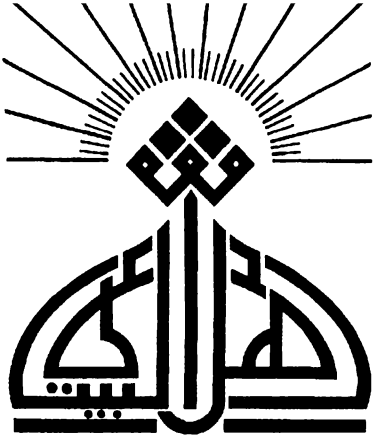
٢٩

فقه أهل البيت عليهم السلام

مجلة فقهية تخصصية فصلية

- الإباحة المعوّضة - حقيقتها ... مشروعيّتها
- الحكم الوضعي للمعاملة الربوية - (حدود بطلانها)
- الإجماع في الشريعة الإسلامية - دراسة مقارنة
- النظام القانوني في الإسلام مقارنا بالنظم الوضعية
- الاستقراء الفقهي و دوره في عملية الاجتهاد
- مدخل إلى نظرية الاحتمال/١/
- الأبعاد الدولية للحج/٢/

العدد التاسع و العشرون - السنة الثامنة ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م



مجلة فصلية فقهية تخصصية

المشرف العام :
آية الله السيد محمود الهاشمي
رئيس التحرير :
الشيخ خالد الغفوري
هيئة التحرير :
الشيخ عباس الكعبي
الشيخ صفاء الدين الخزرجي
الشيخ قاسم الابراهيمي
الشيخ حيدر حبّ الله
الشيخ محمد الرحماني
مدير التحرير :
الأستاذ عبد الكريم رؤوف
المراسلات :
تكون باسم رئيس التحرير
وعلى العنوان التالي :
الجمهورية الإسلامية الايرانية
قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥
هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩
فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧

فقه أهل البيت عليهم السلام

مجلة فقهية تخصصية فصلية

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

العدد التاسع والعشرون ـ السنة الثامنة

١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م

الاشتراك السنوي

(١٠٠٠) تومان داخل البلاد

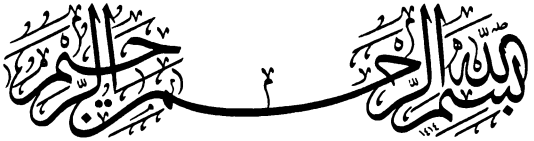
رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران

شعبه انقلاب ـ قـــم

(٣٠) دولارا خارج البلاد

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري

بانك صادرات ايران ـ قـــم



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة: ١٢١

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ رؤى نهضوية في أروقة المؤسسة الفقهية ٥ ـ ٨
رئيس التحرير

الإباحة المعوضة ـ حقيقتها.. مشروعيتها ..... ٩ ـ ٤٢
آية الله السيّد محمود الهاشمي

الحكم الوضعي للمعاملة الربوية ـ (حدود بطلانها) ٤٣ ـ ٦٤
آية الله السيد محسن الخرازي

الإجماع في الشريعة الإسلامية ـ دراسة مقارنة ٦٥ ـ ١٠٢
الأستاذ الشيخ أحمد المبلّغي

النظام القانوني في الإسلام مقارناً بالنظم الوضعية ١٠٣ ـ ١٢٨
الاستاذ الشيخ عبّاس الكعبي

الاستقراء الفقهي ودوره في عملية الاجتهاد ١٢٩ ـ ١٥٤
السيد علي عبّاس الموسوي

مدخل إلى نظرية الاحتمال / ١ / ١٥٥ ـ ٢٠٦
الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

الأبعاد الدولية للحج / ٢ / ..... ٢٠٧ ـ ٢٢٨
الأستاذ السيّد محمّد الخامنئي

في رحاب المكتبة الفقهية:

رسالة في حساب الكر في الأحجام المختلفة ٢٢٩ ـ ٢٥٢
اعداد: السيّد محمّد جواد الجلالي

فهرست موضوعات السنوات السبع الأولى ٢٥٣ ـ ٢٧٢
لمجلة فقه أهل البيت عليهم السلام
اعداد: التحرير

رؤى نهضوية في أروقة المؤسّسة الفقهيّة

عرّفت الممارسة الفقهية مدرسياً بأنّها عملية استنباط الأحكام والمواقف الشرعية الفرعية من أدلّتها التفصيلية طبقاً لأُصول وقواعد مسمّاة عندهم.. وانطلق الفقهاء على هذا الضوء في توسعة دائرة البحوث الفقهية وتعميقها بناءً ومبنىً.. وعكفوا على تحليل النصوص والأدلّة الشرعيّة وتمحيصها.. وراحوا يبذلون كلّ ما في وسعهم مستفرغين أقصى طاقتهم.. وقطعوا أشواطاً كبيرة ولا يزالون يواصلون رحلتهم الشاقّة عبر تضاريس علم أُصول الفقه الوعرة يحثّون السير في المنعطفات الدليلية والتعرّجات الدلالية..

ورغم التعقيد الذي تزخر به عملية استنباط الأحكام الشرعيّة في كلّ مرحلة من مراحلها وفي كل خطوة من خطواتها وفي كلّ مفصل من مفاصلها إلّا أنّ مسؤولية البحث بتمامها تقع على كاهل الفقيه بمفرده.. حيث ينبري بنفسه لتوظيف كلّ ما أُوتي من مهارة وخزين تخصّصي وتفعيل كلّ ما يمتلك من خبرة ذاتية في هذا السبيل حتى ينتهي في آخر المطاف إلى موقف محدّد مقنع لوجدانه..

وهذا النمط من السير العلمي وإن أمكن تبريره شرعاً فيما لو

توفّرت فيه الضوابط المقرّرة وفيما لو نجا من المزالق الصعبة التي تحيط به.. إلّا أنّ ذلك لا يمنع من محاولات التطعيم والترشيد..

وقد طرحت في هذا الإطار عدّة رؤى قد تصل في بعض الأحايين إلى مستوى الأُطروحة التخصّصية فيما لا تتجاوز في أحايين أُخرى دائرة الإثارة.. وكانت هذه الرؤى تتأرجح في منطقة الشك بين الردّ والقبول وتتجمّد على جليد التحفّظات ويغلق ملفّها بعد ولادتها بقليل.. بيد أنّه قد أُبدي أخيراً اقتراح جادّ من شريحة من فضلاء المؤسّسة الحوزوية ومن المعنيين بشؤونها للشروع بخطى عملية لاخراج الممارسة العلمية من حالة الإنكفاء على الذات إلى الانفتاح على الآخر.. وذلك بتأسيس كرسي للمناظرة وفسح المجال أمام الأفكار والآراء العلمية لكي تلتقي تحت مظلّة الموضوعية.. وقد بورك هذا الاقتراح من قبل ولي أمر المسلمين آية الله السيد علي الخامنئي ـ دام ظلّه ـ معبّراً عن ارتياحه الكبير وتشجيعه ومبدياً دعمه ومضيفاً إرشاداته التوجيهية في رسالته الجوابية التي بعثها ردّاً على ما تقدّم به بعض أساتذة الحوزة الدينيّة وفضلائها.. وهذه الأُطروحة يمكن أن تحقق جملة من الثمرات منها:

أوّلا ـ استنباط الطاقات العلمية الكامنة والمختفية وراء الحواجز الوهمية.. إذ لا ريب في أنّ المؤسّسة الفقهية لم تستغلّ كلّ ما تكتنز من قدرات بشرية بل انّ جملة منها ينتظر الجوّ المناسب للانطلاق.. وعندما ترتفع الموانع فسيبرز كلّ ما هو مطمور في عالم القوّة إلى عالم الفعلية.. وحينئذٍ يصبح بالامكان توظيف هذه القدرات جميعاً دون إغفال أو تعطيل للبعض.. وهذا ما سيؤدّي إلى ارتفاع نسبة المنتوجات العلمية والتسارع في الحركة الفقهية

والقضاء على مرض البطالة العلمية واستئصال ظاهرة الخمول الذهني واستحداث انعطاف كبير في مستقبل المؤسّسة الفقهيّة..

ثانيا ـ التكامل الكيفي في الأفكار والنظريات الفقهية.. إذ أنّ خبرة الفرد مهما بلغت من الاقتدار فهي محدودة فاذا ضمّ إليها خبرات أُخرى فسوف يتمّ تنضيج وتكميل وترشيد الخبرة الفردية من خلال تبادل الأفكار وتلاقحها وائتلافها وتنافسها المنطقي.. ويترتّب على ذلك اختصار عنصر الزمن والتخلّص من الأعمال التكرارية والنجاة من حالة الدوران حول الذات في حلقة مفرغة.. وسنحصل بالتالي لا على فائز واحد فحسب بل سيطال الفوز المجموع بل الجميع..

ثالثا ـ تكريس الموضوعية والعقلانية في تعامل الأوساط العلمية مع الأفكار.. إذ انّ لحاظ الفكرة عن قرب أفضل من لحاظها عن بُعد أو بوسائط متعدّدة.. فقد يساء فهم بعض الأُطروحات بسبب عدم إدراكها كما هي في واقعها.. وبذلك قد تُنفى من الوسط العلمي بعض النظرات المفيدة.. وقد تُظلم الأفكار والنظريات وتذهب ضحية سوء الظن ونتيجة لخلل في الانعكاس.. انّ محاكمة الأفكار وتقويمها لا يمكن أن يتم إلّا في جوّ هادئ وبعيداً عن الضوضاء..

رابعا ـ العدالة في توزيع الفرص.. صحيح أنّ المؤسّسة الفقهية هي مؤسّسة حرّة ولم تبتل ـ ولله الحمد ـ بحالات الاستئثار والاستبداد الفكري.. فلا يحظر على أي أحد من طلبة العلوم الدينيّة مهما كانت طبقته الاجتماعية أن يتقدّم في المجال العلمي وأن يصل إلى أعلى المراتب الممكنة وهي مرتبة الاجتهاد والمرجعية.. إلّا أنّ هذه الحرية ممنوحة على ضوء الواقع المعاش الذي يعتبر أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه.. وبالتالي لا يعبّر بالضرورة

عن الحرية الحقيقية في توزيع فرص الخدمة ومجالات النمو.. وطريق تحقيق الحرية الحقيقية للطاقات العلمية هو خلق واقع جديد متوازن وعادل وذلك باعداد المقدّمات والممهّدات لهذا الواقع..

ونحن لا نريد أن نسترسل مع هذه الرؤية من دون الالتفات إلى السلبيات التي يمكن أن تغيّر من حركتها في الاتجاه الصحيح وحرفها وبالتالي وأد هذه الفكرة في مهدها ومن ثمّ التراجع عنها..

وهذا أمر مهم يقتضي القيام بمحاسبات دقيقة لتشخيص كيفية الأداء وآليّة الاجراء قبل القيام بأيّة خطوة وهو أمر موكول إلى مدى فطنة المتصدّين للمؤسّسة الفقهية سيّما وانّ هذه تعدّ تجربة أُولى ومن المحتمل أن تواجه شيئاً من التعثّر والتلكّؤ في البداية.. نسأله تعالى أن يسدّد خطى المخلصين.. والله المستعان وعليه التكلان..

رَبَّنا لا تُزِغْ قلُوبَنا بَعدَ إذ هَدَيتَنا وَهَبْ لنا
مِنْ لَدُنكَ رَحْمَةً إنّكَ أنْتَ الوهّاب

..ولا حول ولا قوّة إلّا بالله..

رئيس التحرير

الإباحة المعوّضة

حقيقتها.. مشروعيتها

❑ آية الله السيد محمود الهاشمي

الإباحة المعوّضة أو الإباحة بعوض هي جعل العوض في مقابل الإباحة، ويقابلها الإباحة المجّانية. ولم يذكر الفقهاء للإباحة المعوّضة تعريفاً محدّداً، إلّا انّه قد يفهم من خلال كلماتهم أنّ مرادهم منها مطلق الإباحة بعوض، وهو معنى جامع يمكن أن يندرج تحته أقسام عديدة للإباحة بعوض يأتي شرحها وتوضيح ما ينبغي أن يراد منها.

وقد تعرّض الفقهاء لها بمناسبة البحث عن جملة من العقود الرائجة عرفاً، والتي يشكل تخريجها على أساس البيع أو الاجارة ونحوهما من العقود المسمّاة، كبذل مال للحمّامي في قبال الاستفادة من الحمام، فحاولوا تخريجها على أساس أنّها إباحة معوّضة.

كما تعرّضوا لها أيضاً بمناسبة البحث عمّا نسب إلى المشهور في بحث المعاطاة من إفادتها للإباحة لا الملك، حيث اختلفوا في كونها إباحة شرعية تعبّدية غير مقصودة للمتعاملين أو إباحة مالكية يقصدها المتعاملان ولو ضمناً. وبحثوا عن أحكام كل واحد منهما، إلّا انّ جملة من تلك البحوث

تبتني على القول بالإباحة الشرعية لا نتعرّض لها هنا، وإنّما نتحدث فيما يلي عن الإباحة المعوّضة التي يقصدها المتعاقدان، فانّها التي ينبغي أن تراد من هذا العنوان. وإن كان قد تطلق في بحث المعاطاة على الإباحة الشرعية بعوض أيضاً بناءً على تفسير قول المشهور بافادة المعاطاة للإباحة بذلك.

إلّا أنّ هذا مجرد احتمال لم يثبت ارادة المشهور له ولم يقم على صحته دليل، بل مقتضى العمومات عدم صحته، ومن هنا فسّر صاحب الجواهر قول المشهور بالإباحة المالكية حيث قال: «فمن أراد إباحة شيء لآخر كان له الاكتفاء في الدلالة عليها بالأفعال مثلاً، ومن ذلك المعاطاة ويكون المراد هذا مما ذكروه في الإباحة لا أنّها حكم ما قصد به المتعاطيان الملك على جهة البيع»(١).

أقسام الإباحة المعوّضة:

قسّمت الإباحة المعوّضة في كلمات جملة من الفقهاء إلى أقسام عديدة:

١ ـ فمن ناحية العوض ذكروا أنّ الإباحة قد تكون في قبال إباحة بأن يبيح ماله للآخر في قبال أن يبيح الآخر ماله للأوّل. وقد تكون في مقابل تمليك مال آخر.

ومن ناحية المقابلة تارة يكون المباح في قبال المباح فيكون من المقابلة بين مالين في الاباحة، وقد تكون الإباحة في قبال الإباحة فتكون المقابلة بين فعلين، وقد تكون فعلاً من طرف ومالاً من طرف آخر.

ومن ناحية نوع الالتزام والانشاء قد يكون العوض مأخوذاً بنحو العوضية والمقابلة، وقد يكون بنحو الشرطية.

قال السيد الطباطبائي اليزدي ﷺ في حاشيته على المكاسب في بحث

المعاطاة: «وإجمال الأقسام المتصوّرة انّه: إمّا أن تكون المقابلة بين المالين على وجه الملكية.

وإمّا أن تكون المقابلة على وجه الإباحة، فتكون من الإباحة المعوّضة بمعنى جعل المباح في مقابل المباح.

وإمّا أن تكون المقابلة بين الفعلين على وجه التمليك بأن يكون تمليك بازاء تمليك.

وإمّا أن يكون بينهما على وجه الإباحة بأن يكون الاباحة في مقابلة الإباحة.

وإمّا أن يكون أحد المتقابلين مالاً والآخر فعلاً كأن يملّكه العين بعوض تمليكه العين الأُخرى أو إباحتها.

ثمّ مع كون العوض في الطرف الآخر فعلاً سواء كان إباحة أو تمليكاً قد يكون ذلك بعنوان العوضية والمقابلة، وقد يكون بعنوان الاشتراط نظير الهبة المعوّضة» (٢).

وقسّم بعض الفقهاء الإباحة بعوض إلى أربعة أقسام:

١ ـ أن تجعل الإباحة عوضاً في المعاملة بأن يبيحه كتابه بازاء أن يملّكه العوض.

٢ ـ أن تكون الإباحة مشروطة بالتمليك بأن يبيح ماله لزيد على أن يملّكه العوض، أي يشترط عليه ذلك.

٣ ـ أن تكون الإباحة معلّقة على التمليك بأن يبيح ماله إذا ملّكه العوض.

٤ ـ أن يكون التمليك عنواناً للموضوع بأن يقول: أبحت مالي لمن يملّكني العوض (٣).

ولا يخفى أنّ القسمين الأخيرين يرجعان روحاً ولبّاً إلى معنى واحد؛ فإنّ قيود الموضوع قيود للحكم أيضاً، فتكون الإباحة معلّقة لا محالة على تمليك العوض، فالفرق بينهما في الصياغة.

وهذا التقسيم ناظر إلى مرحلة الإنشاء وكيفيّته.

٢ ـ وهناك تقسيم آخر للإباحة من ناحية أُخرى تعرّض لها الفقهاء أيضاً في ثنايا كلماتهم، وهو تقسيمها من حيث حدود التصرّف المباح ودائرته؛ فانّها تنقسم إلى: إباحة الانتفاع بدون إتلاف واستهلاك، وإباحة الانتفاع حتى بنحو الاتلاف كاباحة الطعام للأكل، وإباحة التمليك صريحاً أو ضمناً بأن يبيح له أن يأخذ المال لنفسه أو يتصرّف فيه التصرّف المتوقّف على الملك كوطء الأمة أو العتق لنفسه.

٣ ـ كما أنّ العوض المجعول في قبال الإباحة تارة يكون عوضاً مسمّىً، أي أمراً معيّناً يتّفقان عليه، وأُخرى يكون قيمة المثل بأن يبيح له أكل الطعام على وجه الضمان لقيمته السوقية، وقد تسمّى هذه بالإباحة المضمونة.

وقد وقع البحث عندهم في صحّة الإباحة بعوض في هذه الأقسام وكونها عقداً أو إيقاعاً وكونها لازمة أو جائزة وجملة من الآثار المترتبة في كل قسم من هذه الأقسام، على ما سنشير إليها.

هل الإباحة المعوّضة عقد أو إيقاع؟

١ ـ لا إشكال في أنّ مجرّد الإباحة من قبل المالك ليس عقداً، بل إيقاع أو إبراز لمجرّد الرضا وطيب النفس بتصرّف الغير في ماله، وهو كافٍ في جواز التصرّف فيه بمقتضى ما دلّ على جوازه بطيب نفس المالك وإذنه وما دلّ على أنّ الناس مسلّطون على أموالهم.

وهذا كما يشمل الإباحة المجّانية كذلك يصدق في الإباحة على وجه

الضمان لقيمته السوقية ـ سواء بالنسبة للمنفعة أو الرقبة ـ لأنّ هذا ليس راجعاً إلى التعاقد والتوافق بينهما، بل مرجعه إلى أنّ المالك كما له أن يأذن بالتصرّف في ماله مجّاناً كذلك له أن يأذن بالتصرّف فيه على وجه الضمان، والذي يعني انّه لا يرضى بفوات مالية ماله، وإنّما يرضى بفوات عينه مع حفظ ماليته، فيكون الضمان لماليته بقاعدة احترام مال المسلم وعدم جواز هدره على مالكه بلا إذنه، وانّه لو هدره كان ضامناً له على القاعدة.

٢ ـ وأمّا الإباحة في قبال عوض مسمّى يتّفقان عليه فهذا يرجع إلى التعاقد إمّا بلحاظ نفس الإباحة ـ كما إذا جعلها في قبال العوض وهذا ما سنشرحه الآن ـ أو بلحاظ التوافق على مقدار الضمان كما إذا أباحه له على وجه الضمان مع التوافق على مقدار الضمان، فيكون من هذه الجهة نحو توافق بينهما مشمولاً لعمومات الصحّة، أو للسيرة العقلائية الممضاة شرعاً؛ فإنّ الإنسان كما هو مسلّط على بيع عين ماله أو إجارته بعوض مسمّى كذلك هو مسلّط على ماليّة ماله، فله أن يتّفق مع الضامن له من أوّل الأمر على مقدار الضمان، وسيأتي مزيد توضيح لذلك.

٣ ـ وأمّا الإباحة المعلّقة على تمليك مال آخر أو إباحته فلا ينبغي أن يتوهم كونها عقداً، وإنّما هو إيقاع وإذن مشروط، بمعنى أنّه معلّق على تقدير وليس مطلقاً، وتعليق الاذن والايقاع لا يجعله عقداً وإن كان المعلّق عليه تمليك مال؛ إذ لا يكون فيه أيّ الزام أو التزام من أحد الطرفين، ولهذا لا يحتاج إلى القبول، وإنّما تتوقف فعلية الإباحة خارجاً على تحقق شرطه المعلّق عليه، فمتى تحقق أصبحت الإباحة فعليّة كما إذا علّق المالك إذنه على أيّ شرط آخر.

قال السيد الخوئي في كتاب الاجارة ـ في شرح قول الماتن [= السيد اليزدي] بصحّة إيجار الدار كل شهر بدرهم بعنوان الإباحة بعوض ـ: «فإنّ

المالك كما تسوغ له الإباحة المجّانية، كذلك يمكنه بمقتضى عموم دليل السلطنة تخصيص الإباحة بمن يبذل له عوضاً معيّناً، فيبيح السكونة في الدار لخصوص من يعطي عن كلّ شهر درهماً مثلاً.

ولكن شيخنا الأُستاذ ﷾ ناقش فيه في الهامش بما لفظه: (إنّ عوضيّة المسمّى تتوقف على عقد معاوضة صحيحة، وإلّا كان ما أباحه المالك بعوضه مضموناً بالمثل أو القيمة دون المسمّى)».

ثمّ قال: «وفيه: انّ هذا إنّما يتجه لو أُريد عوضية المسمّى على نحو الملكية بأن يكون الطرف المبيح مالكاً لهذا العوض ومطالباً إيّاه الطرف الآخر على حد مطالبة الملاك أموالهم في باب المعاوضات؛ فإنّ هذه المالكية لا تكاد تتحقق إلّا بعد افتراض وقوع عقد صحيح كما أفاده ﷾.

إلّا أنّ الكلام لم يكن في ذلك، بل في تصحيح هذه المعاملة على وجه يصح للطرف الآخر السكنى منوطاً بدفع المسمّى، وهذا المقدار لا يتوقف على ما ذكره من فرض العقد الصحيح، بل يكفي فيه ما عرفته في تفسير الإباحة من أنّ المبيح بمقتضى عموم سلطنة الناس على أموالهم ربما لا يبيح المنفعة لكلّ أحد أو لهذا الشخص على سبيل الاطلاق، بل لطائفة خاصّة وهم الذين يبذلون هذا العوض الخاص، أو لهذا الشخص في تقدير دفع العوض المعيّن وهو عن كلّ شهر درهم بحيث لا يرضى بالتصرف في تقدير عدم دفع هذا المبلغ المعيّن، بل يكون غاصباً وقتئذٍ وضامناً للقيمة لا محالة»[٤].

٤ ـ وأمّا الإباحة مع اشتراط تمليك العوض على غرار الشروط ضمن العقود ـ وهو القسم الثاني من الأقسام الأربعة المتقدّمة ـ فقد يقال: انّ هذا لا يجعل الإباحة عقداً أيضاً، وإنّما هي مجرد إباحة أو إذن في التصرّف مع اشتراط شرط على المباح له بدفع العوض، وهذا شرط ابتدائي لا أثر له.

هذا ولكن يمكن إرجاع الاشتراط المذكور بحسب الحقيقة إلى تقييد الإباحة بالالتزام الشرطي، فالإباحة وإن لم تكن في مقابل العوض، إلّا أنّها ليست مطلقة، بل مقيّدة ومعلّقة على الالتزام بالشرط كما هو الحال في سائر الشروط ضمن العقود؛ إذ لا يقصد بالضمنية في العقود مجرّد التقارن الزماني أو الظرفية، وإنّما المقصود الارتباط وتقييد الانشاء العقدي بالشرط، ولكن لا بمعنى تقييده بتحقق المشروط ليلزم منه تعليق العقد على تحقق الشرط فيبطل، بل بمعنى تقييده بالالتزام الشرطي الحاصل حين العقد، كما أنّ الالتزام بالشرط مقيّد لبّاً وثبوتاً بالإباحة، فإذا لم تتحقق الإباحة أو رجع عنها المالك فلا التزام بدفع البدل من قبل الآخر، فالمقام نظير الشروط ضمن العقود أو الايقاعات، فيكون هذا شرطاً غير ابتدائي مشمولاً لعموم «المسلمون عند شروطهم»، فيكون نافذاً، ويجب الوفاء على الطرف الآخر على تقدير الإباحة من الطرف الأوّل. نعم، لا يكون المبيح ملزَماً بالإباحة، قال السيد الخوئي ﷺ: «وأمّا الوجه الثاني، فإن كان الشرط فيه من قبيل شرط النتيجة فبقبول المباح له ينتقل ماله إلى المبيح، وإن كان ذلك من قبيل شرط الفعل فيجب عليه التمليك لوجوب الوفاء بالشرط»[٥]، وسيأتي مزيد توضيح لذلك لاحقاً.

٥ ـ وأمّا الإباحة في مقابل العوض ـ القسم الأوّل ـ فقد تقدّم تقسيمها في بعض الكلمات إلى أقسام ثلاثة:

١ ـ مقابلة المباح مع العوض، فيكون من المقابلة بين المالين في الإباحة أو في الإباحة من طرف والملك من طرف آخر.

٢ ـ مقابلة الإباحة مع الإباحة أو التمليك، فيكون من المقابلة بين الفعلين.

٣ ـ مقابلة المال مع الفعل بأن يكون فعل التمليك أو الإباحة في قبال المال المباح أو المملّك فيكون من مقابلة المال مع الفعل.

وهذا التقسيم إن أُريد منه أنّ المقابلة المأخوذة في إنشاء الإباحة بعوض تارة يكون بأخذها ولحاظها بين المالين، وأُخرى بلحاظها بين الإباحتين أو الإباحة والملك فهذا صحيح، إلّا انّه مجرّد اختلاف في الصياغة والانشاء؛ إذ على كلا التقديرين يكون المنشأ هو الإباحة الفعليّة المقيّدة، أي لا يكون المنشأ هو الإباحة بلا مقابل، بل الإباحة المقابلة بعوض سواء لوحظ التقابل بالنحو الأوّل الذي هو من تقييد متعلّق الإباحة بوجود مقابل وعوض له على غرار قيود المتعلّق، أو بالنحو الثاني الذي هو من تقييد نفس الإباحة على غرار قيود الحكم. وهذا جارٍ في التمليك بعوض أيضاً فانّه تارة تُنشأ المبادلة بينهما في الملكية أي تمليك المال المقابل مع مال آخر، وأُخرى يُنشأ تمليك كلّ منهما مقيداً بتمليك الآخر.

وكلّ هذا من التفنّن في الصياغة؛ إذ الإباحة والتمليك على كل تقدير منشأ بالفعل بنحو مقيّد بمقابله، فلا يحتاج إلى إنشاء آخر لهما.

وإن أُريد منه المقابلة بين فعلي الإباحة والتمليك أو الإباحة والإباحة بحيث تقع المبادلة بين الفعلين فهذا لا يتصوّر إلّا بجعل فعل الإباحة أو التمليك عوضاً وبدلاً في المعاملة، نظير تمليك العمل في إجارة الأعمال، وعندئذٍ يكون لكلّ منهما على الآخر عمل التمليك أو الإباحة، فلا تتحقق إباحة ولا ملك العوض بمجرد وقوع المعاملة منهما.

قال المحقق الخراساني ﷺ: «لو كان الغرض من المعاملة المقابلة بين التمليكين بأن يكون عمل كل منهما وتمليكه جعل بازاء عمل الآخر وتمليكه لم يقع بهذه المعاملة تمليك من أحدهما، بل يستحق كل على الآخر بعد وقوعها تمليك الآخر وفاءً بها كسائر الأعمال إذا وقعت المعاوضة بينهما، كما لا يخفى»(٦).

بل هذا بحسب الحقيقة من المبادلة بين مالين في الملكية أو الحقية، إلّا أنّ

المالين أو أحدهما فعل التمليك أو الإباحة؛ فإنّ المال أعم من العين والمنفعة والعمل.

ولازمه كما ذكر المحقق الخراساني ﷺ عدم تحقق الإباحة ولا ملك العوض بذلك، وهو خارج عن المقصود في موارد الإباحة المعوّضة.

بل ذهب بعض الفقهاء إلى عدم معقوليته، قال المحقق الاصفهاني ﷺ: «أصل المقابلة بين التمليكين فيه غموض وخفاء؛ فإنّ التمليك بالاعطاء حال تعلّقه بمتعلّقه ملحوظ آليّ، وفي جعل نفسه معوّضاً يحتاج إلى لحاظ استقلالي، ولا يعقل اجتماع اللحاظين المتباينين في ملحوظ واحد، فلابدّ من أن يكون هذه المعاملة في ضمن معاملة أُخرى كالصلح على التمليك بازاء التمليك، فيستحق كلّ منهما التمليك من الآخر بازاء تمليك نفسه»[٧].

وهذا المحذور الذي ذكره راجع إلى مقام الاثبات، أي لا يمكن إنشاء المبادلة بين الفعلين بالمعاطاة؛ لأنّ الملحوظ فيها النظر إلى المال المُعطى، لا عملية الاعطاء نفسه الذي هو التمليك أو الإباحة، ولهذا ذكر إمكانه إذا قصد ذلك مستقلّاً ضمن معاملة أُخرى كالصلح على التمليك بازاء تمليك أو إباحة بازاء إباحة.

وقال السيّد الخوئي ﷺ «لا نتصور وجهاً معقولاً للمبادلة بين تمليكين؛ فإنّ المبادلة لابدّ وأن تكون بين مالين موجودين إمّا خارجاً أو اعتباراً في الذمة، وأمّا ما كان موجوداً في زمان وانعدم فلا معنى لتبديله، والمقام من هذا القبيل، فإنّ التمليك الذي ينعدم بقوله ملّكتك لا معنى لتمليكه لشخص آخر ثبوتاً.

وأمّا إثباتاً فلا يمكن إنشاؤه بقوله: ملّكتك الدار مثلاً، بل لابدّ في ذلك من

وقوع عقد آخر على نفس التمليك بأن يقول: آجرتك على أن تملّكني دارك بازاء تمليكي البستان.

وبالجملة جعل التمليك بازاء التمليك ممنوع ثبوتاً وإثباتاً»[٨].

وهذا المحذور أيضاً إثباتي، وكأن مقصوده أنّه لا معنى للمبادلة بين التمليكين بنفس فعل التمليك - كما في المعاطاة - وإلّا فمن المستبعد انّه لا يرى إمكان تمليك الأعمال مستقلّاً والتي منها فعل التمليك أو الإباحة، كيف! وهو واقع في باب إجارة الأعمال، فإنّ التفسير الفقهي المشهور لها أنها تمليك العمل في قبال الأُجرة.

وعليه، فيعقل جعل فعل الإباحة أو المال المباح في قبال فعل تمليك العوض أو إباحته، فيستحق بذلك الطرفان أو أحدهما على الآخر فعل التمليك أو الإباحة لا المال، فلابدّ من إنشاء تمليكه أو إباحته بعد ذلك.

نعم، هذا خلاف المقصود في موارد الإباحة بعوض كما أشرنا، بل لعلّ تمليك الأفعال الاعتبارية والتصرفات القانونية كالتمليك والاباحة ونحوها غير عرفي أساساً؛ لأنّ التمليك أو الإباحة للأموال لا يكون مقصوداً بالاستقلال كالأعمال الأُخرى، من قبيل الخياطة والكتابة، وإنّما يلحظ آليّاً وطريقاً إلى تحصيل نفس المال، فلا تقابل بالمال ولا تقع عوضاً أو معوّضاً في المعاوضات، وإنّما يعقل أن تقع شرطاً ضمن العقد. وعلى هذا الأساس حكم المحقق النائيني ﷺ ببطلان مثل هذه المعاملة[٩].

وعلى كلّ تقدير لابدّ وأن يقصد بالإباحة في مقابل العوض إنشاء الإباحة من طرف المبيح فعلاً، ولكن في قبال تملّك مال الآخر فعلاً أو إباحته أو تملّك عمل على ذمّة الآخر، وهو أن يملّكه المال الآخر أو يبيحه له، بناءً على عرفيّته وصحّته.

وقد اختلف الفقهاء المتعرّضون لهذا النحو من الإباحة المعوّضة في صحتها وعدم صحتها بعنوان معاملة مستقلّة، فذهب جملة منهم إلى صحتها، ومنعها آخرون.

ولا شك أنّه على القول بصحتها بهذا العنوان تكون عقداً من العقود؛ لأنّ فيها تمليك مال أو عمل في مقابل إباحة مال آخر، وهو تصرّف اعتباري والتزام في الأموال راجع لطرفين، فيحتاج إلى التوافق والقبول منهما معاً، ولا يمكن أن يستقل به طرف واحد، وهذا هو العقد.

ومن هنا استدلّ القائلون بصحتها أيضاً إلى أدلّة نفوذ العقد كعموم ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾، أو حلّية التجارة عن تراضٍ أو البيع، أو عموم «المسلمون عند شروطهم» بناءً على شمولها للعقود أيضاً.

وقد جعلها بعضهم مصداقاً لعقد الصلح بعد الاشكال في كونها معاوضة متعارفة ومعهودة.

قال الشيخ ﷺ: «وأمّا الكلام في صحّة الإباحة بالعوض فمحصّله: أنّ هذا النحو من الإباحة المعوّضة ليست معاوضة مالية ليدخل كل من العوضين في ملك مالك العوض الآخر، بل كلاهما ملك للمبيح، إلّا أنّ المباح له يستحق التصرّف، فيشكل الأمر فيه من جهة خروجه عن المعاوضات المعهودة شرعاً وعرفاً، مع أنّ التأمّل في صدق التجارة عليها فضلاً عن البيع، إلّا أن يكون نوعاً من الصلح لمناسبة له لغة، لأنّه في معنى التسالم على أمرٍ بناءً على انّه لا يشترط فيه لفظ (الصلح) كما يستفاد من بعض الأخبار الدالّة على صحته بقول المتصالحين «لك ما عندك ولي ما عندي» ونحوه ما ورد في مصالحة الزوجين، ولو كانت معاملة مستقلّة كفى فيها عموم: «الناس مسلّطون على أموالهم» وعموم «المؤمنون عند شروطهم»»[١٠].

وقد ناقش أكثر المحققين والأعلام الاشكال الذي طرحه الشيخ ﷺ كما

ناقشوا اندراجها تحت عقد الصلح. حيث اعتبروها عقداً ومعاملة مستقلّة لا ربط لها بعقد الصلح، ولا يشترط فيها إنشاء مفهوم التصالح صريحاً أو ضمناً كما هو مقتضى عقد الصلح، بل هي عقد برأسه ينشأ فيه الإباحة في مقابل تمليك العوض أو إباحته، فيكون مشمولاً لعموم ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ و «المسلمون عند شروطهم» بناءً على شموله للعقود أيضاً وعدم اختصاصه بالشروط ضمن العقود.

بل توسّع بعضهم وجعلها مشمولة لعموم ﴿ إلّا أن تكون تجارةً عن تراضٍ ﴾؛ لأنّ التجارة مطلق التكسّب و ﴿ أحلّ الله البيع ﴾ خصوصاً إذا كان تمليك مال في قبال الإباحة؛ لأنّ العمل وإن لم يكن مبيعاً في البيع، ولكن يصح جعله عوضاً فيه.

قال المحقق الخراساني: «إنّما يشكل من هذه الجهة إذا أُريد الاستدلال عليه بما دلّ على صحتها بعناوينها، وإلّا فلا إشكال في صحّة الاستدلال عليها بـ «المؤمنون عند شروطهم» و بـ ﴿ أوفوا بالعقود ﴾، إلّا أن يدّعى أنّ المراد بالعقود هي المعهودة المتعارفة منها لا مطلقاً، وهو كما ترى»[11].

وقال المحقق الاصفهاني ﷺ: «قد عرفت مراراً انّ المعاوضة والمبادلة من المعاني غير المستقلّة في التحصّل، بل لابدّ من أن يكون بلحاظ أمر، والمعاوضة المالية لابدّ من أن تكون بلحاظ أمر يناسب المال بما هو مال، ولا اختصاص للأمر الملحوظ في المبادلة بالملكية، بل تصدق المعاوضة بقيام كل منهما مقام الآخر في الملكية والهبة والإباحة ولو باختلاف الأطراف بأن يكون أحدهما ملكاً والآخر حقاً أو مباحاً.

وأمّا عدم صدق البيع فليس من حيث اختلاف الطرفين في الملكية والإباحة، بل من حيث انّه تمليك عين بعوض، وهذا إباحة مال بعوض، وإلّا فلو فرضنا تمليك ماله بازاء مال مباح له بالإباحة المطلقة لم يكن وجه لمنع صدق البيع

عليه حيث إنّ حقيقته ـ كما عرفت ـ هو التمليك لا مجّاناً، بل قد عرفت سابقاً انّ دائرة البيع أوسع من ذلك»[١٢].

وقال السيد الطباطبائي اليزدي ﷺ: «لا يضرّ ذلك؛ لأنّه يشمله العمومات من قوله ﴿أوفوا بالعقود﴾ و ﴿تجارةً عن تراضٍ﴾ و «الناس مسلّطون» و «المؤمنون» ونحوها.

ودعوى انصرافها إلى المعهود كما ترى، فهو نوع من العقد، بل من التجارة؛ إذ ليست إلّا الاكتساب ويصدق في المقام.

ولا يلزم في المعاوضة المالية أن يكون المبادلة بين المالين من حيث الملكية، بل قد يكون من حيث الإباحة من أحد الطرفين أو كليهما ـ حسبما عرفت ـ فلا وقع لهذا الاشكال أصلاً.

والتحقيق: أنّها معاوضة مستقلّة، وليست داخلة تحت الصلح؛ لعدم اعتبار معنى التسالم المعتبر فيه فيها»[١٣].

وقال المحقق الايرواني ﷺ: «ففيه منع خروج هذه المعاملة عن المعاملات المعهودة شرعاً، فإنّ الدخول في الحمّامات مع إعطاء العوض من المعاملات الشائعة في عصر الشارع إلى زماننا هذا، وكذلك الدخول في المطاعم وأشباه ذلك، والظاهر انّ الكل من قبيل الإباحة بالعوض، ويشبه أن يكون من قبيل العارية بعوض، مع أنّ عدم المعهودية لا يضرّ بعد شمول عموم أدلّة المعاملات له من مثل ﴿أوفوا بالعقود﴾ و ﴿تجارةً عن تراضٍ﴾ و «الناس مسلّطون»... ولا تأمل في صدق التجارة من جانب المبيح بعوض المتملّك للمال بإباحته.

بل لا يبعد صدقه من جانب المملّك؛ لأنّ إستباحة أموال الناس نوع من الاتجار. مع أنّ غاية ذلك منع التمسك بآية ﴿تجارةً عن تراضٍ﴾، كما انّ عدم

كونه بيعاً يمنع التمسك بآية ﴿ أحلّ الله البيع ﴾ ، وأمّا آية ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ فلا مانع من التمسك بها، مضافاً إلى ما تمسّك به المصنف من دليل السلطنة وعموم «المؤمنون» بناء على صدق الشرط على الالزام والالتزام الابتدائي»(١٤).

وقال السيد الامام الخميني ﷺ: «ثمّ لو فرض عدم صدق البيع عليه، فلا ينبغي الاشكال في صدق التجارة عليه وكذا صدق العقد، بعد ما تقدم صدقه على المعاطاة، فهو تجارة صحيحة وعقد لازم واجب الوفاء»(١٥).

وقال السيد الخوئي ﷺ «وهذا لا شبهة في صحته ولزومه؛ للعمومات الدالّة على صحة العقود ولزومها.

ودعوى: انّ الإباحة من قبيل الأعمال والأفعال فهي لا تكون عوضاً في العقود المعاوضية، دعوى جزافية؛ لأنّا ذكرنا في أوّل الكتاب انّ عمل الحرّ وإن لم يكن مبيعاً في البيع ولكن يصحّ جعله عوضاً فيه، واذن فلا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنّف من التأمل في صدق التجارة عن تراضٍ على الإباحة المعوّضة، وأمّا الاستدلال على صحّة ذلك بقوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم» فيرد عليه:

أوّلاً ـ انّ الشرط في اللغة بمعنى الربط بين شيئين، ومن الواضح انّ الشروط الابتدائية لا يصدق عليها عنوان الشرط، فتكون خارجة عن حدود الرواية.

وثانياً ـ انّا لو سلمنا شمول الرواية للشروط الابتدائية ولكن ليس المراد من الالتزام هو الالتزام الوضعي بمعنى انّ ما التزم به المؤمن لا يزول بفسخه بل المراد من ذلك إنّما هو الالتزام التكليفي، أي يجب على كل مؤمن الوفاء بشرطه، لأنّه من علائم ايمانه»(١٦).

وقال في صدر كلامه: «والتحقيق انّ الإباحة بعوض خارجة عن حدود

الصلح بداهة أنّها مغايرة لمفهوم الصلح ومجرد انطباق مفهوم التسالم عليها لا يجعلها من مصاديق المصالحة، وإلّا لزم إرجاع جميع العقود حتى النكاح إلى الصلح» (١٧).

وفي قبال ذلك أصرّ المحقق النائيني ﷺ على بطلانها وعدم صحّتها لا بعنوان الصلح ـ لما ذكر ـ ولا بعنوان التجارة والمعاوضة المستقلّة لأنّها لابدّ وأن يكون التكسّب فيها من الطرفين لا من طرف واحد، والمباح له لم يكتسب مالاً، ولا بعنوان العقد، لعدم وجود التزام من طرف المبيح للآخر، وإنّما مجرّد إذن يترتّب عليه جواز التصرّف شرعاً.

قال: «التحقيق فساد هذه المعاملة وعدم صحتها لا صلحاً ولا بعنوان المعاملة المستقلة؛ وذلك لما تقدم وجهه من عدم تحقق معنى المعاوضة أصلاً، لعدم ورود شيء مكان المال الذي يخرج عن المباح له، وجواز الانتفاع من مال المبيح ليس شيئاً يمكن أن يقع في طرف خيطه؛ لأنّه حكم شرعي مترتّب على إباحة المبيح، ولا يكون ملكاً كالعين والمنفعة، ومع عدم صدق المعاوضة عليها فلا يشملها شيء من العمومات لا دليل الصلح، ولا دليل التجارة، ولا عموم «المؤمنون»، ولا شيئاً من الأدلّة.

ومنه يظهر سقوط التمسك بالعمومات لاثبات لزومها أيضاً.

ثمّ على تقدير الصحة فالتمسّك بالعموم لاثبات اللزوم حتى من طرف المبيح لا يخلو عن الغرابة، وإلّا يصحّ التمسّك لاثبات لزوم كل إباحة. وهذا كما ترى؛ فإنّ المبيح ما التزم بشيء أصلاً» (١٨).

ووافقه عليه تلميذه السيد الخوئي ﷺ في أحد تقريريه، ولكن مع الحكم بصحتها بعنوان الإباحة المعلّقة أو المشروطة، وهي ليست بعقد كما تقدم.

قال ﷺ: «وتحقيق ذلك: انّ التمليك والإباحة قد يقعان مورداً لعقد آخر من صلح أو اجارة أو بيع كما إذا تصالح المبيح والمملّك على الإباحة والتمليك

وأنشآه بعنوان الصلح أو آجر كل منهما الآخر على ذلك، أو باع أحد شيئاً وجعل ثمنه الإباحة، أي تمليك عمل الإباحة.

وقد تنشأ الإباحة في مقابل التمليك من دون تعلّق عقد بهما.

أمّا الأوّل، فلا إشكال في صحته ولزومه، فيجب على كل منهما العمل بما التزم به ويملك كل منهما ذلك على الآخر، نعم وجوب الإباحة على المبيح تكليفي لا وضعي، فله الرجوع وضعاً متى شاء، بخلاف التمليك على الطرف الآخر، وعليه فإن أباح المبيح وكان مورد العقد الإباحة في الجملة لا يجوز للمالك الرجوع؛ لأنّه من أكل المال بالباطل، وأمّا إذا لم يبح أو كانت الإباحة مستمرة ـ كما هو الظاهر ـ ورجع في الأثناء ثبت الخيار للمالك من باب تخلّف الشرط.

وأمّا الثاني فقد عرفت فيما سبق عدم كونه من المعاوضات المالية، وإنّما هو إباحة مشروطة أو معلّقة، ولكنه مع ذلك صحيح على القاعدة. ويؤيده قوله ﷺ «الناس مسلّطون على أموالهم» فإنّ مقتضاه تسلّط المالك على إباحة ماله للغير مشروطاً أو معلّقاً كيفما أراد.

فإن كانت إباحة مشروطة أي إباحة فعلية مجّانية غايته قد شرط في ضمنها على المباح له تمليك ماله فيجب عليه الوفاء به؛ لقوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم» جاز للمبيح الرجوع عن إباحته مهما أراد، ولكن المملّك ليس له الرجوع ابتداءً؛ لأنّ تمليكه لم يكن هبة مجّانية لتكون جائزة وإنّما كانت في مقابل الإباحة، فهي هبة معوّضة لازمة، إلّا إذا رجع المبيح وحينئذٍ لا يبعد أن يثبت للمملّك ذلك؛ لتخلّف الشرط.

وأمّا إذا كانت إباحة معلّقة ـ شخصيّة أو نوعية ـ بأن تكون فعليتها منوطة بتحقق المعلّق عليه من دون أن يجب إيجاده على الطرف أصلاً لعدم التزامه به فيجوز للمملِّك أيضاً الرجوع ابتداءً؛ لأنّ تمليكه كان هبة مجّانية جائزة إلّا إذا

كانت إلى ذي رحم فتكون لازمة لا يجوز له الرجوع، إلّا إذا رجع المبيح فيثبت له خيار تخلّف الشرط.

ولا ينافيه إطلاق ما دلّ على لزوم الهبة إلى ذي رحم؛ فانّه ناظر إلى لزومها من حيث كونها هبة، فلا مانع من ثبوت الخيار فيها من جهة أُخرى»[١٩].

وحلّ هذا الاختلاف يتوقّف على تحليل مضمون الإباحة بالعوض؛ فانّه لو كان مضمونها الإذن والرضا بتصرّف الغير بعوض فهذا ليس إلّا مجرد طيب النفس المبرز مشروطاً أو معلّقاً على العوض، فيتمّ ما ذكر من انّه ليس معاوضة؛ لأنّه لم ينتقل شيء من كيس المبيح للمباح له، ولا عقداً؛ لأنّه لم يلتزم المبيح بشيء للمباح له، وإنّما أبرز رضاه وطيب نفسه مشروطاً بالعوض الموجب لجواز التصرّف شرعاً، فيزول كلّما زال الرضا وطيب النفس وتدور الإباحة مداره، وهذا ليس معاملة.

وأمّا إذا كان مضمونها إنشاء الإباحة في مقابل العوض مع الالتزام بذلك من قبل المبيح في قبال التزام الآخر بالعوض فهذا بحسب الحقيقة قرار معاملي والتزام في مقابل التزام، فيكون معاملة وعقداً يتّفق عليه الطرفان، ويكون مشمولاً لعموم ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ سواء كان متعارفاً أم لا، فإنّ عدم التعارف لا يمنع العموم. على انّه متعارف ـ كما أشار إليه بعض الفقهاء ـ بل قد يصدق عليه عنوان التجارة والتكسّب أيضاً، لما فيه من النفع المالي للطرفين، ويمكن أن نسمّيه بالإباحة العقدية.

إلّا أنّه ينبغي البحث عندئذٍ في مضمون هذه الإباحة العقدية من جهتين:

الأُولى ـ فرقها عن الإجارة التي يصح فيها أيضاً للغير التصرف للانتفاع بالعين المستأجرة.

وحاصلها: انّه في الإجارة تنتقل المنفعة أو حق الانتفاع والتسلّط على العين إلى المستأجر وتخرج عن حق مالك العين، ومن هنا تكون الإجارة من عقود التمليك ونقل الحق إلى الغير، وهذا بخلاف الإباحة العقدية فانّها ليست متضمّنة لانتقال شيء من المبيح إلى المباح له، وإنّما مجرّد الإذن وإباحة التصرّف ما دام المال مملوكاً له مع بقائه رقبةً ومنفعةً على ملك مالكه.

الثانية ـ انّ الالتزام بالإباحة هل يكون على غرار الالتزام بالأفعال، فالمبيح في الإباحة العقدية يبيح ماله للغير ويلتزم بابقاء هذه الإباحة والإذن في المدة المقرّرة ما دام المال في ملكه، أو انّه ينشئ عنوان الإباحة والمأذونية على غرار انشاء النتائج والاضافات الاعتبارية الوضعية كانشاء الملكية والزوجية والحقوق الوضعية الأُخرى؟

ظاهر جملة من القائلين بكون الإباحة المعوّضة عقداً مستقلاً هو الثاني، وظاهر بعضهم الأوّل. والظاهر أنّ نقاش المحقق النائيني ﷺ وبعض من تبعه بأنّ الإباحة حكم شرعي وليس طرفاً لاضافة اعتبارية إلى المالك فلا معنى لانشائه من قبل المبيح يرجع إلى هذا المعنى للإباحة العقدية.

وهذا نقاش وجيه ويترتب على كلّ من التحليلين والتفسيرين للإباحة العقدية أثر مهم فانّه على الأوّل يكون رجوع المبيح مؤثّراً في ارتفاع الإباحة وإن كان ممنوعاً عليه تكليفاً ومحرّماً.

وعلى الثاني يكون رجوعه غير مؤثّر، فتكون الإباحة المعوّضة على هذا لازمةً تكليفاً ووضعاً. وهذا ما سيأتي الحديث عنه عند البحث عن لزوم الإباحة المعوّضة.

وقد يحاول تخريج الإباحة بعوض على أساس عقد الجعالة، بأن يقول الجاعل: من يملّكني درهماً أُبيح له سكنى داري شهراً مثلاً، فتشمله أدلّة صحّة الجعالة، فلا يكون عقداً مستقلاً بل مصداقاً من مصاديق عقد الجعالة.

ويمكن أن يلاحظ على هذا التخريج:

أوّلاً ـ انّ الجعالة إنّما تصح فيما تصح فيه الاجارة، أي في عمل يمكن أن يبذل بازائه المال والأُجرة.

وقد تقدّم عن بعض الفقهاء كالمحقق النائيني ﷺ الاشكال في صحّة جعل العوض في قبال عمل لا يكون ملحوظاً إلّا آلياً وطريقاً إلى المال وليس بنفسه المال كفعل التمليك، كما إذا آجره ليملّكه ماله، بل المقابلة في مثل هذه الموارد تكون بين المالين، فيرجع في المقام إلى الإباحة في مقابل العوض.

وثانياً ـ انّ اللازم في عقد الجعالة التزام الجاعل بالجعل للعامل ليكون عقداً، ومجرّد الاذن والإباحة ليس فيه التزام، إلّا إذا كان المقصود التزام المبيح بها لا مجرّد الإباحة، فيتوقّف على ما ذكرناه في بيان وجه عقدية الإباحة بعوض من كونه التزاماً بالإباحة زائداً على الإذن، فيمكن أن يكون عقداً مستقلاً والتزاماً في قبال التزام بدفع العوض، كما هو كذلك عرفاً.

نعم، هذا لا يدفع معقولية الجعالة أيضاً، وأثرها عندئذٍ: أنّ التزام المبيح بالإباحة معلّق على تمليك العوض من الآخر، وليس في قبال التزام الآخر، فلا إلزام ولا التزام من قبل الآخر بالتمليك، بل الأمر بالعكس على تقدير التمليك والهبة للعوض تلزم الإباحة على المبيح؛ لأنّه ملتزم به بعقد الجعالة بحسب الفرض.

كما يمكن أن تكون الجعالة من طرف صاحب العوض، فهو يجعل لمن يبيح له المال العوض، فيكون ملتزماً بدفعه إذا أباح له المال.

وهكذا يتّضح انّه يعقل تصوير الإباحة بالعوض بنحو يرجع إلى عقد ومعاملة مستقلّة فيها التزام بالإباحة في مقابل العوض على حدّ العقود والالتزامات الأُخرى، كما قد ترجع إلى عقد الجعالة بناءً على صحتها في كل عمل، نعم لا تنحصر الإباحة بعوض بذلك، بل يمكن أن تكون مجرّد إباحة

معلّقة أو مقيّدة بالعوض من دون التزام في البين، فلا يكون عقداً حينئذٍ، كما لا يكون المبيح ملزماً بها، كما تقدّم شرحها ويأتي الحديث عن الفروق والآثار المترتّبة عليها.

هل الإباحة المعوّضة جائزة أم لازمة؟

اتّضح مما تقدّم أنّ الإباحة بعوض تارة تخرّج على أساس كونها معاوضة أو عقداً مستقلّاً، وأُخرى على أساس أنّها إباحة معلّقة على تمليك العوض، وثالثة على أساس أنّها إباحة مقيّدة بالالتزام الشرطي بالعوض، ورابعة على أساس التوافق بين المبيح والمستوفي للمنفعة أو العين على تعيين مقدار الضمان في المسمّى.

فهذه تخريجات أو تصويرات أربعة للإباحة بعوض تختلف في الجواز واللزوم.

١ ـ فبناءً على التخريج الأوّل لابدّ وأن يقال بلزومها من كلا الطرفين أي طرف المبيح وطرف المملّك للعوض بمقتضى العمومات الدالّة على لزوم كل عقد ووجوب الوفاء به المقتضي للزوم العقد ابتداءً نظير قوله تعالى: ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ أو قوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم» أو بالاطلاق كأدلّة الصحّة والامضاء من قبيل: ﴿ **أحلّ الله البيع** ﴾ و ﴿ **تجارةً عن تراضٍ** ﴾ فإنّ مقتضى إطلاقها الأحوالي بقاء الإمضاء وترتّب الأثر حتى بعد رجوع المالك. كما انّ مقتضى الأصل العملي ـ وهو الاستصحاب ـ ذلك أيضاً.

قال الشيخ الأنصاري ﷺ: «وعلى تقدير الصحّة ففي لزومها مطلقاً لعموم «المؤمنون عند شروطهم»، أو من طرف المباح له حيث إنّه يخرج ماله عن ملكه دون المبيح حيث إنّ ماله باقٍ على ملكه فهو مسلّط عليه، أو جوازها مطلقاً، وجوه: أقواها أوّلها ثمّ أوسطها»(٢٠).

وقد اعترض على هذا الاستدلال من قبل المحقّقين: بأنّ مقتضى دليل

«الناس مسلّطون على أموالهم» جواز رجوع المبيح عن إباحته، لأنّه باقٍ على ملكه بحسب الفرض، فيكون مقتضى السلطنة على ماله جواز الرجوع فيه، كما انّ مقتضاه جواز تصرّفه فيه بما يوجب انتفاء الإباحة.

وقد اختلف موقفهم في دفع هذا الإشكال، فذهب بعضهم كالمحقق الاصفهاني ﷺ إلى اللزوم بمعنى عدم تأثير الرجوع في رفع الإباحة مع جواز التصرّف للمبيح في ماله بما يوجب انتفاءها على المباح له، قال: «ينبغي أن يعلم أنّ إباحة التصرّف في المال تارة تستند إلى إذن المالك ورضاه فمثلها بقاؤها ببقائهما كحدوثها بحدوثهما، وأُخرى تستند إلى العقد على الإباحة ومثلها قابلة للزوم بمعنى عدم انفكاك الإباحة عن موضوعها فليس للمبيح ردّ تلك الاضافة كما انّه ليس له ردّ الملكية، وحينئذٍ فلا يختص اللزوم بطرف الملكية، بل يعمّ طرف الإباحة.

وأمّا المعارضة في طرف الإباحة بعموم دليل السلطنة لأنّ المفروض بقاء المال على ملكه، فمندفعة بأنّ غاية ما يقتضيه دليل السلطنة أنّ المالك له التصرّف في ماله، إلّا أنّه غير السلطنة على عقده وردّ الاضافة، فانّه محتاج إلى سلطنة جديدة متعلّقة بالعقد قولياً كان أو فعلياً، كما مرّ الكلام سابقاً.

نعم، التصرّف في نفس المال بما يوجب انتفاء موضوع تلك الاضافة لا مانع منه»(٢١).

وذهب بعض كالمحقق الايرواني ﷺ إلى اللزوم تكليفاً بمعنى حرمة الرجوع أو التصرّف الرافع للموضوع، لا وضعاً بمعنى صحّة التصرّف وارتفاع الإباحة للمباح له برجوع المبيح قال: «ثمّ لزوم المعاملة إمّا أن يراد منه لزومها تكليفاً بمعنى انّه لا يجوز فسخ المعاوضة ويحرم فسخها، أو يراد منه لزومها وضعاً بمعنى انّه لا أثر لرجوعه في حلّ المعاملة وحرمة التصرّف للمباح لـه...

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا سبيل إلى الحكم باللزوم الوضعي؛ فإنّ جواز التصرّف من المباح له بعد رجوع المبيح خلاف دليل سلطنة الناس ودليل لا يحلّ.

وأمّا اللزوم تكليفاً فهو مقتضى الأدلّة التي يستدل بها على صحّة هذه المعاملة، أعني عموم ﴿أوفوا﴾ و (المؤمنون عند شروطهم)»[٢٢].

ومثله ما ذكره السيد الگلبايگاني ﷺ «الأقوى هو الوجه الأوّل وهو اللزوم، لكن فيما إذا كان أخذ العوض في مقابل الإباحة الأبدية، فيجب البقاء على إباحته والالتزام بها تكليفاً لا وضعاً»[٢٣].

وذهب آخرون إلى اللزوم تكليفاً ووضعاً وعدم معارضة دليل السلطنة مع أدلّة اللزوم. قال السيد الطباطبائي اليزدي ﷺ: «مقتضى السلطنة على المال لزوم الإباحة المفروضة لا جوازها؛ لأنّه إذا كان مسلّطاً على ماله وقد أباحه بعوض، فيلزم أن تكون نافذة»[٢٤].

وقال السيد الحكيم ﷺ: «ولا يعارضه عموم السلطنة بالاضافة إلى المبيح لكون المفروض صدور التصرّف من السلطان، فيكون مقتضى العموم القدرة عليه على ما هو عليه من اللزوم والجواز، فلا يصلح لمعارضة ما دلّ على لزومه؛ لما عرفت من أنها لا تصلح للتشريع.

وبالجملة عموم السلطنة إنّما يقتضي شرطية إذن المالك في صحّة التصرّف، فاذا وقع التصرّف بارادة المالك وكان لازماً لم يصلح العموم لرفع لزومه»[٢٥].

وقال الإمام الخميني ﷺ: «انّ التمسك في ذيل كلامه - أي الشيخ الأنصاري ﷺ - بأصالة التسلّط للجواز ليس على ما ينبغي، فإنّ الناس مسلّطون على أموالهم لا على الأحكام والأسباب»[٢٦].

ويتلخّص جواب القائلين باللزوم وضعاً وتكليفاً في أمرين:

أوّلاً ـ إنّ دليل السلطنة لا نظر له إلى تشريع الأسباب وترتّب الأثر عليها أو عدمه سواء في طرف الإحداث أو الإنهاء والفسخ؛ ومن هنا منع جملة من المحققين من التمسّك بدليل السلطنة لاثبات صحّة العقود.

ويمكن أن يلاحظ عليه: بأنّ المدّعى ليس تحكم دليل السلطنة على الأسباب الشرعية بل على تصرّف المالك في ماله بنقله إلى الغير أو أخذه من المباح له وحرمة تصرفه فيه بدون رضاه، لأنّ موضوع كلّ ذلك هو الملك وهو محفوظ للمبيح بحسب الفرض، ولازمه عدم اللزوم الوضعي.

نعم، حيث انّه قد التزم بالعقد بأن يبيح ويأذن للمباح له بالتصرّف يكون رجوعه عن ذلك مخالفة لذلك الالتزام والشرط فيحرم عليه تكليفاً لا وضعاً.

وثانياً ـ لو فرض نظره إلى الأسباب فهو يقتضي السلطنة عليها كما هي، فإذا كان مقتضاها اللزوم كان مقتضى السلطنة عليها ذلك أيضاً، لا انتقاضها وارتفاعها؛ فانّه خلف السلطنة عليها بما هي كذلك.

وهذا الجواب قد ناقش فيه المحقق الاصفهاني بقوله: «انّ نفوذها ـ الإباحة ـ لا يلازم لزومها كما في كلّ معاوضة نافذة، فالاستدلال بالصحة على اللزوم غريب جداً، نعم هذا إنّما يتوهم إذا عقد على الإباحة على وجه لا رجعة فيها فإنّ فرض وقوعها نافذة فرض عدم نفوذ الرجوع، لأنّ المنافي لا يقع صحيحاً بعد وقوع منافيه صحيحاً وإلّا لزم صحة المتنافيين، لكنه خارج عن محلّ البحث إذ الكلام في مجرد العقد على الإباحة كالعقد على الملكية واللزوم والجواز حكمان شرعيان»[٢٧].

ويمكن توضيح ذلك ببيان آخر: أنّ البحث في أصل اقتضاء الإباحة بعوض ـ بناءً على كونها عقداً والتزاماً بالإباحة في مقابل العوض ـ للّزوم تكليفاً

ووضعاً أو تكليفاً فقط، يبتني على تحليل حقيقة الإباحة العقدية كما أشرنا إليه فيما تقدّم.

فإذا كانت الإباحة العقدية بنحو الالتزام بالإباحة على غرار الالتزام بالأفعال فهذا غايته اللزوم تكليفاً، أي وجوب الإباحة والإذن للطرف الآخر في المقدار المتفق عليه من الزمان، وأمّا إذا رجع عن إذنه وإباحته أو أراد منعه عن التصرّف كان جائزاً وضعاً، أي مؤثّراً، فترتفع الإباحة، ولكنه محرّم عليه تكليفاً؛ لأنّه على خلاف التزامه.

وإن كانت الإباحة العقدية انشاءً للإباحة والمأذونية على غرار انشاء النتائج الوضعية الاعتبارية أي أن يكون الطرف الآخر مأذوناً في التصرّف والمال مباحاً له، نظير الالتزام بكونه وكيلاً بنحو شرط النتيجة، كانت الإباحة لازمة وضعاً وتكليفاً، فلا يؤثّر منعه أو رجوعه في ارتفاع المأذونية والإباحة ما دام المال ملكاً له.

فالمسألة مرتبطة بهذا التخريج والتحليل للإباحة العقدية فمن يرى صحته وعقديّته كان مقتضى دليل وجوب الوفاء بالعقود والمؤمنون عند شروطهم لزوم هذا العقد وعدم تأثير رجوع المبيح في زوال الإباحة. ولا ينافيه دليل السلطنة لأنّه كان بارادة المالك وانشائه.

وإن شئت قلت: من حيث انّه ملك للمبيح وإن كان له أن يرجع، إلّا أنّه من حيث انّه إنشاء والتزام من قبله نافذ وضعاً وتكليفاً. فلا أثر لرجوعه، ودليل السلطنة لا ينفي هذه الحيثية.

ثمّ إنّه بناءً على التخريج والتفسير الأوّل للإباحة العقدية إذا رجع المالك عن إباحته كان للطرف الآخر الرجوع بالعوض أيضاً لتخلّف الشرط؛ لأنّ تمليكه العوض كان مشروطاً بالإباحة.

نعم، قد يقال: بأنّ له أن يرجع بالعوض بالنسبة لا بتمامه، فإذا كان قد

استوفى المنفعة وتصرّف بسكنى الدار مثلاً في نصف المدة ثمّ رجع المالك عن إباحته كان له أن يرجع بنصف العوض لا أكثر؛ لأنّ الشرط المذكور انحلالي.

ثمّ انّ نفس النتائج المترتبة بناءً على كون الإباحة المعوّضة إباحة عقدية بالتفسيرين المتقدمين تترتب على القول بارجاعها إلى عقد الجعالة بأن يجعل المبيح لمن يملكه العوض إباحة التصرف في ماله فإنّه في طول تمليك العوض تكون الإباحة نافذة وحاصلة، فإن كانت بالنحو الأوّل كان رجوع المبيح رافعاً لها وضعاً ومحرماً تكليفاً، وإن كانت بالنحو الثاني لم يكن نافذاً حتى وضعاً.

نعم، يختلف فرض الجعالة عن العقد المستقل بين الإباحة والعوض في لزوم الأمرين على المتعاملين في العقد المستقل بمجرد انشاء العقد، بخلافه في الجعالة فانّه لا لزوم على المجعول له كما لا لزوم على الجاعل إلّا في طول تحقق العمل من المجعول له وهو التمليك للعوض في المقام.

٢ ـ وبناءً على التخريج الثاني للإباحة المعوّضة أي كونها إباحة معلّقة على تمليك العوض تكون الإباحة مجّانية، ولكنها مترتّبة على تحقّق عنوان أو عمل وهو تمليك الطرف للعوض، فيجوز للمبيح الرجوع كما هو الحال في سائر موارد الإباحة والإذن بتصرف الغير، فلا التزام له بشيء، كما أنّ تمليك العوض من الطرف الآخر ليس إلّا هبة مجّانية بحاجة إلى قبض وإقباض، كما أنّ له الرجوع فيها إذا كان لغير ذي رحم.

٣ ـ وبناءً على التخريج الثالث أي كونها إباحة مقيّدة بالتزام الآخر بتمليك العوض وإنشاء ذلك، فإن كان المبيح أيضاً ملتزماً بالإباحة رجع إلى التخريج الأوّل وكان التزاماً في مقابل التزام وهو عقد كما أشرنا.

وإن لم يكن التزام بالإباحة من قبل المبيح، بل كانت إذناً وإباحة فعلية ولكن مشروطة ومعلّقة على التزام الآخر بتمليك العوض كما في الشروط ضمن العقود بحيث لو لم يلتزم فلا إذن وإباحة، فقد تقدّم من بعض الأعلام

جعل مثل هذا الالتزام الشرطي مشمولاً لعموم «المسلمون عند شروطهم»؛ لأنّه ليس شرطاً والتزاماً ابتدائياً، بل قيد وشرط للإباحة، فيكون نظير الشرط ضمن العقد أو الايقاع، فتكون الإباحة جائزة، ولكن شرط التمليك للعوض على تقدير الإباحة يكون لازماً وواجب الوفاء، فيكون اللزوم من قبل المملّك لا المبيح.

وإن كان على تقدير عدم الإباحة أو الرجوع فيها يجوز للمملّك أيضاً عدم العمل بالشرط؛ لأنّ الشرط كان على تقدير الإباحة لا مطلقاً.

وحينئذٍ فإن كان هذا الاشتراط بنحو شرط النتيجة أي التزام بملكية العوض تحقّقت الملكية بنفس هذا الشرط واستحقّه المبيح وملكه عليه، فلا حاجة إلى تمليك آخر كما لا حاجة إلى قبض وإقباض؛ لأنّ التمليك بالشرط لا بعقد الهبة، فيكون لازماً عليه، ولا يصح فيه الرجوع ما لم يرجع المبيح عن إباحته.

وإن كان الاشتراط بنحو شرط الفعل وجب عليه التمليك وكان هبة فيملكه المبيح في طول الاقباض.

كما أنّه يجوز للمملّك الرجوع وضعاً لا تكليفاً إذا كان لغير ذي رحم متى شاء، بخلافه على الأوّل كما أشرنا، فما تقدّم عن بعض الأعلام من التسوية بين النحوين للاشتراط غير دقيق.

وقد يناقش في أصل صحة مثل هذا الاشتراط ولزومه وشمول دليل وجوب الوفاء بالشرط له؛ لأنّه من الشرط الابتدائي لا ضمن عقد أو إيقاع، إذ المراد بالشرط ما يكون قيداً وشرطاً لالتزام عقدي أو إيقاعي، والإذن أو الإباحة بحسب الفرض ليس التزاماً من قبل المبيح، وإنّما مجرّد رضا وطيب النفس بتصرّف الغير وإن كان مقيّداً ومشروطاً بالالتزام الشرطي المذكور.

ويمكن أن يجاب: بأنّ عموم «المسلمون عند شروطهم» يشمل كلّ شرط،

وإنّما قيل بخروج الشرط الابتدائي إمّا من باب الإجماع أو من جهة أنّ عنوان الشرط ظاهر في كون الالتزام شرطاً وقيداً لانشاء أو التزام آخر. وكلا الأمرين غير جاريين في محلّ الكلام:

أمّا الإجماع، فلاختصاصه بالشرط الابتدائي المحض الذي هو كالوعد، وليس المقام كذلك بل هو التزام في مقابل الإباحة ومن أجلها.

وأمّا الاستظهار فهو شامل لمحلّ الكلام؛ إذ الالتزام بتمليك العوض قد وقع قيداً وشرطاً لإباحة المبيح ماله لصاحب العوض، فهو التزام وقع شرطاً في إنشاء الاذن والإباحة، فيكون على غرار الشروط الضمنية في العقود أو الايقاعات الأُخرى.

٤ ـ وبناءً على التخريج الرابع للإباحة المعوّضة أيضاً لا لزوم للإباحة على المبيح، كما لا استحقاق للعوض ابتداءً وقبل التصرف والاستيفاء، وإنّما يستحقه المبيح باستيفاء المباح له، إمّا على أساس كونه عقداً وتوافقاً كذلك بينهما، أو على أساس تبدّل ضمان الغرامة بالمسمّى ابتداءً بذلك عند العقلاء، وقد أمضاه الشارع أيضاً، فيكون بعد الاستيفاء لازماً على المستوفي على كلّ حال. وإن كان اللزوم على تقدير كونه عقداً لزوماً عقدياً معاملياً وعلى تقدير كونه حكماً عقلائياً لزوماً حكمياً، ولكلّ منهما آثاره وأحكامه الخاصّة يراجع فيه بحث (خيار، لزوم).

ثمّ إنّه في كلّ قسم من هذه الأقسام الأربعة للإباحة المعوّضة إذا كانت الإباحة بعوض أو تمليك العوض بالخصوص عقداً خاصاً كالصلح أو الهبة أو التجارة أو عقداً مستقلّاً اشترط فيه ما يشترط في العقود أو المعاوضات عموماً أو تلك العقود الخاصّة من الشرائط والأحكام كاشتراط التنجيز وعدم الجهالة والترديد والتطابق بين الايجاب والقبول والموالاة والقبض والاقباض وجريان الخيار وغير ذلك من الأحكام والآثار.

كما أنّ شروط الأهلية من البلوغ وعدم السفه والحجر والجنون ونحو ذلك لازمة في جميع هذه الأقسام وسواء كانت الإباحة عقدية أم لا؛ لأنّها شرط في مطلق التصرّف في الأموال حتى الإذن والإباحة، كما هو مقرّر في محلّه.

إباحة التملّك بعوض:

من موارد الإباحة المعوّضة المتعارفة أن يبيح المالك تملّك ماله للغير بعوض كما في وضع الطعام أو المتاع في أمكنة عامّة لمن يريده بشرط وضع ثمنه المسمّى والمعيّن عنده، نظير وضع الأجهزة المتعارفة اليوم لأخذ بعض الأغذية والأشربة المنصوبة في المحلّات العامّة بدفع ثمنها في الموضع المعيّن في الجهاز.

وهذا النحو من المعاملة المتعارفة والمعهودة كثيراً اليوم قد يخرَّج على أساس انّه نحو معاطاة ومبادلة بين المالين بالفعل والوضع المخصوص خارجاً، فيكون بيعاً، فيشترط فيه شروطه لا محالة.

وقد يخرّج على أساس أنها من باب إباحة التملّك بالعوض ـ ولعلّه الأظهر حيث لا يشترط فيه شروط البيع بل لا توجّه إلى إنشاء مضمون البيع عادة ـ وعندئذٍ ينفتح بحث عن صحّة ذلك وكيفيّة تخريجه؛ لأنّ الإباحة لا تستلزم الملك، فكيف يحصل التمليك بها، مع وضوح أنّ انتقال الملك بحاجة إلى سبب ناقل والإباحة ليست من أسباب انتقال الملك؟!

ويمكن أن يجاب على ذلك: بأنّ السبب الموجب للملك هنا ليس هو الإباحة، بل الأخذ وحيازة المال بقصد التملّك في طول إباحة المالك وإذنه بذلك.

وتوضيح ذلك: انّ الحيازة بقصد التملّك في الأموال المباحة لا إشكال في كونها من أسباب الملك عقلائياً، وقد أمضاه الشارع، بل ادّعى بعض الفقهاء دلالة بعض النصوص عليه، وهي معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام «انّ

أمير المؤمنين عليه السلام قال في رجل أبصر طيراً فتبعه حتى وقع على شجرة، فجاء رجل فأخذه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: للعين ما رأت، ولليد ما أخذت»[٢٨].

وهذه السببيّة للحيازة والأخذ عند العقلاء لا تختص بالمباحات الأولية، بل هي أعمّ من ذلك، فتعمّ تمام موارد عدم وجود حق للآخرين في المال المحوز، وهذا يكون في موارد ثلاث:

١ ـ المباحات الأوليّة.

٢ ـ المال المعرض عنه صاحبه.

٣ ـ المال الذي يأذن صاحبه بأخذه على وجه التملّك.

فالحاصل: لا قصور في اقتضاء الحيازة والأخذ بقصد التملّك للسببية، وإنّما يمنع عنه حق الآخرين سواء كان حقاً لشخص حقيقي أو حقوقي، فاذا لم يكن المال المأخوذ بقصد التملّك متعلّقاً لحق الآخرين أو كان ولكن صاحبه أذن في ذلك ورضي به ـ والذي هو بمثابة إسقاط حقه أو إعراضه عنه ـ كانت السببية تامّة ومؤثّرة، وهذا التعميم والتحليل لملاك سببية الحيازة بقصد التملّك للملكية لو جزمنا بها عقلائياً أو استظهرناه من بعض التطبيقات الفقهية اتجه تخريج المعاملة المعهودة على أساس كونها إباحة وإذناً في الأخذ والتملّك مجّاناً أو على وجه الضمان للقيمة أو للمسمّى أو معلّقاً على تمليكهما.

فهذا التمليك لا يكون على أساس العقد أو الشرط، بل على أساس الفعل التكويني، وهو الأخذ والحيازة بقصد التملّك بعد إباحة المالك ذلك، فلا يشترط فيه شيء من شروط المعاوضة أو العقد، ولا تجري عليه أحكامها من اللزوم والجواز والخيار ونحو ذلك.

وعلى أساس هذا التخريج يمكن أيضاً حلّ الاشكالات المذكورة عندهم في بحث المعاطاة بناءً على إفادتها للإباحة المطلقة بالنسبة للتصرفات المتوقفة

على الملك كالوطء أو البيع والعتق لنفسه، فانّها يمكن أن تكون من الإباحة في التملّك بالأخذ، فلا حاجة إلى التكلّفات والتأويلات التي ذكرها الفقهاء في ذلك البحث.

أثر الإباحة المعوّضة:

اتّضح مما تقدم انّ أثر الإباحة المعوّضة في موارد إباحة التصرّف والانتفاع هو جواز التصرّف للمباح له في حدود الإباحة لا أكثر، واستحقاق المبيح للعوض ـ سواء كان القيمة السوقية في الإباحة على وجه الضمان أو المسمّى ـ وفي إباحة التملك للعين جواز تملكها كذلك وحصول الملكية في طول الأُخذ والتصرّف.

وهل يتحقق حق للمباح له في الانتفاع أو المنفعة في إباحة التصرّف زائداً على جواز التصرّف بحيث يمكن انتقاله إلى الغير بسبب ناقل أو بارث ونحوه؟

تقدم انّه لا يحصل شيء من ذلك لأنّ الإباحة المعوّضة حتى العقديّة منها لا تتضمن انتقال حقّ أو ملك إلى المباح له، بل غايته جواز التصرّف وإباحته، وأمّا لزوم الإباحة من طرف المبيح أو دفع العوض من طرف المباح له فقد تقدم شرحه وتفصيله واختلاف حكمه حسب اختلاف التخريجات العديدة المتصورة للإباحة المعوّضة.

كما تقدّم أيضاً إمكان تخريجها على أساس عقد الجعالة أو إباحة عقدية مستقلة، وحينئذٍ يترتب عليها آثار عقد الجعالة أو العقود المستقلة ويلحقها شروطها وأحكامها.

كما انّه على تقدير القول بلزوم الإباحة العقدية يجري فيها التقايل والخيار إذا تحقق سبب من أسبابه.

هذا كلّه في الإباحة المعوّضة المالكية ـ كما هو مقصودنا منها ـ وأمّا

الإباحة الشرعية المعوّضة المزعومة في المعاطاة على قول فهي إباحة تعبّدية توقيفيّة على خلاف القاعدة فلا يمكن تطبيق القواعد عليها، بل لابدّ فيها من الاقتصار على المتيقن من دليلها مورداً وأثراً وشرطاً.

انتهاء الإباحة المعوّضة:

تنتهي الإباحة المعوّضة بانتهاء التصرّف المباح ـ كالانتفاع بالحمام مثلاً ـ كما تنتهي بزوال الموضوع وتلف المال المباح وهذا واضح، وتنتهي أيضاً بانتقال المال إلى مالك آخر، فإنّ الإباحة مالكية ومقيّدة بموضوعها وهو ملك المبيح فاذا بيع المال من شخص آخر زال موضوع الإباحة ـ كما أشار إلى ذلك المحقق الاصفهاني في عبارة سابقة ـ.

لا يقال: فلينقل العين إلى الغير بما هو مباح في تلك المدة للمباح له نظير انتقال العين مسلوبة المنفعة إلى الغير في بيع العين المستأجرة.

فانّه يقال: هذا خلف ما تقدم في حقيقة الإباحة من عدم اقتضائها انتقال شيء إلى المباح له بل هو مجرد تحليل وإباحة للتصرف من قبل المالك، وهذا حتى على تقدير رجوعه إلى انشاء الإباحة العقدية لا يخرج عن كونه إباحة من قبل المالك ما دام مالكاً لا أكثر، إذ لا سلطنة للمالك على أكثر من ملكه، فالإباحة المنشأة مقيّدة لباً بمالكيته لا محالة.

وكذلك تنتهي الإباحة بموت المبيح أو المباح له لانتقال المال إلى الورثة في الأوّل فينتفي موضوع الإباحة ـ كما ذكرنا ـ وكون الإباحة للمباح له بالخصوص لا لورثته في الثاني فلا موضوع لجواز تصرّفهم. وقد تقدّم انّ الإباحة حتى العقدية والمعوّضة لا توجب انتقال مال أو حق إلى المباح له لكي ينتقل إلى وارثه بموته أو يكون خارجاً عن تركة المبيح.

وأمّا انتهاء الإباحة برجوع المبيح عن الإباحة فمبني على القول بعدم لزوم الإباحة حتى العقدية وضعاً، وقد تقدم البحث عنه مفصلاً.

وأمّا جنون المبيح فهل يوجب انتهاء الإباحة ـ كما في العقود الاذنية ـ أم لا؟ الصحيح هو التفصيل بين فرض القول بلزوم الإباحة المعوّضة وضعاً وعدم لزومها.

ففي الفرض الثاني تنتهي الإباحة بجنون المبيح لزوال أهليّته فلا يكون بقاء اذنه ـ لو فرض ـ مؤثراً في الإباحة.

وفي الفرض الأوّل يمكن القول ببقاء الإباحة لكونها منشأ بعقد لازم في زمان أهليّة المالك فلا يضرّ ارتفاع أهليّته بعد ذلك لأنّ بقاء الإباحة غير مستند إلى إذنه ورضاه حال جنونه بل إلى العقد الحاصل في زمان عقله وأهليّته.

هذا كلّه في إباحة التصرّف والانتفاع، وأمّا إباحة التملّك بالعوض فإن قيل بصحتها من باب كونه عقداً من عقود المعاوضة ولو بعد الأخذ والقبض للمال فحاله حال سائر عقود المعاوضة يكون مقتضى القاعدة فيها اللزوم وعدم الانتهاء برجوع أحد الطرفين ما لم يكن تقايل أو خيار. نعم قد يصح الرجوع قبل القبض وتحقق العقد كما انّ انتفاء الأهلية أو الملكية قبل ذلك رافع لموضوع العقد.

وأمّا إذا قيل بصحتها من باب التملّك بالأخذ والحيازة بعد إذن المالك أو اعراضه مشروطاً بالعوض فلا يجري فيه التقايل ولا الخيار عندئذٍ، بل حاله حال سائر ما يملك بالأسباب القهريّة غير العقدية.

هذا آخر ما أردنا إيراده في الإباحة المعوّضة. والحمد لله أوّلاً وآخراً.

الهوامش

(١) جواهر الكلام ٢٢ : ٢١٧ .

(٢) حاشية المكاسب ١ : ٧٧ .

(٣) مصباح الفقاهة ٢ : ١٩٠ .

(٤) مستند العروة الوثقى (الإجارة) : ٧٩ ـ ٨٠ .

(٥) مصباح الفقاهة ٢ : ١٩١ .

(٦) حاشية المكاسب (الآخوند) : ١٨ .

(٧) حاشية المكاسب (الاصفهاني) ١ : ١٦٢ .

(٨) محاضرات في الفقه الجعفري ٢ : ٨٦ .

(٩) راجع : منية الطالب ١ : ١٧١ .

(١٠) المكاسب ، كتاب البيع : ٩٠ .

(١١) حاشية المكاسب : ١٩ .

(١٢) تعليقته على المكاسب ١ : ١٧٧ .

(١٣) تعليقته على المكاسب : ٨١ .

(١٤) حاشية المكاسب (الايرواني) : ٨٦ .

(١٥) كتاب البيع ١ : ١٧٩ .

(١٦) مصباح الفقاهة ٢ : ١٩٠ .

(١٧) مصباح الفقاهة ٢ : ١٩٠ .

(١٨) تقريرات النائيني للآملي (المكاسب والبيع) ١ : ٢١٨ .

(١٩) محاضرات في الفقه الجعفري ٢ : ٩٥ ـ ٩٦ .

(٢٠) المكاسب : ٩٠ .

(٢١) حاشية المكاسب (الاصفهاني) ١ : ٤٤ .

(٢٢) حاشية المكاسب (الايرواني) ١ : ٨٦.

(٢٣) بلغة الطالب : ١٥٠.

(٢٤) حاشية المكاسب (اليزدي) : ٨١.

(٢٥) نهج الفقاهة : ١٢٥.

(٢٦) كتاب البيع (الخميني) ١ : ٢٦٥.

(٢٧) حاشية المكاسب للاصفهاني ١ : ٤٤.

(٢٨) الوسائل ١٦ : ٢٩٧، ب٣٨ من الصيد، ح ١.

الحكم الوضعي للمعاملة الربوية

(حدود بطلانها)

❑ آية الله السيد محسن الخرازي

المُقَدِّمَة :

لا ريب في حرمة المعاملة الربوية تكليفاً، لكن وقع البحث في حكمها الوضعي من ناحية الصحّة والبطلان وحدود البطلان فيها، فهل تكون المعاملة الربوية فاسدة مطلقاً حتى بالنسبة إلى ما عدا الزيادة، أو صحيحة بالنسبة إلى ما عدا الزيادة سواء كانت الزيادة جزءاً أو شرطاً، أو صحيحة فيما إذا كانت الزيادة شرطاً دون ما إذا كانت جزءاً؟ فهنا وجوه وأقوال ثلاثة:

واستدل للقول الأوّل ـ وهو بطلان المعاملة مطلقاً ـ بأدلّة، منها:

١ ـ **الكتاب الكريم**: وهو قوله تعالى: ﴿ **وأحلّ الله البيع وحرّم الربا** ﴾ [١] بالتقريب الذي أفاده المحقّق النجفي في الجواهر من أنّ المراد من الربا ـ كما في تفسير مجمع البيان ـ هو البيع الذي فيه الربا حيث قال: معنى ﴿ **أحلّ الله البيع وحرّم الربا** ﴾: أحلّ الله البيع الذي لا ربا فيه وحرّم البيع الذي فيه الربا. وعليه فالنهي عن البيع الربوي كالنهي عن بيع الملامسة والمنابذة يوجب الفساد؛ إذ النهي عن ذات المعاملة إرشاد إلى الفساد [٢].

وفيه: أنّ الربا في اللغة بمعنى الزيادة؛ لأنّه من «رَبا المالُ يربو ربواً ورباءً» أي زاد ونما، ولا شاهد على تفسير الطبرسي، ولعلّ مراده من تفسيره بذلك بيان مورد الزيادة المحرمة بعنوان الربا في قبال من ذهب إلى حرمة الزيادة في جميع المعاملات، أو في قبال من توهم أنّ الربا هو مطلق الزيادة، مع أنّ الربا ليس مطلق الزيادة، بل هو الزيادة الخاصة في البيع أو مطلق المعاملة والقرض.

وعليه فدعوى: أنّ الربا في الآية الكريمة هو البيع المشتمل على الربا، لا شاهد لها، بل الآية الكريمة ظاهرة في حرمة الزيادة فقط، كما يشهد له بعض النصوص، كموثقة الوليد بن صبيح قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة؛ الفضل بينهما هو الربا المنكر»[٣]؛ إذ تخصيص الربا المنكر بالفضل دون البيع المشتمل على الربا يدلّ على أنّ الربا هو خصوص الزيادة.

ولعلّه لذلك قال السيد اليزدي رحمه الله في الملحقات: «ولا شاهد على تفسير الطبرسي، بل يمكن أن يقال: إنّ الآية ظاهرة في حرمة الزيادة فقط»[٤]. هذا مضافاً إلى أنّه لا أقل من الشك في انّ الربا يشمل أصل البيع أو لا؟ فمقتضى عمومات النفوذ هو نفوذ البيع وصحته دون الزائد، وعليه فالمنع عن الزيادة وحرمتها لا يلازم النهي عن أصل المعاملة وفساد البيع، فلا تغفل.

٢ ـ دعوى دلالة جملة من الروايات على تحريم نفس المعاملة:

منها: موثقة عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الربا وآكله (وموكّله خ ل)[٥]، وبائعه ومشتريه وكاتبه وشاهديه»[٦]؛ بتقريب: أنّ لعن البائع والمشتري يرجع إلى النهي عن البيع والشراء، ومقتضى النهي فيها هو الإرشاد إلى الفساد.

ولكن يرد عليه ـ كما في الملحقات ـ: أنّه لا دلالة في قوله عليه السلام: «لعن

رسول الله... بائعه» على كون المحرّم هو نفس البيع؛ لإمكان أن يكون النهي من جهة اشتمال البيع على الربا، هذا مضافاً إلى أنّه ﷺ لم يكن في مقام بيان صحة المعاملة أو فسادها بل كان في مقام منع المكلفين عن مادة الربا، ولذا عمّم اللعن والحرمة بالنسبة إلى كلّ ما له دخل في تحقق الربا بنحو من الأنحاء، وعليه فلا تصلح تلك الأخبار للاستدلال على فساد أصل المعاملة.

ومنها: ما يدلّ على ثبوت البأس في المعاملة فيما إذا كانت مع الزيادة، كموثقة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الشاة بالشاتين والبيضة بالبيضتين؟ قال: «لا بأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً»(٧).

والمستفاد منها ثبوت البأس والعقوبة فيما إذا كان كيلاً أو وزناً؛ وذلك لأنّ المنطوق أنّ معاملة الشاة بالشاتين والبيضة بالبيضتين ما لم يكن مكيلاً أو موزوناً لا عقوبة فيها، والمفهوم أنّ المعاملة المذكورة إن كان موردها من المكيلات والموزونات ففيها العقوبة، وهذا أعم من أن تكون العقوبة من جهة نفس المعاملة أو اشتمالها على الزيادة التي فيها.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ السؤال أعم من جهة الحكم الوضعي والتكليفي، فقوله عليه السلام بعدم البأس بعد ترك الاستفصال يدل على عدم الإشكال في المعاملة من ناحيتين، وعليه فيدل بالمفهوم على وجود الإشكال من ناحيتين في المكيلات والموزونات، وهو المطلوب.

ولكن لقائل أن يقول: إنّه بعد تسليم كون معنى عدم البأس هو عدم الإشكال من ناحيتين لا العقوبة فالمفهوم هو رفع هذا المنطوق ولو بوجود البأس في إحدى الناحيتين دون الأُخرى، وعليه فلا يدلّ المفهوم على فساد المعاملة، بل هو مجمل.

نعم إن قلنا بأنّ نقيض المنطوقات في المفاهيم كلّي ـ قضاءً لإفادة الجملة الشرطية انحصار العلّة؛ وإلّا لزم الخلف في إفادة الانحصار كما قرر في

محلّه ـ فالمفهوم متطابق مع المنطوق؛ فكما أنّ عدم الإشكال يعمّ الأمرين في المنطوق فكذلك الإشكال يعمّ الأمرين، فيدلّ بإطلاقه على فساد المعاملة أيضاً، فتأمل.

ومنها: الأخبار الناهية عن التصرف في أحد العوضين؛ إذ النهي عن ترتيب الأثر المترتب على المعاملة يساوي الدلالة على فساد أصل المعاملة، ألا ترى أنّ قوله عليه السلام: «ثمن الخمر سحت» يدل على فساد بيع الخمر وإن قلنا بأنّ النهي عن نفس المعاملة لا يدلّ على الفساد؟!

وهذه الأخبار كثيرة جداً، ومن جملتها:

صحيحة ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «درهم ربا أشدّ من سبعين زنية كلها بذات محرم»(٨).

وخبر عبد الله بن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل، وإن اكتسب منه مالاً لا يقبل الله تعالى منه شيئاً من عمله، ولم يزل في لعنة الله والملائكة ما كان عنده قيراط واحد»(٩).

.. إلى غير ذلك من الأخبار.

هذا مضافاً إلى دلالة بعض الآيات الكريمة على حرمة مطلق التصرف في الربا، كقوله تعالى: ﴿ **الذين يأكلون الربا لا يقومون إلّا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ...** ﴾(١٠).

ويمكن الجواب عنه: بأنّ النهي عن الثمن أو المثمن بما هما ثمن ومثمن يدلّ على فساد المعاملة؛ إذ لا تتقوم المعاملة إلّا بهما؛ فإذا كانا مسلوبي المنفعة فلا تصح المعاملة؛ لعدم المالية شرعاً. وكذلك النهي عن التصرف في مقابل الربا يدلّ على فساد المعاملة كالنهي عن الثمن في سائر المعاملات.

وهذا بخلاف النهي عن نفس الربا؛ فإنّه لا يدل على فساد أصل المعاملة،

غايته أنّه يدل على عدم انتقال الزائد، وأمّا فساد أصل المعاملة فهو مسكوت عنه وليس في مقام بيانه.

ومما ذكر يظهر ما في الجواهر من «رجوع النهي إلى النهي عن نفس العوض والمعوض عنه، وهو لا ريب في اقتضائه الفساد»[11]؛ وذلك لأنّ قياس المقام بالنهي عن العوضين ـ كالنهي عن ثمن الخمر ـ في غير محله؛ لما عرفت من أنّ النهي عن الزيادة ليس النهي عن العوض أو المعوّض عنه؛ لأنّ العوض عند الشارع هو المثل لا الزائد عليه وإن جعله المتعاقدان من العوض، ولكن الروايات ناظرة إلى حيثية نفس الربا والزيادة لا حيثية العوضية.

٣ ـ ما أفاده المحقّق النجفي في الجواهر أيضاً من أنّه «يمكن استناد الفساد إلى قاعدة تبعية العقود للقصود؛ ضرورة أنّ البائع أو المشتري إنّما بذل المثل في مقابل المثلين فإن لم يتم له بطل العقد، وليس هو كبيع الشاة والخنزير التي يبطل من الثمن ما قابلها فيبقى الآخر بما قابله منه؛ لأنّ البطلان في الزيادة هنا بلا مقابل، وهو أمر غير مقصود للمتعاملين؛ فلو صح العقد وقع ما لم يقصد وما قصد لم يقع، كما هو واضح»[12].

ويمكن أن يقال:

أوّلاً ـ إنّ التقابل الضمني يكفي في كون الأبعاض أيضاً مقصودة؛ لأنّ الجملة ليست إلّا نفس الأبعاض بالأسر، فالتعاقد عليها وقصدها بمثابة التعاقد على الأجزاء وقصدها، فالعقد ينحل حسب أجزاء المركب كالتكليف المتعلق بالمركب الارتباطي.

وعليه فنمنع عدم القصد؛ إذ المعاملة بين المثل والمثلين تكون بالتعاقد بين المثل والمثلين؛ فالمثل من المثلين وقع في مقابل المثل في ضمن التعاقد المذكور، فإذا حكم الشارع ببطلان المثل الزائد لم يخرج المثل الآخر عن تقابله

مع المثل والتعاقد بينه وبين المثل؛ لأنّ التقابل الباقي تقابل ضمني في ضمن التقابل المذكور.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ التقابل الضمني ليس بين أحد المثلين ومجموع المثل بل بينه وبين بعض المثل، وعليه فجعل تمام المثل في مقابل المثل خلاف ما قصده المتعاملان، وعليه فالانحلال لا يوجب شيئاً.

ومما ذكر يظهر أيضاً عدم تمامية ما يقال ـ بناءً على عدم الانحلال ـ من أنّ نقل الكل بعقد واحد غير منفك عن نقل الأجزاء، فمع نقل المجموع يحصل النقل بالنسبة إلى الأجزاء في الإنشاء، فبطلان المجموع والكل بما هو مجموع للدليل لا يلازم بطلان البيع الإنشائي بالنسبة إلى الأجزاء بعد اختصاص دليل البطلان بالمجموع بما هو مجموع؛ لما عرفت من أنّ وقوع تمام المثل في مقابل المثل ليس مقصوداً في المعاملة.

وثانياً ـ إنّه اجتهاد في مقابل النص، ولا مجال للإشكال المذكور بعد تصحيح أصل المعاملة شرعاً، ويكفي للتعبد بعض الروايات، كموثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الدراهم بالدراهم والرصاص؟ فقال: «الرصاص باطل»[١٣]. وحمله على بطلان أصل المعاملة بقرينة الارتكاز خلاف الظاهر؛ وإلّا لم يخص الإمام عليه السلام البطلان بالرصاص مع كونه في صدد البيان، فتخصيص البطلان بالزائد دليل على صحة أصل المعاملة.

وكمعتبرة محمّد بن سنان، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام ـ في بيع الدرهم بالدرهمين ـ: «... لأنّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الآخر باطلاً»[١٤].

فالمتبايعان وإن قصدا مقابلة المثل بالمثلين إلّا أنّ الشارع حيث منع من الزيادة جعل المثل في مقابل المثل ولم يُمض ما قصداه، كما جعل النكاح المنقطع الذي لم يذكر فيه المدة نكاحاً دائمياً مع أنّ المتعاقدين لم يقصداه.

ويشهد له أيضاً الحكم بوجوب ردّ الزيادة وحفظ رأس المال؛ إذ لو لم يصح أصل المعاملة للزم الحكم بردّ المجموع ومطالبة مقابل الأصل من طرف المعاملة عند الإمكان، مع أنّ الآية الكريمة: ﴿ **وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون** ﴾ (١٥) تدلّ على اختصاص الرد بالزيادة وحفظ الباقي بعنوان رأس المال.

والقول: بأن الآية الكريمة مخصوصة بصورة الجهل ومع ذلك فهو منزّل على التقاصّ بالنسبة إلى رأس المال حيث إنّ مقابله عند الطرف الآخر.

غير سديد؛ لما أفاده في جامع المدارك من أنّه «بعد استظهار حرمة خصوص الزيادة من الآية الشريفة: ﴿ **وأحلّ الله البيع وحرّم الربا** ﴾ لا وجه لتخصيص الآية الشريفة: ﴿ **وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم** ﴾ بخصوص الجهل، بل حلّية المجموع ـ من رأس المال والزيادة ـ مخصوصة بحال الجهل؛ بمقتضى الآية الكريمة: ﴿ **فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف** ﴾.

ويجمع بين هذه الآية والآية السابقة بحمل هذه على حال الجهل والآية السابقة، أي قوله تعالى: ﴿ **وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم** ﴾، على حال العلم ـ إلى أن قال: ـ ولا وجه للتنزيل على التقاصّ مع أنّ التقاصّ مشروط بعدم إمكان أخذ الحق من الطرف أو تعسّره» (١٦).

وبالجملة: مع ورود النصوص بالصحة لا مجال للإشكال فيها من جهة مخالفتها للقاعدة.

٤ ـ ما أفاده السيد المحقق اليزدي ﷺ من أنّ «المعاملة باطلة لعدم كون الزيادة متميزة عن الذي يقابل العوض الآخر حتى تكون بالنسبة إلى الزيادة باطلة وبالنسبة إلى المقابل صحيحة؛ إذ كل جزء من المثل يقابل جزأين من المثلين، فليست بيعاً بمثل وزيادة ـ إلى أن قال: ـ فالأقوى البطلان فيما إذا

كانت جزءاً؛ لما ذكر من أنّ الزيادة ليست ممتازة عن رأس المال حتى تكون المعاملة صحيحة بالنسبة إليه»[١٧].

وفيه:

أوّلاً ـ أنّه منقوض ـ كما في جامع المدارك ـ ببيع ما يملك وما لا يملك، كبيع العبد والحرّ، وبيع الخلّ والخمر؛ حيث يحكمون بصحة البيع بالنسبة إلى ما يملك مع عدم التميز[١٨].

فإن كان عدم التميز موجباً للبطلان كان لازم هذا بطلان البيع في مورد النقض أيضاً، مع أنّه لا يمكن الالتزام به.

وثانياً ـ أنّ المقصود من اعتبار التميز إن كان لعدم لزوم الجهالة والغرر ففيه: أنّه لا غرر ولا جهالة مع معلومية المجموع الملحوظ حال المعاملة؛ إذ المعتبر هو عدم الجهالة والغرر حال المعاملة، والمفروض أنّه لا غرر ولا جهالة مع ملاحظة المجموع، كما لا يكون غرر في بيع ما يملك وما لا يملك.

وثالثاً ـ أنّه بعد الحكم بصحة الأصل وبطلان الزيادة في المثلين يكون المثل الزائد الموجود فيهما خارجاً معلوماً ومتميزاً بنحو الإشاعة كنصفهما، وهو محكوم بالبطلان، كما أنّ المثل الآخر الذي هو النصف يكون معلوماً ومتميزاً كذلك، وهو محكوم بالصحة، وتكفي معلوميتهما بنحو الإشاعة لتحقق التمييز.

ورابعاً ـ أنّ هذه الإشكالات ـ كإشكال عدم التمييز أو عدم القصد ـ اجتهاد في مقابل النصوص: من الآية الكريمة الدالّة على تخصيص الردّ بالزيادة وجواز حفظ الباقي بعنوان رأس المال: ﴿**وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم**﴾، مع أنّه لو لم تكن المعاملة بالنسبة إلى الأصل صحيحة لا يكون الباقي عنده رأسَ ماله بل هو مال الغير.. ومن موثقة إسحاق بن عمار الدالّة على تخصيص

البطلان بالرصاص وردّه في مقام الجواب عن سؤال السائل عن حكم بيع الموزون بالزائد.. ومن معتبرة محمّد بن سنان، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام أنّه كتب في جواب مسائله: «... لأنّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الآخر باطلاً»[١٩] الدالّة على صحّة وقوع الدرهم في مقابل الدرهم لتخصيص البطلان بالدرهم الآخر.. وغير ذلك.

٥ ـ ما أفاده السيد المحقق اليزدي قدس سره أيضاً من أنّ «الأخبار الدالّة على اعتبار المثلية مفهوماً ومنطوقاً ظاهرها بيان الحكم الوضعي أو الأعم منه ومن التكليفي، فهي دالّة على فساد المعاملة وأنّه يشترط فيها كونها مثلاً بمثل»[٢٠]. والأخبار التي أشار إليها السيد قدس سره كثيرة، وإليك شطراً منها:

أ ـ موثقة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد...»[٢١].

٢ ـ موثقة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يباع مختومان من شعير بمختوم من حنطة، ولا يباع إلّا مثلاً بمثل، والتمر مثل ذلك»[٢٢].

٣ ـ موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزاد واحد منهما على الآخر»[٢٣].

٤ ـ موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الحنطة بالدقيق مثلاً بمثل والسويق بالسويق مثلاً بمثل والشعير بالحنطة مثلاً بمثل، لا بأس به»[٢٤].

٥ ـ خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحنطة بالشعير والحنطة بالدقيق، فقال: «إذا كانا سواء فلا بأس وإلّا فلا»[٢٥].

٦ ـ موثقة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الفضة بالفضة مثل بمثل والذهب بالذهب مثل بمثل ليس فيه زيادة ولا نقصان؛ الزائد والمستزيد في النار»[٢٦].

٧ ـ خبر الأمالي والفقيه بالإسناد المتقدم عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهي: «... ونهى صلى الله عليه وآله عن بيع الذهب بالذهب زيادة إلّا وزناً بوزن»(٢٧).

٨ ـ ما رواه العلّامة في التذكرة عن عطاء بن يسار أنّ معاوية باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من ورقها، فقال أبو الدرداء: سمعت النبي صلى الله عليه وآله ينهى عن مثل هذا إلّا مثلاً بمثل، فقال له معاوية: ما أرى بهذا بأساً. قال أبو الدرداء: من يعذرني من هذا أُخبره عن النبي صلى الله عليه وآله ويخبرني عن رأيه، والله لا سكنت بأرض أنت فيها! ثمّ قدم أبو الدرداء على عمر فذكر له ذلك، فكتب عمر إلى معاوية: أن لا تبع إلّا وزناً بوزن مثلاً بمثل(٢٨).

وغير ذلك من الأخبار.

ويمكن أن يقال:

أوّلاً ـ إنّ الأخبار المذكورة في مقام بيان مورد الربا من المكيل والموزون أو وحدة بعض الأجناس مع بعض آخر كالحنطة مع الشعير أو الدقيق.

وثانياً ـ إنّ اعتبار المثلية مفهوماً ومنطوقاً لعلّه لأجل ألّا تكون المعاملة ربوية حتى تكون محرمة وفاسدة من ناحية الزيادة، ولم يحرز كونها في مقام بيان فساد أصل المعاملة، ولو سلّم ذلك فغايته هو الظهور في ذلك، فاللازم هو رفع اليد عنه وحمله على فساد المجموع بما هو مجموع؛ بقرينة سائر الأدلّة الدالّة على صحة الأصل، ومن جملتها ما دلّ على اختصاص البطلان بالزائد، كموثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الدراهم بالدراهم والرصاص؟ فقال عليه السلام: «الرصاص باطل».

ومعتبرة محمّد بن سنان، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام أنّه كتب إليه فيما كتب إليه من جواب مسائله: «وعلّة تحريم الربا إنّما نهى الله عزّوجل عنه لما

فيه من فساد الأموال؛ لأنّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الآخر باطلاً، فبيع الربا وشراؤه وَكْسٌ على كلّ حال؛ على المشتري وعلى البائع»[٢٩]؛ لتخصيصه البطلان بالزائد.

وأيضاً من جملتها ما دلّ على أنّ الباقي غير الزائد هو مال الآخذ المرابي بعنوان رأس المال:

كالآية الكريمة الدالّة على ردّ الزائد وحفظ رأس المال: ﴿ **وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم** ﴾، والأخبار الدالّة على ذلك: كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام... وقال: «لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أنّ في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلال[٣٠] كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنّه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا»[٣١].

وكخبر أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن كنت تعرف منه شيئاً معزولاً تعرف أهله وتعرف أنّه ربا، فخذ رأس مالك ودع ما سواه»[٣٢].

فمقتضى الجمع بينهما هو حمل الأخبار الدالّة على اعتبار المثلية على أنها في مقام بيان مورد الربا المحرّم وفساد المجموع بما هو مجموع، لا في مقام بيان فساد أصل المعاملة.

ومع دلالة الأخبار على صحّة الأصل، لا وقع لما استشكل فيه من جهة القواعد، مع أنّه لا يخلو عن الإشكال، فلا تغفل.

٦ ـ دعوى الإجماع على الفساد، قال في مفتاح الكرامة: «وليعلم أنّ الظاهر أنّ التحريم عند الأصحاب هو المعاملة وما يحصل بها، فما يأخذه من الغريم من رأس المال والزيادة حرام، وكذا ما يعطيه، كما تدلّ عليه الأدلّة؛ قال في مجمع البيان: معنى ﴿ **أحلّ الله البيع وحرّم الربا** ﴾: أحلّ الله البيع الذي لا ربا فيه وحرّم البيع الذي فيه الربا»[٣٣].

وقال في الجواهر: «لا يخفى أنّ ظاهر الأصحاب ـ بل وجملة من النصوص ـ تحريم نفس المعاملة وما يحصل بها، فما يأخذه من الغريم من رأس المال والزيادة حرام، وكذا ما يعطيه» (٣٤).

وقال السيد في الملحقات فيما إذا كانت الزيادة شرطاً فحاله حال الجزء: «وظاهر كلمات العلماء أيضاً بطلانها مطلقاً» (٣٥).

ويمكن أن يقال:

أوّلاً ـ إنّ الإجماع غير ثابت؛ لقوّة احتمال مرادهم من حرمة المعاملة الربوية هو حرمة المجموع لا حرمة الأصل، ويشهد له ما في نهاية الشيخ ﷺ حيث قال: «ومتى علم أنّ ذلك حرام ثمّ استعمله فكل ما يحصل له من ذلك محرّم عليه، ويجب عليه ردّه على صاحبه» (٣٦)؛ إذ تخصيص الحرمة ووجوب الردّ بما يحصل له من المعاملة الربوية دون الأصل يشهد على أنّ المعاملة بالنسبة إليه ليست بفاسدة؛ وإلّا لزم عليه ردّه ومطالبة مقابله مما أعطاه».

ونحوه ما في السرائر حيث قال: «فيجب على الإنسان معرفته ليتجنبه ويتنزه عنه، فمن ارتكب الربا بجهالة ولم يعلم أنّ ذلك محظور فليستغفر الله تعالى في المستقبل ويتوب إليه، وقد تاب الله عليه فيما مضى، ومن علم أنّ ذلك حرام ثمّ استعمله؛ فكل ما يحصل له من ذلك محرّم عليه ويجب ردّه على صاحبه» (٣٧).

وثانياً ـ إنّ الإجماع على تقدير ثبوته لا يفيد مع احتمال أن يكون مستندهم هو ما عرفت من الوجوه السابقة، فلا تغفل.

حكم اشتراط الزيادة:

وينقدح ممّا مرّ حكم ما إذا اشترطت الزيادة العينية في المعاملة؛ فإنّ

مقتضى ما عرفت هو صحّة أصل المعاملة؛ لعدم تمامية ما استدلوا به للبطلان، وعليه فإذا اشترطت الزيادة العينية فستكون محكومة بالحرمة والفساد دون أصل المعاملة، بناء على ما مرّ من إلحاقها بزيادة الجزء.

وأمّا ما في الملحقات من أنّ «شرط الزيادة في أحد العوضين موجب لعدم صدق المماثلة المشترطة في صحّة المعاملة، والشرط الفاسد إنّما لا يفسد إذا لم يكن موجباً لفقد شرط في أصل المعاملة أو إحداث مانع فيها؛ وإلّا فيكون مفسداً كما في الشرط الذي يوجب الجهالة أو الغرر»[٣٨]، فقد عرفت ما فيه من أنّ الأخبار الدالّة على اعتبار المماثلة لم تكن في مقام بيان فساد أصل المعاملة بل كانت في صدد تبيين مورد الربا عن غيره أو وحدة بعض الأجناس مع البعض. وعليه فالشرط المذكور وإن أوجب عدم المماثلة في المعاملة وصار سبباً للحرمة وبطلان المجموع بما هو مجموع، ولكن لا يلزم من ذلك بطلان أصل المعاملة أو إحداث مانع فيه حتى يكون مفسداً.

هذا مضافاً إلى ما في جامع المدارك من أنّ «الظاهر من دليل اعتبار المماثلة مماثلة مدخول الباء في قول البائع: «بعت هذا بهذا»، والشرط لا يكون مدخول الباء، ومع الشك المرجع عمومات أدلّة البيع»[٣٩]، فتأمل.

لا يقال: إنّ النهي وإن كان متوجهاً إلى الزيادة ولكن يسري منها إلى أصل المعاملة عرفاً، كما إذا قيل: «بعتك هذا بذا بشرط أن تشرب الخمر» فإنّه يفهم منه عرفاً حرمة البيع أيضاً.

لأنّا نقول ـ كما أفاد السيد ﷺ ـ: «على فرض تسليم ذلك لا يخفى عليك أنّ النهي حينئذٍ ليس متعلقاً بذات المعاملة من حيث هي، بل متعلق بها لأمر خارج عنها وهو اشتمالها على الشرط، وهو لا يدلّ على الفساد»[٤٠].

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب صحّة أصل المعاملة، ولكن مقتضى الاحتياط هو عدم العدول عمّا نسب إلى الأصحاب من بطلان المعاملة مطلقاً،

وإن أمكن الإشكال في نسبة بطلان أصل المعاملة إليهم؛ لذهابهم إلى كفاية ردّ الزيادة من غير فرق بين البيع ونحوه وبين القرض، ولا بين صورة وجود المال وبين تلفه، بل عن بعضهم نفي الخلاف فيه، وعن المقداد والكركي الإجماع عليه، وهذا لا ينسجم مع القول بالبطلان؛ وإلّا لحكموا بوجوب ردّ الأصل أيضاً، فتأمل.

صحّة أصل القرض الربوي وبطلانه بالنسبة للزيادة:

ذهب صاحب الجواهر في كتاب القرض إلى فساد أصل القرض أيضاً، واستدلّ له بأخبار تدلّ على عدم جواز شرط النفع:

«منها ـ موثقة إسحاق بن عمار: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه شيئاً من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه؟ قال: «لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً»[٤١].

وصحيحة الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً ثمّ يعطي سوداً وزناً وقد عرف أنها أثقل مما أخذ وتطيب نفسه أن يجعل له فضلها؟ فقال: «لا بأس إذا لم يكن فيه شرط...»[٤٢].

وصحيحة الحلبي: «إذا أقرضت الدراهم ثمّ جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط»[٤٣].

وخبر خالد بن الحجاج: سألته عن رجل كانت لي عليه مئة درهم عدداً فقضاها مئة وزناً؟ قال: «لا بأس ما لم يشترط». ـ قال: ـ وقال: «جاء الربا من قبل الشروط، إنّما يفسده الشروط»[٤٤]».

ثمّ استظهر منها فساد القرض بهذا الشرط لا أنّ الشرط يفسد خاصّة، ولعلّ وجه الاستظهار هو أنّ مفهوم هذه الروايات هو وجود المنع والبأس في

نفس القرض عند الشرط، ومقتضاه فساد القرض والشرط.

ثمّ أردف قائلاً: «فيكون الشرط في صحّة القرض عدم هذا الشرط، كما هو ظاهر صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلّا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل. ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترطه من أجل قرض ورقه»[٤٥]؛ ضرورة ظهور النهي فيه في الشرطية كما في نظائره.

مضافاً إلى النبوي: «كلّ قرض يجر منفعة فهو حرام» المراد منه ـ بقرينة غيره ـ صورة الشرط المنجبر بكلام الأصحاب، بل قيل: إنّه إجماع، بل في المختلف الإجماع على أنّه إذا أقرضه وشرَط عليه أن يردّ خيراً مما اقترض كان حراماً وبطل القرض. فحرمة القرض منه حينئذٍ ظاهرة في فساده وأنّه لم يفد الملك، فيحرم على المستقرض التصرف فيه، وهو مضمون عليه؛ لكونه مقبوضاً على ذلك، ولأنّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»[٤٦].

وحاصله: أنّ المستفاد من الأخبار هو اشتراط عدم الشرط في صحّة القرض والمنع عن صورة الشرط، ومقتضاه هو الفساد. ثمّ إنّ المراد من القرينة التي توجب حمل النبوي على صورة الشرط هي الروايات الدالّة على أنّ خير القرض ما جرّ منفعة كما سيأتي.

وأورد عليه في جامع المدارك بأنّ: «الأخبار السابقة عدا صحيح محمّد بن قيس لا يستفاد منها إلّا ثبوت البأس مع الشرط وتحقق الربا، والربا هو الزيادة على العوض الأعم من المثل والقيمة، ولا يستفاد منها فساد القرض.

وأمّا صحيح محمّد بن قيس فيشكل استظهار حرمة القرض منه؛ من جهة الفرق بين هذا الشرط المذكور وسائر الشروط المذكورة في المعاملات كشرط عدم الغرر وغيره؛ حيث إنّ سائر الشروط لا أثر لها إلّا صحّة المعاملة معها وعدم الصحّة مع انتفائها.

وأمّا اشتراط الزيادة فالظاهر حرمته مع قطع النظر عن اشتراط صحّة القرض بعدمه، نظير حرمة الكتابة والشهادة في الربا»[٤٧].

هذا مضافاً إلى شهادة ذيل صحيحة محمّد بن قيس على أنّ المقصود من اعتبار عدم الشرط الزائد لعدم الابتلاء بالزائد الحرام من ركوب دابّة أو عارية متاع، لا لاعتباره في صحّة أصل القرض، كما أنّ ثبوت البأس في الأخبار الأُخر في القرض مع الشرط لوجود شرط المنفعة والربا لا نفس القرض، فإنّهما راجعان إلى الشرط والزيادة، وهو لا يوجب فساد أصل القرض.

ولعله لذلك قال في الملحقات: «يمكن أن يقال بعدم البطلان... فإنّ النهي فيه متعلق بخصوص الزيادة، ولا ينفع سرايته إلى أصل القرض، وعلى فرض تسليمه فلا يدلّ على بطلان أصل القرض، فيشكل الحكم بفساده وإن حكي عن المختلف الإجماع على فساده لكنه غير باتّ، ولذا اختار صاحب الجواهر عدم البطلان هنا، وإن اختار البطلان في باب القرض»[٤٨].

نعم، ظاهر النبوي: «كلّ قرض يجرّ منفعة فهو حرام» ـ بعد حمله على صورة الشرط ـ حرمة أصل القرض، بل ربما يروى «كل قرض يجرّ منفعة فهو فاسد» لكنه ـ كما في الحدائق ـ ليس من طرقنا.

بل يظهر من بعض الأخبار إنكاره، كما في صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن إمّا خادماً وإمّا آنية وإمّا ثياباً، فيحتاج إلى شيء من منفعته، فيستأذنه فيه فيأذن له؟ قال: «إذا طابت نفسه فلا بأس». قلت: إنّ من عندنا يروون أنّ كل قرض يجر منفعة فهو فاسد!؟ قال: «أوليس خير القرض ما جرّ منفعة؟!»[٤٩].

وفي خبر بشر بن سلمة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «خير القرض ما جرّ المنفعة»[٥٠].

وفي خبر محمّد بن عبده قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القرض يجر المنفعة؟ قال: «خير القرض الذي يجرّ المنفعة»(٥١).

فالخبر المذكور مورد للإنكار، ومعه لا دليل على بطلان أصل القرض.

وأمّا الاستدلال بقوله عليه السلام في ذيل رواية خالد: «إنّما يفسده الشروط» بدعوى دلالتها على فساد القرض، ففيه:

أوّلاً: أنّها ضعيفة.

وثانياً: أنّ الضمير راجع إلى الربا لا القرض.

فالقول بالبطلان إذاً مبتنٍ على كون الشرط الفاسد مفسداً، وهو ممنوع كما قرر في محلّه.

لا يقال: إنّ النبوي المذكور منجبر بعمل الأصحاب، والمراد منه هو صورة الاشتراط بقرينة الروايات الأُخرى الدالّة على أنّ خير القرض ما جرّ المنفعة، وعليه فيكفي الخبر المزبور لفساد القرض؛ لدلالته على حرمة نفس القرض.

لأنّا نقول:

أوّلاً: لم يثبت الإجماع.

وثانياً: لم يحرز استنادهم إلى النبوي المذكور، فتدبر جيداً.

وليس القرض من المعاوضات الجعلية، وإن كان هو تمليك عين بالتغريم، فلا يمكن الاستدلال لفساد القرض بأدلّة اعتبار المماثلة في المعاوضات بناء على تمامية دلالتها، كما لا تجري فيه الوجوه الأُخرى المذكورة في البيع وغيره من المعاملات.

هذا مضافاً إلى أنّ القرض أعم موضوعاً من البيع والمعاملة؛ لعدم

اختصاص حرمة الزيادة في القرض بالمتجانسين، فالدليل على الأخص ـ على فرض تماميته ـ لا يكفي للأعم.

وربما يستدل بموثقة محمّد بن مسلم على صحّة العقد القرضي مع بطلان الشرط للزيادة فقط، وقد رواها الصدوق ﷺ بإسناده عن أبان، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمّى فيأتيه غريمه فيقول: أنقِدني مِن الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيّته، أو يقول: أنقدني بعضاً وأمدّ لك في الأجل فيما بقي؟ فقال: «لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً، يقول الله عزّوجل: ﴿ **فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون** ﴾»[٥٢]. فالإمام عليه السلام يقول: لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً، فكانت الزيادة على رأس المال هي التي فيها بأس، فيكون القرض الذي هو تمليك في مقابل الضمان على حاله[٥٣].

ولكن لقائل أن يقول: لا فرق بينه وبين سائر الأخبار في عدم الدلالة على الصحة؛ فإنّ غايته وجود البأس مع الزيادة، فيجيء فيه البحث أنّ البأس مختص بنفس الزيادة أو يعمّ الأصل أيضاً؟ فلا دلالة للرواية على الصحة.

فالأظهر أنّ أصل القرض ليس بفاسد؛ لعدم دليل على فساده بالخصوص، والشرط الفاسد لا يفسد العقد ما لم يوجب خللاً فيه، والمفروض أنّ الربا لا يوجب خللاً في نفس القرض.

ومما ذكر يظهر أنّه يجوز أخذ القرض ممن لا يقرض إلّا بالربا مع عدم قصد الربا؛ فإنّ أخذ القرض حينئذٍ ليس بربوي؛ لعدم القصد وإن قصده المقرض.

لا يقال: إنّه مع عدم قصد الزيادة لا يكون القرض مقصوداً.

فإنّه يقال: إنّ المفروض في القرض الربوي وجود التزامين: أحدهما:

الالتزام بأداء شيء بضمان مثله أو قيمته، وثانيهما: الالتزام بأداء الزيادة، فمع عدم القصد يختل الالتزام الثاني لا الالتزام الأوّل.

ثمّ إنّ الزيادة تردّ إلى مالكها، ولا يجب أداؤها لو لم يؤدِّها، ولا فرق في ذلك بين الأشخاص الحقيقيين أو الحقوقيين حتى الزيادة المأخوذة من قِبل الدولة في زمان النظام الحاكم قَبل انتصار الثورة وقيام الجمهورية الإسلامية؛ فانّه يجب على الدولة إرجاعها إلى ملّاكها.

إلّا أن يقال: إنّه في حالة كون دفع الزيادات المأخوذة قبل انتصار الثورة يهدّد كيان الجمهورية الإسلامية؛ لكثرتها حيث إنّها تشكّل مبالغ كبيرة وفي هذه الصورة لا يجب على الدولة الفعلية ذلك. نعم لو أمكن دفعها تدريجياً بنحو من الأنحاء وجب ذلك، قال في الجواهر: «لا ريب في أنّ مقتضى ما دلّ على حرمة الربا وفساد المعاملة المشتملة عليه وجوب ردّ الزيادة خاصة المأخوذة بالقرض ونحوه؛ ضرورة بقائها على ملك المالك معيّنة أو مشاعة، فحكمها حكم غيرها من الأُمور التي للغير في الرد والصدقة ونحوهما من مسائل الاشتباه للمال والصاحب أو لهما مما هو مقرر في كتاب الخمس وغيره من محالّه، من غير فرق في ذلك بين العلم والجهل.

وأمّا لو كان الربا في عقد المعاوضة فالمتجه حينئذٍ فساد المعاملة، فيبقى كل من العوضين على ملك صاحبه لا الزيادة خاصة؛ إذ الفرق بينه وبين القرض واضح» (٥٤).

وقد اتّضح من خلال البحث عدم بطلان أصل المعاملة وإن كان الأحوط هو فساد الأصل في الربا المعاملي.

هذا تمام الكلام في الصحّة والفساد بالنسبة إلى أصل المعاملة أو أصل القرض، والله العالم.

الهوامش

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) راجع : جواهر الكلام ٢٣ : ٣٣٤ .

(٣) جامع الأحاديث ١٨ : ١٧٠ ، الباب ١ من أبواب الصرف ، ح ٥ .

(٤) الملحقات ٢ : ٦ ، المسألة ٤ .

(٥) كما في من لا يحضره الفقيه ٣ : ١٧٤ .

(٦) جامع الأحاديث ١٨ : ١٣٢ ، الباب ١ من أبواب الربا ، ح ٤٢ .

(٧) المصدر السابق : ١٤٠ ، الباب ٢ من أبواب الربا ، ح ٧ .

(٨) المصدر السابق : ١٢٥ ، الباب ١ من أبواب الربا ، ح ٣ .

(٩) المصدر السابق : ١٢٦ ، الباب ١ من أبواب الربا ، ح ٩ .

(١٠) البقرة : ٢٧٥ .

(١١) جواهر الكلام ٢٣ : ٣٣٤ ـ ٣٣٥ .

(١٢) المصدر السابق : ٣٣٥ .

(١٣) جامع الأحاديث ١٨ : ١٧٠ ، الباب ١ من أبواب الصرف ، ح ٢ .

(١٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٨٨ ـ ٩٣ .

(١٥) البقرة : ٢٩٧ .

(١٦) جامع المدارك ٣ : ٢٣٨ .

(١٧) الملحقات ٢ : ٦ ، المسألة ٤ .

(١٨) جامع المدارك ٣ : ٢٣٨ و ٢٤٩ .

(١٩) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٨٨ ـ ٩٣ ، الباب ٣٣ ، في ذكر ما كتب به الرضا عليه السلام إلى محمّد ابن سنان ، ط ـ دار العلم .

(٢٠) الملحقات ٢ : ٧ .

(٢١) جامع الأحاديث ١٨ : ١٤٥ ، الباب ٥ من أبواب الربا ، ح ١ .

(٢٢) المصدر السابق : ١٤٧ ، الباب ٦ من أبواب الربا ، ح ٥ .

(٢٣) المصدر السابق : ح ٤ .

(٢٤) المصدر السابق : ١٤٩ الباب ٧ من أبواب الربا ، ح ٣ .

(٢٥) المصدر السابق : ١٥٠ ، ح ٦ .

(٢٦) المصدر السابق : ١٧٠ ، الباب ١ من أبواب الصرف ، ح ٤ .

(٢٧) المصدر السابق : ح ٧ .

(٢٨) المصدر السابق : ١٧٤ ـ ١٧٥ ، الباب ٤ من أبواب الصرف ، ح ١٠ .

(٢٩) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٨٨ ـ ٩٣ ، الباب ٣٣ في ذكر ما كتب به الرضا عليه السلام إلى محمّد ابن سنان .

(٣٠) وفي التهذيب «حلالاً» .

(٣١) الكافي ٥ : ١٤٥ .

(٣٢) المصدر السابق : ١٤٦ .

(٣٣) مفتاح الكرامة ٤ : ٥٠٤ .

(٣٤) جواهر الكلام ٢٣ : ٣٣٤ .

(٣٥) الملحقات ٢ : ٧ .

(٣٦) سلسلة الينابيع الفقهية ١٣ : ٨٢ .

(٣٧) المصدر السابق ١٤ : ٢٩٧ .

(٣٨) الملحقات ٢ : ٧ .

(٣٩) جامع المدارك ٣ : ٢٣٩ .

(٤٠) الملحقات ٢ : ٧ ـ ٨ .

(٤١) وسائل الشيعة ١٣ : ١٠٤ ، الباب ١٩ من أبواب الدين والقرض ، ح ٣ .

(٤٢) جامع الأحاديث ١٨ : ١٥٣ ، الباب ١١ من أبواب الربا ، ح ٢ .

(٤٣) وسائل الشيعة ١٣ : ١٠٨ ، الباب ٢ من أبواب الدين والقرض ، ح ١ .

(٤٤) الكافي ٥ : ٢٤٤ ، باب الصرف ، ح ١ .

(٤٥) تهذيب الأحكام ٦ : ٢٠٣ .

(٤٦) جواهر الكلام ٢٥ : ٥ ـ ٧ .

(٤٧) جامع المدارك ٣ : ٣٢٩ .

(٤٨) الملحقات ٢ : ٨ .

(٤٩) تهذيب الأحكام ٦ : ٢٠١ ـ ٢٠٢ ، ح ٥٢ .

(٥٠) المصدر السابق : ١٩٧ ، ح ٤٣٥ .

(٥١) المصدر السابق : ٢٠٢ ، ح ٤٥٣ .

(٥٢) وسائل الشيعة ١٣ : ١٢٠ ، الباب ٣٢ من الدين والقرض ، ح ١ .

(٥٣) انظر : الربا فقهياً واقتصادياً : ١١٠ .

(٥٤) جواهر الكلام ٢٣ : ٣٩٧ .

الإجماع في الشريعة الإسلامية

دراسة مقارنة

❑ الأُستاذ الشيخ أحمد المبلّغي

١ ـ تعريف الإجماع

الإجماع في اللغة: هو العزم والاتفاق [١]، وأمّا في الاصطلاح فقد عرّفه أهل السنة بتعاريف، أهمّها ما يلي:

التعريف الأوّل: اتفاق أهل الحل والعقد من أُمّة محمّد ﷺ في عصر من الأعصار على أمر من الأُمور.

وقد أورد هذا التعريف الشوكاني [٢]، وكثير من الشافعية منهم البيضاوي والبدخشي [٣] والرازي [٤] والآمدي [٥]، وكذلك اختاره كثير من المالكية، منهم: القرافي [٦] وابن المشاط [٧] وابن الحاجب [٨] وصاحب نشر البنود [٩]، غير أنهم عبروا بـ «المجتهدين» بدل التعبير بـ «أهل الحل والعقد». وقد ورد في بعض الكتب الأُصولية أنّ المقصود من التعبيرين واحد [١٠]، بينما ذهب المشاط إلى أنهما ليسا مترادفين بل «أهل الحل والعقد» أعم [١١].

التعريف الثاني: اتفاق المجتهدين من هذه الأُمّة في عصر على أمر شرعي.

وقد أورد هذا التعريف كثير من الأحناف، منهم ابن الهمام[١٢] وابن أمير الحاج[١٣] وابن عبد الشكور[١٤] وصاحب فواتح الرحموت[١٥]، وكذلك اختاره ابن جزي[١٦] من المالكية، وابن قدامة[١٧] وصفي الدين[١٨] من الحنابلة.

وأمّا الإمامية فقد ذكر بعضهم تعريفات تشابه تعريفات أهل السنة، كتعريف المحقق الحلي[١٩] وصاحب المعالم[٢٠] حيث عرّفاه بأنّه: اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على أمر من الأُمور الدينية، وكتعريف العلّامة له بأنّه «اتفاق أهل الحل والعقد من أُمة محمّد ﷺ»[٢١].

غير أنّ بعض متأخريهم حاولوا إعطاء تعريف فنّي يتلاءم مع وجهة نظر الإمامية التي تجعل ملاك اعتباره كونه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام. فانتهت هذه المحاولة إلى بروز التعريفين التاليين:

التعريف الأوّل: اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم عليه السلام، وهو للقمي[٢٢].

التعريف الثاني: اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي، وهو للشهيد الصدر[٢٣].

٢ ـ أحكام الإجماع

ويتضمن البحث هنا أُموراً، هي:

الأمر الأوّل ـ حجّية الإجماع:

يتّفق جمهور المسلمين ـ بشكل عامّ ـ على حجّية الإجماع، غير أنّهم اختلفوا هنا في عدد من النقاط، نشير إليها فيما يلي:

● **النقطة الأُولى**: هل الإجماع دليل مستقلّ أم تابع؟

ويوجد هنا اتّجاهات ثلاثة:

الاتّجاه الأوّل ـ الجمع بين الاستقلال والتبعيّة:

وهذا الاتّجاه لجمهور أهل السنة، حيث إنّهم من ناحية يشترطون لزوم أن تكون للإجماع في سير تكوّنه تبعيّة لمستند شرعي[٢٤]، ومن ناحية أُخرى يعتبرون أنّه تثبت للإجماع بعد تكوّنه حجّية مستقلّة[٢٥] هي غير الحجّية الثابتة للمستند الشرعي الذي تكوّن على أساسه الإجماع، يقول البزدوي: «إنّ إيجاب الحكم بالإجماع لم يثبت من قبل دليله ـ أي مستنده ـ بل من قبل عينه كرامةً للأُمّة»[٢٦].

وقد برزت هذه الفكرة ـ أي فكرة استقلال الإجماع في حجيته ـ انطلاقاً من اعتبار ثبوت العصمة للأُمّة أو كرامتها[٢٧].

الاتّجاه الثاني ـ التبعيّة المحضة:

وهذا الاتجاه للإمامية؛ إذ أنّهم ذهبوا إلى أنّ ملاك حجّية الإجماع هو الكشف عن السنّة، وفكرة الكشف تستبطن جريان تبعيّة الإجماع للسنة في كلا المجالين ـ تكوّنه وحجيته ـ أمّا في مجال تكوّنه فلأنّ قيام الإجماع على حكم يكشف عن وجود دليل عند المجمعين استندوا إليه[٢٨]، وأمّا في مجال حجيته فلأن اعطاء الاعتبار للإجماع على أساس الكشف يعني أنّه ليس حجة بما هو هو وإنّما الحجّية للسنة فحسب[٢٩].

وعلى ضوء ما تقدم، يعلم أنّ الاتجاهين يتفقان في التبعية؛ بمعنى لزوم استناد مفردات الإجماع إلى الشرع، كما أنهما يختلفان في التبعية؛ بمعنى أن حجّية الإجماع حجّية تبعية طريقية وأنّ الحجّية الذاتية إنّما هي للسنة فحسب، فالاتجاه الأوّل ينكر هذه التبعية بخلاف الاتجاه الثاني. وقد سبّب هذا الاختلاف

في الاتجاه بين الإمامية وأهل السنة حصول الاختلاف بينهم في تعريف الإجماع، حيث ركّزت التعريفات الفنية لمتأخري الإمامية على جانب الكشف، وهذا غير الذي قامت عليه تعريفات أهل السنة.

الاتجاه الثالث ـ الاستقلال التام للإجماع في الحجّية:

وهذا الاتجاه لطائفة شاذة ذهبت إلى أنّه يجوز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف؛ بأن يوفق الله الأُمّة للصواب (٣٠).

وهذا الاتجاه يختلف عن اتجاه الإمامية في كلا مجالي الإجماع ـ تكوّنه وحجيته ـ بينما يختلف عن اتجاه جمهور أهل السنة في مجال تكوّنه فحسب، حيث يرى إمكان حصول الإجماع لا عن مستند، بخلاف اتجاه الجمهور.

- **النقطة الثانية**: الاختلاف في مصاديق الإجماع:

هناك موارد كثيرة يراها البعض مصاديق للإجماع وبالتالي يعتبرها حجة، في حين ينكر الآخرون تحقّق الإجماع فيها فلا يعتبرونها حجة.

ولعل ما نُسب إلى بعض الشيعة من رفض الإجماع قد تمّ بسبب الخلط بين إنكار أصل حجّية الإجماع وإنكار أن تكون بعض الموارد مصاديق له، فإنكارهم للإجماع المدّعى حصوله من أمر الخلافة بعد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يكون إنكاراً لأصل حصوله.

- **النقطة الثالثة**: الاختلاف في أدلّة حجّية الإجماع:

إنّ الاتجاه السائد عند السنة في إثبات حجّية الإجماع هو الاستدلال بأدلّة سمعيّة (٣١)، وأهمّ هذه الأدلّة هي:

أوّلاً: قوله تعالى: ﴿ **ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نُوَلِّهِ ما تولّى ونُصْلِهِ جهنم وساءت مصيراً** ﴾ (٣٢).

ووجه الاستدلال بها: أنّ الله تعالى توعّد على اتّباع غير سبيل المؤمنين؛ إذ جمع بين مشاقّة الرسول واتباع غير سبيلهم في الوعيد، وسبيل المؤمنين هو ما اتّفقوا عليه من الأحكام (٣٣). ويرى بعض أهل السنة كالغزالي والقاضي أنّ دلالة هذه الآية غير تامّة على المطلوب (٣٤).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ **وكذلك جعلناكم أُمّة وسطاً لتكونوا شهداءَ على الناسِ ويكون الرسول عليكم شهيداً** ﴾.

ووجه الاحتجاج بهذه الآية: أنّه تعالى عدّلهم وجعلهم حجة على الناس في قبول أقوالهم كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى كون أقوالهم حجة على غيرهم (٣٥).

ولم يقتنع الغزالي بدلالة هذه الآية على المطلوب أيضاً.

ثالثاً: ورود أحاديث عدّة عن رسول الله ﷺ تدل على عصمة الأُمّة من الخطأ؛ منها: «لا تجتمع أُمّتي على ضلالة»، ومنها: «لا تجتمع أُمّتي على الخطأ»، ومنها: «لم يكن الله ليجمع أُمّتي على الضلالة».

وأمّا الاستدلال بالمعقول: فلم يورده إلّا البعض من أهل السنة، كالآمدي والجويني.

يقول الآمدي: «إنّ أهل كل عصر إذا اتّفقوا على حكم قضيّة وجزموا به جزماً قاطعاً فالعادة تستحيل على مثلهم الجزم بذلك الحكم والقطع به وليس له مستند قاطع بحيث لا يتنبه واحد منهم إلى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع» (٣٦).

وأمّا الإمامية: فهم انطلاقاً من اعتقادهم بكون حجّية الإجماع بلحاظ كاشفيّته عن السنّة حاولوا إبراز نظريّات بهدف إثبات الكاشفيّة للإجماع، وهذه النظريات وإن اختلف بعضها مع البعض إلّا أنّ كلّها تتمحور حول محور واحد

وهو محاولة إثبات الكشف عن السنة المطهّرة بالإجماع. وفيما يلي عرض لأهمّها:

النظرية الأُولى ـ الإجماع اللطفي:

وتوضيحه: أنّه إذا أراد العلماء الإجماع على خلاف الواقع في حكم ما فإنّ الإمام المعصوم عليه السلام يحول ـ بحكم اللطف الإلهي الذي اقتضى نصبه في الأُمّة وجعله حارساً للشريعة المطهرة ـ دون تحقّق هذا الإجماع، فلذلك لو حصل الإجماع فهو يكشف عن موافقة الإمام على صحة الحكم المجمع عليه.

يقول العلّامة التستري ما ملخّصه: «إنّ الحقّ كيلا يضيع بخفائه أو يشتبه بغيره يجب على الله سبحانه أو الإمام عليه السلام إبقاء طريق إليه يتمكّن العلماء وغيرهم من الوصول به إليه لا نفس الإيصال ولو بالقهر عليه، سواء يتمّ ذلك قبل إجماعهم على الباطل فيمنعهم عنه أو بعد إجماعهم عليه فيردّهم عنه، وسواء يكون ما يجمعون عليه رأياً واحداً أو أكثر من واحد» (٣٧).

وقد نسب تأسيس هذه النظريّة إلى الشيخ الطوسي، والملاحظ أنّه ليس أوّل واضع لأساسها؛ إذ المعروف أنّ السيّد المرتضى قد ارتضى طريقة اللطف وقد كان أُستاذاً للشيخ، بل ـ وكما يظهر من الطرابلسيّات ـ أنّ هذه الطريقة كانت مذهب أصحابنا قديماً (٣٨).

إلّا أنّ النظريّة فقدت بعد مدّة نشاطها، وأخذ العلماء ـ مثل السيد المرتضى ـ ينقدونها، غير أنّه في الوقت الذي أخذت هذه النظريّة تفقد اعتبارها وأهميّتها بسبب ما أُثير حولها من الشكوك العلميّة تصدّى الشيخ الطوسي رحمه الله لتقريرها وتثبيتها وردّ الشبهات المثارة حولها، وقد تركت محاولات الشيخ هذه نتائج ضخمة في إحياء النظريّة وتنشيطها، حيث قبلها أكثر الذين جاؤوا من بعد الشيخ واعتمدوا عليها في القول بحجّية الإجماع، وقد بلغت هذه النظريّة بهم حدّاً دعاهم إلى بناء معظم إجماعاتهم عليها (٣٩). ومن الذين تُذكر أسماؤهم في

عداد من قبلوا النظريّة: الكراجكي وابن زهرة والشيخ الحمصي والشيخ علي ابن أبي المجد الحلبي والشهيد الأوّل[٤٠]. وذهب المحقق التستري إلى أنّ كثيراً من كلمات المتقدمين والمتأخرين يعرب عن اعتمادهم على هذه النظريّة، ومن أنكرها منهم في الأُصول التجأ إليها واعتمدها في الفروع[٤١].

وصفوة القول أنّ النظريّة بعد أن أُحييت بيد الشيخ الطوسي أخذت تتطوّر على مرّ الزمن، ممّا أدّى إلى بروز ما يلي:

١ ـ الانتصار للنظرية بالأخبار الواردة في مدح علماء زمن الغيبة وأتباعهم ومزيد الثناء عليهم وإطرائهم، والحكم بعدم خلو الزمان دائماً أو غالباً منهم[٤٢].

٢ ـ الانتصار للنظرية بالأخبار الواردة في شأن الإمام عليه السلام وفوائده: يقول الطباطبائي: «كأن الأكثر حَمَلوها ـ أي هذه الأخبار ـ على بيان الألطاف التي من أجلها وجب نصب الإمام عليه السلام»[٤٣]. وقد ذكر صاحب الفصول هذه الأخبار وذكر على أساسها وجهاً جديداً في إثبات الإجماع[٤٤]. وهذا يُثبِت ما ادعاه المحقق الشهيد الصدر من تطوير فكرة التمسك بقاعدة اللطف بطرح نظير للفكرة القائلة بوجوب منع الباطل على الله بالنسبة إلى الإمام عليه السلام؛ بدعوى أنّ وظيفة الإمام عليه السلام ـ كآبائه الطاهرين عليهم السلام ـ هي إبلاغ الأحكام إلى الناس وسدّ باب العدم من قبلهم[٤٥]. ولا يخفى أنّ هذا يعني أنّه حصل للنظرية بسبب الالتفات إلى هذه الأخبار تطويران:

أحدهما: الانتصار لها بها.

وثانيهما: وضع دليل جديد على حجّية الاجماع حسب ما في هذه الأخبار.

وغير خفي أنّ هذا الدليل غير طريقة اللطف، إذ أنّ هذا يعدّ دليلاً لفظيّاً مع أنّها تُعد دليلاً عقلياً، وكلٌّ يتطلب نقده جواباً خاصّاً.

٣ ـ الانتصار للنظريّة بالاستصحاب: وذلك بتقريب أنّ هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة، فيبقى ما بعدها بمقتضى الأصل(٤٦). وقد نسب المحقّق التستري ذلك إلى أُستاذه(٤٧).

٤ ـ تبلور فكرة الإجماع المركب في ظلّ هذه النظرية وتطبيقها عليه.

٥ ـ افتراض أنّ قاعدة اللطف قد تقتضي المنع عن حصول الإجماع على الباطل، وقد تقتضي ردّه بعد أن حصل الإجماع.

وهناك نكات تُبيّن كيفية حصول هذه التطوّرات وما هي الأسباب التي دفعت علماءنا نحوها، وذكر هذه النكات موكولٌ إلى مكان آخر يُناسبها.

النظرية الثانية ـ الإجماع التضمّني(٤٨):

وبيانه: أنّ الإمام المعصوم عليه السلام أحد علماء العصر، فلو اجتمعوا على رأي فإنّ إجماعهم هذا يتضمّن رأي المعصوم. وقد استند إلى هذا الدليل السيد المرتضى والمحقق الحلّي وصاحب المعالم. ويسمى الإجماع الحاصل على أساس هذا الدليل بـ «الإجماع الدّخولي».

النظرية الثالثة ـ الإجماع التقريري:

وبيانه: أنّ تقرير المعصوم عليه السلام حجة تجاه فعل أو قول شخص واحد، فيكون تقريره إزاء قول جماعة أقوى حجّة وأولى بالأخذ. يقول الطباطبائي: «وقد اعتمد على هذا الدليل بعض المتأخّرين، ويحتمله كلام أبي الصلاح الحلبي. ويسمى الإجماع الحاصل على أساس هذا الدليل بالإجماع التقريري».

النظرية الرابعة ـ نظريّة تراكم الظنون:

وبيانها: أنّ كل فتوى من فقيه تفيد الظن بوجود دليل عليها؛ وذلك لاستبعاد أن يفتي الفقهاء عن غير دليل، وكلّما ازداد عدد الفتاوى ازداد هذا الظنّ قوّة حتى يصل إلى حدّ العلم. وهذا الدليل يمثّل وجهة النظر السائدة عند

المتأخرين.

وبلحاظ أهمّية هذه النظرية ينبغي لفت الأنظار إلى نكتتين حولها:

الأُولى: أنّه يشاهد لهم في ذلك وجهتان للنظر:

أ ـ أنّ الإجماع على أساس ذلك ـ أي تراكم الظنون ـ يكشف عن وجود المستند القاطع للعذر، وهذا هو اتجاه الطباطبائي صاحب مفاتيح الأُصول، وقد نسبه إلى جماعة من المتأخرين (٤٩).

ب ـ أنّ الإجماع على أساس تراكم الظنون لا يكشف دائماً عن وجود دليل، بل يكشف عن وجوده أحياناً. وأصحاب هذا الاتجاه اختلفوا في التعبير عنه كما يلي:

التعبير الأوّل: أنّ بين الإجماع ولزوم المستند ملازمة اتفاقية، وهو رأي الكثير من المتأخرين، منهم صاحب الكفاية (٥٠).

التعبير الثاني: إنّ كشف الإجماع هنا قائم على حساب الاحتمالات. وهذا للشهيد الصدر حيث ناقش ما ذهب إليه المتأخرون من إطلاق عنوان الملازمة على المقام، وإليك نصّ كلامه: «إنّه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضيّة فضلاً عن الإجماع، وهذا لا ينفي أنّنا نعلم بالقضيّة القائلة: «كل قضية ثبت تواترها فهي ثابتة»؛ لأنّ العلم بأنّ المحمول لا ينفكّ عن الموضوع غيرُ العلم بأنّه لا يمكن أن ينفك عنه، والتلازم يعني الثاني، وما نعلمه هو الأوّل على أساس تراكم القيم الاحتمالية، وزوال الاحتمال المخالف لضآلته لا لقيام برهان على امتناع محتمله عقلاً» (٥١).

وبلحاظ هذه المناقشة اعتبر أنّ حساب الاحتمالات يمثّل التعبير الفنّي عن قضيّة تراكم الظنون، وقال في ذلك: «إنّ احتمال الخطأ في فتوى كل قضيّة وإن كان وارداً إلّا أنّه بملاحظة مجموع الفقهاء وإجراء حساب الاحتمالات فيها

عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها بالبعض تصل إلى رتبة القطع أو الاطمئنان على أقل تقدير بعدم خطئها جميعاً، وهو حجة على كل حال»[٥٢].

الثانية: هناك أشياء ثلاثة لابد ألّا نخلط بينها وإن كان بينها صلة وثيقة وهي: ١ ـ مناط حجّية الإجماع؛ وهي الكاشفية ـ ٢ ـ مناط الكشف؛ أي الملاك الذي ننطلق منه ونتيقّن بجريان الكشف ـ ٣ ـ نوعية السنة التي يكشف عنها الإجماع، فمثلاً هل يكشف عن رأي الإمام مباشرة أو يكشف عن دليل يحكي عن رأيه؟ بالالتفات إلى ذلك نقول: إنّ تراكم الظنون لا يحمل على عاتقه وظيفة تعيين المكشوف عنه بالإجماع، بل يحمل وظيفة تبيين أنّه كيف يتم جريان الكشف، وعليه تكون هذه النظرية قالباً كلّياً عامّاً يمكن أن تصاغ فيه وجهات النظر المختلفة حول تعيين ما يكشف عنه بالإجماع، ومن هنا نلاحظ بزوغ نظريات حول الإجماع تشكّلت جميعها داخل هذه النظرية العامّة، وهي ما يلي:

- نظرية كاشفية الإجماع عن الحكم.
- نظرية الطباطبائي والنائيني، وهي نظرية كاشفية الإجماع عن وجود المستند[٥٣].
- نظرية السيد البروجردي، وهي نظرية التلقّي؛ أي الكاشفية عن الأصل المتلقّى[٥٤].
- نظرية الشهيد الصدر، وهي نظرية كاشفية الإجماع عن السيرة[٥٥].

ولمزيد من التوضيح حول النظريات الواردة على أساس فكرة تراكم الظنون تراجع مظانّها.

وفيما يلي جدول يوضح لنا نقاط الافتراق والاشتراك بين النظريات الواردة في الإجماع لدى الإمامية:

النظرية	القاعدة التي بُنيت النظرية على أساسها	ماهية القاعدة	مناط حجّية الإجماع حسب النظرية	مناط جريان الكشف للإجماع حسب النظرية	المكشوف عنه بالإجماع	المعصوم الذي يكشف الإجماع عن رأيه أو قوله أو دليله
نظرية اللطف	قاعدة اللطف	كلامية	الكشف عن السنة	عدم مبادرة الإمام إلى ردّ الإجماع بضميمة وجود اللطف عليه	رأي الإمام ورضاه	إمام العصر(ع)
نظرية التقرير	قاعدة العصمة	كلامية	الكشف عن السنة	سكوت الإمام إزاء الإجماع بضميمة حجّية تقرير المعصوم(ع)	رأي الإمام ورضاه	إمام العصر(ع)
نظرية التضمين	قاعدة أنّ الزمان لا يخلو عن الإمام	كلامية	الكشف عن السنة	تضمّن أقوال الأئمّة أو علمائها لقول المعصوم(ع)	قول الإمام	إمام العصر(ع)
نظرية الكاشفية عن وجود المستند	قاعدة الملازمة	عقلية	الكشف عن السنّة	تراكم الظنون	الدليل (الحجّة)	إمام العصر(ع)
نظرية التلقي	قاعدة الملازمة	عقلية	الكشف عن السنّة	تراكم الظنون	الأصل المتلقى عن المعصوم(ع)	الأئمة الماضون(ع)
نظرية الكاشفية عن السيرة	قاعدة حساب الاحتمالات	عقلية	الكشف عن السنّة	تراكم الظنون	السيرة الكاشفة عن رأي المعصوم(ع)	الأئمة الماضون(ع)
نظرية الكاشفية عن الحكم	قاعدة الملازمة	عقلية	الكشف عن السنّة	تراكم الظنون	الحكم الشرعي	الأئمة الماضون(ع)

● **النقطة الرابعة**: تحديد نوعيّة المجمعين:

جرى البحث فيمن ينعقد به الإجماع المعتبر، فبرزت هنا أقوال، أهمّها ما يلي:

القول الأوّل: إنّ الإجماع المعتبر هو إجماع أهل المدينة، وهذا قول مالك (٥٦).

القول الثاني: إنّ الإجماع المعتبر هو إجماع أهل الحرمين ـ مكة والمدينة ـ وأهل المصرين ـ الكوفة والبصرة ـ وهذا القول نسبه الغزالي وغيره إلى جماعة لم يسمّوهم (٥٧).

القول الثالث: إجماع العترة، وقد نسب جماعة من الأُصوليين هذا القول إلى الشيعة (٥٨). والحقيقة أنّه لم يقل به من الشيعة غير الزيدية (٥٩)، أمّا الإمامية فهم يرون أنّه لا حاجة في اعتبار أقوال العترة إلى حصول الإجماع بينهم عليها؛ إذ يعتقدون بأنّ كل قول أو فعل أو تقرير صدر من أحد المعصومين من العترة حجة برأسه، باعتبار كونه ـ أي ما يصدر عنه ـ امتداداً للسنة النبوية (٦٠).

نعم، تعرّض الحلّيان (٦١) ـ المحقق والعلّامة ـ لعنوان «إجماع العترة»، غير أنّهما ذكراه باعتبار أنّ العترة مشتملة على المعصوم، فإجماعهم يكشف عن قول المعصوم؛ وقد صرّح المحقق الحلّي بذلك (٦٢).

وذكر الطبري من الزيدية أنّ قول الإمام علي عليه السلام حجة لوحده، لقيام الدلالة القاطعة على ذلك.

القول الرابع: إنّ الإجماع المعتبر هو قول الصحابة فحسب، وهذا قول الظاهرية وابن حبان (٦٣).

القول الخامس: إجماع مجتهدي الأُمّة، وهذا قول الجمهور من أهل السنة

وكذلك قول الإمامية. وانطلاقاً من هذا فقد ذكروا في تعريف الإجماع: أنّه اتفاق المجتهدين أو أهل النظر والفتوى (٦٤).

● **النقطة الخامسة**: تحديد دائرة المجمعين:

وقد تعدّدت وجهات النظر هنا على أساس أمرين:

الأوّل: هل الإجماع يحصل باتّفاق الجميع أم يكفي في حصوله اتفاق الأغلب؟ وقد برز هنا ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: إنّ المعتبر في حصول الإجماع اتفاق جميع المجتهدين، فلا يكون اتفاق الأكثر حجة، وهذا قول الأكثر من أهل السنة (٦٥).

القول الثاني: إنّ المعتبر في حصول الإجماع اتفاق جميع المجتهدين، غير أنّ اتفاق الأكثر يكون حجة رغم عدم كونه إجماعاً، وهذا قول القاضي وابن بدران (٦٦).

القول الثالث: إنّ المعتبر في حصول الإجماع اتفاق الأكثر فلا تضرّ مخالفة الأقل، وهذا قول جماعة منهم الطبري وأبو بكر الرازي والخياط وابن حمدان الحنبلي وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه (٦٧).

القول الرابع: إنّه قد يكفي اتفاق جماعة وإن لم تشكّل الأكثرية، وهذا رأي الكثير من الإمامية (٦٨)؛ وإنّما ذهبوا إليه انطلاقاً من أنّ حجّية الإجماع تكون بلحاظ كشفه عن رأي المعصوم، وهذا الكشف قد يتفق حصوله باتفاق جماعة.

وإنّما ذهبوا إلى أنّ الإجماع لا يحصل دائماً بل قد يتفق أحياناً دون أُخرى لأنّ الكشف لا يتم إلّا بتوفّر شروط تختلف باختلاف مبانيهم في حجّية الإجماع.

القول الخامس: المعتبر اتفاق الجميع إلّا فيما إذا كان رأي الأقل المخالف

في مسألة لم يسوّغ فيها الاجتهاد، فلا ضير في مخالفته حينئذٍ بل يحصل الإجماع بقول الأغلب، وهذا قول الجرجاني[٦٩].

الثاني: هل يشترط في حصول الإجماع بلوغ عدد المجمعين حدّ التواتر؟

ذهب الجمهور[٧٠] إلى أنّه لا يشترط في تحقق الإجماع أن يبلغ عدد المجمعين حدّ التواتر، وخالفهم في ذلك بعض، منهم إمام الحرمين[٧١]؛ وذلك لأنّه يعتقد بأن حجّية الإجماع تثبت بالعقل، بتقريب: أنّ العقل ينفي الخطأ عن المجمعين، وبديهي أنّ الخطأ يُنفى عن المجمعين فيما إذا بلغوا حدّ التواتر، أمّا ما دون حدّ التواتر فيتصور فيه الخطأ.

- **النقطة السادسة**: تحديد دائرة الإجماع الزمنية:

والسؤال هنا: هل ينحصر زمن الإجماع المعتبر بعصر دون عصر؟

لم يحدّد جمهور أهل السنة الزمن الذي يكون الإجماع فيه معتبراً بعصر من العصور، في حين أنّ الاتّجاه السائد عند الإمامية هو تحديد زمن الإجماع المعتبر بالعهود القريبة من عصر المعصوم[٧٢]؛ ولذلك ورد في تعريفات أهل السنة للإجماع قيد: «في عصر من الأعصار»[٧٣]، بينما خلت تعاريف الإمامية من هذا القيد.

- **النقطة السابعة**: تحديد دائرة متعلّق الإجماع:

لقد حصل الخلاف بين الأُصوليين في أنّه هل تقتصر دائرة متعلق الإجماع على الأحكام الشرعية أم تتعدى إلى غيرها كالمسائل العقلية والعرفية واللغوية؟ وقد برز هنا اتّجاهان:

الاتجاه الأوّل: الاقتصار على الأحكام الشرعية، وهذا الاتجاه لكثير من الأحناف كابن الهمام[٧٤] وابن أمير الحاج[٧٥]، وكذا لابن جزي[٧٦] من المالكية، وابن قدامة[٧٧] وصفي الدين من الحنابلة[٧٨]؛ ولذا ذكر هؤلاء في

تعريفاتهم للإجماع قيد «أمر شرعي» أو «حكم شرعي».

الاتجاه الثاني: التوسعة في متعلق الإجماع بما يشمل غير الشرعيات، وهذا الاتجاه لكثير من الشافعية منهم: الأسنوي (٧٩) والرازي (٨٠) والسبكي (٨١)، وكثير من المالكية، كابن المشاط (٨٢) وصاحب نشر البنود (٨٣) وكذا الشوكاني؛ ولذا ذكروا في تعريفاتهم للإجماع قيد: «أمر من الأُمور». هذا عند أهل السنة.

أمّا عند الإمامية فالذي يبدو هو أنّ أبحاثهم في الإجماع ناظرة إلى اعتبار الإجماع في الأحكام الشرعية، ولذلك يرى في تعريفاتهم للإجماع كلمات من قبيل «الفتاوى» أو «الأحكام الشرعية»، نعم يبدو من العلّامة الذهاب إلى توسعة دائرة متعلق الإجماع بما يشمل غير الأحكام الشرعية.

● **النقطة الثامنة**: الاختلاف حول المستند المشروط ثبوته للإجماع:

هناك اختلاف بين الأُصوليين حول المستند الذي يشترط ثبوته في حجّية الإجماع من جانبين:

الجانب الأوّل: دائرة المستند:

ذهب أكثر أهل السنة إلى جواز أن يكون مستند الإجماع دليلاً ظنياً كالقياس وخبر الواحد، وكذلك المصلحة المرسلة عند القائلين بحجيتها (٨٤).

أمّا الإمامية فنفوا جواز كون مستند الإجماع غير قول المعصوم أو ما دلّ عليه.

الجانب الثاني: ظهور المستند أو خفائه:

اشترط الإمامية في حجّية الإجماع ألّا يكون مستند الإجماع بأيدينا (٨٥). ويكمن سرّ ذلك في أنّ اعتبار الإجماع إنّما هو بلحاظ كشفه عن المستند الشرعي، فإذا كان المستند منكشفاً لنا بنفسه فلا يبقى وجه للرجوع إلى

الإجماع، وإنّما اللازم الرجوع إلى هذا المستند والتعامل معه بصورة مستقلة عن الإجماع [٨٦]؛ إذ لا يكون فهم المجمعين من هذا المستند حجة علينا لكي ننساق وراء هذا الفهم [٨٧]. وكانت هذه النكتة سبباً في منعهم من الرجوع إلى الإجماع حتى في حالة احتمال استناد المجمعين إلى المستند الظاهر [٨٨].

أمّا أهل السنة فلم يشترطوا خفاء المستند، بل اشترط جمهورهم لزوم الوقوف على المستند [٨٩]، فضلاً عن أن يمنعوا من ظهوره، وذلك انطلاقاً من مبناهم الذي يجعل الإجماع حجة برأسه لا على أساس الكشف.

الأمر الثاني ـ إمكان حصول الإجماع عادة:

جرى البحث عند الأُصوليين في أنّ حصول الإجماع هل هو ممكن عادة أم لا؟ فذهب جمهور أهل السنة إلى إمكان الإجماع [٩٠]، ويوجد في مقابل الجمهور قولان:

القول الأوّل: عدم إمكان حصوله، وهو للنظام كما نسب إليه.

واستدل على عدم الإمكان: بأنّ اتفاق الجمع العظيم على الكلمة الواحدة في الزمان الواحد محال عادة، كما أنّ اتّفاقهم على الميل إلى طعام واحد في زمان واحد محال [٩١].

ورُدّ: بأنّ دواعي الناس مختلفة في مثل المأكول والملبوس؛ للاختلاف في الشهوة والمزاج والطبع [٩٢]، فالحاجة إلى مثله مما هو وليد الحاجة الفعلية لتقوّم الأجسام أو وليد الرغبة العابرة؛ فلابدّ أن يتفاوت زماناً ومكاناً بحسب العادة تبعاً لاختلاف تكوّن الحاجات أو الرغبات، فيمتنع الإجماع على ذلك، بخلاف قضايا الفكر أو القضايا المحسَّة فإنّ التفاوت فيها ينعدم أو يقل عادة لتقارب الناس في إدراك أولياتها وفي اشتمالهم على قواها المدركة نوعاً [٩٣].

القول الثاني: التفصيل بين الإجماع على الأُمور الكلية في الدين فهو ممكن،

والإجماع على المسائل المظنونة في القضايا الفردية فهو غير ممكن[٩٤].

وأمّا الإمامية فذهبوا إلى إمكان نوعين من الإجماع:

النوع الأوّل: تلك الإجماعات التي تثبت بها الضروريات الدينية[٩٥] والتي يعبر عنها بـ «إجماع المسلمين»، حيث استندوا إلى مثل هذه الإجماعات في كتبهم الفقهية. وهذا يدل على وقوعها عندهم، والوقوع أدلّ دليل على الإمكان.

النوع الثاني: تلك الإجماعات التي تتم في دائرة المذهب والتي تكشف عن رأي المعصوم[٩٦]. وقد جعلوا إمكان مثل هذا الإجماع مقتصراً على العهود القريبة من عصر المعصوم[٩٧].

الأمر الثالث ـ إمكان تحصيل العلم بالإجماع:

انقسم أهل السنة هنا على أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: إنّه لا يمكن الوقوف على الإجماع. وهذا قول جماعة منهم أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه[٩٨].

ودليل هذا القول: أنّه لا طريق لنا إلى العلم بحصوله؛ لأنّ طريق العلم إمّا هو الوجدان أو العقل أو الحس، وكلها متعذرة هنا. أمّا الوجدان: فهو سبيل لأن يدرك به مثل الجوع والعطش واللذة والألم، ولا يكون سبيلاً للعلم بالاتفاق بين جماعة. وأمّا العقل فلا يمكن أن يكون طريقاً للعلم بالاتفاق؛ إذ لا مجال له أن يحكم بأنّ فلاناً قال بكذا أو لم يقل. وأمّا الحس فهو أيضاً لا يصلح أن يكون طريقاً للعلم هنا؛ لأنّ سماع قول كل مجتهد يتوقف على معرفته مسبقاً، ومعلوم أنّ معرفة جميع المجتهدين متعذرة؛ لأنّهم منتشرون في مشارق الأرض ومغاربها[٩٩].

القول الثاني: إنّ الوقوف على الإجماع ممكن، وهذا قول الأكثر، منهم: الغزالي والآمدي والسمرقندي[١٠٠]. وذهب إلى هذا القول ابن تيمية، غير أنّه

عدّه متعذراً غالباً.

يقول الغزالي مستدلاً على هذا القول: «يتصور معرفة الإجماع بمشافهة المجمعين إن كانوا عدداً يمكن لقاؤهم، وإن لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا أنّ مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذمي...

فإن قيل: مذهب الشافعي وأبي حنيفة مستند إلى قائل واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة، وقول الواحد يمكن أن يعلم، أمّا قول جماعة لا ينحصرون كيف يعلم؟!

قلنا: وقول أُمّة محمّد ﷺ في أُمور الدين يستند إلى ما فهموه من محمّد ﷺ. ثمّ إذا انحصر أهل الحل والعقد، فكما يمكن أن يعلم قولُ واحد أمكن أن يعلم قول الثاني إلى العشرة والعشرين.

فإن قيل: لعل أحداً منهم في أسر الكفار وبلاد الروم.

قلنا: تجب مراجعته. ومذهب الأسير ينقل كمذهب غيره، وتمكن معرفته، فمن شك في موافقته للآخرين لم يكن متحققاً للإجماع.

فإن قيل: فلو عرف مذهبه ربما يرجع عنه بعده.

قلنا: لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الإجماع، فإنّه يكون محجوجاً به، ولا يتصور رجوع جميعهم؛ إذ يصير أحد الإجماعين خطأ، وذلك ممتنع بدليل السمع (١٠١).

القول الثالث: إنّه يمكن العلم بإجماع الصحابة فحسب. وهذا قول جماعة، منهم: أحمد في الرواية المشهورة عنه والأصفهاني والرازي والظاهرية، وهو ظاهر كلام ابن حبان (١٠٢). واستدلوا: بأنّ الصحابة كانوا محصورين قليلين (١٠٣).

وأمّا الإمامية فقد بحثوا عنه تحت عنوان «الإجماع المحصل». وقد برز عندهم في ذلك قولان:

القول الأوّل: امتناع تحصيله، وهذا قول المجلسي[١٠٤].

القول الثاني: إمكان تحصيل العلم بالإجماع، وهذا هو الرأي السائد عند متأخري الإمامية[١٠٥]، وبما أنهم ـ أي المتأخرين ـ يرون حسب مبانيهم في حجّية الإجماع عدم إمكان انعقاد الإجماع المعتبر في هذه العصور، فبالضرورة يكون مقصودهم من القول بالإمكان هو إمكان العلم بإجماع الأقدمين. وهذا القول لصاحب المعالم كذلك رغم اختلافه مع المتأخرين في المبنى؛ حيث إنّه ذهب إلى حجّية الإجماع على أساس دخول الإمام في المجمعين.

وقد نفى صاحب المعالم إمكان تحصيل العلم بالإجماع، غير أنّه يذهب إلى إمكان تحصيله بالنسبة إلى إجماعات الأقدمين، فلذلك يرجع قوله إلى ما قاله المتأخرون[١٠٦].

الأمر الرابع ـ حكم نقل الإجماع:

ذكر الأُصوليون أنّ الإجماع ينقل على نحوين:

النحو الأوّل: نقله بالتواتر:

اتّفق أهل السنة على حجّية الإجماع المنقول بالتواتر[١٠٧].

وأمّا الإمامية فلم يطرح الكثير منهم بحث الإجماع المنقول بالتواتر، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى أنهم رأوا أنّ البحث عنه قليل الجدوى؛ إذ من ناحية يعد الإجماع المنقول بالتواتر حجة مسلّماً بها، ولذا يُرى من بعض المتأخرين الاستدلال على ردّ بعض الإجماعات المنقولة بخبر الواحد بأنّه لم ينقل متواتراً، ومن ناحية أُخرى أنّه لا يكاد يتفق بشرائطه ـ والتي منها حصول التواتر في جميع الطبقات ـ إلّا في الضروريات.

النحو الثاني: نقله بخبر الواحد:

وقع الخلاف في حجّية هذا النوع من الإجماع بين الأُصوليين.

أمّا أهل السنة فلهم قولان:

القول الأوّل: إنّه حجة، وهو قول معظم الشافعية منهم الآمدي (١٠٨) والرازي (١٠٩) وإمام الحرمين (١١٠)، وجماعة من المالكية كالقرافي (١١١) وابن الحاجب (١١٢)، وجماعة من الحنفية كالإستانبولي (١١٣) والسمرقندي (١١٤) والأنصاري (١١٥)، وكذلك هو رأي الحنابلة (١١٦).

القول الثاني: إنّه ليس بحجة، وهذا قول بعض الشافعية كالغزالي، وقول بعض الحنفية (١١٧).

وذكر الرازي والقرافي والأسنوي أنّ هذا القول - أي الثاني - هو قول الأكثر، بيد أنّ تتبع الأقوال يفضي إلى خلاف ذلك. وقد صرح بذلك - أي أنّ قول الأكثر هو القول الأوّل لا الثاني - صاحب المسودة (١١٨) وبعض المعاصرين من أهل السنة (١١٩).

وأمّا الإمامية فلهم في حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد أقوال عديدة، وقبل التعرض لها لا بأس بذكر لمحة عن تاريخ نشوء البحث:

نشأ البحث حول حجّية الاجماع المنقول في القرن السادس الهجري، وأوّل من طرحه هو المحقّق الحلّي، غير أنّه لم يتعرّض لهذا البحث بشكل مستقلّ ولم يعنونه بهذا العنوان، بل اكتفى بالإشارة إلى أنّ مثل الإجماعات التي حكاها السيد المرتضى وغيره لا تكون حجة إلّا لمن يعلمها. وقد قام بعده العلّامة الحلّي بطرحه كمسألة أُصوليّة وتوسيع نطاق البحث حوله.

وغنيّ عن البيان أنّ البحث عن حجّية الإجماع المنقول شيء والقيام بنقل الإجماع ضمن البحث الفقهي شيء آخر؛ فإنّ الثاني يمثّل الموضوع للبحث

الأوّل؛ فهذا يتم في دائرة الأبحاث الفقهيّة، وذاك يعدّ بحثاً أُصوليّاً.

وقد نشأت ظاهرة نقل الإجماع منذ طُرح البحث عن حجّية الإجماع ودليليته، بل يمكن القول: بأنّ البحث عن حجيته ودليليته جاء متأخّراً عن نشوء قضيّة نقل الإجماع، وثمّة شواهد على ذلك. ولو ادّعى أحدٌ أنّ ظاهرة نقل الإجماع تُعد من جملة الأُمور التي أعدّت الأرضيّة لطرح الإجماع كدليلٍ من الأدلّة، لَما كان قوله بعيداً عن الحق. والبحث عن ذلك كلّه يتطلّب مجالاً آخر يناسبه.

ويعبّر عن المطلب المذكور أعلاه الخطُّ البياني التالي:

(١) نشوء ظاهرة نقل الإجماع ⇐ (٢) نشوء فكرة الإجماع الأُصوليّة ⇐ (٣) نشوء البحث عن الإجماع المنقول

وإليك الأقوال:

القول الأوّل: إنّه حجة، وهو قول القمي[١٢٠].

القول الثاني: إنّه ليس بحجة، وهو قول الفاضل التوني[١٢١].

القول الثالث: التفصيل؛ وهو أنّ نقل الإجماع حجة فيما إذا كان نقله من قبيل الإخبار عن حس، بخلاف ما إذا كان من قبيل الإخبار عن حدس، وهذا قول جلّ المتأخرين[١٢٢]، وإنّما ذهبوا إلى ذلك انطلاقاً من أنّ نقل الإجماع يكون حجة من باب أنّه من مصاديق خبر الثقة، ومعلوم أنّ أدلّة حجّية خبر الثقة لا تشمل إلّا ما إذا حصل إخبار الثقة عن حسّ.

وأصحاب هذا القول ذهبوا إلى أنّ نقل الإجماع لا يكون من قبيل الإخبار عن حسّ إلّا إذا كان النقل متوجهاً إلى السبب[١٢٣] لا إلى المسبب. ومرادهم بالسبب أقوال العلماء التي يتسبب عنها كشف رأي المعصوم، كما أنّ مرادهم بالمسبب هو نفس رأي المعصوم عليه السلام. وإنّما جعلوا نقل المسبب من باب الإخبار عن حدس بلحاظ أنّ رأي المعصوم يستكشف بالحدس نوعاً.

وقد اختلفوا في تعيين مناط كون نقل السبب من قبيل الإخبار عن حس، فبرزت هنا اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأوّل: أنّ المناط الذي يكون به نقل السبب من قبيل الإخبار عن حس هو أن يكون نقلة الإجماع من القريبين إلى عهد المعصوم عليه السلام، وهذا قول المحقق العراقي (١٢٤).

الاتجاه الثاني: أنّ المناط الذي يكون به نقل السبب من قبيل الإخبار عن حس هو أن يكون نقلة الإجماع من المتأخرين عن العلّامة (المتوفى ٧٢٦ هـ)، وهذا قول المحقق النائيني (١٢٥).

الاتجاه الثالث: أنّ المناط الذي يكون به نقل السبب من قبيل الإخبار عن حس هو قيام القرائن على أنّ النقل حصل عن حسّ، وهذا قول الشيخ الأنصاري (١٢٦) وصاحب الكفاية (١٢٧) وجمع آخر.

الأمر الخامس ـ حكم إنكار الإجماع:

اتفق الأُصوليون على أنّ منكر الإجماع الظني لا يكفّر (١٢٨). وأمّا القطعي ففيه أقوال:

الأوّل: إنّه يكفّر جاحده، وهذا قول ابن عبد الشكور (١٢٩) وابن حامد من الحنابلة (١٣٠).

الثاني: إنّه لا يكفّر جاحده، وهذا قول الأسنوي (١٣١) والأُرموي (١٣٢) والرازي (١٣٣) والطبري (١٣٤) والمرتضى (١٣٥)، وكثير من الحنابلة (١٣٦).

الثالث: التفصيل بين ما علم بالإجماع كون المجمع عليه من ضروريات الدين فيكفّر جاحده وما إذا لم يعلم فلا يكفّر. وهذا هو الاتجاه السائد عند الإمامية، وهو قول جماعة من أهل السنة، منهم: الآمدي (١٣٧) والجلال

والسبكي [١٣٨] والقاضي [١٣٩] والمطيعي [١٤٠]، فإنهم جعلوا حكم التكفير مقتصراً على منكر الضروري.

ويمكن القول بأنّ القول الثاني يرجع إلى هذا القول؛ إذ ربما يكون الحكم بتكفير منكر الضروري مسلّماً به.

وقد ألحق به السبكي [١٤١] والشنقيطي [١٤٢] المشهور المنصوص عليه كحل البيع، في حين صرح الشربيني بأنّه اعتُرض على هذا الإلحاق.

القول الرابع: التفصيل بين إجماع الصحابة وغيره؛ فيكفّر جاحد الأوّل دون الثاني، وهذا قول الإستانبولي [١٤٣].

القول الخامس: التفصيل بين إنكار الإجماع كطريق لثبوت الشرع وإنكار المجمع عليه بعد الاعتراف بأصله؛ فيكفّر على أساس إنكار الثاني دون الأوّل، وهذا قول الأنصاري [١٤٤] والشنقيطي [١٤٥] والجويني [١٤٦].

القول السادس: التفصيل بين إنكار أصل الإجماع وإنكار تحققه؛ فيكفّر في الأوّل دون الثاني، وهذا ما يبدو من البزدوي [١٤٧].

ويلتقي هذا التفصيل مع التفصيل الخامس في موارد، كما يختلف عنه في موارد أُخرى. فكلا التفصيلين متفق على أنّ إنكار المجمع عليه بعد الاعتراف بكلٍ من أصل الإجماع ووقوعه يوجب التكفير، كما أنهما يتفقان على أنّ إنكار تحقق الإجماع في مورد ما لا يوجب التكفير [١٤٨]، وكذلك يتفقان على أنّ إنكار الإجماع المختلف في وقوعه غير مستلزم للكفر [١٤٩]. في حين أنهما يختلفان في أنّ من أنكر طريقية الإجماع ـ أي أصله ـ لثبوت الشرع لا يكفّر بحسب تفصيل الجويني [١٥٠]، بينما يكفّر بحسب تفصيل البزدوي [١٥١].

٣ ـ أقسام الإجماع

للإجماع تقسيمات عديدة تنقسم بدورها وباعتبارات خاصّة إلى أقسام، وهي كالتالي:

التقسيم الأوّل ـ تقسيمه بحسب طريقة تكوّنه:

وينقسم الإجماع على هذا الأساس إلى أقسام ثلاثة؛ هي:

أ ـ الإجماع القولي: والمقصود به: حصول الاتفاق في القول بين المجتهدين على حكم ما[١٥٢].

ب ـ الإجماع العملي: والمقصود منه: حصول الاتفاق في العمل بين المجتهدين على حكم ما[١٥٣].

جـ ـ الإجماع السكوتي[١٥٤]: وهو ما فيه قول بعض المجتهدين أو عمله مع سكوت الباقين عنه بعد انتشار ذلك القول فيهم ومع القدرة على إنكاره[١٥٥].

وقد يطلق على القسمين الأولين «الاجماع الصريح»[١٥٦]؛ ومن هنا يتّضح السبب في جعلهما مقابلين للإجماع السكوتي، كما يوحي إلى ذلك كل من جعل التقسيم هنا ثنائياً.

كما أنّ الأحناف يطلقون عليهما ـ أي على القسمين الأولين «العزيمة» وعلى الثالث «الرخصة»[١٥٧].

التقسيم الثاني ـ تقسيمه بحسب التعرّف عليه:

وهو كما يلي:

أ ـ الإجماع المحصّل: وهو التعرّف المباشر على الإجماع؛ بأن يحصّله الشخص بنفسه من خلال الوقوف على أقوال العلماء[١٥٨].

ب ـ **الإجماع المنقول**: وهو التعرّف غير المباشر على الإجماع؛ بأن نأخذه ممّن ينقله (١٥٩).

التقسيم الثالث ـ تقسيم الإجماع من حيث البساطة والتركيب:

وهو كما يلي:

أ ـ **الإجماع البسيط**: وهو الاتفاق على رأي معين في مسألة ما (١٦٠).

ب ـ **الإجماع المركب**: وقد ورد في الكتب الأُصولية بمعانٍ ثلاثة تترتب على أساس كل منها مسألة أُصولية خاصّة.

المعنى الأوّل: أنّ الإجماع المركب هو انقسام المجتهدين إلى رأيين؛ بمعنى أنّه لم يذهب أحد منهم إلى رأي ثالث. ويبحث على أساس هذا المعنى عن جواز تبنّي الرأي الثالث فيما إذا قلنا بعدم حجّية الإجماع المركب، وعدم جواز تبنّيه فيما إذا قلنا بحجيته.

وقد طرح هذا المعنى للإجماع المركب الإمامية وبعض أهل السنة (١٦١)، غير أنّ كثيراً من أهل السنة لم يعنونوا هذا البحث بعنوان «الإجماع المركب» بل جعلوا البحث تحت عنوان «هل يجوز إحداث قولٍ ثالث؟».

المعنى الثاني: الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة؛ كالإجماع على ثبوت الانتقاض عند القيء ومس المرأة. ويبحث على أساس هذا المعنى عن حجّية هذا الإجماع بعد ظهور الفساد في أحد المأخذين؛ أي العلّتين.

وقد طرح هذا المعنى للإجماع المركب بعض أهل السنة (١٦٢)، وأمّا الإمامية فلا يفترض عندهم هذا المعنى؛ لأنّهم لا يعتقدون بالقياس الذي بُني عليه هذا المعنى.

المعنى الثالث: عدم تفصيل علماء عصر ما بين مسألتين في النفي والإثبات؛ بمعنى أن يذهب بعضهم إلى ثبوت الحكم في المسألتين ويذهب

الآخرون إلى نفيه فيهما.

ويبحث هنا عن جواز الفصل بين المسألتين؛ بأن يقال في مسألة بثبوت الحكم وفي أُخرى بنفيه أو عدم جوازه.

ولهذه الصورة حالتان [١٦٣]:

الحالة الأُولى: ما إذا صرّح المجمعون بعدم الفصل، وقد اتفقوا هنا على عدم جواز الفصل بين المسألتين [١٦٤].

الحالة الثانية: ما إذا لم يصرّحوا بعدم الفصل.

التقسيم الرابع: تقسيمه بحسب دائرة المجمعين:

وينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

أ ـ إجماع الأُمّة [١٦٥]: وهو أن يتفق جميع أُمة محمّد ﷺ على حكم واحد. وقد يعبّر عنه بـ «إجماع المسلمين» أو «إجماع الخاصّة والعامّة»؛ أي الفقهاء والعوام. وقد اعتبر قيام الإجماع من المسلمين على حكمٍ علامةَ كونه من ضروريات الدين؛ كوجوب الصلاة والصوم.

ب ـ إجماع مجتهدي الأُمّة [١٦٦]: وقد يعبّر عنه بـ «إجماع الخاصة» كما قد يعبّر عنه بـ «إجماع أهل الحلّ والعقد».

ولهذا القسم حالتان:

الحالة الأُولى: حصول الإجماع بين المجتهدين في المذاهب كافّة [١٦٧].

الحالة الثانية: حصول الإجماع بين مجتهدي مذهب خاص، وهذا ما قد يسمى بـ «الإجماع المذهبي».

وقد سمّت الإمامية إجماع مجتهدي مذهبهم [١٦٨] بـ «إجماع الطائفة» أو «إجماع الفرقة».

وقد أشار صاحب أحسن الحواشي إلى حالة إجماع بعض المجتهدين على حكم وسمّاه بـ «الإجماع المذهبي»[١٦٩].

التقسيم الخامس: تقسيمه بحسب إحراز عدم استناد المجمعين إلى دليل بأيدينا، وعدم إحراز ذلك:

وهذا التقسيم للإمامية، فقد قسّموه بهذا الاعتبار إلى قسمين:

أ ـ **القسم الأوّل: الإجماع المدركي**[١٧٠]: والمقصود به ما إذا لم نحرز عدم استناد المجمعين إلى مستند بأيدينا، وهذا يشمل ما إذا أحرزنا استنادهم إلى هذا المستند، أو احتملنا ذلك.

ب ـ **القسم الثاني: الإجماع التعبدي**: والمقصود منه ما إذا أحرزنا عدم استناد المجمعين إلى ما بأيدينا من مستند.

التقسيم السادس: تقسيمه بحسب مراتبه في القوة:

وهذا التقسيم لأهل السنة، حيث قسّموه إلى قسمين:

أ ـ **الإجماع القطعي**: والمقصود منه الإجماع المنقول تواتراً من غير استقرار خلافٍ سابق عليه. ويمثّلون له بإجماع الصحابة[١٧١].

ب ـ **الإجماع الظني**: والمقصود منه المنقول أُحاداً، أو الإجماع بعد استقرار الخلاف[١٧٢]. وقد صرّح الكثير من العلماء ـ منهم البزدوي وصاحب الروضة وشرحها ـ أنّ الإجماع السكوتي من أقسام الظني.

الهوامش

(١) لسان العرب ٨ : ٥٣ .

(٢) إرشاد الفحول ، الشوكاني : ٧١ .

(٣) شرح البدخشي ٢ : ٣٧٧ .

(٤) المحصول ، الرازي ٢ : ٣ .

(٥) إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١١٨ .

(٦) شرح تنقيح الفصول القرافي : ٣٢٢ .

(٧) الجواهر الثمينة ، ابن المشاط : ١٨٩ .

(٨) منتهى الوصول والأمل ، ابن الحاجب : ٥٢ .

(٩) نشر البنود ، الشنقيطي ٢ : ٨١ .

(١٠) شرح البدخشي ٢ : ٣٧٨ . الإبهاج في شرح المنهاج ٢ : ٣٤٩ . درر الفوائد ، الحائري ٢ : ٢٢٤ .

(١١) الجواهر الثمينة ، ابن المشاط : ١٨٩ .

(١٢) تيسير التحرير ، أمير بادشاه ٣ : ٢٢٤ .

(١٣) التقرير والتحبير ، ابن أمير الحاج ٣ : ٨٠ .

(١٤) فواتح الرحموت ، الأنصاري ٢ : ٢٢٤ .

(١٥) المصدر السابق .

(١٦) تقريب الوصول ، ابن جزي : ٢٧ .

(١٧) روضة الناظر ، ابن قدامة : ٢٧ .

(١٨) قواعد الأُصول ، صفي الدين الحنبلي : ٢٩ .

(١٩) معارج الأُصول ، المحقق الحلي : ١٢٥ .

(٢٠) المعالم ، جمال الدين : ١٧٢ .

(٢١) فرائد الأُصول ، الأنصاري ١ : ٧٩ .

(٢٢) القوانين المحكمة ، القمي : ١٦٩ .

(٢٣) دروس في علم الأُصول ، الشهيد الصدر ، الحلقة الثانية ٢ : ١٤٩ .

(٢٤) إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ٢٢١ . منتهى الوصول والأمل ، ابن الحاجب : ٦٠ . المعتمد ، البصري ٢ : ٥٦ . إرشاد الفحول ، الشوكاني : ٧٩ . شرح الجلال ٢ : ١٩٥ . نشر البنود ٢ : ٩٢ . المدخل إلى مذهب أحمد ، ابن بدران : ١٣٢ . البحر الزخار ١ : ١٨٧ . مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٦٨ .

(٢٥) شرح البدخشي ـ ومعه شرح الأسنوي ـ على المنهاج ٢ : ٤٢٩ . ميزان الأُصول ، السمرقندي ٢ : ٧٥٦ . مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٦٨ . المعتمد ، البصري ٢ : ٥٧ .

(٢٦) كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٨٢ .

(٢٧) إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١٨٧ . أُصول السرخسي ١ : ٣٠٠ . نشر البنود ٢ : ٨٦ . التبصرة ، الشيرازي : ٣٥٦ . المستصفى ، الغزالي ١ : ١٨٦ . كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٨٢ .

(٢٨) الوافية ، التوني : ١٥١ . القوانين المحكمة ، القمي : ١٦٩ . دروس في علم الأُصول الشهيد الصدر ٢ : ١٥٣ . أُصول الاستنباط ، الحيدري ١ : ١٤٥ . معارج الأُصول ، المحقق الحلي : ١٢٦ .

(٢٩) كفاية الأُصول ، الخراساني : ٣٣١ . الوافية ، التوني : ١٥١ ـ ١٥٢ . درر الفوائد ، الحائري ٢ : ٣٧١ . القوانين المحكمة ، القمي : ١٦٩ . دروس في علم الأُصول ، الشهيد الصدر ، الحلقة الثانية : ١٥٣ . التبصرة ، الشيرازي : ٣٤٩ . أُصول الاستنباط ، الحيدري ١ : ١٤٥ . فوائد الأُصول ٣ : ١٥١ . معارج الأُصول ، المحقق الحلي : ١٢٦ . الذريعة ، المرتضى ٢ : ٦٣٠ .

(٣٠) منتهى الوصول والأمل ، ابن الحاجب : ٦٠ . المعتمد ، البصري ٢ : ٩٢ . البحر الزخار ، المرتضى ١ : ١٨٧ . المسودة ، آل تيمية : ٢٩٦ .

(٣١) فواتح الرحموت ، الأنصاري ٢ : ٢٢٥ .

(٣٢) النساء : ١١٥ .

(٣٣) المنخول ، الغزالي : ٣٠٥ . شرح القاضي : ١٢٧ . إرشاد الفحول ، الشوكاني : ٧٦ . المستصفى ، الغزالي ١ : ١٧٥ .

(٣٤) المصادر السابقة .

(٣٥) إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١٨٠ .

(٣٦) المصدر السابق ١ : ١٨٩ ـ ١٩٠ .

(٣٧) كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع : ١١٤ ، ١١٥ ، ١٤٧ .

(٣٨) قوانين الأُصول : ٣٤٢ . حاشية الطباطبائي على قوانين الأُصول : ٣٤٢ ـ ٣٤٣ . كشف القناع : ١١٥ .

(٣٩) كشف القناع : ١٤٦ .

(٤٠) انظر : حاشية القوانين : ٣٤٢ ، ٣٤٣ . كشف القناع : ١٢٨ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٢ .

(٤١) كشف القناع : ١٤٦ .

(٤٢) المصدر السابق : ١٦١ .

(٤٣) مفاتيح الأُصول ، الطباطبائي : ٤٩٧ .

(٤٤) الفصول الغروية : ٢٤٥ .

(٤٥) مباحث الأُصول ، الحائري ٢ : ٢٨٢ .

(٤٦) مفاتيح الأُصول : ٤٩٦ .

(٤٧) كشف القناع : ١٤٦ .

(٤٨) مفاتيح الأُصول ، الطباطبائي : ٤٩٦ . أُصول الفقه ، المظفر ٢ : ٩٥ . درر الفوائد ، الحائري ٢ : ٣٧١ . غاية الأُصول ، الفيروزآبادي ٣ : ١٤٩ . مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ١٤ . كفاية الأُصول ، الخراساني : ٣٣١ . منتهى الأُصول ، البجنوردي ٢ : ٨٧ .

(٤٩) مفاتيح الأُصول ، الطباطبائي : ٤٩٧ .

(٥٠) كفاية الأُصول ، الخراساني : ٣٣١ .

(٥١) دروس في علم الأُصول ، الشهيد الصدر ، الحلقة الثانية ٢ : ١٤٥ .

(٥٢) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٣٠٩ .

(٥٣) مفاتيح الأُصول : ٤٩٧ . فوائد الأُصول ٣ : ١٥٢ .

(٥٤) البدر الزاهر : ٩ .

(٥٥) دروس في علم الأُصول ، الشهيد الصدر ، الحلقة الأُولى ١ : ٢٧٧ .

(٥٦) شرح القاضي : ١٣١ . نشر البنود ، الشنقيطي ٢ : ٨٩ . منتهى الوصول والأمل : ٥٧ . تقريب الوصول إلى علم الأُصول : ١٣٠ . المستصفى ١ : ١٨٧ . شفاء غليل السائل : ٨٣ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ٢٠٩ . التبصرة : ٣٦٥ .

(٥٧) المستصفى ١ : ١٨٧ . نشر البنود ، الشنقيطي ٢ : ٨٩ . تقريب الوصول إلى علم الأُصول : ١٣٠ . حاشية البناني ٢ : ١٧٩ .

(٥٨) منتهى الوصول والأمل : ٥٧ . المدخل إلى مذهب أحمد : ١٣٢ . نشر البنود ، الشنقيطي ٢ : ٩١ . شرح القاضي : ١٣٣ . التبصرة : ٣٦٨ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ٢٠٩ .

(٥٩) موسوعة الفقه الإسلامي ٤ : ٨٩ . شرح طلعة الشمس ، السالمي ٢ : ٨٠٩ . شفاء غليل السائل : ٨٥ . البحر الزخار ، أحمد بن يحيى ١ : ١٨٥ .

(٦٠) الأُصول العامة للفقه المقارن ، مبحث «سنة أهل البيت» . الوافية ، التوني : ١٥٧ . وانظر : الذريعة ، المرتضى ٢ : ٦٠٥ .

(٦١) مبادئ الوصول إلى علم الأُصول ، العلّامة الحلي : ١٩٥ . معارج الأُصول ، المحقق الحلّي : ١٣٠ .

(٦٢) معارج الأُصول ، المحقق الحلي : ١٣٠ .

(٦٣) التبصرة ، الشيرازي : ٣٥٩ . إحكام الأحكام ، ابن حزم ٤ : ٥٣٩ . حاشية البناني ٢ : ١٧٨ .

(٦٤) إرشاد الفحول ، الشوكاني : ٧١ . المحصول ، الرازي ٢ : ٣ . شرح تنقيح الفصول ، القرافي : ٣٣٢ . شرح البدخشي ٢ : ٣٧٨ .

(٦٥) مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٥٠ . المسودة ، آل تيمية : ٢٩٥ . تيسير التحرير ، أمير بادشاه ، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢ : ١٧٨ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ٢٠٠ . المعتمد ، البصري ٢ : ٢٩ . روضة الناظر ، ابن قدامة : ٧١ . كشف الأسرار ، البزدوي

٣ : ٤٥٣ .

(٦٦) شرح القاضي : ١٣١ . المدخل إلى مذهب أحمد ، ابن بدران : ١٣٠ .

(٦٧) المدخل إلى مذهب أحمد ، ابن بدران : ١٣٠ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١٩٩ . روضة الناظر ، ابن قدامة : ٧١ . المسودة ، آل تيمية : ٢٩٥ .

(٦٨) الذريعة ، المرتضى ٢ : ٦٣٠ . الأُصول العامة للفقه المقارن : ٢٦٢ . أُصول الفقه ، المظفر ٢ : ٨٨ . الوافية ، التوني : ١٥٢ ـ ١٥٣ . مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ٢٣ . درر الفوائد ، الحائري ٢ : ٣٧١ .

(٦٩) الإبهاج في شرح المنهاج ، السبكي ٢ : ٣٨٧ . شرح القاضي : ١٣١ . شرح الجلال ٢ : ١٧٨ .

(٧٠) معارج الأُصول ، المحقق الحلي : ١٣١ . المسودة ، آل تيمية : ٢٩٥ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ٢١٢ وما بعدها . المستصفى ١ : ١٨٨ . فواتح الرحموت ، الأنصاري ٢ : ٢٢١ . شرح القاضي : ١٣٣ . جمع الجوامع ، السبكي ٢ : ١٨٨ . روضة الناظر ، ابن قدامة : ٦٩ .

(٧١) إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ٢١٢ . جمع الجوامع ، السبكي ٢ : ١٨٢ . شرح الورقات ، الجويني (في حاشية إرشاد الفحول) : ١٦٧ .

(٧٢) دروس في علم الأُصول ، الشهيد الصدر ، الحلقة الثالثة ، القسم الأوّل : ٢١٦ ـ ٢١٧ .

(٧٣) المحصول ، الرازي ٢ : ٣ ، ١ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١٦٨ . شرح تنقيح الفصول ، القرافي : ٣٢٢ . شرح البدخشي ٢ : ٣٧٨ .

(٧٤) تيسير التحرير ، أمير بادشاه ٣ : ٢٢٤ .

(٧٥) التقرير والتحبير ، ابن أمير الحاج ٣ : ٨٠ .

(٧٦) تقريب الوصول إلى علم الأُصول ، ابن جزي : ٢٧ .

(٧٧) روضة الناظر ، ابن قدامة : ٦٧ .

(٧٨) قواعد الأُصول ، صفي الدين الحنبلي : ٢٩ .

(٧٩) نهاية السؤول ، الأسنوي ٣ : ٢٣٧ .

(٨٠) المحصول ، الرازي ٢ : ٣ .

(٨١) جمع الجوامع ، السبكي ٢ : ١٩٤ .

(٨٢) الجواهر الثمينة : ١٨٩ .

(٨٣) نشر البنود ، الشنقيطي ٢ : ٨١ .

(٨٤) شرح القاضي : ١٣٧ . إرشاد الفحول : ٧٩ ـ ٨٠ . المستصفى ٢ : ١٩٦ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ٢٢٤ . أُصول الفقه الإسلامي ، الزحيلي ١ : ٥٦١ ـ ٥٦٧ . روضة الناظر ، ابن قدامة : ٧٧ . فواتح الرحموت ، الأنصاري ٢ : ٢٣٩ . الموافقات ، الشاطبي ٢ : ٣٤١ ـ ٣٤٢ . محاضرات في علم الأُصول ، الكبيسي : ٨٢ .

(٨٥) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٣١٦ . مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ١١ . فوائد الأُصول ٣ : ١٥١ .

(٨٦) دروس في علم الأُصول ، الشهيد الصدر ، الحلقة الثالثة ، القسم الأوّل : ٢١٤ . مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ١١ . أُصول الفقه ، المظفر ٢ : ١٠٠ .

(٨٧) دروس في علم الأُصول ، الشهيد الصدر ، الحلقة الثالثة ، القسم الأوّل : ٢١٣ .

(٨٨) دروس في علم الأُصول ، الشهيد الصدر ، الحلقة الثالثة ، القسم الأوّل : ٢١٧ . مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ١١ .

(٨٩) انظر : نشر البنود ، الشنقيطي ٢ : ٩٢ .

(٩٠) إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١٦٨ . شرح الجلال على جمع الجوامع ٢ : ١٩٥ . مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٥١ . إرشاد الفحول : ٧٢ . كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٢٤ . المسودة ، آل تيمية : ٢٨٢ .

(٩١) مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٥٢ . الإبهاج ، السبكي ٢ : ٣٥١ . فواتح الرحموت ، الأنصاري ٢ : ٢١١ ـ ٢١٢ . مفاتيح الأُصول ، الطباطبائي : ٤٩٥ . المسودة ، آل تيمية : ٢٨٢ . إرشاد الفحول ، الشوكاني : ٧٢ . منتهى الوصول والأمل ، ابن الحاجب : ٥٢ . كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٢٥ .

(٩٢) شرح الجلال على جمع الجوامع ٢ : ١٩٥ . تهذيب شرح الأسنوي ٢ : ٢٥٣ . الوجيز في أُصول التشريع الإسلامي ، هيتو : ٣٣٣ . مفاتيح الأُصول ، الطباطبائي : ٤٩٥ .

(٩٣) الأُصول العامة للفقه المقارن ، الحكيم : ٢٧٠ ـ ٢٧١ .

(٩٤) أُصول الفقه الإسلامي ، الزحيلي ١ : ٥٧١ .

(٩٥) انظر : الأُصول العامة للفقه المقارن ، الحكيم : ٢٧٣ . وانظر : معارج الأُصول ، المحقق الحلّي : ١٣٤ . كشف القناع ، التستري : ٢٣٨ .

(٩٦) معارج الأُصول ، المحقق الحلي : ١٣٢ . الذريعة ، السيد المرتضى ٢ : ٦٢٤ . الأُصول العامة للفقه المقارن ، الحكيم : ٢٧٣ .

(٩٧) دروس في علم الأُصول ، الشهيد الصدر ، الحلقة الثالثة ، القسم الأوّل : ٢١٦ ـ ٢١٧ .

(٩٨) إرشاد الفحول : ٧٣ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١٦٩ . تهذيب شرح الأسنوي ٢ : ٢٥٣ .

(٩٩) إرشاد الفحول : ٧٢ . تهذيب شرح الأسنوي ٢ : ٢٥٣ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١٦٩ . شرح القاضي : ١٢٤ .

(١٠٠) الإبهاج ، السبكي ٢ : ٣٥٢ . المستصفى ١ : ١٧٤ . فواتح الرحموت ٢ : ٢١١ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١٦٩ .

(١٠١) المستصفى ١ : ١٧٤ .

(١٠٢) تهذيب شرح الأسنوي ٢ : ٢٥٤ . إحكام الأحكام ، ابن حزم ٤ : ٥٣٩ . إرشاد الفحول : ٧٣ ، ٨٢ . المسودة ، آل تيمية : ٢٨٣ . الإبهاج ، السبكي ٢ : ٣٥٢ .

(١٠٣) الإبهاج ، السبكي ٢ : ٣٥٢ . إحكام الأحكام ، ابن حزم ٤ : ٥٤٠ .

(١٠٤) كشف القناع ، التستري : ٥٧ . مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ١٧ .

(١٠٥) الوافية ، التوني : ١٥١ . وانظر : الأُصول العامّة للفقه المقارن ، الحكيم : ٢٧٣ . مفاتيح الأُصول ، الطباطبائي : ٤٩٥ .

(١٠٦) معالم الدين ، جمال الدين : ١٧٥ .

(١٠٧) كشف القناع ، التستري : ٢٣٣ . الوجيزة في التشريع الإسلامي ، هيتو : ٣٣٧ .

(١٠٨) إرشاد الفحول : ٨٩ .

(١٠٩) المحصول ، الرازي ٢ : ٧٣ .

(١١٠) إرشاد الفحول ، الشوكاني : ٨٩ .

(١١١) شرح تنقيح الفصول ، القرافي : ٣٣٢ .

(١١٢) منتهى الوصول والأمل ، ابن الحاجب : ٦٤ .

(١١٣) مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٦٩ .

(١١٤) ميزان الأُصول ، السمرقندي ٢ : ٧٦١ .

(١١٥) فواتح الرحموت ، الأنصاري ٢ : ٢٤٢ .

(١١٦) المسودة ، آل تيمية : ٣٠٨ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ٢٣٨ .

(١١٧) فواتح الرحموت ، الأنصاري ٢ : ٢٤٢ .

(١١٨) المسودة ، آل تيمية : ٣٠٨ .

(١١٩) أُصول الفقه ، أبو زهير ٣ : ٢١٠ .

(١٢٠) القوانين المحكمة ، القمي : ١٨٤ .

(١٢١) الوافية ، التوني : ١٥٥ .

(١٢٢) عناية الأُصول ، الفيروزآبادي ٣ : ١٦٦ . منتهى الأُصول ، البجنوردي ٢ : ٩٠ . العناوين الأُصولية ، الكاظمي ٢ : ٧ . نهاية الأفكار ، تقريرات العراقي ٣ : ١٠٠ . فوائد الأُصول ، تقريرات النائيني ٣ : ١٥٢ . مصباح الأُصول ، الخوئي ٢ : ١٣٨ .

(١٢٣) فوائد الأُصول ، تقريرات النائيني ٣ : ١٥٢ . نهاية الأفكار ، تقريرات العراقي ٣ : ٩٨ .

(١٢٤) نهاية الأفكار ، تقريرات العراقي ٣ : ٩٧ .

(١٢٥) فوائد الأُصول ، تقريرات النائيني ٣ : ١٥٢ .

(١٢٦) فرائد الأُصول ، الأنصاري ١ : ١٠٢ .

(١٢٧) كفاية الأُصول ، الخراساني : ٣٣٣ .

(١٢٨) إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ٢٣٩ . منتهى الوصول والأمل ، ابن الحاجب : ٦٤ . كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٧٩ .

(١٢٩) فواتح الرحموت في شرح مسلّم الثبوت ، الأنصاري ٢ : ٢٤٣ .

(١٣٠) المسودة ، آل تيمية : ٣٠٨ .

(١٣١) نهاية السؤول ، الأسنوي ٣ : ٣٢٧ .

(١٣٢) التحصيل من المحصول ، الأرموي ٢ : ٨٦ .

(١٣٣) المحصول ، الرازي ٢ : ٩٨ .

(١٣٤) شفاء غليل السائل ، الطبري : ٩٢ .

(١٣٥) البحر الزخار ، المرتضى ١ : ١٨٧ .

(١٣٦) المسودة ، آل تيمية : ٣٠٨ .

(١٣٧) إحكام الأحكام ، الآمدي : ٢٣٩ .

(١٣٨) شرح الجلال على جمع الجوامع ٢ : ٢٠١ .

(١٣٩) شرح القاضي : ١٤٤ .

(١٤٠) سلّم الوصول لشرح نهاية السؤول ، المطيعي ٣ : ٣٢٩ .

(١٤١) شرح الجلال على متن جمع الجوامع ٢ : ٢٠٢ .

(١٤٢) نشر البنود ، الشنقيطي ٢ : ١٠٣ .

(١٤٣) مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٦٩ .

(١٤٤) فواتح الرحموت ، الأنصاري ٢ : ٢٤٣ .

(١٤٥) نشر البنود ، الشنقيطي ٢ : ١٠٢ .

(١٤٦) الأُصول العامة للفقه المقارن ، الحكيم : ٢٧٠ .

(١٤٧) كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٧٩ .

(١٤٨) كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٧٩ . الأُصول العامّة للفقه المقارن ، الحكيم : ٢٧٠ .

(١٤٩) المصدران السابقان .

(١٥٠) الأُصول العامة للفقه المقارن ، الحكيم : ٢٧٠ .

(١٥١) كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٧٩ .

(١٥٢) ميزان الأُصول ، السمرقندي ٢ : ٧٣٩ . الذريعة ، المرتضى ٢ : ٦٤٨ . معارج الأُصول ، المحقق الحلي : ١٣٤ . روضة الناظر : ٧٦ .

(١٥٣) المصادر السابقة .

(١٥٤) المصادر السابقة .

(١٥٥) المدخل إلى مذهب أحمد ، ابن بدران : ١٣١ . موسوعة الفقه الإسلامي ٣ : ٥٦ .

(١٥٦) أُصول الفقه الإسلامي ، الزحيلي ١ : ٥٥٢ .

(١٥٧) مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٥٤ . كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٢٤ .

(١٥٨) أُصول الفقه ، المظفر ٢ : ١٠١ . شرح طلعة الشمس ، السالمي ٢ : ٨٨ . مصادر الحكم

الشرعي ، كاشف الغطاء : ٢٦ . علم أُصول الفقه في ثوبه الجديد ، مغنية : ٢٢٧ .

(١٥٩) مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٥٢ ـ ٦٩ . مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ٢٩ . أُصول الفقه ، المظفر ٢ : ١٠١ . شرح طلعة الشمس ، السالمي ٢ : ٨٨ . أُصول الفقه الإسلامي ، الزحيلي ١ : ٥٧٦ .

(١٦٠) كشف القناع عن حجّية الإجماع ، التستري ٣٤ ـ ٣٥ . مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ٣٠ . بحوث في علم الأُصول ٤ : ٣١١ .

(١٦١) معارج الأُصول ، المحقق الحلي : ١٣١ . مرآة الأُصول ، الإستانبولي ٢ : ٦١ . الذريعة إلى أُصول الشريعة ، المرتضى ٢ : ٩٣ . شرح القاضي : ١٣٨ . تقريب الوصول ، ابن جزي : ١٣٠ . المدخل إلى مذهب أحمد ، ابن بدران : ١٣١ . الإبهاج في شرح المنهاج ، السبكي ٢ : ٣١٩ . مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ٣٠ . بحوث في علم الأُصول ٣ : ٣١٧ .

(١٦٢) كشاف اصطلاحات الفنون ، التهانوي ١ : ٢٤٠ . أُصول الشاشي : ٧٩ .

(١٦٣) نهاية السؤول ، الأسنوي ٣ : ٢٧٦ .

(١٦٤) انظر : المصدر السابق . وانظر : كشاف اصطلاحات الفنون ، التهانوي ١ : ٢٤٠ .

(١٦٥) أُصول الفقه ، المظفر ٢ : ٩١ . وانظر : معارج الأُصول ، المحقق الحلّي : ١٢٦ . والمستصفى ، الغزالي ١ : ١٨١ . الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٢٧٣ . كشف القناع ، التستري : ٢٣٨ . نهاية السؤول ، الأسنوي ٣ : ٣٢٩ .

(١٦٦) المدخل إلى مذهب أحمد ، ابن بدران : ١٢٨ . إحكام الأحكام ، الآمدي ١ : ١٦٨ . تهذيب شرح الأسنوي ٢ : ٢٥١ . جمع الجوامع ، السبكي ٢ : ١٧٦ . شرح القاضي : ١٢٢ . المدخل إلى مذهب أحمد ، ابن بدران : ١٣٣ .

(١٦٧) المصادر السابقة .

(١٦٨) الذريعة ، السيد المرتضى ٢ : ٦٢٤ . معارج الأُصول ، المحقق الحلي : ١٣٢ .

(١٦٩) أحسن الحواشي ، بركة : ٧٩ .

(١٧٠) انظر : مصادر الحكم الشرعي ، كاشف الغطاء : ١١ . وانظر : بحوث في علم الأُصول : ٣١٦ .

(١٧١) كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٧٩ . شرح البدخشي ٢ : ٤٣٤ . نهاية السؤول ، الأسنوي ٣ : ٣٢٩ .

(١٧٢) كشف الأسرار ، البزدوي ٣ : ٤٧٩ . تعليق الحامي على مختصر الحاجي : ٦٩ . شرح البدخشي ٢ : ٤٣٤ . روضة الناظر : ٧٨ .

النظام القانوني في الإسلام

مقارنا بالنظم الوضعية المعاصرة

❑ الأستاذ الشيخ عبّاس الكعبي

الحمد لله الذي جعل دين الإسلام خاتم الشرائع والأديان وأمر بتطبيق أحكامه في كلّ زمان ومكان، والصلاة والسلام على خير من أرسله لهداية نوع الإنسان سيدنا أبي القاسم محمّد المنزل عليه القرآن والمبعوث بالشريعة السمحة السهلة والبرهان، وعلى آله الطيّبين الطاهرين أُمناء الرحمان.

قال الله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ ٱلْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْئاً وَإِنَّ ٱلظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُتَّقِينَ * هَٰذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (١).

المقدمة:

١ ـ ما هو المراد من النظام القانوني في الإسلام (Legal System of Islam)؟

النظام في هذا المصطلح يتكوّن من مجموعة الأجزاء المترابطة ذات الهدف الموحّد. والقانون (Iaw) بمعناه الواسع هو عبارة عن مجموعة القواعد التي تنظّم العيش في جماعة والتي تلزم الدولة والأفراد على احترامها ولو بالقوّة «والإسلام هو دين الله الخاتم؛ دين الفطرة ودين الحياة؛ دين العلم والعدل

والإنصاف وكرائم الأخلاق؛ دين كلّه نظام؛ نظام العقيدة الصحيحة الخالصة من الخرافات؛ نظام الآداب الحسنة؛ نظام العبادة لله تعالى؛ نظام الحكومة والسياسة؛ نظام المال والاقتصاد؛ نظام الزواج والعائلة والأحوال الشخصية؛ نظام التعليم والتربية الرشيدة؛ نظام القضاء وفصل الخصومات؛ نظام الحقوق والمعاملات؛ نظام الصلح والحرب ونظام كلّ الأمور، فهو عقيدة وشريعة وسياسة وحكومة»[٢].

هذا الإسلام تمكّن في حقبة وجيزة من الزمان أن يمتدّ شرقاً وغرباً، ودخل الناس فيه أفواجاً بصورة سريعة، وصنع حضارةً إنسانيةَ المبدأ، دولية النطاق، ساهمت بصورة بارزة في الحضارة العالمية بجميع مظاهرها العلمية والاقتصادية والاجتماعية. واشتهرت حضارة الإسلام بوجه خاص بالشريعة الخالدة التي وضعت نهجاً حياتياً كاملاً يشتمل على نواحي العقيدة والأخلاق والقانون جميعاً.

وبعد بيان هذه المفردات من السهل بمكان أن نقول:

المراد من النظام القانوني في الإسلام ليس إلّا الشريعة الإسلامية ذات الأجزاء المترابطة والموحّدة والكافلة للسعادة والكمال الإنساني من خلال إدارتها لشؤون حياته الفردية والاجتماعية وصنع حضارته الراقية، والتي تفوق وتسمو على جميع النظم الوضعية شرقية كانت أو غربية.

٢ ـ أصالة دراسات الشريعة الإسلامية ومحتواها الغني:

والفقهاء المسلمون درسوا بشكل واسع ودقيق وعميق الشريعة الإسلامية ووضعوا لها نظاماً علمياً كاملاً، فالشريعة لها مبادئها ومصادرها ومدرستها القانونية الخاصّة والتقسيمات الواضحة والعلوم المتفرّعة منها والمرتبطة بها. فالتراث الفقهي بما حواه من موسوعات فقهية ومصنفات ثرية وعلوم متعدّدة لا يقاس بأيّ نظام قانونيّ أو شريعة أُخرى؛ إنّه لتراثٌ عظيم نفيس أصيل.

فالشريعة الإسلامية أصيلة وغير مقتبسة ولا منقولة عن أي نموذج أجنبي، وهي مستقلّة عن القانون الروماني تمام الاستقلال على ما أقرّته المؤتمرات الدولية للقانون المقارن وكبار رجال القانون الغربيين في سنوات ١٩٣٢ و ١٩٣٧ و ١٩٥٠ م كما أنّه في الثاني والسابع من يوليو من عام ١٩٥١ عقد حفل في كلية الحقوق في باريس باسم «أُسبوع الشريعة الإسلامية» لدراسة بعض موضوعات الشريعة وأشادوا بها. وفي سنة ١٩٦٦ م كتب عنها كبار القانونيين أمثال: رينيه ديفيد (R - David) ـ وهو كبير أساتذة القانون المقارن بفرنسا في الوقت الحاضر ـ يقول: «الشريعة الإسلامية لا تزال تعدّ من الأنظمة الفقهية العظيمة في العالم الحديث»[٣].

٣ ـ النظرية العامّة لعلم القانون وأُصول الفقه:

قد جرت العادة في الدراسات القانونية تخصيص مستويين متميّزين في بحث القانون:

أ ـ الدراسة التفصيلية لأحكام القانون: وهذا المستوى يستوعب تفاصيل القواعد القانونية الموزّعة على الفروع المختلفة في كلّ سنوات الدراسة في كلّية الحقوق، ومثل ذلك دراسة الفقه بالتفصيل مسألةً مسألةً من كتاب الطهارة إلى الديات.

ب ـ الدراسة العامّة لأحكام القانون: وهذا المستوى يختص بدراسة المبادئ والمصادر وتقسيمات وطبيعة القاعدة القانونية وبيان المذاهب والنظريات والأنظمة الحقوقية، وهذا ما عرف في كلّيات الحقوق باسم «النظرية العامّة لعلم القانون» وهي تدرّس كمدخل لعلم القانون، وربّما يطلق عليها «علم أُصول القانون». وفي المدارس الدينية يدرّس «علم أُصول الفقه» كآلة وأداة لاستنباط أحكام الشريعة باعتباره مدخلاً للدراسات الاستدلالية التفصيلية في الفقه؛ ومن هنا أُطلق عليه أيضاً «أُصول الاستنباط».

٤ ـ الفرق بين أُصول الفقه وأُصول القانون أو النظرية العامّة لعلم القانون:

ربّما يتصوّر البعض أنّ علم «أُصول الفقه» وعلم «أُصول القانون» يتحدان من حيث الماهيّة لأنّهما مدخل لعلم الفقه أو القانون، كما أنّه توجد في كليهما أبحاث مشتركة كثيرة[٤]، وهذا الكلام يعوزه الدقّة والتأني لإبداء الرأي؛ حيث إنّ علم أُصول القانون يفترض آراء مسبقة وأحكاماً قانونية سارية المفعول في البلاد يريد أن يتعرّف على أُصولها، بينما في أُصول الفقه لم تكن آراء مسبقة مفروضة من قبل، بل الباحث في هذا العلم يحاول التعرّف على مصادر ومبادئ ليستند إليها في استنباط الأحكام، ومن هنا قالوا في تعريف علم أُصول الفقه: هو العلم بالكبريات التي لو انضمت إلى صغرياتها لأنتجت حكماً شرعياً.

٥ ـ دعوة لتطوير علم أُصول القانون على ضوء معطيات الدراسات الأُصولية للشريعة الإسلامية:

وهنا نضمّ صوتنا إلى جانب العلّامة السيد محمّد تقي الحكيم في سفره الخالد الأُصول العامّة للفقه المقارن، نسجّل الحقيقة من أنّ: «علم أُصول القوانين ما يزال بحاجة ماسّة إلى يد مطوّرة تستعين على وظيفتها باقتباس بحوث من أُصول الفقه؛ ليقوم بواجبه من تأسيس قواعد عامّة تكون هي المرجع في التماس الوظيفة أو الحكم عند تعذّر وفاء النصوص بالحاجة إمّا لغموض أو تضارب أو عدم تعرّض للحكم أو غيرها من موجبات التوقف عن الأخذ بالقانون؛ ليقطعوا بذلك السبيل على تحكّم القضاة واجتهاداتهم التي لا ترتكز على أساس»[٥].

ونضيف إلى ما أفاد: بأنّ عملية تطوير الدراسات القانونية من ناحية المبادئ والمصادر والقواعد والمناهج والمذاهب والنظم ليست محتاجة إلى الاستعانة بأُصول الفقه فحسب، بل هي محتاجة كذلك إلى علم الكلام وعلم

الفلسفة وعلم الفقه وعلم التفسير أيضاً، وقد اهتمّ كبار الأساتذة في الحوزة العلمية بقم المقدسة بجانب من هذه العملية في تصانيفهم، فكتب العلّامة الفيلسوف آية الله مصباح اليزدي ـ حفظه الله ـ «الحقوق والسياسة في القرآن الكريم»[٦]، وكتب الأُستاذ الكبير في التفسير آية الله جوادي آملي ـ دام عزّه ـ «فلسفة الدين وحقوق الإنسان»[٧]، وكتب العلّامة المحقّق آية الله محمّد تقي الجعفري ﷺ «فلسفة الدين والفقه»[٨]، كما ألّف الباحثون ـ أيّدهم الله ـ في مركز التعاون المشترك بين الحوزة والجامعة «مدخل لدراسة القانون الإسلامي» ولا زالت عملية الكتابة والتحقيق وإضفاء المزيد من البحوث القانونية مستمرّة في الحوزة العلمية المباركة في قم المقدسة صانها الله عن كلّ مكروه، بحقّ محمّد وآل محمّد.

٦ ـ المعاني المختلفة للفظي «القانون» و «الحقوق» ونظائرهما:

من الملاحظ في هذه المقدّمة أنّ كلمتي «القانون» و «الحقوق» وأمثالهما قد تكررت كثيراً في العلوم الإسلامية لذلك قمنا بتوضيح المعاني المختلفة لهذه الألفاظ تمهيداً للفصول الآتية.

أ ـ القانون:

١ ـ تأريخ الكلمة: في معرض البحث عن تأريخ كلمة «القانون» يلاحظ أنّ أصل هذه الكلمة مأخوذ من اللفظ اليوناني (Kanun)، ثمّ استعارت اللغة العربية هذه الكلمة عن طريق الاتصال مع اللغة اليونانية. وقد ذكر أنّ هذه الكلمة استعملت في الأصل بمعنى «المسطرة» أي العصا المستقيمة.

٢ ـ المعنى اللغوي: القانون في اللغة بمعنى «القاعدة»، والقاعدة تعني بدورها في اللغة معنى النظام والاستقرار على نمط رئيسي ومطرد؛ فالقاعدة أو القانون هي كلّ علاقة تنتج ظاهرتين بحيث إذا تحقّقت إحداهما تحقّقت الأُخرى بالتبعية؛ فوفقاً لهذا المعنى يقال «قانون جاذبية الأرض» للدلالة على

ظاهرة سقوط أي جسم بفعل إلقائه في الفضاء، وهكذا يقال «قانون القوّة» و «قانون غليان الماء» و «قانون دوران الأرض وتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول» و «قانون بقاء الطاقة» أو «قانون الطلب والعرض» واستعمالات من هذا القبيل. وهذه المعاني لكلمة القانون غير مقصودة في دراسة علم القانون.

٣ ـ المعنى الاصطلاحي للقانون: يقيد لفظ «القانون» في الاصطلاح أحد المعاني التالية:

أوّلاً: «مجموعة القواعد العامّة والمجردة والملزمة والتي تنظم سلوك الإنسان الاجتماعي مصحوبة بجزاء على نحو المكافأة أو العقوبة لمن ينفذها أو يخالفها من قبل السلطة العامة كفيلة باحترامها»، وسيأتي شرح هذا المعنى في الفصل الأوّل إن شاء الله.

إنّ لفظة (Law) في الإنكليزية و (Droit) في الفرنسية تأتي بهذا المعنى، وعندما يقال (Rule of Law) يقصد «القاعدة القانونية»، والقانون بهذا المعنى يطلق عليه في اللغة الفارسية كلمة «حقوق» كاسم جمع من دون مفرد. وكلمة «الشرع» أو «الشريعة» تأتي بهذا المعنى؛ فيقال «شرائع الإسلام» أي قوانين الإسلام؛ جمع قانون بهذا الإطلاق.

ثانياً: يطلق لفظ «القانون» ويراد به مجموعة القواعد القانونية في دولة وزمن معيّنين، ويقال له «القانون الوضعي» نظراً لكونه موضوعاً ونافذاً بإرادة السلطة المهيمنة، وتمييزاً له عن الأحكام الأُخرى التي ليست لها مراجع تنفيذ أو تطبيق معيّنة، كمبادئ الأخلاق والشرف والكرامة وما إليها. وهذا الاستعمال يكون عند دراسة القانون المعمول به في بلد ما فيقال «القانون الماليزي» أو «القانون النيجيري» أو «القانون الإيراني» مثلاً، وغالباً ما يستعمل لفظ القانون في هذه الحالة مضافاً إليه «لفظ الوضعي» فيقال «القانون الوضعي الماليزي» أو «النيجيري».

والقانون بهذا المعنى يقال له في اللغة الانكليزية (Positive Law) وفي الفرنسية (Droit Positif)، إذاً ذات القاعدة القانونية الواجبة التطبيق في دولة ما يقال لها «القانون» أيضاً. ولا يبعد أن يكون مصطلح «المسألة الشرعية» أو «الحكم الشرعي» ـ أي ما توصل إليه المجتهد حسب استنباطه ـ مرادفاً لهذا المعنى من حيث الماهيّة؛ ففي الفارسية تطلق هنا لفظة «حقوق» أيضاً، فيقال مثلاً «حقوق إيران».

ثالثاً: القانون بمعنى مجموعة الأحكام والقواعد التي تصدرها السلطة التشريعية، وهنا يكون القانون مدوّناً دائماً، وهو بمعنى «التشريع»، ويطلق عليه في الإنجليزية (Legislation) وفي الفرنسية (L'egislation)، ولا يبعد أن يكون القانون بهذا المعنى مرادفاً لمصطلح «الفقه» في الإسلام. أمّا في اللغة الفارسية فيطلق لفظ «قانون» ويراد به في أكثر الأحيان هذا المعنى. وفي العربية يطلق على القانون بهذا المعنى تارة «تشريع» وتارة «تقنين» فيما لو اتخذ صورة التجميع العلمي المنطقي لغالبية الضوابط المتعلقة بفرع أو آخر من فروع القانون؛ كأن يقال: «التقنين المدني» أو «التقنين التجاري» أو «التقنين الجنائي» تعبيراً عن التشريع الذي يضمّ القواعد المتعلّقة بهذا الفرع أو ذاك.

رابعاً: القانون بمعنى علم القانون بفروعه المتنوّعة والذي يدرّس في كليات القانون، ويقال له باللغة العربية «علم الحقوق» أيضاً، لكن استعمال القانون أكثر شيوعاً، ويقال له بالإنجليزية (Jurisprudence) وبالفرنسية (Science du Droit). كما تطلق هذه المصطلحات الأجنبية على العلم الذي يبحث في النظريات والقواعد العامة للقانون أو فلسفة القانون أو أُصول القانون أيضاً.

والمصطلح الذي يعادل هذا المعنى من «القانون» في القاموس الإسلامي هو «علم الفقه».

ب ـ الحقوق:

هذه اللفظة تارة تستعمل بصيغة الجمع على نحو اسم الجمع من غير مفرد؛ فتعادل المعنى الأوّل والثاني والرابع من استعمالات لفظة «القانون»، فيقال لمجموعة القواعد الحاكمة على المجتمع «حقوق»، ويقال للقاعدة القانونية «قاعدة حقوقية»، ويقال لعلم القانون «علم الحقوق»، ويطلق على كليات القانون والشريعة عنوان «كليات الحقوق والشريعة»، وتسمّى المجلة المتخصّصة بالقانون «مجلة الحقوق»، بهذا المعنى. ويقال لرجل القانون «حقوقي» أو «فقيه القانون» أو «عالم قانوني» حسب الاستعمالات المختلفة.

وأُخرى تستعمل بمعنى جمع «الحقّ»، فيختلف معناها عن معنى كلمة القانون.

و «الحق» معناه: صلاحية أو سلطة أو امتياز يمنحها القانون لشخص حقيقي أو معنوي دون الآخر. ويعادله بالإنجليزية (Right) وبالفرنسية (Dtoit subjectif)[٩].

وكلمة «الحق» تقبل الجمع في كل اللغات، فيقال مثلاً (Human rights) بالإنجليزية و (Droits de L'homm) بالفرنسية؛ بمعنى «حقوق الإنسان»، ومن هذا الباب يقال حق الملكية؛ حق الشفعة؛ حق الحضانة؛ حق الخيار.. وغيرها.

و «الحق» في الفقه الإسلامي يأتي بهذا المعنى، وله أركان ثلاثة: من له الحق، ومن عليه الحق، ومتعلّق الحق. ويقابل الحق في الفقه «الحكم» والملكية، فهذه مصطلحات ثلاثة نشير إلى تفاصيلها في مبحث نظرية الحق بإذن الله تعالى.

وما دمنا نروم دراسة النظام القانوني في الإسلام فمن الطبيعي أن تكون

دراستنا مقارنة مع ذلك، وسوف نحاول بحث ظاهرة القانون تجريدياً مع شرح وتحليل للضوابط العامة لقوانين الجمهورية الإسلامية في إيران طالما قانونها هو قانون الشريعة؛ ليكون عندنا نموذجاً عملياً إلى جانب دراستنا النظرية.

الفصل الأوّل

ماهيّة القاعدة القانونية وحقيقة المسألة الشرعية بصياغتها الحقوقيّة

اتّضح في المقدمة أنّ ذات «القاعدة القانونية» في تعابير رجال القانون تعادل مصطلحي «الحكم الشرعي» أو «المسألة الشرعية» في عبائر فقهاء الشريعة الإسلامية، فمن حيث الماهيّة لا فرق بين الاثنين وإن ظلّ الاختلاف قائماً في المبادئ والمصادر والأهداف والنزعة والنطاق، الأمر الذي يجعل المقارنة في هذه الجوانب نافعة للحقوقي والفقيه على السواء:

فالأوّل يطّلع من خلال الدراسة والتأمّل على آفاق واسعة يحتاجها في تقنينه لتنظيم شؤون الحياة، وتحقيق الأمن والسلام والرفاه والعدالة والسعادة.

والثاني يحيط بآخر ما توصل إليه العقل البشري من حقول المعرفة الحقوقية، ويتعرّف على أسئلة الإنسانية الحائرة في إدارة حياتنا المعاصرة ليعطيها الجواب الشافي النافع من تراث الوحي والنبوة، وهكذا يوفق بين ما يسمّى بالأصالة والحداثة في جانب أساسي من جوانب المعرفة وهو «الحقوق والشريعة».

وكيفما كان، فلو تعرّفنا على ماهية القاعدة القانونية تمكنّا أن نتوصّل إلى

حقيقة المسألة الشرعيّة بصياغتها الحقوقيّة أيضاً؛ لاتحادهما في الماهية. وفي هذا الفصل نتوخّى ذلك من خلال بيان خصائص القاعدة القانونية في مباحث أربعة متتابعة:

المبحث الأوّل: القاعدة القانونية حكم للسلوك الاجتماعي.

المبحث الثاني: القاعدة القانونية حكم ملزم اجتماعياً.

المبحث الثالث: القاعدة القانونية مصحوبة بالجزاء.

المبحث الرابع: القاعدة القانونية عامّة ومجرّدة.

المبحث الأوّل

القاعدة القانونية حكم للسلوك الاجتماعي

أوّلاً ـ المقصود بهذه الخصيصة:

يقصد بكون القاعدة القانونية قاعدة للسلوك الاجتماعي أنّها قاعدة لسلوك الإنسان في المجتمع تواجه هذا السلوك بالتقييم؛ أي بإصدار أحكام قيمية وفق تصور معيّن وبيانٍ ما ينبغي أن يكون؛ ولذلك فإنّ المفاهيم الحقوقيّة هي مفاهيم تكليفيّة وليست وصفيّة كمفاهيم علم الاجتماع مثلاً، فالقانون في تنظيمه لسلوك الإنسان الاجتماعي يوجّه الإنسان نحو السلوك المطلوب منه بإصدار الحكم وبالقضاء على تصرّفات الإنسان تارة بالمشروع وأُخرى بغير المشروع.

ثانياً ـ الفرق بين القاعدة القانونية وقواعد العلوم التجريبية والعلوم الوصفية:

والقاعدة القانونية على هذا النحو تختلف عن قواعد العلوم التجريبية ـ كالعلوم الطبيعية من الفيزياء والكيمياء ـ أو العلوم الإنسانية الوصفيّة

كالاقتصاد والاجتماع، فالقاعدة في هذه العلوم تقتصر على تسجيل الواقع في المجال الذي يتناوله كل منها، والتعبيرِ عنه تعبيراً أميناً. أمّا القاعدة القانونية فتتجاوز تسجيل الواقع إلى إلزام الإنسان الواعي بما ينبغي أن يكون عليه.

فالقاعدة المعروفة في العلوم الطبيعية من غليان الماء المقطّر عند تسخينه لدرجة المئة تقتصر على تقرير واقع معيّن هو غليان الماء بالضرورة تحت هذه الشروط، والقاعدة المعروفة في الاقتصاد بقانون العرض والطلب في سوق السلع والعمالة تقتصر على بيان الواقع من تأثر الأسعار والأُجور بحجم العرض والطلب في السوق لا أكثر. بينما القاعدة القانونية المتعلّقة بالميراث مثلاً لا تعبر عن واقع السلوك الإنساني بصدد توزيع التركة إذا ما ترك لذاته، وإنّما تبيّن ما يجب أن يكون عليه هذا السلوك، وكذلك القاعدة التي تأمر بالوفاء بالعقود مثلاً لا تعبّر عن الواقع من التزام أطراف العقد بما تمّ التعاقد عليه دائماً وفي جميع الأحوال، وإنّما تضع السلوك الواجب اتباعه بهذا الصدد.

ثالثاً ـ الصفة التكليفية لقواعد القانون:

يذهب بعض رجال القانون إلى أنّ قواعد القانون ليست أحكاماً تكليفيّة وإنّما هي مجرد أحكام «فرضيّة»، فمثلاً القاعدة التي تقضي بالإعدام جزاءً على القتل، لا تكلّف الناس بالانتهاء عن القتل، وإنّما تقتصر على بيان أنّ فعل القتل يستتبع إعدام القاتل، وتترك لكلّ فرد حرية الامتناع عن القتل وتجنّب الإعدام، أو الإقدام عليه وتحمّل هذا الجزاء.

غير أنّ الاتجاه السائد في الدراسات القانونية على أنّ المخاطبين بالقانون يكون مطلوباً منهم دائماً وأبداً مطابقة سلوكهم للنمط السلوكي التي تضعه القاعدة، ويكون الجزاء بمثابة «العقاب» الذي يوقع على المخالف جزاءً له وردعاً لغيره، لا بمثابة أحد الخيارين المطروحين على المخاطبين بالقانون.

ففي عقوبة إعدام القاتل مثلاً يجعل من الحكم بالإعدام وسيلةً لزجر المخالف وردع غيره، فيكلّف جميع المخاطبين بالقانون بالامتناع عنه، وهذا ما يفسّر إمكان استخدام القوّة لمنع المخالف من الاستمرار في المخالفة، وإلّا لكان من المتعيّن ترك المخالف يتمادى في المخالفة مهما كانت جسامتها والاقتصار على توقيع الجزاء عليه.

رابعاً ـ هل دائرة «المباحات» والمنطقة الحرة في السلوك الاجتماعي تعدّ حكماً للسلوك الاجتماعي ومن القواعد القانونية؟

في بادئ الأمر يبدو ثمّة تناقض بين تكليفيّة القاعدة القانونية والمباحات المتروك للأفراد تقديرها، وهذا ما يذهب إليه بالفعل معظم رجال القانون، غير أنّ بعض علماء القانون يمدّ أحكام القانون إلى السلوك المباح ويجعل من سلوك الإنسان بجميع أشكاله محلاً لأحكام القانون سواء كان السلوك مشروعاً أو غير مشروع أو كان سلوكاً مباحاً؛ لأنّ الإباحة هي الأخرى تقنين للسلوك. وهذا ما عليه فقهاء الشريعة الإسلامية من تقسيم الأحكام التكليفيّة إلى واجب وحرام ومستحب ومكروه ومباح، فالمستحبات والمكروهات والمباحات هي أيضاً أحكام للسلوك الاجتماعي. ولتوضيح هذا الأمر أكثر نقول:

إنّ القاعدة القانونية تنظّم السلوك الاجتماعي بالانضباط، وهذا الضبط يكون على ثلاثة أنحاء:

١ ـ الضغط الاجتماعي: وهو يتمثّل في مجموعة التوجيهات الإيجابية وذلك عن طريق توجيه الأفراد للقيام بالدور المتوخى منهم، كمنح مكافآت للطلبة المتفوّقين، والسلبية وذلك عن طريق الحيلولة دون مخالفة الأشخاص لواجبهم والدور الذي يجب القيام به، كتدخل شرطي المرور لمنع سائقي السيارات من السير في الاتجاه المعاكس في شارع معيّن، أو عن طريق «العقاب» كإعدام القاتل.

٢ ـ التخيير الاجتماعي: ويتمثّل في مجموع الخيارات المفتوحة أمام الأشخاص والتي تكون دائرة الحرية أو منطقة عدم الاهتمام الاجتماعي، فهناك أدوار اجتماعية حرّة يختارها الشخص فيلعبها أو يرفضها؛ لأنّ قيامه بها أو عدم قيامه سيّان بالنسبة للمشرّع، فالرجل البالغ في المجتمع الإسلامي مثلاً حر أساساً في أن يتزوّج أو لا يتزوج؛ لكنه إن تزوّج فعليه أن ينفق على زوجته.

٣ ـ الوصف الاجتماعي: ويتمثّل في مجموع التكييفات المضفاة على الأحوال الاجتماعية سواء كانت أحوال أشخاص أو أحوال أشياء، كوصف حال الشخص بأنّه عزب أو متزوّج، ووصف حال المال بأنّه عامّ أو خاص.

إذاً دائرة المباحات القانونية هي نمط من أنماط الحكم على السلوك الاجتماعي لحالات معيّنة يضبطها القانون.

المبحث الثاني

القاعدة القانونية حكمٌ ملزمٌ اجتماعيّاً

أحكام السلوك الاجتماعي تكون قانونية فيما لو خاطبت الإنسان على سبيل الإلزام الخارجي أو الاجتماعي وليس على سبيل الإلزام الداخلي أو النصح مثلاً. والمراد من الإلزام الخارجي أو الاجتماعي هو الانضباط التام في جميع أبعاد السلوك الاجتماعي، سواء كان ذلك بالضغط أو التخيير أو الوصف كما مرّ، وذلك يكون بإصدار القرارات المحدّدة بالأمر والنهي. ثمّ الإلزام هو غير الجزاء للمخالف، وينبغي أن نفصل بين الإلزام والجزاء. ثمّ هل علم المخاطب بالقانون شرط لإلزامه به؟ وهذا كلّه يقتضي أن نبحث مسألة «الإلزام في القاعدة القانونية» في ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: ماهيّة «الإلزام في القاعدة القانونيّة».

المطلب الثاني: الإلزام والجزاء على مخالفة القاعدة القانونية.

المطلب الثالث: الإلزام والعلم بالقاعدة القانونية.

المطلب الأوّل: ماهية «الإلزام في القاعدة القانونية»:

المراد من «الإلزام» في القاعدة القانونية هو حتميّة القاعدة وضرورة تنفيذها ووجوب الطاعة لها وأنّه لابدّ للإنسان من أن يكيّف علاقاته الفرديّة والاجتماعية على أساسها، وهذه «اللابدّية» سواء حصلت من قناعة وجدانية وبحكم العقل والفطرة أو عن طريق الخشية من العقاب المترتب على المخالفة أو عن أي طريق آخر، هي قوّة ذاتية تكمن في القاعدة ذاتها ولا ترتبط بعناصر خارجة عنها. فالعقاب أو الجزاء أمر خارج عن القاعدة وهو غير الإلزام، فضمان احترام القاعدة النابع من إلزاميتها ربّما يحصل اختياراً وعلى أساس القناعة الإرادية الحرّة لضرورة تلك القاعدة، أو إجبارياً عن طريق التهديد بالجزاء لكلّ من يمتنع عن تنفيذ تلك القواعد، فلغة القانون ليست هي لغة النصيحة والرجاء إن شاء الأفراد اتبعوها وإن شاؤوا أهملوها، ومن هنا يأتي الخطاب القانوني دائماً وأبداً بصورة أوامر صادرة من سلطة عليا، فالأمر ـ وهو طلب العالي من الداني على سبيل العلوّ أو الاستعلاء ـ واجب التنفيذ، بخلاف الالتماس؛ وهو طلب المثل من المثل على سبيل المساواة، إذاً الخطاب القانوني خطابٌ أمري وليس خطاباً استدعائياً، وهذا هو حقيقة الإلزام في القاعدة القانونية.

والإلزام في القاعدة القانونية على قسمين:

١ ـ إذا كان الإلزام دائماً وبشكلٍ مطلق بحيث لا يمكن أو لا يجوز استبعاد حكم القاعدة القانونية بأيّ حال من الأحوال ولا يجوز للأفراد الاتفاق على خلافها، فتسمّى القاعدة القانونية بالقاعدة الآمرة (Rule Imperative).

٢ ـ إذا كان الأمر والإلزام القانوني في القاعدة على نحو يجوز للأفراد

الاتفاق على خلافها حسب الإرادة والاختيار فإذا لجأ الأفراد إلى التطبيق فهي إلزامية، فتسمّى القاعدة القانونية بالقاعدة المكمّلة أو المفسّرة أو المقررة (Suppletive Rule).

فالمشرّع في القاعدة الآمرة لا يسمح للأشخاص الاتفاق على خلاف القاعدة، كالقواعد المحرّمة للقتل أو السرقة مثلاً، أو المحددة للنساء اللاتي يحرم الزواج بهنّ، أو المقدّرة للضرائب، أو حرمة الربا في المعاملات. وأمّا في القواعد المكملة فقد أعطاهم المكنة والرخصة في الاتفاق على خلاف ما قرّره القانون، مثل قاعدة دفع الثمن عند استلام المبيع أو قاعدة تحمّل المؤجر الترميمات الضرورية في العين المؤجرة. وقد سمّيت هذه الأخيرة بالقواعد المفسّرة على أساس أنّه إذا سكت الأفراد عن النصّ على حكم مخالف لها فهذا السكوت يفسّر على أنّ نيّة المتعاقدين انطوت على تطبيق حكم هذه القواعد. وسميت بالمكملة نظراً إلى أنّها تضع تنظيماً لعلاقات الأفراد حالة إغفالهم تنظيم مسألة من المسائل في اتفاقاتهم؛ فتكون بذلك مكمّلة لهذه الاتفاقات. وتسمّى مقرّرة على أساس أنّ المتعاقدين عندما لم يتعرّضوا لبعض الأحكام يفهم أنّهم قرّروا تطبيق القواعد النموذجية التي وضعها المشرّع ليستعين بها المتعاقدون على سبيل الاختيار. وفي لغة الشريعة تسمّى القواعد الآمرة بـ «الحكم»، وفي مقابلها تسمّى القواعد المكمّلة بـ «الحقّ»، مثل: «حقّ الخيار» أو «حقّ الحضانة».

معيار التمييز بين القواعد القانونية الآمرة والقواعد القانونية المكملة:

١ ـ المعيار اللفظي والشكلي: أي التعرّف على نوعي القاعدة من خلال اللفظ وشكل صياغة المادة القانونية، فقد تفرض القاعدة عقوبة على مخالفها كما هو الحال في قواعد قانون العقوبات، وقد تنصّ على بطلان كلّ اتفاق مخالفٍ لها؛ ففي هذه الحالات تكون القاعدة آمرة، وقد تتضمن النص على

عدم تطبيقها إذا وجد اتفاق مخالف؛ فتكون مكملة.

٢ ـ المعيار الموضوعي أو معيار النظام العام والآداب: المقصود من النظام العام (Public Order): مجموع الأُسس التي يقوم عليها بنيان المجتمع وكيانه المادي بحيث لا يتصوّر قيام هذا البنيان أو الكيان واستمراره عند تخلّفها، وهي تشمل الأُسس السياسية التي تحدّد نظام الحكم وسلطاته، ونظام المجتمع الاقتصادي من رأسمالي أو اشتراكي أو إسلامي، والأُسس الاجتماعية كنظام الأُسرة ونظام العمل. وعلى هذا الأساس نرى أنّ قواعد القانون العام كالقانون الدستوري والإداري والعمل والجنائي تكون في أكثر الأحيان قواعد آمرة، وعلى عكس ذلك قواعد القانون الخاص حيث تكون في غالب الأحيان قواعد مكمّلة إلّا ما يتعلّق بنظام حقوق العائلة وأمثال ذلك.

والمقصود من الآداب العامة (Public Manners): مجموعة القواعد الأساسية للأخلاق والتي يقوم عليها بنيان المجتمع وكيانه المعنوي والتي يؤدي تخلّفها إلى انحلاله، كالقواعد الخاصّة بمنع القمار أو الدعارة أو العلاقات الجنسية غير المشروعة مما يعتبرها المشرّع أساساً لتنظيم القانون في الدولة.

المطلب الثاني: الإلزام والجزاء على مخالفة القاعدة القانونية:

أوّلاً ـ الفصل بين الإلزام والجزاء:

الاعتقاد بوجود قواعد قانونية غير متوفر فيها جزاء مادي معين على نحو ما رأينا بالنسبة لما يسمّى بالقواعد المكمّلة من شأنه أن يؤدي إلى الفصل بين إلزام قواعد القانون وبين الجزاء، وهذا ما توصّلت إليه الدراسات الحديثة من أنّ الجزاء المادي يعتبر أمراً خارجاً عن حقيقة القاعدة القانونية التي يتصل بها ومضافاً إليها.

ثانياً ـ علاقة الجزاء بالتكليف:

والحق أنّ الجزاء ليس جزءاً من القاعدة التكليفية ذاتها يدخل في تكوينها على نحو ما كان عليه التصور الكلاسيكي، بل إنّما هو أثر يترتّب على مخالفتها ولا يدخل في تكوينها، والفقه الإسلامي قد فصل بين الجزاء والتكليف، واعتبر أنّ مخالفة القاعدة القانونية يستتبع جزاءً معيناً دنيوياً أو أُخروياً وإن كان الجزاء بحدّ ذاته حكماً آخر، فمخالفة الحكم الأوّل يستتبع إيقاع الحكم الثاني على نحو يبدو النظام القانوني كسلسلة متتابعة ومتشابكة من الأحكام يرتبط بعضها بالبعض الآخر.

ثالثاً ـ قصور الجزاء القانوني عن التنفيذ الإلزامي لأحكام القانون:

المفروض أنّ الجزاء القانوني بما له من أثر فوري يكفل الاحترام الواجب لقواعد القانون، ولكن الحقيقة التي يكشف عنها علماء الاجتماع القانوني غير ذلك تماماً، فهذا الجزاء لا يكفل الطاعة الواجبة لقواعد القانون؛ ذلك أنّ توقيع مثل هذا الجزاء منوط ـ على أي حال ـ بالبشر القاصرة قدراتهم عن اكتشاف ما يقع من مخالفات، وتحيد بهم أهواؤهم في كثير من الأحيان عن الإعلان عمّا يصلهم من مثل هذه المخالفات أو توقيع الجزاء بشأنها. فالناس على حسب أطباعهم يسيرون عادةً وفق أهوائهم ومصالحهم الذاتية الفردية وهم في مأمن من القانون وما يفرضه من الجزاء. ويكفي أن نضرب مثلاً لذلك بما نلاحظه من شيوع ظاهرة التهرب من الضرائب أو ظاهرة السوق السوداء رغم ما تفرضه قوانين الضرائب أو قوانين التسعير الجبري من عقاب صارم. من أجل ذلك نجد علماء الاجتماع ينظرون إلى القانون كمجرد وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي تقف إلى جانب وسائل الضبط الأُخرى كالدين والأخلاق والتربية والتعليم، ويقرّرون أنّ هذه الوسائل الأُخرى للضغط الاجتماعي أهمّ بكثير من حيث الفاعلية إذا ما قورنت بالقانون الذي يعتمد الجزاء المادي

الدنيوي وحده وسيلةً لضمان تنفيذ أوامره ونواهيه.

ومن هنا يبدو تفوّق الشرائع ذات الأصل الديني بصفة عامة، فالجزاء الدنيوي فيها مجرد جزاء إضافي يقف إلى جانب الجزاء الأُخروي. والإنسان الذي يدين بعقيدة يُقبِل طائعاً مختاراً على إطاعة ما تفرضه هذه العقيدة من أحكام؛ خوفاً من العقاب أو طمعاً في الثواب في الحياة الآخرة، بل إنّ مجرد الإيمان بالله وبأنّه هو واضع هذه الأحكام لمصلحة البشر وإن خفيت هذه المصلحة عليهم، كثيراً ما يجعل الإنسان يُقبل عليها دون تفكير في العقاب أو الثواب.

المطلب الثالث: الإلزام والعلم بالقاعدة القانونية:

القاعدة القانونية سارية المفعول في حق المخاطبين بها، ولا تفتقد إلزاميتها فيما لو جهلها البعض بل تجري عليهم أيضاً، ولا يحقّ لهم أن يتشبثوا بجهلهم بالقانون. وهذا المبدأ عرف باسم «عدم جواز الاعتذار بجهالة القانون». وطبقاً لهذا المبدأ يمتنع الإفلات من أحكام القانون؛ حيث يفترض على الجميع العمل بالقانون بعدما ينشر في الجريدة الرسمية، وبعد مضي مدّة محددة لنفاذه بعد نشره فإنّه يصبح نافذاً ويطبق على كلّ الأفراد سواء من علم به منهم ومن لم يعلم، وبناءً عليه لا يستطيع أحد أن يحتج بعدم علمه بالقانون؛ إذ يعد نشر القانون قرينة على علم الجميع به.

أوّلاً ـ مبررات قاعدة عدم جواز الاعتذار بالقانون:

الواقع أنّ المبرر الحقيقي لهذه القاعدة هو احترام مبدأ عمومية القاعدة القانونية واحترام مبدأ المساواة بين المخاطبين بحكم هذه القاعدة؛ إذ لو أجزنا لبعض الأفراد الاعتذار بجهل القانون لكان في هذا إخلال بمبدأ المساواة؛ إذ سوف يطبّق القانون على فئة دون أُخرى، علاوة على ما في هذا من فتح باب التحايل أمام الأشخاص للإفلات من حكم القانون مع ما في هذا من إشاعة عدم الثقة والفوضى في المجتمع.

ثانياً ـ الاستثناء من قاعدة عدم جواز الاعتذار بجهل القانون:

١ ـ الغلط في القانون: يجوز الاعتذار بالجهل في فهم القانون فيما لو كان الهدف من القانون حماية الأشخاص الذين ارتكبوا أخطاء غير مقصودة في أعمالهم الإدارية، أو الهدف منه حماية مصالح الذين ارتكبوا أعمالاً غير مشروعة مع حسن النوايا، وفي هذه الصورة لو لم يُغض النظر عن الغلط والاشتباه لاختلّ هدف التشريع. ونذكر موردين على سبيل المثال:

أ ـ لو أجرى الوصي وصية ولم يكن يعلم أنّ الوصية بما يزيد على الثلث غير نافذة، ففي هذه الصورة يستمع إلى كلامه وتردّ الأموال الزائدة على الثلث إلى الورثة بعدما يثبت جهله بالقانون.

ب ـ في مورد الوطء بالشبهة والجهل بعدم جواز الزواج غير الشرعي مثلاً تجري آثار النكاح الصحيح؛ من إلحاق الولد للفراش وحقه الكامل في الإرث وأمثال ذلك.

والواقع أنّ التمسك بالغلط في القانون لا يهدف إلى استبعاد حكم القانون، بل على العكس يهدف إلى تطبيق حكم القانون على نحو صحيح، فالغلط عيب من عيوب الإرادة يسمح لمن وقع فيه أن يطلب إبطال العقد.

٢ ـ القوّة القاهرة: يستثنى من قاعدة عدم جواز الاعتذار بجهل القانون حالةُ القوّة القاهرة التي يرتب عليها عدم العلم الفعلي بالقانون، كأن يُعزل جزء من إقليم الدولة بسبب حصار العدو مثلاً أو بسبب الفيضانات، ويترتب على هذا عدم وصول الجريدة الرسمية إلى هذا الإقليم المنكوب، ففي هذه الحالة يعتبر تطبيق القاعدة المذكورة على هذا الإقليم رغم ظروفه إخلالاً بمبدأ العدالة. وقد عُمل بهذا الاستثناء في القضاء الفرنسي ومن أخذ عنه.

٣ ـ الإبهام في فهم القانون: ربما يؤدي إبهام المادة القانونية عدم فهم

مراد المقنن كما فهمته محكمة النقض أو التمييز مثلاً، عند ذلك تكون مؤاخذة الفهم العادي على أساس الفهم القانوني الدقيق خلاف الإنصاف والعدل.

ثالثاً ـ الجهل بالقانون في الشريعة الإسلامية:

في الشريعة الإسلامية توجد شروط عامّة لكي يصبح الفرد مخاطباً بالقاعدة القانونية يصطلح عليها بـ «الشروط العامّة للتكليف»، وهي: البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون غير مخاطبين بالقاعدة القانونية قطعاً؛ فهي ليست إلزامية عليهم. أمّا العلم فقد اعتبره الأشاعرة شرطاً من شروط التكليف العامة، والأحكام الشرعية عندهم مختصة بالعالمين بها، وأمّا الشيعة الإمامية فلا يعتبرون العلم من الشروط العامة للتكليف، بل التكاليف الواقعية ـ وبعبارة أُخرى الخطابات القانونية ـ مشتركة بين العالم والجاهل على حدّ سواء. نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة القاعدة القانونية، والجاهل المقصّر يعد بمنزلة العالم ولا يقبل عذره، والجاهل القاصر لا يستحقّ الجزاء على مخالفة القاعدة القانونية؛ فإنّ الخطاب القانوني الإلزامي لا ينجّز في حقه.

المبحث الثالث

القاعدة القانونية مصحوبة بالجزاء

قلنا في المبحث الثاني: إنّ الجزاء القانوني أمر خارج عن ذات القاعدة القانونية ومع ذلك يعدّ اليوم من أهمّ الطرق الكفيلة باحترام القانون، وذلك عن طريق العقاب أو المكافأة المقرّرة بواسطة السلطة العليا في أي بلد؛ ومن ثمّ فيستحقّ أن نفرد بحثاً خاصّاً بالجزاء مضافاً إلى ما مرّ سابقاً.

المطلب الأوّل: تعريف الجزاء وخصائصه:

أوّلاً ـ في علم القانون الكلاسيكي: جرت عادة القانونيين عند إطلاق كلمة

«الجزاء» أن يقصدوا بها: ذلك الأثر المترتب على مخالفة القاعدة القانونية والذي يوقع بواسطة السلطة العامة. والجزاء بهذا المعنى له الخصائص التالية:

١ ـ دنيوي، أي يوقع في الدنيا لا في الآخرة.

٢ ـ مادي خارجي ملموس؛ أي أنّه ليس معنوياً، فقد يصيب الإنسان في جسمه أو شخصيته أو ماله، وهذا ما يميّزه عن أنواع الجزاءات الأُخرى التي تتمثل في تأنيب الضمير أو استنكار المجتمع للسلوك المخالف للأخلاق أو المجتمع.

٣ ـ منظم تنظيماً وضعياً بواسطة السلطة العامة التي تحدّده من حيث الطبيعة والنوع والمقدار، وذلك بعكس جزاء قواعد الأخلاق والتقاليد.

ثانياً ـ نظرة شمولية للجزاء وخصائصه بالنظر إلى علم الاجتماع والشريعة الإسلامية: لو نظرنا إلى الجزاء نظرة شمولية لامتدّ إلى مختلف أنحاء الضبط الاجتماعي لاسيّما الضغوط الاجتماعية؛ فإنّها تمثّل ردّة فعل قانوني من قبل السلطة العليا، ولأمكن أن نقول في تعريف الجزاء: «ذلك الأثر المترتب على موافقة القاعدة القانونية أو مخالفتها والذي يوقع بواسطة السلطة العامة». فموافقة القاعدة القانونية والسلوك على طبقها يمنحان للشخص مكافأة قانونية تحرّضه على السلوك المرضي السليم، كما هو الحال مثلاً في مجال الإنتاج، ومجال التصدير، والإعفاء عن الضرائب المعيّنة لمن يدفع الضرائب بشكل منظّم، وأمثال ذلك في سائر المجالات. ومن هنا نجد أنّ الشريعة الإسلامية في تعبيرها عن الجزاء تركّز على مصطلحي «الثواب» و «العقاب» ليشملا الجزاء بصورتيه الإيجابية والسلبية. والجزاء بهذا المعنى الواسع له الخصائص التالية:

١ ـ دنيوي وأُخروي: فمن يتحايل على القانون ويفوته في الدنيا لا يفوته في الآخرة؛ بحيث يكون في المحكمة الإلهية «الشاهد هو الحاكم» ﴿ **فمن يعمل**

مثقال ذرّة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره﴾ [١٠].

٢ ـ مادي يصيب الإنسان في جسمه وشخصه وماله، ومعنوي يصيب الكيان والشخصية الإنسانية بكاملها؛ مما يجعل الشخص يتفاعل دائماً وأبداً مع الخطاب القانوني لما يخلّف من آثار فردية واجتماعية بالحال أو بالآجل.

٣ ـ منظم تنظيماً ربّانياً على أساس الوحي ويبلّغ عن طريق السلطة العامة الشرعية، فالقانون ثابت والجزاء من حيث الطبيعة والنوع والمقدار محدّد أيضاً؛ مما يسدّ ثغرة قصور الجزاء القانوني الكلاسيكي عن كفالة الاحترام اللازم، كما مرّ سابقاً.

المطلب الثاني: أنواع الجزاء:

بالنظر إلى نوع مخالفة القاعدة القانونية يمكن ردّ صور أنواع الجزاء إلى أربعة رئيسية:

١ ـ **الجزاء الجنائي**: هو الأثر المترتب على مخالفة القانون الجنائي، ويتمثّل في العقوبة بأنواعها المختلفة، فقد تكون عقوبة تقع على الجسم كالقتل والقطع، ومنها ما يصيب الحرية كالسجن، ومنها ما يقع على المال كالمصادرة والغرامة.

٢ ـ **الجزاء المدني**: هو الأثر المترتب على مخالفة قواعد المعاملات المدنية أو الاعتداء على حق خاص أو إنكاره، ويتمثل في الجزاء المباشر ـ أي التنفيذ العيني ـ أو الجزاء غير المباشر ـ أي التعويض ـ أو البطلان:

أ ـ الجزاء المباشر: ويكون بمحو أثر المخالفة كلّما كان ذلك ممكناً، كإجبار المستأجر بعد انتهاء مدّة الإجارة على ترك العين المؤجرة، أو الحكم بتسليم الطفل لمن له حقّ حضانته شرعاً، وإجبار البائع الذي تسلّم الثمن على تسليم المبيع.

ب ـ التعويض: الأصل أن يكون الجزاء مباشراً بإجبار الفرد على تنفيذ عين ما التزم به، إلّا أنّ الجزاء المدني قد يتمثّل في تعويض يدفعه الشخص المرتكب للمخالفة كمن لحقه الضرر من جرّاء هذه المخالفة، فمن يغتصب سيارة شخص آخر وتعطب في يده فعليه قيمتها أو مثلها.

ج ـ البطلان: وهو جزاء خاص بالتصرّفات القانونية التي تفقد شرطاً من شروط انعقادها، كما لو كان مخلاً بالنظام العام، أو كان غير مشروع، أو وقع بالإكراه ومن دون رضا.

٣ ـ **الجزاء الإداري**: هو الأثر المترتب على مخالفة قاعدة من قواعد القانون الإداري، وتتنوّع الجزاءات الإدارية: كالفصل من الخدمة، والوقف عن العمل، والخصم من المرتب، وتأخير الترقية، والحرمان من العلاوات، والإنذار، ولفت النظر.

٤ ـ **الجزاء السياسي**: هو الأثر المترتب على مخالفة قواعد القانون الدستوري، ويتمثّل في إعمال المسؤولية الوزارية للحكومة أمام السلطة التشريعية، وفي حلّ السلطة التشريعية بواسطة الحكومة، وفي إلغاء السلطة القضائية للقانون الصادر عن السلطة التشريعية بالمخالفة لأحكام الدستور أو في الامتناع عن تنفيذها. كما يتمثّل أيضاً في ردّ الفعل الاجتماعي والسياسي والشجب الجماهيري أو الحزبي على مخالفة القاعدة الدستورية.

المبحث الرابع

القاعدة القانونية قاعدة عامّة ومجرّدة

١ ـ التعريف:

عمومية القاعدة القانونية تعني أنّها لا تخصّ فرداً معيّناً بالذات ولا واقعة محدّدة بعينها، بل تقصد أشخاصاً معيّنين بصفاتهم ووقائع مشخّصة

بصفاتها، وكل فرد أو واقعة استجمعت المواصفات اللازمة تطبق عليها القاعدة. أمّا التجريد فيقتضي أن تصدر القاعدة في صيغ مجرّدة لا تتعلّق بشخص بعينه ولا واقعة بذاتها، ولذلك فالقاعدة القانونية لا ينتهي دورها بتنفيذها مرّة واحدة بل تجري كلّما وجدت الشروط والمواصفات. مثال: كلّ من بلغ الثامنة عشرة من العمر من الرجال يجب عليه خدمة العلم.

ومن هنا فالقرارات الإدارية أو الأحكام القضائية أو الأوامر الرئاسية حيث إنّها تعني أشخاصاً معيّنين بذواتهم وأسمائهم فلا تعتبر قواعد قانونية، كالقرار الصادر بتعيين موظّف، أو الحكم الصادر بالتعويض عن حادث عمل، أو القرار الصادر لمنح الجنسية لشخص معيّن. فهذه القرارات والأحكام ينتهي مفعولها بتمام المقصود منها، أمّا القاعدة القانونية فتبقى بعد تطبيقها على الأشخاص أو الوقائع لكي تطبّق على أشخاص آخرين ووقائع أُخرى لا يمكن أن نخضعها لحصر، فصفتا العمومية والتجريد صفتان متلازمتان بالنسبة للقاعدة القانونية؛ يتعلق التجريد بتكوينها والعموم في مجال تطبيقها.

٢ ـ مصاديق للعمومية والتجريد:

أ ـ القواعد القانونية المتعلّقة بطائفة معينة ـ كالتجار أو الزراع أو المهندسين أو الأطباء أو العمال أو غيرهم من الطوائف ـ يصدق عليها أنّها عمومية ومجردة ما دام الأفراد محددين بالصفات لا بالذات.

ب ـ القاعدة التي تحدد سلطات رئيس الدولة أو اختصاصات رئيس مجلس الوزراء ما دام أنّها تتناول هذا الفرد بصفاته وليس بذاته فهي قاعدة قانونية.

جـ ـ لا يؤثّر عدم تطبيق القاعدة على بعض أقاليم الدولة في عموميتها ما دام ذلك وفقاً لظروف قانونية.

د ـ الأحكام العرفية التي تطبق في فترات معينة كالحروب والثورات وإن كانت لفترة محدودة لا تؤثر أيضاً على عمومية القاعدة وتجريدها.

٣ ـ سبب العمومية والتجريد في القاعدة القانونية:

إنّ صفتي العمومية والتجريد هما وسيلة القاعدة القانونية في تحقيق العدالة والمساواة داخل المجتمع. فإخضاع كل طوائف الوقائع المتشابهة وكل الأشخاص ـ بغض النظر عن ذواتهم ـ لأحكام موحّدة، كفيل بأن يقيم إلى حدّ كبير العلاقات بين الأفراد في المجتمع على أساس من العدالة والمساواة.

الخاتمة:

وفي نهاية هذه الدراسة في مباحثها الأربعة ومن خلال دراسة الخصائص المتوفرة في القاعدة القانونية يمكن لنا أن نعرّف القاعدة القانونية بأنّها: «قاعدة عامة ومجرّدة وملزمة تنظم السلوك الاجتماعي للإنسان مصحوبة بجزاء على نحو المكافأة أو العقوبة لمن ينفذها أو يخالفها من قبل السلطة العامة كفيلة باحترامها».

ويعادل هذا المعنى في الشريعة «المسألة الفقهية» أو «الحكم الشرعي» وهو ـ كما عرّفه الشهيد الصدر ﷺ ـ «التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان». فالمسألة الشرعية أيضاً كالقاعدة القانونية تماماً؛ عامّة ومجرّدة على أساس قاعدة الاشتراك في التكاليف، ثمّ هي ملزمة وتستمد إلزاميتها من حكم العقل بطاعة الله وأوامره ونواهيه، وتنظم سلوك الإنسان الفردي والاجتماعي، والجزاء الكافل لاحترامها هو «الثواب» و «العقاب» الدنيوي والأُخروي. وهذا ما يسوقنا نحو بيان أوجه الشبه والاختلاف بين قواعد الشريعة الإسلامية وقواعد القانون في دراسة أُخرى، إن شاء الله.

الهوامش

(١) الجاثية : ١٧ ـ ٢٠ .

(٢) الصافي ، لطف الله ، أحكام الشريعة الثابتة لا تتغيّر ، ص ٥ ، قم المقدسة ، ط ـ دار القرآن الكريم .

(٣) والعبارة في الأصل هي : (Un des grands systemes du monde modern) . وراجع في تفاصيل هذه الاعترافات : عبد الحميد متولي ، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور ، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٧ ، نشر منشأة المعارف ، الإسكندرية ، الطبعة الثانية .

(٤) جعفري لنكرودي ، د . محمّد جعفر ، مقدمه علم حقوق (=المدخل العام لعلم القانون) ، ص ٣ ـ ١١ ، انتشارات حقوق گنج دانش ، ١٣٦٢ هـ . ش .

(٥) الحكيم ، محمّد تقي ، الأُصول العامّة للفقه المقارن ، ص ٥١ .

(٦) «حقوق در قرآن» و «سياست در قرآن» (= الحقوق في القرآن الكريم» و «السياسة في القرآن الكريم» ، ملزمتان دراسيتان في مركز الإمام الخميني للتعليم والدراسات العليا الإسلامية .

(٧) فلسفه دين وحقوق بشر در اسلام (= فلسفة الدين وحقوق الإنسان في الإسلام) .

(٨) فلسفهٔ دين وفقه (= فلسفة الدين والفقه) .

(٩) مقابل Droit objectif أي الحقوق النوعية ، وهذه تعادل القانون بالمعنى الأوّل ، ويقال له بالإنجليزية (Law) .

(١٠) الزلزلة : ٧ و ٨ .

الاستقراء الفقهي

ودوره في عملية الاجتهاد

❑ السيّد علي عباس الموسوي

تمهيد

وقع البحث بين الفقهاء في حجية الاستقراء، واتفق الكل على حجية الاستقراء التام لإفادته القطع، فهو حجة؛ لأن حجية القطع ذاتية، وأمّا الاستقراء الناقص فحجيته متفق على عدمها.

ولكن دور الاستقراء في عملية الاستنباط معترف به من قبل الفقهاء:

فقد ذكر صاحب الجواهر أننا لا يمكننا المنع من حجية الاستقراء إن لم يفد العلم، معللاً ذلك باستفادة حجيته من الأدلّة بل وبناء كثير من القواعد الشرعية على ذلك[1]. ومن المؤسف أن صاحب الجواهر لم يتوسع في بيانه ذلك، وإلّا لكان أفاد وأجاد.

بل عمد الشيخ كاشف الغطاء إلى إدراج بعض مصاديق الاستقراء تحت المفاهيم، فجعل تتبع الموارد موجباً للمفهوم، فهذا يعني دخوله تحت نوع من

الظهور وإن كان ظهوراً ضعيفاً [٢]. كما حاول التنبيه على دور قيام الفقيه باستقراء الأدلّة الشرعية في تحصيل انقداح ذهني لدى المجتهد ينبعث من ذوق سليم وإدراك مستقيم بحيث يكون مفهوماً من مجموع الأدلّة، فإنّ ذلك من جملة المنصوص؛ فإن للعقل على نحو الحس ذوقاً ولمساً وسمعاً وشماً ونطقاً [٣].

بل ـ كما سنرى ونلاحظ ـ إن الاستقراء وإن لم يفد إفادة مباشرة في تحصيل الحكم الشرعي ولكنه سوف يفيد في إثبات أحكام شرعية بطريقة غير مباشرة؛ حيث إن الفقهاء عملوا على استفادة مدلول التزامي من استقراء مجموع أدلّة. وهذا الأمر وإن كان استدلالاً يرجع في حقيقته إلى استفادة الحكم من المدلول الالتزامي وإدراجه كصغرى لكبرى حجية الظهور ولكنه يعتمد بشكل أساسي على استقراء الأدلّة ومداليل الأحكام المتعددة. وكمثال نستبق به البحث يكفي للباحث ملاحظة ما اعتمده الشيخ الأنصاري في كتابه المكاسب من أمثال هذه الموارد، فمثلاً استفاد الشيخ حرمة ما يوجب ـ ولو بعيداً ـ تهييج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة من مجموع أحكام، مثل: ما دل على المنع عن النظر لأنّه سهم من سهام إبليس، والمنع من الخلوة بالأجنبية لأنّ ثالثهما الشيطان، وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان، وبرجحان التستر عن نساء أهل الذمة لأنهن يصفن لأزواجهن، والتستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى.. إلى غير ذلك من المحرمات والمكروهات (النواهي بشكل عام) التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها [٤]. إن من الواضح أن الشيخ الأنصاري لم يعمد إلى استفادة ذلك من ظهور الروايات أو الأدلّة الواردة في تلك الأبواب، بل عمد إلى استفادة مدلول التزامي واحد من مجموعة من الأحكام الشرعية المتفرقة، ولأجل ذلك اعتمد حتى على ملاحظة النواهي التنزيهية لا خصوص

التحريمية. إن الالتفات إلى أن الشيخ كان يعتمد في هذا على طريقة ملاحظة المجموع يعفي الشيخ من الإشكالات التي أُوردت على مفردات ما ذكره، وإن النظر في الإشكال لابد وأن ينصب على ملاحظة المجموع العام للأحكام.

لا نريد أن ندخل في هذا البحث من الجهة التي تبحث عادةً والتي هي عبارة عن عملية تأسيس لحجية الاستقراء بملاحظة أدلّة الحجية التي تثبت أو تنفي حجيته كالكتاب والسنة والإجماع والعقل، بل ندخل في البحث من جهة تطبيقية لنبحث كيفية استفادة الفقهاء من الاستقراء في الاستنباط بملاحظة التطبيقات الفقهية، أو فقل لنلاحظ الممارسة الفقهية للاستقراء لنرى هل يتجرد الاستقراء عن أي دور في عملية الاستنباط ولا يكون له أي تأثير فضلاً عن الحجية، أو أنّ الأمر ليس كذلك؛ بل حتى لو تجرد الاستقراء من الحجية والدليلية يبقى له دوره الذي لا ينكر في عملية الاستنباط، وإذا كان كذلك فأي دور هذا هو الذي سيقوم به؟

على أننا لابد لنا من لفت النظر إلى ما يرتبط بالاستقراء بشكل عام وكلي قبل الخوض في تطبيقات الفقهاء له، وهو تفرقة الفقهاء بين الاستقراء وبين قاعدة أُخرى دارجة على ألسنتهم، وهي قاعدة الأعم الأغلب؛ لأنّ ذلك يسلط مزيداً من الضوء على حقيقة الاستقراء.

للفقهاء قاعدة وردت على ألسنتهم في أبواب متعددة؛ هي قاعدة إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، ولعل من أفضل صيغ التفريق بينها وبين الاستقراء ما ذكره الشيخ الأصفهاني رائد المدرسة العقلية بين الفقهاء، حيث ذكر أن حقيقة الفارق ترجع إلى أنه يشترط في الاستقراء العلم بأن ما لم يحصل ملاحظته من الأفراد لابد وأن يكون مشتركاً مع الأفراد التي حصل استقراؤها وألّا يحصل التخلف ولو في فرد، وأما قاعدة الأعم الأغلب فعلى العكس من ذلك؛ فإنها تجامع القطع بمخالفة الأفراد النادرة للأفراد الغالبة. ويشير إشارة

مبطنة إلى الأمر الأساسي الذي يوجب هذا الاختلاف؛ بأنّه في الاستقراء نحن نحاول استكشاف ماهية مشتركة لا يعقل التخلف عنها، وهذا لا نبحث عنه في قاعدة الأعم الأغلب (٥).

وهذا الاختلاف يثمر في فارق آخر: وهو أن الظن الذي يحصل من قاعدة الأعم الأغلب يكون أقل درجة من الظن الحاصل من الاستقراء الناقص، ولذا ناقشوا حجية قاعدة الأعم الأغلب من جهة ضعف إفادتها الظن عن الاستقراء الذي لا حجية له.

إذاً الفارق يرجع إلى اختلاف الدور المرتقب من الاستقراء مع الدور المرتقب من قاعدة الأعم الأغلب؛ فليس المراد من قاعدة الأعم الأغلب التعميم، بينما المراد من الاستقراء أنه تعميم المعلوم للمجهول، وهو بهذا يكون له دور أوسع دائرةً من القاعدة، ويترقب أن تكون إفادته للظن أشد وأقوى.

دور الاستقراء في عملية الاستنباط:

نعمد الآن إلى ذكر مجموعة من الأدوار التي يقوم بها الاستقراء في عملية الاستنباط؛ إما بشكل يؤدي إلى كونه عنصراً مستقلاً لإثبات الحكم الشرعي، أو بنحو يجعله ركناً أساسياً لدليلية الدليل.

الدور الأوّل ـ الاستقراء وتقعيد القواعد الفقهية:

القواعد الفقهية عبارة عن كبريات فقهية قد لا تشمل جميع الأبواب الفقهية ولكنها تشمل فروعاً فقهية متعددة. وقد بحث الفقهاء في التفريق بين القواعد الفقهية والمسائل الأُصولية في مواطن متعددة من كتبهم، سواء من صنّف منهم في القواعد مستقلاً أو من كتب في الأُصول، لا سيما مع اشتهار إدراج قاعدتين في أبحاث الأُصول قاعدة «الميسور» وقاعدة «لا ضرر».

وعندما يبحث الفقهاء عن القاعدة الفقهية وفي مقام تأسيسهم لتلك القاعدة

يعتمدون على عنصر الاستقراء لأجل إثبات تلك القاعدة، فضلاً عما لو كانت القاعدة قد وردت بنص خاص فتكون قاعدة منصوصة، فإذاً ما لم يكن منصوصاً من القواعد يعتمد الفقهاء في تقعيده حينئذٍ على عملية تصيد للنصوص والأحكام في الموارد المتعددة لاستخراج القاعدة وإثباتها.

ولقد لاحظ المحقق البحراني مدى أهمية الاستقراء في تقعيد القواعد، فذكر أن القواعد الكلية الواردة عن الأئمة عليهم السلام في الأحكام الشرعية كما تكون باشتمال القضية على سور الكلية كذلك تحصل بتتبع الجزئيات الواردة عنهم عليهم السلام كما في القواعد النحوية (٦)، ولذا يقرر في مورد آخر أن أكثر الأحكام الشرعية التي صارت بين الأصحاب قواعد كلية إنّما حصلت من تتبع جزئيات الأحكام وضم بعضها إلى بعض كالقواعد النحوية المبنية على تتبع كلام العرب؛ وإلّا فوجود الأحكام بقواعد مسورة بسور الكلية لا تكاد توجد إلّا نادراً (٧).

ونستعرض هنا موارد اعتمد فيها الفقهاء على الاستقراء في مهمتهم هذه:

الأوّل ـ قاعدة «التنصيف بالنسبة للمملوك وأن عليه نصف ما على الحر»:

استدل الأعلام بهذه القاعدة في العديد من الموارد التي لا نص فيها على التنصيف، ومستندهم في تأسيس هذه القاعدة هو الاستقراء (٨)، مثل: ما ثبت من أن عدة الأمة نصف عدة الحرة، وأن كفارة العبد صيام شهر وأمّا كفارة الحر فصيام شهرين، وأن حد القذف فيه نصف ما على الحر.

الثاني ـ قاعدة «حمل عمل المسلم على الصحة»:

أقام الفقهاء أدلّة متعددة لإثبات هذه القاعدة، ومن تلك الأدلّة ما استدل به النراقي ـ وهو الاستقراء ـ قال رحمه الله: «ومما يمكن أن يستدل به على القاعدة المذكورة أيضاً الاستقراء؛ فإن تتبع أحكام جزئيات الأفعال ـ من عبادات الناس

ومعاملاتهم وأعمالهم وأقوالهم وطهاراتهم ومناكحاتهم ومواريثهم وشهاداتهم ـ يعطي أن الحمل على الصدق والصحة قاعدة كلية من الشارع ثابتة»[٩].

الثالث ـ قاعدة «الملازمة بين النماء والدرك؛ وأن من له النماء فعليه تدارك النقص»:

ذكر الشيخ الأنصاري أن المدرك في هذه القاعدة هو النص والاستقراء[١٠].

الرابع ـ قاعدة «أصالة الحل»:

استُدل على إثبات هذه القاعدة بتتبع الموارد في أبواب الأطعمة والأشربة[١١]، بل ذكر بعض الأعلام أن قاعدة الحل في حقيقتها لا ترجع إلى إنشاء لقاعدة فقهية وإنّما هي تطبيق لمجموعة من الأُصول والأمارات في الموارد المختلفة. وهذه التفاتة مهمة ترشدنا إلى أن الإمام عليه السلام في الرواية التي هي مستند أصالة الحل لم يكن يستند إلى عملية إنشاء لحكم شرعي، بل هو تعليم للسائل إلى أن الحل هو الأمر المشترك للموارد المتعددة وإن كان لكل واحد من هذه الموارد مدركه الخاص؛ وذلك لأنّ مفاد الرواية الواردة عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك»[١٢]، فالحل في هذه الموارد التي ذكرها الإمام عليه السلام مستند إلى الأُصول أو الأمارات الموضوعية؛ كاليد في مثال الثوب والعبد، بحيث إنه لولا هذا الأصل الموضوعي لكان الحكم فيها بحرمة التصرف لا بحلّيته؛ لجريان أصالة بقاء الثوب على ملك مالكه الأوّل ـ في مثال الثوب ـ وأصالة الحرية في الإنسان المشكوك، أو أصالة عدم تأثير العقد الواقع عليه، فإنّ الأصل في المعاملات الفساد ـ في مثال العبد المشترى ـ

وكأصالة عدم تحقق الرضاع والنسب ـ في مثال الزوجة ـ فإنّه يستلزم الحلّية، ولولا هذا الأصل لكان المعين الحكم بالحرمة؛ لأصالة عدم تأثير العقد (١٣). فإذاً استقراء الموارد المختلفة التي يحكم فيها بالحل يرجع إلى عدم العلم بالحرمة وإن كان المدرك في كل مورد يختلف عن الآخر.

الخامس ـ قاعدة «الفراغ والتجاوز» المشهورة:

ورد بإثبات هذه القاعدة العديد من الروايات، وهذه الروايات وإن وردت في أبواب خاصة وموضوعات معينة ولكن الفقهاء استفادوا العموم، ومن أدلّة التعميم هو استقراء أحكام الشرع في أبواب متعددة الوضوء والغسل والأذان والإقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود يوجب الاطمئنان بجريان القاعدة في جميع الأبواب الفقهية (١٤).

السادس ـ إعطاء المشتبه بالشبهة المحصورة حكم النجس والحرام:

إن الشارع كما حكم بالنجاسة والحرمة فيما تحقق كونه نجساً أو حراماً، كذلك أعطى المشتبه بكل منهما في الأفراد المحصورة حكم ما اشتبه به من النجاسة أو التحريم أيضاً، بخلاف غير المحصورة فإنه حكم بطهر الجميع وحلّه؛ دفعاً للحرج والمشقة والتكليف بما لا يطاق.

واستدل صاحب الحدائق لهذه القاعدة بالاستقراء وتتبع الجزئيات الواردة في موارد الشبهة المحصورة في مختلف الأبواب؛ كمسألة الإناءين المشتبهين أو الثوب الطاهر المشتبه بالنجس حيث أوجب الفقهاء الصلاة بهما على البدلية، ومسألة اللحم المختلط بين المذكى وغير المذكى.

الدور الثاني ـ الاستقراء وتحديد الموضوعات والمفاهيم الشرعية:

للشريعة الإسلامية ـ كأي قانون وضع لتنظيم حياة الإنسان ـ مجموعة من المفاهيم الخاصة والموضوعات الخاصة أيضاً، ومن هذه الموضوعات ما وقع

الاختلاف فيه أو وقع الاختلاف في دخول فرد من الأفراد تحت واحد من هذه الموضوعات. وقد استفاد الفقهاء من الاستقراء لتحديد كلا الأمرين، وهذه بعض مواردها:

الأوّل ـ دخول النذر تحت مفهوم اليمين المستوجب لجريان أحكام اليمين على النذر:

عمل صاحب الرياض[١٥] على إثبات دخول النذر تحت اليمين بالاستقراء والتتبع التام الكاشف عن اشتراك النذر واليمين في كثير من الأحكام. وقد ناقشه من لحقه من الأعلام[١٦] في ذلك محتجين بكون الاستقراء ناقصاً، وكون الاشتراك في كثير من الاحكام لا يجدي ما لم يكن الاشتراك في جميعها.

الثاني ـ تحديد معنى الولي:

دلت الروايات على توقف زواج البكر على إذن الولي العرفي، وهو منحصر عرفاً بالأب والجد. والمراد من الولي العرفي هو ما يقابل الولي الشرعي الذي هو الحاكم. والدليل على كون المراد من الولي في الأخبار والروايات هو الولي العرفي تتبع موارد استعمالات الولي في الأخبار الواردة في باب النكاح وباب الطلاق[١٧].

الدور الثالث ـ الاستقراء والاستظهار من الرواية أو معرفة المدلول اللفظي:

إن من وسائل معرفة معاني الألفاظ استقراء استعمالاتها عند العرب، وهذا الاستقراء حجة وإن لم يكن تاماً؛ لعدم إمكان تحقق الاستقراء التام لموارد الاستعمال. قال الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية: «وحجية الاستقراء في مباحث الألفاظ مما لا كلام فيه، وهو عمدة الأدلّة في إثبات الأوضاع التركيبية ووجوب على الرجوع إليه طريقة أهل العربية»[١٨].

وقد استخدم الفقهاء الاستقراء لإثبات مداليل بعض الألفاظ الواردة في الروايات وحملِ هذه الروايات عليها، وهذا الاستقراء قد يكون لإثبات معنى لغوي عرفي عام لتحمل عليه الرواية؛ لأنّ الروايات ملقاة إلى أهل العرف، والظهور الحجة إنّما هو الظهور العرفي، وقد يكون لإثبات عرف خاص موجود لدى الشارع أو لدى المتشرعة أن الاعتماد على الظهور لدى العرف العام إنّما هو في الموارد التي لا يعلم فيها وجود عرف خاص لدى الشارع يعتمد عليه أو وجود استعمال خاص حصل نقله من قِبل الشارع أو لم يستعمله إلّا فيه. وهنا يكون دور الاستقراء دوراً غير مباشر في إثبات الأحكام الشرعية؛ لأنّه يلعب دوراً في تحديد مدلول رواية تشكّل هي الدليلَ على الحكم الشرعي.

وهذه بعض مواردها:

الأوّل ـ حمل لفظ الإقامة في الروايات على إقامة عشرة أيّام:

ورد في صحيحة هشام عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «المُكاري والجمّال الذي يختلف وليس له مقام؛ يتم الصلاة ويصوم شهر رمضان»[١٩]، يقول الفقيه الهمداني: «إن المراد من المقام في الرواية هو إقامة عشرة أيّام؛ لشهادة التتبع والاستقراء على أنها هي المتبادر من هذه اللفظة[٢٠].

فهنا يثبت لنا الاستقراء قرينة عامة خاصة بالشارع والمقنن يعتمد فيها على أن الإقامة هي إقامة عشرة أيّام؛ والتي هي الإقامة الشرعية المحددة بالدقة في لسان الشارع في روايات أُخرى.

الثاني ـ البحث في حرمة المرأة الموطوءة بالزنا من قبل الأب أو الابن على الآخر وعدم الحرمة:

استدل بعضهم لإثبات حرمة ما كان من طرف الأب خاصة بقوله تعالى: ﴿ **ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم** ﴾[٢١] مقرباً الاستدلال بأن النكاح اسم للوطء، فتكون

الروايات التي حكمت بالتحريم موافقة للكتاب الكريم. وأجابوا عنه بأن كلمة النكاح وردت بما يزيد على عشرين مورداً في القرآن الكريم، وهي في جميع هذه الموارد استعملت بمعنى التزويج، كقوله تعالى: ﴿ **وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم** ﴾ (٢٢)، وقوله تعالى: ﴿ **فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع** ﴾ (٢٣)، وقوله تعالى: ﴿ **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ** ﴾ (٢٤)، وقوله تعالى: ﴿ **ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن** ﴾ (٢٥)، وقوله تعالى: ﴿ **ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا** ﴾ (٢٦).. إلى غير ذلك من الآيات الكريمة. نعم هي مستعملة في مورد واحد في الوطء هو قوله تعالى: ﴿ **الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك** ﴾ (٢٧)، وقد ذهب المشهور إلى أنها مستعملة في التزويج أيضاً؛ ومن هنا فحمل النكاح في المقام على الوطء من غير قرينة خلاف الظاهر جداً، بل الظاهر منه - ولا سيما بملاحظة استعمالاته في سائر الموارد - هو التزويج (٢٨).

الثالث - الاستقراء لإثبات صحة التبادر:

من العلامات التي ذكروها لمعرفة المعنى الحقيقي من المجازي هو التبادر؛ أي انسباق المعنى من حاقّ اللفظ. وأمّا مشكلة اختلاف التبادر من قبل الأشخاص فقد يدعي مدعٍ أن المتبادر من اللفظ معنىً ما ويدعي خصمه أن المتبادر معنى آخر، وحل هذه المشكلة عبر استقراء غالب موارد الاستعمال وملاحظة المتبادر منها، والاشتباه والخطأ إنّما يحصل من عدم استفراغ الوسع في الاستقراء (٢٩).

إذاً الاستقراء يلعب دوره كمرجعٍ لتبادرٍ على آخر ومن المعلوم أن تشخيص المعنى المتبادر سوف يحدد ظهور الرواية المجردة عن القرينة الخاصة، فيشكل الاستقراء ركناً غير مباشر في عملية الاستنباط.

الرابع ـ الاستقراء لإثبات الحقيقة الشرعية:

لقد استعمل الشارع ألفاظاً كانت مستعملة في اللغة العربية لإفادة حقائق ابتدعها هو، ووقع الخلاف بينهم في وقوع النقل لهذه الألفاظ من معانيها اللغوية للمعنى الشرعي. ومن طرق إثبات النقل هو الاستقراء؛ فإن من تتبع موارد استعمالات كثير من الألفاظ المستعملة في المعاني الجديدة ـ كالصلاة والزكاة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها ـ وجد استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقائق بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاتها بالبناء على النقل. والحاصل أنه يفهم ذلك من ملاحظة الاستعمالات الشرعية على نحوٍ ما يفهم من أوضاع اللغة ونحوها من ملاحظة استعمالات العرف وأرباب الاصطلاح، ويعبر عنه بالترديد بالقرائن، وذلك طريقة جارية في فهم الأوضاع، بل هو الغالب في معرفة اللغات، فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية في الألفاظ التي يحصل الاستقراء في موارد استعمالاتها دون جميع الألفاظ [٣٠].

إن ثمرة إثبات الحقيقة الشرعية مما بحثه الأُصوليون في كتبهم، وعلى أساسه تظهر ثمرة الاستقراء في حمل الألفاظ الشرعية على المعنى الشرعي مع ورودها مجردة عن القرينة في فرض ثبوت الحقيقة الشرعية دون فرض عدم ثبوتها، وبهذا يتدخل الاستقراء لتحديد المدلول والمفاد عند الشارع في الأدلّة اللفظية التي يوردها.

الخامس ـ الاستقراء لإثبات الاستعمال في الأعم:

من الأُمور التي اشتد النزاع فيها بين الأُصوليين هو كون الألفاظ موضوعة للصحيح أو الأعم. ومن طرق إثبات الأعم هو استقراء المعاني الموضوع لها أو المستعمل فيها أو خصوص الموضوع لها على نحو يكشف عن ضابط مطرد حتى في المعاني المجازية [٣١]، فإنّ إثبات استعمال الألفاظ بتوسط الاستقراء

في الأعم يثبت المدلول والمفاد بحيث يحمل عليه كلام الشارع.

السادس ـ إثبات المراد من اللباس المنهي عنه:

ورد المنع في الروايات عن الصلاة في اللباس إذا كان من غير مأكول اللحم، واختلف الأصحاب في التكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير مأكول اللحم، وقد ذهب الشيخ الطوسي في المبسوط إلى الكراهة مستدلاً بأنّه قد ثبت للتكة والقلنسوة حكم مغاير لأحكام سائر الثياب كما في باب النجاسة أو الحرير، والفقيه الهمداني يشرح دليل الشيخ هذا دافعاً عنه تهمة القياس: بأن استدلال الشيخ الطوسي يرجع إلى جعل جواز الصلاة في التكة والقلنسوة إذا كانا نجسين أو من حرير محض كاشفاً عن أن مراد الشارع بكل شيء نهى عن الصلاة فيه على الإطلاق في محاوراته إنّما هو إرادة ذلك الشيء إذا كان ثوباً يتم فيه الصلاة وحده، لا مثل التكة والقلنسوة، فلا ربط لهذا الاستدلال بالقياس، بل مرجعه إلى ادعاء استكشاف مراد الشارع في خصوص المورد من استقراء النواهي الشرعية المطلقة الواردة في الحرير وفي أبواب النجاسات على كثرتها؛ حيث علم في تلك الموارد بقرينة منفصلة أن مراده بما يصلى فيه ما عدا مثل التكة وأشباهها، فيكشف ذلك عن أن هذا المعنى متعارف في محاوراته (٣٢).

فإذا اعتمد الشيخ الطوسي على الاستقراء لتحديد المراد والمدلول لكلمة اللباس في كلمات الشارع المقدس؛ إذاً استفاد الشيخ الطوسي من الاستقراء لتحديد معنى في عرف خاص هو عرف الشارع المقنن، وخروج مثل التكة والقلنسوة عن المعنى الذي ورد فيه النهي.

السابع ـ تحديد معنى السحر:

هناك خلاف في تحديد معنى السحر كموضوع شرعي ورد النص بحرمته، لا سيما مع اشتراكه مع موضوعات أُخرى كالشعوذة ونحوها. ويعرّف السيد

الخوئي السحر بأنّه: «صَرْف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتمويه؛ بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق ويظهره بصورة الواقع» واستدل لإثبات ذلك باستقراء موارد استعمالها (٣٣). ويستشهد لذلك باستعمالات كلمة السحر في القرآن الكريم، فإطلاق المشركين كلمة السحر على النبي ﷺ باعتبار زعمهم أن النبي يظهر الباطل بصورة الحق.

الثامن ـ تحديد المراد من اليوم:

عنوان اليوم من العناوين التي وقعت تحديداً للعديد من التكاليف الشرعية كالصوم ورمي الجمرات في الحج، كما وقعت هذه العناوين في موضوعات المعاملات كما لو استأجر أجيراً ليوم؛ فما هو المراد من اليوم؟

وفي تحديد المراد من اليوم خلاف بين الفقهاء، وقد ذكر في بيان ذلك أقوال، منها: ان المراد به من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، واستند في ذلك إلى الاستقراء، حتى اشتهر بينهم التعبير به بأنّه هو اليوم الشرعي (٣٤).

التاسع ـ تحديد المراد من الرطل:

الأوزان والمقادير تختلف من بلد إلى بلد، ولذا كان الرطل: منه ما هو مكي؛ ومنه ما هو مدني؛ ومنه ما هو عراقي. والرطل المدني أزيد من العراقي، ولكن في موارد الإطلاق قالوا: إن المستفاد أن المراد منه العراقي، فيحمل عليه مع عدم القرينة؛ لشهادة التتبع (٣٥). وقد جعل صاحب الرياض تتبع الأخبار واستقراءها دليلاً على حمل الرطل على العراقي عند الإطلاق مدعياً أن هذا الاستقراء يوجب الانصراف إليه (٣٦). كما أن الفقيه الهمداني يحمل الرطل على العراقي مستدلاً باستقراء وتتبع الأخبار أوّلاً، وثانياً باستقراء وتتبع الآثار والأمارات التي تدل على أن الرطل العراقي كان متعارفاً حتى عند أهل المدينة (٣٧).

وهذا البحث وقع عندهم في تحديد الكر وأنّه ألف ومئتا رطل، قالوا: المراد منه العراقي؛ لأنّه الأكثر استعمالاً في الروايات.

فإذاً الاستقراء هنا يحدد استعمالاً شرعياً يحمل عليه اللفظ عند الإطلاق، ولكن لا يخفى أن الاستقراء في مثل هذا المورد لابد فيه من الدقة، فلابد من استقراء الروايات الواردة عن كل إمام من الأئمة عليهم السلام بمفرده لملاحظة ما ينصرف إليه الرطل عند الإطلاق لديه.

العاشر ـ تحديد المراد من قوله تعالى ﴿وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً﴾ (٣٨):

استدل بعض الفقهاء لإثبات أن الأصل هو البراءة ـ على الخلاف الدائر بين الأُصوليين والأخباريين ـ بقوله تعالى: ﴿ **وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً** ﴾؛ بتقريب: أن الآية تدل على نفي العقاب للتكليف غير الواصل.

واستشكل على هذا الاستدلال: بأن الآية في مقام الإخبار عن الأُمم السابقة وأنه لم يقع العذاب عليهم إلّا بعد إرسال الرسول، وقرينة ذلك قوله تعالى: ﴿ **وماكنّا** ﴾؛ فإنّ التعبير ورد بلفظ الماضي.

والسيد الخوئي يجيب عن هذا الإشكال: بأن جملة «ما كان» أو «ما كنا» وأمثالهما من هذه المادة مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسبه صدوره منه جل شأنه. ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: ﴿ **ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم** ﴾ (٣٩)، وقوله تعالى: ﴿ **وما كان الله ليذر المؤمنين** ﴾ (٤٠)، وقوله تعالى: ﴿ **ما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم** ﴾ (٤١)، وقوله تعالى: ﴿ **وما كنت متّخذ المضلّين عضداً** ﴾ (٤٢).. إلى غير ذلك. فجملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد، فيكون المراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى، ولا يناسب حكمته وعدله، فلا يبقى فرق حينئذٍ بين العذاب الدنيوي والأُخروي (٤٣).

الحادي عشر ـ إثبات المراد من الخير في قوله تعالى ﴿ذلكم خير لكم﴾ :

من المسائل التي وقع الاختلاف الشديد بين الفقهاء فيها وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة مع وقوع الاتفاق بينهم على عدم وجوب حضور الخطبة، ولذلك يرى السيد الخوئي أن قوله تعالى: ﴿ **فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع** ﴾ محمول على الاستحباب مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ **ذلكم خير لكم** ﴾ ؛ فإنّ الخير للتفضيل لا أنه في مقابل الشر، فلا يستعمل إلّا فيما إذا كان كلا الطرفين حسناً في نفسه غير أن أحدهما أحسن من الآخر، فمعنى الآية: أن التجارة وإن كانت ذات منفعة مالية وقد يترتب عليها فعل محبوب أُخروي؛ إلّا أن السعي إلى ذكر الله وما عند الله من الجزاء الدائم والثواب الباقي خير من تلك المنفعة المالية ومن اللهو والالتذاذ النفسي الذي يطرؤه الفناء ويتعقبه الزوال بعد قليل. ويشهد على أن لفظة الخير مستعملة للتفضيل لا في مقابل الشر تتبع موارد استعمالاتها في القرآن الكريم؛ لأنك إذا لاحظتها رأيت بوضوح أنها كثيراً ما تستعمل بمعنى الأفضل والأحسن عند اشتمال كلا الطرفين على الحسن في نفسه، ولاسيما إذا كانت مستعملة مع الإضافة كـ « خير الرازقين » أو « خير الراحمين »، أو مع كلمة « من » كما في قوله عزّ من قائل: ﴿ **وللآخرة خير لك من الأُولى** ﴾ [٤٤]؛ لبداهة أن كلاً من الحياتين ذات خير ومنفعة غير أن الآخرة أحسن؛ لبقائها ودوامها. فإذا كان الخير بهذا المعنى في الآية المباركة لم تكن فيها أية دلالة على وجوب صلاة الجمعة تعييناً؛ فإن هذا التعبير لسان الاستحباب؛ لأنّه المناسب له دون الوجوب [٤٥].

الثاني عشر ـ ورود اللعن على المكروهات:

لقد ورد النهي عن التخلي في موارد معينة كالأمكنة العامة ومساقط الثمار وغيرها، وحكم الفقهاء بكون هذا النهي نهياً تنزيهياً كراهتياً لا تحريمياً إلزامياً، واستشكل صاحب الرياض في الحكم بالجواز مع ورود مثل هذا النهي

الوارد بلسان اللعن، ولكن صاحب الحدائق قال: «إن تتبع الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام يشهد بأنّه كثيراً ما قد تكرر منهم - صلوات الله عليهم - في المحافظة على الوظائف المسنونة من ضروب التأكيدات في الأوامر والنواهي ما يكاد يلحقها بالواجبات والمحرمات، كما لا يخفى على من تتبع الأخبار»[٤٦].

وبه أيضاً استدل السيد الخوئي لمنع إفادة اللعن للحرمة، فوروده في موارد متعددة لإفادة الكراهة كافٍ في هذا المنع»[٤٧].

الدور الرابع - الاستقراء لإثبات بعض الأحكام الشرعية:

ومن النماذج على ذلك:

الأوّل - إثبات حجية شهادة العدلين على الإطلاق:

استدل لكون البينة طريقاً شرعياً لإثبات الموضوعات الخارجية على الإطلاق - حتى فيما لم يرد النص فيه على حجيتها - بتتبع الموارد التي حكم فيها الشارع بحجية البينة؛ الأمر الذي يوجب الاطمئنان بكونها طريقاً شرعياً على الإطلاق[٤٨]. فإذاً الاستقراء يثبت حجية البينة ووجوب العمل عليها.

الثاني - إثبات حجية الاستصحاب:

الحجية من الأحكام الشرعية التي بحثها الفقهاء في علم الأُصول، ومن أهم الحجج الاستصحاب؛ أي الحكم ببقاء ما كان كما كان. وقد ساق الفقهاء لإثبات حجيته العديد من الأدلّة. ومن الأدلّة التي استدل بها الشيخ الأنصاري هو الاستقراء، قال في الرسائل: «إنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلّا وحكم الشارع فيه بالبقاء، إلا مع أمارة توجب الظن بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة - وإلا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة - بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني

في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل، كما في غسالة الحمام عند بعض، والبناء على الصحة المستندة إلى ظهور فعل المسلم. والإنصاف أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكر غير واحد ـ كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض ـ أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق» (٤٩).

الثالث ـ الاستقراء لإثبات عموم الحكم بانفعال القليل من كل النجاسات:

من الروايات ما ورد لإثبات مورد ما، واستفاد الفقهاء من الاستقراء لتعميم المورد، ففي البحث عن نجاسة ماء الغسالة أو كبرى انفعال الماء القليل بالملاقاة للنجاسة استدل الفقهاء بمفهوم رواية أن الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شيء؛ حيث إن مفهومها موجبة جزئية وأن الماء غير البالغ قدر كر ينفعل بشيء، وليس لها عموم أفرادي ولا إطلاق أحوالي، فلا يستفاد منها في نفسها انفعال الماء القليل بملاقاة كل واحد من أفراد النجاسات. نعم أثبت الفقهاء عمومها بمعونة القرينة الخارجية، وهي الاستقراء التام في أفراد النجاسات.

الرابع ـ إثبات عدم تداخل الأسباب والمسببات:

وقع البحث بينهم في أن الأصل هل هو تعدد المسببات بتعدد الأسباب أو أن الأصل هو التداخل؟ وفي مقام الرد على من أنكر كون الأصل هو تعدد المسببات بتعدد الأسباب يتمسك صاحب الجواهر بالاستقراء، ويرى في إنكار أصالة التعدد مخالفة للاستقراء في جميع أبواب الفقه ـ من الصلاة والزكاة والحج والصيام والأيمان والنذور والديون والحدود وغيرها ـ عدا النذر القليل المستند إلى ما جاء فيه من الدليل (٥٠).

والمحقق النراقي يقرب ما ذكره صاحب الجواهر من الاستدلال بالاستقراء لإثبات أن الأصل هو عدم التداخل؛ لأنّ الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات

التي لا تحصى تكشف عن استناد الأمر في ذلك كله على شيء جامع مطرد في الجميع وليس هو إلّا أصل عدم التداخل، وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية، وذلك ليس من الظن والقياس في شيء (٥١).

الخامس ـ إثبات مطهرية الماء لكل شيء:

إن من النجاسات ما لم يرد فيه أنه يطهر بالماء، وإثبات مطهرية الماء له إنّما يتم بالتمسك بالاستقراء، قال السيد الخوئي ﷺ: «أما الجوامد من الأجسام فمطهرها على نحو الإطلاق إنما هو الغسل بالماء؛ وذلك للاستقراء وملاحظة الموارد المتعددة من الثوب والبدن والحصر والفرش والأواني وغيرها مما حكم فيها الشارع ـ على اختلافها ـ بتطهيرها بالغسل، حيث سئل عن إصابتها بالدم أو المني أو البول أو غيرها من النجاسات وأمروا عليهم السلام بغسلها بالماء. ومن هذا يستفاد أن الغسل بالماء مطهر على الإطلاق؛ فإن الأمر في تلك الموارد بالغسل ـ على ما قدمناه في محله ـ إرشاد إلى أمرين:

أحدهما: كون ملاقاة الأعيان النجسة منجسة لملاقياتها.

وثانيهما: طهارة الملاقي للمتنجس بغسله بالماء.

حيث إن المستفاد من تلك الأوامر ـ حسب المتفاهم العرفي ـ عدم اختصاص الطهارة المسببة من الغسل بمورد دون مورد؛ لوضوح عدم مدخلية شيء من خصوصيات الموارد في ذلك، فلا مناص من التعدي والحكم بأن الغسل بالماء مطهر للأجسام المتنجسة على الإطلاق. ومن ثمة لا نضايق من الحكم بكفاية الغسل بالماء في تطهير الأجسام المتنجسة التي لم تكن متكونة في زمان صدور الأمر بالغسل في الموارد المتقدمة، وذلك كما في البرتقال والطماطم، وليس هذا إلا من جهة أن الغسل بالماء مطهر مطلقاً» (٥٢).

السادس ـ إثبات مطهرية الاستحالة:

تمسك صاحب الجواهر لإثبات مطهرية الاستحالة لجميع الأعيان النجسة ـ من دون فرق بين أفرادها ـ باستقراء ما علم طهارته من ذلك بتوسط الإجماع والسيرة والضرورة والنصوص، مثل: رماد الأعيان النجسة ودخانها بل وبخارها، والخمر المنقلب بنفسه خلّاً، وكذا العصير، والنطفة والعلقة المتكونتين حيواناً، بل والعذرة ونحوها دوداً، وإن أوهمت عبارات بعض الناس الخلاف فيه، والدم المستحيل قيحاً أو جزءاً لما لا نفس له، والماء النجس بولاً لحيوان مأكول اللحم، بل أو عرقاً أو لعاباً أو جزءاً من الخضراوات والحبوب والأشجار والثمار، والغذاء النجس لبناً أو روثاً لمأكول اللحم أو جزءاً له أو لطاهر العين، وغير ذلك. بل وباستقراء سائر الأحكام الشرعية غير الطهارة المعلقة على موضوعات فاستحالت أو استحيل إليها، عبادة كان ذلك الحكم أو معاملة (٥٣).

الدور الخامس ـ الاستقراء في مباحث أسانيد الروايات:

لقد استفاد الفقهاء من الاستقراء في إثبات أسانيد الروايات أو نفيها، أو معرفة حال الراوي من جهة روايته عن شخص وعدمها، أو تحديد طبقة الراوي. ومما اتبعوه في ذلك:

الأوّل ـ إجراء حساب الاحتمالات:

لقد أسس الشهيد الصدر لإثبات صحة الروايات منهجاً اعتمد فيه على حساب الاحتمالات، وأساس ذلك يعتمد على ملاحظة واستقراء من لم تثبت وثاقته، وملاحظة النسبة بينها وبين المجموع. وطبّق السيد الشهيد هذه النظرية في موردين هما: مراسيل ابن أبي عمير ومشايخ الحسن بن سماعة (٥٤).

الدور السادس ـ الاستقراء لترجيح أحد المتزاحمين:

الأوّل ـ ترجيح جانب الحرمة في صورة اجتماع الأمر والنهي:

ذكر الآخوند في الكفاية أن من الوجوه التي ذكرت لترجيح جانب الحرمة هو الاستقراء، مثل حرمة الصلاة أيّام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين. وقد أجاب عنه الآخوند بعدم حجية الاستقراء ما لم يفد القطع.

الثاني ـ تقديم صلاة الفريضة:

ذكر الميرزا القمي في غنائم الأيّام أنّه لو وقع التزاحم بين الصلاة في أوّل الوقت أو الصلاة على الميت قدّمت صلاة الفريضة؛ وذلك لاستقراء الأخبار الواردة في تقديم الفريضة في أوّل الوقت (٥٥).

الثالث ـ تقديم الصلاة في الوقت على غيرها:

لو دار الأمر بين الصلاة في الوقت مع كونها فاقدة لبعض الشرائط وبين الصلاة خارج الوقت الجامعة للشرائط، قالوا: تقدم الصلاة في الوقت؛ لأنّ التتبع في أدلّة الأجزاء والشرائط يدل على هذا التقديم (٥٦).

الدور السابع ـ إثبات تعميم الحكم وإلغاء الخصوصية بالاستقراء:

ذكر الفقهاء للعموم أدوات موضوعة أو مستعملة في اللغة العربية لإفادة ذلك، وانحصر بحثهم في تلك الأدوات مع أن العموم قد يستفاد من أدوات أُخرى، مثل ما ذكره المحقق البحراني حيث قال: «إن العموم كما يحصل بالأداة الموضوعة له كذا بتتبع الأفراد والجزئيات» (٥٧).

ويدافع الشيخ محمد تقي الأصفهاني عن هذه الفكرة ـ وإن كان لا يرضى بتشبيهها بالقواعد النحوية كما فعله البحراني ـ مشيداً لها بشكل علمي في

حاشيته، فيرى أن الاستقراء هذا وتتبع الأخبار لاستفادة العموم ليس هو من الاستقراء الظني؛ وإنّما هو عبارة عن ظهور عرفي مجموعي للأخبار لا فردي، وذلك في مسألة وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ـ والذي تقدم منا الإشارة إليه ـ يقول:« وليس ذلك من قبيل الاستقراء الظني كما قد يتوهم بعض العبائر ليكون من قبيل إثبات القواعد النحوية ونحوها من تتبع مواردها، بل نقول: إنه مستفاد من ملاحظة جميع تلك الأخبار، فهو مدلول عرفي لمجموع تلك الروايات، وكما أن المستفاد من ظاهر خبر واحد حجتُه شرعاً فكذا المستفاد من جميعها بعد ضم بعضها إلى بعض؛ لاندراجه إذاً تحت المداليل اللفظية » (٥٨).

وإليك فيما يلي بعض النماذج:

الأوّل ـ لا شك في قبول شهادة العدلين والتي هي البينة الشرعية في العديد من الموارد التي ورد النص فيها على الاعتماد على شهادة العدلين، ولكن من الفقهاء من ذهب إلى تعميم القول بكون شهادة العدلين مثبتة للحكم لكل الموارد بتتبع الموارد التي ورد النص فيها بقبول شهادة العدلين.

إن الفقيه المتتبع في موارد قبول شهادة الرجلين العادلين إذا أمعن النظر فيها ولاحظ وتدبر يقطع بأنه لا خصوصية لتلك الموارد، بل تكون حجيتها عامة في جميع الموضوعات إلا ما خرج عن تحت ذلك العموم بأدلة خاصة (٥٩).

الثاني ـ حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية:

استدل الشهيد الصدر على حجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية عبر استقراء الروايات الخاصة في الموارد المتفرقة بادعاء وجود ظهور عرفي بلحاظ مجموع الروايات؛ بمعنى أن العرف بعد ملاحظة الروايات في الموارد المتعددة يستظهر بلحاظ المجموع مثالية تلك الموارد، وإن كان قد لا يستظهر

المثالية لو اقتصر على ملاحظة بعض الروايات في مورد واحد أو موردين؛ لأنّ احتمال دخل خصوصية مورد واحد أو موردين قد يكون احتمالاً عرفياً، بينما لا يكون احتمال دخل خصوصيات الموارد المتفرقة جميعاً احتمالاً عرفياً وإن كان موجوداً ثبوتاً. وهذا مبني على أنّ حجّية الظهور تشمل الظهور المتحصل من مجموع أدلة متفرقة عند ملاحظتها جميعاً كخطاب واحد (٦٠).

الدور الثامن ـ دور الاستقراء في معرفة القوانين التشريعية العامة:

في الشريعة الإسلامية ـ كأي قانون ـ مجموعة من التشريعات يصطلح عليها بأنها قواعد تشريعية، وهي في رتبة أعلى من رتبة القواعد الفقهية. إنها عبارة عن أُصول قانونية حاكمة على جميع المفردات الفقهية ومتصرفة فيها، وهي ما يصطلح عليه بأدلة التشريع العليا أو الخطوط العامة للتشريعات الإسلامية أو مقاصد الشريعة. إن استكشاف هذه القوانين العليا إنّما يتم بتتبع الموارد واستقراء الأحكام والمفردات القانونية للوصول إلى مثل هذه الكليات التشريعية ونماذج هذه العناوين: مبدأ العدل والإحسان؛ مبدأ حفظ مصالح المسلمين؛ مبدأ رفع العسر والحرج؛ مبدأ سنة الاجتماع. ولعل أهم نماذج تلك التشريعات العامة:

الأول ـ قاعدة «لا ضرر»:

من أهم القواعد التي اصطلح عليها الفقهاء بالقواعد الفقهية هي قاعدة «لا ضرر»، ولكن الأصح أن يقال إنها من القواعد التشريعية العامة لا سيما مع توسعة شيخ الشريعة الأصفهاني لها بحيث أصبحت مثبتة للحكم لا مجرد رافعة (٦١).

ومن الواضح للمتتبع أن لقاعدة نفي الضرر شمولاً واضحاً لجميع الأبواب الفقهية، ولعل إدراجها في أبحاث الأُصول لعموميتها هذه، ويكفي تتبع مادة الضرر والضرار في الأحكام لملاحظة ذلك، كحلّ اليمين لرفع الضرر، وكون

السفر سفر معصية إذا كان الغرض منه الإضرار بالغير، وحرمة إقامة الشهادة للكافر على المسلم إذا لحقه منه ضرر، والتظليل للمحرم، والإضرار بالمرأة لتطلب الخلع، وثبوت الشفعة معللة بأن في عدمها ضرراً.

الثاني ـ قاعدة «العمل أساس الملكية»:

يذكر الشهيد الصدر مثالاً لقانون تشريعي عام مستفاد من عملية الاستقراء، وهو قاعدة أن العمل أساس الملكية، فقد نستعرض حالات عديدة من العمل ثبت أن العمل فيها أساس للملكية، فنستنتج من استقراء تلك الحالات صحة القاعدة العامة؛ إذ نرى ـ مثلاً ـ أن العمل في إحياء الأرض ينتج ملكيتها، والعمل في إحياء المعدن ينتج ملكيته، والعمل في حيازة الماء ينتج ملكيته، والعمل في اصطياد الطائر ينتج ملكيته؛ فنستدل باستقراء هذه الحالات على قاعدة عامة في الاقتصاد الإسلامي، وهي: أن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية (٦٢).

الهوامش

(١) النجفي ، الشيخ محمد حسن ، جواهر الكلام ، ج ١ ، ص ٢٦٨ ، دار الكتب الإسلامية .

(٢) كاشف الغطاء ، الشيخ جعفر ، كشف الغطاء ، ج ١ ، ص ٣١ ، ط ـ حجرية .

(٣) انظر : المصدر السابق : ٣٢ .

(٤) الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، المكاسب ، ج ١ ، ص ١٧٨ ، نشر مؤتمر الشيخ الأنصاري .

(٥) الأصفهاني ، الشيخ محمد حسين ، حاشية المكاسب ، ج ٥ ، ص ٣٥ ، المطبعة العلمية ، ١٤١٨ .

(٦) البحراني ، الشيخ يوسف ، الحدائق الناضرة ، ج ١ ، ص ٥٠٣ ، ط ـ جماعة المدرسين .

(٧) المصدر السابق ٥ : ٦٠ .

(٨) الطباطبائي ، السيد علي ، رياض المسائل ، ج ١١ ، ص ٢٦٢ ، ط ـ جماعة المدرسين .

(٩) النراقي ، الشيخ أحمد ، عوائد الأيّام ، ص ٧٦ ، ط ـ بصيرتي ، ١٤٠٢ .

(١٠) الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، المكاسب ، ج ٥ ، ص ٢٣٧ ، ط ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري .

(١١) الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، كتاب الطهارة ، ج ٢ ، ص ٣٤٨ ، ط ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

(١٢) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ، ج ١٧ ، ص ٨٩ ، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٤ ، ط ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

(١٣) الروحاني ، السيد محمد ، منتقى الأُصول ، ج ٥ ، ص ٨ ، الطبعة الثانية ، ١٤١٦ .

(١٤) الشيرازي ، الشيخ ناصر مكارم ، القواعد الفقهية ، ج ١ ، ص ٢١٩ .

(١٥) الطباطبائي ، السيد علي ، رياض المسائل ، ج ١١ ، ص ٤٨٠ ، ط ـ جماعة المدرسين .

(١٦) النجفي ، الشيخ محمد حسن ، جواهر الكلام ج ٣٥ ، ص ٣٦٠ ، دار الكتب الاسلامية ؛ الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ج ١٠ ، ص ٣٠٧ .

(١٧) الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، كتاب النكاح ، ص ١٥٣ ، ط ـ مؤتمر الشيخ الأنصاري .

(١٨) الأصفهاني ، محمد تقي ، هداية المسترشدين ، ص ١٩٠ ، ط ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

(١٩) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ، ج ٨ ، ص ٤٨٤ ، باب ١١ من صلاة المسافر ، ح ١ .
(٢٠) الهمداني ، الشيخ رضا ، مصباح الفقيه ، ج ٢ قسم ٢ ص ٧٤٧ . الطباطبائي ، السيد علي ، رياض المسائل ٤ : ٤٢٧ ، ط ـ جماعة المدرسين .
(٢١) النساء : ٢٢ .
(٢٢) النور : ٣٢ .
(٢٣) النساء : ٣ .
(٢٤) البقرة : ٢٢١ .
(٢٥) الممتحنة : ١٠ .
(٢٦) البقرة : ٢٢١ .
(٢٧) النور : ٣ .
(٢٨) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، كتاب النكاح ج ١ ، ص ٣٩١ .
(٢٩) القمي ، الميرزا أبو القاسم ، قوانين الأُصول ، ص ١٣ .
(٣٠) الأصفهاني ، محمد تقي ، هداية المسترشدين ، ص ٩٨ ، ط ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام .
(٣١) الحكيم ، السيد محسن ، حقائق الأُصول ، ج ١ ، ص ٥٤ ، ط ـ بصيرتي ، ١٤٠٨ .
(٣٢) الهمداني ، أقا رضا ، مصباح الفقيه ، ج٢ قسم ٢ ص ١٢٥ ، ط ـ مكتبة الصدر .
(٣٣) الخوئي، السيد أبو القاسم، مصباح الفقاهة ج١، ص ٤٤٨ ، نشر الداوري، قم، ١٤١٣ .
(٣٤) الحسيني المراغي ، مير عبد الفتاح ، العناوين الفقهية ، ج١ ، ص١٩٨ ، ط ـ جماعة المدرسين .
(٣٥) المصدر السابق ، ص ٢٠١ .
(٣٦) الطباطبائي ، السيد علي ، رياض المسائل ، ج ٥ ، ص ٢١٨ ، ط ـ جماعة المدرسين .
(٣٧) الهمداني ، أقا رضا ، مصباح الفقيه ، ج١ قسم ١ ص ٢٧ ، مكتبة الصدر .
(٣٨) الاسراء : ١٥ .
(٣٩) التوبة : ١١٥ .
(٤٠) آل عمران : ١٧٩ .
(٤١) الأنفال : ٣٣ .
(٤٢) الكهف : ٥١ .
(٤٣) الواعظ الحسيني ، السيد محمد سرور ، مصباح الأُصول ، ج٢ ، ص ٢٥٦ ، مكتبة الداوري .
(٤٤) الضحى : ٢ .

(٤٥) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، المستند في شرح العروة الوثقى ، كتاب الصلاة ، ج١ ، ص١٨ .
(٤٦) البحراني ، الشيخ يوسف ، الحدائق الناضرة ، ج٢ ، ص ٧٠ ، ط ـ جماعة المدرسين .
(٤٧) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، مصباح الفقاهة ، ج ١ ، ص ٤١٠ ، نشر الداوري ، قم ، ١٤١٣ .
(٤٨) الروحاني ، السيد محمد صادق ، فقه الصادق ، ج ٤ ، ص ٧٩ ، دار الكتاب ، قم .
(٤٩) الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، فرائد الأُصول ، ج ٣ ، ص ٥٤ ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم .
(٥٠) النجفي ، الشيخ محمد حسن ، جواهر الكلام ، ج ٢ ، ص ١٣١ ، دار الكتب الإسلامية .
(٥١) انظر : النراقي ، الشيخ أحمد ، عوائد الأيّام ، ص ١٠٦ ، بصيرتي ، قم ، ١٤٠٨ .
(٥٢) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، التنقيح في شرح العروة الوثقى ، ج ٣ ، ص ٥ .
(٥٣) النجفي ، الشيخ محمد حسن ، جواهر الكلام ، ج ٦ ، ص ٢٧٨ ، دار الكتب الإسلامية .
(٥٤) الصدر ، السيد محمد باقر ، شرح العروة الوثقى ، ج ٤ ، ص ٢٩٥ .
(٥٥) القمي ، الميرزا أبو القاسم ، غنائم الأيّام ، ج ٣ ، ص ٥٠٩ ، مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٤١٧ .
(٥٦) الخميني ، السيد روح الله الموسوي ، الخلل في الصلاة ، ص ١٢٨ ، مطبعة مهر ، قم .
(٥٧) البحراني ، الشيخ يوسف ، الحدائق الناضرة ، ج ٢١ ، ص ٢٩٨ ، ط ـ جماعة المدرسين .
(٥٨) الأصفهاني ، محمد تقي ، هداية المسترشدين ، ص ٤٦١ ، ط ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام .
(٥٩) البجنوردي ، السيد محمد حسين ، القواعد الفقهية ، ج ٣ ، ص ٢١ ، نشر الهادي ، قم .
(٦٠) الصدر ، السيد محمد باقر ، بحوث في شرح العروة الوثقى ، ج ٢ ، ص ٩١ ، مجمع الشهيد الصدر .
(٦١) الأصفهاني ، شيخ الشريعة ، قاعدة لا ضرر ، ط ـ جماعة المدرسين .
(٦٢) الصدر ، السيّد محمد باقر ، المعالم الجديدة للأُصول ، ص ١٦٤ ، مطبعة النعمان ، النجف .

مدخل إلى نظريّة الاحتمال

مع تطبيقاتها في المدرسة الفقهية للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره

القسم الأوّل

❑ الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

تمهيد:

وقع البحث حول نظريّة الاحتمال في ثلاثة حقول معرفيّة: حقل الرياضة البحتة، حقل الإحصاء وحقل نظريّة المعرفة وفلسفة العلم.

وقد يبدو للوهلة الأولى من خلال العرض التاريخي لتطوّر البحث في نظرية الاحتمال، الخلطُ بين هذه الحقول العلميّة. لكنّ البحث في هذه النظريّة ـ في واقع الأمر ـ لم ينشأ ابتداءً متفرّعاً على هذه الحقول الثلاثة. فقد بدأ أوّل الأمر رياضيّاً بحتاً، ثم تمّت الاستفادة منه في الحقول الأخرى. ومن هنا نجد أنّ مناطقة الباحثين وإحصائيّيهم لم يجدوا مناصاً من البحث حول نظرية الاحتمال في بعدها الرياضي بوصفها أداةً من أدوات بحثهم، وذلك من أجل الانطلاق

منها نحو ما هو منشود لديهم، في حين إنّه يصحّ للرياضيّ الوقوف عند بعدها الرياضيّ، لأنّ ذلك يحقّق له غرضه المنشود. فالبحث في الرياضيات يتوقّف عند تحديد قيمة الاحتمال، بينما يُبحث في المنطق وفلسفة العلوم حول إمكان الاعتماد على القيمة الاحتمالية التي تحدّدها الرياضيّات في مرتبة متقدّمة.

(وسيظهر واضحاً في الحقل الرياضيّ نفسه)، ثمّ إنّ جملةً من الإسهامات الرياضيّة لم يأتِ بها أصحابها بعنوان كونها إسهامات في نظريّة الاحتمال، لكنّها أتاحت في واقع الأمر تكوّن المفاصل الحيويّة والمهمّة لهذه النظريّة، من قبيل البحث في أنظمة العدّ وقوانينها.. كما إنّ تطوّر النظريّة قد مرّ بمراحل متفاوتة كمّاً وكيفاً على صعيد إثراء البحث فيها وعدمه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، فإنّ البحث المنطقي لم يكن متوقفاً على البحث الرياضي في نظريّة الاحتمال، لأنّه بدأ أوّل الأمر مع فلاسفة المسلمين الأوائل وفلاسفة الغرب الذين بحثوا في الاستقراء[1] ومشكلته المعروفة بـ «مشكلة التعميم»، لكن دون التعرّض إلى نظريّة الاحتمال الرياضية، ثمّ ما لبثوا أن ضمّوها إلى بحثهم المنطقي بعد تبلورها حيث وجدوا فيها مادة خصبة تغني بحثهم.

فخلاصة الأمر إذاً أنّ نظريّة الاحتمال بدأت رياضيةً بحتةً أوّل الأمر، وكان إلى جانبها البحث مستقلاً في الاستقراء ومشكلة التعميم... وبعد تطوّر البحث الرياضي وسّع البحث المنطقي في الاستقراء أجنحته ليضمّها إلى معطياته. ومن هنا صحّ القول بأنّ البحث الرياضي في نظريّة الاحتمال اقترن بالبحث المنطقي في «مشكلة الاستقراء» اقتراناً أكيداً حتى صار من غير الممكن للباحثين في فلسفة العلوم ومشكلة التعميم الاستقرائيّة تجاهلُ النظريّة وتخطّيها.

وبعد أن كانت الغاية من هذا البحث تسليط الضوء على نظريّة الاحتمال في بعدها الرياضي بالقدر الذي يتيح لطلّاب العلوم الشرعيّة ـ لمن آمن بكبرى القضيّة منهم ـ تطبيقَها في أبحاث الفقه والأصول والرجال والدراية، فلهذا تمّ إغفال بعدها المنطقي.. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنّ الخوض فيه غير متيسّر إلا لذوي الاختصاص ممّن جدّ في قراءة واستيعاب ما أنتجته القارّتان في هذا المضمار.. ومن هنا يقع الكلام في فصول ثلاثة:

١ ـ الفصل الأوّل: في ذكر مقدّمة تأريخيّة.

٢ ـ الفصل الثاني: في بيان المدخل الرياضي إلى نظريّة الاحتمال.

٣ ـ الفصل الثالث: في استعراض جملة من تطبيقات نظريّة الاحتمال في مدرسة الشهيد الصدر ﷺ الفقهيّة، مع بيان الوجه الرياضيّ الفنّي الذي تمّ إغفاله في بعضٍ منها بدرجة من الدرجات.

الفصل الأول: المقدّمة التأريخيّة (٢)

أمّا حول الجانب التأريخي لمسألتي «الاستقراء» و «نظريّة الاحتمال»، فقد قرّت البذور الأولى والأوّليّة لنظريّة الاحتمال في ثرى البحث العلمي الغربي في أواخر القرن الخامس عشر، وبالتحديد عام (١٤٩٤)، حين نشر الرياضي الإيطالي «لوسا پاسيولي» «Luca Pacioli» (١٤٤٥ ـ ١٥١٤) عمله «Summa de Arithmatica» والذي ناقش فيه ألعاب الحظ.

وفي عمله «Liber de Ludo Aleoe»، والمنشور عام (١٦٦٣)، قدّم الرياضي الإيطالي «جيرولامو كاردانو» «Girolamo Cardano» (١٥٠١ ـ ١٥٧٦) جملة من القواعد المساعدة في حلّ مشكلات ألعاب الحظّ، وتبعه في ذلك مواطنه الرياضي «نيكولّو فونتانا تارتاجليا» «Tartaglia Fontana NiccolÒ» (١٥٠٠ ـ ١٥٥٧).

ثم كان للفيزيائي الفلكي الإيطالي «جاليليو جاليلي» «Galileo Galilei» (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) عام (١٦٠٦) إسهام في حلّ مشاكل ألعاب الحظّ والقمار كان قد ضمّنه في رسالة له إلى صديقٍ مقامر استشاره في ثلاث مشاكل حول ألعاب الحظّ [٣].

وفي أوائل القرن السابع عشر، برز اسمُ الفيلسوف الإنجليزي «فرنسيس باكون» «Francis Bacon» (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) الذي يعدّ بعد الفيزيائي الإنجليزي «وليم جلبرت» «William Gilbert» (١٥٤٤ ـ ١٦٠٣) والفيزيائي الفلكي الإيطالي «جاليليو جاليلي» من أبرز المنادين بالمنهج الاستقرائي وذلك في كتابه «الأورجانون الجديد» (المنشور ١٦٢٠) الذي ثار فيه على أرسطو وحاول وضع منطق جديد يحلّ محلّ المنطق الأرسطي [٤].

لكنّ هذه الإسهامات ظلّت أوّليّة وهامشيّةً بالنسبة إلى حقيقة البحث في نظريّة الاحتمال، والذي لم يتحدّد بحدوده العلميّة المقنّنة حتى النصف الثاني من القرن السابع عشر حين أرسل «شيفلييه دي ميريه» «De méré Chevalier» [٥] في صيف (١٦٥٤ م) إلى العالم الفرنسي «بليز پاسكال» «Blaise Pascal» (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) يسأله عن الجواب الرياضي الدقيق لمسألتين نشأتا له أثناء المقامرة، عرفت مشكلتهما فيما بعد بـ «مشكلة النقاط» «Problem Of Points»، والمسألتان هما:

١ ـ ما هو أقلّ عدد من الرميات يستطيع المرء بعدها أن يتوقّع أن يظهر رقم «٦» في زهرتي اللعب معاً؟

٢ ـ إذا أوقف اللاعبان لعبهما مختارين قبل نهاية الدور، وبحثا عن تقسيم عادل لما جاء به الحظّ لكلّ منهما، فما نصيب كلّ منهما تبعاً لكسبه الدور في ذلك الوقت؟

بعد ذلك تبادل «پاسكال» الرسائل حولها مع الرياضي الفرنسي «پيير دو فيرما» «Pierre De Fermat» (١٦٠١ ـ ١٦٦٥)، وتوصّل «پاسكال» ـ الذي وقف في حلّه للمسألة عند حدّ لاعبَين اثنين ـ إلى الإجابة عن المسألتين، وأجاب «دي ميريه» الجوابَ الصحيحَ القائم على أساس رياضي، وتوصّل إلى اكتشاف طريقتين من طرق حساب الاحتمالات، واكتشف ثالثتهما «فيرما» الذي لم يحصر منهجه بعدد معيّن من اللاعبين، والذي اعترف له «پاسكال» بسلامة منهجه هذا. وكانت هذه الإجابات عبارة عن أول اشتراك مفصليّ للرياضة في نظرية الاحتمالات وطريقة حسابها.

وأثناء حلّه لـ «مشكلة النقاط»، اكتشف «پاسكال» أداةً لحساب «التوافيق» «Combinations» عرفت فيما بعد في الرياضيات بـ «مثلث پاسكال»، وكان لـ «مثلث پاسكال» هذا دورٌ بارز في تحقيق قفزة لصالح نظريّة الاحتمال؛ لاعتمادها بشكل أساس على «التوافيق» و «التباديل» كما سيتّضح إن شاء الله تعالى لدى الحديث عن جزئياتها الرياضيّة.

وإثر أعمال «پاسكال» و «فيرما» غير المنشورة هذه، تشجّع العالم الدانماركي «كريستيان هايكنز» «Christiaan Huygens» (١٦٢٩ ـ ١٦٩٥) على نشر عمل صغير له حول الاحتمالات في دائرة ألعاب الحظ والنرد نشره في نهاية كتاب مدرسي في مادة الرياضيات، وقد ضمّن عمله هذا (١٤) نظرية في حلّ ألعاب الحظّ، تاركاً خمساً منها بلا حلّ ليقوم بوضع حلّ لها (برنولي) على ما يأتي.

وفي سنة (١٦٧٩) ـ أي بعد وفاة «پاسكال» بـ (١٧) عاماً ـ، نشرت ثلاث من الرسائل المتبادلة بينه وبين «فيرما» بعد أن كانت قد كتبت سنة (١٦٥٤). ثم أعيد نشر هذه الرسائل لاحقاً ضمن مجموعة مؤلفات «پاسكال» عام (١٨١٩).

وفي سنة (١٦٦٦)، اكتشف العالم الإنجليزي «إسحاق نيوتن» «Newton Isaac» (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) نظام العدّ الخاص به، ولكنه تأخّر في نشره إلى العام (١٦٨٧ م).

وقد تمكّن الرياضي والفيلسوف الألماني «جوتفريد ويلهلم لايبنيز» «Gottfried Wilhelm Leibniz» (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) سنة (١٦٧٥) من اكتشاف المباديء الأساسية لحساب اللامتناهيات بشكل مستقلّ عن «نيوتن»، لكنه نشرها قبل نشر «نيوتن» لأعماله بثلاث سنوات أي عام (١٦٨٤).

ثم بعد ذلك برز دور العالم السويسري «جايمس برنولّي»[٦] «James Bernouillis» (١٦٥٤ ـ ١٧٠٥) في كتابه «فنّ التخمين» «Arcs Conjectandi» والذي نشره ابن أخيه «نيكولا برنولّي» سنة (١٧١٣ م)، أي بعد ثمان سنوات من وفاة عمّه، ويقع الكتاب في أربعة أجزاء، يحظى الجزء الأخير منها ـ على الرغم من أنّه تركه ناقصاً ـ بأهميّة كبرى في مجال تطوّر نظريّة الاحتمالات، وقد تضمّن الكتاب بالإضافة إلى اكتشاف «برنولي» لقانون التوزيع في «الأعداد الكبيرة»، حلاً لخمس من المسائل التي كان «كريستيان هايكنز» قد تركها بلا حلول كما تقدّم.

وقد ساهم ـ إلى جانب «برنولي» ـ في تطوير المسائل الرياضية التي أدّت فيما بعد إلى بلورة وصياغة نظرية الاحتمال، «مونمور» «Montmort» (١٦٧٨ ـ ١٧١٩) في كتابه عن الحظوظ، والرياضي الفرنسي «أبراهام دو موافر» «Abraham De Moivre» (١٦٦٧ ـ ١٧٥٤) وهو من أصدقاء «إسحاق نيوتن»، حيث نشر على التوالي سنة (١٧١٨)، (١٧٣٨)، (١٧٥٦) مساهماته في الاحتمال ضمن كتابه في المصادفة «مبدأ الفرص» «Doctrine Of Chances».

وفي هذه الفترة، بدأ «دايفد هيوم» «David Hume» (١٧١١ ـ ١٧٧٦)

بتقويم المنهج الاستقرائي، عبر ما بحثه في مسألتي «العلّية» و «القضايا التجريبية».

ثم يأتي دور الرياضي الفرنسي «جين لورون دلمبر» «D'Alembert Jean Le Rond» (١٧١٧ ـ ١٧٨٣) ليثير نقداً على حساب الاحتمالات.

وعام (١٧٦٣)، نُشر كتاب الرياضي الإنجليزي «توماس بايز» «Bayes Thomas» (١٧٠٢ ـ ١٧٦١) «a Problem in the Doctrine of Chances Essay Towards Solving»، وكان «بايز» من روّاد نظرية الاحتمال حتى صارت له مبرهنة خاصّة في الاحتمال عرفت بـ «مبرهنة بايز».

وفي سنة (١٧٨٥)، نشر السياسي والرياضي الفرنسي «ماري كوندورسيه» «Marie Condorcet» (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) أهمّ أعماله، وهو عبارة عن دراسة له حول نظرية الاحتمال.

وسنة (١٧٩٤) نشر «أنسيّون» «Ancillon»[٧] كتابه حول حساب الاحتمالات، وكانت ملاحظاته منطلقاً لمساهمة «كينز» في القرن العشرين.

وكان للرياضيّ والفيزيائي الألماني «كارل فريدريك جوس» «Gauss Carl Friedrich» (١٧٧٧ ـ ١٨٥٥) دورٌ بارز في تحديد أساسيّات توزيع الاحتمال حتى لا يزال «المنحنى» البياني للاحتمال يحمل اسمه «curve The Gaussian».

ثمّ كان للرياضي الفرنسي «سيميون دنيس پواسّون» «Siméon ـ Denis Poisson» (١٧٨١ ـ ١٨٤٠) دورٌ في توضيح هذه النظريّة، وصار له توزيع في نظريّة الاحتمال عرف بـ «توزيع پواسّون».

وساهم في نظريّة تكرار الحدوث، الفلكي والرياضي الفرنسي «پييرسيمون لاپلاس» «Pierre Simon Laplace» (١٧٤٩ ـ ١٨٢٧) عام (١٨١٢ م)، في

كتابه «النظرية التحليلية للاحتمالات» «Analytique des Probabilités La Théorie» حتى عدّت أعمال «لابلاس» الإسهامات الأساس في بلورة نظريّة الاحتمال التي دخلت بفضل أبحاثه عصراً جديداً، وتلاه عام (١٨١٤) بـ «بحث فلسفي حول الاحتمالات».

وفي هذه الفترة ظهرت بعض المحاولات لتقنين نظريّة الاحتمال، منها محاولات المنطقي والرياضي الإنجليزي «دو مورجان» «De Morgan Augustus» (١٨٠٦ ـ ١٨٧١) سنة (١٨٣٧) في كتابه «نظريّة الاحتمالات» ومحاولات الرياضي الإنجليزي «جورج بول» «George Boole» (١٨١٥ ـ ١٨٦٤) ـ واضع أوّل نظام متكامل لمنطق الاحتمال ـ اللذين عملا على التأسيس للمنطق الرمزي.

وفي عام (١٨٤٣) أصدر الفيلسوف الإنجليزي «جون ستيوارت مِل» «Mill John Stuart» (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) الكتابَ الذي أذاع شهرته، وهو «نَسَقٌ في المنطق»، والذي كان الشيء الجديد فيه بالنسبة إلى عصره، معالجته للاستقراء معالجة جادة.

وفي السنة نفسها صاغ الاقتصادي والرياضي الفرنسي «أنطوان أوجستان كورنو» «Antoine ـ Augustin Cournot» (١٨٠١ ـ ١٨٧٧) نظريّة خالصة للمصادفة في كتابه «شرح نظريّة الصدف والاحتمالات»، وأقام بناءً فلسفياً على تصوّره الموضوعي للمصادفة.

وفي هذا العام أيضاً نشر «إليس» «R. Leslie. Ellis» في مجال الاحتمال كتابه «الأسس» «Foundations»، وكان أول من نادى بنظرية تكرار الحدوث المحدودة في منتصف القرن التاسع عشر[٨].

وقد وضع المنطقي الإنكليزي «جون فن» «John Venn» (١٨٣٤ ـ ١٩٢٣)

عام (١٨٦٦) شرحاً مطولاً لأعمال «لابلاس» المتقدّمة في كتابه «منطق الصدف»، وتوصّل «فن» إلى وضع مخطّط للاحتمالات الممكنة صار يسمّى بـ «مخطّط فن». كما إنّ نظريّة تكرار الحدوث صارت ترتبط باسم «فن» بعد أن كان «إليس» أوّل المنادين بها.

وأضاف إلى أعمال «لابلاس» إضافات هامة فيما بعد الأمريكي «تشارلز بيرس» «Charles Sanders Peirce» (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) في أوائل القرن العشرين في «الأوراق المجموعة» «Collected Papers».

وقريب سنة (١٨٧٤)، توصّل مؤسّس مدرسة «بطرس بورغ» الرياضيّة، الرياضي الروسي «تْشِبيشف» «Pafnuty Lvovich Chebyshev» (١٨٢١ ـ ١٨٩٤) إلى صياغة برهان بسيط ودقيق لقانون الأعداد الكبيرة لـ «برنولي»[٩].

وفي هذه الفترة برز الرياضي الروسي «أندريه ماركوف» «Marcov Andreevich» (١٨٥٦ ـ ١٩٢٢) الذي اختصّ بالاحتمال، وتوصّل إلى ما عرف بـ «سلاسل ماركوف» «Marcov Chains».

وابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تعاظم تطبيق المناهج الإحصاية في العلم، فتنامى التركيز على المفهوم الإحصائي للاحتمال.

بدايات البحث المنطقي:

في بداية القرن العشرين، بدأ البحث في نظريّة الاحتمال يأخذ ـ إلى جانب بعده الرياضيّ ـ بعداً فلسفيّاً منطقياً. وقد سرّع في ذلك سيرُ البحث الرياضي عموماً نحو الجانب المنطقي. ففي العام (١٩٠٨)، تعرّض الفيلسوف والرياضي الفرنسي «هنري بوانكاريه» «Henri Poincaré» (١٨٥٤ ـ ١٩١٢) إلى فلسفة المصادفة في كتابه «العلم والمنهج».

وبين العامين (١٩١٠) و (١٩١٣)، ظهرت باكورة العمل المشترك بين الفيلسوف الإنكليزي «برتراند رسل» «Bertrand Arthur William Russell» (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) وأستاذه ومواطنه الرياضي «ألفرد نورث وايتهد» «Alfred North Whitehead» (١٨٦١ ـ ١٩٤٧) في ثلاثة مجلدات باسم «أصول الرياضيات» «Principia Mathematica» تأسيساً منهما للمنطق الرياضي. وقد عدّه بعض الباحثين من أعظم الأعمال الفكرية في تاريخ الفكر البشري[١٠]، وكان «رسل» قد سبق ذلك بكتاب «مبادئ الرياضيات» عام (١٩٠٣).

ثم تعرّض «رسل» سنة (١٩١٢) لمشكلة الاستقراء في كتابه «مشكلات الفلسفة» «The Problems of Philosophy»، تحت عنوان «في الاستقراء».

وفي عشرينات القرن العشرين، طرح أمثال عالم الإحصاء الإنجليزي «رونالد فيشر» «Ronald Aylmer Fisher» (١٨٩٠ ـ ١٩٦٢) والرياضي النمساوي «ريتشارد فون مايسز» «Richard von Mises» (١٨٨٣ ـ ١٩٥٣) والفيلسوف الفيزيائي الألماني «هانز رايشنباخ» «Hans Reichenbach» (١٨٩١ ـ ١٩٥٣) مفاهيم جديدة عن الاحتمال تتّفق مع مدلوله الإحصائي لا الاستقرائي.

وسنة (١٩٢١) بذل عالم الاقتصاد «جون ماينار كينز» «Keynes John Maynard» (١٨٨٣ ـ ١٩٤٦) أول محاولة لإعادة إحياء مفهوم الاحتمال القديم في كتابه «مقال في الاحتمال»[١١]، وتلاه الجغرافي والفلكي الإنجليزي «هارولد جفريز» «Harold Jeffreys» (١٨٩١ ـ ١٩٨٩) عام (١٩٣٩ م) في كتابه «نظرية الاحتمال» في رفضه لمفهوم الاحتمال الإحصائي، وإلى جانبهم الشاب «فرانك رامزي» «Frank Ramsey» (١٩٠٣ ـ ١٩٣٠) متصدّياً لمحاولات «هيوم» في هدم التجريبيّة والاستقراء. وقد شكّل هؤلاء حركة

عرفت باسم «البيزيّة» «Bayesianism» نسبةً إلى العالم متقدّم الذكر «توماس بايز». وكان «رامزي» شديد النقد لـ «رسل» و «وايتهيد» في كتابهما «أُصول الرياضيات»، وقد جمعت مقالاته بعد وفاته ونشرت عام (١٩٣١) تحت عنوان «Foundations of Mathematics and Other Logical Essays The» أو «أسس الرياضيات وبحوث منطقية أخرى».

وكان للعالم السوفييتي «أنْدري كولموغوروف» «Kolmogorov Andrey Nikolayevich» (١٩٠٣ ـ ١٩٨٧) عام ١٩٣٣ دور بارز في تحديد أنظمة العدّ التي تعتمد عليها نظريّة الاحتمال، إضافة إلى تحديده شروطاً يجب أن يحقّقها الاحتمال، فتحدّث عن «الفضاء العيني» و «الأحداث».. وقد عدّ عمل «كولموغوروف» مساهمة هامّة في تطوّر نظريّة الاحتمال.

وفي العام التالي، أي (١٩٣٤ م)، يطلع علينا فيلسوف العلم النمساوي ـ الإنجليزي «كارل بوپر» «Raimund Karl Popper» (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤) بكتابه «منطق البحث» أو «منطق الكشف العلمي» ـ كما أسماه في طبعته الإنجليزيّة ـ، والذي لم يرَ فيه أنّ الاستقراء دليلٌ مفيد لليقين، بل اعتقد أنّ الصعوبات المتعدّدة للمنطق الاستقرائي لا يمكن تخطّيها. وكان «بوپر» شديد التحامل على الاستقراء حتى لا تكاد تخلو مقالة أو محاضرة له من هجوم على الاستقراء الذي كان يعدّه خرافة.

وفي العام (١٩٣٥)، ينشر «هانز رايشنباخ» المتقدّم الذكر كتابه «نظرية الاحتمالات»، والذي يبحث فيه حول الاستقراء.

وفي هذه الفترة توالت أعمال مجموعة من العلماء عملوا على التأسيس لبدهيّات[١٢] الاحتمال، وكان منهم «فردريك وايزمان» «Waismann Friedrich» سنة (١٩٣١)، «ستيفان مازركيوْز» «Stefan Mazurkiewicz» عام (١٩٣٢)، «جنينا هوزياسون» «Janina hosiasson» (١٩٤٠) و

(١٩٤١)، « كوپمان » « Koopman » (١٩٤٠)، « رايت » « Henrik Von Wright » « Georg » (١٩٤١).

وفي عام (١٩٤١) انصرف الفيلسوف الألماني « ردولف كارناپ » « Carnap Rudolf » (١٨٩١ - ١٩٧٠) إلى دراسة الاستقراء ومشكلاته.

وفي هذه الفترة تمكّن الفيلسوف الإنجليزي « تشارلي دنبر برود » « Charie Dunbar Broad » (١٨٨٧ - ١٩٧١) من التأسيس لبَدَهيّتي « الاتصال » و « الانفصال » واللتين نقلهما عنه « رسل » في كتابه الآتي.

وفي سنة (١٩٤٥)، طلع « كارناپ » بمقالة له تحت عنوان « في المنطق الاستقرائي » نشرها في مجلة « فلسفة العلم »، وأخرى عام (١٩٤٧) تحت عنوان « في تطبيق المنطق الاستقرائي ».

وفي عام (١٩٤٨ م)، يعود « برتراند رسل » إلى الساحة مع كتابه « المعرفة الإنسانية.. مداها وحدودها » « Its Scope and Limits.. Human Knowledge » والذي خصّص حوالي (٨٠) صفحة منه للبحث حول نظرية الاحتمال. وقد لعب هذا الكتاب دوراً بارزاً في نقل أفكار القارة الغربية إلى الشرقيّة كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وفي العام نفسه قدّم الفرنسي « پوي سيرفيان » « Puis Servien » ثلاثة أعمال له حول الاحتمال: « الاحتمالات والفيزياء »، « الاحتمال والكمّات » و « الصدفة والرياضيّات » (مقال).

ثم أعقبهما « وليم نيل » « William Kneale » بعمله « الاحتمال والاستقراء » عام (١٩٤٩).

وعام (١٩٥٠) ظهرت إحدى أعمق الدراسات حول الاحتمال والاستقراء، وذلك في كتاب « كارناپ » « الأسس المنطقية للاحتمال » « Of Probability

Logical Foundations»[١٣]. الذي تناول فيه المسألة بعمق وتخصّص، بعد أن كان «كارناپ» ـ كما ذكرنا سابقاً ـ قد انصرف إلى مشاكل الاحتمال والاستقراء منذ (١٩٤١).

وبعد ذلك بعام (١٩٥١) نشر «كارناپ» «الطبيعة وتطبيق المنطق الاستقرائي». وفي العام نفسه نشر الدكتور المصري زكي نجيب محمود (١٩٠٥ ـ ١٩٩٣) كتابه المعروف «المنطق الوضعي» الذي تعرّض في الفصل الأخير منه إلى حساب الاحتمالات، ذاكراً بعض ما عند القوم من نظريّات، لكن دون أن يأتي بجديد في المضمار.

وفي عام (١٩٥٢) أردف «ردولف كارناپ» كتابه السابق بـ «سلسلة المناهج الاستقرائية». كما وبحث الفيلسوف الإنجليزي المعاصر «پيتر فريديريك ستراوسون» «Peter Frederick Strawson» (١٩١٩ ـ ..) مشكلة الاستقراء، محاولاً إلغاءها في فصل من كتابه «مقدّمة نحو النظريّة المنطقيّة».

ولم يكتفِ «كارناپ» بذلك، فأضاف عام (١٩٥٥) إلى جهوده جهداً آخر في «الاحتمال الإحصائي والاحتمال الاستقرائي».

وعام (١٩٥٧ م) كتب «سلمون» «Salmon» مؤلَّفه «justify Induction? Should We Attempt To» أي «هل علينا محاولة تبرير الاستقراء؟».

وعام (١٩٦٥ م) كتب «هاكينغ» «Hacking» مؤلَّفه «Of Induction Salmon's Vindication» «إثبات سلمون للاستقراء»، ثم ناقش «ليفي» «سلمون» و «هاكينغ» معاً في «Hacking and Salmon on Induction» أي «هاكينغ وسلمون حول الاستقراء».

وفي عام (١٩٦٦) كتب «سكايرمس» «Skyrms» مقدمة حول مشكلة

« التدليل » « Choice and Chance »، وجمع « فوستر » « Foster » و « مارتن » « Martin » معظم المقالات في هذا المجال في كتابهما « Probability, Confirmation and Simplicity ».

وفي العام نفسه كتب د. محمود زيدان ـ الذي صدرت عنه عام (١٩٧٨ م) الترجمة الموجزة لكتاب « الأسس المنطقية للاستقراء » إلى اللغة الإنجليزية (١٤) ـ كتابه « الاستقراء والمنهج العلمي ».

وعام (١٩٦٧ م)، ناقش « إسحاق ليفي » « I. Levi » قواعد القبول الاستقرائية في كتابه « Gambling With Truth » أي « المقامرة مع الحقيقة ».

▣ ماذا عن قارّتنا ؟

وفي الجهة المقابلة، أعني قارتنا الآسيوية، وبالتحديد الحاضرة العلمية لمدينة النجف الأشرف، شهد مسجد الشيخ الطوسي ﷺ ـ شيخ الطائفة ومؤسس الحوزة العلمية ـ في أوائل الستينات زرع بذور جديدة في الدرس الأُصولي، لاحت بداياته في تموز من العام (١٩٦٣) (١٥) وذلك لدى وصول السيد محمد باقر الصدر ﷺ إلى مبحث « حجية الدليل العقلي » في محاضراته الأصولية التي شرع في إلقائها في (١٤ ـ ١٠ ـ ١٩٥٩). وقد دأب الأُصوليّون في هذا المبحث على البحث من بعيد حول نظرية المعرفة ـ إذ لم تعنون عندهم بهذا العنوان ـ وذلك في نقاشاتهم للأخباريّين من علمائنا، فأرخى ﷺ عنان التأمّل والتحقيق، وخاض غمار البحث وفي معيّته تلميذه السيد كاظم الحائري الذي كان ـ على ما في إحدى الرسائل الخطية للسيد الصدر ﷺ ـ يعيش مع أستاذه معاناة اكتشاف ما عرف لاحقاً بـ « الأُسس المنطقية للاستقراء » (١٦). وقد تزامن بحثه ﷺ في حجيّة الدليل العقلي ونقاشه مع الأخباريّين مع اطلاعه على أثَر د.زكي نجيب محمود « المنطق الوضعي » والذي كان محفّزاً له على الدخول في رحلة معرفية دارت رحاها حول الاستقراء ونظرية الاحتمال (١٧)

والتي دامت ما يقرب من سبع إلى تسع سنوات[١٨]. وقد فتح هذا الأمر نافذة العلاقة بين السيّد الصدر ﷺ والدكتور زكي نجيب محمود بتوسّط السيد مرتضى الرضوي، فكانت بينهما مراسلات، أشار فيها الدكتور زكي نجيب محمود على السيّد الصدر ﷺ بمراجعة كتاب «برتراند رسل» «المعرفة الإنسانية.. مداها وحدودها»، ممّا اضطر السيّد الصدر ﷺ إلى تكليف أحد الأساتذة في بغداد[١٩] بترجمة القسم المتعلّق بنظريّة الاحتمال إلى العربية ليتيسّر رجوعه إليه.

يكتب ﷺ بتاريخ (١٥ ـ ١١ ـ ١٩٦٥ م): «وشكراً جزيلاً للأستاذ الجليل الدكتور زكي نجيب محمود على ما تفضل به من معلومات، فقد تفضل مشكوراً بالإرشاد إلى الفصل الأخير من كتابه الجليل «المنطق الوضعي» والقسم الخامس من كتاب «برتراند رسل». أما كتاب «المنطق الوضعي» للدكتور زكي نجيب محمود فهو موجود عندي بطبعته الأولى في مجلد واحد ضخم وقد جاء ذكره في رسالتي السابقة وأنا أعتز بما جاء فيه عن الاحتمال وكنت ولا أزال أرجع إليه وأستفيد منه ولكنه كان بودي الاطلاع على نظرية الاحتمال وبخاصة عند «كينز» بصورة أوسع ولهذا فكرت في طلب ترجمة لكتاب «كينز» ويبدو الآن على ضوء رسالتكم أن ترجمة كتاب «كينز» تكتنفها الصعوبات فإذا كان القسم الخامس من كتاب «برتراند رسل» الذي أشار إليه الدكتور زكي نجيب يكفي إلى حد ما لاستعراض النظرية فالرجاء يا أخي أن تفاوضوا الأستاذ الجليل زكي نجيب محمود على أساس ما تفضل به من إرشاد إلى القسم الخامس من ذلك الكتاب في استحصال مترجم موثوق به لهذا القسم خاصة إذا لم يكن قد سبق أن ترجم إلى اللغة العربية»..[٢٠].

وقد تمخّض عن هذه الرحلة مذهب جديد في المعرفة اصطلح عليه صاحبه بـ «المذهب الذاتي للمعرفة» والذي بيّن أسسه المنطقية في «الأُسس المنطقية للاستقراء» (سنة ١٣٩١هـ = ١٩٧٢م).

وكان أول انعكاس لهذا الطرز من التفكير على مستوى الدرس الأصولي سنة (١٩٦٥ م) وذلك في كتاب «المعالم الجديدة للأصول»[٢١] الذي وضعه ﷺ كتاباً درسياً لكلية أصول الدين التي أنشأها السيد مرتضى العسكري عام (١٩٦٤ م)، ولم يكن ﷺ بعد حينذاك قد توصّل إلى مذهبه الجديد.

ثم ظهرت باكورة الجهود (عام ١٣٩١ هـ = ١٩٧٢ م) في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» الذي اعتبره بعض الباحثين الحقوقيّين أقل إنجازات الشهيد الصدر ﷺ نجاحاً[٢٢]، بينما اعتبره غيره «فكراً جديداً لم يسمع به الإنجليز من قبل»[٢٣]، أو أنّه نقدُ الـ «أنا» لثقافة «الآخر»[٢٤]، وأنّه نقلنا مع بعض وجوه مشكلات الاستقراء ونظرية الاحتمال ما يقرب من ثلاثة قرون، وأنّه اختزل المسافات الزمنية، التي تفصلنا عمّا عليه الوضع في غرب القارة في وجوه أخرى أكثر من قرن[٢٥].

وعلى الصعيد الفقهي، تجلّت بعض تطبيقات السيد الشهيد ﷺ لنظريّة الاحتمال في دروسه الفقهيّة التي كان قد ألقاها إلى أواسط سنة (١٣٩٣ هـ) والتي بدأت بالظهور سنة (١٣٩١ هـ) تحت عنوان «بحوث في شرح العروة الوثقى». وكان ﷺ قد ألقاها على النهج التقليدي السائد متربّصاً الظرف المناسب لإدخال تعديلات منهجيّة عليه[٢٦]. وكان التطبيق الفقهي والرجالي لنظرية الاحتمالات حينها بحاجة إلى مزيد من التأصيل النظري والتوضيح الرياضي، خاصةً في باب التواتر[٢٧] من أجل الكشف عن كيفية التعامل الرياضي مع القيم الاحتمالية لكل من العوامل السبعة[٢٨] أو الثمانية[٢٩] (أو أكثر) التي تلعب دورها في حصول التواتر، والخروج بقيمة كلية يتحدّد على ضوئها حصول التواتر أو عدمه.

وسنة (١٩٧٦)، يقطف السيد ﷺ الثمرة العقائديّة الأولى لبحثه المنطقي المتقدّم، حيث طبّق منهجه في مقدّمته على الطبعة الثانية من «الفتاوى

الواضحة»، والتي نشرت فيما بعد مستقلّةً تحت عنوان «المرسل، الرسول، الرسالة» أو «موجز في أصول الدين». غير أنّ المنيّة حالت دون اطلاعنا على تطبيقه الأساس لها في «بحث في أصول الدين» الذي يقول ﷺ فيه: «.. لأنّي أشعر أنّ ما تجمّع لديّ من المطالب في ذلك الحقل إذا لم أوفّق إلى تسجيله فعلاً فقد لا يسجّل بعد ذلك إطلاقاً ولا أدري مدى التوفيق نسأله سبحانه وتعالى التأييد والتسديد»[٣٠].

هذا وقد تمّ على أساس ما ورد في «الأُسس» تأصيلُ البحث النظري في وسائل الإثبات الوجداني في المحاضرات الأصولية التي دوّنها السيد الهاشمي تحت عنوان «بحوث في علم الأصول» لكي تصاغ مرةً أخرى صياغةً مقنّنةً وتظهر عام (١٩٧٨م) في الكتاب الأصولي الدراسي «دروس في علم الأصول».

ثمّ إنّه ﷺ وقبل شهادته بفترة، شرع في تدوين موسوعته الفلسفية المقارنة التي أراد فيها استعراض الفكر الفلسفي منذ أرسطو إلى يومه ذاك، مروراً بما أنتجه في المضمار حكماء المسلمين والقارة الأوروبية، محاكماً تلك الآراء وفق آرائه الفلسفية في ضوء منطق الاستقراء[٣١]، مفتتحاً بحثه ببحث دقيق حول «كيفية تحليل الذهن البشري»[٣٢]. ولعلّ نسف الفلسفة الأفلاطونية الذي أشار إليه السيد الحائري[٣٣] كان قريب التحقّق في تلك الموسوعة، إضافة إلى ما لديه من جديد في مجال «الوجود» و «الميتافيزيقا»[٣٤] و «التجديد في المنهج الكلامي السائد» الذي كان له عليه إشكال أساس[٣٥].

إلا أنّ الحياة القصيرة لم تسعفه في إتمام ما أراد، فرحل قبل أن يتمّ مشروعه الذي لم يشهد منذ ذلك الحين تطويراً يذكر خلا ما قام به تلميذه السيد عمار أبو رغيف من تبيين معالم مدرسة أستاذه في الاستقراء ونظرية الاحتمال[٣٦].

وممّن نهج هذا النهج، السيد السيستاني ـ على ما في تقرير درسه ـ الذي أقرّ حساب الاحتمالات واعتمد عليه في الحديث عن الشبهات المحصورة وغير المحصورة والتواتر واليقينين الذاتي والموضوعي[٣٧]، دون أن تتّضح لحدّ الآن المعالم النظرية لقناعاته في الاحتمال.

الفصل الثاني

المدخل الرياضي إلى نظريّة الاحتمال

▫ أوّلاً: تمهيد في تعريف الاحتمال:

على نحو الاختصار نقول: إنّه قد ذكر للاحتمال تعريفات عديدة بين العرفي والرياضي ودرجة التصديق وغير ذلك[٣٨]. وقد ذكر «ردولف كارناپ» في كتابه «الأسس المنطقية للاحتمال»[٣٩] أن تعريفات الاحتمال كثيرة، وقد نقل عن العالم النمساوي «إرنست ناجل» «Ernest Nagel» (١٩٠١ ـ ١٩٨٥) في كتابه «المبادئ» «Principles» محاولته لفرز التعريفات في ثلاث مجموعات:

١ ـ المفهوم الكلاسيكي للاحتمال، والموضوع من قبل «لاپلاس».

٢ ـ مفهوم الاحتمال بوصفه علاقة ضروريّة موضوعيّة منطقيّة بين مفردات الاحتمال (Certain Objective Logical Relation)، ويقف على رأس هذه المجموعة «جون كينز» و «هارولد جيفري».

٣ ـ مفهوم الاحتمال بوصفه تكراراً نسبيّاً (Relative Frequency)، ويبرز ضمن هذه المجموعة دور «ريتشارد فون مايسز» و «هانز رايشنباخ» اللذين لعبا دوراً بارزاً في «دائرة فينّا» الفلسفيّة.

ثم بسط «كارناپ» الكلام حول مفهومين للاحتمال «إحصائي» و «استقرائي».

وقد عرّف الاحتمال بعد ذلك في مدرسة السيد الصدر ﷺ تعريفاً إجمالياً قائماً على أساس العلم الإجمالي[٤٠].

▣ **ثانياً: مبادئ نظريّة الاحتمال:**

نستعرض إن شاء الله تعالى فيما يلي أهم المبادئ التي تقوم عليها نظريّة الاحتمال:

❋ «**المتواليات العددية / الحسابية**»: «Arithmetical Progression»:

ليس قانون المتواليات داخلاً في مبادئ نظريّة الاحتمال، لكنّنا ارتأينا إدراجه لأدنى مناسبةٍ من أجل الإشارة إلى مورد من موارد تطبيقه ورد في نصوصنا الحديثيّة.

يقال بأنّ عدة أعداد تشكّل متوالية عددية إذا كان كل عدد من هذه الأعداد مساوياً للعدد السابق له مضافاً إليه عدد ثابت (موجب أو سالب) يسمّى بـ «أساس المتوالية» ويرمز له بـ «r». ويطلق على كلّ عدد من أعداد المتوالية اسم «الحدّ»، ويرمز للحدّ الأول بـ «a»، ويسمّى الحدّ الأخير منها بـ «الحدّ النوني» ويرمز له بـ «a_n»، كما ويرمز إلى عدد الحدود بـ «n»، ومجموع المتواليات بـ «S».

وبشكل عام يمكن كتابة المتوالية العددية على النحو التالي:

. a1 , (a1+r) , (a1+2r) , (a1+3r) , ...a1+ (n - 1)r)

ويهمّنا قاعدتان:

١ - الحدّ النوني (الأخير): $a_n = a1 + (n - 1)r$

٢ - مجموع المتواليات: $S = \frac{n\,(a1 + an)}{2}$[٤١].

● **تطبيق من جواب للإمام الصادق عليه السلام :**

أشار بعض المعاصرين إلى تطبيق للمتواليات العددية في كلام الأئمة عليهم السلام (٤٢)، حيث ورد في الحديث عن أبي شعيب المحاملي الرفاعي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قبل رجلاً حفرَ بئرٍ عشر قامات بعشرة دراهم فحفر قامة ثم عجز فقال: له جزء من خمسة وخمسين جزءاً من العشرة دراهم» (٤٣). وبسند آخر عن أبي شعيب المحاملي الرفاعي أيضاً كان جواب الإمام عليه السلام : «تقسّم عشرة على خمسة وخمسين جزءاً، فما أصاب واحداً فهو للقامة الأولى، والإثنان للثانية، والثلاثة للثالثة وعلى هذا الحساب إلى العشرة» (٤٤).

● **بيان وجه جواب الإمام عليه السلام :**

وفي مقام بيان الوجه الفنّي نقول: قد يقال بدواً إنّ الأجير يستحقّ درهماً لكلّ قامة، فإذا حفر العشر استحقّ العشرة وإذا حفر واحدة استحقّ واحداً. لكنّ هذا الجواب عارٍ عن الدقّة ،وذلك باعتبار أنّ الجهد الذي يبذله الأجير في حفر القامة الأخيرة يساوي عشرة أضعاف الجهد المبذول في حفر القامة الأولى لأنّ عليه رفع التراب (مثلاً) إلى عشر قامات بدل القامة الواحدة والمتغيّر الرياضي في المعادلة الفيزيائية للجهد المبذول هو الارتفاع فقط. والوجه في جواب الإمام عليه السلام بـ «٥٥»، أنّ الأعداد من واحد إلى عشرة تشكل عناصر متوالية عددية حدّها الأوّل «a1» = (١) والنوني «an» = (١٠) وعدد الحدود «n» = (١٠):

$$\Leftarrow \text{مجموعها } «S» = \frac{n.(a_1+a_n)}{2} = \frac{10\times(1+10)}{2} = \frac{110}{2} = ٥٥.$$

فإذا كان يستحقّ ١٠ دراهم مقابل ٥٥ جزءاً، فهذا يعني أنّه يستحقّ مقابل الجزء الواحد «B» = $\frac{10}{55}$ درهماً. ومن هنا فإنّه يستحقّ مقابل حفر مقدار

القامة الأولى $B \times 1 = \frac{10}{55}$، ومقابل حفر مقدار الثانية $B \times 2 = \frac{20}{55}$، والثالثة $B \times 3 = \frac{30}{55}$ وهكذا..

* م ١ ـ «مضروب» أو «عاملي» «n» «Factorial»:

عاملي «n» عبارة عن عدد الطرق التي يمكن أن نرتّب بها n من الأشياء، ويرمز له بـ «! n». ويمكن الحصول عليه بواسطة ضرب العدد بجميع الأعداد التي يحتوي عليها ذلك العدد وصولاً إلى (واحد):

$$n! = n \times (n - 1) \times (n - 2) \times (n - 3) \times \ldots \times 3 \times 2 \times 1$$

سؤال: بكم طريقة يمكننا وضع ٦ كتب على الطاولة؟

الجواب: عدد الطرق يساوي ٦! = ٦×٥×٤×٣×٢×١= ٧٢٠ طريقةً.

* م ٢ ـ «التباديل» ـ «التراتيب» [٤٥] «Permutations»: [٤٦]

إنّ تبديل عدد من العناصر العائدة إلى إحدى المجموعات يعني وضعها في ترتيب معيّن، وتباديل المجموعة هي الأشياء المرتبة دون تكرار، أو الترتيبات المنظمة لمجموعة من الأشياء، وبعبارة أخرى، فإنّ «التبديل» عبارة عن «تنظيم مرتّب لكل عناصر أو جزء من عناصر مجموعة معيّنة» [٤٧]. وبعبارة غير معقّدة نقول: إنّ التبديل عبارة عن عدد الطرق التي يمكن فيها أخذ (r) من الأشياء ضمن (n) من الأشياء لكن بشرط الترتيب (يأتي توضيحه). ويرمز إلى التبديل بـ «$p\,{}^{r}n$» حيث:

* P: عدد التباديل، أي مجموع الكيفيات التي يمكن أن نرتّب بها أفراد المجموعة.

* n: عدد أفراد المجموعة التي يراد ترتيبها.

* r: يرمز إلى كيفية أخذ أفراد المجموعة.

أما القاعدة في التباديل فهي: $p\,{}^{r}n = \frac{n!}{(n_r)!}$.

ملاحظة مهمة :

إذا كان عدد الكيفيات (r) مساوياً لعدد أفراد المجموعة « n »، فإنّ $p\,{}^{r}n = n!$.

سؤال :

لدينا على الطاولة ستة كتب للسيّد الشهيد ﷺ : «الأُسس المنطقية للاستقراء»، «فلسفتنا»، «اقتصادنا»، «البنك اللاربوي في الإسلام»، «المدرسة الإسلامية» و «المدرسة القرآنية». والسؤال: بكم طريقة يمكننا اختيار كتابين ضمن الكتب الستة الموجودة على الطاولة ؟

الجواب: إنّ « n » تساوي ستة «٦»، و « r » تساوي «٢».

$$p\,{}^{r}n = \frac{(n!)}{(n-r)} = \frac{6!}{(6-2)} = \frac{6!}{4!} \frac{6\times5\times4\times3\times2\times1}{4\times3\times2\times1} = ٦ \times ٥ = ٣٠$$ طريقة .

توضيح اعتبار الترتيب :

أما اعتبار الترتيب، فالمراد منه أنّ عناصر المجموعة التي نخرج بها عند إحدى السحبات أو التجارب إذا اتّحدت مع عناصر مجموعة أُخرى عند سحبة أخرى لكن اختلف ترتيبها داخل المجموعة، فإنّ هاتين المجموعتين عبارة عن مجموعتين مستقلّتين لا مجموعة واحدة.

دعونا نجري عمليتي اختيار في المثال المتقدّم لكن بشكل بطيئ، فنختار كتاباً كتاباً:

١ ـ لنفرض في عملية الاختيار الأولى أنّ الكتاب الأوّل المختار عشوائياً هو «الأسس». ومن المعلوم هنا أنّه من المحتمل أن يقع اختيارنا على «فلسفتنا» عند سحبنا للكتاب الثاني ـ حيث يراد لنا سحب كتابين من أصل ستة ـ.

ولنطلق على المجموعة المتكونة من «الأسس» و «فلسفتنا» اسم المجموعة «أ».

٢ ـ أما في عملية الاختيار الثانية، فلنفرض أنّ الكتاب الأوّل المختار عشوائياً هو «فلسفتنا». ويبقى أن نختار الكتاب الثاني، الذي من المحتمل أيضاً أن يكون «الأسس». ولنطلق على المجموعة المتشكلة من «فلسفتنا» و «الأسس» اسم المجموعة «ب».

وما نريد قوله في باب «التراتيب» أنّ ترتيب المجموعة «أ» جاء «الأسس، فلسفتنا»، في حين جاء ترتيب المجموعة «ب» معاكساً «فلسفتنا، الأسس». فيعتبران مجموعتين متباينتين، خلافاً لما يأتي في «التوافيق» إن شاء الله تعالى.

* م ٣ ـ «**التوافيق**» «Combinations»[٤٨]:

عرّف «التوافق» في مجموعة من الكائنات بأنّه «أيّ مجموعة جزئيّة بصرف النظر عن الترتيب الذي تتّخذه كائنات هذه المجموعة الجزئيّة»[٤٩]. أو قل بعد اتّضاح تعريف «التراتيب» بأنّ «التوافيق» عبارة عن عدد الطرق التي يمكن فيها أخذ «r» من الأشياء ضمن «n» من الأشياء لكن دون مراعاة الترتيب.

والقاعدة في التوافيق هي «$C^{r}_{n} = \frac{n!}{r!(n-r)!}$» حيث:

* C: عدد التوافيق، أي مجموع الكيفيات التي يمكن أن ننتقي بها أفراد المجموعة دون مراعاة الترتيب.

* n: عدد أفراد المجموعة التي يراد ترتيبها.

* r: يرمز إلى كيفية أخذ أفراد المجموعة.

مثـال:

ولنبقَ مع المثال المتقدّم في فقرة «التراتيب». فلو سألنا عن عدد الطرق التي يمكن فيها اختيار كتابين من الكتب الستة الموجودة على الطاولة مع عدم مراعاة الترتيب فسيكون الجواب وفق معادلة «التوافيق»:

$$\text{«}c\ {}^{r}n\text{»} = \frac{n!}{r!\,(n_r)!} = \frac{6!}{2!(6_2)!} = \frac{6!}{2!\times 4!} = \frac{6\times5\times4\times3\times2\times1}{(2\times1)\times(4\times3\times2\times1)}$$

$$= \frac{30}{2} = ١٥ \text{ طريقة.}$$

وهذا يعني أن المجموعة «أ» المكوّنة من (الأسس، فلسفتنا) ليست سوى المجموعة «ب» المكوّنة من (فلسفتنا، الأسس). فهما في الواقع مجموعة واحدة وليستا مجموعتين، خلافاً لما كنّا نراه في «التراتيب».

خاتمة ولفت انتباه:

بعد هذا صار واضحاً للقارئ الكريم أنّ من المنطقي أن يكون عدد الطرق في «التراتيب» أكثر منها في «التوافيق» في المثال الواحد، لأنّ المجموعات تتكثّر في «التراتيب» متأثّرةً بعدد عناصرها.

والآن، لو سألنا القارئ الكريم عن عدد الطرق التي يمكن فيها اختيار كتابين من الكتب الستة الموضوعة على الطاولة، لبادرنا بالسؤال أولاً عن الكيفية التي نريدها: هل إنّنا نريد لحاظ الترتيب بين الكتابين أم أنّ الترتيب لا يعنينا.

ولا يختلط الأمر على القارئ فيظنّ أنّ نسبة «التوافيق» إلى «التراتيب» هي نسبة $\frac{1}{2}$ كما مرّ في المثال، بل هي في الواقع $\frac{1}{r!}$.

*** م ٤ ـ «التجربة العشوائية» «Random Experiment»:**

التجربة العشوائية هي التجربة التي يمكن ملاحظتها وتحديد النواتج الممكنة

قبل إجرائها، مع عدم التنبؤ بصفة مؤكدة بأنّ تحقّقها سيتمّ عبر أيٍّ من هذه النواتج (٥٠).

مثال: لو كان لدينا سلّة فيها خمس تفاحات وبرتقالتان، وأردنا أن نسحب عشوائياً حبة من حبات الفاكهة الموجودة فيها. فإنّ هذه التجربة تجربة عشوائية لأنّه من ناحية يمكن تحديد النواتج الممكنة قبل إجراء العملية وهي إمّا أن تكون تفاحة وإما أن تكون برتقالة، ومن ناحية ثانية لا يمكن التنبّؤ بصفة مؤكّة بأنّ تحقّقها سيتمّ عبر أيّ منهما إذ كما يمكن أن تتحقّق عبر وقوع الاختيار على التفاحة، فإنّه من الممكن أن تتحقّق عبر وقوعه على البرتقالة.

* م ٥ ـ «**فضاء الإمكانات**» أو «**فضاء العينة**» «Sample space»:

و يسمّى كذلك بـ «فضاء النواتج»، وهو المجموعة المكوّنة من النواتج الممكنة جميعها من جراء إجراء التجربة العشوائية (٥١)، أو هو عبارة عن مجموعة المشاهدات التي يمكن ظهورها عند إجراء تجربة ما ويرمز له بالرمز «S» (٥٢).

مثال: فضاء الإمكانات للتجربة المراد إجراؤها في مثال «السلّة» المتقدّم هو عبارة عن المجموعة المكوّنة من خمس تفاحات وبرتقالتين:

E = {تفاحة ١، ت ٢، ت ٣، ت ٤، ت ٥، برتقالة ١، ب ٢}.

* م ٦ ـ «**الحدث**» أو «**الحادث**» «event»:

هو عبارة عن مجموعة جزئية من الفضاء العيني، وقد يساويه (٥٣).

مثال: في مثال «السلّة» المتقدّم، وقوع الاختيار في التجربة العشوائية على كلّ من أفراد المجموعة يكون حدثاً. لكنّه في الحقيقة نوعٌ من أنواع الأحداث التي يمكن تحقيقها على ما يأتي إن شاء الله تعالى. هذا والحوادث

أنواع يمكن أن تتداخل فيما بينها، بحيث يمكن أن يكون الحدث بسيطاً ومؤكداً على نحو المثال. وفيما يلي بعضٌ من أنواع «الحدث»:

● م ٦ ـ ١: «الحدث البسيط» «elementary event»:

يسمّى الحدث بسيطاً، عندما يتألف من مشاهدة واحدة فقط[٥٤]، أو قل عندما يكون مكوناً من عنصر واحد فقط من عناصر فضاء الإمكانات. ويعبّر عن ذلك بأنّ {A} = 1، دون أن يعني ذلك أنّ احتمال وقوعه يساوي «١» كما هو واضح.

مثال: في مثال «السلّة» المتقدّم، إذا أخذنا الحدث التالي، وهو اختيار برتقالة من السلّة. فإنّنا نجد أن فضاء الإمكانات مؤلّف من عنصرين هما البرتقالة الأولى والبرتقالة الثانية، وعليه فإنّ {A} = 2، فلا يكون الحدث حدثاً بسيطاً. خلافاً للحالة التي تكون فيها عناصر «السلّة» عبارة عن خمس تفاحات وبرتقالة واحدة، أو حتى برتقالة واحدة فقط.

● م ٦ ـ ٢: «الحدث المركب» «Compound Event»:

هو الحدث المركّب من حدثين، ويكون احتماله متعلقاً بنتائج الحدثين، ويمكن الحصول على احتمال الحدث المركّب من خلال ضرب عدد النتائج الأوّلية الممكنة للتجارب البسيطة المكوّنة للتجربة المركّبة[٥٥].

مثال: كان بإمكاننا تطبيق «الحدث المركّب» على مثال «السلّة» المتقدّم. لكنّه قد يوجب شيئاً من التشويش لارتباطه بـ «الحوادث المستقلّة وغير المستقلّة» التي يأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى. لذا فإنّنا سنتناول مثالاً آخر نفترض فيه وجود سلّتين تحتوي كلٌّ منهما على حبّات من الفاكهة، في الأولى (٦) تفاحات و (٤) برتقالات؛ وفي الثانية (٥) موزات و (٣) إجاصات[٥٦]. ولنمدّ يدَنا إلى كلّ من السلّتين لاختيار حبّة فاكهة واحدة.

والحدث المركّب هنا هو الحدث الذي نسأل فيه عن احتمال خروج تفاحة مع موزة لدى سحبنا لحبّتي الفاكهة. فإنّ هذا الحدث مركّب من حدثين: أحدهما حدث وقوع الاختيار على حبة التفاح من السلّة الأولى. والحدث الآخر هو حدث وقوع الاختيار على حبة الموز من السلّة الثانية. ولنطبّق ما قلناه من أنّ الحصول على احتمال الحدث المركّب يتمّ عبر ضرب احتمالات التجارب الأوليّة المكوّنة للتجربة المركّبة. وهو يساوي احتمال خروج التفاحة من السلّة الأولى مضروب في احتمال خروج الموزة من السلّة الثانية:

أما احتمال خروج التفاحة من السلّة الأولى (عدد التفاحات ÷ عدد ما في السلّة) = $\frac{6}{10}$.

أما احتمال خروج الموزة من السلّة الثانية (عدد الموزات ÷ عدد ما في السلّة) = $\frac{5}{8}$.

⇐ احتمال خروج تفاحة مع موزة = $\frac{6}{10} \times \frac{5}{8} = \frac{3}{8}$.

● م ٦ ـ ٣: «الحدث المؤكد» «certain event»:

هو الحدث الذي يقع دائماً عند إجراء التجربة العشوائية[٥٧]، أو قل هو الحدث الذي يساوي الفضاء العيني[٥٨].

مثال: لو تناولنا سلّة فيها (١٠) تفاحات فقط ومددنا يدنا لنختار حبة فاكهة منها، فإنّ حدث خروج «تفاحة» «A» هو حدث مؤكّد لأنّه ليس في السلّة إلا تفاح، ويعبّر عن ذلك رياضياً بأنّ «A» = «E».

● م ٦ ـ ٤: «الحدث المستحيل» «impossible event»:

هو الحدث الذي لا يقع أبداً عند إجراء التجربة[٥٩]، أو قل هو الحدث المؤلف من المجموعة الخالية {∅}[٦٠].

مثال: وإذا بقينا في مثال السلّة التي تحتوي على (١٠) تفاحات فقط، فإنّ الحدث المستحيل هو حدث خروج موزة لدى اختيارنا حبة فاكهة من السلّة، وما ذلك إلا لأنّ السلّة لا تحتوي على موز أصلاً. ويعبّر عن ذلك رياضياً بأنّ $A = \emptyset$.

● م ٦ ـ ٥: «الحوادث المتنافية» «exclusive events»:

الحوادث المتنافية هي الحوادث التي لا يمكن وقوعها في آن واحد، لأنّ وقوع أحدها يمنع من وقوع الحوادث الأُخرى، الأمر الذي يعني عدم وجود عناصر مشتركة للعناصر المكوّنة لها، ويرمز إلى ذلك بأنّ $A \cap B = \emptyset$ [٦١].

مثال: لو تناولنا سلّة فيها تفاح أحمر وباذنجان مثلاً، وسألنا عن احتمال الحصول على حبة خضار لونها أحمر لدى سحبنا لحبّة من الحبّات الموجودة في السلّة، لأتانا الجواب بأنّ هذا الحدث حدثٌ مستحيل لا يتحقّق داخل السلّة المفترضة. إلا أنّ ما يهمّنا في الواقع ليس هذا بل كونه مؤلفاً من حدثين متنافيين لا اشتراك بينهما، الأوّل (A) حبّة الخضار، والثاني (B) حبّة لونها أحمر، ومن الواضح أنّه لا اشتراك داخل السلّة بين هذين الحدثين، ويرمز إلى ذلك بأنّ $A \cap B = \emptyset$ باللحاظ المذكور.

● م ٦ ـ ٦: «الحوادث غير المتنافية» «compatible events»:

الحوادث غير المتنافية هي الحوادث التي يكون وقوع أحدها غير مانع من وقوع الحوادث الأُخرى، الأمر الذي يعني وجود عناصر مشتركة للعناصر المكوّنة لها، ويكون وقوعهما معاً غير مستحيل [٦٢].

مثال: ولو بقينا في المثال المتقدّم للسلّة التي تحتوي على التفاح الأحمر وعلى الباذنجان، وسألنا عن احتمال الحصول على حبّة فاكهة لونها أحمر لدى سحبنا لحبّة من الحبات الموجودة في السلّة، لكان الجواب بأنّه حدث ممكن

التحقّق لأنّه مؤلّف من حدثين بينهما اشتراك داخل السلّة المفترضة، الأوّل (A) حبّة الفاكهة، والثاني (B) حبّة لونها أحمر، حيث يجتمعان داخل السلّة المذكورة في حبة التفاح الحمراء.

● م ٦ ـ ٧: «الحوادث المتضادّة» «opposite events»[٦٣]:

وهي خصوص الحوادث المتنافية التي يكون مجموع احتمالاتها يساوي «١» ويرمز إلى الحدث المضاد لـ «A» بـ «Á»، ومن هنا فإنّ:

* $A \cap Á = Ø$.

* $P(A \cap Á)$ يساوي صفراً.

* $P(A) + P(Á) = 1$.

● م ٦ ـ ٨: «الحوادث المستقلّة» و «غير المستقلّة»: «events (in) dependent»[٦٤]:

الحوادث المستقلّة هي الحوادث التي يكون وقوع أحدها غير مؤثّر في وقوع الآخر خلافاً لغير المستقلّة التي يكون وقوع أحدها مؤثّراً في وقوع الآخر.

مثال: لو كان على رفّ المكتبة طبعات كتاب «اقتصادنا» المختلفة: «دار الفكر»، «دار الكتاب اللبناني»، «دار التعارف»، «دار الكتاب الإسلامي»، «مجمع الشهيد الصدر» و «دفتر تبليغات»، أي (٦) طبعات. وأردنا الرجوع إلى ملحقات وفهارس اقتصادنا غير الموجودة إلا في طبعة «دفتر تبليغات». ولنفرض دائماً أنّ أغلفة الكتب غير متميّزة، أو أنّنا أجرينا العمليّة في الظلام مثلاً. لكن إضافةً إلى ذلك فإنّه يمكننا افتراض أحد أمرين:

١ ـ بعد اختيار الكتاب، فإنّنا في حالة عدم كونه الكتاب المراد، سنرجعه إلى محلّه، ولن نأخذ بعين الإعتبار في المرّة القادمة أنّ الكتاب الذي أرجعناه

سابقاً سيكون خارجاً عن دائرة الإختيار، بل إنّه سيكون داخلاً.

وبعد ذلك، لو سحبنا إحدى الطبعات فاحتمال كونها الطبعة المرادة = $\frac{1}{6}$ كما لا يخفى ، ثمّ تبيّن فعلاً أنّها طبعة دار التعارف، فرددنا الكتاب إلى محلّه، وسحبنا كتاباً آخر؛ وهنا بيت القصيد، حيث إنّ احتمال كون الطبعة المسحوبة هي الطبعة المرادة، يساوي كذلك $\frac{1}{6}$. ومن هنا فإنّ الحدثين الأول والثاني حدثان مستقلان، لأنّ أحدهما لم يؤثّر في وقوع الآخر.

٢ ـ بعد اختيار الكتاب، فإنّنا سنضعه جانباً فيما لو كان الطبعة غير المرادة.

فلو سحبنا إحدى الطبعات فإنّ احتمال كونها الطبعة المرادة = $\frac{1}{6}$ كما لا يخفى، لكن تبيّن فعلاً أنّها طبعة دار الكتاب اللبناني، فوضعناها جانباً، وسحبنا كتاباً آخر، ففي هذه الحالة سيكون احتمال كون الطبعة المسحوبة هي الطبعة المرادة =$\frac{1}{5}$. فلو تبيّن أنّها طبعة دار الفكر مثلاً، ووضعناها جانباً، فإنّ احتمال كون السحب القادم سحباً موفّقاً = $\frac{1}{4}$، وهكذا.. و من هنا فإنّ الحدثين الأول والثاني حدثان غير مستقلّين، لأنّ أحدهما أثّر في وقوع الآخر.

* م ٧: «بدهيّات [٦٥] نظرية الاحتمال» «Axioms Of Probability»:

نقل السيد الصدر ﷺ في «الأسس» [٦٦] عن «برتراند رسل» في «المعرفة الإنسانية» [٦٧] والذي نقل بدوره عن الأستاذ «تشارلي دنبر برود» «Charlie Dunbar Broad» [٦٨] في مجلة «العقل» [٦٩] ست بدهيّات لنظرية الاحتمال. وقد تذكر بعض الكتب أقلّ منها أو أكثر، كاثنتين مثلاً [٧٠]، أو ثلاث [٧١]، أو خمس [٧٢]. وقد أضاف السيد الصدر ﷺ إلى بدهيّات «برود» الستّ خمسَ بدهيات أخرى تنسجم مع مذهبه في تفسير الاحتمال تفسيراً إجمالياً ـ أي قائماً على أساس العلم الإجمالي ـ، ثم أرجعها في روحها إلى ثلاث [٧٣].

وقبل ذكر البدهيّات أو بعضها، نذكّر بأنّ:

١ ـ احتمال «A» و «B» ـ حال تحقّقهما معاً ـ يرمز له بـ «A∩B».

٢ ـ احتمال «A» أو «B» ـ حال تحقّق أحدهما ـ يرمز له بـ «AUB».

وما يهمّنا أساساً في البدهيّات هو معرفة أنّ:

● م ٧ ـ ١: افتراض «A» و «B» يعني أنّ هناك قيمة واحدة فقط لـ «$\frac{A}{B}$»، وعليه نستطيع أن نتحدّث عن احتمال «A» على أساس «B».

● م ٧ ـ ٢: احتمال وقوع الحدث الأكيد = ١ أي P (S).

● م ٧ ـ ٣: احتمال وقوع الحدث المستحيل = «٠» أي 0 = P (Ø).

● م ٧ ـ ٤: إذا كان الحدث «A» مجموعة جزئية من الفضاء العيني «S» فإنّ $O \leq P(A) \leq 1$.

● م ٧ ـ ٥: «بدهيّة الاتصال» «Conjunctive Axiom»:

يرجع الفضل في صياغة هذا المبدأ إلى الدكتور «تشارلي دنبر برود» «Charlie Dunbar Broad» أستاذ الفلسفة في جامعة «كمبردج»[٧٤]. ومفاده أنّنا إذا أردنا معرفة قيمة احتمال حدثين معاً (حدث «A» وحدث «B») فاحتمالهما معاً يساوي حاصل ضرب احتمال حدث «A» في احتمال حدث «B» على تقدير وقوع «A»[٧٥]. ويرمز لذلك بـ:

$$pr(A/B) \times pr(B) = pr(A \cap B)$$[٧٦].

ملاحظة: إذا كان «A» و «B» حدثين مستقلّين، فهذا يعني أنّ $Pr(A) = Pr(A/B)$.

$$\Leftarrow Pr(B) \times Pr(A) = Pr(A \cap B)$$

أمثلة:

المثال الأوّل:

لو أردنا حساب درجة احتمال تفوّق الطالب «أ» بالمنطق والرياضات معاً، وجب علينا ضرب احتمال تفوّقه في المنطق باحتمال أن يكون متفوقاً في الرياضيات بعد كونه متفوقاً في المنطق (٧٧).

المثال الثاني: وهو ما يهمّنا في علم الرجال:

إذا كان لدينا وعاء فيه ١٢ طابة، ٥ منها لونها أحمر، و ٤ لونها أخضر، و ٣ لونها أصفر، ولم تكن الطابات موزّعة بطريقة تقوّي احتمال اختيار إحداها كيفيّاً، واخترنا من المجموع ٣ طابات عشوائياً، بأن كانت النتيجة أنّنا أخرجنا من الوعاء ثلاث طابات بقيت جميعاً خارج الوعاء. فما هو احتمال أن تكون الطابات كلّها حمراء؟

والجواب: أما احتمال أن تكون الطابات كلّها حمراء، فبدهيّة «الاتصال» تتكفّل بذلك فنقول:

إنّ احتمال وقوع «A» مع «B» مع «C» على التوالي يساوي: احتمال وقوع «A» × احتمال وقوع «B» بعد تحقّق «A» × احتمال وقوع «C» بعد (تحقّق «A») و (تحقّق «B» المتحقّقة بعد تحقّق «A»).

⇐ احتمال كونها جميعاً حمراء = احتمال أن تكون الأولى حمراء × احتمال أن تكون الثانية حمراء بعد كون الأولى حمراء × احتمال أن تكون الثالثة حمراء بعد كون الأولى والثانية حمراوين. ولا يخفى أنّ:

١ ـ احتمال كون الأولى حمراء = عدد الطابات الحمراء + عدد مجموع الطابات = $\frac{5}{12}$.

٢ ـ احتمال كون الثانية حمراء = عدد الطابات الحمراء بعد اختيار الطابة الأولى ÷ عدد مجموع الطابات بعد اختيار الطابة الأولى = $\frac{4}{11}$.

٣ ـ احتمال كون الثالثة حمراء = عدد الطابات الحمراء بعد اختيار الطابتين الأولى الثانية ÷ عدد مجموع الطابات بعد اختيار الطابتين الأولى والثانية = $\frac{3}{10}$.

$\Leftarrow \text{pr}(A \cap B \cap C) = \frac{3}{10} \times \frac{4}{11} \times \frac{5}{12} = \frac{3 \times 4 \times 5}{12 \times 11 \times 10} = \frac{60}{1320} = \frac{1}{22}$.

● م ٧ ـ ٦: «بدهيّة الانفصال» «Disjunctive Axiom»:

وكذلك يرجع الفضل في صياغة هذا المبدأ إلى الدكتور «تشارلي دنبر برود» «Charlie Dunbar Broad» المتقدّم الذكر. ومفاد هذه البدهيّة أنّ درجة احتمال أن يتّصف «A» بواحدة على الأقلّ من صفتَي «B» و «C» هي درجة احتمال اتّصاف «A» بـ «B» وحدها + احتمال اتّصاف «A» بـ «C» وحدها ـ احتمال اتّصاف «A» بـ «B» و «C» معاً[٧٨].

ويرمز لذلك بـ: $\text{pr}(A \cup B) = \text{pr}(A) + \text{pr}(B) - \text{pr}(A \cap B)$[٧٩].

وقد تقدّم أنّ بدهيّة الاتّصال تتكفّل بتحديد احتمال اجتماع «A» و «B» والمشار إليه باحتمال $A \cap B$.

ملاحظتان مهمّتان:

١ ـ لو كان الحدثان منفصلين ⇐ «$A \cap B = \emptyset$».

⇐ «$\text{Pr}(A \cap B) = 0$».

⇐ $\text{Pr}(A \cup B) = \text{Pr}(A) + \text{Pr}(B)$.

٢ ـ في بدهية الانفصال ذكرنا احتمال اتّصاف «A» بـ «B» وحدها وكذلك الأمر بالنسبة إلى «C» وهذا يعني أنّنا نأخذ بعين الاعتبار كلا الاحتمالين

في نفسيهما، بغضّ النظر عن تحقّق الحدث الآخر. وهذا ما أشار إليه «رَسل» في «المعرفة الإنسانية»[٨٠] وستظهر الثمرة في طيّات البحث إن شاء الله تعالى.

● **أمثلة:**

١ ـ المثال الأوّل:

والمثال القريب من المثال المتقدّم في «بدهيّة الاتّصال» هو أنّنا لو أردنا معرفة درجة احتمال أن يكون الطالب متفوّقاً في المنطق «أو» الرياضيات، جمعنا درجة تفوّقه في الرياضيات مع درجة احتمال تفوّقه في المنطق، وطرحنا من ذلك درجة احتمال تفوّقه فيهما معاً التي تحدّدها بدهيّة الاتّصال، فيكون الناتج هو درجة احتمال تفوّقه في أحدهما[٨١].

وما يهمّنا في علم الرجال:

٢ ـ المثال الثاني: مثال «برتراند رسل»[٨٢]:

إذا سحبنا بطاقتين من ٥٢ بطاقة نصفها أحمر والنصف الآخر أسود، فإنّ احتمال خروج إحدى البطاقتين على الأقلّ حمراء = احتمال خروج الأولى حمراء + احتمال خروج الثانية كذلك ـ احتمال خروجهما معاً كذلك = $\frac{26}{52} + \frac{26}{52} - (\frac{26}{52} \times \frac{25}{51})$ [على ما تحدّده بدهيّة الاتّصال] = $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} - (\frac{1}{2} \times \frac{25}{51}) = ١ - \frac{25}{102}$.

٣ ـ المثال الثالث: مثال د. زكي نجيب محمود[٨٣]:

إذا سحبنا كرتين من وعاءين (من كلّ وعاء كرة)، في الأول منهما ٨ كرات بيضاء و كرتان سوداوان، وفي الثاني ٦ كرات بيضاء و ٤ كرات سوداء، فإنّ درجة احتمال كون إحداهما على الأقلّ بيضاء = احتمال كون

الأولى بيضاء + احتمال كون الثانية كذلك ـ احتمال كونهما معاً كذلك = $\frac{8}{10}$ + $\frac{6}{10}$ ـ $\frac{48\ (8\times6)}{10}$ = $\frac{92}{100}$.

٤ ـ **المثال الرابع**: مثال السيد أبو رغيف[٨٤]:

إذا كانت لدينا حقيبتان تحتوي الحقيبة الأولى على ٥ كرات زرقاء وخمس كرات صفراء ، وتحتوي الحقيبة الثانية على ٦ كرات زرقاء وأربع كرات صفراء، وقمت بسحب كرتين: واحدة من الحقيبة الأولى وأخرى من الحقيبة الثانية، فما هي درجة احتمال أن تخرج إحداهما زرقاء؟

الجواب: إنّ احتمال خروج إحداهما زرقاء = احتمال خروج الأولى زرقاء + احتمال خروج الثانية زرقاء ـ احتمال خروجهما معاً زرقاوين = $\frac{6}{10}$ + $\frac{5}{10}$ ـ ($\frac{6}{10}$ × $\frac{5}{10}$) = $\frac{3}{10}$ ـ $\frac{6}{10}$ + $\frac{5}{10}$ = $\frac{8}{10}$.

مسألة رياضيّة هامّة ونافعة في علم الرجال:

يهمّنا فيما يتعلّق بمقدار حاجتنا في علم الرجال، التعرّض في مورد بدهيّة الانفصال إلى صورةٍ قلّ ما تمّ التعرّض لها[٨٥]، وهي صورة ما لو كانت الحوادث ثلاثاً، وذلك كما لو أردنا معرفة احتمال وقوع حدث على الأقلّ من بين ثلاثة حوادث، فإنّ حلّ هذه المسألة أعقد من حلّ ما تقدّم حتى الآن حيث فرضت الإثنينيّة. وذلك لأنّ احتمال أحد الحوادث على الأقلّ يعني:

pr (AUBUC)

pr [AU (BUC)] =

= (على ما تقدّم في بدهيّة الانفصال) pr (A) + pr (BUC) ـ pr [A∩ (BUC)]

$$U\ (A\cap C) - [pr\ (B\cap C) - pr(C) + pr(B)] + pr(A) = pr\ [(A\cap B)$$

$$- pr(A\cap C) - pr(A\cap B) - pr(C) + pr(B) + pr(A) = pr(A\cap B\cap C) + pr(B\cap C)$$

ومن الجدير ذكره أنّ هذه الصورة هي التي تفيدنا في مجال التطبيقات الرجاليّة، لأنّ الحوادث فيها ثلاثة، وهو ما نريده هناك على ما يأتي في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى. لكن لا بأس على أيّ حال بتقريب الفكرة بمثال:

مثال: إذا كان لدينا وعاءٌ فيه ست طابات حمراء وأربع صفراء، واخترنا عشوائياً منها ثلاثاً، فما هو احتمال خروج طابة حمراء على الأقلّ من الطابات الثلاث ؟

الجواب: الصياغة الأخرى للمسألة المذكورة، هي محاولة معرفة احتمال أن تكون الطابة الأولى حمراء أو الطابة الثانية أو الطابة الثالثة، وحلّها كالتالي:

▣ $Pr(A) = Pr(B) = Pr(C) = \frac{6}{(6+4)} = \frac{6}{10} = \frac{3}{5}$. ومردّ تساوي الاحتمالات إلى أنّ $Pr(A)$ و $Pr(B)$ و $Pr(C)$ تعني أخذ الاحتمالات بحدّ نفسها، وبغضّ النظر عن الأخرى.

▣ $Pr(A\cap B) = Pr(A\cap C) = Pr(B\cap C) = \frac{5}{9} \times \frac{6}{10} = \frac{30}{90} = \frac{1}{3}$. ووجهه أنّها كلّها ترمز إلى أخذ احتمال تحقّق أحدها بعد تقدير تحقّق الآخر.

▣ $Pr(A\cap B\cap C) = \frac{4}{8} \times \frac{5}{9} \times \frac{6}{10} = \frac{120}{720} = \frac{1}{6}$

$$\Leftarrow - \Pr(A\cap C) - \Pr(A\cap B) - \Pr(C) + \Pr(B) + \Pr(A)$$

$$\frac{3\times3}{5} = \frac{1}{6} + \frac{1}{3} - \frac{1}{3} - \frac{1}{3} - \frac{3}{5} + \frac{3}{5} + \frac{3}{5} = \Pr(A\cap B\cap C) + \Pr(B\cap C)$$

$$\frac{29}{30} = \frac{1}{6} + \frac{3\times1}{3} -$$

إذاً: احتمال خروج طابة حمراء على الأقلّ من الطابات الثلاث المختارة يساوي $\frac{29}{30}$.

التأكّد من نتيجة «بدهيّة الانفصال» بواسطة «بدهيّة الاتّصال»:

وللتأكّد من هذه النتيجة، يمكن الاستعانة ببدهيّة الاتّصال، حيث نحسب احتمال خروج الطابات كلّها صفراء ونطرح هذا الاحتمال من «واحد» (١) الذي هو احتمال الحدث الأكيد للطرف الآخر ـ أعني الطابات الحمراء ـ ، وذلك لأنّ «خروج الطابات كلّها صفراء» و «خروج واحدة حمراء على الأقلّ» عبارة عن حدثين متضادّين يساوي مجموعهما واحداً كما تقدّم.

$$\Leftarrow \text{احتمال خروج الطابات كلّها صفراء} = \frac{8}{2} \times \frac{3}{9} \times \frac{10}{4} = \frac{1}{30}$$

$$\Leftarrow \text{احتمال خروج طابة على الأقلّ حمراء} = ١ - \frac{1}{30} = \frac{29}{30}$$، وهو ما توصّلنا إليه أعلاه.

▣ **ثالثاً: خلاصة إجراء قواعد الاحتمال:**

ما يأتي عبارة عن خلاصة ما تقدّم معنا، ويمكن صياغته بلحاظين:

١ ـ بلحاظ مورد الجريان.

٢ ـ بلحاظ طريقة الجريان.

١ ـ بلحاظ مورد الجريان

أما بلحاظ مورد الجريان، فإنّ قياس الاحتمال تارةً يكون في الحوادث البسيطة وأُخرى في الحوادث المركّبة:

١ ـ قياس الاحتمال في الحوادث البسيطة:

«بصفة عامة نقول إن درجة احتمال وقوع حدثة ما، هي كسرٌ بسطُهُ واحدٌ ومقامُهُ عددُ الممكنات»[٨٦]. لكن بشكل أعمّ، يمكن الاستعانة بقاعدة عامة تجري غالباً وهي:

احتمال (أ) = عدد الحالات المتوفرة لـ «أ» ÷ عدد الحالات الممكنة لـ«أ».

٢ ـ قياس الاحتمال في الحوادث المركبة أو الاحتمال الشرطي[٨٧]:

إنّ قياس الاحتمال في الحوادث المركبة يتّخذ إحدى صيغتين تقدّمتا معنا مفصّلاً، و هما عبارة عن بدهيّتي «الاتصال» و «الانفصال».

٢ ـ بلحاظ طريقة الجريان

أما بلحاظ طريقة الجريان، فإنّنا على ما تقدّم استعنّا تارةً بقاعدة الجمع، وأخرى بقاعدة الضرب:

١ ـ قاعدة الجمع[٨٨]:

تستخدم قاعدة الجمع لقياس قيمة احتمال إحدى الحوادث بالنسبة إلى الأخرى وهي تعتمد أساساً على بدهيّة الانفصال[٨٩]. وقد ذكرنا أنّها تجري فيما لو كنّا نريد قياس احتمال أحد الحدثين أو الحوادث على الأقلّ، وقلنا بأنّ:

احتمال وقوع الحدثين يرمز له بـ «pr (AUB)».

احتمال وقوع أحد الحدثين = احتمال وقوع الحدث الأوّل + احتمال وقوع الحدث الثاني ـ احتمال وقوعهما معاً (أما احتمال وقوعهما معاً فتتكفّل بدهيّة الاتّصال بتحديده). أو قل بعبارة أخرى:

احتمال وقوع إحدى الحوادث = مجموع احتمالات وقوعها ـ احتمال انضمامها.

وقد رمزنا إلى ذلك بما يلي:

$$Pr(A \cap B) - Pr(B) + Pr(A) = Pr(A \cup B)$$

* وأنّ الحدثين لو كانا منفصلين، فإنّ احتمال وقوعهما معاً مستحيل (يساوي صفراً)، الأمر الذي يعني أنّ احتمال وقوع أحد الحدثين = احتمال وقوع الحدث الأوّل + احتمال وقوع الحدث الثاني. وقد رمزنا إلى ذلك بما يلي:

$$« \emptyset = A \cap B »$$

$$\Leftarrow Pr(A \cap B) = (\text{صفر})$$

$$\Leftarrow Pr(A \cup B) = Pr(A) + Pr(B).$$

٢ ـ قاعدة الضرب [٩٠]:

تستخدم قاعدة الضرب لقياس قيمة احتمال اجتماع حدثين معاً، وهي تعتمد أساساً على بدهيّة الاتّصال [٩١]. و قد ذكرنا أنّها تجري فيما لو كنّا نريد قياس احتمال وقوع الحدثين معاً. وقلنا بأنّ:

١ ـ احتمال وقوع الحدثين يرمز له بـ «$Pr(A \cap B)$».

٢ ـ احتمال وقوع الحدثين معاً = احتمال وقوع الحدث الأوّل × احتمال وقوع الحدث الثاني بعد الفراغ عن تحقّق الأوّل. وقد رمزنا إلى ذلك

بما يلي:

$$\Pr(A/B) \times \Pr(B) = \Pr(A \cap B).$$

٣ ـ وأنّ الحدثين لو كانا مستقلّين، فلا معنى لتحقّق أحدهما بشرط تحقّق الآخر الأمر الذي يعني أنّ احتمال اجتماعهما = احتمال تحقّق الأوّل × احتمال تحقّق الثاني. ويرمز إلى ذلك بما يلي: $\Pr(A \cap B) = \Pr(A) \times \Pr(B)$.

* * *

الهوامش

(١) ذكر بعض الباحثين أنّ الصواب في «الاستقراء» و«الاستقرائي» و «نستقرئ» ، قولنا «التقرّي» و «التقروي» و «نتقرّى» . راجع : «السيد محمد باقر الصدر . . دراسة في المنهج» ، تأليف نزيه الحسن ، دار التعارف للمطبوعات (١٩٩٢) ص ١٧٥ ، ١٩٥ ، ٢١٤ ، ٢٨٣) .

(٢) هذه المقدّمة التاريخيّة غير موجودة في كتب أهل الاختصاص بهذا التفصيل ، ولكن إدراكاً لأهمية تسليط الضوء على البعد التاريخي للمسائل العلميّة ، فقد بُذِلَ الجهد في استخراج الإسهامات بحسب التاريخ من مختلف الكتب وأمهات المصادر المتوفّرة ، والتي تناولت الموضوع سواء من جانبه المنطقي أو الرياضي ، ثمّ تمّ العمل على جمعها وترتيبها وتخريج أسماء الأعلام باللغة الأجنبيّة مع ذكر عامَي الولادة والوفاة لتخرج بالنحو الذي ترى . وإليك أهمّ المراجع التي اعتمدنا عليها في البحثين التأريخي والرياضي البحت :

أ ـ المراجع العربية :

١ ـ الأسس المنطقية للاستقراء ، السيّد محمد باقر الصدر ، دار التعارف للمطبوعات (١٩٩٠) .

٢ ـ المنطق الوضعي ، د . زكي نجيب محمود ، ط ٢ ، (١٩٥٦) ، مكتبة الإنجلو مصرية ، القاهرة .

٣ ـ الاستقراء والمنهج العلمي ، د . محمود زيدان ، دار النهضة العربية ـ بيروت ، بدون تاريخ .

٤ ـ قراءات في فلسفة العلوم ، باروخ برودي ، ترجمة الدكتور نجيب الحصادي ، ط ١ (١٩٩٧) ، دار النهضة العربية ـ بيروت .

٥ ـ فلسفة العلوم ـ المنطق الاستقرائي ، د .ماهر عبد القادر محمد علي ، دار النهضة العربية ـ بيروت (١٩٨٤) .

٦ ـ منطق الكشف العلمي ج ١ ، تأليف كارل پوپر ، ترجمة : د .ماهر عبدالقادر محمد علي ، دار النهضة العربية ـ بيروت ، بدون تاريخ .

٧ ـ منطق الاستقراء ، السيد عمار أبو رغيف ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم (١٤١٠) .

٨ ـ فلسفة المصادفة ، محمود أمين العالم ، دار المعارف بالقاهرة ، (١٩٧٠) .

٩ ـ «فلسفة كارل پوپر . .منهج العلم . .منطق العلم» ، د .يمنى طريف الخولي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٩) .

١٠ ـ فلسفة العلم في القرن العشرين ، الدكتورة يمنى طريف الخولي ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٢٦٤ .

١١ ـ حكمة الغرب ، برتراند رسل ، ترجمة د .فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة العددان ٦٢ و ٧٢ .

١٢ ـ مقدّمة في علم الاستغراب ، د .حسن حنفي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت (٢٠٠٠) .

١٣ ـ حساب الاحتمالات ، د . حسين علي (فصل من كتاب مجهول العنوان) .

١٤ ـ الاحتمالات ، د .خالد سمور ، و د . أحمد عبيد ، دار الفكر ، عمان (١٩٩٥) .

١٥ ـ الرياضة البحتة ، الدكتور عبد العزيز فهمي هيكل ، والدكتور مختار محمود الهانسي ، دار النهضة العربية ـ بيروت (١٩٨٣) .

١٦ ـ مبادئ في الرياضيات ، الدكتور عبد العزيز فهمي هيكل ، والدكتور فاروق عبدالعظيم أحمد ، دار النهضة العربية ـ بيروت (١٩٧٨) .

١٧ ـ الرياضيّات للصف الثالث الثانوي ، وزارة التربية بدولة الكويت ، ط ٢ (١٩٩٧) .

١٨ ـ موسوعة الكويت العلميّة/الرياضيّات ، مؤسّسة الكويت للتقدّم العلمي (١٩٨٤) .

١٩ ـ معجم الرياضيّات ، مؤسّسة الكويت للتقدّم العلمي ، (١٩٩٠) .

٢٠ ـ مدخل إلى الإحصاء ، الدكتور عبد القادر حليمي ، منشورات عويدات ، بيروت ـ پاريس (١٩٨٥) .

٢١ ـ الموسوعة العربية العالمية ، ط ٢ ، (١٩٩٩) ، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع ، السعوديّة .

٢٢ ـ الموسوعة العربية الميسّرة والموسّعة ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

ب ـ المراجع الإنجليزيّة :

1 _ Human Knowledge, Its Scope and Limits, Bertrand Russel, 1948

2 _ Logical Foundations of Induction, Rudolf Carnap, Chicago Press 1950

3 _ Bertrand Russell's Best, By Robert E. Egner ، 1958 ـ 1971

4 _ Mathematical, Statistics John E. Freund, Simon & Schuster 1992

5 _ Probability & Random Processes, Alberto Leon ـ Garcia, 1989

6 _ Microsoft Encarta 2002

7 _ Britanica 2002

ج ـ المراجع الفرنسيّة :

1 _ Algebre et Aritmetique (3eme annee secondaire) Comite, D'auteurs Libanais, 1995

2 _ Mathemathiques en terminals, Reussir au Bac, Comit D'auteurs, 1996

3 _ Mathematiques, Enseignement Secondaire, Nouvelle edition, 1998

(٣) ذكر «محمود أمين العالم» في «فلسفة المصادفة» (ص ١٩٨) أنّ مساهمة «جاليليو» سبقت مساهمة «كاردانو» ، وهو غير صحيح لأنّ كاردانو توفّي عام (١٥٧٦) أي عندما كان لـ «جاليليو» من العمر «١٢» سنة . ولعلّ منشأ الشبهة هو أنّ إسهام «كاردانو» نشر عام (١٦٦٣) أي بعد «٨٧» سنة من وفاة مؤلّفه .

(٤) ذكر البعض أنّ الصحيح في النسبة إلى «أرسطو» أن يقال «أرسطوئي» ، لكنّ الصحيح على ما رآه د .عباس حسن بعد أن لم يجد في نصوص قدامى النحاة ما يصلح جواباً عن نسبة معتلّ الآخر بالواو ، أن تتمّ نسبته بحذف الواو وإضافة الياء إن كانت الواو خماسيّة فما فوق . راجع النحو الوافي ، د .عباس حسن ، دار المعارف بمصر ،ج ٤ ، ص٦٦٦ .

(٥) الظاهر أنّ هذا ليس اسماً له ، بل هو لقب ، لأنّ اللفظ الفرنسي «Chevalier» معناه

بالعربيّة «فارس» ، والأرجح كون «ميريه» اسماً لمنطقة أو ما شابه في فرنسا .

(٦) عبّر عنه د . زكي نجيب محمود و د . محمود فهمي زيدان بـ«بيرنوي» [راجع : «المنطق الوضعي» ، ص ٥٢٨ و «الاستقراء والمنهج العلمي» ، ص ١٢١] ، والصحيح ما أثبتناه في المتن وورد في «الأسس المنطقيّة للاستقراء» .

(٧) من الممكن أن يكون الألماني «جوهان پيتر فريديريك أنسيّون» «Ancillon Friedrich Johann Peter» (١٧٦٧ ـ ١٨٣٧) .

(٨) لم أعثر لـ«إليس» على ترجمة في ما لديّ من مصادر للتوفّر على سنة ولادته ووفاته . وقد ذكر الدكتور «محمود فهمي زيدان» في كتابه «الاستقراء والمنهج العلمي» (ص ١٢١) أنّ «إليس» كان أوّل من نادى بهذه النظريّة في منتصف القرن السابع عشر . لكنّ «محمود أمين العالم» ذكر في كتابه «فلسفة المصادفة» (ص ٢١٤) أنّ مساهمة «إليس» كانت سنة (١٨٤٣) أي في منتصف القرن التاسع عشر . وهو قريب ممّا ذكره «كارناپ» في كتابه «الأسس المنطقية للاحتمال» (ص ٥٨٧) من أنّ نشر «إليس» لكتابه كان سنة (١٨٤٤) .والظاهر وقوع خلط لدى الدكتور «زيدان» بين القرنين السابع والتاسع عشر .

(٩) راجع للتوسّع «منطق الاستقراء» ، (ص ٢٠٨) . ويذكر أنّ اسم «تشبيشف» ورد في «منطق الاستقراء» «تشيبتشف» ، والصحيح ما أثبتناه في المتن .

(١٠) موسوعة الفلسفة ، ج ١ ، ص ٥١٨ .

(١١) للاطلاع على آراء «كينز» في الاحتمال ، راجع «Human Knowledge» ص ٣٩٠ ، تحت عنوان «Of ProbabilityTheory Keynes's» .

(١٢) ذكر بعض الباحثين أنّ الصحيح في «بديهي» قولنا «بدهي» مع حذف الياء . راجع «السيد محمد باقر الصدر . . دراسة في المنهج» ، تأليف نزيه الحسن ، دار التعارف للمطبوعات (١٩٩٢) ، ص ٤١ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ١٧٤ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٥ ، ٢١٠ . والوجه في ذلك أنّ الاسم على وزن (فعيلة) إن لم يكن معتلّ العين ولا مضاعفاً ، يُنسب إليه على وزن (فَعَليّ) بحذف يائه بعد حذف تاء التأنيث ثمّ قلب كسرة عينه فتحة . (راجع «نحو اللغة العربية» ، د . أسعد النادري ، المكتبة العصرية ، ص ٣٠٢) .

(١٣) من البعيد جداً أن يكون السيد الشهيد الصدر﵀ قد استفاد في عنوان كتابه «الأسس» من كتاب «كارناپ» هذا ، لأنّ من المظنون بشدّة عدم اطّلاعه﵀ على هذا الكتاب أو معرفته به .

(١٤) يقول الشيخ محمد رضا النعماني : «وتعتبر محاولة ترجمة «الأسس المنطقيّة للاستقراء» من النقاط الجديرة بالذكر ؛ لأنّها تشير إلى العمق العلمي لشهيدنا الصدر (رضوان اللّه عليه) . فلك أن تتصوّر القاهرة بما تمتلك من أرصدة علميّة وعلماء عُرِفوا بالعمق والدقّة تعجز عن ترجمة كتاب لأحد علماء النجف يعيش في زقاق من أزقتها بكلّ بساطة وتواضع وترابيّة . . .

وقصّة هذه المحاولة بدأت حينما أقنع الدكتور محمّد شوقي الفنجري شهيدنا الصدر﵀ بضرورة ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية فتمّ الاتصال بالدكتور زكي نجيب محمود ، وعرضت عليه الفكرة . طلب الدكتور زكي نجيب فرصة لمطالعة الكتاب ليقرّر بعد ذلك طبيعة الردّ ، ولكنّه بعد أن قرأ الكتاب اعتذر عن تحمّل أعباء هذه المسؤولية بسبب ظروفه الصحيّة وكبر سنه ، والكتاب يحتاج إلى جهد كبير لا تسمح به كلّ تلك الأُمور ، إلاّ أنّه وعد السيد الشهيد بتكليف أحد أفضل وأذكى تلاميذه وهو أيضاً يحمل شهادة الدكتوراه وكانت رسالته الجامعيّة التي منح على أساسها شهادة الدكتوراه في الاستقراء ، وتعهد هو بالإشراف على الترجمة فحسب . وتمّ الاتفاق مع الأُستاذ الذي رشّحه الدكتور زكي نجيب ـ وللأسف لا أتذكّر اسمه [وقد ذكرنا أنه الدكتور محمود فهمي زيدان] ـ واتفقا على مبلغ من المال إزاء الترجمة ، وعلى الفترة الزمنيّة التي كان من المفروض أن ينجز فيها ترجمة الكتاب . وكان السيد الشهيد (رضوان اللّه عليه) في هذه المرحلة يفكّر بالطريقة التي يمكن أن يتأكّد من خلالها باستيفاء الترجمة لمادة كتاب الأسس المنطقية للاستقراء ، وهل تعبّر عن محتواه تعبيرا دقيقاً ، وذلك لأنّه يعلم أنّ مطالب كتاب الأسس المنطقيّة بدرجة من العمق والتعقيد بحيث لا يتسنّى فهمها إلا للأفذاذ من العلماء ، فهل يتمكّن هذا الأُستاذ من تحقيق ذلك ، وينجز هذه المهمّة الكبيرة . إلاّ أنّ الحيرة لم تدم طويلاً ، فقد وصلت رسالة من هذا الأُستاذ اعتذر فيها عن ترجمة بقية الكتاب ، بعد أن ترجم ما يقرب من

مئة صفحة ، وذكر في رسالته أنّه بحاجة ـ قبل أن يمضي في ترجمة الكتاب ـ إلى دراسته عند السيد الشهيد لفهم واستيعاب مطالبه العلميّة كي يتمكّن من ترجمة الكتاب فيما بعد . وهكذا عجزت القاهرة بما تزخر به من علم ومعرفة عن ترجمة كتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء». (الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيّام الحصار، ص٦٩ ـ ٧٠) .

أقول : ينقل السيد كمال الحيدري في الشريط (٣٣) من شرحه على الحلقة الثانية كلاماً شبيهاً لهذا الكلام ، والظاهر أنّ هذا هو المعروف في أوساط تلامذة الشهيد الصدر ، ولعلّه مبني على معلومات قديمة . لكنّ الترجمة الإنجليزية للكتاب صدرت فعلاً عام (١٩٧٨م) ـ أي قبل شهادة السيد الشهيد بسنتين ـ مع مقدمة للدكتور غافر عباس حاجي أُستاذ الاقتصاد الإسلامي بجامعة الكويت . نعم يؤخذ على الترجمة المذكورة اختصارها الشديد لأفكار السيد الشهيد حيث بلغت صفحات الترجمة (٢٠٠) صفحة فقط مقابل (٥٠٨) أو (٤٧٠) في الطبعات العربية للكتاب ، بحيث يصعب الجزم بنجاحها في عرض وبيان أفكاره .

(١٥) إنّ تقريرات السيد كاظم الحائري لدرس السيد الشهيد والتي نشرت عام ١٤٠٦ هـ عبارة عن تقريرات دروس الدورة الأصولية الأولى التي شرع السيد الشهيد بإلقائها في ١٢ ج ٢ عام ١٣٧٩ هـ [١٤ ـ ١٠ ـ ١٩٥٩ م] وفرغ منها في ١٢(على التاريخ الذي ذكره السيد الحائري) أو ١٣ (على التاريخ الذي ذكره السيّد الهاشمي) ربيع الثاني ١٣٩١ هـ [٨ / ٩ ـ ٤ ـ ١٩٧١ م] . وكان قد بلغ مبحث الدليل العقلي (القطع) في ١٥ ربيع الثاني ١٣٨٣ [٧ ـ ٧ ـ ١٩٦٣ م] (الأنصاري) .

(١٦) يظهر ذلك من خلال ما صرّح به في بعض رسائله إلى السيد كاظم الحائري . انظر متن الرسالة الخطية في «مجلة الحوار السياسي» ، العدد ٢٨ ـ ٢٩ ص ٧١ ، في مقالة للسيد حسن النوري تحت عنوان «مع الشهيد الصدر محققاً» .

(١٧) ذكر ذلك السيد عمار أبو رغيف في حديث خاص .

(١٨) نقل لي السيد علي أكبر الحائري عن الشيخ علي أصغر المسلمي عن السيد الشهيد نفسه أنّ تأليف «الأُسس المنطقية للاستقراء» استغرق سبع سنوات .

راجع ما يذكره في تقريرات درسه حول حجية الدليل العقلي :

١ ـ بحوث في علم الأصول ، السيد الهاشمي ، ج٤ ، ص ١٣٠ .

٢ ـ بحوث في علم الأصول ، الشيخ حسن عبد الساتر ، ج٨ ، ص ٣٤٢ .

ملاحظة : ومن الجدير ذكره أنّه قد اختلف التقريران في التعبير عمّا قاله بهذا الصدد فقد جاء في تقرير السيد الهاشمي (ج ٤ ، ص ١٣٠) : «فإن هذا البحث كان منشأ لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أن تملأ فراغا كبيرا في نظرية المعرفة البشرية لم يستطيع [كذا] الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفين [كذا] سنة» . بينما جاء في تقريرات الشيخ حسن عبدالساتر (ج ٨ ، ص ٣٣٦) : «وقد كانت هذه المسألة هي التي فتحت علينا أبواب التفكير وكانت المفتاح لتأليف كتاب الأسس المنطقية للاستقراء» .

(١٩) هذا هو المنقول وإن كان يظهر من الرسالة الآتية للشهيد أنّه من المفترض أن يقوم الدكتور زكي نجيب محمود بتكليف أحد المترجمين ، فلعلّ ذلك لم يتمّ . .

(٢٠) محمد باقر الصدر دراسة في سيرته ومنهجه ، محمد الحسيني ، دار الفرات (١٩٨٩ م) ، ص ١٨٤ ـ ١٨٥ . نقلاً عن «مع رجال الفكر في القاهرة» ، ص ٣٥٣ .

(٢١) راجع : «المعالم الجديدة للأصول» ، السيد محمد باقر الصدر ، طباعة المؤتمر العالمي ، ص ٢٠٢ .

(٢٢) تجديد الفقه الإسلامي ، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم ، شبلي الملاط ، ص (١٥) من فصل «القانون في النهضة الإسلاميّة» .

(٢٣) القائل هو الدكتور زكي نجيب محمود ، راجع قسماً من ذلك في «بغية الراغبين في سلسلة آل شرف الدين» ، السيد عبد الحسين شرف الدين والسيد عبد الله شرف الدين ، ج ٢ ، ص ٦٤١ .

(٢٤) مقدمة في علم الاستغراب ، د .حسن حنفي ، المؤسسة الجامعية ، بيروت (٢٠٠٠ م) ، ص ٥٣٥ .

(٢٥) منطق الاستقراء ، السيد عمار أبو رغيف ، ص٧ ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم ١٤١٠ .

(٢٦) راجع مقدمة «بحوث في شرح العروة الوثقى» .

(٢٧) دروس في علم الأصول ـ الحلقة الثالثة ، السيد محمد باقر الصدر ، طباعة المؤتمر العالمي ، ص ١٥٣ .

(٢٨) بحوث في علم الأصول ، تقرير السيد محمود الهاشمي ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ج ٤ ، ص ٣٣٢ .

(٢٩) دروس في علم الأصول ـ الحلقة الثالثة ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .

(٣٠) راجع الوثيقة الخطّية للسيّدﷺ في «الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيّام الحصار» ، ص ٣٣٧ .

(٣١) راجع : بحوث في علم الأصول ٦ : ٦ .

(٣٢) راجع مباحث الأصول/ج ١من ق ٢ ،ص ٦٣ ، وكذلك مقدمة السيد علي أكبر الحائري على الحلقة الأولى ، طباعة مجمع الفكر الإسلامي ،ص ٧٥ .

(٣٣) راجع «سنوات المحنة وأيّام الحصار» ، ص ٨١ نقلاً عن السيد كاظم الحائري .

(٣٤) راجع السيد عمار أبو رغيف في «نظرية المعرفة في ضوء الأسس المنطقية للاستقراء» ، مجلة «المنهاج» ، عدد ١٧ ، ص ١٣٣ .

(٣٥) راجع كلام السيد عمار أبو رغيف في «إطلالة على مدرسة الشهيد الصدر الفلسفية» ملحقاً بدراسة تحت عنوان «ماذا جاء حول كتاب فلسفتنا» ، طباعة مكتب الإعلام الإسلامي ، حيث يقول : «قال لي رحمه اللّه يوماً : إن لدي إشكالاً أساسياً على التفكير الكلامي بأسره . . .» .

(٣٦) كانت للسيد أبو رغيف سلسلة من التصدّيات لبيان معالم مدرسة أستاذه الشهيدﷺ أو للدفاع عنها ، وبحسب ما سمعته من السيد أبو رغيف نفسه ، فقد بدأت هذه السلسلة عام ١٩٧٣ وهو ابن العشرين عاماً حين أرسل له السيد الصدرﷺ بيد السيد الهاشمي ردّا لهﷺ على مقال لمهدي النجار في الردّ على «فلسفتنا» كان قد نشره في مجلّة «الثقافة» ، وذلك ليعيد السيد أبو رغيف صياغته وينشره باسمه بطلب من السيد الشهيد الصدرﷺ . وعام (١٩٨٣) سلّمه السيد الهاشمي أيضاً ردّاً آخر على «فلسفتنا» لماجد رحيم ، أجاب عليه السيد أبو رغيف بـ«ماذا جاء حول فلسفتنا» . وعام ١٤٠٩ هـ ردّ السيّد أبو رغيف على د . سروش في ردّه على الأسس المنطقيّة للاستقراء ، وبعد ذلك بسنة حرّر كتابه القيّم «منطق الاستقراء» في بيان معالم مدرسة أستاذهﷺ .

(٣٧) الرافد في علم الأصول ، مكتب السيد السيستاني ، ١٤١٤ هـ ، ص ٢٢ .

(٣٨) راجع الاستقراء والمنهج العلمي ، د . محمود زيدان ، دار النهضة العربية ـ بيروت ١١٦ ـ ١١٩ ومنطق الاستقراء ، السيد عمار أبو رغيف ، مصدر سابق ، ج١ ، ص٦٣ ـ ٦٥ .

(٣٩) Logical Foundations Of Probability, Rudolf Carnap, Chicago Press, 1950, Page23

(٤٠) راجع : الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق ، ص ١٥٧ ، ١٦٥ ، ١٧٤ ، ومنطق الاستقراء ، السيد عمار أبو رغيف ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٨٤ ـ ٨٨ .

(٤١) بتصرف وترجمة عن «مبادئ الرياضة المالية» ، أحمد عبد الله درويش ، المستقبل للنشر والتوزيع ، عمان ـ الأردن ١٩٨٨ م ، ص ١٥ ـ ١٦ . وانظر كذلك «Algébre et Arithmétique» مصدر سابق ، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢ .

(٤٢) ملحق «الرياضيات والفقه» للشيخ محمد اليعقوبي ، في «ما وراء الفقه» ، السيد محمّد الصدر، دار الأضواء ـ بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٥٥٣ .

(٤٣) وسائل الشيعة ، الشيخ الحرّ العاملي ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، ج ١٩ ، كتاب الإجارة ، ب ٣٥ ، ص١٥٩ ، ح ١ (٢٤٣٦٥) .

(٤٤) وسائل الشيعة ، مصدر سابق ، ج ١٩ ، ص ١٥٩ ، ح ٢ (٢٤٣٦٦) .

(٤٥) ترجم المصطلح الأجنبي في بعض الكتب إلى «التباديل» وأُخرى إلى «التراتيب» وإن كانت الدقّة تقتضي كون «التراتيب» ترجمةً لـ «Arrangement» و «التباديل» ترجمة لـ «Permutation» .

(٤٦) انظر : ١ ـ الرياضيات ، مصدر سابق ، ص١٠٨ . ٢ ـ مدخل إلى الإحصاء ، مصدر سابق ، ص ١٣٥ . ٣ ـ الموسوعة العربية العالمية ، مصدر سابق ، ج٦ ، ص٦٩ . ٤ ـ «Algèbre et Arithmètique» مصدر سابق ، ص١٦٩ .

(٤٧) موسوعة الرياضيات ، ج١ ،ص٢٢٦ .

(٤٨) انظر : ١ ـ الرياضيات ، مصدر سابق ، ص١٢١ . ٢ ـ مدخل إلى الإحصاء ، مصدر سابق ، ص ١٣٧ ٣ ـ الموسوعة العربية العالمية ، مصدر سابق ، ج٦ ، ص٦٩ . ٤ ـ «Algebre et Arithmètique» مصدر سابق ، ص ١٧٠ .

(٤٩) موسوعة الرياضيات ، ج١ ، ص٣٤٥ .

(٥٠) الرياضيات ، مصدر سابق ، ص١٧٣ .

(٥١) الرياضيات ، مصدر سابق ، ص ١٧٣ . موسوعة الرياضيات ، ج ١ ، ص ٢٣٢ . الرياضة البحتة ، ص ٣١٦ .

(٥٢) الاحتمالات ، مصدر سابق ، ص ٨٦ .

(٥٣) الاحتمالات ، مصدر سابق ، ص٨٧ .

(٥٤) الاحتمالات ، مصدر سابق ، ص٨٧ .

(٥٥) الرياضة البحتة ، ص٣٣٨ ، بتصرّف .

(٥٦) افترضنا في الثانية وجود الموز والإجاص بدل التفاح والبرتقال درءاً للتشويش الذي قد يحصل لأنّ اختيار تفاحة وبرتقالة قد يتمّ حينئذ عبر طريقتين : نحصل في أولاهما على التفاحة من السلّة الأولى وفي الثانية على التفاحة من السلّة الثانية . وحساب الاحتمال يختلف في كلّ منهما .

(٥٧) الرياضيات ، مصدر سابق ، ص١٧٨ .

(٥٨) الاحتمالات ، مصدر سابق ، ص٨٧ .

(٥٩) الرياضيات ، مصدر سابق ، ص١٧٨ .

(٦٠) الاحتمالات ، مصدر سابق ، ص٨٧ .

(٦١) الرياضة البحتة ، ص ٣٢١ بتصرّف .

(٦٢) الرياضة البحتة ، ص ٣٢١ بتصرّف .

(٦٣) «Algèbre et Arithmètique» مصدر سابق ، ص ١٨١ .

(٦٤) يعبّر السيد الشهيد﵀ عن الاحتمالات غير المستقلّة بـ«الاحتمالات المشروطة» . راجع الأسس ص ١٤٣ .

(٦٥) تقدّم ما ذكره بعض الباحثين من أنّ الصحيح في «بديهي» قولنا «بدهي» مع حذف الياء .

(٦٦) الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق ، ص١٣٩ .

(٦٧) Human Knowledge P 363 .

(٦٨) عبّر عنه السيد الشهيد﵀ في متن «الأسس» بـ«س . دي . برود» تبعاً لـ«برتراند رسل» الذي كتب في المتن الأجنبي «C . D . Broad» ، والصحيح «ش . د . برود» أو «ت . د . برود» بحسب اختلاف كتابة ترجمة «Charlie» .

(٦٩) Mind ، No 210 ، P 98 (نقلاً عن المعرفة الإنسانية ، ط ـ انجليزية) .

(٧٠) Algèbre et Aritmètique, P 180 .

(٧١) الرياضيات ، مصدر سابق ، (١٨٩) وقد ذكر الكتاب المذكور خمس نظريات مبنية على أساس البدهيّات الثلاث . وانظر أيضاً : Probability & Random Processes ، P37 .

(٧٢) الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق ، ص٢٢٣ .

(٧٣) الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق ، ص٢٢٣ .

(٧٤) راجع : المنطق الوضعي ، مصدر سابق ، ص ٥١٨ .

(٧٥) راجع : الأسس المنطقيّة للاستقراء ص ١٣٩ . منطق الاستقراء ، ص٧٢ . المنطق الوضعي ، ص٥١٨ . page 363 ، Human Knowledge .

(٧٦) «Algèbre et Arithmètique» مصدر سابق ، ص١٨٤ .

(٧٧) المثال مأخوذ بتصرف عن : الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق ، ص١٤٠ .

(٧٨) راجع الأسس المنطقيّة للاستقراء ص ١٤٠ . المنطق الوضعي . ص٥٢٢ . page 363 ، Human Knowledge .

(٧٩) «Algèbre et Arithmètique» مصدر سابق ، ص١٨٣ .

(٨٠) page 364 ، Human Knowledge .

(٨١) راجع الأسس المنطقيّة للاستقراء ص ١٤٠ .

(٨٢) page 364 ، Human Knowledge .

(٨٣) المنطق الوضعي ص ٥٢٤ بتصرّف .

(٨٤) راجع المثال في منطق الاستقراء ص ٧١ وجوابه ص ٧٥ .

(٨٥) راجع : ١ ـ «الاحتمالات» ، مصدر سابق ، ص٩٧ ـ ٩٨ .

٢ ـ Mathematical Statistics P52 .

(٨٦) المنطق الوضعي ، مصدر سابق ، ص٥١٧ .

(٨٧) انظر : ١ ـ «Human Knowledge» ، مصدر سابق ، ص ٣٦٣ . ٢ ـ «et ArithmAlgtique Algèbre» مصدر سابق ، ص١٨٣ . ٣ ـ المنطق الوضعي مصدر سابق ، ص ٥١٨ ـ ٥٢٤ . ٤ ـ الأسس المنطقية للاستقراء ، مصدر سابق ، ص١٤٠ . ٥ ـ حساب

الاحتمالات ، د . حسين علي ، ص ١٨٠ ـ ١٨٢ .

(٨٨) راجع لمزيد من التفصيل «المنطق الوضعي» تحت عنوان «عملية الجمع في المنطق» ، ص ١١٦ .

(٨٩) راجع الأسس ، ص ١٤١ . ومنطق الاستقراء ص ١٦٢ .

(٩٠) راجع لمزيد من التفصيل «المنطق الوضعي» تحت عنوان «عملية الضرب في المنطق» ، ص ١١١ .

(٩١) راجع الأسس ص ١٤٣ . ومنطق الاستقراء ص ١٦٢ .

الأبعاد الدولية للحج

أُطروحة جديدة على ضوء الحقوق والقانون (*)

القسم الثاني

❑ الأُستاذ السيد محمّد الخامنئي

المبدأ السادس: مبدأ المساواة:

أحد المبادئ الحقوقية للحج مبدأ المساواة بين جميع الأفراد والفئات والقوميات والألوان وبالتالي جميع الشعوب والدول في أداء مناسك الحج.

وهذا المبدأ الحقوقي الدولي هو فرع من (مبدأ المساواة) في العقيدة والإيديولوجية الإسلامية الذي هو من مبادئ الإسلام الأولية والمعروفة والمشهورة والمشهودة في مختلف أبعاد المجتمع الإسلامي بما فيها الحقوق الدولية، والتي يجب مراعاتها في سائر الممارسات الاجتماعية.

إن المساواة في منظومة الحج ليست عبارة عن مبدأ وقانون يظهر كمجرّد (مفهوم مجسَّم) فحسب، بل نرى أن مبدأ المساواة يبدو في الحج كرمز.

وبعبارة أُخرى: إن الحج هو معبِّر عن مساواة بني الإنسان ومعبِّر عن إبراز وتطبيق لهذه **المساواة**.

وقد رأينا في أوّل مرحلة من العمرة والحج المسمّاة بالميقات أن جميع الناس ـ الرئيس منهم والمرؤوس؛ الفقير والغني؛ القوي والضعيف؛ من أيّ شعب كان ومن أي قوم ومهما كانت ثقافته ـ يجب أن يخلعوا جانباً لباسهم المحلّي الذي يمثّل هويتهم الشخصية أو الوطنية، ويرتدوا ثياباً غير مخيطة «ثوبي الإحرام»؛ وهو قطعتان من القماش الأبيض رخيص الثمن؛ غير مخيط وغير مزيَّن وغير معطَّر.

وكذا الأحذية لابدّ وأن تستبدل بأحذية عادية ورخيصة وغير مخيطة، ويجب عليهم جميعاً أن يروا أنفسهم أمام الله سبحانه وجهاً لوجه ملبّين دعوته: «لبيك اللهم لبيك».

إن وحدة السياق التي تحكم حركة وصوت ومسيرة هؤلاء الأفراد نحو الكعبة لترفع فوق رؤوسهم مظلّة المساواة الحقيقية بين البشر، فإن كل هؤلاء على اختلاف شعوبهم وقومياتهم من شتى بقاع الأرض عندما يصلون الكعبة ـ بيت الله وفي الحقيقة بيت الناس[1] ـ يطوفون حولها على وتيرة واحدة وعلى نحو واحد، ولابدّ أن يكونوا كذلك.

وأيضاً السعي بين الصفا والمروة ـ وهي التظاهرة التي يقوم بها جميع الشعوب ـ يكون بنحو واحد، ولا يمكن لأحد في كل هذه المشاهد أن يميّز بين ذي القدرة وصاحب الثروة وبين الضعيف والفقير.

وكذلك على صعيد صحراء عرفات والمشعر ومنى؛ الجميع متساوون، فكلّهم يجلس تحت الخيام وعلى حرّ الرمضاء من دون أي فرق وامتياز بين أحد وآخر، وهم مشغولون بعبادة الله سبحانه.

إن هذه المشاهد مضافاً إلى كونها تذكّر بالمساواة بين البشر، هي تمرين واختبار لهم.

وهي أيضاً استعراض رمزي لباقي شعوب العالم؛ بحيث ليس باستطاعة أي جهة أن تقدّم وتعرض المساواة بين الناس وتعلّم وتدرّب الشعوب عليها وتذيقهم حلاوتها وبذلك المستوى من العمق والروعة، لا لائحة حقوق الإنسان ولا إعلان منظمة الأُمم المتحدة ولا لائحة ولا إعلان ولا ميثاق أية منظمة أُخرى.

وممّا يناسب بحثه هنا من زاوية الحقوق الدولية، مبدأ المساواة بين الدول. ففي دائرة الحج لا يوجد أي امتياز وليس ثمة فرق لشعب من الشعوب ولا لدولة من الدول، وليس باستطاعة أية دولة ـ حتى الدولة التي تحكم أرض الحجاز ـ أن تجعل لنفسها امتيازاً أو أولوية في الحرم والأرض المقدّسة أو القيام بأعمال خاصة أو أي شيء آخر، فإنّ الجميع متكافئون أمام أحكام وقوانين الحج والكلّ يأتون بها على حدّ سواء.

إن كافة الدول والشعوب تتمتّع بحقوق متساوية في إطار الحج وأداء وظائفه الشرعية، كما أن التكاليف التي في عهدة بعضهم تجاه البعض الآخر متساوية إلّا أن تكون تلك الظروف محكومة لأصل إسلامي أو دولي آخر أو يحكّم عليها ذلك.

فقد وردت في القرآن الكريم الإشارة إلى هذه المساواة في الحج وأداء الفرائض: ﴿ ... **والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد** ﴾ (٢).

وكذلك وردت الاستفادة من المشعر والمرافق والطرق ـ كمثال ـ مباحة للكل: ﴿ **ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس** ﴾ (٣).

حيث يستنبط من هاتين الآيتين من الزاوية الفقهية والحقوقية أنه لا امتياز ولا ترجيح ولا أولوية للبعض دون البعض الآخر، ونتيجة ذلك المساواة المطلقة بين جميع الأشخاص الحقيقيين والحقوقيين على الصعيد الداخلي أو

الخارجي، وليس بمقدور أية دولة ـ حتى الدولة المضيّفة ـ أن تجعل لنفسها امتيازاً في تلك المنطقة.

وينبغي الالتفات إلى أنه لا منافاة بين مبدأ المساواة وبين حقوق وتكاليف الدول وبين مبدأ آخر باسم (مبدأ المواساة) والذي يعني التعاطف وإعانة الأفراد والدول المبتلاة بالضعف الاقتصادي أو الثقافي ونحو ذلك. وبمقتضى هذا المبدأ أن كل شخص ـ أو دولة ـ يمتلك قدرة أكبر يتحمّل تكليفاً ومسؤولية أكثر.

المبدأ السابع: مبدأ الاستقلالية الذاتية للحرم:

وبحسب هذا المبدأ الإسلامي والقرآني أن منطقة الحرم ـ أي المساحة الجغرافية الشاملة للكعبة والمسجد الحرام ومدينة مكة المكرّمة والمناطق المقدّسة التي تؤدّى فيها أعمال الحج والعمرة وطرقها المستخدمة ـ لها استقلالية تامّة من الزاوية الحقوقية والإدارية والقضائية والجزائية وغيرها وقد جعلت هذه الاستقلالية ذاتية ومبدأ ثابتاً لا يقبل التغيير.

وهذا المبدأ يعتبر من المبادئ المهمة والأساسية للحج والحقوق الدولية المتعلّقة به، وله بالغ الأهمية، ويعكس من الناحية الحقوقية أبعاداً جديدة ويثبّت موضوعات جديدة في قضايا الحقوق الدولية في العالم.

ونتيجة هذا الاستقلال الذاتي وجود نوع من (الحاكمية الذاتية) والمعيّنة مسبقاً مِن قِبل الإسلام. وهذه الحاكمية حاكمية خاصة بهذه المناطق المقدّسة وتختلف عن أشكال الحاكمية الأُخرى.

والمراد بكون الاستقلالية ـ أو الحاكمية ـ ذاتية هو أن استقلالها ليس ناشئاً من الاتفاقيات أو الأحكام أو القرارات الدولية أو على أساس رغبة وإرادة شعب تلك المنطقة أو المنافع والمصالح المشخّصة من قِبل البشر، بل كما أن

الحاكمية والسلطة الشرعية لتلك الأراضي حاكمية إلهية فكذلك استقلالها أيضاً يكون بصورة تكوينية وطبيعية وبإرادة إلهية، فانها تعتبر مستقلّة ولا يمكن لأيّة سلطة بشرية وتحت أي عنوان أن تنقض هذا الاستقلال أو أن تبسط يدها عليها.

وكدليل على ذلك أن القرآن الكريم يسمي الكعبة المشرّفة بـ (البيت العتيق) أي البيت الحرّ، وورد في الحديث الشريف أن سبب هذه التسمية هو عدم سلطة أحد عليه، فعن الإمام الباقر عليه السلام ـ لمّا سئل: لِم سمّي البيت العتيق؟ ـ قال: «لأنه بيت حرّ عتيق من الناس، ولم يملكه أحد»(٤).

إن كون الكعبة عتيقة أو حرّة ـ وكذلك الحرم والطرق المؤدّية إليها ـ هو عبارة أُخرى عن الاستقلال وعدم القابلية للملك من قِبل آحاد البشر أو حكوماتهم ودولهم، وليس لأي مرجع دولي صلاحية تعيين حكم للكعبة ولا أن يقرّر حقّاً غير ما عيّنه الإسلام نفسه.

والدليل الآخر على الاستقلال الطبيعي للبيت هو أن منطقة الحرم والمسجد الحرام والكعبة بأجمعها تعدّ من (المشتركات)؛ بمعنى كونها مباحة للاستفادة والانتفاع لجميع البشر، فكما أن للبحار المفتوحة نوعاً من هذه الاستقلالية في الحقوق الدولية المعترف بها اليوم، فكذلك يثبت بصورة طبيعية للأراضي المقدّسة ـ مكة وما حولها ـ حرّية واستقلالية ذاتية وطبيعية. وهذه الاستقلالية أشدّ من حرية البحار بمراتب؛ لأنه قد أكّد عليها في الحقوق الإسلامية وصُرّح بها بنصّ القانون، لا من خلال معاهدة واتفاق طارئ.

والدليل الثالث على هذه الاستقلالية وجود المقرّرات الخاصة الجارية على تلك المنطقة، وأنها تختلف عن سائر مناطق العالم: من جهة الحاكمية والحقوق الأساسية، ومن جهة المقرّرات القضائية وقواعد المحاكمة، ومن جهة القوانين المدنية والجنائية، وأنها غير تابعة لأية إرادة ومصلحة وتقنين

عدا ما كان معيّناً لها من قبل.

وهذه الاستقلالية حتى لو كانت غير معروفة في المجتمع الدولي اللاديني أو بالنسبة لغير المسلمين، فإنها بالنسبة للشعوب الإسلامية وحكوماتها ليست معروفة ومشهورة ومعترفاً بها فحسب، بل إنها مبادئ غير قابلة للإنكار؛ لوضوح هذه الأحكام في الإسلام، وربّما يدّعى بداهتها وضرورتها، وعليه فيكون - بهذا اللحاظ - إنكارها إنكاراً للضروري الذي يعدّ ارتداداً وخروجاً عن الإسلام ويستلزم تبعات جزائية شديدة.

المبدأ الثامن: الحج مجمع رسمي دولي:

إذا كان من الممكن تشخيص ماهية وحقيقة أيّة شخصية حقيقية أو حقوقية من خلال صفاته وخصائصه أو من خلال دوره الممنوح له طبيعياً أو على أثر ما يحصل من معاهدات، فينبغي اعتبار الحج أحد (المجامع الدولية الإسلامية)؛ لأنه يتمتّع بجميع الخصوصيات المطلوبة في المجمع والمرجع الدولي، فإنّ تلك الخصوصيات متحقّقة فيه على عدّة أصعدة، كالصعيد السياسي والاقتصادي والتجاري والثقافي والعلمي والتربوي وغيرها كأي مجمع دولي آخر.

إن منطقة الحرم ومناسك الحج هو لقاء دولي لمسلمي العالم ويعتبر مؤتمراً كبيراً ويصلح أن يعدّ مجمعاً عمومياً يتفرّع منه عدّة مؤتمرات تخصصية في مجال الاقتصاد والتجارة والصناعة والثقافة والمسائل العلمية والتربوية والأمنية والصلح وسائر المجالات.

ولا شك في أن للحج منافع أشار إليها القرآن إشارة إجمالية بقوله: ﴿ليشهدوا منافع لهم﴾ (٥) وإن كان لم يتصدّ لبيان أقسامها ولا تعدادها؛ ولعلّ السرّ في ذلك هو أنّ هذا العمل المحدود الذي لا يستغرق أكثر من أسبوع يشتمل على بحر من المنافع الصغيرة أو الكبيرة بحيث لو لوحظت من أية

زاوية لتمكّنا من العثور على ربح سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي أو غير ذلك.

ومن الجدير بالذكر أن هذه المنافع لا تختصّ بالناس المجتمعين في تلك المنطقة فقط، بل إنّ انعكاساتها تمتدّ حتى إلى باقي المسلمين إن لم نقل المجتمع البشري والمجتمع الدولي.

فلو اتُّبع الإسلام بالشكل الذي يريده هو فستظهر لنا على الأقل قارّة بأكملها بمستوى ثقافي عالٍ وبدرجة راقية من الأخلاق وذات اقتصاد مزدهر ومقتدر، كما وعد الإسلام بذلك، وستصبح لدينا منطقة تنعم بالأمن وتكون محلّاً لإقامة الصلح والسلام.

فيا ترى ألا يكون ذلك بنفع القارات والبلدان والشعوب الأُخرى وغير المسلمين أيضاً؟!

ولو فرض أن رسالة الحج العالمية والإنسانية ـ والتي يتم الإعلان عنها في كل عام في مكة وفي منطقة الحرم المقدّسة ـ تصل إلى قلوب سكّان العالم ـ وستصل حتماً ـ ويتحدّث حولها المفكّرون والمحققون والكتّاب ووسائل الإعلام، ويعرّفون الناس وشعوب العالم ـ سواء كانوا من دعاة الحرب أو السلام ـ على حقائقها التربوية والأخلاقية العميقة ويرغّبونهم في السلام الدائم، فياترى ألا يؤدّي ذلك إلى تقليل الاضطرابات الاجتماعية والفتن والحروب القومية والعقائدية والعنصرية والإقليمية والسياسية والحدودية والاقتصادية والمذهبية؟!!

إن هذه الخصائص الطبيعية والتأثيرات الذاتية الكامنة في أعمال الحج قد جعلت من الحج ظاهرة ذات بعد دولي بالمعنى الواقعي. وإن آثار وبركات هذا المؤتمر البشري العظيم قد بلغت سعته إلى حدٍّ بحيث لم تعم فوائده المسلمين فحسب بل والشعوب الأُخرى أيضاً.

إن أُطروحة الحج التي تمتلك بحسب طبيعتها آثاراً وأُصولاً دولية لابدّ وأن يُفسح أمامها المجال حتى تستطيع أن تتجلّى بجميع خواصها وآثارها ومميزاتها. وعلى الأُمم المتحدة أن تتابع وترغّب في تشكيلها سنوياً، وتدعو الدول الإسلامية لحلّ مشاكلها الوطنية والدولية من خلال هذا المؤتمر العظيم الذي تساهم فيه الشعوب بالروح والقلب وعن إرادة وعقيدة وتتحمّل بنفسها جميع تكاليفه ومصروفاته.

إن من ضمن الإجراءات الأساسية للشعوب المسلمة ـ بل وحتى للأُمم المتحدة ـ هو تأسيس مركز خاص للمؤتمرات الإسلامية الطارئة في مدينة مكة والحجاز ليتم فيه عقد مؤتمرات السلام وحلّ الاختلافات الحدودية والسياسية بين البلدان الإسلامية وسائر القضايا الدولية الإقليمية أو العالمية، نظير دولة سويسرا أو الولايات المتّحدة؛ الدولتين المضيّفتين لمنظمة الأُمم المتّحدة.

إن المسائل الدولية للكتلة الإسلامية لو يتم طرحها وحلّها في فضاء ديني وتحت حاكمية القانون الإلهي، لا في فضاء سياسي ودبلوماسي جافّ، فستكون النتيجة أعمق وأكثر تأثيراً بمراتب، وستصبح روح الشعوب هي الضمانة على حسن تنفيذ الاتفاقيات التي يتم عقدها هنا.

ومن زاوية الحقوق الدولية وإعلان منظمة الأُمم المتحدة وسائر قرارات المنظمة الدولية التي تتولّى مسؤولية تنظيم العلاقات بين الدول، يجب اعتماد كلّ وسيلة للحيلولة دون وقوع الحرب؛ لغرض حلّ الاختلاف الحاصل بين دولتين، وفي سبيل إحلال الأمن والسلام الدائمين.

ولذا فإنّ مؤتمر الحج وهذا الاجتماع السياسي والعبادي ينبغي أن يكون أحد الوسائل لإقرار الصلح والأمن في المناطق الإسلامية، وينبغي التصدّي بصورة مباشرة أو في حالة طلب إحدى الدول الاسلامية طبقاً لبرنامج لمتابعة شؤون الحج في سبيل الإفادة منه في الأبعاد الدولية[٦].

وليس بخفيٍّ أن أعضاء لجان المتابعة سيتمّ انتخابهم من بين المسلمين والحقوقيين الدوليين.

المبدأ التاسع: الحج من مظاهر الجهاد:

إن كثيراً من الناس يتصور أن الحج لا يعدو أن يكون مجرّد مجموعة من الحركات والأفعال العبادية الإلزامية، ولا يمكن إدراك ما فيها من ملاك ومصلحة، ويسعى البعض إلى تركيز هذه الفكرة في أذهان الناس لكي لا يفكّر أحد في متابعة الفلسفة الواقعية للحج وما يمثّله من رمزية لبناء الفرد والمجتمع، وما يوفّره من فرصة سنوية أمام الدول الإسلامية للتخطيط في سبيل تطوير المستوى الثقافي والعلمي ورفع مستوى التعاون والتنسيق في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

في حين أن إحدى منافع الحج المهمة هي تزويد المسلمين بخبرة فكرية وروحية لتشخيص العدو. والمسلمون بدورهم ومن خلال تعلّمهم لهذا الفنّ يتعلّمون أيضاً طريقة الدفاع وإعداد المضادّات الروحية والفكرية.

ومن جملة الحقائق القديمة التي ترجع إلى أربعة عشر قرناً من تاريخ الإسلام: أن أعداءه ـ المتسترين بالكتب المقدّسة من التوراة والإنجيل ـ لم يألوا جهداً في تعطيل الإسلام ومنهجه الفطري، ولم يتوانوا في الحيلولة ـ أو الصدّ ـ دون النضج والتكامل الفكري والمعنوي للشعوب، ولم يتوقّفوا في حربهم الفكرية والإعلامية والعملية ضدّ تعاليم الإسلام التحرّرية والنابضة بالحياة.

وفي الحج ومن خلال التبرّي ـ أي إعلان الانزجار ـ والكفاح الفكري والقولي والعملي ضدّ أعداء البشرية وقطّاع طرق الحرية ومانعي نشر الفكر، فإنّ كل فرد مسلم يحقق مكسباً عقيدياً، وهذا يؤول بالنتيجة إلى تمكّنه من تحديد وتعيين وضعه في المستقبل وما لديه من برنامج في حياته العملية.

لقد سعى أعداء الإسلام ومنذ قرون عديدة في سبيل تبديل صورة الحج من كونه وسيلة بناء وحرب مقدّسة ضدّ الأعداء إلى مجرّد قالب جامد وخالٍ من محتواه وفلسفته؛ وذلك بتغييره من صيغته الإبراهيمية ـ إذ أن أول مقيم للحج هو النبي العظيم إبراهيم عليه السلام ـ إلى صيغة مرادة ومطلوبة للخصوم.

وليس جزافاً ما ورد في الحديث من اعتبار الحج نوعاً من الجهاد، ـ أي الجهاد ضدّ الشيطان وإعلان البراءة منه قولاً وعملاً ـ فإن أحد الأركان العملية الاعتقادية في الإسلام هو تبرّي المسلم من أعداء الإسلام والمسلمين، وقد ورد ذلك في القرآن مكرّراً لئلّا يتّجه صوب الأعداء، ويجب ألّا يعتمد عليهم ويتبرّأ منهم.

إن الصنم الذي هو وسيلة قطاع طريق التوحيد ومضلّي الإنسانية عن جادّة السعادة والهداية يتجلّى في كل عصر بشكل يتناسب مع ذلك العصر.

ففي زمان يظهر في صورة قطعة منحوتة من الحجر، وفي زمان بصورة أشخاص طواغيت، وفي زمان في صورة عقيدة ومذهب وفكرة منحرفة مخالفة للفطرة؛ في قالب حزب أو قومية أو شعوبية أو طبقية أو شيوعية أو اشتراكية وأمثالها، وجميع هذه الصور والأشكال تجرّ الإنسان نحو الانحراف عن الطريق الطبيعي السهل وعن عبادة الله التي هي طريق الحياة الموفّقة والناجحة.

إن وظيفة الشريعة الفطرية والدين الإبراهيمي هي أن يكافح الصنم بأي شكل كان، وأن يكسر الأصنام في كل مكان.

وفي الحقيقة أن تحطيم الأصنام يعدّ مرحلة من مراحل الانتماء للإسلام وصيرورة الشخص مسلماً، والتبرّؤ نحوٌ من تحطيم الأصنام، وكلاهما من مصاديق الجهاد(٧).

إن الجهاد في هذه الساحة يكون بمواجهة (الفطرة) وكفاحها الدائب مع (ما هو ضدّ الفطرة)، والحج هو تجربة الذات لكل مسلم، وتنمية الطاقات الروحية والعسكرية من أجل المواجهة العملية مع الشياطين والمؤسسات الشيطانية.

ويمكن القول:

إن الجمرة الأُولى ـ وهي الموضع رقم (١) في رجم رمز الشيطان ـ لتذكّر بالأصنام الحجرية والخشبية المصنوعة من قبل البشر، ويجب رجمها سبع مرات، أي بمقدار ذلك العدد المقدّس المشترط في الطواف والسعي، وهو عدد السماوات أيضاً.

وأما الجمرة الثانية ـ أو الموضع رقم (٢) ـ فهي تذكّر بالأصنام الحية ذات الروح، ويجب رميها سبع مرات بحيث ترى الإصابة وتسمع صوت اصطكاك الحصى بها وصوت ضجيج الجمرة.

وأمّا الجمرة الثالثة ـ أو الموضع رقم (٣) ـ فهي تذكّر بالمدارس العقائدية والفكرية وما صنعوه من اتجاهات باطلة ومخالفة للفطرة ـ تلك المذاهب التي خانت البشرية على طول التاريخ ولم تقدّم لها أيّة خدمة ـ ويجب أن تقذف بالحصى بإحكام سبع مرات أيضاً.

ولو لم تؤدَّ هذه الأعمال فكأنه لم يؤدَّ الحج، ويعدّ حينئذٍ ناقصاً وغير تامّ ومشطوباً عليه، وعلى الحاجّ أن يعيد أعمال الحج مرّة أُخرى مع البراءة والرجم.

ويروى عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه لمّا رجع من بعض حروبه وقد خاض جهاداً مريراً وعسيراً التفت إلى بعض قادة وأمراء جيشه مبيّناً: بأن هذا الجهاد الذي خضتموه هو جهاد أصغر، وبقي عليكم السعي أكثر لأداء الجهاد الأكبر.

وهذا البيان من النبيﷺ قد أدهش المسلمين، فسألوه: ما هو ذاك الجهاد الذي يكون أخطر وأصعب من هذه الحرب إلى حدٍّ بحيث تعدّ هذه في قباله أصغر؟!

وتصدّى النبيﷺ للجواب مبيّناً أنّ ذلك الجهاد هو الكفاح والمبارزة مع الرغبات الحيوانية وجموح النفس.

من هنا فقد اعتبر في الرؤية الإسلامية أن الكفاح في مواجهة طغيان الغرائز الحيوانية نوع من الجهاد بل ومن أصعبها، وفي الحج تتحقق هذه المواجهة بصورة جماعية، وفي خلال فترة الحج ومناسكه وما فيه من أعمال واجبة ومستحبّة ما يفتأ الحاجّ يواصل المواجهة مع عاصفة ميوله الغريزية، ولا يستجيب حتى لميوله القانونية والمشروعة.

بناءً على ذلك، فإن الحج هو مظهر من مظاهر الجهاد مع النفس أو هو تحطيم للغرائز المخلّة وتذليل وترويض مرْكب الميل والهوى الجامح.

ونحن إذا أردنا أن نبيِّن مظهراً للجهاد فنستطيع أن نطرح كنموذج لذلك جهاد الإنسان ونضاله تجاه السنن والعادات القومية والوطنية.

وكما ذكرنا فإن جميع المسلمين مكلّفون في الحج بأن يرتدوا ثوبي الإحرام، وأن يخلعوا جانباً جميع ألبستهم ومظاهر التجميل وتقاليد وعادات قومية ووطنية، وعليهم أن يتناسوا أوضاعهم الخاصة وشأنياتهم، وأن يجلسوا بأجمعهم حول مائدة الرب ـ المضيّف الحقيقي لكل الحجاج ـ على صعيد واحد؛ لا يمتاز أحدهم عن الآخر، وأن يمدّوا أيديهم بالدعاء، وأن يتوجّهوا للعبادة.

المبدأ العاشر: الحج منظومة من الشعائر الإسلامية:

إن (الشعائر) ـ جمع شعيرة ـ لفظ فسِّر بمعنى مجموعة من العلامات

والإشارات والأعلام التي تنصب وتثبَّت في المناطق الحربية أو المناطق التي تتطلّب اتّخاذ احتياطات.

ومن الألفاظ القريبة منها لفظ (الشعار) الذي يأتي بمعنى الإشارات والعلائم التي يستعملها العسكريون فيما بينهم لمعرفة العدو من الصديق ولتشخيص المحلّ الآمن في مناطق الخطر.

و (المشعر) أيضاً ـ الذي وضّحناه فيما تقدّم ـ مشتقّ من الجذر نفسه، وهو اسم مكان وزمان. والمشعر هو تلك الصحراء المجاورة لمكّة التي يبيت فيها الحجاج في الليلة التي قبل العاشر من ذي الحجة ـ وهو يوم الانزجار الرمزي من الشيطان ـ وينبغي لهم أن يستثيروا مشاعرهم ويستخدموا وعيهم ليحفظوا أنفسهم من مباغتة العدوّ الفرضي.

واللفظ الآخر المأخوذ من الجذر نفسه (الشعور)؛ بمعنى الوعي واليقظة والإحساس والفهم الدقيق والاستيعاب السريع للإشارات والدلالات[٨].

والمشعر موضع لاستثارة الشعور وإدراك الشعارات والشعائر.

ولعلّ السرّ في تسمية هذه المنطقة الواقعة بين عرفات ومنى من جهة أن الحجّاج حين انتقالهم من أرض عرفات (أي أرض المعرفة والعرفان، وبعبارة أُخرى: ميدان الرؤية الكونية التوحيدية الإلهية، الوجدانية والعقلية والحسّية) وحين تطأ أقدامهم أرض المشعر المجاور لمنى ـ خط الهجوم والكفاح ـ يجب عليهم تحريك الشعور والاقدام والعمل في محلّ واحد.

وكما يجعل الفلاسفة مرحلة العقل والحكمة العملية في مقابل مرحلة العقل والحكمة النظرية، فإنه يجب على السالك في طريق العشق أن يُعمِل تشخيصاته الخارجية وتعييناته المصداقية أمام معارفه الكلّية مباشرة وفي قبال ما لديه من معلومات ذهنية عن عدوه اللدود.

إن صحراء المشعر وإن كانت بحسب طبيعتها الظاهرية ما هي إلّا صحراء واسعة يمكن الاستتار فيها ببساطة وعلى الحجيج طبقاً لقانون الشريعة أن يظلّوا هناك من غروب اليوم التاسع من ذي الحجة حتى الصباح، أي طوال ظلام الليل، ولكن ذلك يعبّر عن رمز الوعي؛ لأنّ السائر في الليل بحاجة إلى مقدار مضاعف من الوعي والانتباه يعادل أضعاف ما يحتاجه في النهار، نظير الجندي الذي يتقدّم وسط حقول الألغام، فإنّه يرى أمامه فخّاً وخطراً في كل خطوة يخطوها، وعليه أن يشخّص العلامات الموضوعة للنجاة، فيسخّر ما لديه من نباهة كوسيلة للخلاص والنصر.

وقد أُشربت كل تلك المعاني في هذه الكلمات الصغيرة، فإنها جميعاً تدلّ على أن الحج وأفعاله الرمزية ليست سوى نحو من البيان والتكلّم بلغة الإشارات غير اللفظية من أجل إراءة المسلمين الوضعية الحقيقية للإسلام والأُمة الإسلامية، ويذكّرهم بجبهات الحرب الدائمة بين الحق والباطل وبين التوحيد والشرك وبين الإسلام والشيطان، ويحذّرهم بصورة مستمرة.

ولذلك اعتبر القرآن الكريم تعظيم ورعاية شعائر الله من التقوى، والتقوى هي الوقاية والحذر من الأخطار، وهذه الأخطار هي: أولاً ـ أخطار العذاب الإلهي، وثانياً ـ أخطار الشيطان.

ولو ألقينا نظرة على أعمال الحج لرأينا أن الحج ليس عبادة جافّة، بل هي ساحة قتال؛ فلو كان المحراب ـ محل عبادة المسلم ـ موضعاً فردياً للمواجهة مع الشيطان فمن الملاحظ أن ساحة المواجهة مع الشياطين تتسع للأُمة الإسلامية المحمدية، وكلّما كان الشيطان أكبر كلّما استلزم ذلك دقة أكبر وحذراً وشعوراً مركّزاً.

لقد صرّح القرآن بالشعائر الإسلامية ـ والتي يعبّر عنها بالشعائر الإلهية ـ في موضعين:

الأول: عند بيان أهمية السعي بين الصفا والمروة، وهي المسيرة الجماعية للحجاج خلال تلك الفاصلة المكانية.

الثاني: عند الحديث حول ذبح الحيوان الذي سيق هدياً، وهي البدنة ـ الإبل ـ أو الغنم أو غير ذلك.

ولعلّ سبب التصريح بهذين دون المصاديق الأُخرى هو التأكيد على أهمية هذين العملين اللذين يبدوان بالنظرة الأولية وبحسب الظاهر عملين تافهين، إلّا أنّه من الممكن أنّ السرّ في ذلك ما يلي:

أمّا في السعي بين الصفا والمروة فقد اعتبر (الكدح) أصلاً مهمّاً في تحقّق ماهية الإسلام لدى الشخص. ومن الواضح أن السعي والكدح من أجل البقاء هو أصل فطري وطبيعي لدى جميع موجودات الكون.

وأمّا في التضحية [= بذل الدم] والصدقة [= بذل المال]، فإن التضحية والبذل للمساكين يعدّان من جملة حِكم وفلسفة ذلك، ومظهر ذلك هو إهداء وتقديم دم ولحم الحيوان.

ولعلّه توجد في هذين النموذجين خصوصيات أُخرى.

أو لعلّ السبب في انتخاب هذين النموذجين هو الأسئلة المطروحة على النبي ممّن كان حديث العهد بالإسلام.

وعلى أية حال، فإن القرآن ـ ضمن كلامه حول السعي والهدي ـ قد بيَّن موضوعين:

الأول: وجود أصل (شعائر الله) في الحج بل في الإيديولوجية الإسلامية بشكل عام.

الثاني: التضحية والسعي؛ فإنهما علامتان مهمتان لتشخيص العدوّ من

الصديق، ولتمييز الأوفياء لسنّة إبراهيم من ناقضي العهود، ولفرز المسلم عن غير المسلم.

وهنا نقطة يلزم الالتفات إليها؛ وهي أن الحاج الفطن الذي عاش ميدان الكفاح وبناء الذات عليه أن يبحث عن الشعائر الأُخرى، ومن خلال هاتين العلامتين عليه أن يكتشف ويستهدف العلامات الأُخرى؛ إذ أن لفظ (الشعائر) جمع، وبحسب مقتضى قواعد اللغة العربية أنه يشمل ويدلّ على أكثر من عشرة، ولذا فعلى الحاجّ النبيه أن يبحث بنفسه عن باقي الشعائر.

وقد ورد في القرآن الكريم أن الصفا والمروة من شعائر الله وكذلك الهدي، ويفهم من التعبير بحرف الجرّ (من) بحسب المعنى اللغوي لها أن الشعائر ليست منحصرة بهذين، فلماذا لا يعدّ الإحرام والطواف والتلبية والحضور [= الوقوف] بعرفات والمشعر ومنى من هذه الشعائر؟!

فإن كل واحد من هذه الأعمال عن طريق (البيان العملي المجسَّد) ـ والذي هو من أقسام الفن وبيان الفكر وتجلّي الروح الإنسانية ـ يعطي وعياً ودرساً وتعليماً خاصاً بلا حاجة إلى مقولة (الألفاظ)، وكل واحد منها في بنية الحج يكون منبّهاً للحاج الذي تعلّم الحج حديثاً.

إن الحج قصيدة عصماء لكن من غير لفظ؛ تتضمّن أُرجوزة حماسية وحربية، فكلّ مقطع فيها وكلّ بيت يعطي بصورة مستقلّة درساً تعليمياً مفيداً للسالك المسلم.

إن هذه الشعائر ليست لفظاً ولا قولاً ولا كلاماً ليختصّ بقومٍ ما، بل إن لغة الطبيعة ودلالة الفطرة يستطيع أن يدركها كل ذي عقل سليم فطن.

ولكلّ واحدة من هذه الشعائر ـ التي يطلق الحج على مجموعها ـ لها فائدة وأثر معيّن، وتمثّل عنصراً من عناصر الثورة والتقدّم في الإسلام.

إن عدم الاهتمام بجميع أسرار ورموز ومنطق هذه الممارسات وما تنطوي عليه من فلسفة وحكمة ليس فقط يجعل من الحج عملاً غير منطقي، بل يعكس أنها مجموعة من التقاليد البشرية الراجعة إلى القرون الأُولى ويشوّه وجه الإسلام.

المبدأ الحادي عشر: الحج لإعلان البراءة من الشرك:

إن مبدأ إعلان الوفاء للتوحيد وعبادة الواحد الأحد ـ الذي هو أول مبدأ لجميع الأديان السماوية وإن كان معروفاً عن نبي الله إبراهيم عليه السلام أكثر من غيره ـ وإعلان الرفض [= البراءة] من الشرك وعبادة الآلهة المتعددة هو أحد المبادئ الأساسية للإسلام والحج، وكذا إعلان البراءة من المشركين.

والذي نريد بحثه هنا هو مدى ارتباط هذا المبدأ بـ(شعائر الله) ـ والذي تحدّثنا عنه في المبدأ السابق ـ وما هو دخله في صحة وكمال أعمال الحج.

إن أول إعلان للبراءة من المشركين كان في العام التاسع للهجرة بنزول سورة بهذا الاسم ـ سورة براءة ـ حينما بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإمام علي عليه السلام لقراءة هذه المذكّرة على المشركين وغير المسلمين ممّن اشترك في مراسم حج ذلك العام.

إن مبدأ البراءة من المشركين جزء لا ينفك عن الاعتقاد بالتوحيد ووحدانية الله. وفي الكلمة المعروفة بكلمة التوحيد ـ أي جملة: لا إله إلّا الله، والتي هي أول شعار إسلامي وأن من قالها عن اعتقاد يعدّ مسلماً ـ يوجد عنصران مهمّان مقترنان؛ أولهما: (لا إله)؛ أي نفي الشرك وتعدّد الآلهة، والآخر: (إلّا الله)؛ أي إثبات وإعلان التوحيد.

ومن البديهي جدّاً أن مثل هذين العنصرين اللذين بهذه الدرجة من الأهمية والأولوية ولهما محلّ الصدارة في كلمة الإسلام والعقيدة الإسلامية، لابدّ وأن يعتبرا من الأجزاء والعناصر المهمة في الحج.

ومن هنا يمكن استفادة لِمَ وكيف أن النبي ﷺ قد تلا ذلك على أسماع خصوم الإسلام بعنوان منشور الدين الجديد رغم كلّ المخاطر المتوقّعة من إعلان ذلك في يوم (الحج الأكبر) لذلك العام.

وفي الواقع أن الإسلام وخلافاً لطبيعته السلمية وميله للصلح وحبّه للسلام لم يرد ولم يستطع قط تحمّل الشرك والمشركين، ولم يأبَ أن يستغلّ كل فرصة في الإعلان عن براءته منهما، ولم يعمد مطلقاً لمداراتهم.

من هنا فإن هذا المبدأ هو أحد الأجزاء والعناصر الأساسية المهمة في الحج والتي لا يمكن الغضّ عنها، وأحد (شعائر الله) التي تقدّم الحديث حولها؛ لأن أهم إنذار مصيري يحمله الإسلام للناس والرمز واللغز الذي لابدّ منه لتحقيق الاستقلال العقائدي للمسلمين هو الشعار والعلامات المنصوبة في ميادين العمل والكفاح؛ لكي لا تختلط صفوف الأصدقاء مع الأعداء، ولكي لا يجد الخصوم إلى صفوف المسلمين سبيلاً.

لقد تعرّض القرآن بصراحة إلى رفض الشرك وإعلان البراءة، إلّا أنه في سورة الحج ـ المتعلّقة ببيان النظام الأساسي للحج وسائر قوانينه ـ قد وضّح بنحو خاص العلاقة بين رفض الشرك والبراءة وبين شعار (شعائر الله) إلى جنب الشعائر الأُخرى مثل الأُضحية، حيث بدأ في الآية السابعة والعشرين من سورة الحج بإصدار الأمر بإعلان الحج ودعوة الناس وكل من يعبد الله، وفي الآية التالية أشار إلى فلسفة الحج أو (منافعه)، قال تعالى: ﴿ **وأذّن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامرٍ يأتين من كلّ فجّ عميق * ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيامٍ معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير * ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطّوّفوا بالبيت العتيق * ذلك ومن يعظّم حرمات الله فهو خير له عند ربه...** ﴾.

ثم يقول سبحانه: ﴿ **فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور * حنفاء لله غير مشركين به...** ﴾.

ثم يقول: ﴿ **ذلك ومن يعظّم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب** ﴾.

ثم يقول عزّ من قائل: ﴿ **ولكلّ أُمة جعلنا منسكاً... فإلهكم إله واحد فله أسلموا وبشّر المخبتين * الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم والصابرين على ما أصابهم والمقيمي الصلاة وممّا رزقناهم ينفقون** ﴾.

بعد ذلك يقول جلّ وعلا: ﴿ **والبُدن جعلناها لكم من شعائر الله... فكلوا منها وأطعموا القانع والمعترّ** ﴾.

وأخيراً يقول تعالى: ﴿ **لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم...** ﴾ (٩).

ومن خلال تحليل مختصر لهذه الآيات وربط معانيها بعضها بالبعض يمكن بسهولة استفادة دور وأهمية إعلان البراءة من عبّاد الأوثان والمشركين مهما كان نوع الوثن ومهما كان نوع الشرك.

ففي الآيتين الحادية والثلاثين والثانية والثلاثين ذكرت العلاقة بين رفض الشرك وبين تعظيم وتبجيل شعائر الله، وفي الآية السادسة والثلاثين اعتبرت الأُضحية من شعائر الله.

وقد قلنا فيما مضى: إن كلمة (شعائر) جمع، وطبقاً لقواعد اللغة العربية فإنّ هذه الصيغة تدلّ على عدد أكثر من العشرة، ولا ينحصر في حدود هذه الموارد، لكن يستفاد من الآيات أن المهم منها هو إعلان البراءة من الشرك والمشركين، وهذه البراءة من المشركين التي وردت في سورة التوبة لها علاقة وارتباط بالشعائر التي ذكرت في سورة الحج.

المبدأ الثاني عشر: إقامة الحج لإبراز منافعه الهامّة:

كما ذكرنا قبل ذلك أن الحج له فلسفة وفوائد تتّسع لجميع الأبعاد المهمة: الفردية والاجتماعية، بل والسياسية والاقتصادية والتربوية.

وقد رأينا في المبدأ السابق أن القرآن الكريم قد دعا الناس إلى الحج ليروا بأُم أعينهم فوائده الجمّة، ويبيّن أن من جملة فلسفة الحج هو مشاهدة هذه المنافع، قال سبحانه: ﴿ **ليشهدوا منافع لهم** ﴾ (١٠)، وقال أيضاً: ﴿ **لكم فيها منافع إلى أجل مسمّى...** ﴾ (١١).

وهذه المنافع مهما كانت فإنها تكتنفها حقيقتان:

الأُولى: وهي أنها منافع معتدّ بها وتستحق المشاهدة والملاحظة، سيما بعد كل هذا السفر الطويل والمتعب وتحمّل المشكلات والأخطار.

الثانية: أن استعراض هذه المنافع لا يتسنّى إلّا في دائرة الحج ومكانه وزمانه الخاصّين، ولا يمكن ملاحظتها في مكان وظرف آخر.

من هنا فإن هذا البيان الصريح وتأكيد القرآن على (مشاهدة المنافع) يوقفنا على حقيقة ونكتة دقيقة؛ وهي أن من جملة فلسفة الحج ومنافعه هو الفحص والتعامل العلمي الدقيق مع منافع الحج التي لا تعدّ ولا تحصى، ومن جملة مبادئ الحج المتوفّرة على الحيثية العالمية هو كون الحج فرصة لعرض وتجلية المنافع.

وستكون نتيجة ذلك: أنه لو أُقيم الحج مجرّداً من تلك المنافع أو كانت تلك المنافع خفية ومستورة وغير ظاهرة للعيان، فإن مثل هذا الحج لا يحبّه الله ولا يكون مطلوباً.

إن المبدأ السابق يتطلّب على المتصدّين لإدارة الحج ومضيّفي حجاج البلدان

المختلفة أن يدركوا جيّداً روح الحج ورسالته الحقيقية كما صرّح القرآن بذلك، وأن يُبرزوا الحج ـ سواء في داخل مكة أو المسجد الحرام نفسه أو في المناطق الأُخرى لمناسك الحج ـ على شكل معرض لتجلية واستعراض المنافع التي وعد الله سبحانه.

إن التقصير في تحقيق هذا الأمر ـ الذي جعله القرآن هدفاً للسفر إلى مكة على ما فيه من مشاقّ حقيقية أو وهمية، واعتبره مكافأة على أتعاب هذا السفر ـ ليدلّ على عدم الكفاءة لإدارة المراسم الدولية للحج، ويوجب عدم اللياقة لنيل سمة الإدارة والضيافة للحاجّ.

الهوامش

(١) وهذا التعبير مقتبس من قوله تعالى : ﴿ **إن أوّل بيت وُضع للناس** ﴾ ـ المترجم .

(٢) الحج : ٢٥ .

(٣) البقرة : ١٩٩ .

(٤) بحار الأنوار ٩٩ : ٥٩ . علل الشرائع : ٣٩٩ .

(٥) الحج : ٢٨ .

(٦) من ذلك ما ورد في المادة (٥٢) من الفصل الثامن من اعلان الأمم المتحدة ، أنّه يسمح لمجلس الأمن الاستفادة من المؤسسات الإقليمية لإحلال السلم والأمن الدولي ، وألاّ يصبح مانعاً من هذه الخطوات . وكذلك المادة (٢٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

(٧) ففي كتاب (الهداية) ـ في ذكر آداب استلام الحجر الأسود ـ قول : «آمنت بالله وكفرت بالجبت والطاغوت واللات والعزّى وعبادة الشيطان وعبادة الأوثان وعبادة كلّ ندّ يدعى من دون الله» فإن لم تستطع أن تقول هذا كلّه فبعضه .

(٨) إنّ الشعر أيضاً مشتق من نفس الأصل ، وفي الحقيقة أنه بمعنى الفكر الرقيق والفهم الصحيح والواعي للألفاظ والمعاني والتوفيق فيما بينها ، وبينه وبين (Poem) من الأصل اللاتيني (Poiein) ـ بمعنى البناء والنسج ـ فرق كبير رغم التشابه ؛ لأن الشعر في الغرب بمعنى الوصل والبناء أي بلحاظ تركيب الألفاظ ، ولكن في العربية أن الشعر بلحاظ المفهوم والإحساس الرقيق والمنظّم وتبعية اللفظ للمعنى .

(٩) الحج : ٢٧ ـ ٣٧ .

(١٠) الحج : ٢٥ .

(١١) الحج : ٣٣ .

رسالة في حساب الكرّ

في الأحجام المختلفة

للشيخ البهائي قدس سره

(المتوفى سنة ١٠٣٠ هـ)

❑ إعداد : السيّد محمّد جواد الجلالي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

نحمدك يا من ملأ حياض قلوبنا بماء ولاء النبيّ والآل[١]، ونشكرك يا من طهّر نفوسنا عن الانغماس في غدران الزيغ والضلال، ونصلّي على نبيّك الصادع بأمرك ونهيك، والمبلّغ لأعباء وحيك، وآله الذين طهّرتهم عن الرجس بنصّ الكتاب[٢]، وجعلتهم السقاة على الحوض يوم يقوم الحساب.

وبعد، فيقول الفقير إلى الله[٣] الغني بهاءالدين محمّد العاملي عامله الله بلطفه وإحسانه وأذاقه حلاوة غفرانه: إنّ أحقّ ما صرف إليه المكلّف همّته،

وبيّض في الخوض فيه لِمّته [٤]، وأنفدَ في مزاولته عمره، وأراض في مداولته فكره [٥]، هو علم الفقه الذي هو ـ لعمر الله ـ أرجح المطالب وأعلاها، وأنجح المكاسب وأغلاها؛ إذ بممارسته يتحصّل [٦] الفوز بأتمّ المفاخر، وبمدارسته يتوصّل إلى النجاة من كان يؤمن بالله واليوم الآخر. وإنّي ـ ولله المنّة ـ لم أزل منذ نشأت متشبّثاً بأردانه [٧]، متنزّهاً بين رياضه وغُدرانه، فبينما الخاطر يرتشف من رحيق حقائقه ويقتطف من ثمار دقائقه إذ عثر سبوحه بمسألة الكرّ وتحقيق تقديره وكيفيّة مساحته وتكسيره، فجال بخاطري أن أُرتّب مقالة أذكر فيها ما قامت عليه الدلائل الصحيحة من مقداره، وقادت إليه الحجج الصريحة من كميّة أشباره، وأن أُلمّح فيها إلى المشهور من أشكال الآنية وكيفيّة مساحتها على ما قامت عليه الدلائل الهندسية، فإنّ فقهاءنا ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ إنّما بيّنوا مساحة المكعّب من الأشكال تسهيلاً على الطالبين وتقريباً إلى أفهام المبتدئين. وأمّا استعلام مساحة باقي أشكاله، كالمستدير والمثمّن والمثلّث والمعين، فقد جعلوها موكولة إلى القواعد الحسابيّة والدلائل الهندسيّة.

وقد أوردت في هذه الرسالة من ذلك ما لابدّ منه ولا غُنية للطالب عنه، ليكون محيطاً بكيفيّة مساحته على اختلاف أنواعها [٨]، عالماً بطريقة [٩] تكسيره على تباين أوصافها [١٠]، سالكاً في ذلك أقرب طريق وأيسره، ذاكراً فيه [١١] أسهل وجه وأخصره، ممثّلاً لما عساه يحتاج إلى المثال على حسب ما اقتضاه الحال، مع تشتّت البال بمقاساة أُمور تُحدث في الطبع كلالاً، وتورث النفس من الحياة ملالاً، ولمّا حان حين ختامها وبرزت أزهارها من أكمامها أحببت أن يسمو قدرها، ويلوح على سماء العزّ بدرها، فرسمتها باسم من سمت باسمه رؤوس المنابر في الآفاق، وسما في سماء السموّ على سرير الملك بالإرث والاستحقاق، مزيح ظُلَم الظلم عن بساط البسيطة بكواكب

مواكبه [١٢]، ومزيل غمام الغموم بغرائب الرغائب من سواهب [١٣] مواهبه، الملك الذي منتهى مطلبه تشييد قواعد شرائع الإسلام على قانون آبائه الطاهرين، ونهاية مقاصده إحياء علوم الدين بالإرشاد والهداية إلى منهاج الأئمّة المعصومين، وقصارى مُنيته كشف الغمّة عن الأُمّة بإيضاح الحقّ ونهج اليقين، وغاية بغيته تجريد مسالك الملك [١٤] عن أهل الخلاف أجمعين، أعظم ملوك الأرض شأناً، وأعلاهم منزلاً ومكاناً، وأشملهم عدلاً وإحساناً، الذي يفتخر أعظم الخواقين بتقبيل سدّة بابه، ويتبجّح أكابر السلاطين بتعفير الوجوه على تراب أعتابه، السلطان ابن السلطان ابن السلطان، أبو المظفّر شاه طهماسب بهادرخان خلّد الله سبحانه على مفارق العالمين ظلّ سلطنته القاهرة، وشيّد لإعلاء معالم الدين أركان دولته الباهرة، ما توالت الأعصار والشهور، وتعاقبت الأعوام والدهور، ومن الله أسأل حسن التوفيق وإصابة الحقّ بالتحقيق.

مُقَدِّمَة [١٥]:

قد يعرّف الكرّ بأنّه: ماء بلغ تكسيره بأشبار مستوي الخلقة اثنين وأربعين وسبعة أثمان، أو بأنّه: ماء لا ينفعل بما يرد عليه من النجاسة ما لم يتغيّر أحد أوصافه.

إن قلت: يرد على الثاني ماء الاستنجاء عند من لا يقول بأنّه عفو [١٦]، وماء الغسالة عند السيّد المرتضى وأتباعه [١٧]، وماء غسلتي [١٨] الولوغ عند الشيخ [١٩].

قلت: قيّدنا في التعريف «بما يرد عليه»، وكلّ من هذه الثلاثة يرد هو على النجاسة، لا أنّها ترد عليه [٢٠].

نعم يرد عليه الماء الجاري دون الكرّ عند من لا يشترط فيه الكرّية وهم أكثر الأصحاب، وكذا الماء الملاقي لما لا يدركه الطرف من الدم عند الشيخ [٢١]، فينبغي أن يزاد فيه «مقدّر شرعاً» ليستقيم منعاً، ولا يقيّد حينئذٍ بما يرد عليه لعدم الاحتياج إليه، فصار هكذا: «ماء مقدّر شرعاً لا ينفعل بالنجاسة ما لم يغيّره»، وظنّي أنّه سالم طرداً وعكساً.

توضيح: مساحة الجسم: استعلام ما فيه من أمثال المكعّب الممسوح [٢٢] به وأبعاضه [٢٣]، أعني أمثال جسم يحيط به ستّة مربّعات ذلك الخطّ بحيث يتوازى كلّ متقابلين منها، والمساحة المبحوث عنها هاهنا هي استعلام ما في الماء من مكعّب الشبر وأبعاضه ليعرف بلوغه النصاب الشرعي، فالماء المحكوم بكرّيته عند الأكثر هو المشتمل على اثنين وأربعين مجسّماً مائياً كلّ منها مكعّب الخطّ الشبري، وآخر هو سبعة أثمان مكعّبه، وهو معنى كون الكرّ اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمان شبر.

تبيين: سينجرّ [٢٤] الكلام إلى ذكر الأرطال، والدائر منها على ألسنتهم ثلاثة: العراقي، والمدني، والمكّي.

فالرطل العراقي مئة وثلاثون درهماً، والدرهم ستّة دوانيق، والدانق ثمان شعيرات، فالدرهم ثمان وأربعون شعيرة [٢٥].

وحيث إنّ المثقال الشرعي درهم وثلاثة أسباع درهم، فهو ثمان وستّون شعيرة وأربعة أسباع شعيرة، فالرطل العراقي أحد وتسعون مثقالاً [٢٦]، فهو ستّة آلاف ومئتان وأربعون شعيرة [٢٧]، والتسعة منه صاع [٢٨]، والاثنان وربع مدّ [٢٩]، فالصاع ألف ومئة وسبعون درهماً [٣٠] وثمانمئة وتسعة عشر مثقالاً [٣١]، فهو ستّ [٣٢] وخمسون ألفاً ومئة وستّون شعيرة [٣٣].

وأمّا الرطل المدني فمئة وخمسة وتسعون درهماً، فهو رطل ونصف بالعراقي [٣٤].

والرطل المكّي ضعف الرطل العراقي [٣٥].

نقلٌ: حدّ القائلون بانفعال الماء القليل بالنجاسة الكرّ بتحديدين: المساحة والوزن [٣٦]، وبكلّ منهما وردت الأخبار عن الأئمّة الأطهار صلوات الله عليهم، فالأقوال فيها أربعة:

[**أوّلها**:] المشهور: وهو ما مرّ [٣٧].

وثانيها: لابن بابويه وباقي القمّيّين [٣٨]، وهو ظاهر السيّد المرتضى [٣٩] وصريح المختلف [٤٠]، وإليه جنح بعض محقّقي المتأخّرين [٤١]، ولعلّه الأقوى، وهو أنّه سبعة وعشرون شبراً مكسّراً؛ لإسقاطهم اعتبار النصف في كلٍّ من الأبعاد.

وثالثها: لابن الجنيد [٤٢]، وهو أنّه نحو مئة شبر مكسّر [٤٣].

ورابعها: للقطب الراوندي [٤٤]، وهو أنّه ليس المراد الضرب، بل الكرّ ما بلغ مجموع أبعاده عشرة أشبار ونصفاً.

وأمّا الوزن: فألف ومئتا رطل، وبه قال من عدا الراوندي من الأصحاب.

ثمّ اختلفوا في إرادة العراقي أو المدني، فالشيخان وأتباعهما على الأوّل [٤٥]، والسيّد المرتضى وابن بابويه على الثاني [٤٦]، ولم يذهب أحد إلى أنّه المكّي حتى ابن الجنيد، مع أنّه أنسب بالمساحة على مذهبه، والعجب من ابن بابويه كيف لم يعتبر العراقي واعتبر المدني، مع أنّ الكرة عنده قريب من نصفه عند من اعتبر العراقي!.

تبيان: القولان الأخيران من أقوال المساحة شاذّان، وأمّا الأوّلان فمستند

أوّلهما: ما رواه الشيخ في التهذيب عن أبي القاسم جعفر بن محمّد، عن محمّد ابن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، [عن أحمد بن محمّد بن يحيى] [٤٧]، عن عثمان بن عيسى، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكرّ من الماء كم يكون قدره؟ قال: «إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصفاً، في مثله ثلاثة أشبار ونصف، في عمقه من الأرض، فذلك الكرّ من الماء» [٤٨].

ومستند ثانيهما: صحيحة إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال: الكرّ من الماء «ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار» [٤٩].

وهذه ترجّح على الأُولى بصحّة السند؛ للطعن في عثمان بن عيسى بالوقف [٥٠]، ولتأييدها بما رواه محمّد بن يعقوب عن الحسن بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الكرّ ثلاثة أشبار عرضها في ثلاثة أشبار عمقها» [٥١].

وقد ترجّح الأُولى عليها بالشهرة. وفيه: أنّ الشهرة مشتركة، والتفاوت فيهما ممنوع [٥٢].

تذنيب: هذه الروايات الثلاث مشتركة بحسب الظاهر [٥٣] في الخلوّ عن بيان قدر بعض الأبعاد، أمّا الأخيرة فعن بيان الطول، وأمّا الأُوليان فالظاهر خلوّ ثانيتهما عن بيان العمق، وأُولاهما عن بيان العرض، ولعلّه عليه السلام أحال تقدير ما لم يذكره من الأبعاد على ما ذكره منها لدلالة سياق الكلام عليه، فأغنى ذلك عن ذكره، والحذف مع وجود ما يدلّ على المحذوف شائع ذائع.

تكميل: قطع بعض المحقّقين [٥٤] بخلوّ الرواية الأُولى عن بيان قدر العمق. وفيه نظر؛ لأنّ قوله عليه السلام: «في عمقه من الأرض» إمّا حال من «مثله» أو نعت لـ «ثلاثة أشبار» الذي هو بدل من «مثله»، وعلى كلا التقديرين فالمسكوت عنه إنّما هو العرض، وأمّا العمق فمبيّن؛ ولولا الحمل على هذا لكان قوله عليه السلام: «في عمقه من الأرض» كلاماً منقطعاً متهافتاً، وحاشا مثلهم عن التلفّظ بمثله.

توجيه: لا يبعد ادّعاء تضمّن الأُولى مقدار كلّ من الأبعاد الثلاثة، إمّا بعود الضمير في قوله عليه السلام: «في مثله» إلى ما دلّ عليه قوله: «ثلاثة أشبار ونصفاً» أي في مثل ذلك المقدار لا في مثل الماء؛ إذ لا محصّل له. وكذا الضمير في قوله عليه السلام: «في عمقه» أي في عمق ذلك المقدار من الأرض لا في عمق الماء؛ حذراً من التفكيك.

وإمّا بأن يكون «ثلاثة» في قوله عليه السلام: «ثلاثة أشبار ونصف في عمقه» منصوباً على أنّه خبر ثانٍ لـ «كان» لا مجروراً بالبدلية من «مثله».

وعلى كلّ من هذين الوجهين: لا تكون الرواية خالية عن بيان شيء من مقادير الأبعاد الثلاثة، لكن الأخير يقتضي نصب النصف بالعطف على ثلاثة، وهو في الرواية غير منصوب، والتقدير تكلّف، وجرّه بالعطف على «أشبار» ممّا لا يخفى فساده على ذي طبع سليم.

إيضاح: مستند التقدير بالوزن مرسلة ابن أبي عمير التي هي عندهم كالمسندة، وهي ما رواه الشيخ في التهذيب عن أحمد بن محمّد بن الحسن، عن أبيه، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الكرّ من الماء الذي لا ينجّسه شيء ألف ومئتا رطل»[٥٥]. وبها احتجّ السيّد[٥٦] وابن بابويه[٥٧] على اعتبار الرطل المدني، والشيخان على اعتبار العراقي[٥٨].

ووجّه الأوّل بأنّهم عليهم السلام من أهل المدينة فأجابوا بالأرطال المعهودة عندهم، ووجّه الثاني بأنّ المرسِل عراقي، فخاطبه الإمام عليه السلام بمتعارفه.

وللتأييد بما رواه الشيخ في الصحيح عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: الغدير فيه ماء مجتمع، تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب، قال: «إذا كان قدر كرّ لم ينجّسه شيء، والكرّ ستمئة رطل»[٥٩].

ووجه التأييد: أنّه لم يقل أحد بأنّ الكرّ ستمئة بالعراقي أو المدني، فتعيّن حمله بالمكّي الذي هو رطلان بالعراقي ليتوافق روايتا الوزن.

تنبيه: اعتضاد الشيخين على اعتبار الرطل العراقي بالمرسلة المذكورة إنّما يتمّ لو ثبت أنّ المخاطب عراقي كالمرسل، وابن أبي عمير إنّما روى عن بعض أصحابنا وهم غير منحصرين في العراقيّين، ولو ثبت أنّ هذا القول من ابن أبي عمير فالظاهر أنّ مراده بعض أصحابنا الموافقين في المذهب، ولو أراد الصاحب حقيقةً لم يتمّ أيضاً، إذ الرجل قد يصاحب من ليس من بلده.

ولو سلّم أنّه أراد بعض العراقيّين لم يتمّ أيضاً؛ لأنّ ذلك البعض لم يقل: إنّه كان المخاطب لقوله عليه السلام: «إنّه ألف ومئتا رطل» ليحمل على متعارفه من أرطال العراق، بل إنّما نقل قوله عليه السلام: «إنّه ألف ومئتا رطل»، فلعلّ المخاطب بذلك القول لم يكن عراقياً.

تبصرة: العلّامة في المختلف وافق ابن بابويه في المساحة وخالفه في الوزن[٦٠]، وقال: إنّ الأرطال العراقيّة تناسب ما اختاره من المساحة[٦١]، والشهيد في الذكرى وافق الجمهور على أنّ الكرّ اثنان وأربعون شبراً وسبعة أثمان شبر، وقال: بأنّ الرطل العراقي هو المناسب للأشبار دون المدني[٦٢].

وقد يظنّ أنّ بين الكلامين تضادّاً ما؛ فإنّ الأرطال العراقيّة إن ناسبت مذهب ابن بابويه ـ كما قاله العلّامة[٦٣] ـ بعدت عن مناسبة مذهب الجمهور، بل يكون الأرطال المدنية أنسب به منها؛ إذ التفاوت بين المذهبين في قدر المساحة قريب من التفاوت بينهما في الوزن، والتفصّي عن هذا التصادم غير خفيّ[٦٤].

تقسيم: الصور المتصوّرة في الكرّ ـ نظراً إلى الصحّة والانكسار في كلّ من أبعاده الثلاثة ـ سبع وعشرون؛ لأنّ الطول إمّا صحيح أو كسر أو مختلط، وعلى كلّ من الثلاثة فالعرض أحدها، وعلى كلّ من التسعة فالعمق أيضاً أحدها.

فإن كان كلّ من أقطاره صحيحاً فظاهر عدم احتياجه إلى مزيد تأمّل، وإن كان كلّ منها كسراً فظاهر عدم بلوغه الكرّ.

وبقي خمس وعشرون صورةً، صورةُ جزئياتها غير محصورة، وضرب بعضها موقوف على التجنيس؛ أعني جعل الصحيح من جنس الكسر؛ بأن تضرب الصحيح في مخرج الكسر وتزيد على الحاصل صورة الكسر فمجنّس الثلاثة والنصف: سبعة، والأربعة والثلث: ثلاثة عشر.

تأصيل: إذا ضربت أحد بُعدي الكرّ في الآخر، أو مجموعهما في الثالث، فإمّا أن يكون في كلّ من الجانبين كسر أو يختصّ بأحدهما.

والأوّل: إمّا أن يكون في كلّ منهما صحيح فتضرب مجنّس أحد الطرفين في مجنّس الآخر، أو يختصّ الصحيح بأحدهما فتضرب مجنّسه في صورة كسر الطرف الآخر وتحفظ الحاصل، ثمّ تضرب مخرج أحد الكسرين في المخرج الآخر وتحفظ الحاصل أيضاً، ثمّ تقسّم الحاصل الأوّل على الحاصل الثاني إن لم يكن أقلّ منه، وتنسبه منه إن كان أقلّ، فما صار فهو المطلوب.

فلو كان الطول ثلاثة أشبار ونصفاً، والعرض شبرين وثلاثة أرباع، والعمق أربعة أشبار وربعاً، فالحاصل من ضرب مجنّس الطول في مجنّس العرض سبعة وسبعون، ومن ضرب المخرج في المخرج ثمانية، والخارج من القسمة تسعة وخمسة أثمان، مجنّسهما سبعة وسبعون، ومجنّس العمق سبعة عشر، ومضروب أحدهما في الآخر ألف وثلاثمئة وتسعة، ومضروب المخرج في المخرج اثنان وثلاثون، والخارج من القسمة أربعون وسبعة أثمان وربع ثمن، فهو دون الكرّ.

تكملة: وأمّا الثاني: فإمّا أن يكون مع الكسر صحيح فتضرب مجنّس

الطرف ذي الكسر في الطرف الصحيح أوّلاً، فتضرب صورة الكسر في الطرف الصحيح وتقسّم الحاصل على التقديرين على المخرج(٦٥) أو تنسبه منه، فالخارج جواب.

فلو كان الطول اثني عشر شبراً والعرض خمسة أشبار وثلثاً والعمق ثلاثة أرباع شبر، فاضرب الاثني عشر في مجنّس الخمسة والثلث ـ وهو ستّة عشر ـ يحصل مئة واثنان وتسعون، فاقسمها على ثلاثة التي هي المخرج يخرج أربعة وستّون، تضربها في صورة الثلاثة أرباع ـ وهو ثلاثة ـ يحصل مئة واثنان وتسعون، فاقسمها على الأربعة التي هي المخرج يخرج ثمانية وأربعون، فهو كرّ وزيادة.

تذييل: جرت عادة الفقهاء ـ رضوان الله عليهم ـ بالتمثيل بما كلّ من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف؛ لوروده في النصوص عن أهل الخصوص ـ صلوات الله عليهم ـ والطريق المشهور في ضربه: أن تضرب ثلاثة في ثلاثة يحصل تسعة، ثمّ في نصف يحصل واحد ونصف، ثمّ نصفاً في ثلاثة يحصل واحد ونصف، ثمّ في نصف يحصل ربع، فهذه الاثنا عشر وربع مضروب طوله في عرضه، فتضربها في عمقه بأن تضرب الاثني عشر في ثلاثة يبلغ ستّة وثلاثين، وفي النصف يحصل ستّة، ثمّ الربع في ثلاثة يحصل ثلاثة أرباع، وفي النصف يحصل ثمن، فالكلّ اثنان وأربعون شبراً وسبعة أثمان شبراً.

وبطريقة أهل الحساب: مجنّس كلّ من الطول والعرض سبعة، فالحاصل الأوّل تسعة وأربعون، والحاصل الثاني أربعة، والخارج من القسمة اثنا عشر وربع، مجنّسه تسعة وأربعون، ومجنّس العمق سبعة، فالحاصل الأوّل ثلاثمئة وثلاثة وأربعون، والحاصل الثاني ثمانية، والخارج من القسمة اثنان وأربعون وسبعة أثمان، وهو المطلوب.

نكتة: ماء الحوض المربّع الذي كلّ من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف يزيد ـ عند التحقيق ـ على النصاب الشرعي بشيءٍ يسير؛ لما بيّن في موضعه من أنّ الماء أينما وقع يكون قطعة من سطح كروي مركزه مركز العالم، وعليه بناء المسألة المشهورة من زيادة ما يحويه الإناء في قعر البئر على ما يحويه على رأس المنارة، فلا يكون السطح المماس للهواء من الماء مستوياً بل هو محدّب، فماء الحوض المذكور يزيد في الحقيقة على الكرّ بقطعة صغيرة من كرة نصف قطرها مساوٍ لبعد محدّب الماء عن مركز العالم، إلّا أنّ هذه زيادة حقيرة لا اعتبار لها في نظر الشارع[٦٦].

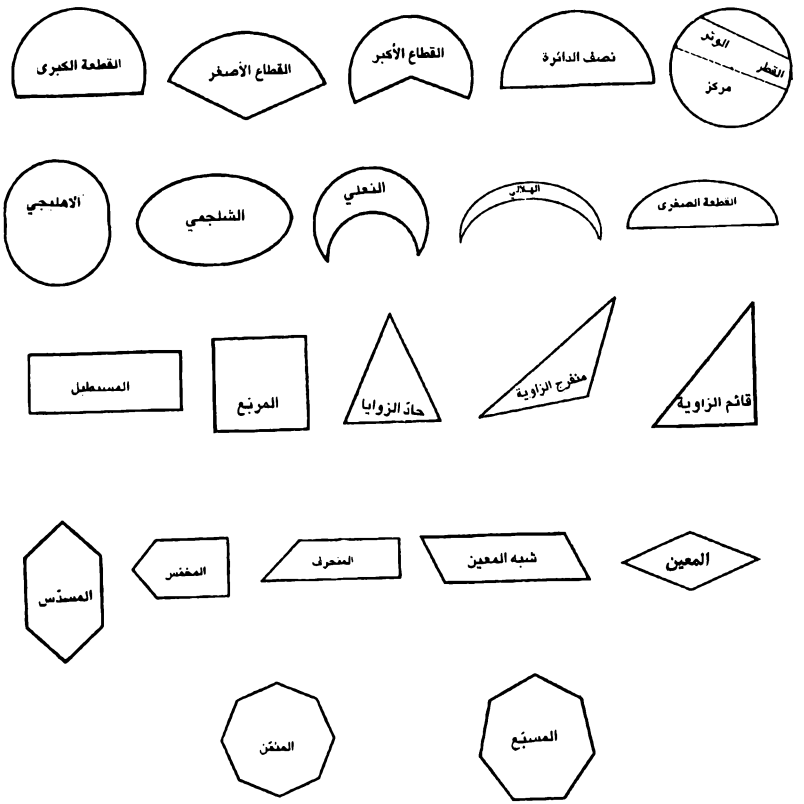
إشارة: لا يكاد يخفى عليك أنّ الطريق المشهور في استعلام مساحة الكرّ[٦٧] إنّما يجري على ما عرفته[٦٨] إذا كان الماء على الشكل المكعّب ونحوه، أمّا لو كان على شكل الأُسطوانة المستديرة أو المضلّعة أو المنشور مثلاً فلا مناص عن الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول الهندسية كما سيجيء ورأيت بعض المتفقّهين قد قاس المنشور ـ الذي كلّ من أضلاعه وعمقه ثلاثة أشبار ونصف ـ على المكعّب وظنّه كرّاً[٦٩]؛ لما فهمه من ظاهر قول الفقهاء ـ رضوان الله عليهم ـ: الكرّ ما كلّ من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف، ولم يدرِ أنّهم أرادوا بذلك إذا كان مكعّباً، وخصّوه بالذكر لأنّه أسهل مساحة من باقي الأشكال، ولأنّ أكثر الحيضان على ذلك المنوال.

إجمال: معرفة مساحة الكرّ مسبوقة بمعرفة مساحة سطحه، والأشكال المسطّحة غير محصورة، لكنّ العلم بكيفيّة مساحة البعض يغني عن[٧٠] استعلام مساحة الباقي، والمشهور منها عشرون: الدائرة، ونصفها، وقطاعاها الأكبر والأصغر، وقطعتاها الصغرى والعظمى، والهلالي، والنعلي، والإهليجي، والشلجمي، والمثلّث القائم الزاوية، ومنفرجها، والحادّ الزوايا[٧١]، والمربع، والمستطيل، والمعين، وشبهه، والمنحرف، والمخمّس والمسدّس،

والمسبّع، والمثمّن (٧٢).

وأنا أذكر مساحتها واحداً بعد آخر على ما اقتضته القواعد الحسابية وقامت عليه البراهين الهندسية التي لا شكّ فيها ولا شبهة تعتريها، والله وليّ التوفيق.

وهذه صورة الأشكال:

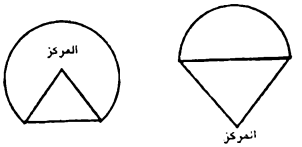


تفصيل: أمّا الدائرة: فطبّق (٧٣) خيطاً على محيطها، ثمّ تقسّم عدد أشباره على ثلاثة وسبع فيحصل القطر بالتقريب المشهور، أو يحصل قطرها الحسّي؛

فإنّه كافٍ فيما نحن فيه، ثمّ تضرب نصفه في نصف المحيط ليحصل مساحتها، وإن ضربت نصف القطر في ربع المحيط حصل مساحة نصفها.

وأمّا القطاعان: فتضرب نصف القطر في نصف القوس.

وأمّا القطعتان: فتحدّ مركزيهما وتكملهما قطاعين ليحصل مثلّث، فتنقصه من القطاع ليبقى مساحة القطعة الصغرى، أو تزيده عليه ليحصل مساحة الكبرى هكذا:



وأمّا الهلالي والنعلي: فتصل بين طرفيهما، وتنقص مساحة القطعة الصغرى من العظمى ليبقى مساحة كلّ منهما هكذا:

وأمّا الإهليجي والشلجمي: فتجعل كلّاً قطعتين وتمسحهما.

وأمّا المثلّث:

فقائم الزاوية: يضرب أحد ضلعيه المحيطين بها في نصف الآخر.

ومنفرجها: يضرب العمود المخرج من المنفرجة على وترها في نصفه.

وحادّ الزوايا: يضرب العمود المخرج من أيّ زواياها على وترها في نصف ذلك الوتر.

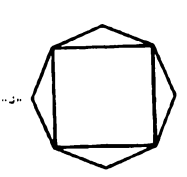
وأمّا المربع: فاضرب أحد أضلاعه في نفسه.

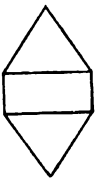
وأمّا المستطيل: فاضرب طوله في عرضه.

وأمّا المعين وشبهه وباقي الأشكال الكثيرة الأضلاع: فتقسّمها إلى مثلّثات وتمسحها.

فالمعين وشبهه إلى مثلّثين، والمخمّس إلى ثلاثة، والمسدّس إلى أربعة، والمسبّع إلى خمسة، وهكذا.

تسهيل: وإن شئت قسّمت المسدّس إلى مستطيل ومثلثين، والمثمّن إلى مربّع وأربع مثلّثات ثمّ تمسحها هكذا:





والأسهل في المسدّس والمثمّن فصاعداً ـ ممّا أضلاعه زوج ـ أن تضرب نصف قطره في نصف مجموع أضلاعه، فالحاصل مساحته.

وقطر ما أضلاعه زوج خطّ واصل بين منتصف أحد أضلاعه ومنتصف الضلع المقابل له، فلو كان كلّ من أضلاع المسدّس ثلاثة أشبار وقطره ستّة فمساحته سبعة وعشرون شبراً، وقس عليه نظائره.

بيان: الأشكال المجسّمة كثيرة، والمشهور منها: الكرة، وقطعتها، والأسطوانة المستديرة، والمضلّعة، والمخروط مستديراً، ومضلّعاً تامّاً وناقصاً. وأكثر الحيضان لا يخرج عنها، وما خرج يستعلم باستعانتها ولو بالتقريب:

فالكرة: جسم يحيط به سطح مستدير في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها إليه. ومساحة سطحها بضرب قطرها المحصّل بأحد الطرق في محيط أعظم دائرة فيها، ويندر وجود كرة من الماء يقارب الكرّ[٧٤]، فإن

وُجدت وأردت استعلام كرّيتها ضربت نصف قطرها في ثلث مساحة سطحها ليحصل مساحتها.

مثاله: كرة «أ، ب» وقطرها خط «ا، ج» خمسة أشبار، ومحيط أعظم دائرة فيها وهو «أ، ب، ج» خمسة عشر شبراً، فمساحة سطحها خمسة وسبعون شبراً، فاضرب ثلثه وهو خمسة وعشرون في نصف القطر وهو شبران ونصف يحصل اثنان وستّون شبراً ونصف، وهو مساحتها.

المحيط: خمسة عشر شبراً

ومساحة سطح قطعة الكرة تساوي مساحة دائرة نصف قطرها مساوٍ لخطّ واصل بين قطب القطعة ومحيط قاعدتها، فإن كان الماء على هيئة قطعة الكرة فحصّل قطر الكرة واضرب نصفه في ثلث مساحة سطح القطعة ليحصل مساحته.

تتميم: الأُسطوانة: جسم يحيط به سطحان متوازيان مستويان متساويان هما قاعدتاها، وسطح واصل بين محيطيهما بحيث لو أُدير مستقيم واصل بينهما عليه ماسّه بكلّه في كلّ الدورة. فإن كانت القاعدتان دائرتين فالأُسطوانة مستديرة، أو شكلين مستقيمي الخطوط مثلّثين أو مربّعين أو غيرهما فمضلّعة.

وكلّ حوض يكون على أحد الأشكال السابقة ويكون أُسطواني الماء فاضرب مساحة سطحه الظاهر في عمقه يحصل مساحته.

مثاله: حوض مستدير دائرته سبعة أشبار، ومحيطها اثنان وعشرون

شبراً، وعمقه شبر ونصف، ضربنا نصف القطر في نصف المحيط حصل ثمانية وثلاثون ونصف، نضربه في العمق يحصل سبعة وخمسون شبراً وثلاثة أرباع، فهو كرّ وزيادة.

مثال آخر:

حوض على شكل قطّاع الدائرة، ونصف قطر القطاع خمسة أشبار وثلث، ونصف قوسه سبعة أشبار وثلاثة أرباع، وعمقه شبران، الخارج من قسمة أحد الحاصلين على الآخر أحد وأربعون وثلث، وهي مساحة قاعدة الأُسطوانة، فاضربها في الاثنين يحصل مساحته.

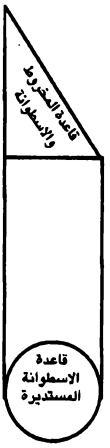
مثال آخر:

حوض مسدّس قسّمنا سطحه إلى أربعة مثلّثات[٧٥]، والمثلّث الأوسط حادّ الزوايا، والبواقي كلّ منها منفرج الزاوية، فتضرب العمود المخرج في أحد زوايا المثلّث الأوسط على وترها[٧٦] في نصف الوتر وتحفظ الحاصل، ثمّ تمسح أحد المثلّثات الثلاثة؛ بأن تضرب العمود المخرج من المنفرجة على ضلع بوترها في نصف ذلك الضلع، وتزيد عليه مثلّثيه[٧٧]؛ لأنّ المثلّثات ثلاثة، وتضيف إليه المحفوظ الأوّل ليحصل مساحة المحفوظ المسدّس، فتضربها في العمق يحصل المطلوب.

وعلى هذا فقس باقي الأشكال الكثيرة الأضلاع.

إكمال: المخروط: جسم صنوبري يحيط به سطح مستوٍ هو قاعدته، وآخر مرتفع من محيطها متضايقاً إلى نقطة هي رأسه، بحيث لو أُدير خطّ مستقيم واصل بين محيط القاعدة وتلك النقطة ماسّه بكلّه في كلّ الدورة. وهو بالنظر إلى قاعدته إمّا مستدير أو مضلّع كالأُسطوانة، والخطّ الواصل بين تلك النقطة ومركز القاعدة سهم المخروط، فإن كان عموداً على القاعدة فالمخروط قائم،

وإلّا فمائل، وإن قطع بسطح موازٍ لقاعدته سمّي القسم الذي يلي القاعدة مخروطاً ناقصاً.



ومساحة المخروط بأقسامه إلّا الناقص تحصل من ضرب مساحة قاعدته في ثلث ارتفاعه.

مثاله: حوض ماء مستدير متنازل على شكل المخروط، ومساحة رأسه الذي هو قاعدة المخروط سبعة أشبار ونصف، وعمقه الذي هو ارتفاع المخروط اثنا عشر شبراً، فاضرب السبعة والنصف في أربعة يحصل مساحته. وقس عليه المضلّع.

وإن كان بعض الماء أُسطوانة مستديرة أو مضلّعة وبعضه مخروطاً فامسح كلّاً على حدة، فمجموع المساحتين مساحة المجموع.

تتمّة: المخروط الناقص إن كان مستديراً فقاعدتاه دائرتان: عظمى وصغرى، فاضرب قطر قاعدته العظمى في ارتفاعه، واقسم الحاصل على التفاوت بين قطري القاعدتين، فالخارج ارتفاع[٧٨] المخروط التامّ، والتفاضل بين ارتفاعي التامّ والناقص هو ارتفاع المخروط الأصغر الذي يتمّ به المخروط الناقص، فتضرب ثلث هذا الارتفاع في مساحة القاعدة الصغرى التي هي

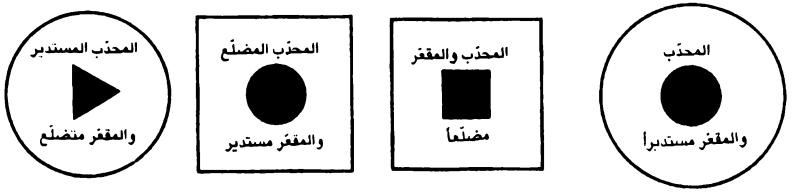
قاعدة المخروط الأصغر يحصل مساحته، فأسقطها من مساحة المخروط التامّ تبقى مساحة المخروط الناقص.

مثاله: حوض ماء مستدير، ماؤه مخروط ناقص، وعمقه أربعة أشبار، وقطر رأسه - وهو القاعدة العظمى - خمسة أشبار، وقطر قراره - وهو القاعدة الصغرى - ثلاثة، فاضرب الخمسة في الأربعة التي هي الارتفاع، واقسم العشرين على اثنين ليخرج عشرة هي ارتفاع المخروط التامّ، فارتفاع المخروط الأصغر ستّة، فاضرب ثلثها في مساحة القاعدة الصغرى - وهي ستّة وربع تقريباً - يحصل اثنا عشر ونصف، وهي مساحة المخروط الأصغر، فأنقصها من مساحة المخروط التامّ - وهي اثنان وستّون ونصف تقريباً[٧٩] - يبقى خمسون شبراً هي مساحة المخروط الناقص، فالحوض المذكور كرّ وزيادة.

وإن كان المخروط الناقص مضلّعاً فاضرب ضلعاً من أضلاع قاعدته العظمى في ارتفاعه، واقسم الحاصل على التفاضل بين ضلع من أضلاعها وآخر من الصغرى ليحصل ارتفاع المخروط التامّ، وكمّل العمل كما عرفت.

خاتمة: إن كان في أسفل الحوض درجة أو جسم من الأجسام فامسحه، وأسقط مساحته من مساحة الكلّ، ليبقى مساحة الماء[٨٠].

فصل: وقد يكون الماء على هيئة الحلقة، فإمّا أن يكون محدّبها ومقعّرها مستديرين، أو مضلّعين، أو مختلفين هكذا:



وكيف كان، فإمّا أن يكون قطعة أو أُسطوانة مجوّفتين، أو مخروطاً مجوّفاً تامّاً أو ناقصاً، أو غير ذلك، وما في جوفه كذلك [٨١] مصمّتاً، فامسحه مع ما في جوفه كأنّهما شيء واحد، ثمّ أنقص من الحاصل مساحة المصمّت يبقى مساحة الماء.

وما لم نذكره من الأشكال يستعلم مساحته باستعانة العلم بمساحة ما ذكرناه ولو بالتقريب المفيد للظنّ ببلوغ الكرّية، فإنّه كافٍ في هذا الباب، والله أعلم بالصواب [٨٢].

الهوامش

(١) تشبيه القلوب بالماء في الصفاء استعارة بـالكناية ، وإثـبات الحـياض لهـا تـخييل ، وقوله : «ملأ» ترشيح للتخييل ، ويمكن أن نجعل «حياض قلوبنا» من إضافة المشبّه به إلى المشبّه ، من قبيل لجين الماء ، فقوله : ملأ ، ترشيح للتشبيه (منه ﷺ) .

(٢) إشارة إلى آية التطهير : ﴿ إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويـطهّركم تطهيراً ﴾ الأحزاب : ٣٣ .

(٣) في هامش الأصل : في نسخة : «أفقر عباد الله» .

(٤) في هامش الأصل عن الصحاح : «اللمة ـ بالكسر ـ : الشعر يجاوز شحمة الأُذن ، فإذا بلغت المنكبين فهي جمّة» .

(٥) في هامش الأصل : في نسخة : «وأنفدَ في مداولته عمره ، وأراض في مزاولته فكره» .

(٦) كذا في هامش الأصل : في نسخة ، وفي المتن : «تحصيل» .

(٧) في هامش الأصل : «الردن ـ بالضمّ ـ : أصل الكم» .

(٨) في هامش الأصل : في نسخة : «أنواعه» .

(٩) كذا في هامش الأصل : عن نسخة ، وفي المتن : «بطرق» .

(١٠) في هامش الأصل : في نسخة : «أوضاعه» .

(١١) في هامش الأصل : في نسخة : «منه» .

(١٢) كذا في هامش الأصل عن نسخة . وفي المتن : «موكبه» .

(١٣) في هامش الأصل عن مجمع البحرين والصحاح : «السهب : الأرض الواسـعة ، وفـي الصحاح : السهب : الفلاة ، والفرس الواسع الجري ، وبئر سهبة : بعيدة القعر» . انظر مجمع البحرين ٢ : ٤٣٩ . الصحاح ١ : ١٥٠ .

(١٤) في هامش الأصل : في نسخة : «الممالك» .

(١٥) العناوين المثبتة في هذه الرسالة وردت في هامش الأصل بعنوان نسخة بدل ، وكتب بدلها في المتن في جميع العناوين : «فصل» ، فارتأينا إثبات ما ورد في الهوامش حيث إنّها أنسب ، وفي تنوّعها لطف لا يخفى .

(١٦) هذا مجرّد افتراض ، فلا قائل بعدم العفو عنه عندنا ، بل في الذكرى (١ : ٨٢) ادّعاء الإجماع على استثنائه ؛ للحرج وحكم الصادق عليه السلام بعدم نجاسته .

(١٧) الناصريات : ٧٨ ، المسألة ٦ ، والمعتبر ١ : ٩٠ .

(١٨) كذا في الأصل ، والصحيح : «غسلة» فإنّ الشيخ احتاط في الغسلة الأُولى فقط .

(١٩) المبسوط ١ : ٣٦ ، وفيه : وإن قلنا إنّه يغسل من الغسلة الأوّلة كان أحوط .

(٢٠) في هامش الأصل ما يلي : «ما الفرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة عليه ، وكيف صدّقتم بالشيء ولم تتصوّروا أطرافه مع قولكم بوجوب تصديق تقديم الصورة على التصديق ؟ !» .

(٢١) المبسوط ١ : ٧ . الاستبصار ١ : ٢٣ ، ذيل الحديث ٥٧ .

(٢٢) في هامش الأصل : في نسخة : «مكعّب الخط الممسوح» .

(٢٣) في هامش الأصل : «إن قلت : يخرج عنه الكرّ إذا كان في آنية عند المفيد وأتباعه وإن لم يتغيّر ، مع أنّه كرّ . قلت : المعروف الكرّ الذي أعدّه الشارع للتطهير ، وعنده أنّ هذا ليس منه فلا يضرّ خروجه ، بل [في] دخوله تأمّل» . (منه رحمه الله) . انظر المقنعة : ٦٥ . المراسم : ٣٦ .

(٢٤) في هامش الأصل في نسخة : «سيجري» .

(٢٥) وذلك ٦ × ٨ = ٤٨ .

(٢٦) فإنّ الرطل = ١٣٠ درهماً ، فإذن ١٣٠ × $\frac{٣}{٧}$ ١ = ١٣٠ × $\frac{١٠}{٧}$ = $\frac{١٣٠ \times ٧}{١٠}$ = ٩١ مثقالاً .

(٢٧) فإنّ الرطل = ١٣٠ × ٤٨ (عدد شعيرات الدرهم الواحد) = ٦٢٤٠ شعيرة .

(٢٨) أي كلّ تسعة أرطال يسمّى صاعاً .

(٢٩) أي كلّ رطلين وربع يسمّى مدّاً .

(٣٠) حيث إنّ كلّ رطل = ١٣٠ درهماً ، فإذن ٩ × ١٣٠ = ١١٧٠ درهماً .

(٣١) حيث إنّ كلّ رطل ٩١ مثقالاً (الهامش ١) فإذن ٩ × ٩١ = ٨١٩ مثقالاً .

(٣٢) في الأصل : «ستّة» .

(٣٣) حيث إنّ كلّ رطل = ٦٢٤٠ شعيرة (الهامش ٢) ، إذن ٩ × ٦٢٤٠ = ٥٦١٦٠ شعيرة .

(٣٤) وذلك لأنّ الرطل العراقي = ١٣٠ درهماً ، فـ ١٣٠ × $\frac{١}{٢}$ ١ = ١٣٠ × $\frac{٣}{٢}$ = ٦٥ × ٣ = ١٩٥

درهماً .

(٣٥) فهو ٢٦٠ درهماً و ١٨٢ مثقالاً و ١٢٤٨٠ شعيرة .

(٣٦) في هامش الأصل ما يلي : «هذان التحديدان هما المشهوران ، وأمّا التحديد بعدم تحرّك جوانبه عند إلقاء حجر في وسطه ـ كما قاله محمّد بن علي الشلمغاني من أصحابنا ـ فهو تحديد نادر ، وقد انعقد الإجماع على خلافه ، فلذلك لم نتعرّض له» (منه ﷺ) . وانظر : الفقه الرضوي : ٩١ .

(٣٧) في أوّل المقدّمة من هذه الرسالة .

(٣٨) الفقيه ١ : ٦ ، ذيل ح ٢ . المقنع : ١٠ . الهداية : ١٤ . أمالي الصدوق : ٥١٤ ، المجلس ٩٣ .

(٣٩) في الأصل إضافة : «ابن طاووس» .

(٤٠) المختلف ١ : ٢٢ .

(٤١) لعلّه المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ١ : ٢٦٠ .

(٤٢) حكاه في المختلف ١ : ٢١ .

(٤٣) في هامش النسخة هنا ما يلي : «لا يخفى أنّه يمكن الاستدلال على مذهبه برواية أبي بصير الآتية ، فتأمّل» (منه ﷺ) .

(٤٤) حكاه ابن فهد في المهذّب البارع ١ : ٨٢ ، والعلّامة في المختلف ١ : ٢٢ .

(٤٥) المقنعة : ٦٤ و ٦٦ . المبسوط ١ : ٦ . المهذّب ١ : ٢١ . الوسيلة : ٧٣ . السرائر ١ : ٦٠ .

(٤٦) الناصريات : ٦٨ . الانتصار : ٨٥ . الفقيه ١ : ٦ ، ذيل الحديث ٢ . أمالي الصدوق : ٥١٤ .

(٤٧) من المصدر .

(٤٨) التهذيب ١ : ٤٢ ، الحديث ٥٥ .

(٤٩) انظر التهذيب ١ : ٣٧ ، الحديث ٤٠ .

(٥٠) انظر المختلف ١ : ٢٢ .

(٥١) الكافي ٣ : ٢ ، الحديث ٤ . وفيه : «ثلاثة أشبار ونصف» ، هذا ، وقد صرّح الشيخ في التهذيب (١ : ٤٠٨ ، ذيل الحديث ١) أنّ : «الحسن بن صالح زيدي بتري متروك العمل بما يختصّ بروايته» . وبهذا أيضاً صرّح المؤلّف في رسالة الكرّ الثانية ص ٣ ، فراجع .

(٥٢) في هامش الأصل : «ممّن منع من زيادة شهرة رواية النصف على الخالية منه : المحقّق

الشيخ علي طاب ثراه»(منه ﷺ) .

(٥٣) في هامش الأصل : «وإنّما قيل : (الظاهر) ؛ لأنّه سيجيء توجيه عدم خلوّها عن بيان شيء من الأبعاد» (منه ﷺ) .

(٥٤) في هامش الأصل : «هو شيخنا الشهيد الثاني نوّر الله مرقده» (منه ﷺ) .

(٥٥) الكافي ٣ : ٣ ، الحديث ٥٢ . التهذيب ١ : ٤١ ، ح١١٣ . الاستبصار ١ : ١٠ ، ح١٥ .

(٥٦) الناصريات : ٦٨ . الانتصار : ٨٥ .

(٥٧) الفقيه ١ : ٦ . أمالي الصدوق : ٥١٤ .

(٥٨) المقنعة : ٦٤ و ٦٦ . المبسوط ١ : ٦ . الاستبصار ١ : ١١ ، ذيل ح١٧ .

(٥٩) الاستبصار ١ : ١١ ، ح٦ . التهذيب ١ : ٤١٤ ، ح١٣٠٨ .

(٦٠) المختلف ١ : ٢٢ .

(٦١) انظر : المختلف ١ : ٢٣ .

(٦٢) انظر : الذكرى ١ : ٨١ .

(٦٣) المختلف ١ : ٢٣ .

(٦٤) في هامش الأصل هنا ما يلي : «بأن يقال : إنّ مراد الشهيد أنّ اعتبار الرطل العراقي يناسب التقدير بالأشبار على كلّ من الروايتين ، بخلاف الرطل المدني فإنّه شديد البعد عمّا يقتضيه رواية القمّيّين» (منه ﷺ) .

(٦٥) في الأصل : في نسخة : «مخرج الكسر» .

(٦٦) في هامش الأصل ما يلي : «إن قلت : لعلّ الشارع لاحظ هذه الزيادة وإن لم يصرّح بها لبعدها عن أفهام العامّة؟ قلت : فيلزم أن لا يكون الماء الخالي عن الانحداب المذكور كرّاً عنده ، كالذي في ظرف مكعّب الشكل مساحة جوفه اثنان وأربعون وسبعة أثمان ، فهو منطبق على الماء [من] جميع الجهات ، وظاهر أنّه كرّ وإن أمكن البحث الجدلي في ذلك» (منه ﷺ) .

(٦٧) في هامش الأصل : «أعني ضرب الطول في العرض ، والحاصل في العمق» (منه ﷺ) .

(٦٨) في هامش الأصل : في نسخة : «على صرافته» .

(٦٩) في هامش الأصل : «وهو عن الكرّية بمراحل» . (منه ﷺ) .

(٧٠) كذا في هامش الأصل ، وفي المتن : «يغني على» .

(٧١) في هامش الأصل ما يلي : «وليعلم أنّ المثلّث ـ أي هذه الثلاثة ـ يضرب أطول أضلاعه في نفسه ، فإن ساوى الحاصل مربّعي ضلعيه الباقيين فهو قائم الزاوية ، وإن نقص عنه فهو حادّ الزوايا ، أو زاد عليه فمنفرج الزاوية» ، (منه ﷺ) .

(٧٢) في هامش الأصل ما يلي : «المراد من المخمّس والمسدّس وباقي الألفاظ التي على وزن مفعّل إلّا المثلّث : ما كانت متساوية الأضلاع ، وإلّا سمّيت بذي خمسة أضلاع ، وذي ستة أضلاع ، وهكذا» (منه ﷺ) .

(٧٣) كذا في الأصل ، والأنسب : «فتطبّق» .

(٧٤) في هامش النسخة : «كما لو كان الماء في ظرف كري السطح الباطن» .

(٧٥) في هامش النسخة : «لأنّها متساوية ؛ إذ المسدّس متساوي الأضلاع والزوايا» (منه ﷺ) .

(٧٦) في هامش النسخة : «متعلّق بالمخرج» .

(٧٧) في هامش النسخة : في نسخة : «مثليه» .

(٧٨) في هامش النسخة : «أي ارتفاعه إن كان تامّاً» . (منه ﷺ) .

(٧٩) في هامش النسخة : «إنّما كانت كذلك لأنّ قاعدته خمسة أشبار ، فمحيطها خمسة عشر تقريباً ، والحاصل من ضرب نصف الخمسة في نصف الخمسة عشر : ثمانية عشر وثلاثة أرباع ، وهي مساحة القاعدة ، فتضربها في ثلث ارتفاعه وهو ثلاثة وثلث ، يحصل اثنان وستّون ونصف» . (منه ﷺ) .

(٨٠) كذا استظهرناه ، والعبارة في النسخة هكذا : «من مساحة الكلّ ليبقى إلّا الماء يبقى مساحة الماء» .

(٨١) في هامش النسخة : «أي أحد الثلاثة» .

(٨٢) جاء في آخر النسخة ما يلي : «هذا ما غفلت عنه عوائق الزمان ، ولم يتنبّه له بوائق الدهر الخوّان ، تمّت» .

فهرست موضوعات السنوات السبع الأُولى

لمجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام

الأعداد ١ ـ ٢٨

١٤١٦ ـ ١٤٢٣ هـ / ١٩٩٦ ـ ٢٠٠٣ م

كلمة التحرير

بقلم: رئيس التحرير

الموضوع	العدد	الصفحة
فقه أهل البيت عليهم السلام ـ الأصالة والجذور التاريخية	١	١
المنهجية الفقهية وحتمية التطوير	٢	١
مشروع الثقافة الفقهية ـ نظرة كلّية	٣	١
مشروع الثقافة الفقهية ـ مفردات ثقافية	٤	١
مشروع الثقافة الفقهية ـ الشعائر	٥ ـ ٦	١
مشروع الثقافة الفقهية ـ فقه النظرية / الحجّية	٧	١
مشروع الثقافة الفقهية ـ فقه النظرية / الثمرات	٨	١
مشروع الثقافة الفقهية ـ فقه النظرية / إشكالات وردود	٩	١
مشروع الثقافة الفقهية ـ الرسائل العملية	١٠	١
مشروع الثقافة الفقهية ـ الوسائل والأساليب	١١ ـ ١٢	١
آفاق التجديد ـ المسائل المستحدثة	١٣	١
آفاق التجديد ـ فقه المجتمع	١٤	١
آفاق التجديد ـ فقه الممارسات الاجتماعية	١٥	٥
آفاق التجديد ـ المواقع الاجتماعية المتقدمة	١٦	٥
رؤى وأفكار معاصرة ـ فلسفة الفقه /١/	١٧	٥
رؤى وأفكار معاصرة ـ فلسفة الفقه /٢/	١٨	٥
المؤسسة الدينية والمواجهة مع اسرائيل	١٩	٥
الشهيد الصدر... الفقيه المجدّد	٢٠	٥

الموضـــوع	العدد	الصفحة
الحرية في الخطاب المعاصر (١)	٢١	٥
الحرية في الخطاب المعاصر (٢)	٢٢	٥
الحرية في الخطاب المعاصر (٣)	٢٣	٥
الحرية في الخطاب المعاصر (٤)	٢٤	٥
التراث لمن؟	٢٥	٥
التراث الفقهي وأثره في حركة الاجتهاد	٢٦	٥
القيمة المعرفية لعلم الفقه	٢٧	٥
الحج قراءة معاصرة، الأهداف ـ التطلّعات	٢٨	٥

بحوث اجتهادية

الموضـــوع	الكاتب	العدد	الصفحة
التـــأمين	الإمـام الخميني قدس سره تقرير آية الله محمّدي الگيلاني	١	٧
الاتّجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد	آية الله العظمى السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره	١	١٣
الذبح بالمكائن الحديثة	آية الله السيّد محمود الهاشمي	١	٢٩
التشريح في التعليم الطبي	آية الله الشيخ محمّد المؤمن	١	٨١
في ضمان انخفاض قيمة النقد	آية الله السيّد محمود الهاشمي	٢	٢٣
عدّة من لا رحم لها	آية الله الشيخ محمّد المؤمن	٢	٥٥
حول أصناف الدية الستة / ١ /	آية الله السيّد محمود الهاشمي	٣	٧

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
حول اشتراط إذن ولي الأمر في استيفاء القصاص	آية الله الشيخ محمّد المؤمن	٣	٣٩
سنّ البلوغ في المرأة	الأُستاذ الشيخ آل راضي	٣	٧٧
بحث حول الصابئة	آية الله السيّد علي الخامنئي	٤	٧
حول أصناف الدية الستة / ٢ /	آيةالله السيّد محمود الهاشمي	٤	٣٩
المسائل المستحدثة في الفقه / ١ /	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٤	٦٩
مداواة الرجل للمرأة والمرأة للرجل	الأُستاذ الشيخ آل راضي	٤	١٠٥
ما يضمنه الجاني من خسائر	آية الله السيّد محمود الهاشمي	٥ ـ ٦	٧
المسائل المستحدثة في الفقه / ٢ /	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٥ ـ ٦	٥٩
بحث في حكم التشريح	آية الله السيّد محسن الخرازي	٥ ـ ٦	٨٥
التلقيح الصناعي	آية الله الشيخ محمّد اليزدي	٥ ـ ٦	١١١
مسؤولية الطبيب وضمانه	الأُستاذ الشيخ آل راضي	٥ ـ ٦	١٢٩
شرطية الذكورة في المفتي	آيةالله الشيخ محمّدي الگيلاني	٥ ـ ٦	١٥١
المناقصات	الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري	٥ ـ ٦	١٦٩
قاعدة بطلان ربح مالم يضمن	آية الله السيّد محمود الهاشمي	٧	٧
أحكام البنوك	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٧	٥٣
التصوير / ١ /	آية الله السيّد محسن الخرازي	٧	٧٣
المهادنة	آية الله السيّد علي الخامنئي	٨	٩١
العربون	آية الله السيّد محمود الهاشمي	٨	٩١
التصوير / ٢ /	آية الله السيّد محسن الخرازي	٨	١٠٥
بحث في موضوع حدّ المحارب	آية الله السيّد محمود الهاشمي	٩	٧

الموضـــوع	الكاتب	العدد	الصفحة
العيوب التي يفسخ بها النكاح	آيـة الله السيّـد كاظم الحائري	٩	١٠٣
المسائل المستحدثة في الطب / ١ /	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٩	١٤١
تشبّه الرجل بالمرأة وبالعكس	آية الله السيّد محسـن الخـرازي	٩	١٦٣
التذكية الشرعية وطرقها / ١ /	الأُستاذ الشيخ حسن‌الجواهري	٩	١٧٥
الاستصناع	آية الله السيّد محمود الهاشمي	١٠	٧
المسائل المستحدثة في الطب / ٢ /	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	١٠	٢٧
التشبّه بالكفّار والتبعيّة لهم	آية الله السيّد محسن الخرازي	١٠	٥٥
التلقيح الصناعي	آيةالله السيّد محسن حرم‌پناهي	١٠	٦٧
شرطية الذكورة في منصب القضاء	آية الله الشيخ محمدي الگيلاني	١٠	٩٣
التذكية الشرعية وطرقها / ٢ /	الأُستاذ الشيخ حسن‌الجواهري	١٠	١٣٣
حكم إلصاق العضو المقطوع في القصاص	آية الله السيّد محمود الهاشمي	١١-١٢	٧
إحيـــاء المـــوات	آية الله العظمى‌الشهيد الصدر‌ﷺ تقرير السيّد علي‌رضا الحائري	١١-١٢	٣١
المسائل المستحدثة في الطب / ٣ /	آيةالله الشيخ مكارم الشيرازي	١١-١٢	٨١
في التجسّس والتفتيش	آية الله السيّد محسن الخرازي	١١-١٢	٩٣
حـــول رؤيـة الهلال / ١ /	آية الله الشيخ الخزعلـي	١١-١٢	١٦٩
الأنـفـــال	آية الله الشـيخ الرضـواني	١١-١٢	٢٠٣
حـكم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية	الشيخ محمّد مهدي الآصفي	١١-١٢	٢٣٧
البيع قبل القبض	الأُستاذ الشيخ حسن‌الجواهري	١١-١٢	٢٧١

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
حكم التخدير عند اجراء العقوبات الجسدية	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٣	٧
تغيير الجنسية	آية الله السيد محسن الخرازي	١٣	٢٣
حول رؤية الهلال / ٢ /	آية الله الشيخ الخزعلي	١٣	٥٩
الذباحة وأحكامها / ١ /	آية الله طاهري خرّم آبادي	١٣	٩٧
المواكبة الشرعية للتطوّر في مجال الجينات	الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري	١٣	١٢٧
استبداد بعض الأولياء بالقصاص	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٤	٩
الحوالة / ١ /	آية الله العظمى الشهيد الصدر قدس سره تقرير السيد علي رضا الحائري	١٤ـ٢٠	٥٥ـ٦٥
الذباحة وأحكامها / ٢ /	آية الله طاهري خرّم آبادي	١٤	٦٩
تحديد النسل والتعقيم / ١ /	آية الله السيد محسن الخرازي	١٤	١٠١
عفو الحاكم في العقوبات	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٥	١١
الحوالة / ٢ /	آية الله العظمى الشهيد الصدر قدس سره تقرير السيد علي رضا الحائري	١٥ـ٢٠	٤٣ـ٦٥
تحديد النسل والتعقيم / ٢ /	آية الله السيد محسن الخرازي	١٥	٧١
المواكبة الشرعية لمعطيات الهندسة الوراثية	الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري	١٥	٩٥
حكم القاضي بعلمه	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٦	١١
الحوالة / ٣ /	آية الله العظمى الشهيد الصدر قدس سره تقرير السيد علي رضا الحائري	١٦ـ٢٠	٨٥ـ٦٥

الموضـــوع	الكاتب	العدد	الصفحة
التلقيـــح	آية الله السيد محسن الخرازي	١٦	١٠١
ملكية الخمس ومصرفه	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٧	١١
التأمين / ١ /	آية الله السيد محسن الخرّازي	١٧	٤١
أحكام اللجوء والهجرة	الأُستاذ الشيخ آل راضي	١٧	٧٩
الأرضون الموات	آيـــة الله الشيخ الرضواني	١٧	١٠٣
قاعدة «لا تعاد» / ١ /	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٨	٩
التأمين / ٢ /	آية الله السيد محسن الخرازي	١٨	٣٥
التعدد والوحدة في الولاية والإمرة	آيـــة الله الشيخ الآصفي	١٨	٦٩
قاعدة «لا تعاد» / ٢ /	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٩	١١
زراعة الأعضاء / ١ /	آية الله السيد محسن الخرازي	١٩	٦١
من الذي بيده أمر الخمس ؟	آية الله الشيخ محمّد اليزدي	١٩	١١٣
كفاية تكرار اليمين وعدمها في القسامة على القتل	آية الله السيّد محمود الهاشمي	٢١	٩
زراعة الأعضاء (٢)	آيـة الله السيّد محسن الخرازي	٢١	١٣
عقود التوريد والمناقصات (١)	الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري	٢١	٦٩
عقود التوريد والمناقصات (٢)	الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري	٢٢	٩
التنجيم وعلم النجوم	آيـة الله السيّد محسن الخرازي	٢٢	٣٥
إرث المسلم من الكافر وحجبه لورثته الكفّار	آية الله السيد محمود الهاشمي	٢٣	٩
مشروعية استناد القاضي إلى علمه	آيـة الله الشيخ محمّد المؤمن	٢٣	٤٥
المرأة والقضاء في الإسلام	السيد محسن الموسوي	٢٣	١٢٣

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
بحث حول دية الذمي والمستأمن من الكفّار	آية الله السيّد محمود الهاشمي	٢٤	٩
التطفيف	آية الله السيّد محسن الخرازي	٢٤	٢٩
الأوراق النقدية	آية الله السيد محسن الخرازي	٢٦	٩
الحيل الشرعية في الربا (١)	آية الله السيد محسن الخرازي	٢٧	١١
استثمار موارد الأوقاف	الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري	٢٧	٤٥
الحيل الشرعية في الربا (٢)	آية الله السيد محسن الخرازي	٢٨	١٣
محل الذبح في الحج	آية الله السيد كاظم الحائري	٢٨	١٥٥

دراسات

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
حقوق الزوجة الجنسية	الشيخ حيدر حب الله	٢١	٩١
الشهادة على الزنا	الشيخ حيدر حب الله	٢٢	٧١
إعادة النظر في القياس الفقهي	الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري	٢٣	٨٣
الأنفال وملكيتها	الأُستاذ السيد محسن الموسوي	٢٤	٤١
نحو إعادة ترتيب للمصادر النصوصية	الشيخ حيدر حب الله	٢٤	١٣٥
دور المحقّق النراقي في تطوير نظرية ولاية الفقيه	الشيخ يعقوب علي البرجي	٢٥	١١
نظرية ولاية الفقيه	الشيخ نوري حاتم	٢٥	٢٧
صلاحيات الفقيه	السيد محسن الموسوي	٢٥	٩٣

الموضـــوع	الكاتب	العدد	الصفحة
مطارحات علمية حول نظرية ولاية الفقيه	الشيخ حسن الممدوحي	٢٥	١٢٧
الشورى وولاية الفقيه	الشيخ قاسم الابراهيمي	٢٥	١٤٧
نظرية المحقق النراقيﷺ في حجّية أخبار الآحاد	السيد محسن الجرجاني	٢٥	١٦١
النراقيان في مواجهةالمدّ الاخباري	الشيخ محمّد البياباني	٢٥	١٩٣
الإسراف على ضوء الشريعة	الشيخ محمّد الرحماني	٢٥	٢٣١
ملكية الأرض (١)	الأُستاذ السيد محسن الموسوي	٢٦	٢٩
نظرات في مسألة القياس الفقهي	السيد محمّد الحسيني	٢٦	٥٧
قاعدة الانصراف	الأُستاذ الشيخ أحمد المبلّغي	٢٦	١١٧
الفقه والعرف	السيد محمّد الواسعي	٢٦	١٤٣
العلاقة بين أدلّة الأحكام الأولية والثانوية	الدكتور أسد الله لطفي	٢٦	١٧٩
ملكية الأرض (٢)	الأُستاذ السيد محسن الموسوي	٢٧	٧٥
إلغاء الخصوصية عند الفقهاء	السيد علي عباس الموسوي	٢٧	٨٥
الإمام علي عليه السلام وأُصول الحكم والقضاء	آية الله السيد محمود الهاشمي	٢٧	١١٧
ملكية الأرض (٣)	الأُستاذ السيد محسن الموسوي	٢٨	٥٣
حكم الأضحية في الحج	السيد علي عباس الموسوي	٢٨	١٨٧
الترتيب بين أفعال الحج (طواف المتمتع)	الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات	٢٨	٢٠٣

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة	الشيخ محمّد الرحماني	٢٨	٢٣٧
حقيقة الاحرام - دراسة تحليلية فقهية	الشيخ قاسم الابراهيمي	٢٨	٢٦١
الأبعاد الدولية للحج (١)	الأُستاذ السيد محمّد الخامنئي	٢٨	٢٨٩

حوار فقهي

الموضوع	المحاور	العدد	الصفحة
الأموال الشرعية في الحكومة الاسلامية شارك في الحوار الفقهي كلّ من: ١ ـ سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي ٢ ـ سماحة آية الله الشيخ محمّد اليزدي ٣ ـ سماحة آية الله الشيخ محمّدي الگيلاني	التحرير	٢	٨٩

الفقه والحقوق

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
الإثبات القضائي ـ من له الحقّ فيه	الشيخ قاسم الابراهيمي	١١ـ١٢	٣٠١
الإثبات القضائي ـ عبء الإثبات	الشيخ قاسم الابراهيمي	١٣	١٥٣
نظرة عامة في أدلّة الإثبات القضائي	الشيخ قاسم الابراهيمي	١٤	١٢٥
الإثبات القضائي ـ الكتابة	الشيخ قاسم الابراهيمي	١٥	١٤١
الإثبات القضائي ـ الإقرار	الشيخ قاسم الابراهيمي	١٦	١٣١
الإثبات القضائي ـ حجّية الإقرار / ١ /	الشيخ قاسم الابراهيمي	١٧	١٥٧
الإثبات القضائي ـ حجّية الإقرار / ٢ /	الشيخ قاسم الابراهيمي	١٨	١٠٧
الإثبات القضائي ـ قاطعيّة الإقرار	الشيخ قاسم الابراهيمي	١٩	١٥٩
الاثبات القضائي ـ الإقرار حجة قاصرة	الشيخ قاسم الابراهيمي	٢١	١٢٣
الاثبات القضائي ـ تجزئة الإقرار / ١ /	الشيخ قاسم الابراهيمي	٢٢	١١٥
الاثبات القضائي ـ تجزئة الإقرار / ٢ /	الشيخ قاسم الابراهيمي	٢٣	١٦١
الاثبات القضائي ـ اتصال الاقرار بحكم الحاكم	الشيخ قاسم الابراهيمي	٢٤	٥٧
الاثبات القضائي ـ اليمين: تعريفه، حقيقته، أقسامه	الشيخ قاسم الابراهيمي	٢٦	١٩٥

تقريـــر

الموضـــوع	الكاتـب	العدد	الصفحة
تقرير حـول مؤسّسة دائـرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام	التحرير	١	١٣٧
تقرير حول مركز التحقيقات الكمبيوترية للعلوم الإسلاميـــة	التحرير	٢	١٤٥
تقرير حول مركز تحقيقات الحج	هادي العظيمي	٢٨	٣١٩

دروس في علم الفقه

الموضـــوع	الكاتب	العدد	الصفحة
القرض	الأُستاذ السيّد هاشم الموسوي	١	١١٠
الدين	الأُستاذ السيّد هاشم الموسوي	٢	١٢٥
القمار	الشيخ خـــالد الغفـــوري	٣	١٠٥
الغناء	الشيخ خـــالد الغفـــوري	٤	١٢٥
معونة الظالم	الشيخ خـــالد الغفـــوري	٥ ـ ٦	٢١٥
الإعانة على الإثم	الشيخ خـــالد الغفـــوري	٧	١٠٥

مـا وراء الفقـه

الموضـــوع	الكاتب	العدد	الصفحة
رسالة الفقه ومسؤولية الفقهاء	آية الله السيّد علي الخامنئي	١	٢٢
الحوزة العلمية وآفاق المستقبل	آية الله السيّد علي الخامنئي	٢	٧
الفقه والمنهج الموسوعي / ١ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٣	١١٩
الفقه والمنهج الموسوعي / ٢ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٥ ـ ٦	٢٢٧
الفقه والمنهج الموسوعي / ٣ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٧	١١٥
الفقه والمنهج الموسوعي / ٤ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٨	١٣٣
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ١ /	السيد منذر الحكيم	١٣	١٧١
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ٢ /	السيد منذر الحكيم	١٤	١٤٣
محمّد بن اسماعيل ـ تعيينه وتوثيقه	الأُستاذ الشيخ آل راضي	١٥	١٢١
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ٣ /	السيد منذر الحكيم	١٥	١٦٩
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ٤ /	السيد منذر الحكيم	١٦	١٥١
مراحل تطور الاجتهاد في الفقه / ٥ /	السيد منذر الحكيم	١٧	١٩٢
فقه النظرية لدى الشهيد الصدر	الشيخ خالد الغفوري	٢٠	١٢٣
الشهيد الصدر ونظرية تفسير النص	الشيخ أحمد الواعظي	٢٠	٢٠٥
معالم الإبداع الأُصولي عند الشهيد الصدر	الشيخ حيدر حبّ الله	٢٠	٢٢٩
الشهيد الصدر والدستور الاسلامي	الدكتور مصطفى الأنصاري	٢٠	٢٧٧
المنهج النقدي في مدرسة الشهيد الصدر	السيد عبد الحسن النفّاخ	٢٠	٣٢٩
مناقشات مع الدكتور حسن حنفي في مقاله: تجديد علم الأُصول	الشيخ خالد الغفوري	٢٠	٣٥٧

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة (١)	السيد شهاب الدين الحسيني	٢٢	١٣٩
التلقيح الصناعي بين العلم والشريعة (٢)	السيد شهاب الدين الحسيني	٢٣	١٨٧
الربا والفائدة البنكية	د. موسى غنى نجاد	٢٤	٧٧
ربوية الفائدة البنكية	السيد عباس موسويان	٢٤	٩٧
قراءة في الأُصول المعرفية لتمايز الربا والفائدة البنكية	د. موسى غني نجاد	٢٧	١٣٣
البنك وتجاذبات الاجتهاد الإسلامي والإقتصاد الحديث	السيد عباس موسويان	٢٨	٨٧

نافذة المصطلحات الفقهية

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
آنية / ١ /	الشيخ خالد الغفوري الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٣	١٣٣
آنية / ٢ /	الشيخ قاسم الإبراهيمي الشيخ عباس ساويز	٤	١٣٩
آنية / ٣ /	الشيخ قاسم الإبراهيمي	٥ ـ ٦	٢٥٩
آنية / ٤ /	الشيخ قاسم الإبراهيمي	٧	١٢٩
آجن	الشيخ خالد الغفوري	٨	١٥١

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
آمّة	الشيخ خالد الغفوري	٩	١٩٩
آيات	الشيخ خالد الغفوري	١٠	١٥٥
آفاقي	الشيخ خالد الغفوري	١١ـ١٢	٣٣٣

الآفاق التشريعية في القرآن الكريم

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
الآفاق التشريعية في القرآن الكريم (١) ١ ـ الآيات الدالّة على القواعد الأُصولية	الشيخ خالد الغفوري	٢١	١٥٣
٢ ـ مرجعية القرآن الكريم (١)	الشيخ خالد الغفوري	٢٢	١٧٩
٣ ـ مرجعية القرآن الكريم (٢)	الشيخ خالد الغفوري	٢٣	٢٢٥
٤ ـ مرجعية السنة الشريفة	الشيخ خالد الغفوري	٢٤	١٦٩

الثقافة الفقهية العامة في حلقات

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
الحلقة الأُولى: التكليف الشرعي	التحرير	٢٢	١٨٧
الحلقة الثانية: طرق معرفة وامتثال التكليف	التحرير	٢٣	٢٣٣
الحلقة الثالثة: الحكم الشرعي	التحرير	٢٤	١٧٧

في رحاب المكتبة الفقهية

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
شروح اللمعة والروضة البهيّة	السيّد محمّد جواد الجلالي	١٠	١٧٣
شروح الشرائع	السيّد محمّد جواد الجلالي	١١-١٢	٣٢٧
شروح المختصر النافع	السيد محمّد جواد الجلالي	١٣	١٦٩
عمدة الاعتماد في كيفية الاجتهاد	السيد محمّد جواد الجلالي	١٤	١٧١
الدرّة البهية	السيد محمّد جواد الجلالي	١٦	١٦٩
جواهر الفرائض / ١ /	الشيخ خالد الغفوري الشيخ كاظم الفتلي	١٧	١٩٣
جواهر الفرائض / ٢ /	الشيخ خالد الغفوري الشيخ كاظم الفتلي	١٨	١٤٧
جواهر الكلام في ثوبه الجديد	الشيخ خالد الغفوري	١٨	١٨١
رسالة جُمان السلك في الإعراض عن الملك	الشيخ خالد الغفوري	١٩	١٨٥
الفقه المنظوم / ١ /	السيد محمّد جواد الجلالي	١٩	١٩٣
الفقه المنظوم / ٢ /	السيد محمّد جواد الجلالي	٢١	١٦٣
درّة نجفية في الفرق بين المجتهدين والاخباريين	الشيخ يوسف البحراني	٢١	١٩٣
الفقه المنظوم / ٣ /	السيد محمّد جواد الجلالي	٢٢	١٩٥
درة نجفية في الفرق بين الإجزاء والقبول	الشيخ يوسف البحراني	٢٢	٢٢٥

الموضـــوع	الكاتب	العدد	الصفحة
رسالة في وجوب الانصات	محمّد ابراهيم الخوانساري	٢٤	١٨٥
موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام	الشيخ خالد الغفوري	٢٧	١٦١
مسائل الشيخ صالح الجزائري وأجوبتها	آية‌الله الشيخ رضا الاستادي	٢٧	١٧٥
منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف في الفقه	د. عبد الأمير كاظم زاهد	٢٧	١٩٥
جغرافية الحج ـ جولة في كتاب السيد مهدي بحر العلوم	السيد محمّد جواد الجلالي	٢٨	٣١٣

من فقهائنا

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
ثقة الإسلام الكليني قدس سره مجدّد مذهب أهل البيت عليهم السلام	الأُستاذ السيّد ثامر العميدي	١	١٥٧
الصدوق الأوّل علي بن بابويه القمّي قدس سره / ١ /	الأُستاذ السيّد ثامر العميدي	٢	١٥٧
الصدوق الأوّل علي بن بابويه القمّي قدس سره / ٢ /	الأُستاذ السيّد ثامر العميدي	٣	١٦١
الصدوق الثاني محمّد بن بابويه القمّي قدس سره / ١ /	الشيخ صفاءالدين الخزرجي	٤	١٥٩
الصدوق الثاني محمّد بن بابويه القمّي قدس سره / ٢ /	الشيخ صفاءالدين الخزرجي	٥ ـ ٦	٢٩٧
الصدوق الثاني محمّد بن بابويه القمّي قدس سره / ٣ /	الشيخ صفاءالدين الخزرجي	٧	١٥١
الفقيه الأقدم الحسن بن أبي عقيل العماني	الشيخ صفاءالدين الخزرجي	٨	١٥٧
الفقيه الأقدم ابن الجنيد الإسكافي / ١ /	الشيخ صفاءالدين الخزرجي	٩	٢٠٥
الفقيه الأقدم ابن الجنيد الإسكافي / ٢ /	الشيخ صفاءالدين الخزرجي	١٠	١٩٣

الموضـــوع	الكاتب	العدد	الصفحة
الفقيه الأقدم أبو الفضل الجعفي	الشيخ صفاءالدينالخزرجي	١١ـ١٢	٣٥٧
الفضل بن شاذان / ١ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٣	٢٠٩
الفضل بن شاذان / ٢ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٤	٢١٩
الفضل بن شاذان / ٣ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٥	١٦٧
من فقه الجعفي	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٦	١٨١
زرارة بن أعين / ١ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٧	٢٢٣
زرارة بن أعين / ٢ /	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٨	١٩١
يونس بن عبد الرحمن	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٢١	٢٠٧
فقه الكليني دراسة وتحليل (١)	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٢٢	٢٣٧
فقه الكليني دراسة وتحليل (٢)	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٢٣	٢٤٥
محمّد بن مسلم الطائفي	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٢٤	٢١٧
المحقق محمّد مهدي النراقي سيرته وعطاؤه العلمي	السيد حسن الفاطمي	٢٥	٢٥٥
المولى أحمدالنراقي على ذرى العلم	السيد محمّد رضا الحسيني	٢٥	٢٧٣
محمّد بن أبي عمير الأزدي	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٢٦	٢٠٥

قواعد النشر في مجلة
فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ ـ تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهيّة بشكل عام ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:

أ ـ الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

ج ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د ـ المسائل الفقهية الحيوية.

هـ ـ فقه النظريات الاسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الاسلامية.

و ـ ما وراء الفقه، كتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز ـ تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح ـ المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأُصولية التي تتميز بالأهمية والجدّة.

٣ ـ أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ ـ أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى.

٥ ـ للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ ـ المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ ـ ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أُسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ ـ للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

QUARTERLY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD :

Abbas AL-Ka'bi

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL-Rahmani

EXECUTIVE MANAGER

Abdul Karim Ra'uf

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Specialized Quarterly on Islamic Jurisprudence

VOL. 8 - NO. 29 - 2003 / 1424