

فَهْرَاهُكُ الْبَيْتِ

مَجْلَدُ فَضْلِيَّةٍ مُتَخَصَّصَةٍ فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ

٢٤

● بحث حول دية الذمي والمستأمن من الكفار

آية الله السيد محمود الهاشمي

● التطفيف

آية الله السيد محسن الخرازي

● الفقه والعرف

السيد محمد الواسعي

● الإثبات القضائي - اتصال الإقرار بحكم القاضي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

● ماوراء الفقه: التلقيح الصناعي / ٢ /

السيد شهاب الدين الحسيني

● الربا والفائدة البنكية

د. موسى غني نجاد

● ربوية الفائدة البنكية

السيد عباس موسويان

● الآفاق التشريعية في القرآن الكريم / ٣ /

الشيخ خالد الغفوري

● رسالة في وجوب الانصات

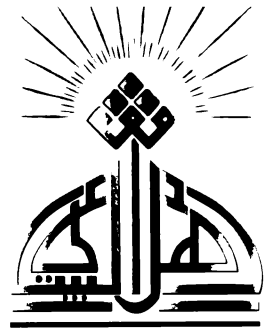
تحقيق: السيد محمد جواد الجلاي

● من فقهاؤنا - محمد بن مسلم الطائفي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

فَقْرَاهُكَ الْبَيْتَ

مَجَلَّةٌ فُصَلِيَّةٌ مُتَخَصِّصَةٌ فِي الْفَقْهِ الْأَسْلَامِيِّ



مؤسسة بائنة معارف الفقه الاسلامي طابق المذهب الحننل البيت ببلدنا

(٢٤) العدد الرابع والعشرون - السنة السادسة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

المراسلات

باسم رئيس التحرير ، على العنوان التالي :

ص ب : ٢٤/٥٠٠ بيروت . لبنان

الرمز البريدي : ١٠١٧-٢٠١٠ برج البراجنة- بعدا

تلفاكس : ٠١/٢٧٣٦٠٤ - هاتف : ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥

E-Mail: feqh@islamicfeqh.org

وكلاء التوزيع

◀ لبنان :

الغير للطباعة والتوزيع - حارة حريك - الطريق العام - بناية

البنك اللبناني السويسري

هاتف : ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥

تلفاكس : ٠١/٢٧٣٦٠٤

◀ مصر :

مؤسسة الأهرام - القاهرة - شارع الجلاء

هاتف : ٥٧٨٦١٠٠ - ٥٧٨٦٠٢٣

◀ المغرب :

الشركة الشريفة للتوزيع والصحف - سوشيرس

ص ب : ١٣/٦٨٣

هاتف : ٤٠٤٠٢٢٣ - فاكس : ٤٠٤٠٣١٢

◀ ايران :

انتشارت الغير . ص ب ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

تلفاكس : ٠٠٩٨٢٥١٧٧٤٤٩٦٢

هاتف : ٠٠٩٨٢٥١٧٧٣٩٩٩٩

◀ باقي الدول :

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع :

لبنان ص ب ١١٣/٦٥٩٠

الرمز البريدي : ١١٠٣-٢١٤٠٠ بيروت

هاتف : ٠٣/٢٨٤٦٠٠ - تلفاكس : ٠١/٨٥٦٦٧٧

المشرف العام

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

المدير المسؤول

السيد محمد بحريني قمشة

رئيس التحرير

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير

الشيخ صفاء الدين الخرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

الشيخ حيدر حب الله

مدير التحرير

الاستاذ عبد الكريم رؤوف

ترخيص :

وزارة الاعلام بموجب قرار رقم (٥٢)

بتاريخ ٢٤ شباط ٢٠٠١م

قواعد السر و قسمه الاسرار في الصفحات الأخيرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً

كُلٌّ فِي فَتْنَةٍ مَّا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً

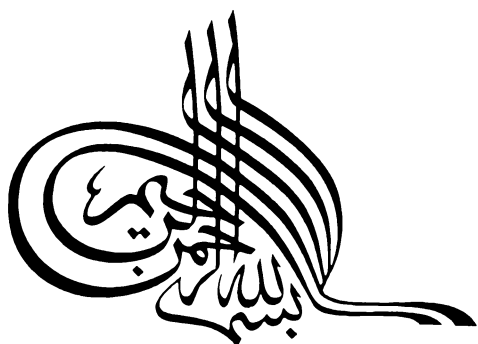
مَنْ قَدْ إِذَا جِئُوا إِلَيْكُمْ فَقُلُوا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ

التوبة / ١٢٢



محتويات العدد

- كلمة التحرير ٥ - ٨
رئيس التحرير
- بحث حول دية الذمي والمستأمن من الكفار ٩ - ٢٨
آية الله السيد محمود الهاشمي
- التطفيف ٢٩ - ٤٠
آية الله السيد محسن الخرازي
- الفقه والعرف ٤١ - ٧٦
السيد محمد الواسعي
- الإثبات القضائي - اتصال الإقرار بحكم القاضي ٧٧ - ٩٦
الشيخ قاسم الإبراهيمي
- ما وراء الفقه: التلقيح الصناعي / ٢ ٩٧ - ١٣٤
السيد شهاب الدين الحسيني
- الربا والفائدة البنكية ١٣٥ - ١٥٤
د. موسى غني نجاد
- ربوية الفائدة البنكية ١٥٥ - ١٩٢
السيد عباس موسويان
- الآفاق التشريعية في القرآن الكريم / ٣ ١٩٣ - ٢٠٠
الشيخ خالد الغفوري
- رسالة في وجوب الانصات ٢٠١ - ٢٣٢
تحقيق: السيد محمد جواد الجلاي
- من فقهاؤنا - محمد بن مسلم الطائفي ٢٣٣ - ٢٧٠
الشيخ صفاء الدين الخزرجي



الحرية

في الخطاب المعاصر

من الواضح بمكان عدم واقعية الحرية المطلقة وأنه لابد من تقنينها بل لا محيص عن ذلك منطقياً وإن كانت فرضية الحرية المطلقة قد تواجه بالاستحسان من قبل البعض إلا أن هذا يعبر عن حالة نفسية طائشة لا يصح أن تتخذ معياراً لصلاحية الفكرة أو عدم صلاحيتها فإن ذلك نظير استحسان الناس لبعض الأعمال الفنية التي قد لا تتضمن محتوى مقبولاً.. بل قد تبني على قضية خرافية باطلة..

- مسؤولية المنظر -

وهنا لابد من التفريق بين موقفين: فتارة يراد تقديم اطروحة للانسان وبيان طريقة وبرنامج للحياة وآفاقها لكي يتسنى له أداء دوره اللائق به.. وأخرى يراد تحقيق الاستجابة لإثارة عابرة تمر بالانسان.. فالأول هو وظيفة المشرع والمنظر للاطروحة الحضارية.. والثاني هو وظيفة الفنان.. ولكل من الموقفين اقتضائاته ومقتضياته.. فالمنظر والمشرع يُرسي نظريته على أسس موضوعية حتى عندما يطل بحثه الدائرة السايكولوجية

وغيرها من الدوائر.. في حين أنَّ الفنَّان يلحظ الحالة الذاتية وما تمثَّله من نوع ودرجة الاستجابة تجاه إثارة معيَّنة كإيقاع موسيقي أو نبرة صوتية أو مشهد مهيج أو حركة مؤثرة.. فهو يهدف إلى تقديم إثارات موضوعية لتحقيق استجابات في ظرف اللحظة.. بيد أنَّ المنظَّر يلحظ المجموع الكلي لحركة الانسان فيحاول تحديد مسار تلك الحركة في مدياتها الطويلة.. ولا يهتم بعض الحالات اللحظية التي يَمُرُّ بها الانسان كأنشراحه في لحظة وكآبته في لحظة ثانية.. ولا يفهم من ذلك عدم أهمية الجانب النفسي للمنظَّر والمشرَّع بل الذي نقصده هو عدم أهمية الحالة النفسية الطارئة بل المهم لديه حالة الاستجابة الاجمالية الممتدة في عمود الزمان المستوعبة لآفاق الحياة والشاملة لأفراد النوع.. فإذن هنا نظرتان :

فتارة ينظر للحرية بنظرة سطحية بأنَّها عبارة عن فسح المجال أمام ميول الانسان العارضة عليه من أجل إشباعها.. والحرية بهذا الاطار الضيق ليست لها أي بُعد قيمي وأيضاً لا تستحق أن تُتخذ هدفاً ينشده الانسان.. بل هي على أفضل التقادير تمثل إحدى المفردات الصغيرة جداً في محيط الحياة المتلاطم لأكثر من ذلك..

وأخرى ينظر إلى الحرية بنظرة أعمق وأرقى باعتبارها ضرورة ممتدة تغطّي كل مساحة النشاط البشري ودوره في الحياة.. لا أن نحصرها في بقعة الحاجات والرغبات المقطعية التي تتجاوب مع انفعالات لحظية.. بل أن الحرية بمعناها الضيق هذا عند التحليل في منتهى المحدودية وفي غاية البعد عن الاطلاق.. والحرية بالمعنى الآخر هي أوسع بكثير وأقرب إلى الاطلاق من سابقه..

فلو افترضنا أننا نترك المجال مفتوحاً أمام أحد العمال لكي يشبع

رغباته الجنسية الطارئة وفي الوقت نفسه نمنعه من ممارسة حقه في تحديد سياسة بلاده أو من ممارسة حقه في الأنشطة الاقتصادية أو نحرمه من فرصة العمل.. فما قيمة هذه الحرية التي تمنح له؟! وكذا لو أعطينا لشخص الحرية الكافية في أن ينام على أية جهة شاء يميناً أو شمالاً وفي الوقت نفسه نكرهه على المبيت في مكان مليء بالمنغصات.. أن هذه الحرية الممنوحة سوف تتضاءل قيمتها جداً أمام الحرية المسلوبة لأهمية الثانية دون الأولى..

- اشكالية الخطاب الثقافي المعاصر -

وبالرغم من وضوح هذا الأمر فقد نلاحظ في بعض الأحيان عدم موفقية الخطاب الثقافي المعاصر في الأداء لدى دفاعه عن الحرية حيث وصل بها إلى حدّ الابتذال من حيث الضرب على وتر الميول والرغبات الانسانية وكأنّ إتاحة الحرية لإشباع ذلك هو القطب الذي تدور عليه رعى الحرية.. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نرى ضيق الأفق الذي يحاول فتح باب الحرية أمامه مع إغفال مجالات حياتية أرحب وأهم وأكثر مركزية.. وهذا ما نجده واضحاً عند طائفة من المبشرين بالحرية سيّما في بلداننا الإسلامية.. فمن خلال تتبعنا لبعض النماذج من الخطاب نكتشف أنّ الحالة العاطفية والانفعالية هي التي تنحو بالخطاب الثقافي المأزوم باتجاه غير علمي وتسوق القارئ إلى السير نحو نقاط هامشية في حياته ويحاول تهميش القضايا الكبرى والمفردات الأساسية.. فعندما ينادى بمسألة حرية البيان ينصرف ذهن المأ العام إلى المصاديق السالبة والممارسات غير السليمة كالشتم والسباب والاتهامات والتسقيط للآخرين وتصفية الحساب معهم.. في حين إنّ المجال الأول والأهم الذي يجب التركيز عليه في حرية البيان هو كيفية

الافادة من هذه الفرص المتاحة لبيان الأطروحات والمشاريع والرؤى التي تساهم في البناء والتنمية على الأصعدة الحياتية المختلفة ..

والنموذج الأكثر وضوحاً هو كيفية طرح ومعالجة قضية حرّية المرأة .. فإذا أردنا تحليل الخطاب الثقافي المعاصر - والنهضوي بحسب البعض - على هذا الصعيد تبرز أمامنا العناصر التالية :

١ - دعوة المرأة إلى التمرّد على البيئة التقليدية لا الدعوة إلى استرجاع حقوقهما .. فنرى أحدهم يرفع عقيرته متحدّياً المجتمع كنه : أسفري فالحجاب يا ابنة فهر هو داء في الاجتماع وخيم

٢ - التأكيد على الحرية الجنسية وجعلها في صدر القائمة مع الاغفال أو التغافل عن ضرورة حرية المرأة في مجالات حياتية خطيرة أبعدت عنها المرأة ظلماً ولم يسمح لها بممارسة دورها فيها..

٣ - التكلّم بالنيابة عن المرأة .. فإنّ كل هذا الضجيج حول حرّية المرأة يصدر عادة من الجنس الآخر .. « ملكيّن أكثر من الملك » .. أترانا أجرينا استفتاء عاماً للمرأة المسلمة لنعرف رأيها في الموضوع الذي يخضها نفسها قبل أي أحد! .. أجل .. لابدّ من النهوض بالخطاب الثقافي في معالجة مسألة الحرّية إلى المستوى اللائق به موضوعياً وننأى به بعيداً عن حالات الانفعال والضوضاء .

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾

ولا حول ولا قوة إلاّ بالله

رئيس التحرير

بحث حول :

دية الذمي والمستأمن من الكفار

□ آية الله السيد محمود الهاشمي (*)

المعروف في التشريع الجنائي الإسلامي أَنَّ ثَمَّةَ تفاوتٍ في عقوبة القتل بين المسلم وبين الذمي ؛ حيث لا يقتَص من المسلم لو قتل ذمياً بل يدفع دية الذمي بقيمة ثمانمئة درهم .. إلَّا أَنَّ الملفت للنظر أَنَّ هذه الدراسة التي بين يديك توفّرت على معالجة جديدة تعبّر عن استنطاق واعٍ للنصوص الواردة بهذا الشأن .. وقد عُقدت في جهتين : الأولى - عدم اختصاص هذا الحكم بالذمي ، بل يشمل كل كافر محقون الدم بذمة أم بعهد أم باستئمان ، وسواء أكان ذلك على نحو التأييد أم التأقيت .. الثانية - في أَنَّ مقدار الدية يتراوح بين حدّين أقلهما ثمانمئة درهم وأقصاهما دية المسلم عشرة آلاف درهم .. وتعيين المقدار بيد الحاكم على ضوء ما يراه من المصلحة الاجتماعية وبشكل يتناسب مع طبيعة الذمة المعطاة للكافر .. بل يترقّى الباحث أكثر فيعطي للحاكم الحق في الاقتصاص من المسلم أيضاً طبقاً للعنصرين المتقدمين في عملية الحكم ..

(التحرير)

(*) رئيس السلطة القضائية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آراء الفقهاء ومنشأ اختلافها:

قال في الشرائع: «ودية الذمي ثمانمئة درهم، يهودياً كان أو نصرانياً أو مجوسياً، ودية نسائهم على النصف. وفي بعض الروايات دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم، وفي بعضها دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، والشيخ رحمه الله نزلها على من يعتاد قتلهم، فيغلب الإمام الدية بما يراه من ذلك؛ حسماً للجرأة»^(١).

وعلق صاحب الجواهر رحمه الله على صدر كلام الشرائع بقوله: «بلا خلاف معتد به أجده بيننا، بل في الخلاف والانتصار والغنية وكنز العرفان الإجماع عليه على ما حكى عن بعضها، مضافاً إلى النصوص المعتبرة المستفيضة حد الاستفاضة، وفيها الصحيح وغيره»^(٢).

وعلق على ذيل كلام الشرائع بقوله: «قال - أي الشيخ رحمه الله -: «فإنه إذا كان كذلك فللإمام أن يلزمه دية المسلم كاملة تارة، وأربعة آلاف درهم أخرى بحسب ما يراه أصلح وأردع، فأما من كان ذلك منه نادراً لم يكن عليه أكثر من ثمانمئة درهم». واستدل عليه بموثق سماعة: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مسلم قتل ذمياً، فقال: «هذا شيء شديد لا يحتمله الناس، فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل أهل السواد وعن قتل الذمي». ثم قال: «لو أن مسلماً غضب على ذمي فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدي إلى أهله ثمانمئة درهم إذاً يكثر القتل في الذميين، ومن قتل ذمياً ظلماً فإنه ليحرم على المسلم أن يقتل ذمياً حراماً ما آمن بالجزية وأذاها ولم يجدها... ويمكن ألا يكون - أي الشيخ - مخالفاً؛ باعتبار كون ذلك ليس دية وإنما هو تعزيز من الحاكم أو كالتعزيز؛ ولعله لذا نفى عنه البأس في محكي المختلف، وإلا فمن المعلوم

عدم المكافأة من وجوه، وقد تقدم الكلام في ذلك في كتاب القصاص. نعم، ما في الفقيه خلاف في المسألة» (٣).

قال في الفقيه: «هذه الأخبار اختلفت لاختلاف الأحوال، وليست هي على اختلافها في حال واحدة، متى كان اليهودي والنصراني والمجوسي على ما عاهدوا عليه - من ترك إظهار شرب الخمر، وإتيان الزنا، وأكل الربا والميتة ولحم الخنزير، ونكاح الأخوات، وإظهار الأكل والشرب بالنهار في شهر رمضان، واجتناب صعود مسجد المسلمين، واستعملوا الخروج بالليل عن ظهراني المسلمين، والدخول بالنهار للتسوق وقضاء الحوائج - فعلى من قتل واحداً منهم أربعة آلاف درهم، ومزّ المخالفون على ظاهر الحديث فأخذوا به ولم يعتبروا الحال. ومتى آمنهم الإمام وجعلهم في عهده وعقده وجعل لهم ذمة ولم ينقضوا بما عاهدهم عليه من الشرائط التي ذكرناها وأقرّوا بالجزية وأتوها، فعلى من قتل واحداً منهم خطأ دية المسلم - إلى أن قال.... - ومتى لم يكن اليهود والنصارى والمجوس على ما عاهدوا عليه من الشرائط التي ذكرناها فعلى من قتل واحداً منهم ثمانمئة درهم، ولا يقاد لهم من مسلم في قتل ولا جراحة، كما ذكرته في أول هذا الباب» (٤).

وعلق عليه صاحب الجواهر بقوله: «وهو - مع أنه مخالف لما عرفت - تفصيل لا يستفاد من النصوص، كالنفصيل المحكي عن أبي علي قال: «أمّا أهل الكتاب الذين كانت لهم ذمة من رسول الله ﷺ ولم يغيروا ما شرط عليهم رسول الله ﷺ فدية الرجل منهم أربعمئة دينار أو أربعة آلاف درهم، وأمّا الذين ملكهم المسلمون عنوة ومثّوا عليهم باستحيائهم - كمجوس السواد وغيرهم من أهل الكتاب والجبال وأرض الشام - فدية الرجل منهم ثمانمئة درهم»، والله العالم» (٥).

ومنشأ هذا الخلاف الاختلاف في الروايات المتعرّضة لدية الذمي؛ فإنّها

يمكن تقسيمها إلى طوائف :

الطائفة الأولى - ما دلّ على أنّ دية الذمي ثمانئة درهم، وهي روايات عديدة فيها المعتبرة؛ ورد بعضها بعنوان دية اليهودي والنصراني والمجوسي، وبعضها بعنوان اليهودي والنصراني وألحق بهما المجوسي مغللاً بأنهم أهل الكتاب، وبعضها بعنوان دية الذمي.

١ - ففي معتبرة ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دية اليهودي والنصراني والمجوسي ثمانئة درهم» ^(٦).

٢ - وفي معتبرة بريد العجلي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مسلم فقأ عين نصراني قال: «إنّ دية عين النصراني أربعمئة درهم» ^(٧).

٣ - وفي معتبرة ليث المرادي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دية النصراني واليهودي والمجوسي فقال: «ديتهم جميعاً سواء، ثمانئة درهم ثمانئة درهم» ^(٨).

٤ - وفي معتبرة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى البحرين، فأصاب بها دماء قوم من اليهود والنصارى والمجوس، فكتب إلى النبي ﷺ: إني أصبت دماء قوم من اليهود والنصارى فوديتهم ثمانئة درهم ثمانئة، وأصبت دماء قوم من المجوس ولم تكن عهدت إليّ فيهم عهداً. فكتب إليه رسول الله ﷺ: إنّ ديتهم مثل دية اليهود والنصارى، وقال: إنهم أهل الكتاب» ^(٩).

٥ - وفي معتبرة ليث المرادي وعبد الأعلى بن أعين جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دية اليهودي والنصراني ثمانئة درهم» ^(١٠).

٦ - وفي معتبرة زرارة قال: سألته عن المجوس ما حدّهم؟ فقال: «هم من أهل الكتاب، ومجرأهم مجرى اليهود والنصارى في الحدود والديات» ^(١١).

٧ - وفي معتبرة أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إبراهيم يزعم أن دية اليهودي والنصراني والمجوسي سواء! فقال: «نعم، قال الحق» ^(١٢).

٨ - وفي معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «دية الذمي ثمانمئة درهم» ^(١٣).

٩ - وفي معتبرة سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كم دية الذمي؟ قال: «ثمانمئة درهم» ^(١٤).

١٠ - وفي معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد عن جعفر عليه السلام، قال: «قال: دية ولد الزنا دية الذمي؛ ثمانمئة درهم» ^(١٥).

١١ - وفي معتبرة ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا قتل المسلم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً فأرادوا أن يقيدوا ردّوا فضل دية المسلم وأقادوه» ^(١٦).
فإنّها تدل على أنّ ديته أقل من دية المسلم.

١٢ - ومثلها معتبرة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قتل رجلاً من أهل الذمة فقال: «هذا حديث شديد لا يحتمله الناس، ولكن يعطي الذمي دية المسلم، ثمّ يقتل به المسلم» ^(١٧). وظاهرها دفع دية المسلم كاملة، ولعله لاعتبار ضالة دية الكافر بالنسبة إلى دية المسلم؛ لكونها ثمانمئة.

هذه عمدة الروايات المعتبرة من الطائفة الأولى، وهناك روايات أخرى بنفس المضمون ولكنها غير نقية السند.

الطائفة الثانية - ما دلّ على أنّ الدية أربعة آلاف درهم في النصراني واليهودي والمجوسي، أو في اليهودي والنصراني فقط دون المجوسي، وتمثّل في روايتين:

إحدهما: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دية اليهودي

دية الذمي والمستامن من الكفار

والنصراني أربعة آلاف درهم، ودية المجوسي ثمانمئة درهم». وقال أيضاً: «إنَّ للمجوس كتاباً يقال له جاماس» (١٨).

وفي سند الرواية علي بن أبي حمزة البطائي.

الثانية: مرسله الصدوق عليه السلام؛ فإنه بعد أن نقل الرواية السابقة قال: «وقد روي أنَّ دية اليهودي والنصراني والمجوسي أربعة آلاف درهم أربعة آلاف درهم؛ لأنَّهم أهل الكتاب» (١٩).

الطائفة الثالثة - ما دلَّ على أنَّ دية الذمي أو اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم، وهي روايتان معتبرتان سنداً:

إحدهما: صحيح أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم» (٢٠).

الثانية: ما دلَّت على أنَّ دية من أعطاه رسول الله ﷺ ذمَّة دية كاملة؛ وهي معتبرة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أعطاه رسول الله ﷺ ذمَّة فديته كاملة». قال زرارة: فهؤلاء؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: «وهؤلاء ممن أعطاهم ذمَّة» (٢١).

الطائفة الرابعة - ما دلَّ على أنَّ دية الذمي بالأصل ثمانمئة درهم ولكن من أجل ألاَّ يكثر قتل الذميين حكم الإمام عليه السلام بأنَّه ليعطى أهله دية المسلم؛ وهي معتبرة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مسلم قتل ذمياً فقال: «هذا شيء شديد لا يحتمله الناس، فليعط أهله دية المسلم؛ حتى ينكل عن قتل أهل السواد وعن قتل الذمي - ثمَّ قال: - لو أنَّ مسلماً غضب على ذمي فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدي إلى أهله ثمانمئة درهم إذاً يكثر القتل في الذميين، ومن قتل ذمياً ظلماً فإنه ليحرم على المسلم أن يقتل ذمياً حراماً ما آمن بالجزية وأداها ولم يجدها» (٢٢).

الموقف تجاه الروايات :

والمشهور قد عملوا بالطائفة الأولى، وحملوا الطائفة الثانية والثالثة على التقية؛ لموافقة فتوى بعض أهل السنة مع كل واحدة منهما، فذهب أبو حنيفة إلى أنَّ دية دية المسلم، وذهب عمر بن عبد العزيز أنَّ دية نصف دية المسلم، وفصل بعضهم بين قتل العمد فديته نصف دية المسلم، وقتل الخطأ فديته ثمانئة درهم.

وحملت الطائفة الرابعة على أنَّ الدية ثمانئة، وإنَّما حكم الإمام على القاتل بالزيادة تعزيراً لينكل عن قتل الذميين.

ولا إشكال في أنَّ الطائفة الثانية لا اعتبار بها؛ لضعف سندها، مضافاً إلى التهافت والاضطراب في مضمونها؛ فإنَّه إذا كان المجوس أهل الكتاب - كما في ذيل نفس الرواية - فأَيُّ فرق بينهم وبين اليهود والنصارى ليحكم بالفرق بينه وبينهما؟!

فالمهم ملاحظة الطوائف الأخرى، وأَنَّهُ هل يوجد جمع عرفي بينها، أو يستحكم التعارض فيما بينها بحيث لا بد وأن يحمل أحد الطرفين المتعارضين على التقية كما فعل المشهور؟

وقبل الدخول في هذا البحث، من المناسب أن نبحث أولاً ما هو مقتضى الأصل والقاعدة الأولى في دية الذمي مع قطع النظر عن هذه الروايات.

القاعدة الأولى في دية الذمي:

فهل الأصل براءة الذمة عن الدية أو أنَّ هناك إطلاقاً في دليل الدية يشمل الذمي أيضاً؟!

الصحيح أَنَّهُ لا يوجد إطلاق أو عموم يقتضي الدية في قتل الذمي؛ لأنَّ

روايات تحديد الدية وتقديرها ليست ناظرة إلى تشريع أصل الدية ، بل لبيان مقدار الدية في النفس أو الأعضاء وأصنافها ، والفرق بين دية الرجل وبين دية المرأة ، ونحو ذلك من التفاصيل . وفي بعضها ورد عنوان : دية المسلم اثنا عشرة ألف درهم ^(٢٣) ، ونحو ذلك . وأمّا آية الدية التي هي الدليل على تشريع الدية في القتل خطأ فهي واردة في قتل المؤمن ، قال تعالى : ﴿ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ﴾ ^(٢٤) .

وقد استند بعض أهل السنة إلى ذيل الآية لإثبات أن دية الذمي دية المسلم بحمله على إرادة قتل الذمي في دار الإسلام ، إلا أن هذا خلاف ظاهر سياق الآية ؛ فإن ظاهره أن الضمير في قوله تعالى : ﴿ وإن كان من قوم ﴾ يرجع إلى القتل خطأ ، وهو المؤمن في صدر الآية . قال الشيخ في المبسوط : « ثم ذكر الدية والكفارة بقتل المؤمن في دار المعاهدين فقال : ﴿ وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ﴾ ، وعند المخالف أن ذلك كناية عن الذمي في دار الإسلام ، وما قلنا أليق بسياق الآية ؛ لأن الكنايات في (كان) كلها عن المؤمن ، فلا ينبغي أن يصرفها إلى غيره بلا دليل » ^(٢٥) . ويؤيده الحكم بكفارة عتق رقبة مؤمنة في ذيل الآية ؛ فإنها لا تكون في قتل الكافر .

على أنه لو فرض إرادة الذمي أو الأعم منه ومن المؤمن في قوم معاهدين ، فالآية لا تدل إلا على أصل دفع الدية إلى أهله ، ولا دلالة فيها على أن مقداره مساوٍ لدية المؤمن .

وهكذا يتضح أنه مع قطع النظر عن الروايات الخاصة الواردة في دية الذمي أو النصراني واليهودي والمجوسي ، لا يمكن إثبات اشتغال الذمة بأصل الدية

في قتل غير المسلم، فيكون مقتضى الأصل عدمه.

ولذلك حكم المشهور بأنه لا دية لغير أهل الذمة من الكفار وإن كانوا مستأمنين في دار الإسلام.

قال في الشرائع: «ولا دية لغير أهل الذمة من الكفار، ذوي عهد كانوا أو أهل حرب، بلغتهم الدعوة أو لم تبلغ» (٢٦). ومثله عبارة العلامة في القواعد (٢٧)، وغيره. وعلّق صاحب الجواهر رحمته على كلام الشرائع بقوله: «بلا خلاف أجده؛ للأصل... بل في محكي الخلاف: «من قتل من لم تبلغه الدعوة لم يجب عليه القود بلا خلاف، وعندنا أيضاً لا يجب عليه الدية» (٢٨).

هذا، ولكن الشيخ رحمته في المبسوط حكم بشمول الدية لكل ذوي عهد أو أمان من الكفار ولو لم يكن من أهل الكتاب والذمة. قال - بعد ما ذكر أنّ دية الذمي ثمانمئة درهم في اليهودي والنصراني والمجوسي سواء -: «الكفار على خمسة أصناف:

الأول: من له كتاب يتمسك به؛ وهو اليهودي ومن جرى مجراهم من السامرة والنصارى ومن جرى مجراهم وهم الصابئة عندهم؛ وعندنا الصابئة ليسوا من أهل الكتاب، وعندهم كلهم لهم كتاب، ودماؤهم تحقن بأحد أسباب ثلاثة: ذمة مؤبّدة، أو عهد إلى مدّة، أو أمان مطلق؛ وهو أن يدخل إلينا في تجارة أو رسالة أو حاجة، فدية هؤلاء ثلث دية مسلم عندهم، وعندنا ما قلناه.

الثاني: من لا كتاب له لكن له شبهة كتاب؛ وهم المجوس، فهم يُقرّون على أديانهم بأحد الأمور الثلاثة التي ذكرناها بلا خلاف؛ لقوله عليه السلام: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب» (٢٩) وديتهم ثمانمئة درهم بلا خلاف.

الثالث: من لا كتاب له ولا شبهة كتاب؛ وهم عبدة الأوثان ومن عبد ما استحسن، كالشمس والقمر والشجر والبقر والكواكب ونحو ذلك، فهؤلاء تحقن دماؤهم بأحد أمرين: عهد إلى مدة وأمان مطلق، فأما مدة مؤبدة فلا. ودياتهم ديات المجوس، ثمانمئة.

الرابع: من كفر بعد إيمانه؛ وهم المرتدون، فهؤلاء لا يُقرؤون على كفرهم بوجه لا بذمة ولا عهد ولا أمان مطلق. ودماؤهم هدر، وفي هذا المعنى أهل الحرب يعني من كان حرباً لنا وليس بيننا وبينه عهد ولا عقد على أي دين كانوا وبأي دين تمسكوا، فالكل على إباحة الدم.

الخامس: من لم تبلغه الدعوة ولم يبلغه أن الله بعث رسولاً. قال بعضهم: لا أظنّ أحداً لم تبلغه الدعوة إلا أن يكون قوم خلف الترك. فهؤلاء المشركون لا يحلّ قتالهم ابتداءً قبل العلم بالدعوة، لكن إن بادر مبادر فقتل منهم فلا قود عليه بلا خلاف، والدية تجب عند قوم بقتله. وقال آخرون: لا تجب الدية بقتله وهدر دمه. وهو الأقوى عندي؛ لأنّ الأصل براءة الذمة^(٣٠). فتراه يحكم بالدية ثمانمئة درهم في غير أهل الكتاب من الكفار إذا كانوا معاهدين أو مستأمنين مع أنّهم ليسوا ذميين.

وهذا لا يتم إلا إذا قبلنا الاستدلال المتقدم عن بعض أهل السنة في ذيل الآية الشريفة المتقدمة، ولكنه قد تقدم عن الشيخ^{رحمته} في المبسوط عدم قبوله ذلك.

أو يستفاد من الروايات الواردة في دية الذمي إلغاء الخصوصية وأنّ الميزان والملاك في استحقاق الدية كون دم الكافر محقوناً سواء كان بإعطاء دمة مؤبدة له في دار الإسلام أو إعطائه الأمان أو العهد.

فالمهم ملاحظة الروايات الخاصة المتقدمة وما يستفاد من مجموعها.

مقدار ما يستفاد من الروايات :

وفيما يلي نورد الحديث عنها في جهتين :

الجهة الأولى - في اختصاصها موضوعاً بالذمي ، أو عمومها لكل مستأمن محقون الدم من الكفار ، أو لكل كتابي ولو كان غير مستأمن ؟

الجهة الثانية - في مقدار الدية ، وأنها دية المسلم ، أو نصفها ، أو ثمانمئة درهم ، أو أنها تختلف باختلاف الحالات ، أو غير ذلك ؟

أما الجهة الأولى : فقد يقال إنّ الوارد في لسان هذه الروايات عنوانان ؛ عنوان الذمي وعنوان اليهود والنصارى والمجوس ، معللاً في بعضها بأنهم أهل الكتاب . وهذا العنوان أعم من الذمي والمستأمن والمعاهد وغيرهم ، فلا وجه لتخصيصه بالذمي بل ولا بمطلق المستأمن ، فيشمل ما إذا قتل مسلم كتابياً في بلاد الكفر أيضاً ؛ تمسكاً بإطلاق العنوان الثاني الوارد في أكثر تلك الروايات .

ولا يضرّ بذلك ورود بعضها بعنوان دية الذمي الأخص من مطلق الكتابي ؛ لأنّه لا مفهوم لذلك وهما مثبتان شموليان ، فلا تعارض ولا تنافي بينهما .

ولا يلزم من ثبوت نفس الحكم في العنوان الأعم لغوية أخذ العنوان الأخص في لسان بعض الروايات ؛ إذ لعله بنكتة التأكد وأولوية العنوان الخاص أو كونه معهوداً عند الناس خصوصاً إذا كان ذلك في سؤال السائل ، فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق ما ورد بعنوان دية اليهودي والنصراني والمجوسي في أكثر الروايات .

إلا أنّ هذا الإطلاق بهذا العرض العريض واضح المنع ؛ إذ مضافاً إلى وضوح أنّه لا دية ولا حرمة لدم الكافر الحربي ولو كان كتابياً ، تدل على عدم حرمة دمه طوائف من الروايات :

دية الذمي والمستامن من الكفار

منها - ما دلّ على أنّ حقن دم الكافر لا يكون إلّا بالإسلام أو بالذمة والعهد والأمان؛ فإنّ هذا مستفاد من مجموعة من الروايات المتعرّضة لحكم إعطاء الأمان أو الذمة وغيرها، من قبيل:

١ - صحيح محمّد بن مسلم قال: سألته عن أهل الذمة: ماذا عليهم مما يحقنون به دماءهم وأموالهم؟ قال: «الخراج، وإن أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم، وإن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم» (٣١).

٢ - ورواية حفص بن غياث - في حديث -: «... ولو امتنع الرجال أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد، وحلّت دماؤهم وقتلهم؛ لأنّ قتل الرجال مباح في دار الشرك» (٣٢).

ومنها - مفهوم ذيل موثقة سماعة المتقدمة في الطائفة الرابعة، وهو قوله ﷺ: «فإنّه ليحرم على المسلم أن يقتل ذمياً حراماً ما آمن بالجزية وأداها ولم يجدها» (٣٣). وهو ظاهر في الشرطية والمفهوم؛ أي: ما دام آمن بالجزية وأداها ولم يجدها.

ومنها - موثقة إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء إذا غشّوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم؟ قال: «لا، إلّا أن يكون متعوّداً لقتلهم...» (٣٤) الحديث. وهي ظاهرة في عدم القصاص والدية، بل وعدم حرمة قتلهم إذا خرجوا عن شرائط الذمة بإظهار العداوة والغش للمسلمين.

وقد استدل بهذه الرواية جملة من فقهاءنا، كصاحب الوسائل والجواهر وغيرهما.

فلا يمكن أن يستدل بهذا الإطلاق في لسان بعض الروايات. وأمّا التعليل الوارد في ذيل بعضها في حق المجوس بأنّهم أهل الكتاب فليس تعليلاً للحكم بالدية لهم، بل لكونهم ممّن تجوز في حقهم الذمة المؤبّدة؛ لأنّها لا تجوز إلّا

للكافر الكتابي، كما تدل على ذلك روايات شروط الذمة ومن يجوز أخذ الجزية منهم وهم أهل الكتاب خاصة (٣٥).

يبقى أنه هل يمكن الاستفادة الإطلاق من الروايات المتقدمة للكافر غير الكتابي وغير الذمي إذا كان مستأمناً بعهد ونحوه كما قاله الشيخ رحمه في المبسوط، أم لا يمكن كما هو المشهور؟

الإنصاف أن الحكم بذلك مبني على إلغاء الخصوصية وأن يستفاد من الروايات المتقدمة أن ملاك هذا الحكم بحسب مناسبات الحكم والموضوع إنما هو كون الكافر محقون الدم سواء كان بعقد ذمة أو عهد أو إعطاء أمان.

ويمكن تقريب هذه الاستفادة بوجه أكثر فنية، وحاصله: أن غاية ما يقتضيه ما ذكرناه في منع إطلاق الروايات المتقدمة إخراج صورة كون الكتابي حربياً غير محقون الدم بذمة أو أمان أو عهد، فيبقى الكتابي المحقون دمه - ولو بإعطاء أمان له لا بعقد ذمة مؤبدة - تحت إطلاق روايات الدية، فإذا ثبتت للكتابي المعاهد أو المستأمن بلا ذمة مؤبدة ثبتت في غيره من الكفار المعاهدين والمستأمنين أيضاً؛ لعدم احتمال الفرق فقهاً بين مستأمن ومستأمن بعد أن لم يكن ذمياً، وبهذا يتم ما ذهب إليه الشيخ رحمه في مبسوطه.

وأما الجهة الثانية - وهي البحث عن مقدار الدية -: فالمشهور، بل ادّعي عليه الإجماع كما تقدم عن صاحب الجواهر وغيره أنه ثمانمئة درهم؛ عملاً بالطائفة الأولى من الروايات، وحملت الطوائف الأخرى على التقية.

وفي قبال ذلك أقوال وتفصيلات:

١ - قول للشيخ رحمه في التهذيب والاستبصار: بحمل روايات الثمانمئة درهم على صورة عدم الاعتياد للقتل، وأما في صورة الاعتياد لقتل الذمي فلإمام أن يلزمه دية المسلم كاملة تارة وأربعة آلاف درهم أخرى بحسب ما يراه أصح؛

دية الذمي والمستامن من الكفار

حسماً للجرأة على القتل، وقد جعل موثقة سماعة المتقدمة شاهداً على الجمع المذكور (٣٦).

إلا أنه في كتاب النهاية ذكر ما يلي: «ودية الذمي ثمانئة درهم جياداً أو قيمتها من العين، ودية نسائهم على النصف من دية رجالهم. وإذا كان الإنسان متعوّداً لقتل أهل الذمة جاز للإمام أن يلزمه الدية؛ أربعة آلاف درهم؛ كي يرتدع عن مثله في المستقبل. وإذا خرج أهل الذمة عن ذمتهم بتركهم شرائطها من ارتكابهم الفجور أو التظاهر بشرب الخمر وما يجري مجرى ذلك - ممّا قد ذكرناه فيما تقدم - حلّ دمهم وبطلت ذمتهم، غير أنه لا يجوز لأحد أن يتولّى قتلهم إلا الإمام أو من يأمره الإمام به» (٣٧).

٢ - وقول لأبي علي - وهو ابن الجنيّد رحمه الله - نقله صاحب الجواهر رحمه الله: من التفصيل بين من أعطاه النبي ﷺ الذمة ولم يغيروا ما شرط عليهم رسول الله ﷺ فديتهم أربعة آلاف درهم، وبين غيرهم ممن منّ عليهم المسلمون فديتهم ثمانئة درهم (٣٨).

٣ - وقول للصدوق رحمه الله بالتفصيل بين ثلاثة فروض:

فرض خروج اليهود والنصارى والمجوس عن شرائط الذمة فتكون ديتهم ثمانئة درهم، وفرض التزامهم بما عاهدوا عليه بين المسلمين فديتهم أربعة آلاف، وفرض دخولهم في عقد وعهد مع الإمام وجعلهم في ذمته مع التزامهم بما عاهدهم عليه وعدم نقضهم لذلك وأدائهم للجزية فديتهم دية المسلم (٣٩).

مناقشة الأقوال:

ونوقش في هذه الأقوال والتفصيلات جميعاً: بأنها لا شاهد على شيء منها في الأخبار، وأنها متعارضة، وهذه ليست إلا جموعاً تبرّعية؛ فإنّ ما دلّ على أنّ الدية ثمانئة مطلق، كما أنّ ما دلّ على أنه أربعة آلاف درهم أو دية

المسلم كذلك أيضاً، فبأية قرينة يخصص كل من المتعارضين المطلقين ببعض الحالات؟!

وموثقة سماعة المتقدمة لا تدل على كونه دية، بل هو تعزيز من الحاكم على ارتكاب الحرام - كما تقدم عن الجواهر - أو أن تقييدها الروايات بفرض تعود قتل الذمي تقييد بالفرد النادر، فلا يصار إليه، وليس جمعاً عرفياً - كما في جامع المدارك^(٤٠) - فلا بد وأن تحمل الروايات المعارضة على التقية، وتكون دية الذمي ثمانمئة حتى في مورد تعود القتل.

ويمكن أن نلاحظ على ما ذكره في جامع المدارك:

بأن المقصود إن كان عدم إمكان حمل معتبرة سماعة على الفرد النادر فهذا لا معنى له؛ إذ المفروض دعوى ورودها في هذا الفرض؛ فليست مطلقة ليراد تخصيصها بالفرد النادر. وإن كان المقصود عدم إمكان إخراج فرض تعود القتل عن مطلقات الطائفة الأولى لكونه فرداً غير غالب، فهذا أيضاً لا وجه له؛ إذ إخراج الفرد غير الغالب عن المطلق لا إشكال فيه، وإنما الإشكال في تخصيص العام أو المطلق بالفرد غير الغالب بحيث لا يبقى تحته إلا أفراد نادرة، وهذا واضح وإن كان المقصود أن الروايات المطلقة التي ذكرت أن دية الذمي أربعة آلاف أو ديته دية المسلم لا يمكن تقييدها بفرض تعود القتل لكونه فرضاً غير غالب، فهذا غاية أنه يوجب سقوط تلك الطائفة عن الحجية؛ لكونها معارضة للطائفة الأولى ولا يمكن تخصيصها بالفرض غير الغالب، فتحمل على التقية، وأما موثقة سماعة لماذا تحمل على التقية؟ ولماذا لا يقيد بها الطائفة الأولى - أي مطلقات أن دية الذمي ثمانمئة درهم - فيخرج من إطلاقها فرض تعود القتل كما يريد الشيخ رحمه الله؟

ويلاحظ على ما قاله صاحب الجواهر من حمل الموثقة على إرادة التعزيز من قبل الحاكم:

بأنَّ التعزير يكون حقاً عاماً ، فإذا تصورناه في الغرامة المالية فهي تكون في بيت المال ، بينما الموثقة صريحة في إعطاء المسلم دية كاملة لأهل الذمي المقتول ويعنوان الدية الذي هو حق شخصي لولي الدم ، فحملها على إرادة التعزير على ارتكاب الحرام خلاف الظاهر جداً .

ويمكن أن يلاحظ على قول الشيخ رحمته الله وتفصيله :

أولاً - بأنَّ رواية الأربعة آلاف درهم لم تكن معتبرة سنداً ، مضافاً إلى وجود نحو اضطراب في متنها وتعارض بينها وبين مرسلة الصدوق في المجوسي ، فهذه الطائفة لا اعتبار بها في نفسها .

وثانياً - بأنَّ موثقة سماعة ليست واردة في صورة تعوّد قتل الذمي حتى يقيّد بها الطائفة الأولى ، وإنما تدل على أنَّ دية الذمي ينبغي أن تجعل دية المسلم لكي لا يكثر القتل في الذميين ، وفرق بين الأمرين ؛ فإنه تارة يقال : من تعوّد قتل الذمي وجب عليه دفع دية كاملة ، وأخرى يقال : لا بدّ وأن يجعل دية الذمي دية المسلم لكي لا يتعوّد المسلمون على قتل الذميين ؛ فإنّ هذا الأخير معناه أنَّ الدية تجعل كذلك قبل التعوّد ومن أوّل الأمر مطلقاً من أجل تلك المصلحة .

ومن هنا يكون ظاهر حديث سماعة أنَّ الحاكم الإسلامي كلّما لاحظ مصلحة حفظ حياة الذميين وشأنهم في بلاد الإسلام كان له أن يجعل ويقرّر دية المسلم على من قتلهم من المسلمين ، ويشهد لذلك التعبير في صدر الحديث : « هذا شيء شديد لا يحتمله الناس » ، والتعبير في ذيل الحديث : « لو أنَّ مسلماً غضب على ذمي فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدّي إلى أهله ثمانمئة درهم إذا يكثر القتل في الذميين ، ومن قتل ذمياً ظلماً فإنه ليحرم على المسلم أن يقتل ذمياً حراماً ما آمن بالجزية وأذاها ولم يجدها » ^(٤١) .

وهذا المفاد قريب ممّا في صحيح زرارة من الطائفة الثالثة : « من أعطاه

رسول الله ﷺ ذمة فديته كاملة...» (٤٢)؛ فإنه يمكن أن يكون المقصود منه أن من أعطي ذمة من قبل النبي ﷺ بما هو ولي أمر وحاكم شرعي - كما فعل في يهود ونصارى جزيرة العرب حيث أعطاهم رسول الله ﷺ الذمة بما هو حاكم، وكانت الذمة المعطاة لهم ذمة كاملة مؤبدة بحيث يعيشون مع المسلمين كمواطنين أصليين - كانت ديته كاملة أيضاً.

وهذا يعني أن المسألة مربوطة بكيفية عقد الأمان والذمة المعطاة لهم من قبل الحاكم الإسلامي الشرعي؛ فإن كانت ذمة كاملة - أي على أن تُحترم دماؤهم كدماء المسلمين - كانت ديتهم كاملة أيضاً. وبهذا يقيد إطلاق الطائفة الأولى، وهذا ليس فرداً نادراً، على أن الميزان في باب الإطلاق والتقييد ملاحظة العنوان لا المصاديق والأفراد الخارجية، على ما حقق في محله من علم الأصول.

كما أنه جمع عرفي؛ لأن لسان موثقة سماعة وصحيح زرارة ظاهر في إرادة هذا المعنى، بل لسان الموثقة لسان الحاكم والناظر إلى روايات الطائفة الأولى؛ لأنها تسلم وتفترض أن الدية لولا المصلحة التي يراها الإمام إنما هي ثمانمئة درهم، فهي ناظرة إلى ما في الطائفة الأولى من الروايات لتزيد عليها شيئاً؛ وهو أنه إذا لاحظ الإمام مصلحة عدم ضياع حقوق أهل الذمة التي أعطيت لهم في عقد الذمة ونحوه كان له أن يغلظ ديتهم، ويلزم المسلم القاتل للذمي بدفع دية كاملة، فيكون ذلك بيد الحاكم ومن صلاحياته.

نعم، مقتضى هذا الاستظهار أن مقدار ذلك أيضاً للإمام والحاكم الشرعي، فله إذا وجد مصلحة أن يجعل الدية أقل من الدية الكاملة إلى ثمانمئة درهم، فنحن نوافق الشيخ رحمه الله فيما قاله من حيث إمكان جعل الإمام للدية أربعة آلاف أو دية كاملة، أو بين ذلك إلى ثمانمئة درهم، وأما أقل من ثمانمئة وأكثر من الدية الكاملة فالظاهر من الروايات أنهما حدان شرعيان فلا يمكن تجاوزهما.

إلّا أننا لا نوافق في تخصيص هذا الحكم بمن تعود قتل الكافر الذمي، بل هو مطلق ومن صلاحيات الحاكم الشرعي من أوّل الأمر، ولعلّ لبّ مقصود الشيخ وأبي عليّ والصدوق عليه السلام ذلك أيضاً وإن كانت عباراتهم مختلفة ومغايرة بحسب ظواهرها.

ويمكن المصير إلى نفس النتيجة في مسألة قصاص المسلم بالذمي إذا كان متعوّداً قتل الذميين - والذي أفتى به المشهور، بل ادعي عليه الإجماع - فإنّه أيضاً يكون من هذا الباب؛ أي من اختيارات الإمام والحاكم تغليظ الحكم بالقصاص بعد ردّ فاضل الدية، كما احتمله صاحب الجواهر عليه السلام ^(٤٣) مستشهداً بخبر سماعة المتقدم، فإنّه وإن كان ظاهراً في الدية لا القصاص إلّا أنّ ما في ذيله من التعليل وبيان حكمة ذلك وأنّه لينكل عن قتل الذميين بعد ضمّه إلى ما ورد في باب القصاص من الروايات المتعارضة الدالّة بعضها على المنع عن قتل المسلم بالذمي، وبعضها على جواز ذلك بعد ردّ فاضل الدية، وبعضها على التفصيل بين فرض التعدد فيقتل وهو صاغر، وغيره فلا يقتل به.

أقول: من ملاحظة مجموع تلك الروايات، وضمّ خبر سماعة الوارد في المقام إليها، ربما يستفاد أنّ اختيار الحاكم أوسع من تغليظ الدية والقتل قصاصاً إذا كان متعوّداً أو كان عدم القصاص يوجب كثرة قتلهم وضياح حقوقهم، ويستفاد هذا من كلام الصدوق أيضاً في الفقيه ^(٤٤).

نعم، ما ذكره الصدوق عليه السلام في الفرض الأوّل - أي فرض خروج الذمي عن الذمة ونقضه لشروط العقد وغنّيه للمسلمين وأنّ ديّتهم ثمانمئة ^(٤٥) - لا يمكن الموافقة عليه بوجه؛ فإنّه قد تقدم أنّ الكافر غير الذمي ولو كان كتابياً لا ضمان لدمه، فحاله حال غيره من أهل الكتاب والكفار في خارج بلاد الإسلام؛ من حيث بطلان ذمتهم وحلّ دمه وعدم اشتغال ذمّة القاتل بالدية له، وإن كان لا يجوز لأحد تولّي قتلهم إلّا بأمر الإمام كما تقدم عن الشيخ في ذيل كلامه المتقدم عن النهاية، والله العالم بحقيقة الحال.

الهوامش

- (١) شرائع الإسلام ٤: ١٠١٨، ط - استقلال .
- (٢) جواهر الكلام ٤٣: ٣٨ .
- (٣) المصدر السابق: ٤٠ .
- (٤) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٢٤ .
- (٥) جواهر الكلام ٤٣: ٤١ .
- (٦) وسائل الشيعة ٢٩: ٢١٧، ب ١٣ من ديات النفس، ح ٢ .
- (٧) المصدر السابق: ٢١٨، ح ٤ .
- (٨) المصدر السابق: ح ٥ .
- (٩) المصدر السابق: ح ٧ .
- (١٠) المصدر السابق: ٢١٩، ح ١٠ .
- (١١) المصدر السابق: ٢٢٠، ح ١١ .
- (١٢) المصدر السابق: ٢١٧، ح ١ .
- (١٣) المصدر السابق: ح ٣ .
- (١٤) المصدر السابق: ٢١٩، ح ٩ .
- (١٥) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٢٣، ب ١٥ من ديات النفس، ح ٣ .
- (١٦) المصدر السابق: ١٠٧، ب ٤٧ من قصاص النفس، ح ٢ .
- (١٧) المصدر السابق: ١٠٨، ح ٣ .
- (١٨) المصدر السابق: ٢٢٢، ب ١٤ من ديات النفس، ح ٤ .
- (١٩) المصدر السابق: ٢٢٠، ب ١٣ من ديات النفس، ح ١٢ .
- (٢٠) المصدر السابق: ٢٢١، ب ١٤ من ديات النفس، ح ٢ .
- (٢١) المصدر السابق: ح ٣ .

دية الذمي والمستأمن من الكفار

- (٢٢) المصدر السابق: ح ١ .
- (٢٣) راجع: وسائل الشيعة ٢٩: ١٩٣، ب ١ من ديات النفس، ح ٩ و ١٠ .
- (٢٤) النساء: ٩٢ .
- (٢٥) المبسوط ٧: ١١٤ .
- (٢٦) شرائع الإسلام ٤: ١٠١٨، ط - انتشارات استقلال .
- (٢٧) قواعد الأحكام ٣: ٦٦٨، ط - مؤسسة النشر الإسلامي .
- (٢٨) جواهر الكلام ٤٣: ٤١ .
- (٢٩) وسائل الشيعة ١٥: ١٢٧، ب ٤٩ من جهاد العدو، ح ٥ .
- (٣٠) الينابيع الفقهية ٤٠: ٢٧٥ .
- (٣١) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٠، ب ٦٨ من جهاد العدو، ح ٢ .
- (٣٢) المصدر السابق ١٥: ٦٤، ب ١٨ من جهاد العدو، ح ١ .
- (٣٣) المصدر السابق ٢٩: ٢٢١، ب ١٤ من ديات النفس، ح ١ .
- (٣٤) المصدر السابق ٢٩: ١٠٧، ب ٤٧ من قصاص النفس، ح ١ .
- (٣٥) المصدر السابق ١٥: ٤٩ من جهاد العدو وما يناسبه .
- (٣٦) التهذيب ١٠: ١٧٤ ذيل الحديث ٧٣٧ . الاستبصار ٤: ٢٨١، ذيل الحديث ١٠١٨، ط - دار التعارف .
- (٣٧) النهاية: ٧٤٩ .
- (٣٨) جواهر الكلام ٤٣: ٤١ .
- (٣٩) انظر: من لا يحضره الفقيه ٤: ١٢٤، ط - دار التعارف .
- (٤٠) جامع المدارك ٧: ٢٢٩ .
- (٤١) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٢١، ب ١٤ من ديات النفس، ح ١ .
- (٤٢) المصدر السابق: ح ٣ .
- (٤٣) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٤ .
- (٤٤) انظر: من لا يحضره الفقيه ٤: ١٢٤ .
- (٤٥) المصدر السابق .

التطفيف

□ آية الله السيد محسن الخرازي (*)

لقد استهدفت الشريعة إرساء المعاملات الاقتصادية على أسس أخلاقية متينة بعيدة عن حالات الاحتيال والخداع.. ومن ذلك التطفيف، إذ حرّمته بشدّة.. وقد بحث الفقهاء حكم المعاملة المشتملة على التطفيف من حيث الصحة والفساد وفصلوا في الحكم حسب الصور التي يمكن أن تقع عليها المعاملة.. في حين أننا لا نلاحظ هذه الدقّة والتفصيل في موقف الفقه الوضعي الذي جعل الطرف المتضرّر مخيراً بين الفسخ وأخذ التفاوت. (التحرير)

أولاً - المراد بالتطفيف والبخس:

إنّ التطفيف - على ما في تاج العروس - نقص يخون به صاحبه في كيل أو وزن، وقد يكون النقص ليرجع إلى مقدار الحق فلا يسمى تطفيفاً^(١).

ويقرب منه ما حكى عن الشيخ الطوسي رحمته الله في تفسير التبيان من أنّ المطفّف المقلّل حق صاحبه بنقصانه عن الحق في الكيل أو الوزن، والتطفيف: التنقيص على وجه الخيانة في الكيل أو الوزن^(٢).

ثمّ إنّ البخس أيضاً بمعنى نقصان الحق كما نقله ابن السكيت عن

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية.

الأزهري؛ ولذا قال في القاموس وتاج العروس: «البخس: النقص والظلم» (٣).
ومما ذكر ينقدح أَنَّ التطفيف متقوم بالخيانة، كما أَنَّ البخس متقوم بالظلم.

وعليه فلا وجه لما في تعليقة الإيرواني من أَنَّ التطفيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرمة - أعني الكيل بالمكيال الناقص - وكذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملاً؛ كما إذا كان ذلك لنفسه، أو تتم من المشتري من الخارج، أو أراد المقاصة منه، أو نحو ذلك. كما أَنَّ إعطاء الناقص أيضاً ليس حراماً بل قد يتصف بالوجوب، وإنَّما المحرم عدم دفع بقية الحق إذا لم يكن الحق مؤجلاً؛ وإلا لم يكن ذلك أيضاً بمحرم بل يكون التعجيل فيما أعطاه تفضلاً وإحساناً (٤).

ولذلك أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأنَّ التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق، والبخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم، وهما بنفسهما من المحرمات الشرعية والعقلية (٥).

وبالجملة، النقص في الكمية سواء كان وزناً أو كيلاً أو عدداً أو ذرعاً يكون تطفيفاً وبخساً إذا كان على سبيل الخيانة والظلم وهما من العناوين المحرمة، كما أَنَّ الغش والتدليس من العناوين المحرمة وهما خيانة وخديعة؛ كمزج اللبن بالماء، أو خلط الجيد بالرديء، أو إخفاء العيب الذي فيه، أو إظهار ما ليس فيه من الكمالات، وغير ذلك. وإنَّما الفرق بين التطفيف والبخس وبين الغش والتدليس في أَنَّ الأول في الكميات والثاني في الكيفيات، وفي اعتبار الجهل في الثاني دون الأول، فلا تغفل.

ثانياً - موارد تحقق التطفيف والبخس:

إنَّ البخس - كما عرفت - لا يختص بنقصان الكيل أو الوزن، بل يشمل أيضاً النقصان في العدد والذرع والمدة والوقت وغيرها من الأمور المقررة في استحقاق الأجرة للأجير، بل لعل التطفيف أيضاً كذلك؛ لإمكان أن يكون الكيل

والوزن المذكورين من باب الغلبة، ويعضده ما حكى عن المصباح من أنَّ التطفيف مثل التقليل وزناً ومعنى، وعليه فالنقص في العدد أو الذرع داخل في البخس والتطفيف موضوعاً. فلا وجه لما أفاده شيخنا الأعظم رحمته حيث قال: «إِنَّ البخس في العدد والذرع يلحق به حكماً وإن خرج عن موضوعه» ^(٦).

ثالثاً - العنوان المأخوذ في الحرمة:

إِنَّ وجه الحرمة هو كون التطفيف والبخس متقوّمين بعنوان الظلم وهو من العناوين المحرّمة، وعليه فلا وجه للترديد في تعليقة السيد رحمته من أنَّ حرمة هل هي من حيث إنّه عنوان مستقل من العناوين المحرّمة، أو باعتبار كونه داخلًا في عنوان أكل مال الغير بالباطل والعدوان؟

وتظهر الثمرة فيما لو طُفّف ولم يتصرف بعد في العوض؛ فعلى الأول يكون مرتكباً للحرام بمجرد هذا، وعلى الثاني لا يحصل الحرام إلّا بعد الأخذ والتصرف، نعم يحرم التطفيف من باب كونه مقدّمة للحرام، فتدبر ^(٧).

وذلك لما عرفت من أنَّ التطفيف والبخس متقوّمان بعنواني الظلم والخيانة وهما من العناوين المحرّمة. هذا مضافاً إلى أنَّ التصرف في مال الغير محرّم آخر يحصل بنفس أخذ العوض زائداً على ما استحقّه من المشتري؛ فإنّه تصرّف عدواني ولا تتوقف الحرمة على صرف العوض في شيء آخر، فلا تغفل.

رابعاً - حرمة التطفيف والبخس:

إِنَّ التطفيف والبخس محرّمان بنصّ الكتاب والسنة؛ أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ ^(٨)، أي إذا اشتروا يستوفون وإذا باعوا يُخسرون.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾ ^(٩).

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ ﴾ (١٠).

وأما السنة فقد ورد النهي عن التطفيف والبخس في جملة من الروايات:

منها: ما رواه الصدوق في عقاب الأعمال بسند صحيح عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبان الأحمر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: خمس إن أدركتموهن فتعوذوا بالله منهن: لم تظهر الفاحشة في قوم حتى يعلنوها إلا ظهر فيهم الطاعون (١١) والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين (١٢) وشدة المؤونة وجور السلطان، ولم يمنعوا الزكاة إلا منعوا القطر (١٣) من السماء ولولا البهائم لم يمطروا، ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله إلا سلب الله عليهم عدوهم وأخذ بعض ما في أيديهم، ولم يحكموا بغير ما أنزل الله إلا جعل الله بأسهم بينهم» (١٤).

والرواية وإن كانت في مقام بيان آثار تلك المحرمات لا أحكامها ولكن الظاهر منها مفروغية حرمتها، كما لا يخفى.

ومنها: معتبرة حرمان عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث (يخبر فيه عما يقع في آخر الزمان) - قال: «ألا تعلم أن من انتظر أمرنا وصبر على ما يرى من الأذى والخوف فهو غداً في زمرتنا؟! فإذا رأيت الحق قد مات وذهب أهله ورأيت الرجل معيشته من بخس المكيال والميزان - إلى أن قال: - فكن على حذر، واطلب إلى الله النجاة، واعلم أن الناس في سخط الله عز وجل وإنما يمهلهم لأمر يراد بهم؛ فكن مترقباً واجتهد ليرك الله عز وجل في خلاف ما هم عليه، فإن نزل بهم العذاب وكنت فيهم عجلت إلى رحمة الله، وإن أخرت ابتلوا وكنت قد خرجت مما هم فيه من الجراءة على الله عز وجل، واعلم أن الله لا يضيع أجر المحسنين وأن رحمة الله قريب من المحسنين» (١٥).

فزيل الرواية يدل على أنَّ الأمور المذكورة التي منها البخس في المكيال والميزان موجبة لسخط الله وعذابه، وهو يكفي في الدلالة على الحرمة.

ومنها: ما رواه الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه الصلاة والسلام عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار عليه السلام بنيسابور، في شعبان سنة اثنين وخمسين وثلاثمائة، قال: حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان قال: سأل المأمون علي بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له محض الإسلام على سبيل الإيجاز والاختصار، فكتب عليه السلام له: «إنَّ محض الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له - إلى أن قال: - واجتنابُ الكبائر؛ وهي: قتل النفس التي حَرَّمَ الله تعالى، والزنا... والبخس في المكيال والميزان» (١٦).

ورواه الصدوق بطريقين آخرين، وقال: «وحدث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عليه السلام عندي أصح، ولا قوة إلا بالله» (١٧). وعليه فالسند معتبر، هذا مضافاً إلى تصحيح العلامة لخبر عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، واعتماد الكشي على علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، وصحبة علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، للفضل بن شاذان.

وعليه فلا وجه لما عن بعض من أنه لا يضرَّ ضعف أسانيد الصدوق بعد كثرة هذه الأخبار وتعددها؛ لما عرفت من صحة الأسناد واعتبارها، فلا تغفل.

وكيف كان، فالآيات الكريمة والروايات المعتبرة تدل على حرمة البخس والتطفيف، هذا مضافاً إلى حكم العقل بقبح الظلم والخيانة، وقد عرفت أنَّهما متقومان بهما.

وأما الاستدلال بالإجماع - مع ما عرفت من الكتاب والسنة - ففيه: أنَّ

الإجماع فيما إذا كان محتمل المدرك أو معلومه لا يكشف عن شيء آخر. ومما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأعظم رحمته حيث قال: «ويدل عليه الأدلة الأربعة» (١٨).

خامساً - حكم المعاملة من ناحية الصحة والفساد:

١ - إن جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلي فيدفع الموزون على أنه بذلك الوزن، فإن طُفّف في أحدهما صحت المعاوضة ولكن اشتغلت ذمته بما نقص. ولا فرق فيه بين كون المعاملة ربوية أو غير ربوية، كما لا فرق بين كون الكلي كلياً ذمياً أو كلياً معيئاً خارجياً.

٢ - إن جرت المعاوضة على الموزون المعين الخارجي بموزون آخر باعتقاد المشتري أنه بذلك الوزن مع أنه ناقص عنه، فسدت المعاوضة في الجميع، للزوم الربا لو كان العوضان متجانسين.

ولو لم يكن العوضان متجانسين؛ فلو كان المقصود شراء الموجود كائناً ما كان وكان كيّله أو وزنه من جهة حصول العلم بالمقدار ليخرج عن كونه بيع المجهول، فإذا اعتقد المشتري وزنه ولو من دون كيل أو وزن وعلم البائع بمقداره كانت المعاملة صحيحة؛ لارتفاع الجهالة باعتقاد المشتري وعلم البائع بالحال.

ولا خيار إلا خيار الغبن إذا ظهر أن الموجود لا يساوي الثمن بنحو يصدق الغبن.

نعم، لو كان البائع جاهلاً بمقدار ما طُفّف قال السيد المحقق اليزدي رحمته: «يبطل البيع من جهة جهله بمقدار المبيع؛ إذ يحتمل أن يعتبر علم كلا الطرفين» (١٩).

٣ - إن جرت المعاوضة على الموزون المعين الخارجي بشرط كونه

بالمقدار المساوي لل عوض الآخر بجعل ذلك عنواناً لل عوض فحصل الاختلاف بين العنوان والمشار إليه ، فقد ذهب شيخنا الأعظم رحمته إلى الصحة ، حيث قال : « لم يبعد الصحة » (٢٠).

وأورد عليه الفاضل الإيرواني بأنّ المعاملة باطلة حيث قال : « بطلت المعاملة بظهور عدم الوجود للمبيع ؛ فإنّ المبيع العنوان المتحقق في هذا المشاهد ، ولا عنوان متحقق في هذا المشاهد ، وليس المبيع هذا المشاهد بأيّ عنوان كان ، ولا العنوان في أيّ مصداق كان ؛ إذ لا وجه لإلغاء الإشارة أو الوصف بل اللازم الأخذ بكليهما ، ونتيجته ما ذكرناه من البطلان ، وهذا الحكم سيّال في كل مشاهد بيع تحت عنوان من العناوين ؛ كما إذا بيع هذا الذهب فظهر أنّه مُذهَّب ، أو هذا البغل فظهر أنّه حمار ، أو هذه الجارية فظهر أنّه عبد . وربما يفرّق بين الأوصاف الذاتية والعرضية فيحكم بالصحة مع الخيار في الثاني ؛ كما إذا باع هذا الرومي فبان أنّه زنجي ، أو هذا الكاتب فبان أنّه أمّي ؛ فكأنّه لاستظهار الشرطية في الأوصاف العرضية ، وليكن المقام من ذلك ، والمسألة مشكلة ؛ فإنّ الظاهر دخل العنوان وإن كان عرضياً ، ومع استظهار عدم الدخول فليكن العنوان الذاتي أيضاً غير دخيل (٢١) .

وفيه : أنّ العناوين المشروطة سواء كانت ذاتية أو عرضية تكون دخيلة ، ولا نقول بعدم الدخول حتى يقال : لا يضرّ ذلك في الذاتية أيضاً ، وإنّما الفرق بينهما في أنّ العناوين الذاتية تكون من الصور النوعية للشيء عند العرف بحيث يكون تخلفها عند العرف مساوقاً لعدم وجود المبيع أصلاً ، وهذا بخلاف العناوين العرضية فإنّها ليست كذلك عندهم ، بل يوجب تخلفها تخلف الوصف عن المبيع الموجود عرفاً ؛ فله الخيار بسبب التخلف .

هذا ، مضافاً إلى إمكان أن يقال : إنّ المقام من صغريات تعارض الإشارة والعنوان .

وقد ذهب الشيخ في أمثاله إلى تقديم جانب الإشارة^(٢٢).

ومقتضاه أن العبرة بالخارج لا بالوصف، وعليه فتصحّ المعاملة مع ثبوت الخيار.

ولكن أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأنّ كبرى [تعارض الإشارة والعنوان] وإن كانت مذكورة في كتب الشيعة والسنة إلاّ أنّها لا تنطبق على ما نحن فيه؛ فإنّ البيع من الأمور القصدية، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصدها، نعم قد يقع التردد منهما في مقام الإثبات من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات^(٢٣).

وفيه: أنّ كلّاً من الوصف والإشارة مقصود في المقام، وإنّما الكلام في الأقوى منهما فيما إذا لم يكن العنوان مطابقاً للواقع، فإن كان الأقوى هو الإشارة فلا عبرة بالوصف، كما يظهر من الشيخ الأعظم في خيار الرؤية حيث قال: «وأما كون الإشارة أقوى من الوصف عند التعارض فلو جرى فيما نحن فيه لم يكن اعتبار بالوصف، فينبغي لزوم العقد وإثبات الخيار من جهة كونه وصفاً لشخص لا مشخصاً لكلّي حتى يتقوّم به»^(٢٤).

وعليه، فلا عبرة بالوصف وإنّما المعتبر هو الإشارة؛ لأنّ العناوين في البيوع الشخصية واسطة في الثبوت لا في العروض، وعليه فالخارج مقصود، بل البيع في الأعيان الخارجية لا يتعلّق بالعنوان الذهني؛ لأنّ العرف يرى التبادل بين الأعيان الخارجية بلا توسّط شيء، فلا وجه للبطلان، وغايته هو الخيار؛ لتخلف ما شرط فيه.

لا يقال: لا وجه للخيار مع كون التبادل بين الأعيان.

لأنّا نقول: إنّ المبيع وإن كان هو العين الخارجية ولكن شرط فيه شيء يتخلف، فيوجب الخيار.

نعم، لو كان العوضان متجانسين فاختلفاهما في المقدار يوجب الربا، فيحكم ببطلان المعاملة من جهة الربا، فلا وجه لإطلاق الحكم بالصحة، كما يظهر من شيخنا الأعظم رحمته.

لا يقال: إنَّ شرط المقدار بعنوان وصف المبيع يرجع إلى التعليق في الإنشاء يوجب البطلان بالإجماع.

لأنَّ نقول: لا تعليق في الإنشاء، وإنَّما الشرط المذكور كسائر الشروط التي تكون التزاماً في ضمن الالتزام، فلا وجه للبطلان من هذه الناحية أيضاً.

لا يقال: إنَّ البيع على أن يكون المبيع بذلك الوزن يوجب الغرر في المعاملة؛ إذ لم يصر المشتري بسبب ذلك الشرط عالماً بمقدار المبيع، والغرر يفسد البيع.

لأنَّ نقول: بأنَّ الغرر يندفع ببناء المتعاملين على ذلك المقدار؛ فإنَّ ذلك - كما أفاد شيخنا الأعظم رحمته في مسألة إخبار البائع بمقدار المبيع ^(٢٥) - ليس بأدون من بيع العين الغائبة على أوصاف مذكورة في العقد، فيقول: بعثك هذه الصبرة على أنَّها كذا وكذا صاعاً، فالمتعین حينئذٍ هو الصحة والخيار في غير المتجانسين والبطلان في المتجانسين؛ للربا. هذا كله بناءً على أنَّ المراد من شرط المقدار هو وصف المبيع بكونه كذا وكذا مقداراً من دون انحلال وتقسيط.

وأما إذا كان المراد من الشرط المذكور انحلال المبيع وتقسيط الثمن فالمعاملة صحيحة في مقابل الموجود وباطلة في مقدار الناقص، من دون فرق بين المتجانسين وغيرهما.

ولعلَّه إليه أشار الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: «ويمكن ابتناؤه على أنَّ لاشتراط المقدار مع تخلُّفه قسطاً من العوض أم لا؟ فعلى الأوَّل يصح دون الثاني» ^(٢٦).

سادساً - عدم اختصاص الحكم بالبيع والأعيان:

إنَّ مقتضى ما مرَّ من تعميم البخس موضوعاً هو حرمة نقصان العمل المستحق له ، فإذا صار أحد أجيراً لغيره لعمل فلا يجوز للعامل أن ينقصه ؛ فمثلاً إذا صار بناءً أجيراً لغيره لبناء البيت فلم يتمَّ فهو بخس ، وإذا صار أحد للخدمة في مدة فلم يتمَّ المدة فهو بخس ، فلا تختص الحرمة بالبيع ، بل البخس في الإجارة أيضاً محرمٌ ؛ لتعميم عنوان البخس أو التطفيف بناءً على عدم اختصاصه بالنقصان في الكيل أو الوزن في البيع .

وهكذا مقتضى تعميم معنى البخس هو حرمة نقصان الحقوق والامتيازات المستحقة ، فإذا كان شخص مالكا لامتياز الهاتف أو الكهرباء أو الحج ونظائرها فلا يجوز لمن عليه هذه الامتيازات أن يبخر فيها ، كما لا يخفى .

الهوامش

- (١) تاج العروس ٦: ١٨٢.
- (٢) التبيان ١٠: ٢٩٥.
- (٣) تاج العروس ٤: ١٠٥.
- (٤) التعليقة: ٢٢.
- (٥) مصباح الفقاهة ١: ٢٤٣.
- (٦) المكاسب: ٢٥.
- (٧) التعليقة: ٢٢.
- (٨) المطففين ١- ٣.
- (٩) هود: ٨٤.
- (١٠) هود: ٨٥.
- (١١) في نسخة «الوباء».
- (١٢) بكسر السين: أي سنين القحط.
- (١٣) في نسخة: «المطر».
- (١٤) وسائل الشيعة ١١: ٥١٢ و ٥١٣، ب ٤١ من الأمر والنهي، ح ١.
- (١٥) وسائل الشيعة ١١: ٥١٤- ٥١٨، ب ٤١ من الأمر والنهي، ح ٦.
- (١٦) عيون الأخبار ٢: ١٢٧. جامع الأحاديث ١٣: ٣٥٣.
- (١٧) عيون الأخبار ٢: ١٢٧.
- (١٨) المكاسب: ٢٥.
- (١٩) التعليقة: ٢٣.
- (٢٠) المكاسب: ٢٥.

- (٢١) التعليق : ٢٣ .
- (٢٢) انظر : المكاسب : ٢٥٠ .
- (٢٣) مصباح الفقاهة ١ : ٢٤٥ .
- (٢٤) المكاسب : ٢٥٠ .
- (٢٥) انظر : المكاسب : ١٩٤ .
- (٢٦) المصدر السابق : ٢٥٠ .

الفقه والعرف^(١)

□ السيد محمد الواسعي (*)

في البدء يتعرض المقال إلى أهمية العرف ودوره في الاستنباط من زوايا وجهات عديدة، مؤكداً من خلال ذلك سعة البحث في هذا المضمار وعمقه.

ثمَّ يعرض وبشكل منهجي للموضوعات التالية:

أولاً - تعريف العرف.

ثانياً - تقسيمات العرف .

ثالثاً - حجّة العرف .

رابعاً - مجالات العرف.

وخاتمة فى نتائج البحث .

المقدمة : فى أهمية البحث :

البحث عن العرف ودوره في الاستنباط يُعدّ من أكثر البحوث أهمية في عصرنا الحاضر؛ وذلك:

۱ - اهتمام وسائل الإعلام - كالصحف - بطرحه ، حيث تعرضت له وناقشت

(*) باحثٌ من الحوزة العلمية .

دوره في عملية التقنين. وطُرحت في هذا المجال بعض التصورات الداعية إلى ضرورة التغيير في أحكام الشرع وقوانين الاسلام تبعاً لتغير الأعراف وتبدلها، لكي يحافظ الاسلام على مواكبته للعصر والعرف السائد فيه.

فيما ذهب بعض آخر إلى أكثر من ذلك مدّعياً حيلولة الدين دون حركة المجتمع وتطوره، ورائدهم في ذلك ما تصوره - خطأً أو خداعاً - عن ثورة الغرب الصناعية في أخريات القرن التاسع عشر الميلادي وعلاقتها السلبية بالمسيحية المحرّفة، حيث تصوروا أن وقوع تلك الثورة واستمرارها بفعل التطورات، والإختراعات العلمية، والقوانين المناسبة لها، كان تماماً في النقطة المقابلة لأحكام المسيحية وتشريعاتها الجافة.

ومن هنا تأتي الدعوة إلى إهمال قوانين الاسلام والعمل بالقوانين المتمشية والعرف في كل زمان. الأمر الذي صنّعه أوروبا حين خلعت سلطنة الكنيسة المتحجرة وانطلقت إلى تطور مذهل وسريع في كافة الصعد العلمية والصناعية والمدنية والإقتصادية.

لقد تكفل الإسلام - باعتباره الدين الوحيد الذي لم تمسه يد التحريف - بسعادة الإنسان في شتى الأبعاد المادية والمعنوية. وسعى عبر تشريعاته النابعة من حاجات الإنسان الواقعية إلى تحقيق كافة مقتضيات التنمية وعوامل التقدم في جميع المجالات العلمية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية والاقتصادية. أجل، لقد شرع الله سبحانه الإسلام وقوانينه وهو المحيط العالم بما تمليه حياة الإنسان الفردية والاجتماعية من مقتضيات وضرورات، فكانت تشريعاته على وفق مصالح الإنسان ونفعه.

ومن هنا فإنّ من واجب الباحثين والعلماء التعريف بالوجه الحقيقي والمشرق للبعد التشريعي والتقنين في الاسلام، والتصدي لعمليات التشويه المطروحة في هذا المجال^(٢).

وتأتي دراستنا للعرف وعلاقته بالفقه - بصورة مستوعبة وشاملة - خطوة في هذا السياق المذكور.

٢ - وجود حالة من التطلع إلى معرفة دور العرف، فإنَّ ثمة أسئلة تثار - وهي تعكس بلاشك انفتاح باب البحث في هذا الموضوع ودراسة علاقته بالفقه - عن مدى حجيته واعتباره دليلاً على الأحكام الفرعية، وهل أنَّها ترقى في قيمتها الدلالية إلى مستوى الإستنباط كواحد من الأدلة المعتمدة فيه، أم تنحصر حجيته بموارد سكوت الشارع، وما لا نص فيه؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل أنَّ حجية العرف إلى حدِّ بحيث تقع طرفاً في معارضة أدلة الأحكام، أو أنَّها تتأطر بحدود تشخيص الموضوع وتحديد دائرته سعة وضيقاً، وفهم معاني الألفاظ؟ وهل ثمة اتفاق بين المسلمين على اعتبار العرف وحجيته أم تختلف الآراء في ذلك (٣)؟

٣ - عدم تعرض كتبنا الأصولية لهذا البحث بصورة مستقلة بالرغم من أهميته الكبيرة ودوره في جملة من الأدلة؛ كدوره في حجية الظواهر، ومرجعيته في تحديد الموضوعات الفقهية والأصولية، كما أنَّ البحث فيه يشمل بناء العقلاء، وسيرة المتشرعة، وغيرها من الأدلة الأصولية (٤)، وهذا ما يحتمُّ بحثه بشكل منفرد ومستقل، لاستكشاف دوره في عملية الاستنباط.

٤ - دور العرف في فهم الخطابات الشرعية؛ وذلك لأنَّ الفهم العرفي يعتبر من أهم العناصر المؤثرة في الاستنباط؛ إذ مما لاشك فيه أنَّ بعثة الأنبياء إنما هي لبيان الأحكام والمعارف للناس، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسانٍ قومه ليبينَ لهم﴾ (٥)، وهذا يفترض أن يكون بيانهم واضحاً ومفهوماً للناس، فما لم يتضح مراد الشارع فإنَّه لا يمكن إطاعة أوامره.

وعلى ضوء ذلك، فإنَّ فهم الأجيال المتأخرة عن عصر التشريع للأدلة والخطابات الشرعية يتوقف على تشخيص العرف القائم حين صدور

الخطابات، كي تحمل مفاداتها على معانيها العرفية^(٦)، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنه لابدّ من ملاحظة حالة اللااستقرار والتغيّر في الأعراف واختلاف الأعراف الموجودة فعلاً عن الأعراف المقارنة زمن الصدور، مما قد يوجب خلطاً - كما وقع فيه كثيرون - في فهم الأخبار^(٧)، ولذا فإنه لابدّ من دراسة العلاقة بين العرف المقارن والعرف المتأخر، ودور الأخير في تشخيص واكتشاف العرف المقارن.

٥ - الدور الكبير الذي يضطلع به العرف في عملية الاستنباط؛ إذ قد لا نبالغ إذا قلنا أنّ الأساس في كثير من الخلافات الفقهية يرجع إلى تعدد الاستظهارات العرفية، وقد يعوّل الفقيه على فهمه الشخصي بظن أنّه مستمد من العرف، كما أنّه قد يعتمد الدقة العقلية والذوق الفلسفي بدل الفهم العرفي^(٨). فالفقيه كما يقول المحقق القمي رحمه الله: «متّهم في حدسه بالنسبة إلى العرف، وإن كان هو من أهل العرف؛ لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاوله المتخالفة من الاستعمالات»^(٩).

ويقول الإمام الخميني رحمه الله فيما يشترط في الاجتهاد: «الأنس بالمحاورات العرفية، وفهم الموضوعات مما جرت محاوراة الكتاب والسنة على طبقها والاحتراز عن الخلط بين دقائق العلوم والعقليات الرقيقة، وبين المعاني العرفية العادية؛ فإنه كثيراً ما يقع الخطأ لأجله كما يتفق كثيراً لبعض المشتغلين بدقائق العلوم - حتى أصول الفقه بالمعنى الرائج في أعصارنا - الخلط بين المعاني العرفية السوقية الرائجة بين أهل المحاوراة المبني عليها الكتاب والسنة، والدقائق الخارجة عن فهم العرف»^(١٠).

ومن هنا تتأكد وتتبلور ضرورة البحث في هذا الموضوع والتحقيق في جميع ما كتب إلى الآن عنه؛ لنقف على الفرق الفارق بين العرف والعقل في مجال الاستنباط.

٦ - إعتقاد العرف وسيرة العقلاء دليلاً بوحدهما في كثير من الموارد، خصوصاً بعد رفض جمع من محققي علم الأصول لجملة مما كان يعتمد عليه القدماء، من قبيل الشهرة الفتوائية، والإجماع المنقول، وانجبار ضعف الرواية بعمل الأصحاب^(١١).

ولا شك فإنّ الشارع قد اعتبر حجية العرف في كثير من السير العملية، إلّا أنّ المهم هو التمييز بين أنواع هذه السير العرفية وتصنيفها، فإنها تختلف باختلاف المنشأ فيها، فقد يكون المنشأ فيها هو العواطف، أو الأخلاق، أو العادة، أو الحسن والقبح العقليين، أو الارتكازات والفطريات، فلا بدّ إذاً من التمييز بين هذه المناشئ وعدم الخلط بينها لنصون بذلك عملية الاستنباط من حالات الإفراط أو التفريط التي قد يبتلي الفقيه بها^(١٢).

وبعد هذه المقدمة في أهمية البحث وضرورة دراسته، فإنّنا سنعتقد البحث هنا في أربعة أمور رئيسة، هي:

الأمر الأول: كليات عامّة، تشمل: تعريف العرف لغة واصطلاحاً، المقارنات، أركان العرف.

الأمر الثاني: أنواع العرف، وتشمل: العوامل المؤثرة في العرف، معرفة أنواع العرف.

الأمر الثالث: العرف والشرع، ويحتوي على مقارنة بين العرف وطريقة الشارع، شروط حجية العرف، كون العرف دليلاً مستقلاً أو لا، درجات العرف في الحجية.

الأمر الرابع: تطبيقات العرف وموارد استعماله، وتشمل: العرف ومسائل الأصول، استعمال العرف وتطبيقاته في الاستنباط، حدود الدلالة العرفية، دور العرف في تغيير الموضوع.

وخاتمة: نلخص فيها نتائج البحث.

الأمر الأول: حقيقة العرف

ونتعرض فيه للمعنى اللغوي واستعمالاته، وكذلك المعنى الإصطلاحي، ومقارنته بالمفاهيم المشابهة له، ثم نبين أركانه وعناصره.

أ - تعريفه اللغوي:

يستعمل في عدّة معاني:

١ - تتابع الشيء على نحو تتصل أجزأؤه.

٢ - كل عال مرتفع.

٣ - ضد المنكر، بمعنى المعروف. والمعروف: الوجه؛ لأنّ الإنسان يُعرف به.

ب - تعريفه الاصطلاحي:

وقد ذكروا له - سيما الأصوليون - عدّة تعاريف متقاربة، نذكرها مع حذف المكرر منها:

١ - تعريف الغزالي: هو ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول^(١٣).

وقريب من هذا التعريف ما ذكره الجرجاني^(١٤)، وابن عابدين^(١٥).

المناقشة - ويلاحظ عليه:

أولاً: عدم كونه جامعاً ولا مانعاً، لأنّه إن أُريد من (العقول) جميعها، فالتعريف غير جامع، وإن أُريد اجتماع جماعة من العقلاء على أمر، فالتعريف غير مانع للأغيار.

ثانياً: إنّ قيد (تقبله الطبائع السليمة) يُخرج العرف الخاص من التعريف؛

وذلك لأنّ الطبائع السليمة واحدة وثابتة في جميع الأزمنة والأمكنة، وأمّا العرف الخاص فهو متغير بلحاظ المكان والزمان والطبقات الاجتماعية.

ثالثاً: أنّه يخرج - بقيد (العقول والطبائع السليمة) - العرف الفاسد، مع أنّهم قسّموا العرف إلى صحيح وفاسد^(١٦).

٢ - تعريف بدران: العرف هو ما اعتاده الناس في سلوكهم ومعاملاتهم، واستقامت عليه أوضاعهم^(١٧).

المناقشة - ويلاحظ عليه:

أولاً: عدم انحصار العرف بالمعاملات والسلوك، بل هو شامل للأقوال والأفعال والاستعمالات، حيث قسموا العرف إلى العرف القولي والعرف العملي^(١٨).

ثانياً: عدم شموله لما يعتاد الناس تركه. وعليه فالتعريف غير جامع.

٣ - تعريف الأستاذ عميد زنجاني: فقد عرّفه: بالعمل الإرادي الذي يعتاده الناس، من دون بفترة أو اشمئزاز منه، ويطلق عليه الفقهاء: «السيرة العقلانية» أو «السيرة العملية»^(١٩). وعرّفه أيضاً في تعريف آخر: بالفعل الذي يستند إلى العقل العملي، المعبر عنه في المنطق بـ «الآراء المحمودّة» وهي: مجموع القضايا التي يتلقاها عامّة الناس بالقبول، ويجرون عليها بحسب ارتكازاتهم^(٢٠).

المناقشة - ويلاحظ عليهما:

أولاً: عدم شمولهما للعرف القولي، فإنّ مما لا شكّ فيه أنّ المتفاهم العرفي للألفاظ المعبر عنه بالحقيقة العرفية، هو عبارة أخرى عن العرف القولي الناشئ من كثرة استعمال اللفظ في معناه المجازي مع قيام القرينة الصارفة،

والذي قد يبلغ كثرة الاستعمال فيه حداً يحصل معه التبادر بدون قيام القرينة عليه، فإذا وجود العرف القولي أمر مفروغ عنه. والتعريفان المذكوران لا يشملان العرف القولي.

وأما عملية الإنصراف إلى معنى خاص فهي وإن كانت ترتكز على البناءات العرفية كالتمسك بأصالة الظهور، وأصالة الإطلاق، وأصالة الجهة، وهي جميعاً من العرف العملي التي يتمسك بها العرف العام ويجري عليها، إلا أن المتفاهم العرفي من تلك الألفاظ هو عين العرف القولي كما بيناه.

ثانياً: خروج العرف الخاص والعرف المشترك بقيد (الأكثر) في التعريف الأول، وقيد (مدركات العقل العملي) في التعريف الثاني.

ثالثاً: اختصاص التعريف الأول بالعرف الناشئ من الفعل الإرادي المتكرر خاصة، كأمارية اليد على الملكية، ولا يشمل الأعراف العقلانية الناشئة من الارتكازات الفطرية، كالتملك بالحيازة - مثلاً - الذي هو من المرتكزات الفطرية.

رابعاً: عدم شمول التعريف الثاني للعرف الفاسد، مع أنه ينقسم إلى الصحيح والفاسد.

خامساً: خلط في التعريف الثاني بين العرف في محل الكلام وبين العرف الناشئ من الحسن والقبح العقليين، فإن الثاني وإن استند إليه الفقيه، إلا أنه من باب حكم العقل، لا العرف المصطلح، فهو خارج عن محل الكلام.

٤ - تعريف عبد الوهاب خلاف: ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك - ثم قال: - ويسمى العادة^(٢١).

وهذا التعريف مطلق يشمل العرف العام والخاص، والصحيح والفاسد، فلا يتوجه عليه ما تقدم على نظائره. ومن هنا فقد عبّر عنه العلامة السيّد محمّد

تقي الحكيم بأنه أقرب إلى الحقيقة (٢٢).

ومما يهوّن الخطب في هذه التعاريف أنها ليست تعاريف حقيقية يراد بها بيان حقيقة الشيء، بل هي شرح للإسم وتوضيح عام للمفهوم (٢٣).

ج - مقارنات :

١ - العرف والعادة: العادة هي من العود، وتطلق على الخلق أيضاً، وهي أعم - كما يقول الأستاذ مصطفى الزرقا - من العرف؛ لشمولها للعادة الناشئة من العوامل الطبيعية، ومن العادة الفردية (٢٤). فإنّ العادات على ثلاثة أنواع: الأول: العادات الفردية التي يمارسها الفرد في أعماله وتصرفاته الشخصية كالنوم في ساعة معينة مثلاً.

الثاني: الأمور المتكررة بفعل العوامل الطبيعية والأسباب التكوينية، كالبلوغ المبكر في المناطق الحارة.

الثالث: ما تعتاده المجتمعات البشرية في علاقاتها، فإنّ لكل مجتمع طريقته وأسلوبه الخاص في نمط علاقاته (٢٥).

والمنشأ في هذه العادات مختلف، فقد يكون المنشأ هو الارتكازات الفطرية، وقد يكون الأهواء النفسية، أو الفكر والإرادة أو غير ذلك. وجميع هذه العادات هي مما يرادف العرف، بغض النظر عن صحتها أو سقمها من حيث المنشأ.

٢ - العرف والإجماع: ويفترقان في:

أ - يشترط في تحقق الإجماع تحقق اتفاق الأمة، أو كافة أهل النظر والاجتهاد فيها، أو مجتهدي مذهب معين على اختلاف المباني في الإجماع. وأمّا العرف فانه لا يشترط فيه ذلك، بل يكفي سلوك الأكثرية، بلا فرق بين أهل الاجتهاد وغيرهم (٢٦).

٢ - يعتبر في العرف تحقق الجري العملي على فعل أمر أو تركة ، فيما يكفي في الإجماع اتفاق الفقهاء في الرأي حسب ، ولو لم يستتبعه جري عملي .

٣ - إنَّ العرف يتصف بالحسن تارة وبالقبح أخرى ، وأمَّا الاجماع فليس كذلك (٢٧) .

٤ - قد يختص العرف بأهل بلد أو مكان ما ، والإجماع ليس كذلك (٢٨) .

٣ - العرف والقانون : والفوارق بينهما هي :

أ - إنَّ تحقق العرف واستقراره يستلزم مرور فترة طويلة ، وكذلك الأمر في نسخ عرف ما بعرف آخر . وهذا بعكس القانون ، فإنَّ تحققه أو نسخه لا يحتاج إلى ذلك .

٢ - إنَّ العرف يستمد وجوده من سيرة الناس ، فهو ينشأ بشكل مباشر من الارتكاز الفطري لديهم . وأمَّا القانون فإنَّه يُقرر بشكل غير مباشر من قبل المنتخبين والنواب .

٣ - العرف أكثر إبهاماً من القانون (٢٩) .

٤ - العرف و (الموضة) ! : والفوارق بينهما هي :

أ - وجود الفارق النفسي بينهما ، فالأول فيه جانب الإلزام الاجتماعي بحيث يؤنب المتخلف عنه . وأمَّا الثاني فليس كذلك ، بل هو أمر طوعي ، والسّر هو : ابتناء الأول على أساس فكري ومنطقي بعكس الثاني (٣٠) .

٢ - العرف أكثر ثباتاً وبقاءً ، بعكس الثاني فإنَّه أكثر تغييراً وتحولاً . ومن هنا نجد أنَّ العرف والعادات والآداب والرسوم هي من النماذج البارزة للترابط الخلقي والاجتماعي بين الناس ، الأمر الذي لا نلاحظه في الثاني (٣١) .

د - أركان العرف:

يتبين مما تقدم أنَّ أركان العرف عبارة عن:

١ - القول أو الفعل الخاصين، أو تركهما.

٢ - الاستمرار والديمومة لهما.

٣ - الاستمرار إلى حدّ العادة.

٤ - أن لا يكونا - القول أو الفعل - ناشئين من الغريزة أو العوامل الطبيعية.

الأمر الثاني: أنواع العرف

نعرض في البدء للعوامل المؤثرة في إيجاد العرف واستمراره وتغيّره، ثمّ نشير إلى أنواعه.

العوامل المؤثرة في العرف:

لا شك أنَّ للأعراف والعادات التي تظهر بين الناس ويطرأ على بعضها التغيّر والتحول، عللاً تتحكم بها - فهي معلولة لتلك العلل - مثلها في ذلك مثل سائر الظواهر المعلولة الأخرى. ويمكن تحديد المنشأ والعلّة فيها بما يلي:

١ - الفطرة الإنسانية يقول المحقق النائيني رحمته الله في بيان مناشئ السيرة العقلانية: «... وإما أن تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم» (٣٢).

٢ - الإدراك والتعقل (٣٣).

٣ - التجارب (٣٤). الحاصلة من مجموع النجاحات والإخفاقات.

٤ - الأحكام الشرعية التي يبلّغها الأنبياء في وقتهم ثم تستمر من بعدهم (٣٥).

٥ - القوانين اللزومية التي تؤسسها الدولة أو أي سلطة اجتماعية أخرى، بحيث يجري عليها الجميع حتى العقلاء، فتكون عرفاً جارياً في المجتمع (٣٦).

٦ - ما تمليه حاجات المجتمع ومتطلباته، بنحو يقتضي طبع المجتمع بنفسه وجود العرف، وتتفاوت هذه المتطلبات بحسب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية والنظم والقوانين، وخصائص الناس الخلقية والوطنية وميزان تمدنهم (٣٧).

٧ - التعصبات العرقية، والمعتقدات الدينية (٣٨).

٨ - تقليد الآخرين سواء كانوا من المتقدمين أو المعاصرين؛ فإنّ بعض الأعراف يمكن الاستغناء عنها وإلغاؤها؛ لانعدام الحاجة إليها، ولكنها تُقرّ في المجتمع وتبقى من باب التقليد للسلف، أو المجارة مع رأي غيرهم من المعاصرين (٣٩).

٩ - العلاقات الاقتصادية والثقافية والرياضية المتبادلة مع الدول المجاورة أو غير المجاورة التي تؤثر وبشكل طبيعي في تشكّل العرف وإيجاده.

١٠ - الغزو الثقافي الذي تقوده الدول الاستعمارية لتخريب القيم الخلقية لدى شعوب الدول الأخرى، وإحلال ثقافتها المتحلّلة مكانها. وبالمال إلغاء عرف وإيجاد عرف جديد.

١١ - التسامح، فإنّ بعض الأعراف تنشأ من التسامح الذي يبديه الناس في بعض الأمور، فمثلاً نراهم ومن باب التسامح يدعون الوصول إلى محل أو مكان ما مع أنّه لم يحصل الوصول حقيقة. أو يتسامحون فيدعون حصول القدر المعين الذي يفرض حصوله حقيقة مع أنّه غير حاصل كذلك (٤٠).

١٢ - الجهل، فإنّه مصدر من مصادر الإفراط والتفريط في السلوك الاجتماعي، بحيث يتحول ذلك السلوك وبالتدرّج إلى عرف رائج في المجتمع. وبعد ملاحظة هذه العوامل وتأثيرها في العرف تتجلى حينئذ ضرورة البحث في أنواع العرف.

أنواع العرف: يمكن تقسيم العرف من جهات مختلفة إلى أنواع عديدة:

أ - العرف العام والخاص:

العرف العام: هو العرف الذي يشترك فيه الأكثرية الساحقة من الناس^(٤١)، على اختلاف ألوانهم وقومياتهم، ولغاتهم وثقافتهم، وأقطارهم وأزمانهم^(٤٢) وينتظم في هذا القسم:

١ - المتفاهم العرفي (= الفهم العرفي)، وهو عبارة عن الفهم العام لدى عموم الناس من الألفاظ على اختلاف اللغات بينهم، مثل المتفاهم العرفي من لفظ: ماء، و (آب) بالفارسية، و (Water) بالانجليزية...

٢ - سيرة العقلاء في الأخذ بظهور الكلام، التملك بالحيازة، أمارية اليد على الملكية، رجوع الجاهل إلى العالم، وغير ذلك من بناءات العقلاء.

٣ - تشخيص المصداق، فإنّ العرف العام يحكم بعدم صدق الدم كمفهوم على مجرد اللون^(٤٣).

والعرف الخاص: هو العرف الذي ينشأ عند طبقة خاصة تجمعهم وحدة من لغة أو دين أو مكان أو زمان أو مهنة^(٤٤). وينضوي تحته:

١ - عرف المتشريعة الحاصل من استمرار المسلمين في استعمال لفظ في معنى ما، أو فعل أو ترك، على نحو يكون المنشأ فيه هو الشرع^(٤٥). ويشمل هذا: الحقيقة التشريعية في الألفاظ، وسيرة المتشريعة في السلوك والأفعال،

وسيرتهم الاستنكارية في باب ترك الفعل. وسيأتي توضيحها لاحقاً^(٤٦).

٢ - عرف أهل بلد معين أو محل خاص^(٤٧).

٣ - عرف بعض الأعصار والأزمنة. كما في استعمال صيغ الوقف والوصايا التي تختلف من زمان إلى زمان، كما أنها تختلف باختلاف الأمكنة أيضاً^(٤٨).

٤ - عرف أهل صنف معين، كعرف أهل اللغة في استعمال اللفظ في معنى خاص بدون نصب قرينة - المعبر عن ذلك العرف بالحقيقة اللغوية - أو كعرف الخياطين مثلاً في كون الخيط والازرار عليهم في خياطة الثوب^(٤٩).

ب - العرف القولي والعملي:

العرف القولي: هو العرف الحاصل من شيوع استعمال لفظ في معنى معين، بحيث ينصرف الذهن إلى ذلك المعنى بدون قرينة تدل عليه^(٥٠). ويشمل هذا العرف: العرف القولي العام، والعرف القولي الخاص:

١ - العرف القولي العام: وهو عبارة عن المتفاهم العرفي في باب استعمال الألفاظ في معانيها، المعبر عنه بالحقيقة العرفية. وقد يشترك في هذا العرف جميع الناس على اختلاف لغاتهم كما تقدم توضيحه في تقسيم العرف إلى عام وخاص، وقد يختص بأهل لغة خاصه كاختصاص العرب في إطلاق لفظ الدابة على حيوان خاص مع أنه عام وضماً لكل ما يدب على الأرض^(٥١).

٢ - العرف القولي الخاص: الشامل للحقيقة الشرعية والحقيقة المتشرعية، والفرق بينهما هو أنّ الأولى بلغ استعمال المتشرعة للفظ في معناه حداً بحيث يتبادر المعنى من إطلاقه بلا قرينة في عصر النبي ﷺ، كما في لفظ الصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها، وأمّا الثانية فإنه يتبادر المعنى من الإطلاق فيه، ولكن في العصر المتأخر عن زمانه ﷺ^(٥٢).

والعرف العملي: عبارة عن منهج عملي في سلوك الناس، وليس المنشأ فيه العامل الطبيعي، وتطبيقاته هي:

١ - سيرة العقلاء، وهي عبارة عن العمل العقلاني الذي يمارسه العقلاء، كالتعاطي في المعاملات مثلاً^(٥٣).

٢ - سيرة المتشرعة، وهي عبارة عن السلوك الذي يسلكه المتشرعة - بما هم متشرعة - المعاصرون لزمان الأئمة عليهم السلام. نظير سيرتهم في غسل الوجه في الوضوء من الأعلى إلى الأسفل^(٥٤).

٣ - السيرة العملية المختصة ببعض البلاد، كسيرة أهل بعض البلاد في بيع بعض المبيعات بالعدد^(٥٥).

٤ - الانصراف اللفظي القائم على أساس البناءات العرفية، كانصراف الذهن عند سماع لفظ الخبز إلى الخبز المتخذ من الدقيق، ولفظ اللحم إلى خصوص لحم الشاة. فلو قال القائل: اشتري خبزاً ولحماً، انصرف إلى هذين الفردين من باقي الأفراد الأخرى للفظ الخبز واللحم، وليس ذلك إلا من باب المتعارف العملي بين الناس.

ج - العرف المطرد، الغالب، والمشتك:

العرف المطرد: هو العرف العام والشامل لكل ما تحته من مصاديق، على نحو يكون هو المتبع في جميع البلاد بين عامة الناس.

العرف الغالب: هو العرف الذي يُراعى في أكثر الأعمال والوقائع الجارية^(٥٦).

وهذا العرفان لا يختصان بالعرف العام، بل قد يكونا في العرف الخاص أيضاً، فإنه قد يكون في بعض الحالات مطرداً، كقيام العرف بشكل مطرد في

بعض المناطق على أخذ قسم من المهر معجلاً وبعضه الآخر مؤجلاً. وقد يكون أيضاً غالباً كقيام العرف في بعض البلاد على التعامل بالدينار أو الدولار^(٥٧).

والعرف المشترك: هو الذي يتساوى العمل به أو تركه بين الناس، وقد يصطلح عليه بالمتساوي أيضاً^(٥٨).

د - العرف المقارن وغير المقارن:

العرف المقارن: هو الذي يقترن وجوده مع شيء آخر^(٥٩). وهو على ضربين:

١ - العرف المقارن لظهور الاسلام وصدر التشريع، سواء كان قبل ذلك ثم بقي معاصراً له، أو اقترن وجوده بالعصر الأول للاسلام، بحيث يكون شاملاً للعرف المقارن القولي والعملي.

٢ - العرف المقارن لانعقاد العقود والمعاملات، وصيغ الوصايا، والإقرار وأمثالها.

والعرف غير المقارن: هو العرف المتأخر عن حدوث الشيء. وهو على ضربين:

١ - العرف الحادث، وهو الحاصل بعد تشريع الأحكام^(٦٠).

٢ - العرف المتأخر، وهو الحاصل بعد انعقاد العقد، أو بعد الإقرار، أو بعد الوصية.

هـ - العرف الدقيق والمسامحي:

العرف الدقيق: هو العرف الناشئ عن دقة التحقيق^(٦١). فمصادق كل مفهوم ينبغي تشخيصه بشكل دقيق. ولا ينبغي الخلط هنا بين العرف الدقيق،

والدقة الفلسفية ، فالعرف يحكم - مثلاً - بعدم وجود الدم مع بقاء لونه ، ولكن العقل يحكم بوجوده لعدم إمكان التفكيك بنظره بين بقاء اللون وعدم وجود الدم (٦٢) .

والعرف المسامحي: هو العرف الناشئ عن التسامح وعدم التدقيق، المصاحب لحالة التخمين والتقريب.

و - العرف الصحيح والفاقد:

العرف الصحيح: هو العرف الموافق للموازين الشرعية، كالعرف القائم بين الناس على استعمال الألفاظ في معانيها ومصاديقها، أو قيام بعض المعاملات في بعض المناطق بالنقود الرائجة فيها (٦٣).

والعرف الفاسد: هو العرف المخالف للموازين الشرعية، كمخالفته لنص الكتاب أو ظاهره، كالعرف القائم على المعاملات الربوية، أو الانشغال باللهو واللعب، وكذا العرف المخالف للإجماع إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، فإنّه من المخالفة للسنة كما لا يخفى.

الأمر الثالث: العرف والشرع

أ - العرف وطريقة الشارع:

يعتبر الاسلام - من حيث الزمان - آخر الأديان، كما أنّه - من حيث المضمون - يعتبر من أكمل الأديان، قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (٦٤).

وأحكام الاسلام على نوعين: الأحكام التأسيسية، والأحكام الإمضائية. والأولى هي الأحكام التي أسسها الشارع ولم تكن إلى قبل تشريعه، كوجوب الصلاة، والحج بخصوصياته التي في الاسلام (٦٥). والثانية هي الأحكام التي

كانت موجودة قبل الاسلام في الأديان والمجتمعات السابقة عليه، ثم جاء الاسلام وأمضاها.

كما أنَّ ثَمَّه أعراف قد منعها الشارع ولم يقرّها. ونشير فيما يلي إلى طريقة الشارع في إنكار العادات والأعراف السابقة عليه:

١ - إقرار العادات والأعراف الدخيلة في حفظ المجتمع وبقائه، والتي تنسجم ومقاصد الاسلام ومصالح المكلفين الواقعية. ومن ذلك باب المعاملات والعقود والايقاعات التي كان تشريعها عبارة عن إمضاء الشارع لها وإقرارها. كما في آية ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ (٦٦) (٦٧).

٢ - إقرار بعض الأعراف مع تهذيبها وإجراء بعض التعديلات عليها، من قبيل أحكام القصاص، والديات، والطلاق، والعدة، وغيرها من الأعراف التي أمضاها الاسلام.

٣ - رفض كثير من العادات التي لا تنسجم وتشريعات الاسلام، كالمعاملات الغررية والرئوية، وظاهرة تبني الأولاد التي كانت سائدة في المجتمع العربي. وقد أوصى النبي ﷺ معاذ بن جبل عندما وجّهه إلى اليمن قائلاً: «وأمت أمر الجاهلية إلّا ما سنّه الاسلام» (٦٨).

ب - الشروط المعتبرة في العرف:

ذكر الفقهاء لحجية العرف شروطاً، نشير لها:

١ - أن يكون العرف عامّاً وغالباً: وهذا الشرط لازم في جميع الأقسام المتقدمة للعرف، اللفظي والعملي، الخاص والعام. ولا ينبغي الخلط بين هذا الشرط وبين العرف العام والخاص، لأنّ العرف الخاص واجد للشرط المذكور في موده ودائرته (٦٩).

٢ - أن يكون العرف دقيقاً: يشترط في العرف الدقة والوضوح للكشف عن مراد الشارع أو تشخيص مصداق الموضوعات بدقة. كما في موارد الأوزان، والمقادير، والمسافات الشرعية، فإذا نقص الكر أو المسافة الشرعية شيئاً قليلاً، لم يلتفت إلى الصدق العرفي للكر والمسافة عليهما. بل لابد من مراعاة الدقة في ذلك (٧٠).

٣ - عدم مخالفة العرف للعقل العملي: بأن يكون مطابقاً للعقل والذوق السليم والرأي العام (٧١). فالأعراف الفاسدة والضرورية والمخالفة للعقل العملي غير مشمولة لدليل الحجية، وهذا الشرط هو غير البحث في اتصاف العقل النظري وتمييزه عن العرف بالدقة، حيث يتقدم العرف (أو الدقة العرفية) ولا يعتنى بالدقة العقلية، كما تقدم بيانه في الشرط الثاني.

٤ - أن يكون العرف مقارناً: يشترط في التمسك بالعرف - في الموارد التي نفتقد الدليل فيها على الحكم الشرعي، ونلجأ لإثباته من طريق سيرة العقلاء، أو المستشركة، أو للاستدلال به على قاعدة أصولية - اتصاله بزمن المعصوم عليه السلام؛ ليكون كاشفاً عن صدور الردع أو عدم صدوره، وبالتالي ثبوت كاشفيته عن الحكم الشرعي في الصورة الثانية. وأما إذا لم يحرز اتصالها وامتدادها إلى زمن المعصوم عليه السلام فلا يمكن حينئذ اعتماد كلا هاتين السيرتين في الكشف عن الحكم الشرعي. كما أنه ينبغي أيضاً عند مراجعة العرف لتحديد معاني الألفاظ أن يكون مقارناً لزمن صدور الخطاب، فالمدار لدى الشارع هو عرف زمن الصدور، من دون ملاحظة ما يطرأ على الألفاظ في الأزمنة المتأخرة، وعلى المكلفين في عصر الحضور والخطاب - سيما أصحاب الأئمة عليهم السلام وتلامذتهم - نقل تلك المعاني التي فهموها إلى المتأخرين عنهم.

٥ - إحراز عدم ردع الشارع: يشترط في اعتبار العرف مضافاً إلى ما تقدم

- من لزوم مقارنته واتصاله بعصر المعصوم، لكي يثبت حكماً شرعياً، أو قاعدة أصولية - إحراز عدم صدور الردع عنه^(٧٢). فلا يكفي مجرد عدم العلم بصدوره، أو احتماله حتى يقال: ما لم يصدر الردع فإنَّ سلوك العقلاء وسيرتهم حجة يلزم العمل بها شرعاً، بل لابدَّ من إحراز عدم الردع كشرط كاشف عن تقرير الشارع. وإحراز عدم الردع يشترط:

● أن تكون السيرة العقلانية بمرئى ومنظر من المعصوم عليه السلام، أي متصلة بزمانه.

● أن لا يكون ثمة معذور من الردع كالتقية؛ ليكتشف من سكوته الإمضاء والرضا، وعليه فإذا لم يتمكن الشارع من الردع من السيرة فلا كاشفية عن الإمضاء^(٧٣).

● عدم وجود ما يصلح للردع في الكتاب والسنة؛ فإذا وجد ما يصلح للردع فيهما كان كافياً في الردع، ولا يشترط أكثر من ذلك، بأن يبرز الشارع بياناً خاصاً للردع عن العرف^(٧٤).

ومنه يعرف أنَّه لو كان العرف مخالفاً للإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، فلا عبرة به حينئذ، وأمّا إذا لم يكن الإجماع كاشفاً أخذ بالعرف^(٧٥).

٦ - عدم التصريح بالخلاف: لا شك أنَّه يرجع إلى العرف في فهم مراد المتكلم، إلّا إذا كان هناك معنى خاصاً مقصوداً عند الطرفين، فلا يرجع إليه حينئذ^(٧٦). وذلك لأنَّ دلالة العرف دلالة ظنية وظهورية، والتصريح بالخلاف متيقن، فيتقدم على الظني ولا ينعقد للكلام ظهور بحسب الفهم العرفي. ومثاله ما لو كان العرف قائماً على تقسيط الثمن، واتفق المتبايعان على خلافه^(٧٧).

ج - عدم استقلال العرف في الدليلية :

اتضح مما تقدم أنّ العرف ليس دليلاً مستقلاً بنفسه، بل هو بحاجة إلى إمضاء الشارع أو عدم رده. وقد اتضح هذا مما ذكرناه في شرطية إحراز عدم صدور الردع من الشارع، حيث ثبت هناك أنّ السيرة العقلانية تستمد حجبتها من سكوت الشارع وتقريره^(٧٨)؛ إذ العرف حجة ظنية كاشفة كشفاً غير تام عن الحكم الواقعي، والمتمم لحجبتها هو تقرير الشارع^(٧٩). وهذا بخلاف حكم العقل فإنّه حجة قطعية مستقلة لا يمكن للشارع رفعها، كحكم العقل بوجوب العدل وحرمة الظلم، وأيضاً بخلاف سيرة المتشريعة، فإنها ناشئة من الشارع نفسه.

فالمتحصل هو عدم اعتبار العرف حجة مستقلة في مقابل الكتاب والسنة، بل هو كاشف عن السنة أو داخل فيها^(٨٠) كما هو الأمر في الإجماع وسيرة المتشريعة.

د - مراتب حجية العرف:

لا شك أنّ العرف العام هو المرجع في فهم مداليل الخطابات الشرعية، فيما إذا لم يكن هناك عرف شرعي مفسّر للخطاب (= الحقيقة الشرعية). فالعرف الشرعي مقدّم على العرف العام. والعرف العام (= الفهم العرفي) مقدّم في حال الاختلاف على العرف الخاص (العرف اللغوي)؛ إذ الثاني طريق وكاشف عن العرف العام. كما أنّ المرجع في تحديد مصاديق الألفاظ بعد اتضاح معانيها، هو العرف العام الدقي (غير المسامحي)، ومع فقدّه واختلاف الأعراف بلحاظ الزمان والمكان، فالمرجع هو العرف المكاني أو الزماني الخاص، دون العرف المعاصر لزمان الشارع كما تقدم بيانه في شروط حجية العرف. فإذا كان - مثلاً - شيء كالحنطة من المكيلات عند بعض المكلفين، فلا يصح عدّه من الموزونات إذا كان كذلك بلحاظ عرف بلد الآخر^(٨١).

وأما مداليل الخطابات غير الشرعيّة، فالمرجع في فهمها وتعيين مصاديقها هو العرف الخاص لا العرف العام، إلّا إذا كان العرف الخاص مفقوداً. كما أنّ المقدّم حال الاختلاف بين سيرة العقلاء والمتشرعة هو الثاني؛ لأنّه كاشف قطعي عن الردع عن الأوّل.

الأمر الرابع: مجالات العرف

أ - العرف والمسألة الأصولية:

يختلف العرف باختلاف موارده. فقد يمكن عدّه مسألة أصولية فيما لو كان كاشفاً عن حجية الظواهر أو قول الثقة، ونظائرهما مما يقع ممهداً في طريق الاستنباط، وأما لو كان كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، أو مراد المتكلم ^(٨٢)، أو لاثبات موضوع الحكم، فلا يمكن حينئذ عدّه من مسائل الأصول.

ب - دخالة العرف في الاستنباط:

وينتظم فيه الموارد التالية:

١ - فيما لو لم يوجد دليل على الحكم الشرعي سوى كاشفية العرف. ويشترط فيه أن يكون عاماً غير خاص بزمان أو مكان معين، وذلك لكي يتم إحراز اتصاله بعصر المعصوم عليه السلام، وإحراز السكوت والتقرير وكونه من السنّة التقريرية، وتعتبر سيرة العقلاء والمتشرعة من هذا القبيل ^(٨٣)، ولنذكر مثالين على ذلك:

أ - البيع المعاطاتي: قال الامام الخميني رحمته الله في وجه صحته: «يدل على صحته - المعاطاة - السيرة المستمرة العقلانية من لدن تحقق المدنية والإحتياج إلى المبادلات إلى زماننا، بل الظاهر أنّ البيع معاطاة أقدم زماناً وأوسع نطاقاً من البيع بالصيغة، فلا ينبغي الشبهة... وقد كانت متعارفة في عصر النبوة

وبعده بلا شبهة، فلو كانت غير صحيحة لدى الشارع... لكان عليه البيان القابل للردع» (٨٤).

٢ - التصرف في مثل الأراضي الوسيعة والأنهار الكبيرة: حيث قامت السيرة القطعية على ذلك وهي برأي ومنظر من الشارع. قال المحقق السيد الخوئي رحمته الله في بيان ذلك: «فالعقدة هي السيرة القطعية المستمرة حيث إن الناس يتصرفون في الأراضي الوسيعة بمثل الاستراحة، والتغذي أو الصلاة فيها، وفي الأنهار الكبيرة بالشرب، والإغتسال، والتوضؤ، كما هو المشاهد في الماشين إلى زيارة الحسين عليه السلام راجلاً» (٨٥).

٢ - موارد الخطابات الشرعية المتضمنة للألفاظ التي ليس لها حقيقة شرعية، فإن المرجع في فهم معانيها هو العرف العام، المعبر عنه بالتبادر المنساق إلى الذهن، أو الانصراف والظهور العرفي، كانصراف لفظ الدابة لذوات الأربع خاصة، مع أنه للأعم منها وهو كل ما يدب على الأرض.

٣ - الموارد التي أناط الشارع المقدس أمرها بالعرف، كالموضوعات الخارجية المعبر عنها بالموضوعات العرفية، فإن تشخيصها سعة وضيقاً بيد العرف (٨٦). ولم يتدخل الشارع في تحديدها. ويشكل هذا القسم أهم موضوعات الأحكام الشرعية، مثل:

● إحياء الأرض الموات، فإنه موضوع لحكم التملك. قال المحقق السبزواري: «الإحياء ورد في الشرع مطلقاً من غير تفسير، فلا بد فيه من الرجوع إلى العرف، فالتعويل على ما يسمى في العرف إحياء» (٨٧).

● مفهوم المؤونة المستثناة من الخمس، ومفهوم العيال الواقع موضوعاً لأحكام عديدة. فأنما مما يرجع في تحديدها إلى العرف، قال صاحب الجواهر: «فالأولى إيكاله إلى العرف كإيكال المراد بالعيال إليه» (٨٨).

● الزيادة والنقيصة غير المتسامح فيهما، حيث تقعان موضوعاً لخيار الغبن، قال في الجواهر: «والمرجع في ذلك - بعد ان لم يكن له مقدّر في الشرع - إلى العرف» (٨٩).

● الاستحالة والإنقلاب، فانهما موضوعان لطهارة الأعيان النجسة، كاستحالة الكلب إلى الملح، وإنقلاب الخمر خلأً. فإنّ الملاك في صدقهما هو العرف.

● بقاء الموضوع في الاستصحاب، حيث يشترط في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة حال الشك، بمعنى بقاء القضية المتيقنة سابقاً وكونها عين القضية المشكوكة فعلاً حال الشك، وعليه فإنّ بقاء الموضوع وتشخيص سعته وضيقه بيد العرف. وقد صرح بذلك صاحب الكفاية حيث ذكر: إنّ المعيار في بقاء الموضوع هو اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة (٩٠).

٤ - الموارد التي يُرجع فيها - لتعيين مراد المتكلم في حال الإطلاق- إلى العرف سواء كان المتكلم هو الشارع أو غيره. أمّا الكشف عن مراد الشارع وفهمه فإنّه يدخل فيه كل ما يرتبط بالمداليل الالتزامية لكلامه، شريطة أن تكون الملازمات العرفية هي المنشأ في الدلالة المذكورة. كما لو حكم الشارع بطهارة الخمر بعد انقلابه خلأً؛ فإنّ العرف يحكم بطهارة ظرفه. ومثله أيضاً الموارد التي يصلح فيها العرف أن يكون قرينة لتحديد مراد الشارع.

وأما الكشف عن مراد غير الشارع فإنّه يدخل فيه جميع ما يدخل في صيغ الوصايا والشروط والأوقاف وغيرها إذا كانت لها مداليل ومعان عرفية، عرفاً عاماً أو خاصاً (٩١).

٥ - موارد القواعد الأصولية المستخدمة في الفقه وللعرف دور الكشف

عنها، كالعرف القائم على الأخذ بظواهر الكلام، أو بقول الثقة وغير ذلك (٩٢). فقد ذكر المحقق النائيني: أنَّ العمدية في حجية خبر الثقة هو السيرة العقلانية. وأفاد المحقق السيد الخوئي - في حجية الظواهر -: أنَّ حجيتها مورد اتفاق العقلاء في محاوراتهم، حيث لم يؤسس الشارع طريقة جديدة في ذلك فيظهر منه حينئذ الإمضاء لطريقتهم.

وذكر السيد البجنوردي - في حجية الاستصحاب -: أنَّ مما لا شك فيه أنَّ سيرة العقلاء وبناءهم - سواء كانوا متدينين أم لا - على العمل بالحالة السابقة، وعدم الاعتناء بالشك فيها، وهذا أمر مشهور وملحوظ في كافة أعمالهم ومعاملاتهم، وحيث أنَّ الشارع لم يردع عن هذه السيرة فإنه قد أجازها وأمضاها.

وقال المحقق الخراساني في قاعدة تقدم الأمارات على الأصول: أنَّ تقدّمها مما يؤيده العرف.

ج - حدود دائرة العرف:

بناءً على ما تقدم من حجية العرف بالشروط السابقة فإنه يطرح هنا سؤالان:

الأول: أنه هل يمكن للفقهاء الاستناد إلى العرف في استنباط الحرمة أو الوجوب؟

الثاني: أنه هل يمكن التعدي من بناء العقلاء في زمن المعصوم عليه السلام إلى بناء العقلاء في زماننا لاستنباط الحكم في المسائل المستحدثة؟

وعليه فالبحث يقع في أمرين:

أولاً - استنباط العرف للحكم الشرعي: والمقصود بالعرف هنا عبارة عن:

سيرة العقلاء، وسيرة المتشرعة، والعرف اللفظي. فلا بدّ من ملاحظة الضابط في دلالة كل واحد منها، فنقول:

● إنّ سيرة العقلاء مجملة لا بيان فيها على الوجوب ولا على الاستحباب، ولا الحرمة ولا الكراهة، إلّا إذا اقترنت بقرائن حالية أو مقالية، فالسيرة إذا تحققت في مورد فهي لا تثبت أكثر من المشروعية وعدم ثبوت الحرمة في تلك الموارد، كما أنّها لا تثبت أكثر من عدم الوجوب ومشروعية الترك في المورد الذي تنعقد فيه على الترك.

● وأمّا سيرة المتشرعة فهي قد تدل على عدم لزوم الإتيان بفعل، كمسح القدم في الوضوء ببعض الكف، حيث تدل على عدم وجوب المسح بتمامها، وقد تدل وتقوم على الفعل أو الترك، فتدل حينئذ على جوازهما. نعم لو أحرز الوجه في عمل المتشرعة وإنه على الاستحباب مثلاً، ثبت بذلك الاستحباب حينئذ.

● وأمّا العرف اللفظي فإنّه عين البيان، وهو تابع لدليله وخطابه.

ثانياً - استنباط العرف لحكم المسائل المستحدثة: قد تقدم أنّ من شروط حجية العرف كون السيرة العقلية بمرأى ومنظر من الشارع. وعليه فإنّ تقريره منحصر بخصوص السيرة القائمة في عصره - دون المتأخر عنه - على نحو القضية الخارجية، فلا إطلاق فيه لجميع السير المتأخرة، بحيث يكون على نهج القضية الحقيقية؛ وذلك لأنّ التقرير والإمضاء السكوتي ليسا من قبيل الألفاظ ليقال إنّهما ظاهران في القضية الحقيقية. بل قد يقال باختصاص السيرة المعاصرة للشارع في الإمضاء اللفظي أيضاً، فلا يعمّ غيرها. فلو أمضى الشارع العقود المعاصرة لزمانه بـ ﴿أوفوا بالعقود﴾ اقتصر في دلالتها عليها حسب، دون العقود المتأخرة من زمانه كما عليه

جماعة من الفقهاء. وعليه فلا بد من درج العقود المستحدثة تحت واحد من العقود الممضاة لتتم مشروعيتها.

نعم، ذهب جماعة إلى شمول عموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ للعقود المستحدثة (كعقد التأمين مثلاً) حيث إنّ الشارع قد أمضى جميع أصناف السير العقلانية بنظير العمومات المذكورة، فلا وجه حينئذٍ للانصراف.

وقد ذهب إلى هذا الرأي المحقق القمي في جامع الشتات، وصاحب العروة، حيث يرون صحة كل معاملة تقع مشمولة للعمومات، إلّا إذا ثبت فسادها بدليل خاص، وذكر الامام الخميني في خصوص عقد التأمين أنّه عقد عقلائي وأنّ التعهد والالتزام الحاصلين فيه محترمان عند العقلاء.

وثمة بحث جانبي آخر في تحليل الإمضاء الصادر من الشارع للمتملك الحاصل بالحيازة. هل أنّه إمضاء لذات العمل الصادر عن العقلاء - الناشئ من الارتكازات والحيثيات العقلانية - أو أنّه إمضاء لأصل الارتكاز العقلائي وبناءهم؟ فيشمل حينئذٍ التملك بالحيازة بواسطة الآليات الثقيلة الحديثة.

والذي يبدو هو أنّ المنشأ من قبل الشارع هو العموم؛ لتوفر ملاك الإمضاء فيه مع صدق تنبيه الغافل عليه (٩٣).

يقول السيد محمد باقر الصدر رحمه الله: «إنّ سكوت الشارع وامضاءه لا يشمل العمل الخارجي الناشئ من الارتكازات العقلانية فحسب، بل يشمل أصل الإرتكاز والبناء العقلائي وإن لم يترتب عليه أثر في الخارج».

إنّ مما لا شك فيه هو كون الحكم تابعاً للموضوع، وإنّ بين الاثنين علاقة سببية والمسببية، بنحو أنّ كل تغيير في الموضوع يستدعي تغييراً في الحكم أيضاً، وتغيير الموضوع ناشئ من تبدل العرف وتغييره.. فإذا لا إشكال في تغيير الحكم بسبب تبدل الموضوع عرفاً، فإنّ مثل هذه التغييرات - سواء كانت

عامّة أو خاصّة، مخالفة للفتوى أم لا - مما تؤخذ بنظر الاعتبار ويترتب عليها الأثر؛ كما في موارد تغيير النقد الرائج، وتجدد المالية لما ليس له مالية بسبب الانتفاع به في بعض الحالات، وإكراه غير السلطان، وتبدل المكيل إلى الموزون وبالعكس.

وإليك مثالين تطبيقيين على ما ذكرناه من تأثير تبدل الموضوع على الحكم:

١ - قد ورد النهي عن المعاملات الخالية من الأغراض العقلائية، كما يستفاد ذلك من النهي عن أكل المال بالباطل^(٩٤). ولذا أفتوا بحرمه بيع الدم والبول مثلاً؛ لانعدام المنفعة العقلائية فيهما... والمقصود بالمنفعة العقلائية، المنفعة الغالبة عند العقلاء لا النادرة، وإلاّ لجاز بيع كل شيء؛ إذ ما من شيء إلاّ ويتصور له منفعة ما، فتلغو حينئذٍ شرطية المنفعة الغالبة^(٩٥). فالمدار إذاً في التحريم والجواز هو اعتبار المنفعة العقلائية وعدمها. وهذا مما تؤثر فيه شرائط المكان والزمان، فقد يجوز بيع شيء بعد تحريمه لتحقيق المنفعة العقلائية فيه، بعد ان لم تكن، كما في بيع الدم في عصرنا^(٩٦).

وللمحقق الخوانساري بحث مفصل في ذلك محصّله: أنّ الملاك في جواز المعاملة على شيء وجود الغرض العقلائي، وعدم ورود النهي عنه، كما في بيع الدم في عصرنا وتزريقه في بدن المريض المشرف على الموت فإنّه يشتمل على فائدة عظيمة لا تخفى^(٩٧).

٢ - لقد نهى الاسلام عن الربا كما هو صريح القرآن الكريم^(٩٨)، وموضوع الحرمة فيه هو كل مكيل وموزون كما ورد تحديد ذلك في قول الامام الصادق عليه السلام: «لا يكون الربا إلاّ فيما يكال أو يوزن»^(٩٩).

والمرجع في تشخيص المكيل والموزون هو العرف، وهو مختلف بحسب

الأزمة والأمكنة، فقد يكون شيء في زمان أو مكان معينين ليس من المكمل والموزون، كالمعدودات، فيجوز فيها التفاضل، كبيع شاة بشاتين، وبيضة باثنتين، حيث سئل الامام الصادق عليه السلام عن ذلك فأجازه وقال: « لا بأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً »^(١٠٠) وأما إذا كانا يباعان بالوزن فلا يجوز التفاضل حينئذ ويدخلان في موضوع حرمة الربا، والعكس صحيح كما لو كانا سابقاً من الموزونات ثم صارا من المعدودات، جاز فيهما التفاضل وكانا موضوعان للحلية والجواز.

نتائج البحث:

١ - تنشأ أهمية البحث عن (العرف والفقه) من الأمور التالية:

- طرح بعض الشبهات والتصورات المتطرفة والشاذة في وسائل الاعلام كالصحف.
- كثرة الأسئلة حول الموضوع والتطلع إلى البحث فيه من قبل طلاب العلم.
- عدم وفاء البحوث الموجودة.
- افتقار البحث إلى المنهجية والاستيعاب.

٢ - أنّ العرف هو عبارة عن رواج فعل أو قول أو تركهما في جميع الأزمنة والأمكنة أو بعضها.

٣ - أركان العرف هي: القول أو الفعل الخاصين أو تركهما، استمرارهما وشيوعهما، نشوؤهما من العوامل غير الطبيعية.

٤ - ينقسم العرف باعتبارات مختلفة إلى: العرف العام والخاص، العرف العملي والقولي، العرف المطرد والغالب والمشارك، العرف المقارن والمتأخر،

العرف الدقيق والمسامحي، العرف الصحيح والفاقد.

٥ - تتفاوت شرائط حجية العرف واعتباره بحسب اختلاف الأعراف ومجالاتها، وهذه الشروط بشكل عام هي: الغلبة والشمول، الدقة، عدم المخالفة لأحكام العقل العملي، المقارنة والمعاصرة لعصر الشارع، إحراز عدم الردع، عدم التصريح بالخلاف.

٦ - عدم اعتبار السيرة العقلانية دليلاً مستقلاً في قبال الكتاب والسنة، بل حجيتها منوطة بكاشفيتها عن تقرير الشارع، وعليه فإن مرجعها إلى السنة، كما هو الحال في الإجماع والسيرة المتشرعية.

٧ - يعتبر العرف الشرعي هو المعيار من بين سائر أنحاء العرف، كالعرف العام - فضلاً عن الخاص - في فهم معاني الألفاظ وتحديد مداليل الخطابات، فإذا لم يوجد عرف شرعي فإن المرجع هو العرف العام، وأما في مثل موارد الوصايا، والوقوف، فالمرجع في تحديد مفاداتها هو عرف بلد المتكلم فإن لم يكن رُجع إلى العرف العام.

٨ - يوظف العرف في خمسة موارد في عملية الاستنباط الشرعي وهي:

أ - الكشف عن الحكم الشرعي.

ب - تحديد معاني الألفاظ.

ج - تشخيص حدود الموضوعات.

د - الكشف عن مراد المتكلم ومعرفته.

هـ - معرفة أدلة الأحكام، كالأخذ بخبر الثقة مثلاً.

٩ - إن المرجع في حالات التعارض بين العرف والعقل لتشخيص موضوعات الأحكام وتحديد أربقائها وارتفاعها، هو العرف لا العقل؛ لابتناء

خطابات الشارع على الفهم العرفي .

١٠ - يعتبر العرف العلمي دليلاً لبيان عار عن البيان، فلا يدل على حكم خاص بعينه، إلا إذا اقترن بقرائن حالية أو مقالية تدل على المقصود، وهذا بخلاف العرف اللفظي فإن بيانه معه، وهو تابع لدليله اللفظي .

١١ - أنه لا يمكن اعتماد العرف دليلاً للاستنباط في المسائل المستحدثة، إذا كان إمضاه ثابتاً عن طريق عدم الردع عنه، ومثل هذا الإمضاء إذا ثبت فإنه يثبت بنحو القضية الخارجية النافذة لخصوص العرف القائم زمن الإمضاء وهذا بخلاف ما لو كان الإمضاء ثابتاً ببيان لفظي فإنه يكون حينئذ بنحو القضية الحقيقية، فيشمل كافة العقود والمعاملات حتى الجديد منها .

١٢ - إن لتغير الأعراف وتبدلها أثراً مهماً في تغير موضوعات الأحكام الشرعية وتبدلها في موارد وجود العلة المنصوصة أو تنقيح المناط - الثابتان بملاحظة مناسبات الحكم والموضوع - وهذا هو السر في ديمومة الإسلام وخلوده .

الهوامش

- (١) المقالة منشورة في مجلّة القبسات العدد ١٥ - ١٦ : ٤٢ . قام بترجمتها إلى العربية الشيخ صفاء الدين الخزرجي .
- (٢) انظر : نظرية العرف ، خليل رضا منصوري : ٨٩ .
- (٣) رسالة دور العرف في الفقه والحقوق ، علي محمّد محمودي (بالفارسية) : ١ - ٢ .
- (٤) انظر : نظرية العرف ، خليل رضا منصوري : ٨ - ١١ و ٤٨ .
- (٥) ابراهيم : ٤ .
- (٦) مقالة كاربرد عرف در استنباط ، حسين رجبى (بالفارسية) ، مجلة كيهان انديشه ، العدد ٤٨ .
- (٧) نظرية العرف ، خليل رضا منصوري : ٤٦ - ٤٧ .
- (٨) مجلة كيهان انديشه ، العدد ٤٨ .
- (٩) قوانين الأصول : ١٤ .
- (١٠) الرسائل للامام الخميني (عليه السلام) : ٩٦ .
- (١١) مباحث الأصول ، تقرير أبحاث الشهيد محمّد باقر الصدر ، سيّد كاظم الحسيني الحائري : ٢ : ٩٣ .
- (١٢) انظر : كيهان انديشه العدد ٣١ ، أثر المعرفة البشرية في المعرفة الدينية .
- (١٣) مجموعة رسائل ابن عابدين : ١١٢ .
- (١٤) الأصول العامة للفقه المقارن ، العلّامة محمّد تقي الحكيم : ٤١٩ .
- (١٥) سلّم الوصول : ٣١٧ .
- (١٦) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ١ - ٢ .
- (١٧) تاريخ الفقه الاسلامي : ٢١٣ .

- (١٨) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ٢ .
- (١٩) كتاب الفقه السياسي ، عباس علي عميد زنجاني : ٢١٧ .
- (٢٠) المصدر السابق : ٢١٨ .
- (٢١) علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلاف : ٩٩ .
- (٢٢) الأصول العامة للفقه المقارن : ٤١٩ .
- (٢٣) مجلة المشكاة : العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ٢ .
- (٢٤) المدخل الفقهي العام ٢ : ٨٤١ .
- (٢٥) أثر العرف في الحقوق المدنية لايران : ٣٣ - ٣٤ .
- (٢٦) الأصول العامة للفقه المقارن : ٤٢٠ .
- (٢٧) نظرية العرف : ١٧٤ .
- (٢٨) انظر : مقدمة علم الحقوق ، الدكتور قدرت الله واحدي : ٧٠٧ .
- (٢٩) المصدر السابق .
- (٣٠) انظر : مجالات الحقوق التطبيقية ، حسين نجوميان : ٣١٦ - ٣١٧ .
- (٣١) المصدر السابق .
- (٣٢) فوائد الأصول ٣ : ١٩٢ - ١٩٣ .
- (٣٣) مجلة كيهان انديشه ، العدد ٤٨ : ٦ .
- (٣٤) كتاب العرف والعادة ، أحمد أبو سنة : ٧٠ .
- (٣٥) فوائد الأصول ٣ : ١٩٢ - ١٩٣ .
- (٣٦) المصدر السابق .
- (٣٧) رسالة دور العرف في الفقه والحقوق : ٣٥ .
- (٣٨) كيهان انديشه ، العدد ٤٨ : ٦ .
- (٣٩) رسالة دور العرف في الفقه والحقوق : ٣٥ .
- (٤٠) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ٥ .
- (٤١) المصدر السابق : ٣ .
- (٤٢) مصادر الاجتهاد ، آية الله جناتي : ٣٩٥ .

- (٤٣) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ بحث حول العرف : ٥ .
- (٤٤) انظر : منابع الاجتهاد : ٣٩٥ .
- (٤٥) مجلة كيهان انديشه ، العدد ٤٨ : ٥ .
- (٤٦) المصدر السابق : ٨ و ٩ .
- (٤٧) نظرية العرف : ٥٤ .
- (٤٨) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ٧ .
- (٤٩) نظرية العرف : ٥٦ .
- (٥٠) مجلة المشكاة ، بحثو حول العرف ، آية الله السيّد محسن الخرازي : ٥ .
- (٥١) المصدر السابق .
- (٥٢) انظر : اصول الفقه ، للمظفر : ٣١ - ٣٢ . ط - الفيروز آبادي .
- (٥٣) انظر : مصادر الاجتهاد لدى المذاهب الاسلامية : ٣٩٥ .
- (٥٤) انظر : أصول الفقه للمظفر : ٤٠٥ .
- (٥٥) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ . بحث حول العرف : ٥ .
- (٥٦) دور العرف في الحقوق المدنية لايران : ٣٥ - ٣٦ .
- (٥٧) المصدر السابق .
- (٥٨) كتاب العرف ، عادل بن عبد القادر : ٢٣٣ .
- (٥٩) نظرية العرف : ٥٦ .
- (٦٠) نظرية العرف : ٥٥ .
- (٦١) تذكرة الأحكام ، العلامة الحلي : ٢ : ٦٥٩ .
- (٦٢) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ . بحث حول العرف : ٣ - ٤ .
- (٦٣) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ٦ .
- (٦٤) آل عمران : ١٩ .
- (٦٥) أسس الاستنباط في الحقوق الاسلامية : ٢٠٤ .
- (٦٦) البقرة : ٢٧٥ .
- (٦٧) انظر : رسالة دور العرف في الفقه والحقوق : ٣٦ .

- (٦٨) تحف العقول : ٢٥ .
- (٦٩) انظر : رسالة أثر العرف في الحقوق المدنية لايران : ٣٥ .
- (٧٠) انظر : رسالة دور العرف في الفقه والحقوق : ١٠٣ .
- (٧١) مصادر الاجتهاد لدى المذاهب الاسلامية : ٤٠٦ .
- (٧٢) انظر : أصول الفقه للمظفر : ٤٠٦ - ٤٠٧ . ط - الفيروز آبادي .
- (٧٣) انظر : رسالة دور العرف في الفقه والحقوق : ٦١ .
- (٧٤) انظر : دروس خارج الأصول لآية الله وحيد الخراساني مدّ ظله .
- (٧٥) انظر : مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ٦ - ١٢ .
- (٧٦) انظر : مصادر الاجتهاد لدى المذاهب الاسلامية : ٤٠٦ .
- (٧٧) انظر : رسالة دور العرف في الحقوق المدنية لايران : ٣٥ .
- (٧٨) انظر : رسالة دور العرف في الفقه والحقوق : ٥٩ - ٦٠ .
- (٧٩) مجلة التوحيد ، العدد ٥٨ ، مقالة العرف ودوره في عملية الاستنباط ، الشيخ محمد علي التسخيرى : ٤ .
- (٨٠) انظر : مجلة المشكاة ، العدد ٢١ بحث حول العرف : ١٢ . ورسالة دور العرف في الفقه والحقوق : ٧٠ - ٧١ .
- (٨١) انظر : مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ١٩ - ٢٠ .
- (٨٢) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ١٤ .
- (٨٣) المصدر السابق : ١٣ .
- (٨٤) كتاب البيع للإمام الخميني ١ : ٥٤ .
- (٨٥) التنقيح : ٤ : ٣٨٥ .
- (٨٦) انظر : مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ١٣ .
- (٨٧) كفاية الأحكام ، السبزواري : ٢٤١ .
- (٨٨) جواهر الكلام ١٦ : ٥٩ .
- (٨٩) المصدر السابق ٢٣ : ٤٣ .
- (٩٠) كفاية الأصول : ٣٨٦ . ط - آل البيت .

- (٩١) الأصول العامة للفقه المقارن : ٤٢٣ .
- (٩٢) مجلة المشكاة ، العدد ٢١ ، بحث حول العرف : ١٤ .
- (٩٣) رسالة دور العرف في الفقه والحقوق : ١٠٧ .
- (٩٤) البقرة : ١٨٨ .
- (٩٥) جواهر الكلام ٢٢ : ٢١ .
- (٩٦) دور العرف في الفقه والحقوق : ١٠٨ .
- (٩٧) انظر : جامع المدارك ٣ : ٣ .
- (٩٨) البقرة : ٢٧٥ .
- (٩٩) وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٣ ، ب ٦ من أبواب الربا ، ح ١ ، ط - آل البيت عليه السلام .
- (١٠٠) المصدر السابق ٥ : ١٣٤ .

الإثبات القضائي

اتصال الإقرار بحكم القاضي

□ الشيخ قاسم الإبراهيمي (*)

تحرير موضوع البحث :

فرّق بعض الفقهاء والقانونيين بين الإقرار والبيّنة بأنّ الإقرار لا يحتاج في حجّيته وترتيب الآثار المترتبة على مؤدّاه إلى أن يتصل بحكم القاضي ، بخلاف البيّنة فإنّ حجّيتها وترتيب الآثار المترتبة على ما قامت عليه لا يتمّان إلّا متى اتصلت بحكم القاضي .

فلو أقرّ شخص بموجب حدٍّ أو حق عليه لآخر ، لزم المقر ما أقرّ به من الحدّ والحقّ وثبت عليه موضوعه وإن لم يحكم القاضي عليه بعد ، بل لا حاجة لحكم القاضي مع الإقرار أصلاً .

وأما البيّنة فإن قامت على ما يستوجب الحدّ أو الحق على شخص لشخص آخر ، لم يكن ذلك لوحده ملزماً من قامت عليه للخروج عن الحق أو ثبوت موجب الحد الذي شهدت البيّنة به إلّا إذا حكم القاضي بثبوت الحدّ أو الحق عليه .

(*) باحثٌ من الحوزة العلمية .

كلمات الفقهاء والقانونيين:

قال العلامة في قواعده في مسألة جواز استناد قاضٍ على ما ثبت عند قاضٍ آخر في الحكم: «ولو شهدت البيّنة بالحكم وأشهدهما الحاكم على حكمه فالأقرب إنفاذ الثاني للحاجة... ولأنّه لو أقرّ أنّ حاكماً حكم عليه أنفذه الثاني... ولو لم يحضرا الخصومة وحكى [الحاكم الأوّل] لهما الدعوى والحكم وأشهدهما عليه، ففيه نظر أقربه القبول في إخباره كحكمه.

ولو كانت الدعوى على غائب فسمعها الشاهدان وإقامة البيّنة والحكم ثمّ أشهدهما الحاكم به أنفذه الثاني أيضاً.

ولو أخبر الحاكم آخر بأنّه حكم فالقبول أرجح.

ولو أخبر بأنّه ثبت عنده أو شهد الشاهدان بالثبوت لم يفد شيئاً»^(١).

وفي القواعد والفوائد قال الشهيد الأوّل عند بيان الفروق بين الإقرار والبيّنة: «الثاني: افتقار الثبوت [أي ثبوت الحق] إلى الحكم على البيّنة دون الإقرار»^(٢).

وتبعه على ذلك تلميذه المقداد السيوريّ في نضدها^(٣).

وفي المسالك للشهيد الثاني قال: «متى تحقّق [الإقرار] وكان المقرّ جامعاً لشرائطه المقرّرة في بابهِ، لزمه ما أقرّ به سواء حكم به الحاكم أم لا، بخلاف ما إذا أقام المدّعي بيّنة فإنّه لا يثبت بمجرد إقامتها، بل لابدّ معه من حكم الحاكم»^(٤).

ويظهر من بعض الفقهاء كالمولي الأردبيلي رحمه الله أنّ الأمر مجمع عليه بين الفقهاء؛ حيث يقول في مجمع الفائدة والبرهان - في مبحث اللقطة إذا أقام شخصان البيّنة أنّها لهما -: «إن كان دفع الملتقط اللقطة إلى الأوّل بالبيّنة وحكم الحاكم له بها، لم يضمنها للثاني، وهو ظاهر.

وأما لو أعطاه إياها بغير ذلك - ولو كان بالبينة بدون حكم الحاكم - يضمن
للثاني؛ إذ لم يكف للوجوب [أي وجوب الدفع] عندهم البينة مطلقاً، بل لابد
من ضم حكم الحاكم إليها في الأحكام إلا ما استثنى»^(٥).

وفي موضع آخر قال في جواب المدعى عليه: «فإن اعترف وأقر بإقرار
صحيح شرعي مشتمل على جميع شرائط الصحة المتقدمة في بابها ثبت
المدعى والمقر به في ذمته، ولا يفتقر ثبوته إلى حكم الحاكم؛ فله أن يأخذ
منه بدون إذن الحاكم وحكمه على الوجه المشروع... بخلاف البينة؛ فإن الحق
لا يثبت بها عندهم إلا بحكم الحاكم؛ فالبينة ليست حجة مطلقة لكل أحد، بل
للحاكم ولغيره مع حكمه... فيمكن أن يجوز أخذ ما أقر به بنفسه وبغير
الحاكم الشرعي إن كان عيناً، وإن أمكن إثباته عند الحاكم، بخلاف ما ثبت
بالبينة»^(٦).

هذه نبذة من عبارات فقهاء الشيعة الدالة على ما قدمناه، ومثلها في الدلالة
عبارات أهل السنة؛ ففي تكملة الفتوح والعناية والبحر الرائق وفي الدرر وتكملة
ابن عابدين: «إن إطلاق لفظ القضاء في الإقرار توسع؛ لأن الإقرار حجة
بنفسه، فلا يتوقف على القضاء، فكان الحكم من القاضي إلزاماً للخروج عن
موجب ما أقر به، بخلاف البينة إذ أنها تصير حجة باتصال القضاء بها؛ فإن
الشهادة خبر يحتمل الصدق والكذب، وقد جعلها القاضي حجة بالقضاء بها،
وأسقط جانب احتمال الكذب في حق العمل بها»^(٧).

وأما أهل القانون فقد جاء منهم ما يدل على ما ذكرناه أيضاً، ففي أدلة
القانون غير المباشرة: «من هذا المبدأ يكون الإقرار أعلى من أي دليل في
إثبات هذا الحق غير المستقر، ويجعل الواقعة القانونية المقر بها ثابتة يقيناً؛
لا مفر منها ولا محل لإنكارها، مما يوجب على المقر أن يرفع يده عن تلك
الواقعة مع إلزامه بما ترتب في ذمته من آثار هذا الإقرار، وعليه أن يقوم

الإثبات القضائي

بتأدية ما أقر به، وتسليمه إلى المقر له شاء أم أبى، وهذا ما أراده المادة (٦٨) من قانون الإثبات رقم (١٠٧) لسنة ١٩٧٩.

وبهذه الخصائص يتميز الإقرار... فهو أكثر تأكيداً وأقوى من الشهادة؛ حيث ينفي الاختلاط بين الحقوق، ويثبت المتزلزل منها، ويجعله مستقراً على وجه اليقين، وملزماً بتسليمه لصاحبه.

أما الشهادة فلا تكون ملزمة لوحدها إلا إذا اتصل بها حكم القاضي.

أما الحكم بالإقرار فما هو إلا من قبيل معاونة صاحب الحق لاستيفاء حقه، فلو أقر أحد أثناء المرافعة بحق عليه ثم تركت الدعوى بعد تسجيل الإقرار، فيجوز لخصمه أن يطلب الحكم في أي وقت كان - بناءً على ذلك الإقرار - أمام القضاء.

أما لو أقام المدعي الشهادة لإثبات دعواه ثم ترك الدعوى قبل الحكم، فلا يكون لتلك الشهادة أثر؛ لأنها لم يتصل بها حكم»^(٨).

المسألة خلافية:

لكن الظاهر أنَّ المسألة من المسائل الخلافية في الفقه والقانون.

أما في الفقه فقد ناقش المسألة عدد من الفقهاء من ناحية احتياج البينة إلى اتصالها بحكم الحاكم، فأنكر بعضهم ذلك^(٩).

وناقش بعض آخر في الناحية الأخرى من المقارنة - أعني عدم احتياج الإقرار إلى اتصاله بحكم الحاكم^(١٠) - كما ناقش بعض ذوي الدراسات القانونية فيها، حيث نفى ترتب آثار الإقرار على الورثة قبل الحكم، مع أنَّ الإقرار لو كان نافذاً بدون حاجة إلى حكم الحاكم لنفذ ولزم من حينه وإن توفي المقر وانتقلت أمواله وحقوقه إلى الورثة.

ففي الوسيط قال الدكتور السنهاوري: «أما الورثة، فلو مات المدعى عليه

[وهو المورث] بعد الإقرار وقبل الحكم في الدعوى، فإنَّ الإقرار لا يكون حجة عليهم، ولهم أن يثبتوا عدم صحته بجميع الطرق حتى تبقى الدار في التركة. ولكن إذا صدر الحكم قبل موت المورث وفي مواجهته فإنَّه يسري على الورثة ولا يثبت لهم حق الاعتراض؛ ذلك أنَّهم وقت صدور الحكم ضد مورثهم كان الحكم يسري في حقهم باعتبارهم خلفاً عاماً، فيبقى الحكم سارياً في حقهم بعد موت المورث وقيام حقهم في الإرث»^(١١).

لكن الظاهر أنَّ مراده حكم التنفيذ؛ وإلاَّ فحكم الإقرار نفسه يعتبر ماضياً والحق على المقر ثابتاً، ولذلك كان على الورثة إثبات عدم صحة الإقرار؛ إذ لو كان حكم الإقرار ليس حجة في حقهم لما كانوا هم المكلفين بإثبات عدم صحته، بل كان على المدعي تقديم الدليل على صحة دعواه.

ولذلك كلُّه فرَّق أحمد نشأت بين الأمرين، فجعل إقرارات المقر لازمة للورثة تسري عليهم وإن ثبت لهم حق الطعن أيضاً.

قال في رسالة الإثبات: «فالوارث يسري عليه إقرار مورثه كما يسري عليه تصرفه، وقد قررت محكمة النقض أنَّ ورثة المقر بوصفهم خلفاً عاماً له يصح الاحتجاج قبلهم بما حواه إقراره.

على أنَّ هذا لا يمنع الوارث من الطعن في هذا الإقرار على أنَّ حقيقته وصية، ولكن لا يكفي مجرد الطعن، بل يجب إثبات ذلك بجميع الطرق مهما كانت قيمة المقر به.

وقد قررت محكمة النقض أنَّ الأصل في إقرارات المورث أنَّها تعتبر صحيحة وملزمة لورثته حتى يقيموا الدليل على عدم صحتها.

وإذا كان القانون قد أعفى من يضارَّ من الورثة بهذه الإقرارات من الإثبات بالكتابة في حالة ما إذا طعنوا فيها بأنَّ حقيقتها وصية قصد بها إثارة بعض الورثة، فليس معنى هذا أنَّ مجرد طعنهم فيها يكفي لإهدار حجيتها، بل يجب

أن يقيموا الدليل على عدم صحتها بأي طريق من طرق الإثبات» (١٢).

فإقرارات المورث إذا حجة على الورثة كما هي حجة عليه وإن لم يحكم بموجبها الحاكم، غاية الأمر أن الورثة لهم حق الطعن في الإقرار كما له الحق أيضاً حال حياته، فكأنهم قد ورثوا الحق المذكور منه. ومن الواضح أن حق الطعن في الإقرار لا يعني إلغاء حجتيه وإبطالها ورفعها، بل دفعها بالقول يلغي ثبوت الحجية له منذ البداية؛ لفقدانه بعض الشروط المعتبرة في الإقرار الحجة - ككونه كامل العقل مختاراً بالغاً حين الإقرار - مما يحتاج إلى إثبات. أدلة التفريق:

ذكرت عدة أدلة للتفريق بين الإقرار والأمانة، بعضها يرجع إلى ثبوت الفرق بينهما في مرحلة الثبوت، والبعض الآخر يرجع إلى ثبوته بينهما في مرحلة الإثبات. ونحن نبحت أولاً عن الدليل في مرحلة الإثبات أولاً، ثم مع ثبوته نبحت ثانية عن تخريجه أو ما يصلح أن يكون دليلاً في مرحلة الثبوت، فالبحت إذاً يقع في مقامين:

المقام الأول - الأدلة في مرحلة الإثبات:

هناك جملة من الأدلة المتصور إقامتها في مرحلة الإثبات على أن الإقرار يكفي فيه ثبوته من دون حاجة إلى حكم الحاكم، وأن البينة لا يكفي فيها ذلك، نذكر فيما يلي أهمها:

الدليل الأول:

ما دلّ على نفوذ ذات الإقرار؛ كقول رسول الله ﷺ: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (١٣) أو: نافذ.

وتقريب الاستدلال بها على المطلوب أن يقال: إن ظاهر إطلاق الرواية ثبوت النفوذ والحجية لذات الإقرار ومن دون دخل لحكم الحاكم فيه؛ إذ لو كان حكم

الحاكم دخيلاً فيه لبيته؛ لأنّ ظاهر حال كل متكلم أنّه بصدد بيان جميع ما له الدخّل في مرامه بكلامه، فإذا لم يبيّن في كلامه كشف ذلك عن عدم إرادته في مرامه، فيثبت أنّ رسول الله ﷺ كان بصدد جعل الحجّة لذات الإقرار، لا الإقرار المتعقب والمتصل بحكم الحاكم.

لكن يمكن أن يورد على الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً - أنّ الدليل وإن لم يقيد في داخله بما يجعل الحجّة مختصة بالإقرار المتعقب بحكم الحاكم، لكنه مقيد بما دلّ خارجه على أنّ الحكومة منصب لا يتولاه إلاّ نبي أو وصيّ، وبما دلّ على انحصارها بالعالم بالقضاء العادل أو الراوي لأحاديث أهل بيت العصمة والطهارة ﷺ.

وقد يناقش في ذلك: بأنّ أدلّة حجّة الإقرار إن لم يكن بينها وبين أدلّة كون القضاء منصباً حكومياً نسبة الخصوص المطلق فلا أقلّ من نسبة الخصوص والعموم من وجه، فلا يجري تخصيص أدلّة حجّة أدلّة الإثبات العامة لحالة النزاع كالبينة فضلاً عن الإقرار المختص بجانب النزاعات؛ باعتبار أنّ نفوذه في المسائل الشخصية لا معنى له، بتلك الأدلّة.

فيجاب: بأنّ المراد التقييد لا بجهة أخصيّة هذه من تلك وفقاً لقواعد الجمع العرفي بين الأخص والأعم، بل بجهة الحكومة؛ إذ دليل حكومية القضاء ناظر إلى جميع الأحكام المتعلقة بالقضاء التي منها التمسك بحجية البينة والإقرار وغيرها من أدلّة الإثبات، وموجب نحواً من التضييق في حجيتها بما يجعلها مختصة في مورد النزاعات بالقاضي وحده.

فلو قامت البينة مثلاً على شيء عند زيد العامي أنّه لعمره وكانت ثقة مستجمعة لشرائط البينة لديه، فلا يجب عليه تسليم ما عنده لزيد إلاّ مع حكم القاضي بذلك.

ولعله لذلك قال الشهيد الأوّل رحمه الله في بيان مستند الفرق بين الإقرار والبينة:

« والفرق بينهما أَنَّ البَيِّنَةَ منوطة باجتهاد الحاكم في قبولها وردّها، وهو غير معلوم »^(١٤). ونحوه في المسالك مضيئاً « بخلاف الإقرار »^(١٥).

لكن صاحب الجواهر وغيره ناقشوهما: بأنّ عموم أو إطلاق ما دلّ على قبول البينة يدلّ على حجّيتها من غير فرق بين الحاكم وغيره، وإنّما الحاكم يحكم بمقتضاها، فيترتب على حكمه ثمراته من عدم سماع الدعوى بعده ونحوه، لا أنّ ما عدا الحاكم لا يجوز له العمل بها.

ودعوى اختصاص أدلّة حجيتها - الشاملة بإطلاقها لغير الحاكم في الحقوق - بغير صورة الخصومة بعيدة؛ لعدم الشاهد عليها، هذا على إرادة اختصاص دليل حجيتها بالحاكم من إناطتها باجتهاد الحاكم.

وأما بناءً على إرادة توقف الحكم بموجبها على استجماعها للشرائط المعتبرة في دليل حجيتها مما يتطلب الاجتهاد والحكومة، فيردّه أنّ المفروض صورة ثبوت بينة مستجمعة للشرائط عند غير الحاكم، فلو وجدت بينة مستجمعة للشرائط عند غير الحاكم فيجب عليه العمل بمقتضاها؛ لأنّ تلك البينة ثابتة الحجّة بالنسبة إليه^(١٦).

والظاهر أنّ هذه المناقشة في غير محلّها؛ لأنّ أدلّة حجّة البينة وغيرها من أدلّة إثبات الموضوعات وإن كانت مطلقة بحسب الظاهر، لكن جعل الحجّة في حق مطلق المكلف بما في ذلك العامي غير العارف بالقضاء وأحكامه قبيح؛ لكونه تكليفاً بشيء لمن ليس من أهله، فضلاً عن كونه تكليفاً بغير المقدور في بعض الموارد.

وجعلها على نحو الإجمال والإهمال ومن دون تعيين من جعلت الحجّة بحقه غير معقول؛ لتوقف كل حكم على ملاحظة المحكوم به من قبل الشارع.

والإشكال بأنّ ذلك إنّما يتم في الأحكام التكليفية دون الوضعية - فإنّها تبين حكم الشيء وحده ولا علاقة لها بمن يجري الحكم في حقه؛ فالدم مثلاً

محكوم بالنجاسة أيّاً كان المبتلى بإصابته، فيستوي في حكمه الإنسان والحيوان والجماد، المكلف وغير المكلف - غير صحيح؛ إذ الأحكام الوضعية كالأحكام التكليفية؛ جميعها من الأمور الاعتبارية التي أمرها بيد المعتبر، لا أنها حاكية عن حقائق تكوينية ليقال بصدقها في نفسها ولو لم يكن مكلف، خصوصاً بناءً على ما يذهب إليه الأصوليون من أنّ الأحكام الوضعية إنّما شرّعت لتكون موضوعاً للأحكام التكليفية، فالحكم على الدم بالنجاسة إنّما جعل ليكون موضوعاً لبطلان الصلاة الواقعة بالنجس مع العلم به، وبطلان الوضوء به أو عليه، وعدم جواز أكله وشربه.. إلى ما سوى ذلك من الأحكام، وإنّ تشريعها من قبل الشارع من دون أن يجعلها موضوعاً للأحكام التكليفية لا يعدو أن يكون عبثاً ولغواً لا طائل من ورائه والشارع منه بريء لقبه.

والقول: بأنّ كون الأحكام الوضعية اعتبارية لوحظ فيها اتخاذها موضوعاً لإجراء الأحكام التكليفية عليها لا يعني عدم حكايتها عن حقيقة خارجية تكون هي الباعثة على الجعل؛ كالحكم بالنجاسة الكاشف عن حقيقة خارجية للشيء النجس يترتب بسببها المنع من الأكل والصلاة والوضوء في مودره، فيكون الملحوظ من قبل الشارع هو تلك الحقيقة الخارجية ذات الأثر الشرعي في الأحكام التكليفية المرتبطة بتلك الحقيقة، فليكن هذا فرقاً بين الأحكام التكليفية والوضعية.

غير تام؛ لأنّ مجرد الإمكان لا يقتضي الوقوع فضلاً عن الالتزام بوقوعه في كل حكم وضعي. وحينئذٍ فينبغي الاقتصار على القدر المتيقن ثبوته من جعل الأحكام الوضعية، وهو أنّ الشارع لاحظ في تشريعها الجنبية التكليفية لأحكام المكلفين فشرّع على أساسها الحكم الوضعي، فالتقاررة الشرعية التي اعتبرها الشارع إنّما تثبت في خصوص المكلفين بالأحكام التكليفية المرتبطة بها دون ما زاد على ذلك؛ لأنّ المتيقن هو ملاحظة الشارع للنجاسة بهذا المقدار، وأمّا ما زاد على ذلك فنحن فيه بحاجة إلى الدليل ولم يثبت.

نعم، لو حصل لنا العلم بملاكات جعل الشارع أمكن لنا القول بأن الحكم
الفلاني لوحظت فيه حقيقة أخرى تتعدى ما يرتبط بالمكلفين، لكن الطريق إلى
العلم بملاكات جعل الشارع من غير ما صرح به نفسه معدوم.

ومن هنا كان من المحتمل جداً أن يكون جعل الحجية لأدلة الإثبات ملحوظاً
فيه من يقوم بتطبيقه في مرحلة المجهول والفعلية، فيكون حجة في حقه
وحده فيما يختص به، وفي حق الغير وحده فيما يختص به أيضاً، وفي حقه
وحق الغير فيما يشتركان فيه؛ لعدم معقولية أن يجعل الشارع حكماً بحق من
لا اختصاص به.

نعم، بناءً على قانونية الخطاب وعدم انحلال الحكم بالطبيعة إلى أحكام
بعدد خصوصيات الأفراد لا يتأتى مثل هذا الإشكال.

وما قد يقال: من أن الإشكال قابل للدفع بالتمسك بإطلاق دليل الحكم
الوضعي لإثبات كون الحكم الوضعي صادقاً حتى في مورد غير المختص
بتطبيقه؛ فيكون الحكم بنجاسة حكماً مطلقاً ثابتاً في حق المكلفين وغيرهم
حتى الحيوانات والجمادات.

مدفوع: بأن الإطلاق فرع ثبوت مقدمات الحكمة التي منها كون المتكلم في
مقام البيان في رتبة سابقة، ولم يثبت كون المتكلم في مقام البيان كذلك بل
الثابت أنه في مقام بيان حكم المكلف وحده دون غيره، ومثله يقال في حجة
أدلة إثبات الموضوعات القضائية.

لكن هذا الإشكال لا محصل له؛ لإمكان أن يفرض كون البيئة حجة عند من
أحرز استجماعها للشرائط ولو لم يكن مجتهداً. وبذلك يرتفع هذا الإشكال.

ومع ذلك فقد يتوجه إلى المسألة نفس الإشكال من وجه آخر؛ وهو أن
حجة أدلة الإثبات ليست ذاتية كما في حجة القطع والقطعي وإنما هي حجة
تعبدية، والحجة التعبدية يقتصر فيها مع الشك على القدر المتيقن.

وإطلاقات أدلة حجّة البيّنة والإقرار وغيرها من أدلة الإثبات - بل سائر أدلة الأحكام المتعلقة بالقضاء - وإن كانت مطلقة، فتجري بحق المحرز لموضوعاتها مجتهداً كان أم مقلداً، قاضياً أم غيره؛ لكن حصر الشارع مجال الخصومات بالقاضي المنصوب من قبل المعصوم عليه السلام أو نائبه يوجب تقييد أدلة حجّة البيّنة وغيرها المطلقة بخصوص ما لم يمكن من هذا القبيل، وأمّا الباقي - وهو مورد النزاع والخصومة - فيبقى البتّ فيه موكولاً إلى القاضي وحده، فلا تكون البيّنة حجة في حق غيره وإن ثبتت له عدالتها واستجماعها لشرائط البيّنة.

وبعبارة أخرى: إنّ الشارع إنّما جعل الحجّة لأدلة إثبات الموضوعات بداعي تحصيل ملاكات الأحكام الواقعية الأهم بنظره، وتجويزه فوات بعضها الآخر بما إذا كان المباشر لعملية تطبيق هذه الأدلة الأهل في تطبيقها فإنّه الذي يرضى بتطبيقه. هذا من جهة.

وحصر بأدلة اختصاص الحكومة والقضاء بالعالم بالقضاء، والنبي والوصي أو من ينوب عنهما بالنصب من قبلهما من جهة أخرى، الأهلية بالفقيه الجامع للشرائط، الدال بالمفهوم على عدم أهلية غيره لإجراء وتطبيق هذه الأدلة في باب القضاء.

فيكون حاصل كلتا الجهتين اختصاص حجّة البيّنة بالفقيه الجامع للشرائط، بل خصوص المنصوب بالفعل في منصب القضاء، وفي حق غيره ليست بحجة.

ومن هنا فلو قامت عند المدعى عليه البيّنة بأنّ ما عنده ملك لزيد، لم يجب عليه تسليمه إليه، وإن أحرز استجماعها الشرائط المطلوبة للحكم بموجبها، كما لا يجوز له شرعاً وصف شخص بالسرقة أو بالاختلاس مع قيام البيّنة المثبتة لذلك عنده، ما لم يحكم القاضي بثبوته عنده كما شهدت بذلك البيّنة.

الإثبات القضائي

مع أنها لو كانت حجة عليه لجاز الوصف بمجرد قيامها ولزمه تسليم ما عنده وحرم عليه التأخير لحين قضاء القاضى بذلك .

وثانياً - أنَّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال.

وثالثاً - أنها لم تثبت الفرق بين البيئة والإقرار، فإن أدلة البيئة مطلقة أيضاً.

لكن الإنصاف أن أدلة البيئة غير مطلقة كما سيأتى إثباته عند بحث البيئة .

الدليل الثانى : السيرة :

فإنّها قائمة على التفريق بين البيئة والإقرار بالاستناد إلى إقرارات المتهم ، سواء اتصل بها حكم الحاكم أم لا دون البيّنة ، فلا يستند فيها إلى شهادة الشهود قبل حكم الحاكم وقضائه بموجبها .

لكن في انعقاد السيرة المتشرعية غير الناشئة من فتاوى الفقهاء، والعقلانية بالسعة التي يقطع معها اتصالها بزمان المعصوم، وفي خصوص ما لم يتصل به حكم الحاكم من الإقرار والبيّنة، ولم يقبل المدعى عليه الإلزام المتوجّه إليه من غير الحاكم بعد الإقرار والبيّنة خفاء، وانعقادها في غير هذه الشروط لا فائدة منه لأنّه خروج عن مقتضى الفرض.

الدليل الثالث : الإجماع :

إذ ظاهر بعض ما تقدم من كلام بعض الفقهاء كالشهيدي الأول في قواعده، والمحقق الأردبيلي في مجمعه، أنَّ ذلك رأي من تقدّم عليهم من الفقهاء من غير خلاف، وإلا لذكر أو ما ينوّه عنه خصوصاً مع تعبير المحقق الأردبيلي بلفظ «عندهم» (١٧).

لكن يمكن المناقشة في الإجماع المذكور:

أولاً - بَأَنَّ الاجماع المحض لم يثبت ؛ لعدم تعرّض الفقهاء للمسألة قبل

العلامة والشهيد الأول حسب تتبعنا لتاريخها، والمنقول ليس بحجة عند المعاصرين على ما هو المقرر أصولياً.

ثانياً - وعلى فرض ثبوت الإجماع جديلاً، فتحتمل فيه المدركية لما تقدّم من الأدلة وما سيأتي، والإجماع المدركي ليس بحجة عند المعاصرين على ما هو المقرر في بحوثهم الأصولية أيضاً.

هذا ما حضرنا من الأدلة في مقام الإثبات.

المقام الثاني - الأدلة في مرحلة الثبوت:

أبرز الفقهاء وبعض القانونيين عدداً من الأدلة في مقام الثبوت نذكرها فيما يلي:

الدليل الأول: ارتفاع الخصومة في الإقرار دون البيّنة:

فإنّ المقر إذا أقر بما يدعيه عليه المدّعي من الحق ارتفعت بذلك الخصومة التي هي موضوع حكم الحاكم، ومعه فلا مجال حينئذٍ إلى حكم الحاكم أصلاً في الدعوى لارتفاع موضوعه، وإن كان ربما احتيج إليه في ترتيب لوازمه من وجوب خروج المدّعى عليه (المُقر) مما عليه للمدّعي من الحق، بخلاف البيّنة فإنّها وإن قامت على ثبوت الحق في ذمّة المدّعى عليه لكن الخصومة لا تنقطع بذلك؛ لإمكان ردّ المدّعى عليه ما قامت عليه البيّنة، فيحتاج إثبات الحق إلى حكم الحاكم لقطع الخصومة.

وقد صرّح بهذا المعنى بعض ذوي الدراسات القانونية كما تقدم، وكذلك صرّح به بعض الفقهاء^(١٨).

لكن يرد على هذا الدليل:

أنّ الإجماع قد قام على جواز الحكم للحاكم حتى مع الإقرار، فالقول بعدم المجال له معه غير صحيح.

وقد صرّح بذلك غير واحد من الفقهاء، قال في الجواهر: «ودعوى الفرق بأنّه لا مجال لحكم الحاكم مع الإقرار إذ لا خصومة حينئذ كي يحكم بقطعها بخلاف البينة، يدفعها اتفاقهم ظاهراً على صحّة حكم الحاكم به في المقام» (١٩).

وإنّما تنتفي الفائدة في حكم الحاكم من جهة أصل ثبوت الحق قضائياً لإقرار المقر به - على فرض كفاية الإقرار بمجرده في الثبوت - دون سائر الآثار المترتبة على ذلك؛ من إنفاذ الحاكم الآخر للحكم، وثبوت الفسق المقتضي لعدم الائتمام بالمقر إن كان إقراره بمعصية توجب سقوط عدالته، وجواز إسناد ارتكابه الفعل إليه.. إلى غير ذلك من الآثار.

ولذلك قال الشهيد في غاية المراد: «والفائدة في حكم الحاكم هنا إنفاذ حاكم آخر إيّاه» (٢٠). ومثله قال في المسالك (٢١).

الدليل الثاني: إنّ الإقرار إنّما لا يحتاج إلى حكم القاضي لأنّه تصرف في النفس بالشهادة عليها بما يضرّها، والإنسان يلي أمر نفسه بنفسه ضرراً أو نفعاً من دون توقف على حكم القاضي.

وأما البينة فهي الشهادة على الغير، والشاهد لا يلي أمر غيره، فلذا احتاج إنفاذها إلى من له الولاية على الغير كالحاكم؛ فمن هنا كانت حجّة البينة منوطة باجتهاد القاضي.

وقد استدل بهذا الدليل جملة من فقهاء أهل السنّة وأصحاب الدراسات القانونية (٢٢).

لكن هذا الدليل غير تامّ أيضاً، وذلك:

أولاً - لما تقدّم منا من الإشكال بأنّ الإقرار ليس تصرفاً قانونياً؛ وإلّا لزم أن يعتبر في صدوره القصد، مع أنّه لا يعتبر فيه جزءاً؛ لكفاية ما صدر منه

على سبيل الجدّ وبنحو الحكاية وإن لم يكن ملتفتاً إلى صفته وآثاره .

وثانياً - أنّ الحاجة إلى الولاية إنّما تثبت في تصرف الإنسان فيما هو عائد إلى الغير من حق أو مال أو نفس ، وأمّا تصرفه فيما هو عائد إليه - كجواز إسناد الفعل المشهود به إلى الغير في إخبار الغير به ، أو حرمة الاقتداء في الصلاة بالمشهود عليه بما يوجب الفسق ، بل وجوب تسليمه ما تحت يده لو شهد بأنّه له ، وغير ذلك - فهو مما لا حاجة معه إلى ولاية القاضي ؛ لكفاية الولاية على النفس إن كان المراد الولاية في حكم التنفيذ .

وأما لو كان المراد الحكم بالثبوت الموجب لتحقيق عناوين موضوعات الأحكام المتقدم ذكرها لإثبات الحكم لها والعمل بمقتضاها فلا يحتاج إلى حكم الحاكم إلّا على القول بعدم الإطلاق في حجّة البيّنة إطلاقاً شاملاً للعامي ، وأمّا عليه فيكفي التمسك بإطلاق حجّة البيّنة له ، ويكون خارجاً من باب الحكم الشرعي سواء حكم بذلك الحاكم أم لا .

الدليل الثالث :

قد ثبت في مقالة سابقة أنّ الإقرار أصل عملي ؛ لأنّه إنّما يثبت ما يكون ضرورياً على المقر من اللوازم والآثار على فرض المقرّ به حقيقة واقعة ، وأمّا البيّنة فالثابت أنّها أمانة جعل الشارع لها الحجّة ، ومن هنا كانت جميع اللوازم والآثار الشرعية والعقلية والعادية تترتب عليها وتفرض ثابتة بمجرد ثبوتها كما لو كان المشهود به بالبيّنة حقيقة واقعة (٢٣) .

وقد ثبت في محلّه من الأصول أنّ الفرق بين الأمانة والأصل : أنّ الامارة إنّما جعلت لها الحجّة بملاك كاشفيتها عن الواقع ، فتمام الملاك فيها هو ذاك ، وأمّا الأصل فالحجية جعلت له إمّا بملاك نوع الحكم المشكوك محضاً أو هو مع الكاشفية عن الواقع .

وحينئذٍ فمقتضى كون الإقرار أصلاً عملياً عدم دخل القاضي في تقدير قوّة

حجيتيه إما لعدم ارتباط حجيتيه بكاشفيته أصلاً بناءً على كونه أصلاً عملياً محضاً، أو لارتباطها بها في الجملة بناءً على كونه أصلاً عملياً محرراً على تسمية السيد الشهيد محمد باقر الصدر عليه السلام له كما هو الصحيح، وهو ما يكفي فيه درجة من الكاشفية معتد بها بين العقلاء تحصل بمجرد كون الإقرار أمراً ضرورياً على النفس، لعدم معقولية إلحاق العاقل الضرر بنفسه عادةً ما لم يكن ذلك إفصاحاً عن واقع الأمر تحت وخز الضمير والاسترسال في البيان من دون حاجة إلى تقدير القاضي، لتمكن كل إنسان عرفي من إحرازها.

نعم، قد تتخلف هذه الدرجة من الكاشفية في موارد نادرة جداً كإقرار الأم بقتل من اتهم ولدها بقتله رزوحاً تحت وطء عاطفة الأمومة، أو ما شابه ذلك، لكنه مما لا يلتفت إليه لندرته، مع تجويز فوات مثل ذلك من قبل الشارع بمقتضى ظاهرة الحكم بحجية الإقرار كدليل إثبات للموضوعات، مضافاً إلى أنه قابل للدرك والفهم من قبل العرف أيضاً إلا ما شذ.

وهذا بخلاف البيئة التي جعل تمام الملاك في حجيتها هو مقدار كاشفيته عن الواقع مما هو منوط برأي القاضي.

فتثبت ما ذكره الشهيدان الأول والثاني (رحمهما الله) من أن اعتبار البيئة منوط بنظر القاضي واجتهاده، دون الإقرار الذي يمكن لكل أحد إجراؤه من دون حاجة لرأي القاضي؛ لسهولة إحراز ملك الحجية فيه، بل لا حاجة إلى التخصص؛ لإحرازه في الأعم الأغلب. ولعله لذلك قال الأردبيلي في ميل الشهيد الثاني عليه السلام إلى جواز حكم الحاكم بالحق مع إقرار المدعى عليه به بدون مساءلة المدعي: «لعله نظر إلى أن الحكم بعد ظهور الحق حق الحاكم، فيحكم، طلب أم لا، بخلاف السؤال فإنه بعدما ثبت شيء، فنظر إلى أن الكلام في الإقرار والحق يثبت بمجرد ولا يحتاج إلى حكمه، فلكل أحد أن يحكم بثبوت الحق في ذمته بناءً على إقراره بغير إذن صاحب الحق، فكذا الحاكم بالطريق الأولى.

وفيه تأمل؛ إذ الحكم بالثبوت مشكل، ولهذا لم يقدر أحد أن يشهد بثبوته في ذمته، بل بإقراره، فليس الحكم إلا للحاكم؛ لاجتهاده أن إقرار العقلاء على أنفسهم جائز ونحوه، وللإجماع.

فحينئذ تجوز الحكم وأخذ الحق عنه لكل أحد بغير رضا للمقر له محل التأمل.

وظاهرهم يدل على الجواز، وذلك غير بعيد، كأن قبول الإقرار على نفس المقر والإلزام صار ضرورياً لا يحتاج إلى الاستدلال والاجتهاد، فتأمل» (٢٤).

لكن يأتي عليه ما تقدم من أن ذلك يتم لو ثبت التقييد في دليل حجة البيئة يكون إحراز هذه الدرجة من الكاشفة عن الواقع منوطاً بنظر القاضي دون غيره، وإن حصل له الإحراز المذكور فإن ثبت فهو وإلا فيكفي التمسك بإطلاق دليل حجة البيئة لإثبات موضوعات الأحكام الشرعية بها من كل أحد أحرز استجماعها للشرائط المطلوبة للحكم بموجبها.

والظاهر أن لا أدلة مطلقة على حجة البيئة، وأمّا الأدلة الواردة في الموارد الخاصة فهي غير مقيدة - رغم كثرتها حتى في باب الدعاوى والخصومات - بكونها حجة عند القاضي، وكل ما يستفاد منها تعليق ثبوت موضوعات الأحكام على شهادة البيئة، مما قد يشكّل بحساب الاحتمالات دليلاً على عدم دخل عنوان القاضي فيها.

نعم، الأدلة الدالة على اختصاص الحكومة بالمجتهد قد تصلح مقيداً لأدلة حجة أدلة الإثبات مطلقاً.

الدليل الرابع:

إن الإقرار لما كان على خلاف المصلحة فإنه يوجب القطع بصدق المقر فيه، وحجة القطع ذاتية لا يحتاج معها إلى حكم الحاكم، بخلاف البيئة فإنها

لا توجب إلا الظن الذي لا اعتبار له ما لم يثبت له الاعتبار من الشارع ولو بحكم الحاكم المنصوب من قبله ، فلذلك تكون حجية الإقرار غير موقوفة على حكم الحاكم ، دون البيئة حيث تكون موقوفة عليه . وإلى هذا الدليل أشار بعض فقهاء أهل السنة (٢٥) .

وقد يناقش هذا الدليل : بأنه غير تام أيضاً ؛ لأن الإقرار مهما بلغت درجة كاشفيته عن الواقع لا يكون مفيداً لليقين غالباً ؛ لبقاء احتمال الكذب والاشتباه صادقاً في حقه .

وهو ما يمكن الجواب عنه : بأنه وإن لم يبلغ درجة اليقين العقلي لتطرق الاحتمال المذكور إليه ، لكن مثل هذا الاحتمال غير معتد به عند العرف ، فيبقى الباقي خارجاً عن عنوان الظن داخلاً تحت مسمى العلم عرفاً ، الكافي لترتيب الآثار الشرعية عليه عند من يحصل له من دون أن يكون مشمولاً للنهي عن اتباع الظن وقفو ما ليس للإنسان به علم . وقد أشرنا إلى ذلك في مقالة سابقة (٢٦) .

خلاصة البحث :

وقد ظهر لك أنه وإن لم يقدّم دليل على وجود فرق بين البيئة والإقرار بحسب أدلة الحجية إثباتاً ، لكن الدليل على الفرق بين البيئة والإقرار بما يحتاج معه الثاني إلى اتصال بحكم الحاكم دون الأول مما لا يُعَدُّ ؛ لكون الإقرار يوجب العلم العرفي المجوز لترتيب الآثار غالباً .

وبذلك يتفق الفقه مع القانون فيما ذهب إليه من حاجة البيئة في ثبوت الحجية لها إلى اتصال بحكم الحاكم .

الهوامش

- (١) قواعد الأحكام ، العلامة الحلي ٣ : ٤٥٧ .
- (٢) القواعد والفوائد ، محمد بن مكي العاملي ١ : ٣٠٢ .
- (٣) نضد القواعد الفقهية ، المقداد السيوري : ٥١٥ .
- (٤) مسالك الأفهام ، زين الدين العاملي ١٣ : ٤٤٢ .
- (٥) مجمع الفائدة والبرهان ، أحمد الأردبيلي ١٠ : ٤٨٧ .
- (٦) المصدر السابق ١٢ : ١٢٩ .
- (٧) نقل هذه العبارة عن هذه الكتب ذاكراً مصادرها الدكتور مجيد حميد السماكية في كتاب (حجية الإقرار في الأحكام القضائية) : ٤٤٤ .
- (٨) أدلة القانون غير المباشرة ، مهدي صالح محمد أمين : ٩ - ١٠ .
- (٩) جواهر الكلام ، النجفي ٤٠ : ١٦٠ . القضاء والشهادات ، الأنصاري : ١٨٩ . تكملة العروة الوثقى ، اليزدي : ٢٨٩ وغيرها .
- (١٠) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ، د . السنهوري ٢ : ٥٠٢ ، الفقرة : ٢٥٨ .
- (١١) مجمع الفائدة والبرهان ١٢ : ١٢٩ . جواهر الكلام ٤٠ : ١٦١ - ١٦٢ . القضاء والشهادات : ١٩١ - ١٩٢ .
- (١٢) رسالة الاثبات ، أحمد نشأت ٢ : ٣٤ .
- (١٣) وسائل الشريعة ٢٣ : ١٨٤ ، أبواب كتاب الإقرار ، ب ٣ ، ح ٢ ، والرواية مرسلة .
- (١٤) غاية المراد ، الشهيد الأوّل ٤ : ٣٤ ، ط - مركز الأبحاث والدراسات الاسلامية .
- (١٥) مسالك الأفهام ١٣ : ٤٤٢ .
- (١٦) جواهر الكلام ٤٠ : ١٦٢ ، القضاء والشهادات : ١٨٩ - ١٩٠ وغيرها .
- (١٧) القواعد والفوائد ١ : ٣٠٢ . مجمع الفائدة والبرهان ١٠ : ٤٨٧ ، ١٢ : ١٢٩ .

- (١٨) جواهر الكلام ٤٠ : ١٦١ . القضاء والشهادات : ١٩١ .
- (١٩) جواهر الكلام ٤٠ : ١٦١ .
- (٢٠) غاية المراد ، محمّد بن مكي العاملي ٤ : ٣٤ .
- (٢١) مسالك الأفهام ١٣ : ٤٤٣ .
- (٢٢) انظر : حجّة الإقرار في الأحكام القضائية : ٤٤٣ ، فقد استند في هذا التعليل إلى عدد من المصادر الفقهية السنية والقانونية .
- (٢٣) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام العدد ٢١ : ١٢٨ - ١٥٢ .
- (٢٤) مجمع الفائدة والبرهان ١٢ : ١٢٨ - ١٢٩ .
- (٢٥) انظر : حجّة الإقرار في الأحكام القضائية : ٤٤٤ .
- (٢٦) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام العدد ١٧ : ١٦٢ .

ما وراء الفقه :

بحوث علمية في تنقيح موضوعات الأحكام

التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة

□ السيد شهاب الدين الحسيني (*)

القسم الثاني

٢ - التلقيح بين الرجل وامرأة غير حليلته

وليعلم أنَّ التلقيح بين نطفة الرجل وبويضة المرأة الأجنبية أمر نادر الوقوع في مجتمعاتنا الاسلامية، وهو منتشر جداً في الدول الغربية أو الدول التي لاتتبني الدين أو الاسلام منهجاً لها في الحياة، فقد بلغ عدد النساء الملقحات بهذا الاسلوب في الولايات المتحدة مئة ألف امرأة حتى سنة ١٩٦٧ وفق احصاءاتها الرسمية، أما في بريطانيا حيث لا تتوفر مثل تلك الاحصاءات فيقدر أهل الخبرة عدد الذين تم انجابهم بحيوانات منوية من متبرعين من أبناء الانجليز بحوالي عشرة آلاف طفل، وهذه العملية مباحة في كثير من الدول غير الاسلامية كفرنسا والمانيا الغربية، والاطفال الناتجون شرعيون تماماً في هذه الدول باستثناء بريطانيا لاتعتبرهم شرعيين وإن كانت القوانين تجيز العملية

(*) باحث من الحوزة العلمية .

أصلاً، ويبقى الأطفال شرعيين في ألمانيا ما لم يطعن في شرعيتهم^(١).
أما في المجتمعات الإسلامية فقد حكم أغلب الفقهاء بتحريم هذه العملية؛ لعدم وجود رابطة زوجية بين صاحب النطفة وصاحبة البويضة، وفيما يلي نستعرض آراء بعض من الفقهاء:

السيد روح الله الخميني: لا يجوز التلقيح بماء غير الزوج، سواء كانت المرأة ذات بعل أو لا، رضي الزوج أو الزوجة بذلك أو لا، كانت المرأة من محارم صاحب الماء كأتمه وأخته أو لا^(٢).

السيد علي السيستاني: إذا أدخلت المرأة مني رجل أجنبي في فرجها أثمت^(٣).

الشيخ جواد التبريزي: لا يجوز تلقيح المرأة بماء الرجل الأجنبي، سواء أكان التلقيح بواسطة رجل أجنبي أو بواسطة زوجها^(٤).

السيد محمد سعيد الحكيم: أمّا تلقيحها بنطفة أجنبي فهو حرام إذا كان التلقيح في الرحم بطريق الوطء المحرم أو بمجرد ادخال المنى، بل الاحوط وجوباً تركه مطلقاً وإن كان التلقيح خارج الرحم، إذا استتبع دخول البويضة بعد التلقيح في الرحم، بل مطلقاً إلاّ ألا يستتبع التلقيح تكوّن آدمي، بل كان لمحض التجارب العلمية في مرحلة بدائية^(٥).

السيد محسن حرم پناهي: إنّ انعقاد النطفة من ماء الرجل ونطفة المرأة التي تحرم عليه حرام^(٦).

الشيخ محمود شلقوت: إذا كان التلقيح البشري بغير ماء الزوج على هذا الوضع وبذلك المنزلّة كان ودون شك أفطع جرماً وأشد نكراً من التبني في أشهر معناه... وهو أن ينسب الانسان ولداً يعرف أنّه ابن غيره إلى نفسه، وإنّما كان التلقيح افطع جرماً من التبني، لأنّ الولد المتبني المعروف للغير ليس ناشئاً عن ماء أجنبي عن عقد الزوجية، إنّما ولد ناشئاً عن ماء أبيه

أحقه به رجل آخر بأسرته وهو يعرف أنه ليس حلقة من سلسلتها، غير أنه أخفى ذلك عن الولد، ولم يشأ أن يشعره بأنه أجنبي فجعله في عداد أسرته وجعله أحد ابنائه زوراً من القول، وأثبت له ما للأبناء من أحكام.

أما ولد التلقيح فهو يجمع بين نتيجة التبني المذكورة - وهي إدخال عنصر غريب في النسب - وبين خسة أخرى وهي التقاؤه مع الزنا في إطار واحد، تنبؤ عنه الشرائع والقوانين، وينبؤ عنه المستوى الانساني الفاضل، وينزل به إلى المستوى الحيواني الذي لا شعور فيه للأفراد برباط المجتمعات الكريمة، وحسب من يدعون إلى هذا التلقيح ويشيرون به على أرباب العقم تلك النتيجة المزدوجة التي تجمع بين الخستين: دخل في النسب أو عار مستمر إلى الأبد^(٧).

الشيخ عز الدين الخطيب، مفتي المملكة الاردنية الهاشمية:

أما إذا كان التلقيح بين غير الزوجين فشيء لاتبيحه الشريعة الاسلامية، ويكون زناً مقنعاً، فهو أمر حرام وتعتبره الشريعة الاسلامية خطراً على الانسان والأرحام والأعراض^(٨).

وجاء في فتاوى دائرة الإفتاء المصرية: تلقيح الزوجة بمني رجل آخر غير زوجها سواء لأن الزوج ليس به مني، أو كان به ولكنه غير صالح محرم شرعاً؛ لما يترتب عليه من الاختلاط في الانساب، بل ونسبة ولد إلى أب لم يخلق من مائه، وفوق هذا ففي هذه الطريقة من التلقيح إذا حدث بها الحمل معنى الزنا ونتائجه، والزنا محرم بنصوص القرآن والسنة^(٩).

وقد تقدمتُ إلى بعض الفقهاء ببعض الأسئلة فأجابوا عليها في خصوص هذه المسألة:

السؤال الأول: هل أن إقرار النطفة في رحم امرأة أجنبية محرّم آخر زائد

على أصل الجماع ؟

السؤال الثاني: هل يستفاد من روايات إقرار النطفة في رحم امرأة أجنبية حرمة إدخال مني الأجنبي في فرج الأجنبية ولو بآلة ؟

السيد علي الخامنئي:

ج ١: الجماع مع الأجنبية حرام ، وكذا إدامته لتخرج النطفة منه وتستقر في رحمها، وأمّا مجرد جعل النطفة في رحمها فليس حراماً في نفسه ما لم يستلزم أمراً محرماً.

ج ٢: لا يستفاد منها ذلك .

السيد علي السيستاني:

ج ١: نعم .

ج ٢: نعم .

الشيخ حسين نوري الهمداني:

ج ١: لا ، لا يكون محرماً آخر زائداً على أصل الجماع .

ج ٢: نعم يستفاد ذلك .

الشيخ لطف الله الصافي:

ج ١: يمكن أن يقال إن إقرار النطفة في رحم أجنبية ذات بعل والمكرهه على الزنا محرم آخر غير الزنا، وفي غير المكرهه إن لم تكن ذات بعل فالحرمة تدور مدار حرمة إقرار النطفة في رحم أجنبية برضاها بدون جماع ، ومع الجماع يكون مثله بل أشد حرمة منه بطريق أولى ، بل يمكن أن يقال: إن الاستيلاد عن طريق الزنا بنفسه مبغوض ومحرم .

ج ٢: لا يستفاد من الروايات عدم جواز إقرار النطفة ولو بإذن صاحبها وعدم توقف ذلك على ارتكاب فعل محرم، وهل يمكن القول باستفادة ذلك من وجوب محافظتهن على فروجهن بالاطلاق ولا سيما إذا كنّ ذوات بعل بدون رضا أزواجهن بل معه؟ وعلى الجملة فالحكم بالجواز في جميع هذه الصور بالأصل محل إشكال، والله العالم.

حكم زرع بويضة المرأة في رحم أخرى

وحكم التلقيح في الرحم الصناعي

طرحنا هذه الاسئلة على بعض الفقهاء فأجابوا عليها كل حسب أدلته.

السؤال الأول: هل يجوز إدخال بويضة امرأة في رحم امرأة أخرى لغرض

التلقيح إن كانت إحدهما:

أ - ضرة للأخرى؟

ب - أختاً؟

ج - أجنبية؟

السؤال الثاني: هل يجوز إدخال البويضة الملقحة في رحم امرأة أخرى

أجنبية عن صاحب المني؟

السؤال الثالث: لو أمكن التلقيح الصناعي علمياً في رحم صناعي أو رحم

حيوان، هل يجوز التقاء المني مع بويضة الاجنبية إذا كانا:

أ - معلومين؟

ب - مجهولين؟

ج - أحدهما مسلم والآخر كافر؟

السيد علي الخامنئي:

- ج ١: يجوز إذا لم يستلزم أمراً محرماً من دون فرق بين الصور .
- ج ٢: لا مانع منه في حدّ نفسه ويحرم إذا توقف على المقدمات المحرمة كاللمس والنظر المحرّمين .
- ج ٣: لا مانع منه شرعاً في الصور المذكورة .

الشيخ لطف الله الصافي:

- ج ١: إن كانت إحداها ضرة للأخرى ولم يستلزم ارتكاب محرم جاز والله العالم .
- ج ٢: إن كان ذلك بجعل رحم الأخرى وعاءاً للبيضة الملقحة ولم يستلزم ارتكاب محرم جاز والله العالم .
- ج ٣: يمكن أن يقال بجوازه بالأصل إن لم يستلزم ارتكاب محرم والله العالم .

الشيخ حسين نوري الهمداني:

- ج ١: يجوز في الضرّة إذا لم يستلزم محرماً آخر ولا يجوز في غيرها ممّا ذكرتم .
- ج ٢: لا يجوز .
- ج ٣: لا يجوز في جميع ما ذكرتم .

السيد محمد صادق الروحاني:

- ج ١: لا أرى وجهاً لحرمته بنفسه مالم يستلزم محرماً آخر، من غير فرق بين الضرّة، والأخت، والأجنبية .

ج ٢: الظاهر جوازه... والأحوط الترك.

ج ٣: الأظهر هو الجواز بجميع فروضه.

ويرى السيد محمد الصدر أنَّ هنالك عدة محاذير في الفروض المذكورة ومنها:

١ - التقاء بويضة مع حويمن ليس بين صاحبيهما زواج شرعي أو تحليل، حتى ولو كان الالتقاء في رحم صناعية أو حيوانية، وهذا غير واضح الحرمة فقهيًا، لعدم انطباق عنوان الزنا عليه، وافترض عدم انطباق بعض المحاذير عليه، ومقتضى أصالة البراءة جوازه، إلا أنَّ القول بجوازه لا يخلو من صعوبة فقهيًا يبقى معها مخالفاً للاحتياط، وخاصة إذا كانا متزوجين بالغير.

٢ - إنَّ اخراج البويضة من المرأة لا يمكن أن يكون حلالاً إلا بفعل نفسها أو زوجها، فإذا لم تكن متزوجة انحصر الأمر بها فقط ليكون فعلها حلالاً، ولا احسب أنَّ هذا أمر ممكن طبياً اصلاً، بل هو ضرر حقيقي، فيكون محرماً بدوره^(١٠).

ومن مقرّرات مجلس مجمع الفقه الاسلامي بعثان أنَّ هناك ست حالات منها أربع محرّمة وممنوعة شرعاً لما يترتب عليها من اختلاط الانساب، وشيوع الامومة، وهذه الحالات المحرّمة هي:

١ - أن يُجرى التلقيح بين نطفة من زوج وبويضة مأخوذة من امرأة اجنبية ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة او العكس.

٢ - أن يُجرى تلقيح خارجي بين لقيحة زوجين ثم تزرع في رحم امرأة متطوعة بحملها.

٣ - أن يُجرى تلقيح خارجي بين نطفة من رجل أجنبي وبويضة امرأة أجنبية وتزرع اللقحة في رحم الزوجة.

٤ - ان يجرى تلقيح خارجي بين نطفة وبويضة زوجين ثم تزرع اللقحة في رحم زوجة أخرى^(١١).

أنواع التلقيح الصناعي المحرّم وصوره

المجموعة الأولى

الرقم	المني	البويضة	الرحم
١	الزوج	الزوجة	امراة اجنبية متزوجة
٢	الزوج	الزوجة	امراة اجنبية غير متزوجة
٣	الزوج	الزوجة	امراة محرم على الزوج
٤	الزوج	امراة أجنبية متزوجة	الزوجة
٥	الزوج	امراة اجنبية غير متزوجة	الزوجة
٦	الزوج	امراة مجهولة	الزوجة
٧	الزوج	امراة محرم على الزوج	الزوجة

المجموعة الثانية

الرقم	المني	البويضة	الرحم
١	رجل اجنبي متزوج	طالبة التلقيح	طالبة التلقيح
٢	رجل اجنبي متزوج	طالبة التلقيح	زوجة الأجنبي
٣	رجل أجنبي متزوج	طالبة التلقيح	امراة أجنبية متزوجة
٤	رجل أجنبي متزوج	طالبة التلقيح	امراة أجنبية غير متزوجة
٥	رجل أجنبي متزوج	طالبة التلقيح	امراة محرم على الرجل
٦	رجل أجنبي متزوج	امراة أجنبية متزوجة	طالبة التلقيح
٧	رجل أجنبي متزوج	امراة اجنبية غير متزوجة	طالبة التلقيح
٨	رجل أجنبي متزوج	امراة اجنبية متزوجة	امراة ثالثة متزوجة
٩	رجل أجنبي متزوج	امراة اجنبية متزوجة	امراة ثالثة غير متزوجة
١٠	رجل أجنبي متزوج	امراة اجنبية غير متزوجة	امراة ثالثة متزوجة
١١	رجل أجنبي متزوج	امراة اجنبية غير متزوجة	امراة ثالثة غير متزوجة
١٢	رجل أجنبي متزوج	امراة مجهولة	طالبة التلقيح
١٣	رجل أجنبي متزوج	امراة مجهولة	امراة ثالثة متزوجة
١٤	رجل أجنبي متزوج	امراة مجهولة	امراة ثالثة غير متزوجة

المجموعة الثالثة

المني	البويضة	الرحم
رجل اجنبي غير متزوج	طالبة التلقيح	طالبة التلقيح
رجل اجنبي غير متزوج	طالبة التلقيح	امراة اجنبية متزوجة
رجل اجنبي غير متزوج	طالبة التلقيح	امراة اجنبية غير متزوجة
رجل اجنبي غير متزوج	امراة اجنبية متزوجة	طالبة التلقيح
رجل اجنبي غير متزوج	امراة اجنبية غير متزوجة	طالبة التلقيح
رجل اجنبي غير متزوج	امراة اجنبية متزوجة	امراة ثالثة متزوجة
رجل اجنبي غير متزوج	امراة اجنبية متزوجة	امراة ثالثة غير متزوجة
رجل اجنبي غير متزوج	امراة اجنبية غير متزوجة	امراة ثالثة غير متزوجة
رجل اجنبي غير متزوج	امراة اجنبية غير متزوجة	امراة ثالثة غير متزوجة
رجل اجنبي غير متزوج	امراة مجهولة	طالبة التلقيح
رجل اجنبي غير متزوج	امراة مجهولة	امراة متزوجة
رجل اجنبي غير متزوج	امراة مجهولة	امراة متزوجة
رجل اجنبي غير متزوج	امراة محرم	طالبة التلقيح
رجل اجنبي غير متزوج	طالبة التلقيح	امراة محرم

المجموعة الرابعة

الرقم	المني	البويضة	الرحم
١	رجل مجهول	طالبة التلقيح	طالبة التلقيح
٢	رجل مجهول	طالبة التلقيح	امراة متزوجة
٣	رجل مجهول	طالبة التلقيح	امراة غير متزوجة
٤	رجل مجهول	امراة غير متزوجة	رحمها
٥	رجل مجهول	امراة غير متزوجة	امراة ثانية متزوجة
٦	رجل مجهول	امراة غير متزوجة	امراة ثانية غير متزوجة
٧	رجل مجهول	امراة مجهولة	طالبة التلقيح
٨	رجل مجهول	امراة مجهولة	امراة غير متزوجة

المجموعة الخامسة

الرقم	المني	البويضة	الرحم
١	رجل محرم شرعاً	اخته - امه	زوجته
٢	رجل محرم شرعاً	اخته - امه	امراة اجنبية متزوجة
٣	رجل محرم شرعاً	اخته - امه	امراة اجنبية غير متزوجة
٤	رجل محرم شرعاً	زوجته	اخته - امه
٥	رجل محرم شرعاً	مجهولة	اخته - امه
٦	رجل محرم شرعاً	اخته - امه	اخته - امه

الآثار المترتبة على التلقيح الصناعي

أولاً: نسب طفل التلقيح الصناعي

مقدمة :

النسب في الشريعة الاسلامية له أهمية خاصة ولهذا جاءت الارشادات والتعاليم الاسلامية لتؤكد الاحتياط في هذه القضية المهمة والحساسة في حياة الانسان والمجتمع. والحفاظ على الأنساب أحد أهم الواجبات الملقة على الانسان فرداً كان أم مجتمعاً، وهو مسؤولية شرعية من مسؤوليات الجميع وبالخصوص السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في المجتمع والدولة الاسلامية.

وقد حصرت الشريعة الاسلامية النسب في دائرة الولادة الناشئة عن العقد الصحيح وما هو بحكمه. فلم تقرّ النسب الناشئ عن الزنا طبقاً للمبدأ المعروف الولد للفراش وللعاهر الحجر. ولم تسمح الشريعة بظاهرة التبني أيضاً.

١ - نسب المولود من التلقيح بين الزوجين :

لم يترك الإسلام واقعة إلا ووضع لها حكماً، وقد وضع قواعد كلية يستند اليها في استنباط الحكم الشرعي، وهذه القواعد ترفد الفقيه أو المتخصص بالمقدمات الموصلة إلى الحكم تبعاً لتطور حركة الحياة والمجتمع، ومن هذه الوقائع التلقيح الصناعي، فإنه وإن كان واقعة حادثة بهذا الترتيب فإنّ هنالك بعض الوقائع الشبيهة به والتي لا تختلف عنه إلا شكلاً وظاهراً، ومن ذلك واقعة العزل بعد المباشرة الجنسية وتكوّن الولد من المني المقذوف خارج المهبل أو خارج الرحم.

السيد شهاب الدين الحسيني

سئل رسول الله ﷺ عن العزل فقال: «لو أن الماء الذي يكون منه الولد أهرقته على صخرة لأخرج الله منها ولداً» (١٢).

وعن الإمام علي عليه السلام في رجل أتاه، فقال: اني كنت أعزل عن جارية فجاءت بولد، فقال له الإمام عليه السلام: «إنّ الوكا قد ينفلت» فأمره أن يلحقه (١٣).

فالولد ينسب إلى صاحب المني وهو الزوج هنا غاية الأمر أنّ المني قد أدخل بآلة.

وإذا رجعنا إلى اللغة وجدنا أنّ الأب يرادف الوالد، ويسمى كلّ من كان سبباً في إيجاد شيء أو إصلاحه أو ظهوره أباً (١٤).

والزوج هو السبب في إيجاد الولد فيكون أباه ووالده لأنّه صاحب المني المتكون منه.

وعلى ضوء قاعدة الفراش فإنّ الوليد ينسب إلى صاحب الفراش ما لم ينفه بلعان أو يأتي بقرائن أنّه ليس منه، وفي التلقيح الصناعي لا يمكن للزوج المتيقن من تكوّن الوليد من منيّه أن ينفيه عنه، ولا توجد قرائن على النفي لأنّ المني منيّه، واللعان إنّما يأتي بعد أن يتيقن أنّه ليس منه، وهكذا فالوليد ينسب إليه حسب قاعدة الفراش.

وفيما يلي نستعرض آراء فقهاء المذاهب في قضايا ومسائل النسب لنصل إلى المطلوب:

الإمامية:

* من وطأ زوجة له أو جارية في الفرج وظهر بها حمل، وجب عليه الاعتراف به، سواء كان قد عزل الماء عنها أو لم يعزل، ولا يجوز له نفيه عنه، لانه كان يعزل الماء (١٥).

* لا يجوز نفي الولد لمكان العزل (١٦).

* إذا تزوج بكرةً فحبلت فإنَّ النسب يلحقه، لامكان أن يكون وطأها دون الفرج فسبق الماء إلى الفرج فحملت منه... وإذا كان الزوج بالغاً مجبوباً فأثت امرأته بولد لحقه نسبه (١٧).

* يلحق الولد بصاحب النطفة التي انعقد منها، سواء كان الانعقاد عن طريق الوطء أم بدونه، كما لو سال مني الرجل فدخل فرج المرأة، أو أدخل بآلة، أو لقحت بويضتها بحيمن الرجل خارج الرحم ثم أدخلت البويضة في الرحم (١٨).

* إنَّما يلحق ما ولدته المرأة بزوجها بشروط:

١ - الدخول مع الانزال.

٢ - أو الانزال في الفرج وحواليه.

٣ - أو دخول منيته بأي نحو كان (١٩).

ومن خلال ما تقدم اتضح نسب الوليد المتكون من التلقيح الصناعي فهو ينتسب لوالده صاحب النطفة وصاحب الفراش وينتسب لوالدته التي ولدته كما سيأتي.

وقد تسالم على هذا الرأي جملة من فقهاء الامامية ومراجعهم ومنهم: السيد علي الخامنئي، السيد محمد الصدر، السيد محمد صادق الروحاني، السيد علي السيستاني، الشيخ لطف الله الصافي - الشيخ نوري الهمداني، وغيرهم (٢٠).

وذهب السيد محسن الحكيم إلى خلاف ذلك، فلم ينسب الوليد إلى الزوج حيث يقول: إذا أدخلت المرأة مني رجل في فرجها أثمت ولحق بها الولد ولم

يلحق بصاحب المني، وكذا الحكم لو أدخلت مني زوجها في فرجها فحملت منه ولكن لا اثم عليها في ذلك (٢١).

وهناك فتوى له مؤرخة بتاريخ ٧ رمضان ١٣٧٧ هـ، جواباً على سؤال يتعلق بالموضوع نقلاً من رسالة أحكام الصغير للسيد عبد الرزاق السامرائي، حيث ذكر أن النسب لا يثبت إلا بواسطة العضو التناسلي أو سبق الماء أثناء المباشرة الجنسية (٢٢).

الحنفية:

* لو أنَّ محبوباً خلا بامرأته ثم طلقها... فان جاءت بولد يثبت النسب (٢٣).

* المولود من فراش يلزم الزوج فحلاً كان أو خصياً محبوباً أو عنيئاً، إلا إذا كان الزوج صغيراً لا يتصور من مثله الاحبال (٢٤).

المالكية:

* إذا أنزل الخصي أو الم محبوب اعتدَّت زوجته حين حصلت خلوة، والذي قاله الاشياخ: إن المقطوع ذكره يستل فيه أهل الطب إن كان ينزل، فان قالوا: تحمل زوجته اعتدت.

وإذا ثبتت العدة على زوجة الم محبوب ثبت نسب الولد منه، لأنها شرعت لصيانة مائه من أن يخالطه ماء غيره فتختلط الأنساب (٢٥).

ولا يندفع الحمل عنه بعزل؛ لأنه متى وطأ وأنزل خارج الفرج ربما سبق الماء في الرحم، فإذا حملت وأنكر أن الحمل منه؛ لكونه كان يعزل لا ينفعه ويلحق به... أو وطأ بدبر فلا يندفع الحمل عنه لان الماء قد يسبق للفرج، أو وطأ بين فخذين ان انزل (٢٦).

وروى مالك بإسناده عن عبد الله بن عمر، أَنَّ عمر بن الخطاب قال: ما بال رجال يعزلون عن ولائهم، لا تأتيني وليدة فيعترف سيدها أنه قد الم بها إلا الحقت به ولدها، فاعزلوا بعد أو اتركوا^(٢٧).

* إذا كان ممسوح القضيب والخصيتين فلا عدة عليها من طلاقه، وإن جاءت بولد لم يلحق به وحدت، وإذا بقي معه انثياه أو اليسرى أو بقي معه من عسيبه بعضه فالولد لاحق به^(٢٨).

الشافعية:

* إن قال كنت أطؤها وأعزل لحقه، وإن قال كنت أطؤها دون الفرج، ف قيل يلحقه، وقيل لايلحق^(٢٩).

* إن أتت بولد وكان يجامعها فيما دون الفرج ففيه وجهان: أحدهما لا يجوز له النفي لأنه قد يسبق الماء إلى الفرج فتعلق به، والثاني أَنَّ له نفيه لأنَّ الولد من أحكام الوطء فلا يتعلق بما دونه كسائر الأحكام.

وإن أتت بولد وكان يطؤها في الدبر ففيه وجهان: أحدهما لا يجوز له نفيه لأنه قد يسبق من الماء إلى الفرج ما تعلق به، والثاني له نفيه لأنه وضع لا يبتغي منه الولد^(٣٠).

* أعلم أَنَّ زوجة المجهول الذكر الباقي الانثيين لا عدة عليها إن كانت حائلاً لاستحالة الايلاج، وإن كانت حاملاً لحقه الولد وعليها العدة^(٣١).

* وكالدخول استدخال الماء المحترم عندنا ولو في الدبر، فلو استدخلت المرأة ماء زوجها المحترم حرم عليه بنتها... وأعلم أَنَّ استدخال الماء المحترم كالوطء في ثبوت المصاهرة والنسب والعدة والرجعة^(٣٢).

الحنابلة:

* من اعترف بوطء أمته في الفرج أو دونه فولدت لنصف سنة أو أزيد

لحقه ولدها إلا أن يدعي الاستبراء ويحلف عليه .

وإن قال وطأتها دون الفرج أو فيه ولم أنزل أو عزلت لحقه (٣٣) .

* إن كان يطؤها ويعزل لم يكن له نفي ولدها، وإن كان يجامعها دون الفرج أو في الدبر ليس له نفيه ؛ لأنه قد يسبق من الماء إلى الفرج مالا تحس به (٣٤) .

* من كان مجبواً مقطوع الذكر والانثيين ، لم يلحق به نسب لأنه لا ينزل مع قطعهما ، وإن قطع أحدهما يلحق به النسب ؛ لأنه إذا بقي الذكر أولج فأنزل ، وإن بقيت الانثيان ساحق فأنزل ، والصحيح أن مقطوع الانثيين لا يلحق به نسب ؛ لأنه لا ينزل إلا ماء رقيقاً لا يخلق منه ولد ولا تنقضي به شهوة فاشبه مقطوع الذكر والانثيين (٣٥) .

* إذا استدخلت مني زوج أو أجنبي ثبت النسب والعدة (٣٦) .

الأباضية :

* إذا طلق الخصي أو مات ، فهو والصحيح - في الولد والعدة - سواء ، وكذلك المجبوب إذا كان ينزل الماء (٣٧) .

وخلاصة ما تقدم تنص على أن الوليد ينتسب إلى صاحب المنى أو النطفة سواء تمت عملية التلقيح بطريقها الطبيعي عن طريق المباشرة الجنسية والانزال داخلاً ، أو عن طريق العزل ، أو الانزال بين الفخذين ، أو ادخال الزوجة مني الزوج ولو لم ينتج عن المباشرة الجنسية ، والتلقيح الصناعي أحد مصاديق ادخال المنى ، فالوليد ينتسب إلى صاحب المنى وهو الزوج مهما كانت طريقة وصول المنى إلى البويضة ، واطافة إلى ما تقدم فإن ضم الأمور التالية بعضها لبعض يدلنا على المطلوب وهي :

١ - أهمية النسب في الشريعة الاسلامية .

٢ - حرمة التبني .

٣ - انطباق شروط النسب على التلقيح الصناعي .

٤ - انطباق قاعدة الولد للفراس على التلقيح الصناعي .

وسيتضح المطلوب أكثر فأكثر عند الانتهاء من بعض البحوث القادمة .

نسب الوليد من جهة الأم :

الأم في اللغة هي الوالدة (٣٨) .

ويقال : ولدت الأنثى تلد ولادة : وضعت حملها فهي والد ، ويقال : ولدت الجنين ، أولدت القابلة المرأة : تولّت ولادتها (٣٩) .

والولادة : وضع الوالدة ولدها ، ووالد أيّ حامل بيّنة الولادة ، ومنهم من يجعلهما بمعنى الوضع ، واستولدتها : أحبلتها ، وأمّا أولدتها بالألف بمعنى استولدتها (٤٠) .

والأم بازاء الأب وهي الوالدة القريبة التي ولدته والبعيدة التي ولدت من ولدته ... ويقال لكل ما كان أصلاً لوجود شيء أو تربيته أو إصلاحه أو مبدئه أم (٤١) .

ولا نقاش في أنّ الزوجة التي لقحت بويضتها بنطفة الزوج وحملت بالجنين هي الأم وإليها ينتسب الوليد ، وإنّما النقاش والاختلاف فيما إذا كانت هناك امرأتان من إحداهما البويضة ومن الأخرى الرحم ، فهل الأم هي صاحبة البويضة أم صاحبة الرحم أم كلّ منهما ؟

وفيما يلي نستعرض آراء بعض الفقهاء في هذه المسألة :

السيد روح الله الخميني : لو انتقل الحمل في حال كونه علقه أو مضغة أو بعد ولوج الروح من رحم امرأة إلى رحم امرأة أخرى فنشأ فيها وتولد هل هو

ولد الاولى أو الثانية؟ لاشبهة في أنه من الاولى إذا انتقل بعد تمام الخلقة وولوج الروح، كما أنه لا اشكال في ذلك إذا أُخرج وجعل في رحم صناعية وربي فيها، وأما لو اخرج قبل ذلك حال مضغته مثلاً ففيه إشكال، نعم لو ثبت أن نطفة الزوجين منشأ للطفل، فالظاهر إلحاقه بهما سواء انتقل إلى رحم المرأة أو رحم صناعية (٤٢).

السيد علي الخامنئي: أمه هي صاحبة البويضة وأما صاحبة الرحم فالأحوط ترتيب الآثار أيضاً احتياطاً استحبابياً.

السيد عبد الأعلى السبزواري: لو نقل الحمل من رحم امرأة إلى امرأة أخرى بعد وولوج الروح فيه كان للأولى (٤٣).

السيد علي السيستاني: لا يترك الاحتياط بالنسبة إليهما.

الشيخ لطف الله الصافي: لا ينتسب الولد إلى حامل البويضة لأنها كانت وعاء لها.

السيد كاظم الحائري: الظاهر أن الأم هي صاحبة البويضة (٤٤).

الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: الولد يخص أصحاب النطفة ويكون من محارمهم وورثتهم، أما فيما يتعلق بالأم البديلة فيكون بمثابة ابنها بالرضاعة، بل إن لها الأولوية عليه من بعض الجهات لأن جميع لحمه وعظمه نام منها، لذا يحرم عليه الزواج فيما بعد من هذه المرأة أو أبنائها (٤٥).

السيد محسن حرم بناهي: إن الأقوى التحاق الولد بالأم... فقضية الفحوى التحاقه بالمرأة، مضافاً إلى أنه ولدها عرفاً ولغة، ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ (٤٦)، فإنه يدل على أن المناط هو الولادة من المرأة (٤٧).

ومن القائلين بانتساب الوليد إلى صاحبة البويضة: عبد الحافظ حلمي،

ونعيم يس ، ومحمد فوزي فيض الله .

ومن القائلين بانتساب الوليد إلى الحامل به : عبد الحميد السائح ، واسامة عبد العزيز ، وعلي الطنطاوي ، وبدر المتولي ^(٤٨) .

٢ - نسب وليد التلقيح بين أجنبيين :

حث المنهج الاسلامي على رعاية الاحتياط في الفروج لكي لا تهدر الأنساب أو تتداخل وبالتالي تتفكك الأواصر الأسرية التي هي ركيزة المجتمع الفاضل ، ولهذا حرّم الزنا وحرّم إجراء التلقيح الصناعي بين رجل وامرأة لا يرتبطان برابط الزوجية حفاظاً منه على الأنساب وعلى استقرار العلاقات . ومع هذا التحريم فإنّه وضع لكل واقعة حكماً ، فلو أنّ انساناً خالف هذا التحريم وأجرى عملية التلقيح الصناعي وتكون وليد من هذه العملية ، فهل يترك هذا الوليد بلا أب ويبقى نسمة سائبة منعزلة عن الروابط الأسرية ؟ ! أم وضع له أحكاماً من حيث النسب والأبوة والأمومة .

وفي التلقيح الصناعي لا يمكن الحاق الوليد بالزوج العقيم تبعاً لقاعدة « الولد للفراش » لأنّ اللاحق إنّما يتم في حال الشك دون العلم ، وفي هذه العملية هنالك علم ويقين بأنّ الوليد قد تكوّن من نطفة الاجنبي ، وعلى هذا الاساس فإنّه لا يلحق بالزوج العقيم ، وهل يلحق بصاحب النطفة ؟ وهذا هو بحثنا المراد اثبات ذلك من خلاله .

إنّ عملية التلقيح الصناعي بين نطفة رجل وبويضة امرأة أجنبيين لا تعتبر نكاحاً شرعياً ولا تعتبر زنا ، ولهذا لا تترتب أحكام النسب المثبتة في الحالتين عليها ، لأنّها غير داخلة في واحدة منهما .

لذا علينا أن نبحث عن نسب ابن الزنا المتولد من زواج غير شرعي لنتوصل من خلاله إلى الرأي النهائي في نسب الوليد الناتج من التلقيح بين أجنبيين .

* النسب يثبت شرعاً بالنكاح الصحيح والشبهة دون الزنا، لكن التحريم يتبع اللغة، فلو ولد له من الزنا بنت حرمت عليه وعلى الولد وطء أمه وإن كان منفياً عنهما شرعاً^(٤٩).

* لا يثبت النسب مع الزنا... فلو زنى فانخلق من مائه ولد على الجزم لم ينسب إليه شرعاً، ويحرم لأنّه مخلوق من مائه... يسمى ولدأ لغة^(٥٠).

* لو زنى بامرأة فولدت منه ذكراً وانثى حرمت المزاوجة بينهما وكذا بين كل منهما وبين أولاد الزاني والزانية الحاصلين بالنكاح الصحيح، وكذا حرمت الزانية وأمها وأم الزاني واختها على الذكر، وحرمت الانثى على الزاني وأبيه وأجداده وأخواته وأعمامه؛ لصدق العناوين النسبية في جميع ذلك لغة وعرفاً، فيترتب عليها الاحكام إلا ما خرج بالدليل ولا دليل على الخروج في المقام، بل ظاهر إجماعهم ترتب حرمة النكاح، فلو زنى بامرأتين مثلاً فولد من إحدهما ذكراً ومن الأخرى انثى فهما أخ وأخت من أب واحد لا يجوز الازدواج بينهما^(٥١).

* يحرم على الزاني نكاح المخلوقة من مائه، وعلى الزانية نكاح المتولد منها بالزنا؛ قالوا: لأنّه من مائه فهو يسمى ولدأ لغة، لأنّ الولد لغة حيوان يتولد من نطفة آخر من نوعه^(٥٢).

* لم يعثر في شيء من الاخبار المعتبرة منها وغير المعتبرة ما يدل على انتفاء النسب بين الزاني أو الزانية والولد؛ إذ غاية ما ورد في النصوص إنّما هو نفي التوارث بينهما، ومن الواضح أنّه لا يدلّ على انتفاء النسب.

ومن هنا كان التزامنا بترتب جميع أحكام الأبوة والبنوة - عدا الارث - عليهما، فلا يجوز للزاني أن يتزوج من البنت المخلوقة من مائه^(٥٣).

وزهد الزيدية إلى نفس الرأي في كل ما تقدم وخصوصاً في حرمة المصاهرة تبعاً للانتساب لغة أو عرفاً^(٥٤).

الحنفية :

* بنت الانسان اسم لانثى مخلوقة من مائه حقيقة والكلام فيه فكانت بنته حقيقة إلا أنه لا تجوز الاضافة شرعاً إليه لما فيه من إشاعة الفاحشة ، وهذا لا ينفي النسبة الحقيقية لأنّ الحقائق لا مرد لها^(٥٥).

* هذا الفعل زنا... ولكنّه مع ذلك حرث للولد ويصلح أن يكون سبباً لثبوت الحرمة والكرامة باعتبار أنه حرث للولد ألا ترى أنّه في جانبها الفعل زنا... وإذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم، فيثبت نسبه منها وتحرم هي عليه ، وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لأنّه حرث لا لأنّه زنا فكذا هنا.

ومن فروع هذه المسألة بنت الرجل من الزنا بأن زنى ب بكر وأمسكها حتى ولدت بنتاً حرم عليه تزوجها عندنا^(٥٦).

المالكية :

* من زنى بامرأة جاز له أن يتزوج بأصولها وفصولها ما لم تكن فصولها من زناه، فإن كانت من زناه فلا تحلّ له ولا لأصوله وفصوله^(٥٧).

* وفي تحريم البنت المتخلقة من ماء الزنا على الزاني وأصوله وفروعه خلاف والمعتمد الحرمة^(٥٨).

* وولد الزنا لاحق بأّمّه ، فإذا مات ورثت منه حقها^(٥٩).

الشافعية :

* المخلوقة من زناه تحل له ، ويحرم على المرأة ولدها من زنا^(٦٠).

* المخلوقة من ماء زناه تحلّ له لأنّها أجنبية عنه؛ إذ لا يثبت لها توارث ولا غيره من أحكام النسب، وإن أخبره صادق كعيسى صلى الله عليه وسلم وقت نزوله بأنّها من مائه لأنّ الشرع قطع نسبها عنه، فلا نظر لكونها من ماء سفاح.

ويحرم على المرأة وعلى سائر محارمها ولدها من زنا إجماعاً لأنّه بعضها وانفصل منها إنساناً، ولا كذلك المنى (٦١).

الحنابلة :

* تحرم عليه بنته من الزنا، لدخولها في عموم اللفظ، ولأنّها مخلوقة من مائه فحرمت كتحريم الزانية على ولدها، وتحرم المنفية باللعان لأنّها ربييته، ولا احتمال أنّها بنته (٦٢).

* يحرم على الرجل نكاح بنته من الزنا، لأنّ هذه بنته فإنّها أنثى مخلوقة من مائه، وهذه حقيقة لا تختلف بالحل والحرمة (٦٣).

الاباضية :

الوطء الحرام والزنا والشبهة، انه يحرم في ذلك ما يحرم في النسب والرضاع (٦٤).

خلاصة الأقوال والنتيجة النهائية :

وخلاصة الأقوال : إنّ ابن الزنا يسمى ابناً لغة فهو ابن للزاني والبنت بنته، وهو ابن للزانية والبنت بنتها، وإن لم يصدق عليه شرعاً الانتساب اليه، وفي الجانب الواقعي الذي تترتب عليه آثار عملية، فإنّ آثار البنوة والابوة مترتبة عليه باستثناء التوارث حيث إنّ الوليد يرث أمّه دون أبيه، وهذا محل اتفاق الفقهاء باستثناء فقهاء الشافعية.

والمتولد من التلقيح الصناعي لا يعتبر ابن زنا، فهو من باب أولى يلحق

التلقيح الصناعي

بصاحب النطفة وبمن حملت به ، وعلى أقل التقادير انه يلحق به لغة وتترتب عليه سائر الأحكام .

وقد تسالم فقهاء الشيعة على نسبة الوليد لصاحب النطفة (٦٥) .

ونحو ذلك ما لو أدخلت المرأة مني أجنبي في فرجها فإنها تؤثم ويلحق الولد بها وبصاحب المني، وهو الرأي المشهور عند فقهاء الشيعة الإمامية (٦٦) .

وفي خصوص التلقيح الصناعي صرح الفقهاء بانتساب الوليد إلى صاحب المني أو النطفة .

* السيد روح الله الخميني: لو حصل عمل التلقيح بماء غير الزوج وكانت المرأة ذات بعل وعلم أنّ الولد من التلقيح فلا إشكال في عدم لحوق الولد بالزوج، كما لا إشكال في لحوقه بصاحب الماء والمرأة إن كان التلقيح شبهة... وأما لو كان مع العلم والعمد ففي اللاحاق إشكال، وإن كان الأشبه بذلك، لكن المسألة مشكلة لابد فيها من الاحتياط (٦٧) .

* الشيخ جواد التبريزي: لا يجوز تلقيح المرأة بماء الرجل الأجنبي، سواء أكان التلقيح بواسطة رجل أجنبي أو بواسطة زوجها، ولو فعل ذلك وحملت المرأة ثم ولدت فالولد ملحق بصاحب الماء ويثبت بينهما جميع أحكام النسب... كما أن المرأة أم له ويثبت بينهما جميع أحكام النسب ونحوها (٦٨) .

ونسب الوليد إلى صاحب المني من المتسالم عليه لدى فقهاء الشيعة، وهذا يظهر من أجوبة الأسئلة التي قدمناها إلى بعض منهم وهم: السيد علي الخامثي، السيد محمد صادق الروحاني، السيد محمد الشاهرودي، السيد علي السيستاني، الشيخ لطف الله الصافي، الشيخ حسين نوري الهمداني، وغيرهم .

وخالف السيد محسن الحكيم في ذلك، حيث ألحق الوليد بالمرأة دون صاحب المني كما هو الظاهر من كلامه (٦٩).

وإذا تابعنا رأي بقية المذاهب من خلال أقوال فقهاءهم في نسب ولد الزنا، فمن ألحقه بالزاني صاحب النطفة، فمن باب أولى أن يلحق وليد التلقيح الصناعي بصاحب النطفة، باستثناء الشافعية، فيمكن أن نقول: إنهم لا ينسبون وليد التلقيح الصناعي لصاحب النطفة وإنما ينسبونه للمرأة.

وهناك تصريح واضح الدلالة في ثبوت اللاحق بصاحب النطفة كما ورد في بعض كتب الحنابلة: «إذا استدخلت مني زوج أو أجنبي... ثبت النسب والعدة» (٧٠).

ومن آراء الإباضية: «في من قذف النطفة بين فخذي امرأة لا زوج لها، فجرئ الماء في الفرج فحملت، ما الحكم؟ أمّا إذا حملت المرأة فلا يجوز له تزويجها، وأمّا الولد فهو ولده...» (٧١).

وذهب الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود إلى أنه إذا حملت امرأة ذات زوج بالتلقيح الصناعي أو الزنا أو الغصب أو الوطء بشبهة فإن حملها يعتبر للزوج، ولا علاقة للغاصب أو الزاني أو المأخوذ منه المني فيه (٧٢).

ثانياً: نفقة طفل التلقيح الصناعي

إذا كان الفقهاء يوجبون النفقة على الوليد وإن كان ابن زنا، ويكون الزاني مسؤولاً عن نفقته كما ورد في كلماتهم: «نفقة ابن الزنا على الزاني»، «ابن الزنا كابن الحلال من حيث حق الحضانة والرعاية» (٧٣).

فمن الأولى أن يكون صاحب المني مسؤولاً عن الوليد والطفل المتكوّن منه فإنّه ابنه لغة وعرفاً. وقد سبق وإن تطرقنا لهذا الموضوع واثبتنا لحق الوليد به.

سؤال: لو تم التلقيح الصناعي بين أجنبي وأجنبية بلا عقد شرعي، فما

التلقيح الصناعي

حكم الوليد من حيث النسب ومتعلقاته : النفقة ، والتبني ، والحضانة ، والزواج ، والإرث ، والولاية ؟

وقد تقدّمنا بهذا السؤال إلى جمع من الفقهاء والعلماء ، فأجابونا بوجوب نفقة الطفل على صاحب المني ، ومنهم : السيد علي الخامنئي ، والسيد محمد صادق الروحاني ، والسيد علي السيستاني .

واحتاط الشيخ حسين نوري الهمداني وكذلك الشيخ لطف الله الصافي في هذا الأمر ، لأنّهما يريان أنّ حكم النفقة يترتب على النكاح الشرعي والعلاقة الزوجية فقط . وإليك جوابهما :

جواب الشيخ حسين نوري الهمداني : لو كان عن جهل فحكمه حكم ولد الشبهة ويرثهما ويرثانه ، ويحرم عليهما نكاحه ، وتكون الحضانة والولاية على الأب ، أمّا لو كان عن علم وعمد فلا توارث بينهم ، ويلزم الاحتياط في سائر الأمور المذكورة .

جواب الشيخ لطف الله الصافي : يمكن القول بالبناء على إلحاق الولد بصاحبي النطفة وترتب سائر الأحكام عليه ، ويمكن القول بأنّ هذه الأحكام إنّما ثبت ترتبها على النكاح الشرعي والتوالد والتناسل به ، والله العالم .

ثالثاً : إرث طفل التلقيح الصناعي

الطريقة المشروعة :

إذا كان الطفل متولداً من التلقيح بين مني الزوج وبويضة زوجته ، وكان الرحم رحمها أو رحم زوجة أخرى - أي ضررتها - وتمت الولادة من الزوجة نفسها ، فلا اشكال في شرعية انتساب الطفل لوالديه ، وعلى ذلك يثبت الإرث لأنّه تابع للنسب ، كما دلت عليه ثوابت الشريعة وفتاوى الفقهاء من جميع المذاهب والطوائف الاسلامية .

حكم الإرث إذا كان التلقيح بين الأجانبين:

اختلف الفقهاء في مسألة إرث طفل التلقيح الصناعي بين الجواز وعدمه وبين الاحتياط.

ومن المثبتين للارث: السيد علي الخامنئي، السيد محمد صادق الروحاني، السيد علي السيستاني.

ويرى الإمام روح الله الخميني أنَّ «مسائل الارث في باب التلقيح شبهة كمسائله في الوطاء شبهة، وفي العمدي المحرم لابد من الاحتياط» (٧٤).

أما الشيخ لطف الله الصافي فأجاب: يمكن القول بالبناء على الحاق الولد بصاحبي النطفة وترتب سائر الاحكام عليه، ويمكن القول بأن هذه الأحكام إنما ثبت ترتبها على النكاح الشرعي والتوالد والتناسل به والله العالم.

ويرى الشيخ جواد التبريزي حرمة التلقيح بمني الرجل الأجنبي «ولو فعل ذلك وحملت المرأة ثم ولدت فالولد ملحق بصاحب المني، ويثبت بينهما جميع أحكام النسب ويرث كل منهما الآخر، لأنَّ المستثنى من الارث هو الولد عن الزنا، وهذا ليس كذلك، وإن كان العمل الموجب لانعقاد نطفته محرماً، كما أنَّ المرأة أم له، ويثبت بينهما جميع أحكام النسب ونحوها، ولا فرق بينه وبين سائر أولادهما أصلاً» (٧٥).

وكان جواب الشيخ حسين نوري الهمداني كالتالي: «لو كان عن جهل فحكمه حكم ولد الشبهة ويرثهما ويرثانه، ويحرم عليهما نكاحه، وتكون الحضانة والولاية على الأب، أما لو كان عن علم وعمد فلا توارث بينهم».

التلقيح بعد وفاة الزوج :

لو قامت الزوجة بتلقيح بويضتها بنطفة زوجها المتوفى سواء كانت العملية أثناء العدة أو بعدها فإنَّ الطفل المتولد منها لا يرث، لأنَّ الارث يتحدد بعد وفاة الزوج مباشرة، فإذا كانت المرأة حاملاً فيقدر له بعض المال بأعلى حصة - أي حصة ذكر - أو يتفق الورثة على تأجيل التقسيم لحين الولادة، أما التلقيح بعد الوفاة فلا دليل على ثبوت الارث للطفل المتكوّن منه، إلّا إذا أراد الورثة تخصيص حصة من الارث له فالأمر عائد لهم «والناس مسلطون على أموالهم» ولهم الحق في التبرع للوليد المستقبلي.

وفيما يلي نستعرض رأي اثنين من الفقهاء المعاصرين :

السيد علي الخامنئي: «يلحق الولد بصاحبة البويضة والرحم ولا يبعد إلحاقه بصاحب النطفة ولكن لا يرث منه» (٧٦).

وسئل السيد عبد الأعلى السبزواري هذا السؤال: «في فرنسا تدهورت صحة رجل فأخذت زوجته لسبب من الأسباب وبالاتفاق معه من منيته وحفظته في ثلاثة طبية تحت اشراف الأطباء، ثم توفي الزوج وبعد مدة من وفاته وفي وقت وجدته الزوجة والأطباء مناسباً تم تلقيح بويضتها بحيامن الزوج المتوفى فكان أن حملت ووضعت مولوداً سوياً وطالبت بحق مولودها من إرث زوجها، ورفع الأمر إلى القضاء الفرنسي فثار جدلاً حاداً حول هذا الموضوع في المحاكم وقضاة الشرع واختلفت آراء الفقهاء الفرنسيين وتباينت الاجتهادات. والمرجو من سماحتكم بيان موقف الشرع الحنيف في هذا الموضوع فإنَّ الأمر من الأهمية بمكان لم تكن في غيره...».

فكان جوابه: «في مفروض السؤال إذا كانت الزوجة مؤتمنة ولم تتزوج بعد وفاة زوجها ولم يدخل بها أحد وكان المني محفوظاً ولم يشتبه بغيره يلحق

المولود بالرجل المتوفى، وأمّا الارث فلا يرثه لأنّ الاستفادة من الآيات المباركة وسنن المعصومين عليهم السلام إنّ الوارث لابدّ أن يكون موجوداً - حملاً كان أو وجوداً خارجياً - حال انتقال تركة المورث إلى الوارثين، والمفروض أنّه لم يكن كل واحد منهما، فلا يرث لانتفاء الشرط، هذا إذا أريد تطبيق حكم الشرع المبين عليهم، وإلاّ ففتبع أحكامهم ونحن نلزمهم بما ألزموا به أنفسهم والله العالم...» (٧٧).

التلقيح الصناعي بين أجنبيين:

تقدم أنّ بعض الفقهاء جوزوا عملية التلقيح الصناعي بين منّي الأجنبي وبويضة الأجنبية، وحرّمها آخرون دون أن يلحقوها بالزنا، وكان بعض من الفقهاء يرى أنّ العملية فيها معنى الزنا، وإنّ التلقيح الصناعي «يلتقي مع الزنا المباشر في اتجاه واحد؛ إذ أنّه يؤدي مثله إلى اختلاط الأنساب» (٧٨).

وعلى أساس هذه الآراء ينبغي التطرّق إلى بعض المواضيع التي لها صلة تشابه مع عملية التلقيح الصناعي بين أجنبيين، ومن هذه المواضيع إرث ابن الملاعنة وإرث ابن الزنا.

ورد عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «من عاهر أمة أو حرّة، فولده ولد زنا، لا يرث ولا يورث» (٧٩).

وعن الامام الصادق عليه السلام أنّه قال: «أيّما رجل وقع على جارية حراماً ثمّ اشتراها وادعى ولدها فإنّه لا يورث منه، فإنّ رسول الله ﷺ قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا إلاّ رجل يدعي ولد جاريته» (٨٠).

وعن الامام محمد الجواد عليه السلام في رجل فجر بامرأة فحملت ثمّ إنّّه تزوجها بعد الحمل، فجاءت بولد وهو أشبه خلق الله به.

فكتب: «الولد لغية لا يورث» (٨١).

وبعد هذه المقدمة نستعرض آراء فقهاء المذاهب لنصل إلى المطلوب:

الإمامية:

* إنَّ ولد الزنا لا يرث ولا يورث منه الوالدان ومن يتقرب بهما، ويكون ميراثه لمن يضمن جريته أو لأمام المسلمين، لأنَّ الميراث إنَّما يثبت بالانساب الصحيحة في شريعة الاسلام وولد الزنا لانسب له صحيحاً^(٨٢).

* لا يرث ولد الزنا أبويه ولا يرثانه إن كان الزنا منهما معاً، أمَّا لو كان أحدهما جاهلاً بالزنا أو مكرهاً عليه أو صغيراً أو مجنوناً فإنَّ المعذور يرث غير المعذور ولا عكس^(٨٣).

* إن كان الزنا من الأبوين لا يكون التوارث بين الطفل وبينهما، ولا بينه وبين المنتسبين إليهما، وإن كان من أحدهما دون الآخر، كما كان الفعل من أحدهما شبهة لا يكون التوارث بين الطفل والزاني ولا بينه وبين المنتسبين إليه.

والمتولد من الشبهة كالمتولد من الحلال، يكون التوارث بينه وبين أقاربه أباً كان أو أمّاً^(٨٤).

* ولد الزنا لا ترثه أمّه ولا غيرها من الأنساب، ويرثه ولده وإن نزل والزوجة أو الزوجة^(٨٥).

* التولد من الزنا لا ارث به بخلاف الشبهة... وأمّا ولد الزنا من الطرفين فلا نسب له ولا يرثه الزاني ولا التي ولدته ولا أحد من أنسابهما ولا يرثهم هو^(٨٦).

* لا توارث بين ابن الملاعة وبين الملاعن لأمّه، وإنَّما يرثه ورثته من قبل أمّه^(٨٧).

* أجمع العلماء على أنَّ ولد الملاعة وولد الزنا لا يرثان من الأب ولا من

قربته، ولا يرثونهما وإن ميراثهما يكون لأمهما ولقرباتها، وهما يرثان منهم (٨٨).

والثابت في هذه النصوص أن الارث يتبع النسب، وعلى هذا الأساس فإن الطفل لا يرث زوج الحامل ولا يرث منه، وأنه لا توارث بين صاحب النطفة وصاحبة الرحم؛ إذ لا زوجية بينهما، والحكم الثابت أن الطفل يرث أمه الحامل به في جميع أوجه التشبيه سواء ألحق التلقيح الصناعي بالشبهة أو بالزنا، ويكون الاختلاف في مسألة الارث من صاحب المني.

الحنفية:

* عصبه ولد الزنا وولد الملاعة مولى أمهما، لأنه لا نسب لهما من قبل الأب، فيكون ولاؤهما لمولى الأم.

إذا كانت الأم حرة الأصل يكون الميراث لمواليها وهم عصبتها (٨٩).

* ذهب أبو حنيفة إلى أن ولد الزنا يرث أمه وإخوته من الأم بالفرض لا غير، وكذا ترثه أمه وإخوته من أمه فرضاً لا غير (٩٠).

فالطفل يرث أمه وإن كانت زانية، وعلى أساس هذا الرأي فإن القدر المتيقن هو ثبوت الإرث بين الطفل المتولد من التلقيح الصناعي وأمه.

المالكية:

* جعل النبي ﷺ ميراث ابن الملاعة لأمه ولورثته (٩١).

* لا يرث ولد الزنا والده، ولا يرثه هو؛ لأنه غير لاحق به وإن أقر به (٩٢).

الشافعية:

ثبت أن رسول الله ﷺ فرق بين المتلاعنين، وألحق الولد بالمرأة، وإذا

ثبت ذلك أن لا عصبية له من قبل أبيه ترثه، فإن مات ابن الملاعنة وخلف أمه وزوجته وولداً ذكوراً أو اناثاً فماله مقسوم بين ورثته على قدر مواريتهم. وميراث ولد الزنا كميراث ابن الملاعنة سواء (٩٣).

الحنابلة:

* إذا لم يكن لولدها أب لكونه ولد زنا أو منفياً بلعان، فإنه منقطع تعصيبه من جهة من نفاه؛ لأنه لا ينقطع تعصيبه من غير جهة من نفاه (٩٤).
* كل من ولد الزنا وولد اللعان يرث بجهة الأم فقط (٩٥).

الأباضية:

* جابر بن زيد: نسبه من جهة الأم فثابت، ولذلك يتوارثان (٩٦).
* سئل أبو عبد الله عن ميراث ولد الملاعنة، فقال: إذا كان دخل بها فالولد ولده... وإن لم يكن دخل بها فالولد لأمه والميراث لعصبته أمه (٩٧).
* قال أبو الحواري: قال بعض الفقهاء: إنَّ مَنْ أَقَرَّ بولد من زنا، لحق به وورثه.
* وقال أبو عبد الله: قال بعض الخراسانيين: لا ميراث لولد الزنا، مَنْ أَقَرَّ به، كان على فراش أحد أو لم يكن، كان للمرأة زوج أو لم يكن (٩٨).
والقدر المتيقن من آراء الزيدية والمذاهب الأربعة والأباضية أنَّ ولد الملاعنة وولد الزنا يرث من أمه دون من تولد من مائه.

قال الشيخ عبد اللطيف حمزة مفتي مصر سنة ١٤٠٢ هـ: «عندما يتكون طفل من ماء غير ماء الزوج ففيه معنى الزنا، لا يرث من أمه شيئاً لأنه ابن غير شرعي».

وقد ردّ عليه الشيخ مصطفى الزرقاء: «إنّ قول الشيخ عبد اللطيف حمزة فيه تسرع وانخطاف ذهن إلى حالة ولد الزنا وأبيه، فإنّه لا يثبت نسبه من أبيه، ولا توارث بينهما، أمّا أمّه فإن النسب والميراث بينهما ثابتان إجماعاً»^(٩٩).

والرأي المشترك هو التوارث بين طفل التلقيح الصناعي وبين أمّه، سواء قلنا بأنّها صاحبة البويضة أو قلنا بأنها صاحبة الرحم الحامل.

وعلى العموم فإنّ مسألة التوارث من المسائل المهمة في الحياة الانسانية، وهي مسألة تستحقّ عناية إضافية ومزيد اهتمام من قبل الفقهاء والقادة الدينيين أو السياسيين، ولهذا ينبغي تشكيل مجلس فقهي للافتاء يقوم بتوحيد الأفكار والآراء والمواقف، ويعمل على وضع مادة قانونية في القانون المدني تكون مرجعاً لجميع الأفراد والأسر على اختلاف طبقاتهم وشرائحهم، بل حتّى مذاهبهم، لأنّ المسألة ليست مسألة فردية أو جزئية يجب عليها بالجواز أو الحرمة، بل إنّها مسألة حسّاسة تترتب عليها آثار وضعية نفسية واجتماعية، بل تترتب عليها مشاكل عصبية إن لم تعالج علاجاً جذرياً.

الهوامش

- (١) مجلة العربي - العدد ٢٤٢ : ٥٦ .
- (٢) تحرير الوسيلة ٢ : ٦٢١ .
- (٣) منهاج الصالحين ٢ : ١١٥ .
- (٤) المسائل المنتخبة : ٤٢٥ .
- (٥) منهاج الصالحين ٢ : ٥١ .
- (٦) مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ، العدد ١٠ : ٧٦ .
- (٧) العلاقات الجنسية غير الشرعية ١ : ١١٠ ، عن فتاوى المرحوم شلتوت : ٣٢٨ ، ٣٢٩ .
- (٨) الانسان هذا الكائن العجيب ٢ : ١٥٣ .
- (٩) الفتاوى الاسلامية من دائرة الإفتاء المصرية ٩ : ٣٢٢٠ .
- (١٠) ماوراء الفقه ٦ : ١٤ و ١٨ .
- (١١) الانسان هذا الكائن العجيب ٢ : ١٥٤ .
- (١٢) نيل الأوطار ٣ : ٦١٦ .
- (١٣) كتاب العلوم ٣ : ٣٣ .
- (١٤) مفردات ألفاظ القرآن : ٧ .
- (١٥) المقنعة : ٥٣٩ .
- (١٦) اللمعة الدمشقية : ٢٠١ ، جواهر الكلام ٣١ : ٢٤٤ ، تحرير الوسيلة ٢ : ٣٠٨ .
- (١٧) المبسوط في فقه الامامية ٥ : ١٨٦ .
- (١٨) منهاج الصالحين - المعاملات - لمحمد سعيد الحكيم : ٥١ .
- (١٩) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٠٨ .



- (٢٠) جواب خطي على أسئلة وجهت إليهم .
- (٢١) منهاج الصالحين - قسم المعاملات : ٣٠٠ .
- (٢٢) العلاقات الجنسية غير الشرعية ١ : ١٠٨ .
- (٢٣) عيون المسائل في فروع الحنفية : ٥٥ .
- (٢٤) التتف في الفتاوى ٢ : ٨٩٨ .
- (٢٥) بلغة السالك لا قرب المسالك ٢ : ٤٥٩ .
- (٢٦) بلغة السالك لا قرب المسالك ٢ : ٤٥٩ ، التفريع : ٤٦ .
- (٢٧) موطأ الإمام مالك - رواية الشيباني - : ١٨٥ .
- (٢٨) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٥ : ٤٧٢ .
- (٢٩) التنبيه في فقه الإمام الشافعي : ١٩١ .
- (٣٠) المذهب في فقه الشافعي ٢ : ١٢٣ .
- (٣١) كفاية الاخيار : ٤٢٦ .
- (٣٢) غاية المقصود : ١٩ ، ٢١ .
- (٣٣) زاد المستقنع : ٨٠ .
- (٣٤) الكافي في فقه الامام أحمد ٣ : ١٩١ .
- (٣٥) المصدر السابق : ١٨٨ .
- (٣٦) الفروع ٥ : ٤١٠ .
- (٣٧) منهج الطالبين وبلغ الراغبين ١٦ : ٢٤٠ .
- (٣٨) لسان العرب ٣ : ٤٦٧ .
- (٣٩) المعجم الوجيز : ٦٨١ .
- (٤٠) المصباح المنير ٢ : ٦٧١ .
- (٤١) مفردات الفاظ القرآن : ٢٢ .
- (٤٢) تحرير الوسيلة ٢ : ٦٢٣ .
- (٤٣) مذهب الاحكام ٢٥ : ٢٥٢ .
- (٤٤) الفتاوى المنتخبة ١ : ٢٥٩ .

التلقيح الصناعي

- (٤٥) الفتاوى الجديدة ١: ٤٢٧ .
- (٤٦) المجادلة: ٢ .
- (٤٧) مجلة فقه أهل البيت ، العدد ١٠ : ٩٠ .
- (٤٨) أطفال الانابيب : ١٣٦ وما بعدها .
- (٤٩) جامع المقاصد ١٢ : ١٨٩ و ١٩٠ .
- (٥٠) جواهر الكلام ٢٩ : ٢٥٦ ، ٢٥٧ .
- (٥١) مهذب الاحكام ٢٥ : ١١ .
- (٥٢) الحقائق الناضرة ٢٣ : ٣١١ .
- (٥٣) مستند العروة الوثقى ٢ : ٨١ .
- (٥٤) الروض النضير ٤ : ٣٢١ .
- (٥٥) بدائع الصنائع ٢ : ٢٥٧ .
- (٥٦) كتاب المبسوط ٤ : ٢٠٦ ، ونحوه في : وسائل الاسلاف ١٢٣ ، بدر المنتقى في شرح الملتقى ١ : ٣٢٣ .
- (٥٧) تبين المسالك ٣ : ٧٤ .
- (٥٨) الكواكب الدرية في فقه المالكية ٢ : ١٧٧ .
- (٥٩) التفریع : ٣٣٧ .
- (٦٠) منهاج الطالبين وعمدة المفتين : ٢١٠ .
- (٦١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٦ : ٢٧٢ ، غاية المقصود : ١٠ ، أحكام الزواج على المذاهب الأربعة : ١٦ .
- (٦٢) الكافي في فقه الإمام أحمد ٣ : ٢٧ .
- (٦٣) المغني ٧ : ٤٨٥ .
- (٦٤) مختصر الخصال : ١٥٩ .
- (٦٥) اللعنة الدمشقية : ٢٧٤ ، منهاج الصالحين - المعاملات - للسيد الخوئي : ٤١ ، مهذب الأحكام ٢٧ : ٣١٦ .
- (٦٦) منهاج الصالحين - تعليق السيد محمد باقر الصدر - ٢ : ٣٠٠ ، منهاج الصالحين
- ١٣٢ فقه أهل البيت (ع) العدد - ٢٤

- المعاملات - للسيد الخوئي : ٢٨٤ ، للسيد السيستاني : ١١٥ : ٢ .

(٦٧) تحرير الوسيلة ٢ : ٦٢٢ .

(٦٨) المسائل المنتخبة : ٤٢٥ .

(٦٩) منهاج الصالحين ٢ : ٣٠٠ ، وخالف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ذلك في جوابه

المخطوط (التلقيح بالنطفة الاجنبية حرام يوجب التعزير والولد الحاصل منه لا يلحق في

النسب ولا يرث ولا يورث منه) رقم الاستفتاء ١٤ . ٣٩ .

(٧٠) الفروع ٥ : ٤١٠ .

(٧١) مكنون الخزائن ٦ : ٧٦ .

(٧٢) الحكم الاقناعي في إبطال التلقيح الصناعي : ٩ .

(٧٣) الفتاوى الجديدة ١ : ٢٢١ و ٢٢٨ .

(٧٤) تحرير الوسيلة ٢ : ٦٢٢ .

(٧٥) المسائل المنتخبة : ٤٢٥ ، ونحوه في : نهج الرشاد : ٤٦٧ .

(٧٦) أجوبة الاستفتاءات ٢ : ٧١ .

(٧٧) مهذب الأحكام ٣٠ : ٣٢٧ .

(٧٨) أطفال الأنابيب : ٨٧ ، ١٨٩ .

(٧٩) سنن ابن ماجه ٢ : ٩١٧ ، ونحوه في : سنن الترمذي : ٤ : ٤٢٨ .

(٨٠) الاستبصار ٤ : ٢٥٣ .

(٨١) تهذيب الأحكام ٨ : ١٨٣ .

(٨٢) المصدر السابق ٩ : ٣٤٤ .

(٨٣) فقه الإمام جعفر الصادق ٦ : ١٩٣ .

(٨٤) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٦٩ .

(٨٥) المختصر النافع ٢ : ٢٧٤ .

(٨٦) جواهر الكلام ٣٩ : ٧ ، ٢٧٤ .

(٨٧) كتاب الاحكام ٢ : ٣٥٦ .

(٨٨) الروضة الندية ٢ : ٣٢٨ .

- (٨٩) الباب ٤ : ١٩٨ .
(٩٠) اطفال الانابيب : ١٨٥ .
(٩١) بداية المجتهد ٢ : ٣٥٣ .
(٩٢) القوانين الفقهية : ٣٩٠ .
(٩٣) الاقناع : ١٤٢ .
(٩٤) الانصاف ٧ : ٣٠٩ .
(٩٥) الفقه الاسلامي وأدلته ٨ : ٤٣١ .
(٩٦) فقه الامام جابر بن زيد : ٥٩٢ .
(٩٧) منهج الطالبين ١٧ : ١١٢ .
(٩٨) المصدر السابق : ١٠٩ .
(٩٩) أطفال الأنابيب : ١٨٩ .

الربا والفائدة البنكية

د. موسى غني نجاد (*)

ترجمة : حيدر حب الله □

من اللازم بيان بعض التوضيحات حول المقالة والغرض من نشرها :

١ - أنه لا شك في حرمة الربا وأنّ ذلك من الأحكام البديهيّة والمسلّمة في

الشريعة .. حيث وقف القرآن الكريم موقفاً صلباً أمام ظاهرة الربا وعدّ

آكل الربا انساناً مخبولاً غير سويّ .. قال تعالى : ﴿ الذين يأكلون الربا

لا يقومون إلّا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ .. وهذه المقالة

التي بين يديك غير ناظرة إلى دراسة الحكم الشرعي .. بل موضوع

الحكم ومتى يصدق الربا ومتى لا يصدق .. فحاول الباحث تحليل

الموضوع من ناحية علمية تخصصية صرفة ..

٢ - أنّ تنقيح الموضوعات قد يكون في بعض الأحيان خارجاً عن

مسؤولية الفقيه ولا يعدّ من وظيفته .. لكن في أحيان أخرى يتصدّى

الفقيه لتحديد الموضوع الذي يصبّ عليه فتواه .. فهو الذي يحدّد مدى

ارتباط هذا الأمر بعملية استنباط الحكم الشرعي أو عدم ارتباطه ..

وعليه فليس من الصحيح لغير المجتهد أن يجعل أمثال هذه الدراسات

(*) أستاذ جامعي وباحث في الاقتصاد .

التي تدور حول تنقيح الموضوعات صغرى في الاستدلال لتحديد الموقف الشرعي بمعزل عن الفقيه ..

٣- أن المناظرة العلمية والحوار أصل ورثناه عن سلفنا الصالح ومنهج تعلّمناه من القرآن الكريم .. فليس من الضرورة أن نتفق مع الكاتب في طريقته في التحليل أو في النتائج التي توصل إليها .. بل قد تصدّى بعض الباحثين الآخرين إلى ردّ هذه المقالة وما تنطوي عليه من آراء .. كما أنّه في الوقت نفسه حاول الكاتب الدفاع مرّة أخرى عن وجه نظره هذه وناقش الردّ الموجّه إليه .. وربما يصل المجلّة ردود أخرى مؤيدة أو رافضة .. وسنسعى لنشر ذلك تباعاً إن شاء الله .. فإنّ ذلك ممّا يساهم في تكامل الآراء وتنضيج النظريات .. (التحرير)

مَهَيِّدًا

ربّما يمكن إيجاز أسباب ذمّ الربا في الثقافات والأديان الماضية على الشكل التالي:

أ - عنصرا السهولة والراحة المختزنين في الربا، أي الدخل - القطعي المعين من قبل - الحاصل دون ممارسة أي جهد أو خطر.

ب - الآثار الاجتماعية المخربة، أي الظلم الوارد على المقترض.

وفي النهاية عدم إمكان تقديم تبرير عقلاني لظاهرة الربا، أي الجواب عن السؤال القائل كيف يمكن للمال - كوسيلة مبادلة - أن يتكاثر ويزداد بمجرد مرور الزمان؟

لقد قدّم أرسطو - بإجابته عن السؤال الأخير - الأساس العقلي المحكم لكافة النظريات المعارضة للربا والتي ظهرت في القرون اللاحقة.

والسؤال الأساسي هنا هو هل انّ مثل هذا المفهوم عن الربا في الحقبات التاريخية الماضية يمكن تعميمه لظاهرة الفائدة البنكية في العالم المعاصر والتي نشأت من توسّع المؤسسات الحديثة المسماة بالبنوك؟ وباختصار هل انّ الفائدة البنكية هي نفس الربا بمفهومه القديم؟

إنّ جوابنا عن هذا التساؤل بالنفي (وهو ما سوف تسعى هذه المقالة لتبينه) وبالرغم من انّ النقطة الأساسية التي تؤكد عليها هذه المقالة في تمييزها بين الربا والفائدة البنكية تكمن في قطعية وعدم قطعية دخل الفائدة البنكية المحددة سلفاً إلا أنّه سوف تجري الإشارة - وفق الضرورة - لوجوه أخرى للتمايز بين هذين المفهومين، أي الربا والفائدة.

إنّ افتراض التساوي بين الربا والفائدة البنكية افتراضٌ ناشئ عن الاشتباه في تقييم المفاهيم أو - اصطلاحاً - عن الخلط المعرفي الايستمولوجي بينها. لقد ظهرت الفائدة البنكية أو فائدة رأس المال على اثر توسع علاقات اقتصاد سوق المنافسة ونضج ونمو النظام الاعتباري الجديد، وفي الواقع فهي مؤشّر على نقص وقلة رأس المال في اقتصاد هذا السوق، أمّا الربا فهو ظاهرة مرتبطة بالاقتصاد المعيشي الراكد والذي يكون فيه النقد ذا دور ثانوي وضعيف جداً في الحياة الاقتصادية لعموم الأفراد، فيما يتمتع مالكو النقود [= المقرضون الربويون] بموقعية حصرية ومتميزة جداً، والربا - زاد أو نقص - يمثل قيمة معينة يرجع تحديدها غالباً إلى أصحاب الخزائن النقدية.

ولأجل اتضاح البحث نشروع - بداية - بتعريف رأس المال حتى يتبين وبصراحة التمايز الموجود بين فائدة رأس المال والربا الذي يحكي عن ظاهرة مرتبطة بالأنظمة الاقتصادية ما قبل الرأسمالية.

من الناحية الاقتصادية، يعدّ رأس المال - الذي يؤول في اسسه إلى عمليات الاكتناز والادخار - وسيلة لرفع مستوى الطاقة الانتاجية، إن ادخار الأموال، أي الإمساك عن الاستهلاك الآتي، يمكن أن يشكّل أساساً لتبلور رأس المال، أمّا الاستهلاك الذي يعبر عن الهدف النهائي للانتاج فهو عبارة عن قضاء الحاجات أو الرغبات البشرية، ومن الواضح أنّه لا يصح من التعاريف المتقدمة استنباط أنّ رأس المال هو - فقط - مجرد وسيلة لرفع قدرة الانتاج أو أنّ أي نوع من أنواع الإمساك عن الاستهلاك [= الادخار] سوف يؤدي إلى تشكل رأس المال اضطراراً وتلقائياً، بل الصحيح هو أنّ الادخار يمكن أن يتحول إلى رأس مال في حالة ما إذا كانت وجهته تعبر عن مسار في اطار النشاطات الانتاجية، كما هو الحال في الكنوز المدفونة في التراب؛ إذ لا يمكن اعتبارها رأس مال، فالمدخرات التي يُهدف من إقراضها الاستهلاك - صرفاً - ليست مشمولةً لتعريف رأس المال بمفهومه الاقتصادي^(١)، فرأس المال - وفق التعريف الذي بيّن له - يأخذ معناه الكامل في ظل النظام الاقتصادي المبني على الإنتاج غير المباشر، أي الإنتاج بواسطة وسائل الإنتاج.

وبعبارة أخرى: كلما كان تقسيم العمل أكثر تطوراً وكان الإنتاج أكثر تخصصية كانت الحاجة إلى أدوات الإنتاج - الطلب بهدف رأس المال - أكبر، وبناءً عليه فالطلب بهدف الحصول على رأس المال - وبطريق أولى السوق الرأسمالي - في اقتصاد معيشي مغلق أمرٌ لا وجود له من الناحية العملية، من قبيل اقتصاد المجتمعات القروية والعشائرية ذات الاكتفاء الذاتي والذي يقوم فيها المنتجون - بالاضافة إلى إنتاج السلع الاستهلاكية المحتاج اليها من قبلهم - بإنتاج الوسائل الابتدائية للإنتاج، ففي مثل هذه المجتمعات التي يقف فيها المحصول الإنتاجي في مستوى متدنٍ جداً تكون إمكانية ادخار الأموال ضئيلة

جداً أيضاً، وفي النهاية فإن إمكان تشكيل رأس مال سيكون أمراً محدوداً بدرجة عالية جداً، وبالرغم من وجود علاقات نقدية واقتصادية - بدرجات مختلفة - في المجتمعات التي سبقت مرحلة الرأسمالية بيد أن هذه العلاقات تقع في الغالب على هامش النشاطات الإنتاجية الأساسية، ومن هنا فإن النقد المدّخر الناشئ عن التجارة في مثل هذه المجتمعات - مع الأخذ بعين الاعتبار الدور المهم له في الأنظمة الاقتصادية الجديدة - ليس شبيهاً بادخار المال في المجتمعات المتمدّنة، فأصحاب الأموال المدّخرة في المجتمعات المذكورة [= القديمة] يتمتعون بموقعية حصرية بل يمكن القول استثنائية، ومن هذه الجهة كان بإمكانهم المطالبة بسعر مرتفع جداً من الربا قبال القروض التي يقدمونها، ومع إمكانية اعتبار هذه الأسعار المرتفعة للربا علامة على نقص المختزنات النقدية لكن لا يمكن أخذ ذلك كمؤشر على الناتج النهائي المرتفع لرأس المال، ذلك أنّه - وكما اشير من قبل - لم يكن للطلب وسوق رأس المال بالمفهوم الاقتصادي أي وجود أصلاً.

وبعبارة أخرى: إنّ هذا المسار العملي الاقتصادي والاجتماعي الهام الذي يملكه رأس المال في الأنظمة الاقتصادية الحديثة لم تكن تملكه عمليات ادخار الأموال في العالم القديم من الناحية العملية، ولعل السبب في انتقاد فلاسفة العالم القديم الربا وذمّهم له كان مختزناً في هذه النقطة، أي أنّه لم يكن ثمة تفسير وتبرير عقلائي من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية لعملية الربا عندهم فيما النتائج الضارة له المتبلورة على شكل الظلم الذي يمارس على المقترضين كانت واضحة أمامهم.

لقد كان الدور الرئيس للنقد في المرحلة القديمة قائماً على كونه واسطة في التبادل بحيث فصل مفكرين من أمثال أرسطو النقد عن مقولة الثروة، فالتنقد من وجهة نظر أرسطو منحصر بكونه وسيلة تبادل ولا شيء آخر، ومن هنا رفض أرسطو اعتباره نوعاً من الثروة.

يقول أرسطو إنّ النقد وسيلة يهدف منها تسهيل المبادلات، وبناء عليه « ستكون تسمية المعدن - الذي لا تغني كثرته من جوع - ثروة مجرد كلام فارغ لا فائدة منه »^(٢)، وتبعاً لهذا الحكم فيما يخص دور النقد يحكم أرسطو بأنّ مضاعفة رأس المال في حالة الإقراض [= الربا] يمثل أمراً غير طبيعي وغير عادل، ومنشأً هذا الحكم فيما يتعلق بالنقد هو أنّ النقد لم يكن لديه في العصور الماضية هذا الدور الذي يلعبه رأس المال في الاقتصاد الحديث، أي كونه وسيلة لرفع المحصول الإنتاجي عن طريق الإنتاج بالواسطة «الرأسمال الفني»، أو أنّ هذا الدور بالنسبة إليه كان نادراً، ووفقاً لذلك يلاحظ أنّ ذمّ الربا من جانب أرسطو كان - بالكامل - نتاج أمر عقلي، وهو ما جعل الفكر الأرسطي - فيما يخص الربا - قادراً على الاستمرار والحاكمة لقرون متمادية.

لكنه وبمرور الأيام وتوسع العلاقات الاقتصادية للسوق وتقسيم العمل والتخصّصية قدر الإمكان في الإنتاج وظهور النظام الاعتباري والبنكي الجديد أصبح للذخائر دور هام على الصعيد الاقتصادي كرأس للمال، فتوسعة نظم السوق أوجبت نفوذ العلاقات النقدية في كل زوايا الحياة الاقتصادية، ففي النظام الاقتصادي الجديد لم يعد النقد مجرد وسيلة للتبادل بل اكتسب دوراً مهماً وأساسياً آخر أيضاً وهو كونه ذخيرة لرأس المال ومقياساً أيضاً، وفي هذا النظام تتبدل المدخرات بسهولة في إطار رفع الحاصل الإنتاجي عن طريق النقد إلى رأس مال، فرووس الأموال الصغيرة والمتوسطة تظهر في ظل توسع نظم السوق وارتفاع المحصول الإنتاجي، وهو ما لم يكن قابلاً للتصوّر من قبل، وهذه المدخرات التي تتضاعف يومياً تؤمّن - عن طريق مؤسسات الإيداع والبنوك الجديدة - إمكانات الاستثمار الكبيرة في المجتمع، ودور تنظيم العلاقة بين المدخرات والاستثمارات في اقتصاد السوق الواسع يقع على عاتق قيمة

فائدة رأس المال [= الفائدة البنكية] ، فالفائدة البنكية ظاهرة جديدة متميزة تمايزاً كاملاً عن الربا ، وخلافاً للتصور السائد ليس للأول منهما أساس في الثاني كما أنه ليس نتيجة تحويله له ، فالجذر اللغوي لمصطلح البنك في اللغات الأوروبية هو كلمة banc التي تدل على طاولة الصرافين في الأسواق العادية في القرون الوسطى ، وبسبب الكثرة الهائلة للنقود المحلية في تلك القرون كان للصرافين نشاط هام في الأسواق تسهياً لإنجاز المعاملات .

يقول المؤرخ الاقتصادي « كي فوكن » : لقد ثبت - وفقاً للتحقيقات الأكثر جدّة - أنه لم يكن لأكلي الربا خلال فترة القرون الوسطى في أوروبا أي دور في إيجاد النظام الاعتباري ولا البنك نفسه ، فقد كان إقراضهم - أي المرابين - لغايات تجارية أمراً نادراً ، فيما شكّل التجار عناصر الاعتبار التجاري .

ويكتب المؤرخ نفسه فيما يخص ظهور البنك أيضاً فيقول : « لم يظهر البنك نتاجاً لأكل الربا وإنما حصيلة لعمل الصرافة ، فالصّرافون الذين كانوا يشكلون عدة أشخاص في كل مدينة كانوا يضعون طاولاتهم - التي اشتقت منها كلمة bancs - في الأسواق ، وقد كانت الصرافة اليدوية نشاط هذه الفئة ، فالعملات المتداولة - وبسبب ضربها ولمدد زمنية طويلة من قبل الجهات النقدية المعنية والمتعددة - كانت تملك قيمة متفاوتة تفاوتاً كبيراً فيما بينها بحيث لم يكن يمكن لأي سوق فعّال أن يستغني عن الخدمات الصيرفية ، وعقب ذلك وبسرعة دخل الصّرافون - الذين وضعوا لأنفسهم تسمية أصحاب البنوك لأول مرة - العمليات الصيرفية الأكثر تعقيداً أي القبول بالإيداعات وانتقال الاعتبارات (الذهب مثلاً) وهو ما حصل في المراكز الكبرى لا سيّما إيطاليا» (٣) .

لقد وجد البنك الحديث نتيجةً لتوسع النشاطات المصرفية لتشمل الإقراض وقبول الإيداعات وانتقالها من جهة ، ورغبةً من الدولة القومية (State-Nations) في تنظيم العلاقات النقدية والمالية وضبط هذا النوع من

الأنشطة من جهة أخرى.

إنّ نضج الأنظمة والبرامج الاعتبارية والبنكية الجديدة تبلور لا في إطار القروض الربوية وإنّما بالضبط ضد مصالح الربويين أنفسهم، فماركس يؤكّد في الجزء الثالث من كتاب رأس المال وفي فصلٍ معنونٍ بـ «رأس المال الربوي ما قبل الرأسمالية» - على أنّ الأنظمة الاعتبارية الجديدة [= البنوك] كانت ردّ فعلٍ على عمليات الإقراض الربوية أو أكل الربا، أنّه يقول بأنّ البنوك وقيامها بعرض ذخائرها النقدية غير المستفاد منها [= رؤوس الأموال الصغيرة والكبيرة] في السوق تكسر احتكار رأس المال الربوي، كما وقيامها من جهة أخرى باستحداث النقد الاعتباري تحدّ من احتكار الفلزات المعدنية للنقد كشكلٍ وحيدٍ من أشكاله⁽⁴⁾، ويؤكّد «مكاولي» المؤرخ الإنجليزي الكبير في كتابه المعروف «تاريخ إنجلترا» على أن تشكيل النظام البنكي وطرح إيجاد «البنك الإنجليزي» في أواخر القرن السابع عشر أثار صرخات الغضب والرفض من جانب بائعي الذهب والمقرضين الربويين [= آكلي الربا]⁽⁵⁾، وحسب اعتقاده فإنّ أنصار النظام الاعتباري والبنكي الجديد كانوا يرون آكلي الربا بلاءً على الأمة ذلك أنّ ضررهم على عموم المجتمع أكبر من ضرر الجيوش المهاجمة والمحتل الأجنبي⁽⁶⁾.

الفائدة البنكية أو فائدة رأس المال في الاقتصاد الجديد ليست ظاهرة نقدية جديدة فحسب، بل انها ظاهرة متغيرة ومرتبطة بقلّة رأس المال [= المدخر]، لقد لعب «كينز» في المرحلة المعاصرة دوراً كبيراً في طرح شبهة أنّ الفائدة أشبه بمتغيّر نقدي صرف، بحيث أنّه مع ازدياد حجمها يمكن خفض القيمة السوقية للفائدة إلى درجة وصولها في النهاية إلى الصفر، وسوف نرى فيما بعد أنّ شبهة «كينز» هذه قد شملت البعض من المحققين الإسلاميين المتأخرين ودفعتهم إلى تقييمات غير صحيحة، ففي اقتصاد واسع للسوق

تتكفل قيمة الفائدة بدور أساسي ومفصلي في ربط وتنظيم العلاقة بين المدخرات والاستثمار، فقيمة الفائدة الواقعية المستقلة عن الإرادة الفردية وحتى عن الدولة تتعين من خلال ميكانيزما السوق، وهي في الحقيقة تحكي عن قلة الخزينة من جهة والنتاج النهائي لرأس المال من جهة أخرى، فالدور الأساسي للفائدة في النظام البنكي عبارة عن توجيه المدخرات - لا سيما منها المتوسطة والصغيرة - نحو الاستثمار، فالشخص الذي يدخر أمواله بإمساكه عن الاستهلاك الآني يؤمن إمكانية تشكيل رأس مال واستثمار، وهو ما يعني ارتفاع معدلات الإنتاج في المستقبل، أي أنّ الإمساك عن الاستهلاك الآني يوجب زيادة المحصولات الإنتاجية في المستقبل، والشخص المدخر - وبسبب حرمانه نفسه عن الاستهلاك لفترة زمنية معينة وتحمله ما بين الإنتاج والاستهلاك - يقبض قسماً من المحصول الإضافي للإنتاج في المستقبل على صورة الفائدة، وفي هذا الإطار تصبح الفائدة حقاً ناشئاً عن المشاركة في رفع القدرة الإنتاجية، ومن البديهي عدم إمكانية تصوّر مثل هذا النظام إطلاقاً في اقتصاد تقليدي معيشي لا يعرف غير رؤوس الأموال الصغيرة والمتوسطة، بل أنّ الانتاج فيه ليس مبنياً أساساً على الاستثمار، وبناءً عليه فمجرّد الشبه الظاهري الموجود لا يخولنا التوحيد بين الفائدة البنكية التي لا إمكانية لتحقيقها في المجتمعات التقليدية المعيشية وبين الربا في تلك المجتمعات.

إنّ سوق الربا والفائدة مساقاً واحداً - مع الأخذ بعين الاعتبار تحريم الشريعة الاسلامية للربا بشكل صريح - كان باعثاً رئيسياً على إيجاد بنك خالٍ من الربا، وقد ركّز منظّروا هذا النظام البنكي على خصوصية معينة في الربا وهي أنّه دخل ثابت معيّن من قبل، واعتبروا أنّ فلسفة ممنوعية الربا تكمن في هذه الخصلة بالذات، «وفي الواقع فما جرى منعه في الإسلام إنّما هو النّاتج الثابت أو المعين سلفاً في المعاملات المالية، لا قيمة النّاتج غير

المحددة والمشخصة والتي تُطرح في الأرباح»^(٧)، ومن هنا فالنظام البنكي اللاربوي أو «النظام البنكي الاسلامي - في أبسط أشكاله - يمكن أن يبنى على المشاركة لا على الفائدة»^(٨).

لكننا إذا لاحظنا استحالة الناتج الثابت والمعين سلفاً لرأس المال - نظراً وعملاً - في نظام اقتصادي مبتنٍ على سوق المنافسة فسوف نجد أنفسنا متورّطين في خطأ كبيرٍ في الفهم فرض علينا توحيد موقفنا إزاء الربا والفائدة.

يمكن في النظام الاقتصادي الجديد التمييز بين نوعين من قيمة الفائدة هما قيمة الفائدة الواقعية والثاني قيمة الفائدة المسماة^(٩)، فقيمة الفائدة الواقعية من الناحية النظرية تبين من جهة الميل النهائي للادخار ومن جهة أخرى الناتج النهائي لرأس المال، أي أنّ قيمة الفائدة في اقتصاد السوق ذات وضعيّة معينة ترجع إلى أنّ الحجم النهائي للامساك عن الاستهلاك - الميل النهائي للادخار - مساوي للنفع النهائي الناشئ عن الاستثمار، فقيمة الفائدة كباقي القيم في النظام السوقي ليست قابلةً للتنبؤ سلفاً بأيّ وجهٍ من الوجوه وهي تتغير تبعاً للعوامل المؤثرة في السوق والتي لا يمكن تعيينها من قبل، أمّا قيمة الفائدة المسماة [= النقدية] فهي متغيرة تتعين كنقد مسمّى من خلال ميزان العرض والطلب، فمع عرض النقد المسمّى من قبل السلطات النقدية - البنك المركزي أو الدولة - تصبح القيمة قابلة للضبط والتحكّم، لكن الإقبال على النقد على أي تقدير متأثر بالمتغيّرات الاقتصادية الواقعية من قبيل ميزان ناتج الاستثمارات، وليس قابلاً للضبط والتحكم من جانب أي مرجعية سلطوية، وبناءً عليه لا يمكن في النظام الاقتصادي المبني على السوق تعيين حتى قيمة الفائدة المسماة قبل مدة طويلة، وهذا الكلام لا يناقض الحقيقة القائلة بأنّ السلطات النقدية والحكومية - وبسياسات النقد والمال - يمكنها في مدة قصيرة تخفيض قيمة الفائدة في السوق أو رفعها، لكن على أيّة حال فإنّ هذه المتغيرات

الواقعية الاقتصادية تقوم في نهاية المطاف وعن طريق ميكانيزما السوق بتصحيح الانحرافات عن القيمة الواقعية.

ولأجل المزيد من اتضاح المطلب يمكن القول بأن القيمة الواقعية للفائدة عبارة - تقريباً - عن القيمة النقدية المسماة لها بعد تعديلها بمعدل التضخم، وبالرغم من أن أداء فائدة الودائع في اقتصاد السوق يتمّ التعهد به ضمن قيمة معينة، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار عدم التعيّن المسبق لمعدل التضخم فإنّ تعيين ميزان الفائدة الواقعية من قبل يعدّ أمراً غير ممكن من الناحية العملية، وعليه فـ «الناتج الثابت أو المعين من قبل» [= الربا] يمكن تصويره فقط في المجتمعات ذات الاقتصاد المعيشي التقليدي، ذلك أنّ التغييرات في القيم النسبية وكذلك في مستوى القيم - حتى في مدة طويلة - أمر لا وجود له أساساً في هذه المجتمعات، وذلك بسبب وقوع العلاقات التبادلية النقدية على هامش الأنشطة الإنتاجية الرئيسية وبطء التحرك الاجتماعي والاقتصادي، وكذلك البطء الشديد جداً في التحولات الفنية والتكنولوجية، وفي هذه الظروف فقط يتحد كلّ من الناتج المسمّى والواقعي للنقد، ويتخذ تعريف الربا لنفسه معنى، أمّا في النظام الاقتصادي المبني على السوق والذي تكون فيه القيم نسبية فإنّ الميل النهائي للاذخار والناتج النهائي لرأس المال يقعان دائماً عرضة للتغيرات وذلك بسبب تبدّل ميول وطبائع المستهلكين والحركة الشديدة لعوامل الإنتاج والتحولات الفنية والتكنولوجية السريعة، وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية تحقيق معاملة مالية ذات ناتج ثابت أو معين من قبل، إن القيم وكافة المتغيرات الاقتصادية في الأنظمة الاقتصادية الجديدة تمثل حصيلة نشاط قوى السوق في مرحلة أسبق، وبناءً عليه فحتى لو بلغ معدل التضخم الصفر فليس ثمة ضمانة تحدّد كيف أنّ المتغيرات الاقتصادية - ومن بينها قيمة الفائدة الواقعية - يمكن أن تكون معلومة للمستقبل، صحيح أنّه مع معدل صفر

للتضخم تثبت القدرة الشرائية للنقد بصورةٍ وسطية، بيد أنها - ومع الأخذ بعين الاعتبار نسبية القيم وكذلك الأسباب التي أشرنا إليها آنفاً - في حال تغير لا محالة، والقدرة الشرائية للنقد تخضع هي الأخرى للتغير عملياً في كل سلعةٍ سلعة، وذلك كله فيما « الناتج الثابت أو المعين سلفاً » يستلزم بقاء ثبات القدرة الشرائية للنقد.

وكما لاحظنا ففي الظروف الاقتصادية المعيشية الراكدة يمكن تصور بقاء ثبات القدرة الشرائية للنقد، أمّا في الظروف الاقتصادية المتحركة والجديدة فمثل هذا التصور غير صحيح، ووفقاً لذلك يمكن القول بأن أولئك الذين يضعون الربا والفائدة البنكية في مستوى بعضهما البعض يقعون في خطأ معرفيٍّ إبيستمولوجي فاحش، أي أنّ المفهوم القابل للتصور في ظل ظروف وشروط معينة خاصة يجري تعميمه لوضعيةٍ مغايرةٍ بالكامل لا تختزن هذا المفهوم أبداً.

لقد عمد أنصار البنك اللاربوي - وعلى إثر توحيدهم الربا والفائدة - إلى تأسيس البنك المبني على المشاركة، وهو البنك الذي يكون ناتج رأس المال فيه (الربح) غير معين من قبل؛ وذلك مكان النظام المبني على الفائدة والذي تكون فيه الفائدة (الربا) محدّدة سلفاً، لكننا إذا ركّزنا على أن الإيداع المبني على الفائدة هو من الأساس نشاط مضمونه - في الحقيقة - المشاركة في الربح والضرر فإننا نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ السعي لإيجاد بنك لا ربوي أو بنك مبني على المشاركة إنّما هو ناشئ من اشتباه معرفيٍّ فيما يخص نوعية النشاط في اقتصاد السوق.

إنّ التفاوت الموجود ما بين الإيداع مع الفائدة والمشاركة مع الربح [= الاستثمار] إنّما هو في ميزان الخطر الاحتمالي لا في وجوده أو فقدانه، فالمورع حيث يرفض المخاطرة لا يريد المشاركة في الاستثمار وهو - بقبحه

الفائدة المسمّاة المعينة والتي لا يعلم بقيمتها الواقعية أبداً - ينقص من ميزان ارتفاع وانخفاض الربح والخسارة المتوجّهين إليه قياساً للاستثمار المباشر [= المشاركة]، أنّ الإيداع والاستثمار - اللذين يتضمنان من هذه الناحية خطراً احتمالياً كما يعبرّ كلاهما عن مشاركة في الربح أو الخسارة غير المعلومين من قبل - لا يختلفان عن بعضهما من حيث ماهية، إنّ المورع الذي يقبض الفائدة المسمّاة المعينة من قبل في ظل ظروف يكون التضخم فيها عموماً أكبر من معدل الفائدة يتورّط في الضرر قطعاً، ذلك أنّ قيمة الفائدة الواقعية ستكون سلبية، ومن البديهي أنّه في ظل الظروف التي يمكن أن يكون فيها معدّل قيمة الفائدة الواقعية سلبياً فإنّ المورع يساهم حينئذٍ في الربح والخسارة، لكن عدم قطعية الدخل المسمّى المعين من قبل ليس منحصراً بمثل هذه الشروط الخاصة أي تضخّم الاقتصاد، إذ القيم النسبية في الاقتصاد المبني على السوق هي - وكما تمّت الإشارة إليه من قبل - في حال تغيير دائم، وحيث أنّ جهة وأبعاد هذه التغيرات ليست قابلةً للتنبؤ بها من قبل فمن هنا تكون القدرة الشرائية للنقد بالنسبة للأنواع المختلفة للبضائع والسلع في معرض التغيير دائماً، ونفس هذا التغيير الذي لا قابلية فيه للتنبؤ بالقدرة الشرائية يرفع آية إمكانية لأي نوعٍ من القطعية في الدخل المسمّى المعين من قبل، ولعل طرح مثال عددي مبسّط يمكنه أن يوضح هذه الفكرة:

بهدف تبسيط فهم المطلب نفرض أنّ في المجتمع سلعتين فقط هما «أ» و «ب» وبمقدار متساوي وأنّ قيمة كل واحدةٍ منهما هي عشرة ريالات في البيع والشراء، كما أنّنا نتصوّر شخصاً يعطي قرصاً بمئة ريال بمعدّل ثمانية في المئة في السنة الواحدة وفي نهاية السنة يقبض مائة وثمانية ريالات بعنوان الأصل والفرع، ونفترض أيضاً أنّ قيمة السلعة «أ» قد انخفضت خلال سنة كاملة عشرين في المئة فيما السلعة «ب» زادت قيمتها عشرين في المئة

بحيث صارت قيمة السلعة «أ» في نهاية السنة ثمانية ريالاً أما السلعة «ب» فأصبحت قيمتها اثني عشر ريالاً، فهنا من الواضح عدم حصول تغيير لدينا في نهاية السنة على الصعيد العام في القيم، وذلك لأنَّ العشرين بالمائة من الزيادة في قيمة إحدى السلع والعشرين بالمئة من النقص في قيمة السلعة الأخرى تجبر إحداهما الأخرى نظراً لتساويهما من حيث المعدل العام.

وبعبارة أخرى: في نهاية السنة يصل متوسط معدل التضخم في القيم إلى الصفر، بيد أنَّ القيم النسبية - مع ذلك - تتسم بالتغير، فإذا كانت رغبة الشخص المقرض وعادته في استهلاك السلعة «ب» فإنَّ القدرة الشرائية لنقده ستزيد عما هو المقدار المسمّى في المائة ريال إلى المائة والثمانية ريالاً، بيد أنَّ الأمر في الواقع على العكس بالنسبة إليه أيَّ أنه قد أصبح أقل، ذلك أنَّه في بداية السنة كان يمكنه بالمائة ريال شراء عشرة أعداد من السلعة «ب» التي هي مورد رغبته أما في نهايتها فقد أصبح قادراً على شراء تسعة أعداد فقط من هذه السلعة بالمائة والثمانية ريالاً التي تمثل حصيلة رأس ماله والزيادة، وهذا معناه ليس فقط عدم حصول زيادة لديه على مستوى دخله الواقعي وفقاً للسلعة المرغوب بها عنده بل أنَّه تعرّض للخسارة والنقص أيضاً، والآن لنفرض أنَّ الشخص المقرض لم يطالب بالفائدة، لكن ذوقه وعادته كانا بحيث لم يكن يرغب سوى بالسلعة «أ» فهنا يلاحظ بأنَّ المقدار المسمّى لنقده لم يتغير في سنة واحدة بل أصبحت قدرته الشرائية أكبر، أيَّ أنَّه إذا كان يقدر في بداية السنة على شراء عشرة أعداد من السلعة «أ» فقط بواسطة المائة ريال التي كان يملكها، فقد صار يمكنه بنفس المائة ريال هذه أن يشتري ١٢/٥ من تلك السلعة، والنتيجة التي يمكن الحصول عليها من هذا المثال الفرضي هي أنَّه في الظروف التي تكون القيم النسبية فيها في حال تغيير - أي في الاقتصادات المتحركة المبنية على السوق - فإنَّ القدرة الشرائية

للنقد حتى في زمان بلوغ المستوى المتوسط للقيم درجة الصفر تتغير بالنسبة لكل مستهلك لوحده قياساً للسلع المتنوعة، وفي الزمان الذي تتغير فيه القدرة الشرائية للنقد لن يعود بالإمكان الحديث عن «الناتج الثابت أو المعين من قبل» [= الربا]، فالربا يصبح ذا معنى في ظل الظروف التي علاوة على ثبات المعدل العام للقيم فيها لابد أن تكون القيم النسبية هي الأخرى فيها غير متغيرة، أي فقط في الاقتصاد المعيشي الراكد.

لعل «كينز» من الأشخاص المعدودين من بين علماء الاقتصاد المعاصرين المعروفين الذين كانوا يرون قيمة الفائدة - كما عند المفكرين القدماء - أمراً متغيراً نقدياً صرفاً لا رأس مالياً، ومن هذه الجهة انتقد علماء الاقتصاد الكلاسيكيين الجدد، ويصرح «كينز» بفهمه لقيمة الفائدة على انها قيمة النقد أو بتعبيره «موجد التعادل ما بين عرض وطلب القروض النقدية»^(١٠)، إنّه - وعلى خلاف علماء الاقتصاد الكلاسيكيين الجدد - لا يوضح قيمة الفائدة بالناتج النهائي لرأس المال وإنما بالعكس تماماً يرى بأنّ الناتج النهائي لرأس المال ومستوى الاستثمار هو التابع للقيمة، وبهذا اللحاظ فإنّ أفضل سياسة اقتصادية من وجهة نظره عبارة عن «تخفيض قيمة الفائدة إلى معدل الناتج النهائي لرأس المال، بحيث تكون مضاعفة الاستثمارات مفضية لتأمين كاملٍ لفرص العمل»^(١١)، إن خفض قيمة الفائدة عن طريق زيادة عرض النقد يفرض وفق عقيدة كينز توسعة الاستثمارات، وفي النتيجة زيادة أدوات رأس المال، وهو ما يمثّل من وجهة نظره اقتراحاً عملياً يهدف إلى رفع نقص رأس المال، وفي النتيجة تعلق الجائزة [= الفائدة] بالملك غير النشطين^(١٢).

إنّ نظرية الفائدة الكينزية متورطةٌ بتناقضٍ واضح قمنا ببحثه في مكان آخر، لكننا نجمل القول هنا بأنّ قيمة الفائدة - من وجهة نظر كينز - تؤخذ

دفعة واحدة كمتغيّر نقدي صرف بحيث يمكن للقوى النقدية وبزيادة عرض النقد تخفيضها إلى حدّ الصفر، ومرة أخرى يلاحظ أنّ «كينز» يرى أنّ جزء المالك غير النشط والفعال - يعني الفائدة - ناشئ من نقص رأس المال، وهو يعتقد بأنّه بمضاعفة أدوات الانتاج عن طريق تخفيض قيمة الفائدة يمكن التخلص من قلّة رأس المال وفي النهاية قيمة الفائدة نفسها.

وبعيداً عمّا تقدم من الدور الباطل في نظرية كينز والذي على أساسه لابدّ من تخفيض قيمة الفائدة بهدف تخفيض قيمتها، يثار تساؤل منطقي هنا وهو إذا كانت قيمة الفائدة ظاهرة نقدية محضة فما هي الحاجة لمضاعفة وسائل رأس المال بغية إزالتها؟ وهو ما يجزنا في النهاية إلى تساؤل أكثر جوهرية وهو إلى أي حدّ يمكن أن يكون وضع نهاية لنقص رأس المال أمراً علمياً وحتى معقولاً؟

قلّة من علماء الاقتصاد اليوم يأخذون برؤى كينز هذه بشكل جادّ، بيد أنّ بعض المناصرين للبنك اللاربوي الاسلامي وبإحالتهم - مع الأسف - إلى شهرة وعظمة كينز يقدّمون وجهات نظره فيما يخصّ مسألة الفائدة ورأس المال على أنّها آخر المنجزات العلمية، ويستندون إليها تبعاً لذلك، ومن هنا فهم يعدّون النظام الاقتصادي ورأس المال غير الربوي من الأمور الممكنة بل والمطلوبة^(١٣).

إنّ وضع نهاية لنقص رأس المال وحذف فائدته بتبع ذلك ليس إلّا توهماً، ذلك أنّ رأس المال هو وسيلة لإنتاج السلع والبضائع والخدمات التي تشكّل الحاجات والرغبات المتنوعة غير النهائية للبشر دافعاً لها، إنّ نهاية النقص في رأس المال يمكن أن تتصوّر ضمن ظروف تكون فيها النسبة السكانية للبشر ثابتة ورغباتهم محدودة، كما أنّ أشكال وطرق الإنتاج لديهم لابد أن تكون غير متحوّلة وتطوراتهم الفنية والتكنولوجية متوقفة وراكدة، ومن البديهي أنّ تحقّق

مثل هذه الظروف ليس ممكناً كما أنّه ليس مطلوباً.

النقطة المهمة الأخرى التي غفل عنها كينز وأنصار إلغاء فائدة رأس المال في محاكمتهم القيمية والأخلاقية هي أنّه إذا كان أكلوا الربا فيما قبل مرحلة الرأسمالية - والذين هم عمدة من أصحاب الثروة وكانزي النقد - يمارسون الظلم بإقراضهم الأفراد المعدومين والذين يعيشون في ضائقة اقتصادية، وذلك عندما يطالبونهم بالقيم العالية للربا... ففي الأنظمة الاقتصادية الحديثة انعكس الأمر تماماً فأصبح القابضون لفائدة رأس المال من أصحاب رؤوس الأموال الصغيرة والمتوسطة لا من مالكي رؤوس الأموال الكبيرة والضمخة «غير النشطين»، وكما يكتب أحد كبار علماء الاقتصاد المعاصرين قائلاً: «في زمن أثينا صولون - زمن قوانين الأرض القديمة عند الروم والقرون الوسطى - كان المقرضون عموماً من أصحاب الثروات فيما المقترضون من المعدومين والفقر، أما (اليوم) في عصر السندات والبنوك الرهنية وبنوك الادخار وصناديق ضمان الحياة ومؤسسات الضمان الاجتماعي فإنّ المقرضين يشكّلون في الغالب أكثرية أفراد الشعب ذوي الدخل المتوسط، فيما أصحاب الثروات وبصفتهم المالكين لأسهم الشركات والمصانع والمزارع والأموال السكنية هم في الأغلب مقترضون لا مقرضون»^(١٤).

النتيجة:

مع الالتفات إلى المباحث التي طرحت في هذه المقالة يمكن الخروج بهذه النتيجة وفق الملاحظات التالية: وهي أنّ هناك تفاوتاً ماهوياً بين الربا والفائدة، ولا يمكن التعامل معهما على أساس واحد واعتبارهما أمراً واحداً وبالتالي إصدار حكم واحد عليهما معاً:

١ - «الربا» كـ «ناتج ثابت أو معين من قبل» يمكن تصوّره فقط في ظل النظام الاقتصادي المعيشي الراكد حيث تكون القيم النسبية - حتى في الفترات

الطويلة - غير خاضعة لتغيرات الارتفاع والانخفاض المهمة، أما فائدة رأس المال في الأنظمة الاقتصادية الحديثة فهي غير مشمولة للتعريف المتقدم للربا، نظراً للتغيرات الدائمة والمتواصلة للقيم النسبية.

٢ - تعود ظاهرة الربا إلى مرحلة ما قبل الرأسمالية، ولا تقبل المقايسة مع الفائدة ذات الدور والتأثير الاقتصادي الهام في الأنظمة الاقتصادية الحديثة.

٣ - من الناحية التاريخية فائدة رأس المال ذات منشأ مغاير تماماً لمنشأ الربا بحيث يلاحظ أنَّ ظهورها في الحقيقة كان مضاداً لاحتكار الربا وسلطته.

٤ - لقد وقع الربا - وبسبب دوره الاجتماعي التخريبي - محلاً للنقد والذم العقلانيين من قبل المفكرين السابقين فيما حظيت الفائدة على رأس المال - وبسبب تأثيرها الاقتصادي المنتج والهام في توجيه رؤوس الأموال ناحية عمليات الاستثمار - بتبريرات أخلاقية وعقلانية.

الهوامش

(١) عَرَفَ البعض رأس المال من ناحية مالية صرفة فقال : إِنَّ رأس المال عبارة عن كل ادخار أو امتلاكٍ يفضي إلى تحصيل دخل ، وهذا التعريف لا يلحظ الفعالية الاقتصادية لرأس المال من الناحية الإنتاجية .

(٢) Aristote, La Politique, Paris, Ed. Gomthier, 1983 , p 32

(٣) Guy Fourquin in Histoire economique et sociale du monde, pierre Leon (ed),

paris, Armand colin, ١٩٧٧ , T.١, p.٣٧٠.

(٤) Marx, Oeuviqs, Economic, Paris, Gallimard, Pleiade, ١٩٦٨, T.II, p. ١٢٧٧.

(٥) T.B. Macaulay, Histoire d,Angleterre (١٨٤٨), Paris, Robert Laffont, Bouquin,

١٩٨٩, T.II, p.٦٦٥.

(٦) Idom, p.٦٦, ١.

(٧) «مطالعات نظری در بانک داری اسلامی» (قراءات نظرية في البنك الاسلامي) جمع

محسن خان وعباس مير آخور ، ترجمة محمد رضا بيگدلی ، مؤسسه بانكداري

ايران : ٥١ ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٩١ م .

(٨) المصدر السابق : ٥٢ .

(٩) Encyclopedie EconomiQye, Douglas Greenwald Paris, Economica, ١٩٨٤,

pp ١٠٣٢ - ١٠٢٩.

(١٠) Keynes, Thynes Generale, Paeis, Payot ١٩٧٩, p.١٩٦ note ١.

(١١) Idom, p. ٣٦٨.

(١٢) Idom, p. ٣٧٠.

(١٣) وكنموذج يمكن الرجوع للكتب التالية وهي :

١ - الدكتور حسن عبد الله أمين ، سبردهای نقدی وراههای استفاده از آن در اسلام ،

ترجمة محمود درخشنده ، انتشارات أمير كبير ، ١٣٦٧ ، ص ٢٤٨ .

٢ - Shaikh Mahmud Ahmad, Towards Intrest Free Bankiors, ١٩٩١, p. ٣٠ .

٣ - M.A. Mannan, Islamic Economics, Theory and Practice, Delhi, ١٩٨٠, p. ٢١٩ .

(١٤) L.A. Mises, Action humaine, Parus, PUF, ١٩٨٥, p. ٥٦٧ .

ربوية الفائدة البنكية

نقد مقالة

«الربا والفائدة البنكية»

السيد عباس موسويان (*)

ترجمة : حيدر حب الله

في العالم المعاصر، ضاعفت عوامل - من قبيل تطوّر وسائل الانتاج، وتخصّصية الأنشطة الاقتصادية، وتعاظم حجم المراكز الانتاجية والتجارية - من الحاجة إلى رؤوس الأموال المادية والنقدية، فيما وضعت فكرة تحريم الربا وتطبيقها على الفائدة البنكية الاستفادة من رؤوس الأموال الشعبية وتبديلها إلى استثمارات منتجة وفقاً لمناهج العمل الاقتصادي السائدة في الاقتصاد الرأسمالي أمام إشكالية أساسية، وقد أدّى هذا الأمر إلى بروز ثلاثة أنماط من التفكير في الوسط الاسلامي إزاء هذا الموضوع، تبنّى كل واحد منها فريقاً خاصاً.

(*) باحثٌ من الحوزة العلمية ومتخصص في الاقتصاد الاسلامي .

الفريق الأول: وهو الفريق الذي اتجه لابتداع طرق جديدة بغية حل مشكلة رأس المال، وذلك نتيجة قبوله بممنوعية الربا وتطبيق مفهومه على النظام الرأسمالي لا سيما الفائدة البنكية، وقد شكّل التوجه لسوق الأسهم، والتأكيد على الشركات الاستثمارية، وتقديم انموذج للبنك اللاربوي، ونشر سندات المساهمة الاستثمارية وتوسعة نطاق المؤسسات الانتاجية والتجارية... مظاهر عينية لهذا النمط من التفكير.

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي رأى - مع القبول بربوية الفائدة البنكية - إمكانية العثور على طريق لحلّ القضية انطلاقاً من عنصر الضرورة والحاجة (كما جرى تسميتها فترة معينة) والمصلحة (كما أُطلق عليها أخيراً) مع التمسك بقواعد «الاضطرار» و «حاجة المسلمين» و «المصلحة الراجحة» الفقهية، والنموذج العيني لهذا النوع من التفكير ما نشاهده في بعض البلدان الاسلامية والعربية.

أمّا الفريق الثالث: فينحو بالمسألة ناحية تشخيص الموضوع، وقد سعى أنصاره من خلال تقديم بيانات مختلفة لاثبات الفارق ما بين الربا والفائدة البنكية، من قبيل الفارق ما بين الفائدة المجعولة على تمديد مهلة القرض وتلك الابتدائية على القروض، الفائدة الفاحشة والفائدة العادلة، الفائدة على القروض الاستهلاكية والقروض الاستثمارية، الفائدة الواقعية والفائدة المسماة، الفائدة الثابتة والفائدة المتغيرة، الفائدة على القروض الخاصة والفائدة على القروض الحكومية، الفائدة على القروض العادية والفائدة على القروض البنكية، والدخل القطعي وغير القطعي... كل ذلك يدلل على مباني النظريات التي طرحت من جانب هذا الفريق.

وقد انضم منذ مدة جناب الدكتور موسى غني نجاد، أحد أساتذة الاقتصاد، إلى الفريق الثالث وذلك بكتابته عدة مقالات والقائه مجموعة من

المحاضرات، وقد ركّز اهتمامه على شرح الفارق ما بين الربا والفائدة البنكية، وقد كانت مقالته المنشورة «الربا والفائدة البنكية» آخر أعماله على هذا الصعيد.

وقد ركّز الدكتور نجاد في هذه المقالة، كما في مقالاته ومحاضراته السابقة^(١)، على نظريتين منسجمتين نسبياً، كما أشار إلى موارد أخرى للفرق بينهما عندما كانت تقتضي المناسبة ذلك.

وقد اعتقد في النظرية الأولى - والتي يعبر عنها أحياناً بـ «الاطروحة الأساسية»^(٢) وأخرى بـ «النظرية المؤكد عليها»^(٣)، أنّ الربا عبارة عن الدخل القطعي المعين من قبل فيما الفائدة تمثل دخلاً متغيراً غير قطعي.

أمّا النظرية الثانية فرأى فيها أنّ «الربا... ناتج خارجي للنقد الذي يمثل الوساطة في المبادلات، أمّا الفائدة فناتج داخلي له بما هو رأس مال نقدي».

وسوف نطرح ابتداءً في هذه المقالة التي تمثل في الحقيقة نقداً لكلتا النظريتين^(٤) خلاصةً للنظرية نفسها، ومن ثمّ نوضح ذلك بالاستعانة بكلمات وعبارات الدكتور نجاد نفسه، أمّا المرحلة الثالثة فنعمد إلى استخراج المحاور الأساسية للنظرية، فيما نقيّم هذه المحاور في المرحلة الرابعة والأخيرة.

نظرية «قطعية الربا وعدم قطعية الفائدة البنكية»:

خلاصة النظرية:

يتحقق الربا أولاً - الذي يمثل ناتجاً ثابتاً معيناً من قبل - فيما لو كان معدل التضخم ولمدة طويلة عبارة عن الصفر. ولم تخضع القيم النسبية حتى في المدة الطويلة لتحولات انخفاض وارتفاع ثانياً، وهذان الأمران غير

متصورين إلّا في الاقتصاديات المعيشية القديمة، وبناءً عليه فالفائدة في الأنظمة الاقتصادية الجديدة التي تعبر - أي الفائدة - عن ظاهرة غير قطعية بل متغيرة بسبب التضخم والتغيرات الدائمة للقيم النسبية.. هذه الفائدة لن تكون ربا حينئذٍ.

توضيح النظرية :

« وفي الواقع فما جرى منعه في الإسلام إنّما هو الناتج الثابت أو المعين سلفاً في المعاملات المالية، لا قيمة الناتج غير المحددة والمشخصة والتي تُطرح في الأرباح... لكننا إذا لاحظنا استحالة الناتج الثابت والمعين سلفاً لرأس المال - نظراً وعملاً - في نظام اقتصادي مبنٍ على سوق المنافسة فسوف نجد أنفسنا متورطين في خطأ كبير في الفهم فرض علينا توحيد موقفنا إزاء الربا والفائدة.

يمكن في النظام الاقتصادي الجديد التمييز بين نوعين من قيمة الفائدة هما قيمة الفائدة الواقعية والثاني قيمة الفائدة المسماة، فقيمة الفائدة الواقعية من الناحية النظرية تبين من جهة الميل النهائي للدخار ومن جهة أخرى الناتج النهائي لرأس المال، أي أنّ قيمة الفائدة في اقتصاد السوق ذات وضعية معينة ترجع إلى أنّ الحجم النهائي للامساك عن الاستهلاك - الميل النهائي للدخار - مساوٍ للنفع النهائي الناشئ عن الاستثمار، فقيمة الفائدة كباقي القيم في النظام السوقي ليست قابلةً للتنبؤ سلفاً بأيّ وجهٍ من الوجوه، وهي تتغير تبعاً للعوامل المؤثرة في السوق والتي لا يمكن تعيينها من قبل، أمّا قيمة الفائدة المسماة [النقدية] فهي متغيرة تتعين كنقد مسمّى من خلال ميزان العرض والطلب... ولأجل المزيد من إيضاح المطلب يمكن القول بأنّ القيمة الواقعية للفائدة عبارة - تقريباً - عن القيمة النقدية المسماة لها بعد تعديلها بمعدل التضخم، وبالرغم من أنّ أداء فائدة الودائع في اقتصاد السوق يتمّ التعهّد به

ضمن قيمة معينة ، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار عدم التعيين المسبق لمعدل التضخم فإنَّ تعيين ميزان الفائدة الواقعية من قبل يعدّ أمراً غير ممكن من الناحية العملية ، وعليه فـ (الناتج الثابت أو المعين من قبل) [= الربا] يمكن تصوره فقط في المجتمعات ذات الاقتصاد المعيشي التقليدي ، ذلك أنَّ التغييرات في القيم النسبية وكذلك في مستوى القيم - حتى في مدة طويلة - أمر لا وجود له أساساً في هذه المجتمعات ، وذلك بسبب وقوع العلاقات التبادلية النقدية على هامش الأنشطة الإنتاجية الرئيسية وبطء التحرك الاجتماعي والاقتصادي ، وكذلك البطء الشديد جداً في التحولات الفنية والتكنولوجية ، وفي هذه الظروف فقط يتحد كلٌّ من الناتج المسمّى والواقعي للنقد ، ويتخذ تعريف الربا لنفسه معنى ، أمّا في النظام الاقتصادي المبني على السوق والذي تكون فيه القيم نسبية فإنَّ الميل النهائي للادخار والناتج النهائي لرأس المال يقعان دائماً عرضة للتغيرات ؛ وذلك بسبب تبدّل ميول وطبائع المستهلكين والحركة الشديدة لعوامل الإنتاج والتحولات الفنية والتكنولوجية السريعة ، وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية تحقق معاملة مالية ذات ناتج ثابت أو معين من قبل ...

إنَّ المورد الذي يقبض الفائدة المسمّاة المعينة من قبل في ظل ظروف يكون التضخم فيها عموماً أكبر من معدل الفائدة يتوزّط في الضرر قطعاً ، ذلك أنَّ قيمة الفائدة الواقعية ستكون سلبية ، ومن البديهي أنَّه في ظل الظروف التي يمكن أن يكون فيها معدّل قيمة الفائدة الواقعية سلبياً فإنَّ المورد يساهم حينئذٍ في الربح والخسارة ، لكن عدم قطعية الدخل المسمّى المعين من قبل ليس منحصراً بمثل هذه الشروط الخاصة أي تضخّم الاقتصاد ؛ إذ القيم النسبية في الاقتصاد المبني على السوق هي - وكما تمّت الإشارة إليه من قبل - في حال تغيير دائم ، وحيث إنَّ جهة وأبعاد هذه التغيرات ليست قابلةً للتنبؤ بها من قبل ، فمن هنا تكون القدرة الشرائية للنقد بالنسبة للأنواع المختلفة للبضائع والسلع في معرض التغيير دائماً ، ونفس هذا التغيير الذي لا قابلية فيه للتنبؤ

بالقدرة الشرائية يرفع أية إمكانية لأي نوع من القطعية في الدخل المسمى المعين من قبل»^(٥).

وقد ذكر الدكتور نجاد - مواصلاً ببيانه للنظرية - مثلاً^(٦) حين قال: «والنتيجة التي يمكن الحصول عليها من هذا المثال الفرضي هي أنه في الظروف التي تكون القيم النسبية فيها في حال تغيير - أي في الاقتصادات المتحركة المبنية على السوق - فإن القدرة الشرائية للنقد حتى في زمان بلوغ المستوى المتوسط للقيم درجة الصفر تتغير بالنسبة لكل مستهلك لوحده قياساً للسلع المتنوعة، وفي الزمان الذي تتغير فيه القدرة الشرائية للنقد لن يعود بالإمكان الحديث عن (الناتج الثابت أو المعين من قبل) [= الربا]، فالربا يصبح ذا معنى في ظل الظروف التي علاوة على ثبات المعدل العام للقيم فيها لابد أن تكون القيم النسبية هي الأخرى فيها غير متغيرة، أي فقط في الاقتصاد المعيشي الراكد»^(٧).

المحاور الرئيسية في النظرية:

تبتني هذه النظرية على محاور ثلاثة أساسية، يمكن تلخيصها على الشكل التالي:

١ - تعريف الربا بـ «الناتج الثابت المعين من قبل»، وتفسيره أيضاً بـ «الدخل القطعي الواقعي المحدد سلفاً».

٢ - يمكن تحقق الناتج الثابت المعين سلفاً فيما لو:

أولاً - كان التضخم ولمدة طويلة بمعدل الصفر.

ثانياً - عدم تعرض القيم النسبية حتى لمدد طويلة لتغيرات انخفاض وارتفاع، وإلا فإننا سنواجه فقط دخلاً مسمى تم تعيينه سلفاً.

٣ - تبقى القيم النسبية ثابتة ولمدد طويلة في المجتمعات المعيشية القديمة فقط ، وذلك بسبب عدم تطوّر التكنولوجيا وعدم تبدّل السلائق والطباع ، كما وعدم وجود تضخم وهو ما يؤمّن أرضية تحقق الربا ، أمّا في الاقتصاديات الجديدة فإنّ تحقق الربا غير ممكن ، وذلك بسبب التضخم والتغيرات الدائمة في القيم النسبية إثر التطوّر التكنولوجي وتبدّل السلائق والطباع .

تقييم النظرية :

وقبل البحث في المحاور الأساسية للنظرية ، وقبل الحكم فيما يخص صحتها أو عدم صحتها لابد من إيضاح أنّ هدفنا هو معرفة الربا من وجهة نظر الإسلام ، ووفقاً لذلك فإنّ أسهل المناهج وأكثرها طمأنينة لتقييم النظرية المتقدمة آنفاً هو التوجه ناحية تاريخ صدر الإسلام بدلاً من مراجعة آراء وأفكار أمثال ارسطو وآخرين ، والتعرّض للجوّ الحاكم على مكة والمدينة ، كما والنظر في النصوص الدينية المتبقية والمحافظة من تلك الحقبة الزمنية وذاك المكان الخاص ، لنرى ما هو ذاك الشيء الذي منعه الإسلام باسم الربا ؟ ونهى عنه بشدّة بالغة وجعل مرتكبيه في صفّ المحاربين لله ورسوله ﷺ ، وهل تنطبق تلك الظاهرة على الفائدة البنكية في الاقتصاد الحديث أو لا ؟

تعريف الربا في الإسلام :

خلافاً لتصوّر الدكتور موسى غني نجاد فإنّ الربا في الإسلام لا ينحصر بالدخل القطعي الواقعي المعيّن من قبل ، كل ما في الأمر أنّ هذا نوع من أنواع الربا ، أمّا التعريف الدقيق للربا والمعتمد على الآيات والروايات القادمة فهو عبارة عن اشتراط شيء زائد على أصل المال الذي تمّ إقراضه ، أي لو فرض أنّ المقرض شرط شيئاً (أي شيء له قيمة مالية) زائداً على إرجاع أصل المال الذي أقرضه فإنّه يكون مرتكباً للربا ، سواء كان ذلك الشيء دخلاً قطعياً أو غير قطعي .

ولأجل توضيح هذا الأمر أدعو القارئ للالتفات للنصوص التالية :

١ - يقول الله تعالى في كتابه الكريم : ﴿ وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم ﴾ ^(٨) ، ففي هذه الآية جعل سبحانه شرط التوبة من الربا الاكتفاء بأصل المال الذي جرى إقراضه .

٢ - صحيحة محمد بن قيس عن الامام الباقر عليه السلام : « من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلاً » ^(٩) .

٣ - وفي رواية أخرى مشابهة للمتقدمة عن الامام علي عليه السلام جاء : « من أقرض قرضاً ورقاً لا يشترط إلا ردّ مثلاً » ^(١٠) .

٤ - وجاء في رواية معتبرة عن الامام الصادق عليه السلام في تعريف الربا المحرم : « وأما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً ويشترط أن يردّ أكثر مما أخذ فهذا هو الحرام » ^(١١) .

٥ - والأوضح من الجميع تلك الرواية المنقولة عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام والدالة على ربوية أخذ الدخل المتغير صورياً أيضاً ، وهي رواية إسحاق بن عمار عن الامام عليه السلام قال : سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه ، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه ؟ قال : « لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً » ^(١٢) . فطبقاً لهذه الرواية يقوم المقترض بإعطاء مقدار من الربح - والذي هو متغير عادة - للمقرض ، والامام يجيب بأنه إذا لم يكن هناك اشتراط فلا اشكال ، ووفقاً لمفهوم الشرط تدل هذه الرواية على أنّ الدفع لو كان على أساس الشرط والتعهد لكان رباً حينئذٍ .

وبناءً عليه ، فملاك ومعيار الربا في الإسلام أخذ أي نوع من الزيادة على أصل القرض ، أعم من أن يكون ميزان ومقدار الزائد قطعياً وثابتاً أو متغيراً

غير قطعي، فإذا الربا المحرم في الإسلام يشمل المداخل القطعية للمجتمعات التقليدية، وكذلك المداخل المتغيرة للمجتمعات الحديثة والمتقدمة، لكن - وكما سيأتي - لا نوافق على قطعية مداخل المجتمعات التقليدية، وعلى فرض وجود هذا الفرق ما بين المجتمعات التقليدية والحديثة فإن تعريف الربا في الإسلام عام وشامل لكلا النوعين من الدخل.

تصحيح استنتاج خاطئ:

إن السبب الأساسي في اشتباه الدكتور غني نجاد في اختياره هذا التعريف للربا وطرحه لهذه النظرية، هو الاستنتاج والفهم الخاطئ الذي خرج به الدكتور من كلمات أشخاص من قبيل محسن خان ومير آخور^(١٣)، فلم يقصد هؤلاء من «الدخل القطعي المعين سلفاً» الدخل الواقعي الثابت المعين من قبل، بل إن كلامهم غير ناظر أساساً لموضوع الدخل الواقعي أو المسمّى، وإنما المقصود هو أنّه عندما يؤمن المالك رأس مالٍ نقدي لمؤسسة تجارية فأنّه يمكنه قبض سهمه من الناتج على شكلين:

الأول: أن يتوافق مالك رأس المال مع مدير العمل الاقتصادي على تقسيم الربح الحاصل بين الطرفين بعد تمام العملية الاقتصادية أو في نهاية كل مرحلة مالية متناسبة والنشاط الواقعي للمسؤول عن العمل، وهذا هو نظام المشاركة الذي اعترف به الإسلام.

الثاني: أن يعيّن المالك قبل الشروع في العمل ويقطع النظر عن الأداء الواقعي للمؤسسة أو المركز التجاري دخلاً معيناً ومشخصاً يضعه في عهدة المسؤول عن العمل، وهذا هو الربا الذي منعه الإسلام.

وخلاصة مقصود أمثال الدكتور مير آخور من عبارة «الدخل الثابت المعين من قبل» هو التعيين والتثبيت الحاصلين قبل الشروع في العمل، لا الدخل القطعي الواقعي المعين الذي استنتجه الدكتور غني نجاد.

تحليل القيم والمداخل في صدر الإسلام:

يبدو أنّ الدكتور غني نجاد قد أسقط في تحليله الاقتصادي بعض العوامل المؤثرة في تغيير القيم النسبية، والمستوى العام للقيم (التضخم)، والحال أنّ هذه العوامل ذات دور هام - سيما في المجتمعات التقليدية - في تغيير المستوى العام للقيم وخصوصاً القيم النسبية، فإنّ عوامل من قبيل الجفاف، الحروب الطويلة الأمد، الحوادث الطبيعية كالسيول والزلازل، مختلف أنواع الأمراض العامة، الآفات الزراعية والحيوانية، عدم أمن طرق التجارة، وعشرات العوامل الطبيعية وغير الطبيعية الأخرى كلها عوامل كان بمقدورها التأثير في القيم النسبية، وفي حالة الاستمرار التأثير حتى في المعدل العام للقيم.

وبالرغم من أنّ الكثير من هذه العوامل أصبح اليوم بفضل العلم والمعرفة قابلاً للتنبؤ به ومن ثمّ الحيلولة دونه بيد أنّ إمكانية مواجهته في الماضي لم تكن موجودة، وفي النهاية فإنّ هذا النوع من العوامل كان له دور هام في الوضعية الاقتصادية للمجتمعات، وفي استقرار وعدم استقرار القيم.

وحتى لو غرضنا الطرف عن عمومية ما أشرنا إليه، فإنّ الحالة الاقتصادية لشبه الجزيرة العربية - لا سيما مكة والمدينة - تضع البناء النظري للتحليلات الاقتصادية - الاجتماعية التي طرحها الدكتور غني نجاد موضع الشك والتساؤل، فمدينة مكة كانت على مرّ التاريخ أرضاً خالية من الماء والعلف تفتقد أية أرضية مساعدة للنشاط الاقتصادي المحلي، ولهذا السبب كان العمل الأساسي للناس فيها هو التجارة، فتجّار قريش كانوا يتوجهون ناحية إلى اليمن في فصل الشتاء مجهزين برؤوس أموالهم، وكانوا يقومون عن طريق ذلك بشراء ما يحتاجون إليه في عيشهم، وكذلك الأمتعة والسلع القابلة للبيع للروم في بلاد الشام، فيشترونها لهم لبيعهم إياها عند سفرهم

إلى الشام في فصل الصيف، وهكذا العكس ففي طريق العودة كانوا يشترون بضائع لبيعها في اليمن، ووفقاً لذلك كانوا يلعبون دور الوسيط التجاري بين بلدين كبيرين هما إيران والامبراطورية الرومانية عن طريق أسفارهم التجارية في الشتاء والصيف، وحسب التعبير القرآني ﴿ رحلة الشتاء والصيف ﴾ (١٤) التي كانوا يقومون بها بين الشام واليمن، وتبعاً لذلك فإنّ البضائع التي كانت تعرض في أسواق مكة كانت - في الغالب - من محصولات بلدان الهند، واليمن، وإيران، وروما والتي كانت تصل إلى شبه الجزيرة العربية عن طريق التجارة كما هو الحال اليوم أيضاً، ومن الواضح كم يمكن لقيم مثل هذه البضائع أن تحظى بالثبات وتقدر عليه.

ونحن من جهتنا لا نكتفي - خلافاً للنهج المعرفي للدكتور غني نجاد - بالتحليل النظري فحسب، بل ندللّ عن طريق مراجعة روايات وتاريخ صدر الإسلام على مقدار التغيّر والتبدّل في المعدل العام للقيم وكذلك في القيم النسبية، بحيث كان الناس أحياناً يأتون إلى رسول الله ﷺ يشكونه غلاء السلع والبضائع، أو عدم ثباتها ارتفاعاً وانخفاضاً، مطالبينه بتثبيت الأسعار.

ونذكر هنا - عرضاً لنماذج - بعضاً من الموارد التي تبلغ المئات من الروايات والمستندات التاريخية الواردة في هذا الإطار.

١ - ينقل أنس بن مالك الرواية التالية: « غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله سغّر لنا، فقال: إنّ الله هو المسعّر... » (١٥).

ويفهم من مطالعة الروايات الواردة حول زمان رسول الله ﷺ أنّ منهجه كان قائماً على نسبة تغييرات القيم المربوطة بالعلل الطبيعية إلى الله تعالى، وأنّه كان في مثل هذه الحالات يتجنّب الاقدام على تحديد الأسعار كائناً ما كان، أمّا لو حصل ذلك اثر الربح المفرط وأعمال من قبيل الاحتكار، وتلقي

الركبان فإنه كان يقوم بخطوات لازمة تهيئ الأرضية لانخفاض القيم.

٢ - « قيل للنبي ﷺ : لو أسعرت لنا سعراً ، فإنّ الأسعار تزيد وتنقص ؟ فقال ﷺ : ما كنت لألقى الله ببدعة لم يحدث فيها إليّ شيئاً ، فدعوا عباد الله يأكل بعضهم من بعض... » (١٦).

ولم يكن ارتفاع القيم من مختصات زمن الرسول ﷺ ، فبعده أيضاً كانت الأسعار ترتفع وبسرعة أكبر ، والأمر الملفت الذي تصرّح به الروايات - ومن بينها الروايات الآتية الذكر - هو أنّ ارتفاع حجم النقد في المجتمع كان يشكّل واحداً من العوامل الهامة التي كانت تلعب دوراً في ارتفاع القيم آنذاك .

٣ - وينقل عمرو بن شعيب فيقول : « قضى أبو بكر على أهل القرى حين كثر المال وغلّت الإبل أقام مئة من الإبل بستمئة دينار إلى ثمان مئة دينار » (١٧).

٤ - وعن أبي داود أنّه قال : إنّ دية القتل كانت ٨٠٠ دينار أو ٨٠٠٠ درهم ، وعندما صارت الخلافة لعمر بن الخطاب خطب قائلاً : إنّ قيمة الإبل قد ارتفعت ، ووضع بعد ذلك لصاحب الدينار ١٠٠٠ دينار ديةً ، ولأصحاب الدرهم ١٢٠٠٠ درهماً (١٨).

والذي يستنتج من هذا النقل أنّ قيمة الإبل قد ارتفعت في مدة قصيرة (سنتين وبضعة أشهر كحدّ أكثر) خمسة وعشرين في المئة بالقياس إلى النقد الذهبي ، وخمسين في المئة قياساً إلى النقد الفضي ، وقد كان هذا الارتفاع ملموساً إلى درجة تأثيره في المحاكم القضائية ، وفي تعيين دية القتل أيضاً .

٥ - وعن ابن سعدي : « كثر المال في زمن عثمان حتى بيعت جارية بوزنها ، وفرس بمئة ألف درهم ، ونخلة بألف درهم » (١٩).

ومن البديهي عدم قصد الرواة في هذه الروايات ارتفاع قيم الابل، والأحصنة، والجواري وشجر النخيل فحسب، بل أنّ كافة القيم كانت قد تعرّضت للارتفاع نتيجة الارتفاع التدريجي لحجم النقد على اثر الفتوحات، والغنائم والضرائب الشرعية، وليست الموارد السالفة الذكر سوى أمثلة، والشاهد الواضح على هذا الرواية التالية:

٦ - عن موسى بن طلحة: « رأيت عثمان بن عفان والمؤذن يؤذن، وهو يحدث الناس يسألهم ويستخبرهم عن الأسعار والأخبار » (٢٠).

وقد استمرت الحال على هذه الشاكلة بعد الخلفاء، وفي زمن الامام الصادق عليه السلام، ولعل جاذبية خاصة تثير الدكتور نجاد وزملاءه الفكريين إذا ما عرفوا أنّ هناك رواية عن الامام الصادق عليه السلام تشير إلى الآثار الاجتماعية للتزايد والارتفاع المتواصل للقيم (التضخم)، وهذه الرواية هي:

٧ - عن الصادق عليه السلام: « غلاء السعر يسيء الخلق ويذهب بالأمانة ويضجر المرء المسلم » (٢١).

ومن الواضح أنّ مقصود الامام عليه السلام هو الغلاء المتواصل لعموم القيم (التضخم)، ذلك أنّ الغلاء المؤقت أو غلاء بعض السلع لا يترك هذه الآثار السيئة الطويلة الأمد.

وهنا أدعو جناب الدكتور غني نجاد وبقية المحققين الباحثين في هذا المضمار لمطالعة الكتاب الذي نشر أخيراً كتحقيقٍ يخص النظام النقدي في صدر الاسلام (٢٢)، فقد تمّ في هذا التحقيق إثبات أنّ النظام النقدي الحاكم على الجزيرة العربية في صدر الإسلام كان نظاماً ثنائي النقد، أي نقدي الذهب والفضة اللذين كانا رائجين ضمن علاقة غير محددة فيما بينهما وكانا شائعين على صورة سكتي الدينار والدرهم، وقد أكّد هذا التحقيق بصورة مدلّة على

إنَّ العلاقة ما بين الدرهم والدينار كانت خاضعة لتغييرات تبدأ من عشرة دراهم لكل دينار إلى خمس وثلاثين درهماً للدينار الواحد، وقد كانت هذه التغييرات واضحة وجلية إلى درجة أنَّ الشعب ومسؤولي الدولة كان يرتبون آثاراً عليها، كما كانوا يسألون الأئمة عليهم السلام فيما يتعلق بأحكام هذه الظاهرة.

وننقل - كنموذج - رواية هنا من الضروري الالتفات إليها:

٨ - عن إبراهيم بن عبد الحميد عن العبد الصالح (الامام الكاظم عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يكون له عند الرجل الدنانير أو خليط له يأخذ مكانها ورقاً في حوائجه، وهي يوم قبضها سبعة وسبعة ونصف دينار، وقد يطلبها الصيرفي وليس الورق حاضراً، فيبتاعها له الصيرفي بهذا السعر سبعة وسبعة ونصف، ثمَّ يجيء يحاسبه وقد ارتفع سعر الدينار، فصار باثني عشر كل دينار، هل يصلح ذلك له، وإنَّما هي له بالسعر الأوَّل يوم قبض منه الدراهم فلا يضرُّه كيف كان السعر؟ قال: يحسبها بالسعر الأوَّل فلا بأس به» (٢٣).

وهذه الرواية تدل - بوضوح - على أنَّ العلاقة القيمية بين الدرهم والدينار قد بلغت في مدة قصيرة الاثني عشر بعد أن كانت سبعة دراهم قبال كل دينار، أي إنَّ قيمة النقد الفضِّي قد انخفضت إلى ما يقرب النصف قبال النقد الذهبي. ومن الواضح لأساتذة أمثال الدكتور غني نجاد أنَّ النقد الذي تضعف قيمته قبال النقد الآخر في الأنظمة الثنائية النقد تحدث بالنسبة إليه تغييرات قيمية قبال السلع والخدمات وتضعف قدرته الشرائية، أي اننا لو فرضنا أنَّ قيمة النقد القوي ثابتة بالنسبة للسلع والخدمات فإنَّ قيمة النقد الضعيف تضعف ازاء هذه السلع وهذه الخدمات، وبعبارة أخرى ستتضاعف وبصورة متواصلة قيم السلع والخدمات بالنسبة إلى ذلك النقد، وهذا ما يسمى في الكتب الاقتصادية المعاصرة بالتضخم أو ارتفاع المعدل والمستوى العام للقيم.

استنتاج :

ونتيجة ما تقدم، إنّ الاقتصاد في صدر الإسلام لم تكن القيم النسبية فيه في حال تحوّل وتغيير فحسب بل حتى المعدّل العام للقيم كان هو الآخر متحوّلاً ومتغيراً، ومن هذه الناحية ليس ثمة فرق ما بين المجتمعات الحديثة المتقدّمة وتلك التقليدية القديمة، لا أقلّ إنّ الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالجزيرة العربية، وأقصى ما يمكن وضعه من تفاوت هو أنّ ذلك الزمان كان يحتوي مجموعة من العوامل التي كانت تؤدي إلى تغير القيم النسبية وحدث التضخّم، أمّا اليوم فقد تبدلت العوامل وأصبحت هناك عوامل أخرى، لكن أساس القضية كان موجوداً في كلا المجتمعين، وبناءً عليه فكما هو الحال في المجتمعات الحديثة المتقدمة لو اقترض شخص وسمّى طبقاً للتعاهد مقدّراً اضافياً على رأس المال فلا مجال للحديث فيه عن دخل قطعي واقعي معين من قبل، كذلك الحال في المجتمعات التقليدية نظراً لوجود نفس السبب ألا وهو تغيّر القيم النسبية ووجود التضخم، لاسيما منها تلك المجتمعات التي خضعت لنظام نقدي ثنائي تحكم العلاقة بين النقيدين فيه حالة من التغير والتبدّل.

وعليه، فما جرى تحريره في صدر الإسلام بعنوان «الربا» ليس سوى الدخل المسمّى المتفق عليه بين الطرفين، أي نفس الظاهرة المعاصرة التي تسمّى في النظام الرأسمالي السائد بالفائدة البنكية.

نظرية عائد النقد كواسطة وحاصله كرأسمال :

خلاصة النظرية :

اعتمدت النشاطات الاقتصادية في المجتمعات التقليدية القديمة على الطاقة البشرية، فلم يكن لرأس المال دور مهم في الانتاج، فيما النقد مجرّد واسطة في المبادلة ما بين السلع والخدمات، ولذلك كانت المدخرات النقدية الموجودة

بيد مجموعة قليلة من الأفراد تُقرض بقيمة مرتفعة بغية سدّ الاحتياجات الاستهلاكية، وهذا هو عين الربا الذي جرى منعه في الإسلام، لكن وبمرور الزمن وتوسع وتخصص الأنشطة الاقتصادية أصبح لعنصر رأس المال دور مهم، واتخذ النقد لنفسه حاجة جديدة، فلم يعد النقد - في النظام الجديد - مجرّد واسطة في التبادل، بل اكتسب دوراً أكثر أهمية كمدخرات لرأس المال يعتمد عليها، وتعهّدت قيمة الفائدة بلعب دور تنظيمي ما بين المدخرات والاستثمارات، وبناءً عليه تحوّلت الفائدة في النظام الجديد إلى حق ناشئ من مشاركة رأس المال في رفع الطاقة الانتاجية في المجتمع.

توضيح النظريّة:

«... وبناءً عليه فالطلب بهدف الحصول على رأس المال - وبطريق أولى السوق الرأسمالي - في اقتصاد معيشي مغلق أمرٌ لا وجود له من الناحية العملية، من قبيل اقتصاد المجتمعات القروية والعشائرية ذات الاكتفاء الذاتي والذي يقوم فيها المنتجون - بالإضافة إلى إنتاج السلع الاستهلاكية المحتاج إليها من قبلهم - بإنتاج الوسائل الابتدائية للإنتاج، ففي مثل هذه المجتمعات التي يقف فيها المحصول الإنتاجي في مستوى متدنٍ جداً تكون إمكانية ادخار الأموال ضئيلة جداً أيضاً، وفي النهاية فإنّ إمكان تشكيل رأس مال سيكون أمراً محدوداً بدرجة عالية جداً، وبالرغم من وجود علاقات نقدية واقتصادية - بدرجات مختلفة - في المجتمعات التي سبقت مرحلة الرأسمالية بيد أنّ هذه العلاقات تقع في الغالب على هامش النشاطات الإنتاجية الأساسية، ومن هنا فإنّ النقد المدّخر الناشئ عن التجارة في مثل هذه المجتمعات - مع الأخذ بعين الاعتبار الدور المهم له في الأنظمة الاقتصادية الجديدة - ليس شبيهاً بادخار المال في المجتمعات المتعدّنة، فأصحاب الأموال المدّخرة في المجتمعات المذكورة [= القديمة] يتمتّعون بموقعية حصريّة بل يمكن القول استثنائية،

ومن هذه الجهة كان بإمكانهم المطالبة بسعر مرتفع جداً من الربا قبال القروض التي يقدمونها، ومع إمكانية اعتبار هذه الأسعار المرتفعة للربا علامة على نقص المختزنات النقدية لكن لا يمكن أخذ ذلك كمؤشر على الناتج النهائي المرتفع لرأس المال، ذلك أنه - وكما اشير من قبل - لم يكن للطلب وسوق رأس المال بالمفهوم الاقتصادي أي وجود أصلاً.

وبعبارة أخرى: إن هذا المسار العملي الاقتصادي والاجتماعي الهام الذي يملكه رأس المال في الأنظمة الاقتصادية الحديثة لم تكن تملكه عمليات ادخار الأموال في العالم القديم من الناحية العملية... لقد كان الدور الرئيس للنقد في المرحلة القديمة قائماً على كونه واسطة في التبادل بحيث فصل مفكرون من أمثال أرسطو النقد عن مقولة الثروة... وتبعاً لهذا الحكم فيما يخص دور النقد يحكم أرسطو بأنّ مضاعفة رأس المال في حالة الإقراض [= الربا] يمثل أمراً غير طبيعي وغير عادل... لكنه وبمرور الأيام وتوسع العلاقات الاقتصادية للسوق وتقسيم العمل والتخصيصية قدر الإمكان في الإنتاج وظهور النظام الاعتباري والبنكي الجديد أصبح للذخائر دور هام على الصعيد الاقتصادي كرأس للمال، فتوسعة نُظُم السوق أوجبت نفوذ العلاقات النقدية في كل زوايا الحياة الاقتصادية، ففي النظام الاقتصادي الجديد لم يعد النقد مجرد وسيلة للتبادل بل اكتسب دوراً مهماً وأساسياً آخر أيضاً وهو كونه ذخيرة لرأس المال ومقياساً أيضاً، وفي هذا النظام تتبدل المدخرات بسهولة في إطار رفع الحاصل الإنتاجي عن طريق النقد إلى رأس مال، فرؤوس الأموال الصغيرة والمتوسطة تظهر في ظل توسع نظم السوق وارتفاع المحصول الإنتاجي، وهو ما لم يكن قابلاً للتصور من قبل، وهذه المدخرات التي تتضاعف يومياً تؤمن - عن طريق مؤسسات الإيداع والبنوك الجديدة - إمكانات الاستثمار الكبيرة في المجتمع، ودور تنظيم العلاقة بين المدخرات والاستثمارات في اقتصاد السوق الواسع يقع على عاتق قيمة فائدة رأس المال [= الفائدة البنكية]، فالفائدة

البنكية ظاهرة جديدة متميزة تمايزاً كاملاً عن الربا، وخلافاً للتصور السائد ليس للأول منهما أساس في الثاني كما أنه ليس نتيجة تحويل له... فقيمة الفائدة الواقعية المستقلة عن الإرادة الفردية وحتى عن الدولة تتعين من خلال ميكانيزما السوق، وهي في الحقيقة تحكي عن قلة الخزينة من جهة والناتج النهائي لرأس المال من جهة أخرى، فالدور الأساسي للفائدة في النظام البنكي عبارة عن توجيه المدخرات - لا سيما منها المتوسطة والصغيرة - نحو الاستثمار، فالشخص الذي يدخر أمواله بإمساكه عن الاستهلاك الآني يؤمن إمكانية تشكيل رأس مال واستثمار، وهو ما يعني ارتفاع معدلات الإنتاج في المستقبل، أي أنّ الإمساك عن الاستهلاك الآني يوجب زيادة المحصولات الإنتاجية في المستقبل، والشخص المدخر - وبسبب حرمانه نفسه عن الاستهلاك فترة زمنية معينة وتحمله ما بين الإنتاج والاستهلاك - يقبض قسماً من المحصول الإضافي للإنتاج في المستقبل على صورة الفائدة، وفي هذا الإطار تصبح الفائدة حقاً ناشئاً عن المشاركة في رفع القدرة الإنتاجية، ومن البديهي عدم إمكانية تصوّر مثل هذا النظام إطلاقاً في اقتصاد تقليدي معيشي لا يعرف غير رؤوس الأموال الصغيرة والمتوسطة، بل أنّ الانتاج فيه ليس مبنياً أساساً على الاستثمار، وبناءً عليه فمجرد الشبه الظاهري الموجود لا يخولنا التوحيد بين الفائدة البنكية التي لا إمكانية لتحقيقها في المجتمعات التقليدية المعيشية وبين الربا في تلك المجتمعات» (٢٤).

المحاور الرئيسية للنظرية:

تبتني النظرية أعلاه على مجموعة من المقدمات توجز فيما يلي:

- ١ - ليس لرأس المال في المجتمعات التقليدية المعيشية دور مهم في الانتاج، أمّا النقد فقد كان يستخدم كوسيلة مبادلة بين السلع والخدمات ليس إلا.

٢ - لم يعتنَ في هذه المجتمعات بالمدخرات النقدية نظراً لانخفاض مستوى الانتاج والدخل، ونتيجة عدم الحاجة إلى رأس المال لم تكن هناك عمليات اقتراض للنقد بغية القيام باستثمارات، وبالتالي فلم يكن هناك وجود للسوق الرأسمالي.

٣ - تنحصر المدخرات النقدية في هذه المجتمعات بيد عدة قليلة من الأفراد كانت تقرضها وبأسعار مرتفعة لأهداف لا تمت للاستثمار بصلة، وهذه القيم المرتفعة وإن كانت ترشد إلى وجود النقص في المدخرات النقدية، لكنها غير قادرة على فعل ذلك أبداً إزاء الناتج النهائي لرأس المال.

٤ - لرأس المال دور إنتاجي فاعل في المجتمعات الحديثة المتقدمة، ولم يعد النقد فيها مجرد وسيلة تبادلية، وإنما حاز على دور هام آخر يتعلق بادخار رأس المال.

٥ - تلعب الفائدة البنكية دور المنظم للعلاقة ما بين المدخرات النقدية والاستثمارات، وتتعين وفقاً لميكانيزما السوق بعيداً عن الإرادات الفردية وحتى الحكومية، وتعتبر - في الحقيقة - عن نقص المدخرات النقدية من جهة والناتج النهائي لرأس المال من جهة أخرى.

٦ - في المجتمعات المعاصرة، يساهم أصحاب رؤوس الأموال - نتيجة إمساكهم عن الاستهلاك الفعلي - في مضاعفة المحصول الانتاجي في المستقبل، وتنشأ الفائدة البنكية - نتيجة ذلك - كحقّ قبال المساهمة في رفع مستوى الانتاج، ومن هنا لا يمكن المساواة ما بين ربا المجتمعات التقليدية الذي يعبر عن نوع من الأرباح التي يحققها النقد كواسطة مبادلة بين السلع والخدمات وبين فائدة النظام الرأسمالي المعاصر الناشئة من حاصل رأس المال في عملية الانتاج.

تقييم النظرية :

الجدير ذكره - بداية - أنّ هذه النظرية كسابقتها قد اعتمدت إجراء مقايسة ما بين الاقتصاد الجديد والاقتصادات المعيشية التقليدية، ومن الطبيعي هنا ظهور تساؤل في الذهن وهو: إلى أيّ حدّ لابدّ لنا أن نرجع إلى الوراء في هذه المقايسة؟ بمعنى بأيّ اقتصاد نقيس الاقتصاد المعاصر والرأسمالي من حيث الزمان والمكان؟ هل يمكن بمقايسة الاقتصاد المتطور للبلدان المتقدمة مع اقتصاد ألفين وأربعمئة سنة سابقة لدى اليونان القديمة - أي تلك الفترة التي أبدى أرسطو فيها وجهة نظره حول الربا - الحكم فيما يتعلّق باقتصاد الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي (قرن ظهور الإسلام)، ومن ثمّ تحديد المقصود اسلامياً من الربا؟ وعن أي نوع من عوائد النقد منع الإسلام بتحريمه الربا؟

وكما تقدم في النظرية السابقة، فإنّ هدفنا دراسة الربا الذي كان شائعاً في صدر الإسلام، والذي منع المولى سبحانه عنه بنفسه في آيات تحريم الربا، وبناءً عليه فمن اللازم لدى بيان أو تقييم النظريات المتعلقة بالمفاهيم الدينية دراسة الظروف التي كانت حاکمة على ذلك الزمان والمكان، والذي يبدو أنّ الدكتور غني نجاد أبدى مقداراً من الإفراط في البحث التاريخي، وقام بالرجوع إلى الوراء مرحلة كاملة، وكمثال على ذلك على الصعيد الزراعي في تلك المرحلة القديمة التي عاد إليها الدكتور غني نجاد هو أنّه لم تكن هناك حاجة إلى شراء أو استئجار الأرض نظراً لكثرة الأراضي، وهكذا فقد كان المطر غزيراً إلى درجة عدم وجود حاجة إلى حفر الآبار والعيون والقنوات، فكل مزارع يملك مقداراً لازماً من البذور، ولم تكن المرحلة قد وصلت إلى الاستفادة من المحراث وأدوات الحراثة، وبناءً عليه فإنّ رأس المال - الأرض، الماء، البذر، البقر وأدوات الحراثة - لم يكن ذا دور هام في الانتاج، كما لم

يكن مطروحاً موضوع النقص فيه حتى تكون هناك مبادلات بواسطة النقد، وفي النهاية تشكّل سوق لرأس المال، أو أن يعتمد المزارع إلى الاقتراض لتهيئة ذلك حتى يتخذ النقد - علاوة على خصوصية الوساطة في التبادل - دوراً أساسياً في تشكيل رأس المال.

الأوضاع الاقتصادية في الجزيرة العربية صدر الإسلام:

لا نقصد من صدر الإسلام هنا خصوص السنوات الأولى من البعثة أو عصر النبوة، وإنما تلك المرحلة الزمنية التي بدأت منذ ما يسبق البعثة بسنوات وامتدت حتى عصر حضور الأئمة المعصومين عليه السلام والتي تشمل حوالي ثلاثة قرون، أي تلك المرحلة التي نزلت فيها الآيات القرآنية وصدرت فيها الروايات عن المعصومين عليه السلام، وكما تقدم، فمن الشروط اللازمة للوصول إلى فهم صحيح لمعاني المفردات المستعملة في الآيات والروايات، الاطلاع على الأوضاع الاقتصادية والعلاقات المالية التي كانت موجودة في ذلك الزمان بين الناس.

لقد انهارت تجارة الشرق والغرب قبل الإسلام والتي كانت تتم - عملياً - عبر تجار الامبراطوريتين الرومانية والفارسية عن طريق البحر؛ وذلك نتيجة الحروب الطويلة الأمد التي كانت تقع بين هاتين الدولتين العظميين، أما الجزيرة العربية فلم تحظَ بالاهتمام أو التسابق بين الدولتين العظميين آنذاك نتيجة الأوضاع المائية والطقس الحار، والطبيعة الصحراوية فيها، أما سكانها - وخصوصاً أهل مكة - فلم يتمكنوا من القيام بنشاط زراعي نتيجة المناخ غير الملائم، وإنما اتجهوا بدلاً عن ذلك إلى التجارة، إن العزة والاحترام للذين كان يحوزهما المكيون أمام الأقوام والقبائل الأخرى، والنشاطات الواسعة لزعماء قريش في عقد الاتفاقات التجارية مع دول إيران وروما والحبشة والحيرة كل ذلك جعل تجارتهم ذات طابع دولي، فقد كانوا - بإرسالهم القوافل التجارية

الكبيرة - يشتررون بضائع الشرق من مرافئ اليمن وعمان ومن مدينة الحيرة ليقوموا ببيعها في بلاد الشام والحبشة، وفي طريق العودة كانوا يهيئون البضائع من الغرب ويحملونها إلى بلاد الجنوب.

وقد حازت التجارة لدى المكيين أهمية فائقة إلى درجة أن بعض المؤرخين كان يرى التجارة السبب الرئيسي لحرب المشركين في مكة مع النبي ﷺ بعد الهجرة إلى المدينة، فالمسلمون المهاجرون الذين صودرت أموالهم من قبل مشركي مكة قاموا بحملة على القوافل التجارية لقريش هدّدت أمنها بالخطر، وطبقاً لنقل المؤرخين فقد كان صفوان بن أمية يحثّ زعماء قريش على قتال النبي ﷺ قائلاً: «إنّ محمّداً وأصحابه قد عوّروا علينا متجرنا، فما ندري كيف نصنع بأصحابه وهم لا يبرحون الساحل، وأهل الساحل قد وادعوه ودخل عامتهم معه، فما ندري أين نسكن، وإنّ أقمنّا في دارنا هذه أكلنا رؤوس أموالنا فلم يكن لها من بقاء، وإنّما حياتنا بمكة على التجارة إلى الشام في الصيف وإلى الحبشة في الشتاء» (٢٥).

بل لقد بلغت سعة تجارة قريش حدّاً كانت تبلغ فيه القافلة جمل ألف بعير، وعلى سبيل المثال جاء في التاريخ أنّ قافلة ذهبت إلى الشام بقيادة أبي سفيان، وقد كانت على مقربة من شتّى حملة عليها من قبل المسلمين في معركة بدر، وكانت مكوّنة من جمل ألف بعير من البضائع التي قيمتها خمسون ألف دينار - حوالي مليار تومان إيراني بالقيمة المعاصرة -، وقد شارك في هذه القافلة كافة أبناء مكة، وكتب المؤرخون أنّه لم يبق رجل أو امرأة لم يستثمر في هذه القافلة لا أقلّ بدينار واحد (٢٦).

وعقب هجرة المسلمين إلى المدينة عمل عدّة من المهاجرين في مزارع وبساتين الأنصار فيما قضى قسم كبير منهم حياته في الفقر والحاجة، ذلك أنّ هؤلاء المهاجرين كانوا بالأساس تجّاراً تركوا رؤوس أموالهم في مكة بعد

خروجهم منها، ورويداً رويداً أخذت أوضاع المسلمين المالية بالتحسّن ولا سيما بعد الحرب مع مشركي مكة والحصول على غنائم كثيرة، وقد أقام النبي ﷺ للمسلمين سوقاً، وشكّل قوافل لتجارتهم إلى بلاد الشام والعراق كي يعملوا في التجارة^(٢٧).

وبالرغم من أنَّ تجارة قريش سقطت عن موقعيتها عقيب فتح مكَّة إلَّا أنَّ تجارة العرب أخذت بالتوسُّع إلى حدٍّ غير عادي، إلى درجة أنَّ بعضهم قلَّ حضوره بين يدي الرسول ﷺ بسبب مشاغل التجارة، وللمثال، ينقل عمر ويقول: «أخفي علي [هذا] من أمر رسول الله ﷺ؟! ألَهاني الصفاق بالأسواق» (٢٨).

دور رأس المال فى الأنشطة الاقتصادية صدر الإسلام:

لو قبلنا - فرضاً - بتحليل الدكتور غني نجاد فيما يتعلق بالمجتمعات التقليدية القروية وعدم وجود دور لرأس المال فيها على صعيد النشاط الزراعي والحيواني، لكن من الواضح أنّ المحور الأساسي في النشاطات التجارية لاسيما الدولية منها كان رأس المال، وبهذا للناظر لعب رأس المال دوراً أولياً ورئيساً في النشاطات الاقتصادية لأهل مكة، فبعض تجّار قريش كان يمارس التجارة بنفسه وبرأس ماله فيما كان البعض الآخر يحصل على المال عن طريق المضاربة أو القرض الربوي، والبعض من الأثرياء من أمثال أبي سفيان وعثمان بن عفّان كان - علاوة على التجارة المباشرة - يشارك برأس ماله مع القوافل الأخرى عن طريق الربا، وقسم آخر كان يسعى لتوزيع رأس ماله بغية توزيع الخطر واحتمال الخسارة، وكنموذج على هؤلاء العباس عم النبي ﷺ، فعلاوة على امتلاكه متجراً في مدينة مكة كان يشارك بنفسه في القوافل التجارية، وإلى جانب ذلك كلّه كان يضع قسماً من أمواله تحت تصرف التجّار عن طريق الربا، وقسماً آخر منها يودعه - مضاربة - عند

تجار آخرين، وكان يضع عليهم الشروط ويأخذ منهم التعهّدات والمواثيق بحيث لو تجاوزوا الشروط المذكورة فسيتحملون حينئذٍ الخسارات المحتملة (٢٩).

دور النقد في الأنشطة الاقتصادية صدر الإسلام:

كما تقدّم، شكّلت التجارة العمل الأساسي لأهل مكة، وقد كانت رؤوس الأموال التجارية تؤمّن عن طريق أشكال ثلاثة:

أ - إمّا أن يكون التاجر نفسه من الأثرياء، ويقوم بوضع رأس ماله الخاص معرض الشراء والبيع.

ب - أو أن يقوم بالمضاربة من خلال أخذ مبلغ من الدراهم كرأس مال من صاحب النقد ويتفق معه على تقسيم الربح الحاصل من التجارة في نهاية المدة وفقاً للنسبة المتفق عليها في العقد.

ج - أمّا الشكل الثالث فكان هو الربا، ويقوم فيه مالك النقد بإقراض رأس المال اللازم قبال تعهّد المقترض (التاجر) بأن يعيد - علاوة على رأس المال - فائدة المبلغ المقرض في الوقت المحدد. وهذه الطريقة في تأمين رأس المال كانت شائعة بين العرب إلى حدّ أنّ الإسلام حينما حرّم الربا اعترض عليه أصحاب رؤوس الأموال وتجار قريش متعجّبين قائلين: ﴿إنّما البيع مثل الربا﴾^(٣٠)، فلماذا أحلّ الله الأوّل وحرّم الثاني؟ فكما يجوز شراء بضاعة ما بعشرة دراهم ومن ثمّ بيعها باثني عشر درهماً والحصول على الربح نتيجة ذلك، لا بدّ أن يكون إقراض عشرة دراهم وأخذها اثني عشر والربح وفقاً لذلك هو الآخر جائزاً.

ربما يكون من المثير لأصحاب هذه النظرية معرفة أنّ تجار مكة كانوا يرون الربا أجرة لرأس المال وقبال الفرصة التي أضاعوها فيه، ويبين الفخر

الرازي - أحد كبار المفسرين الذين كانوا يعيشون قبل مئات السنين من انعقاد نطفة النظام الرأسمالي الغربي - اعترض قريش على تحريم الربا فيقول: «فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون لبقاء رأس المال في يده مدة مديدة عوضاً عن الدرهم الزائد، وذلك لأنّ رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك أن يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحاً، فلمّا تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع إلى ربّ المال ذلك الدرهم الزائد عوضاً عن انتفاعه بماله» (٣١).

والأكثر لطافةً هو أنّ الفخر الرازي يجيب نفسه عن هذا الاستدلال بجواب أستبعد أن تكون لعشاق النظام الرأسمالي قدرة تحليله، وفقط يمكن إدراك هذا المطلب لأساتذة أمثال مين اسكي، ومارتن وايتزمن، وليندل برغر، وكاري كن، وغولمب ومينجو، ويمكن لهؤلاء فهم هذه الحقيقة فقط بعد عجز نظام الفائدة عن تحليل الديون وعجز الدائنين عن تسديدها، وفي نهاية المطاف سراية المشكلة إلى المؤسسات النقدية، وإفلاس البنوك الربوية، وكذلك بعد اجتماع الفدرالية الأميركية للبحث عن بديل لنظام الفائدة (٣٢).

ولعل القضية تصبح مثار تعجّب لأمثال الدكتور غني نجاد إذا ما اطلعوا على أنّ فريقاً في زمن الجاهلية قبل الإسلام كان يعمل تماماً كالبنوك المعاصرة اليوم، فقد كانوا يقترضون بالفائدة من جهة فيما كانوا - من جهة أخرى - يقرضون بفائدة أكبر، وقد كان ذلك المصدر الوحيد لدخلهم، وينقل المفسرون أنّ هذه الآية نزلت في بني عمرو بن عمير بن عوف الثقفي، ومسعود بن عمرو بن عبد اليل بن عمرو، وربيعه بن عمرو، وحبيب بن عمير، وكلهم أخوة وهم الطالبون، والمطلوبون بنو المغيرة من بني مخزوم، وكانوا يداينون بني المغيرة في الجاهلية بالربا، وكان النبي ﷺ صالح ثقيفاً، فطلبوا رباهم إلى بني المغيرة، وكان مالاً عظيماً، فقال بنو المغيرة:

والله لا نعطي الربا في الإسلام وقد وضعه الله ورسوله عن المسلمين، فعرفوا شأنهم معاذ بن جبل - ويقال عتاب بن اسيد - فكتب إلى رسول الله ﷺ: إن بني بن عمرو وعمير يطلبون رباهم عند بني المغيرة، فأنزل الله ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين﴾ ، فكتب رسول الله ﷺ إلى معاذ بن جبل: أن أعرض عليهم هذه الآية، فإن فعلوا فلهم رؤوس أموالهم، وإن أبوا فأذنهم بحرب من الله ورسوله (٣٣).

وبناء عليه، يمكن استنتاج أن العرب التجار من قريش كانوا يعتبرون - أولاً - أن النقد يمثل رأس مال نقدي ويمكن تحصيل الربح عن طريق بيعه وشراؤه والمضاربة والتراخي به، ومن هنا عبر القرآن عند تحريمه الربا عن المال المقرض برأس المال: ﴿وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم﴾ (٣٤).

كما أن مقتضى تناسب العمل ووفق تصريح الكثير من المؤرخين - ثانياً - كون أغلب القروض الربوية كان بهدف تأمين رأس مال تجاري وبغية تحصيل المداخل واكتسابها، ومن هنا ينقل الطبري والنخعي أن أصحاب الثروة في أيام الجاهلية كانوا يقرضون الأفراد وذلك حتى يتمكن المقرض عن طريق توظيف الأموال من تحصيل الربح ومن ثم مضاعفة أمواله وتكثيرها.

أما ثالثاً فقد كانوا يعتبرون الربا ناتجاً لرأس المال وكانوا ينظرون إليه كربح البيع والمضاربة، ومن هنا وعندما جرى تحريم الربا سجلوا اعتراضهم بتشبيههم الربا بالبيع، وجرى الحديث عن مقابل لتقديم رأس المال.

ووفقاً لما تقدم يمكن استنتاج أن رأس المال - لاسيما منه النقدي - كان ذا دور مؤثر في الأنشطة الاقتصادية (التجارية) قبل الإسلام، وقد كانت له قيمة انطلاقاً من النقص الحاصل فيه، وكان الربا تعبيراً آخر عن هذه القيمة،

أما ميزان الربا فكان مرهوناً بشكل تام لربح رأس المال في النطاق التجاري، ذلك أنه لم يكن هناك تاجر حاضرٌ للتعهد بدفع مقدار أزيد من الربح المتوقع، وهذا الأمر ليس سوى ذاك الاتحاد الماهوي الموجود ما بين الربا والفائدة.

دور النقد ورأس المال بعد الإسلام:

خلافًا لتصور جماعة ترى أنّ الطريق الوحيد لتحويل رؤوس الأموال النقدية إلى استثمارات إنّما هو نظام الفائدة، وأنّ تحريم الربا ومن ثمّ تطبيقه على الفائدة البنكية يؤدي إلى ركود رؤوس الأموال النقدية... خلافًا لهؤلاء فإنّ طرقاً كثيرة كانت موجودة بعد الإسلام وبعد تحريمه الربا وتأمين رؤوس الأموال عن طريق الأنشطة الاقتصادية الناشئة من الاستقرار الربوي، وذلك من أمثال المشاركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة، وكانت تمثل تشكيلاً لرأس المال وتركيباً ملفقاً ما بينه وبين العمل، وأصبحت هناك - نتيجة ذلك - سيطرة لادارة جديدة تتحكم بوضع القيم وتنظيم سوق رأس المال.

إنّ أولئك الذين يلقون بأبصارهم إلى الإسلام عن بُعد يرونه صغيراً، لكنهم إذا ما أزالوا الحجب والأستار من الطريق ومن ثمّ اقتربوا من الإسلام أكثر فإنهم سيجدون حينئذٍ جواهر ثمينة وقيّمة، وإذا ما كان علماء الاقتصاد بعد قرون من البحث والتفكير قد ركّزوا نظراتهم على أهمية رأس المال ووسائل تطويره، فإنّ الامام الصادق عليه السلام وقبل ألف وعدة مئات من السنين كان يرى أنّ قوام الإسلام والمسلمين إنّما يكون في الادارة الصحيحة للأموال ووضعها في يد أشخاص أخصائيين، ولعل أفضل طريقة لبيان عرض واضح عن موقعية النقد ورأس المال بعد الإسلام ونحو تعاطٍ وتفهم الناس لهذين الأمرين وللعلاقة بينهما، كما والعلاقة بين الربا والربح هو نقل عدة أحاديث في هذا الخصوص هي:

١ - عن الصادق عليه السلام: «إِنَّ بقاء المسلمين وبقاء الإسلام أن تصير الأموال عند من يعرف فيها الحق، ويضع المعروف، وإن من فناء الإسلام والمسلمين أن تصير الأموال في أيدي من لا يعرف فيها الحق ولا يصنع فيها المعروف» (٣٥).

٢ - وعنه عليه السلام: «ما يخلف الرجل بعده شيئاً أشدّ عليه من المال الصامت، قال: قلت له: كيف يصنع به؟ قال: يجعله في الحائط والبستان والدار» (٣٦).

٣ - وعن ابن العذافر قال: أعطى أبو عبد الله أبي ألفاً وسبعمئة دينار فقال له: اتجر بها لي، ثم قال: أما أنّه ليس لي رغبة في ربحها، وإن كان الربح مرغوباً فيه، ولكنني أحببت أن يراني الله عزوجل متعرّضاً لفوائده، قال: فربحت له فيه (منها) مئة دينار ثمّ لقيته فقلت له: قد ربحت لك فيه مئة دينار، قال: ففرح أبو عبد الله بذلك فرحاً شديداً، ثمّ قال: أثبتتها «لي» في رأس مالي...» (٣٧).

٤ - وعن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجل أعطى رجلاً مئة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقلّ أو أكثر، هل يحل ذلك؟ قال: هذا الربا محضاً» (٣٨).

٥ - وعن إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون له على رجل مال قرضاً، فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ماله، من غير أن يكون شرط عليه، قال: لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً» (٣٩).

والروايات في هذا المجال كثيرة جداً، وقد اكتفينا بنقل خبر واحد من كل طائفة منها، وهذه النصوص تدل بوضوح على أنّ النقد ورأس المال كان لهما بعد الإسلام دور هام وأساسي في الأنشطة الاقتصادية، كما لم يكن يخفى

على أحد إنتاجه الربحي، وبالرغم من أنّ الناس كانت على علم بأنّ صاحب النقد يقدم بإقراضه للغير فرصة للمقترض منه وأنّه كان يمكنه لولا القرض الاستفادة منها بالربح وتحقيق الدخل والفائدة، لكنهم في الوقت نفسه كانوا يعتبرون - وتحت ظلال التعاليم القرآنية - أن وضع العلاقة ما بين صاحب النقد والمستثمر على أساس الربا ممنوع وحرام لما فيه من الظلم.

هدف الإسلام من تحريم الربا:

من المناسب - بدايةً - هنا توضيح أحد الاشتباهات التي وقع فيها بعض المحققين في الاقتصاد الاسلامي مما أثار أحاسيس البعض.

لقد حاول بعض المحققين وبهدف تبرير قضية تحريم الربا عرض نظرية تقوم على التفكيك الماهوي ما بين النقد ورأس المال، أي أنّه أخرج النقد عن دائرة رأس المال ومنحه ماهية منفصلة ومستقلة، ومن ثمّ اعتبره محتاطاً رأس مال بالقوّة، ويقول هؤلاء إنّ الإسلام يوافق على دور رأس المال في النشاطات الاقتصادية، ويعترف بمساهمته في الربح، أمّا النقد فحيث لا يملك دوراً في عملية الانتاج فإنّ تخصيصه بنتائج يعد رباً محرّماً، ولم يوافق البعض على هذا المقدار فأنكر أيضاً أي امتياز للحالتين في الاقتصاد الاسلامي.

لكن هذه النظرية تعاني من عدة إشكاليات هي:

أولاً: إنّ هذا التفكيك مخالف للتعبير القرآني وللسنة والفقه والاقتصاد وعرف السوق والمحاسبات، ذلك أنّ النقد الذي يقع في إطار تحصيل الدخل هو «رأس المال» وفقاً لكافة هذه الاطلاقات، ولذلك فإنّ رأس المال المتداول والذي يحفظ - نوعاً - على صورة نقد في الصندوق أو الحساب البنكي يعدّ جزءاً من رأس مال المؤسسات والمراكز المالية.

ثانياً: على فرض اننا وافقنا على هذه المقولة، وهي أنّ النقد ليس عاملاً من عوامل الانتاج (ليس له دور مباشر في عملية الانتاج) وبناءً عليه فليس لنا الحق في وضع اسم رأس المال عليه ولو بعنوان رأس مال نقدي، بيد أنّه لا يمكن إنكار قابلية النقد - لاسيما في المجتمعات الحديثة المعاصرة - قابلية عالية للتبدل إلى رأس مال مادي وعيني، فالمؤسسة أو المركز التجاري الذي يملك نقداً في الحساب البنكي أعم من كون هذا النقد منه أو استقرضه من غيره يمكنه في أسرع وقت وبإمضاء شيك واحد تأمين أفضل رأس مال مادي للانتاج، وبالتالي رفع أرباحه ومداخيله، إذن فنحن نعطي بتحويلنا المال إلى القابض حتى ولو بشكل غير مباشر فرصة استثمارية، انتاجية، ربحية. وهذا الأمر لا فرق بينه وبين العطاء المباشر لرأس المال في الاقتصاد الواقعي.

وفي الحقيقة، أنّ سؤالنا الذي نوجهه إلى القائلين بنظرية التفكيك هذه هو: هل أنّ هذا المقدار من المائز ما بين التقديم المباشر وغير المباشر لرأس المال يفرض علينا القول بأنّ المقرض المباشر يملك سهماً من الربح، أمّا المقرض غير المباشر لرأس المال (مالك النقد) فليس له أي سهم، ولا بدّ له من أخذ أصل ماله فقط؟

وهذا المطلب الذي يبدو غير منطقي إطلاقاً دفع أفراداً من أمثال الدكتور غني نجاد إلى التأمل حتى يثبتوا وبأيّ طريق ممكن ومتوفر أنّ النقد اليوم مغاير له بالأمس، فالنقد اليوم على هذه الشاكلة أمّا بالأمس فقد كان على وضعية أخرى.

ثالثاً: أنّ هذا التفكيك مخالف للفقه الاسلامي، فمنذ بداية الإسلام وحتى اليوم لم يقل أي فقيه لا من الشيعة ولا من السنة بوجود فرق ما بين النقد وغيره، وكما هو الحال في حرمة إعطاء النقد وأخذه إذا كان مع زيادة

حيث أنّه رباً، كذلك الحال في إعطاء أي مال غير نقدي، فإذا أقرض شخص ما طناً من القمح لمزارع من المزارعين وقام المزارع باستهلاكه أو ببذره في الأرض فإنّ أخذ أي نوع من الزيادة على المقدار الأصلي يعدّ رباً محرماً، وكذلك إذا أقرض عشر جرارات زراعية (الأمر الذي يعد كونه من رأس المال أمراً مسلماً) لمركز زراعي وكان يريد - بعد مدة - أخذ أحد عشر جراراً زراعياً أو عشرة جرارات زراعية مرفقة بمقدار من النقد فإنّ ذلك - هو الآخر - رباً وحرام، وبناء عليه فمن وجهة نظر الفقه الاسلامي لا فرق أبداً بين أن يقرض المقرض نقداً أو سلعة استهلاكية أو سلعة يمكن جعلها رأس مال... فإنّ أخذ الزيادة في الصور كلها يعد من الربا ويكون محرماً حينئذٍ.

وما تقدّم لا يسقط فقط نظرية التفكيك ما بين النقد ورأس المال عن الاعتبار، بل يدلل أيضاً على أنّ نظرية «رأس مالية النقد» التي طرحها الدكتور غني نجاد لا تحل المشكلة هي الأخرى، ذلك أنّه حتى لو افترضنا الموافقة على كافة مقولاته وهي أنّ النقد في المجتمعات التقليدية وحتى في صدر الإسلام كان يمثل مجرد وسيلة لتبادل السلع والخدمات الاستهلاكية ولم يكن له أي دور في عمليات الانتاج والاستثمار وإن الربا كان أمراً متغيراً يجري تعيينه عن طريق ميول أصحاب الثروات، أمّا اليوم فقد أصبح النقد رأس مال نقدي يمكنه وبسرعة التحوّل إلى رأس مال عيني كما يحوز على دور أساسي في عمليات الانتاج، أمّا الفائدة فقد أصبحت ناتجاً داخلياً حاكياً عن محصول داخلي لرأس المال... إذا وافقنا على هذا كله فلا فائدة أيضاً منه، ذلك إنّ الربا المحرم في الإسلام لا يختص بالنقد بل يشمل - إضافة إلى ذلك - رؤوس الأموال العينية أيضاً فضلاً عن رؤوس الأموال النقدية.

وفي الحقيقة، فإنّ التوجه والتمركز الأساسي للإسلام في مسألة الربا يستقر على موضوع نوع التعاقد، ولا علاقة له بمعاهية وجنس موضوع التعاقد، وهذه هي النقطة التي بقيت خافية على القائلين بنظرية التفكيك وكذلك على أمثال الدكتور غني نجاد، فوفقاً للفقه الإسلامي إذا وضع شخص ما نقداً أو رأس مال أو أي مال آخر تحت تصرف شخص ثانٍ نتيجة عقد قرض، وشرط عليه مع ذلك الزيادة كان ذلك رباً محرماً، سواء كان استقرض ذلك المال للاستهلاك أو للاستثمار، وسواء كان له دور في الانتاج أو لا، لكن أيّاً من هذه الأموال لو وضع تحت تصرف آخر على أساس عقد شركة أو مضاربة أو مزارعة أو مساقاة أو... وحصل نتيجة النشاط الاقتصادي ربحٌ ما فإنّ صاحب النقد ورأس المال سيحصل على مقدار من هذا الربح كما سيحصل على ذلك مسؤول العمل، وبعبارة أخرى اعتبر الإسلام وضع قيمة رأس المال (أعم من كونه نقدياً أو غيره) على أساس نظام الفائدة (القرض مع الفائدة) ظالماً مقترحاً بدلاً عنه طريقة واسلوباً آخرين.

المنهج الإسلامي في تنظيم سوق رأس المال:

ونذكر - بداية - توضيحاً حول ظلم نظام الفائدة، ومن ثمّ نبين الطريقة المتبعة إسلامياً لتنظيم سوق رأس المال، وإذا صرفنا النظر أيضاً عن الكينزيين والكينزيين الجدد والذين يعتبرون قيمة الفائدة بالنسبة إلى ناتج رأس المال حصيللة خارجية ناشئة عن العرض والطلب في السوق، فإنّ النموذج الذي يراه الكلاسيكيون الجدد سواء في جانب العرض أو في جانب الطلب ثمة عوامل غير نقص رأس المال والناتج النهائي له تترك آثاراً على قيمة الفائدة فيه، فمن ناحية الطلب يؤثر طلب القروض والاعتبارات المصرفية وكذلك قروض الدولة الهادفة إلى سد العجز في الميزانية تأثيراً بالغاً في ارتفاع سعر الفائدة (بالرغم من أنّه ليس لها أي تأثير في الانتاج وفي ناتج رأس المال)،

وكذلك الحال من ناحية العرض إذ لا يخفى على أحد ما لنقصان أو زيادة حجم النقد على أثر السياسات النقدية من تأثير على قيمة الفائدة .

وحتى لو غرضنا الطرف عن كافة هذه النظريات وعدنا بأنفسنا إلى عصر الكلاسيكيين لا سيما أفكار جان باتيسته (١٧٦٧ م) ، وقلنا معه ومع الدكتور نجاد أنّ قيمة النقد تتعين مستقلة عن الإرادة الفردية والحكومية ، وتخضع لميكانيزما السوق ولتأثير النقص الحاصل في رؤوس الأموال من جهة والنتائج النهائي لرأس المال من جهة أخرى... إذا قلنا ذلك فإنّ نظام الفائدة سيبقى ظالماً فيما يخصّ تقييم النقد ورأس المال ، ذلك أنّه حتى على أجمل وأفضل الفروض تكون قيمة فائدة السوق حاكية عن متوسط الناتج النهائي لرأس المال في الاقتصاد كله ، فعندما استقرض صاحب العمل الاقتصادي على أساس هذه القيمة للفائدة لتأمين رأس ماله فإنّه تعهد بدفع أصل القرض وقيمة الفائدة المعينة ، والحال أنّ هناك احتمالاً من جهة في نقصان ناتج رأس المال في الاقتصاد كلّ مدة السنين الآتية ، أو أنّه لن يتمكن من الحصول على ربح معادل لمقدار متوسط ناتج رأس المال ، أو أنّه - ونظراً للمخاطر المختلفة والتي تقع في طريق الإنتاج والبيع وليست قابلة للتنبؤ - لن يقدر على تحصيل ربح أصلاً ، وهكذا الحال من ناحية ثانية ثمة احتمال في أن يحصل ربح أكبر بدرجات من متوسط الناتج النهائي لرأس المال في كل الاقتصاد ، وكلما كانت مدة النشاط المعينة للوصول إلى الربح أطول كلما كانت درجة الخطورة أكبر ، وانطلاقاً من ذلك يصبح تأمين رأس المال وفقاً لنظام الفائدة نوعاً من المقامرة .

إنّ المراكز الاقتصادية التي تُقدم في ظروف اقتصادية جيدة أو في ظروف التضخم على الاستقراض تحت تأثير الجو العام تقوم باستثمار الأموال بفائدة عالية ، وبعد دخول الاقتصاد في مرحلة الركود سيجدون أنفسهم فرادى

لا معين لهم، فمن جهة ملزمون بدفع الفائدة دون ربط بالنتائج الواقعي لرأس المال في الظروف الحالية، ومن جهة أخرى يفكرون في العثور على سوق لبيع بضائعهم وسلعهم المودعة وهو ما يجعلهم مضطرين للافلاس، ليعودوا إلى نفس المؤسسات التي تضع في يدها قرار الاقتراض والاعتبار حتى يستقرضوا منها مجدداً، وفي نهاية المطاف يدخل الاقتصاد بأجمعه مرحلة من الأزمة المالية.

من جهة أخرى، عندما تضع البنوك في مرحلة الركود المصادر المالية للمودعين كقروض واعتبارات طويلة الأمد في أيدي قوى المال وبفوائد منخفضة فإنها بعد مضي مرحلة الركود هذه ستحس بأنها باعت ما عندها بثمن بخس، وهو نموذج آخر لما مارس نظام الفائدة فيه الظلم أيضاً، وهو نفس تلك الإشارة التي ذكرها الفخر الرازي قبل مئات السنين (٤٠).

إن الإسلام وبتحريمه نظام الفائدة يقدم منهجاً جديداً في وضع قيم رأس المال، بحيث يكون دخله ليس متناسباً مع الدور المبدع له في الكل الاقتصادي فحسب، بل أنه متناسق أيضاً مع العمل الذي يكون لرأس المال دوراً فيه، بمعنى أن أصحاب المال والعمل الاقتصادي بالرغم من أن استثمارهم قائم على أساس معيار الربح المتوقع لكنهم يتعهدون بتقسيم الربح والخسارة الحاصلين نتيجة عملهم ونشاطهم. وهذه الطريقة من التوزيع الحاصل ما بين العامل والمالك علاوة على تقسيمها الدخل ما بين هذين العنصرين الرئيسيين في الانتاج بشكل يتناسب والأداء والدور الفاعل لكل منهما في النشاط الاقتصادي، تمنح حركة وضع القيم لرأس المال وتبعاً له الانتاج والعمل والتنمية الاقتصادية نمواً ونضجاً ثابتين وملحوظين أيضاً؛ وذلك نتيجة الترافق الحاصل ما بين مالك رأس المال ومسؤول العمل.

نعم، إنّ مفاسد نظام الفائدة غير منحصرة بهذا المقدار المتقدم، ولا مزايا نظام المشاركة الاسلامي محدودة بما أسلفناه مما طرحناه بصورة مدعى. انّ بحث واجراء المقايسة ما بين هذين النظامين يحتاج لمجال أوسع الأمر الذي أنجزناه في مكان آخر^(٤١).

الهوامش

- (١) لقد صرّح السيد غني نجاد بهذه النظرية في موارد متعددة ، ويمكن لتقييمها مراجعة النسخة الموجودة في مركز تحقیقات مؤسسة المیزانية والتخطيط ، مجلة «اطلاعات سیاسی - اقتصادی» ، العدد ٦٧ - ٦٨ ، ص ٦٤ وما بعد ، وكذلك مجموعة مقالات الملتقى السادس للسياسات النقدية والعملية الصعبة ، عام ١٩٩٦ م ، جمعية علماء الاقتصاد الإيرانيين ، تاريخ ١٣٧٦/٢/٢٥ هـ . ش ، صحيفة سلام ، تاريخ ٧٦/٤/١ هـ . ش ، ومجلة نقد ونظر ، العدد ١٢ ، خريف ١٩٩٧ م .
- (٢) صحيفة سلام ٧٦/٤/١ هـ ش .
- (٣) مجلة نقد ونظر، العدد ١٢: ٣١٥.
- (٤) لكنه لم يفرق - رسمياً - ما بين هاتين النظريتين ، وقد طرح النظرية الثانية بشكل رئيسي في سياق تقوية النظرية الأولى ، لكننا فصلناهما عن بعضهما بغية تبیین المطالب وجعلها أكثر وضوحاً .
- (٥) انظر : مجلة فقه أهل البيت (ع) العدد ٢٤ : ٨٥ - ٨٩ .
- (٦) لم ننقل المثال بسبب طوله مع وضوح المطلوب ، ويمكن - مع الحاجة - مراجعة الصفحة ٩١ من المصدر السابق .
- (٧) انظر : المصدر السابق : ٩١ .
- (٨) البقرة : ٢٧٩ .
- (٩) وسائل الشيعة ١٣ : ١٠٦ ، ب ١٨ من الدين والقرض ، ح ١١ .
- (١٠) مستدرك الوسائل ١٣ : ٣٥١ ، ح ٢ .
- (١١) وسائل الشيعة ١٢ : ٤٥٤ ، ب ١٨ من أبواب الربا ، ح ١ .
- (١٢) المصدر السابق ١٣ : ١٠٣ ، ب ١٨ من الدين والقرض ، ح ٣ .

(١٣) محسن خان - مير آخور ، قراءات نظرية في البنك الاسلامي : ٥١ ، ترجمة ضيائي بكديلي ، مؤسسة بانكداري اسلامي ايران ، ١٩٩١ م .

(١٤) قريش : ٢ .

(١٥) سنن أبي داود ٣ : ٢٧٢ .

(١٦) من لا يحضره الفقيه ٣ : ١٩٦ ، باب الحكرة والأسعار ، ح ١٦ .

(١٧) كنز العمال ٦ : ٥٥٣ .

(١٨) يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ١ : ٢٦٤ .

(١٩) تاريخ المدينة المنورة ٣ : ١٠٢١ ، بيروت ، دار الفكر .

(٢٠) طبقات ابن سعد ٣ : ٤٣ .

(٢١) الكافي ٥ : ١٦٦ ، ح ٦ .

(٢٢) النقد والأنظمة النقدية ، وتاريخ النقد منذ بداية الإسلام وحتى زمان الغيبة : ١٤٥

وما بعدها ، القسم الثقافي في مؤسسة جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم ، ١٩٩٦ م .

(٢٣) وسائل الشيعة ١٢ : ٤٧١ ، ب ٩ من أبواب الصرف ، ح ٤ .

(٢٤) انظر : مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ، العدد ٢٤ : ٨٠ - ٨٥ .

(٢٥) سعيد الأفغاني ، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام : ١٢٨ - ١٣٥ . بيروت ، دار الفكر .

(٢٦) جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٧ : ٢٩٠ و ٣٠٠ . بيروت ، دار الفكر .

(٢٧) المصدر السابق : ٣١٣ - ٣١٤ .

(٢٨) أسواق العرب : ١٣١ .

(٢٩) أحمد إبراهيم الشريف ، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول : ٢١٢ و ٢١٤ .

القاهرة - دار الفكر . المفصل : ٤٠٤ و ٤٢١ .

(٣٠) البقرة : ٢٧٥ .

(٣١) التفسير الكبير ٧ : ٨٧ .

(٣٢) الادخار والاستثمار في الاقتصاد الاسلامي ، السيد عباس موسويان : ٨٢ - ٨٩ .

(٣٣) السيوطي ، الدرّ المنتثور ٣ : ١٠٨ . وانظر : الرازي في التفسير الكبير ٧ : ٩٩ . والطبري ٣ : ٧١ .

(٣٤) البقرة : ٢٧٩ .

(٣٥) وسائل الشيعة ١١ : ٥٢١ ، ب ١ من أبواب فعل المعروف ، ح ١ .

(٣٦) المصدر السابق ١٢ : ٤٤ ، ب ٢٤ من مقدمات التجارة ، ح ١ .

(٣٧) المصدر السابق : ٢٦ ، ب ١١ من مقدمات التجارة ، ح ١ .

(٣٨) المصدر السابق : ٤٣٧ ، ب ٧ من أبواب الربا ، ح ٧ .

(٣٩) المصدر السابق ١٣ : ١٠٣ ، ب ١٨ من الدين والقرض ، ح ٣ .

(٤٠) تفسير الرازي ٧ : ٨٧ .

(٤١) السيد عباس موسويان ، المصدر السابق : ٨٢ - ٩٠ ، و ١٠٦ - ١٢١ .

الآفاق التشريعية في القرآن الكريم

□ الشيخ خالد الغفوري (*)

القسم الثالث

مرجعية السنة الشريفة :

من المسلّم أنّ السنة الشريفة تعدّ المصدر الثاني من مصادر التشريع ، وقد تعرّضت إلى ذلك آيات كثيرة ، اخترنا منها ما يلي :

١ - قوله تعالى : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ﴾ ^(١) .

حاصل مفاد الآية الكريمة : إنّ ممّا يقتضيه الايمان بالرسالة التأسّي والافتداء بالرسول ﷺ فإنّه خير مقتدى وأحسن مؤتسى . وهذا الأمر من القواعد الثابتة والأصول المقرّرة في الشريعة ، ولذا عبّرت الآية بصيغة الماضي ﴿ لقد كان لكم في... ﴾ وهذا الاتّباع لا يتحقق من كل أحد بل ممّن اشتدّ إيمانه ولم يفتر لسانه عن ذكر الله تعالى .

(*) باحثٌ من الحوزة العلمية .

الآفاق التشريعية في القرآن الكريم

إذا فالإقتداء بالنبي ﷺ أمر مقرّر ومستحسن وكاشف عن مرتبة عالية من الايمان. وهذا يدلّ على حجّية ومرجعية ما يصدر من النبي ﷺ.

٢ - قوله تعالى: ﴿ قل إن كنتم تحبّون الله فاتّبعوني يحبّكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم ﴾ (٢).

إنّ ارتباط الانسان بخالفه جلّ وعلا يتقوّم بعنصرين أحدهما موجب وهو الحبّ، والآخر سالب وهو الخوف. والحبّ له علامات أجلاها اتّباع المحبوب والانصياع له والانشداد لكلّ ما يرتبط به.

وقد أشارت الآية إلى هذه الشرطية التي تقرّر بأنّ اتّباع الممثل عن الله والمبعوث من قبله والذي يحمل إلى الناس ما يريده منهم علامة دالّة على المحبة لله. وهناك شرطية أخرى بأنّ تحقق هذه العلامة يترتّب عليه محبة متقابلة من قبل الله لكم، فتبلغ المحبة أوجها لكون المحبة متبادلة من الطرفين.

والشرطية الأولى كافية لاثبات مرجعية النبي ﷺ، والشرطية الثانية أعطت هذه المرجعية زخماً آخر وقيمة إضافية وأكسبتها حجّية مؤكدة.

٣ - قوله تعالى: ﴿ قل يا أيّها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتّبعوه لعلكم تهتدون ﴾ (٣).

لقد قرّن الايمان بالله تعالى مع الايمان بالرسول ﷺ، وأمر باتّباعه الذي علّل بأنّه يؤول إلى الهداية.

فإن قلت: إنّ المراد هو اتّباع خصوص القرآن الذي يحمله النبي إلى الناس، ولا يشمل ما سوى ذلك.

قلتُ: إِنَّ الاتِّبَاعَ هنا مطلق ولم يقيد، فعلى مدَّع التقييد الدليل.

هذا، مضافاً إلى وجود قرينة تؤيد إرادة الإطلاق؛ فإنَّه قد وردت في الآية السابقة عليها الإشارة إلى اتباع القرآن بقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

٤ - قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرِّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (٤).

لقد خصَّ الله سبحانه الفيء برسوله وأرجع التصرف فيه وصرفه إليه. والعلَّة في هذا الحكم وعدم إرجاع ذلك إلى الناس هو الحيلولة دون استئثار بعض الناس بالفيء. ثمَّ قرَّرت الآية قاعدة دستورية بصورة حاسمة وقاطعة وبيَّنت القيمة القانونية والشرعية لما يصدر عن النبي ﷺ أمراً كان أو نهياً بأن كل أوامره يلزم الأخذ بها وكذا جميع ما ينهى عنه. وألحق ذلك بتحذير شديد للهجة بضرورة تقوى الله فإنَّه شديد العقاب.

ثمَّ إنَّ الأوامر والنواهي النبوية لا فرق فيها بين ما أُبْرز في قالب القول أو الفعل، فكل واحد منهما يكون مُبرزاً لما يريده ﷺ، ويتسم بالمشروعية والإلزام.

وأما التقرير لفعل يصدر من شخص أو جماعة فأيضاً يكون له قيمة تشريعية بلحاظ ما ذكرناه.

٥ - قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رِسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ... فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمَوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (٥).

إِنَّ اتِّبَاعَ الرِّسُولِ وطاعته ليس أمراً مختصاً بنبيِّنا ﷺ بل هو سنَّة إلهية

ثابتة بالنسبة لكل رسول وهذه الطاعة مترشحة عن طاعة الله، فإنَّ الطاعة الحقَّة هي لله وحده ولمن يأمر بطاعته، فطاعة الرسول من طاعة الله. واسترسالاً مع هذه القاعدة الإلهية الثابتة يأتي تطبيقها على نبيِّنا ﷺ الذي يجب طاعته فيما يصدر من حكم ويجب أن تبلغ الطاعة أقصى مداها، وهو التسليم عملياً والافتناع قلباً.

والآية مطلقة فلا يتوهم أنَّها مخصصة بمورد القضاء حسب ولا تشمل غيره، سيَّما مع الالتفات إلى صدر الآية.

٦ - قوله تعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾ (٦).

لقد بيَّنت الآية أنَّ اتباع وطاعة النبي ﷺ إنّما هي في حقيقتها طاعة لله، ولا يصحَّ التفكيك بين الطاعتين، فمن تولى وخالف النبي ﷺ فقد خالف الله. إذاً فشأن ما يصدر عن النبي لا يقلّ عن ما يصدر عن الله، فالسنة الشريفة إذاً لها هذا الشأن العظيم وهذه المرتبة العالية من حيث الاعتبار الشرعي.

وهذا الاعتبار لم يُمنَح جزافاً، وإنَّما مُنَح لكونه رسولاً مبلغاً عن الله في كل ما يقول ويفعل فهو إن ينطق فلا ينطق عن هوى وبدافع من ميل نفسي، وإن حكَم في أمر إنّما يحكم بما يريه الله لا باجتهاد رأيه الخاص، كما أُشير إلى ذلك في آيات أخرى.

٧ - قوله تعالى: ﴿إنَّما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه... فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ (٧).

بعد بيان موقف المؤمن النموذجي تجاه النبي ﷺ في التسليم أمامه وعدم

الانصراف إلّا بإذنه تطرّقت الآية إلى تهديد كل من يخالف أمر الرسول ﷺ . وهذا ما يؤكّد لزوم الاتباع لرسول الله وحرمة مخالفته . وليست السنّة الشريفة إلّا مجموعة أوامر ونواهٍ ، نعم ما لم يكن فيه إلزام كالترخيصات فمخالفتها ليست مخالفة للأمر؛ إذ إنّ الطلب الندبي لا يقتضي الإلزام ، والمخالفة والعصيان لا يصدقان حقيقة إلّا حينما يكون إلزام في البين .

٨ - قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... ﴾ (٨) .

لقد ورد في الآية ثلاثة مراكز للطاعة المأمور بها المؤمنون :

المركز الأوّل: الله سبحانه وتعالى ، وطاعته تتحقق بإطاعة ما يوحيه إلى الناس عن طريق رسوله .

المركز الثاني: الرسول ، وطاعته لها حيثيتان :

الأولى: كونه رسول فيشرح للناس ويبيّن لهم ما يريده الله منهم .

الثانية: كونه وليّاً وحاكماً على المجتمع ، فيأمر وينهى في الوقائع وفي الفصل في الخصومات وغيرها .

وهذا هو الذي يبرز تكرار لفظ الطاعة في الآية ؛ فإنّ طاعة الرسول وإن كانت تستمدّ مشروعيتها من طاعة الله إلّا إنّها تختلف عنها ، وذلك بسبب كونها بلحاظ التطبيق والممارسة والتجسيد العملي المتحرّك والمتغيّر عبر الظروف والأزمنة ، وأيضاً بلحاظ البيان والتفريع والتشريعات التفصيلية لا بنحو الاجتهاد والرأي الذي يصيب ويخطئ ، بل بمستوى الواقع الشرعي الذي يريده الله سبحانه وتعالى ؛ ولذا أفردت طاعة الرسول عن طاعة الله وعطفت عليها ، فهنا طاعتان يشتركان في درجة الاعتبار والحجّة والالزام والأثر ، ويفترقان في المجال .

المركز الثالث: أولوا الأمر، وطاعتهم مستمّدة من طاعة الرسول. وحيثية هذه الطاعة ممنوحة بلحاظ العنوان الذي انيطت به، وهو ولاية الأمر التي تدور رحاها على ما يحدّده الرسول ﷺ، فلا تفاوت بين طاعتهم وطاعته؛ لذا لم تُفرد بالذكر.

ولا ريب في أنّ الاطاعة المأمور بها في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ اطاعة مطلقة غير مشروطة بشرط ولا مقيدة بقيد، ولا تعليل منطقي لهذا الإطلاق إلّا إذا كان النبي لا يأمر بشيء ولا ينهى عن شيء فيه مخالفة لحكم الله، وإلّا كان فرض طاعته تناقضاً منه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ولا يتم ذلك إلّا بعصمته ﷺ.

وهذا الأمر بعينه جارٍ في أولي الأمر، أي الثابت لهم إطاعة مطلقة، وهذا لا يتم إلّا في فرض العصمة لهم.

وإلّا لقيدت طاعتهم في فرض موافقة حكمهم لحكم الله ولا طاعة لهم في فرض المخالفة، نظير تقييد طاعة الوالدين كما في قوله تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حسناً وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما﴾^(٩). في حين أننا لا نجد مثل هذا التقييد بالنسبة لطاعة أولي الأمر، فيكشف ذلك عن كون الطاعة الثابتة لهم مطلقة.

وقوله تعالى: ﴿وأولي الأمر منكم﴾ هنا وزان قوله: ﴿رسل منكم يقصون عليكم آياتي﴾^(١٠)، ولا دلالة فيه على أنّ الواحد منهم إنسان عادي من غير خصوصية العصمة.

والحاصل: أنّ طاعة الله تثبت مرجعية الكتاب، وطاعة الرسول تثبت مرجعية سنّته من خلال ما يصدر عنه ﷺ والتي يجسدها أولوا الأمر من بعده، فليس لدينا إلى جنب كتاب الله مرجعاً سوى سنة واحدة وهي سنّته،

وبالرغم من كون طاعة أولي الأمر مطلقة إلا أنهم ليس لديهم سوى الكتاب والسنة .

ومما تقدّم يعرف أنّ الأمر بطاعة أولي الأمر قضية مساقة على نحو القضايا الخارجية النازرة إلى مصاديق خارجيّة معيّنة ومشخّصة ، وقد تصدّى الرسول الأكرم ﷺ لبيان ذلك ، فطبّق هذا العنوان (أولي الأمر) خارجاً وحدّد مصاديقه .

الهوامش

- (١) الأحزاب : ٢١ .
- (٢) آل عمران : ٣١ .
- (٣) الأعراف : ١٥٨ .
- (٤) الحشر : ٧ .
- (٥) النساء : ٦٤ - ٦٥ .
- (٦) النساء : ٨٠ .
- (٧) النور : ٦٢ - ٦٣ .
- (٨) النساء : ٥٩ .
- (٩) العنكبوت : ٨ .
- (١٠) الأعراف : ٣٥ .

رسالة في وجوب الإنصات عند قراءة القرآن

□ تحقيق : محمد جواد الجلاي

مقدمة التحقيق

نبذة من حياة المؤلف :

هو الشهيد الميرزا محمد إبراهيم بن غياث الدين محمد بن محمد رفيع بن محمد شفيع بن المير جمال الدين محمد بن المير سعد الدين بن عناية الله الثاني بن المير ضياء الدين بن الوزير الكبير الشهيد سعد الدين عناية الله بن الوزير عماد الدين شاه ولي بن كمال الدين حسين بن مصلح الدين سعدي ، الحويزاوي أصلاً ، الأصفهاني مولداً وموطناً ومسكناً ، الشريف الشهرستاني الموسوي نسباً^(١) .

قال العلامة الطهراني : « ينتهي نسبه إلى ملوك خوزان المشار إليهم في محاسن أصفهان »^(٢) . كما يعرف المؤلف بالخوزاني نسبة إلى خوزان [خوزاسكان] من توابع أصفهان .

سيرته :

أسند إليه منصب مشيخة الإسلام بأصبهان ، ثم نصب قاضياً للعسكر في

(*) محقق في التراث الاسلامي .

جيش نادر شاه (١١٤٨ - ١١٦٠ هـ) (٣).

وصفه تلميذه القزويني بقوله: «أعجوبة الدهر، وأغروبة الزمان، فاضل، عزَّ مثله في زمانه، بل في سائر الأزمان؛ كان متمهراً وحاذقاً في الحكمة وفصولها، دقيق الذهن، جيّد الفهم، عميق الفكر، كامل العلم، صاحب التقرير الفائق الرائق؛ تبرّكت بملاقاة حضرته، واستفضت بتكرير ورودي إلى حضرته؛ وكان ﷺ - مع ذلك - حلو الكلام، خليقاً، حسن الاعتقاد» (٤).

إجازته:

ذكر ﷺ في إجازته للسيد نصر الله بن حسين بن علي الحائري: أنَّ أوَّل من أجازَه هو أبو الحسن الشريف الفتوني العاملي (١٠٧٠ - ١١٣٨ هـ)، وعدَّ آخرين، منهم: محمد حسين بن محمد صالح الخاتون آبادي (ت ١١٥١ هـ)، والميرزا كمال الدين محمد الفسوي، وناصر الدين أحمد الحسيني المختاري، ومحمد بن محمد باقر المدرّس الخاتون آبادي (١٠٧٠ - ١١٢٧ هـ)، والميرزا حفيظ بن محمد أشرف (ت ١١٦٠ هـ) صاحب فضائل السادات، وصدر الشريعة المير محمد باقر بن الحسن بن علاء الدين حسين سلطان العلماء، ومحبي الدين محمد بن عبد اللطيف الجامعي، والمحقّق محمد إسماعيل ابن الحاجّ محمد أمين الخاتون آبادي، والعلامة محمد شفيع اللاهيجي، وميرزا محمد حفيظ.

كما ذكر أنّه إبان محنة مجيء عساكر الروم ونزوح المسلمين إلى ضواحي البلدان نزح المترجم إلى بعض القرى، فالتقى بالمير محمد حسين الخاتون آبادي، فاستجاز منه بطرقه مفصلاً (٥).

ويروي عنه إجازة محمد باقر الهزارجربي الغروي، والسيد نصر الله الحائري (٦).

دراساته :

أول من قرأ عليه في عنفوان شبابه الفاضل المولى علي نقي بن محمد تقي الخباز، ثم قرأ على محمد نصير الكلبيكاني شرح التجريد والمطول في أصفهان، وفي سفر والده إلى مشهد خراسان والعراق كان يقرأ عليه في الطريق وفي المشاهد. وبعد وروده إلى خراسان قرأ على الفقيه نظام الدين حسين بن محمد إسماعيل الخادم، وأخيه الفاضل أبي البركات، وابنه اللودعي جمال الدين محمد بن نظام الدين حسين، حيث قرأ عليه بعض الكتب الطبية.

ثم بعد رجوعه إلى أصفهان قرأ على أستاذه محمد نصير بعض كتب الحديث، كما قرأ على شيخه محيي الملة والدين الحويزاوي بعض المتون والقانون لابن سينا، وقرأ على المولى كمال الدين محمد الفسوي.

ثم زار العتبات المقدسة في العراق، وقرأ على المولى أبي الحسن الشريف العاملي (١٠٧٠ - ١١٣٨ هـ) بعض كتب الفقه والحديث، وعلى شيخه المحقق محمد رضا الشيرازي، وأحمد الجزائري.

وبعد رجوعه إلى أصفهان قرأ على شيخه محيي الدين بن حسين بن محيي الدين بن عبد اللطيف الجامعي العاملي الحويزاوي، وعلى محمد جعفر الكشميري، وعلى كمال الدين محمد بن معين الدين محمد الفسوي^(٧).

آثاره :

خلف آثراً قلّ التطرّق إلى مواضيعها بتفصيل في مؤلفات فقهاءنا - رضوان الله عليهم - منها :

١ - رسالة في أن الدراهم والدنانير قيمّيات أو مثليّيات. (الذريعة ٨: ١٤٧)

رسالة في وجوب الإنصات

- ٢ - رسالة في شرعية تلقين ميّت الأطفال . (الذريعة ١١٤ : ١٨٤)
- ٣ - رسالة في مسألتي :
- أ - لزوم الخروج عن الماء في الغسل الارتماسي .
- ب - وجوب صبّ الماء على الأعضاء الثلاثة في الترتيبي . (الذريعة ٢٠ : ٣٩٨)
- ٤ - رسالة في وجوب الإنصات عند قراءة القرآن . (الذريعة ٤ : ٣٢٣)
- ٥ - رسالة في تحريم الغناء - ردّاً على السيّد ماجد الكاشاني البحريني في تحليله . (الذريعة ١١ : ١٣٨)
- ٦ - رسالة في تحقيق استحباب التختّم بالعقيق (نسخة منها ضمن المجموعة ٥٧١٢ في م / الرضوية) .
- ٧ - رسالة في تحقيق الأصولين (أشار إليها في رسالة وجوب الإنصات : ٢٣) .
- ٨ - إجازة مبسّطة للسيّد نصر الله بن الحسين بن علي المدرّسي ، الشهيد سنة (١١٦٨ هـ) بتاريخ : الخميس (٢٢) ذي القعدة (١١٤٥) .
- (الذريعة ١ : ١٣٥ - ١٣٦)
- ٩ - إجازة كبيرة لمحمّد بن زمان الكاشاني في (١٩) ربيع الأوّل (١١٣٩) ، تحتوي على أسانئذه المنسيّين . (الذريعة ٢٠ : ٦١)
- هذه الرسالة :
- عُرِفَتْ في فهارس الكتب والتراجم بأكثر من اسم ، ولعلّ السبب في ذلك هو عدم تسميتها من قِبَل المصنّف باسم خاصّ .
- فعرّفها معرّف نسخ المكتبة الرضوية باسم : «رساله در وجوب سكوت در وقت استماع قرآن» (٨) .

وفي الصفحة الأولى من النسخة: «رساله وجوب سكوت وقت استماع قرآن»^(٩).

وعرفها العلامة الطهراني في الذريعة بعنوان: «رسالة في وجوب الإنصات عند قراءة القرآن»^(١٠).

وذكرت في هامش تكميم أمل الآمل بعنوان: «تفسير آية ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾»^(١١).

وفاته:

انتقل المؤلف إلى رحمة الله تعالى شهيداً بأمر نادر شاه الذي حكم عليه بالإعدام قبيل وفاته سنة (١١٦٠ هـ). وقد ورد في أعيان الشيعة أنه قُتل في سنة (١١٠٠ هـ)، وهكذا قضى علم من أعلام الأمة شهيداً في عصرٍ قل فيه التوجه إلى العلماء، وحاول السلاطين احتواء كل عالم شريف يسير على هدى الأئمة الأطهار، ومن خالف آراءهم وتطلعاتهم قابلوه بالسجن والنفي، وكثيراً ما بالقتل، كما حصل لعلينا الشهيد - رضوان الله عليه - فسلام عليه وعلى كل العلماء الذين جهل قدرهم في طول التاريخ، ونسأل الله لهم جميعاً المغفرة والرضوان، إنه قريب مجيب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على خيرته محمد وعترته الأطهار الأنجيين . وبعد، فيقول العبد الفقير الراجي لشفاعته النبي وعترته، الملتجئ^(١٢) ابن المرحوم غياث الدين محمد الخوانساري؛ محمد إبراهيم - هداه الله إلى سوي الصراط، وسهل عليه وعلى والديه طي الصراط -: هذه مسألة عامة البلوى، غير محققة في كتب الأصحاب مع الإشكال في تحقيقها، أحببت إيراد ما اطلعت عليه من الدلائل والأقوال في تنقيحها؛ لكي يستفيد الناظر المدقق بالنظر إليها من المذاهب حقها وحقيقتها.

قال الله - عز سلطانه وجل شأنه - في كتابه الكريم، الحري بالاستماع والتعظيم، في آخر سورة الأعراف: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(١٣).

[المراد من الإنصات لغة]

قال أمين الدين العلامة الطبرسي في مجمع البيان: «الإنصات: السكوت مع استماع. قال ابن الأعرابي: نَصَتَ وَأَنْصَتَ وَأَنْصَتَ: أَسْتَمَعَ الْحَدِيثَ وَسَكَتَ، وَأَنْصَتَهُ وَأَنْصَتَ لَهُ، وَأَنْصَتَ الرَّجُلُ: سَكَتَ، وَأَنْصَتَهُ غَيْرُهُ، عَنْ الْأَزْهَرِيِّ»^(١٤). انتهى.

وقال نظام الدين النيشابوري: «قال الواحدي: الإنصات: ترك الجهر للاستماع»^(١٥) عند العرب»^(١٦).

وقال في كنز العرفان: «لم أجد أحداً من المفسرين فرق بين الاستماع والإنصات، والذي يظهر لي أنَّ «استمع» بمعنى «سمع»، والإنصات: توطين النفس على الاستماع مع السكوت»^(١٧). انتهى.

وقال المحقق الأردبيلي رحمته الله: «الإنصات هو الاستماع، ويحتمل أن يكون مع السكوت» (١٨).

وقال الهروي في الغريبين: «قوله تعالى: ﴿وَأَنْصِتُوا﴾ أي اسكتوا سكوت المستمعين. وفي حديث طلحة: «أَنْصِتُونِي أَنْصِتُونِي» (١٩).

وفي النهاية: «قال الزمخشري: «أَنْصِتُونِي: من الإنصات، وتعدّيه بإلى فحذفه»؛ أي استمعوا إليّ» (٢٠).

وقال الجوهري: «الإنصات: السكوت والاستماع للحديث، يقال: أَنْصَتُهُ وَأَنْصَتُوا لَهُ. قال الشاعر:

إِذَا قَالَتْ حَذَامُ فَأَنْصَتُوهَا فَإِنَّ الْقَوْلَ مَا قَالَتْ حَذَامُ» (٢١).

انتهى.

وقال الجزري: «يقال: أَنْصَتَ يُنْصِتُ إِنْصَاتًا: إذا سكت سكوت مستمع» (٢٢). انتهى.

وفي مجمل اللغة: «الإنصات: السكوت للاستماع» (٢٣).

وقال الفيروزآبادي: «أَنْصَتَهُ وَأَنْصَتَ لَهُ: سكت له واستمع لحديثه» (٢٤).

أقول: قد ظهر من الجمع بين كلمات المفسرين واللغويين والأخذ بما ذكره الأكثر: أَنَّ الإنصات هو سكوت المستمع للشيء، وعلى هذا فهل يجمع نوعاً من القراءة، أم لا ؟ لا يبعد ذلك، وسيجيء تفصيله إن شاء الله سبحانه.

[النزول والمعنى]

قال في كنز العرفان: «ظاهر الآية يدل على أرجحية الإنصات إذا قرئ القرآن، إما وجوباً أو استحباباً. واختلف في سبب نزولها؛ فقال ابن عباس

رسالة في وجوب الإنصات

وجماعة أخرى: إنهم كانوا يتكلمون في صلواتهم أول فرضها، فكان الرجل يجيء وهم في الصلاة فيقول: كم صليتم؟ فيقولون: كذا وكذا.

وقال الزهري: كان النبي ﷺ يقرأ فيعارضه فتى من الأنصار فيقرأ معه، فنزلت.

وقيل: كان أصحابه كلما قرأ قرؤوا معه رافعين أصواتهم، فيخلطون عليه.

وقال ابن جبير: نزلت في الإنصات والإمام يخطب في الجمعة. وقيل: هو أمر بالاستماع نظراً في المعجزة النبوية، وهو قوي.

وقال الصادق - عليه الصلاة والسلام -: «المراد استحباب الاستماع في الصلاة وغيرها» (٢٥). وهو المختار؛ لإطلاق اللفظ وأصالة البراءة من الوجوب» (٢٦). انتهى.

وقال في مجمع البيان: «اختلف في الوقت المأمور بالإنصات للقرآن والاستماع له» (٢٧). ثم نقل أولاً اختصاصه بالصلاة خلف الإمام الذي يؤتم به عن ابن عباس وابن مسعود وابن جبير وابن المسيب ومجاهد والزهري، وقال: وروي ذلك عن أبي جعفر - عليه الصلاة والسلام -، ثم قال: قالوا: كان المسلمون يتكلمون في صلواتهم ويسلم بعضهم على بعض - إلى آخر ما نقلناه سابقاً من كنز العرفان - فنُهوا عن ذلك وأُمروا بالاستماع.

ونقل: أنه في الخطبة يوم الجمعة عن عطاء وعمر بن دينار وزيد بن أسلم، ونقل أنه في الخطبة والصلاة جميعاً عن الحسن وجماعة.

ونقل عن الزجاج: أنه يجوز أن يكون ﴿فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ أي اعملوا بما فيه ولا تجاوزوا؛ لأنَّ معنى قول القائل: سمع الله دعاءك: أجاب الله دعاءك؛ لأنَّ الله سميع عليم.

ونقل عن الجبائي: أنها نزلت في ابتداء التبليغ ليتعلموا ويتفقهوا.

ونقل عن أحمد بن حنبل أنه أجمعت الأمة على أنها نزلت في الصلاة (٢٨).

ونقل عن الشيخ أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «أقوى الأقوال الأول؛ لأنه لا حال يجب فيها الإنصات لقراءة القرآن إلا حال قراءة الإمام في الصلاة؛ فإن على المأموم الإنصات والاستماع له، فأما خارج الصلاة فلا خلاف أن الإنصات والاستماع غير واجب، وروي عن أبي عبد الله - عليه الصلاة والسلام - أنه قال: «يجب الإنصات للقرآن في الصلاة وغيرها» قال: وذلك على وجه الاستحباب» (٢٩). انتهى.

وقال الثقة الجليل علي بن إبراهيم في تفسيره: «يعني في الصلاة؛ إذا سمعت قراءة الإمام الذي تأتم به فأنصت» (٣٠). انتهى.

وقال المحقق الأردبيلي: «قيل: كانوا يتكلمون في الصلاة، فأمرُوا باستماع قراءة الإمام بل مطلق القراءة المسموعة، والإنصات. لكن الظاهر عدم وجوبها بالإجماع إلا في الصلاة للمأموم، فيجب عليه استماع قراءة إمامه والإنصات إليها، ويكون المراد: وجوب ترك قراءة الإمام في الجملة في الجهرية، وما يسمع ولو همهمة في الإخفائية. وبها استدلل عليه بعض الأصحاب والحنفية، وذلك لا يخلو عن بعد؛ من جهة إطلاق عام كثير الأفراد وإرادة فرد خاص قليل، وأيضاً من جهة إيجاب الإنصات والاستماع ظاهراً بل صريحاً، وإرادة عدم وجوبها بل وجوب أمر آخر وهو ترك القراءة؛ لاستلزامها ذلك، على أن في الاستلزام تأملاً، ويمكن القراءة مع الاستماع والإنصات، إلا أن يريد به السكوت.

فيمكن حملها على عموم رجحان الاستماع والإنصات؛ بترك الكلام، والتوجه إلى سماعه، وفهم معناه، والتدبر فيه، ويكون التفصيل بالوجوب في

رسالة في وجوب الإنصات

بعض أوقات الصلاة، وبالإستحباب في الباقي معلوماً من غيرها.

وعلى استحبابها؛ للإجماع على عدم وجوبها إلا ما أخرجه الدليل، ويعلم وجوب ترك قراءة المأموم في موضعه بدليل آخر، وهو الأخبار - كما بُيِّنَ في محلّه - وهي مختلفة. والجمع بينهما لا يخلو عن تكلف، ولهذا اختلف الأصحاب في الحكم، وتمام تحقيقه في محلّه» (٣١). انتهى.

وقال في جوامع الجامع: «هذا بظاهره يوجب استماع القرآن والإنصات له وقت قراءته في الصلاة وغير الصلاة.

وقيل: إنّه في الصلاة خاصّة خلف الإمام الذي يؤتمّ به إذا سُمعت قراءته، وكان المسلمون يتكلّمون في الصلاة فنزلت، ثمّ صارت سنّة في غير الصلاة أن ينصت القوم في المجلس يقرأ فيه القرآن.

وقيل: معناه: إذا تلا عليكم الرسول القرآن عند نزوله فاستمعوا له» (٣٢). انتهى.

وقال الفاضل النيشابوري (٣٣): «هذا الظاهر يوجب الاستماع والإنصات، وإليه ذهب الحسن وأهل الظاهر» (٣٤). ثمّ رجّح عدم الوجوب لأخبار ذكرها وقال: «إنّها مخصّصة للآية»، كما هو رأي الشافعي إمامه.

وقال البيضاوي: «ظاهر اللفظ يقتضي وجوبها حيث يقرأ القرآن مطلقاً، وعامة العلماء على استحبابها خارج الصلاة» (٣٥).

هذا ما اطلّعت عليه في هذا الوقت من كلام العلماء في هذه الآية الكريمة.

[متى يكون الإنصات؟]

وإذا عرفت مختار الكلّ، تعرف أنّ الأوقات المأمور فيها (٣٦). بالإنصات في هذه الآية - بناءً على ظاهر المنقول في هذه الكتب - ستّ:

الأول: عند قراءة القرآن مطلقاً. وهو الظاهر من ظاهر تفسيره في الجوامع، والمنقول عن أهل الظاهر، وهو مختار صاحب كنز العرفان.

الثاني: عند القراءة في الصلاة خلف الإمام المرضي. وهو اختيار شيخ الطائفة، ومن نقل قوله في الجوامع ثانياً - ولكن بين قوليهما فرق - وهو قول ابن عباس ومن وافقه.

الثالث: عند القراءة في الخطبة يوم الجمعة خاصّة. وهو ظاهر قول عطاء وموافقيه.

الرابع: أنّه عند القراءة في الخطبة والصلاة جميعاً. وهو ظاهر قول الحسن.

الخامس: أنّه عند القراءة في أوّل النزول للتعلّم والتفهّم. وهو قول الجبائي.

السادس: أنّه في قراءة النبي صلى الله عليه وآله. وهو ظاهر قول الزهري، ومن نقل قوله بعد قول الزهري في كنز العرفان.

وهذا الخلاف على تفسير غير الزجّاج، وأمّا على ما جوّزه الزجّاج (٣٧) فلا مدخل لهذا الخلاف، ومعه فلاحتمالات على جميع الأقوال سبعة (٣٨).

[هل الإنصات واجب أم مستحب؟]

ثمّ الخلاف في أنّه هل الأمر به للوجوب أو الاستحباب؟

فظاهر كلام صاحب كنز العرفان أنّه للاستحباب.

وظاهر كلام صاحب الجوامع أنّه ظاهر في الوجوب.

وظاهر كلام شيخ الطائفة أنّه للوجوب، ويستحبّ في غير الصلاة؛ للخبر.

وظاهر كلام من وافقه أنّه يقول: «صار سنة بعد النزول في غير

رسالة في وجوب الإنصات ■■■■■

الصلاة» (٣٩). والسنة كما تحتمل معنى الندب تحتمل معنى الطريقة، فليس نصاً في الاستحباب.

وظاهر كلام ابن عباس اختصاص الوجوب بالصلاة، والسكوت عن الاستحباب في غيرها.

وظاهر كلام سائر من نسبنا إليه قولاً الوجوب في الوقت.

[الأقوال في المسألة]

وإذ قد تبين حقيقة المذاهب، فلنتكلم في الراجح والمرجوح منها، وبالله التوفيق:

إعلم أنّ كثيراً من هذه الأقوال منحرف عن الصواب، كقول الزجاج (٤٠) الذي يدفعه الروايات الكثيرة، وتبادر خلافه من اللفظ، و [الـ] قول الثالث والخامس والسادس التي تنافيها (٤١) الروايات الدالة على الوجوب في الصلاة، والدالة على الوجوب المطلق.

بقي أربعة أقوال، وهي:

الوجوب في الصلاة خلف الإمام المرضي فقط (٤٢)، والوجوب في الصلاة والخطبة فقط (٤٣)، والوجوب المطلق (٤٤)، والاستحباب المطلق (٤٥).

وينزل على الأول الإجماع المنقول عن أحمد وشيخ الطائفة، والقصر على محلّ النزول على بعض الأقوال.

وما رواه الصدوق في الفقيه - في الصحيح - عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئاً في الأولتين، وأنصت لقراءته، ولا تقرأ شيئاً في الأخيرتين. قال الله عز وجل للمؤمنين: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ

تَرْحَمُونَ ﴿٤٦﴾ ، والأخيرتان تبع للأولين « (٤٦) ، ورواه ابن إدريس في آخر أبواب السرائر من كتاب حريز بن عبد الله مع اختلاف في اللفظ (٤٧) .

وما يدل على جواز القراءة خلف من لا يقتدى به (٤٨) ، وجواز التسبيح والتمجيد إذا فرغ قبله من القراءة (٤٩) ، والأمر بإسماع الأهل القراءة في صلاة الليل (٥٠) .

وما يدل على إتمام الملحق بالإمام من غير إشعار بلزوم التفريق (٥١) .

والثاني: يدل على جزئه الأول ما ذكر، وعلى الثاني محل النزول .

والثالث: يدل عليه ظاهر الآية ، وما رواه الشيخ في التهذيب - في الصحيح - عن معاوية بن وهب ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن رجل يؤمّ القوم وأنت لا ترضى به ، في صلاة يجهر فيها بالقراءة ؟ فقال : « إذا سمعت بكتاب الله يتلى فأنصت له » . قلت : فإنه يشهد عليّ بالشرك ! قال : « إن عصى الله فأطع الله » . فرددت عليه فأبى أن يرخّص لي . قال : قلت له : أصلي إذا في بيتي ثم أخرج إليه ؟ قال : « أنت وذاك » (٥٢) .

وقال : « إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام كان في صلاة الصبح ، فقرأ ابن الكوّاء - وهو خلفه - : ﴿ وَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (٥٣) ، فأنصت علي عليه السلام تعظيماً للقرآن حتى فرغ من الآية ، ثم قال : ﴿ فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوْقِنُونَ ﴾ (٥٤) ، ثم أتمّ السورة ثم ركع » (٥٥) .

وما رواه ثقة الإسلام - في الصحيح - عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام في خطبة يوم الجمعة من قوله عليه السلام بعد الحمد والصلاة والوعظ - : « إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ أَصْدَقُ الْحَدِيثِ وَأَحْسَنُ الْقَصَصِ ، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : ﴿ وَإِذَا

قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا ﴿ طَاعَةُ اللَّهِ ﴾ وَأَنْصِتُوا ﴿ ابتغاء رحمته - ثُمَّ قَرَأَ ﴿سورة من القرآن -» (٥٦).

وما رواه ثقة الإسلام - في الحسن بإبراهيم - عن ابن محبوب، عن محمد بن النعمان أو غيره، عن أبي عبد الله عليه السلام في خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمعة ... - وساق الكلام إلى قوله عليه السلام -: « ثُمَّ إِنَّ أَحْسَنَ الْقَصَصِ وَأَبْلَغَ الْمَوْعِظَةِ وَأَنْفَعَ التَّذَكُّرِ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ ثُمَّ قَرَأَ سُورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ » (٥٧).

وما رواه في مجمع البيان من كتاب العياشي عن عبد الله بن أبي يعفور (٥٨)، عن أبي عبد الله - صلوات الله عليه - قال: قلت له: الرجل يقرأ القرآن، أوجب على من سمعه الإنصات له والاستماع؟ قال: «نعم، إذا قرئ عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع» (٥٩).

وما رواه فيه منه أيضاً بإسناده إلى أبي كهمس، عن أبي عبد الله - عليه الصلاة والسلام - قال: «قرأ ابن الكواء خلف أمير المؤمنين: ﴿ لَيْزِنَ أَشْرَكَتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (٦٠)، فأنصت له أمير المؤمنين عليه السلام» (٦١).

وما رواه في بحار الأنوار من تفسير العياشي عن زرارة، قال: سمعت أبا عبد الله - صلوات الله عليه - يقول: «يجب الإنصات للقرآن في الصلاة وفي غيرها، وإذا قرئ عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع» (٦٢).

وفيه منه عن أبي بصير، عن أبي عبد الله - عليه الصلاة والسلام - قال: «قرأ ابن الكواء...» إلى آخر ما روينا عن أبي كهمس (٦٣).

وما رواه في البحار من كتاب المسائل لعلي بن جعفر، عن أخيه موسى - عليه الصلاة والسلام - قال: سألته عن قيام شهر رمضان هل يصلح؟ قال:

« لا يصلح إلّا بقراءة ، تبدأ بقراءة فاتحة الكتاب ، ثم تنصت لقراءة الإمام ، فإذا أراد الركوع قرأت ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ أو غيرها ، ثم ركعت أنت إذا ركع ، وكبّر أنت في ركوعك وسجودك كما تفعل إذا صلّيت وحدك ، وصلاتك وحدك أفضل » (٦٤).

والرابع : يدلّ عليه الأصل ، وما رواه في الفقيه عن أبي المغرا حميد بن المثنى - وقد يعدّ طريقه إليه قوياً - قال : كنت عند أبي عبد الله - صلوات الله عليه - فسأله حفص الكلبي فقال : أكون خلف الإمام وهو يجهر بالقراءة فأدعو وأتعوّذ ؟ قال : « نعم ، فادع » (٦٥).

وما رواه فيه عن أبي بصير ، عن أحدهما - عليهما الصلاة والسلام - قال : « لا تُسمعَنَّ الإمام دعاءك خلفه » (٦٦).

وما رواه ثقة الإسلام - في الصحيح - عن عبد الله بن سنان قال : « سألت أبا عبد الله - عليه الصلاة والسلام - عن رجل سمع السجدة تُقرأ ؟ قال : « لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها ، أو يصليّ بصلاته ، فأما أن يكون يصليّ في ناحية وأنت تصليّ في ناحية أخرى فلا تسجد لما سمعت » (٦٧).

وما رواه ثقة الإسلام عن الحسين بن علي - عليهما الصلاة والسلام - قال : « من قرأ آية من كتاب الله تعالى في صلاته قائماً ، يكتب له بكلّ حرف مئة حسنة ، فإن قرأها في غير صلاة كتب الله له بكلّ حرف عشر حسنات ، وإن استمع القرآن كتب الله له بكلّ حرف حسنة ... » الحديث (٦٨).

ويدلّ عليه أيضاً ما يدلّ على جواز التسبيح خلف الإمام المرضي ، كما في رواية أبي خديجة (٦٩).

هذا ما تيسّر لي في هذا الوقت الاطلاع عليه - بقدر وسعي الطفيف وتتبعي

الخفيف - من الأخبار التي يمكن الاستدلال بها على هذه المسألة، ولا يخفى تحقق التعارض بين ظواهرها، فيجب الترجيح بينها وتأويل ما يقبل التأويل فيها.

[الجمع بين الروايات]

ولنذكر بعض ما يخطر في البال في الجمع بينها؛ عسى أن يوفق الله لتحقيق الحق فيها ويوافق القول قول الصدق في جميعها.

ولنمهد أولاً مقدمات نافعة:

الأولى: أن القراءة هل تجامع الإنصات بوجه من الوجوه، أم لا؟ الظاهر من كلام شيخ الطائفة في التهذيب جوازه في التقيّة، والاكتفاء بمثل حديث النفس، ويدلّ عليه: ما رواه هو والصدوق مرسلًا عن أبي عبد الله - عليه الصلاة والسلام - قال: «يجزئك من القراءة إذا كنت معهم مثل حديث النفس» (٧٠).

وما رواه شيخ الطائفة - في الصحيح - عن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن - عليه الصلاة والسلام - عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدى بصلاته والإمام يجهر بالقراءة؟ قال: «اقرأ لنفسك، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس» (٧١).

وعلى هذا، فنفي البأس لأجل عدم تحقق القدر الواجب من الإخفات وهو إسماع النفس على ما هو المشهور بين الأصحاب، ويدلّ عليه حسنة زارة بإبراهيم (٧٢).

وجوز شيخ الطائفة الاجتماع بنحو آخر، وهو أن ينصت للقرآن ثم يقرأ ويتمّ صلاته، كما في رواية معاوية بن وهب (٧٣).

ويؤيده ما رواه عن بكير بن أعين - وهي حسنة أو موثقة - قال: سألت أبا عبد الله - عليه الصلاة والسلام - عن الناصب يؤمننا، ما تقول في الصلاة؟ قال: «أما إذا جهر فأنصت للقرآن واسمع، ثم اركع واسجد أنت لنفسك» (٧٤).

ويظهر مما مر من كلام المحقق الأردبيلي جواز الاجتماع مطلقاً، ونقل النيشابوري عن الواحدي أنه فسر الإنصات بما سبق وقال: «لا ينافي الاستماع عند القراءة في النفس» (٧٥).

وهذا الاحتمال ربما يقربه أن ما سبق في تفسير الإنصات أكثره غير صريح في لزوم السكوت العام لتحقق معناه؛ لأن العطف في بعضها كما يحتمل التفسير يحتمل غيره، سيما مع ما ذكره صاحب كنز العرفان - أولاً - والواحدي، وما استشهد به في الغريبين وفي الصحاح فإنهما لا يدلان على أزيد من الاستماع. فإذا لو فسر الإنصات بسكوت المستمع لأجل الاستماع - أعني سكوتاً لا يضر به وإن كان مع نوع من التكلم - لا يبعد كثيراً، أو لا يبعد أن يطلق عليه أنه ناصت عرفاً عاماً، بل لغة.

والحاصل: القدر المتيقن من الإنصات هو هذا القدر، والزائد عن هذا محتاج إلى الإثبات، ويلزم منه أيضاً أطراح كلام بعض النقلة الأثبات.

وأما في الآية الكريمة، وإن كان العطف يقتضي التغير بينهما، ولكن هذا القدر من التغير لا يبعد كفايته؛ إذ الاستماع قد يجتمع مع أزيد من هذا القدر، والله يعلم.

ويشكل الأمر - بناءً على هذا - بالنظر إلى ظاهر الروايات الآمرة بعدم القراءة، الظاهرة في السكوت التام.

وربما يُجمع بينهما بوجه لا يخلو من شيء: وهو أن الأمر بالإنصات وارد

رسالة في وجوب الإنصات

في الصلوات الجهرية، سواء كان خلف من يقتدى به أو لا، والجهر فيها واجب، وهو لا يجمع الإنصات. فإذا الواجب ترك القراءة؛ لعدم إمكان تحقق الواجب، ولو تمّ هذا لارتفع كثير من الإشكالات. ولكن ذكر في البحار أنه لا يعرف - في هذه الصورة ظاهراً - خلافاً في عدم وجوب الجهر^(٧٦)، ويمكن دفعه: بأنّ المسلّم سقوط وجوب الجهر في موضع وجوب القراءة، وهو عند الضرورة الشديدة لا مطلقاً، كما سيجي إن شاء الله، وحسنة زارة - بإبراهيم - دالة على أنّ القراءة والدعاء لا يكتب منهما إلّا ما أسمع نفسه^(٧٧)، فلا يتحقّق الواجب أيضاً، فلا يجوز القراءة - بناءً على الأوّل والثاني - إلّا لضرورة شديدة. وعلى هذا فيتمّ الجواب على التقديرين، فتأمّل. وسيجيء تمامه إن شاء الله.

الثانية: أنّ حقيقة الأمر [إمّا] للوجوب أو للندب أو للقدر المشترك، ولذا لا يجوز استعماله في إطلاق واحد في معنيين منهما مع إرادة التفصيل. وهذه المقدّمة محقّقة في غير هذا الموضع.

الثالثة: أنّ «إذا» أداة العموم عرفاً وحكمة^(٧٨)، وهو كذلك كما حقّق في محله.

الرابعة: أنّ محلّ النزول ولو كان خاصّاً - إن ثبت لا يخصّص الحكم، وهو مذكور في محله أيضاً.

الخامسة: أنّ أمثال هذه الإجماعيات الاستنباطية غير محقّق ثبوتها وحجّيتها، ولو سلّم ثبوتها وحجّيتها فليست أكثر اعتباراً من خبر الواحد.

وفي خصوص هذه المسألة يضعف تحقّقها عدم دلالة نفي الخلاف على تحقّق معنى الإجماع حتّى تكون دعوى نفي الخلاف إجماعاً، كما حقّقه المحقّقون.

وما يشعر به ظاهر كلام الشيخ الناقل للإجماع في التهذيب في توجيه خبر بكير بن أعين المتقدم؛ من تجويزه وجوب الإنصات للقرآن في قوله: «ولا يمتنع أن يجب عليه أن ينصت للقراءة، ومع هذا يلزمه القراءة لنفسه» (٧٩). انتهى.

والاستشهاد عليه بخبر ابن وهب المتقدم، وتتميم الكلام فيه بقوله: «ألا ترى أن أمير المؤمنين - عليه الصلاة والسلام - مع كونه في الصلاة أنصت لقراءة القرآن ثم عاد إلى قراءته لنفسه وأتم الصلاة بها؟!» (٨٠). انتهى.

وظاهر قول الطبرسي بالوجوب المطلق في الجوامع، مع ما نقله هو عن الشيخ وأحمد، ووقوع الخلاف بين المفسرين في وجوبه خارج الصلاة، كما عرفته في نقل الأقوال، وورود الوجوب المطلق في الأخبار الصحيحة.

[ما يترتب على كل واحد من الأقوال]

وإذا تمهّدت هذه المقدمات، فأقول وبالله التوفيق:

لو قيل باختصاصه بالصلاة خلف الإمام المرضي، فلا يخلو القائل [إمّا أن] يقول باستحبابه في غير هذا الموضع، أم لا، وعلى التقدير (٨١)، فإمّا أن يقول بالاستحباب مطلقاً للآية أو لغيرها؛ فأمّا الذي يقول بالوجوب في الصلاة فللآية، وبالأستحباب في غيرها فلها أيضاً.

وإمّا أن يريد تفصيل الوجوب والندب منهما، أو يحمل الأمر على القدر المشترك ويقول بالتفصيل للدليل الخارج.

فعلى الأول: يلزم ما في المقدمة الثانية، وهو باطل، ويلزمه أيضاً تخصيص العام الكثير الأفراد بفرد قليل، وقد مرّ كلام المحقق الأردبيلي نافيه، ويلزمه أطراح الأخبار الدالة على الوجوب المطلق.

رسالة في وجوب الإنصات

وعلى الثاني: فيلزم أطراح الأخبار الدالة على الوجوب، ويلزمه تخصيص العام بفرد نادر كما مرَّ (٨٢).

ولو قيل بالوجوب للصلاة والخطبة، فيلزم القائل به ما لزم القائل باختصاصه بالصلاة، مع زيادة مطالبة الدليل على كونه في الخطبة.

ولو قيل بالاستحباب المطلق، فيلزمه أطراح النصوص الصحيحة الدالة على الوجوب.

ولو قيل بالوجوب المطلق، فينافيه خبر زرارة والأخبار الدالة على عدم الوجوب المطلق، والإجماع المنقول، والأصل، والقصر على محلّ النزول، وقال في بحار الأنوار: «وربما يؤيد ذلك بلزوم الحرج. ويمكن دفعه: بأنه إنما يلزم بترك الجماعة - الشائع في هذا الزمان - وأما النوافل فكانوا يصلونها في البيوت» (٨٣). انتهى.

والجواب عن الإجماع والقصر على محلّ النزول فقد مرَّ، والأصل يُدفع بالنص.

بقي الأخبار: فنتكلّم أولاً في دلالتها في ترجيح بعضها على بعض:

أقول: أمّا خبر زرارة، فلفظة «يعني» فيه ليست للحصر، كما هو ظاهر، ولا للتفسير لغة؛ لعدم تصريح منهم بكونها للتفسير، بلى هي ظاهرة في التفسير عرفاً، وعلى هذا فيحتمل أن تكون بياناً لفرد من العام؛ لاقتضاء المقام ذلك من جهة كون الكلام فيه.

سَلَمناه، قال في البحار: «يمكن حملها على أنها نزلت في ذلك، فلا ينافي عمومها» (٨٤). انتهى.

سَلَمناه، نحمله على أحد الأمرين جمعاً بين المتعارضات.

وأما ما يدلّ على جواز القراءة خلف من لا يقتدى به وجواز التسبيح والتمجيد خلفه إذا فرغ من القراءة قبله ، [فقد] قال في البحار : « والأمر بهما خلف من لا يقتدى به للضرورة لا يوجب عدم وجوب الإنصات في غيرها ، مع أنّه قد وردت الرواية فيها أيضاً بالإنصات » ^(٨٥) . انتهى .

أقول : الروايات الواقعة في ذلك على أقسام :

فبعضها يدلّ على وجوب الترك للقراءة في الجهرية : كصحيحة ابن وهب ورواية بكير المتقدمين ، وما رواه الشيخ عن زرارة ، عن أبي جعفر - عليه الصلاة والسلام - قال : « لا بأس بأن تصلي خلف الناصب ، ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه ؛ فإنّ قراءته تجزئك إذا سمعتها » ^(٨٦) . وفي الطريق قاسم بن عروة ، ومدحه ابن داود .

وبعضها يدلّ على وجوب القراءة مطلقاً ، ونقل في البحار عن العلامة في المنتهى أنّه قال : « لا يعرف فيه خلافاً » ^(٨٧) .

وبعضها يدلّ على لزوم الصلاة مع الائتنام بهم قبله أو بعده ، كما يدلّ عليه رواية ابن وهب المتقدمة . وما رواه في التهذيب عن إبراهيم بن علي المرافقي وأبي أحمد عمر بن الربيع البصري ، عن جعفر بن محمد - عليهما الصلاة والسلام - أنّه سئل عن القراءة خلف الإمام ، فقال : « إذا كنت خلف الإمام تتولاه وتثق به ، فإنّه يجزئك قراءته ، وإن أحببت أن تقرأ فيما تخافت فيه ، فإذا جهر فأنصت ؛ قال الله تعالى : ﴿ وَأَنْصِتُوا لَكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ » . قال : فقيل له : فإن لم أكن أثق به ، فأصلي خلفه فأقرأ ؟ قال : « لا ، صلّ قبله أو بعده » . فقيل له : فأصلي خلفه وأجعلها تطوعاً ؟ قال : « لو قبل التطوع قبلت الفريضة ، ولكن اجعلها سبحة » ^(٨٨) .

وما رواه - في الحسن ، على الظاهر - عن الحضرمي قال : قلت لأبي جعفر

- عليه الصلاة والسلام -: كيف تصنع يوم الجمعة ؟ قال : « كيف تصنع أنت ؟ » . قال : أصلي في منزلي ثم أخرج فأصلي معهم . قال : « كذلك أنا أصنع » (٨٩) .

وما رواه في البحار من دعائم الإسلام عن أبي جعفر محمد بن علي - عليهما الصلاة والسلام - أنه قال : « لا تصلّوا خلف ناصب ، ولا كرامة ، إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تُشهروا أو يشار إليكم فصلّوا في بيوتكم ثم صلّوا معهم ، واجعلوا صلاتكم معهم تطوعاً » (٩٠) .

ويؤيّد هذه الروايات روايات أخرى ، ولكن لا دلالة فيها على اللزوم .

[الجمع بين الأقوال المختلفة في المسألة]

إذا عرفت هذا ، فيمكن الجمع بينها باختلاف مراتب التقية ؛ بأن يكون وجوب الترك في موضع يمكن الفرار منه بالصلاة قبله أو بعده ، أو القراءة كذلك ، كما في رواية علي بن جعفر عليه السلام المتقدمة ، ليحصل الواجب في كلّ موضع بقدر الإمكان ، وتكون القراءة في موضع لا يمكنه الفرار ، أو يكون اللازم في هذا الوقت إخفات القراءة بحيث لا يسمع نفسه ليتحقّق معه الإنصات كما مرّ ، وإن كان الواجب في غيرها الجهر أو إسماع النفس كما سبق ، وعلى الثاني - وهو الأوجه فيمكن دفع ما سبق ودفع ما ذكره المحقّق الأردبيلي من البعد في حمل الشيخ صحيحة علي بن جعفر عليه السلام - المطلقة الدالة على عدم وجوب إسماع النفس وكفاية ألا يحرك لسانه ؛ يتوهّم توهمًا ، في القراءة ، المعارضة لحسنة زارة - على التقية بقوله : « ويبعد وصول التقية إلى هذه المرتبة ؛ فإنّه يجوز أن يسمع نفسه لا غير ، ولا يكون مثل حديث النفس الذي [هو] محض التصوّر والتخيل ، إلّا أن يحمل على ما فوقه » (٩١) . انتهى .

فإنّه بناءً عليه ، التقية توجب ذلك ؛ لأجل الإنصات للقرآن .

والحاصل: يظهر من هذه الأخبار لزوم السعي بكل ما يمكن؛ لأجل حصول الإنصات وسائر الواجبات بقدر الإمكان.

وهذا وجهٌ يجمع به بين الأخبار المتعارضة وبين القراءة والإنصات، فلو اختاره أحد لم يكن بعيداً.

وبهذا الوجه يمكن الجمع بين ما ذكر وبين ما يدل على جواز التسبيح والتحميد خلف من لا يقتدى به إذا فرغ قبله، كما ورد في [الصلاة] خلف من يقتدى به أيضاً على ما رواه ثقة الإسلام عن زرارة - في الصحيح - عن أحدهما - عليهما الصلاة والسلام - قال: «إذا كنت خلف إمام تأتم به فأنصت وسبّح في نفسك» (٩٢).

وأما إسماع الأهل قراءة الليل (٩٣) وقراءة الملحن للإمام (٩٤)، فلا يدل [ذلك] على جواز عدم إنصاتهم، ويكفي [في] الإشعار بلزومه ظاهر الآية والنصوص.

وأما رواية أبي المغرا وأبي بصير، فمطلقتان تشملان (٩٥) الصلاة خلف من يقتدى به، والتخصيص بمن لا يقتدى به ليس أولى من الوجه الذي ذكرناه، ويحتمل الحمل على وقت عدم القراءة أيضاً في الثاني.

وأما رواية ابن سنان، فلا تدلّ على عدم الإنصات صريحاً، بل على عدم وجوب السجدة، وذلك حكم آخر.

وأما رواية ثقة الإسلام عن سيّد الشهداء - صلوات الله عليه - فتحتمل أن يكون المعدود في المستحب ما يتعمّد فيه الاستماع، كالمشي إلى موضع يقرأ فيه القرآن للاستماع.

وأما رواية أبي خديجة (٩٦) فتحمل على ما سبق، مع أنّها واقعة فيمن يقتدى به.

وأما الروايات الدالة على الوجوب المطلق، فما امتدت إلى تأويل في رواية ابن وهب، ويحتمل حمل سائر الأخبار - وإن كان بعيداً على الاستحباب، ولكن حمل الأمر الوارد في الخطبة عليه لا يخلو من إشكال؛ إذ ذكرها الإمام بغير ذكر الآية، فيلزم من حمله على الاستحباب حمل الآية عليه.

وعلى هذا فيشكل الأمر؛ لمعارضته صحيحة زرارة كما مر.

ولو خصّص بالقراءة في الخطبة - كما زعمه بعض - فالأوجه أنه ليس بالوجيه في نظر المتعمّق الفقيه؛ لأنّ بيان حكم في أثناء الخطبة مع عدم قرينة على تخصيصه بها لا يخرج عن العموم، ومع خلق أخبارها عن تفسيرها بالقراءة في الخطبة أو نقل بعض مفسّري العامة لا يصير حجة، وهو معارض لأخبار آخر، كما لا يخفى على من راجعها.

[الترجيح بين الأقوال على أساس مفاد الروايات]

وأما وجوه الترجيح، فنتكلّم فيها أولاً على ما روي في الأخبار من الترجيحات، وإن كان شرح معانيها واحتمالاتها يستدعي تفصيلاً في الكلام، عسى أن نحققها - إن شاء الله سبحانه - فيما شرعنا فيه من الرسالة الموضوعية لتحقيق الأصولين وغيرها.

فأول تلك الوجوه: الرجوع إلى السند، وهما كالمساويين، بل الترجيح معنا؛ لأنّ في طريق خبر زرارة: حريز بن عبد الله، وفيه كلام.

ثمّ الأخذ بالمشهور والمجمع عليه، والظاهر منه - كما حقّقه جماعة - الشهرة في الرواية لا الفتوى، والروايات الدالة على مطلق الوجوب أكثر وأشهر رواية في خصوص هذه المسألة.

ثمّ موافقة الكتاب، وهذا في طرفنا بين؛ فإنّ الظاهر معنا كما عرفت.

ثم الأبعد من مذاهب العامة، وهذا هاهنا موجود أيضاً، بل ذاك الطرف هو المشهور بينهم، ثم الأخذ بالحائط للدين، وهو هاهنا موجود أيضاً.

[الترجيح بين الأقوال على المباني الأصولية]

وأما وجوه الترجيح بين الأصوليين، فمنها: زيادة الثقة كما مرّ، وكثرة الرواية، وتأكد الدلالة، وتقديم التحريم على الإباحة، والاعتقاد بغيرها، وأظهرية التأويل، وأقربيته في طرف المخالف. والكلّ واقع في طرفنا.

ولنختم وجوه الترجيحات بقول شيخنا البهائي في آخر فصل الترجيحات من الزبدة: «فاتبع منها الأقوى، والزم ما هو أقرب إلى التقوى»^(٩٧). مضيفاً إليه: ولو لم يكن الشهرة في فتاوى كثير من المتأخرين - وسكوته عن نقل الخلاف في الوجوب مع عدم الدليل على حجّيتها ظاهراً - لكان قول المجتهد القائل بالترجيح به لا يخلو من قوّة.

والحاصل: الأشبه بالأصول والقواعد - في نظري - الوجوب المطلق أو الاستحباب المطلق لو لم يكن خروجاً^(٩٨) عن الظواهر؛ لئلا يلزم طرح أخبار كثيرة، كما سبق تفصيله، والسلام على من اتبع الهدى.

فروع

الأول: إذا اشتغل بالقراءة والصلاة ثمّ سمع قراءة آخر، هل يتمّ صلاته ويكتفي بها استصحاباً، أم لا؟

من قال بأنّ الأمر بالشيء نهى عن ضده الخاصّ [فـ] إذا لم ينصت [بل] يقرأ^(٩٩) أو يذكر، [فـ] الظاهر أنّ [هـ] يقول بعدم الجواز والاكتفاء والاستصحاب منقوض بفعل أمير المؤمنين - صلوات الله عليه.

ومن لم يقل بأنّ الأمر بالشيء نهى عن ضده الخاصّ، يحتمل أن يقول به

رسالة في وجوب الإنصات ١

أيضاً؛ إذ القراءة والذكر حينئذٍ منهي عنهما [حاشياً] بقولهم: «لا تقرأ»، والنهي في العبادة يوجب الفساد على ما قرروه، وفيه شيء.

الثاني: الظاهر أن الإنصات بقدر لا يخرج عن كونه مصلياً وقارئاً يجوز مطلقاً؛ لفعل أمير المؤمنين عليه السلام.

الثالث: نقل في البحار عن العلامة في المنتهى [أنه] قال: «قال في المبسوط: لو سمع مثل المهمة جاز له أن يقرأ»^(١٠٠). وربما استند إلى أن سماع المهمة ليس سماعاً للقراءة، انتهى. ولا يخفى ضعفه؛ لدخوله في السماع، وللتصريح به في الأخبار. نعم إدخاله في الآية مشكل؛ إذ المتبادر من الإسماع والإنصات فهم ما يستمعه»^(١٠١). انتهى.

وهذا الفرع وإن ذكره في الصلاة خلف الإمام، لكن لا يخفى جريانه هاهنا، والأظهر هاهنا عدم الوجوب في المطلق؛ لما ذكرنا من عدم شمول ظاهر الآية له، بل هو مخصوص بالصلاة خلف من يقتدى به؛ استناداً إلى النص في ذلك.

الرابع: نقل في البحار عن العلامة في النهاية - في بحث الإنصات للخطبة - أنه قال: «يجوز رد السلام بل يجب؛ لأنه كذلك في الصلاة، ففي الخطبة أولى. وكذا يجوز تسميت العاطس، وهل يستحب؟ يحتمل ذلك؛ لعموم الأمر به، والعدم لأن الإنصات أهم؛ فإنه واجب على الأقوى»^(١٠٢). انتهى.

وفي المسالك: «والظاهر تحريم الكلام بين الخطبتين، ويستثنى منه الكلام الضروري - كتنبية الأعمى ليحذر من الوقوع في مضرة ونحوها - والواجب كرد السلام، والمستحب كتسميت العاطس»^(١٠٣). انتهى.

وهذه الوجوه جارية هاهنا أيضاً، ولا يبعد وجوب رد السلام والصلاة على النبي وآله - صلى الله عليهم - لعموم الأخبار الدالة على ذلك بحيث يفهم لزومه

في كلّ موضع كالصلاة وغيرها، ويحتمل وجوب الإسرار بهما كما سبق في القراءة؛ لاجتماعه مع الإنصات والخروج عن عهدة الواجب.

الخامس: إذا اتفق سماع القراءة في الصلاة مع حصول العلم بأنّه زائد على القدر المجوّز فيه لخروجه عن كونه مصلّياً، ومع عدمه، فالظاهر أنّ الاحتياط في الإتمام مع الإنصات والإعادة.

ومن هاهنا فلنقطع الكلام وإن بقيت في خبايا زوايا الخاطر المستهام دقائق ربّما يوردها معترضاً بعض الأوهام، حامدين لله الملك العلام، وصلى الله على النبي وآله الكرام، مستغفرين لما زلّت فيه أقدام الأقلام، وضلّت فيه الأنظار والأوهام، مستعيزين من وساوس الباطن وخطرات النفوس والميل إلى الهوى في المبدأ والختام، والسلام على أهل السلام.

الهوامش

- (١) كذا أورد نسبه في إجازته المؤرخة في ١٤ صفر ١١٣٩ هـ، كما عن الطبقات ٦ : ١٠ .
- (٢) طبقات أعلام الشيعة ٦ : ١٠ .
- (٣) أعيان الشيعة ٢ : ٢٠٣ ، عن نجوم السماء .
- (٤) تتميم أمل الآمل : ٥٧ .
- (٥) طبقات أعلام الشيعة ٦ : ٨ . الذريعة ١ : ١٣٥ - ١٣٦ .
- (٦) أعيان الشيعة ٢ : ٢٠٣ .
- (٧) راجع : طبقات أعلام الشيعة ٦ : ٨ - ١١ . الذريعة ٩ : ٩٢٠ .
- (٨) راجع فهرس المكتبة الرضوية ، رقم ٥٧١٢ .
- (٩) المصدر المتقدم .
- (١٠) الذريعة ٤ : ٣٢٣ .
- (١١) تتميم أمل الآمل : ٥٨ (الهامش) .
- (١٢) كذا في الأصل ظاهراً ، والكلمة غير واضحة .
- (١٣) الأعراف : ٢٠٤ .
- (١٤) مجمع البيان ٢ : ٥١٥ .
- (١٥) لم ترد «للاستماع» في المصدر .
- (١٦) تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٣ : ٣٦٨ .
- (١٧) كنز العرفان ١ : ١٩٥ .
- (١٨) زبدة البيان : ١٨٦ .
- (١٩) الغريبين ٦ : ١٨٤٥ .
- (٢٠) النهاية ٥ : ٦٢ .

- (٢١) صحاح اللغة ١: ٢٦٨ - ٢٦٩ .
- (٢٢) النهاية ٥: ٦٢ .
- (٢٣) مجمل اللغة : ٧٠٠ .
- (٢٤) القاموس المحيط ١: ٣٤٢ .
- (٢٥) تفسير العياشي ٢: ١٤٤ .
- (٢٦) كنز العرفان ١: ١٩٥ .
- (٢٧) مجمع البيان ٢: ٥١٥ .
- (٢٨) انظر مجمع البيان ٢: ٥١٥ .
- (٢٩) انظر التبيان ٥: ٦٨ .
- (٣٠) تفسير القمي ١: ٢٥٤ .
- (٣١) زبدة البيان : ١٨٦ - ١٨٧ .
- (٣٢) جوامع الجامع ١: ٥٥٣ .
- (٣٣) تفسير غرائب القرآن ٣: ٢٦٧ .
- (٣٤) المصدر السابق .
- (٣٥) تفسير البيضاوي ١: ٣٧٣ .
- (٣٦) في النسخة : «الوقت المأمور فيه» .
- (٣٧) مما تقدم نقله من أنه بمعنى : اعملوا بما فيه ولا تجاوزوا .
- (٣٨) أضف إلى ذلك قول صاحب كنز العرفان من أنه للاستحباب مطلقاً ، كما سيأتي .
- (٣٩) كذا ظاهراً ، وعبارة النسخة غير واضحة .
- (٤٠) وهو القول بأنه يجوز أن يكون بمعنى اعملوا بما فيه ولا تجاوزوا ، المتقدم آنفاً .
- (٤١) في النسخة «الذي ينافيه» .
- (٤٢) وهو القول الثاني .
- (٤٣) وهو القول الرابع .
- (٤٤) وهو القول الأول ، وهو ظاهر كلام صاحب الجوامع المتقدم .
- (٤٥) وهو ما يدل عليه ظاهر كنز العرفان .

- (٤٦) الفقيه ١: ٢٥٦، ح ١١٦٠. الوسائل ٨: ٣٥٥، ب ٣١ من أبواب الجماعة، ح ٣.
- (٤٧) السرائر ٣: ٥٨٥.
- (٤٨) انظر الوسائل ٨: ٣٦٣، ب ٣٣ من أبواب الجماعة.
- (٤٩) الوسائل ٨: ٣٧٠، ب ٣٥ من أبواب الجماعة.
- (٥٠) التهذيب ٢: ١٢٤، ح ٤٧٢. الوسائل ٦: ٧٧، ب ٢٢ من أبواب القراءة، ح ١.
- بحار الأنوار ٨٨: ١٣٥، وفيه: «ينبغي للرجل إذا صلى في الليل أن يسمع أهله؛ لكي يقوم القائم ويتحرك المتحرك».
- (٥١) انظر الوسائل ٨: ٣٨٦، ب ٤٧ من أبواب الجماعة.
- (٥٢) التهذيب ٣: ٣٥، ح ١٢٧. الوسائل ٨: ٣٦٧، ب ٣٤ من أبواب الجماعة، صدر الحديث ٢.
- (٥٣) الزمر ٣٩: ٦٥.
- (٥٤) الروم ٣٠: ٦٠.
- (٥٥) التهذيب ٣: ٣٦. الوسائل ٨: ٣٦٧، ب ٣٤ من أبواب الجماعة، ذيل الحديث ٢.
- (٥٦) الكافي ٣: ٤٢٣.
- (٥٧) الكافي ٨: ١٧٥.
- (٥٨) مجمع البيان ١: ٥١٥، وفيه: «عن عبدالله بن يعقوب».
- (٥٩) مجمع البيان ١: ٥١٥.
- (٦٠) الزمر ٣٩: ٦٥.
- (٦١) بحار الأنوار ٩٢: ٢٢١. الوسائل ٦: ٢١٤، ب ٢٦ من أبواب الجماعة، ح ٣.
- (٦٢) بحار الأنوار ٩٢: ٢٢٢. الوسائل ٦: ٢١٤، ب ٢٦ من أبواب الجماعة، ح ٦.
- (٦٣) المصدر المتقدم.
- (٦٤) مسائل علي بن جعفر: ١١٤، ط - آل البيت. مستدرک الوسائل ٦: ٢١٦.
- (٦٥) الفقيه ١: ٤٠٧، ح ١٢٠٩. الوسائل ٨: ٣٦١، ب ٣٢ من أبواب الجماعة، ح ٢.
- (٦٦) الفقيه ١: ٤٠٠، ح ١١٨٨.
- (٦٧) الكافي ٣: ٣١٨، ح ٣.
- (٦٨) الكافي ٢: ٦١١، ح ٣.

- (٦٩) انظر: الوسائل ٨: ٣٦٢، ب ٣٢ من أبواب الجماعة، ح ٦.
- (٧٠) التهذيب ٢: ٩٨-٩٧، ح ٣٦٦ و ٣: ٣٦، ح ١٢٨. الفقيه ١: ٢٦٠، ح ١١٨٥. الوسائل ٨: ٣٤٦، ب ٢٣ من أبواب الجماعة، ح ٤، باختلاف يسير.
- (٧١) التهذيب ٣: ٣٦، ح ١٢٩. الوسائل ٨: ٣٦٣، ب ٣٣ من أبواب الجماعة، ح ١.
- (٧٢) الكافي ٣: ٣٧٧، ح ٤.
- (٧٣) التهذيب ٣: ٣٥، ح ١٢٧.
- (٧٤) التهذيب ٣: ٣٥، ح ١٢٦.
- (٧٥) في تفسير غرائب القرآن ٣: ٣٦٨ قال الواحدي: «الإنصات هو ترك الجهر عند العرب، وإن كان يقرأ في نفسه إذا لم يُسمع أحداً».
- (٧٦) لم نقف عليه بهذا اللفظ، نعم في بحار الأنوار (٨٨: ٥٠): «لعل الأوجه في الجمع بينها حرمة القراءة فيما يجهر فيه الإمام مع سماعه ولو هممة، ومرجوحيتها فيما يخفت فيه مطلقاً، سواء كانت الأوليان أو الأخريان، ولا يبعد القول بالتحريم فيها واستحباب القراءة فيما يجهر فيه إذا لم يسمع الهممة».
- (٧٧) الكافي ٣: ٣١٣، ح ٦. التهذيب ٢: ٩٧، ح ٣٦٣. الاستبصار ١: ٣٢٠، ح ١١٩٤.
- (٧٨) كذا في النسخة.
- (٧٩) التهذيب ٣: ٣٥.
- (٨٠) المصدر السابق: ٣٦.
- (٨١) كذا في النسخة، والظاهر: «التقدير الأول».
- (٨٢) في كلام المحقق الأردبيلي في ص ٦.
- (٨٣) بحار الأنوار ٨٨: ٢١.
- (٨٤) بحار الأنوار ٨٨: ٢١.
- (٨٥) المصدر السابق: ٢٢.
- (٨٦) التهذيب ٣: ٢٧٨، ح ٨١٤.
- (٨٧) بحار الأنوار ٨٨: ٤٧.
- (٨٨) التهذيب ٣: ٣٣، ح ١٢٠.

- (٨٩) المصدر السابق: ٢٤٦، ح ٦٧١.
- (٩٠) بحار الأنوار ٨٨: ١١٠.
- (٩١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٢٦.
- (٩٢) الكافي ٣: ٣٧٧، ح ٣.
- (٩٣) التهذيب ٢: ١٢٤، ح ٤٧٢. الوسائل ٦: ٧٧، ب ٢٢ من أبواب القراءة، ح ١.
- (٩٤) الكافي ٣: ٣١٦، ح ٢٣.
- (٩٥) في النسخة: «فمطلق يشمل».
- (٩٦) انظر الوسائل ٨: ٣٦٢، ب ٣٢ من أبواب الجماعة، ح ٦.
- (٩٧) زبدة الأصول: ١٥٧.
- (٩٨) في النسخة: «الخروج».
- (٩٩) في النسخة: «ويقرأ».
- (١٠٠) المبسوط ١: ١٥٨.
- (١٠١) بحار الأنوار ٨٨: ٨٣-٨٤.
- (١٠٢) بحار الأنوار ٨٩: ١٨٦.
- (١٠٣) المسالك ١: ٢٤٤.



محمد بن مسلم الطائفي

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي (*)

هو الفقيه الورع، المحدث الثقة أبو جعفر أو (أبو محمد) محمد بن مسلم ابن رباح (أو رباح) الثقفي الطائفي.

كان من فقهاء الكوفة وأعلامها البارزين الذين عاصروا الامامين الباقر والصادق عليه السلام وتخرجوا من مدرستهما.

استقبل أمره بادي ذي بدء سنة ثمانين هجرية في حاضنته الأولى في ثقيف الطائف ففيها كانت ولادته ونشأته، ثم انتقل منها إلى الكوفة^(١)، ولم يؤرخ لسنة ذلك تحديداً كما لم يظهر بقاءه فيها إلى آخر حياته، إلا أن وصفه في عبارة النجاشي بأنه وجه أصحابنا بالكوفة تدل على بقاءه فيها فترة ليست بالقصيرة وربما تكون إلى آخر حياته حيث لم ينقل مترجموه إعراضه عنها أو انتسابه إلى بلد آخر، وتصفه بعض الروايات الآتية بأنه كان من أهل الكوفة، نعم أقام في المدينة - بعد انتقاله إلى الكوفة - أربع سنين يتلمذ فيها على الامام أبي جعفر الباقر عليه السلام.

(*) باحث من الحوزة العلمية.

من فقهاءنا: محمد بن مسلم الطائفي ■■■■■

أما أسرته فلا نملك معلومات مفصلة عنها، ولكن وردت أسماء بعض ولده في أسانيد الأخبار، والمذكور منهم شخصان:

١ - ابراهيم بن محمد بن مسلم، ولم يذكره في كتب الرجال، وقد روى عن أبيه حديثاً نقله في البحار عن تنبيه الخواطر للشيخ وزّام^(٢)، ورواية أخرى عن أمالي الشيخ المفيد.

٢ - أحمد بن محمد بن مسلم، روى عنه أيضاً العلامة المجلسي نقلاً عن طب الأئمة رواية واحدة^(٣). والظاهر أنهما لم يكونا من المكثرين في الرواية. وقد كان بريد العجلي ومحمد بن مارد ختنيه^(٤). وذكر بعضهم الكاهلي أيضاً^(٥).

وأما مولاه فهو سويد وكان قد صحبه وفقه عليه، وله كتاب يرويه جماعة وكان من الثقات الوجوه^(٦).

وأما ختناه فكانا أيضاً من الرواة والثقات، فإنّ حال بريد العجلي أشهر من أن يذكر، وأما محمد بن مارد فهو عين ثقة كما يصفه النجاشي وكان له كتاب يرويه الحسن بن محبوب، وكان كوفياً، عربي صميم^(٧).

منزلته عند الأئمة عليهم السلام ورعايتهم له:

لقد حظيت شخصية محمد بن مسلم بمرتبة سامقة لدى الامامين الباقرين عليهما السلام، حيث كانا يكتّان لشخصه احتراماً ووداً خاصين، مما جعله مورداً لعنايتهم وتفقدهم. ولا شك أنّه إنّما نال ذلك لاستحقاقه وأهليته علماً وعملاً وسلوكاً.

ولقد كانت هذه الرابطة متينة ومتبادلة بينه وبينهم عليهم السلام سيما وأنها قد امتدت عدة عقود من الزمن.

وثمة أخبار تكشف عن عمق هذه العلاقة نكتفي منها بخبر واحد.

قال محمد بن مسلم: خرجت إلى المدينة وأنا وجع ثقيل فقيل له: محمد بن مسلم وجع، فأرسل إليّ أبو جعفر عليه السلام بشراب مع الغلام مغطى بمنديل، فناولني الغلام وقال لي: اشربه فأنه قد أمرني أن لا أرجع حتى تشربه، فتناولت، فإذا رائحة المسك منه، وإذا شراب طيب الطعم بارد، فلما شربته قال لي الغلام: يقول لك إذا شربت فتعال، ففكرت فيما قال لي ولا أقدر على النهوض قبل ذلك على رجلي، فلما استقرّ الشراب في جوفي، كأنما أنشطت من عقال، فأتيت بابَه فاستأذنت عليه، فصوّت بي: نصح الجسم، ادخل، فدخلت وأنا بالك، فسلمت وقبّلت يده ورأسه، فقال لي: وما يبكيك يا محمد؟ فقلت: جعلت فداك أبكي علي اغترابي وبُعد الشقة وقلة المقدرة على المقام عندك والنظر إليك، فقال لي: أما قلة المقدرة فكذلك جعل الله أوليائنا وأهل مودتنا وجعل البلاء إليهم سريعاً، وأما ما ذكرت من الغربة فلك بأبي عبد الله عليه السلام أسوة بارض ناءٍ عنا بالفرات صلى الله عليه. أما ما ذكرت من بعد الشقة فإنّ المؤمن في هذه الدنيا غريب وفي هذا الخلق منكوس حتى يخرج من هذه الدار إلى رحمة الله، وأما ما ذكرت من حبك قربنا والنظر إلينا وأنك لا تقدر على ذلك فإله يعلم ما في قلبك وجزاؤك عليه ثم قال لي: كيف وجدت الشراب؟ فقلت: أشهد أنكم أهل بيت الرحمة وأنك وصي الأوصياء، لقد أتاني الغلام بما بعثت وما أقدر على أن أستقل على قدمي، ولقد كنت آيساً من نفسي، فناولني الشراب فشربته، فما وجدت مثل ريحه ولا أطيب من ذوقه ولا طعمه، ولا أبرد منه، فلما شربته قال لي الغلام: إنّه أمرني أن أقول لك إذا شربته فأقبل إليّ، وقد علمت شدة ما بي، فقلت: لأذهبن إليه ولو ذهبتي نفسي: فأقبلت إليك وكأني أنشطت من عقال. فالحمد لله الذي جعلكم رحمة لشيعةكم. فقال: يا محمد إنّ الشراب الذي شربته فيه من طين قبور آبائي وهو أفضل ما استشفى فلا تعدلن به، فإنّا نسقيه صبياننا ونساءنا فنرى فيه كل خير... قال محمد بن مسلم: فسقاني منه مرتين، فما أعلم أنني وجدت شيئاً

من فقهائنا: محمد بن مسلم الطائفي

مما كنت أجد حتى انصرفت (٨).

ومن هنا فإن ثمة روايات كثيرة صدرت منهم عليه السلام لبيان فضله ومنزلته وهي تشيد بدوره في إحياء مذهب أهل البيت عليهم السلام. وقد بلغت هذه الأخبار حد الاستفاضة في الكثرة.

قال المحقق السيد الخوئي رحمته الله: والروايات في مدح محمد بن مسلم وجلالة شأنه وعظم مقامه متظافرة مستفيضة (٩):

١ - الكشي عن جميل بن دراج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «بشر المختبين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي وأبو بصير ليث بن البخترى المرادي ومحمد بن مسلم وزرارة، أربعة نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست» (١٠).

٢ - عن الفضل بن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أحب الناس إليّ أحياء وأمواتاً أربعة: بريد بن معاوية العجلي وزرارة ومحمد بن مسلم والأحول، وهم أحب الناس إليّ أحياء وأمواتاً» (١١).

٣ - عن سليمان بن خالد الأقطع قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما أجد أحداً أحياء ذكرنا وأحاديث أبي عليه السلام إلا زرارة وأبو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبي عليه السلام على حلال الله وحرامه، وهم السابقون إلينا في الدنيا والسابقون إلينا في الآخرة» (١٢).

٤ - عن أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «زرارة وأبو بصير ومحمد بن مسلم وبريد من الذين قال الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ أولئك المقربون» (١٣) (١٤).

٥ - عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه نّم رجلاً فقال:

« لا قدّس الله روحه ولا قدّس مثله، أنّه ذكر أقواماً كان أبي ﷺ ائتمنهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبة علمه، وكذلك اليوم هم عندي مستودع سرّي وأصحاب أبي ﷺ حقاً، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءاً صرف بهم عنهم السوء، هم نجوم شيعتي أحياء وأمواتاً، يحيون ذكر أبي ﷺ، بهم يكشف الله كلّ بدعة، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين وتأويل الغالين » ثمّ بكى، فقلت: من هم؟ فقال: « من عليهم صلوات الله وعليهم رحمته أحياء وأمواتاً: بريد العجلي وزرارة وأبو بصير ومحمّد بن مسلم... » (١٥).

٦ - عن داود بن سرحان قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: « إنّي لأحدّث الرجل بالحديث وأنهاه عن الجدل والمراء في دين الله، وأنهاه عن القياس فيخرج من عندي فيتأوّل حديثي على غير تأويله - إلى أن قال: - إنّ أصحاب أبي كانوا زيناً أحياء وأمواتاً، أعني: زرارة ومحمّد بن مسلم ومنهم ليث المرادي وبريد العجلي، هؤلاء القوامون بالقسط، هؤلاء القوامون بالصدق، هؤلاء السابقون أولئك المقربون » (١٦).

٧ - عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: « فما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي! فإنّه قد سمع من أبي وكان عنده وجيهاً » (١٧).

ولكن ورد في مقابل هذه الأخبار، روايات في ذمّه، وقد أجاب عنها المحققون وناقشوا في طرقها.

قال الامام الخوئي رحمه الله:

« ولو صحت أسانيد هذه الروايات لم يعتد بها في قبال الروايات المستفيضة المتقدمة، وقد أسبقنا في ترجمة زرارة ما دلّ من الروايات أنّ المعصوم سلام الله عليه ربما كان يصدر منه ذم أصحابه حفظاً لهم » (١٨).

مدحه:

لقد أجمع الرجاليون وأئمة الفقه والحديث على مدحه واطرائه وتوثيقه بما يعرب عن منزلته وفضله العظيم. وإليك بعض كلماتهم فيه:

● قال عبد الرحمان بن الحجاج وحماد بن عثمان - وهما من معاصريه -: ما كان أحد من الشيعة أفقه من محمد بن مسلم (١٩).

● وقال النجاشي: محمد بن مسلم بن رباح أبو جعفر الأوقص الطحان مولى ثقيف وجه أصحابنا بالكوفة، فقيه ورع، صحب أبا جعفر وأبا عبد الله ﷺ وروى عنهما وكان من أوثق الناس (٢٠).

● وعدّه الشيخ الكشي ممن اجتمعت العصابة على تصديقهم من الأولين من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله ﷺ الذين انقادوا لهم بالفقه، بل هم أفقه الأولين (٢١).

● وأشاد الشيخ المفيد معلّم الأئمة بدوره عادداً له من الفقهاء والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم (٢٢).

● وعدّه البرقي (تارة) في أصحاب الباقر ﷺ قائلاً: محمد بن مسلم الثقفي الطائفي و (أخرى) من أصحاب الصادق ﷺ قائلاً: أبو محمد محمد بن مسلم بن رباح ثمّ الثقفي الطائفي، ثمّ انتقل إلى الكوفة، عربي، والعامّة تروي عنه وكان منّا، وأنس الراوي يروي عنه (٢٣).

● وعدّه الشيخ الطوسي تارة في أصحاب الباقر ﷺ وأخرى في أصحاب الصادق ﷺ قائلاً: محمد بن مسلم بن رباح (رباح) الثقفي أبو جعفر الطحان الأعور أسند عنه، قصير حدّاج، وروى عنهما وأروى الناس منه: العلاء بن رزين القلاء، مات سنة خمسين ومئة وله نحو سبعين سنة. وثالثة من أصحاب الكاظم ﷺ قائلاً: محمد بن مسلم الطحان لقي أبا عبد الله ﷺ (٢٤).

سيرته الذاتية:

تميّزت شخصية مترجمنا رضوان الله عليه بسجايا كريمة وخصال رفيعة ، كما هو شأن العظماء الذين تجتمع فيهم خصال الخير فتكون ذواتهم معدناً للنبل وسيرتهم مثال يحتذى ، سيما إذا اقترنت تلك الخصال بالعلم والفقاهة . وفيما يلي اشارة إلى بعض مزايا شخصية فقيهن المترجم في حدود ما بأيدينا من معلومات في هذا المجال .

١ - تواضعه:

كان محمد بن مسلم رجلاً شريفاً موسراً ذا وجاهة وشأن علمي اجتماعي مرموقين . وورد وصفه في عبارة مترجميه بأنه كان وجه أصحابنا بالكوفة ، والمراد بالأصحاب هم العلماء لا عامة الشيعة والناس . إلا أنّ سيرته قد تجسدت فيها أعلى درجات التواضع ، فقد نُقل أنّ الامام الباقر عليه السلام قد أمر محمد بن مسلم - وكان عنده بالمدينة - بالتواضع فقال : تواضع يا محمد . وأياً كانت المصلحة التي قدّرها الامام عليه السلام في نصحه فإنه لما قفل محمد إلى الكوفة راجعاً أخذ امتثالاً لأمر الامام عليه السلام قوصرة من تمر مع الميزان وجلس على باب مسجد الجامع وصار ينادي عليه ، فأتاه قومه فقالوا له : فضحتنا . فقال : إنّ مولاي أمرني بأمر فلن أخالفه ، ولن أبرح حتى أفرغ من بيع ما في هذه القوصرة . فقال له قومه : إذا أبييت إلا أن تشتغل ببيع وشراء فاقعد في الطحانين ، فهيئاً رحىً وجملأً وجعل يطحن ^(٢٥) .

وواضح أنّ الإمام عليه السلام لم يحدد نوع العمل عندما أشار على محمد بن مسلم بالتواضع والعمل إلا أنّه اختار أقل الأعمال شأنًا .

٢ - عبادته وورعه:

من الصفات التي اشتهر بها كثرة العبادة وشدة الورع ، فقد ذكر أحمد بن محمد بن خالد البرقي : « أنّه كان مشهوراً في العبادة وكان من العباد في

من فقهائنا: محمد بن مسلم الطائفي

زمانه» (٢٦) وتعبيره بالعباد صيغة مبالغة تدل على كثرة عبادته وتمييزه بها بين أصحاب الأئمة عليهم السلام. إلا أنه مع ذلك كله نراه يستقل ورعه ولا يعتبره في الحد المطلوب الذي يجب أن يكون عليه شيعة أهل البيت عليهم السلام. وهذه فضيلة ومنقبة أخرى تسجل لهذه الشخصية حيث إنه يستسخر ورعه ولا يراه شيئاً إذا ما قيس بورع غيره من اخوانه. فقد روى عبد الله بن بكير عن زرارة قال: شهد أبو كريمة الأزدي ومحمد بن مسلم الثقفي عند شريك بشهادة وهو قاض فنظر في وجههما ملياً ثم قال: جعفران فاطميان فبكيا فقال لهما: ما يبكيكما؟ قالاه: نسبنا إلى أقوام لا يرضون بأمثالنا أن يكونوا من اخوانهم لما يرون من سخف ورعنا، ونسبنا إلى رجل لا يرضى بأمثالنا أن يكونوا من شيعته، فإن تفضل وقبلنا فله المن علينا والفضل فينا! فتبسم شريك ثم قال: إذا كانت الرجال فليكن أمثالكما بأولئك أجيزها هذه المرة. قال فحججنا فخبّرنا أبا عبد الله عليه السلام بالقصة. فقال: ما لشريك شركه الله يوم القيامة بشركين من نار (٢٧).

ومرّ به الإمام الصادق عليه السلام وهو بمسجد رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي في شدة الحرّ، قال محمد بن مسلم: فلقيني بعد فقال: إياك أن تصلي الفريضة في تلك الساعة، أتؤديها في شدة الحرّ؟ قلت: إني كنت اتنفل (٢٨)!

وقد كانت هذه الصفة مشهورة ومشهودة له في كلمات مترجميه التي وصفته بأنّه «فقيه ورع» كما وصفته بأنّه «كان من أوثق الناس» (٢٩) إذ لازم الورع أن يكون مورداً لوثق الناس وركونهم إليه.

٣ - وثاقته ووجاهته:

لقد جسدت عبارة النجاشي السابقة - التي وصفته بأنّه كان من أوثق الناس - الثقة الاجتماعية التي كانت تتمتع بها شخصية المترجم، وهي تعكس بلا شك وجاهته الاجتماعية، وقد وصفه معاصروه من أمثال والد محمد بن

خالد الطيالسي بالجلالة والشرف في قومه ، وقد كان مقبولاً موثقاً به عند الخاص والعام وفي كلا البعدين الاجتماعي والعلمي . فقد روى عنه الجمهور وكان محترم الرأي لدى أئمة مذاهبهم وقضاتهم من أمثال أبي حنيفة وابن أبي ليلى وشريك القاضي الذي عبّر عنه قائلًا: أما أنّه لقد كان مأموناً على الحديث .

٤ - انقياده للأئمة عليهم السلام :

من المميزات المهمة في شخصية محمد بن مسلم هو شدة التزامه وانقياده لأوامر الأئمة الطاهرين وتوجيهاتهم ، فكان لا يتخلف عنها قيد أنملة مما يعكس عمق اعتقاده بهم لا في المسائل العلمية والنظرية فحسب ، بل حتى فيما يرجع لأموره الشخصية كما عرفنا ذلك سابقاً من أمر الامام عليه السلام له بالعمل والتواضع فاختار أوضع الأعمال - وبذلك الطريقة التي نقلها الخبر لنا - تعبيراً عن التزامه بتوصية الامام عليه السلام وإرشاده في حين أنّه كان بإمكانه من باب الإبراء للذمة أن يتخذ عملاً أرقى من العمل الذي اتخذه وهو بيع التمر بباب المسجد الجامع وهو ينادي عليه .

إلا أنّه أراد أن يجسد طاعته لهذا الأمر الارشادي بأعلى درجات الامتثال وأفضلها . لمدة دامت طويلاً وربما إلى آخر حياته حتى اكتسب من خلالها شهرة (الطحّان) فكان يعرف بذلك .

وهكذا تجده مسلماً منقاداً بعلم وبصيرة في القضايا الاعتقادية بنفس الدرجة من التسليم والانقياد في غيرها . فقد حدّث قائلًا: كنت عند أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام إذ دخل جعفر ابنه ، وعلى رأسه ذؤابة وفي يده عصا يلعب بها فأخذه الباقر عليه السلام وضّمّه إليه ضمّاً ثم قال: بأبي أنت وأمي لا تلهو ولا تلعب ثم قال لي: يا محمد هذا امامك بعدي فاقتد به واقتبس من علمه والله أنّه لهو الصادق الذي وصفه لنا رسول الله ﷺ . أنّ شيعته

من فقهائنا: محمد بن مسلم الطائفي

منصورون في الدنيا والآخرة وأعداؤه ملعونون على لسان كل نبي، فضحك جعفر عليه السلام واحمرّ وجهه . فالتفت اليّ أبو جعفر وقال لي: سله . قلت له: يا ابن رسول الله من أين الضحك؟ قال: يا محمد العقل من القلب والحزن من الكبد والنفس من الرية والضحك من الطحال . فقمّت وقبّلت رأسه ^(٣٠).

إنّ الخبر المذكور يوضح جلياً مدى ارتباط محمد بن مسلم بأئمة أهل البيت عليهم السلام وانقياده لهم صغاراً كانوا أو كباراً، فالجميع عنده أئمة حجج مفترضوا الطاعة، ولذا سارع إلى السؤال من الامام الصادق عليه السلام - بعد طلب الامام منه ذلك - بلا تردد أو شك في علميته على صغر سنّه . كما أنّ في الرواية اشارة لطيفة إلى ذكاء محمد بن مسلم حيث أنّه لم يتوجه بالسؤال عن قضايا الفقه أو الاعتقادات لاختبار الامام وإنّما سأله سؤالاً مناسباً للمقام حيث إنّ الامام عليه السلام كان قد ضحك فجاء سؤاله مناسباً لذلك المقام .

عطاؤه العلمي:

ليس بامكان الباحث في حياة القدماء من فقهائنا سيما طبقة أصحاب الأئمة عليهم السلام أن يقف على تصور كامل للأبعاد العلمية والفقهية لديهم، وذلك لعدم وجود الضبط التاريخي الدقيق لتلك المرحلة وللفقدان الكثير الكثير من آثارهم ومصنفاتهم التي لولاها لا يتم عرض متكامل وتقويم دقيق لعطائهم العلمي، ومن هنا فإنّ محاولة الخوض والبحث ستكون في حدود المتوفر بأيدينا من تراثهم، لدراسته واستنتاج كل ما يمكن استنتاجه من النصوص الواردة عنهم لتكوين عناصر البحث .

١ - البعد الفقهي:

● مكانته ودوره في الفقه:

لا شك أنّ لفقيهنا المترجم دور بارز في رفق حركة الفقه وانتشارها في القرن الثاني وذلك من خلال ما أسداه من خدمات علمية جليلة في هذا المجال .

ولم يكن هذا الدور ليؤثر أثره لولا تخطيط أئمة أهل البيت عليهم السلام ورعايتهم في إرساء قواعد تلك المدرسة العلمية الكبرى وإعدادهم لمثل هذه الطبقة من الفقهاء والعلماء الذين ملأوا العالم علماً ونوراً.

ومحمد بن مسلم هو من ثمرات تلك المدرسة المباركة وممن أدوا حقها وقاموا بنشر رسالتها.

ولذا فقد عرف أئمة أهل البيت عليهم السلام له ذلك وأشادوا بدوره عبر كلماتهم التي كشفت عن ضخامة ذلك الدور وخطورته. فقد عدّه الامام الصادق عليه السلام من ذوي الاستنباط ومن حفاظ الدين والأمناء من قبل الله على الحلال والحرام ومن القائلين بالصدق القوامين بالقسط. وأنه من أصحاب أبيه الذين ائتمنهم على حلال الله وحرامه، وكانوا عيبة علمه، قال عليه السلام: «وكذلك اليوم هم عندي، هم مستودع سرّي، وأصحاب أبي عليه السلام حقاً، إذا أراد الله بأهل الأرض سوء صرف بهم عنهم السوء، هم نجوم شيعتي أحياء وأمواتاً، يحيون ذكر أبي عليه السلام، بهم يكشف الله كل بدعة، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين، وتأويل الغالين، ثم بكى عليه السلام - فسأله جميل بن درّاج راوي هذا الحديث عنهم - فقال: من عليهم صلوات الله وعليهم رحمته أحياء وأمواتاً: بريد العجلي وزرارة وأبو بصير ومحمد بن مسلم» (٣١).

وأعظم بها من كلمات معبرة عن قدر هذا الفقيه الكبير وعن الدور والمهام التي كانت على عاتقه، ولولا هذه الكلمات والشهادات الصادرة عنهم عليهم السلام لكان من الصعب جداً الاطاحة والاطلاع على الجهود والمنجزات العلمية الضخمة لفقهاء تلك الطبقة.

لقد منح الامام الصادق عليه السلام ثقته المطلقة لمثل هذه الشخصية النادرة كما أبان لخاصة أصحابه وعلمائهم - فضلاً عنّ دونهم - فضلها ومقامها العلمي الشامخ مشيراً بالرجوع اليها. فقد سأله عبد الله بن يعفور أنّه ليس كل ساعة

من فقهاءنا: محمد بن مسلم الطائفي

ألك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه فقال: «فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؟! فإنه قد سمع من أبي وكان عنده وجيهاً» (٣٢).

وواضح أنَّ ابن أبي يعفور لم يكن من سواد الناس ليرجعه الامام عليه السلام لمحمد بن مسلم، بل كان وجهاً من وجوه أصحابهم عليه السلام وذا شأن ومحل لديهم، فقد وصفه الشيخ النجاشي بالوثاقة والجلالة في الأصحاب كريماً على أبي عبد الله عليه السلام (٣٣). وعده الشيخ المفيد في الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام (٣٤).

ومن هنا فقد كان لمقامه ومنزلته الرفيعة شأناً بين الأصحاب لا يخفى على أحد منهم، فقد أطراه كل من معاصريه الفقيهين الجليلين عبد الرحمان بن الحجاج وحماة بن عثمان مثنيين على مقامه وعلو درجته، حيث شهدا له بالفقاهة والفضل قائلين: «ما كان أحد من الشيعة أفقه من محمد بن مسلم» (٣٥)، بل هي شهادة بالأعلمية والتقدم على كل معاصريه بحسب ما يراه هذان العلمان ممن عاصروه واطَّلَعُوا على فضله ونشاطه الفقهي والعلمي.

وقد كان عبد الرحمان من شيوخ أصحاب أبي عبد الله عليه السلام وخاصته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين كما تصفه عبارة الشيخ المفيد عليه السلام (٣٦) وكان من وكلائه عليه السلام واستأذاً لصفوان وهو الذي يخاطبه الامام الصادق عليه السلام قائلاً: «يا عبد الرحمان كَلِّمْ أَهْلَ الْمَدِينَةِ، فإني أحب أن يُرى في رجال الشيعة مثلك» (٣٧). كما أنَّ حماد بن عثمان كان مثله في العلم والفضل، فقد عده النجاشي في أصحاب الإجماع من الفقهاء، وهما معاً من أصحاب الكتب.. وعليه فلا غرو أن تكون لهذه الشهادات في حق محمد بن مسلم قيمتها ووزنها، سيما مع صدور بعضها من معاصرين له، مما لا يمكن صدورهما لصرف التبجيل والإطراء!

هذه هي مكانته لدى الوسط العلمي الشيعي، وأمّا الأوساط العلمية لدى باقي المسلمين، فقد كان يتمتع فيها أيضاً بنفس النظرة من الاحترام والتقدير عند فقهاءهم وقضاتهم، حيث كانوا يُرجعون الناس إليه في بعض الموارد التي تشكل عليهم، كما في قصة أبي حنيفة معه، أو برجوعهم أنفسهم إليه كما حصل مع ابن أبي ليلى وشريك، وكانا من القضاة، وفيما يلي بعض تلك الشواهد المعبرة عما ذكرنا:

١ - عن محمد بن مسلم قال: إني لنائم ذات ليلة على السطح إذ طرق الباب طارق فقلت: من هذا؟ فقال: شريك رحمك الله، فأشرفت فإذا امرأةٌ فقالت: لي بنت عروس ضربها الطلق، فما زالت تطلق حتى ماتت والولد يتحرك في بطنها ويذهب ويجيء فما أصنع؟ فقلت: يا أمة الله سئل محمد بن علي بن الحسين الباقر عليه السلام عن مثل ذلك فقال: يشقّ بطن الميت ويستخرج الولد، يا أمة الله إفعلي مثل ذلك، أنا يا أمة الله رجلٌ في ستر، من وجهك إليّ؟!

قال: قالت لي: رحمك الله جئت إلى أبي حنيفة صاحب الرأي فقال: ما عندي في هذا شيء، ولكن عليك بمحمد بن مسلم الثقفي فإنه يخبر، فما أفتاك به من شيء فعودي إليّ فأعلميني، فقلت لها: امضي بسلام. فلما كان الغد خرجت إلى المسجد وأبو حنيفة يسأل عنها أصحابه فتنحنتُ فقال: اللهم غفراً دعنا نعيش ^(٣٨).

وفي الرواية إشارات ودلالات:

أ - انطوت على اعتراف صريح من قبل شخصية معروفة مثل أبي حنيفة بالمكانة العلمية لمحمد بن مسلم.

ب - إنّ الإرجاع إليه في الفتوى والتعبير عنه بأنّه يخبر دون باقي أصحاب الأئمة عليهم السلام يعبر عن نظرة خاصة تجاهه وكأنّه هو الممثل للفقهاء الإمامية ولسانه في الكوفة.

من فقهاءنا: محمد بن مسلم الطائفي

ج - لقد أظهر أبو حنيفة حرصاً في الاطلاع على جوابه وفتواه مما يعكس اهتمامه وتقديره لشخصه.

٢ - روى الكشي عن الفضل بن شاذان قال: حَدَّثَنَا أَبِي عن غير واحد من أصحابنا عن محمد بن حكيم وصاحب له كان درس اسمه في كتاب أبي - قالاً: رأينا شريكاً واقفاً في حائط من حيطان فلان، قد كان درس اسمه أيضاً في الكتاب.

قال أحدنا لصاحبه: هل لك في خلوة من شريك؟ فأتيناه فسلمنا عليه، فردّ علينا السلام، فقلنا: يا أبا عبد الله مسألة، فقال: في أي شيء؟ فقلنا: في الصلاة، فقال: سلوا عما بدا لكم، فقلنا: لا نريد أن تقول قال فلان وقال فلان، إنما نريد أن تسنده إلى النبي ﷺ، فقال: أليس في الصلاة؟ فقلنا: بلى، فقال: سلوا عما بدا لكم.

فقلنا: في كم يجب التقصير، قال: كان ابن مسعود يقول: لا يغرّنكم سوادنا هذا وكان يقول فلان. قال: قلت: إننا استثنينا عليك ألاّ تحدثنا إلاّ عن نبيّ الله ﷺ، قال: والله إنّه لقبيح لشيخ يُسأل عن مسألة في الصلاة عن النبي ﷺ لا يكون عنده فيها شيء، وأقبح من ذلك أن أكذب على رسول الله ﷺ، قلنا فمسألة أخرى، فقال: أليس في الصلاة؟ قلنا: بلى، قال: فسلوا عما بدا لكم.

قلنا: على من تجب الجمعة؟ قال: عادت المسألة جذعة^(٣٩)، ما عندي في هذا عن رسول الله ﷺ شيء، قال: فأردنا الانصراف، قال: إنكم لم تسألوا عن هذا إلاّ وعندكم منه علم، قال: قلت: نعم، أخبرنا محمد بن مسلم الثقفى عن محمد بن علي عن أبيه عن جدّه عن النبي ﷺ، فقال: الثقفى الطويل اللحية؟ فقلنا: نعم.

قال: أما أنّه لقد كان مأموناً على الحديث، ولكن كانوا يقولون إنّه

خشبي^(٤٠) ثم قال: ماذا روى؟ قلنا: روى عن النبي ﷺ: إنَّ التقصير يجب في بريدين، وإذا اجتمع خمسة أخدمهم الإمام فلهم أن يجمعوا^(٤١).

هذا مع كون شريكاً يعدّ عندهم من أوعية العلم وقد أخذ عنه اسحاق الأزرق تسعة آلاف حديث^(٤٢).

هذا، وقد كان لكل من الإمامين الصادقين عليه السلام دور في تثبيت موقعه العلمي والاجتماعي في مجتمعه بالكوفة، سيما عندما يلحظون من البعض غمطاً لحقه وتغافلاً عن مرتبته وفضله، فلذا نراهم يتدخلون لنصرتهم والدفاع عن شخصه وموقعه العلمي بأفضل أسلوب وأقوى برهان حتى يرجع الحق إلى أهله، ويتراجع الخصم عن موقفه، فقد شهد محمد بن مسلم مرّة عند ابن أبي ليلى وهو من قضاة الكوفة فبلغ ذلك الإمام الصادق عليه السلام، فقال لأبي كهمس أحد أصحابه مستنكراً على ابن أبي ليلى ذلك: يشهد محمد بن مسلم الثقفي القصير عند ابن أبي ليلى فيردّ شهادته؟ فقلت: نعم، فقال: إذا صرت إلى الكوفة فأتيت ابن أبي ليلى فقل له: أسألك عن ثلاث مسائل لا تفتيني فيها بالقياس ولا تقول قال أصحابنا. ثم سله عن الرجل يشك في الركعتين الأوليين من الفريضة، وعن الرجل يصيب جسده أو ثيابه البول كيف يغسله؟ وعن الرجل يرمي الجمار بسبع حصيات فتسقط منه واحدة كيف يصنع؟

فإذا لم يكن عنده فيها شيء فقل له: يقول لك جعفر بن محمد: ما حملك على أن رددت شهادة رجل أعرف بأحكام الله منك وأعلم بسيرة رسول الله ﷺ منك؟

قال أبو كهمس: فلما قدمت أتيت ابن أبي ليلى قبل أن أصير إلى منزلي، فقلت له: أسألك عن ثلاث مسائل لا تفتيني فيها بالقياس ولا تقول قال أصحابنا، قال: هات، قلت: ما تقول في رجل شك في الركعتين الأوليين من الفريضة؟ فأطرق ثم رفع رأسه فقال: قال أصحابنا، فقلت: هذا شرطي

عليك أن لا تقول قال أصحابنا، فقال: ما عندي فيها شيء.

فقلت له: ما تقول في الرجل يصيب جسده أو ثيابه البول كيف يغسله؟ فأطرق ثم رفع رأسه فقال: قال أصحابنا، فقلت له: هذا شرطي عليك، فقال: ما عندي فيها شيء.

فقلت: رجل رمى الجمار بسبع حصيات فسقطت منه حصاة كيف يصنع فيها؟ فطأ رأسه ثم رفعه، فقال: قال أصحابنا، فقلت: أصلحك الله هذا شرطي عليك، فقال: ليس عندي فيها شيء.

فقلت: يقول لك جعفر بن محمد: ما حملك أن رددت شهادة رجل أعرف منك بأحكام الله وأعرف بسنة رسول الله ﷺ منك؟ فقال لي: ومن هو؟ فقلت: محمد بن مسلم الطائفي القصير. قال: فقال: والله إن جعفر بن محمد قال لك هذا؟ قال: فقلت: والله إنه قال لي جعفر هذا، فأرسل إلى محمد بن مسلم فدعاه فشهد عنده بتلك الشهادة فأجاز شهادته (٤٣).

لقد دلت هذه القضية - مضافاً إلى تحمس الإمام ﷺ ودفاعه عن موقع محمد بن مسلم حيث أفحم شريك بأسأله وأعياه عن الجواب - على شهادة عظيمة في حق ابن مسلم وعلمه بالكتاب والسنة.

وأما دوره في علم الفقه وحركته، فقد أعربت عنه المكانة العظيمة التي قد تحدثنا عن شطر منها، إذ لم يمكن لتكون هذه المكانة من قبل الأئمة والفقهاء من العامة والخاصة لولا تميز دوره. ويمكن تحديد دوره في:

١ - وجوده وموقعه العلمي - في الكوفة - الذي كان يمثل مرجعية واسعة لأرباب الفقه والحديث باعتباره أحد أبرز فقهاء الشيعة آنذاك، ممن له دور النيابة والتمثيل عن الأئمة ﷺ.

٢ - إثراء الفقه بعدد ضخ من الحديث والرواية مما قد لم يتفق لمثله من

أصحاب الأئمة، حيث إن له ما يزيد على (٤٦ ألف) حديث ومسألة في الفقه، مما يعني استيعابه لجميع الأبواب الفقهية بكل فروعها وتشقيقاتها الجزئية. وهذه ثروة روائية ضخمة جداً لا على صعيد الفترة السابقة فحسب، بل حتى في وقتنا الحاضر أيضاً، وفقدان الكثير من تلك النصوص وعدم بقاء إلا النزر الضئيل منها - وهو ما يقرب من الألفي رواية - ومع ذلك نجد استيعاب رواياته لجميع الأبواب الفقهية، فلا يكاد الباحث أن يراجع لكل باب فقهي إلا ويجد فيه عدة روايات في فرع فقهي واحد عنه.

وإليك احصائية بالروايات الواردة عنه في جميع الأبواب الفقهية:

- ١ - كتاب الطهارة. وفيه (٢٠٤ رواية).
- ٢ - كتاب الصلاة. وفيه (٢٩٦ رواية).
- ٣ - كتاب الزكاة، وفيه (٥٢ رواية).
- ٤ - كتاب الزكاة. وفيه (١٦٠ رواية).
- ٥ - كتاب الجهاد، وفيه (٣٧ رواية).
- ٦ - كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيه (٩ روايات).
- ٧ - كتاب التجارة، وفيه (٦٣ رواية).
- ٨ - كتاب الرهن، وفيه (٦ روايات).
- ٩ - كتاب الصلح، وفيه (روايتان).
- ١٠ - كتاب المضاربة، وفيه (روايتان).
- ١١ - كتاب المزارعة والمساقاة، وفيه (٣ روايات).
- ١٢ - كتاب العارية وفيه (رواية واحدة).
- ١٣ - كتاب الاجارة وفيه (٩ روايات).
- ١٤ - الوقوف والصدقات وفيه (٥ روايات).
- ١٥ - كتاب السكنى والحبس وفيه (رواية واحدة).

- ١٦ - كتاب الهبات (٣ روايات) .
- ١٧ - كتاب الوصايا (١٨ رواية) .
- ١٨ - كتاب النكاح (١٤٦ رواية) .
- ١٩ - كتاب الطلاق ، وفيه (٥٧ رواية) .
- ٢٠ - كتاب الخلع والمباراة ، وفيه (١٠ روايات) .
- ٢١ - كتاب الظهار ، وفيه (٤ روايات) .
- ٢٢ - كتاب الايلاء والكفارات ، وفيه (٦ روايات) .
- ٢٣ - كتاب اللعان ، وفيه (٢٢ رواية) .
- ٢٤ - كتاب التدبير والمكاتبة والاستيلاء ، وفيه (٩ روايات) .
- ٢٥ - كتاب الإقرار ، وفيه (رواية واحدة) .
- ٢٦ - كتاب الايمان ، وفيه (١٦ رواية) .
- ٢٧ - كتاب النذر والعهد ، وفيه (روايتان) .
- ٢٨ - كتاب الصيد والذبابة ، وفيه (٢٤ رواية) .
- ٢٩ - كتاب الأطعمة والأشربة ، وفيه (٤١ رواية) .
- ٣٠ - كتاب الغصب ، وفيه (رواية واحدة) .
- ٣١ - كتاب الشفعة ، وفيه (رواية واحدة) .
- ٣٢ - كتاب احياء الموات ، وفيه (٤ روايات) .
- ٣٣ - كتاب اللقطة ، وفيه (٤ روايات) .
- ٣٤ - كتاب الفرائض والموارث ، وفيه (٤٥ رواية) .
- ٣٥ - كتاب القضاء ، وفيه (١٧ رواية) .
- ٣٦ - كتاب الشهادات ، وفيه (٢٢ رواية) .
- ٣٧ - كتاب الحدود والتعزيرات ، وفيه (٤٢ رواية) .
- ٣٨ - كتاب القصاص ، وفيه (١١ رواية) .
- ٣٩ - كتاب الديات ، وفيه (٥ روايات) ^(٤٤) .

وقد تضمنت رواياته قواعد فقهية هامة كقاعدة الاستصحاب والفراغ ، نعم ثمة روايات رواها قد يبدو أنها شاذة ومنكرة . مثل ما رواه العلاء بن رزين في كتابه عنه أنه سأل الامام الباقر عليه السلام عن صوم شعبان فقال : حسن . قال : قلت : أفصامه رسول الله ﷺ ؟ قال : لا ، قال : قلت : أفصومه أنت ؟ قال : لا . قلت : أفصامه أحد من آبائك ؟ قال : لا ^(٤٥) . فإنه مخالف لما ورد من الأخبار المؤكدة لاستحباب صيامه وأنه قد صامه رسول الله ﷺ .

ويمكن أن يكون ذلك للردّ به على ما زعمه أبو الخطاب من وجوب صيامه ؛ لكثرة ما ورد في استحباب صيامه ، ولذا ترك بعض الأئمة صيامه مظهرين للناس بذلك عدم وجوبه في مقابل بدعة أبي الخطاب ^(٤٦) .

● لمحات عامة عن فقهه :

ومن هنا فلا بد من تسليط الضوء على بعض المرتكزات والتصورات الكلية ، لرسم صورة عامة الملامح عن البعد الفقهي عند هذا الفقيه . وذلك عبر الإشارة للنقاط التالية :

أولاً - اجتهاده وممارسته الاستنباطية :

لا يشك أحد في أن كثيراً من أصحاب الأئمة عليهم السلام سيما المبرزين منهم لم تتلخص وظيفتهم في نقل الأخبار والآثار فحسب ، وإن كانت تلك مسؤولية بمكانة من الخطورة والأهمية ، بل إن ثمة مسؤولية علمية أكبر قد أنيطت بهم ، وهي عبارة عن عملية الاجتهاد والاستنباط ، وقد كان الأئمة عليهم السلام يولون أهمية خاصة لهذا الجانب باعتباره الضمان الوحيد لديمومة حركة الفقه ونموها في المنظور القريب والبعيد ، ولذا تصدّوا للقيام بإعداد أصحابهم وتدريبهم على مبادئ الاستنباط لاتقانها أولاً وإعمالها بالافادة منها فيما لو أعوزهم النص وقصروا عن الوصول إلى المعصوم عليه السلام ، وقد رسموا عليهم السلام خطوطاً عريضة

من فقهاءنا: محمد بن مسلم الطائفي

ومحاور رئيسة مثلت دورهم في ترشيد حركة الاجتهاد وتنمية الخبرة لدى أصحابهم وذلك عبر:

١ - بيان القواعد العامة.

٢ - تقنين عملية الاستنباط وضبط أدلتها.

٣ - تبني المنهج التطبيقي للممارسة الاجتهادية .

٤ - تحصين حركة الفقه من الأخطار والمزالق المحدقة بها على أرض الواقع.

٥ - رُفد الساحة العلمية بالعطاء العلمي بمختلف أشكاله.

وقد أثمر هذا المنهج العلمي الذي أرسى أسسه الأئمة الطاهرين عليه السلام في تلك المدرسة العملاقة التي احتضنت أولئك الصفوة من الفقهاء الذين ساروا طبقاً للمنهج المرسوم ولم يعدلوا عنه قيد أنملة .. ومن أولئك الصفوة بل هو صفوة الصفوة فقيهننا المترجم أبو جعفر.

وفيما يلي نضع بين يدي القارئ بعض اللمسات والمؤشرات في المجال المذكور. فنشير أولاً إلى العوامل التي كان لها دخل في تكوين اجتهاده، ثم نشير ثانياً إلى بعض النماذج التطبيقية من ممارساته الاجتهادية:

أ - ملازمته للإمامين الصادقين عليهما السلام :

لقد استمرت صلته بهما عليهما السلام عدة عقود من الزمن كان ملازماً فيها أو متردداً عليهما عليهما السلام قاصداً لهما من الكوفة، وقد أشارت بعض النصوص إلى اقامته في بعض أسفاره في المدينة أربع سنوات متتابة، ملازماً فيها للإمام الباقر عليه السلام يسأله، ثم كان يدخل على ولده الصادق عليه السلام يسأله ^(٤٧). تلك العدة قد أهلته للأخذ بقسط وافر من العلم ووفرت له فرصة تحمّل كم هائل من الأخبار والروايات.

٢ - رعاية الأئمة عليهم السلام لشخصه :

إن لتعاهد الأئمة عليهم السلام لأمره ورعايتهم العلمية والعاطفية والتربوية أثراً بالغاً في إعدادهم العلمي . وقد مرّ بنا قصة مرضه عند ما قدم المدينة حيث بعث له الإمام بالشراب الذي كان يعالج به خاصة أهل بيته وكان ممزوجاً بتربة قبور آبائه عليهم السلام مما يعكس فرط عنايتهم به من الناحية العاطفية .

وهكذا كان محطاً لاهتمامهم وتعاهدهم لأمر تربيته وإعداده روحياً ، فنجد الامام الباقر عليه السلام يخاطبه ذات مرّة وهو يعظه : يا محمد بن مسلم لا يغرنك الناس من نفسك ، فإنّ الأمر يصل اليك دونهم ، ولا تقطعنّ النهار عند كذا وكذا ، فإنّ معك من يحصي عليك ، ولا تستصغرن حسنة تعملها فانك تراها حيث تسرك ، ولا تستصغرن سيئة تعمل ، فانك تراها حيث تسوؤك ، وأحسن فإنّي لم أر شيئاً قط أشد طلباً ولا أسرع دركاً من حسنة محدثة لذنب قديم ^(٤٨) .

والأهم من ذلك هو رعايته العلمية بتفقيهه في الدين وكان لذلك صور وحالات :

١ - المبادرة إلى تحديثه وتعليمه من دون ابتداء في المسألة ، وكان هذا في موارد عديدة :

منها : ما رواه هو قال : دخلت على أبي جعفر عليه السلام ذات يوم وهو يأكل متكئاً ، قال (ابن مسلم) : وقد كان يبلغنا أنّ ذلك يكره ، فجعلت أنظر إليه ، فدعاني إلى طعامه ، فلما فرغ قال : يا محمد لعلك ترى أنّ رسول الله ﷺ ما رآته عين وهو يأكل متكئاً منذ أن بعثه الله إلى أن قبضه ، ثم قال : ردّ على نفسه فقال : لا والله ، ما رآته عين يأكل وهو متكئ منذ أن بعثه الله إلى أن قبضه ... ^(٤٩) .

من فقهاؤنا: محمد بن مسلم الطائفي ■■■■■

وقال في حديث آخر: رأيت أبا جعفر عليه السلام جائئاً من الحمام وبينه وبين داره قدر، قال: لولا بيني وبين داري ما غسلت رجلي ولا نَحَيْتَ ماء الحمام ^(٥٠).

وفي حديث آخر قال: دخلت أنا وأبو جعفر عليه السلام المسجد الحرام، فإذا طاووس اليماني يقول لأصحابه: تدرون متى قتل نصف الناس؟ فسمعه أبو جعفر عليه السلام يقول: نصف الناس قال: إنَّما هو ربع الناس، إنَّما هو آدم وحواء وقابيل وهابيل، قال: صدقت يا بن رسول الله، قال: أتدري ما صنع بالقاتل؟ قال: لا. قال محمد بن مسلم، قلت في نفسي هذه والله مسألة. قال: فغدوت إليه في منزله، فلبس ثيابه وأُسرَجَ له. قال: فبدأنِي بالحديث قبل أن أسأله فقال: يا محمد بن مسلم: إنَّ بالهند أو بتلقاء الهند رجل يلبس المسوح مغلولة يده إلى عنقه... قلت ومن ذا جعلني الله فداك؟ قال: ذاك قابيل ^(٥١).

وفي حديث آخر قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وأنا أريد أن أسأله عن القائم من آل محمد عليه السلام فقال لي مبتدئاً: يا محمد بن مسلم إنَّ في القائم من آل محمد شبيهاً في خمسة من الرسل... الخ.

٢ - تدريبه على الاستدلال وكيفية الاستنباط، فقد سأل الإمام الصادق عليه السلام عن أكل بعض حيوانات البحر مثل الجرِّي والمارماهي والزمير وما له قشر من السمك فقال له عليه السلام: يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ ^(٥٢) قال فقرأتها حتى فرغت منها فقال: إنَّما الحرام ما حَرَّمَ الله ورسوله في كتابه، ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها ^(٥٣).

فإنَّ الإمام عليه السلام لم يجب على سؤاله مباشرة، وإنَّما أراد إلغاء نظره إلى مأخذ الحكم وإنَّه موجود في القرآن.

وفي نص آخر عنه عن أبي جعفر عليه السلام أنه: نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الحمر،... وليست الحمير بحرام. يقول محمد بن مسلم: ثم قرأ هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ ^(٥٤) نلاحظ أيضاً تركيز الامام واهتمامه بالاستناد للقرآن والاستدلال به.

٣ - إطلاعه على كتبهم الخاصة التي كانوا يطلعون عليها الخواص من أصحابهم، ككتاب علي عليه السلام.

● قال محمد بن مسلم: أقرأني أبو جعفر عليه السلام شيئاً من كتاب علي عليه السلام، فاذا فيه: أنهاكم عن الجري والزّمر والمارماهي والطافي والطحال ^(٥٥).

● وقال أيضاً: أقرأني أبو جعفر عليه السلام صحيفة كتاب الفرائض التي هي إملاء رسول الله ﷺ وخط علي عليه السلام بيده فاذا فيها: أن السهام لا تعول ^(٥٦).

● وقال أيضاً: نشر أبو عبد الله عليه السلام صحيفة، فأول ما تلقاني فيها: ابن أخ وجدّ، المال بينهما نصفان، فقلت: جعلت فداك: إنّ القضاة عندنا لا يقضون لابن الأخ مع الجد بشيء، فقال: إنّ هذا الكتاب خط علي عليه السلام وإملاء رسول الله ﷺ ^(٥٧).

٤ - حتّمهم عليهم السلام له على طلب العلم وعدم التفريط بذلك، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: أغد عالماً أو متعلماً أو أحبّ أهل العلم ولا تكن رابعاً فتهلك بيغضهم ^(٥٨).

وقول أبي جعفر عليه السلام: إنّ الذي يعلم العلم منكم له أجر مثل أجر المتعلم وله الفضل عليه، فتعلّموا العلم من حملة العلم وعلموه إخوانكم كما علمكموه العلماء ^(٥٩).

٢ - كثرة مراجعاته وأسلطته منهم عليه السلام:

لقد اعتمد محمد بن مسلم السؤال طريقاً ومنهجاً لتنمية قابلياته العلمية وتطويرها، وكان لهذا الأمر أثره في إثراء معلوماته وتعميقها، وكأنّه استوحى هذا المنهج من تعليم الامام الصادق عليه السلام لحمران بن أعين حيث سأله وكان محمد حاضراً فقال له: إنّما يهلك الناس لأنّهم لا يسألون ^(٦٠). وقول أبيه عليه السلام: هل يسأل الناس عن شيء أفضل من الحلال والحرام؟ ^(٦١).

إنّ الملاحظ المتتبع للروايات الواصلة عنه يلمس في كثير منها أنّه السباق لفتح باب البحث العلمي وهذا ما وصف به نفسه حيث يقول: ما شجر في رأيي شيء قط إلّا سألت عنه أبا جعفر عليه السلام حتى سألته عن ثلاثين ألف حديث (أو مسألة) وسألت أبا عبد الله عن ستة عشر ألف حديث، ويمكن أن تكون لهذه الحالة أو الظاهرة أحد سببين أو كلاهما:

أ - سعة اطلاعه بما يمنحه القدرة على التأمل في المسائل والوجوه فيها أو افتراضها وتشقيقها.

ب - أن تكون أسئلته مستمدة من واقعه في الكوفة فهي انعكاس لما يرد عليه من الأسئلة والمراجعات باعتباره فقيهاً يرجع إليه في الفتيا والحديث.

والسبب الأوّل هو الأرجح والأكثر واقعية بمعنى أنّ موارده قد تكون هي الأكثر والأغلب.

وأما نوعية الأسئلة التي كان يوجهها اليهم عليهم السلام فهي في مختلف المجالات والأبعاد كالكلام والفقه والتفسير. وقد كانت أسئلته في الفقه شاملة لكافة أبوابه سيّما المهمة منها.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّه كان كثير العناية بالآيات القرآنية متحرّياً السؤال عنها سواء كانت في الفقه أو الاعتقادات، وهذا أمر مشهود وملحوظ

لمن يراجع الروايات الواردة عنه ممّا يجعل ذلك أمراً جديراً بالملاحظة والاهتمام ونقطة امتياز في منهجه العلمي؛ وقد بلغت أسئلته عن الآيات المتعلقة بالأحكام (٥٨) سؤالاً تفسيرياً، كما بلغت أسئلته المتعلقة بغير ذلك من الاعتقادات وغيرها (٥٩) سؤالاً.

وعلى أيّ حال فقد كان الأئمة عليهم السلام يراعون أسئلته اهتماماً خاصاً وذلك لصدورها من مثله. فقد سأل الامام الباقر عليه السلام ذات مرّة عن ركود الشمس فقال: جعلت فداك أخبرني بركود الشمس. فقال: يا محمّد (أو ويحك يا محمّد) ما أصغر جنتك وأعضل مسألتك - أي أصعبها وأعقدها - قال محمّد ابن مسلم: ثمّ سكت عني ثلاثة أيّام ثمّ قال لي في اليوم الرابع: إنك لأهل للجواب ثمّ أخذ الإمام عليه السلام بالجواب (٦٢).

وقد كان لبعض أسئلته قيمةً وأثراً كبيراً، حيث بيّن له الامام عليه السلام في الجواب قواعد فقهية عامّة تصلح للاستنباط منها في موارد عديدة، كقاعدة الفراغ مثلاً.

● قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يشك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة. قال: يمضي على صلاته ولا يعيد (٦٣).

كما تميّزت بعض أسئلته بالدقة والتركيز، فقد سأله عليه السلام تارة عن كيفية علومهم عليهم السلام فقال: سألته عن ميراث العلم ما بلغ، أجوامع من العلم أم يفسر كل شيء من هذه الأمور التي يتكلم فيها الناس من الطلاق والفرائض؟ فقال: إنّ عليّاً عليه السلام كتب العلم كلّ القضاء والفرائض، فلو ظهر أمرنا لم يكن شيء إلّا وفيه سنّة نمضيها (٦٤).

وقد أراد بهذا السؤال - كما فسر - أن ما بلغكم من ميراث العلم أجوامع؟ أي ضوابط كلية يستنبط منها خصوصيات الأحكام، أو ورد في كل من تلك الخصوصيات نصّ مخصوص؟ (٦٥).

وأما مؤلفاته في الفقه، فالمعروف أنه ألف كتاب الأربعمئة مسألة في الحلال والحرام. ولم نعثَر على من ينقل من كتابه مَعَن روى عنه. واحتمل البعض أن يكون المراد بهذا الكتاب هو ما رواه عن الإمام الصادق عن أبيه عن جدّه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب ممّا يصلح للمؤمن في دينه ودنياه ^(٦٦). إلّا أنّه مختلف عنه عنواناً وموضوعاً.

ثانياً - نماذج من اجتهاده:

قد لا نمتلك الكثير من الشواهد والنماذج على ما يعزّز هذه الدعوى ويكشف عن أبعاد هذا الجانب بصورة جليّة، إلّا أنّ هناك بعض النصوص التي يمكن أن نستوحي من خلال مضمونها الخاص معنى أبعد وأعمق، علماً بأنّ عملية الاجتهاد التي نتحدث عنها في ذلك الوقت كانت تتحدد في أطر محدودة ومستوى أولي لعملية الاستنباط. وفيما يلي بعض الشواهد المؤكدة للجانب المذكور:

أ - عن الحسين بن محمد عن السياري قال: سأل ابن أبي ليلى (وهو من قضاة الجمهور في وقته) محمد بن مسلم فقال له: أي شيء تروون عن أبي جعفر في المرأة لا يكون على ركبها شعراً يكون ذلك عيباً؟ فقال له محمد بن مسلم: أمّا هذا نصّاً فلا أعرفه، ولكن حدثني أبو جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب، فقال له ابن أبي ليلى: حسبك ثم رجع ^(٦٧).

نلاحظ في هذه الممارسة الاستنباطية أنّ محمد بن مسلم كان يواجه فقدان النص في مورد السؤال المذكور إلّا أنّا نجده يلتجئ - وهو لا يزال في دائرة النص حيث لم يتخطّها إلى قياس أو رأي - إلى تطبيق قاعدة عامّة تحدد مفهوم العيب كموضوع لحكم المسألة.

ومما قد يلحظ أيضاً في دقة جوابه وفطنته أنه لم يسند الحديث - لخصوصية في المورد - إلى الامام الباقر عليه السلام فقط وإنما أسنده إلى النبي صلى الله عليه وآله لتكون الحجة أدل عند السائل، علماً بأنه لم يطلب منه ذلك، ومن هنا نجد سرعة تصديق واقتناع ابن أبي ليلى بجوابه بلا أي تردد حيث قال له: حسبك!.

٢ - زرارة ومحمد بن مسلم أنهما قالَا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي؟ فقال: إن الله عزوجل يقول: ﴿وَإِذَا ضَرِيتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (٦٨) فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر، قالَا: قلنا له: إنما قال الله عزوجل: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ ولم يقل: افعلوا، فكيف أوجب ذلك؟ فقال عليه السلام: أوليس قد قال الله عزوجل في الصفا والمروة: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ (٦٩) ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض؟ لأن الله عزوجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكره الله تعالى في كتابه، الحديث (٧٠).

فلاحظ في هذا النص أيضاً أنه لم يكتف كفقيه بجواب الإمام عليه السلام بشكل تعبدى - وإن كان شأنه كراي يجزيه نقل الخبر خاصة - وإنما أراد الوصول للنكته في استظهار الوجوب من الآية في جواب الإمام عليه السلام مع أن الآية الكريمة لم تصرح بالوجوب كما أنه ليس الظاهر منها ذلك أيضاً.

٢ - البعد الروائي:

للرواية والحديث دور بارز وأساس في مجمل النشاط العلمي الذي اضطلع به محمد بن مسلم، فقد سجل رقماً قياسياً في عدد الأخبار التي رواها، حيث صرح عليه السلام بأنه سمع من الإمام أبي جعفر عليه السلام (ثلاثين ألف) حديث كما أنه سمع من أبي عبد الله عليه السلام (ستة عشر ألف) حديث (٧١). أي أنه روى ثلاثة أضعاف

من فقهاءنا: محمد بن مسلم الطائفي ■■■■■

كتاب الكافي الذي تجاوزت عدد أحاديثه الخمسة عشر ألف حديث وهو كم هائل جداً يكشف عن باع طويل وقابلية واسعة في هذا المجال .

ومن هنا فقد ألمح أئمة أهل البيت عليهم السلام إلى دوره العظيم في هذا الخصوص وأنشأوا على جهوده التي كان لها الأثر الكبير في إحياء الدين وتحصين الشريعة ومحق البدع وحفظ السنة . بيد أنه لم يصل إلينا من رواياته سوى (٢٢٧٦) رواية وهو عدد ضئيل جداً جداً ، ومن هنا يمكن أن يقاس عليه مجمل ما فقدناه من تراث أهل البيت عليهم السلام ، فإذا كان هذا هو شأن راوٍ واحد كمحمد بن مسلم الذي من المفترض أن تتوفر الدواعي لنقل روايته - لمعاصرتة فترة انتعشت فيها حركة العلم وخرجت تلك البرهة من حالة الكبت التي كان يعيشها أئمة أهل البيت عليهم السلام وعدم انتشار حديثهم ، وأيضاً لكونه وجهاً علمياً ومورد وثوق العامة والخاصة مما تتوفر البواعث لنقل روايته - فما هو الشأن في عشرات الرواة الآخرين من أمثاله ؟!

وأما مصدر روايته فقد اختص بالامامين الباقرين عليهم السلام وأدرك من إمامة الإمام الكاظم عليه السلام سنتين لأن وفاته كانت سنة (١٥٠ هـ) ووفاته الإمام الصادق كانت سنة (١٤٨ هـ) والذي يظهر أنه لم يرو عنه في حدود ما وصل بأيدينا من رواياته ، كما أنه لم يُشر هو إلى ذلك في حديثه الذي نقلناه عنه حيث اكتفى بعدد رواياته عن الإمام الباقر والصادق عليهم السلام حسب ، ولكنه معدود في أصحابه عليهم السلام كما ذكره الشيخ في رجاله (٧٢) .

ومن الملاحظ في هذا البعد أنه لم يحدث عن غير المعصوم عليه السلام ، فرواياته - في حدود الواصل منها بأيدينا - جميعها مُسندة عنهم بالمباشرة دون توسط راوٍ آخر ، نعم روى في موارد معدودة جداً بالواسطة والذي عثرت عليه في موردين فقط ، أحدهما ظاهر والآخر صريح ، أما الأول فظاهره الرواية عن عمر ابن حنظلة في كتاب الايمان (٧٣) .

والثاني عن يونس عن أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ما من بقعة أحب إلى الله من المسعى لأنه يذل فيه كل جبّار ^(٧٤).

وهذا الأمر غير مستبعد لأنه متداول بين أصحاب الأئمة والرواة عنهم حيث يأخذ بعضهم عن بعض سيما وأنّ محمّد بن مسلم كان في الكوفة فلا بد أن يسمع عمّن سمع عنهم عليهم السلام ، نعم قد تكون هذه الموارد ضئيلة في حقه لأنه كان قد روى عنهم عليهم السلام ما يزيد على الأربعين ألف حديث ومسألة ، مما يعني تحصيله لأكثر الأحكام .

ولم يكن محمّد بن مسلم راوية المذهب الإمامي فحسب ، بل كان راوية المسلمين . فقد كان علماء الجمهور يثقون بحديثه ويعتبرونه مأموناً على الحديث ، وهذا ما يؤكده قول البرقي أنّ الجمهور يروون عنه مضيئاً أنّ أنس الراوي قد روى عنه ^(٧٥).

وقد بيّن له الإمام الصادق عليه السلام قاعدة عامّة في أخذ الحديث أو رده وهي العرض على الكتاب سواء كان الراوي له برّ أو فاجر . روى عنه عليه السلام قال : يا محمّد ما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به ، وما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به ^(٧٦).

وأما مجلس حديثه مع الإمام الباقر عليه السلام فأنّه يصفه لنا في حديث طريف يقول فيه : « كنّا عند أبي جعفر عليه السلام جلوساً صقيّين ، وهو على السرير ، وقد ردّ علينا بالحديث ، وفينا من السرور وقرّة العين ما شاء الله ، فكأنّا في الجنّة ، فبينما نحن كذلك إذا بالآذن فقال : سلام الجعفي بالباب ، فقال أبو جعفر عليه السلام : إذن له ، فدخلنا همّ وغمّ ومشقة كراهية أن يكفّ عنّا ما كنّا فيه فدخل وسلّم فردّ أبو جعفر عليه السلام ثمّ قال سلام ، الحديث » ^(٧٧).

وأما الرواة عنه فكثيرون ، إلّا أنّ أوسعهم عنه رواية هو العلاء بن رزين ،

من فقهائنا: محمد بن مسلم الطائفي

قال الشيخ الطوسي: «وأروى الناس عنه: العلاء بن رزين» (٧٨)، لأنه تفقه عليه وكان ملازماً له، وقد أحصيت رواياته عنه فقليل انها (٣٤٤) مورداً من أصل رواياته البالغة (٣٩٢) مورداً (٧٩).

وبالطبع فإن هذه الإحصائيات هي في حدود الواصل إلينا من رواياته عنه. وقد بلغ عدد الرواة عنه قرابة الـ (١٢٠) راوياً (٨٠).

وهذا أيضاً بحسب البالغ إلينا من رواياته الألفين التي تشكل نسبة ضئيلة جداً جداً من أصل رواياته التي فاقت الأربعين ألفاً! وبهذا فإن عدد الرواة عنه أكثر مما ذكرنا بكثير. ويأتي على رأس الرواة عنه عيون أصحاب الأئمة عليهم السلام من أضراب زرارة وابنه الحسين ويونس بن عبد الرحمان وهشام بن سالم وزيد الشحام وصفوان وجميل بن دراج وحمام بن عيسى وحمام بن عثمان وابن أبي عمير وأبان وابن مسكان وبريد بن معاوية وحريز وعلي بن جعفر وعبد الرحمان بن الحجاج وغيرهم.

ومن أعيان الجمهور: ابن أبي ليلى وأنس.

وأما طريقته في حفظ الحديث وتلقيه فقد يظهر أنه كان لا يعتمد الكتابة وإنما الحفظ والاستظهار، وذلك أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص، قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس (٨١).

ولكن من المستبعد أن تكون طريقته كذلك وهو الراوية المكثّر الذي روى ما يربو على الأربعين ألف حديث فإن هذا العدد الهائل لا يتسنى تلقيه وحفظه وروايته بغير الكتابة والتدوين سيما مع تأكيد الأئمة على أمر الكتابة وتقييد الحديث.

ولذا فإن من الممكن أن يراد بهذا الحديث بعض الحالات التي لا يمكن فيها

الكتابة . ومما تجدر الإشارة إليه في البعد الروائي روايته لبعض الأحاديث الطوال - التي لا يمكن روايتها بالحفظ دون الكتابة - فقد روى حديث الأربعمئة مسألة الذي رواه له الإمام الصادق عليه السلام في مجلس واحد عن أمير المؤمنين ، وفيه أربعمئة مسألة مما يصلح للمؤمن في دينه ودنياه ، ويقع هذا الحديث في (٢٧) صفحة ^(٨٢) ، وحديثه الذي رواه في قصة موسى عليه السلام في (٦) صفحات ^(٨٣) .

٣ - البعد الكلامي :

قد ورد عنه أحاديث كثيرة في مسائل الكلام في التوحيد والصفات والنبوة والإمامة والمعاد ولكن لم يؤثر عن مصادر ترجمته ما يدلنا على تخصصه في هذا المجال ، كما أنه لم يؤثر عنه مصنف فيه ، ولم يرد عن الأئمة عليهم السلام حثه على هذا الجانب ، بيد أن ثمة لفتات وإثارات كلامية قد وردت عنه في بعض النصوص في جملة ما كان يسأل به الامامين الباقر والصادق عليهما السلام ، هذا مضافاً إلى ما رواه في مسائل الاعتقادات والكلام مما لم يكن قد سأل فيه وهو كثير جداً كما أشرنا .

ونحن نذكر بشكل موجز نماذج من مضامين أسئلته للأئمة عليهم السلام والتي لا تخلو من مؤشرات وتأملات في هذا الصعيد :

١ - عنه عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في صفة القديم : إنه واحد أحد صمد أحدي المعنى وليس بمعان كثيرة مختلفة ، قال : قلت : جعلت فداك : يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع قال : فقال : كذبوا والحدوا وشبهوا ، تعالى الله عن ذلك ، أنه سميع بصير ، يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع . قال : قلت : يزعمون أنه بصير على ما يعقلونه . قال فقال : تعالى الله إنما يعقل ما كان بصفة المخلوقين وليس الله كذلك ^(٨٤) .

من فقهائنا: محمد بن مسلم الطائفي

٢ - سؤاله عن معنى ما يروى من أن الله خلق آدم على صورته . فأجابه الإمام الباقر عليه السلام بأنها صورة محدثة مخلوقة ، اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه والروح إلى نفسه فقال : ﴿ بيتي ﴾ ^(٨٥) ، و ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ ^(٨٦) ^(٨٧) .

٣ - وسأل عن قوله عزوجل : ﴿ يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ ^(٨٨) ، فقال عليه السلام : اليد في كلام العرب : القوة والنعمة ، قال : ﴿ واذكر عبدنا داود ذا الأيد ﴾ ^(٨٩) الحديث ^(٩٠) .

٤ - وسأل عن قوله تعالى : ﴿ ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً ﴾ ^(٩١) فقال عليه السلام : « من لم يدله خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ودوران الفلك والشمس .. فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً ... » ^(٩٢) .

٥ - وسأل الإمام الصادق عليه السلام عن كيفية النفخ في الروح في قوله تعالى : ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ ^(٩٣) كما أنه سأل تفسيرها من الإمام الباقر عليه السلام ^(٩٤) .

٦ - وسأل عن قوله : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ ^(٩٥) فأجابه عليه السلام : الناسخ ما حوّل ، وما ينسبها : مثل الغيب الذي بعد ، الحديث ^(٩٦) .

هذه هي نماذج لما ذكرناه . وبشكل عام فإنّ ما رواه في الكلام كان ثروة علميّة ممتازة أمدّت البحث الكلامي ، وأوردتها علماءنا في كتبهم الكلامية كالشيخ الصدوق في كتاب التوحيد والشيخ الكليني في أصول الكافي وغيرها من المصنفات ، فعضاؤه في هذا الصعيد قد أفاد منه المتكلمون كما أفاد الفقهاء من عطائه الثرّ في الفقه .

ونود الإشارة إلى أنّه قد روي قوله بالاستطاعة في رواية ضعيفة وفيها ذم لمحمد بن مسلم ولزارة بن أعين حيث نسب القول بها لهما وشأنهما أجلّ من ذلك لورود الروايات المتضاربة في مدحهما مما لا يمكن معه صدور هذا الذم

بسبب القول بالاستطاعة (٩٧).

وأما البعد التفسيري فهو الآخر لا نريد به المعنى الأخص منه ، وإنما نريد به الإلفات إلى عنايته بتفسير الآيات الكريمة ، حيث كثر السؤال في تراثه الروائي - الذي بأيدينا - عن تفسير جملة من الآيات المتعددة في مختلف الجوانب ، نقلنا بعضها آنفاً في البعد الكلامي وبعضها وارد في الفقه والفروع وعدد تلك الآيات جميعاً هو (١٠٧ آية) .

نهاية المطاف :

قد ذكروا أنَّ وفاته كانت بعد وفاة الامام الصادق عليه السلام بسنتين أي في سنة (١٥٠ هـ) ، بمعنى أنَّه عاصر سنتين من إمامة الإمام الكاظم عليه السلام ، ولم يرو عنه في حدود ما وصلنا من رواياته ولا في رواية واحدة ، ولعل الذي منعه من لقائه والأخذ عنه هو كبر سنّه وشيخوخته .

فسلام عليه حياً وميتاً وجزاه الله أجر المحسنين بما قدّم للفقه والشريعة من أياٍ بيضاء وخدمات جليلة .

الهوامش

- (١) قال أحمد بن محمد البرقي: أبو محمد محمد بن مسلم بن رباح، ثم الثقيفي الطائفي، ثم انتقل إلى الكوفة. انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ٢٤٨.
- (٢) بحار الأنوار ٤٢: ٢٥٢.
- (٣) المصدر السابق ٩٥: ٥.
- (٤) تهذيب الأحكام ٧: ٣، ح ٨.
- (٥) معجم رجال الحديث ١٨: ١٩١.
- (٦) رجال النجاشي: ٢٩٨.
- (٧) المصدر السابق: ٣٥٧.
- (٨) بحار الأنوار ١٠١: ١٢٠، ح ٩.
- (٩) معجم رجال الحديث ١٧: ٢٥٤.
- (١٠) رجال الكشي: ١٥٢، الرقم ٦٨.
- (١١) المصدر السابق: ١٢٣، الرقم ٦٢.
- (١٢) المصدر السابق: ١٢٥.
- (١٣) الواقعة: ١٠ - ١١.
- (١٤) رجال الكشي: ١٢٤، الرقم ٦٢.
- (١٥) المصدر السابق: ١٢٥.
- (١٦) المصدر السابق: ٢٠٧، الرقم: ١١٥.
- (١٧) المصدر السابق: ١٤٥، الرقم: ٦٧.
- (١٨) معجم رجال الحديث ١٧: ٢٥٥.
- (١٩) رجال الكشي: ١٤٩، الرقم: ٦٧.

- (٢٠) رجال النجاشي : ٣٢٣ ، الرقم : ٨٨٢ .
- (٢١) رجال الكشي : ٢٠٦ .
- (٢٢) نقلاً عن معجم رجال الحديث ١٧ : ٢٤٨ .
- (٢٣) معجم رجال الحديث ١٧ : ٢٤٨ .
- (٢٤) رجال الطوسي : ١٣٥ ، ٣٠٠ ، ٣٥٨ .
- (٢٥) رجال الكشي : ١٤٨ ، الرقم : ٦٧ .
- (٢٦) بحار الأنوار ٤٧ : ٣٨٩ . وانظر : رجال الكشي : ١٤٨ ، الرقم : ٦٧ .
- (٢٧) رجال الكشي : ١٤٥ ، الرقم : ٦٧ .
- (٢٨) مستدرک الوسائل ١ : ١٩٣ .
- (٢٩) رجال النجاشي : ٣٢٤ ، الرقم : ٨٨٢ .
- (٣٠) بحار الأنوار ٤٧ : ١٥ ، ح ١٢ .
- (٣١) رجال الكشي ١٢٥ : الرقم : ٦٢ .
- (٣٢) المصدر السابق : ١٤٥ ، الرقم : ٦٧ .
- (٣٣) رجال النجاشي : ٢١٣ ، الرقم : ٥٥٦ .
- (٣٤) معجم رجال الحديث ١٠ : ٩٦ .
- (٣٥) رجال الكشي : ١٤٩ ، الرقم : ٦٧ .
- (٣٦) الارشاد ٢ : ٢١٦ ، فصل في النص على الكاظم عليه السلام بالامامة .
- (٣٧) معجم رجال الحديث ٩ : ٣١٦ .
- (٣٨) رجال الكشي : ١٤٦ ، الرقم : ٦٧ .
- (٣٩) يقال : أعدت الأمر جذعاً - بفتحتين - أي جديداً كما بدأ .
- (٤٠) يقال لضرب من الشيعة : «الخشبية» قيل لأنهم حفظوا خشبة زيد بن علي (رضي الله عنه) حين صلب . لسان العرب ١ : ٣٥٢ ، مادة (خشب) .
- (٤١) رجال الكشي : ١٤٨ ، الرقم : ٦٧ .
- (٤٢) تعليقة السيد الداماد على اختيار معرفة الرجال ٢ : ٣٨٥ .
- (٤٣) المصدر السابق .

(٤٤) أعددنا هذه الاحصائية من مسند محمد بن مسلم ، وقد أضاف جامعُه في آخر الأبواب باب المتفرقات وأورد فيه (١٠٩ رواية) . وليعلم أنَّ هذه الاحصائية تقريبية أي مع وجود المكررات في بعض الأبواب ، وهي قليلة بالطبع .

(٤٥) مستدرک الوسائل ١ : ٥٩٧ ، ب استحباب صوم شعبان أو بعضه ، ح ٤ .

(٤٦) انظر : جواهر الكلام ١٧ : ١١٣ .

(٤٧) معجم رجال الحديث ١٧ : ٢٥٣ ، ح ٧ .

(٤٨) علل الشرائع ٢ : ٥٥٩ .

(٤٩) روضة الكافي ٨ : ١٢٩ ، ح ١٠٠ .

(٥٠) تهذيب الأحكام ١ : ٣٧٩ ، ح ١١٧٣ .

(٥١) بحار الأنوار ١٠ : ١٥١ ، ح ٢ .

(٥٢) الأنعام : ١٤٥ .

(٥٣) تهذيب الأحكام ٩ : ٦ ، ب الصيد والذبابة ، ح ١٦ .

(٥٤) علل الشرائع ٢ : ٥٦٣ ، ب ٣٥٩ ، ح ٢ .

(٥٥) وسائل الشيعة ١٦ : ٣٩٧ ، ب ٨ من أبواب الأطعمة المحرمة ، ح ٨ .

(٥٦) المصدر السابق ١٧ : ٤٢٣ ، ب ٦ من أبواب موجبات الارث ، ح ١٠ .

(٥٧) المصدر السابق : ٤٨٥ ، ب ٥ من أبواب موارث الاخوة والأجداد ، ح ١ .

(٥٨) الكافي ١ : ٣٤ ، ح ٣ .

(٥٩) المصدر السابق : ٣٥ ، ح ٢ .

(٦٠) المصدر السابق ١ : ٤٠ ، ح ٢ .

(٦١) بحار الأنوار ١ : ٢١٣ ، ح ٩ .

(٦٢) من لا يحضره الفقيه ١ : ٢١٤ ، ب ٣٤ من أبواب الصلاة ط . دار التعارف . بحار الأنوار

٣٢٨ : ٤٦ .

(٦٣) تهذيب الأحكام ١ : ١٠٢ ، ح ٢٦٧ .

(٦٤) بحار الأنوار ٢٦ : ٢٣ ، ١٤ . وانظر : ٢ : ١٦٩ مع اختلاف يسير .

(٦٥) بحار الأنوار ٢ : ١٦٩ .

- (٦٦) مستدركات علم الرجال ٧: ٣٢٦ .
- (٦٧) التهذيب ٧: ٦٥ ، ٢٨٢ .
- (٦٨) النساء : ١٠١ .
- (٦٩) البقرة : ١٥٨ .
- (٧٠) وسائل الشيعة ٨: ٥١٧ ، ب ٢٢ من الصلاة ، ح ٢ .
- (٧١) معجم رجال الحديث ١٧: ٢٥٣ .
- (٧٢) رجال الشيخ الطوسي : ٣٥٨ ، ط - ايران ، منشورات الرضي .
- (٧٣) وسائل الشيعة ١٦: ١٥٩ ، ب ١١ من أبواب الأيمان ، ح ١٠ .
- (٧٤) المصدر السابق ٩: ٥١٣ ، ب ١ من أبواب الحج ، ح ١٤ .
- (٧٥) معجم رجال الحديث ١٧: ٢٤٨ .
- (٧٦) مستدرک الوسائل ٣: ١٨٦ ، ب الجمع بين الأحاديث ، ح ٥ .
- (٧٧) بحار الأنوار ٣٥: ١٩٧ .
- (٧٨) رجال الطوسي : ٣٠٠ .
- (٧٩) انظر : معجم رجال الحديث ١١: ١٦٩ .
- (٨٠) انظر : المصدر السابق ١٧: ٢٣٣ .
- (٨١) بحار الأنوار ٢: ١٦٤ ، ح ٢٤ .
- (٨٢) المصدر السابق ١٠: ٨٩ ، ح ١ .
- (٨٣) المصدر السابق ١٣: ٢٥ ، ح ٢ .
- (٨٤) التوحيد : ١٤٤ ، ح ٩ .
- (٨٥) البقرة : ١٢٥ .
- (٨٦) الحجر : ٢٩ .
- (٨٧) التوحيد : ١٠٣ ، ح ١٨ .
- (٨٨) سورة ص : ٧٥ .
- (٨٩) سورة ص : ١٧ .
- (٩٠) التوحيد : ١٥٣ ، ح ١ .

من فقہائنا: محمد بن مسلم الطائفي

(٩١) الإسراء: ٧٢.

(٩٢) التوحيد: ٤٥٦، ح ٦.

(٩٣) الحجر: ٢٩.

(٩٤) التوحيد: ١٧١، ح ٣.

(٩٥) البقرة: ١٠٦.

(٩٦) بحار الأنوار ٤: ١١٦، ب البداء والنسخ، ح ٤٢.

(۹۷) انظر: معجم رجال الحديث ۱۷: ۲۵۵.

دَعُوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د - المسائل الفقهية الحيوية.

هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.

و - ما وراء الفقه، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز - تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.





مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام

ثمن العدد الواحد

◀ لبنان : ٤٠٠٠ ل.ل ◀ المغرب : ٢٥ درهما ◀ مصر : ٥ جنيهات الأردن : ديناران
 ◀ سوريا : ١٠٠ ل.س ◀ اليمن : ٢٥٠ ريالاً ◀ السعودية : ٢٥ ريالاً ◀ البحرين : ديناران ونصف
 ◀ الإمارات : ٢٥ درهما ◀ السودان : ٤٠٠ جنيها ◀ تونس : ديناران ونصف ◀ الجزائر : ٢٥ ديناراً
 ◀ ليبيا : ٥ دنانير ◀ الكويت : ديناران ◀ قطر : ٢٥ ريالاً ◀ عمان : ريالان ◀ العراق : ١٠٠٠ دينار
 ◀ الجمهورية الإسلامية في إيران : ٢٠٠ تومنان ◀ سائر الدول : ١٠ دولارات أو مايعادلها.

الإشتراك السنوي

لبنان : ◀ للأفراد : ١٦٠٠٠ ل.ل ◀ للمؤسسات : ٤٠٠٠٠ ل.ل [عدا أجور البريد]
 سائر الدول : ◀ للأفراد : \$ ٥٠ ◀ للمؤسسات : \$ ١٠٠ [خالصة أجور البريد]

مجلة فقه أهل البيت (ع)

قسمة الإشتراك

☐ مؤسسات

☐ أفراد

اسم المشترك :
 العنوان :
 هاتف :
 فاكس :
 ابتداء من :
 لمدة :
 المبلغ :
 نقداً إلى :
 شيك مصرفي :
 التاريخ :
 التوقيع :

ترسل الإشتراكات والحوالات باسم المدير التنفيذي : الشيخ اسدالله حسين حسني سعدي ؛
 البنك اللبناني السويسري ، حساب رقم ٠٤٤٢٤٤ - بيروت - حارة حريك.

E-mail: feqh@islamicfeqh.org



FIQH-U-AHLILBAIT

Quarterly Jurisprudence Periodical

6th YEAR, NO 24 - 1422 - 2002

Published by:
Encyclopedia of Islamic Jurisprudence
(According to Ahlulbait School)

The General Supervisor:

Ayatollah Sayyed Mahmoud AL-Hashimi Ash-Shahrudi

Managing Editor: Mohammad Bahrani Qamsha

Editor-in-chief: Khalid AL-Ghaffuri

Editorial Board:

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Executive Manager: Abdul Karim Ra'uf

The Licence number of Ministry Of Information : (52) 24/2/2001

Correspondence:

To the office of the general director

P.O.Box :50/24 Beirut - Lebanon

Zip.code : 2010 -1017 - Burj al-barajinah - Baabda

Telfax : 01/273604 Tel : 03/644662 - 01/558215

E-mail: feqh@islamicfeqh.org