمنه. وهذا أيضاً يمكن إلزام المالك به إذا فرض اشتراطه عليه في العقد الأوّل، ولا محذور فيه؛ لأنّ هذا الشرط من المشتري على البائع، لا بالعكس لتأتي فيه شبهة الحرمة الثابتة في روايات العينة، كما لا يخفى ■

الهوامش

- (١) انظر: النهاية ٣: ٢٠٢ (مادة: عرب)، القاموس المحيط ١: ١٠٣.
- (٢) راجع الوسيط على شرح القانون المدني ٤: ٥٥، وكذلك ١: ٢٤٩.
- (٣) انظر: الوسائل ١٥: ب ٢٠ من أبواب المهور، ح ٤. وكذلك الوسائل ١٢: ٣٥٣، ب ٦ من الخيار، ح ١، ٢، ٥. وفيه: «المسلمون».
- (٤) المائدة: ١.
- (٥) راجع لسان العرب ٩: ٣٠٩، (مادة: عقد).
- (٦) الوسائل ١٢: ٢٠٦، ب ٢٥ من كتاب النذر والعهد، ح ٣.
- (٧) الإبراء: ٣٤.
- (٨) الوسائل ١٢: ٣٧٦ - ٣٧٧، ب ٨ من أحكام العقود، ح ٧.
- (٩) المصدر السابق: ح ٨.
- (١٠) المصدر السابق: ح ٩.
- (١١) المصدر السابق: ح ٤.
- (١٢) النساء: ٢٩.
- (١٣) الوسائل ١٢: ١١٩ و ١٢٠، ب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ١ و ٨ و ٩.
- (١٤) الوسائل ١٢: ٤٠٥، ب ٢٨ من أحكام العقود، ح ١.
- (١٥) راجع معجم رجال الحديث (الخوئي) ٢٠: ٢٣١، الطبعة الخامسة، ط - مركز نشر الثقافة الإسلامية.
- (١٦) الوسائل ١٢: ٣٩٢، ب ١٧ من أحكام العقود، ح ١.

التصوير

ـ القسم الثاني ـ

□ آية الله السيّد محسن الخرازي

تجدد الإشارة إلى أنّ بحث التصوير يشتمل على ثلاثة مقامات :

الأوّل : حكم عمل المجسّمات .

الثاني : حكم الرسم .

الثالث : حكم اقتناء الصور المحرّمة .

وتضمّن القسم الأوّل - في العدد السابق - المقامين الأوّل والثاني . .

وقد تعرّض الكاتب إلى عشرة فروع تقدّمت أربعة منها . .

وإليك التّمتّة . .

الخامس : إنّ مقتضى ما مرّ سابقاً - من أنّ المحرّم هو تصوير ما يصدق عليه

صورة الحيوان - جواز ما لا يصدق عليه الصورة ، كبعض الأعضاء من اليد والرجل

والرأس ونحوها ، فهل يجوز تصوير خصوص عظام الإنسان تصويراً كاملاً أم

لا يجوز ؟

فيه وجهان :

أحدهما : صدق مجرد العظام على صورة الإنسان .

وثانيهما - وهو الأظهر - : أنَّ صورة الإنسان ليست مجرد العظام ، بل هي مركبة منها ومن العروق واللحم والجلد والشعر ، فالعظام المذكورة وإن كانت كاملة ولكنّها كـبعض الأجزاء بالنسبة إلى الصورة الكاملة ، فكما أنَّ الدار لا تصدق بمجرد نصب الأعمدة وغيرها من الفلزّات وإن كملت ، كذلك لا تصدق صورة الإنسان بمجرد تجسيم العظام أو العروق ونحوهما .

وهكذا الأمر فيما يصنع كالظلال للحيوانات من دون أجزاء لها وإنّما تشير بها إلى أبعادها ، فإنّ مثله لا يصدق عليه صورة الإنسان المركبة من اليدين والرجلين والرأس وبقية الأجزاء ، وإنّما هذه الصورة تحكي عن أبعادها لا عن أجزائها وهيئتها .

وأما تصوير ما يكون نشوء الإنسان منه ، فما لم يصدق عليه الحيوان فلا إشكال فيه ، قال في الجواهر : « وتصوير البيضة والعلقة والمضغة وبزر القرّ ونحو ذلك ممّا هو نشوء الحيوان لا بأس به » (١) .

وهو جيّد ما لم يصدق اسم الحيوان على بعض المراحل المذكورة ، وإلّا فهو حرام من جهة صورة ذلك الحيوان لا من جهة صورة الإنسان .

السادس : إنّه هل تلحق صورة الجنّي والشيطان والملك بالصورة الحيوانية أو لا ؟ قال في الجواهر : « والظاهر إلحاق تصوير الملك والجنّي بذلك ، بل قد يقوى جريان الحكم في تصوير ما يتخيّل في ذهنه من صورة حيوان مشارك للموجود في الخارج من الحيوان في كلّ الأجزاء ، دون أعدادها وأوضاعها مثلاً » (٢) .

ويشهد له عموم ممنوعية عمل الصور وبنائها ؛ إذ الخارج منه هو صور غير ذوات الأرواح وبقي الباقي تحت العموم ، والمفروض أنّ الملك والجنّي والشيطان ذوو أرواح عرفاً . قال في المستند : « ولا يشترط في صدق صورة الحيوان أو ذي الروح وجود ما يطابقها عرفاً شخصاً أو نوعاً في الخارج ، بل يكفي كونها بحيث يقال عرفاً إنّه صورة الحيوان ؛ لأنّ معنى صورة الحيوان أو ذي الروح الصورة المختصّة به ، والمراد شيوع الاختصاص وتعارفه وجريان العادة به ، فلو صوّر صورة حيوان لم يعلم وجود نوعه ولكن كان بحيث لو فرض وجود مطابقه لكان من الحيوان بحسب العادة

كان محرّماً» (٣) .

وقد استشكل فيه سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام بأنّ : «العمدة في الأدلة هو المستفيضة المشتكلة على قوله : يكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ - إلى أن قال : - فالظاهر منها أنّ المحرّم هو تمثال موجود يكون نحو إيجادها بالتصوير والنفخ كالإنسان وسائر الحيوانات ، فمع تصوير صورة حيوانية وتتميم تصويرها وبقاء نفخ الروح فيها ولو بنحو من المسامحة كأنّه تشبّه بالخالق في مصوريّته ما في الأرحام ، فيقال له يوم القيامة : أيّها المصوّر ، انفخ فيها كما نفخ الله تعالى في الصور بعد تسويتها .

وأما مثل الجنّ والشیطان والملك - ممّا تكون كيفة إيجادها بغير التصوير والتخليق التدريجيّين ، وبغير التسوية والنفخ ، بل إيجادها بدعيّة دفعيّة سواء قيل بكونها مجردة أم لا ، ولا يكون فيها نفخ روح كما في الحيوانات - فخارج عن مساق تلك الأخبار التي هي المعتمدة في حرمة عمل المجسمات ، لاستفاضتها واعتبار أسناد بعضها كمرسلة ابن أبي عمير .

هذا ، مضافاً إلى أنّ المظنون بل الظاهر من مجموع الروايات أنّ وجه تحريم الصور والتماثيل هو التشبّه بالخالق - جلّت قدرته - في المصوريّة التي هي من صفاته الخاصّة ، والتصوير الخيالي من المذكورات ليس تشبّهاً به تعالى ؛ لأنّه لم يصورها كذلك حتى يكون التصوير تشبّهاً به .

إلا أن يقال : إنّه صار شبّهاً به في مطلق التصوير ، وهو كما ترى .

ولا يلزم ممّا ذكرناه الالتزام بجواز تصوير حيوان غير موجود ، كالعنقاء مثلاً ، أو مخلوق ذي رؤوس عديدة ؛ لأنّنا لا نقول باختصاص الأدلة بالحيوانات الموجودة في الخارج ، بل نقول باختصاصها بما يكون موجوديّة كموجوديّة الحيوانات بالتخليق والتصوير ، والمذكورات ليست كذلك . مع أنّ الالتزام بعدم الحرمة في بعض مصاديق مورد النقض ليس ببعيد ، وليس بتالٍ فاسد» (٤) .

ويمكن أن يقال : إنّ تقييد بعض الأخبار بالتصوير والتخليق التدريجيّين والنفخ لا يوجب عدم شمول الدليل للجنّي والملك والشیطان ؛ لأنّ تلك الحقائق تكون عند

العرف أيضاً كذلك ، والذي أُفيد من كون إيجادها بدعياً دفعياً ممّا قرّر في محلّه أجنبي عن فهم العرف ، والمتّبع في مصاديق المفاهيم هو العرف ، كما أنّ في تشخيص المفاهيم أيضاً كذلك ، وعليه فدعوى خروج تلك الأمثال عن مساق الأخبار كما ترى .

هذا ، مضافاً إلى أنّ خصوصيات بعض الروايات لا تسري إلى سائر المطلقات بعد كونهما من المثبتات ، فلا وجه لرفع اليد عن عموم المنع عن عمل الصور وبنائها عدا غير ذوات الأرواح ، كما عرفت .

على أنّ الحكمة هي التشبّه بالخالق في المصوِّرية ، وهي حاصلة بمثل تلك الأمثلة والصور الخيالية ولو لم تكن لتلك الصور موجودة ، ولا وجه لتقييد المصوِّرية بالصورة الموجودة .

وربّما يقال في وجه الحرمة : إنّ المتعارف من تصوير الجنّ والملائكة ما هو بشكل واحد من الحيوانات ، فيحرم من هذه الجهة ؛ لعدم اعتبار قصد كونه حيواناً مع فرض العلم بكونه صورة له .

وأورد عليه سيّدنا الإمام عليه السلام : بأنّ فيه - مضافاً إلى أنّه ليس اعتبار القصد في صور المشتركات ببعيد - : أنّ الصور المتعارفة من تصويرها ممتازة عرفاً عن صور الحيوانات وإن كانت شبيهة من بعض الوجوه بالإنسان ، لكن العرف يراها غير صورة الإنسان ، ففرق بين كون صورة للإنسان أو لموجود آخر شبيه به ، والصور المعمولة من قبيل الثانية^(٥) .

وهكذا أفاد في مصباح الفقاهة : من أنّ من يصوّر صورة الملك والجنّ إنّما يقصد صورتها لا صورة الحيوان ولا بما هو أعمّ منهما ومن الحيوان^(٦) .

وعليه فلا يصحّ القول بالحرمة من جهة ما لم يقصده .

وربّما استدلّ على الحرمة بصحیحة البقباق المتقدّمة ؛ بدعوى أنّ الظاهر من قوله عليه السلام فيها : « والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه » هو المقابلة بين ذي الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه ، وذكر الأمور المذكورة فيها إنّما هو من باب المثال ، والله العالم^(٧) .

وأورد عليه سيدنا الإمام عليه السلام بقوله : وأما التشبُّث برواية أبي العباس ففيه ما لا يخفى ؛ من أنَّها نقل قضية خارجية . . . ولا معنى لإطلاق قضية شخصية^(٨) .

وكيف كان ، فلا حاجة إلى التجشُّم بالاستدلالات المذكورة بعدما عرفت من إدراج المقام في عموم أو إطلاق ممنوعية عمل الصور وبنائها ، مضافاً إلى حكمة الحكم ، فلا تغفل .

السابع : إنَّه لو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية فالظاهر من الجواهر أنَّه ليس بمحرَّم ، حيث قال : « ولو اشتركت الصورة بين الحيوان أو غيره اتَّبع القصد »^(٩) .

وصرَّح به الشيخ الأعظم عليه السلام أيضاً حيث قال : « فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعاً »^(١٠) .

وأوضحه في مصباح الفقاهة بأنَّه : « لا شبهة في اعتبار قصد حكاية ذي الصورة في حرمة التصوير ؛ لأنَّ المذكور في الروايات النهي عن التصوير والتمثيل ، ولا يصدق ذلك إذا حصل التشابه بالمصادفة والاتِّفاق من غير قصد الحكاية ، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحَّة استعمال الألفاظ في معانيها ، وبدون ذلك ليس هناك استعمال .

وعليه ، فإذا احتاج أحد إلى عمل شيء من المكائن أو آلاتها أو غيرهما من الأشياء اللازمة على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً ؛ لعدم صدق التصوير عليه بوجه ، والمثال الواضح لذلك الطائرات المصنوعة في زماننا هذا ، فإنَّها شبيهة بالطيور ومع ذلك لم يفعل صانعها فعلاً محرَّماً ، ولا يتوهَّم أحد حتى الصبيان أنَّ صانع الطائرة يصوِّر صورة الطير ، بل إنَّما غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامَّة ، وكونه على هيئة الطير إنَّما هو اتِّفاقي »^(١١) .

وعليه ، فالمعتبر في حرمة التصوير هو قصد الحكاية عن الحيوان ، ولم يتحقَّق ذلك في المشتركات التي يؤتى بها بقصد شيء آخر ، فكما أنَّه إذا أتى شخص بقول : « الحمد لله ربَّ العالمين » بقصد الشكر لا بقصد القراءة لم يأت بالقراءة ، إذ اللازم في

القراءة هو قصد الحكاية عن الألفاظ المنزلة على النبي ﷺ ، كذلك إذا صور صورة لا بقصد الحكاية عنها بل بقصد شيء آخر من الصناعات - كالتأثيرات مثلاً - لم يفعل حراماً ، ولا أقل من الشك ، فمقتضى الأصل هو البراءة . نعم لو قصد الحكاية مع شيء آخر فالأظهر أنه فعل حراماً من دون فرق بين كون الحكاية أصلاً أو تبعاً ، فتدبر جيداً .

وعلى هذا ، فالمحرّم هو الحكاية وإراءة ذي الصورة بالصورة من دون فرق بين الأصالة وعدمها ، فعمل بعض الحلويات بصورة الحيوانات مع قصد الحكاية عنها يكون محرّماً .

وهل يكون تصنيع الإنسان الآلي في عصرنا محرّماً أو لا ؟

يمكن أن يقال : إن كان المقصود من ذلك هو الحكاية عن ذي الصورة (الإنسان الحقيقي) ولو تبعاً فالعمل المذكور محرّم ، وإلا فلا يحرم .

الثامن : إنّه ربّما يقال : إنّه لا يحرم التصوير على غير البالغ ؛ لرفع التكليف عنه ، فلو صور لم يفعل محرّماً ، ولا يجب المنع والنهي عنه ؛ لأنّه ليس كالقتل وهتك عرض المؤمن ممّا لا يرضى الشارع بوقوعه وجوده ولو صدر من البهائم ، كما يشهد له جواز الاقتناء ، بناءً على جوازه .

ولذلك ذهب السيّد اليزدي رحمه الله إلى جواز تمكينه أيضاً حيث قال : « الظاهر عدم وجوب منع غير المكلف إذا باشر ذلك بنفسه ، بل جواز تمكينه أيضاً إذا لم يكن بحيث يسند الفعل إلى الممكن ؛ وذلك لعدم الدليل على وجوب المنع أو حرمة التمكين ، كما في سائر المحرّمات التي لم يعلم من أدلتها أو من الخارج اهتمام الشارع بها بحيث لا يريد وجودها في الخارج أصلاً فإنّه لا يجب منع غير المكلف منها . . . ومعلوم أنّ المقام ليس من هذا القبيل ؛ إذ الحكمة التي ذكرها المصنّف رحمه الله قد عرفت عدم تماميتها ، مع أنّ مقتضاها - على فرض التمامية - حرمة الإبقاء ، ولا يلتزم به كما سيأتي » (١٢) .

ولقائل أن يقول : إنّ الظاهر من الأخبار هو أنّ حكمة المنع عن التصوير هو التشبه

بالخالق في المصوِّرية التي هي من صفاته تعالى ، والتشبه بالله تعالى في المصوِّرية أمر مبغوض في نفسه ، وهو حاصل بنفس التصوير ، والإبقاء ليس تشبهاً في المصوِّرية ، وعليه فتمكينه منه كتمكين الجاهل الغافل غير جائز ؛ لأنَّ الشارع لا يريده وإن جاز إبقاؤه بعد التصوير ، بل مقتضى مبغوضية التشبه هو المنع والنهي عن تصوير غير البالغ وإن لم يكن مكلفاً بالحرمة ، فافهم .

التاسع : إنَّ الرسم على الكرة ونحوها بصورة الحيوان لا يحرم ؛ لأنَّ الرسم لا يصدق عليه التجسيم وإن صارت بعد ذلك كالحيوان المجسّد ، والمفروض أنَّ نفس الرسم لا دليل على حرمة ، فلا وجه لحرمة ذلك كما لا يخفى .

العاشر : إنَّ أخذ الأجرة على التصوير المحرّم غير جائز ؛ لأنَّ العمل المحرّم بذاته مسلوب المائيّة شرعاً ، وأخذ المال في قبالة يكون أكلاً للمال بالباطل .

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام عليه السلام حيث قال : « إنَّ أخذ الأجرة على التصوير المحرّم غير جائز ؛ لأنَّ الإجارة لذلك حرام وفاسدة ؛ لما ذكرناه فيما سلف من أنَّ الفعل المحرّم الذي يجب على الناس منع الفاعل عنه بأدلة النهي عن المنكر لا يكون محترماً ومالاً ، ولهذا لا يضمن المانع عنه أجرة المثل للعمل بلا شبهة ، فلو منع مانع عبد غيره عن عمل الصورة المجسّمة لا يكون ضامناً ، فلا يكون ذلك العمل مالاً لدى الشارع ، فلا يجوز أخذ الأجر عليه ، ويكون الأخذ أكلاً للمال بالباطل » (١٣) .

المقام الثالث

في اقتناء الصور المحرّمة

ظاهر كلام بعض القدماء هو حرمة بيع التماثيل وابتياعها ، قال في المقنعة : « وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسّمة والشطرنج والنرد وما أشبه ذلك حرام ، وبيعه وابتياعه حرام » (١٤) .

وفي النهاية : « وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسّمة والصور والشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز فالتجارة فيها والتصرّف

والتكسّب بها حرام محظور» (١٥) .

والظاهر من هذه الكلمات أنّ استعمال واقتناء المجسّمات والتماثيل ممنوعان ، وإلّا فلا وجه لحرمة المعاملة بها .

والعجب من صاحب الجواهر حيث ذهب إلى جواز البيع والاقتناء والاستعمال والانتفاع قائلاً : بأنّا لم نجد من أفتى بذلك (أي الحرمة) عدما ما يحكى عن الأردبيلي (١٦) .

أدلة حرمة الاقتناء :

استدلّ على حرمة الاقتناء بوجوه :

منها : أنّ الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً واستدامة ، كحرمة عمل الأصنام .

وأورد عليه الشيخ الأعظم رحمته : بأنّ الممنوع هو إيجاد الصورة ، وليس وجودها مبغوضاً حتى يجب رفعه ، نعم قد يفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج ، كما أنّ حرمة إيجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها (١٧) .

واستشكل فيه سيّدنا الإمام رحمته بقوله : إنّ المتفاهم العرفي من الأوامر والنواهي المتعلقة بالماهيات التي لها بقاء وثبات في الخارج أنّ تلك الماهية القارّة الذات محبوبة أو مبغوضة له ، وإنّما أمر بإيجادها لمحبيّتها بوجودها المستقرّ المستمرّ ، ونهى عنها لمبغوضيّتها كذلك ، ولا تنتقل الأذهان إلى الإيجاد والوجود بنحو الاستقلال - إلى أنّ قال - : وعليه يكون المدعى هو التفاهم العرفي لا الملازمة العقلية .

فقول الشيخ إن رجع إلى نفي الملازمة عقلاً فلا ينافي التفاهم العرفي ، وهو كافٍ في المقام ، وإن رجع إلى إنكار فهم العرف فهو غير وجيه ؛ لمساعدة العرف لما ذكره بالتقريب المتقدّم .

ثمّ أجاب عن ذلك بقوله :

لكن يرد على هذا الاستظهار : بأنّ المقام ممّا قامت القرينة على أنّ المحرّم والمبغوض

هو هذا المعنى المصدري لا الماهية بوجودها البقائي ؛ وذلك لأنّ عمدة المستند في المسألة كما تقدّم هي المستفيضة المشتملة على الأمر بالنفخ ، والظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع أنّ الأمر به لأجل تعجيزه عن تتميم ما خلق ، وكأنّه يقال له : إذا كنت مصوراً فكُن نافخاً كما كان الله كذلك ، فيفهم منها أنّ الممنوع والمبغوض هو التشبّه به تعالى في مصوريّته ، فهذا المعنى المصدري هو المنظور إليه^(١٨) .

ويمكن المناقشة في دعوى الملازمة العرفية : بالنقض بحرمة الغشّ في المعاملة ، مع أنّ بقاءها - لو غشّ - ليس بمحرّم ، وإنّما كان للمشتري خيار الفسخ للتدليس .

أو بحرمة الوطء والاستيلاء حال الحيض أو حال الصيام ، ولو فعل ذلك فلا يجوز إلقاء النطفة عن رحمها .

أو بحرمة الزنا - كما أفاد المحقّق الإيرواني - فإنّه حرام ، ومع ذلك لا تحرم تربية من تولّد من الزنا ، بل يجب حفظه من التلف^(١٩) ، فتأمل .

أو بحرمة خياطة ثوب الغير - مثلاً - من دون إذن صاحبه ، فلو خاطه كذلك لا يحرم بقاؤه ، بل لا يجوز إتلافه ، وهكذا البناء في دار الغير بموادّ البناء التابعة لصاحبها من دون إذنه ، ونحوها .

نعم ، ربّما يقال : إنّ الإيجاد والوجود في الحقيقة شيء واحد وإنّما يختلفان بالاعتبار ، فإنّ الصادر من الفاعل بالنسبة إليه إيجاد وبالنسبة إلى القابل وجود ، فإذا حرم الإيجاد حرم الوجود .

ولكن يمكن الجواب عنه بما في مصباح الفقاهة : من أنّ حرمة الإيجاد وإن كان ملازماً لحرمة الوجود إلّا أنّ الكلام هنا ليس في الوجود الأوّلي الذي هو عين الإيجاد أو لازمه ، بل في الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء ، ومن البديهي أنّه لا ملازمة بين الحدوث والبقاء لا حكماً ولا موضوعاً - إلى أن قال : - على أنّا إذا سلّمنا الملازمة بين مبغوضيّة الإيجاد وبين مبغوضيّة الوجود فإنّما يتمّ بالنسبة إلى الفاعل فقط ، فيجب عليه إتلافه دون غيره ، مع أنّ المدعى وجوب إتلافه على كلّ أحد ، فالدليل أخصّ منه^(٢٠) .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الدليل لا ينحصر في المستفيضة ، لما عرفت من معتبرة الخصال وغيرها ، وهي لا تقتيد بما تقتضيه المستفيضة ؛ لأنّ الحكمة ليست كالعلة حتى تكون مخصّصة ، وإن لم يبعد القول بمعمّيتها كما ذهب إليه أستاذنا المحقق الداماد رحمته .

فتحصّل : أنّ الجواب منحصر في نفي الملازمة ، وعلى تقدير تسليم الملازمة اختصّ وجوب الإلتاف بالفاعل ، فلا تغفل .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : « لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان » (٢١) .

بناءً على أنّ الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل هو سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلّق بها العامّ البلوى وهو الاقتناء ، وأمّا نفس الإيجاد فهو عمل مختصّ بالمثال ؛ ألا ترى أنّه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة أو عن العصير فأجاب بالإباحة انصرف الذهن إلى شربهما دون صنعهما ! بل ما نحن فيه أولى بالانصراف ؛ لأنّ صنع العصير والخمر يقع من كلّ واحد بخلاف صنع التماثيل .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم رحمته : بأنّ الصحيحة غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء ؛ لأنّ عمل الصور ممّا هو مركّز في الأذهان ، حتى أنّ السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها ؛ إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله (٢٢) .

وفيه : أنّه لا وجه لتخصيص السؤال بصورة الإيجاد ، بل استبعاد عدم معرفة محمد بن مسلم لحرمة الإيجاد يقوّي أنّ يكون سؤاله عن حكم اقتنائها بعد معرفته بحرمة عملها ، وعليه فالرواية تدلّ على التفصيل بين تماثيل غير ذوات الأرواح فلا بأس باقتنائها ، وبين تماثيل ذوات الأرواح فالأس باقتنائها .

اللّهمّ إلّا أن يقال : إنّ السائل في مقام تبين الحدود وقيود المحرّم من أنّه هل يشمل غير ذوات الأرواح أو لا ، وعليه فلا يختصّ السؤال بالاقتناء بل يعمّ الإيجاد أيضاً .

نعم ، يمكن أن يقال : إنّ قوله عليه السلام : « ما لم يكن شيئاً من الحيوان » - مع كون

السائل في مقام السؤال عن تماثيل غير ذوات الأرواح كما يشهد له تخصيص سؤاله بها - قضية مهملّة ؛ لأنّ ذكرها من باب التفضّل ، وحيث إنّ الإمام عليه السلام ليس في مقام بيان خصوصيات أحكام تصوير ذوات الأرواح فعليه لا إطلاق لقوله عليه السلام : « ما لم يكن شيئاً من الحيوان » حتّى يؤخذ بإطلاقه في الاقتناء .

ومنها : موثقة السكوني قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : « بعثني رسول الله ﷺ إلى المدينة فقال : لا تدع صورة إلا محوتها ، ولا قبراً إلا سويته ، ولا كلباً إلا قتلته » (٢٣) .

وأورد عليه الشيخ الأعظم عليه السلام : بأنّ النبوي سياقها ظاهر في الكراهة ، كما يدلّ عليه عموم الأمر بقتل الكلاب ، وقوله عليه السلام في بعض هذه الروايات : « ولا قبراً إلا سويته » (٢٤) .

وفيه : أنّ المكروه لا يوجب جواز التصرف فيه بالهدم والمحو والقتل ، اللهم إلا أن يكون ذلك من جهة اقتضاء ولايتهم في الأمور لمصلحة ، فتأمل .

هذا ، مضافاً إلى أنّه قضية في واقعة ، كما في تعليقة الإيرواني (٢٥) .

ولعلّ تصاوير المدينة كانت أصناماً وكلابها مؤذيات وقبورها مستنمات (أي مرتفعات غير مسطّحات ، نحو السنام) .

ولعلّ التسنيم من شعائر النصارى وغيرهم .

ومنها : ما رواه في قرب الإسناد ، عن عبدالله بن الحسن ، عن جدّه ، عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها ؟ قال : « لا » (٢٦) .

ورواه فيه أيضاً عن المحاسن ، عن موسى بن القاسم ، عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام أنّه سأله عن التماثيل فقال : « لا يصلح أن يلعب بها » (٢٧) .

وأورد عليه الشيخ الأعظم عليه السلام : بأنّها لا تدلّ إلا على كراهة اللعب بالصورة ولا نمنعها ، بل ولا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو (٢٨) .

ولعلّ مراده عليه السلام من أنّها لا تدلّ إلا على الكراهة هو أنّ عدم الصلاحية أعمّ من الحرمة ، فلا يدلّ عليها .

هذا ، مضافاً إلى ما في مصباح الفقاهة من أنه : « لو سلمنا دلالة على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمة وحرمة اقتنائها ؛ فإنَّ حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء » (٢٩) .

ومنها : ما ورد في إنكار أن المعمول لسليمان - على نبينا وآله وعليه السلام - هي تماثيل الرجال والنساء ؛ فإنَّ الإنكار إنما يرجع إلى مشيئة سليمان للمعمول - كما هو ظاهر الآية - دون أصل العمل ، فدلَّ على كون مشيئة وجود التمثال من المنكرات التي لا تليق بمنصب النبوة .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم رحمته : بأنَّ ما في تفسير الآية ظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان - على نبينا وآله وعليه السلام - لعملهم ؛ بمعنى إذنه فيه ، أو إلى تقريره لهم في العمل (٣٠) .

وأورد عليه في بلغة الطالب : بأنَّ الموصول في قوله : « ما يشاء » مفعول لـ « يعملون » ، فهي عبارة أخرى عن معمولهم ، فمتعلِّق المشيئة نفس المعمول ، والمفروض أنه عليه السلام أنكر في الرواية أن يكون ذلك تماثيل الرجال والنساء بل هي تماثيل الأشجار والشمس والقمر ، فيدلَّ على أنَّ مشيئة سليمان وجود التماثيل من المنكرات ؛ وإلا لم يكن وجه لإنكار تعلُّق مشيئة سليمان بها ، وهذا ممَّا لا ينبغي أن ينكر - إلى أن قال : - يمكن أن يقال : إنَّ الظهور بحسب اللفظ هو رجوع المشيئة إلى المعمول ، إلا أنَّ الظاهر أنَّ مجرد حبِّ النبي وميله إلى المرجوح لم يثبت منافاته لمرتبة النبوة ما لم يظهر منه أثر ، بل وظهر ما ينافيه ، مثلاً لو لم يحبَّ النبي ﷺ استرقاق أقاربه وقتلهم بل أحبَّ راحتهم ومع ذلك أمر بقتلهم وأسره لم يكون فيه منافاة للعصمة ومنصب النبوة ، فتكون هذه قرينة على رجوع الإنكار إلى إذنه وتقريره لفعله هذا (٣١) .

ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسّف ومنع الظهور ، وبعد كون الظاهر رجوع المشيئة إلى المعمول - كما اعترف بظهوره في ذلك - كان ظاهر الإنكار هو حرمة الاقتناء .

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ : إِنَّ مَجْرَدَ الْإِنْكَارِ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى عَدَمِ الْمُنَاسِبَةِ لِمَقَامِ النُّبُوَّةِ لَا الْحَرَمَةَ ، فَإِنَّ الْإِنْكَارَ أَعَمُّ مِنَ الْحَرَمَةِ ؛ لِأَنَّ عَدَمَ اللَّيَاقَةِ بِمَنْصَبِ النُّبُوَّةِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْحَرَمَةَ ، فَإِنَّ فِعْلَ الْمَكْرُوهِ أَوْ بَعْضَ الْمُبَاحَاتِ أَيْضاً لَا يَلِيْقُ بِمَنْصَبِ النُّبُوَّةِ ، فَتَأَمَّلْ .

ومنها : صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك » (٣٢) .

بدعوى أنَّ مفهومها هو ثبوت البأس بها مع عدم التغيير ، وثبوت البأس في شيء مطلقاً مقتضاه الحرمة .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم عليه السلام : بأنَّ البأس فيها محمول على الكراهة لأجل الصلاة أو مطلقاً ، مع دلالته على جواز الاقتناء وعدم وجوب المحو (٣٣) .

ولعلَّ وجه دلالته على جواز الاقتناء هو ما أشار إليه في بلغة الطالب : من أنَّه من أجل أنَّ تغيير رأسها لا يوجب زوال صدق الصورة ، والصحيحة نص في الجواز بعد التغيير (٣٤) . فلو كان الاقتناء حراماً فلا وجه لزوال الحرمة بمجرد التغيير مع صدق المجسِّمة .

هذا ، مضافاً إلى أنَّ التقييد بالبيوت يدلُّ أو يشعر بعدم الحرمة ؛ إذ لو كان إبقاؤها محرماً لما ناسب ذلك التعبير والتقييد ، فتخصيص البأس فيها - حال عدم التغيير - بالبيوت مشعر أو دالٌّ على جواز الإبقاء والاقتناء .

ولعلَّ التقييد بالبيوت لأجل أنَّ البيت معدٌّ للصلاة فيه ، ويكره وجود الصورة في بيت يصلّى فيه مطلقاً أو إذا كانت بحذاء القبلة (٣٥) .

ومنها : موثقة ابن أبي عمير ، عن المثنى ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام كَرِهَ الصُّوَرُ فِي الْبُيُوتِ » (٣٦) .

بدعوى أنَّ هذه الرواية - بضميمة ما ورد في رواية أخرى مروية في باب الربا من أنَّ عَلِيّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال (٣٧) - تدلُّ على حرمة الاقتناء .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم عليه السلام : بأنَّ ما ورد من أنَّ عَلِيّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال

محمول على المباح المتساوي طرفاه ؛ لأنّه - صلوات الله عليه - كان يكره المكروه قطعاً (٣٨) .

وحيث إنّ الكراهة المذكورة في الرواية الأولى أعتم من الحرمة والكراهة الاصطلاحية فلا تدلّ على حرمة اقتناء الصور . هذا مضافاً إلى أنّ التقيد بالبيوت مشعر بجواز اقتنائه ، وإنّما المنع لأجل أنّ البيت معدّ للصلاة .

ومنها : ما رواه في مكارم الأخلاق ، عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : ربّما قمت أصليّ وبين يديّ وسادة فيها تماثيل طائر فجعلت عليه ثوباً . وقال : « وقد أهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طير فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشجر . وقال : إنّ الشيطان أشدّ ما يهّم بالإنسان إذا كان وحده » (٣٩) .

والطنفسة - بالمثلثة في الطاء والفاء - البساط والحصير والثوب .

وأجاب عنه الشيخ الأعظم عليه السلام : بأنّ رواية الحلبي لا دلالة لها على الوجوب أصلاً (٤٠) .

وقال في مصباح الفقاهة : « إنّ أمر الإمام عليه السلام بتغيير الصورة في الطنفسة التي أهديت إليه ليس إلّا كفعله بنفسه ، ومن الواضح أنّ فعل الإمام عليه السلام لا يدلّ على الوجوب ، ولا يقاس ذلك بسائر الأوامر الصادرة منه عليه السلام الدالّة على الوجوب - إلى أنّ قال : - على أنّ الرواية مرسلة فلا يجوز الاستناد إليها » (٤١) .

هذا ، مضافاً إلى أنّ صدر الرواية اكتفي فيه بتغطيته بالثوب ، فلو كان اقتنائها محرماً لم يُكتفَ بذلك ، على أنّ تعليل الأمر بالتغيير بأنّ الشيطان . . إلخ مشعر بأنّ الأمر ليس وجوبياً ، بناءً على أنّ الصدر والذيل كانا جزءاً من الرواية ولم يكونا مستقلّين ، فتأمّل .

ومنها : ما رواه في قرب الإسناد ، عن عبدالله بن الحسن ، عن جدّه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل أيسلّي فيه ؟ قال : « يَكْسُرُ رؤوس التماثيل ويُلَطِّخُ رؤوس التصاوير ويصلّي فيه ، ولا بأس » (٤٢) . ويُلَطِّخُ أي يُغيّر .

بدعوى أنَّ الأمر بالكسر والتلطّيح لحرمة إبقائها .

وأجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام : بأنّها راجعة إلى الصلاة في مسجد فيه التصوير ، ولا ينافي جواز إبقائها في غير المسجد ، أو فيه في غير حال الصلاة ، فالأمر بالكسر والتلطّيح لرفع البأس عن الصلاة فيه ، لا لحرمة إبقائها كما هو واضح - إلى أن قال : - بل يستشعر منها جواز الإبقاء لو لم نقل بدالاتها عليه ^(٤٣) .

ولعلّ وجه الاستشعار أنَّ الإبقاء لو كان حراماً لم يقيّد التغيير في الرؤوس بحال إقامة الصلاة .

ومنها : رواية تحف العقول ، حيث دلّت على الحصر في قوله : «إنّما حرّم الله الصناعة التي حرام هي كلّها التي يجيء منها الفساد محضاً . . . وما يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح» ^(٤٤) .

فإنّ ظاهره أنَّ كلّ ما يحرم صنّعه - ومنها التصاویر - يجيء منه الفساد محضاً ، فيحرم جميع الثقلّب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم عليه السلام : بأنّ الحصر - بقرينة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال والحرام وما لا يترتب عليه إلّا الحرام - إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين ؛ يعني لم يحرم من القسمين إلّا ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتب عليه إلّا الفساد . نعم يمكن أن يقال : إنّ الحصر وارد في مساق التعليل وإعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع ، لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور ^(٤٥) .

وفيه :

أولاً : إنّه لم يسبق الحصر أمران حتى يكون بالنسبة إلى أحدهما إضافياً .

وثانياً : إنّ الحصر وإن كان حقيقياً لكنّه لا يدلّ على أنَّ كلّ محرّم يجيء منه الفساد محضاً ، بل يدلّ على أنَّ كلّ ما يجيء منه الفساد محضاً هو محرّم بجميع شؤونه .

وبعبارة أخرى : تحريم جميع شؤون الصناعة منحصر فيما إذا كان الفساد

المحض مترتباً عليها ؛ فإنّ الفقرة المذكورة وقعت عقيب الحكم بحلّة الصنائع المحلّة كالخياطة والكتابة ، وإن كان قد يستعان بها على وجوه المعاصي بعنوان العلة لتحليل هذا القسم من الصنائع .

وعليه ، فلا يبتني الجواب عن رواية تحف العقول على كون الحصر إضافياً ، بل مع كون الحصر حقيقياً أيضاً لا يدلّ على أنّ كلّ محرّم لا يجوز اقتناؤه والتقلّب فيه ، بل يدلّ على أنّ حرمة جميع الشؤون مخصوصة بما يجيء منه الفساد محضاً ومنحصرة فيه .

ولذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد رحمه الله : « إنّ الظاهر من الرواية - من أوّل تعرّضها لتفسير الصنائع إلى آخرها بعد التأمّل الأكيد فيها - أنّ ما كان فيه الفساد محضاً حرّم الله تعالى جميع وجوه التقلّب فيه ، كالبرابط والمزامير ونحوهما ممّا ذكر فيها ؛ فإنّ قوله : « وذلك إنّما حرم الله . . . » تعليل لكلامه السابق الدالّ على أنّ ما فيه مصلحة للعباد - كالأمثلة فيها - حلال لجميع تقلّباته ، وإن كانت تلك الصناعة قد يستعان بها على وجوه الفساد والمعاصي وتكون معونة على الحقّ والباطل ؛ وذلك لأنّ المحرّم من جميع الجهات وجميع التقلّبات ما كان فيه الفساد محضاً .

والظاهر أنّ قوله : « وما يكون منه وفيه الفساد » تفسير لما أجمل فيها ؛ أيّ قوله : « إنّما حرّم الله الصناعة » ، ويكون المراد من هذه الفقرة مقابل الفقرات السابقة أنّ الصناعة التي هي حرام بجميع شؤونها هي التي يجيء منه الفساد محضاً كالأمثلة المذكورة .

فلا تدلّ الرواية على أنّ كلّ محرّم يجيء منه الفساد محضاً ، بل تدلّ على أنّ المحرّم بجميع شؤونه هو ما يجيء منه الفساد محضاً .

فالكاشف إنّما من الفساد المحض هو المحرّم بجميع الشؤون لا المحرّم في بعضها ، وعليه فلا تدلّ على مطلوبهم ولو كان الحصر حقيقياً .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الظاهر منها التعرّض للصنائع التي نشأت الحرمة فيها عن الفساد الكائن في المصنوع كالبرابط والمزامير وسائر الأمثلة المذكورة فيها ، دون

ما كانت الصنعة محرمة لفساد فيها ، لا المصنوع كما في المقام حيث تكون الحرمة متعلقة بالتصوير لفساد فيه ؛ لكونه تشبهاً بالله تعالى في مصوريته . وتشهد لما ذكرناه فقرات الرواية سيّما قوله : « وما يكون منه وفيه الفساد . . . » (٤٦) .

ولقد أفاد وأجاد . ومما ذكر يظهر ما في كلام الميرزا الشيرازي رحمته الله حيث قال : « إنّ الحصر كاشف عن عدم تحقّق الفرض ، يعني عن عدم ثبوت مصداق له في الخارج ، ومجرد احتمال وجود فرد للعام يعلم بخروجه عن الحكم على تقدير وجوده في الخارج لا يوجب إجمالاً في شمول العام لما يحتمل من أفراده أن يكون كذلك ، كما إذا قال : أكرم جبراني ، وعلم أنّه على تقدير وجود عدوّ له في جيرانه لا يريد إكرامه ، فإنّه لا يوجب إجمال العام في من يحتمل من جيرانه أن يكون عدوّاً له ، بل يحكم بوجوب إكرامه وعدم كونه عدوّاً له .

ففيما نحن فيه إذا ثبت حرمة الاكتساب بشيء - كالتصوير مثلاً - ولكن لم يعلم أنّه ممّا يجوز سائر الانتفاعات به بعد تحقّق موضوعه بالفعل المحرّم حتى يكون ذلك تخصيصاً في حكم الحصر المزبور لكون ذلك إثباتاً لحرمة الاكتساب في غير ما يكون فيه الفساد المحض ، أو يكون ممّا يحرم جميع الانتفاعات به لعدم كون جهة صلاح فيه ، فالمتمعّن الثاني ؛ عملاً بأصالة العموم السليم عمّا يصلح للمعارضة ، كما تقرّر في محله » (٤٧) .

وحاصله هو الأخذ بأصالة العموم لتعيين حال المشكوك وعدم التخصيص ، كما يؤخذ بها فيما إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص ، ولكن لا بناء من العقلاء على ذلك لا في المقام ولا فيما إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص . هذا مضافاً إلى ما عرفت من معنى الرواية .

ولذلك أورد عليه سيّدنا الإمام رحمته الله بقوله : « إنّ مفاد الرواية بعد التأمل في مجموعها هو أنّ كلّ ما يحرم من جميع الوجوه ففيه الفساد وكلّ ما كان فيه الفساد محضاً فهو حرام من جميع الوجوه ، لا أنّ كلّ حرام ففيه الفساد محضاً ، فعليه يكون الحصر حقيقياً ، ولا يستفاد منه الحكم المطلوب ، ولا يكون المورد من قبيل العام المذكور لو

سَلَّمَ في مودره جواز التمسك به لكشف حال الفرد .

بل قد عرفت أنها - كما يظهر من فقراتها - متعرّضة لموضوعات فيها فساد محض أو صلاح كذلك ، أو فيها صلاح وإن تستعمل أحياناً في الفساد .

والحصر إن كان حقيقياً لا يوجب استفادة حكم خارج عن مدلول الكلام ، فكأنه قال : الحرمة الناشئة من الموضوعات منحصرة بما فيها الفساد ، والحرمة الناشئة من نفس العمل - كما في المقام - خارجة عن مفادها موضوعاً ، وهو لا يوجب إضافة الحصر» (٤٨) .

هذا كلّه مضافاً إلى ضعف الرواية .

أدلة جواز الاقتناء:

واستدل للجواز بروايات :

منها : صحيحة محمد بن مسلم ، قال : سألت أحدهما عليه السلام عن التماثيل في البيت؟ فقال : « لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك وعن خلفك أو تحت رجلك ، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً » (٤٩) .

قال سيّدنا الإمام عليه السلام : « والظاهر أنّ السؤال عن وجودها في البيت ، فأجاب بعدم البأس إلّا إذا كانت في القبلة فيلقى عليها الثوب ، وإلقاؤه لأجل الصلاة ، ومقتضى عمومها عدم الفرق بين المجسمات وغيرها . وليس قوله : « أو تحت رجلك » قرينة على الاختصاص بغيرها ؛ ضرورة أنّ الطبيعة إذا كانت ذات أفراد مختلفة يمكن إلقاء بعضها تحت الرجل يصحّ أن يقال فيها ما ذكر ، ألا ترى عدم الشبهة في شمول العموم للصور المنقوشة على الجدران مع عدم إمكان إلقائها تحت الرجل ؟ ! فلا إشكال في عمومها .

وتوهّم أنّ التماثيل في تلك الأعصار كانت غير مجسمات ، فالدليل منصرف عنها .

فاسد ؛ لعدم إحراز ذلك . بل يمكن أن يقال : تلك الأعصار لأجل قربها بعصر صنعة الأصنام المجسمات كانت فيها صنعة المجسمات متعارفة ، مع أنّ قلة الأفراد لا

توجب الانصراف . . .

وأضعف منه توهم كون الدليل في مقام بيان حكم آخر وهو الصلاة في البيت ، فلو قال : لو كان في البيت صنم أو آلة لهو هل يجوز الصلاة فيه ، فأجاب بعدم البأس ، لا يدل على جواز إبقائهما .

وذلك لأنّ السؤال - كما تقدّم - إنّما هو عن التماثيل في البيت ، والظاهر منه أنّ السؤال عن وجودها فيه ، وقوله : إذا كانت بحذاء القبلة ألقي عليها الثوب لا يدلّ على أنّ السؤال عن الصلاة ، والظاهر أنّه عليه السلام أجاب عن مسؤوله مع شيء زائد فقال : « لا بأس » ؛ أي لا بأس بوجودها في البيت ، وإذا كانت بحذاء القبلة ألقي عليها الثوب ؛ لمكان الصلاة . . .

وأما توهم أنّ تلك الرواية هي عين صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها ؟ قال : « لا ، اطرَحْ عليها ثوباً ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك ، وإن كانت في القبلة فالقِ عليها ثوباً وصل » (٥٠) ، فكما أنّها في مقام بيان حكم آخر فكذلك هي .

ففيه ما لا يخفى ، بعد كون ألفاظهما مختلفة ، والمسؤول منه في إحداهما أبو جعفر عليه السلام وفي الأخرى أحدهما . وبالجمله ، لا حجة على وحدثهما بعد استفادة حكم زائد من إحداهما « (٥١) » .

هذا ، ولو سلمنا وحدثهما فالقاء الثوب على التماثيل والصلاة ملازم لتجوز إبقائها واقتنائها ، فلو كان الإبقاء محرماً لأمر بكسرها وتغييرها ، والتماثيل أعَمّ من المجسمة ، فلا تغفل .

ومنها : ما رواه في المحاسن ، عن أبيه ، عن فضالة بن أيوب وصفوان جميعاً ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : قال له رجل : رحمك الله ، ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم ؟ فقال : « هذا للنساء أو بيوت النساء » . وعن ابن محبوب ، عن العلا ، عن محمد بن مسلم مثله (٥٢) .

فقولوه : « هذا للنساء » لا يساعد على حرمة اقتناء التماثيل ؛ إذ لو كان محرماً لنهاهَنَّ الإمام عن ذلك . اللهمَّ إلا أن يقال : إِنَّ تِلْكَ الْقَضِيَّةَ قَضِيَّةٌ فِي وَاقِعَةٍ ؛ لِعَدَمِ الْعِلْمِ بِأَنَّ التَّمَاثِيلَ مَجَسَّمَاتٌ أَوْ لَا .

ومنها : ما رواه في قرب الإسناد ، عن عبدالله بن الحسن ، عن جدّه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : سألتُه عن البيت قد صوِّر فيه طير أو سمكة أو شبهه يلعب به أهل البيت ، هل تصلح الصلاة فيه ؟ قال : « لا ، حتى يقطع رأسه أو يفسده ، وإن كان قد صلَّى فليس عليه إعادة » (٥٣) .

بدعوى أنَّ عدم أمره عليه السلام بمحو تلك الصورة مطلقاً قرينة على جواز اقتنائها وإبقائها .

لا يقال : لعلَّ المراد من الصورة هي المرسومة لا المجسَّمة .

لأنَّا نقول - كما أفاد سيّدنا الإمام عليه السلام - : لا يبعد ظهورها في المجسَّمات ؛ لأنَّ الظاهر منها أنَّ أهل البيت كانوا يلعبون بنفس الصورة لا بشيء فيه ذلك ، وهو يناسب المجسَّمات ، بل الظاهر من قوله : « فيه صورة طير أو سمكة » أنَّ الصورة بنفسها فيه ، لا أنَّ فيه شيئاً عليه الصورة ، تأمَّل . كما يشعر قوله : « ويقطع رأسه » بذلك أيضاً .

ولو نوقش فيما ذكر فلا شبهة في إطلاقها ، فتشمل المجسَّمات .

كما لا شبهة في تقريره للعب أهل البيت بها وتجويزه ذلك ، فجواز الإبقاء واللعب بها مفروغ عنهما » (٥٤) .

ومنها : ما رواه بالإسناد المذكور في قرب الإسناد ، عن موسى بن جعفر عليه السلام : سألتُه عن رجل كان في بيته تماثيل أو في ستر ولم يعلم بها وهو يصلِّي في ذلك البيت ثمَّ علم ، ما عليه ؟ فقال : « ليس عليه فيما لا يعلم شيء ، فإذا علم فلينزع الستر وليكسر رؤوس التماثيل » (٥٥) .

بناءً على أنَّ الأمر بالنزع والكسر لمكان الصلاة لا للوجوب كما هو واضح ، سيّما

مع اقتران أمره بالكسر للأمر بالنزع ؛ فإنّ الرواية حينئذٍ تدلّ على جواز الاقتناء مع قطع النظر عن الصلاة .

ومنها : ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب ، بإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن فضالة ، عن حسين (يعني ابن عثمان) ، عن ابن مسكان ، عن الحلبي ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « ربّما قمت فأصليّ وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير ، فجعلت عليها ثوباً » (٥٦) .

ولكنّه ظاهر في غير المجسّمة .

ومنها : ما رواه في قرب الإسناد ، عن عبدالله بن الحسن ، عن جدّه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : سألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يُصلّى فيه ؟ قال : « لا بأس » (٥٧) .

وفيه : أنّه ظاهر في غير المجسّمة .

ومنها : ما رواه في الكافي ، عن أحمد ، عن عثمان بن عيسى ، عن سماعة ، عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل ، فقال : « لا بأس به يكون في البيت . قلت : التماثيل ؟ فقال : كلّ شيء يوطأ فلا بأس به » (٥٨) .

قال الشيخ الأعظم رحمته الله : « وسياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله » (٥٩) .

ولكنّه غير ظاهر في المجسّمة .

ومنها : ما رواه في المحاسن ، عن موسى بن قاسم ، عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى أنّه سأل أباه عن التماثيل ، فقال : « لا يصلح أن يلعب بها » (٦٠) .

إذ إطلاق السؤال وتخصيص الحرمة أو الكراهة باللعب يدلّان على جواز أصل الاقتناء .

ومنها : ما رواه في المحاسن أيضاً ، عن أبيه ، عن عمّن ذكره ، عن مثنّى رفعه قال :

« التماثيل لا يصلح أن يلعب بها » (٦١) .

ومنها: الروايات الدالة على كراهة الصور في البيوت ، كموثقة محمد بن أبي عمير ، عن الثمني ، عن أبي عبد الله عليه السلام أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كره الصور في البيوت (٦٢) .

بدعوى أَنَّ الظاهر منها أَنَّ الكراهة إِنَّمَا تعلقت بخصوص كونها في البيوت ، فلو كان إبقاؤها محرماً لما يناسب ذلك التعبير كما هو واضح . كما أَنَّ الظاهر أَنَّ الكراهة هي بالمعنى المعروف ، ولا يبعد أن تكون لأحد وجهين على سبيل منع الخلو : إمّا لأجل أَنَّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة ، كما ورد في روايات متضاربة « أَنَّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة ولا بيتاً فيه كلب » ، وفي بعضها « ولا بيتاً فيه بول مجموع في آنية » ، وفي بعضها « ولا جنب » ، أو لأجل أَنَّ البيت معدّ للصلاة فيه ، ويكره وجود الصورة في بيت يصلّى فيه مطلقاً أو إذا كانت بحذاء القبلة (٦٣) .

ومنها: الروايات الدالة على أَنَّ جبرئيل عليه السلام قال : « إِنَّا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناء يبال فيه » (٦٤) .

بدعوى أَنَّ هذا اللحن هو لحن الكراهة ، هذا مضافاً إلى وحدة السياق .

وبالجملة ، فهذه الأخبار في الجملة تدلّ على جواز الاقتناء للمجسمات وغيرها ، وبها يرفع اليد عن الأخبار الدالة على الحرمة لو تمت دلالتها بحملها على الكراهة .

ولذلك قال الشيخ الأعظم رحمته الله : « ولو سلّم الظهور (أي ظهور الأخبار المانعة) في الجميع فهي معارضة بما هو أظهر وأكثر ، مثل صحيحة الحلبي - إلى أن قال - وكيف كان ، فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل إلّا إذا غيّرت أو كانت بعين واحدة أو ألقي عليها ثوب جوارز اتّخاذها ، وعمومها يشمل المجسمة وغيرها . ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت واقتناء الكلب والإناء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة » (٦٥) .

وقال سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله أيضاً : « وكيف كان ، يظهر من تلك الروايات جواز إبقائها وإن كانت مكروهة في خصوص البيوت ، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المجسمة وغيرها » (٦٦) .

وقال السيد اليزدي رحمته الله : « الإنصاف أنَّ ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في ذلك الباب وفي باب لباس المصلّي في كراهة الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو درهم كذلك ، توجب القطع بعدم حرمة الإبقاء بالنسبة إلى غير المجسّمة ، والقريب من القطع بالنسبة إليها ، فلا ينبغي التأمل في الجواز » (٦٧) .

ومما ذكر يظهر ما في جامع المدارك من أنَّ الأخبار الظاهرة في جواز الاقتناء لا تشمل المجسّمات ، فيشكل استفادة جواز الاقتناء بالنسبة إلى المجسّمات (٦٨) .

وذلك لإطلاق بعض الروايات ، كصحيفة محمد بن مسلم وصحيفة موسى بن قاسم ، وروايات كراهة الصور في البيوت مع عدم دخول البيوت لو كان الاقتناء محرّماً ، ولحن الأخبار الدالة على أنَّ الملائكة لا يدخلون بيتاً فيه التماثيل ، هذا مضافاً إلى عدم تماميّة أدلّته المانعة كما عرفت .

ثمَّ إنّه بعد جواز الاقتناء والإبقاء لا إشكال في المعاملة على التماثيل ؛ لأنّها بعد الإحداث أموال ، فيشمّلها عموم الأدلّة الدالة على البيع والشراء . نعم لا يجوز أخذ الأجرة في قبالة عمل المجسّمة بعد ما عرفت من حرمة ، كما لا يخفى .

ولذلك قال سيّدنا الإمام عليه السلام : « ثمَّ أنَّ أخذ الأجرة على التصوير المحرّم غير جائز ، لأنَّ الإجارة لذلك حرام وفاسدة ، لما ذكرناه فيما سلف من أنَّ الفعل المحرّم الذي يجب على الناس منع الفاعل عنه بأدلّة النهي عن المنكر لا يكون محترماً ومالاً ، ولهذا لا يضمن المانع عنه أجرة المثل للعمل بلا شبهة ، فلو منع مانع عبد غيره من عمل الصورة المجسّمة لا يكون ضامناً ، فلا يكون ذلك العمل مالاً لدى الشارع ، فلا يجوز أخذ الأجر عليه ، ويكون الآخذ آكلًا للمال بالباطل » (٦٩) .

ثمَّ إنّ المستفاد من بعض الروايات - كصحيفة محمد بن مسلم ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : أصليّ والتماثيل قدّامي وأنا أنظر إليها ، قال : « لا ، اطرح عليها ثوباً » - هو كراهة الصلاة في مكان يكون التمثال مقابله ، من غير فرق بين المجسّم وغيره ، ومن دون فرق بين كونه كاملاً أو ناقصاً نقصاً لا يخرج عن صدق الصورة والتمثال ، كلّ ذلك لإطلاق التماثيل والحكم بالكراهة .

ثُمَّ إِنَّ الكراهة تزول هنا بطرح ثوب عليها ، ولذلك قال السيّد ﷺ في العروة الوثقى : « الثامن عشر (كراهة الصلاة) في مكان يكون مقابله تمثال ذي الروح ، من غير فرق بين المجسّم وغيره ، ولو كان ناقصاً نقصاً لا يخرج عن صدق الصورة والتماثل ، وتزول الكراهة بالتغطية » (٧٠) .

وتزول الكراهة أيضاً بجعل التماثيل تحت الأقدام ؛ لصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ قال : « لا بأس أن تصلي على كلّ التماثيل إذا جعلتها تحتك » (٧١) .

وهكذا يدلّ على كراهة وجود التماثيل في البيوت الروايات الدالة على أنّ جبرئيل ﷺ قال : « إنّنا لا ندخل بيتاً فيه صورة ولا كلب ، يعني صورة إنسان ، ولا بيتاً فيه تماثيل » (٧٢) ، والروايات الدالة على أنّ عليّاً ﷺ كره الصور في البيوت (٧٣) .

ولكن لا يوجب ذلك كراهة الصلاة فيها ، كما ذهب إليه السيّد في العروة حيث قال : « التاسع عشر (من مواضع كراهة الصلاة) : بيت فيه تمثال وإن لم يكن مقابلاً له » (٧٤) ، بل غايته هو كراهة وجود التماثيل في البيوت ، فلا وجه للحكم بكراهة الصلاة فيها إلّا من باب التجوّز كما أفاد السيّد الخوئي رحمه الله ، حيث قال بعد نقل الخبر المذكور : « إذن لا بأس بالالتزام بكراهة الصلاة فيها تجوّزاً من باب كراهة المكث فيها لا لخصوصية في الصلاة نفسها » (٧٥) .

هذا ، ولكن ترتفع الكراهة بإلقاء ما فيه التماثل تحت الأقدام ؛ لصحيفة أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ قال : « . . . كلّ شيء يوطأ فلا بأس به » (٧٦) ويؤيده ما رواه عبد الله بن يحيى الكندي ، عن أبيه ، وكان صاحب مطهرة أمير المؤمنين ﷺ ، قال : قال رسول الله ﷺ : « قال جبرئيل : إنّنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ » (٧٧) .

وترتفع الكراهة أيضاً بتغييرها ولو لم يوجب عدم صدق الاسم ؛ لصحيفة زرارة عن أبي جعفر ﷺ ، قال : « لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك » (٧٨) .

إذ التغيير أعمّ ممّا يوجب عدم صدق الاسم كما مرّ . اللهم إلّا أن يقال : إنّ إضافة قوله : « منها » بعد قوله : « إذا غيّرت رؤوسها » مع عدم لزوم ذلك مشعر بتغيير

المحلّ ، فهو يساوق القطع الذي ذكر في بعض الأخبار ، فتأمل .

ثم إنّ المراد من البيوت هي المساكن ، وفي تاج العروس : « وبيت الرجل داره » (٧٩) .

وعليه فوجود التماثيل في الدار كافٍ في كراهة اقتناء التماثيل ، ولكن الصلاة في محل من الدار لم يكن فيه التماثيل لا تكون مكروهة من حيث الصلاة . نعم تكره تجوّزاً باعتبار كراهة المكث في الدار من جهة وجود التماثيل فيها .

ويؤيد ذلك ما في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن ، عن جدّه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيسلّى فيها ؟ قال : « لا تصلّ فيها وشيء منها مستقبلك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها وإلا فلا تصلّ » (٨٠) .

ثم إنّ كراهة التماثيل مخصوصة بالبيوت ، وأمّا في غيرها من الدكاكين والطرق والشوارع فلا كراهة في اقتنائها ، بل الكراهة في البيوت حيثيّة ، فلا يبعد زوال كراهتها بانطباق بعض العناوين الراجعة عليها كشعائر الدين ، كما إذا كان نصب التماثيل موجباً لتكريم علماء الدين وترسيخ الحكومة الإسلامية ، نظير ارتفاع كراهة لبس الثياب السود إذا انطبق عليه عنوان تعظيم عزاء الحسين أو الأئمة عليهم السلام ، فتدبّر جيّداً .

وهكذا يمكن أن يقال بزوال الكراهة لمجرّد المرافقة مع من يريد ذلك ، كما لعلّه يدلّ عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال له رجل : رحمك الله ، ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم ؟ فقال : « هذا للنساء أو بيوت النساء » (٨١) ، فتأمل ■

الهوامش

- (١) جواهر الكلام ٢٢ : ٤٣ .
- (٢) المصدر السابق .
- (٣) مستند الشيعة ٢ : ٣٣٨ . ط - حجري .
- (٤) المكاسب المحرّمة ١ : ٢٧١ و ٢٧٢ . ط - مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني.
- (٥) انظر : المكاسب المحرّمة ١ : ٢٧٧ .
- (٦) مصباح الفقاهة ١ : ٢٢٩ .
- (٧) انظر : المصدر السابق .
- (٨) انظر : المكاسب المحرّمة ١ : ٢٧٧ و ٢٦٥ .
- (٩) جواهر الكلام ٢٢ : ٤٣ .
- (١٠) المكاسب ١ : ١٨٩ . ط - تراث الشيخ الأعظم .
- (١١) مصباح الفقاهة ١ : ٢٣١ .
- (١٢) حاشية المكاسب : ٢٠ . ط - حجري .
- (١٣) المكاسب المحرّمة ١ : ٢٩٨ .
- (١٤) المقنعة : ٥٨٧ .
- (١٥) النهاية : ٣٦٣ .
- (١٦) جواهر الكلام ٢٢ : ٤٤ .
- (١٧) المكاسب ١ : ١٩٣ .
- (١٨) انظر : المكاسب المحرّمة ١ : ٢٨٥ و ٢٨٦ .
- (١٩) انظر : حاشية المكاسب : ٢٢ .
- (٢٠) مصباح الفقاهة ١ : ٢٣٤ و ٢٣٥ .
- (٢١) الوسائل ٣ : ٥٦٣ ، ب ٣ ، أحكام المساكن ، ح ١٧ .
- (٢٢) المكاسب ١ : ١٩٤ .
- (٢٣) الوسائل ٣ : ٥٦٢ ، ب ٣ ، أحكام المساكن ، ح ٨ .
- (٢٤) المكاسب ١ : ١٩٤ .
- (٢٥) حاشية المكاسب : ٢١ . ط - حجري .

- (٢٦) قرب الإسناد : ٢٩٥ ، باب ما يجوز من الأشياء ، ح ١١٦٥ . ط - مؤسسة آل البيت .
- (٢٧) المحاسن ٢ : ٤٥٨ ، باب تزويق البيوت ، ح ٥٢ .
- (٢٨) المكاسب ١ : ١٩٥ .
- (٢٩) مصباح الفقاهة ١ : ٢٣٦ .
- (٣٠) المكاسب ١ : ١٩٥ .
- (٣١) بلغة الطالب ١ : ٩٧ .
- (٣٢) الوسائل ٣ : ٥٦٤ ، ب ٤ ، أحكام المساكن ، ح ٣ .
- (٣٣) المكاسب ١ : ١٩٥ .
- (٣٤) بلغة الطالب ١ : ٩٧ .
- (٣٥) انظر : المكاسب (للإمام الخميني رحمته الله) ١ : ٢٩١ .
- (٣٦) الوسائل ٣ : ٥٦١ ، ب ٣ ، أحكام المساكن ، ح ٣ .
- (٣٧) الوسائل ١٢ : ٤٤٧ ، ب ١٥ من الربا ، ح ١ .
- (٣٨) المكاسب ١ : ١٩٥ .
- (٣٩) مكارم الأخلاق ١٣٢ ، الفصل العاشر في النجد والأثاث .
- (٤٠) المكاسب ١ : ١٩٥ .
- (٤١) مصباح الفقاهة ١ : ٢٣٨ .
- (٤٢) قرب الإسناد : ٢٠٥ ، ح ٧٩٣ .
- (٤٣) المكاسب المحرمة ١ : ٢٩٢ .
- (٤٤) تحف العقول : ٢٥٠ ، معاش العباد .
- (٤٥) المكاسب ١ : ١٩٤ .
- (٤٦) المكاسب المحرمة ١ : ٢٩٤ .
- (٤٧) حاشية المكاسب : ٦٧ . ط - حجري .
- (٤٨) المكاسب المحرمة ١ : ٢٩٦ .
- (٤٩) الوسائل ٣ : ٣١٧ ، ب ٤٥ ، لباس المصلي ، ح ١ .
- (٥٠) الوسائل ٣ : ٣١٨ ، ب ٤٥ ، لباس المصلي ، ح ٦ .
- (٥١) المكاسب المحرمة ١ : ٢٨٨ .
- (٥٢) الوسائل ٣ : ٥٦٤ ، ب ٤ ، أحكام المساكن ، ح ٦ .
- (٥٣) الوسائل ٣ : ٣٢١ ، ب ٤٥ ، لباس المصلي ، ح ١٨ .

- (٥٤) المكاسب المحرّمة ١ : ٢٩٠ .
- (٥٥) الوسائل ٣ : ٣٢١ ، ب٤٥ ، لباس المصلّي ، ح٢٠ .
- (٥٦) الوسائل ٣ : ٤٦١ ، ب٣٢ ، مكان المصلّي ، ح٢ .
- (٥٧) الوسائل ٣ : ٣٢١ ، ب٤٥ ، لباس المصلّي ، ح٢٣ .
- (٥٨) الوسائل ٣ : ٥٦٤ ، ب٤ ، أحكام المساكن ، ح٢ .
- (٥٩) المكاسب ١ : ١٩٦ .
- (٦٠) الوسائل ٣ : ٥٦٣ ، ب٣ ، أحكام المساكن ، ح١٥ .
- (٦١) المصدر السابق : ح١٦ .
- (٦٢) الوسائل ٣ : ٥٦١ ، ب٣ ، أحكام المساكن ، ح٣ .
- (٦٣) انظر : المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني رحمته الله) ١ : ٢٩١ .
- (٦٤) انظر : الوسائل ٣ : ٤٦٤ ، ب٣٣ ، مكان المصلّي .
- (٦٥) المكاسب ١ : ١٩٥ .
- (٦٦) المكاسب المحرّمة ١ : ٢٩١ .
- (٦٧) حاشية المكاسب : ٢٢ .
- (٦٨) جامع المدارك ٣ : ١٥ .
- (٦٩) المكاسب المحرّمة ١ : ٢٩٨ .
- (٧٠) العروة الوثقى ١ : ٤٣٠ .
- (٧١) الوسائل ٣ : ٣١٩ ، ب٤٥ ، لباس المصلّي ، ح١٠ .
- (٧٢) الوسائل ٣ : ٤٦٥ ، ب٣٣ ، مكان المصلّي ، ح٢ .
- (٧٣) الوسائل ٣ : ٥٦١ ، ب٣ ، أحكام المساكن ، ح٣ .
- (٧٤) العروة الوثقى ١ : ٤٣٠ .
- (٧٥) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٢ : ٢١٧ .
- (٧٦) الوسائل ٣ : ٥٦٤ ، ب٤ ، أحكام المساكن ، ح٢ .
- (٧٧) المصدر السابق : ح٥ .
- (٧٨) المصدر السابق : ح٣ .
- (٧٩) تاج العروس ٤ : ٤٥٨ .
- (٨٠) الوسائل ٣ : ٣٢١ ، ب٤٥ ، لباس المصلّي ، ح٢١ .
- (٨١) الوسائل ٣ : ٥٦٤ ، ب٤ ، أحكام المساكن ، ح٦ .

الفقه والمنهج الموسوعي

- القسم الرابع -

□ الشيخ ياسر الخزرجي

المعاجم الفقهية :

من الضرورات التمهيدية الجادة في العمل الموسوعي لكل علم أو فن يراد لمسائله أن تفرغ في مجموعة مرتبة ترتيباً قاموسياً ، إعداد معجم أو فهرس لبعض المصادر المحورية في ذلك العلم ليكون النواة الاولى ونموذجاً مصغراً لعمل الموسوعة ، وفائدة هذه المعاجم هي :

١ - استخراج المجموعة اللفظية القاموسية .

٢ - الكشف عن مظان البحث واستقصاء المعلومات المرتبطة به .

٣ - البدء بالكتابة على كل لفظة في جميع ما يتعلق بها من فروع وأحكام ، وفق تصنيف خاص لمواضيع كل لفظة بعد الوقوف على الآراء والاتجاهات الفقهية في كل موضوع .

ومن الواضح فإنّ تشخيص الطريق والتأكد من صحته كفيل بالوصول للغرض المنشود ، ومن هنا فإنّ الملاحظ في جميع المشاريع الموسوعية الفقهية اعتمادها الاسلوب المشار إليه ، فقد قامت الموسوعة المصرية والموسوعة الكويتية ودائرة معارف الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب اهل البيت عليه السلام بتعجيم بعض المصادر الرئيسية لدى المذاهب الاسلامية كانطلاقة اولى نحو موسوعة فقهية كاملة .

والحقيقة التي يلزم التنويه إليها هي أن هذه المعاجم في واقعها موسوعات فقهية ولكن ضمن دائرة أضيق ، فإذا كانت الموسوعة الكاملة تستعرض الرأي الفقهي من خلال آراء المذاهب الأربعة فإن المعجم يعرض ذلك من زاوية مذهبية واحدة .

وعلى هذا الأساس فإننا نشير لبعض ما توفر لدينا من تلك الفهارس والمعاجم . وقبل الإتيان على ذلك تنبغي الإشارة إلى أن أمهات المصادر التي تمت فهرستها وتعيمها تنقسم إلى قسمين : فبعضها وضعت في الفقه المذهبي البحت ، كحاشية ابن عابدين في الفقه الحنفي وبعضها موضوعة في الفقه العام كالمحلى لابن حزم الظاهري ، والمغني لابن قدامة في الفقه الحنبلي . وسنتعرض لقراءة في بعض هذه المعاجم :

[أ] معجم جواهر الكلام :

يعتبر كتاب (الجواهر) للمحقق الشيخ محمد حسن النجفي (المتوفى ١٢٦٦هـ) ، من أرقى مصادر الفقه الإمامي في الفترة المتأخرة ، لما يحويه من جودة الترتيب ووفرة التفريع ودقة البحث والتدليل . مما جعل له الصدارة والتفوق ، فصار المرجع الذي لا يحيد عنه باحث ، ولا يشذ عن مراجعته دارس . وعلى ضوء ذلك تم اختياره للتعجيم ليكون النواة الأولى لمشروع دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، وقد صدر في ستة مجلدات من القطع الرحلي ، كان الأول منها عام ١٤١٧هـ ، وهو عبارة عن خلاصات المطالب والآراء الواردة في كتاب الجواهر مرتبة بحسب الترتيب الألفبائي مع الإشارة إلى شتات المسائل المتعلقة بكل بحث لتتكمّل الصورة عنه . والمصطلح الأول في المعجم هو مصطلح « أئمة أهل البيت عليهم السلام » .

يمتاز هذا المعجم بكثرة العناوين الواردة فيه ، رغم أنه يعتبر التجربة الأولى على صعيد الفقه الإمامي والتي نأمل أن لا تكون الأخيرة ، وأن تردفها أعمال تعجيمية أخرى لمصادر الفقه سيما المتقدمة منها ؛ ليسهل تناولها وتيسير الرجوع إليها ، فإنها حقيقة بهذه الخدمة والإنجاز .

[ب] فهرس حاشية ابن عابدين الموسوم بـ (موسوعة موجز الفقه الاسلامي) :

يقع هذا الفهرس في مجلد واحد من القطع الكبير في ٣١١ صفحة مرتباً حسب الحروف قام بإعداده المحامي أحمد مهدي الخضر ، وطبع سنة ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م . ويبتدئ الفهرس بلفظة «أب» وينتهي بلفظة «يوم» .

وقد كان هذا الفهرس أول فهرس فقهي ينشر على صعيد العالم الاسلامي أجمع قارن فيه المؤلف بين الأحكام الشرعية والقوانين الحقوقية في مختلف جوانبها المدنية والجزائية والإدارية والدستورية والدولية ، موضحاً الفقرة والمادة القانونية مع ما يناسبها من الاحكام الفقهية .

قدّم هذا الفهرس في الخمسينات إلى لجنة موسوعة الفقه الاسلامي في كلية الشريعة بدمشق ، التي كانت قد فهرست قبل ذلك «المحلى» لابن حزم الظاهري ولم يُطبع ، وكانت أيضاً تفكر في فهرسة بعض امهات الكتب الفقهية الاخرى منها حاشية ابن عابدين ، فوجدت في هذا الفهرس ضالتها ، وحظي لديها بالقبول بعد أن نظرت فيه فأبدت بعض الملاحظات الضرورية للمؤلف ، التي كان منها التوسع في الفهرس وإخراجه عن حدّ الاختصار ، فاستجاب المؤلف وأدخل بعض التعديلات المقترحة .

يقول رئيس لجنة الموسوعة بدمشق الأستاذ معروف الدواليبي :

«تبنت كلية الشريعة في جامعة دمشق العمل على إخراج هذه الموسوعة ، ورأت أنّ في مقدمة الأعمال التمهيدية لهذا العمل الجليل هو وضع فهرس لبضعة كتب من أمهات الكتب الفقهية في مختلف المذاهب على الطريقة الأبجدية . . . ولقد كان سرور لجنة موسوعة الفقه الإسلامي في كلية الشريعة بدمشق عظيماً جداً عندما علمت أنّ الأستاذ الكريم السيد أحمد مهدي الخضر قد وضع فهرساً أبجدياً لحاشية ابن عابدين ، وها هو اليوم قد أقدم على طبعه ، فقدّم بذلك خدمة طيبة مباركة لمراجعي حاشية ابن عابدين وما فيها من ثُرٍ وأحكام...» (١) .

والطريقة التي اتبعتها المؤلف في الفهرسة هي درج كافة العناوين الكلية المتعلقة بكل حرف من الحروف في صفحة مستقلة بمثابة الفهرس للمواضيع التي يريد بحثها في ذلك الحرف ، ويتبع كل عنوان كلي بذكر بحوثه الفرعية - إن وجدت - أمامه مع ذكر رقم الصفحة لمواطن البحث التفصيلي فيه .

ثم يبدأ بعد ذلك بشرح تلك العناوين الكلية وفروعها بالدلالة على مضان البحث فيها من حاشية ابن عابدين .

[ج] معجم فقه ابن حزم الظاهري :

أشرنا لدى الحديث عن فهرس حاشية ابن عابدين الى أنَّ كلية الشريعة بجامعة دمشق قامت بتجميع « المحلى » لابن حزم إلا أنه لم يكن مُعدّاً آنذاك للطبع ، فسبقه فهرس ابن عابدين في الصدور .

ويعتبر كتاب « المحلى » في الفقه الظاهري من كتب الفقه العام - وهو ديوان الفقه ومرجعاً لكل فقيه أيّاً كان مذهبه ، كما يصفه الشيخ محمد أبو زهرة^(٢) - التي تتناول الاتجاهات الفقهية لدى المدارس المذهبية الأخرى بالإضافة لفقه المدرسة التي ينتمي إليها - مذهب داود الظاهري - وقد وقع عليه الاختيار أولاً من قبل لجنة موسوعة الفقه بدمشق لفهرسة مسائله حتى يكون أساساً للهيكل اللفظي للموسوعة ، ودليلاً في نفس الوقت لكتاب بحوث الموسوعة يعينهم في الدلالة على مضان البحث في المسألة المعنية من بحوث الفقه العام .

وكلفت اللجنة أحد أعضائها ، وهو الاستاذ السيد محمد المنتصر الكتاني - مؤلف معجم فقه السلف - بفهرسة الكتاب ، بماله من تضلّع وخبرة في الفقه الظاهري وكتابه « المحلى » . ثم بدا للأستاذ الكتاني بعد البدء بالعمل أن يلخص اختيارات ابن حزم الفقهية في كل مسألة من « المحلى » ، ويلحقها تحت الكلمة العنوانية التي يتم فهرستها ، وبذلك يصبح الفهرس الأبجدي القاموسي الذي يراد وضعه أشبه بموسوعة فقهية لفقه ابن حزم ، على حد تعبير رئيس لجنة الموسوعة الاستاذ مصطفى الزرقاء . فوقع هذا الرأي موقع الرضا والقبول لدى

اللجنة ، وهيأت له الامكانات ، ومن يعينه في هذا الأمر . ولذلك فقد اتسم موضوع العمل بعد ذلك بصفة (المعجم) فأطلق عليه (معجم فقه ابن حزم) . وبعد مدة طويلة من العمل الذي استنزف من أوقات العاملين في لجنة الموسوعة صدر المعجم في مجلدين - من القطع الوزيري - سنة ١٣٨٥ هـ ١٩٦٦ م عن جامعة دمشق ، وعدد صفحاته ١١٤٥ صفحة ، ابتداءً بمادة « آل البيت » من حرف الالف وانتهاءً بمادة (يوم الجمعة) من حرف الياء . وقد صُدر الجزء الأوّل بمقدمة ضافية للاستاذ الكتاني في ٩٢ صفحة ، درس فيها شخصية ابن حزم وفقهه وكتابه دراسة مفصلة ، ثم ذُيل المعجم في جزئه الثاني بثلاثة فهارس فنية .

أولها: للموضوعات ، مرتبة بحسب المؤلف من أبواب الفقه .

وثانيها: للكلمات العنوانية الأصلية ، مصنفة بحسب أبواب الفقه .

وثالثها: لجميع الكلمات العنوانية حسب الترتيب الهجائي .

وقد بلغت عدد الكلمات العنوانية الأصلية خمسمئة كلمة ، ماعدا العناوين الفرعية المدرجة تحت كل عنوان أصلي بما يناسبه .

تعرفه مختصرة بطريقة المعجم :

١ - رُتبت العناوين الأصلية حسب الترتيب الهجائي على ما هي عليه من الصياغة الاصطلاحية بما فيها من زوائد من دون تجريد ، بخلاف الطريقة المألوفة في معاجم اللغة؛ ولذا فإن كلمة (إبراء ، إستبراء ، إجتهاد . . .) وضعت في حرف الألف ، ولا ترجع الى أصلها .

٢ - الكلمة الأصلية تكتب على يمين الصفحة لوحدها بخط بارز ، والكلمات الفرعية ترتب تحتها بأرقام متسلسلة .

٣ - اشتمل المعجم على بعض العناوين الأصلية مما لم تبحث بشكل مستقل في الفقه مثل: إجهاض ، مرأة ، أموال ، تشريح ، دواء . . . الخ .

٤ - لم يقتصر في الإحالة على أجزاء وصفحات «المحلى» ، بل ذكر في الإحالات أرقام المسائل التي فيها تفاصيل الحكم المحال عليه لكي يبقى هذا المعجم صالحاً للإفادة منه في كل طبعة جديدة ، كما وقع ذلك فيما بعد .

[د] معجم المغني في الفقه الحنبلي :

من المسؤوليات التي اضطلعت بها لجنة الموسوعة الفقهية بالكويت ، مسؤولية تعجيم بعض المصادر الأم للمذاهب الفقهية ، التي يراد صياغة آرائها ونظرياتها في موسوعة متكاملة ، فكان من بين تلك المصادر التي تمّ تعجيمها كتاب «المغني» لابن قدامة في الفقه الحنبلي . ويعدّ المغني بالاضافة الى صفته المذهبية ، من مصادر الفقه العام في عرض آراء المذاهب الفقهية الاخرى ومناقشتها . وبالتالي فإنّ معجم المغني يعتبر أداة وصل بين المذهب الحنبلي والفقه السنّي بشكل عام ، كما أنه بمثابة موسوعة صغرى لفقه هذا المذهب .

وقد صدر هذا المعجم عن وزارة الاوقاف الكويتية سنة ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م في مجلدين كبيرين - من القطع الرحلي - وعدد صفحاته ١١٤٢ صفحة ، بدأ بعنوان «آدمي» وانتهى بعنوان «يوم عرفة» ، وبلغ عدد المسائل (٨٨٨٠) مسألة في جميع الكتاب .

بنية المعجم :

تتكوّن بنية المعجم من ثلاثة عناصر :

- ١ - كلمات عنوانية أصلية مثل : إجارة ، صلاة ، إرث . . . الخ .
 - ٢ - عناوين فرعية تأتي تحت الكلمة الاصلية . فكلمة «إجارة» يأتي تحتها : مشروعية الاجارة ، الألفاظ التي تنعقد بها الاجارة ، أنواع الاجارة . . . الخ .
 - ٣ - خلاصات أحكام توضّح مدلول العنوان الفرعي وتذكر تحته .
- ومن مجموع العناوين الفرعية وما تحت كل منها من خلاصات الاحكام تتكون المادة الفقهية المتعلقة بكل كلمة أصلية .

المنهج المتبع في المعجم :

لاريب في أن التعجيم يمكن أن يتخذ أساليب مختلفة حسب الغرض الذي يهدف إليه المعجم ، وسنشير لأهم الأسس التي قام عليها منهج العمل في معجم كتاب « المغني » كما جاء في مقدّمته :

١ - الاقتصار على تلخيص الاحكام المقررة في المذهب الحنبلي ، دون آراء المذاهب الاخرى المخالفة التي يعرضها صاحب « المغني » ويناقشها ويردّ عليها ، فمن أراد المراجعة للآراء المخالفة يرجع الى المكان الذي عُزيت اليه الخلاصة من كتاب « المغني » .

٢ - الاقتصار على عرض الاحكام مجردة عن الأدلة ، ومن أراد الاطلاع على ذلك رجع إلى محلّه من الأصل ، نعم قد يذكر التعليل للحكم وهو غير الدليل .

٣ - الإشارة الى الصحيح من الروايات عند التعدد ، وإلا فيقتصر على التنبيه على التعدد فقط .

٤ - الإبقاء على عبارة « المغني » إذا كانت خالية عن التعقيد والإيجاز .

٥ - حصر الموضوعات المتصلة بموضوع واحد تحت كلمته العنوانية الأصلية إذا كانت متفرقة في المناسبات ، وكذلك تفريق الاحكام تحت عناوين متعددة إذا كانت مجموعة في « المغني » تحت باب واحد بالمناسبة أو الاستطراد .

٦ - ترك الاحكام النادرة الوقوع ، ذات الصيغة الافتراضية المحضة مع الإشارة لمكانها من الاصل .

٧ - إيضاح بعض الاصطلاحات والألفاظ بوضعها ما بين قوسين .

٨ - التعليق إذا اقتضى الحاجة للإيضاح أو لدفع إشكال .

هذا آخر ما تيسر لنا ذكره حول الموسوعات والمعاجم الفقهية الصادرة في عالمنا الاسلامي . وقبل أن ننطوي الحديث عن ذلك نشير الى وجود

محاولات مماثلة لفهرسة وتعجيم المادة الأصولية لبعض كتب الاصول عند المذاهب الإسلامية الأخرى ، وقد شكلت لجنة أهلية لهذا الغرض وبيّنت في تقرير لاحق لها أن: الكتب التي فهرست حتى عام ١٩٨١م هي:

- ١ - اللمع للشيرازي .
- ٢ - منتهى الوصول لابن الحاجب .
- ٣ - حاشية الدميّاطي على الورقات .
- ٤ - غاية الوصول في شرح لب الأصول.
- ٥ - التحرير لابن الهمام .
- ٦ - إرشاد الفحول للشوكاني .
- ٧ - الرسالة للشافعي .
- ٨ - الأحكام للآمدي .
- ٩ - الموافقات للشاطبي .
- ١٠ - فتح الغفار بشرح المنار .
- ١١ - الأحكام لابن حزم .
- ١٢ - المنخول للغزالي .

وجاء في نفس التقرير أن اللجنة اختارت أربعة كتب للتركيز عليها ، وهي:

- ١ - الأحكام للآمدي .
 - ٢ - الموافقات للشاطبي .
 - ٣ - إرشاد الفحول للشوكاني .
 - ٤ - الأحكام لابن حزم .
- وفي عام ١٩٨٠م أصدرت الموسوعة الفقهية بوزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت فهرسين:

- ١ - فهرس جمع الجوامع في اصول الفقه للتاج السبكي وشرحه للجلال المحلي .

٢ - فهرس مسلم الثبوت في أصول الفقه لابن عبد الشكور ، وشرحه فواتح الرحموت ، لابن نظام الدين الأنصاري .

وقد بدىء في استخراج المصطلحات الأصولية من مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت بقراءتهما والوقوف عند المصطلحات والمطالب الأصولية التي وردت فيهما مهما كانت دقيقة ، وتقبيدها وتجميع مواطنها المتفرقة فيهما وترتيبها على الحروف المنطوق بها^(٣) .

تطلّعات الفقه الإمامي إلى موسوعة فقهية جامعة :

مما لا شك فيه ولا جدال أن فقه أئمة أهل البيت عليهم السلام يمثل التشريع الاصيل الذي جاء به الاسلام والرسول الأعظم ﷺ ، وهو يحمل من عناصر الحيوية والأصالة والعمق والشمول ممّا يجعل منه مادة تشريعية وقانونية غنية وخصبة لا يمكن تجاهلها .

إلا أن الذي يؤسف له هو عدم منحه مساحة مناسبة في الاعمال الموسوعية المتقدمة لابرار عمقه ومكانته ، بل إن الموسوعة الكويتية تجاهلته تجاهلاً كاملاً ، ولم تضعه في عداد بقية المذاهب الرئيسية الأخرى فيما ذكرت لها من آراء وأقوال .

وعلى هذا فقد بقي الفقه الامامي يتطلّع الى عمل من هذا القبيل يُبرز أهميته وعظيم شأنه ، وذلك بإفراد موسوعة فقهية خاصة به تُسفر عن مكنون جواهره ودقائقه وأسراره ، فليس الشأن في هذا الفقه كسائر المذاهب الاخرى ، بل هناك من الخصائص ما يجعله يمتاز ويتفوق على سائر المدارس الفقهية الأخرى :

منها: عراقته وكونه من النبع الصافي والمصدر الأمين الذي عيّنه الرسول الأعظم ﷺ للأمة الإسلامية - وهم أئمة أهل البيت عليهم السلام أعدال الكتاب ، وعتره النبي ﷺ - ممّا يعني أنّه يجسد التشريع الواقعي الذي بلغه صاحب

الرسالة من دون إعمال الآراء والاجتهادات فيه .

ومنها: عمقه وشموليته لجميع الوقائع التي استجدت بعد عصر الرسالة ، والدليل الذي يتكفل بتكليف هذه الوقائع فقهيًا هو النص ، وليس القياس أو الرأي أو غيرهما .

ومنها: انفتاح باب الاجتهاد واستمراره بعد عهد الغيبة على يد أكابر الفقهاء على ضوء القواعد والأسس التي حكّمها أئمة أهل البيت عليهم السلام ، مما أنتج حيوية وتفاعل هذا الفقه مع الحياة وتطوراتها ، ومنحه القدرة للاستجابة على كل ما يستجد ويحدث .

دائرة معارف الفقه الإسلامي - طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام :

لقد أضحى أمر تدوين موسوعة فقهية طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام من الضرورات التي لا مناص عنها ، وإنّها مسؤولية عظيمة تضع نفسها اليوم بين يدي من يريد العزة والخير للفقه ومعارفه ، لصونه وحفظه كما صانه الفقهاء العظام من قبل وتحملوا مسؤولياتهم تجاه ذلك لتكون خير خلف لخير سلف ، ولنبدأ من حيث وقف علمائنا الأوائل فننتحمل رسالتنا العلمية كما تحمّلوها في عصرهم وبلّغوها بأفضل صورة وعلى أتم وجه .

وإنّا نلاحظ - والله الحمد - أن المرجعية العليا اليوم هي أول من اضطلع وقام بمهام هذه المسؤولية الكبرى ، وقد تبلور هذا الاهتمام منها في مجالات ومناسبات عديدة ، يأتي في رأسها الإيعاز بتدوين موسوعة فقهية طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام .

وذلك من خلال تأسيس مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي التي تقوم بتحقيق ذلك^(٤) .

وبالطبع فإن الأمر بتأسيس مثل هذه المؤسسة أمر يحمل معه مبرراته الموضوعية؛ إذ أن مهمة بهذه الضخامة تعجز عنها الجهود الفردية أو هي

محكومة بالمحدودية والقصور . . وعليه ، ففي الوقت الذي يحتاج مثل هذا المشروع إلى نخبة كفوءة ومقتدرة لإنجازه ، فهو بحاجة أيضاً الى متّسع من الوقت لدراسة مراحل العمل اللازمة ، ومن ثم تطبيقها بشكل دقيق للاقترب من الغاية النهائية ؛ فان استعجال النتائج في مثل هذه المشاريع أمر لا يحمد عقباه .

وليس هذا بدعاً من التفكير أو ضرباً من الخيال والتهويل ، بل هذا ما يدركه ذوو التجربة والدربة أكثر من غيرهم . . واليك نموذجاً من كلام بعض من خاض غمار هذه التجربة .

فقد جاء في مقدّمة الموسوعة الكويتية : « إن مشروع الموسوعة الفقهية ذو طبيعة خاصة يختلف فيها عن غيره من مشاريع الخدمات العلمية أو العملية ، ذلك لأن عناصر إنجازه ليست في مقدور فرد أو جهة أو دولة ، بل لابد أن يشترك فيه أصحاب الاختصاص في العالم الإسلامي ، فيتعاونوا على المستوى المطلوب من حيث الانتاج كميةً وكيفيةً وزمناً . وفي مثل هذه الامور يكون التحكم في عنصر الوقت غير مقدور عليه .

ولا بدّ لنجاح هذا المشروع وأمثاله من الأناة والصبر وسعة الافق ، مادامت الأسس التي يجري عليها صحيحة ، ومن شأنها إعطاء النتائج المرجوة ، ليخرج الانتاج بالصورة المنشودة التي لا يهدر فيها الاتقان استعجالاً للزمن ، كما أن مثل هذا المشروع لا يتناسب الزمن فيه مع مظاهر الانتاج لكثرة ما يبذل في تكوين أسسه وإعداداته الأولية» (٥) .

علماً بأن الفترة التي سبقت صدور الموسوعة الكويتية هي أربعة عشر عاماً في الفترة ما بين ١٩٦٧ م الى ١٩٨٠ م ، ولا زال العمل فيها مستمراً ، وهكذا عندما نلاحظ الفترة التي استغرقتها الموسوعة المصرية قبل صدورها ، حيث تمتد من سنة ١٩٥٦ م الى ١٩٦٧ م .

وعلى كل حال فقد شقّت دائرة معارف فقه أهل البيت ﷺ طريقها بإعداد

بعض الأعمال التحضيرية :

١ - معجم فقه جواهر الكلام ، في ستة مجلدات ، مرتباً ألفبائياً ابتداء بعنوان « أئمة » وانتهاء بعنوان « يوم الجمعة » .

٢ - جواهر الكلام في ثوبه الجديد ، وهو عبارة عن تحليل تفصيلي لمطالب هذا السفر القيم مرتباً بمنهجية جديدة .

ويعتبر هذان الإنجازان ، الخطوة الأولى في سبيل مشروع الموسوعة الفقهية .

٣ - كما أنها تخطت ذلك الى تشكيل عدّة أقسام ولجان خاصة ، تُعنى ببحوث الموسوعة والإعداد لها منها قسم اختيار المصطلحات الفقهية ، وقسم تشكيل الملفّات العلمية ، ولجنة كتابة المقالات وغيرها . وعلى رأس هذه اللجان الهيئة العلمية العليا المشرفة برئاسة سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي . هذا ، ومن أجل التوفّر على رؤية واضحة عن طبيعة العمل وضمّان مستقبله ونجاحه ، فقد تمّ السعي إلى وضع خطة شاملة ومدرّسة للبتّ في جملة أمور مهمّة ، وهي :

١ - رسم مخطّط واضح لمراحل العمل وسيره .

٢ - بيان طريقة العمل وحدوده في كلّ مرحلة من تلك المراحل .

٣ - تصنيف المصطلحات : وهو أمر حسّاس ومؤثّر في عملية تصنيف البحوث وتنويعها ؛ فإنّ من الواضح اختلاف بحوث الموسوعة من حيث المحتوى وطريقة العرض الفنّي ، ممّا يحتمّ تصنيفاً علمياً وفنياً دقيقاً تسير وفقه البحوث بنسق واحد . الأمر الذي يضمن سلامة المشروع ويبعده من حالات الإرباك والتخبّط .

أمّا البحوث التي تمّ بحثها أو يجري البحث فيها فهي على نحوين أساسيين :

الأول : العناوين الأصلية : وعددها - فعلاً - خمسة وأربعون بحثاً ، مثل : آنية ،

أئمة ، إباحة ، إجارة ، إجتهد ، إحرام ، إحياء الموات ، إقطاع ، إيلاء ، تيمم ، جزية ، جعالة ... الخ .

الثاني : العناوين الفرعية : وعددها ثلاثة وسبعون بحثاً ، مثل : آجام ، آداب ، آفاقي ، أمين ، آلات ، تأبير ، ولد الملاعنة ... الخ .

إنّ ما يجري عليه العمل حالياً ، هو التركيز لإنجاز أهمّ البحوث « الأصلية » إلى حرف الخاء ، بحث « الخيارات » . وذلك من أجل إصدار متوازن ومتناسق لمجلّدات الموسوعة . كما أنّه يكتفّ الجهد أيضاً من جهة أخرى لترشيح المجلّد الأوّل لمراحله النهائية في العمل .

نرجو من العليّ القدير أن تتكلّل هذه الجهود بالنجاح والتوفيق ، وأن يرعى القائمين على هذا المشروع الكبير بخفيّ لطافه وتسديداته للنهوض بأعباء هذه المسؤولية العظمى على أحسن وجه حتى يبلغوا بها الغاية .

وإحساساً بالمسؤولية التي تتحمّلها مجلة فقه أهل البيت عليه السلام الغراء تجاه الفقه وتجاه مشروع دائرة المعارف الفقهية ، فإنّها قامت بنشر بعض البحوث التجريبية كنماذج مقترحة لعمل الموسوعة لتلقّي النظرات والملاحظات حولها ، بالإضافة لما تتمتع به هذه البحوث في حدّ ذاتها من خصائص البحث العلمي كأداة من أدوات نشر الثقافة الفقهية .

الموسوعة الفقهية الميسرة :

صدر من هذه الموسوعة مجلّدان ، الأوّل في ٦١٤ صفحة ، سنة ١٤١٥هـ ، والثاني في ٥٣٦ صفحة سنة ١٤١٨هـ عن مجمع الفكر الإسلامي ، وهي من تأليف حجة الإسلام والمسلمين الشيخ الأستاذ محمّد علي الأنصاري . تناولت الموسوعة فقه الشيعة الإمامية بلغة ميسرة وواضحة - إلى حدّ ما - معتمدة في الغالب آراء أبرز فقهاء الطائفة ، مع ذكر بعض الاستدلالات وعدم الخوض في التفاصيل .

وقد شرعت بحوث المجلد الأول بعنوان «آباء» وانتهت بعنوان «إذن» . كما اشتمل هذا المجلد على ملحق في علم الأصول انتظمت بحوثة ومصطلحاته بالطريقة الألفبائية أيضاً ، ابتداءً بمصطلح «آية» وانتهاءً بمصطلح «أدلة» .

وأما المجلد الثاني فبيدأً بعنوان (إدارة) ويختم بعنوان (استعمال) . وكذا ملحقه الأصولي بدءاً وختماً .

وقد كان لنظام الإحالة تطبيقات في العديد من مصطلحات البحث الفقهي والأصولي معاً . كما واشتملت على ملحق بأعلام الفقهاء والأصوليين في آخر المجلد .

وقد تصدّرت الموسوعة مقدّمة حول الحاجة للتشريع ، وخصائص التشريع الإسلامي وبشكل خاصّ فقه أهل البيت (عليه السلام) ، ولمحة خاطفة عن تأريخ علم الفقه والأصول عند الإمامية .

القواميس الفقهية :

وهي لا تقلّ ضرورة وأهميّة عن الموسوعات والمعاجم الفقهية ؛ إذ شأنها إعطاء تحديدات وتعريفات لمصطلحات الفقه ، ويتعرّض البعض منها لبيان المعنى اللغوي والحكم الشرعي . وهذا ما يقصده كلّ مثقّف ودارس للفقه للتعرف على مداليل المصطلحات الفقهية وأحكامها .

وقد دوّنت جملة من قواميس فقهية نعرض لوصف ما توفّر منها من دون ملاحظة أو تعليق :

١ - القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً: للأستاذ سعدي أبو جيب .

صدر هذا القاموس سنة ١٣٩٧هـ في مجلد واحد كبير ، يبتدئ بعنوان «أبّر» وآخره عنوان «يمين المضرة» .

يبين فيه المعنيين اللغوي والاصطلاحي مستشهداً بالآيات والروايات .

ومصادره في البحث الفقهي - حسب مقدّمة الكتاب - هي مصادر الفقه بجميع مذاهبه . والمؤلّف ممّن خاض غمار العمل الموسوعي والتعجيمي في الموسوعة الكويتية ، وموسوعة المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي ، وبعض المعاجم الأخرى .

٢ - القاموس الفقهي : لمؤلّفه حسين مرعي .

وهو مجلّد واحد صدر في عام ١٤١٣هـ ، يبتدئ بعنوان «أبق» ويختم بعنوان «يمين براءة» . وطريقة البحث فيه تدور على بيان المعنى لغة واصطلاحاً والعلاقة فيما بينهما ، مع الإشارة للحكم الشرعي .

٣ - معجم لغة الفقهاء: للدكتور محمّد رواس قلعهجي والدكتور حامد صادق قنبيي .

وهو عبارة عن قاموس فقهي جامع باللغتين العربية والانجليزية ، مع كشّاف انجليزي - عربي بالمصطلحات الواردة فيه . ومجموع المصطلحات العربية (٤٣٩٠) مصطلحاً ابتداء بـ «الآباء» وانتهاء بـ «اليوم» . والمصطلحات الانجليزية (٤٣٧٠) مصطلحاً . وتشمل خطة الكتاب ذكر الألفاظ الأعمّ من كونها اصطلاحاً فقهياً محضاً ، وقد جاء وضعه بعد تجربة طويلة قضّاها واضعاه في العمل الموسوعي والتعجيمي ، سيّما الدكتور قلعهجي الذي تقدّم الكلام عن إصداراته الموسوعية في الفقه . فكان هذا المعجم أو القاموس ثمرة لتلك الجهود التي فاقت الخمسة والعشرين عاماً كما جاء في مقدّمته . وقد كان صدوره في عام ١٤٠٥هـ .

٤ - معجم ألفاظ الفقه الجعفري: للدكتور أحمد فتح الله .

وهو قاموس للألفاظ الواردة بحسب الفقه الجعفري . وعليه فالثروة اللفظية الواردة فيه أعمّ من المعاني الاصطلاحية بالمعنى الأخصّ . وهو في مجلّد واحد صدر في عام ١٤١٥هـ يبتدئ بلفظة «الآباء» وينتهي بلفظة «اليومية

- صلوات» . ويهدف المعجم إلى وضع تعريف للألفاظ الواردة في الرسائل العملية لفقهاء الإمامية لتوضيحها وتيسير مقاصدها .

٥ - الاصطلاحات في الرسائل العملية: للشيخ ياسين العاملي .

والغرض منه توضيح وتعريف الاصطلاحات الواردة في الرسائل العملية ، وقد بلغت أكثر من ألف كلمة ، وقد طبع الكتاب في جزء واحد عام ١٤١٧ هـ . وهو يبتدئ بكلمة « آفة سماوية » وينتهي بكلمة « اليمين الغموس الفاجرة » .

٦ - معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: للدكتور نزيه حماد .

ويتناول فيه الباحث الاصطلاحات ذات الطابع الاقتصادي الواردة في الفقه ، مع بيان آراء الفقهاء في ذلك عند الاختلاف . وهو في جزء واحد صدر سنة ١٤١٤ هـ يبتدئ بكلمة (آجام) وينتهي بكلمة (اليسيرة) ، وقد ذيل كل مصطلح بذكر مصادر بحثه .

٧ - قاموس اصطلاحات الدعاوى ، أهم اصطلاحات الإرث، مصطلحات في كتاب البيع : للسيد محمد الصدر .

وردت هذه القواميس الفقهية بشكل ضمني في كتاب « ما وراء الفقه » .

ورد الأول منها في المجلد الثامن تعرّض فيه للإصطلاحات الواردة في كتاب الحدود والقصاص والقضاء والشهادات ، وهي مرتبة بحسب حروف المعجم ابتداءً بمادة « أجي » وانتهاءً بمادة « يمين » . وهو في ٨١ صفحة .

والثاني « أهم اصطلاحات الإرث » بحثه في المجلد الثامن ، ويتعرّض فيه لأهم اصطلاحات باب الإرث في ٢٨ صفحة بدءاً بكلمة « أب » وانتهاءً بكلمة « ياس » .

والثالث « مصطلحات في كتاب البيع » ورد في المجلد الثالث في ٣٠ صفحة ، وقد رتبت بغير الطريقة القاموسية ، أولها « البيع » وآخرها « الأرض » ■

المصادر

المحقق الآغا بزرك الطهراني	الذريعة - الجزء الثامن
وزارة الاوقاف الكويتية	الموسوعة الفقهية الكويتية
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية	موسوعة جمال عبدالناصر الفقهية
مجموعة من الكتاب	تراث الإنسانية - الجزء السادس
الدكتور محمد رؤاس قلعه جي	سلسلة موسوعات فقه السلف
الشيخ محمد منتصر الكتاني	معجم فقه السلف
عبدالعزیز جواهر الكلام	دائرة معارف الشيعة
الدكتور شفيق غربال	دائرة المعارف العربية الميسرة
الاستاذ جعفر الخليلي	موسوعة العتبات المقدسة - المجلد الأول
الشيخ محمد ابو زهرة	موسوعة الفقه الإسلامي
السيد محمد الصدر	ما وراء الفقه

الهوامش

- (١) مقدمة الفهرس ، كلمة رئيس لجنة موسوعة الفقه الإسلامي .
- (٢) محمد أبو زهرة ، موسوعة الفقه الإسلامي ١ : ٢٥ .
- (٣) مجلة المسلم المعاصر العدد ٥٤ ، ص ١٤٠ و ١٤١ ، مقال تحت عنوان : تكشف التراث الفقهي للأستاذ محيي الدين عطية .
- (٤) لمزيد الاطلاع حول المؤسسة ومهامها راجع التقرير المنشور حولها في العدد الأول من السنة الأولى من مجلة فقه اهل البيت عليه السلام .
- (٥) الموسوعة الفقهية : ٧١ .

المصطلحات الفقهية

□ الشيخ خالد الغفوري

يجدر بنا أن نذكر بأن الهدف الكامن من وراء فتح هذه النافذة - أي (المصطلحات الفقهية) في مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام) - هو استعراض بعض المقالات التجريبية المقدمة لمشروع دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) .. وبما أن هذه المقالات ليست كلها على نمط واحد بل تختلف فيما بينها من حيثيات عديدة فكان من المناسب إراءة عدّة نماذج .. والبحث الذي قدّمناه في الأعداد السابقة تحت عنوان (آنية) كان موسّعاً إلى حدّ ما بحيث اضطررنا إلى تقسيمه إلى أربعة أقسام .. وفي هذا العدد اخترنا أحد الأبحاث الصغيرة تحت عنوان (آجن) حيث قمنا بتجميع كلّ ما يرتبط بهذا العنوان من فروع ومطالب وأقوال من مواضع متفرّقة مبثوثة في كتبنا الفقهية وأفرغناها في قالب فني .. أملين من قرائنا الأفاضل إبداء وجهات النظر والملاحظات العلمية أو الفنيّة تجاه ما ننشره في هذا الباب ..

آجِن

أولاً - التعريف :

- لغة:

آجِن: اسم فاعل^(١) من آجَن يَأْجُن ويَأْجِن - من باب نصَر وضَرَب ، وهي الفصيحة^(٢) - أَجْنَأُ وَأُجُونَأُ ، فهو آجِن وَأُجِن وَأُجِين وَأُجُون .

وربما قالوا : آجِن يَأْجِن - من باب فرح - أَجْنَأُ فهو آجِن .

وقد حكى : أَجُن يَأْجُن - من باب كَرُم - أَجُونَة وَأُجَانَة .
والجمع أَجُون^(٣) .

وأما معناه فالمتحصّل من كلماتهم ما يلي :

١ - أنّه الماء المتغيّر^(٤) ، كما أطلق البعض ذلك .

٢ - أنّه المتغيّر الطعم واللون^(٥) .

٣ - أنّه المتغيّر الرائحة ، قال ابن دُرَيْد : إذا تغيّرت رائحته من طول القِدَم^(٦) .

٤ - أنّه المتغيّر الطعم واللون والرائحة^(٧) .

وأكد غير واحد على أنّه شروب^(٨) رغم تغيّره .

قيل : ومثله الآجَم^(٩) .

وأما الآسَن فعن الأزهرى وغيره أنّه : الذي لا يشربه أحد من ننته^(١٠) . فهو أشدّ تغيّراً من الآجِن ، وخصّه بعض بتغيّر الرائحة دون الآجِن^(١١) ، لكنّ بعضهم لم يفرّق بينهما^(١٢) .
- اصطلاحاً :

إنّ المتعارف في كتب الفقه هو لفظ الآجِن وبه ورد النصّ ، ونذر من عبّر عنه بالآسَن^(١٣) . والمراد به في الفقه ما تغيّر بعض أوصافه أو كلّها بسبب طول المكث ، سواء كان يشرب عادة أم لا يشرب ، وبعضهم جعله أعمّ فعطف على ذلك المتغيّر لعارض ، وإليك بعض عباراتهم :

١ - قال العلامة الحلّي : « الآجِن : هو المتغيّر لطول لبثه مع بقاء الإطلاق »^(١٤) .

٢ - وقال المجلسي الأوّل : « والمراد بالماء الآجِن المتغيّر من قبل نفسه ، كما فهمه الأصحاب »^(١٥) .

٣ - وقال الكاشاني : « الآجِن : المتغيّر اللون والطعم »^(١٦) .

٤ - وقال الشيخ جعفر الكبير بأنّه : « الذي أفسده طول مكثه أو مطلق القدر »^(١٧) .

تتَّضح ممّا تقدّم .

٢ - الماء المتغيّر : وهو الذي تغيّر أحد أوصافه الثلاثة اللون والطعم والرائحة ، وهذا تارة يكون بسبب ملاقة النجاسة ، وأخرى بغير ذلك (٢١) .

ثالثاً - الأحكام :

١ - طهارته .

٢ - مطهريّته .

واستدلّ على ذلك :

أ - بإجماع المسلمين ، فإنّه لا خلاف بين أهل العلم في جواز الطهارة به إلا ابن سيرين فمنع منه (٢٢) .

٢ - ببقاء الاسم ، وهو موجب لبقاء الحكم (٢٣) ؛ وذلك لشمول الأدلّة الدالّة على طهارة الماء كتاباً وسنّة وإجماعاً .

٣ - كراهة شربه ، كما في المذهب (٢٤) .

وعلق الحكم في الكافي على عنوان « المتغيّر » ، حيث قال : « ويكره شرب الماء . . . المتغيّر اللون أو الطعم أو الرائحة بغير النجاسات » (٢٥) . ولعلّ من عبّر بكراهة مطلق الاستعمال - كالشيخ الطوسي في نهايته (٢٦) - أراد ما يعمّ شربه أيضاً .

٥ - وربّما لم يصرّحوا بلفظ « الآجن

أو الآسن » بل تعرّضوا له بقولهم : « المتغيّر بطول المكث » (١٨) أو « المتعقّن لطول بقاءه أو لعارض » (١٩) وشبه ذلك .

ومن مجموع هذه الكلمات وغيرها يستفاد أنّ الماء الآجن عندهم هو الماء المتغيّر بنفسه لطول مكثه - أو الأعمّ منه ممّا تغيّر لعارض - وهذا هو المعنى اللغوي نفسه ، وليس لدى الفقهاء اصطلاح خاصّ وإن أوهمت عبارات بعضهم ذلك وأنه أخصّ من المعنى اللغوي ؛ لأنّهم في مقام بيان موضوع الحكم الشرعي ، وبما أنّ حكم الآجن مقيد هنا ببعض القيود - نحو كونه مطلقاً ، كما سيأتي - فتخرج بعض الأفراد كالمتغيّر بالنجاسة والمضاف ؛ لعدم تحقّق قيود الحكم فيها ، لا بسبب ضيق في معناه الاصطلاحي عندهم .

ثانياً - مقارنات :

١ - الماء المطلق : كلّ ما لا يجوز سلب لفظ الماء عنه ولو أمكن إضافته إلى ما يلازمه ، كما تقول : ماء الفرات ؛ فإنّه لا يصحّ القول بأنّ ماء الفرات ليس ماء (٢٠) . والنسبة بينه وبين الآجن

٤ - كراهة استعماله في الطهارة ،
وقد اختلفت كلماتهم من عدة جهات :

الجهة الأولى : عبّر بعضهم بكراهة استعماله في حين نجد بعضاً آخر عبّر باستحباب تركه^(٢٧) أو اجتنابه^(٢٨) أو التنزه عنه^(٢٩) ، وبناء بعض على الاحتياط الاستحبابي ، فقال : « والأحوط تركه »^(٣٠) .

الجهة الثانية : أن متعلق الحكم عند بعض مطلق الاستعمال^(٣١) ، وعند آخر استعماله في الوضوء والغسل^(٣٢) ، واقتصر ثالث على الوضوء خاصة^(٣٣) .

الجهة الثالثة : ظاهر الأصحاب أنهم بصدد بيان الحكم التكليفي - أي الكراهة - لكن أفاد أحد المعلقين على العروة الوثقى بأن الحكم بالكراهة ظاهر في الإرشاد^(٣٤) .

وقد ذكر الشيخ الصدوق في الفقيه : « وأما الماء الآجِن فيجب التنزه عنه إلا أن يكون لا يوجد غيره »^(٣٥) .

وهذا وإن كان ظاهره الأولي الوجوب ، لكن حمل كلامه على الاستحباب أيضاً ، كما هو دأب القدماء من إطلاق الوجوب على الاستحباب المؤكّد كثيراً^(٣٦) ، أو أن يكون مقصوده

من الوجوب معناه اللغوي - أي الثبوت - ويؤيد ذلك عدم نسبة الخلاف إليه من أحد ، وعبارته في كتاب الهداية - نحو ما في الرواية - « والماء الآجِن . . . فإنه لا بأس بأن يتوضأ منه ويغتسل إلا أن يوجد غيره فينزه عنه »^(٣٧) .

قيود الكراهة :

الأول : إذا وجد ماء غيره^(٣٨) ، وعدل بعضهم إلى التعبير بتقييد الحكم بحال الاختيار^(٣٩) ، أو عبّر بزوال الكراهة عند الاضطرار^(٤٠) .

الثاني : إذا لم يسلبه التغير الإطلاق^(٤١) ، ولو زال الإطلاق لم يكن مطهراً .

الثالث : إذا لم يتغير بالنجاسة^(٤٢) بأن كان تغيره من قبل نفسه أو بشيء ليس بنجس ، ولعل هذا القيد مأخوذ في معنى (آجِن) ، كما تقدّم .

واستدل على الكراهة بما يلي :

١ - صحيح الحلبي عن الإمام أبي عبدالله - جعفر بن محمد الصادق - عليه السلام في الماء الآجِن : قال : « تتوضأ منه إلا أن تجد ماء غيره فتنزه منه »^(٤٣) .

٢ - ولأن الآجِن يُستحب طبعاً فكان اجتنابه أنسب بحال المتطهر^(٤٤) ■

الهوامش

- (١) المصباح المنير ١: ٦.
- (٢) معجم مقاييس اللغة ١: ٦٦.
- (٣) الجمهرة ٢: ١٠٤٥، ١٠٨٨ و ٣: ١٢٤٨. لسان العرب ١: ٨٢.
- (٤) الجمهرة ٢: ١٠٨٨. المجمل: ٤٧.
- (٥) كنز الحفاظ: ٥٥٩. الصحاح ٥: ٢٠٦٧. القاموس: ١٥١٦.
- (٦) الجمهرة ٢: ١٠٤٥. المغرب: ٣١.
- (٧) المعجم الوسيط ١: ٧.
- (٨) المخصّص ٢: ١٤٢. المصباح ١: ٦. المغرب: ٣١. فقه اللغة: ١٥٧.
- (٩) لسان العرب ١: ٨٢.
- (١٠) لسان العرب ١: ٨١، وفيه: أجم الماء: تغيّر كأجّن، وزعم يعقوب أنّ ميمها بدلٌ من النون ...
- (١١) كنز الحفاظ: ٥٥٩.
- (١٢) لسان العرب ١: ١٤٥.
- (١٣) النخبة: ٨٦.
- (١٤) التذكرة (حجري) ١: ٣.
- (١٥) روضة المتّقين ١: ٥١.
- (١٦) الوافي ١: ٦٤. مفاتيح الشرائع ١: ٥١ (انظر الهامش).
- (١٧) كشف الغطاء: ١٠١.
- (١٨) السرائر ١: ٦٢. المعتبر ١: ٣٨.
- (١٩) كشف الغطاء: ١٢٥.
- (٢٠) انظر: المعتبر ١: ٣٦-٣٧.
- (٢١) انظر: النهاية: ٣-٤.
- (٢٢) التذكرة ١: ٣. المنتهى ١: ٥.
- (٢٣) المعتبر ١: ٣٨.
- (٢٤) المهذب ٢: ٤٣١.
- (٢٥) الكافي في الفقه: ٢٧٩.
- (٢٦) النهاية: ٤.
- (٢٧) الألفية والنظمية: ٩٣.
- (٢٨) روضة المتّقين ١: ٥١.
- (٢٩) النخبة: ٨٦.
- (٣٠) العروة الوثقى ١: ٢٠٢، التعليقة رقم ١.
- (٣١) النهاية: ٤. المعتبر ١: ٣٨. الجامع للشرائع: ٢١. كشف الالتباس ١: ٣٤.
- (٣٢) الهداية: ٢٥٩ - ٢٦٠. النخبة: ٨٦.

الفقه: ٢٧٩، وإن ذكرناه في
الأطعمة والأشربة. مصابيح
السلام ٢: ٣١٥. الدرّة النجفية:
٢٠، وغير ذلك.

(٤٣) الوسائل ١: ١٠٣، ب٣، الماء
المطلق، ح ٢. الكافي ٣: ٤، ح ٦.
التّهذيب ١: ٤٠٨، ح ١٢٨٦.
الاستبصار ١: ١٢، ح ٢٠.

السند: محمد بن يعقوب الكليني،
عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه
(إبراهيم بن هاشم)، عن محمد بن
أبي عمير، عن حماد بن عثمان،
عن (عبيد الله بن عليّ بن أبي
شعبة) الحلبي.

(٤٤) المعتمد ١: ٣٨.

المفاتيح ١: ٥١-٥٧.

(٣٣) البيان: ٥٠. الألفية والنظية: ٩٢ -
٩٤. الدرّة النجفية: ٢٠. العروة
الوثقى ١: ٢٠٢.

أقول: ويحتمل كون مراد صاحب
العروة الأعمّ من الموضوع؛ لتعبيره
بالمياه المكروهة.

(٣٤) العروة الوثقى ١: ٢٠٢، التعليقة
رقم ٤، ولعلّ مقصوده أنّ الكراهة
في العبادات (كالوضوء) بمعنى
أقلية الثواب (١: ٢٠١). النهاية: ٤.

(٣٥) الفقيه ١: ٩.

(٣٦) روضة المتّقين ١: ٥١.

(٣٧) الهداية: ٢٥٩.

(٣٨) المعتمد ١: ٣٨. التذكرة ١: ٣.

الجامع للشرائع: ٢١، قال: «مع
وجود الماء الطيّب». الجواهر
١: ١٠٤.

(٣٩) البيان: ٥٠.

(٤٠) مفاتيح الشرائع ١: ٥١.

(٤١) المعتمد ١: ٣٦. نهاية الإحكام ١:

٢٢٥. المنتهى ١: ٥. التحرير ١:

٦. التذكرة ١: ٣. كشف الالتباس

١: ٣٤. الدرّة النجفية: ٢٠، وغير

ذلك.

(٤٢) التّهذيب ١: ٢١٧. الاستبصار ١:

١٣. المهذب ٢: ٤٣١. الكافي في

الفقيه الأقدم

الحسن بن أبي عقيل العماني رحمته الله

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الحديث عن فقه الأقدمين من فقهاءنا يتطلّب دراسة مستوعبة وشاملة ، تسلّط الضوء على أهمّ المرتكزات التي قام عليها فقههم وتميّز بها عن فقه المرحلة السابقة لظهوره ، مرحلة الفقه المأثور .

وما نقصد إليه في هذا البحث هو الوقوف بتأمّل مع البدايات المبكّرة لتلك الحقبة ، وذلك من خلال التعرّض لشخصية فقيهٍ لامعٍ من فقهاء الطبقة المذكورة وروّادها الأوائل الذين حاولوا عبر إسهاماتهم وكتاباتهم في الفقه ترشيد حركته وإرساء منهجية تأسيسية لطريقة بحثه ، وتحقيق نقلة نوعيّة في مساره .

وإذا أردنا أن نخرج من التلميح إلى التصريح قلنا مع من قال : إنّ الفقيه العماني

الحسن بن أبي عقيل هو أول من أبدع أساس النظر ، وهذب الفقه ، وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى^(١) .

وهذا ما سنعود إليه - إن شاء الله تعالى - عند تحديد أبعاد الدور العلمي الذي نهض به هذا الفقيه البارع بعد قراءة لفصول سيرته الشخصية ، وأقوال العلماء فيه .
اسمه وكنيته:

أبو محمد الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني الحذاء^(٢) .
ويأتي أيضاً أبو علي الحسن بن عيسى بن أبي عقيل العماني^(٣) ، وهما عبارة عن شخص واحد ، ورجح بعض محققي الفن الضبط الأول ؛ لأنه للنجاشي ، وهو أبصر في علم الرجال من غيره^(٤) ؛ ولأنّ النجاشي نقل عن جعفر بن قولويه رحمته الله معاصر العماني ، أنه قال : « كتب إلي الحسن بن علي بن أبي عقيل »^(٥) .
وقد حاول البعض^(٦) الجمع بين النقلين ، فاحتمل أنّ عيسى جدّه باعتبار شيوع النسبة إلى الجدّ ، لكن قد يُستبعد ذلك من وجهين :
الأول : إنّ المتبادر من سياق العبارة الثانية ونظائرها هو النسبة إلى الأب دون الجدّ .

الثاني : قد تكرر الضبط الثاني من الشيخ الطوسي رحمته الله في موضعين من الفهرست ، وفي موضع من رجاله ، فلو كان يريد بعيسى النسبة إلى الجدّ فلم لا ينسبه - ولو في موضع واحد - إلى أبيه ؟ ! على أنّ ضبط الرجاليين مبني على الدقة والتحديد ، وهو يقتضي ذكر اسم أبيه لا جدّه ، ولا أقلّ من التنبيه على أنّ المذكور هو اسم جدّه لا أبيه .

واحتمل صاحب الرياض على بُعد تصحيف عليّ بعيسى^(٧) ، إلّا أنّه ممنوع من أصله ، لما ذكرنا في الوجه الثاني من المناقشة السابقة .

وعليه فلا يبعد أن يكون ضبطه بعيسى من سهو القلم .
وأما الكنية ، فالأنسب باسمه أن يكون أبا محمد لا أبا علي ، كما أنّ احتمال

تعدّد الكنية فيه وارد أيضاً^(٨) .

لقبه :

المعروف في ضبط لقبه وشهرته أنّه العُماني^(٩) بضمّ العين وتخفيف الميم ، نسبة إلى عُمان ، البلد المعروف^(١٠) .

إلا أنّ صاحب الرياض ذكره بتشديد الميم (العُماني) ونسبه إلى المشهور^(١١) ، واستغربه السيّد الأمين ؛ إذ لم يضبطه كذلك أحد من العلماء^(١٢) .

وأما اشتهاره بالحدّاء ، فلم يتّضح الوجه فيه ، فهل كان هذا لما اشتهرت به أسرته ، أم كانت الحدّاء صنعته في أوّل أمره ، أو نسبة إلى محل سكناه كما أطلق ذلك على البعض لمناسبة كهذه^(١٣) ؟

طبقتّه وعصره :

يعتبر الفقيه العماني من فقهاء الغيبة الصغرى ، فقد عاصر شطراً منها ، وعليه فهو من طبقة الفقهاء المحدثين الثلاثة : الكليني المتوفّى (٣٢٩هـ) وابن بابويه القميّ والد الصدوق المتوفّى (٣٢٩هـ) وابن قولويه المتوفّى (٣٦٨هـ) ، وهذا ما ندركه بوضوح من إجازة كتبه ومصنّفاتهِ للأخير منهم ، كما سيأتي التعرّض لذلك . ونحن وإن كنّا نفقد تصوّراً واضحاً ومحدّداً عن عصره ومدى ارتباطه بمن عاصره من الفقهاء المذكورين من جهة ، وسفراء الإمام (عجل الله فرجه الشريف) من جهة أخرى إلا أنّ مكاتبتة لابن قولويه وإجازته الرواية والقراءة لمصنّفاتهِ تدلّ على ومضٍ من الارتباط والصلة بينه وبين علماء الأمصار وحواضر العلم الأخرى ، بالرغم من بُعد موطنه عمان عن مراكز التشيّع وحوزاته العريقة .

ومن جهة أخرى فإنّ الإبهام أيضاً يحيط بدوره في الأوضاع السياسية والاجتماعية لعصره وبيئته .

وعلى كلّ حال فقد كان فقيهاً العماني رحمه الله معاصراً للفترة ما بين النصف الثاني من القرن الثالث والنصف الأوّل من القرن الرابع الهجري .

قال المحقق الطباطبائي : وشيخنا من أهل المئة الرابعة وعُبر عنه وعن ابن الجنيد - المعاصر له - بالقدمين ، وكانا من كبار الطبقة السابعة ، وابن أبي عقيل أعلى منه طبقة ، وهو من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه المتوفى (٣٦٨ هـ)^(١٤) .

وكان أول من أطلق عليه وعلى ابن الجنيد وصف « القدمين » الفقيه الأجل أبو العباس بن فهد الحلّي في مقدّمة « المهدّب البارع » .

أسرته ومحتده:

قد لا تتوفّر لدينا تفاصيل وافية عن أسرة العماني آباءً وأجداداً ، كما لا نعرف شيئاً عن عقبه وذريته ، إلّا أنّه ورد في كتاب « الأنساب » للسمعاني أنّ المشهور بأبي عقيل جماعة منهم : أبو عقيل يحيى بن المتوكل الحذاء المدني ، نشأ بالمدينة ثمّ انتقل إلى الكوفة ، وروى عنه العراقيّون ، منكر الحديث ، مات سنة سبع وستين بعد المئة^(١٥) .

وقد جزم المحقق الطهراني رحمته الله بأنّ المراد بأبي عقيل هذا هو جدّ العماني ، قال ما نصّه : « وأمّا جدّه أبو عقيل ، واسمه يحيى بن المتوكل ، فقد ترجم له الخزرجي في خلاصة تهذيب الكمال ، فقال : يحيى بن المتوكل مولى آل عمر أبو عقيل المدني صاحب بهية ، وروى عنها ويروي عنه وكيع^(١٦) .

واستظهر هذا المفاد أيضاً السيّد بحر العلوم مستدلاً بشهادة الطبقة وموافقة الكنية والصفة ، مضيفاً أنّه : لا ينافيه كونه مدنيّاً بالأصل لتصريحهم بانتقاله من المدينة إلى الكوفة ، واحتمال انتقاله أو انتقال أولاده من الكوفة إلى عمان^(١٧) .

وبناءً على صحّة هذا الاستظهار نعرف أنّ أسرة العماني مدنيّة الأصل قد انحدرت إلى الكوفة ثمّ إلى عمان ، كما نعرف أيضاً : أنّها كانت من حملة العلم والحديث .

وأما قدح السمعاني في جدّه (أبو عقيل) فإنّه غير قادح ؛ إذ كان أبو عقيل (يحيى ابن المتوكل) مشهوراً بين الجمهور ، وقد ذكره ابن حجر وغيره وضّعّفوه ، والظاهر أنّه لتشيعه^(١٨) .

وقد نوقش^(١٩) هذا الاستظهار بوجوه عمدتها: انطباق الاسم المذكور على جماعة - ذكرهم صاحب المناقشة - غير يحيى بن المتوكل .

ويمكن الإجابة عن ذلك بعدم الانطباق الكامل لخصوصيات جدّ العماني أبو عقيل - من حيث الطبقة والنسبة واللقب - على من ذكر ، على أنّ منهم من لم نجده - بحسب تتبع المظان بالحاسوب - في بعض المصادر التي اعتمدها في المناقشة ، كرجال الكشي ، فإنّه لم يرد فيه ذكر لأبي عقيل يحيى بن القاسم الأزدي ، بل الوارد فيه أبو بصير الذي ادّعي في المناقشة رواية الأوّل عنه .

وكذا أبو عقيل أحمد بن عيسى الذي ذكره المستشكل نقلاً عن (الإكمال لابن ماکولا) ولكن لم نعثّر عليه في هذا الكتاب ولا في البخاري المدّعى نقل الإكمال عنه ، بل إنّ بعض المذكورين بهذه الكنية (أبو عقيل) يقطع بعدم انتساب العماني إليه؛ لاختلاف الطبقة كثيراً ، كأبي عقيل هاشم بن بلال الذي يروي عن أبي سلام خادم النبي ﷺ !! أو أبو عقيل المضريّ الذي يروي عن أسامة بن زيد أو غيرهم ممّن ذكر .

بيئته:

تحدّث بعض المصادر عن وجود شيعيّ في عُمان^(٢٠) إلى جانب الخوارج والاباضية الذين كانوا يمثلون الأكثرية في هذه البلاد ، ولا ريب أنّ العماني عاش في تلك البلاد ضمن الأقلّية الشيعيّة ، بيد أنّنا لا نعرف شيئاً عن أمر ولادته ونشأته فيها ، ولعلّ الذي يلوح من نسبته إلى عمان وعدم نسبته إلى بلاد أخرى يوحي بأنّها مولده ومحل نشأته وترعرعه . قال الحموي في وصف عمان - بعد أن نعتها بأنّها واسعة ذات زرع ونخل - أنّ : « أكثر أهلها في أيامنا خوارج أباضية ليس فيها من غير هذا المذهب إلّا طارئ غريب ، وهم لا يُخفون ذلك »^(٢١) .

وحينئذٍ سوف نواجه جوانب غامضة في حياة العماني خصوصاً في نشأته وتحصيله ، ومع بُعد عمان عن مراكز العلم الشيعيّة والإسلامية ، فهل رحل إلى حواضر العلم الأخرى وحاز على شرف العلم فيها ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلم لم

ينعكس هذا الأمر في مصادر حياته ؟ ولماذا لم يذكر مشايخه وتلامذته المستفيدين من علمه ؟ أم أنه حاز ذلك المقام العلمي الشامخ في موطنه عمان ؟ ولكن كيف تم ذلك مع أن أكثر أهلها من الخوارج ولا يرى فيها إلا طارئاً غريباً من غير هذا المذهب - حسب الحموي - فضلاً عن وجود كيان علمي للشيعية فيها قادر على تخريج فقيه بارع ومتكلم ضليع كابن أبي عقيل .

وإذا لم يكن لا هذا ولا ذاك فهل يعني هذا اعتداده بنفسه في طي مراحل العلم وتحصيله ؟! وعلى كل حال فإن تحديد مراحل التكوين العلمي لشخصية العماني من خلال الكشف عن معالم الحالة البيئية والاجتماعية التي عايشها في غربة عمان وعزلتها عن الكيان العلمي للشيعية أمر يعتريه كثير من الغموض والإبهام .

ولو تجاوزنا ذلك ، فإن ثمة حقيقة هامة ينبغي الالتفات إليها في هذا المضمار ، وهي : أن عظمة العماني وموقعه العلمي المرموق لم يسمحا لبيئته عمان أن تقيده بطوق العزلة والانقطاع عما حوله من بلاد الإسلام الأخرى وعلمائها ، وهذا ما نفهمه من إجازته التي كتبها لجعفر بن محمد بن قولويه ، والتي نحس صدورها على أثر طلب ابن قولويه منه كما اقتضته العادة الجارية في صدور الإجازات بين العلماء ، سيما لو لاحظنا بُعد الشقة بين عمان وبغداد بعد انتقال ابن بابويه إليها من قم ، مما يدل على شهرة العماني وذيع صيته في الوسط العلمي ببغداد ، خصوصاً عند مثل ابن قولويه أستاذ المفيد الذي كان هو الآخر - أي المفيد - يثني عليه كثيراً (٢٢) .

كما أن بالإمكان أن نلمس شهرة العماني بين الطائفة وبلاد المشرق الإسلامي؛ حيث ذكر النجاشي أنه ما ورد الحاج من خراسان إلا وطلب نسخاً من كتابه المتمسك بحبل آل الرسول (٢٣) .

مكانته العلمية :

تطابقت كلمات الفقهاء والرجاليين على توثيقه والاطراء على مكانته وفضله ، وإليك شطراً من أقوالهم وكلماتهم التي أعربت عن جلالة قدره وعظيم شأنه :

قال النجاشي في حقه : « فقيه ، متكلم ، ثقة . . . وسمعت شيخنا أبا عبدالله عليه

يكثر الثناء على هذا الرجل ﷺ» (٢٤) .

وقال الشيخ الطوسي : «إنّه من جَلّة المتكلّمين ، إمامي المذهب» (٢٥) .

وذكره المحقّق الحليّ في من اختار النقل عنه من أصحاب كتب الفتاوى الذين بان اجتهداهم واشتهر فضلهم (٢٦) .

وقال ابن إدريس : « وجه من وجوه أصحابنا ، ثقة ، فقيه ، متكلّم ، وكثيراً ما كان يثني عليه شيخنا المفيد » .

وذكره في موضع آخر أيضاً ، فقال : « كان من جَلّة أصحابنا المصنّفين المتكلّمين والفقهاء المحصّلين » (٢٧) .

وأثنى عليه العلامة الحليّ قائلاً : «إنّه من جملة المتكلّمين وفضلاء الإمامية ﷺ» (٢٨) .

وفي رجال ابن داود أنّه : « من أعيان الفقهاء وجَلّة متكلّمي الإمامية » (٢٩) .

وأطراه الفاضل الأفندي في رياضته بقوله : « الفقيه ، الجليل ، والمتكلّم النبيل ، شيخنا الأقدم المعروف بابن أبي عقيل والمنقول أقواله في كتب علمائنا هو من أجَلّة أصحابنا الإمامية » (٣٠) .

وقال السيّد بحر العلوم : « حال هذا الشيخ الجليل في الثقة والعلم والفضل والكلام والفقه أظهر من أن يحتاج إلى البيان ، وللاصحاب مزيد اعتناء بنقل أقواله وضبط فتاواه ، خصوصاً الفاضلين ومن تأخّر عنهما ، وهو أوّل من هدّب الفقه واستعمل النظر ، وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى ، وبعده الشيخ الفاضل ابن الجنيد ، وهما من كبار الطبقة السابعة ، وابن أبي عقيل أعلى منه طبقة ، فإنّ ابن الجنيد من مشايخ المفيد ، وهذا من مشايخ شيخه جعفر ابن محمّد بن قولويه كما علم من كلام النجاشي ﷺ » (٣١) .

وقال في حقّه المحقّق الشيخ أسدالله التستري الكاظمي ﷺ : « الفاضل ، الكامل ، العالم ، العامل ، العلم ، المعظّم ، الفقيه ، المتكلّم ، المتبحّر ، المقدم ، الشيخ ، النبيل ، الجليل ، أبي محمّد أو أبي عليّ الحسن بن أبي عقيل جعل الله له في الجنة

خير مستقرّ وأحسن مقيلاً» (٣٢) .

وذكره الحجّة السيّد حسن الصدر ، فقال : « شيخ الشيعة ووجهها وفقهها ، المتكلّم ، المناظر ، البارع ، أحد أركان الدنيا » (٣٣) ، المؤسّس في الفقه ، والمحقّق في العلوم الشرعيّة ، والمدقّق في العلوم العقلية ، له كتب كثيرة في كلّ الفنون الإسلامية ، أشتهر بالفقه والتفريع » (٣٤) .

وقال الشيخ سليمان الماحوزي : « ثقة من أعظم علمائنا » (٣٥) .

وذكره المحدث الجليل الشيخ عبّاس القميّ بقوله : « عالم ، فاضل ، متكلّم ، فقيه ، ثقة ، جليل القدر » (٣٦) .

وقال المحقّق السيّد الخوئي : « إنّ شهرة جلاله الرجل وعظمته العلمية والعملية بين الفقهاء الأعلام أغنتنا عن الإطالة والتعرّض لكلماتهم » (٣٧) .

وقال الشيخ الحرّ العاملي : « عالم ، فاضل ، متكلّم ، فقيه ، عظيم الشأن ، ثقة » (٣٨) .

وقال المحقّق التستري : « يكفيه ثناء مثل المفيد عليه ، مع غمزه في ابن الجنيد ، بل وفي مثل الصدوق » (٣٩) .

ومدحه نظماً صاحب زبدة المقال فقال :

سبط أبي عقيل العماني عنه المفيد أفقه الأعيان (٤٠)

عطاؤه العلمي :

اتّضح لنا من خلال الكلمات السابقة للفقهاء الأعلام المكانة المرموقة لابن أبي عقيل العماني ، فقد أجمعت كلماتهم على وصفه بالفقاهة والتضلّع في الكلام ، وهذا يعكس بشكل واضح عمق العطاء العلمي لهذا الفقيه ، ولا ريب أنّ عطاءً بهذه المثابة من الأصالة لا بدّ وأن يستوفي حظّه الطبيعي من مصنّفات فيتجسّد فيها وأن يتجلّى ويظهر في من نهل من علمه وأخذ عنه .

وهذا الأمر وإن كان قد يبدو متناسباً مع مصنّفات العماني وآثاره التي

سنتعرض لها بعد قليل ، إلا أننا لا نرى مثل هذا التناسب بين عطاءه العلمي وبين من أخذ عنه وتخرج عليه ، فقد خلت مصادر ترجمته من تحديد تلامذته والرواة عنه ، سوى ما ذكر من إجازته بالمكاتبه الفقيه الأجل ابن قولويه لسائر كتبه ، التي يأتي على رأسها كتابه العظيم (المتمسك بحبل آل الرسول)^(٤١) .

وأما ثناء الشيخ المفيد عليه كثيراً - كما تقدّم عن النجاشي - فإنه بعد فرض إدراكه له لا يدلّ على تتلمذه عليه؛ إذ قد يكون ثناؤه لإخبار أستاذه ابن قولويه بحاله . ولعلّ السرّ في ندرة تلامذته هو ابتعاده عن مراكز العلم المهمة ، كقم والريّ وبغداد وخراسان ، مضافاً إلى صعوبة الظروف البيئية للعماني بسبب تغلب الخوارج على بلاده ، فكان من الطبيعي أن يوجّه الفقيه العماني - بعد أن عاقته الأسباب المشار إليها - جهده العلمي نحو الكتابة وينصرف إلى التصنيف .

وقد نصّت مصادر ترجمته على وجود عدّة آثار وكتب له في الفقه والكلام ، وعمدة مصنّفاته في هذين المجالين :

١ - كتاب الكرّ والفَرّ : وهو في الإمامة ، وصفه النجاشي بأنّه مليح الوضع ، وطريقة البحث فيه تناول المسألة وقلبها وعكسها^(٤٢) ، وهذه الطريقة في البحث على ندرتها في كتب علمائنا تدلّ على تضلّعه ومهارته في صناعة الكلام والجدل . وقد بلغت أهميّة هذا الكتاب حدّاً رشّحه لأن يكون في موقع التدريس والبحث لدى علماء الكلام ، فهذا الشيخ المفيد على ما هو عليه من التفوّق والحدّاقة في صناعة الكلام كان يشغل بتدريسه وإيضاح مقاصده وكان النجاشي أحد الذين قرأوا عليه الكتاب^(٤٣) .

وأما عن حال الكتاب ، فإنه لم يتحدّد مبدأ فقده وضياعه؛ إذ لا يعرف عنه أكثر من وصوله إلى الشيخ المفيد وتلميذه النجاشي كما تقدّم .

٢ - كتاب المتمسك بحبل آل الرسول^(٤٤) : وضعه في الفقه الاستدلالي والتفريعي بشكل موسّع ، وقد كان هذا الكتاب مشهوراً بين الطائفة كما تصفه عبارة النجاشي ، ووصف أيضاً بأنّه حسن كبير كما في عبارة الشيخ الطوسي^(٤٥) ، وبلغ

في اشتهاره وذيوع صيته بعد فراغه من تأليفه بفترة وجيزة ، وما ورد الحاج من خراسان إلّا وطلب واشترى منه نسخاً^(٤٦) ، وما هذا إلّا لمكانة الكتاب ومنزلة مؤلفه عند الطائفة .

وأما في الفترة المتأخّرة عن ذلك فقد كان الكتاب محطّ نظر الفقهاء واهتمامهم ، فاعتنوا بنقل أقواله واستدلالاته وتفريعاته ، وهذا ما نشاهده في فقه الحلّتين الثلاثة (قدّس الله أسرارهم) (ابن إدريس والفاضلين) أكثر ممّن سبقهم نظراً لكثرة التفرّيع والتشقيق لمسائل الفقه آنذاك ، وانفتاح الفقه الإمامي وقتئذٍ على فقه المذاهب الأخرى سيّما في عصر الفاضلين ، أي العلّامة والمحقّق ، ففي هذه الفترة بالذات تبوّء كتاب المتمسّك مقاماً سامقاً ، وشهرة عظيمة في كتب الفقهاء ، فقد ذكر العلّامة الحلّي المتوفّى (٧٢٦هـ) في وصفه أنّه : « كتاب مشهور عندنا ، ونحن نقلنا أقواله في كتبنا الفقهية »^(٤٧) .

وهو صريح في وصوله إليه واشتهاره في زمانه ، كما أنّ المنقول عن ابن إدريس المتوفّى (٥٩٨هـ) وصول هذا السيفر القيمّ إليه^(٤٨) .

وأما طبيعة موضوع الكتاب ، فإنّه يتحدّد بالفقه الاستدلالي وغيره أيضاً ، كما نصّت عليه عبارة الشيخ الطوسي ؛ حيث ذكر أنّه في الفقه وغيره ، ولا يستبعد أن يكون مؤلفه قد ذكر فيه بعض المباحث الأصولية أو الكلامية على طريقة القدماء كما سيأتي ذلك . وهكذا فقد بقي هذا الأثر الفقهي العظيم يتلأأل بآرائه الثاقبة في كتب فقهاءنا المتأخّرين ومتأخّريهم ، كصاحب الرياض والمسالك والذكرى والحقائق والجواهر وغيرها من مصنّفات الأعلام ، لما وجدوا فيه من نظرات حسيّفة وتشقيقات لطيفة واستدلالات رصينة وصائبة .

وقد آل أمر هذا الكتاب ككثير من تراثنا إلى الضياع من بعد زمن العلّامة المتوفّى (٧٢٦هـ) أو الشهيد الأوّل المتوفّى (٧٨٦هـ) على ما يظهر منه في الذكرى وصول الكتاب إليه . وقد استقصيت جميع آرائه أخيراً - بحمد الله - بالجهاز الحاسوب (الكمبيوتر) ، واستخرجت من معظم مصادر الفقه ، وأفرغت في مجموع يحمل عنوان (حياة ابن أبي عقيل وفقهه)^(٤٩) .

هذا ما وقفنا عليه من آثاره العلمية ، بالرغم من أنّ المصادر قد نصّت على وجود مصنّفات أخرى له في الفقه والكلام لم ترد أسماؤها ولم يضبط عددها ، فكان مصيرها أيضاً التلف والضياع مع ما تلف من تراث علمائنا الأقدمين ، إلّا أنّ الذي يمكن الجزم به هو انتقال هذه الكتب ووصولها لعاصمة العلم آنذاك ببغداد ، حيث أجاز مصنّفها الفقيه الأجل ابن قولويه روايتها ، وهذا يعني بالضرورة وجودها عند ابن قولويه .

دوره العلمي:

ربّما يتعذّر على الباحث أن يرسم الأبعاد الكاملة للدور العلمي والفقهية منه بشكل خاصّ الذي اضطلع به الفقيه العماني نظراً لغياب مجمل آثاره ومصنّفاتة التي لو كان يقدر لها البقاء لأمكن الكشف عن جوانب متعدّدة في حياته العلمية . وسنسلّط الضوء على البعد المذكور من خلال المعلومات المتوفّرة في هذا المجال أداءً لبعض حقوق هذا الفقيه العظيم ، فنقول :

إنّ الملاحظ للأوضاع العلمية في القرن الرابع والخامس يجد تمازجاً وتداخلين جملة من العلوم التي ربّما يصعب وضع الفواصل بينها ، وأهمّ تلك العلوم هي العلوم الشرعيّة (الفقه والحديث) والعقائدية (الكلام) ، وهذه العلوم كانت تمثّل ثقافة العصر ومعيّار العلم فيه ، وقد اختصّ علم الحديث منها بشأن خاصّ ورسالة مهمّة ، حيث هيمنت مدرسة الحديث والمحدّثين في المئة الرابعة على الفضاء العلمي بمختلف مرافقه الفقهية والكلامية والتفسيرية ، فكان منهجها الرائد المساحة العلمية والموجّه لها ، والذي يحول دون بروز منهج منافس له يحجّمه ويعيق حركته .

وكان من أقطاب هذه المدرسة ثقة الإسلام الكليني والشيخ الأجل ابن بابويه القميّ وولده رئيس المحدّثين الصدوق وابن قولويه (قدّست أسرارهم) .

ومن هنا فقد صبغت هذه المنهجية مجمل العطاء العلمي لتلك الفترة ، ولم تخرج مصنّفات أصحابنا عن إطار المنهج الروائي ، فدونك ما دون آنذاك في الفقه والكلام

والتفسير ، بل وحتى الرجال (كما هو واضح لمن لاحظ رجال الكشي) . وفي زحام هذه الحقبة وتراكماتها يطلّ الفقيه العماني على الساحة العلمية بكامل ثقله ليبذر البذور الأولى لمرحلة جديدة في نمط التفكير الفقهي والكلامي .

ومن أبرز معالم هذه المرحلة اعتماد العقل ونتاجاته أداة أخرى في البحث العلمي يضاف إلى كفة النقل وأدواته (الكتاب والسنة) .

وهذا ما يفتح أمام الفقيه بل والمتكلم أيضاً آفاقاً عريضةً وواسعةً في فهم الأدلة والإفادة منها ، ويحدّد نمطاً جديداً في طريقة التعامل معها والرجوع إليها ، الأمر الذي يعزّز قدرة الفقيه في ممارسته الاجتهادية ، ويكرّس لديه قابلية الاستنباط والتفريع والتشقيق واكتشاف المقاصد العامة للشريعة ، والاقتراب شيئاً ما من درك الملاكات والمباني الواقعية للحكم الشرعي ، ومن ثمّ تضاعف قدراته على اكتشاف النظائر والأشباه ، وضَمّ القرائن بعضها إلى بعض ، والاقتراب من مذاق الشريعة ، فكان نتيجة ذلك كلّه ومآله هو إغناء المحتوى الفقهي ورفده بصورة عامّة ، وهذه هي الركيزة الأساس والمحور الشاخص في دور الفقيه العماني وإبداعه ، فقد أراد للفقه والكلام (باعتبارهما أُسس العلوم وقواعده في ذلك العصر) أن يجريا على مثل هذه الطريقة فيكتشفا نتائجاً وآفاقاً لم ترقّ إليها جهود المحدّثين وجوامعهم الروائية ، وهذا ما قام بتجسيده في كلا البعدين الفقهي والكلامي .

أمّا البعد الكلامي فإنّ طريقة المتقدّمين على العماني أو معاصريه قد اعتمدت بشكل غالب على المنهج الروائي المأثور في عرضها للآراء والمعتقدات ، ولم تتخطّاه إلّا في مجالات محدودة وبسيطة ، وقد تجسّدت هذه الطريقة في التراث الكلامي لمتكلمي تلك الطبقة ، كالكليني (في أصول الكافي) وابن بابويه (في الإمامة والتبصرة من الحيرة) والشيخ الصدوق (في التوحيد وإكمال الدين) . لكنّ العماني أرسى منهجاً كلامياً يتّخذ العقل والنظر أساساً له ، ولنقرأ عبارة النجاشي ، وهي تصف لنا كتابه وتصور لنا منهجه ، قال : « وقرأت كتابه المسمّى كتاب (الكرّ والفرّ) على شيخنا أبي عبدالله ﷺ - المفيد - وهو كتاب في الإمامة مليح

الوضع ، مسألة ، وقلبها ، وعكسها» (٥٠) .

وهذا الوصف ممّا انفرد به كتاب العماني على نطاق طبقته ومن تأخّر عنه من كتب الكلام ، ولم نجد عبارة لمؤرّخ رجالي يصف كتاباً بمثل هذا الوصف .

ولنا أن نستوحي هذا الوصف من عنوان الكتاب أيضاً فقد عنوانه به مؤلفه ليكون معبراً عن منهجه العقلي الجديد ، فكان دقيقاً ومصيباً في اختياره ، فالجميع يدرك المعنى الذي تتضمنه طريقة الكَرّ والفَرّ في البحث؛ إذ تفترض الإحاطة الكاملة بجميع فروض المسألة وكيفية إثباتها ومن ثمّ ما يرد على كلّ واحد منها ودفعه أو التسليم به ، وعلى ضوء ذلك ندرك عظمة الكتاب وقيّمته العلميّة ، حتى تميّز بموقع مرموق من بين مصنّفات الطائفة في الكلام ، فلا غرو إن كان الشيخ المفيد يثني على مصنّفه ويبيدي إعجابه بطريقته ، حتى بلغ اهتمامه به إلى تدريسه بحوذة بغداد (٥١) .

هذا فيما يتعلّق ببعض الأبعاد الكلامية عند الفقيه العماني والتي نؤمن بعدم الإيفاء باستجلائها بشكل كامل؛ إذ ثمة مؤلّفات أخرى له في الكلام لا نعرف عنها شيئاً . فلا يسعنا سوى الإذعان بالقصور في مقام التّكشيف عن الحجم الحقيقي لابن أبي عقيل متكلّماً .

وأما في البعد الفقهي ، فقد حاول العماني تثبيت منهجية تأسيسية ، وذلك عندما اعتبر العقل مصدراً ثالثاً من مصادر الاجتهاد بعد أن كانت مدرسة الفقه المأثور (المحدّثين) تعتمد مصدرين فحسب (الكتاب والسنة)؛ ولذا فإنّها لا تختصّ النصّ في ممارساتها الاجتهادية ، وهذا أمر واضح لمن قارن بين فقه هاتين المرحلتين . وبهذا يكون العماني قد فتح أمام الفقه والفقهاء أفقاً رحباً وخصباً لم يعهد من قبل من غالب الاستنباطات الفقهيّة ، ويعتبر هذا التجديد في فقه تلك المرحلة من أهمّ المنعطفات التي تعرّض لها فقه الإمامية ، وبقي محافظاً و متمسكاً بها إلى عصرنا الحاضر .

وفي هذا الصدد يقول فقيه الطائفة السيّد بحر العلوم ، واصفاً دور الفقيه

العماني : « هو أول من هدّب الفقه ، واستعمل النظر ، وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى ، وبعده الشيخ الفاضل ابن الجنيد ، وهما كن كبار الطبقة السابقة » (٥٢) .

وأيضاً ذكر العلامة الحجة السيّد حسن الصدر مشيداً بمنهج العماني وطريقته قائلاً في نعته : « أحد أركان الدين ، المؤسس في الفقه ، والمحقّق في العلوم الشرعيّة ، والمدقّق في العلوم العقلية ، له كتب في كلّ الفنون الإسلامية ، اشتهر بالفقه والتفريع » (٥٣) .

انعكاسات طريقة العماني ونتائجها :

ومن أهمّ الأهداف التي كان العماني يطمح إلى تحقيقها عبر جهوده العلميّة الموجهة في مجالي الفقه والكلام ، هو التركيز على إراءة منهج فنيّ علمي قائم على أسس ثابتة وقواعد علميّة رصينة كبديل عن المنهج القديم ، وتحاشياً لنقاط الضعف فيه (كقلّة التفريع ، والجمود على ظاهر النصّ) ، وفي طول الغرض المذكور يأتي هدف آخر يتلخّص في الدعوه إلى فصل الفقه عن الحديث كعلم مستقلّ له قواعده ومكوّناته ومبادئه ، كما أنّ له لغته وأدواته الخاصّة في الخطاب تختلف عن لغة النصّ ، الأمر الذي لم تألفه مدرسة الحديث في فقهها الروائي . غير أنّ الذي لا بدّ من ملاحظته هو مدى نجاح العماني في هذا الميدان ، وهل تحقّقت الأهداف التي وظّف جهوده من أجلها ؟

أجل ، لقد تمكّن الله من تحقيق تلك الأهداف ، وأتت تلك الجهود ثمارها ، وتكلّلت بالنجاح في الحقبة التي أعقبت عصره بقليل ؛ إذ لم تنتهياً الظروف المناسبة لانتشار طريقته في عصره ، وذلك لأسباب خارجية كابتنعاده عن مراكز التأثير في الساحة العلميّة ، وعدم وصول كتبه إلى بعضها كقم والزيّ ، وخلق مدرسته بعمان من الأتباع والمؤازرين ممّن يرتقب منهم نشر آرائه ومذهبه ، أو لأسباب موضوعيّة - وهي الأهمّ - يأتي في صدارتها عدم تفاعل مدرسة الحديث مع مسلكه ومنهجه بالرغم من انتقال آثاره ومصنّفاته إلى بغداد .

لا نستبعد أن يكون معاصره أحمد بن محمد بن الجنيد ببغداد قد استلهم من طريقته ومنهجه؛ إذ قد عرف عنه - أيضاً - اعتبار العقل واستدلالاته مصدراً رئيسياً من مصادر الاجتهاد والاستنباط .

وعلى أي تقدير ، فإنه لم تمض برهة طويلة حتى قيّض الله رجلاً قد اتسع صدره للعلم ، غزير المواهب ، متوقّد الذهن ، تتفجّر جوانبه علماً وفقهاً نعني بذلك فخر الطائفة وطودها الشيخ المفيد ، فقد وعى هذا الشيخ الجليل ما كان يصبو إليه ذلك الفقيه العظيم ، واستوعب مبانيه وأصول مسلكه ، فسعى إلى تطبيقها ونقلها إلى واقع الممارسة الاجتهادية ، وقد نجح في ذلك لأسباب عديدة ، أهمّها :

١ - مواهبه وقدراته الذاتية .

٢ - إقامته في عاصمة العلم بغداد وموقعه المتميّز فيها .

٣ - تمكّنه من تشييد مدرسة وتخريج جيل من الفقهاء يعدّون من النواذر والأفذاذ ، كشيخ الطائفة الطوسي ، والشريف المرتضى علم الهدى ، وغيرهم من أقطاب هذه المدرسة ممّن عمل على إحكام قواعدها والترويج لأفكارها .

وعلى كلّ حال ، فقد كان المفيد ممّن تأثّر بطريقة العماني - بواسطة شيخه ابن قولويه - ولذا فإنه لم يكن يُخفي إعجابه واستحسانه لها في مجالس بحثه ودرسه^(٥٤) ، ولم يكن هذا الإعجاب والاطراء منحصرأً بالمفيد ومن عاصره من الفقهاء بل أدرك المتأخرون عنه المكانة الخاصة لفقه العماني وآرائه ، فاعتنوا بنقل أقواله واستدلالاته ، وأثنوا عليه بكلّ مكرمة وجميل .

قال ابن إدريس : « وهذا الرجل وجه من وجوه أصحابنا ، ثقة ، فقيه متكلم » ثمّ عدّه في موضع آخر من جلة أصحابنا والفقهاء المحصلين^(٥٥) .

وقال الخونساري : إنّ هذا الشيخ هو الذي يُنسب إليه إبداع أساس النّظر في الأدلّة ، وطريق الجمع بين مدارك الأحكام بالاجتهاد الصحيح^(٥٦) .

وذكر السيّد بحر العلوم بأنّ للأصحاب مزيد اعتناء بنقل أقواله وضبط فتاواه ، خصوصاً الفاضلين ومن تأخّر عنهما ، وهو أوّل من هدّب الفقه واستعمل النّظر ،

وافتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة (٥٧) .

وصفوة القول هي : إنّ الفقه الإمامي الاجتهادي قد قام على الأسس التي أرسى العماني دعائمها ، وشاد أركانها الشيخ المفيد وتلامذته من بعده ، هذا مع الاعتراف بجهود جميع فقهاؤنا ممّن جدّد وزاد في هذا العلم من أجل إثرائه ورفعته .
المنحى الأصولي عند الفقيه العماني :

لم يكن علم الأصول وليد القرون المتأخّرة؛ إذ كانت لبعض أفكاره ونظرياته امتداداً وعمقاً تاريخياً يتّصل بعصر الحضور ، فقد خامرت بعض نظرياته وأفكاره أذهان النخبة العلمية والطبقة المتقدّمة من أصحاب الأئمة الطاهرين عليهم السلام ، فألفوا في ذلك بعض الرسائل والمصنّفات ، كمباحث الألفاظ لهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذي أورده ابن النديم بعنوان « كتاب الألفاظ » (٥٨) ، وكتاب إبطال القياس ، وكتاب « نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي » ، وكلاهما لأبي سهل النوبختي (٥٩) .

وهكذا نجد إسهامات ثلّة من الفقهاء قد ساعدت في إنماء الفكر الأصولي وبلورته ، وقد تفاوتت جهودهم في تشييد صرحه ، فمنهم من أفرد فيه مصنّفاً ، ومنهم من بنى فقهه واستدلالاته على الأفكار والمباني الأصولية بحيث علم مسلكه الأصولي من خلال البحث الفقهي ونتائجه .

والفقيه العماني وإن كنّا لا نجزم بأنّه صنّف في علم الأصول ، إلّا أنّ ذلك ليس بمستبعد ، فقد حدّثت مصادر ترجمته عن وجود كتب له في غير الفقه والكلام لم تفصح عن هويّتها ، كما أنّ ما انفرد الشيخ بنقله من اشتغال كتابه المتمسك (على الفقه وغيره) غير بعيد عن هذا السياق أيضاً ، غير أنّا في غنى عن إثبات ذلك ، وذلك بملاحظة ما تقدّم من البيان حول خصوصيّات فقهه ، فإنّ الركيزة الأساس والنقطة الجوهرية فيه تكمن في قوّة مبانيه الأصولية واستحكامها بما يتناسب وتلك المرحلة . ويمكن الإشارة إلى أهمّ الركائز والمباني الأصولية التي اعتمدها العماني في فقهه :

- ١ - القول بحجّية الدليل العقلي بما لا يخرج عن إطار الكتاب والسنة .
- ٢ - حجّية العمومات والقواعد الكلّية المستندة إلى القرآن الكريم ، وما اشتهر من الأخبار المتواترة دون أخبار الآحاد .
- وتأييداً لما ذكر وغيره نشير إلى بعض التطبيقات والمرتكزات الأصولية في فقه العماني :

١ - عدم الأخذ بصحيح الأخبار مع وجود العموم الكتابي^(٦٠) : اختار العماني في باب الجهاد القول بوجوب النفي على كلّ مؤمن إذا استنفر الإمام للجهاد ، ولا يسوغ التخلف عنه ، بحيث يرتفع مع استنفاذه إذن الأهل والغريم وطاعة الأبوين ، وتمسك في ذلك بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾^(٦١) ، وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ ﴾^(٦٢) .

نلاحظ في هذا النمط من الاستدلال الإفادة المطلقة من عموم الآية حتّى لحالات عدم إذن الأبوين والغريم ، مع ورود الخبر بمدخلة إذن الوالدين ، فقد روي أنّ رجلاً جاء إلى النبي ﷺ يستأذنه في الجهاد ، فقال : ألك أبوان ؟ فقال : نعم ، فقال : ففيهما فجاهد^(٦٣) .

وروي أنّه ﷺ قال : أذنك ؟ قال : لا ، قال : ارجع فاستأذنهما فإن أذننا لك فجاهد وإلا فبرّهما^(٦٤) .

وأفتى أيضاً بعدم اشتراط رضا المرأة في نكاح بنت أخيها وبنت أختها عليها ، لعموم قوله تعالى : ﴿ وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾^(٦٥) وأفتى كذلك بعدم سقوط قضاء الصوم عن المريض المستمرّ مرضه إلى قابل ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرٍ ﴾^(٦٦) .

٢ - التمسك بالأخبار المتواترة دون أخبار الآحاد : قال المحقّق التستري : وكان لا يعمل إلا بالأخبار المتواترة ، إلّا أنّه كالنفيد والمرضى يدعي التواتر كثيراً فيما لا تواتر فيه ، كإدعاء الإجماع فيما لا إجماع فيه^(٦٧) . ويشهد لذلك أنّه ذهب في باب

النجاسات إلى عدم انفعال القليل بمجرد الملاقاة إلا مع فرض التغير ، مخالفًا بذلك عامة فقهاؤنا ، مستنداً في ذلك إلى ما تواتر عن الصادق عن آبائه عليه السلام : « أن الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته » (٦٨) .

نلاحظ في هذا الاستدلال تمسكاً بعموم الخبر المتواتر في قبال مستند المشهور الذين ردوا عليه بوجود المخصص ، كالمروي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام : « قال سألت عن الدجاجة والحمامة وأشباههنّ تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا ، إلا أن يكون كثيراً قدر كُرٍّ من ماء » (٦٩) .

٣ - الأصول العملية : نلاحظ في جملة من الاستدلالات المأثورة من فقه العماني تمسكه ببعض الأصول العملية ، كأصالة البراءة أو الاحتياط ، ولهذا الأمر دلالة الخاصة من زاويتين :

الأولى : كشفه عن الفترة التاريخية المتقدمة التي ترجع إليها هذه العناصر والقواعد الأصولية .

الثانية : إن الأمر المذكور ربّما يكون من امتيازات فقه العماني ؛ إذ لم نعهد فقيهاً من فقهاء تلك المرحلة قد أعمل هذه القواعد في استنباطه واجتهاده ، ولنذكر لكل من هذه الأصول شاهداً ومثالاً :

الاحتياط : ذهب المشهور إلى أنّ كفارة الإفطار في شهر رمضان مخيرة ، وخالف في ذلك الفقيه العماني فاختر كونها مرتبة بدءاً بالعقّ فالصيام فالإطعام محتجاً بالاحتياط مدّعياً أنّ شغل الذمة بالكفارة معلوم ، ومع انتفاء العقّ الذي هو أغلظ وأشدّ لا يحصل يقين بالبراءة فيبقى في العهدة (٧٠) .

البراءة : ذهب إلى عدم وجوب الكفارة في إفطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال محتجاً بأصالة البراءة وببعض الأخبار (٧١) .

٤ - تعارض الأدلة :

اختر في طلاق المرأة بعد الخلوة بها وإرخاء الستر نصف المهر لا كله ، قال : قد اختلفت الأخبار عنهم عليهم السلام في الرجل يطلق المرأة قبل أن يجامعها وقد دخل بها

وقد مسّ كل شيء منها إلا أنّه لم يصبها ، فروي عنهم في بعض الأخبار أنّه : إذا أغلق الباب وأرخت الستور وجبت لها كاملاً ، ووجبت العدة . وفي بعض الأخبار لها نصف المهر .

ثمّ بعد أن نقل هذين المتعارضين أخذ في معالجة التعارض ورفع به إعمال المرجّحات الخارجية كالموافقة للكتاب ، فقال : « وهذا الخبر - أي خبر نصف المهر - أولى الخبرين ، بدلالة الكتاب والسنة بقولهم ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول : ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيَنْصِفْ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ (٧٢) فأخبر أنّه إذا طلقها قبل أن يجامعها فإنّ لها نصف المهر » (٧٣) .

ونلاحظ في هذه الممارسة الاجتهادية معالجة أصوليّة محضة ومبكرة في تلك الفترة تُعرب بلا ريب عن دقته في مقام الموازنة بين الأدلة .

العماني والقول بالرأي والقياس :

من الضروري جداً الإشارة إلى موقف الفقيه العماني إزاء القول بالرأي والقياس ، فهل كان فقهه متأثراً بذلك ؟ قد يقال بذلك ، باعتبار أنّه يعتمد النظر والعقل في الاجتهاد ، وقد يوجّه إليه هذا النقد - أو الجرح - كما وجّه لمعاصره البغدادي ابن الجنيد الذي تضاعفت في شأنه هذه المقولة والطعن ، وصدر ذلك في حقّه من شخصيات كبيرة كالشيخ الطوسي (٧٤) ، بيد أنّ هذا لا يصحّ من الأساس في شيخنا المترجم ، وذلك :

١ - صرّح في مبحث الحجّ بعدم جواز العمرة في السنة إلا مرة واحدة تمسكاً بـ « لا يجوز عمرتان في عام واحد » راداً على مَنْ جوّز ذلك قائلاً : « قد تأوّل بعض الشيعة هذا الخبر على معنى الخصوص ، فزعمت أنّها في المتمتع خاصّة ، فأما غيره فله أن يعتمر في أيّ الشهور شاء ، وكم شاء من العمرة » .

ثمّ عقّب على هذا التأويل بقوله : « فإن كان ما تأوّلوه موجوداً في التوقيف عن السادة من آل الرسول ﷺ فمأخوذ به ، وإن كان غير ذلك من جهة الاجتهاد والظنّ فذلك مردود عليهم وراجع في ذلك كلّ إلى ما قاله الأئمة ﷺ » (٧٥) . وقد دلّت

عبارته الأخيرة بوضوح على تقرير طريقته في الاجتهاد الصحيح ونبذه لما يقوم منه على أساس الظن والرأي ، والتعبد بما يرد عن آل الرسول ﷺ .

٢ - تصريحه بنفي القياس وإبطاله - في مبحث صلاة العيد - قائلاً : « ولا عيد مع الإمام ولا مع أمرائه في الأمصار بأقل من سبعة من المؤمنين فصاعداً ، ولا جمعة بأقل من خمسة ، ثم قال : ولو كان إلى القياس سبيل لكانا جميعاً سواء ، ولكنه تعبد من الخالق عز وجل » (٧٦) .

٣ - اتفاق أعلام الطائفة منذ عصر الشيخ المفيد والطوسي على توثيقه والثناء عليه والاهتمام بنقل آرائه وفتاواه ، سيما في عصر ابن إدريس والعلامة الحلي ومن بعدهما ، بل قد صرح العلامة - كما سيأتي - بقبول مراسيله لوثاقته وجلالته .

ولم يختلف في مذهبه أصلاً ، بل نصوا على إماميته صريحاً كالشيخ الطوسي وغيره (٧٧) ، ولعلهم أرادوا بذلك إبطال تطرق الوهم في أمره ؛ لبعد مقامه بعمان عن بلاد التشيع ، مضافاً إلى أن كتابه « المتمسك بحبل آل الرسول » ينبئ - اسماً ومسمى - عن مذهبه وطريقته .

وعلى ذلك فلا مجال لما قد يدعى من أن فقهه متأثر أو مستمد من فقه غيرنا ، وذلك من جهتين :

الأولى : رفض العماني - كما عرفنا - للأسس التي قام عليها فقه العامة ، وأهمها القياس والرأي .

الثانية : عدم وجود مؤشرات قطعية على موافقته العامة من حيث الآراء والفتاوى . كما سنلاحظ عند الحديث لاحقاً عن آرائه النادرة وما ينفرد به مما يخالف مشهور الإمامية ويبتعد عنهم حيث سنذكر آراء العامة ، ونرى مدى اقتراب العماني وتأثره بفقهاءهم .

البعد الروائي عند الفقيه العماني :

بعد أن وقفنا على دور العماني فقيهاً ومتكلماً وأصولياً ، فماذا عن دوره محدثاً ؟ سؤال لا بد من التأمل عنده والإجابة عليه ، ضرورة أن المرحلة التي

عاصرها قد استأثر فيها الحديث بالساحة العلمية ، نقلاً وحفظاً وجمعاً ، واصطبغت أكثر العلوم بلغة الحديث دون لغة الاصطلاح .

وعلى ضوء ما تقدّم من الحديث عن شخصيّة الفقيه العماني ، حيث ذكرنا أنّه كان من الفقهاء الأعيان في مدرسة الاجتهاد وأكابر محصّلي أصحابنا ، بل أنّه أوّل من أبدع أساس النظر وفتق البحث عن الأصول والفروع ، ولكن هل يعني ذلك أنّه لم يكن له حظّ في حمل الحديث وروايته ؟

قد يتراءى للناظر في تراثه العلمي أنّه لم يكن له نصيب في تعاطي الرواية والخبر؛ إذ لم نجد له مصنّفاً في الرواية والحديث ، إلّا أنّ المتأمّل والباحث يرى غير ذلك ، ويشهد على ما قلنا أمور :

١ - تضمّن كتابه « المتمسك بحبل آل الرسول » جملة من الروايات استقلّ بروايتها عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام فقد نقل عنه الشهيد في الذكرى ^(٧٨) قائلاً : « وعن ابن أبي عقيل عنهم عليهم السلام في تفسير قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ﴾ ^(٧٩) أي يديمون على أداء السنّة ، فإن فاتتهم بالليل قضوها بالنهار ، وإن فاتتهم بالنهار قضوها بالليل .

وروى مرسلأ عن أمير المؤمنين عليه السلام : أنّ النبي صلى الله عليه وآله مرّ برجل يصليّ وقد رفع يديه فوق رأسه ، فقال : ما لي أرى قومأ يرفعون أيديهم فوق رؤوسهم كأنّها أذان خيلٍ شمسٍ » ^(٨٠) .

٢ - تصريح جماعة كالعلامة الحلّي المتوفى (٧٢٦هـ) والفاضل المقداد المتوفى (٨٢٦هـ) بقبول مراسيله وإليك عبارتيهما : قال الأوّل - في كتاب الجهاد باب قسمة ما حواه العسكر من أموال البغاة ، بعد أن نقل رواية في ذلك عن العماني - : « لنا ما رواه ابن أبي عقيل ، وهو شيخ من علمائنا تقبل مراسيله لعدالته ومعرفته » ^(٨١) .

وقال الفاضل المقداد عند نقله رواية من نفس الباب : « رواه ابن أبي عقيل مرسلأ ومثله لا يرسل إلّا عن ثقة ، خصوصأ إذا عمل بالرواية » ^(٨٢) .

وذكر العلامة المامقاني كلامأ قريبأ من كلام المقداد ^(٨٣) .

آراؤه النادرة:

إن الناظر في الكتب الفقهية يلاحظ عناية خاصة بآراء الرعيل الأول من الفقهاء لقربهم من عصر النص ، وقد استأثرت فتاوى ابن أبي عقيل والجعفي في كتابه (الفاخر) وابن الجنيد في كتابه (المختصر الأحمدي) باهتمام من تلا عصرهم ، وعلى وجه الخصوص في عصر الحليين الثلاثة (ابن إدريس والمحقق والعلامة) وكذا الشهيدين ، وكان من بين أولئك شيخنا المترجم الحسن بن أبي عقيل لما تميّزت به من دقة وحسن نظر .

وفيما يلي ثبت ببعض آرائه النادرة من أبواب الفقه المختلفة لنرى مدى ابتعاده عن المشهور :

كتاب الطهارة:

١ - « عدم تنجّس الماء القليل إلّا مع التغيّر » ، وبه قال مالك والأوزاعي والثوري وداود وابن المنذر^(٨٤) وقال الحسن البصري وإبراهيم النخعي ومالك وداود أنّه لا ينجس الماء سواء كان قليلاً أو كثيراً ، إلّا إذا تغيّر أحد أوصافه^(٨٥) وهو مخالف لاتفاق علمائنا كما ذكر العلامة^(٨٦) .

٢ - نُسب إلى ظاهر ابن أبي عقيل القول « بجواز التوضؤ بمثل ماء الورد وماء الزعفران وغيرهما مقدّماً ذلك بصورة الاضطراب » ، ولعلّه يرى مطهّرية الماء المضاف مطلقاً ، وما ذكره إنّما هو من باب المثال^(٨٧) . وقد وافقه على ذلك منّا الشيخ الصدوق ، ومن العامّة أبو بكر الأصبّ وابن أبي ليلى وأبو حنيفة لكن من دون تقييد له بالاضطرار^(٨٨) .

٣ - عدم اعتبار الاستحاضة القليلة من الأحداث أصلاً ، فلا توجب وضوء ولا غسلًا ما لم يظهر على القطنة^(٨٩) ، وكأنّه حمل الأخبار الواردة في وجوب الوضوء على المستحاضة على المتوضّئ من سائر الأحداث^(٩٠) . وقال مالك وداود وربيعه: دم الاستحاضة ليس بحدث ولا يوجب الوضوء^(٩١) .

٤ - أكثر النفاس أحد وعشرون يوماً^(٩٢) .

٥ - وجوب غسل البشرة في الوضوء إذا كان شعر اللحية خفيفاً^(٩٣) . وقد ذهب

- إليه العلامة في التذكرة والمنتهى وهو مذهب ابن الجنيّد والشافعي (٩٤) .
- ٦ - جواز الغسلة الثالثة في الوضوء (٩٥) . وقال أبو حنيفة وأحمد : السنة ثلاث ، وذهب إلى استحباب الثلاث الشافعي وأحمد وأصحاب الرأي (٩٦) .
- ٧ - التخيير بين مسح جميع الوجه وبعضه في التيمّم ، لكن لا يقتصر على أقلّ من الجبهة من الجانبين (٩٧) . ونسب إلى أبي حنيفة كفاية مسح الأكثر ، وجواز ترك دون الربع من ظاهر الوجه ، وذهب إلى الأوّل أبو يوسف وزفر (٩٨) .
- ٨ - عدم نجاسة الخمر (٩٩) . وذهب إليه ابن بابويه مثلاً ، ومن العامة داود وربيعه وهو أحد قولي الشافعي (١٠٠) .
- ٩ - عدم نجاسة سؤر اليهود والنصارى ، مع أنّ المشهور نجاسة الكافر مطلقاً (١٠١) . ولعلّه لعدم نجاسة القليل عنده بالملاقاة كما تقدّم ذكره (١٠٢) .
- ١٠ - عدم وجوب الصلاة على الطفل الميّت إلّا إذا بلغ ، والمعروف بل عليه دعوى الإجماع هو الوجوب إذا بلغ ستّاً (١٠٣) . وعن سعيد أنّها تجب حين تجب عليه الصلاة (١٠٤) .
- ١١ - وجوب إعادة غسل الميّت لو خرج منه ما ينقضه - وبه قال ابن سيرين وإسحاق وأحمد والشافعي في أحد أقواله (١٠٥) - ، وذهب الأكثر إلى وجوب غسل الموضع فقط (١٠٦) .
- ١٢ - كراهة الجلوس في التشييع ما لم توضع الجنازة في اللحد (١٠٧) . وقد وافقه عليه من العامة أبو حنيفة وأحمد والشعبي والأوزاعي وإسحاق (١٠٨) .
- ١٣ - كفاية الضربة الواحدة للوجه والكفين في التيمّم بدلاً عن الغسل ، والمشهور ضربتان للغسل (١٠٩) . وذهب إلى كفايتها مثلاً المرتضى بدلاً عن الوضوء والغسل ، وبه قال الأوزاعي وأحمد وإسحاق وداود وابن جرير والشافعي (١١٠) .
- ١٤ - لزوم الأذكار الأربعة عقيب كلّ تكبيرة في صلاة الأموات ، والمشهور هو توزيع الأذكار (١١١) .
- ١٥ - جواز التيمّم بالأرض وبكلّ ما كان من جنسها كالكلّ مثلاً ، والمشهور

العدم^(١١٢) . وإليه ذهب أبو حنيفة ومالك ، لكن الأخير اعتبر فيه أن يكون من جنس الأرض ، وفصل الشافعي فقال : إذا غلب عليه لا يجوز وإذا لم يغلب عليه فيه قولان ، قال المروزي : يجوز ، وقال الباقر : لا يجوز^(١١٣) .

كتاب الصلاة :

١٦ - لزوم إعادة الصلاة بتيمم فيما لو وجد الماء والوقت متسع ، والمشهور أنه لا يعيد^(١١٤) . وافقه عليه طاوس ، وبه قال عطاء والقاسم بن محمّد ومحكول وابن سيرين والزهري وربيع^(١١٥) .

١٧ - لا رخصة في ترك الصلوات الليلية في سفر أو حضر ، قال : وهو الأقرب لكثرة التشديد والمبالغة في الإتيان بصلاة الليل^(١١٦) .

١٨ - تجوز الصلاة كيف شاء - كما هو ظاهر كلامه - عند خفاء القبلة ، والأكثر أوجبوا الصلاة إلى أربع^(١١٧) . وبه قال داود^(١١٨) .

١٩ - لزوم الإقامة في جميع الصلوات^(١١٩) . وأوجب الأذان للمغرب والصبح^(١٢٠) . وقال أبو حنيفة : يؤدّن ويقيم لكل صلاة ، وقال الشافعي : يقيم لكل صلاة^(١٢١) .

٢٠ - لو قرأ بعض السورة في النافلة ابتداءً في الركعة الثانية من حيث بلغ ، ولا تجب عليه الفاتحة ، والمشهور قراءتها^(١٢٢) .

٢١ - وجوب التكبير للركوع والسجود ، والمشهور الاستحباب^(١٢٣) . وافقه عليه المرتضى وقال الشافعي لا يستحب^(١٢٤) .

٢٢ - بطلان الصلاة بزيادة أو نقيصة سجدة واحدة كما هو الظاهر من كلامه^(١٢٥) .

٢٣ - وجوب القنوت ، فلو تركه عمداً أعاد^(١٢٦) . وقال الثوري وأبو حنيفة : إنّه غير مسنون^(١٢٧) .

٢٤ - الصلاة ركعتين من جلوس لمن شكّ بين الاثنتين والثلاث ، أو الثلاث والأربع ، والمشهور التخيير بينهما وبين ركعة من قيام^(١٢٨) .

٢٥ - لزوم الإعادة مطلقاً لو أنتم وفرضه القصر ، وفتوى الأصحاب على الإعادة في الوقت خاصّة^(١٢٩) .

٢٦ - وجوب الجمعة على من إذا صلى الغداة في أهله أدرك الجمعة (١٣٠) .

كتاب الصوم :

٢٧ - لزوم تبين النية للصوم ، وهو وقوعها أثناء الليل قبل الفجر ، وهذا هو المستفاد من ظاهر كلامه (١٣١) . وبه قال الشافعي ومالك وأحمد (١٣٢) .

٢٨ - لا فرق بين العامد والناسي في بطلان الصوم مع الإخلال بالنية من الليل (١٣٣) .

٢٩ - ثبوت القضاء خاصة دون الكفارة فيمن أجنب وتعمّد البقاء إلى طلوع الفجر (١٣٤) ، وكذا المرأة إذا طهرت من حيض أو نفاس وتركت الغسل عامدة (١٣٥) .

٣٠ - جواز الارتماس للصائم (١٣٦) . وقال المرتضى : هو مكروه وبه قال مالك وأحمد والحسن والشعبي (١٣٧) .

٣١ - ثبوت كفارة واحدة على من استكره زوجته على الجماع في نهار رمضان والقضاء عليه وعليها ، والمشهور ثبوت كفارتين عليه (١٣٨) . وقال الشافعي بثبوت كفارة واحدة ، وقال أصحاب الرأي : يجب عليه القضاء ، وهو قول الثوري والأوزاعي (١٣٩) .

٣١ - الأيام البيض التي يستحبّ صيامها ثلاثة أيام متفرقة في كلّ شهر ، أربعاء بين خميسين ، الخميس الأوّل من العشر الأوّل ، والأربعاء الأخير من العشر الأوسط ، وخميس من العشر الأخير ، والتفسير المعروف عند الأكثر ، هو الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر (١٤٠) ■

الهوامش

- (١) انظر : الفوائد الرجالية (رجال بحر العلوم) ٢ : ٢٢٠ .
- (٢) رجال النجاشي : ٤٨ ، الرقم ١٠٠ .
- (٣) الفهرست للطوسي : ٥٤ .
- (٤) فهرست الشيخ : ٥٤ ، الرقم ١٩٣ ورجاله : ٤٧١ ، الرقم ٥٣ .
- (٥) أفاده المحقق التستري (رحمه الله) في قاموسه ٣ : ٢٩٣ .
- (٦) انظر : رياض العلماء ١ : ٢٥٠ .
- أعيان الشيعة ٥ : ١٥٧ . قاموس الرجال ٣ : ٢٩٣ .
- (٧) رياض العلماء ١ : ٢٠٥ .
- (٨) المصدر السابق .
- (٩) انظر : إيضاح الاشتباه للعلامة الحلّي : ١٥٣ ، الرقم ١٩٣ . الكنى والألقاب ١ : ١٩٩ . الرواشح السماوية للمحقق الداماد : ٩٣ .
- أعيان الشيعة ٥ : ١٥٧ .
- (١٠) قال الحموي في معجم البلدان (٤) : (١٥٠) : «عُمان - بضم أوّله وتخفيف ثانيه وآخره نون - : اسم كورة عربية على ساحل بحر اليمن في شرقي هجر تشتمل على بلدان كثيرة ذات نخل وزرع» .
- (١١) رياض العلماء ١ : ٢٠٦ .
- (١٢) أعيان الشيعة ٥ : ١٥٧ .
- (١٣) انظر : الفوائد الرجالية ٢ : ٢٢٣ .
- (١٤) الفوائد الرجالية ٢ : ٢٢٠ .
- (١٥) الأنساب للسمعاني ٢ : ١٩٠ (الحداء) .
- (١٦) طبقات أعلام الشيعة ، القرن الرابع : ٩٦ - ٩٥ .
- (١٧) انظر : الفوائد الرجالية ٢ : ٢٢٠ - ٢٢١ .
- (١٨) انظر : الفوائد الرجالية ٢ : ٢٢٠ - ٢٢١ .
- (١٩) انظر : مقمّة كتاب حياة ابن أبي عقيل وفقهه : ٩ - ١١ ، حيث ذكر جماعة بهذه الكنية .
- (٢٠) لاحظ : رياض العلماء ٢ : ٢٠٦ .
- (٢١) معجم البلدان ٤ : ١٥٠ .
- (٢٢) رجال النجاشي : ٤٨ .
- (٢٣) المصدر السابق .
- (٢٤) المصدر السابق .
- (٢٥) الفهرست : ٥٤ ، الرقم ١٩٣ و ١٩٤ ، الرقم ٨٨٦ .
- (٢٦) المعتمد ١ : ٣٣ .
- (٢٧) السرائر ١ : ٤٢٩ و ٤٤٣ .
- (٢٨) رجال العلّامة : ٤٠ ، الرقم ٩ .
- (٢٩) رجال ابن داود : ٧٤ ، الرقم ٤٣٤ .

- (٣٠) رياض العلماء ١: ٢٠٣ .
- (٣١) الفوائد الرجالية ٢: ٢٢٠ .
- (٣٢) المقابس ٧: .
- (٣٣) كذا في المصدر ، والذي يظهر أنها «الدين» .
- (٣٤) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣٠٣ .
- (٣٥) انظر : الفوائد الرضوية : ٩٥ .
- (٣٦) الكنى والألقاب ١: ١٩٩ .
- (٣٧) معجم رجال الحديث ٥: ٢٣ .
- (٣٨) أمل الآمل ١: ٦١ ، ضمن رقم ١٥٥ .
- (٣٩) قاموس الرجال ٣: ٢٩٣ .
- (٤٠) بهجة الآمال في شرح زبدة المقال : ٣ : ١٥٠ .
- (٤١) رجال النجاشي : ٤٨ ، الرقم ١٠٠ .
- (٤٢) رجال النجاشي : ٤٨ ، الرقم ١٠٠ .
- رجال الشيخ الطوسي : ٤٧١ ، الرقم ٥٣ . رجال العلامة : ٤٠ ، الرقم ٦ .
- (٤٣) المصدر السابق .
- (٤٤) ويسمى أيضاً بالمستمسك أو التمسك ، لاحظ : فهرست الشيخ : ٥٤ . رجال العلامة : ٤٠ .
- (٤٥) الفهرست : ٥٤ ، الرقم ١٩٣ و ١٩٤ ، الرقم ٨٨٦ .
- (٤٦) رجال النجاشي : ٤٨ .
- (٤٧) رجال العلامة الحلبي (الخلاصة) : ٤٠ ، الرقم ٩ .
- (٤٨) الكنى والألقاب ١: ١٩٩ .
- (٤٩) قام بهذا الجهد العلمي المبارك مركز المعجم الفقهي لآية الله العظمى الكلبيكاني (قدس سره) جزى الله المشرفين عليه خيراً .
- (٥٠) رجال الجاشي : ٤٨ ، الرقم ١٠٠ .
- (٥١) المصدر السابق .
- (٥٢) الفوائد الرجالية ٢: ٢٢٠ .
- (٥٣) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣٠٣ .
- (٥٤) رجال النجاشي : ٤٨ .
- (٥٥) السرائر ١: ٢٩٩ و ٤٤٣ .
- (٥٦) روضات الجنات ٢: ٣٥٩ .
- (٥٧) الفوائد الرجالية ٢: ٢٢٠ .
- (٥٨) الفهرست : ٢٥ ، الفن الثاني من المقالة الخامسة ، ط . دار المعرفة .
- (٥٩) المصدر السابق : ٢٥١ .
- (٦٠) انظر : قاموس الرجال ٣: ٢٩٤ .
- (٦١) النساء : ٥٩ .
- (٦٢) التوبة : ٣٨ .
- (٦٣) مستدرك الوسائل ١١: ٢٢ ، ب من جهاد العدو ، ح ٢ .
- (٦٤) المصدر السابق : ٢٣ ، ح ٣ .
- (٦٥) مختلف الشيعة : ٥٣٧ ، والآية من سورة النساء : ٢٤ .
- (٦٦) مختلف الشيعة : ٢٣٩ ، والآية من سورة البقرة : ١٨٤ .

- (٦٧) قاموس الرجال ٣ : ٢٩٤ .
- (٦٨) مستدرک الوسائل ١ : ١٨٦ ، ب ١ من الماء المطلق ، ح ٥ .
- (٦٩) مختلف الشيعة : ٢ .
- (٧٠) انظر : مختلف الشيعة : ٢٢٥ .
- (٧١) انظر : مختلف الشيعة : ٢٤٧ .
- (٧٢) البقرة : ٢٣٧ .
- (٧٣) انظر : مختلف الشيعة : ٥٤٣ .
- (٧٤) انظر : الفهرست : ١٣٤ .
- (٧٥) مختلف الشيعة : ٣١٩ .
- (٧٦) المصدر السابق .
- (٧٧) الفهرست : ٥٤ .
- (٧٨) الذكرى : ١٣٧ .
- (٧٩) المعارج : ٢٣ .
- (٨٠) الذكرى : ١٧٩ .
- (٨١) المختلف : ٣٣٧ .
- (٨٢) التنقيح الرائع ١ : ٥٧٤ .
- (٨٣) تنقيح المقال ١ : ٢٩١ .
- (٨٤) التذكرة ١ : ٢٢ . المنتهى ١ : ٤٤ .
- (٨٥) الخلاف ١ : ٤٨ ، المسألة ١٤٧ .
- (٨٦) مختلف الشيعة : ٢ .
- (٨٧) التنقيح في شرح العروة ٢ : ٣١ .
- (٨٨) انظر : التذكرة ١ : ٣١ و ٣٢ .
- الخلاف ١ : ٤ ، المسألة ٤ . المنتهى
- ١ : ١٢٠ .
- (٨٩) مختلف الشيعة : ٤٠ .
- (٩٠) التنقيح في شرح العروة ٧ : ٣٢ .
- (٩١) انظر : التذكرة ١ : ١٠٥ و ٢٨٠ .
- الخلاف ١ : ٧٣ ، المسألة ٢٨ .
- المنتهى ١ : ٢٠٣ .
- (٩٢) المعتبر ١ : ٢٥٢ .
- (٩٣) تحرير الأحكام ١ : ٩ .
- (٩٤) انظر : التذكرة ١ : ١٥٥ . المنتهى : ٢٤ .
- (٩٥) الدروس الشرعية : ٤ .
- (٩٦) انظر : التذكرة ١ : ١٩٩ . الخلاف : ١٣ ، المسألة ٣٨ .
- (٩٧) روض الجنان : ١٢٦ .
- (٩٨) انظر : التذكرة ٢ : ١٩٠ - ١٩١ .
- المنتهى ٣ : ٩٥ .
- (٩٩) المعتبر ١ : ٤٢٢ .
- (١٠٠) انظر التذكرة ١٤ : ٦٤ المنتهى : ٣ .
- ٢١٣ .
- (١٠١) مسالك الافهام ٢ : ١٩٥ .
- (١٠٢) جواهر الكلام ٦ : ٤٢ .
- (١٠٣) التنقيح في شرح العروة ٩ : ١٧ .
- (١٠٤) انظر : التذكرة ٢ : ٢٦ .
- (١٠٥) انظر : تذكرة الفقهاء ١ : ٣٥٦ .
- (١٠٦) مختلف الشيعة : ٤٣ .
- (١٠٧) تذكرة الفقهاء ١ : ٣٩ .
- (١٠٨) الخلاف ١ : ٢٦٤ ، المسألة ٦٩ .
- التذكرة ٢ : ٥٦ .
- (١٠٩) منتهى المطلب ١ : ١٤٨ .
- (١١٠) انظر : التذكرة ٢ : ١٩٥ .

- (١١١) ذكرى الشيعة : ٥٩ .
 (١١٢) الحقائق الناضرة ٤ : ٢٩٧ .
 (١١٣) انظر : الخلاف ١ : ٢٧ ، المسألة ٧٨ .
 التذكرة ٢ : ١٧٥ . المنتهى ٣ : ٦٣ .
 (١١٤) الحقائق الناضرة ٤ : ٣٧٥ .
 (١١٥) الخلاف ١ : ٣٠ ، المسألة ٩٠ .
 التذكرة ٢ : ٢١٣ . المنتهى ٣ : ١١٨ .
 (١١٦) مختلف الشيعة : ١٢٣ .
 (١١٧) ذكرى الشيعة : ١٦٦ .
 (١١٨) التذكرة ٣ : ٢٣ . المنتهى ٤ : ١٧٣ .
 (١١٩) تذكرة الفقهاء ١ : ١٠٨ .
 (١٢٠) البيان : ١٧٣ .
 (١٢١) انظر : الخلاف ١ : ٨٥ ، المسألة ٢٦ .
 التذكرة ٣ : ٥٨ .
 (١٢٢) ذكرى الشيعة : ١٩٥ .
 (١٢٣) مختلف الشيعة : ٩٦ .
 (١٢٤) انظر : التذكرة ٣ : ١٩٢ .
 (١٢٥) مختلف الشيعة : ١٣١ .
 (١٢٦) المعتبر ١ : ٢٤٣ .
 (١٢٧) انظر : التذكرة ٣ : ٢٥٦ .
 (١٢٨) مختلف الشيعة : ١٣٣ .
 (١٢٩) كشف الرموز ١ : ٢٢٥ .
 (١٣٠) المعتبر ٢ : ٢٩٠ .
 (١٣١) مدارك الأحكام ٦ : ٢١ و ٢٢ .
 (١٣٢) انظر : الخلاف ١ : ٣٣٨ ، المسألة ٣ .
 التذكرة ٦ : ١١ .
 (١٣٣) مدارك الأحكام ٦ : ٢١ و ٢٢ .
 (١٣٤) تذكرة الفقهاء ١ : ٢٥٨ .
 (١٣٥) مختلف الشيعة : ٢٢٠ .
 (١٣٦) تذكرة الفقهاء ١ : ٢٥٨ .
 (١٣٧) الخلاف ١ : ٣٦١ ، المسألة ٥٨ .
 التذكرة ٦ : ٣٣ .
 (١٣٨) المختلف : ٢٢٣ .
 (١٣٩) الخلاف ١ : ٣٤٦ ، المسألة ٢٦ .
 التذكرة ٦ : ٤٢ .
 (١٤٠) المختلف : ٢٣٨ .



QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

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. 8 - 1997 / 1418