

فِي أَهْلِ الْبَيْتِ

مَجَلَّةٌ فُضِّلَتْ مِتْخَصَّصَةً فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ



٤١

* ميراث الزوجة من العقار (١)

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

* التعزير - أنواعه وضوابطه

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

* البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها (٦)

آية الله السيد محسن الخرازي

* القوانين الثابتة والمتغيرة

آية الله الشيخ محمد المؤمن

* الإدراكات الاعتبارية في علم الأصول

الشيخ محمد الكردي

* القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمنوطيقا) (١)

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

* في رحاب المكتبة الفقهية - رسائل في إرث الزوجة

من ثمن العقار

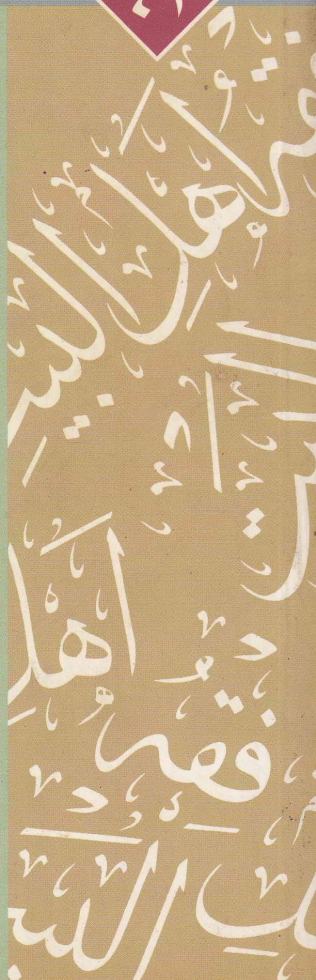
تحقيق: الشيخ خالد الغفوري

* موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذاهب أهل البيت

إعداد: التحرير

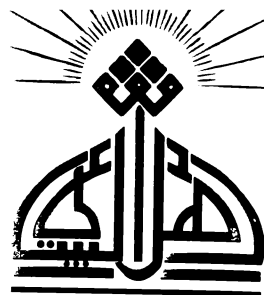
* نافذة المصطلحات الفقهية - إثبات

إعداد: التحرير



فَقْهُ هَذَا الْبَيْتِ

مَجَلَّةٌ فَضْلِيَّةٌ مُمْتَحَصَةٌ فِي الْفِقْهِ الْأِسْلَامِيِّ



مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي سابقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

(٤١) العدد الحادي والأربعون - السنة الحادية عشرة ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م

المراسلات

باسم رئيس التحرير ، على العنوان التالي :

ص.ب. ٢٤/٥٠٠ بيروت . لبنان

الرمز البريدي: ١٠١٧-٢٠١٠ برج البراجنة- بعيدا

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

E-Mail: feqh@islamicfeqh.com

وكلاء التوزيع

◀ لبنان :

الغدير للطباعة والتوزيع- حارة حريك - الطريق العام -

بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف: ٠٣/ ٦٤٤٦٦٢ - ٠١/ ٥٥٨٢١٥

تلفاكس : ٠١/ ٢٧٣٦٠٤

◀ مصر :

مؤسسة الأهرام - القاهرة - شارع الجلاء

هاتف : ٥٧٨٦١٠٠ - ٥٧٨٦٠٢٣

◀ المغرب :

الشركة الشريفة للتوزيع والصحف- سوشيرس

ص.ب. ١٣/ ٦٨٣

هاتف: ٤٠٠٢٢٣ - فاكس: ٤٠٤٠٣١/٢

◀ إيران :

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي. ص.ب. ٣٧١٨٥/ ٣٧٩٦

تلفاكس: ٠٠٩٨٢٥١٧٧٤٤٩٦٢

هاتف : ٠٠٩٨٢٥١٧٧٣٩٩٩٩

◀ باقي الدول :

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع:

لبنان ص.ب. ١١٣/ ٦٥٩٠

الرمز البريدي: ١١٠٣-٢١٤٠ بيروت

هاتف : ٠٣/ ٢٨٤٦٠٠ تلفاكس: ٠١/ ٨٥٦٦٧٧

المشرف العام

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

المدير المسؤول

السيد محمد بحريني قمشة

رئيس التحرير

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

الشيخ حيدر حب الله

الشيخ محمد الرحماني

الإدارة

الشيخ أسد الله حسني

ترخيص :

وزارة الاعلام بموجب قرار رقم (٥٢)

بتاريخ ٢٤ شباط ٢٠٠١ م

قواعد النشر و قسيمة الاشتراك في الصفحات الأخيرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

التوبة : ١٢١





محتويات العدد

- كلمة التحرير = مجلة فقه أهل البيت عليه السلام في عقدها الثاني ٥ - ٨
رئيس التحرير
-

■ بحوث اجتهادية ■

- مبراث الزوجة من العقار / ١ ٩ - ٣٢
آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
- التعزير = أنواعه وخصائمه ٣٣ - ٦٠
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري
- البنوك = دراسة في أساسها وأحكامها / ٦ ٦١ - ٨٦
آية الله السيد محسن الخرازي
-

■ دراسات وبحوث ■

- القوانين الخائفة والمتغيرة ٨٧ - ١١٠
آية الله الشيخ محمد المؤمن
- الادراكات الاختيارية في علم الأصول ١١١ - ١٤٨
الشيخ محمد الكردي
- الفرادة الجديدة للمنهج الديني (الهرمنوطيقا) / ١ ١٤٩ - ١٦٩
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري



محتويات العدد

في رهاب المكتبة الفقهية «رسائل في إرث الزوجة من ثمن العقار ١٩٧- ٢٤٢
تحقيق: الشيخ خالد الغفوري

- ١- الرسالة الأولى - (سؤال وجواب)
السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي ١٩٩
- ٢- الرسالة الثانية - في إرث الزوجة من ثمن العقار
الميرزا فتح الله الإصفهاني الغروي ٢٠٥
- ٣- الرسالة الثالثة - في إرث الزوجة من ثمن العقار
الشيخ عبدالله المامقاني ٢١٧
- ٤- منظومة في إرث الزوجة من ثمن العقار بعد الأخذ بالخيار
السيد محمد باقر الطباطبائي الحائري ٢٣٩

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام ٢٤٣- ٢٥٠
إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية «إنبات ٢٥١- ٢٧٦
إعداد: التحرير

■ مناقشات ■

إعداد: التحرير

- ٢٧٩ الحوزة العلمية تدين بأطرافها فاجعة سامراء
- ٢٨١ الحوزة العلمية تدين إهانة المرجعية الدينية
- ٢٨٢ ملتقى أساتذة الحوزة والجامعة
- ٢٨٣ افتتاح وكالة أنباء الحوزات العلمية
- ٢٨٤ في مدينة قم تم انعقاد ملتقى «الشيعية في العالم»
- ٢٨٦ ملتقى «الفكر القرآني للإمام الخميني (رحمه الله)»
- ٢٨٧ ندوة حول العلاقة بين العلم والدين

مجلة فقه أهل البيت عليه السلام

في عقدها الثاني

تعتبر العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين فترة ازدهار بالنسبة للنشرات والدوريات الإسلامية حيث نشطت فيها حركة الانتاج الفكري والثقافي.. وكان اتجاه هذه الحركة في بُعدين :

أولهما - البُعد الكمي: فقد تَكَثَّرَت تلك الاصدارات وازدادت عدداً وتنوّعت في عناوينها وطروحاتها وكذلك تباينت في مستوى مخاطبتها وفي خطابها.. وهذا ما أثار حفيظة ثلّة من الخصوم..

والآخر - البُعد التخصصي: حيث برزت في العقد الأخير ظاهرة إيجابية اتجهت بهذه الاصدارات والدوريات صوب الاختصاص..

إذ أنّ الاستغراق التام والانهمك الكامل في الخطاب الثقافي العام وإن كان يحقق لنا الأهداف الارشادية والدعوية على صعيد السطح الإسلامي الواسع وعلى المستوى الجماهيري بعرضه العريض..

بيد أنّ تحقيق حالة التواصل والتبادل العلمي بين أهل الخبرة ونوي الاختصاص أنفسهم من جهة كما أنّ عرض منتوجات علومنا الإسلامية في الآفاق العلمية العالمية من جهة اخرى يعّدان ضرورتين ملتحّتين لتسريع تناول الباطن الإسلامي وامتناده..

وقد انطلق مشروع « فقه أهل البيت (عليه السلام) » في ظل هذا السياق الرسالي استجابة لتلك الضرورة العامة.. ومضافاً الى ذلك ثمة ضرورات خاصة نابعة من الطبيعة الحساسة للموضوع المتبني - في هذه الدورية المتخصصة - وما تقتضيه من استحقاقات وما تستتبعه من لوازم.. مما ولد قناعة أكيدة بهذا المشروع المبارك:

أولاً - إنه على الرغم من العمق والثراء اللذين يتوفّر عليهما علم الفقه الإسلامي بشكل عام إلا أنه لكونه لم يخض قبل ذاك أية تجربة إعلامية بهذا المستوى.. وغاية ما كان ينعكس منه إعلامياً هو مجرد فتاوى وبيانات مقتضبة مبثوثة في ثنايا إصدارات ثقافية عامة.. ومن هنا تكمن الصعوبة في كيفية تطويع المادة الفقهية الصلبة في إطار قالب إعلامي متزن.. بسبب ما هو المرتكز في بعض الأذهان من محدودية المجالات الفقهية وقلة الخيارات الفنية فيها مما يدعو إلى الاحجام عن التصدي وعدم الإقدام.. فكان من اللازم البدار لاقتحام السكون وإبراز الفكر الفقهي على منبر خاص ليمارس دوره في رفد المسار الثقافي وفي تأصيل الرؤى الإسلامية..

ثانياً - إن غيبوبة أو التغييب المتعمد للفقه الإسلامي الخاص - فقه أهل البيت (عليه السلام) - وإبعاده عن كثير من الأروقة الفكرية والثقافية ضاعفت من الشعور بالمسؤولية بحتمية السعي لعرض الفقه الإسلامي وطرحه بحسب رؤية أهل البيت (عليه السلام) لما يمتلك من تراث علمي كبير ولما يتسم به من أصالة واستحكام في مبانيه وأساسه ولما يتمتع به من قدرة ومرونة في مواكبة العصر ومتطلباته..

ثالثاً - إن عدم امتلاك صورة واضحة عن فقه أهل البيت (عليه السلام) لدى كثيرين أدى لخلق تصورات خاطئة وبائسة عن هذا الفقه وربما

التحفظ تجاهه والابتعاد عن مصادره.. وما أسهمت به مجلّتنا في هذا المضمار من التعريف الموضوعي والعلمي وبيان تفاصيل من فقه أهل البيت (عليه السلام) قد رفع التوهّمات وأوجد أرضية التفاهم والتواصل بين المذاهب الفقهية وإنهاء حالة القطيعة غير المنطقية..

وأبعاً - وفي هذا المقطع التاريخي بالذات تعرّض الفقه إلى هزّات متعدّدة بعضها انطلق من لدن المؤسسة الفقهية ومن داخلها وآخر تطلّ من خارجها على اختلاف في المنطلقات والأهداف والنتائج:

فثمة من دعا من المفكرين إلى ضرورة النهوض بالفقه ونبذ المنطق التكراري وترك أخلاقية الاجترار.. وهؤلاء بين منتفض على المباني والاسس التقليدية للاستنباط ومنهجية الإفتاء ومبشّر بتأسيس مبان جديدة.. كالدعوة إلى تشييد الفقه المقاصدي للشريعة الإسلامية.. وبين مصرّ على تفعيل تلك المباني وتحريكها في مجالات أرحب والإفادة من المنهج ذاته والدعوة للمصالحة بينها وبين المعاصرة..

كما أنّ هناك حملات التشكيك بصلاحية الفقه علمياً ونظرياً والتردّد في كفاءته على توجيه السلوك البشري وقيادة القافلة الحضارية.. بل تجاوز الأمر ذلك برمي الفقه بالتأخّر ومناقضاته مع تطلّعات البشر اليوم ونكوصه أمام قفّزات المعسكر الغربي وحضارته المادية..

ورأينا بعض أصحاب القلم من ذوي الشهرة والصيت قد ملأ الدنيا عويلاً وذرف الدموع إشفاقاً على الفقه مبتدعاً خرافة القراءة الجديدة للنص الديني متأثراً بالموظلة الفكرية الحديثة التي اجتاحت أوروبا مؤخراً.. فراح ينقض ما بناه الأولون حجراً حجراً ولبنة لبنة..

وفي مقابل هذه الأمواج المتلاطمة يقف الاستصحابيون واضعين أصابعهم في آذانهم غاضين عن تلك الطروحات غير آبهين بها

طرأ.. ولا يفرقون في رفضهم بين هذه الدعوات حقها وباطلها ..
وفي خضم هذه الظروف المتشابكة وفي غضون هذه التجاذبات
المعقدة طفقت مجلة فقه أهل البيت عليه السلام تشق طريقها لاستلال
المقترحات البناءة من بين هذا وذاك وتفنيد التصورات الباهتة
وتنضيج الأفكار الغضة وإراءة المعالجات المتينة وإحياء المخزون
التراثي الفقهي والتعريف برجالات الفقه وأساطينه.. وما زالت
تواصل مسيرتها بتوفيق الله وعنايته متحملة عبء المسؤولية في
خدمة الشريعة الغراء متحلية بالوفاء للتراث المقدس ومساهمة في
التنمية العلمية والثقافية لامتنا الكريمة كاشفة عن مقانة المضمون
وغزارة المادة وتنوع الآفاق وامتداد الطموحات.. وما هي مجلتكم
على أعتاب العقد الثاني من عمرها تستبشر بمستقبل واعد وتتطلع
إلى غد زاهر.. ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ ..

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

ميراث الزوجة من العقار القسم الأول

□ آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

الاتجاهات الفقهية في المسألة:

المعروف بين فقهاءنا بل ادّعى أنّه ممّا أجمعت عليه الطائفة أنّ الزوجة لا ترث من العقار وأرض الرباع - وهو المساكن والدور - شيئاً لا عيناً ولا قيمة، وإنّما ترث من قيمة الآلات والأنقاض والأبنية التي عليها. وأضاف بعضهم القرى والضياع إلى ذلك، فلا ترث من الأراضي شيئاً، وإنّما ترث من قيمة الشجر والقصب والبناء.

واختلفوا بعد ذلك في اختصاص هذا الحكم بالزوجة التي ليس لها ولد من الزوج أو عمومها لكل زوجة: فذهب مشهور القدماء إلى الاختصاص، كما في المسالك والكفاية^(١)، بينما ذهب ابن إدريس وجملة من المتأخّرين إلى العموم، كما ألحق بعض الفقهاء من متأخري المتأخّرين العيون والآبار بالأراضي، فحكموا بعدم إرث الزوجة إلّا من الماء الخارج منها عند الوفاة، لا نفسها ولا ما يخرج منها بعد ذلك.

وخالف في أصل الحكم من القدماء ابن الجنيّد، فحكم بارتثها من أعيان

جميع التركة ، والسيد المرتضى فحكم بارثها من قيمة الرباع كالبناء . فالأقوال في المسألة خمسة أو ستة :

الأول : ما ذهب إليه ابن الجنيـد على ما حكاه العلامة عنه في المختلف ، قال : « وقال ابن الجنيـد : (وإذا دخل الزوج أو الزوجة على الولد والأبوين كان للزوج الربع وللزوجة الثمن من جميع التركة عقاراً أو أثاثاً وصامتاً ورقيقاً وغير ذلك . وكذا إن كنَّ أربع زوجات . ولمن حضر من الأبوين السدس ، وإن حضرا جميعاً السدسان ، وما بقي للولد) . ولم يخص الولد بأنّه من الزوجة » (٢) .

الثاني : عدم توريثها من أرض الرباع - وهو الدور والمساكن - لا عيناً ولا قيمة ، وتوريثها من قيمة أبنيتهما ومن أعيان الأموال الأخرى حتى القرى والضياع ، وهذا ما ذهب إليه الشيخ المفيد ، قال : « ولا ترث الزوجة شيئاً ممّا يخلفه الزوج من الرباع ، وتعطى قيمة الخشب والطوب والبناء والآلات فيه ، وهذا هو منصوص عليه عن نبي الهدى عليه وآله السلام وعن الأئمة من عترته عليه السلام . والرباع هي الدور والمساكن دون البساتين والضياع » (٣) .

وعبارته ساكتة عن التفصيل بين ما إذا كان للزوجة ولد منه وعدمه . ومن هنا استفيد منها القول بعموم حرمان الزوجة من الرباع سواء كانت ذات ولد أم لا .

الثالث : توريثها من قيمة الرباع والأبنية فيها جميعاً ومن أعيان الأموال الأخرى حتى الضياع والقرى ، وهذا ما ذهب إليه السيد المرتضى في الانتصار قال : « مسألة : وممّا انفردت به الإمامية أنّ الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئاً ، بل تعطى بقيمته حقّها من البناء والآلات دون قيمة العراض . وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرّقوا بين الرباع وغيرها في تعلق حق الزوجات .

والذي يقوى في نفسي أنّ هذه المسألة جارية مجرى المتقدمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف والسيف، وأنّ الرباع وإن لم تسلّم إلى الزوجات فقيمتها محسوبة لها. والطريقة في نصرة ما قويناه هي الطريقة في نصرة المسألة الأولى، وقد تقدم بيان ذلك. ويمكن أن يكون الوجه في صدّ الزوجة عن الرباع أنّها ربّما تزوّجت وأسكنت هذه الرباع من كان ينافس المتوفى أو يغبطه أو يحسده فيثقل ذلك على أهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك على أجمل الوجوه»^(٤). وعبارته كعبارة المفيد ساكتة عن التفصيل بين الزوجة ذات الولد وغيرها.

وقد ذكر في نصرة ما قواه في المسألة السابقة - وهي الحبوّة - ما يلي: «وإنّما قوينّا ما بيّناه وإن لم يصرّح به أصحابنا؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ﴾»^(٥)، وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الأنثى للذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف ومصحف وغيرها. وكذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين والزوجين يقتضي أنّ لهم السهام المذكورة في جميع تركة الميت، فإذا خصصنا الذكر الأكبر بشيء من ذلك من غير احتساب قيمته عليه تركنا هذه الظواهر. وأصحابنا لم يجمعوا على أنّ الذكر الأكبر مفضّل بهذه الأشياء من غير احتساب بالقيمة، وإنّما عوّلوا على أخبار رووها تتضمّن تخصيص الأكبر بما ذكرناه من غير تصريح باحتساب عليه أو بقيمة. وإذا خصّصناه بذلك اتّباعاً لهذه الأخبار واحتسبنا بالقيمة عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما أجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه الأشياء فذلك أولى. ووجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه أنّه القائم مقام أبيه والسادّ مسدّه، فهو أحقّ بهذه الأمور من النسوان والأصاغر للرتبة والجاه»^(٦).

الرابع: عدم توريثها من الأرض مطلقاً لا عيناً ولا قيمة، ولكن تورث من

قيمة البناء والآلات والشجر والقصب عليها إذا لم يكن لها ولد منه، وإلا ورثت من الأعيان جميعاً، وهو صريح الشيخ وأتباعه، بل هو المشهور بعد الشيخ.

قال الشيخ في النهاية: «والمرأة لا ترث من زوجها من الأرضين والقرى والرباع من الدور والمنازل، بل يقوم الطوب والخشب وغير ذلك من الآلات وتعطى حصتها منه، ولا تعطى من نفس الأرض شيئاً. وقال بعض أصحابنا: إنّ هذا الحكم مخصوص بالدور والمنازل دون الأرضين والبساتين، والأول أكثر في الروايات وأظهر في المذهب، وهذا الحكم الذي ذكرناه إنّما يكون إذا لم يكن للمرأة ولد من الميت، فإن كان لها منه ولد أعطيت حقّها من جميع ما ذكرناه من الضياع والعقار والدور والمساكن» (٧).

وقال في المبسوط: «والمرأة لا ترث من زوجها من الأرضين والقرى والرباع من الدور والمنازل، بل يقوم الطوب والخشب وغير ذلك من الآلات وتعطى حصتها منه، ولا تعطى من نفس الأرض شيئاً. وقال بعض أصحابنا: إنّ هذا مخصوص بالدور والمنازل دون الأرضين والبساتين، والأول أظهر، هذا إذا لم يكن لها منه ولد، فأما إذا كان لها ولد فإنّها تعطى حقّها من جميع ذلك» (٨).

وذكر مثل ذلك ابن البراج في المهذب (٩).

وفي الوسيلة لابن حمزة: «فإن كانت الزوجة ذات ولد من زوجها المتوفى عنها لزم ميراثها من جميع التركة، وإن لم تكن ذات ولد منه لم يكن لها حق في الأرضين والقرى والمنازل والدور والرباع، وروي روايات مختلفات بخلاف ذلك» (١٠).

وقال المحقق الحلي في الشرائع: «إذا كان للزوجة من الميت ولد ورثت من جميع ما ترك، ولو لم يكن لم ترث من الأرض شيئاً، وأعطيت حصتها

من قيمة الآلات والأبنية، وقيل: لا تمنع إلا من الدور والمساكن، وخَرَجَ المرتضى رحمته قولاً ثالثاً: وهو تقويم الأرض وتسليم حصتها من القيمة. والقول الأول أظهر» (١١).

ولكنّه في مختصره النافع لم يفصل بين ذات الولد وغيرها، كما أنّه خصّص فتواه بخصوص العقار، قال: «ويرث الزوج من جميع ما تركته المرأة وكذا المرأة عدا العقار، وترث من قيمة الآلات والأبنية، ومنهم من طرد الحكم في أرض المزارع والقرى، وعلم الهدى يمنعها العين دون القيمة» (١٢).

وقال العلامة في القواعد: «والزوج يرث من جميع ما تخلفه المرأة سواء دخل أو لا إذا كان العقد في غير مرض الموت، أما الزوجة فإن كان لها ولد من الميت فكذا، وإن لم يكن لها ولد فالمشهور أنها لا ترث من رقة الأرض شيئاً، وتعطى حصتها من قيمة الآلات والأبنية والنخل والشجر. وقيل: إنما تمنع من الدور والمساكن. وقيل: ترث من قيمة الأرض أيضاً» (١٣).

وقال في الارشاد: « وذات الولد من زوجها ترث منه من جميع تركته ، فإن لم يكن لها منه ولد لم ترث من رقبة الأرض شيئاً ، وأعطيت حصتها من قيمة الآلات والأبنية والنخل والشجر على رأي » ^(١٤) . وعباراته تشعر بأن إرثها إذا كانت ذات ولد كأنه مسلم ، وإنما الاختلاف والشبهة في عدم إرث غير ذات الولد .

ثم إنَّ الشيخ الصدوق في الفقيه أيضاً فصل بين ذات الولد وغيرها، فحكم بإرث الأولى من عين العقار كالشيخ وأتباعه، إلّا أنَّ الاستفادة من ظاهر عبارته أنّه في غير ذات الولد أيضاً يقول بإرثها من القيمة كالسيد المرتضى رحمته الله، كما أنّه خصّص الحرمان بالدربع وعقار الدور لا مطلق الأراضي، فيكون قولاً سادساً أخص من جميع الأقوال؛ فإنّه بعد أن نقل حديث ابن أبي يعفور القادم في إرث الزوجة من الدار وتربته وأرضه كالزوج علّق عليه بقوله: « قال

مصنّف هذا الكتاب: هذا إذا كان لها منه ولد، فإذا لم يكن لها منه ولد فلا ترث من الأصول إلّا قيمتها. وتصديق ذلك: ما رواه محمد بن أبي عمير عن ابن أذينة: في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع» (١٥).

وظاهر ذيل العبارة أنّها ترث قيمة تمام الأصول بما فيها الأرض، كما أنّ حديث ابن أذينة المستند لديه للتفصيل خاصّ بالرباع، بل والتعبير بـ«الأصول» أيضاً يناسب ما فيه أصل وفرع وهو الدور والرباع، لا الأراضي الجرداء.

الخامس: نفس القول الرابع ولكن من غير تفصيل بين ذات الولد وغيرها، فيحكم بحرمانها من الأرضين مطلقاً، وهو الأشهر بين متأخري المتأخّرين.

وأوّل من ذهب إلى عدم التفصيل من القدماء ابن إدريس في السرائر إلّا أنّه وافق الشيخ المفيد في اختصاص الحرمان بالرباع والمنازل دون مطلق الأرضين، قال: «فأمّا إذا كان لها منه ولد أعطيت سهمها من نفس جميع ذلك على قول بعض أصحابنا، وهو اختيار محمد بن علي بن الحسين بن بابويه تمسّكاً منه برواية شاذّة وخبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، وإلى هذا القول ذهب شيخنا أبو جعفر في نهايته إلّا أنّه رجع عنه في استبصاره، وهو الذي يقوى عندي - أعني ما اختاره في استبصاره - لأنّ التخصيص يحتاج إلى أدلّة قويّة وأحكام شرعيّة، والإجماع على أنّها لا ترث من نفس تربة الرباع والمنازل شيئاً سواء كان لها من الزوج ولد أو لم يكن، وهو ظاهر قول شيخنا المفيد في مقنناته والسيد المرتضى في انتصاره» (١٦).

إلّا أنّ ما ذكره من رجوع الشيخ في الاستبصار عمّا ذكره في النهاية والمبسوط غير تامّ؛ فإنّ عبارته في الاستبصار لا دلالة فيها على ذلك، وإنّما ذكر الرواية الدالّة على أنّ الزوجة ترث كالزوج من كلّ ما ترك وتركت، وعقّب على ذلك بقوله: «فلا تنافي الأخبار الأوّلة من وجهين: أحدهما: أن نعمله على التقيّة؛ لأنّ جميع من خالفنا يخالف في هذه المسألة، وليس يوافقنا عليها

أحد من العامة ، وما يجري هذا المجرى يجوز التقية فيه . والوجه الآخر : أنَّ لهنَّ ميراثهنَّ من كلِّ شيء ترك ما عدا تربة الأرض من القرايا والأرضين والرباع والمنازل ، فنخصَّص الخبر بالأخبار المتقدمة . وكان أبو جعفر محمَّد ابن علي بن الحسين بن بابويه عليه السلام يتأوَّل هذا الخبر ويقول : ليس لهنَّ شيء مع عدم الأولاد من هذه الأشياء المذكورة ، فإذا كان هناك ولد فإنَّها ترث من كلِّ شيء . واستدلَّ على ذلك بما رواه محمَّد بن أحمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة : « في النساء إذا كان لهنَّ ولد أعطين من الرباع » (١٧) .

وهذا لا يدلُّ على عدم قبوله إرث الزوجة إذا كانت ذات ولد ، بل تعبيره بأنَّ الصدوق كان يتأوَّل الخبر الدالَّ على إرث الزوجة من كلِّ ما تركه الزوج بحمله على ذات ولد قد يشعر بأنَّه بهذا التأويل يرتفع التعارض والتنافي مع الأخبار الدالَّة على الحرمان من إرث الأرض .

ومما قد يشهد على ذلك أنَّ الشيخ عليه السلام بنفسه ذكر هذا التأويل ، واختاره في التهذيب ؛ فإنَّه - بعد أن نقل خبر ابن أبي يعفور الدالَّ على إرث الزوجة من كلِّ ما ترك الزوج - قال : « قال محمَّد بن الحسن : هذا الخبر محمول على أنَّه إذا كان للمرأة ولد فإنَّها ترث كلِّ شيء تركه الميت عقاراً كان أو غيره ، والذي يدلُّ على ذلك : ما رواه محمَّد بن أحمد بن يحيى ... » (١٨) وذكر خبر ابن أذينة .

ومنه يظهر أنَّ ما فعله بعض الفقهاء - تأثراً بكلام السرائر من عدَّ الشيخ عليه السلام ضمن القائلين بعدم التفصيل لما في استبصاره ، بل ومن المدَّعين للاجماع على ذلك في خلافه لأنَّه قال فيها : « مسألة ١٣١ : لا ترث المرأة من الرباع والدور والأرضين شيئاً ، بل يقرُّ الطوب والخشب فتعطى حقَّها منه ، وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا : لها الميراث من ذلك جميعه . دليلنا : إجماع الفرقة

وأخبارهم» (١٩) - غريب جداً؛ فإنَّ المدار والمعيار لاقتناص فتاوى الشيخ الأعظم إنّما هو بكتابه النهاية والمبسوط، كما أنّ تهذيبه الذي هو شرح لمقنعة المفيد هو الكتاب الحديثي الأهم والمعمد لديه، فكيف لا ينظر إلى ما أفتى به في هذه الكتب المعتمدة والتي قد صرّح فيها بالتفصيل بين ذات الولد وغير ذات الولد، ثمَّ يتشبّث بعبارة الاستبصار والذي ألّفه للجمع بين الأخبار ورفع التعارض بينها لا للافتاء. على أنّه لا دلالة فيها على إنكار التفصيل أصلاً، كما أنّ نقله للإجماع في الخلاف من الواضح أنّه ناظر إلى الإجماع على أصل المسألة في قبال العامة كما هو شأن إجماعات الخلاف، لا عدم التفصيل المذكور.

بل التحقيق يقتضي أن لا يستفاد الإطلاق ونفي هذا التفصيل من عبارات مثل الشيخ المفيد في المقنعة والسيد المرتضى في الانتصار، حيث لم يفصلوا بين الشقين أيضاً؛ لقوة احتمال أنّهم غير ناظرين فيها إلّا إلى أصل المسألة، وليس نظرهم إلى تفاصيل المسألة المختلف فيها، فهي ساكتة عن التفصيل، وليست دالّة على عدم ارتضاءهم له، وهذا نظير جملة من كتب القدماء التي لم تذكر أصل المسألة في إرث الزوجة كالهداية والمقنع للصدوق والمراسم لسأّر وفقه القرآن للراوندي وغيرها؛ فإنَّ سكوتها عن ذلك قد لا يدلّ على نفيهم لأصل حرمان الزوجة كما هو واضح.

فما عن جملة من المتأخّرين، كصاحب الرياض وغيره (٢٠) من جعل مسألة حرمان الزوجة من الأرضين باطلاقها من الناحيتين - أي شموله لمطلق الأراضي ولذات الولد - إجماعية لدى القدماء ولم يخالف فيها إلّا الصدوق، غير سديد.

قال في الرياض: «واعلم أنّ مقتضى إطلاق العبارة وغيرها من عبارات الجماعة ممّا أطلق فيه الزوجة عدم الفرق فيها بين كونها ذات ولد من زوجها

أم لا، وهو الأقوى وفقاً لكثير من أصحابنا، كالكليني والمفيد والمرتضى والشيخ في الاستبصار والحلي وابن زهرة ظاهراً، والحلي وجماعة من المتأخرين صريحاً، وفي السرائر وعن الخلاف الإجماع عليه، وهو الحجة، مضافاً إلى إطلاق الأخبار السابقة، بل عمومها الثابت من صيغة الجمع في جملة منها، وترك الاستفصال في أخرى، وعموم التعليل، ووجه الحكمة في الثالثة، خلافاً للصدوق وأكثر المتأخرين فخصّوا الحكم بغير ذات الولد» (٢١).

والذي يتحصّل لنا من مراجعة كلمات الأصحاب قدس الله أسرارهم: أنّ المقدار الممكن دعوى الإجماع فيه إنّما هو أصل حرمان الزوجة غير ذات الولد من أعيان الرباع لا من قيمتها؛ فإنّ المسألة لو كانت إجماعية فكيف يحمل مثل السيد المرتضى عليه الروايات على أنّ المراد منها حرمان الزوجة من عين الرباع لا من قيمتها؟! فإنّ المسألة إذا كانت إجماعية وقطعية لم يكن وجه لمثل هذا الحمل ولا لغيره من المحامل.

على أنّنا إذا قبلنا الإجماع في هذه المسألة فهو مسبوق بالروايات العديدة التي سوف نوردها، ومن الواضح أنّ مثل هذه الاجماعيات إن لم يدع القطع بمدركيّتها فلا أقلّ من احتمال ذلك.

ومما يشهد عليه ما فعله السيد المرتضى من محاولة الجمع بينها وبين ظاهر القرآن الكريم بما اختاره من حرمانها من العين لا القيمة، كما تشهد كلمات الشيخ في الاستبصار والتهديب والصدوق في الفقيه من وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة، على أنّ المسألة مبناها الروايات. نعم، لا يبعد دعوى أنّ صدور هذه الروايات في الجملة عن الباقر والصادق عليه السلام؛ لكثرتها وتظافر نقلها في كتبنا.

وصاحب الجواهر عليه السلام - بعد أن نقل عن غاية المراد إجماع أهل البيت عليه السلام على حرمان الزوجة، وأنه لم يخالف فيه إلا ابن الجنيّد، وقد سبقه الإجماع

وتأخّر عنه - قال: « لكن ومع ذلك قد يقال: إنّ خلو جملة من كتب الأصحاب على ما قيل، كالمقنع والمراسم والايجاز والتبيان ومجمع البيان وجوامع الجامع والفرائض النصيرية عن هذه المسألة، مع وقوع التصريح في جميعها بكون إرث الزوجة ربع التركة أو ثمنها الظاهر في العموم ربّما يؤذن بموافقة الاسكافي، بل لعلّ الظاهر عدم تعرّض علي بن بابويه وابن أبي عقيل لذلك أيضاً، وإلاّ لنقل، بل لعلّ خلو الفقه الرضوي - الذي هو أصل الأوّل منهما ومعتمده - ممّا يؤيد موافقته أيضاً.

بل لعلّ جميع رواية الصحيح - الذي هو مستند ابن الجنيّد بعد عموم الكتاب والسنة - عن أبي عبد الله عليه السلام مذهبهم ذلك؛ لأنّ مذاهب الرواة تعرف برواياتهم، وقد رواه ابن أبي يعفور وأبان والفضل بن عبد الملك، قال: «سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته شيئاً أو أرضها من التربة شيئاً أو يكون هو بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً؟ قال: «يرثها وترثه من كلّ شيء ترك وتركت».

فدعوى سبقه بالاجماع ولحوقه به لا تخلو من نظر، بل عن دعائم الإسلام أنّ إجماع الأئمة والأئمة على قول ابن الجنيّد، قال: (عن أهل البيت عليه السلام مسائل جاءت عنهم في المواريث مجملة ولم نر أحداً فسّرها، فدخلت على كثير من الناس الشبهة من أجلها، فرأينا إيضاح معانيها ليعلم المراد فيها، وبالله التوفيق، وإن كنا لم نبن هذا الكتاب على فتح المقفل وإيضاح المشكل وبيان المختلف فيه، وإنّما قصدنا فيه الاختصار والاقتصار على الثابت من المسائل والأخبار، ولكن لما كان ظاهر هذه المسائل يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأئمة والأئمة ودخلت على كثير من أصحابنا من أجلها الشبهة ولمزهم بها كثير من العامة فرأينا إيضاحها - إلى أن ذكر من ذلك - ما روي عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام أنّهما قالوا: «إذا هلك الرجل فترك بنين فلأكبر

ثم علق عليه صاحب الجواهر رحمته بقوله: «وهو كما ترى من غرائب الكلام، بل هو كلام غريب عن الفقه والفقهاء والرواة والروايات، وإنما نقلناه ليقضي العجب منه، وإلا فهو لا يقدح في دعوى سبق الإجماع ابن الجنيد ولحقه المستفاد ذلك من تسالم النصوص عليه التي هي فوق مرتبة التواتر، والفتاوى التي لا ينافيها عدم تعرض بعض الكتب للمسألة، ولعلّه لوضوحه وظهوره،

بل العامة تعرف ذلك من الامامية . ومن هنا اتجه حمل الصحيح المزبور على التقية ، كما يتجه تخصيص العمومات بالمتواتر من النصوص والإجماع المحكي بل وبالإجماع المحصل ، فلا ينبغي الاطناب في ذلك « (٢٢) .

وقد عرفت أنَّ تحصيل الإجماع على الحرمان المطلق في مثل هذه المسألة مشكل مع ذهاب مثل السيد المرتضى إلى الخلاف ، بل وذهاب معظم القدماء إلى عدم الحرمان من ذات الولد كما عرفت ، وأكثر الزوجات ذات ولد .

كما أنّه لو فرض تحصيله فهو إجماع مدركي مسبق بالروايات التي سوف يأتي الحديث عنها . هذا حال الإجماع والأقوال في المسألة .

النصوص الواردة في المسألة :

وأما ما تقتضيه الأدلة اللفظية فلا شبهة في أنَّ ظاهر القرآن الكريم عدم حرمان الزوجة من العقار ، وأنها ترث الربع أو الثمن من تمام تركة الزوج .

أ - المجموعة الأولى من الروايات :

إلا أنّه ورد في قبال ذلك مجموعة من الروايات - وفيها الصحاح - تدلّ على حرمانها من ذلك على اختلاف في ألسنتها كما سيأتي ، كما أنَّ جملة منها دلّت على حرمانها من إرث البناء أيضاً عيناً وإنّما ترث من قيمتها . وقد جمعها صاحب الوسائل ضمن سبعة عشر رواية (٢٣) باختلاف الطرق إلى بعض من رَوَوْا هذه الأحاديث عن المعصومين (عليه السلام) ، وإلا فالمروي عنهم (عليه السلام) مباشرة ليس بهذا المقدار .

وهي بحسب اختلاف دلالتها يمكن تقسيمها إلى طوائف :

١ - ما ظاهره حرمان الزوجة من إرث العقار والأراضي مطلقاً من دون

تعريض لكيفية إرثها من البناء ، وهي عدّة روايات :

إحداها - ما ينقله الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن حمران، عن زرارة، عن محمد بن مسلم (وفي نسخة مخطوطة ومحمد بن مسلم) عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً» (٢٤).

الثانية - ما نقله الكليني أيضاً عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: « لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً » (٢٥).

والظاهر أنها نفس الحديث المنقول عن زرارة ومحمد بن مسلم، نقله الرواة عنهما بطريقتين، بل المظنون أنه نفس ما سيأتي من الأحاديث المفصلة بين الأرض والبناء، وإنما تعددت في كتب الأحاديث من جهة التقطيع.

الثالثة - ما ينقله الكليني أيضاً عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد ابن سماعة، عن عمّه جعفر بن سماعة، عن مثنى، عن عبد الملك بن أعين، عن أحدهما عليه السلام قال: « ليس للنساء من الدور والعقار شيء » (٢٦).

الرابعة - ما ينقله صاحب الوسائل بسنده من كتاب بصائر الدرجات عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن الحسين بن أبي مَخْلَد (وفي نسخة البصائر عن الحسين عن أبي مَخْلَد) عن عبد الملك قال: دعا أبو جعفر عليه السلام بكتاب علي عليه السلام فجاء به جعفر عليه السلام مثل فخذ الرجل مطوياً، فإذا فيه: «إِنَّ النساءَ ليسَ لهنَّ من عقار الرجل إذا توفّيَ عنهنَّ شيءٌ، فقال أبو جعفر عليه السلام: هذا والله خطٌّ على يده وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» (٢٧).

٢ - ما ظاهره حرمان الزوجة من إرث العقار والضياع وإرثها من نفس البناء. وهو يتمثل في خبرين:

أحدهما - ما ينقله الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن الحسن بن

محمّد بن سماعة، عن محمّد بن زياد، عن محمّد بن حمران، عن محمّد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إِنَّ النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً، إِلَّا أن يكون أحدث بناءً فيرثن ذلك البناء» ^(٢٨)، وظاهره الأولي الإرث من نفس البناء عيناً، لا قيمة فحسب.

الثاني - ما ينقله الكليني باسناده عن سهل - وأضاف في الوسائل وعن محمّد عن أحمد - عن علي بن الحكم، عن علاء، عن محمّد بن مسلم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ترث المرأة الطوب (وفي نسخ الكافي من الطوب)، ولا ترث من الرباع شيئاً، قال: قلت: كيف ترث من الفرع ولا ترث من الرباع (وفي نسخ الكافي من الأصل) شيئاً؟! فقال: (وفي نسخ الكافي فقال لي: ليس لها منه (وفي الكافي منهم) نسب ترث به، وإنّما هي دخيل عليهم، فترث من الفرع ولا ترث من الأصل، ولا يدخل عليهم داخل بسببها» ^(٢٩).

والرواية نفسها ينقلها أيضاً الحميري في قرب الاسناد عن السندي بن محمّد عن علاء بن رزين عن الصادق عليه السلام ^(٣٠) مباشرة، لا بتوسط محمّد بن مسلم.

٣ - ما دلّ على التفصيل في إرث الزوجة، فلا ترث من الدور والعقار والأراضي، ولكن ترث من قيمة البناء والآلات - وهي أكثر الروايات الواردة في الباب - وألسنة هذه الطائفة مختلفة أيضاً، فبعضها خصّت الحكم بالرباع - وهي المنازل - وأرض الدور، وبعضها أطلقت العقار بناءً على شموله لكلّ أرض أو الأرض، وبعضها صرّحت بالقرى أيضاً، كما أنّه تقدم في خبر زرارة ومحمّد بن مسلم في الطائفة السابقة التصريح بالضياع أيضاً وأنّ المرأة لا ترث منها، وفي بعضها صرّح بحرمان الزوجة من السلاح والدواب أيضاً وهو غير محتمل فقهاً، كما أنّه ورد في ذيل بعضها تعليل هذا الحكم بأنّ ذلك «لئلا يتزوجن فيفسدن على أهل الموارث موارثهم» ^(٣١).

كما أنّ هذا التفصيل بين الأرض وقيمة البناء والآلات قد ورد في جملة من روايات هذه الطائفة بلسان الاستثناء والاستدراك، وأنّه تعطى حقّها - أي حق الزوجة - من الثمن والربع من قيمة البناء، ممّا جعلها بعض الفقهاء ظاهرة في إعطاء كامل حقّها حتى من الأرض من القيمة، وإليك هذه الروايات:

١ - ما ينقله الكليني عن العدة، عن سهل بن زياد، وعن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد، وعن حميد بن زياد عن ابن سماعة (جميعاً)، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدوابّ شيئاً، وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت ممّا ترك، وتقوّم النقض والأبواب والجذوع والقصب فتعطى حقّها منه» (٣٢).

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن زرارة، وخطاب بن أبي محمد الهمداني، عن طربال بن رجاء، عن أبي عبد الله عليه السلام (٣٣).

٢ - ما ينقله أيضاً عنهم، عن سهل، عن علي بن الحكم، عن أبان الأحمر، قال: لا أعلمه إلّا عن ميسر بيّاع الزطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن النساء ما لهنّ من الميراث؟ قال: «لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فأما الأرض والعقارات فلا ميراث لهنّ فيه، قال: قلت: فالبنات (وفي نسخة الكافي - فالثياب)؟ قال: البنات (الثياب) لهنّ نصيبهنّ منه. قال: قلت: كيف صار ذا ولهذه الثمن ولهذه الربع مسمّى؟ قال: لأنّ المرأة ليس لها نسب ترث به، وإنّما هي دخيل عليهم، إنّما صار هذا كذا لثلاث تزوّج المرأة فيجىء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم» (٣٤).

ورواه الشيخ أيضاً بإسناده إلى سهل (٣٥). ورواه الصدوق في الفقيه (٣٦).

والعلل^(٣٧) باسناده عن علي بن الحكم عن أبان الأحمر عن ميسر.

٣ - ما ينقله الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن اذينة، عن زرارة وبكير وفضيل وبريد ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام (ومنهم من رواه عن أبي جعفر، ومنهم من رواه عن أبي عبد الله، ومنهم من رواه عن أحدهما): «أَنَّ المرأة لا ترث من تركه زوجها من تربة دار أو أرض إِلَّا أن يَقُوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها أو ثمنها»^(٣٨).

ورواه الشيخ أيضاً باسناده عن علي بن الحكم إِلَّا أَنَّهُ قال: «فتعطى ربعها أو ثمنها إِنْ كانت من قيمة الطوب والجذوع والخشب»^(٣٩). وقد جعل بعضهم (أو أرض) عطفاً على التربة أي لا ترث من تربة دار أو أرض دار، لا عطفاً على الدار.

٤ - ما ينقله الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً، ولكن يَقُوم البناء والطوب وتعطى ثمنها أو ربعها، قال: وَإِنَّمَا ذلك لئَلَّا يَتَزَوَّجَن فيفسدن على أهل الموارث موارثهم»^(٤٠).

وظاهرها الاختصاص بأرض الدور وَإِلَّا كان القيد لغواً وزائداً، ولعلّه إلى هذا استند المفيد وغيره في تخصيص الحكم بالدور دون البساتين والضياع، فهذا ليس من باب مفهوم الوصف أو اللقب كما قيل في ردّه.

٥ - ما ينقله الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن عيسى (وفي نسخ الكافي عن يونس) عن يحيى الحلبي، عن شعيب، عن يزيد الصائغ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن النساء هل يرثن من الأرض

(وفي نسخ الكافي يرثن الأرض) ؟ فقال: « لا ، ولكن يرثن قيمة البناء . قال : قلت : إنّ الناس لا يرضون بذا . قال : إذا ولّينا فلم يرضوا ضربناهم بالسوط ، فإن لم يستقيموا ضربناهم بالسيف » (٤١) .

وقد نقل مثله أيضاً بطريق آخر عن يزيد الصائغ ، وفيه : « النساء لا يرثن من رباع الأرض شيئاً ، ولكن لهنّ قيمة الطوب والخشب . قال فقلت له : إنّ الناس لا يأخذون بهذا... » (٤٢) ، وهي أيضاً كرواية زرارة ومحمّد بن مسلم المتقدمة ظاهرة في الاختصاص برباع الأرض ، لا مطلق الأرض .

٦ - ما ينقله الكليني عن علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن الحسين بن محمّد ، عن معلّى بن محمّد ، عن الحسن بن علي ، عن حماد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إنّما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا يتزوجن فيدخل عليهم - يعني أهل المواريث - من يفسد مواريثهم » (٤٣) .

ورواه الشيخ أيضاً باسناده عن الحسين بن محمّد عن سماعة عن معلّى ابن محمّد .

كما رواه الصدوق باسناده عن محمّد بن الوليد عن حماد بن عثمان . وأضاف : « الطوب الطوابيق المطبوخة من الآجر » (٤٤) .

٧ - ما ينقله الشيخ في التهذيب والاستبصار باسناده عن علي بن الحسن بن فضال ، عن أحمد بن الحسن ، عن أبيه ، عن عبد الله بن المغيرة ، عن موسى بن بكر الواسطي قال : قلت لزرارة : إنّ بكيراً حدّثني عن أبي جعفر عليه السلام : « أنّ النساء لا ترث امرأة ممّا ترك زوجها من تربة دار ولا أرض ، إلّا أن يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطى نصيبها من قيمة البناء ، فأما التربة فلا تعطى شيئاً من الأرض ولا تربة دار . قال زرارة : هذا لا شك فيه » (٤٥) .

٨ - ما ينقله الصدوق في الفقيه باسناده عن الحسن بن محبوب، عن الأحول، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يرثن النساء من العقار شيئاً، ولهنَّ قيمة البناء والشجر والنخل. يعني بالبناء الدور، وإنما عنى من النساء الزوجة» (٤٦).

٩ - ما ينقله الشيخ والصدوق معاً باسنادهما عن محمد بن سنان: أنَّ الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله: «علّة المرأة أنَّها لا ترث من العقار شيئاً إلّا قيمة الطوب والنقض؛ لأنَّ العقار لا يمكن تغييره وقلبه. والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه من العصمة ويجوز تغييرها وتبديلها. وليس الولد والوالد كذلك؛ لأنّه لا يمكن النقص منهما، والمرأة يمكن الاستبدال بها، فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه فيما يجوز تبديله وتغييره إذا أشبهه، وكان الثابت المقيم على حاله كمن كان مثله في الثبات والقيام» (٤٧).

هذه مجموعة الروايات الدالّة على حرمان الزوجة من العقار ومن أعيان البناء وآلاتها، وإنّما تعطى حقها من قيمتها.

المجموعة الثانية من الروايات:

وفي قبال ذلك توجد طائفتان من الروايات معارضة معها ودالّة على عدم الحرمان:

إحدهما - الروايات الكثيرة، وفيها الصحيحة الدالّة باطلاقها أو عمومها على إرث الزوجة الثمن أو الربع من تمام التركة من دون استفصال بين العقار وغيره.

إلّا أنَّ هذه الروايات حيث إنّ دلالتها بالاطلاق أو العموم بخلاف الروايات الدالّة على الحرمان؛ فإنّها مفصّلة وواردة في خصوص إرث العقار والدور، فقد جمع الأصحاب بينهما بالتخصيص، كما هو مقتضى الصناعة والجمع العرفي في أشباه ذلك.

الثانية - ما دلّ على عدم حرمان الزوجة مطلقاً، أو في خصوص ذات الولد من الزوج في خصوص العقار، وأنها ترث منه وهو يتمثل في خبرين:

أحدهما: صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً، أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: «يرثها وترثه من كلّ شيء ترك وتركت» (٤٨).

وقد نقلها الشيخ في كتابيه باسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور (٤٩) (وفي التهذيب أو ابن أبي يعفور) (٥٠).

واسناده إلى الحسين بن سعيد فيه أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، والأقرب وثاقته.

كما أنّه نقلها الصدوق (٥١) باسناده إلى أبان، وهو طريق صحيح، وأبان هو أبان بن عثمان الأحمر.

وهي واردة في مورد إرث الزوجة؛ لأنّ السؤال فيها وإن كان ابتداءً عن إرث الزوج لعقار زوجته إلّا أنّه حيث كان من المركوز في ذهن السائل حرمان الزوجة من إرث العقار صاغ سؤاله عن إرث الزوج للعقار بلسان القياس على عدم إرث الزوجة للعقار، فقال: هل يرث الزوج من التربة شيئاً أو لا يرث كما لا ترث الزوجة؛ لكونهما بمنزلة واحدة، فجاء الجواب مصرّحاً بأنّهما بمنزلة واحدة، يرثها وترثه في كلّ ما ترك وتركت، فتكون صريحة في إرث الزوجة أيضاً للعقار، وليست دلالتها على ذلك بالعموم أو الإطلاق لكي يمكن تقييدها بالروايات الدالة على الحرمان، بل هي واردة في نفس ما وردت فيه تلك الروايات، فتكون معارضة.

نعم، ظهورها في أنها ترث من عين ذلك لا قيمته ليس بنحو الصراحة، فإذا استفيد من بعض روايات الحرمان مدعى السيد المرتضى أمكن الجمع بينه وبينها بذلك.

الثاني: ما ينقله الشيخ والصدوق عن ابن أبي عمير، عن ابن اذينة «في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع» (٥٢).

وقد نقله الشيخ باسناده - الصحيح - إلى محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن اذينة. ونقله الصدوق باسناده إلى ابن أبي عمير عن ابن اذينة، وطريقه إليه صحيح أيضاً.

وهي صريحة أيضاً في إرث الزوجة إذا كانت ذات ولد من الرباع، كما أنها لو تمت دلّت بمفهومها على عدم إعطائهنّ من الرباع إذا لم تكنّ ذات ولد. ومن هنا قد يجعل هذا الحديث أيضاً من أدلة الحرمان في الجملة، وحيث إنّها مفصلة في إرث الزوجة من الرباع بين ذات الولد وغيرها فتكون أخص من مطلقات الحرمان.

إلا أنّ هذا المفهوم ليس بأزيد من أنّه لا يعطين من أعيان الرباع وتربتها؛ لأنّ مفاد المنطوق استحقاقها من نفس الرباع كما هو في سائر التركة، فلا دلالة في المفهوم إلاّ على انتفاء ذلك لا نفي مطلق حقها ولو في قيمة الرباع يعطين مع قيمة البناء مثلاً.

وقد نوقش في هذه الرواية بأنها مقطوعة ابن اذينة، ولم يشهد بأنّه ينقلها عن المعصوم، فلعّلّه نقل فتواه ونظره فلم يحرز كونها رواية أصلاً، ولهذا لا تكون بمثابة المرسل عن المعصوم عليه السلام أيضاً، فلا يمكن تصحيحها سنداً حتى يعمل المشهور بناءً على القول بانجبار الخبر الضعيف أو الخبر المرسل بعمل الأصحاب به.

إلا أنه من المستبعد جداً بل لعلّه غير معهود على أصحاب الأئمة عليهم السلام خصوصاً الأجلّاء منهم كابن أبي عمير وابن أذينة أن يفتوا أصحابهم ورواة الأحاديث عنهم بأرائهم وفتاواهم، كما يستبعد جداً عن مثل ابن أبي عمير ومن بعده من أجلّاء وعيون رواة الأحاديث عن المعصومين أن لا يميّزوا بين فتاوى الأصحاب ورواياتهم فينقلوا ما هو فتوى لأحدهم مكان الحديث عن المعصوم ثمّ تتناقله طبقات الرواة جيلاً بعد جيل وتسجّله كتب الحديث والأصول إلى زمان الصدوق والشيخ، فإنّ هذا في قبالة اطمئنان بالخلاف.

والمظنون قوياً أنّ كثرة التقطيع الواقع من قبل أصحاب الكتب والمجاميع الحديثية في روايات المعصومين عليهم السلام هي منشأ صيرورة بعض الأحاديث مقطوعة غير مصرّح باسم الامام المبارك فيها، ومن هنا اعتمد مشهور القدماء من الفقهاء خصوصاً علماء الحديث والرجال ممّن كانوا خبراء هذا الفنّ كالصدوق والشيخ وأتباعه ومشهور الفقهاء بعده على هذا الخبر بعنوان حديث المعصوم، ولم يتفوّه أحد منهم بالتشكيك في ذلك، حتى أنّ ابن ادريس الذي كان أوّل مخالف صريح للفتوى بالتفصيل لم يرم الحديث بأنّه غير صادر عن المعصوم، وإنّما قال إنّّه خبر واحد، وهو على مبناه ومختاره لا يفيد علماً ولا عملاً، وهذه التشكيكات إنّما صدرت عن متأخّر المتأخّرين.

الهوامش

- (١) المسالك ١٣ : ١٩٠ . الكفاية ٢ : ٨٥٧ .
- (٢) مختلف الشيعة ٩ : ٣٤ .
- (٣) المقنعة : ٦٨٧ .
- (٤) الانتصار : ٥٨٥ .
- (٥) النساء : ١١ .
- (٦) الانتصار : ٥٨٢ - ٥٨٣ .
- (٧) النهاية : ٦٤٢ .
- (٨) المبسوط ٤ : ١٢٦ .
- (٩) المذهب ٢ : ١٤٠ - ١٤١ .
- (١٠) الوسيلة : ٣٩١ .
- (١١) شرائع الإسلام ٤ : ٨٣٥ .
- (١٢) المختصر النافع : ٢٦٤ .
- (١٣) قواعد الأحكام ٣ : ٣٧٦ .
- (١٤) إرشاد الأذهان ٢ : ١٢٥ .
- (١٥) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٥٢ .
- (١٦) السرائر ٣ : ٢٥٩ .
- (١٧) الاستبصار ٤ : ١٥٥ ، ذيل ح ١٢ .
- (١٨) التهذيب ٩ : ٣٠١ ، ذيل ح ٣٥ .
- (١٩) الخلاف ٤ : ١١٦ ، م ١٣١ .
- (٢٠) الرياض ١٢ : ٥٥٨ . مستند الشيعة ١٩ : ٣٥٩ .

- (٢١) الرياض ١٢: ٥٨٩.
- (٢٢) جواهر الكلام ٣٩: ٢٠٧-٢١٠.
- (٢٣) الوسائل ٢٦: ٢٠٥-٢١٢.
- (٢٤) المصدر السابق: ٢٠٧ ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٤.
- (٢٥) المصدر السابق: ٢٠٨، ح ٦.
- (٢٦) الكافي ٧: ١٢٩، ح ٩.
- (٢٧) الوسائل ٢٦: ٢١٢، ب ٦ من ميراث إلا واج، ح ١٧.
- (٢٨) التهذيب ٩: ٣٠٠، ح ١٠٧٣. الاستبصار ٤: ١٥٣، ح ٥٧٩.
- (٢٩) الكافي ٧: ١٢٩، ح ٥. الوسائل ٢٦: ٢٠٦، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٢.
- (٣٠) قرب الاسناد: ٥٦.
- (٣١) الوسائل ٢٦: ٢٠٨، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٧.
- (٣٢) الكافي ٧: ١٢٧، ح ٢.
- (٣٣) الاستبصار ٤: ١٥٣، ح ٩.
- (٣٤) الكافي ٧: ١٢، ح ١. الوسائل ٢٦: ٢٠٦-٢٠٧، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٣.
- (٣٥) الاستبصار ٤: ١٥١-١٥٢، ح ٨.
- (٣٦) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٦، ح ٥٧٤٨.
- (٣٧) علل الشرائع ٢: ٥٧١، ح ١.
- (٣٨) الكافي ٧: ١٢٨، ح ٣. الوسائل ٢٦: ٢٠٨، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٥.
- (٣٩) الاستبصار ٤: ١٥١، ح ١.
- (٤٠) الكافي ٧: ١٢٩، ح ٦.
- (٤١) المصدر السابق، ح ٨. الوسائل ٢٦: ٢٠٨، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٨.
- (٤٢) الوسائل ٢٦: ٢١٠، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١١.
- (٤٣) الكافي ٧: ١٢٩، ح ٧.
- (٤٤) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٨، ح ٥٧٥١.

- (٤٥) التهذيب ٩: ٣٠١، ح ٣٦. الاستبصار ٤: ١٥٤، ح ١١.
- (٤٦) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٨، ح ٥٧٥٠.
- (٤٧) الاستبصار ٤: ١٥٣، ح ١٠. علل الشرائع ٢: ٥٧٢.
- (٤٨) الوسائل ٢٦: ٢١٢-٢١٣، ب ٧ من ميراث الأزواج، ح ١.
- (٤٩) الاستبصار ٤: ١٥٤، ح ٥٨١.
- (٥٠) التهذيب ٩: ٣٠٠، ح ١٠٧٥.
- (٥١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٩، ح ٥٧٥٣.
- (٥٢) الاستبصار ٤: ١٥٥، ح ٥٨٢. من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٩، ح ٥٧٥٤.

التعزير

أنواعه وضوابطه

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين
هل يجوز التعزير بمصادرة المال أو بالحبس أو غير ذلك من الأمور غير
الضرب أو إنّه خاص بالضرب؟

وهل التعزير بالضرب يجب أن لا يزداد عن نصف الحدّ أو أن يكون أقلّ
من الحدّ أم ماذا؟ وما هو مقداره؟

وما هو حكم تعزير الأولاد غير البالغين^(١)؟

الجواب على هذه الأسئلة قد يترتب على الالتفات إلى مجموعة أمور:

الأمر الأول - مبدأ ولاية الفقيه:

الأمر الثاني - الروايات الواردة في الحبس، وهي كما يلي:

١ - محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب عن يعقوب
ابن يزيد عن ابن أبي عمير عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام في المرتدة عن

الإسلام قال: « لا تقتل ، وتستخدم خدمة شديدة ، وتمنع الطعام والشراب إلا ما يمسك نفسها ، وتلبس خشن الثياب ، وتضرب على الصلوات » ، ورواه الصدوق بإسناده عن حمّاد عن الحلبي مثله إلا أنّه قال: « أخشن الثياب »^(٢) . والحديث تام سنداً .

٢ - محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن علي بن أبي حمزة قال: « إذا ارتدت المرأة عن الإسلام لم تقتل ولكن تحبس أبداً » ، ورواه الصدوق بإسناده عن غياث بن إبراهيم مثله^(٣) . والحديث تام سنداً .

٣ - الشيخ بإسناده إلى الحسين بن سعيد عن حمّاد عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « لا يخلد في السجن إلا ثلاثة : الذي يمسك على الموت ، والمرأة ترتد عن الإسلام ، والسارق بعد قطع اليد والرجل »^(٤) . والسند تام . ورواه الكليني بسند غير تام إلا أنّه ذكر بدلاً عن « الذي يمسك على الموت »: « الذي يمثل »^(٥) .

٤ - الشيخ بإسناده إلى الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن عباد ابن صهيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « المرتد يستتاب ، فإن تاب وإلا قتل والمرأة تستتاب ، فإن تابت وإلا حبست في السجن وأضر بها »^(٦) . وسند الحديث تام .

٥ - الشيخ بإسناده إلى الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم ابن حميد عن محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: « قضى أمير المؤمنين عليه السلام في وليدة كانت نصرانية فأسلمت وولدت لسيدها ، ثم إن سيدها مات وأوصى بها عتاقة السرية على عهد عمر فنكحت نصرانياً ديرانياً وتنصرت فولدت منه ولدين وحبلت بالثالث ، فقضى فيها: أن يعرض عليها الإسلام ، فعرض عليها الإسلام فأبت ، فقال: ما ولدت من ولد نصرانياً فهم

« على الإمام أن يخرج المحبس في الدين يوم الجمعة إلى الجمعة ويوم العيد إلى العيد فيرسل معهم ، فإذا قضوا الصلاة والعيد رَدَّهم إلى السجن » (١٤) .

١٢ - ما عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه - محمد بن خالد البرقي - بسند تام عن علي عليه السلام قال : « يجب على الإمام أن يحبس الفساق من العلماء والجهال من الأطباء والمفاليس من الأكرياء » قال وقال عليه السلام : « حبس الإمام بعد الحدّ ظلم » (١٥) ، وسند الحديث وإن كان صحيحاً إلى محمد بن خالد لكن نقل محمد بن خالد عن علي عليه السلام يعني الإرسال فلا يعتمد عليه . نعم ، رواه الشيخ بإسناده إلى الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام وهذا غير مبتلى بالارسال لكنّه ضعيف بالنوفلي .

وقد يقال : إنّه ضعيف أيضاً بسند الشيخ إلى الصفار ؛ لأنّ أسانيد الشيخ إلى الصفار في المشيخة ضعيفة ، وفي الفهرست بعضها ضعيف وبعضها صحيح ، والصحيح فيه محمد بن الحسن بن الوليد ، لكن الشيخ استثنى من كتب الصفار من أسانيده التي تمرّ بابن الوليد كتاب بصائر الدرجات بحجة أنّ ابن الوليد لم يروه ، وما يدرينا لعلّ هذا الحديث مأخوذ من كتاب بصائر الدرجات .

والجواب : إنّ هذا الحديث غير مأخوذ من كتاب بصائر الدرجات بدليل أنّ أسانيد الشيخ إليه في المشيخة تمرّ بمحمد بن الحسن بن الوليد .

١٣ - ما عن زرارة بسند تام عن أبي جعفر عليه السلام قال : « كان علي عليه السلام يقول : لا يحبس في السجن إلّا ثلاثة : الغاصب ، ومن أكل مال اليتيم ظلماً ، ومن أوّتمن على أمانة فذهب بها وإن وجد له شيئاً باعه غائباً كان أو شاهداً » (١٦) .

١٤ - ما ورد بسند غير تام عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه : « أنّ علياً عليه السلام كان إذا أخذ شاهد زور فإن كان غريباً بعث به إلى حيّه ، وإن كان

سَوْقَاتًا يَبْعَثُ بِهِ إِلَى سَوْقِهِ فَطِيفَ بِهِ ثُمَّ يَحْبِسُهُ أَيَّامًا ثُمَّ يَخْلِي سَبِيلَهُ» (١٧).

١٥ - ما ورد بسند ضعيف بمحمد بن موسى بن المنوكل عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: إِنَّ أُمِّي لَا تَدْفَعُ يَدَ لَامِسٍ. فقال: فاحبسها. قال: قد فعلت. قال: فامنع من يدخل عليها. قال: قد فعلت. قال فإِنَّكَ لَا تَبْرَهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مِنْ مُحَارِمِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ » (١٨).

الأمر الثالث - ما ورد في حدّ التعزير من قبيل:

أ - ما عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن التعزير كم هو؟ «قال بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين» (١٩). وسند الحديث تام.

ب - مرسلة الصدوق قال: قال رسول الله ﷺ: « لا يحل لوال يؤمن بالله واليوم الآخر أن يجلد أكثر من عشرة أسواط إلا في حدٍّ »، وأذن في أدب المملوك من ثلاثة إلى خمسة (٢٠).

ج - ما عن حمّاد بن عثمان بسند تام عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : كم التعزير ؟ فقال : « دون الحدّ . قال : قلت : دون ثمانين ؟ قال : لا ، ولكن دون أربعين ؛ فإنّها حدّ المملوك . قلت : وكم ذاك ؟ قال : على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوّة بدنه » (٢١) .

د - ما عن سماعة بسند تام قال: سألته عن شهود زور؟ فقال: «يجلدون حدًّا ليس له وقت، فذلك إلى الامام، ويطاف بهم حتى يعرفهم الناس. وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ (٢٢) قال: قلت: كيف تعرف توبتهم؟ قال: يكذب نفسه على رؤوس الناس حتى يضرب ويستغفر ربّه، فإذا فعل ذلك فقد ظهرت توبته» (٢٣).

التعزير - أنواعه وضوابطه §

ونظيره حديثه الثاني الوارد في الوسائل بعد هذا الحديث مباشرة، وهو أيضاً تام سنداً^(٢٤). وروى في الوسائل الحديث الثاني بسند آخر تام أيضاً عن سماعة^(٢٥).

كما وروى الشيخ الحديث الأول إلى قوله «حتى يعرفهم الناس» بسند تام كما أشار إليه في الوسائل في ذيل نقله للحديث الأول في ب ١١ من بقية الحدود^(٢٦)، كما وروى الشيخ^(٢٧) تمام الحديث الأول بسند تام أشار إليه في الوسائل في ب ١٥ من الشهادات في ذيل الحديث الثاني^(٢٨)، ولعلّ كلّ هذا حديث واحد.

ونظيره ما عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، وهو الحديث الثاني من ب ١٥ من الشهادات بسند غير تام^(٢٩).

هـ - بعض روايات قذف الحر للمملوك التي قد تحمل على التعزير^(٣٠)، إلاّ أنها شاذّة المضمون، وقد تحمل على ذكر بعض المصاديق لا على التحديد.

و - الروايات الواردة في تعزير رجلين أو امرأتين أو رجل وامرأة ناما في لحاف واحد، دلّت إحداها على الضرب ثلاثين سوطاً في رجلين ناما في لحاف واحد، وكذلك في امرأتين نامتا في لحاف واحد وهي ضعيفة سنداً بسليمان بن هلال؛ لأنّه لم يوثّق^(٣١).

ودلّ عديد منها على الضرب تسعة وتسعين سوطاً تارة على شكل بيان الحكم، وأخرى على شكل نقل فعل الامام، كرواية حريز الناقلة لفعل الإمام في رجل وامرأة^(٣٢)، التامة سنداً. ومثلها رواية أبان بن عثمان التامة سنداً^(٣٣).

ورواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين يوجدان في لحاف واحد قال: «يجلدان غير سوط واحد»^(٣٤).

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

وفي مقابل هذه الرواية توجد روايات تدلّ على وجوب الحد بمجرد اجتماعهما في ثوب واحد، كرواية عبد الرحمن بن الحجاج - التامة سنداً - قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان علي عليه السلام إذا وجد الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحدّ، فإذا أخذ المرأتين في لحاف ضربهما الحدّ» (٣٥).

ورواية أبي بصير التامة سنداً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن امرأة وجدت مع رجل في ثوب قال: «يجلدان مئة جلدة» (٣٦).

ويمكن الجمع بين الطائفتين بأنّ ما دلّ على الضرب تسعة وتسعين سوطاً بيان للتعزيز الثابت لمجرّد الاجتماع في ثوب واحد أو لحاف واحد من دون أن يصدر منهما ما يوجب الحدّ، وما دلّ على ضرب الحدّ وارد عند احتمال صدور ما يوجب الحدّ، فكأنّ الاجتماع في ثوب واحد أمانة مثلاً على ما يوجب الحدّ إلّا بلحاظ الرجم فالرجم لا يثبت - كما ورد في الروايات - إلّا بشهادة الشهود بأنّهم شاهدوه كالميل في المكحلة.

وهذا الجمع لولا وجود شاهد عليه جمع تبرّعي لا قيمة له إلّا أنّه هناك عدّة روايات تشهد لذلك:

١ - ما عن عبد الله بن سنان بسند تام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «حدّ الجلد في الزنا أن يوجد في لحاف واحد، والرجلان يوجدان في لحاف واحد، والمرأتان توجدان في لحاف واحد» (٣٧).

فتعبيره عن ذلك بـ (حدّ الجلد في الزنا) يستشعر منه أنّ وجودهما في لحاف واحد كأنّه أمانة على الزنا.

٢ - ما عن أبي بصير بسند تام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن امرأة وجدت مع رجل في ثوب واحد؟ قال: «يجلدان مئة جلدة، ولا يجب الرجم حتى تقوم البينة الأربعة بأن قد رأوه يجامعها» (٣٨).

فذيله ، وهو قوله : « ولا يجب الرجم ... » يشهد لكون المقصود التفصيل بين زنا الرجم وزنا الجلد ، فالرجم لا يثبت إلا بشهادة البينة الأربعة برؤية المجامعة ، أما الجلد فلا حاجة فيه إلى شهادة من هذا القبيل ، فنفس كونهما في ثوب واحد كأنه أمانة عليه .

٣ - ما عن أبي الصباح الكناني بسند تام عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل والمرأة يوجدان في لحاف واحد ؟ قال : « اجلدكما مئة مئة . قال : ولا يكون الرجم حتى تقوم الشهود الأربعة أنهم رأوه يجامعها » (٣٩) .

وهذا في الدلالة كالحديث الذي قبله ، ودلالة كليهما قابلة للنقاش .

٤ - ما عن زرارة بسند تام عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إذا شهد الشهود على الزاني أنه قد جلس منها مجلس الرجل من امرأته أقيم عليه الحد » (٤٠) .
فالتعبير بقوله ؛ « شهد الشهود على الزاني » يوحي إلى أن جلوسه منها مجلس الرجل من امرأته كأنه أمانة الزنا .

٥ - ما عن عبد الله بن مسكان بسند تام عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : « حدّ الجلد في الزنا أن يوجد في لحاف واحد » (٤١) .. وهذا كالحديث الأول .

هذا ، والروايات الواردة في ضرورة الشهادة بالايلاج المروية في الوسائل (٤٢) إنما هي واردة في الرجم لا الجلد إلا رواية ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : لا يجلد رجل ولا امرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهود على الايلاج والخراج » (٤٣) هذا بحسب نقل الفقيه (٤٤) .

وسند الحديث تام إلا أن نفس الرواية رواها في الكافي بسند تام (٤٥)

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

وفي التهذيب بسند فيه إسناد الشيخ إلى أحمد بن محمد^(٤٦) مع تبديل كلمة «لا يجلد» بكلمة «لا يرجم» فلا يبعد أن يكون نقل التهذيب هو الصحيح ونقل الفقيه هو الخطأ.

نعم، توجد رواية واحدة باطلاقها تشمل فرض الجلد، ولعلها تنفي أمارية الوجدان في ثوب واحد، وهي ما عن حريز بسند تام عن أبي عبد الله^(عليه السلام) قال: «القاذف يجلد ثمانين جلدة، ولا تقبل له شهادة أبداً إلا بعد التوبة، أو يكذب نفسه، فإن شهد له ثلاثة وأبى واحد يجلد الثلاثة ولا تقبل شهادتهم حتى يقول أربعة: رأينا مثل الميل في المكحلة»^(٤٧).

فهي تدلّ على أنّ العملية لا تثبت إلا بالرؤية كالميل في المكحلة، ولم تفصل بين الرجم والجلد، إلا أنّ أصل فرض اشتراط رؤية الدخول كالميل في المكحلة غريب؛ فإنه لعله لا يتفق أصلاً بينما يروى في زمن المعصومين^(عليهم السلام) أنّه وقعت شهادات بالزنا ورتّب عليها الأثر. فما نقول به في خصوص الرجم أو مطلقاً إنّما هو رؤية ما يلزم عادة الدخول، لا رؤية أصل الدخول.

على أنّ هذه الرواية لعلها لا تعارض روايات الاكتفاء في الجلد برؤيتهما في لحاف واحد وما استظهرنا منها من أمارية ذلك على لزوم الجلد مثلاً؛ إذ لا منافاة بين هذه الأمارية بلحاظ حكم الجلد مثلاً وبين عدم جواز الشهادة بالزنا ما لم يره بحيث لو شهد بذلك من دون رؤية يجري عليه حدّ القذف وإنّما كان من حقّه أن يشهد باجتماعهما في ثوب واحد، وكأنّ بهذا يثبت الجلد ما دامت له أمارية على الزنا، فهذه الأمارية ممضاة مثلاً بمقدار ثبوت الجلد، لا بمقدار جواز الشهادة بالزنا.

هذا، ولكن الانصاف - رغم كلّ ما ذكرناه - أنّ حمل الروايات على كون اجتماعهما في ثوب واحد أمارة على الزنا بمقدار الجلد بعيد، والقرائن التي ذكرناها ليست قويّة، هذا.

وحمل السيد الخوئي روايات ثبوت الحدّ بمجرد رؤيتهما في لحاف واحد على التقية بقريّة ما ورد بسند تام عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فدخل عليه عبّاد البصري ومعه أناس من أصحابه، فقال له: حدّثني عن الرجلين إذا أخذوا في لحاف واحد؟ فقال له: «كان علي عليه السلام إذا أخذ الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحدّ، فقال له عبّاد: إنك قلت لي غير سوط، فأعاد عليه ذكر الحديث (الحدّ - خ) حتى أعاد ذلك مراراً، فقال: غير سوط، فكتب القوم الحضور عند ذلك الحديث^(٤٨)»، فكان امتناعه أولاً كان تقية من جماعة عبّاد البصري إلى أن اضطرّ على أثر الإصرار إلى ذكر الحقيقة^(٤٩).

إلا أنّ الذي يضعف هذا الكلام هو: أنّ الشيخ الطوسي رحمه الله نسب في كتاب الخلاف إلى قاطبة أهل السنّة أنّهم يرون في ذلك التعزير، لا الحد^(٥٠)، إذاً فلو أريد الحمل على التقية فلعلّ الأولى حمل روايات التسعة والتسعين على التقية لا العكس.

وكيف كان فالظاهر أنّ المشهور عندنا فقهيّاً عدم ثبوت الجلد لمجرّد الاجتماع في ثوب واحد من دون عمل، بل لعلّه لم يعرف قائل بذلك عدا أبي علي.

نعم، ظاهر عبارة الشيخ في الخلاف ذلك^(٥١) إلا أنّه في التهذيب ذهب إلى خلاف ذلك^(٥٢).

وذكر السيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج أنّه نقل عن أبي علي والصدوق الحدّ مئة سوط^(٥٣).

أقول: قد صرح الصدوق رحمه الله في من لا يحضره الفقيه^(٥٤) بخلاف ذلك حيث حمل روايات المئة على فرض الاقرار أو البيّنة، وحمل روايات التسعة

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

والتسعين على فرض علم الإمام بما يوجب الحد من دون إقرار ولا بيّنة،
فينقص سوط واحد لأجل عدم الاقرار وعدم البيّنة .

وعلى أي حال فإذا فرض أنّ عدم تواجد قائل غير أبي علي بمفاد روايات
المئة أوجب فقدان الوثوق المشترك في حجية الروايات ، فالمتعيّن هو الافتاء
بروايات الضرب تسعة وتسعين سوطاً .

بل قد يقال بأنّ الضرب تسعة وتسعين أيضاً غير واجب ، وإنّما يرجى
تقدير الموقف إلى الحاكم ؛ وذلك لما ورد عن طلحة بن زيد بسند تام عن
جعفر عن أبيه عليه السلام أنّه رفع إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل وجد تحت فراش
امرأة في بيتها ، فقال : « هل رأيتم غير ذلك ؟ قالوا : لا ، قال : فانطلقوا به إلى
مخروّة ^(٥٥) فمزّغوه عليها ظهراً لبطن ثمّ خلّوا سبيله » ^(٥٦) .

فهذه الرواية دلّت على تعزيز آخر غير الضرب تسعة وتسعين ، بل دلّت
أيضاً على أنّ مجرد الاجتماع تحت فراش واحد لا يكون أمانة على الجلد .

إلا أنّه يمكن النقاش في دلالة هذه الرواية بأنّ اجتماعهما في فراش واحد
غير مفروض في الرواية فضلاً عن فرض عدم الحاجز بينهما بالثياب بفرض
أمانة على العمل مثلاً .

ومثل هذه الرواية ما عن حفص بن البختري التام سنداً عن أبي عبد الله عليه السلام
قال : « أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل وجد تحت فراش رجل ، فأمر به أمير
المؤمنين عليه السلام فلوّث في مخروّة » ^(٥٧) .

نعم ، قد يمكن الاستشهاد بعدم تعيّن عدد التسعة والتسعين سوطاً بما عن
معاوية بن عمار بسند تام قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : المرأتان تنامان في
ثوب واحد ؟ فقال : « تضربان ، فقلت : حدّاً ، قال : لا ، قلت : الرجلان ينامان في
ثوب واحد ؟ قال : يضربان ، قال : قلت : الحدّ ؟ قال : لا » ^(٥٨) حيث إنّ هذا

التعزير - أنواعه وضوابطه ■■■■■

الحديث اقتصر على ذكر الضرب وأنه لا يصل الضرب إلى مستوى الحد، ومقتضى إطلاق ذلك عدم تعيين التسعة والتسعين.

نعم، إنما وردت هذه في خصوص اجتماع رجلين أو امرأتين، ولم تشمل فرض اجتماع رجل وامرأة.

وعلى أي حال فقد يكون الجمع بالتقييد أولى من الجمع بحمل روايات التسعة والتسعين على ذكر أحد المصاديق.

إذاً فيتعين القول بوجوب الضرب تسعة وتسعين لو لم يكن إجماع على خلافه، أمّا بناء على ما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله ^(٥٩) من الإجماع على خلافه فقد يتعين حمل الروايات على بيان أقصى الحد.

هذا كله لو افترضنا انسلاب الوثوق من روايات المئة إلى حدّ بحيث تسقط عن الحجية، وإلاّ فالتعارض مستحكم بين الطائفتين، فإن صحّ ما نقله الشيخ الطوسي رحمته الله من أنّ قاطبة السنّة يرون التعزير لا الحد تعين حمل روايات التسعة والتسعين على التقية، وإلاّ فيما أنّ مجموع الطائفتين بالغة حد الاستفاضة فنحن نعلم إجمالاً بتعين أحد الحدين المئة أو التسعة والتسعين، فيقتصر على القدر المتيقن، وهو التسعة والتسعون أو التعزير.

الأمر الرابع - ما ورد في تعزير الطفل أو المملوك:

ولنذكر بهذا الصدد روايات:

١ - ما ورد بسند تام عن حريز عن أبي عبد الله رحمته الله قال: «لا بأس أن يؤدّب المحرم عبده ما بينه وبين عشرة أسواط» ^(٦٠).

٢ - ما عن حماد بن عثمان بسند غير تام قال: قلت لأبي عبد الله رحمته الله: في أدب الصبي والمملوك، فقال: «خمسة أو ستة، وارفق» ^(٦١).

٣ - ما عن السكوني بسند غير تام عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام ألقى صبيان الكتاب ألواحهم بين يديه ليختر بينهم ، فقال : أما إنَّها حكمة والجور فيها كالجور في الحكم ، أبلغوا معلّمكم أنَّ ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب اقتص منه » (٦٢) ، ورواه الصدوق بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام نحوه . وهذا السند تام .

٤ - ما عن زرارة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما ترى في ضرب المملوك ؟ قال : « ما أتى فيه على يديه فلا شيء عليه ، وأمّا ما عصاك فيه فلا بأس . قلت : كم أضربه ؟ قال : ثلاثة أو أربعة أو خمسة » (٦٣) . وسند الحديث غير تام .

٥ - ما عن أبي العباس بسند تام عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : ما للرجل يعاقب به مملوكه ؟ فقال : « على قدر ذنبه . قال : قلت : قد عاقبت حريزاً بأعظم من جرمه . فقال : ويلك هو مملوك لي ، إنَّ حريزاً شهر السيف ، وليس منِّي من شهر السيف » (٦٤) .

٦ - ما عن إسحاق بن عمار بسند تام قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ربّما ضربت الغلام في بعض ما يجرم ؟ قال : « وكم تضربه ؟ قلت : ربّما ضربته مئة فقال : مئة ! مئة ! فاعاد ذلك مرّتين ، ثمَّ قال : حدّ الزنا ! اتق الله ، فقلت : جعلت فداك فكم ينبغي لي أن أضربه ؟ فقال واحداً ، فقلت : والله لو علم إنّي لا أضربه إلّا واحداً ما ترك لي شيئاً إلّا أفسده ، قال : فاثنتين ، فقلت : هذا هو هلاكي ، قال : فلم أزل اماكسه حتى بلغ خمسة ، ثمَّ غضب ، فقال : يا إسحاق إن كنت تدري حدّ ما أجرم فأقم الحدّ فيه ، ولا تعدّ حدود الله » (٦٥) .

٧ - ما عن أبي بصير بسند تام عن أبي جعفر عليه السلام قال : « من ضرب مملوكاً له بحد من الحدود من غير حدّ وجب لله على المملوك لم يكن لضاربه كفارة إلّا عتقه » (٦٦) .

وفي نسخة الكافي « من ضرب مملوكاً حدّاً من الحدود من غير حدٍّ أوجبهُ المملوك على نفسه لم يكن لضاربه كفارة إلا عتقه » (٦٧).

٨ - ما عن علي بن جعفر بسند غير تام عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل هل يصلح له أن يضرب مملوكه في الذنب يذنبه؟ قال: «يضر به على قدر ذنبه، إن زنى جلده، وإن كان غير ذلك فعلى قدر ذنبه، السوط والسوطين وشبهه، ولا يفرط في العقوبة» (٦٨).

٩ - ما عن إسماعيل بن عيسى عن الأخير عليه السلام في مملوك يعصي صاحبه ،
أيحلّ ضربه أم لا ؟ فقال : « لا يحلّ أن يضربه ، إن وافقك فامسكه ، وإلا فحلّ
عنه » (٦٩) .

وهذا الحديث نقله الشيخ في التهذيب تارة بسنده عن أحمد بن محمد في مسائل إسماعيل بن عيسى عن الأخير^(٧٠) بالنحو الذي ذكرناه، وهو مطابق مع نقل الكافي له عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد في مسائل إسماعيل بن عيسى عن الأخير^(٧١).

وأخرى بسنده إلى محمد بن علي عن محبوب عن إسماعيل بن عيسى عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الأجير يعصي صاحبه، أيحل ضربه أم لا؟ فأجاب عليه السلام «لا يحل أن تضربه، إن وافقك أمسكه، وإلا فخلّ عنه» (٧٢).

والظاهر أنّ هذا هو الصحيح فإنّ قوله وإلاّ فخلّ عنه يناسب الأجبر لا المملوك وعلى أيّ حال فاسماعيل بن عيسى لم تثبت وثاقته .

١٠ - ما عن طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام قال : « اضرب خادمك في معصية الله عزَّوجلَّ ، واعف عنه فيما يأتي إليك » (٧٣) ، وسند الحديث غير تام .

١١ - مرسلة الصدوق قال: قال رسول الله ﷺ: « لا يحل لوالٍ يؤمن بالله

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

واليوم الآخر أن يجلد أكثر من عشرة أسواط إلا في حدّ» وأذن في أدب المملوك من ثلاثة إلى خمسة (٧٤).

وبعد هذا يجب أن نبدأ في صلب الموضوع. ويمكن تقسيم الموضوع إلى مسألتين: إحداهما: تعزير المجرم، والأخرى تعزير الأطفال (٧٥):

البحث في تعزير المجرم:

أما المسألة الأولى، وهي تعزير المجرم فما يترأى في بادئ الأمر من مبدأ ولاية الفقيه أنّه لا حدّ لتعزيره إطلاقاً، وإنّما الأمر راجع إلى وليّ الأمر؛ وذلك بدليل أنّ مقتضى إطلاق ولايته هو أنّه الذي يلحظ مصلحة الفرد والمجتمع ويتصرّف وفق مصلحة المولّى عليه ويعزّر المذنب وفق مقدار ذنبه وما يقتضيه تأديبه وما يقتضيه إصلاح أمر المجتمع.

إنّ فلا مقياس للتعزير ما عدا المصلحة، فلا يحدّد بالكمّ بأن يقال: لا يضرب أكثر من كذا مقدار، ولا بالكيف بأن يقال: لا يسجن أو لا يغرم ماليّاً. هذا ما يترأى في بادئ الأمر من اطلاق مبدأ ولاية الفقيه.

إلا أنّه يمكن إثارة مناقشات عديدة ضدّ هذا البيان نذكرها تباعاً للتمحيص إن شاء الله:

المناقشة الأولى - أن يقال: إنّ ولاية الفقيه إنّما هي في حدود ما يباح شرعاً، فمثلاً ليس لوليّ الأمر أن يسمح بشرب الخمر أو يوجبه بعد أن كان محرّماً في الإسلام، فإذا شككنا في جواز الحبس أو التغريم المالي أو الضرب بالمقدار الفلاني كان إثبات جوازه باطلاق دليل ولاية الفقيه تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام.

والجواب: إنّ هناك فرقاً بين ما كان محرّماً بحرمة ذاتية بغض النظر عن حقّ المولّى عليه كحرمة شرب الخمر، وما كان محرّماً بمعنى أنّ فيه هضماً

لحقّ المولّى عليه كحرمة الضرب أو الحبس أو التعزير، فالمفهوم عرفاً من ولاية وليّ الأمر هو أنّه حينما يرى من مصلحة المولّى عليه الذي هو الفرد كفرد أو كجزء من المجتمع ما يكون حراماً لولا الولاية من باب هضم حق المولّى عليه جاز له ذلك تماماً من قبيل تصرف وليّ الطفل في مال الطفل بالبيع والشرء أو بالأكل مع الضمان أو غير ذلك ممّا يكون في مصلحة المولّى عليه مع حرمة في نفسه لولا الولاية؛ إذ لا معنى للولاية إلّا جواز أو صحة تصرف ما بالنسبة للمولّى عليه ممّا لولا الولاية كان لا يجوز أو لا يصح؛ لأنّه خلاف حق المولّى عليه، أمّا ما هو جائز وصحيح بغض النظر عن الولاية فلا حاجة فيه إلى الولاية.

المناقشة الثانية - أن يقال في مسألة التعزير: إنّ ولاية وليّ الأمر لا تشمل تغيير الحكم الوضعي، فليس لوليّ الأمر مثلاً أن يجعل النجس طاهراً أو الطاهر نجساً ولو اقتضت مصلحة المولّى عليه، ذلك بينما له أن يحرم أكل شيء طاهر مثلاً، ومسألة التعزير من هذا القبيل؛ إذ ليس محتوى التعزير مجرّد تحريره لتصرف صاحب المال في ماله، وإنّما محتواه إخراجه عن ملكه الذي هو حكم وضعي وتمليكه لبيت المال مثلاً، وهذا من قبيل جعل الطاهر نجساً وبالعكس.

والجواب: إنّ هناك فرقاً بين مثل الطهارة والنجاسة من الأمور التي لا تتغيّر باذن المالك ومثل التملّك الذي يصح باذن المالك فيجوز تملّك مال الغير حينما يأذن الغير فيه، وإذن الولي قائم مقام إذن المولّى عليه في نظر العرف بحيث لا يفهم عرفاً من أدلّة التصرفات المتوقفة على الاذن إذن خصوص المالك، بل المفهوم منها عرفاً هو الجامع بين إذن المالك وإذن الولي، فبيع مال الغير مثلاً يصح حينما يكون بإذن المالك أو بإذن وليّه وكذلك تملّك ماله، وما نحن فيه من هذا القبيل. إذن فتملّك مال المولّى عليه حينما تقتضي

المصلحة ذلك مستبطن عرفاً في مفهوم الولاية .

وإن شئت فقل: إنّ هذا أيضاً يرجع في روحه إلى أنّ المانع عن صحة أو جواز عمل الوليّ هو حق المولّى عليه لولا الولاية، فهذا يرجع في روحه - إشكالاً وجواباً - إلى المناقشة الأولى وجوابها .

المناقشة الثالثة - ما ورد في تحديد الضرب في التعزير تارة ببضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين كما في رواية إسحاق بن عمار الماضية^(٧٦)، وأخرى بما دون الحد كما مضى في حديث حماد بن عثمان قال: قلت له كم التعزير؟ فقال: «دون الحدّ قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: لا، ولكن دون أربعين، فإنّها حدّ المملوك. قلت: وكم ذاك؟ قال: على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل وقوّة بدنه»^(٧٧). وثالثة بما أقصاه عشرة أسواط كما في مرسلة صدوق المتقدّمة^(٧٨) إلّا أنّ الرواية الثالثة ساقطة بالإرسال .

ومضمون الرواية الثانية خلاف المشهور شهرة فتوائية وروائية؛ فإنّ القول بكون حد المملوك في القذف أو الخمر أربعين خلاف المشهور وخلاف الأكثرية الساحقة للروايات. والظاهر إنّ تلك الروايات مخالفة للعامة، وهذه الرواية إن حملت على القذف فهي مخالفة لاطلاق الكتاب: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْفَحْشَاءَ...﴾^(٧٩).

إنّ فهذه الرواية ساقطة عن الحجّة .

وقد يقال: إنّ هذه الرواية تحمل على التقية في حكمها بأنّ حد العبد أربعون أو قل: وفي حكمها أيضاً بأنّ المقياس في كون التعزير أقل من الحد هو حدّ العبد أي أربعون، كما قال به أبو حنيفة - على ما نقله الشيخ رحمه الله في الخلاف^(٨٠) -.

لكن لا يحمل صدر الحديث الناطق بأنّ التعزير دون الحد على التقية لعدم

مبّرر لحمل صدر الحديث على التقية .

وأما الرواية الأولى وهي رواية إسحاق بن عمار التي تحدّد التعزير ببضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين فتعارضها الرواية الثانية - إذ دلّت على أكثر من ذلك - ورواية سماعة المتقدّمة في شهود زور يجلدون حداً ليس له وقت وذلك إلى الإمام ^(٨١) بناء على أنّ التحديد ببضعة عشر سوطاً أيضاً وقت، فقد يقيّد إطلاق رواية إسحاق برواية سماعة، كما قد يعكس الأمر فيقال: إنّ قوله: «ليس له وقت» مطلق يدلّ على نفي أيّة درجة من درجات التحديد، فيقيّد برواية إسحاق التي حدّدت بما بين العشرة والعشرين، فحتى بعد هذا التقييد يصدق عنوان «ليس له وقت»؛ إذ ليس له تعيّن كامل؛ ولعلّ هذا أوفق بالفهم العرفي .

هذا، والذي يظهر من العبارة المنقولة عن المجلسي رحمته الله في مرآة العقول هو عدم إفتاء الأصحاب بمضمون رواية بضعة عشر سوطاً حيث قال - على ما نقل عنه فيما تحت الخط في الكافي في مقام التعليق على هذا الحديث -: «يدلّ على أنّ أقلّ التعزير عشرة وأكثره عشرون، وهو خلاف ما ذكره الأصحاب من أنّ حدّه لا يبلغ حدّ الحرّ إن كان المعزّر حرّاً، وحدّ المملوك إن كان مملوكاً...» ^(٨٢) .

هذا، ويؤيد كلام المجلسي رضوان الله عليه نظر الشيخ الطوسي رحمته الله في الخلاف فراجع ^(٨٣) .

وعلى أيّ حال فمقتضى الجمع بين رواية إسحاق بن عمار المحدّدة بما بين العشرة والعشرين ورواية حماد بن عثمان المحدّدة بما دون الحدّ هو حمل رواية إسحاق بن عمار على ضرب من النصّح في عدم المبالغة في الضرب والتأكيد على عدم تجاوز الحدّ الذي يستحقّه العاصي، أمّا الحدّ الحقيقي لأكثر مستويات التعزير فهو ما جاء في رواية حماد من أنّه دون الحدّ .

يبقى الكلام في تفسير كلمة دون الحد:

١ - فقد تفسّر بما دون حد الزنا، فيكون أكثر مستويات التعزير هو تسعة وتسعون سوطاً، ويمكن استظهار ذلك من روايات ضرب الرجلين أو المرأتين أو الرجل والمرأة المجتمعين في لحاف واحد تسعة وتسعين سوطاً.

إلا أنّ التمسك بهذه الروايات يتوقف على حملها على التعزير، إمّا باستظهار أنّ استثناء ضرب واحد كان لأجل التخلّص من الوصول إلى الحد، إذ فهذا تعزير يتخيّر الحاكم في تحديده، وليس من المعين الضرب تسعة وتسعين كي يكون حدّاً، وإمّا بقرينة الإجماع على عدم تعيين التسعة والتسعين كما يدعى، وإمّا بقرينة رواية الضرب ثلاثين سوطاً كما قيل: إنّ مقتضى الجمع بينها وبين روايات التسعة والتسعين هو تخيير الحاكم من الثلاثين إلى التسعة والتسعين.

إلا أنّ ذلك الاستظهار لا شاهد له، وهذا الجمع تبرّعي بحت.

ولو تمّ شيء من هذا القبيل فهذه الروايات لا تدلّ على قضية كلّية وهي: إنّ التعزير مطلقاً أقل من حدّ الزنا، وإنّما تدلّ على ذلك في خصوص مسألة النوم في لحاف واحد.

٢ - وقد تفسّر كلمة ما دون الحد بما دون الخمسة والسبعين سوطاً؛ لما يقال في حدّ القيادة من أنّه خمسة وسبعون سوطاً.

٣ - وقد تفسّر كلمة ما دون الحدّ بمعنى دون الأربعين كما هو صريح ذيل رواية حماد بن عثمان، ولكن قد عرفت أنّ ذيل رواية حماد محمول على التقية.

٤ - وقد تفسّر بمعنى دون الخمسين؛ لأنّ حدّ العبد في الزنا خمسون.

والتحقيق إننا لو كنّا وصدر حديث حماد بن عثمان وهو قوله « كم التعزير ؟ قال : دون الحدّ » لكان المفهوم من ذلك عرفاً هو أنّ الحرّ يعزّر دون حدّ الحرّ ، والعبد يعزّر دون حدّ العبد ، لا أنّهما يعزّران دون حدّ العبد وهو الخمسون مثلاً .

ولكن ذيله صرّح بأنّ التعزير هو دون الأربعين ؛ لأنّ حدّ العبد أربعون ، وقد حملنا ذلك على التقية ؛ لمعارضته للروايات الدالة على أنّ حدّ العبد في الخمر والقذف ثمانون وليس أربعين .

إلا أنّه قد يتوهم أنّنا وإن حملنا ذلك على التقية لكن لا نحمل أصل فكرة أنّ التعزير حتى في الحر يكون أقل من حدّ العبد على التقية ؛ إذ لا نصّ يعارض ذلك ، فالنتيجة هي إنّ التعزير مطلقاً هو دون الخمسين الذي هو حدّ العبد في الزنا .

إلا أنّ هذا التوهم غير صحيح ؛ إذ أصل فكرة أنّ التعزير يكون أقل من حدّ العبد مدلول تحليلي لما حمل على التقية ، وليست مفاد قطعة مستقلة للحديث ، وفي مثل ذلك لا نقول بحجية المفاد التحليلي .

نعم ، هذا الذيل رغم أنّه ورد للتقية يؤثّر على أيّ حال في إجمال الصدر ؛ لأنّه متصل به ، فظهور الصدر في أنّ الحرّ يعزّر أقل من حدّ الحرّ والعبد يعزّر أقل من حدّ العبد ينتفي ، ويصبح الحديث مجعلاً مردداً بين إرادة أنّ الحرّ والعبد يعزّران أقل من حدّ العبد وهو الخمسون ، أو إنّ الحرّ يعزّر أقل من حدّ الحرّ والعبد أقل من الخمسين ، ومع الاجمال نرجع إلى إطلاق دليل ولاية الفقيه المثبت لجواز تعزير الحرّ - عندما يرى الفقيه المصلحة في ذلك - بأكثر من خمسين ، فالقدر المتيقن هو أنّه لا يجوز تعزير الحرّ بما يصل إلى مستوى حدّ الحرّ ، أمّا ما دون ذلك فيجوز عند المصلحة بإطلاق دليل الولاية .

يبقى أن حدّ الحرّ المفروض كون تعزيره أقلّ منه هل هو ثمانون وهو حدّ الخمر والقذف أو خمسة وسبعون كما يقال في القيادة؟

أو يقال إنّ أقلّ الحدود هو خمسة وعشرون الوارد في مجامعة الزوجة في حال الحيض أو في نهار شهر رمضان مثلاً، والعبد أيضاً لا يضرب أكثر من ذلك.

قد يقال: إنّ ما جاء في ذيل الحديث من قوله: «قلت: دون ثمانين؟ قال: لا ولكن دون أربعين...» الخ يدلّ ولو بالتقرير على أنّ النظر في الحد كان إلى حدّ الخمر والقذف، لا القيادة.

إلا أنّ هذه الدلالة لو تمّت فهي تحليلية أيضاً لا يمكن الاعتماد عليها بعد حمل الذيل على التقية. إلا أنّها على أيّ حال توجب إجمال الصدر، فلا يمكن دعوى ظهور الصدر في إرادة أنّ تعزير الحرّ يكون أقلّ من أقلّ حدود الحرّ، بل بغضّ النظر عن ذلك يمكن أن يقال إنّ كلمة الحدّ في الصدر تنصرف - أو على الأقلّ محتملة الانصراف - إلى الحدّ الواضح بين المسلمين، وهو الوارد في القرآن، وهو حدّان أقلهما حدّ القذف وهو ثمانون، فلا ظهور للمصدر في ذاته في إرادة ما هو أقلّ من ذلك كحدّ القيادة أو مجامعة الحائض مثلاً. ومع الاجمال نرجع إلى إطلاق دليل الولاية، ويثبت جواز تعزير الحرّ بما يراه الوالي من مصلحة ما لم يصل إلى الثمانين، أمّا في العبد فيجب أن لا يصل إلى الخمسين، هذا.

وينبغي أن نستثني من قاعدة عدم جواز الضرب في غير موارد الحد بما يبلغ مستوى الحدّ حالتين:

الحالة الأولى: ما لو جزمنا أنّ هذا المبلغ لا يكفي لتأديبه، فالوليّ يعيّن حينئذٍ ما يراه صالحاً لتأديبه؛ وذلك لأنّ التعزير يعني التأديب والمنع، فلا

التعزير - أنواعه وضوابطه

يفهم العرف من دليل تحديد أقصى حدّ التعزير بما دون الحدّ إطلاقاً لما إذا قطعنا بعدم حصول التأديب والمنع بذلك.

الحالّة الثّانية: ما لو كان العمل المردوع عنه يهدف إقصاءه بحّد ذاته من الخارج للمصالح الاجتماعيّة، فلم يعد الهدف مجرّد تأديب هذا الشخص وتهذيبه، وتوضيح ذلك:

إنّه لا إشكال في مطلوبة تأديب وتهذيب كلّ عاص من العصاة لمصلحته هو، كما لا إشكال في أنّ تأديب كلّ عاص يعود بوجه ما نفعه إلى المجتمع أيضاً، ولكن قد يكون تأثير بعض المعاصي في الاضرار بالمجتمع واضحاً إلى حدّ كان هدف إنجاء المجتمع من ذلك يرى هدفاً مستقلاً بذاته بغضّ النظر عن تأديبه وتهذيب هذا الشخص، كما لو كان ما يصدر منه إيذاء للمجتمع كالتجسس مثلاً، فهذا يختلف عن مجرّد رجوع ضرر كلّ معصية إلى المجتمع بالتحليل، ففي مورد من هذا القبيل لا يبعد أن يقال بأنّ تخمين مقدار الحاجة إلى الضرب يعود إلى وليّ الأمر، ولا نتقيّد بحدود ما يقلّ عن الحدّ لعدم إطلاق في الرواية لذلك.

بيان ذلك: إنّ المقصود بالتعزير في هذه الرواية ليس مطلق التأديب والمنع بعمومه اللغوي الذي يشمل حتى الحدّ كما هو واضح، فبداية عدم شموله لمورد الحدّ قرينة عرفية كالمتصل على أنّ المقصود بالتعزير هو ما إذا كان الهدف مجرّد التأديب والمنع، وإن كان بالتحليل يؤدّي إلى أهداف أخرى أيضاً، أمّا إذا كان هناك هدف آخر كإجراء حدود لله - لما لها من نوع استقلالية عن التأديب وأنها لا تسقط بالتوبة بعد الوصول إلى الحاكم - أو استئصال أصل الضرر الاجتماعي الذي هو شيء إضافي على أصل تأديب هذا الشخص عرفاً فهذا خارج عن إطلاق الرواية.

وإن شئت فقل: إنّ إطلاق الرواية حيثي، فهي تدلّ على أنّ التعزير من

حيث هو تعزير لا يصل إلى مستوى الحد، ولا تدلّ على عدم جواز الاضافة على ذلك لأهداف أخرى، فنرجع في ذلك إلى إطلاق دليل ولاية الفقيه، فهذان موردان لجواز الضرب أكثر من الحد:

أحدهما: ما لو علمنا بعدم الارتداع بالأقل.

والثاني: ما لو كان استئصال أصل الخطر الاجتماعي مطلوباً في نفسه بغضّ النظر عن تأديب هذا الشخص، ولئن كان المورد الثاني قابلاً للتردد والشك فالأمر في المورد الأول واضح في رأيي، هذا.

فخلاصة الأمر هي عدم التقيد بمقدار ما دون الحد، أمّا في خصوص ما إذا علمنا بعدم الارتداع بذلك أو يضاف إلى ذلك ما إذا كان إنجاء المجتمع عن ضرره هدفاً مستقلاً غير تأديبه وردعه. أمّا في غير هذين الموردين فلا يجوز بلوغ الضرب إلى الثمانين.

بل لعلّ العرف يتعدّى من الضرب إلى سائر أنواع التأديب كالتغريم، فالأحوط أن لا يزيد أيّ لون من ألوان التأديب عن مقدار يرى عرفاً أشدّ من تسعة سبعين سوطاً.

المناقشة الرابعة: ما يرد بخصوص الحبس من ورود النهي عنه في غير الغاصب وأكل مال اليتيم، وقد دلّت على ذلك رواية زرارة المتقدمة، ومضى بمضمونها أيضاً حديث غير تام السند (٨٤).

والمهم هو رواية زرارة؛ لتمايمتها سنداً، وهي كما يلي: عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كان علي (عليه السلام) يقول: لا يحبس في السجن إلا ثلاثة: الغاصب، ومن أكل مال اليتيم ظلماً، ومن أوّتمن على أمانة فذهب بها... الخ» (٨٥).

وقد يحتمل كون هذا رأي أمير المؤمنين (عليه السلام) بوصفه حاكماً ولياً للأمر، لا

التعزير - أنواعه وضوابطه ١

بوصفه مبيّناً للشرعية . وعلى أيّ حال فلعلّ الأحوط عدم التعزير بالحبس في غير هؤلاء الثلاثة .

نعم ، يستثنى من ذلك ما لو كان تخليص المجتمع من إيذائه متوقفاً على إيداعه في السجن أو كان تأديبه بغير الحبس متوقفاً على ما هو أشدّ من الحبس ؛ إذ لو سلّم حمل الحديث على بيان الحكم الشرعي فبمقتضى مناسبات الحكم والموضوع في هذا الحديث الوارد بهدف الرفق بالفرد والمجتمع لا يكون للحديث إطلاق لهذين الموردين .

الهوامش

- (١) ننوّه للقارئ الكريم أنّ هذه الدراسة لم تعالج هذه النقطة بالذات ، وستأتي الإشارة إلى ذلك .
- (٢) الوسائل ١٨ : ٥٤٩ ، ب ٤ من حد المرتد ، ح ١ .
- (٣) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٤) المصدر السابق : ٥٥٠ ، ح ٣ .
- (٥) الكافي ٧ : ٢٧٠ ، ح ٤٥ ؛ الوسائل ١٨ : ٤٩٣ ، ب ٥ من حد السرقة ، ح ٥ .
- (٦) الوسائل ١٨ : ٥٥٠ ، ب ٤ من حد المرتد ، ح ٤ .
- (٧) المصدر السابق : ح ٥ .
- (٨) المصدر السابق : ح ٦ .
- (٩) الوسائل ١٨ : ٥٧٨ ، ب ٥ من بقية الحدود .
- (١٠) انظر الوسائل ١٨ : ٥٥١ وما بعدها ، ب ٥ من حد السرقة .
- (١١) الوسائل ١٨ : ٤٩٦ ، ب ٥ من حد السرقة ، ح ١٣ .
- (١٢) الوسائل ١٨ : ٢٢٠ ، ب ٣٠ من كيفية الحكم ، ح ٣ .
- (١٣) الوسائل ١٨ : ٢٢١ ، ب ٣٢ من كيفية الحكم ، ح ١ .
- (١٤) المصدر السابق : ح ٢ .
- (١٥) المصدر السابق : ح ٣ .
- (١٦) الوسائل ١٨ : ٢١٧ ، ب ٢٦ من كيفية الحكم ، ح ٢ .
- (١٧) الوسائل ١٨ : ٢٤٤ ، ب ١٥ من الشهادات ، ح ٣ .
- (١٨) الوسائل ١٨ : ٤١٤ ، ٤١٥ ، ب ٤٨ من حد الزنا ، ح ١ .
- (١٩) الوسائل ١٨ : ٥٨٣ ، ب ١٠ من بقية الحدود والتعزيرات ، ح ١ .
- (٢٠) المصدر السابق : ٥٨٤ ، ح ٢ .

التعزير - أنواعه وضوابطه ١

- (٢١) المصدر السابق ح ٣، وورد أيضاً في نفس المجلد : ٤٧٢، ب ٦ من حد المسكر ، ح ٦ .
(٢٢) النور : ٤ - ٥ .
(٢٣) الوسائل ١٨ : ٥٨٤ و ٥٨٥ ، ب ١١ من بقية الحدود ، ح ١ .
(٢٤) المصدر السابق : ح ٢ .
(٢٥) الوسائل ١٨ : ٢٤٣ - ٢٤٤ ، ب ١٥ من الشهادات ، ح ١ .
(٢٦) الوسائل ١٨ : ٥٨٤ و ٥٨٥ ، ب ١١ من بقية الحدود ، ح ١ .
(٢٧) التهذيب ٦ : ٢٦٣ ، ح ٦٩٩ .
(٢٨) الوسائل ١٨ : ٢٤٤ ، ب ١٥ من الشهادات ، ح ٢ .
(٢٩) الوسائل ١٨ : ٢٤٤ ، ب ١٥ من الشهادات ، ح ٢ .
(٣٠) راجع بهذا الصدد الوسائل ١٨ : ٤٣٤ وما بعدها ، ب ٤ من حد القذف .
(٣١) الوسائل ١٨ : ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ب ١٠ من حد الزنا ، ح ٢١ .
(٣٢) المصدر السابق : ٣٦٧ ، ح ٢٠ .
(٣٣) المصدر السابق : ح ١٩ .
(٣٤) المصدر السابق : ح ١٨ .
(٣٥) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ح ٦ .
(٣٦) المصدر السابق : ح ٧ .
(٣٧) المصدر السابق : ٣٦٤ ، ح ٤ .
(٣٨) التهذيب ١٠ : ٤٣ ، ح ١٥٤ . الوسائل ١٨ : ٣٦٥ ، ب ١٠ من حد الزنا ، ح ٨ .
(٣٩) التهذيب ١٠ : ٤٣ ، ح ١٥٦ . الوسائل ١٨ : ٣٦٦ ، ب ١٠ من حد الزنا ، ح ١٢ .
(٤٠) المصدر السابق : ح ١٣ .
(٤١) المصدر السابق : ٣٦٨ ، ح ٢٢ .
(٤٢) الوسائل ١٨ : ٣٧١ وما بعدها ، ب ١٢ من حد الزنا .
(٤٣) الوسائل ١٨ : ٣٧٣ ، ب ١٢ من حد الزنا ، ح ١١ .
(٤٤) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٤ ، ح ٤٩٩١ .
(٤٥) الكافي ٧ : ١٨٢ - ١٨٣ ، ح ٣ . الوسائل ١٨ : ٣٧١ ، ب ١٢ من حد الزنا ، ح ٢ .

- (٤٦) التهذيب ١٠: ٢، ح ٣. الوسائل ١٨: ٣٧١، ب ١٢ من حد الزنا، ذيل ح ٣.
- (٤٧) الوسائل ١٨: ٤٣٣، ب ٢ من حد القذف، ح ٥.
- (٤٨) الوسائل ١٨: ٣٦٣ و ٣٦٤، ب ١٠ من حد الزنا، ح ٢.
- (٤٩) راجع مباني تكملة المنهاج ١: ٢٤٢.
- (٥٠) انظر: الخلاف ٣: ١٧٨، كتاب الحدود، م ٩.
- (٥١) الخلاف ٣: ١٧٨، م ٩.
- (٥٢) التهذيب ١٠: ٤٣ - ٤٤.
- (٥٣) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٤٠.
- (٥٤) الفقيه ٤: ١٥.
- (٥٥) «مَخْرُوءَةٌ»: اسم موضع الخراء، أي العذرة، انظر القاموس المحيط، مادة «خرئ».
- (٥٦) الوسائل ١٨: ٤١٠، ب ٤٠ من حد الزنا، ح ٢.
- (٥٧) الوسائل ١٨: ٤٢٤، ب ٦ من حد اللواط، الحديث الوحيد من الباب.
- (٥٨) الوسائل ١٨: ٣٦٧، ب ١٠ من حد الزنا، ح ١٦.
- (٥٩) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٢٩٠ - ٢٩١.
- (٦٠) الوسائل ٩: ١٨٠، ب ٩٥ من تروك الاحرام، ح ١.
- (٦١) الوسائل ١٨: ٥٨١، ب ٨ من بقية الحدود، ح ١.
- (٦٢) المصدر السابق: ٥٨٢، ح ٢.
- (٦٣) المصدر السابق: ح ٣.
- (٦٤) الوسائل ١٨: ٣٣٩، ب ٣٠ من مقدمات الحدود، ح ١.
- (٦٥) المصدر السابق: ح ٢.
- (٦٦) المصدر السابق: ٣٤٠، ح ٥.
- (٦٧) الكافي ٧: ٢٦٣، ح ١٧. انظر: الوسائل ١٨: ٣٣٧، ب ٢٧ من مقدمات الحدود، ح ١.
- (٦٨) الوسائل ١٨: ٣٤٠، ب ٣٠ من مقدمات الحدود، ح ٨.
- (٦٩) الوسائل ١٨: ٣٣٧، ب ٢٧ من مقدمات الحدود، ح ٢.
- (٧٠) التهذيب ١٠: ١٤٨، كتاب الحدود باب من الزيادات، ح ٢٢.

التعزير - أنواعه وضوابطه

- (٧١) الكافي ٧: ٢٦١، كتاب الحدود باب النوادر، ح ٥.
- (٧٢) التهذيب ١٠: ١٥٤، كتاب الحدود باب من الزيادات، ح ٥.
- (٧٣) الوسائل ١٨: ٣٤٠، ب ٣٠ من مقدمات الحدود، ح ٤.
- (٧٤) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٣، ح ٥١٤٣. وانظر: الوسائل ١٨: ٥٨٤، ب ١٠، من بقية الحدود، ح ٢.
- (٧٥) لقد اقتصر سماحة السيد دام ظلّه على بحث المسألة الأولى فقط دون الثانية، ونسأل من الله أن تتوفّر الفرصة الكافية لبحثها أيضاً.
- (٧٦) الوسائل ١٨: ٥٨٣، ب ١٠، من بقية الحدود، ح ١.
- (٧٧) الوسائل ١٨: ٥٨٤، ب ١٠، من بقية الحدود، ح ٣.
- (٧٨) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٣، ح ٥١٤٣.
- (٧٩) النور: ٤.
- (٨٠) الخلاف ٣: ٢٢٤.
- (٨١) الوسائل ١٨: ٥٨٤، ب ١١ من بقية الحدود، ح ١.
- (٨٢) الكافي ٧: ٢٤٠، ح ١.
- (٨٣) الخلاف ٣: ٢٢٤، كتاب الأشربة، م ١٤.
- (٨٤) الوسائل ١٨: ٥٧٨، ب ٥ من بقية الحدود، ح ١.
- (٨٥) الوسائل ١٨: ٢١٧، ب ٢٦ من كيفية الحكم، ح ٢.

البنوك

دراسة في أقسامها وأحكامها

□ آية الله السيد محسن الخرازي

القسم السادس

الجمالة

يقوم البنك عادة بعدة أنشطة اقتصادية في سبيل استثمار رؤوس الأموال التي تكون في حوزته.. وهذا يتطلب إجراء بعض العقود والمعاملات كالمضاربة والجمالة والشركة والحوالة ونحوها.. وكثيراً ما تواجه هذه المعاملات إشكالات شرعية لاصطدامها مع بعض الأحكام والضوابط الفقهية مما يعيق ويعرقل حركة العمل المصرفي.. لذا كان من الضروري البحث في هذه المعاملات من ناحية الشروط ومن ناحية النتائج المترتبة عليها وتكييفها فقهياً بما يتناسب مع وظائف البنك وبما يحقق أغراضه التي يستهدفها.. وقد عالجت هذه السلسلة من الدراسات الفقهية ذلك.. وليس الغرض من هذه الدراسات استيعاب البحث في كل عقد من العقود.. وإنما الغرض هو بحث ما يتعلق منها بالبنك وأنشطته.. (التحرير)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

حقيقة الجعالة

وهي لغة - كما في الجواهر - ما يجعل للانسان على شيء يفعله، وشرعاً إنشاء الالتزام بعوض على عمل محلل مقصود بصيغة دالة على ذلك، والمراد ما يعتبر فيها شرعاً، كما في غيرها من العقود والايقاعات؛ إذ لا حقيقة لها في الشرع غير ما في اللغة، كما ذكرناه^(١).

ومما ذكر يظهر أنها من الايقاعات؛ لعدم توقفها على القبول.

مشروعيتها: ويدل على صحتها - مضافاً إلى عدم الخلاف بين المسلمين في مشروعيتها -:

أ - الآيات، وهي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾^(٢) بناء على حجية مثله ما لم يعلم نسخه، قال المحقق الأردبيلي: «فيها إشارة ما إلى مشروعية الجعل»^(٣). ولو شك في بقاء الحكم المذكور يستصحب، كما لا يخفى.

٢ - وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٤).

٣ - وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٥) بناء على إرادة العهود منها وأن القبول في العهود ليس كالقبول في العقود حتى يلزم أن يتصل بالايجاب.

ولعل إليه يرجع ما روي عن الامام الجواد عليه السلام: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عقد عليهم لعلي بالخلافة في عشرة مواطن ثم أنزل الله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ التي عقدت عليكم لأمير المؤمنين عليه السلام»^(٦).

ولكن لا يخفى عليك أَنَّ التمسك بقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في العقود الجائزة لا يخلو عن إشكال كما مرّ في المضاربة، فراجع.

ب - الروايات:

وأيضاً يدلّ على صحتها الروايات المستفيضة أو المتواترة من الطرفين:

١ و ٢ - كخبر وهبة بن وهب عن الصادق عليه السلام: سألته عن جعل الآبق والضالة؟ قال: «لابأس» ^(٧)، ونحوه صحيحة علي بن جعفر عن أخيه ^(٨).

٣ - وكصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يعالج الدواء للناس فيأخذ عليه جعلاً؟ قال: «لا بأس به» ^(٩).

٤ - وكصحيحة محمد بن مسلم أيضاً قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه؟ قال: «لا بأس به» ^(١٠).

٥ - وكصحيحة عبدالله بن سنان قال: سمعت أبي يسأل أبا عبدالله عليه السلام وأنا أسمع فقال: ربما أمرنا الرجل فيشتري لنا الأرض والدار والغلام والجارية ونجعل له جعلاً؟ قال: «لا بأس» ^(١١).

٦ - وكخبر مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ النبي صلى الله عليه وآله جعل في جعل الآبق ديناراً إذا أخذه في مصره، وإن أخذه في غير مصره فأربعة دنانير» ^(١٢).

وإلى غير ذلك من الأخبار.

وبالجملة: لا إشكال في مشروعية الجعالة وصحتها.

إنشاؤها:

ثم لا يخفى عليك أَنَّ صيغة الجعالة هي كلّ لفظة دالّة على الإذن في الفعل

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها ■■■■■

بعض من غير فرق بين لفظة « من ردّ » و « وإن رددت » وغيرهما من الألفاظ .

ولا دليل على كون الصيغة بنحو الماضي، بل يكفي الجملة الاسمية كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ ﴾ (١٣) .

ويجوز تقييد الجعل بزمان أو مكان أو حال، بل لا يلزم فيها اللفظ؛ لجواز الاكتفاء بالمعاطاة فيها؛ ولذا قال في الجواهر: « معاطاتها ما دلّ على ذلك من الأفعال بكتابة وغيرها » (١٤) .

ثم إنّ الجعالة من الإيقاعات، ولا يفتقر إلى القبول، واستشهد في الجواهر على عدم كونها من العقود بصحة عمل المميّز بدون إذن وليّه بعد وضع الجعالة، بل قيل في غير المميّز والمجنون وجهان، ومن المعلوم عدم صحة ذلك مع فرض اعتبار القبول فيها ولو فعلاً؛ لسلب قابلية الصبي والمجنون قولاً وفعلاً عن ذلك، ولذا لا يجوز معه عقد من العقود الجائزة .

واستشهد أيضاً بصحتها من غير مخاطب خاص مع أنّ العقد يقصد فيه التعاقد من الطرفين، وليس هنا .

وعلى كلّ حال فوجهه صدق عنوان الجعالة مع فرض كون الصيغة تشمل العامل مع قصده الرجوع، فالمقتضي حينئذٍ موجود والمانع مفقود .

ودعوى اعتبار قصده بالعمل جواباً لايجاب في الرجوع بالعوض لا دليل عليها، بل مقتضى إطلاق الأدلّة خلافها .

هذا مضافاً إلى عدم اعتبار المقارنة بين الإيجاب والقبول ممّا يعتبر في العقود .

ثم إنّ صاحب الجواهر بعد أن نفى كون الجعالة من العقود بالشواهد المذكورة ذهب إلى القول بأنّ القوي « في الظنّ أنّ الجعالة على نحو التسبب

الصادر من الشارع نحو (من فعل كذا فله كذا) المعلوم كونه غير عقد. وإطلاق اسم العقد عليها... يمكن حمله على إرادة العهد منه، بل ينبغي الجزم به؛ لصدوره ممّن ظاهره أو صريحه الايقاعية.

وخبر علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل قال لرجل: اعطيك عشرة دراهم وتعلمني عملك وتشاركني، هل يحلّ ذلك له؟ قال: «إذا رضي فلا بأس» (١٥).

لا يراد منه القبول العقدي، بل المراد منه عدم البأس مع تراضيهما على ذلك، ويؤيده زيادة على ما ذكرنا ترتّب أثرها على من لم يرد الفعل أولاً ثم أراد وفعل حتى لو تلبّس بالعمل ثم رفع يداً عنه ثم عاد إليه وإن توقّف فيه بعضهم، بل بناء على العقدية والايقاعية، لكن التحقيق صحته؛ للصدق، وليس ذلك إلّا لأنّها من باب التسبيب، وإلّا فمع فرض كونها ذلك فسخاً أو كالفسخ لابدّ من إيجاب جديد... إلى أن قال وبالجمله: فالتأمل التام خصوصاً بعدما تسمعه من الأحكام التي لا توافق قواعد العقود العامة مع فرض عدم دليل مخرج لها يقتضي أنّها بالتسبيب أشبه... إلى أن قال: وعلى كلّ حال فالأصح عدم اعتبار ما يعتبر في العقود المصطلحة في الجعالة، بل تصح بدون ذلك وإن كان له فعلها بكيفية العقد، بل لا يبعد اعتبار ما يعتبر فيه حينئذٍ (١٦).

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ التسبيب الشرعي بعيد؛ لظهور الروايات والكلمات في أنّ الجعالة من الانشاءات والايقاعات العقلائية، وفسخ العامل لا يضرّ بايقاع الجاعل، وحمل الجعالة بعد فرض بطلانها على كونها من أسباب الضمان كما ترى؛ لأنّ لازمه هو القول بأجرة المثل لا المسمّى.

فالأقوى أنّ الجعالة من الايقاعات، ولا تبطل بردّ العامل أو ترديده، فتدبّر جيداً.

وهنا مسائل :

المسألة [١]: لا يشترط في الجعالة أن يعين الجاعل فرداً خاصاً، وعليه فلو جعل الجعالة بنحو عام بمثل من ردّ دابتي فله كذا، وردّه من سمع ذلك ولو بوسائط صحت الجعالة واستحق العامل الجعل المذكور.

ولو عيّن الجعالة لواحد فلا يستحق غيره للجعل لو ردّه بلا خلاف؛ لأنّه كالمتبرّع.

وعن المسالك: « هذا إذا شرط على المَجْعُول له العمل بنفسه أو قصد الرادّ العمل لنفسه أو أطلق، أمّا لو ردّه نيابة عن المَجْعُول له - حيث يتناول الأمر النيابة [فلا يضيع عمله]، وكان الجعل لمن جعل له » (١٧).

أورد عليه في الجواهر بأنّ فيه: « أنّ قصد النيابة مع عدم أمر من المنوب عنه ولا عمل في ذمته لا يجعله نائباً؛ للأصل، بل لو ردّه عبد المَجْعُول له لم يكن نائباً عنه » (١٨).

المسألة [٢]: قال في الجواهر: « يجوز أن يكون العمل مجهولاً في الجعالة؛ لأنّه عقد جائز كالمضاربة التي بناء مشروعيتها على جهالة العمل، كما أنّ الغرض من شرعية الجعالة تحصيل الأعمال المجهولة غالباً كردّ الآبق والضالّة ونحوهما ممّا لا تعلم مسافته مع ميسر الحاجة إليه، بل لعلّه موضع وفاق... »

وما عن الوسيلة من أنّه يشترط تعيين العمل والاجرة يمكن إرادته إخراج المجهول من كلّ وجه بحيث لا يصح الجعل فيه عرفاً، لا المجهول في الجملة كعمل ردّ الآبق والضالّة الذي يصدق عليه كون العمل معيّناً بالمعنى المزبور، بل جواز الجعالة على مثله من قطعيات الفقه » (١٩).

ثم إنّ مقتضى جواز كون العمل مجهولاً في الجعالة هو جواز كون العمل

معلوماً، فيجوز أن يجعل العمل خياطة معلومة ويقول: من خاط ثوبي هذا فله كذا.

خلافاً لما عن الشافعية من اشتراط الجهالة في الجعالة معللاً بأنّ الثابت من شرعيتها هو ذلك، فلا يصح على المعلوم.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ تحصيل الأعمال المجهولة حكمة جعل الجعالة لا عليّتها، فيجوز أن يكون العمل معلوماً، هذا مضافاً إلى أنّه مقتضى إطلاقات الأدلّة الخاصة والعامة مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (٢٠) وصحيحة عبدالله بن سنان التي لم يفصل فيها بين المعلوم والمجهول.

ثم إنّ الجهالة لو كانت بنحو لا يتمكن العامل من تحصيله توجب البطلان، كما لو قال: من ردّ ما ضاع منّي فله كذا، ولم يعيّن ذلك بوجه، بل يذكره بنحو الإجمال.

نعم، لا يبعد القول في صورة بطلان الجعالة باستحقاق اجرة المثل؛ لأنّه أتى بالعمل بأمر الجاعل وإن كانت الجعالة باطلة، والمفروض أنّ العمل محترم، والأمر به موجب للضمان، فلا تغفل.

مسألة [٣]: يشترط في الجعالة أن يكون العوض معلوماً بالكيل أو بالوزن أو العدد إن كان ممّا جرت العادة بعده على المشهور، كما حكي عن المسالك والكفاية والمفاتيح، كما يشترك ذلك في عوض الاجارة.

واستدلّ له بالنهي عن الغرر، وهو كما يقتضي البطلان في الاجارة والبيع وكذلك في سائر المعاملات ومنها الجعالة.

وفيه: أنّه لم يثبت النهي عن الغرر في غير البيع والاجارة الملحقة به بالاجماع، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن المطلقات العامة والخاصة.

ولذا قال في الجواهر: «إقامة الدليل على [اعتبار المعلوماتية] في غاية

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها

الصعوبة؛ لاطلاق الأدلة، ولأن مبنى الجعالة على الجهالة في أحد العوضين قطعاً فصار أمرها مبنياً على احتمال الغرر، فكما تمس الحاجة إلى جهالة العمل تمس الحاجة إلى جهالة العوض بأن لا يريد بذل شيء آخر غير المَجْعُول عليه؛ إذ قد يتفق ذلك بأن يريد تحصيل الآبق ببعضه وعمل الزرع ببعضه ونحو ذلك.

ودعوى عدم الرغبة في مثل ذلك في العادة مخالفة للوجدان؛ فإنها مطردة بالرغبة في أعمال كثيرة مجهولة بجزء منها:.. إلى أن قال: فتحصل من مجموع ما ذكرناه عدم اعتبار المعلوماتية في العوض كالأجارة والبيع» (٢١).

ويشكل ذلك بأن مقتضى ذلك صحة الجعل المجهول والرجوع إلى مسماه في مثل الثوب والعبد ونحوهما، مع أنه لم يقل به أحد على ما صرح به في محكي الدروس حيث قال: «لو كان مجهولاً فأجرة المثل قولاً واحداً» (٢٢).

ولذلك ذهب في الجواهر إلى عدم الاكتفاء بالمثل في الأفراد المختلفة كالثوب والدابة ونحوهما، وخصوصاً مثل الشيء والمال، فيرجع فيه إلى أجرة المثل، بخلاف ما إذا كان الشخص مجهولاً فإنه يرجع فيه إلى المسمى كجزء العبد الآبق (٢٣).

ولولا الإجماع لأمكن القول بالصحة في المطلق ذي الأفراد المختلفة أيضاً؛ لشمول العمومات كقوله عز وجل: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (٢٤) ولشمول الأدلة الخاصة كقوله ﷺ في صحيحة عبدالله بن سنان (٢٥): «ونجعل له جعلاً» أو قوله في صحيحة محمد بن مسلم: «فيأخذ عليه جعلاً» (٢٦) وغيرهما من الأخبار الخاصة، فإن ثبت الإجماع فهو، وإلا فيمكن القول بالصحة في مثله، فيرجع فيه إلى المسمى، لا أجرة المثل.

ثم لا يذهب عليك أنه قال في الجواهر: «ويلحق [بالشخص المجهول] جعل ما زاد على المقدار المعين إن قلنا بصحة الجعالة فيه؛ للنصوص، وقد تقدم

في بحث المراجعة تمام الكلام فيه ، فلاحظ وتأمل » (٢٧).

ومراده من النصوص صحيحة محمد بن مسلم عن أبي الله عليه السلام أنه قال في رجل قال لرجل: بع ثوبي هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك ، فقال عليه السلام: « ليس به بأس » (٢٨).

ومثله صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل يعطي المتاع فيقول: ما ازددت على كذا وكذا فهو لك ؟ فقال: « لا بأس » (٢٩).

وحيث إنّ جعل ما زاد من الربح جعلاً خلاف القاعدة ؛ لعدم تمؤّل الربح للمالك حين الجعل يقتصر فيه على مورد النصوص المذكورة ، ولذلك قال في الجواهر: (باب المراجعة): « وينبغي الجمود على ما فيها من ابتداء التاجر الدلال ، أمّا العكس فلا دلالة في النصوص حينئذٍ فيبقى على القواعد من استحقاق أجرة المثل ».

ولكن المحقق الحلّي لم يعمل بتلك النصوص مطلقاً ، وحكم بأجرة المثل سواء ابتدأ التاجر أو الدلال . ولذلك عدل صاحب الجواهر عمّا اختاره ابتداء ، وقال: « لا يخفى عليك ممّا ذكرنا أنّ الأقوى ما ذكره المصنّف [= المحقق] والفاضل في جملة من كتبه من وجوب أجرة المثل في مفروض المسألة ؛ لما عرفت من بطلان ذلك إجارة وجعالة ، والنصوص وإن كثرت وصحّ جملة منها وتعاضدت إلّا أنّ إعراض المعظم عنها مع ذكرهم لها يذهب الوثوق بها ، والعامل بها بظنّ أنّها جعالة ليس عملاً بها حقيقة ، بل هو توهم أنّ مفروضها كذلك ، وقد عرفت فساد .. » (٣٠).

فتحصّل: أنّ الأظهر هو عدم إلحاق جعل ما زاد على المقدار المتيقّن بالشخص المجهول ؛ لما عرفت من إعراض الأصحاب .

اللهم إلّا أن يقال إنّ الإعراض اجتهادي ، ولعلّه من جهة مخالفة تلك

البئوك - دراسة في أقسامها وأحكامها : ■■■■■

النصوص للقاعدة، وهو لا يضر، فتأمل، أو من جهة توهم معارضتها مع قوله ﷺ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى عَنْ رِبْحِ مَا لَمْ يُضْمَنْ»^(٣١) مع إمكان الجمع بينه وبين ما دلّ على الصحة بالتقييد أو بحمل النهي على الكرامة، فتأمل.

ثم لا دليل على عدم صحة جعل من لا مال له، بل يجوز له جعل الجعل، فمن جعل اشتغل ذمة الجاعل به، فيجب عليه أدائه عند الإمكان، بل يصح لو جعل جعلاً زائداً على قدرته ما لم يكن الجعل المذكور سفهياً.

بل يمكن القول بالصحة حتى فيما إذا كان الجعل المذكور سفهياً إذا تمشّى منه قصد الانشاء، لعدم دليل على بطلان المعاملات السفهية؛ لاختصاص الدليل ببطلان معاملات السفهية.

اللهم إلّا أن يقال: إِنَّ أدلّة الباب قاصرة عن شمول المعاملات السفهية.

لا يقال: إِنَّ القدرة على التسليم معتبرة في البيع فكذلك في الجعالة، لأنّا نقول: اعتبار القدرة على التسليم في الأعيان لا في الذم، ودليل اعتبارها هو النهي عن الغرر، والكلام في المقام في اشتغال الذمة بما لا يقدر على التسليم. هذا مضافاً إلى جواز جعل الآبق أو الضالة مع أنّه ممّا لا يقدر على التسليم. وأيضاً يختص النهي عن الغرر بالبيع والاجارة، ولا عموم له بالنسبة إلى المقام.

مسألة [٤]: لا يعتبر أن يكون الجعل ممّن له العمل، فيجوز أن يجعل شخص جعلاً من ماله لمن خاط ثوب زيد أو ردّ دابته؛ وذلك لعموم الأدلّة العامة كقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٣٢)، وإطلاق الأدلّة الخاصة كصححة محمد بن مسلم قال: سألت عن الرجل يعالج الدواء للناس فيأخذ عليه جعلاً؟ قال: «لا بأس به»^(٣٣)، إذ لم يستفصل الامام ﷺ بين أن يكون أخذ الجعل من المرضى أو غيرهم، مع أنّ جعل الجعل من غير المرضى

أمر شائع .

مسألة [٥]: يعتبر في الجاعل أهلية الاستئجار، فلا ينفذ جعل الصبي والمجنون والسفيه والمحجور عليه لفسل والمكره وغير القاصد؛ وذلك للأدلة العامة على اشتراط البلوغ والعقل والرشد والقصد والاختيار وعدم الحجر في المعاملات، والمفروض أنَّ الجعالة منها، قال في الجواهر: «ولا نعلم فيه خلافاً، قلت: بل ولا إشكال، لما عرفته مكرراً في كل عقد وإيقاع ممّا يدلّ على عدم صحة شيء منهما من هؤلاء» (٣٤).

وأما العامل فلا يعتبر فيه إلا إمكان تحصيل العمل، فإن لم يمكن تحصيل العمل له لم يصح الجعل له، كما لا يصح استئجاره.

ولا فرق في ذلك بين أن لا يكون ممكناً عقلاً أو شرعاً؛ لأنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي، فلا يجوز جعل الجعل على الحرام؛ لأنّه أكل المال بالباطل، قال في الجواهر: «فلو قال من استوفى ديني على المسلم فله كذا لم يدخل الذمي» (٣٥).

نعم لا يعتبر في العامل نفوذ التصرف؛ ضرورة عدم الدليل على اعتباره بعدما عرفت من أنَّ الجعالة ليست بعقد، وعليه فيجوز أن يكون العامل صبيّاً مميّزاً ولو بغير إذن الولي، بل ولو كان غير مميّز أو مجنون، ولكن يشكل في الأخيرين من جهة عدم القصد إلى العوض وإن حصل الغرض، نعم لو استخدمهما كان مستوفياً لعملهما وموجباً للضمان، فتأمل.

مسألة [٦]: قال في الجواهر: «تصح [الجعالة] على كلّ عمل [محلّ] مقصود للعقلاء على وجه يخرج عن كونه سفهاً كالأجارة... نعم لابدّ من إرادة المعنى الأعم من المحلّ ليشمل المباح والمندوب والمكروه، كما هو مقتضى إطلاق الأدلة أو عمومها، لا خصوص المباح منه، نعم لا تصح على

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها !

الحرام بل ولا على الواجب، كما صرح به هنا غير واحد حتى أنهم قالوا: لو قال: (من دلتني على مالي فله كذا) فدلّه من كان المال في يده لم يستحقّ الجعل، لأنّ ذلك واجب عليه بالشرع، فلا يجوز أخذ العوض عليه، بخلاف ما لو دلّه من لم يكن في يده فإنّه يستحقّ؛ لعدم وجوبه وخصوصاً إذا لحقه بالبحث عنه مشقّة» (٣٦).

ولا يخفى عليك أنّ عدم الصحة على مطلق الواجب لا يخلو عن إشكال ونظر؛ لما يقال من أنّ الأصل هو جواز أخذ العوض على الواجب خصوصاً الجعل إلّا ما خرج بدليل من إجماع وغيره كالواجبات العينية من العبادات، وإلّا فالوجوب من حيث كونه وجوباً لا ينافي تناول العوض عن الواجب كما في الكفائيات، وعليه فلا مانع من جواز الاجارة أو الجعالة فيه، ولكن المسألة لا تخلو عن تأمل لازم. وبقيّة الكلام في المكاسب، فراجع.

ثم إنّّه لا دليل على بطلان المعاملات السفهية؛ لاختصاص دليل البطلان بمعاملات السفهية، نعم لو قلنا بعدم إطلاق أدلّة نفوذ الجعالة وانصراف العمومات عن مثلها فلا دليل على نفوذه.

اللهم إلّا أن يتمسك بصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أكل وأصحاب له شاة، فقال: إنّ أكلتموها فهي لكم وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا؟ فقضى فيه: إنّ ذلك باطل، لا شيء في المؤاكلة من الطعام ما قلّ منه وما كثر ومنع غرامته منه» (٣٧). بدعوى أنّ صدر الحديث يدلّ على صحة جعل الجعل في المؤاكلة ولو كانت المؤاكلة سفهية.

يمكن أن يقال: إنّ الرواية على فرض دلالتها على صحة الجعالة ناظرة إلى منع جعل الغرامة، ولا نظر لها إلى خصوصيات جعل الجعل في المؤاكلة، وعليه فلا إطلاق لهذه الرواية بالنسبة إلى الجعالة السفهية، فتأمل.

هذا مضافاً إلى أن مورد الرواية المذكورة مورد المراهنة من الطرفين الذي يلحق بالقمار في الحرمة، وهو أجنبي عن مورد الجعالة الذي يكون القرار المالي فيه من طرف واحد.

وقد نسب الحرمة في المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل وعلى المصارعة وعلى الطيور وعلى الطفرة إلى عدم الخلاف. ولا فرق فيه بين أن يترتب عليه الغرض العقلاني أو لم يترتب.

ويدل على حصر المراهنة في ثلاثة، أي الخفّ والحافر والريش، وإلحاق غيرها بالقمار في الروايات، وبقيّة الكلام في محلّه (٣٨).

فتحصّل أنّ الجعالة على الامور التي لا تترتب عليها الأغراض العقلانية لا دليل على صحتها.

مسألة [٧]: لا مدّة في الجعالة، بل هي تابعة لجعل الجاعل فإنّ عيّن مدّة خاصة فالجعالة محدودة بالمدّة المذكورة، فلو أتى العامل بالعمل بعد مضيّة المدّة فلا يستحق شيئاً، ولا فرق فيه بين أن يشرع في العمل قبل مضي المدّة أو لم يشرع فإنّ الملاك هو الإتيان بالشئ قبل مضي المدّة، والمفروض أنّه لم يأت به في تلك المدّة فلا يستحق شيئاً.

ثم لو أطلق الجاعل ولم يعيّن مدّة فلو أتى العامل بالشئ بعد مضي سنوات استحق الاجرة؛ لأنّ طول الزمان لا يوجب بطلان إنشاء الجعالة ما دام لم يفسخها، ولو شك في بقاء الانشاء فمقتضى الاستصحاب هو بقاؤه.

ولو عيّن مدّة خاصة وحلّت المدّة فالتمديد يحتاج إلى إنشاء جديد من الجاعل، ولا يكفي تمديد العامل من قبل نفسه من دون وكالة من ناحية الجاعل.

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها : ■■■■■

فما في بعض المواد من القرارات البنكية من أنَّ للبنك تمديد المدة إذا ما رأى الضرورة في التمديد وازدياد الجعل ولا اعتراض للجاعل بالنسبة إلى البنك الذي يكون عاملاً.

منظور فيه إن لم يوكِّله الجاعل في إنشاء الجعالة بعد مضي المدة ولزوم التمديد. اللهم إلا أن يقال: إنَّ إمضاء القرار المذكور هو وكالة معاطاتية، فتأمل.

مسألة [٨]: ليس على الجاعل غير ما جعله على نفسه في إنشاء الجعالة، وعليه فالمصارف اللازمة في العمل تكون بعهدة العامل، ولا يجوز له مطالبة الجاعل بشيء منها، نعم لو التزم الجاعل من ابتداء الأمر بعضها كمواد الخياطة ونحوها فلا إشكال في أنَّه عليه؛ بناء على شمول العمومات لمثل ذلك، ويجوز للعامل مطالبته بما التزم به لو صرفه بإذنه كما لا يخفى.

وعليه فاطلاق ما ورد في بعض القرارات البنكية من أنَّه يجوز للبنك الذي يكون عاملاً أن يرجع إلى الجاعل في المصارف التي أنفقها ولو كانت المصارف المذكورة غير مترقبة محلَّ إشكال بل منع لو لم يشترط ذلك في الجعالة.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ إمضاء القرار المذكور بمعنى قبول الشرط، فتأمل.

مسألة [٩]: إنَّ العامل لا يستحق الجعل إلا بعد العمل، فقبل العمل لا يجوز له المطالبة بالجعل ولو بعضه.

وعليه فما ورد في بعض القرارات البنكية من جواز تقسيط الجعل بأقساط مساوية إن أريد منه تقسيط الجعل بعد العمل بتمامه وكماله فلا كلام، وإن أريد منه التقسيط قبل العمل واداء بعض اقساطه فهو محلَّ إشكال بل منع؛ لأنَّ العامل لا يستحق الجعل إلا بالعمل.

وليست الجعالة كالاجارة حتى يمكن اشتراط تقديم اداء الاجارة قبل استيفاء منفعة مورد الاجارة كالدار؛ لأنّ بالاجارة يملك المستأجر المنفعة، فيجوز للمؤجر أن يشترط عليه اداء الاجرة قبل الاستيفاء، ولكن الجعالة لا تكون عقداً حتى يكون عمل العامل ملكاً للجاعل، ويمكن اشتراط اداء مقابله وهو الجعل قبل العمل.

وعليه فالأقساط المذكورة لا تصح بعنوان الجعل، نعم لا بأس بذلك بعنوان القرض حتى يتم العمل.

مسألة [١٠]: إنّ الجعالة - كما أفاد في الجواهر - جائزة من الطرفين سواء قلنا بكونها عقداً أو ايقاعاً بلا خلاف، ولا فرق فيه بين تلبس العامل بالعمل وشروعه فيه وبين عدمه؛ وربما يوجّه ذلك بأنّ الاستفادة من أدلتها كونها بمنزلة أمر للغير بعمل له أجرة، فلا يجب المضيء فيه من الجانبين، فإذا فسخ الجاعل تنفسخ الجعالة.

ولا فرق في ذلك بين علم العامل بذلك وعدمه، والتفصيل بين العلم وعدمه في الوكيل لا يجري هنا؛ لاختصاص دليله بالوكالة، نعم لو شرط في عقد خارج لازم أن لا يفسخ عقد الجعالة فلا يجوز له الفسخ قضاء للشرط.

قال في الجواهر: «إن كانت الجعالة على عمل لا يتجزأ كالردّ ونحوه أو يتجزأ ولكن قصد الجعل عليه من حيث تماميته فلا شيء للعامل إذا لم يكن الفسخ من قبل الجاعل؛ للأصل وغيره، وإن كان بفسخ من قبله استحق أجرة المثل على ما وقع منه من مقدّمات العمل، خصوصاً إذا كان بعضه الذي هو مقدمة أيضاً لتمامه؛ لقاعدة الغرور واحترام عمل المسلم ونفي الضرر، كما في عامل القراض، بل لعلّ الحكم كذلك في صورة الانفساخ بموت الجاعل ونحوه فضلاً عن فسخه، ولو قصد توزيع الجعل على العمل ذي الأجزاء على نحو الاجارة اتجه حينئذٍ الحكم بالتقسيم كما في الاجارة، بل لا فرق في ذلك

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها ٤

بين الفسخ من قبل الجاعل والعامل. ومع الاطلاق فالظاهر [هو] الأول في الجعالة « (٣٩).

وتوضيح ذلك: إِنَّ الفسخ إن كان من ناحية العامل بعد التلبس بالعمل وكان العمل ممّا لا يتجرّأ كالرد ونحوه أو ممّا يتجرّأ ولكن قصد الجعل عليه من حيث تماميته فلا شيء للعامل إذا لم يكن فسخ من قبل الجاعل؛ وذلك للأصل (٤٠).

هذا بخلاف ما لو قصد توزيع الجعل على العمل ذي الأجزاء على نحو الاجارة فإنّ المتّجه حينئذٍ - كما في الجواهر - هو الحكم بالتقسيط كما في الاجارة من دون فرق في ذلك بين كون الفسخ من قبل الجاعل والعامل.

نعم، مع الاطلاق فالظاهر هو الأول، أي عدم التوزيع، ومقتضاه هو عدم استحقاق شيء للعامل؛ لعدم قصد التوزيع وعدم الاتيان بالعمل المقصود (٤١).

هذا كلّه فيما إذا كان الفسخ بعد الشروع في العمل، وأمّا إذا كان الفسخ قبل الشروع فلا وجه للاستحقاق أصلاً سواء كان الفسخ من الجاعل أو من العامل؛ لأنّ المفروض هو عدم العمل.

وإذا كان الفسخ من ناحية الجاعل فمع عدم التلبس فلا إشكال في عدم الاستحقاق كما عرفت.

وأما مع التلبس فالظاهر من الجواهر أنّ المجهول له استحقاق أجره المثل على ما وقع منه من مقدمات العمل، خصوصاً إذا كان بعضه الذي هو مقدّمة أيضاً لتمامه، واستدلّ له بقاعدة الغرور واحترام عمل المسلم ونفي الضرر، كما في عامل القراض، وألحق به صورة الانفساخ بموت الجاعل ونحوه.

هذا فيما إذا لم يقصد توزيع الجعل على العمل ذي الأجزاء، وإلاّ اتّجه

حينئذٍ الحكم بالتقسيط ، كما في الاجارة (٤٢) .

وحاصله : هو التفصيل بين قصد توزيع الجعل واستحقاق المسمى بالنسبة وعدم قصد التوزيع واستحقاق أجره المثل بالنسبة إلى المقدمات .

ويشكل ذلك بأن قاعدة الغرور أخص ، فإن العامل كثيراً ما يعلم أحكام الجعالة فمع العلم بالأحكام لا غرور حتى يستحق المسمى بالنسبة أو أجره المثل ، وهكذا لا مجال للتمسك بقاعدة لا ضرر مع إقدامه عليه لو سلمنا شمولها لمثل المقام .

ولكن يمكن الجواب عن الثاني بما مرّ في مسائل المضاربة (٤٣) من أنّ العلم بعدم الصحة الشرعية لا يقتضي الإقدام على التبرّع الموجب لعدم الاستحقاق ؛ لعدم الملازمة بينهما ، فإنّ العامل كثيراً ما يكون قاصداً لل عوض وإن كان يعلم بأنّ الشارع لم يمضه ، ومقتضى السيرة القطعية العقلائية في العمل بالمأمور به هو الاستحقاق ما لم يتبرّع ، فمع عدم التبرّع فمقتضى الأمر بالعمل وإتيانه به هو الاستحقاق ، فتدبر جيداً .

نعم ، لو لم يقصد العامل إلّا العوض اللازم من بقاء الجعالة فلا موجب للاستحقاق بعد فسخ الجعالة من الجاعل ، كما لا يخفى .

ثم إنّه إذا كان العامل متعدداً وفسخ الجاعل فهل يجب إرضاء كلّ واحد أو يعين المستحق بالقرعة أو يستحق السابق أو يقسّم حق العامل منهم ؟ فكلّ محتمل .

أمّا الأول فلأنّه مقتضى العلم الاجمالي بوجود ذي حق بينهم ، ولذلك ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى وجوب الاحتياط في نظائر المقام مثل مسألة (٣٠) من كتاب الخمس : إذا علم قدر المال ولم يعلم صاحبه بعينه لكن علم في عدد محصور ، وهكذا في مسألة (٣١) منه : إذا كان حق الغير في ذمته لا في عين

ماله وعلم جنسه ومقداره وعلم صاحبه في عدد محصور (٤٤).

ودعوى أنّ الاحتياط المزبور بإرضاء الجميع يستلزم الضرر، فلا يجب بمقتضى دليل نفي الضرر.

مندفعة بأنّ حديث نفي الضرر وإنّما يتكفل بنفي الضرر الناشئ من قبل الحكم بنفسه، لا الضرر الناشئ من إحراز الامتثال، كما في المقام.

وأما الثاني فلمعوم القرعة لكلّ أمر مشكل.

ولكن اورد عليه بأنّ مع حكم العقل بوجوب الاحتياط بالارضاء لا يبقى موضوع للقاعدة، وهكذا مع وجود قاعدة اخرى لا مجال لقاعدة القرعة.

وأما الثالث فلا وجه له؛ لأنّ السبقة إلى المقدمات لا توجب الأولوية، ولذا لو سبق أحد في المقدمات ولكن تأخّر عن الآخر في نفس المَجْعُول فيه فلاحقّ له. نعم، السبقة الموجبة للتقدّم هي السبقة بالنسبة إلى نفس ذي المقدمة والمَجْعُول فيه، والمفروض أنّ العاملين لم يأتوا بالمَجْعُول فيه.

وأما الرابع فلما يظهر من بعض من قاعدة العدل والانصاف، قال السيد الخوئي رحمته الله: «هي من القواعد العقلانية، وقد أمضاها الشارع في جملة من الموارد كما إذا تداعى شخصان في مال وكان تحت يدهما أو أقام كلّ واحد منهما البيّنة أو لم يتمكن من البيّنة وحلفا أو نكلا فيحكم بتنصيب المال بينهما في جميع هذه الصورة وهذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك على الموافقة الاحتمالية في تمام المال، فانه لو اعطي تمام المال في هذه الموارد لأحدهما للقرعة مثلاً احتمل وصول تمام المال إلى مالكة ويحتمل عدم وصول شيء منه إليه، بخلاف التنصيب فإنّه عليه يعلم وصول بعض المال إلى مالكة جزماً ولا يصل إليه بعضه الآخر كذلك فيكون التنصيب مقدمة لوصول بعض المال إلى مالكة ويكون من قبيل

صرف مقدار من المال مقدمة لايصاله إلى مالكة الغائب حسبة إلا أنه من باب المقدمة الوجودية والمقام من باب المقدمة العلمية» (٤٥).

ولعلّه لذلك ورد النص فيما إذا كان لأحد درهم عند الودعي وللآخر درهما عنده فسرق أحدهما يعطى لصاحب الدرهمين درهم واحد ولصاحب الدرهم نصف (٤٦).

واعتمد عليها صاحب العروة وبعض المحشين كالسيد المحقق البروجردي قدس الله أسرارهم في المسألتين المذكورتين من كتاب الخمس.

ومن المعلوم أنّ مع هذه القاعدة لا يجب الاحتياط؛ لأنّها طريق عقلائي للتخلص، وقد اكتفى الشارع به.

ولكن أورد عليه السيد الخوئي في كتاب الخمس بعدم تمامية القاعدة المزبورة في نفسها؛ إذ لم تثبت السيرة العقلائية ولا الشرعية عليها، والروايات خاصة بمواردها، فلا يمكن التعدي عنها، وقياس المقام بمثال الودعي مع الفارق؛ إذ لا ضمان في الودعي - لأنّه أمين - بخلاف المقام فإنّ ضمان أحد النصفين باقي على حاله؛ لعدم الموجب لسقوطه بعد عدم الوصول إلى مالكة (٤٧).

وعلى فرض عدم تمامية قاعدة العدل والانصاف فمع إمكان الاحتياط أو التصالح والتراضي فلا مجال للقرعة، وأمّا مع عدم إمكان الاحتياط أو التصالح والتراضي فلا مانع من التمسك بقاعدة القرعة لكلّ أمر مشكل؛ لصدق موضعها بعد عدم ثبوت قاعدة العدل والانصاف، فتأمل.

مسألة [١١]: يجوز للعامل في الجعالة أن يجعل مع آخر بشرط أن يعمل فيه شيئاً من العمل، مثلاً: إذا أعطى زيد مالاً لعمرو بنحو الجعالة بأن يتجر به ويكون ربحه بينهما فأعطاه عمرو لغيره بنحو الجعالة أيضاً لا بأس بذلك

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها : ██████████ ██████████ ██████████ ██████████

مطلقاً فيما إذا لم يربح فيه ولم يشترط فيه المباشرة، وأمّا إذا ربح فلا يجوز إلا إذا عمل عمرو فيه شيئاً من العمل، كما يدلّ عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يتقبل بالعمل فلا يعمل فيه ويدفعه إلى آخر فيربح فيه؟ قال: «لا إلا أن يكون قد عمل فيه شيئاً» (٤٨).

هذا إذا كانت الجعالة محققة مع طرف خاص كالفرض المزبور.

وأما إذا كانت الجعالة عامة، كما إذا قال الجاعل: (من ردّ عبدي فله كذا) جاز لكلّ أحد سماع ذلك أن يعمل فيه، فإذا أقدم على ذلك جماعة فاستحق الجعل من سبق منهم برّده.

ثم هل يجوز لغير الجاعل في هذه الصورة أن يجعل لردّ العبد المذكور جعلاً بأن يقول هو أيضاً: (من ردّ عبد فلان فله كذا) أو لا يجوز؟

والأقرب هو الجواز، فإذا ردّ العبد إليه لزم عليه أن يعطي الرادّ ما جعله له، وله حينئذٍ أن يرده على الجاعل الأول بما جعل لردّ عبده، وليس ذلك بلا فائدة، بل ربما يكون ما أعطاه الجاعل الثاني أقلّ ممّا أعطاه الجاعل الأول فيربح في الزيادة، كما لا يخفى.

مسألة [١٢]: يجوز للعامل أن يستنيب غيره في العمل بنحو الوكالة، أو بنحو الاجارة لو لم يشترط معه المباشرة.

وهل يجوز للعامل استنابة نفس الجاعل أو لا يجوز؟

فالظاهر هو الجواز؛ لأنّ الجاعل حينئذٍ يعمل العمل بعنوان النيابة عن العامل ويستحق الاجرة مع عدم قصد المجانية، ولا يشترط فيه أنّ يعمل العامل شيئاً من العمل؛ لأنّ المفروض هو الاستنابة، لا الجعالة حتى يكون مشمولاً لصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، بل يعمل الجاعل بعنوان النيابة عن العامل، ولا يجعل العامل جعلاً للجاعل، بل استنابه، والفرق بينهما

واضح .

بل يشكل ذلك بأنه لا معنى لجعل العامل الجعل للجاعل في مثل التجارة مع أنّ المال لنفس الجاعل وليس للعامل، وهكذا لا معنى لجعل العامل الجعل للجاعل في غير التجارة كعمل من أعماله كبناء داره أو خياطة ثوبه .

ولكن يمكن أن يقال: حيث يجوز في الجعالة أن يجعل شيء بالنسبة إلى عمل الغير ما لم يكن واجباً عينياً أو كفاًئياً إذا كان الداعي العقلاني في مثل ذلك موجوداً، فلا مانع من أن يجعل العامل الجعل للجاعل في تجارة الجاعل في ماله أو في عمل من أعماله كبناء داره أو خياطة ثوبه، فإذا اتّجر الجاعل وحصل المقصود أو عمل الجاعل العمل المطلوب أعطى العامل للجاعل ما جعله بعنوان الجعل وطلب من الجاعل ما جعله الجاعل له من الجعل، وربما كان الثاني أزيد ممّا أعطاه للجاعل، فهو زيادة عائدة للعامل .

ولا يقال: إنّ ذلك لغو، لإمكان أن يكون ذلك موجباً للتسهيلات، كما إذا كان الجاعل لا مال له فبعد أن يجعل مع مثل البنك في بناء الطابق الثاني شيئاً وجعل البنك معه جعالة تمكن من بناء الطابق الثاني من داره بإعداد مالي أو جنسي من البنك .

نعم هنا إشكال آخر، وهو قصور الأدلة الخاصة بالجعالة عن شمول هذا الفرض .

ولكن يمكن الذبّ عنه بكفاية الأدلة العامة لذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ أو قوله عزّ وجل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ على إشكال في الاستدلال بالثاني .

وعليه فلو جعل مع البنك في بناء الطابق الثاني من داره بأن يبني البنك بإنفاقه ويعطيه مبلغ كذا ثم جعل البنك مع صاحب الدار بناء الطابق الثاني بأن

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها ١

يبني ذلك باعداد مالي أو جنسي من البنك ويعطيه كذا وكذا صحت الجعالة .
إلا أنَّ مقتضى صحيحة محمد بن مسلم المذكورة آنفاً هو لزوم أن يعمل
العامل شيئاً حتى تصح جعالته .

ودعوى اختصاصها بباب الاجارة لا وجه له بعد إطلاق العبارة وشمولها
لمثل الجعالة ، فلا تغفل .

ثم إنَّ تسمية استنابة العامل للجاعل بقرض الجعالة غلط ؛ لعدم القرض في
هذا الفرض ؛ إذ مالك الدار يجاعل مع البنك إن بنى له الطابق الثاني له مثلاً
أعطاه كذا وكذا فقبل البنك هذه الجعالة ثم استناب نفس الجاعل للبناء وأعطاه
مالاً لأنَّ ينفق في ذلك ، فهذا المال ليس بقرض ، بل هو مال للعامل وينفقه
لإنجاز الجعالة المذكورة ، فتدبر جيداً .

مسألة [١٣]: لا يجوز أخذ الزيادة من الجاعل من جهة التأخير في اداء
الجعل بعد إتمام العمل ؛ فإنَّ الجعل المذكور من الديون ، وأخذ الزيادة في
مقابل إمهالها ربا محرّم ، وقد وردت النصوص فيه .

ولا يجدي تغيير عنوان الزيادة بشرط الغرامة بدعوى أنّه لم يكن في مقابل
الامهال ، بل هو غرامة على تقدير التأخير ؛ وذلك لأنَّ شرط النفع في القرض
ممنوع مطلقاً ، وهو صادق على شرط الغرامة في القرض ، وإبقاء الدين
كالقرض الحادث ، ولا فرق بينهما .

فما ذكر في بعض القرارات البنكية من لزوم تأدية الزيادة في فرض
التأخير في إعطاء الجعل محل إشكال بل منع .

مسألة [١٤]: قال الشهيد الصدر رحمته : « وكلّما أحس البنك بالحاجة الملحة
إلى جذب ودائع أكثر لقوة حركة الاستثمار ونشاطها وزيادة الطلب من
المستثمرين أمكنه أن يستعمل طريقة لجذب تلك الودائع ، وهي فرض جعالة

للمودع زائداً على النسبة المقررة له من الربح، وصورة الجعالة أن يفرض البنك لكل من يودع لديه ودیعة ثابتة ويجعله وكيلاً عنه في المضاربة عليها مع أي مستثمر يشاء وبأي شروط يقترحها هو جعالة خاصة على أساس أن توكيل المودع المضارب للبنك عمل يخدم البنك وله قيمة مالية، فيصح أن يضع البنك جعالة عليه، ونظراً إلى أن قيمة التوكيل تزداد كلما ازداد المبلغ الموكّل عليه فبالامكان فرض الجعالة، بنحو يتناسب مع كمية المبلغ المودع، ويتحمل البنك دفع هذه الجعالة ويغطي كلفتها من الاجور الثابتة التي يتقاضاها من كلّ مستثمر لقاء توسطه لديه...

وليست هذه الجعالة رباً؛ لأنها ليست شيئاً يدفعه المدين إلى الدائن لقاء الدين، نظراً إلى أن الودائع الثابتة ديناً على البنك للمودع لكي يكون ما يدفعه إليه في مقابل القرض، وإنما هي باقية على ملكية أصحابها المودعين لها، والجعالة إنما هي على التوكيل بوصفه عملاً ذا قيمة مالية بالنسبة إلى البنك ممّا يتيح له من فرصة اختيار المستثمر» (٤٩).

الهوامش

- (١) جواهر الكلام ١٥ : ١٨٧ .
- (٢) يوسف : ٧٢ .
- (٣) زبدة البيان : ٤٥٨ ، ط - المكتبة المرتضوية .
- (٤) النساء : ٢٩ .
- (٥) المائدة : ١ .
- (٦) تفسير القمي ١ : ١٦٠ .
- (٧) الوسائل ٢٥ : ٤٦٦ ، ب ٢١ من اللقطة ، ح ٦ .
- (٨) الوسائل ٢٣ : ١٨٩ ، ب ١ من الجعالة ، ح ١ .
- (٩) الوسائل ١٧ : ٢٧٨ ، ب ٨٥ ممّا يكتسب به ، ح ١ .
- (١٠) الوسائل ١٧ : ٢٧٨ ، ب ٨٥ ممّا يكتسب به ، ح ٢ . قال في الوسائل : « الظاهر أنّ المراد المنزل المشترك بين المسلمين كالأرض المفتوحة عنوة أو الموقوفة على قبيل ، وهما منه » فالرشوة تقع في مقابل رفع اليد عمّا استحقه .
- (١١) الوسائل ٢٣ : ١٩١ ، ب ٤ من الجعالة ، ح ١ .
- (١٢) التهذيب ٦ : ٣٩٨ ، ح ١٢٠٣ .
- (١٣) يوسف : ٧٢ .
- (١٤) جواهر الكلام ٣٥ : ١٨٩ .
- (١٥) الوسائل ٢٣ : ١٩٣ ، ب ٦ من الجعالة ، ح ١ .
- (١٦) جواهر الكلام ٣٥ : ١٩٠ - ١٩١ .
- (١٧) مسالك الافهام ١١ : ١٥٥ .
- (١٨) جواهر الكلام ٣٥ : ١٩٧ .

- (١٩) جواهر الكلام ٣٥: ١٩٢-١٩٣ .
- (٢٠) النساء: ٢٩ .
- (٢١) جواهر الكلام ٣٥: ١٩٤-١٩٥ .
- (٢٢) الدروس ٣: ٩٩ . انظر: جواهر الكلام ٣٥: ١٩٣ .
- (٢٣) انظر: جواهر الكلام ٣٥: ١٩٥ .
- (٢٤) النساء: ٢٩ .
- (٢٥) الوسائل ٢٣: ١٩١ ، ب ٤ من الجعالة ، ح ١ .
- (٢٦) الوسائل ١٧: ٢٧٨ ، ب ٨٥ مما يكتسب به ، ح ١ .
- (٢٧) جواهر الكلام ٣٥: ١٩٥ .
- (٢٨) الوسائل ١٨: ٥٦ ، ب ١٠ من أحكام العقود ، ح ١ .
- (٢٩) المصدر السابق: ٥٧ ، ح ٢ .
- (٣٠) جواهر الكلام ٢٣: ٣٢٦-٣٢٧ .
- (٣١) الوسائل ١٨: ٥٨ ، ب ١٠ من أحكام العقود ، ح ٥ و ٦ و ٨ .
- (٣٢) النساء: ٢٩ .
- (٣٣) الوسائل ١٧: ٢٧٨ ، ب ٨٥ ممّا يكتسب به ، ح ١ .
- (٣٤) جواهر الكلام ٣٥: ١٩٦ .
- (٣٥) جواهر الكلام ٣٥: ١٩٦ .
- (٣٦) جواهر الكلام ٣٥: ١٩٢ .
- (٣٧) الوسائل ٢٣: ١٩٢ ، ب ٥ من الجعالة ، ح ١ .
- (٣٨) راجع المكاسب (الأنصاري): ٤٨ .
- (٣٩) جواهر الكلام ٣٥: ٢٠٠ .
- (٤٠) راجع جواهر الكلام ٣٥: ٢٠٠ .
- (٤١) راجع جواهر الكلام ٣٥: ٢٠٠ .
- (٤٢) راجع جواهر الكلام ٣٥: ٢٠٠ .

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها ٩

- (٤٣) انظر بحث المضاربة ، المسائل [٨] .
- (٤٤) مستند العروة الوثقى ، الخمس (الخوئي) : ١٥٠ ، ١٥٣ .
- (٤٥) مصباح الاصول ٢ : ٦٢ .
- (٤٦) انظر : المصدر السابق : ٦١ .
- (٤٧) مستند العروة الوثقى ، الخمس (الخوئي) : ١٥١ .
- (٤٨) الوسائل ١٩ : ١٣٢ ، ب ٢٣ من الجعالة ، ح ١ .
- (٤٩) البنك اللاربيوي : ٦٢ - ٦٣ .

القوانين الثابتة والمتغيرة

□ آية الله الشيخ محمد المؤمن

علينا في البدء أن نلقي نظرة ولو قصيرة على ماهية القانون والملاك في لزوم اتّباعه في الحكومة الإسلامية كمقدّمة و توطئة للبحث .

حقيقة القانون :

على الرغم من أنّ القانون ^(١) بحسب أصله اللغوي يطلق على كلّ قاعدة كلّية حتى لو كانت علمية مئة بالمئة ، لكن في محلّ بحثنا أنّ المراد بالقانون هو الوظيفة والضابطة العملية الكلّية المجعولة لغرض إجرائها وتطبيقها عملياً ، ومن الممكن كون هذا القانون شاملاً للجميع كما أنّه من الممكن اختصاصه بشريحة معيّنة ، نظير: وجوب الصلاة والصيام على جميع الناس وعلى نحو العموم ، ووجوب حج بيت الله على من لديه الاستطاعة خاصّة ، لكن كلا القسمين يعدّ قانوناً محترماً من قبل الجميع ، ولا بدّ من العمل به في مجاله الخاصّ به .

دليل لزوم اتّباع القانون :

إنّ العقل والفطرة يدركان أنّ الناس أحرار بحسب الطبع ، ولا معنى لأنّ ينبري فرد أو جماعة خاصّة للحكم على فرد آخر أو الآخرين ، ولو حدث مثل ذلك في مكانٍ ما فهو أمر صوري ومخالف للفطرة الإنسانية ، وفي الحقيقة ظلم من ناحية الحاكم لمن تحت يديه .

وإذا وضع توضح قانون من قبل الناس لا يُظلم فيه أحد فإنّ التصوير والتحليل الصحيح له هو: إنّه باعتبار كون الإنسان مدنياً بالطبع ويعيش ضمن مجتمع، فمن أجل حفظ حدود حريات الأفراد لابدّ من الاتفاق فيما بينهم على جملة من القرارات حتى يتمّ تعيين حدّ لحقوق كلّ فرد، ولكي لا يتعدّى أحد حدوده، وهذا الاتفاق والتعاقد الجماعي يمكن أن يعطي للقانون قيمة واعتباراً ويمنع من ظلمه.

ودائرة هذه القرارات تمتدّ بامتداد ما توافق عليه الناس، وإن كان قسم من هذه المقرّرات ارتكازية وفطرية والقسم الآخر منها - والذي يشكّل غالبيتها - توضع بعد التأمّل والالتفات الخاص من قبل الإنسان.

وفي عالمنا اليوم إنّ أفضل أنواع القوانين ما يكون عن طريق انتخاب الناس أنفسهم وعن طريق حكومة الناس أنفسهم وتقنين الناس لأنفسهم.

وبناء على ذلك يكون الدليل على لزوم اتّباع القانون في هذا النمط هو التعهّد الارتكازي أو الصريح لكلّ إنسان يلتزم بجعل حياته على طبق ذلك ويبني تعامله مع الآخرين على هذا الأساس.

هذا، ولكن الملاك والدليل على لزوم اتّباع القانون في الإسلام والحكومة الإسلامية ملاك ودليل مختلف.

ففي الإسلام أنّ الحق بالأصالة في ذلك لله وأنّ حق إصدار الأوامر مختص بذاته المقدّسة ولا حقّ لأحد سواه، وبالتالي فلا أحد غيره يجب اتّباعه. وهذا الأمر مسلم عقلاً ونقلًا؛ لأنّ البراهين العقلية المسلّمة تقودنا إلى أنّ ذات واجب الوجود في قمّة الهرم لهذا العالم، وكلّ ما سواه متعلّق به من جميع جهات وجوده، وكلّ ما عنده منه سبحانه، وأنّ كلّ موجود سواء في أصل وجوده أو في مراحل تكامله حدوثاً وبقاءً ليست ذاتية له، بل هي من الله وتحت سلطان قدرته جلّ وعلا.

فكل ما في الوجود من جماد ونبات وحيوان وملائكة وجنّ وإنس أنبياء وأئمة علماء ومفكرين كلّهم مخلوقون له ومربوبون له ومرتبون به ومملكون له ملكية حقيقة.

وبناء على ذلك فباعتبار كونه مالكا لكلّ الناس - بالمعنى الحقيقي للملكية - فإنّه بحكم العقل يكون لكلّ عاقل الحق أن يأمر مخلوقاته وأن يطلب منهم ما يشاء، فيحرّم عليهم اموراً ويوجب عليهم أخرى... وهكذا، وحيث إنّّه ليس لأحد غيره مثل هذه السلطة الوجودية والمالكية لذا فلا يثبت هذا الحق لأحد على نحو الاستقلال إلّا إذا أُعطي هذا الحق لشخص معيّن من قبل الله تعالى، فتكون حينئذٍ إطااعته لازمة، وفي الحقيقة إنّ إطااعته إطااعة الله لكن بالواسطة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لكون جميع البشر مخلوقون ومملكون لله ويجب عليهم امتثال أوامره، فلو عصوه استحقوا العقاب.

وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم وأخبار المعصومين أيضاً بشكل واضح ومكرّر، ونكتفي بذكر بعض النماذج من الآيات:

أ - ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (٢).

ب - ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (٣).

ج - ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (٤).

د - ﴿قُلِ أَغْنَى اللَّهُ أَبْنِي رَبَّنَا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٥).

وكما يرى في كلّ واحدة من هذه الآيات الأربع يتبيّن أنّ الله سبحانه خالق جميع الأشياء التي هي مخلوقة له ووجودها مرتبط به. والتعبير في الآية ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ - أي إكمال كلّ شيء إليه تكويناً وقهراً - يُعطي

هذا المعنى، وهو ارتباط الأشياء بذاته المقدسة في بقائها وفي مربوبيتها، وورد ذلك صريحاً في جملة ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ فإنَّ الربَّ هو الخالق والمربِّي لكلِّ موجود. وقد صُرح بالملازمة بين المخلوقية والمربوبية - وهي المملوكية - في كثير من الآيات، منها:

- أ - ﴿إِنَّمَا أَمِرتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ (٦).
 ب - ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (٧).
 ج - ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لُهُ قَائِتُونَ﴾ (٨).

وبناء على هذه الآيات وغيرها أنَّ الله سبحانه خالق وربَّ كلِّ شيء، وكلِّ شيء له وملكه، وحينما يكون كلُّ شيء مخلوق ومملوك لله فإنَّه لا مالك غيره، وبما أنَّ الإنسان جزء من هذه الأشياء، فإنَّه لا مالك له إلا الله.

أي إنَّ الإنسان مخلوق ومملوك لله ولا أحد سواه يكون مالكا له، ومن هنا فإنَّ الله وحده له الحق في حكم الإنسان، وأمره فقط يكون فصل الخطاب ولازم الاتباع؛ ولذا قالت الآية: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (٩)، فإنَّ ﴿الْخَلْقُ﴾ بمعنى الإيجاد الذي هو من مختصاته المذكورة في الآية كسائر الآيات، و﴿الْأَمْرُ﴾ مفهومة اللغوي والعرفي الحكم والطلب، ومن الواضح أنَّ القرآن قد نزل بلسان العرف العام، إذن فالحكم أيضاً من مختصات الله سبحانه ومن شؤونه، والحكم هو القانون.

وعليه، فإنَّ إصدار الأمر والحكم والقانون والنهي منحصرة بالله تعالى؛ ﴿إِنْ أَلْحَمَكُمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (١٠).

فإصدار الحكم منحصر بالله ومن شؤونه، والحكم عبارة عن النظر المحكم الذي يُعلن في موارد تشبَّت الآراء واختلاف الأنظار. ومن الواضح أنَّ جميع القوانين من المصاديق الجلية للحكم؛ إذ أنَّ للناس في كلِّ مورد آراء وأنظراً مختلفة، والحكم وحده الذي يستطيع أن يضع حداً لاختلاف الآراء والتصورات،

فحلّ هذه المشكلة بصيغة القانون، وهذا الحكم من شؤون الله تعالى فقط وفقط، وعلى هذا الأساس: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾.

إذن، فعندما يكون إصدار الأوامر وإعطاء الحكم منحصراً به تعالى فلا يكون لغيره الحق في ذلك حتى يقع البحث في كون أوامر ذلك الغير واجبة الاتّباع أو لا، فلا خالق ولا ربّ ولا مالك ولا أمر ولا حاكم إلّا الله، فلا إله إلّا الله.

أجل، لو أمر الله تعالى بوجوب اتّباع الناس لأوامر شخص ما، فإنّه يجب إطاعة أوامر هذا الشخص في حدود الدائرة التي بيّنها المولى جلّ وعلا، إلّا أنّ هذه الطاعة في الحقيقة إطاعة لله بالواسطة؛ لذا فإن دليل وجوب الاتّباع فيها نفس الدليل المتقدّم.

إذن فالمجالات التي جعلها الله تعالى من صلاحيات ولي أمر المسلمين يجب الانصياع إليه فيها باعتبار الدليل الدالّ على لزوم إطاعة الأوامر الالهية، فقد اتّضح من ذلك أنّ فلسفة لزوم اتّباع القوانين في الإسلام والحكومة الاسلامية هي كون الإنسان مملوكاً لله تعالى. وهذا الدليل يختلف تماماً عن دليل لزوم اتّباع القوانين في المجتمعات غير الاسلامية.

القوانين الثابتة:

من خلال مراجعة الآيات والروايات تبرز أماننا حقيقة واضحة وهي إنّ قوانين الإسلام ثابتة ودائمة وإجراؤها يكون في عهدة الحكومة الاسلامية فحسب، فلو احتاجت إلى بعض الضوابط والمقرّرات فإنّها تسنّ قوانين مناسبة، ومن الممكن أن يطرأ التغيّر على هذه القوانين. وسيّضح ذلك ببيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى:

قد جُعِل في الإسلام لجميع الموضوعات حكم معيّن من قبل الله تعالى، وهذا المعنى يستفاد من الآيات وكذلك الروايات؛ وذلك:

أ - القرآن :

فقد ورد في القرآن الكريم في سورة الأنعام - بعد أن نقل عن المشركين تحريمهم بعض الحيوانات ووصف ذلك بالافتراء - قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِشْقًا أَوْ لَفْئِيرًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (١١).

فالمتحصل من هذه الآية المباركة أنَّ الشيء الذي لم يحرمه الله لا يمكن اعتباره حراماً؛ فإنَّ الحرام ما حرّمه الله وبين للنبي ﷺ من طريق الوحي ، أي لا يمكن أن نحكم على شيء بحكم ما إلّا إذا كان مبيّناً من طريق الوحي . ولازم ذلك أنَّ حكم أي شيء إنما يبيّنه الوحي .

ب - الروايات :

فقد ورد في الكافي بسند صحيح عن داود بن فرقد عن الامام الصادق عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ لسعد بن عباد - في حديث - : «... إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا ، وَجَعَلَ لِمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا » (١٢).

والمعنى نفسه ورد في موثّق سماعة عن الامام الصادق عليه السلام أنّه قال : « إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا ، وَمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ كَانَ لَهُ حَدٌّ » (١٣).

إنَّ التأمل والنظر الدقيق في تعبير النبي الأكرم ﷺ يقودنا إلى تثبيت هذا المعنى ، وهو إنَّ الله سبحانه قد حدّد لكلّ شيء حدوداً ، وكلمة « شيء » تشمل كلّ فعل وترك ، فحاصل العبارة : أنَّ الله عزَّ وجلَّ قد جعل لكلّ فعل وترك حدّاً ، ولا يجوز تجاوز هذا الحدّ ، قال سبحانه : ﴿ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (١٤) ، وبسبب هذا الظلم « جعل لمن تعدى ذلك الحدّ حدّاً » .

وعلى أيّة حال فإنَّ الحديث النبوي دلّ بوضوح على أنَّ الله عزَّ وجلَّ في جميع الموارد قد عيّن حدّاً لما هو جائز ولما هو غير جائز ، وأنَّ تجاوز ذلك

الحدّ ظلم يوجب المؤاخذه والعقاب .

وهذا المعنى وإن كان مفهوماً بوضوح من هذه الرواية، لكن في الوقت نفسه إنّه من الأفضل أن تُرى عبارات المعصومين عليهم السلام أنفسهم الشارحة لذلك:

١ - روي عن عمرو بن قيس أنّ الامام الصادق عليه السلام قال: « يا عمرو بن قيس، أشعرت أنّ الله عزّ وجلّ أرسل رسولاً، وأنزل عليه كتاباً وأنزل في الكتاب كلّ ما يحتاج إليه، وجعل لكلّ شيء حدّاً، ولمن جاوز الحدّ حدّاً؟

قال: قلت: أرسل رسولاً، وأنزل عليه كتاباً، وأنزل في الكتاب كلّ ما يحتاج إليه، وجعل عليه دليلاً، وجعل لكلّ شيء حدّاً؟ قال: نعم، قلت: وكيف جعل لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: قال: إنّ الله عزّ وجلّ حدّ في الأموال أن لا تؤخذ إلّا من حلّها، فمن أخذها من غير حلّها قطعت يده حدّاً لمجاوزة الحدّ، وأنّ الله عزّ وجلّ حدّ أن لا ينكح النكاح إلّا من حلّه، ومن فعل غير ذلك إن كان عزباً حدّ وإن كان محصناً رجم لمجاوزته الحدّ» (١٥).

فإنّ الإمام قد وضّح جيّداً معنى جعل الحدّ في جميع الموارد ليس إلّا الحريم الذي عيّنه الله بجعله للأحكام المعيّنة؛ ولذا فإنّ كلّ الأمور والأعمال تكون داخل هذا الحريم والذي يشمل الحكم بالحرمة أو الحليّة .

٢ - روي في الكافي بسند معتبر عن سماعة أنّه سأل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «أكل شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، أو تقولون فيه؟ قال: «بل كلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله» (١٦).

فإنّ الإمام في هذه الرواية أفاد بأنّ حكم كلّ شيء مبين في القرآن والسنة، ولا حاجة لإعمال الرأي واللجوء إلى ذلك .

٣ - معتبرة محمد بن مسلم حيث سأل من المعصوم: سألته عن ميراث العلم ما بلغ، أجوامع من العلم أم يفسّر كلّ شيء من هذه الامور التي يتكلّم فيها الناس من الطلاق والفرائض؟ فقال عليه السلام: «إنّ علياً عليه السلام كتب العلم كلّهُ

والفرائض، فلو ظهر أمرنا لم يكن من شيء إلا وفيه سنة يُمضيها» (١٧).

فإنَّ محمّد بن مسلم يسأل هل إنَّ علومكم عبارة عن أمور كلّية أو إنّها بالتفصيل؟ فالإمام يجيب بأنّه لو صارت الحكومة بأيدينا فسوف نُجري السّنة في جميع الموارد، وهذا هو علمهم الموروث.

وقد ذكرنا الروايات المتقدّمة كنماذج؛ إذ أنّ ثَمّة أحاديث كثيرة دلّت بوضوح على أنّ الله ورسوله أحكاماً مجعولة لجميع الموضوعات، وقد جمع قسم منها في باب (كتاب العلم) من الكافي والوافي والبحار.

المقدّمة الثانية:

إنَّ أحكام الإسلام دائمية ولا تختصّ بزمان معيّن. وعليه فلا بدّ أن تكون هذه الأحكام هي أساس العمل للحكومة الإسلامية، وهذا المدّعى في منتهى الوضوح؛ وذلك:

أولاً: إنّ مقتضى ظاهر أدلّة الأحكام في أيّ دين بقاء تلك الأحكام كما هي ما دام ذلك الدين باقياً، واختصاص حكم بزمان معيّن يكون بحاجة إلى دليل وبيان، فإنّ أحداً لا يشك في أنّ المفهوم من الأدلّة المتكفّلة ببيان أحكام الديانة اليهودية والنصرانية وسائر الأديان أنّ تلك الأحكام أحكام دائمية لتلك الأديان لا أنّها تختصّ بزمان ما. وعليه، إنّ ظواهر أدلّة أحكام الإسلام تفيد بأنّه مادام الإسلام باقياً فإنّ أحكامه هي نفسها المذكورة في تلك الأدلّة لا غير.

هذا، مضافاً إلى ما وصلنا من روايات خاصة عن المعصومين عليهم السلام والتي تتضمّن أبدية الإسلام وأحكامه إلى يوم القيامة، مثل:

١ - جاء في صحيحة زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام؟ فقال: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره، ولا يجيء غيره. وقال: علي عليه السلام: ما أحد ابتدّع بدعة إلا ترك بها سنة» (١٨).

فالعبرة تدلّ بوضوح على أبدية أحكام الإسلام، ولا شك بأنّ عنواني (الحلال والحرام) كناية عن مجموعة الأحكام التي جاء بها النبي الأكرم ﷺ. والعبرة التي نقلها الإمام عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أحد الأدلة المعتمدة الدالة على شمولية أحكام الإسلام والتي ذكرت في المقدمة الأولى، أي إنّ أحكام الإسلام عامة وشاملة، وفي كلّ مورد تجعل فيه بدعة فهو ترك لما شرّعه الله ورسوله من حكم في ذلك المورد. وعلى كلّ حال فدلالة هذه الصحيحة على دوام أحكام الإسلام وقوانينه في غاية الوضوح.

٢ - وفي موثقة سماعة في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «... فكلّ نبي جاء بعد المسيح أخذ بشريعته ومنهاجه حتى جاء محمد ﷺ فجاء بالقرآن وبشريعته ومنهاجه، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» (١٩)، ودلالاتها أيضاً على أبدية أحكام الإسلام وقوانينه واضحة جداً.

٣ - وعن الإمام الباقر عليه السلام في رواية سلام بن المستنير عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «قال جدّي رسول الله ﷺ: أيّها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بيّنها الله عزّ وجلّ في الكتاب، وبيّنتهما في سيرتي وسنتي» (٢٠).

وهذا المضمون وارد أيضاً في نهج البلاغة، ومن المسلّمات لدى المسلمين. ويتّضح من خلال التأمّل في هذه المقدّمة أنّ الله تعالى قد بيّن من خلال نبيه أحكام جميع الموضوعات وإلى الأبد ما دام الإسلام باقياً، ولا يأتي مورد واحد إلّا وقد جعل الله له حكماً ثابتاً مبيّناً.

وفي ضوء هذه الرؤية فلا يبقى بعد ذلك مجالاً للحكومة الإسلامية في أن تجعل للناس أحكاماً كلّية تعيّن للناس تكاليفهم؛ فإنّ دائرة ولاية الأمر والحكومة في الإسلام ليست إلّا في إطار حراسة أحكامه.

ونؤسّس على ذلك الأصل الكلّي أنّ أحكام الإسلام عامة وشاملة، وثابتة

وغير متغيرة . وهذه القوانين الثابتة ، بما لها من أبعاد مختلفة قد عيّنت وظائف الإنسان من أول الأمر من قبيل : وجوب الصلاة والصوم ، ووجوب دفع الضرائب من أجل إدارة المجتمع الإسلامي ، ووجوب تأمين متطلبات حياته ومن يعول من الطرق المشروعة وأن يتمّ النكاح بالطريق الحلال ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى بيّنت عقوبة المتخلف في حالة التخلف عن تلك الأحكام ضمن أحكام الحدود والتعزيرات .

دور الحكومة الإسلامية :

وفي هذا الصعيد يكون دور الحكومة الإسلامية الإشراف على إجراء القوانين وتقع عليها مسؤولية الإجراء الصحيح للأحكام ، وليس دورها التشريع ؛ وذلك :

١ - وضوح هذه الحقيقة من خلال التأمل في شمولية واستمرارية أحكام الإسلام من جهة وفي تشريع الحكومة وولاية الأمر من جهة أخرى .

٢ - إنّ التعبير بالولاية وولي الأمر الذي هو بمعنى القيومة يكشف عن أنّ ولي الأمر تكون في عهده النظارة والإشراف على الأمة الإسلامية لكي لا تتجاوز الحدود المشخّصة وكلّ واحد يتحرّك في دائرته ويُعاقب المسيء ويرتدع .

٣ - إنّ هذا المعنى قد دلّت عليه كثير من الآيات والروايات الواردة في بيان الهدف من الحكومة في الإسلام ، منها :

١ - قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ ^(٢١) ، أي إنّ الهدف من إرسال الرسل بالأدلة والبراهين الواضحة وبالشرائع والرؤية الخاصة هو أن يكون الناس قائمين بقسطهم ، فلا يتجاوز أحد الحصة والنصيب الذي عيّن له . فهذه الآية تدلّ بوضوح على أنّ أساس تشريع الأحكام الإلهية جعل متناسباً مع الفطرة ، ففي قوانين الشرع وضع لكلّ إنسان ما يحتاجه بعنوان أنّه قسطه ونصيبه ، وأيضاً تدلّ على أنّ

الهدف من ولاية الأنبياء - والتي هي إحدى مناصبهم الكثيرة - هو أن الناس يجب ألا يتجاوزوا قيد شعرة حدود قسطهم ونصيبهم الذي عين لهم من قبل الله .

٢ - وجاء في صحيحة زرارة عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام : « بني الإسلام على خمسة أشياء : على الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، والولاية . قال زرارة : فقلت : وأي شيء من ذلك أفضل ؟ فقال : الولاية أفضل ؛ لأنها مفتاحهن ، والوالي هو الدليل عليهن » (٢٢) .

فإننا نلاحظ الامام عليه السلام يبين أن سرّ أفضلية الولاية في الإسلام على سائر الأركان كامن في كون ولاية المسلمين والحكومة الإسلامية مفتاحاً لفتح باب أحكام الله للمسلمين ، والسمة الممنوحة لولي أمر المسلمين مجرد الإرشاد إلى سائر أركان وأحكام الإسلام .

إذن فدور الحكومة في الإسلام دور الإرشاد إلى أحكام الله والإشراف على عملية تطبيقها عملياً في المجتمع الإسلامي بنحو تكون كمفتاح بيد الناس يفتح لهم الطريق لتطبيق أحكام الإسلام .

٣ - وقال أمير المؤمنين عليه السلام في النهج : « إنه ليس على الإمام إلا ما حمل من أمر ربّه : الإبلاغ في الموعظة ، والاجتهاد في النصيحة ، والإحياء للسنة ، وإقامة الحدود على مستحقّيها ، وإصدار السُّهمان على أهلها » (٢٣) .

فما يكون في عهدة إمام المسلمين هو فقط إجراء الأوامر الالهية ، وتفصيل ذلك : توعية الناس وموعظتهم ، بذل الوسع في النصح حرصاً على مصلحتهم وخيرهم أفراداً وجماعات ، وإحياء معالم سنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله فيما بينهم ، ومعاقبة المجرمين ، وصرف بيت المال في موارد وإيصاله إلى مستحقّيه .

وهذه التفاصيل - كما هو واضح - ليست إلا إجراءً للأحكام الإلهية وحفظها والإشراف على تطبيقها .

إذن، فشأن الحكومة والولاية في الإسلام ليس سوى تطبيق الأحكام الإلهية وحمايتها وحراستها والرقابة على الإجراء الصحيح لها، وليس شيئاً آخر.

ومن البديهي أنّ أحكام الإسلام تتضمن بيان الوظائف وتأمين حاجة الفرد والمجتمع في الأبعاد المختلفة وتراعي بصورة كاملة جميع الجوانب الاقتصادية والعسكرية والسياسية والعملية والعبادية وغيرها، فقد وضع في كلّ قسم حكم إلزامي مناسب.

وبما أنّ الإسلام قد بيّن في قوانينه الثابتة الدائمة أحكام الأنواع المختلفة من العقود الاقتصادية وسائر المعاملات لذا فإنّ على الحكومة الإسلامية مراعاة هذه الضوابط في تعاملاتها والإشراف على التطبيق الصحيح للقانون الملزمة المعروفة لدى الأمة الإسلامية.

وأيضاً بما أنّ الإسلام بيّن في قوانينه الثابتة الحقوق الطبيعية للانتاج بلحاظ الملكية العامة أو الخاصة وعيّن أنواع الضرائب وموارد صرفها فتعتبر هذه القوانين القوانين الثابتة للدولة الإسلامية وتكون الحكومة المنفّذة والحامية لها.

وكذلك فقد احترمت القوانين الإسلامية الملكية الخاصة وشخصت طرق نقلها وأنحاء التصرف فيها، وقد عيّنت عقوبة في حالات غصبها أو سرقتها، وحينئذٍ فالحكومة الإسلامية يجب أن تكون منفّذة ومشرفة على إجراء ذلك بصورة كاملة.

والإسلام وضع جملة من القرارات الثابتة تحفظ للمسلم شخصيته، فالغيبية والتهمة وهتك الحرمات والإهانة والفحش والسبّ للآخرين من المحرّمات الثابتة والموجبة للحدّ أو التعزيز، وينبغي للحكومة الإسلامية إجراء وحماية هذه الأحكام على أفضل وجه.

وفي مجال إشباع الغريزة الجنسية عيّن الإسلام ضوابط محدّدة وحكم على من يتخلّف عنها بعقوبات مختلفة، وعلى الحكومة الإسلامية أن تجعل ذلك

دائماً أساساً في ممارسات المجتمع الإسلامي وأن تكون مطبقة ومشرفة على ذلك. ونفوس الناس محترمة في قوانين الإسلام الثابتة، والتعدي عليها يوجب العقوبة التي بيّنت بشكل مفصل في باب الحدود والديات، فهذه القوانين يجب أن تحترم وأن تكون عملياً هي الأصل، وليست الحكومة الإسلامية إلا منفذة لذلك.

بيد أن هذه الأحكام الثابتة، في الإسلام نفسها قد رخص في تركها في حالة طرو العناوين الثانوية، بل وأحياناً يكون الترك واجباً وإلزامياً، وبالنظر لطر هذه العناوين الثانوية اصطلح عليها الأحكام الثانوية والتي هي أيضاً جزء من قوانين الإسلام، ولا بد أن تجعل ملاكاً للأفراد والحكومة الإسلامية.

وفي إطار علاقة الدولة الإسلامية وسائر الدول فإن الإسلام لديه معايير وقوانين دائمة، ووظيفة المسؤولين الحكوميين في قسم العلاقات الخارجية تشخيص ذلك لكي تكون أساساً عملياً للدولة والحكومة.

وبناء على ذلك فإن الإسلام على شمولية أحكامه الثابتة والتي بيّنها جميعاً الأساسيّ منها والجانبية فإنّه جعل الحكومة الإسلامية هي المسؤولة عن تطبيقها والمشرفة على تحقيقها عملياً.

إنّ، فالمسؤولون في الحكومة الإسلامية قد رفع عن كاهلهم مسؤولية سنّ القوانين فإنهم مجرد منفذين لأوامر المولى سبحانه ومسؤولون عن تطبيقها، ونظراً لشمولية تلك الأحكام وبقائها ووجوب اتباعها فليس لمسؤولي الحكومة الحق في سنّ القانون، بل دورهم تطبيق تلك الأحكام والإشراف على عملية تطبيقها بصورة صحيحة.

القوانين المتغيرة:

ولكون الحكومة الإسلامية تقوم بإرشاد المجتمع إلى القوانين الالهية الدائمة والنظارة على تطبيقها، وكذلك حفظ حدود البلد الإسلامي والجهاد لنشر

الإسلام وجمع وحفظ بيت المال وصرفه بصورة صحيحة وإيجاد النظم للبلاد وتأمين الطرق وإعداد القوة اللازمة في مقابل أعداء الإسلام إلى حدّ إخافتهم، وأيضاً عدم تضييع الحقوق وإقامة حدود الله، إذ من الواضح أنّ أمثال هذه الامور تكون في عهدة ولي أمر المسلمين الذي يعمل في كلّ مورد طبقاً لأحكام الإسلام الثابتة، ومن البديهي إنّه ومن أجل تحديد كيفية إجراء هذه الأحكام الالهية وجعلها على منوال واحد في جميع أرجاء البلاد لابدّ من الأخذ بنظر الاعتبار جملة من المقرّرات توجّهاً للدقة في إجراء تلك الأحكام وأيضاً لكي تشخّص الأمة وظيفتها بالضبط، وكذلك لمعرفة المسؤولين ماذا أنيط بهم وفي أيّ مقطع تاريخي يتصدّون. من هنا فطبقاً لما يراه ولي أمر المسلمين من مصلحة يضع مقرّرات مرنة وقابلة للتغيير بحسب تغيّر الظروف.

فمثلاً اصول المحاكمات وكيفية حفظ حقوق الناس وكذلك كيفية ومقدار عقوبة المتجاوزين للحدود والأحكام الالهية كلّ ذلك مشخّص في أحكام الإسلام الثابتة، وجعلت في عهدة القاضي الصالح، والحكومة الإسلامية مسؤولة عن إجرائها وتطبيقها.

ولكن بسبب كثرة الأشخاص والمخالفات واتّساع المدن والبلاد ولغرض تطبيق هذه الأحكام على وجهها الصحيح غالباً ما تبرز الحاجة إلى ضبط وتنظيم معيّن، نظير: تقسيم العمل القضائي وتحديد صلاحيات القضاة والمحاكم، فتناط بالبعض مجرّد الأعمال التحضيرية والادعاء العام، ويجعل على رأس كلّ مجموعة قضائية للمدينة أو المحافظة رئيساً عاماً، وعلى رأس مجموع المسؤولين القضائيين في البلد الاسلامي رئيساً أعلى حتى تتمّ الأعمال القضائية على أفضل وجه وفي أحسن صورة وفي الوقت نفسه بشكل أسرع.

وعلى ذلك فمن أجل فصل هذه المسؤوليات وتعيينها نكون بحاجة إلى وضع قوانين ومقرّرات قد تلغى بمحض ارتفاع الحاجة بمرور الزمان أو تكمل وتعّدّل لاكتشاف نواقص فيها أو قد يضاف عليها وينقص منها بسبب ظهور

وقائع مستجدة ، وبما أنّ ولي أمر المسلمين هو المسؤول الأوّل والهامي الأوّل لأحكام الإسلام فمن الممكن أن يختار طريقة خاصّة في كيفية وضع هذه القوانين بحسب ما يراه من المصلحة ، كما هو المعهود في دولتنا الإسلامية . وانطلاقاً من هذا الشعور بضرورة جعل ضوابط لتطبيق القوانين الإلهية وفي إطار تقسيم العمل يتمّ تشكيل الوزارات في البلد وتعيين كيفية انتخاب الوزراء ومعاونيهم ومساعدتهم في الدوائر المرتبطة بحسب القوانين المقررة في المجلس التشريعي .

نوع آخر من القوانين المتغيرة :

وبما أنّ الإشراف وإدارة أمور بلاد الإسلام ورعاية مصالح المسلمين في عهدة ولي الأمر ؛ لذا فإنّ مصلحة الامة وحفظ حقوق الأفراد بنحو أحسن قد تستدعي أن تتمّ إدارة أمور البلد ضمن وضع قوانين تؤدّي إلى تضيق في دائرة حقوق الأفراد أحياناً فتمنعهم من ممارسة حقوقهم .

نظير قوانين السير ؛ فإنّ كل شخص سواء كان راكباً أو راجلاً بحسب القاعدة الأولية له الحقّ شرعاً أن يسير في الشارع العام من أيّة جهة وأيّة نقطة شاء غير أنّ مصلحة الناس تقتضي إلزام السائق بالسير يميناً وبالتوقّف عند التقاطع وحينما يرى الضوء الأحمر من إشارات المرور . وهذه القوانين تسلب حرّية الآخرين .

وبما أنّ هذه القوانين وضعية توافقية فيمكن إجراء تغييرات بالنسبة إلى كيفية تشريعها حسب تغير الظروف ، بل حتى مع بقاء تلك الظروف ، كما في الحالات الخاصة التي يجعل المسير في أحد الشوارع من طرف واحد فقط أو تبديل اتجاه السير من اليمين إلى اليسار أو جعل علامة أخرى بدلاً من الضوء الأحمر .

إذن ، فهذا النوع من القوانين يعتبر من أقسام القوانين المتغيرة .

نتيجة البحث :

إنَّ حصيلة ما مضى من البحث بصورة مقتضبة هي إنَّه في الحكومة الإسلامية إنَّ القوانين التي تطبقها الدولة والشعب قد وضعت من قِبَل الله سبحانه وبواسطة نبي الإسلام ﷺ بصورة دائمية وإلى الأبد، وغير قابلة للتغيير إلَّا بنسخ إلهي .

ولم يعط للحكومة أصلاً حق جعل القانون، وإنَّما وظيفة الحكومة هي إجراء ما جُعِل في عهدها من الوظائف ومن ضمنها حفظ القوانين الالهية . ولورأت لدى العمل بهذه الوظيفة وإدارة البلد حاجة إلى بعض المقررات كان لها الحق في وضع القانون على ضوء أحكام الإسلام وبمقدار الحاجة وفقط لغرض إجراء الأحكام بصورة أحسن وإدارة البلد الإسلامي بشكل أفضل .

والدليل على ثبوت هذا الحق للحكومة هو كون الإشراف على أمور المسلمين قد أوكل إلى وليٍّ أمرهم، وعليه فإنَّه ينتخب ما يراه أفضل وأكثر نفعاً ويعمل طبقه، فإنَّ من لوازم إيكال المسؤولية إلى أحد أن يكون مختاراً في كيفية العمل بمسؤوليته في إطار المقررات، وعبارة « الاجتهاد في النصيحة »^(٢٤) في كلام أمير المؤمنين عليه السلام شاهدة على هذا المعنى .

والحاصل : إنَّ الأحكام والقوانين الأساسية في الإسلام ثابتة وقد بيَّنها النبي الأكرم ﷺ ، وفي قبالتها قوانين متغيرة تسنَّ وتوضع لإدارة أمور البلد ولتطبيق تلك الأحكام الثابتة أو لأجل تطبيقها على أفضل وجه من دون أن تحدث تحديداً لتصرّف الأفراد في دائرة حقوقهم، وقد توضع أحياناً قوانين ومقررات تسبّب تحديداً لحرّيات الآخرين مراعاة لمصالح الامة العامة .

اقتراح آلية لسنّ القوانين :

وممّا مضى من الأبحاث نستنتج أنَّ الطريق الأفضل والأوفق مع القواعد الشرعية هو أن تناط مسؤولية تدوين أحكام الإسلام الشاملة بفريق من الخبراء

المتضلعين بالإسلام والفقهاء الأكابر، لكي يتحاشى طرح وسنّ الأحكام المخالفة مع الإسلام في مجلس الشورى الإسلامي والذي أكثر النّوّاب فيه ليسوا بدرجة عالية من معرفة أحكام الإسلام؛ وينبغي ألا تكون عملية تحديد أحكام الإسلام في معرض الرأي العام من غير أهل الخبرة.

أجل، وإلى جانب أولئك الخبراء بالاسلام ينبغي تخصيص مجموعة من أصحاب الخبرة بالموضوعات كي يستفاد منهم في الحالات الضرورية.

وبناء على ذلك فإنّ وظيفة مجلس الشورى هو جعل ضوابط ومقرّرات يُحتاج إليها لتطبيق احكام الإسلام على أفضل وجه، وكذلك بحث مدى المنفعة والضرر في العقود التي تبرمها القوة التنفيذية والإشراف على القوة التنفيذية ونحو ذلك.

تبعية القوانين في الإسلام لمصلحة الفرد والمجتمع:

في المجتمعات المتقدّمة - كما يقال - يعطى أكبر الاهتمام لطموحات ورغبات الناس حتى يصلوا قدر المستطاع إلى ما يريدون وما يرغبون فيه.

في حين أنّ ملاك القوانين في الإسلام هو مراعاة مصلحة الفرد والمجتمع، ليحقّقوا كلّ ما يحتاجون إليه وما يكون نافعاً لهم في ظلّ قوانين الإسلام، ويجتنبوا كلّ ما يكون مضرّاً بحالهم.

وبأدنى تأمل إنّ كلّ إنسان يدرك بعقله السليم أنّه لو سعى لسدّ حاجته وتأمين عوزه تبعاً لهواه ورغبته وكان في ذلك ضرر عليه فهو عمل غير مقبول وغير لائق، ومن المعلوم جلياً أنّ الميزان في وضع القوانين هو مراعاة مصلحة الإنسان، وليس تأمين الرغبات النفسية. وهذا المعيار هو المصلحة في قوانين الإسلام الثابتة وكذلك في قوانينه المتغيرة.

وقد صدع القرآن الكريم بشكل مكرّر وصريح وواضح وبمختلف التعبيرات: ﴿فَمَنْ آهَتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ (٢٥)، إنّ الاهتمام

معرفة الطريق وبنفع الإنسان، والضلالة تيه عن الطريق وبضرر الإنسان.

وليس الاهتداء ومعرفة الطريق سوى انتهاج العمل بالقوانين الالهية لا غير، والضلالة ليست سوى الانحراف عن مسير النبي ﷺ ولا غير. والقرآن هو كتاب هداية: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (٢٦)، والذنب ما هو إلا ضرر على المذنب: ﴿وَمَن يَكْسِبْ إِنَّمَا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ (٢٧).

وخلاصة القول إن أحكام الإسلام الثابتة والتي دعا إليها القرآن كلها بنفع الإنسان والعمل بها هداية واهتداء والإعراض عنها إنما هو ضلالة ووقوع في الخسارة: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (٢٨) فكلما تخلف الإنسان عن الصالحات كلما ازداد خسراً.

وأما بالنسبة للقوانين المتغيرة فكما سبقت الإشارة إلى ذلك أن الحكومة الإسلامية وحسب ما ورد في نهج البلاغة -: «ليس على الإمام إلا ما حمل من أمر ربه: الإبلاغ في الموعظة والاجتهاد في النصيحة» (٢٩) - تكون مكلفة ببذل أقصى ما في وسعها لما هو خير للمسلمين أفراداً ومجتمعاً. وإرادة الخير للمسلمين هي المسوَّغ لجعل القوانين المتغيرة كي توفَّق لرفع حاجة المسلمين وإحياء حقوقهم بأفضل وأسرع طريق. إذن، فالمعيار في هذه القوانين إنما هو مراعاة مصالح المسلمين وتعجيل عملية إقامتها.

دور الاجتهاد في الحكومة الإسلامية:

كما مرّ بيانه أن أساس الحكومة الإسلامية يتألف من أحكام وقوانين الإسلام الثابتة والشاملة، ومعرفة هذه الأحكام والقوانين ممكنة وسهلة للجميع في الزمن الذي كانت الحكومة الإسلامية تقام وتدار بيد النبي الأكرم ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام؛ لأن هؤلاء العظماء العارفين بالقوانين الالهية كانوا على ارتباط بالناس وعلى رأس الحكومة، وفي كل مورد يبتنون لكل أحد من الناس ومسؤولي الدولة وظيفته. وفي ذلك العصر النير لا يكاد يحس بالحاجة إلى الاجتهاد، أي استنباط القوانين الكلية من أدلتها التفصيلية.

بينما في زمان غيبة الإمام المعصوم عليه السلام ولدى تأسيس حكومة إسلامية على يد فقهاء الإسلام والمسلمين الغيارى ونظراً إلى أنَّ الركن الأساس في إدارة البلد وأهم وظيفة لكلِّ فرد من المجتمع ومسؤولي الدولة هو تطبيق قوانين الإسلام الثابتة والدائمة والعمل بها والتي بيّنت في القرآن والسنة من خلال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام ، والأغلبية الساحقة لهذه القوانين سيما الجزئيات التي لا تعتبر من ضروريات الدين التي يمكن معرفتها من دون إعمال الاجتهاد؛ لذا فإنَّ أهم دور في الحكومة الإسلامية يكون للاجتهاد في استنباط أحكام الإسلام حتى تتشخّص ببركة الاجتهاد الأحكام الثابتة والقوانين الدائمة وتخضع له ملاكات تصرّف كلّ فرد من المجتمع ومسؤولي الدولة .

بل إنّ الاجتهاد يلعب دوراً هاماً في عملية سنّ القوانين المتغيّرة في الحكومة الإسلامية؛ فإنّ الأحكام والقوانين الثابتة - وكما مرّ بيانه - بمنزلة القواعد التي تلزم مراعاتها، فلا يجوز اتّخاذ قرار على خلافها بأيّ حال من الأحوال. ومن هنا يجب ألاّ تكون في هذه القوانين المتغيّرة أدنى مخالفة مع القوانين الثابتة، بل يتمّ تنظيمها وسنّها على ضوئها.

وعليه فإنَّ الاجتهاد على هذا الصعيد يكون له دور خطير، وبهذا اللحاظ فإنَّه في قواعد دستور الجمهورية الإسلامية قد أُخذ بنظر الاعتبار الفقهاء الخبراء بالإسلام والذين هم من أعضاء شورى حماية الدستور حتى يتم بحث قرارات مجلس الشورى الإسلامي من ناحية عدم مخالفتها مع قوانين الإسلام الثابتة استناداً إلى الاجتهاد والخبرة الدقيقة.

اختلاف الفتاوى في الحكومة الإسلامية:

ربما يتصور البعض أنَّ مسألة اختلاف فتاوى المجتهدين تعدّ إحدى مشاكل الحكومة الإسلامية، وغالباً ما تجعل لافته يتشبّث بها أعداء الإسلام لتضعيف معنويات المسلمين في زمان غيبة المعصوم، إلاّ أنّه بأدنى تأمل يُعلم أنّ

اختلاف الفتوى لا يولد مشكلة للحكومة ؛ لأنّ الاجتهاد والتقليد الصحيح بالنسبة لكلّ أحد يكون حجة كما ترشد إلى ذلك الأدلة الشرعية في الاجتهاد والتقليد .

وعليه ففي الحكومة الإسلامية يجب احترام الاجتهاد والتقليد ، وكلّ إنسان حرّ في أن يبني أعماله استناداً إلى هذه الحجة الشرعية . ونظراً لقلة الاختلاف الفتواي في معظم الأحكام فلا نواجه أيّ محذور في هذا القسم .

وأما في موارد الاختلاف في الفتوى فإنّ كلّ فرد من المجتمع بالنسبة إلى أعماله التي يمارسها بحرية يعمل فيها طبقاً للحجة الشرعية اجتهاداً أو تقليداً ، وكذلك مسؤولو الدولة فإنّهم يؤدّون وظيفتهم في ظلّ ولاية الفقيه التي هي في عهدة زعيم الدولة فلا بدّ لهم من العمل بمقتضى فتوى ولي الأمر ؛ فإنّ وظيفة هؤلاء المسؤولين إجراء آراء الفقيه ولي الأمر المدير للحكومة والذي يكون على رأسها ، فلا يلزموا الناس بنظرهم فحسب ولا يستسلموا لمن له حجة شرعية على خلاف الولي الفقيه .

وأما تعامل مثل هؤلاء ففي إجراء المعاملات والامور الاقتصادية لا محيص من اتّخاذ طريق الاحتياط لدى العمل أو إجراء المعاملة مع شخص آخر يتحدّ تكليفه مع نظر الولي الفقيه .

وأيضاً لدى المراجعة إلى المحاكم فعلى القاضي أن يفصل النزاع مع احترامه للحجة الشرعية التي بيد المتداعيين ، وفي مقام إقامة الحدود والتعزيرات فمن ارتكب عملاً سائغاً بنظره اجتهاداً أو تقليداً فيعفى من العقوبة ، ولا أقلّ من التمسك بالقاعدة « الحدود تدرأ بالشبهات » ، وإذا كان المرتكب يرى أنّه مستحقّ للعقوبة خلافاً لنظر القاضي فلا يؤاخذ القاضي .

وخلاصة الكلام: فكما أنّه في كثير من الأزمنة يوجد العديد من مراجع التقليد وكلّ له كثرة من المقلّدين ومجاميع غفيرة من الناس كلّ يقلّد مرجعاً منهم ، فعلى الرغم ممّا كان من الاختلاف في الفتوى بينهم لكن ذلك لم يسبّب قطع العلاقات بين مقلّدي هذا المرجع ومقلّدي المرجع الآخر ، ولم يؤدّ اختلاف

الفتاوى إلى شلّ الحياة الاجتماعية أو شلل في أعمال مقلّدي مرجع معيّن ، كما أنّ اختلاف الفتوى لا يؤدّي إلى قطع العلاقة بين الحكومة والناس ولا شلّ نشاط الحكومة ولا الناس .

ويجب مراعاة ضوابط الإسلام والحرية واحترام الحجج الشرعية للآخرين بصورة كاملة وأن يكون ذلك ملاكاً لعمل المدراء في الجهاز الحكومي.

إشكالية المذهب الرسمي في الحكومة الإسلامية:

وكما ورد التصريح في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا أَسْبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٣٠) فَإِنَّ السَّبِيلَ الصحيح هو سبيل النبي الأعظم ﷺ ، والسير فيه يقود الإنسان مباشرة إلى الحق سبحانه، والانحراف عنه يبعد الإنسان عن طريق الله، والطريق الذي أوصى الله سبحانه بالسير فيه هو طريق واحد لا أكثر، ألا وهو طريق رسول الله المستقيم الذي يجب على الجميع اتّباعه والانخراط فيه . وعليه فَإِنَّ مذهب الإسلام هي هذه التبعية لقوانين الإسلام، لكن مع كامل الأسف ما وقع في صدر الإسلام من أحداث مرّة واتباع الأهواء والشهوات وحبّ الدنيا بلباس الإسلام كلّ ذلك حال دون وضوح كلّ جوانب هذا الطريق الصحيح للجميع وحصلت اختلافات عجيبة في تفاصيل هذا الطريق .

ومهما يكن من أمر ففي الحكومة الإسلامية المقياس هو الإسلام لا غير، ولا نعلم شيئاً آخر ذا ملاك إسلامي بعنوان المذهب الرسمي للحكومة.

أجل، ما يتعلق بالأحكام الاقتصادية وغيرها سواء كانت إلزامية أو راجحة بوجود اختلاف في الخصوصيات في فقه كل طائفة من الطوائف الإسلامية وهي محترمة في محلها، ولكن هذا الاختلاف لا يوجب خروج هذه الفرق المختلفة عن دائرة الإسلام.

ونظراً لما هو المؤلف في العالم فعلاً إنه حيثما كانت هناك أكثرية تعتنق

مذهباً ما فلا بد أن يكون ذلك المذهب هو المذهب الرسمي لذلك المجتمع .

حقوق الأقليات في الحكم الإسلامي :

إنّ الملاك في الإسلام والحكومة الإسلامية فقط هو اتباع الإسلام والانضواء تحت لواء النبي الأعظم ﷺ ، بيد أن أتباع الأديان السماوية الأخرى فعلى الرغم من وجود التحريف في أديانهم يمكنهم العيش في البلد الإسلامي وفي حماية الإسلام ، ولكن يجب ألا يصدر منهم عمل يهتك حرمة قوانين الإسلام ، وبما أنّه ليس من أحكام دينهم الخمس والزكاة لذا يجب عليهم أن يدفعوا للحكومة الإسلامية ضرائب خاصّة كي تتمكّن الدولة الإسلامية من تأمين حاجاتهم ، وفي هذا الضوء في الحقيقة إنهم يجب عليهم دفع عوض ما تصرفه الدولة الإسلامية من ميزانية البلد عليهم .

وهذه الأقليات حسب مبادئ الإسلام منحصرة في اليهود والنصارى والمجوس ، وأمّا غير هؤلاء من الأقليات لا يُعترف بها في الحكومة الإسلامية ولا حرمة لها ، بل من كان من الطوائف والفرق الإسلامية وتحت لواء الإسلام الواسع ومحكوم بحكم سائر المسلمين في ما حالة خروجه عن حدود الإسلام لا يُعترف به رسمياً في الحكومة الإسلامية ولا قيمة له بأيّ نحو من الأنحاء . ولو اقتضت المصلحة بنظر أولياء أمور المسلمين فيمكن لهم العيش في ظلّ الحكومة الإسلامية بعنوان لاجئ للاسلام .

ولابد أن ننّبّه على أنّ ما ورد في هذه المقالة من نقاط قد تمّ بحثها باختصار ، سيما بحث المذهب الرسمي والأقليات الدينية وعسى أن تسنح لنا الفرصة بحثها بصورة مفصّلة في مقام آخر .

الهوامش

- (١) القانون لفظ معرَّب ج قوانين : المقياس من كل شيء ، أو هو أمر كلِّي منطبق على جميع جزئياته canon ، أو النظام المكتوب الذي تعمل به الحكومة ويطبقه الشعب (معجم لغة الفقهاء - محمد قلعجي : ٣٥٥) .
- (٢) الانعام : ١٠١ - ١٠٢ .
- (٣) الرعد : ١٦ .
- (٤) الزمر : ٦٢ .
- (٥) الانعام : ١٦٤ .
- (٦) النمل : ٩١ .
- (٧) آل عمران : ١٠٩ .
- (٨) الروم : ٢٦ .
- (٩) الأعراف : ٥٤ .
- (١٠) يوسف : ٤٠ .
- (١١) الانعام : ١٤٥ .
- (١٢) الكافي ٧ : ١٧٦ ، ب ١ من الحدود ، ح ١٢ .
- (١٣) المصدر السابق : ١٧٥ ، ب ١ من الحدود ، ح ٦ .
- (١٤) البقرة : ٢٢٩ .
- (١٥) الكافي ٧ : ١٧٥ ، ب ١ من الحدود ، ح ٧ .
- (١٦) الكافي ١ : ٦٢ ، باب الرد إلى الكتاب والسنة ، ح ١٠ .
- (١٧) بحار الأنوار ٢ : ١٦٩ ، ب ٢٢ من العلم ، ح ٢ .
- (١٨) الكافي ١ : ٥٨ ، باب البدع ، ح ١٩ .
- (١٩) الكافي ٢ : ١٧ - ١٨ باب الشرائع (كتاب الإيمان والكفر) ، ح ٢ .
- (٢٠) الوسائل ٢٧ : ١٦٩ ، ب ١٢ من صفات القاضي ، ح ٥٢ .

- (٢١) الحديد : ٢٥ .
- (٢٢) الكافي ٢ : ١٨ ، باب دعائم الإسلام ، ح ٥ .
- (٢٣) نهج البلاغة : ١٥٢ ، الخطبة ١٠٥ (صبحي الصالح) .
- (٢٤) نهج البلاغة : ١٥٢ ، الخطبة ١٠٥ .
- (٢٥) يونس : ١٠٨ .
- (٢٦) البقرة : ٢ .
- (٢٧) النساء : ١١١ .
- (٢٨) العصر : ١ - ٣ .
- (٢٩) نهج البلاغة : ١٥٢ ، الخطبة ١٠٥ . وأيضاً انظر : بحار الانوار ٣٤ : ٢٣٧ ، ب ٣٣ من النوادر .
- (٣٠) الانعام : ١٥٣ .

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول

□ الشيخ محمد الكردي

□ ترجمة: الشيخ مصطفى الربيعي

تمهيد:

إنّ موضوع بحثنا، هو الإدراكات الاعتبارية، والبحث عنها في غاية الأهمية من الناحية النظرية، ولها تطبيقات فقهية وأصولية كثيرة جداً.

وأوّل من بحث الإدراكات الاعتبارية تحت عنوان مستقلّ وبشكل واسع ومفصّل هو العلامة الطباطبائي، فقام بتنقيحها وتوضيحها من ناحية، وبين مدى تأثيرها في مسائل علم الأصول من ناحية أخرى^(١).

والبحث في هذه الرسالة سيكون حول الناحية الثانية، ويمكن بيان ثمرات وآثار نظرية الإدراكات الاعتبارية في عدّة نقاط، هي:

١ - تنقيح المنهج التحقيقي في علم الأصول؛ أي في أيّ الموارد من علم الأصول يمكن الاستفادة من البراهين العقلية، وفي أيّ الموارد لا يمكن ذلك.

٢ - التقليل من حجم الأبحاث الأصولية.

٣ - تسهيل طرق حلّ المسائل الأصولية.

٤ - تغيير نتائج بعض المباحث الأصولية .

٥ - إمكان الجمع بين بعض النظريات الأصولية المتعارضة ظاهراً .

وقد اخترنا (كفاية الأصول) متناً لبحثنا، مع الإشارة إلى بعض النظريات والآراء الأخرى. وحاولنا بحث المسائل المهمة مع مراعاة جانب الاختصار، والاجتناب عن بحث المسائل الجزئية والفرعية.

مقدمات البحث :

١ - تعريف الاعتبار :

في قضية (كلّ فاعلٍ مرفوع) قد اعتبر الرفع للفاعل، ومع غرض النظر عن هذا الاعتبار فلا ارتباط في عالم الخارج بين كون الشيء فاعلاً وكونه مرفوعاً.

وتسمّى مثل هذه القضايا التي لا يوجد ربط حقيقي فيها بين الموضوع والمحمول، وإنّما ينشأ من اعتبار المعتبر بـ (القضايا الاعتبارية).

والعلاقة بين اللفظ والمعنى هي أيضاً كذلك، فاللفظ إنّما يحكي عن المعنى لاعتبارٍ ما، ولو زال هذا الاعتبار لزالت الحكاية أيضاً.

وبعبارة أخرى: نحن نمنح اللفظ سمة الحكاية عن المعنى اعتباراً، وكما أنّ حكاية اللفظ عن المعنى أمر اعتباري، كذلك ظهور اللفظ في المعنى اعتباري أيضاً، أي حينما نبحت الظهورات فإنّما نبحت أمراً اعتبارياً في الحقيقة، ونعلم أيضاً أنّ النسبة بيننا وبين أكل الطعام في قضية (يجب أن آكل الطعام) أو (كلّ الطعام) ليست ضرورية، ولا نرى هنا الضرورة التي توجد بين العدد (٤) والزوجية.

وببيان آخر: إنّنا اعتبرنا الضرورة بيننا وبين أكل الطعام، واستعملنا الضرورة في مورد لا وجود للضرورة فيه حقيقة، وأعطينا حدّها لشيء هو فاقد لها ذاتاً.

وعلى العموم، يمكن القول: بأن الاعتبار هو إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، فكّماً حصل هذا الإعطاء يحصل به الاعتبار^(٢)، فمثلاً لو أعطينا حدّ الوجود للماهية فهو اعتبار، أو أعطينا حدّ الوجود للوازم الماهية فهو اعتبار كذلك.

وفي بعض الأحيان يكون الاعتبار في حكاية المفاهيم أيضاً، فالعدم - مثلاً - لا واقعية له، فلا يقع متعلّقاً للعلم والإدراك، وبتعبير آخر: لا يكون له مفهوم. ومن هنا، فالمفهوم الذي لدينا عن عدم لا يحكي عنه بالذات، بل بالاعتبار.

والوجود هو عين الواقع والخارج، فلا يتحقق في الذهن، ولهذا فمفهوم الوجود يحكي اعتباراً عن الوجود الخارجي.

٢ - الاعتبار مشترك معنوي:

عندما نقول إنّ الماهية أمر اعتباري، معناه أنّنا أعطيناها حدّ التحقق والواقعية، وعندما نقول - أيضاً - إنّ الملكية أمر اعتباري، أي إنّنا أعطينا حدّ الملكية الحقيقية لشيء فاقده ذاتاً. والاعتبار له معنى واحد في كلّ الموارد المذكورة؛ وهو إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، لكن المصاديق تتفاوت.

وعلى هذا فمعنى الاعتبار مشترك معنوي في كلّ الموارد المتقدمة، وليس مشترك لفظي^(٣).

٣ - ملاك صدق القضايا الاعتبارية:

وحيث إنّّه ليس هناك ربط حقيقي بين الموضوع والمحمول في القضايا الاعتبارية، فمعنى صدقها وصحتها ليس هو مطابقتها لما في الخارج، بل معنى صدقها هو عدم لغويتها^(٤).

فنحن حينما نبحث عن صحة قانون أو عدم صحته، فإنّما نبحث عن مدى

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول

ما يضمنه من مصالح ويلببه من احتياجات.

ولهذا، فالقضايا الاعتبارية تقبل الاستثناء والتخصيص، خلافاً للقضايا الفلسفية.

فقد تقتضي المصلحة في ظروف معينة تخصيص قانون ما، أو إلغاءه كله وتأسيس قانون جديد؛ لذا يقول الشهيد المطهري: إِنَّ الإدراكات الاعتبارية هي عبارة عن فروض يوجد فيها الذهن البشري بغية سد حاجات الإنسان الحياتية، فهي ذات طابع فرضي وجعلي واعتباري ووضعي...^(٥).

إلى أن يقول: إِنَّ الإدراكات الاعتبارية تابعة لحاجات الإنسان وظروفه البيئية، وتتغير تبعاً لتغيرها.

الإدراكات الحقيقية غير مستعدة للتطور والنمو والارتقاء، أمّا الإدراكات الاعتبارية فهي تتدرّج عبر حركة متكاملة متنامية.

والإدراكات الحقيقية مطلقة ودائمة وضرورية، بينما الإدراكات الاعتبارية نسبية ومؤقتة وغير ضرورية^(٦).

٤ - العلاقة الاستنتاجية:

ألف: زيد فاعل. ب: كلّ فاعل مرفوع. ج: زيد مرفوع.

إذا لاحظنا هذا القياس نرى أنّه لا ربط حقيقياً بين الموضوع والمحمول في القضية (ب)، وإنّما هو صرف اعتبار.

وعندما لا يكون هناك ارتباط حقيقي بين الحدّ الوسط والحدّ الأكبر فلا يمكن - حينئذٍ - في النتيجة إثبات المحمول للموضوع؛ يعني أنّ الحدّ الوسط لا يمكن أن يكون واسطة في الثبوت ولا واسطة في الإثبات.

وإجمالاً، في القضايا الاعتبارية حيث إنّ لا ربط حقيقي بين الموضوع

والمحمول في مقدمات القياس، فلا يمكن إثبات الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر بواسطة الحدّ الوسط، ومن هنا قيل: إِنَّ القضايا الاعتبارية ليست برهانية.

وبتعبير آخر: حينما يكون القياس برهانياً لا بدّ له من مقدمات ذاتية،
ضرورية وكلّية - بما لها من المعاني المذكورة في كتب المنطق - بينما
القضايا الاعتبارية لا يشترط فيها ذلك؛ لأنّ اتصاف الموضوع بالمحمول فيها
اعتباري.

ومن هنا، يقول العلّامة الطباطبائي رحمته الله: حيث إنّ هذه الإدراكات وليدة عوامل عاطفية، فهي ليست ذات علاقة استنتاجية مع الإدراكات والعلوم الحقيقية، وبلغة المنطق: لا يمكن إثبات قضية شعرية بالبرهان، وفي هذه الحالة لا تصدق بعض تقسيمات المعاني الحقيقية بشأن هذه المعاني الوهمية، كتقسيمها إلى بدئية ونظرية، وضرورية ومحالة وممكنة ^(٧).

٥ - عدم صدق التقسيمات الفلسفية في الاعتباريات:

يقول الشهيد المطهري - توضيحاً لكلام العلامة الطباطبائي -: تكون العلاقة بين الموضوعات والمحمولات - في الاعتباريات - وضعية وفرضية واعتبارية - دائماً - وليس هناك أي مفهوم اعتباري ذي علاقة واقعية بمفهوم حقيقي أو بمفهوم اعتباري آخر؛ ولذا تنعدم أرضية الحركة الفكرية المنطقية للذهن في الاعتباريات^(٨).

فعندما نقول: «إنَّ القضية (أ) بديهية» نقصد بذلك أنَّ ثبوت الموضوع للمحمول فيها بديهي، وحيث إنَّه لا علاقة بين الموضوع والمحمول في القضايا الاعتبارية كي نبحث عن كيفية ثبوت الموضوع للمحمول؛ لذا قال العلّامة الطباطبائي: إنَّه ليس من الصحيح تقسيم القضايا الاعتبارية إلى بديهية ونظرية. وهكذا الحال في المواد الثلاثة، فنحن حينما نبحث عن مواد القضايا

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول ١

(الضرورة، والإمكان، والامتناع) إنّما نبحث عن نسبة المحمول إلى الموضوع في عالم الواقع، أمّا في القضايا الاعتبارية فلا معنى لهذا البحث؛ لأنّه لا نظر فيها إلى عالم الواقع، فمثلاً في قضية (كلّ فاعل مرفوع) لا ندّعي أنّ الفاعل في عالم الواقع مرفوع لنبحث عن أنّ النسبة في هذه القضية هي من أي نوع؟

٦ - تغيّر مفاد المفاهيم الفلسفية في الاعتباريات:

وحيث إنّ عالم الاعتبار - على العموم - هو عالم المجاز فإنّ المفاهيم الفلسفية في الاعتباريات تفقد معانيها الحقيقية، فإنّك حينما تستخدم المفاهيم والقواعد الفلسفية في القضايا الاعتبارية فإنّها تفقد معناها الفلسفي - في موارد كثيرة - وتفيد معنى آخر - فلا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، والتأمّل فيها كثيراً، حتى لا نقع في مغالطات في كثير من الأقيسة.

٧ - القواعد الفلسفية في الاعتباريات:

إنّما يكون تقدم المعلول على العلّة محالاً إذا كان هناك ربط علّي واقعاً وحقيقة بين شيئين، أمّا فيما إذا كانت العلّة والمعلولة اعتبارية فلا يمكن إثبات تلك الاستحالة؛ لأنّهما ليسا علّة ومعلولاً واقعيين، فنحن هنا اعتبرنا العلّة والمعلولة بين شيئين، وليس هناك أيّ ارتباط بينهما في عالم الواقع؛ ولذا فلا يمتنع عقلاً تقدم أحدهما على الآخر. إذن، فإذا اعتبرنا الفاعلية علّة للرفع - في المثال المتقدم - فلا يصح أن نقول بما أنّ الفاعلية علّة، فلا بدّ أن تكون أقوى وأشدّ من الرفع، أو القول: إنّّه لا بدّ أن تكون هناك سنخية بين الفاعلية والرفع، أو أن نقول: حيث إنّ الرفع معلول، فلا بدّ أن يكون رقيقة علّته، أو أنّ الرفع وجود رابط بالنسبة إلى الفاعلية، فإنّه لا يصح شيء من ذلك.

يقول الشهيد المطهري بهذا الصدد: أمّا في العلة والمعلول الاعتباريين، والشرط والمشرط الاعتباريين، والعرض والموضوع الاعتباريين، والجزء

والكلّ الاعتباريين، فلا يمكن التوصل بأيّ من هذه الأصول والقواعد، للحصول على نتيجة منطقية؛ لأنّ تقدم الشيء على نفسه، والترجيح بلا مرجّح، وتقدم المعلول على علته، و... ليس محالاً في الاعتباريات، وانتفاء الكلّ بانتفاء الجزء وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط، و... ليس ضرورياً فيها، وجعل الماهية، والسببية، ليس بأمر غير معقول فيها أيضاً^(٩).

٨ - منطق الاعتباريات :

إنّ مراد العلامة الطباطبائي من قوله: «إنّ القضايا الاعتبارية ليس بينها علاقة استنتاجية»، هو أنّ نتيجتها ليست برهانية، بمعنى أنّه لا يمكن إثبات صحة وسقم نتائجها بالبرهان، أما في إطار الاعتبار، وبالمقاييس والقواعد المعتمدة في الاعتباريات، فإنّه يمكن استنتاج قضايا أخرى من القضايا الاعتبارية.

أي إنّ تكامل العلوم الاعتبارية يكون في إطار الاعتبار، وبمقياسه ومنطقه الخاص به ويُعبّر العلامة الطباطبائي عن ذلك بـ «أسلوب المجاز في المجاز»^(١٠).

وقد أشار صدر المتألهين عليه السلام في الأسفار إلى هذه النقطة، وهي أنّ ميزان كلّ شيء يكون من جنسه^(١١)، فكما أنّه لا يمكن قياس الزمان بالمتّر، فكذلك لا يمكن قياس الاعتبار بمقياس البرهان، فالقضايا الاعتبارية تستدعي منطقها الخاص بها، ولها قواعدها الخاصة أيضاً.

يقول الشهيد المطهري بهذا الصدد: ... تمييز الإدراكات الحقيقية عن الاعتبارية أمر في غاية الضرورة، ويضحي إغفال هذا التمييز وعدم التفكيك بينهما أمراً في غاية الخطورة، حيث أدّى هذا الإغفال بكثيرٍ من المفكرين إلى كبوة قاتلة، فقام البعض منهم الاعتباريات بالحقائق، وتعاملوا مع الاعتباريات وفقاً للمناهج العقلية الخاصة بالحقائق^(١٢).

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول

إنَّ مقياس ومعيار الصحة والسقم في الاعتباريات، أمور أمثال: اللغوية وعدم اللغوية، مبنى العقلاء، المصالح والمفاسد، انتخاب المنهج الأسهل، وأمثال ذلك.

الخلاصة:

- ١ - الاعتبار: هو إعطاء حدّ شيءٍ لشيءٍ آخر.
- ٢ - مفهوم الاعتبار مشترك معنوي.
- ٣ - ملاك صدق القضايا الاعتبارية هو: وجود المصلحة، عدم اللغوية و...، وليس مطابقة الواقع.
- ٤ - القضايا الاعتبارية لا تكون كَلِيّة.
- ٥ - الاعتبار يتغيّر تبعاً للحاجة.
- ٦ - لا تكون القضايا الاعتبارية من مقدمات البرهان.
- ٧ - لا تستخدم القواعد والتقسيمات الفلسفية في القضايا الاعتبارية.
- ٨ - يتحقق ارتقاء العلوم الاعتبارية في إطار الاعتبار، وبالمقياس والمنطق الخاص به.

وبعد بيان المقدمات نقسّم هذه الدراسة إلى عدّة مباحث.

المبحث الأول

موضوع العلم

تبدأ مباحث الأصول - عادة - بسلسلة من المباحث تعدّ مقدمة لذلك العلم، من قبيل: موضوع العلم، موضوع علم الأصول، مسائل علم الأصول، تعريف علم الأصول، و... .

ففي بحث موضوع العلم، تطرح هذه المسألة، وهي: هل لكلّ علم موضوع واحد، أو يمكن أن يكون له موضوعات متعددة؟

يقول المحقق الآخوند الخراساني رحمته الله: إِنَّ لَكُلِّ علم موضوعاً واحداً، يبحث فيه عن أعراضه الذاتية؛ بمعنى أَنَّ المحمولات تعدُّ دائماً من الأعراض الذاتية لموضوع العلم. وفي تفسيره للعرض الذاتي يقول: إِنَّ العرض الذاتي هو محمول لا يحتاج في حمله على موضوعه إلى واسطة في العروض. والظاهر أَنَّ المحقق الخراساني أخذ هذا البحث من صاحب الفصول؛ فإن هذه العبارات نفسها موجودة في كتاب الفصول ^(١٣)، والبحث موجود - أيضاً - في هداية المسترشدين للشيخ محمد تقي الأصفهاني ^(١٤).

ويحتمل قوياً أَنَّ هذا البحث دخل علم الأصول في ذلك العصر؛ يعني في حدود القرن الثالث عشر، ورغم أَنَّ هذه المسألة كانت مبحوثة منذ البداية في المنطق والفلسفة، إلاَّ أَنَّ الأصوليين لم يتعرّضوا لها ضمن المباحث الأصولية، حيث لا نكاد نرى هذه المسألة في آثار الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والمحقق الحلي، والعلامة الحلي، والشهيد الأول، والشهيد الثاني، وصاحب المعالم، وسلطان العلماء، والفاضل التوني، والميرزا القمي.

نعم، اكتفوا بالإشارة إلى ذلك، ولم يذكروا التعاريف وما ورد فيها من نقض وإبرام إلاَّ باختصار. والذي يظهر من بعض المصادر أَنَّهُم تعمدوا عدم بحث هذه المسألة، لا أَنَّ ذلك كان سهواً أو عن قصور منهم. ولعلَّ الذي دعاهم إلى ذلك، هو عدم الثمرة العملية لهذا البحث، وَأَنَّ علم الأصول هو علم آلي.

العرض الذاتي:

إِنَّ من المسائل المهمة في بحث موضوع العلم، هي أَنَّهُ لماذا لا بدُّ أَنْ تكون المحمولات من الأعراض الذاتية لموضوع العلم؟ وما هو السبب الذي أدّى إلى ربط العرض الذاتي بموضوع العلم؟

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول

فقد ورد في كتاب صناعة البرهان من المنطق، أنه لكي تكون نتيجة البرهان يقينية، فلا بد أن تكون المقدمات يقينية أيضاً، ولازم كون المقدمات يقينية، هو أن يكون المحمول من الأعراض الذاتية للموضوع^(١٥)، ثم تعرض لبيان الأعراض الذاتية، وأنَّ الأعراض ما هي؟ وما هي شرائطها؟

وقد استعمل صدر المتألهين عليه السلام مصطلح (الواسطة في العروض)^(١٦)، وبيّن المسألة في بعض الموارد بنحوٍ وكأنَّ لهذا المصطلح دخلاً في تعريف العرض الذاتي^(١٧)، والمتيقّن أنَّ ربط بحث العرض الذاتي ببحث الوسطة في العروض كان في عهد صدر المتألهين، وربما كان قبل ذلك.

بعد صدر المتألهين عليه السلام جاء دور الحكيم علي النوري^(١٨)، والحكيم السبزواري^(١٩)، فعرفا العرض الذاتي بأنّه: «ما لا واسطة له في العروض»، وفي تلك الفترة دخلت هذه المسألة - بجميع حدودها وقيدوها - المباحث الأصولية، بعد أن كانت مسألة فلسفية فحسب.

نقد العلامة الطباطبائي:

قال العلامة الطباطبائي في حاشية الكفاية: حيث إنّ ارتباط الموضوع بالمحمول اعتباري - في القضايا الاعتبارية - ولا توجد بينه وبين الموضوع أية علاقة في نفس الأمر، إذن فمن البديهي أنّه لا يمكن أن يكون من الأعراض الذاتية للموضوع^(٢٠). فمثلاً في قضية (كلّ فاعل مرفوع) مع غصّ النظر عن اعتبار المعبر لا توجد أية نسبة بين الموضوع والمحمول؛ ولهذا لا معنى لقولنا: إنّ الرفع من العوارض الذاتية للفاعل^(٢١).

ذكر الفلاسفة - الذين بحثوا العرض الذاتي - هذا الأمر في شروط مقدمات البرهان، ولم يدّعوا أنّه في غير صناعة البرهان لابدّ أن يكون المحمول من الأعراض الذاتية للموضوع أيضاً؛ ولذا فإنّهم لم يشترطوا ذلك في كتاب

الخطابة، والجدل، والشعر، والمغالطة.

هناك عبارة للشيخ^(٢٢) توهم المعنى القائل: إِنَّ (في كلّ علم نحن نبحث عن العوارض الذاتية للموضوع)، ولعلّ هذا هو الذي دعا البعض إلى تعميم هذه المسألة على جميع العلوم، لكنّ الشيخ صرّح بهذه العبارة اعتماداً على فهم المخاطب، فإنّ كلّ من له معرفة بمباني الفلسفة يعلم أنّه لا يوجد إلّا اصطلاحان للذاتية في الفلسفة: الذاتية من نوع إيساغوجي، وذاتية من نوع البرهان^(٢٣)، وهذا معناه اختصاص العرض الذاتي بكتاب البرهان. فالشيخ لا يريد أن يدّعي أنّه في صناعة الشعر - أيضاً - لا بدّ أن يكون المحمول من العوارض الذاتية للموضوع، بل هو نفسه ذكر هذا في بعض الموارد في ذيل المباحث المتعلّقة بالبرهان.

فلا يمكن فهم كلام الفلاسفة عن طريق التمسك بإطلاق عباراتهم أو عموماتها، ففي مثل هذه الموارد لا بدّ من الالتفات إلى البراهين المقامة على المطلب والحدّ الأوسط فيها؛ فإنّنا في البرهان نريد تحصيل نتيجة يقينية، والنتيجة اليقينية إنّما تتحصّل من مقدمات يقينية، وهذا يقتضي كون المحمول من العوارض الذاتية للموضوع.

والحال إنّّه في كثير من الصناعات والعلوم لا تكون النتيجة يقينية، وليس من اللازم والصحيح تعميم شرائط البرهان على تلك الموارد.

فإذا أردنا أن نعرف - مثلاً - أنّ لفظ زيد - في جملة ما - مرفوع أو منصوب، فلا يمكن ذلك بإقامة برهان؛ لأنّ النتيجة أيّاً كانت فهي من القضايا الاعتبارية؛ يعني أنّ النسبة بين زيد والمرفوعة أو زيد والمنصوبية هي نسبة اعتبارية، وليس بينهما أيّة رابطة حقيقية، فلا المنصوبية ذاتية لزيد ولا المرفوعة.

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول :

فلا تعدّ هذه القضايا - في المنطق - من اليقينيات، ويجب الالتفات في هذه الموارد إلى أنّ اعتبار المعتر لا يجعل مفهوماً ما ذاتياً لمفهوم آخر، ولا يكون سبباً في إيجاد علاقة بين شيئين ليس بينهما أية علاقة في الواقع، وبتعبير آخر: لا يمكن أن يغيّر الاعتبار الذاتية أو ذوات الأشياء. وفي كلّ الموارد التي نبحث فيها عن ظهورات الألفاظ أو حجية الظنون الخاصة تكون المسألة من هذا الباب؛ أي من الاعتباريات.

يقول أستاذنا الشيخ آية الله جوادي الآملي (حفظه الله تعالى) بهذا الصدد: تجتمع في الوحدة الاعتبارية أشياء كثيرة دائماً، لا يربطها أي رابط وعلاقة ضرورية، وفقدان الاتحاد والعلاقة الحقيقية يكون سبباً في إمكان التغيير والتبديل في العناصر التي تتكون منها تلك المجموعات الاعتبارية^(٢٤).

وحدة موضوع العلم:

ذكر الشيخ المشكيني رحمه الله دليلين في بحث اتحاد موضوع العلم مع موضوع مسائل العلم، وقال في الدليل الثاني: لكلّ علم غرض واحد، ووحدة الغرض تكون إمّا باعتبار وحدة الموضوعات أو باعتبار وحدة المحمولات.

ويقول في بيان المقدمة الثانية - أي وحدة الغرض -: يرى المحقق الخراساني أنّ الواحد لا يصدر عن كثير؛ يعني أنّ المعلول الواحد لا يصدر من علل كثيرة، وحيث إنّ الغرض الواحد معلول لقضايا ومسائل ذلك العلم، فيجب أن تكون هناك حيثية واحدة لتلك القضايا والمسائل؛ فإمّا أنّ الموضوع يرجع لأمر واحد، أو إلى المحمول، وحيث إنّ المحمول من الأعراض الذاتية للموضوع، فعلى كلّ حال يجب أن تعود هذه الوحدة إلى وحدة الموضوع. وعلى هذا، فلكلّ علم موضوع واحد يتحد - بنحو من الأنحاء - مع موضوع مسائل ذلك العلم^(٢٥).

يبتني كلام الشيخ المشكيني رحمته هذا على عدّة مقدمات، إحداها: إِنَّ المعلول الواحد لا يصدر عن علل كثيرة، وتعدّ هذه القاعدة من مصاديق قاعدة الواحد ^(٢٦)، وصحتها تتوقف على صحة تلك القاعدة.

يقول المحقق الأصفهاني رحمته الله : إِنَّ هذه القاعدة تجري في الواحد الحقيقي ، ولا تجري في الواحد العنواني ^(٢٧) . فمثلاً : إِنَّ علّة الحرارة تكون تارة النار ، وتارةً النور ، وأخرى الحركة ؛ بمعنى أنّه يمكن أن تكون هناك علل مختلفة في الخارج لعنوان واحد ، وفي هذه الحالة تكون وحدة الغرض وحدة عنوانية لا حقيقية ، ولهذا لا تدخل تحت هذه القاعدة ^(٢٨) ؛ لأنّ (قاعدة الواحد) لا تجري في كلّ علّة ومعلول ، وإنّما تجري في العلّة البسيطة من جميع الجهات ، فبالإضافة إلى أنّ المسائل في القضايا الاعتبارية معلولة للأغراض ، وليس علّة لها . فتارة تكون هناك اعتبارات في موضوعات مختلفة ومتباينة يجمعها غرض واحد .

الخلاصة :

١ - لا نحتاج في بيان وتنقيح موضوع علم الأصول إلى بحث العرض الذاتي، والواسطة في العروض.

٢ - لا يمكن إثبات موضوع العلم بالتمسك بقاعدة الواحد وفروعها.

المبحث الثاني

أقسام الوضع

يبتدئ المحقق الخراساني بتعريف الوضع ، ثم يذكر أقسامه ، وهي :

١ - الوضع خاص والموضوع له خاص: وذلك بأن نتصور معنى جزئياً واحداً، ونضم اللفظ له.

الإدراكات الاعتبارية في علم الأصول

٢ - الوضع عام والموضوع له عام: وهو أن نتصور معنى كلياً، ونضع اللفظ لذلك المعنى الكلي.

٣ - الوضع عام والموضوع له خاص: نتصور معنى كلياً، ونضع اللفظ لمعنى جزئي. فقد نسب الميرزا الرشتي هذا القسم - نقلاً عن بعض أجلة المحققين - إلى عبدالرحمن بن ركن الدين أحمد الإيجي العضدي الشافعي، المتوفى سنة (١٧٥٦هـ) (٢٩).

٤ - الوضع خاص والموضوع له عام: وذلك بأن نتصور معنى جزئياً، ونضع اللفظ لمعنى كلي. وقد ذهب المحقق الخراساني إلى استحالة هذا القسم؛ لأنَّ الخاص بما هو خاص لا يمكن أن يحكي عن العام.

وذهب بعض الأصوليين تبعاً للمحقق الخراساني إلى استحالة هذا القسم - الرابع - بينما ذهب بعض آخر إلى إمكانه.

التفكيك بين الوضع والموضوع له:

إنَّ ما ذهب إليه الأصوليون من التفكيك بين الوضع والموضوع له، هو نقطة مهمة جداً، فتارة لا يمكننا أن نتصور المعنى الذي نريد أن نضع اللفظ له، ففي مثل هذه الموارد نستعين بتصور مفهوم آخر يحكي إجمالاً عن ذلك المعنى ثم نضع اللفظ له، وفي هذه الموارد نرى تفكيكاً بين الوضع؛ يعني المعنى الذي تصورناه، والموضوع له، أي المعنى الذي وضعناه اللفظ له.

الدلالة الاعتبارية:

يوجد هناك بيان للعلامة الطباطبائي في بحث الإدراكات الاعتبارية، لعلَّه ينفعنا في حلِّ هذه المسألة، قال: كما أنَّ اللفظ يدلُّ على المعنى اعتباراً، فكذلك قد يدلُّ معنى على معنى آخر اعتباراً، فإنَّ الذهن قد يضطر في بعض الأحيان إلى جعل هذه الدلالة بين معنيين. وإنَّما نسمي هذه الدلالة اعتبارية،

بمعنى أَنَّ هذا المعنى بالذات ليس حاكياً عن الآخر، وإنَّما يشير إليه إجمالاً.

وبتعبير آخر: نجعل الدلالة - في مثل هذه الموارد - لمعنى ليس له هذه الدلالة - واقعاً وبالذات - على موضوعنا، فمثلاً: الصورة التي في ذهننا عن مالك الأشتر هي صورة اعتبارية؛ بمعنى أننا اعتبرنا شخصاً حاكياً عنه، فإذا أردنا - في مثل هذه الموارد - وضع اسم للصورة التي في ذهننا، فإنَّه يكون من الوضع الخاص والموضوع له خاص، إلاَّ أنَّه مع هذا يكون الوضع غير الموضوع له. ولا يشترط في الدلالة الاعتبارية التطابق بين الحاكي والمحكي، إلاَّ أنَّ الحاكي له مجرد إشارة للمحكي، وبتعبير أوضح أنَّ الحكاية اعتبارية وخفيفة المؤونة.

والمصداق الآخر لذلك هو حكاية الفصل المنطقي عن الفصل الحقيقي للأشياء، فبعض المفاهيم الفلسفية مثل الوجود والعدم من هذا القبيل (٣٠) أيضاً، فحيث إنَّ الوجود حقيقة عينية لا يتحقق في الذهن؛ لذا لا بدَّ من اعتبار مفهوم حاكياً عنه، ولعلَّ ما يقوم به الذهن في باب الاستعارة من هذا القبيل. وعلى كلِّ حال، فمحلَّ بحثنا من هذا النوع، فهناك موارد لا يمكن للذهن أن يدرك الكلِّي فيها، فعندما نريد وضع اللفظ لها، نجعل الجزئي - اعتباراً لا حقيقية - حاكياً عن الكلِّي، ولا طريق لنا في تلك الموارد إلاَّ الاعتبار، وأيَّ مفهوم آخر نجعله حاكياً عن الكلِّي فإنَّما هو نوع اعتبار أيضاً، وبالأخص إذا التفتنا إلى هذه النقطة، وهي أنَّه ليس هناك مفهوم جزئي حقيقي، بل المفهوم ملازم مع الكلِّي، والجزئية بالنسبة له أمر إضافي ونسبي (٣١).

فتحصل: أنَّه لا يمكن الوضع بدون لحاظ، فحتى حينما نشير بأسماء الإشارة إلى مفهوم أو شيء خاص فهو لحاظ له في الحقيقية، أمَّا بنفسه (٣٢) أو بمفهوم حاكٍ عنه اعتباراً، وكلَّ البراهين التي ذكرت لاستحالة الوضع الخاص والموضوع له عام، فهي تتعلَّق بالحكاية الحقيقية لا الاعتبارية.

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول ١

ولعلّ كلام الشيخ عبدالكريم الحائري وصاحب (وقاية الأذهان) والسيد الإمام الخميني عليه السلام ناظر إلى هذا المعنى عندما قالوا بالجواز وكفاية الحكاية الإجمالية.

الخلاصة:

- ١ - الحكاية تارة تكون حقيقية وتارة تكون اعتبارية.
- ٢ - يكفي في تصحيح الحكاية الاعتبارية وجود مناسبة ومشابهة ما.
- ٣ - لا يمكن إقامة البرهان على استحالة نوع خاص من أنواع الحكاية الاعتبارية.

المبحث الثالث

معاني الحروف

إنَّ إحدى المسائل التي تُبحث عادة ضمن بحث أقسام الوضع، هي (المعنى الحرفي)، ويبحث في ذيل هذه المسألة - أيضاً - الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، واستقلال أو عدم استقلال المعنى الحرفي، وكيفية وضع المعنى الحرفي.

المرحوم المحقق الأصفهاني يرى أنَّ المعنى الحرفي في اللغة هو نفس الوجود الرابط في الفلسفة^(٣٣)، فكما أنَّ الوجود الرابط هو عين التعلّق بالطرفين ومتقوّم بغيره، كذلك المعنى الحرفي ليس له أيّ استقلال ومتقوّم بغيره، فالحروف تأتي للربط باللاحظ المفهومي وباللاحظ الوجودي أيضاً، وإلاّ لو كانت مستقلة المعنى لاحتاجت هي إلى رابط يربطها ببقية الكلمات^(٣٤)، وهذه الملاحظة تدلّ على عدم الاستقلال المفهومي للحروف^(٣٥).

ويرى - الأصفهاني - عدم إمكان لحاظ المعنى الحرفي مستقلاً؛ لأنّه عين التعلّق والربط. ومن هنا، فلا بدّ من استعمال العناوين المشيرة عند الوضع،

وحيث إنّ النسبة بين هذا العنوان والموضوع له ليست نسبة اتحادية، بل نسبة العام إلى الخاص، فيكون الوضع في الحروف من باب الوضع العام والموضوع له خاص (٣٦).

من جانب آخر يعتقد - الأصفهاني - أنّ النسبة بين المعنى الحرفي والاسمي هي التباين بتمام الذات (٣٧)، ولازمه الاشتراك اللفظي للوجود بين الرابط والمستقلّ، ونفي التشكيك فيه.

ويقول السيد الخوئي: لو سلّمنا أنّ هناك وجود رابطي، وسلّمنا - أيضاً - بإمكان وضع اللفظ له فلا يمكن أن نقول بوضع الحروف للنسب والروابط (٣٨).

وذهب صاحب (وقاية الأذهان)، والسيد الشهيد الصدر رحمهما الله إلى أنّ بعض الحروف لم توضع للرابط والنسبة بين طرفين (٣٩).

وقال الشيخ الطوسي رحمته الله: إنّ بعض الحروف تدخل على الجملة فتغير معناها، وتعطيها معنى جديداً، وقال في موضع آخر: إنّ بعض الحروف يعطي معنى الفعل، من قبيل (ياء النداء) (٤٠).

خصائص الوجود الرابط في الفلسفة:

ليس للوجود الرابط استقلال من حيث الوجود، بل هو عين الربط والتعلّق، وفي أيّ موضع يكون مستقلاًّ فإنّه يخرج عن كونه رابطاً، ومن حيث المفهوم - أيضاً - فإنّه عين الربط بين أطرافه، ولا يفيد معنىً زائداً عنه. فكل كلمة تعطي طرفيها معنىً جديداً لم يكن موجوداً فيهما فهي ليست رابطاً في ذلك الموضع، ولازم ذلك هو أنّه كلّما تحقق الوجود الرابط فإنّه يحصل بين طرفيه اتحاد وجودي، وبتعبير آخر: إنّ الوجود الرابط ليس متميّزاً عن أطرافه، بل هو عين الربط بين طرفين (٤١).

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول

ولو لاحظنا الحروف لرأينا أَنَّ أكثر ما يذكر منها في اللغة فاقد لهذه الصفة؛ فَإِنَّ الوجود الرابط في الفلسفة ليس له أيُّ شأنٍ إِلَّا الربط، ومن النادر جداً أَنْ تجد حرفاً في اللغة له هذه الصفة، بل من المحتمل أن لا نجد حرفاً هكذا أصلاً.

فليس كلّ شيء له نحو من عدم الاستقلال هو وجود رابط، ولا كلّ شيء له نحو ربط بين كلمتين أو شيئين هو وجود رابط، فقد نربط بين عبارتين باسم، لكنّ هذا لا يعني أنّه صار وجوداً رابطاً.

ونحن نذكر - هنا - قسماً من المعاني الحرفية، كنموذج لبحثنا:

معاني بعض الحروف:

ألف: الحروف التي تدلّ على سلب الربط، مثل: (ما)، و (لا).

ب: الحروف التي تستعمل بمعنى جملة تامة خبرية، من قبيل: (حرف الجواب).

ج: الحروف التي تغيّر معنى الجملة إذا دخلت عليها بنحو كامل، من قبيل: حروف الشرط والنصب.

د: الحروف التي تؤثر في شمولية الجمل، وبعضها تؤثر في زمان الأفعال، من قبيل: (ربّ)، (قد)، (أل).

هـ: الحروف التي تؤثر في كيفية الربط؛ يعني أَنَّ أصل الربط موجود في الجملة، إِلَّا أَنَّ هذه الحروف تقوّيه أو تؤكّده أو تضعفه، من قبيل: الحروف المشبهة بالفعل، والحروف الزائدة.

و: الحروف التي يمكن استعمال الاسم بدلاً عنها، من قبيل: كاف التشبيه، و (إلّا) الاستثنائية.

ز: الحروف التي تستعمل كعلامات، من قبيل: علامة تأنيث الفاعل، أو تمييز الفاعل عن المفعول، تقول: (ما أحبني لفلان)، و (ما أحبني إلى فلان).

ح: - الحروف التي تستعمل بدلاً عن المحذوف.

وإجمالاً: لا بدّ في تركيب المفاهيم من مفاهيم رابطة، إلّا أنّ تطبيق ذلك على الحروف في اللغة محلّ إشكال؛ وذلك أنّنا لو بحثنا عن معاني الحروف لوجدنا أنّ أكثرها لم تأت للربط.

الفرق بين الوجود الرابط والمعقولات الثانوية:

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ مفهوم الابتداء ومصادقه الخارجي في مثل قولنا: (سرتُ من البصرة إلى الكوفة) لا يعدُّ - فلسفياً - من الوجودات الرابطة، فمصادق الابتداء والانتهاى هما حدّان للحركة، وليس وجودين رابطين قائمين بوجود مستقلّ، فإنّهما من المعقولات الثانوية الفلسفية، وليس من الوجودات الرابطة، فلا تكون الحروف - في مثل هذه الموارد - عين الارتباط والربط بين الطرفين، وإنّما تعطي معنىً جديداً للجملة لم يكن موجوداً في الطرفين قبل ذلك.

رأي ابن هشام في المعنى الحرفي:

ذكر صاحب مغني اللبيب - عند بحث عمل حروف الجرّ - بياناً ظريفاً ودقيقاً جداً، قال: والأصل أنّ أفعالاً قصرت عن الوصول إلى الأسماء، فأُعِينت على ذلك بحروف الجرّ، والزائد إنّما دخل في الكلام تقوية له وتوكيداً، ولم يدخل للربط (٤٢)، يعني لا إشكال أو نقص في الربط بين الاسم والفعل، وإنّما الإشكال في الخلاء المفهومي في الفعل، فنستعين بحرف الجر لملاء ذلك الخلاء. إذن، فالسبب في وضع بعض الحروف المختلفة لمعان مختلفة ليس

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول ١

هو الربط، بل لعلَّ هيئة الجملة نفسها تكفي في الربط، وإنَّما السبب هو أنَّنا نحتاج إلى مفاهيم خاصة تضاف إلى الجمل أو الكلمات، فلا بدَّ من استعمال كلمات ناظرة إلى كلمات آخر.

فحروف الجرِّ هي متممة قبل أنَّ تكون رابطة، وفي اللغة الفارسية يطلق عليها «متمِّم» أيضاً؛ لأنَّها تتَمِّم معنى الفعل، ولعلَّ هذا هو أحد الأسباب في تنوع معاني الحروف؛ فإنَّ كونها متممة يقتضي اشتغالها على عدد كثير من المعاني والاستعمالات، وكلَّما كانت معاني الحروف أكثر دقَّة وتنوعاً تكون للغة قابلية أكثر على نقل المفاهيم، فللحروف دور مهم في اللغة.

ولعلَّ أحد الأسباب التي أدت إلى أنَّ الحروف فيها نوع من عدم الاستقلالية، هو أنَّ أكثرها وُضِعَ لتنظيم الروابط بين المفاهيم، سواء كان بنحو التغيير أو التتميم. والكلمة التي تكون في أصل وضعها ناظرة إلى بقية الكلمات لا بدَّ أن يكون فيها نوع من عدم الاستقلال.

وحيث إنَّ المعاني الحرفية ليست من الوجود الرابط، فلذا لا يمكن تعميم لوازمه وآثاره عليها، فمثلاً: إذا كان هناك معنى حرفي قابل للتقييد فلا يصح رفع اليد عن تقييده بدليل أنَّ الوجود الرابط لا يقبل التقييد (٤٣).

وقد بحث الشهيد الثاني رحمته الله في (تمهيد القواعد) معاني الحروف بحثاً مفصَّلاً. والذي يلفت الانتباه هو أنَّ هذا البحث المفصَّل لمساحة واسعة من الحروف وقع في كتاب أصولي، وكان تعامله مع مسألة الحروف أكثر فائدة، وأقرب إلى الواقع.

الخلاصة:

١ - لا يصح تطبيق الوجود الرابط في الفلسفة على المعاني الحرفية في اللغة.

٢ - لا يمكن تعميم لوازم وآثار الوجود الرابط للحروف .

٣ - لا بدّ من أخذ جميع الحروف بنظر الاعتبار عند البحث عن المعاني الحرفية .

المبحث الرابع

الحقيقة والمجاز

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب من علامات الحقيقة، وأمّا الاطراد فلأنّه يستلزم الدور - في رأيه - فهو ليس من علامات الحقيقة .

وعمدة البحث - بعد المحقق الخراساني - كان يدور حول هذه الأمور الأربعة ؛ أيّها من علامات الحقيقة وأيّها ليست منها ؟ وهل إنّ التبادر يرجع إلى الاطراد، أو الاطراد إلى التبادر، أو كلّ منهما علامة مستقلة عن الأخرى ؟ والمسألة الأخرى التي وقعت محلاً للبحث، هي أنّ أيّاً من هذه الأمور يستلزم الدور وأيّها لا يستلزمه ؟ وعمدة ما يبحث عنه في بحث صحة الحمل وعدم صحة السلب، هي مسألة الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع وأقسام ذلك والفرق بينها .

ويرى بعض الأصوليين أنّه لا فائدة ولا ثمرة في هذا البحث ؛ لذا فإنّهم يَمرون عليه مروراً سطحياً، فهم يرون أنّ الحجية تدور مدار الظهور، وليست حين تميّز المعنى الحقيقي عن المجازي .

بيان السيد الخوئي :

يشير السيد الخوئي - في بحث صحة الحمل وعدم صحة السلب - إلى بحث ظريف جداً، يمكن بالالتفات إلى لوازمه والاهتمام بها أن يُوجد تحوّلاً وتطوراً في بحث الحقيقة والمجاز^(٤٤)، قال: تارة يكون بحثنا في عالم

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول

المعاني والمفاهيم، ونبعث فيها عن كيفية ارتباط بعضها ببعض الآخر، وتارة أخرى يكون أحد طرفي البحث هو اللفظ؛ أي إنَّ البحث لا يكون صرفاً عن ارتباط المعاني بعضها ببعض الآخر، بل يبحث عن ارتباط اللفظ بالمعنى. فهو وإن ذكر هذه المسألة ضمن البحث عن صحة الحمل وعدم صحة السلب، إلّا أنّه لا اختصاص له بذلك، بل هو بحث عام وشامل.

إنَّ البحث والتحقيق عن الروابط الحقيقية للمعاني فيما بينها يختلف عن البحث والتحقيق عن رابطة اللفظ بالمعنى التي هي اعتبارية صرفة.

فالبحث في مسائل المنطق الصوري - بنحو عام - يتعلّق بالروابط بين المفاهيم والمعاني، وأمّا اكتشاف الرابطة بين اللفظ والمعنى فله منطق خاص لا بدّ من الالتفات إليه والاهتمام به.

إنَّ البحث عن الحقيقة والمجاز هو بحث لغوي، مكانه الأصلي في اللغة، وليس في الفلسفة، إلّا أنّك إذا نظرت في أبحاث المتأخّرين فسوف تشعر أنّك تطالع أبحاثاً فلسفية لا لغوية؛ لهذا نرى أنّ هذه المسألة لم يكن لها تطور ملحوظ في القرن الأخير. ونحن في أبحاثنا هذه لم نحلّ مشكلة تنفعنا في الفقه. ومن كان مجرّد أديب ولا اطلاع له على هذه المباحث أيضاً لا يمكنه أن يستفيد من أبحاثنا الأصولية هذه لحلّ ما يلاقيه من صعوبات.

لقد أوجد القدماء وبعض المتأخّرين مجالات جيدة في مبحث الحقيقة والمجاز، وأشاروا إلى سلسلة من النقاط المفيدة التي لا يستغني عنها الفقيه. ولو تم بحث هذه المسائل وكانت محلّ اهتمام من قبل المحققين لحصلنا منها اليوم على نتائج مهمة ومفيدة. ونحن نشير - هنا - إلى بعض تلك النقاط.

نقاط حول فهم المعنى الحقيقي:

١ - يقول السيد المرتضى: رغم أنّ الأطرّاد من لوازم المعنى الحقيقي، إلّا

أَنَّهُ أحياناً لا يكون لللفظ أطراد في معناه الحقيقي^(٤٥).

٢ - النقطة الثانية التي يشير إليها السيد المرتضى هي: إِنَّ اللغة أمر سيال^(٤٦)، فالمعنى المجازي يتبدّل إلى المعنى الحقيقي وبالعكس، فمثلاً: استعمل المحقق الحليّ في المختصر النافع كلمة (طفل) في (ولد الحيوان الوحشي)^(٤٧)، ولعلّ هذا الاستعمال يحتاج اليوم إلى قرينة، ويقول السيد الشهيد الصدر^(٤٨): لا يكشف التبادر - دائماً - عن الحقيقة في زمان الشارع^(٤٨).

٣ - كان القدماء (رحمة الله تعالى عليهم) - ومنهم: السيد المرتضى، والمحقق الحليّ - يهتمون ببحث مسألة الاستعمال؛ لأنّهم يعلمون أنّ أحد المصادر المهمة لفهم المعنى الحقيقي هي المتون التي استعملت فيها هذه الكلمات، ولم يرفضوا هذا المصدر المهم لمجرد أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، وحتى المحقق الميرزا القمي^(٤٩) كان يقول: إنّ منشأ التبادر للجاهل بالاصطلاح هو تتبع موارد الاستعمال^(٤٩)، وللمحقق الأصفهاني^(٥٠) كلام - أيضاً - قريب من هذا المضمون^(٥٠).

٤ - الرجوع إلى نص أهل اللغة وقول أهل الخبرة: إذا راجع الباحث كتب اللغة فإنّه يحصل له الاطمئنان في كثير من الموارد. وبالطبع - كما يقول صاحب الفصول - فنحن هنا لسنا بصدد اليقين الفلسفي، بل الملاك هو حصول الاطمئنان أو الظن القريب منه^(٥١)، فإنّ أولئك لم يهملوا هذا المصدر المهم، ولم يخرجوه عن محلّ البحث؛ لمجرد احتمال أنّ اللغويين لم يفككوا بين المعاني الحقيقية والمجازية.

وهناك بيان للمحقق الميرزا حبيب الله الرشتي بهذا المضمون، وهو أنّه يمكن في بعض الأحيان تشخيص المعنى الحقيقي عن المجازي من كيفية استعمال الكلمة في كتب اللغة^(٥٢).

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول ١

٥ - يقول الوحيد البهبهاني: لا بدّ من التمييز والتفصيل في بحث التبادر بين المصطلحات في زمان الأئمة الأطهار عليهم السلام، والمصطلحات القديمة والمصطلحات الحديثة^(٥٣)، وإلا فالباحث سيقع في اشتباهاً كثيرة.

أما أستاذنا المحقق آية الله السيد الشبيري الزنجاني (دامت بركاته)، فضمن تأييده لهذا المطلب ذكر عدّة أمثلة:

ألف - (القضاء): استعمل في الروايات بمعنى (إتيان الشيء)، وعند المتأخّرين بمعنى (الإتيان بعد الوقت).

ب - (لا ينبغي): في لسان الروايات ظاهر في الحرمة؛ وفي لسان المتأخّرين ظاهر في التنزيه.

ج - (يكره): في الروايات يشمل كلّ أمرٍ مبغوض، وهو أعم من التحريم والتنزيه، وفي لسان المتأخّرين ظاهر في التنزيه.

د - (الوجوب): في الروايات بمعنى (الثبوت)، الذي هو أعم من الوجوب والاستحباب في لسان المتأخّرين الذين يطلقون الوجوب على (الحكم الالزامي) خاصة.

هـ - (السنة): في لسان القدماء هو الأمر الذي شاع عن النبي صلى الله عليه وآله، في مقابل الفريضة التي فرضها الله تعالى مباشرة، وفي لسان المتأخّرين تستعمل بمعنى الاستحباب في مقابل الوجوب.

و - (الجواز): في لسان القدماء هو كلّ أمر ليس فيه منع لا تحريمي ولا تنزيهي؛ وفي اصطلاح المتأخّرين يعني عدم (المنع التحريمي).

٦ - أثار الميرزا القمي رحمته الله نقطة في بحث التبادر، وهي أنّه لا بدّ في التبادر من لحاظ أجواء المحاورّة^(٥٤). فلو تبادر في علم الأصول معنى ما فلا يقتضي أنّه في الفلسفة سيحمل ذلك المعنى نفسه أيضاً.

٧ - ويقول الميرزا القمي رحمته الله: حيث إنّ من الصعب الاستناد في فهم

المعنى إلى مجرد اللفظ وعدم القرينة، لذا فإنّه يقع الاختلاف - عادةً - في دعوى التبادر؛ ولأجل التغلّب على هذه المشكلة لا بدّ من استقراء أغلب موارد استعمال الكلمة^(٥٥)، وكلّما يكون الاستقراء أكثر يكون احتمال الخطأ أقل.

٨ - ويقول الميرزا القمي رحمه الله: إنّ بعض الأشخاص وإن كان من أهل الفن، إلّا أنّه كالجاهل بالاصطلاح^(٥٦)، فتخطر في أذهان هؤلاء الأشخاص احتمالات كثيرة في فهم أيّ متنٍ. وبعبارة أخرى: إنّ أذهانهم صارت بعيدة عن الفهم العرفي واستظهاراته، وهذا ما أوجب التقليل من قيمة استظهاراتهم. وفي هذا الصدد يقول صاحب المعالم: إنّ الطريق الوحيد لفهم المعنى وسعته وضيقه في مقام الإثبات، هو الفهم العرفي^(٥٧).

الخلاصة:

١ - لا بدّ من التفكيك - كما قال السيد الخوئي رحمه الله - بين المباحث المتعلقة بعالم الألفاظ والمباحث المتعلقة بعالم المعاني.

٢ - نحتاج في مباحث الألفاظ إلى قاعدة وميزان من أجل تجنّب الأخطاء إلى أكبر حدّ ممكن.

٣ - إنّ لفهم المتن قواعده ومنطقه الخاص به.

٤ - قد أشرنا إلى بعض القواعد التي توجب مراعاتها قلّة الخطأ في فهم المعنى الحقيقي.

٥ - إنّ تلك المجموعة من المباحث العقلية التي لا توجب قلّة الخطأ في فهم المتن، لا قيمة عملية لها.

٦ - إنّ طريقة التحقيق في العلوم العقلية تختلف عنها في الاعتباريات.

المبحث الخامس

الصحيح والأعم

كان بحث الصحيح والأعم في البداية جزءاً من بحث الحقيقة الشرعية، ثم فُصل عنه - تدريجياً - وصار يبحث بصورة مستقلة في علم الأصول.

وهناك خلاف بين الأصوليين في هذه المسألة، في أن ألفاظ العبادات هل وضعت للصحيح أو للأعم من الصحيح والفاقد؟ وقد أشار صاحب (هداية المسترشدين) إلى هذا الاختلاف التاريخي، وذكر أسماء جماعة من القائلين بالوضع للصحيح، وجماعة من القائلين بالوضع للأعم^(٥٨).

بيان المحقق الآخوند الخراساني:

إنَّ المسألة الأساسية في بحث الصحيح والأعم هي تصور الجامع، يقول المحقق الخراساني رحمته الله: لا بدَّ من وجود قدرٍ جامعٍ، سواء قلنا بالوضع للصحيح أو للأعم، ولا شك في وجوده بين الأفراد الصحيحة؛ لأنَّ العبادة الصحيحة - من قبيل الصلاة - وإن كانت ذات أفراد مختلفة وكثيرة، إلَّا أنَّ لها أثراً واحداً، ووحدة الأثر هذه تكشف عن وحدة المؤثر، ونحن وإن كنَّا لم نتصور ذلك المؤثر الواحد، وبتعبير آخر: إنَّنا وإن لم ندرك هذا الجامع إلَّا أنَّه لا أقلَّ من أنَّنا نستطيع أن نشاهد آثاره ولوازمه.

نقد بيان المحقق الخراساني:

قال السيد الإمام الخميني والسيد الخوئي رحمتهما الله في الإشارة إلى كلام المحقق الخراساني: لا مجال - هنا - لتطبيق قاعدة الواحد ولوازمها؛ لأنَّها تجري في البسيط من جميع الجهات فقط، بمعنى أنَّ إحدى مقدمات البرهان (قاعدة الواحد) هي البساطة من جميع الجهات، والوحدة الصرفة، والمعلول أيضاً له وحدة وبساطة من سنخ علته، وكما قال السيد الخوئي: إنَّ هذه القاعدة - حتى

لو سلمنا أنَّ الأفراد من مصاديق الوحدة النوعية - لا تجري في الواحد بالنوع^(٥٩)، ولا يمكن التمسك بـ (قاعدة الواحد ولوازمها) في تعيين الموضوع له.

رأي الشيخ الأنصاري:

يرى الشيخ الأنصاري رحمه الله - وخلافاً للمحقق الخراساني - أنه لا يمكن أن يكون هناك جامع للأفراد الصحيحة؛ فإنه مع هذا الاختلاف الكثير بين أجزاء وشروط الصلوات المختلفة، لا يسعنا إلا القول بأنَّ لفظ الصلاة استعمل في أحد الأفراد بنحو الحقيقة، وفي الباقي بنحو المجاز.

ويقول الشيخ رحمه الله: لا معنى لأن يكون شيء واحد جزء الماهية، وليس جزءاً للماهية أيضاً. وبتعبير آخر: لا معنى لأن تتغير أجزاء الماهية مع حفظ وحدة الماهية، فلو تغير جزء الماهية فإنَّ نفس الماهية تتغير أيضاً^(٦٠).

ويعتقد الشيخ رحمه الله بوجود ملازمة بين الاشتراك المعنوي والوحدة الماهوية؛ أي إنَّ لازم الاشتراك المعنوي للصلاة وحدتها الماهوية، ولأزم الوحدة الماهوية ثبات الأجزاء، ولأزم ثبات الأجزاء هو أن يكون استعمال (الصلاة) في بقية الأفراد - من قبيل: (صلاة الغرقى) - مجازاً.

ولعلَّك تقول: أي إشكال في تنزيل الفاقد لبعض الأجزاء منزلة الواجد لها، فيكون استعمال اللفظ - حينئذٍ - في جميع الأفراد حقيقياً؟

وقد أجاب الشيخ رحمه الله: بأنَّ هذا الاستعمال مجاز، وهو خلاف الاشتراك المعنوي الذي نريد الحفاظ عليه. وأضاف قائلاً: إنَّ الشيء إذا كان ممتنعاً عقلاً، فلا يمكن للمسامحات العرفية أن ترفع امتناعه، فإنَّ العرف هو عبارة عن العقلاء، وهم يحكمون بامتناع ما هو ممتنع عقلاً^(٦١).

بيان المحقق الأصفهاني رحمه الله:

المرحوم المحقق الأصفهاني - وتعليقاً على الإشكال الذي ذكره الشيخ

الأنصاري - قال : لا يمكن الحصول على جامع ماهوي ؛ لعدم إمكان تحققه بين الأفراد المختلفة للصلاة ، بل حتى الفرد الواحد منها - أيضاً - لا يمكن أن يكون له جامع حقيقي ؛ لأنه مركب من مقولات متباينة ، والتركيب من عدة مقولات لا يمكن أن ينتج مقولة واحدة ، بل إن مقتضى التباين الذاتي بين المقولات هو أن يكون هذا التركيب تركيباً غير حقيقي ، وحينئذٍ فلا بد من اللجوء إلى الاعتبار لحل مشكلة الجامع ؛ بأن نعتبر هذا التركيب أمراً واحداً ، إلا أن هذا الاعتبار لا يمكن إلا في مرتبة واحدة ، فتتحقق به نوع وحدة للصلاة ، ولا يمكن تسريته لبقية المراتب ، فلا يمكن - حينئذٍ - اعتبار (وحدة) للمراتب المختلفة (٦٢) .

بيان الشيخ عبدالكريم الحائري :

قال الشيخ عبدالكريم الحائري رحمته الله في هذا المقام : كما يصح اعتبار الوحدة لمقولات متباينة إذا كانت في مرتبة واحدة ، فكذلك يصح لحاظ نوع من الوحدة بين المراتب المختلفة (٦٣) .

ويمكن أن يقال : إن هذا لا يصح جواباً على إشكال الشيخ رحمته الله ؛ لأن اعتبار الوحدة يجعل المركب واحداً مجازاً لاحقيقة ، والحال نحن بصدد الحفاظ على الاشتراك المعنوي ، الذي يمكن معه استعمال اللفظ بنحو الحقيقة في جميع المراتب .

والجواب : إن اعتبار الوحدة - هذا - هو المصحح لاستعمال اللفظ حقيقة ؛ فالاعتبار إنما يحتاج إليه لعلاج مشكلة ما ، كما في المقام .

ففي كثير من الموارد نلاحظ أن هناك حالات مختلفة للأشياء لا يمكن جعل ألفاظ مختلفة لها ، لكن بواسطة ما يعتبره الذهن من وحدة يمكن استعمال اللفظ بنحو الحقيقة في كل تلك الموارد . فهو وإن كان بنحو المجاز العقلي ، إلا أن العرف لا يراه مجازاً لفظياً ؛ ولهذا قال الشهيد المطهري رحمته الله : لا ينتفي الكل بانتفاء الجزء ، في المركبات الاعتبارية (٦٤) .

الاشتراك المعنوى فى الفلسفة واللغة:

إنَّ الاشتراك المعنوي في اللغة لا يكشف عن الاشتراك في جامع ماهوي واحد، بل يمكن اعتبار وحدة بين مراتبٍ مختلفة إذا توقف تحقق غرض ما على الاشتراك في معنى واحدٍ، بخلاف ما إذا كان البحث عن الاشتراك المعنوي أو اللفظي بحثاً فلسفياً، فإنَّه يكون - حينئذٍ - في دائرة المعاني، ولا ربط له بالألفاظ، فيقع البحث هناك في أنَّ المعنى الذي نتصوره عن الوجود - بأيّ لفظ أو لغة كان، بل حتى إذا لم يكن هناك لفظ لبيان المعنى، من قبيل: المعنى الذي يتصوره الأخرس أو الأصم عن الوجود - هل هو معنى واحد أو معانٍ كثيرة؟

ومن هنا قيل: إِنَّ (الاشتراك اللفظي والمعنوي) هو مشترك لفظي بين الفلسفة واللغة، من قبيل: إِنَّا نستعمل كلمة (ساعة) بنحو المشترك المعنوي في الساعة الشمسية، والساعة الرملية، والساعة المتداولة في هذا الزمان، والوجه الجامع بين هذه الاستعمالات، هو وحدة طريقة الاستفادة تقريباً في الموارد الثلاثة، وإن كان ربّما تكون ماهيتها مختلفة، لكن نفس هذه الكلمة (ساعة) إذا استعملت وأريد منها (الهاتف النقال) فإنّها تكون مجازاً وتحتاج إلى قرينة، رغم أنّ (الهاتف) يفيد نفس فائدة الساعة - أيضاً - إلا أنّ هذه الاستفادة من الهاتف تعتبر لا شيء؛ لأنّ فائدته الأساسية هي شيء آخر، وبسبب هذا الاعتبار يكون استعمال لفظ (ساعة) في الهاتف النقال مجازاً، ونحن في كثير من الموارد نلجأ إلى اعتبار الوحدة.

إبهام الجامع الماهوي:

وحيث إنّ الجامع في هذه الموارد، هو عبارة عن اعتبار وحدة بين المراتب، وليس جامعاً ماهوياً، لذا يكون فيه نوع إبهام، وهذا ما أثبتّه المحقق الأصفهاني^(٦٥). وكلّما كانت الفاصلة بين المراتب أكثر كان إبهام الجامع أكثر.

التشكيك في الاعتباريات :

ومن ناحية أخرى، فحيث إننا اعتبرنا المراتب واحدة، فكأنها أصبحت مراتب لحقيقة واحدة، فيحصل نوع تشكيك حينئذٍ، وهو - كما قال العلامة الطباطبائي رحمته الله - ليس تشكيكاً في الوجود، ولا تشكيكاً في الماهية، بل هو تشكيك اعتباري ^(٦٦). إذن، لا يمكن تعميم جميع لوازم التشكيك الحقيقي له. ومن هنا، فليس في التشكيك الاعتباري شدة وضعف، ولا كمال ونقص، بما لها من معنى حقيقي.

تغيير مساحة الاعتبار :

والنقطة الأخرى التي أشار إليها العلامة الطباطبائي هي: إنَّ المعنى يتسع تدريجاً في المركبات الاعتبارية؛ أي إنَّ المركب الاعتباري يتسع ويضيق تبعاً للحاجة ^(٦٧).

وقد ذكر هذه النقطة - أيضاً - السيد مصطفى الخميني رحمته الله، فهو يرى أيضاً: أنَّ الاعتبار تابع للمعتبر، واعتبار المعتبر تابع لأغراضه، وتتغير مساحة الاعتبار تبعاً لتغير مساحة غرضه واحتياجه ^(٦٨)، وهذا يوجب نحو سيولة في معاني الألفاظ. ويرى الباحث لهذه المسألة أنَّ كلمات الأعلام رحمهم الله - وهم الشيخ الأنصاري، والمحقق العراقي، والمحقق الأصفهاني، والسيد البروجردي، والسيد الإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي، والسيد الخوئي، والسيد مصطفى الخميني - وبالالتفات إلى نظرية الإدراكات الاعتبارية، تلتقي في نقطة واحدة.

الخلاصة :

- ١ - لا يصح التمسك بـ (قاعدة الواحد) لإثبات الجامع.
- ٢ - لا يمكن إقامة برهان عقلي لإثبات استحالة اعتبار الجامع.

٣ - لا يكشف الاشتراك المعنوي دائماً - في مباحث الألفاظ - عن الوحدة الذاتية للمعنونات.

٤ - يكفي اعتبار الوحدة في الاشتراك المعنوي.

٥ - لا ملازمة دائمية بين المجاز العقلى والمجاز اللغوى .

٦ - إنّ التشكيك في مراتب الوجود هو غير التشكيك الاعتباري .

٧ - إِنَّ الاعتبار تابع للاحتياج ، ويتغير بتغيره .

المبحث السادس

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

قال المحقق الخراساني رحمه الله: يتمتع عقلاً استعمال اللفظ في أكثر من معنى على نحو الاستقلال والانفراد؛ لأنَّ اللفظ - في الاستعمال - ليس مجرد علامة على المعنى، وإلا فلا إشكال في جعله علامة لأكثر من معنى، بل يُجعل مرآة للمعنى، فحينما نوجد اللفظ عند الاستعمال، فكأنَّما أوجدنا المعنى، فنرى أنَّ اللفظ فإنَّ في المعنى، بل كأنَّ جعل اللفظ هو جعل للمعنى، وبناءً على هذا، إذا استعمل اللفظ في معنيين على نحو الاستقلال والانفراد، فكأنَّما نلاحظه فإنَّ في هذا المعنى، ونلاحظه فإنَّ في ذلك المعنى - في آن واحد - وهذا ممتنع.

إنَّ قضية «الاستعمال هو فناء اللفظ في المعنى» هي قضية اعتبارية؛ لأنَّ اللفظ لا يفنى في المعنى حقيقة؛ بل اعتبر الفناء لأمر فاقِدٍ له حقيقة، أو في قضية «أَنَّ وجود اللفظ هو وجود للمعنى» ليس وجود اللفظ وجوداً للمعنى حقيقة، بل اعتباراً.

وعلى هذا، فالموضوع والمحمول - في صغرى القياس - ليس بينهما ارتباط حقيقي، ولهذا لا تكون النتيجة يقينية في مثل هذا القياس. وبتعبير آخر: إنه من ناحية برهانية ليس منتجاً.

بيان الشيخ المشكيني:

قال الشيخ المشكيني رحمته الله: إِنَّ رابطة اللفظ مع المعنى هي رابطة المادة مع الصورة، فكما أَنَّ المادة الواحدة في زمان واحد لا تقبل إِلَّا صورة واحدة، فكذلك اللفظ - أيضاً - لا يقبل إِلَّا معنى واحداً^(٦٩).

ومن الواضح أَنَّ هذا صرف تشبيه، ولا يمكن تعميم لوازم المادة والصورة إلى اللفظ والمعنى.

بيان المحقق الأصفهاني:

شبه المحقق الأصفهاني رابطة اللفظ والمعنى برابطة الوجود والماهية، وأراد - عن هذا الطريق - أن يجعل الامتناع برهانياً^(٧٠)، لكننا نعلم أَنَّ رابطة اللفظ والمعنى لا تصوير - بالاستعمال - رابطة الوجود والماهية حقيقة، بل هذا صرف تشبيه، ولا قيمة برهانية له. إذن، لا يمكن تسرية رابطة الوجود والماهية - بموجب الاستعمال - إلى رابطة اللفظ والمعنى.

بيان العلامة الطباطبائي:

يقول العلامة الطباطبائي: إِنَّ الوضع هو جعل الهووية، طبعاً لا حقيقة، بل اعتباراً؛ ولهذا ف(استعمال اللفظ في أكثر من معنى)؛ معناه أن يكون الواحد في عين الوحدة كثير^(٧١).

أجل، إِنَّ العلامة نفسه يقول: إِنَّ الهووية - هنا - اعتبارية، وإلا فلا هووية حقيقة، ولذا لا يمكن الالتزام بلوازم ذلك منطقياً.

وعلى العموم، حيث إِنَّ رابطة اللفظ والمعنى - في باب الوضع - اعتبارية، فكذلك عند الاستعمال لا تصوير حقيقية، ولا يمكن إقامة برهان على استحالة ذلك.

السير التاريخي لتطور هذا البحث :

قال الشيخ المشكيني رحمته الله : إنّ عموم الأصوليين قبل المحقق الخراساني يذهبون إلى الإمكان العقلي لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى ، وعندما يبحثون عن جواز الاستعمال ليس مرادهم الجواز العقلي ، بل يبحثون عن تحقق ذلك ووقوعه في الخارج ، وهل إنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ينسجم مع الموضوع له اللفظ أم لا ؟

فالشيخ الطوسي ، والمحقق الحلي ، والشهيد الثاني ، وصاحب المعالم ، وسلمان العلماء ، وصاحب القوانين ، والسيد المجاهد ، وصاحب (هداية المسترشدين) ، وصاحب (الفصول) ، والفاضل الأردكاني ، والميرزا حبيب الله الرشتي لم يقيموا برهاناً عقلياً على الامتناع .

وفي أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر دخل مبحث الإمكان والامتناع العقلي بشكل تدريجي في هذه الأبحاث .

وقد أشار السيد المجاهد عند تقريره لأصل المسألة إلى نكتة ظريفة ، وهي أنّ المراد من الجواز - هنا - ليس ما يقابل الامتناع العقلي ، بل ما يقابل الغلط (٧٢) ؛ ولهذا قال : لا ينبغي التمسك بالبراهين العقلية لتحقيق هذه المسألة ، بل لا بدّ من اللجوء إلى الاستقراء ، فإذا ثبت أنّ بناء العقلاء في محاوراتهم على عدم استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، فنحن نقول بعدم جواز ذلك أيضاً .

وقال الشيخ محمد تقي الأصفهاني والفاضل الأردكاني رحمتهما الله : إنّ المراد من الاستحالة في هذا البحث ، هو ما كان خلاف الحكمة ، لا الامتناع العقلي (٧٣) .

وإجمالاً ، إذا أطلق الوجوب أو الإمكان أو الامتناع في هذا البحث ، فإنّه يُراد منها معانٍ غير معانيها الفلسفية ؛ لأنّه لا ربط حقيقياً - في الاعتباريات - بين

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول : [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED]

القضايا، وبين الموضوعات والمحمولات. وبعبارة أخرى: في الفلسفة هناك ضرورة، وفي اللغة اعتبار الضرورة، وفي الفلسفة هناك امتناع، وفي اللغة اعتبار الامتناع.

الخلاصة:

١ - القضايا التي هي من قبيل: (اللفظ فإن في المعنى)، (اللفظ مرتبة نازلة للمعنى)، (رابطة اللفظ والمعنى هي رابطة الوجود والماهية)، و.. هي قضايا اعتبارية.

٢ - لا يمكن إقامة برهان لإثبات استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

٣ - في القضايا الاعتبارية، هناك اعتبار الوجوب والإمكان والامتناع، لا الوجوب والإمكان والامتناع العقلي.

الهوامش

- (١) محمّد حسين الطباطبائي ، حاشية الكفاية ، المؤسسة العلمية الثقافية للعلامة الطباطبائي - قم .
- (٢) أنظر : محمد حسين الطباطبائي ، اصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) ، ترجمة : السيد عمار أبو رغيف ، تقديم وتعليق الشهيد الشيخ مرتضى مطهري ؛ مجموعة آثار الشهيد المطهري ٦ : ٣٩٥ ، نشر صدرا - قم ١٣٧٤ هـ . شمسي .
- (٣) راجع : محمد بن إبراهيم الشيرازي الملا صدرا ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١ : ٣٤٦ ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٩٨١ م .
وراجع أيضاً : محمد تقي مصباح اليزدي ، تعليقة على نهاية الحكمة : ٢٢ ، مؤسسه در راه حق (مؤسسة في طريق الحق) - قم ١٤٠٥ هـ .
- (٤) أنظر : محمد حسين الطباطبائي ، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي ، الحاشية للشهيد مرتضى المطهري : ٤٠٢ .
- (٥) المصدر السابق : ٣٧١ .
- (٦) المصدر السابق : ٣٧٢ .
- (٧) المصدر السابق : ٣٩٥ - ٣٩٦ .
- (٨) المصدر السابق : ٤٠٠ .
- (٩) المصدر السابق : ٤٠١ .
- (١٠) المصدر السابق : ٣٩٨ .
- (١١) صدر المتألهين ، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٩ : ٢٩٩ .
- (١٢) محمد حسين الطباطبائي ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي : ٣٧٢ .
- (١٣) أنظر : محمد حسين الأصفهاني ، الفصول الغروية ، دار إحياء العلوم الإسلامية - قم ١٤٠٤ هـ .

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول ١

- (١٤) أنظر : محمد تقي الأصفهاني ، هداية المسترشدين في شرح معالم الدين : ١٤ ، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم .
- (١٥) أنظر : محمد حسين الطباطبائي ، حاشية الكفاية : ٥ .
- (١٦) صدر المتألهين ، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٢ : ٢٨٧ ، ٣ : ٧٤ و ٥ : ٢٤٠ ، ١٣ ؛ واللمعات المشرقية : ٨ .
- (١٧) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٨ : ٢٠٢ .
- (١٨) المصدر السابق ١ : ٢٤ ، بتحقيق علي النوري .
- (١٩) المصدر السابق ١ : ٣٢ .
- (٢٠) راجع : محمد حسين الطباطبائي ، حاشية الكفاية : ١١ .
- (٢١) جعفر سبحاني ، تهذيب الأصول : ١ : ٧ ، تقارير درس الإمام الخميني رحمته الله ، نشر إسماعيليان - قم ١٤٢٤ هـ .
- (٢٢) أنظر : ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، بشرح نصير الدين الطوسي ١ : ٢٩٨ ، نشر البلاغة - قم ١٤١٦ هـ .
- (٢٣) أنظر : المصدر السابق ١ : ٥٨ ؛ ملاهادي السبزواري ، شرح المنظومة ١ : ٣٠ .
- (٢٤) الشيخ عبدالله جوادي الآملي ، الرحيق المختوم ١ : ٢١٥ ، القسم الأول ، منشورات الإسرائ - قم .
- (٢٥) أبو الحسن المشكيني ، حواشي المشكيني ١ : ٤٨ .
- (٢٦) أنظر : محمد حسين الطباطبائي ، نهاية الحكمة : ١٦٦ .
- (٢٧) محمد حسين الأصفهاني ، نهاية الدراية ١ : ١٣ .
- (٢٨) نهاية الحكمة : ١٦٦ .
- (٢٩) أنظر : الميرزا الرشتي ، بدائع الأفكار : ٤١ ؛ نشر مؤسسة آل البيت رحمته الله لإحياء التراث - قم ١٤١٣ هـ .
- (٣٠) أنظر : محمد حسين الأصفهاني ، نهاية الدراية ١ : ٢٨ ؛ صدر المتألهين ، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ، تعليقة العلامة الطباطبائي ١ : ٣٤٦ ؛ محمد إسحاق الفياض ، محاضرات في أصول الفقه ١ : ٦٩ .

- (٣١) راجع : محمد حسين الطباطبائي ، نهاية الحكمة : ٢٤٣ .
- (٣٢) راجع : السيد عبدالصاحب الحكيم ، منتقى الأصول ١ : ٧٥ ، مطبعة أمير - قم ١٤١٣ هـ .
- (٣٣) راجع : محمد حسين الأصفهاني ، نهاية الدراية ١ : ٢٨ .
- (٣٤) المصدر السابق : ٢٩ .
- (٣٥) أنظر حاشية المصدر السابق : ٢٦ .
- (٣٦) المصدر السابق : ٣٠ .
- (٣٧) المصدر السابق : ٢٦ .
- (٣٨) أنظر : محمد إسحاق الفياض ، محاضرات في أصول الفقه ١ : ٧٢ .
- (٣٩) راجع : محمد رضا النجفي ، وقاية الأذهان : ٧٢ ؛ والسيد محمود الهاشمي ، بحوث في علم الأصول ١ : ٢٥٧ .
- (٤٠) الشيخ الطوسي ، العدة : ٣٢ ، مطبعة ستارة - قم ١٤١٧ هـ .
- (٤١) محمد حسين الطباطبائي ، نهاية الحكمة : ٢٩ .
- (٤٢) ابن هشام ، مغني اللبيب ٢ : ٤٤٠ ، تحقيق محمد محيي الدين ، ط . مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم ١٤٠٥ هـ ، أُنست عن طبعة القاهرة .
- (٤٣) السيد عبدالصاحب الحكيم ، منتقى الأصول ١ : ١٠٠ .
- (٤٤) محمد إسحاق الفياض ، محاضرات في علم الأصول ١ : ١١٧ .
- (٤٥) السيد المرتضى ، الذريعة ١ : ١٢ ، نشر جامعة طهران ١٤١٨ هـ .
- (٤٦) المصدر السابق نفسه .
- (٤٧) المحقق الحلي ، المختصر النافع : ٢٤٠ .
- (٤٨) السيد محمود الهاشمي ، بحوث في علم الأصول ١ : ٢٠٦ .
- (٤٩) الميرزا القمي ، قوانين الأصول ١ : ١٣ .
- (٥٠) محمد حسين الأصفهاني ، نهاية الدراية ١ : ٨٠ .
- (٥١) محمد حسين الأصفهاني ، الفصول الغروية ١ : ٣٣ .
- (٥٢) أنظر : الميرزا الرشتي ، بدائع الأفكار : ٦٢ .
- (٥٣) الوحيد البهبهاني ، الفوائد الحائرية : ٣٢٥ ، نشر مجمع الفكر الإسلامي - قم ١٤١٥ هـ .

الادراكات الاعتبارية في علم الأصول ٤

- (٥٤) الميرزا القمي ، قوانين الأصول ١ : ٣٦ .
- (٥٥) المصدر السابق : ١٤ .
- (٥٦) المصدر السابق نفسه .
- (٥٧) أنظر : الحسن بن زين الدين ، معالم الدين : ١٥٥ ، مكتب النشر الإسلامي - قم .
- (٥٨) أنظر : محمد تقي الأصفهاني ، هداية المسترشدين : ١٠٠ .
- (٥٩) راجع : جعفر السبحاني ، تهذيب الأصول ١ : ٧٢ ؛ ومحمد إسحاق الفياض ، محاضرات في أصول الفقه ١ : ١٤٥ .
- (٦٠) الشيخ الأنصاري ، مطارح الأنظار : ٨ ، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم .
- (٦١) المصدر السابق ، ص ١٥ .
- (٦٢) محمد حسين الأصفهاني ، نهاية الدراية ١ : ٧٠ .
- (٦٣) السيد محمد رضا الكلبايكاني ، إفاضة العوائد في التعليق على درر الفوائد : ٥٥ ، نشر مؤسسة في طريق الحق - قم ١٤٠٥ هـ .
- (٦٤) مرتضى المطهري ، مجموعة الآثار ٦ : ٤٠١ .
- (٦٥) محمد حسين الأصفهاني ، نهاية الدراية ١ : ٦٤ .
- (٦٦) أنظر : العلامة الطباطبائي ، حاشية الكفاية : ٤٢ .
- (٦٧) المصدر السابق نفسه .
- (٦٨) السيد مصطفى الخميني ، تحريريات في الأصول : ٣٤ و ٣٧٦ ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - قم .
- (٦٩) أبو الحسن المشكيني ، حواشي المشكيني : ٣٠٩ .
- (٧٠) محمد حسين الأصفهاني ، نهاية الدراية ١ : ١٠٣ .
- (٧١) محمد حسين الطباطبائي ، حاشية الكفاية : ٤٨ .
- (٧٢) السيد المجاهد ، مفاتيح الأصول : ٢٥ ، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم .
- (٧٣) محمد تقي الأصفهاني ، هداية المسترشدين : ١١٥ ، والفاضل الأردكاني ، غاية المسؤول : ١٤٠ ، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم .

القراءة الجديدة للنصوص الدينية

(الهرمنوطيقا) - القسم الأول

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى أَنْزَلَهُ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، وَبِذَلِكَ عُلِّمَ الْعَرَبِيَّةَ الْمَعْنِيُونَ بِعُلُومِ الْقُرْآنِ وَالتَّفْسِيرِ جُهْدًا مُنْقَطِعَةً النَّظِيرَ فِي بَيَانِ مَعَانِيهِ وَمُدْلُولَاتِهِ، وَاعْتَمَدُوا فِي ذَلِكَ السَّنَةِ الَّتِي هِيَ بَيَانُ الْقُرْآنِ.

ثم نشأ إلى جانب ذلك علم أصول الفقه الذي تستخرج به الدلالات الصحيحة للنصوص الدينية (قرآنًا وسنة).

إذن الأصول المنضبطة لبيان المعاني، وأصول الفقه المعدّ لاستخراج الدلالات هي المرجع في فهم القرآن والسنة « بل في فهم كلّ كلام نواجهه في حياتنا من أيّ مصدر كان ».

لذا نرى أَنَّ علماء المسلمين يلتزمون الحذر الشديد في التعامل مع النصّ المدوّن (قرآناً أو سنّة) ويعتبرونه كلاماً من نوع خاص لا يمكن التصرّف فيه أو تفسيره بمناهج تتجاوز حدود الظاهر؛ لأنّه هو المعجزة الخالدة الذي جاء لهداية البشرية وما زال يتحدّى كلّ البشر ويقول: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ

ظهيراً»^(١).

ولهذا قال المحقق الامام الخوئي في مقدمة تفسيره: «وسيجد القارئ أنني لا أحميد في تفسيري هذا عن ظواهر الكتاب ومحكماته وما يثبت بالتواتر أو الطرق الصحيحة من الآثار الواردة عن أهل بيت العصمة من ذرية الرسول ﷺ وما استقل به العقل الفطري الصحيح الذي جعله الله حجة باطنة كما جعل نبيه ﷺ وأهل بيته المعصومين حجة ظاهرة»^(٢).

بل جعل المحقق الخوئي ﷺ القرآن هو الأساس لنا في كل شيء فقال: «وجدير بالمسلم الصحيح بل بكل مفكر من البشر أن يصرف عنايته إلى فهم القرآن، واستيضاح أسرارهِ، واقتباس أنوارهِ، لأنَّه الكتاب الذي يضمن اصلاح البشر، ويتكفل بسعادتهم واسعادهم، والقرآن مرجع اللغوي، ودليل النحوي، وحجة الفقيه، ومثل الاديب وضالَّة الحكيم، ومرشد الواعظ، وهدف الخُلقي، وعنه تؤخذ علوم الاجتماع والسياسة المدنية، وعليه تؤسس علوم الدين، ومن ارشاداته تكتشف أسرار الكون ونواميس التكوين، والقرآن هو المعجزة الخالدة للدين، والنظام السامي الرفيع للشريعة السامية الرفيعة»^(٣).

على أنَّ القرآن الكريم عند ما نلاحظ آياته نراها متعالية على الظروف الزمانية والمكانية ولا تتقيد بحدودها بالرغم من تفاعلها مع الزمان والمكان، فقد روى الصدوق رضوان الله عليه مسنداً عن الامام الرضا ﷺ عن أبيه (الامام موسى الكاظم) «أن رجلاً سأل الامام الصادق ﷺ فقال له: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال: لأنَّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غصٌّ إلى يوم القيامة»^(٤).

النظرة الأخرى للقرآن:

ولكن هناك دعوة إلى قراءة جديدة للنصوص الدينية وبخاصة القرآن بدأ

بها بعض المستشرقين وتابعهم عليها المفتونون بهم من العلمانيين وغيرهم، وتعني هذه القراءة: إطلاق الحرية لقارئ النصّ في تفسيره دون الاحتكام إلى اللغة التي جاء بها والسنة الشارحة للقرآن وما أطبق عليه علماء التفسير في شتّى العصور، بل تناول أصحاب هذه الدعوة إلى اتهام السابقين من الأئمة والمجتهدين بالجمود على النصوص وعدم قراءة ما وراءها، وانتهى الأمر بهؤلاء إلى نتائج خطيرة تعطلّ الدلالة الواضحة للنصّ وتلغي الأحكام المستنبطة من النصّ وتجاري الخواطر والآراء الناشئة عن الهوى والتحكم وتخضع النصّ للواقع وإن كان فاسداً مجافياً للمبادئ والقيم والمثل.

والخلاصة: إنّنا إذا أردنا أن نعرّف القراءة الجديدة كما يصرح بذلك أصحابها، فهي عبارة عن دراسة النصّ الديني ومحاولة فهمه فهماً جديداً بإطلاق الحرية من قواعد اللغة وأصول الفقه وعلم التفسير، وقد عبّر بعضهم عنها: بأنّها عبارة عن استخدام النظريات الحديثة في تأويل القرآن الكريم^(٥). وقد يساق هذا المعنى من القراءة من باب الحرص على الاسلام في مساييره الحياة ومجارية التطور والرقي.

ولذا كان من الواجب علينا أن نبيّن الأخطاء التي وقع بها أصحاب القراءة الجديدة وهي على نحوين:

أولاً: الأخطاء المنهجية. ثانياً: الأخطاء العلمية.

وصف هذه الظاهرة من مقولات أصحابها:

١ - يعتبر شلاير ماخر ١٧٦٨م - ١٨٣٤م مؤسس فن الاستماع وفهم العبارة من القائل «مؤلف النصّ»: فهو يرى أن التفسير الصحيح يحتاج إلى فهم النسيج الثقافي التاريخي للمؤلف وذهنيته الخاصة، وهذا المعنى يستلزم نوعاً من الحدس بحيث يستطيع المفسر أن يتمثل وعي المؤلف لمدركاته هو، وقد يستطيع المفسر أن يصل إلى فهم أفضل ممّا توصل إليه المؤلف.

أقول: إنَّ هذا الرأي يقول: إنَّ النصَّ محصول لقصد المؤلف، ولكن المفسِّر للنصَّ يتمكن أن يفهم النصَّ فهماً أفضل ممَّا توصل إليه المؤلف.

٢ - أمَّا ديلتاي ١٨٨٣م - ١٩١١م: فهو يقلل من ضرورة معرفة قصد المؤلف ويسعى لي طرح منطقاً تفسيريّاً باعتبار التفسير نشاطاً في العلوم الانسانية، ويربط امكانية هذا الفهم بالتركيبة الكلية للطبيعة الانسانية.

٣ - أمَّا هايدكر: فهو يرى أن التفسير يستلزم فروضات مسبقة، وهذه الفروضات هي مفاهيم تلقي بنفسها على فن الاستماع وفهم العبارة من القائل.

٤ - اما كادامر: يعتقد أنَّ التفسير مسبق بالفهم، والفروضات المسبقة شروط لتحقيق الفهم، والتفسير مستلزم لعملية تركيب بين أفق النصِّ وأفق المفسر، ولهذا فهو يقول في كتابه (الحقيقة والاسلوب): إنَّنا لن نستطيع التأكّد من أنَّ تفسيرنا هو الصحيح^(٦).

أقول: هذه الآراء في التفسير كلّها تشير إلى الوصول إلى قصد المؤلف وإن كان الأخير قد تميّز في إمكان فهم النصِّ وقصد المؤلف.

٥ - وقد ترقى البعض في تفسير النصِّ حيث ذهبت مدرسة الاتجاه التركيبي الأدبي إلى رفض أخذ المؤلف بعين الاعتبار في تفسير نصه، حيث قالت إنَّ المؤلف للنص وجود ميت، وما علينا إلّا أن نفهم النصَّ من خلال تركيبته الأدبيّة والقرائن التي تحفّه، فلا حاجة إلى النظر لقصد المؤلف.

٦ - وترقّت مدرسة (رفض الأسس) فقد أبعدت المؤلف في تفسير نصه، وأبعدت التركيبة اللفظية أيضاً، حيث اعتبرت قراءة النصَّ نشاطاً حراً وتعاملاً مطلقاً من أيّ قيد مع النصِّ، وأنَّ قراءة النصِّ ليست عملاً دقيقاً لكي نفرق في القرائن والبنىات التركيبية للنص، وعليه فمن الممكن أن نمتلك قراءات متنوعة عبر تحطيم أسس النصِّ وبنيته^(٧).

أقول: انظر إلى عملية هذا التفسير للنص، فقد حذفت قصد المتكلم من كلامه، وحذفت البنية التركيبية للفظ والقارئ والشواهد، فكل انسان يفسر النص بما يحلو له دون أن يطالب بدليل على تفسيره فقد يصل المفسر إلى معنى يرفضه القائل (تفسير الكلام بما لا يرضى به صاحبه)، وهذا يعطل لغة الكلام ويوصل إلى الفوضى التي لا يرضى بها كل عاقل.

٧ - أمّا الدكتور محمد أركون فقد قدم قراءة وصفها القراءة الوضعية النقدية لتكون بديلاً عما أسماه بالقراءة الايمانية التبجيلية فقد ذكر: أنّ النصّ يُحاكي مرحلة تاريخية ما، ولا يمكن أن يكون فوق الزمان والمكان، فتحت عنون «الظاهرة القرآنية» قال: «استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية، ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد، لماذا؟ لأنّ كلمة (قرآن) مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعّال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الاسلامي وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا هنا أتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كلّ التركيبات العقائدية والاسلامية وكلّ التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية الخ.. على مسافة نقدية كافية منّي كباحث علمي» (٨).

وقد علّق المترجم هاشم صالح على هذه العبارة بالقول: «قلت الظاهرة القرآنية، وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني، أي القرآن كحدث تأريخي حصل في لحظة معيّنة من لحظات التاريخ» (٩).

٨ - وهكذا يربط محمد سعيد العشماوي القرآن بلحظة تاريخية معيّنة مثل أركون فيقول: «فقاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات وتنتهي على تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثمّ

ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيهه لا بعموم ألفاظه» (١٠).

أقول: وهذا معارض للبحث الأصولي المعتمد على عموم الألفاظ في استنباط المعاني من غير التقيد بخصوص الأسباب إلا في حالات نادرة، وهو المنهج القائل بأن «المورد لا يخصص الوارد» حيث نعلم أن القرآن نزل نجوماً متفاعلاً مع ظروف خارجية تسمى أسباب النزول إلا أن تلك الأسباب لا تقيد عموم اللفظ، بل أسباب النزول تتخذ مناسبات للإعلان عن الأحكام العامة على نحو القضايا الحقيقية، لهذا يبقى اللفظ الوارد على عمومه ولا ينحصر في حدود المورد الخارجي، فيكون المورد الخارجي ظرفاً خاصاً وسبباً لنزول الحكم العام الذي يعالج كل الظروف والموارد المشابهة له من غير تقييد بالزمان أو المكان.

٩ - وهناك محاولات أخرى يظهر منها اعتبار النص القرآني أقرب إلى النص البشري (١١). وستأتي اشارات كثيرة من هذه القبيل وشبهه فيما بعد.

الأخطاء المنهجية

أقول: إننا قلنا إن أصحاب القراءات وقعوا في خطأ منهجي وخطأ علمي، أما الخطأ المنهجى فهو يتبين في ادعاءات منهجية:

الأولى: الدعوة إلى المنهج التاريخي في تفسير النص ودلالته على المعاني.

الثانية: الدعوة إلى منهج فلسفة اللغة في تفسير النص ودلالته على المعاني.

الثالثة: الدعوة إلى منهج مراعاة مقاصد الشريعة.

الدعوة الأولى: ويبيّن هذه الدعوى عبدالمجيد الشرفي في كتابه «الاسلام بين الرسالة والتاريخ» فيقول: «فالوحي إذن هو مصدر علم النبي، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعلّق الملكات المكتسبة ليبرز

المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته»^(١٢). فهو يقول: إِنَّ القرآن الكريم ليس إلّا نتاجاً بشرياً صادراً عن لاوعي النبي. ثمَّ إِنَّ هذا الكاتب نفسه يرى أَنَّ الوحي إنما هو المعنى أما اللفظ فهو من إنشاء النبي بصفته البشرية.

أقول: إِنَّ هذا إن صحَّ فَإِنَّه يصح في الحديث غير القدسي فقط ، أما هذا الكاتب فهو يسرِّيهِ إلى كُلِّ نَصِّ ديني (١٣).

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْكَاتِبَ وَغَيْرَهُ مَمَّنْ يَدْعُو إِلَى الْقِرَاءَاتِ بِأَجْمَعِهِمْ يَصِفُونَ النَّصَّ الدِّينِي بِكَوْنِهِ نَصًّا تَارِيخِيًّا بِمَعْنَى أَنَّ النَّصَّ حَادِثٌ فِي زَمَنٍ مُعَيَّنٍ وَمَتَعَلِّقٌ بِأَحْدَاثٍ مُعَيَّنَةٍ، فَهُوَ يَعَالِجُ تِلْكَ الْأَحْدَاثَ وَالْأَوْضَاعَ الَّتِي حَدَثَ فِيهَا وَمِنْ أَجْلِهَا، وَهُوَ لَيْسَ مَعْنِيًّا بِالْأَحْدَاثِ الَّتِي تَأْتِي بَعْدَهَا، فَتَتْرَكَ مَعَالَجَتَهَا لِلْعَقْلِ، فَتَكُونُ الْإِفْكَارَ وَالْمَعَانِي مِنْ إِنْتَاجِ الْعَقْلِ وَلَكِنْ تُنْسَبُ إِلَى النَّصِّ لِأَجْلِ إِضْفَاءِ الْمَشْرُوعَةِ عَلَيْهَا.

وأخيراً فقد ادعوا أنَّ النصوص الدينية قد طالها التغيير البشري، وأما وعد الله بالحفظ، فهو خاص بالمعاني دون الألفاظ^(١٤).

وأيضاً أقول: إِنَّ هذه الشبهة قد ذكرت في قديم الزمان ، إذ قالوا إِنَّ النّصّ الديني: خطاب يختصّ بالمشافهين ومن كان على وضعهم في مجمل حياتهم ، أما غيرهم الذين يعيشون تاريخاً يختلف عن تاريخ من نزل النّصّ إليهم فهم ليسوا مشمولين بذلك النّصّ الديني، فهم يحقّ لهم بل يجب عليهم أن يفهموا النّصّ في حق ما يتوجب عليهم على غير ما يقتضيه ظاهر الخطاب الذي هو متّجه إلى غيرهم.

وهذا يقتضي أن يكون القرآن حين نزوله معالِجاً أوضاع الناس، فإذا ما تغيرت تلك الأوضاع والأحوال فالْمُؤْمِن في حلٍّ من تلك الفروض القرآنيّة، وحينئذٍ يكون الخطاب القرآني بصيغة «يا أيها الناس» أنّ المقصود منه هو

الجماعة الأولى المحيطة بالنبي التي سمعت القرآن منه لأوّل مرّة (١٥).

فالعقوبات (كالقصاص والسرقه وغيرهما) ليست أوامر الهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي ممّا اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهذه الأمور متغيّرة تتأثر بعوامل عديدة ثقافية واقتصادية وسياسية (١٦). وهكذا يقال عن العبادات، فالنبي إذا كان «يؤدي صلاته على نحو معيّن، فكان المسلمون يقتدون به إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ المسلمين مضطرون في كلّ الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو... (فثمة اصناف) أخرى من الناس ممّن أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمزقاً بين الواقع والمنشرد، ألا يحق لها أن تكون وفيّه لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرره السلف في هذا الشأن (شأن الصلاة) بكلّ تفاصيله» (١٧). إذن كلّ الأحكام الدينية بما فيها العبادات هي - بنظرهم - في الالتزام بها رهينة الأوضاع الاجتماعية وليس لها صفة الالتزام المطلق، فيحقّ للمسلم أن يقرأ النصّ الديني متجاوزاً ما يحمله الظاهر منه الذي كان يخاطب أوضاع الناس في مرحلة النزول.

المناقشة الأولى: لا يمكن القول بأنّ النصّ الديني هو نصّ تاريخي كبقية النصوص البشرية التي تكون موجهة لأهل زمانها؛ وذلك: لأنّ النصّ الديني يصرّح بأنّه موجه لكلّ الناس كما قال تعالى حاكياً عن نبيه الأكرم: ﴿يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ (١٨).

فالخطاب الديني قد وجّه للناس جميعاً، فيقتضي أن يكون الدين عقيدة وشرعية قد كلّف به أهل الزمن الذي نزل فيه الوحي كما أنّه هو ذاته الذي يكلّف به كلّ من يأتي بعد هم من الناس.

وقال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ (١٩) وقال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (٢٠) وقال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (٢١).

وقد جاء تكليف الحج لكلّ الناس فقد قال تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ (٢٢) فهو واجب على كلّ أحد إذا حصلت الاستطاعة له التي هي شرط الوجوب، كما أنّ الصلاة قد كتبت على من آمن بالاسلام، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (٢٣) فقد أوجبها على كلّ مؤمن بالدين الاسلامي. وهذا الخطاب لكلّ الناس قد ضمّت اليه الرسالة ما هو مشترك في الانسان وخاطبتهم به فقالت: بأنّها عاملة على بعث الانسان من الظلمات الى النور ورفعته من عالم اللاشعور الى الشعور الواعي، وحاربت كلّ ما يدفع الناس الى التناحر والانقسام ممّا ليس حقيقياً في الانسان، فخاطبت الرسالة الانسان بانسانيته حيث قالت: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (٢٤) وكذا كرّمت الرسالة الانسان حيث قالت: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (٢٥) كما حتّت الشريعة كلّ الناس الى اكتشاف العالم المادي لأجل ازدهار الانسان وتفتح طاقاته في سيطرته على الأرض، كما أكّدت الشريعة على العقل الذي هو موجود عند كلّ الناس فقال تعالى: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (٢٦) و ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٢٧).

وبعد هذا فهل هناك شكّ في أنّ الرسالة الاسلامية ليست لزمن صدورنا بل إنّها لكلّ البشر وللعالمين جميعاً؟!!

المناقشة الثانية: كما لا بدّ لنا أن نفهم طبيعة النصّ الديني تختلف عن طبيعة النصّ غير الديني، فطبيعة النصّ الديني، أولاً: إنّّه وحي من الله تعالى أنزله على نبيّه ليبلّغه للناس، أمّا القرآن فبمعناه ولفظه، وأمّا السنّة فبمعناه دون لفظه الذي هو من الانشاء النبوي سوى الحديث القدسي.

ثانياً: إنّ النصّ الديني هو نصّ رسالة لعامة الناس نزلت نجومياً تتعلّق بالوجود والحياة، فهي رسالة لا بدّ أن تفهم أولاً ويعمل بها ثانياً، ويحاسب عليها يوم القيامة، فليست هذه الرسالة هي وجهة نظر خاضعة للمناقشة.

ثالثاً: إِنَّ النّصّ الديني يُستكشف به المعاني القائمة على الأمر والنهي وغيرهما وفق ما تقتضيه قواعد اللغة التي نزل بها، وهي اللغة العربية الجارية وفق قواعد وضوابط في تأدية المعاني من الألفاظ أو من السياقات الكلامية. ومن هنا نفهم الخلل المنهجي الذي وقع فيه أصحاب القراءات فهو خروج عن الموضوعية؛ وذلك لأنّ لكلّ نصّ خصائص ومزايا، فلا يمكن التسوية بين كلّ النصوص ناهيك عن التسوية بين القرآن الكريم والسنة النبوية وبقية النصوص البشرية، فإذا كان التاريخ قادراً على تفسير وتحليل تصوّف سياسي أو خطاب اجتماعي، فهو غير قادر على تفسير وتحليل النصّ الديني؛ لأنّ النصّ الديني غير خاضع للاهواء والاذواق والافكار، بل هو منهج حياة يجب على البشرية السير على وفقه للوصول إلى الهداية والنجاح.

ثم إنّ مقتضى الطبيعة الأولى للنصّ الديني (وهي كونه وحياً من الله) أن يستحضر المتعامل مع هذا النصّ جلاله بجلالة مصدر النصّ وشمولية بشمولية علم مصدره فهو نصّ لا يخضع لظروف الزمان والمكان لعدم خضوع مصدره لذلك، ولا بدّ أن يستحضر المتعامل مع هذا النصّ إحاطة المصدر له إحاطة كاملة بأحوال الماضي والحاضر والمستقبل وأن ينتبه الى عصمة هذا النصّ من الغلط والخطأ والقصور. وحينئذٍ سيكون هذا النصّ الديني هو المؤثر في الزمان والمكان لا أنّه يتأثر بهما، وسيكون هذا النصّ الديني حاكماً وقيماً على الحياة الانسانية في تقلباتها وتغيراتها، ولا بدّ أن يخضع الواقع لهذا النصّ ليكون واقعاً رشيداً ذا سداد وحكمة.

ومقتضى الطبيعة الثانية للنصّ التي هي عملية تربوية للتخلّي عن الجاهلية وعاداتها المستحكمة والتخلّي بالاسلام كمنهج للحياة: هو أن نتعامل مع النصّ الشرعي ككلّ من دون تجزئة له، فالاحكام والنصوص التي جاءت بها كلّها عبارة عن رسالة واحدة لا بدّ من العمل بها ككلّ حتى يصدق عليها أنّها الاسلام الذي جاء به القرآن والسنة للبشرية، أمّا الأخذ ببعض أحكامه وترك بعض

أحكامه أو الأخذ بالعام من دون الأخذ بالخاص، أو الأخذ بالمطلق من دون الأخذ بالمقيد فهو ليس تلك الرسالة المحمدية الإسلامية.

إذن لابدّ لنا أن نأخذ بتفصيلات ما ذكر مجملاً والأخذ بتخصيص ما ورد عاماً والأخذ بتقييد ما ورد مطلقاً، وبهذا يتبيّن عدم وقوع التناقض أو التضارب أو التنافر بين أحكام القرآن والسنة، ونكون قادرين على فهم النصوص الدينية بموضوعة.

وبهذا يتبين أن أسباب نزول النصّ الديني هي دلالات وأمارات معينات ومساعدات على حسن فهم النصّ وإدراك مراميّه وأبعاده؛ لأنّ النصّ الديني (الوحي) هادف الى تغيير أحوال المخاطبين وتغيير عاداتهم وأحوالهم، وحينئذٍ ستكون الحادثة الذي نزلت فيها الآية القرآنية أو الظرف الذي نزل به النصّ الديني عبارة عن أمانة على الوضع العام الذي يراد إصلاحه وتغييره نحو الأحسن والأفضل، فحينئذٍ لا يجوز أن تكون تلك الأسباب وتلك الأزمنة حاكمةً على النصّ ومحددةً صلاحيته واستمراريته، فالنصّ الديني حاكم عليها - وليس العكس - فالنصّ الشرعي يمثل خطاب الله الموجه الى العالم أيام النزول وأيام المستقبل الى يوم القيامة فكيف يكون التاريخ حاكماً عليه؟!!

ومقتضى الطبيعة الثالثة للنص الديني التي هي استكشاف المعاني من النص الديني وفق ما تقتضيه قواعد اللغة التي نزل بها النص الديني أن يكون النص الديني هو المرجع لاستكشاف عقيدة هذا الدين ونظامه ، فقد أشار النص الديني إلى جعل العقل هو المرجع في الوصول الى العقيدة الاسلامية ، فلولا العقل لما أثبتنا الخالق ولا تثبت رسالة الرسول ﷺ ، فبالعقل وحده يصل الانسان إلى العقيدة الاسلامية، وبعد ذلك يفصل القرآن والسنة للانسان مسيرة حياته التشريعية، ولكن تفصيل مسيرة الحياة التشريعية كان على نوعين :

النوع الأول: نصوص تُمثّل الأصول والمبادئ التي لا تقبل التغيير والتبديل، قد جاءت بصيغة قطعية، ولا يقبل هذا النوع من النصّ الشرعي التطور والتغيير بتغيّر الزمان والمكان وبتغيّر الحياة الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية أو غيرها.

النوع الثاني: نصوص وأحكام ومبادئ تؤثر في فهمها عوامل البيئة والعادات والثقافات والظروف الاجتماعية والسياسية ممّا يجعل الفهم من هذه النصوص متجدداً ومتبدلاً بتبدل الزمان والمكان والاحوال، كما سيأتي مثال ذلك فيما بعد.

على أنّ النصّ الديني بنوعيه قد اهتم بالمبادئ والأهداف وجعل الوسيلة للوصول الى هذه المبادئ والأهداف (في أكثر الموارد) خاضعة لاختيار المسلم وعقله كي يختار الوسيلة المناسبة والملائمة لحاله وزمنه.

والخلاصة: إنّ النصّ الديني إنّما جاء ليكون بقيمه وأحكامه الثابتة على مرّ الزمن مقياساً ومعيّاراً للواقع الانساني، فالنصّ الديني لابدّ أن يُصلح به الواقع كلّما انحرف عن الحق، فهو الموجّه والقيّم على الواقع، خلافاً لما يقوله أصحاب القراءة الجديدة من أنّ تغيّر الأزمان التي تتغيّر به الأوضاع والاحوال والثقافات يوجب تغيّر الأحكام؛ إذ لا مبرر لبقائها وينبغي أن تستبدل بما يستجيب للأوضاع الجديدة.

المناقشة الثالثة: ولو قبلنا أنّ الواقع الانساني دائم التغيّر إلّا أنّه ليس من الضروري أن يكون تغيّره نحو ما هو حق وخير للانسان؛ إذ قد تكون حركة الانسان ارتكاساً نحو الباطل والشر والشقاء، وحينئذ يتساءل عن ضرورة تغيّر حكم الله الذي أراد به اصلاح البشرية وتقديمها نحو الخير والعطاء؟!!

وإذا كان النصّ يجب أن يقرأ قراءة جديدة تنسجم مع ما هو واقع في الخارج من أوضاع وأحوال الناس فإن افتراضنا أنّ الواقع الخارجي كان باطلاً

وشرّاً وظلماً فمعنى ذلك أَنَّ النّصّ الديني أجاز الباطل والشر والظلم ، وهذا ممّا لا يمكن تصوّره في النّصّ الديني الذي جاء به الوحي لاصلاح البشرية .

وإذا نظرت إلى الواقع الخارجي للعالم الغربي فإنّه يعترف بالأسرة التي تتم خارج نطاق الزواج ويعترف العالم الغربي بل العالم الاسلامي غير الملتزم بالاسلام بخلّة الربا وبجواز التبرج للمرأة فتخرج إلى الأسواق والشوارع بلا حجاب ، فإذا ما أردنا أن نحكم الواقع على النّصّ ونجعل النّصّ قابلاً للاعتراف بالأسرة خارج نطاق الزواج وبخلّة الربا وجواز التبرج للمرأة المسلمة فمعنى ذلك أننا خالفنا ضرورات الدين الاسلامي وكذبنا القرآن القائل بحرمة الزنا وعدم الاعتراف بالأسرة القائمة عليها وحللنا الربا الذي نطق القرآن بحرمته بصورة واضحة وقاطعة وجعله حرباً لله وللرسول كما في الآية القرآنية ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ زُورُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ (٢٨) ، وبهذا نكون قد خرجنا عن الدين بهذه القراءة الجديدة ، فلاحظ .

والخلاصة : إنّ النّصّ الديني الذي جاء به الاسلام هو المعيار في اصلاح الواقع الخارجي كلّما انحرف عن الحق فالدين هو القيم وهو الموجّه للانسانية نحو الصلاح والخير، ولو كان الواقع الخارجي هو القيم على النّصّ الديني وهو الذي يوجهه الوجهة التي يريدها لما كان فائدة من النصوص الدينية إلّا في حدود التوجيه الروحي ، وحينئذٍ نتساءل عن الأحكام الكثيرة الواردة في القرآن والسنة فما هي فائدتها إذا كان الواقع هو الحاكم عليها ؟!!

نعم ، إنّ الذين يدعون الى القراءة الجديدة في تحكيم الواقع على النّصّ قد أبهرتهم ثقافة وتقدم الغرب (إذا أحسنّا الظنّ بهم) ، فكان لها التأثير الكامل على نفوس هؤلاء فانهمزمت ازاء واقع الغرب الخلّاب في التقدم العلمي والتكنولوجي فظنوا أنّ الواقع الغربي هو الذي يخلصهم من التخلف والجهل ،

فجعلوا الواقع الخارجي هو المقياس في الحياة، وغفلوا عن أنَّ هذا التقدم العلمي والتكنولوجي ليس من مختصات الغرب، بل هو ناتج من التقدم في العلوم الطبيعية التي يحث الاسلام أتباعه على انتهاجها، وهي لا تتقاطع مع النصوص الدينية التي تأمر الانسان باتباع عقله في الوصول إلى خلافة الله على الأرض، وفي الوقت نفسه تجعل للانسان أحكاماً في حياته البشرية يجب عليه اتباعها للوصول إلى العدالة وانخير والسعادة.

وإلى كلِّ ما تقدّم أشار الصدوق رضوان الله عليه فيما رواه مسنداً عن الامام الرضا عليه السلام عن أبيه (الامام الكاظم عليه السلام): «إِنَّ رجلاً سأل الامام الصادق عليه السلام فقال له: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال عليه السلام: لأنَّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس، فهو في كلِّ زمان جديد وعند كلِّ قوم غصّ الى يوم القيامة» (٢٩).

نعم، قد يقال: إنَّ القرآن نزل في فترة من الزمان السابق وهو يخاطب جماعة خاصّة، فقد يكون قد اعتمد على وجود قرينة متّصلة لم يلتفت إليها من باب الغفلة، فينفى هذا الاحتمال بأصالة عدم الغفلة من المخاطب فينتقح موضوع حجّية الظهور، أمّا من لم يقصد إفهامه فيحتمل وجود قرينة متصلة بين المتخاطبين لم يلتفت إليها هو رغم عدم الغفلة، فلا تجري بشأنه أصالة عدم القرينة كي يحرز موضوع حجّية الظهور.

وقد أجاب الأصوليون عن هذا الاشكال بقولهم: إنَّ أصالة عدم القرينة هو أصل عقلائي في قبال أصالة عدم الغفلة، فيجري غير المقصود بالافهام أصل عدم القرينة كما يجريه من قصد بالافهام على حدّ سواء.

ولو لم نرتض هذا الجواب، فنقول: إنَّ احتمال إخلال المتكلم بذكر القرينة (متصلة أو منفصلة) هو خلاف ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام إبراز مراده بكلامه، وهذا الظهور السياقي نسبته إلى المخاطب وغير المخاطب على

حدّ سواء.

كما أنَّ احتمال الغفلة عن القرينة ينفي بأصالة عدم الغفلة في السامع وغير السامع (في المخاطب وغيره) (في من قصد إفهامه وغيره) على حدّ سواء ؛ لأنّ الغفلة على خلاف الطبع.

وعلى كلِّ حال فإنَّ المتكلِّم حينما يتكلَّم بلغة مجتمعة فهو يتكلَّم
باصطلاحات اللغة التي تكون موضوعة للجميع (من قصد إفهامه ومن لم
يقصد إفهامه) على حدِّ سواء .

نعم، قد يعتمد المتكلم وجود قرينة حالية بين المتكلم والمخاطب - تظهر من سمات وجه المتخاطبين أو حركات اليد أو استحضارهما لكلام سابق أو نحو ذلك - لا يفهمها من لم يكن حاضراً مجلس التخاطب أو مجلس الكلام السابق، وهذا الاحتمال إن وجد فليس له داف.

وهذا يمكن أن يجعل ملاكاً للتفصيل بين حاضرمجلس الكلام وغيره، لا بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه، ولكن مع هذا فإن الغالب عدم وجود هذه القرينة الحالية، ولكنّها لو احتملت فلا دافملها.

ومع هذا نقول: إِنَّ هذا الاحتمال لا يضرّ بحجية القرآن والروايات الواصلة لنا من المعصوم عليه السلام وإن لم تكن حاضرين مجلس المعصوم؛ وذلك لأنّ الراوي الثقة يحكي لنا القصّة الواقعة في مجلس الكلام فهو يشهد لنا ضمناً بأنّه ينقل كلّ ما له دخل في القضية الواقعة؛ لأنّه أمين وثقة فينقل لنا تمام ما له دخل في تحصيل المعنى، فإن كانت هناك قرينة حالية أشار إليها، وبما أنّه لم ينقل لنا آية قرينة حالية، فمعنى ذلك عدم وجود قرينة حالية في المجلس الذي وقع فيه الكلام، وإلّا لكان مخلاً بأمانته.

وبعبارة أخرى: إِنَّ المخاطَبَ للمعصوم يكون قد خاطب شخصاً آخر، فكلما يكون حجة له ؛ لأنَّ غير الحاضر في المجلس يحتمل وجود قرينة

حالية، وهذا الغير الثقة قد خاطب آخر فيكون كلامه حجة له، وهكذا إلى أن تصل القضية إلينا فنكون نحن مخاطبين أو بحكم المخاطبين فتكون الظواهر حجة لنا، ولو كانت هناك قرائن حالية لكان على كل ناقل لغيره من بيانها وإلا لم يكن ثقة أو لم يكن عارفاً بالقرائن، وهذا أيضاً باطل؛ لأن الناقل للحادثة عارف بأساليب الكلام فيعرف القرائن كلها الحالية وغيرها.

إذن أصل إشكال اختصاص حجة الظواهر بالمشافهين أو بمن قصد إفهامه أو بالحاضرين في مجلس الكلام ليس له أثر مهم في الشريعة؛ لأن كل من وصل إليه كلام الله أو كلام المعصوم هو مشافه ومقصود بالافهام. على أن الكتاب الكريم يقصد الافهام لكل فرد في هذا العالم؛ لأنه لم يعتمد على القرائن الحالية عند عصر النزول، فظواهره حجة.

إشكال: قد يقال إن الظهور للقرآن والسنة إذا كان حجة (لمن حضر مجلس الخطاب ومن لم يحضر) فمعنى ذلك أننا نتمكن أن نأخذ بظاهر الخطاب لنا وإن كان على خلاف مقصود المتكلم، وبهذا يتم قصد من رفع شعار القراءة بأنه يأخذ بما يفهمه هو من ظهور الكلام وإن كان يخالف مقصود المتكلم.

أما كيف يكون الظهور لنا مخالفاً للظهور في عصر صدور النص؟ فتوضيحه: إن اللغة رغم كونها ثابتة نسبياً هي في تطور دائم وبمضي الدهور يشتد التغيير، ولا نقصد بالتغيير انتقال اللسان من لغة إلى أخرى كما في الفصحى والعامية، بل نقصد التغير الواقع في داخل لغة معينة، حيث إن اللغة هي أداة لإفادة المقصود، فإذا كان المقصود متطوراً فمن الطبيعي أن تتطور اللغة تبعاً لتطور المقصود، فإن كانت هناك عوامل مؤثرة في الأفكار والحاجات والتعاش، فنرى التطور في اللغة عادة في وضع كلمة جديدة وتارة نرى التطور في سياق جديد، وتارة في معنى الكلمة السابقة أو السياق القديم، مثلاً كلمة الاشتراكية تعطي في زماننا معنى مخالفاً للمعنى السابق، فإن كان الظهور حجة فمعناه نأخذ بما نفهمه نحن وإن لم يكن مقصوداً

للمشرّع، وإن لم يكن الظهور حجة فهو معناه عدم الالتزام بما يظهر من النصوص الشرعية، وكلّ يعمل بما يحلو له.

والجواب: إنّ الظهور الذي جعل حجة هو ظهور عصر النصّ (عصر الصدر) لا عصر الوصول، وبهذا نكون - نحن المتأخرين - مسؤولين عن ظهور عصر صدور النصّ، ولا يجوز العمل بالظهور المتأخر. والدليل على ذلك هو أنّ العلماء يتمسكون (في صورة احتمال التغيير في اللغة) بأصالة عدم التغيير في اللغة (عدم نقل معنى الكلمة أو السياق من معنى إلى معنى آخر) فلو كان الظهور الحجة عندهم هو ظهور عصر الوصول لم تكن حاجة إلى أصالة عدم التغير في اللغة. والسرّ في كون موضوع حجّة الظهور هو ظهور عصر النصّ هو أنّ حجّة الظهور أصل عقلائي وسيرة عقلانية ارتكازية تكشف كشفاً نوعياً عن مراد المتكلّم.

وحينئذٍ لو احتملنا تغيّر الظهور في زماننا عن الزمان الذي صدر فيه النصّ، فيأتي أصل عقلائي آخر وهو أصالة عدم التغير في اللغة، فيتنبّح به موضوع أصالة الظهور، فيكون الظهور حجة.

هل هناك أصل عقلائي يقول بأصالة عدم التغير في اللغة عند احتمال التغير؟

نعم، يوجد هذا الأصل العقلائي الارتكازي؛ لأنّ التغيير حالة استثنائية لا يُعتنى باحتمالها، فكلّ فرد رأى بحسب تجربته في فترة حياته عدم تغيّر اللغة، وإنّ تغيّر اللغة حالة استثنائية، فتصوروا أنّ هذا هو مقتضى طبيعة اللغة بحسب الفترات الطويلة أيضاً، وهذا التعميم عرفي من العقلاء طبقوه على إرادة الواقف والموصي الذي فصل بيننا وبينه مدة طويلة، فعملوا بما استظهروه من صيغة الوقف أو الوصية الباقية من ذاك الواقف أو الموصي.

وهذا البناء العقلائي يشكل خطراً على أغراض الشارع ولو على نحو الاحتمال فيما يأتي من الزمان، فيكون عدم رده عنه دليلاً على إمضائه.

على أَنَّ المتشّرعة كانوا يعملون بظواهر النصوص المأثورة عن المعصومين الأوائل عليه السلام مع أَنَّ الفاصل الزمني بين النبي صلى الله عليه وآله والامام الهادي والعسكري عليه السلام فاصل طويل، وتلك الفترة الزمنية فترة متطورة من النواحي الاجتماعية والفكرية والمادية وعامرة بالعلوم المختلفة، ومع هذا فإنَّ المتشّرعة كانوا يعملون بظواهر الكتاب والسنة الواصلة إليهم بنهج واحد بلا رادع ولا مانع، وعدم الردع دليل الامضاء.

ونكتة هذه السيرة هو إِنَّ التطور في اللغة قليل جداً بالنسبة للظهورات غير المتبدّلة، فتبقى أصالة الثبات في اللغة كاشفة نوعاً عن مراد المتكلم، ولهذا فنحن حينما نرجع إلى نصوص القرآن الكريم والسنة نرى أننا نفهم منها معاني متناسقة مقبولة في حين أنّه لو وقع التبدّل والتطور في اللغة كثيراً لفهمنا منها معاني غير متناسقة وغير مقبولة.

نعم، لا تجري أصالة عدم النقل في موردين:

الأول: إذا علمنا بالنقل وشك في تقدّم النقل أو تأخره، فإنَّ أصالة الثبات أو عدم التغيّر القائمة عليها السيرة إنّما تجري لاستبعاد التغيّر في اللغة، أما إذا فرض وقوع التغيّر فحينئذٍ لا يفرّق بين وقوعه في الماضي أو في هذا الشهر مثلاً.

الثاني: إذا توفّر مقتضى النقل، كما إذا كان الشك في مؤثرية الموجود في النقل، كما إذا شاع استعمال لفظ الصلاة في المعنى الشرعي كثيراً لكثرة ابتلاء المتشّرعة بذلك، فاحتمل أَنَّ هذا الشيوع قد بلغ مرتبة نقل اللفظ عن معناه اللغوي وتعيّن المعنى الشرعي، فهنا أيضاً لا تجري أصالة عدم النقل لقصوره السيرة عن الشمول؛ لأنَّ السيرة العقلانية على عدم النقل قائمة على استبعاد النقل، وأمّا إذا توفّر مقتضى النقل بالنحو المذكور فلا استبعاد، فلا تجري أصالة عدم النقل.

وإلى هنا اتضح عدم تمامية اختصاص الخطاب الديني بالمشافهين.

وأما الدعوة الثانية: وهى الدعوة إلى منهج فلسفة اللغة فى تفسير النص:

فخلاصته كما يصورونه بأنّ دلالة الألفاظ على المعاني هي مدلولات تتولد بالأساس في ذهن المتلقّي لتتحدد بعد ذلك برموز اللغة، وقد اعتمدت هذه الفلسفة على ما نُسب الى الفيلسوف اللغوي النمساوي (مزناند دي سويسير) ومؤداه: أنّ اللغة لا تحمل معنى موضوعياً خارج الذهن المتلقّي لها، إذ هي لا تعبّر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم بحيث يمكن أن يحصله كلّ قارئ أو مستمع لها على نفس النحو مهما تغيّرت الأوضاع وتبدّلت الأجيال، وإنما مدلول اللغة هو ما تثيرة في ذهن المتلقّي من معنى بحسب ما يعمر ذلك الذهن من مفاهيم ثقافية بحيث يكون مدلول اللغة في آخر التحليل هو ما يستكنّ في الأذهان المتلقّية بحسب تكوّنها الثقافي، وليس ما تحمله اللغة من حمولة مدلولية موضوعية خارج الذهن المتلقّي لها.

وبما أنَّ الوعي الثقافي يختلف باختلاف الأزمان والأجيال، بل قد يختلف باختلاف الأفراد في الزمن الواحد وفي الجيل الواحد، لذلك فإنَّ المدلول اللغوي للنصّ الواحد قد يكون مختلفاً بين جيل وآخر، بل بين شخص وآخر من نفس الجيل من المتلقّين لذلك النصّ، وذلك تبعاً لاختلاف الوعي الثقافي بينهما، بحيث يكون ما يحصل في فهم جيل أو فرد من معاني النصّ قد يكون مخالفاً لما يفهمه جيل آخر أو فرد آخر منه، إذ هو لا يحمل في ذاته معنى موضوعياً يلتقى الجميع في فهمه، وإنّما يتحدّد معناه بالوعاء الثقافي الذي يتنزّل فيه بالمتلقّي (٣٠).

وقد طبق هذه الادعاء على النص القرآني، فكان معنى النص القرآني هو ذلك المعنى الذي ينطبع في أذهان المتلقين بحكم ما تنتجه ثقافتهم من عملية التلقي للنص القرآني، فلا يكون للنص القرآني معنى ثابت.

المناقشة :

لا يمكن الأخذ بالفكرة الفلسفية في اللغة : القائلة بأنّ مدلول اللغة هو عبارة عما تثيره اللغة في ذهن المتلقّي من معنى بحسب ما يعمر ذلك الذهن من مفاهيم ثقافية من دون أن تكون اللغة حاملة في ذاتها لأيّ معنى خارجي موضوعي ؛ وذلك لأنّ هذه القراءة حتى بالنسبة للكلام البشري غير مقبولة فضلاً عن النصّ الالهي، إذ الالتزام بهذه الفكرة الفلسفية في اللغة معناه :

أولاً: انهدام الحياة الاجتماعية . ثانياً: وانهدام الحياة الانسانية .

لأنّ الحياة قائمة على ما تواضع عليه الناس من دلالات لغوية على المعاني أو حصلت من القَرَن بين اللفظ والمعنى بصورة مكررة بحيث أصبح الكلام المستعمل بين الناس حاملاً معنى موضوعياً يشترك الناس في فهمه من اللغة الملفوظة أو المكتوبة ، فيتم التفاهم بين الناس وتحصل الحياة الاجتماعية والانسانية بذلك، وهذا هو ما يسمى بالسيرة العقلانية من الأخذ بظواهر الألفاظ فهي حجة لهم وعليهم .

وأما إذا لم يكن هناك معنى مشترك من ألفاظ اللغة، وكان كلّ واحد من المتلقّين للغة يفهم معاني الألفاظ حسب تكوّنه الثقافي، فلا يكون أيّ أحد يدرك معنى ما يتلفظ به هو، ولا يكون كلّ أحد يدرك معنى ما يكتبه هو، ولا يكون أحد يدرك معنى ما يكتبه الآخرون لغيرهم من البشر، فلا يحصل تواصل في الحياة .

ثمّ كيف يفهم الناس القانون وأحكامه ؟ إذ كلّ واحد منهم يفهم الأحكام حسب ثقافته ووضعه، وهذا يبرّر عدم إمكان تطبيق القانون على أحد وعدم إمكان محاكمة أحد إذا خالف القانون حيث يدّعي أنّه لا يفهم من حرمة الفعل إلّا رجحان الترك بحيث إذا فعله لم يكن معاقباً .

ثم كيف يتلقّى الأوامر والنواهي من يشتغل في شركة أو عمل معيّن ؟!

وكيف سيتعلّم الطالب في المدرسة والجامعات وهم يفهمون حسب تلقّيهم وإن كان خلاف قصد المعلّم أو الكاتب، أو خلاف الظهور؟!

ثم هل يعقل أحد أن كلمة واجب أو حرام أو مستحب أو راجح يختلف معناها بحسب اختلاف ثقافات المتلقّين للغة، فيفهم من الواجب الحرمة أو من الحرمة الوجوب؟! أليس هذا الكلام يؤدّي إلى الفوضى ويكون صاحبه متّهماً في عقله؟!

نعم، إنّ اللغة العربية التي نزل بها القرآن وجاءت بها السنّة الشريفة هي لغة لها ضوابطها وقواعدها في تفهيم المعاني من الألفاظ المفردة أو المركّبة، وهذا واضح لكلّ أحد يعرف اللغة العربية، فعلم النحو والصرف والبلاغة وعلم الحروف وغيرها من علوم اللغة كلّها تسهم في فهم المراد من الألفاظ.

نعم، قد يكون اللفظ بمفرده أو بسياقه لا يتلقّاه المتلقّي حسب قصد المتكلّم رغم مراعاة كلّ منهما القواعد العربية في الكلام، وما ذاك إلّا لأنّ اللغة رمز، وهذا الرمز قد يكون صريحاً (كما في أكثر الاستعمالات اللغوية)، وقد يكون غير صريح كما في ظواهر الألفاظ، وقد يكون محتملاً لاكثر من معنى كما في المشتركات حيث لا يكون واضحاً إلّا إذا كان مصحوباً بقرينة تدلّ على أحد المعنيين إلّا أنّ الاحتمالات المتعددة من اللفظ قليلة، وعادة ما يصحبها المتكلّم بقرينة تدلّ على أحد الاحتمالات أو بلفظ آخر يحصر المعنى في أحد المعنيين.

ولهذا فعدم معرفة علم النحو أو عدم تطبيقه في الكلام يؤدي إلى اضطراب معاني المتكلّم، فالقارئ الذي كان بالبصرة يقرأ الآية «إنّ الله بريء من المشركين ورسوله» بكسر «رسوله» يكون معناها: أنّ الله بريء من رسول الله، وهذا خطأ فظيع، بل إنّ الله والرسول قد برئا من المشركين، (فرسوله) مرفوعة عطفاً على محل كلمة (الله).

ولهذا فإنَّ أمير المؤمنين علي عليه السلام قام بوضع علم النحو للناس، فقد روى أبو الأسود الدؤلي فقال: دخلت يوماً على علي بن أبي طالب، فرأيتَه مطرقاً يفكر، فقلت: ما لي أراك يا أمير المؤمنين مفكراً؟ فقال: قد سمعت من بعض مَنْ معي لَحناً، وقد هممت أن أصنع كتاباً أجمع فيه كلام العرب. فقلت: إن فعلت ذلك أحبيت قوماً وأبقيت العربية في الناس. فألقى إليَّ صحيفة فيها: الكلام كلّه اسم وفعل وحرف، فالاسم ما دلَّ على المسمى، والفعل ما دلَّ على الحركة، والحرف ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، فاستأذنته في أن أضع في نحو ما صنع شيئاً أعرضه عليه، فأذن لي، فألفت كلاماً وأتيت به فزاد فيه ونقص، وكان هذا أصل النحو (٣١).

ولهذا فإنَّ أهم شيء عندنا أن نكشف عن قصد المتكلّم من الكلام الذي يتوقف على الأخذ بظواهر الكلام، وهذا الظاهر له قواعده المستفاد من علم النحو والصرف والبلاغة وعلم الحروف، ولهذا لو قرأ أحد الكلام على غير قواعد اللغة فلا بدّ أن يختلّ المعنى، فلو قرأ الفاعل المرفوع منصوباً أو قرأ المنصوب مرفوعاً لاختلّ المعنى، فالقواعد العربية لابدّ من تطبيقها لمعرفة ظواهر الكلام وقصد المتكلّم.

أمّا الدعوة الثالثة: وهي الدعوة لمراعاة مقاصد الشريعة: فقد جاءت نصوص بعض أصحاب القراءات الجديدة للنصّ الديني تؤكد على ضرورة مراعاة مقاصد الشريعة عند قراءة النصّ الديني، فيقول نصر أبوزيد: «إنّ البحث عن المقصد من خلال العرضي والمتغير هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي، ذلك أنّه مع تغيّر الظروف والملابسات والأحوال... نحتاج إلى قراءة جديدة تنطلق من أساس ثابت هو المقصد الجوهرى للشريعة» (٣٢).

وكما يقول محمد الطالبي: «إنّ القراءة المقاصدية للنصّ ليست وليدة

الساعة، بل كان لها أنصارها قديماً وهي اليوم في حاجة إلى دفع ونفس جديدين» (٣٣).

ويلاحظ محمد أركون أنّ التفسير الاسلامي القديم « يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وحسب المعنى القاموسي، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافّة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عند ما يفسّر القرآن» (٣٤).

وممّن أكد على أنّ مراعاة مقاصد الشريعة هو الأساس في فهم النصّ الديني محمد سلمان غانم، فقد أكد أنّه منهج «مرتكز على الحكمة والغاية والمقصد عند النظر إلى القرآن وكيفية تطبيقه» (٣٥).

ويقول عبدالمجيد الشرفي عن مقاصد الشريعة: «من أبرز خصائصها البحث عن معاني متجددة للنص، ملائمة لظروف الحياة المتجددة هي كذلك، على أساس أنّ الكتاب عند ظهوره قد اندرج ضمن استمرارية ثقافية وأنّه أحدث... قطيعة مع ثقافة العصر، فتكون هذه الخاصية الديناميكية للنص ذاته دعوة إلى قراءة جديدة لم يثرها النصّ في الماضي، بدون أن يعني ذلك أنّه لا يسمح بها، وهكذا يصبح الخطاب التأسيسي والأول زمنياً منطلقاً لخطاب آخر منتظراً وغير مؤمل في آن واحد؛ لأنّه لم يُكتشف بعد، وفي هذا المستوى يمكن أن تُكتسب الالفاظ أبعاداً جديدة، ويمكن أن يتعلّق بروح النصّ أو بمقاصده أكثر من التقيّد بحرفيته، وهناك في كلّ الحالات محاولة لكشف غائية النصّ عبر آثاره التاريخية وبواسطة قراءة خاصة للتاريخ» (٣٦).

وقال أيضاً: «وفي كلّ الحالات فينبغي أن تقرأ الأحكام في الالتزام بها أو عدم الالتزام قراءة تحقق مقاصدها دون الالتفات إليها في ذاتها، ولذلك فإنّه على سبيل المثال فيما يتعلّق بحدّ السرقة «لا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الاسلامية الحديثة طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى» (٣٧).

أقول: أولاً: إنّ مراعاة مقاصد الشريعة هو أمر ضروري عند الفقهاء والمجتهدين، ولكن هذه المقاصد إنّما تعرف بالعقل المهتدي بنور الشرع، ولا تُسبر بالعقل المحض الذي يراعى فيه التاريخ وتجربة البشر.

ثانياً: من الذي يدلنا على أنّ الغرض من حدّ السرقة يتحقق بغيره؟! أليس الذي يدلنا على ذلك هو المشرّع نفسه، فهل أصحاب القراءات هم مشرعون؟! هل هم مطلعون على الأمور الحالية والمستقبلية حتى يجزموا أنّ مقصد الحكم قد تحقق بغير الحكم الذي ذكرته الشريعة؟!!

ثالثاً: ينبغي أن يلتفت إلى أنّ الشارع قد أوجد أحكاماً تُفضي إلى المقاصد، ولنفترض أنّ مقاصد الحكم واضحة لنا فهو يريد منا المقصد الذي يحصل من حكمه الشرعي، فهو لم يرد منا المقاصد بأيّة صورة حصلت، وحينئذٍ بأيّ مبرر نلغي الحكم إذا حصل مقصده لنا بغير الحكم الذي شرّعه النص؟! مثلاً إنّ المقصد للشارع المقدّس هو استمرار النبيوع البشري، ولكن أراده من طريق الزواج الشرعي فلا يمكن الحصول عليه من الزنا. ولو كان الشارع يريد منا مقاصد أحكامه فقط للفت نظرنا إلى ذلك، وبما أنّه لم يلفت نظرنا إلى ذلك فمعنى ذلك أنّ الشارع يريد الحكم الذي يفضي إلى مقصد معيّن، ولا يجوز لنا الوصول إلى المقصد بدون الحكم الشرعي، فلاحظ.

الأخطاء العلمية

فقد وقع أصحاب القراءات بخطأ علمي يتمثّل في ثلاثة اتجاهات:
الاتجاه الأول: هو تشكيكهم في موثوقية النصّ الديني (قرآن وسنة).
الاتجاه الثاني: هو نزع صفة الموضوعية عن الدين.

الاتجاه الثالث: هو الاستياء من التراث والماضي.

أمّا الاتجاه الأول: وهو التشكيك في موثوقية النصّ الديني:

فيفترّع عليه إقصاء آيات الأحكام من المنظومة التشريعية، وكذا إقصاء

السنة عن كونها تشريعاً.

أما بالنسبة للتشكيك في موثوقية النصِّ القرآني: فإنَّ أصحاب القراءات بعد أن يقولوا بأنَّ القرآن هو المصدر المشروع للدين وينبغي الاقتصار عليه يعودون لاحاطته بجملة من الشكوك التي من شأنها أن تسقط موثوقيته من حيث التوافق بين ما هو بيد المسلمين اليوم وبين ما جاء به النبي ﷺ، فيشككون من حيث جمعه وتدوينه وترتيبه، وهذه الشكوك دعت البعض إلى القول بأنَّ القرآن هو من صنع النبي ﷺ نقله النبي ﷺ إلى مَنْ بعده شفويًّا، ثم كتب بعد ذلك، فالنقل في أصله غير موثق به أن يكون المنقول مطابقة صورته عند المنقول منه لصورته عند المنقول إليه؛ إذ لابدَّ أن يحدث اختلاف بين الصورتين مهما كان عليه الناقل من درجة في الصدق والتحري (٣٨).

ثم إنَّ تحوُّل المنقول من صورته الشفوية إلى صفة المكتوبة يعرِّضه لا محالة إلى تفاوت بين الصورتين بالزيادة أو النقص أو بالتغيير بأقدار كبيرة أو صغيرة^(٣٩). وكلُّ هذا من شأنه أن يضع القرآن كما وصل إلينا في دائرة الشك بالنسبة لصورته التي صدر بها عن النبي الكريم.

إذن هذه التشكيكات تقول:

أولاً: إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَكْتُبْ وَلَمْ يَدُونَ زَمَنَ النَّبِيِّ ﷺ ، بل الاصحاب هم الذين دُونوه بعد ذلك وإن كان بعض القرآن قد كتب في زمن النبي ﷺ كما يدعي ذلك البعض.

ثانياً: صورة القرآن الشفوي تغاير صورة القرآن المدون (المصحف).

ثالثاً: رأي بعض هؤلاء أنّ السلطة السياسية لها دور في هذه التغيير بين القرآن والمصحف، فقد استعملت نفوذها لاقرار صورة من صور القرآن أثبتتها مصحفاً ومنعت صوراً أخرى وأتلفتها كما فعل عثمان^(٤٠).

قد ذكر البعض أنَّ الترتيب الذي عليه القرآن الآن يخالف الترتيب التاريخي الذي كان عليه القرآن، فهو ترتيب لا يخضع لأيّ معيار عقلي أو منطقي^(٤١)، كما ادعوا أنَّ الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى للقرآن، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة الإسلامية^(٤٢)، أو كما يقول البعض: إنَّ الذي نزل على النبي ﷺ هي المعاني، أمّا اللغة فهي من تعبير النبي ﷺ^(٤٣).

القرآن ظني الدلالة: فقد قال البعض: «بغض النظر عن احتماله (القرآن) مثل كلّ النصوص المكتوبة والدينية التأسيسية منها على وجه الخصوص لعدد يكاد يكون غير محدود من التأويلات حتى في الآيات التي تبدو في الظاهر صريحة، فإنَّ الأصوليين لم يراعوا فيه لا الغايات المرصودة من الحلول الظرفية التي احتوى عليها، ولا السياقات المخصصة التي وردت فيها الآيات التي كانت محل عنايتهم»^(٤٤).

وقال آخر: «فالقرآن نصّ مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي»^(٤٥)، فكلّ الأحكام الشرعية والأحكام العقائدية هي احتمالية.

والنتيجة التي ينتهي إليها هؤلاء هو: إنَّ النصّ الديني مادام يحمل تأويلات متعددة إذن لابدّ أن يحكم الواقع على النصّ الديني، فالنصّ القابل لاحتمالات غير متناهية ينبغي أن يطابق الأوضاع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها التي وصلت إليها الحضارة الحديثة في مختلف أوجه الحياة، وبما أنَّ الواقع الانساني غير مستقر فالمدلول النصّي لا يكون مستقراً بحال. فقد قال أركون: «أما المسار الثاني، فيتمثّل في ترك مفهوم الإسلام والتراث مفتوحين أي غير محددين بشكل نهائي ومغلق؛ لأنّهما خاصصان للتغير المستقر الذي يفرضه التاريخ»^(٤٦) وهو يريد بما يفرضه التاريخ الواقع

الانسانی من احوال .

وقد رأى البعض أنّ آيات القرآن قد اشتملت على أصول التشريعات المنظمة للمجتمع، وجاءت هذه الأصول في نصّ مجمل؛ لأنّ فترة الوحي قصيرة «ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تستوعب فترة قصيرة جميع الهواجس التشريعية للمجتمعات اللاحقة... فلم يتحدث النصّ عن معانٍ تنظّم سيرة الفرد في المجتمع حتى تضحى قيوداً اجتماعية مؤثّرة في طبيعة المجتمع الديني بقدر ما كان هذا النصّ حاوياً لمعانٍ في العلاقات عامة اتفقت عليها جموع اليهود والنصارى والصائبة والمجوس والمشرّكين» (٤٧).

وبالنسبة للأحاديث النبوية (السنة الشريفة) فقد شككوا في وصولها إلينا، وشككوا في أهميتها في تشريع الأحكام، واتهموا منهج المحدثين القدامى بالخلل حيث تركز نقدهم على السند دون المتن^(٤٨).

ويقول الشرفي في احكام الحديث النبوي: «إننا مازلنا ننتظر البحوث المجرأة على قواعد علمية صارمة انطلاقاً من كون الحديث في الصورة التي دون فيها ليس تسجيلاً أميناً لأقوال النبي وأفعاله أو إقراراته، وما كان يمكن له أن يكون كذلك، وإنما هو تمثّل موجّه بالضرورة وغير بريء البتة لعدد محدود من تلك الأقوال والأفعال» (٤٩).

ورأى سليمان حريتانى أَنَّ جهود المحدثين لم تكن كافية لغربلة الحديث ومعرفة الصحيح من غيره فقال إنَّ: «الطرق اللامنهجية التي اعتمد عليها في عملية الفرز والغربلة ليست في حد ذاتها كافية أو دقيقة، ولا تقوم على مبادئ عقلية إنسانية وأسس علمية أو تعتمد على منهج عقلي، ويؤكد هذه الحقيقة الساطعة التعارض والاختلاف والتباين في بعض محتويات المدونات النصية الرسمية المعتمدة للسنة القولية التي سميت بالصالح» (٥٠).

وهناك من يرى أنه لا داعي للجوء إلى السنة، فالآيات القرآنية تفسر

بعضها بعضاً بحيث يمكن الاستغناء عن الحديث، فقد قال مصطفى كمال المهدي في كتابه «البيان بالقرآن»: الآيات من كتاب ربك تقرأها فتغنيك عن تفسيرها إذا قرأتها بفهم وتدبر وإيمان، فإذا فاتك من حكمها شيء قامت آية أخرى لتفسيرها وآية أخرى لاستظهار حكمها وآية أخرى للاستثناء منها... كل ذلك في عقد لا ينفطر، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد في كتاب جمع فأوعى، لكل آية هدفها تصيبه، ولا تفرط منه شيئاً» (٥١).

ومن التشكيكات في السنة: أَنَّ عبدالمجيد الشرفي عندما يشكك في صحة الحديث النبوي جملة يدعي أَنَّ سبب تشكيكه هو «هذا التزايد الفاحش للحديث الصحيح من النصف الأول من القرن الثاني إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة من ١٧ (صَحَّتْ عند أبي حنيفة) إلى ٣٠/٠٠٠، ٤٠/٠٠٠ (صَحَّتْ عند غيره)، ألا تكفي هذه الأرقام وحدها للشك في صحة ما يُنسب إلى النبي، وكلها روايات آحاد؟ فلقد تفاقم الوضع إلى حدٍّ لا ينفع فيه مجرد التحري الذي قام به البخاري ومسلم وغيرهما من أصحاب المجاميع في القرن الثالث الهجري» (٥٢)، ثم ذكر في الهامش: «أَنَّ الحديث حتى وإن كان متواتراً فإنَّ ذلك لا يفيد الصحة، إذ التواتر لا يفيد اليقين، ولذلك فإنَّ القوانين الوضعيّة الحديثة لم تجعل منه حجةً إثبات» (٥٣).

ثم يرتقي الى القول: بأنَّ «الرسول هو الذي نهى عن تدوينه وأمر أن لا يكتب عنه سوى القرآن، فالنبي أراد أن يكون القرآن وحده هو النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته» (٥٤).

إن هذه المقولة تجعل السنة من أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلمين في العصور التالية.

ومن الطريف بعد سرد أدلتهم على عدم موثوقية النص الديني ارتأوا أن

يُقرأ النصّ الديني القراءة الجديدة التي عبّر عنها عبدالمجيد الشرفي في كتابه بين الرسالة والتاريخ ص ٨٧: بالوجه الثاني للرسالة وقال: يتعيّن الرجوع الى وجه الرسالة الثانية .

أقول: ولا أدري كيف يتعيّن الرجوع إلى الوجه الثاني للرسالة مع قولهم بأن مصدر الدين غير موثوق به حسب ادعائهم!!^(٥٥).

المناقشة لعدم موثوقية النص الديني: إنّ عدم موثوقية النصّ الديني شبهة استشراقية طُرِحَتْ قبل قرنين من الزمان وردّ علماء المسلمين عليها الردود الكافية، وقد طرحت الآن من قبل مَنْ ينتمي الى الاسلام بالادعاء اللفظي دون الالتزام العملي. وسنفرد النص القرآني والحديث النبوي بالبحث كلاً على حدة:

١ - موثوقية النص القرآني :

وقبل ذلك لابدّ من الايمان بأنّ النصّ القرآني هو الوحي الالهي وإلّا فقد خرجنا من دائرة الاسلام؛ لأنّ المسلم لابدّ له أن يعتقد بالوحي الذي جاء به النبي ﷺ عن الله تعالى وأنّ معجزة النبي هي القرآن الذي هو كلام الله بلفظه، وإلّا فلم يعد للرسول دلالة على أنّه ينطق عن الله وأتّه رسول الله.

ثم إنَّ القرآن نفسه هو الذي يقول إنَّ لغته الهيّة ولا يجوز تجاوزه بأيّ حال من الأحوال فقد قال تعالى: ﴿ انا أنزلناه قرآنًا عربيًّا ﴾^(٥٦)، فالمعاني إذا كانت لوحدها هي النازلة من الله فلا يصدق عليها أنّها عربية؛ لأنّ العربية تصدق على الألفاظ، فالألفاظ هي التي أنزلها الباري تعالى، وهي عربية لا محالة، وعلى هذا ستكون الألفاظ ومعانيها كلّها وحى الهى نزل باللغة العربية.

وقال تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾ (٥٧)، وقال تعالى: ﴿وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا﴾ (٥٨).

ثم إنَّ تحمّل المسلمين للقرآن كان الأصل فيه هو الحفظ في الصدور بعد الاداء الشفهي، ولهذا فلو تصور أحد اختفاء كلِّ القرائين المكتوبة في الجيل الأول للمسلمين على وجه الأرض فالقرآن يبقى قائماً؛ لأنّه محفوظ في الصدور، لأنَّ شريحة واسعة من الأمة عرفت بالحفظ لما يسمع مرة واحدة من مطولات القصائد الشعرية، تصدّت لحفظ القرآن في الصدور إذا سمع مرة واحدة، وعلى رأس هذه المجموعة النبي الأكرم الذي تصدّى بنفسه لحفظ القرآن الكريم كلّما نزل منه شيء، وما التدوين الذي حصل في زمن الرسول إلّا زيادة في الضبط، وليست هي الأصل في صورة القرآن.

وقد وردت الأدلة المتواترة القاطعة على جمع القرآن بالكتابة بالاضافة إلى حفظه في الصدور في زمن النبي حيث كان لبعض الصحابة نسخة من القرآن الكريم، فالقرآن كلّه بآياته الكثيرة قد وصلت إلينا حفظاً وكتابة بصورة متواترة، وكانت الكتابة مطابقة للمحفوظ في الصدور بدون أيّ شك أو ريب، وليس أهل القراءات معذورين في كلامهم مع جهالتهم في هذه الموثوقية.

وقد كان النبي ﷺ عندما ينزل الوحي عليه يقول: ضعوا هذه الآية في المكان المعين وضعوا هذه الآية في المكان المعين، فالقرآن الذي جمعه عثمان هو على النسق الذي رتبّه النبي ﷺ حين النزول، وهذا هو الذي أمضاه الأئمة سلام الله عليهم، وإلّا لاعتراضوا على ما نقله عثمان من تغيير في الترتيب النبوي الذي يكون له حصّة من فهم القرآن، بينما لم يرد أيّ اعتراض على ما فعله عثمان سوى حرقه لبقية المصاحف الذي يعتبر إهانة للفظ القرآني.

فالصورة القرآنية المكتوبة مطابقة للصورة القرآنية المحفوظة دون أيّ تغيير، ويتفرّع على هذا عدم تمكن السياسة وسلطتها بعد رحيل النبي ﷺ من التغيير لما هو متواتر في الحفظ والكتابة، وإلّا لأصبحت ضجة كبرى على من غير ولنقل إلينا ذلك خصوصاً مع وجود أئمة أهل البيت: المعارضين للسلطة

٢ - موثوقية الحديث النبوی :

أما موثوقية الحديث النبوي فيمكن إيضاحها بعدة نقاط:

١ - إِنَّ الحديث النبوي هو الأصل الثاني للإسلام كما قال عنه القرآن الكريم حيث قال تعالى: ﴿ مَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (٥٩)، وأمر النبي ونهيه هو الحديث النبوي.

٢ - وأما ما روي من نهى النبي ﷺ لكتابة الحديث النبوي، فهي روايات لا تقاوم ما روي عن النبي ﷺ من أمر المسلمين بكتابة كل ما يخرج من شفثيه وأنه حق.

٣ - وأمّا الوضع الذي حصل على النبي ﷺ كما أشار هو ﷺ إلى ذلك في حياته حتى اضطر إلى القول: من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، فهو لا يبرر عدم التمييز بين صحيح الحديث والحديث الموضوع؛ لأنّ نصّ الحديث قد حظي من العلوم التي يتمكن المختصون بها أن يميزوا بين صحيح الحديث وسقيمه، فعلم الحديث وعلم الرجال الذي يتصدى لمعرفة الرواة وبيان أحوالهم في الوثاقة والضبط أكبر شاهد على الدقة الكبيرة التي بذلها علماء الاسلام في تنقية الحديث من الوضع، ومن راجع هذه الكتب المعنية بضبط القواعد التي يصح فيها الحديث لا يمكنه إلا أن يقف مذهوشاً لما أولى الحديث الشريف بما لم يول غيره من النصوص البشرية إلى يومنا هذا.

والظريف من علماء قم: أنهم كانوا يطردون الثقات من رواة الأحاديث إذا رَوَوْا عن الضعفاء، وإن صح أن أبا حنيفة لم يصح عنده من حديث رسول الله إلا سبعة عشر حديثاً فهو إن دلَّ على شيء يكون دالاً على الاهتمام البالغ في تنقية الحديث النبوي من وضع الوضّاعين، فهو يوجب الوثوق بعمل

العلماء في ذلك الزمان لتمييز الصحيح من غيره، فالمسلمون إذن في زمان أبي حنيفة وقبله أمسكوا عن الاحتجاج بما لم يصح عن الرسول ﷺ ثم أخذوا في تمحيص الروايات المروية عن الرسول ﷺ تمحيصاً صارماً فأدخلوا في دائرة الاحتجاج كل ما ثبت عندهم صحته، فتنامي عدد الحديث الصحيح بتنامي الجهود التمحيصية وأساليبها حتى وصل إلينا عدد لا بأس به من الأحاديث النبوية الصحيحة.

٤ - على أن وجود الأئمة المعصومين من أهل البيت: قد أشاروا إلى كذب بعض الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ وجعلوا لنا ميزاناً لمعرفة ما صح عن الرسول بكونه موافقاً لكتاب الله غير معارض له، وهذا كله مسطور في كتب المسلمين، ولا يُعذر من لم يطلع عليها ويدّعي عدم موثوقية الحديث النبوي.

٥ - إن الحديث النبوي يشمل القولي والفعلية والتقريرية، وإذا كان الوضع قد دخل الحديث القولي، فإن فعل رسول الله ﷺ قد نقل أكثره بالتواتر، وكذا تقريره ﷺ، وهذا يفيد القطع بثبوت السنة النبوية الفعلية والتقريرية. ومثال على ذلك العبادات كالصلاة والصوم والحج قد نقلت إلينا بالتواتر من جيل عهد النبوة إلى يومنا هذا.

٦ - على أن بعض أصحاب القراءات الذي ينكر وثاقة الحديث النبوي يؤسس كثيراً من آرائه على ما جاء في الحديث الضعيف، وبهذا سيكون الحديث مرفوضاً لأن يكون مصدراً للأحكام الشرعية، ولكن الحديث الضعيف يكون معتمداً لبناء قراءة جديدة مخالفة لظواهر السنة الشريفة المعتمدة!!!

٧ - وأخيراً إذا كنّا نشكك في كل حديث نبوي لمجرد أنه قد داخله الوضع من بعض الزنادقة أو غيرهم في ذلك الوقت، ولا نلتفت إلى القواعد المميزة للحديث الصحيح من غيره كما بيّنها رسول الله ﷺ والأئمة من بعده، فمعنى

ذلك أننا لا نثق في كل نص موجود في التاريخ البشري من أول البشرية إلى يومنا هذا، وبذلك سنكون في شك من كل التاريخ الانساني علوماً وآداباً وفنوناً وأحداثاً، وبذلك لا يجوز الاستناد إلى أية وثيقة موجودة في التاريخ البشري من باب الشك في موثوقيتها واحتمال عدم مطابقة المکتوب للحدث، وهذا يحدث لنا إرباكاً في الثقافة والحضارة الانسانية كلها، فلاحظ.

٨ - وأما ما ذكره من أن الحديث المتواتر فهو لا يفيد الصحة؛ لأن التواتر لا يفيد اليقين؛ فهو أمر غريب، ولا منشأ له إلا عدم المعرفة بمعنى التواتر، فنقول:

إن التواتر عبارة عن امتناع التواطؤ على الكذب في نقل الحادثة، وهذا الامتناع على الكذب يحصل من ضرب احتمال كذب الناقل الأول في احتمال كذب الناقل الثاني في احتمال كذب الناقل الثالث، وهكذا حتى يصبح احتمال الكذب احتمالاً ضعيفاً جداً لا يعتني به العقلاء، ويحصل القطع واليقين بصدق النقل (٦٠).

ثم لا مبرر للاحتجاج بأن القوانين الوضعية الحديثة لم تجعل من التواتر حجة إثبات إلا الضعف أمام القوانين الوضعية الحديثة، على أننا نقطع بعدم صدق هذه المقولة عن القوانين الوضعية، فلاحظ.

أما الاتجاه الثاني هو نزع صفة الموضوعية عن الدين:

فقد ادعوا عدم الموضوعية للنص الديني بمعنى أن النصوص الدينية لا تحمل في ذاتها معنى ثابتاً يمكن أن تلتقي عليه أفهام الناس قاطبة، وإنما هو نص حمال لوجوه من الاحتمالات غير المتناهية يمكن أن يؤلف منها كل جيل بل كل انسان بمفرده فهماً خاصاً قد يخالف أفهام الآخرين، فهو:

إما يشطب على الفهم السائد بين البشر للدين الاسلامي الحنيف.

وأما أن يقول بتاريخية النصّ الديني، وهذا ما يسمى بالمنهج التاريخي لمعرفة النصّ، فهو منهج يهدف إلى ربط كلّ معاني النصّ وأحكامه وغاياته بالتاريخ وتأثير التاريخ في تشكّلها وتكوينها إما سلباً أو إيجاباً.

وأما أن يقول بالفكرة الفلسفية في اللغة القائلة إنّ مدلول اللغة هو ما نثيره في ذهن المتلقّي من معنى بحسب ما يعمر ذلك الذهن من مفاهيم ثقافية، وهذا ما يسمّى بمنهج تحليل المحتوى، حيث يفترض جملة من التساؤلات حول النصّ من قائله وظروفه وأحواله والمؤثرات على تفكيره وتصوراتهِ وآرائه وهكذا، فما يفهمه المخاطب من النصّ نتيجة هذا التحليل هو المعنى الصحيح للنصّ.

ولهذا فسوف نتعرّض لردّ هذه الأسس لعدم موضوعيّة النصّ الديني، وعندها يتبيّن موضوعيّة النصّ الديني، فنقول:

لا يمكن الشطب على الفهم السائد بين البشر للدين الاسلامي الحنيف، وذلك لأنّ الفهم السائد للدين على مرّ العصور هو دليل موضوعيّة النصّ الديني؛ لأنّ هذا الفهم السائد للدين من قراءة نصوصه (القرآن والسنة) هو فهم واحد لجميع فرق المسلمين على مدى أجيالها المتلاحقة من يوم نزول النصّ إلى يومنا هذا، وسيبقى هذا الفهم للدين سائداً إلى يوم القيامة (رغم اختلاف فرق المسلمين في بعض الفروع والتفاصيل)، فأصول العقائد وأصول العبادات والمعاملات والاخلاق التي تشكّل عنوان الدين الاسلامي هي محل اتفاق عند الجميع، وقد اطلق على هذا المتفق عليه عنوان المعلوم من الدين ضرورة بحيث يكون المنكر له مع علمه بلازم قوله من تكذيب النبي أو تكذيب القرآن كافراً؛ لأنّ المسقط لبعض من المتفق عليه عند الجميع يكون متديناً بدين غير المعروف بالدين الاسلامي، ولهذا يوصف بالكفر.

وهذا خير شاهد على موضوعيّة النصوص الدينية، حصلها كلّ من نظر

ففيها مع تغيّر أحوال الناظرين وثقافتهم وأوضاعهم وأزمانهم ، فكيف ندّعي أنّ رسالة نبي الاسلام التي بلّغها للناس ليست هي التي تلقتّها الأمة بالقبول واستقرت على النحو التي وصلتنا به اليوم ويتدين بها المسلمون ؟! فهل تغيّر النصّ الاصيلي للدين تغيّراً جذرياً من قبل الجيل الأول ؟!! وهل النصّ الديني هو رموز وأشكال لم يحلّها المسلمون ؟!! وهل أهمل النصّ الديني أو ترك فهمه لشخص واحد أو أشخاص معينين أخطأوا في فهم تلك النصوص ؟!!

والجواب: كل هذه الاحتمالات لم يحتملها من يدعو إلى قراءة النصّ الديني قراءة جديدة تخرج النصّ عن ظهوره وصراحته إلى تأويلات غريبة، بل يَقْرُون أن النصّ لم يتغيّر تغييراً جذرياً، وهو نصّ عربي مبين قد تناولته الامّة بالفهم والتدبر، وتناوله العلماء الفقهاء واللغويون والفلاسفة والاطباء والفلكيون وغيرهم وقرروا: وجوب الصلاة والصوم والحج وحرمة الزنا والربا والكذب والغش والنميمة وأقروا وحدة الخالق وعدالته وآمنوا بيوم المعاد وبرسالة الرسول وهكذا بقية الأمور المجمع عليها بين المسلمين، فما هي الموضوعية للنصّ الديني التي تجعل كلّ الناس قد فهمت من النصّ الديني صورة الاسلام، غير هذا الذي تقدّم؟! ولماذا ينكر الواضح الواقع خارجاً مع وضوحه لكلّ أحد؟!!!

فهل يدعي أصحاب القراءات أنَّ الدين الذي جاء به النبي ﷺ بمصدرية القرآن والسنة ووصلت إلينا صورته المتقدمة هو عملية خداع كبرى تواطأ عليها كل الناس؛ لأنها توافق شهواتهم؟؟!

وليس الدين عبارة عن رموز وإشارات لا يمكن فهمها، ولم يكن مهماً ولا ترك فهمه لشخص واحد أو جماعة معينة أخطأت في فهمها.

إذن ، فلماذا يرفع شعار الشطب على الفهم السائد للدين مع حصوله عند كافة المسلمين ؟ ألا يكون هذا الكلام في الشطب على الدين لغواً صادراً ممن

يغمز في عقله وفكره وأنه إلى الهزل أقرب منه إلى الجد ؟

وأما القول بتاريخية النصّ الديني فقد تقدم مناقشتها ، وكذا تقدمت مناقشة الاعتماد على الفكرة الفلسفية حول اللغة .

أما الاتجاه الثالث : وهو الاستياء من التراث والماضي :

فإن كثيراً من أصحاب القراءات يعلن استيائه من النموذج الماضوي وهو النموذج الذي « يوجب أن يكون النظر متّجهاً نحو الماضي ... لأنّ في الماضي الموعظة المثلى للناظر ، وهذه هي منطقية أو مشروعية التمام والاكتمال ، فتكون الصلة بين النموذج وأصحابه صلة وحيدة وحتمية هي صلة النقل ، فأنصار النموذج الماضوي هم في آن واحد أصحاب النقل ، وهذا صحيح مهما كان الميدان المعرفي الذي نظرت إليه » (٦١) .

ويعبّر عن الماضي بالأسوار المانعة من اقتحام مجال البحث ، وهي أغلال مكبّلة للفكر .

ويقول محمد اركون : « يمكن أن نستشهد بها (أي الكتب العديدة الدينية) للتدليل على أنّ الفكرة الشائعة عن الوحي في المجتمعات الاسلامية لا تزال محصورة داخل دائرة ما ندعوه بـ (المستحيل التفكير فيه) بالنسبة للتراث الاسلامي ، منذ القرن الحادي عشر الميلادي ، ونقصد بالمستحيل التفكير فيه هنا ما يلي : إنّ المكانة الارثوذكسية (٦٢) اللاهوتية للوحي كما كان قد نطق به من قبل النبي وجمع فوراً أو لاحقاً في المصحف تحت الاشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفّان ، لا يمكن أن يكون موضعاً للدراسة أو مادة للتحري النقدي ، فهذه المكانة محمية من قبل الاجماع الكوني لكل المسلمين » (٦٣) .

وقد عبّر بعضهم عن التراث فقال : « إنّ التراث عبارة عن الموتى الاحياء فينا » مشبّهاً هذه المهمة (بالدوس في غابة من الموانع التي تراكت عبر الأزمان لاعتبارات (كهنوتية) أو طقسية أو اجتماعية أو سياسية ، واكتسبت

صفة القداسة بحكم تقادُمها، وامتلكت سلطة خفية أو بيّنة، تردّك حين لا يلزم الردع وتلجّك حين ينطق اللسان، وهذا يؤدي بك جبراً أن تقوم ببنائك الفكري على أساس من التوفيقية والتلفيق، فيبدو هذا البناء مهلهلاً بعيداً عن الموضوعية.. إنّ تراثنا الديني كلّّه تجمعه حرفية نصوصية يسيطر فيها النصّ على مجريات حركته. والاشكالية هنا تتضح في ذلك التعليب الذي وصلنا عبر العصور جاهزاً وعلينا أن نستهلكه كما هو دون أيّ تنقيب أو تمحيص أو حتى تذوق... تبدو الحالة هذه وكأنّها (انقطاع) فعلي في التاريخ، كما لو أننا كنّا نائمين كأهل الكهف ألف سنة، ثم استيقظنا فجأة لنجد النقود عيناها في أيدينا، وعلينا بالتالي أن نتعامل بها» (٦٤).

أقول: إنّ الماضي الذي يستاء منه الكثيرون من أصحاب القراءات ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هو النصّ الديني المتمثل في القرآن والسنة.

القسم الثاني: هو التراث الذي كتبه العلماء استنباطاً له من الكتاب والسنة، ككتب الفقه والتفسير وغيرهما ممّا يكون مصدره الكتاب والسنة.

وقد وقع الخلط بينهما عند أصحاب القراءات، فإنّ الذي لا يقبل المناقشة (إذا كنّا مسلمين) هو القسم الأول، فما دام القرآن هو كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه وهو الذي حفظ من قبل الله تعالى وجمع زمن النبي وثبت بالتواتر، فهو لا يمكن المناقشة فيه؛ لأنّه صادر من ربّ الكون العارف بكلّ أحوال البشريّة من يوم وجودها إلى نهايتها، ويعرف ما يصلحها، وقد أرسل القرآن لها ككتاب هداية ونجاة.

والقرآن نفسه أشار إلى أنّ السنة النبويّة ليست إلّا وحيّاً من الله تعالى للنبي ﷺ، قال تعالى عن النبي ﷺ: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى علّمه شديد القوى...﴾ (٦٥).

فعلى هذا: إذا كنّا مسلمين معتقدين برب العالمين وبرسالة الرسول وأنّ القرآن هو كتاب الله المنزل على رسوله فلا معنى للمناقشة في هذين المصدرين أصلاً.

نعم، إذا لم يثبت النصّ أنّه من القرآن ولم يثبت النصّ الديني على أنّه كلام الرسول ﷺ فيمكن والحالة هذه أن يخضع للمناقشة والرد بالطرق العلمية التي يردّ بها.

ثمّ إنّ هذا القرآن قد أكّد على دور العلم في حياة الانسان وأكّد على العقل فقال: ﴿ هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ (٦٦) وقال: ﴿ إنّما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ (٦٧). وقد ذمّ القرآن عدم اتباع العلم فقال: ﴿ إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ (٦٨) وقال: ﴿ إنّ يتبعون إلاّ الظن وإن هم إلاّ يخربون ﴾ (٦٩).

وأما الآيات التي تندب إلى استعمال العقل فهي كثيرة جداً مثل قوله تعالى: ﴿ كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون ﴾ (٧٠) وقوله تعالى: ﴿ وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون ﴾ (٧١) وقوله تعالى: ﴿ قد بينّا لكم الايات لعلكم تعقلون ﴾ (٧٢) وقوله تعالى: ﴿ إنّ في ذلك لآية لقوم يعقلون ﴾ (٧٣) وقوله تعالى: ﴿ كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون ﴾ (٧٤) وقوله تعالى: ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾ (٧٥) وغيرها كثير في القرآن الكريم. هذا القرآن الكريم ندب إلى العلم ونهى عن اتّباع الظنّ كقاعدة عامّة، وأرشد إلى العقل والدليل والبرهان فقال تعالى: ﴿ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (٧٦).

وقد رفض القرآن العقلية الخرافية والتقليدية والوهميّة فقال تعالى: ﴿ إنّ عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله ما لا تعلمون ﴾ (٧٧).

وكذا السنّة فقد ورد أنّ الامام موسى بن جعفر عليه السلام قال لهشام بن الحكم:

يا هشام إنّ الله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام ، وأما الباطنة فهي العقول» (٧٨).

نعم ، القسم الثاني وهو التراث الذي كتبه العلماء واستنبط من المصدرين السابقين ، هذا هو الذي يجوز أو ينبغي أو يجب أن يناقش إذا وجدنا مجال لذلك بصورة علمية ، وعلماء الاسلام شأنهم المناقشة في التراث وعدم قبوله بصورة عمياء ؛ لذا فإنّ علم الأصول والفقه في زماننا هذا يختلف بعض الشيء عما قاله علماء الاسلام في السابق ، فقد كان مثلاً علماء الأصول يقولون بأصالة البراءة العقلية عند الشك في التكليف ، ولكن هناك من العلماء من أبطل هذا الرأي وقال بأصالة الاشتغال استناداً إلى حق الطاعة الذي يأمر به العقل عند الشك في تكليف المولى ، ومثلاً في الفقه ، فقد كان مشهور علماء الفقه يقولون بنجاسة الكتابي ، ولكن خالفهم علماء العصر فأفتوا بطهارتهم استناداً إلى الأدلة العلمية في ذلك ، وهكذا تجد علم أصول الفقه في زماننا هذا يختلف عن علم أصول الفقه في الزمان السابق عمقاً ودقّة وإحاطة ، وكذا علم الفقه ، فقد اختلفت كثير من الفتاوى الذي كان عليها السلف الصالح نتيجة المناقشة لهم في أدلتهم التي استندوا إليها في تلك الفتاوى ، وقد حصل علماء الاسلام على أدوات للوصول إلى الفتاوى لم تكن هذه الأدوات موجودة عند المتقدمين .

والخلاصة التي نريد أن نوّكد عليها: هي إنّ تجديد النظر في اجتهادات السابقين الظنية أمر لا مناص منه وعليه سيرة العلماء من الامامية رضوان الله عليهم ، بل هو موجود حتى في المذاهب الأخرى ، فلو أنّ الامام الشافعي توقف فيما اجتهد فيه شيخه لما كان له مذهب يسمى بالمذهب الشافعي أو لو أنّ الامام أحمد توقف عند فتاوى واجتهادات شيخه الشافعي لما كان له مذهب يسمى بالمذهب الحنبلي ، وهكذا غيرهما .

نعم ، في القرون المتأخرة عندما قامت للمقدّدة دولة سلّطوا الاتهامات لكُلِّ

من ءءء نفسه الاءءءاء فءما اءءءء فءه السابءون؁ فأضفى قءسءة على اءءءاءاء المءءءءءن إلاء أن هءة فءرة قصءرة أعقءءها ضرورة فءء باب الاءءءاء والنظر فءما اءءءء فءه السابءون.

ثم إن هءاك مءاءوءاء مءلصة لءءءءء أصول الفقه من العلماء القءءءءن على ذلك؁ فقد وءءء أءاء ءءءءة فء أصول الفقه ءءءءن علءها كءئر من الأحكام الشرعءة كفكرة الءرءب؁ وفكرة أن الأمر بالشءء لا فءقضى النءه عن هءة؁ وأن مءءمة الواءب واءبة عقلاء فلا ءاءة إلى الواءب الشرعء فءء الواءب العقلى؁ وءءرها.

ولكن هءاك ءعوة أخرى لنءذ الأءاءء الءى ءسرءت إلى أصول الفقه كالأءاءء الكلامءة والنءوءة (ءءقق المعنى الءرفى) والفلسفءة؁ فقد مزء الأصول بالنءو ءارة وبالفلسفة أخرى وبعلم الكلام مرءة ءالءة؁ فنءن بءاءة ماسة الى ءلءص هءا العلم من المباءءة الغربءة علءه.

كما أنءنى أنزع إلى وءوب ءءء كل مءءء ذكر فء الأصول ولكن لا فءبءى علءه فرع فقءهى أو أءب شرعء ولا فءكون معءناً على ذلك. نعم هءة ءءءءءاء نقرها ونؤءءها مءاءماء صادرة مءن له قءرة على الاءءءاء الاصءلاءى وفءكون ءءءءءه اصلاءاً فء نطاء النص لاهاءماً للنص.

وعلى هءا فءن فصف علماء الاسلام بأنهم لا فناءقشون الءراء السابق علءهم فهو ءرءمة كبرى وءنبأ عن عءم معرفة القائل بسءرة علماء الاسلام فء فناءقشة من ءءءمهم فء اسءنباط الأحكام الفقهءة وءءءهم علءها.

نعم؁ فءس من الصءءء ءرك الءراء الماضى كله؁ وفءس من الصءءء اسءقبال الءاضر بما هو ءاضر؁ فإن فء الماضى ما هو صءءء وباطل؁ وما فء الءاضر ما هو صءءء وباطل.

نعم؁ العالم المءءءء هو الذى فمءص الءراء فءقبل ما صءء ءءله وفءرك ما

لم يصح دليله ، ويمحّص ما وجد على الساحة من أفكار وآراء فيقبل الصالح ويترك غيره . وهذه هي سيرة علماء الاسلام وطريقة الاسلام الذي أوجب على الأمة أن يكون في كلّ فترة من الزمان عالم مجتهد يرجع إليه الناس في معالم دينهم ، ومع وجود هذا العالم المجتهد لا يجوز الرجوع إلى الموتى في أخذ معالم الدين منهم ، فلاحظ .

نعم ، المجتهد قد يقع في بعض الأخطاء في مسيرته الاجتهادية الاستنباطية ، لذا فقد نبّه العلماء إلى هذه المزالق وحذّروا منها وأهمّها (٧٩) :

١ - تبرير الواقع ، فالمجتهد قد يندفع إلى فهم النصّ فهماً خاصاً يبرّر الواقع الفاسد الذي يعيشه وألفه ، ويعتبر هذا الواقع لا مناص عنه فهو يخضع النصّ للواقع بدلاً من أن يفكر في تغيير الواقع على أساس النصّ ، لذا أوّل بعض المجتهدين الذي وقع في هذا المزلق أدلّة حرمة الربا وخصّها بالفائدة المضاعفة استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٨٠) وغفل هذا المجتهد عن غرض الآية التي تريد لفت نظر المرابين إلى النتائج الفظيعة التي قد يسفر عنها الربا فيصبح المدين مثقلاً بأضعاف ما استقرضه ، وليست الآية بصدد تحليل الفائدة غير المضاعفة ، وهذا المزلق ينتبه له المجتهد إذا نظر إلى الآيات الأخرى في تحريم الربا مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَبَتُّمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ (٨١) .

٢ - دراسة النصّ في إطار فكري غير إسلامي ، ولعلّ هذا هو الحاصل لأصحاب القراءات حيث عاشوا في إطار فكري غربي وانبهروا في إنجازات الغرب فيحاولون أن يفهموا النصّ ضمن ذلك الفكر الغريب عن الاسلام ، فإن وجد النصّ لا ينسجم مع ذلك الفكر الغريب طرحه وأهمله وأخذ يبحث عن نصوص أخرى تواكب اطواره الفكري ، فإن لم يجد أوّل النصّ تأويلاً بعيداً حتى وإن كان على خلاف ظاهره أو خلاف صراحته مستنداً إلى تلك المناهج التي

نكرنا خطأها المنهجي في فهم نصوص الدين .

مثلاً هناك من المجتهدين من يقدّس الملكية الشخصية ، ولكن هذا التقديس لم يأخذه من الشارع المقدّس بل أخذهُ ممّا ألفه من المحيط الذي عاش فيه ، فإن وجد هذا المجتهد نصوصاً شرعية تقول : بأنّ الأرض إذا لم يعمّرها صاحبها أخذها منه ولي الأمر واستثمرها لصالح الأمة ، فإنّه يقول : الأولى هو ترك العمل بهذا النصّ ؛ لأنّه يخالف العقل مثلاً ، ومراده من العقل هو الأفكار التي عاشها ، وهي تقديس الملكية .

وكذا في مثال انتزاع المال من مالكة ؛ فإنّ هذا قد يكون بأمر من الشارع وقد لا يكون بأمر من الشارع ، فالأول جائز والثاني حرام ، ولكن هناك من الفقهاء من يستدل على حرمة انتزاع المال من مالكة بكونه قبيح عقلاً ، ولكن هذا المجتهد غفل عن أنّ القبيح العقلي هو انتزاع المال من مالكة بدون حق ، والشرعية هي التي تحدد ما إذا كان الانتزاع بحقّ أم بغير حق ، فيجب الرجوع إليها في ذلك ، فإذا أقرّت أنّ الانتزاع بغير حق كان قبيحاً وإلا فهو ليس بقبيح .

ومثلاً من يعيش في ظلّ مذاهب اجتماعية جديدة وتصطلح لنفسها اصطلاحات خاصة بها كالاشتراكية والعلمانية والحدّات التي تدلّ كلّ واحدة من هذه الكلمات على معنى جديد غير المعنى اللغوي الذي تعنيه الكلمة حين صدورها زمن النصّ الشرعي مثلاً ، فقد يفهم من هذه الكلمات في النصّ الشرعي المعنى الجديد ، ولا ينظر إلى التاريخ البعيد للكلمة التي صدرت فيه ، فيفهم الكلمة كما تدلّ عليه واقعها واصطلاحها الجديد ، بينما الصحيح هو الأخذ بالمعنى التاريخي البعيد للكلمة التي صدرت فيه .

فالاشتراك مثلاً (أو الاشتراكية) ينظر إليها الانسان المعاصر على أنّها مذهب اجتماعي معين يفسّر الحياة تفسيراً مخالفاً للإسلام ، ولكنّها حينما صدرت في النصوص الشرعية يراد منها معناها التاريخي المتجرد عن هذا

الاصطلاح الجديد، فإذا جئنا الى النصّ القائل: « الناس شركاء في الماء والنفاء والكلاء» فقد يفهم منه الفرد الاصطلاح الجديد المعاصر الذي يعيـشه ، بينما يجب عليه أن يعطيه معناه اللغوي الذي ترمز إليه الكلمة حين نزولها.

وكذا كلمة الرعية: فإنّها في نظام الاقطاع تعبّر عن معنى العبد والقرن، بخلاف معناها التاريخي البعيد الذي يراد منها الأمة (الناس)، فحينما يجد المجتهد النصّ القائل: إنّ للوالي على الرعية حقاً فقد يفهم منه المجتهد تأييداً لنظام الاقطاع، بينما ينظر النصّ الى المعنى التاريخي للرعية الذين هم الامه .

٣ - تجريد الدليل عن شروطه وظروفه: فالدليل قد يكون تقريراً من المعصوم، وهذا التقرير قد يكون لظرف خاص أو في شرط خاص، فلا يجوز توسعة هذا الدليل إلى غير ظرفه وشروطه، فمثلاً إذا أقرّ المعصوم التيمم بدلاً عن الوضوء في أيام الشتاء الباردة التي يكون فيها استعمال الماء مضرّاً بالبدن وموجداً للشين فلا يجوز أن نجوّز التيمم في غير ظرفه وشروطه؛ لأنّ الشك في كون التقرير عاماً يوجب عدم سريان هذا التقرير لغير ظرفه وشروطه.

وكذا إذا شرب الصبي أو المجنون نجساً ولم ينهه النبي ﷺ ، فهو يدل على شرب الصبي للنجس إلا أنَّ هذا لا يكفي للقول بجواز شرب النجس لكلِّ أحد؛ إذ لعلَّ الصبي يجوز له شرب النجس دون البالغ والعاقل، فالتقرير لا يجوز أن يعزل عن شروطه وظروفه، نعم يمكن تسرية التقرير للصبيان المشابهين لهذا الصبي والمجانين المشابهين لهذا المجنون، وأمَّا التعدي إلى كلِّ فرد فهو عبارة عن تجريد الدليل عن شرطه وظرفه، وهو من مزالق الاحتياط.

٤ - اتجاه الباحث النفسي: فإنّ له الاثر المهم في فهم النصّ ، فالمجتهد إذا كان ينظر إلى النصوص أنّها تبليغات عن الله فسوف ينظر إلى النصوص

القائلة إِنَّ النبي ﷺ قضى بين أهل المدينة في النخل: لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل البادية: أَنَّهُ لا يمنع فضل ماء ولا تباع فضل كَلَأ، فالانسان الذي حفر بئراً له لا يجوز له منع نفع بئرهِ لغيره والانسان الذي عنده ماء فاضل وكَلَأ فاضل عن حاجته لا يجوز له أَن يمنع هذا الفضل من الماء والفضل من الكَلَأ عن الآخرين، ويكون هذا حكماً شرعياً عاماً ثابتاً كلَّ زمان ومكان كالنهي عن الخمر.

وإذا نظر مجتهد آخر إلى النصوص على أَنّها أحكام حكوميّة من قبل النبي لأجل تنظيم الدولة والمجتمع فهو إذن يرتبط بظروف ومصالح قَدَرها ولي الأمر، وحينئذٍ من حقّ ولي أمر آخر أَن لا يرى مثل هذا الاجراء صالحاً.

لكن موضوعية البحث تفرض على الباحث عدم اتخاذ موقف معيّن اتجاه النصوص، بل النصّ يجوز أَن يكون تبليغاً عن الله كما يجوز أَن يكون حكماً ولائياً حكومياً قام به النبي ﷺ مراعاة للمصلحة التي شَخَّصها في ذلك الوقت، وتعيين أحد الأمرين يكون على ضوء صيغة النصّ وقراءته وظروفه.

هذه هي أهم المزالق التي قد يقع فيها المجتهد، وأمّا إذا دخل إلى ساحة النصوص غير المجتهدين فسوف يقعون في مزالق كثيرة لا حصر لها، وهذا ممّالا يجوز أَن يحدث؛ إذ أَن لكلّ علم أهله ومختصوه، ومجرد المعرفة ببعض أحكامه ونصوصه لا يسوّغ لكلّ أحد الدخول في تفسير النصوص حسب ما يحلُّو له وحسب ما ينقذ في ذهنه؛ لأنّه ليس عالماً بهذا الأمر حتى يجوز له الفتيا فيه.

والخلاصة: إِنَّ حقول المعارف والاختصاصات العلمية المختلفة لها سياق محكم لا يجوز الدخول فيه إلّا لأهله من ذوي الاختصاص العلمي، فما لم يحرز الانسان درجة الاجتهاد في العلوم الاسلامية لا يجوز له الفتيا في الدين.

اللهو امش

- (١) الإسراء : ٨٨ .
- (٢) البيان في تفسير القرآن / مقدمة الطبعة الأولى : ١١ - ١٣ .
- (٣) البيان في تفسير القرآن / مقدمة الطبعة الأولى : ١١ - ١٣ .
- (٤) عيون أخبار الرضا (محمّد بن علي بن بابويه القمي الصدوق) ١ : ٩٣ .
- (٥) هناك من يستعمل القراءة للنصّ الديني بمعنى إعمال الفكر في فهم القرآن فهماً جديداً يبنى على ما سبق من الافهام وينطلق وفق الضوابط والقواعد المعلومة وضمن الثوابت التي لا تتغيّر . وليس هذا المعنى هو مقصودنا في هذا البحث ، كما أنّه ليس هو المعنى المعروف عن القراءة الجديدة للنصّ الديني حديثاً .
- (٦) ما ورد من آراء ونصوص مأخوذ من مجلة قبسات الفارسية في عددها المخصص للهرمنوطيقيا (فن الاستماع وفهم العبارة) وهو العدد الثالث للسنة الخامسة .
- (٧) المصدر نفسه .
- (٨) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، نحو تاريخ أفضل للفكر الاسلامي : ١٩٩ .
- (٩) المصدر نفسه .
- (١٠) تحديث العقل الاسلامي نقلاً عن محمّد سعيد رمضان البوطي وطيب تزيني . حوارات لقرن جديد : الاسلام والعصر تحديات وآفاق : ١٠٤ .
- (١١) راجع محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تزيني ، الاسلام والعصر تحديات وآفاق : ١١٠ .
- (١٢) المصدر نفسه : ٤٢ .
- (١٣) الاسلام بين الرسالة والتاريخ : ٣٧ .
- (١٤) المصدر نفسه : ٥٠ .
- (١٥) راجع أركون ، الفكر الأصولي : ٣٠ .
- (١٦) راجع عبدالمجيد الشرفي ، الاسلام بين الرسالة والتاريخ : ٨٥ .

- (١٧) المصدر نفسه : ٦٢ - ٦٣ .
- (١٨) الأعراف : ١٥٨ .
- (١٩) سبأ : ٢٨ .
- (٢٠) الأنبياء : ١٠٧ .
- (٢١) نحل : ٤٤ .
- (٢٢) آل عمران : ٩٧ .
- (٢٣) إبراهيم : ٣١ .
- (٢٤) الروم : ٣٠ .
- (٢٥) الاسراء : ٧٠ .
- (٢٦) الروم : ٢٤ .
- (٢٧) الروم : ٢١ .
- (٢٨) البقرة : ٢٧٨ - ٢٧٩ .
- (٢٩) عيون أخبار الرضا عليه السلام ، محمد بن علي بن بابويه القمي ١ : ٩٣ .
- (٣٠) راجع تقرير هذه الفكرة الفلسفية اللغوية وشرحها في : نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة الحقيقة : ٨٠ وما بعدها .
- (٣١) راجع المصادر التي تقول بأن الامام علي عليه السلام هو أول من وضع علم النحو في كتاب احقاق الحق ١٧/٥٣٣ وما بعدها وقبلها .
- (٣٢) دوائر الخوف : ٦٩ .
- (٣٣) عيال الله : ١٤٢ - ١٤٣ .
- (٣٤) القرآن في التفسير الموروث : ٣٢ .
- (٣٥) من حقائق القرآن : ٥٨ .
- (٣٦) لبنات : ١٠٨ - ١٠٩ .
- (٣٧) الاسلام بين الرسالة والتاريخ ، عبدالمجيد الشرفي : ٧٠ .
- (٣٨) عبدالعزيز الشرفي ، الاسلام بين الرسالة والتاريخ : ٤٢ .
- (٣٩) راجع اركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ١٣٥ .

- (٤٠) راجع اركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ٢٨٤ .
- (٤١) راجع اركون ، الفكر الأصولي : ١٣٥ والفكر الاسلامي ، نقد واجتهاد : ٩٠ .
- (٤٢) عبدالمجيد الشرفي ، الاسلام بين الرسالة والتاريخ : ٥٠ .
- (٤٣) المصدر نفسه : ٣٧ .
- (٤٤) عبدالمجيد الشرفي ، الاسلام بين الرسالة والتاريخ : ٨٥ و ١٥٦ .
- (٤٥) اركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي : ١٤٣ .
- (٤٦) اركون ، الفكر الاسلامي قراءة علمية : ٣٠ .
- (٤٧) تاريخية التفسير القرآني ، نائلة الرضوي : ٤٦ .
- (٤٨) انظر الاسلام والحادثة : ٦٧ - ٧٠ .
- (٤٩) الاسلام والحادثة : ٧٨ .
- (٥٠) انظر توظيف المحرم : ٨٤ - ٩١ .
- (٥١) ٢٨ - ٢٩ .
- (٥٢) الاسلام بين الرسالة والتاريخ : ١٥٩ .
- (٥٣) الاسلام بين الرسالة والتاريخ : ١٥٩ .
- (٥٤) المصدر نفسه / ١٧٦ .
- (٥٥) راجع كتاب محمود محمد طه (الرسالة الثانية في الاسلام) .
- (٥٦) يوسف : ٢ .
- (٥٧) الشعراء : ١٩٥ .
- (٥٨) الاحقاف : ١٢ .
- (٥٩) الحشر : ٧ .
- (٦٠) راجع الأسس المنطقية للإستقراء / للشهيد السيد محمدباقر الصدر (قده) .
- (٦١) القرآن والتشريع ، صادق بلعيد : ٨ - ٩ .
- (٦٢) الارثوذكسية له معنيان الأول : هو الصحيح من الرأي وما عداه منحرف. الثاني (الاصطلاحي) هو المتصلّب المتمزّت من الاراء والعقائد يفرض نفسه بالقوة دون إقناع ومحاخاة.

(٦٣) القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني : ١٢ .

(٦٤) سلطة النص ، عبدالهادي عبدالرحمن : ١١ - ١٢ .

(٦٥) النجم : ٣ .

(٦٦) الزمر : ٩ .

(٦٧) فاطر : ٢٨ .

(٦٨) يونس : ٣٦ .

(٦٩) الأنعام : ١١٦ .

(٧٠) نور : ٦١ .

(٧١) قصص : ٦١ .

(٧٢) الحديد : ١٧ .

(٧٣) نحل : ٦٧ .

(٧٤) روم : ٢٨ .

(٧٥) الحج : ٤٦ .

(٧٦) البقرة : ١١١ .

(٧٧) يونس : ٦٨ .

(٧٨) الكافي ١ : ١٦ ، ح ١٢ .

(٧٩) هناك من يستعمل القراءة للنص الديني بمعنى إعمال الفكر في القرآن فهماً جديداً

يبني على ما سبق من الأفهام وينطلق وفق الضوابط والقواعد المعلومة وضمن الثوابت

التي لا تتغير ، وليس هذا هو مقصودنا في هذا البحث ، بل المقصود هو المعنى الأول

الذي تقدم سابقاً .

(٨٠) آل عمران : ١٣٠ .

(٨١) البقرة : ٢٧٩ .

ثلاث رسائل في إرث الزوجة من ثمن العقار

□ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

لقد انتخبنا هذه المجموعة من الرسائل لما لها من طرافة ، حيث إنها تدور حول مسألة واحدة وتمثّل ظاهرة النقاش والحوار العلمي ، وحاصل المسألة هو: لو باع شخص أرضاً واشترط لنفسه خيار الفسخ عند ردّ الثمن أو مثله إلى أجل معيّن، فمات المشتري قبل الأجل، فمن الواضح هنا أن زوجة المشتري لا ترث من الأرض، فلو فرض أنّ البائع ردّ الثمن أو مثله عند حلول الأجل وبعد موت المشتري وفسخ البيع، فهل ترث زوجة المشتري من ذلك الثمن؟ أو يختصّ تمام ذلك الثمن بسائر الورثة دونها؟

وقد أثارت هذه المسألة جدلاً علمياً حاداً حينها، واختلفت الأنظار في حكمها، وألّف العديد من الرسائل فيها، وانقسمت الأوساط العلمية فيها إلى طائفتين، بين من يرى إرث الزوجة من الثمن المستردّ وبين من يرى العدم.

١ - فقد قيل إنّه قد وجّهت هذه المسألة بصورة استفتاء إلى المحقق النهاوندي رحمته الله (ت = ١٣٢٢هـ) فأجاب عليها.

٢ - ثمّ سئل عنها الفاضل الشيخ محمد حسن المامقاني رحمته الله (ت = ١٣٢٣هـ)

فأجاب عليها أيضاً.

٣ - ثم سئل عنها ثالثاً المحقق اليزدي (ت = ١٣٣٧هـ) فأجاب عليها.

٤ - ثم سئل عنها رابعاً الفاضل الاصفهاني (ت = ١٣٣٩هـ) فأجاب عليها بخلاف ما أجاب به السيد اليزدي، وألف رسالة في ردّه.

٥ - ثم إن العلامة الشيخ عبدالله المامقاني (ت = ١٣٥١هـ) قد ألف رسالة جمع فيها بين جواب السيد اليزدي والميرزا فتح الله الاصفهاني ناقداً لهما ومبيناً رأيه في كلّ نقطة.

وقد قمنا بتحقيق كلّ من رسالة الفاضل الاصفهاني والعلامة المامقاني، ومن أجل أن تكتمل الصورة ارتأينا أن نقدّم قبلهما ما أفاده السيد اليزدي حتى يتسنى للباحث مواكبة هذه المسألة والوقوف على مسار النقاش فيها، فصارت ثلاث رسائل.

٦ - وفي هذا المجال عثرنا على منظومة شعرية لهذه المسألة ممّا يكشف عن مدى اهتمامهم، وقد ألحقناها بهذه المجموعة من الرسائل لمناسبتها معها.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه المسألة مبتنية على الرأي المشهور لدى فقهاء الإمامية من أنّ الزوجة لا ترث من الأرض لا عيناً ولا قيمة وترث من البناء قيمة لا عيناً.

الرسالة الأولى

(سؤال وجواب)

□ السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سؤال: باع زيدٌ من عمرو أراضى وأعياناً بشرط الخيار للبائع إذا ردّ مثل الثمن، ثمّ مات عمرو وقبل مضيّ مدّة الخيار فسَخَّ البائع، فهل تَرثُ زوجة المشتري من تمام الثمن المردود ربعها أو ثمنها، أو ممّا يقابل الأعيان فقط؟

الجواب: وإن كان يظهر من صاحب الجواهر والمحقّق الأنصاري رحمهما (١) وبعض آخر في عكس المسألة - وهو ما إذا كان الخيار للميّت - أنّ المدار في حرمان الزوجة من الإرث وعدمه إنّما هو حين الفسخ، ولازمه إرثها في مفروض السؤال من تمام الثمن المردود، بل لعلّه يظهر منهم المفروغية من ذلك، إلّا أنّ الأظهر عندي أنّها في فرض السؤال لا تَرث ممّا يقابل الأراضى من الثمن.

وذلك لأنّها حين الموت لم تَرث منها، بل انتقلت بتمامها إلى بقيّة الورثة، فبدلها المردود بالفسخ ينتقل إليهم دونها، فإنّ الفسخ وإن لم يكن معاوضة جديدة، بل هو حلّ للعقد الواقع سابقاً، إلّا انه لما كان مؤثراً من حينه يوجب

زوال استمرار الملكية، لا زوالها من الأول، ومقتضاه تبدل ملكية الوارث لما ورث، لا الانتقال إلى الميت، مع أنَّ حقيقته ليست مجرد الحل ورفع أثر العقد بمعنى قطع سبب ملكية كل من المالكين حتى يعودا إلى مالكما السابق بنفسهما، بل حقيقته إرجاع كل منهما إلى ماله. كيف ولو كان مجرد الحل يلزمه فيما لو تلف أحد العوضين قبل الفسخ أن لا ينتقل إلى البديل لعدم الوجه في ضمانه؛ لأنَّ المفروض أنَّه أتلّفه ماله أو تلف في يده؛ مع أنَّه لا إشكال في وجوب ردِّ مثله أو قيمته بعد الفسخ.

فيظهر من هذا: أنَّ الفسخ إرجاع كل من العوضين إلى ماله السابق، وأنَّ ضمان البديل في صورة تلفهما أو تلف أحدهما هو ضمان معاوضي لا ضمان اليد أو الاتلاف، فهو وإن لم يكن معاوضة إلاَّ أنَّه مستلزم للتعاوض والتبادل، وإن شئت فقل: إنَّه معاوضة بلسان الحل. ويوضح ما ذكرنا ملاحظة حقيقة الاقالة، فإنَّها فسخ مع أنَّها ردٌّ واسترداد لكل من العوضين.

هذا مع إمكان أن يقال: إنَّ الخيار وإن كان عندهم عبارة عن ملك فسخ العقد وحله، إلاَّ أنَّه لا دليل عليه من الأخبار، إذا لم يرد فيها لفظ الفسخ، بل الموجود فيها هو الرد والاسترداد للعوضين^(٢). وإذا كان كذلك أو كان معنى الفسخ والحل ما ذكرنا فلازمه إرجاع كل من المالكين إلى مالك الآخر فعلاً، والمفروض في مسألتنا أنَّ مالك الأرض بقيّة الورثة، فما يقابلها من الثمن المردود يرجع إليهم، والزوجة لم تملك الأرض حتى تملك بدلها.

فإن قلت: كون الفسخ عبارة عن إرجاع كل من المالكين لا يقتضي ما ذكرت من التبادل والتعاوض، ولا كونه معاوضة في المعنى بلسان الحل، فإنَّ مجرد الاعادة والرد والاسترداد ليس مبادلة ولا تبديل.

قلت: ذلك كذلك إذا جعلناه عبارة عن أمرين: أحدهما إعادة هذا، والآخر إعادة ذلك، وليس كذلك، بل هو أمر واحد، وهو الاعادة في مقابل عود الآخر. سلّمنا أنَّه لا يستلزم التبادل وأنَّه ليس إلاَّ الاعادة والارجاع، إلاَّ أنَّه

إرجاع لكلّ منهما إلى المالك الفعلي للآخر وهو الوارث في مسألتنا، لا إلى المالك السابق وهو المورث.

وبالجملة: استحقاق الزوجة لما يقابل الأرض فرع عود الثمن المردود إلى الميت والارث منه جديداً، ولا وجه له ولا دليل عليه، بل المفروض التوريث منه حين الموت والانتقال عنه إلى الورثة، والفسخ لا يوجب بطلان الارث. ولذا لو فرضنا تصرف البقية في الأرض المنتقلة إليهم قبل الفسخ ببيع ونحوه لا يحكم ببطلانه بالفسخ، بل نقول: لو قلنا إنّ معنى الفسخ ليس إلّا مجرد الحلّ ورفع سبب الملكية، فلازمه حيث إنّ رفع لها بحسب استمرارها لا من أصله، رجوع كلّ من المالكين إلى المالك الفعلي للآخر، لا إلى الميت المستلزم لبطلان الارث إلى ما انتقل إليه بالعقد وحصوله مجدداً بالنسبة إلى ما انتقل إليه بعد الفسخ.

ودعوى أنّ ملكية الوارث حين الموت لم تكن مستقرة بل متزلزلة، مدفوعة بأنّ مقتضى تزلزلها زوالها حين الفسخ عن الشيء بحدوث ملكية لبدله، لا عوده إلى المالك السابق الذي زالت ملكيته بالموت.

ودعوى أنّ مقتضى القاعدة عود الملك بالفسخ إلى العاقدين والوارث ليس عاقداً، مدفوعة بمنع ذلك، بل مقتضاها العود إلى من له العقد سواء كان هو العاقد أو من يقوم مقامه، والوارث قائم مقام الميت وعقده عقد له أيضاً، فملكته إنّما جاءت من قبل عقد مورثه حيث إنّ نائب عنه بل وجود تنزيلي له، ولهذا لا يعدّ الانتقال عن الميت إليه من التلف حتى يستلزم الرجوع إلى البديل بعد الفسخ كما هو كذلك إذا باعه الميت قبل موته ثمّ فسخ الطرف الآخر، فإنّه يعدّ تلفاً وينتقل إلى البديل.

والسرّ في الفرق: أنّ الوارث كأنّه هو العاقد وملكته ملكية المورث العاقد، بخلاف المشتري من الميت، ففي الوارث كأنّ العين لم تنتقل عن العاقد إلى غيره حتّى يكون بمنزلة التلف، فبعد الفسخ يرجع الطرف الآخر إلى نفس

العين ويأخذها من الوارث، بخلاف البيع فإنه يرجع إلى بدل العين .

ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن أن يقال: إنَّ لازم ما ذكرت من العود إلى المالك الفعلي العود إلى المشتري فيما إذا حصل الفسخ بعد تصرّف أحدهما بالبيع، مع أنه ليس كذلك قطعاً؛ وذلك لأنَّ المراد من المالك الفعلي المالك بذلك الذي قد انفسخ، والمشتري ليس مالِكاً بذلك العقد بل بعقد آخر، بخلاف الوارث حيث إنَّ ملكيته إنَّما هي بعقد مورّثه الذي هو عقد له أيضاً. والحاصل: أنَّ الوارث نائب عن الميّت في الملكية، فكما أنّه لو انفسخ العقد حين وجود الميّت يملك عوضه، كذلك إذا انفسخ بعد موته يملك نائبه عوضه بمجرد الفسخ، لا أن يكن نائباً عنه في الملكية بعد الفسخ، بمعنى أن يرجع المال إليه ثمَّ إلى الوارث بإرث جديد.

هذا، مع أنه يمكن أن يقال: إذا سلّمنا أنَّ مقتضى القاعدة العود إلى الميّت حقيقة أو حكماً، إنَّما نقول به بمقدار الضرورة وحفظ القواعد وتصحيحاً للفسخ، لا في جميع الآثار واللوازم التي منها الالتزام بالارث جديداً، فنقول: إنَّ الفرض كأنَّه انتقل إل الميّت واعطي لمن ورث أولاً وهو بقية الورثة بالنسبة إلى ما يقابل الأرض في مسألتنا.

فإن قلت: إنَّ الزوجة إنَّما ترث من تمام الثمن المردود من جهة تعلق حقّها بالأرض لمكان كونها متزلزلة وفي معرض التبدّل بالثمن الذي لا مانع لها من إرثه.

قلت: المفروض أنَّ البيع بالنسبة إلى الميّت لازم، والخيار إنَّما هو للطرف المقابل، فلا حقّ له في الثمن حتّى يكون منتقلاً إلى الزوجة.

نعم، يمكن هذه الدعوى في عكس المسألة، وهو ما إذا كان الخيار للميّت.

ومن ذلك يمكن أن يقال: إنَّ نظر صاحب الجواهر وغيره إلى دعوى ثبوت الحقّ؛ لأنَّ مقتضى الفسخ العود إلى الميّت حقيقة أو حكماً، فلا يلزم من

حكمهم في مسألة العكس حكمهم في مسألتنا، والحقّ عدم تماميّتها في مسألة العكس أيضاً؛ وذلك لأنّ الحقّ الثابت للوارث إنّما هو الخيار في الفسخ والامضاء، ولا حقّ له في العين التي انتقلت عن الميّت.

وأما ما ربّما يقال في تأييد الرجوع بالفسخ إلى الميّت أوّلاً ثمّ الارث، من أنّ من المسلّم تعلّق حقّ الديان والوصايا بما يرجع بالفسخ، فيكشف عن عوده إلى الميّت.

ففيه: أنّ تعلّق حقّ الديان والوصيّة ليس من جهة العود إليه، بل من جهة تعلّقهما بما يقابله من التركة حين الموت؛ لأنّ مقتضى تعلّق الدين بالأرض حين موت المشتري تعلّقه بالثمن المردود لأنّه بدلها، فكما أنّ ملكيّة الوارث للتركة تستلزم ملكهم لبدلها الرجوع بالفسخ، فكذا حقّ الديان المتعلّق بها يتعلّق ببدلها. ولذا لا نقول بذلك فيما إذا لم يكن له عوض تعلّق به حقّهم حين الموت، كما إذا باع شيئاً بشرط الخيار له إذا ردّ مثل الثمن وأتلف الثمن ومات ولم يكن له تركة أصلاً، فإنّه إذا ردّ الوارث مثل الثمن من كيسه وفسخ البيع لا يتعلّق بالمبيع الرجوع إلى حقّ الديان؛ لأنّ المفروض أنّه لم يكن له بدل تعلّق به حقّهم، فيبقى الدين في ذمّة الميّت ويرجع المبيع إلى الوارث الذي فسخ.

وقد ادّعى المحقّق الأنصاري السيرة على هذا، ولو كان مقتضى الفسخ العود إلى الميّت لزم تعلّق حقّ الديان به بمجرد الفسخ وإن كان الثمن المردود من مال الوارث.

نعم، يمكن منع السيرة المذكورة بل منع جواز ردّ الوارث الثمن إلّا بعنوان كونه عن الميّت، فكأنّه يملك الميّت أوّلاً ثمّ يفسخ ويعطيه للمشتري.

وكيف كان فقد تحقّق أنّ مقتضى الفسخ العود إلى المالك الفعلي، ولا داعي للعود إلى الميّت حقيقةً أو حكماً بحيث يورث منه مجدّداً، فالمناط في الحرمان وعدمه إنّما هو حال الموت، لا حال الفسخ.

نعم، لو فرض عدم وجود تركه للميت يرثها الوارث نلتزم بالعود إلى الميت إذا كان مال منتقلاً عنه وحصل الفسخ، كما إذا صالح ماله بلا عوض بشرط الخيار له أو للطرف الآخر أو لأجنبي، فمات قبل انقضاء مدة الخيار ففسخ وارثه أو الطرف الآخر مثلاً ذلك العقد، فإنه ينتقل من الأول إليه ثم إلى وارثه؛ لأن الوارث لم يرثه حين الموت ولا ورث بدله، فهو مال جديد حصل للميت بعد موته ينتقل منه إلى وارثه ويخرج منه الديون والوصايا، بل وكذا إذا كان له تركة لكن لم يكن بدل ما يرجع بالفسخ موجوداً فيها، كما إذا باع شيئاً وأخذ ثمنه وأتلفه قبل موته، فإنه لو انفسخ بعد الموت يرجع إلى الميت أولاً؛ لعدم ملكية الوارث لبدله حين الموت حتى يرجع إليه وإن ملك بقيّة التركة، فإنها لا دخل لها بذلك البديل، فحيث لم يرث البديل لم ينتقل إليه المبدل من الأول، بل بعد تملك الميت له ولو حكماً، فتأمل فإن التركة بمنزلة البديل.

ومما يؤيد ما ذكرنا في المقام - من أن مقتضى القاعدة الانتقال إلى الوارث أولاً لا الانتقال إلى الميت ثم الارث منه مجدداً -: ملاحظة مسألة الاقالة التي هي فسخ للعقد من الطرفين بعد لزومه؛ فإنه - بناء على جواز إقالة الوارث للعقد الصادر من المورث، كما يظهر من صاحب الجواهر ونقله عن العلامة أيضاً - لو اقال الوارثان يبعد غاية البعد دعوى انتقال العوضين إلى الميتين، ثم إلى الوارثين، فتأمل.

ثم إنه ظهر مما ذكرنا حال جملة من الفروع، كما لا يخفى.

الهوامش

(١) جواهر الكلام ٢٣: ٧٧. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم: ١٩: ٦: ١١٤).

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٨ وما بعدها، ب٧ و٨ من الخيار.

الرسالة الثانية

في إرث الزوجة من ثمن العقار

□ تأليف: الميرزا فتح الله الإصفهاني الغروي

□ تحقيق: الشيخ خالد الغفوري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، وأفضل صلاته وتسليماته على أفضل أنبيائه محمد وآله الطاهرين .

وبعد: فإنّ بعض إخواننا في الإيمان من أهل جيلان راجعوني في حكم مسألة وقع التشاجر فيها بينهم، فأفتيتهم كما يترجّح في نظري القاصر، وحرّرتها على وجه كافٍ وبيان شافٍ، ثمّ بلغني أنّ جلّ فقهاء بلدتنا زاد الله في شرفها مرجّحون مارجّحته، سالكون ما سلكته، ثمّ بعد أيام جاؤوني بجواب لبعض مشاهير العصر^(١) مخالف لما كنت معتقداً ومرجّحاً له، فأحببت أن اسطرّه مع ما سنح لي من النظر والإشكال في كلامه، عسى أن ينتفع به أحد من المحضّلين .

أما السؤال: فهو أنّ رجلاً اشترى أملاكاً متضمّنة لأراض وأعيان وجعل الخيار للبائع مدة معيّنة إذا ردّ فيها الثمن أو مثله كان له الفسخ، فمات

الرسالة الثانية - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

المشتري ثم فسخ البائع، فهل ترث زوجته الدائنة من جميع الثمن المردود أو من خصوص ما قابل الأعيان بناءً على حرمانها من الأرض عيناً وقيمة؟

وأما الجواب: الذي أجاب به بعض المشاهير - زيد مجده - فهو: «إن الذي يظهر من صاحب الجواهر والشيخ المحقق الأنصاري رحمهما وبعض آخر إناطة حرمان الزوجة وعدمه على زمان الفسخ، ففي مفروض السؤال ترث من جميع الثمن عندهم، إلا أن الأظهر عندي أنها لا ترث ممّا قابل الأراضي؛ لأنها حين الموت لم ترث من الأراضي، بل انتقلت إلى بقيّة الورثة قطعاً، والفسخ وإن لم يكن معاوضة جديدة، بل حلّ للعقد، لكنّه يؤثّر من حينه، ويوجب انتقال كلّ من الطرفين إلى المالك الفعلي للطرف الآخر، والمفروض أن الأراضي كانت لبقية الورثة دونها، فعوضها الراجع بالفسخ يعود إليهم، ولا وجه للعود إلى الميت أو صيرورته في حكم ماله وتجدد الإرث.

وبعبارة أخرى: حلّ العقد يوجب تبدّل ملك الورثة إلى ملك آخر، لا بطلان الإرث وتجديده.

والسرّ في المطلب: أن الوارث بمنزلة نفس الميت، فكأن الميت اشترى لنفسه في حياته ولوارثه بعد مماته، فكأن الوارث بقاء نفس الميت، فكما أنه لو فسّخه في حياته لم يكن إلاّ تبدّل ماله، فكذلك وارثه الذي كأنه هو يتبدّل ماله، لا أنّه يفسّخ نيابة عن الميت لو كان الخيار له أو يتبدّل مال الميت لو كان الخيار للبائع ثم يعود إليه.

وهذا هو الوجه في عدم كون الانتقال إلى الوارث بمنزلة التلف بحيث يرجع الفاسخ إلى مثله أو قيمته، كما هو الحال فيما إذا باع غير ذي الخيار؛ فإنّه يعدّ تلفاً، وبعد الفسخ لا يستردّ العين، فلكون الوارث بمنزلة نفس الميت لم يكن الانتقال إليه محققاً لصدق تلف العين، فكأن الميت حيّ ومالك لم ينتقل عنه، والعقد الذي عقده الميت فهو لوارثه أيضاً بحسب الاستمرار، فعقده

لنفسه التحقيقي ونفسه التنزيلي .

فلا يقال: إنَّ الفسخ يقتضي العود إلى من له العقد وهو نفس الميّت لا الوارث؛ إذ قد عرفت أنَّ الوارث أيضاً ممّن له العقد.

ودعوى: إن ملكية بقية الورثة متزلزلة لا مستقرة ، فعود العوض إليهم غير لازم .

مدفوعة: بأنّ التزلزل يقتضى تبدّله بالعوض، لا العود إلى المالك الأوّل.

وما يستدلّ به من إيفاء ديون الميّت وإنفاذ وصاياه من هذا المال المردود، فبدلّ على عوده إلى مال الميّت أو صيرورته بحكم ماله.

ففيه: أَنَّ ذلك ليس من جهة انتقاله إلى الميِّت بسبب الفسخ، بل ذلك لتعلق^(٢) حق الديَّان والموصى لهم بالعوض الذي دفعه الوارث للفسخ، ولذا لو لم يخلف مالاً يتعلّق به الدين والوصيّة كما لو باع شيئاً بخيار الشرط وأتلف الثمن ولم يخلف شيئاً فردّ الورثة مثل الثمن من صلب مالهم وفسخوا لم يصرف المردود في الدين ولم تنفذ وصاياه منه، كما ادّعى السيرة عليه الشيخ المحقّق الأنصاري رحمته، ولو اقتضى الفسخ العود إلى الميِّت أو صيرورته في حكم ماله لوجب صرفه في الدين في الفرض.

نعم ، لو صالح ماله بلا عوض وكان له الخيار فورثه الوارث وفسخ اقتضى العود إلى الميِّت أولاً ثم الإرث أو الصرف في الدين ؛ فإنَّ الوارث لم يرث شيئاً في مقابله حتى يعود عوضه إليه بالفسخ .

وكذا لو صالح ماله بعبوض وأتلفه ، ففي هذه الصورة أيضاً يعود بالفسخ إلى نفس الميّت وكان الإرث حين الفسخ ، فلو كان أرضاً لم ترث منه الزوجة ، لأنها لم ترث من عبوضه .

الرسالة الثانية - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

وأيضاً لو عقد عقداً لازماً ثم أقال الوارث - بناءً على جوازه في حقّه ، كما يظهر من صاحب الجواهر نقلاً عن العلامة أيضاً - فيبعد القول بالانتقال إلى الميت بالاقالة ، أي صيرورته في حكم ماله .

ومع ذلك فالأولى بل الأحوط في مفروض السؤال فصل الأمر بالمصالحة بين الزوجة والورثة ، انتهى كلامه ، زيد مجده .

أقول: الحقّ عندي خلاف ذلك كلّّه ، والمسألة قد حرّرتها وأوضحتها نوبتين حيث سئلت عنها مرّتين ، إلّا أنّ جَلَ مقصدي فيما سلف منّي من التحرير وغرضي في ذلك التوضيح والتقرير ممّا مرّ ذكره الآن متعرّضاً لكلام بعض المشاهير ، فالإقتصار أليق وأحرى ، فاستمع لما عليك يتلى :

قوله: «الذي يظهر من صاحب الجواهر رحمه الله ... إلى آخره» .

أقول: صريح كلام ثلّة أخرى من الأساطين - كهذين العظمين - أنّ إرثها من الثمن بأجمعه على تقدير الفسخ من الامور المسلّمة المفروغ عنها عندهم كحرمانها من أرض الميت المردودة إذا باعها بخيار ثمّ فسخه الوارث ، منهم العلامة رحمه الله في القواعد^(٣) وولده فخر المحقّقين رحمه الله^(٤) والسيد المحقّق عميد الدين^(٥) والمحقّق الثاني^(٦) حيث ترى كلّهم في باب إرث الخيار متسالمين على هاتين الملازمتين مدّعين وضوحهما غير مستدلّين عليهما ولا مستشكلين فيهما ، بل مرسلين لهما إرسل المسلّمات الواضحات ، وإنّما يتنازعون في إرثها من الخيار وعدمه .

بل المحقّق الثاني المعلوم تبخّره في الفقه واضطلاعه في الفنّ جعل هذه الملازمة الواضحة منشأً لأولوية الاشكال فيما إذا باع أرضاً ، وأورد على الشارحين المحقّقين - فخر الاسلام وعميد الدين - في تفسيرهما لعبارة القواعد ، معترضاً عليهما بهاتين الملازمتين المسلّمتين عنده وعندهما ، كما

يتضح تفصيل هذا الاجمال بالمراجعة إلى كلماتهم في هذا المجال .

فنسبة الحكم إلى ذينك العظيمين ولبعض آخر مجهول والسكوت عن تسمية من قبلهم من هؤلاء العظماء الذين يبخل الزمان بأمثالهم في كلامه زيد مجده خالية عن نكتة .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تَكُونَ إِظْهَارَ قَلَّةِ الذَّاهِبِ إِلَيْهِ مِنَ الْأَصْحَابِ لِيَتَّسِعَ لَهُ مَجَالُ الْأَشْكَالِ وَالْإِرْتِيَابِ .

وممَّن صرَّح به الفاضل النراقي في مستنده (٧) والمحقق القمي فيما حكى من أجوبة مسأله (٨) .

فهؤلاء ثمانية من أعظم المحققين تراهم على هذا الحكم متفقين ، ولوضوحه مدعين مع اختلاف مشاربهم وأنظارهم وغور أفكارهم وتفاوت أطوارهم وتباين أعصارهم ، ولا أظنَّ فقيهاً تكلم في المسألة إلا واختار ما اختاره ، ومع ذلك فالمتبّع الدليل ، وستسمع .

قوله : « لَكِنَّهُ يُؤَثِّرُ مِنْ حِينِهِ » .

أقول : نعم ، يؤثّر من حينه على المشهور المنصور إلا أنّه يكفي في بطلان العقد من حينه وتبديل عنوان تركة الميّت المتضمّنة لخصوصيّة موجبة لحرمان الزوجة إلى عنوان آخر غير متضمّن لها ، ولا كلام لأحد في عدم إرثها قبل الفسخ بعد البناء على الحرمان في أصل المسألة ، كما لا كلام لنا في أنّ نماء الأرض لبقية الورثة دونها قبل الفسخ .

قوله : « وَيُوجِبُ انْتِقَالَ كُلِّ مِنَ الطَّرَفَيْنِ ... إِلَى آخِرِهِ » .

أقول : فيه أنّه مصادرة محضة لا ينبغي خفاؤها على مثله ، وهل النزاع إلا في هذه المقدّمة ؟ ! وأراه لم يأت لها ببيّنة ، وما سيأتي في كلامه فسيأتيك

الرسالة الثانية - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■ دفعه (٩).

قوله: « ولا وجه للعود إلى الميِّت ... إلى آخره ».

أقول: فيه: أَنَّ وجهه بيّن، وهو صيرورة العقد من حين الفسخ كأن لم يكن، ولم يقع بين البائع والميِّت شيء بانحلال ما عقده وانتقاض ما أبرماه، فيقتضي العود إلى من له العقد، كما سيأتي الاعتراف منه - زیده مجده - به، وما اعتذر عنه سيتضح أَنّه غير مسموع.

قوله: « وبعبارة أخرى ... إلى آخره ».

أقول: بل المتعيّن أن يقال: وبعبارة أخرى: إِنَّ الفسخ الذي هو حلّ ما عقده الميِّت يوجب تبدّل عنوان تركته إلى عنوان آخر، فهو قبل الفسخ قد ترك أرضاً وبعده قد ترك نقداً، وحرمان الزوجة إِنّما هو لوجود المانع في التركة، فإذا ارتفع المانع ارتفع الممنوع، وملاحظة العود إلى حكم مال الميِّت وتوطئة لتعيين موروثهم ليس ببطلان للارث ولا بإرث مجدّد. ولو أبى إلّا من القول بأنّه بطلان للإرث فلا مضايقة في هذا التعبير لو شاء أن يسمّي تبدّل الموروث بطلاناً للارث، فإنّه بطلان من حيثيّة واستمرار وتبديل من حيثيّة أخرى.

قوله: « والسرّ في المطلب ... إلى آخره ».

أقول: ما عدّه سرّ المطلب فهو وإن نادى به قبله المنادي وأسمعه الحاضر والبادي وأطال - زيد مجده - في تقريره وتوضيحه إلّا أَنّه بعد تسليمه ممّا لا ينفعه لو لم يضرّه، ولا يهدم ما قالوه لو لم يشيّدّه؛ فإن تملّك الورثة وإرثهم وفسخهم إذا لم يكن من حيث إنهم هم بل بلحاظ كونهم نفس الميِّت لم يوجب ذلك كون العقد عقدهم والفعل فعلهم والمال مالهم حين العقد والاشتراء واقعاً لهم، فأين الدليل على مثل هذا التنزيل بهذا التفصيل الطويل؟!

فإذا كان مقتضى الفسخ رجوع المال إلى من له العقد، فكيف يحكم

برجوعه إليهم ابتداء بهذا البيان المنهدم البنيان ؟!

مضافاً إلى أنه إذا كان الإرث بلحاظ كونهم نفس الميِّت كان ذلك مؤكّداً للحاظ رجوع المال إلى حكم مال الميِّت وتبدّل عنوان تركته، فكما قلنا إنّه يصدق قبل الفسخ أنّه ترك أرضاً وبعده أنّه ترك نقداً، فكذلك يصدق عليه بحسب ما أوضحه أنّه كان يملك أرضاً في زمان كذا ويملك نقداً في زمان كذا.

وحرمان الزوجة التي هي نفس الميِّت تنزيلاً وعدم حرمانها عبارة عن عدم انتفاع الميِّت ببعض ماله في زمان لخصوصيّة مانعة فيه وانتفاعه به في زمان آخر، وانتقال المال إلى الورثة بالإرث وإن صحّ أنّه لا يعدّ تلفاً، لكنّه ممّا يؤيّد أنّ الملحوظ في الأحكام حال نفس الميِّت وأنّ المال حال كونه عند الورثة كأنّه عند الميِّت.

وبالجملة: فكما أنّ الورثة حال تملّكهم الأرض إنّما يلاحظ كونهم درجة نازلة للميِّت يتلقّون الملك عنه، فكذلك حال تبدّل أرض الميِّت بحلّ ما عقده وانتقاله إلى درجاته النازلة المتلقّية منه، فالجمع بين لحاظ كونهم نفس الميِّت تنزيلاً ولحاظ عدم تبدّل عنوان تركّة الميِّت وعدم العود إلى حكم ماله جمع بين لحاظين متناقضين.

وببيان أوضح ينكشف به عدم إجداء ما أتعّب نفسه في توضيحه: أنّ لنا في هذا المفروض على ما ذكره ميّتاً تحقيقاً وميّتاً تنزيلاً، والفسخ عبارة عن حلّ العقد الصادر من الميِّت التحقيقي، وليس بمعاوضة جديدة كما اعترف به، وبعد الفسخ عود المال إلى الميِّت أو صيرورته في حكم ماله ممكن بل واقع عنده كما في بعض الفروض الآتية في آخر كلامه، فإذا انحلّ العقد باعترافه وأمکن عود المال إلى الميِّت تحقيقاً باعترافه أيضاً وكان مقتضى الفسخ العود إلى الحالة الأولى من حين الفسخ، فمجرّد كون الميِّت التنزيلي

موجوداً كيف يعقل أن يكون مانعاً من ذلك العود ؟!

وكذا دفعه الأرض التي كانت مال الميِّت الحقيقي وكانت حال كونها عند الوارث كأنه عند الميِّت وحال انتقالها إليه كأنه لم ينتقل ، فهل مثله يعقل أن يكون مانعاً من ملاحظة العود إلى نفس الميِّت ؟!

وبالجملة : ما أطال في توضيحه من كون الوارث هو نفس الميِّت تنزيلاً لا يعقل له وجه مزاحمة لتأثير الفسخ أثره الحقيقي ، فكن على بصيرة من الأمر .
قوله : « فلكون الوارث ... إلى آخره » .

أقول : قد عرفت أنَّ عدم صدق تلف العين ممَّا لا ينافي اعتبار العود إلى حكم مال الميِّت بل يؤكِّده ، وأنَّ المال حال الانتقال إليهم كأنه لم ينتقل وبعد هو في يد الميِّت وتصرفه .

وبعبارة أخرى : تنزيل شيء منزلة شيء بعد تسليم قيام الدليل على التنزيل لا يوجب استقلال المنزل في الحكم وسقوط المنزل عليه مع وجوده وإمكان اعتباره عن درجة اللحاظ والاعتبار جداً . ولعلَّه ممَّا لا يخفى .

قوله : « إذ قد عرفت أنَّ الورثة ممَّن لهم العقد » .

أقول : صريح كلامه - زيد مجده - أنه يسلم هذا المعنى من أنَّ مقتضى الفسخ العود إلى من له العقد إلَّا أنه يدَّعي أنَّ الورثة أيضاً ممَّن لهم العقد ؛ لأنَّهم بمنزلة نفس الميِّت ، وقد أوضحنا أنَّ هذا التنزيل لو لم يوجب ترتب مقتضى الفسخ عليه تحقيقاً فليس بمانع عنه ، ولا منافاة بين هذا التنزيل وبين تأثير الفسخ أثره حقيقة قطعاً ، فما الذي أوجب رفع اليد عن حقيقة مقتضى الفسخ إلى ما هو بمنزلته ؟!

قوله : « لم يصرف المال المردود في الدين ولم تنفذ وصاياه منه ، كما

ادعى عليه السيرة... إلى آخره» .

اقول: فيه:

أولاً: أن عدم الرجوع إلى حكم مال الميت في هذه الصورة ليس أمراً مسلماً يستشهد به على شيء. والشيخ المحقق الأنصاري رحمته الله الذي نقل عنه دعوى السيرة ذكر في هذه المسألة وجهين، وجعل أولهما الرجوع إلى حكم مال الميت وتعلق حق الديان به، وعدّ ذلك مقتضى الفسخ وإن استظهر بعد ذلك غيره على تأمل يلوح منه، قائلاً آخر الأمر: إن المسألة تحتاج إلى تنقيح زائد، فكأنه كلام منه رحمته الله في بادئ النظر قبل تنقيح المبحث.

وثانياً: أن السيرة المدعاة ممنوعة على مدعيها كائناً من كان، ومتى كانت هذه القضية شائعة في الأدوار، وهذه المسألة واقعة في جميع الأعصار، ومن الذي أحرز عمل المسلمين المتدينين وعدم إلزامهم والتزامهم بإخراج الديون وإنفاذ الوصايا من هذا المال المردود؟! ولعمر الحبيب إن دعوى السيرة في مثل المقام من مثل هذا الخريت الحاذق لعجيب!

وثالثاً: أنه على تقدير التسليم بالفارق أن للورثة في المقام اعتبارين: اعتبار أنهم نفس الميت تنزيلاً ولذا يفسخون ولهم حق الفسخ، واعتبار أنهم ذو مال جديد غير مرتبط بالميت يدفع عوضاً عن المبيع، فكأن الميت يعاوض ماله السابق بمال غير مرتبط به في اللاحق، لا لكون الفسخ معاوضة جديدة، بل لأنه منزل منزلة الميت على حسب تنزيل المال المختص بالورثة منزلة ماله في جواز جعله بدلاً عن المبيع وكونه ردّاً لمثل الثمن، ولذا لا يجوز لغيرهم دفع المال بدلاً عن الثمن ثم الفسخ.

ثم إنه يلزمه أنه لو دفع بعض الورثة من ماله وفسخ العقد بناء على تقدّم الفاسخ، اختص المبيع بالفاسخ، ولا أدري أنه يلتزم به أو لا؟!

قوله: « ولو اقتضى الفسخ ... إلى آخره ».

أقول: فيه منع الملازمة، كما فصلناه آنفاً، فتبصر.

قوله: « نعم، لو صالح ماله بلا عوض ... إلى آخره ».

أقول: هذا الفرع ممّا يساعدنا، وفيه تصريح بإمكان عود المال إلى الميّت أو صيرورته في حكم ماله ووقوعه، ولا يضرنا حتى نتكلّم عليه إلّا أنّ الوجه فيه ليس ما ذكره من عدم إرث الوارث في مقابله شيئاً، بل الوجه هو اقتضاء الفسخ ذلك.

قوله: « كذا لو صالح ماله بعوض وأتلفه ... إلى آخره ».

أقول: هذا كلام غريب واستدراك عجيب ومناقضة بيّنة، حيث إنّ بعد إصراره البليغ على عدم الرجوع إلى حكم مال الميّت فيما لو صالح بعوض وفسخ الوارث ودفع العوض من مال الميّت كما هو المفروض في أصل المسألة، وبعد جزمه أيضاً بعدم الرجوع إلى الميّت فيما لو باع وأتلف الثمن ودفع الورثة العوض من مالهم وحكمه - زيد مجده - بعدم الصرف في الدين، ونقله دعوى السيرة عليه لا يبقّى موقع لهذا الفرع جدّاً.

إنّ بعدما أتلف الميّت العوض، فإنّما أن يدفع الوارث العوض من مال آخر من أموال الميّت فيرجع المبيع المردود إليهم عنده على ما ذكره وأوضحه، وإنّما أن يدفعوا من مالهم فيرجع إليهم أيضاً على ما جزم به ونقل عليه دعوى السيرة، فأين الموقع لهذا الفرع الذي حكم فيه بالعود إلى نفس الميّت؟! وهل هو إلّا مناقضة واضحة في أسطر قليلة؟!

قوله: « وأيضاً لو عقد عقداً لازماً ثمّ أقال الوارث ... إلى آخره ».

أقول: لا وجه لبعده، على أنّ الاستبعاد ممّا لا يصلح حجة لأحد.

ثم إنَّ نقل كلمات الجماعة وعبائر من تعرَّض للمسألة سيِّما عبارة القواعد للعلامة عليه السلام والتعرُّض للمحاكمة بين شراحها المحققين وتنقيح القول في إرث الزوجة من الخيار وعدمه استطراداً وإن كان مناسباً بل متعيِّناً على الطريقة المألوفة بين الذين يرتَّبون لمسألة خاصَّة رسالة مفردة إلَّا أنَّ الشواغل المانعة والعوائق الحائلة كثيرة وفيرة، ولذا اقتصرنا على ما هو المقدار اللازم في الوفاء بالغرض المعقود له الرسالة.

ولنختم الكلام حامدين لله تعالى مصلِّين على رسوله وآله المعصومين.
وقد وقع الفراغ منه بيد مؤلِّفه الآثم الخاطي، الميرزا فتح الله الشيرازي الإصفهاني.

في شهر رمضان من شهور سنة ١٣١٩هـ.

والحمد لله.

الهوامش

- (١) هو الفقيه النبيه ، المحقق السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (منه) .
- (٢) في الأصل «لتعقل» .
- (٣) القواعد ٢ : ٦٨ .
- (٤) الايضاح ١ : ٤٨٧ .
- (٥) كنز الفوائد ١ : ٤٥١ .
- (٦) جامع المقاصد ٤ : ٣٠٦ - ٣٠٧ .
- (٧) مستند الشيعة ١٤ : ٤١٥ - ٤١٦ .
- (٨) جامع الشتات ٣ : ٢٢٤ .
- (٩) في الأصل «رفعه» .

الرسالة الثالثة

في إرث الزوجة من ثمن العقار

□ تأليف : الشيخ عبدالله المامقاني

□ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على نبيّه الأمين ، وآله الغرّ
الميامين .

وبعد : فقد سأل بعض أهل جيلان منذ ستّة أشهر بعض أعظم الطائفة
المحقّة مدّ ظلّه العالي مسألة ، وهي : أنّه لو اشترى الميّت قبل موته أراضي
بشروط خيار الفسخ للبائع عند ردّ الثمن أو مثله بعد حلول أجل معيّن ، فمات
المشتري قبل الأجل ثمّ ردّ البائع عند حلول الأجل بعد موت المشتري مثل
الثمن وفسخ البيع فهل ترث المرأة من ذلك الثمن أم لا ، بل يختصّ تمام ذلك
الثمن بسائر ورثته ؟

فأجاب مدّ ظلّه العالي بعدم إرثها ممّا قابل الأرض من الثمن المذكور شيئاً .
وقد كنت يومئذ مشغولاً بتحرير كتاب الإرث من كتابنا الكبير الموسوم

الرسالة الثالثة - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

بـ (منتهى المقاصد)^(١)، قال الأمر بي بعد أيام قلائل إلى مسألة حرمان الزوجة من الأراضي فأدّى نظري إلى البحث عن الفرع المذكور في ذيل تلك المسألة ففعلت، وقلت بعد فرض المسألة ما لفظي: « وجهان؛ أقواهما عدم استحقاقها من ذلك الثمن شيئاً؛ لأنّ الأرض قد انتقلت بموت المورث إلى غير الزوجة من الورثة، فإذا فسخ البائع العقد خرجت الأرض من ملك غير الزوجة من الورثة ودخلت في ملك البائع، فينبغي أن يخرج الثمن من ملك البائع ويدخل في ملك غير الزوجة من الورثة؛ لأنّ من المقرّر المعلوم أنّ العوض يدخل في ملك من خرج المعوّض عن ملكه، من غير فرق في ذلك بين المعاوضة البدوية وبين فسخ المعاوضة، وقد خرجت الأرض من ملك غير الزوجة فيدخل الثمن في ملك غيرها.

فإن قلت: إنّ الفسخ عبارة عن حلّ العقد وفكّه ورفع، فإذا رفع العقد لزم دخول العوض في ملك المشتري والمعوّض في ملك البائع؛ لأنّهما المتعاقدان، ففيما نحن فيه يعود الثمن إلى ملك المشتري وينتقل منه إلى ملك الورثة ومن البين أنّ الزوجة ترث من غير الأراضي.

قلت: إنّ الفسخ فك للعقد من جهة على الأظهر كما قرّره في مبحث الخيار من كتابنا الكبير، وحين فسخ البائع في الفرض لم تكن الأراضي باقية في ملك المشتري حتى ينتقل الثمن بانفساخ العقد إليه؛ ضرورة انتقالها إلى الورثة بموت المورث.

وتوهّم عودها إلى ملك المورث عند الفسخ وعودها منه إلى البائع فيعود الثمن أيضاً إلى البائع لغريب ضرورة عدم قابلية الميّت للانتقال الجديد.

إلا أن يقال: إنّ جزء سبب الانتقال وهو خيار البائع كان موجوداً قبل موته، فيكون نظير ملك الميّت لنماء ثلثه، فتأمّل كي يظهر لك أنّ مجرد بقاء علقه ضعيفة لا ينفع، وملك الميّت لنماء ثلثه على خلاف القاعدة.

وبالجملة: فالوارث قائم مقام المورث، فيكون الفسخ من البائع على

الورثة، فينتقل المعوَّض منهم إليه فيلزم انتقال العوض منه إليهم.
ودعوى كون الفسخ حلاً للعقد مع من وقع العقد والانعقاد معه، ممنوعة، بل الفسخ حلّ للعقد مع العاقد أو من قام مقامه.
وبعبارة أخرى: تعلق حقّ الفسخ بالعاقد إنّما هو باعتبار العين المفسوخ فيها، فإذا فرض خروج العين عن ملك العاقد وانتقالها إلى من يقوم مقامه لزم انتقال حقّ الفسخ إلى العين حال كونها بيد القائم مقامه.
ومما ذكرنا ظهر أنّه لو كان الخيار للمشتري ومات البائع قبل حلول أجل الخيار ورثت زوجة البائع من الثمن حصتها وانتقل إليها بعد الفسخ ما من الأرض بازاء حصّتها من الثمن ولم تحرم من الأرض حينئذٍ؛ لأنّ الزوجة إنّما لا ترث الأرض من بعلها، وهنا لم ترث الأرض، بل ورثت الثمن، وإنّما انتقل إليها الأرض بسبب الفسخ.

ثمّ إنّ ذلك كلّهُ إنّما هو فيما إذا كان الخيار لغير الميّت، وأمّا لو كان للميّت المشتري؛ فإن قلنا بعدم إرث الزوجة الخيار المتعلّق بالأراضي فلا ترث من الثمن لما مرّ، وإن قلنا بإرثها الخيار المذكور فالأظهر إرثها من الثمن بعد الفسخ في مفروض البحث أيضاً. وفاقاً للعلامة في القواعد^(٢) وولده السديد^(٣) وابن اخته السيّد العميد^(٤) والمحقّق الثاني^(٥) وغيرهم.

والفرق بينه وبين سابقه أنّ الزوجة هنا وإن لم ترث من الأرض شيئاً إلّا أنّها ورثت السلطنة على التملّك، فملكت أن تملّك بالفسخ، فإذا فسخت ملكت من الثمن بقدر نصيبها لارثها للعلاقة المشار إليها.

وقد صرّح بإرثها من الثمن في صورة كون الخيار للميّت في المستند أيضاً حيث قال - في ذيل الكلام على إرث الخيار بعد اختياره انتقال الخيار في معاملة الأرض إلى المرأة مع عدم انحصار الوارث فيها وعدم الانتقال مع الانحصار ما نصّه -: «ثمّ الورثة في صورة عدم الانحصار، فإن كان ذو الخيار المورّث بائعاً، فإن لم تجوّز الزوجة الفسخ ترث حصّتها من الثمن،

الرسالة الثالثة - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

وإن اختارت الفسخ مع سائر الورثة لم ترث من الأرض ولا من ثمنها، لأن بعد الفسخ يستحق المشتري الثمن من مال البائع، إذ انتقل إليه كان من جهة البيع وقد انفسخ، وانتقال حصتها من الثمن إليها قبل الفسخ كان انتقالاً متزلاً.

هذا إذا كان الشرط مطلقاً، وإن كان مقيداً برّد الثمن فيتبع الحكم ما قرّره الزوجة أولاً، فإن اختارت الفسخ مع ردّ الثمن من مال الميت تنقص حصتها من الثمن، وإن اختارته مع ردة من مال سائر الورثة لم تنقص. وإن كان ذو الخيار مشترطاً، فإن اختارت الزوجة الاجازة لم ترث من الأرض، وإن اختارت الفسخ ورثت من الثمن» (٦) انتهى. فإن فيه ما مرّ.

إلى هنا ما حرّره في الموضع المشار إليه من كتابنا الكبير. ثمّ لما مضى زمان وقعت المسألة في أيدي أجلّاء العصر وفضلائه فوقعوا من ذلك في أمّ حَبَوَكَزَى (٧)، وطال بينهم التشاجر والجدال إلى أن حرّر بعض الأعلام فيها رسالة مفردة في إثبات إرثها من الثمن المذكور مورداً ما حرّره بعض الأعظم في جواب المسألة معترضاً عليه فقرة فقرة. ونحن نورد كلّ فقرة مع ما عقبها به من الاعتراض ونعقبها بما يقتضيه الانصاف إن شاء الله تعالى.

فنقول:

قال المستفتي: رجل اشترى أملاكاً متضمّنة لأراض وأعيان وجعل الخيار للبائع مدة معيّنة إذا ردّ فيها الثمن أو مثله كان له الفسخ، فمات المشتري ثمّ فسخ البائع، فهل ترث زوجته الدائمة من جميع الثمن المردود أو من خصوص ما قابل الاعيان بناء على حرمانها من الأرض عيناً وقيمة؟

وقال المحقق المجيب (٨) - زاده الله في مجده وعلاه (٩) - ما نصّه: «الذي يظهر من صاحب الجواهر رحمه الله والشيخ المحقق الأنصاري رحمه الله وبعض آخر إناطة

حرمان الزوجة وعدمه على زمان الفسخ ، ففي مفروض السؤال ترث من جميع الثمن عندهم « هذا .

وقال الفاضل المعترض^(١٠) - أدام الباري بقاءه - ما نصّه: « صريح كلام ثلثة أخرى من الأساطين كهذين المعظمين أنّ إرثها من الثمن بأجمعه على تقدير الفسخ من الأمور المسلّمة المفروغ عنها عندهم كحرمانها من أرض الميّت المردودة إذا باعها بخيار ثمّ فسخه الوارث، منهم العلّامة رحمته الله في القواعد وولده فخر المحققين والسيد المحقّق عميد الدين والمحقّق الثاني رحمته الله، حيث ترى كلّهم في باب إرث الخيار متسالمين على هاتين الملازمتين مدّعين وضوحها غير مستدلّين عليهما ولا مستشكلين فيهما بل مرسلين لهما إرسال الواضحات المسلّمات، وإنّما يتنازعون في إرثها من الخيار وعدمه، بل المحقّق الثاني المعلوم تبخّره في الفقه واضطلاعه في الفنّ جعل هذه الملازمة الواضحة منشأً لألوية الإشكال فيما إذا باع أرضاً وأورد على الشارحين المحققين فخر الاسلام وعميد الدين في تفسيرهما لعبارة القواعد معترضاً عليهما بهاتين الملازمتين المسلّمتين عنده وعندهما كما يتضح تفصيل هذا الإجمال بالمراجعة إلى كلماتهم في هذا المجال، فنسبة الحكم إلى دينك العظيمين وبعض آخر مجهول والسكوت عن تسمية من هؤلاء العظماء الذين يبخل الزمان بأمثالهم في كلامه زيد مجده خالية عن نكتة. اللهمّ إلّا أن تكون إظهار قلّة الذاهب إليه من الأصحاب ليتسع له مجال الإشكال والارتباب.

ومَن صرَّحَ به الفاضل النراقي في مستنده^(١١) والمحقق القمي فيما حكى من أجوبة مسائله^(١٢)، فهؤلاء ثمانية من أعظم المحققين تراهم على هذا الحكم متفقين ولوضوحه مدعين مع اختلاف مشاربهم وأنظارهم وغور أفكارهم وتفاوت أطوارهم وأعصارهم، ولا أظنَّ فقيهاً تكلم في المسألة إلا واختار ما اختاروه، ومع ذلك فلمتبع الدليل، وستسمع « هذا.

وأقول: إنَّ نسبة الحكم بالإرث إلى العلّامة وولده السديد وابن اخته السيد

الرسالة الثالثة - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

العميد والمحقق الثاني في مفروض البحث ناشئة من عدم إمعان النظر في عبائر هؤلاء، فإنّ مفروض كلامهم ما إذا كان الخيار للميت، ومفروض السؤال ما إذا كان الخيار للطرف الآخر الحي، والقول بإرثها من الثمن فيما إذا كان الخيار للميت لا يستلزم القول بإرثها منه فيما إذا كان الخيار للطرف الآخر؛ لما عرفت في كلامنا الذي نقلناه عن كتابنا الكبير من إمكان الفرق بينهما وأنّ الزوجة في صورة كون الخيار للميت ملكت أن تملك.

وإن شئت أن تعثر على كلماتهم ليكون إذهانك بما قلناه عن بصيرة نقول: قال في القواعد: «الخيار موروث بالحصص كالمال في أيّ أنواعه كان إلّا الزوجة غير ذات الولد في الأرض على إشكال، أقربه ذلك إن اشترى بخيار لترث من الثمن» (١٣) انتهى.

وقال في الايضاح في شرحه: «ينشأ الاشكال من عدم إرثها فلا يتعلّق بها فلا ترث من خيارها، ومن أنّ الخيار لا يتوقّف على الملك كالأجنبي. ثمّ فرّع المصنف دام ظلّه: أنّه لو اشترى المورث بخيار فالأقرب إرثها من الخيار؛ لأنّ لها حقّاً في الثمن، ويحتمل عدمه؛ لأنّها لا ترث من الثمن إلّا بعد الفسخ، فلو علّل بإرثها دار. والأصحّ اختيار المصنّف؛ لأنّ الشراء يستلزم منعها من شيء ينزله الشارع منزلة جزء من التركة وهو الثمن، فقد تعلّق الخيار بما ترث منه» (١٤) انتهى.

وقريب من ذلك ما في حاشية السيد عميد الدين (١٥).

وقال في جامع المقاصد - في شرح عبارة القواعد المزبورة - ما نصّه: «... فيكون التقدير: الخيار موروث لجميع الوارث مقسوم عليهم كالمال، إلّا الزوجة غير ذات الولد في الأرض؛ فإنّها لا ترث من الخيار المتعلّق بها سواء كانت مبيعة أو مشتراة، على إشكال ينشأ: من أنّه حقّ خارج عن الأرض فترث منه، ومن أنّه من حقوق الحقوق المتعلّقة بها فأرثه تابع لإرثها ومع انتفاء التابع ينتفي المتبوع.

والأقرب من هذا الاشكال عدم إرثها إن كان الميت قد اشترى أرضاً بخيار فأرادت الفسخ لترث من الثمن.

وأما إذا باع أرضاً بخيار فإنّ الإشكال في هذه الصورة بحاله؛ لأنّها إذا فسخت [في هذه الصورة] لم ترث شيئاً.

وحمل الشارحان العبارة على أنّ الأقرب إرثها إذا اشترى بخيار؛ لأنّها حينئذٍ تفسخ فترث من الثمن، بخلاف ما إذا باع بخيار.

وهو خلاف الظاهر؛ فإنّ المتبادر أنّ المشار إليه بقوله: (ذلك) هو عدم الإرث الذي سيقّت لأجله العبارة، [ففهم إرادة الارث منها ارتكاب لما لا يدلّ عليه دليل]، مع أنّه من حيث الحكم غير مستقيم أيضاً؛ فإنّ الأرض حقّ لباقي الوراث استحقّوها بالموت، فكيف تملك الزوجة إبطال استحقاقهم لها وإخراجها عن ملكهم؟!

نعم، لو قلنا: إنّ الملك يحصل بانقضاء [مدّة] الخيار استقام ذلك، وأيضاً فإنّها إذا ورثت في هذه الصورة وجب أن ترث فيما إذا باع الميت أرضاً [بخيار] بطريق أولى؛ لأنّها ترث حينئذٍ من الثمن. وأقصى ما يلزم من إرثها من الخيار أن يبطل حقّها من الثمن، وهو أولى من إرثها حقّ غيرها من الأرض التي اختصّوا بملكها».

ثمّ قال: «والحقّ: أنّ إرثها من الخيار في الأرض المشتراة مستبعد جدّاً، وإبطال حقّ قد ثبت لغيرها يحتاج إلى دليل، نعم قوله: (لترث من الثمن) [على هذا التقدير] يحتاج إلى تكلف زيادة تقدير، بخلاف ما حملا عليه» (١٦) انتهى.

انظر أيّها الفاضل العريف أيّدك الله الخبير اللطيف إلى هذه الكلمات كيف فرضت المسألة فيما إذا كان الخيار للميت بائعاً كان أو مشترياً، فلا تدلّ على إرثها الخيار فيما إذا كان الخيار للطرف الآخر الذي هو مفروض البحث. وأعدل شاهد على ما قلناه: أنّهم إنّما ذكروا ذلك في إرث الخيار الذي

الرسالة الثالثة - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

ينحصر فرضه فيما إذا كان الخيار للميت .

وبالجملة : فلم أقف بعد فضل التتبع مصرّحاً بإرثها من الثمن في مفروض البحث ، ولا أظنّ ممارساً للفقّه يفتي به .

وأما نسبة ذلك إلى صاحب الجواهر والشيخ المحقّق الأنصاري رحمه الله - كما صدر من المجيب دام علاه وقرّره المعترض على ذلك - فلا وجه لها ، كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم في إرث الخيار وكلام المحقّق الانصاري رحمه الله في المسألة الثالثة من مسائل خيار المجلس (١٧) .

وممّا ذكرنا ظهر ما في دعوى المعترض - دام بقاه - إرسالهم لمفروض البحث إرسال المسلّمات من النظر ، على أنّه ليس هنا محطّ بيان إرثها من ثمن الارض ، وإنّما هم هنا بصدد بيان إرثها للخيار .

وليت شعري كيف يعدّ مثل ما ذكره إرسال المسلّم ؟ ! فللمجيب - دام علاه - أن يخاطب المعترض - دام بقاه - ويقول : ما هكذا تورّد يا سعد الابل .

وكذا ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لاعتراضه - دام بقاه - على المجيب - دام علاه - بخلوّ تركه نسبة ذلك إلى من ذكر من نكتة . وليته لم يسيء الظنّ به بكون ذلك لاطهار قلّة الذاهب إليه من الأصحاب ؛ فإنّ المفتي إذا كان متبحّراً في الفنّ مضطّلعاً في العلم لا يبالى بقلّة الموافق وكثرته .

ثم إنّّه قال المجيب - دام علاه - : « إلّا أنّ الأظهر عندي أنّها لا ترث ممّا قابل الأراضي ؛ لأنّها حيث الموت لم ترث من الأراضي بل انتقلت إلى بقيّة الورثة قطعاً ، والفسخ وإن لم يكن معاوضة جديدة بل حلّ للعقد لكنّه يؤثّر من حينه ويوجب انتقال كلّ من الطرفين إلى المالك الفعلي للطرف الآخر ، والمفروض أنّ الأراضي كانت لبقية الورثة دونها ، فعوضها الراجع بالفسخ يعود إليهم ، ولا وجه للعود إلى الميت أو صيرورته في حكم ماله وتجدد الإرث » هذا .

وقال المعترض - دام بقاه معلقاً على قوله دام علاه : ولكنّه يؤثّر من حينه -

ما نصّه دام بقاءه: « نعم، يؤثّر من حينه على المشهور إلّا أنّه يكفي في بطلان العقد من حينه وتبديل عنوان تركة الميّت المتضمّنة لخصوصيّة موجبة لحرمان الزوجة إلى عنوان آخر غير متضمّن لها، ولا كلام لأحد في عدم إرثها قبل الفسخ بعد البناء على الحرمان في أصل المسألة، كما لا كلام لنا في أنّ نماء الأرض لبقية الورثة دونها قبل الفسخ » هذا.

ومعلّقاً على قوله دام علاه -: ويوجب انتقال كل من الطرفين ... الخ - ما نصّه دام بقاءه: « فيه: أنّه مصادرة محضة لا ينبغي خفاؤها على مثله، وهل النزاع إلّا في هذه المقدّمة؟! وأراه لم يأت لها بيّنة، وما سيأتي في كلامه فسيأتيك رفعه ».

ومعلّقاً على قوله دام علاه -: ولا وجه للعود إلى الميّت - ما نصّه دام بقاءه: « فيه: أنّ وجهه بيّن، وهو صيرورة العقد من حين الفسخ كأن لم يكن ولم يقع من البائع والميّت شيء بانحلال ما عقده وانتقاض ما أبرماه فيقتضي العود إلى من له العقد، كما سيأتي الاعتراف منه - زيد مجده - به، وما اعتذر عنه سيتضح أنّه غير مسموع »، هذا.

وأقول:

أمّا ما ذكره دام بقاءه أولاً ففيه: أنّه مصادره محضة؛ ضرورة أنّ قابليّة الفسخ لتبديل عنوان التركة وتجديد ملك الميّت للثمن عين الدعوى، فهل النزاع إلّا فيها؟! وأراه لم يأت لها بيّنة، وما يأتي في كلامه فسترى أنّه كسراب ببيعة؛ لأنّه استدلّ على وقوع ذلك في مورد على وقوعه هنا، مع أنّ من المثل السائر: أنّ المخالف للقاعدة يقتصر فيه على مورد الدليل.

وأما ما ذكره دام بقاءه ثانياً ففيه: أنّه لا بيّنة أقوم ممّا أقامه المجيب، ولا شاهداً أوضح منه، والمناقشة فيها بما يأتي في كلامه دام بقاءه سيبتين لك ما فيها.

وأما ما ذكره ثالثاً ففيه: أنّ سببية الفسخ لصيرورة العقد من حين العقد

كأن لم يكن ولم يقع من البائع والمشتري شيء بانحلال ما عقده وانتقاض ما أبرماه مسلّم، لكنّه لا يثبت مطلوبه وهو عود المال إلى من له العقد في خصوص الفرض، وإنّما يقتضي ذلك فيما إذا لم ينتقل العوضان من المتعاملين إلى ثالث، وأمّا بعد الانتقال فلا، ألا ترى أنّه لو باع المشتري بخيار أو أعتق العبد أو وقف الأرض أو تسرّى بالمملوكة وأولدها لم يوجب الفسخ انحلال البيع الثاني والعتق والوقف والاستيلاد، وإنّما أوجب استحقاق البائع بدل العين المبيعة، فيكشف ذلك عن عدم إيجاب الفسخ عود المبيع إلى البائع والتمن إلى المشتري في صورة انتقال المال إلى الغير، وفيما نحن فيه قد انتقلت الأرض إلى غير الزوجة من الورثة وملكوها بالارث ملكاً ثابتاً لازماً من طرف المورث، غاية ما هناك أنّ للمشتري علاقة في العين بالفسخ يستردّ الأرض منهم لا من المورث، فيدخل الثمن في ملكهم دون ملك المورث.

لا يقال: إنّ ما ذكرته من المثال لا ينفعك إن لم يضرك؛ ضرورة أنّ الفسخ في المثال إنّما يقع مع البائع ويعود الثمن إليه وهو المطالب ببذل المبيع، فيلزمه مثله في المقام، ولو كان خروج العين عن ملك المفسوخ عليه موجباً لعدم عود العوض إليه للزم في المثال مثله، ولا يلتزم به أحد.

لأنّا نقول: هذا ذهول عن محطّ نظرنا في الاستشهاد؛ فإنّ حقيقة المراد أنّ العقد له جهتان: جهة المتعاقدين، وجهة العوضين، فقد يقوم شخص مقام أحد المتعاقدين، وقد تقوم عين مقام أحد العوضين، فكما أنّه إذا قامت عين مقام المبيع - مثلاً - لم يوجب الفسخ استرداد المبيع بعد خروجه عن ملك المفسوخ عليه، فكذا إذا قام شخص مقام المشتري - مثلاً - لم يوجب الفسخ رجوع المال إلى ملك المشتري، بل إلى ملك من قام مقامه.

وبعبارة أخرى: كما لا يؤثّر الفسخ في المبيع الخارج عن ملك المشتري - مثلاً - فكذا لا يؤثّر في المشتري الخارج عن قيد الحياة، بل يكون الفسخ مع من قام مقامه، وهو هنا غير الزوجة من الورثة، فالفسخ يوجب خروج الأرض

من ملكهم ويلزمه عود الثمن إليهم؛ لأنّ من خرج المعوّض عن ملكه يدخل العوض في ملكه.

وما دام ملك الحيّ متصوراً لم يكن لتصوير ملك الميت وجه؛ ضرورة أنّ الميت غير قابل لأن يملك، وإنّما التزموا من باب ضيق الخناق في موارد عديدة بالملك الحكمي على خلاف القاعدة، فلا يصار إلى مثل ذلك في المقام من غير دليل ظاهر، بل ظهور الدليل على خلافه.

ثمّ إنّّه قال المجيب دام علاه: «وبعبارة أخرى: حلّ العقد يوجب تبدّل ملك الورثة إلى ملك آخر، لابطلان الإرث وتجده».

وقال المعارض دام بقاءه: «بل المتعيّن أن يقال: وبعبارة أخرى: إنّ الفسخ الذي هو حلّ ما عقده الميت يوجب تبدّل عوان تركته إلى عنوان آخر، فهو قبل الفسخ قد ترك أرضاً وبعده قد ترك نقداً، وحرمان الزوجة إنّما هو لوجود المانع في التركة، فإذا ارتفع المانع ارتفع الممنوع، وملاحظة العود إلى حكم مال الميت توطئة لتعيين موروثهم ليس ببطلان الإرث ولا بارت مجدد. ولو أبى إلّا من القول بأنّه بطلان للإرث فلا مضايقة في هذا التعبير لو شاء أن يسمّي تبديل وتبدّل المورث بطلاناً للإرث، فإنّه بطلان من حيثية واستمرار وتبديل من حيثية أخرى»، هذا.

وأقول: لعمر الحبيب اللبيب، إنّ هذا الكلام من هذا الفاضل العماد لغريب؛ ضرورة أنّ الميت إنّما يترك ماله بموته، ولا يعقل تركه بعد الموت بزمان شيئاً من دون علقه له في ذلك أصلاً، فما معنى أنّه قد ترك قبل الفسخ أرضاً وبعده قد ترك نقداً.

وليت شعري هل تجوّز - فيما إذا ترك الميت دنائير فانتقلت إلى الوارث واشترى بها^(١٨) في اليوم الثاني متاعاً، ثمّ باع المتاع في اليوم الثالث بكتاب، وهكذا إلى آخر عمره - أن تقول: إنّ الميت ترك حين الموت دنائير وفي اليوم الثاني متاعاً وفي اليوم الثالث كتاباً، وهكذا، حاشا وكلاً، لا يتفوّه به أقلّ

الطلبة فضلاً عن العالم النبيه .

نعم، لو كان للميت علاقة بأن كان الخيار له أمكن دعوى تركه قبل الفسخ أرضاً وبعده نقداً .

وأما قوله دام بقاء: « وحرمان الزوجة إنما هو لوجود المانع في التركة ، فإذا ارتفع المانع ارتفع الممنوع » ، ففيه: إنَّ ارتفاع المانع إنما يوجب ارتفاع الممنوع مع بقاء المقتضي لا بعد زواله ، والمقتضي للارث إنما هو الوارثية عند موت المورث لا بعده ، ولذا ترى أنَّ زوال كفر الوارث أو رقيته بعد موت المورث لا يوجب إرثهم وتراهم يصرحون بكون إرث الذي أسلم قبل القسمة على خلاف القاعدة ؛ للنصوص الخاصة التعبدية ، فلاحظ مظاهه وتدبر .

وأما قوله دام بقاء: « أنَّ ملاحظة العود إلى حكم مال الميت توطئة لتعيين موروثهم ليس ببطلان للارث ولا بإرث مجدد » ، ففيه: أنَّ البقاء على حكم مال الميت على خلاف القاعدة ، فلا يلتزم به إلّا لضرورة ، ولا ضرورة هنا إليه ، بل الدليل يسوق إلى خلافه ، كما عرفت .

ثمَّ إنَّه قال المجيب دام علاه: « والسرّ في المطلب: أنَّ الوارث بمنزلة الميت ، فكأنَّه اشترى لنفسه في حياته ولوارثه بعد مماته ، فكأنَّ الوارث بقاء نفس الميت ، فكما أنَّه لو فسخه في حياته لم يكن إلّا تبدّل ماله ، فكذلك وارثه الذي كأنَّه هو يبدّل ماله ، لا أنَّه يفسخ نيابة عن الميت لو كان الخيار | له أو يتبدّل مال الميت لو كان الخيار | للبائع ثمَّ يعود إليه .

وهذا هو الوجه في عدم كون الانتقال إلى الوارث بمنزلة التلف بحيث يرجع الفاسخ إلى مثله أو قيمته ، كما هو الحال فيما إذا باع غير ذي الخيار؛ فإنَّه يعدّ تلفاً ، وبعد الفسخ لا يستردّ العين » ، هذا .

وقال المعترض دام بقاء: « ما عدّه سرّ المطلب فهو وإن نادى به قبله المنادي وأسمعه الحاضر والبادي وأطال - زيد مجده - [في] تقريبه وتوضيحه إلّا أنَّه بعد تسليمه ممّا لا ينفعه لو لم يضّره ، ولا يهدم ما قالوه لو

لم يشيّد؛ فإنّ تملّك الورثة وإرثهم وفسخهم إذا لم يكن من حيث إنّهم هم، بل بلحاظ كونهم نفس الميّت لم يوجب ذلك كون العقد عقدهم والفعل فعلهم والمال مالهم حين العقد والاشتراء واقعاً لهم، فأين الدليل على مثل هذا التنزيل بهذا التفصيل الطويل؟!

فإذا كان مقتضى الفسخ رجوع المال إلى من له العقد، فكيف يحكم برجوعه إليهم ابتداء بهذا البيان المنهدم البنيان؟!

مضافاً إلى أنّه إذا كان الإرث بلحاظ كونهم نفس الميّت كان ذلك مؤكّداً للحاظ رجوع المال إلى حكم مال الميّت وتبدّل عنوان تركته، فكما قلنا: إنّهُ يصدق قبل الفسخ أنّه ترك أرضاً وبعده أنّه ترك نقداً، فكذلك يصدق عليه بحسب ما أوضحه أنّه كان يملك أرضاً في زمان كذا ويملك نقداً في زمان كذا.

وحرمان الزوجة التي هي نفس الميّت تنزيلاً وعدم حرمانها عبارة عن عدم انتفاع الميّت ببعض ماله في زمان لخصوصيّة مانعة فيه وانتفاعه به في زمان آخر، وانتقال المال إلى الورثة بالإرث وإن صحّ أنّه لا يعدّ تلفاً، لكنّه ممّا يؤيّد أنّ الملحوظ في الأحكام حال نفس الميّت وأنّ المال حال كونه عند الورثة كأثّره عند الميّت.

وبالجملة: فكما أنّ الورثة حال تملّكهم الأرض إنّما يلاحظ كونهم درجة نازلة للميّت يتلقّون الملك عنه، فكذلك حال تبدّل أرض الميّت بحلّ ما عقده وانتقاله إلى درجاته النازلة المتلقّيّة منه، فالجمع بين لحاظ كونهم نفس الميّت تنزيلاً ولحاظ عدم تبدّل عنوان تركّة الميّت وعدم العود إلى حكم ماله جمع بين لحاظين متناقضين.

وبيان أوضح ينكشف به عدم إجداء ما أتعّب نفسه في توضيحه: أنّ لنا في هذا المفروض على ما ذكرناه ميّتاً تحقيقاً وميّتاً تنزيلاً، والفسخ عبارة عن حلّ العقد الصادر من الميّت الحقيقي، وليس بمعاوضة جديدة كما اعترف

الرسالة الثالثة - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

به ، وبعد الفسخ عود المال إلى الميِّت أو صيرورته في حكم ماله ممكن بل واقع عنده كما في بعض الفروض الآتية في آخر كلامه ، فإذا انحَلَّ العقد باعترافه وأمكن عود المال إلى الميِّت تحقيقاً باعترافه أيضاً وكان مقتضى الفسخ العود إلى الحالة الأولى من حين الفسخ ، فمجرّد كون الميِّت التنزيلي موجوداً كيف يعقل أن يكون مانعاً من ذلك العود؟!!

وكذا دفعه الأرض التي كانت مال الميِّت الحقيقي وكانت حال كونها عند الوارث كأنّه عند الميِّت وحال انتقالها إليه كأنّه لم ينتقل ، فهل مثله يعقل أن يكون مانعاً من ملاحظة العود إلى نفس الميِّت؟!!

وبالجملة: ما أطال في توضيحه من كون الوارث هو نفس الميِّت تنزيلاً لا يعقل له وجه مزاحمة لتأثير الفسخ أثره الحقيقي ، فكن على بصيرة من الأمر « هذا .

وأقول: بما أوضحناه آنفاً ظهر سقوط ما ذكره من اقتضاء الفسخ رجوع المال إلى من له العقد .

كما ظهر كون بنيانه أولى بالانهدام من بيان المجيب ، وكأنّ في كلام المجيب ، مقدّمة - وهي كون دخول المال في مال الميِّت وكونه بحكم ماله على خلاف القاعدة - طواها لوضوحها .

وظهر أيضاً سقوط ما ذكره من ترك الميِّت الأرض مرّة والنقد أخرى .
وظهر أيضاً سقوط ما ذكره من وقوع البقاء على حكم مال الميِّت في جملة من الفروض ؛ فإنّ النزاع ليس في الإمكان حتى يستشهد بالوقوع في عدّة موارد على الإمكان ، وإنّما الكلام في أنّه هل هناك دليل يلجئ إلى الالتزام بالبقاء على حكم مال الميِّت المخالف القاعدة ، أم لا ؟ وقد عرفت عدمه ، بل قيام الدليل الواضح السبيل على خلافه .

وأما قوله دام بقاه في آخر كلامه المذكور: « وبالجملة ما أطال في توضيحه من كون ... الخ » ، ففيه: أنّ وجه المزاحمة ظاهرة ، وهي أنّه بعد

قيامه مقام الميّت وكونه نفسه يلزم عود المال إلى ملكه دون ملك المنوب عنه .

ثم إنّه قال المجيب دام علاه: « فلكون الوارث بمنزلة نفس الميّت لم يكن الانتقال إليه محققاً لصدق تلف العين، فكأنّ الميّت حيّ ومالك لم ينتقل عنه، والعقد الذي عقده الميّت فهو لوارثه أيضاً بحسب الاستمرار، فعقده لنفسه التحقيقي ونفسه التنزيلي، فلا يقال: إنّ الفسخ يقتضي العود إلى من له العقد وهو نفس الميّت لا الوارث » هذا .

وقال المعارض دام بقاه: « قد عرفت أنّ عدم صدق تلف العين ممّا لا ينافي اعتبار العود إلى حكم مال الميّت بل يؤكّده، وأنّ المال حال الانتقال إليهم كأنّه لم ينتقل وبعد هو في يد الميّت وتصرفه .

وبعبارة أخرى: تنزيل شيء منزلة شيء بعد تسليم قيام الدليل على التنزيل لا يوجب استقلال المنزل في الحكم وسقوط المنزل عليه مع وجوده وإمكان اعتباره عن درجة اللحاظ والاعتبار جداً . ولعلّه ممّا لا يخفى .»

وأقول: قد بان سقوط ذلك ممّا مرّ؛ فإنّ مجرّد عدم منافاة صدق تلف العين لاعتبار العود إلى حكم مال الميّت لا يثبت مطلوبه، بعد عدم الدليل الملجئ إلى ذلك كما هو المفروض .

ثمّ إنّه علّق المعارض دام بقاه على قول المجيب دام علاه - في عبارته المذكورة: إذ قد عرفت أنّ الوارث أيضاً ممّن له العقد - بقوله دام بقاه: « صريح كلامه - زيد مجده - أنّه يسلم هذا المعنى من أنّ مقتضى الفسخ العود إلى من له العقد إلّا أنّه يدّعي أنّ الورثة أيضاً ممّن لهم العقد؛ لأنّهم بمنزلة نفس الميّت، وقد أوضحنا أنّ هذا التنزيل لو لم يوجب ترتّب مقتضى الفسخ عليه تحقيقاً فليس بمانع عنه، ولا منافاة بين هذا التنزيل وبين تأثير الفسخ أثره حقيقة قطعاً، فما الذي أوجب رفع اليد عن حقيقة مقتضى الفسخ إلى ما هو بمنزلة؟! » .

الرسالة الثالثة - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

وأقول: لو كان مراد المجيب ما استفاده من كلامه لم يكن ليُنَجِّه ما ذكره علينا؛ لما مرَّ توضيحه، فلا نعيد.

ثم إنَّه قال المجيب دام علاه: «ودعوى أنَّ ملكية بقية الورثة متزلزلة لا مستقرّة، فعود العوض إليهم غير لازم، مدفوعة بأنَّ التزلزل يقتضي تبدله بالعوض، لا العود إلى المالك الأول، وما يستدلُّ به من إيفاء ديون الميت وإنفاذ وصاياه من هذا المال المردود، فيدلُّ على عوده إلى مال الميت أو صيرورته بحكم ماله».

[و] فيه: أنَّ ذلك ليس انتقاله إلى الميت بسبب الفسخ، بل ذلك لتعلُّق حقِّ الديان والموصى لهم بالعوض الذي دفعه الوارث للفسخ، ولذا لو لم يخلف مالاً يتعلَّق به الدين والوصية كما لو باع شيئاً بخيار الشرط وأتلف الثمن ولم يخلف شيئاً فردَّ الورثة مثل الثمن من صلب مالهم وفسخوا لم يصرف المردود في الدين ولم تنفذ وصاياه منه، كما ادَّعى السيرة عليه الشيخ المحقِّق الأنصاري^(١٩). ولو اقتضى الفسخ العود إلى الميت أو صيرورته في حكم ماله لوجب صرفه في الدَّين في الفرض، هذا.

وقال المعترض دام بقاءه: «فيه: أولاً: أنَّ عدم الرجوع إلى حكم الميت في هذه الصورة ليس أمراً مسلماً يستشهد به على شيء. والشيخ المحقِّق الأنصاري الذي نقل عنه دعوى السيرة ذكر في هذه المسألة وجهين، وجعل أولهما الرجوع إلى حكم مال الميت وتعلُّق حقِّ الديان به، وعدَّ ذلك مقتضى الفسخ وإن استظهر بعد ذلك غيره على تأمُّل يلوح منه، قائلًا آخر الأمر: إنَّ المسألة تحتاج إلى تنقيح زائد؛ فكأنَّه كلام منه في باديء النظر قبل تنقيح البحث.

وثانياً: أنَّ السيرة المدَّعاة ممنوعة على مدَّعيها كائناً من كان، ومتى كانت هذه القضية شائعة في الأدوار؟! وهذه المسألة واقعة في جميع الأعصار، ومن الذي أحرز عمل المسلمين المتديّنين وعدم إلزامهم والتزامهم بإخراج

الدَّيُون وإنفاذ الوصايا من هذا المال المردود؟! ولعمر الحبيب إنَّ دعوى السيرة في مثل هذا المقام من هذا الخزيّت الحاذق لعجيب! وثالثاً: أنَّه على تقدير التسليم فالفارق أنَّ للورثة في المقام اعتبارين: اعتبار أنَّهم نفس الميِّت تنزيلاً ولهذا يفسخون ولهم حقّ الفسخ، واعتبار أنَّهم ذو مال جديد غير مرتبط بالميت يدفع عوضاً عن المبيع، فكأنَّ الميت يعاوض ماله السابق بمال غير مرتبط به في اللّاحق، لا لكون الفسخ معاوضة جديدة، بل لأنَّه منزل منزلة الميت على حسب تنزيل المال المختصّ بالورثة منزلة ماله في جواز جعله بدلاً عن المبيع وكونه ردّاً لمثل الثمن، ولهذا لا يجوز لغيرهم دفع المال بدلاً عن الثمن ثمّ الفسخ.

ثمّ إنَّه يلزمه أنَّه لو دفع بعض الورثة من ماله وفسخ العقد بناءً على تقدّم الفاسخ، اختصّ المبيع بالفاسخ، ولا أدري أنَّه يلتزم به أو لا؟!». وأقول: إنَّ اعتراضه الثاني في محلّه، وأمّا اعتراضه الأول فمن لاحظ كلام الشيخ المحقق الأنصاري بأن له صراحته في دعوى السيرة، وما حكاه عن ذيل كلامه لا يفيد تردّده بعد فتواه بقوله: (الأظهر) كما لا يخفى. وكيف كان فلا يذهب عليك أنَّ التشبّه بالسيرة من المجيب - دام علاه - أشبه شيء بدعوى المعارض في صدر كلامه مسلمية إرثها في فرض البحث، كما عرفت.

وأما اعتراضه الثالث فيمكن دفعه بأنَّ غرض المجيب لعلّه التفرقة بين ما إذا كان للميت ومن قام مقامه علقه، وبين ما إذا لم يكن، وأنَّ الالتزام بالبقاء على حكم مال الميت فيما يوقى منه ديونه ووصاياه إنّما هو لوجود علقه للميت هناك، وحينئذٍ فلا يتّجه عليه ما ذكره المعارض.

ثمّ إنَّه قال المجيب دام علاه: «نعم، لو صالح ماله بلا عوض وكان له الخيار [فوارث] ^(٢٠) الميت لو فسخ اقتضى العود إلى الميت أولاً ثمّ الإرث أو الصرف في الدّين؛ فإنّ الوارث لم يرث شيئاً في مقابله حتى يعود عوضه إليه

بالفسخ » .

وقال المعترض دام بقاءه : « هذا الفرع ممّا يساعدنا ، وفيه تصريح بإمكان عود المال إلى الميّت أو صيرورته في حكم ماله ووقوعه ، فلا يضرّنا حتّى نتكلّم عليه إلّا أنّ الوجه فيه ليس ^(٢١) ما ذكر من عدم إرث الوارث في مقابله شيئاً ، بل الوجه هو اقتضاء الفسخ ذلك » .

وأقول : فيه ما عرفت من عدم كون الكلام في الإمكان ، بل في وجود الداعي الملجئ إلى الالتزام به .

ثمّ إنّه قال المجيب دام علاه : « وكذا لو صالح ماله بعوض وأتلفه ، ففي هذه الصورة أيضاً يعود بالفسخ إلى نفس الميّت لو كان الإرث حين الفسخ ، فلو كان أَرْضاً لم ترث منه الزوجة ؛ لأنّها لم ترث من عوضه » .

وقال المعترض دام بقاءه : « هذا كلام غريب واستدارك عجيب ومناقضة بيّنة ، حيث إنّه بعد إصراره البليغ على عدم الرجوع إلى حكم مال الميّت فيما لو صالح بعوض وفسخ الوارث ودفع العوض من مال الميّت كما هو المفروض في أصل المسألة ، وبعد جزمه أيضاً بعدم الرجوع إلى الميّت فيما لو باع وأتلف الثمن ودفع الورثة العوض من مالهم وحكمه - زيد مجده - بعدم الصرف في الدّين ، ونقله دعوى السيرة عليه لا يبقى موقع لهذا الفروع جدّاً .

إنّ بعدما أتلف الميّت العوض ، فإنّما أن يدفع الوارث العوض من مال آخر من أموال الميت فيرجع المبيع المردود إليهم عنده على ما ذكره وأوضحه ، وإنّما أن يدفعوا من مالهم فيرجع إليهم أيضاً على ما جزم به ونقل عليه دعوى السيرة ، فأين الموقع لهذا الفرع الذي حكم فيه بالعود إلى نفس الميّت ؟ ! وهل هو إلّا مناقضة واضحة في أسطر قليلة » .

وأقول : هذا من المعترض في غاية الغرابة ؛ لوضوح الفرق بين الفرضين الذي أثبت بينهما المناقضة ، فإنّ في صورة الصلح بلا عوض ينتقل إلى الورثة الخيار الذي بسببه ملكوا أن يملكوا فبعد الفسخ لا داعي إلى عود المال

إلى الميِّت، بخلاف ما إذا صالح بعوض بغير خيار وأتلف العوض فإنَّه حينئذٍ لا ينتقل إلى الورثة شيء حتى تجري قاعدة دخول العوض في ملك من خرج المعوض عن ملكه، فلا ملجأ هنا إلَّا بالالتزام بالعود إلى الميِّت، فلا تذهل .
ثم إنَّه قال المجيب دام علاه: « وأيضاً لو عقد عقداً لازماً ثم أقال الوارث - بناء على جوازه في حقِّه، كما يظهر من صاحب الجواهر رحمته نقلاً عن العلامة أيضاً - فيبعد القول بالانتقال إلى الميِّت بالاقالة، أي صيرورته في حكم ماله »، هذا.

وقال المعترض دام بقاءه: « لا وجه لبعده، على أنَّ الاستبعاد ممَّا لا يصلح حجة لأحد ».

وأقول: الوجه في بعده ما مرَّ من مخالفة الانتقال إلى الميِّت أو صيرورته في حكم ماله للقاعدة، والاستبعاد إن لم يصحَّ دليلاً فلا أقلَّ من صلاحيته للتأييد.
فوائد:

الأولى: إنَّه يطلب الكلام في انتقال الخيار إلى الوارث وإلى خصوص الزوجة والمحاكمة بين شرَّاح القواعد والكلام في كون الفسخ مؤثراً من حينه من خيارات كتابنا الكبير والكلام فيما يحرم منه الزوجة من كتاب الارث منه.

الثانية: إنِّي قد شاهدت جواباً فارسياً لبعض من لم أفهم اسمه موافق للمعترض المذكور قد أرعد فيه وأبرق وترنَّم وغرَّد وشنَّع على من خالفه وحسب أنَّه أتى بحجة بديعة من أنَّه كسرأب بقية، وزعم أنَّه أتى بما يغني عن تكلف النظر والثبوت مع أنَّه [أوهى] من بيت العنكبوت، أجرى الله تعالى قلم العفو على ما صدر منه ومناً بحق من حقِّه عليه عظيم.

الثالثة: إنِّي إنَّما لم أبين اسمي في أوَّل الرسالة ولا آخرها لما رأيت من إيرائه عدم تأمل أعلام العصر في كلماتي لما استقرَّ عليه دأبهم وجرت عليه عادتهم من النظر إلى القائل دون المقول، وكأنَّه عنَّ لهم عن طريق الأوائل

الرسالة الثالثة - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

عدول ، والله خير معول ومأمول ، وأجل من يضر منه الرد وينفع منه القبول .
وقد حررت هذه الرسالة يوم الأربعاء الخامس والعشرين من شهر شوال
سنة ١٣١٩ مع كمال الاستعجال ، وكثرة العوائق والاشتغال ، المورثة لتشتت
الفكر والخيال ، وألتمس الناظرين فيها أن يتركوا التعقيب وبيان ما خطر ببالهم
في كلماتي من النظر حتى أذكر دفعه على حسب الوسع والطاقة .
والحمد لله أولاً وآخراً ، والصلاة على أشرف الرسل وآله خير آل .

الهوامش

- (١) منتهى مقاصد الانام في نكت شرائع الإسلام .
- (٢) القواعد : ٦٨ .
- (٣) الايضاح : ١ : ٤٨٧ .
- (٤) كنز الفوائد : ١ : ٤٥١ .
- (٥) جامع المقاصد : ٤ : ٣٠٦ - ٣٠٧ .
- (٦) مستند الشيعة ١٤ : ٤١٥ - ٤١٦ .
- (٧) وأيضاً يقال : أُم حَبْوَكِرٍ ، وَأُم حَبْوَكْرَانَ . وَالْحَبْوَكِر : الرمل يضلّ فيه ، وهو مثل يضرب لمن وقع في داهية عظيمة . (انظر : مجمع الأمثال ٢ : ٤٢٦) . والمراد هنا الاضطراب .
- (٨) المراد به السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي .
- (٩) كَلَمًا عَقَبْنَا الضمير بـ(دام علاه) فمرجعه المجيب ، وكَلَمًا عَقَبْنَاهُ بـ(دام بقاءه) فمرجعه المعارض (منه) .
- (١٠) المراد به الميرزا فتح الله الاصفهاني .
- (١١) مستند الشيعة ١٤ : ٤١٥ - ٤١٦ .
- (١٢) جامع الشتات ٣ : ٢٢٤ .
- (١٣) القواعد ٢ : ٦٨ .
- (١٤) الايضاح : ١ : ٤٨٧ .
- (١٥) كنز الفوائد : ١ : ٤٥١ .
- (١٦) جامع المقاصد : ٤ : ٣٠٦ - ٣٠٧ .
- (١٧) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم : ١٨) : ٥ : ٣٨ .

الرسالة الثالثة - في إرث الزوجة من ثمن العقار ■ ■ ■ ■ ■

(١٨) في الأصل «به» .

(١٩) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم ١٩) ٦ : ١٢٦ .

(٢٠) في الأصل : «فورثة» .

(٢١) في الأصل زيادة : «وإلا» .

منظومة في إرث الزوجة من ثمن العقار بعد الأخذ بالخيار

□ السيد محمد باقر الطباطبائي الحائري

إن مات مَنْ قد اشترى أرضاً جعل
 وموته عن زوجة وعن ولد
 وحيث رُدَّت حكم القوم بأن
 والسرُّ أنَّ العقد بالخيار
 والفسخ لا يفيد شيئاً إلا
 ومقتضى الحل رجوع ما أنتقل
 فيملك المالك بعد الحل
 وكونه من حين فسخ العقد
 وكل عقد معرض الزوال
 لم يخلُ عن شائبة القصور
 فإنه وإن يكن مُملِكا
 للبائع الخيار إن ردَّ البدل
 فاختصَّت الأرض به ^(١) ما لم تُردَّ
 شاركت الزوجة في ملك الثمن
 مجرى عروض الفسخ والقرار
 نقضاً لما أبرمه وحلاً
 بمقتضى العقد لمن به ^(٢) نقل
 بالسبب السابق قبل النقل
 لا يقتضي تغيير ما يؤدي
 وعرضة الرد والانحلال
 والوهم في التأخير والفتور
 ومُخرجاً للملك عن ملكا

ولا قصورَ فيه في المدلول
 لكنَّه لم يكُ قاطعَ الأثر
 فلم تكن علقته منقطعة
 ولا ينافي نقلُ ملكِ الرقبة
 ألا ترى اجتماعَ نقلِ الرقبة
 فالبيعُ بالخيارِ يحوي الأثر
 ومن هنا كالقولُ بالحلِّ يفي
 فإنَّ كلاً منهما في رتبته
 وأثرُ العلقَةِ عودُ ما خرج
 فليس يحتاجُ إلى مملكِ
 بل إنّما يملكُ ما قد كانَ له
 فالفسخُ من قبيلِ رفعِ المانعِ
 لا أنّه مملكٌ جديدا
 ألا ترى الخيارَ باقي في التلفِ
 ولم يُفد في عدّها معاوضة
 إذ اللسانُ في المقامِ الآلة
 وليس في الفسخِ دلالةٌ على
 وهل يؤدّ العقدُ حلَّ العقدِ
 وإن تكن بعدُ على شكٍ فني

ولا فتورَ في اقتضا التبدلِ
 كيفَ وللمالكِ في الملكِ نظر
 بالعقدِ ما دامَ له أن يرفعه
 في جهةِ الربطِ بقاءَ مرتبة
 سلطان الارتجاعِ في عقدِ الهبة
 حقاً فكالرجوعِ فسُخِّه جرى
 العقلُ والنقلُ بلا تكلفِ
 إذ الجميعُ مقتضى سلطنته
 عن ملكه بالفسخِ من غيرِ حرج
 إذ لم يكن يملكُ ما لم يملكِ
 بالسببِ المحجوبِ بالمبادلة
 وقاطع لمقتضاهُ الواقعِ
 كيفَ ولم يكن له مُفيدا
 ومشكلاً تحليكُ مالٍ قد تَلَف
 ربطُ لسانِ الحلِّ بالمعاوضة
 للكشفِ فهو يدفعُ الدلالة
 شيءٍ سوى حلِّ ارتباطِ حصلا
 أو ينشئُ الملكَ لسانُ الردِّ
 لحاظِ فسخِ الاجنبيِّ ينتفي

فعلًا ونقلًا للفقير ما يفي
أو فعله الفاسخ نقل العين
فسخ ولا تعويض فيه أصلا
تسرية الأمر لمن لا فسخ له
سيان والفاسخ يجري حقه
وعلقه العود لمن قد نقله
من ارتباط ما بفسخ يرجع
تنزيل آخر مقام من قضى
فيما حواه من حديث السلطنة
بالفعل أو ما كان بالمال
مرجعه أدلة الإرث تفي
منزلة الميِّت في الميراث
إذ حلَّ في الشرع محلَّ الأصل
تملك غير الأرض من ميراثه
ما بقيت بحالها ولم تُردَّ
فالزوجة الثمن لها ينتقل
قام مقام الميِّت في ملك الثمن
إلا له بلا اعتبار زائد
إراثاً فبعد الفسخ هذا ما ترك

وفي حصول الفسخ بالتصرف
فهل يكون نقله نقلين
ونبذة الكلام^(٣) أن الحلا
ومقتضى التبديل والمعاوضة^(٤)
فالطرفان في حديث العلقه
كالاجنبي حيث إنَّ الفسخ له
وموت أيَّ منهما لا يمنع
من بعد ما دلَّ الدليل وأقتضى
منزلةً بيّنة مبيّنة
من حقٍّ أو من دينٍ أو من مالٍ
كمثل مالٍ عادَ بالفسخ ففي
إذ جعلت منزلة الوراث
فالمرجع الوارث بعد الحل
وزوجة الميِّت من ورائه^(٥)
فالأرض في الفرض تخصُّ بالولد
وإن طرأ الفسخ وعاد البدل
فإنها تدخل في عنوان من
وليس ما عاد لهم بعائد
فيملكونه بما به ملك

والأَرْضُ قد كانت له ما لم تُردَّ
والابنُ لا ربطَ له بالبدلِ
فراعِ في مقدارِ ما به أنتقل
لا الأصلُ فالزوجةُ ذاتُ الثمنِ
وليسَ في انفصالِ ذلكَ الأثرُ
من بعدِ سبقِ السببِ المؤثرِ
ونحوهُ تأثيْرُ وضعِ الشبكةِ
اقصر فقد بانَ بوجهِ بيْنِ
والقولُ بالحرمانِ إن كانَ فلا
وأنعكسَ الأمرُ لو الفرضُ أنعكسَ
وهل ترى المانعَ منها^(٦) يقضى



الهيوا مش

- (١) أي بالولد دون الزوجة .
- (٢) ويحتمل «عنه» أو «منه» بدل «به» .
- (٣) في الأصل «الكمال» بدل «الكلام» ، وهو سهو .
- (٤) الأنسب : «المبادلة» أو «المعاملة» بدل «المعاوضة» .
- (٥) يحتمل «وراثه» بدل «ورائه» .
- (٦) في الأصل «هنا» بدل «منها» ، وهو سهو .

والسبب في ذلك هو أنَّ عنوان (الإجارة) لكونه يمثل أحد العقود المهمة المبحوثة فقهياً؛ فإنه يأتي بالدرجة الثانية بعد عقد البيع، وهذا معناه أنَّه يتطلب بحثاً موسعاً، ومن هنا نجد أنه قد استوعب مجلداً بأكمله.

كما أنَّ هيكلية البحث في الإجارة اختلفت عما سبقها من عناوين؛ إذ أنَّ بحث تلك العناوين كان يقسم ضمن نقاط ومحاوٍر لم تكن مسماة بالفصول، في حين نلاحظ أنَّ بحث (الإجارة) قسم على فصول ستة، هي:

الفصل الأول: وقد اشتمل على خمسة نقاط:

النقطة الأولى: دارت حول تعريف الإجارة لغة واصطلاحاً.

النقطة الثانية: تضمنت الألفاظ ذات الصلة بالإجارة بنحو من الانحاء مما اقتضى بيانها بصورة إجمالية وبيان النسبة بينها وبين الإجارة موضوعة البحث.

النقطة الثالثة: في بيان حقيقة الإجارة، وتشخيص المنشأ الاعتباري في موارد عقد الإجارة، وانعقد البحث هنا في جهتين:

الجهة الأولى: في مفاد الإجارة هل هو تملك المنفعة أو لا؟

وقد اعترض على نظرية (تملك المنفعة) بعدة اعتراضات ذكرت مع أجوبتها.

الجهة الثانية: في مفاد عقد الإجارة هل هو حق عيني أو شخصي؟

وواضح أنَّ الهدف من طرح هذا العنوان وفتح هكذا بحث هو عقد مقارنة بين الرؤية الفقهية في الإسلام وبين الرؤية الحقوقية الوضعية، وهذه الخطوة وإن لم تصل في بعض الأحيان إلى نتائج قطعية وواضحة إلاَّ أنَّها تعتبر في غاية الأهمية، وهي محاولة تستحق التأمل والدقة.

النقطة الرابعة: تناولت بعض التطبيقات التي اختلف الموقف تجاهها من ناحية مدى انطباق عنوان الإجارة عليها وعدمه، وهي:

أ - الاستصناع .

ب - اجارة الاعيان ذات المنافع العينية ، كاجارة الشجرة لثمرتها والمرضعة للبنها .

ج - الأمر بالعمل .

د - عقد الصيانة .

هـ - البيع الزماني ، وهذا من العقود المستحدثة ، وهو تملك العين لشخص أو لعدة أشخاص لا بالحصة المشاعة بل بحسب الأوقات أو الفصول ، فتنتقل المنافع تبعاً لملكية العين الى عدة أشخاص على نحو التناوب .

و - اجارة الحقوق ، كإجارة ترخيص لتأسيس شركة ونحوها ، وهذا من البحوث المستحدثة كما هو واضح حيث ذهب بعض الفقهاء الى الصحة وبعض آخر إلى عدم .

النقطة الخامسة : بحثت الحكم الشرعي للإجارة تكليفاً ووضعاً ، أي الجواز والصحة ، وكذلك حكمها من حيث اللزوم والجواز ، وقد ذكرت للزوم عدة أدلة لبية ولفظية خاصة وعامة .

الفصل الثاني : وقد اختص بدراسة أركان الاجارة ، وهي ثلاثة : العقد ، والمتعاقدان - أي طرفا العقد - ومحلّ الاجارة :

أما الركن الأول - وهو العقد - فقد ذكر فيه أربعة شروط هي : القصد ، والانشاء ، والتنجز ، وعدم اشتراط ما ينافي العقد .

وبحث الشرط الثاني بحثاً مفصلاً حيث انقسم البحث في محورين :

المحور الأول : الانشاء باللفظ (الصيغة) ، ووقع البحث في مدى دلالة بعض الألفاظ على الاجارة ؛ فإنّ الالفاظ على أقسام : فمنها الصريح ومنها المشترك ومنها الالفاظ المستعملة في العقود الاخرى كالبيع .

كما تعرّض الكاتب إلى حكم الجمع بين الاجارة وغيرها من سائر العقود، فذكر ثلاث صور.

المحور الثاني: الانشاء بالفعل (المعاطاة)، والنقاط المطروحة هنا:

١ - مدى جريان المعاطاة في الاجارة بشكل عام وإجارة الاعمال بصورة خاصة.

٢ - بناء على جريان المعاطاة هل إنّها مفيدة للملكية؟

ثم بحث الشرط الثالث من شروط العقد - التنجيز - ضمن ثلاثة امور حسب المعنى المتصور للتنجيز:

الأمر الاول: الاجارة المعلقة.

الأمر الثاني: الاجارة المرددة، وبيّن لها أربع صور.

الأمر الثالث: الاجارة المضافة، وفيها عدّة صور، ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى ما أثاره الكاتب هنا من عنوان (المقاولات التجارية) وهو عنوان غير متعارف في فقهننا التقليدي.

وآخر شرط بحث في هذا الركن هو عدم منافاة الشروط المذكورة في العقد لمقتضاه، من قبيل: اشتراط عدم الأجرة مطلقاً أو في صورة عدم الوفاء بالعقد وشروطه، واشتراط نقص الاجرة، واشتراط الضمان.

وأما الركن الثاني - وهو المتعاقدان -

فقد ذكرت في هذا البحث الشروط العامة للمتعاقدين من القصد والاختيار وولاية التصرف.

وقد تعرّض الكاتب الى بعض التطبيقات، منها:

إجارة الصبي المميّز: وذكرت صورتان: الأولى: فيما إذا تصدّى الصبي

لعقد الاجارة فأجر نفسه أو ماله مع إذن الولي أو إجازته، الثانية: فيما إذا تصدّى الولي لاجارة الصبي أو إجارة ماله، وذكر للصورة الثانية فرضان. وأما الركن الثالث - وهو محلّ الاجارة (المعقود عليه) فمن اللافت للنظر أنّه تم فصل إجارة الأعيان عن إجارة الأعمال، وهذا ما لم يكن معهوداً في الكتب الفقهية التقليدية، فإنّهم لم يفرزوا بينهما، فهنا ثلاثة بحوث:

البحث الأول: منفعة العين

ويبحث فيه عن حقيقة المنفعة وهل هي حيثية قائمة بالمستأجر (المنتفع) أو بالعين، بمعنى قابليتها للانتفاع بها؟

وأيضاً يبحث عن شروط المنفعة، وهي: شروط عامة وخاصة، ومجموعها ثمانية:

أما العامة فهي ثلاثة:

١ - الوجود ولو تدريجاً، فلا تتحق الاجارة مع انعدام المنفعة.

٢ - المالية حتى يمكن مقابلتها بالمال كما في سائر المعاوضات.

٣ - الملكية وما في حكمها.

وأما الخاصة فهي خمسة:

١ - أن لا يلزم من الانتفاع استهلاك العين.

٢ - إمكان استيفاء المنفعة.

٣ - إباحة المنفعة.

٤ - القدرة على التسليم.

٥ - معلومية المنفعة، وأشار إلى كيفية تعيين المنفعة، وهذا من الابحاث

المهمة.

البحث الثاني : العمل

وشروط العمل في الاجارة ستة ، وهي :

القدرة ، المالية ، الاباحة ، المعلوماتية ، وجود موضوع العمل كالثوب للخيطة ، سلطنة الأجير على عمله .

البحث الثالث : الأجرة

ويشترط فيها المملوكية ، والمالية ، والمعلوماتية ، والقدرة على التسليم .

ويمكن أن تكون الاجرة عيناً أو منفعة ، كما يمكن أن تكون معيّنة خارجاً أو كلية في الذمة أو في المعين ، كما يمكن أن تكون معجلة أو مؤجلة .

كما اشير إلى الحالات الخاصة من الاجرة والتي تعرّض لها الفقهاء ، وهي :

١ - اجارة الارض للزراعة بما يخرج منها .

٢ - استئجار الاجير على بعض ما يعمل فيه كاستئجار الطحّان على صاع من الدقيق .

٣ - الجمع بين البيع والاجارة في عقد واحد .

٤ - الاجارة بشرط عدم الاجرة أو إسقاطها أو نقصها أو عدمها فيما لو خالف القيد أو الشرط .

الفصل الثالث : واشتمل على الاحكام المترتبة على صحة الاجارة ، وهي على قسمين :

أولاً - الحكم الاصلي وهو ملكية العوضين ، الاجرة والمنفعة .

ثانياً - الاحكام التبعية للاجارة ، كتسليم العوضين ، وكون العين لدى المستأجر والأجير أمانة .

هذا ، وقد بحثت بعض الفروع المتعلقة بكلّ من القسمين .

الفصل الرابع: فى بيان أنواع الاجارة بلحاظ المؤجر.

أولاً - إجارة الانسان: وبحثت تحته خمس عشرة نقطة ، من قبيل: بيان أقسام الأجير كالأجير الخاص والمشارك، وكذلك بعض الأحكام نحو: أخذ الاجرة على الواجبات والمستحبات والمحرمات، وحكم نفقة الأجير مدة الاجارة، وكون الأجير مؤتمن، كما بحثت بعض موارد الاجارة كالاستئجار لحيازة المباني واستئجار الطبيب واستئجار المرضعة، واستئجار الرحم، والاستئجار للعبادات التي تقبل النيابة، وآخر نقطة ذكرت في البحث هو بيان آداب الاجارة.

ثانياً - إجارة الحيوان: ودار البحث فيه حول كيفية تعيين المنفعة، وحكم إجارة الحيوان فيما يكون مضرّاً به، ونفقة الحيوان، وإجارة الفحل للضراب وتحديد ما يدخل في إجارة الحيوان من الآلات والتوابع، وغير ذلك من الأحكام.

ثالثاً - إجارة الاعيان: وقد بحث هنا خمسة امور:

الأول: اجارة الارض والعقار.

الثانى : استئجار الارض مصلًى .

الثالث: اجارة البناء للنظر إليه .

الرابع: اجارة المعارض والمتاحف.

الخامس: اجارة الدراهم والدنانير.

الفصل الخامس: فى الانقضاء والفسخ والانفساخ والبطلان.

أولاً - انقضاء الاجارة: وذكر للانقضاء خمس حالات.

ثانياً - فسخ الاجارة: ويتحقق الفسخ بإعمال حق الفسخ ممّن ثبت له هذا الحق، وقد وقع البحث في ثبوته في عدّة موارد، منها: ثبوت حق الفسخ بأحد

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

الخيارات، وقد تعرّض الكاتب لتسعة عناوين، وقد توسّع في دراسة خيار العيب وما يترتب عليه من الاحكام في الحالات المختلفة.

كما وتناول البحث أثر الفسخ وما يترتب عليه بالنظر لاختلاف الحالات، كوقوع الفسخ قبل الاستيفاء أو بعده أو أثناء مدّة الاجارة.

ثالثاً - انفساخ الاجارة: وتعرّض الكاتب إلى موارد الانفساخ، وهي:

الأول - الموت.

الثاني - تلف العين.

الثالث - تعذّر الانتفاع بالعين.

الرابع - تعذّر عمل الأجير.

رابعاً - بطلان الاجارة: وبعد بيان الفرق بين البطلان والانفساخ طرح بحثان:

الاول - سبب البطلان.

الثاني - أثر البطلان: والبحث تارة في اجارة الاعيان، واخرى في اجارة الأعمال.

الفصل السادس: في الاختلاف والتنازع.

أولاً - التنازع في عقد الاجارة.

ثانياً - التنازع فيما يتعلّق بمحل العقد، فتارة يكون في العين المستأجرة، واخرى في الاجرة، وثالثة في نوع العمل.

إثبات^(١)

أولاً - التعريف:

حكم به^(٦).

لغة:

ومنها: المعرفة والتشخيص،

يقال: أثبتته إذا عرفه حق المعرفة^(٧).

ومنها: الإقامة، يقال: أثبت فلان حجته أي أقامها^(٨).

ومنها: الإعاقة والمنع من الحركة، يقال: أثبت فلان المرض إذا اشتد به، فلم يعد قادراً على الحركة أو القيام^(٩).

ومنها: الرسوخ والتوطيد، يقال: وطدته إذا وطأته وغمرته وأثبتته^(١٠).

ومنها: الكتابة، يقال: أثبت الكاتب الاسم إذا كتبه عنده^(١١).

ثبت الشيء يثبت ثبوتاً وثباتاً دام واستقرّ، فهو ثابت وثبتت وثبت^(٢). وضده الزوال^(٣).

والإثبات مصدر أثبت زيدت الهمة فيه للتعدية ونسبة ثبوت الشيء^(٤)، فمعناه الأصليّ جعله ثابتاً في نفسه أو لغيره، ويستعمل بمعانٍ ترتبط جميعاً بالمعنى الأصلي:

منها: الإيجاد، يقال: أثبت الله السماء أي خلقها وأوجدها^(٥).

ومنها: الحكم، يقال: أثبت الحاكم على فلان القصاص أي

ومنها: الإثبات في مقابل
النفي (١٢).

ومنها: الإثبات بمعنى القبض
والأخذ، يقال: أثبت يده على
الشيء إذا أخذه وقبضه.

اصطلاحاً:

١ - يستعمل الإثبات في كلمات
الفقهاء تارة في مجال الأحكام
الشرعية، فيكون بمعنى إقامة الدليل
المعتبر على حكم شرعي أو تحقق
موضوعه في الخارج.

والأثر المطلوب من الإثبات بهذا
المعنى إنما هو ثبوت ذلك الحكم
الشرعي وترتيب آثاره ومقتضياته،
فالفقيه إذا استطاع أن يقيم الدليل
على حكم شرعي ثبت في حقه
ذلك الحكم وجاز له الافتاء به، كما
أنَّ المكلف إذا قام عنده الدليل على
تحقق موضوع حكم شرعي رتب
عليه آثاره في مقام العمل والأداء.

٢ - وأخرى يستعمل الإثبات

بمعنى خاص يرتبط بكتاب القضاء،
وهو إثبات حق أو مسؤولية على
الغير أمام القاضي. وأثر الإثبات بهذا
المعنى تمكين القاضي من القضاء،
فيثبت ذلك الحق أو المسؤولية
بحكم القاضي وقضائه.

وفرق هذا عن المعنى الأوّل -
مضافاً إلى اختصاصه بالقضاء
والمرافعات - أنَّ هذا الإثبات ينفع
القاضي والمحكمة ليحكم بثبوت
الحق أو المسؤولية، فيثبت به لا
بذلك الإثبات، فمن دون قضاء
الحاكم لا ثبوت له.

٣ - وهناك اصطلاح أخص
للإثبات شاع متأخراً في علم أصول
الفقه لدى فقهاءنا يستعمل فيه وصفاً
للأصل، فيقال: (أصل مثبت)
والمقصود منه إثبات اللوازم العقلية
المستلزمة لمؤدّي الأصول العملية
ومجاريها.

والمعروف أنَّ هذه اللوازم العقلية
وما يلحقها من الأحكام الشرعية

إنما تثبت بالأدلة الاجتهادية والأمارات، ولا تثبت بالأصول العملية.

ولتفصيل ذلك يراجع المصطلح
الأصولي (الأصل المثبت).

هذا كله بالنسبة إلى الإثبات
بمعنى إقامة الدليل.

وأما بالنسبة إلى سائر المعاني اللغوية فقد استعملها الفقهاء أيضاً بما لها من معاني لغوية ، وقد أحلنا بعضاً منها إلى مداخل أخرى والبعض الآخر أوردناه بصورة مداخل تركيبية تأتي تبعاً إن شاء الله تعالى (١٣).

ثانياً - إثبات الحكم الشرعى :

وفيه جملة مباحث، أهمها:

١ - إثبات الأحكام الشرعية ومصادرها الأساسية :

يتكفل علم الفقه إثبات الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية،

ويستمدّ الفقيه أدلّته في الفقه من كلّ
مصدر يعبّر عن الحكم الشرعي
الإلهي، وعمدة مصادر أدلّة الحكم
الشرعي تتمثّل بشكل كلّّي في
الكتاب والسنة.

وقد الحق بهما الإجماع والعقل
أيضاً.

إِلَّا أَنْ الْإِجْمَاعَ عِنْدَنَا لَا يَكُونُ حُجَّةً وَدَلِيلًا بِنَفْسِهِ فِي قِبَالِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَإِنَّمَا قَدْ يَفِيدُ فِي الْكُشْفِ عَنِ السُّنَّةِ فَيَكُونُ مِنْ طَرُقِ إِثْبَاتِهَا.

والعقل قد يكون حكمه متمماً
لدلالة الكتاب أو السنّة، كما في
الاستلزامات العقلية. وقد يستقل
بحكم عملي بديهي، إلا أنّ
المستقلّات العقلية أحكام معدودة
كلّية وبديهية لا يمكن أن يستنتج
منها تلك الأحكام الشرعية
التفصيلية.

فعمدة مصادر أدلة إثبات الأحكام الشرعية وطرقها إنما هو

الكتاب والسنة، وهذا ما شرحناه بتفصيل في مقدّمة الموسوعة^(١٤).

واستخراج الحكم من الكتاب والسنة بحاجة إلى فهم وتنقيح قواعد الدلالة وطرائقها وأنواعها، وكذلك طرق ثبوت السنة - حيث إنّها لا تكون قطعية دائماً - وعلاج حالات التعارض والتصادم فيما بينها، وكذلك حكم حالة الشك وعدم ثبوت الحكم، إلى غير ذلك من الأمور.

٢ - طرق وأدلة إثبات الحكم الشرعي:

قسّم الفقهاء طرق وأدلة إثبات الحكم الشرعي إلى نوعين رئيسيين:

النوع الأوّل: الأدلة العامة والمشاركة في الفقه، وهي التي يحتاجها الفقيه لإثبات الحكم الشرعي في تمام الفقه؛ لأنّه لا يختصّ بباب دون باب، من قبيل

قواعد الدلالة العامة كدلالة الأمر على الوجوب أو الجملة الشرطية على المفهوم أو القواعد العقلية أو الشرعية الأخرى التي يمكن الاستناد إليها في الفقه بصورة عامة، كقاعدة الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته أو حرمة ضده أو قاعدة الاستصحاب أو البراءة أو حجّة خبر الثقة. وهذا النوع من الأدلة حيث إنّها عامة ومشاركة في الأبواب الفقهية يتكفّل البحث عنها وعن تحديدها وأحكامها علم أصول الفقه؛ لأنّه العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط الحكم الشرعي.

النوع الثاني: الأدلة المختصة بباب فقهي دون باب وما يستفاد منه حكم فقهي معيّن، من قبيل الروايات الواردة في كل باب من أبواب الفقه ودلالاتها وأسانيدها؛ فإنّها تختصّ لا محالة بذلك الحكم أو الباب.

وقد يكون في هذا النوع من

الإثبات إلى: أدلة قطعية كالإجماع والتواتر والسيرة المتشرعية أو العقلانية، وهذا هو الإثبات الوجداني، وأدلة ظنية أو غير قطعية كخبر الواحد، والظهورات ونحوها، وهذا هو الإثبات التعبدى^(١٥).

وقسموها أيضاً من ناحية نوع
الدليل وطبيعة الدلالة إلى: الدليل
اللفظي والدليل الشرعي والدليل
العقلي والدليل العقلاني أو
العرفي^(١٦).

وقسموها أيضاً من ناحية نوع الحكم الثابت بها إلى: الأدلة الاجتهادية والأدلة الفقهية أو الأصول العملية^(١٧)، والمقصود بالاجتهادية ما يثبت به الحكم الشرعي الواقعي ويحرزه ويكشف عنه، فتكون لوازمه حجة أيضاً، وبالفقهية ما يثبت الوظيفة العملية للمكلف عند الشكّ وعدم إحراز الحكم الشرعي الواقعي، فتكون الوظيفة الشرعية ثانوية عند الشكّ

الأدلة ما يشكل قاعدة عامة أيضاً -
كقاعدة الطهارة، أو قاعدة لا ضرر
ولا ضرار، وما يضمن بصحيحه
يضمن بفساده - ممّا يستفاد منه
إثبات حكم شرعي كلّي في بعض
الأبواب ، إلّا أنّ هذه القواعد إمّا
لا تكون عامة بل تكون خاصة
بباب فقهي معيّن كالطهارة، أو
تكون بنفسها حكماً شرعياً كلياً
يطبق على مصاديقها، وليست دليلاً
وواسطة لإثبات واستنباط حكم
شرعي آخر بنحو التوسيط على ما
هو منقح مفضلاً في المباحث
الأصولية عند تعريف المسألة
الأصولية وضابطتها.

٣ - تقسيمات أدلة إثبات الحكم الشرعي:

إِنَّ الْأَصُولِيينَ عِنْدَ تَعَرُّضِهِمْ
لِلدَّلَةِ، الْفَقْهَ الْمُشْتَرَكَةَ جَاؤُوا
بِتَقْسِيمَاتٍ عَدِيدَةٍ وَفَنِيَّةٍ لِلدَّلَةِ إِبْثَاتِ
الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، فَقَسَمُوهَا ثَارَةً مِنْ
نَاحِيَةِ دَرَجَةِ الْكُشْفِ وَالِدَّلَالَةِ وَنَوْعِ

في الحكم الواقعي .

الشرعي الكلي .

فهذه تقسيمات متعدّدة ومن جهات مختلفة لأدلة إثبات الحكم الشرعي تختلف على أساسها نوع الإثبات وأحكامه .

وأما إثبات موضوعات الأحكام الشرعية فأدلتها وطرقها قد تشترك مع أدلة الأحكام كخبر الثقة - بناءً على حجتيه في الموضوعات - أو الاستصحاب أو قاعدة الطهارة أو غير ذلك، وقد تكون مختصة بالموضوعات كالبيئة واليد وأصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز وغير ذلك مما يحرز به وقوع ما تقدم من الأعمال صحيحاً أو مجزئاً .

وقد أفاض علماؤنا في علم الأصول في البحث عن أنواع الأدلة والدليلية التي تقدّمت وأحكام ومختصات كلّ نوع منها، والآثار المترتبة على كلّ نوع وفرقه عن الأنواع الأخرى، كما استوعبوا البحث عن حالات التعارض والتصادم بين الأدلة وكيفية علاج ذلك وقواعد الترجيح أو الجمع بين الأدلة المتعارضة، فأصبح علم أصول الفقه عند فقهاءنا علماً موسعاً عميقاً بلغ الذروة في التطوّر والسعة والعمق كما نشاهده اليوم في بحوث هذا العلم، وقد شرحنا جانباً منه في مقدّمة الموسوعة، فليراجع هناك (١٨) .

والنوع الأوّل يبحث عنه بالمناسبة ضمن البحوث الأصولية عن الأدلة المشتركة. والنوع الثاني يبحث عنه عادة ضمن الأبواب الفقهية بحسب المناسبة أو ضمن القواعد الفقهية. وتفصيل ذلك يطلب من محالّه .

٤ - أنواع إثبات الحكم الشرعي :

ينوّع الفقهاء الإثبات الحاصل في مجال الأحكام الشرعية إلى :
الإثبات الوجداني والإثبات

هذا فيما يتعلّق بإثبات الحكم

وأهم الأدلة وطرق الإثبات الوجداني للأحكام الشرعية هو الخبر المتواتر والشيع المفيد للعلم والإجماع أو الشهرة المفيدان للعلم وتجميع القرائن المقتضية لذلك والنصوص الصريحة للأدلة القطعية سنداً كالكتاب أو السنة القطعية.

والإثبات التعبدي له أنواع وأشكال متعدّدة، وقد قسّمها علماء الأصول - كما أشرنا سابقاً - بتقسيم عام إلى نوعين رئيسيين: الأمارات أو الأدلة الاجتهادية، والأصول العملية أو الأدلة الفقهائية.

وهذا تقسيم للإثبات التعبدي بلحاظ مبني الإثبات التعبدي وملاكه، فإنّ الشارع تارة يلاحظ درجة الكشف وقوة الاحتمال فيراها غالباً مطابقة للواقع فيجعله معتبراً وحجة، وهذا هو الأمانة، وأخرى يلاحظ نوع المحتمل وأهميته أو آية خصوصية ذاتية غير الكاشفية المحضة في ملاك حكمه وجعله

التعبدي، و الإثبات الظاهري والإثبات الواقعي.

وإليك تفصيل ذلك:

أ - الإثبات الوجداني والإثبات التعبدي:

قسّم علماء الأصول إثبات الحكم الشرعي - سواء في الشبهات الحكمية أو الموضوعية - إلى الإثبات الوجداني والتعبدي^(١٩).

والمقصود من الإثبات الوجداني ثبوت الحكم الشرعي بالعلم واليقين الوجداني، والذي يكون انكشافاً تاماً وحقيقياً للواقع، ويكون حجة ذاتاً.

والمقصود من الإثبات التعبدي ما يعتبره الشارع ثابتاً ويحكم بترتيب آثار الواقع عليه رغم عدم العلم الوجداني بثبوت، وهذا يكون في موارد الظنون أو القواعد الشرعية المستبصرة من أمارات أو أصول عملية.

للحجية فيكون أصلاً عملياً.

وهناك تفسيرات أخرى للتمييز بين الأمارات والأصول العملية يراجع تفصيلها في محلّها.

وأهمّ الأمارات هي: الظهورات وخبر الثقة والبيّنة وسوق المسلمين ويد المسلم.

كما أنّ أهمّ الأصول العملية: الاستصحاب والبراءة والطهارة وأصالة الصّحّة وقاعدة التجاوز والفراغ.

وهذه الأمارات والأصول العملية بعضها مشترك بين الشبهات الحكيمة والموضوعية - أي إثبات الحكم الشرعي أو موضوعه - وبعضها مختص بموضوعات الأحكام.

٢ - الإثبات الظاهري والإثبات الواقعي:

وهذا التقسيم قد يطلق ويراد به الإثبات الوجداني والتعبدّي، فلا يكون تقسيماً آخر غير ما تقدّم.

وقد يطلق ويراد به أنّ الحكم الثابت بالدليل تارة يكون حكماً شرعياً واقعياً أولياً وأخرى يكون حكماً شرعياً ثانوياً وظاهرياً، أي مجعولاً في موارد الشك وعدم العلم بالواقع.

فهناك مثلاً: طهارة واقعية أولية تثبت بالعلم الوجداني أو بأمانة كاليّنة وهذا إثبات واقعي، وهناك طهارة ظاهرية ثانوية تثبت بقاعدة الطهارة الدالّة على أنّ كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر وهذا إثبات ظاهري.

وقد رتب علماء الأصول بعض الآثار على هذه التفرقة من قبيل ثبوت اللوازم والملازمات العقلية لذلك الحكم في النوع الأوّل بخلاف النوع الثاني.

ومن قبيل: جواز الافتاء أو إسناد الحكم الثابت إلى الشارع كحكم واقعي أولي في تلك الواقعة في النوع الأوّل بخلاف النوع

الثاني^(٢٠). يطلب تفصيل ذلك من محله.

ثالثاً - الإثبات القضائي :

وأما الإثبات القضائي - وهو إثبات الحق أو المسؤولية على الغير عند القاضي - فهو كما ذكرنا معنى خاص يرتبط بباب القضاء، ويكون المقصود منه وصول المدعي إلى حقه سواء كان حقاً خاصاً أو عاماً أو من حقوق الآدميين أو من حقوق الله، فإذا أثبت المدعي دعواه لدى القاضي وفي المحكمة بوجهها الشرعي حكم القاضي على طبقه فيصل إلى حقه.

وهذا المعنى للإثبات يقع البحث عنه في كتاب القضاء من جهات عديدة نشير فيما يلي إلى أهمها، تاركين تفصيل ذلك إلى مصطلح (قضاء).

١ - المكلف بالإثبات :

اتَّفَقَ فقهاء المسلمين على أنَّ

الإثبات يطلب من المدعي دون المنكر؛ لقوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من ادّعي عليه»^(٢١)؛ فإنّ البينة - كما سيأتي - من وسائل الإثبات وقد جعلها النبي ﷺ على المدّعي، وأمّا اليمين فهي من المنكر من وسائل الدفع لا الإثبات.

ولأنّ المدّعي يدّعي خلاف ما يقتضيه ظاهر الحال والقواعد الجارية في محلّ النزاع، فلو لم يقدّم ما يثبت مدّعه قضي لصالح المدّعى عليه استناداً إلى الظاهر ومقتضى القواعد، فلا بدّ له - بحكم العقل - من تقديم ما يثبت دعواه توطئاً لغرضه.

قال السيد الخوئي: «إِنَّ إِبْطَاتِ
القضية المدّعاة إنّما هو على
المدّعي، وهو الذي يحتاج في ذلك
إلى إقامة الحجة والدليل» (٢٢).

وقال السيد البجنوردي في تعريف المدعى: «إنّ المدعى من

أَنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَنْ ادَّعَى عَلَيْهِ
وَالْيَمِينِ عَلَى مَنْ ادَّعَى؛ لِثَلَا يَبْطُل
دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» (٢٥).

والمستفاد من تحليل الرواية
الأخيرة أَنَّ ذَلِكَ بِجَهَةِ التَّحْفِظِ عَلَى
دَمِ الْمَدْعَى عَلَيْهِ لِثَلَا يُهْدَرُ دَمُهُ
بِسَبَبِ جَعْلِ الْبَيِّنَةِ بِيَدِ الْمَدْعَى.

لكن أحداً من الفقهاء لم يذكر
الاستثناء المذكور، بل ظاهر
كلماتهم في مثل القتل تطبيق
القاعدة فيه أيضاً، فيطلب من
المدعي البينة ومن المنكر اليمين.

ولهذا السبب حاول بعض الفقهاء
توجيه الروايات المذكورة ببعض
التوجيهات (٢٦).

٢ - التوكيل في الإثبات:

يصحّ عند فقهاءنا كافّة التوكيل
في إثبات كلّ ما يمكن إثباته من
حدود وحقوق وحجج تتعلق
بالآدميين، ولا تصحّ فيما يتعلق
بحدود الله وحقوقه.

يريد إثبات أمر على خصمه، سواء
أكان ذلك الأمر اشتغال ذمّة طرفه
وخصمه له أو تفرغ ذمّة نفسه عمّا
اشتغلت به لخصمه، فالأوّل كما إذا
ادّعى عليه أنّه مديون بكذا، والثاني
كما إذا ادّعى أداء ما كان عليه من
دين له» (٢٣).

لكن ورد في بعض الروايات ما
يدلّ على استثناء الدم من هذه
القاعدة حيث جُعِلَتْ فيها البينة على
المنكر.

ففي صحيحة بريد بن معاوية
عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن
القسامة؟ فقال: «الحقوق كلّها البينة
على المدعي واليمين على المدعى
عليه إلّا في الدم خاصّة...» (٢٤).

وفي موثقة أبي بصير عن أبي
عبد الله عليه السلام أيضاً قال: «إنّ الله
حكم في دماءكم بغير ما حكم به
في أموالكم، حكم في أموالكم أنّ
البينة على المدعي واليمين على
المدعى عليه، وحكم في دماءكم

القذف... وإثبات الحجب والحقوق والقرض...» (٢٩).

وقال أيضاً: «يجوز التوكيل في مطالبة الحقوق وإثباتها والمحاكمة فيها، سواء كان الموكل غائباً أو حاضراً، صحيحاً أو مريضاً، وليس للخصم أن يمتنع من مخاصمة الوكيل وإن كان الموكل حاضراً» (٣٠).

والمراد بالتوكيل في الإثبات التوكيل في إقامة الحجة بإحضار الشهود لدى الحاكم وإشهادهم، لا التوكيل في أدائها؛ بأن يستنيب الغير ليشهد أو يُقسم نيابة عنه، فإنه ممّا أجمع الفقهاء على عدم صحته.

قال الشيخ الطوسي: «اليمين لا تدخلها النيابة» (٣١).

وقال العلامة الحلي: «ولا يصح التوكيل في الشهادة إلا على وجه الشهادة على الشهادة» (٣٢).

وقال السيد اليزدي: «الظاهر

قال الشيخ الطوسي: «التوكيل في إثبات حدّ القذف والقصاص جائز عندنا... والتوكيل في استيفائه أيضاً جائز عندنا، سواء كان بحضرة الموكل أو في غيبته... وأما حقوق الله تعالى فلا يجوز التوكيل في إثباتها، ولا يتصور. لكن إذا ثبت الحق فليس من شرط استيفائه حضور الحاكم أو الإمام، بل يجوز أن يأمر من يستوفيه بلا خلاف» (٢٧).

وقال المحقق الحلي: «أما ما تدخله النيابة فضابطه ما جعل ذريعة إلى غرض لا يختص بالمباشرة كالبيع... وفي استيفاء الحدود مطلقاً، وفي إثبات حدود الآدميين. أما حدود الله سبحانه فلا... وفي الدعوى وإثبات الحجب والحقوق» (٢٨).

وقال العلامة الحلي: «الصلح يصح التوكيل فيه... واستيفاء الحدود دون إثباتها إلا حدّ

عدم جواز النيابة في الشهادة؛ لانصراف أدلة قبول الشهادة. نعم يجوز الشهادة على الشهادة، لكنّها ليست من النيابة» (٣٣).

وقال السيد الغلبايجاني: «الوصي ينزل منزلة الموصي، وكذا الوكيل بالنسبة إلى موكله في كلّ ما يقبل الوصاية والوكالة، لكن الشهادة ليست من الأمور القابلة لذلك، فلا ينزل منزلته فيها حتى يكون شهادته منزلة بمنزلة شهادة الموصي والموكل، فلا تقبل شهادته» (٣٤).

كما أنّ التوكيل في إثبات الحدود ليس المراد منه توكيل الإمام الغير إثباتها وإقامة الحجة عليها؛ فإنّه ممّا يصح التوكيل فيه، ولذلك قال العلامة الحلّي في التذكرة: «يجوز التوكيل في إثبات حدود الله تعالى، وبه قال بعض العامة؛ لأنّ النبي ﷺ وكلّ أنساً في إثبات الحدّ واستيفائه جميعاً، فإنّه قال: «فإذا اعترفت

فارجمها» (٣٥). وهذا يدلّ على أنّه لم يكن قد ثبت، وقد وكلّه في إثباته» (٣٦).

بل المراد توكيل العالم بالحال من المكلفين غيره في إثباتها.

قال المحقق الكركي: «إعلم أنّ منع المصنّف هنا | = العلامة الحلّي في القواعد | من التوكيل في إثبات حدود الله تعالى إنّ أراد به توكيل الإمام فغير واضح، وإلاّ صحّ خلافه كما في التذكرة. وإن أراد به توكيل واحد من المكلفين غيره في إثباته فله معنى صحيح، فإنّ ذلك الغير إنّ علم بالحال فإنّ إثباته حقّ له بالأصالة حسبة لاستواء المكلفين في ذلك، وإن لم يعلم فحدّ الله أوسع من أن يتولّى الدعوى به وإثباته من لا يعلم كونه حقّاً» (٣٧).

وتفصيل الكلام عن التوكيل في الإثبات يأتي إن شاء الله في موضعه. (انظر: وكالة)

٣ - عدم القدرة على الإثبات:

من له حقٌّ على آخر لا يقدر على إثباته إمّا لفقده طريق الإثبات، أو لمحدور من إحضاره لدى الحاكم أو لغير ذلك يجوز أخذ حقه بنفسه بمقاصّة أو بغيرها.

قال الشيخ الطوسي: «إن كان له بحقه حجة - وهي البيّنة - عليه، ولا يقدر على إثبات ذلك عند الحاكم والاستيفاء منه، فهل له أخذه بنفسه أم لا؟ قال قوم: ليس له... وقال آخرون: له ذلك؛ لأنّ عليه مشقّة في إثباته عند الحاكم ومغرمة في استيفائه فكان له الأخذ، وهو الذي يقتضيه عموم أخبارنا في جواز ذلك» (٣٨).

بل صرح بعض الفقهاء بجواز انتزاع حقه قهراً وإن أمكن الإثبات إذا أنكر الخصم حقه أو أقرّ به ولم يبذل، لكن يشترط في ذلك عدم إثارة الفتنة.

قال الشهيد الأوّل: «يجوز

لصاحب العين مع الغير انتزاعها قهراً ما لم يثر فتنة وإن لم يأذن الحاكم ولم يثبت عنده. أمّا الدّين فإن كان على منكر أو مقرّ غير باذل فكالعين، وإن أمكن إثباته عند الحاكم على الأقوى. أمّا المقرّ الباذل فلا يجوز الأخذ بدون تعيينه؛ لتخيره في جهات القضاء» (٣٩).

وقال المحقق الكركي في امتناع الراهن من أداء الدين وقت الحلول: «لو تعذّر إثبات الرهانة عند الحاكم باع بنفسه، وإن كان مع وجود الحاكم لئلا يضيع حقه» (٤٠).

وقال المحقق السبزواري: «لو كان حقه ممّا لا يمكن إثباته عند الحاكم - لعدم بيّنة حاضرة أو مقبولة أو تعذّر وصوله إلى الحاكم لعدمه أو لبعده - فيحتمل قوياً جواز استقلاله بالبيع بنفسه واستيفاء حقه، كما لو ظفر بغير جنس حقه من مال المديون، وهو جاحد ولا بيّنة، وهو خيرة التذكرة والمسالك. ولو

أمكن إثباته عند الحاكم بالبيّنة لكن افتقر إلى اليمين فالظاهر أنّه غير مانع» (٤١).

٤ - التقصير في الإثبات:

إذا قضى الضامن دين الغريم وقصّر في إثباته بالإشهاد عليه مثلاً وأنكر المستحق القضاء لم يرجع الضامن على الغريم ببدله؛ لأنّ التقصير كان منه.

قال العلامة الحلّي في الضامن: «لو ادّعى القضاء المأذون له فيه فأنكر المستحق فإن كان القضاء في غيبة الآذن فهو مقصّر بترك الإشهاد؛ إذ كان من حقّه الاحتياط وتمهيد طريق الإثبات فلا يرجع عليه إن كذّبه، وإن صدّقه احتمل ذلك حيث لم ينتفع به الأصل» (٤٢).

وقد يكون التقصير في الإثبات سبباً للحرمة مضافاً إلى الضمان، وذلك في المواطن التي يعمل فيها

الإنسان نيابة عن الغير أو شريكاً معه كالوليّ عن الصغير والمجنون والوكيل والوصي وعامل المضاربة وكلّ متعامل بمال الغير على جهة الأمانة، فإنّه لو قصّر في تحصيل طريق الإثبات لمعاملاته المفوّته لمال من يعمل في ماله - كالقرض وبيع النسيئة وشراء السلم ونحو ذلك - كان مخلاً في حفظ الأمانة ممّا يجيء منه فسادها وتلفها وهو حرام، ويترتب عليه الضمان (٤٣).

٥ - اقتضاء الإثبات لسقوطه:

ثمّة موارد يكون الإثبات فيها مقتضياً لسقوطه، ذكرها بعض الفقهاء في كتبهم، وأفتوا بعدم قبول الإثبات فيها، منها:

أ - اليمين لإنكار البلوغ:

إذا ادّعى رجل على صبيّ البلوغ فأنكر الصبي ولم يكن مع الرجل بيّنة على بلوغه لم يحلف الصبي وقُبل قوله بغير يمين؛ لأنّ إثبات

اليمين يؤدي إلى بطلانها؛ إذ حلف الصبي يُثبت صباه، ويمين الصبي لا تصح^(٤٤).

٢ - إقرار الأخوين ببنوة شخص للمورث:

إذا أقرّ أخوان ببنوة شخص للمورث ثبت النسب ولم يثبت الإرث له بالإقرار؛ إذ صحة إقرارهما مشروط بكونه على أنفسهما، وهو يصحّ مع كونهما وارثين. وصحة إقرارهما ببنوة أحد للمورث يحرمهما من الإرث، وهو يُبطل إقرارهما.

قال الشيخ الطوسي: «كلّ موضع ثبت النسب بالإقرار ثبت المال إلّا في موضع واحد، وهو إذا كان إثبات الميراث يؤدي إلى إسقاطه مثل أن يقرّ الأخوان بآبن للمورث، فإنّ نسبه يثبت، ولا يثبت الميراث؛ لأنّه لو ورث حجب الأخوين وخرجا من كونهما وارثين، ويبطل الإقرار بالنسب؛

لأنّه إقرار ممّن ليس بوارث. وإذا بطل النسب بطل الميراث، فلمّا أدّى إثبات الميراث إلى إسقاطه أسقط فيثبت النسب دونه. ولو قلنا: إنّه يثبت الميراث أيضاً كان قوياً؛ لأنّه يكون قد ثبت نسبه بشهادتهما فتبعه الميراث، لا بالإقرار.

هذا في المقرّ الذي يثبت النسب بإقراره وهو إذا كانا اثنين عدلين، فإذا كان المقرّ واحداً أو كانا غير عدلين فإنّه يثبت لهما الميراث بمقدار ما يخصّهما»^(٤٥).

٣ - شهادة المعتقّين على مولاها:

إذا شهد المعتقّان لرجل على معتقّهما بالنصب لم تقبل شهادتهما؛ لأنّ لازم شهادتهما بطلان العتق، فيرجعان عبيدين، وشهادة العبد لا تقبل على مولاها.

قال الشيخ الطوسي: «إذا أعتق رجل عبيدين في حال صحّته فادّعى

رجل عليه أنه غصبهما عليه وأتهما مملوكان له فأنكر ذلك المعتق فشهد له المعتقان بذلك [بالغصب] لم يُقبل شهادتهما [عند أهل السنة]؛ لأنَّ إثبات شهادتهما يؤدي إلى إسقاطه؛ لأنَّه إذا حكم بشهادتهما لم ينفذ العتق، وإذا لم ينفذ العتق بقيا على رقبتهما، وإذا بقيا على رقبتهما لم تصحَّ شهادتهما. فلما كان إثباتها يؤدي إلى إسقاطها لم يحكم بها.

وهذا أيضاً على مذهبننا لا تقبل شهادتهما؛ لأنَّا لو قبلناها لرجعنا رقبين، وتكون شهادتهما على المولى، وشهادة العبد لا تقبل على مولاه، فلذلك بطل، لا لما قالوه» (٤٦).

٦ - طرق الإثبات القضائي:

هناك عدّة طرق للإثبات القضائي نذكرها فيما يلي:

أ - علم القاضي:

ذهب مشهور فقهائنا إلى أنَّ

القاضي يجوز له أن يحكم بعلمه. بل ادّعى غير واحد منهم الإجماع عليه.

قال المحقق النجفي: «لا خلاف بيننا معتداً به في أنَّ الإمام عليه السلام يقضي بعلمه مطلقاً... وغيره من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس قطعاً. وفي حقوق الله تعالى على قولين أصحهما القضاء. وفي الانتصار والغنية ومحكي الخلاف ونهج الحق وظاهر السرائر الإجماع عليه، وهو الحجّة» (٤٧).

وفي المقابل ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز حكم القاضي بعلمه إمّا مطلقاً أو في خصوص حق الناس أو حق الله.

قال السيّد جواد العاملي: «إنَّ غير الإمام يقضي بعلمه كالإمام كما في الخلاف والمبسوط والاستبصار والكافي في الفقه والغنية والسرائر والشرائع والتحرير والإيضاح والدروس واللمعة والمسالك

القاضي الشخصي أو النوعي المستفاد من أدلة الإثبات غير التعبدية من جملة أدلة الإثبات القضائي.

٢ - البيّنة :

هي شهادة ما يتحقّق به النصاب لثبوت موضوع الحكم الشرعي أو القضائي.

وما يتحقّق به النصاب يختلف من موضوع لآخر، فبعض موضوعات الحدود كاللواط والسحق لا يثبت إلاّ بشهادة أربعة رجال عند المشهور، ويثبت الزنا الموجب للرجم بها وبشهادة ثلاثة رجال وامرأتين، والموجب للجلّد بشهادة رجلين وأربع نساء على المعروف بين الفقهاء^(٥١).

ومقابل القول المعروف ذهب بعض فقهاءنا إلى عدم ثبوت الموضوع بما عدا شهادة الأربعة رجال أصلاً، لا بما هو موجب لحدّ الرجم ولا بما هو موجب لحدّ

والروضة والمقتصر وغاية المرام وتعليق الشرائع والكفاية...

وخالف في النهاية في كتاب الحدود والكشف والوسيلة فذهبوا إلى أنّ غير الإمام إنّما يحكم بعلمه في حقوق الله تعالى فقط، وهو المنقول عن الأحمدي.

وذهب ابن الجنيد على ما نقل عنه - كما عرفت - أنّه لا يجوز له أن يحكم بعلمه مطلقاً، ونقله في المبسوط عن قوم^(٤٨).

ويظهر من كلمات بعض الفقهاء أنّ المراد من حكم القاضي بعلمه علمه الشخصي^(٤٩).

لكن بعض الفقهاء حمل المراد من جواز حكم القاضي بعلمه على العلم الحاصل للقاضي من أدلة الإثبات لا علمه الشخصي بالواقعة، فإنّه لا يجوز له الحكم بموجبه^(٥٠).

وبناء على ما ذكر يكون علم

الرجال كالولادة والاستهلال وعيوب
النساء الباطنة (٥٧).

وربما جُزئ مورد الشهادة إلى
أجزاء بعدد أجزاء البيّنة خصوصاً
في الحقوق المالية، فيثبت بشهادة
المرأة الواحدة ربع الميراث أو ربع
الوصية (٥٨).

وتوجد في البيّنة بحوث مفصلة
يأتي التعرّض لها.

(انظر: بيّنة، شهادة)

٣ - الإقرار:

وهو إخبار الإنسان بما له أثر
عليه لا على الغير ولا له، فإنّهما
شهادة لا إقرار.

وهو من الطرق التي يثبت بها
كلّ ما يكون قابلاً للإثبات، لكنّه لا
أثر له في غير القضاء. ولذا فهو من
طرق إثبات الموضوعات القضائية.

وتوجد بحوث في الإقرار
يتعرّض لها الفقهاء في كتبهم
الفقهية، منها مشروعته وصيغه

في حين ذهب بعض آخر إلى
عدم ثبوت الزنا الموجب للرجم
بغير شهادة أربعة رجال فقط (٥٣).

وذهب الشيخ الطوسي في
الخلاف إلى ثبوت موضوع حدّ
الجلد بشهادة رجل وستّ
نساء (٥٤)، ولم يوافقه أحد من
الفقهاء.

وأما موضوعات الحدود الباقية
فلا تثبت إلّا بشاهدين من
الرجال (٥٥).

وسائر موضوعات الأحكام
الشرعية والقضائية تثبت بشهادة
رجلين أيضاً، وبعضها كالحقوق
المالية تثبت بشهادة رجل وامرأتين
ورجل ويمين (٥٦).

وهناك بعض موضوعات
الأحكام الشرعية يتحقق نصاب
البيّنة فيه بشهادة الرجال أو النساء
منفردات أو النساء منضمّات إلى

وأقسامه وشروط صحته وحالاته وقوة الإقرار بالنسبة إلى سائر طرق الإثبات عند التعارض وغير ذلك، سيأتي التعرّض لها في محلّها إن شاء الله تعالى. (انظر: إقرار)

٤ - الكتابة:

عدها فقهاء أهل السنّة من جملة طرق الإثبات في الأحكام والموضوعات القضائية، وأوردوا ذلك تحت عنوان كتاب قاضي إلى قاضي^(٥٩). وكذلك فعل فقهاؤنا^(٦٠).

غير أنّ المشهور منهم أنكروا حجّة الكتابة؛ لورود بعض الروايات الناهية عن ترتيب الأثر عليها^(٦١)، وعلّل في بعضها بعدم الأمن من التزوير^(٦٢).

وقد استفاد بعض فقهاؤنا حجّيتها مع معرفة الكاتب خطّه والأمن من التزوير، ومن عدم القصد حين الكتابة.

قال السيد العاملي: «لا عبرة

عندنا بالكتاب إجماعاً معلوماً ومنقولاً في مواضع عديدة، كالخلاف والسرائر والشرائع والتحرير والمسالك وغيرها حتى المفاتيح، ولم ينقل الخلاف إلّا عن الكاتب أبي علي حيث جوّزه في حقوق الناس للضرورة وحصول الضرر ومنعه في الحدود، ووجود المخالف معلوماً كان أو مجهولاً لا يضرّ في دعوى الإجماع، كما بيّناه غير مرّة»^(٦٣).

وقال المحقّق الأردبيلي: «إذا علم خطّه يقيناً بحيث لا يعلم خلافه والتزوير وأنّه ما كتب بغير قصد له أن يقضي للعلم، ولأنّه قد لا يتذكّر فيفوت حق الناس»^(٦٤). وربما اعتبرت الكتابة أداة لبيان المعاني لا أكثر، غاية الأمر أنّ بقاء الخطّ يشكّل قرينة قويّة قد توجب مع انضمام قرائن أخرى أو بدونها إلى حصول العلم بصحة ما تعبّر عنه من معان.

وكيف كان فمع ثبوت حجة الكتابة لن تكون حجة في خصوص باب القضاء، بل تتعدى منه إلى الأحكام الشرعية وسائر موضوعاتها، وتكون طريق إثبات عام.

وتفصيل الكلام عن ذلك وغيره مما له ربط بالكتابة يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

(انظر: قضاء)

هـ - اليمين:

وهي الحلف بالله تعالى أو أحد أسمائه المختصة به على صدقه فيما أخبر به أو عاهد عليه. والأولى وحدها طريق للإثبات وتدعى بالقضائية، والثانية ليست من طرق الإثبات ويقال لها: المهدية.

وتنقسم اليمين القضائية إلى أقسام:

الأولى: يمين الإنكار: وهي اليمين التي يحلفها المنكر على

صحة قوله لحسم الدعوى بعد فقد المدعي البيّنة على دعواه. وهذه اليمين على قسمين: يمين قطع ويمين نفي علم^(٦٥).

الثانية: اليمين المردودة: وهي اليمين التي يحلفها المدعي بعد نكول المنكر عن الحلف على صحة قوله، وبموجبها يثبت الحق لصالح المدعي^(٦٦).

الثالثة: يمين الاستظهار: وهي اليمين التي يحلفها المدعي على صحة دعواه إضافة إلى البيّنة. وموردها ما إذا كانت الدعوى على ميت^(٦٧).

الرابعة: اليمين المكملّة: وهي اليمين التي تقوم مقام الشاهد في تكميل نصاب البيّنة. وموردها الحقوق المالية والأموال^(٦٨).

وهناك أبحاث في اليمين يأتي ذكرها في محلّها. (انظر: يمين)

٦ - القسامة:

تعيين موضوع الحكم الواقعي. ولها
كيفية متعدّدة منها: القرعة بالسهام
والخواتيم والرقاع والأقلام
وغيرها (٧٢).

وتستخدم القرعة طريقاً من طرق الإثبات في موارد العلم الإجمالي في الشبهات الموضوعية التي لا قاعدة تجري فيها لتعيين الطرف الذي ينطبق عليه موضوع الحكم المعلوم بالإجمال (٧٣).

ولا تختص القرعة بموارد
النزاع، بل تعمُّ جميع الموضوعات
المشتبهة، سواء كانت موضوعات
للأحكام الشرعية أو القضائية وإن
كان الغالب جريانها في الأحكام
القضائية^(٧٤).

وهناك أبحاث حول القرعة منها:
حكم العمل بالقرعة، وأنها أصل أو
أمانة، وشروط جريانها، وكيفية
إجرائها، ووجوب الالتزام بنتيجتها،
وحكم تعارضها مع طرق الإنبات
الأخرى، وغير ذلك، تأتي في

وهي الأيمان التي يقسمها طرف
المدعى لإثبات جناية المدعى عليه
عند فقدّه البينة على دعواه (٦٩).

وتعتبر من طرق إثبات
الموضوعات القضائية في خصوص
الجنایات، سواء منها ما كان في
النفس أو اللطف (٧٠).

ويتفاوت عدد الأيمان تبعاً لنوع
الجنانية، فما فيه الدية خمسون
يميناً، وفيما هو أقلّ من ذلك
بحسب نسبته من الدية^(٧١).

وتوجد أبحاث تتعلق بمشروعية
القسامة وشروطها وصيغ القسم ومن
يحلف أيمانها وكيفية توزيعها على
الحالفين وحكم معارضة أدلة
الإثبات الأخرى للقسامة يأتي
البحث عنها في محله إن شاء الله
تعالى. (انظر: قسامة)

٧ - القُرعة :

وهي إجابة علامات الأطراف
المشبهة واستخراج إحداها بقصد

محَلَّها إن شاء الله تعالى .

أبحاثها الأخرى إلى محالَّها .

(انظر : قرعة)

وربَّما كانت هناك طرق إثبات

هذه هي أهم طرق الإثبات

أخرى لم يسعنا المجال لذكرها

حاولنا إعطاء صورة عنها بمقدار ما

يأتي التعرُّض لها تحت عناوينها

يرتبط بالمدخل تاركين التفصيل في

الخاصة إن شاء الله تعالى .

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت : ٣ : ٣٤١ - ٣٥٩ .
- (٢) المصباح المنير : ٨٠ . انظر : لسان العرب ٢ : ٧٩ .
- (٣) المفردات : ١٧١ .
- (٤) الكلّيات : ٣٩ .
- (٥) الكلّيات : ٣٩ . المفردات : ١٧١ .
- (٦) المصدران السابقان .
- (٧) القاموس المحيط ١ : ٣١٧ . لسان العرب ٢ : ٨٠ .
- (٨) المحيط في اللغة ٩ : ٤٢٢ . لسان العرب ٢ : ٨٠ .
- (٩) لسان العرب ٢ : ٨٠ . القاموس المحيط ١ : ٣١٧ .
- (١٠) غريب الحديث (ابن سلام) ٤ : ٥٧ . انظر : معجم الفروق اللغوية : ٢٥٥ .
- (١١) المصباح المنير : ٨٠ .
- (١٢) مختصر المعاني : ١٦٥ .
- (١٣) نظير : إثبات الصيد ، إثبات الكتابة ، إثبات اليد .
- (١٤) انظر : موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام ١ : ٣١ .
- (١٥) هداية المسترشدين : ٩ ، ٤٨٣ . دروس في علم الأصول ، الحلقة الثانية : ١٦٥ .
والحلقة الثالثة (القسم الأول) : ١٩٤ - ١٩٥ .
- (١٦) دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى) : ٨٢ - ٨٣ . الحلقة الثانية : ٥٥ - ٥٦ . الحلقة
الثالثة (القسم الأول) : ٨٥ - ٨٦ . أصول الفقه ١ : ١٨٩ - ١٩١ .
- (١٧) أصول الفقه ١ : ٦ . مصباح الأصول ٢ : ٢٤٧ .
- (١٨) انظر : موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام ١ : ٣٤ ، وما بعدها .

(١٩) دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية): ١٦٥ . الحلقة الثالثة (القسم الأول): ١٩٤ - ١٩٥ .

(٢٠) انظر: فوائد الأصول ٣: ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٩ . دروس في علم الأصول ، الحلقة الثانية : ٦٦ - ٦٧ . والحلقة الثالثة (القسم الأول) : ٨٢ - ٨٣ .

(٢١) الوسائل ٢٧ : ٢٣٣ ، ب ٣ من كيفية الحكم ، ح ١ .

(٢٢) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد) : ٣٨٧ .

(٢٣) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٣ : ٧٨ .

(٢٤) الوسائل ٢٧ : ٢٣٣ - ٢٣٤ ، ب ٣ من كيفية الحكم ، ح ٢ .

(٢٥) الوسائل ٢٧ : ٢٣٤ ، ب ٣ من كيفية الحكم ، ح ٣ .

(٢٦) القضاء في الفقه الاسلامي (الحائري) : ٥٥٧ - ٥٦٠ .

(٢٧) المبسوط ٥ : ٢٢٨ .

(٢٨) الشرائع ٢ : ١٩٦ .

(٢٩) التحرير ٣ : ٢٧ - ٢٨ .

(٣٠) التحرير ٣ : ٤٧ .

(٣١) المبسوط ٤ : ٣٠١ .

(٣٢) القواعد ٢ : ٣٥٥ .

(٣٣) تكملة العروة ٢ : ١٣٣ ، م ٨ .

(٣٤) كتاب الشهادات : ١٥٨ .

(٣٥) سنن البيهقي ٨ : ٢٢٦ .

(٣٦) التذكرة ٢ : ١١٨ (حجرية) .

(٣٧) جامع المقاصد ٨ : ٢١٤ .

(٣٨) المبسوط ٨ : ٣١١ .

(٣٩) الدروس ٢ : ٨٥ .

(٤٠) جامع المقاصد ٥ : ٨٧ .

- (٤١) كفاية الأحكام ١: ٥٦٥.
- (٤٢) القواعد ٢: ١٦١ - ١٦٢.
- (٤٣) انظر: جامع المقاصد ٥: ١٩٢، ٢٤٣. جواهر الكلام ٢٧: ١١٨ - ١١٩.
- (٤٤) المبسوط ٣: ٣٧. جواهر الفقه ٩٧: الايضاح ٤: ٣٣٨.
- (٤٥) المبسوط ٣: ٣٩.
- (٤٦) المبسوط ٣: ٤٢.
- (٤٧) جواهر الكلام ٤٠: ٨٦ - ٨٨.
- (٤٨) مفتاح الكرامة ١٠: ٣٦.
- (٤٩) انظر: الانتصار ٤٨٦. السرائر ٢: ١٧٩، ٣: ٤٣٢.
- (٥٠) انظر: مجلة فقه أهل البيت: العدد ١٦: ٧٠.
- (٥١) الغنية: ٤٣٨. الجامع للشرائع: ٥٤٢. جواهر الكلام ٤١: ١٥٥، ٣٧٧. مباني تكملة المنهاج ١: ١١٨ - ١١٩.
- (٥٢) المقنعة: ٧٢٧، ٧٧٥. المراسم: ٢٣٣.
- (٥٣) الدر المنضود ١: ١٨٥.
- (٥٤) الخلاف ٦: ٢٥١، م ٢.
- (٥٥) المقنعة: ٨٠٢. الشرائع ٤: ١٨٧ - ١٨٨. الرياض ٥: ٣٨٨، ٦: ٣١٤. جواهر الكلام ٣٥: ١٧٣، ٤١: ٦٤٢.
- (٥٦) بلغة الفقيه ٤: ٥٣. مباني تكملة المنهاج ١: ٣١. تحرير الوسيلة ٢: ٩٦، م ٦٣.
- (٥٧) الخلاف ٥: ١٠٧، م ٢٠. القواعد ٣: ٢٨، ٤٩٩ - ٥٠٠. الدروس ٢: ١٣٨.
- (٥٨) الشرائع ٤: ١٣٧. المسالك ١٤: ٢٥٩ - ٢٦٠. مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٣٦.
- (٥٩) انظر: المبسوط (للسرخسي) ٢٠: ١١١. المغني (لابن قدامة) ١١: ٤٥٧.
- (٦٠) المبسوط ٨: ١٢٢. الشرائع ٤: ٩٥. القواعد ٣: ٥٦. المسالك ١٤: ٧. جواهر الكلام ٤٠: ٣٠٣. تحرير الوسيلة ٢: ٣٩٠ - ٣٩١.
- (٦١) انظر: الوسائل ٢٧: ٣٢١، ب ٨ من الشهادات.

- (٦٢) الوسائل ٢٧ : ٣٢٣ ، ب ٨ من الشهادات ، ح ٤ .
- (٦٣) مفتاح الكرامة ١٠ : ١٧١ .
- (٦٤) مجمع الفائدة والبرهان ١٢ : ٩٥ - ٩٦ .
- (٦٥) انظر : جواهر الكلام ٤٠ : ٢١٣ - ٢١٤ ، ٢٧٤ .
- (٦٦) الشرائع ٤ : ٨٤ - ٨٥ . القواعد ٣ : ٤٤٠ . تكملة العروة ٣ : ٦٤ .
- (٦٧) بلغة الفقيه ٣ : ٣٨٤ . القضاء في الفقه الإسلامي (الحائري) : ٧٢٣ ، ٧٢٥ .
- (٦٨) القضاء في الفقه الاسلامي (الحائري) : ٧٢٠ - ٧٢٥ .
- (٦٩) كشف اللثام ٢ : ٤٦٠ . القضاء (الكلبيكاني) ١ : ٤٩٠ .
- (٧٠) المقنعة : ٧٣٠ . المبسوط ٧ : ٢٢٣ . السرائر ٣ : ٣٤٠ . القواعد ٣ : ٦١٨ .
- (٧١) الكافي في الفقه : ٤٣٩ . الشرائع ٤ : ٢٢٤ . التحرير ٥ : ٤٧٩ - ٤٨٠ . تحرير الوسيلة ٢ : ٤٧٦ . جامع المدارك ٧ : ٢٥٢ .
- (٧٢) المبسوط ٤ : ٣٣٣ . الشرائع ٤ : ١٠٢ . القواعد ٣ : ٢١٣ . المسالك ٨ : ٣٣٤ . نهاية المرام ٢ : ٢٧٠ . جواهر الكلام ٤٠ : ٣٤٤ - ٣٤٥ . القضاء (الكلبيكاني) ٢ : ٥٧ .
- (٧٣) جامع المدارك ٧ : ١٧٦ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٨ : ١٤٩ .
- (٧٤) الذخيرة : ٤٣٧ (حجرية) .

متابعات

للأنشطة العلمية في المؤسسة الفقهية

على مدار الفصل

متابعات

الحوزة العلمية تدين بأطرافها فاجعة سامراء

واعتبر البيان أنّ هذه الجريمة
جريمة سياسية، ولا بدّ من البحث
عن جذورها في الأجهزة المخبرانية
لمن يحتلّ العراق، وعند الصهاينة
أيضاً.

ووقد أصدر المراجع العظام
سلسلة بيانات ومواقف منمّدة بهذا
الحدث الغاشم والعدوان السافر:
فأصدر آية الله العظمى الإمام

وفي الختام دعا البيان كلّ المشاركين في العزاء في إيران والعراق وسائر نقاط العالم وكلّ المنّدين بهذا العمل، إلى توخّي الحذر، وعدم القيام بأيّ أمرٍ يضرّ بأخوة المسلمين.

إنّ الاعتداء على المساجد السنية والأماكن المحترمة لها يخدم مخططات الأعداء، وهو حرام شرعاً.

أمّا آية الله العظمى الشيخ فاضل اللنكراني فقد أصدر بياناً ندّد فيه بالحادثة الفجيعة، التي تفوق التصوّر، معتبراً أنّ من أغراض هذا العمل الدنيء إيجاد الفتنة الداخلية بين المسلمين، والحيلولة دون بعث الحياة مجدداً في المجتمع العراقي. وفي بيانه المدين للعملية الإجرامية، أصدر آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بياناً رأى فيه أنّ المحتلّين في العراق - بعد خسارتهم في الانتخابات العراقية الأخيرة - أرادوا إيقاع

الحرب الداخلية في هذا البلد، وعلى الشيعة وعموم المسلمين أن يتنبّهوا لمؤامرات العدو، وأن يقوموا ضدّه كما حصل في قيامهم ضدّ إهانة النبي الأكرم ﷺ.

وفي بيانه الذي أصدره بهذه المناسبة، رأى آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي أنّ هذا الحدث الإجرامي جاء إكمالاً لمسلسل الاعتداء على النبي ﷺ، داعياً وعلى وجه التكليف الشرعي، جميع المسلمين - سيما الشيعة - لإبراز انزجارهم الشديد من هذا الاعتداء الآثم.

إلى غيرها من البيانات العديدة الصادرة عن مراجع التقليد التي أجمعت على الإدانة أو دعت إلى الحذر من مخططات الأعداء.

هذا، وقد صدرت بيانات أخرى منّدة، كان من أبرزها بيان جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية .. وفي السياق نفسه نظّم اعتصام حاشد في المسجد الأعظم في مدينة

اعتصامات الطلاب في الحوزات العلمية، وذلك في مدينة مشهد التي شهدت تنديداً واسعاً بالجريمة، كما اعتصمت طالبات جامعة الزهراء في قم بالمناسبة عينها، وكذلك الطلاب غير الإيرانيين في المركز العالمي للعلوم الإسلامية، وغيرها من الحوزات والمراكز في مختلف أرجاء العالم.

قم المقدّسة، حضره آلاف الطلاب في الحوزة العلمية، وشارك فيه بعض مراجع التقليد العظام، وقد أُلقيت في الاعتصام كلمات مندّدة بالاعتداء، وداعية إلى الوحدة وتماسك المسلمين، وتفويت الفرصة على الأعداء الذين يريدون الكيد بالإسلام. ولأكثر من أسبوع، تواصلت

الحوزة العلمية تدين إهانة المرجعية الدينية

إهانة المرجعية الدينية الشيعية في العراق يحقق مطامع إسرائيل وحماتها، وهم يريدون أن يظلّ هذا البلد غير مستقرّ ليبرزوا بذلك سلطتهم عليه وهيمنتهم. وفي بيانها الذي أصدرته، رأت جماعة المدرسين في الحوزة العلمية أنّ هذا العمل المشين إنّما يهدف إلى ضرب وحدة العراق، وجهود التقريب التي تمارسها المرجعية الدينية، معتبرة أنّ ما حصل يكشف عن الوجه الحقيقي

أصدر جمع من مراجع التقليد ومؤسسات الحوزة العلمية الدينية في مدينة قم المقدّسة، سلسلة بيانات ومواقف ندّدوا فيها بما أقدمت عليه بعض الفضائيات من إهانةٍ للمرجعية الدينية الشيعية في العراق، وشخص آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني (حفظه الله).

فقد أصدر آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بياناً أدان فيه هذا العمل السافر، معتبراً أنّ

دعّمه لآحاد الشعب العراقي،
منذاً بالتصرّف المشين غير اللائق
الذي أقدم عليه البعض بحق
المرجعية الدينية.

لأصحاب هذه الفضائيات.
هذا، وقد أعلن المركز العالمي
للعلوم الإسلامية وكذلك مؤسسة
الحوزات والمدارس خارج إيران،

ملتقى أساتذة الحوزة والجامعة

الجامعات وإقامة مراسم دعاء كميل
والتوسّل، وفصل الذكور عن الإناث
ليس أسلمةً للجامعة، فتربية
المسلم لا تعني صيرورة الجامعة
إسلامية.

وركّز سماحته على نقاط
الاشتراك بين الحوزة والجامعة،
مطالباً بإقامة المشروع عليها،
منتقداً الفصل بين العقل والشرع،
وهو فصل راج على الألسنة، إذ
يقال: هل هذا الدليل شرعي أم
عقلي؟

واعتبر آية الله أملي أنّه ما لم
تحلّ معضلة التعارض بين العلم
والدين لن يرى مشروع التقارب
والوحدة بين الحوزة والجامعة
النور، مشدداً على ضرورة فتح

برعاية من إدارة الحوزة العلمية
والتعبئة الطلابية في الجامعات
الإيرانية، انعقد في قاعة دار الشفاء
في قم المقدّسة لقاء جامعي -
حوزوي، بمناسبة أسبوع وحدة
الحوزة والجامعة.

وقد تحدّث في اللقاء سماحة آية
الله الشيخ عبدالله جوادي أملي،
الذي اعتبر مشروع وحدة الحوزة
والجامعة من بركات الإمام
الخميني (رحمه الله)، مصرّحاً بأنّ منشأ
المعضلات جميعها في ربع القرن
الأخير هو حالة الانفصال والقطيعة
بين الحوزة والجامعة.

وانتقد آية الله أملي المفهوم
الخاطئ لأسلمة الجامعات، وقال:
إنّ مجرد بناء مصليّات في

هذه الملفات ودراساتها بجديّة
عالية.

هذا، وقد تحدّث في الملتقى مدير الحوزة العلمية السيد الحسيني البوشهري الذي لفت الأنظار إلى أنّه ما زالت النتاجات الحوزوية لم تصل إلى الجامعات

افتتاح وكالة أنباء الحوزات العلمية

اختتمت في الثالث والعشرين من شهر شباط من عام ٢٠٠٦م، وبحضور حجة الإسلام والمسلمين السيد الحسيني البوشهري، مدير الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، مراسم افتتاح وكالة أنباء ومركز أخبار الحوزات العلمية.

وكان السيد البوشهري قد أكد في كلمته التي ألقاها في الحفل على الاهتمام الكبير الذي أولاه الإسلام بالإعلام، مبيّناً أنّ المطلوب تفعيل الخطاب الإعلامي على مستويات ثلاثة :

أ - التبادل الإعلامي داخل

وكان مدير مركز أخبار الحوزة
سماحة الشيخ حسن المولائي قد

نوفق لسدّ هذا الفراغ، من خلال تأسيس هذا المركز، الذي سيسعى لإيصال فعاليات الحوزة ونشاطاتها إلى وسائل الإعلام بأسرع وقت ممكن.

تحدّث في حفل الافتتاح، مؤكّداً على أهمية هذا المركز الخبري وقال: للأسف الشديد، نرى أنّ كثيراً من أخبار الحوزة العلمية لا يصل إلى وسائل الإعلام، وما نأمل هو أن

في مدينة قم تمّ انعقاد ملتقى «الشريعة في العالم»

أساس مفاهيم هذه المدرسة، وقد دعا آية الله العظمى اللنكراني في كلمته إلى مجموعة أمور أبرزها:
١ - ثمة إقبال كبير على التعرّف على المذهب الشيعي اليوم، كما وهناك أعداء ألداء له يخططون ضده، لهذا على الحوزات العلمية تقديم عرض مختصر ومركّز، مرفق بتوضيح إجمالي واستدلالي باللغات المختلفة حوله، وعرضها في متناول يد المهتمّين.

٢ - حيث تتواتر الشبهات على هذا المذهب الإمامي، سيما على صفحات الشبكة العنكبوتية، لهذا من اللازم تشكيل مركز في الحوزة

افتتح قسم الأديان والمذاهب في مدرسة الإمام الخميني العلمية التابعة للمركز العالمي للعلوم الإسلامية، وعدد من المراكز والمؤسسات العلمية والثقافية في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدّسة في ١٧/٢/٢٠٠٦م، ملّقى «نحو معرفة وضع الشيعة في العالم، السبل والأزمات»، وذلك بالكلمة التي وجهها سماحة آية الله العظمى الشيخ الفاضل اللنكراني، وقد ركّزت الكلمة على ضرورة فهم مدرسة أهل البيت (عليه السلام) في هذا العصر الذي قام فيه الإمام الخميني ببناء نظام إسلامي مقدّس على

والكلامية، والفلسفية وغيرها.
وتحدث حجة الإسلام والمسلمين
رسول جعفریان عن تاريخ الدراسة
الظاهرانية للتشيع بوصفه كياناً
بشرياً، فاعتبر أنّ الجهود التي قام
بها آغا بزرگ الطهراني تشكّل
مفصلاً ومنطقاً في هذا المجال،
حيث أخرج منجزات الشيعة من
بطون المكتبات والمخطوطات.

وتطرق جعفریان لأسباب
السرعة الفائقة لانتشار التشيع في
إيران، معتبراً ذلك موضوعاً
أساسياً في دراسة الظاهرة الشيعية.
وقد تناولت الكلمات الأخرى، التي
كان من أبرزها ما تحدّث به
الدكتور محمد لغنهاوزن - الباحث
الأميركي المسلم - حول العوائق
التي تقف بوجه تنامي المدّ الشيعي
في الغرب، وكانت هناك كلمات
لحجة الإسلام والمسلمين أنصاري،
وآية الله آصف محسنی - رئيس
هيئة علماء أفغانستان - الذي تحدّث
عن الحوار المذهبي بين الطوائف،

وبعد كلمة آية الله العظمى
لنكراني، تحدّث المسؤول العلمي
للملتقى حجة الإسلام مهدي
فرمانيان عن أهداف اللقاء ومحاوره
الأساسية، ملخصاً إياها بدراسة
أوضاع الشيعة وأحوالهم في جميع
أنحاء العالم، كما ودراسة ميزات
المذهب الشيعي في الإنجازات
التفسيرية، والفقهية، والأصولية،

فيما يقولون، حتى لا يكون ذلك مكسباً للوهابية لاستغلاله ضد التشيع.

متطرقاً لحساسية الوضع الطائفي في أفغانستان وباكستان، مطالباً علماء الدين والخطباء بالتدقيق

ملتقى «الفكر القرآني للإمام الخميني (ع)»

النظرة السائدة للتفسير العرفانية الموسومة بالباطنية نظرة سلبية متشائمة ترى في التفسير العرفاني تفسيراً فاقداً لعناصر الصحة، لهذا لاحظنا اعتراضات عديدة على الإمام الخميني عندما كان يفسّر سورة الحمد على الراديو.

ولفت الشيخ معرفت إلى نظرية الإمام الخميني في الإعجاز القرآني، وأنه الإعجاز المضموني بالدرجة الأولى.

وتحدّث في الملتقى آية الله الشيخ جعفر السبحاني الذي تعرّض لنظريات الإمام الخميني في نزول القرآن والكلام الإلهي، وقد اعتبر الشيخ السبحاني أنّ عدم الجزم في التفسير القرآني هو السمة البارزة للمنهج التفسيري للإمام الخميني،

في شباط ٢٠٠٦م، انعقد الملتقى الموسّع للفكر القرآني للإمام الخميني (ع) في مدينة قم المقدسة، وقد عقد هذا الملتقى المركز العالمي للعلوم الإسلامية مع عدد من المؤسسات الحوزوية الأخرى، وقد افتتح الملتقى بكلمة رئيس مجلس تشخيص مصلحة النظام آية الله هاشمي رفسنجاني الذي تحدّث عن جامعية شخصية الإمام الخميني.

بعد الافتتاح تحدّث آية الله محمد هادي معرفت عن النزعة العرفانية العميقة للإمام الخميني، معتبراً أنّ المدخل العرفاني هو الذي صبغ المنهج التفسيري له، ورأى معرفت أن هذا الجانب من دراسة المنهج التفسيري له ظلّ مغيباً، لم يتناوله الباحثون بجدية، موضحاً أنّ

يُسْقَط وجوبها فحسب، لهذا
فإنَّ آية نفي الحرج تنفي التشريع،
فكيف يمكن فرض المقولة القاضية
بخير الأعمال أحمرها؟!
هذا، وقد قدّمت في الملتنقى عدد
من الدراسات، كما قدّمت جوائز
للدراسات الأفضل.

لهذا كان ﷺ يعبر دائماً في تفسيره
بالاحتمال والإمكان، لا بالجزم
والقطع والبت.

وقد تطرّق آية الله السبحاني
لرأي فقهي قرآني للإمام الخميني،
يذهب فيه إلى أنّ العبادات الحرجية
حرام شرعاً، لا أنّ الحرج فيها

ندوة حول العلاقة بين العلم والدين

العلم جزءاً من الدين، انطلاقاً من مفهوم الخاتمية، من هنا لا ينبغي أن نعدّ مصادر الشريعة محصورة بالكتاب والسنة، بل المطلوب إضافة العقل، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ فهمنا للدين يمكن أن يكون عرضةً للخطأ والاشتباه.

من هنا، فمن أخطر المواقف المتخذة في هذا المجال أن نُفقد النصوص الدينية خاصيتها واستقلالها، ثم نقوم بتفسيرها على ضوء المعطيات العلمية، بحيث إنّه إذا ما تعارض العلم والدين كان الموقف لصالح العلم دوماً، كما أنّ

عقدت في المدرسة العلوية في
الحوزة العلمية بمدينة قم المقدسة
ندوة علمية افتتحها حجة الإسلام
والمسلمين الرفيعي، رئيس تحرير
فصلية «البحث الحوزوي».

وقد تحدّث الشيخ الرفيعي عن ضرورة وضع تعريفات دقيقة لمصطلحي العلم والدين، فمصطلح العلم ينصرف إلى العلوم التجريبية، وقد اعتبر أنّه لا يمكن فصل دائرة مجال البحث الديني عن دائرة العلم، ولا يصحّ اعتبارهما خصمين للدّين.

وقد دعا الرفيعي إلى اعتبار

من المشكلات الأخرى في هذا المضمار تفكيك اللغة العلمية عن اللغة الدينية، حيث يعتبر البعض أنَّ لغة العلم لغة علمية معقولة، أمَّا لغة الدين فهي لغة اللاعلم واللامعقول، ولهذا ينحو بعضهم ناحية القول بأنَّ اللغة الدينية لغة رمزية لا تحكي عن الواقع الخارجي، بينما لغة العلم لغة إخبارية تنبئ عن هذا الواقع.

لكن هذه المواقف - من وجهة نظر الشيخ الرفيعي - غير صحيحة؛ ذلك أنَّ الفقه نفسه - وليس فقط الأصول الدينية - يقوم على المصالح والمفاسد، ومعنى ذلك أنَّه يلاحظ الواقع على الدوام، حتى لو كان هذا الواقع غائباً عنَّا في بعض الحالات. هذا، وقد اختتمت الندوة أعمالها بجملته مساهمات أخرى.

دَعُوهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَأَخِرُ دَعُوهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية:

أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د - المسائل الفقهية الحيوية.

هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.

و - ما وراء الفقه، كتفكيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز - تأريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه، كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - ألا تكون المقالة منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.



- دعوة للكتّاب والباحثين -

نظراً للأهمية الخاصة التي يتمتع بها موضوع « الاجتهاد الدستوري » وما يتعلّق به من دراسات وأبحاث مقارنة ، تدعو مجلّة فقه أهل البيت عليه السلام الكتّاب والباحثين المتخصّصين في هذا المجال للمشاركة بمقالاتهم وبحوثهم العلمية حول المحاور التالية :

- ١- السلطة التأسيسية للدستور في الفقه الإسلامي والقانون المعاصر.
- ٢- مبدأ علوّ الدستور في الفقه والقانون المعاصر .
- ٣- الاجتهاد الدستوري ، تجربة الجمهورية الإسلامية .
- ٤- الضرائب في الفقه الدستوري .
- ٥- قانون العمل في التجربة الفقهية للجمهورية الإسلامية .
- ٦- مصلحة النظام في الفقه المقاصدي ودستور الجمهورية الإسلامية .
- ٧- فن التفسير الدستوري في الفقه والقانون الوضعي .
- ٨- شرعية الانتخابات والعمل البرلماني في الفقه ودستور الجمهورية الإسلامية .
- ٩- موقع ولاية الفقيه من النظام الرئاسي والبرلماني ... دراسة مقارنة .
- ١٠- السلطة التنفيذية في الفقه الإسلامي .
- ١١- الهيكلية العامة لنظام الحكم في الإسلام بصياغة دستورية .
- ١٢- الثابت والمتغير في الفقه الدستوري .
- ١٣- التعديل الدستوري في الفقه والقانون المعاصر .
- ١٤- الأسس العامة للقضاء والسلطة القضائية في الفقه الدستوري .
- ١٥- فصل السلطات في الفقه والقانون .



ثمن النسخة

لبنان : ٤.٠٠٠ ل.ل. «المغرب : ٢٥ درهما «مصر : ٧ جنيهات «الأردن : ديناران
«سوريا : ١٠٠ ل.س «اليمن : ٢٥٠ ريالاً «السعودية : ٢٥ ريالاً «البحرين : ديناران ونصف
«الإمارات : ٢٥ درهما «الجزائر : ٢٠ ديناراً «ليبيا : ٥ دنائير «الكويت : ديناران «قطر : ٢٥ ريالاً
«عمان : ريالان «العراق : ٢٠٠٠ ديناراً «الجمهورية الإسلامية في إيران : ١٢٠٠٠ ريال
«سانتار الدول : ١٠ دولارات أو مايعادلها.

الإشتراك السنوي

لبنان : « للأفراد : ١٦.٠٠٠ ل.ل. « للمؤسسات : ٤٠.٠٠٠ ل.ل. [عدا أجور البريد]
سانتار الدول : « للأفراد : \$ ٥٠ « للمؤسسات : \$ ١٠٠ [خالصة أجور البريد]

مجلة فقه اهل البيت (ع)

قسمة الإشتراك

☐ مؤسسات

☐ أفراد

اسم المشترك :

العنوان :

هاتف :

فاكس :

إبتداء من : لمدة :

المبلغ :

نقدا إلى : شيك مصرفي :

التاريخ : التوقيع :

ترسل الإشتراكات والحوالات باسم المدير التنفيذي : الشيخ اسدالله حسين حسني سعدي ؛
البنك اللبناني السويسري ، حساب رقم 044244 - بيروت - حارة حريك.

E-mail: feqh@islamicfeqh.org



FIQH-U-AHLILBAIT

Quarterly Jurisprudence Periodical

11th YEAR, NO 41 - 1427 – 2006

Published by:
Encyclopedia of Islamic Jurisprudence
(According to Ahlulbait School)

The General Supervisor:

Ayatollah Sayyed Mahmoud AL-Hashimi Ash-Shahroudi

Managing Editor: Mohammad Bahrani Qamsha

Editor-in-chief: Khalid AL-Ghaffuri kh_ghaffuri@islamicfeqh.com

Editorial Board:

Abbas AL-Ka'bi
Safa-Ad-din AL-Khazraji
Qasim AL-Ibrahimi
Haider Hobballah
Muhammad AL-Rahmani

Executive Director: sheikh Asadollah Hassani

The Licence number of Ministry Of Information : (52) 24/2/2001

Correspondence:

To the office of the general director

P.O.Box :50/24 Beirut – Lebanon

Zip code : 2010 -1017 - Burj al-barajinah – Baabda

Telfax : 01/273604 Tel : 03/644662 – 01/558215

E-mail: feqh@islamicfeqh.com