فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

الطبعة الثانية

- البنوك - دراسة في أقسامها و أحكامها/٣
- البيعتان في بيعة واحدة
- نظرية السنّة في الفكر الإمامي
- دور العرف والسيرة في استنباط الأحكام
- المشاركة المتناقصة- صورها و أحكامها
- مشهورات لا أصل لها
- وقت فضيلة الظهرين و نوافلهما في معادلة رياضية
- حقوق السيّاح غير المسلمين في البلدان الإسلامية
- تقرير حول جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية

٣٧

العدد السابع و الثلاثون ـ السنة العاشرة ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م

شبكة الفكر
alfeker.net

فقه أهل البيت عليهم السلام

مجلة فقهية تخصصية فصلية

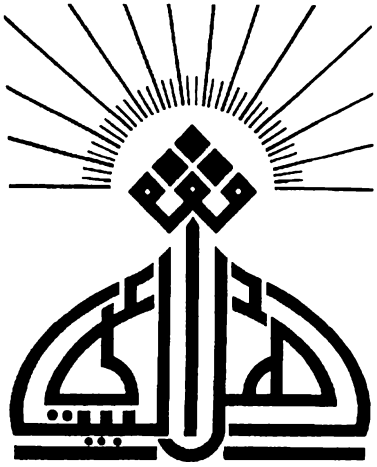
تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد السابع والثلاثون ـ السنة العاشرة

١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

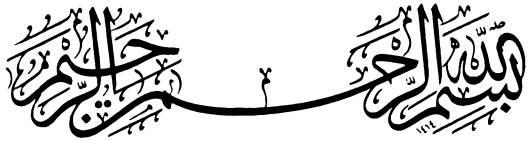


مجلة فقهية تخصصية

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

* * *

المراسلات :
تكون باسم رئيس التحرير
وعلى العنوان التالي :
الجمهورية الإسلامية الايرانية
قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥
هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩
فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧



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 حقوق الإنسان ، إطلالة تأريخية ..... ٥ ـ ١٦

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

البنوك ـ دراسة في أقسامها وأحكامها / ٢ / ..... ١٧ ـ ٣٥

آية الله السيد محسن الخرازي

البيعتان في بيعة واحدة ٣٦ ـ ٥٠

آية الله الشيخ جعفر السبحاني

ـ دراسات وبحوث ـ

نظرية السنة في الفكر الإمامي ٥١ ـ ٧٤

الشيخ حيدر حب الله

دور العرف والسيرة في استنباط الأحكام ٧٥ ـ ١١٨

الأُستاذ جعفر الساعدي

المشاركة المتناقصة ـ صورها وأحكامها ١١٩ ـ ١٤٨

الشيخ مرتضى الترابي

مشهورات لا أصل لها ١٤٩ ـ ١٨٦

الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات

محتويات العدد

وقت فضيلة الظهرين ونوافلهما في معادلة رياضية ١٨٧ ـ ٢١٥

الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

حقوق السباح غير المسلمين في البلدان الإسلامية ٢١٦ ـ ٢٤٩

السيد أحمد الحسيني

ـ تقارير ومتابعات ـ

تقرير حول جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية ٢٥٣ ـ ٢٦٤

إعداد: التحرير

نشاطات الحوزة العلمية ٢٦٥ ـ ٢٧٢

إعداد: التحرير

مؤتمر الذكرى السنوية للتنسيق بين الحوزة والجامعة ٢٦٥

رسم ملامح الخطة العامة لمستقبل الحوزة العلمية..... ٢٦٦

ندوة علمية تحت عنوان «القرآن والمستشرقون» ٢٦٧

الملتقى السادس لكتاب العام في الحوزة العلمية ٢٧١

انعقاد المهرجان السنوي للشيخ الطوسي..... ٢٧٢

حقـوق الإنســان

إطلالــة تأريخيــة

يحتدم الجدل في هذه الأيام حول ما يصطلح عليه بـ«حقوق الإنسان» في الأوساط الخاصة من الساسة والمنظّرين والمثقّفين.. وقد انساب هذا الجدل وألقى بظلاله على الأوساط الجماهيرية العامة.. وأصبح هذا المصطلَح مألوفاً لدى الأسماع ولا تزال إيقاعاته ترنّ في الآذان لكثرة تكراره وتردّده في شتى المجالات سواء الإعلامية أو الثقافية أو الحقوقية أو السياسية وأخيراً صار محوراً للمناقشات والقرارات المطروحة في المحافل الدولية.. حتى باتت هـذه المسألة شـيئاً فشيئاً تحتلّ مساحات واسعة من اهتمامات البشـر وتـحوّلت إلى قضية العصر بل إلى قضية الانسان الأُولى والأخيرة إلى حدٍّ شاع التصوّر أن (حقوق الإنسان) هي الإكسير الذي لو تحقّق لانـحلّت جميع الأزمات التي تئنّ منها شعوب العالم.. ولعاش الإنسان جنّة لا يجوع فيها ولا يعرى ولا يظمأ فيها ولا يضحى.. فالمشكلة كل المشكلة إنما نشأت من عدم الإيـمان بـمبادئ حـقوق الإنسـان..

الدفاع عن حقوق الإنسان

وقد تحمّس لذلك قوم في طليعتهم الغربيون - وتبعهم المستغربون

من الشرق ـ الذين اتّخذوا منه شعاراً علّقوه على يافطاتهم وزعموا أنهم اعتمدوه أساساً في كل ما يطرحون من برامج سياسية أو مدنية أو إعلامية أو عسكرية على الصعيد الداخلي أو الإقليمي أو العالمي.. وقد تفنّنوا في إقحام هذا الشعار في كلّ خطوة أو تحرّك على الصعيد الدولي وأجادوا استخدامه كجسر للعبور إلى أيّ هدف يستهدفونه كسلاح ستراتيجي ضد كل من لا يرغبون فيه..

وتصدّى ساسة الغرب ـ أو الحكّام منهم خاصة ـ لحمل لواء المطالبة والدفاع عن حقوق الإنسان المضيّعة سيما في دول العالم الثالث وذرفوا الدموع على الحقوق المنتهكة فيه.. وصار الحديث عن حقوق الإنسان حكراً على الغرب فقط وفقط وما على الشرق إلّا الإنصات والاستماع والتصديق والانصياع.. ومن اللافت للنظر أن ثمة تركيزاً استثنائياً في الخطاب السياسي الغربي على عالمنا الإسلامي عموماً وأجزائه الحية بصورة خاصة.. فإن أصابع الاتهام في الغالب ـ إن لم نقل دائماً ـ توجه إليه فحسب.. وهذا ما يوحي إلى أنه ليس من انتهاك لحقوق الإنسان البتّة في جنّة الغرب.. وليت الأمر توقّف عند هذا الحدّ فإن التشويه والاتهام طال الشريعة الإسلامية ذاتها وامتدّت إليها إشارات الشك ورميت بأغلظ السمات وأسوأ الصفات دون حساب وكيلت لها الشكاوى دون مراعاة واحترام..

الهجوم على الإسلام والمسلمين:

وقد سعى هؤلاء أن يبرّروا هجومهم المدروس والمبرمج على الإسلام والأمة الإسلامية فتذرّعوا بعدة مبرّرات وعوامل أبرزها ثلاثة:

العامل الأول: الواقع المرير الذي يعيشه المسلم في أغلب أرجاء الوطن الإسلامي في ظل الحكومات الظالمة والكيانات المستبدّة التي لا تقيم للإنسان وزناً ولا تحترم له حقاً من حقوقه التي لابدّ منها..

العامل الثاني: التمسّك ببعض الأحكام الواردة في الشريعة والتي تبدو متعارضة مع مبادئ حقوق الإنسان، نظير: عقوبة قتل المرتدّ والتمييز بين المرأة والرجل في بعض الأحكام وإقرار الإسلام لنظام الرق.. بل أوغل بعضهم في الطعن بأن التعارض بين الشريعة وحقوق الإنسان أبعد من ذلك وأعمق بدعوى أن الدين مبني على مقولة (التكليف) التي هي في مقابل مقولة (الحق) فالتعارض ليس في حدود الجزئيات التي ربما يغض النظر عنها أو يمكن علاجها أو يؤجّل البحث فيها إلى مرحلة أُخرى وإنما التعارض في المبنى والأساس النظري بين منظومة حقوق الإنسان وأُطروحة الدين.. فإن التشريعات الدينية إسلامية وغيرها جاءت لتعيّن للبشر وظائفهم وتحدّد لهم مجموعة من الواجبات ومجموعة من المحرّمات فمن امتثلها كانت له الجنة ومن خالفها كانت له النار.. فالإنسان في دائرة الدين يجد نفسه أمام ركام من التكاليف وما عليه إلّا الانقيادلها ولا مجال للحديث عن الحق.. وهذا تماماً يتنافى مع فكرة الحق..

العامل الثالث: ظهور بعض الحركات والتشكيلات التي تنتسب إلى الإسلام وترفع شعارات حادّة انتقامية وتتوسل بلغة المواجهة وتتعامل بمنطق القوة ولا تعتقد بالحوار مع الآخر.. وقد ولّد ذلك حالة من الرفض الدولي والشعبي لهذه التوجّهات الخطيرة سيما في بؤر التوتر في المنطقة الإسلامية بل طالت الدول الغربية ذاتها..

تشخيص المدّعي والمدّعى عليه

ولسنا بصدد تحليل هذه العوامل بصورة تجزيئية؛ لأن ذلك قد يغيّر من مجرى الحديث مما يبعدنا عن الغرض الأصلي.. إلّا أننا نكتفي هنا بمجرّد التعليق على ذلك بثلاث كلمات مقتضبة فحسب:

الكلمة الأولى: إننا لا ننكر الأوضاع المتردّية التي تعيشها شعوبنا في العالم الثالث وشعوبنا المسلمة.. كيف وقد اكتوينا بنارها؟! إلّا أنها ليست معلولة لشريعة الإسلام؛ وذلك لعدم تحكيم الإسلام وعزله عن الحياة العامة وخنقه في دائرة ضيقة.. إذاً فالمسؤولية في ذلك قانونياً وأخلاقياً تقع على عاتق كل من ساهم في صنع هذا الواقع السيّئ.. وفي المقدمة الحكّام المستبدّون والدول الغربية التي قدّمت الدعم المباشر وغير المباشر لهؤلاء الظلمة ولاتزال..

الكلمة الثانية: وأما الروح الانتقامية والممارسات الإرهابية لبعض الجماعات والتشكيلات التي تنسب نفسها للإسلام فإن ذلك كلّه لا يمثل ظاهرة غالبة وإنما هي تجمعات محدودة عدداً وموقعاً وتأثيراً.. وبعضها نشأت تحت الرعاية الغربية وفي ظلها.. فلمَ يدفع المسلمون اليوم فواتير أصدقاء الغرب وندمائهم بالأمس؟!

الكلمة الثالثة: لماذا يظهر الغرب دوماً بمظهر القدّيس النزيه والأب الحنون والمدافع الحقيقي عن البشرية والناطق الرسمي باسمها؟!

١ ـ يا تُرى إن ثقة الشعوب بالغرب هي التي رشّحته لذلك؟!

٢ ـ أم إن مصداقيّته المثالية وواقعه الراهن أهّلاه لهذا الدور؟!

فعلى الصعيد الداخلي نرى الانتهاكات المستمرة هنا وهناك لحرية التعبير عن الرأي والحرية الشخصية حتى ان بعض القوانين الغربية راحت تلاحق الناس في قضاياهم الشخصية العادية وتحظر عليهم نوعاً من الأزياء.. وعلى الصعيد الدولي أخذوا يحكمون العالم بمنطق القوة وبلغة الغاب ويمنعون الشعوب من حقهم في تقرير المصير ولم يراعوا سيادة البلدان الاخرى ولم يحترموا وحدة التراب ولا استقلال الدول ويدعمون الإرهاب الدولي بصورة علنية..

٣ ـ أم إن الماضي المشرِّف الذي بناه الغرب للعالم سواء الماضي القريب أم البعيد هو الذي يُثبت له نوعاً من الجدارة والصدارة ؟ !

وهل يخفى على أحد أن هذا التهويل لمسألة حقوق الإنسان كان نوعاً من التغطية للانتهاكات الفظيعة للحقوق والكرامة الإنسانية التي ارتكبها الغرب أثناء الحرب العالمية الثانية والتي أحرقت الحرث والنسل ورسمت للعالم خارطة مبتنية على أساس الظلم والجور.. فأطلّوا بعدها على الدنيا عام ١٩٤٨م بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان.. فمثلهم في ذلك مثل من يقتل الضحية ثم ينثر عليها الورود ويملأ الدنيا صراخاً وعويلاً.. فالغرب إذاً المتَّهم رقم واحد في هذه القضية بل متلبِّس بالجناية مع سبق الإصرار وعدم الندم..

حقوق الإنسان تاريخياً

من الخيانات الكبرى تزوير الحقائق العلمية والوقائع التأريخية.. فإن هناك محاولات ترمي إلى جعل أُطروحة حقوق الإنسان إنجازاً غربياً معاصراً وإنتاجاً ورد ساحتنا من الغرب.. وهذا النمط من الطرح قد يوجد له مجال في صعيد الإعلام ولكنه لا يمكن أن يصمد أمام الدراسات والبحوث التخصصية التي تُرجِع نشأة ذلك إلى سبعة قرون سابقة أي إلى أوائل القرن الثالث عشر وعلى وجه التحديد في عام ١٢١٥م حيث عقدت اتفاقية تحدّ من صلاحيات ملك بريطانيا آنذاك ضمن (٦٣) مادة، منها (١٤) مادة تتعلّق بحقوق الإنسان.. ثم تلت ذلك مقرّرات أُخرى عام ١٦٢٨م وفي عام ١٦٨٩م..

وأمّا في الولايات المتحدة الأمريكية فقد انطلقت البذرة الأُولى لفكرة حقوق الإنسان إبان الإعلان عن الاستقلال عام ١٧٧٦م ثم أُضيفت بعد ذلك بعض التعديلات للدستور الأمريكي عام ١٧٩١م شملت عشر مواد تمثّل في الحقيقة الأُصول والمباني لحقوق الإنسان..

وأما في فرنسا فقد حقّقت الثورة الفرنسية عدّة إنجازات مهمة وعلى رأسها الدستور الفرنسي الذي تمت المصادقة عليه عام ١٧٨٩م.. وقد تضمن (١٧) مادة ثم جرى تطوير لذلك عام ١٧٩٣م و١٧٩٥م.. ثمّ توّجت تلك الخطوات في شهر كانون الأول عام ١٩٤٨م بالقفزة التي أحدثها الغرب بالإعلان العالمي عن لائحة حقوق الإنسان..

حقائق ومفاخر تأريخية:

ولا يصحّ أن يتوهّم أحد أنّ هذه هي القصة الكاملة لقضية حقوق الإنسان مولداً وتكاملاً.. أي أنها بدأت ونشأت في أحضان الغرب ونمت وترعرت فيه والعالم كله آنذاك كان غافلاً عن هذا الاكتشاف المهمّ لا يعرف شيئاً عن حقوق الانسان والحياة المدنية.. وذلك لأن الدراسات التتبعية تثبت أن أُطروحة حقوق الإنسان ليست إنجازاً عصرياً ولاغربياً.. بل إن جذوره الأُولى ضاربة في أعماق التاريخ وفي البيئة الشرقية على وجه الخصوص وهو أمر متفق عليه في الجملة وإن كان يقع اختلاف في وجهات النظر في بعض الجزئيات بين الباحثين في هذا المجال.. ولنعرض فكرة كلية حول ذلك:

١ ـ أثبتت بعض الدراسات المختصة أن الديانة الزرادشتية ـ وهي من الديانات القديمة جدّاً ـ كانت تشتمل على مدوّنات نصّت بشكل صريح على بعض مبادئ حقوق الإنسان في (٥٣) فقرة، كحرية الفكر، حرية الاعتقاد، حرية التعبير عن الرأي، حرية المرأة، و..

٢ ـ كما أن حضارة الرافدين الأُولى هي الأُخرى نصّت على بعض الحقوق، سيما قانون حمورابي (١٧٨٢ ـ ١٧٥٠ ق.م) الذي احتوى على (٢٨٢) مادة قانونية عالجت مختلف الجوانب في حياة الانسان والمجتمع.. ويعتبر هذا القانون أهم وثيقة تأريخية في المجال

القانوني.. وقد تم اكتشافها عام ١٩٠١م في إحدى مدن إيران.. وبالرغم من احتواء هذا القانون على بعض العقوبات التعسفية والقاسية وموارد مناقضة لحقوق الإنسان - وإن كانت لا تصل إلى القسوة والهمجية لقوانين الغرب في العصور الوسطى كتعذيب المتهم والتمثيل به حياً كما تضمنته القوانين البريطانية آنذاك - إلّا أنه في الوقت نفسه أكّدت شريعة حمورابي على بعض الحقوق الأساسية كحقوق العائلة والتخفيف من آثار السلطة الأبوية والسماح بالتبنّي، وأوجبت على المتبنّي رعاية من تبنّاه وتعليمه صنعة معينة، وقد أخذت بمبدأ عدم التعسف في استعمال الحق الفردي و..

٣ - وهناك وثيقة تأريخية تم اكتشافها عام ١٨٧٩م وضعت من قِبل الامبراطور (كوروش الكبير) بعد احتلاله بابل عام ٥٣٩ ق.م.. وقد نصت هذه الوثيقة على: تحسين الوضع المعاشي للناس، وتحقيق الأمن، وإعمار المساكن، ووضع نهاية لحالتهم المتردية، و..

٤ - كما أن الديانات السماوية هي الأُخرى اعتنت بحقوق الإنسان فالتوراة تنص على بعض الحقوق للإنسان وإن كانت باهتة: كاحترام الوالدين، والنهي عن القتل والسرقة وشهادة الزور و..

٥ - وأما الديانة المسيحية فباعتبار ارتكازها على أصل الحبّ وأساس العفو إلى الحدّ الذي يشمل حتى الأعداء نراها مفعمة بالتأكيد على حقوق الإنسان إلى درجة الإغراق.. كما نطالع ذلك في إنجيل متّى - الفصل الخامس، والفصل الحادي عشر، وكذلك الفصل الثاني عشر - حيث نصّ على مبدأ الأُخوّة الإنسانية ومبدأ المساواة و..

٦ - وأمّا الشريعة الإسلامية فقد أحدثت انعطافاً في تاريخ القوانين والشرائع بالنسبة لحمايتها لحقوق الإنسان ضمن ما جاءت به من

أحكام مبتنية على أساس اليسر وقاعدة السماحة، قال سبحانه: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ (١)، ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ... وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَالَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (٢)..

وقد نصّت الشريعة الإسلامية على جميع المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان بصراحة ووضوح كمبدأ المساواة بين البشر، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (٣).. ومبدأ الكرامة الإنسانية، قال جلّ وعلا: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِنَ ٱلطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ (٤).. وقد سمت الشريعة بالإنسان إلى حدّ اعتبرته خليفةً وممثلاً لله في الأرض، قال عزّ اسمه: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً.. قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُمْ.. ﴾ (٥).. ورسمت الشريعة للانسان حريماً لا يمكن انتهاكه كحقه في الحياة: ﴿ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعاً ﴾ (٦).. وحقّه في الملكية والانتفاع: ﴿ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾ (٧)، ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ (٨) و..

وسنخصص - إن شاء الله - في فرصة لاحقة الحديث بإسهاب عن امتيازات الأُطروحة الإسلامية وتفوقها على ما تقدّم وما تأخّر من اطروحات دينية ووضعية.. وقد شهد تأريخنا المعاصر خطوة مهمة ألا وهي الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان عام ١٩٨٩م في (٣٢) مادة في طهران.. ثم أُجريت عليه بعض التغييرات وتمّت المصادقة عليه في مؤتمر القاهرة عام ١٩٩٠م في (٢٥) مادة..

استنتاجات وملاحظات

وفي ضوء ما استعرضناه من حقائق نسجّل الملاحظات التالية:

١ ـ إن النواة الأُولى لقضية حقوق الإنسان لم تنشأ في الحضارة الغربية دون سواها كما يدّعي البعض.. كما إنها لم تكن حديثة الولادة بل يعود تأريخها إلى الحقب البعيدة والحضارات القديمة..

٢ ـ بل يمكن القول بأن مقولة حقوق الإنسان مرتبطة بظاهرة عريقة أُخرى وهي ظاهرة التقنين والتشريع التي عرفتها الإنسانية منذ أيامها الأُولى وفي مختلف أدوار حياتها؛ فإن الإنسان الأول لم يكن متوحّشاً ولا همجياً بل كان مدنياً واجتماعياً، نعم يوجد تفاوت بين قانون وآخر في درجة حمايته لتلك المبادئ وفي كيفية ترجمة ذلك خلال عملية التقنين وفي الضمانات التي تكفل إجراء ذلك عملياً..

٣ ـ إن البحث هنا يدور مدار المضمون والمفهوم لا مدار الألفاظ والمصطلحات.. فربما لا نجد مصطلح الحق متداولاً في أدبيات بعض الشرائع غير أن هذا لا ينفي وجوده مفهوماً ومضموناً..

٤ ـ ثمة ملازمة بين مقولة (الحق) ومقولة (التكليف).. لأن الاعتراف بالحق لشخص ما ينشأ منه دائماً إلزام للغير بعدم التجاوز عليه ويثبّت عليه ضرورة مراعاته واحترامه.. وعليه فإن تصوير المنافاة بينهما ليس صحيحاً وهو نوع تلاعب بالألفاظ ليس إلّا..

٥ ـ إن إثارة شبهة كون الإسلام خصوصاً ـ بل الدين عموماً ـ يتعامل مع الإنسان باعتباره مكلّفاً وليس ذا حق شبهة واهية ومغالطة.. إذ أن الإنسان بالنسبة إلى ربّه ومولاه سبحانه يعدّ مكلّفاً ومأموراً وعليه أن يعي هذا التكليف وينتخبه عن اختيار وقناعة.. ولا معنى لأن يقال بأن للإنسان حقاً على الله بالمعنى القانوني..

أجل بالنسبة لعلاقة الإنسان بما حوله من أشياء وبغيره من بني آدم يمكن أن تنتظم وفق أساس الحق وأساس التكليف أمراً ونهياً..

٦ ـ وتجدر الإشارة إلى أن مقولة الحق لا يمكن تفسيرها حقوقياً ومنطقياً إلّا على أساس النظرية الدينية وهي نظرية المشرّع الأعلى وهو الله تعالى.. وهذه نقطة قوة تفتقدها كل التشريعات والقوانين والنظم الوضعية الأُخرى التي فشلت في تقديم مبرر موضوعي لذلك ممّا اضطرّها إلى استلاف تبريرات غير علمية وجدانية وعاطفية..

٧ ـ إن التشبّث بوجود حكم أو حكمين في الشريعة فيه نوع من الشدَّة والقسوة واستعمال القوة لا يبرر رمي الإسلام وشريعته بالمنافاة مع أُطروحة حقوق الإنسان.. بل لابدّ أن يُحصر النقاش في هذه المفردات الجزئية ولا يسحب كحكم كلي على الشريعة بأسرها.. وهذا ما ينبغي أن يبحث في الأروقة الخاصة بطريقة منطقية لا بصورة المهاترات والاتهامات الإعلامية.. وقد توفّرت دراسات عديدة فقهية وحقوقية مقارنة على تحليل وبحث هذه الموارد التي يدّعى فيها المنافاة وأثبتت تلك الدراسات دقة المشرّع الإسلامي وبراعته التقنينية.. أضف إلى ذلك أننا لا نجد تشريعاً واحداً في التاريخ القديم والحديث لا يتضمن أحكاماً أو عقوبات تتسم بالشدّة والعنف والتحديد للحريات وكيفية ممارسة الحق..

٨ ـ عندما يمارس المتخصص عملية التقييم للاتجاهات المدرسية لابدّ وأن يفصل بين الناحية النظرية والناحية التطبيقية.. ولا يصح الخلط بينهما.. وبتصوّري أن كثيراً من الانتقادات الموجّهة إلى الإسلام وشريعته مرتبط بالناحية الثانية لا الأُولى.. وليس المراد التقليل من أهمية الجانب التنفيذي بل المراد أن الموقف في الحالتين مختلف جداً ففي الحالة الأُولى يقتضي ردّ النظرية ورفضها من الأساس بينما في الحالة الثانية فالموقف يستلزم قبولها

نظرياً ومعالجة ما أصابها من أخطاء ومنيت به من خروقات..

٩ ـ إن الموضوعية تملي على كل منصف عدم كتمان الحقائق وعدم إسدال الستار على التجاوزات التي بدرت من غير المسلمين والتي بلغت الذروة في انتهاك حقوق الإنسان.. فِلمَ يُغفَل امتهان الإنسان في عهد سلطة الكنيسة خلال فترة طويلة دامت قروناً وما كانت تقوم به من تخدير للضعفاء والمحرومين بصكوك الغفران؟!

ولِمَ يُتجاهَل ما لحق بالبشرية سيما العالَم الإسلامي من نيران الحروب الصليبية والحربين العالميتين المدمّرتين الأُولى والثانية؟!

ولماذا لا تُثار الاعتراضات الجادّة والصريحة بوجه الصهاينة الذين صادروا بلداً بأكمله وأبادوا شعباً عريقاً وزيّفوا تراثاً مجيداً؟!

ولمَ تُلجَم الأفواه الحرّة تجاه نزيف الدم في فلسطين؟! ولمَ هذا السكوت قِبال ما نراه من انتهاكات يومية لحقوق الإنسان بأجمعها؟!

ذلك في الوقت الذي توجَّه كل أصابع الاتهام إلى الإسلام والمسلمين فحسب وتسخّر كل الإمكانات والأبواق ضدّهم..

نتوقّف مع القارئ الكريم في هذه المحطة الثقافية عند هذا الحدّ ونكتفي بهذا المقدار من البيان العاجل والطرح الإجمالي ولعل لنا وقفة أُخرى.. نرجو من الله التوفيق والهدى ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ (٩)..

.. ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ..

رئيس التحرير

الهوامش

(١)البقرة : ١٨٥ .

(٢)الأعراف : ١٥٧ .

(٣)الحجرات : ١٣ .

(٤)الإسراء : ٧٠ .

(٥)البقرة : ٣٠ .

(٦)المائدة : ٣٢ .

(٧)طه : ٨١ .

(٨)البقرة : ١٨٨ .

(٩)آل عمران : ٨ .

البنـوك

دراسة في أقسامها وأحكامها

❑ آية الله السيد محسن الخرازي

القسم الثالث

الثالث (من أنواع المعاملات البنكية) حساب الذخيرة:

من الواضح أنه لو كان ما يدفعه العميل إلى البنك بعنوان الوديعة والأمانة حقيقةً ولم يأذن في التصرف فيه، وجب على البنك حفظ عينه، ولا يجوز له التصرف فيه، ولو تصرف فيه كان ضامناً، ولو تعامل عليه لم يصح إلّا بإجازة صاحبه.

ولو أذن في التصرف فيه جاز التصرف فيه لمالكه فيما إذا لم يرجع الإذن في التصرف الناقل إلى التمليك بالضمان، وإلّا فيصير قرضاً، ومع كونه قرضاً لا يجوز اشتراط شيء من النفع؛ لأنه ربا محرم.

والظاهر ـ كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد ﷺ ـ أن ودائع البنك (قبل الثورة الإسلامية في إيران) من هذا القبيل، فما سمي وديعة وأمانة فهو قرض واقعاً، ويحرم اشتراط النفع فيه. نعم، لو أعطى البنك شيئاً من دون شرط جاز أخذه، بل لو التزم البنك بأن يعطي شيئاً ولكن لم يشترط عليه المقرض ولم يبنِ على شرطه، جاز له أخذ الجوائز ونحوها وإن كان داعيه هو ذلك. وسرّ ذلك أن

شرط المقرض يوجب الحرمة، والمفروض أن المقرض لم يشترط. ثم إنه لا مدخلية للتبعية والأصلية في ذلك؛ إذ المعيار في الجواز هو الداعي، والمعيار في الحرمة هو الشرط.

ومما ذكر يظهر ما في بعض كلمات الأعاظم حيث قال: لا إشكال في أخذ الجوائز سواء كان عن طريق القرعة أو غيرها، لكن بشرط عدم كون الداعي إلى أخذ الجوائز مقدماً على الداعي إلى الادّخار؛ وذلك لأن الأصلي والفرعي لا تأثير لهما في الجواز والحرمة، وإنما المعيار هو الشرط وعدمه. والمراد من الشرط هو الإلزام والالتزام بين الطرفين، فالأولى أن يقال: لا إشكال في أخذ الجوائز إن لم يكن بينهما شرط والتزام، وإلّا فأخذ الزيادة محرم ولو كان الإلزام والالتزام بمثل القرعة لأخذ الجوائز.

وربما يقال: بأن تعهد البنك بدفع الجوائز يكون من قبيل الشرط الضمني ولو لم يكن طرف آخر مصرحاً بقبول ذلك الشرط.

وفيه: أن المراد إن كان صورة بناء المقرض على تعهد البنك وإن لم يصرح بذلك فهو، وأما إذا لم يكن بانياً عليه بل كان تعهد البنك داعياً إلى افتتاح الحساب فلا إشكال؛ لأن المضرّ هو شرط المقرض، والمفروض هو العدم.

ولا فرق في صورة الاشتراط بين أن تكون مدّة الادخار قصيرة أو طويلة أو متوسطة؛ إذ اشتراط الزيادة في جميع الصور هي زيادة في القرض، وهي ربا محرم.

وربما يقال: إن حساب الادخار لا يدخل فيه الربا المحرم؛ لأن مناط حرمة الربا هو الاستغلال، وصاحب المال بافتتاحه الحساب لا يستغل البنك، فليس في هذا القسم من الودائع ما يوجب الحرمة.

وأجاب عنه بعض الأعلام: بأن ما ذكر في الروايات من المفاسد المترتبة على الربا إنما هو من باب حكمة تحريم الربا لا علته، والحكم لا يدور مدار

الحكمة، وعليه فالقرض مع الشرط ربا محرم سواء ترتب عليه شيء من المفاسد أم لا[1].

الرابع (من أنواع المعاملات البنكية) حساب الادخار للعمليات التجارية وغيرها:

ويسمّى بالودائع الثابتة، وهو حساب يفتتحه البنك للعميل لإيداع رؤوس الأموال فيه، ويخوّل العميل البنكَ في التصرف فيها والقيام بالمعاملات المشروعة؛ من المضاربة أو الجعالة أو الإجارة بشرط التمليك أو المشاركة أو المزارعة أو المساقاة أو غيرها. فالمدَّخر في البنك هو رؤوس أموال أصحابها، ويكون البنك في حكم الوكيل عنهم، فلا يصدق على الادخار في زماننا هذا (بعد انتصار الثورة الإسلامية وتعديل قوانين البنوك إلى قوانين إسلامية) أنه قرض.

ومقتضى تعدد المدخرين هو حصول الشركة في المدخرات كل بحسب حصته، ويتقسط الربح والخسارة بينهم بمقدار حصصهم، وسيأتي إن شاء الله تعالى حكم ضمان الربح أو ضمان الخسارة من ناحية البنك أو الشخص الثالث، فانتظر.

مسائل:

الأُولى: يجوز افتتاح حساب الادخار لكل من تتوفر فيه الأهلية سواء كان شخصاً حقيقياً أو معنوياً، وأما الصغار والسفهاء والمجانين فلا يجوز لهم ذلك؛ لمحجوريّتهم، كما يدل عليه في الجملة قوله تعالى: ﴿ **وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ** ﴾[2]، وقوله عليه السلام: «والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع، ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك»[3].

هذا مضافاً إلى قوله عليه السلام: «عمد الصبي وخطؤه واحد»[4] بناءً على عدم

اختصاصه بباب الجنايات، فتأمل.. إلى غير ذلك من الأخبار.

وعليه، فلا يجوز لغير البالغ الرشيد أن يفتتح حساباً؛ لأنه تصرف مالي وهو محجور. نعم لو تصدى لذلك وليّه ـ كالأب والجد والوصي والحاكم الشرعي ـ فلا إشكال في جوازه ونفوذه.

ويدل عليه روايات متعددة:

منها: موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال «في الرجل يتصدق على ولده وقد أدركوا: إذا لم يقبضوا حتى يموت فهو ميراث، فإن تصدق على من لم يدرك من ولده فهو جائز؛ لأن والده هو الذي يلي أمره»(٥). ولكن شمول الوالد للجد محل تأمل ونظر.

ومنها: رواية عبد الله (عبد الملك خ. ل) بن الصلت قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجارية الصغيرة يزوّجها أبوها، لها أمر إذا بلغت؟ قال: «لا، ليس لها مع أبيها أمر»(٦)؛ لعموم قوله: «ليس لها مع أبيها أمر»، ولا يخصص بالمورد، نعم تختص بولاية الأب.

هذا، مضافاً إلى ما في سندها من الترديد بين أن يكون عبد الله بن الصلت أو عبد الملك.

ومنها: صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج الواردة في وصية أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «وإن حدث بالحسن والحسين حدث فإن الآخر منهما ينظر في بني علي؛ فإن وجد فيهم من يرضى بهديه وإسلامه وأمانته فإنه يجعله إن شاء الله، وإن لم يرَ فيهم بعض الذي يريد فإنه يجعله إلى رجل من آل أبي طالب يرضى به، فإن وجد آل أبي طالب قد ذهب كبراؤهم وذوو آرائهم فإنه يجعله إلى رجل يرضى به من بني هاشم...»(٧).

فإن ظاهره هو الإذن في الإيصاء، وهو يكشف عن ولاية الجد بالنسبة إلى

ذراريه؛ لأن علياً عليه السلام من أجدادهم. وأيضاً يدل على ولاية الوصي، وإلّا لم يتحقق منه الإيصاء، كما لا يخفى.

ومنها: معتبرة محمد بن سنان؛ أن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسائله: «وعلة تحليل مال الولد لوالده بغير إذنه ـ وليس ذلك للولد ـ لأن الولد مولود للوالد في قول الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ **يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ ٱلذُّكُورَ** ﴾ (٨) مع أنه المأخوذ بمؤونته صغيراً وكبيراً والمنسوب إليه أو المدعو له؛ لقول الله ـ عزّ وجل ـ: ﴿ **ٱدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ** ﴾ (٩)، وقول النبي صلى الله عليه وآله: أنت ومالك لأبيك. وليس للوالدة كذلك؛ لا تأخذ من ماله إلّا بإذنه أو بإذن الأب؛ لأن الأب مأخوذ بنفقة الولد، ولا تؤخذ المرأة بنفقة ولدها» (١٠).

ومنها: صحيحة علي بن جعفر في مورد نكاح الصغيرة: «لأنها وأباها للجد» (١١).

والظاهر من هذه الأخبار هو شمولها للكبير من الأولاد، ولكنها تختص بصورة الاضطرار والحاجة؛ جمعاً بينها وبين الأخبار الدالة على التقييد بصورة الاضطرار والحاجة، كموثقة الحسين بن أبي العلا قال: قلت: ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال: «قوته (قوت خ. ل) بغير سرف إذا اضطر إليه...» (١٢).

وخبر أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لرجل: أنت ومالك لأبيك ـ ثم قال أبو جعفر عليه السلام: ـ ما أحب أن يأخذ من مال ابنه إلّا ما احتاج إليه مما لابد منه؛ إن الله لا يحب الفساد» (١٣).

وربما يدعى الانصراف عن الكبير؛ لمعهودية استقلال المكلف في نفسه وماله وعدم سلطنة الغير ـ حتى الأب ـ عليهما، بل هو كالضروري، فتنصرف الأدلة عنهما، فحينئذٍ ليس خروج أمواله ونفسه حال كبره من قبيل التقييد

حتى يتوهم أنه من التقييد الأكثري (١٤).

وفيه نظر؛ لأن الانصراف بدوي، وعليه فالأخبار المذكورة شاملة للكبير أيضاً، ولكنها مقيدة بصورة الحاجة والاضطرار فيما إذا كان التصرف لنفسه لا للولد.

اللهم إلّا أن يستبعد أن يكون للأب والجد حق التصرف في مال أولادهما ـ بالبيع والشراء ونحوهما ـ من دون موافقة الأولاد مع كونهم كباراً، إذ لم ينقل تجويز ذلك من أحد من العلماء، فلم يعمل الأصحاب بإطلاق الروايات حتى في مثل البيع والشراء ونحوهما، فتأمل.

وكيف كان، فقد استُشكل على الأخبار التي ورد فيها «أنت ومالك لأبيك» بأن المستفاد من بعض الأخبار أنه حكم أدبي خُلُقي، كصحيحة الحسين بن أبي العلا المروية في الكافي عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد، عن علي بن الحكم، عن الحسين بن أبي العلا قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال: «قوته (قوت خ. ل) بغير سرف إذا اضطر إليه». قال: فقلت له: فقول رسول الله صلى الله عليه وآله للرجل الذي أتاه فقدّم أباه فقال له: «أنت ومالك لأبيك»؟ فقال: «إنما جاء بأبيه إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، هذا أبي وقد ظلمني ميراثي من أُمي، فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه وعلى نفسه، فقال: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء، أفكان رسول الله يحبس الأب للابن؟!»(١٥).

حيث تدل الرواية على أن قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنت ومالك لأبيك» ليس حكماً كلياً فقهياً، بل هو حكم أدبي خُلُقي مذكور في واقعة خاصة لدفع مزاحمة الولد لوالده. ومعناه أنه لولا أبوك لما كنت موجوداً، فأنت ومالك من أبيك، فلا يصلح التعرض له وإن ظلمك في التصرف في مالك، وعليه فلا ينافي هذا الحكم الخُلُقي مع ما ذكر في صدر الرواية من اختصاص حلية مال

الولد بالقوت.

هذا، مضافاً إلى أنه لا معنى لكون الابن ملكاً للأب والجد بحيث يُعامل معاملة العبد المملوك فلا يباع ويتصرف فيه كما يتصرف في العبد المملوك، وهو شاهد على عدم كون الإضافة في قوله: «مالك لأبيك» إضافة ملكية.

ويمكن الجواب عنه ـ كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد ﷺ ـ بأن: «ما ورد هذه الجملة فيها روايات كثيرة صحيحة السند لا يمكن رفع اليد عنها بمثل هذا الإشعار الضعيف، مع أن عدم قبول دعوى الولد دليل على أن قوله ﷺ ليس موعظة، بل الحكم الشرعي يقتضي ذلك في مورد الإنفاق على نفسه وولده، ولم يتضح أن دعوى الولد كانت غير ما أقرّ الوالد به؛ ولهذا لم ينكر عليه بأنه صرفه في غير نفقتي ونفقته، تأمل»[١٦].

وحاصله: أن هذه الصحيحة لا تنافي الحكم الفقهي، اللهم إلّا أن يقال: إنها لا تنافيه لولا الذيل، وأما معه فيستفاد أنه لا حق للأب في التصرف في الزائد على القوت، ولكن لا يحسن حبس الأب للابن، فقوله: «أنت ومالك لأبيك» مقول لإفادة عدم حسن حبس الأب، وهو حكم خُلُقي، فتأمل.

نعم، مع الشك في معنى الصحيحة فلا وجه لرفع اليد عن الأخبار الموثقة الدالة على أن قوله ﷺ: «أنت ومالك لأبيك» يفيد الحكم الفقهي؛ لعدم سراية الإجمال من المنفصل إلى تلك الأخبار. بل لو سلمنا ظهور هذا الخبر في الحكم الخُلُقي فهو لا يقاوم ظهور سائر الأخبار في كونه حكماً فقهياً، فلا يصلح لرفع اليد عنها؛ لقوة ظهور تلك الأخبار في الحكم الفقهي. وعليه فتحمل هذه الرواية على استفادة الحكم الخُلُقي من الجملة الصادرة لإفادة الحكم الفقهي.

وأما الإشكال في سند هذه الرواية من جهة الحسين بن أبي العلا وعبدالله بن محمد، ففيه: أن نقل مثل صفوان وابن أبي عمير والبزنطي عن الحسين بن أبي العلا يكفي في وثاقته؛ لأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن الثقة.

وأيضاً عبدالله بن محمد ـ كما صرح به بعض الأعلام ـ هو أخو أحمد بن محمد بن عيسى، ويلقب ببنان، وروى عنه محمد بن يحيى بلا واسطة، وهو ممن لم يستثنِه ابن الوليد، وفيه إيماء إلى وثاقته.

ثم إن المراد من ملكية الولد ليست هي نوع ملكية العبيد، بل هي الملكية التي أُشير إليها في قوله تعالى: ﴿ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ ٱلذُّكُورَ ﴾ (١٧)، ومن المعلوم أنه كناية عن ولاية الأب على الابن.

وكيف كان، ففيما ذكر غنى وكفاية في إثبات ولاية التصرف في أموال الصغير والمجنون والسفيه، وهم: الأب، والجد للأب، ووصيهما، والحاكم الشرعي، ومن يجعله قيّماً، فلا تغفل.

الثانية: إن مقتضى المطلقات المتقدمة الظاهرة في سلطنة الوالد على الولد وماله ـ كما أفاد شيخنا الأعظم ﷺ ـ هو جواز تصدي الأب والجد مع عدم الفساد؛ إذ ماله كمالهما؛ فكما أن لهما التصرف في مالهما ما لم يلزم منه المفسدة، فكذلك لهما ذلك في مال الولد، فلا يشترط في جواز التصرف أن يكون ذا مصلحة، بل اللازم هو خلوّه عن المفسدة.

وبعبارة أُخرى: هذا القول المبارك يعيّن الأولى في قوله: ﴿ وَأُولُوا ٱلأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ (١٨)، فلا تغفل.

وعموم قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (١٩) الشامل للجد، قابلٌ للتخصيص بما ورد في جواز تصدي الجد بما ليس فيه المفسدة، وحينئذٍ فيجوز للجد التصرف بما لا يكون مفسدة، ولو سلمنا عدم

التخصيص وجب الاقتصار عليه في حكم الجد، فيكون تصرفه منوطاً بالمصلحة، بخلاف الأب؛ فإن التصرف منه يجوز فيما لا تكون مفسدة.

ودعوى عدم القول بالفصل ممنوعة، والمفروض أن الآية لا تشمل الأب، وإلّا فلا يصدق اليتم، كما لا يخفى (٢٠).

الثالثة: لا خلاف ظاهراً ـ كما أفاد شيخنا الأعظم ﷺ ـ في أن الجد وإن علا يشارك الأب في الحكم، ويدل عليه ما دل على أن الشخص وماله ـ الذي منه مال ابنه ـ لأبيه، وما دل على أن الولد ووالده لجده (٢١).

ولو فُقد الأب وبقي الجد، فهل أبوه وجدّه يقومان مقامه في المشاركة أو يختصّ هو بالولاية؟ قولان: من ظاهر أن الولد ووالده لجده ـ وهو المحكي عن ظاهر جماعة ـ ومن أن مقتضى قوله تعالى: ﴿ **وَأُولُوا ٱلأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ** ﴾ كون القريب أولى بقريبه من البعيد، فتنتفي ولاية البعيد، خرج منه الجد مع الأب وبقي الباقي.

وليس المراد من لفظة ﴿ **أولى** ﴾ التفضيل مع الاشتراك في المبدأ، بل هو نظير قولك: «هو أحق بالأمر من فلان» ونحوه، وهذا محكي عن جامع المقاصد والمسالك والكفاية (٢٢).

ولا يخفى عليك أن المستفاد من قوله ﷺ: «لأنها وأباها للجد» (٢٣)، وقوله ﷺ: «أنت ومالك لأبيك» ـ الظاهرين في الكبرى الكلية ـ أن الأجداد كالجد القريب في المشاركة، فكما إن القول المذكور كناية ـ بحسب فهم العرف ـ عن ثبوت الولاية للأب بل أحقيته بالنسبة إلى ابنه، فكذلك يكون بالنسبة إلى الأجداد، فهم مقدّمون فضلاً عن اشتراكهم.

وحيث إن النسبة بين هذا القول وقوله تعالى: ﴿ **وَأُولُوا ٱلأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ** ﴾ هي نسبة العموم والخصوص، فيقدم القول المذكور بمعناه على عموم

الآية الكريمة، فالجد مقدّم على الأب، وجد الجد مقدّم على الجد والأب. ولكن النسبة بين قول رسول الله ﷺ: «أنت ومالك لأبيك» والآية الكريمة هي نسبة العموم من وجه، ومقتضى التعارض في مادة الاجتماع هو الرجوع إلى أصالة عدم ترتب الأثر ما لم تكن مصلحة، فتدبر جيداً.

الرابعة: لا ولاية للأُمهات بالنسبة إلى أموال المحجور عليهم المذكورين، فلا يجوز لهن افتتاح حساب بأموالهم للتجارات من دون إذن أوليائهم. كما لا يجوز بعد افتتاح الحساب أخذ ما فيه بدون إذن أوليائهم أيضاً. ولا يكفي في ذلك العلم بالرضا؛ لعدم كفايته في التصرفات المعاملية وإن اكتفي به في غيرها.

الخامسة: إن مقتضى ما مرّ من محجورية الصغار قبل البلوغ وحصول الرشد هو عدم جواز تصرفهم في أموالهم ولو بافتتاح الحساب؛ لأنه أيضاً تصرف، فاللازم حينئذٍ أن يكون التصرف المذكور بإذن أوليائهم.

ومما ذكر يظهر ما في قانون البنك الإيراني المصادق عليه في مطلع سنة (١٣٥٧هـ.ش = ١٩٧٨م) والقاضي بأنّ الأطفال إذا بلغوا سنّ الثانية عشرة جاز لهم الإقدام على افتتاح الحساب للادخار لأنفسهم، وينحصر حق الأخذ من الحساب المذكور لصاحب الحساب، وإذا أتموا الخامسة عشرة جاز لهم أخذ ما ادخروه في الحساب المذكور[٢٤].

وذلك لما عرفت من أن افتتاح الحساب تصرف، ولا يجوز ذلك من دون إذن الأولياء. هذا مضافاً إلى أن الحكم بحصر جواز أخذ المدّخر لصاحب الحساب مع أن حق الأخذ لأوليائهم، كما ترى.

على أن تحديد وقت جواز الأخذ بخمس عشرة سنة في غير الذكور منظور فيه من جهة أن وقت بلوغ الإناث أقل من ذلك. هذا مضافاً إلى أن عدم تقييده بحصول الرشد لا يخلو عن إشكال.

السادسة: لو شرط البنك على المدخرين للتجارة أنه يتحتم عليهم عند فقدان وثيقة الحساب إعلام البنك بذلك، وجب على المدخرين الالتزام بذلك؛ لأنّه شرط في ضمن عقد من العقود، كالمضاربة والجعالة والشركة والوكالة، ولا يضر بالوجوب المذكور كون العقود المزبورة من العقود الإذنية؛ للزوم مراعاة الشروط المذكورة في العقود ـ وإن كانت إذنية ـ ما دامت العقود باقية.

نعم، إذا فسخت العقود المذكورة ارتفع وجوب مراعاة الشرط بتبع ارتفاع العقود الإذنية.

وكيف كان، فلو لم يعلم المدخرون بفقدان الوثيقة المذكورة وحصلت الخسارة فلا ضمان على البنك؛ لأن يد البنك يد أمانة، وليس على الأمين إلّا اليمين، والمفروض أن سبب الخسارة المدخرون أنفسهم، ولا إفراط ولا تفريط من ناحية البنك، كما لا يخفى.

السابعة: لو وقعت المصالحة بين البنك ومدخري رأس المال للتجارة بتعهد البنك في صورة ادخار المدخرين مبلغاً في كل شهر طيلة ثلاث أو خمس سنوات للتجارة وعدم أخذهم شيئاً من رأس مالهم وأرباحه على أن يعطيهم شهرياً بعد ثلاث سنوات نصف ما كانوا يدفعونه في كل شهر، أو يعطيهم شهرياً بعد خمس سنوات مثل ما كانوا يدفعونه في كل شهر ما داموا على قيد الحياة، صحت المصالحة المذكورة.

وإذا أراد المدخرون فسخ المصالحة المذكورة ردّ إليهم ما ادّخروه مع أرباحه إلى زمان الفسخ، فهذه المصالحة وقعت بين المدخرين على ألّا يأخذوا ما ادخروه للتجارة وأرباحه إلى ثلاث أو خمس سنوات، وبين البنك على أن يعطيهم شهرياً نصف ما كان يدفع في كل شهر أو تمامه. ومقتضى هذه المصالحة هو بقاء ما ادخره المدخرون على ملكيتهم، وكذلك حصة ربحهم من المضاربة ونحوها، ويكون إعطاء البنك في مقابل استدامة المضاربة ونحوها.

ومثل المصالحة ما لو جعل الإعطاء المذكور شرطاً في المضاربة أو الجعالة أو نحوهما، أو شرطاً في ضمن عقد خارج لازم آخر؛ لصحة الشرط المذكور.

لا يقال: إن شرط دفع مبلغ ما دامت الحياة شرط غرري في نفسه، فيكون فاسداً؛ للنهي الشرعي عنه.

لأنا نقول: لا دليل على ممنوعية الغرر في غير البيع فضلاً عن الشرط؛ لاختصاص قوله عليه السلام: «نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر» بخصوص باب البيع وما يلحق به، ولا إشكال بعد اختصاص النهي عن الغرر بالبيع.

ودعوى إلغاء الخصوصية عن البيع والتعدي إلى سائر المعاملات، مندفعة:

أولاً: بمنع إلغاء الخصوصية مع احتمال اختصاص ذلك بباب البيع وما يلحق به.

وثانياً: إنّ غايته هو التعدي إلى المعاملات المستقلة لا الشرط الذي لا استقلال له في نفسه، ولا مجال أيضاً لدعوى بناء العقلاء على ممنوعية الغرر في مطلق المعاملة حتى الشرط؛ وذلك لإقدامهم على جملة من المعاملات الغررية فضلاً عن الشروط الغررية.

ودعوى أن جهالة الشرط تستلزم في العقد دائماً مقداراً من الغرر الذي يلزم من جهالته جهالة أحد العوضين ـ كما في مكاسب شيخنا الأنصاري رحمه الله [٢٥] ـ صحيحةٌ في خصوص البيع وما يلحق به مما يفسده الغرر إذا كان الشرط من أوصاف العوضين وشؤونهما؛ فإن الجهالة حينئذٍ ترجع إلى جهالة أحد العوضين، وأما إذا لم يكن الشرط من أوصاف العوضين فلا يلزم من جهالة الشرط جهالة العوضين.

لا يقال: إن الالتزام المعاملي مقيد بالشرط المذكور، فمع انتفائه ينتفي الالتزام المعاملي.

لأنا نقول: إن ذلك في الشرط الأُصولي لا الشرط الفقهي؛ لأن نسبة العقد إلى الشرط حينئذٍ تكون كنسبة الظرف إلى المظروف ليكون الشرط خارجاً عن الشروط الابتدائية، فهو التزام في ضمن التزام، ومن المعلوم أن الجهالة في الالتزام المظروفي لا ترتبط بالالتزام الظرفي؛ إذ المفروض أن الشرط شرط فقهي لا شرط أُصولي بحيث يتوقف الالتزام الظرفي على الالتزام المظروفي، فلا تغفل.

وهذا الذي ذكرناه طريق لتصحيح حساب الادخار لرأس المال وأخذ شيء مستمر ومستديم باستدامة الحياة بالشرط الذي عرفته.

ولكن المذكور في بعض القوانين البنكية غير هذا الطريق. والطريقة التي يعتمدها بنك «سبه» ـ أحد البنوك الإيرانية ـ هي أن ما أودعه المدخرون خلال فترة ثلاث أو خمس سنوات إنما هو رأس المال، والأرباح المجتمعة في تلك السنوات تبقى محفوظة تحت عنوان الربح التجميعي طيلة مدة الادخار، وهذا الربح لا يعطى للمدخرين حتى انتهاء السنوات الثلاث أو الخمس، فإذا انتهت تلك السنوات حُسب ربح رأس المال والأرباح المجتمعة خلال تلك السنين، ويعطي البنك في كل شهر مبلغاً للمدخرين بعنوان ربح المجموع من رأس المال والأرباح المجتمعة في تلك السنوات، ولكن تعيين هذا المبلغ ليس تعييناً نهائياً، بل هو موقت حتى تتم المحاسبة النهائية عند الموت أو عند غلق الحساب والتسوية.

وإذا انكشف عند التسوية أن الربح أقلّ، أُخذ المقدار الناقص من الأرباح المجتمعة أثناء مدة الادخار بعنوان الربح التجميعي، ولا يتحمل البنك شيئاً من الخسارة.

ولو ظهر وقوع خسارة بأصل رأس المال حين الردّ، جُبر ذلك أيضاً من الربح المجتمع خلال مدة الادخار، ولا تتعلق الخسارة برأس مال البنك أو رأس مال سائر المدخرين.

والظاهر أن هذه الطريقة أيضاً لا بأس بها إن كان تعيين المبلغ بعنوان على الحساب والمضاربة واقعة بينهما بالشراكة بنسبة معينة ولو بجعل المبلغ المذكور مرآة لها؛ وإلّا فالمضاربة محل إشكال، ومع فساد المضاربة فالربح عائد للمدخرين، والبنك يستحق أُجرة المثل. اللهم إلّا أن يوكِّل البنك من قِبل المدخرين في المصالحة في نهاية الأمر بينهم وبين البنك فيما يتعلق بأُجرة عمل البنك بما يراه صالحاً، فلا تغفل.

الثامنة: لو كان ادّخار المدخر في البنك بشكل تدريجي لأجل إعداد رأس مال لتأمين معيشته في المستقبل مع ترخيص البنك في المضاربة بما ادخره طيلة السنوات المعهودة بينهما، جاز ذلك إن تمت شرائط المضاربة، كتعيين حصص الربح بالنسبة، وإلّا فالمضاربة باطلة وإن كانت المعاملات الواقعة على رأس المال صحيحة؛ لكونها مأذونة بالإذن في المضاربة؛ وذلك لأن اللازم في المضاربة هو تعيين الربح بالنسبة، ولا يكفي فيها تعيين النسبة بالقياس إلى أصل رأس المال كما هو المتعارف في البنوك؛ فإن النسبة بالقياس إلى رأس المال غير النسبة قياساً إلى الربح، والفرق بينهما واضح، فإن كانت النسبة هي الخمس مثلاً فلا تكون مقصودة بالقياس إلى الربح بل إلى رأس المال، لأنّها ليست بشيء يقصد؛ إذ خمس الربح قليل، اللهم إلّا أن يكون المقصود هو احتساب نسبة المبلغ الحاصل من النسبة المفروضة على رأس المال قياساً إلى مجموع الربح العائد للبنك فيعطيه بتلك النسبة، ولا إشكال فيه حينئذٍ ما دام يبقى شيء للعامل، وإلّا فتخرج هذه المعاملة عن المضاربة، كما لا يخفى.

نعم، لو وكل صاحب المال البنكَ في المصالحة بعد إتمام العمل بين البنك والموكل بما يراه صالحاً فلا إشكال، وإن فرض بطلان المضاربة.

ثم إنه لو مات صاحب المال خلال المدة المعينة انفسخت المضاربة؛ لأنها

من العقود الإذنية، ويردّ رأس المال إلى الورثة مع حصّة ربحه التجمبعي إلى حين الموت.

لكن لو فرض كون العقد الحاصل بينه وبين البنك عقد مضاربة فيترتب على ذلك أن يفقد كل المال أو بعضه عند تعرّض البنك للخسارة أو المال للتلف.

ويمكن التخلص من هذه المشكلة بالتأمين على المال ليدفع البنك المال مع أرباحه في الأحوال الاعتيادية، وتدفع شركة التأمين المال المؤمَّن عليه عند تعرّضه للخسارة أو التلف. ولا فرق في ذلك بين أن يكون التأمين بين البنك وشركة التأمين أو بين صاحب المال وشركة التأمين، بناءً على صحة عقد التأمين كما قررناه في محله.

التاسعة: يجوز لمن يدخر رأس المال أن يأخذ رأس ماله في أي وقت كان؛ لأن الوكالة والمضاربة والجعالة والشركة ونحوها من العقود الإذنية، كما فصلناه في محله.

نعم، لو شرط بقاء جميع المال أو بعضه في مدة معلومة في ضمن عقد خارج لازم، لم يجز الاسترداد قبل حلول المدة المذكورة؛ قضاءً للشرط.

وكذا لو صرف البنك ـ الوكيل من قِبل صاحب رأس المال ـ ذلك المال في شراء دار وإجارتها بشرط التمليك لا يجوز له فسخ البيع ولا الإجارة؛ لأنهما من العقود اللازمة، والمفروض أنهما وقعا مع الإذن.

وكيف كان، ففي موارد جواز الرجوع لا يستحق من الأرباح إلّا حصة رأس ماله من الربح إلى زمان الرجوع ما لم يشترط في ضمن عقد خارج لازم ألّا يأخذ حصته أو بعضها عند الرجوع، وإلّا فلا يجوز له أن يأخذ ذلك، كما لا يخفى.

العاشرة: الادخار تارة يكون بنحو الودائع الثابتة مع اشتراط إبقائها لدى البنك مدة معينة ـ كستّة أشهر مثلاً ـ في ضمن عقد لازم، وأُخرى يكون بنحو ودائع التوفير مع عدم اشتراط إبقائها لديه مدة معينة بل يمنح أصحاب ودائع التوفير الحق في سحب أموالهم متى شاؤوا، ومن هذه الناحية تكون ودائع التوفير هذه شبيهة بالحساب الجاري؛ أي الودائع المتحركة، ومن ناحية أُخرى هي شبيهة بالودائع الثابتة من حيث التعامل بها في مجال المعاملات من قبيل المضاربة ونحوها.

وغير خفي أن البنك حينئذٍ يواجه طلبات السحب من الموفرين في ودائع التوفير من ناحية، ومن ناحية أُخرى يكون ملتزماً بتوظيف هذه الودائع في مجال المعاملات، وهذا أمر يتوقف على القدرة على ذلك، ولذا قال الشهيد الصدر ﷺ: «يستطيع البنك أن يقدر النسبة التي تسحب فعلاً من مجموع ودائع التوفير، فإذا فرضنا أنها كانت لا تزيد في العادة على ١٠٪ فسوف يعتبر عشر كل وديعة من ودائع التوفير وديعة متحركة (كالحساب الجاري)، ولا يدفع عنها أي فائدة أو ربح، بل يحتفظ بها كقرض في حالة كاملة من السيولة النقدية لمواجهة طلبات السحب من الموفرين الذين يشترط عليهم البنك ألّا يطالبوا إلّا بقيمة الوديعة»[٢٦].

الحادية عشرة: لا يشترط في حساب الادخار لرأس المال مدة معينة، وإنما تتعيّن المدة بالتوافق بين صاحب رأس المال والبنك، فإن عيّنا مدة فلا يجوز للبنك تمديدها من دون إذن صاحب رأس المال إلّا إذا وكله المالك عند افتتاح الحساب للتمديد مرة أو مرّات.

ثم إن تقسيم الأرباح بين البنك وصاحب رأس المال يكون بحسب ما توافقا عليه في بداية الأمر، ولكن لا إشكال في تغيير ذلك بالنسبة لما سوف يأتي في الأثناء، كما إذا توافقا على الأكثر أو الأقل؛ وذلك لأن عقد المضاربة من العقود

الجائزة، فما توافقا عليه في بداية الأمر مختص بما قبل التوافق الأخير. ولو تعامل البنك من دون تمديد كان عادياً ولم يستحق شيئاً من الحصة وإن أجاز صاحب المال المعاملات بعد الاطلاع على المعاملات الواقعة عليه، ومجرد العلم بالرضا لا يكفي في جواز المعاملات وإن اكتفي به في التصرفات الفعلية.

الثانية عشرة: يجوز للبنك أن يدفع أموال المحجور عليهم بعد رفع الحجر عنهم، ولكن رفع الحجر يفتقر إلى صدور الحكم من المحاكم الشرعية. إلّا أنه وطبقاً لقوانين البنوك أيضاً يحظر الدفع إليهم مطلقاً إلّا بعد رفع الحجر والجنون عن طريق المحاكم الصالحة، ولعل هذا هو حكم حكومي (ولائي) لتجنب المنازعات المحتملة في المستقبل.

الثالثة عشرة: يرد رأس المال بعد موت صاحبه إلى وراثه بعد تعيينهم بالعلم أو البينة، ولا يجوز التصرف فيه من دون إذن الوراث الكبار وأولياء الصغار، فيجب على البنك عند الاطلاع على موت صاحب المال وضع أموال الوراث في الأمانات حتى يمكنهم التصرف فيها بعد حصر الورثة وتعيينهم.

نعم، لو أذن الكبار باستدامة المعاملات فلا بأس، وكذا لو عيّن صاحب رأس المال البنكَ بعنوان القيّم في مال صغاره وخوّله في العمل به، فالوصية مجوزة لبقاء المعاملات في أموال الصغار، كما تدل عليه الأخبار التي منها: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولده وبمال لهم، وأذن له عند الوصية أن يعمل بالمال وأن يكون الربح بينه وبينهم؟ فقال: «لا بأس به؛ من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك وهو حي»[٢٧].

الهوامش

(١) أحكام البنوك (لآية الله الشيخ مكارم الشيرازي) وهو بحث نشرته مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام العدد ٧ : ٦٨ ـ ٦٩ .

(٢) النساء : ٦ .

(٣) وسائل الشيعة ١٢ : ٢٦٨ ، ب١٤ من عقد البيع وشروطه ، ح١ .

(٤) المصدر السابق ١٩ : ٣٠٧ ، ب١١ من العاقلة ، ح٢ .

(٥) المصدر السابق ١٣ : ٢٩٧ و ٢٩٩ ، ب٤ من الوقوف والصدقات ، ح١ و ٥ .

(٦) المصدر السابق ١٤ : ٢٠٧ ، ب٦ من عقد النكاح وأولياء العقد ، ح٣ .

(٧) الكافي ٧ : ٤٩ ـ ٥٠ .

(٨) الشورى : ٤٩ .

(٩) الأحزاب : ٥ .

(١٠) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٩٦ .

(١١) وسائل الشيعة ١٤ : ٢١٩ ، ب١١ من عقد النكاح وأولياء العقد ، ح٨ .

(١٢) المصدر السابق ١٢ : ١٩٦ ، ب٧٨ مما يكتسب به ، ح٨ .

(١٣) المصدر السابق : ح٢ .

(١٤) كتاب البيع (للإمام الخميني) ٢ : ٤٣٨ ـ ٤٣٩ .

(١٥) الكافي ٥ : ١٣٦ .

(١٦) كتاب البيع (للإمام الخميني) ٢ : ٤٤١ .

(١٧) الشورى : ٤٩ .

(١٨) الأنفال : ٧٥ .

(١٩) الأنعام : ١٥٢ .

(٢٠) راجع : المكاسب (للشيخ الأنصاري) : ١٥٢ .

(٢١) وسائل الشيعة ١٤ : ٢١٩ ، ب ١١ من عقد النكاح وأولياء العقد ، ح٨ . ورواها أيضاً علي بن جعفر في كتابه ، والعبارة هكذا : «لأنها وأباها للجد» .

(٢٢) راجع : المكاسب (للشيخ الأنصاري) : ١٥٢ ـ ١٥٣ .

(٢٣) وسائل الشيعة ١٤ : ٢١٩ ، ب ١١ من عقد النكاح وأولياء ، ح٨ .

(٢٤) بانك داري داخلي (بالفارسية) ١ : ٨٥ .

(٢٥) المكاسب (للشيخ الأنصاري) : ٢٨٢ .

(٢٦) البنك اللاربوي في الإسلام : ٦٤ ـ ٦٥ .

(٢٧) وسائل الشيعة ١٣ : ٤٧٨ ، ب ٩٢ من الوصايا ، ح ١ .

البيعتان في بيعة واحدة

❑ آية الله الشيخ جعفر السبحاني

البيعتان في بيعة واحدة، أو البيعتان في بيع واحد، ممّا ورد في كتب الحديث والفقه.

وقد اختلفت كلمة الفقهاء في تفسير البيعتين في بيعة واحدة الذي ورد في روايات السنة والشيعة. ولنذكر ما رواه الفريقان أولاً، ثم ندخل في صلب الموضوع:

١ ـ ما رواه الفريقان في المقام:

١ ـ روى الترمذي في سننه في باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين في بيعة»...

وقال في شرح الحديث: وقد فسّره بعض أهل العلم قالوا: بيعتين في بيعة؛ أن يقول: أبيعك هذا الثوب بنقد بعشرة وبنسيئة بعشرين...»[١].

٢ ـ رووا أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط[٢].

٣ ـ وأما الشيعة فقد اخرج الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (المتوفّى ٤٦٠هـ) في كتاب التهذيب عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن سلف وبيع، وعن بيعين في بيع، وعن بيع ما ليس عندك»[٣].

٤ ـ وروى محمد بن بابويه الصدوق (المتوفّى ٣٨١هـ) عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام ـ في مناهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ قال عليه السلام: «نهى عن بيعين في بيع»(٤).

٥ ـ روى الشيخ الطوسي بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجلاً من أصحابه والياً فقال: اني بعثتك إلى أهل الله ـ يعني أهل مكة ـ فانْههم عن بيع ما لم يقبض، وعن شرطين في بيع، وعن ربح ما لم يضمن»(٥).

٢ ـ ما هو المقصود من الحديث؟

قد فُسّر الحديث بوجوه، وإليك سردها إجمالاً:

الأوّل: أن يبيع الرجل السلعة فيقول: هي نقداً بكذا ونسيئةً بكذا. وبطبيعة الحال يكون الثمن الثاني أكثر من الأوّل.

وهذا على قسمين: فتارة يفترقان على الإبهام بلا التزام بأحد الثمنين، وأُخرى يفترقان مع تعيين أحد الثمنين في قبول المشتري.

الثاني: أن يتبايعا مع تردد المبيع أو الثمن بين شيئين، كأن يقول: اشتريت بالدينار شاةً أو ثوباً، أو يقول: بعت السلعة بدينار أو بشاة.

الثالث: أن يبيع السلعة بمئة إلى سنة على أن يشتريها بعد البيع حالّاً بثمانين.

الرابع: أن يشترط بيعاً أو شرطاً في بيع، كأن يقول: بعتك هذه الدار بألف على أن تبيعني دارك بكذا، أو يبيع الدار ويشترط عليه أن يسكنه إلى شهر.

الخامس: أن يشتري حنطة بدينار سلماً إلى شهر، فلما يحلّ الأجل يقول البائع: أشتري منك الصاع الذي بذمتي بصاعين إلى شهرين.

السادس: أن يجمع بين شيئين مختلفين في عقد واحد بثمن واحد، كبيع وسلف، أو إجارة وبيع، أو نكاح وإجارة.

السابع: أن يجمع بين مبيعين في عقد واحد كأن يقول: بعتك هذا الكتاب بدينار وذاك القلم بدرهم، ويقول المشتري: قبلت.

هذه هي الوجوه المحتملة التي فُسّر بها الحديث النبويّ، وبذلك ربما عاد الحديث مجملاً في مفهومه لا يصح الاستدلال به على واحد من هذه الوجوه إلّا إذا عاضدته قرينة معيّنة؛ إذ من البعيد أن يكون الجميع مقصوداً للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، وسيوافيك ما هو الأقرب منها إلى مضمون الحديث في آخر المقال.

إذا اتضح ذلك، نأتي إلى دراسة عامة الوجوه المحتملة على ضوء القواعد العامة المستفادة من الكتاب والسنّة، ثم نعود إلى تفسير ما روي في المقام، فنقول: إن القضاء الحاسم في هذه الصور متوقف على بيان الأمرين التاليين:

الأول ـ الأصل صحة كل عقد أو بيع عقلائي:

دلت الآيات والروايات على صحة كل عقد أو بيع عقلائي يتعلق به الغرض ولا يعدُّ لغواً، إلّا ما دل الدليل الشرعي على عدم صحته، فلو شك في صحة عقد أو بيع في مورد فيحكم بصحته أخذاً بإطلاق الآيات التالية:

١ ـ ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٦).

٢ ـ ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا ﴾ (٧).

٣ ـ ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ ﴾ (٨).

فإنّ مفاد الآيات: أنّ كل ما صدق عليه العقد أو البيع أو التجارة عن تراضٍ يجب الوفاء به، وهو مما أحلّه الله، ولا يعد أكلاً بالباطل.

ففي كل مورد شُك في صحة عقد أو بيع أو شُكّ في جواز أكل شيء، فالصحة أو الحلّية محكّمة إلّا إذا دل الدليل على البطلان أو الحرمة، فما لم يرد في الشريعة نهي عن عقد أو بيع أو لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرمة في الشرع، فالعقد نافذ والبيع ماضٍ والأكل حلال، إلّا إذا دلّ الدليل على خروجه عن الإطلاقات ـ كالعقد الربوي، وبيع الخمر، وثمن الفحشاء، وإن رضي الطرفان ـ فعندئذٍ يحكم عليه بالحرمة، وأحياناً بالفساد.

فكما أن مقتضى الآيات هو صحة كل عقد أو بيع شك في صحته، فكذا مقتضى إطلاق السنة في كل موردٍ شك في صحته، نظير:

١ ـ الناس مسلطون على أموالهم.

٢ ـ لا يحل مال امرئ إلّا بطيب نفسه.

فالإنسان مسلط على أمواله؛ فله أن يبيع ماله ويهبه بأي نحو شاء، وليس لأحد منعه عن التقلب في أمواله إلّا إذا ورد في الشريعة المقدسة نهي عنه.

وبه تظهر كيفية الاستدلال بالحديث الثاني، فالملاك في الحلية هو طيب النفس في أي مورد، فإذا كان المالك راضياً وطابت نفسه لتصرف الآخر يكون نافذاً وصحيحاً وممضىً عند الشرع، إلّا إذا دل الدليل على بطلانه.

هذا حال العقود والبيوع، وإليك الكلام في الشروط.

الثاني ـ الأصل صحة كل شرط عقلائي:

الأصل في الشروط أيضاً الصحة والنفوذ إلّا إذا قام الدليل على عدم الصحة. والمراد من الشرط هو طلب فعل من البائع أو المشتري على غرار قوله: بعتك الدار بمئة دينار بشرط أن تخيط لي قميصاً.

نعم، لا يكون الشرط نافذاً وصحيحاً وواجب الوفاء إلّا إذا كان جامعاً للأمور التالية:

١ ـ أن يكون سائغاً وجائزاً، لقوله ﷺ : «ان المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»[٩]، فلو باعه شيئاً واشترط في ثمن العقد أن يشتري منه شيئاً معيناً، أو يبيعه شيئاً آخر، أو يقرضه، أو يستقرضه، صح؛ لإطلاق قوله ﷺ : «المسلمون عند شروطهم»[١٠] إلّا ما خرج بالدليل.

٢ ـ أن يكون عقلائياً لا سفهياً، كما إذا شرط الكيل بميزان معين، مع مساواته بسائر الموازين الصناعية الدقيقة.

٣ ـ أن يكون داخلاً تحت القدرة، فخرج ما ليس في قدرة المشترط عليه.

٤ ـ ألّا يكون مخالفاً للكتاب والسنة، ككون الطلاق بيد الزوجة، أو اشتراط توريث أجنبي.

٥ ـ ألّا يكون مخالفاً لمقتضى العقد، كما لو باع بلا ثمن أو آجر بلا أُجرة؛ فإن ماهية الشرط مخالفة لماهية البيع، فالبيع ربط بين المالين وتبادل بينهما، والإجارة ربط بين العين والأُجرة أو بين العمل والأُجرة، وعلى كل تقدير يتقومان بمالين أو بعمل ومال.

٦ ـ ألّا يكون مجهولاً جهالة توجب الغرر؛ لاستلزامه جهالة العوضين، كما إذا باع شيئاً وشرط على المشتري أن يبني له جداراً مبهماً من حيث الطول والعرض، فإن الشرط كالجزء من العوضين، فيكون محكوماً بالبطلان.

هذا بعض ما يعتبر في صحة الشروط ونفوذها في البيع وسائر العقود، وربما ذكرت هناك شروط أُخرى لنفوذها لا حاجة لذكرها في المقام، وقد بسطنا الكلام فيها في كتابنا «المختار في أحكام الخيار» فراجع[١١].

فظهر ممّا ذكرنا أمران:

أ ـ أنّ الأصل في كل عقد أو بيع هو الصحة والمضيّ، إلّا إذا قام دليل

شرعي على عدم اعتباره في الشريعة المقدسة، من قبيل البيع الربوي وغيره.

ب ـ أنّ الأصل في الشرط هو الصحة إذا كان واجداً للشرائط المعتبرة فيه، وأنّه يجب الالتزام به ما لم يكن مؤدِّياً إلى جهالة المبيع أو الثمن، أو مخالفاً للكتاب والسنة.. إلى غير ذلك من الشروط التي تعرّضنا لأكثرها.

وعلى ذلك فاللازم:

أولاً: عرض هذه الوجوه الستة المحتملة على هذه القواعد العامة واستخراج حكمها على ضوئها.

وثانياً: العود إلى دراسة ما روي في المقام ـ والذي أشرنا إليه في صدر البحث ـ والتأمل فيه؛ كي يظهر مدى انسجامه مع القواعد العامة. وإليك البيان:

أما الوجه الأول ـ وهو أن يبيع الرجل السلعة نقداً بكذا ونسيئة بكذا ـ: فقد مرّ أن طبيعة الحال تقتضي أن يكون الثمن الثاني أكثر من الأوّل.

وقد مرّ أن لهذا الوجه صورتين: فتارة يفترق المتبايعان بعد الإيجاب والقبول من دون أن يلتزما بأحد الثمنين. وأُخرى يفترقان مع تعيين أحد الثمنين في قبول المشتري.

أمّا الصورة الأُولى: فقد ذهب جماعة كالشيخ الطوسي في النهاية [١٢] وابن إدريس الحلي في السرائر [١٣] إلى بطلان العقد والبيع؛ لجهالة الثمن؛ لتردده بين درهم ودرهمين. قال المحقق في الشرائع: «لو باع بثمن حال وبأزيد منه إلى أجل قيل: يبطل» [١٤]. وقد مرّ أن الجهالة من أسباب بطلان الشرط.

وإن شئت قلت: يبطل للغرر، وللإبهام الناشئ من الترديد القاضي بعدم الملك حال العقد على أحد الثمنين بالخصوص، وهو منافٍ لمقتضى سببية العقد.

هذا مقتضى القاعدة، ولكن رُوي عن علي عليه السلام أنّه يكون للبائع أقل الثمنين في أبعد الأجلين (١٥). وقد عمل بالحديث جماعة من فقهاء الإمامية (١٦).

وكأن وجهه: أنّه إن رضي بالأقل فليس له الأكثر في البعيد، وإلّا لزم الربا؛ لأنّه قَبَض الزيادةَ في مقابل تأخير الثمن لا غير.

ومع ذلك فإن مضمون الحديث ينافي الضوابط العامة؛ لأن الإلزام بالأقل إلى الأجل الأبعد ليس تجارة عن تراضٍ، والعمل به أمر مشكل، والقول بالبطلان أقوى، وفي الوقت نفسه أحوط. والرواية حسنة وليست بصحيحة، وبمثلها لا يصح الخروج عن الضوابط العامّة.

ويؤيد البطلان ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا تحل صفقتان في واحدة» (١٧).

هذا كله إذا أمضى البائع البيع دون أن يختار المشتري أحد الفرضين.

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي ما إذا اختار المشتري أحدهما في قبوله ـ: فالظاهر صحة البيع والعقد؛ لأن الجهالة ترتفع بقبول المشتري أحد الفرضين؛ فإما أن يقول: قبلت البيع بدرهم نقداً، أو بدرهمين إلى أجل، ولا دليل على أن الجهالة حال الإيجاب وارتفاعها عند القبول مورثة للبطلان، فمقتضى القاعدة صحة البيع والعقد حسب ما يلتزم به المشتري.

وأما الوجه الثاني ـ وهو أن يتبايعا مع تردد المبيع أو الثمن بين شيئين، كأن يقول: اشتريت بالدينار شاةً أو ثوباً، أو يقول: بعت السلعة بدينار أو

شاة ـ: ففي هذه الصورة يأتي ما ذكرناه في الصورة المتقدمة، فإن تم الإيجاب والقبول بلا التزام بأحد الفرضين فالبيع باطل؛ لجهالة أحد العوضين، وإلّا فالظاهر الصحة؛ لارتفاعها بقبول المشتري أو إيجاب البائع متأخراً، ولا دليل على اشتراط المعلومية أزيد من ذلك.

وأما الوجه الثالث ـ أعني أن يبيع السلعة بمئة إلى شهر على أن يشتريها بعد البيع حالاً بثمانين، وبعبارة أُخرى: أن يبيع الشيء بثمن مؤجل ويشترط أن يعود فيشتريه من مشتريه بثمن حالّ أقل من ثمنه ـ: فهذا هو بيع العينة، فكل من قال بفساد بيع العينة يقول بفساده. وهو يعد من حيل الربا؛ فإن السلعة رجعت إلى صاحبها، وثبت له في ذمة المشتري مئة مع أنّه دفع إليه ثمانين.

والذي عليه أكثر فقهاء الإمامية:

أنّه إذا اشترط تأخير الثمن إلى أجل ثم ابتاعه البائع قبل حلول الأجل دون أن يشترط في البيع الأوّل، جاز مطلقاً؛ بزيادة كان أو بنقصان، حالاً أو مؤجلاً. بخلاف ما إذا اشترط الشراء في ضمن العقد فقد اختار جماعة في هذه الصورة (صورة الاشتراط) البطلان.

وقد ذكروا في وجه البطلان عندئذٍ أمرين:

١ ـ استلزامه الدور؛ لأن بيع المشتري للبائع يتوقف على ملكه له المتوقف على بيعه للبائع[١٨].

ويلاحظ عليه: أنّ المشتري يملك بمجرد العقد، ولا يتوقف ملكه على بيعه للبائع، والذي يتوقف عليه إنّما هو لزوم البيع الأوّل لا تملّكه.

٢ ـ عدم قصد الخروج عن ملكه؛ بشهادة أنّه يشترط شراءه من المشتري ثانياً، وليس الغرض هو تملك الفائض.

ويلاحظ عليه: أنّه ربما يتحقق القصد لغرض تملك الفائض، حيث يبيع بمئة ويشتري بثمانين.

والمهم أنّه ذريعة محلّلة للربا، وللبحث صلة تطلب في محلّها.

وأما الوجه الرابع ـ أعني أن يشترط بيعاً في بيع، كأن يقول: بعتك هذه الدار بألف على أن تبيع دارك بكذا ـ : فهذا على قسمين؛ فتارةً يشترط البيع الآخر ولا يحدد ثمن المبيع الثاني، وهذا باطل؛ لأجل الجهالة، وأُخرى يشترط في البيع بيعاً آخر ويحدد المبيع والثمن، كأن يقول: بعتك داري هذه بألف على أن تبيعني دارك بألف وخمسين، وهذا صحيح؛ لعدم الجهالة. والحاصل: أن المدار في الصحة والبطلان هو وجود الجهالة في أحد العوضين وعدمها، والمفروض عدمها.

وأما الوجه الخامس ـ أعني أن يشتري حنطة بدينار سلماً إلى شهر، وعندما يحل الأجل يقول البائع: أشتري منك الصاع الذي بذمتي بصاعين إلى شهرينَ: فالظاهر بطلان البيع؛ لأنه بيع كالٍ بكالٍ أولاً، وبيع ربوي بجنسه متفاضلاً.

وأما الوجه السادس ـ أعني أن يجمع بين شيئين مختلفين في عقد واحد بثمن واحد «كبيع وسلف»، كما إذا قال: بعتك هذا العبد وعشرة أقفزة حنطة موصوفة بكذا مؤجلاً إلى كذا بمئة درهم، أو «إجارة وبيع» كما إذا قال: آجرتك الدار وبعتك العبد بكذا، «أو نكاح وإجارة» كما إذا قالت: أنكحتك نفسي وآجرتك الدار بكذا ـ: فالظاهر الصحة؛ لصدق العقد عليه، وعدم دلالة دليل على خروجه عن إطار الآيات والروايات.

وهذا العقد في الظاهر عقد واحد، وفي المعنى عقدان أو عقود؛ ولذا يجري عليه حكم كل منهما لنفسه من غير مدخلية للآخر، فلو جمع بين البيع والإجارة فخيار المجلس للأول دون الثاني.

ولو احتيج إلى أن يقسط العوض لتعدد المالك، قُسّط على النحو المقرّر في باب الأُروش.

نعم، تأمّل المحقق الأردبيلي في صحة هذا النوع من العقد، من جهتين:

١ ـ الشك في صحة مثل هذا العقد (بيع وإجارة)؛ حيث لا يدخل في اسم كل منهما، فهو لا بيع ولا إجارة.

٢ ـ أن الجهالة والغرر وإن ارتفعا بالنسبة إلى هذا العقد، إلّا أنهما متحققان بالنسبة إلى البيع والإجارة، وقد نهى الشارع عنهما في كل منهما.

وارتفاع الجهالة بالنسبة إلى المجموع غير مجدٍ.

ويلاحظ على الأوّل: بما عرفت في صدر البحث من أن الموضوع للصحة هو العقد، وقوله: آجرتك تلك الدار وبعتك العبد بمئة دينار، عقد عقلائي كفى فيه دخوله تحت قوله سبحانه: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (١٩).

ويلاحظ على الثاني: أن الجهالة بالنسبة إلى كل من ثمن البيع وأُجرة الإجارة وإن كانت متحققة، لكنها إنما تضرّ إذا كان البيع أو الإجارة عقداً مستقلاً لا جزء عقد، فعموم قوله سبحانه: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ كافٍ في ثبوت مشروعيته.

وليست اللام في قوله تعالى: ﴿ بِالْعُقُودِ ﴾ إشارة إلى خصوص العقود المتعارفة في عصر نزول الآية، بل هي ضابطة كلية في عالم التشريع تأمر المكلفين بالوفاء بكل ما يصدق عليه عقد عرفي عقلائي إلّا ما خرج بالدليل (٢٠).

وأما الوجه السابع: فهو صحيح قطعاً؛ لكونه عقداً جامعاً للشرائط ولم يدل على لزوم تعدد العقد حسب تعدد المبيع.

هذا كله حول الأمر الأوّل؛ أي عرض الوجوه المحتملة على الضوابط العامّة المستفادة من الكتاب والسنة، ويبقى الكلام في الأمر الثاني، وهو دراسة الحديث ومدى موافقته للقواعد.

وملخص الكلام فيه: أن الحديث بعد سريان الاحتمالات إليه يصبح مجملاً من حيث الدلالة؛ مبهماً من حيث المقصود، فلا يمكن الاحتجاج به على واحدة من هذه الصور المختلفة، ومن البعيد أن يكون الجميع مقصوداً للنبي الأعظم ﷺ، فلأجل إجمال الحديث وتطرق الاحتمالات المتنوعة إليه يسقط عن الاحتجاج به، ويرجع في كل مورد إلى القواعد والضوابط العامة.

ومع ذلك، كله يمكن أن يقال: إن أقرب الاحتمالات إلى مفهوم الحديث النبوي هو الوجه الأوّل؛ أي البيع نقداً بكذا، ونسيئة بكذا على وجه أصفق عليه البائع من دون أن يلتزم المشتري بأحد الثمنين، وقد عرفت وجه البطلان؛ لوجود الجهالة والغرر.

ونظيره الوجه السابع، ولعل وجه النهي عنه أنّه يورث المشاجرة فيما إذا تبيّن الغبن في شراء أحد المبيعين، وربما يحاول البائع فسخه دون الآخر، ولا يرضى المشتري إلّا بفسخ كليهما.

وأبعد الاحتمالات هو الوجه الرابع؛ وهو أن يبيع شيئاً أو يشتريه ويشترط أحد المتبايعين شرطاً، فإن جواز مثل هذا النوع من البيع أظهر من الشمس وأبين من الأمس؛ لجريان السيرة على الاشتراط من الجانبين.

ومما يقضى منه العجب أن تقع مثل هذه المسألة: «باع شيئاً مع الشرط»، مثاراً للخلاف بين الفقهاء، على وجه حتّى روي عن أبي حنيفة والشافعي بطلان البيع والشرط. ودونك ما نقله الشيخ الطوسي وغيره في المقام، قال ﷺ:

« المسألة ٤٠: من باع بشرط شيء، صحّ البيع والشرط معاً إذا لم ينافِ الكتاب والسنة. وبه قال ابن شبرمة.

وقال ابن أبي ليلى: يصحّ البيع ويبطل الشرط.

وقال أبو حنيفة والشافعي: يبطلان معاً.

وفي هذا حكاية رواها محمّد بن سليمان الذهلي قال: حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال: دخلت مكة فوجدت بها ثلاثة فقهاء كوفيين، أحدهم أبو حنيفة، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة.

فصرت إلى أبي حنيفة فقلت: ما تقول فيمن باع بيعاً وشرط شرطاً؟ فقال: البيع فاسد والشرط فاسد. فأتيت ابن أبي ليلى فقلت: ما تقول في رجل باع بيعاً وشرط شرطاً؟ فقال: البيع جائز والشرط باطل. فأتيت ابن شبرمة فقلت: ما تقول فيمن باع بيعاً وشرط شرطاً؟ فقال: البيع جائز والشرط جائز.

قال: فرجعت إلى أبي حنيفة فقلت: إن صاحبيك خالفاك في البيع، فقال: لست أدري ما قالا؛ حدثني عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه: أن النبي صلى الله عليه وآله نهى عن بيع وشرط.

ثم أتيت ابن أبي ليلى فقلت: إن صاحبيك خالفاك في البيع، فقال: ما أدري ما قالا؛ حدّثني هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة أنها قالت: لما اشتريت بريرة جاريتي شرط عليّ مواليها أن أجعل ولاءها لهم إذا أعتقتها، فجاء النبي صلى الله عليه وآله فقال: «الولاء لمن أعتق»، فأجاز البيع وأفسد الشرط.

فأتيت ابن شبرمة فقلت: إن صاحبيك قد خالفاك في البيع، فقال: لا أدري ما قالا؛ حدّثني مسعر، عن محارب بن دثار، عن جابر بن عبد الله قال: ابتاع النبيّ صلى الله عليه وآله منّي بعيراً بمكة، فلما نقدني الثمن شرطت عليه أن يحملني على ظهره إلى المدينة، فأجاز النبيّ صلى الله عليه وآله البيع والشرط »[٢١].

والظاهر أن مرادهم من الشرط هو القسم الفاسد، كما يظهر من رواية عائشة، حيث اشترطوا أن يكون الولاء لغير المعتق، فردّه النبي ﷺ بأن الولاء لمن أعتق، وإلّا فاشتراط الصحيح منه في العقود أمر رائج بين العقلاء، وعليه جرت سيرة المسلمين.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

الهوامش

(١) سنن الترمذي ٢ : ٣٥٠ ، ب ١٨ من كتاب البيوع ، ح ١٢٤٩ .

(٢) المندب للشيرازي ١ : ٢٧٥ . العزيز في شرح الوجيز ٤ : ١٠٥ . المغني ٤ : ٣٠٨ . الشرح الكبير ٤ : ٥٦ . ولم أقف على نص الحديث في الصحاح والسنن لقلّة التتبع .

(٣) تهذيب الأحكام ٧ : ٢٣٠ ، ح ١٠٠٥ .

(٤) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٤ رقم ١ .

(٥) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٨٢ ، ب ١٠ من أحكام العقود ، ح ٦ .

(٦) المائدة : ١ .

(٧) البقرة : ٢٧٥ .

(٨) النساء : ٢٩ .

(٩) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٥٤ ، ب ٦ من الخيارات ، ح ٥ .

(١٠) مستدرك الوسائل ١٣ : ٣٠٠ ، ب ٥ من البيع ، ح ١ .

(١١) المختار في أحكام الخيار : ٤٤٩ ـ ٥٠٠ .

(١٢) النهاية : ٣٨٠ .

(١٣) السرائر ٢ : ٢٦٥ .

(١٤) شرائع الإسلام ٢ : ٢٨٠ .

(١٥) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٦٧ ، ب ٢ من أحكام العقود ، ح ١ و ٢ . وتسمية الحال أجلاً باعتبار ضمّه إلى الأجل في التثنية ، وهو قاعدة مطردة ، ومنه الأبوان والقمران .

(١٦) جواهر الكلام ٢٣ : ١٠٢ .

(١٧) مستدرك الوسائل ١٣ : ٣١٣ ، ح ٣ . وانظر : وسائل الشيعة ١٢ : ٣٦٨ ، ب ٢ من أحكام العقود ، ح ٤ .

(١٨) تذكرة الفقهاء ١٠ : ٢٥١ .

(١٩) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٥٣١.

(٢٠) جواهر الكلام ٢٣: ٢٣٤.

(٢١) الخلاف ٣: ٢٩ ـ ٣٠. وانظر: المحلى لابن حزم ٨: ٤١٥، وبداية المجتهد ٢: ١٥٨ ـ ١٥٩.

نظرية السنّة في الفكر الإمامي

في القرون الهجرية الثلاثة الأُولى

❑ الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

لا شك أن العلوم تظهر بشكل تدريجي وليس دفعياً، وعلوم الاجتهاد ومناهجه من هذا القبيل، فقد ظهرت بصورة تدريجية وتطوّرت ـ سيما بسبب الحاجة إليها ـ نتيجة البعد الزمني عن عصر النص، وقد عالجنا في مكان آخر قضية الاجتهاد في عصر الحضور، وأثبتنا أن الإمامية كانوا يمارسون الاجتهاد حتى في عصر حضور المعصومين عليهم السلام، وأن مجرّد وجود المعصوم لم يكن مانعاً من ممارسة الاجتهاد لفقهاء تلك المرحلة.

من هنا ينبغي أن ندرس مناهج الاجتهاد في تلك المرحلة ونظرياته على ضوء طبيعة الحالة التي كانت سائدةً آنذاك، ونقصد بذلك أن التصنيف في علوم الاجتهاد وخاصّة في علم الأُصول وآلياته كان قليلاً نسبياً، وأنه كان في مراحل نموّه الأُولى، والمؤسف أن أكثر ـ إن لم نقل جميع ـ المصنفات الأُصولية التي كتبها علماء الشيعة في عصر الحضور لم تصل إلينا، ولهذا لا يمكننا الرجوع إلى أقوالهم مباشرةً لتبيُّن آرائهم في موضوع معين، ومنه الموضوع الذي سوف ندرسه هنا، ألا وهو موضوع نظريّة السنة عند الإمامية في عصر الحضور.

وهذا بالضبط ما أردنا إيضاحه - بدايةً - هنا من هذا المدخل كلّه، أي أننا لا نملك مصنّفات في تلك الفترة توضح لنا الموقف من السنّة وأخبار الآحاد و.. فقبل الشيخ الطوسي لم تورد كتب الرجال والتراجم والتصانيف مؤلّفات تتعلّق بنصرة نظرية حجية الخبر عدا ما نسبه النجاشي للحسن بن موسى أبي محمد النوبختي الذي وصفه بشيخنا المتكلّم المبرّز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمئة وبعدها، وقال: إن من كتبه: كتاب الخصوص والعموم، وجواباته لأبي جعفر بن قبة، وكتاب في خبر الواحد والعمل به و.. وكتب كثيرة أغلبها في الكلام [١]، وهو ما سطره الأغا بزرك الطهراني في الذريعة أيضاً [٢].

ورغم أن عنوان الكتاب لا يفيد أنه لنصرة حجية الخبر أو ردّه أو غير ذلك صراحةً، إلا أنّ هناك نحواً من التعارف على أنه لو كان نقداً لعبّروا عنه بـ« كتاب في ردّ الخبر » كما هو واضح، لكن هناك احتمالاً في أن يكون الكتاب في صدد إثبات جواز العمل بخبر الواحد عقلاً، سيما بقرينة أن النوبختي كان من كبار المتكلّمين، وكان هذا هو موضوعهم الشاغل آنذاك، وكذلك قرينة ردوده على ابن قبة المعروف بقوله باستحالة التعبّد بالخبر [٣].

نعم، على صعيد أهل السنّة والفرق الأُخرى ذكرت بعض الكتب القليلة، فقد نسب ابن النديم لعلي بن موسى القمي [٤] أن له ردّاً على الشافعي، وقال: له كتاب إثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد [٥]، كما نسب لأبي الحسين أحمد بن يحيى الراوندي كتاباً اسمه: إثبات خبر الواحد [٦]، وهكذا نسب لعيسى بن أبان (٢٢٠هـ) كتاب خبر الواحد [٧]، ولداود بن خلف الأصفهاني (٢٧٠هـ) كتاب خبر الواحد [٨]، وأيضاً نسب الذهبي في « سير أعلام النبلاء » لأبي محمد البياني (٢٧٦هـ) كتاباً شريفاً في خبر الواحد [٩]، وإلى جانب نسبة ابن حجر في لسانه لعبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبي الحسن الخيّاط أحد متكلّمي المعتزلة كتاباً اسمه: الردّ على من أثبت خبر الواحد [١٠]، كان الذهبي في تذكرة الحفاظ قد نسب لشيخ الإسلام أبي عمرو يوسف بن عبدالبر

القرطبي (٤٦٣هـ) أحد حفّاظ الحديث في المغرب كتاباً اسمه: الشواهد في إثبات خبر الواحد [١١].

كانت هذه أبرز الكتب المعاصرة أو السابقة قليلاً لعهد الشيخ الطوسي والتي خصّصت لدراسة مسألة خبر الواحد بعنوانها، فضلاً عن دراسة هذه المسألة بالتأكيد في ثنايا الدراسات الأُصولية ـ الكلاميّة سيما السنّية قبل هذه الفترة مما تكشف عنه «الرسالة» لابن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) [١٢]، وما جاء له أيضاً في كتاب الأُم من ردٍّ على الطائفة التي طرحت الأخبار كلّها [١٣]، ما يدل على وجود جدل سابق حول هذا الموضوع في المناخ الإسلامي العام ـ سيما السنّي ـ مثّل المعتزلة طرف الرفض فيه، وأهل الحديث الطرف المقابل، إلى جانب بحث سنّي مطوّل حول مسألة الأخبار عاصر الشيخ الطوسي، كما يلاحظ بمراجعة أُصول السنّة في تلك الحقبة، كمستصفى الغزالي وبرهان وتلخيص الجويني وغيرهما.

لكن رغم ذلك، لم يوجد في المناخ الشيعي تصنيف عدا كتاب النوبختي السالف الذكر، ومن هنا يظهر كتاب الطوسي في العمل بخبر الواحد كما نصّ عليه هو نفسه وغيره [١٤]، بوصفه أُنموذجاً إمامياً متقدّماً على هذا الصعيد، أي على صعيد نصرة نظرية الخبر، علاوة على كتابه «النقض على ابن شاذان في مسألة الغار» والذي ذكر صاحب الذريعة أن بحر العلوم في فوائده وصف الكتاب بأنه يدور حول مسألة الغار والعمل بخبر الواحد، مما يظهر أنه (بحر العلوم) قد رآه كما يقول الأغا بزرك [١٥]، هذا إذا افترضنا أن موضوع البحث في مسألة الغار هو نصرة نظرية الخبر لا ردّها.

من هنا ـ وبناءً على ذلك كلّه ـ نجد أنّ دراسة نظريّة السنّة في عصر الحضور يجب أن تتمّ عبر طريقين:

أحدهما: رصد الممارسات وتحليل ما لدينا من وثائق تاريخيّة حولها،

وتقديم فرضيات بإمكانها الإجابة عن الظواهر الموثّقة تاريخياً.

ثانيهما: رصد الحقبة المتاخمة، أي من الكليني (٣٢٩هـ) وحتى الطوسي (٤٦٠هـ)، فقد تقدّم شواهد توضح طبيعة الموقف من السنّة في الفترة السابقة، لكونها أقرب العصور إلى زمن الحضور.

أمّا عن الطريق الأوّل، فهذا ما سوف نعالجه وندرسه في هذه المقالة، وأمّا عن الطريق الثاني فهو ما كنّا درسناه في مقالة أُخرى[١٦] نعتقد أنّ موضوعها هو من أهمّ الدراسات التي تعنينا هنا لتكوين صورة نهائية.

السنّة في عمل الشيعة عصر الحضور:

والذي يفهم من محاولات بعض كبار علماء أُصول الفقه أنّ السيرة المتشرعيّة وعمل أصحاب الأئمة ـ بقطع النظر عن منشأ هذا العمل ـ كان قائماً على العمل بأخبار الآحاد[١٧]، بل اعتبر العلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ) ذلك من الأُمور المتواترة بالمعنى بحيث لا يمكن إنكارها على حدّ تعبيره[١٨]، فضلاً عن مبدأ حجيّة السنّة الواقعيّة، أو تلك المحكيّة اليقينية الصدور، ولكي نعالج هذا الموضوع بدرجة تفكيكية أكبر نلفت القارئ إلى أنّ بعض الشواهد المسطورة في المؤلّفات قد أتينا على ذكرها ومحاكمتها في المقالة المشار إليها عند الحديث عن معزّزات دعوى الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) الإجماع على عمل الطائفة الإماميّة بأخبار الآحاد، وقد حلّلنا تلك الشواهد هناك؛ لأننا وجدناه المكان المناسب وناقشنا الكثير منها، ونحاول هنا رصد جملة الشواهد الأقوى التي يمكنها أن تدعم ما هو المتداول اليوم من أنّ الشيعة عاملة بأخبار الآحاد في عصر الحضور؛ لنرى مدى إمكانيّة العمل بها بشكل مفصّل.

وقبل أن نذكر شواهد هذه النظرية لابد أن نؤكّد على أُمور:

الأوّل: إن مبدأ حجيّة السنّة ـ كما أشرنا سابقاً ـ يبدو أنّه لا مجال للنقاش فيه، فأصل عمل الشيعة بالروايات عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام أمرٌ مقطوع به

تاريخياً، وإقامة الشواهد عليه تطويل بلا حاجة، فسواء كان عملهم بالروايات لقطعهم بصدورها أو لاطمئنانهم أو لقولهم بالحجيّة التعبدية الشرعية.. فإنّ ذلك كلّه يصبّ لصالح أنّهم كانوا يرون السنّة مصدراً من مصادر المعرفة الدينية، وإلّا لم يكن هناك معنى لمئات المصنّفات في الحديث وفي الرجال وغيرهما من العلوم.

من هنا، سيكون بحثنا مركّزاً على أن الشيعة هل كانوا يعملون بالسنّة المحكيّة ليقينهم بصدورها عن النبيّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، أم أنّهم كانوا يعملون بها ولو مع الظنّ دون اليقين أو الاطمئنان؟

الثاني: إنّ الشواهد التي تؤكّد أو ترفض عمل الشيعة بخبر الواحد الظني والتي تعود إلى نصوص ووثائق لاحقة على تلك الحقبة، لا تعنينا فعلاً؛ لأنّنا درسناها بالتفصيل في مقالتنا المذكورة عند محاكمة حال نظرية السنّة منذ بداية عصر الغيبة وحتى العلامة الحلّي، فلكي لا يحصل تكرار أو التباس سوف نترك تلك الشواهد فعلاً، ونبقى هنا مع الشواهد المباشرة عن تلك الفترة التي نحن على يقين من أصل وجودها.

وهذا معناه أنّ نتيجة البحث حول الموقف الشيعي من السنّة في عصر الحضور ستكون متوقّفةً على دراستنا تلك أيضاً، وهناك سوف تتضح لدينا ـ دفعةً واحدة ـ النظريّة الشيعية من السنّة المحكيّة وأخبار الآحاد منذ صدر الإسلام وحتّى زمن العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّة حال، فأبرز ما يمكن ذكره لدعم هذه النظرية القائلة بعمل الشيعة بأخبار الآحاد الظنية هو أنّ ظاهرة العمل بالروايات كانت ظاهرةً أكيدةً لا يرتاب فيها أحد ممن يطّلع على الحال في تلك الفترة، وهذا معناه أنّنا أمام فرضيّتين لتفسير هذه الظاهرة:

الفرضية الأُولى: أن يكون عملهم هذا منطلقاً من اعتقادهم بحجيّة الروايات الظنية فضلاً عن اليقينية، غاية الأمر أنّه كانت لديهم بعض الشروط التي يلزم عندهم العمل بها لأخذ الروايات؛ حذراً من جعل الجاعلين ووضع الواضعين وكذب الكاذبين.

وهذا الاحتمال قادر على تفسير جملة الظواهر التي تتوفّرة معلومات عنها في تلك الحقبة الزمنية، فاهتمامهم بعلم الرجال، واعتناؤهم بضبط الأحاديث وكتابتها وتناقلها سماعاً وقراءةً وإجازةً ومناولةً و...، وجعلهم النصوص مصدراً للحكم والمعرفة والفتيا و...، ذلك كلّه بالإمكان تفسيره على أساس هذه الفرضيّة.

الفرضية الثانية: أن يكون عملهم بالنصوص انطلاقاً من يقينهم بصدورها عن المعصومين عليهم السلام، وهي الفرضية التي رأينا أن المدرسة الأخبارية ناصرتها حتّى النهاية بمعنى من معانيها.

لكنّ أخذنا بهذه الفرضيّة غير قادر على تفسير جملة المعطيات، فلماذا اهتموا بعلم الرجال؟! ولماذا ركّزوا على توثيق الرواة؟! وكيف حصل لهم القطع بالصدور مع هذا الاختلاف العظيم بين الروايات والتعارض الكبير الحاصل فيها؟! كيف صحّحوا ما يصحّ عن الثلاثة (ابن أبي عمير، والبزنطي، وصفوان) كما يخبرنا الطوسي[١٩] رغم إرساله وهم يرون ضرورة القطع بالروايات؟! وكيف ساغ لهم القطع في ظلّ ظاهرة الوضع والدسّ وظواهر احتمال خطأ النقل أو النسخ أو غير ذلك؟! هل يمكن أن يُقطع نتيجة رواية واحدة ذات طريق واحد مما هو كثير في أبواب الفقه والعقيدة والأخلاق؟! بل بماذا نفسّر الروايات التي تدلّ على مفروغية الاعتماد على أخبار الآحاد في وعي أصحاب الأئمة عليهم السلام؟!

وبناءً عليه، تكون الفرضيّة الأُولى هي الفرضيّة الأكثر قدرةً على تفسير

الظواهر والمعطيات، فيجب الأخذ بها، ومن ثمّ تكون النتيجة أنّ الشيعة كانوا عاملين زمن الحضور بالسنّة المحكيّة بقسميها القطعي والظنّي ضمن شروط خاصّة.

وقد لاحظنا أنّ الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) كان أبرز من درس هذا الموضوع في كتابه «فرائد الأُصول»[٢٠]، إلى حدّ استغنى السيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) بكلام الأنصاري عن أن يقيم شواهد أو مؤيدات على دعم الفرضية الأُولى بحسب ترتيبنا؛ ألا وهي فرضية الظن والاعتماد على الروايات الظنيّة[٢١]، وقد أجملنا كلام الأنصاري هنا، وقد أتينا على ذكر بعض جزئياته مفصّلاً في مقالتنا المشار إليها.

هذا هو أقصى بيان وجدناه لدعم القول بعمل الشيعة بأخبار الآحاد الظنية في عصر الحضور.

معالجة نقديّة لفرضيّة الظن

لكن بإمكاننا الوقوف عند هذا المحصول؛ لأنّ الشواهد التي بيّنت غير كافية ـ فيما يبدو ـ لإثبات الفرضية الأُولى؛ وذلك لأنّ احتمال أنّ الشيعة كانت عاملةً بالأخبار المفيدة للعلم العادي هو احتمال قوي جداً، بل الأقوى؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ تقلّص حجم الوسائط الواقعة بين الراوي الأخير والإمام عليه السلام يساعد على حصول اليقين بشكل أسرع مما لو استطالت الوسائط؛ إذ احتمالات الدسّ أو الخطأ أو السهو أو التصحيف أو ... ينفتح بابها كلّما زادت الوسائط تلقائياً، وهذا أمرٌ واضح، وحيث إنّ أغلب الروايات الشيعية منقولة عن الصادقَين عليهما السلام ـ أي الإمام الباقر (١١٤هـ) والإمام الصادق (١٤٨هـ) ـ فإن وسائط النقل حتّى زمن الغيبة تغدو قليلة مقارنةً بالفترات اللاحقة.

وهذا يعني أنّه من الخطأ قياس حالنا على حالهم دائماً، كما هو الخطأ الذي

وقع فيه غير دارسٍ لهذا الموضوع؛ فإنّ تقلّص الوسائط يلعب دوراً في حصول حالة العلم العادي أو الظنّ الاطمئناني كما يسمّونه.

ثانياً: إنّ ظاهرة اليقين في تلك الآونة ينبغي عدم قياسها على حالنا اليوم؛ إذ ثمّة ما يرشد إلى أنّ المتقدّمين كان يحصل لهم يقينٌ حتّى من روايةٍ واحدة بمجرّد موافقتها للكتاب أو غيره مع عدم معارضٍ، ولكي نبعد هذا الاستغراب عن القارئ نؤكّد لـه أنّ هنالك أُنموذجين دالّين هما:

١ ـ التيار الأخباري، فمهما كان موقفنا من هذا التيار، إلّا أنّه كان يذهب فريق أساسي فيه ـ وهم من كبار العلماء المعاصرين لزمن الانسداد إن صحّ التعبير ـ إلى القول بيقينيّة الكتب الأربعة[٢٢]، بل ذهب بعضهم إلى القول بقطعية صدور الروايات المودعة في المصادر المعتبرة ولو كانت من غير الكتب الأربعة على ما عالجناه مفصلاً في دراسة أُخرى.

إنّ ظاهرة اليقين والقطع التي آمن بها التيار الأخباري تلغي كل استبعاد في أن تكون الروايات قطعيّة الصدور لدى أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإذا كان العلماء الذين عاشوا فيما بين القرن العاشر والثالث عشر الهجريين ـ بل إلى يومنا هذا ـ آخذين بمبدأ القطعيّة واليقينيّة هذا، فكيف نستبعد أن يكون فقهاء وعلماء عصر الحضور عاملين بالأخبار من باب إفادتها اليقين؟!

ومهما كان موقفنا من موضوعية هذا اليقين الأخباري أو منطقيته أو من تسمية الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) له باليقين العادي، فإنّ نفس وجوده يكفينا حتى لو اعتبرناه غير منطقي من الناحية المعياريّة، فلا يصحّ لنا أن نحاكم الآخرين على طرائق تفكيرنا؛ إذ سرعة اليقين وبطء حصوله أمران يختلفان بين الناس بل وحتّى بين العلماء اختلافاً فاحشاً، ومن ثمّ يجب تقبّل المقولة التي تجعل بالإمكان حصول اليقين لشخصٍ من مقدّمةٍ يُستبعد جداً حصوله منها لآخر، مادامت الإمكانات متوفّرة والشواهد قائمة، والتيار الأخباري خير عيّنة دالّة

على إمكان ذلك.

٢ ـ مدرسة السيّد المرتضى، ونسمّيها «مدرسة» مجاراةً للطرف الذي يعتقد أنّها لم تكن تمثّل مشهور الشيعة في عصرها وما قاربه، فإنّ هذه المدرسة ـ متمثّلةً، على الأقلّ، بالمرتضى (٤٣٦هـ) وابن زهرة (٥٨٥هـ) وابن إدريس (٥٩٨هـ) وغيرهم ـ كانت تعتقد بلزوم العمل بالخبر اليقيني، وقد بنت فقهها على ذلك، وأثبتت ـ سيّما تجربة ابن إدريس ـ أنّ بالإمكان في تلك المرحلة إنتاج فقه استدلالي موسّع على أساس إنكار أخبار الآحاد الظنيّة.

إنّ عمل الجميع بروايات موجودةٍ في الكتب الأربعة أو غيرها ليس دليلاً على أنّ الصورة النظرية عندهم متّحدة، فربما عمل بها البعض لقانون الحجية التعبّدي[٢٣]، فيما عمل البعض الآخر بها لتواتر بعضها أو احتفافه بقرائن وشواهد توجب الوثوق والاطمئنان مما يسمّى بالعلم العادي، كما دأب على تسميته المولى الاسترآبادي صاحب الفوائد المدنية (١٠٣٦هـ).

وإضافةً إلى هاتين العيّنتين الدالّتين ـ أعني المدرسة الأخبارية في العصر المتأخر، ومدرسة السيّد المرتضى في العصر المتقدّم ـ يمكن الإشارة إلى أنّ ظاهرة اليقين هي ظاهرةٌ لها قوانينها وخصائصها، فعندما لا يكون هناك جدل واحتدام نقاشٍ في أمرٍ ما فإنّ بالإمكان حصول اليقين، لكن كلّما تضاعفت الآراء وتكاثرت حول نقطةٍ واحدةٍ، صار الوصول إلى اليقين مدعاةً لمزيدٍ من التروّي والتريّث. إن كثرة الآراء وتضاربها يساهم أحياناً في بطء حصول اليقين بالشيء الذي تركّزت الآراء المختلفة عليه.

ولسنا نزعم معادلةً رياضيّة أو عقليّة لا تختلف ولا تتخلّف، لكن الحالة العامّة تساعد على مثل هذا الفهم لظاهرة اليقين، وبإمكاننا ـ لوَعْي هذه الحقيقة ـ أن نرصد التجارب الفقهيّة منذ عصر الكليني والصدوق والمرتضى وحتى العصر الحاضر. إنّ محدوديّة الأقوال في تلك المرحلة كانت تجعل

الجزم بأحد المحتملات أسهل ميدانياً، ولهذا لاحظنا أن مقولة الاحتياط في العقل الشيعي القديم كانت تمثّل منهاجاً اجتهادياً، فيحصل من ورائها الحدس بالحكم الشرعي، لكن رغم أنّ علماء أُصول الفقه الشيعي بعد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) قد أطاحوا بنظريّة الاحتياط في الشبهات البدويّة وحصروها بمجالات محدودة من أمثال موارد العلم الإجمالي [٢٤]، إلّا أنّ ظاهرة الاحتياط في الفتوى غزت النتائج الفقهيّة على نطاقٍ واسع دون أن يكون هذا الاحتياط منهاجاً اجتهادياً كما كان عند القدماء، سيما منهم ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) صاحب «غنية النزوع» [٢٥]، وابن الجنيد الأسكافي وفق ما قيل عنه من عمله بالرواية الأحوط عند التعارض واختلاف الحديث [٢٦]. ولظاهرة الاحتياط المتأخّرة أسباب كثيرة، منها أنّ الفقيه قد تكاثرت أمامه الآراء، فشعر بالوجل والتواضع العلمي إزاءها، وأقنع نفسه بأنّ الوصول إلى نتيجة حاسمة أمرٌ ليس باليسير؛ لأنّه يتطلّب تجاوز كل هذه الآراء والاقتناع بفسادها جميعاً، وهو أمرٌ لم يكن سهلاً؛ ولهذا وجدنا أنّ الشهرة الفتوائية ـ رغم عدم الاعتقاد بها عند الكثير من الأُصوليين المتأخرين ـ كان لها دور كبير في منح الفقيه اطمئناناً بالنتائج التي توصّل إليها، فصار الوثوق بالنتيجة أسرع والاحتياط أقلّ حضوراً على هذه الجبهة.

إنّ هذا الواقع يؤكّد أيضاً على أنّ البدايات الأُولى لحركة أيّ علم يكون اليقين فيها متوفراً عادةً بدرجةٍ أكبر، وإن كنا نعتقد بأنّ هذه البدايات تحتوي ـ وعادةً أيضاً ـ على شكّ من جهةٍ أُخرى.

وأمّا الشواهد التي أُقيمت على الفرضية الأُولى ـ أي الأخذ بالأخبار عن تعبّد لا عن يقين ـ فهي أيضاً غير قادرة على ترجيح هذه الفرضيّة على نظيرتها، كما سنلاحظه لاحقاً بشكل أكبر إن شاء الله تعالى؛ لأن التتبّع الرجالي لا يؤكّد أبداً أنهم عملوا بالنصوص الروائيّة انطلاقاً من حجية خبر الثقة الظنّي؛ ذلك أنّ الفرضية التي تقوم على أساس أخذهم باليقين يمكنها ـ هي الأخرى ـ أن تفسّر

ظاهرة الاهتمام الرجالي في الوسط الشيعي؛ لأنّه ما دام اليقين هو المعيار فمن المنطقي جداً أن يدرس الباحث طبيعة الناقلين للأخبار؛ إذ لا يجدر الشكّ في أنّ أحوالهم تساعد بشكل كبير على الوصول إلى اليقين بالخبر صدقاً أو كذباً. إن فرضيّة اليقين لا تعني أنّ الفقيه ـ مثلاً ـ غير معنيّ بعناصر إنتاج هذا اليقين، وإنّما يُلقى هذا اليقين في قلبه أو يُنْفَثُ في روعه، وهذا معناه أنّ اليقين عنده نتاج عناصر، من أبرزها حالة الرواة وأوضاعهم.

ومما يؤكّد تفسيرنا هذا، أنّه يلاحظ في مدرسة السيّد المرتضى الرافضة لأخبار الآحاد الظنية، ثمّة اهتمامات رجاليّة في نتاجها الفكري عموماً، فالسيّد المرتضى ـ مثلاً ـ لديه بعض المساهمات الرجالية المتفرّقة، كحديثه عن أبي بكر بن أبي سبرة، ويزيد بن أبي زياد، والحسن بن عمارة، وعمرو بن شعيب، وهذيل بن شرحبيل، وشهر بن حوشب، وغيرهم (٢٧).

وهكذا الحال مع ابن إدريس الحلّي؛ إذ وجدنا له وقفات رجاليّة تتعلّق بالرواة السنّة أو الفطحيّة أو زرعة أو سماعة أو السكوني أو... (٢٨)، وهذا يعني أنّ النحو تجاه رفض أخبار الآحاد الظنية لا يُعدم الفقيه الحاجة إلى علم الرجال.

وأمّا الحديث عن استبعاد حصول اليقين لعلماء عصر النص نتيجة ظواهر الدسّ والوضع والجعل، فهذا ما لا نجده شاهداً؛ لأنّ نظام تجميع القرائن يمكنه أن يحسم الموقف في هذه الرواية أو تلك، فموافقة الرواية للكتاب أو السنة القطعية المتواترة أو الإجماع أو العقل كان يمكنه أن يحصّل لهم اليقين بعدم الوضع، كما يلاحظ في منهاج مدرسة المرتضى وفق ما أوردناه في مقالتنا المذكورة.

ولكي نقرّب الفكرة، نلاحظ موقف علماء الشيعة من جملةٍ وافرةٍ من روايات أهل السنّة، وموقف علماء السنّة من جملة وافرة من روايات الشيعة. إنّ

بإمكان الطرفين الجزم بوضع آلاف الأحاديث من الجانبين انطلاقاً من معطيات يقينية مسبقة، وهذا يعني أن قدرة تصفية الأحاديث الموضوعة متوفّرة ـ في الجملة ـ وفقاً لأُصولٍ يجري العمل عليها، مهما كان تقويمنا نحن اليوم لهذه الأُصول والمعايير.

وأمّا استغراب حصول اليقين من جرّاء روايةٍ واحدةٍ، فهذا ما يدفعه اليقين الذي طرحه المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) ـ كما ذكرناه في تلك الدراسة ـ من الخبر الواحد عندما لا يكون له معارض[٢٩]، أو ما قاله الأمين الأسترآبادي (١٠٣٦هـ) من أنّ خبر الثقة المأمون موجب للقطع واليقين[٣٠]، فإذا كان المحقق الحلّي وهو في القرن السابع الهجري، أو الأسترآبادي وهو يعيش في القرن الحادي عشر الهجري، يتسنّى لهما اليقين بروايةٍ واحدة لا معارض لها، فلماذا الاستغراب من الأمر نفسه لعلماء عصر الحضور وهم يعيشون تضاؤل طول الأسانيد وقلّة الاختلافات و...!؟. كما يدفعه أيضاً اليقين الذي حصل من النصوص للأخباريين الآخرين وهم يعيشون في القرون الهجرية الأربعة الأخيرة.

وأمّا ظاهرة التعارض، فهناك العديد من المنافذ التي تجعل فرضية اليقين عاديةً جداً معها، لا أقلّ من محاولات الأخباريين ـ مثل صاحب الحدائق وغيره[٣١] ـ من أنّ التعارض لا يعني التشكيك في الصدور ما دام أهل البيت عليهم السلام أنفسهم قد ذكروا الروايات المتعارضة عمداً لمعنى من معاني التقيّة. إنّ مثل هذه التفاسير ـ حتى لو لم نؤمن بها نحن مثلاً ـ بإمكانها أن تجعل احتمال فرضية اليقين غير مستبعدة، كما يحاول أنصار نظرية خبر الواحد الإيحاء به.

أضف إلى ذلك تجربة الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) في كتابه «الاستبصار»، فقد كان الطوسي مقتنعاً بعدم وجود تعارض بين ما يقرب من

خمسة آلاف رواية احتواها كتاب الاستبصار، ورغم أنّ المناهج التي أعملها الطوسي في هذا الكتاب لم تقنع الكثير من العلماء فيما بعد، إلا أنّ تنشيطه لمثل هذه المناهج، يدلّ في المحصّلة النهائية على تقليصه ظاهرة التعارض في النصوص إلى حدّ بليغ، مما يعني أنّ من الممكن أن تكون ظاهرة التعارض هذه غير متصوّرة آنذاك بالحجم الذي يتصوّره البعض اليوم، وما قلناه سابقاً من ظاهرة التعارض المحيّرة بوصفها دليلاً على ظاهرة الاجتهاد في عصر الحضور لا ينافي كلامنا هنا؛ لأنّ ما نهدفه هناك أصل وجود هذه الظاهرة، وما نريد مناقشته هنا سعتها المفضية إلى عدم إمكان الاعتماد على نصوص نظريّة اليقين لتكوين رؤى دينية في الكلام والشريعة على السواء.

وأمّا الحديث عن نصوص يفهم منها أنّ مسألة الأخذ بروايات الثقات كان أمراً مفروغاً منه ـ بحيث أبدى الرواة تساؤلاً حول بعض التفاصيل المبتنية عليه، وليس لذلك من تفسير سوى اعتمادهم على أخبار الثقات بوصفها أمراً مسلّماً وسيرةً قائمة بينهم كما يقول ذلك بعض العلماء البارزين[٣٢]، وهي نصوص يبرز أهمّها متمثلاً في أخبار التعارض ـ فلا يمثّل دليلاً على شيوع ظاهرة الأخذ بأخبار الثقات من باب الظن؛ لأنّ وجود الخبرين المتعارضين يستدعي سؤالاً عن طبيعة الوظيفة المقرّرة في التعامل معهما حتّى لو كان الاعتماد قائماً على اليقين، فإذا واجهت دليلاً من شأنه أن يعطي اليقين ثم اصطدمت بدليل معاكس يحتوي الخصوصيات نفسها، فإنّ الحيرة تتملّكك، فكيف السبيل للخروج من هذا المأزق؟

ومن الطبيعي أن يلجأ المتشرّعة المؤمنون إلى إمامهم لكي يخبروه بهذه الظاهرة، فلعلّ عنده قواعد تجعلهم قادرين على الحصول على خصوصيّةٍ في أحد الخبرين تعزّزه فتضعّف الخبر الآخر، فيحصل اطمئنان أو يقين بواحدٍ منهما بعد أن كانت الخصوصية كاشفةً عن نقطة ضعف في أحدهما أو نقطة قوّةٍ في الآخر.

نعم، أشار الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) إلى أن أخبار التعارض إذا كانت تجعل المعيار هو الأوثقية في أحد الراويين أو موافقة الكتاب، فهي لا تتناسب مع فرض كون الخبرين متيقّنين؛ لأن أوثقيّة أحد الراويين لا تجعل خبر الآخر يقينياً؛ إذ كيف يمكن اليقين بخبرين معاً يكون أحد راوييهما أوثق من الآخر، والمفروض أنّهما مختلفان؟! (٣٣)

لكن هذه المحاولة تفترض اليقين الفعلي بالروايتين حتى مع تعارضهما، وهو افتراض لسنا بحاجةٍ إليه أبداً لكي نبرّر ـ في إطار بحثنا هنا، وهو بحث تاريخي لا بحث أُصولي يستنطق النص لإثبات حجية خبر الواحد، فليلحظ ذلك جيداً ـ تساؤل الرواة، بل بالإمكان القول بأنّ الراوي كان يعتقد بأنّ كلّ واحدٍ من الخبرين من شأنه أن يعطي يقيناً، لكن لمّا تعارضا افتُقد هذا اليقين، فأراد أن يعرف ماذا نفعل في هذه الحالة، تماماً كرجلين تعلم جيداً عند إخبار أحدهما لك أنّهما صادقان يقيناً، ولنفرضهما إمامين معصومين، فإذا أخبراك بخبرين متعارضين، فإن ثقتك بهما لا تهتزّ؛ نظراً ليقينك العقدي بعصمتهما، لكنّ تساؤلاً ينفلت منك حول كيف يمكن العمل مع هذين الخبرين؟ وهل هناك من تفسيرٍ لهذا التضارب؟ وهذا ما كان يحصل مع بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين كانوا يسمعون منهم أحياناً أخباراً ونصوصاً مختلفة كما تفيده المعطيات الحديثية نفسها.

وأمّا افتراض أن دلالة مثل أخبار التعارض على الحجية يعني نصّاً من الأئمة عليهم السلام على حجية خبر الواحد، الأمر الذي يستدعي عمل الشيعة بأخبار الآحاد ـ فهو افتراض لا يضرّ بفكرتنا هنا؛ لأنّ المفروض أن تقعيد مبدأ الأوثقية مخصوص ببعض حالات التعارض، ونحن لا ننكر أن يكون الشيعة عاملين بالأخبار الظنية في بعض الحالات الخاصّة، وما ننكره أن تكون هذه الظاهرة هي المبدأ في سيرة المتشرّعة في عصر الحضور، فبحثنا هنا تاريخي حول الظاهرة العامة، لا أُصولي حول مبدأ حجية السنّة المحكية الظنيّة.

وأما حديث الشهيد الصدر عن الترجيح بملاك الموافقة للقرآن الكريم فهو أيضاً غير تام؛ لأنّ صدور نصين متعارضين أحدهما مخالف للقرآن ليس بمستحيل أو بمنفي؛ والوجه في ذلك أن الأخبار التي تحدّثت عن عدم صدور النصوص المخالفة للقرآن الكريم عن لسان أهل البيت عليهم السلام مثل «فهو زخرف»[٣٤] أو «لم نقله»[٣٥] إنّما هي أخبار الطرح، والتي تكون فيها الرواية منافيةً تماماً للنص القرآني، كما لو أجازت شرب الخمر مطلقاً، أما أخبار الترجيح فإنّ ما تعنيه المنافاة فيها إنما هو التنافي بين إحدى الروايتين والكتاب الكريم بنحو العموم والخصوص، لا بنحو نفي النص القرآني أو روحه برمّته، فإذا بُني على جواز تخصيص الكتاب بدليل يقيني كان معنى ذلك مطابقة إحدى الروايتين المتعارضتين للكتاب تماماً دون أيّ تنافٍ، فيما كانت الأخرى مقيّدةً لإطلاقه أو مخصّصة لعمومه، وحيث كانت الروايتان متيقنتين من حيث ذاتهما، أعلمَ الإمامُ عليه السلام السائلَ بأنّ الرواية الموافقة للقرآن الكريم هي الصحيحة، وهذه الصحّة ليست إنباءً غيبياً عن جميع حالات التعارض الآتي من هذا النوع، بل هي إمّا مؤشر احتمالي من الإمام عليه السلام على أنّ غالبيّة الحالات التي تكون من هذا القبيل يكون المطابق منها للواقع هو غير المخالف للكتاب، فيكشف بالاحتمال القوي عن خطأ اليقين بصدق إحدى الروايتين، أو مجرّد حكم تعبّدي ليس له إنباء عن الخارج فيكون بنفسه حكماً إلهياً مقطوعاً لفرض سماعه منه عليه السلام.

بل ربما أمكن التوقف في هذه النصوص إذا استثنينا أخبار التعارض من مثل نصوص الحثّ على الكتابة للحديث ونشره، ونصوصِ الإرجاع إلى بعض الشخصيات بأعيانهم وهم من أعاظم الأصحاب، ونصوصِ عدم جواز التسرّع بردّ الأحاديث نتيجة أذواق شخصية و... إذ لا تدلّ على شيء في المقام كما حقّق ذلك مفصلاً الشهيد الصدر نفسه[٣٦].

لا بل يمكننا القول بأن أخبار الترجيح قليلة... ظنية، في سندها كلام، فلا

تصلح لوحدها هنا شاهداً على أمرٍ تاريخي يفترض تحصيل اليقين ـ ولو الاطمئناني ـ فيه لا الحجية التعبدية.

وهذا كلّه معناه أن فرضيّة اليقين فرضية غير بعيدة ولا مستهجنة، بل لعلّ طبيعة الأشياء تقتضيها، وتجعل منها الفرضيّة الأقرب إلى الواقع، سيما إذا نجحنا في البرهنة على أنّ مشهور الشيعة منذ بداية عصر الغيبة وإلى زمن العلامة الحلي في القرن الثامن الهجري كانوا يذهبون إلى عدم حجية الآحاد الظنية كما قوّيناه في مقالتنا المشار إليها، فإنّ فرضية اليقين في عصر الحضور بإمكانها ـ بسهولة ـ الانسجام مع هذه الشهرة المتأخّرة، أمّا فرضية التعبد الظني فيجب عليها أن تفسّر هذا التحوّل في العقل الشيعي بمجرّد حصول الغيبة؛ إذ لماذا عدل الشيعة عن العمل تعبداً بأخبار الآحاد الظنية في عصر الحضور إلى رفضها في عصر الغيبة لما يزيد عن أربعة قرون مع استثناء مدرسة الشيخ الطوسي؟!

ولسنا نزعم أنّ الشيعة كانوا يرون قطعية الروايات كافّة أو ما كان موجوداً منها في بعض المصادر المشهورة، كما يحاول القول به بعض الأخبارية، بل نؤكّد على أنّ المراد أنّ الشيعة كانت عاملةً بالخبر اليقيني، لا أنّ كلّ خبر كان عندها يقينيٌّ، فلم تكن الطائفة الشيعيّة عاملةً ـ في الرأي العام الغالب عليها ـ بأخبار الآحاد الظنية حتى ما كان منها ظنّاً قوياً، كما استقربناه ولم نجزم به.

وينتج عن ذلك: أنّ ما يقال من عمل الطائفة قديماً بالخبر الموثوق، إن أُريد به الخبر المتيقّن منه فهذا صحيح، وأمّا إن أُريد به مجرّد حالة الوثوق العام ـ بمعنى كون احتمال الخلاف موجوداً بدرجة معتد بها، غايته لا يؤخذ به مثل ٩٠٪ أو ٩٥٪ ـ فهذا غير معلوم على ما بيّنا.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى نقطةٍ جديرة، كانت لنا وقفة معها في

مقالتنا المذكورة، وهي أنّه قد يتصوّر استبعاد ألّا يعمل الشيعة بالخبر الموثوق بمعنى الخبر الظني المتاخم للعلم أو ما بات يُعرف اليوم في الدراسات الدينية بالاطمئنان [٣٧]، وينطلق هذا الاستبعاد من أنّه من غير المنطقي افتراض أنّه كانت تحصل لهم من جميع الأحاديث التي كانوا يعملون بها حالة يقين برهاني يستبطن اليقين بالشيء مع استحالة خلافه، فإنّ هذا إذا تمّ في التواتر فلا يتمّ في جميع الروايات التي كانت متوافرة آنذاك، إذاً فيجب القول بأنّه كان يحصل لهم من تلك النصوص اليقين بالمعنى الأعم من اليقين البرهاني واليقين العادي ممّا يسمّى بالظنّ الاطمئناني.

ولكي تنجلي صورة هذا الاستبعاد نلاحظ ما ذكره بعض الأخباريين من أنّ المراد باليقين الذي كان يعمل به معاصرو حقبة الحضور هو اليقين العادي [٣٨]، والمقصود باليقين العادي هو الاطمئنان الذي لا يعتنى معه باحتمال الخلاف رغم وجوده، فإذا كان الأخباريّون الذين يدّعون قطعية الروايات يحاولون تفسير اليقين بذلك، فكيف يمكن تجاوزهم ـ على تشدّدهم في هذا الأمر ـ وزعم أن الشيعة زمن الحضور كانت لا تعمل بهذا اليقين بل بخصوص اليقين بمعناه البرهاني؟!

والذي يبدو لنا أنّ هذه الملاحظة التي أثارها الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) وجماعة [٣٩] في تحليله موقف السيّد المرتضى ـ على ما بيّناه هناك ـ جديرة بالتأمّل، وفي الحقيقة ليس ثمّة ما يبعّد هذا الاحتمال إذا تخطينا مثل ادّعاء السيد المرتضى المذكور هناك، والسبب هو أنّ هذا الاحتمال يمكن استبعاده لو كانت بأيدينا نصوص تعود لتلك الحقبة تصرّح ـ فيما نفهمه منها هنا ـ بعدم العمل إلّا باليقين القاطع الجازم الذي لا احتمال للخلاف فيه، كما هو الحال مع السيد المرتضى وابن إدريس وفق ما وافينا بحثه، لكن حيث لا نملك نصوصاً وأردنا غضّ الطرف عن حال الحقبة الممتدة من المفيد (٤١٣هـ) وحتى العلامة (٧٢٦هـ) ـ إذ قد ترجّح طرفاً على طرف ـ لزمنا الإبقاء على هذا الاحتمال، فهو

قريب جداً، سيّما على ما أشار إليه بعض الأخباريين من أنّ العلم في اللغة العربيّة يطلق على اليقين الجازم وعلى الاطمئنان وما يُسكن النفسَ على نحو الحقيقة، فإذا صحّت هذه المقولة فإنّ المترقّب حينئذٍ - مالم يأتِ دليلٌ على العكس - أن يكون التعاطي العفوي لمتشرّعة عصر الحضور قائماً على هذا المدلول اللغوي، لا لأنّ اللغة هي معيارُ هنا، بل لأنّ ثبوت تحمّل اللغة لهذا المفهوم على نحو الحقيقة شاهد على أنّ العقل العربي لم يكن على تماس حصري مع مفهوم اليقين البرهاني؛ مما يدلّل على أنّ العقل الجمعي يقوم اليقين عنده على مفهوم أوسع من المفهوم الأرسطي لـه، ولهذا نتج عن هذا الوعي الجمعي مدلول لغوي على نحو الحقيقة.

هذا، ولكنّ ذلك يُجامع عدم استبعاد اعتمادهم على نصوص اليقين أيضاً لا الاطمئنان، والوجه في ذلك أنّ الفروع الفقهيّة ونحوها في الوسط الشيعي لم تكن كثيرةً في عصر الحضور، فإن الفقه التفريعي خطوة ترجع أقدم محاولةٍ لها إلى الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في «المبسوط» أو على أبعد تقدير - كما ألمحنا سابقاً - إلى الإسكافي والحسن بن أبي عقيل العماني، وقد قيل في ذلك إنّ الطوسي أتى بالفروع من مصنّفات أهل السنّة، ولم تكن هذه الفروع متداولةً في الوسط الشيعي، كما يشهد على ذلك مراجعة الكتب التي سبقت الطوسي، مثل كتاب المقنعة للمفيد، والانتصار والناصريات للمرتضى، والمقنع والهداية للصدوق ونحو ذلك، حتّى كانت محاولة الطوسي هذه محلاً لانتقاد بعض العلماء الذين أتوا بعده وعلى رأسهم ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)(٤٠).

وهذا معناه أن الموضوعات التي تحتاج إلى الروايات وليس فيها مرجع آخر هي فروعات الفقه والأخلاق، وهي موضوعات كانت محدودة جداً، ومن ثمّ فمهما كان تحصيل اليقين بأخبارها قليلاً إلا أنّ قلّتها تنسجم مع قلّته، ومن ثم فلا يصحّ قياس مرحلة ما قبل الطوسي على ما بعده، فاحتمال أن يكون اعتمادهم على الخبر اليقيني بالتواتر أو القرائن - مثل اعتضاده بالإجماع أو

دليل العقل أو الكتاب ـ وارد لا استحالة فيه ولا بُعد. نعم، لو كانت الفروع الفقهيّة كثيرةً جداً كما هو الحال في عصرنا الحاضر، لكان لهذا الاستبعاد مجال، ولهذا وجدنا الشيخ ابن إدريس الحلّي رغم تأليفه كتاب السرائر في الفقه الاستدلالي بعد المبسوط، إلاّ أنّه حيث كان منكراً لأخبار الآحاد الظنية لم يكن كتابه في التفريع بحجم كتاب المبسوط، بل الأمر كذلك حتّى مع كتب المحقق الحلّي ﷺ.

إنّ الخطأ الذي وقع فيه البعض أنّهم قاسوا مفردات الأُمور فلاحظوها تعطي العلم العادي، فنسبوا إلى المتقدّمين أن ما كان ينتج لهم منها هو هذا العلم العادي، وقد قلنا مراراً وسنقول بأنّ هذه المقارنة غير صحيحة؛ فإن نظرية الإجماع ـ مثلاً ـ على مسلك الدخول أو اللطف قد تعطي اليقين البرهاني، فلا يصحّ لمثل الشهيد الصدر (١٤٠٠هـ) أن يدّعي أن الإجماع عند المتقدّمين يعطي اليقين الاستقرائي أو العلم العادي لمجرّد أن تحليله الشخصي للإجماع كان كذلك وفق حساب الاحتمال الرياضي، وهكذا الحال في التواتر، فمجرّد تفسيرنا للصغرى لا يصحّح الكبرى، فمن الممكن جداً أن يحصل القطع الجازم المحيل للخلاف لديهم من أمرٍ لا نجد نحن أدنى ما يوجب ذلك فيه، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً.

والمتحصل: أنّ أخذهم بالخبر الاطمئناني هو الأقرب والأكثر منطقيّةً مع كون احتمال عدمه وارداً أيضاً بدرجة ضعيفة.

النتيجة

ونكتفي فعلاً بهذا المقدار من الحديث عن هذه الحقبة، وقد وجدنا فيها أنّ الشيعة كانت ترى ـ من جهة ـ مبدأ حجيّة السنّة الشريفة الواقعيّة، كما كانت ترى من جهةٍ أُخرى ـ فيما هو المتيقّن عندنا ـ أنّ السبيل إلى السنّة الواقعية هو السنّة المحكية المتيقن بها إمّا يقيناً برهانياً أو يقيناً عادياً مما يسمّى في

علم الأُصول بالاطمئنان وفي المنطق باليقين الاستقرائي الموضوعي، وأنّه لم يكن هناك فرق في ذلك بين الأُمور الاعتقادية والأُمور الفرعيّة العمليّة، كما لم يكن هناك فرق بين تيار الكلام والعقل وتيار الحديث والأخبار؛ لأنّنا لم نجد جدلاً في ذلك خلال تلك الحقبة.

نعم، احتمال عملهم بالآحاد الظنية غير منفيّ عندنا تماماً، غايته أنّه مجرّد فرضية محتملة، والأقرب لتفسير الواقع ـ تفسيراً تاريخياً يرعى الظواهر العامّة السائدة ـ هو فرضية اليقين، وعلى القارئ أن يرجع إلى دراستنا المشار إليها في العددين (٣٤) و (٣٥) من مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام لكي تكتمل الصورة عنده أكثر.

وعلى القارئ أن يدرك أنّ الأبحاث التاريخية لا يوجد فيها دائماً برهان يقيني، وإنما هي قرائن وصور تتكوّن من ملاحظة مجموعة معطيات، لتكوّن فرضيةً ما أقرب إلى الواقع منطقياً من الفرضيّة الأُخرى.

الهوامش

(١) أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي ، الرجال : ٦٣ ، رقم ١٤٨ .

(٢) أغا بزرك الطهراني ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦ : ٢٧٠ و٧ : ١٣٨ .

(٣) لم تصلنا نصوص أصليّة تؤكّد أنّ عبد الرحمان بن قبة الرازي كان يقول باستحالة التعبّد بالظنون ، ولعلّ أقدم نسبة بلغتنا عنه هي ما جاء في كلام المحقق نجم الدين الحلّي في كتابه معارج الأُصول : ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

(٤) هذا غير عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي المعروف بالصدوق الأوّل ووالد الشيخ الصدوق ، والمتوفّى عام تناثر النجوم ٣٢٩هـ ، كما يلاحظ من كتب التراجم ، فراجع على سبيل المثال : الزركلي ، الأعلام ٥ : ٨٧ ، ١٧٨ حيث ترجم الاثنين معاً .

(٥) ابن النديم ، الفهرست : ٢٦٠ .

(٦) المصدر السابق : ٢١٧ .

(٧) المصدر السابق : ٢٥٨ .

(٨) المصدر السابق .

(٩) شمس الدين الذهبي ، سير أعلام النبلاء ١٣ : ٣٢٩ .

(١٠) ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ٤ : ١٠ .

(١١) شمس الدين الذهبي ، تذكرة الحفاظ ٣ : ١١٢٩ .

(١٢) محمد بن إدريس الشافعي : ١٩٦ ـ ٢٤٠ ، وانظر طول هذا البحث نسبياً مما يدلّل على مدى تطوّر درس السنّة في تلك الحقبة .

(١٣) ابن إدريس الشافعي ، كتاب الأُم ٧ : ٢٧٣ ـ ٢٧٨ .

(١٤) أبو جعفر الطوسي ، الفهرست : ٤٤٨ ؛ وانظر النجاشي في رجاله : ٤٠٣ .

(١٥) أغا بزرك الطهراني ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٤ : ٢٨٧ ، رقم : ١٤٧٢ .

(١٦) حيدر حب الله ، نظرية السنّة أو خبر الواحد في مدرسة الأُصول الشيعية القديمة ، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ، العددان : ٣٤ و ٣٥ .

(١٧) راجع : محمد باقر الصدر ، بحوث في علم الأُصول ، ٤ : ٣٩٦ ـ ٣٩٧ ؛ ومحمد تقي المجلسي ، لوامع صاحبقراني ١ : ١٠٠ وأحمد النراقي ، عوائد الأيّام : ٤٥٧ ـ ٤٦٠ ؛ ومحمد صادق الروحاني ، زبدة الأُصول ٣ : ١٥٨ .

(١٨) محمد باقر المجلسي ، بحار الأنوار ٢ : ٢٤٥ .

(١٩) محمد بن الحسن الطوسي ، العدّة في أُصول الفقه ١ : ١٥٤ .

(٢٠) الشيخ مرتضى الأنصاري ، فرائد الأُصول ١ : ١٥٣ ـ ١٦٢ ؛ وحول هذا الموضوع انظر : البروجردي ، نهاية الأُصول : ٥٢٠ .

(٢١) السيّد محمد باقر الصدر ، بحوث في علم الأُصول ٤ : ٣٩٧ .

(٢٢) الكتب الأربعة هي : الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) ، وكتاب من لا يحضره الفقيه لمحمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالصدوق (٣٨١هـ) ، وتهذيب الأحكام ، والاستبصار فيما اختلف من الأخبار كلاهما للشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) .

(٢٣) الحُجيّة مصطلح في علم أُصول الفقه يراد به جعل دليل ما حجةً ؛ أي منجزاً ومعذراً ، بمعنى أنّ العمل به يعذر الإنسان على تقدير عدم إصابة هذا الدليل للواقع ، ويلزمه بالواقع نفسه على تقدير إصابة الدليل لهذا الواقع . ومعنى التعبّدية أن يكون هذا الاعتبار وتلك القيمة الممنوحان للدليل الظني قد جاءا من جانب الله سبحانه وتعالى ، انظر : محمد صنقور علي ، المعجم الأُصولي : ٥٠١ ـ ٥٠٢ ، ٥٠٧ ـ ٥٠٩ .

(٢٤) يقصد بالشبهة البدوية : كلّ شك متجرّد عن أيّ علم ، مثل الشك في وجوب صلاة العيدين في عصر الغيبة . أما العلم الإجمالي فيعني الشك المقرون بعلم ، مثل العلم بوجوب إما الجمعة ظهر يوم الجمعة أو الظهر ، فكل من الجمعة والظهر مشكوك لكن مع هذين الشكّين يوجد علم بوجوب إحدى هاتين الصلاتين ، راجع : محمد صنقور علي ، المعجم الأُصولي : ٦٥١ ـ ٦٥٢ .

(٢٥) راجع : اعتماد ابن زهرة على الاحتياط بوصفه دليلاً إلى جانب بقية الأدلة سيّما

الإجماع ، غنية النزوع ، قسم الفروع : ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ٥٨ ـ ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٢٤ ، وغيرها من الموارد الكثيرة .

(٢٦) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (عربي) ٢ : ٦١٠ ، ٦١١ .

(٢٧) الشريف المرتضى ، الانتصار : ٣٩١ ، ٥٥٨ ، ٥٦٦ ، ٥٩٠ ، ٥٩٩ ـ ٦٠٠ و . . .

(٢٨) راجع : السرائر ١ : ٢٦٧ ، ٣٠٠ ، ٣١٣ ، ٤٩٥ ، و٢ : ٤٨ ، ٣٠٤ ، ٦٧٥ ، و٣ : ٢٧٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٥٣ و..، وحول اهتمامه الرجالي ، راجع : علي همّت بناري ، ابن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي ، ترجمة : حيدر حب الله : ٢٣٤ ـ ٢٣٨ .

(٢٩) المحقق الحلّي ، المعتبر ١ : ٣٠ .

(٣٠) الأسترآبادي ، الحاشية على التهذيب ، الورقة رقم : ٩٩ .

(٣١) يوسف البحراني ، الحدائق الناضرة ١ : ٤ ـ ١٤ .

(٣٢) النائيني ، فوائد الأُصول ٣ : ١٨٩ ـ ١٩١ ؛ والخميني ، أنوار الهداية ١ : ٣١١ ، ومرتضى الفيروزآبادي ، عناية الأُصول ٣ : ٢٤١ ؛ ومحمد الروحاني ، زبدة الأُصول ٣ : ١٥٥ .

(٣٣) محمد باقر الصدر ، مباحث الأُصول ٢ : ٤٩٧ ؛ وذهب إلى ذلك محمد صادق الروحاني في زبدة الأُصول ٣ : ١٥٥ .

(٣٤) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠ ، ١١١ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، باب ٩ ، ح ١٢ و ١٤ .

(٣٥) المصدر السابق ، ح ١٥ .

(٣٦) محمد باقر الصدر ، مباحث الأُصول ٢ : ٤٨٤ ـ ٤٩٦ ؛ وبحوث في علم الأُصول ٤ : ٣٨٤ ـ ٣٨٩ .

(٣٧) يقصد باليقين في الاصطلاح الأُصولي السائد : الجزم القاطع النافي لاحتمال الخلاف ، وهو اصطلاح جاء من الثقافة اليونانيّة ، فيما يقصد بالاطمئنان عندهم : درجة عالية من الظن توجب سكون النفس وإن احتمل معها الخلاف والعكس بدرجة ضئيلة جدّاً ، ونحن نستخدم مصطلحي اليقين والاطمئنان هنا بهذين المعنيين لئلا يحصل ارتباك

في درسنا التأريخي ، انسجاماً مع المصطلح السائد .

(٣٨) الحسين بن شهاب الدين الكركي ، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار : ١٣ .

(٣٩) فرائد الأُصول ١ : ١٥٦ و١٦٢ ؛ وراجع : المحقق العراقي في نهاية الأفكار ٣ ، القسم الأول : ١٣٦ ـ ١٣٧ .

(٤٠) ابن إدريس الحلّي ، السرائر ٢ : ٣٦٥ .

دور العرف والسيرة في استنباط الأحكام

□ الأُستاذ جعفر الساعدي

نظرة عامة حول العرف:

١ ـ السابقة التاريخية للعرف:

ليس العرف ظاهرة مؤقتة برزت في زمان ومكان معيّنين؛ لامتداده بامتداد الأعصار والأمصار منذ أن بدأ الإنسان حياته الاجتماعية إلى يومنا هذا، ففي المجتمعات البشرية ـ خصوصاً البدائية منها كإفريقيا ومناطق أُخرى من العالم ـ يعتبر العرف محوراً في سياستهم ومعاملتهم وجميع تصرفاتهم.

ولم يكن عرب الجاهلية بعيدين عن هذه الطريقة، فقد كان العرف حاكماً على جميع تصرفاتهم وشؤونهم إلى أن ظهر الإسلام واستقرّت أحكامه وقوانينه التي لوحظت فيها الاعتبارات العرفية في مجالات مختلفة لتحديد الموضوع والدلالة وتشريع الأحكام بشروط وقيود معيّنة يأتي الكلام حولها.

ولم يفقد العرف تأثيره رغم تطور الحضارات والمجتمعات المعاصرة كأمريكا وإنجلترا اللتين يعتبر العرف فيهما أصلاً مهماً في تحديد القوانين إلى درجة يسمّونه بالقانون العام.

أهمية العرف والسيرة:

للعرف والسيرة دور مهم في الاستدلال على مسائل مهمة في علم الأُصول، كحجية الظواهر وخبر الثقة، وهما أهم أمارتين يمكن التعويل عليهما في عملية الاستنباط.

ومن هنا برزت الحاجة إلى دراسة السيرة دراسة مستقلة ودقيقة، خصوصاً مع رواج الاستدلال بها في مسائل الفقه كالمعاملات التي يكون للعرف رأي فيها، بل الملاحظ اتساع دائرة الاستدلال بالسيرة كلما تقلّصت الأدلّة التي كان يعول عليها سابقاً - كالإجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح، أو عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك - لإثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهية؛ فإنّ السيرة عوّضت عن مثل هذه الأدلّة في كثير من المسائل التي يتحرّج فيها الفقيه عن مخالفة فتاوى القدماء من الأصحاب أو آرائهم المشهورة[1].

ومما يعزز مكانة السيرة وموقعها في مجال الاستنباط تصريح بعضهم بأنّها أعظم من الإجماع، ففي مسألة تبييت النية للصوم قال المحقق النجفي: «إنّ الإجماع بقسميه - بل السيرة التي أعظم من الإجماع - عليه»[2].

٢ - منشأ العرف والسيرة:

قد يواجه الفرد ظروفاً مختلفة في حياته الاجتماعية فيحاول وضع حلول مناسبة لها، وتتكرّر هذه المحاولة بمجرّد تكرّر الظروف المشابهة. ولمّا كانت غريزة تقليد الآخرين تدفع الإنسان للقيام بنفس ما يقوم به غيره، فمن الطبيعي أن يتحوّل الأُسلوب الفردي إلى أُسلوب جماعي يعتاد الناس على اتّباعه في معالجة تلك الظروف.

والسبب في ذلك هو أنّ الإنسان يفضّل السير على ما سار عليه أسلافه

ومعاصروه؛ تجنّباً من مواجهة مشاكل الحياة وظروفها الصعبة، فمع المتابعة وتكرار التقليد يتحوّل ذلك السلوك إلى قاعدة عامّة يتّبعها الناس في تصرّفاتهم كلّما تكرّرت تلك الظروف، فتنشأ القواعد العرفيّة وتظهر آثارها على أقوال الناس وأفعالهم (٣).

ويمكن أن يكون منشأ العرف والسيرة الفطرة والمصالح ومتابعة الهوى بالإضافة إلى الظروف المختلفة المؤثرة بصورة تدريجية على مرتكزات الناس وأعرافهم (٤).

والظاهر أنّ المراد من السيرة عند إطلاقها هو المعنى الفطري الارتكازي دون غيره (٥).

٣ ـ تأثير الابتلاء في انعقاد السيرة:

للحاجة والابتلاء تأثير كبير في تكوين السيرة وتحققها، فكلّما ازدادت درجة ابتلاء الناس بحالة معيّنة ازداد احتمال تحققها فيها، وكلّما قلّ ابتلاؤهم بها قلّ احتمال تحققها، فالعلاقة بينها وبين الابتلاء طردية. وقد أشار علماؤنا إلى هذه العلاقة في مناسبات مختلفة (٦) نذكر منها على سبيل المثال قبول دعوى الفقر، فإنّ المشهور جواز إعطاء الصدقة للفقير بمجرد دعوى الفقر من دون حاجة إلى يمين أو بيّنة؛ وذلك لقيام السيرة القطعية على قبول قوله كذلك.

فالتشكيك بهذه السيرة في غير محلّه؛ إذ لو كان بناء المسلمين على مطالبة البينة أو اليمين لكان في غاية الوضوح، لكثرة الابتلاء بأمثال هذه المسائل في كلّ زمان ومكان (٧).

٤ ـ المراد من السيرة والعرف:

أمّا السيرة فقد تكون عقلائية وقد تكون متشرعية:

فالسيرة العقلائية: هي عبارة عن استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء أو تركه (٨).

وقد وسّع بعضهم في معناها لتشمل المرتكزات العرفية والمواقف العقلائية التي لم تظهر بصورة فعل وسلوك خارجي (٩).

وهذا المعنى للسيرة يمتاز عن المعنى الأوّل بالسعة والشمول لمسائل لا مبرر لطرحها في بحث السيرة العقلائية إلّا إذا فسرناها به.

والسيرة المتشرعية: هي عبارة عن السلوك العام للمتدينين ـ لا العوام غير المبالين ـ كسيرتهم على إقامة صلاة الظهر يوم الجمعة مثلاً (١٠).

وأمّا العرف فقد عرفوه بتعريفات قريبة جداً من تعريفهم للسيرة، ومن هذه التعريفات: أنّه كل ما اعتاده الناس وساروا عليه؛ سواء كان فعلاً شائعاً بينهم أو لفظاً تعارفوا إطلاقه على معنى لا يتبادر غيره عند سماعه (١١).

ومنها: أنّه كل ما اعتاده الناس من اتباع قاعدة من قواعد السلوك مع اعتقادهم بإلزامها (١٢).

ومنها: أنّه ما استقرّت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالتسليم والقبول (١٣).

ومنها: أنّه ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك (١٤).

ومنها: أنّه القانون الذي لم توضع قواعده في وثائق مكتوبة (١٥).

وبذلك يتّضح أنّ العرف لا يختلف عن السيرة العقلائية في معناها الثاني، ومن هنا جمعنا بينها وبين العرف في كثير من البحوث المقبلة.

ومما تقدّم يتّضح الفرق بين سيرة المتشرعة والعقلاء في نقطتين:

الأُولى: إنّ سيرة المتشرعة وليدة البيان الشرعي، وهي كاشفة عنه

ومبرزة له، وأمّا سيرة العقلاء فهي لا تكون كذلك إلّا مع سكوت المعصوم الكاشف عن الإمضاء، فسيرة المتشرعة من هذه الناحية أقوى من سيرة العقلاء؛ ولذا نجد الفقهاء يترقون في الاستدلال من سيرة العقلاء إلى سيرة المتشرعة، فيقولون مثلاً: هذا هو الذي قامت عليه السيرة العقلائية بل سيرة المتشرعة (١٦).

ومرد بناء العقلاء إلى ميل عام نحو سلوك معين لا دخل للشارع في تحققه، ولهذا لا يقتصر هذا الميل على نطاق المتدينين خاصة بل يعم سائر الناس (١٧).

النقطة الثانية: إنّ سيرة المتشرعة لابد من حصولها في زمان الإمام عليه السلام بعكس السيرة العقلائية التي قيل (١٨) بكفاية معاصرة الارتكاز العقلائي فيها للمعصوم، بل حتى لو كانت متأخرة عنه زماناً إذا كانت من الطبائع العقلائية التي يميل إليها الإنسان لو خُلي وطبعه.

مقارنة:

١ ـ الفرق بين العرف وسيرة العقلاء:

ذكر بعضهم أنّ الفرق بين العرف والعقلاء هو أنّ ما يقوم به العقلاء لابدّ أن يكون حسناً ومفيداً باعتقادهم، وليس من الضروري أن يكون كذلك عند العرف (١٩).

إلّا أنّ الذي يظهر من موارد الاستعمال هو أنّ للعرف معنىً عامّاً شاملاً للعرف الخاصّ وللعقلاء الذي يعبّر عنه بالعرف العامّ وبناء العقلاء. فاصطلاح العرف أعمّ من اصطلاحي العقلاء والعرف الخاصّ.

٢ ـ الفرق بين العرف والعادة:

لقد فرّق بعضهم بين العرف والعادة على أساس أنّ العرف يتضمّن شعوراً

عامّاً بضرورة الالتزام بما هو متعارف، وأمّا العادة فهي التي لا يكون الدافع منها إلّا الأُنس بما اعتادت عليه النفوس، سواء كان هناك شعور بضرورة الالتزام أم لم يكن، فهي أعمّ من العرف من هذه الناحية، والعلاقة بينهما هي العموم والخصوص المطلق[٢٠].

وفي مقابل ذلك ذهب جماعة إلى أنّ العلاقة هي التساوي وأنّه لا فرق بين العرف والعادة، فلا يكون أحدهما أعم من الآخر[٢١].

وذهب آخرون إلى أنّ العلاقة هي التباين[٢٢]، فلا يمكن الحكم بالتقائهما في بعض الموارد؛ لأنّ العرف يباين العادة باختصاصه بالأقوال، والعادة تباين العرف باختصاصها بالأفعال[٢٣]، فلا مجال للالتقاء أبداً.

٣ ـ الفرق بين الأحكام الشرعية والعرفية:

تختلف الأحكام الشرعية عن العرفية[٢٤] في نقطتين:

الأُولى: إنّ الدليل الدالّ على الأحكام الشرعية كاشف عن ثبوتها قبل صدور الخطاب، بخلاف أدلّة الأحكام العرفية التي لا يكون دليلها كاشفاً عن ثبوتها قبل ذلك؛ لإمكان تزامن ثبوتها مع صدور الخطاب.

ويترتّب على هذا الفرق ثمرة مهمّة، وهي أنّ العام ـ في الأحكام الشرعية ـ لو صدر بعد وقت العمل بالخاص فلا يكون ناسخاً له؛ لأنّ مضمونه مقارن واقعاً لمضمون الخاصّ وإن كان متأخّراً عنه في مرحلة البيان، فاحتمال ناسخية العامّ للخاصّ غير وارد في الأحكام الشرعية؛ لأنّ النسخ إنّما يتصوّر مع عدم الاقتران المدلولي، بخلاف الأحكام العرفية، فإنّ تأخّر العام فيها عن الخاصّ غير كاشف عن هذا الاقتران، فلا يصحّ اعتباره عامّاً مسبوقاً بمخصّصه، بل يكون ناسخاً لحكم الخاص ونافياً لمضمونه؛ إذ لا دليل على اقتران العام بالخاصّ واقعاً[٢٥].

ونحن لا ندّعي هنا أنّ هناك اتّفاقاً بين الأعلام على أنّ العامّ لا يكون ناسخاً للخاصّ بعد مضيّ وقت العمل به؛ لأنّ ذلك أحد الآراء في المسألة التي لابدّ من البحث عنها في محلّها، وإنّما أردنا الإشارة إلى الفرق بين الأحكام الشرعية والعرفية وكيفية استثمار بعض الأعلام لهذا الفرق في خدمة الاستنباط.

النقطة الثانية: إنّ الأحكام العرفية تمتاز عن الأحكام الشرعية بوضوح مناطاتها وعدم إجمالها بدرجة يمكن إلغاء الخصوصية عن موضوعها لتشمل موارد أُخرى بوحدة المناط، بخلاف الأحكام الشرعية التي يغلب على مناطاتها طابع الغموض وعدم الوضوح، فليس من السهل سرايتها إلى غير موضوعها.

وممّا يؤيّد عدم وضوح المناط في غالب الأحكام الشرعية هو اجتماع المتفرّقات وافتراق المجتمعات في هذه الأحكام[٢٦].

تقسيمات[٢٧] العرف:

١ ـ العرف العام والخاص:

العرف العام: هو الذي يشترك فيه غالب الناس على اختلاف أزمانهم وبيئاتهم وثقافاتهم ومستوياتهم. ويدخل في هذا الاصطلاح الظواهر الاجتماعية العامّة، أمثال رجوع الجاهل إلى العالم، وعدم نقض اليقين بالشكّ.

وهذا المعنى للعرف العامّ قريب جدّاً من المعنى الذي فسّروا به بناء العقلاء، بل قيل بعدم التقابل بينهما[٢٨]؛ لأنّه عبارة عن السلوك التلقائي العام تجاه واقعة معيّنة يتساوى فيها سائر الناس على اختلاف أماكنهم وأزمنتهم. وقد يعبّر عنه بعرف الأعصار والأمصار.

ثمّ إنّ المقصود من العرف العامّ وإن كان المعنى الظاهر منه وهو عرف الأعصار والأمصار[٢٩]، إلّا أنّه قد يطلق أحياناً ويراد به عرف البلد في مقابل

بعض الأعراف التي هي أضيق منه دائرة، كعرف طائفة من طوائف البلد أو محلّة من محلّاته، كما سيأتي توضيح ذلك في البحوث المقبلة.

وأمّا العرف الخاص: فهو العرف الذي يختصّ بفئة من الناس يجمعهم زمان أو مكان أو مهنة خاصّة أو فنّ معيّن، كالأعراف السائدة في بلد أو قطر أو مهنة أو فنّ خاص. وقد يعبّر عن العرف الخاصّ أحياناً بالعادة.

ولابد من الإشارة إلى أنّ التداخل بين معنيي العرف العام والخاص وإطلاق العرف العام على بعض مصاديق الخاص أحياناً سبّب حالة من الغموض وعدم الوضوح فيما يقصدونه من العرف، وأنّه هل هو العرف العام أو الخاص، كما سيأتي بيانه في بحث دوران الأمر بين العرف العام والخاص.

٢ ـ العرف الحادث والمقارن والمتأخر:

العرف الحادث: هو ما حدث بعد ظهور الإسلام وتشريع الأحكام.

وأمّا العرف المقارن: فهو المقترن بحدوث شيء آخر، كاقترانه بحدوث معاملة يكون مؤثّراً في دلالتها، وموضّحاً للمقصود منها.

وأمّا العرف المتأخّر: فهو المتأخّر عن حدوث شيء، كتأخّره عن حدوث معاملة مثلاً، فلا يكون مؤثّراً في دلالتها ولا المقصود منها.

٣ ـ العرف المسلّم:

هو عبارة عن القضايا التي تسالم الناس على إقرارها، كجعل الخيط في عهدة الخيّاط، وجعل إزالة الثلج عن سطح البيت في عهدة المستأجر، وجعل القلم الذي يكتب به الموظّف في عهدة الدولة. ويقابله العرف غير المسلّم.

٤ ـ العرف الثابت والمتبدل والمطرد والمساوي:

العرف الثابت: هو الذي لا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والأحوال

والأشخاص؛ لرجوعه إلى طبع الإنسان وفطرته. ويقابله العرف المتبدّل.

وأمّا العرف المطرد: فهو العرف الغالب الذي يتخلف أحياناً.

وأمّا العرف المساوي: فهو الذي يتساوى العمل به وعدم العمل به.

٥ ـ العرف القولي والعملي والارتكازي:

العرف القولي: هو ما تعارفه الناس بأقوالهم وخالفوا به لغتهم، كإطلاقهم الولد على الذكر دون الأُنثى، مع اشتراكهما فيه لغةً.

وأمّا العرف العملي ـ أو ما يسمى بعرف العادة ـ فهو ما اعتاده الناس بأعمالهم وترسّخت عليه أفعالهم، كالبيع المعاطاتي الذي جرت عليه معاملاتهم.

وأمّا العرف الارتكازي: فهو الانطباع السائد بين عامّة الناس حول شيء معيّن في عالم التصور والذهن، ولم تظهر آثاره في مرحلة الفعل والعمل.

٦ ـ العرف الصحيح والفاسد والمرسل:

العرف الصحيح: هو ما كان غير مخالف لقواعد الشريعة ونصوصها، كتعارفهم على تقديم بعض المهر وتأجيل البعض الآخر.

وأمّا العرف الفاسد: فهو ما كان مخالفاً لقواعد الشريعة ونصوصها، كتعارفهم على شرب المسكرات مثلاً.

وأمّا العرف المرسل: فهو الذي لم يشهد الشرع له بالاعتبار أو الإلغاء.

حجّية العرف والسيرة:

ليس العرف دليلاً مستقلاً بذاته على غرار الأدلّة الأُخرى كالكتاب والسنة؛ لأنّ الرجوع إليه إنّما هو لإمضاء الشارع وتأييده، نعم يمكن أن يكون مستقلاً

في تشخيص الموضوعات والمفاهيم العرفية الواردة في أدلّة الأحكام، كتشخيص المقصود من كلمة الصعيد في قوله تعالى: ﴿ فتيمموا صعيداً طيّباً ﴾ [٣٠] إلّا أنّ حجيته في ذلك ضمن حدود معينة يأتي الكلام عنها، وهو من باب تعيين صغريات الدليل، لا أنّه بنفسه دليل [٣١].

وفي مقابل ذلك ذهبت بعض المذاهب السنّية [٣٢] كالحنفية والمالكية إلى أنّ العرف حجّة ودليل مستقلّ يمكن الاعتماد عليه حتى في مجال استنباط الأحكام واستكشافها ولو لم يحظَ بتأييد الشارع وإمضائه، مستدلّين له بعدة أدلّة:

منها: رواية عبد الله بن مسعود التي ورد فيها أنّ «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» [٣٣]؛ حيث استدلّ السرخسي بها مدّعياً أنّ تعامل الناس من غير نكيرٍ أصلٌ من الأُصول المهمّة؛ لدلالة هذه الرواية عليه [٣٤].

وأُورد عليه: بأنّه يحتمل أن تكون هذه الجملة في الرواية من كلام ابن مسعود لا من النبي ﷺ، وهي لذلك ساقطة عن الاعتبار.

ومنها: قولهم: إنّ الشارع المقدّس راعى عرف العرب في تشريع بعض الأحكام، فوضع الدية على العاقلة، واشترط الكفاءة في الزواج، وغير ذلك من الأُمور الدالّة على اعتناء الشارع بالعرف وقوانينه [٣٥].

وأُورد عليه: بأنّ الشارع إنّما ماشاهم في هذه الأُمور لعدم مخالفتها لأحكامه، وهو لا يعني بالضرورة إمضاءه جميع ما تعارفوا عليه والتزموا به حتى يكون العرف مرجعاً للكشف عن الأحكام والحصول عليها [٣٦].

وبذلك اتّضح أنّ العرف لا حجّية له إلّا بإمضاء الشارع وتأييده، فما قيل - من أنّ العرف معترف به في الإسلام، وأنّه بمثابة شريعة محكمة، وأنّ التعيين بالعرف كالتعيين بالنصّ، وأنّ الثابت بالعرف كالثابت بالنصّ - لا أساس له من الصحّة، ولا دليل على اعتباره [٣٧].

وإذا أردنا البحث حول حجّية السيرة والعرف بصورة أساسية فلابد من التركيز على ثلاثة محاور رئيسية: وهي تنقيح الموضوع والدلالة والحكم، وذلك كما يلي:

أ ـ تنقيح العرف لموضوعات الأحكام (٣٨):

قد يقوم العرف بتنقيح موضوع الحكم من دون التعرّض لتشريع أصل الحكم، فإذا لم يكن للشارع اصطلاح خاصّ في المفاهيم والموضوعات المذكورة في لسان الدليل فلابدّ من إرجاعها إلى العرف للتعرّف على مداليلها (٣٩)؛ إذ لو كان لها دلالة خاصّة غير المعنى العرفي لبيّنها، فيكون عدم تبيينها دليلاً على إيكال تحديدها إلى العرف، كما في لفظ «الإناء» و «الصعيد» وغيرهما من الأُمور المأخوذة في لسان الدليل، بل لا يصحّ أن يتكلّم الشارع بكلام لا يفهمه العرف؛ لأنّ الحكمة من استعمال الألفاظ وإلقائها إلى الآخرين تكمن في تفهيمهم لها (٤٠).

ثمّ إنّ تنقيح الموضوع بالسيرة قد يكون ثبوتياً وقد يكون إثباتياً:

١ ـ التنقيح الثبوتي:

هو عبارة عن قيام السيرة بتكوين موضوع واقعي للحكم لا يتغير بتغير الدلالة عليه، كما في إمساك الزوجة بمعروف في قوله تعالى: ﴿ **فإمساك بمعروف** ﴾ (٤١) الدالّ على وجوب النفقة بالمعروف الذي هو بمعنى الشائع المستساغ، والعرف هو الذي يقوم بتحديد خصوصياته وميزاته، فلابد أن تكون النفقة في كل زمان بحسبه، ولا شك أنّها في زماننا أكمل من العصور المتقدمة التي خرجت عن النفقة المتعارفة الفعلية نتيجة اختلاف الظروف الفكرية والاقتصادية والاجتماعية المؤثرة في توسيع مفهوم النفقة بالمعروف عمّا كان عليه سابقاً، فلا يصح التمسك بالمرتبة السابقة للإمساك بالمعروف بعد حلول الرتبة اللاحقة لها.

ويعتبر ذلك في الحقيقة تدخلاً من السيرة والعرف في تكوين موضوع الحكم الشرعي توسعة وتضييقاً.

٢ ـ التنقيح الإثباتي:

وهو عبارة عن تدخل السيرة في تنقيح الموضوع إثباتاً وكشفاً لا ثبوتاً، كما لو دلّ دليل على أنّ المؤمنين عند شروطهم[٤٢]، واكتشفنا من تباني العقلاء وسيرتهم في خيار الغبن أنهم لا يرضون في البيع والمعاوضة بفوات المالية، وإنّما يرفعون اليد عن الخصوصية مع الحفاظ على المالية بما يساويها عرفاً في العوض، فإنّ مقتضى حال الإنسان المتعارف بمقتضى القواعد العقلائية عدم رضاه بفوات المالية، وهذا كاشف نوعي عن اشتراط عدم التفاوت الفاحش بين العوض والمعوض في المعاملة، وإلّا لم يتحقق الرضا بالمعاوضة وتنفيذها.

ويترتب على الفرق بين هذين النحوين من التنقيح الثبوتي والإثباتي أنّه لو شذّ إنسان عن السيرة وخرج عن مقتضاها فلن يؤثر ذلك في النحو الأوّل، بل يبقى الحكم ثابتاً في حقه أيضاً؛ لأنّ انعقاد سيرة العقلاء أدّى إلى إيجاد فرد حقيقي من الموضوع، فلا أثر لمخالفته، بخلاف النحو الثاني الذي كان دور السيرة فيه دور الكاشف عن قصده وشرطه، فلو نصّ الشخص على مخالفته لهم في مورد معين كان ذلك رافعاً للحكم؛ لكشفه عن عدم المنكشف بالسيرة في ذلك المورد.

والسيرة بكلا نحويها تكون حجة على القاعدة من دون حاجة إلى التماس دليل عليها؛ لأنّها تنقّح موضوع الحكم الشرعي تنقيحاً حقيقياً ثبوتياً أو إثباتياً، ولهذا لا يحتاج الفقيه في أمثال هذه الموارد إلى إثبات معاصرة السيرة لزمن المعصوم عليه السلام؛ لعدم دخل ذلك في الحكم الكلّي المشرَّع، وإنّما يحتاج إلى ملاحظة وجودها في الزمن الذي يراد إثبات الحكم فيه، بل لو كانت موجودة

في زمن التشريع وتبدّلت بعد ذلك لسقطت عن التأثير في زماننا[٤٣].

ومن هذا القبيل المكيل والموزون ـ مثلاً ـ فإنّه لا يصحّ بيعهما جزافاً إلّا إذا تبدّلت نظرة السيرة العرفية تجاههما وصارا بنظرهم من الأُمور الجزافية، فيصحّ حينئذٍ بيعهما كذلك.

وكذا لو انعكس الأمر وصار الجزافي مكيلاً أو موزوناً فإنّه لابدّ من التعامل بهما على أساس الكيل والوزن.

وهذا لا يعني أنّ للعرف مطلق العنان في التصرّف في الأحكام؛ لأنّ «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[٤٤]، بل إنّ نظرة العرف إلى الموضوعات هي التي تتبدّل بتبدّل الظروف والأزمان، فتتبدّل الأحكام بتبعها.

ومن هنا فقد رفض صاحب الجواهر ما قيل: من أنّ موضوعات الأحكام غير قابلة للتغير والتبدّل، وأنّه لابدّ من الالتزام في تحديدها بالعرف السائد في زمان النبي والأئمة عليهم السلام دون غيرهم، فما كان مكيلاً أو موزوناً في زمانهم عليهم السلام لا يصحّ بيعه جزافاً وإن صار جزافاً بعدهم؛ لأنّه يؤدي إلى التلاعب بالأحكام وتغايرها بتغاير الأعصار والأمصار.

وقد برّر صاحب الجواهر رفضه لهذا الكلام بما حاصله: أنّ تغاير الأعصار والأمصار لا يؤدّي إلى تغاير الأحكام بل يؤدّي إلى تغاير الموضوعات والعناوين التي انصبّت عليها تلك الأحكام، كما هو الحال في جميع العناوين والموضوعات الواردة في الشريعة[٤٥].

وبذلك يمكننا الردّ على من رفض التمسّك بغير عرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم في موارد مختلفة من الفقه، كالمحقق الثاني[٤٦] الذي استنكر ما قاله الشهيد الثاني في خصوص لزوم عدم خروج البئر عن مسمّاه عرفاً[٤٧]، مدّعياً أنّ لازمه تغيّر

الحكم بتغيّر التسمية، فلابدّ من الالتزام بعرف النبي ﷺ دون الأعراف المتأخّرة عنه (٤٨).

فإنّه يمكن الجواب عنه بما تقدّم من عدم تصرّف العرف بالأحكام حتى يرد عليه هذا الإشكال، بل الموضوعات هي التي تغيّرت بتغيّر الأعراف، فيتغيّر الحكم بتبعها.

ومن أمثلة اختلاف الأحكام باختلاف الأعراف: مصارف الزكاة المذكورة في القرآن التي هي في الغالب موضوعات عرفية لا دخل للشارع في تحديدها، كعنوان «الفقراء» (٤٩) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّما الصَّدَقاتُ للفقراء وَفِي سَبِيلِ اللهِ... ﴾ (٥٠)، حيث تتفاوت مصاديقهم بتفاوت الأعراف في تحديد القوت المتداول بينهم. وكذا الحال في عنوان «سبيل الله» المذكور في هذه الآية والذي يتفاوت تشخيصه بتفاوت درجة حضارة الأُمّة ونظرتها إلى السبيل (٥١).

ب ـ تنقيح العرف للدلالة والظهور:

للعرف دور مهم في تنقيح ظهور الدليل من خلال المناسبات والمرتكزات الاجتماعية المرتبطة بفهم النص، باعتبارها بمثابة القرائن اللبيّة المتصلة بالكلام، ولابدّ لمن يتصدّى لإحراز ظواهر الأدلّة أن يكون له ذوق عرفي سليم للتعرف من خلاله على دلالة النصوص بعيداً عن التعقيدات الفلسفية التي لا يألفها عامّة الناس المخاطبين بالأحكام الشرعية، مع الاعتراف بوجود معانٍ دقيقة في الكتاب والسنّة لا يدركها إلّا من بلغ مرتبة عالية من العلم والمعرفة، إلّا أنّ آيات الأحكام ورواياتها ليست بهذه المثابة من الدقة؛ لكونها مبيّنة بألفاظ بسيطة وقوالب عرفية يألفها عامّة الناس (٥٢).

وحجّية الدلالة العرفية ليست بحاجة إلى دليل؛ لدخولها في كبرى حجّية الظهور، إلّا أنّها تختلف عن تنقيح الموضوع في كونها بحاجة إلى المعاصرة

لزمن المعصوم عليه السلام ؛ لأنّ الحجّة من الظهور ما قصده الإمام وأراده في كلامه ، ومع الشك في المطابقة فالأصل عدم الظهور النوعي العام للكلام (٥٣).

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ التنقيح الظهوري قد يكون حكمياً ، كانصراف أدلّة البراءة عن أطراف العلم الإجمالي بنظر العرف واختصاصها بالشبهات البدوية ، وقد يكون موضوعياً كإلغاء خصوصية دم الرعاف أو الثوب في قول السائل : « أصاب ثوبي دم رعاف » ؛ حيث لا يرى العرف للثوب أو الرعاف خصوصية ، بل الحكم الوارد في الرواية يعم مطلق الدم والبدن .

والفرق بين التنقيح الموضوعي البحت ـ الذي تقدم الكلام عنه ـ وبين التنقيح الموضوعي الدلالي هو أنّ الأوّل يتم إحراز الموضوع فيه من قبل العرف من دون الاستعانة بدليل لفظي خارجي ، كما في مورد الإنفاق على الزوجة بالمعروف ومراجعة العرف في تحديد المقصود منه ، فإنّ العرف ينفرد في تحديده من دون استعانة بدلالة الدليل والقرائن الحافّة به .

بخلاف التنقيح الموضوعي الدلالي الذي يقوم العرف بإحراز الموضوع فيه بمعونة دلالة الدليل وما يحفّ به من قرائن ، كما في مثال الثوب ودم الرعاف المتقدم ذكره .

إذا اتضح ذلك فلابدّ من التعرّض لعدّة مسائل لها علاقة ببحث الدلالة والظهور ، سواء كان ظهوراً حكمياً أو موضوعياً ، وذلك كما يلي :

١ ـ عرف المحاورة وعرف الارتكاز :

تختلف دلالة الكلام باختلاف الطريقة المتبعة في تفسيره ، فهناك طريقة التحاور أو ما يسمّى بـ « عرف المحاورة » الذي يقوم على أساس الفهم الابتدائي من خلال الظهور البدوي للكلام في ضوء القواعد والضوابط اللغوية المتعارفة التي بها يمكن التفريق بين جملة « الماء إذا تغيّر ينجس » وبين جملة

«الماء المتغيّر ينجس»، فنحكم في الأُولى بأنّ موضوعها هو نفس الماء بغضّ النظر عن قيد التغيّر، ونحكم في الثانية بأنّ موضوعها هو الماء مع قيد التغيّر، فيكون التغيّر في الجملة الثانية جزءاً مكمّلاً لموضوع النجاسة، بخلاف الجملة الأُولى.

والدلالة البدوية في كلتا الجملتين مستفادة من لسان الدليل مباشرةً من دون الاستعانة بالمرتكزات والتصوّرات العرفية العامّة التي يتمّ من خلالها التعرّف على دلالة الكلام وموضوعات الأحكام التي يعبّر عنها الأعلام بـ «مناسبة الحكم والموضوع» والتي يتمّ من خلالها تفسير الكلام تفسيراً مخالفاً أحياناً للظهور الابتدائي في لسان الدليل، ففي المثال المتقدّم يكون الماء وحده موضوعاً للنجاسة حتى في جملة «الماء المتغيّر ينجس»؛ لأنّ المرتكز في ذهن العرف هو أنّ التغيّر ليس إلّا واسطة لثبوت النجاسة للماء، فلا دخل له في موضوع الحكم (٥٤).

وقد أشار المحقق الخراساني إلى هاتين الطريقتين في فهم النصوص عند تعرّضه لجملة «العنب إذا غلى يحرم»، حيث اعتبر الحرمة فيها شاملة للزبيب أيضاً؛ لأنّ عرف المحاورة وإن كان يفهم منها أنّ موضوع الحرمة هو خصوص العنب، إلّا أنّ عرف الارتكاز ـ المستند إلى مناسبة الحكم والموضوع ـ يجعل موضوع الحكم عامّاً شاملاً للزبيب أيضاً؛ لأنّ العنبية والزبيبية ـ باعتقاد العرف ـ هما من حالات الموضوع التي لا يوجب زوالهما ارتفاع الحكم (٥٥).

والمتّبع ـ كما هو واضح ـ عرف الارتكاز دون المحاورة؛ لأنّ الظهور البدوي إنّما يكون معتبراً عند فقدان الظهور المستقرّ المتمثّل هنا بعرف الارتكاز.

٢ ـ الاتّجاه العرفي والعقلي في فهم الأحكام:

لقد التزم أكثر علمائنا بالدلالات العرفية واعتمدوا عليها في فهم الأحكام، رغم انهماكهم في أعمق النظريات الفلسفية؛ إيماناً منهم بلزوم استنباط الأحكام الشرعية بطرقها المتعارفة، وهذا هو المسلك الصحيح في فهم الدلالات والذي عبرنا عنه بالاتجاه العرفي في فهم الأحكام.

إلّا أنّ الغفلة عن ذلك أو الاعتقاد بما يخالفه دفع البعض إلى التمسك بالبراهين العقلية والقواعد الفلسفية في مجالات متعددة من الفقه، ومن هذا القبيل مسألة حرمة مس الخطّ المحفور من القرآن، حيث تردّد بعضهم في الحرمة بعد تسليمه بحرمة مسّ الخط البارز والعادي منه مستدلاً لذلك بأنّه غير قابل للمسّ؛ لتقوّمه بالهواء، وعدم صدق عنوان المسّ عليه.

وأُورد عليه: بأنّه من التدقيقات الفلسفية التي لا يصحّ التمسّك بها في استنباط الأحكام، بل لابدّ من الرجوع إلى العرف الذي يرى أنّ المحفور كبقية الخطوط التي يحرم مسّها؛ لاتّصال أطرافه بالسطح، فيكون قابلاً للمسّ، فتجري فيه الحرمة كما تجري في بقيّة الخطوط (٥٦).

ومنها: ما ذكره بعضهم من أنّ فسخ المعاملة كما يكون بالقول كذلك يكون بالتصرّف، إلّا أنّ الإشكال في مشروعية التصرّف في ملك الغير قبل حدوث الفسخ؛ إذ كيف يجوز للفاسخ أن يتصرّف في شيء لا يزال في ملك غيره؟!

وقد حاول البعض توجيه ذلك بطريقة فلسفية مفادها: أنّ الفسخ وإن كان متأخّراً عن التصرّف رتبةً إلّا أنّه مقارن له زماناً؛ لحدوثه بمجرّد تصرّف الفاسخ في العين المنقولة، فيكون تصرّفه حينئذٍ جائزاً وواقعاً في ملك نفسه لا في ملك غيره.

وأُورد عليه: بأنّه يبتني على خلط الفلسفة بالفقه، والعقل بالعرف؛ لأنّ التصرّف إن كان قد وقع في ملك الفاسخ فلا يعقل فسخه، وإن كان قد وقع في ملك غيره فهو حرام (٥٧).

ومنها: مسألة الشركة في السهم المشاع، فقد رفض بعضهم أن يكون المقصود من الشركة في السهم المشاع هو الاشتراك في كلّ جزء من أجزاء المال؛ لأنّه لا يتّفق مع نظرية «الجزء الذي لا يتجزّأ» المذكورة في الفلسفة؛ إذ لا يعقل الاشتراك في الجزء الذي هو غير قابل للتجزئة، فلابدّ أن يكون المقصود من الشركة المشاعة هو قابلية السهم للانطباق على أيّ طرف من أطراف المال، كالطرف الشرقي أو الغربي منه، فيتميّز السهم بالقسمة ويخرج عن الإبهام، فيتّضح أنّه من الطرف الشرقي من المال أو من الطرف الغربي منه مثلاً.

لكن هذا الكلام مرفوض؛ لأنّ الشركة والإشاعة من المعاني العرفية الخارجة عن إطار الفلسفة والبرهان؛ فلا معنى لابتناء مسألة عرفية سوقية رائجة بين الناس على مسألة عقلية فلسفية (٥٨).

والأمثلة على الاتّجاه العقلي التي من هذا القبيل كثيرة لا مجال للتعرّض لجميعها.

استثمار الدقّة العقلية في فهم الأحكام:

إنّ التأكيد على الاستفادة من العرف في فهم الأحكام الشرعية لا يعني إقصاء العقل والاستغناء عنه حتى لو لم تكن هناك نصوص شرعية يمكن الاستعانة بالعرف في فهمها (٥٩)، كبحث مقدمة الواجب، والملازمة بين حكم العقل والشرع، وبحث الإجزاء، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد.. وغيرها من البحوث العقلية التي لا سبيل للعرف للوصول إليها بل

لابدّ من الاستفادة من البراهين العقلية والبحوث الفلسفية لتنقيحها والاستفادة منها في مجال الاستنباط.

٣ ـ تطبيق المفاهيم على المصاديق:

لا إشكال بين الأعلام في وجوب مراجعة العرف في تحديد المفاهيم الواردة في نصوص الشريعة، وأمّا مراجعته في تطبيقها على مصاديقها فقد أصرّ المشهور على عدم مراجعته فيها؛ لتسامحه غير المقبول ولا المطابق للواقع، كتسامحه في إطلاق أسماء المقادير على ما ينقص أو يزيد عنها قليلاً؛ فإنّه لا دليل على حجّية هذا النوع من المسامحات بعد وضوح المقصود منها وعدم الإجمال في معناها[٦٠].

ومن هنا نجدهم يحكمون ببطلان عقد الزواج بل حرمته الأبديّة لو تزوّجت المرأة قبل انقضاء عدّتها ولو بساعة مع الالتفات إلى أنّها في العدّة.

وكذا حكموا بانفعال الماء الذي نقص عن الكرّ ولو بمقدار غرفة.

وكذا حكموا بعدم التقصير فيما دون المسافة ولو بخطوة.

وكلّ ذلك لأجل عدم اعتناء الشارع بالمصاديق المبتنية على المسامحة العرفية باعتبارها غير محقّقة لعناوينها[٦١].

وعلى أية حال، فقد اعتمد الأعلام[٦٢] على الدقة العقلية في تشخيص المصاديق، ولم يأخذوا بنظر الاعتبار تطبيقات العرف التسامحية البعيدة عن الواقع.

وقد حاول السيد الحكيم ﷺ توضيح المقصود من عدم صحة الاعتماد على العرف في مرحلة التطبيق عندما أكد على أنّ ذلك إنّما يكون في الأُمور الواقعية التي يحتمل خطأ العرف في تشخيصها، كما في تطبيق ماء الكر على

الماء الخارجي، بخلاف الأُمور الاعتبارية التي لا مانع من الرجوع فيها إلى العرف كما في تطبيق مفهوم البيع على مصاديقه الخارجية (٦٣).

وفي المقابل ذهب الإمام الخميني ﷺ (٦٤) إلى أنّ العرف كما يكون مرجعاً في تشخيص المفاهيم كذلك يكون مرجعاً في تشخيص المصاديق بالدقّة العرفية التي يمكن من خلالها إحراز المصاديق إحرازاً واقعياً من دون حاجة إلى الدقّة العقلية البرهانية التي لم يلتفت إليها عامّة المخاطبين بالتكليف بما هم أُناس عاديّون لا بما هم فلاسفة وحكماء، فهم يدققون ويطبّقون المفاهيم على مصاديقها بمقدار وسعهم وتشخيصهم العرفي العامّ.

ولمّا كانت طريقة العرف تبتني على تلقّي المفاهيم وتطبيقها على مصاديقها، فلا معنى للتخلّف عنها بعد أن لم تكن للشارع طريقة متميّزة عن طريقة العرف وإلّا لبيّنها لهم، فلو ورد الأمر بغسل الثوب وتطهيره من الدم فلابدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص مفهوم الدم ومصداقه الخارجي، فإن كان لمفهومه مصداق برهاني عقلي وهو اللون المتبقّي في الثوب بعد غسله؛ فإنّه لا سبيل للعرف إلى تشخيصه ولو مع الدقّة وعدم التسامح، وإنّما العقل البرهاني وحده هو الذي يحكم بأنّه دم؛ باعتبار عدم انفصال العرض عن جوهره، فاللون بالدقة العقلية عبارة عن أجزاء صغيرة من الدم عالقة بالثوب، وهذه الدقة لا يؤخذ بها بعد عدم التفات العرف إليها؛ لأنّ المرتكز في أذهانهم خروج اللون عن حقيقة الدم وماهيّته.

لكن عدم قبول الدقّة العقلية البرهانية لا يعني بنظر الإمام الخميني ﷺ قبول المسامحة العرفية واعتبارها معياراً في تشخيص المصاديق، ومن هنا فقد سلك طريقاً وسطاً متمثّلاً باتّباع الدقّة العرفية، فإنّ مقتضى الدقّة العقلية في عنواني الأرض والتراب ـ مثلاً ـ أن يكونا خاليين من كلّ ما يخالطهما من غير جنسهما، حتى من الأشياء التي لا ترى إلّا بالعدسات والمكبّرات.

وقد يكون خلوهما من ذلك بالدقّة العرفية، كما لو كان في التراب شيء قليل يخالطه من غير جنسه لا يرى بالعين المجرّدة رغم التدقيق فيه، فيحكم العرف حينئذٍ بأنّه تراب رغم اختلاط غيره به واقعاً.

وقد يكون بالمسامحة العرفية، كما لو غضّ العرف طرفه عن الأجزاء الصغيرة رغم إمكان رؤيتها بالعين المجرّدة ومن دون تدقيق، فيحكم على المختلط بغيره بأنّه من التراب.

ونحن وإن كنّا مكلّفين ابتداءً بالأخذ بالنظرة العرفية الدقّية دون المسامحيّة أو العقلية البرهانية، إلّا أنّه إذا كانت هناك قرينة على اعتبار المسامحة العرفية فلابدّ من الأخذ بها، كما في كلمتي «الصعيد» و «التراب» المنصرفتين إلى المتعارف من الصعيد والتراب، وهما لا يخلوان عادةً من الأعواد والحشائش الصغيرة، فيصدق عليهما لذلك أنّهما صعيد أو تراب بالمسامحة العرفية، فيكفي التيمم بهما من دون إشكال، ولابد من رفع اليد حينئذٍ عن النظرة الدقّية العرفية والأخذ بالنظرة التسامحية؛ لقيام قرينة عليها.

ولو لم تكن هناك قرينة على ذلك وشككنا في وجودها فلابدّ من الالتزام بالمصاديق الحقيقية التي عبّرنا عنها بالمصاديق الدقّية العرفية، دون العقلية البرهانية؛ لأنّ الخطاب متوجّه إلى العرف الذي لا يعتني بالقواعد العقلية والتحليلات الفلسفية، فالمعيار هو عقل العرف الدقّي دون العقل البرهاني.

التوفيق بين الدقّة العقلية والمسامحة العرفية:

الظاهر أنّ اختلاف الأعلام في التعامل مع النصوص بالمسامحة العرفية أو الدقّة العقلية ليس اختلافاً جوهرياً؛ لأنّ الجميع متفقون ـ كما يبدو من كلماتهم ـ على لزوم مراعاة الدقّة العرفية في تطبيق المفاهيم وعدم الإفراط أو التفريط في إحراز المصاديق، إلّا أنّ طريقة بيانهم تختلف باختلاف المناسبات، فعندما

يواجهون فكرة المسامحة المطلقة في التطبيق يردّونها بضرورة الالتزام بالدقّة العقلية في تحصيل المصاديق، وعندما يواجهون فكرة الدقّة البرهانية في التطبيق يردّونها بكفاية الاعتماد على العرف في تشخيص المصاديق، وكلاهما ناظر إلى ضرورة إحراز المصاديق إحرازاً دقّياً متعارفاً بعيداً عن المسامحة العرفية الساذجة والبراهين العقلية الفائقة.

هذا هو التفسير المعقول الذي يمكن من خلاله الجمع بين كلماتهم والتخلّص من محذوري الدقّة في البرهان والمسامحة في الكلام.

وممّا يؤيّد هذا الجمع عدم تصريح الأعلام بلزوم الاعتماد على المسامحة العرفية الصرفة أو الدقّة الفلسفية المحضة وإن تورّط البعض من الناحية العملية بالتمسّك ببعض البحوث الفلسفية في موارد نادرة من الفقه ـ كما أشرنا إلى ذلك في بحث الاتّجاه العقلي في فهم الأحكام ـ أو تساهل آخرون في إطلاق المسامحة على الارتكازات العامّة ومناسبات الحكم والموضوع [٦٥]، مع أنّها ليست من المسامحة العرفية الصرفة التي يدور النزاع حولها نفياً أو إثباتاً؛ فالمحقّق العراقي ـ مثلاً ـ عندما تعرّض لمسألة اشتراط جريان الاستصحاب باتّحاد القضيتين قال: «إنّ إحراز الاتّحاد ليس بالنظر الدقّي العقلي أو النظر العرفي الدليلي، بل بالنظر العرفي المسامحي حسب ما هو المرتكز في أذهانهم من مناسبة الحكم والموضوع» [٦٦].

مع أنّه في هذه المسألة نفسها يرفض الاعتماد على المسامحة العرفية الصرفة، ممّا يكشف عن مدى تساهل الأعلام في إطلاق المسامحة العرفية وعدم تبديلها بكلمة أُخرى تمنع من تداخل هذين المفهومين.

٤ ـ الملازمات العرفية:

لم يعتمد الأعلام في فهم الأدلّة الشرعية على الظهورات المطابقية فحسب،

بل تعدّوا منها إلى لوازمها العرفية باعتبارها امتداداً طبيعياً لها، والأمثلة على ذلك كثيرة:

منهـا: مسألة لزوم المعاملة وعدم تزلزلها، حيث استدل الفقهاء عـليها بقوله تعالى: ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ (٦٧) المقتضي لحـرمة نـقضـها؛ لأنّ الأمـر بالشيء وإن لم يستلزم النهي عن ضدّه أو نقيضه عقلاً إلّا أنّ اللازم العرفي له هو عدم جواز نقضه وضعاً، فتكون المعاملة بذلك لازمة (٦٨).

ومنهـا: الملازمة بين جواز التكشّف وجواز النظر، حيث استدل بعضـهم على جواز النظر إلى الصبية بجواز الكشف عن رأسـها للـملازمة العـرفية بينهما.

قال السيد الحكيم في مستمسكه: «إنّ الدليل على جـواز كشـف رأس الصبيّة قوله عليه السلام: «لا تغطّي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة» (٦٩). وهو وإن كان ظاهراً في جواز التكشّف إلّا أنّه يدلّ بالملازمة العرفية على جواز نظر البالغ إليها» (٧٠).

ومنهـا: الملازمة بين جواز الإفتاء وجواز التقليد، فقد ورد عن الباقر عليه السلام أنّه قال لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناس؛ فإنّي أُحبّ أن يُرى في شيعتي مثلك» (٧١).

فإنّ هناك ملازمة عرفية بين جواز إفتاء المفتي ومشروعية اتّباعه وتقليده في فتواه (٧٢).

والأمثلة على الأخذ بالملازمة العرفية كثيرة أعرضنا عن ذكرها اختصاراً.

٥ ـ الملازمة بين عرف المتشرّعة وعرف الشارع:

إذا كان للّفظ دلالة على معنى في عرف المتشرّعة فلابدّ أن تكون كذلك في

عرف الشارع؛ لأنّ الظاهر أنّ ما يفهمه المتشرّعة استمرار لما في الشريعة، وإلّا لكان المعنى المتداول عندهم منقولاً عن معناه الشرعي، وهو خلاف الأصل والظاهر؛ لاقتضائه هجر الحقيقة الشرعية في عرف المتشرّعة، وهو مستبعد جدّاً، بل لا يكاد يكون هناك مورد واحد نقله العلماء عن معناه الشرعي إلى معنى آخر يغايره (٧٣).

اتّحاد الأعراف (٧٤) واختلافها:

لقد أكّدنا مراراً على دور العرف في حمل الألفاظ على معانيها المتعارفة خصوصاً مع اتّحادها وعدم اختلافها إذا لم تكن هناك حقيقة شرعية يمكن التعويل عليها.

ولأجل استيعاب هذه الفكرة لابدّ من استعراض الصور المحتملة فيها وطرحها ضمن محورين رئيسيين: أحدهما اتّحاد الأعراف، والآخر اختلافها.

أمّا اتحاد الأعراف فصوره سبع:

الصورة الأُولى: اتّحاد عرف المتكلّم والمخاطب والمحلّ.

الصورة الثانية: اتّحاد عرف المتكلّم والمخاطب وانتفاء عرف المحلّ.

الصورة الثالثة: اتّحاد عرف المتكلّم والمحلّ وانتفاء عرف المخاطب.

الصورة الرابعة: اتّحاد عرف المخاطب والمحلّ وانتفاء عرف المتكلّم.

الصورة الخامسة: انفراد عرف المحلّ وانتفاء عرف المتكلّم والمخاطب.

الصورة السادسة: انفراد عرف المتكلّم وانتفاء عرف المخاطب والمحلّ.

الصورة السابعة: انفراد عرف المخاطب وانتفاء عرف المتكلّم والمحلّ.

وفي جميع هذه الصور يحمل اللفظ على مورد الاتّحاد والانفراد؛ إذ لا

عرف آخر يمكن حمل اللفظ عليه حتى يكون مانعاً من ظهوره فيهما.

وأمّا اختلاف الأعراف فصوره المحتملة ثمان، وهي كما يلي:

الصورة الأُولى: اختلاف عرف المتكلّم والمخاطب وانتفاء عرف المحلّ:

وفيها عدّة أقوال:

الأوّل: تقديم عرف المتكلّم على المخاطب، وهو مختار صاحب الجواهر وصاحب الحاشية على المعالم الذي استدلّ على ذلك بأنّ الاستعمالات الدائرة بين الناس ظاهرة في عرفهم، خصوصاً وأنّ ذلك هو مقتضى الغلبة؛ لأنّ عادة الناس جرت على التكلّم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح غيرهم.

القول الثاني: تقديم عرف المخاطب على المتكلّم؛ لأنّ إجراء الكلام بمقتضى عرف المتكلّم يؤدي إلى إغراء المخاطب بالجهل؛ لأنّه يحمله على عرف نفسه، ولقول النبي ﷺ: «إنّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»[٧٥].

القول الثالث: التوقّف وعدم الأخذ بأيّ من العرفين؛ لاحتمال أن يكون كلّ واحد منهما مقصوداً لدى المتكلّم، فلا يصحّ حمل كلامه على أحد العرفين إلّا مع القرينة.

وأُورد عليه: بأنّ احتمال قصد أحد العرفين لا ينافي ظهور الكلام في أحدهما[٧٦].

الصورة الثانية: اختلاف عرف المتكلّم والمحلّ وانتفاء عرف المخاطب: وهذه الصورة لا تخلو من إشكال؛ إذ من ناحية نجد أنّ الناس كثيراً ما يتبعون عرف المحلّ في خطاباتهم، خصوصاً مع طول مكث المتكلّم في ذلك المحلّ، ومن ناحية أُخرى نجد أنّ المتكلّم يقصد من كلامه ـ عادةً ـ ما هو

رائج في عرفه دون غيره، ولمّا كان الوجهان في طرفي الإشكال متكافئين فلابدّ من التوقّف وعدم ترجيح أحدهما على الآخر.

الصورة الثالثة: اختلاف عرف المخاطب والمحلّ مع انتفاء عرف المتكلّم: وهذه الصورة هي الأُخرى لا تخلو من إشكال وإن كان الراجح تقديم عرف المحلّ على المخاطب مع طول مكث المتكلّم فيه.

الصورة الرابعة: اختلاف عرف المتكلّم والمخاطب وموافقة عرف المتكلّم للمحلّ: وفي هذه الصورة اختار صاحب الحاشية [٧٧] تقديم عرف المتكلّم على عرف المخاطب لظهور كلامه فيه، بل هذه الصورة أظهر في تقديم عرف المتكلّم من الصورة الأُولى.

وفي المقابل ذهب جماعة إلى تقديم عرف المخاطب على عرف المتكلّم، كما هو منسوب إلى العلّامة والشهيد الثاني [٧٨].

إلّا أنّ المحقق القمي توقّف في ذلك مع عدم وجود قرينة على أحد العرفين [٧٩].

الصورة الخامسة: اختلاف عرف المتكلّم والمخاطب وموافقة عرف المخاطب للمحلّ: وفي هذه الصورة أيضاً لابدّ من تقديم عرف المخاطب على عرف المتكلّم.

الصورة السادسة: اختلاف عرف المتكلّم والمحلّ وموافقة عرف المخاطب للمتكلّم: وهذه الصورة لا تخلو من إشكال، وإن كان الأقوى ترجيح عرف المحلّ مع طول مكث المتكلّم فيه.

الصورة السابعة: اختلاف عرف المخاطب والمحلّ وموافقة عرف المتكلّم للمخاطب: وهذه الصورة ـ في الحقيقة ـ عبارة أُخرى عن الصورة الخامسة، ويجري فيها ما يجري في تلك الصورة.

الصورة الثامنة: اختلاف عرف المتكلّم والمخاطب والمحلّ: وهذه الصورة لا تخلو من إشكال أيضاً، فقد يقال بتقديم عرف المتكلّم للظهور والغلبة، وقد يقال بتقديم عرف المحلّ خصوصاً مع طول المكث فيه.

٧ ـ الدوران بين الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية:

إذا ورد خطاب من الشارع فيمكن أن تكون له عدّة حالات:

الحالة الأُولى: أن تكون له حقيقة شرعية إلى جانب الحقيقة العرفية واللغوية، وحينئذٍ لابدّ من حمله على الشرعية [٨٠]؛ لأنّ الهدف من تأسيسها الرجوع إليها عند الشكّ في المراد، ولذا لم يتردّد أحد في تفسير الصلاة والزكاة والحجّ والصيام بمعانيها الشرعية الموجودة في زمن النبيّ ﷺ دون معانيها اللغوية [٨١].

الحالة الثانية: ألّا تكون هناك حقيقة شرعية ولا عرفية، فلابدّ من حمل الخطاب على الحقيقة اللغوية؛ لأنّها الأصل كما قال السيد المرتضى ﷺ [٨٢].

الحالة الثالثة: أن تكون هناك حقيقة عرفية في زمن الخطاب إلى جانب الحقيقة اللغوية، فلابدّ من حمله عليها [٨٣]؛ لأنّها طارئة على الحقيقة اللغوية وناسخة لها [٨٤]، ولأنّ الخطاب متوجّه إلى العرف وهم الذين يحدّدون مدلوله [٨٥].

الحالة الرابعة: عدم بلوغ المعاني العرفية مرتبة الحقيقة، وفي هذه الحالة وقع الكلام في ترك العمل بها، فذهب جماعة [٨٦] إلى أنّ العمل بالعرف مشروط بعدم مخالفته للغة؛ لأنّها هي الأصل في الكلام وبها نزل القرآن الكريم [٨٧]، ولأنّ الحقيقة متأخرة عن الحقيقة اللغوية فلابدّ من الأخذ باللغوية وترك العرفية [٨٨].

أصالة تطابق العرف مع الشرع واللغة:

إذا كان للّفظ دلالة على معنى معيّن عند العرف، وحصل الشكّ في أنّه كان كذلك في اللغة وعرف الأئمة عليهم السلام أم لا، فلابدّ من الحكم بأنّه كان كذلك عندهم أيضاً؛ لأصالة عدم النقل التي هي عبارة أُخرى عن الاستصحاب القهقرائي الذي يعني سحب حالة اليقين الفعلية إلى حالة الشكّ السابقة.

وهذا الاستصحاب وإن كان فاقداً لصفة الحجّية في سائر الموارد ـ باعتبار عدم تأخر اليقين فيه عن الشكّ الذي هو شرط في جريان الاستصحاب لقوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت فيه»[٨٩] ـ إلّا أنّ حجيته فيما نحن فيه ثابتة ببناء العقلاء، فيستصحب العرف الفعلي ويحكم بأنّه كان كذلك في اللغة وعند الأئمة عليهم السلام، فيثبت تطابق الحقيقة العرفية مع الحقيقة اللغوية والشرعية.

ولولا حجّية الاستصحاب في هذا المجال لانسدّ باب الاستنباط، ولما استقرّ حجر على حجر كما قيل؛ لاحتمال أن تكون كلمات الأئمة عليهم السلام ظاهرة في غير ما هي ظاهرة فيه الآن، وكذا الحال بالنسبة لكلمات العلماء المتقدّمين؛ إذ يحتمل أن تكون مختلفة ظهوراً عمّا هي ظاهرة فيه الآن[٩٠].

٨ ـ الدوران بين العرف العام والخاص:

إذا دار الأمر بين العرف العام والخاص قُدّم العام على الخاص، فلو كان مقتضى القواعد النحوية ـ مثلاً ـ تفسير الكلام بمعنى غير الذي يفهمه العرف العام فلابدّ من ترك العمل به والأخذ بالعرف العامّ[٩١]؛ لأنّ المحاورات العرفية غالباً ما تكون غير مطابقة للعرف الخاص[٩٢]، فإذا واجهنا عرفين أحدهما متمثّل بعرف البلد وآخر بعرف النحاة ـ مثلاً ـ قُدّم عرف البلد؛ باعتباره أعمّ من عرف النحاة في ذلك البلد.

هذا إذا فسّرنا العرف العام بمعنى يقابل العرف الخاص ببعض العلوم والفنون، وأمّا إذا كان معناه عامّاً شاملاً لجميع الأعصار والأمصار في مقابل العرف الخاص ببلد أو قطر معيّن فيحتمل تقديم العرف الخاص على العامّ إذا كان متعارفاً بين الناس (٩٣).

قال السيد اليزدي في باب الوقف: «إنّ الواقف إذا كان مقصوده واضحاً كان متّبعاً، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلى العرف الخاص ثمّ إلى العامّ ثمّ إلى اللغة، ومع وجود القرائن المفيدة للقطع تُقدّم القرائن على الجميع» (٩٤).

وعلى أية حال، فقد استعمل علماؤنا اصطلاح العرف العام في معنيين متفاوتين:

أحدهما: العرف العام بمعنى العرف السائد في جميع الأعصار والأمصار، ويقابله العرف الخاص المحدود بعصر ومصر معيّنين.

والآخر: العرف العام بمعنى العرف الخاص ببلدة معيّنة، في مقابل العرف الذي هو أضيق منه دائرة، كعرف بعض العلوم والفنون.

والعرف العام بالمعنى الثاني ليس إلّا عرفاً خاصاً يقابل العرف العام بالمعنى الأوّل.

وهذا التداخل في تفسير العرف العامّ والخاصّ واختلاف إطلاقاتهما سبّب أحياناً حالة من الإرباك وعدم الوضوح فيما يقصدونه من العرف العام، فهل هو عرف الأعصار والأمصار أم عرف البلد؟ وممّا زاد في الإرباك إطلاقهم كلمة «العرف» أحياناً من دون تقييدها بالعرف الخاصّ أو العامّ، ففي مسألة تحديد ماهيّة البئر والمقصود منها في الشريعة ـ مثلاً ـ ذكر الشهيد الأول بأنّها عبارة عن «مجمع ماء نابع من الأرض لا يتعدّاها غالباً ولا يخرج عن مسمّاها عرفاً» (٩٥). فلم يحدّد المقصود من العرف؛ هل هو العرف العام أو

الخاص؟ ومن هنا فقد بدا المحقق الثاني متحيّراً في تفسير كلام الشهيد الأول عندما قال ما حاصله: إنّ إرجاع تحديد ماهيّة البئر إلى العرف يؤدّي إلى إجمال ما أفاده وعدم وضوح ما أراده، فهل المرجع هو العرف العام أو الخاص؟ (٩٦).

٩ ـ الجمع العرفي وتعارض الأدلّة:

الجمع العرفي: هو عبارة عن التوفيق بين الأدلّة التي يكون بعضها كالقرينة على تفسير البعض الآخر.

والدليل على مشروعية العمل بالجمع العرفي هو لزوم فهم مقصود المتكلّم من مجموع كلامه (٩٧). وللجمع العرفي موارد متعدّدة:

منها: ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر، فإنّه يقدّم عليه؛ لأنّه بمثابة القرينة.

ومنها: ما إذا كان أحدهما نصّاً والآخر ظاهراً، أو كان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر؛ فإنّه يقدّم النصّ على الظاهر والأظهر على الظاهر، كما لو كان أحد العامّين من وجه وارداً مورد التحديد والبيان للأوزان والمقادير والمسافات؛ فإنّ مثل هذا موجب لقوّة الظهور على وجه يلحقه بالنصّ.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين أو كليهما قدر متيقن لا في اللفظ ـ إذ لو كان كذلك لخرج عن مورد التعارض ـ بل في الخارج؛ كما في قوله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت» (٩٨) و «لا بأس ببيع العذرة» (٩٩)؛ فإنّ المتيقّن من الأوّل عذرة الإنسان، والمتيقّن من الثاني عذرة الحيوان، فيحمل كلّ منهما على ما هو متيقّن منه، فيرتفع التعارض بينهما.

ومنها: ما إذا كان أحد العامّين آبياً عن التخصيص بخلاف الآخر، فيحمل غير الآبي على الآبي والقابل على القابل.

ومنها: ما لو كان تخصيص أحد العامّين موجباً لخروج أكثر موارده بخلاف الآخر[١٠٠].

وهناك موارد أُخرى وقع الخلاف في عدّها من موارد الجمع العرفي ليس هنا مجال ذكرها.

جـ ـ تأثير العرف في تشريع الأحكام:

قد يستدل بالعرف والسيرة للاستدلال على كبرى الحكم الشرعي، كالاستدلال بالسيرة العقلائية القائمة على أنّ من حاز شيئاً ملكه. وحجّية العرف في هذا المجال تتوقف عند المشهور على إثبات عناية إضافية؛ إذ لا معنى للاستدلال ابتداءً بعمل العقلاء وبنائهم على حكم الشارع من دون استكشاف إمضائه الذي لابدّ أن يكون أدناه السكوت والتقرير.

فالحجية ـ في الحقيقة ـ ثابتة للإمضاء والتقرير الصادر عن المعصوم لا لعمل العرف والعقلاء، ولكي تكون مؤيدة من قبل المعصوم لابدّ أن تكون معاصرة له، فلا تكون حجة إذا كانت مستحدثة بعد ذلك الزمان[١٠١].

وفي مقابل المشهور هناك نظرية أُخرى تبتني على إرجاع السيرة العقلائية إلى العقل العملي باعتبارها من مصاديقه؛ لتمكّن العقلاء من تقدير المصالح والمفاسد.

وحكم العقل بذلك ليس حكماً مطلقاً غير قابل للنقض والاستثناء، فتبقى أحكامه نافذة معتبرة ما لم يرد من الشارع ردع عنها، مما يعني أنّ الحجّية هي الأصل الأولي حتى لو كان هناك مانع من الردع، فلا حاجة لإحراز عدم الردع بل يكفي عدم إحراز الردع[١٠٢]؛ لأنّه أحد العقلاء بل رئيسهم[١٠٣]. وعلى هذا الأساس يمكن الأخذ بالسيرة العقلائية سواء عاصرت المعصوم أم لم تعاصره؛ لاستناد حجيتها إلى تدبير العقلاء وعقولهم، فهي نظير حجّية

القطع، إلّا أنّ حجيتها معلقة على عدم الردع[١٠٤].

وأُورد على هذا المسلك: بأنّ إحراز موافقة الشارع للعقلاء لمجرد كونه أحد العقلاء غير صحيح؛ لاحتمال مخالفته لهم بسبب كون السيرة ليست عقلائية بحتة لتأثرها بعوامل غير عقلية، كالعواطف والمشاعر التي لها تأثير كبير في قرارات العقلاء وتصرفاتهم، أو لأنّها لم تكن مبتنية على نكتة مدرَكة بالقريحة العامة للعقلاء، بل على أغراض شخصية تطابقوا عليها صدفة، وعندئذٍ فمن المحتمل ألّا يكون حال الشارع موافقاً لحالهم، فيخالفهم باتخاذه موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم نتيجة لذلك[١٠٥].

ثمّ إنّه بناءً على نظرية المشهور[١٠٦] فإنّ طريقة استكشاف البيان الشرعي عند العقلاء سوف تختلف عن طريقة استكشافه في سيرة المتشرعة الناشئة من البيان الشرعي؛ إذ من غير المحتمل اتفاق المتشرعة جميعاً على أداء صلاة الظهر يوم الجمعة ـ مثلاً ـ من دون أن يكون هناك بيان شرعي يدل عليها، وهذا بخلاف الميل العام الذي تمثله السيرة العقلائية الذي لم يكن ناشئاً عن بيان شرعي ودوافع دينية حتى يكون كاشفاً عن وجود هذا البيان، ولذا لابدّ من اتباع طريقة أُخرى في الاستدلال على حجّية السيرة العقلائية تختلف عن هذه الطريقة، فنقول:

إنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معيّن يعتبر قوّة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل ولم تردع عن الانسياق معه كشف سكوتها عن رضاها وعن انسجام هذا السلوك مع التشريع الإسلامي.

ومثاله: سكوت المعصوم عن الميل العام عند العقلاء نحو الأخذ بظهور الكلام وعدم ردعه عنه، فإنّه كاشف عن رضاه واعتباره حجة وقاعدة لتفسير ألفاظ الكتاب والسنة، وإلّا لمنع عنه في نطاقه الشرعي؛ وذلك لأنّه لو لم يردع

لأدّى ذلك إلى نقض غرضه وتخلفه عن أداء رسالته؛ من التبليغ وبيان أحكامها وحلالها وحرامها، فإنّه بحكم كونه حجة على العباد في تبليغ الشريعة مسؤول عن توضيح ما يخالفها من أوضاع الناس، وإلّا كان مخالفاً لمسؤوليته بما هو مكلف، وناقضاً لغرضه بما هو آمر، وكلاهما مستحيل.

وبعبارة أُخرى: إنّ الاستدلال بالسيرة العقلائية يقوم على أساس القرائن والاحتمالات، وذلك لأنّنا لو حللنا السيرة العقلائية إلى مفرداتها وجدنا أنّ الميل العام عند العقلاء نحو سلوك معيّن ـ كالأخذ بالظواهر مثلاً ـ يعبّر عن ميول مشابهة عند عدد كثير من الأفراد تشكل مجموعها ميلاً عاماً، وحين نأخذ فرداً من أُولئك الأفراد الذين يميلون إلى الأخذ بالظهور ـ مثلاً ـ ونلاحظ سكوت المولى وعدم ردعه عنه، يمكن أن يكون قرينة ناقصة على حجّية الظهور؛ لأنّ من المحتمل أن يكون هذا السكوت نتيجة لرضا المولى وموافقته، فهو لذلك محتمل الحجّية؛ إلّا أنّ من المحتمل في الوقت نفسه ألّا يكون السكوت ناتجاً عن رضاه بالأخذ بالظهور؛ لاحتمال أن يكون سكوته لسبب خاص، كاطلاعه مثلاً على عدم ارتداعه لو رُدع مثلاً، فيكون ذلك مبرراً لسكوت المولى عن هذا الفرد، فلا يكون إلّا قرينة ناقصة على رضاه، ولكن إذا أُضيف إلى ذلك فرد آخر له نفس الميل وسكت عنه المولى قوي احتمال الرضا؛ لاجتماع قرينتين، وهكذا يكبر هذا الاحتمال حتى يؤدي إلى العلم حين يوجد ميل عام ويسكت المولى عن ردعه (١٠٧).

ويمكن إثبات سكوت المولى وعدم ردعه بنفس عدم وصول الردع؛ لأنّ عدم وصوله كاشف عن عدمه، باعتبار أنّ الردع عن كل سيرة يتحدد حجمه وعمقه بمقدار أهمية تلك السيرة ومدى تركزها وسعتها، فردع المعصوم عليه السلام عن عمل شخصي يمكن ألّا يصل إلينا؛ إذ ليست كل واقعة لابدّ أن تصل إلينا، إلّا أنّ الردع عن تصرف نوعي عام في مختلف الأحوال لابد من تكرره

وتركزه لكي يناسب قوّة المردوع ويؤثر أثره في قلع جذوره، ومثله يولد انتباهاً من المتشرعة في السؤال من الأئمة نتيجة البلبلة والتذبذب الذي يحصل بالردع في البداية، فينعكس ـ لا محالة ـ في الروايات والآثار المنقولة عنهم لتدل على توضيح بطلان مضمون تلك السيرة بنحو يكون من البعيد جداً بحساب الاحتمالات أن يخفى كل ذلك عنّا مع توفر الدواعي على نقلها؛ لكونها قضية تأسيسية مخالفة مع الوضع العام الذي كان سائداً (١٠٨).

مفاد إمضاء السيرة العقلائية وحدود دلالتها:

هل مقدار مفاد الإمضاء للسيرة العقلائية هو في حدود ما هو معمول به خارجاً وقام التعارف عليه في عهد المعصوم عليه السلام، أم إنّه يتسع بسعة النكتة العقلائية التي قامت السيرة عليها؟

فالسيرة على سببية الحيازة للتمليك مثلاً كان المقدار المعمول به منها خارجاً الحيازة بالطرق والوسائل البدائية كالاغتراف والاحتطاب، وأمّا مثل حيازة الطاقة الكهربائية التي لم يكن لها وجود آنذاك فهل المقدار المستفاد من إمضاء السيرة يشملها، أم لا دلالة فيه إلّا على المقدار الذي انصبت عليه السيرة؟

والصحيح في الجواب أن يقال بدلالة عدم الردع على إمضاء تمام النكتة العقلائية التي هي أساس العمل الخارجي وملاكه لدى العقلاء؛ لأنّ المعصوم عليه السلام له مقام التشريع وتبليغ أحكام الله سبحانه وتعالى، وتصحيح أو تغيير ما ارتكز عند الناس من شرائع غير صحيحة، ومثل هذا المقام أوسع مدلولاً من مجرد كونه ناهياً عن المنكر الخارجي وآمراً بالمعروف، بل يدل بحسب ظهوره الحالي على أنّه ناظر إلى النكات التشريعية الكبروية نفياً وإثباتاً، فيكون لسكوته وعدم ردعه ظهور في إمضاء تمام النكتة العقلائية للسيرة (١٠٩).

عدم كفاية معاصرة المعصوم عليه السلام حال الغيبة:

قد يتوهم البعض أنّ السيرة المتأخرة هي أيضاً معاصرة للمعصوم الغائب الحجّة ـ عجل الله تعالى فرجه ـ وسكوته عنها دليل على إمضائها، فلا توجد سيرة غير معاصرة للمعصوم.

والجواب: أنّ سكوت المعصوم في غيبته لا يدل على إمضائه لا عقلاً ولا استظهاراً.

أمّا عقلاً: فلأنّ المعصوم غير مكلّف حال الغيبة بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل؛ إذ ليس الغرض بدرجة من الفعلية يستوجب الحفاظ عليه بغير الطرق المتعارفة التي كان الناس هم السبب في سدّها.

وأمّا استظهاراً: فلأنّ المناط هو استظهار حال المعصوم، ومن الواضح أنّ حال الغيبة لا يساعد على الاستظهار من السكوت (١١٠).

السيرة العملية والارتكازية:

السيرة الارتكازية عبارة عن الانطباع السائد بين عامّة الناس حول شيء معيّن في عالم التصور والذهن، في مقابل السيرة العملية المتمثلة بأعمال الناس وتصرفاتهم.

وهذا الفرق بين السيرتين وإن لم يصرح به الأعلام بصورة مباشرة إلّا أنّ بالإمكان انتزاعه من بعض كلماتهم (١١١).

وقد ذكر البعض أنّ السيرة الارتكازية لا تكون حجة إلّا إذا بدت آثارها العملية؛ لأنّ عدم خروجها عن حدود الارتكاز لا يدع مجالاً لنفي الشارع واعتراضه عليها؛ لعدم وجود عمل يمكن الردع عنه حتى يكون سكوته قرينة على تأييده وإمضائه له، فلو كان هناك ارتكاز على أنّ الآراء الفقهية التي يتوصل إليها الفقهاء ـ مثلاً ـ هي عبارة أُخرى عن الطرق والأمارات الموصلة

إلى الواقع، فهذا الارتكاز لا يبرر تقليد الميت بحجة أنّ رأيه أمارة على الواقع كبقية الأمارات الأُخرى؛ لعدم ظهور الآثار العملية لهذا الارتكاز في زمن الأئمة عليهم السلام ولو بصورة محدودة، فكيف يكون سكوت الإمام عليه السلام عنه دليلاً على إمضائه؟!

قال الإمام الخميني قدس سره: «لا شك في أنّهم لا يفرقون بين رأي الميت والحيّ بعد كون المرتكز لديهم أنّ الآراء كلّها طرق وأمارات إلى الواقع كسائر الأمارات، لكن الكلام في أنّه هل يكفي مجرد عدم الفرق بينهما بحسب الارتكاز، أو لابدّ من إثبات أمر آخر وهو بناؤهم على العمل بقول الميت وتعارفه لديهم حتى يكون بمرأى ومسمع من الشارع، ويستكشف من عدم ردعه رضاه ومن سكوته ارتضاؤه؟

الظاهر هو الثاني؛ فإنّه لو لم تجرِ السيرة بينهم على العمل بقول الميت - وإن فرض ارتكازهم على جوازه - لا يكون للردع موضوع، فإنّ ما هو الواجب على الشارع ردعه ردّ السيرة التي جرى عليها العقلاء حسب ارتكازهم، وأمّا مع عدم الجري على طبق الارتكاز فما هو الغرض حاصل من دون ردع»[112].

أمّا السيد الحكيم قدس سره فقد مال إلى حجّية السيرة الارتكازية كما يشعر به كلامه في مسألة إخبار صاحب اليد عن نجاسة ما كان في يده سابقاً، معتبراً أنّ ندرة هذا النوع من المسائل وقلّة الابتلاء بها وإن كان يؤدي إلى عدم انعقاد السيرة العملية فيها إلّا أنّه من غير المستبعد قيام السيرة الارتكازية على إلحاق اليد السابقة باليد الفعلية، خصوصاً إذا لم تمضِ عليها مدة طويلة.

وقد ذكر قدس سره أنه ليس من الواضح الاستدلال بالسيرة على هذا الحكم؛ لندرة الابتلاء بمثل ذلك. نعم، السيرة الارتكازية غير بعيدة، ولاسيما في اليد القريبة، كما لو دفع المبيع إلى المشتري ثمّ أخبره بنجاسته[113].

تخطئة الشارع للعرف والسيرة:

قد يقوم الشارع بمخالفة العرف أو تخطئته في بعض تصرفاته وأحكامه التي يراها غير مطابقة مع الشريعة، وذلك بأنحاء مختلفة:

النحو الأوّل: أن يقوم الشارع بتخطئة العرف في المصداق الذي اشتبهوا في تطبيق المفهوم عليه، فينبّههم على أنّ المصداق ليس ذلك بل هو شيء آخر، كما لو اشتبهوا في إدخال غير البيع في البيع، فنبّههم على أنّ ذلك ليس من مصاديقه.

النحو الثاني: أن تكون التخطئة من باب التخصيص والإخراج الحكمي؛ بمعنى أنّ البيع العرفي ـ مثلاً ـ وإن كان بيعاً حقيقياً بنظر الشارع أيضاً إلّا أنّ الأثر الشرعي لم يترتّب إلّا على بعض مصاديقه، فتكون حقيقة البيع حينئذٍ متّحدةً مفهوماً ومصداقاً عند الشرع والعرف.

النحو الثالث: أن تكون التخطئة لأجل التنبيه على أنّ الأثر الشرعي إنّما رُتّب على المصداق الشرعي للبيع دون العرفي، ومعنى ذلك أنّ هناك مصداقين أحدهما شرعي والآخر عرفي.

والفرق بين هذا النحو من التخطئة وبين النحو الثاني منها هو أنّ البيع في النحو الثاني بيع بنظر الشارع أيضاً، إلّا أنّه لم يرتّب عليه آثار البيعيّة بل رتّبها على غيره من أفراد البيع، بعكس النحو الثالث الذي يكون مصداق البيع الشرعي فيه غير مصداقه العرفي، وذلك من قبيل الإيجاب الشرعي الذي يختلف مصداقه عن الإيجاب العرفي (١١٤).

ثمّ إنّ هناك من أنكر إطلاق التخطئة على الأُمور الاعتبارية؛ لأنّها لا يمكن تصوّرها إلّا في الأُمور الواقعية، كتشخيص الدم الذي تراه المرأة بعد سنّ الخمسين وأنّه من الحيض أم لا، حيث إنّ العرف لم يعتبر ذلك حيضاً،

والشارع اعتبره حيضاً في خصوص المرأة القرشية، حيث حكم بأنّ ما تراه المرأة في هذا السنّ حيض، وأمّا في الأمور الاعتبارية ـ كالبيع، وتشخيص المدّعي وتمييزه عن المنكر مثلاً ـ فلا يصحّ تخطئة العرف فيها؛ لأنّها لا واقع لها خارج دائرة الاعتبار، فلابدّ من تفسير مخالفة الشرع فيها على أنّها نوع من التضييق أو التوسعة في الحكم (١١٥).

الهوامش

(١) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٣٢ .

(٢) جواهر الكلام ١٦ : ١٩٣ .

(٣) انظر : موجز المدخل للقانون : ٨٥ .

(٤) فوائد الأُصول ٣ : ١٩٢ ـ ١٩٣ . الرافد في علم الأُصول ١ : ١٣٤ . المحكم في أُصول الفقه ٣ : ٢٧٤ ـ ٢٧٥ . أُصول الفقه (للمظفر) ، المجلد الثاني : ١٧٥ ـ ١٧٦ . المعالم الجديدة للأُصول : ١٦٩ .

(٥) المعالم الجديدة للأُصول : ١٦٨ ـ ١٦٩ . بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٣٤ .

(٦) جامع المدارك ١ : ٥٩٣ . مستمسك العروة الوثقى ٩ : ٢٣٠ . كتاب الطهارة (للإمام الخميني) ٣ : ١٤١ ـ ١٤٢ . وانظر : كتاب البيع (للإمام الخميني) : ٧٨ . التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد) : ٦١ ـ ٦٢ .

(٧) مستمسك العروة الوثقى ٩ : ٢٣٠ .

(٨) أُصول الفقه (للمظفر) ، المجلد الثاني : ١٧١ .

(٩) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٣٤ .

(١٠) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٣٦ ـ ٢٣٧ . وانظر أيضاً : فوائد الأُصول ٣ : ١٩٣ . أُصول الفقه (للمظفر) ، المجلد الثاني : ١٧١ . المكاسب (للشيخ الأنصاري) : ٨٣ .

(١١) الميسّر في أُصول الفقه : ١٦٤ .

(١٢) سلّم الوصول : ٣١٧ .

(١٣) المصدر السابق .

(١٤) العرف ١ : ٩٨ .

(١٥) النظرية العامة للقانون : ٤٢٣ .

(١٦) مصباح الفقاهة ٤ : ٣٨٤ .

(١٧) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٤٧ . دروس في علم الأُصول ١ : ١٤٢ ـ ١٤٣ و٢ : ١٧٦ . المعالم الجديدة للأُصول : ١٦٩ . المحكم في أُصول الفقه ٣ : ٢٦٧ ، ٢٧٤ . و٥ : ٣٦٦ . أُصول الفقه (للمظفر) ، المجلد الثاني : ١٧٤ . حاشية الأصفهاني على المكاسب ١ : ٢٥ سطر ١١ (ط ـ حجري) .

(١٨) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٤٧ .

(١٩) موجز المدخل للقانون : ٨٨ . المدخل الفقهي (للزرقاء) ٢ : ٧٤٣ ـ ٧٤٤ .

(٢٠) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه : ١٤٥ ، (لعبد الوهاب خلّاف) . ونقل عنه ذلك في الأُصول العامّة .

(٢١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه : ١٤٥ . العرف والعادة (لحسنين محمود حسنين) : ١٣ .

(٢٢) العرف ١ : ١١٦ .

(٢٣) معجم الفروق اللغوية : ٣٤٥ . العرف ١ : ١١٦ .

(٢٤) تطلق الأحكام العرفية في الاصطلاح السياسي على اللوائح التي تلجأ إليها السلطة التنفيذية التي يتمّ من خلالها تعطيل أحكام الدستور حتى تستطيع الدولة دفع بعض الأخطار التي تتعرّض لها البلاد وتسمى بحالة الطوارئ (انظر : موسوعة السياسة ١ : ٨٧) . وهذا المعنى من الأحكام العرفية غير داخل في بحثنا كما هو واضح .

(٢٥) محاضرات في علم الأُصول ٥ : ٣٢٧ ـ ٣٢٨ .

(٢٦) فوائد الأُصول ٣ : ٣٢٠ ـ ٣٢١ .

(٢٧) نظرية العرف : ٥٥ ـ ٥٧ . معجم الاصطلاحات الأُصولية : ١١٣ ـ ١١٤ . مجموعة رسائل ابن عابدين ٢ : ١٣٢ . علم أُصول الفقه (لعبد الوهاب خلاف) : ٩٥ . العرف ١ : ٢٥١ ـ ٢٦٥ . الأشباه والنظائر (للسيوطي) : ١٨٢ . الموافقات (للشاطبي) ٢ : ٢٨٣ . الأُصول العامّة للفقه المقارن : ١٩٧ ـ ١٩٨ ، ٤٢٠ ـ ٤٢١ .

(٢٨) فوائد الأُصول ٣ : ١٩١ .

(٢٩) جواهر الكلام ١ : ١٨٩ .

(٣٠) النساء : ٤٣ .

(٣١) انظر : الأُصول العامة للفقه المقارن : ٤٢٣ ـ ٤٢٤ .

(٣٢) أُصول الفقه (لمحمد أبو زهرة) : ٢٧٣ .

(٣٣) كنز العمال ١٢ : ٤٨٥ ، سطر ١٠ .

(٣٤) المبسوط (للسرخسي) ١٢ : ١٣٨ ، سطر ١٨ .

(٣٥) مصادر التشريع : ١٢٤ . ونقل ذلك عنه في الأُصول العامة : ٤٢٥ .

(٣٦) الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٤٢٤ ـ ٤٢٦ .

(٣٧) المصدر السابق .

(٣٨) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

(٣٩) لا يخرج البحث عن دائرة العرف الخاص سواء قلنا بضرورة مراجعة العرف السائد في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أو قلنا بضرورة مراجعة الأعراف الخاصّة بكل بلد .

(٤٠) انظر : الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٤٢٢ ـ ٤٢٣ .

(٤١) البقرة : ٢٢٩ .

(٤٢) وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « المؤمنون عند شروطهم » .

(٤٣) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

(٤٤) الكافي ١ : ٥٨ ، ح ١٩ .

(٤٥) جواهر الكلام ٢٢ : ٤٢٦ ـ ٤٢٧ .

(٤٦) جامع المقاصد ١ : ١٢٠ و ٤ : ٢٧٠ . المبسوط (للشيخ الطوسي) ٢ : ٩٠ .

(٤٧) غاية المراد في شرح الإرشاد : ٧ (ط ـ حجري) .

(٤٨) جامع المقاصد ١ : ١٢٠ .

(٤٩) وهم الذين لا يملكون قوت سنتهم فعلاً أو قوّةً .

(٥٠) التوبة : ٦٠ .

(٥١) الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٤٢٢ ـ ٤٢٣ .

(٥٢) تهذيب الأُصول (للإمام الخميني) ٣ : ١٣٨ ـ ١٣٩ .

(٥٣) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

(٥٤) انظر : نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني) : ٩ .

(٥٥) كفاية الأُصول : ٤٢٨ .

(٥٦) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣ : ٥٢٨ .

(٥٧) كتاب البيع (للإمام الخميني) ٥ : ٢٨١ .

(٥٨) المصدر السابق ٣ : ٢٨٠ ـ ٢٨١ .

(٥٩) انظر : كفاية الأُصول : ١٦٧ .

(٦٠) كفاية الأُصول : ٥٧ . فوائد الأُصول ٤ : ٤٩٤ ـ ٤٩٥ . نهاية الأفكار ٤ (القسم الأول) : ١٨٩ . مستند العروة الوثقى (كتاب الزكاة) : ٢٤ ـ ٢٥ . حاشية على كفاية الأُصول (تقرير لبحث السيد الحكيم ﷺ) ٢ : ٤١٧ .

(٦١) مستند العروة الوثقى (كتاب الزكاة) : ٢٤ ـ ٢٥ .

(٦٢) حاشية على كفاية الأُصول (تقرير لبحث السيد البروجردي ﷺ) ٢ : ٤١٧ .

(٦٣) انظر : نهج الفقاهة : ٥٠ ـ ٥١ .

(٦٤) تهذيب الأُصول ١ : ٩٧ . كتاب البيع ١ : ٢٥٨ ـ ٢٥٩ و ٤ : ١٥١ ، ٣٨٤ و ٥ : ٢٨١ ، وكتاب الطهارة ١ : ٤٢ ـ ٤٣ و ٢ : ١٠٥ ـ ١٠٧ .

(٦٥) نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني) : ٩ .

(٦٦) انظر : المصدر السابق : ٩ ـ ١١ .

(٦٧) المائدة : ١ .

(٦٨) كتاب البيع (للإمام الخميني) ١ : ١٣٠ .

(٦٩) وسائل الشيعة ٢٠ : ٢٢٨ ، ب ١٢٦ من مقدمات النكاح ، ح ٢ . ولعلّ ذلك كناية عن حيضها وبلوغها حيث يحرم عليها الإتيان بالصلاة .

(٧٠) مستمسك العروة الوثقى ١٤ : ٣٩ .

(٧١) رجال الطوسي : ٨٢ . معجم رجال الحديث ١ : ١٤٤ .

(٧٢) كفاية الأُصول : ٤٧٣ .

(٧٣) جواهر الكلام ٧ : ٦٤ ـ ٦٥ .

(٧٤) هداية المسترشدين : ٧٢ . وانظر أيضاً : جواهر الكلام ٢٣ : ١٨٣ .

(٧٥) مستدرك الوسائل ١١ : ٢٠٨ ، باب وجوب طاعة العقل ومخالفة الجهل ، ح ١٩ .

(٧٦) تقدم تخريجه من هداية المسترشدين .

(٧٧) تقدم تخريجه من هداية المسترشدين .

(٧٨) نسبه إليهما بعض محشّي قوانين الأُصول ١ : ٦٠ ، سطر ١٢ .

(٧٩) قوانين الأُصول ١ : ٦٠ ، سطر ٩ .

(٨٠) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١ : ١٥ ـ ١٦ . قوانين الأُصول ١ : ٦٠ سطر ٧ . وانظر أيضاً : السرائر ٢ : ٦١٩ . جامع المقاصد ٤ : ٣٨٩ . الروضة البهية ٣ : ٥٢٩ ـ ٥٣٠ .

(٨١) كشف الغطاء : ٢١ سطر ٢ .

(٨٢) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١ : ١٥ ـ ١٦ .

(٨٣) جواهر الكلام ٦ : ٣٣٤ .

(٨٤) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١ : ١٥ ـ ١٦ .

(٨٥) فوائد الأُصول ٤ : ٥٧٤ . كتاب البيع (للإمام الخميني) ٤ : ١٣٤ ـ ١٣٥ .

(٨٦) مستند الشيعة ٥ : ١٦٤ ـ ١٦٥ ، وذلك هو الذي يظهر من المحقق السيوري في كتاب نضد القواعد الفقهية : ٩٧ ـ ٩٨ .

(٨٧) نقل هذا الدليل عن بعضهم فخر المحققين في إيضاح الفوائد ٤ : ١٣ .

(٨٨) نقل ذلك عن بعضهم صاحب الجواهر في حاشية كتابه جواهر الكلام ١ : ١٨٩ .

(٨٩) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٦ ، ب ٣٧ من النجاسات ، ح ١ .

(٩٠) مصباح الأُصول ٣ : ٩ .

(٩١) انظر : جامع المقاصد ٩ : ٢٥٨ .

(٩٢) المصدر السابق : ٢٧١ .

(٩٣) المصدر السابق ٤ : ٣٦٦ . العروة الوثقى ٢ : ٢١٥ .

(٩٤) تكملة العروة الوثقى ٢ : ٢١٥ .

(٩٥) غاية المراد في شرح الإرشاد : ٦٥ (ط ـ حجري) .

(٩٦) جامع المقاصد ١ : ١٢٠ .

(٩٧) انظر : دروس في علم الأُصول ٢ : ٤٥٤ .

(٩٨) وسائل الشيعة ١٧ : ١٧٥ ، ب ٤٠ مما يكتسب به ، ح ١ .

(٩٩) المصدر السابق : ح ٢ .

(١٠٠) أُصول الفقه (للمظفر) ، المجلد الثاني : ٢٣٣ ـ ٢٣٥ .

(١٠١) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

(١٠٢) بحر الفوائد ١ : ١٧١ ، ٣ : ٥٢ . نهاية الدراية ٣ : ٢٤٨ ـ ٢٥١ ، و ٥ : ٣٠ ـ ٣٥ . المحكم في أُصول الفقه ٣ : ٢٧٤ ـ ٢٧٥ .

(١٠٣) أُصول الفقه (للمظفر) ١ : ٢٠٨ .

(١٠٤) المصدر السابق .

(١٠٥) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٤٥ . مباحث في علم الأُصول (الجزء الثاني من القسم الثاني): ١٢٨ ـ ١٢٩ .

(١٠٦) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٤٣ ـ ٢٤٤ .

(١٠٧) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٤٣ ـ ٢٤٥ . دروس في علم الأُصول ٢ : ١٦٠ ـ ١٦١ .

(١٠٨) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٤٢ ـ ٢٤٥ .

(١٠٩) المصدر السابق : ٢٤٦ ـ ٢٤٧ .

(١١٠) دروس في علم الأُصول ٢ : ١٦١ ـ ١٦٢ .

(١١١) انظر على سبيل المثال : المحكم في أُصول الفقه ٣ : ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

(١١٢) تهذيب الأُصول ٣ : ٢٠٢ .

(١١٣) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٤٦٥ ـ ٤٦٦ .

(١١٤) نهاية الأفكار ١ : ٩٨ ـ ٩٩ .

(١١٥) كتاب القضاء (للآشتياني) : ٣٣٥ ـ ٣٣٦ . حاشية على المكاسب (للمحقق الأصفهاني) ١ : ٨٩ . نهاية الدراية ١ : ١٣٦ .

المشاركة المتناقصة

صورها وأحكامها

❑ الشيخ مرتضى الترابي

مقدمة

أحد الأركان الأساسية لإحداث المشاريع الاقتصادية الكبيرة في مجال الصناعة والزراعة والخدمات أو شراء الأُصول المنتجة كالطائرات والسفن والعقارات هو تمويلها عن طريق تأمين السيولة المالية الكافية لذلك، وهي في الغالب لا تكون متوفرة لدى الأشخاص أو المؤسسات. ومن الحلول المناسبة لهذا الموضوع تأسيس شركات تقوم بجمع المال من أصحابه لأجل استخدامه في تمويل مشروع خاص. ولكن الشركات تقصر بوحدها عن حل هذه المشكلة؛ لأن لتأسيس الشركات وتسجيلها وإدارتها قوانين خاصة قد لا تتناسب مع ظروف الأشخاص والمؤسسات العاملة في مجال الاقصاد. على أن رأس مال الشركات لا يفي غالباً بتمويل المشاريع الكبيرة خصوصاً في بداية تأسيسها فتحتاج هي أيضاً إلى مصدر آخر.

الطريق غير الإسلامي لحل هذه المشكلة هو التمويل الربوي بواسطة المصارف التقليدية التي تجمع النقود من الناس وتمول المشاريع بطريق الإقراض الربوي.

وبما أن الشريعة الإسلامية المقدسة قد حرمت الربا حرمة قاطعة، أصبح البحث عن وسائل مشروعة بديلة عن التمويل الربوي من الأُمور الضرورية في مجال البحوث الاقتصادية الإسلامية؛ وذلك لكي يتسنى للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية القيام بتمويل المشاريع الاقتصادية بطريقة مشروعة بعيدة عن الربا والمعاملات المشتملة على الغرر والغبن وغير ذلك مما هو محظور شرعاً.

لأجل ذلك، قامت المؤسسات المالية الإسلامية بالبحث عن طرق استخدام العقود المعهودة في ثوب جديد في الاقتصاد المعاصر، بالإضافة إلى إحداث عقود جديدة في إطار القواعد العامة الثابتة في الفقه.

والمشاركة المتناقصة التي توصلت إليها الذهنية الفقهية المعاصرة لأجل حل مشكلة التمويل هي من العقود المعهودة، لكن احتواءها على بعض الشروط الخاصة جعلها من الصيغ الجديدة للعقود في مجال الاقتصاد. فهي إحدى أدوات الاستثمار القصيرة الأجل كالمرابحة والسلم والاستصناع والإجارة المنتهية بالتمليك، وقد وضعت لأجل إنقاذ المتعاملين من التورط في الربا وسائر التصرفات المشتملة على الحرام.

ويدخل في نطاق هذا التعاقد قيام المصرف بتمويل مشروع جديد أو مشروع قائم؛ عقاري أو زراعي أو صناعي أو تعليمي، أو بشراء الأُصول المنتجة، كشراء طائرة أو سفينة أو عقار على وجه المشاركة، أو بإنشاء المنشآت والمباني على الأرض المملوكة لمن يرغب في المشاركة المتناقصة مع المصرف.

تعريف المشاركة المتناقصة:

المشاركة المتناقصة: هي الاتفاق على الإشراك في رأس مال مشروع اقتصادي له منافع قابلة للاسترباح مع منح الحق لأحد الشريكين بشراء حصة

شريكه في المال المشترك، إما دفعة واحدة أو على دفعات، بحسب شروط متفق عليها من عائده الذي يخصه من ذلك المال أو بالأموال الأُخرى. والغالب تحققها بين مؤسسة مالية من مصرف وغيره وبين شخص طبيعي.

ولا يخفى أن المشاركة المتناقصة داخلة في شركة العنان؛ لأنها شركة تتحقق نتيجة عقد يقصد منه تحصيل الربح. ولا ينبغي توهم كونها شركة ملك غير عقدية [1]؛ إذ اشتراك شركة العنان التي هي شركة عقدية مع شركة الملك (الحاصلة بمزج المالين أو بشراء مال واحد على نحو الإشاعة بينهما ونحو ذلك بدون أن تنشأ بعقد يخصها) في بعض الآثار ـ كالمشاركة في المال ـ لا يوجب إهمال الإنشاء العقدي الذي هو الملاك في تشخيص الأمر الاعتباري القائم بين المتشاركين ما لم يثبت خلافه.

على أن النتائج المتوقعة من المشاركة المتناقصة ـ كالاسترباح، وإمكان تصرف أحد الشريكين في المال المشترك، وتقسيم الربح طبقاً للموافقة الحاصلة بينهما لا بنسبة المالين، ومنح الحق لأحد الشريكين في تملك حصة الشريك الآخر بالتدريج ـ مما لا تترتب على شركة الملك بل تتضاد معها. فلابد من إنشاء عقدي يجمع هذه الآثار والشروط. وعدّ هذه الشروط وعدا أو مفاهمة بحيالها من دون استناد إلى عقد ـ مع أنه خلاف الظاهر من إقدامهما على جعلها شروطاً في ضمن الاتفاق المسمى بالمشاركة المتناقصة ـ مخالف لمصب الإنشاء في هذا الاتفاق أيضاً؛ فإنّ مصب الإنشاء في المشاركة المتناقصة ليس هو شراء المال بالشراكة مجرداً عن قصد الاسترباح، بل هو شراء المال بالاشتراك مع قصد الاسترباح، كما يدل على ذلك استخدام كلمة «التمويل» لبيان المحور الأصلي في العمل الذي يقوم به الشريكان ـ وبالأخص المصرف ـ في المشاركة المتناقصة.

ولابد لحصول المشاركة المتناقصة من كون الشريكين سهيمين معاً في

رأس المال، فلو كان جميع رأس المال لأحد الطرفين فسوف لا تتحقق هناك مشاركة بل تكون إما إجارة أو مزارعة أو مضاربة أو ما شابه ذلك من العقود، فمع فرض انعقاد ذلك صحيحاً فسوف لا ينعقد مشاركة كما ذكرنا.

وأيضاً يشترط في صحة المشاركة عند الإمامية حصول الامتزاج بين المالين بحيث لا يمكن التفكيك بينهما، فعلى هذا لابد إما أن يكون رأس المال من الأشياء القابلة للمزج كذلك فيمزج بينهما، أو يحصل نتيجة المزج وهي الإشاعة في الملكية بالمعاملة، كأن يبيع أحد الشريكين قسماً مشاعاً من ماله للآخر مقابل قسم مشاع من مال الآخر حتى يكون هذان المالان مملوكين بالملكية المشاعة لهما.

قال صاحب الرياض ﷺ: «ولو قلنا بمنع الشركة في القيمي بالمزج، فطريق التخلص من المنع والحيلة لتحصيل الشركة فيه: أن يبيع كل منهما حصته مما قي يده بحصته مما في يد الآخر، أو يتواهبا الحصص، أو يبيع حصته بثمن معين من الآخر ويشتري حصة الآخر بذلك الثمن، وغير ذلك من الحيل. ويجري في المثلي أيضاً، حيث لا يقبل الشركة بالمزج بتغاير الجنس أو الوصف»[٢].

أمّا تعريف المشاركة المتناقصة بما ورد في قانون البنك الإسلامي الأردني بأنّها: «دخول البنك بصفة شريك ممول ـ كلياً أو جزئياً ـ في مشروع ذي دخل متوقع وذلك على أساس الاتفاق مع الشريك الآخر بحصول البنك على حصة نسبية من صافي الدخل المتحقق فعلاً مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي أو أي قدر منه يتفق عليه ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد أصل ما قدمه البنك من تمويل»[٣].

فناظر إلى بعض الأشكال التطبيقية لهذا العقد، أي ليس كل ما ورد في هذا التعريف كاشتراط تسديد ما قدمه البنك من تمويل من الدخل المتحقق من

مقومات هذا العقد، بل هي من مميزات بعض تطبيقاته. بل التعبير بحق احتفاظ البنك بجزء من الدخل المتحقق لتسديد ما قدمه البنك من التمويل لا يلائم الشركة؛ إذ ظاهره ضمان الشريك لحصة شريكه في المال بالقيمة الاسمية الذي هو من خصوصيات القرض الربوي، فإنّه إقراض مع الفائدة. وكون الفائدة هنا حصة من دخل متوقع غير منجز لا يخرجه من الربا القرضي.

إلّا أن يقال إن ذلك فيما إذا قصد المتعاملان القرض وأنشآه، وليس في المقام ما يدل على ذلك، ومجرد اشتراط التضمين لا يكفي في إثبات قصد القرض وإنشائه (٤).

صور المشاركة المتناقصة:

ذكر في توصية مؤتمر المصرف الإسلامي الأول بدبي المنعقد في عام (١٣٩٩هـ) الموافق لعام (١٩٧٩م) أن للمشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك ثلاث صور:

الصورة الأولى:

يتفق البنك مع متعامله على تحديد حصة كل منهما في رأس مال المشاركة وشروطها. وقد رأى المؤتمر أن يكون بيع حصص البنك إلى المتعامل بعد إتمام المشاركة بعقد مستقل، بحيث يكون للبنك حرية بيع حصصه للمتعامل (شريكه) أو لغيره، وكذلك الأمر بالنسبة للمتعامل يكون له الحق في بيع حصته للبنك أو لغيره.

الصورة الثانية:

يتفق البنك مع متعامله على المشاركة في التمويل الكلي أو الجزئي لمشروع ذي دخل متوقع، وذلك على أساس اتفاق البنك مع الشريك الآخر لحصول

البنك على حصة نسبية من صافي الدخل المحقق فعلاً مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي من الإيراد أو أي قدر منه يتفق عليه، ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد ما قدمة البنك من تمويل.

الصورة الثالثة:

وهي التي يحدد فيها نصيب كل من البنك وشريكه في صورة أسهم تمثل مجموع قيمة الشيء موضوع المشاركة (عقاراً مثلاً)، ويحصل كل من الشريكين على نصيبه من الإيراد المتحقق من العقار. وللشريك إذا شاء أن يقتني من هذه الأسهم المملوكة للبنك عدداً معيناً كل سنة، بحيث تكون الأسهم الموجودة في حيازة البنك متناقصة إلى أن يتم تمليك شريك البنك الأسهم بكاملها، فتصبح له الملكية المنفردة للعقار دون شريك آخر.

ولا يخفى أن انقسام المشاركة إلى هذه الصور إنما هو بلحاظ كيفية تملك الشريك العميل لحصص البنك والشرط الراجع لذلك في العقد، وإلّا فيمكن فرض صور أُخرى بلحاظ سائر الأركان والخصوصيات في العقد؛ كالمتعاقدين، ونوع المشاركة، وكيفية الاستثمار.

أما بلحاظ المتعاقدين فيمكن أن يفرض كون المتعاقدين معاً ذوي شخصية حقيقية أو معنوية، أو يكون أحدهما ذا شخصية حقيقية والآخر ذا شخصية معنوية. وهذه الصورة الأخيرة هي الغالبة في هذه المشاركة.

ومن ناحية رأس المال يمكن أن يفرض كون المشاركة في عروض أو نقد أو منهما معاً (وعلى أية حال لابد من تحقق الإشاعة في الملك إما بالمزج أو بطريق آخر كما ذكرناه).

وبلحاظ كيفية الاستثمار يمكن اشتراط كون الاستثمار بالتوكيل للاسترباح أو بالإجارة أو المضاربة أو المزارعة أو غيرها. وكذلك يمكن اشتراط كون

كيفية استغلال المنفعة والربح ـ كتعيين الوكيل في الاسترباح أو المستأجر مثلاً ـ مفوضاً إلى أحد الشريكين فقط (كالمصرف) كما يمكن اشتراط كون أحد الشريكين (كالعميل) هو الوكيل في الاسترباح أو المستأجر.

ويمكن أن يكون اشتراط بيع الحصص بشكل المواعدة السابقة على عقد المشاركة، كما يمكن أن يكون شرطاً في عقد المشاركة.

والشرط قد يكون بنحو شرط الفعل ـ أي أن يشترط أحد الطرفين على الآخر أن يبيع أو يؤجر حصته في المشاركة من الطرف الآخر، أو أن يوكل أحد الجانبين الآخر لأجل ذلك ـ وقد يكون على نحو شرط النتيجة؛ أي كون نفس هذا الاشتراط كافياً في تحقق البيع أو الإجارة أو الوكالة في المستقبل من دون حاجة إلى الإيجاب والقبول المستقلين.

ومن ناحية نوع المشاركة يمكن أن تنشأ المشاركة على نحو يكون لنفس المشاركة شخصية معنوية مستقلة عن المشاركين، كتأسيس شركة ذات مسؤولية محدودة أو لا تكون لها شخصية معنوية كشركة المحاصة.

وكذلك يمكن تنويعها من ناحية كون بيع الحصص بالثمن المسمى عند إنشاء المشاركة أو بالقيمة السوقية التي تعين حين انتقال الحصص إلى الطرف الآخر.

ومن ناحية الإنشاء العقدي يمكن أن تنشأ كعقد مستقل فتكون جائزة، أو تجعل شرطاً في عقد آخر إلزامي ـ كالبيع ـ فتكون لازمة؛ لما تقرر في محله من أن الشروط الضمنية في العقد تتبع العقد في جوازه ولزومه.

فصور المشاركة المتناقصة كثيرة، وحصرها في ثلاث صور بلا موجب، إلّا أن يكون النظر إلى بيان صورها بلحاظ عملية التناقص فقط. إلّا أنه يرد عليه: أن صورها بلحاظ عملية التناقص أيضاً لا تنحصر فيها، ولها صور

أُخرى ككون التناقص على نحو المواعدة أو على نحو التنجيز، وكذلك تعيين قيمة الحصص فيها بالقيمة الاسمية أو بالقيمة السوقية.

وعلى أية حال، خصوصية المشاركة المتناقصة المنبثقة من شركة العنان تأتي من ناحية الشروط التي يتضمنها هذا العقد. وأهم تلك الشروط هو اشتراط تخلي المصرف عن حصته لصالح العميل المشارك ببيعه له تدريجاً أو دفعةً، وكذلك اشتراط كيفية استثمار المال المشترك، فلابد من تركيز البحث على هذه الشروط وكيفية صياغتها وآثارها في العقد. وقبل ذلك نقدم البحث عن الشروط الضمنية للعقود؛ وذلك لما يتراءى من أن عدم وجود المباني المنقحة حول مسألة الشروط لدى بعض الباحثين في هذا الموضوع هو الذي أثر فيما يشاهد من تهافت كلماتهم فيه.

الشروط الضمنية في العقود:

تتضمن العقود غالباً ـ بالإضافة إلى أركانها ـ شروطاً يبنى عليها الالتزام العقدي؛ وذلك لعدم وفاء العقد العادي بدون تلك الشروط بتحقيق غرض المتعاملين من إنشائه في الغالب. هذا ما جرت عليه سيرة العقلاء في العقود وأقرّهم على ذلك الشرع إلّا فيما كان الشرط مخالفاً لمقتضى العقد أو كان مخالفاً للكتاب والسنة فيكون باطلاً[٥].

وروى الكليني ﷺ بسنده عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عزّ وجلّ»[٦].

وروى الصدوق ﷺ أيضاً في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم إلّا كل شرط خالف كتاب الله ـ عزّ وجلّ ـ فلا يجوز»[٧].

والشرط الضمني يمكن أن يكون واحداً أو متعدداً؛ فإن الشرط ما لم يكن مخالفاً لمقتضى العقد وموجباً للغرر في أصل المعاملة ولم يكن محللاً لحرام أو محرماً لحلال فإنّه سائغ وإن بلغ عشرات الشروط. وبعبارة أُخرى: كل شرط لم يخلّ بأحد أركان العقد أو شرائطه العامة (كما لو جعل العقد مردداً فيؤدي إلى تعليق العقد أو الغرر)، ولم يخالف حكماً شرعياً اقتضائياً[٨]، فهو صحيح، ولا فرق في ذلك بين الشرط الواحد أو المتعدد.

فما قد يقال من أن وجود الشرط في المعاملة خصوصاً إذا كان متعدداً يوجب تعدد الصفقة في العقد الواحد المنهي عنه شرعاً، لا يعول عليه[٩]؛ لأن الجمع بين الصفقتين في صفقة واحدة إنما يصدق فيما لو كان هناك صفقتان لكل منهما إيجاب وقبول وثمن ومثمن، ولكن ربط أحدهما بالآخر في مقام الإنشاء؛ كأن يبيع أحد المتعاملين شيئاً للآخر على أن يبيع الآخر شيئاً منه، كما يقول: أبيعك داري على أن تبيعني دابتك مثلاً. ويمكن أن يكون المراد من النهي عن صفقتين في صفقة أن يبيع شيئاً بثمنين أحدهما نقداً والآخر نسيئة بأيهما شاء المشتري أخذ من دون أن يوجب أحدهما ويجعله قطعياً[١٠]. وقد ورد النهي عنه في روايات كثيرة.

وقد فسر غير واحد من العلماء هذا الحديث ـ نهي النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة، وكذا نهي النبي ﷺ عن بيعين في بيع ـ بأحد هذين المعنيين.

أما حديث نهي النبي ﷺ عن بيع وشرط ـ على تقدير صحته ـ فالظاهر أن المراد منه هو النهي عن شرط خاص كان متداولاً في ذلك الزمان، مثل اشتراط زيادة الثمن، على تقدير التأخير في أداء الثمن لا مطلق الشرط[١١].

والمشروط كما يمكن أن يكون وجود وصف في متعلق العقد، كذلك يمكن أن يكون إتيان فعل من الأفعال التكوينية أو انشاء أمر من الأُمور الاعتبارية، كالإجارة أو البيع أو الهبة أو غير ذلك كل ذلك؛ صحيح بمقتضى أدلة نفوذ الشروط[١٢].

نعم، قد نبه الفقهاء على أن الشرط إن كان أمراً من الأمور الاعتبارية أمكن صياغته على نحوين:

١ ـ **شرط الفعل**: وهو ما يحتاج بعد العقد إلى إنشاء جديد، كأن يشترط البائع على المشتري في ضمن عقد البيع أن يجعله وكيلاً عنه في أمر كذا؛ ويعني أن يشترط عليه أن ينشئ عقد الوكالة له بعد إتمام عقد البيع، فبإجراء عقد البيع لا يصير البائع وكيلاً عن المشتري، بل تحتاج وكالته عنه إلى إنشاء آخر.

٢ ـ **شرط النتيجة**: وهو ما كان العقد كافياً في تحققه من غير حاجة إلى إنشاء آخر؛ كأن يشترط البائع على المشتري في ضمن عقد البيع أن يكون وكيلاً عن المشتري في أمر من أموره ويعني أن الوكالة تحصل للبائع بمجرد هذا الإشتراط وبإيقاع عقد البيع ولا يحتاج ثبوتها إلى إنشاء عقد وكالة من جديد بعد إتمام عقد البيع.

وذكروا أن شرط النتيجة إنما يكون صحيحاً إذا لم يكن المشروط مما يتوقف حصوله على أسباب خاصة، كالنكاح والطلاق مثلاً، فلا يصح اشتراطهما على نحو شرط النتيجة (١٣).

لزوم الشرط وجوازه:

الشرط في ضمن العقد اللازم لازم؛ أي يجب الوفاء به، ويكون لمن له الشرط حق إجبار المتعاقد الآخر على العمل به، ويحق له أيضاً فسخ العقد في صورة تخلفه.

أما الشروط الواقعة في ضمن العقود الجائزة فالمشهور عندهم هو عدم لزومها؛ لعدم شمول أدلة الوفاء بالعقد والشرط لها، فإن منصرف تلك الأدلة هو العقود اللازمة دون الجائزة؛ إذ هي إذن ووعد من جانب، وقبول من

جانب آخر، فليس هناك عقد حقيقةً. فهي غير مقتضية للّزوم بذاتها، فبالأحرى يكون ما تضمنته من الشروط غير واجب الوفاء أيضاً إلّا على مسلك من ذهب إلى وجوب العمل بالوعد فيجب الوفاء. والمشهور لدى الإمامية هو عدم وجوب العمل بالوعد (١٤).

هذا قول المشهور، وللسيد الطباطبائي اليزدي صاحب العروة ﷺ هنا مسلك خاص، وهو أن الشرط في ضمن العقد الجائز لازم؛ يجب الوفاء به ما دام العقد باقياً. فما دام العقد لم ينفسخ فإنه ليس للمتعاقدين الامتناع عن العمل بالشروط الضمنية (١٥).

نعم، هناك طريق لتبديل العقود الجائزة وما فيها من الشروط من الجواز إلى اللزوم، وهو صياغتها شرطاً في ضمن عقد لازم آخر.

قال السيد الطباطبائي ﷺ: «إذا شرط الوكالة على وجه شرط النتيجة في ضمن عقد لازم ولو من طرف من عليه الشرط لزمت، وليس له عزل الوكيل على الأقوى المشهور؛ لأن الوكالة وإن كانت جائزة إلّا أنها تلزم إذا جاءت من قبل الشرط» (١٦).

فعلى هذا لو أرادا أن يجعلا المشاركة المتناقصة عقداً لازماً غير قابل للفسخ من جانب واحد، يمكنهما أن يجعلا مصب التعاقد عقداً لازماً ـ كالبيع أو الإجارة مثلاً ـ كأن يبيع أحد الجانبين للجانب الآخر كتاباً أو يؤجر سيارة مثلاً ويشترطا في ضمن ذلك العقد المشاركة المتناقصة، أي الشركة في مشروع ذي دخل متوقع مع التزام أحد الجانبين ببيع حصته من الجانب الآخر دفعةً أو تدريجاً. فتكون المشاركة حينئذٍ لازمة بتبع العقد المتضمن لها.

الشروط الضمنية في المشاركة المتناقصة:

ذكرنا أن خصوصية المشاركة المتناقصة المنبثقة من شركة العنان تأتي

من ناحية الشروط التي يتضمنها هذا العقد. وأهم تلك الشروط هو اشتراط تخلي المصرف عن حصته لصالح العميل المشارك ببيعه له تدريجاً أو دفعةً، وكذلك اشتراط كيفية استثمار المال المشترك. فلابد من تركيز البحث على هذه الشروط وكيفية صياغتها وآثارها في العقد.

شرط تخلّي المصرف عن حصته لصالح مشاركه (العميل):

ذكرنا أن مؤتمر المصرف الإسلامي الأول بدبي رأى أن تخلي المصرف عن حصته لصالح مشاركه يمكن أن يكون على أحد الصور الثلاث التي مضى ذكرها.

ولكن ما ذكروه في الصورة الأُولى والثالثة ـ من أنه يكون للبنك حرية في بيع حصته لشريكه أو للغير، وكذلك الشريك المتعامل يكون له الحق في بيع حصته للبنك أو لغيره ـ وإن كان صحيحاً إلا أنه من أحكام المشاركة الدائمة؛ فإن هذا الحق ثابت في كل شراكة. فتسمية الصورتين بالمتناقصة تبقى بلا وجه؛ إذ ليس فيهما خصوصية توجب تسميتهما بالمتناقصة؛ لأن صياغة العقد فيهما تكون نفس صياغته في المشاركة الدائمة. وتسميتهما بالمتناقصة لمجرد وجود القصد حين المشاركة لتخلي المصرف عن حصته لصالح شريكه والعمل الخارجي على طبق ذلك القصد، غير صحيح ما لم يكن القصد مبرزاً في إنشاء العقد.

إلا أن يكون نظرهم في هاتين الصورتين إلى وجود وعد من جانب المصرف لبيع حصته من شريكه. لكن هذا أيضاً لا يوجب تفاوتاً مهماً في الأحكام مع المشاركة الدائمة؛ لأنه يستفاد من تصريحهم ـ في بيان الصورة الأُولى بحرية كل من المتعاملين في بيع حصته من المتعامل الآخر أو من الغير ـ عدم كون الوعد بذلك ملزماً.

نعم، يمكن أن يكون المراد من تسميتهما بالمتناقصة هو التنبيه لثبوت هذا

الحق للمتعاملين في مطلق المشاركة، فيكون قيد المتناقصة حينئذٍ توضيحياً.

وعلى أية حال، لا إشكال في صحة هاتين الصورتين من جهة اشتمالهما على هذا الوعد والعمل به وإن لم يكن ملزماً؛ لأن اشتمال الصورتين على وعد من أحد الشريكين لبيع حصته للآخر أو المواعدة على ذلك، أمرٌ خارج عن العقد، ولا يجب الوفاء به عند المشهور، كما مر.

نعم، يبقى الإشكال في الصورة الأُولى من ناحية أصل المشاركة؛ لعدم وجود قيد فيها يدل على حصول الإشاعة في ملكية رأس المال بالمزج أو بطريق آخر؛ فإنه يشترط في تحقق المشاركة عند الإمامية ـ سواء العقدية منها أو الملكية ـ مزج المالين أو امتزاجهما بحيث يصبح المال مملوكاً بالإشاعة بينهما، فلابد إما أن يكون المالان مما يقبلان المزج كذلك فيمزج بينهما، أو أن يبيع أحد المتعاملين حصة مشاعة من ماله مقابل حصة مشاعة من مال الآخر ليصبح المال مشاعاً بينهما بذلك.

وبعبارة أُخرى: إن المفروض في الصورة الأُولى كون سهم كل من الشريكين في المال المشترك محدداً بعينه، وظاهره عدم حصول الإشاعة، كما إنّ الشركة أيضاً لا تكون صحيحة في المشهور عند الإمامية، فالصورة الأُولى باطلة من هذه الناحية.

نعم، لا يرد هذا الإشكال على الصورة الثالثة التي فرض فيها تحديد نصيب كل واحد من الشريكين بصورة أسهم تمثل مجموع قيمة الشيء؛ لأن الملكية حينئذٍ تكون مشاعة بينهما.

أما الصورة الثانية ـ وهي أن يتفق البنك مع متعامله على المشاركة في تمويل [١٧] مشروع ذي دخل متوقع، وذلك على أساس اتفاق البنك مع الشريك الآخر لحصول البنك على حصة نسبية من صافي الدخل المحقق فعلاً مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي من الإيراد أو أي قدر منه يتفق عليه، ليكون ذلك

الجزء مخصصاً لتسديد ما قدمه البنك من تمويل ـ فالصياغة الشرعية لهذه الصورة بحيث يكون للمصرف حق التصرف في دخل مال المشترك مع كونه تصرفاً في حق شريكه في الربح، هي: أن يشترط في ضمن العقد كون المصرف وكيلاً من قبل شريكه لبيع حصته (المصرف) لشريكه المتعامل في المستقبل والقبول من جانبه وقبض ثمنه من حصته في الدخل، أو أن يكون وكيلاً في الاحتفاظ بقسم من حصة شريكه في الدخل ثم بيع حصته في الشراكة له في مقابل ذلك الربح المحفوظ عنده [١٨].

نعم، الوكالة من العقود الإذنية، فهي قابلة للفسخ من قبل الشريك الآخر الموكل متى شاء؛ إما بنفسها أو بفسخ المشاركة التي تتضمنها.

وللتخلص من ذلك يمكن أن يجعل أصل المشاركة مع هذا الشرط (شرط الوكالة) أو الوكالة المذكورة فقط شرطاً في ضمن عقد لازم آخر كالبيع مثلاً [١٩]، فإنه حينئذٍ يكون شرط الوكالة لازماً غير قابل للفسخ من قبل الشريك الموكل؛ لأنه شرط في ضمن عقد لازم.

ولا يرد على هذا التصوير أي إشكال من ناحية إضافة عقد بيع الحصص إلى المستقبل المعبر عنها في الفقه بـ«بالتعليق» [٢٠]؛ لأن المفروض أن الوكالة غير مضافة إلى المستقبل، بل هي فعلية منجزة؛ لكون المصرف من حين إنشاء عقد المشاركة وكيلاً عن شريكه في بيع حصصه له. فالوكالة فعلّية غير معلّقة على شيء، أما كون متعلق الوكالة ـ وهو البيع ـ أمراً استقبالياً فإنه لا يجعلها استقبالية كما هو واضح [٢١]. وأما بيع الحصص فهو غير مشروط حين المشاركة حتى تلزم إضافته إلى المستقبل، إنما البيع يقع منجّزاً عند قيام المصرف بذلك أصالةً من قبله ووكالةً من قبل شريكه.

بيع الحصص بالقيمة السوقية أو المحددة:

اختلفت تطبيقات بيع الحصص بين المصارف الإسلامية، فمنها ما يجعل

ثمن البيع لكل شريحة من حصة البنك محددة ومتفقاً عليها عند توقيع عقد المشاركة، ومنها ما يعمد إلى تقويم سنوي لقيمة الأصل في السوق في تاريخ محدد من كل سنة، ثم يحدد بناءً عليه ثمن الشريحة من حصة المصرف التي التزم العميل بشرائها كجزء من تلك القيمة. وكذلك بالنسبة إلى تعيين رسوم الإيجار السنوي لحصة البنك؛ إذ يمكن تحديدها عند توقيع العقد، كما يمكن تحديدها في رأس كل سنة على أساس التقويم السنوي.

وعلى أية حال، لابد من البحث في صحة بيع الحصص بالقيمة المحددة عند توقيع عقد المشاركة وإن كان البيع يتحقق بعد ذلك.

والظاهر ـ على ضوء ما قدمناه ـ عدم الإشكال في بيع الحصص بالثمن المحدد إذا كان ذلك شرطاً في عقد المشاركة؛ أي أن يكون المصرف وكيلاً في بيع حصته لمشاركه والقبول من جانبه بذلك الثمن.

ولا يرد عليه الإشكال من ناحية كون البيع حينئذٍ مضافاً إلى المستقبل كما بيّناه.

وأمّا الإشكال من جهة كونه موجباً للغبن أو البخس ـ كما ورد في الفتوى (٣٣) من هيئة الفتاوى والرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي وبنوا عليه عدم جواز كون البيع بالأثمان الاسمية والمحددة[٢٢] ـ فغير صحيح أيضاً؛ إذ يلزم عليه ألّا يصح توكيل أحد لشراء شيء له بالقيمة التي يحددها الموكل حين التوكيل، وهو كما ترى.

وكون الوكيل هنا صاحب المال لا أثر له في تحقق عنوان الغبن والبخس كما هو واضح؛ إذ الوكيل إنما يقوم بإجراء الصيغة على ما قرره موكله، ولا دخل له في تعيين القيمة حين إجرائها. وارتفاع القيمة أو انخفاضها بعد تحديد القيمة إلى زمان تحقق البيع لا يؤثر في حصول الغبن بعد إقدام البائع والمشتري بتعيين القيمة مسبقاً مع احتمالهما ذلك.

نعم، يبقى الإشكال من ناحية كون المعاملة كذلك ذريعة للوصول إلى النتيجة المتوقعة من الربا، فهي من حيل الربا؛ لأنه يمكن بالمشاركة كذلك أن يبيع المصرف حصته بقيمة يضمن له أصل حصته في رأس المال مع الفائدة.

نعم، يمكن الإجابة عن هذا الإشكال بما يلي:

أولاً: إنّ بيع حصة البنك إلى العميل إذا لم يتحقق دفعة واحدة بل تحقق ذلك تدريجاً وفي دفعات يكون أصل المال في معرض التلف والخسارة إلى حين تحقق البيع، وهذا الفارق يكفي في افتراقه عن القرض الربوي.

ثانياً: إن الظاهر هو عدم وجود دليل على بطلان حيل الربا مطلقاً، بل الأصل فيها الصحة إلّا فيما ورد نص خاص على بطلانها؛ لكونها طرقاً مشروعة للفرار من الحرام إلى الحلال، كما ورد في بعض الأحاديث (٢٣).

قال المحقق البحراني ﷺ: «لا يجوز تأخير ثمن المبيع ولا شيء من الحقوق المالية بزيادة فيها، ويجوز تعجيلها بنقصان منها. أما الأول: فلاستلزام الزيادة في هذه الصورة الربا. نعم، يجوز التأجيل في عقد لازم ـ كالبيع ونحوه ـ بزيادة في ثمن ما يبيعه إياه وإن زادت على ثمنه الواقعي أضعافاً مضاعفة، وهذا من الحيل الشرعية في التخلص من الربا، وعليه ظاهر اتفاق الأصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ وبه استفاضت الأخبار، كأن يكون له في ذمته مئة درهم حالاً، ويريد تأجيلها إلى سنة بزيادة عشرين درهماً مثلاً، فإن الطريق في ذلك أن يبيعه خاتماً قيمته درهم مثلاً بعشرين درهماً، ويشترط تأجيل الثمن مع المئة الدرهم التي في ذمته إلى سنة، فإنه لا شك في صحته» (٢٤).

وبما ذكرنا من صحة تعيين القيمة مسبقاً تنحل مشكلة تغير الأسعار مما يوجب عجز العميل المشارك عن امتلاك الأصل حتى بعد دفع مبالغ كبيرة

لأجل ارتفاع الأسعار، أو يوجب مواجهة المصرف بالخسائر غير المتوقعة لأجل انخفاضها (٢٥).

ومما لابد من التنبيه عليه هنا، أنه لو باع المصرف حصته إلى العميل بثمن مؤجل أو اشترطا كون المصرف وكيلاً في بيع حصته للعميل بالقيمة المحددة، فعلى المتعاملين (المصرف وشريكه) أن يحترزا من جعل الدخل غير المتحقق بالفعل المتوقع حصوله من حصة العميل في المال المشترك ثمناً وكذلك من اشتراطه؛ لأن تمليك ما لا يملك كما لا يصح في جانب المبيع كذلك لا يصح في جانب الثمن. نعم، يمكنهما أن يجعلا الثمن كلياً ثم يشترطا أخذ حصة العميل من الربح في مقام استيفائه.

استثمار المال المشترك:

يجوز للمتعاقدين تعيين نوع استثمار المال المشترك بشرط في ضمن عقد المشاركة، ويختلف ذلك باختلاف أغراض المتعاقدين واختلاف خصوصيات موضوع الشركة، فلهم اختيار أي نوع من أنواع الاستثمار مع مراعاة الصياغة الشرعية الصحيحة له.

ويمكن أن يكون الإستثمار على أحدى الطرق التالية:

١ ـ إيجار المصرف حصته بأُجرة محددة أو بالأُجرة السوقية في كل سنة للعميل المشارك ليستقل هو باستغلال المال.

٢ ـ إيجار المال المشترك لثالث، ويكون تعيين المستأجر والأُجرة بعهدة الطرفين حين الإجارة كما هو الأصل، أو بعهدة أحدهما؛ كأن يقوم المصرف مثلاً بموجب شرط في عقد المشاركة بإيجار حصته في المال بالأصالة وحصة العميل المشارك بالوكالة ممن شاء بالأُجرة السوقية أو بأُجرة محددة عند إنشاء عقد المشاركة.

٣ ـ استرباح المال المشترك بالطرق الأُخرى، كالجعالة والمزارعة أو غير ذلك.

٤ ـ توكيل أحد الشريكين أو ثالث للاسترباح بما يراه صالحاً من دون أن يكون بنفسه مستأجراً أو مزارعاً أو عاملاً في الجعالة.

كيفية تقسيم الربح:

إطلاق الشركة يقتضي بسط الربح على الشريكين على نسبة مالهما، فإن تساوى تساويا فيه، وإلّا يتفاضلان حسب تفاوته، من غير فرق بين ما كان العمل من أحدهما أو منهما؛ مع التساوي فيه أو الاختلاف. فلو اشترطا التفاوت مع تساوي المالين أو التساوي مع تفاوت المالين؛ فإن جعلت الزيادة للعامل منهما أو لمن كان عمله أزيد صح بلا إشكال، وإن جعلت لغير العامل أو لمن لم يكن عمله أزيد ففي صحة العقد والشرط معاً أو بطلانهما أو صحة العقد دون الشرط أقوال: اختار السيد المرتضى والعلامة الحلي وابنه فخر المحققين وصاحب الجواهر والإمام الخميني[٢٦] وغيرهم الصحة، بينما ذهب الشيخ الطوسي وابن إدريس والمحقق الحلي والشهيد والمحقق الكركي وجماعة آخرون إلى القول بالبطلان[٢٧].

والظاهر هو الصحة بعد كون الشركة عقداً من عقود التجارة، فيكون الشرط فيه أحد الأسباب المملكة. فالقول بالبطلان لكونه موجباً لتملك ربح مال الغير بلا سبب شرعي غير صحيح[٢٨].

نعم، لو شرطا كون تمام الربح لأحدهما بطل العقد؛ لأنه خلاف مقتضى عقد الشركة.

قال السيد الطباطبائي ﷺ صاحب العروة الوثقى: «لو شرطا (الشريكان) في العقد زيادة (الربح) لأحدهما، فإن كان للعامل منهما أو لمن عمله أزيد

فلا إشكال ولا خلاف على الظاهر عندهم في صحته، أما لو شرطا لغير العامل منهما أو لغير من عمله أزيد، ففي صحة الشرط والعقد وبطلانهما وصحة العقد وبطلان الشرط ـ فيكون كصورة الإطلاق ـ أقوال، أقواها الأول... وذلك لعموم «المؤمنون عند شروطهم». ودعوى أنه مخالف لمقتضى العقد كما ترى. نعم، هو مخالف لمقتضى إطلاقه.

والقول بأن جعل الزيادة لأحدهما من غير أن يكون له عمل يكون في مقابلها ليس تجارة بل هو أكل بالباطل، كما ترى باطل.

ودعوى أن العمل بالشرط غير لازم لأنه في عقد جائز، مدفوعة أولاً: بأنه مشترك الورود؛ إذ لازمه عدم وجوب الوفاء به في صورة العمل أو زيادته. وثانياً: بأن غاية الأمر جواز فسخ العقد فيسقط وجوب الوفاء بالشرط المفروض في صورة عدم الفسخ، فما لم يفسخ يجب الوفاء به، وليس معنى الفسخ حل العقد من الأول بل من حينه، فيجب الوفاء بمقتضاه مع الشرط إلى ذلك الحين.

هذا، ولو شرطا تمام الربح لأحدهما بطل العقد؛ لأنه خلاف مقتضاه...» (٢٩)

وعلى هذا يصح توافقهما على تقسيم الربح بينهما بنسبة كل واحد منهما في المال أو نسبة اخرى يتوافقان عليها وان خالف ذلك نسبة حصتهما في أصل المال.

وان اطلقا أي لم يكن شرط في ذلك بينهما عند العقد يقسم الربح بينهما بنسبة حصتهما في المال.

ضمان الخسارة وتحمل أعباء المشاركة:

لا ريب أن الأصل هو كون ضمان الخسارة في حال وقوعها على

المتعاملين معاً بنسبة حصتهما في المال المشترك؛ لأن الشركة إنما تحوّل الملكية المفرزة إلى الملكية المشاعة، فما يتلف من المال المشترك يتلف من ملكهما؛ لأن المفروض أنهما شريكان في كل جزء من ذلك المال بالإشاعة. وكون التلف بيد أحدهما أو ثالث لا يؤثر في ذلك مادام أن يده يد أمانة كأن يكون أحد الشريكين وكيلاً في التصرف أو مستاجراً ونحو ذلك ولم يخالف الشروط المتفق عليها في استثمار المال.

إنما الكلام في أنه هل يجوز اتفاق الشريكين على خلاف ذلك أم لا ـ كأن يشترط المصرف على مشاركه أن يتحمل الخسارة كاملاً في حال وقوعها ـ؟

وقع الخلاف بين فقهاء الإمامية في هذه المسألة، فذهب جمع ـ منهم الطوسي وابن إدريس وابن حمزة والمحقق الحلي والمحقق الكركي وكاشف الغطاء وغيرهم ـ إلى عدم صحة اشتراط ذلك في الشركة.

بينما ذهب جمع آخر ـ منهم السيد المرتضى والعلامة والشهيد وصاحب الرياض وصاحب العروة ـ إلى صحته.

وفصّل بعضهم ـ كالنائيني والسيد الحكيم ـ بين اشتراط الضمان فيبطل، وبين اشتراط أن يتحمل الخسارة من ماله فيصح[٣٠].

وقد استدل صاحب العروة ﷺ على القول بالصحة بعدم كونه مخالفاً لمقتضى عقد الشركة، وإنما هو مخالف لإطلاقه.

لكن قد يقال: إن ذلك وإن لم يكن مخالفاً لمقتضى العقد إلّا أنه مخالف للسنة؛ حيث إن الخسارة تتبع المال، فكون خسارة مال أحد على غيره من غير وجود ما يوجب الضمان يحتاج إلى دليل، وهو مفقود.

والجواب عن هذا الإشكال: هو ما ذكرناه من كون الشركة عقد تجارة وإن لم تكن عقد معاوضة، وأكل المال بموجب الشروط المتفق عليها في عقود

التجارة جائز ما لم يقم دليل خاص على بطلانه، وهو هنا مفقود، فهو كافٍ في إثبات المشروعية.

وقد يلاحظ على ما ذكر: بأن قيام الدليل على عدم صحة تضمين العامل في المضاربة يكفي في إثباته في الشركة أيضاً. وبيان ذلك: أن المضاربة غالباً ما تنتهي إلى المشاركة؛ لأن العامل يملك حصته من الربح بظهوره، ولا يقسم الربح بينهما حتى بعد الإنضاض إلى أن تنتهي مدة المضاربة، والعامل يتجر بمجموع رأس المال مع ربحه المشترك بينه وبين المالك إلى انتهاء أمد المضاربة، فالعقد وإن بدأ مضاربة إلّا أنه ينتهي إلى المشاركة بعد مدة. وعلى هذا فإن الروايات الدالة على عدم جواز ضمان العامل في المضاربة تدل على عدم صحته في المشاركة أيضاً.

والجواب: أن ملكية العامل للربح ملكية متزلزلة إلى انتهاء المضاربة وحصول الإنضاض والقسمة؛ لكون الربح وقاية لرأس المال قبلها. فالمشاركة الحاصلة بعد ظهور الربح ليست مشاركة عقدية بين مالين مملوكين بالملكية المستقرة، بل هي مشاركة قهرية تجري فيها أحكام المضاربة إلى انتهاء العقد. على أنّ كون الربح المملوك للعامل وقاية لرأس مال المالك نوع تضمين للمالك على العامل في الجملة، فهو دليل على صحة التضمين لا على عدمها.

ويدل على صحة جعل الضمان لصالح أحد الشريكين على الآخر ـ بالإضافة إلى ما ذكر ـ صحيحة رفاعة عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل شارك رجلاً في جارية له وقال: إن ربحنا فيها فلك نصف الربح، وإن كانت وضيعة فليس عليك شيء؟ فقال: «لا أرى بهذا بأساً إذا طابت نفس صاحب الجارية»[٣١].

ورواية أبي الربيع عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل شارك رجلاً في جارية فقال له: إن ربحت فلك، وإن وضعت فليس عليك شيء؟ فقال: «لا بأس بذلك إن كانت الجارية للقائل»[٣٢].

فإن ظاهر هاتين الروايتين هو جواز اشتراط عدم الخسران في عقد الشركة (٣٣).

ولا ينافيهما ما رواه الشيخ والصدوق عن إسحاق بن عمار في الموثق قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يدل الرجل على السلعة، فيقول: اشترها ولي نصفها، فيشتريها الرجل وينقد من ماله؟ قال: «له نصف الربح». قلت: فإن وضع يلحقه من الوضيعة شيء؟ فقال: «نعم، عليه من الوضيعة كما أخذ من الربح» (٣٤)؛ لأنه ظاهر في صورة عدم الشرط.

ومن هنا يعلم أن أعباء المشاركة ـ كمصارف التأمين وكذلك الديون المتوجهة إلى الشركة ـ يتحملها وعاء الشركة؛ أي يتحملها المتشاركان بنسبة حصتهما في المال المشترك. نعم، يصح اشتراط خلافه في عقد الشركة في قول عند الإمامية كما ذكرنا.

هذا بالنسبة إلى مقتضى عقد المشاركة فيما لو لم يكن الاستثمار بالإجارة. أما لو كان الإستثمار بالإجارة فالأظهر صحة اشتراط تضمين محل الإجارة على المستأجر وإن كان المستأجر هو الشريك. وعلى هذا يمكن للمصرف أن يؤجر المال المشترك من شريكه ويشترط عليه ضمانه للخسارات الاحتمالية، وأن يشترط عليه دفع مصارف التأمين وسائر أعباء الإجارة.

كيفية إنهاء المشاركة المتناقصة:

يمكن إنهاء المشاركة المتناقصة بطلب من أحد المتعاملين أو كليهما بالفسخ أو بالتقايل. هذا بالنظر إلى طبيعة عقد المشاركة التي هي عقد جائز غير لازم. لكن لو جعل عقد المشاركة شرطاً في عقد لازم كبيع أو إجارة ـ كما بيّنا في السابق ـ فحينئذٍ تنقلب لازمة ولا يمكن إنهاؤها إلّا بما تنتهي به العقود اللازمة من التراضي أو اشتراط حق الفسخ مثلاً.

والظاهر صحة اشتراط الأجل، ويكون أثره في الصورة الأُولى (عدم كون المشاركة شرطاً في ضمن عقد لازم) هو بطلان المشاركة بانتهاء تلك المدة من دون احتياج إلى الفسخ أو الإقالة. نعم، يحق للمتعاملين فسخها قبل انتهاء المدة أيضاً؛ لكون العقد جائزاً غير لازم، ولا ينقلب لازماً بمجرد وجود شرط ابتدائي فيها.

أما في الصورة الثانية (أي كون المشاركة شرطاً في ضمن عقد لازم) فيكون أثر التوقيت بالإضافة إلى ما ذكر ـ أي انتهاء عقد المشاركة بانتهاء تلك المدة ـ لزوم العقد في تلك المدة؛ بمعنى عدم جواز فسخه حتى انتهاء المدة.

وعلى كل حال، فإنه في صورة انتهاء عقد المشاركة يأخذ كل من الشريكين مقدار حصته من المال المشترك بعد تقسيمه إن كان قابلاً للتقسيم، أو بيعه وتقسيم ثمنه إن لم يكن قابلاً لذلك.

وليس للمصرف أو الشريك الآخر أن يطالب بتسديد ما قدمه من تمويل بالإضافة إلى أخذ مقدار حصته من المال المشترك إلّا إذا كان قد اشترط على شريكه تضمين حصته في المشاركة وقلنا بصحة ذلك شرعاً.

ملخص البحث:

المشاركة المتناقصة التي وصلت إليها الذهنية الفقهية المعاصرة لأجل حل مشكلة التمويل الربوي هي من العقود المعهودة (شركة العنان)، لكن احتواءها على بعض الشروط الخاصة جعلها من الصيغ الجديدة للعقود في مجال الاقتصاد الإسلامي.

وهي اتفاق المصرف مع متعاقد مشارك على الاشتراك في مال قابل للاسترباح مع منح الحق للمشارك العميل بشراء حصة المصرف في المال المشترك بحسب شروط متفق عليها.

ويمكن تنويعها بلحاظ المتعاقدين، ونوع المشاركة، وكيفية الاستثمار، وكيفية تملك الشريك العميل لحصص البنك، وغيرها. فصورها كثيرة.

وخصوصية المشاركة المتناقصة المنبثقة من شركة العنان تأتي من ناحية الشروط التي يتضمنها هذا العقد. وأهم تلك الشروط هو اشتراط تخلي المصرف عن حصته لصالح العميل المشارك ببيعه له تدريجاً أو دفعةً واشتراط كيفية استثمار المال المشترك. وقد ركّزنا في البحث على هذه الشروط وكيفية صياغتها وآثارها في العقد.

الهوامش

(١) ذهب بعض الباحثين إلى كون المشاركة المتناقصة من شركة الملك وليست شركة عقد لأنها تحصل نتيجة شراء الشريكين عيناً معينةً . (راجع : بحث الدكتور حسن علي الشاذلي ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي : العدد ١٣ ، ج ٢ ، ص٤٣٧ ، وبحث الدكتور نزيه كمال حماد في المصدر نفسه : ص٥١٩) . ولعل منشأ توهمهم هو ما ذكره الفقهاء من إمكان حصول شركة الملك بشراء شخصين معاً شيئاً واحداً . ولكنهم ذهلوا عن أن مجرد إمكان حصول شركة الملك بالشراء كذلك لا يمنع من إنشاء شركة عقدية في موردها بدلاً عنها . وبعبارة أُخرى : إذا كان شراء شيء من قبل شخصين مجرداً عن إنشاء عقد مختص للمشاركة فإنه تحصل بذلك شركة ملك لا شركة عقد ، وأما إذا كان الشراء مقارناً مع إنشاء المشاركة فالمتحقق حينئذٍ شركة عقد لا ملك . على أن البحث لابد أن يكون ناظراً إلى ما يحقق الغاية المتوقعة من المشاركة في المقام ، ومعلوم أنها شركة العقد لا شركة الملك .

(٢) رياض المسائل ، السيد علي الطباطبائي ٩ : ٥٦ .

(٣) المادة الثانية من قانون البنك الإسلامي الأردني رقم (١٣) لسنة ١٩٧٨م .

(٤) وعلى هذا فإن قلنا إن اشتراط التضمين غير صحيح شرعاً من دون أن يكون مخالفاً لمقتضى العقد يكون الشرط باطلاً وأصل المشاركة صحيحاً ، وإن قلنا إن اشتراطه مخالف لمقتضى العقد يكون مبطلاً للعقد أيضاً ؛ أي تكون المشاركة باطلة . وأما إن قلنا إن اشتراط التضمين في عقد الشركة صحيح شرعاً لعدم وجود الدليل على بطلانه وغير مخالف لمقتضى العقد فالعقد والشرط معاً يكونان صحيحين . فعلى أية حال لا يكون العقد بذلك قرضاً .

(٥) الشرط إن كان مخالفاً لمقتضى العقد يكون باطلاً ومبطلاً للعقد ؛ وذلك لإنبائه عن عدم وجود الإرادة والقصد في المتعاقدين لإنشاء أصل العقد . وكذلك فيما كان مجهولاً

وموجباً للغرر في أصل المعاملة . وأما إن كان مخالفاً للكتاب والسنة فقط من دون أن يكون من القسمين السابقين فإنه يكون باطلاً أيضاً ، ولكن بطلانه لا يوجب بطلان المعاملة في القول الصحيح ؛ لأن إنشاء المعاملة المشتملة على الشرط ليس على وجه وحدة المطلوب ، بل على وجه تعدد المطلوب .

(٦) سند الحديث : عدة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد ، وأحمد بن محمد جميعاً ، عن ابن محبوب ، عن عبد الله بن سنان (الكافي ، الشيخ الكليني ٥ : ١٦٩) .

(٧) رواه محمد بن علي الصدوق بإسناد صحيح عن عبد الله بن سنان (من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢٠٢) .

(٨) الحكم الاقتضائي : ما كان دليله بإطلاقه مثبتاً لحقيقة الحكم للشيء في جميع الحالات وإن عرض عليه ما عرض من العناوين ، فحينئذٍ يكون معارضاً لدليل الشرط . والحكم غير الاقتضائي : هو ما كان دليله مثبتاً للحكم على موضوعه بلحاظ طبعه وعنوانه مع ملاحظة تجرده عن سائر العناوين ذات المصالح والمفاسد . فحينئذٍ لا تنافي بينه وبين دليل نفوذ الشرط (راجع : حاشية المكاسب ، الشيخ الأصفهاني : ٢٢ « ط ـ حجري » . مستمسك العروة ، السيد محسن الحكيم ١٣ : ٢٧٥) .

(٩) ذهبت الحنفية والشافعية إلى أن كل شرط في المعاملة لا يؤكد مضمون العقد ولم يكن مما يقتضيه العقد وليس مما ورد في الشرع جوازه بالخصوص ولا مما جرت به العادة وفيه منفعة لأحد المتعاقدين ، فإنّ ذلك الشرط يكون موجباً لبطلان المعاملة ، فإن اشترى ثوباً ـ مثلاً ـ وشرط أن يخيطه البائع قميصاً ، يكون هذا الشرط فاسداً ومفسداً للمعاملة ؛ لأنه من الجمع بين صفقتين في صفقة واحدة المنهي عنه شرعاً ؛ حيث روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه صلى الله عليه وآله نهى عن بيع وشرط ، وكذلك روي أنه صلى الله عليه وآله نهى عن صفقتين ، في صفقة وفي رواية أُخرى عن بيعتين في بيعة واحدة (راجع : المبسوط ١٢ : ١٩٩ و١٣ : ١٨ . الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري ٢ : ٢٢٦) . هذا وقد ذكر الدكتور وهبة الزحيلي أن تمليك حصة المصرف للمتعامل في المشاركة المتناقصة على نحو المواعدة الملزمة للطرفين غير صحيح ؛ لأن ذلك أشبه بتعاقد ضمني يجر الموضوع إلى عقدين في عقد واحد ، وهذا منهي عنه ، فلا يستساغ اللجوء إليها في

الشركة المتناقصة ونحوها . (راجع بحثه في مجلة مجمع الفقه الإسلامي : العدد ١٣ ، ج٢ ، ص٤٩٢) .

(١٠) ويدل على هذا المعنى بعض الروايات الواردة من طريق الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ، كرواية السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن آبائه عليهم السلام «أن علياً عليه السلام قضى في رجل باع بيعاً واشترط شرطين ؛ بالنقد كذا وبالنسيئة كذا ، فأخذ المتاع على ذلك الشرط ، فقال : هو بأقل الثمنين وأبعد الأجلين . . .» . (تهذيب الأحكام ٧ : ٦٤) .

(١١) لأنه لو كان المراد هو النهي عن أخذ الشرط في البيع لشاع هذا الحكم بين المسلمين ، ولاشتهر عندهم ، ولصار من الضروريات ، كالنهي عن الربا لكثرة ابتلائهم به ؛ إذ من المعلوم أن السيرة العقلائية قد استقرت مدى الأعصار على التعامل مع الشروط التي تجر نفعاً لأحد المتعاملين ، والنهي عن أمر شائع كذلك يحتاج إلى تأكيد أكثر وتكرار في مختلف الأزمنة ، وكذلك هو موجب لكثرة السؤال عن هذا الموضوع خصوصاً مع ملاحظة أن مركز ظهور الإسلام ـ أي مكة المكرمة ـ كان مركزاً للتجارة ، ومع فقد هذه الشهرة يطمأن بعدم صدور هذا النهي من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عدم دلالته على هذا المعنى . على أن كون المراد من قوله : «عن بيع وشرط» هو أخذ الشرط في عقد البيع مع كون النهى مطلقاً غير مقيد بشيء يلزم منه تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً في التخاطب ؛ فإن الشروط الجائزة المتفق على صحتها في جميع المذاهب كثيرة جداً . فالصحيح أن المراد من النهي عن بيع وشرط ـ على تقدير صحته ـ هو النهي عن شرط خاص كان متداولاً في ذلك الزمان ، مثل اشتراط زيادة الثمن على تقدير التأخير في أداء الثمن لا مطلق الشرط .

(١٢) ذهب بعض الحنفية والشافعية الى عدم صحة الجمع بين عقدين مختلفي الحكم ـ كالبيع والإجارة ـ في اتفاق واحد ، بينما قالت المالكية والحنابلة بصحة اجتماعهما (يراجع : الفروق ، القرافي : الفرق ١٥٦ . المغني ، ابن قدامة ٤ : ٢٩١) .

(١٣) راجع : منية الطالب ، تقرير بحث النائيني للخونساري ٣ : ٤٧ . شرح اللمعة ، الشهيد الثاني ٣ : ٥٠٧ . مصباح الفقيه ، أغا رضا الهمداني ٣ : ٢٢٢ .

(١٤) قال الشيخ الأنصاري بعد نقل بعض الأحاديث الدالة على وجوب الوفاء بالوعد :

« وهذه الأخبار وإن دلت بظاهرها على وجوب الوفاء ، لكن قيل : إن الظاهر إطباق كلمات من عدا قليل من متأخري المتأخرين على عدم الوجوب كما يظهر من اتفاقهم على عدم وجوب الوفاء بالشرط الغير المشترط في عقد لازم » . (راجع : القضاء والشهادات ، الشيخ الأنصاري : ٣٠٨) .

(١٥) قال السيد الطباطبائي صاحب العروة ﷺ : « وإذا شرطت (أي الوكالة) في العقد الجائز لزم العمل بالشرط ما دام العقد باقياً . نعم يجوز فسخ العقد فتنفسخ الوكالة أيضاً ، ولكن الظاهر المشهور كونها جائزة حينئذٍ ولو مع بقاء العقد ، ويمكن حمل كلامهم على ما ذكرنا وإلّا فلا وجه له » . (راجع : تكملة العروة الوثقى ، السيد الطباطبائي ١ : ١٢٢) .

(١٦) تكملة العروة الوثقى ، السيد الطباطبائي ١ : ١٢٢ . ولا يخفى أن معنى اللزوم هنا هو وجوب العمل بها ما دام العقد المتضمن لها باقياً ، فلو انفسخ العقد سقط ما يتضمنها من الشروط بتبعه أيضاً . نعم المفروض كون العقد لازماً فلا تنفسخ بفسخ أحد الطرفين .

(١٧) التمويل من جانب المصرف لابد ألّا يشمل كل رأس المال ، وإلا سوف لا تتحقق مشاركة هنا .

(١٨) لأنه يجوز أن يبيع الوكيل من نفسه أو أن يشتري لموكله من نفسه إذا أذن له الموكل في ذلك . وما ورد من النهي عن ذلك انما هو في صورة عدم وجود الإذن الصريح (راجع : جامع المقاصد ، المحقق الكركي ٨ : ٢٢٩ . المغني ، عبد الله بن قدامة ٥ : ٢٣٩) .

(١٩) حتى لو كانت عملية البيع غير مقصودة بالأصالة بل تعلق بها القصد بالتبع فإن ذلك لا يضر بصحته إذا تحقق عن قصد جدي .

(٢٠) ذهب الباحثون في هذا الموضوع إلى أن التخلص من إضافة البيع إلى المستقبل في المشاركة المتناقصة إنما يتم إذا كان اشتراط البيع في المشاركة على نحو المواعدة (راجع البحوث المتعلقة بالموضوع في مجلة مجمع الفقه الإسلامي : العدد ١٣ ، ج٢) . ولكن الصحيح أنه يمكن حل مشكلة إضافة البيع إلى المستقبل ـ أي التعليق الموجب لبطلان العقد ـ من طريق اشتراط توكيل أحد الطرفين للآخر في بيع حصته له في

المستقبل ، فيكون التوكيل فعلياً منجزاً لبيع يتحقق في المستقبل منجزاً من دون تعليق ، مع إمكان تحديد ثمن الحصص وكذلك زمان البيع حين عقد المشاركة الذي يتم فيه التوكيل .

(٢١) قال العلامة الحلي ﷺ : « والفرق ظاهر بين تنجيز العقد وتعليق التصرف وبين تعليق العقد ، إذا ثبت هذا فلا خلاف في تنجيز الوكالة وتعليق العقد ، مثل أن يقول : وكلتك في بيع العبد ولا تبعه إلّا بعد شهر ، فهذا صحيح » . (راجع : تذكرة الفقهاء ، العلامة الحلي ٢ : ١١٤ «ط ـ حجري») .

(٢٢) راجع : بحث المشاركة المتناقصة وصورها للدكتور وهبة الزحيلي ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي : العدد ١٣ ، ج٢ ، ص٤٩٥ .

(٢٣) محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبي عبد الله ﷺ قال : «كان محمد بن المنكدر يقول لأبي : يا أبا جعفر ، رحمك الله ! والله إنا لنعلم أنك لو أخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر فدرت المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته وما هذا إلّا فراراً . وكان أبي يقول : صدقت والله ، ولكنه فرار من باطل إلى حق» . (الكافي ، الشيخ الكليني ٥ : ٢٤٦) .

(٢٤) الحدائق الناضرة ، المحقق البحراني ١٩ : ١٣٤ .

(٢٥) قال الدكتور محمد القري مشيراً إلى هذه المشكلة : « إلّا أن التطبيق العملي له (للتقويم السنوي والبيع بالقيمة السوقية) لم يكن ناجحاً ؛ لأن الأثمان ربما تغيرت بالارتفاع أو الانخفاض خلال مدة التسديد ، عندئذٍ ربما يجد العميل نفسه بعد دفع مبلغ كبير لازال عاجزاً عن امتلاك الأصل ؛ لأن قيمة حصة البنك ترتفع باستمرار تزايد الأسعار في الأسواق . وفي الجهة المقابلة ربما وجد المصرف نفسه يحقق خسارة لانخفاض سعر ذلك الأصل عند التثمين السنوي عما كان متوقعاً عند التعاقد » . (راجع : العقود المستجدة للدكتور محمد القري ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي : العدد ١٠ ، ج٢ ، ص٥٥٥ .

(٢٦) تحرير الوسيلة ، السيد الخميني ١ : ٦٢٦ .

(٢٧) وذهب بعض الفقهاء كأبي الصلاح إلى صحة الشركة دون الشرط .

(٢٨) راجع : العروة الوثقى (المحشى) ٥ : ٢٧٧ .

(٢٩) العروة الوثقى ، السيد الطباطبائي ٥ : ٢٧٦ (الطبعة الحديثة) .

(٣٠) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٣٥ .

(٣١) سند الحديث : محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن رفاعة (الكافي ، الشيخ الكليني ٥ : ٢١٢) .

(٣٢) سند الحديث : محمد بن الحسن ، عن الحسن بن محبوب ، عن خالد بن جرير ، عن أبي الربيع (تهذيب الأحكام ، الشيخ الطوسي ٧ : ٨١) .

(٣٣) والمانعون للصحة حملوا الروايتين على بعض المحامل ، منها : كون المراد منهما إقراض المال لصاحب الجارية لا المشاركة معها ، أو صحة ذلك فيما كانت المشاركة في ضمن عقد آخر كالبيع دون عقد الشركة ؛ لعدم كون الشركة عقداً حقيقة ، أو التعبد الخاص ، فعملوا بها في موردها ـ أي الشركة في الجارية أو الحيوان فقط ـ دون مطلق المشاركة . ويدفع الكل أنها خلاف الظاهر . وكذلك القول بأن قوله : « إن طابت نفس صاحب الجارية » دليل على عدم نفوذ هذا الشرط ؛ وإلّا لما كان للتقييد بطيب نفسه وجه ؛ فإنه أيضاً خلاف الظاهر ؛ إذ ظاهره هو حصول طيب النفس بالشرط في حين الاشتراط لا الرضا بالمشروط من دون ملاحظة الشرط فيما بعده .

(٣٤) سند الحديث : الحسن بن محمد بن سماعة ، عن صفوان بن يحيى ، عن إسحاق بن عمار (تهذيب الأحكام ، للشيخ الطوسي ٧ : ١٨٧) .

مشهورات لا أصل لها

❑ الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات

لازالت حوزاتنا العلميّة تتميّز بعدّة خصائص مهمّة على الصعيد العلمي، أهمها أنّها تحدّد المنهج الذي يتّبع في البحث والنقاش والذي تأبى إلّا أن يكون علمياً مدعّماً بالأدلة، حتى صارت مقولة: «نحن أبناء الدليل، أينما مال نميل» المدماك الأول الذي يتلقاه الطالب، وعليه أن يؤسس عليه صرحه العلمي الذي يزمع بناءه، ولولاه لتداعى عليه عند هبوب أول ريح ولو لم تكن عاتية.

وبناءً عليه، كان لابدّ من سلوك درب البحث والتحقيق في كل ما نطلقه ونقوله، خصوصاً في نطاق الأحاديث التي لا يخفى أهميّتها في بناء الفكر والعقيدة وأحكام الشريعة الغرّاء.

وقد أشار إلى هذا الأمر الشيخ حسن ﷺ في مقدّمته على كتابه القيّم منتقى الجُمان حيث قال في بيان وجه تأليفه للكتاب المذكور: «والذي حدانا على ذلك ما رأيناه من تلاشي أمر الحديث، حتى فشا فيه الغلط والتصحيف، وكثر في خلاله التغيير والتحريف؛ لتقاعد الهمم عن القيام بحقّه، وتخاذل القوى عن النهوض لتلافي أمره، مع أنّ مدار الاستنباط لأكثر الأحكام في هذه الأزمان عليه، ومرجع الفتاوى في أغلب المسائل الفقهية إليه»[1].

وهذه المقالة ليست إلّا محاولة متواضعة للمساهمة في حفظ هذا الأصل المهم في الشريعة الإسلامية، ويدور البحث فيها حول بيان أنّ بعض العبارات

المتداولة والمشهورة على الألسنة وفي الكتب بعنوان كونها أحاديث ليست كذلك. وهي عبارات يُرجع إليها في مختلف المجالات الفقهية والعقائدية وغيرها، وغالباً ما يُبنى عليها الكلام ويستند إليها في الاستدلال وإفحام الخصم، على أننا نتعرض هنا إلى العبارات التي يستفاد منها في المجال الفقهي فقط.

ولا يمكن أن تخفى أهمية هذا البحث على ذوي الألباب، لذا لا داعي للتفصيل في هذه الجهة.

وأرجو أن يكون هذا الجهد المتواضع مقبولاً عند الله سبحانه، وأن يكون نواة لعمل أوسع وأشمل يشمل كل تراثنا وبمختلف مجالاته.

وأرى من اللازم ابتداءً التنبيه والإشارة إلى نقطتين تتعلقان بمنهج البحث:

الأُولى: إنّي قد أذكر أحياناً نماذج على شهرة العبارة التي يراد البحث حولها، أو ما يذكره بعض المحققين عنها في تعليقاتهم على بعض الكتب، كل ذلك ليطّلع القارئ الكريم على حقيقة الموضوع، ويلتفت إلى أهميّته، ومدى تأثير مثل هذه العبائر في الأبحاث المختلفة.

الثانية: قد أقوم أحياناً بعملية تحليل واسعة لإثبات ما أدّعيه، وقد أُوفّق إلى ذكر الدليل القاطع على عدم كون عبارة ما حديثاً، وقد أصل أحياناً إلى مستوى أطمئن والقارئ الكريم فيه إلى ذلك.

وهاهنا مقدّمات لابدّ من تنقيحها قبل الشروع في البحث، أعرضها ضمن أُمور:

الأمر الأول ـ الحديث:

لا أقصد من استخدامي لمصطلح الحديث إلّا معناه المعروف؛ وهو الكلام الذي يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

ويمكن الادّعاء بأنّ هذه الكلمة قد أصبحت في العرف الإسلامي العام حقيقة شرعيّة، كلّما استعملت بينهم يفهمون منها المعنى الذي ذكرنا.

ولابدّ لتوثيق هذه الدعوى من مراجعة كلمات علماء الدراية في تعريفهم للحديث، فإنّهم المرجع في ذلك، وإليك ما قالوه في هذا المجال:

قال الشيخ البهائي ﷺ: «والحديث كلامٌ يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وإطلاقه عندنا على ما ورد عن غير المعصوم تجوّز»(٢).

إذاً، فهناك معنى حقيقي للحديث يتبادر إلى الذهن بمجرد إطلاقه، وهو الكلام الذي يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وهناك معنى مجازي له ـ والذي بحسب قواعدهم لا يتبادر إلى الذهن ولا يفهم من اللفظ إلّا مع قرينة ـ وهو ما يرد عن غير المعصوم.

وعلّق الحجّة السيد حسن الصدر على ما ذكره الشيخ البهائي ﷺ بالنسبة إلى ما ورد عن غير المعصوم فقال: «... ما لا ينتهي إلى المعصوم ليس حديثاً عندنا إجماعاً كما في شرح الزبدة»(٣).

إذاً، نفي الحديث عمّا لا ينتهي إلى المعصوم أمرٌ إجماعيٌ بين علمائنا.

وذكر صاحب دراية الحديث بأنّ الحديث في الاصطلاح هو الكلام الذي يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

ثم عند تعرّضه لوجه إطلاق «الحديث» على كلام المعصومين عليهم السلام قال بأنّ الحديث قد يكون بمعناه اللغوي ـ أي الكلام ـ مستعملاً في حديث النبي والإمام ـ عليهم أفضل الصلاة والسلام ـ غايته أنّه بداية كان يُستعمل مع الإضافة إلى النبي أو الإمام فيقال: حديث النبي، أو: حديث الإمام، ثم بقرينة الحال أو المقال استعمل فيهما مع حذف المضاف، حتى وصل تدريجيّاً في عرف المحدّثين إلى حدّ الحقيقة، وأصبح بدون قرينة ينصرف إلى حديث المعصوم(٤).

إذاً، كون الحديث هو خصوص ما ينسب إلى المعصوم هو المعروف والمستعمل بينهم.

وسوف تزداد هذه النقطة وضوحاً وجلاءً فيما سوف يأتي من نكات.

الأمر الثاني ـ المشهور والأصل:

لابدّ أوّلاً من بيان الأساس والمستند العلمي لهذا العنوان، وفي هذا المجال أُلفت النظر إلى كلامٍ للشهيد الثاني ﷺ قال فيه:

«الحقل الثامن: في المشهور؛ وهو ما شاع عند أهل الحديث خاصّة دون غيرهم، بأن نقله منهم رواة كثيرون ... أو عندهم وعند غيرهم ... أو عند غيرهم خاصّة، ولا أصل له عندهم، وهو كثير»(٥).

نلاحظ هنا أنّ الشهيد ﷺ قد صرّح بأنّ هناك قسماً من المشهور ـ وهو القسم الثالث في كلامه ـ لا أصل له.

وقد نقل ﷺ في تتمة كلامه عن بعض العلماء قوله بأنّ هناك أربعة أحاديث تدور على الألسن وليس لها أصل.

وعلّق بعض الأساتذة ـ دام ظلّه ـ على قول الشهيد: «وهو كثير» فقال:

«كحديث «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» المشهور على ألسنة الفقهاء ... بل عدّه البعض من الحديث النبوي المستفيض أو المتواتر ... مع أنّه لا أصل له في كتب الحديث إطلاقاً ... وكذا حديث «الصلاة لا تترك بحال» فإنّه مع شهرته على ألسنة الفقهاء إلّا أنّه لا أصل له»(٦).

وعلّق العلّامة المامقاني ﷺ على كلام الشهيد المذكور أعلاه، مستنكراً حصر المشهورات التي لا أصل لها بتلك الأربعة فقال: «وفي سكوته على ما حكاه عن بعض العلماء من حصر المشهور على الألسن وليس لها أصل نظر ظاهر». ثم صرّح ـ كالشهيد ـ بكثرة هكذا مشهورات(٧).

ويمكن الدفاع عن الشهيد ﷺ بأنّه قد نصّ صراحة قبل ذلك بكون تلك المشهورات كثيرة، فإيراده لكلام بعض العلماء كان على نحو التمثيل فقط.

وأيضاً نجد الفيروزآبادي ﷺ يستعمل هذا الاصطلاح نفسه، حيث قال: «ولكن المشهور على الألسن هو كل شيء طاهر، ولا أصل له»[٨].

إذاً، فالعنوان متداول عند علماء الفن وواضحٌ المراد به عندهم. وليس هذا فحسب بل إنّه يحكي عن واقع وحقيقة التفت إليها علماؤنا منذ القديم، وأشاروا إليها في كلماتهم، فالقول بها ليس بدعاً من القول.

وهكذا فإنّ البحث عن هذه المشهورات التي لا أصل لها ـ والتي أكّد الشهيد وكذا الشيخ المامقاني ﷺ في عبارتيهما الآنفتي الذكر على أنّها كثيرة ـ هو بحث علمي بحت يُراد به الكشف عنها وبيانها.

تأكيد فيه تنبيه:

وممّا سبق تتضح عدّة نكات:

١ ـ إنّ المقصود بالمشهور هو كل ما هو مشهور ـ سواء في الكتب أو على الألسنة ـ بعنوان كونه حديثاً منقولاً عن المعصوم.

٢ ـ وأمّا أنّه لا أصل له، فهو بمعنى عدم وجود ذلك المشهور بلفظه في كتب الحديث، كما مرّت الإشارة إليه في كلام الشهيد ﷺ وفي تعليقات بعض الأساتذة عليه.

٣ ـ وبهذا يصبح من نافلة القول التأكيد على أنّ موضوع بحثنا ليس له علاقة لا من قريب ولا من بعيد بالمضمون الذي تشتمل عليه تلك العبارات المشهورة؛ إذ مقصودنا من نفي الأصل هو نفي الأصل الحديثي لها ـ بالمعنى الذي ذكرناه للحديث ـ لا مطلق ورود مضامينها بألفاظ وتراكيب أُخرى في بعض الروايات.

٤ ـ كما يتبيّن أيضاً عدم صحة ما قد يقال من أنّ كل العبارات التي سوف نذكرها هي من المسلّمات عند العلماء فكيف تكون لا أصل لها؛ وذلك لأنّ التسالم إنّما هو على مضمونها، ولا يعني أبداً صيرورتها أحاديثَ بذلك.

وأرى من اللازم هنا الإشارة إلى أنّ تصريحي بأنّ العبارة الفلانية لا أصل لها إنّما هو بلحاظ المصادر التي أمكنني البحث فيها، وبعد تجميع القرائن، وأحياناً التصريحات من بعض المحققين والعلماء بعدم وجدانها. فالنفي إذاً نسبيٌ لا مطلق؛ أي أنّه بلحاظ المتداول من المصادر الروائية، ولا ينتظر في ترتيب الأثر البحث في المخطوطات مثلاً. وهذا أمرٌ متداول بين علمائنا، فتراهم يطلقون عدم الوجود ومرادهم من ذلك عدم الوجدان. وقد ذكرنا نماذج من إطلاقاتهم هذه في الهامش(٩).

الأمر الثالث ـ الإرسال ومشروعية البحث:

إنّ قول الشهيد ﷺ السابق: «أو عند غيرهم خاصة» يشمل بإطلاقه ما يرسله الفقهاء في كتبهم ـ والذي قد يُطلق عليه عنوان: المرسل الفقهي(١٠) ـ مع عدم وجود أصل له في الكتب الحديثية. بل إنّ العبارات التي تقدّم نقلها من تعليقات بعض الأساتذة على رعاية الشهيد هي ممّا يرسله الفقهاء كأحاديث في كتبهم، ومع ذلك لم يلحظ وجود حزازة في نفي كونها ذات أصل.

وبهذا يندفع ما قد يُقال من أنّ البحث يعاني من مشكلة أساسية، وهي تصادمه مع دعوى إرسال هذه العبارات، والمرسل أحد أنواع الحديث، فكيف يكون لا أصل له؟!

بل إنّ المتأمّل في بعض عبارات علمائنا التي سوف يأتي ذكر مصادرها ـ خصوصاً كلماتهم حول عبارة «المغرور يرجع على من غرّه» ـ يُذعن بمشروعية هذا البحث عندهم.

الأمر الرابع ـ النقل بالمعنى:

قد يقال: إنّ هذا البحث لا محلّ له بعد جواز النقل بالمعنى؛ حيث إنّه بناءً عليه يمكننا أن نتداول هذه العبارة بعنوان كونها حديثاً طالما أنّها تحكي مضموناً ومعنى ورد في رواياتٍ لا نشك بصدورها عن المعصوم.

ولكنه غير خفي على أهل الفن أنّ جواز النقل بالمعنى ـ لو قيل به ـ لا يعني جواز تركيب واختراع الأحاديث. بمعنى أنّه لا يمكننا الآن أن نأتي لعدّة أحاديث فندرسها ونستخلص منها نتيجة معيّنة ثم نصوغها بعبارة ونقول: هذا حديث من أحاديث المعصومين عليهم السلام. نعم، يمكننا أن نقول: يستفاد من أحاديثهم عليهم السلام المعنى الفلاني.

وفرق شاسع بين القولين، كما هو واضح.

وهناك شروط عديدة اشترطها من جوّز النقل بالمعنى لابدّ لمن يدّعي الجواز الآن أن يراجعها، وليس المقام محلّ ذكرها، وتحتاج إلى بحث مفصّل، منها: ما ذكره الشهيد والمامقاني رحمهما الله وغيرهما من أنّه لا يجوز تغيير المصنّفات أصلاً وإبدالها بلفظ آخر وإن كان بمعناه(١١).

ودعوى جواز عملية النقل بالمعنى بالنحو الذي يدّعيه البعض في زماننا لا تراعي هذا الشرط ولا غيره من الشروط.

هذا وقد نبّه بعض أساتذتنا ـ حفظه الله ـ في مقالةٍ له حول النقل بالمعنى على أنّ بحث النقل بالمعنى محلّه الفترة التي سبقت تدوين الأحاديث بشكل رسمي في الكتب والجوامع الحديثية التي لا تزال متوفرة بين أيدينا إلى هذا الزمان؛ لأنّه حتى لو فرض القول بجواز النقل بالمعنى بعد تلك الفترة فإنّه لا يمكن جعل المنقول بالمعنى مرجعاً ومستنداً في البحث والاستدلال(١٢).

وما أشار إليه نكتة مهمّة جداً؛ حيث إنّ العبارة التي تحكي المعنى لا تمثّل

نصّ كلام المعصوم عليه السلام، ومعه لا يمكن الاستدلال بأنحاء التعبير فيها؛ من تقديمٍ وتأخيرٍ، واستعمالٍ للفظ معيّن، وما شاكل. وهذا أمرٌ يلزم مراعاته في هذا المجال.

الأمر الخامس ـ دخول الحديث الموضوع في البحث:

قد يُقال: إنّ جعل بعض العبارات التي سوف تأتي من المشهور الذي لا أصل له ـ باعتبار ورودها في حديث تعتقد بوضعه ـ قد لا يكون صحيحاً، بعد جعل علماء الدراية الموضوع أحد أقسام الحديث، وإن كان لا يؤخذ به. وقد يؤيَّد ذلك بأنّ تعريف الحديث بالقول الذي يحكي قول المعصوم غير مأخوذ فيه مطابقة الحكاية للواقع، فيبقى الحديث شاملاً للموضوع، ومعه لا يمكن القول بأنّه ممّا لا أصل له.

والجواب:

أوّلاً: إنّ إطلاق الحديث على الموضوع تسامح في التعبير، وهذا ما صرّح به الشيخ محمد رضا المامقاني في بعض تعليقاته على مقباس الهداية حيث قال: «هذا ولا يمكن اعتباره حديثاً اصطلاحاً ـ كما قلنا، وإن تسالم الجمهور على ذلك ـ إلّا تسامحاً ومجازاً، وهو في الحقيقة ليس بحديث بل بزعم واضعه حديثاً. نعم، هو حديث لغةً. ونِعم ما أفاده السيوطي في التدريب من عدم عدّه كذلك».

ثم عندما تعرّض لوجه إدراجه في الحديث قال: «والأولى أن يُقال: إنّه لأجل معرفة الطرق التي يتوصل بها لمعرفته ليُنفى عنه القبول وغيره»[١٣].

وصرّح بنفي كونه حديثاً أيضاً في شرح ألفية السيوطي في الحديث، فقال: «وأورده في أنواع الحديث مع أنّه ليس بحديث؛ نظراً إلى زعم راويه، ولتُعرف طرقه التي يتوصل بها لمعرفته لينفى عنه القبول ... وقال ابن دحية:

الموضوع ... اصطلاحاً: هو الكلام الذي اختلقه بعض الناس ونسبه إلى النبي ﷺ، سمّي به لأنّه مُسقط من قسم الحديث» (١٤).

وكذلك كان هذا الأمر واضحاً عند باحث آخر حيث قال: «يعُدُّ بعض من كتبوا في أُصول الحديث الموضوع نوعاً من أنواع الحديث. وفي الحقيقة ـ وكما يُستفاد من تعريفه الآتي ـ لا يُعتبر حديثاً، ولا يُعدّ نوعاً من أنواعه. وإطلاق لفظ الحديث عليه إنّما هو بالنظر إلى زعم قائله» (١٥).

وثانياً: إنّ الموضوع ليس أفضل حالاً من المرسل الفقهي، وقد مرّ دخوله في البحث بالرغم من أنّ مضمونه قد يكون أحياناً مطابقاً لروايات معتبرة الأسناد، فكيف بالموضوع الذي لا يطابقها لفظاً ولا مضموناً؟

وثالثاً: إنّ صدق الحديث عليه باعتبار دخوله تحت أقسام الحديث الضعيف، لا يمنع من صدق المشهور الذي لا أصل له عليه باعتبار بعض التقسيمات الأُخرى، فالموضوع عندما يشتهر وهو لا أصل له في واقع الأمر يصدق عليه أيضاً أنّه مشهور لا أصل له.

والأمر فيه سهلٌ.

وبعد هذه المقدمات نبدأ بالبحث في العبارات التي أشرنا إليها، فنقول:

١ ـ «الرضاع لحمة كلحمة النسب»:

هذه العبارة مشهورة إلى حدّ قد لا يصدّق أنّها ليست حديثاً، فقد ذكرها الشيخ النجفي (١٦)، والنراقي (١٧)، والمحقق البحراني (١٨)، والسبزواري (١٩)، والشهيد الثاني (٢٠)، والمحقق الكركي (٢١)، وابن فهد الحلّي (٢٢) وغيرهم. مضافاً إلى العلّامة الطباطبائي (٢٣) والفيض الكاشاني (٢٤) في تفاسيرهم.

ولم يوفّق أحدٌ من محققي بعض هذه الكتب إلى العثور على مصدر حديثي

- شيعي أو سنّي - لهذه العبارة، بل صرّح غير واحد منهم بذلك.

قال محقّق جواهر الكلام: «لم نعثر على هذه الرواية مع التتبع في مظانها، وإنما الموجود بهذا السياق قوله ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب»... نعم ذكر السيد الطباطبائي في تفسير الميزان ذيل الآية من سورة النساء «الرضاع لحمة...»، ولا أعلم أنّه هل أخذه من كتب الحديث أو من الكتب الفقهية كالجواهر وأمثاله» (٢٥).

ونصّ على عدم العثور عليه أيضاً محقّق المسالك، ومحقّق الحدائق.

وقال محقّق المهذّب البارع: «... لم أعثر عليه في كتب الحديث والاستدلال من العامّة والخاصة» (٢٦).

أقول: صحيحٌ أنَّ هذه العبارة لا توجد في أيّ من الكتب الحديثية للعامّة أو للخاصة ولكنها موجودة في الكتب الاستدلالية للخاصة والتي قد أشرنا إلى أكثرها. نعم، لا وجود لها أبداً في الكتب الاستدلالية للعامّة، وهذا ما سوف يقوّي النتيجة التي سوف نخرج بها من البحث، فانتظر.

إذاً لم يعثر أحدٌ من المحققين على مصدرٍ لهذه العبارة، ولكنّ أيّاً منهم لم يجرؤ على القول بأنّها ليست حديثاً، بل على العكس ادّعى المولى محمد صالح المازندراني ﷺ بأنّها من جوامع الكلم وقصارها التي تقتضي بحسن تركيب ألفاظها أن تثبت في أذهان الناقلين، مثلها في ذلك مثل: «لا ضرر ولا ضرار» (٢٧).

ولم يذكر عدم كونها حديثاً إلّا السيد المحقّق الشهيد مصطفى الخميني ﷺ حيث نصّ على عدم ثبوتها (٢٨).

وبعد هذا العرض لابدّ من التركيز على النقاط التالية:

١ - لا توجد هذه العبارة في أيّ من الكتب الروائية أو الاستدلالية للعامّة.

وهذا يضع أمامنا علامة استفهام كبيرة، ويضعّف جداً احتمال كونها رواية نبويّة.

٢ ـ لا وجود لهذه العبارة في الكتب الحديثية للشيعة. وهذا يضع أمامنا علامة استفهام أُخرى.

٣ ـ إنَّ هذه العبارة موجودة في بعض الكتب الاستدلالية للشيعة دون جميعها.

وهذه هي النقطة الإيجابية الوحيدة أمامنا والتي يمكن الانطلاق من خلالها لمعرفة حقيقة هذه العبارة.

ومقتضى التحقيق أن نبحث عن أوّل مصدر ذكر هذه العبارة لعلّنا نجد فيه ما يرشدنا إلى حقيقة الأمر.

وبعد البحث وجدنا أنّ أول مصدر ذكرها هو كتاب الوسيلة إلى نيل الفضيلة للفقيه المعروف ابن حمزة الطوسي (المتوفى عام ٥٦٠هـ)، قال ﷺ:

« والرضاع لحمة كلحمة النسب؛ لقوله عليه السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» »[٢٩].

إنَّ هذا النصّ يوضح الحقيقة بشكل لا لبس فيه، ويزيل الشك والاحتمالات المختلفة من نفوسنا. فهذا الفقيه البارع قد اخترع هذه العبارة مقتبساً أكثرها من قوله عليه السلام: «الولاء لحمة كلحمة النسب»، ثم علّلها بقوله عليه السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب». فلو كانت بنفسها عبارة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أو لأحد الأئمة عليهم السلام فما هو معنى تعليلها بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ؟!

إذاً، هذه العبارة مشهور لا أصل له، أساسها كتاب الوسيلة لابن حمزة ﷺ، ثم نقلها بعض من جاء بعده وأرسلوها إرسال المسلّمات ونسبوها تارة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وأُخرى للمعصوم عليه السلام، وما ذلك إلّا لصحة مضمونها، ودلالة القرآن والسنّة الشريفة عليه.

ثم إنّنا ـ وللأسف ـ لاحظنا أنَّ بعضاً من الذين تعرّضوا لتحقيق بعض الكتب حينما وصلوا إلى هذه العبارة ولم يجدوا لها أثراً في الكتب الحديثية والمصادر المعتبرة اكتفوا بتخريجها من مثل تفسير الميزان، أو تفسيري الصافي والأصفى، من دون أن يتكلّفوا عناء البحث والإشارة إلى عدم ثبوتها كما صنع الشهيد الخميني. وهذا يُعدّ نقصاً واضحاً في عملية تحقيق التراث لابدّ من تداركه، ووضع الضوابط لتلافيه وأمثاله من النواقص في هذا المجال.

٢ ـ « من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت »:

اشتهرت هذه العبارة عند فقهاء الإمامية وأُصولييهم على أنّها رواية من روايات المعصومين عليهم السلام. وإليك بعض كلماتهم الدالة على ذلك:

١ ـ قال المحقّق الحلّي رحمه الله في المعتبر: « ... والأول هو الحق؛ لقوله صلى الله عليه وآله: « من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت » ».

وعلّق محققو الكتاب فقالوا بأنّهم لم يعثروا على رواية بهذا اللفظ لا من طرقنا ولا من طرق العامّة وكتبهم، ثم احتملوا أن تكون موجودة عند المحقق رحمه الله فيما بيديه من الأُصول الأربعمئة (٣٠).

٢ ـ قال العلامة رحمه الله: « ... وفي لفظ آخر: « من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت » ».

ونصّ محققو الكتاب على أنّهم لم يعثروا على هذا اللفظ في المصادر الموجودة إلّا في المعتبر، وأنّه يوجد بمعناه في صحيحي البخاري ومسلم (٣١).

٣ ـ وفي المسالك: « ... لعموم قوله صلى الله عليه وآله: « من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الجميع » ».

وعلّق محقّق الكتاب فقال: « لم نجد الحديث بهذا اللفظ، ويوجد بمعناه » (٣٢).

وذكرها أيضاً في روض الجنان [٣٣].

٤ ـ وفي مستند الشيعة: «... في مقابل الروايات الواردة في أنَّ من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت» [٣٤].

٥ ـ وفي الجواهر: «لإطلاق قوله عليه السلام: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّه»» [٣٥].

وخرّجه محقق الكتاب منبّهاً على أنّه بلفظ آخر.

وذكرها أيضاً الشيخ الأنصاري رحمه الله في عدّة مواضع من كتبه، والسيد اليزدي رحمه الله كذلك في عدّة مواضع من عروته، وفي تقرير بحث النائيني رحمه الله في الصلاة للكاظمي [٣٦]، وذكرها أيضاً في المستمسك [٣٧] وفي تقريرات السيد الخوئي رحمه الله وفي فقه الصادق وفي مصباح الفقيه.

بل ذكر العلّامة المامقاني رحمه الله قوله: «... لما استفاض من النقل الصحيح من أنَّ من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّه» [٣٨].

كما ذكر المحقق القمّي رحمه الله في القوانين: «... للنصّ الصحيح المستفيض بأنَّ من أدرك ركعة من الوقت قد أدرك الوقت» [٣٩].

وذكرها أيضاً في هداية المسترشدين [٤٠] وفي فوائد الأُصول [٤١] وفي جامع الشتات [٤٢].

إذاً، فالعبارة مشهورة على أنّها رواية بشكل لا لبس فيه، بل قد مرّ عليك تصريح بعضهم بأنّها من الصحيح والمستفيض.

هذا ولكنّ بعض علمائنا كان لهم رأي آخر فيها، فمنهم من نصّ على كونها مرسلة المحقّق رحمه الله في المعتبر مشعراً بذلك بعدم معروفيتها قبله، كالمحقق الداماد رحمه الله في تقريرات بحثه [٤٣]، ومنهم من استظهر كونها رواية من روايات المخالفين، كالمحقّق البحراني في الحدائق [٤٤].

أقول:

أمّا احتمال كونها من روايات المخالفين دخلت إلى فقهنا فهو باطل حتماً؛ لأنه لا يوجد لهذه العبارة أثر في صحاحهم ومسانيدهم، بل الموجود فيها هو مثل: «من أدرك ركعة من صلاة الجمعة...»، أو: «من أدرك ركعة من صلاة الفجر...»، أو: «من أدرك ركعة من صلاة العصر...»، أو: «من أدرك ركعة من الصلاة...».

وسوف يتبيّن لك أنَّ هذه المضامين ـ خصوصاً الأول والثاني ـ تتّفق مع ما هو موجود في مصادرنا الروائية عن أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا كونها مرسلة المعتبر فهو ما يتوافق مع ما أثبته البحث والتحقيق؛ حيث إنّا لم نجد ـ ولم يذكر أحدٌ أيضاً بأنّه وجد ـ مصدراً ذكر هذه العبارة أقدم من المعتبر.

ونحن نرجّح كون هذه العبارة قد سبقت اشتباهاً إلى قلم المحقق رحمه الله، ويمكن تأييد ذلك بعدّة أمور:

الأول: إنّه رحمه الله ذكر في الشرائع الرواية مرّة واحدة بعبارة: «من أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر»[٤٥]، وأيضاً ذكرها في المعتبر نفسه ثماني مرّات، وبأشكال مختلفة كلها واردة من طرقنا أو من طرق العامّة، إلّا الشكل الذي هو محلّ البحث.

الثاني: إنَّ ملاحظة الكلام الذي ساق فيه المحقق رحمه الله هذه العبارة تعدُّ قرينة أُخرى على اشتباه هذه العبارة بالرواية المعروفة المرويّة من طرق العامّة: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»، حيث إنّه رحمه الله كان بصدد الاستدلال على ما ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في المبسوط[٤٦] من أنَّ من يدرك ركعة فما زاد من الصلاة آخر الوقت يكون مؤدّياً لجميعها، ولا يجب عليه القضاء، خلافاً لبعض الأصحاب. فبما أنَّ موضوع الكلام هو الصلاة آخر

الوقت اشتبه ﷺ في نقله لتلك الرواية، فأبدل كلمة «الصلاة» بكلمة «الوقت».

ويقوّي هذا البيان للاشتباه أنَّ نفس هذه العبارة قد نقلها العلماء المتأخّرون عن المحقّق مع بعض التغيير، ممّا يعني أنّهم كانوا يلاحظون المعنى وينقلونها بحسب ما في أذكارهم من دون الرجوع إلى أصل مكتوب. لاحظ كيف أبدل الشهيد الثاني كلمة «الوقت» الثانية بكلمة «الجميع»، وكيف زاد في الجواهر كلمة «كلّه».

الثالث: إنّي لم أرَ من جعل من ميزات المحقق ﷺ كونه من أهل التدقيق في نقل الأحاديث كصاحب المدارك مثلاً، خصوصاً أنَّ هذه العبارة قد اختصّ ﷺ بنقلها ولا أثر لها قبله في أيّ من كتب السنة والشيعة، خصوصاً المحدّثين منهم، أمثال الشيخ الطوسي ﷺ الذي ذكرنا لك أنَّ المحقق ﷺ كان ناظراً هنا إلى عبارته في المبسوط.

الرابع: إنَّ صياغة العبارة بهذا الشكل قد يكون فيها إشكال أدبي حاصله أنَّ المعنى المفروض للعبارة يتوقّف على أن تكون «من» في قوله: «ركعة من الوقت» بمعنى «في»، أي: ركعة في الوقت؛ لأنَّ الوقت ظرفٌ لإيقاع الركعة. فكان يجدر بقائل هذه العبارة أن يقول: «ركعة في الوقت»؛ لأنَّ مجيء «من» بمعنى «في» قد يكون نادراً، وهو على خلاف الغالب الشائع في استعمالاتها.

وما مثّل به في مغني الأديب لمجيئها بمعنى «في» من قوله تعالى: ﴿ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ (٤٧)، وقوله تعالى: ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ ﴾ (٤٨) ليس دليلاً على مجيئها بمعنى «في»، لأنّه بالتأمّل يظهر إمكان أن تكون في الأولى تبعيضية أو بيانية للجنس، وأن تكون في الثانية تبعيضية أو مزيدة.

وهذا يؤيّد وقوع المحقّق ﷺ في الاشتباه بين هذه العبارة وقوله عليه السلام: «من أدرك ركعة من الصلاة...»؛ حيث إنَّ «من» هنا تبعيضية كما هو واضح.

وكأنّه ﷺ كان يريد حكاية الرواية بالمعنى فلم تسعفه العبارة كما أسلفنا.

نعم، المعنى الذي تشير إليه هذه العبارة مذكور في كثير من الروايات المرويّة بطرق العامّة والخاصة، ولعلّه لذلك ذكر العلّامة المامقاني والمحقق القمّي ﷺ أنّ قوله: «من أدرك ركعة من الوقت...» نصّ صحيح مستفيض. فكأنّ نظرهما في ذلك إلى المضمون لا خصوص اللفظ.

وكتتمة للبحث نشير إلى سائر العبارات الحاكية لهذا المضمون من طرقنا:

١ ـ محمد بن مكي الشهيد ﷺ في الذكرى قال: «روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»».

٢ ـ وعنه أيضاً قال: «وعنه ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن يغرب الشمس فقد أدرك العصر»»[٤٩].

وهذان التعبيران أخذهما ﷺ من طرق العامّة، حيث لا يوجدان من طرقنا ويوجدان بنصّهما الحرفي في كتبهم، مثل مسند الشافعي وغيره[٥٠].

٣ ـ ما رواه الشيخ في التهذيب و الاستبصار عن الاصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين ﷺ: «من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة»[٥١].

٤ ـ ما رواه الشيخ أيضاً في الكتابين عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله ﷺ: «... فإن صلّى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتمّ، وقد جازت صلاته»[٥٢].

٥ ـ ما رواه في الكتابين أيضاً عن أبي عبد الله ﷺ: «إذا أدرك الرجل ركعة فقد أدرك الجمعة...»[٥٣]. ورواه أيضاً الصدوق ﷺ في الفقيه[٥٤].

إذاً، المضمون الوحيد المروي من طرقنا الذي يتعرّض إلى مسألة إدراك ركعة داخل الوقت هو إدراك ركعة من صلاة الغداة (أي الصبح)، وأمّا إدراك

ركعة من الجمعة فهو مضمون آخر يتحدث عن إدراك الجمعة وإلّا فيصلّي الظهر.

وبهذا يظهر وجه ما ذكره في الحدائق من قصر العمل بقاعدة «من أدرك» على خصوص صلاة الصبح (٥٥).

إذاً، هذه العبارة مشهور لا أصل له، مضمونها وارد بطرقنا وطرق العامّة، على خلاف في خصوصه وعمومه بيننا وبينهم، وإن عمل الأعلام بعمومه. والأصل فيها كتاب المعتبر، ونقلها الأعلام بعده عنه مع بعض التغيير أحياناً، ولم يذكر أحدٌ مصدراً روائياً لها أبداً.

ومعه لا داعي لإتعاب النفس في تفسير مضمونها ومعنى إدراك الوقت وما شاكل، ويشكل الاعتماد عليها بخصوصها؛ لعدم ثبوت حجيّتها.

٣ـ «أنا أفصح من نطق بالضاد، بيد أنّي من قريش»:

إنَّ شهرة هذه العبارة أشهر من نار على علم كما يقولون، ولذا نجد بعض الأعلام قد اعتمدوا عليها وكأنّها حجّة لا مجال للخدش فيها، منهم:

١ ـ صاحب الجواهر ﷺ حيث قال: «... النبي ﷺ القائل: «إنّي أفصح من نطق بالضاد»» (٥٦).

٢ ـ السيد نعمة الله الجزائري ﷺ قال: «... فيكون من باب قوله ﷺ: «أنا أفصح من نطق بالضاد، بيد أنّي من قريش واسترضعت في بني سعد»» (٥٧).

٣ ـ المولى محمد صالح المازندراني ﷺ: «وقال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر، وأنا أفصح من نطق بالضاد»» (٥٨).

وأكثر ما ذُكرت هذه العبارة في كتب اللغة كدليل على أفصحية النبي ﷺ أو كشاهد على الاستثناء بـ «بيد»، فقد ذكرها في القاموس المحيط (٥٩)، وفي

تاج العروس [٦٠]، وفي مغني اللبيب [٦١]، كلهم ذكروها بعنوان كونها من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ولكنها ـ وللأسف ـ لم تذكر في أي كتاب روائي؛ لا من طرق الشيعة ولا من طرق السنّة، بل قد نصّ كثيرٌ من الحفّاظ والمحققين على أنّه لا أصل لها، وإليك بعض عبائرهم في ذلك:

ـ قال ابن كثير الدمشقي: «وأمّا حديث «أنا أفصح من نطق بالضاد» فلا أصل له، والله أعلم» [٦٢].

ـ وقال إسماعيل بن محمد العجلوني (المتوفى سنة ١١٦٢هـ ق): «حديث «أنا أفصح من نطق بالضاد، بيد أني من قريش»، قال في اللآلئ: معناه صحيح، ولكن لا أصل له كما قال ابن كثير وغيره من الحفّاظ، وأورده أصحاب الغريب، ولا يعرف له إسناد...» [٦٣].

ـ وقال محمد بن يوسف الصالحي الشامي (المتوفى سنة ٩٤٢ هـ ق): «ما اشتهر على ألسنة كثير من الناس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «أنا أفصح من نطق بالضاد» فقال الحافظ عماد الدين ابن كثير ـ وتابعه تلميذه الزركشي ـ وابن الجوزي والشيخ والسخاوي: إنّه لا أصل له، ومعناه صحيح...» [٦٤].

ـ ونقل الشيخ الأحمدي الميانجي رحمه الله عن الطبراني قوله: «وأما حديث «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أنّي من قريش» فنقله الحلبي عن ابن هشام، لكن لا أصل له كما صرّح به جماعة من الحفّاظ» [٦٥].

إذاً، هذه العبارة مشهور لا أصل له.

٤ ـ «من بدّل دينه فاقتلوه»:

تدور على هذه العبارة المشهورة وغيرها رحى الاستدلال في مسألة وجوب قتل المرتدّ حيناً، وعدم استتابته حيناً آخر، وهي جزءٌ من رواية منسوبة إلى

النبي ﷺ مروية بطرق السنّة عن ابن عباس في مضمونٍ سوف يأتي لنا كلامٌ فيه.

وقد دخلت إلى تراثنا الفقهي عبر الشيخ الطوسي ﷺ في كتابيه الخلاف [٦٦] والمبسوط [٦٧]، ثم ذكرها بعده السيد ابن زهرة الحلبي ﷺ [٦٨]، وعلي بن محمد القمي ﷺ [٦٩] وذكرها بعدهم العلّامة ﷺ في كتبه [٧٠]، ثم ابنه الفخر ﷺ في الإيضاح [٧١].

والأعلام الذين جاؤوا بعد الشيخ ممّن ذكرناهم إمّا كانوا ينقلون بعض عبائر الشيخ المتضمنة لهذه العبارة، وإمّا كانوا يشيرون إلى أنّها من روايات المخالفين فيحتج بها عليهم كما صنع ابن زهرة ﷺ في الغنية [٧٢]، وبعضهم كان يذكرها من ضمن الأدلة في المسألة.

ولكنها بعد ذلك أخذت منحى آخر، حيث صارت تذكر كدليل أساس في المسألة، لاحظ مثلاً عبارة الشهيد ﷺ في الدروس: «وأمّا أحكام المرتد... فالأول وجوب القتل إن كان رجلاً مولوداً على فطرة الإسلام؛ لقول رسول الله ﷺ: «من بدّل دينه فاقتلوه» [٧٣].

وقد استدل بها أيضاً المحقق والشهيد الثانيان [٧٤]، وصاحب الجواهر [٧٥]. وذكرها في مجمع الفائدة والبرهان [٧٦]، وفي كشف اللثام [٧٧]، وفي الحدائق الناضرة [٧٨]، وأيضاً الشيخ الأنصاري ﷺ في كتاب النكاح [٧٩].

ولأجل بيان حال هذه العبارة ينبغي الكلام في نقطتين:

الأُولى: في صحة مضمونها.

الثانية: في مصادرها والسياق الذي جاءت فيه.

النقطة الأُولى: لا خلاف بين الفقهاء في وجوب قتل المرتد بقسميه: الفطري والملّي، أمّا الأول فمباشرة، وأمّا الثاني فبعد الاستتابة ثلاثة أيام على خلافٍ

قد يذكر من بعضهم في وجوبها أو استحبابها (٨٠).

ولعلّ عمدة أدلّة هذا الحكم عند الجمهور هو هذه العبارة، وهكذا عند علمائنا، مضافاً إلى روايات كثيرة خاصة من طرقنا تفيد هذا المعنى، منها:

١ ـ ما رواه محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتدّ، فقال: «من رغب عن الإسلام وكفر بما أُنزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله» (٨١).

٢ ـ ما رواه علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن مسلم تنصّر، قال: «يقتل، ولا يستتاب». قلت: فنصراني أسلم ثم ارتدّ؟ قال: «يستتاب، فإن رجع وإلّا قتل» (٨٢).

وهناك الكثير غير هاتين الروايتين ممّا هو موجود في الكتب المعتبرة (٨٣).

إذاً، إنّما رجع علماؤنا ـ قدّست أسرارهم ـ إلى هذه العبارة لموافقة مضمونها لمضمون الكثير من رواياتنا المعتبرة، تماماً كما هو الحال في أول عبارتين ذكرناهما.

النقطة الثانية:

أول مصدر حديثي ذكر هذه العبارة ـ بحسب ما عثرنا عليه ـ هو المسند للشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤هـ. ق) في كتاب الأسارى والغلول وغيره، قال:

«أخبرنا ابن عيينة، عن أيوب بن أبي قميمة، عن عكرمة قال: لمّا بلغ ابن عباس أنَّ علياً عليه السلام حرق المرتدين أو الزنادقة قال: لو كنت أنا لم أُحرقهم ولقتلتهم؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «من بدّل دينه فاقتلوه»، ولم أُحرقهم لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا ينبغي لأحدٍ أن يعذّب بعذاب الله» (٨٤).

وهي مروية أيضاً في جميع المصادر الحديثية للعامّة تقريباً؛ في الصحاح والمسانيد والشروح وغيرها.

وفي بعض المصادر ذكرت تتمة لما سبق؛ هي أنَّ ذلك بلغ علياً عليه السلام فقال: «ويح ابن أم ابن عباس!»[٨٥]، أو قال: «صدق ابن عباس»[٨٦]، أو قال: «ويح ابن أُم الفضل! إنّه لغوّاص على الهنات»[٨٧].

والرواية بكل ألسنتها إدانة واضحة لأمير المؤمنين عليه السلام؛ حيث إنّه بحسب هذا المضمون يكون عليه السلام قد ارتكب حراماً؛ باعتبار مخالفته للحكم الشرعي المنصوص عن النبي صلى الله عليه وآله المشهور في قضيّة هبار بن الأسود الذي روّع زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وآله حين هجرتها إلى المدينة حتى أسقطت، فأمر الرسول صلى الله عليه وآله سراياه وقال: «إن وجدتم هبار بن الأسود فاجعلوه بين حزمتي حطب وأحرقوه بالنار»، ثم بعث إليهم فقال: «لا تعذّبوا بالنار، لا يعذِّب بالنار إلّا ربّ النار»[٨٨][٨٩].

وعلى أية حال، فإنَّ هذه الرواية معارضة بروايات أُخرى من طرقنا وطرق العامّة توضح قضية الإحراق وخصوصياتها بشكل ينتفي فيه الإشكال عن أمير المؤمنين عليه السلام.

أمّا من طرق العامّة فقد روى الحميدي عبدالله بن الزبير (المتوفى سنة ٢١٩هـ) في مسند الحميدي فقال: «حدّثنا سفيان قال: حدّثنا أيوب عن عكرمة قال: لمّا بلغ ابن عباس أنَّ علياً أحرق المرتدّين - يعني الزنادقة - قال ابن عباس: لو كنت أنا لقتلتهم؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «من بدّل دينه فاقتلوه»، ولم أُحرقهم؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا ينبغي لأحدٍ أن يعذّب بعذاب الله». قال سفيان: فقال عمّار الدهني - وهو في المجلس؛ مجلس عمر بن دينار، وأيوب يحدّث بهذا الحديث -: إنَّ علياً لم يحرقهم، إنّما حفر لهم أسراباً وكان يدخّن عليهم منها حتى قتلهم. فقال عمر بن دينار: أما سمعت قائلهم وهو يقول:

لترمِ بي المنايا حيث شاءت ... إذا لم ترمِ بي في الحفرتين

إذا ما قرّبوا حطباً وناراً ... هناك الموت نقداً غير دين؟!

وروى ذلك البيهقي أيضاً في سننه مع اختلاف بسيط (٩٠).

وأمّا من طرقنا فقد روى الكليني ﷺ عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى قومٌ أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا: السلام عليك يا ربّنا، فاستتابهم فلم يتوبوا، فحفر لهم حفيرة وأوقد فيها ناراً، وحفر حفيرة أُخرى إلى جانبها وأفضى ما بينهما، فلمّا لم يتوبوا ألقاهم في الحفيرة وأوقد في الحفيرة الأُخرى حتى ماتوا» (٩١).

وروى أيضاً عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن صالح بن سهل، عن كردين، عن رجل، عن أبي عبد الله وأبي جعفر عليهما السلام قال: «إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لما فرغ من أهل البصرة أتاه سبعون رجلاً من الزطّ، فسلّموا عليه وكلّموه بلسانهم، فردّ عليهم بلسانهم، ثم قال لهم: إنّي لست كما قلتم، أنا عبد الله مخلوق، فأبوا عليه وقالوا: أنت هو، فقال لهم: لئن لم تنتهوا وترجعوا عمّا قلتم فئ وتتوبوا إلى الله - عزّ وجلّ - لأقتلنكم! فأبوا أن يرجعوا ويتوبوا، فأمر أن تحفر لهم آبار، فحفرت، ثم خرق بعضها إلى بعض، ثم قذفهم فيها، ثم خمّر رؤوسها، ثمّ أُلهبت النار في بئر منها ليس فيها أحدٌ منهم، فدخل الدخان عليهم فماتوا» (٩٢).

إنَّ هذه الروايات المشتملة على الوصف الدقيق لهي خير جواب على رواية عكرمة المنسوبة إلى ابن عباس.

هذا وقد صرّح بعض الباحثين بأنَّ صحة هذه الواقعة كانت دائماً مورداً للشك (٩٣).

وهناك موارد أُخرى نسب فيها فعل الإحراق إلى أمير المؤمنين عليه السلام تعرّض لها العلّامة المحقّق السيد مرتضى العسكري - دام ظله - في كتابه عبد الله بن سبأ، وناقش في هذه النسبة إلى علي عليه السلام بمناقشات قيّمة خلص فيها إلى وضع هذه الرواية بهدف جعل حرق أبي بكر للفجاءة السلمي - في قصته

المعروفة أثناء حروب الردة ـ وكذا حرق خالد بن الوليد لبعض مانعي الزكاة عملاً عادياً لا يمكن للمنكرين عليهما ـ وخصوصاً الشيعة ـ أن يأخذوه مستمسكاً على الجماعة طالما أنَّ عليّاً عليه السلام قد فعله بزعمهم(٩٤).

والخلاصة أنّه لا يمكن الاعتماد والركون إلى هذه الرواية لأُمور:

الأول: عدم إمكان قبول ذلك في حق علي عليه السلام؛ لعصمته بحسب ما نعتقده، أو على الأقل لعلمه الوافر الذي لا يدانيه فيه أحدٌ من الصحابة.

الثاني: عدم صحة سند هذه الرواية كما مرّ.

الثالث: عدم روايتها في مصادرنا المعتبرة، واختصاص مصادر العامّة بنقلها.

الرابع: معارضة الرواية بروايات مفصلة ـ وبعضها معتبر السند ـ من طرقنا وطرق العامّة تبيّن حقيقة تلك الواقعة، وأنّه عليه السلام لم يحرقهم وإنّما دخّن عليهم فماتوا خنقاً مثلاً.

الخامس: توفّر ـ القرائن سواء ممّا ذكر في ترجمة عكرمة وأنّه كان من الخوارج أو ممّا ذكر من فعل الإحراق على يد أبي بكر وخالد ـ على وضع الرواية لأغراض تتوافق مع تلك الحوادث.

وبعد كل هذا، ألا يحق لنا أن نقول: إذاً، عبارة «من بدّل دينه فاقتلوه» مشهورٌ مضمونه صحيح ولكن لا أصل له؟!

لا أظن أنَّ الباحث المنصف ينكر علينا هذه المقالة.

٥ ـ «لا شك لكثير الشك»:

تتردد على ألسنة بعض الفقهاء المعاصرين وبعض أساتذتهم عبارتان بعنوان أنّهما حديثان مأثوران عن المعصومين عليهم السلام هما: «لا حكم لكثير

الشك»، و «لا شك لكثير الشك».

أمّا العبارة الأولى فلم نجدها إلّا عند السيد الگلبايگاني ﷺ في إفاضة العوائد في كلام له حول مسألة الحكومة في الأصول، حيث قال: «وكذا قول الشارع: «لا حكم لكثير الشك»، و«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ...»[٩٥].

وأمّا العبارة الثانية فهي مشهورة بينهم، وتجدها في الكثير من كتبهم الأُصولية والفقهية، فقد ذكرها ـ على سبيل المثال ـ: السيد الحكيم ﷺ[٩٦]، والإمام الخميني ﷺ[٩٧]، والشيخ محمد رضا المظفّر ﷺ[٩٨]، والسيد محمد الروحاني ﷺ[٩٩]، والسيد السيستاني[١٠٠]، والسيد محمد صادق الروحاني[١٠١]، والسيد محمد سعيد الحكيم[١٠٢].

ولم نعثر على هذه العبارة في كلمات أحدٍ قبل الشيخ النائيني ﷺ، وهي موجودة في تقريرات بحثه المختلفة بكثرة. والملاحظ أنّه ﷺ تارةً ينسبها لخصوص النبي ﷺ، كما في قوله: «كقوله ﷺ: «لا شك لكثير الشك»»[١٠٣]، وأُخرى ينسبها لمطلق المعصوم ﷺ، كما في قوله: «فمثل قوله ﷺ: «لا شك لكثير الشك»»[١٠٤].

واللافت في كلماته ﷺ في هذا المجال هو تمسّكه أحياناً بنفس ألفاظ هذه العبارة[١٠٥].

وقد لاحظنا هذا التمسّك أيضاً في كلمات بعض الأعلام الآخرين، كالسيد محمد صادق الروحاني[١٠٦].

وهذا مثال واضح على ما ذكرناه في أول المقالة من بناء الكلام أحياناً على أمثال هذه العبارات، والاستناد في الاستدلال على ألفاظها.

وعند البحث عن مصدر هاتين العبارتين في الموسوعات الروائية وغيرها لم نجد لهما أي أثر فيها، ووجدنا أنّ الكتب المحققة حديثاً كانت تُرجع في

تخريجها للعبارة الثانية إلى باب بكامله من الوسائل دون تحديد ذلك بحديث معيّن؛ هو الباب (١٦) من أبواب الخلل الواقع في الصلاة[١٠٧].

وأيضاً وجدنا أنّ محققي بعض تلك الكتب قد نصّوا على عدم وجدان حديث بهذا اللفظ. من ذلك ما قاله أحد محققي كتاب فوائد الأُصول حينما تعرّض لتخريج هذه العبارة: «لم نجد حديثاً بهذه العبارة ـ على ما تفحصنا ـ في روايات الباب، وإليك نص ما أورده في الوسائل: «إذا كثر عليك السهو فامضِ على صلاتك» و «لا سهو على من أقرّ على نفسه بسهو». راجع الوسائل، الباب (١٦) من أبواب الخلل الواقع في الصلاة»[١٠٨].

وقال في موضع آخر: «ولا يخفى أنّ هذين التعبيرين أيضاً ليسا عين ما نقل عن المعصوم عليه السلام. راجع الوسائل، أبواب الخلل، الباب (١٦) و (٢٤)»[١٠٩].

بل إنّ هناك من الأعاظم من نفى صراحةً أن تكون هذه العبارة حديثاً، كما في كلمات السيد البجنوردي رحمه الله في كتابه القواعد الفقهية، حيث نصّ على أنّها من أقوال الفقهاء المتصيّدة من الروايات[١١٠].

إذاً، هي مشهور لا أصل له.

٦ـ «المغرور يرجع على من غرّه»:

لا شك في تداول هذه العبارة بين بعض الأعلام وشهرتها بينهم بعنوان كونها رواية وحديثاً مأثوراً؛ إمّا عن النبي صلى الله عليه وآله، وإمّا عن أحد الأئمة عليهم السلام، وقد نقلها بهذا العنوان جملة منهم[١١١].

وقد عبّر بعضهم عنها بـ: «النبوي المشهور»، أو: «النبوي المعروف المنعقد على طبقه الإجماع»، أو: «النبوي المرسل المعتضد بعمل الأصحاب وتلقّيهم إياه بالقبول».. إلى غير ذلك من تعابير.

ولكننا بالمقابل نجد العديد من المحقّقين يصرّحون بعدم العثور عليها في كتب الأحاديث (١١٢).

هذا، وفي كلمات بعض الأعاظم تصريحات مهمّة في هذا المجال، فقد ذهب الشيخ الأصفهاني ﷺ - بعد أن نقل دعوى بعضهم بأنّه مرويٌ وأنّ استناد الأصحاب إليه كثيراً جابرٌ لضعف سنده - إلى أنّ أصل روايته غير معلوم، وأنّه لا يُعلم استناد الأصحاب إليه، كما إنّ مجرّد مطابقة عملهم له غير موجب لانجباره (١١٣).

وصرّح السيد الحكيم ﷺ بأنّ سنده قاصر ولم يثبت انجباره بعملٍ، ومجرد الموافقة لفتوى المشهور في بعض المقامات لا يكفي في الانجبار (١١٤).

كما وصرّح كلٌ من الإمام الخميني وولده الشهيد مصطفى الخميني ﷺ بعدم ثبوت استناد الأصحاب إليه بما يجبر سنده، وزاد الإمام ﷺ بأنّ احتمال اصطياد المرسلة من الأخبار الخاصّة قريب (١١٥).

وصرّح السيد المراغي ﷺ في «العناوين الفقهية» بأنّه لم يقف عليه في كتب الأخبار، وإن كان قد ذهب أخيراً إلى عدم الحاجة إلى ملاحظة سنده بعد كون مضمونه مجمعاً عليه وكون الظاهر من سياق كلماتهم أنّه مروي (١١٦).

وقال السيد المصطفوي في «مئة قاعدة فقهية»: «وربما يقال: إنّ هذه الكلمات من الحديث النبوي، ولكن لم أجدها في كتب الأحاديث» (١١٧).

وقطع السيد الخوئي ﷺ في بعض كلماته بأنّ كلمة «المغرور يرجع على من غره» لم ترد حتى في رواية ضعيفة فضلاً عن المعتبرة. وذهب في مورد آخر إلى أنّه لم يثبت كون الجملة المتقدمة رواية ليدّعى انجبار ضعفها بعمل المشهور. وصرّح في مورد ثالث بعدم الأساس لها بقولٍ مطلق وإن تداولت على ألسنة الفقهاء (١١٨).

وصرّح أستاذنا الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ـ دام ظلّه ـ بأنّ هذه العبارة، كما ذكره غير واحد، لم ترد في آية ولا نصّ حديث، وأنّها لم ترد في شيء من منابع الحديث سواء عند العامة أو الخاصة، كما صرّح به كثير منهم (١١٩).

ثم بعد أن ذكّر ـ دام ظلّه ـ بأنّها قد ذُكرت بعنوان حديثٍ مرسلٍ في الجواهر وحاشية الإرشاد للمحقّق الثاني قال: «ولكن من الظاهر أنّ هذا المقدار لا يكفي في عدّه حديثاً مرسلاً حتى يقال بانجباره بعمل الأصحاب. وكيف يحتمل عثور صاحب الجواهر أو المحقق الثاني على حديثٍ لم نعثر نحن ولا غيرنا عليه مع قرب العهد؟! نعم، لو كان ذلك في كلام بعض الأقدمين من أصحاب الفقه والحديث أمكن هذا الاحتمال في حقّهم. وعلى هذا لا يهمّنا البحث عن مفاد هذه العبارة بعد عدم ثبوت كونه حديثاً مسنداً بل ولا مرسلاً» (١٢٠).

وهاهنا أيضاً كلامٌ للسيد البجنوردي ننقله بنصّه لما فيه من نكات مهمّة، قال ﷺ: «ادّعى بعضهم عدم وجودها في كتب الحديث، وإن كان عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، لكن صرف احتمال الوجود لا أثر له. نعم، لو كانت هذه الجملة في كتب الحديث ولو بعنوان الإرسال، أو ذكرها أحد الفقهاء في كتابه مرسلةً ـ كما إنّ صاحب الجواهر قال في كتاب الغصب: (بل لعلّ قوله ﷺ: «المغرور يرجع إلى من غرّه» ظاهرٌ في ذلك)، والظاهر أنّه اشتباه منه، واعتمد ﷺ على ما هو المعروف، لا أنّه ينقل الحديث عن كتاب أو عن إسناد ـ لما كان شك في حجيّته؛ لما ذكرنا في كتابنا منتهى الأُصول من أنّ مدار الحجيّة في الخبر هو كونه موثوق الصدور، والوثوق بالصدور كما يحصل من عدالة الراوي أو وثاقته وإن لم يكن عادلاً بل كان منحرفاً عن الحق، كذلك يحصل من عمل الأصحاب به، بل من فتوى مشهور القدماء على طبقه وإن لم يستندوا إليه.

ولكن مع ذلك يحتاج إلى نقله بعنوان الحديث والرواية، كي بواسطة عمل الأصحاب على طبق مضمونه يحصل الوثوق بصدوره، فيكون موضوعاً للحجيّة.

وأمّا ادّعاء كون هذه الجملة معقد الإجماع لمّا ذكروها وأرسلوها إرسال المسلّمات، فهذا إن صحّ يرجع إلى الاستدلال بالإجماع)[١٢١].

ثم إنّ المراجعة لتاريخ وجود هذه العبارة في الكتب الفقهية - بحسب ما سمحت به الفرصة - تُبيّن أنّ أول من ذكرها بعنوان كونها حديثاً هو المحقق الكركي ﷺ، وقد أشار إلى ذلك غير واحد من الأعلام. ثم حكاها عنه المولى أحمد النراقي ﷺ في شرائط المتعاقدين من كتاب البيع، حيث قال: «نقله المحقق الشيخ علي في حاشيته على الإرشاد»[١٢٢]. ثم جاء صاحب الجواهر ﷺ في كتاب الغصب وأرسلها عن المعصوم عليه السلام.

والموجود في أحكام العقد من كتاب المتاجر في حاشية الإرشاد المطبوعة حديثاً - أي في نفس الباب الذي حكى فيه النراقي هذا القول عن المحقق الثاني ﷺ - ما يلي: «الأصل الرجوع؛ لعموم «المغرور يرجع على من غرّه»»[١٢٣].

والظاهر أنّ صاحب الجواهر ﷺ حينما نسب هذه العبارة إلى المعصوم عليه السلام اعتمد في ذلك إمّا على ما حكاه النراقي ﷺ؛ إذ أنّه ولد قبل صاحب الجواهر ﷺ بحوالي (١٥) سنة، وتوفي قبله بحوالي (٢١) سنة، وهذا يعني أن كتاب المستند كان متوفّراً بين يدي صاحب الجواهر، فيحتمل اعتماده في إرسال هذه العبارة عن المعصوم عليه السلام إلى ما حكاه عن المحقق الثاني ﷺ.

وإمّا أنّه اعتمد في ذلك على ما شاهده بنفسه من كلام المحقق الثاني ﷺ في جامع المقاصد. وقد كان ﷺ شديد الاهتمام بهذا الكتاب حتى حُكي عنه قوله: «من كان عنده جامع المقاصد والوسائل والجواهر فلا يحتاج إلى كتاب

للخروج عن عهدة الفحص الواجب على الفقيه في آحاد المسائل الشرعيّة »[١٢٤].

وعلى أية حال، فقد لاحظنا أنّ المحقق الكركي ﷺ استفاد من هذه العبارة في أبواب مختلفة من جامع المقاصد، هي: الكفالة، والشفعة، والوكالة، والهبة، ونكاح الإماء، والتدليس[١٢٥]. ولاحظنا أيضاً بأنّه لم يصرّح إلّا في باب التدليس بنسبة ذلك إلى المعصوم عليه السلام حيث قال: « وظاهر قوله عليه السلام: « المغرور يرجع على من غرّه » يقتضي ذلك »[١٢٦]، وأمّا في سائر الموارد فالمفهوم من كلماته أنّه يستفيد منها كقاعدة.

وهذا يعني أنّه لمعرفة منشأ ما ذكره لابدّ من مراجعة الروايات الواردة في كتاب النكاح؛ لعلّه يمكننا أن نجد فيها أساساً لهذه العبارة.

وعند مراجعتها لم نجد ما يشبه العبارة محلّ البحث إلّا ما ذكره البيهقي في السنن الكبرى حيث قال: « باب من قال يرجع المغرور بالمهر وقيمة الأولاد على الذي غرّه. قال الشافعي ﷺ في القديم: قضى عمر وعلي وابن عباس - رضي الله عنهم - في المغرور يرجع بالمهر على من غرّه »[١٢٧].

والملاحظ أنّه لم يحكها كرواية، بل كحكمٍ حَكَم به من ذكرهم - ومن بينهم أمير المؤمنين عليه السلام - وفي خصوص الرجوع بالمهر.

وهذا مبنيٌ منهم على قولهم بحجيّة عمل الصحابي، بخلاف ما عليه شيعة أهل البيت عليهم السلام.

ويمكن أن يقال في وجه اعتماد المحقق الكركي ﷺ على ما ذكره الشافعي - بعد فرض كون ذلك هو الأساس لهذه العبارة خصوصاً مع ملاحظة أنّ ما حُكي عن الشافعي موجود في نفس الباب الذي نسب فيه المحقق الكركي ﷺ هذه العبارة إلى المعصوم عليه السلام وهو باب التدليس -: بأنّ رجوع المغرور على

الغارّ ممّا تقتضيه بعض الروايات الخاصة التي أشار إليها الأعلام في مباحثهم، وإن ناقش في إمكانية استفادة القاعدة منها آخرون، وبأنّهم قد حكوا ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام، وهناك رواية تدلّ على جواز الأخذ بما يرويه العامّة عن أمير المؤمنين عليه السلام في بعض الحالات، وهي ما رواه الشيخ الطوسي رحمه الله في العدّة مرسلاً عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنّا فانظروا إلى ما رووا عن علي عليه السلام فاعملوا به» (١٢٨).

فمع ملاحظة كل ذلك، يقوى احتمال استناده رحمه الله في هذه النسبة إلى العبارة المحكيّة عن الشافعي بعد فهمه العموم منها وإلغائه لخصوصية المورد.

إذاً، بعد عدم العثور على هذه العبارة في كتب الأحاديث، وتصريح جميع هؤلاء الأعلام بعدم العثور عليها أو عدم كونها رواية، وأنّ إرسال بعض الفقهاء لها لا يكفي لعدّها حديثاً مرسلاً.. إلى غير ذلك من نكات مهمّة ذكروها في كلماتهم ـ أصبح واضحاً أنّها من المشهور الذي لا أصل له.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

الهوامش

(١) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ١ : ٢ ، مقدمة المؤلّف .

(٢) نقلاً عن كتاب : حديث شناسي ؛ شرح وجيزة شيخ بهائي در علم دراية «بالفارسية» (للسيد مهدي مرعشي) : ١٢ .

(٣) نهاية الدراية في شرح الوجيزة للشيخ البهائي (تأليف السيد حسن الصدر العاملي الكاظمي) : ٨١ .

(٤) دراية الحديث « بالفارسية » (للشيخ كاظم مدير شانَجي) : ٣٩ـ ٤٠ ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين .

(٥) الرعاية في علم الدراية : ١٠٥ ، منشورات مكتبة المرعشي .

(٦) هذا ما ذكره سماحة السيد أحمد المددي ـ دام ظلّه ـ في بعض حواشيه على رعاية الشهيد ، طبع مكتبة المرعشي .

(٧) مقباس الهداية ١ : ٢٢٦ .

(٨) عناية الأُصول ٥ : ٨٢ .

(٩) قال السيد الخوئي ﷺ في معرض مناقشته لبعض الأدلة التي استدلّ بها على البراءة : « ولكن الذي يسهّل الأمر أنّ الحديث مرسل لا يصحّ الاعتماد عليه ، بل لم يوجد في كتب الأخبار أصلاً » (مصباح الأُصول ٢ : ٢٧٨) . ومن الواضح أنّ هذا النفي إنّما هو بلحاظ الكتب والمجاميع الحديثية المتداولة بين علمائنا .

وصرّح صاحب الحدائق كراراً عن أخبار بأنّها لا توجد في أخبارنا ولعلّها عاميّة ، وإليك نماذج من كلامه : « الظاهر أنّ الخبر المذكور عاميٌ ؛ حيث لم ينقل في كتب أخبارنا » (ج٢٣ ، ص١٨) . . « الظاهر أنّ الخبر المذكور عاميٌ ؛ لعدم وجوده في كتب أخبارنا كما لا يخفى على من راجعها » (ج٢٥ ، ص ١٤٠) .

والملاحظ أنّه ﷺ إنما ينفي باعتبار كتب الأخبار التي بأيدينا ، وللتحقق من صحّة ما

يدّعيه يُرجع إليها ، ولا ينتظر في ترتيب الأثر إلى البحث في المخطوطات مثلاً .

وكذلك أيضاً تعبيرات الشهيد والفيروزآبادي ﷺ والسيد المددي ـ دام ظلّه ـ التي نقلناها عند كلامنا عن اصطلاح المشهور الذي لا أصل له ، فإنّها شاهد جيّد على ما ندّعي .

(١٠) قال في مستدركات مقباس الهداية (ج٥ ، ص ٣٥٥) : « ومنها : المرسل الفقهي الذي يُطلق على المرسل بمعناه المشهور والمنقطع والمعضل ، ولعلّ مراد أهل الدراية من المرسل بالمعنى الأعمّ هو هذا » .

(١١) راجع : الرعاية في علم الدراية : ٣١٥ ، منشورات مكتبة المرعشي . ومقباس الهداية ٣ : ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

(١٢) مجلة علوم الحديث (الفارسية) ، العدد ٢ : ٤٠ ، أسفل الصفحة ، مقالة بعنوان « نقْل به معْنا (= النقل بالمعنى) » ، تأليف الشيخ مهدي مهريزي .

(١٣) مقباس الهداية ١ : ٣٩٩ ، في الهامش .

(١٤) شرح ألفية السيوطي في الحديث المسمّى : إسعاف ذوي الوطر بشرح نظم الدرر في علم الأثر (تأليف الشيخ محمد ابن العلّامة علي بن آدم بن موسى الأثيوبي الولوي ؛ المدرّس بدار الحديث الخيرية بمكّة المكرّمة) ١ : ٢٨٥ .

(١٥) الموجز في مصطلح الحديث (تأليف الدكتور عبد السلام محمود أبو ناجي) : ١٣٢ ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، سنة ٢٠٠٢ .

(١٦) جواهر الكلام ٢٩ : ٣١٠ ، و ٤١ : ٣١٣ .

(١٧) مستند الشيعة ١٦ : ٢٢٦ و ٢٧٣ .

(١٨) الحدائق الناضرة ٢٣ : ٤٤٢ .

(١٩) كفاية الأحكام : ١٦٤ .

(٢٠) مسالك الأفهام ٣ : ٣٧٦/٧ ٢٩٩ و ٣١٢ .

(٢١) جامع المقاصد ٤ : ١٢٩ ٢٤١/١٢ و ٢٤٣ و ٢٨٦ و ٣٦٠ .

(٢٢) المهذّب البارع ٣ : ٢٣٦ .

(٢٣) الميزان في تفسير القرآن ٤ : ٢٨٣ .

(٢٤) التفسير الصافي ١ : ٤٣٥ . التفسير الأصفى ١ : ٢٠٢ .

(٢٥) جواهر الكلام ٢٩ : ٣١٠ .

(٢٦) المهذّب البارع ٣ : ٢٣٦ .

(٢٧) شرح أُصول الكافي ٩ : ١٧٨ .

(٢٨) مستند تحرير الوسيلة ٢ : ٣٨٦ ، نشر آثار الإمام الخميني ﷺ .

(٢٩) الوسيلة : ٣٠٢ ، نشر مكتبة المرعشي .

(٣٠) المعتبر ٢ : ٤٧ ، نشر مؤسسة سيد الشهداء ، ١٣٦٤هـ.ش .

(٣١) منتهى المطلب ٤ : ١٠٩ ، نشر مجمع البحوث الإسلامية ، إيران ، مشهد .

(٣٢) مسالك الأفهام ١ : ١٤٦ ، نشر مؤسسة المعارف الإسلامية .

(٣٣) روض الجنان : ٣٠٤ .

(٣٤) مستند الشيعة ٤ : ١٨ .

(٣٥) جواهر الكلام ٧ : ٩٤ .

(٣٦) كتاب الصلاة (١) تقرير بحث النائيني للكاظمي : ٤٦ .

(٣٧) مستمسك العروة الوثقى ٧ : ٢٤ .

(٣٨) دراسات في علم الدراية (للعلّامة المامقاني) : ١٩٣ ، تحقيق وتلخيص علي أكبر الغفاري .

(٣٩) قوانين الأُصول : ١١٧ .

(٤٠) هداية المسترشدين : ٢٥٦ .

(٤١) فوائد الأُصول ١ : ٣٢٨ .

(٤٢) جامع الشتات ١ : ١٥١ .

(٤٣) تقرير بحث الداماد (كتاب الصلاة) للمؤمن : ٦١ .

(٤٤) الحدائق الناضرة ١٠ : ١٤٢ .

(٤٥) شرائع الإسلام ١ : ٤٩ ، تحقيق السيد صادق الشيرازي .

(٤٦) المبسوط ١ : ٧٢ .

(٤٧) فاطر : ٤٠ .

(٤٨) الجمعة : ٩ .

(٤٩) وسائل الشيعة ٤ : ٢١٨ ، ب ٣٠ من أعداد الفرائض ، ح٤ و٥ ، ط ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

(٥٠) مسند الشافعي : ٢٧ و٦٩ بروايته عن أبي هريرة ، نشر دار الكتب العلمية ، بيروت .

(٥١) تهذيب الأحكام ٢ : ٣٨ ، ح٧٠/١١٩ . الاستبصار ١ : ٢٧٥ ، ح١٠/٩٩٩ .

(٥٢) تهذيب الأحكام ٢ : ٣٨ ، ح٧١/١٢٠ . الاستبصار ١ : ٢٧٦ ، ح١١/١٠٠٠ .

(٥٣) تهذيب الأحكام ٣ : ٢٤٣ ، ح٣٩/٦٥٧ .

(٥٤) من لا يحضره الفقيه ١ : ١٢٣٢/٢٧٠ .

(٥٥) الحدائق الناضرة ٦ : ٢٧٦ .

(٥٦) جواهر الكلام ٩ : ٣٩٩ .

(٥٧) نور البراهين في أخبار السادة الطاهرين ١ : ١٢٠ .

(٥٨) شرح أُصول الكافي (للمازندراني) ٩ : ٣٣٢ .

(٥٩) القاموس المحيط ١ : ٦ .

(٦٠) تاج العروس ١ : ٨ .

(٦١) مغني اللبيب ١ : ١١٤ .

(٦٢) المصدر السابق .

(٦٣) كشف الخفاء ومزيل الإلباس ١ : ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

(٦٤) سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد ٢ : ١٠٣ .

(٦٥) مكاتيب الرسول ١ : ٨١ .

(٦٦) الخلاف ٥ : ٣٥٤ و ٣٥٧ و ٥٥٢ .

(٦٧) المبسوط ٢ : ٣٦ و٥٧ ، و٧ : ٢٨١ و٢٨٤ ، و٨ : ٧١ .

(٦٨) غنية النزوع : ٣٨٠ .

(٦٩) جامع الخلاف والوفاق : ٤٤٩ .

(٧٠) مختلف الشيعة ٤ : ٤٤٦ ، ط ـ جماعة المدرسين . منتهى المطلب (كتاب الجهاد) ٢ : ٩٧٩ ، ط ـ حجري . تذكرة الفقهاء ٩ : ٢٧٨ و ٣٧٤ .

(٧١) إيضاح الفوائد ١ : ٣٩٥ .

(٧٢) غنية النـزوع : ٣٨٠ .

(٧٣) الدروس الشرعية ٢ : ٥٢ .

(٧٤) جامع المقاصد ٣ : ٤٤٧ و ٤٨٠ . الروضة البهية ٨ : ٣١ . مسالك الأفهام ٧ : ٣٦٨ ، و١٣ : ٣٤ و١٥ : ٢٣ .

(٧٥) جواهر الكلام ٢١ : ٣١٦ .

(٧٦) مجمع الفائدة والبرهان ٧ : ٥٢٢ .

(٧٧) كشف اللثام ٧ : ٢١٨ .

(٧٨) الحدائق الناضرة ٢٤ : ٣٨ .

(٧٩) كتاب النكاح : ٤٠٠ .

(٨٠) راجع : المجموع (للنووي) ١٩ : ٢٢٩ .

(٨١) وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٢٣ ، ب ١ من حدّ المرتد ، ح٢ .

(٨٢) المصدر السابق : ح٥ .

(٨٣) جمعها في وسائل الشيعة في أبواب حَدّ المرتد في الجزء ٢٨ ، كتاب الحدود .

(٨٤) المسند (للشافعي) : ٣٢٠ .

(٨٥) مسند أحمد ١ : ٢١٧ .

(٨٦) سنن الترمذي ٣ : ١٠ .

(٨٧) السنن الكبرى (للبيهقي) ٨ : ٢٠٢ . البداية والنهاية ٨ : ٣٣٠ .

(٨٨) الأُم (للشافعي) ٤ : ٢٥٩ . ناسخ الحديث ومنسوخه (لعمر بن شاهين المتوفى سنة ٣٨٥ هـ) : ٤١٥ . نيل الأوطار (للشوكاني) ٨ : ٧٥ . فتح الباري (لابن حجر) ٦ : ١٠٥ .

(٨٩) فـحرمة الإحـراق إذاً واضـحة لدى عـامّة المسـلمين ، فكـيف يُـعذر فـي ذلك أمـير المؤمنين عليه السلام الذي كان أخا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصهره وجليسه وملازمه فـي اللـيل والنهار ، والذي كان أعلم صحابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأقضاهم ، والذي قد علّمه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ألف باب من العلم يفتح له من كل باب ألف باب . . إلى غير ذلك من مناقب وفضائل لم يشاركه فيها أحدٌ من المسلمين ممّا اتفق عليه الجميع؟!

فهل يعقل مع كل ذلك أنّه عليه السلام لم يكن يعرف حكم قضيّة مهمّة كهذه ؛ ولذا لام ابن عباس على كشفه لهذه الهنات والعيوب؟!!

حاشاه عليه السلام من كل ذلك .

وحقيقٌ ألّا نمرّ على هذه الرواية التي تفوح منها رائحة الوضع الأُموي ـ وإن طالت السنون ـ مرور الكرام .

وهي لم ترد في مصادر أهل البيت الحديثية المعتمدة أبداً ، وإنّما وردت في صحاح الجماعة ومسانيدهم ، وقد اعتنوا بنقلها بشكل لافت .

واللافت فيها أنَّ القسم الأعظم من أسانيدها ينتهي إلى عكرمة إلى ابن عباس .

وعكرمة وما أدراك ما عكرمة! فيه من الحديث والقيل والقال ما سطّرت به الصفحات الطوال في الكتب المختصّة ببيان أحوال الرجال عند العامّة .

وقد نسب إليه الكذب غير واحد منهم ، وأنّه كان من الخوارج ، أو من الخوارج الصفرية ، أو كان أباضياً ، وعن بعضهم أنّه كان يرى رأي نجدة الحروري (راجع : تهذيب الكمال ٢٠ : ٢٧٨ ـ ٢٧٩) . وقال في حقّه الذهبي في (ميزان الاعتدال ٣ : ٩٣) : « عكرمة ، مولى ابن عباس ، أحد أوعية العلم . تُكلّم فيه لرأيه لا لحفظه ، فاتّهم برأي الخوارج . وقد وثّقه جماعة ، واعتمده البخاري ، وأمّا مسلم فتجنّبه ، وروى له قليلاً مقروناً بغيره ، وأعرض عنه مالك وتحايده إلّا في حديث أو حديثين » .

(٩٠) السنن الكبرى (للبيهقي) ٩ : ٧١ .

(٩١) الكافي ٧ : ٢٥٨ ، ح١٨ من باب حدّ المرتد .

(٩٢) المصدر السابق : ح٢٣ .

(٩٣) تطوّر المباني الفكرية للتشيّع في القرون الثلاثة الأُولى (تأليف الدكتور حسين المدرّسي الطباطبائي) : ٣٦ .

(٩٤) عبد الله بن سبأ ٢ : ١٩٥ ـ ١٩٨ .

(٩٥) إفاضة العوائد (للسيد الكلبايكاني) ٢ : ٣٢٨ .

(٩٦) مستمسك العروة الوثقى ٧ : ٦٦٢ .

(٩٧) كتاب البيع ١ : ٥٢٣ ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني .

(٩٨) أُصول الفقه ٢ : ١٩٧ .

(٩٩) منتقى الأُصول ٣ : ٤٥٤ ، و٥ : ٤٣٣ .

(١٠٠) قاعدة لا ضرر ولا ضرار : ٢٣٧ .

(١٠١) فقه الصادق ١٨ : ٤٢٥ . زبدة الأُصول ٣ : ٤٨٣ .

(١٠٢) المحكم في أُصول الفقه ٥ : ١٧٦ .

(١٠٣) منية الطالب (تقرير بحث النائيني للخونساري) ٣ : ٣٨٦ .

(١٠٤) المصدر السابق : ٣٨٨ .

(١٠٥) راجع : منية الطالب ٣ : ٤٠٨ . فوائد الأُصول ٣ : ٢٦٤ . أجود التقريرات ٢ : ٥٠٧ .

(١٠٦) راجع : زبدة الأُصول ٤ : ٣١٧ـ٣١٨ .

(١٠٧) كما في : كتاب البيع ١ : ٥٢٣ ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني . وأيضاً : فوائد الأُصول ١ : ٢٥٠ ، مؤسسة النشر الاسلامي . وأيضاً : القواعد الفقهية ١ : ٢١٦ ، تحقيق مهدي مهريزي و محمد حسين الدرايتي .

(١٠٨) فوائد الأُصول ٣ : ١٩ .

(١٠٩) المصدر السابق : ٢٦٣ .

(١١٠) القواعد الفقهية ١ : ٢١٦ـ٢١٩ـ٢٢٥ ، تحقيق مهدي مهريزي و محمد حسين الدرايتي .

(١١١) راجع : جامع المقاصد ١٣ : ٢٩٥ . مستند الشيعة ١٤ : ٢٩٦ . جواهر الكلام ٢٣ : ٣١٩ ، و٣٧ : ١٤٥ . بلغة الفقيه (في الحاشية) ١ : ١٠١ ، وذكره أيضاً في : ١٠٤ . وفي ٢ : ٣٦٠ . حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١ : ١٧٩ ، نشر إسماعيليان . المكاسب والبيع (تقرير بحث النائيني للآملي ﷺ) ٢ : ٢٧٤ ، وحكاه أيضاً في ص ٢٩٣ ، وعبّر عنه بالنبوي المعروف . حاشية المكاسب (للأصفهاني) ٢ : ٣٠١ ، تحقيق الشيخ عباس محمد آل سباع . مستمسك العروة الوثقى ١٠ : ١٤٣ ـ ١٤٤ . فقه الصادق (للسيد محمد صادق الروحاني) ١٦ : ١٢١ .

(١١٢) راجع : جواهر الكلام ٣٧ : ١٤٥ ، في الهامش . حاشية المكاسب (للأصفهاني) ٢ : ٣٠١ ، تحقيق الشيخ عباس محمد آل سباع ، في الهامش . منية الطالب في شرح المكاسب (تأليف الشيخ موسى بن محمد النجفي الخونساري ، تقريراً لبحث الميرزا

النائيني) ٢ : ١٧٠ ، في الهامش . مستمسك العروة الوثقى ١٠ : ١٤٤ ، في الهامش . البيع (تأليف السيد الشهيد مصطفى الخميني) ٢ : ٣٩١ ، في الهامش . دليل الناسك : ٢٦ ، في الهامش .

(١١٣) حاشية المكاسب (للأصفهاني)٢ : ٣٠٥ ، تحقيق الشيخ عباس محمد آل سباع .

(١١٤) نهج الفقاهة : ٢٧٢ ، نشر ٢٢ بهمن ، قم .

(١١٥) كتاب البيع ٢ : ٣٣٥ ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني . البيع (تأليف السيد الشهيد مصطفى الخميني) ٢ : ٤٠٦ .

(١١٦) العناوين الفقهية ٢ : ٤٤٣ ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي .

(١١٧) مئة قاعدة فقهية : ١٧٧ ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي .

(١١٨) كتاب المضاربة : ٣٦٥ ، وكتاب النكاح ٢ : ١٣٢ ، وكتاب الإجارة : ٣٠٢ .

(١١٩) القواعد الفقهية ٢ : ٢٨٣ ـ ٢٨٤ .

(١٢٠) المصدر السابق : ٢٨٤ .

(١٢١) القواعد الفقهية ١ : ٢٧٠ ـ ٢٧١ ، تحقيق مهدي مهريزي و محمد حسين الدرايتي .

(١٢٢) مستند الشيعة ١٤ : ٢٩٦ .

(١٢٣) حياة المحقق الكركي وآثاره ٩ (حاشية إرشاد الأذهان) : ٣٣٨ ، تحقيق الشيخ محمد الحسون ، منشورات الاحتجاج ، سنة ١٤٢٣هـ .

(١٢٤) راجع ما ذكره الشيخ الحجّة محمد رضا المظفّر في مقدّمته على جواهر الكلام ١ : ١٤ .

(١٢٥) راجع ـ على التوالي ـ جامع المقاصد ٥ : ٤٠٥ ، و٦ : ٤٨١ ، و٨ : ٣١٠ ، و٩ : ١٨٣ ، و١٣ : ٨٣ ، ٢٠٥ .

(١٢٦) جامع المقاصد ١٣ : ٢٩٥ .

(١٢٧) السنن الكبرى ٧ : ٢١٩ .

(١٢٨) العدّة في أُصول الفقه ١ : ١٤٩ ، تحقيق الشيخ محمد رضا الأنصاري القمّي . وقد نقلها عنه في الوسائل ٢٧ : ٩١ ، ب٨ من صفات القاضي ، ح٤٧ ، مع اختلاف في العبارة .

وقت فضيلة الظهرين ونوافلهما
في معادلة رياضيّة

❑ الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

إطلالة فقهيّة

لو لاحظنا العبادات الموقّتة الواجبة والمستحبة، لوجدناها بالنسبة إلى أوقاتها على ثلاثة أقسام:

١ ـ **القسم الأول**: العبادات التي تكون أفضل إذا وقعت في أوّل الوقت، كالفرائض اليوميّة وأكثر النوافل اليوميّة.

٢ ـ **القسم الثاني**: العبادات التي تكون أفضل إذا وقعت في آخر الوقت، كصلاة الليل وغسل الجمعة إذا قلنا بأنّ منتهى وقته عند الزوال.

٣ ـ **القسم الثالث**: العبادات التي لا تختلف فضيلتها أينما وقعت، كصلاة أوّل الشهر (بالنسبة إلى اليوم الأوّل نفسه) وكثيرٍ من الأغسال كذلك[١].

هذا وقد يقع الكلام حول وقت الظهرين ونوافلهما، تارةً أداءً وأُخرى فضيلةً:

١ ـ **وقت أداء الظهرين**: وقت أدائهما «من الزوال إلى المغرب، وتختصُّ الظهر من أوّله بمقدار أدائها، والعصر من آخره كذلك، وما بينهما مشترك بينهما»[٢].

٢ ـ **وقت فضيلة الظهر**: تعدّدت الأقوال في وقت فضيلة الظهر على مجموعات:

أ ـ فمن قائل بأنّه ما بين الزوال وبلوغ الظل الحادث به مثل الشاخص [٣]، كما هو رأي السيّد الخوئي رحمه الله.

ب ـ إلى قائلٍ بأنّه إلى بلوغه سبعي الشاخص [٤]، كما هو رأي السيّد محسن الحكيم والشهيد الصدر رحمهما الله.

ج ـ أو أنّه أربعة أسباع الشاخص، والأفضل ـ حتى للمتنفّل ـ عدم تأخيرها عن بلوغ سبعيه [٥]، كما هو رأي السيّد علي السيستاني.

هذا على خلاف في اعتبار المقدار الباقي من الظلّ ضمن المقدار المذكور أو عدم اعتباره، وذلك في غير حالات تعامد أشعة الشمس.

٣ ـ **وقت فضيلة العصر**: وكذلك وقع الخلاف بالنسبة إلى وقت فضيلة العصر:

أ ـ فقد قيل بأنّه ما بين الزوال وبلوغ الظل الحادث به مقدار مثليه [٦]، كما هو رأي السيّد الخوئي رحمه الله.

ب ـ وقيل من المثل إلى المثلين على المشهور [٧].

ج ـ وقيل من القدمين [أي $\frac{٢}{٧}$] إلى الأربع [أي $\frac{٤}{٧}$] [٨].

د ـ وقيل من القدمين [أي $\frac{٢}{٧}$] إلى المثلين [٩].

هـ ـ وقيل بأنّ مبدأه عند الأربع [أي $\frac{٤}{٧}$] [١٠].

و ـ وقيل من بلوغ الظل سبعي الشاخص إلى بلوغه ستّة أسباعه، والأفضل ـ حتّى للمتنفّل ـ عدم تأخيرها عن بلوغه أربعة أسباعه. هذا كلّه في غير القيظ ـ أي شدّة الحر ـ وأمّا فيه فلا يبعد امتداد وقت فضيلتهما إلى ما بعد المثل والمثلين بلا فصل.. [١١].

٤ ـ **وقت نافلة الظهرين**: وفي ذلك أيضاً أقوال:

أ ـ فقد قيل بأنّه يمتدُّ وقتها الأصلي على الأظهر ما دام موضعها من الصلاة الفريضة محفوظاً، وما دامت غير مؤدّاة في الوقت المختصّ بشريكتها (١٢). وبعض من ذهب إليه ذكر أنّ الأولى تقديم فريضة الظهر على النافلة بعد أن يبلغ الظلُّ الحادث سبعي الشاخص، كما إنّ الأولى تقديم فريضة العصر بعد أن يبلغ الظلّ المذكور أربعة أسباع الشاخص (١٣).

وهو متّحدٌ مع ما قيل من أنّ وقت نافلة الظهر من الزوال إلى الذراع [أي $\frac{٢}{٧}$] ووقت نافلة العصر إلى الذراعين [أي $\frac{٤}{٧}$](١٤).

ب ـ وقيل بأنّ الأحوط استحباباً ـ بل هو الأفضل أكيداً ـ تقيّد أوقات النوافل بأوقات الفضيلة... (١٥).

ج ـ وقيل بأنّ وقت نافلة الظهر ينتهي بصيرورة ظلّ الشاخص مثله، ووقت نافلة العصر ينتهي بصيرورة ظلّ الشاخص مثليه (١٦).

د ـ وقيل أيضاً بأنّ نهاية الأوّل إلى بلوغه سبعيه، والثاني إلى بلوغه أربعة أسباعه (١٧).

أمّا الزوال فتحديده خارج عن محلّ الكلام، وقد ذكروا لتحديده عدّة طرق بلغت الخمس أو الست (١٨).

ويبقى الكلام في ظلّ الشاخص الذي وردت فيه أخبار الفضيلة، حيث قسّموا الروايات فيه إلى عدّة طوائف (١٩)، منها:

الطائفة الأُولى: من هذه الطائفة ما عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنّهما قالا: «وقت الظهر بعد الزوال قدمان، ووقت العصر بعد ذلك قدمان» (٢٠).

الطائفة الثانية: منها ما عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام، قال: سألته عن وقت الظهر، فقال: «ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس»[٢١].

الطائفة الثالثة: منها ما عن العبد الصالحعليه السلام: «إنّ أوّل وقت الظهر زوال الشمس، وآخر وقتها قامة من الزوال، وأوّل وقت العصر قامة، وآخر وقتها قامتان». قلت: في الشتاء والصيف سواء؟ قال: «نعم»[٢٢].

وقد تمّ الجمع بين الطوائف المتقدّمة باعتبار أنّ جسم الإنسان النوعي يساوي تقريباً سبعة أقدام، وكلّ ذراع قدمين، وبعد أن كان المراد من القامة قامة الشاخص الذي يجعل مقياساً لمعرفة الزوال، وهي ذراع[٢٣] ـ كما في كتاب عليعليه السلام ـ لا جسم الإنسان بكامله[٢٤]، فتكون القدمان والذراع والقامة ـ بناءً على ما تقدّم ـ عبارة عن سبعي الشاخص، والأربعة أقدام والذراعان والقامتان عبارة عن أربعة أسباع الشاخص.

الطائفة الرابعة: منها ما عن أبي عبد اللهعليه السلام: «إذا كان ظلّك مثلك فصلِّ الظهر، وإذا كان ظلّك مثليك فصلِّ العصر»[٢٥]. وقد حمل المثل والمثلان على المنتهى وإن كان ظاهرها أنّهما المبدأ.

الطائفة الخامسة: منها ما عن الحارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم قالوا: كنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد اللهعليه السلام: «ألا أُنبّئكم بأبين من هذا!؟ إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلاّ أنّ بين يديها سبحة، وذلك إليك؛ إن شئت طوّلت وإن شئت قصّرت»[٢٦]. ومثله آخر وفيه: «... إليك، فإن أنت خفّفت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، وإن طوّلت فحين تفرغ من سبحتك»[٢٧]. والسبحة قد يراد منها البرهة من الزمن، وقد يراد منها النافلة[٢٨].

ومن هنا نجد أنّ منهم من اعتبر التحديد الوارد في الطائفة الأخيرة «إلغاءً عمليّاً لتلك المقادير... وهذا الإلغاء العملي لا يعني الإلغاء النظري - يعني سقوط تلك التقديرات عن الحجية - بل هي خطوة نحو أُسلوب أوضح و(أبين)» (٢٩).

كما قيل بأنّ فعل النافلة تحديد فعلي لوقت فضيلة الظهرين، والقدم والقدمين ونحوهما طريق للحد الفعلي، لا أن يكون لها موضوعيّة خاصّة (٣٠).

وقيل أيضاً بأنّ أخبار المثل والمثلين صدرت تقيّة (٣١)، أو أنّ التقيّة أظهر ظاهر في المقام (٣٢)، على تفصيلٍ فقهيٍّ لسنا بصدده.

مهمّة البحث

قد لا تصل النوبة إلى الحاجة إلى بحثنا هذا فيما لو اقتصرنا على التحديد الدائر مدار العُرف، وهو الذي جُعلت النافلة أو السبحة مثالاً له، بخلاف ما لو التزمنا بتحديد تلك الأوقات تحديداً دقيقاً حَديّاً على ضوء المثل والمثلين وغير ذلك من الأرقام الواردة في المقام.

إذاً، تتلخّص مهمّة البحث في محاولة استخراج الوقت اللازم لصيرورة ظل الشاخص سبعه أو سبعيه، أو مثله أو مثليه...إلخ، وذلك ضمن معادلة رياضيّة مختصرة تنفع في حال عدم توفّر تقويم موثوق به يُرجع إليه.

والمعادلة الرياضيّة المستخرجة وإن كانت تتأثّر من حيث دقّة النتائج المستنبطة منها بالعوامل الجغرافيّة - فضلاً عن تأثّرها بحركة الفصول - إلّا أنّ الفارق الحاصل لن يعدم الفائدة المرجوّة منها.

وبعد أن استخرجنا هذه المعادلة الرياضيّة، كان بالإمكان عرضها ضمن خطوات نظريّة بحتة مجرّدة عن لغة الأرقام، إلّا أنّ الانطلاق من الشواهد الرقميّة - التي نكتفي منها بالمقدار اللازم - قد يكون آنس إلى ذهن القارئ

الكريم من حيث تقريبه خطوة نحو المعادلة الرياضيّة، ومن هنا نورد الكلام في بحثنا هذا في فصول:

الفصل الأوّل: في ذكر مقدّمات البحث.

الفصل الثاني: في توضيح المعادلة بلغة الأرقام وصياغتها بحسب الحركتين الواقعيّة والظاهريّة.

الفصل الثالث: في ذكر التطبيقات الفقهيّة.

الفصل الأوّل
في ذكر مقدّمات البحث

والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل

في ذكر المقدّمات الفلكيّة

١ ـ كوكب الأرض هو الكوكب الذي يحتلّ المرتبة الثالثة من بين كواكب المجموعة الشمسيّة من ناحية قربه إلى الشمس، والخامسة من ناحية الكبر.

٢ ـ تدور الأرض حول نفسها مرةً واحدة كلّ (٢٣) ساعة و(٥٦) دقيقة و(٤,١) ثانية، (وقد اعتبرت هذه المدّة ٢٤ ساعة)، خلافاً لما كان يعتقده «بطليموس» من أنّها ساكنة في وسط الكون[٣٣]. وقد نتج عن دوران الأرض حول نفسها أن اتّخذت بفعل قوّة الطرد المركزيّة شكلاً شبهَ بيضوي. ومن هنا كان قطر الأرض عند خط الاستواء مختلفاً عنه عند القطبين. فهو عند الاستواء يساوي (١٢٧٥٦,٣٢) كلم، وعند القطبين يساوي (١٢٧١٣,٥٥) كلم. فيكون الفارق بينهما (٤٢,٧٧) كلم. أمّا نسبة التسطيح فتبلغ تقريباً: (١/٣٠٠)، بمعنى أنّك لو قسّمت

الشعاع الاستوائي على (٣٠٠) لحصلت على الفارق بينه وبين الشعاع القطبي.

ومن هنا كان المحيط الأكبر للأرض (المحيط= ٢ × π × الشعاع= القطر × π) = (٤٠٠٧٦,٥) كلم، والأدنى = (٤٠٠٠٨,٦) كلم.

٣ـ يشكّل محور الأرض ـ الذي تدور حوله ـ مع الخط العمودي المغناطيسي زاويةً قدرها (٢٣ درجة و٢٧ دقيقة)، ويقلّ هذا الانحراف (٤٨ ثانية) كلّ قرن ليصل إلى (٢٢ درجة و٥٤ دقيقة) كحدٍّ أدنى، وليعاود بعد ذلك التصاعد[٣٤]. فيكون للأرض قطبان شماليّان وآخران جنوبيّان، لكل جهة قطبٌ جغرافيٌّ وآخر مغناطيسي[٣٥]. والواقع أنّ هذا الانحناء هو العامل الرئيس في تشكيل فصول السنة واختلاف طول الليل والنهار، خلافاً لما كان متعارفاً في السابق من أنّ السبب الأساس هو بعد الأرض عن الشمس وقربها منها.

٤ـ وكما تدور الأرض حول نفسها كل ٢٤ ساعة تقريباً، فإنّها تدور حول الشمس كل (٣٦٥) يوماً و(٦) ساعات و(٩) دقائق و(٥٤) ثانية. ودوران الأرض حول الشمس يتّخذ كذلك شكلاً شبه بيضويٍّ، فتختلف المسافة التي تفصل الأرض عن الشمس من وقت إلى آخر بحسب حركة الأرض. والمسافة القصوى تساوي (١٥٢,١) مليون كلم، والدنيا تساوي (١٤٧,١) مليون كلم. ومن هنا أمكن اعتبار أنّ المسافة المتوسطة تساوي: $\frac{١٥٢,١ + ١٤٧,١}{٢}$ = (١٤٩,٦) مليون كلم.

٥ـ توضيح حركة ظل الشاخص:

«إنّ الشمس بعد شروقها تحدث ظلّاً للشاخص في ناحية المغرب، وكلّما ارتفعت يقلّ الظلّ إلى أن ينعدم في منتصف النهار في البلاد المقارنة لخط الاستواء في يومين من أيّام سنتها، وبعد ميلها عن المشرق إلى المغرب تحدث ظلّاً آخر في ناحية الشرق، وأمّا البلدان البعيدة عنه فلا ينعدم الظل، بل

بعد بلوغه منتهى القصر يأخذ الفيء في الازدياد في ناحية الجنوب بالنسبة إلى البلدان الواقعة شمال خط الاستواء، وفي ناحية الشمال بالنسبة إلى الواقعة جنوبه... » (٣٦).

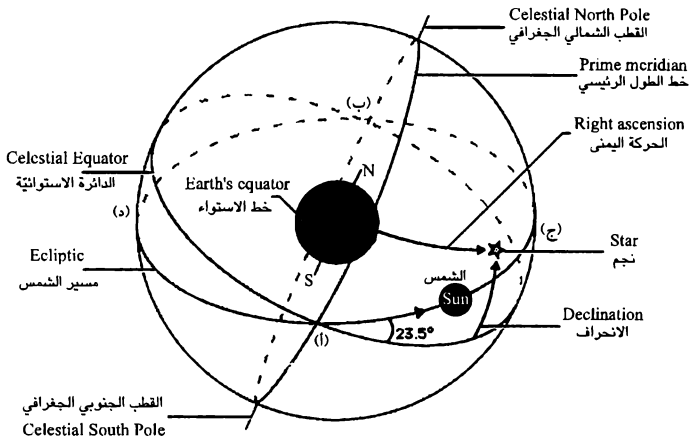
وتقريبه من كلمات السيّد الشهيد الصدر﵀ : « أنّنا إذا افترضنا جداراً ممتدّاً بين الشمال والجنوب تماماً، فإنّ هذا الجدار سوف يكون له عند طلوع الشمس في المشرق ظلٌّ في جانب المغرب، وعند الظهر يتقلّص هذا الظلّ من جانب المغرب نهائيّاً، وكثيراً ما يبقى في نقطة الشمال ـ كما في العراق ـ أو الجنوب بالنسبة إلى الحائط. ثمّ يحدث في جانب المشرق على عكس ما كان تماماً في بداية النهار، ويتزايد في جانب المشرق باستمرار إلى غروب الشمس. والوقت المفضّل لصلاة الظهر يبدأ من حين الزوال إلى أن يبلغ امتداد ظلّ الجدار في جانب المشرق بقدر ارتفاع ذلك الجدار. فإذا كان ارتفاع الجدار الواقع بين الشمال والجنوب سبعة أمتار، كان انتهاء الوقت المفضّل لصلاة الظهر ببلوغ الظلّ في جانب المشرق سبعة أمتار، على نحوٍ لو قسنا المسافة من قاعدة هذا الجدار إلى نهاية رأس الظل بخط مستقيم غير مائل ـ أي بخط عمودي ـ لكان مساوياً لارتفاع صاحب الظل؛ أي سبعة أمتار » (٣٧).

و« الوقت المفضّل لفريضة العصر يبدأ مع بداية وقت الظهر، ويستمر إلى أن... يبلغ امتداد الظل الحاصل في جانب المشرق من الجدار الواقع بين الشمال والجنوب ضعف ارتفاع الجدار، فلو كان ارتفاع الجدار متراً مثلاً وقسنا امتداد الظل من قاعدة الجدار إلى نهاية امتداده في خط مستقيم غير مائل ـ أي بخط عمودي ـ فكان مترين، فقد انتهى الوقت المفضّل لصلاة العصر » (٣٨).

٦ ـ سبب تعامد أشعة الشمس حيناً وعدمه حيناً آخر :

لقد تقدّم الحديث حول انحراف محور الأرض الجغرافي عن محورها المغناطيسي بزاوية قدرها (٢٣ درجة و٢٧ دقيقة)، وهذا يعني أنّ مسير

الشمس (Ecliptic) يشكّل مع الدائرة الاستوائيّة (Celestial Equator) زاوية مماثلة. ولعلّ خير ما من شأنه توضيح الفكرة من أجل تسهيل تصوّرها هو الرسم التالي بعد ترجمة مفرداته، والذي يظهر الحركة الظاهريّة للشمس والأرض مفترضاً ثبات الأرض وتحرّك الشمس:



يظهر الرسم التقاء خط مسير الشمس مع خط الدائرة الاستوائيّة مرّتين في السنة، وذلك عند النقطتين (أ) و(ب) عند الاعتدال الربيعي في (٢١/آذار)، وعند الاعتدال الخريفي في (٢٣/أيلول)[٣٩]. كما ويظهر أنّ الشمس تصل في حركتها الظاهريّة إلى أعلى وأسفل نقطة لها متعامدة مع مداري الجدي والسرطان مرّتين في السنة، وذلك عند الانقلاب الشتوي في (٢١/كانون الأول) فوق مدار الجدي، وعند الانقلاب الصيفي في (٢١/حزيران) فوق مدار السرطان. وتتعامد مع المناطق الواقعة بين الاستواء ومدار الجدي مرّتين في السنة، وذلك بين [أ ج] صعوداً و[ب ج] نزولاً، ومع المناطق الواقعة بين الاستواء ومدار السرطان مرّتين كذلك، وذلك بين [ب د] نزولاً و[أ د] صعوداً. ومن هنا قيل في الشروحات الجغرافيّة لبعض المسائل الفقهيّة بأنّ الشمس تتعامد مع المناطق

الواقعة بين المدارين مرّتين في السنة: مرة حال صعود الشمس إلى مدار الجدي، وأُخرى حال نزولها إلى مدار السرطان. فالمراد من الصعود هو ما ذكرناه.

٧ـ سرعة دوران الأرض حول نفسها (٤٠):

لمّا كانت الأرض تدور حول نفسها، فإنّ سرعتها في دورانها هذا تختلف بحسب النقطة التي نعتبرها على سطحها وبعدها عن المحور المائل الذي تدور حوله الأرض.

ولو أردنا الحصول على الشعاع لنضعه في معادلة السرعة التي تأتي $V = \frac{2\pi r}{t}$ ، وجب علينا أن نسقط من النقطة المعتبرة على السطح خطّاً عموديّاً على المحور، ونقيس المسافة من نقطة الالتقاء إلى النقطة المعتبرة. ومن هنا كلّما ابتعدنا عن الخط المتعامد مع محور الأرض عند مركزها (وهو خط الاستواء) واتّجهنا باتّجاه القطب نقصت السرعة؛ لأنّ المسافة العموديّة بين السطح ومحور الأرض تقلّ تدريجيّاً كلّما ابتعدنا عن ذلك الخط. وعليه لا يتوهّم كون مركز الأرض أو النواة هو مركز كلّ شعاع.

وإذا أردنا استخراج سرعة دوران الأرض حول نفسها بالنسبة إلى نقطة موجودة عند خط الاستواء، كان الشعاع المتوجّب وضعه في معادلة السرعة بالنسبة إلى أيّة نقطة موجودة على خطّ الاستواء هو المسافة بين مركز الأرض وبين تلك النقطة، وهو ـ كما مرّ ـ عبارة عن الشعاع الذي يساوي $\frac{\text{القطر}}{٢}$ $= \frac{١٢٧٥٦,٣٢}{٢}$ = ٦٣٧٨,١٦ كلم.

⇐ سرعة النقطة الموجودة على خطّ الاستواء = $\frac{٢ \times \pi \times r}{٢٣,٩٣٤} = \frac{١٢٧٥٦,٣٢}{٢٣,٩٣٤}$ = (١٦٧٤,٤) كلم/س.

المقام الثاني

في ظروف المعادلة

١ ـ بالنسبة إلى انعدام الظل:

إنّ الشمس حينما تطلع من المشرق يحدث لكلّ جسمٍ قائمٍ ظلٌّ، وهذا الظل يحدث في الجهة المقابلة للشمس دائماً. وكلّما ارتفعت الشمس تقلّص الظلّ الغربي وانكمش، وعند الزوال إمّا أن ينعدم بصورة نهائيّة كما لو كانت الشمس عموديّة عليه، وإمّا ألّا ينعدم بل يبقى منه شيءٌ وينتقل إلى جهة المشرق بعد أن كان في جهة المغرب.

والمعادلة التي نحن بصدد صياغتها افتُرض فيها مسبقاً انعدام الظلّ نهائيّاً عند الزوال، فتكون دقيقة إجمالاً عند الاعتدال الربيعي في (٢١/آذار) وعند الاعتدال الخريفي في (٢٣/أيلول) فوق خط الاستواء حين تتعامد أشعّة الشمس على الاستواء مرّةً في حركتها (الظاهريّة) الصعوديّة، وأُخرى في حركتها (الظاهريّة) النزوليّة. وتكون كذلك أيضاً عند الانقلاب الشتوي في (٢١/كانون الأوّل) فوق مدار الجدي، وعند الانقلاب الصيفي في (٢١/حزيران) فوق مدار السرطان، أي في جنوب مصر (قرب أسوان) ووسط الحجاز (قرب المدينة المنوّرة والرياض) وفي الإمارات العربيّة وشمالي عُمان. ولا تبعد عنه كثيراً منطقة (تشابهار) في الجمهوريّة الإسلاميّة. كما وتنطبق المعادلة إجمالاً متى ما تعامدت أشعّة الشمس على المناطق الواقعة بين المدارين خلال الحركتين (الظاهريّتين) الصعوديّة والنزوليّة.

نعم، يمكننا الاستعانة بنسبة الظلّ إلى الشاخص عند الزوال لإدخاله في المعادلة وتعميمها، لكن حيث إنّ تحصيل هذه النسبة متوقّف عادةً على توفّر جداول فلكيّة بيد المكلّف، فهذا يتعارض مع مهمّة البحث الدائرة في فلك المعلومات المتوفرة لدى عامّة المكلّفين.

٢ ـ بالنسبة إلى الشعاع :

إنّ الشعاع المعتبر في تجربتنا هو الممتد من محور الأرض إلى سطحها عند خط الاستواء، فيساوي إذاً $\frac{١٢٧٥٦,٣٢}{٢}$ = ٦٣٧٨,١٦ كلم. والسرعة عند هذه النقطة = ١٦٧٤,٤ كلم/الساعة.

٣ ـ بالنسبة إلى اختلاف شكل الأرض :

لقد اعتبرنا الأرض بالتجريد الهندسي عبارة عن نقطة واحدة لا تختلف فيها المعايير باختلاف مناطقها الجزئيّة (٤١).

المقام الثالث

في ذكر المقدّمات الرياضيّة

١ ـ محيط الدائرة = (٢ × π × r)، حيث π (أي: ط) هي النسبة التقريبيّة أو نسبة القطر إلى المحيط وتساوي (٣,١٤١٥) (مع الاكتفاء بأربعة أرقام بعد الفاصلة). و(Ray) (r) هو شعاع الدائرة ويبلغ نصف القطر (Diameter).

٢ ـ هناك العديد من أنواع السرعات بحسب مسير الجسم المتحرّك، لكنّ السرعة بشكل عام تقاس بقسمة المسافة على الزمن اللازم لقطع تلك المسافة. ثمّ يبقى تحديد نوع المسار الذي سار عليه الجسم. ومن هنا برزت عدّة أنواع من السرعات بحسب اختلاف نوع المسار:

فهناك السرعة الخطيّة (linear Velocity) : V = $\frac{d}{t}$ ،حيث (t) هو الزمن، ويرمز إليه بـ (ن)، وبالتالي فإنّ t = $\frac{d}{V}$، و V×t = d .

وهناك السرعة الزاويّة (Angular Velocity)، وهي تساوي $\frac{٢ \times \pi \times r}{t}$، حيث (r) هي شعاع الدائرة التي يسير الجسم المتحرك على محيطها، و (t) هي الزمن الذي تستغرقه حركة ذلك الجسم.

٣ ـ إذا اقتطعنا من محيط الدائرة قوساً (أ ب)، فإنّه يساوي: $\frac{r \times \pi \times ٢ \times \alpha}{٣٦٠}$

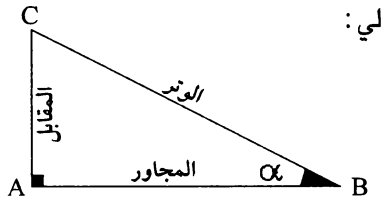
حيث (α) هي الزاوية المقابلة للقوس، و(r) شعاع الدائرة (Ray).

٤ ـ لا يخفى أنّ تحويل الدرجة إلى دقائق يحصل بضربها بـ(٦٠)، ومن الدقيقة إلى ثوانٍ بـ(٦٠)، والتحويل من الساعة إلى اليوم يحصل بالقسمة على (٢٤) (أو ٢٣,٩٣٤).

٥ ـ كلّ مثلث متساوي الساقين (Isosceles Triangle) تكون زواياه المقابلة للساقين المتساويتين متساوية. فلو كانت الزاوية المتشكلة من الساقين تساوي ٩٠ درجة بأن كان المثلّث قائم الزاوية ومتساوي الساقين معاً، كانت الزاويتان المتبقيتان تساوي كلٌّ منهما (٤٥) درجة.

٦ ـ ظلُّ معكوس الزاوية:

لنتناول في المثلث قائم الزاوية (Right angled Triangle) زاوية غير الزاوية القائمة، ولنعتبرها (α) كما في الرسم التالي:



يجاور هذه الزاوية ضلعان، أحدهما [BC] يقابل الزاوية القائمة وهو المسمّى بـ(الوتر) (Hypotenuse)، والآخر [AB] يجاور (α) غير الوتر، وهو المسمّى بـ(المجاور) (Adjacent)؛ ويبقى الضلع [AC] المقابل للزاوية المذكورة (α) وهو المسمّى بـ(المقابل) (Opposite).

* جـ: جيب (Sin) = $\frac{\text{المقابل}}{\text{الوتر}}$
* جتا: جيب تمام (Cos) = $\frac{\text{المجاور}}{\text{الوتر}}$
* ظ : ظل (Tan\Tg) = $\frac{\text{جـ}}{\text{جتا}} = \frac{\text{المقابل}}{\text{المجاور}}$
* ظتا: ظل تمام (Cotan\Cotg) = $\frac{\text{جتا}}{\text{جـ}} = \frac{١}{\text{ظ}} = \frac{\text{المجاور}}{\text{المقابل}}$

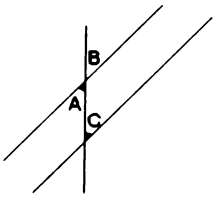
* ولو كان لدينا: $a = Tg(\alpha)$، فهذا يعني أنّ $\alpha = arcTg(a)$، أي أنّ (α) هي القوس الذي لديه ظل (ظ) يساوي (a)، وهو ما يسمّى بالعربيّة (معكوس ظلّ الزاوية)، وبالفرنسيّة (Arc Tangent) وبالإنجليزيّة (Inverse Tangent)، ويرمز إليها بـ(Tan^{-1}) أو (arcTg) أو (atan)، وسنرمز إلى ذلك بـ$(ظ^{-1})$.

ويقابل الـ (Tg) في الآلة الحاسبة العلمية (Tan)، بينما يقابل الـ (arcTg) أو الـ(Tan^{-1}): (tan + Shift).

مثاله:

ظ (٤٥) = ١ ⇐ ٤٥ = $ظ^{-1}$ (١).

٧ ـ إذا قطع خطٌ خطّين متوازيين، فإنّه يشكّل معهما زاويتين متساويتين على نحو التبادل والتوازي (alternal - internal) وزاويتين متساويتين على نحو التقابل (Opposite).



* في الرسم: $\hat{B} = \hat{A}$ على نحو التقابل.

و $\hat{A} = \hat{C}$ على نحو التبادل والتوازي.

٨ـ مجموع زوايا المثلث يساوي ١٨٠ درجة.

٩ ـ الأشعة الآتية من الشمس شبه متوازية // عمليّاً بالنسبة إلى الأرض؛ لأنّها تأتي من بعد (١٥٠) مليون كلم، حيث تصبح (α) قريبة جدّاً إلى الصفر.

١٠ ـ إذا كان أ = $\frac{٢}{٧}$ فهذا يعني أنّ $\frac{١}{٢} = \frac{٧}{٢}$

* * *

الفصل الثاني

في توضيح المعادلة بلغة الأرقام ثمّ صياغتها

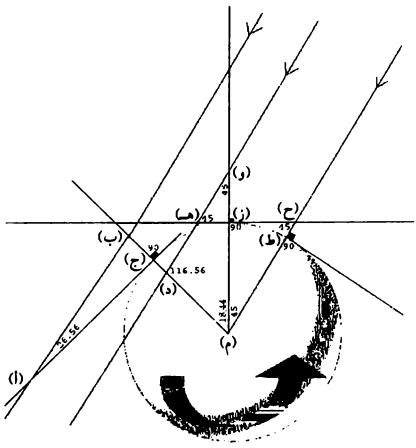
إمكان حلّ المسألة بطريقتين

بعد أن اتّضحت مقدّمات البحث، نقول: صحيحٌ أنّ الأرض هي التي تدور حول نفسها وأنّ هذا الدوران هو السبب في تبدّل الليل والنهار، إلّا أنّه يمكننا تصوير هذا الدوران بصورة معاكسة نفترض فيه ثبات الأرض ودوران الشمس حولها. وهو ما قد نصطلح عليه بـ(الحركة الظاهريّة) مقابل (الحركة الواقعيّة).

ويمكننا في هذه الدراسة الاستعانة بكلتا الحركتين من أجل حلّ مسألة الظل والشاخص بطريقة رياضيّة شائقة، ومن هنا فإنّنا نسوق الكلام في مقامين:

المقام الأوّل

بحسب الحركة الواقعيّة



شرح الرسم التوضيحي

قبل كلّ شيء نشير إلى أنّنا ننظر إلى الكرة الأرضيّة من فوق محور دورانها حول نفسها.

وإذا كان الشاخص عند الزوال: [ح ط] ⇐ ظل الشاخص عند الزوال يساوي صفراً.

الشاخص عند بلوغ ظله مثله: [و ز]

الشاخص عند بلوغ الظل مثليه: [ب ج]

⇐ [و ز] = [ز هـ]، كما إنّ [أ ج] = ٢ × [ب ج].

الشاخص لا يظهر في الرسم التوضيحي واحداً من حيث القياس ولا ظلّه؛ لأنّنا صغّرنا حجم الأرض وكبّرنا حجم الشاخص بالنسبة إليها.

وقد اكتفينا بذكر المثل والمثلين، أمّا السبع ($\frac{1}{7}$) فنترك الحديث عنه إلى حين استخراج المعادلة وتطبيقها عليه في الفصل الثالث.

توضيح حركة الظل

عند الزوال كان شعاع الشمس ساقطاً على رأس الشاخص [ح ط]، فلا ظلَّ له. ثمّ دارت الأرض حول نفسها ودار الشاخص مع دورانها ليصل إلى [و ز] حيث أصبح ظلّه [هـ ز] مساوياً له. ثمّ دارت الأرض كذلك ليصل الشاخص إلى [ب ج] حيث أصبح ظلّه [أ ج] = ٢ × [ب ج].

حلّ المسألة

أ ـ المرحلة الأُولى: بين (ط) و(ز):

* [ز هـ] = [ز و] وعندنا الزاوية (و ز هـ) = ٩٠ درجة ⇐ الزاوية (ز هـ و) = (ز و هـ) = ٤٥ درجة (المقدّمة الثالثة).

* (و د) // (ح م) و[م و] تقاطعهما ⇐ الزاوية (ح م و) = (م و د) = ٤٥ درجة

⇐ القوس (ز ط) = $\frac{\alpha \times ٢ \times \pi \times ٢}{٣٦٠}$ (المقدّمة الخامسة)

= $\frac{٤٥ \times ٢ \times \pi \times ٦٣٧٨,١٦}{٣٦٠}$ = ٥٠٠٩,٤ كلم.

الزمن المستغرق كي تنتقل (ط) إلى (ز) = $\frac{\text{المسافة}}{\text{السرعة}}$ = $\frac{٥٠٠٩,٤}{١٦٧٤,٤}$ = ٢,٩٩١ ساعة

= ٢ ساعة + ٥٩ دقيقة + ٢٧,٦ ثانية (المقدّمة السادسة).

ب ـ المرحلة الثانية: بين (ز) و(ج):

ظ (ب أ ج)= $\frac{\text{ب ج}}{\text{ج أ}}$ = $\frac{١}{٢}$ (لأنّ الظل = ٢ × الشاخص) = ٠,٥

⇐ (ب أ ج) = ظ$^{-1}$(٠,٥) = ٢٦,٥٦ درجة (مستعينين بالآلة الحاسبة) (المقدمة الرابعة)

⇐ الزاوية (ج ب أ) = ١٨٠ - [(أ ج ب) + (ج أ ب)] = ١٨٠ - (٩٠ + ٢٦,٥٦) = ٦٣,٤٤ درجة.

ولمّا كان (ب أ) و(د هـ) متوازيين و[ب د] يقاطعهما

⇐ (أ ب د) = (ب د هـ) (المقدّمة التاسعة) = ٦٣,٤٤ درجة.

⇐ (هـ د م) = ١٨٠ - ٦٣,٤٤ (لأنّ الزاويتين تشكّلان خطّاً مستقيماً) = ١١٦,٥٦ درجة.

وفي المثلث (و د م) مجموع الزوايا يساوي ١٨٠ درجة

⇐ (و د م) + (د م و) + (م و د) = ١٨٠ درجة

⇐ (د م و) = ١٨٠ - ١١٦,٥٦ - ٤٥ (استخرجناها في الخطوة الأُولى)

⇐ (د م و) = ١٨,٤٤ درجة

ولمّا كانت الزاوية (د م و) تقابل القوس الذي تحرّكت ضمنه الأرض من بلوغ الشاخص مثله إلى بلوغه مثليه:

⇐ القوس (ز ج) = $\frac{\alpha \times ٢ \times \pi \times r}{٣٦٠}$ = $\frac{١٨,٤٤ \times ٢ \times \pi \times ٦٣٧٨,١٦}{٣٦٠}$ = ٢٠٥٢,٧٤٣ كلم.

ولما كانت السرعة = $\frac{\text{المسافة}}{\text{الزمن}}$ (المقدّمة الأُولى)

⇐ الزمن = $\frac{\text{المسافة}}{\text{السرعة}}$ = $\frac{٢٠٥٢,٧٤٣ \text{ كلم/س}}{١٦٧٤,٤ \text{ كلم/س}}$ = ١,٢٢٥ ساعة.

و١,٢٢٥ س = ١ ساعة و١٣ دقيقة و٣٠ ثانية (المقدّمة السادسة).

المجموع العام للمرحلتين:

٢,٩٩١ + ١,٢٢٥ = ٤,٢١٦ ساعة = ٤ ساعات + ١٢ دقيقة + ٥٧,٦ ثانية].

صياغة المعادلة الرياضيّة

إذا اتّضح ما تقدّم، يصبح استخراج المعادلة العامّة أمراً سهلاً، ولنأخذ

الرسومات التوضيحيّة نفسها متناسين لغة الأرقام والنسبة الفعليّة بين الظل والشاخص، فنقول:

ظ (و هـ ز) = المقابل / المجاور = الشاخص / الظل

ولنعتبر الشاخص / الظل = س

⇐ (و هـ ز) = ظ$^{-1}$(س) (المقدّمة الرابعة)

⇐ (هـ و ز) = ١٨٠ - [٩٠ + (ز هـ و)] = ٩٠ - (ز هـ و) (المقدّمة الثامنة)

= ٩٠ - (و هـ ز) = ٩٠ - ظ$^{-1}$(س)

ولما كانت الزاوية (ز م ط) = (ز و هـ) (المقدمة السابعة)

⇐ الزاوية (ز م ط) = α = ٩٠ - ظ$^{-1}$(س).

وكنّا قد قلنا إنّ السرعة = المسافة / الزمن (المقدمة الثانية)

⇐ الزمن = المسافة / السرعة

المسافة = [ز ط] = $\frac{\alpha \times ٢ \times \pi \times r\ [م ط]}{٣٦٠}$ (المقدمة الخامسة)

السرعة = $\frac{٢ \times \pi \times r\ [م ط]}{٢٤}$

⇐ الزمن (t) = $\frac{\frac{\alpha . 2\pi . R}{360}}{\frac{2 . \pi . R}{24}}$ = $\frac{\alpha \times ٢٤}{٣٦٠}$ = $\frac{\alpha}{١٥}$ = $\frac{٩٠ - ظ^{-1}(س)}{١٥}$

ولمّا كانت المعطيات الفقهيّة معاكسة لما هو مسطور هنا ـ حيث أُعطيت نسبة الظلّ إلى الشاخص بدل نسبة الشاخص إلى الظل ـ فتكون نسبة الظلّ إلى الشاخص (ش) = $\frac{١}{\text{نسبة الشاخص إلى الظل (س)}}$ = $\frac{١}{ش}$

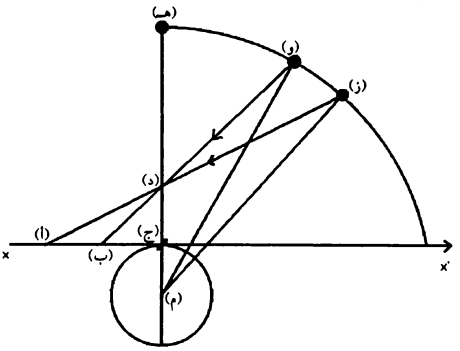
فننتهي إلى المعادلة الرياضيّة التالية:

الزمن (ن) = $\frac{٩٠ - ظ^{-1}(١/ش)}{١٥}$، حيث (ش) هو المعطى الفقهي.

أو قل: $t = \frac{90 - ArcTg\frac{1}{B}}{15}$ ، حيث (B) هو المعطى الفقهي.

المقام الثاني

بحسب الحركة الظاهرية



توضيح المعادلة بلغة الأرقام

* الشاخص هو [د ج].

* الشمس عند الزوال في (هـ)

⇐ ظلّ الشاخص عند الزوال يساوي صفراً.

* الشمس عند بلوغ ظل الشاخص مثله في (و)، وظلّ الشاخص عند بلوغه مثله هو [ب ج].

* الشمس عند بلوغ ظل الشاخص مثليه في (ز)، وظلّ الشاخص عند بلوغه مثليه هو [أ ج].

⇐ [ب ج] = [ج د] كما إنّ [أ ج] = ٢ × [ج د].

وقد اكتفينا بذكر المثل والمثلين، أمّا السبع (٧/١) فنترك الحديث عنه إلى حين استخراج المعادلة وتطبيقها عليه في الفصل الثالث.

توضيح حركة الظل

عند الزوال كان شعاع الشمس ساقطاً على رأس الشاخص [ج د]، فلا ظلَّ له. ثمّ دارت الشمس (بحسب الحركة الظاهريّة) ليصبح ظلُّ الشاخص [ب ج] مساوياً للشاخص [ج د]. ثمّ دارت الشمس (بحسب الحركة الظاهريّة) ليصبح ظلُّ الشاخص [أ ج] مساوياً لمثلَيْ الشاخص [ج د] : [أ ج] = ٢ × [ب ج].

ملاحظة هامّة لابدّ منها

عندما نفترض أنّ الشمس هي التي تدور حول الأرض، يمكننا في مقام الاستفادة من سرعة دوران الشمس ومن المسافة بين الشمس والأرض أن نتّبع إحدى طريقتين:

الطريقة الأُولى: أن نستخدم بدل سرعة الشمس سرعةَ دوران الأرض حول نفسها، وبالتالي نصبح ملزمين باستخدام شعاع الأرض بدل المسافة بين الشمس والأرض.

الطريقة الثانية: أن نستخدم المسافة الواقعيّة التي تفصل الأرض عن الشمس، لكنّنا سنصبح ملزمين بالتالي باستخدام سرعة أُخرى لدوران الشمس (بحسب الحركة الظاهريّة) تفوق بكثير سرعة دوران الأرض حول نفسها؛ وذلك لأنّ السرعة المفترضة هذه ستكون السرعة التي نحتاجها «**فيما لو كانت الشمس هي التي تدور حول الأرض**».

وتقريبها الرياضي هو أنّ الزمن واحد في الحركتين الواقعيّة والظاهريّة، وهو يساوي المسافة / السرعة. فإذا زادت المسافة لزمنا زيادة السرعة لتبقى النسبة بينهما متساوية.

ولمّا كانت النسبة بين بُعد الشمس عن الأرض وبين شعاع الأرض = $\frac{١٤٩,٦ \text{ مليون كلم}}{١٦٧٤,٤ \text{ مليون كلم}}$ = ٨٩٣٤٥,٤، فهذا يعني أنّه حتّى يصحّ افتراض أنّ الشمس هي التي تدور حول الأرض، فإنّه ينبغي أن تكون سرعتها تساوي ٨٩٣٤٥,٤ × سرعة دوران الأرض حول نفسها.

وقد اعتمدنا الطريقة الأُولى طالما أنّ النسبة بين المسافة والسرعة واحدة بالبيان المتقدّم.

حلّ المسألة باختصار

أ ـ المرحلة الأُولى: في حركة الشمس الظاهريّة من (هـ) إلى (و):

[ب ج] = [ج د] والزاوية (ب ج د) = ٩٠ درجة

⇐ الزاوية (ج د ب) = (ج ب د) = ٤٥ درجة (المقدّمة الثالثة)

⇐ الزاوية (هـ د و) = ٤٥ درجة (المقدّمة السابعة)

* القوس (هـ و) = $\frac{\alpha \times ٢ \times \pi \times (٢)}{٣٦٠}$ (المقدّمة الخامسة)

= $\frac{٤٥ \times ٢ \times \pi \times ٦٣٧٨,١٦}{٣٦٠}$ = ٥٠٠٩,٤ كلم.

* الزمن المستغرق كي تنتقل الشمس في حركتها الظاهريّة من (هـ) إلى (و)

= المسافة / السرعة = ٥٠٠٩,٤ / ١٦٧٤,٤ = ٢,٩٩١ ساعة

= ٢ ساعة + ٥٩ دقيقة + ٢٧,٦ ثانية (المقدمة السادسة).

ب ـ المرحلة الثانية: في حركة الشمس الظاهريّة من (و) إلى (ز):

الزاوية (ج د ب) = (ج ب د) = ٤٥ درجة (المقدّمة الثالثة)

⇐ الزاوية (أ ب د) = ١٨٠ - ٤٥ = ١٣٥ درجة

⇐ الزاوية (أ د ب) = ١٨٠ - (١٣٥ + ٢٦,٥٦) = ١٨,٤٤ درجة

⇐ الزاوية (و د ز) = ١٨,٤٤ درجة

⇐ القوس (هـ ز) = $\frac{\alpha \times ٢ \times \pi \times r}{٣٦٠}$ (المقدّمة الخامسة)

= $\frac{\alpha \times ٢ \times \pi \times ٦٣٧٨,١٦}{٣٦٠}$ = ٢٠٥٢,٧٣ كلم.

* الزمن المستغرق كي تنتقل الشمس في حركتها الظاهريّة من (و) إلى (ز)

= المسافة / السرعة = ٢٠٥٢,٧٣ / ١٦٧٤,٤ = ١,٢٢٥ ساعة

= ١ ساعة و١٣ دقيقة و٣٠ ثانية. (المقدّمة السادسة).

المجموع العام:

٢,٩٩١ + ١,٢٢٥ = ٤,٢١٦ ساعة = ٤ ساعات + ١٢ دقيقة + ٥٧,٦ ثانية.

صياغة المعادلة الرياضيّة

لنفترض في المثلث (أ د ج) أنّ الزاوية (أ د ج) = α

⇐ α = (١٨٠ - ٩٠) - ظ$^{-١}$(س) حيث (س) = د ج / أ ج (أي الشاخص / الظل)

⇐ α = ٩٠ - ظ$^{-١}$(س)

⇐ الزمن (t) = المسافة / السرعة = $\frac{\alpha}{r}$ = $\frac{\frac{\alpha \cdot 2 \cdot \pi \cdot R}{360}}{\frac{2 \cdot \pi \cdot R}{24}}$

$\frac{\alpha}{١٥} = \frac{٩٠ - \text{ظ}^{-١}(\text{س})}{١٥}$

ولمّا كانت المعطيات الفقهيّة معاكسة لما هو مسطور هنا ـ حيث أُعطيت

نسبة الظلّ إلى الشاخص، لا الشاخص إلى الظل ـ فتكون نسبة الظل إلى الشاخص (ش) = $\frac{١}{\text{نسبة الشاخص إلى الظل (س)}}$

⇐ س = $\frac{١}{ش}$

فننتهي إلى المعادلة الرياضيّة التالية:

الزمن (ن) = $\frac{٩٠ - ظ^{-١}(١/ش)}{١٥}$، حيث (ش) هو المعطى الفقهي.

أو قل: $t = \frac{90 - ArcTg\frac{1}{B}}{15}$ ، حيث (B) هو المعطى الفقهي.

الفصل الثالث

في ذكر التطبيقات الفقهيّة

ننتقل إلى تطبيق المعطيات الفقهيّة على القاعدة المسطورة أعلاه، حيث ورد المثل (١) والمثلان (٢) والسبع (٧/١) والأربعة أسباع (٧/٤)، وبإمكاننا أيضاً اعتبار غير ذلك من الأرقام.

أ ـ المورد الأول: (المثل):

⇐ الظل = الشاخص

⇐ الظل = الشاخص = ١

⇐ (ش) = ١

⇐ (١/ش) = ١

⇐ ظ$^{-١}$(١/ش) = ٤٥ درجة (الآلة الحاسبة)

⇐ (ن) = $\frac{٩٠ - ٤٥}{١٥} = \frac{٤٥}{١٥}$ = ٣ **ساعات**.

وهو قريب جدّاً من ٢,٩٩١ بل أصح منه.

ب ـ المورد الثاني: (المثلان):

⇐ الظل = ٢ × الشاخص

⇐ الظل = الشاخص = ٢

⇐ (ش) = ٢

⇐ (١/ش) = ٢/١

⇐ ظ$^{-١}$(١/ش) = ظ$^{-١}$(٢/١) = ٢٦,٥٦ درجة (الآلة الحاسبة)

⇐ (ن) = $\frac{٩٠ - ٢٦,٥٦}{١٥}$ = ٤,٢٢

= ٤ ساعات و١٣ دقيقة و١٢ ثانية.

ج ـ المورد الثالث: (السبع):

⇐ الظل = الشاخص × ٧/١

⇐ ش = ٧/١

⇐ ١/ش = ٧

⇐ ظ$^{-١}$(١/ش) = ظ$^{-١}$(٧) = ٨١,٨٦ درجة (الآلة الحاسبة)

⇐ (ن) = $\frac{٩٠ - ٨١,٨٦}{١٥}$ = ٠,٥٤ ساعة

= ٣٢ دقيقة و٢٤ ثانية.

د ـ المورد الرابع: (السبعان):

⇐ الظل = الشاخص × ٧/٢

⇐ ش = ٧/٢

⇐ ١/ش = ٢/٧

⇐ ظ$^{-١}$(١/ش) = ظ$^{-١}$(٢/٧) = ظ$^{-١}$(٣,٥) = ٧٤,٠٥ درجة (الآلة الحاسبة)

⇐ (ن) = $\frac{٩٠ - ٧٤,٠٥}{١٥}$ = ١,٠٦ ساعة

= ١ ساعة و٣ دقائق و٣٦ ثانية.

هـ ـ المورد الخامس: (الأربعة أسباع):

⇐ الظل = الشاخص × ٧/٤

⇐ ش = ٧/٤

⇐ ١/ش = ٤/٧

⇐ ظ$^{-١}$(١/ش) = ظ$^{-١}$(٤/٧) = ظ$^{-١}$(١,٧٥) = ٦٠,٢٥ درجة (الآلة الحاسبة)

⇐ (ن) = $\frac{٩٠ - ٦٠,٢٥}{١٥}$ = ١,٩٨ ساعة

= ١ ساعة و٥٨ دقيقة و٤٨ ثانية.

و ـ المورد السادس: (الستة أسباع):

⇐ الظل = الشاخص × (٧/٦)

⇐ ش = ٧/٦

⇐ ١/ش = ٦/٧

⇐ ظ$^{-١}$(١/ش) = ظ$^{-١}$(٦/٧) = ظ$^{-١}$(١,١٦٦) = ٤٩,٣٨ درجة (الآلة الحاسبة)

⇐ (ن) = $\frac{٩٠ - ٤٩,٣٨}{١٥}$ = ٢,٧٠٨

= ساعتان و٤٢ دقيقة و٢٨,٨ ثانية.

وعلى هذه الموارد والتطبيقات فقِسْ.

إذاً:

الوقت اللازم حتى يصبح ظل (ظ) الشاخص (ش)			الوقت المستغرق		
من حين	إلى بلوغ (ظ)/(ش)	الكسر	ساعات	دقائق	ثوان
انعدام (ظ) عند الزوال	(ظ) مثل (ش)	١	٣	--	--
كون (ظ) مثل (ش)	(ظ) مثلي (ش)	٢	١	١٣	١٢
انعدام (ظ) عند الزوال	(ظ) مثلي (ش)	٢	٤	١٣	١٢
انعدام (ظ) عند الزوال	(ظ) سبع (ش)	٧/١	--	٢٣	٢٤
انعدام (ظ) عند الزوال	(ظ) سبعي (ش)	٧/٢	١	٣	٣٦
انعدام (ظ) عند الزوال	(ظ) أربعة أسباع (ش)	٧/٤	١	٥٨	٤٨
انعدام (ظ) عند الزوال	(ظ) ستة أسباع (ش)	٧/٦	٢	٤٢	٢٨،٨

ولا تنسَ:

١ ـ أنّ Arc Tg أو ($Tan^{-١}$) أو ظ$^{-١}$ تعادل (Tan +Shift) في الآلة الحاسبة.

٢ ـ وأنّ (ش) أو (B) هو المُعطى الفقهي من مثل ومثلين وسبع وسبعين و... إلخ.

٣ ـ وأنّ الظرف المثالي لتطبيق المعادلة أعلاه هو عند الاعتدال الربيعي في (٢١/آذار) وعند الاعتدال الخريفي في (٢٣/أيلول) فوق خط الاستواء، وعند الانقلاب الشتوي في (٢١/ كانون الأول) فوق مدار الجدي، وعند الانقلاب الصيفي في (٢١/ حزيران) فوق مدار السرطان، ومتى ما تعامدت أشعة الشمس على المناطق الممتدّة بين المدارين.

إتمام فائدة:

ولتقريب الوقت ـ المستخرج من المعادلة المذكورة ـ إلى الواقع، يمكننا الاستعانة بطول النهار لوضعه مع المعادلة المذكورة فيما يسمّى بـ(القاعدة الثلاثيّة)، وذلك على النحو التالي:

إذا كان (ن) (t) هو الزمن المستخرج من المعادلة والذي يتناسب مع نهار مدّته ١٢ ساعة

وكان (ن') (t') هو الوقت الأقرب إلى الواقع، والذي يتناسب مع المدّة الواقعيّة للنهار (ص) أو (L)

$$\Leftarrow (ن') = \frac{ن \times ص}{١٢}، \text{ أو قل } t' = \frac{L \times T}{12}$$

ومن هنا، تصبح المعادلة على النحو التالي:

* $ن' = \frac{(٩٠ - ظ^{-١}(١/ش)) \times ص}{١٨٠}$، حيث (ش) هو المعطى الفقهي و(ص) هو طول النهار أو قل $\frac{L \times (90 - ArcTg\frac{1}{B})}{180}$.

مثاله:

اخترنا عشوائيّاً من برنامج (نجوم إسلامي) ـ الصادر عن مركز الأبحاث الفلكيّة ـ اليوم الخامس من نيسان من العام ٢٠٠٢م (يوم كتابة هذه الفقرة)، والمكان مكّة المكرمة، حيث ورد في البرنامج المذكور أنّ:

١ ـ طول النهار ١٢س و٢٦ د (يمكن للمكلّف عادةً تحصيل هذا الرقم في حياته اليوميّة).

٢ ـ أذان الظهر عند الساعة ١٢:٢٣.

٣ ـ وقت انتهاء فضيلة العصر عند الساعة ١٦:٥١ ، أي عند الساعة الرابعة وواحدٍ وخمسين دقيقة عصراً.

ووقت انتهاء فضيلة صلاة العصر بناءً على ما استخرجناه من المعادلة المذكورة (أي إلى صيرورة ظلّ الشاخص مثليه من الزوال) = ٤:١٣ ، أي ٤,٢٢ ساعة.

⇐ الوقت الأقرب (نّ) = $\frac{\text{ن} \times \text{ص}}{١٢} = \frac{٤,٢٢ \times ١٢,٤٣}{١٢}$

= ٤,٣٧ ساعة أي ٤ ساعات و٢٢ دقيقة (و١٢ ثانية).

⇐ وقت انتهاء فضيلة صلاة العصر = ١٢:٢٣ + ٤:٢٢ = ١٦:٤٥ ، أي عند الساعة الرابعة و٤٥ دقيقة.

⇐ **الفارق بين ما توصّلنا إليه وما أُثبت في البرنامج المذكور** = ١٦:٥١ ـ ١٦:٤٥ = **٦ دقائق فقط**.

ملاحظة:

لا شكّ أنّ الفارق المذكور قد يختلف زيادةً ونقصاناً بلحاظ الزمان والمكان، وملاحظته تحتاج إلى استقراء وتطبيق واسع للمعادلة، وهو لا يضرّ على أيّة حال بأصل تقريب المعادلة لهذه الأوقات إلى المكلّف ولو إجمالاً.

* * *

الهوامش

(١) فقه الأخلاق ١ : ١٣٨-١٣٩ ، بتصرف .

(٢) منهاج الصالحين ، السيد أبو القاسم الخوئي ﷺ ١ : ١٣١ .

(٣) منهاج الصالحين ، السيد الخوئي ﷺ : م ٥٠٤

(٤) منهاج الصالحين ، السيّد الحكيم والسيّد الصدر ﷺ ١ : ١٨١ .

(٥) منهاج الصالحين ، السيد السيستاني ١ : ١٦٨ ، م ٥٠٤ .

(٦) منهاج الصالحين ، السيد الخوئي ﷺ ١ : م ٥٠٤

(٧) العروة الوثقى ، السيد اليزدي ﷺ ٢ : ٢٥١ .

(٨) القائل به السيد الحكيم ﷺ في التعليقة على عروة السيد اليزدي ٢ : ٢٥١ ، وكذا السيد الشهيد ﷺ في التعليقة على منهاج الصالحين للسيد الحكيم ﷺ ١ : ١٨١ .

(٩) القائل به الميرزا النائيني ﷺ في التعليقة على العروة الوثقى ٢ : ٢٥١ .

(١٠) القائل به الإمام الخميني ﷺ في التعليقة على العروة الوثقى ٢ : ٢٥١ .

(١١) منهاج الصالحين ، السيد السيستاني ١ : ١٦٨ ، م ٥٠٤

(١٢) منهج الصالحين ، السيد محمد محمد صادق الصدر ﷺ ١ : ١١٨ ، م ٦٢٢ .

(١٣) منهاج الصالحين ، السيد الخوئي ﷺ ١ : م ٥٠٥ ؛ منهاج الصالحين ، السيد السيستاني ١ : ١٦٨ ، م٥٠٥

(١٤) العروة الوثقى ، السيد اليزدي ﷺ ٢ : ٢٥١ .

(١٥) منهج الصالحين ، السيد محمّد محمّد صادق الصدر ﷺ ١ : ١١٨ ، م ٦٢٣ .

(١٦) ومن القائلين به الشيخ الطوسي في الجمل والمبسوط ، والعلّامة في التذكرة . راجع : الحدائق الناضرة ٦ : ١٩٤ .

(١٧) من القائلين به الشيخ في النهاية ، وهو الأصح عند المحدث البحراني ؛ (الحدائق الناضرة ٦ : ١٩٤) .

(١٨) راجع ما وراء الفقه ١ : ٢٥٧ ـ ٢٧٠ .

(١٩) راجع ما وراء الفقه ١ : ٢٧١ ـ ٢٧٩ ؛ مهذّب الأحكام ، السيّد عبد الأعلى السبزواري ٥ : ٥٤ ـ ٥٧ .

(٢٠) وسائل الشيعة ٤ : ١٤٠ ، باب ٨ ، ح ١ و ٢ .

(٢١) وسائل الشيعة ٤ ، باب المواقيت ، ب ٨ ، ح ٣ و ٤ ، وفي المتن «ذراعاً» بدل «ذراعان» والصحيح ما ذكر في الحاشية من أنها «ذراعان» .

(٢٢) وسائل الشيعة ٤ : باب المواقيت ، ب ٨ ، ح ٢٩ .

(٢٣) راجع في ذلك بحار الأنوار ٨٣ : ٣٥ ؛ ما وراء الفقه ١ : ٢٧١ ـ ٢٧٦ .

(٢٤) إلّا أنّ المتبادر من القامة عند السيد الخوئي ﷺ هي قامة الإنسان ، وحملها على الذراع خلاف الظاهر جداً ، والأخبار التي ورد فيها أن المراد منها الذراع ضعيفة السند عنده ﷺ . راجع : المستند ١١ : ١٥١ ـ ١٥٢ .

(٢٥) وسائل الشيعة ، ج٤ ، باب المواقيت ، ب ٨ ، ح ١٣ .

(٢٦) المصدر السابق : ب ٥ ، ح ١ .

(٢٧) المصدر السابق : ح ٢ .

(٢٨) ما وراء الفقه ١ : ٢٧٩ .

(٢٩) المصدر السابق : ٢٧٨ .

(٣٠) مهذب الأحكام ٥ : ٥٩ .

(٣١) حكاه السيد السبزواري ﷺ عن الشيخ المجلسي ﷺ في مهذّب الأحكام ٥ : ٥٩ . ولم يذكر المصدر . ولعلّه ﷺ ناظرٌ إلى ما في البحار : «والذي ظهر لي من جميعها أن المثل والمثلين إنما وردا تقية لاشتهارهما بين المخالفين . . . » . بحار الأنوار ٨٣ : ٣٥ . وقريب منه ما في مرآة العقول ١٥ : ٣٢ .

(٣٢) حكاه السيد السبزواري ﷺ عن الشيخ البحراني في مهذّب الأحكام ٥ : ٥٩ .

(٣٣) راجع موسوعة بهجة المعرفة ، المجموعة الأُولى ٢ : ٢٨ .

(٣٤) راجع حول (تقدم الاعتدالين) : الموسوعة العربية الميسرة والموسعة ٣ : ١١٩٣ ، مؤسسة التاريخ العربي ، الطبعة الأُولى ٢٠٠١ .

(٣٥) يقع القطب الشمالي المغناطيسي شمالي كندا ، على خط الطول ١٠٤ درجة و٤٥ دقيقة غربي غرينتش ، وعلى خط العرض ٧٨ درجة و٣٤ دقيقة شمالي الاستواء ، والجنوبي في المحيط الهندي على خط الطول ١٣٩ درجة و٦دقائق شرقي غرينتش وعلى خط العرض ٦٥ درجة و٤ دقائق شمالي الاستواء .

(٣٦) شرح العروة الوثقى ، السيد أبو القاسم الخوئي ﷺ ، المستند ١١ : ٨٩ .

(٣٧) الفتاوى الواضحة : ٣٧٠ .

(٣٨) المصدر السابق : ٣٧٢ ـ ٣٧٣ .

(٣٩) حول تعريف الاعتدال راجع : الموسوعة العربية الميسرة والموسعة ١ : ٤٧٩ .

(٤٠) أما سرعة دوران الأرض حول الشمس فقد عرفنا أنّ للأرض حركتين ، الأُولى حول نفسها والثانية حول الشمس ، وفي كل منهما نجد لها سرعةً معينة . ومن هنا ، لو أردنا حساب سرعة دوران الأرض حول الشمس ، كانت (r) تساوي متوسط بعد الأرض عن الشمس ، أما (t) فتساوي سنة كاملة لأنها الوقت الذي تستغرقه الأرض لتدور دورة واحدة حول الشمس . لكن علينا أولاً تحويل السنة بساعاتها ودقائقها وثوانيها إلى أيّام :

٩ دقائق = $\frac{٩}{٦٠}$ = ٠,١٥ ساعة و٥٤ ثانية = ٦٠/٦٠/٥٤ = ٠,٠١٥ ساعة .

⇐ الساعات = ٦ + ٠,١٥ + ٠,٠١٥ = ٦,١٦٥ ساعة .

وقلنا إنّ اليوم = ٢٣ ساعة و٥٦ دقيقة و٤,١ ثانية = ٢٣ + ٠,٩٣٣ (٦٠/٥٦) + ٠,٠٠١١ (٦٠/٦٠/٤,١) = ٢٣,٩٣٤ ساعةً

⇐ الساعات = $\frac{٦,١٦٥}{٢٣,٩٣٤}$ = ٠,٢٥٧ يوم

⇐ السنة = ٣٦٥ + ٠,٢٥٧ = ٣٦٥,٢٥٧ يوماً .

⇐ $V = \frac{٢ \times \pi \times r}{t} = \frac{٢ \times ٣,١٤١٥ \times ١٤٩,٦ \text{ مليون}}{٣٦٥,٢٥٧ \text{ يوما}}$ = ٢,٥٧٣ مليون كلم/اليوم .

(٤١) إن قلتَ : إنّ لازم لحاظ خطوط الاستواء والجدي والسرطان هو عدم تجريدِها واعتبارِها نقطة واحدة بل التمييز بينها . قلتُ : إنّ التمييز ناظرٌ إلى المقام التطبيقي والتجريد إلى المقام النظري حالَ استخراج المعادلة .

حقوق السيّاح غير المسلمين

في البلدان الإسلامية

❑ السيّد أحمد الحسيني

إنّ حقوق الضيوف غير المسلمين في البلدان الإسلامية مما تفرزه شرعية ارتباط المسلمين مع غيرهم، ولذلك تبرز هنا ضرورة التعرض بادئ ذي بدء بصورة مقتضبة لأصل الارتباط وإقامة العلاقات معهم، من ثم نتناول تفاصيل أحكام وشرائط تلك العلاقات والحقوق والواجبات المترتبة عليها.

ضرورة الاهتمام بالعلاقات الخارجية:

إنّ الإسلام بصفته ديناً عالمياً خالداً لا يرى البشرية برمتها على الصعيد الدولي ـ مهما كانت انتماءاتها: العرقية القومية، اللغوية والثقافية ـ إلّا عضواً في أُسرته العالمية الكبرىٰ، وأن الأُمم كافة معنية بخطاباته وتعاليمه الدينية القائمة على الوحي، معتبراً العلاقات القائمة بين المجتمعات الإنسانية على أساس مبادئ الخير والمحبة والإحسان، مما يثمنها ويكبرها الشارع المقدس في تلك المجتمعات، داعياً الجميع للصلح والتعايش السلمي بعيداً عن التسلط والهيمنة والمنطق الغاشم.

واليوم وفي ظل هذا التقدم الحضاري العميق والنهضة الصناعية المعاصرة

وتطور المكننة والتكنولوجيا وسهولة الاتصالات، تبرز ضرورة تجميع العلوم والمعارف الإسلامية السامية، والسياسة القرآنية الواقعية في مجال العلاقات الدولية بما يتلاءم ومتطلبات الزمان وضمها تحت عنوان مناسب، كأن يطلق عليها اسم «فقه العلاقات» وطرحها على الرأي العام العالمي بجميع أفكاره وتصوراته.

لقد طرحت أغلب المواضيع التي تعالج العلاقات الدولية والقضايا المتعلقة بالحقوق الدولية العامة والخاصة في مباحث باب الجهاد، والحال أن هذه القضية تتطلب إعادة النظر لتطرح تحت عنوان أعم وأشمل، من قبيل «فقه العلاقات والجهاد»، والذي يستبطن بدوره الارتباط مع غير المسلمين ليتسنى البحث والتحقيق في قوانين الإسلام المتعالية وتعاليمه الراقية، وهذا ما ينسجم أكثر وواقع الشريعة وجوهرها.

وما ينبغي بحثه ومناقشته في المرحلة الأُولى هو العلاقات والتعايش السلمي في ظل الأجواء المفعمة بروح المحبة والأُخوّة، بهدف انفتاح الأفكار وتفاعلها مع بعضها البعض، آنذاك تبرز الضرورة الملحة في طرح مبحث الجهاد والقتال إثر توتر العلاقات الذي قد يستتبعه الخصومة والعداء والوقوف بوجه المبادئ والقيم والمقدسات.

لقد صنفت الكتب الفقهية غير المسلمين إلى أربع طوائف:

الأُولى: الذمي.

الثانية: المستأمن.

الثالثة: المعاهد.

الرابعة: الحربي.

١ ـ **الذمي**: ويراد به الكافر الكتابي ؛ أي اليهود والنصارى والمجوس. وإذا

ما أرادوا أن يكونوا من الأقليات الدينية ورعايا البلد الإسلامي وجزءاً من حلفاء الأمّة الإسلامية، فعليهم أن يمضوا عقد الذمة مع الحكومة الإسلامية، ويلتزموا بالعقد، ويتعهدوا بشرائط الذمة كدفع الجزية.

وهنالك شروط ينبغي توفرها في عقد الذمة المبرم بين أهل الكتاب والحكومة الإسلامية، وبالتالي تترتب عليه حقوق وواجبات متبادلة بين طرفي العقد.

يعتبر الكافر الذمي أحد مواطني البلد الإسلامي كأي مواطن مسلم آخر، فهو يتمتع بجميع المزايا، ويستفيد من الإمكانات والوسائل المتاحة كافة، ويحظى بدعم وإسناد الدولة الإسلامية التي توفر له الغطاء الأمني لضمان سلامته ونفسه وحفظ ماله وثروته وممتلكاته، وتوفر له فرصة العمل المناسبة، وتقدم له كل ما يحتاجه من خدمات، وبالمقابل عليه أن يحترم القوانين الرسمية التي تحكم المجتمع الإسلامي.

أمّا فيما يتعلق بالأحوال الشخصية والحقوق المدنية كالزواج والطلاق والميراث فلهم أن يمارسوها طبق أحكامهم وتعاليمهم شريطة التزامهم بفقرات ومواد العقد الموقع من قبل الطرفين.

وهناك أبحاث ونكات كثيرة بشأن أهل الذمة سنتناول البعض منها حين نعرض للفارق بين الذمي والمستأمن.

٢ ـ **المعاهد**: يطلق المعاهد على غير المسلم الذي يقيم في بلده ويبرم مع الدولة الإسلامية معاهدة عدم التعرض ومتاركة الحرب والقتال. وبموجب تلك المعاهدة تعصم أموالهم وأنفسهم وديارهم. وللدولة الإسلامية أن تمنح مثل أولئك الأفراد تأشيرة دخول البلد الإسلامي إذا ما اقتضت المصالح السياسية والاجتماعية الإسلامية ذلك، وأن تعين مدة الإقامة في البلد الإسلامي بما يخدم

مصالح المسلمين ومنافعهم. كما أن لهم أن يقدموا إلى البلد الإسلامي كتجار، سياح، طلاب جامعيين، سفراء، مستشارين، وسائر الأعمال والوظائف الرسمية المتعارفة.

٣ـ**المستأمن**: هو الكافر الذي يطالب الدولة الإسلامية بالأمان ومنحه حق اللجوء إلى البلد الإسلامي بدافع التحقيق والمطالعة بشأن الإسلام والعقائد الإسلامية وثقافة المسلمين وحضارتهم، والتعرف على الأحكام الشرعية والمعارف الدينية، أو غير ذلك من الدوافع المعتبرة.

ولكل من الطوائف الثلاث ـ أهل الذمة، المعاهدين، المستأمنين حقوق سنفرد لها بحثاً مستقلاً ونتناولها بالتفصيل.

٤ـ**الحربي**: يطلق هذا المصطلح على غير المسلمين الخارجين عن الطوائف الثلاث المذكورة، أي الطائفة التي لم توقع أي اتفاق ـ كعقد الأمان، أو الذمة، أو المعاهدة ـ مع الدولة الإسلامية. فالحربي هو الكافر الذي تجاوز أحكام الله ولم يذعن لأي عقد أو ميثاق أو ذمة أو أمان، ولذلك لا يرى الإسلام أية عصمة وحصانة لماله ونفسه وعرضه، وللمسلمين مقاتلته بعد إنذاره وإتمام الحجة عليه، سواء كان في حالة تآمر وحرب ضد المسلمين أم لم يكن، شريطة ألّا يكون قد أعلن حياده وعدم تدخله وإظهاره للعداوة والبغضاء.

وليس للكافر الحربي أن يرد البلد الإسلامي ويسكن فيه، فإن فعل فلا ضمانة ولا حصانة له، اللهم إلّا أن يرده خطأً بصفته سائحا أو تاجراً معتقداً عصمة ماله ونفسه، وفي هذه الحالة يعاد إلى بلده، إلّا أن يثبت تجسسه في البلد الإسلامي، الأمر الذي يدعو إلى ردعه ومعاملته كما ينبغي.

الظروف الراهنة لعالم الكفر:

لقد ثبت فقهياً في محله أن للحاكم الإسلامي ـ وعلى أساس تشخيصه

للمصلحة ـ وسائر المسؤولين عن السياسية الخارجية أن يبرموا عقد الصلح مع أي من الطوائف غير الإسلامية، كما يستفاد من الآيات القرآنية والروايات والفتاوى التي صرحت بعدم إشكالية عقد معاهدة السلام مع الكفار الحربيين إذا ما جنحوا للصلح والسلام، ولم يتآمروا على المسلمين، ولم يبيتوا لهم الفتن والدسائس، وكانت الموافقة على اقتراح الصلح تتضمن مصالح المسلمين ومنافعهم، سواء كانت تلك المصالح والمنافع ثقافية أم اقتصادية أم عسكرية. ولا يخفى أن سمة الكافر الحربي ستسلب عنهم بعد إبرام مثل تلك المعاهدة والالتزام ببنودها.

وبالنتيجة، وفي ظل الأجواء والظروف السائدة في عالمنا المعاصر، وإبرام المواثيق والاتفاقيات الثنائية أو الشاملة: السياسية .. الاقتصادية.. الثقافية بين الدول والبلدان، وتنظيم العلاقات والزيارات على أساس المعايير والقوانين الدولية، لم يعد هناك من معنىً للكافر الحربي بالشكل الذي قرره الفقه، والذي يسلبه الحصانة والعصمة في نفسه وماله وعمله وموقعه الاجتماعي.

ومن الواضح أن هذا الحكم سيشمل أيضاً تلك الدول والشعوب غير الإسلامية التي خاضت غمار الحرب مع المسلمين؛ وذلك لأنّ الفرض القائم هو أن للحاكم ومسؤولي الدولة ـ وعلى ضوء تشخيصهم لمصالح الأُمّة ـ أن يوقعوا اتفاقية سلام مع تلك الدول، الأمر الذي لا يدع مجالاً لأن تنطبق الأحكام والآثار الفقهية الواردة بشأن الكافر الحربي على تلك الدولة، ما دامت الاتفاقية سارية المفعول ولم ينتهِ أجلها، أو ما دام الطرف الآخر ملتزماً بتلك الاتفاقية عاملاً ببنودها، أو لم يلاحظ عليه بعض التحركات المشبوهة ضد الإسلام والمسلمين، بل ستجرد من صفة الحربية وتدخل ضمن دائرة المعاهِدة والمستأمنة التي تكفّل المسلمون والدولة الإسلامية بضمانة حفظ أرواح أتباعها، وأموالها، واعتبارها، وحمايتها من أي تعرض وتجاوز.

الضوابط التي تؤطر العلاقات:

هناك عدة ضوابط تحكم العلاقات والمعاهدات المبرمة السائدة بين المسلمين مع من سواهم، سواء كانت داخل البلد الإسلامي أم خارجه، حيث يمثل التزام الأطراف المعنية ببنود هذه المعاهدات إبعاد المجتمعات البشرية والعلاقات الدولية عن كل ما يشوبها من مخاطر وتهديدات جدية في المستقبل، وإلّا بقيت علاقات الصداقة ومعاهدات السلام والتعايش السلمي هشة جوفاء معرضة للانهيار دائماً، ونشير هنا لبعض تلك الضوابط:

١ ـ **احترام الكرامة الذاتية للإنسان**: يجب حفظ كرامة كل إنسان بغض النظر عن انتمائه العرقي ولونه ونزعاته العقائدية والثقافية. وهذه الكرامة الذاتية والحرمة الشخصية ينبغي حفظها على الدوام بالنسبة لبني البشر قاطبة: ﴿ **ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً** ﴾ (١).

ولذلك نظرت الشريعة الإسلامية السمحاء للإنسان على أن له فطرة توحيدية مهذبة، أضف إلى ذلك فهي تقيّم الإنسان وترى له اعتباراً وشأناً بفضل إنسانيته، ولذلك كانت سعادة الإنسانية وموفقيتها على الأصعدة الدنيوية والدينية كافة من أهم أهداف المدرسة الإسلامية. وهذا ما يفسر لنا رسالة الإسلام التي تسعى لتحقيق أهدافها في عالم مفعم بالصلح والسلام والهدوء والذي تسود المحبة والخير بلدانه وأقوامه كافة (٢).

٢ ـ **رفض التسلط والهيمنة**: لقد رفض الإسلام كلّ أنواع الظلم والطغيان والغطرسة، ولا يراها إلّا أعمالاً مستهجنة تتنافى والعقل والمنطق، ولم يكتفِ بذلك الرفض، بل حث أتباعه على الابتعاد عنها وعدم ممارستها بأي حال من الأحوال: ﴿ ... **وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان...** ﴾ (٣).

ولذلك طالب الإسلام بإقامة العلاقات القائمة على أساس السلم والخير والاحترام المتبادل مع جميع الشعوب المحبة للسلام، محذراً من مغبة منطق السيطرة والهيمنة.

٣ ـ **الالتزام بالاتفاقيات**: يرى الإسلام أن من أهم الأُصول الجذرية الراقية المتعالية للقانون الدولي هو الوفاء بالعهد، والالتزام التام بالاتفاقيات، والعمل بموجبها، الأمر الذي أكده الشارع المقدس.

لقد اعتبرت الآيات القرآنية والروايات الدينية والنصوص الفقهية الوفاء بالعهود والعمل ببنود الاتفاقيات والعقود من أهم الواجبات الاجتماعية والعالمية، والعكس صحيح أيضاً في أن نقض العهود وعدم الالتزام بها يمثل أسوأ أنواع الظلم الاجتماعي والاضطهاد العالمي؛ فقد صرحت الآيات والروايات بصورة واضحة بأنّ نقض العهد يمثل قمة الظلم والابتعاد عن روح العدل والإنصاف، في حين أكدت على أن الوفاء به والعمل على ضوئه يعد من الواجبات الإلزامية وإن استبطن الضرر والخسارة.

لقد أكد الدين الإسلامي الحنيف على أن الحريات الإنسانية وتطور المجتمعات البشرية وتحقيقها للازدهار والرخاء الاقتصادي والرقي الحضاري وضمان سعادتها وموفقيتها على جميع المستويات والأصعدة، إنّما تكمن في تظافر جهودها في إرساء التعاون الشامل في ظل أجواء الأمن والسلام، وإقامة العلاقات الودية، وتوطيد أواصر الصداقة، من خلال عقد الاتفاقيات والبروتوكولات القائمة على مبادئ الخير والمحبة والتسامح.

ولا غرابة في هذا الإصرار والتأكيد الذي أوصى به الشارع بشأن الاتفاقيات والالتزام بفحواها ومضامينها؛ كونه ديناً عالمياً واسعاً شاملاً، فلم يأذن بنقض تلك العهود والمواثيق مهما كانت الشرائط والظروف، اللهم إلّا أن ينقضها الطرف الآخر، الأمر الذي يعني أنّ بقاء الميثاق والعهد لا معنى له، مع

ذلك فقد بالغ الشارع في الاحتياط للرد والمعاملة بالمثل (٤).

ولا يسعنا هنا إلّا أن نشير إلى بعض تلك الآيات والروايات، ثم إلى كلمات الفقهاء التي اتفقت بأجمعها على كون الوفاء بالعقود وعدم نقضها يشكل المحور الذي تكفل بتوطيد أواصر الصداقة واستقرارها لضمان أمن المجتمعات وديمومة عطائها:

﴿ يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ (٥).

﴿ وأوفوا بالعهد إنّ العهدَ كان مسؤولاً ﴾ (٦).

﴿ والذينَ ينقضونَ عهد اللهِ من بعد ميثاقه ويقطعونَ ما أمر اللهُ بهِ أن يوصلَ ويفسدونَ في الأرضِ أُولئكَ لهم اللعنةُ ولهم سوءُ الدار ﴾ (٧).

﴿ إلّا الذينَ عاهدتُم من المشركينَ ثمّ لم ينقصوكم شيئاً ولَم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدَهم إلى مدتهم إنّ اللهَ يحبُ المتقين ﴾ (٨).

﴿ إلّا الذين عاهدتُم عندَ المسجدِ الحرامِ فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن اللهَ يحبُ المتقين ﴾ (٩).

﴿ الذين عاهدتَّ منهم ثمّ ينقضونَ عهدهم في كلّ مرة وهم لا يتقون * فإمّا تثقَفَنهم في الحربِ فَشَرِّدْ بهم مَن خلفهُم لعلهم يذّكرون * وإمّا تخافنَ من قومٍ خيانةً فانبذ إليهم على سواءٍ إنّ اللهَ لا يحبُ الخائنين ﴾ (١٠).

فالآيات تفيد أن التقوى هي التي تدعو لاحترام العهد والالتزام به، وأن نقضه وانتهاكه لا يتأتى إلّا من روح العدوان والخيانة بحق البشرية جمعاء.

فلم يُجز الشارع الإخلال بالعقد أبداً ما دام الطرف المقابل ملتزماً به، وإن جر بعض الأضرار والخسائر، فإن تجاوزه ذلك الطرف وتملص من التزاماته،

فإنّ عدم التزام الطرف الآخر لا يعني التمرد على العقد بقدر ما يعني الاضطرار للمعاملة بالمثل، أو التأهب لبعض تداعيات الغدر والخيانة المحتملة من الطرف الثاني، وفي هذا المجال صرح العلامة الطباطبائي قائلاً:

«لعمري، إن استفاضة التأكيدات القرآنية على حرمة العقود، والعمل ببنود العهود والاتفاقيات في كل الأحوال والشرائط، بهدف حفظ العدالة الاجتماعية التي تمثل البنية التحتية للروابط الاجتماعية والعلاقات الدولية، لَتكشف بوضوح عن عمق التعاليم الإسلامية المقدسة التي يتعذر وجود نظيرها في الأنظمة الاجتماعية والحضارية السائدة اليوم في عالمنا المعاصر»(١١).

ويمكن التماس أبلغ تفسير لهذه الطائفة من الآيات القرآنية في عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر:

«وإن عقدت بينك وبن عدوك عقدة، أو ألبسته منك ذمة، فحط عهدك بالوفاء، وارعَ ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنةً دون ما أعطيت؛ فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشد عليه اجتماعاً ـ مع تفرق أهوائهم، وتشتت آرائهم ـ من تعظيم الوفاء بالعهود»(١٢).

وقال في موضع آخر: «فلا تغدرَنّ بذمتك، ولا تخيسَنّ بعهدك... فإنّه لا يجترئُ على الله إلّا جاهل شقي، وقد جعل اللهُ عهده وذمته أمناً أفضاه بين العباد برحمته، وحريماً يسكنون إلى منعته...»(١٣).

وهكذا أفتى جميع فقهاء الإسلام ـ سيّما الإماميّة ـ بوجوب الوفاء بالعقود والعهود التي تبرم بين الطرفين، سواء كان أطراف العقد أفراداً أم أمماً، فيما إذا أُحرزت شرعيتها، معتبرين نقضها والتمرد عليها وفسخها من طرف واحد تمثل أسوأ الذنوب والمعاصي.

وهنا نشير لبعض كلمات كبار الفقهاء:

فقد قال الشيخ الطوسي في هذا المجال:

«من أذمّ مشركاً أو غير مشرك، ثم حصره ونقض ذمامه، كان غادراً آثماً» (١٤).

وقال في موضع آخر:

«إذا عقد الإمام لعدة من المشركين عقد الهدنة إلى مدة، فعليه الوفاء بموجب ذلك القضاء إلى انقضاء المدة؛ لقوله تعالى: ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾. وعليهم أيضاً الوفاء بذلك، فإن خالف جميعهم في ذلك انتقضت الهدنة في حق الجميع» (١٥).

وقال العلّامة الحلي:

«إذا انعقد الأمان وجب الوفاء به على حسب ما شرط فيه» (١٦).

«قد بيّنا أن من عقد أماناً لكافر وجب عليه الوفاء به، ولا يجوز الغدر» (١٧).

وقال أيضاً:

«من عقد أماناً لكافر وجب عليه الوفاء به، ولا يجوز له العدول، فإن نقضه كان غادراً آثماً، ويجب على الإمام منعه عن النقض. إذا ثبت هذا، فلو عقد الحربي الأمان أُسكن في دار الإسلام، ووجب الوفاء له، ويدخل ماله تبعاً في الأمان» (١٨).

وقد تعرّض العلّامة الحلي لفلسفة تأكيد الإسلام على حرمة العقود ولزوم احترامها في كتبه الفقهية قائلاً:

«ولأنّه إذا لم يفِ بها لم يسكن إلى وعده، وقد تقع الحاجة إلى عقد الهدنة لمصلحة المسلمين، فلو لم يجب الوفاء به لم تندفع الحاجة» (١٩).

أمّا صاحب الجواهر فقد صرح ـ بعد تناوله لمشروعية إبرام عقود الصلح مع المشركين إذا تضمنت مصلحة للمسلمين ـ قائلاً:

«ويجب الوفاء لهم بالمدة ماداموا هم كذلك، بلا خلاف ولا إشكال بعد قوله تعالى: ﴿ **فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم** ﴾»[٢٠].

٤ ـ **اجتناب الخيانة**: لقد استنكر الإسلام جميع الإجراءات والممارسات التي تستبطن الغدر والخيانة بحق غير المسلمين، على أن نقض العهد وعدم الوفاء به يعد جريمة عظمى، مصرحاً بحرمة كل فعل من شأنه أن يشكل خيانة ومباغتة.

ومما لا شك فيه أن نقض العهد من جانب واحد دون إعلام مسبق يعدّ خيانة وارتكاباً لفعل الحرام؛ ولذلك صرح علماء الإسلام الأعلام ـ وبالاستناد إلى الآية القرآنية: ﴿ **فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إنّ الله يحبُ المتقين** ﴾ ـ بأنّه ليس للحاكم الإسلامي أو المسلمين أن ينقضوا العهد أو يتملصوا من الالتزام والعمل بمضمونه فيما إذا استشعروا الخطر واحتملوا الخيانة؛ فإنّ مجرد هذا الاحتمال لا يكفي، إلّا أن يُعلموا العدو بأننا من الآن فصاعداً لا نرى أنفسنا ملزمين بالالتزام بهذه المعاهدة.

كما ليس لهم حق التعرض للكافر الحربي إذا دخل البلد الإسلامي دون تصريح ظناً بحصانته وكان قدومه لغرض السياحة أو التجارة، وعليهم أن يعيدوه إلى بلده بعد أن يُعلموه بأن لا عصمة له في البلد الإسلامي؛ كونه كافراً حربياً.

وخلاصة الكلام: إنّ جميع تلك الأساليب والإجراءات التي يراها العرف الدولي خيانة وغدراً وانتهاكاً لحقوق الإنسان لابدّ للمسلمين الاجتناب عن ممارستها ضدّ الكفار[٢١].

قال صاحب الجواهر: «لا يجوز الغدر بهم بأن يقتلوا بعد الأمان ـ والغدر: ترك الوفاء ونقض العهد ـ بلا خلاف أجده فيه؛ للنهي عنه أيضاً في النصوص السابقة، مضافاً إلى قبحه في نفسه وتنفير الناس عن الإسلام»[٢٢].

العمل بالعقود إلى الأجل المحدود:

إذا أبرم الحاكم الإسلامي عقداً مع الكفار ثمّ مات قبل انتهاء الأجل أو حدث أمر آخر، وجب على من يخلفه الالتزام بذلك العقد حتى انتهاء مدته المقررة[٢٣].

الفارق بين الخداع والغدر:

لقد وردت بعض المفردات ـ من قبيل: «الغلول»، «الغدر»، «الغيلة»، «الغش»، «الخيانة» ـ في نصوص الروايات وكلمات الفقهاء وعباراتهم، وبالرجوع إلى المعنى اللغوي لتلك المفاهيم يتضح أن المراد بها جميعاً الخيانة.

وطالما كانت الخيانة مفردة ممجوجة مستهجنة عند الشعوب كافة، فقد استفاضت الآيات والروايات وعبارات الفقهاء على حرمتها، ولم تُجز ممارستها من أي فرد ضد آخر؛ لما تنطوي عليه من ظلم واعتداء.

وما يجدر ذكره هنا هو أن هناك مفردات استعملت مقابل تلك التي أشرنا إليها آنفاً، من قبيل: «الخدعة»، «المكر»، «الحيلة» التي يرى اللغويون وبالنظر لاستعمالاتها أنّها لا تعني سوى التدبير والاحتراز واتخاذ الإجراءات الوقائية.

ولذلك صرحت بعض الروايات الإسلامية بأنّ «الحرب خدعة»، الأمر الذي دفع الفقهاء للإفتاء بحرمة الغدر والخيانة، وإباحة الخدعة والحيلة في الحرب؛ ومن هنا تتضح علة عدم جواز الغدر بالكفار وجواز الخدعة في الحرب[٢٤].

الفارق بين الكفار المتعاقدين والحربيين:

بالإضافة إلى الفارق الماهوي واللغوي بين الغدر والخدعة ـ كما اتضح سالفاً ـ فإنّ هناك مسألة مهمة تطرح نفسها، وهي أن شرائط الكفار الذين عقدوا الصلح مع المسلمين لتختلف جذرياً مع نظيرها بالنسبة لتلك الطائفة من الكفار التي تعيش حالة العداء والقتال معهم.

فالإسلام في زمان الصلح ينشط في عرض برامجه واستعراض مُثله وقيمه وعكس سلوكياته الأخلاقية والإنسانية؛ بهدف استقطاب الكفار وخلق الدوافع عندهم لاعتناق الدين الإسلامي الحنيف، وعليه، فإنّ أدنى غدر وخيانة في هذا الإطار سيحول دون تحقق تلك الأهداف وتفعيلها.

أمّا أهدافه في حالة الحرب فهي تقتصر على تركيع العدو ودفعه عن ساحة الدين وحرمات المسلمين ومقدساتهم، وعليه، فإنّ طبيعة المجابهة والقتال تتطلب ممارسة كلّ الأساليب الناجعة التي يمكنها أن تساهم في تحقيق النصر الذي يستهدفه العدو، رغم أن الإسلام لم يتخلَّ عن ممارسة دوره التربوي والاخلاقي والإنساني في هذا المجال والذي تعرض الفقهاء لطرحه في كتاب الجهاد، من قبيل وصاياه ﷺ للمجاهدين قائلاً: «لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة، لا تجهزوا على جريح، لا تقطعوا شجراً، لا...»[٢٥].

نبذة تاريخية عن السياحة:

كانت السياحة والسفر محط أنظار البشرية واهتمامها منذ أقدم العصور التاريخية. لقد بلغ السيّاح والرحّالة ـ الذين كانوا يشدّون رحالهم إلى مختلف الأماكن والمناطق ـ أقصى نقاط الأرض، تحدوهم لذلك مختلف الدوافع الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية وغيرها رغم الصعوبات والمشكلات الجمة التي كانت تعترض تلك الرحلات وتساهم في تعقيدها. ثم

سطروا حاصل أبحاثهم العلمية وما شاهدوه وسمعوه في رسائل أسموها «الرحلة» مستعرضين فيها آداب الأُمم والأقوام وعاداتها وتقاليدها وثقافاتها وحضاراتها، ناهيك عن التطرق لعقائدها وآرائها الكلامية والفلسفية والفلكية وما إلى ذلك، باذلين قصارى جهدهم لتعريف سائر الأُمم والمجتمعات بتلك العادات والتقاليد؛ بغية إغناء التجربة البشرية، والمساهمة في تطويرها، وتمهيد السبيل أمام رقيها وتكاملها.

لا شك أن الولع بالسياحة والسفر والرغبة في التعرف على المناطق والحضارات والعادات السائدة عند الأُمم لهي من متطلبات البشرية، وتشكل آلية نمو ورقي المجتمعات البشرية، الأمر الذي جعلها تحظى باهتمام الشارع المقدس على لسان الآيات القرآنية والروايات التي حثت المسلمين على السياحة والسفر إلى أقصى نقاط الأرض وسبر أغوارها.

واستجابةً لنداء الفطرة والدوافع الباطنية للبشرية المستندة إلى طبيعتها في البحث والتحقيق والوقوف على عادات الشعوب وتقاليدها والتعرف على مقومات حضارتها وثقافتها، إضافةً لترغيب الإسلام بالسياحة والسفر، أقدمت ثلة من السيّاح والرحالة المشهورين في التاريخ الإسلامي على ممارسة السياحة على أوسع نطاق، وقد تمخضت رحلاتهم عن ثروة غنية لا يمكن محوها من صفحات التاريخ، ومنهم أبو ريحان البيروني الذي شد الرحال للهند، حيث استغرقت رحلته أربعين عاماً قضاها في البحث والتحقيق حول آدابها وعقائدها وثقافتها، وابن جبير الذي انطلق من الأندلس ليبلغ الشرق الأوسط، وياقوت الحموي من الروم إلى مرو، وابن بطوطة من طنجة إلى الصين، وابن خلدون الذي ساح من الأندلس حتى انتهى به المطاف إلى سمرقند، وهؤلاء يمثلون أبطال السياحة والسفر (٢٦).

أمّا اليوم فقد توفرت وسائل النقل والمواصلات بمختلف أشكالها أمام

البشرية لتبلغ أقصى نقاط الأرض، تصاحبها إمكانية التقاط الصور وعرض الأفلام، إلى جانب اختراع الفضائيات التي تتابع مختلف الأماكن الأثرية الممتعة هنا وهناك لتنقلها عن طريق شبكاتها الحية. رغم ذلك ما زالت السياحة لم تفقد حيويتها وفاعليتها، بل تحولت اليوم - وبفضل ذلك التطور - إلى مهنة مرموقة جديرة بالعناية والاهتمام؛ لدورها البنّاء في الأصعدة والميادين كافة سيّما على الصعيد الاقتصادي والثقافي والحضاري.

نظرة فقهية لموضوع استقطاب السيّاح:

للحاكم الإسلامي أن يمنع غير المسلمين إذن دخول البلد الإسلامي فيما إذا كانت هناك مصالح ومنافع تعود على الإسلام والمسلمين تترتب على إبرام عقد الصلح معهم ومنحهم تأشيرة الدخول. ويتساوى في هذا الحكم غير المسلمين كافة، سواء كانوا كتابيين أم غير كتابيين، حربيين أم غير حربيين؛ فقد قال سبحانه: ﴿ **وإن أحد منَ المشركينَ استجارَكَ فأجره حتى يسمعَ كلامَ الله ثمّ أبلغهُ مأمنهُ ذلك بأنهم قوم لا يعلمون** ﴾ [٢٧].

إنّ منح الأمان للكافر الحربي الوارد في الآية الكريمة وإن كان لغرض سماع القرآن والتحقيق حول الإسلام، إلّا أن ما ذكر في الآية كان من جملة المصالح التي دعت لمنح الأمان وإمضاء عقد الصلح. وعليه، فإن كانت هناك مصالح أُخرى أيضاً - حسبما يشخص الحاكم الإسلامي - غير تلك الدوافع المذكورة كسماع القرآن والتحقيق بشأن الإسلام، فإنّ عقد الصلح والأمان سيكون مشروعاً، وكذا دخول الكافر الحربي للبلد الإسلامي وفق المقررات والقوانين سيصبح جائزاً.

لقد صرح الشيخ الطوسي في المبسوط [٢٨]، والعلّامة الحلي في المنتهى [٢٩] والتذكرة [٣٠]، وأغلب الفقهاء - بشأن عقد الصلح والأمان ومنح الكفار الإذن بدخول البلد الإسلامي - بأن الحاكم الإسلامي إذا شخّص أن

المصالح الإسلامية تقتضي عقد الصلح مع الكفار ودخولهم البلد الإسلامي للقيام ببعض الوظائف التحقيقية والثقافية، فليس هناك أي إشكال في ذلك العقد.

فقد قال العلّامة: «وإنّما يجوز عقد الأمان مع اعتبار المصلحة... فإنه جائز مع المصلحة، ولا نعلم فيه خلافاً. ومن طلب الأمان ليسمع كلام الله ويعرف شرائع الإسلام وجب أن يعطى أماناً ثم يردّ إلى مأمنه، ولا نعلم خلافاً؛ لقوله تعالى: ﴿ **وإن أحدٌ من المشركينَ استجارَكَ فأجرهُ...** ﴾.

يجوز للإمام عقد الصلح إجماعاً؛ ولأنّ أُمور الحرب موكولة إليه... فيجوز أن يعقد أماناً... فإنّ عقد الأمان منوط بنظره، فإن رأى من المصلحة عقد الأمان» (٣١).

وقال في موضع آخر:

«إذا استأذن الحربي في دخول دار الإسلام، أذن له الإمام إن كان يدخل حاملاً للرسالة أو حمل ميرة أو متاع تشتد حاجة المسلمين إليه» (٣٢)، سواء كان دافع الكافر الحربي من الدخول سياسياً كأن يحمل رسالة، أو ثقافياً كأن يريد التحقيق بشأن التعاليم والمعارف والأحكام الإسلامية، أو اقتصادياً كأن يحمل بعض السلع والبضائع ليتّجر بها في البلد الإسلامي، أو أهدافاً مشروعة أُخرى.

وقد ذكر الشيخ الكبير جعفر كاشف الغطاء: «إنّما يجوز أو يستحب [الأمان] مع اعتبار المصلحة للمسلمين، وقد يجب إذا ترتب على تركه فساد عليهم. ويجوز للواحد والمتعددين من المشركين، ويجب لمن أراد أن يسمع كلام الله منهم ولمن كان رسولاً منهم» (٣٣).

وباختصار: فإنّ عقد اتفاقية الصلح والأمان مع الكفار ومنحهم إذن الدخول

للبلد الإسلامي مع مراعاة الضوابط والمقررات في حالة تضمنه لبعض المصالح والمنافع الإسلامية، إنّما هو من ضمن وظائف ومسؤوليات الحكومة الإسلامية.

إنّ هناك عدة طوائف تتقدم بطلب للحصول على تأشيرة الدخول والسفر إلى البلاد الإسلامية، من قبيل: الممثليات السياسية والبعثات الدبلوماسية، التجار، مراسلي الصحف، السيّاح، و... وقد يكون الحكم الشرعي بشأن بعض الطلبات إمّا واجباً أو جائزاً، كما قد يكون حراماً بالنسبة للأفراد الذين يقدمون بدافع التجسس أو إثارة الفتن والقلاقل.

ويتولى قانون الدولة الإسلامية ومسؤولوها تحديد مدة الإقامة، والمناطق التي يمكن التجول فيها وتلك المحظورة عليهم.

الواجبات الملقاة على عاتق غير المسلمين في البلد الإسلامي:

هناك بعض الواجبات الملقاة على عاتق غير المسلمين ـ سواء كانوا يمثلون أقلية دينية وأتباعاً للدول، أم كانوا تجاراً، سفراء، قائمين بالأعمال، وسائحين ـ بالنسبة للدولة والمجتمع الإسلامي، بل إن حقوقهم سيّما في الإقامة والحصانة الشاملة إنّما تتوقف على مدى التزامهم بتلك الواجبات والمقررات، فإن تجاوزوها طاردهم القانون ومثلوا أمام المحاكم، وهي:

١ ـ ليس لهم التآمر والتجسس وبث الفتن والقلاقل.

٢ ـ ليس لهم الاعتداء على أرواح وأموال المسلمين وتعريضها للخطر.

٣ ـ عليهم وضمن تمتعهم بالحرية الفردية والاجتماعية في إقامة المراسم الدينية من قبيل: الزواج، الطلاق، الارث، العبادة، وسائر الأعمال الجائزة في دينهم وشرعهم أن يراعوا حرمة المجتمع الإسلامي وقدسيّته، وليس لهم الحق أبداً في أن يجهروا بشعائرهم وأفعالهم وإن كانت جائزة عندهم في حين

نصت الشريعة الإسلامية على حرمتها، وبخلافه فإنهم سيخضعون للقانون.

من جانب آخر، فإنه ينبغي لمسؤولي النظام الإسلامي أن يستفرغوا ما بوسعهم، ويضعوا نصب أعينهم مصالح الأُمّة الإسلامية ومنافعها في صياغتهم للقانون وشرائط العقد بالشكل الذي لا يجحف بغير المسلمين، بحيث يشترطون عليهم أثناء العقد مراعاة تلك الواجبات كالتزامٍ بالعقد، ويمنع تجاوزها منعاً باتاً (٣٤).

حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية:

إن غير المسلمين الذين يتعاقدون مع الدولة الإسلامية وفق الضوابط والمعايير المقررة، ثم يردون البلد الإسلامي بصفتهم سياحاً أو تجاراً، ثم يقومون بواجباتهم التي صرح بها، ويلتزمون ببنود العقد كافة، فإنهم يتمتعون ببعض الحقوق طيلة مدة إقامتهم وعدم انتهاء أجل العقد، والدولة بجميع رعاياها ملزمة برعاية تلك الحقوق، وهي:

١ ـ عصمة أنفسهم وأموالهم وكرامتهم وشغلهم، وليس لأي فرد حق التعرض لهم، فإذا ما حدث شيء من هذا القبيل كانت الدولة مكلّفة بالدفاع عن حقوقهم والوقوف بوجه من يعرضها للخطر، فسرقة أموالهم حرام وعلى المراجع القانونية ضمان استردادها وإرجاعها إليهم.

أضف إلى ذلك، يجب توفير الغطاء الأمني التام لجميع أنشطتهم وفعالياتهم الاقتصادية والعلمية التي تكفّل بها القانون والتي قدموا من أجلها.

٢ ـ التمتع بالحرية الكاملة في القيام بطقوسهم الدينية، وإقامة المراسم الوطنية، والتواجد في المعابد والمراكز الدينية التي صرح القانون برسميتها، وكل ذلك مشروط بعدم انتهاك حرمات الأُمّة الإسلامية.

٣ ـ الحرية في ممارسة أُمورهم الشخصية، من قبيل: شرب الخمر وأكل

لحم الخنزير وغير ذلك شريطة أن تتم في الخفاء والأماكن المغلقة عليهم، فإن تجاوزوا ذلك للعلن بمرأى ومسمع من المسلمين عوملوا وفق القانون والمقررات الإسلامية.

٤ ـ الحرية في حضور أسواق المسلمين وممارسة المبادلات التجارية، وتحرم جميع أشكال الخيانة والغش في المعاملة بحقهم.

٥ ـ لا يجوز إهانتهم وانتقاصهم وسب مقدساتهم، شريطة ألّا يؤدي ذلك إلى تحقير المسلمين والنيل من كرامتهم.

٦ ـ تتولى المحاكم الإسلامية حل اختلافاتهم ونزاعاتهم وشكاواهم كافة على أساس العدل والقسط.

أضف إلى ما تقدم، فإن هناك بعض الأُمور التي أُوكل البت فيها للحكومة الإسلامية، وعلى ضوء العزة والكرامة والمصلحة الإسلامية، من قبيل: بيع وشراء الأراضي والعقار، استثمار رؤوس الأموال، تأسيس الشركات الزراعية والصناعية، وما إلى ذلك، ناهيك عن بعض المسائل التي تناولتها الكتب الفقهية، من قبيل: أنّه هل لهم أن يشتروا القرآن الكريم والكتب الدينية، ككتب الأدعية والمناجاة؟ هل لهم أن يحملوها معهم إلى خارج البلد الإسلامي؟ وما هو الموقف من الزواج الدائم والمؤقت من نسائهم بصفتهم رعايا أو ضيوف البلد الإسلامي؟

هناك أبحاث ودراسات مستفيضة بشأن هذه الأُمور في كتبنا الفقهية لا يسعنا بحثها والتعرض لها، ولا بأس هنا بالإشارة إلى بعض الفروع التي أكد الإسلام عليها مراعاة لحقوق غير المسلمين في البلد الإسلامي، ومنها:

أ ـ إذا أتلف المسلم مال الكافر المقيم في البلد الإسلامي فهو ضامن، كما لو قتل خنزير الذمي أو أراق خمرته على فرض أنّه لم يكن يأكل ويشرب ذلك

علناً. وكذا إذا غصبه ماله فهو ضامن، وعليه إرجاعه إلى صاحبه.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «لو قتل ممن يستحل الخنزير خنزيراً، أو أراق خمراً مع تستّرهم، ضمن قيمته عندهم، ولا شيء مع التظاهر، ولو غصبهم وجب رده» (٣٥).

ب ـ «من دخل داراً بأمان أو مهادنة، فلا يغتال وإن انتقض عهده، بل يبلغ المأمن» (٣٦).

ج ـ «لو عقد الأمان ليسكن في دار الإسلام صح، فلو عاد إلى دار الحرب فإن كان لتجارة أو رسالة أو تنزه وفي نيته العود فالأمان باقٍ، وإن كان للاستيطان بدار الحرب بطل الأمان في نفسه دون ماله... ولو طلبه بُعث به إليه» (٣٧).

وظائف المسلمين في البلدان غير الإسلامية:

ما أوردناه لحد الآن كان مختصاً بأحكام غير المسلمين في البلدان الإسلامية، أمّا إذا سافر المسلم فرداً أو جماعة إلى البلدان غير الإسلامية للتجارة أو الدراسة أو السياحة وخضعوا لقوانينها، فكما أن تلك البلدان موظفة برعاية وتأمين حقوق المسلمين، بالمقابل فإنّ المسلمين موظفون بالامتثال لقوانين ومقررات تلك البلدان وعدم تجاوزها والتمرد عليها. وهنا نلفت انتباه القراء الأعزاء إلى بعض المسائل الفقهية المذكورة في هذا الباب:

١ ـ يجب على المسلم الذي يحصل على تأشيرة الدخول إلى البلدان غير الإسلامية أن يحترم أموالها وثرواتها، وليس له أن يسرقها أو يعتدي عليها، وليس له عدم تسديد مبالغ الإجارة:

«لو دخل المسلم دار الحرب مستأمناً فسرق، وجب إعادته سواء كان صاحبه في دار الإسلام أو دار الحرب» (٣٨).

وعليه، ليس للتجار أو الطلبة الجامعيين أو السياح المسلمين الذين يردون تلك البلدان أن يمارسوا السرقة والخيانة، وعليهم الضمان. وهنا يمكن القول بأنّ تقبّل تأشيرة الدخول بمثابة اتفاق قانوني يتضمن عدم التمرد والخيانة وتجاوز المقررات. وعليه، فإنّ العمل بخلاف التعهد حرام، أو من باب أن أي سلوك اجتماعي مستهجن يعدّ غدراً وخيانة مرفوضة من الجميع، مهما كانت الظروف والشرائط (٣٩).

وتعد هذه القضية من المسائل الخلافية بين بعض مراجع التقليد المعاصرين كآية الله السيد الخوئي ﷺ والميرزا الشيخ جواد التبريزي (٤٠).

٢ ـ «لو دخل المسلم دار الحرب بأمان فاقترض مالاً من حربي وعاد إلينا، ودخل صاحب المال بأمان، ففي المنتهى: كان عليه رده إليه؛ لأنّ مقتضى الأمان الكف عن أموالهم. قلت: هو كذلك وإن لم يدخل المقرض إلينا» (٤١).

وقد تعرض الشيخ الطوسي في المبسوط (٤٢) والعلّامة الحلي في المنتهى لهذا الموضوع وصرّحا بلزوم أداء القرض!

آداب المعاشرة والتعايش مع غير المسلمين:

إنّ الدين الإسلامي استهدف حرية البشرية وسعادتها في المجالات كافة من خلال تعاليمه وبرامجه العبادية، السياسية، الفردية والاجتماعية، والعالمية.

أمّا على صعيد السياسة الخارجية والعلاقات الدولية فقد نادى بفتح الباب على مصراعيه لحوار الحضارات وتفاعل الثقافات بين شعوب المعمورة كافة.

البرامج والتعاليم القرآنية الهادفة هي الأخرى تروم بلورة الفكر البشري وتكامله العقلي وإعادته إلى فطرته الأصيلة في التوحيد والتواضع أمام عظمة حقائق الوجود، الأمر الذي جعلها لا تكف عن تأكيداتها وتوصياتها بالتحلي بالأخلاق الحميدة، والسلوكية المهذبة في الالتزام والعمل بمضامين المواثيق

والاتفاقيات الدولية، واحترام حقوق جميع الأفراد والأُمم، وبسط العدالة الاجتماعية، واجتناب جميع أشكال الغدر والخيانة.

وقد أثبتت التجارب والوقائع التأريخية نجاح هذه الأساليب التي خلقت الدوافع الذاتية عند كثير من الأفراد لاعتناق هذا الدين، وامتثال أوامره وأحكامه، والاستقامة على طريقه، حتى أفنوا أعمارهم على ذلك.

وسنشير هنا إلى بعض الوصايا الأخلاقية والتربوية الإسلامية فيما يتعلق بالتعامل مع غير المسلمين، وإن كنا نعتقد بأن آداب المعاشرة والاختلاط مع غير المسلمين تحتاج إلى أبحاث واسعة مسهبة.

العلاقات الإنسانية مع غير المسلمين:

١ ـ **التفضل والإحسان:** إنّ الإسلام هو دين الرحمة والمحبة والإحسان والعدالة، ولغير المسلمين أن يتمتعوا بهذه الرحمة والعدالة ما لم يتعرضوا لسائر أفراد البشر، ويمارسوا الظلم والاضطهاد، ويسيؤوا إلى نظام المجتمع وأمنه، وما لم يقفوا بوجه الإسلام والمسلمين، ويثيروا الفتن ويحيكوا المؤامرات؛ فقد قال سبحانه:

﴿ لا ينهاكُم اللهُ عن الذينَ لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ اللهَ يحبُ المقسطين ﴾ (٤٣).

وقد ورد في عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر:

«وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم؛ فإنهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق» (٤٤).

أجل، إنّ هذه السلوكية والتعليمات بشأن الإنسانية جمعاء ـ حتى الكافرة ـ لتمثّل غيضاً من فيض المُثل العلوية والوصايا الإسلامية.

وقال تعالى: ﴿ وقولوا للناس حُسناً ﴾ (٤٥).

هذا هو القانون الأخلاقي والاجتماعي الإسلامي الآخر - لا الأخير - الذي ينبغي مراعاته في الحوارات والمناظرات العلمية والاعتقادية، في السلوك الاجتماعي، في البيع والشراء، في السؤال والجواب، في المجالات كافة، ومع جميع الأفراد من غير المسلمين الذين يقطنون البلد الإسلامي كأتباع ورعايا وضيوف، أو خارج البلد الإسلامي. فلابد من مراعاة الأدب والخلق الرفيع في القول والعمل:

«إن جالسك يهودي فأحسن مجالسته» (٤٦).

٢ - **مصاحبة غير المسلمين**: نقل العلّامة المجلسي في البحار عن كتاب التوحيد للشيخ الصدوق، قائلاً: «كان لرسول الله ﷺ صديقان يهوديان قد آمنا بموسى نبي الله عليه السلام، وأتيا محمّداً رسول الله ﷺ وسمعا منه، وكانا قد قرءا التوراة وصحف إبراهيم عليه السلام وعلما علم الكتب الأُولى، فلما قبض الله - تبارك وتعالى - رسوله أقبلا يسألان عن صاحب الأمر بعده» (٤٧).

ونقل أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام صاحب رجلاً ذمياً، فقال له الذمي: أين تريد يا عبد الله؟ فقال: «أُريد الكوفة»، فلما عدل الطريق بالذمي عدل معه أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له الذمي: ألست زعمت أنّك تريد الكوفة؟ فقال له: «بلى»، فقال له الذمي: فقد تركت الطريق؟ فقال له: «قد علمت»، قال: فلِمَ عدلت معي وقد علمت ذلك؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «هذا من تمام حسن الصحبة؛ أن يشيّع الرجل صاحبه هنيئة إذا فارقه، وكذلك أمرنا نبيّنا ﷺ»، فقال له الذمي: هكذا قال؟ قال: «نعم»، قال الذمي: لا جرم، إنّما تبعه من تبعه لأفعاله الكريمة، فأنا أُشهدك أني على

دينك، ورجع الذمي مع أمير المؤمنين عليه السلام، فلما عرفه أسلم (٤٨).

الابتعاد عن المعاملة الشائنة:

قال عبد الله بن سنان: كنا عند الإمام الصادق عليه السلام، فتكلم أحدهم بكلمة نابية ضد فرد مجوسي، فنهاه الإمام عليه السلام وقال له: «صه!»، فأراد ذاك أن يبرر قوله قائلاً: إن لهذا المجوسي علاقة غير مشروعة مع أُمه وأُخته، فقال عليه السلام: «إنّ هذا الأمر زواج في شريعتهم» (٤٩).

وقال أبو الحسن الحذاء: كنت عند الصادق عليه السلام فسألني شخص: ماذا فعلت بقرضك؟ أجبته: أنّه ابن زانية، فنظر إليّ الإمام الصادق عليه السلام غاضباً، فقلت: جعلت فداك! إنّي مدين لمجوسي، وإنّ أُمه هي أُخته، وقد دخل بها أبوه وتزوجها، فقال عليه السلام: «أليس ذلك زواجاً في شريعتهم؟!» (٥٠).

ثم قال عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى الناس أن يعرضوا بأقوالهم للإماء وينسبوهن للزنا قائلاً: لكل قوم نكاح» (٥١).

وقد ورد في روايات باب الإرث أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يورّث المجوس وفق شريعتهم، فكان يورث الرجل الذي تزوج من أُمه أو أُخته أو بنته ثم ماتت سهمين: سهم على أنّها زوجته، وآخر لأنّها أُمّه أو أُخته أو بنته (٥٢).

وما يستفاد من الروايات والأبواب المختلفة الواردة في الكتب الفقهية التأكيد على حفظ العلاقات العاطفية والإنسانية مع القرابة والبطانة الكافرة، والتي كانت سائدة ومتداولة في صدر الإسلام، لتتسع لأكثر من ذلك على مستوى المعاشرة والتعايش السلمي، فكثيراً ما كانت تشهد الأُسر مثل هذه الحالة التي يكون فيها الزوج مسلماً والزوجة كافرة والعكس، أو أن يتزوج المسلم منقطعاً بكافرة فيلد منها، ثم يعيش بعض الأولاد في كنف أبيهم المسلم أو أُمهم الكافرة، الأمر الذي أثار عدة أسئلة شرعية بشأن: النجاسة والطهارة، المحبة

والمودة، وصلة الرحم وما إلى ذلك.

ومن روائع ما جاءت به الآيات والروايات وفتاوى الفقهاء تأكيدها جميعاً على توطيد الأواصر العاطفية، والحفاظ على وحدة الأُسرة، والحيلولة دون تصدعها وانهيارها، مصرحة بأن تلك الأُمور إنّما تقع في نطاق صلة الرحم (٥٣).

فقد روى ثقة الإسلام الكليني في الكافي عن معاوية بن وهب: إن زكريا بن إبراهيم كان نصرانياً ثم أسلم، فوافى الصادق عليه السلام في مراسم الحج قائلاً: كنت نصرانياً فأسلمت، إلّا أن أبي وأُمي على النصرانية وأُمي مكفوفة البصر، فأكون معهم وآكل في آنيتهم؟ فقال: «لا بأس، فانظر أُمك فبرّها...» (٥٤).

أمّا الشهيد الأوّل فقد صرح في قواعده ـ نقلاً عن البحار ـ قائلاً: «بر الوالدين لا يتوقف على الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿ **ووصينا الإنسان بوالديه حسناً وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لكَ به علمٌ فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً** ﴾» (٥٥).

٤ ـ **إعانة غير المسلمين مالياً**: صرح الفقهاء في مختلف مباحثهم الفقهية ـ كالوقف والوصية والنذر والصدقة وغيرها ـ بجواز إعانة غير المسلمين مالياً لقضاء حوائجهم المادية.

أ ـ الوقف: إن سعة صدر الإسلام وشموليته وديمومته اقتضت أن تكون له رؤية عالمية في أن العالم إنّما يشكل أُسرة كبيرة لابد أن تعمها الرحمة والرأفة الالهية. ولا غرابة في أن يصف القرآن الرسول الأكرم بأنّه ﴿ **رحمة للعالمين** ﴾ (٥٦).

ومن هنا جاز الوقف الذي يعني تخصيص قسم من الأموال والثروة للمجتمع البشري بجميع أفراده بغض النظر عن كونهم مسلمين أو غير

مسلمين، حربيين أو ذميين، شريطة ألّا تصبح وسيلة وأداة لنشر الشرك والظلم، والآية ﴿ لا ينهاكم الله ﴾ [٥٧] خير شاهد على ذلك [٥٨].

إلّا أن هناك بحثاً بين الفقهاء بشأن جواز الوقف على الكافرين: من أهل الكتاب أو غيرهم، الحربيين أو الذميين، الأقارب أو الأجانب، حيث أشكل البعض على جوازه على الكافرين سيّما الحربيين منهم على أنّه يمثل محبتهم ومودتهم.

لكن صاحب الجواهر قال: «عن كثير من القدماء إطلاق جوازه على الكافر، بل عن مجمع البيان الإجماع على جواز أن يبرّ الرجل على من شاء من أهل الحرب قرابة كان أو غير قرابة» [٥٩]. ثم ساق الأدلّة التي تقوي هذا الرأي مفنداً الأدلّة المخالفة، مفرقاً بين الوقف على الكافر الحربي والكافر الذمي، حيث أشكل على الأوّل وأجاز الثاني قرابة كان أو ليس بقرابة [٦٠].

أمّا الإمام الخميني ﷺ فقد تحفظ على بيان رأيه - في تحرير الوسيلة - بالنسبة للوقف على الكافر الحربي والمرتد الفطري، ثم ذكر بشأن جواز الوقف على الكافر الذمي والمرتد الملي سيّما إذا كان من قرابة الواقف قائلاً: «الظاهر صحة الوقف على الذمي والمرتد لا عن فطرة، سيما إذا كان رحماً» [٦١].

وذكر السيد الخوئي في منهاج الصالحين: «يجوز وقف المسلم على الكافر في الجهات المحللة» [٦٢].

ب - الوصية: ذكر صاحب الجواهر في بحث الوصية - بعد شرحه لآراء المحقق صاحب الشرائع في جواز الوصية للكافر الذمي قرابةً كان أم ليس بقرابة، ومنعه للوصية بحق الكافر الحربي قرابةً كان أم ليس بقرابة، ثم مناقشته لدليله في ذلك أنّه:

«ومما عرفت يظهر لك قوة القول بالجواز مطلقاً، من غير فرق بين الحربي وغيره، والقريب وغيره»[٦٣].

إلّا أن الإمام الخميني في تحرير الوسيلة وضمن قوله بجواز وصحة الوصية للكافر الذمي والمرتد الملي - بشرط ألّا يكون الموصى فيه من الأشياء التي ليس للكافر تملّكها كالقرآن - قال: «أما الوصية للكافر الحربي فلا تخلو من نظر وتأمل»[٦٤].

أما السيد الخوئي فقد صرح في منهاج الصالحين بصحة الوصية مطلقاً للكافر، سواء كان كافراً ذمّياً أم حربياً، قرابةً كان أم ليس بقرابة[٦٥].

إن هدفنا مما أوردناه هو التعريف بلطف الشريعة الإسلامية ورحمتها الواسعة التي طالت جميع الأُمم بما فيها غير المسلمة، وروعة الاستدلالات على هذه المسائل الفقهية التي ألمحت إليها الآيات والروايات.

أما من ناحية الفتوى فليس هنالك إلزام للجميع في العمل بها، ولكلٍ أن يرجع في أعماله وأفعاله إلى مرجع تقليده.

ج - الصدقة: لقد أجاز أغلب الفقهاء ومراجع التقليد - كالإمام الخميني ﷺ - التصدق على المحتاجين من غير المسلمين.

▫ تنبيه:

إن ما أوردناه من جواز الوقف والوصية والتصدق على الكفار إنّما يصح إذا كان وراءه هدف إنساني ودوافع خيّرة في تخصيص قسم من الأموال والثروة للكفار بهدف قضاء حوائجهم: الفردية، الأُسرية، الصحية، الغذائية، المعيشية المشروعة، وإلّا فلا يجوز لو كان سبباً في تقوية عقائدهم وبناهم الفكرية؛ حيث سيكون من مصاديق إعانتهم على نشر المعاصي والرذائل.

ولذلك قال صاحب الجواهر:

«هذا كله في الوقف عليهم أنفسهم من حيث إنهم من بني آدم ويمكن تولد مسلم منهم، بل يمكن صيرورتهم مسلمين، بخلاف ما لو وقف على الكنائس والبيع التي هي معابدهم، فإنّه لم يصح بلا خلاف أجده فيه... لكونه إعانة لهم على ما هو محرم عليهم»(٦٦).

د ـ قبول هدية غير المسلم: روى الشيخ الصدوق عن علي عليه السلام: «أهدى كسرى للنبي صلى الله عليه وآله فقبل منه، وأهدى قيصر للنبي صلى الله عليه وآله فقبل منه، وأهدى له الملوك فقبل منهم»(٦٧).

قال العلّامة المجلسي: «إن المجوس أهدوا أمير المؤمنين عليه السلام في عيد النيروز جامات من فضة فيها سكر، فقسّم السكر بين أصحابه، وحسبها من جزيتهم»(٦٨).

فلسفة العلاقات:

لا يسعنا في خاتمة المطاف إلّا أن ننوه بأهمية هذه المسألة؛ وهي أن التحمس لإقامة العلاقات مع جميع الدول والشعوب، والسعي الجاد لإشاعة جو من التفاهم والتعايش السلمي العالمي، واحترام الأُمم غير المسلمة في آدابها وعاداتها وتقاليدها... لا تعني بأي شكل من الأشكال إقرار عقائدهم والقول بأحقية مذاهبهم، كما لا تعني الشك والترديد في أحقية الإسلام، أو الاعتقاد بأحقية أكثر من دين إلى جانب الدين الإسلامي، كما لا تفيد في الختام عدم الاكتراث والمبالاة بتعدد الأديان والمذاهب، أو التشكيك في الحقائق الدينية السمحة، بل إن زبدة الكلام تكمن في:

أوّلاً: ليس هنالك من سبيل لتجاهل بعض الواقعيات الاجتماعية والعالمية، فهذا التصور ينطوي على خطأ فاحش؛ فإننا ـ شئنا أم أبينا ـ إنّما نعيش وسط عالم مليء بالأُمم والأقوام التي لها حضارتها وثقافتها المختصة بها، هذه واقعية لا يمكن التغاضي عنها وإهمالها. وإن ما ينشده الإسلام كهدف

نهائي يسعى لتحقيقه إنّما يخلص في حاكمية الدين وإقامة الدولة العالمية الواحدة الموحدة والحكم ببطلان جميع المذاهب والدول، هدفه الغائي توحيد الثقافة والحضارة البشرية، وحصرها في أُمة عالمية واحدة تحكمها التعاليم القرآنية.

ولكن، لابد من الإذعان للهوّة السائدة بين الواقع الخارجي والواقع الذي ينبغي أن يصار إليه، وإننا لنقطع باليقين ـ وعلى أساس البراهين العقلية التي لا يسع البحث طرحها والتعرض لها ـ أن هذه الهوّة محكومة بالعدم والفناء والزوال، ولكن بالأُسلوب والمنهج الذي تقدم به واقترحه الإسلام.

ثانياً: إن قبول الصلح والسلام، وتوقيع الاتفاقيات لإيجاد التفاهم والتفاعل العالمي، والتأكيد على الالتزام والتعهد بالعمل على ضوء بنود ومضامين تلك الاتفاقيات، لا يعني ـ البتة ـ الإغماض عن الاختلافات العقائدية والفكرية والثقافية والمذهبية، ولا يعني التخلي عن الحيطة والحذر، ومعايشة الأعداء المحتملين (بالقوة) والحلفاء الفعليين.

بل ما ينبغي الالتفات إليه هو التحلي بالحيطة واليقظة في التعامل مع الحلفاء غير المسلمين، وعدم فقدان الثقة بالنفس والذوبان في حضارة الآخرين، ورفض منطق التسلّط والهيمنة والغطرسة، وهذا ما أوصى به القرآن الكريم:

﴿ أشدّاء على الكفار ﴾ (٦٩).

﴿ وليجدوا فيكم غلظة ﴾ (٧٠).

﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ (٧١).

وعشرات الآيات التي تحث المسلمين على التأهب وامتلاك عناصر القوة في مقابل جبهة الكفر والعدوان.

وهذا ما لا يجب الغفلة عنه حتى بشأن الحلفاء من غير المسلمين، سواء كانوا أقليات دينية ضمن البلد الإسلامي أم كانوا مستأمنين ومعاهدين وغيرهم، إلّا أن كل ذلك لا يحول دون إقامة الروابط الإنسانية الحسنة معهم.

ثالثاً: إن امتثال جوهر هذه التعاليم السامية والإجراء الدقيق للسياسات الإسلامية لهو الكفيل بتحقيق أهداف الإسلام المتعالية التي تتطلع إليها البشرية كافة.

الهوامش

(١) الإسراء : ٧٠ .

(٢) راجع : نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح) : ٤٢٦ ، الكتاب ٥٣ .

(٣) المائدة : ٢ .

(٤) انظر : الميزان في تفسير القرآن ، العلّامة الطباطبائي ٩ : ١١٣ ـ ١٨٨ .

(٥) المائدة : ١ .

(٦) الإسراء : ٣٤ .

(٧) الرعد : ٢٥ .

(٨) التوبة : ٤ .

(٩) التوبة : ٧ .

(١٠) الأنفال : ٥٦ ـ ٥٨ .

(١١) تفسير الميزان ٥ : ١٥٨ ـ ١٦٠ ، ٩ : ١٨٤ ـ ١٩٠ .

(١٢) نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح) : ٤٢٢ ، الكتاب ٥٣ .

(١٣) المصدر السابق .

(١٤) المبسوط ، الشيخ الطوسي ٢ : ١٥ .

(١٥) المصدر السابق : ٥٨ .

(١٦) تذكرة الفقهاء ١ : ٤١٥ .

(١٧) المصدر السابق .

(١٨) منتهى المطلب ٢ : ٩١٦ . وانظر : تذكرة الفقهاء ١ : ٤١٧ .

(١٩) منتهى المطلب ٢ : ٩٨٠ .

(٢٠) جواهر الكلام ٢١ : ٢٩٤ و ٣١٢ .

(٢١) تفسير مجمع البيان ، سورة التوبة : ذيل الآية ٤ . الميزان في تفسير القرآن ٩ : ١٥٤ .

(٢٢) جواهر الكلام ٢١ : ٧٨ .

(٢٣) انظر : جواهر الكلام ٢١ : ٣١٣ . المبسوط ٢ : ٥٦ .

(٢٤) جواهر الكلام ٢١ : ٧٨ ـ ٧٩ . بحار الأنوار ٧٠ : ٢٨٩ . أُصول الكافي ٢ : ٣٣٧ .

(٢٥) كشف الغطاء : ٣٨٣ ، ط ـ حجري . بحار الأنوار ٧٥ : ٢٨٩ . مرآة العقول ١٠ : ٣٢٢ ، شرح الملا صالح المازندراني . الكافي ٩ : ٣٧٣ و ٤٠٦ .

(٢٦) الذريعة ، أغا بزرك الطهراني ١٠ : ١٦٥ ، مادة « رحلة » .

(٢٧) التوبة : ٦ .

(٢٨) المبسوط ٢ : ١٤ .

(٢٩) منتهى المطلب ٢ : ٩١٤ .

(٣٠) تذكرة الفقهاء ١ : ٤١٤ .

(٣١) منتهى المطلب ٢ : ٩١٤ . وانظر : تذكرة الفقهاء ١ : ٤١٤ .

(٣٢) تذكرة الفقهاء ١ : ٤٤٤ .

(٣٣) كشف الغطاء : ٣٩٧ .

(٣٤) المبسوط ٢ : ١٤ ، ٣٤ . جواهر الكلام : ٢١ : ٢٦٥ . تذكرة الفقهاء ١ : ٤٤٧ . تحرير الأحكام ٢ : ١٣٧ . منتهى المطلب ٢ : ٩١٧ . كشف الغطاء : ٤٠٠ .

(٣٥) كشف الغطاء : ٤٠١ .

(٣٦) تذكرة الفقهاء ١ : ٤٥١ .

(٣٧) تحرير الأحكام ١ : ١٣٧ .

(٣٨) جواهر الكلام ٢١ : ١٠٧ متن الشرائع .

(٣٩) المبسوط ٢ : ١٦ . منتهى المطلب ٢ : ٩١٧ . جواهر الكلام ٢١ : ١٠٧ .

(٤٠) صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ١ : ٤٤١ ـ ٤٤٦ (استفتاءات السيد الخوئي وتعليقات الشيخ جواد التبريزي) .

(٤١) جواهر الكلام ٢١ : ١٠٧ . منتهى المطلب ٢ : ٩٧ .

(٤٢) المبسوط ٢ : ١٦ .

(٤٣) الممتحنة : ٨ .

(٤٤) نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح) : الرسالة ٥٣ .

(٤٥) البقرة : ٨٣ .

(٤٦) بحار الأنوار ٨٧ : ١٧٢ و ١٨٨ ، ٧٤ : ١٥٢ .

(٤٧) المصدر السابق ١٠ : ١٧١ ـ ١٧٢ .

(٤٨) أُصول الكافي ٢ : ٦٧٠ . القصص الحق ١ : القصة الثامنة . قرب الإسناد : ١٠ . بحار الأنوار ٧٤ : ١٥٧ .

(٤٩) فروع الكافي ٥ : ٥٧٤ . الوافي ١١ : ٤٠٠ .

(٥٠) فروع الكافي ٧ : ٢٣٩ ، ح ٣ . تهذيب الأحكام ١٠ : ٧٥ ، ح ٢ .

(٥١) تهذيب الأحكام ٧ : ٤٧٢ .

(٥٢) روضة المتقين ١١ : ٤٠٠ .

(٥٣) العنكبوت : ٨ . لقمان : ١٤ و ١٥ .

(٥٤) الكافي ٢ : ١٦٠ .

(٥٥) القواعد والفوائد ٢ : ٤٩ .

(٥٦) الأنبياء : ١٠٧ .

(٥٧) الممتحنة : ٨ .

(٥٨) رسالة « وقف الإرث » العدد ١٤ : ٧ ، بالاقتباس من رسالة الوقف للشيخ جوادي آملي .

(٥٩) جواهر الكلام ٢٨ : ٣٢ .

(٦٠) المصدر السابق : ٣٣ ـ ٣٤ .

(٦١) تحرير الوسيلة ٢ : ٦٣ ، المسألة ٣٨ .

(٦٢) منهاج الصالحين ٢ : ٢٤١ ، المسألة ١١٤٨ .

(٦٣) جواهر الكلام ٢٨ : ٣٦٧ .

(٦٤) تحرير الوسيلة : ٢ : ٨٥ .

(٦٥) منهاج الصالحين ٢ : ٢١٩ .

(٦٦) جواهر الكلام ٢٨ : ٣٤ ـ ٣٥ .

(٦٧) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٠٠ .

(٦٨) بحار الأنوار ٤١ : ١١٨ . المناقب ، ابن شهر آشوب ١ : ٣٧٨ .

(٦٩) الفتح : ٢٩ .

(٧٠) التوبة : ١٢٣ .

(٧١) الانفال : ٦٠ .

تقارير ومتابعات

تقرير حول

جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية

إدارياً وعلمياً وثقافياً

❑ إعداد: التحرير

تلبيةً لحاجة العالم الإسلامي الماسّة إلى إقامة المؤسسات العلمية والثقافية، تأسست جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية (AIU) عام (١٤٢١هـ) بتوجيه من الوكيل المطلق لسماحة ولي أمر المسلمين ـ مد ظله العالي ـ في الحجاز سماحة آية الله الدكتور عبد الهادي الفضلي ـ دامت بركاته ـ وبمشاركة ثلّة من فضلاء الحجاز في الحوزة العلمية بقم المقدسة، وبإشراف من المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

الهيئة التأسيسية

وتضمّ السادة حجج الإسلام والمسلمين:

- السيد محمد باقر الناصر
- الشيخ عبد المجيد البقشي
- الشيخ عبد الله النمر

ويشرف هؤلاء السادة إشرافاً عاماً على أُمور الجامعة بصفتهم أعضاء الهيئة التأسيسية.

مجلس الإدارة

يعتبر مجلس إدارة الجامعة أعلى جهة تخطيطية وتنفيذية في الجامعة،

ويتكون من ثمانية أشخاص من فضلاء الحوزة العلمية وأساتذتها، وهم السادة حجج الإسلام والمسلمين:

- الشيخ محمد باقر الناصر (رئيس المجلس)
- الشيخ عبد المجيد البقشي (نائب رئيس المجلس ورئيس مكتب المتابعة والتخطيط)
- الشيخ عبد الله النمر (أمين سر مجلس الإدارة ورئيس عمادة القبول والتسجيل)
- الشيخ علي العلي (المدير العام للجامعة وأمين عام الهيئة العلمية والاستشارية ورئيس مكتب العلاقات الخارجية والاستشارات العلمية)
- السيد عباس الهاشمي (السكرتير الأول لمجلس إدارة الجامعة)
- الشيخ محمد حسن خجسة (عضو مجلس إدارة الجامعة)
- الشيخ عبدالمحسن البقشي (عضو مجلس إدارة الجامعة)
- السيد زكي السادة (عضو مجلس إدارة الجامعة)

مدير الجامعة

يتكفل مدير الجامعة مسؤولية إدارة الجامعة في المجالات العلمية والتعليمية والتربوية والإدارية والمالية كافة، ويعدّ مسؤولاً أمام مجلس الإدارة.

ونظراً إلى الكفاءات العلمية التي يتمتع بها سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ علي العلي، فإنه يشغل حالياً منصب المدير في الجامعة.

الهيئة الإدارية

تتألف الهيئة الإدارية من معاوني المدير والمسؤولين في مختلف أقسام الجامعة الرئيسية، وهي:

- قسم الشؤون التعليمية
- قسم الشؤون الإدارية والمالية
- قسم الشؤون التربوية والاجتماعية
- القسم الداخلي

الهيئة العلمية

تتألف الهيئة العلمية ـ وهي أعلى هيئة لرسم المنهج العلمي والتعليمي في الجامعة ـ من ثلاثة عشر شخصاً من الأساتذة البارزين في الحوزة العربية، أمثال السادة حجج الإسلام والمسلمين:

١ ـ الشيخ أسد قصير
٢ ـ الشيخ جعفر الهادي
٣ ـ السيد هاشم الهاشمي
٤ ـ الشيخ حسين بو خمسين
٥ ـ الشيخ حسّان سويدان
٦ ـ الشيخ معين دقيق
٧ ـ الشيخ نوري حاتم
٨ ـ الشيخ عباس الكعبي
٩ ـ السيد علي نقي الأردبيلي
١٠ ـ الشيخ عبد المحسن البقشي
١١ ـ الشيخ علي العلي
١٢ ـ السيد عباس الهاشمي
١٣ ـ السيد عصام العماد

لجنة الدراسات العليا

- الشيخ علي العلي (رئيس اللجنة)
- الشيخ جعفر الهادي
- الشيخ نوري حاتم
- السيد عباس الهاشمي (مدير إدارة الدراسات العليا)
- الشيخ معين دقيق
- السيد علي نقي الأردبيلي
- الشيخ حسين بو خمسين
- الشيخ يار علي (ممثل المركز العالمي للدراسات الإسلامية)

المنهج التعليمي

بدأت الجامعة نشاطها التعليمي منذ العام الدراسي (١٤٢١ - ١٤٢٢هـ)، وبعد خوض دورة تعليمية قوامها أربع سنوات والاستفادة من تجارب المركز العالمي للدراسات الإسلامية وسائر المؤسسات التعليمية، تمت المصادقة على برنامج «الخطة الخمسية التعليمية والثقافية لجامعة آل البيت عليهم السلام العالمية» في اجتماعات الهيئة العلمية، وبعد اجتياز المراحل القانونية والمصادقة في مجلس الإدارة، وبإشراف الجامعة، تم العمل بها من العام الدراسي (١٤٢٥ - ١٤٢٦هـ). وقد أُدرج في منهجها التعليمي تخصص الفقه والمعارف الإسلامية لنيل درجة البكالوريوس إلى الدكتوراه، وقسم الاختصاص في الفقه والأُصول (في الماجستير والدكتوراه).

وكذلك أُدرجت في الماجستير تحت تخصص الفقه والمعارف الإسلامية سبعة أقسام، هي: علوم القرآن، وعلوم الحديث، والكلام، والفلسفة الإسلامية، وتاريخ الإسلام، والفقه والأُصول، والأخلاق الإسلامية.

وتماشياً مع لغة العصر الإلكترونية تنوي تأسيس «جامعة افتراضية تعنى بالعلوم الإسلامية»، وفي هذا الصدد بدأت الجامعة بدراسة المشروع منذ العام المنصرم مع مجموعة من المختصّين وتحت إشراف الجامعة، وقد كانت لها في هذا المجال محاورات قيّمة مع المؤسسات العلمية المرموقة في الداخل والخارج.

وقد اقترحت إدارة الجامعة أيضاً على المركز العالمي مشروع تأسيس «كلية الدراسات المقارنة» في التخصصات التالية: الفقه والكلام والتفسير حتّى درجة الدكتوراه، وكذلك «كلية الطب الإسلامي» حتى درجة البكالوريوس، وهما قيد الدراسة، وسيكونان قيد التنفيذ فيما لو تمّت المصادقة عليهما.

الجامعيون على اختلاف جنسياتهم

هناك حالياً أكثر من (١٢٠) طالباً من المنتسبين إلى المركز العالمي بمستوى درجة (الماجستير والبكالوريوس) يدرسون في هذه الجامعة، وهم من عشرين جنسية، من آسيا، وأُوربا، وإفريقيا، وينتمون إلى البلدان التالية:

ألمانيا	الجزائر	اندونيسيا	الإمارات العربية المتحدة
أفغانستان	بلجيكا	البحرين	باكستان
العراق	الكويت	عمان	غينيا
المغرب	مصر	لبنان	الهند
اليمن	المملكة العربية السعودية وغيرها.		

وبالالتفات إلى النظام المتبع لدى عمادة القبول والتسجيل في الجامعة، فقد تمّ التركيز على ذوي الطاقات من الطلاب، حتى بلغت نسبة الطلاب المنتسبين في مرحلة البكالوريوس (٧٥٪) ممن يحملون شهادات جامعية بدرجة (البكالوريوس والماجستير) ممن تلقى الدراسة في الجامعات العالمية المشهورة.

التحقيق

لقد كان البحث والتحقيق محط اهتمام المخططين للتعليم في الجامعة، وقد أدرج ضمن منهجه التعليمي إلزام الطالب في السنة الثانية من دراسته بالتلخيص والاهتمام بالتحقيق والبحث، وقد انتظم هذا النهج بشكل أكبر من خلال افتتاح وحدة البحوث والمناهج لمرحلة (البكالوريوس والماجستير).

وقد تمّ إنجاز عشرات التحقيقات في وحدة البحوث والمناهج في هذه الجامعة، وهناك أكثر من سبعين طالباً في مرحلة (الماجستير) يباشرون كتابة الرسائل بعد اجتياز دورة أُصول البحث والتحقيق بإشراف الأساتذة الأكفّاء.

الندوات والملتقيات

لقد كانت إقامة المنتديات العلمية والتخصصية موضع اهتمام الجامعة على الدوام، وقد أُقيم حتى الآن:

١ ـ المؤتمر العلمي «فكر الإمام الخميني قدس سره عقيدة لا تاريخ» في عام (١٤٢٤هـ)، وقد حضره الدكتور محسن رضائي سكرتير مجمع تشخيص مصلحة النظام، وأبو جهاد ممثل منظمة الجهاد الإسلامي في فلسطين.

٢ ـ المؤتمر العلمي «أنوار النبوة» في مولد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في عامي (٢٤ و١٤٢٥هـ)، وقد حضره السادة: آية الله مقتدائي، رئيس مجلس إدارة المركز العالمي للدراسات الإسلامية، والأُستاذ الشيخ جعفر الهادي.

٣ ـ ندوة فكرية «بنور الإمام اهتديت» في ذكرى رحيل الإمام الخميني قدس سره سنة (١٤٢٤هـ).

٤ ـ اجتماعات عقائدية بحضور الأساتذة المستبصرين، أمثال: الدكتور عصام العماد، والأُستاذ صالح الورداني، والأُستاذ علي الشيخ، وغيرهم، في الأعوام (٢٣ و ٢٤ و ١٤٢٥هـ).

٥ ـ المؤتمر العالمي لدور المرأة في الانتفاضة الفلسطينية بالتعاون مع جامعة الدكتور شريعتي في طهران، عام (١٤٢٤هـ).

٦ ـ الاجتماع العلمي «مبعث الحقيقة المحمدية» مع كلمة حجة الإسلام والمسلمين الأُستاذ الحسيني البوشهري المحترم، مدير الحوزة العلمية بقم المقدسة، عام (١٤٢٥هـ).

النشرات العلمية

لقد كان السعي من أجل تطوير وصقل طاقات الطلاب في المجالات العلمية

والثقافية موضع اهتمام الجامعة دوماً، وقد باشر طلاب جامعة آل البيت عليهم السلام العالميّة حتى الآن نشر مجلتين ثقافيتين:

١ ـ مجلة الهدى.

٢ ـ مجلة المداد.

وقد تضمنت مقالات لأساتذة الجامعة، مضافاً إلى ما تجود به طاقات الطلاب المحترمين.

جدير ذكره أن هناك سعياً لإصدار مجلة فصلية تخصصية تصدرها الهيئة العلمية لجامعة آل البيت عليهم السلام، وهو عمل قل نظيره في مجال تحقيقات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، وستصدر قريباً وتكون في متناول علماء الحوزة العلمية وفضلائها.

الفعاليات والخدمات

أ ـ **المقهى الإلكتروني**: هناك ـ حالياً ـ ثمانية أجهزة كمبيوتر في جامعة آل البيت عليهم السلام تمّ وضعها في متناول الطلاب والأساتذة، بهدف الاستفادة العلمية من الإبداعات المعلوماتية وعلوم الارتباطات العلمية الثقافية.

ب ـ **المكتبة**: وتضم نواتها خمسة آلاف مجلد مع خطة لتوسعة ذلك، ويحتوي الموجود منها على كتب علمية وثقافية وسياسية واجتماعية وتاريخية، وهي في متناول أيدي الراغبين.

ج ـ **التسجيلات السمعية والمرئية**: وتحتوى علي أشرطة وأفلام و(أقراص CD وMP3) في المجالات العلمية والثقافية والدروس الحوزوية الأساسية والجانبية، وقد تنفرد الجامعة في عدد منها وهي في متناول الطلاب والأساتذة.

د ـ موقع الجامعة على الإنترنيت: تماشياً مع ثورة المعلومات والتقدم التقني وللتواصل مع العالم، تم افتتاح موقع للجامعة على الإنترنيت www.aiu.ac.ir والذي يقوم بالإجابة عن عشرات الأسئلة الموجهة من أقصى نقاط العالم.

مكتب العلاقات الخارجية والاستشارات العلمية

ولأجل الارتباط بالمؤسسات العلمية والجامعات العالمية الشهيرة فقد خطا مكتب العلاقات الخارجية التابع لمجلس إدارة الجامعة، الخطوات الآتية:

١ ـ مراسلة حوالي ثلاثمئة جامعة عالمية، مع إعطاء الأولوية للجامعات الإسلامية في أربع قارّات في العالم.

٢ ـ إرسال وفد رفيع المستوى إلى ماليزيا، والتعرف على جامعاتها المعتبرة مع عقد مذكرة تعاون.

٣ ـ إرسال وفد رفيع المستوى إلى البحرين، والتعرّف على مؤسساتها العلمية والحوزوية.

٤ ـ إرسال مندوب إلى مصر تمهيداً لإبرام اتفاق علمي وثقافي مع جامعة وادي النيل، وأكاديمية الشرق الأوسط.

٥ ـ إرسال مندوب إلى العراق تمهيداً لإبرام اتفاق علمي وثقافي مع جامعة الكوفة والجامعة المستنصرية.

٦ ـ إرسال مندوب إلى سوريا تمهيداً لإبرام اتفاق علمي وثقافي مع الجامعة الافتراضية السورية وجامعة الإمام الأوزاعي في لبنان.

٧ ـ إبرام اتفاق علمي وثقافي مع جامعة ابن سينا في ماليزيا.

٨ ـ إبرام اتفاق علمي وثقافي مع مركز أهل البيت عليهم السلام لنشر الإسلام في غينيا.

٩ ـ إبرام اتفاق علمي وثقافي مع جامعة الكوفة.

١٠ ـ إبرام اتفاق علمي وثقافي مع أكاديمية الشرق الأوسط.

الأُمور الثقافية والتربوية

نظراً لأهمية النشاط التربوي والثقافي وما له من التأثير على المستوى التعليمي، باشر قسم الشؤون التربوية والاجتماعية في الجامعة ـ من خلال مخطط واسع ودعم مالي جيد ـ نشاطه عبر ما نشير إليه فيما يأتي باختصار:

١ ـ فتح ملف تربوي لكل طالب مع الالتفات إلى الدقائق التربوية والنفسية، والإشراف على مسار الطلاب التربوي من تاريخ الانتساب إلى حين التخرّج.

٢ ـ القيام بخدمات استشارية، والاستفادة من مركز الاستشارة في المركز العالمي للدراسات الإسلامية عند الحاجة.

٣ ـ تأسيس لجان ثقافية للطلاب بهدف توجيه نشاطات الطلاب الثقافية توجيهاً صحيحاً.

٤ ـ إقامة دورات تطويرية من قبيل: دورة كمبيوتر، ودورة إنترنيت، ودورة لتعليم اللغة الإنجليزية.

٥ ـ إقامة برامج رياضية من قبيل دروس في الفنون القتالية، والسباحة وكرة القدم، والكرة الطائرة.

٦ ـ افتتاح صالة رياضية في القسم الداخلي للجامعة، وتزويدها بمعدات الكمال الجسماني وغيرها.

٧ ـ إقامة مخيمات ترفيهية وعبادية وثقافية، من قبيل:

أ ـ زيارة الإمام الرضا عليه السلام (خمس مرات)

ب ـ مخيم ترفيهي في شمال البلاد (أربع مرات)

ج - زيارة السيد عبد العظيم الحسني عليه السلام والإمام الخميني قدس سره (خمس مرات)

د - مخيم كاشان والتعرف على حوزتها العلمية (عام ١٤٢٣هـ)

هـ - مخيم خونسار والتعرف على حوزتها العلمية (عام ١٤٢٣هـ)

و - مخيم محلات والتعرف على حوزتها العلمية (عام ١٤٢٤هـ)

ز - مخيم خمين وزيارة بيت الإمام الخميني قدس سره (عام ١٤٢٤هـ)

ح - مخيم نراق وزيارة ضريح بنت الإمام الجواد عليه السلام (عام ١٤٢٤هـ)

ط - زيارة جامعة الدكتور شريعتي في طهران (عام ١٤٢٤هـ)

٨ - إقامة محاضرات أخلاقية وجلسات تربوية لأصحاب السماحة:

أ: العلامة الشيخ محمد مهدي الآصفي في رحاب (حديث عنوان البصري) (عام ١٤٢٢هـ)

ب: العلامة الشيخ حسن الرمضاني في (معرفة النفس) (عام ١٤٢٣هـ)

ج: العلامة السيد علي نقي الأردبيلي من (كتاب منية المريد للشهيد الثاني) (عام ١٤٢٣هـ)

د: العلامة السيد مصطفى حسينيان من (كتاب جهاد النفس للحر العاملي) (عام ١٤٢٤هـ)

التعليم قصير الأمد

ويعرف هذا المركز بـ «معهد تنمية المجتمع»، وقد أُقيم بهدف رفع حاجة الشباب المتعلم في البلدان الإسلامية، وقد أقام منذ تأسيسه عام (١٤٢٢هـ) وإلى الآن أربع دورات صيفية لمدة شهرين للجامعيين من بلدان عمان والعربية السعودية والبحرين، وقد تم فيها - مضافاً إلى تعريفهم بالعلوم الإسلامية - دعم نشاطهم الثقافي والديني، ومع الالتفات إلى كونهم من غير المنتسبين إلى الحوزة سيؤدي ذلك إلى إشاعة الثقافة الدينية في الأوساط الجامعية.

وقد تم تقسيم المنهج العلمي لهذا المعهد إلى قسمين أساسيين:

- ثابت
- متغير

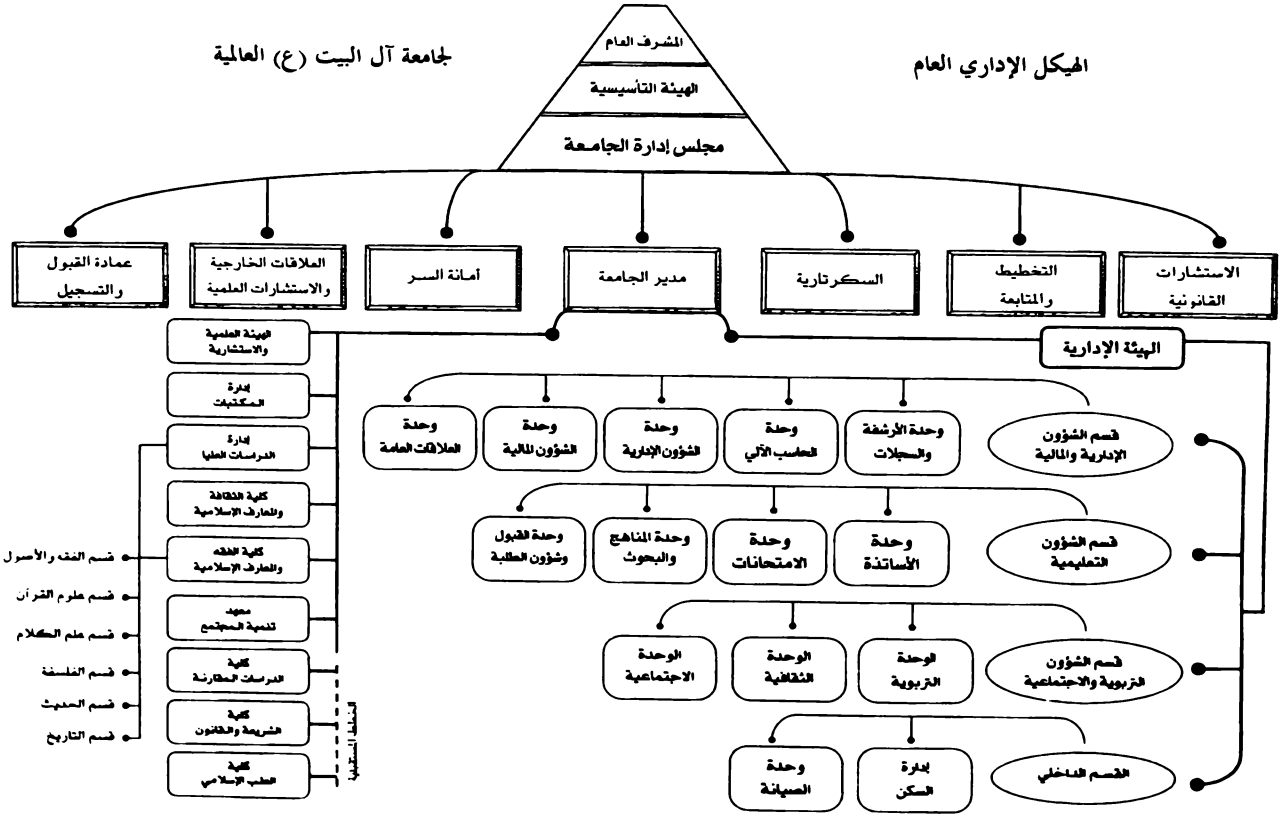
وقد تم تقسيم الطلاب في الثابت منهما إلى ثلاث مراحل، يدرسون المواد الآتية: علوم القرآن، والفقه، والآداب الاجتماعية، والعقائد، والسيرة، والأخلاق، والمفاهيم، والمدارس الفكرية المعاصرة، والتربية الرياضية، وغير ذلك.

وللمعهد برنامج ثقافي وترفيهي، ومخيمات عبادية وسياحية في مشهد المقدسة وشمال البلاد.

وقد استفاد حتى الآن حوالي (٢٨٠) شاباً من البلدان الإسلامية طوال أربع سنوات من برنامج معهد تنمية المجتمع التابع لجامعة آل البيت عليهم السلام العالمية.

الهيكل الإداري العام

جامعة آل البيت (ع) العالمية



متابعات

مؤتمر الذكرى السنوية لحركة التنسيق بين الحوزة والجامعة

❑ إعداد : التحرير

بمناسبة الذكرى السنوية لشهادة رجل الجامعة والحوزة الشهيد آية الله الشيخ محمد مفتّح ﷺ عقدت الحوزة العلمية مؤتمراً بهذه المناسبة حاضر فيه نخبة من أساتذة الحوزة والجامعة.

افتتح المؤتمر بكلمة لسماحة المرجع آية الله العظمى الشيخ نوري همداني تعرّض فيها إلى عوامل تأخر المسلمين، ومن تلك العوامل: الحكومات التي تعيق حركة الإسلام في المجتمع، ومنها الاستعمار الذي دأب على عداء الإسلام والعلماء والسيطرة على بلاد المسلمين وتهميش العلماء وتضعيفهم.

ثم أشار سماحته إلى مخططات الأعداء في إضعاف الدين وزويه عن مسرح الحياة فقال: إنّ من أساليب العدو وخدعه في هذا المجال القول بأن الدين يصلح للأزمنة السابقة دون زماننا الذي يعجز الدين عن إدارته، وأنّ الدين لا ربط له بالسياسة، وأن موقف الدين سلبي تجاه المرأة، وأنّ الدين هو أفيون الشعوب.. كل ذلك من أجل تضعيف الدين والوقيعة فيه.

ثم أشار سماحته إلى أن الوحدة والتنسيق بين الجامعة والحوزة تعدّ من الضرورات التي يجب أن يسعى الجميع إلى تحقيقها، مؤكداً على آثار هذه الوحدة في حلّ المعضلات الاجتماعية.

بعد ذلك ألقى مدير الحوزة سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد حسيني بوشهري كلمة قال فيها: ما لم يوحّد الحوزويون وأبناء الجامعة هدفهم فإن الحديث عن وحدة هذين الكيانين العلميين العظيمين لا يكون نابعاً عن حرص وجدّية في التعامل مع هذا الموضوع المهم. لقد كان الإمام الراحل ﷺ يقول: إننا نريد من الجامعة أن تأخذ بيد الشعب إلى الاستقلال وليس إلى أحضان الغرب أو الشرق، نريد جامعة تضع يدها بيد الحوزة لنبذ الشرق والغرب والعمل من أجل تحقيق مصالح الإسلام والبلاد، وأن تُخرّجا جيلاً لا يجعل من موسكو أو لندن أو واشنطن قبلة له بل تكون قبلته الكعبة.

رسم ملامح الخطّة العامة لمستقبل الحوزة العلمية في العشرين سنة المقبلة

التقى أعضاء اللجنة المركزية العليا للحوزة العلمية بسماحة آية الله العظمى السيد علي الخامنئي ـ دام ظله ـ وقد أشار سماحته في هذا اللقاء إلى أهمية رسم الخطوط العامة لحركة الحوزة في العقدين المقبلين مشيراً إلى المواجهة غير العسكرية الموجودة بين الجبهة الليبرالية الديمقراطية في الغرب وبين الإسلام والجمهورية الإسلامية، حيث يتسلّح أدعياء الليبرالية الديمقراطية بالتطور العلمي والتقني والإعلام والسياسة من أجل فتح العالم والاستيلاء عليه، مؤكداً أنّ أهم أُسلوب لهم في ذلك هو سلاح الإبداع العلمي وبلورة النظريات العلمية، الأمر الذي يمكن للحوزة الإفادة منه أيضاً في مجال الارتقاء بالنهضة العلمية المطلوبة لها.

وواصل سماحته قائلاً: إنّ الحوزة العلمية ومن أجل أن تساير النظام الإسلامي وتضطلع بدورها في حركته العامّة ينبغي لها أولاً أن تُلم بالوضع العالمي، ومن ثمّ تقوم برسم الآفاق المستقبلية الخاصة بها لمدة عشرين عاماً

الآتية، لكي تضع بعد ذلك الخطط والسياسات الكفيلة بتنفيذ هذه الأهداف، وأثنى سماحته في الختام على الجهود المبذولة حتى الآن من أجل الارتقاء بالجانب الكمي والكيفي في الحوزة العلمية في قم مضيفاً: يجب أن ننظر إلى إنجازات الحوزة على أنها مشاريع وأعمال كبيرة وأن من الواجب توظيف جميع الإمكانات لتحقيق الأهداف المحددة من أجل الارتقاء بالحوزة.

ندوة علمية تحت عنوان: «القرآن والمستشرقون»

حضر الندوة جمع غفير من الباحثين والطلاب، وقد ألقى سماحة آية الله الشيخ مكارم شيرازي كلمة جاء فيها: إنّه يمكن تقسيم المستشرقين إلى خمسة أقسام، هم: ١ ـ من يتحرك بأوامر الاستعمار. ٢ ـ المتعصبون. ٣ ـ الجهلة. ٤ ـ من يعتمد على مصادر فريق من المسلمين فقط في الكتابة عن الفريق الآخر دون ملاحظة مصادره. ٥ ـ العلماء وأهل الإنصاف منهم.

وللأسف فإن الأقسام الأربعة الأُول ليس لها أية إحاطة وإلمام بمصادر الشيعة، والذي ينبغي هو تشخيص كل فريق من هؤلاء والتعامل معه بأُسلوب مختلف عن الآخر.

ومضى سماحته في القول: إنّ إيصال المعلومة في وقتها أمر ضروري للغاية، ومن هنا يلزمنا أمران: تأسيس شبكة معلوماتية قرآنية خاصة على شبكة الإنترنيت تُعنى بآخر المعلومات القرآنية كي تكون في متناول الباحثين من المستشرقين؛ وكذلك تأسيس شبكة معلوماتية فاعلة للتعريف بالمصادر الصحيحة للشيعة، الأمر الذي يُبدد الكثير من الأوهام والمعلومات الخاطئة عنهم والتي يحملها البعض، كمسألة القول بتحريف القرآن وغيرها، علماً بأن مثل هذه الشبهات تكون مثار ضعف للمسلمين وليس للشيعة، كما أنها وقبل كل شيء تعرّض القرآن الكريم للسؤال والقدح.

ثم انبثقت لجنة شارك فيها ثلّة من المختصّين في موضوع القرآن والاستشراق، نلخص أهم النقاط الواردة فيها:

● يوجد للدارسين في تأريخ الاستشراق (١٢) رأياً، وأقدم هذه الآراء أن حركة الاستشراق ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد. والتعريف العام للاستشراق أو المستشرقين هو أنّه عبارة عن مجموعة المتخصصين في دراسة الشرق. وهذا التعريف يلتقي مع الرأي الأول المذكور في تحديد مبدأ الاستشراق. وهناك تعريف اصطلاحي يعرّف المستشرقين بأنّهم المختصون بدراسة الإسلام. وهذا ينسجم مع الرأي القائل بأن الاستشراق ظهر بعد الإسلام.

● إن الاستشراق على أنحاء: الاستشراق الاستعماري، والاستشراق التبشيري، والاستشراق العلمي.

وفيما يرتبط بالقسم الأول فالذي ينبغي قوله هو أن المستشرقين من هذا النوع يتواجدون في جميع سفارات الدول الغربية في البلدان الإسلامية.

والقسم الثاني منه غرضه مواجهة الإسلام ومحاربته، وقد تخرجت في هذا النوع كوادر درست الإسلام واللغة العربية، وقد قامت الكنيسة بهذا الدور فيما يرجع إلى الثمانمئة عام المنصرمة. وأشهر كتاب لهم في ذلك هو كتاب «الكوميديا الالهية» لمؤلفه القسّ المتعصب «دانته»، وقد ترجم هذا الكتاب إلى مئة لغة، وطبع أكثر من ألف مرّة، وهو يصوّر رسول الإسلام بصورة بشعة. وقد صدر إلى سنة (١٩٥٠م) في هذا الإطار ما يقرب من ستين ألف مؤلف ضد الإسلام في الغرب، وقلّما تعرض المسلمون للردّ عليها!

والقسم الثالث من الاستشراق ـ وهو الاستشراق العلمي ـ فقد صدرت لحد الآن في هذا المجال أعمال علمية قيمة كشفت عن حقائق هامّة.

● أساليب المستشرقين في دراسة القرآن الكريم: وهي عديدة، منها:

أُسلوب دراسة الآثار التأريخية، ويرجع تأريخ هذا الأُسلوب إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية، وطُبّق هذا الأُسلوب في العراق واليمن، وكانت بعض نتائجه مفيدة وبعضها غير مفيدة، ومن الثاني ما ذهب إليه المستشرق «جوزيف سمث» إلى أنه قام بالتنقيب الأثري لمساجد المسلمين في النصف الثاني من القرن الهجري الأول وذكر أنه لم يعثر على ما يدل على تغيير القبلة إلى الكعبة وأنها لم تتغير عن بيت المقدس فقط، وعليه فإن مثل هذه النتيجة لا تنسجم ودعوى سلامة النصّ القرآني من التحريف. وهذا الرجل من المستشرقين المغرضين وله مؤلفات عديدة ضد الإسلام.

ومنها أيضاً: دراسة الخط القرآني ونُسخ القرآن الكريم. ومنها أُسلوب دراسة الجانب الأدبي للنص خاصة دون شأن نزوله وسياقه، فمثلاً قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** ﴾ إذا قصرنا النظر عليها دون ما يرتبط بها فإن مرجع الضمير يعود إلى امرأة عزيز مصر.

● نشاطات المستشرقين في المجالات القرآنية: وهي أربعة مجالات:

المجال الأول: مجال ترجمة القرآن إلى اللغات الأُوربية، وظهرت أول ترجمة للقرآن في سنة (١١٤١م)، أي قبل تسعمئة سنة من قبل أحد القساوسة، وقد منع تداولها مدة (٤٠٠) سنة إلّا للقساوسة لغرض الدراسة والنقد. وتُرجم القرآن الكريم لحد الآن (٢٠٥) مرّات باللغة الإنجليزية، كان أهمها في سنة (١٧٣٦م)، وطبع (١٠٥) طبعات. وترجم في مطلع القرن السابع عشر الميلادي إلى الألمانية لأول مرّة، ثم تُرجم إليها عشرات المرّات. وتُرجم لأول مرة إلى الفرنسية في القرن السادس عشر الميلادي، وتوالت طبعاته إلى (٢٨) طبعة. وتبلغ مجموع اللغات التي تُرجم إليها القرآن (١٠٠) لغة.

المجال الثاني: مجال طباعة القرآن، حيث طبع لأول مرّة في إيطاليا سنة (١٤٩٩م) من جهة الكنيسة، وتعتبر الكنيسة أكثر جهة تصدّت لطباعته

وترجمته ونقده والتعليق عليه، ثم بادرت البلدان الإسلامية إلى طباعته بعد (٣٠٠) سنة، أي في عام (١٨٣١م) في كلكتا، وهو يعكس - بلا شك - تهاون المسلمين وتقصيرهم في هذا الجانب.

المجال الثالث: مجال التعجيم، حيث ظهر أول معجم لألفاظ ومعاني القرآن على يد شخص ألماني في سنة (١٨٤٢م)، ثم تُرجم إلى العربية بعد (٥٠) سنة مع أنه تكثر الحاجة إليه في محافل ومراكز المسلمين العلمية!

المجال الرابع: مجال تدوين دوائر المعارف القرآنية، وكان أولها دائرة المعارف في هولندا، ودائرة المعارف الإسلامية الكبرى التي صدرت بثلاث لغات، الإنجليزية والفرنسية والألمانية، حيث قاموا بالتعريف بالإسلام بدل المسلمين! ثم بادرت جامعة الأزهر بعد (٥٠) عاماً إلى ترجمتها وتوقف إلى حرف العين! مع أن المؤلفين لها أعادوا فيها النظر بعد عدّة سنوات ونقحوها ثم طبعوها مرة ثانية بضعف مجلدات الطبعة الأُولى، ونحن لازلنا نراوح مكاننا لا ندري كيف نقدّم الإسلام وننشره.

● لقد توصلنا في مجال ترجمة هذه الموسوعة إلى ضرورة نقدها وتصويبها، ومن هنا فقد بدأنا بمشروعين: الأول تدوين موسوعة في الحوزة من قبل مكتب الإعلام الإسلامي، والثاني دائرة المعارف الخاصة برد الشبهات والأخطاء الواردة في دائرة معارف ليدن الألمانية والتي بدأت في سنة (١٩٩٣م)، ويكتب فيها أبرز المستشرقين، وطبع الجزء الأول منها سنة (٢٠٠١م)، ورأى النور منها ثلاثة أجزاء والمتوقع أنها في خمسة أجزاء، ومداخلها ألف مدخل، وقد كتبنا إليهم ببعض التصويبات والملاحظات، ومن الآراء المطروحة فيها أن القرآن هو أكبر مدافع عن حقوق المرأة، وعدم نسبة القول بتحريف القرآن إلى الشيعة، وذلك ببركة جهود ومؤلفات الشيعة في الرد على هذه الشبهة.

ثم ختمت الندوة أعمالها ببعض التوصيات والمقترحات للحوزة العلمية في مجال آثار المستشرقين، وهي: تأسيس مركز خاص بهذا الموضوع، تأسيس شبكة معلوماتية، ترجمة المؤلفات الاستشراقية، تأسيس مكتبة متخصصة، دعوة المتخصصين في هذا المجال لطرح آرائهم. تسليط الضوء في رسائل التخرّج على المواضيع الجديدة في دراسات المستشرقين، تدريس مادة الاستشراق في الحوزة والجامعة، مضاعفة البعثات العلمية إلى الخارج للهدف المذكور.

الملتقى السادس لكتاب العام في الحوزة العلمية

في كل عام ينعقد هذا الملتقى لاختيار أحسن المؤلفات والآثار الحوزوية على مدار السنة في مختلف العلوم والفنون وعلى مستويين التأليف والترجمة، وقد افتتح آية الله الشيخ جوادي آملي ـ دام ظله ـ هذا الملتقى بكلمة في المناسبة. علماً بأن عدد الكتب الواصلة على مدار السنوات الخمس الماضية كان (٢٧٠٠) كتاب، وقد وصل إلى أمانة الملتقى لهذه السنة (٩٥٠) مؤلفاً، فاز منها (٢٧) كتاباً. ويتمّ السعي حالياً لإعطاء بعد عالمي للملتقى من خلال استقبال مؤلفات وآثار المؤلفين في خارج الجمهورية الإسلامية، حيث وصلت بعض المؤلفات من الخارج، ونأمل أن تتزايد أعداد الكتب في هذا المجال حسب الشيخ شاكرين مسؤول الملتقى، وذلك للارتقاء بمستوى العلاقات بين الحوزة العلمية والمراكز والمفكرين وأرباب القلم في الخارج، وقد نالت في هذا الملتقى كتب عدّة جوائز قيمة منها في مجال الفقه «كتاب الإجارة» لسماحة آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ومنها كتاب «الحياة الحقيقية للإنسان في القرآن الكريم» لآية الله الشيخ جوادي آملي.

انعقاد المهرجان السنوي للشيخ الطوسي ﷺ
تحت عنوان «الأخلاق والتربية الإسلامية»

عُقد مهرجان الشيخ الطوسي للطلبة من قبل المركز العالمي للدراسات الإسلامية في الحوزة العلمية بقم لتكريم الطلبة غير الإيرانيين فيها. وقد حاضر في هذا المهرجان آية الله الشيخ مهدوي كني رئيس جامعة الإمام الصادق ﷺ مسلّطاً الضوء على حديث الإمام أمير المؤمنين ﷺ لكميل بن زياد: «يا كميل، الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع». فالناس أصناف ثلاثة، وقد وصف الأول منهم - وهو العالم - بالرباني ولم يصفه بالإلهي لجهتين: الأُولى: هي أن العالم حركته حركة هادفة وغائيّة، وهدفه هو الله تبارك وتعالى. الثانية: أنه منسوب لصفة الربوبية، وهذا معناه أنه يتعلّم لا لنفسه فحسب، بل ليربّي الآخرين أيضاً، مما يعني أنه مرتبط بالرب وبخلقه معاً. وهذا هو الصنف الأول الذي يأتي في طليعة المجتمع. وإذا لم نكن في هذه المرتبة فينبغي أن نكون في المرتبة الثانية، أي رتبة المتعلّم، ولكن لا كل متعلم بحيث يدرس كل درس أو بأي نية كانت، بل يتعلم العلم النافع الذي ينجيه «على سبيل نجاة». والصنف الثالث هو الذي يسير وراء الأصوات الأُخرى؛ لأنه لا يملك الهدف الذي يسير وفقه، وعليه فإن وظيفتنا في مرحلة التعليم أو التعلّم هي مساعدة الصنف الثالث وإرشاده قبل مجيء يوم الحسرة ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾.

ثم تحدّث رئيس المركز العالمي للدراسات الإسلامية حجة الإسلام والمسلمين الشيخ الأعرافي مؤكداً على ضرورة تشخيص الفضائل من الرذائل أولاً، ومعرفة العلاقة بينهما ثانياً، وإبعاد الآخرين عن الرذائل ثالثاً.

هذا، ويذكر أن المهرجان قد استقبل عشرات البحوث والمقالات للطلاب غير الإيرانيين، وقد فاز بعضها بجوائز قُدّمت للفائزين.

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.

جـ 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.

ـ دعوة للكتّاب والباحثين ـ

نظراً للأهميّة الخاصّة التي يتمتع بها موضوع (**الإجتهاد الدستوري**) وما يتعلّق به من دراسات وأبحاث مقارنة ، تدعو مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام الكتّاب والباحثين المتخصّصين في هذا المجال للمشاركة بمقالاتهم وبحوثهم العلمية حول المحاور التالية :

١ ـ السلطة التأسيسية للدستور في الفقه الإسلامي والقانون المعاصر.

٢ ـ مبدأ علوّ الدستور في الفقه والقانون المعاصر .

٣ ـ الاجتهاد الدستوري ، تجربة الجمهورية الإسلامية .

٤ ـ الضرائب في الفقه الدستوري .

٥ ـ قانون العمل في التجربة الفقهية للجمهورية الإسلامية .

٦ ـ مصلحة النظام في الفقه المقاصدي ودستور الجمهورية الإسلامية .

٧ ـ فن التفسير الدستوري في الفقه والقانون الوضعي .

٨ ـ شرعية الانتخابات والعمل البرلماني في الفقه ودستور الجمهورية الإسلامية .

٩ ـ موقع ولاية الفقيه من النظام الرئاسي والبرلماني . . . دراسة مقارنة .

١٠ ـ السلطة التنفيذية في الفقه الإسلامي .

١١ ـ الهيكلية العامة لنظام الحكم في الإسلام بصياغة دستورية .

١٢ ـ الثابت والمتغير في الفقه الدستوري .

١٣ ـ التعديل الدستوري في الفقه والقانون المعاصر .

١٤ ـ الأُسس العامة للقضاء والسلطة القضائية في الفقه الدستوري .

١٥ ـ فصل السلطات في الفقه والقانون .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية:

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : ..... *Name :*

العنوان : ..... *Address :*

FIQH - U - AHLIL BAIT

قيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأُخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران ـ قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران ـ شعبة انقلاب ـ قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري ـ بانك صادرات ايران ـ شعبة صفائية ـ قم .

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

* * *

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : 7739999

Fax : 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Specialized Quarterly on Islamic Jurisprudence

VOL. 10 - NO. 37 - 2005 / 1426