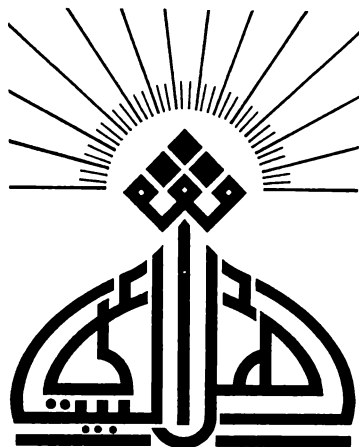


فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- مفهوم البيع في الفقه الإسلامي
- فقه البيئة / ١
- البيع الزماني
- دور إذن الولي في نكاح البكر الرشيدة
- أساليب التدوين الفقهي / ٣
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - إرث الأنبياء / ٢
- دراسات فقهية حديثية - فقه الحديث عند الفقهاء / ١
- في رحاب المكتبة الفقهية - دراسة منهجية لكتاب غنية النزع
- في علمي الأصول والفروع
- رسالة إزاحة الشكوك في أحكام لباس المصلي المشكوك / ١
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه / ١٤
- نافذة المصطلحات الفقهية - إطلاق



فصلية فقهية متخصصة

فَقْهَ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَام

فصلية فقهية متخصصة محكمة



تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد السابع والخمسون - السنة الخامسة عشرة

١٤٣١هـ / ٢٠١٠م

Kh_gaffuri@islamicfeqh.com

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص. ب. : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير - علماء الإمامية وإنجازاتهم العلمية الماضية ٥ - ١٤
رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

مفهوم البيع في الفقه الإسلامي ١٥ - ٢٦
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

- دراسات وبحوث -

فقه البيئة / ١ ٢٧ - ٥٢
الأستاذ الشيخ المبلغي

البيع الزماني ٥٣ - ٨٦
الأستاذ مسعود الإمامي

دور إذن الولي في نكاح البكر الرشيدة ٨٧ - ١٢٢
الشيخ أحمد شفيعي نيا

أساليب التدوين الفقهي / ٣ ١٢٣ - ١٣٨
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

دراسات مقارنة في فقه القرآن - إرث الأنبياء / ٢ ١٣٩ - ١٦٦
الشيخ خالد الغفوري

دراسات فقهية حديثة - فقه الحديث عند الفقهاء / ١ ١٦٧ - ١٩٠
السيد علي عباس الموسوي



محتويات العدد

في رحاب المكتبة الفقهية - دراسة منهجية لكتاب فنية النزوع في علمي
الأصول والفروع ١٩١ - ٢٤٤

الشيخ خليل الكريواني

رسالة إزاحة الشكوك في أحكام لباس المصلي المشكوك ١/ ٢٤٥ - ٢٧٠

الشيخ محمد حسن الأشتياني

تحقيق: الشيخ محيي الدين الواعظي

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع) ١٤/ ٢٧١ - ٢٨٠

إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية - إطلاق ٢٨١ - ٣٠٤

- تقارير ومتابعات -

متابعات ٣٠٧ - ٣١٤

إعداد: التحرير

- لقاء المشرف العام أسرة المجلة ٣٠٧

- رئيس التحرير يحصل على جائزة مهرجان الفارابي الدولي ٣٠٩

- ارتحال العلامة المرجع محمد حسين فضل الله (ع) ٣١٠

- مؤتمر « الفقه والمصلحة » التخصصي ٣١٣

- ملتقى « الفقه والمسائل المستحدثة » ٣١٢

علماء الإمامية وإنجازاتهم العلمية الماضوية

أولاً : ينبغي أن يُعلم أنّ هذا الموضوع في غاية السعة .. وتلوح هذه السعة من عدة نواحٍ .. فهو موضوع واسع ومترامي الأطراف بلحاظ الحيثيات والجهات المختلفة التي يتوفّر عليها منها ما يلي :

أ - المساحة التاريخية التي يمتدّ فيها .. فلسنا أمام مقطع زمني محدود حتى يمكن دراسته بسهولة .. بل نحن نريد دراسة إنجازات الحوزة خلال فترة تربو على العشرة قرون .. فكلّ مقطع زمني يتطلب بحثاً خاصاً به .. فما نريد طرحه في المقام هو بمستوى الإطلالة على تلك الإنجازات والمروور الإجمالي لا أكثر ..

ب - كثرة العلماء العظماء البارزين وغير البارزين الذين لعبوا أدواراً مهمّة في بلورة الكثير من الإنجازات العلمية في الحوزة .. و من الواضح أنّ الدراسة الدقيقة تستلزم بالطبع الوقوف على كلّ شخصية من أولئك النوابع ودراستها بشكل مستقلّ ..

ج - ضخامة التراث وغازرته وتراكم المؤلّفات والمصنّفات التي دوّنت من قبل علمائنا السابقين .. فإنّ الإحاطة المعرفية بهذا التراث الواصل بأيدينا - فضلاً عن التراث المفقود والضائع -

بحاجة الى عقد مجموعة من الدراسات واسعة ومتعددة الجوانب ..

د - تنوع الأبعاد والنواحي التي امتدت فيها تلك الإنجازات العلمية والفكرية .. فقد توزعت على مختلف الأبعاد العلمية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية والسياسية والجهادية .. بل إن البعد الواحد نراه ينقسم بدوره الى عدة شُعب .. وهذا ما يزيد في صعوبة مهمتنا في ضبط الإنجازات بصورة مفصلة وعميقة ..

ونحن سوف نقتصر فيما يلي على بيان إنجازات علمائنا السابقين في البعد العلمي خاصة كما أنه سوف يكون تعرضنا له تعرضاً إجمالياً وأشبه ما يكون بالفهرسة لأهم النقاط البارزة فيه

ثانياً : إن نوع النظرة لتراثنا الغني ومنهجنا في تقييمه يؤثر على النتيجة النهائية التي ننتهي إليها في مقام تحديدنا لما يحفل به من إنجازات .. فنحن تارة نكتفي بالتعداد البسيط لتلك الإنجازات ومن خلال الرؤية السريعة الخاطفة وأخرى نعقد دراسات تحليلية معمقة .. ومن الطبيعي أن تختلف النتائج حينئذٍ بالنسبة للإنجازات العلمية السابقة من ناحية الكم والأهمية .. كمن يريد أن يحصي الثروة المائية فتارة يقتصر على ما هو واضح من ثروات سمكية ونحوها .. وأخرى يغوص في العمق فإنه قطعاً سوف يرى ما لم يكن يراه في الحالة الأولى ..

وحيث يتعذر علينا فعلاً النحو الثاني من لحاظ منجزات السابقين فلا محيص إذن من اختيار طريقة البحث الكلي والعام والإشارة الإجمالية الى بعض المصاديق فإن ما لا يدرك كله لا يترك جله ..

فهرسة الإنجازات العلمية المأخوذة :

إنَّ معرفة ما حقَّقه السابقون من إنجازات علمية ومن عطاء علمي في الحقب الماضية له أهمية كبيرة . . وهذه الأهمية في حدِّها الأدنى تساهم في معرفة موقعنا الفعلي في هذا المسار العلمي الطويل وأيضاً معرفة موقعنا المستقبلي . . كما أنَّ هذه الأهمية في حدِّها الأعلى لها دور أساس في صناعة البناء المعرفي . . إذ لا يمكننا الاستغناء عن الإنجازات العلمية لعلمائنا الماضين والشروع من نقطة الصفر . . فهذا البناء العلمي تأسَّس وبُنِيَ خلال معاناة وجهود امتدَّت عبر قرون طويلة وصبَّت فيها خبرات جمَّة . . ونحن نُشير إلى أهمِّ تلك الإنجازات بصورة إجمالية فيما يلي :

١ - **تأسيس العلوم** : لا شك في أنَّ مرحلة التأسيس لها تعقيداتها وصعوباتها الخاصة بها . . لكونها تعبَّر عن قفزة معرفية يمتزج فيها الإبداع والاستشراف والطموحات والهدفية والمناهجية والذهنية الحضارية . . ولذا يظلُّ لمؤسَّسي العلوم مكانتهم المرموقة على طول التاريخ . . ويبقى لهم امتياز التأسيس المعرفي دون أن يُنافسهم عليه أحد ممَّن سواهم . . سيما في دائرة العلوم الدينية والمعارف الشرعية التي تنقسم بسمة مقدَّسة . . لأنَّها تستند إلى الخطاب الإلهي والخطاب المعصوم الذي يميَّز بمقولة خاصَّة متفاوتة كلِّ التفاوت مع العلوم البشرية المحضة . . ومن هنا ترى التراث الديني غير الإسلامي - كالتراث اليهودي والمسيحي - لم يتقوَّلَب في قالب العلوم المنهجية بل بقي متراكماً تراكمًا عشوائياً لا يمكنه أن

يتلبّس بلباس ممنهج . . وظلّ ذلك التراث معزولاً عن سنخ المعارف والعلوم . . وبقي يُراوح في مغارة الطقوس والتقاليد لا يكاد يُفارق الحالة التوارثية . . بخلاف معارفنا الإسلامية التي هي علوم بكلّ ما للكلمة من معنى . . وهذا ما يرفع من القيمة لتلك الخطوة التأسيسية التي حقّقها علماؤنا السابقون . .

٢ - تنوع تلك العلوم : إنّ من براعة علمائنا السابقين - بعد أن أدركوا مدى اتساع المعارف الإسلامية - أن قاموا بتصنيف تلك المعارف وتنويعها . . ولم يجعلوها كلّها في ردهة واحدة . . وهذا الأمر كاشف عن مدى جولان أذهانهم ومدى خبرتهم ومهارتهم . . حيث قسّموا العلوم الإسلامية تقسيماً كلياً عاماً الى : العلوم العقلية المحضة ، والعلوم النقلية المحضة ، والعلوم الملقّقة بين النوعين . . وكلّ من هذه الأقسام ينقسم بدوره الى عدّة أصناف . . أ - فالعلوم العقلية تنقسم الى أصناف : كالفلسفة الإسلامية . .

ب - والعلوم النقلية لها عدّة أصناف : كعلم الحديث وعلم الرجال وعلوم القرآن والتفسير وعلم الفقه واستنباط الأحكام الشرعية . .

ج - والعلوم الملقّقة أيضاً لها أصناف : علم الكلام وعلم الأصول

٣ - تحقيق تلك العلوم : إنّ تثبيت السمة العلمية لأيّ منتج معرفي يرتكز على جملة من الركائز أحدها التقييد . . لأنّ كثرة الضوابط والمحدّدات المعرفية تُخرج المنتج المعرفي من حالته الفوضوية التراكمية - كما هو الشأن في المعلومات العادية التي يمتلكها الناس ويتعاملون في ضوئها في حياتهم العملية اليومية

- ويدخلها في حريم دائرة العلوم . . حيث يتم تحديد المجال المعرفي والموضوع الذي يتحرك في إطاره ذلك المنتج . . ويتم تحديد الأهداف التي ينشدها والمدى الذي يمكن أن يبلغه . . ويتم أيضاً تحديد المنهجية والآلية التي يسلكها لممارسة عمليات الإنتاج المعرفي بشكل مستمر . . وبدون تحقيق ذلك فسوف تكون الحركة الفكرية عقيمة وغير منتجة وتنتهي الى السكون . . وهذا ما أدركه علماء الإسلام بدقة فبذلوا الجهود الكبيرة من إخراج تلك المعلومات من حالتها التراكمية الى حالتها المنهجية . . فنراهم يخصصون قسطاً وافراً من جهودهم العلمية للمسائل المنهجية كما يمارسون البحث في باطن العلم ومسائله البحثية . . ومن هنا فهم عندما يفتتحون كل علم يبدؤون ببحث مبادئ العلم من تعريف العلم وتحديد موضوعه ومسائله وما هو الهدف منه . . مناقشة ورّاء :

لا يُقال : إنّ بعض هذه العلوم لم يتم تأسيسها أو تنويعها أو تعميمها على يد الحوزات العلمية الإمامية . . بل بعضها تم تأسيسه خارج الدائرة الإسلامية . . بل وقبل الإسلام كالفلسفة . . فإنه يُقال :

أولاً : إنّ العلوم العقلية كالفلسفة - مثلاً - قد تم تطويرها وتوسعتها ومنهجتها على يد علماء الإسلام الى حدّ يعدّ قفزة كبرى في هذا المجال . . بل يمكن عدّ الفلسفة الإسلامية مجالاً معرفياً خاصاً قد استحدثه العلماء المسلمون . . لكثرة المسائل التي أضافها المسلمون ولتبلور المباحث الفلسفية على أيديهم . .

ثانياً : إنّ حركة العلوم سواء أكانت في طور التأسيس والصيرورة أم في طور النمو والتكامل حركة امتدادية بطبيعتها تتحقّق في فترة زمنية طويلة وتُساهم فيها كثير من الطاقات ربّما تكون من انتماءات عرقية ومذهبية ودينية مختلفة . . فمرادنا من عدّ تأسيس علوم الإسلام وتنويعها من ضمن إنجازات المدرسة الإمامية : مساهمتهم الفعّالة في ذلك . . وليس المراد بذلك الحصر ونفي أيّ دور لغيرهم في ذلك . . وإن تفاوتت نسبة تلك المساهمات ودرجة أهمّيتها ودرجة الإبداع والمبادرة فيها . .

ثالثاً : إنّ ما أوضحناه آنفاً يُثبت عالمية بعض تلك الإنجازات وعدم محدوديتها في الدائرة المذهبية بل والإسلامية . . فإنّ مقولة العلم مقولة حرّة وطبيعة المعرفة طبيعة مطلقة لا يصحّ تقييدها ولا يمكن حصرها في حدود زمانية ولا ديموغرافية ولا جغرافية ولا غير ذلك من الحدود التي تُجعل للأمور المادية . .

رابعاً : إنّ ما ادّعيناه من دور علمي كبير لعلمائنا ليس ادّعاءً صرفاً ناشئاً من الحماس العاطفي تجاه تراثنا العريق . . بل هو أمر مبنيّ على الأرقام والإحصائيات والتتبع . . وهذا ما تصدّى له بعض المحقّقين في القرن الأخير من أمثال السيد الصدر والمحقّق الطهراني في (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام) و (الذريعة الى تصانيف الشيعة) وما تلاهما من مشاريع تراثية . .

٤ - استقلال البناء المعرفي : من الحقائق الجديرة بالإنلغات : أنّ للمدرسة الإمامية رؤاها الخاصة بها سواء أكان على صعيد الأسس المعرفية والبنى التحتية أو على صعيد المواقف تجاه

المسائل المطروحة داخل الحقل المعرفي الخاصّ أو على صعيد المنهج والآليات المُعتمدة في المعالجة . . . وقد عمل السابقون لإبراز ما تتبنّاه المدرسة الإمامية من خصوصيات وسعوا لبلورتها . . . وهذا ما يُثبت عدم كونهم مقلّدة وإن كانوا غير منعزلين عن إنجازات الآخر والإفادة منها بقدر ما تُتيح لهم الأخلاقية العلمية والموضوعية من مساحات للتفاعل والتلاقح والأخذ والعطاء . . . ومن المُلاحظ أنّ علماء الإمامية قد فرزوا بين حيثيات كلّ علم ومجالاته ولم يخلطوا بينها . . . وتعاملوا مع كلّ مجال فكري ومعرفي من حيث هو بروح خلاقة . . . وإنّ إطلاقة ولو عابرة على بعض العلوم الإسلامية لتُبرز طرفاً من هذا الزعم :

أ - علم الكلام : من يُراجع المسائل العويصة لهذا العلم يجد البون الشاسع بين المنهج الإمامي والنظريات العقدية التي يتبنّاها وبين المناهج الأخرى . . . من ناحية اعتماد الدليل والبرهان المحض الخالي من الرواسب المتوارثة . . . والنسيج المحكم للمنظومة العقدية الإمامية : كنظريتهم في الصفات الإلهية ، ونظريتهم في العدل الإلهي ، ونظريتهم في الجبر والاختيار ، ونظريتهم في عصمة الأنبياء ، ونظريتهم في الإمامة . . . إنّ كلّ وقفة لدى واحدة من المحطّات العلمية المذكورة يُجَلّي بوضوح التمايز بين المسلك الكلامي الإمامي وبين المسالك الأخرى . . .

ب - علم أصول الفقه : مع قطع النظر عمّا يُقال من كون علم أصول الفقه من حيث التأسيس والنشأة كان قد ظهر في غير

المدرسة الإمامية .. لو ألقينا نظرة سريعة على الصياغة الإمامية لعلم الأصول وعقدنا مقارنة مع التراث الأصولي عند غير الإمامية فسوف تظهر للعيان معالم استقلال الإمامية في مواقفهم وآرائهم الأصولية .. نظير : تأسيسهم الأصولي للحجبة ، وتقييدهم لبحوث الأصول العملية ، وتنظيرهم للأدلة العقلية ، وبحوثهم في السيرة العقلانية والمتشرعية ، وتحليلهم لدليل إجماع الفقهاء واتفاقهم الفتاوي ، ودقتهم في تحليل حالات تعارض الأدلة وتنوعها ، وتأصيلهم للمنهج الاجتهادي الفقهي ..

ج - علم الفقه : إنَّ الارتباط الكبير بين علم أصول الفقه وعلم الفقه يقتضي التأثير والتأثر والتفاعل التام بينهما .. فإنَّ ما رأيناه من استقلالية في المنهج الأصولي الإمامي تلقى بأفئدنا الوارفة على جميع زوايا نتاجاتهم وأنشطتهم الفقهية وتنعكس عليها معالم تلك الاستقلالية .. لكون الفقه الميدان التطبيقي الصغروي للنظريات والقواعد الأصولية الكبرى كما هو واضح مضافاً الى ما يمتاز به الإمامية من تراث حديثي ثرٍّ خاص بهم ..

ونتيجة لتمتعهم باستقلالية فقهية ورصانة في تراثهم المعرفي نراهم قد فتحو باب البحث المقارن مع المذاهب الأخرى على مصراعيه دون خوف أو وجل وبمنتهى الموضوعية والنزاهة ..

د - علوم الحديث : إنَّ علم الحديث في المدرسة الإمامية وما يضمه بين دفتيه من فنون متنوعة من مصادر حديثية ودراية ورجال كان هو الآخر قد انطبع بالطابع العلمي الخاص الذي يتميز به الإمامية عن سواهم .. فتراهم اعتمدوا في أخذ الأحاديث

على مصادر أصيلة وموثوقة وأتعبوا أنفسهم - ولا يزالون - في تحقيق وثاققتها والتأكد من سلامة طرق وصولها وعراقتها . .
وقد غربلوا أسانيدها غربلة شديدة ومَحَصَوْها تحيصاً
بمُرِّ الصناعة . . وحاكموا متون الأحاديث ونصوصها محاكمة
منهجية وعالجوا ظاهرة اختلافها وتعارضها معالجة فنية دقيقة . .

ولذا نجد أن علوم الحديث في المدرسة الإمامية - بالرغم عما
يُترأى لأوّل وهلة من محدودية الحركة العلمية فيه وعدم وجود
مساحات للانطلاق فيه - قد بلغ شأواً رفيعاً فذاً من حيث العمق . .

٥ - **تكامّل تلك العلوم وتوسّعها** : من الملاحظ أنّ الأساس
المتين الذي بُنيت عليه المدرسة الإمامية قد أفرز جواً من
الموضوعية غطّى كلّ المجالات المعرفية فيها وعلى طول الخطّ . .
فلم تتوقّف حركة البحث عندهم في مقطع زمني . . فما هو
المعروف والشائع عند الإمامية من القول بانفتاح باب الاجتهاد
عندهم لم يكن محدوداً بالاجتهاد الفقهي . . بل شمل كلّ دوائر
المعرفة الإسلامية والشرعية عندهم . . وهذا ما يؤدي بشكل
طبيعي الى نموّ النشاط العلمي وتكامله وتصاعده عمودياً من
جهة . . ومن جهة أخرى يؤدي الى حيوية تلك العلوم وتفعيلها
ومرونتها وإخراجها من حالة المراوحة في الإطار الموروث
الى حالة المواكبة والمعيشة في المجالين : النظري والعلمي . .
ولهذا نلاحظ الأنشطة الطويلة التي قطعها علم الفقه من ناحية
التفريع وتمتين الاستدلال وتقعيد القواعد الفقهية . . وأيضاً
من ناحية التعذية الاجتهادية وكثرة الآراء والنظريات الفقهية . .

٦ - توضيح المفاهيم واستحكام الأفكار العلمية : نظراً

لاستمرارية حركة البحث العلمي بشكل جاد فقد أدى ذلك - بالإضافة لتحقق التصاعد العمودي - الى غوص في العمق وتوثيق للآراء والنظريات العلمية وتقوية مستنداتها .. وأيضاً أدى في الوقت نفسه الى فتح المعضلات وحلّ العويص ممّا سهل من عملية الفهم .. ومن هنا اتسمت وسائل التعبير بالوضوح والبيان بسبب وضوح الأفكار .. فعلى أثر تلك الجهود العلمية الهائلة لعلمائنا الأوائل لم يعدّ هناك ألغاز في علومنا الشرعية ..

٧ - الموضوعية وتحجيب العلوم : لقد غُرست البذرة الأولى

للمدرسة الإمامية بعيداً عن الدائرة الحكومية والأجواء الرسمية .. فلم تنعكس فيها مشيئة الحكّام ولا اتجاهاتهم .. ولم تنمّ تحت إشرافهم كي يُملوا عليهم ما أرادوا ويُحقّقوا طرفاً من أهدافهم .. فقد كُتبت الأحاديث والروايات وجمّعت وإن لم تُرق السلطة .. ومُورس تفسير القرآن الكريم بعيداً عن الضغوط المباشرة الموجهة من قبل الحاكمين أو غير المباشرة .. ودوّن علم الفقه وطُرحت الآراء الاجتهادية والاستنباطية فيه وإن كانت تسيّر اتجاه معاكس للجهاز الحاكم . كلّ ذلك جعل من البناء المعرفي لهذه المدرسة بناءً محايداً عن المؤثرات غير العلمية ..

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴾

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

مفهوم البيع في الفقه الإسلامي

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

عالجت هذه الدراسة - كما يظهر من عنوانها - مفهوم البيع .. وركزت على ثلاثة محاور : أولها : اختصاص المبيع بالعين .. وثانيها : كفاية المالية في الثمن .. وثالثها : التمييز بين البائع والمشتري وبين البيع والمبادلة .. ثم انتهت الدراسة بخاتمة دارت حول تعريف البيع في الفقه الوضعي ..

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، وأفضل الصلوات على أفضل النبيين محمد وآله الطاهرين ، وبه نستعين .

تعريف البيع :

قد عرّف الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في المكاسب البيع بأنّه إنشاء تمليك عين بمال ^(١) .

والدليل عنده هو : أنّ كلمة البيع ليست لها حقيقة شرعية ولا متشرعية ، فالمرجع في فهم معناه هو العرف ، ويرى رحمته الله أنّ المعنى الذي يفهمه العرف هو ذلك .

وذلك رغم ما ذكر ﷺ من أنه فسر معناه الأصلي في اللغة بمبادلة مال بمال كما عن المصباح المنير^(٢) حيث لم يخصص المبيع بحسب الظاهر بكونه عيناً^(٣).

وخير عذر يمكن أن يذكر له في الخروج عما نسبه إلى اللغة ما أفاد السيد الخوئي ﷺ من أنه تعارف لدى اللغويين في التعاريف اللغوية - يعني غير تفسير المرادف بالمرادف - أن تكون تعاريف لفظية كقولهم : سعدانة نبت ، وقولهم : العود خشب ، فلا مجال للمناقشة فيها طرداً وعكساً^(٤).

ما يدل على عدم اختصاص المبيع بالعين :

قد عرفت أن الذي ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ هو الاختصاص بالعين ، بل ونسبه الى اصطلاح الفقهاء .

ويُنقَضُ عليه بما ذكره بقوله ﷺ : « نعم ، ربّما يُستعمل في كلمات بعضهم في نقل غيرها »^(٥).

وأضاف قائلاً : « بل يظهر ذلك - أي عدم تخصيص المبيع بالعين - من كثير من الأخبار كالخبر الدال على جواز بيع خدمة المدبر »^(٦).

وقد أشار الشيخ ﷺ الى تلك الأخبار ، وهي على طوائف ، وسوف نوضح مراده ﷺ من ذلك :

الطائفة الأولى : الأخبار الدالة على جواز بيع خدمة المدبر :

ونحن ننقل هنا من تلك الروايات التي أشار إليها الشيخ ﷺ روايتين تامتين سنداً :

الأولى : صحيحة أبي مريم عن أبي عبدالله ﷺ قال : سئل عن رجل يعق جاريته عن دبر أيطؤها إن شاء أو ينكحها أو يبيع خدمتها حياته ؟ فقال : « أي ذلك شاء فعل »^(٧).

والثانية : صحيحة أبي بصير قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العبد والأمة يعتقان عن دبر فقال : « لمولاه أن يكتبه إن شاء ، وليس له أن يبيعه إلا أن يشاء العبد أن يبيعه قدر حياته ، وله أن يأخذ ماله إن كان له مال » ^(٨) .

الطائفة الثانية : الأخبار الدالة على بيع سكنى الدار ، وهذا ما ذكره الشيخ عليه السلام في مقام الإشارة إلى الروايات التي يظهر منها نسبة البيع إلى غير العين قال : « وبيع سكنى الدار التي لا يعلم صاحبها » ^(٩) .

وكانه عليه السلام يُشير بذلك إلى موثقة إسحاق بن عمار عن العبد صالح قال : سألت عن رجل في يده دار ليست له ولم تزل في يده ويد آبائه من قبله ، قد أعلمه من مضى من آبائه أنها ليست لهم ، ولا يدرون لمن هي ، فبيعها ويأخذ ثمنها ؟ قال : « ما أحب أن يبيع ما ليس له » ، قلت : فإنه لا يعرف صاحبها ولا يدري لمن هي ، ولا أظنه يجيء لها رب أبداً ، قال : « ما أحب أن يبيع ما ليس له » قلت : فبيع سكتانها أو مكانها في يده فيقول : أبيعك سكتاني وتكون في يدك كما هي في يدي ؟ قال : « نعم يبيعها على هذا » ^(١٠) .

الطائفة الثالثة : أخبار الأرض الخراجية ، وهذا أيضاً ذكره الشيخ عليه السلام بقوله : « وكأخبار بيع الأرض الخراجية وشرائها » ^(١١) .

وكان هذه إشارة إلى بعض أخبار الباب ٢١ من عقد البيع وشروطه من الوسائل ^(١٢) ، كالحديث التام سنداً عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل اشترى أرضاً من أرض أهل الذمة من الخراج وأهلها كارهون وإنما يقبلها من السلطان لعجز أهلها عنها أو غير عجز ؟ فقال : « إذا عجز أربابها عنها فلك أن تأخذها إلا أن يضاروا ، وإن أعطيتهم شيئاً فسخت أنفس أهلها لكم فخذوها » . قال : وسألت عن رجل اشترى أرضاً من أرض الخراج فبنى بها أو لم يبن غير أن أناساً من أهل الذمة نزلوها ،

له أن يأخذ منهم أجره البيت إذا أدوا جزيه رؤوسهم ؟ قال : « يشارطهم ، فما أخذ بعد الشرط فهو حلال » (١٣) .

وأيضاً تكون إشارة إلى بعض أخبار الباب ٧١ من جهاد العدو من الوسائل (١٤) .

مناقشة دعوى عدم اختصاص المبيع بالأعيان :

١ - وقد أجاب الشيخ رحمه الله على هذه النقوض المستفادة من تلك الروايات التي نسبت البيع إلى نقل المنفعة بأن الظاهر أن هذه مسامحة في التعبير رغم أنه عليه السلام أقر بأن الأصل اللغوي في البيع هو مطلق مبادلة المال بالمال من دون اختصاص بالعين (١٥) .

وعلى أي حال فقد عرفت خير ما يمكن أن يكون عذراً للشيخ في الخروج عما قد يظهر من المعنى اللغوي : أن التعاريف اللغوية عادة هي تعاريف لفظية .

ويشهد للفظية التعريف الوارد في المصباح المنير تكلمة العبارة في المصباح العبارة التي تلت ذلك ، وتام العبارة في المصباح ما يلي : « والأصل في البيع مبادلة مال بمال ؛ لقولهم : بيع رابع وبيع خاسر ، وذلك حقيقة في وصف الأعيان لكنه أطلق على العقد مجازاً ؛ لأنه سبب التمليك والتملك » (١٦) .

فلولا أن تعريفه مجرد تعريف لفظي فيا ترى كيف يمكن تفسير عبارته ؟ ! فهل نجعل فرضه لكون الرابح والخاسر حقيقة في وصف الأعيان قرينة على أن المقصود بالمال في صدر كلامه كان هو العين ، أو نجعل كلمة المال في صدر كلامه قرينة على أن مقصوده بالعين في ذيل الكلام هو مطلق المال ، أو نجعل هذا الاختلاف بين الصدر والذيل موجباً لإجمالهما ؟ !

٢ - ثم إننا لو أصررنا على تخصيص البيع بتمليك العين مع تنزيل الروايات الماضية على معنى تمليك العين أمكن أن يقصد بتمليك العين معنى أوسع من

التمليك المصطلح فعلاً لدينا الذي هو عبارة عن أعلى درجات التسليط الاعتباري الذي يشترع شرعاً أو عقلاً أو عرفاً أو ادعاءً من قبل السارق مثلاً ، فيشمل التسليط الاعتباري بدرجاته المختلفة ، فتُحمل كل هذه الروايات على إرادة نقل مطلق السلطة الاعتبارية التي تسمى أقصاها بالملكية ، وهي نوع سلطة اعتبارية على العين .

محاولة وردة :

وقد يخطر ببال أحد أن يحذف أصلاً كلمة التمليك ويُعرف البيع بأنه إنشاء تبديل عين بعوض من جهة الإضافة من دون تخصيص تلك الإضافة بإضافة الملكية ، بل بكل درجات السلطة الاعتبارية والتي تسمى أعلاها بالملكية . وهذا ما فعله الشيخ النائيني رحمته الله (١٧) .

واستشهد على ذلك بجواز بيع ما لا ملكية فيه ، كما في بيع سهم سبيل الله من الزكاة لصرف ثمنه في سبيل الله ، أو بيع نماء العين الموقوفة في سبيل الله وصرف ثمنه في قربات الله ، أو ما لو افترضنا أنه أوصى أحد بصرف ماله في سبيل الله ونصّ على عدم صيرورته ملكاً لأحد فبيع المال المذكور لكي يصرف ثمنه في قربات الله .

أقول : عدم ملكية الجهة في هذه الأمثلة كجهة سبيل الله أوّل الكلام ، ولو سلّم عدم ملكية الجهة في هذه الأمثلة وكان هذا الكلام منه رحمته الله إشكالاً على تعريف الشيخ للبيع بإنشاء تمليك عين بمال لم يرد هذا الإشكال عليه ؛ لأنه لا شك في أن بيع الزكاة من سهم سبيل الله أو نماء العين الموقوفة في سبيل الله أو ما أوصى به في سبيل الله تمليك للمشتري .

فالأولى أن يقال : أساساً - لو فرض أن الفهم العرفي يساعد على ذلك - إن البيع ليس إنشاء التمليك بالخصوص ، بل إنشاء التسليط الاعتباري بأية درجة من درجاته . وتؤيد ذلك الروايات التي أشار إليها الشيخ الأعظم رحمته الله .

وأما الشواهد التي ذكرها الشيخ النائي فلا أثر لها في المقام .

هذا كله بالنسبة للمبيع .

كفاية المالية في الثمن :

وأما بالنسبة للثمن فقد ذكر الشيخ الأعظم رحمته : أنه يكفي فيه أن يكون مالاً ، ولا يشترط فيه أن يكون عيناً ، فبالإمكان أن يكون منفعة من المنافع ، وبالإمكان أن يكون عملاً من أعمال الحرّ لو آمناً بكونه مالاً قبل المعاوضة ، وإلا جاءت شبهة احتمال شرط ثبوت الماليّة قبل المعاوضة .

المناقشة في كفاية المالية في الثمن :

ثم قال رحمته : ولا ينتقض ما قلناه بكفاية ماليّة الثمن وعدم اشتراط عينيّته بعدم إمكان كون الثمن حقاً من الحقوق ؛ وذلك لأنّ الحقّ لا يخلو من إحدى حالات :

الأولى : أن لا يكون قابلاً للمعاوضة كحقّ الحضانة والولاية . وهذا لا يصلح للنقض ؛ لأنّ هذا الحقّ ليس مالاً أساساً .

والثانية : أن يكون الحقّ له ماليّة ولكن لا يقبل النقل كحقّ الشفعة وحقّ الخيار . وهذا أيضاً لا يصلح للنقض ؛ لأنّه إنّما لم يمكن جعله ثمناً لأنّه لم يقبل النقل ، لا لأنّه لم يكن عيناً .

والثالثة : ما يكون قابلاً للانتقال كحقّ التحجير ونحوه ويقابل بالمال في الصلح إلا أنّ في جواز وقوعه عوضاً للبيع إشكالاً ؛ وذلك لأخذ شرط الماليّة في عوضي المبايع لغّة وعرفاً كما هو الظاهر من كلمات الفقهاء أيضاً ^(١٨) .

النقض على كون البيع تمليكاً :

قال الشيخ رحمته : « لا ينتقض - أي ما ذكرناه من شرط تمليك المبيع - ببيع الدين على من هو عليه ؛ لأنّه لا مانع من كونه تمليكاً فيسقط » ^(١٩) .

أقول : إن كان المقصود النقض على مسألة كون البيع تمليكاً ببيع الدين على من هو عليه ، أمكن الجواب : بأنه لا مانع من كونه تمليكاً فيسقط .

ولكن لأحد أن يورد النقض بذلك من زاوية عدم عينيّة الدين ، وقد فرض شرط العينيّة في المبيع ، وحينئذٍ لا فرق بين أن يكون بيع الدين على من هو عليه وبين بيعه على غير من هو عليه ، فالنقض بهما على حدّ سواء .

وينبغي أن يكون الجواب على النقض : بأنّ الفقه الإسلاميّ يؤمن بوعاء الذمّة ، ولا يؤمن بوعاء العهدة فحسب ، فكأنّ الفقه الإسلاميّ يفترض وجود العين بوجودها الرمزي في وعاء الذمّة ، وهذا كافٍ في تصحيح بيعه .

وبهذا ينحلّ إشكال بيع الكلّي في الذمّة رغم أنّ وجود هذا الكلّي في الذمّة إنّما يتحقّق بنفس البيع ، فكأنّه يكفي في الشريعة في صحّة البيع هذا الوجود الرمزي للكلّي في الذمّة التقديري ، أي على تقدير تحقّق البيع .

وأما إشكال جعل الثمن عمل الحرّ ، فجوابه واضح ؛ لأنّه لا إشكال في أنّ عمل الحرّ له مالّيّة ، نعم إيجاد هذا المال إنّما يجب على المشتري بعد أن يشتري المبيع بعمله ، ففرق كبير بين مسألة جعل عمل الحرّ ثمناً في المبيع ومسألة ضمان عمل الحرّ بالحبس ؛ إذ يكفي في صحّة الأوّل كون العمل ذا مالّيّة بلا إشكال ، ولذا لو أجبر أحد أحداً على عمل ضمن له قيمة العمل ضمان الإتلاف ، ولكن لا يكفي في ضمان عمل الحرّ بحبسه مجرد كون العمل ذا مالّيّة ، فنحن نفصل في ضمان عمل الحرّ بالحبس بين أن يكون أجيراً لعمل فيحبس وأن يكون كسوباً حتّى لو لم يكن أجيراً فيحبس وبين أن يكون بطّالاً فيحبس ، ففي الأوّل : نؤمن بضمان أجره عمله على أساس قاعدة نفي الضرر ، وفي الثاني : نؤمن بضمان قيمة المثل لعمله على أساس قاعدة نفي الضرر أيضاً ، وفي الثالث : لا نؤمن بضمان عمله .

وأما استشكال الشيخ رحمته الله في مآلة مثل حق التحجير ونحوه بعد اعترافه بالمقابلة بالمال في الصلح فلا أعرف وجهه .

التمييز بين البائع والمشتري وبين البيع والمبادلة :

بقي الكلام في إفادة أستاذنا الشهيد الصدر رحمته الله في التمييز بين الثمن والمثمن ، أو قل : بين البائع والمشتري :

ذلك أن السيد الحكيم رحمته الله أفاد في منهاج الصالحين ^(٢٠) ما لفظه : « معنى البيع قريب من معنى المبادلة » .

وعلق أستاذنا الشهيد رحمته الله على هذه العبارة بقوله : « مع اختلاف بين نظري الطرفين بحيث يكون نظر أحدهما إلى المال بخصوصه ونظر الآخر إلى مآلته ، وأما إذا تساويا في النظر فلا يطلق عليه البيع وإن كان مبادلة » .

وقد أخذ أستاذنا الشهيد هذا المطلب من أستاذة السيد الخوئي رحمته الله ؛ فإنه صرح أيضاً - على ما ورد في محاضرات السيد علي الشاهرودي ومصباح الفقاهة للتوحيد ^(٢١) - بالفرق بين البائع والمشتري بكون أحدهما ناظراً إلى المال بخصوصه والآخر إلى المآلة ، ولو تساويا كان ذلك مبادلة ولم يكن بيعاً وشراءً .

أقول : إن تخصيص البيع بما إذا كان نظر أحد الطرفين إلى المال بخصوصه ونظر الآخر إلى المآلة قابل للمنع ، فليكن تخصيص أحدهما باسم المثمن والآخر باسم الثمن ، أو تخصيص أحد المتعاملين باسم البائع والآخر باسم المشتري مشروطاً بذلك ، وإذا تساويا في النظر إلى المال أو المآلة فليكن كلاهما ثمناً ومثمناً وكلاهما بائعاً ومشترياً ، أما تخصيص اسم البيع بفرض عدم التساوي في ذلك فليس عرفياً ، كيف وبيع المقايضة كان شائعاً في صدر الإسلام وما قبله

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

والنظر في طرفي المبادلة في باب المقايضة يكون في الغالب متماثلاً بلحاظ الطرفين ؟ !

وأيضاً لا شك في أن بيع الصرف يعتبر عرفاً بيعاً مع أنه يكون النظر بلحاظ الطرفين في الدينار والدرهم متماثلاً في كثير من الأحيان .

نعم ، في زماننا هذا تعورف التبادل بين النقد الأجنبي كالدولار بنقد البلد في العراق أو إيران وغيرهما ، والغالب أن النظر لدافع النقد الأجنبي إلى المال ولمن يأخذ النقد الأجنبي في مقابل نقد البلد إلى المالية .

والظاهر أن تعيين الثمن والمثمن في البيع لا يترتب عليه أثر عملي مهم ، فخير المجلس مثلاً ثابت في كلا الجانبين ، وكذلك خيار الشرط أو خيار تخلف الشرط ونحو ذلك ، وخيار الحيوان لصاحب الحيوان سواء فرض ثمناً أو مثمناً ؛ وذلك لصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : « قال رسول الله ﷺ : البيعان بالخيار حتى يفترقا وصاحب الحيوان ثلاثة أيام ... » (٢٢) .

وأكثر روايات الباب وإن قيدت خيار الحيوان بالمشتري (٢٣) ، لكن لا مفهوم لها ولو بنحو القضية الجزئية بعد وضوح أن صاحب الحيوان غالباً هو المشتري ، فيكفي في عقلانية ذكر وصف المشتري تنزيله منزلة الغالب .

وفي ختام البحث أقول : من يرى أن البيع لا يكون إلا إذا اختلف البائع عن المشتري في كون نظر أحدهما إلى المال ونظر الآخر إلى المالية ، أو من يقول : لا يكون البيع إلا إذا كان تملك أحدهما بالمطابقة والتملك بالضمن والآخر بالعكس كي يتميز البائع عن المشتري ، أو من يقول مثلاً : لا يكون البيع إلا إذا كان أحدهما يعرض السلعة والآخر يعرض النقد فلو تساويا لم يكن بيعاً ، فيا ترى هل يلتزم لدى التساوي بعدم خيار المجلس أو خيار الحيوان ؛ لأن خيار المجلس للبيعين وخيار الحيوان أيضاً للبيعين أو للمشتري أو لا ؟ !

تعريف البيع في الفقه الوضعي :

وأخيراً لا بأس بأن نشير إلى ما قاله الدكتور عبد الرزاق السنهوري في تعريف البيع بحسب التقنين الوضعي المدني المصري الجديد قال : « البيع عقد يلتزم به البائع أن ينقل ملكية شيء أو حقاً مالياً آخر في مقابل ثمن نقدي » .

ثم أشار السنهوري إلى مواد القوانين المدنية الوضعيّة العربيّة لبلاد أخرى تعطي ما يطابق أو يشابه نفس المعنى من التقنين المدني السوري والليبيّ والعراقيّ واللبنانيّ .

ثمّ يقول : « ويستخلص من هذا التعريف أنّ البيع عقد ملزم للجانبين ؛ إذ هو يلزم البائع أن ينقل للمشتري ملكية شيء أو حقاً مالياً آخر ويلزم المشتري أن يدفع للبائع مقابلاً لذلك ثمناً نقدياً . ويستخلص منه أيضاً أنّ البيع عقد معاوضة ، فالبايع يأخذ الثمن مقابلاً للمبيع والمشتري يأخذ المبيع مقابلاً للثمن . ويستخلص منه كذلك أنّ البيع عقد رضائي ؛ إذ لم يشترط القانون لانعقاده شكلاً خاصاً فهو ينعقد بمجرد تراضي المتبايعين . ويستخلص منه أخيراً أنّ البيع عقد ناقل للملكية ، فهو يرتّب التزاماً في ذمة البائع بنقل ملكية المبيع إلى المشتري كما هو صريح النصّ » .

إلى أن يقول : « إنّ التعريف يبيّن في وضوح أنّ الثمن لابدّ أن يكون من النقود . وهذا ما يميّز البيع عن المقايضة والصرف ويميّزه عن البيع في الفقه الإسلاميّ ، ففي هذا الفقه يصحّ أن يكون الثمن من غير النقود فيتّسع البيع فيه ليشمل البيع المطلق والمقايضة والصرف والسلم .

ولعلّ أهمّ تطوّر في تاريخ البيع هو تطوّره ليكون عقداً ناقلاً للملكية ... إنّ البيع لم يكن في القديم عقداً ناقلاً للملكية ، فقد كان البيع في القانون الروماني لا يرتّب في ذمة البائع التزاماً بنقل الملكية ، بل التزاماً بنقل حيازة المبيع إلى المشتري إلا إذا اشترط المشتري على البائع أن ينقل له الملكية .

وكذلك كان الحكم في القانون الفرنسي القديم ، فكانت الملكية لا تنتقل فيه إلا بالقبض ، ولكن مراحل طويلة من التطور في هذا القانون انتهى إلى أن يكون القبض أمر صورياً ، وكان يكفي أن يذكر في عقد البيع أن القبض قد تمّ حتّى تنتقل ملكية المبيع إلى المشتري ، وقطع التقنين المدني الفرنسي في سنة (١٨٠٤ م) آخر مرحلة من مراحل التطور ، فجعل البيع ذاته ناقلاً للملكية ؛ إذ رتب في ذمة البائع التزاماً بنقلها إلى المشتري . ومن ذلك الحين أصبح البيع ناقلاً للملكية في التقنيات الحديثة ومنها التقنين المصري السابق والتقنين المصري الجديد وإن كان الفقه الإسلامي قد تعجل هذا التطور وجعل البيع ناقلاً للملكية قبل ذلك بدهور طويلة ... » (٢٤) .

الهوامش

- (١) راجع: الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ، مجمع الفكر الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ . ٣ : ١١ .
- (٢) راجع: الفيومي ، أحمد ، المصباح المنير ، دار الهجرة - قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ، ١ : ٦٩ .
- (٣) راجع: الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٣ : ٧ .
- (٤) راجع: الشاهرودي ، علي ، المحاضرات ، مطبعة الآداب - النجف الأشرف ٢ : ٩ .
- (٥) راجع: الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٣ : ٧ .
- (٦) راجع: المصدر السابق .
- (٧) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، الوسائل ، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث - قم ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ ، ٢٣ : ١١٩ - ١٢٠ ، ب ٣ من التدبير ، ح ٧ .
- (٨) المصدر السابق : ح ٢ .

- (٩) راجع: الأنصاري، مرتضى، المكاسب، ٣: ٧.
- (١٠) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الوسائل ١٧: ٣٣٥ - ٣٣٦، ب ١ من عقد البيع وشروطه، ح ٥.
- (١١) راجع: الأنصاري، مرتضى، المكاسب، ٣: ٧.
- (١٢) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الوسائل ٢٣: ١١٩ - ١٢٠، ب ٣ من التدبير، ح ٧.
- (١٣) المصدر السابق ١٧: ٣٧٠، ب ٢١، عقد البيع، ح ١٠.
- (١٤) المصدر السابق ١٥: ١٥٥ - ١٥٦، ب ٧١ من جهاد العدو، ح ٧.
- (١٥) أنظر: الأنصاري، مرتضى، المكاسب، ٣: ٧.
- (١٦) الفيومي، أحمد، المصباح المنير ١: ٦٩.
- (١٧) راجع: التوحيد، محمد علي، مصباح الفقاهة، المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف ٢: ٢٣ - ٢٤ و ٥٣.
- (١٨) انظر: الأنصاري، مرتضى، المكاسب، ٣: ٨ - ٩.
- (١٩) الأنصاري، مرتضى، المكاسب، ٣: ٩.
- (٢٠) منهاج الصالحين: محسن، الحكيم، دار التعارف (في النسخة المعلق عليها بتعليق أستاذنا الشهيد الصدر) ٢: ٢.
- (٢١) راجع: الفيّاض، محمد إسحاق، المحاضرات ٢: ٢٩ - ٣٠. التوحيد، محمد علي، مصباح الفقاهة ٢: ٩.
- (٢٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ، ٥: ١٢٠، باب الشرط والخيار في البيع، ح ٤. وسائل الشيعة ١٨: ١١، ب ٣ من الخيار، ح ٦.
- (٢٣) راجع: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الوسائل ١٨: ١٠ - ١٢، ب ٣ من الخيار.
- (٢٤) راجع: السنهوري، عبد الرزاق، الوسيط في القانون المدني، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٩٨٦ م، ٤: ١٩ - ٢٣، البند ٩ - ١٠.

فقه البيئة القسم الأول

□ الأستاذ الشيخ أحمد المبلّغي

إنّ هذا المقال أطروحة تأسيسية لتشكيل مجموعة فقهية تصلح أن تعبّر عن موقف الشريعة تجاه قضايا البيئة . . وفي القسم الأول من المقال تعرّض الباحث الى بعض المفاهيم والمطالب العامة حول البيئة . . وقد تألّف البحث من أربعة محاور : كان المحور الأول يدور حول الأحكام النازرة الى تخريب البيئة وتلويثها . . وقد طرح في هذا القسم قاعدتين . .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

تمهيد :

إنّ الهدف الذي يستهدفه هذا المقال هو إثبات أنّ دائرة قابلية الفقه لبحث قضايا البيئة وتجديد أحكامها واسعة لدرجة بحيث إنّه يتمكّن من أن يخطو في مسار الإبداع وإعادة البناء ، وأحياناً تأسيس مفاهيم في مجال معالجة قضايا البيئة من منظور إسلامي ، وأنّه بأحكامه الراقية هذه ليفسح المجال أمام المسلمين للتعاطي مع الدول غير الإسلامية بشكل فعال في المجال البيئي .

وقبل الخوض في البحث نقول : عندما نتحدث عن تناول الفقه للقضايا البيئية ، ينبغي أن نلتفت إلى ما يلي :

١ - المقصود من الفقه هنا هو ما برز كحصيلّة للاجتهاد .

إنّ المقصود من الفقه هو ما برز كحصيلّة لجهد المجتهدين وعملياتهم الاجتهادية ، لا بما هو مصدر للفقه كالكتاب والسنة ، وعليه فإنّه حتى لو لم يثبت تناول الفقه بهذا المعنى لأحكام البيئة ، فليس معنى هذا أنّ الكتاب والسنة غير متضمّنين لمبادئ وقواعد يمكن أن تستنبط منها أحكام القضايا البيئية .

وانطلاقاً من ذلك ، فإنّ الفقه بواقعه الحالي حتى لو افترضنا كونه خالياً عن أحكام البيئة ، فإنّه يتمكّن مع وجود هذين المصدرين من أن يدخل في المجال البيئي ويعرض أحكام مسائله .

٢ - ليس المقصود من تناول الفقه التناول عبر الأدبيات الراجعة للبيئة .

ليس المقصود من التناول هنا تناول الفقه لأحكام البيئة عبر الأدبيات التي هي معروفة حالياً في علم البيئة ، كمصطلح حفظ البيئة أو مصطلح التوازن البيئي أو الاحتباس الحراري ، وغير ذلك من المصطلحات التي طرحت وبرزت مؤخراً على المستوى البيئي ، بل المقصود تناول الفقه لأحكام هي في واقعها نازرة إلى البيئة ، وحاملة على عاتقها دور الحفاظ عليها وإن كان هذا التناول حاصلاً عبر استخدام أدبيات خاصة تختلف عن الأدبيات الدارجة في علم البيئة .

٣ - إثبات التناول ليس معناه إثبات الوجود الفعلي لفقه البيئة كفرع تخصصي .

إنّنا لو أثبتنا أنّ الفقه قد تناول أحكام البيئة فليس معنى ذلك أنّ فقه البيئة كفرع مستقلّ وتخصّص موجود الآن إلى جانب الفروع الأخرى ، بل المقصود من

تناول الفقه لأحكام البيئة أنه يتضمّن في أبوابه المختلفة أحكاماً تحمل على عاتقها النظر إلى البيئة ، وعليه لابدّ من التأكيد على لزوم تأسيس فرع الفقه البيئي في الوضع الراهن .

وكما هو معلوم إنّ اقتراح تأسيس هذا الفرع يستبطن الاعتراف بوجود حالات النقص في الوضع الحالي لفقه البيئة ، ممّا يستدعي أن يقوم فقهاء الإسلام برفعها ومحاولة تعميق وتكميل هذا الفرع ، وهذه خطوة أساسية يتطلّع المجتمع الإسلامي إليها بشوق . أمّا حالات النقص كما يلي :

أولاً : وجود كثير من القضايا البيئية المستجدة لم تطرح أحكامها بعد في الفقه ، وبيان آخر : إنّه وإنّ تضمّن القرآن والسنة المباني والقواعد الفقهية القابلة للاستناد إليها للكشف عن أحكام القضايا البيئية المستجدة ، غير أنّ هذه القواعد لم تطبّق على هذه القضايا بعد ، حيث إنّ عملية التطبيق لا تحصل ما دام لم تطرح تلك القضايا في الفقه .

ثانياً : أنّ الأحكام ذات الصلة بالبيئة مبعثرة ومنتشرة هنا وهناك ، لم تجمع في باب واحد ، فعندما نلاحظ كتاب الطهارة مثلاً نجده يتضمّن بعض الأحكام البيئية ، أو ننظر إلى كتاب الجهاد نراه لا يخلو عن أحكام بيئية ، أو نرجع إلى كتاب الصيد والذبائح نجده متضمناً لطائفة من هذه الأحكام ، وهكذا الأبواب والكتب الأخرى من الفقه . وعليه لا تتمّ دراسة الأحكام البيئية عن وعي بيئي وضمن سياق علمي معيّن .

ثالثاً : أنّ الفقه البيئي الموجود الآن - ونظراً إلى كون أحكامه منتشرة كما قلنا - يعاني من فقدان هيكلية علمية خاصة تقوّل أحكامها ، وينسق بين بعضها مع البعض ، ويعطي إلى كلّ حكم مكانته اللائقة له ، ويجعله يلعب دوره المتوقّع منه داخل الإطار المنظومي الفقهي للبيئة .

٤ - للبيئة قواعد فقهية لم يكشف عنها بعد :

لابد أن نعترف أن هناك قواعد عظيمة موجودة في مصادر الفقه الإسلامي ، لكنّها لم تحظ بأرضية مناسبة ولا ظروف مؤاتية لاصطيادها وإبرازها على ساحة الفقه ، وهذه الأرضية قد تتمثّل في تكوّن المجالات المستجدة وحدوثها وبروزها على ساحة الواقع ، بمعنى أنّه لا يتشكل لهذه القواعد معنى ولا كيانه إلا بوقوعها ناظرة إلى هذه المجالات . وبتعبير آخر : لا يفسح المجال - نوعاً ما - لفهم هذه القواعد والكشف عنها وطرحها على طاولة البحث والمناقشة الفقهية إلا بعد تحقّق المجالات التي كانت القواعد ترتبط بها . نعم ، قد توجد لها جذور في الفقه وعلى لسان الفقهاء في غير واحد من المطالب .

ويمكن القول : إنّ المجال البيئي يعدّ من هذه المجالات التي لها قواعد خاصة بها ، وسنذكر بعض هذه القواعد خلال البحث .

٥ - القواعد الفقهية تمتلك قابليات عظيمة لمعالجة البيئة .

وسوف يتّضح ذلك من خلال الأبحاث القادمة .

٦ - محاور البحث ومنهجه .

يتضمن البحث المحاور التالية :

أولاً - الأحكام الناظرة إلى تخريب البيئة وتلويثها

ثانياً - الأحكام الناظرة إلى عمران الأرض

ثالثاً - حكم كسب المعلومات عن البيئة

رابعاً - حكم عقد الاتفاقيات مع سائر الدول حول قضايا البيئة

ومنهجنا في البحث هو التركيز على القواعد الفقهية والتحريك داخل إطارها لمعالجة قضايا البيئة ، وقد نطرح بعض القواعد التي لم تذكر سابقاً كقواعد ، غير

أننا نظنّ أنّها تشكّل في جوهرها قواعد فقهية يمكن عرضها من منطلق المجال البيئي ومقتضياته ، أمّا غيرها من القواعد - والتي قد تمّ الاستناد إليها كراداً ومراراً كقاعدة لا ضرر مثلاً - فلا نذكرها هنا رغم ما لها من أهمية .

المحور الأول : الأحكام النافذة إلى تخريب البيئة وتلويثها

وحكم ذلك يتضح من خلال الاستناد الى القواعد التالية :

الأولى : قاعدة ملكية البشر

وهي تتضمن ملكية البشر كلّهم (سواء الجيل الحاضر أم الأجيال القادمة) للأرض كلّها .

ونجعل البحث حول هذه القاعدة ، ضمن النقاط التالية :

١ - المقصود من القاعدة :

نقول : إنّ الملكية المبحوث عنها هنا هي ملكية ذات شمولية كاملة ، بحيث تتعلّق بجميع الأشياء التي تتعلّق بها أنواع الملكية المتصورة ، وإليك توضيح أكثر :

هناك أنواع للملكية ، وأفضل صورة عن هذه الأنواع ما انعكس في التوسعة التي قام بها العلامة المفكّر السيد الشهيد محمد باقر الصدر في الدائرة المفهومية للملكية بما جعلها تدرج تحتها الأنواع الآتية :

أ - الملكية الخاصة ؛ وهي تعني اختصاص شخص - سواء كان حقيقياً أو حقوقياً - بمال معين ، ممّا يجعله يمتلك حقاً في أن يحرم غيره من جميع أشكال الانتفاع به .

ب - ملكية الدولة ؛ وهي تعني تملك الدولة الإسلامية للمال ، على نحو يخوّل لها التصرف في رقبة المال نفسه في إطار رعاية المصالح التي هي مسؤولة عنها؛ كتملكها للمعادن .

ج - ملكية الأمة ؛ وهي تعني تملك الأمة الإسلامية لمال من الأموال ؛ كملكيتها للأرض العامرة المفتوحة بالجهاد .

د - ملكية الناس ؛ وهي تعني ملكية عموم الناس لمال من الأموال ؛ كملكيتهم للبحار مثلاً^(١) . وقد أدرج القسمين الأخيرين في عنوان الملكية العامة ، وطبعاً لا يعني هذا الإدراج إلغاء ما بينهما من اختلاف وتفاوت .

كما اعتبر المفكر الكبير الصدر أنّ ملكية الناس تعني ثبوت أثرين : أحدهما سلبي وهو عدم السماح للفرد أو الجهة الخاصة بتملك المال ، والآخر إيجابي وهو السماح للجميع بالانتفاع به .

هذه هي الأقسام التي ذكرها ، ونريد أن نضيف نوعاً آخر إلى هذه الأنواع ، وهو ما يمكن أن نسمّيه بملكية البشر ، أو فقل : ملكية الناس الشاملة .

ويبرز معنى مثل هذه الملكية في إطار النظر إلى أفق البيئة ، فهي ملكية تشمل حتى مثل الغابات أو الأراضي أو المياه التي تمتلكها جهات خاصة أو دول خاصة .

وهذا الوصف (أي : الشاملة) يعكس فرق هذا القسم مع ملكية الناس التي ذكرها العلامة الكبير الصدر ، حيث إنّ الملكية التي ذكرها تعني ملكيتهم لأشياء خاصة كالبحار مثلاً ، مما يجعلها بحيث لا يسمح للأفراد بتملكها ، وعليه فهي ملكية غير شاملة ، وطبعاً في عرض الملكية الخاصة ، أو ملكية الأمة ، بينما الملكية التي طرحناها هي على ما يلي من الخصوصيات :

أ - هي شاملة بمعنى أنّ الأشياء التي تعلّقت بها الملكية الخاصة ، أو ملكية الأمة ، واقعة تحت هذه الملكية الشاملة .

ب - هي - وبالنظر إلى كونها شاملة - ليست في عرض الأقسام الأخرى من الملكية ، بل هي في طولها .

ج - وهذه الملكية - ونظراً إلى كونها في طول الأقسام الأخرى - ليس أثرها حرمان الأشخاص عن تملك ما كان واقعاً تحتها ، بخلاف ما طرحه كملكية للناس ، حيث كان أثرها عدم السماح للفرد أو الجهة الخاصة بتملك المال ، كما قلنا ، وإنما كان أثر هذه الملكية عدم السماح للأشخاص أو الجهات أو الدول بالتصرفات التي تؤدي إلى تخريب أجزاء من البيئة وإن كان ما يتصرف فيه ملكاً لهؤلاء الأشخاص أو تلك الجهات أو الدول .

د - إن الذي ذكره من « ملكية الناس » يراد من « الناس » فيه - الذين كان الانتفاع من البحار والأنهار و... مسموحاً لهم حسب الفرض - هم هؤلاء الموجودون من البشر حالياً ، بخلاف ما طرحناه في إطار النظر إلى البيئة ، فإن المقصود من الناس فيه : كل من الجيل الحاضر والأجيال القادمة ، ومن هنا لا يسمح حسب هذه الملكية للجيل الحاضر أن تكون استفادته من البيئة على نحو لا يبقى مجالاً للاستفادة من ثرواتها ومعادنها للأجيال القادمة .

إثبات القاعدة :

ويقع البحث هنا في مرحلتين :

المرحلة الأولى : إثبات معقولية الملكية الشاملة

ويعبر عن مثل هذا البحث ، بالبحث الثبوتي :

نقول في ذلك : إنه لو فرضت لهذه الملكية مشكلة ثبوتية ، فانها لا تخلو من أن تنجم من أحد الموارد التالية :

أ - كون تشريعها أمراً لغوياً .

ب - احتواء الفكرة على عنصر يجعلها مستحيلة .

ج - كون الملكية لأكثر من جيل أمر غريب .

أما بالنسبة إلى مشكلة لزوم اللغوية ، فيبدو واضحاً أن تعلق التشريع بمثل هذه الملكية لا يعدّ من سنخ تعلق التشريع بالأمر اللغو ، بعد أن نرى ترتّب نتيجة إيجابية كبيرة على مثل هذا التشريع في المجال البيئي ، والتي تتمثل في تضيق دائرة تصرفات كلّ جيل من الأجيال في الطبيعة ، وعدم السماح له بأن يقوم بممارسات جائرة تجاهها .

وأما بالنسبة إلى مشكلة الاستحالة ، فقد يتصور أنّها تتجلى وتحصل بسبب عنصر « التعلّق بالمعدوم » والذي يقوم صرح هذه الملكية على أساسها ، حيث تعني هذه الملكية تعلق الطبيعة والموارد المتوفرة فيها بجميع البشر ، سواء الحاضرين منهم أو القادمين من الأجيال البشرية ، والتعلّق بالحاضرين وإن كان لا بأس به غير أنّ التعلّق بالقادمين والذين هم معدومون حالياً أمر مستحيل .

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بإحدى الإجابات الثلاثة التالية :

الأولى : أن يقال : إنّ الملكية لما كانت من المقولات الاعتبارية كان من المعقول فيها تعلق الشيء بمن هو معدوم فعلاً ، شريطة أن يكون هناك ما يصحح هذا الاعتبار . وقد أجاب المحقق الإصفهاني بمثل هذا الجواب في رد الإشكال الذي قد يتصور في قضية مشابهة وهي « مالكية الإنسان لأمواله التالفة » قال في ذلك : « الملكية لم تكن من المقولات الحقيقية - حتى لا يعقل تعلقها بالتالف والمعدوم - بل من الاعتبارات ، واعتبار ملكية التالف - وإن كان في حد ذاته ممكناً - إلا أنه لغو ، حيث لا يعتبر العرف مالكية الإنسان لأمواله التالفة في مدة عمره . نعم إذا كان أثر مصحح للاعتبار يمكن شرعاً وعرفاً اعتبار ملكية المعدوم والتالف ... » (٢) .

الثانية : أن يقال : إنه يتم اعتبار الملكية لعنوان قابل للانطباق على المعدومين حين وجودهم ، وعليه لا يكون اعتبار الملكية لشخص المعدوم حتى يستلزم

الاشكال المذكور ، بل الذي يحصل إنّما هو اعتبار الملكية لشخصية معنوية ، وهي ذلك الذي يحكي عنه العنوان . وهذا نظير ما في الوقوف والتي يحصل فيها اعتبار الملكية لعنوان مثل الفقراء أو أولاد فلان وإن لم يكونوا موجودين فعلاً .

الثالثة : أن يقال : إنه يتم اعتبار الملكية للجميع على نحو القضية الحقيقية ، فالمعدوم بعد وجوده يملك المال قضاء للحقيقية ، وعليه فإنّ الشارع جعل ما في الأرض للبشر حيثما وجد ، فالموجودون مالكون فعلاً ، وغيرهم يصيرون مالكين حال وجودهم .

وأما بالنسبة إلى المورد الثالث فلا ينبغي عدّه - على فرض التسليم بكونه أمراً غريباً - عاملاً لبروز مشكلة ثبوتية لقضيتنا هذه كما لو كان مستحيلاً ، ولكن مع ذلك لو أبينا عن قبول ذلك فنقول :

أولاً : أن كون الطبيعة ملكاً للأجيال يحتلّ مكانة بارزة في الأدبيات البيئية ، ويمثّل بصورة واضحة مفهوماً يشكل الإطار الفكري البيئي على أساسه ، ممّا جعل علماء البيئة يلغون في رؤيتهم العلمية حيثية تملّك الأفراد أو الجهات أو الدول . وهذا دالّ على أنّ جعل هذه الملكية أمر مطروح بين العقلاء .

وثانياً : أن اعتبار الملكية لأكثر من جيل ليس أمراً غريباً حتى في دائرة الفقه ، حيث إنه قد وقعت في موضع من الفقه نظرة فوق الزمنية إلى الملكية وهو ما تمثّل في كلام الإمام الصادق (عليه السلام) حول السواد ، فانه (عليه السلام) عندما سئل عن السواد ما منزلته ؟ « قال : هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم ، ولمن لم يخلق بعد » (٣) .

وغني عن التذكير أننا لا نريد من ذكر ذلك إثبات القاعدة ، حيث إن الملكية المفترضة حسبها تضاف إلى جميع البشر ، لا إلى المسلمين (كما في كلام الإمام

الصادق (عليه السلام) ، بل المقصود رفع الاستغراب الذي يمكن أن يثار بسبب ما قلناه على أساس القاعدة من ثبوت ملكية فوق الزمنية للبشر .

المرحلة الثانية : إثبات الملكية الشاملة شرعاً

وهذا ما يعبر عنه بالبحث الإثباتي ؛ حيث يمكن الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ ^(٤) ، وبيان الاستدلال : هناك رأيان حول ما تكون هذه الآية بصده :

الرأي الأول : كون الآية ليست بصدد التشريع

وهذا الرأي للسيد مصطفى الخميني حيث قال : « إنَّ اللام هنا ليس إلا للغاية من الخلقة ، لرجوع منافع الأشياء وفوائدها إليهم ، من غير نظر إلى مسألة تشريعية تحليلية وإباحية ، بل هي آية تفيد مسألة كونية ومقصوداً تكوينياً ، فيكون ما لأجله الحركة هو الإنسان وما لأجله الإرادة والخلقة - مثلاً - هو الإنسان والمجتمع » ^(٥) .

الرأي الثاني : كون الآية في مقام التشريع

والقائلون بهذا الرأي علماء كثيرون من السنة والشيعة ، غير أنَّهم مختلفون من حيث النظر إلى مفاد الآية ، ولكي نبحث عن ذلك نذكر الفروض المتصورة هنا مشيرين تحت كلِّ فرض إلى كونه مجرد فرض أو هناك اختيار له من قبل العلماء .

١ - كل واحد لكل واحد .

وقد قبل هذا الفرض السالكيوتي ^(٦) .

وهو واضح البطلان ، حيث إنَّ الآية كيف تقبل أن يقال فيها إن الضمير في ﴿ لَكُمْ ﴾ يعني لكل واحد منكم ، وأن ﴿ مَا فِي الْأَرْضِ ﴾ يعني كل واحد من الارض ؟ !

٢ - الكلّ للكلّ مع النفي المطلق للاختصاص .

أي : لا مجال لثبوت الاختصاص لغير الكلّ حتى في مرحلة لاحقة وعن طريق المخصّص .

٣ - الكلّ للكلّ مع نفي الاختصاص بالأصالة فقط .

إنه حسب هذا الرأي ينفي الاختصاص في الأصل ، فلا يتنافى هذا النفي مع حصول الاختصاص بورود المخصّص فيما بعد . وقد ذهب إلى ذلك الكثير من العلماء من الشيعة والسنة . وأصحاب هذا الرأي يقولون : « إن الأصل ذلك ، وخرج ما خرج ، ولزوم التخصيص الكثير بالعناوين ممّا لا بأس به ؛ لتعارفه في القوانين ، بعد كون الباقي تحت المطلق أيضاً كثير جداً » ^(٧) .

يقول البيضاوي : « ... فهو يقتضي إباحة الأشياء النافعة ، ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لأسباب عارضة ، فإنه يدلّ على أنّ الكلّ للكلّ ، لا أنّ كلّ واحد لكلّ واحد » ^(٨) .

يقول : صدر المتألّهين : « والآية تقتضي أنّ الأصل إباحة الانتفاع بكلّ ما في الارض للانسان إلا ما خرج بدليل ، ولا يمنع تخصيص بعضها ببعض ولا تحريم بعضها على بعض ؛ لأنه دلّت على أنّ الكلّ للكلّ ، لا أنّ كلّ واحد لكلّ واحد » ^(٩) .

٤ - الكلّ للكلّ مع عدم النظر إلى نفي الاختصاص .

ويبدو أنّ هذا الفرض صحيح ، لأننا بعد أن لم نقبل الفرضين الأولين ، نجد أنّ الفرض الصحيح يدور بين أن يكون هذا الفرض (أي الرابع) أو الفرض

الثالث ، ولما كان الفرض الثالث حاصلاً وقائماً على أساس فكرة وقوع التخصيص للآية ، فنرفضه من جهة أن الآية لسانها آب عن قبول التخصيص ، حيث إن قبولها للتخصيص معناه أنه بعد كل تخصيص تنضيق دائرة ما للكل فتتخسر في مجموعة من الارض لم تنلها يد التخصيص ، مع أنه مخالف لما يفهم من الآية ، حيث إنه يتم صدق عنوان « كون الارض مخلوقة للكل » بصورة مطلقة وفي أية حال ، وبتعبير آخر : ليست مصداقية وتطبيق الآية لمرحلة ما قبل التخصيص فقط ، كما هو معلوم ، وهذا هو المقصود من كون لسان الآية آيياً عن التخصيص . وعليه فالملكية التي تتحدث عنها الآية ليست تلك الملكية التي تقبل التخصيص .

وببيان آخر : إن الآية الكريمة ليست ناظرة إلى الملكية الراجعة والمتداولة والتي شأنها هو أن تكون حاصلة للكل ما دام لم تخصص بدليل خاص ، بل هي ناظرة إلى ملكية هي فوق الملكية القابلة للتخصيص ، ومثل هذه الملكية تصدق على أية حال من دون فرق بين أن تكون هناك ملكية لشخص أو أشخاص ، أو لم تكن .

وإذا قبلنا ثبوت مثل هذه الملكية للكل فلا حق لجبل أن يتصرف في الطبيعة بحيث يعدم صلاحية الأرض للعيش للأجيال اللاحقة . ومن الطريف أن الآية ركزت على ما في الارض ولم تركز على الارض نفسها ، من جهة أن التصرفات الجائرة لا تعدم الارض ؛ فإنها باقية ككرة على حالها ، بل تعدم ما في الارض من الامكانيات التي تجعل الارض صالحة لعيش الانسان .

ومن هنا يمكن الاجابة عن الرأي القائل بعدم كون الآية بصدد التشريع من جهة أنها لو كانت كذلك لكان ينبغي لها أن تركز على الارض وما فيها ، حيث لا فرق بينها وبين ما فيها ؛ فإن الكل تم تكوينه للانسان .

ومثل هذه الملكية تشير إليها آية أخرى ، وهي : الآية الشريفة ﴿ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴾ ^(١٠) .

كما يمكن القول إنه تفيدها بعض الأحاديث ، مثل الحديث النبوي الشريف الذي رواه ابن عباس : « الناس شركاء في ثلاث : الماء ، والنار ، والكلاء » ^(١١) .

وعدم أخذنا لهذا المفهوم من الملكية من هذه النصوص ناجم عن تعود أذهاننا على المفهوم الرائج من الملكية ، فكانت النتيجة أننا عندما نواجه مثل لفظة « الشركاء » مثلاً في الرواية النبوية المشار إليها ، نمرّ عليها مرور الكرام ، أو نحملها على معنى غير جدّي من الشركة ، مع أنّ المشكلة تكمن في وجود حالة القصور في ذهنياتنا من جهة عدم الالتفات إلى خطورة القضايا البيئية ، وإلى نظرة الإسلام إلى البيئة .

التطبيقات البيئية للقاعدة :

١ - الحفاظ على المحميات الطبيعية

المحميات الطبيعية (Natural Park) كثيرة ، فمنها : الغابات المحتوية على أنواع نادرة من النباتات أو الحيوانات .

ومنها : المناطق الساحلية المشتملة على أنواع نادرة من الأحياء المائية والشعاب المرجانية .

ومنها : الأراضي الرطبة المتضمنة على الكثير من الأنواع النباتية والحيوانية .

والحفاظ على المحميات الطبيعية معناه اتخاذ إجراءات لازمة للحدّ من الانشطة التي لها تأثير سلبي عليها .

٢ - الحد من الرعي الجائر

الرعي الجائر (Over Grazing) يحصل فيما إذا مكّنت مجموعة كبيرة من الحيوانات بأن تتغذى على بقعة محدودة من المراعي بهدف الازدياد في إنتاج

الحووم . وبما أن الرعي الجائر قد يجعل التربة متدهورة إلى حدّ قد يؤدي إلى التصحّر ، يمكن الاستناد إلى مثل هذه القاعدة لإثبات لزوم الحدّ من الرعي الجائر .

٣ - إزالة الغابات (Deforestation)

وموارد كثيرة أخرى على هذا الصعيد .

الثانية : قاعدة اختلال النظام

ولاستنطاق قابليات هذه القاعدة للتطبيق على قضايا البيئة والوقوف على سعة دائرة الاستفادة منها لحلّ هذه القضايا من منظور إسلامي ، يتعيّن في البدء التنبيه إلى أمرين :

الأمر الأول : عرض لمفهوم كلّ من مصطلحي التوازن البيئي واختلال التوازن

أ - مصطلح التوازن البيئي

إنّ مصطلح التوازن البيئي يعدّ من المصطلحات المفتاحية في مجال علم البيئة ، والمراد به ما يتمتع به نظام الطبيعة من روابط ديناميكية متداخلة لأجزائها ، تنتج عن هذه الروابط دورات طبيعية ومتناسقة تمكّن الطبيعة على إعالة الحياة على سطح الأرض وإدامتها . ومن خلال تحليل هذا التعريف ، نصل إلى كونه متضمناً للعناصر التالية :

١ - امتلاك أجزاء الطبيعة لعلاقات فيما بينها بعضها مع البعض ، وهذه

العلاقات موجودة بين مجموعة الكائنات الحية من جهة ، وبين مجموعتي الكائنات الحيّة والكائنات غير الحيّة من جهة أخرى .

٢ - ديناميكية هذه العلاقات في ذاتها .

- ٣ - إنتاج هذه العلاقات الديناميكية لحصول دورات طبيعية وبيولوجية .
 - ٤ - استقرار نظام الطبيعة يتضمن تنظيمًا ذاتيًا إثر وجود تلك العلاقات (النظام الإيكولوجي Ecosystem) .
 - ٥ - سببية هذا التنظيم الذاتي المتبادل بين الطبيعة والحياة لبقاء الحياة .
 - ٦ - تسمية الحالة الحاصلة من توفر مجموع هذه العناصر بالتوازن البيئي
 - ٧ - كون امتلاك نظام الطبيعة للتوازن معناه أنه لا يفقده حينما يحدث إخلال بهذا التوازن ، بل هو بحيث يعمل بشكل اتوماتيكي على إعادته .
- وللتوازن المتواجد في الطبيعة مصاديق وتجليات عديدة ، أذكر على سبيل المثال التوازن الموجود بين الأوكسجين وغاز الكربون ، وللوقوف على عمق وأبعاد هذا التوازن ، ننبه إلى أن هذا التوازن في الحقيقة ينحلّ إلى توازنات ثلاثة :
- أولاً : التوازن الحاصل بين نسبة تواجد الأوكسجين والكربون على وجه الأرض وبين نسبة الاحتياج إليهما .**
- إنّ الحياة على وجه الأرض بين خطرين من ناحية غاز ثاني أكسيد الكربون (والذي جمع بين أن يكون غازاً ساماً للإنسان من جهة ، وغذاء للنباتات من جهة أخرى) : خطر زيادة نسبة هذا الغاز في الجو (والتي هي أقل من واحد بالمئة) وخطر نقصانه فيه؛ فإنّ زيادته ولو بمقدار قليل تنتهي إلى زوال الحياة وموت الإنسان ، كما إنّ نقصانه ينتهي إلى زوال حياة النباتات ، وبالتالي إلى الاختلال في حياة الإنسان ؛ إذ الأوكسجين - والذي هو مهم لتنفس الانسان بل تنفّس جميع الكائنات الحية التي تعتمد على الهواء في تنفسها - يتكوّن من النباتات خلال عمليات البناء الضوئي .

كما أنَّ حياة الإنسان بين خطرين من ناحية الأوكسجين : خطر زيادته وخطر نقصانه ، فزيادة نسبته (والتي هي ٢١ بالمئة) في الغلاف الجوي تنتهي إلى احتراق الأرض ، ونقصان هذه النسبة تنتهي إلى موت الإنسان والحيوان اختناقاً !

ثانياً : التوازن الحاصل بين أخذ الإنسان والنبات للأوكسجين والكربون وبين إطلاقهما لهما التوازن القائم من جهة : بين عمليتي إطلاق النبات وأخذ الإنسان للأوكسجين ، ومن جهة أخرى : بين عمليتي إطلاق الإنسان وأخذ النبات لغاز الكربون .

وببيان آخر : أنَّ الأوكسجين تتوازن فيه عملية أخذه من قبل الإنسان مع عملية إطلاقه من قبل النبات ، كما أنَّ غاز الكربون تتوازن فيه عملية أخذه من قبل النبات مع عملية إطلاقه من قبل الإنسان .

ثالثاً : التوازن بين كمّية النباتات وحجم الغلاف الجوي إنّ النباتات تتواجد على وجه الأرض بالكمية المحتاج إليها لاستهلاك الكربون وإيجاد الأوكسجين .

والحقيقة أنّه لولا هذا الثالث (أي : التوازن القائم بين كمّية النباتات وحجم الغلاف الجوي) لما حصل التوازن الثاني (أي : التوازن القائم بين أخذ وإطلاق الأوكسجين والكربون) كما أنّه لولا هذا الثاني لما حصل التوازن الأول الذي هو التوازن القائم بين نسبة تواجد الأكسجين والكربون على وجه الأرض ونسبة احتياج الحياة إليهما .

ب - مصطلح اختلال التوازن البيئي

إنَّ لاختلال التوازن في الطبيعة نوعين ، وهما :

النوع الأول : الاختلال الناجم عن الكوارث الطبيعية ، مثل الاختلالات الناشئة عن العواصف والأعاصير والزلازل والمدّ البحري والفيضانات والجفاف .

النوع الثاني : الاختلال الناتج عن التدخل المباشر للإنسان في البيئة وسوء تصرفاته فيها ، سواء ما يتمّ منه بالخطأ مثل حدوث تسرّب غازات سامة من مصنع كيماويات أو تسرّب النفط من ناقلة نفط ، أو ما يتمّ منه لا عن خطأ مثل استخدامه لأسلحة الدمار الشامل .

ولتمييز هذا الثاني عن النوع الأوّل لابدّ من التركيز على ما يتوفّر له من عناصر وخصائص ، وهي ما يلي :

أولاً: كونه مما يسمّى باختلال التوازن البيئي

إنّ الذي يسمّى في الأدبيّات البيئية باختلال التوازن البيئي ، ويعدّ خطراً عظيماً على الغلاف الغازي ، وينتهي إلى الاحتباس الحراري ، ويجعل الطبيعة عرضة للتلوّث الشديد ، هو هذا الاختلال الذي تكمن جذوره في الإنسان .

ثانياً: مسؤولية الإنسان عن هذا الاختلال

هناك معنيان للتوازن : أحدهما : التوازن الموجود في الطبيعة ، وهو ما مرّ من كونه ما يتمتّع به نظام الطبيعة من روابط ديناميكية متداخلة لأجزائها تنتج عنها دورات طبيعية ومتناسقة بين هذه الأجزاء ، تقدر الطبيعة بسببها على إعالة الحياة على سطح الأرض وإدامتها . وهذا المعنى هو المعنى الأساسي والأصلي للتوازن ، غير أنّه يوجد في قبال هذا المعنى معنى آخر قد يذكر له وهو عبارة عن التوازن بين الاستفادة من الطبيعة ومواردها وبين مقتضيات حفظها لاسيما للمستقبل .

والفرق بين المعنيين يتمثّل في كون الأوّل عبارة عن توازن هو موجود ، والثاني عبارة عن توازن لابدّ من إيجاده ، ذلك الأوّل توازن طبيعي وأصلي ، وهذا الثاني إنساني وسلوكي . والثاني يجب أن يراعيه البشر في استفاداتهم من الأرض وموابها حتّى يبقى ذلك التوازن الأصل المتواجد في الطبيعة .

ومن هنا يعلم أنّ السبب الرئيسي لاختلال التوازن البيئي : فقدان التوازن السلوكي الانساني ، أي : بمجرد بروز اختلال في التصرفات الانسانية إزاء الطبيعة يقع التوازن البيئي عرضة للاختلال ،

وعليه : فإنّ الإنسان هو العامل الذي يقف وراء اختلال التوازن البيئي . وقد شغل اعتبار الانسان كمسؤول عن اختلال التوازن البيئي حيّزاً هاماً في الأدبيات البيئية .

ثالثاً : انتهاءه إلى نتائج سلبية فوق منطقية

إنّ الآثار السلبية التي تتركها الكوارث الطبيعية غالباً ما تقتصر على المناطق التي تقع هذه الأحداث فيها ، بينما التدميرات التي يقوم بها البشر ضد البيئة لا يبقى تأثيرها على مناطق وقوعها ، بل ستأخذ تأثيرات هذه التدميرات بشكل تدريجي - بل وحتى بشكل دفعي أحياناً وفي بعض الموارد - بعداً عالمياً كبيراً هو أعمق من تأثيراتها المحلية بكثير ، حتى أمكن إرجاع وقوع بعض الكوارث الطبيعية إلى ظروف حصلت كنتيجة للتصرفات السيئة التي قام بها الإنسان ضدّ البيئة .

وبتعبير آخر : أنّ الاختلال الذي يسببه الإنسان سينتهي إلى المزيد من الأسباب المدمرة الطبيعية للطبيعة .

رابعاً : انتهاءه إلى نتائج خطيرة فوق زمنية

إنّ الاختلال البيئي لا يكسر حواجز المكان فحسب ، أي : لا يأخذ فقط أبعاداً فوق منطقية ، بل يكسر حواجز الزمن أيضاً ويأخذ أبعاداً فوق زمنية ، فإنّ تمرّق طبقة الأوزون تنسحب آثاره على الأجيال القادمة وفي المستقبل .

الأمر الثاني : رؤية القرآن الوصفية حول قضية التوازن البيئي أو اختلاله :

أولاً: حول قضية التوازن البيئي

إنَّ مبدأ التوازن من المبادئ المحورية والمكررة في القرآن ، وقد استفاد القرآن في إبداع هذا المبدأ من أدبيات خاصة تتناسب مع الأسلوب القرآني في طرح القضايا الكونية من التركيز على ارتباط كل ظاهرة كونية بالله سبحانه ونسبة خلقها وتديرها إليه . والذي يبرز في الأدبيات القرآنية المتعلقة بهذا المجال ثلاثة مصطلحات ، هي :

١ - قَدَر ، يقول سبحانه : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (١٢) .

٢ - مقدار ، يقول سبحانه : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾ (١٣) .

٣ - موزون ، يقول سبحانه : ﴿ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ﴾ (١٤) .

ثانياً: حول قضية اختلال التوازن البيئي

كيف واجه القرآن قضية اختلال التوازن البيئي ؟ وكيف وصفه ؟ نشير فيما يلي إلى آيتين تفيدان الرؤية الوصفية القرآنية حول هذه القضية .

الآية الأولى : قوله سبحانه : ﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (١٥) .

الآية الثانية : قوله سبحانه : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ﴾ (١٦) .

إنَّ فكرة التركيز على دور ومسؤولية الإنسان إزاء البيئة تجلّت بشكل أقوى في الكتاب المنزل ؛ حيث ركّزت هاتان الآيتان في تبیین السبب الذي يكمن وراء فساد الأرض وهلاك الحرث والنسل على عنصرَي « السعي الإنساني » و « الكسب الإنساني » .

وفي تركيز الآية الأولى على لفظة الأيدي ما لا يخفى من لفتها النظر إلى الآلة التي تتمّ التداخلات والتصرفات البشرية بها .

عودة إلى القاعدة :

والآن ننتقل إلى قاعدة اختلال النظام لكي نشرحها ونبيّن مدى أهميتها ودورها في معالجة مشاكل البيئة ، فنقول : إنّ قاعدة اختلال النظام من القواعد الهامة التي قد اعتمد الفقهاء في إثبات الكثير من الأحكام الفقهية على الاستناد إليها ، فمثلاً :

١- إنّهم أثبتوا جواز أخذ الأجرة على الصناعات الواجبة بالاعتماد على هذه القاعدة ، قائلين : إنّ حرمة أخذها توجب اختلال النظام ؛ لوقوع أكثر الناس في المعصية بتركها أو ترك الشاقّ منها والالتزام بالأسهل ، فإنّهم لا يرغبون في الصناعات الشاقة أو الدقيقة إلا طمعاً في الأجرة وزيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات ، فتسويغ أخذ الأجرة عليها لطف في التكليف بإقامة النظام (١٧) .

٢- إنّهم نفوا وجوب الاحتياط مستدلّين بأنه إذا أمر الشارع عامة المكلفين بالاحتياط يلزم من بنائهم على العمل به اختلال أمورهم ، لكونه شاغلاً لهم عن أكثر ما يتوقف عليه نظام أمورهم من التجارات والصنائع إن لم نقل بكونه شاغلاً عن جميعها (١٨) .

٣- إنّهم شرطوا لزوم الفحص في قبول دعوى المدينون للإعسار بالاستناد إلى هذه القاعدة ، قائلين إنّّه لو بني على عدم الفحص في دعوى الإعسار لأدّى إلى إبطال الحقوق كثيراً ، بل إلى اختلال النظام ؛ لأنّه ينجرّ إلى ادعاء كثير من المدينون الإعسار (١٩) .

٤- ذهب البعض إلى بطلان التقليد ووجوب الاجتهاد على كل مكلف ، في حين لم يقبل ذلك آخرون نظراً الى لزوم الاختلال في النظام ^(٢٠) .

٥- إنهم أثبتوا استناداً إليها لزوم الاعتماد على إخبار ذي اليد بطهارة تلك الأشياء بعد تنجسها قائلين : « لو لم نعتمد عليه للزم الحكم بنجاسة أكثر الأشياء ، وهو يوجب اختلال النظام » ^(٢١) .

٦- إنهم أثبتوا عدم تشريع التصدي لإقامة الحدود الشرعية لكل فرد فرد ، قائلين : « من الضروري أن ذلك لم يشرع لكل فرد من أفراد المسلمين ، فإنه يوجب اختلال النظام » ^(٢٢) .

وما إلى ذلك من الموارد .

أهمية القاعدة :

وأهمية قاعدة اختلال النظام تبرز في ظل الالتفات إلى أنها ليست هي فقط قاعدة يرجع إليها للفتيا بالحكم الشرعي في جملة من القضايا ، بل لها شأن أكثر من ذلك ، ويتجلى هذا الشأن في أن جملة من قواعد أخرى تتجذر في هذه القاعدة ، وتستمد كيانه منها ، ويستدل لإثباتها بها .

والذي يظهر منه عمق إسهام قاعدة الاختلال في بناء الفقه وقواعده هو وجود التنوع في القواعد الراجعة إليها ، بحيث كانت بعضها فقهية وبعضها أصولية ، ومثل ذلك قلما يتفق في غيرها .

وفيما يلي نذكر قواعد أربع مهمة أرجعها الفقهاء والأصوليون إلى هذه القاعدة :

١- قاعدة اليد ^(٢٣) .

٢- قاعدة الاستصحاب ^(٢٤) .

٣ - قاعدة حجية الظواهر (٢٥) .

٤ - قاعدة نفي الحرج (٢٦) .

وينبغي الإشارة إلى أنَّ ما يرجع إليها من القواعد لا يكون مقصوراً على هذه الأربع .

وقد بلغت أهمية هذه القاعدة لدرجة جعلت منها مبدأً أمكن الانطلاق منه للتنبؤ الفقهي ، وعليه فليس دور القاعدة فقط تعيين الحكم الشرعي ، بل بإمكانها أن تسهم أيضاً في عملية إعطاء النظرية الفقهية ، وكمثال على ذلك ما وقع من قبل العلامة الطباطبائي في مجال التنبؤ حول حدود الحرية في المجتمع حيث قال : « فمما لا يشك فيه ذو مسكة أنَّ بقاء الحرية الانسانية على إطلاقها في المجتمع الانساني ولو لحظة يوجب اختلال النظام الاجتماعي من وقته ، فهذا الاجتماع الذي هو أيضاً فطري للانسان ولا يعيش بدونه هو يقيد إطلاق الحرية الفطرية التي وهبته للانسان إرادته وشعوره الغريزيان ، فلا يأتي لمجتمع إنساني أن يعيش إلا مع تقييد ما لاطلاق الحرية كما لا يأتي له أن يعيش مع بطلان الحرية من أصلها ، ولم يزل المجتمع الانساني يحفظ بين الحدين هذه الحرية ... » (٢٧) .

وأمكن القول إنَّ الدور المصيري الذي تلعبه فكرة « لزوم التجنب من اختلال النظام » لم يبق في حدود الفقه وأصوله ، بل تجاوز حدود هذين العلمين ، حيث أفلحت هذه الفكرة في إنتاج وتكوين بعض الاتجاهات في حقل الأخلاق ، وكمثال على ذلك ، ما قد يقال : من أنه ليس المراد من تهذيب الشهوات إزالتها تماماً ، كيف ؟ والخمود والجبن اللذان هما نقصان ومعدودان من الرذائل ، ولكن لولاهما لاختلَّ النظام وانقطع النوع ، بل المراد تطويعهما لحكم العقل والشرع وجعلهما منقادين تحت أمرهما ، وذلك ليس بممتنع (٢٨) .

القاعدة وحفظ البيئة :

والآن نسأل هل تسهم مثل هذه القاعدة - التي تلعب دوراً عظيماً وواسع النطاق في أكثر من علم - إسهاماً أساسياً في قضية البيئة ، أم هي بمعزل عن هذا المجال البشري المهم ؟ نقول في الجواب : يمكن المرور عبر بوابة هذه القاعدة لحل الكثير من القضايا البيئية وإثبات حرمة تلك التصرفات التي تخلّ بنظام البيئة .

ومن يشكك في صحة هذه الدعوى نقول له : إن أعمال هذه القاعدة هنا يتمّ بطريق أولى فيما لو قلنا بإعمالها في تلك الموارد غير البيئية - والتي أشرنا إلى جملة منها ، حيث إنّه إذا كان الفقه لا يسمح لبعض الأفعال بحجة أنّها مما ينعكس بالسلب على جانب من معاش الإنسان ونظمه الاجتماعي أو الفردي - كما شاهدنا في الأمثلة التي ذكرناها - فكيف يسمح للتصرفات التي لها مساس عظيم بالنظام البيئي الذي يرتبط بمسار حياة الإنسان ، ويمثّل اختلاله مأساة عظيمة للبشر تقضي على كيانه في الحاضر والمستقبل .

ولتوضيح أكثر نقول : إنّ قاعدة اختلال النظام تتصور لها مجالات ثلاثة :

١ - المجال الفردي

٢ - المجال الاجتماعي

٣ - المجال الحيوي

فالذي راج في الفقه هو التمسك بهذه القاعدة في المجالين الأولين (١) ، فقد تمسك الفقهاء في موارد كثيرة لنفي وجوب أو حتى مشروعية العمل الذي يستلزم فعله اختلالاً لنظام المعيشة لفرد ما أو لمجتمع ما .

أما المجال الحيوي فالحقيقة عدم صحة قياس الاختلال الحاصل فيه بالاختلال الحاصل في المجالين الأولين من حيث عظم وخطورة النتائج السلبية التي يتركها على البشرية والتي تمثل أبعاداً هي فوق التصور ، فهذا الاختلال في الواقع يمثل اختلالاً في كيان البشر وحياته بجميع ما لها من جوانب . والنظام الذي يختل هنا هو النظام الأيكولوجي المتكون من النباتات والحيوانات والكائنات المجهرية والجمادات من الكيماويات والظروف الطبيعية والجيولوجية ، وواقع هذا الاختلال - كما هو معلوم - هو توقف العمليات المعقدة والمتشابكة والمترابطة الجارية بين هذا الموجودات والكائنات التي تمتلك العديد من المسارات المؤدية إلى تغير معدلات نمو الجماعات الحية والموصلة لها إلى حالة مستقرة من التوازن .

الهوامش

- (١) انظر : اقتصادنا (الشهيد الصدر) : ٤١١ - ٦٦٨ .
- (٢) حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٢ : ٦٣٢٥ .
- (٣) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٢٥ : ٤٣٥ .
- (٤) البقرة : ٢٩ .
- (٥) تفسير القرآن الكريم (مصطفى الخميني) ٥ : ١٥٤ .
- (٦) تفسير الألوسي ١ : ٢١٥ .
- (٧) أنظر : تفسير القرآن الكريم (مصطفى الخميني) ٥ : ١٥٤ .
- (٨) تفسير البيضاوي ١ : ٢٧٣ .
- (٩) تفسير القرآن الكريم (صدر المتألهين) ٢ : ٢٧٧ .
- (١٠) الرحمن : ١٠ .
- (١١) تلخيص الحبير ٣ : ٦٥ . ودرر الآلي (لابن جمهور الأحسائي) ٢ : ٩٦ . وفي المستدرك للنووي ١٧ : ١١٤ والدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢ : ٢٤٦ حديث ٩٨٧ وفيه أخرجه الطبراني عن ابن عمر .
- (١٢) القمر : ٤٩ .
- (١٣) الرعد : ٨ .
- (١٤) الحجر : ١٩ .
- (١٥) الروم : ٤١ .
- (١٦) البقرة : ٢٠٥ .
- (١٧) كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري) ٢ : ١٣٨ - ١٣٩ .
- (١٨) تقارير المجدد الشيرازي ٤ : ١١٦ - ١١٧ .
- (١٩) كتاب القضاء (للشيخ الآشتياني) : ٩٩ .
- (٢٠) تفسير القرآن الكريم (مصطفى الخميني) ٣ : ٣٥ .
- (٢١) كتاب الطهارة (السيد الخوئي) ١ : ٣٢٢ .
- (٢٢) مباني تكملة المنهاج (السيد الخوئي) ١ : ٢٢٥ .

(٢٣) أنظر : القواعد الفقهية (البجنوردي) ١ : ١٣٧ ، يقول المحقق النائيني : « وما ورد من الشارع في اعتبار اليد إنما هو إمضاء لما عليه عمل الناس ، وليس مفاد أدلة اعتبارها تأسيس أصل عملي بحيث لم يلاحظ الشارع جهة كشفها ، فإن ذلك بعيد غاية ، وقوله ﴿ لا يدرى ﴾ في بعض أدلة اعتبار اليد ؛ وإلا لما قام للمسلمين سوق ، لا يدل على التعبد بها ، بل إنما هو لبيان حكمة إمضاء ما عليه العقلاء ، فإنه لولا اعتبار اليد لاختل النظام » . (فوائد الأصول ٤ : ٦٠٣) .

(٢٤) يقول السيد الحكيم : « ولو قدر للمجتمعات ان ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال » . الأصول العامة للفقه المقارن (السيد محمد تقي الحكيم) : ٤٥٩ .

(٢٥) يقول المجتهد التبريزي : « حجية ظواهر الألفاظ أمر فطري إلهي أودعها معلم البيان لئلا يختل النظام وتتم بها الحجة والبرهان » (الأصول المهدية - المعروف بخلاصة الأصول - : ٧) .

(٢٦) إن قاعدة نفي الحرج - والتي هي قاعدة جلية ترجع الكثير من القواعد إليها - هي نفسها راجعة إلى قاعدة نفي الاختلال ، يقول الشيخ الأنصاري : « إن قاعدة نفي الحرج مما ثبتت بالأدلة الثلاثة ، بل الأربعة ... لاستقلال العقل بقبح التكليف بها يوجب اختلال نظام أمر المكلف » . فرائد الأصول (الشيخ الأنصاري) ١ : ٤٠٧ .

(٢٧) تفسير الميزان (السيد الطباطبائي) ٦ : ٣٥٢ .

(٢٨) التحفة السننية (السيد عبد الله الجزائري) : ٤٢ ، مخطوط .

البيع الزماني

(تحليل فقهي - حقوقي لعقد (Time sharing))^(١)

□ الاستاذ مسعود الامامي

البيع الزماني عقد مستحدث سعى الباحث أن يكيّفه تارة ضمن العقود المعيّنة والمسماة وانتهى الى نتيجة سلبية . . وأخرى حاول أن يكيّفه ضمن عقد مستقلّ جديد وقد أرسى ذلك على طبيعة الموقف من مسألة توقيفية العقود والمعاملات أو عدمها . . ثم ختم البحث بسرد بعض مقرّرات البيع الزماني . .

المقدّمة :

إنّ أحد الموضوعات الجديدة - والذي لا يتجاوز عمره في الغرب بضعة سنين - هو عقد البيع الزماني (Time sharing) . لقد ظهر هذا العقد على أثر احتياجات ورغبات الانسان المعاصر . بحيث يمكن أن يكون ملبياً لذلك ومعيناً لتحقيق ما يصبو إليه ومن أهم الدوافع الدخيلة في هذا التأسيس القانوني والحقوقي هو إفراط الانسان في إشباع ميوله ورغباته بطرق مختلفة وحرصه على الاستفادة بأقصى ما يمكن من مظاهر الحياة المادية . إنّ رغبة الانسان في التمتع والالتذاذ بأوقات فراغه دفعه نحو البحث عن طريق للخلاص من الحياة الرتيبة المملّة في المنتجات والمتنزهات .

يلتجئ الانسان المعاصر الى احضان الطبيعة والمتنزهات هروباً من المشاغل الكثيرة ومشكلات الحياة في المدن ولراحة البال يقوم بشراء مسكن ومأوى في المتنزه والمكان الذي يختاره لقضاء عطلته وايام استراحته ، وبعد مدة يحس بالملل والضجر الناشئ من الحياة الرتيبة والمتكررة في المسكن الجديد أيضاً ، فيرجح أن يقضي أوقات فراغه في أمكنة جديدة ملذّة ومفرحة .

ومن الواضح أنّ تغيير ملكية محل السكن في المتنزهات ليس بالأمر السهل ، ومن ناحية أخرى كون الاستفادة من سائر العقود والمقررات القانونية ، مثل الاجارة لا تؤمّن راحة البال والملكية اللازمة والمرادة فلذا يقوم بالبحث عن مبرر حقوقي يضمن له الاستفادة بأحسن ما يمكن من بعض دخله المحدود في التمتع بالاماكن السياحية المتنوعة والمتنزهات المختلفة - في نفس الوقت الذي يضمن له ملكية العين - فاضطر الى أن يختار ملكية العين في زمان معيّن ، بحيث لا يكون مالكاً الى الأبد ، بل يكون مالكاً في زمان خاص ومعين ، وهذا الزمان الخاص يتكرّر الى الأبد بالتناوب أو يتكرّر الى زمان خاص .

ومثاله : أن يكون مالكاً لبيت في فصل الربيع أو أول شهر أو أسبوع من السنة فقط ، فيكون تحت اختياره ، وفي سائر أوقات السنة يكون تحت اختيار مالكة الآخر أو ملاكه الآخرين .

ومن الممكن أن يكون عقد البيع الزماني دائماً ، كما لو باع داراً في فصل الربيع الى الأبد ، فتثبت ملكية المشتري لتلك الدار في فصل الربيع الى الأبد .

كما يمكن أن يكون العقد الى أجل معيّن ، كما لو باع الدار في فصل الربيع لمدة عشرين عاماً .

ومن الواضح أنّ تعيين زمان ملكية كل فرد وأيضاً تعيين زمان انتهاء العقد

أو عدم تعيين زمان انتهائه أمر تابع لإرادة طرفي العقد .

بل - بناء على ذلك - يكون من الممكن ألا يكرّر المشتري زمان ملكيته ، وإنّما يشتري الدار لفصل واحد فقط . وفي الصورة الأخيرة سوف يكون عقد البيع الزماني مصداقاً للبيع المؤقت الوارد في النصوص الفقهية ^(٢) .

ثم إنّ اختلاف هذه المالكية مع المالكية المشاعة واضح ؛ لأنّ مالكي العين المشاعة يملكونها في كلّ زمان ، ولا تنقطع ملكية أحد منهم في زمان ما ، والذي يميّز ملكية أحدهم عن الآخرين هو نسبة سهمه بالنسبة الى كلّ العين أمّا المالكية في هذا الفرض الجديد ، فتقسّم وتحصّص على أساس الزمان المتفق عليه ، وسهم كلّ واحد منهم هو المالكية الكاملة على كلّ العين - من دون منازع - في قطعة معيّنة من الزمان ، وبمضيّ ذلك الزمان المعيّن تنتفي ملكيته وتنقطع ، ولا ترجع ملكيته إلا بمجيء ذلك الزمان المعيّن ، ولا تنقطع إلا بانتهائه ، وهكذا الى الأبد .

وقد أطلق مفكّروا علم الحقوق في الغرب على هذا البناء الحقوقي الجديد اسم (Time sharing) ، معناه : السهم الزماني أو الحصة الزمانية .

وهناك طرق حلّ في مجال الحقوق الاسلامي تستطيع - الى حدّ ما أن تؤمّن هذا الطلب أو تشبع هذه الحاجة . ونذكر مثلاً عقد الاجارة أو المهادية الزمانية في تقسيم منافع المال المشاع بين الشركاء ، حيث إنّ ملكية العين في عقد الاجارة للمؤجر ، ويملك المستأجر منافع العين في مدّة معيّنة . وفي المهادية الزمانية يقسّم ملاك المال المشاع منفعه بينهم على أساس الزمان ، فتختص منافع كلّ مال في مدّة معيّنة بأحدهم .

ولكن كلتا هاتين العلاقتين الحقوقيتين لا تنطبقان انطباقاً كاملاً على عقد البيع

الزماني ؛ لأنّ المؤجر في الاجارة هو مالك العين في تمام المدة ، والمستأجر لا يملك إلا المنافع ، وفي المهايأة يملك المال دائماً وفي كلّ حال أفراد متعدّدون ، ويقسمّ الزمان بينهم ليستفيد كلّ واحد منهم من منافع العين في زمانه المعيّن . بينما العين في عقد البيع الزماني في كلّ زمان معيّن لها مالك واحد ، له حق الاستفادة من منافعها في ذلك الزمان فقط .

والتحليل العلمي لموضع هذا العقد في نظام فقه الامامية والحقوق الاسلامي يؤدّي بنا الى وجدان مفاهيم مشتركة ومعروفة في هذا النظام القيم .

هذه المفاهيم كما يلزم التفتيش عنها في مرحلة الإمكان والثبوت التي هي نتيجة وثمرة حاصلة من هذا العقد ، كذلك يلزم التفتيش عنها في مرحلة الاثبات التي هي طريق الوصول الى ذلك المفهوم الثبوتي .

بعبارة أخرى : هذا العقد يُوجد علاقةً اعتبارية وحقوقية بين المالك والمملوك ، وبين الملاك بعضهم مع بعض . وأقرب مفهوم حقوقي لهذا العقد في الفقه هو المالكية المؤقتة .

وبالرغم من أنّ الفرد الشائع للمالكية المؤقتة في الفقه هي المالكية المحدودة بزمان خاص ، وتزول بانتهاء ذلك الزمان ، إلا أنّ مفهوم المالكية المؤقتة لها قابلية الشمول لمصاديق أخرى ، مثل النتيجة الحاصلة من عقد البيع الزماني ؛ فإنّ المالكية المؤقتة في هذا العقد وإن كانت تتكرّر وتستقرّ بمجيء زمانه المعيّن ، ولكنّها من جهة أخرى محدودة بالبعد الزماني ؛ حيث تنقطع في باقي الأزمنة ، فبهذا اللحاظ تكون مصداقاً للمالكية المؤقتة .

على هذا فالوظيفة الرئيسية لنا هي تحليل إمكان وقوع المالكية المؤقتة في الفقه والحقوق ، ونقد الأدلّة النافية والمثبتة ، لتنبّين في النهاية محلّ هذا العقد -

بعنوان كونه مصداقاً من مصاديق الملكية المؤقتة - في الفقه والحقوق ، وقد مضت هذه الأبحاث في مقالة « اعتبارية الملكية بين الفقه والقانون » و « الموقف من الملكية المؤقتة في الفقه والقانون » .

ومن ناحية أخرى تحليل قوالب وعقود يحتمل أن تكون لها قابلية تحقيق الملكية المؤقتة بالشكل الذي توجد في البيع الزمني . وهذا المبحث يشكّل المحتوى الأصلي لهذه المقالة .

الفصل الاول : البيع الزمني في العقود المعيّنة

ملكية العين في عقد البيع الزمني قد وُقِّت بشكل بحيث تنتقل في مقابل العوض الى شخص واحد أو عدّة أشخاص . وعليه فإنّ مثل هذا العقد يكون شبيهاً بالعقود التمليكية المعوّضة العين في الماهية والآثار . ومن بين هذه العقود ، عقد البيع والصلح اللذين يمكن أن يقبلا الانطباق على هذا العقد .

أولاً - عقد البيع :

لا يوجد أيّ أثر في المصادر الفقهية والحقوقية - كما تقدم - يدلّ على وجود تصوّر عند المتقدمين عن هذا العقد المستحدث . وما فهموه من الملكية المؤقتة والبيع المؤقت لا ينطبق انطباقاً كاملاً على عقد البيع الزمني . فهذا العقد - من كلّ النواحي - ظاهرة جديدة يحتاج الى تصور ومعرفة أولية ، ثمّ الى التصديق أو عدم التصديق .

طرحت - في الأبحاث السابقة على طاولة البحث آراء الفقهاء والحقوقين حول الملكية والبيع المؤقتين ، وتبيّن أنّه بسبب وجود التشابه الكبير بين البيع الزمني وبين الملكية والبيع المؤقتين يمكن أن يستنبط رأيهم في البيع الزمني من خلال استدلالهم في ردّ وقبول الملكية والبيع المؤقتين ، فذهب الفقهاء - كما تقدم - الى

بطلان وعدم نفوذ البيع المؤقت : لهذه الأدلة :

الدليل الأول : بطلان مطلق التملك والمالكية المؤقتة ، وهو دليل لبعض الفقهاء . وعند تحليل هذا الموضوع وجدنا أدلته غير متقنة وغير كافية . وإن كنا قد انتهينا في الأبحاث الحقوقية الى هذه النتيجة ، وهي أنه على أساس التعاريف والخصوصيات المطروحة للمالكية في علم الحقوق لا يمكن الجمع بين مفهوم الملكية والتوقيت أو التخصيص الزماني .

الدليل الثاني : عدم الصدق العرفي لعنوان البيع على التملك المؤقت . إن عنوان البيع - عند الفقهاء - ليس له حقيقة شرعية ، والشارع والمقنن استعملوا هذا المفهوم في نفس معناه العرفي . فلهذا يلزم خوض هذا البحث من خلال هذا السؤال ، وهو أنه هل يمكن أن يكون التملك المؤقت مصداقاً لمفهوم البيع في نظر العرف أم لا ؟

ذهب الفقهاء المتقدمون - حتى أمثال صاحب العروة الذين يقولون بمشروعية الكية المؤقتة ^(٣) - الى عدم صدق عنوان البيع العرفي على التملك المؤقت . ولهذا فإن أدلة صحة البيع ونفوذه لا تشمل التملك المؤقت ، ولا يمكن اعتبار البيع المؤقت مصداقاً للبيع .

ادعى المحقق النائيني الإجماع على بطلان البيع المؤقت . وزعم المحقق الخوئي بأنه لا معنى له وأنه ضروري البطلان .

عقد البيع الزماني أيضاً وإن كان - في نظر الفقهاء - لا ينطبق انطباقاً كاملاً على البيع المؤقت . إلا أن دليلهم على بطلان البيع المؤقت شامل له .

وبعبارة أخرى : انعقاد هذا العقد في قالب عقد البيع غير ممكن ؛ لعدم صدق عنوان البيع عليه عرفاً . من هنا يمكن أن نقطع برأي الفقهاء المتقدمين في البيع

الزماني ، وأنهم . ما كانوا يقبلون بهذا العقد بعنوان البيع لو فرض عرضه عليهم ؛ وذلك للدليل المتقدم .

وقد قام مركز التحقيقات الفقهية في القوة القضائية - في عام ١٣٧٧ هـ . ش - بطرح استفتاء على جمع من الفقهاء والمراجع ، نص الاستفتاء عبارة عن : « ما هو حكم بيع ملك لزمان محدّد لعدّة أشخاص ؟ كأن يبيع ملكاً لأربعة أشخاص ، هذا الملك في كل فصل من الحصول الأربعة للسنة يكون تحت اختيار مالك الفصل ، ينتفع به أو يؤجره أو ... » .

هذا السؤال مجمل ، ولم يبيّن فيه بوضوح أنّ هذا العقد المذكور في قالب أيّ العقود وقع مورداً للسؤال ؟ نعم قد يكون لفظ البيع ظاهراً في عقد البيع .

فأجاب مراجع التقليد العظام حفظهم الله تعالى بعدم جواز هذا العقد ، وهم : محمد تقي بهجت ، جواد التبريزي ، السيد علي الخامنّي ، السيد علي السيستاني ، لطف الله الصافي الكلپايگاني ، محمد فاضل اللنكراني ، ناصر مكارم الشيرازي و حسين النوري الهمداني ، عدا السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي حيث لم يستبعد صدق عنوان البيع عليه ^(٤) .

كما قام المركز ذاته مرّة أخرى - ومقارناً مع هذا التحقيق ولتكميله بطرح استفتاء آخر في ١٣٨٢ هـ . ش - وفيه جاء السؤال عن مشروعية البيع الزماني في قالب عقد البيع وعقد الصلح أو عقد مستقلّ .

فأجاب كلّ من الموسوي الأردبيلي ، مكارم الشيرازي ، فاضل اللنكراني ، السيد محمد صادق الروحاني بجوازه في قالب عقد البيع .

وذهب كلّ من النوري الهمداني ، والسيستاني ، والتبريزي ، والصافي الكلپايگاني وبهجت الى عدم مشروعيته في هذا القالب .

فازداد - كما هو واضح - المدافعون عن مشروعية هذا العقد خلال فترة ما بين الاستفتاءين .

وفي مقام الدفاع عن رأي الزاهيين الى جواز هذه المعاملة في قالب عقد البيع يمكن أن يقال : بالرغم من إدخال بعض فقهاء الجمهور التأييد والدوام في تعريف البيع ^(٥) - فعلى هذا لا يكون عنوان البيع بالدلالة اللفظية شاملاً للبيع الزماني - ولكن لم يدخل أحد من فقهاء الشيعة مثل هذه القيود في تعريفه ^(٦) ، وبمراجعة تعاريف فقهاء الشيعة نجد شمولها للبيع الزماني واضحاً ، فمن هذه الجهة يدخل البيع الزماني تحت الأدلة العامة مثل ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(٧) . نعم ، يمكن أن يدعى أن لفظ البيع وإن كان بالدلالة اللفظية - شاملاً لهذا العقد ، ولكن لكونه غير معهود فينصرف عنه ^(٨) .

ولكن هذا الادعاء غير مقبول ؛ لأن قلة وجود أو حتى انتفاء بعض المصاديق في زمان الشارع لا يمنع من شمول اللفظ لها .

كتب آية الله السيد محمد صادق الروحاني في جواب الاستفتاء المذكور :

« هذا العقد وإن لم يكن معهوداً ، ولهذا ادعى الفقهاء انصراف ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ عنه ، إلا أن مثل هذا الانصراف لا يمنع من التمسك بالاطلاق . ولذا لا نرى مانعاً من صحة هذا العقد بيعاً » .

ولا يرى آية الله ناصر مكارم الشيرازي أيضاً لزوم وجود كل مصاديق اللفظ المطلق في زمان الشارع ، ولا ينفي ظهور مصاديق جديدة تكون مشمولة للعمومات والمطلقات الشرعية . فيقول في جواب الاستفتاء : « هذا في الواقع نوع بيع ظهر في عصرنا (بسبب الحاجة والضرورة) . فإذا شاع وراج في عرف مكان ما لم يكن إشكال في العمل به ، ويكون مشمولاً لـ ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾

وسائر أدلة البيع » .

يتبين من هذا الجواب علة تغير فتواه في الفاصلة الزمانية ما بين الاستفتاءين ؛ لأنه كما ذكر أن الشيوع المتأخر لبعض المصاديق يمكن أن يهيئ الأرضية لشمول الاطلاقات . وقد يكون عدم شيوع عقد البيع الزماني بين المسلمين في زمان الاستفتاء الأول صار سبباً في أن يفتي بعدم مشروعيته . بينما زال هذا المانع من البين بسبب شيوع هذا البيع خلال فترة ما بين الاستفتاءين ، فعلى هذا أفتى بجوازه .

ولكن هذه الدعوى قابلة للمناقشة ؛ لأنّ المبنى في تعيين معاني الألفاظ المستعملة في الكتاب والسنة هو فهم عرف نفس ذلك الزمان ، وتغيير معاني الألفاظ فيما بعد ذلك العصر لا يكون مجوّزاً لفهم جديد من الكتاب والسنة ؛ لأنّ في هذه الحالة كم من قراءات وتفسيرات متعارضة في القرآن والروايات ، وتنسب اليهما أحكام مختلفة بل متناقضة .

نعم ، يمكن أن تكون مصاديق تلك المعاني الثابتة جديدة ومستحدثة ، وتظهر في كلّ عصر مصاديق جديدة تدخل تحت تلك المفاهيم المطلقة والعامّة . ولكن إذا أحرز أنّ تلك المفاهيم تنصرف عن بعض المصاديق الجديدة ، ففي هذه الحالة إطلاق وعموم تلك المفاهيم لا يكون شاملاً لمثل هذه المصاديق .

بعبارة أخرى : إذا كان منشأ الانصراف فقط هو كثرة وقلة المصاديق أو وجودها وعدمها في بعض العصور ، فهذا الانصراف لا يمكن أن يكون مانعاً عن الإطلاق . ولكن إذا أصبح الانصراف سبباً لتغيير معاني المتفاهم العرفي ، بحيث لا يتبادر الى الذهن من اللفظ المطلق او العام إلا بعض المصاديق ، ففي هذه الحالة سوف لا يكون شاملاً للمصاديق الأخرى أو يكون شموله مشكوكاً على الأقل .

يبدو أنّ دعوى انصراف لفظ البيع عن هذا العقد غير بعيد ؛ لأنّه إذا كان منشأ انصراف الذهن عن بعض الأنواع والأفراد هو غلبة استعمال اللفظ في بعض المصاديق - كما صرّح به بعض الأصوليين - بحيث تنشأ بين اللفظ وتلك المصاديق ألفة تؤدي الى تبادل تلك المصاديق فقط من اللفظ ، وفي هذه الحالة ينصرف اللفظ العام أو المطلق عن المصاديق الأخرى ، ولا يكون له ظهور فيها .

ولفظ البيع - أيضاً - من هذا القبيل . هذا اللفظ وضع لمطلق البيع والشراء ولمبادلة مال بمال ، إلا أنّ شيوع استعماله في خصوص البيع والشراء الدائمي وغير المقيّد بزمان يؤدي الى انصراف الذهن عن المصاديق الأخرى .

كما أنّ لفظ البيع شامل بالدلالة اللفظية لعقد الاجارة أيضاً ؛ لأنّ ما جرى في الاجارة هو البيع والشراء والمبادلة ، وحصلت فيها معاوضة منافع إنسان أو عين بمال . إلا أنّ هذا اللفظ وبسبب كثرة الاستعمال في المصاديق الأخرى منصرف عن مثل الاجارة . والذهن العرفي للمخاطبين لا يفهم منه البيع والشراء الحاصلان في الاجارة .

وبعبارة أخرى : ظهور البيع في التملك الدائمي أكثر ، بحيث ينصرف الذهن عن التملك المؤقت أو على الأقلّ تبادره مشكوك . فالعمومات الدالة على مشروعية البيع لا تشمل هذا العقد . ولا يمكن إجراؤه في قالب عقد البيع . يبدو أنّ استدلال أكثر الفقهاء بعدم الصدق العرفي لعنوان البيع على البيع المؤقت والزماني قوي ؛ لأنّ ارتكاز العرف - في الماضي وحتى في الحاضر - من عنوان البيع والشراء هو السلطنة والمالكية التامتين وفي كل الأزمان على المبيع . وبهذا الارتكاز العرفي لا يمكن تعميم أدلّة نفوذ وصحة البيع لموارد غير ما هو المرتكز ، مثل البيع المؤقت والزماني ، بل قال السيد اليزدي وبعض المعاصرين : في حالة

الدليل الثالث : اعتبر بعض الفقهاء المعاصرين فقدان شرط التنجيز في مثل هذه المعاملة دليلاً على عدم صحته ، فيقول أحدهم : « عقد البيع في حكم العلة والسبب التام لانتقال المبيع الى المشتري ، فبإيجاد العقد يستقرّ الملك في تملك المشتري . ونفس هذا يمكن أن يكون أحد الأدلة على شرطية التنجيز في العقود والايقاعات . فبالعقد يلزم إمّا انتقال الملك فوراً الى تملك المشتري (وإن كانت التصرفات الدالة على الملكية مشروطة بشرط أو مدة) ، أو انتقاله الى كلّ المشتريين بنحو مفرز أو مشاع ... » ^(٩) في تحليل هذا الدليل يلزم ذكر نكتة ذات أهمية كبيرة ، وهي أنّ شرط التنجيز لا يتنافى مع تصوّر الفقهاء المتقدمين عن البيع المؤقت ؛ لأنّ البيع المؤقت عند الفقهاء المتقدمين - كما تقدم مكرراً - عبارة عن أن يملك البائع ماله للمشتري الى مدة معيّنة ، وبعدها يرجع الى البائع مرة أخرى . في هذه الحالة تتحقق مالكية المشتري من حين العقد وتستمر الى انتهاء المدة المعيّنة ، ولا يرد خلل على شرط التنجيز ، فلذا لم يقل أحد من الفقهاء المتقدمين بفقدان البيع المؤقت لشرط التنجيز .

أما في البيع الزمني فيمكن أن لا تبدأ ملكية المشتري من حين العقد ، بل قد تبدأ في الأشهر أو الفصول الآتية . في هذه الحالة يطرح هذا الإشكال ، وهو أن ملكية المشتري لا تحصل من حين العقد ، بل هي منوطة بوصول الزمان المذكور ، فشرط التنجيز مفقود وتحليل هذا الدليل يلزم ذكر نكات حول شرط التنجيز في العقود :

مَيِّزُ الْفُقَهَاءِ بَيْنَ تَعْلِيْقِ الْاِنْشَاءِ وَتَعْلِيْقِ الْمَنْشَأِ وَصَرَحُوا بِأَنْ الْأَوَّلَ لَيْسَ غَيْرَ

جائز فقط بل غير ممكن أيضاً ؛ لأنَّ حقيقة الإنشاء هي إيجاد أمر اعتباري ،
وتعليق الأمر الذي حقيقته هي الوجود في الخارج لا معنى له . وبعبارة أخرى :
الإنشاء إما محقق أو معدوم ، وأمر دائر بين الوجود والعدم ، فالوجود التعليقي
فيه لا معنى له . على خلاف المنشأ الذي يكون قابلاً للتعليق .

على هذا فشرط التنجيز أو عدم التعليق في العقود مرتبط بالمنشأ . وذهب
كثير من الفقهاء الى أنَّ التعليق في المنشأ غير جائز ، ويجب أن يقع العقد منجزاً .
وذكر الفقهاء فرضيات مختلفة في التعليق ، بعضها فقط محكومة بالبطلان .

وإن كانت الأقلية من الفقهاء لم يقبلوا ببطلان التعليق في تلك الفرضيات -
أيضاً - فامتنعوا عن اشتراط التنجيز في العقود (١٠) .

ولكن عندما ندقق في البيع الزماني يتبين أنَّه لا يوجد فيه أي نوع من التعليق ،
والعقد يقع منجزاً ؛ وذلك لأنَّ العقود المعلقة فيها ثلاثة أشياء : الإنشاء والمنشأ
والشرط . أمَّا الإنشاء في العقود المعلقة فيقع منجزاً ، وتتحقق حقيقة الإنشاء
بإجراء الصيغة . وأمَّا المنشأ فموكول الى تحقق شرط من الزمان أو الزمانيات .
فيكون العقد فاقداً لشرط التنجيز ويقع معلقاً .

ولكن عقد البيع الزماني يوجد فيه شيان : الإنشاء والمنشأ . المنشأ لم يعلق
على شرط الزمان أو الزماني .

والذي أدّى الى أن يظن المستدلون بفقدان هذا العقد لشرط التنجيز هو دخول
الزمان الخاص في المنشأ ، فإنَّ حقيقة المنشأ لا تتحقق إلا في ذلك الزمان .

وليس هذا بسبب تعليق المنشأ على شرط زماني ، بل لدخول الزمان الخاص
في حقيقة المنشأ . فإنشاء « مالكية فصل الربيع » مثلاً لا يعني إنشاء مالكية
بشرط وصول الربيع ، ليلزم منه التعليق .

ثانياً - عقد الصلح :

أكثر المحققين المعاصرين في الفقه الذين قاموا بتحليل تفصيلي للبيع الزماني ذهبوا الى جواز ونفوذ هذا البيع في قالب عقد الصلح ^(١١) . وذهب أيضاً الى جوازه كذلك أكثر مراجع التقليد المعاصرين ^(١٢) . وأمّا بعضهم التبريزي والصابي الكلبيگاني فقد ذهبوا الى عدم جوازه كذلك .

وللجواب على هذا السؤال وهو : هل إنّ عقد الصلح له قابلية لقبول هذا العقد وإجرائه أم لا ؟ يلزم الإمام بمعرفة مختصرة حول عقد الصلح والمباني المختلفة في هذا المجال . فتطرح الأبحاث التالية كمقدمات :

الف - تعريف عقد الصلح :

فقهاء الشيعة المتقدمين كانوا يعرفون عقد الصلح على أساس معناه اللفظي والحقيقي [ومقيداً] بموارد التنازع والاختلاف فقط .

الظاهر أنّ ابن حمزة ^(١٣) هو أول من عرفه ، حيث يقول : « الصلح فصل الخصومة بين المتداعيين » ^(١٤) . وبعده راجت تعاريف أخرى بين الفقهاء مثل « عقد شرع لقطع التجاذب » ^(١٥) و « مشروع لقطع المنازعة » ^(١٦) و « عقد شرع لقطع التنازع بين المتخاصمين » ^(١٧) و « عقد شرع لقطع النزاع » ^(١٨) و « مشروع في المختلفين » ^(١٩) و « عقد وضعه الشارع لقطع النزاع » ^(٢٠) ويعرفه الشيخ الانصاري بتعريف جديد ، حيث يقول : « إنّ حقيقة الصلح ولو تعلّق بالعين ليس هو التملك على وجه المقابلة والمعاوضة ، بل معناه الأصلي هو التسالم » ^(٢١) ولكننا نجد بداية هذا التعريف في كلمات صاحب الجواهر ، حيث يقول في جواب بعضهم : « ... إنّ المراد بلفظ الصلح الواقع في إيجاب العقد إنشاء الرضا بما توافقا واصطالحا وتسالما عليه فيما بينهما ، لا أنّ المراد به خصوص الصلح

المتعقب للخصومة مثلاً كما هو واضح » (٢٢).

فأخرج الشيخ وقبله صاحب الجواهر النزاع والاختلاف من التعريف وعرفوه بمطلق التسالم والتوافق . فاختار أكثر فقهاء الشيعة المتأخم للاتفاق تعريفاً مقتبساً من كلام الشيخ ، وباختلاف يسير عرفوا الصلح بالتراضي والتسالم على تملك عين أو منفعة أو إسقاط دين أو حق ، وأمثال هذه الامور (٢٣) .

ويذهب شيخ الشريعة الاصفهاني الى أن المعنى الحقيقي للصلح هو التجاوز والصفح والمعاني المترادفة ، مثل الإعراض وصفح اليد ، لا التسالم (٢٤) .

وصرح فقهاء المذاهب الأربعة كلهم في تعريفهم لعقد الصلح بقيد رفع الخصومة والنزاع (٢٥) .

ونظم في القانون المدني الإيراني فصل خاص مشتمل على تسع عشرة مادة قانونية . ولكن لم يأت فيه بتعريف واضح للصلح . فقام علماء الحقوق بتعريف الصلح على أساس فقه الإمامية والمواد المختلفة في هذا الفصل (٢٦) .

وجاء تعريف عقد الصلح في المادة ١٥٣١ في مجلة (العدلية) التي تعدّ الأساس الحقوقي لكثير من البلدان الإسلامية والعربية ، بهذه العبارة : « الصلح عقد يرفع النزاع بالتراضي » (٢٧) وهذا التعريف يشبه شبيهاً تاماً - من حيث اللفظ والمعنى - تعاريف كثير من فقهاء أهل السنة .

وعرف عقد الصلح في القوانين المدنية للدول العربية بتعريف يعتبر وجود الاختلاف والنزاع السابق أحد أركانه (٢٨) .

ونذكر - كنموذج - تعريف عقد الصلح الوارد في القانون المدني المصري الحديث : « الصلح عقد يحسم به الطرفان نزاعاً قائماً أو يتوقيان به نزاعاً محتملاً ، وذلك بأن ينزل كل منهما على وجه التقابل عن جزء من أجزائه » (٢٩) .

يرى الحقوقيون المصريون أنه قد أخذ بنظر الاعتبار في هذه المادة القانونية ثلاثة أركان لعقد الصلح ، وهي : ١ - النزاع الموجود أو المحتمل . ٢ - قصد رفع النزاع . ٣ - تنازل كل واحد من الطرفين من بعض الدعى في مقابل تنازل الطرف الآخر (٣٠) .

وعُرف عقد الصلح في القوانين الأوروبية بأخذ وجود النزاع بنظر الاعتبار (٣١) .

وجاء في المادة ٢٠٤٤ من القانون المدني الفرنسي : « الصلح عقد يرفع به الطرفان نزاعاً موجوداً ، أو يمنعان به نزاعاً محتملاً » (٣٢) .

ب - سابقة الخصومة والاختلاف في عقد الصلح :

يعتبر وجود الاختلاف والنزاع السابق من أركان تحقق عقد الصلح ، كما تقدم في التعاريف المطروحة في فقه أهل السنة والقوانين المدنية للدول العربية ، ولبعض الدول الأوروبية . وقد يلاحظ وجود هذا الموضوع في تعاريف فقهاء الشيعة المتقدمين . وأول من يتعرض له بصراحة العلامة الحلي ، حيث يقول : إن وجود الاختلاف السابق عند فقهاء الشيعة غير لازم (٣٣) . فهو بظاهر لفظة « عندنا » ينسب هذا القول الى فقهاء الشيعة ، والحال إننا لا نجد أثراً لهذه المسألة قبله في كلمات فقهاء الشيعة . ويدعي بعده جمع من الفقهاء أحدهم تلو الآخر الإجماع في هذه المسألة .

ويستفيد المحقق الكركي في رسائله والشهيد الثاني في المسالك وشرح اللمعة (٣٤) من نفس هذه اللفظ . ويدعي المحقق الاردبيلي الاجماع بالاستناد الى كلام العلامة وعدم نقل الخلاف (٣٥) . ويدعي المحقق السبزواري في الكفاية والبحراني في الحقائق عدم الخلاف (٣٦) ويستدل الوحيد البهبهاني وصاحب الرياض والمير عبد الفتاح المراغي بالاجماع (٣٧) . وجود التعارض بين هذا

الرأي لفقهاء الشيعة وبين تعاريف المتقدمين أدّى الى أن يتصدّى الفقهاء للجواب . فذهب بعضهم ، كالمحقّق الاردبيلي والمحدّث البحراني الى أنّ مثل هذه التعاريف في آثار فقهاء الشيعة مأخوذة من فقه أهل السنّة (٣٨) .

وأما أكثر الفقهاء فقد أجابوا بجواب آخر ؛ وأولهم المحقق الكركي في شرح القواعد ، حيث يقول في ذيل تعريف العلامة في جواب إشكال التعارض : إنّ أصل مشروعية الصلح لأجل فصل الخصومة ، ولكن هذا لا يعني وجود فصل الخصومة في كلّ موارد الصلح . كتشريع القصر في الصلاة في السفر للمشقة ، إلا أنّ الحكم لا يدور مدار المشقة ، بل قصر الصلاة في السفر غير الشاق مشروع أيضاً (٣٩) . وكرّر كثير من الفقهاء جوابه هذا بعده ، وأضافوا اليه هذا النكتة ببيان فني : وهي أنّ فصل الخصومة حكمة لتشريع الصلح ، لا أنّها علّة ، والحكم دائر مدار علّته لا حكمته (٤٠) .

وينفي تعريف الفقهاء بعد الشيخ الانصاري أيضاً بصراحة لزوم وجود أي نوع من الخصومة والنزاع قبل عقد الصلح ، وإن اختار قليل من الفقهاء الرأي المخالف للمشهور (٤١) .

ودوّنت المادة ٧٥٣ - التي هي أول مادة في الفصل المتعلّق بعقد الصلح من القانون المدني الايراني - في المصادر الحقوقية بشككين : حيث جاء في بعض المصادر : « الصلح يقع إمّا عند التنازع الموجود ، أو دفع التنازع الاحتمالي ، في المعاملة وغيرها » (٤٢) .

وجاء في بعض المصادر الأخرى : « ... أو في المعاملة وغيرها » (٤٣) ويقول الدكتور جعفر اللنگرودي الذي دوّن المادة القانونية بحرف « أو ، : « أشارت هذه المادة الى أربعة أقسام من عقد الصلح : ١ - صلح النزاع الموجود . ٢ - صلح النزاع المحتمل . ٣ - صلح بدون نزاع موجود ومحمّل

في المعاملات . ٤ - صلح بدون نزاع موجود ومحتمل في غير المعاملات المعروفة (أو المتداولة) . ويبيّن القسم الاخير بعبارة « وغيرها » (٤٤) .

القسمان الثالث والرابع مصداقان للصلح الابتدائي أو الصلح الذي ليس فيه نزاع سابق أو محتمل . لذا فإنّ هذه المادة القانونية المذكورة أعطت للصلح الابتدائي الاعتبار القانوني . واستفاد سائر علماء الحقوق من هذه المادة جواز الصلح الابتدائي (٤٥) .

ويبدو للنظر أنّه إذا لم تكن كلمة أو موجودة في النصّ القانوني ، فإنّ هذه المادة القانونية ليست فقط لا تدلّ بصراحة وبظهور على جواز الصلح الابتدائي ، بل لها ظهور في انحصار عقد الصلح في موارد وجود النزاع أو احتماله .

حتى لو كانت كلمة أو موجودة في النصّ القانوني أيضاً ، فإنّ هذه المادة القانونية ليست لها ظهور في جواز الصلح الابتدائي ؛ وذلك لاحتمال أنّ المقنن رأي جواز قسمين من الصلح وهما الصلح في النزاع الموجود والصلح لدفع النزاع المحتمل . وهذان القسمان إمّا يقعان في المعاملة أو في غير المعاملة .

وبعبارة أخرى : العبارة « أو في المعاملة وغيرها » بدليل عدم ابتدائها بالواو لا تكون قسمية للفرضين السابقين أي النزاع الموجود والمحتمل . بل هي تقسيم آخر للصلح . فالمقنّن لم يقبل بغير النزاع الموجود والمحتمل .

والظاهر أنّ بعض علماء الحقوق أيضاً استفادوا نفس هذا المعنى من المادة المذكورة (٤٦) . فلا يمكن ادّعاء أنّ المادة ٧٥٢ صريحة في جواز الصلح الابتدائي إلا في حالة ابتداء عبارة « في مورد المعاملة » بالواو وأو معاً . ولم ينقل أحد هذه العبارة بالواو وأو . فهذا الادّعاء المشهور القائل إنّ القانون المدني يُجوز الصلح الابتدائي محل تأمل جدّي .

٣ - أصالة عقد الصلح

تعتقد الاكثرية القريبة من الاتفاق من فقهاء الشيعة على خلاف السنّة بأصالة الصلح ، وأنّه غير تابع في الاحكام والشروط للعقد الذي يفيد فائدته ^(٤٧) .

ويطرح الشيخ الطوسي موضوع أصالة الصلح أو فرعيته بالنسبة الى سائر العقود لأول مرة . فهو يبدأ - بدون أن يصرّح وكما هو أسلوبه في كتاب المبسوط - المسألة بآراء أهل السنة وبالخصوص المذهب الشافعي ، ثم يظهر أنّ الصلح فرع أحد العقود الخمسة : البيع ، الاجارة ، العارية ، الإبراء ، الهبة . وبعده بأسطر يقول : « ويقوى في نفسي أن يكون هذا الصلح أصلاً قائماً بنفسه ، ولا يكون فرع البيع ، فلا يحتاج الى شروط البيع واعتبار خيار المجلس » ^(٤٨) فهو يذكر مكرراً في كتاب الصلح أنّ الصلح عنده عقد مستقلّ ، وليس بفرع لسائر العقود ^(٤٩) . وأجاد فهم هذا المعنى ابن إدريس الذي هو أقرب الى آثار الشيخ من غيره ^(٥٠) . وأدرك هذه الحقيقة أيضاً المحقق المتتبع صاحب مفتاح الكرامة وشيخ الشريعة الاصفهاني ^(٥١) .

ولكن بعض من لا معرفة له بأسلوب الشيخ في المبسوط - أو لم يطالع باب الصلح بدقة الى آخره ، أو بدليل آخر - تصوّر أنّ رأي الشيخ هو ما بيّنه في بداية المسألة من أنّ الصلح فرع لسائر العقود ، فهو يوافق أهل السنّة . فينتشر ويشتهر هذا الاشتباه بين فقهاء الشيعة وعلماء الحقوق : الى حدّ أنّ كثيراً منهم يرون الأمر من المسلّمات : وأنّ هناك قولان بين علماء الشيعة في أصالة الصلح وفرعيته ، ويُذكر اسم الشيخ فقط في الأقلية الموافقة لرأي أهل السنّة ^(٥٢) .

نعم ، هذا لا يعني أنّ القول باستقلال وأصالة الصلح محل اتفاق كلّ فقهاء الشيعة ، بل هناك من اختار القول بفرعية الصلح ^(٥٣) .

ويذهب جمهور فقهاء أهل السنّة الى أنّ عقد الصلح تابع في الاحكام

والشرائط للعقد الذي يفيد فائدته . فإذا أفاد عقد الصلح تمليك العين بعوض فهو تابع لأحكام ومقررات البيع ، وإذا أفاد تمليك المنفعة فهو تابع لأحكام الاجارة (٥٤) .

تصرّح المادة ٧٥٨ من القانون المدني الايراني المطابقة لفقهِ الامامية بأصالة عقد الصلح . وجاء في المادة ٧٥٩ ما يرفع هذا التوهم وهو إمكان عدم كون حق الشفعة من الأحكام الخاصة بالبيع : « لا يوجد حق الشفعة في الصلح وإن كان في مقام البيع » .

وجعل قوانين الدول العربية أيضاً - كفقهِ أهل السنة - عقد الصلح تابعاً لأحكام وشرائط العقد الذي يفيد فائدته أو فائدة أقرب اليه من العقود الأخرى .

وتذكر المواد ١٥٥٤ ، ١٥٤٨ ، ١٥٤٩ من المجلّة موارد من هذه القاعدة الكلية . وصرّح شراح المجلّة في توضيح هذه المواد القانونية بهذه القاعدة الكلية المذكورة (٥٥) . وتصرّح المادة ١٠٥٢ من القانون المدني اللبناني و ٧٠٧ و ٧٠٨ من القانون المدني العراقي و ١٤٧٧ من القانون المدني المغربي و ١١١٦ من القانون المدني التونسي أيضاً بتبعية عقد الصلح لسائر العقود (٥٦) .

نتيجة عقد الصلح : يذكر الشيخ الطوسي في المبسوط هذه النكته - تبعاً لفقهِ الشافعي ، وهي أنّ عقد الصلح يمكن أن يكون له نتيجة وفائدة العقود الخمسة ، البيع ، الاجارة - الهبة ، العارية والابراء (٥٧) . وتنتشر عبارة الشيخ هذه بعد ذلك في آثار الفقهاء . إلا أنّ الفقهاء قلّما تعرّضوا لهذا البحث ، وهو أنّ عقد الصلح هل يسع كلّ العقود المعيّنة أم لا ؟ بعض المتأخرين فقط لهم تصريح بأنّ عقد الصلح يمكن أن تتحقق فيه نتيجة أو فائدة كلّ العقود (٥٨) . ويبدو أنّ جمهور فقهاء الشيعة يوافقون هذا الرأي ؛ وذلك لكون الأدلة عامة ومطلقة .

أما الفقهاء المعاصرون فقد صرّحوا في تعريفهم الجديد - الذي راجع بعد الشيخ الانصاري - بشمول عقد الصلح لكلّ العقود المعيّنة . فبعد أن ذكر جمع منهم الفوائد والنتائج المختلفة لعقد الصلح ، كتمليك العين بعوض وتمليك المنفعة بعوض واسقاط او انتقال الحق والدين ، بيّنوا بعبارات مثل « غير ذلك » و « نحو ذلك » أنّ هذا العقد يمكن أن يكون له نتائج وفوائد كلّ العقود (٥٩) . ويؤكد هذا المعنى بعض آخر بعبارة صريحة : « يجوز إيقاعه على كلّ أمر وفي كلّ مقام إلا ما أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً » (٦٠) .

وفي هذا البين وسع جمع من الفقهاء المعاصرين من دائرة عقد الصلح ليشمل بالإضافة الى العقود المعيّنة غيرها ، فذهبوا الى صحة ونفوذ بعض المعاملات والعقود الجديدة تحت عنوان عقد الصلح ، كالتأمين ، حيث يرون عدم إمكان وقوعه تحت عنوان أيّ من العقود (٦١) . وبعد أن يصرّح الشيخ الانصاري بعدم إمكان وقوع « الإباحة المعوّضة » بأيّ من العقود المعروفة ، يرى إمكان تحققها بواسطة عقد الصلح (٦٢) . ويختار هذا الرأي بعض الفقهاء المتأخرين عنه (٦٣) ووسّعت المادة ٧٥٢ من القانون المدني أيضاً من دائرة عقد الصلح ليشمل كلّ العقود المعيّنة وغير المعيّنة .

الحاصل : إنّ جمهور فقهاء الشيعة المتأخرين والمعاصرين قد أعطوا دوراً مهماً لعقد الصلح ، وذلك من خلال مبانيهم حول هذا العقد التي سبق ذكرها . فإنّهم لا يرون لزوم وجود نزاع سابق أو محتمل . ويعدّ هذا سبباً لمشروعية الصلح الابتدائي في المعاملات البدئية التي تجري بدون أيّ نزاع بين طرفي العقد . ومن ناحية أخرى يعتبر هذا العقد عندهم عقداً مستقلاً وغير تابع في الاحكام والشرائط للعقود الأخرى . وفي النهاية ، هذا العقد يمكن أن يأتي بنتائج وثمرات كلّ العقود ما عدا النكاح .

تلفيق هذه المباني بعضها مع البعض الآخر يهيئ الموقعية الخاصة لطرفي العقد بعقد الصلح الجاري في العقود المعيّنة وغير المعيّنة .

فإنهما من جهة يتمكنان من تحقيق الثمرة المتوقعة من ذلك العقد الواقع تحت عنوان عقد الصلح ؛ وذلك للخلاص من الأحكام والشرائط الخاصة بكل واحد من العقود المعيّنة . ومن جهة أخرى يمكن إجراء كل عقد ومعاملة جديدة ومستحدثة - بحيث لا يمكن إلحاقها بأي عقد من العقود المتداولة والمعيّنة ، ولا يُنافي القوانين والقواعد الكلّية للمعاملات - بواسطة عقد الصلح .

هذه الموقعية الخاصة الشاملة والمبسطة للامور لعقد الصلح دفعت بعض أصحاب الرأي الى أن يلقبوه بـ « سيد العقود والاحكام »^(٦٤) ويمكن لعقد البيع الزماني أن يستفيد الاستفادة اللازمة من هذه الموقعية الممتازة لعقد الصلح ، وأن يشقّ طريقه بسهولة في ميدان النظام الحقوقي الاسلامي .

نعم ، يلزم الالتفات الى هذه النكته ، وهي إنّ بإمكان البيع الزماني أن يقع تحت عنوان الصلح فيما إذا وقعت الملكية المؤقتة التي هي نتيجة هذا العقد الجديد مورداً لقبول الفقهاء . ونحن قد أثبتنا فيما سبق عدم وجود دليل قطعي على نفي الملكية المؤقتة في الفقه .

نقد وتحليل

هناك مناقشة جدية لإحدى المقدمات والمباني المذكورة حول عقد الصلح . الصلح الابتدائي - على خلاف مشهور الفقهاء المتأخرين والمعاصرين - فاقد للمشروعية . وعقد الصلح في غير موارد وجود النزاع أو احتماله ، غير صحيح وغير نافذ . من هنا لا تتحقق أية معاملة بدوية من العقود المعيّنة وغير المعيّنة في قالب عقد الصلح . ونحن قد قمنا بتحليل تفصيلي لهذا الموضوع في مقالة مستقلة ، وجاء فيها نقد لأدلة إثبات الصلح الابتدائي^(٦٥) .

الفصل الثاني : البيع الزماني في العقود غير المعيّنة

اتضح من الأبحاث السابقة عدم وجود دليل على بطلان المالكية المؤقتة في الشريعة . ويمكن تحقّق عقد البيع الزماني - الذي هو مصداق للتملك المؤقت - ثبوتاً . وأمّا إثباتاً ، فيلزم وقوعه في ضمن عقد معيّن أو بعنوان عقد مستقلّ . وقد رأينا في الأبحاث السابقة عدم مقبولية تحقّق هذا العقد في قالب عقد البيع أو الصلح الابتدائي اللذين هما من أقرب العقود الى تحقيق فائدة وثمرة هذا العقد . وفي هذا البحث نقوم بتحليل إجمالي [لإمكان] تحقّق المالكية المؤقتة أو البيع الزماني بعنوان عقد جديد ومستقلّ .

ثمة مسألة مطروحة منذ القدم بين الفقهاء ، وهي هل إنّ عناوين العقود والمعاملات توقيفية ، أي إنّها منحصرة في العقود المعروفة الواردة على لسان الشارع ؟ أم إنّ العمومات والإطلاقات المعتبرة للعقود مثل الآية الكريمة ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(٦٦) شاملة لكل عقد عرفي وعقلاني ، وإن لم يكن ذلك العقد موجوداً في زمان صدور الشريعة ؟

وكمثال لذلك : نذكر (المغارسة) الوارد في الكتب الفقهية ، مع أنّه لم يدر أيّ ذكر له لا في الكتاب ولا في السنّة . [وهو عبارة عن] تخويل شخص أرضه الى آخره ليقوم بتشجيرها ، وبعد ذلك تقسّم ملكية الأرض والأشجار أو الأشجار فقط بينهما بنسبة خاصة . ذهب أكثر الفقهاء المتقدمين الى بطلان هذا العقد ؛ بدليل توقيفية أسباب النقل والانتقال ^(٦٧) .

ولكن المحقّقان الاردبيلي والسبزواري يطرحان إمكان التمسك بعمومات أدلّة صحة العقود لإعطاء المشروعية لهذا العقد الجديد ^(٦٨) . ويسلك هذا المسلك بعض الفقهاء أمثال السيدان اليزدي والحكيم ، ويذهبان الى إمكان التمسك بعمومات أدلّة العقود لتصحيح العقود الجديدة ، كالمغارسة ^(٦٩) ويقبل الشيخ

الانصاري بالإباحة المعوّضة - التي لا تفيد العقود المعيّنة فائدتها - بعنوان عقد مستقلّ جديد . ويستند لمشروعية هذا العقد الى عمومات الأدلّة (٧٠) . ويرى بعض الفقهاء المعاصرين مشروعية التأمين أيضاً بعنوان عقد مستقلّ ؛ وذلك على أساس نفس هذا المبنى ، ومن جملتهم الامام الخميني الذي يصرّح بأن : « دعوى توقيفية أسباب المعاملات لأنها أسباب شرعية في غاية السقوط » (٧١) .

وعلى أساس هذا المبنى أجاب الشيخ محمد اليزدي على استفتاء حول البيع الزماني ، حيث يقول : « قال تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ » (٧٢) .

كما قال الاستاذ الاعظم آية الله العظمى الخميني (رحمه الله) : « ظاهر الآية الشريفة تقابل الحق والباطل ، وذكرت التجارة مصداقاً للحق . والذي يشخص الحق والباطل في المعاملات هو العرف والعقلاء ، إلا أن يعلن الشارع [بنحو] خاص عن كونها باطلاً أو حراماً ، مثل الربا ، حيث قال : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (٧٣) والمعاملات في نظر الشرع إمضائية لا تأسيسية ولا تعبدية . وتقابل الحق والباطل في المعاملات لا اختصاص له بالمعاملات المتداولة [المتعارفة] ، فإذا ظهرت معاملة جديدة بحسب متطلّبات العصر ، بحيث لا يصدق عليه أيّ عنوان من عناوين المعاملات الموجودة ، ويعتبرها العقلاء من مصاديق الحق ، ولم يردها الشارع بدليل خاص أو عام ، فسوف تكون صحيحة ومعتبرة وممضاة ، كالتأمين بأنواعه . فعلى أساس هذه المقدّمة ، فإنّ البيع الزماني الوارد في مفروض السؤال معاملة صحيحة وعقلانية ، المشتري مالك للملك في ذلك الفصل ، ويجوز له أن ينتفع بكلّ انتفاع مالكي ، كالاستفادة الشخصية او البيع او الاجارة و ... ، سواء صدق عليه البيع ومبادلة مال بمال أو لا ... » (٧٤) .

واعتبر اكثر مراجع التقليد المعاصرين انعقاد هذا العقد في قالب عقد مستقلّ

مشروعاً وجائزاً ، كفاضل اللكراني والسيستاني والنوري الهمداني والموسوي الاردبيلي ، خلافاً للشيخ جواد التبريزي والصافي الكلبايكاني ^(٧٥) .

والكلام حول توقيفية أسباب المعاملات وعدمها يحتاج الى تحقيق واسع ومن كلّ الجوانب . ويتطلّب هذا مجالاً واسعاً ورسالة مستقلة . وفي الختام نكتفي بهذا المقدار : وهو القبول بنظرية عدم توقيفية المعاملات المستدلّة - والتي على أساسها قُنّت المادة ١٠ من القانون المدني ^(٧٦) - يمكن قبول هذا العقد الجديد بعنوان عقد مستقلّ ، ولينتفع المجتمع من مزاياه وفوائده .

استنتاج : يُعدّ عقد البيع الزماني بسبب ما يؤدي اليه من مالكية الأعيان من مصاديق التملك الموقت . وتوقيت المالكية وان كان على أساس التحليل المتداول في علم الحقوق أمراً غير مقبول ، إلا أنّه لا يعارض التعاريف والمباني المطروحة في الفقه ، بل يمكن أن نعثر على شواهد ونماذج معتنى بها منه في الفقه . من هنا نستطيع أن نقول : إنّ هذا العقد لا ينافي المباني الفقهية ، والأدلة التي أقامها البعض على نفيه قابلة للنقد .

ولكن قبول هذا العقد الجديد في قالب أحد العقود المعيّنة والمتداولة كالبيع والصلح - في نظرنا - أمر صعب ، بل غير ممكن .

ولا يوجد طريق معقول لإدخال هذا العقد في النظام الحقوقي الشيعي إلا برفع اليد عن حصر العقود في العقود المتداولة ، وإيجاد أرضية لتأسيس عقود مستحدثة . وإن كان تحقّق هذا العقد - على أساس رأي مشهور فقهاء الشيعة ومنهم مراجع التقليد المعاصرين - في قالب عقد الصلح لا مانع منه . لذا فإنّ الحلّ العملي والسريع لأجل التسجيل القانوني لهذا العقد في مكاتب الوثائق القانونية (الرسمية) هو انعقاده تحت عنوان عقد الصلح . وهذا ما ينسجم مع رأي مشهور الفقهاء المعاصرين ، ومع القانون المدني عند بعض .

خاتمة : بعض مقرّرات عقد البيع الزماني

تتكون القوانين والاحكام الجانبية للبيع الزماني تحت تأثير سببين مهمين في هذا العقد :

الأمر الأول : مفهوم الملكية الذي له مقتضياته المختصة به .

والأمر الثاني : مزاحمة حقوق سائر الملاك التي تؤدي الى إيجاد محدوديات وقيود لكل واحد من الملاك . وفي نهاية هذه المقالة نلقي نظرة خاطفة واجمالية على بعض هذه المقررات :

- إن مالك كل برهة زمانية في عقد البيع الزماني - بمقتضى حق ملكيته - له حق التصرف والاستثمار والاستعمال . فهو بحق التصرف يستطيع القيام بكل تصرف مادي في ملكه بشرط عدم مزاحمة حقوق سائر الملاك . ولهذا لا يحق لمالك كل دورة زمانية إتلاف الملك ، أو إحداث تغيير فيه لا يرضى به سائر الملاك . ويحق للمالك أيضاً التصرفات الاعتبارية ، فلا مانع من نقل الملكية المؤقتة لكل واحد من الملاك الى فرد آخر في ضمن العقود المختلفة التي لها قابلية قبول الملكية المؤقتة ، كالوصية والوقف والهبة . وأما حق الشفعة فمنتفـ هنا ؛ وذلك لاختصاصه بعقد البيع والملكية المشاعة .

- والعقود التي لا تتضمن نقل ملكية العين ، كالرهن والوديعة والعارية والاجارة يمكن أن تتعلق بالعين المملوكة في البيع الزماني . ويستطيع كل مالك في دورته الزمانية الخاصة به أن يجعل ملكه موضوعاً لأحد هذه العقود .

- يستطيع المالك بدليل استحقاق حق الاستثمار أن يخوّل منافع ملكه في دورته الزمانية الخاصة به الى شخص آخر ، وأن يجعل حق الانتفاع من الملك تحت اختيار آخر .

- المالكية المؤقتة كما تكون موضوعاً لأسباب النقل الاختياري ، كذلك تكون موضوعاً لأسباب النقل القهري .

وأخيراً ، غصب وإتلاف الملك في البيع الزماني يسبب ضماناً على الغاصب والمُتَلَف بالنسبة الى كلِّ الملاك وإذا رجع المغصوب الى الملاك ، فليس على الغصب سوى ضمان منافع المال خلال مدة الغصب . ويقتصر دفع الضمان لمالك أو ملاك تلك البرهة الزمانية فقط .

- تلف الملك في يد كل مالك في مرحلته الزمانية الخاصة به ؛ إذ لم يكن بتعدُّ وتفريط لا يوجب ضماناً عليه لسائر الملاك ؛ لأنَّ سلطنة كلِّ مالك في الزمان المختص به سلطنة يد أمينة .

الهوامش

- (١) إن المقالة التي بين يديك هي الجزء الثالث من بحث موسّع يتعلّق بدراسة البيع الزماني . وقد قسمناه الى ثلاثة اقسام : الأول : في « اعتبارية الملكية بين الفقه والقانون » وقد مضى في العدد ٥٤ . الثاني : في « الموقف من الملكية الموقّعة في الفقه والقانون » وقد مضى في العدد ٥٥ و ٥٦ . وهذه المقالة آخر أجزاء هذا البحث .
- (٢) إن المعلومات المذكورة مأخوذة من مواقع الانترنت المختلفة . ولمزيد الاطلاع يراجع الموقع التالي : www.realestatelawyers.com
- (٣) تقدم كلام السيد اليزدي وغيره من الفقهاء حول البيع الموقت في الفرع الحادي عشر من أبحاث الفصل الثاني من مقالة « الموقف من الملكية الموقّعة في الفقه والقانون » (القسم الأول) .
- (٤) مجموعة آراء فقهي قضايي در أمور حقوقي ١ : ٩ . (بالفارسية) .
- (٥) يراجع : الفرع الحادي عشر من أبحاث الفصل الثاني من مقالة « الموقف من الملكية الموقّعة في الفقه والقانون » (القسم الاول العدد - ٥٥ - من مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)) .
- (٦) المقنعة : ٥٩١ . الكافي : ٣٥١ . المبسوط ٢ : ٧٥ . الوسيلة : ٢٣٥ . السرائر ٢ : ٢٤٠ . الشرائع ٢ : ٢٦٧ . المختصر النافع : ١١٥ . القواعد ٢ : ١٥ . التذكرة ١٠ : ٤ . الدروس ٣ : ١٨٩ . اللمعة : ٩١ . المهذب البارع ٢ : ٣٥٤ . جامع المقاصد ٤ : ٣٥ . مستند الشيعة ١٤ : ٢٤٣ . المكاسب ٣ : ١١ . المسالك ٣ : ١٤٣ . مجمع الفائدة ٨ : ١٣٨ . الرياض ٨ : ١٠٩ . الجواهر ٢٢ : ٢٠٤ . حاشية المكاسب (للخراساني) : ٤ . حاشية المكاسب (لليزدي) ١ : ٥٣ . حاشية المكاسب (للاصفهاني) ١ : ٩ . منية الطالب (للنائيني) ١ : ١١١ . كتاب البيع (للخميني) ١ : ٣ . مصباح الفقاهة (للخوئي) ٢ : ٥٢ .
- (٧) البقرة : ٢٧٥ .
- (٨) الانصراف من أبحاث علم الاصول المهمة ، يبحث عنه في ذيل بحث الاطلاق والتقيد . ذكر الأصوليون أقساماً مختلفة للانصراف ، في بعضها الانصراف يمنع عن ظهور اللفظ في بعض الاصناف والافراد المشمولة للمعنى اللغوي ، ومن أكثر أنواع

الانصراف شيوعاً عند المتأخرين هو الانصراف الناشئ من كثرة الوجود وكثرة الاستعمال . فعند استعمال لفظ مطلق ، بعض مصاديقه بسبب كثرة وجوده يتبادر الى الذهن وينصرف الذهن عن الافراد النادرة ، كانصراف لفظ الماء الى ماء الفرات عند ساكني أطراف هذا النهر ، مثل هذا الانصراف بدوي ويزول عند التأمل ، ولهذا لا يكون مانعاً عن الاطلاق . ولكن الانصراف أحياناً يكون ناشئاً من كثرة استعمال لفظ في بعض مصاديقه ، بحيث يكون سبباً لنشوء شك في شموله لمصاديقه الأخرى . وبعبارة أخرى : المصاديق التي يكثر استعمالها هي القدر المتيقن من المعنى المراد من المطلق وفي مرحلة أرقى يكون سبباً لظهور اللفظ في معناه المجازي أو سبباً لظهور معنى جديد حقيقي للفظ ، من نوع الاشتراك اللفظي ، بل يكون سبباً لنقل اللفظ من معناه الأولي الى معنى ثانٍ . في كل هذه الحالات يكون الانصراف مانعاً عن الاطلاق . [يراجع : أجود التقريرات (للخوئي) ١ : ٥٣٢ . دراسات في علم الأصول (للسيد علي الهاشمي) ٢ : ٣٤١ . بحوث في علم الأصول (للسيد محمود الهاشمي الشاهرودي) ٣ : ٤٣١ . حقائق الأصول (للحكيم) ١ : ٥٦٠ . دروس في علم الأصول (للشهيد الصدر) ١ : ٢١٢] .

يبدو في كلمات بعض الاصوليين تقسيم آخر : وهو التقسيم الى الانصراف البدوي والحقيقي في الماهيات المشككة : مع هذا التوضيح : أن الماهية وإن كانت غير مشككة في نظر العقل ، ولكن العرف - أحياناً - يراه مشككاً وصدقه على بعض الافراد أوضح من سائر الافراد ، الى حد يتبادر الى الذهن عند الاستعمال أفراد معينين ، مثل عبارات « مالا يؤكل لحمه » أو « الحيوان » المنصرف عن الانسان . [يراجع : أجود التقريرات (للخوئي) ١ : ٥٣٢ . محاضرات في أصول الفقه (للفيض) ٥ : ٣٧٢ . منتقى الأصول (للحكيم) ٣ : ٤٤٤] .

(٩) آية الله السيد علي الشفيعي وكذلك جواب آية الله أبو طالب التجليل والاستفتاءين وجوابهما موجود عندنا .

(١٠) يراجع : مصباح الفقاهة (للخوئي) ٣ : ٥٨ .

(١١) بيع زماني (سعيد شريعتي) ، فقه اهل بيت ٢٤ : ٢٢٤ . مالكيث موقت (احمد زاده

بزاز) ، نامه مفيد ٢٤ : ١٣٤ . مقالة « المصلحة فوق الحق » ابو القاسم الكرجي ،

صحيفة « جام جم » السنة الثالثة رقم : ٧٠٩ (٢٩ / ٧ / ٨١) ص ٨ .

- (١٢) من قبيل : السيستاني ، بهجت ، الموسوي الاردبيلي ، الروحاني ، النوري الهمداني ، فاضل اللكراني . وذلك في جواب استفتاء في عام ١٣٨٢ هـ . ش .
- (١٣) المتوفى في حدود ٥٦٠ .
- (١٤) الوسيلة : ٢٨٣ .
- (١٥) الشرائع ٢ : ٣٦٦ . القواعد ٢ : ١٧٢ . جامع المقاصد ٥ : ٤٠٧ . المسالك ٤ : ٢٥٧ . الجواهر ٢٦ : ٢١١ .
- (١٦) المختصر النافع : ١٤٤ . كشف الرموز ٢ : ٣٠ . المهدب البارع ٢ : ٥٣٣ .
- (١٧) التذكرة ٢ : ١٧٦ .
- (١٨) تحرير الاحكام ٣ : ٥ . رسائل الكركي ١ : ١٩٠ .
- (١٩) جامع عباسي : ١١٦ (بالفارسية) .
- (٢٠) الرياض ٩ : ٣٣ .
- (٢١) المكاسب ٣ : ١٣ .
- (٢٢) الجواهر ٢٦ : ٢١١ .
- (٢٣) العروة ١ : ١٥٩ . المكاسب والبيع (تقريرات درس آية الله الميرزا محمد حسين النائيني (محمد تقي الآملي) ١ : ٨٣ . القواعد الفقهية ٢ : ١٢١ . بلغة الفقيه (آل بحر العلوم) ٢ : ٣٦٢ . نهج الفقاهة (للحكيم) : ٦٢ . جامع المدارك ٣ : ٣٩٣ . تحرير الوسيلة ١ : ٥٦١ . منهاج الصالحين (للخوائي) ٢ : ١٩١ . هداية العباد (الكلبيكاني) ١ : ٤٠٦ . منهاج الصالحين (للروحاني) ٢ : ٢١٧ . فقه الصادق ٢٠ : ١٩٣ . توضيح المسائل (محمد تقي بهجت) : ٣٩٩ . منهاج الصالحين (للسيستاني) ٢ : ٣٢٦ . هداية العباد (للصافي الكلبيكاني) ١ : ٣٥١ . ارشاد الطالب (للتبريزي) ٢ : ١٨ . مدخل الى علم الفقه (علي خازم) : ٦٠ .
- (٢٤) نخبة الازهار في أحكام الخيار : ٢٤٥ . واحتمل المرحوم الميرزا فتاح الشهيدي أن يكون التسالم في كلام الشيخ الانصاري هو بمعنى الاعراض والتجاوز . يراجع : هداية الطالب الى أسرار المكاسب : ١٥٣ .
- (٢٥) فتح العزيز ١٠ : ٢٩٤ . فتح الوهاب ١ : ٣٥٤ . روضة الطالبين ٣ : ٣٢٦ . الاقناع ١ : ٢٧٩ . بدايع الصنائع ٦ : ٥٣ . البحر الرائق ٧ : ٢٣٤ . الدر المختار ٦ : ١٨٨ و ٨ :

- ٣٤٥ . المغني ٥ : ٢ . كشف القناع ٣ : ٤٥٤ . سبل السلام ٣ : ٥٨ . فقه السنة ٣ : ٣٧٥ . عقد الصلح (حماد نزيه) : ٦ . الفقه وأدلته (الزحيلي) : ٦ : ٤٣٣٠ .
- (٢٦) حقوق مدني (لمصطفى عدل) : ٤٧٣ . حقوق مدني (محمد بروجدي عبده) : ٣٠٦ . حقوق مدني (للامامي) : ٢ : ٣١٥ . حقوق مدني - رهن و صلح - (محمد جعفر اللنگرودي) : ١٣٥ (بالفارسية) .
- التعاريف المذكورة في هذه المصادر قريبة من تعاريف الفقهاء بعد الشيخ الأنصاري .
- (٢٧) شرح المجلة (محمد طاهر اتاسي) : ٤ : ٥٣٢ . درر الحكام شرح مجلة الاحكام (تعريب فهمي الحسيني) : ٤ : ٧ .
- (٢٨) شرح القانون المدني الجديد (العقود المسماة) (كامل محمد مرسى باشا) : ٤ : ٤٨٥ و ٤٨٦ . القانون المدني (مجموعة الاعمال التحضيرية) (وزارة العدل المصرية : ٤ : ٤٣٩ . القانون المدني (مجلس الوزراء ، مكتب وزير الدولة للشؤون القانونية والادارية ، الكويت ١٩٨١ : ١٦١ . الكامل في شرح القانون المدني ٧ : ٢٤٥ .
- (٢٩) العقود المسماة (مرسى باشا) : ٤ : ٤٨٥ . الوسيط في القانون المدني (انور الطلبة) : ٢ : ٤٥٩ . الوسيط (للسنهوري) : ٥ : ٥٠٧ .
- (٣٠) المصادر السابقة .
- (٣١) حقوق مدني - مشاركتها و صلح - (ناصر كاتوزيان) ٢٩٧ و ٣٠٢ . (بالفارسية)
- (٣٢) العقود المسماة (مرسى باشا) : ٤ : ٤٨٦ . حقوق مدني - الرهن والصلح - (لجعفر اللنگرودي) : ٢٤٦ .
- (٣٣) التذكرة ٢ : ١٧٧ .
- (٣٤) رسائل المحقق الكركي ١ : ١٩٠ . المسالك ٤ : ٢٥٧ . الروضة ٤ : ١٧٣ .
- (٣٥) مجمع الفائدة ٩ : ٣٣١ ، ٣٣٣ .
- (٣٦) السبزواري : ١١٦ . الحقائق ٢١ : ٨٤ .
- (٣٧) الرياض ٩ : ٣٥ . حاشية مجمع الفائدة (للوحيد البهبهاني) : ٤٣٧ . العناوين الفقهية (للمرآغي) : ٢ : ٢٢٢ .
- (٣٨) مجمع الفائدة ٩ : ٣٣٣ . الحقائق ٢١ : ٨٥ .
- (٣٩) جامع المقاصد ٥ : ٤٠٧ .

(٤٠) المسالك ٤ : ٢٥٧ . مجمع الفائدة ٧ : ٣٣٣ . الحقائق ٢١ : ٨٥ . الرياض ٣٥ : ٩
الجواهر ٢٦ : ٢١١ . مفتاح الكرامة (الدين وتوابعه) ٢ : ٨٠٧ . جامع المدارك ٣ :
٣٩٣ . القواعد الفقهية ٥ : ١١ . هداية العباد ١ : ٤٠٦ . هداية العباد (الصافي
الكلبايگاني) ١ : ٣٥١ .

(٤١) مراجع معاصر ، توضيح المسائل مراجع ٢ : ٢٧٣ . (فتوى آية الله ناصر مكارم
الشيرازي) . مستند تحرير الوسيلة (السيد مصطفى الخميني) ٢ : ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٤٢) دائرة المطبوعات والاعلام لمجلس الشورى الوطنى ، مجموعة القوانين الموضوعة
والمسائل المصوّبة في الدورة التقنية التاسعة (٢٤ فروردين ١٣١٢ - ٢٤
فروردين ١٣١٤) ص ١٨٧ . دوره قانون مدني (لمحمد جعفر محجوب) : ١١٢ .
دوره كامل قانون مدني (لناجي محمود) : ١٠٨ . مجموعة قوانين (قانون مدني)
(لهوشنگ ناصر زاده) : ١٢٧ . قانون مدني در نظم حقوقي كنوني (لكاتوزيان) :
٤٧٨ . مجموعة محشّى قانون مدني (لمحمد جعفر اللنگرودي) : ٣٩٠ .

(٤٣) دوره كامل قانون مدني (لانوار الحميدي) : ٩٩ . قانون مدني (عبد الحسين
مجري) : ١٢٩ . حقوق مدني (المشاركة والصلح) (كاتوزيان) : ٢٩٩ . حقوق
مدني (امامي) ٢ : ٣١٥ . حقوق مدني (الرهن و الصلح) (لنگرودي) : ١٣٤ .
اداره كل قوانين ومقررات كشور (قانون مدني) : ٧١ . شرح قانون مدني (سيد
علي حائري شاه باغ) ٢ : ٦٥٨ . (بالفارسية)

(٤٤) حقوق مدني (الرهن والصلح) (لجعفر اللنگرودي) : ١٣٤ . مجموعه محشّى قانون
مدني (لجعفر اللنگرودي) : ٣٩٠ . (بالفارسية)

(٤٥) حقوق مدني (عدل) : ٣٧٥ . حقوق مدني (بروجردي عبده) : ٣٠٧ . حقوق مدني
(الامامي) ٢ : ٣٢٠ . حقوق مدني (مشاركتها و صلح) (كاتوزيان) : ٢٩٩ .
(بالفارسية)

(٤٦) حائري شاه باغ ٢ : ٦٥٨ . حقوق مدني (پرويز نوين وعباس خواجه پيرى ٦ : ١٤٥ .

(٤٧) جواهر الفقه لابن البراج : ١٢٢ . السرائر ٢ : ٦٤ . الشرائع ٢ : ٣٦٦ . المختلف ٦ :

٣١٢ . التذكرة ٢ : ١٧٧ . الدروس ٣ : ٣٢٥ . التنقيح الرائع ٢ : ١٩٩ . جامع المقاصد

٤٠٦ : ٥ . رسائل الكركي ١ : ١٩٠ . المسالك ٤ : ٢٥٧ . الروضة ٤ : ١٧٣ . المذهب

- البارع ٢ : ٥٣٧ . مجمع الفائدة ٩ : ٣٣٠ . كفاية الاحكام : ١١٦ . مفاتيح الشرائع ٣ : ١٢٠ . الرياض ٩ : ٤٢ . نخبة الازهار (شيخ الشريعة الاصفهاني) : ٢٤٥ .
 منهاج الصالحين (للسيد محمد الروحاني) ٢ : ٢١٧ . فقه الصادق ٢٠ : ١٩٣ .
 توضيح المسائل (لبهجت) : ٣٩٩ . تحرير الوسيلة ١ : ٥٦١ . منهاج الصالحين
 (للخواشي) ٢ : ١٩١ . منهاج الصالحين (للسيستاني) ٢ : ٣٢٦ . هداية العباد
 (للكلبايگاني) ١ : ٤٠٦ . كلمة التقوى (محمد أمين زين الدين) ٤ : ١٩٥ .
 (٤٨) المبسوط ٢ : ٢٨٨ - ٢٨٩ .
 (٤٩) المبسوط ٢ : ٢٩١ ، ٣٠٨ .
 (٥٠) السرائر ٢ : ٦٥ .
 (٥١) مفتاح الكرامة (الدين وتوابعه) ٢ : ٨١٣ . نخبة الازهار (شيخ الشريعة الاصفهاني) :
 ٢٤٥ .
 (٥٢) المختلف ٦ : ٢١٣ . الدروس ٣ : ٣٢٥ . المذهب البارع ٢ : ٥٣٦ . الحدائق ٢١ : ٨٦ .
 المسالك ٤ : ٢٦٠ . مجمع الفائدة ٩ : ٣٣١ . الرياض ٩ : ٤٢ . كفاية الاحكام : ١١٦ .
 مفاتيح الشرائع ٣ : ١٢٠ . الموسوعة الفقهية الميسرة (للانصاري) ١ : ١٦٤ . شرح
 قانون مدني (شاه باغ حائري) ٢ : ٦٤٤ . حقوق مدني (المشاركة والصلح)
 (لكانتوزيان) : ٢٩٨ .
 (٥٣) فقه القرآن (لقطب الدين الراوندي) ١ : ٣٨٦ . البيع (للسيد مصطفى الخميني) : ٩ .
 (٥٤) شرح الازهار (احمد مرتضى) ٤ : ٢٩١ . الأم (للشافعي) ٣ : ٢٢٦ . مختصر المزني :
 ١٠٥ فتح العزيز ١٠ : ٢٩٥ . روضة الطالبين ٣ : ٤٢٧ . فتح الوهاب ١ : ٣٥٥ . مغني
 المحتاج ٢ : ١٧٧ . الرغيني المالكي ٧ : تحفة الفقهاء ٣ : ٢٥٠ . حاشية الدسوقي ٣ :
 ٣٠٩ . الشرح الكبير ٣ : ٣٠٩ . البحر الرائق ٧ : ٤٣٥ . حاشية رد المحتار ٦ : ١٨٩ .
 المغني ٥ : ١٨ . كشاف القناع ٣ : ٤٥٦ .
 (٥٥) شرح المجلة (اتاسي) ٤ : ٥٤٨ ، ٥٥٣ . درر الاحكام شرح مجلة الاحكام ٤ : ٣٠ .
 (٥٦) الكامل في شرح القانون المدني (موريس نخلة) ٧ : ٥٤٨ . الحقوق العينية الاصلية
 (لمحمد كامل مرسي باشا) ٤ : ١٠٥٢ .
 (٥٧) أنظر : المبسوط ٢ : ٢٨٨ .

(٥٨) مناهج المتقين (للمامقاني) : ٢٨٠ المناهل : ٣٤٣ . صيغ العقود (علي القزويني) :
٢٨ . الفقه (للسيد محمد الشيرازي) ٥٢ : ١٦٩ . حقوق مدني ، الرهن والصلح
(لجعفر اللنگرودي) : ٢٥٩ .

(٥٩) منهاج الصالحين (للسيد محمد الروحاني) ٢ : ٢١٧ . كلمة التقوى (محمد أمين زين
الدين) ٤ : ١٩٥ . منهاج الصالحين (للخوانساري) ٢ : ١٩٢ .

(٦٠) تحرير الوسيلة ١ : ٥٦١ . هداية العباد (للكلپايگاني) ١ : ٤٠٦ . هداية العباد (للصافي
الكلپايگاني) ١ : ٣٥١ . منهاج الصالحين (للسيستاني) ٢ : ٣٢٦ .

(٦١) توضيح المسائل (للخميني) : ٤١١ ، م ٢٨٦٦ . توضيح المسائل (للصافي
الكلپايگاني) : ٥٧٥ ، م ٢٨٥٥ . توضيح المسائل (للمتظري) : ٤٠١ ، م ٢٢٤٤ .
توضيح المسائل (الكلپايگاني) : ٤٨٩ ، م ٢٨٥٥ . توضيح المسائل (للهمداني) :
٦٠٢ . المسائل المستحدثة (محمد صادق الروحاني) : ٧٢ .

(٦٢) المكاسب ٢ : ٩٠ .

(٦٣) المكاسب والبيع (لمحمد تقي الآملي) ١ : ٢١٧ .

(٦٤) صيغ العقود (للقزويني) : ٢٨ . حقوق مدني - الرهن والصلح - (لجعفر اللنگرودي) :
١٣٥ .

(٦٥) مجله « فقه أهل بيت (عليه السلام) » الفارسية ، رقم ٣٤ ، سنة ١٣٨٢ هـ . ش . مقالة « الصلح
الابتدائي » : ٧٨ .

(٦٦) المائدة : ١ .

(٦٧) الشرائع ٢ : ٤٠١ . القواعد ٢ : ٣٢٣ . التذكرة ٢ : ٢٣٣ ، ٣٤٣ . ارشاد الانهالان ١ : ٤٣٠ .
تحرير الاحكام ٣ : ١٥٤ . جامع المقاصد ٧ : ٣٩٢ . الروضة ٤ : ٣٢٠ . المسالك ٥ : ٧١ .
الحدائق ٢١ : ٣٩٢ .

(٦٨) مجمع الفائدة ١ : ١٤٣ . السبزواري ١٢٣ : ١٢٣ .

(٦٩) العروة الوثقى ٥ : ٣٨٧ . المستمسك ١٣ : ٢٣١ . ويراجع أيضاً : فقه الصادق ١٩ :
٢١١ .

(٧٠) المكاسب ٣ : ٩٠ .

(٧١) البيع (للخميني) ١ : ٢١٨ .

(٧٢) النساء : ٢٩ .

(٧٣) البقرة : ٢٧٥ .

(٧٤) كنجينه آراي فقهي قضائي الرقم ٢٢ . (بالفارسية)

(٧٥) في جواب استفتاء عام ١٣٨٢ هـ . ش .

(٧٦) حقوق مدني - قواعد عمومي قراردادها - (لناصر كاتوزيان) ١ : ٩٥ . (باللغة الفارسية)

دور إذن الولي في نكاح البكر الرشيدة

□ الشيخ أحمد شفيعي نيا

من المسائل العملية التي وقعت محلاً للجدل العلمي : ما هو دور إذن الولي في نكاح البكر البالغة الرشيدة ؟ .. وقد استقصى الباحث في هذا المقال جميع الأقوال في ذلك .. وكانت سبعة وقد استعرضها مع أدلتها .. ثم تصدّى لتقييمها ومناقشتها .. وانتهى في آخر المطاف الى ترجيح القول الأوّل الذي يذهب الى استقلالها في عقد نفسها ..

المقدمة :

ممّا اتفق عليه فقهاء الإمامية أنّه لا ولاية على النساء السفهيات ، والمجنونات ، والصغار اللاتي لم يبلغن تسع سنين إلا للأب والجدّ من قبله وإن علا ، سواء كانت المرأة بكرة أو ذهبت بكارتها بوطء أو غيره .

فإن فقد الأب والجد معاً كانت الصغيرة مالكة لأمرها ، وأمّا ولاية المجنونة و السفهية فلا تزال إلى الحاكم يزوّجها مع اعتبار المصلحة ، ولو فقد الحاكم انتفت الولاية عنها أيضاً .

فأمّا ولايتهما عليها بعد بلوغها تسع سنين وهي رشيدة ، مالكة لأمرها ؛ فإن كانت ثبّة كانت الولاية لها خاصة . وأمّا اذا كانت باكرة ، فإنّ الأصحاب مختلفون في ذلك على أقوال :

الأقوال في المسألة :

القول الأول : سقوط ولاية الأب واستقلالها مطلقاً . وممن اختار ذلك :

١ - الشيخ المفيد رحمته الله في أحد قوليهِ : « والمرأة إذا كانت كاملة العقل ، سديدة الرأي ، كانت أولى بنفسها في العقد على نفسها ، وفي البيع ، والابتياح ، والتملك ، والهبات ، والوقوف ، والصدقات وغير ذلك من وجوه التصرفات . غير أنها إذا كانت بكرأ ولها أب أو جد لأب فمن السنة أن يتولى العقد عليها أبوها أو جدها لأبيها إن لم يكن لها أب ، بعد أن يستأذنها في ذلك ، فتأذن فيه وترضى . ولو عقدت على نفسها بغير إذن أبيها كان العقد ماضياً وإن أخطأت السنة في ذلك » ^(١) . ونحو ذلك ما في كتابه المقنعة ^(٢) .

٢ - السيد المرتضى رحمته الله : « ومما يقدر من لا اختبار له انفراد الإمامية به وما انفردوا به : جواز عقد المرأة التي تملك أمرها على نفسها بغير ولي » ^(٣) ، ونحوه ما في رسائله ^(٤) . هذا ، وقد ذهب الى هذا القول غيرهما من فقهاءنا ^(٥) .

القول الثاني : ثبوت ولاية الأب مطلقاً . واختاره كل من :

١ - ابن أبي عقيل العماني رحمته الله : وهو ما نسبته إليه العلامة في المختلف ^(٦) .

٢ - الشيخ الطوسي رحمته الله في أحد قوليهِ ، ففي الخلاف : « إذا بلغت الحرة الرشيدة ملكت العقد على نفسها ، وزالت ولاية الأب عنها والجد ، إلا إذا كانت بكرأ ؛ فإن الظاهر من روايات أصحابنا أنه لا يجوز لها ذلك » ^(٧) . ونحوه ما في المبسوط ^(٨) .

٣ - القاضي ابن البراج رحمته الله : « وأمّا الأبكار فإن كانت الواحدة منهن صغيرة كان لأبيها وجدها أبي أبيها وإن علا تزويجها ، وإن كانت كبيرة لم يجز لأحد أن يتولى العقد عليها إلا أبوها أو جدها أبو أبيها » ^(٩) .

وقد ذهب إلى ذلك جملة من فقهاءنا كابن حمزة الطوسي ، وعلي بن محمد

القمي ، وسلار بن عبد العزيز ^(١٠) .

القول الثالث : التشريك بينها وبين الولي (الأب والجد) مطلقاً . واختاره كل

من :

١ - السيد علي الطباطبائي رحمته الله : « (وقيل) وهو الحلبيان : أمر (العقد مشترك بينها وبين الأب) والجد مطلقاً » ^(١١) . ومثله ما عن صاحب كشف اللثام ^(١٢) .

٢ - أبو الصلاح رحمته الله : « فإن كانت صغيرة جاز عقدهما عليها ، ولا خيار لها بعد البلوغ . وإن عقد عليها غيرهما كان العقد موقوفاً على بلوغها وإمضاءها .

وإن كانت بالغاً لم يجز لهما العقد عليها إلا بإذنها ، فإن عقداً بغير إذنها خالفاً السنة ، وكان عليها القبول ولها الفسخ ، فإن أبت العقد بطل . ولا يجوز لها العقد على نفسها بغير إذنها ، فإن عقدت خالفت السنة ، وكان العقد موقوفاً على إمضاءهما » ^(١٣) .

٣ - السيد ابن زهرة : « وعلى الأب أو الجد استئذان البكر البالغ ، وإذنها صماتها على ما ورد به الخبر ، فإن عقد بغير إذنها فأبى العقد لم يفسخ العقد عند من قال من أصحابنا : لهما إجبارها على النكاح ، وعند من قال منهم : ليس لهما ذلك يفسخ ، وطريقة الاحتياط تقتضي اعتبار رضاها في صحة العقد ؛ لأنه لا خلاف في صحته إذا رضيت ، وليس كذلك إذا لم ترض ، وعلى هذا ، النكاح يقف على الإجازة سواء كانت من الزوج أو الولي أو المنكوحة ... » إلى أن قال : « ولا تعقد البكر على نفسها بغير إذنها ، فإن عقدت وأبى العقد انفسخ ، إلا أن يكونا قد عضلاها بمنعها من التزويج بالأكفاء ... ولا ولاية لغير الأب والجد على البكر ، ولا ولاية لهما ولا لغيرهما على البنت البالغ الرشيدة إلا أن تضع نفسها مع غير كفء ... وللتيب إذا كانت رشيدة أن تعقد على نفسها بغير ولي ... » ^(١٤) .

ولكن الظاهر من عبارة ابن زهرة ذهابه إلى القول الأول ، وهو استقلال البكر الرشيدة في عقد نفسها ؛ فلهذا نرى العلامة وابنه أسندا هذا القول إلى أبي الصلاح فقط ^(١٥) .

نعم ذهب إلى هذا القول الشهيد الثاني والسيد صاحب الرياض والسيد الخوئي رحمهم الله أيضاً ^(١٦) .

القول الرابع : التشريك بينها وبين خصوص الأب .

نسب هذا القول إلى المفيد رحمهم الله ، قال ابن العلامة رحمهم الله : « الولاية مشتركة بينها وبين أبيها ، فليس لأحدهما الاستقلال به ، وهو أحد قولي المفيد » ^(١٧) . ونحوه عن الفاضل الهندي رحمهم الله : « وشرك المفيد في المقنعة والحليان بينهما ، أي من لا يصح إلا برضاها ورضى الولي جميعاً لكن المفيد لم يذكر إلا الأب والآخرا ذكر الجَد أيضاً ؛ للجمع بين الأدلة وخبر صفوان » ^(١٨) .

وأما عبارة المفيد رحمهم الله في المقنعة فهي : « والمرأة البالغة تعقد على نفسها النكاح إن شاءت ذلك ، وإن شاءت وكلت من يعقد عليها . وذوات الآباء من الأبكار ينبغي لهن أن لا يعقدن على أنفسهن إلا بإذن آبائهن .

وإن عقد الأب على ابنته البكر البالغ بغير إذنها خطأ السنة ، ولم يكن لها خلافه . وإن أنكرت عقده ولم ترض به لم يكن للأب إكراهها على النكاح ، ولم يمس العقد مع كراهتها له . فإن عقد عليها وهي صغيرة لم يكن لها عند البلوغ خيار .

وإن عقدت على نفسها بعد البلوغ بغير إذن أبيها خالفت السنة وبطل العقد إلا أن يجيزه الأب ، وإن عضلها الأب فعقدت على نفسها بغير إذنه كذلك لم يكن للأب سبيل إلى فسخ ما عقدته .

وإذا عقدت الثيب على نفسها بغير إذن أبيها جاز العقد ، ولم يكن للأب فسخ ذلك « (١٩) .

القول الخامس : ثبوت الولاية للأب في خصوص العقد الدائم .

هذا ما ذهب إليه الشيخ الطوسي رحمته الله في قوله الآخر ، في النهاية : « ولا يجوز للبكر أن تعقد على نفسها نكاح الدائم إلا بإذن أبيها » (٢٠) وهكذا قال في تهذيبه أيضاً (٢١) ، وأما في التبيان فذهب الى القول بولايتهما مطلقاً (٢٢) .

والمقدم هو ما قاله في التبيان ؛ لأنه آخر ما ألفه كما أشار إلى ذلك الشيخ صاحب الجواهر والشيخ الأعظم أيضاً ؛ فقد قال الشيخ النجفي رحمته الله : « قد رجع عن هذا المذهب بالكلية في كتاب التبيان الذي صنّفه بعد كتبه جميعها واستحكام علمه وسبره للأشياء ووقوفه عليها وتحقيقه لها » (٢٣) .

وقال الشيخ الأعظم أيضاً - بالنسبة إلى ما قاله في التهذيبين - : « لكنّه لا يخفى أنّ ما ذكره في الكتابين لا يعدّ فتوى له ، بل هو محض الجمع بين الأخبار المتخالفة » (٢٤) .

القول السادس : ثبوت الولاية للأب في خصوص المتعة .

هذا ما نقله بعض الأصحاب مع التصريح بعدم القائل له ، فقد قال السيد صاحب الرياض : « وهذا القول مع مجهولية قائله ، إذ لم ينقله إلا المصنّف » (٢٥) ، ونحوه عن المحقّق الكركي (٢٦) .

القول السابع : التخيير .

قال المحقّق النراقي رحمته الله بعد تعارض أخبار القول الأوّل والثاني وعدم توقّر مرجّح : « وعلى هذا فأمّا يجب الرجوع إلى أصالة عدم ترتّب الأثر على نكاح واحدٍ منهما ومقتضاه القول بالتشريك ، ... أو القول بالتخيير ، بمعنى صحة عقد

كلّ منهما وكفايته وإن لم يأذن الآخر ، ولكن المرجع عند اليأس عن الترجيع عند أهل التحقيق هو التخيير ، فهو الحقّ عندي في المسألة » ^(٢٧) .

أدلة الاقوال :

أدلة القول الأول :

ويمكن تحريره من وجوه :

١ - إنّ مقتضى كونها بالغة رشيدة جواز تصرفها فيما يتعلّق بها من مختلف أمورها وأفعالها ، ونفاذ أمرها في جميع تصرفاتها إلا فيما خرج بالتخصيص ، كما ادّعاء المخالف لهذا القول ويأتي بحثه . فإذا كان البلوغ والرشد مناط التصرف فتخصيص بعض التصرفات دون بعض تحكّم ، والملازمة في بقاء أو زوال الولاية تظهر باشتراط الولاية في جميع التصرفات بالبلوغ والرشد ^(٢٨) .

٢ - إنّ مقتضى التمسك بالأصل سقوط الولاية عن الباكرة البالغة ؛ وذلك لأصالة عدم ثبوت ولاية لأحد على غيره إلا من خرج بالدليل ، وأمّا الدليل المدعى قبل المخالف فسيأتي البحث عنه .

مناقشة :

إن قلت : كيف ذهبتم إلى سقوط الولاية عن الرشيدة مع أنّ أصالة بقاء الولاية للولي وبالتالي فساد العقد مع عدم رضاه - لثبوتها قبل بلوغ المرأة - تقتضي بقاء الولاية للأب ، فلا مجال للتمسك بالأصل لإثبات استقلال البنت ؟

قلنا :

أولاً : كما قال صاحب الجواهر وغيره : « إنّ أصالة بقاء الولاية منقطعة لتغيّر الموضوع وهو الصغر . وثانياً : أنّ الأصل لا يمكنه معارضة العموم والإطلاق في أدلة المخالف لو ثبتت دليليتها » ^(٢٩) .

٣ - الإجماع : وهو مدعى من قبل السيد المرتضى رحمته الله حيث قال : « والدليل على صحة مذهبنا : إجماع الفرقة المحقة » (٣٠) .

مناقشة :

لكن الانصاف : وإن قبلنا كبروياً حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد ، خصوصاً إذا كان ناقله مثل المرتضى الشريف ، لكن هناك إشكال في حجّيته ؛ وذلك :

أولاً : لاحتمال بل للاطمئنان باعتمادهم على الآيات والروايات التي استدلو بها ، فهذا الاجماع محتمل المدرك .

ثانياً : مع وجود غير واحدٍ من الأعظم المخالفين لهذا القول فهو مخدوش صغرى .

٤ - الكتاب العزيز : هناك آيات استدللّ بها لإثبات استقلال الباكرة الرشيدة في عقد نفسها ، منها :

أ - عموم الوفاء بالعقود : إذا كان الأصل هو صحة العقد الواقع بينهما (الزوجين) فالعقد الواقع بيدها على نفسها يصير مصداقاً لعموم الآية الكريمة الآمرة بالوفاء بالعقود ، حيث قال سبحانه وتعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٣١) .

ولا يخفى أن الاستدلال بهذه الآية الكريمة مبني على إثبات صحة العقد الواقع بيدها على نفسها ، ولا يمكن استفادة نفس الموضوع (وقوع عقد النكاح) والحكم (الوفاء بهذا العقد) من نفس دليل ذلك الحكم ؛ لأنّ الدليل لا يثبت موضوع نفسه ، نعم إذا ثبتت من الخارج صحة صدق العقد على ما وقع بيدها فيدخل في عموم الآية .

ب - عموم آية المراجعة : قال الله تعالى : ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا ﴾ (٣٢) حيث إن وقوع الطلقتين يصح في البكر والثيب فلا تخصيص بالثاني ، فيحكم بالعموم .

وهذا الاستدلال مبني على كون المراد بالتراجع هو العقد ، وإلا فالرجعة من عمل الزوج (٣٣) ، فإذا كان المراد بالتراجع هو العقد فنرى سبحانه وتعالى قد أسند التراجع - أي العقد - إلى نفس الزوجين من دون ملاحظة إذن الولي بالنسبة إلى الزوجة الباكرة .

ج - قوله تعالى : ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (٣٤) والمعروف بإطلاقه يشمل النكاح أيضاً ، والآية بعمومها شاملة للمدخولة والموطوءة دبراً (٣٥) ، وبعد شمول الآية للنكاح من جهة ، وشمولها للمطلقة الموطوءة دبراً ، فالبكر المطلقة لها أن تأتي بما هو معروف ومنه النكاح ؛ والآية صريحة في جواز إتيانها به من دون إضافة شرط أو قيد كإذن الولي مثلاً ، فلها أن تعقد على نفسها استقلالاً .

د - عموم قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَغْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ﴾ (٣٦) ، فإن عموم ﴿ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ﴾ شامل لجميع الزوجات سواء منهن الثيبات أو الأبكار . والآية قد أسندت إيقاع عقد النكاح إلى الزوجات أنفسهن من دون أن تلاحظ إذن الولي معهن :

هـ - إطلاق قوله تعالى : ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾ (٣٧) أن الآية الكريمة باطلاقها شاملة للثيب والبكر ، ولصورة إذن الولي وعدمه ، حيث قال : ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ ﴾ من دون أن يقيدها بقيد خاص أو صورة خاصة .

فهذه هي جملة آيات استدلّ بعمومها أو إطلاقها على استقلال البكر في العقد على نفسها، ولكن هناك ملاحظات عامة، وبعضها يختص ببعض الآيات، وهي:

أ: الملاحظات العامة :

أولاً: لزوم التخصيص والتقيد: ومما لا يخفى على المراجع لمن استدلّ بهذه الآيات أن جميعها تدلّ على المطلوب إمّا بالعموم أو الإطلاق، فإذا ثبتت حجّة الأدلة الدالة على باقي الأقوال فتخصّص وتقيد هذه الآيات الكريمة .

ثانياً: الآيات تحتمل القولين الأولين : هذا ما ذهب إليه المحقق النراقي حيث قال : « إن النسبة كما تصحّ مع استقلالهنّ تصحّ بدونه أيضاً » (٣٨) . فمع هذا الاحتمال فالاستدلال بها مخدوش .

ب - الملاحظات الخاصة :

أولاً: الآية الثانية ﴿ أَنْ يَتَرَاجَعَا ﴾ : قال المحقق النراقي ﷺ : « ومفادها - على فرض التسليم : أنّها لا تحلّ حتى تنكح بنفسها زوجاً ، لا أنّ لها نكاح نفسها مطلقاً ، فلو ثبتت الولاية عليها تكون حلّية الباكرة المطلقة ثلاثاً بعد تزويج الأب بدليل خارجي ، ومنع كون عقد نفسها نكاحاً حينئذٍ . ثمّ التراجع بعد هذا النكاح لا يكون إلا للمدخولة » (٣٩) .

نعم ، الانصاف أنّ التراجع للمطلقة ثلاثاً لا يكون إلا إذا صارت مدخولة بها من قبل المحلل ، فهي خارجة عن محلّ البحث ، وهو كون المرأة باكرة رشيدة .

ثانياً: الآية الثالثة: ويرد عليها الإشكال في صدق المعروف على ما نحن فيه ، قال المحقق النراقي ﷺ : « مع أنّ المعروف في الأولى يصرفها عن الإطلاق لو كان ؛ إذ لا يعلم أنّ النكاح بدون إذن الولي معروف ، مع أنّها واردة في المعتدّة ، وهي لا تكون إلا مدخولة » (٤٠) .

لكنّ الانصاف أنّ المراد بالمعروف هنا : عدم الاستفادة السيئة من هذه الحرية ، بل تتقدّم إلى اختيار الزوج الجديد بخطوات مدروسة وأسلوب لائق ، كما وصل من الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) : على الأرامل أن يحافظن على مظاهر الحزن و... ، ومن هذه الجهة لا فرق بين من تزوجت بإذن أبيها وغيرها .

ثالثاً : الآية الرابعة (عموم ينكح) : قال المحقق النراقي : « والأخيرة واردة من المعتدة المطلقة وهي مدخولة » (٤١) .

نعم ، أنّ الانصاف أنّها وردت في المطلقة التي تجب عليها العدة ، كما قيّد سبحانه وتعالى الحكم ببلوغ الأجل ، حيث قال : ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَنَ أَجَلَهُنَّ ﴾ (٤٢) .

٥ - السنّة الشريفة : يمكن التمسك بعدة روايات :

الرواية الأولى : صحيحة الفضلاء : محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن أذينة ، عن الفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم وزرارة بن أعين وبريد بن معاوية عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « المرأة التي قد ملكت نفسها غير السفينة ولا المولى عليها أنّ تزويجها بغير ولي جائز » .

ورواها الصدوق بأسانيده عن الفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم وزرارة وبريد بن معاوية . ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب (٤٣) .

تقريب الدلالة : لا يخفى صراحة الرواية في أنّ الباكرة الرشيدة أمر تزويجها بيدها من دون أن تحتاج إلى إذن الولي .

يلاحظ عليها :

أولاً : أنّ مفردة (المرأة) أعم من الثيب والباكرة ، فالرواية أعم من المدعى ، وليست صريحه فيه ، وبالتالي إذا وجد دليل مخالف يخصّصها .

ثانياً : إثبات كون البكر غير المولى عليها أول الكلام لا يمكن إثباته بنفس هذه الرواية ، والخصم يدعي أنها مولى عليها .

ثالثاً : في متن الرواية تهافت ؛ هذا ما قاله الشهيد الثاني رحمته الله : « أن قوله : « غير السفينة » إن كان هو الخبر عن المبتدأ وهو « المرأة » ، و « المولى عليها » معطوف على الخبر ، فلا وجه للجمع بين الخبر وما عطف عليه ؛ لأن السفينة داخله في المولى عليها ، ومع ذلك فالجملة التي بعدها وهي قوله : « إن تزويجها جائز » مرتبط بالجملة الأولى ومتفرع عليها ، فلا وجه لقطعها عنها .

وإن كان الخبر عن المبتدأ هو الجملة الأخيرة وهي « تزويجها ... » الخ ، ويجعل قوله : « غير السفينة » وما عطف عليه بمنزلة الصفة للمرأة المالكة نفسها ... يسلم من انقطاع الجملة الثانية عنها بغير وجه ، ويبقى فيها عطف العام - وهو المولى عليها - على الخاص وهو أسهل .

والظاهر أن تنزيلها على المعنى الثاني أنسب ؛ لأنه على المعنى الأول يصير غير السفينة وغير المولى عليها تفسيراً للمالكة نفسها ، وظاهر أن المالكة نفسها أعمّ منهما ، مع ما فيه من انقطاع الجملة المقصودة بالذات .

وعلى الإعراب الثاني : يجوز أن يريد بالمالكة نفسها : الحرّة ... وغير السفينة والمولى عليها صفة لها ، فكأنه قال : المرأة الحرّة التي ليست سفينة ولا مولى عليها نكاحها جائز ، ويمكن أن يكون أن يكون فائدة الجمع بين السفينة والمولى عليها أن الولاية على السفينة ليست عامّة ، ومن ثم لا يحجر عليها في غير المال ، فقد يتوهم منه جواز تزويجها نفسها لذلك ، فخصّها بالذكر حذراً من أن يتوهم خروجها عن المولى عليها .

... ولو أريد بالمالكة نفسها من ليس عليها ولاية ، وجعلت الصفة التي بعدها مؤكّدة موضحة للمطلوب ، أمكن إلا أن الأول أقعد ، ... » (٤٤) .

رابعاً : إن قلت : هل المفرد المحلى باللام وهو (المرأة) يفيد العموم أم لا ؟ قلنا : قد اختلف الأصوليون فيها ولكل ما ذهب إليه . ولكن إذا لم نقبل دلالتها على العموم فالرواية قاصرة عن إثبات المطلوب ؛ لصدق الحكم على امرأة في الجملة موصوفة بذلك .

خامساً : لو أغمضنا عن الاشكالات السابقة فنهاية ما تدلّ عليه الرواية هو جواز إيقاع البكر العقد على نفسها استقلالاً ، لكن الرواية لا تنفي جواز إيقاعه بيد الولي أيضاً ، فليست الرواية صريحة في تمام مفاد القول الأول ، وهو استقلال البكر وعدم الاحتياج إلى إذن الولي .

سادساً : قيل : لا دلالة فيها ؛ لأنه إن ادعى خروج البكر من المولى عليها فهو المتنازع ، وإلا لم يفد كما صرح بذلك بعض الأعلام .

لكن المتبادر أنّ قوله (المرأة) مبتدأ ، وقوله (ولا المولى عليها) خبره ، والمراد بالمولى عليها من ثبتت الولاية عليها في المال ، هذا هو المتبادر من اللفظ ، ولا شك أنّ ذلك لا يشمل البكر التي لا حجر عليها في مالها .

توضيح الاشكال - كما قال صاحب الرياض - : « والقول بأنّ التقييد بعدم كونها مولى عليها يمنع احتمال إرادة من لم يكن لها ولي شرعي من المالكة نفسها . واحتمال كونها مولى عليها في التزويج فلا يشملها القيد الموجب للحكم فرع كون المراد من الولاية فيه الولاية في التزويج ، أو الأعم منه ومن التصرف في المال .

وهو مقطوع بفساده جزماً ؛ لحزازة العبارة على هذا التقدير ، إذ ليس الحاصل منه إلا أنّ التي لا ولي لها من التزويج يجوز تزويجها بغير ولي ... » (٤٥) .

الرّواية الثانية : خبر زرارة : محمد بن الحسن بإسناده عن علي بن اسماعيل الميثمي ، عن فضالة بن أيوب ، عن موسى بن بكر ، عن زرارة ، عن

عن معلّى بن محمّد ، عن الحسن بن علي ، عن أبان بن عثمان ، عن أبي مريم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « الجارية البكر التي لها أب لا تتزوَّج إلا بإذن أبيها » وقال : « إذا كانت مالكة لأمرها تزوجت متى شاءت » (٤٨) .

تقريب الدلالة : في الفقرة الأخيرة من الرواية رتّب الجزاء « تزوجت متى شاءت » على الشرط « إذا كانت مالكة لأمرها » ، فهي ظاهرة في دلالتها على المطلوب ، حيث قيّد النكاح بمشيئتها وجعلها مقابل فقرة « لا تتزوَّج إلا بإذن أبيها » .
يلاحظ عليها :

أولاً : ما ورد على سابقتها أيضاً ، وهو عموميتها بالنسبة إلى صورة عضل الأب إيّاها وغيبته المضرة لها .

ثانياً : أن الفقرة « إذا كانت مالكة لأمرها » أعم من البكر والثيب ، فهي دالّة على المطلوب بالعموم .

ثالثاً : ذهب المحقق النراقي رحمته الله إلى أن المراد بـ « بالمالكة أمرها » : من لا أب لها ؛ وذلك بقرينة التقابل مع صدر الرواية حيث قيّدت الجارية البكرة بمن لها أب (٤٩) .

رابعاً : وأيضاً قال النراقي : « تخصيص البكر بالصغيرة خلاف الظاهر وتخصيص بلا موجب » (٥٠) .

لكن التحقيق بقرينة « إذا كانت مالكة » لعلّ المراد بالجارية هي البكر الصغيرة .

خامساً : وأيضاً قال : « والضمير في قوله : « إذا كانت » في خبر أبي مريم لا يجب أن يكون راجعاً إلى الجارية التي لها أب ، بل راجع إلى الجارية » (٥١) .

فكأنّه عليه السلام أراد بقوله هذا أعميّة الضمير الموجود في « إذا كانت » من التي لها أب أو لا أب لها ، وبالتالي علّة استقلالها في أمرها هي فقد الولي ، وهذا خارج

عمّا نحن فيه ، وهو عدم اعتبار إذن الولي الموجود .

الرواية الرابعة : موثقة البصري : محمد بن يعقوب ، عن الحسين بن محمد ، عن معلّى بن محمد ، عن الحسن بن علي ، عن أبان بن عثمان ، عن عبد الرحمن ابن أبي عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « تزوّج المرأة من شاءت إذا كانت مالكة لأمرها ، فإن شاءت جعلت وليّاً » (٥٢) .

لقد استدلّ بها للقول الأول في مستند الشيعة وجواهر الكلام ، كما استدلّ بها أيضاً السيّد الخوئي رحمته الله (٥٣) .

تقريب الدلالة : أنّ هذه الرواية تشمل الباكّة الرشيدة أيضاً بعمومها ، لكن في إثبات أنّ الباكّة الرشيدة مالكة لأمرها حتى لا تحتاج إلى إذن وليّها هو أوّل الكلام ، ولا يثبت بهذه الرواية .

الرواية الخامسة : صحيحة ابن حازم : محمّد بن الحسن بإسناده ، عن محمّد بن علي بن محبوب ، عن العباس ، عن صفوان ، عن منصور بن حازم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « تستأمر البكر وغيرها ، ولا تنكح إلا بأمرها » (٥٤) .

تقريب الدلالة : الظاهر من النفي والحصر بعده ، حصر نكاح البكر الصحيح فيما إذا كان بأمرها .

يلاحظ عليه : ما ذكره المحقق النراقي رحمته الله من أنّ دعوى ظهور : - لا تنكح إلا بأمرها - في استقلالها إنّما يتمّ لو كانت الباء سببيّة ، وهي ممنوعة ، بل الظاهر كونها للمصاحبة ، ومقتضى الحصر ليس إلا حصر النكاح الجائز أو المستحب بما كان مع أمرها ، لا حصر الأمر في أمرها (٥٥) .

لكنّ الظاهر ظهور الباء في السببيّة ؛ لمكانة تعلّق الجار والمجرور بـ (لا تنكح) الظاهر منها أنّ السبب في جواز النكاح هو أمرها حتى تخرج من النهي . هذا ، مضافاً إلى أنّ القول بكون الباء للمصاحبة خلاف أصل وضعها للسببيّة .

الرواية السادسة : خبر سعدان : بإسناد الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب ، عن العباس ، عن سعدان بن مسلم ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « لا بأس بتزويج البكر إذا رضيت بغير إذن أبيها » ^(٥٦).

قال صاحب الوسائل : « حمله الشيخ على المتعة ، وعلى من عضلها أبوها ، ويحتمل الحمل على التقية » .

سند الحديث :

سعدان بن مسلم لم يرد في حقّه توثيق إلا عمومات لا يعتمد عليها ككونه من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، أو من جملة رواة كامل الزيارة وتفسير علي بن إبراهيم ، وأمّا رواية صفوان بن يحيى عنه فغير ثابتة ؛ لضعف طريقه بابن بطة وأبي المفضل .

تقريب الدلالة :

الرواية صريحة في نفي البأس عن تزويج البكر بغير إذن أبيها ، لكنّها ضعيفة سنداً ، كما عرفت .

أدلة القول الثاني :

١ - مقتضى الأصل : من الواضح عدم استقلال البكر الصغيرة في تزويجها وسائر تصرفاتها إلا إذا كانت بإذن وليّها . وأمّا البكر الرشيدة فهي مشكوكة التصرف ، لا يُعلم صحة استقلالها أو عدمها ، ومقتضى الاستصحاب هو بقاء ولاية الأب حتى بعد بلوغها ورشدها إلا أنّ يقام دليل ، كما ادّعى ذلك من ذهب إلى القول الأوّل .

والأصل لا يقاوم العمومات والإطلاقات السابقة لو ثبتت حجّيتها ، كما صرح به الشيخ الأعظم عليه السلام .

نعم ، ذهب بعض الأعلام كصاحب الجواهر إلى نقض اليقين السابق وعدم حجّية الاستصحاب ؛ لتغيّر موضوعه وهو البكر الصغيرة إلى الرشيدة ^(٥٧) .

٢ - الاعتبار : قال الشهيد الثاني رحمته الله : « إنّ في سلبها الولاية لحكمة واضحة ؛ لقصور رأي المرأة خصوصاً في معرفة الصالح من الرجال ، فلولا كون نكاحها منوطاً بنظر الأب لزم الضرر عليها وعلى أهلها غالباً » ^(٥٨) .

لكن الانصاف ، إنّ هذا صرف استحسان ، نعم ، لو أُقيم دليل على هذه الحكمة لكان له وجه . هذا مضافاً إلى أنّ هذه الحكمة في البكر الرشيدة منتفية ؛ لرشدها وكمالها .

أضف إلى ذلك : عدم مقاومة مثل هذه الاعتبارات للعمومات والإطلاقات التي سبقت في القول الأول لو تمّت حجّيتها .

٣ - عموم الآيات : هناك آيات استدّل بها لإثبات القول الثاني ، منها : قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ﴾ ^(٥٩) وقوله تعالى : ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ ﴾ ^(٦٠) .

تقريب الدلالة : كلتا الآيتين عامة تشمل البكر الرشيدة ، حيث إنّ مفردة (الأيامي) جمع (أيم) يراد بها في الأصل المرأة التي لا زوج لها . والثانية أيضاً جاء في صدر الآية التي سبقتها ﴿ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ ^(٦١) الشامل للبكر والثيب ، وعلى الأول تشمل الصغيرة والرشيدة كلاهما .

ثم إنّ سبحانه وتعالى أمر في الأولى الأولياء أن ينكحوا الأيامي منهم ، والأمر ظاهر في الوجوب ، وفي الثانية أعطى عقدة النكاح بيد ولي الزوجة .

يلاحظ على ذلك : الانصاف عدم ظهورهما في أن يكون العقد بيد الولي بحيث لا يجوز للمرأة الإقدام عليه ، فهما غير صريحتين في المدعى ، وغاية ما يستفاد منهما العمومية القابلة للتخصيص لو ثبت مخصّص .

دور إذن الولي في نكاح البكر الرشيدة

والمؤيد لهذا الاحتمال : أَنَّ الآيتين شاملتان للثيب والبكر مع أَنَّ الفقهاء لم يقولوا بَأَنَّ عقد نكاح الثيب بيد وليّها .

وأما قيد ﴿ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ ﴾ لا ينافي شمول الآية لأن تكون المطلقة ثيباً ، بأن تزوجت قبل هذا مع آخر .

٤ - السنة الشريفة : هناك روايات عديدة فيها الصحاح والمعتبرات استدللّ بها لإثبات القول الثاني نتعرّض لما ثبت اعتباره منها :

الرواية الأولى : صحيحة الفضل بن عبد الملك : محمد بن يعقوب ، عن حميد ابن زياد ، عن الحسن بن محمد بن سماعة ، عن جعفر بن سماعة ، عن فضل بن عبد الملك ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا تستأمر الجارية التي بين أبويها إذا أراد أبوها أن يزوجه هو أنظر لها ، وأمّا الثيب فإنّها تُستأذن وإن كانت بين أبويها إذا أراد أن يزوجه » (٦٢) .

تقريب الدلالة : لا يخفى من ظهورها في أَنَّ أمر نكاح غير الثيب بيد الولي ثم علّل أو أتى بحكمة هذا الأمر في قوله : « هو أنظر لها » .

يلاحظ عليه : المستفاد من مفردة « هو أنظر لها » بصيغة أفعل هو أفضلية وأولوية الولي منها لا حصر الأمر بيد الولي حتى ينفي أمر البنت بالمرّة .

الرواية الثانية : صحيحة أبي يعفور : محمد بن علي بن الحسن بإسناده عن العلاء ، عن ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا تنكح ذوات الآباء من الأبكار إلا بإذن آبائهن » (٦٣) .

رواه الكليني ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم ، عن العلاء بن رزين مثله ، إلا أنّه قال : « لا تزوّج » (٦٤) .

تقريب الدلالة : ظهور النفي ثم الاستثناء بعده في حصر نكاح الأبكار الصحيح فيما إذا أذن آبائهن ، ومعناه النهي عن استقلالهن في عقد النكاح .

يلاحظ عليه : ما ذكره السيد علي الطباطبائي رحمته الله : « وفيه : أولاً : عدم الصراحة باحتمال النذب ، أو الإخبار عن المتعارف ، أو الحرمة في الصور الغالبة المستلزمة للمهالك العظيمة ، التي يجب حمل إطلاقه عليها ... »

وثانياً : باحتمال تبعية (من) المنافية للاستدلال ؛ لاحتمال الحمل حينئذٍ على الصغيرة الباكرة ، ولزوم إلغاء القيد بالأبكار - بناءً على ثبوت حكمه بغيره كالثيب الصغيرة - مدفوع : بوروده مورد الغالب فلا عبرة بمفهومه ... ، مضافاً إلى ثبوت النقض بها ، بل وبالبالغة الثيبة إذا كانت مجنونة أو سفينة على تقدير البيانية أيضاً ، فما هو الجواب عنه هنا فهو الجواب عنه هناك » (٦٥) .

لكن الظاهر - ولو قلنا بتبعية (من) - أنها أرادت التفريق بين من لها أب ومن ليس لها أب ، ومن الواضح أن ذوات الآباء أعم من كونهن بواكر صغيرات أو رشيدات ، وليست الرواية بصدد التبعض من هذه الجهة أيضاً .

الرواية الثالثة : صحيحة محمد بن مسلم : محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم ، عن العلاء بن رزين ، عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما رحمتهما الله قال : « لا تستأمر الجارية إذا كانت بين أبويها ليس لها مع الأب أمر ، وقال : يستأمرها كل أحد ما عدا الأب » (٦٦) .

تقريب الدلالة : هذه الرواية صريحة في أن البكر مع وجود أبيها لا دور لأمرها . وقال الشهيد الثاني رحمته الله : « أنها لا تحمل على الصغيرة ؛ لأنها أثبتت أن غير الأب يستأمرها » (٦٧) مضافاً إلى أن هذه الرواية لاختصاصها بالأب يبطل مذهب القائل بتفردّها والقائل بالاشتراك .

نعم ، هذه الرواية لا تشمل الجارية الصغيرة لوجود قرينة « ليس لها مع الأب أمر » ؛ لأن الصغيرة ليس لها أمر مع وجود أبيها فلا يحتاج إلى التقييد ، لكنها في شمولها للبكر والثيب عامة لدلالة كلمة مفردة « الجارية » .

الرواية الرابعة : صحيحة الحلبي : محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في الجارية يزوجه أبوها بغير رضا منها ، قال : « ليس لها مع أبيها أمر ، إذا أنكحها جاز نكاحه وإن كانت كارها » ^(٦٨) .

وتقريب دلالة هذه الرواية كسابقتها .

الرواية الخامسة : صحيحة زرارة : محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن علي بن رئاب ، عن زرارة بن أعين ، قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « لا ينقض النكاح إلا الأب » ^(٦٩) .

ونحوها رواية أخرى مروية ، بإسناد الشيخ الطوسي عليه السلام عن علي بن الحسن ابن فضال ، عن أحمد بن الحسن ، عن أبيه ، عن علي بن الحسن بن رباط ، عن شعيب الحداد ، عن محمد بن مسلم ^(٧٠) .

تقريب الدلالة : قال الشهيد الثاني عليه السلام : « أن قوله : « لا ينقضه إلا الأب » ، عام ؛ لأنه نكرة في سياق النفي إذ التقدير : لا ينقضه أحد ، وقد خرج من الاستثناء الثيب والذكر البالغ بالاجماع أو بغيره من الأدلة ، فيبقى الباقي داخلاً . ولو كان لها ولاية مختصة أو مشتركة لكان لها نقضه على بعض الوجوه وقد دخلت في جملة النفي » ^(٧١) .

نعم ، القائل باستقلالها يدعي خروج البكرة الرشيدة أيضاً عن هذا العموم ، فيجب ملاحظة أدلتهم كما مضى .

وقد استدلل السيد الخوئي عليه السلام بهذه الرواية لإثبات قول التشريك بين البنت وأبيها ، وسنأتي بها في محلها ^(٧٢) .

الرواية السادسة : صحيحة ابن الصلت - الذي وثقه النجاشي والشيخ في الفهرست - : محمد بن يعقوب ، عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ،

عن الحسين بن سعيد عن عبدالله (عبد الملك) بن الصَّلْت ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجارية الصغيرة يزوجه أبوها ، لها أمر إذا بلغت ؟ قال : « لا ليس لها مع أبيها أمر » قال : وسألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء أَلها مع أبيها أمر ؟ قال : « ليس لها مع أبيها أمر ما لم تكبر » [في التهذيب] ، [أو تثيب في الكافي] . ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد ، والذي قبله بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله ^(٧٣) .

تقريب الدلالة : لقد أعطى عليه السلام زمام أمر البنت البكر صغيرة كانت أو كبيرة بيد أبيها قبال الثيب التي أمرها بيدها . والذي يقوى في النظر صحة النسخة التي تشتمل على مفردة (ما لم تثيب) دون (ما لم تكبر) ؛ لأن الثانية منهما لقد تكررت في عبارة السائل حيث سأل عن البكر البالغة أي الكبيرة ، فلا يبقى مجال لتكرار هذا القيد في الجواب أيضاً ؛ لأنَّ المناسب بعد قوله عليه السلام : « ليس لها مع أبيها أمر » أي : ليس للبكر الكبيرة مع أبيها أمر حتى يطابق الجواب السؤال ، فالذي أراد عليه السلام إخراجه عن هذا الحكم يجب أن يكون شقاً آخرأ كالثيب مثلاً .

هذا ، وهناك روايات أخرى معتبرة وغير معتبرة دالة على استقلال الولي بالأمر نذكر عناوينها :

- ١ - رواية عبيد بن زرارة (باب ٣ ، ح ١٣ ، عقد النكاح من الوسائل) .
- ٢ - رواية إبراهيم بن ميمون (باب ٩ ، ح ٣ ، عقد النكاح) .
- ٣ - رواية أبان (باب ١٢ ، ح ٣ ، عقد النكاح) .
- ٤ - صحيحة هشام (باب ١١ ، ح ٣ ، عقد النكاح) .
- ٥ - موثقة عبيد بن زرارة (باب ١١ ، ح ٢ ، عقد النكاح) .
- ٦ - روايات باب الكفاءة حيث أمروا عليهم السلام الآباء بتزويج البنات (مقدمات النكاح ب ٢٣) .

دور إذن الولي في نكاح البكر الرشيدة

٧ - مفهوم الشرط في مرسلة ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لا بأس أن تزوج المرأة نفسها إذا كانت ثيباً بغير إذن أبيها إذا كان لا بأس بما صنعت ، (ب ٣ من عقد النكاح ، ح ١٤) .

٨ - مفهوم عدة روايات كصحيحتي الحلبي (ب ٣ ، ح ٤ و ١١) وصحيحتي ابن سنان وابن زياد وهي نفس صحيحة الحلبي الأولى (ب ٣ ، ح ٤) ، وموثقة عبد الرحمن البصري (ب ٣ ، ح ٧) ، ورواية عبد الخالق (ب ٣ ، ح ٢) .

ولمزيد من التوضيح نذكر نموذجاً منها :

صحيحة الحلبي الأولى (وابن سنان وابن زياد) : محمد بن يعقوب الكليني ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، وعن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، جميعاً عن ابن أبي عمير ، عن حماد بن عثمان ، عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال في المرأة الثيب تخطب الى نفسها قال : « هي أملك بنفسها ، تولي أمرها من شئت إذا كان كفواً بعد أن تكون قد نكحت رجلاً قبله » .

تقريب الدلالة : هناك صفة (ثيب) أخذت قيداً في الحكم ، حيث سأل السائل عنها و أجاب الإمام عليه السلام بما يدل عليها وهي قوله : « قد نكحت رجلاً قبله » ، فإذا انتفى القيد انتفى الحكم وهو استقلالها في عقدها . ولا يخفى أن استيفاء القيد هنا بأن تكون بكرأ سواء كانت صغيرة أو كبيرة (رشيدة) .

يلاحظ عليها : لا يعلم أن لهذه الرواية مفهوماً وأن القيد حقيقة قيد للحكم ؛ إذ من المحتمل أن الإمام عليه السلام قد أجاب السائل على طبق سؤاله ، ولم يكن بصدد التقيد .

وأما لو سلمنا وجود المفهوم فغاية ما تدل عليه الرواية بمفهومها : الدلالة بالإطلاق على عدم استقلال البكر صغيرة أو رشيدة فهي قابلة للتقييد لو ثبت مخصص .

أدلة القول الثالث :

١ - الجمع بين الأدلة : إلى هنا علمنا أنَّ الأدلة بعضها تختص بالبكر دون أبيها ، وبعضها بالعكس ، فاستفاد البعض من كلِّ منهما ثبوت الولاية لكلِّ منهما ، وهذا هو معنى التشريك بينهما ، ومما يقوِّي هذا الرأي في نظر قائله هو : أنَّ العقد إذا صدر عن رأيهما فقد عملنا بجميع الأدلة ، وهذا أحسن من طرح الدليل . كما قال السيد الخوئي رحمته الله - الذي تبني هذا القول - : « هذا هو المتعين في المقام لما فيه من الجمع بين النصوص الواردة » ^(٧٤) .

اقول : هذا إذا ثبتت حجية أدلة القولين ، ولم نقل بترجيح أحدهما على الآخر ، وإلا فيجب الأخذ بالقول المرجح ، كما ذهب إليه الأعلام عندما أخذوا بأحد القولين النافي للقول بالاشتراك .

٢ - موثقة صفوان : محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن فضال ، عن صفوان قال : استشار عبد الرحمن موسى بن جعفر رحمته الله في تزويج ابنته لابن أخيه ، فقال : « افعل ويكون ذلك برضاها ؛ فإنَّ لها في نفسها نصيباً » . قال : واستشار خالد بن داود موسى بن جعفر رحمته الله في تزويج ابنته علي بن جعفر فقال : « افعل ويكون ذلك برضاها ؛ فإنَّ لها في نفسها حظاً » ^(٧٥) .

تقريب الدلالة : فإنَّهما ظاهران في عدم استقلالها وكون بعض الأمر خاصة لها . قال الشهيد الثاني في تحليل هذا التقريب ما هذا نصه : « والدلالة فيهما من قوله : « افعل ويكون ذلك برضاها » فإنَّ (افعل) أمر له بالفعل ، فلولا أنَّ له فعلاً لما حسن أمره به ، وكونه برضاها يستلزم أنَّ لها حقاً وإلا لم يعتبر . ومن قوله : « لها نصيباً وحظاً » فإنَّ منطوقه يدلُّ على ثبوت ولاية لها ، ومفهومه على ثبوت ولاية الأب ؛ لأنَّ النصيب والحظ لا يستوعبان الحق ، بل يقتضيان التشطير ، وإذا

تقرّر ذلك فلا يمكن حملهما على الصغيرة والثيب ؛ لأنّ الأولى لا نصيب لها ،
والثانية لا مشاركة معها ، فتعيّن حمله على المتنازع ^(٧٦) .

يلاحظ عليه :

أولاً: بضعف سندها : كما صرّح به الشهيد الثاني ^(٧٧) .

ثانياً: عدم منافاة أمر الأب مع استقلال البنت . قال الشهيد الثاني رحمته الله أيضاً :
« وبمنع دلالته على المطلوب ثانياً ؛ لأنّ أمره بالفعل لا ينافي اختصاصها بالأمر ،
إذ يحسن أن يقال في الثيب ذلك مع انتفاء الولاية ، بل يحسن أن يقال للأجنبي
ذلك ، فإنّها إذا رضيت جاز للأجنبي مباشرة العقد ، فيجوز أمر بفعله مقدّماً
برضاها . وأمّا حديث الحظ والنصيب فلا حظّ له في الدلالة إلا من جهة مفهوم
الخطاب الضعيف » ^(٧٨) .

لكنّ الظاهر من الرواية : إناطة الإمام عليه السلام العقد برضاها ثم علّل هذه الإناطة
بأنّ لها في نفسها حظاً ونصيباً ، وأمّا قوله عليه السلام (افعل) فهو في الحقيقة جواب
عن استشارة الأب إيّاه عليه السلام ، ومعناه أنّ الإمام عليه السلام رضي بتزويج ابنة المستشير
لابن أخيه ، فكأنّه عليه السلام بقوله : (افعل) أعلن رضاه بهذا التزويج ، لا أنّه عليه السلام أمر
الأب لأجل أنّ عقدة العقد تكون بيده .

٣ - إنّ المستفاد من الروايات أنّ النقض لا يكون إلا بيد الأب : قال السيد
الخوئي رحمته الله : « هذا مضافاً إلى صحيحة زرارة بن أعين ... ومحمد بن مسلم « لا
ينقض النكاح إلا الأب » ، فإنّه بعد الالتفات إلى أنّه إنّما يكون بالنسبة إلى الأمر
المبرم ، وأنّ المقصود من العقد المبرم في المقام لا يمكن أن يكون العقد
الصحيح بالفعل ؛ لأنّه غير قابل للنقض مطلقاً ؛ إذ ليس لأحد الخيار في فسخ
النكاح الصحيح جزماً وإجماعاً من المسلمين قاطبة ، لابدّ من الحمل على الإبرام
الشأنّي والصحّة التأهليّة ، أي ما يكون صادراً من أهله واقعاً في محلّه بحيث له
قابليّة الاتمام والصحّة عند استكمال سائر الشروط المعتبرة . واستعمال الإبرام

في هذا المعنى ثابت في غير هذا المورد أيضاً . فقد ورد في أبواب الصلّاة :
 أن من أجهر في موضع الاخفات ، أو أخفت في موضع الجهر فقد نقض صلاته ،
 فإنّه من الواضح أنّه ليس المقصود بذلك هو نقض الصلاة المحكومة بالصحة
 بالفعل .

وعلى هذا الأساس تدلّ هاتان المعتبرتان على اشتراك الأمر في التزويج بين
 البنت وأبيها ؛ لانحصار موردهما في تزويج البكر بغير إذن أبيها ، وذلك ؛ لأنّ
 الثيب ليس لأبيها نقض عقدها مطلقاً ، وعقد الصبية محكوم بالبطلان وإنّ أذن
 الأب ، فإنّ العقد محكوم بالصحة حينئذ ؛ لأنّه صادر من أهله وواقع في محله ،
 غاية الأمر أنّ الصحة هذه شأنيّة وتأهليّة متوقّفة على رضا الأب ، فإن رضي به
 صحّ بالفعل ، وإلا انتقضت الصحة الشأنيّة أيضاً .

ثمّ إنّ ممّا يدلّنا على أنّ المراد بالنقض في هاتين المعتبرتين هو ما يقابل
 الابرام الشأني لا الابرام الحقيقي ، إطلاقهما الشامل للولد والبنت البكر والثيب ؛ إذ
 لو كان المراد به الثاني لكان مقتضاه أنّ للأب أن ينقض كلّ عقد صحيح وتام
 وصادر من ابنه وابنته البكر والثيب ، وهو مقطوع بالبطلان ، ولا موجب لحملهما
 على خصوص البكر ؛ إذ لا قرينة شاهدة عليه ، وهذا بخلاف ما لو كان المراد به
 الأول ، فإنّهما حينئذٍ تختصّان بالبكر ولا تعمّان الولد والثيب ؛ لكون عقدهما
 محكوماً بالصحة والابرام الفعليين « (٧٩) .

أدلة القول الرابع :

قال الشهيد الثاني رحمته الله : « وممّا ذكرناه - يريد ما ذكره في القول الثالث -
 يظهر حجة القول السادس ، وهو القول المشترك بينها وبين الأب خاصّة ؛ حيث
 إنّ النصوص الدالة على ولاية الأب لا تعرّض فيها لغيره من الأولياء ، فيقتصر
 فيها على موردها ؛ لضرورة الجمع ، وتبقى أدلّة أولويتها في غيره خالية
 عن المعارض . وفي الحقيقة هذا أمتن ممّا قبله ، وإن كان غير مشهور وجوابه

ولا يخفى - كما قال ابن العلامة والفاضل الهندي - : إنَّ علة الذهاب إلى هذا القول هو الجمع بين الأدلة وخبر صفوان الذي بحثنا عنه فلا نكرّر .

أدلة القول الخامس :

١ - الجمع بين الأخبار : قال الشهيد الثاني رحمته الله : « الوجه الأول : الجمع بين الأخبار بتخصيصها في الجانبين ، كلَّ جانب بنوع من النكاح ، ووجه تخصيص الدائم بأخبار الولاية عليها أنَّه : لكثرة حقوقه وأحكامه من النفقة والميراث واستمراره وغيرها ، أهمُّ من المتعة ، والمرأة قاصرة النظر عن تحصيل المناسب ، فوكل أمره إلى الولي ؛ لتعذر استدراك فائته بخلاف المتعة » (٨١) .

أقول : هذا صرف استحسانٍ لا يكفي إلا أن يساعده دليل ، مضافاً إلى تعارضه بأمور استحسانية مثلها في المتعة كالفوضىعة والعار ونحوهما .

٢ - الروايات :

أ - رواية أبي سعيد : محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن موسى بن عمر بن يزيد ، عن محمد بن سنان ، عن أبي سعيد قال : سئل أبو عبدالله رحمته الله عن التمتع من الأبكار اللواتي بين الأبوين ، فقال : « لا بأس ، ولا أقول كما يقول هؤلاء الأفتشاب » (٨٢) .

وبهذا الإسناد ، عن أبي سعيد القمط ، عمَّن رواه قال : قلت لأبي عبدالله رحمته الله : جارية بكر بين أبويها تدعوني إلى نفسها سرّاً من أبويها فأفعل ذلك ؟ قال : « نعم واتّق موضع الفرج » قال : قلت : فإن رضيت بذلك ، قال : « وإن رضيت فإنّه عار على الأبكار » (٨٣) .

ب - رواية الحلبي : الشيخ بإسناده عن أبي سعيد ، عن الحلبي قال : سألته

عن التمتع من البكر إذا كانت بين أبويها بلا إذن أبويها ، قال : « لا بأس ما لم يفتض ما هناك لتعف بذلك » (٨٤) .

هاتان الروايتان لو تمّتا سنداً فلا محيص عن الالتزام بمضمونهما الصريح في عدم الاحتياج إلى إذن الأب فيها ؛ لعدم المعارض لهما ، وبذلك تكونان مخصّصتين لما دلّ على اعتبار إذن الأب في تزويج الأبكار ، لكن سندهما مخدوش ؛ لوجود أبي المفضلّ في طريق الشيخ إلى أبي سعيد أولاً ، ولضعف أبي سعيد نفسه ثانياً ، وعدم ثبوت وثاقة محمد بن سنان على المشهور ، وللارسال في رواية الحلبي .

أدلة القول السادس :

١ - الروايات :

أ - صحيحة البنظي : عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد ، عن أحمد ابن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البنظي ، عن الرضا (عليه السلام) قال : « البكر لا تزوّج متعة إلا بإذن أبيها » (٨٥) .

ب - صحيحة أبي مريم : محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن إسماعيل ، عن ظريف ، عن أبان ، عن أبي مريم ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « العذراء التي لها أب لا تزوّج متعة إلا بإذن أبيها » (٨٦) .

التحقيق بالنسبة إلى الصحيحتين :

نقل السيد الخوئي (رحمته الله) إشكالاً على القسم السادس وهو : انصراف أدلة النكاح المنقطع الدالة على اعتبار رضا الأب إلى العقد الدائم . ثمّ أجاب عنه بما ملخصه : أن الانصراف في غير محله ؛ لأنّ المتعة نوع وقسم من النكاح يجري عليها جميع الأحكام الثابتة لعنوان الزّواج ... ، حتّى لو سلّمنا الانصراف ، لكن هناك صحيحتان (البنظي وأبو مريم) دالتان على اعتبار إذن الأب في

ونحوه عن الشهيد الثاني رحمته الله حيث قال : « ولقد احتجّ العاكسون (للقول الخامس : من اعتبار إذن الولي في خصوص الدائم ، والقائلون بهذا القول : من اعتبار إذنه في خصوص المنقطع) بوجهين : الأول : أن النكاح حقيقة في الدائم ، فتحمل الروايات عليه : لأنّ اللفظ عند التجردّ إنّما يحمل على الحقيقة ، ووجه حقيقة الدائم مبادرته إلى الذهن عند إطلاق لفظه ، واستغناؤه عن القرينة ، ولأنّه لولاه لزم الاشتراك ، والمجاز خير منه » (٨٨).

إن قلت : تخصصان باشتراط عدم الدخول كما ورد هذا الشرط في روايتي أبي سعيد والحليّ المستدلّ بهما في القول السابق . قلت : ضعف سندهما يمنعهما من أن يكونا مخصّصين (كما عرفت علّة ضعفهما) .

مع هذا ، أقول وإن لم يرد على هاتين الصحيحتين ما أورده من الاشكالات مع ذلك لا يمكن الاستدلال بهما لما يأتي :

١- طروء احتمالات في الروايتين :

وهذا ما نقله صاحب الوسائل عن الشيخ الطوسي في ذيل رواية أبي مريم من حملها على الكراهة لما مرّ ، أو على التقية لما تقدّم ، وعلى غير البالغ لما يأتي .

نعم ، لا يخفى من عدم صحة الاستدلال بعد طروء هذه الاحتمالات .

٢- لزوم انقلاب النسبة :

هذه الملاحظة لم يذكرها الأعظم ، لكنّها متصوّرة هنا ، وإن كان الموقف من ذلك يختلف بحسب اختلاف المباني من قبول الانقلاب أو عدمه ، وأمّا بيان المطلب فهو : لا يخفى من أنّ صحيحتي البزنطي وأبي مريم خاصّتان بالنسبة إلى روايات القول الأول القائلة : باستقلال البكر مطلقاً - سواء كان العقد دائماً أو

منقطعاً - ؛ وأيضاً روايات القول الثاني القائلة : باعتبار خصوص إذن الولي مطلقاً - بالبيان السابق - . وبامكاننا تخصيص كلٍّ من روايات القولين بهاتين الصحيحتين ، أي البنظري وأبي مريم . فإذا خصصنا روايات القول الأول بهما تصير النتيجة هي : استقلال البكر في العقد الدائم فقط ، ثمّ تصير النسبة بين روايات القول الأول والثاني هي العموم المطلق ، فيلزم تخصيص روايات القول الثاني بروايات القول الأول (بعد تخصيصها بصحichtي البنظري وأبي مريم) لتنتج : اعتبار إذن الولي إلا في العقد الدائم ففيه تكون البكر مستقلة .

وبهذا البيان يمكننا أن نخصّص روايات القول الثاني ابتداءً بهاتين الصحيحتين لتنتج اعتبار إذن الولي في خصوص العقد المنقطع ثمّ نخصّص بها روايات القول الأول لنصل إلى استقلال البكر في العقد الدائم .

لكن الاشكال هو اختلاف العلماء في قبول أو عدم قبول انقلاب النسبة ، والمختار هو عدم اعتباره ؛ لعدم عرفيته ، فلا يساعده العرف والعقلاء .

٢ - في استقلالها بالمتعة اضرار على أهلها : هذا الدليل هو الذي ذكرناه سابقاً : بأنّ استقلال البكر بالمتعة إضرار بالأولياء ؛ لما يشتمل على الغضاضة والعار بسبب الإباء الطبيعي ، أو لإنكار الأكثر مشروعيته ، أو

الجواب : أولاً : أنّ الأمور الشرعية ليس فيها إضرار ، مع أنّه قائم في الثيب ، بل وفي الدائم إذا كان بغير رضا الولي ثانياً .

دليل القول السابع :

عدم التعارض بين الأخبار : قال المحقق التراقي رحمه الله : « ... أنّه لا تعارض بين هذه الأخبار أصلاً ؛ إذ أخبار الأول لم تدلّ إلا على تجويز نكاح البنت وكفايته ، من غير دلالة ولا إشعار بعدم تجويز نكاح الأب وكفايته .

وأخبار الثاني لم تدلّ إلا على تجويز نكاح الأب وكفايته ، من غير دلالة على عدم جواز نكاح البنت ، ولا منافاة بين الحكمين أصلاً ؛ لجواز كفاية نكاح كلّ منهما ، كما في نكاح الأب والجد في نكاح الصغيرة ، ... فلا يكون تعارض بين الأخبار ، ولا وجه لرفع اليد عن أحد القسمين ، بل يجب العمل بكليهما ، فيحكم باستقلال كلّ منهما .

إن قلت : إنّ بضمّ الاجماع المركّب مع كلّ منهما يصير معارضاً مع الآخر ، وحاصله : أنّ القول باستقلال أحدهما لا يجتمع مع استقلال الآخر بالاجماع المركّب .

قلنا : من أين نعلم الاجماع على ذلك ومتى نسلمه ، كيف ؟ ! وكلام الفقيه لا يدلّ إلا على جواز نكاح الأب والجد على الباكرة وثبوت ولايتهما لها ، ولا يدلّ على عدم جواز نكاحها أصلاً ؛ فإنّه في مقام تعداد الأولياء ، لا في مقام بيان حكم البنت ، فلعّله يرى استقلال البنت أيضاً . وكذا التهذيب ، بل وكلام كثير من الفقهاء الذين لم يذكروا إلا أحد طرفي المسألة ... ، ويظهر من الوافي أيضاً هذا القول ، حيث حمل روايات الطرفين على الرخصة « (٨٩) .

لكن يمكن تصوير التعارض بين صحيحتي ابن حازم وأبي يعفور كما ستأتي الإشارة إليهما في الختام .

مقتضى الجمع بين الأدلة بحسب المختار :

ذهب جمع من الأعاظم إلى أنّ روايات القول الأوّل والثاني غير متعارضة ؛ لأنّ الروايات الواردة في القول الأوّل الدالة على استقلال البكر وإن كانت فيها الصحيحة إلا أنّ دلالتها غير تامة ، وهكذا الروايات الواردة في القول الثاني وإن كانت منها الصحاح لكنّها غير تامة دلالة .

والمراد بعدم تمامية دلالة كلتا الطائفتين هو : أنّها جميعاً وإن تثبت مورد نفسها - في القول الأول باستقلالها ، وفي القول الثاني باعتبار إذن الولي - ، لكنّها عاجزة عن أن تنفي المخالف ؛ بأن تثبت في الطائفة الأولى إستقلال البكر الرشيدة وتنفي ولاية الأب ، وفي الطائفة الثانية بالعكس .

وبالتالي لا يحدث تعارض بين الروايات حتّى نعمل بقواعد الترجيح من الرجوع إلى عام فوقاني ، أو العمل بالتخيير . هذا ، ولكن يخطر بالبال : أنّ هناك روايتين ، أحدهما من الطائفة الأولى ، والأخرى من الثانية يمكن استظهار حصر كلّ منهما في موردها ونفي غير المورد ، وبالتالي يقع التعارض بينهما . وأمّا هاتان الروايتان فهما :

من الطائفة الأولى : صحيحة ابن حازم القائلة : « تستأمر البكر وغيرها ، ولا تنكح إلا بأمرها » الظاهرة بمنطوقها في استقلال البكر ، وبمفهومها في نفي إذن الولي .

ومن الطائفة الثانية : صحيحة أبي يعفور القائلة : « لا تنكح ذوات الآباء من الأبكار إلا بإذن آبائهن » . الظاهرة بمنطوقها حصر في نكاح الأبكار الصحيح بما صدر عن إذن الولي ، والنافية بمفهومها استقلال البكر في العقد على نفسها .

حلّ التعارض : على ما هو الثابت في أخبار الترجيح أنّ موافقة الكتاب أولاً ، ومخالفة أهل السنة ثانياً من المرجّحات المنصوصة . فيكون تطبيقها هاهنا : أنّ صحيحة ابن حازم تقدّم وترجّح ؛ لموافقتها لعمومات الكتاب ومخالفتها لمشهور أهل السنّة ، كما صرح بذلك السيد الخوئي رحمته الله في قوله : « ومن هنا فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه قواعد المعارضه ، وحيث إنّ هاتين المعبرتين (ابن حازم وصفوان) توافقان الكتاب باعتبار أنّ مقتضى إطلاقاته عدم اعتبار إذن غير المرأة في العقد عليها ونفوذ عقدها مستقلةً ، وتخالفان

دور إذن الولي في نكاح البكر الرشيدة

المشهور من الجمهور ، فإنّ المنسوب إلى الشافعي وأحمد ومالك القول باستقلال الأب تترجّحان على تلك الروايات مع كثرتها ، وحينئذٍ فلا بدّ من حمل تلك على التقيّة ، أو عدم استقلال البكر في الزواج واشتراط انضمام إذن الأب إلى رضاها » (٩٠) .

نعم ، جميع هذا على القول بدلالة النفي والحصص على المفهوم حتّى يقع التعارض بين الطائفتين .

والنتيجة : هي استقلال البكر الرشيدة في العقد على نفسها ، والله العالم .

الهوامش

- (١) أحكام النساء (المفيد) : ٣٦ .
- (٢) المقنعة (المفيد) : ٥١٠ .
- (٣) الانتصار (المرتضى) : ٢٨٣ .
- (٤) رسائل المرتضى : ٢٣٥ .
- (٥) فتاوى ابن الجنيد : ٢٥٢ ، (وما نسبه إليه العلامة في المختلف ٧ : ٩٦) . السرائر ٢ : ٥٦٠ . شرائع الإسلام ٢ : ٥٠٢ . المختصر النافع : ١٧٣ . تحرير الأحكام ٣ : ٤٣٣ .
- تذكرة الفقهاء (الطبعة القديمة) ٢ : ٥٨٥ . كشف الرموز ٢ : ١١٣ . إيضاح الفوائد ٣ : ٢١ . جامع المقاصد ١٢ : ٨٥ . اللّعة الدمشقية : ١٦١ . المهذب البارع ٣ : ٢٠٠ . كشف اللثام (الطبعة القديمة) ٢ : ١٨ . العروة الوثقى ٥ : ٦٢٣ (مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين) .
- (٦) مختلف الشيعة ٧ : ٩٧ .
- (٧) الخلاف ٤ : ٢٥٠ .
- (٨) المبسوط ٤ : ١٦٢ .
- (٩) المهذب ٢ : ١٩٣ .
- (١٠) الوسيلة : ٢٩٩ - ٣٠٠ . جامع الخلاف والوفاق : ٤٣٩ . المراسم العلوية : ١٥٠ .
- (١١) رياض المسائل ١٠ : ٩٩ .
- (١٢) كشف اللثام (الطبعة القديمة ٢ : ١٨) .
- (١٣) الكافي في الفقه : ٢٩٢ .
- (١٤) غنية النزوع (ابن زهرة الحلبي) : ٣٤٣ .
- (١٥) مختلف الشيعة ٧ : ٩٧ . إيضاح الفوائد ٣ : ٢١ .
- (١٦) مسالك الافهام ٧ : ١٤١ . رياض المسائل ١٠ : ١٠٥ . العروة الوثقى ٢ : ٢٦٤ (كتاب النكاح) .
- (١٧) إيضاح الفوائد ٣ : ٢٠ .
- (١٨) كشف اللثام (الطبعة القديمة) ٢ : ١٨ .

- (١٩) المقنعة : ٥١٠ و ٥١١ .
- (٢٠) النهاية : ٤٦٥ .
- (٢١) تهذيب الأحكام ٧ : ٢٥٤ ، ح ١٠٩٤ و ٣٨٠ : ح ١٥٣٨ . الاستبصار ٣ : ١٤٥ ، ح ٥٢٧ و ٢٣٦ ، ح ٨٥٠ .
- (٢٢) التبيان ٢ : ٢٧٣ .
- (٢٣) جواهر الكلام ٢٩ : ١٨٠ .
- (٢٤) كتاب النكاح : ١٢٢ .
- (٢٥) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٠ : ١٠٤ .
- (٢٦) جامع المقاصد ١٢ : ١٢٧ .
- (٢٧) مستند الشيعة ١٦ : ١١٩ .
- (٢٨) مسالك الافهام ٧ : ١٢٥ . كشف الرموز ٢ : ١١٣ . مستند الشيعة ١٦ : ١٠٥ . كتاب النكاح للسيد الخوئي ٢ : ٢٤٤ .
- (٢٩) جواهر الكلام ٢٩ : ١٧٥ . كتاب النكاح للشيخ الانصاري : ١١٣ . رياض المسائل ١٠ : ٩٦ .
- (٣٠) رسائل المرتضى ١ : ٢٣٥ .
- (٣١) المائدة : ١ .
- (٣٢) البقرة : ٢٣٠ .
- (٣٣) كشف الرموز ٢ : ١١٤ . مستند الشيعة ١٦ : ١٧ .
- (٣٤) البقرة : ٢٣٤ .
- (٣٥) كشف الرموز ٢ : ١١٤ . كتاب النكاح للشيخ الأنصاري عليه السلام : ١١٣ .
- (٣٦) البقرة : ٢٣٢ .
- (٣٧) النساء : ٢٤ .
- (٣٨) مستند الشيعة ١٦ : ١٠٩ .
- (٣٩) المصدر السابق .
- (٤٠) المصدر السابق .
- (٤١) المصدر السابق : ١١٠ .
- (٤٢) البقرة : ٢٣١ .
- (٤٣) وسائل الشيعة ٢٠ : ١٠٠ ، ب ٤٤ التزويج بغير ولي ، ح ٢ .

- (٤٤) مسالك الافهام ٧ : ١٢٧ .
- (٤٥) رياض المسائل ١٠ : ٩٦ .
- (٤٦) وسائل الشريعة ٢٠ : ٢٨٥ ، ب ٩ عقد النكاح ، ح ٦ .
- (٤٧) مسالك الافهام ٧ : ١٢٨ .
- (٤٨) وسائل الشريعة ٢٠ : ٢٧٣ ، ب ٤ تزويج البكر التي لا أب لها .
- (٤٩) مستند الشريعة ١٦ : ١١٢ .
- (٥٠) المصدر السابق .
- (٥١) المصدر السابق ١٦ : ١١٠ .
- (٥٢) وسائل الشريعة ٢٠ : ٢٧٠ ، ب ٣ لا ولاية لأحد من أخٍ ولا أب ... على الثيب البالغ الرشيدة ... ، ح ٨ .
- (٥٣) مستند الشريعة ١٦ : ١٠٦ . جواهر الكلام ٢٩ : ١٧٧ . كتاب النكاح ٢ : ٢٦١ .
- (٥٤) وسائل الشريعة ١٤ : ٢١٤ ، ب ٩ عقد النكاح ، ح ١ . (طبع الاسلامية) .
- (٥٥) مستند الشريعة ١٦ : ١١٢ .
- (٥٦) وسائل الشريعة ١٤ : ٢١٤ ، ب ٩ عقد النكاح ، ح ٤ .
- (٥٧) أنظر : جواهر الكلام ٢٩ : ١٨٠ .
- (٥٨) مسالك الافهام ٧ : ١٣٢ .
- (٥٩) النور : ٣٢ .
- (٦٠) البقرة : ٢٣٧ .
- (٦١) البقرة : ٢٣٦ .
- (٦٢) وسائل الشريعة ١٤ : ٢٠٢ ، ب ٣ عقد النكاح ، ح ٦ .
- (٦٣) ونحو هذا عن المسالك ٧ : ١٣٤ .
- (٦٤) المصدر السابق : ب ٦ ، ح ٥ و ٦ . استدل به مستند الشريعة ١٦ : ١١٤ . جامع المقاصد ١٢ : ١٢٥ . مسالك الافهام ٧ : ١٣٠ .
- (٦٥) الرياض المسائل ١٠ : ١٠٢ .
- (٦٦) وسائل الشريعة ١٤ : ٢٠٥ ، ب ٤ عقد النكاح ، ح ٣ .
- (٦٧) مسالك الافهام ٧ : ١٣٠ .
- (٦٨) المصدر السابق : ب ٩ ، ح ٧ .
- (٦٩) المصدر السابق : ب ٤ عقد النكاح ، ح ١ .

- (٧٠) المصدر السابق : ب ٤ عقد النكاح ، ح ٥ .
- (٧١) مسالك الافهام ٧ : ١٣١ .
- (٧٢) كتاب النكاح (السيد الخوئي) ٢ : ٢٦٥ .
- (٧٣) وسائل الشريعة ١٤ : ٢٠٨ ، ب ٦ عقد النكاح ، ح ٣ .
- (٧٤) كتاب النكاح (السيد الخوئي) ٢ : ٢٦٤ .
- (٧٥) وسائل الشريعة ١٤ : ٢١٤ ، ب ٩ عقد النكاح ، ح ٢ .
- (٧٦) مسالك الافهام ٧ : ١٣٩ .
- (٧٧) المصدر السابق : ١٣٨ .
- (٧٨) المصدر السابق : ١٣٩ .
- (٧٩) كتاب النكاح (السيد الخوئي) ٢ : ٢٦٥ ، ٢٦٦ .
- (٨٠) مسالك الأفهام ٧ : ١٣٩ .
- (٨١) المصدر السابق : ١٤٠ .
- (٨٢) رجل قشِب : أي لا خير فيه .
- (٨٣) وسائل الشريعة ١٤ : ٤٥٩ ، ب ١١ من المتعة ، ح ٦ و ٧ .
- (٨٤) المصدر السابق : ح ٩ .
- (٨٥) المصدر السابق : ح ٥ .
- (٨٦) المصدر السابق : ح ١٢ .
- (٨٧) كتاب النكاح (السيد الخوئي) ٢ : ٢٦٢ .
- (٨٨) مسالك الأفهام ٧ : ١٤٠ .
- (٨٩) مستند الشريعة ١٦ : ١٢٠ ، ١٢١ .
- (٩٠) كتاب النكاح (السيد الخوئي) ٢ : ٢٥٦ .

أساليب التدوين الفقهي

القسم الثالث

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

تقدم في القسمين الأولين بيان الأساس الأول للتدوين الفقهي وهو التدوين على أساس الموضوع .. وفي هذا القسم يتناول البحث الأساس الثاني وهو التدوين على أساس المنهج وبيان أساليبه .. (التحرير)

ثانياً: القدوين على أساس المنهج

١ - منهج الفقه المقارن (الخلاف)

إنَّ الاختلاف بين الفقهاء أمر طبيعي وواقع ؛ وذلك تبعاً لاختلاف المباني والأفهام بينهم . وقد اعتنى بعض الفقهاء بهذه الظاهرة منذ القدم ، لما يترتب على هذا النوع من التصنيف من فوائد علمية تُسهم في إثراء البحث الفقهي سواء على مستوى الاستدلال أو المناقشة أو درجة الاطمئنان الحاصلة من الرأي النهائي .

أنواع المقارنة :

للمقارنة أنواع تتسع دائرتها وتضيّق حسب الهدف المتوخّى منها ، وهذه الأنواع هي :

١ - المقارنة بين فقه المذاهب الاسلامية جميعاً أو بعضاً.

٢ - المقارنة بين آراء فقهاء المذهب الواحد .

٣ - المقارنة بين الفقه الاسلامي والفقه الوضعي .

النوع الأول : المقارنة بين فقه المذاهب الاسلامية

ترجع بذور الفقه المقارن من هذا النوع إلى عهد الأئمة من أهل البيت (عليه السلام) ، حيث كان بعض الأئمة (عليه السلام) يفتي الناس كلاً حسب مذهبه كما يفتي على مذهب أهل البيت (عليه السلام) . بل كانوا يأمرّون أصحابهم ان يجلسوا في مسجد المدينة ويفتوا الناس حسب مذاهبهم ، أي كانوا يؤسسون لقاعدة التواصل والتلاقي العلمي وعدم العزلة أو الانكفاء الذاتي والمذهبي ، قال أبان بن تغلب للإمام الصادق (عليه السلام) : إنّي أقعد في المسجد فيجيئني الناس يسألوني ، فإن لم أجبهم لم يقبلوا منّي ... فقال لي : « أنظر ما علمت من قولهم فأخبرهم بذلك » ^(١) .

إلا أنّ الاهتمام بالفقه المقارن في تلك الفترة كان على مستوى حلقات الدرس والافتاء ، ولم يدخل دور التصنيف . وكانت بدايات هذا النوع من التصنيف في المذهب الامامي هو في القرن الرابع الهجري . ولعلّ أول من كتاب فيه هو ابن الجنيد الاسكافي في كتابه الشهير (تهذيب الشيعة) الذي وصفه السيد محمد بن معد بأنّه « استوفى منه الفروع والأصول وذكر الخلاف في المسائل وتحرّر ذلك واستدلّ بطريق الامامية وطريق مخالفهم » ^(٢) .

وقد تابع خطاه الشيخ المفيد في بعض بحوثه ورسائله كرسالته حول (ذبائح أهل الكتاب) ورسالته حول (المتعة) ورسالته حول (المهر) ورسالته حول (المسح على الخفين) حيث استعرض فيها أقوال المذاهب وآراءهم ، وناقش استدلالاتهم .

وتابعه على ذلك من بعده تلميذه السيد المرتضى علم الهدى حيث كتب

مجموعة من الكتب في ذلك هي : ١ - الانتصار . ٢ - الناصريات . ٣ - مسائل الخلاف . ٤ - شرح مسائل الخلاف .

ثم تَوَجَّ تلك الجهود تلميذه الشيخ الطوسي في كتابه الشهير (الخلاف) في خمسة أجزاء بحث فيه الفقه دورة كاملة على المذاهب الخمسة مع الاستدلال على كلِّ مذهب وتقرير المسائل على مذهب الامامية وبيان حجتهم ومناقشة أدلّة غيرهم .

ولعلَّ السبب البارز وراء هذا اللون من العطاء العلمي لهؤلاء الاعلام الأربعة (الاسكافي والمفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي) هو طبيعة البيئة المذهبية في بغداد ممّا يملي هذا التلاقي العلمي .

ولكن توقّف هذا العطاء العلمي من عهد الشيخ الطوسي في القرن الخامس حتى زمن العلامة الحليّ في القرن الثامن حيث لا نجد أثراً في جهود من تأخّر عن الطوسي من مدرسته أو غير مدرسته من أمثال ابن البراج وسلاح والحليّ وابن إدريس وحتى المحقق الحليّ .

وبعد هذه الوقفة التي دامت ثلاثة قرون أعاد العلامة الحليّ العمل على هذا النمط من التأليف ثانية ، فألّف مصدرين أساسيين في الفقه المقارن هما : ١ - تذكرة الفقهاء . ٢ - منتهى المطلب . وقد استوعب في بحثه المذاهب المعروفة إضافة إلى المذاهب غير المعروفة وآراء الصحابة والتابعين وتابعي التابعين .

وعلى كلّ حال فقد بلغ العلامة الحليّ بهذا البحث الغاية من حيث استيعاب الأقوال والفروع والمسائل وأدلّتها ومناقشاتها ، فقد وصلت أجزاء كتاب (تذكرة الفقهاء) سبعة عشر جزءاً حتى الآن من الطبعة الجديدة ، وبلغ كتاب (منتهى المطلب) مجلّدين كبيرين مع أنه لم يتمّه .

ولكن جهود البحث المقارن لم تستمر بعد العلامة الحلي ، فلم يصدر شيء يذكر بعده حتى من مثل الشهيدين اللذين كانت لهما علاقات علمية مع علماء الجمهور وأسفار إلى بلادهم كمصر والشام والقسطنطينية في زمن الدولة العثمانية ولهما إجازات من علمائهم . إلا أن كل ذلك لم يحفزهم على التأليف في هذا المجال .

النوع الثاني : المقارنة بين آراء فقهاء المذهب الامامي

يمكن تقسيم المصادر في الفقه المقارن من هذا النوع إلى مستويين :

المستوى الأول : المصادر المدونة لهذا الغرض .

المستوى الثاني : المصادر الثانوية المدونة لغير غرض المقارنة . وسنبحث

كلا القسمين :

أما القسم الأول : فالمصادر المدونة فيه بشكل أساسي عبارة عن مصدرين أساسيين هما (مختلف الشيعة) للعلامة الحلي و (مفتاح الكرامة) للسيد العاملي . وقبل الكلام عن هذين المصدرين تنبغي الإشارة إلى أن أول مصدر من مصادر الفقه الامامي التي تعرضت لنقل أقوال الفقهاء - وإن لم يكن معنوياً لهذا الغرض - هو كتاب (المعتبر في شرح المختصر) للمحقق الحلي حيث تعرض لأقوال فضلاء فقهاءنا الساضين - على حدّ تعبير المحقق في مقدّمة المعتبر - فإنّ طريقة السابقين عليه غير مبنية على التعرّض للأقوال إلا بنحو بسيط ، ولذا يعتبر (المعتبر) قد فتح الطريق للمؤلّفات في البحث المقارن على صعيد المذهب ، وقد أشار المحقق في مقدّمة كتابه إلى أنّه مهتم بنقل أقوال فضلاء الأصحاب ، سواء من فقهاء أصحاب الأئمة (عليهم السلام) أو الطبقة التي تليهم وقد ذكر أسماءهم في المقدّمة .

مصادر المستوى الأول :

بدأ هذا النوع من البحث والتأليف الفقهي في القرن الثامن على يد العلامة الحلّي حينما كتب كتابه الشهير (مختلف الشيعة) في عشرة أجزاء ، وهو اسم على مسمى حيث تعرّض فيه لآراء فقهاء الشيعة في كلّ مسألة مع أدلّتها وترجيح ما يراه صحيحاً منها . وعمدة الأقوال التي تعرّض لها هي لأعلام الطبقة التي سبقته بدءاً بالعماني والاسكافي والمفيد والطوسي وسلار والقاضي ابن البراج وابن إدريس وابن زهرة وغيرهم . وقد أحيى العلامة من خلال هذا الجهد العلمي فقه ابن الجنيد والعماني ، ولولاه ربّما كان مصيره إلى الاندثار أو الإهمال كما أهملت الطبقة التي سبقته فقه ابن الجنيد تماماً .

ثم جاء دور الفقيه السيد العاملي في القرن الثالث عشر فأرّخ للفقه الإمامي فروعاً وأقوالاً واستدلالاً منذ القرن الخامس الهجري وحتى عصره في القرن الثالث عشر ، أي ما قبل وبعد العلامة الحلّي ، فكان عمله أكثر شمولاً واستقصاءً ممّا جاء به العلامة . ولم يُكتب بعد (مفتاح الكرامة) شيء يذكر سوى بعض المحاولات الأخيرة في عصرنا ، ككتاب (الفقه على المذاهب الخمسة) للشيخ العلامة محمد جواد مغنية في جزء واحد خال من الاستدلال إلا ما ندر ولكنه مفيد للاطلاع على آراء المذاهب بشكل سلس وواضح . وأيضاً كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت) للسيد محمد الغروي في خمسة أجزاء ، وأصل الكتاب للجزيري لكن أضاف إليه السيد الغروي مذهب أهل البيت (عليه السلام) ، وكتاب (الفقه المقارن) للشيخ محمد إبراهيم الجناتي .

مصادر المستوى الثاني :

ومصادر هذا القسم تأتي بالدرجة الثانية ، حيث لم تؤلّف لغرض المقارنة وعرض الأقوال ، ولكنها تعرّضت لذلك في جملة أبحاثها ، فهي لا محالة تزوّد

القارئ برؤية لا بأس بها عن تأريخ بحث المسألة والأقوال الواردة فيها . ويأتي في طليعة هذه المصادر كتاب (جواهر الكلام) للمحقق النجفي وكتاب (مستند الشيعة) للمحقق النراقي وكتاب (رياض المسائل) للسيد علي الطباطبائي وكتاب (مدارك الأحكام) للسيد العاملي وكتاب (كشف اللثام) للفاضل الهندي وكتاب (الحقائق الناظرة) للمحدث البحراني وكتاب (المذهب البارع) لابن فهد الحلي وكتاب (كشف الرموز) للفاضل الآبي وكتاب (مطالع الانوار) لمحمد باقر الشفقي وغيرها من المصادر الأخرى ، وأكثرها دورات فقهية كاملة .

ولذا يجد المراجع لبعض هذه المصادر - سيما الجواهر . وكشف اللثام والرياض - أنها تحيطه بكم هائل من الآراء والأقوال وتضعه في صورة تفصيلية عن البحث بكافة أبعاده ، سواء ما يتعلّق منها بالأقوال أو أصحابها أو أدلّتهم أو مناقشاتهم .

النوع الثالث : المقارنة بين الفقه الاسلامي والفقه الوضعي

لم تظهر بؤادر هذا النوع إلا في القرن الرابع عشر الهجري على يد الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء في كتابه الشهير (تحرير المجلة) أي (مجلة العدلية) التي كان المقرّر تدريسها في زمن الدولة العثمانية في معاهد الحقوق ، وهي كما يقول الشيخ كاشف الغطاء في المقدمة أنه : « يغلب عليه أنه كتاب فقه لا تدوين قانون أو أنه فقه قانوني : أو قانون فقه » ولذا اعتباره مصدراً في الباب لا يخلو من مسامحة ؛ لأنه يعبر عن موقف الشريعة ولكن ضمن مواد دستورية في باب المعاملات والأحوال الشخصية لا أكثر .

ولذا نكاد نجزم - حسب ظني - أنه لا يوجد مرجع علمي يتكفل هذه المهمة في مكتبتنا الفقهية . نعم قد توجه مصادر ثانوية تعرّضت لهذا الجانب ، ومن أهمّها ما كتبه الفقيه السيد كاظم الحائري في كتابه القيم (فقه العقود) كما لا ننفي

وجود دراسات ومقالات متفرقة هنا وهناك للمقارنة في بعض الموضوعات بين الفقه الاسلامي والفقه الوضعي . وهناك تعليقة للسيد إسماعيل الصدر رحمته الله على كتاب عبد القادر عودة .

٢ - منهج فقه الوفاق :

يُعتبر هذا المنهج على العكس من الفقه المقارن أو فقه الخلاف ، فهو يركّز على ما اتفق عليه بين الفقهاء . وأوّل من صنّف فيه وأبدعه هو الشيخ المفيد في كتابه (الإعلام فيما اتفقت عليه الامامية من الأحكام) فهو بهذا الاعتبار من مصنفات فقه الوفاق ، إلا أنّه باعتبار آخر يعتبر من فقه الخلاف والمقارنة ؛ لأنّ مصنّفه الشيخ المفيد أضاف إليه - كما في مقدّمته - ما اتفق عليه الجمهور أو ذهب إليه بعضهم ممّا هو على خلاف الامامية .

وممّا كُتِبَ في هذا المجال كتاب (المؤتلف من المختلف من فقه السلف) لأمين الاسلام الطبرسي في جزئين ، حيث عمد مؤلّفه إلى كتاب الخلاف للشيخ الطوسي فحذف المكرّر من مواضع الاجماع فيه ليكون هو المتفق عليه والمؤتلف مع الاشارة إلى مواضع الخلاف مع فقه الجمهور .

ولعلّ هذين هما المصدران الوحيدان في هذا النوع من التصنيف الفقهي .

٣ - الأشباه والنظائر :

يعتمد هذا المنهج الكشف عن جهات الشبه والاشتراك القائمة بين عدّة موضوعات فقهية متفرقة ومبثوثة في تضاعيف الأبواب الفقهية ، فيكشف عن خيوط الارتباط والعلاقة بينها ويفرغها ضمن سلك واحد ، والأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين أطراف هذه الموضوعات في الغالب هو (الحكم الشرعي) وقد يكون (الدليل على الحكم) كما سنلاحظ ذلك في منهج السيوطي كما سيأتي .

وعلى كلِّ حال فإنَّ الغاية من هذا المنهج هو التوفُّر على رؤية كاملة وتصور شامل عن دائرة الحكم الشرعي الواحد وتطبيقاته المتعددة في الفقه .

ولكي تتضح فكرة هذا المنهج نكتفي بذكر نموذج من كتاب نزهة الناظر :

« يكره في الليل خمسة وعشرون شيئاً : ١ - الكلام بعد صلاة المغرب حتَّى يصلي نافلة المغرب ، ٢ - والكلام بعد صلاة العشاء الآخرة . ٣ - والنوم قبل أن يصلي عشاء الآخرة ، روي ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه في نوادر الطلاق عن رسول الله ﷺ . ٤ - والنوم على سطح ليس بمحجَّر ليلاً ونهاراً . ٥ - والنوم في البيت وحده ليلاً ونهاراً . ٦ - والنوم بالليل ويده غمرة ، فقد روي عن النبي ﷺ لا يبيتن أحدكم ويده غمرة ، فإن فعل ذلك فأصابه لمم الشيطان فلا يلومنَّ إلا نفسه . ٧ - والنوم بعد صلاة الليل حتَّى تطلع الشمس . ٨ - والسهر إلا بمذاكرة العلم والتخويف من الله تعالى ، وذهب أبو الصلاح إلى تحريمه . ٩ - وصيد السمك . ١٠ - وصيد الوحش . ١١ - وأخذ الفراخ من العش ليلاً ونهاراً . ١٢ - والذبابة إلا إذا خيف فوت الذبيحة . ١٣ - وشرب الماء قائماً ؛ لأنَّه يورث الاستسقاء ، وأمَّا في النهار فلا يكره ، بل قد روي أنَّه أصبح للجسد . ١٤ - وإنشاد الشعر ، ويتأكد ذلك في ليلة الجمعة ويومها ، وخصَّه أبو الصلاح بالغزل ، وروي في باب سنن الصيام من التهذيب كراهة الشعر من الصائم والمحرم وفي الحرم وفي يوم الجمعة ، وأن يروي بالليل . ١٥ - وعمل جميع الصنائع ؛ لأنَّ الله تعالى لا يبارك فيه على ما روي . ١٦ - والسير في أول الليل . ١٧ - والدفن . ١٨ - والصرام . ١٩ - والجذاذ . ٢٠ - والحصاد . ٢١ - ودخول مكة . ٢٢ - ودخول المسافر إلى أهله . ٢٣ - والوليمة . ٢٤ - وعقد النكاح في ليلة يكون القمر في برج العقرب ويومها . ٢٥ - وكذلك السفر » (٣) .

الأعلام المصنفون في الأشباه والنظائر :

١ - يظهر أنَّ أول من صنف بهذه الطريقة هو الفقيه الأجل نجيب الدين يحيى

ابن سعيد الحلّي (المتوفى ٦٨٩ أو ٦٩٠ هـ) ابن عمّ المحقق الحلّي ، فقد ألّف كتاب (نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر) في (١٦١) صفحة من القطع الرقعي استوعب فيه كافة الأشباه والنظائر الفقهية . قال في أوله : « إعلم أنّي قد صنفت لك هذا الكتاب وجمعت فيه بين الحكم ونظائره وسمّيته : نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر » وهو قد يشير أحياناً إلى الدليل من الروايات أو إلى المخالف في الحكم إذا كان يصدد بيانه .

٢ - ابن داود الحلّي (الرجالي) ، له كتاب (عقد الجواهر في الأشباه والنظائر) ، وهو بشكل منظوم كما في (أمل الآمل) . وحكى الأفندي في (رياض العلماء) عن الفاضل الهندي أنه نظير (نزهة الناظر) لابن سعيد الحلّي . وقال في الرياض : « رأيت في إيروان بخط الكفعمي في بعض مجاميعه ، وقد صرّح في أوله باسمه ، ولكن لم يكن منظوماً ، بل كان على نهج (نزهة الناظرين) للشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد المعاصر » (٤) .

وأما كتب (الأشباه والنظائر) لابن الوكيل الشافعي ولجلال الدين السيوطي الشافعي ولابن نجيم الحنفي فذاك اصطلاح آخر لا يراد به ما ذكرناه ، بل يراد به القواعد الكلّية وكيفية تخريج الفروع عليها طبقاً لفقه الشافعية أو الحنفية ، وعليه فيكون المشابهة في القاعدة أو الدليل هي الجهة المشتركة بين الفروع والتطبيقات ، لا المشابهة في الحكم .

وبعبارة أخرى : إنّ هذه الكتب تدخل في (القواعد الفقهية) ولكنّها اصطلاح عليها الأشباه والنظائر لتشابه الفروع ومناظرتها من حيث الدليل والقاعدة التي تنطبق عليها ، ومن هنا بحث فيها مثل قاعدة (العادة محكمة) وقاعدة (الحاجة تنزّل منزلة الضرورة) وقاعدة (الضرر لا يزال بالضرر) وقاعدة (الضرر يزال) وهكذا .

نعم ، جرى السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) في الكتاب الخامس من كتابه المذكور على المعنى الأول لمصطلح الأشباه والنظائر الذي أسسه ابن سعيد الحلّي أي المشابهة في الحكم ، وأطلق على هذا الفصل (الكتاب الخامس في نظائر الأبواب) ، وجرى عليه أيضاً في بعض مباحث القسم الأخير من كتابه الذي أسماه (الكتاب السابع في نظائر شتى) فكأن السيوطي استعمل مصطلح (الأشباه والنظائر) في الأعم من المشابهة في الحكم أو الدليل ؛ علماً بأن مصطلح (القواعد الفقهية) كان مستقراً ومتداولاً في زمانه وقبلة ، فقد صنّف العزّ بن عبد السلام (المتوفى ٦٠٦ هـ) كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) ، وصنّف ابن رجب (المتوفى ٧٩٥ هـ) الحنبلي كتابه (القواعد الفقهية) ، وصنّف الأونشريسي (إيضاح المسالك إلى قواعد الامام مالك) ، وصنّف العلّاء الشافعي (المجموع المذهب في قواعد المذهب) ، الأمر الذي يبعّد احتمال وقوع الخلط في استعمال مصطلح (الأشباه والنظائر) .

نعم ، الظاهر وقوع الفصل بين المصطلحين (الأشباه والنظائر والقواعد الفقهية) بعد ابن نجيم الحنفي ، حيث صار يستعمل كلّ اصطلاح في موضعه من قبل المؤلّفين في كلّ منهما .

نعم ، قد يكون منهج الأشباه والنظائر في الفقه الإمامي بمنزلة المدخل والتمهيد للتأليف في القواعد الفقهية . أي إنّ المنهج الفقهي لدى الإمامية انتقل من البحث عن الفروع المتفرقة إلى البحث عن الفروع المتشابهة والمتناظرة ثم إلى البحث بحسب القواعد الفقهية .

٤ - المنهج الموسوعي :

ويعتمد هذا المنهج نظام المصطلحات المرتبة بترتيباً ألفبائياً في بيان الموضوعات الفقهية لا ترتيب الأبواب الفقهية المتداولة . ويقوم هذا المنهج على

تجميع المتفرقات وتفريق المجتمعات ، فالنسبة بينه وبين منهج الأشباه والنظائر هي نسبة العموم والخصوص المطلق ؛ لأنّ منهج الأشباه والنظائر يركّز على تجميع المتفرقات وضمّ بعضها إلى بعض ، ولا شك في مدى ما يحققه المنهج الموسوعي من فائدة كبيرة لكلّ باحث في الشأن الفقهي سيما للباحث غير المتخصّص .

المؤلّفات في المنهج الموسوعي :

سوف نتعرّض إلى المؤلّفات الموسوعية في الفقه في العالم الاسلامي بشكل عام لقلة الكتابة فيها وحدثاتها :

١ - موسوعة الفقه الاسلامي المقارن المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر ، وهي أول موسوعة صدرت في العالم الاسلامي عام ١٣٨٦ هـ . ق ، وتقع في أربعة وعشرين مجلّداً ، ولم تتجاوز حرف الألف حتى الآن . وقد اعتمدت الموسوعة عنصر المقارنة في عرض الآراء الفقهية من خلال ثمانية مذاهب فقهية هي المذاهب الأربعة المعروفة بإضافة المذهب الإمامي والاباضي والزيدي والظاهري . وهي تتعرّض لبعض المصطلحات الاصولية أيضاً .

٢ - موسوعة الفقه الاسلامي ، بقلم جماعة من الكتاب المختصّين بمصر وبإشراف الشيخ محمد أبو زهرة ، صدر الجزء الأول عن جمعية الدراسات الاسلامية في وقت مقارب لصدور الجزء الأول من موسوعة عبد الناصر ، وقد صدر منها مجلّدان ، ثم توقفت ، وهي لم تتجاوز حرف الألف .

٣ - الموسوعة الفقهية (الكويتية)

وهي من إصدار وزارة الاوقاف الكويتية ، وقد صدر أول أجزائها عام (١٩٨٠ م) حتى بلغت (٤٥) جزءاً . وهي مختصة بفقه المذاهب الأربعة فقط ،

وهي تتفوق على سابقتها سيما الأولى من الناحية الكمية والكيفية معاً ، حيث اعتمدت أسلوب عرض الاتجاهات الفقهية لا نصوص المصادر كما في موسوعة عبد الناصر ، كما أنها تتفوق عليها من الناحية الفنية .

٤ - سلسلة موسوعات فقه السلف للدكتور محمد رواس قلعه جي أو تحت إشرافه ، والذي وقفنا عليه أربعة عشر موسوعة هي : ١ - موسوعة فقه أبي بكر . ٢ - موسوعة فقه عمر بن الخطاب . ٣ - موسوعة فقه علي بن أبي طالب (عليه السلام) . ٤ - موسوعة فقه عثمان بن عفان . ٥ - موسوعة فقه عبد الله بن عباس . ٦ - موسوعة فقه عبد الله بن مسعود . ٧ - موسوعة فقه عبد الله بن عمر . ٨ - موسوعة فقه أبي هريرة . ٩ - موسوعة فقه إبراهيم النخعي . ١٠ - موسوعة فقه سفيان الثوري . ١١ - موسوعة فقه الحسن البصري . ١٢ - موسوعة فقه زيد ابن ثابت . ١٣ - موسوعة فقه ابن جرير الطبري . ١٤ - موسوعة فقه ابن تيمية . وقد صدر أول حلقات هذه الموسوعة وهي « موسوعة فقه إبراهيم النخعي » سنة (١٩٧٩ م) .

٥ - الموسوعة الفقهية الميسرة للشيخ محمد علي الأنصاري ، وهي أول موسوعة في الفقه الامامي ، صدر المجلد الأول منها عام ١٤١٥ هـ ، وبلغت أجزاؤها حتى الآن ثمانية أجزاء . وتتميز هذه الموسوعة بملحق أصولي لأهم المصطلحات الأصولية بحسب الألف باء .

٦ - الموسوعة الفقهية طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) ، إصدار مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) ، وقد بلغت أجزاؤها حتى الآن سبعة عشر مجلداً في حرف الألف ، وكان أول أجزائها سنة (٢٠٠٢ م) ، وهي موسوعة فقهية استدلالية مستوعبة لأكثر الآراء الفقهية والاستدلالات والمناقشات على فقه أهل البيت (عليهم السلام) .

٧ - موسوعة الاجماع في فقه الامامية ، تأليف الشيخ أحمد المبلغي ، صدر الجزء الأول منها سنة ١٤٢٥ هـ عن مركز العلوم والثقافة الإسلامية بقم ، وهي تُعنى بقضايا الاجماع وموارده في الفقه الإمامي .

٨ - موسوعة الاجماع في الفقه الاسلامي ، للاستاذ سعدي أبو حبيب استقصى فيها المؤلف مواطن الاجماع في فقه المذاهب الأربعة وفقاً للطريقة الالفبائية ، وهي تقع في مجلدين .

٥ - المنهج المعجمي :

ويعتمد هذا المنهج الطريقة القاموسية أيضاً في عرض مصطلحات الفقه ولكن بشكل أكثر اختصاراً من المنهج الموسوعي . وعادة ما يأتي التعجيم مقدّمة للعمل الموسوعي كما نلاحظ ذلك في أكثر تجارب العمل الموسوعي الفقهي ، فقد تمّ تعجيم حاشية ابن عابدين تحت اسم (موسوعة موجز الفقه الاسلامي) في مجلد واحد مقدّمة لموسوعة عبد الناصر ، كما تم تعجيم كتاب (جواهر الكلام) في الفقه الامامي مقدمة للموسوعة الفقهية طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ، ولذا يمكن اعتبار المعاجم موسوعات فقهية مصفّرة .

المصنفات في المنهج المعجمي :

١ - معجم جواهر الكلام

صدر هذا المعجم في ستة أجزاء عن دائرة معارف الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) في سنة ١٤١٧ هـ .

٢ - المعجم الفقهي لكتب الشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ) في ثمانية أجزاء ، وهو من إصدار مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي . وهو مشروع لتعجيم التراث الفقهي للشيخ الطوسي .

١ - معجم فقه السلف ، عترة وصحابة وتابعين ، بقلم الشيخ محمد المنتصر الكتاني في ستة مجلدات ، صدر أول أجزاءها عام (١٤٠٣ هـ) . وقد تناول فيه الكاتب فقه العترة الطاهرة والخلفاء والصحابة والصحابيات والتابعين والتابعيات . وقد اتبع المؤلف الطريقة الالفبائية ولكن بحسب كل باب فقهي على حدة .

٣ - معجم فقه ابن حزم الظاهري

وهو تعجيم لكتاب (المحلى) في الفقه الظاهري لابن حزم ويقع في جزئين ، صدر سنة (١٣٨٥ هـ) ، وهو من إصدار كلية الشريعة بجامعة دمشق ، وقد قام بإنجازه الاستاذ محمد المنتصر الكتاني .

٤ - معجم (المغني) لابن قدامة

صدر هذا المعجم عن وزارة الاوقاف الكويتية سنة ١٣٩٣ هـ في مجلدين كبيرين ، وبلغ عدد مسائله (٨٨٨٠) مسألة .

٦ - المنهج القاموسي

وظيفة القاموس الفقهي إعطاء تحديدات وتعريفات لمصطلحات الفقه من دون تعرض للتفاصيل الواردة في الموسوعات والمعاجم ، والقواميس الفقهية طريقة تسهيلية معاصرة يراد بها توضيح المادة الفقهية لأكبر شريحة ممكنة لنشر الثقافة الفقهية ، فهي مشابهة في أهدافها لفكرة الموسوعات والمعاجم الفقهية .

المصنفات القاموسية :

١ - معجم ألفاظ الفقه الجعفري للدكتور أحمد فتح الله في مجلد واحد ، صدر في عام ١٤١٥ هـ . ويهدف هذا المعجم القاموسي إلى تعريف الالفاظ والمصطلحات الواردة في الرسائل العملية .

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

٢ - الاصطلاحات في الرسائل العملية ، للشيخ ياسين العاملي ، طبع في مجلد واحد سنة ١٤١٧ هـ ، وقد بلغت الفاظه أكثر من ألف لفظة .

٣ - القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً للاستاذ سعدي أبو جيب ، ويقع في مجلد واحد ، صدر سنة ١٣٩٧ هـ .

٤ - القاموس الفقهي لحسين مرعي ، يقع في مجلد واحد ، وقد صدر سنة ١٤١٣ هـ .

٥ - معجم لغة الفقهاء للدكتور محمد رواس قلعه جي والدكتور حامد صادق قنيبي ، وهو قاموس باللغتين العربية والانجليزية ، وتبلغ مصطلحاته العربية (٤٣٩٠) مصطلحاً والأجنبية (٤٣٧٠) مصطلحاً .

٦ - معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء للدكتور نزيه حمّاد . يتناول فيه المؤلف الاصطلاحات ذات الطابع الاقتصادي . وهو في جزء واحد .

٧ - قاموس اصطلاحات دعاوى للسيد الشهيد محمد الصدر . ويتضمن أهم مصطلحات كتاب الارث والبيع . وقد ورد هذا القاموس في المجلد الثالث والثامن من كتابه (ما وراء الفقه) .

الهوامش

- (١) اختيار معرفة الرجال (الطوسي) ٢ : ٦٢٢ .
- (٢) إيضاح الاشتباه (العلامة الحلي) : ٢٩١ .
- (٣) نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر (يحيى بن سعيد الحلي) : ٤٥ .
- (٤) أنظر : الذريعة إلى تصانيف الشيعة (الطهراني) ١٥ : ٢٨٧ .

إرث الأنبياء ﷺ

- القسم الثاني -

□ الشيخ خالد الغفوري

كان الحديث في القسم الأول من البحث في المراد بالوراثة في قوله تعالى: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ .. وتقدّم دراسة ومناقشة ثلاثة احتمالات .. وفي هذا القسم يتمّ التعرّض الى ما يلي : الاحتمالين الرابع والخامس وما تضمّنانه من بيان متعلّق دعاء زكريا ﷺ وبيان الغرض من ذكره الوراثة في دعائه .. وأيضاً بحث مدى مشروعية التعصيب .. بعد ذلك تمّ بحث المراد بالوراثة في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ .. ثمّ بحثت الأدلة العامة الدالة على وراثة الأنبياء ﷺ ..

الاحتمال الرابع : كون المراد وراثة المال ^(١) ، وهو أشهر الأقوال كما ذكره القرطبي ^(٢) ، وقال النحاس : « وأما وراثة المال فلا يمتنع وإن كان قوم قد أنكروه » ^(٣) ، وقال ابن عطية : « والأكثر من المفسّرين على أنّ زكريا إنما أراد وراثة المال ... » ^(٤) .

ونظراً لتكرّر لفظ الإرث في الآية مرّتين حيث قال تعالى : ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ فقد اختلف أصحاب هذا القول في تبرير هذا التكرار على اتجاهين :

فمنهم من ذهب إلى أن المراد وراثة المال في الموضعين ، وقد نُسب إلى ابن عباس والحسن والضحاك .

ومنهم من ذهب إلى أن المراد في الموضع الأول وراثة المال وفي الموضع الثاني وراثة النبوة ، وقد نُسب إلى السدي ومجاهد والشعبي . وروي أيضاً عن ابن عباس والحسن والضحاك ^(٥) ، فقد روي عن الحسن أنه قال : « **يَرِثُنِي** » مالا **﴿ وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾** النبوة والحكمة ^(٦) .

وبسبب ذهاب أكثر الفقهاء إلى كون المراد وراثة المال فقد جعل هذا النص القرآني الشريف في الفقه السنّي من أدلة القول بالتعصيب ؛ إذ من الواضح أن القول بالتعصيب لا يتم على الاحتمالات السابقة .

وعلى أية حال فقد استدُلّ لهذا القول بما يلي :

الدليل الأول : إن وراثة المال هي المعنى الظاهر من لفظ الإرث والوراثة ، وهو المتبادر إلى الذهن بلا ريب ، إمّا لكون الإرث حقيقة في المال ونحوه مجازاً في غيره كالإرث المنسوب إلى العلم وسائر الصفات والحالات المعنوية ، وإمّا يكون حقيقة في الجميع ولكنّه ينصرف إلى المال ، ويتعيّن بانضمامه إلى الوليّ كون المراد بالوليّ الولد ، ويزيد في ظهوره في ذلك قول زكريا **﴿ قُلْ قَبْلُ : **﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ رَأْيِي ﴾** ؛ لأنّ ظاهر السياق - كما سيأتي - أنّه طلب ولداً يرثه شيئاً يمكن أن يستحوذ عليه الموالي ، وليس هو إلا المال ^(٧) . هذا إذا لاحظنا لفظة الإرث مستقلة وما توحى في نفسها من مدلول .**

وأما إذا لوحظت ضمن تركيب الآية الكريمة فكذلك ؛ أي إن المراد بالإرث فيها أيضاً إرث المال ؛ ولنبين ذلك مفصلاً :

إنّ قوله : **﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾** يحتمل في إعرابه احتمالان : أحدهما : كونه صفة لقوله : **﴿ وَلِيّاً ﴾** ، والآخر : كونه جواباً للدعاء .

ويختلف الحال عند تقدير العبارة صفة عن تقديرها جواباً من النواحي اللفظية في الإعراب ؛ لأنَّ الفعل إذا كان صفة فهو مرفوع ، وإذا كان جواباً يتعيَّن جزمه ، وقد ورد في قراءته كلا الوجهين ، كما تقدَّم ^(٨) .

أمَّا بناءً على تقدير كون الجملة جواباً للدعاء فيتضح إرادة وراثة المال فيما إذا لاحظنا قصَّة زكريا ﷺ في موضعها القرآني الآخر ، وهو قوله : ﴿ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ﴾ ^(٩) نفهم أنَّه لم يسأل ربه إلا ذريةً طيبةً ، فمراده الولد ، وهو المقصود الأصلي بالدعاء .

وأفضل الأساليب في فهم القرآن ما كان مرتكزاً على القرآن نفسه ، وهذا ما يُصطلح عليه بمنهج تفسير القرآن بالقرآن .

وفي ضوء ذلك نفهم من هذه الآية أنَّ زكريا ﷺ كان مقتصدًا في دعائه ، ولم يطلب من ربه إلا ذريةً طيبةً ، وقد جمع القرآن الكريم دعاء زكريا ﷺ في جملة واحدة تارة ، وجعل لكلٍّ من الذرية ووصفها دعوةً مستقلةً في موضع آخر ، فكانت جملة ﴿ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴾ طلباً للذرية وجملة ﴿ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ دعوة بأن تكون الذرية طيبةً ، وإذا جمعنا هاتين الجملتين أدَّت نفس المعنى الذي تفيدُه عبارة : ﴿ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ﴾ ، وتخرج كلمة ﴿ يَرْثُنِي ﴾ بعد عملية المطابقة بين الصيغتين القرآنيتين عن حدود الدعاء ، وإلا فلو كان للإرث دخل في الدعاء للزم ذكره .

وعلى ذلك يتضح أنَّ كلمة الإرث في الآية قد أعطيت حقَّها من الاستعمال وأريد بها إرث المال لا إرث النبوة ؛ لأنَّ الشيء إنَّما يصح جواباً للدعاء فيما إذا كان ملازماً للمطلوب ومتحقِّقاً عند وجوده دائماً أو في أكثر الأحيان ، ووراثَةُ النبوة ليست ملازمة لوجود الذرية إطلاقاً ، بل قد لا تتفق في مئات الملايين من الأشخاص ؛ لما يلزم في هذا المقام من كفاءة فذة وكمال عظيم ، فلا يجوز

أن توضع النبوة بجلالها الفريد جواباً لسؤال الله تعالى ذرية طيبة : لأن النسبة بين الذرية الانسانية وبين الجديرين بتحمل أعباء الرسالة السماوية هي النسبة بين الآحاد والملايين . في حين إن وراثته المال فيمكن أن تكون جواباً لدعاء زكريا ﷺ : لأن الولد يبقى بعد أبيه على الأكثر ، فوراثة المال مما يترتب على وجوده غالباً .

وأضف إلى ذلك أن زكريا ﷺ نفسه لم يكن يرى النبوة ملازمة لذريته - كإبراهيم ﷺ - بل ولا ما دونها من المراتب الروحية ؛ ولذا سأل ربه بعد ذلك بأن يجعل ولده رضيعاً ^(١٠) ، وعبر عنها في سورة آل عمران بالذرية الطيبة .

وأما بناءً على تقدير كون الجملة صفة فالذي يعين إرادة إرث المال أمران :

الأمر الأول : إن زكريا ﷺ لو كان قد طلب من ربه ولداً وارثاً لنبوته لما طلب بعد ذلك أن يكون رضيعاً ؛ لأنه دخل في دعوته الأولى ما هو أرفع من الرضا .

الأمر الثاني : إن إغفال الإرث بالمرّة في قصّة زكريا ﷺ الواردة في سورة آل عمران إن لم يدلّ على أن الإرث خارج عن حدود الدعاء ، فهو في الأقلّ يوضح أن معنى الإرث في الموضع القرآني الآخر للقصّة إرث المال لا إرث النبوة ، لأن زكريا ﷺ لو كان قد سأل ربه أمرين : أحدهما أن يكون ولده طيباً رضيعاً ، والآخر أن يرث نبوته ، لما اقتصر القرآن الكريم على ذلك الوصف الأول الذي طلبه زكريا ﷺ فإنه ليس شيئاً مذكوراً بالإضافة إلى النبوة .

ولا بأس بتقريب ذلك بالمثال التالي : إذا سألك سائل بستاناً ودرهماً فأعطيته الأمرين معاً ، ثم أردت أن تنقل القصّة وتخصّ الدرهم بالذكر ، لا أراك تفعل ذلك إلا إذا كنت كثير التواضع . ورجحان البستان على الدراهم في حساب القيم المادية هو دون امتياز النبوة على طيب الذرية في موازين المعنويات الروحية .

إذن ، فقصّة زكريا ﷺ التي جاءت في سورة آل عمران ولم يذكر فيها عن الإرث كثير أو قليل دليل على أنّ الإرث المذكور في السورة الأخرى للقصّة بمعنى إرث المال لا إرث النبوة ، وإلا لكان من أبرز عناصر القصّة التي لا يمكن إغفالها ^(١١) .

الدليل الثاني : حديث : « لا نورث » فإنّ الصيغ المعروفة في نقل الحديث مجردة عن ذكر أيّ متعلّق للوراثّة ، و مع ذلك فإنّه لا أحد تحيّر في فهمه ولا احتمل غير وراثّة المال فيه .

أقول : على الرغم من المناقشات الكثيرة التي وجّهت لهذا الحديث من ناحية السند ومن ناحية المتن إلا أنّه لا يضرّ ذلك بكونه كاشفاً عن كون المرتكز في أذهان العرف العام وعرف المتشرّعة آنذاك هو أنّ المتبادر من الوراثّة هو وراثّة المال .

الدليل الثالث : الحديث المروي عن الحسن أنّ نبي الله ﷺ كان إذا قرأ هذه الآية وأتى على ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾ قال : « رحم الله زكريا ما كان عليه من ورثته » ^(١٢) ، وفي رواية أنّه ﷺ قال : « رحم الله أخي زكريا ما كان عليه من ورثة ماله حين يقول : ﴿ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴾ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾ » ^(١٣) .

وعليه ، فيكون المراد بالإرث في الآية وراثّة المال .

ماهو متعلّق دعاء زكريا ﷺ ؟

إذا ثبت كون المراد من الإرث وراثّة المال يقع البحث في أنّها هل كانت متعلّقاّ للدعاء وداخله في طلب زكريا ﷺ ؟

والذي يُحتمل في مراد زكريا ﷺ أحد أمرين اثنين :

الأمر الأول : إمّا أن يكون طلبه قد تعلّق بوراثه المال ، فإنّه خاف أن يصرف موالیه ماله بعد موته فيما لا ينبغي فطلب لذلك من ربّه وارثاً مرضياً ، أي إنّهُ أراد ولداً موصوفاً بوصفين : كونه وارثاً ، وكونه رضيعاً ، فتكون الوراثه داخله في مراد زكريا ﷺ ومقصوده .

المناقشة :

لقد اتضح ممّا مرّ من خلال الجمع والمقارنة بين دعاء زكريا ﷺ في هذه الآية وبين دعائه في سورة آل عمران : أنّ وراثه المال لم تكن داخله في الدعاء .

الأمر الثاني : وإمّا أن يكون طلبه قد تعلّق بالولد ، كما هو الظاهر ؛ وذلك لدليلين :

الدليل الأول : السياق والقرائن اللفظية الحافّة بالكلام ؛ فإنّ المُراجع لما تقدّم هذا النص وما تأخّر عنه من الآيات يتضح له أنّ محور الطلب ومحور الاجابة كان هو الولد ، ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً ... وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِراً ... يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ ... قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِراً وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيّاً * قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئاً ... وَبَرّاً بِوَالِدَيْهِ ... ﴾ (١٤) .

الدليل الثاني : ما أبشرنا إيه من المقارنة بين هذه الآية وبين قوله : ﴿ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ﴾ (١٥) التي يفهم منها أنّه لم يسأل ربه إلا ذرية طيبة ، فمراده الولد ، وهو المقصود الأصلي بالدعاء .

بل يمكن الاطمئنان - بل القطع - بأنّ مراد نبي الله زكريا ﷺ هو الولد لا غير فيما إذا لاحظنا دعاءه في موضع آخر من القرآن الكريم كما حكاه قوله تعالى - في سورة الأنبياء - : ﴿ وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْداً وَأَنْتَ خَيْرُ

الْوَارِثِينَ ﴿١٦﴾ ؛ حيث يتجلى هنا بكلّ وضوح بأنّه كان يريد بدعائه الخروج من حالة الوحدة وكونه بلا معين ، وهذا الدعاء إن لم نقل أنّه ظاهر في كونه أراد معيناً حال حياته فلا أقلّ من كونه قصد الأعمّ من حال الحياة والموت ، وفي هذه الآية اقتصر ذكرها ﷺ في دعائه على ذلك ، ولم يتعرض لطلب الوارث لا تصريحاً ولا تلويحاً . والمستفاد منها أمران :

أحدهما : عدم تخصيص الدعاء بطلب المعين والوليّ لما بعد الموت ، والآخر : عدم التقييد بكونه وريثاً والسكوت عن ذكر الوراثة ، وإنّما ذُكرت وصفاً لله سبحانه (١٧) .

إذن ، فما كان يطلبه ذكرها ﷺ في دعائه هو الوليّ لا شيء غيره .

ما هي فائدة ذكر الوراثة في دعاء ذكرها ﷺ ؟

وأما الفائدة من ذكر قوله : ﴿ يَرِثُنِي ﴾ فقد يمكن تقريبها بأحد تقريبين :

التقريب الأوّل : وهو مبنيّ على قراءة الفعل في قوله : ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾ بالرفع على أنّه صفة لـ ﴿ وَلِيّاً ﴾ ، ويكون الغرض من ذكره هو أنّه قرينة معيّنة لكون المراد بالوليّ في الكلام ولاية الارث التي تنطبق على الولد ؛ لكون الولاية معنى عاماً ذا مصاديق مختلفة لا يتعيّن واحد منها إلا بقرينة معيّنة (١٨) ، كما قيّدت الولاية بالنصرة في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ أَوْلِيَاءَ يَنْصُرُونَهُمْ ﴾ (١٩) ، والمراد بها ولاية النصرة ، وقيّدت بالأمر والنهي في قوله تعالى : ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (٢٠) ، والمراد ولاية التدبير ، وفي الآية إنّما جيء بوصف الوراثة من أجل تشخيص ولاية هذا الوليّ وأنها ولاية إرث ، فبذلك تظهر فائدة ذكر الوراثة على الرغم من عدم كونها دخيلة في المطلوب بالدعاء .

ولولا أن المراد الوراثة المالية وأنها قرينة معيّنة لم يبق في الكلام ما يدل على طلب الولد الذي هو المقصود الأصلي بالدعاء ؛ وذلك فإن وراثة النبوة أو العلم أو التقوى والكرامة لا إشعار فيها بكون الوارث هو الولد - كما اعترف به بعض من حمل الوراثة في الآية على أحد هذه المعاني - فيبقى الدعاء خالياً عن الدلالة على المطلوب الأصلي .

التقريب الثاني : وهو مبني على قراءة الفعل في قوله : ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾ بالجزم على أنه جواباً للدعاء ، بمعنى : إن رزقتني ولداً يرثني ، وليس صفة ، فما طلبه زكريا هو الولد ، وقد تحقق ذلك ، وأما توريثه - سواء أكان وارثاً المال أو النبوة أو غيرهما - لم يكن داخلاً في جملة ما سأل ربه ، وإنما كان لازماً لما رجاه في معتقد زكريا ﷺ .

والحاصل : إن العناية إنما هي متعلقة بإفادة طلب الولد ، وأما الوراثة المالية فليست مقصودة بالقصد الأول ، وإنما هي قرينة معيّنة لكون المراد بالولي هو الولد .

نعم ، هي في نفسها تدل على أنه لو كان له ولد لورثه ماله ، وليس في ذلك ولا في قوله : ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي ﴾ - وحاله في ذلك حال قوله : ﴿ وَلِيّاً * يَرِثُنِي ﴾ - دلالة على تعلق قلبه ﷺ بالدنيا الفانية ولا بزخارف حياتها التي هي متاع الغرور .

وأما طلب الولد فهو ممّا فطر الله تعالى عليه النوع الانساني سواء في ذلك الصالح والطالح والنبي ومن دونه ، وقد زوّد الجميع بجهاز التوالد والتناسل ، وغرز فيهم ما يدعوهم إليه ، فالواحد منهم لو لم تنحرف طباعه ينساق إلى طلب الولد ويرى بقاء ولده بعده بقاء لنفسه واستيلاءه على ما كان مستولياً عليه من أمتعة الحياة - وهذا هو الإرث - استيلاء نفسه .

والشرائع الإلهية لم تبطل هذا الحكم الفطري ولا ذمّت هذا الداعي الغريزي ، بل مدحته وندبت إليه ، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تدلّ على ذلك كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام : ﴿ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ ^(٢١) وقوله : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴾ ^(٢٢) وقوله حكاية عن المؤمنين : ﴿ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ ﴾ ^(٢٣) إلى غير ذلك من الآيات ^(٢٤) .

إذن ، فالمراد بقوله تعالى : ﴿ وَلِيًّا * يَرِثُنِي ﴾ هو الولد بلا شك ، وقد عبّر عنه وأشير اليه بعنوان ولاية الارث ؛ إذ أنّ ولاية الوراثة التي تصلح أن تكون عنواناً معرفاً للولد هي ما يختص به من ولاية وراثة التركة .

وأما ولاية وراثة النبوة لو جازت تسميتها ولاية وراثة وكذا ولاية وراثة العلم كما يرث التلميذ علم أستاذه وكذا ولاية وراثة المقامات المعنوية والكرامات الإلهية فهذه الولايات أجنبية عن النسب ولا علاقة لها به ، فربّما اجتمعت مع الولادة وربّما فارقتها ، فلا تصلح أن تجعل معرفة ومرتبة لها إلا مع قرينة قوية ، وليس في الكلام ما يصلح لذلك ، وكلّ ما فرض صالحاً له فهو صالح لخلافه ، فيكون قد أهمل في الدعاء ما هو المقصود بالقصد الأول واشتغل بغيره . وهذا ركّة في الكلام واضطراب ^(٢٥) .

ومن الجدير بالذكر أنّه طبقاً لهذا الاحتمال لا مانع من أن يكون زكريا عليه السلام خائفاً من الموالى أن يضيّعوا الدين لكونهم كانوا شراراً وفي الوقت نفسه تكون الآية دالة على وراثة المال ، فلا تقابل بين القولين .

بل يمكن الجمع بينهما ؛ باعتبار أنّ الوراثة للمال لم تكن هي المقصود الأول من دعاء زكريا عليه السلام ، فقد سأل الله ولياً ، وهذا الولي هو الولد ، وذكر الوراثة لتعيين الولد .

ملحوظة :

إِنَّ كَثِيرًا مِّمَّا يورَد على هذا الاحتمال من الاشكالات يتضح الجواب عنها من خلال بيان الاحتمال ذاته وأدلته .

ومن الاشكالات الأخرى المتبقية :

١ - إنَّه لو كان المراد بالآية وراثة المال لكان الكلام أشبه شيء بالسفسطة : وذلك :

١ - إن كان المراد بآل يعقوب نفسه الشريفة يلزم أن مال يعقوب ﷺ كان باقياً غير مقسوم الى عهد زكريا ﷺ ، وبينهما نحو ألفي عام ، وهذا غير معقول .

٢ - وإن كان المراد جميع أولاد يعقوب ﷺ يلزم أن يكون يحيى ﷺ وارثاً لجميع بني إسرائيل أحياء وأمواتاً ، وهذا أفحش من الأول .

٣ - وإن كان المراد بعض الأولاد أو أريد من يعقوب ﷺ غير المتبادر وهو ابن إسحاق ﷺ نقول : آية فائدة في وصف هذا الولي عند طلبه من مال الله تعالى بأنَّه يرث أباه ويرث بعض ذوي قرابته ، والابن وارث الأب ومن يقرب منه في جميع الشرائع ، مع أنَّ هذه الوراثة تُفهم من لفظ (الولي) بلا تكلف ، وليس المقام مقام تأكيد (٢٦) .

المناقشة :

إنَّه لا داعي لإطالة الكلام وتكثير الشقوق والافتراضات التي لا فائدة فيها : لعدم التمسك بها لإثبات المطلوب ، فلم أتعِب المستشكل نفسه بذكرها وذكر لوازمها ؟

أمَّا الافتراض الأول : وهو إرادة يعقوب نفسه من ﴿ آل يَعْقُوبَ ﴾ فهو واضح البطلان : لاقتضاء الإضافة المغايرة بين المضاف والمضاف إليه .

وأما الافتراض الثاني : وهو إرادة وراثه جميع أولاد يعقوب عليه السلام فهو خلاف الظاهر ؛ لاقتضاء ﴿ مِنْ ﴾ التبعية - لا الابتداء - كما هو الظاهر منها سيما مع لحاظ سبقها بلفظ ﴿ وَيَرِثُ ﴾ .

وأما الافتراض الثالث : وهو إرادة إرث بعض أولاد يعقوب عليه السلام فهو معقول ، وتكون الفائدة من قوله ﴿ يَرِثُنِي ... ﴾ لتعيين المراد من الولاية ؛ إذ أنّ مفهوم الولاية عام يشمل ولاية النصرة والتدبير والإرث ، فلا يكون ذكره لغواً ولا تأكيداً ، بل هو قيد احترازي جيئ به لتقييد الولاية بخصوص الإرث .

٢ - إنّ عطف الفقرة : ﴿ وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾ على قوله ﴿ يَرِثُنِي ﴾ لايتلاءم مع إرادة وراثه المال ؛ فإنّ يحيى لا يرث أموال آل يعقوب ^(٢٧) ، وإنّما يرث منهم النبوة والعلم والحكمة ونحوها من الأمور المعنوية .

المناقشة :

إنّ زكريا عليه السلام لم يسأل ربّه أن يرث ولده أموال آل يعقوب جميعاً ، وإنّما أراد أن يرث منها ؛ لكان ﴿ مِنْ ﴾ التبعية ، فلا يكون ذلك منافياً لهذا الاحتمال ولا دليلاً على إرادة الوراثة المعنوية ^(٢٨) .

٣ - إنّ يحيى عليه السلام لم يرث مال أبيه لاستشهاده في حياته ، فيلزم تفسير الكلمة بإرث النبوة ؛ لأنّ يحيى قد حصل عليها ، ويكون دعاء النبي حينئذٍ قد أُسْتُجِيبَ ، بخلاف ما إذا فسرنا الارث بوراثه المال فإنّه لم يتحقّق .

المناقشة :

إنّ هذا الإشكال وارد على تفسير الوراثة بوراثه النبوة أيضاً ، ولا يختص بوراثه المال ؛ لأنّ يحيى عليه السلام ، كما أنّه لم يرث مال أبيه كذلك لم يخلفه في نبوته ، وما ثبت له من النبوة لم يكن وراثياً ، وليس هو مطلوب زكريا عليه السلام ،

وإنما كان سأل ربه وارثاً يرثه بعد موته ؛ ولذا قال : ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ رَآئِي ﴾ أي بعد موتي ؛ فإنّ كلامه يدلّ بوضوح على أنّه أراد وارثاً يخلفه ، ولم يرد نبياً يعاصره ، وإلا كان خوفه من الموالى بعد وفاته باقياً . وعليه ، فلا بدّ من تفسير الآية بنحو بحيث يسلم عن هذا الاعتراض ^(٢٩) ؛ وذلك :

إمّا أن نقول :

إنّ الوراثة لم تكن مطلوبة لذكريا ﷺ ، وإنّما طلب الولد خاصة ، كما تقدّم توضيحه ، مضافاً الى ما ورد في بعض الأخبار من كون موت يحيى كان متأخراً عن زكريا ، بل في بعضها أنّه بقي بعد عيسى ، كما مرّ .

وإمّا أن نقول :

إنّ إرث المال محمولاً على المعنى المجازي بأن يُراد به أخذ المال في الحياة ، ويؤيد هذا الاحتمال ارتكاب المجاز في حديث « إنّ الأنبياء إنّما يورثون العلم » ؛ لأنّ أخذ العلم أعمّ من أن يكون في الحياة أو بعد الممات ، كما حكى عن القاري ^(٣٠) .

وعليه ، فلا داعي لرفع اليد عن دلالة الآية على وراثة المال .

٤ - إنّّه إذا مات الرجل وانتقل ماله بالوراثة إلى آخر صار المال مال الوارث ، فصرفه على ذمّته صواباً أو خطأ ، ولا مؤاخذه في ذلك على الميت ولا عتاب ، فلا داعي للدعاء لأن يطلب زكريا ﷺ من ربه وارثاً للمال ويتضرّع إليه من أجل ذلك .

٥ - إنّ دفع هذا الخوف كان متيسراً له ؛ وذلك بأن يصرفه قبل موته ويتصدّق به كلّه أو جلّه ويترك بني عمّه الأشرار خائبين لسوء خصالهم وقبح أفعالهم ^(٣١) .

٦ - إنَّ هذا الاهتمام بشأن المال إنَّما يعقل فيما لو كان هناك مال كثير ذو خطر ، وهذا لا يتلاءم مع حال زكريا عليه السلام ؛ إذ لم ينقل عنه أنَّه كان متمولاً وذا ثروة كبيرة ، فقد كان يعمل خياطاً أو نجاراً ويأكل من عمل يده ، ومن كان مثل هؤلاء الحرفيين لا يكون ذا مال وفير في ذلك الزمان ، فضلاً عن أنَّ الأنبياء يشتغلون بالرسالة عن جمع المال ^(٣٢) .

سيما وأنَّه كان مشهوراً بكمال الانقطاع إلى الله والتجرّد عن الدنيا ولذائدها ، فيستحيل عادة أن يخاف من وراثة المال والمتاع الذي ليس له في نظره العالي أدنى قدر أو يظهر من أجله الأسى والحزن والقلق ، ويستدعي من ربّه ذلك النحو من الاستدعاء والإلحاح .

٧ - مضافاً إلى ما روي من قوله عليه السلام : « إنَّ العلماء ورثة الأنبياء ؛ وذلك أنَّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً ، وإنَّما ورثوا أحاديث ، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ بحظٍّ وافر » ونحوه ^(٣٣) ، الذي يدلّ على عدم اهتمام الأنبياء بالأموال ، وإنَّما كان كلُّ همِّهم الأمور المعنوية ، فهم ليسوا كالملوك والجبابة .

المناقشة : إنَّه يمكن أن يكون لهذه الإشكالات الأربعة - الرابع والخامس والسادس والسابع - وجه فيما لو كان دعاء زكريا عليه السلام لطلب الوارث ، وقد تبين أنَّه طلب الولد في دعائه ، فلا يرد على هذا التفسير شيء ممَّا ذكر .

٨ - والاشكال المهمّ الذي يهدّد اعتبار هذا الاحتمال ولم يذكر قبلُ جوابه هو منافاة هذا الاحتمال مع ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنَّه قال : « لا نورث ما تركنا صدقة » ^(٣٤) حيث نُسب إلى الأكثر تفسير الحديث بأنَّ النبي صلى الله عليه وآله لا يورث ، وما ترك من أموال إنَّما هو صدقة .

وفي كتاب أبي داود : « إنَّ العلماء ورثة الانبياء ، وأنَّ الانبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ورثوا العلم » ^(٣٥) .

وننبّه على أَنَّ المروي عن النبي ﷺ إذا لم يحمل على إرادة العموم ، بل على أَنّه غالب أمر الانبياء ذلك أو على أَنَّ ذلك يختصّ بالنبي ﷺ - على اختلاف في بيان المراد بهذا الاختصاص - فلا تنافي ولا تعارض حينئذٍ بين مدلول الآية والحديث ، بل يمكن الجمع بينهما .

أجل ، لو حمل الحديث على إرادة العموم ، أي عموم الأنبياء فيستحكم التنافي ، وهذا البحث وإن كان خارجاً عن دراسة مدلول النص القرآني ، ولكن لأهميته وتأثيره على المحصلة النهائية للأدلة الشرعية بِعديها الكتاب والسنة فقد خصّصنا له دراسة مستقلة مفصلة .

الاحتمال الخامس : أَنَّ المراد وراثة الأعمّ من المال ومن العلم والنبوة ، قال الفخر الرازي : « والأولى أن يحمل ذلك على كلّ ما فيه نفع وصلاح في الدين ، وذلك يتناول النبوة والعلم والسياسة والحسنة والمنصب النافع في الدين والمال الصالح ؛ فإنّ كلّ هذه الأمور ممّا يجوز توفّر الدواعي على بقائها ليكون ذلك النفع دائماً مستمراً » (٣٦) .

وقد ذهب الى ذلك أيضاً بعض المتأخّرين من أهل السنة كالألوسي حيث قال في بيان معنى الوراثة : « بل هي حقيقة فيما يعمّ وراثة العلم والمنصب والمال ، وإنّما صارت لغلبة الاستعمال في عرف الفقهاء مختصةً بالمال كالمنقولات العرفية ، ولو سلّمنا أنّها مجاز في ذلك فهو مجاز متعارف مشهور خصوصاً في استعمال القرآن المجيد بحيث يساوق الحقيقة ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ (٣٧) وقوله تعالى : ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ ﴾ (٣٨) وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ أَوْرَثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ (٣٩) وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ (٤٠) وقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (٤١) » (٤٢) .

كما اختاره بعض المعاصرين من الإمامية كالشيخ مكارم الشيرازي حيث قال - بعد عرضه للرأيين المعروفين بين الإمامية وأهل السنة وأدلتهما ومناقشاتهما - : « ... إلا أننا نعتقد بأننا إذا توصلنا - من مجموع المباحث أعلاه - الى هذه النتيجة ، وهي : إنَّ للإرث هنا مفهوماً ومعنى واسعاً يشمل إرث الأموال كما يشمل إرث المقامات المعنوية فسوف لا يكون هناك مورد خلاف ؛ لأنَّ لكلَّ رأي قرائنه ، وإذا لاحظنا الآيات السابقة واللاحقة ومجموع الروايات فإنَّ هذا التفسير يبدو أقرب للصواب » (٤٣) .

المناقشة :

أقول : على الرغم من أنني نفسياً وعاطفياً أميل الى هذا الرأي ؛ لكونه ينتهي الى التوفيق والمصالحة بين الفرقاء بحسب الظاهر إلا أنَّ هذا الرأي يعوزه الدليل فإنَّه محض ادعاء لا أكثر ، وسوف يتضح أنَّه لا يصمد أمام النقد ؛ وذلك :

١- إنَّ سرد الآيات أو الروايات التي ورد فيها استعمال الوراثة في غير مورد المال لا يثبت كونها موضوعة للأعم ؛ وذلك لأنَّ غاية ما يُستفاد منها صحة الاستعمال ليس إلا .

٢- إنَّ جميع هذه الآيات مشتملة على قرائن تصرف اللفظ من معناه الحقيقي الى المعنى المجازي ، ففي الآيات الثلاث الأولى القرينة هي وجود كلمة ﴿ الْكِتَابَ ﴾ التي جعلت متعلّقا للإرث ، وأمّا في الآية الرابعة فالقرينة هي كلمة ﴿ الْأَرْضِ ﴾ التي جعلت متعلّقا للإرث ، والمراد بها السلطة والقدرة السياسية ونحو ذلك من المعاني .

وأما الآية الأخيرة فالقرينة هي وجود كلمتي ﴿ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ وإضافة الميراث لله ، ويراد بها الملك الحقيقي لله في قبال ملك غيره الذي هو اعتباري أو يراد تجلّي ملكه تعالى بعد هلاك من سواه .

٣- إننا إذا دققنا النظر في تلك الموارد وأشباهاها لرأيناها خارجة عما نحن فيه ؛ وذلك لأنّ التجوّز الحاصل في هذا الاستعمال إنّما هو في إطلاق الوراثة على السلطنة والتسليط والتمليك والإيتاء من قبل الله تعالى ولم يك انتقال في البين ، فليس التجوّز في متعلّق الوراثة سواء أكان المال أو غيره ، بل إنّ التجوّز في استعمال الوراثة في غير مورد الانتقال . وعليه فهذه الآيات يبدو أنّها خارجة عن محلّ البحث .

٤- إنّهُ من القواعد الأوّلية المقرّرة في علم الأصول أنّ التبادر علامة الحقيقة ، وفيما نحن فيه فإنّ المتبادر من لفظ الوراثة هو وراثة المال بلا ريب ، فعندما نقول : حقّ الورثة أو إنّ فلاناً لا وارث له أو حصل نزاع حول الإرث ، فإنّ الذي يتبادر في ذهن الإنسان العرفي المجرد من الميول القبلية هو وراثة المال فحسب .

٥- إنّ وراثة المال هو المعنى الحقيقي للوراثة ؛ لتبادره الى الذهن عند الاطلاق ، والوراثة المعنوية مجاز ، والجمع بينهما في استعمال واحد ممتنع إمّا ثبوتاً أو إثباتاً (٤٤) .

٦- إنّ هذه الفرضية لا تحلّ الخلاف التاريخي بين الإمامية وغيرهم ؛ لأنّه مع التسليم بكون المراد بالوراثة المعنى الواسع فلا مانع من ورود تخصيص أو تقييد عليه حينئذٍ ، وعاد الخلاف مرّة أخرى .

خلاصة البحث :

إنّ في تفسير الوراثة عدّة احتمالات رئيسية هي :

الاحتمال الأول: أنّ المراد الوراثة المعنوية كالنبوة والعلم والحكمة والتقوى والحبورة .

الاحتمال الثاني : أن المراد بالوراثة الخلافة والملك .

الاحتمال الثالث : أن المراد بالوراثة إتيان نبي بعد نبي .

الاحتمال الرابع : أن المراد وراثة المال وهو الذي رجّحناه .

الاحتمال الخامس : أن المراد وراثة الأعمّ من المال ومن العلم والنبوة .

وقد تقدّمت أدلة هذه الاتجاهات والأقوال ومناقشتها ، فراجع .

فبناءً على الاحتمالات الثلاثة الاولى لا تكون للآية أية دلالة على إرث المال نفياً أو إثباتاً .

لكن بناءً على الاحتمال الرابع تكون الآية دالة على أن يحيى عليه السلام يرث من زكريا عليه السلام ما يتركه من مال مع أن كليهما - الوارث والمورث - من أنبياء الله الصالحين الذين يكون عملهم وقولهم وتقريرهم حجة إلا ما دلت الأدلة على نسخه في شريعتنا .

وأما بناءً على الاحتمال الخامس في الآية فإنها تكون صالحة حينئذٍ للدلالة على وراثة يحيى عليه السلام من زكريا عليه السلام ما يتركه من مال كما أنها تصلح للانطباق على الوراثة المعنوية ، فكل هذه المعاني مرادة .

وحينئذٍ فلو دلّ دليل على نفي وراثة المال فتخرج عن المراد ويبقى الباقي ، وهو الوراثة المعنوية .

ثانياً - مشروعية التعصيب :

بناءً على إرادة إرث المال من الآية استدلل بعض الفقهاء من غير الامامية بهذه الآية على أن البنت لا تحوز المال كلّهُ بالميراث دون بني العمّ والعصبة ؛ لأنّ زكريا عليه السلام إنّما طلب ولياً يمنع موالیه وعصبته ولم يطلب وليّة .

ونوقش بما يلي :

١ - إِنَّ زَكَرِيَّا ﷺ إِنَّمَا طَلَبَ وَلِيًّا ؛ لِأَنَّ مِنْ طِبَاعِ الْبَشَرِ الرِّغْبَةَ فِي الذَّكَورِ دُونَ الْإِنَاثِ مِنَ الْأَوْلَادِ ، فَلِذَا طَلَبَ الذَّكَرَ (٤٥) .

٢ - إِنَّ طَلَبَ الْوَلَدِ رَبَّمَا يَكُونُ لِأَجْلِ قُوَّتِهِ ، وَالْقَرَائِنُ اللَّفْظِيَّةُ وَالْحَالِيَّةُ تُؤَيِّدُ ذَلِكَ كَقَوْلِهِ : ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ (٤٦) .

٣ - إِنَّ لَفْظَ الْوَلِيِّ يَطْلُقُ عَلَى الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى ، وَإِنَّمَا جِيءَ بِصِيغَةِ الْمَذْكَرِ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيْبِ (٤٧) ، فَلَا نَسْلَمُ إِنَّهُ طَلَبَ الذَّكَرَ ، بَلِ الَّذِي يَقْتَضِيهِ الظَّاهِرُ أَنَّهُ طَلَبَ وَلَدًا سِوَاهُ أَكَانَ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى (٤٨) ، سَيِّمًا وَإِنَّ الْغَرَضَ الْأَصْلِيَّ مِنَ الدَّعَاءِ الْوَلَدَ ، لَا وَرَاثَةَ الْمَالِ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ ، عَلِمًا بِأَنَّ الدَّافِعَ الَّذِي حَرَّكَهُ لِلطَّلَبِ هُوَ مَا رَأَاهُ مِنْ فَضْلٍ وَمَقَامٍ لِمَرْيَمَ ﷺ وَالتِّي كَانَتْ أُنْثَى .

٤ - عَلَى فَرَضِ أَنَّ زَكَرِيَّا ﷺ طَلَبَ الْوَلَدَ لِلْإِرْثِ لَكِنْ لَا عَلَى سَبِيلِ الْحَصْرِ ، بَلِ طَلَبُهُ لِلْإِرْثِ وَلِلْقِيَامِ بِأَعْبَاءِ النَّبُوَّةِ مَعًا ، وَيُؤَيِّدُهُ بَعْضُ مَا نَقَلَ مِنَ الْأَقْوَالِ ، وَلَا شَكَّ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَتَصَوَّرٍ فِي النِّسَاءِ ؛ لِأَنَّهُنَّ لَا يَقْوِينَ عَلَى الْقِيَامِ بِذَلِكَ ، وَلَا يَصِلْحُنَّ لَهُ (٤٩) .

٥ - وَقِيلَ : إِنَّهُ طَلَبَ الْوَلَدَ ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ وَعَدَهُ أَنْ يَرْزُقَهُ وَلَدًا رَضِيًّا فَسَأَلَ اللَّهَ إِنْجَاحَ ذَلِكَ (٥٠) .

٦ - إِنَّ الْمَدْعَى وَهُوَ التَّعْصِيبُ لَيْسَ مَدْلُولًا عَلَيْهِ بِالمطابقة ولا بالتضمن وليس هو مدلولاً التزامياً بيّناً ، بَلِ هُوَ مَدْلُولٌ غَيْرُ بَيِّنٍ ، بَلِ يَتَوَقَّفُ فَهْمُهُ عَلَى دَقَّةٍ وَتَحْلِيلٍ ، وَعَلَيْهِ فَلَيْسَ ذَلِكَ ظَاهِرًا مِنَ اللَّفْظِ بِحَسَبِ قَوَاعِدِ الْفَهْمِ الْعَرْفِيِّ الْعَامِ كَيْ يَكُونَ حُجَّةً .

٧ - لَوْ سَلَّمْنَا ظَهْرَ الْمَدْلُولِ فِي الْمَدْعَى فَمِنْ أَيْنَ لَنَا أَنْ نُنْثِبَ حُجَّةً هَذَا الْمَدْلُولِ ؛ لَا لِإِنْكَارِ حُجَّةِ الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ فِي حَقِّهَا ، بَلِ لِلشَّكِّ فِي كَوْنِ ذَلِكَ

مشروعاً حتى في ديانة زكريا ويحيى ؛ لأنّ ذلك لم يُنسب لنبي ولا ولي ، بل هو تصرف متوقّع من موالي زكريا الذين لم نعلم صلاحهم واستقامتهم ، بل الظاهر من سياق قصة زكريا ﷺ أنّهم كانوا أشراراً يُخشى منهم الحيف والانحراف ، فلو فرضنا مثل هذه الدلالة فهي على عدم المشروعية أدلّ ، و لا أقلّ من الشك والريب فيها .

وبعد هذا كلّهُ ، فكيف يمكننا الاطمئنان بأنّ التعصيب هو المعنى الظاهر من اللفظ ؟ وكيف يمكننا الاستدلال بالآية على مشروعية التعصيب في شريعتنا ؟ !

٨ - قيل : لو سلّمنا دلالة الآية على التعصيب فإنّ ذلك وقع في شرع من قبلنا ، وملة نبينا ﷺ ناسخة لشرع ما سلف من الشرائع .

إلا أنّ هذه المناقشة فيها تأمل ؛ لأنّ ذلك إنّما يتمّ بناءً على النظرية القائلة بأنّ كلّ ما في الشرائع السابقة منسوخ مطلقاً ، وأمّا بناءً على القول بعدم النسخ مطلقاً أو التفصيل بين ما نقله تعالى في كتابه من أحكام من سلف وبين ما لم ينقله ، فلا يتمّ شيء مما ذكر كما هو واضح ، بل تكون الآية حينئذٍ حجة علينا إلا إذا ثبت بدليل معتبر أنّ الحكم الوارد فيها منسوخ ^(٥١) .

أجل ، إذا ادّعى وجود الدليل على عدم مشروعية التعصيب من الكتاب والسنة فتكون المناقشة حينئذٍ تامة ، وعليه فلا يصح الاستدلال بالآية لإثبات التعصيب ؛ لكون هذا الدليل المدّعى يدلّ على كون الحكم بالذات منسوخاً في شريعتنا .

النص الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾ ^(٥٢) .

المدلول التشريعي :

لقد دلّ هذا النص على أنّ سليمان قد ورث داود ، ولكن ما هو متعلّق بالوراثة ، فهل الموروث المال ؟

في ذلك احتمالان ، وهما :

الاحتمال الأول : أنَّ المراد وراثة النبوة أو العلم ، وعن ابن عطية أنَّ داود كان من بني إسرائيل ، وكان ملكاً وورث سليمان ملكه ومنزلته من النبوة ، بمعنى صار إليه ذلك بعد موت أبيه ، فسمي ميراثاً تجوزاً ، وهذا نحو قوله : « العلماء ورثة الأنبياء » (٥٣) .

واستدل القرطبي بقوله ﷺ : « إِنَّا معاشر الانبياء لا نورث » ، قال : « فهو عام ، ولا يخرج منه شيء إلا بدليل » (٥٤) .

وبناء على هذا الاحتمال فلا يتم الاستدلال على وقوع التوارث بين الأنبياء في الأموال .

المناقشة :

١ - إنَّ النبوة لا تقبل الوراثة ؛ لعدم قبولها الانتقال ، والعلم وإن قبل الانتقال بنوع من العناية غير أنَّه إِنَّمَا يصحَّ في العلم الفكري الاكتسابي ، والعلم الذي يختص به الانبياء والرسل كرامة من الله لهم ، وهي ليس مما يكتسب بالفكر ، فغير النبي يرث العلم من النبي لكن النبي لا يرث علمه من نبي آخر ولا من غير نبي (٥٥) .

ويدعمه قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا ﴾ (٥٦) قبل هذه الآية حيث عبّر بالآيتاء كما في آيات أخرى ، ولم يستعمل لفظ الإرث أو الوراثة ونحوهما ، مضافاً إلى قوله بعد ذلك : ﴿ عَلَّمْنَا مَطَّحَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾ (٥٧) .

٢ - إنَّ حمل الوراثة هنا على وراثة العلم يستلزم تكرار المعنى .

٣ - إنَّه لا داعي إلى حمل اللفظ على معناه المجازي إلا بدليل ، والدليل خلافه .

الاحتمال الثاني : إنَّ المراد وراثة المال ^(٥٨) ؛ حملاً للفظ على ظاهره ، فإنَّ الإرث في اللغة والعرف هو انتقال المال من ملك المورث إلى ملك الوارث ، ولا يحمل اللفظ على غير ظاهره إلا بدليل ، وليس .

المناقشة :

قيل : إنَّه كان لداود عليه السلام تسعة عشر ولداً ، فلو كان المراد وراثة المال لكان جميع أولاده فيه سواء ، كما قال الكلبي ^(٥٩) ، وقال ابن العربي : « فلو كانت وراثة مال لانقسمت على العدد ، فخصَّ الله سليمان بما كان لداود من الحكمة والنبوة » ^(٦٠) .

مضافاً الى أنَّ تخصيص سليمان عليه السلام بوراثته المال لا يوجب كمالاً ولا يستدعي امتيازاً ؛ لأنَّ البرَّ والفاجر يرث أباه ، فأی داعٍ لذكر هذه الوراثه في بيان فضائل هذا النبي ومناقبه عليه السلام ^(٦١) .

الجواب :

١ - أنَّ ذكر البعض لا ينفي الباقي ، مضافاً الى أنَّه من الصعوبة بمكان إثبات الخبر الذي تضمَّن تعدد أولاد داود عليه السلام .

٢ - أنَّ التسليم بذلك لا يعيِّن إرادة وراثة النبوة والعلم ؛ لأنَّه من المحتمل قوياً إرادة وراثة الملك التي اختصَّ بها سليمان وورثها من أبيه بالاضافة إلى وراثته المال .

ثانياً : النصوص القرآنية العامة الدالة على إرث الأنبياء عليهم السلام

وهي كثيرة ، والمراد بها المطلقات والعمومات الواردة في الكتاب والميَّنة للإرث وأحكامه ، حيث تكون شاملة لجميع المكلفين وبضمنهم النبي عليه السلام ، فلو

كنّا نحن وهذه النصوص لما استثنينا أحداً على الإطلاق ، وهذا هو المفهوم عرفاً من هذه الآيات ، وإلا لعطلنا القواعد العرفية والعقلانية في كيفية التعامل مع النصوص وطريقة فهمها .

دعوى وجود المقيّد لإطلاقات الكتاب :

هناك دعوى معروفة لدى المذاهب السنية حاصلها : أن مجرد إثبات من إطلاق أو عموم في الكتاب لا يحسم النزاع في هذه المسألة بسبب ورود بعض الأحاديث الدالة على التقييد أو التخصيص .

وبالنظر لأهمية هذا البحث فقد تناولناه في دراسة مستقلة وبشكل مفصل وفقاً للمنهج العلمي المتداول في الاستنباط ؛ وذلك من خلال فتح ملف البحث في رحاب أوسع من الدائرة القرآنية والتعرض لسائر الأدلة الشرعية سيما السنة النبوية الشريفة .

وقفة مع احتجاج الزهراء ﷺ :

لقد تضمّن احتجاج الزهراء ﷺ على أبي بكر في المسجد النبوي عدّة أمور هي :

١ - الاستدلال بالنصوص القرآنية الواردة في إرث سليمان لداود وإرث يحيى لزكريا ﷺ .

٢ - الاستدلال بعموم وإطلاق آيات الإرث .

٣ - نفي التخصيص والتقييد للعموم والإطلاق .

٤ - وجود المقتضي للإرث وارتفاع المانع (٦٢) .

وإليك مقطعاً من خطبة الزهراء ﷺ :

فقد روي عن عبدالله بن الحسن بإسناده عن آبائه عليهم السلام أَنَّهُ لَمَّا أَجْمَعَ أَبُو بَكْرٍ ^(٦٣) عَلَى مَنَعِ فَاطِمَةَ فَدَكَ وَبَلَّغَهَا ذَلِكَ جَاءَتْ إِلَيْهِ وَقَالَتْ لَهُ : « يَا ابْنَ أَبِي قَحَافَةَ : أَفِي كِتَابِ اللَّهِ أَنْ تَرِثَ أَبَاكَ وَلَا أَرِثَ أَبِي ؟ ! لَقَدْ جِئْتُ شَيْئاً فَرِيّاً . أَفَعَلَى عَمَدٍ تَرَكْتُمْ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظَهْوَرِكُمْ إِذْ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ ... ﴾ ^(٦٤) وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ فِيمَا اقْتَصَرَ مِنْ خَبَرِ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَا : ﴿ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً ﴾ * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً ﴾ ^(٦٥) وَقَالَ عَزَّ ذَكَرَهُ : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ ^(٦٦) وَقَالَ : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ ^(٦٧) وَقَالَ : ﴿ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْأَدِثَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ ^(٦٨) .

وزعمتم أن لا حظوة لي ولا إرث من أبي ولا رحم بيننا ، أفخصكم الله بآية أخرج نبيه منها ؟ !

أم تقولون : أهل ملتين لا يتوارثان ؟ ! أو لست وأبي من أهل ملة واحدة ؟ !

أم أنتم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من النبي صلى الله عليه وآله ؟ !

﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ ^(٦٩) ؟ !

أغلب على إرثي ظلماً وجوراً ، ﴿ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ ^(٧٠) » ^(٧١) .

نتائج البحث :

١ - إن المراد بالدراسة في قوله تعالى : ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً ﴾ ^(٧٢) وراثة المال ، وهو الاحتمال الرابع في تفسير الآية .

٢ - إن الوراثة ليست داخلية في متعلق الطلب في دعاء زكريا عليه السلام ، وإنما هي قرينة معينة لإرادة الولد من هذا الولي الوارث .

٣ - كما أن المراد بالوراثة في قوله تعالى : ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ ﴾ (٧٣) أيضاً وراثة المال ، وهو الاحتمال الثاني فيها .

٤ - إن هذين النصين القرآنيين الخاصين يدلان بالدلالة اللفظية الواضحة على وقوع التوارث بين بعض الأنبياء ﷺ .

٥ - إن النصوص القرآنية العامة والمطلقة وهي آيات الإرث تكون شاملة للجميع ، ومنهم الأنبياء ﷺ بما فيهم نبينا ﷺ .

الهوامش

- (١) القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٣ : ١٦٤ .
- (٢) المصدر السابق ١٣ : ١٦٤ .
- (٣) المصدر السابق ١١ : ٨١ .
- (٤) المصدر السابق ١١ : ٧٨ .
- (٥) أنظر : الفخر الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ، مفاتيح الغيب المعروف بـ (التفسير الكبير) ٢١ : ١٨٤ .
- (٦) القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١١ : ٧٨ .
- (٧) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ١١ . الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤ : ١٨٦ .
- (٨) أنظر : الصدر ، محمد باقر ، فلك في التاريخ : ١٧٧ - ١٧٨ .
- (٩) آل عمران : ٣٨ .
- (١٠) أنظر : الصدر ، محمد باقر ، فلك في التاريخ : ١٧٩ .
- (١١) أنظر : المصدر السابق : ١٨٠ .
- (١٢) الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان في تأويل آي القرآن ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م ، ١٦ : ٦١ ، ح ١٧٦٩٧ .
- (١٣) المصدر السابق ١٦ : ٦١ ، ح ١٧٦٩٦ .
- (١٤) مريم : ٤ - ١٤ .
- (١٥) آل عمران : ٣٨ .
- (١٦) الانبياء : ٨٩ .
- (١٧) أقول : إن تعقيب الدعاء بهذه العبارة : « وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ » لا يخلو من لطف وإشارة إلى أن زكريا عليه السلام كان يرجو أن يكون له وارث ، إلا أنه لم يكن ذلك مطلوباً مهماً له ، ولا لتلقّ طلبه بالوارث ، ولقيد به دعاءه ، بل كان غرضه الأساس من الدعاء : هو خروجه من حالة الوحدة .
- (١٨) أنظر : الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ١٣ .

- (١٩) الشورى: ٤٦.
- (٢٠) برّاج، جمعة محمد محمد، أحكام الميراث في الشريعة الاسلامية: ٢٦٩.
- (٢١) الصافات: ١٠٠.
- (٢٢) إبراهيم: ٣٩.
- (٢٣) الفرقان: ٧٤.
- (٢٤) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ١٣ - ١٤.
- (٢٥) المصدر السابق ١٤: ١٥.
- (٢٦) برّاج، جمعة محمد محمد، أحكام الميراث في الشريعة الاسلامية: ٢٦٨ - ٢٦٩.
- (٢٧) الطبري، عماد الدين بن محمد المعروف بـ (الكلبي الهزاس)، أحكام القرآن، دار الجيل - بيروت، ط ١ / ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٤ م، ٤: ١٠٤.
- (٢٨) أنظر: الصدر، محمد باقر، فذك في التاريخ: ١٨٠ - ١٨١.
- (٢٩) أنظر: المصدر السابق.
- (٣٠) أنظر: الكاندهلوي، محمد زكريا، أوجز المسالك الى موطأ مالك، دار الفكر - بيروت / ١٤١٠ هـ = ١٩٨٩ م، ١٥: ٣٢٣.
- (٣١) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ١١، ١٣.
- (٣٢) أنظر: برّاج، جمعة محمد محمد، أحكام الميراث في الشريعة الاسلامية: ٢٦٨.
- (٣٣) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ١١: ٧٨.
- (٣٤) أنظر: المصدر السابق: ٧٨، ٨٢.
- (٣٥) المصدر السابق ١١: ٧٨، ٨٢.
- (٣٦) الفخر الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، مفاتيح الغيب المعروف بـ (التفسير الكبير) ٢١: ١٨٤.
- (٣٧) فاطر: ٣٢.
- (٣٨) الأعراف: ١٦٩.
- (٣٩) الشورى: ١٤.
- (٤٠) الأعراف: ١٢٨.
- (٤١) آل عمران: ١٨٠.
- (٤٢) الألوسي، محمود شكري، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١٦: ٦٤.

- (٤٣) مكارم الشيرازي ، ناصر ، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل ٩ : ٤٠٧ .
- (٤٤) الجزائري ، أحمد بن إسماعيل ، قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالآثر : ٣٥٣ .
- (٤٥) الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤ : ١٨٧ .
- السيوري ، جمال الدين الفاضل المقداد بن عبدالله ، كنز العرفان ، المكتبة المرتضوية - طهران ، ط ٤ / ١٣٦٩ هـ . ش ، ٢ : ٣٣٦ . الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن ، مطبعة الولاية - قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ ، ٢ : ٣٤٩ .
- (٤٦) مريم : ٤ .
- (٤٧) الجرجاني ، أبو الفتح الحسيني ، آيات الأحكام ٢ : ٦٤١ .
- (٤٨) الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤ : ١٨٧ .
- السيوري ، جمال الدين الفاضل المقداد بن عبدالله ، كنز العرفان ٢ : ٣٣٦ . الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن ٢ : ٣٤٩ .
- (٤٩) السيوري ، جمال الدين الفاضل المقداد بن عبدالله ، كنز العرفان ٢ : ٣٣٦ .
- (٥٠) الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن ٢ : ٣٤٩ .
- (٥١) أنظر : الجزائري ، أحمد بن إسماعيل ، قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالآثر : ٣٥٤ .
- (٥٢) النمل : ١٦ .
- (٥٣) القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٣ : ١٦٤ .
- (٥٤) المصدر السابق ١٣ : ١٦٤ .
- (٥٥) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٥ : ٣٤٩ .
- (٥٦) النمل : ١٥ .
- (٥٧) النمل : ١٦ .
- (٥٨) القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٣ : ١٦٤ .
- (٥٩) أنظر : السرخسي ، فخر الإسلام محمد بن أبي سهل ، المبسوط ، دار المعرفة - بيروت / بدون تاريخ ١٢ : ٢٩ .
- (٦٠) ابن العربي ، محمد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٤٤٨ .
- (٦١) أنظر : القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١١ : ٧٨ . برآج ، جمعة محمد ، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية : ٢٧٠ - ٢٧١ .
- (٦٢) أقول : وليعلم أن الاحتجاج تضمن أيضاً الاستدلال بآية الوصية التي ورد فيها التأكيد على الوصية للأقرباء ، وحاش النبي ﷺ أن يخالف هذا الحكم المؤكد الذي عبرت عنه الآية بأنه حقاً على المتقين . ولم نُشر لذلك لأنه خارج عن بحث الإرث .

- (٦٣) أجمع : أي عزم .
 (٦٤) النمل : ١٦ .
 (٦٥) مريم : ٥ - ٦ .
 (٦٦) الأنفال : ٧٥ . الأحزاب : ٦ .
 (٦٧) النساء : ١١ .
 (٦٨) البقرة : ١٨٠ .
 (٦٩) المائدة : ٥٠ .
 (٧٠) الشعراء : ٢٢٧ .
 (٧١) الطبرسي ، الامام السعيد أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب ، الاحتجاج ، مطابع
 النعمان - النجف الأشرف / ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م ، ١ : ١٣٨ .
 (٧٢) النساء : ١١ .
 (٧٣) النساء : ١١ .

فقه الحديث عند الفقهاء - السيد الخوئي نموذجاً - القسم الأول

□ السيد علي عباس الموسوي

استهدف الباحث إبراز معالم فقه الحديث عند السيد الخوئي رحمته وقد عقد بحثه هذا في تسعة محاور .. أورد منها في هذا القسم أربعة .. وهي :
أسنة الروايات .. ارتباط فقه الحديث بالعنصر العقائدي .. ارتباطه بالعنصر التاريخي .. ارتباطه بالواقع الخارجي ..

بسم الله الرحمن الرحيم

الحديث هو المصدر التشريعي الثاني عند الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية ، وقد أسس الفقهاء لحجية الحديث وكونه مصدراً للاستنباط في أصول الفقه ، ولكن التأسيس الأصولي اقتصر على البحث عن إثبات هذه الحجية ودائرة العمل وتقصي الأدلة التي قد تكون مثبتة لهذه الحجية ، وقواعد الألفاظ التي ترتبط بالأمر العامة ، إلا أنهم في الممارسة الفقهية التطبيقية وأثناء استنباطهم للأحكام الشرعية من الروايات ذكروا في طيات كلماتهم بعض ما يرتبط بذلك ، ونحن نقتصر في هذه السطور على دراسة فقه الحديث في

الممارسة الفقهية لأحد أعلام الفقه الشيعي المعاصرين آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله.

ونتعرّض لذلك ضمن محاور متعدّدة :

المحور الأول : لغة الحديث أو السنة الروايات .

للروايات ظهورات ذكرها البحث الأصولي ، كظهور صيغة الأمر في الوجوب ، أو النهي في التحريم ، أو نحو ذلك ، ولكن لا يخفى إنّ هذه الظهورات تخضع للتبدّل باختلاف القرائن التي قد تحتفّ بالكلام ، ومن هذه القرائن ما يكون عاماً مستفاداً من ملاحظة أنّ بعض الروايات لها ألسنة خاصة لا بدّ وأنّ يخضع هذا الظهور لهذه الألسنة ، وهذه الألسنة مختلفة وهي التالية :

أولاً - لسان الحكم الأخلاقي

لا شكّ في أنّ التشريع الإسلامي حمل نظاماً تشريعياً ليسلك من خلاله الفرد والمجتمع إلى كمالهما المنشود ، ولكنه أيضاً حمل نظاماً أخلاقياً يصل فيه المجتمع إلى درجة أكمل ، فالتشريع يشكّل الأساس لقيام حياة الفرد والمجتمع ، والنظام الأخلاقي يكفل بيان الحياة الأمثل والأفضل لهذا الإنسان ، والروايات الواردة في بيان أحكام الإسلام عامة منها ما لا يكون ظاهراً في بيان الحكم الشرعي الإلزامي ، بل يكون لبيان الحكم الأخلاقي ، والتمييز بين الموارد يخضع لاستظهار الفقيه من خلال رجوعه إلى ما يلحظه من قرائن ، ونذكر هنا بعض الموارد التي اعتمد فيها السيد الخوئي رحمته الله على هذه القرائن لتحديد ظهور الروايات بالأمر الأخلاقي .

المورد الأول :

ما ورد في كنز العمال عن جابر قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله ! إنّ أبي يريد أن يستبيح مالي ، قال : « أنت ومالك لأبيك » ^(١).

يرى السيد الخوئي رحمته الله أن هذه الرواية ، لابد من حملها على بيان الحكم الأخلاقي ، ويعمل ذلك بأن هذه القضية هي قضية شخصية لم ترد لبيان الحكم الشرعي ^(٢) . وقال معلقاً على هذه الرواية في مورد آخر : « إذ الولد الحر غير قابل لأن يكون مملوكاً لأحد كي يكون ماله كذلك أيضاً ، بل الأب لا ولاية له عليه فضلاً عن أن يكون مالكا له ، فمن هنا لا محيص عن حمل هذا الذيل على بيان حكم أخلاقي فقط » ^(٣) .

ويذكر السيد الخوئي شاهداً على حمله الرواية على هذا الأمر ، وهو ما ورد عن الحسين بن أبي العلاء قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما يحل للرجل من مال ولده ؟ قال : « قوته بغير سرف إذا اضطر إليه » قال : فقلت له : فقول رسول الله صلى الله عليه وآله للرجل الذي أتاه فقدم أباه فقال له : « أنت ومالك لأبيك » ، فقال : « إنما جاء بأبيه إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي من أمي ، فأخبره الأب أنه قد أنفق عليه وعلى نفسه ، وقال : أنت ومالك لأبيك ، ولم يكن عند الرجل شيء أو كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحبس الأب للابن » ^(٤) .

المورد الثاني :

وقع الخلاف في اشتراط إذن الأبوين في الحج المندوب ، وقد ذكر صاحب الحقائق أن النص ورد بالمنع ، وهو رواية هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه إلى أن قال صلى الله عليه وآله : ومن برّ الولد أن لا يصوم تطوعاً ولا يحج تطوعاً ولا يصلي تطوعاً إلا بإذن أبيه وأمرهما » ^(٥) .

ويرى السيد الخوئي أن الرواية لا يمكن العمل بها لأمرين :

أحدهما : اشتمال الرواية على توقف الصلاة تطوعاً على إذن الأبوين ، وهذا

مما لم ينسب إلى أحد أصلاً ، فلا بدّ من حمل ذلك على أمر أخلاقي أدبي ، يعني من الآداب والأخلاق الفاضلة شدة الاهتمام بأمر الوالدين ، وتحصيل رضاها وطاعتها حتى في مثل الصلاة والصوم ونحوهما من العبادات الإلهية ، فليست الرواية في مقام بيان الحكم الشرعي .

ثانيهما : اشتغال الرواية على اعتبار أمر الوالدين في صحة الصوم والصلاة والحج مع أنّ ذلك غير معتبر جزءاً ، إذ غاية ما يمكن أن يقال : اعتبار رضاها ، وأمّا اعتبار أمرهما فغير لازم قطعاً . والحاصل : اشتغال الرواية على ذكر الصلاة وذكر أمرهما ، كاشف عن أنّ الرواية ليست في مقام بيان الحكم الشرعي ، بل إنّما هي واردة في مقام بيان أمر أخلاقي ، فيكون الاستدذان من جملة الآداب والأخلاق ^(٦) .

المورد الثالث :

مسألة نذر الزوجة في مالها بدون إذن زوجها ، فقد استدلّ على إلحاق النذر باليمين في توقف انعقاده على إذن الزوج بصحيح ابن سنان « ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة أو برّ والديها أو صلة رحمها » ^(٧) .

ويذكر السيد الخوئي تعليقاً منه على هذا النص يقول : « وفيه أولاً : إنّ النص أخص من المدعى ؛ لأنّ مورده عدم انعقاد النذر في مالها بدون إذن الزوج ، فالتوقف إنّما هو في الأمور المالية ، ولا يشمل ما إذا تعلّق النذر بغير الأموال كأمر العادة ونحوها ، فإسراء الحكم إلى النذر المتعلّق بغير الأموال من القياس الذي لا نقول به . وثانياً : إنه لا يمكن الأخذ بظاهر النص ، ولا بدّ من حمله على الجهة الأخلاقية ؛ لاشتغاله على ما لا يقول به أحد لأنّ عدّة من المذكورات لا

إشكال في عدم توقفها على إذن الزوج كالصدقة من مالها والهبة من مالها ونحو ذلك من التصرفات في أموالها الشخصية ، ولم يلتزم أحد باعتبار إذن الزوج في صحة هذه التصرفات . فلا بدّ من حمل الرواية على الجهة الأخلاقية والتأدّب بالنسبة إلى الزوج واحترامه » ^(٨) .

المورد الرابع :

مسألة دخول الولد على أبيه من غير استئذان ، فقد ورد في صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام : « قال : يستأذن الرجل إذا دخل على أبيه ، ولا يستأذن الأب على الابن » ^(٩) .

ولكن السيد الخوئي يحمل الرواية على أنّها وردت لبيان حكم أخلاقي ؛ وذلك لأنّها غير مقيدة بما إذا كانت عنده زوجته أو كان في ساعات الخلوة ، ومن هنا يفهم أنّ الحكم أخلاقي صرف لحفظ مقام الأبوة وكرامته ، فإنّ ذلك يقتضي عدم دخول الولد على أبيه من دون استئذان حتى لو لم يكن للأب زوجة ولم يكن في ساعات الخلوة . وعلى هذا فتكون هذه الصحيحة أجنبية عن محل الكلام ، فإنّها غير ناطرة إلى وجود الزوجة عنده وعدمه ، بل تتكلّف بيان ما يقتضيه الأدب واحترام الأب ، فتحمل على الاستحباب لا محالة ؛ لقيام السيرة القطعية على جواز الدخول على الأب إذا لم تكن زوجته عنده من غير استئذان ، فإنّه لو كان الحكم بالوجوب ثابتاً لظهر وبان ^(١٠) .

المورد الخامس :

ما دلّ على أنّ من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلا أن يغفر له صاحبه ^(١١) .

ولكن السيّد الخوئي يرى أنّه لا بدّ من حمل نظائر هذه الأخبار على الأحكام

الأخلاقية ، فإنه لم يتفوه أحد ببطلان عبادة المغتاب ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة (١٢) .

ثانياً - لسان الاستحباب

أسس البحث الأصولي لكون الأصل في الأمر أن يحمل على الوجوب ، ولكنهم ذكروا أن الحمل على الاستحباب يتوقف على قيام قرائن توجب الدلالة على الاستحباب ، ومن تلك القرائن لسان الرواية الذي يمكن أن يصل إليه الفقيه من خلال تتبع الروايات ، ومن هذه الموارد نذكر موردين ، التزم بحمل الأمر فيهما على الاستحباب تمسكاً بلسان الرواية .

المورد الأول :

المشهور استحباب جلسة الاستراحة - وهي الجلوس بعد رفع الرأس عن السجدة الثانية في الركعة التي لا تشهد فيها وهي الأولى والثالثة من الصلاة الرباعية . والذي يمكن أن يستدل به على الوجوب جملة من النصوص . منها ما رواه الصدوق في كتاب الخصال عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : اجلسوا في الركعتين حتى تسكن جوارحكم ثم قوموا ، فإن ذلك من فعلنا » (١٣) . فإن الركعتين إشارة إلى الأولى والثالثة ممّا لا تشهد فيه . وظاهر الأمر الوجوب .

ولكن السيد الخوئي يتوقف في الاستدلال بالرواية لإثبات الوجوب ؛ لأنها قاصرة الدلالة على الوجوب ؛ لمكان الاشتمال على التعليل بقوله عليه السلام : « فإن ذلك من فعلنا » فإن هذا اللسان أقرب إلى الاستحباب ، كما لا يخفى على من له أنس بالأخبار ، إذ مع الوجوب لا حاجة إلى هذا التعليل لكونه من أجزاء الصلاة حينئذٍ ، لا من فعلهم عليهم السلام (١٤) .

وهذا ما سبقه إليه الفقيه الهمداني في شأن هذه الرواية قال : « إِنَّ هذا النحو من التعبير والتعليل من علائم الاستحباب ، كما لا يخفى على من له أنس بلسان الأخبار » (١٥) .

المورد الثاني :

الاستدلال على كراهة الاستقبال والاستدبار للقبلة حال التخلّي ، بل استحباب تركهما برواية محمد بن إسماعيل بن بزيع قال : دخلت على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) وفي منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول : « من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها إجلالاً للقبلة وتعظيماً لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له » (١٦) .

وصاحب الحقائق يردّ على الاستدلال بالرواية لاثبات الكراهة ؛ وذلك لأنه ممّن يتبنّى الحرمة بأنّ (وجود الكنيف في المنزل كذلك لا يستلزم أن يكون فعله (عليه السلام) لجواز كون البيت ليس له سابقاً ، ولا يستلزم أيضاً جلوسه عليه ، ومع تجويز جلوسه فيمكن الانحراف) (١٧) .

وهو رأي صاحب الجواهر مستدلاً بأنّ الإمام منزّه عن ذلك (١٨) .

ولكن السيد الخوئي يستدلّ لإثبات الاستحباب بلسان الرواية ؛ وذلك لأنّ لسانها لسان الاستحباب أو كراهة الفعل ؛ فإنّ ترك الاستقبال لو كان واجباً لأمره بالانحراف أو نهاه عن الاستمرار على استقبال القبلة (١٩) ، فاستدلال السيد الخوئي على الاستحباب لا يرجع إلى وجود الكنيف في المنزل ، لترد عليه مناقشة صاحب الحقائق وصاحب الجواهر ، بل بكلام الإمام ؛ فإنّ لسانه ليس لسان تحريم .

ثالثاً- لسان الكراهة

إنّ أسلوب تعبير بعض الروايات ، وبمقارنته مع روايات أخرى يظهر منه أنّ هذه الروايات لإفادة الكراهة لا التحريم ، ففي مسألة جواز استعمال الأجير

مع عدم تعيين الاجرة ولا إجراء صيغة الإجارة فقد ذكر السيد الخوئي أن الحكم هو الجواز عدا ما يتوهم من دلالة رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلم ما أجره » (٢٠).

ولكن السيد الخوئي يجب عن ذلك بأنها محمولة على الكراهة ؛ لورود مثل هذا التعبير فيما لا يحتمل حرمة كقوله عليه السلام : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر » (٢١) ، كما في صحيحة زرارة ، فلا يكشف هذا اللسان إلا عن مزيد العناية وشدة الاهتمام من غير أن يكون الوتر واجباً ، ولا الاستعمال في المقام حراماً (٢٢).

المحور الثاني : ارتباط فقه الحديث بالعنصر العقائدي

لا يمكن للفقيه خلال ممارسته لعملية الاستنباط أن ينظر إلى الفقه كموضوع مستقلّ عما ثبت بحكم العقل أو بمقتضى النصوص الأخرى في الميدان العقائدي ، فالرواية التي تتنافى مع عنصر ثابت عقائدياً لا يمكن القبول بها ، فهي تقع طرفاً للمعارضة ، وحيث كان العنصر العقائدي يقوم على القطع واليقين ، فلا بدّ وأن يكون عاملاً لرفض تلك الرواية ، ولهذا موارد في الفقه نلحظ منها :

المورد الأول :

في مسألة جواز النظر الى الوجه والكفين من المرأة مع عدم التلذذ والريبة استدللّ للقول بالجواز بوجوه منها الروايات ، ومن الروايات رواية عمر بن شمر عن أبي جعفر عليه السلام عن جابر بن عبد الله الأنصاري : « قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يريد فاطمة وأنا معه إلى أن قال : فدخل رسول الله صلى الله عليه وآله ودخلت وإذا وجه فاطمة عليها السلام أصفر كأنه بطن جرادة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما لي أرى وجهك

أصفر ؟ قالت : يا رسول الله الجوع ، فقال رسول الله ﷺ : اللهم مشبع الجوعة ودافع الضيعة أشبع فاطمة بنت محمد ، قال جابر : فوالله لنظرت إلى الدم ينحدر من قصاصها حتى عاد وجهها أحمر ، فما جاعت بعد ذلك اليوم » (٢٣) . ودلالاتها على الجواز واضحة ؛ لأنها تتضمن فعل المعصوم وإقرار النبي ﷺ ، وكلّ منهما حجة على الجواز .

قال المحقق النائيني في بيانه لتقريب الاستدلال بها : « لا ريب في صراحتها في وقوع النظر إلى وجه فاطمة ﷺ ، ولا يمكن حمله على القهري منه بشهادة الذيل على اختياريته ودقته ، وحيث إنّ جابر بن عبد الله من الصحابة الأتقياء سيما كونه ممّن يروي عنه أبو جعفر ﷺ وكان ذلك في حضور الرسول ﷺ يكشف ذلك كلّهُ عن الجواز ، وإلا لردعه النبي ﷺ ولو بَخه الوصي ، ولا أقلّ من عدم النقل عنه » (٢٤) .

ولكن السيد الخوئي يرفض الاستدلال بالرواية وذلك - مضافاً الى الاشكال السندي فيها - تمسكاً بكون متنها غير قابل للتصديق ؛ فإنّ مقام الصديقة الزهراء ﷺ يمنع من ظهورها أمام الرجل الأجنبي بحيث يراها قطعاً ؛ فإنّ كلّ امرأة شريفة تأبى ذلك ، فكيف بسيدة النساء ﷺ ؟ ! (٢٥) .

المورد الثاني :

في مسألة كون تعمّد البقاء على الجنابة الى الفجر في صوم شهر رمضان وقضائه فقد يستدلّ لعدم كونه مفطراً بروايات قد يتوهم معارضتها لما دلّ على كونه مفطراً . ومن هذه الروايات صحيحة حبيب الخثعمي عن أبي عبد الله ﷺ قال : « كان رسول الله ﷺ يصلي صلاة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمداً حتى يطلع الفجر » (٢٦) .

ويرفض السيد الخوئي الاستدلال بالرواية من جهة أنّ مضمونها غير قابل

للتصديق ، فإنَّ التعبير بـ « كان » ظاهر في الاستمرار والدوام ، فكأنَّه ﷺ كان يواظب على ذلك ، ولا شك في أنه أمر مرجوح على الأقل . نعم وقوعه اتفاقاً مرة أو مرتين لا بأس به ، أمّا الاستمرار عليه فغير محتمل ، فلا بدَّ من ردِّ علمها إلى أهلها أو حملها على التقية . كما قد يؤيدها رواية إسماعيل بن عيسى قال : سألت الرضا ﷺ عن رجل أصابته جنابة في شهر رمضان فنام عمداً حتى يصبح ، أي شيء عليه ؟ قال : « لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالي ، فإنَّ أباي ﷺ قال : قالت عائشة إنَّ رسول الله ﷺ أصبح جنباً من جماع غير احتلام ... الخ » (٢٧) ؛ فإنَّ الاستشهاد بكلام عائشة ظاهر في التقية ، كما لا يخفى .

ومن الروايات أيضاً رواية حماد بن عثمان أنه سأل أبا عبد الله ﷺ عن رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل وأخَّر الغسل حتى يطلع الفجر ، فقال : « كان رسول الله ﷺ يجامع نساءه من أول الليل ثم يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ، ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقباش يقضي يوماً مكانه » (٢٨) .

ويذكر السيد الخوئي أنَّ الذي يرد على هذه الرواية ما أوردناه على الرواية السابقة من أنَّ مضمونها غير قابل للتصديق ، بل إنَّ مضمون هذه مقطوع العدم ؛ إذ المفروض فيها جنابته ﷺ من أول الليل حتى مطلع الفجر ، لا من بعد صلاة الليل - كما في السابقة - إذا فمَّتي كان يصلي صلاة الليل ووجوبها عليه من مختصاته ﷺ .

ولا يبعد أن يكون المراد على تقدير صحة الرواية هو الإنكار بأن يكون معنى قوله كان رسول الله ﷺ ... الخ « أكان رسول الله على سبيل الاستفهام الإنكاري ، وأنَّ هذا الأمر هو الذي يقوله هؤلاء الأقباش ، أمّا أنا فلا أقول ذلك ، بل أقول إنه يقضي يوماً مكانه ، فيكون قوله ﷺ « يقضي يوماً ... الخ » جملة ابتدائية إنشائية لا مقولاً للقول . وعليه فتكون الصحيحة على خلاف المطلوب أدلَّ (٢٩) .

المورد الثالث :

يرى السيد الخوئي ضرورة التصرف في الرواية التي ورد فيها ما يحكي عن فعل الإمام للمكروه ؛ لأنَّ الامام لا يفعل المكروه ، كما في رواية محمد بن إسماعيل بن بزيغ قال : دخلت على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) وفي منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول : « من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها إجلالاً للقبلة وتعظيماً لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له » (٣٠) .

وأمام توهم الاستدلال بوجود الكنيف في منزله مستقبل القبلة على جواز استقبالها حال التخلي يقول السيد الخوئي راداً ذلك بأنَّ : استقبال القبلة جائز لو لم يكن محرماً فلا أقل من كراهته ، والإمام (عليه السلام) لا يرتكب المكروه ، فلا مناص من حمل ذلك على صورة كون المنزل للغير أو على شرائه وهو بهذه الحالة أو على عدم وسع البناء لجعل الكنيف على كيفية أخرى أو غير ذلك من الوجوه (٣١) .

المورد الرابع :

ما ورد في سهو الإمام علي (عليه السلام) في الصلاة ، وهي رواية العرزمي عن أبيه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : صَلَّى علي (عليه السلام) بالناس على غير طهر وكانت الظهر ثم دخل فخرج مناديه إِنَّ أمير المؤمنين (عليه السلام) صَلَّى على غير طهر فأعيدوا ، وليبلغ الشاهد الغائب (٣٢) .

ويجيب السيد الخوئي عن الاستدلال بالرواية - مضافاً إلى ضعف سندها - أنَّ مضمونها غير قابل للتصديق ؛ لمنافاته العصمة ، وعدم انطباقه على أصول المذهب . ثم قال : ولا يكاد ينقضي تعجبي من الشيخ والكليني لدى الظفر بهذه الرواية وأمثالها ممّا يخالف أصول المذهب أنَّهما كيف ينقلانها في كتب الحديث المستوجب لطعن المخالفين على أصولنا (٣٣) .

المورد الخامس :

ما روي عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام المشتغل على حكاية سهو النبي صلى الله عليه وآله وزيادته الخامسة في صلاة الظهر وإتيانه بسجدي السهو بعد أن ذكره الأصحاب .

ويرد السيد الخوئي هذه الرواية بالرغم من صحة سندها ، وذلك من جهة منافاة مضمونها مع القواعد العقلية ، كما لا يخفى ، فهي غير قابلة للتصديق ^(٣٤) .

المحور الثالث : ارتباط فقه الحديث بالعنصر التاريخي

المورد الأول :

يرفض السيد الخوئي الاعتماد على الرواية إذا كانت تنافي مسلماً تاريخياً كما فيما ذكره الصدوق في كتاب إكمال الدين في الباب السابع والأربعين في ذكر من شاهد القائم عليه السلام حديثاً عن إبراهيم بن مهزيار وتشرفه بخدمة صاحب عليه السلام ، وفيه دلالة على جلالة قدر الرجل ووثاقته وعلو مقامه .

ولكن من الجهات التي دعت السيد الخوئي لرفض الاعتماد على هذه الرواية هو أنها مشتملة على أمر مقطوع البطلان والكذب ، وهو إخباره عن وجود أخ للحجة عليه السلام مسمى بموسى ، وقد رآه إبراهيم ، وهذا ممّا لا يمكن تصديقه أبداً ^(٣٥) .

المورد الثاني :

ورد عن أحمد بن محمد ، عن داود بن فرقد ، عن أبي عبد الله عليه السلام في كفارة الطمث أنه يتصدق إذا كان في أوله دينار ، وفي وسطه نصف دينار ، وفي آخره ربع دينار ^(٣٦) . ونشأ البحث في أنه هل يجوز إعطاء قيمة الدينار ؟

لا يستبعد السيد الخوئي جواز إعطاء القيمة بدعوى أنّ المتداول في

عصر الأئمة عليهم السلام إنما كان هو الدينار والدرهم فحسب ، ولم يكن نصف الدينار وربعه في عصرهم ، ومعه ورد في رواية داود بن فرقد الأمر بإعطاء نصف الدينار وربعه كفارة عن الوطء ، وهذا يدلّ على أنّ المراد بها إنّما هو قيمة النصف وقيمة الربع ، لا النصف أو الربع بشخصهما ؛ لعدم وجودهما في عصرهم ، وكذلك الحال في الدينار بوحدة السياق . ويؤيد هذه الدعوى أنا لم نجد في شيء من الروايات ما يدلّ على وجود نصف الدينار أو ربعه في عصرهم ، وإنّما كان المتعارف في عصرهم هو الدينار والدرهم فقط ، وهذا يطمئن بصحة الدعوى المذكورة ، ومعه يجوز إعطاء القيمة بدلاً عن الدينار ونصفه وربعه ^(٣٧) .

إذا يعتمد السيد الخوئي على العنصر التاريخي للوصول الى تحديد المراد من نصف دينار وربع دينار في رواية داود بن فرقد .

المحور الرابع : ارتباط فقه الحديث بالواقع الخارجي

المورد الأول :

رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام : « أنّ علياً عليه السلام قال : لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم ؛ لأنّ لبنها يخرج من مثانة أمها ، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم ؛ لأنّ لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين » ^(٣٨) .

ويردّ السيد الخوئي الاستدلال بهذه الرواية من جهة أنّ الرواية لا يحتمل صحتها ومطابقتها للواقع أبداً ؛ للقطع بعدم اختلاف اللبن في الجارية والغلام من حيث المحل بأن يخرج لبن الجارية من موضع ويخرج لبن الغلام من موضع آخر ؛ لأنّ الطبيعة تقتضي خروج اللبن عن موضع معيّن في النساء بلا فرق في ذلك بين كون الولد ذكراً أو أنثى ، فإذا سقطت الرواية عن الحجية من هذه الجهة

أعني دلالتها على خروج لبن الجارية من مثانة أمها فلا محالة تسقط عن الحجية في الحكم المترتب عليه ، وهو الحكم بوجوب الغسل من بول الرضيع فيما إذا ارتضع باللبن النجس .

و (دعوى) : أن سقوط الرواية عن الحجية في بعض مداليلها لا يكشف عن عدم حجيتها في بعض مدلولاتها الأخر لعدم قيام الدليل على خلافه .

(مدفوعة) : بما ذكرناه غير مرة من أن الدلالات الالتزامية تابعة للدلالات المطابقة حدوثاً وحجية ، فإذا سقطت الرواية عن الاعتبار في مدلولها المطابقي سقطت عن الحجية في مدلولها الالتزامي أيضاً لا محالة ، وحيث إن في الرواية ترتب الحكم بوجوب الغسل من لبن الجارية على خروج لبنها من مثانة أمها وقد سقطت الرواية عن الحجية فيما يترتب عليه ذلك الحكم لعلنا بعدم مطابقتها للواقع سقطت عن الحجية في الحكم المترتب أيضاً ، وهو وجوب الغسل من لبن الجارية وبولها .

وما أشبه دعوى بقاء الرواية على حجيتها في مدلولها الالتزامي بعد سقوطها عن الحجية في المدلول المطابقي باستدلال بعض أهل السنة على جواز الجميع بين الفريضتين للمطر والخوف والمرض بل وللسفر ونحوه من الأعذار بما رواه عن النبي ﷺ من أنه جمع بينهما في الحضر من غير عذر وقالوا إن هذه الرواية وإن كان لابد من طرحها لكونها مقطوعة الخلاف إلا أنها تدلنا على جواز الجمع بينهما للمطر وغيره من الأعذار المتقدمة بالأولوية . فإنهم قد أسقطوا الرواية في مدلولها المطابقي عن الاعتبار بدعوى أنها مقطوعة الخلاف مع تمسكهم بمدلولها الالتزامي كما عرفت ، وهو من الغرابة بمكان (٣٩) .

المورد الثاني :

استدل للقول الأشهر من كون الغروب هو ذهاب الحمرة المشرقية بالعديد من

الروايات ، منها ما رواه ابن أبي عمير عَنْ ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « وقت سقوط القرص ووجوب الافطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق ، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص » (٤٠) .

ويمنع السيد الخوئي الاستدلال بهذه الرواية مسجلاً على مضمونها أن مدلولها غير مطابق لما هو المشاهد بالوجدان ، فإن من نظر إلى المشرق عند الغروب رأى أن الحمرة قد ارتفعت من ناحيته ثم زالت وحدثت حمرة أخرى في ناحية المغرب ، إذا فالحمرة المشرقية تنعدم عند الغروب وتحدث حمرة أخرى ، لا أن تلك الحمرة باقية سارية تتعدى من المشرق إلى المغرب كما هو صريح الرواية ، حيث قال : « فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب » . وما ذكرناه أمر ظاهر لا خفاء فيه ، فهذه الحمرة وذلك المشرق والمغرب فليلاحظ اللاحظ أن الحمرة المشرقية هل تعلو وتتعدى عن قمة الرأس إلى ناحية المغرب كما هو الحال في الزوال ، حيث ذكرنا أن الشمس إذا طلعت لا تزال تعلو وترتفع حتى تصل دائرة نصف النهار ، فإذا تجاوزت عنها فقد تحقق زوالها ، أو أن الحمرة المشرقية تعلو وتزول بالكلية وتحدث حمرة أخرى في ناحية المغرب ؟ ! فالرواية مخالفة لما هو المشاهد بالوجدان ، وغير قابلة للتصديق في مدلولها (٤١) .

المورد الثالث :

في نفس المسألة السابقة في المورد الثاني ، فإن مما استدلل به على أن الغروب هو زهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس ما رواه الكليني بأسانيد متعددة عن بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض

و غربها ، (٤٢) .

ووجه الدلالة أنَّ الرواية قد دلَّت على أنَّ الغروب هو غيبوبة الشمس ، وهي إنَّما تتحقق بزوال الحمرة عن ناحية الشرق وقمة الرأس .

وأجاب عنه السيد الخوئي : بأنَّ الرواية لا دلالة لها على القول الأشهر : لدالتها على أنَّ غيبوبة الحمرة من المشرق تكشف عن غيبوبة الشمس عن شرق الأرض وغربها ، فإنَّ المراد بالمشرق هو النقطة التي تطلع منها الشمس فحسب - لا ناحية المشرق - في مقابل المغرب وهو النقطة التي تدخل فيها الشمس تحت الأفق ، فالمشرق بمعنى محل الشروق كما أنَّ المغرب بمعنى محلَّ الغروب .

ويؤيِّده التعبير عن المشرق بمطلع الشمس في بعض الروايات ، وحيث إنَّ المشرق مطَّلَّ على المغرب لأنَّه مقتضى كروية الأرض فيدلَّ ارتفاع الحمرة عن نقطة المشرق على دخول الشمس تحت الأفق .

إذن ليست في الرواية دلالة على أنَّ زهاب الحمرة عن قمة الرأس أو عن تمام ناحية الشرق كاشف عن الغروب ، وإنَّما تدلُّ على أنَّ ارتفاع الحمرة من خصوص النقطة التي خرجت منها الشمس عند الطلوع - لا زهابها عن قمة الرأس أو عن تمام ناحية الشرق - دليل على غيوبتها تحت الأفق .

كما يجاب بهذا عن جملة من الروايات الواردة في أنَّ سقوط القرص عن الأنظار هو الغروب واستدل بها على هذا القول . فاذا اشكال السيد الخوئي على الرواية بأنَّ الأرض كروية ، ونقطتي المشرق والمغرب متقابلتان ومقتضى الكروية والتقابل وجود الحمرة في المشرق عند ظهور القرص وعدم استتاره تحت الأفق من المغرب كما أنَّ مقتضاهما ارتفاع الحمرة من المشرق عند دخول القرص تحت الأفق من المغرب ، وحيث أنَّ دخول

القرص تحت الأفق هو المدار في الحكم بوجوب الصلاة وجواز الافطار وغيرهما من الأحكام المترتبة على الغروب ومشاهدة غروب الشمس ودخولها تحت الأفق في القوس النهاري أمر غير متيسر للمكلفين ، لعدم خلو الأرض عن الجبال والاطلال أو غيرهما من الحواجب جعل سلام الله عليه غيبوبة الحمرة عن المشرق أمانة كاشفة عن الغروب الواقعي ودخول القرص تحت الأفق ، فلا دلالة للرواية على أن زهاب الحمرة عن ناحية المشرق وتجاوزها عن قمة الرأس هو الغروب . وبما سردناه ينكشف أن الرواية إنما تدل على أن الغروب هو استتار القرص تحت الأفق ، لا زهاب الحمرة المشرقية المتحقق بعد استتار القرص بعشر دقائق أو اثنتا عشر دقيقة ، ولا أنه زهاب الحمرة عن تمام ربع الفلك أعني المشرق كله المتحقق بعد استتار القرص بربع الساعة ظاهراً - على ما جربناه مراراً - (٤٣) .

المورد الرابع :

ما ذكره السيد الخوئي في الرواية الصحيحة أو الحسنة باعتبار إبراهيم بن هاشم ، والتي رواها الشيخ عن حماد بن عيسى أو يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : « قال رسول الله ﷺ يوم بدر : لا تواروا إلا من كان كميثاً - يعني من كان ذكره صغيراً - وقال : لا يكون ذلك إلا في كرام الناس » (٤٤) .

وقد جعل الفقهاء كصاحب الوسائل والماتن وغيرهما ذلك أمانة مميّزة بين الكافر والمسلم وإن لم يعملوا على طبقها وقالوا : إن موردها وإن كان وقعة بدر إلا أن التعليل الوارد فيها يعم غيرها من الموارد .

ويجب السيد الخوئي عن الاستدلال بأن الرواية لا دلالة لها على أن ذلك علامة مميّزة بين الطائفتين ، وذلك للجزم بأن الاسلام والكفر ليسا من الأسباب الموجبة لصغر الآلة وكبرها ، فإن غير أمير المؤمنين وفاطمة عليها السلام كانوا كفاراً ثم

أسلموا . فهل يحتمل إن اختلفت آلتهم عما كانت عليه بإسلامهم ؟ ! إذن كيف يجعل ذلك أمانة مميزة بين الكفار والمسلمين ؟ والرواية أيضاً لم تدلّ على أنها مميزة بين الطائفتين ، وإنما دلّت على الأمر بمواراة كميّش الذكر من غير فرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم ؛ لأنّ صغر الآلة - على ما يقولون ولعلّه الصحيح - إنّما يوجد في الكرام والنجباء كما أنّ كبرها علامة على عدمهما ، فكأنّه كلّما قرب من الحيوانات وجد بعض أوصافها . والنبي ﷺ قد منّ على الكفار بعد غلبة المسلمين في وقعة بدر بالأمر بمواراة النجباء منهم والأشراف فحسب ، لئلا تبقى أجسادهم من غير دفن ، فلا دلالة في الرواية على التمييز بذلك بين المسلمين والكافرين (٤٥) .

المورد الخامس :

بيان موارد كراهة الصلاة ، ومن هذه الموارد ما وردت به روايتان :

الأولى : صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « يصلّي على الجنازة في كلّ ساعة ، إنها ليست بصلاة ركوع ولا سجود ، وإنما تكره الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها التي فيها الخشوع والركوع والسجود ؛ لأنها تغرب بين قرني شيطان وتطلع بين قرني شيطان » (٤٦) .

ويمنع السيد الخوئي من العمل بمبدول هذه الرواية ؛ لأنها غير قابلة للتصديق بمبدولها - في نفسها - لاشتغالها على أنّ الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان ، وهذا إنّما يمكن الاذعان به فيما إذا كان لطلوع الشمس وغروبها وقت معين ومعه أمكن أن يقال : إنّ الشمس تطلع وتغرب بين قرني شيطان . وليس الأمر كذلك فإنّ الشمس في كلّ آن من الأربع والعشرين ساعة في طلوع وغروب ، كما أنّها في كلّ آن منها في زوال ؛ وذلك لكروية الأرض ، فهي تطلع في آن في مكان وبالإضافة إلى جماعة ، وفي

آن آخر تطلع في مكان آخر وبالإضافة إلى جماعة آخرين ، كما أنها دائماً في زوال وغروب . ومعها ما معنى أنّ الشمس تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان ؟ ! فهو تعليل بأمر غير معقول في نفسه ، وهو أشبه بمفتعلات المخالفين ، لاستنكارهم الصلاة في الأوقات الثلاثة معللاً له بهذا الوجه العليل .

الثانية : رواية سليمان بن جعفر الجعفري قال : سمعت الرضا عليه السلام يقول : « لا ينبغي لأحد أن يصلي إذا طلعت الشمس ، لأنها تطلع بقرني شيطان ، فإذا ارتفعت وصفت فارقتها فتستحب الصلاة ذلك الوقت والقضاء ، وغير ذلك . فإذا انتصفت النهار قارنها فلا ينبغي لأحد أن يصلي في ذلك الوقت ؛ لأنّ أبواب السماء قد غلقت ، فإذا زالت الشمس وهبت الريح فارقتها » (٤٧) .

ويناقش السيد الخوئي في دلالة هذه الرواية بأننا لا نتعقل التعليل الوارد في الرواية ؛ لأنّ الشمس - دائماً - في طلوع وغروب ، ولا معنى لأن يكون طلوعها وغروبها بقرني شيطان ، والظاهر أنّها من مفتعلات المخالفين (٤٨) .

المورد السادس :

في تحديد الولد الأكبر الذي يجب عليه القضاء عن الأب أو الابوين فقد ذكروا أنّ الاكبرية هي بحسب التولد ، لا انعقاد النطفة إلا أنّ الذي يظهر من مرسله أحمد بن علي بن أشيم عن الصادق عليه السلام خلافه ، فقد قال عليه السلام : « الذي خرج أخيراً هو أكبر ، أما علمت أنها حملت بذلك أولاً ، وأنّ هذا دخل على ذلك » (٤٩) .

ويردّ السيد الخوئي هذه الرواية من جهة أنّ مفادها غير قابل للتصديق ، لانعقاد نطفتي التوأمين في آن واحد لدخول الحيوانين المنويين في الرحم دفعة

واحدة كما هو المحقق في محله ، فلا دخول لأحدهما على الآخر (٥٠) .

المورد السابع :

ذهب الصدوق في الفقيه إلى أنَّ شهر رمضان تام لا ينقص أبداً كما أنَّ شهر شعبان ناقص دائماً ؛ لنصوص دلَّت على ذلك صريحاً ، التي منها : ما رواه عن حذيفة بن منصور عن معاذ بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص والله أبداً » . وعنه أيضاً قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنَّ الناس يقولون إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله صام تسعة وعشرين أكثر ممَّا صام ثلاثين فقال : « كذبوا ، ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله منذ بعثه الله تعالى إلى أن قبضه أقل من ثلاثين يوماً ، ولا نقص شهر رمضان منذ خلق الله تعالى السماوات والأرض من ثلاثين يوماً وليلة » .

وروى الشيخ بإسناده عن يعقوب بن شعيب عن أبيه قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنَّ الناس يقولون إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله صام تسعة وعشرين يوماً أكثر ممَّا صام ثلاثين يوماً . فقال : « كذبوا ، ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله إلا تاماً ، وذلك قول الله عز وجل : ﴿ وَكَيْتُمُوهَا الْعِدَّةَ ﴾ ف شهر رمضان ثلاثون يوماً ، وشوال تسعة وعشرون يوماً ، وذو القعدة ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً ؛ لأنَّ الله تعالى يقول : ﴿ وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً ﴾ وذو الحجة تسعة وعشرون يوماً ، ثم الشهور على مثل ذلك شهر تام وشهر ناقص » (٥١) .

ولكن السيد الخوئي يجيب عن الاستدلال بهذه الروايات بأنها غير قابلة للتصديق في أنفسها ؛ ضرورة أنَّ حركة القمر حركة واحدة ، كما أنَّ الشمس ليست لها سرعة وبطء باعتبار الشهور ، فكيف يمكن تخصيص شهر من بينها بالتمام دوماً ، وآخر وهو (شعبان) بالنقص أبداً . نعم من الجائز أنَّ

السنين التي صام فيها رسول الله ﷺ كان الشهر فيها تاماً من باب الصدفة والاتفاق . وأما تمامية شهر رمضان مدى الأعوام والدهور ومنذ خلق الله السماوات والأرض فشيء مخالف للوجدان والضرورة ، وغير قابل للتصديق بوجه (٥٢) .

الهوامش

- (١) كنز العمال (المتقي الهندي) ١٦ : ٥٧٩ ، ح ٤٥٩٣٣ .
- (٢) كتاب الحج (الخوئي) ١ : ٢٠٧ .
- (٣) كتاب النكاح (الخوئي) ١ : ٣٤١ .
- (٤) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١ : ٢٦٥ ، ب ٧٨ مما يكتسب به ، ح ٨ ، ط . مؤسسة آل البيت عليه السلام .
- (٥) المصدر السابق ١٠ : ٥٣٠ ، ب ١٠ من الصوم المحرم والمكروه ، ح ٢ .
- (٦) كتاب الحج (الخوئي) ١ : ٣٠ - ٣١ .
- (٧) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٩ : ٢١٤ ، ب ١٧ من الوقوف والصدقات ، ح ١ .
- (٨) كتاب الحج (الخوئي) ١ : ٣٧٥ .
- (٩) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٢٠ : ٢١٤ ، ب ١١٩ من مقدمات النكاح ، ح ١ .
- (١٠) كتاب النكاح (الخوئي) ١ : ١٠٧ .
- (١١) مستدرك الوسائل (الميرزا النوري) ٧ : ٣٢٢ ، ب ٢ مما يمسك عنه الصائم ، ح ٢ .
- (١٢) مصباح الفقاهة (الخوئي) ١ : ٥١٨ .
- (١٣) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٥ : ٤٧١ ، ب ١ من أحكام الصلاة ، ح ١٦ .
- (١٤) كتاب الصلاة (الخوئي) ٤ : ١٩٥ - ١٩٦ .
- (١٥) مصباح الفقيه (الهمداني) ٢ / ق ١ : ٣٥٢ .
- (١٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١ : ٣٠٣ ، ب ٢ من أحكام الخلوة ، ح ٧ .
- (١٧) الحقائق الناضرة (المحقق البحراني) ٢ : ٤١ .
- (١٨) جواهر الكلام (النجفي) ٢ : ١٠ .
- (١٩) كتاب الطهارة (الخوئي) ٣ : ٣٧٠ - ٣٧١ .
- (٢٠) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٩ : ١٠٥ ، ب ٣ مما تجوز الإجارة فيه ، ح ٢ .
- (٢١) المصدر السابق ٤ : ٩٥ ، ب ٢٩ من أعداد الفرائض ، ح ١ .

- (٢٢) كتاب الاجارة ، الأول (الخوئي) : ٤١٠ .
- (٢٣) الكافي (الكليني) ٥ : ٥٢٩ ، باب الدخول على النساء ، ح ٥ .
- (٢٤) كتاب الصلاة - تقرير بحث المحقق الداماد (الآملي) : ٣٤ .
- (٢٥) النكاح (الخوئي) ١ : ٥٩ .
- (٢٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٠ : ٦٤ ، ب ١٦ مما يمسك عنه الصائم ، ح ٥ .
- (٢٧) المصدر السابق : ٥٩ ، ب ١٣ ، ح ٦ .
- (٢٨) المصدر السابق : ٥٨ ، ح ٣ .
- (٢٩) كتاب الصوم (الخوئي) ١ : ١٧٧ - ١٧٩ .
- (٣٠) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١ : ٣٠٣ ، ب ٢ من أحكام الخلوة ، ح ٧ .
- (٣١) كتاب الطهارة (الخوئي) ٣ : ٣٧٠ - ٣٧١ .
- (٣٢) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٨ : ٣٧٣ ، ب ٣٦ من صلاة الجماعة ، ح ٩ .
- (٣٣) كتاب الصلاة (الخوئي) ٥ / ق ٢ : ٣٦١ - ٣٦٢ .
- (٣٤) كتاب الصلاة (الخوئي) ٦ : ٤٢ .
- (٣٥) كتاب الحج (الخوئي) ٢ : ١٣١ .
- (٣٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٢ : ٣٢٨ ، ب ٢٨ من الحيض ، ح ١ .
- (٣٧) كتاب الطهارة (الخوئي) ٦ : ٤٧٩ .
- (٣٨) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٣ : ٣٩٨ ، ب ٣ من النجاسات ، ح ٤ .
- (٣٩) كتاب الطهارة (الخوئي) ٣ : ٨٣ - ٨٤ .
- (٤٠) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٤ : ١٧٤ ، ب ١٦ من المواقيت ، ح ٤ .
- (٤١) كتاب الصلاة (الخوئي) ١ : ٢٤٥ .
- (٤٢) وسائل الشيعة ٤ : ١٧٢ ، ب ١٦ من المواقيت ، ح ١ .
- (٤٣) كتاب الصلاة (الخوئي) ١ : ٢٤١ - ٢٤٣ .
- (٤٤) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٥ : ١٤٧ ، ب ٦٥ من جهاد العدو ، ح ١ .
- (٤٥) كتاب الطهارة (الخوئي) ٨ : ٢٠١ - ٢٠٢ .
- (٤٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٣ : ١٠٨ ، ب ٢٠ من صلاة الجنازة ، ح ٢ .
- (٤٧) المصدر السابق ٤ : ٢٣٧ ، ب ٣٨ من المواقيت ، ح ٩ .

(٤٨) كتاب الصلاة (الخوئي) ١ : ٥٤١ .

(٤٩) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٢١ : ٤٩٧ ، ب ٩٩ من المتعة ، ح ١ .

(٥٠) كتاب الصلاة (الخوئي) ج ٥ ق ١ - : ٣٥٨ - ٣٥٩ .

(٥١) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٠ : ٢٦٩ ، ب ٥ من احكام شهر رمضان ، ح ٢٦ ،

٢٧ و ٢٨ .

(٥٢) كتاب الصوم (الخوئي) ٢ : ١٠٧ - ١٠٨ .

دراسة منهجية لكتاب

غنية النزوع في علمي الأصول والفروع ^(١)

□ الشيخ خليل الكريواني

يعدّ كتاب (غنية النزوع في علمي الأصول والفروع) للسيد ابن زهرة أحد المصادر الفقهية القديمة للإمامية . . وهذا المقال الذي بين يديك يتناول التعريف بالكتاب والمنهج المعتمد فيه من قبل مؤلفه ودراسة أهم امتيازاته ..

(غنية النزوع) هو كتاب في الفقه الاستدلالي مختصر وشامل للأبواب الفقهية ، من تأليف السيد عزّ الدين ، أبي المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، المعروف بـ (ابن زهرة) و (السيد بن زهرة) .

يقع هذا الكتاب في مجلدين : فالمجلّد الأوّل لم يحمل رقماً خاصاً ، ويقع في (٤٩٦) صفحة ، والمجلّد الثاني يقع في (٤٧٦) صفحة ، من القطع المتوسط (= الوزيري) ^(٢) .

وينبغي الإشارة الى أنّ ناشر الكتاب في هذه الطبعة قد جعل بحوث علم كلام وأصول الفقه بعد بحوث قسم الفقه ، ومن هنا أورده بعنوان أنّه المجلّد الثاني في حين أنّه بحسب النصّ الأصلي للكتاب أنّ بحوث الفقه تشكّل القسم الثاني منه ، علماً بأنّ الناشر لم يُعطِ لبحوث الفقه رقماً خاصاً .

ثم إن الحديث عن هذا الكتاب الفقهي الأصولي القيم يقع في محورين :

الأول : التعريف الإجمالي بالمؤلف في البعدين : البعد الشخصي ، والبعد العلمي والفقهي .

والثاني : التعريف بكتابه القيم - غنية النزوع - بالإشارة الخاطفة الى العناوين والأبحاث التالية : اسم الكتاب والهدف من تأليفه ، محتوى الكتاب وأسلوب التأليف ، مستوى تأثر الكتاب بالكتب الفقهية الأخرى وتأثيره عليها ، الآراء والنظريات الخاصة بالمؤلف في المسائل الفقهية ، الأدلة والقواعد التي استند إليها المؤلف ، شرح وترجمة الكتاب .

المحور الأول : المؤلف

يُعدُّ أبوالمكارم ابن زهرة من الفقهاء المعروفين ومن متكلمي وعلماء القرن السادس الهجري ، وكان من أشهر علماء المدينة التاريخية (حلب) .

ولد في سنة (٥١١) هـ . ق في مدينة حلب ، وتوفي في سنة (٥٨٥) في محلِّ ولادته ^(٣) .

وينتهي نسبه الى الإمام الصادق عليه السلام من خلال إسحاق بن جعفر بثمان وسائط بناءً على قول . وكتب صاحب روضات الجنات في وصف أسرة بني زهرة : « فهم بيت جليل من أجلاء بيوتات الأصحاب قلَّ ما يوجد له نظير ، وحسب اشتهار أمرهم الرشيد بين قاطبة أهل الإسلام بالفضيلة والكمال والتأييد : أنَّ صاحب (القاموس) يقول في مادَّتهم : وبنو زهرة شيعة بحلب . وبالجمل فالسيد أبو المكارم المعظم إليه المصدر باسمه العنوان كان من أجلاء علمائنا المشار الى خلافاته في كلمات الأصحاب . وأكثر أهل ذلك البيت المكرَّم فقهاً وعلماً وشهرة بين الطائفة وغيرها السيد ابن زهرة بحيث لا ينصرف الإطلاق إلا إليه ... » ^(٤) .

وَيُعَبَّرُ فِي الْكُتُبِ الْفَقْهِيَّةِ عَنْ ابْنِ زَهْرَةَ وَأَبِي الصَّلَاحِ بـ (الْحَلِيبِيِّن) ، وَ يُعَبَّرُ بـ (الْحَلِيبِيِّن) عَنْهُمَا بِإِضَافَةِ أَبِي الْمَجْدِ صَاحِبِ (إِشَارَةِ السَّبْقِ) وَأُحْيَانًا بِإِضَافَةِ الْقَاضِي ابْنِ الْبَرَّاجِ (٥) .

وَيُعَبَّرُ بـ (السَّيْدِيْنَ) عَنْهُ وَالسَّيِّدِ الْمَرْتَضَى (٦) .

كَمَا أَنَّهُ كَلَّمَ قِيلَ (الشَّامِيَّانِ) فَالْمَقْصُودُ هُوَ مَعَ ابْنِ الْبَرَّاجِ (٧) ، وَكَلَّمَ قِيلَ (الشَّامِيَّوْنَ) فَالْمُرَادُ هُمَا مَعَ إِضَافَةِ أَبِي الصَّلَاحِ (٨) .

وَقَدْ أَكْمَلَ ابْنُ زَهْرَةَ كَافَّةَ الْمَرَاهِلِ الدِّرَاسِيَّةِ فِي كُلِّ مَنْ - مَحَلِّ مَوْلَدِهِ - وَالْعِرَاقَ فِي مُخْتَلَفِ الْعُلُومِ : الْفَقْهَ وَالْأُصُولَ وَالْكَلَامَ وَالنَّحْوَ وَعِلْمَ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى يَدِ عُلَمَاءِ عَصْرِهِ ، وَقَدْ تَرَكَ آثَاراً قِيَمَةً ، وَتَنَوَّعَ تِلْكَ الْآثَارُ يَكْشِفُ عَنْ سَعَةِ أَفْقِهِ الْعِلْمِيِّ وَجَامِعِيَّتِهِ لِلْعُلُومِ الْمُخْتَلِفَةِ .

وَقَدْ أَفَادَ أَبُو الْمَكَارِمِ مِنْ أَسَاتِذَةِ مُتَعَدِّدِينَ ، مِنْهُمْ : أَبُوهُ عَلِيٌّ ، وَالسَّيِّدُ الْجَلِيلُ أَبُو مَنْصُورٍ مُحَمَّدٌ حَسَنُ النَّقَّاشِ ، وَالْحَسَنُ بْنُ طَاهِرٍ بْنُ حُسَيْنٍ الصُّورِيِّ .

وَقَدْ قَرَأَ كِتَابَ (النِّهَايَةِ) لِلشَّيْخِ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ عَلَى الْفَقِيهِ الْبَارِزِ ، أَبِي عَلِيٍّ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمَعْرُوفِ بـ (ابْنِ الْحَاجِبِ الْحَلْبِيِّ) ، وَمِنْ هُنَا فَإِنَّهُ يُعَدُّ مِنْ تَلَامِذَةِ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ بِأَرْبَعَةِ وَسَائِطٍ . وَالْوَسَائِطُ هُمْ :

١ - أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمَعْرُوفُ بِابْنِ الْحَاجِبِ الْحَلْبِيِّ .

٢ - أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي سَهْلٍ الزَّيْنُوبَادِيِّ .

٣ - الشَّيْخُ رَشِيدُ الدِّينِ عَلِيُّ بْنُ زَيْرِكَ الْقَمِّيِّ بِالإِضَافَةِ إِلَى السَّيِّدِ أَبِي هَاشِمٍ الْمَجْتَبَى بْنِ حَمْزَةَ بْنِ زَيْدٍ الْحَسَنِيِّ .

٤ - الشَّيْخُ عَبْدِ الْجَبَّارِ الرَّازِيِّ الَّذِي كَانَ تَلْمِيزَ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ (٩) .

كما افاد منه عدد غفير من الفقهاء والعلماء وقد رروا عنه ، يمكن أن نذكر منهم : معين الدين سالم بن بدران المصري ، وشاذان بن جبرئيل القمي ، والشيخ محمد بن جعفر المشهدي - صاحب كتاب (المزار) - ، وفي نقل أن منهم أيضاً : محمد بن إدريس الحلّي وابن شهر آشوب ^(١٠) .

هذا ، وقد تنظر صاحب الرياض في رواية ابن إدريس عنه ، قال : « وفي رواية شاذان بن جبرئيل وابن إدريس عنه نظراً ، فلاحظ » ^(١١) .

وأفاد في وجه ذلك التأمل صاحب روضات الجنات حيث قال : « وتأمل أيضاً في رواية ابن إدريس عنه ، وكان النظر منه في تأمله هذا ما لعله وجده في كتاب المزارعة من (السرائر) بهذه الصورة : (وقال بعض أصحابنا المتأخرين في تصنيف له : كلّ من كان البذر منه وجب عليه الزكاة) - الى أن قال - : (والقائل بهذا هو السيد العلوي أبو المكارم بن زهرة الحلبي رحمته الله شاهدته ورأيت وكاتبته وكاتبني وعرفته ما ذكره من تصنيفه من الخطأ ، فاعتذر بأعذار غير واضحة ، وأبان لها أنّه ثقل عليه ...) ^(١٢) » . وأضاف صاحب روضات الجنات : « وأنت خير بأنّ هذه الكيفية إن لم تؤكد عقدة الرواية بينهما كما هي من دأب السلف الصالحين ببعض ملاقاته القراء لا تنافي ذلك بوجه من الوجوه » ^(١٣) .

المحور الثاني : الكتاب

اسم الكتاب : اسم الكتاب الكامل هو : (غنية النزوع الى علمي الأصول والفروع) ، أي : مُغني كلّ من عنده شوق شديد الى علمي الأصول والفروع . واسمه المختصر في كلمات الفقهاء (الغنية) .

ومن الجدير بالذكر أنّ المؤلف لم يُشر الى اسم الكتاب لا في المقدمة ولا في غيرها ، إلا أنّ تسميته بهذا الاسم قد وردت في كلمات الفقهاء وكذا أصحاب

التراجم ؛ وحيث إنه لم يُشكك أحد في اسم الكتاب فالذي ينقح في الذهن أن المؤلف كان قد أشار الى اسم الكتاب قبل الشروع بخطبة الكتاب .

وفي المصادر الفقهية المتوفرة إنَّ أوَّل من نقل عن هذا الكتاب هو ابن إدريس (م ٥٩٨ هـ . ق) في سرائره بدون ذكر الاسم ، وبعده ذكره صاحب إصباح الشيعة (حيّ حتى ٦١٠ هـ . ق) مرّتين بعبارة (صاحب الغنية) ، ثمّ بعده ذكر كتاب السيد ابن زهرة علي بن محمد القميّ (م حدود ٧٠٠ هـ . ق) صاحب كتاب جامع الخلاف والوافق بعنوان (الغنية) ، وقد ألّف كتابه لشرح وتوضيح المسائل التي أهملها صاحب الغنية^(١٤) .

تاریخ تألیف الكتاب :

ليست لدينا أية معلومات دقيقة عن تاريخ تأليف الكتاب بالضبط ، ولم يُشر لذلك في أيّ كتاب بالمرّة .

إن أقدم نسخة خطية متوفرة للكتاب تعود الى سنة (٦١٤) أي بعد وفاة المؤلف بـ (٢٩) سنة^(١٥).

ويُستفاد من إجازة معين الدين المازني المصري للمحقّق الطوسي أنّ كتاب الغنية كان يُدرّس في الحوزات العلمية لفترات مديدة باعتباره من الكتب التدريسية فيها^(١٦).

آثار أخرى للمؤلف :

لقد ترك السيد ابن زهرة مضافاً الى الغنية آثاراً فقهية أخرى ، من قبيل :
(قبس الأنوار فى نصرة العترة الأخيار) ، (رسالة فى تحريم الفقاع) ، (مسألة
فى الردّ على المنجمين) و (مسألة فى إباحة نكاح المتعة) ^(١٧) ، لكن لم يحصل
واحد منها على مكانة وشهرة كتاب (الغنية) .

الهدف من تأليف الكتاب :

إنّ هدف المؤلف من تدوين (الغنية) - سيما مع لحاظ ما أشار إليه في المقدمة - هو تأمينه للحاجة التي كان أحسّ بها المؤلف والتي لم تكن الكتب الفقهية الموجودة آنذاك قادرة على سدها . فذكر في مقدمة الكتاب ما يلي :

« وبعد ، فإنّي لمّا رأيت كتب أصحابنا - رضي الله عنهم - في التكليف عقلاً وسمعاً بين مطوّل يشقّ ضبطه على من قصد إليه ، ومقصر تمسّ الحاجة الى الزيادة عليه ، ألّفت هذا الكتاب مجتنباً به عن الأمرين ، سالكاً فيه منزلة بين المنزلتين ، جامعاً بين أصول الدين وأصول الفقه وفروعه ، مشيراً في الفروع الى الأدلّة ، لا سيما في الأماكن المشتبهة المهمة ، ليكون للمنتهي معونة وتذكّراً ، وللمبتدي هداية واستبصاراً ... » (١٨) .

ويبدو أنّ مراد المؤلف من كتب الأصحاب المختصرة في العبارة المتقدمة نظير الكتب التالية : (جُمَل العلم والعمل) تأليف السيد المرتضى (م ٤٣٦ ق) ، (الكافي في الفقه أو الكافي في أصول الدين وفروعه) تأليف الشيخ أبو الصلاح تقي الدين الحلبي (م ٤٤٧ ق) ، (الاقتصاد) تأليف الشيخ الطوسي ؛ فإنّ هذا النحو من التأليف لا يُرى إلا في هذه الكتب المذكورة مع شيء من التفاوت (١٩) .

إطالة على هذه الكتب الثلاثة :

وينبغي الآن أن نرى ما هي النواقص في تلك الكتب المتقدمة التي دعت الى تأليف الغنية ؟ وللكشف عن هذه النقطة لابدّ من إلقاء نظرة على تلك الكتب :

الكتاب الأوّل : جُمَل العلم والعمل

إنّ كتاب (جُمَل العلم والعمل) هو من أشهر المصنّفات الفقهية والكلامية للسيد المرتضى ، فإنّ هذا الكتاب على الرغم من اختصاره وإيجازه قد تناول أهمّ

المسائل الفقهية ، وأيضاً إنّه من المصادر التي تُوقِّفنا على ما كان عليه علما الكلام والفقه في عصر المؤلّف ؛ فإنّ كتاب (جُمْل العلم والعمل) - وبخلاف سائر تأليفات علم الهدى الأخرى نظير (الانتصار) و (مسائل الناصريات) - قد تحاشى ذكر أقوال سائر المذاهب الإسلامية ، ولا يكاد يُرى أيّ أثر للفقه المقارن فيه ، إنّ هذا الكتاب أشبه ما يكون بالرسائل العملية المتداولة ، وقلّما يُشاهد فيه استدلالات فقهية .

فقد بحث قسم العبادات في هذا الكتاب باستثناء باب الجهاد ، ولم يطرح فيه قسم المعاملات الذي يشمل العقود والإيقاعات والأحكام .

الكتاب الثاني : الاقتصاد

إنّ كتاب (الاقتصاد فيما يجب على العباد) هو أحد المؤلّفات المهمّة للشيخ الطوسي تدبّر ، فهو على صغر حجمه تضمّن البحوث المهمّة من علمي الكلام والفقه التي قُسمت بحوثهما الى قسمين .

ففي القسم الأوّل : تمّ بحث أصلين وهما التوحيد والعدل ، وخلال بحث مسألة العدل تعرّض الى ثلاثة من الأصول وهي : النبوة والإمامة والمعاد .

وفي القسم الثاني : طرح العبادات الخمس وهي : الصلاة والصوم والزكاة والحجّ والجهاد .

وليعلم أنّ قسم الفقه من الكتاب قد كُتب بصورة الفقه الموجز والرسائل العملية المتداولة ، وقد سعى المؤلّف أن يُبين بمنتهى الاختصار - كما صرّح بذلك في المقدّمة والخاتمة - المسائل الأساسية والتي هي محلّ الحاجة والتي تشتمل على : الواجبات والمحرمات والمستحبات والمكروهات والمقدّمات والأجزاء والشرائط ومبطلات كلّ من تلك العبادات في قالب منظّم .

الكتاب الثالث : الكافي في الفقه

يتألف هذا الكتاب من ثلاثة أقسام : البحوث العقائدية (التكاليف العقلية) ، والبحوث الفقهية (التكاليف السمعية) ، والبحوث المرتبطة بالمسائل العقائدية باسم (المستحق بالتكليف) . وفي الحقيقة إنه يتألف من قسمين : قسم الكلام والعقائد ، وقسم الفقه .

وهذا الكتاب أيضاً كُتب بصورة الفقه المختصر وهو كتاب فتاوي ، وأشبه ما يكون بالرسائل العملية المتداولة .

مقارنة إجمالية بين تلك الكتب والغنية :

إنه بأدنى عملية مقارنة بين الغنية وبين تلك الكتب الثلاثة يتضح أن ما ذكره المؤلف في مقدمة كتابه لم يكن جزافاً ، بل إنه كانت هناك حاجة ماسة لتأليف مثل هذا الكتاب ؛ وذلك :

أولاً : إن كتابي (الجُمْل والاقتصاد) - كما صرّح مؤلفاهما - يتصفان بالاختصار الشديد .

ثانياً : كونهما قد كُتبا بأسلوب الفقه الفتاوي .

ثالثاً : عدم اشتمالهما على بحوث قسم المعاملات .

في حين أن (الغنية) - مضافاً الى توفرها على ما في كلا الكتابين المذكورين - قد دُوّن بأسلوب مختصر واستدلالي ويحتوي أيضاً على أهمّ بحوث المعاملات .

رابعاً : وكذا الحال لدى مقارنته بكتاب (الكافي) فإنه يحتوي على بعض نقاط الضعف ، من ضمنها يمكن الإشارة الى عدم توفره على النظم والانسجام المناسب والمنطقي في طرحه لبحوث الكتاب والاختصار الشديد جداً .

بيد أنه عند مراجعة متن (الغنية) يتضح أن المؤلف قد بذل غاية وسعه لرفع النواقص الموجودة في هذا النوع من الكتب .

هذا كله فيما يتعلق بمقارنة (الغنية) بالكتب المختصرة .

وأما بالنسبة الى الكتب المفصلة فبحسب قول المؤلف أن مطالبها صعبة المنال ، ويبدو أن مراد المؤلف الكتب التي هي أمثال : (الخلاف) و (المبسوط) للشيخ الطوسي ، و (المهدب) للقاضي ابن البراج ونحو ذلك .

نظرة كلية على كتاب (الغنية) :

إن كتاب الغنية - حسب ما صرح به المؤلف في المقدمة - يتناول ثلاثة مجالات معرفية وهي : علم الكلام ، وعلم أصول الفقه ، و علم الفقه ، ونحن في هذا المقال نمرّ على قسم الأصول مروراً سريعاً ، لكننا سوف نركّز على بحث ما في قسم الفقه من أبعاد .

ترتيب بحوث الكتاب :

يبدأ الكتاب بتعريف التكليف وتقسيمه الى : عقلي وسمعي . ومراد المؤلف من التكليف العقلي : البحوث العقائدية ، ومراده من التكليف السمعي : بحوث علم الفقه (٢٠) .

والذي يبدو في النظر أن المؤلف باستعماله لهذا الاصطلاح كان قد تبع أثر أبي الصلاح الحلبي أو السيد المرتضى (٢١) وإن كان أبو الصلاح قد ذكر قسماً ثالثاً تحت عنوان (المستحق بالتكليف) وطرح ضمنه البحوث العقائدية المتعلقة بالمعاد وعالم الآخرة (٢٢) ، في حين أن السيد ابن زهرة قد أدرج بحوث هذا القسم في قسم التكليف العقلي من دون ذكر العنوان المزبور (٢٣) .

إنَّ السيد ابن زهرة اعتبر قسم التكليف العقلي - بسبب كونه الأصل والمستند للتكليف السمعي - مقدّماً على التكليف السمعي ، وتناول فيه بحثاً نظير : معرفة الخالق والتوحيد والنبوة والإمامة والمعاد ، وقد خصّص لها ما يقرب من ربع حجم بحوث الكتاب (٢٤) .

وفي القسم الثاني وقبل الورود بالبحوث المتعلقة بالتكليف السمعي - نظراً لكون فهم الفروع متوقفاً على أصول أطلق عليها (أصول الفقه) (٢٥) - نراه يتناول البحوث الأصولية التي تشكّل بدورها ربع حجم كلّ بحوث الكتاب تقريباً . وعليه فيمكن القول : إنّ نصف بحوث كتاب (الغنية) يتألّف من البحوث العقائدية وبحوث أصول الفقه والنصف الآخر يختصّ بالبحوث الفقهية .

قسم الأصول من الغنية :

وكما مرّ القول إنّ السيد ابن زهرة حيث إنّه كان يعتقد بأنّ علم الأصول يُعتبر الأساس والمستند للفقه وأنّ الفقيه من دون أن يُحكم المباني الأصولية لا يمكنه أن يصدر أية فتوى جازمة (٢٦) ؛ فإنّه قبل الشروع بقسم الفقه من الكتاب تناول بحوث علم الأصول وبيّن آراءه في هذا المجال . فهو في هذا القسم في البدء كان بصدد الجواب عن سؤال طرحه البعض من غير الشيعة : بأنّ الشيعة لكونهم لا يعملون بكلام غير المعصومين ﷺ فلا حاجة لهم بالبحث عن علم الأصول ، ولذا يعتبر البحث في علم الأصول عبثاً وعديم الجدوى .

وقد قدّم جوابين على هذا التساؤل : أحدهما حلّي والآخر نقضي :

ففي مقام الجواب الحلّي أوضح قائلاً : « قد ثبت عندنا بالأدلة القاهرة وقوف الأحكام الشرعية على نصّ علام الغيوب سبحانه ، العالم بمصالح عباده فيها ومفاسدهم ، ونصّه سبحانه لا يمكن العلم به إلا من جهة الرسول ﷺ ، إمّا بالمشافهة إن كان حاضراً أو بالخبر إن كان غائباً .

والخبر الموجب للعلم إما أن يكون خبر معصوم وإن كان واحداً أو خبراً متواتراً ، وإذا كان كذلك فقول المعصوم الذي عناه السائل عندنا من أحد الطرق التي يتوصل بها الى العلم بنصّ القديم سبحانه . والنصّ منه تعالى ليس إلا بالخبر عن الإيجاب أو الترغيب أو التحريم أو بما معناه معنى الخبر كالأمر والنهي .

وإذا كان الأمر على ما ذكرنا وأمکننا من جهة العقل العلم بأحكام خبره تعالى في العموم والخصوص وغيرهما ، وأحكام أمره في الإيجاب والندب أو الوقف بينهما ، ونهيه هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا ؟ الى غير ذلك من أحكامهما ، ساغ لنا التوصل بذلك إليه ، وكان العقل كقول المعصوم دليلاً عليه ... على أن لنا في الكلام في أصول الفقه غرضاً آخر سوى ما ذكرناه ، وهو بيان فساد كثير من مذاهب مخالفينا فيها ، وكثير من طرقهم الى تصحيح ما هو صحيح منها ، وأنه لا يمكنهم تصحيح ذلك بها ، وإخراجهم بذلك عن كونهم عالمين بشيء منها ؛ وذلك يخرجهم عن العلم بشيء من فروع الفقه ؛ لأن العلم بالفرع من دون العلم بأصله محال . وهذا غرض كبير يدعو الى العناية بأصول الفقه ، ويبعث على الاشتغال بها .

وأما في مقام الجواب النقضي فكتب : « إذا كنتم لا تعملون في الأحكام الثابتة بالنصّ عليها عندكم إلا على قول الرسول فأيّ حاجة بكم الى تكلف الكلام في أصول الفقه التي يتعلّق بها ، ويجب أن يكون ذلك عبثاً لا فائدة فيه ؟ ! فمهما أجابوا به عن ذلك قبلوا بمثله » (٢٧) .

نظرة خاطفة حول أهمّ البحوث الأصولية :

لقد حاول المؤلف أن يطرح في قسم أصول الفقه أهمّ بحوث هذا العلم - كما صنع في قسم الكلام والفقه - وقد تحاشى التعرّض الى المسائل قليلة الأهمية ،

بحيث إنّه من مجرد أدنى مقارنة إجمالية بينه وبين حجم المطالب الواردة في الكتابين اللذين ألفا قبله ، وهما : (الذريعة) للسيد المرتضى و (العدة) للشيخ الطوسي يمكن التأكد من صحة هذا الادّعاء .

وإنّ أهمّ البحوث الأصولية المطروحة في الكتاب عبارة عمّا يلي :

١ - البحوث التمهيدية : إنّ المؤلف في هذا القسم - الذي يُعدّ بمثابة المقدّمة - تناول بعض البحوث من قبيل : تعريف علم الأصول ، أقسام الخطاب ، بعض أحكام الحقيقة والمجاز ، مراتب الخطاب ، استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

٢ - الكلام في الأمر : ويشتمل على البحوث التالية : اشتراك الأمر بين القول والفعل وكون استعماله فيهما على نحو الحقيقة ، اعتبار الرتبة بين الأمر والمأمور ، اشتراك صيغة الأمر بين الوجوب والإباحة ، فيما صار به الأمر أمراً وأنّه يُشترط فيه الإرادة ، في اشتراك الأمر بين الإيجاب والندب لغةً واختصاصه بالوجوب شرعاً ، حكم الأمر الوارد بعد الحظر ، الأمر بالشيء أمر بما لا يتمّ الشيء إلا به إن كان سبباً لا شرطاً ، الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده ، الأمر بالشيء على وجه التخيير ، هل الأمر المطلق يقتضي المرة أو التكرار ؟ الأمر المعلق بشرط أو صفة ، هل يتكرّر بتكرارهما ؟ هل يحتاج الفعل المؤقت بعد خروج الوقت الى أمر جديد ؟ هل يتكرّر المأمور به بتكرّر الأمر ؟ هل يقتضي الأمر الإجزاء ؟ إفادة الأمر للفور أو التراخي ، الواجب الموسّع ، الشروط التي معها يحسن الأمر بالفعل ، الأمر لا يدخل تحت أمر نفسه ، الكفّار مخاطبون بالشرائع .

٣ - الكلام في النهي : ويشتمل على البحوث التالية : صحة دخول التخيير في النهي ، هل يقتضي النهي فساد المنهيّ عنه ؟ .

٤ - الكلام في الخصوص والعموم : ويشتمل على البحوث التالية : عدم وضع الألفاظ للعموم واشتراكها مع الخصوص ، الفرق بين التخصيص والنسخ ، جواز الخطاب بالعموم وإرادة الخصوص ، تخصيص العموم بالاستثناء ، الاستثناء المتصل بجُمْل ، هل يرجع الى جميعها أو الى ما يليه ؟ ، تخصيص العموم بالشرط ، المخصّصات المنفصلة الموجبة للعلم ، الغاية التي يجوز انتهاء التخصيص إليها ، تعلّق الشرط والاستثناء ببعض ما دخل تحت العموم ، خروج العموم على سبب خاص لا يوجب قصره عليه ، دخول التخصيص على الأخبار والأوامر ، بناء العام على الخاص ، حكم تعارض العمومين .

٥ - الكلام في المجمل والمبين : ويشتمل على البحوث التالية : تعريف المجمل والمبين ، التخصيص لا يمنع من التعلّق بظاهر العموم ، وقوع البيان بالأفعال ، جواز تأخير التبليغ ، عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، قبح تأخير بيان العموم ، جواز سماع المخاطب العام وإن لم يسمع الخاص .

٦ - الكلام في المفاهيم : ويشتمل على ما يلي : عدم ثبوت المفهوم للوصف واللقب والشرط .

٧ - الكلام في النسخ وما يتعلّق به : ويشتمل على البحوث التالية : تعريف النسخ ، دخول النسخ في الأخبار ، نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه ، جواز نسخ العبادة قبل فعلها وبعد مضيّ وقتها ، وعدم جواز نسخها قبل وقت فعلها ، هل الزيادة على النصّ نسخاً ؟ ، هل النقصان يقتضي النسخ ؟ ، نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ، ما يُعرف به الناسخ والمنسوخ .

٨ - الكلام في الأخبار : ويشتمل على البحوث التالية : تعريف الخبر وأقسامه ، الأخبار المتواترة ، عدم إفادة خبر الواحد للعلم ، جواز التعبد بالعمل بخبر الواحد عقلاً ، عدم جواز التعبد بخبر الواحد شرعاً .

٩ - الكلام في الأفعال وما يتعلّق بها : ويشتمل على البحوث التالية : أقسام الفعل ، عدم وجوب اتباع النبي في أفعاله عقلاً ، وجوب التأسّي بالنبي شرعاً ، عدم دلالة أفعاله على الوجوب ، الوجوه التي يقع عليها أفعاله ، عدم التعارض بين أفعاله ، تعبّده قبل البعثة بشرائع من تقدّمه .

١٠ - الكلام في الإجماع : ويشتمل على البحوث التالية : أقسام الإجماع وأدلة حجتيه ، هل إنّ الإجماع حجة في كلّ شيء ؟ ، الإجماع بعد الخلاف يُزيل حكم الخلاف .

١١ - الكلام في القياس : ويشتمل على البحوث التالية : جواز التعبد عقلاً بالقياس ، عدم إثبات القياس من طريق العقل ، عدم ورود الشرع بالتعبد بالقياس .

١٢ - مسائل متفرّقة : عدم جواز تقليد المستفتي للمفتي ، أصل الإباحة ، لزوم الدليل على كلّ نافٍ لحكم عقلي أو شرعي ، استصحاب الحال .

الآراء الأصولية الشاذّة للسيد ابن زهرة :

١ - إنّ تعليق الحكم على صفة ليس بدلاً على نفيه عمّا انتفت عنه تلك الصفة إلا بدلالة دليل آخر . وقد تبع المؤلّف في ذلك السيد المرتضى الذي اختار هذا القول واستدلّ عليه (٢٨) .

٢ - جواز تخصيص الأكثر . وقد اقتفى المؤلّف في هذه المسألة أيضاً السيد المرتضى القائل بجوازه (٢٩) .

٣ - القول بالوجوب العيني للاجتهاد وعدم جواز التقليد للمستفتي في المسائل الفرعية . ويعتقد المؤلّف بأنّ التقليد في المسائل الفرعية لا يورث العلم ولا يجوز الاتّباع من غير علم .

وعليه فإنّه يجب على المستفتي تحصيل العلم بالأحكام الشرعية من طريق الاجتهاد .

إنّ المؤلف قد صرّح بهذا الرأي في قسم أصول الفقه وأجاب على الإشكالات المطروحة بهذا الشأن ؛ فإنّه وإن كان لا يُنكر رجوع المستفتي الى المجتهد إلا أنّه يرى أنّ فائدة الرجوع إنّما هو لأجل أن يحصل له العلم بإجماع المجتهدين على حكم فرع أو على عدمه ، لا تقليد المجتهد .

وقد حكى الشيخ الطوسي هذا القول في (العدة) عن جمع من علماء أهل السنّة في بغداد ، واختار هو القول بجواز التقليد (٣٠) .

مخالفة ابن زهرة لبعض الآراء، الأصولية للشيخ الطوسي :

إنّه كما سوف يأتي في قسم الفقه إنّ مخالفة السيد ابن زهرة لبعض آراء الشيخ الطوسي لا تنحصر في دائرة البحوث الفقهية فحسب ، بل أيضاً في قسم أصول الفقه يُلاحظ ذلك منه أحياناً ، نشير فيما يلي الى موردين :

١ - إنّه - وخلافاً للشيخ الطوسي الذي كان يقول بأنّ صيغة الأمر دالّة على الفور - يقول بعدم دلالتها لا على الفور ولا على التراخي (٣١) .

٢ - إنّ الشيخ قائل بأنّ النهي يقتضي فساد المنهيّ عنه ، لكن المؤلف قائل بعدم اقتضائه ذلك (٣٢) .

قسم الفقه من الغنية :

١ - الأبواب الفقهية : إنّ كتاب الغنية - كما وعد المؤلف في المقدمة - قد تعرّض الى أكثر الأبواب الفقهية (٣٣) ، وقد تصدّى في كلّ باب لبيان المطالب المهمة بالمقدار اللازم والاستدلال عليها .

ومجموع الكتب الفقهية المطروحة في الغنية أحد عشر كتاباً ، وهي عبارة عن : الصلاة ، الزكاة ، الصوم ، الحج ، الجهاد ، البيع ، الفرائض ، النكاح ، الجنائيات ، الحدود ، القضاء .

وقد أورد السيد ابن زهرة بحوث الطهارة بعنوان المقدمة لكتاب الصلاة تبعاً للشيخ الطوسي في (الجُمْل والعقود) أو القاضي ابن البرّاج في (المَهْدَب) (٣٤) ، كما أنّه ذكر بحث الخمس ضمن فصل في آخر كتاب الزكاة تبعاً لهما أيضاً ، وبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قسم أصول الدين (= البحوث الكلامية) .

ويشمل كتاب البيع بحثاً اقتصادية مختلفة ، نحو : البيع ، الشفعة ، القرض ، الرهن ، التقلّيس ، الحجر ، الصلح ، الحوالة ، الضمان ، الشركة ، المضاربة ، الوكالة ، الإقرار ، العارية ، الغصب ، الوديعة ، الإجارة ، المزارعة والمساقاة ، إحياء الموات ، الوقف ، الهبة ، اللقطة ، الوصية .

وهذه المنهجية هي المنهجية المتعارفة في بعض كتب القدماء من فقهاءنا ككافي الحلبي (٣٥) .

كما أنّ كتاب النكاح أيضاً يحتوي عدّة أبواب ، من قبيل : الإيلاء ، الظهار ، الطلاق ، اللعان ، الرّدة ، العدة ، أحكام الأولاد ، العتق والتدبير والمكاتبة ، اليمين والعهد والنذر ، الصيد والذبائح والأطعمة والأشربة .

وهذه المنهجية أيضاً نجدها في كتاب (الكافي في الفقه) لأبي الصلاح الحلبي مع تفاوت يسير (٣٦) ، فقد بحث الكفالة ضمن كتاب الضمان ، وبحث الديات ذيل كتاب الجنائيات ، وبحث الشهادات ضمن كتاب القضاء .

ففي بداية البحوث الفقهية شرع المؤلف بتقسيم العبادات الى خمسة أركان ، وهي : الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد ، والذي يبدو أنّ صاحب

الغنية في تقسيمه هذا قد حذا حذو (الجُمْل والعقود) و (الاقتصاد) للشيخ الطوسي^(٣٧) ، ولم يتبع (المراسم) لسار أو (الكافي في الفقه) لأبي الصلاح الحلبي أو (الوسيلة) لابن حمزة^(٣٨) .

وإن لم يرد التعبير بـ (الأركان) في كلام الشيخ الطوسي . وقد حاول ابن زهرة مضافاً إلى تلافي القصور في تعبير الشيخ تنبيه المخاطب بأنّ العبادات غير منحصرة بهذه الخمسة فقط ، بل إنّ هذه الخمسة هي أركانها الأساسية .

والمؤلف بعد أن ذكر تقسيم أركان العبادات راح يبيّن بحوث كلّ واحدة منها مفصلاً وتحت عناوين متعدّدة ، من قبيل : الأقسام ، الشروط ، الكيفية ، موجبات الفساد ، الأحكام .

أجل ، ثمة تفاوت بينها ، ففي ما عدا الصلاة ابتداءً أولاً ببيان الأقسام ثمّ تناول سائر العناوين ، وأمّا في الصلاة فقد قدّم عنوان الشروط أولاً قبل غيره ، وحيث إنّ من أهمّ تلك الشروط الطهارة لذا فقد افتتح بحث الصلاة بعنوان الطهارة .

وأمّا كتاب الجهاد فيتألف من العناوين التالية :

شروط وجوبه ، كيفية وجوبه ، من يجب جهاده ، كيفية فعله .

إنّ هكذا تقسيم يُشاهد في كتاب البيع مع تفاوت يسير ؛ فإنّ هذه المضامين تنسجم مع العناوين الواردة في البيع ، من قبيل : الأقسام ، الشروط ، أسباب ومُسقطات الخيار ، الأحكام .

وأمّا قسم المعاملات فهو فيما إذا قيس بقسم العبادات فإنّه أشدّ اختصاراً ، ويخلو غالباً من التقسيمات المتقدّمة عدا كتابي (الفرائض) و (النكاح) ؛ فبحسب اقتضاء بحوثهما فقد اتّبع فيهما التقسيم السالف الذكر .

منهج التأليف :

يُعتبر كتاب الغنية ذا طابع استدلالي وقد دَوّنت أكثر بحوثه بأسلوب الفقه المقارن بحيث إنّه عقيب طرحه للفرع الفقهي وبيانه لرأيه ينبري للردّ على آراء أهل السنّة بصورة مختصرة وكثيراً ما يستعمل عبارة « نحتجّ على المخالف » ومن دون ذكر اسمه .

والأسلوب الذي اعتمده هو ذات الأسلوب الذي جرى عليه السيد المرتضى في (مسائل الناصريات) والشيخ الطوسي في (الخلاف) ، وهو عبارة عن الابتداء في الاستدلال أولاً بالإجماع ثمّ بالأدلة الفقهية الأخرى بعد إيرادها للفروع المختلفة ؛ فإنّه استدلّ عليها طرّاً بالإجماع أو مع إضافة « طريقة الاحتياط » .

وبناءً على ذلك يمكن القول : إنّه لم يورد أيّة مسألة إطلاقاً من دون ذكر الاستدلال عليها .

ثمّ إنّه على الرغم من أنّ المؤلف في طرحه للبحوث الفقهية قد أفاد من الكتب الفقهية السابقة بيد أنّه حاول أن يكون مجدداً في هذا المجال وصاحب منهج خاصّ به . ويتجلى هذا الأمر من خلال مقارنة الغنية مع المتون الفقهية المتقدّمة عليه سيما كتب السيد المرتضى والشيخ الطوسي .

ولعلّه من الممكن القول بأنّ المؤلف في تنظيمه للأبواب (٣٩) بل حتى في انتخابه للبحوث كان متأثراً ببعض الكتب ، نحو : (الانتصار) للسيد المرتضى ، و (الكافي في الفقه) لأبي الصلاح الحلبي ، وبعض كتب الشيخ الطوسي من قبيل : (الخلاف) و (الاقتصاد) ، و (الجمل والعقود) أكثر من سائر المصادر الأخرى .

وإنّ أبرز شاهد لهذا التأثير هو ما نراه من التشابه في العبارات المستخدمة في العديد من المواضع من (الغنية) مع عبارات (الكافي) سيما التعبير بالتكليف

السمعي والعقلي (٤٠) وكذا في بداية كتاب البيع في بحث شروط صحة انعقاد البيع (٤١) ، وطائفة من الموارد الأخرى نرى التشابه مع عبارات (الانتصار) (٤٢) .

أجل ، الى جانب تأثر السيد ابن زهرة ببعض الفقهاء السابقين إلا أن ما هو عليه من حالة الانقياد للأدلة الشرعية وتفكيره الحرّ في البحوث العلمية يشكّل ظاهرة بارزة للعيان في كثير من المواضيع من الغنية ، وهذا ما جعله يمتاز عن باقي الكتب الفقهية الأخرى المعاصرة له .

لقد تناول المؤلف بما كان يتمتّع به من عمق الأقوال والآراء الفقهية والأصولية للشيخ الطوسي بالبحث والتحقيق وفي بعض الموارد تصدّى لردّها والاستدلال على آرائه ، نذكر على سبيل المثال ما يلي :

١ - لقد قال في بحث الوضوء : « ويجوز أن يؤدّي بالوضوء المندوب الفرض من الصلاة بالإجماع المذكور ، ومن خالف في ذلك من أصحابنا غير معتدّ بخلافه » (٤٣) .

٢ - وفي بحث الغصب نراه قد تعرّض لهذه المسألة ، وهي : من غصب حبّاً فزرعه أو بيضة فأحضرها فالزرع الحاصل والفرخ المتولّد يكونان لصاحبهما ، لا للغاصب ، ثمّ عبّ ذلك بالقول : « ومن أصحابنا من اختار القول بأنّ الزرع والفرخ للغاصب وعليه القيمة ؛ لأنّ عين الغصب تالفة . والمذهب هو الأوّل » (٤٤) .

٣ - وفي بحث السرقة في مسألة ما لو اشترك جماعة في سرقة مال كان بمقدار النصاب - أي ربع دينار - فصاعداً ، فبعد أن اختار أنّهم يقطّعون جميعاً وإن لم يبلغ نصيب كلّ واحد نصاباً أضاف قائلاً : « ومن أصحابنا من اختار

القول بأنّه لا قطع على واحد من الجماعة حتى يبلغ نصيبه المقدار الذي يجب فيه القطع على كلّ حال . والمذهب هو الأوّل » ^(٤٥) .

فإنّ مراد المؤلّف من التعبير بـ « من أصحابنا » الشيخ الطوسي في كتابي (المبسوط) ^(٤٦) و (الخلاف) ^(٤٧) ، وإنّ مثل هذه التعبير والصراحة في مخالفة شخصية ممتازة كالشيخ الطوسي ليكشف عن مدى شجاعة السيد ابن زهرة في مقام الإفتاء .

ومن الجدير بالذكر أنّ مخالفة السيد ابن زهرة لبعض آراء الشيخ الطوسي لا تنحصر في دائرة البحوث الفقهيّة ، بل تُلاحظ أيضاً هذه الحالة هنا وهناك في قسم أصول الفقه ، كما تقدّمت الإشارة لذلك بالقسم المختصّ بأصول الفقه .

وكذا الحال بالنسبة الى مخالفته في بعض الموارد مع آراء الشيخ المفيد ^(٤٨) والسيد المرتضى ^(٤٩) ، وأبي الصلاح الحلبي ^(٥٠) .

إنّ لصاحب الغنية طريقة خاصّة في نقل أقوال الآخرين اعتمدها في كلّ الكتاب ، ألا وهي عدم ذكر اسم صاحب القول والاكتفاء بعبارة « و من أصحابنا من قال ... » ^(٥١) التي غالباً ما يُشير بها الى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي والسيد المرتضى وأحياناً الى أبي الصلاح الحلبي ، باستثناء مورد واحد صرّح فيه باسم السيد المرتضى ^(٥٢) .

وفيما يتعلّق بأقوال فقهاء أهل السنّة فكذلك لا ينقل قولهم المخالف ، بل إنّهُ بعد بيان رأيه في المسألة يشير إليهم بالعبارة التالية : « نحتج » ^(٥٣) ، أو « يحتجّ على المخالف » ^(٥٤) ويردّ آراءهم ، ومن الواضح أنّ مراده من التعبير بـ (المخالف) جميع أو بعض فقهاء أهل السنّة .

أجل ، في موارد قليلة قد صرّح باسم صاحب القول من فقهاء أهل السنة كأبي حنيفة ^(٥٥) والشافعي ^(٥٦) ومالك ^(٥٧) وأحمد بن حنبل ^(٥٨) .

وفي مقام ردّ آراء فقهاء أهل السنة غالباً ما يستند الى الروايات النبوية المنقولة بطرقهم وكذلك الى روايات مَنْ يُعتبر قوله حجة عندهم ، نظير : عثمان وعبدالله بن عمر ^(٥٩) ، وقلّما يستدلّ بالروايات المنقولة عن الإمام علي عليه السلام ^(٦٠) وسائر الأدلة كإجماع الصحابة ^(٦١) وأصل البراءة ^(٦٢) .

الغنية في نظر الآخرين :

إنّ الآراء الفقهية المطروحة في كتاب (الغنية) صارت محطّ أنظار الفقهاء الذين جاؤوا من بعد ابن زهرة ، فقاموا بعكس بعضها أو نقد بعضها الآخر .

وطبقاً لما هو الموجود من مصادر فإنّ ابن إدريس (م ٥٩٨) يُعتبر أوّل فقيه قام بنقل آراء صاحب الغنية وتصدّى لنقد بعضها بصورة مشافهة أو كتابة حسبما صرّح به ابن إدريس نفسه في السرائر ^(٦٣) ؛ حيث إنّ ابن إدريس في أحد المواضع قد ذكر المؤلف بعنوان (السيد العلوي أبو المكارم ابن زهرة) ومصدر كلامه بعنوان « تصنيف المؤلّف » ، وبالالتفات الى أنّ ما نقله عنه موجود في كتاب (الغنية) ^(٦٤) إذن فيكون هو مراده ظاهراً من التصنيف ، يُضاف الى ذلك أنّنا نرى في بعض الموارد من سرائره قد نقل عبارات الغنية عينها دون أن يُشير الى ابن زهرة ولا الى كتابه ^(٦٥) .

ويُستفاد من بعض تعابير صاحب السرائر بشأن السيد ابن زهرة أنّه يتّهمه بعدم الدقّة في بعض الموارد وخلطه بين قول الشيخ الطوسي وبين ما يحكيه عن غيره ، نظير العبارة التالية : « ... وإنّما السيد أبو المكارم رحمه الله نظر الى ما ذكره شيخنا من مذهب أبي حنيفة في مبسوطه ، فظنّ أنّه مذهبنا ، فنقله في كتابه على غير بصيرة ولا تحقيق ... » ^(٦٦) .

ونرى أَنَّ مَنْ تلا ابن إدريس كالكيدري وغيره قد أولوا عناية لآراء ابن زهرة الغنية ؛ فإنَّ الكيدري قد أفاد في مواضع عديدة من كتابه (إصباح الشيعة) من تقسيمات الغنية ، وأورد فيه مطالب وكتباً وفصولاً بعينها ^(٦٧) .

وفي هذا الإطار نرى أَنَّ الإجماعات المنقولة في الغنية قد وقعت محلاً للنقض والإبرام بين المتأخرين .

ومما يكشف عن المكانة الرفيعة لهذا الكتاب بنظر العلماء والمحققين في المجال الفقهي هو ما أشرنا إليه قبلُ من اعتماد الغنية كتاباً تدريسياً في الحوزات العلمية سابقاً ، وكذا الاهتمام بترجمتها وتلخيصها كما سوف تأتي الإشارة إليه لاحقاً .

ويعتقد بعض المحققين بأنَّ أهمَّ دور لكتاب الغنية في تاريخ الفقه وفقهاء ذلك العصر هو ظاهرة التفكير الحرّ التي كان يتمتّع بها المؤلف وبعده عن تقليد الفقهاء الآخرين كالشيخ الطوسي ؛ فإنَّ الفقه الإمامي بعد وفاة الشيخ الطوسي قد مرَّ بفترة من الركود لحقب زمنية ، والحالة الطاغية على الجوّ الفقهي ما يربو على القرن هو اقتصار تلامذة مدرسة الشيخ على نقل آرائه في كتبهم ، ويندر أن يُفتي فقيه بخلاف نظر الشيخ الطوسي ، ولهذا السبب أنَّ فقهاء تلك الفترة قد سُمّوا بـ (المقلّدة) ، واستمرَّ الأمر بهذا الحال حتى القرن السادس ومجيء بعض الفقهاء من أمثال ابن زهرة وابن إدريس الذين كسروا هذا الحاجز ، فمع مراعاتهم لمنزلة الشيخ الطوسي تصدّوا لمخالفته ونقد آرائه ؛ ومن هنا أطلق على هذه المرحلة بمرحلة النقد ^(٦٨) .

آراء الغنية ومخالفة المشهور :

إنَّ من آثار حالة التفكير الحرّ لصاحب الغنية وشجاعته في مقام بيان الفتوى ما طرحه من الآراء المخالفة للمشهور أو الشاذّة ، نُشير لبعضها فيما يلي :

١ - بالنسبة الى مسألة الزكاة في حصّة العامل في المزارعة والمساقاة ، قوله بوجوب الزكاة على مَنْ كان البذر منه ، وعليه فلا تجب الزكاة على العامل وإن بلغت حصّته حدّ النصاب . أجل ، لو كان البذر منهما - أي المالك والعامل - وبلغت حصّة كلّ منهما حدّ النصاب فتجب الزكاة على كلّ واحد منهما (٦٩) .

وقد اعترض ابن إدريس عليه ، فإنّه بعد أن حكى هذا القول عن ابن زهرة ، قال : « ... شاهدته ورأيت وكاتبته وكاتبني وعرفته ما ذكره في تصنيفه من الخطأ ، فاعتذر عليه السلام بأعذار غير واضحة ، وأبان بها أنّه ثقل عليه الردّ ، ولعمري أنّ الحق ثقيل كلّ » (٧٠) .

كما اعترض فقهاء آخرون على هذه الفتوى من ابن زهرة واعتبروها مخالفة للمشهور (٧١) ، بل بحسب رأي بعض آخر أنّها مخالفة للإجماع (٧٢) .

٢ - القول بعدم جواز الطواف راكباً حال الاختيار واشتراط المشي فيه (٧٣) .
فيما نسب العلامة في المختلف الى المشهور القول بالكرهية (٧٤) .

٣ - القول بوجوب نصف الدية في الجنابة على الجنين في صورة موته في بطن أمّه ، وإن ألقته حياً ثمّ مات فتلزم الدية كاملة (٧٥) .

في حين لم يفرّق سائر الفقهاء بين الصورتين وأوجبوا فيهما الدية كاملة ، وقال صاحب الرياض - بعد أن حكى ما تقدّم عن الغنية - : « ولم أعرف مستنده سوى ما ادّعاه في ظاهر كلامه من إجماع الإمامية ، ووهنه ظاهر ؛ إذ لا موافق له أجده عدا الحلبي والعماني والإسكافي ، لكنّهما ذكرا ذلك في الجنين المملوك خاصّة ... » (٧٦) .

٤ - القول بلزوم العدة على المطلقة اليائسة والصغيرة (٧٧) . إلا أنّ القول المشهور هو عدم لزوم العدة عليهما .

ويرى أبو الفتح الكراجكي صاحب كنز الفوائد أنَّ السيد المرتضى وابن زهرة قد خالفاً المشهور ^(٧٨) . وهذا هو المستفاد من كلام ابن إدريس أيضاً وإن لم يُصرَّح باسم ابن زهرة ^(٧٩) .

٥ - القول بثبوت حدِّ الزنى والمساحقة بشهادة النساء ^(٨٠) .

ويرى صاحب كشف اللثام انحصار القائل بثبوت حدِّ الزنى بشهادة النساء بالصدوقين وابن زهرة ، وفي مسألة المساحقة يرى انحصاره بابن زهرة وابن حمزة ^(٨١) .

٦ - القول بتخيير القاتل في القتل الخطأ في انتخاب أيِّ شاء من خصال الكفارة ^(٨٢) .

إلا أنَّ نظر المشهور هو كونها كفارة مرتبة ، ويرى صاحب كشف اللثام انحصار مخالفة المشهور بسلاح وابن زهرة ^(٨٣) .

٧ - القول بعدم كراهة تكفين الميت بالكتان . وقد استظهر صاحب الجواهر من أقوال الفقهاء بالكراهة الإجماع عليها وحصر المخالف بالصدوق وابن زهرة وأبي الصلاح الحلبي ، مع تفاوت بينهم ، وهو كون الصدوق يقول بالحرمة وإن احتمل أن يكون مراده من التعبير بـ « ولا يجوز » الكراهة ، وأمّا عبارة ابن زهرة فالكالتالي : « وأفضله الثياب البياض من القطن أو الكتان ؛ كلِّ ذلك بدليل الإجماع الماضي » ^(٨٤) ، ونحوه عن الكافي من دون دعوى الإجماع .

وقد ذكر صاحب الجواهر بأنَّ تتبّع كلمات الأصحاب يثبت خلاف هذا القول ، ولذا تصدّى لتوجيه تعبير المؤلف بالإجماع ، فكتب : « ولعلَّ ذكره الإجماع شاهد على إرادة اللون ... وإلا ففتبّع كلمات الأصحاب يشهد بخلافه » أي مراد ابن زهرة استحباب اللون الأبيض لا كونه كتاناً ^(٨٥) .

الغنية والأدلة الفقهية :

لقد استدلّ في الغنية بالأدلة الأربعة المعروفة ، وهي : الكتاب والسنة والإجماع والعقل :

أولاً: الكتاب

إنّ من خصائص الغنية البارزة الاستدلال الكثير بآيات القرآن الكريم ؛ وإنّ تعداد موارد ذلك في الأبواب المختلفة ليفوق المئتين ^(٨٦) وإن كان الاستناد في بعض هذه الموارد بالآيات من ناحية كونها شاهداً على بعض القواعد العربية ، وليس من ناحية دلالتها على الحكم الفقهي ، من قبيل الاستناد الى : قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ ^(٨٧) وقوله تعالى : ﴿ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ﴾ ^(٨٨) لإثبات كون المراد بـ ﴿ إِلَى ﴾ معنى (مع) في قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ ^(٨٩) ^(٩٠) .

ثانياً: السنة

إنّ أغلب ما ذكر في الغنية من موارد الاستدلال بالسنة إنّما هو في مقام الاحتجاج على فقهاء أهل السنة ، وما استدلّ به المؤلف من السنة هي السنة المروية من طرق أهل السنة التي لم يرد أغلبها في مصادر الإمامية ^(٩١) ، وتشكّل الأحاديث النبوية فيها النسبة الغالبة ^(٩٢) وقلماً يستدلّ بالروايات المنقولة عن الإمام علي عليه السلام ^(٩٣) .

وأما الاستدلال بالروايات في غير مقام الاحتجاج فقد ورد بتعبير « روى أصحابنا » ^(٩٤) أو « الظاهر من روايات أصحابنا » ^(٩٥) .

ويعتقد ابن زهرة بعدم جواز العمل بخبر الواحد ^(٩٦) ، وعلى هذا الأساس نجده في كثير من الموارد يتصدّى لردّ استدلال أهل السنة بالروايات ^(٩٧) .

ثالثاً: الإجماع

يُعتبر الاستدلال بالإجماع في الفروع الفقهية المتعددة والموارد الكثيرة بيت القصيد في كتاب الغنية ، الى درجة أن جملة « كل ذلك بدليل الإجماع المتكرر » أو « بدليل الإجماع المشار إليه » من أكثر الجمل استعمالاً وتكراراً في هذا الكتاب ، والذي يبدو في النظر أن ابن زهرة كان قد أخذ هذا المنهج من السيد المرتضى .

وليُعلم أن السيد ابن زهرة يرى أن ملاك حجية الإجماع اشتماله على قول المعصوم (عليه السلام) ، أي الإجماع الدخولي الذي يتبناه السيد المرتضى ، وقد صرح في الغنية بهذا المبنى في قسم الأصول وكذلك في قسم الفقه ، ففي قسم الأصول قال : « اعلم أن قولنا (إجماع) إما أن يكون واقعاً على جميع الأمة أو على المؤمنين منهم أو على العلماء ، وعلى كل الأقسام لابد أن يكون قول الإمام المعصوم - الذي لا يجوز عليه الخطأ ولا يكون قوله إلا حقاً وحجة - داخل فيه . فقد وافقنا في الفتوى من يذهب الى أن الإجماع حجة ، وإنما المخالفة في علّة كونه كذلك ، وفي دلالاته ؛ فعندنا أن العلّة في كونه حجة أنه يشتمل على قول المعصوم ، وعندهم أن الله تعالى علم أن هذه الأمة لا تجتمع على خطأ وإن جاز ذلك على أحادها ... » (٩٨) .

وقال في قسم الفقه في كتاب الرهن : « إذا تعيّن المخالف من أصحابنا باسمه ونسبه لم يؤثّر خلافه في دلالة الإجماع ؛ لأنه إنما صار حجة لدخول قول المعصوم فيه ، لا لأجل الإجماع ، ولما ذكرناه يُستدلّ في المسألة بالإجماع وإن كان فيها خلاف من بعض أصحابنا » (٩٩) .

وقال في باب الظهار : « ولا يقدح فيما اعتمدناه من الإجماع خلاف من قال من أصحابنا بوقوع الظهار مع الشرط وبحصول التحريم وثبوت حكم الظهار مع

تعليق اللفظ بغير الظهر وبنفى وقوعه بغير المدخول بها ؛ لتميّزه من جملة المجمعين باسمه ونسبه » (١٠٠) .

ثم إنّ الإجماعات المدّعاة في الغنية قد وردت بتعابير مختلفة ، من قبيل : « إجماع الطائفة » و « إجماع الإمامية » و « إجماع آل محمد » و « إجماع من الأئمة بأسرها من الشيعة وغيرها على ذلك و عملهم به من زمن النبي وما بعده الى أن حدث خلاف بين أصحابنا » (١٠١) . مضافاً الى ذلك فإنّ المؤلف يعبر أيضاً بألفاظ أخرى ، من قبيل : « لا خلاف » و « لا خلاف بين أصحابنا » ، ومراده ظاهراً من لفظ « لا خلاف » المطلق : عدم الخلاف بين المسلمين .

ويشهد لذلك أنّ المؤلف يدّعي أحياناً « بلا خلاف إلا الحسن البصري » أو « إلا ابن المسيّب » أو « إلا من مالك » (١٠٢) مع أنّ ثلاثتهم من فقهاء أهل السنة .

والشاهد الآخر تصريح سائر الفقهاء في هذه الموارد بعدم الخلاف فيها بين المسلمين .

ومن نماذج ذلك : أنّ المؤلف في مقام الاستدلال على وجوب النية في الصلاة يقول : « بلا خلاف » (١٠٣) ونحن نرى أنّ صاحب مصابيح الظلام يصرّح في هذا الفرع نفسه : « بلا خلاف بين علماء الإسلام كما قال في المنتهى » (١٠٤) .

ولا يخفى أنّه تُستثنى موارد وجود القرينة على كون مراد المؤلف من التعبير بـ « لا خلاف » الإجماع بين فقهاء الإمامية ، نظير : دعوى « لا خلاف » في شروط إمام الجماعة (١٠٥) .

موقف فقهاء الإمامية تجاه إجماعات الغنية :

لقد اختلفت أنظار الفقهاء حول الإجماعات المدّعاة في الغنية : فقد استدّلوا بها في بعض الموارد ^(١٠٦) ، في حين اعترضوا عليها في موارد أخرى بسبب مخالفة الأكثر أو البعض لمفادها أو لعدم تعرّض الفقهاء الآخرين للفرع الذي ادّعى المؤلف عليه الإجماع ^(١٠٧) .

وسوف نتناول فيما يلي بيان بعض تلك الاعتراضات وبحث الاتجاهات والتخريجات الفنيّة المذكورة من قبل الفقهاء حول إجماعات الغنية وأمثالها :

١ - الشهيد الأوّل : إنّهُ بعد أن أفاد بأنّ ثبوت الإجماع بخبر الواحد مشروط بعدم العلم بالخلاف ، قال : « ... وقد اشتمل كتاب (الخلاف) و (الانتصار) و (السرائر) و (الغنية) على أكثر هذا الباب ، مع ظهور المخالف في بعضها حتى من الناقل نفسه » .

ثمّ بعد أن سجّل هذا الإشكال ، وهو كيفية الجمع بين نقل الإجماع في مسألة وبين العلم باختلاف نظر الفقهاء في المسألة ذاتها ، تصدّي لبيان الحلّ ، وهو أن يكون المراد بالإجماع أحد الوجوه التالية على سبيل مانعة الخلّ :

الوجه الأوّل : عدم اعتبار المخالف المعلوم المعين .

الوجه الثاني : تسميتهم لما اشتهر إجماعاً .

الوجه الثالث : عدم ظفر الناقل حين ادّعى الإجماع بالمخالف .

الوجه الرابع : تأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإن بعد ، كجعل الحكم من باب التخيير .

الوجه الخامس : إجماعهم على روايته ، بمعنى تدوينه في كتبهم منسوباً الى الأئمة عليهم السلام » ^(١٠٨) .

٢ - الفيض الكاشاني : إنّه بعد نقله لكلام الشهيد الأوّل حول عدد من الفروع الفقهية المختلفة التي ادّعى عليها الإجماع من قبل الشيخ وأمثاله على رغم وجود المخالف ، قد بيّن وجهة نظره باعتباره ذا اتجاه حديثي : إنّ الذي يطالع كتاب الغنية لابن زهرة يجد أنّ أكثر الأحكام والمسائل التي ادّعى عليها الإجماع تواجه الإشكال المذكور .

إنّه يعتقد بأنّ السبب الأساس لابتلاء فقهاء ذلك العصر بهذه المشكلة هو تواجدهم في البلاد السنيّة ، فهو يصرّح بأنّهم بحكم تعايشهم مع حالة التقية قد أخذوا من العامة المسلك العقلي ومزجوه بالتدريج مع ما كان لديهم من أحاديث المعصومين (عليه السلام) وفي سبيل التوضيح قد استخدموا بعض الأفكار والأمور الأخرى من المتشابهات وبعض القوانين والقواعد في استنباطاتهم الظنيّة التي كان منشأ أكثرها كتب أهل السنّة . ومن هنا اتسعت دائرة الاختلاف فيما بينهم ، ممّا آل الى أن يردوا في بعض المجالات التي نهى عنى الشرع المقدّس ، ومنها التمسك بالإجماع (١٠٩) .

ومن الجدير بالذكر أنّ رؤية الشيخ محمّد تقي المجلسي أيضاً قريبة من رؤية الفيض الكاشاني (١١٠) .

٣ - المحقّق السبزواري : إنّه على أثر تتبّعه لكتب الفقهاء المتأخّرين بهذا الشأن استنتج أنّ الفقهاء السابقين كانوا ينظرون حال التأليف الى الكتب الفقهية المتوفّرة لديهم فإذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا إنّه إجماعي ، ثمّ إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور تراجعوا عن دعوى الإجماع السابقة .

وبحسب نظره أنّ هذه الحالة سرت أيضاً الى الفقهاء المتأخّرين كالعلامة والشهيدين . بيد أنّه لم يبرز أيّ دليل على مدّعاه واكتفى بالقول : « ويرشد الى

دراسة منهجية لكتاب غنية النزوع في علمي الأصول والفروع

هذا كثير من القرائن التي لا يناسب المقام تفصيلها ؛ إذ ليس المقام محلّ استقصاء هذا الباب ، فإنّه متعلّق بفنّ الأصول ، وإنّما الغرض البيّنة على حقيقة الحال » (١١١) .

٤ - صاحب الجواهر : لقد استند صاحب الجواهر في أكثر الموارد الى إجماعات الغنية وإنّه يرى حجيتها ، إلا أنّه في الوقت نفسه لم يكن يرى حجيتها في موارد أخرى سيما التي أفتى أكثر الفقهاء بخلاف مفاد الإجماع المنقول في الغنية ، واعتبر فتوى الأكثر سبباً لو هن مثل هذه الإجماعات (١١٢) .

٥ - الشيخ الأنصاري : إنّهُ يعتقد أنّ إجماعات الغنية أغلبها مأخوذ من إجماعات السيد المرتضى في الانتصار (١١٣) .

٦ - المحقّق الخوئي : إنّهُ يرى أنّه لا عبرة بالإجماع المنقول سيما إجماعات الغنية ، فهو يعتقد أنّ صاحب الغنية يدّعي الإجماع اعتماداً على أصل أو قاعدة يرى انطباقه على المورد (١١٤) .

٧ - الشيخ السبحاني : ولقد سعى جاهداً في مقدّمته لكتاب الغنية أن يُثبت كون إجماعات الغنية خارجة عن دائرة الإجماع المصطلح ، فكتب في توجيه إجماعات الغنية : « ... ومراده من الإجماع ليس الإجماع المصطلح ، وهو اتفاق الأمة أو الإمامية على الحكم بشرائطه الخاصّة ، بل المصطلح الخاصّ له في هذا الكتاب وقبله للشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف) » .

فهو يعتقد أنّ المؤلّف قد صرّح بهذا الاصطلاح لدى بحث الإجماع في قسم أصول الفقه من الكتاب ، وحاصله : « إنّ المراد منه في مقام الاحتجاج هو قول المعصوم ؛ لأنّ ملاك حجية الإجماع عند الإمامية هو اشتماله على قوله ، وليس الإجماع إلا طريقاً الى كشفه » .

وواصل حديثه مستنتجاً من كلام المؤلف أنّه بناءً على ذلك لا يكون الإشكال على المؤلف وارداً ، قال : « وبذلك يُعلم أنّ ما يُساق إليه من الاعتراض من عصر صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري الى يومنا - من أنّه كيف يدّعي الإجماع في مسائل غير معنونة أو مختلفة - فهو ناشئ عن عدم الرجوع الى مصطلحه في الكتاب » (١١٥) ؛ أي : إنّ هذه الإشكالات إنّما تكون واردة لو أراد بالإجماع المعنى المصطلح .

مناقشة :

١ - إنّ الذي يبدو في النظر أنّه لا يمكن العثور في كلمات المؤلف على أيّة قرينة وشاهد على هذه الدعوى المزبورة ، بل إنّهُ لدى ملاحظة تصريحاته في الفقه وفي أصول الفقه من أنّ حجية الإجماع من باب اشتماله على قول المعصوم وعدم قدح المخالف المعلوم النسب بالإجماع يمكن القول بأنّ القرائن والشواهد دالة على عكس الدعوى المتقدّمة .

٢ - كما أنّ الشيخ الأنصاري يعتقد بأنّ المراد بإجماعات ابن زهرة الإجماع بالمعنى المصطلح وإن لم يخلُ هذا الإطلاق أحياناً من مسامحة ، لكنّها مسامحة وجيهة ؛ بسبب توفّرها على ملاك حجية الإجماع المصطلح ، ألا وهو وجود قول المعصوم بين المجمعين (١١٦) .

وأما السبب في عدم تعبير الفقهاء عن هذا الاتفاق - أي اتفاق فقهاء الإمامية - بغير لفظ الإجماع فبحسب نظر الشيخ الأنصاري إنّما هو تحفّظهم على عناوين الأدلّة المعروفة بين الفريقين .

أقول : يُحتمل أنّ كلام الشيخ الأنصاري ناظر الى البحث الأصولي ، وليس الى ما صنعه ابن زهرة في قسم الفقه ، وفي هذه الحالة لا يمكن استنتاج النتيجة المطلوبة منه .

٣ - ومن أجل حل إشكالات إجماعات الغنية من دون الحاجة الى التوجيهات المزبورة يمكن القول إن الفروع الفقهية التي تمسك بها صاحب الغنية بالإجماع على أنواع :

النوع الأول : الفروع التي كانت مطروحة في ذلك العصر ، ولم يكن مخالف في المسألة .

النوع الثاني : الفروع التي كانت مطروحة في ذلك العصر ، وكان ثمة مخالف معلوم النسب واحداً أو أكثر .

النوع الثالث : الفروع التي ما كانت مطروحة لا في ذلك العصر ولا قبله ، وقد طرحها ابن زهرة لأول مرة وادّعى عليها الإجماع .

النوع الرابع : الفروع التي كانت مطروحة في ذلك العصر ، وكان ثمة مخالف غير معروف .

والنوعان الأولان آنفا الذكر منطبقان مع مبنى ابن زهرة في الإجماع ، ولا يتوجّه عليه أي إشكال كي يحتاج الى التوجيهات السابقة .

وإنما يتوجّه الإشكال على النوعين الآخرين - أي الثالث والرابع - فحسب ؛ إذ كيف يدّعي الإجماع في هكذا موارد ؟ !

أما فيما يتعلّق بالنوع الثالث فيمكن القول : من المحتمل أن هذا النوع من الفروع كانت مطروحة في الكتب الفقهية في ذلك العصر إلا أن تلك الكتب لم تصل الى أيدينا ، نظير الأقوال التي ينقلها الشهيد الأول من كتب كثيرة لم تصل حتى الى الفقهاء الذين سبقوه .

وأما فيما يتعلّق بالنوع الرابع فيمكن القول : إنّه على الرغم من أنه طبقاً لمبنى ابن زهرة أن وجود المخالف مجهول النسب مضرّ بالإجماع إلا أنه إن

وجود مثل هكذا فروع في الغنية بحاجة الى إثبات ، هذا أولاً . وثانياً : إنه لا يُعلم أن المخالف الذي هو مجهول النسب عندنا هو كذلك عند ابن زهرة ، فيحتمل أنه كان معلوم النسب عنده .

ومع هذا كله فإن الأمر الجدير بالالتفات أن الذي أثار حساسية الفقهاء تُجاه إجماعات الغنية ليس هو النكته المذكورة وأنه ادّعى الإجماع في موارد مختلف فيها أو لم تكن مطروحة أو كان ثمة مخالف مجهول ، بل إن النكته الأساسية التي تدفع ذهن كلّ باحث للتساؤل هي : إنّ الفقه الإمامي والذي كان أكثر فروعهِ والى عصر ابن زهرة مستندة الى السنّة والنصوص حتى أن فقيهاً نظير الشيخ الطوسي الذي كان يعيش في محيط حاكمة الفقه السنّي وحكام أهل السنّة قد استدّل في كتبه بالأخبار والروايات الواصلة من أهل البيت (عليه السلام) الى جانب الاستدلال بالإجماع^(١١٧) ، فكيف يمكن تفسير هذه الظاهرة في كتاب الغنية ، وهي إنه دفعة استند في جُلّ أو كلّ الفروع الواردة فيها الى الإجماع ، ولم يستند الى الروايات بالمرّة أو في موارد قليلة جداً ؟ !

من نماذج ذلك : كتاب الزكاة ، فإنّ مجموع ما طُرِح فيه من فروع فقهية من أوله الى الفصل الثاني يبلغ تقريباً (٣٥) فرعاً^(١١٨) ، والدليل الأصلي المذكور لها هو الإجماع ، والفرع الوحيد الذي استدّل فيه - مضافاً الى الإجماع - بالروايات ومن جهة كونها شاهداً هو الفرع المتعلّق بتعداد ما يجب فيه الزكاة^(١١٩) .

والسؤال الأساس المتقدّم الذي يقوّي من هذا الاحتمال ولو في بعض الموارد أن المراد بالإجماع في كلام صاحب الغنية ليس الإجماع المصطلح ، بل كان مراده وجود روايات تكشف عن قول المعصوم (عليه السلام) ، لكن - كما احتمله بعض المعاصرين^(١٢٠) - إنه إنّما فعل ذلك وعبّر بالإجماع من باب المماشاة وفي مقام الاحتجاج على أهل السنّة الذي هو حجة عندهم .

رابعاً : العقل

إنّ موارد الاستدلال بالدليل العقلي في الغنية قليل جداً إذا ما قيس بغيره من سائر الأدلّة ، والذي يبدو في النظر أنّ المؤلّف قد حاول تجنّب ذلك ، إلا أنّه ذكر الدليل العقلي بعنوان دليل على الحكم الشرعي على الرغم من قلّة تلك الموارد وكونها موارد معدودة (١٢١) .

خامساً : الأصول العملية

بالإضافة الى الأدلّة الأربعة المتقدّمة وقع من صاحب الغنية الاستدلال على فتواه في بعض الموارد بالأصول العملية ، مثل : الاحتياط والبراءة (١٢٢) وأصل الصحة (١٢٣) وأصل الإباحة (١٢٤) .

ومراده من الاحتياط والبراءة : الاحتياط والبراءة العقلين ، ومن هنا نراه في تفسير (الاحتياط) يضيف جملة « واليقين ببراءة الذمّة » التي هي مفاد قاعدة الاشتغال (١٢٥) .

كما أنّ المؤلّف في موارد كثيرة يستعمل في مقام الاستدلال عبارة : « طريقة الاحتياط » (١٢٦) التي يلاحظ الاستدلال بها سابقاً في (الانتصار) للسيد المرتضى و (الخلاف) للشيخ الطوسي .

وأيضاً نجد المؤلّف فيما يقرب من عشرة موارد - وأغلبها في كتاب البيع - بعد الاستدلال بالإجماع وظاهر القرآن يورد عبارة : « ودلالة الأصل » بعنوان أنّه دليل ثانٍ أو ثالث ، والمراد به في أكثر الموارد أصل الإباحة (١٢٧) وأحياناً أصل الصحة (١٢٨) .

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الأسلوب من الاستدلال يُشاهد في باب البيع من كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي (١٢٩) ، فمن المحتمل كون هذا الكتاب هو

النموذج الذي حذا المؤلف حذوه في هذا القسم ، نظير الموردين التاليين : قوله : « يدلّ على ما قلناه الإجماع المتكرّر ودلالة الأصل وظاهر القرآن » (١٣٠) ، وقوله : « فأما إذا لم يكن من جنسه فلا بأس ببيعه ؛ لإجماع الطائفة وظاهر القرآن ودلالة الأصل » (١٣١) .

سادساً : القواعد الأصولية والفقهية

إنّ المؤلف بالإضافة الى الموارد السابقة استند في مقام الاستدلال الى بعض القواعد الأصولية الأخرى (١٣٢) ، من قبيل :

١ - إنّ كلام المتكلم إذا صدر بسبب ما فلا يصحّ قصره على ذلك السبب ، بل يحمل على العموم (١٣٣) .

٢ - الأصل في الاستعمال الحقيقة (١٣٤) .

٣ - إنّ ألفاظ القرآن الكريم تحمل على المعاني العرفية ، لا المعاني اللغوية الموضوعية (١٣٥) ، فيمكن أن يكون مقتضى العرف الشرعي غير الوضع اللغوي (١٣٦) .

٤ - إنّ الأمر الشرعي يقتضي الوجوب إلا إذا قام دليل قطعي على خلافه (١٣٧) .

٥ - إنّ ظواهر القرآن حجة إلا إذا دلّ دليل قطعي على خلافها . وعلى هذا الأساس فقد تمسك المؤلف لإثبات عدم نجاسة الماء الجاري والكثير الراكد الذي لم يتغيّر لونه ورائحته وطعمه بالآية الشريفة ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾ (١٣٨) ، ويعلّل ذلك بقوله : « لأنّ مخالطة النجاسة للماء الجاري أو الكثير الراكد إذا لم يتغيّر أحد أوصافه لا يُخرجه عن استحقاق إطلاق

هذا الاسم والوصف معاً عليه ، وإذا كان كذلك وجب العمل بالظاهر إلا بدليل قاطع » (١٣٩) .

٦ - إنَّ ظاهر القرآن يُخصَّص بالإجماع . ومن هنا نجد المؤلف يصرِّح بهذه النقطة في بحث مستثنيات الربا ، فيقول : « ولا ربا عندنا بين الوالد وولده والسيد وعبدّه والزوج وزوجته والمسلم والحربي بدليل إجماع الطائفة ، وبه يخصّ ظاهر القرآن في تحريم الربا على العموم ، وإذا اختصّ بجنس دون جنس فما المنكر من اختصاصه بمكلف دون مكلف ؟ ! » (١٤٠) .

أمّا بالنسبة الى القواعد الفقهية بما لها من عناوين وألفاظ راجعة في زماننا هذا فلم يوردها المؤلف في كتابه (الغنية) ، إلا أنّه استدلّ بروايات تعتبر مستنداً لبعض القواعد الفقهية ، من قبيل : حديث « لا ضرر » (١٤١) ، حديث « الإسلام يجبّ ما قبله » (١٤٢) ، حديث « الخراج بالضمان » (١٤٣) وروايات نفي الحرج (١٤٤) وأيضاً الآية الشريفة : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (١٤٥) (١٤٦) ، كما أنّه تمسك بقاعدة القرعة في ستّة موارد (١٤٧) .

سابعاً : قول اللغويين

إنّ من جملة خصائص كتاب الغنية استناده المکرّر بقول اللغويين والنحويين ، فمن ذلك ما نراه في بحث الطهارة حيث استند الى كلام اللغويين من أجل إثبات أنّ ﴿ إِلَى ﴾ في الآية الشريفة ﴿ وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ (١٤٨) بمعنى (مع) ، قال : « وشواهد ذلك من كلام العرب أشهر من أن يحتاج الى التطويل بذكرها » (١٤٩) . ويواصل بحثه في هذا الصدد حول عطف كلمة ﴿ أَرْجُلُ ﴾ في الآية الكريمة على محلّ إعراب كلمة ﴿ رُؤُوس ﴾ وأنّ هذا أنسب من العطف على الـ ﴿ أَيْدٍ ﴾ ، فيقول : « وعطفها على موضع الرؤوس أولى من عطفها

على الأيدي ؛ لاتفاق أهل العربية على أنّ إعمال أقرب العاملين أولى من إعمال الأبعد » (١٥٠) .

وكذا الحال في كتاب الوقف في مسألة الوقف على العترة ، فمن أجل إثبات أنّ المراد بالعترة ذرية الشخص يستشهد بقول اثنين من اللغويين ، وهما : (ثعلب وابن الأعرابي) (١٥١) .

ولا يخفى أنّ المؤلف في الوقت الذي يستدلّ بقول اللغويين نراه أحياناً يستعمل الألفاظ في معانيها الشرعية . فمن الأمثلة على ذلك :

١ - ما ورد في بحث القنوت حول الآية الكريمة ﴿ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ (١٥٢) حيث يقول : « والمفهوم من لفظة (قنوت) في الشرع هو الدعاء ، فوجب حمل الآية عليه ، دون ما يحتمله في اللغة من طول القيام وغيره » (١٥٣) .

٢ - وفي موضع آخر في مقام ردّ كلام أهل السنة - من أنّه ليس في كلام العرب أنّ الجدل بمعنى اليمين ، وعلى هذا يكون المراد منه قول « لا والله » و « بلى والله » - يقول : « لأنّه غير ممتنع أن يقتضي العرف الشرعي ما ليس في الوضع اللغوي كما يقوله في لفظة (غائط) ... » (١٥٤) .

ثامناً: تكثير الأدلة

من خلال إجراء مقارنة إجمالية بين كتاب الغنية وبين الكتب الفقهية السابقة يمكن تحصيل النتيجة التالية ، وهي :

إنّ صاحب الغنية كان يسعى في مقام الاستدلال على مختلف الفروع الفقهية أن يكثر من ذكر الأدلة المتعددة . من أمثلة ذلك :

١ - في مسألة حرمة قول (آمين) بعد قراءة الحمد فقد استدللّ ابن بابويه بدليل واحد فقط ، قال : « لأنّ ذلك كان يقوله النصارى » (١٥٥) ، واستدلّ

السيد المرتضى في (الانتصار) بثلاثة أدلة : إجماع الطائفة وطريقة الاحتياط وعدم الخلاف في صحة الصلاة في صورة ترك (آمين) ^(١٥٦) ، وأمّا المؤلف فقد تمسك لإثبات الحرمة بأدلة عديدة ، وهي : إجماع الإمامية والاحتياط وكونها مصداق الفعل الكثير و خروج عن الأعمال المشروعة في الصلاة وأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وبقول (آمين) لا يحصل لنا اليقين ببراءة الذمة ^(١٥٧) .

٢ - وفي الاستدلال على استحباب صوم يوم الشك بنية شعبان يذكر أربعة أدلة : الإجماع وطريقة الاحتياط و الكتاب : ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ ^(١٥٨) والأخبار ^(١٥٩) ، فيما نرى السيد المرتضى في (الانتصار) قد استدلّ بالإجماع و طريقة الاحتياط فقط ^(١٦٠) وفي (الناصريات) بالإجماع والكتاب والأخبار ^(١٦١) ، واستدلّ الشيخ الطوسي في (الخلاف) بالإجماع والأخبار ^(١٦٢) .

الدراية :

إنّ من الخصائص الأخرى لكتاب الغنية التعرّض لبحوث الدراية وعلم الرجال ، فإنّ المؤلف تعرّض لتحقيق أسانيد الروايات التي كانت مستنداً لفقهاء أهل السنّة . فمن ذلك :

١ - في بحث إرث العصبّة قدح في سند الرواية التي استندوا إليها من طريقين : أمّا الرواية الأولى التي هي عن ابن عبّاس فقد ناقش فيه : « أنّ الخبر المروي عن ابن عبّاس لم يروه أحد من أهل الحديث إلا من طريق ابن طاووس . ومع هذا فهو مختلف اللفظ ... واختلاف لفظه مع اتحاد طريقه دليل ضعفه » .

وأمّا الرواية الثانية التي هي عن الهذيل بن شرحبيل ، قال : « الهذيل بن شرحبيل مجهول ضعيف » ^(١٦٣) .

وينبغي الالتفات الى أَنَّ المؤلف في هذا البحث قد أفاد من بيانات السيد المرتضى في (الانتصار) (١٦٤).

٢ - وأيضاً قال السيد ابن زهرة حول الرواية التي نقلها أهل السنة عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) وتمسكوا بها لإثبات العول ، قال : « ... ثمَّ إنَّ اعتمادهم في الرواية الثانية عن أمير المؤمنين (عليه السلام) لما ادَّعوه من قوله بالعول في الفرائض على أخبار آحاد لا يُعوَّل على مثلها في الشرع . ثمَّ هي موقوفة على الشعبي والنخعي والحسن بن عمار ، والشعبي ولد في سنة ست وثلاثين ، والنخعي ولد في سنة سبع وثلاثين ، وأمير المؤمنين (عليه السلام) قُتل في سنة أربعين ، فلا يصح روايتهما عنه ، والحسن بن عمار مضعف عند أصحاب الحديث ، ولمَّا ولي المظالم قال سليمان بن مهران الأعمش : ظالم ولي المظالم » (١٦٥).

القاطعية والأدب في مقام الإفتاء :

على الرغم من أَنَّ المؤلف في عدّة موارد في الفروع التي هي محلّ اختلاف بين فقهاء الإمامية قد استعمل لما اختاره من قول بعض الألفاظ التي تكشف عن تردّده ، من قبيل : استعمال لفظ « الأحوط » إحدى عشرة مرّة ، واستعمال لفظ « الأظهر » أربعة مرّات . إلاَّ أنّه لو لوحظ حجم الكتاب وكثرة ما تضمّنه من فروع لا يعتبر مقداراً مهماً في مقابل بيانه القاطع والصريح في انتخاب رأيه ممّا يحكي مدى شجاعته العلمية .

من ذلك : نقده لآراء الإمامية في مسألة طهارة غسالة الماء المستعمل في الحدث الأكبر وموافقته للسيد المرتضى في صورة نجاسة البدن حيث قال بجواز استعماله في الوضوء والغسل ، واستناداً الى عدّة أدلّة يتصدّى لرأى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي (١٦٦).

ومما يجدر الإشارة إليه أنه في نقده لآراء الآخرين يتعامل باحترام ويتحاشى الإهانة والاستصغار لأصحاب تلك الأقوال والآراء .

شرح وترجمة الغنية :

على الرغم من عدم تدوين كتاب مستقل في شرح الغنية لحدّ الآن إلا أنه يُستفاد ممّا ذكره مؤلّف كتاب (جامع الخلاف والوفاق) في مقدّمة الكتاب وخاتمته أنّ الكتاب المذكور قد أُلّف بهدف أن يكون شرحاً على كتاب الغنية ؛ حيث سار المؤلّف في هذا الكتاب على أساس كتاب الغنية ومجاراته ، فقد أورد المؤلّف الفروع المذكورة في الغنية مع إضافات وتوضيحات واستدراكات من سائر الكتب الفقهية سيما كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي ، لكن مع شيء من التفاوت إذ أنّه كان يشير الى آراء أهل السنّة - وخلافاً للغنية - مع ذكر أصحابها وموارد وفاقهم مع آراء الإمامية (١٦٧) .

وأما بالنسبة الى ترجمة وتلخيص الغنية فقد أورد الطهراني في الذريعة كتابين باسم (معتقد الإمامية) و (منتخب غنية النزوع) .

والكتاب الأوّل باللغة الفارسية ومؤلفه غير معروف ، ومن المحتمل أنّه عماد الدين الحسن بن علي الطبري الآملي . وأما الكتاب الآخر فمؤلفه أيضاً غير مشخص .

والذي يبدو في النظر أنّ هذين الكتابين في الحقيقة كتاب واحد لكن ذكر له اسمان (١٦٨) .

نتائج البحث :

١ - إنّ السيد ابن زهرة يُعتبر من الشخصيات العلمية البارزة في فقه الإمامية ، ومن أهمّ كتبه الكلامية والأصولية والفقهية هو كتاب (الغنية) الذي يحتوي على

آخر آرائه في هذه المجالات الثلاثة المزبورة ، فإنَّ الفقهاء على طول التاريخ باتوا ينقلون آراءه من هذا الكتاب فحسب ، وقد تصدّوا لبحثها ، وقد سعى جاهداً - في هذا الكتاب - أن يتخلّص من إشكاليين مهمّين ، وهما : الاختصار الشديد والتفصيل المطول ، اللذين مُنيت بهما الكتب المتقدّمة عليه ممّا ضاعف من الرغبة في تداوله وقراءته .

٢ - من أهمّ امتيازات هذا الكتاب هو تفكيره الحرّ على رغم اتّهامه من قبل ابن إدريس بتقليد الشيخ الطوسي ، إلا أنّه نراه ينتقد بعض آراء الشيخ بموضوعية تامّة ، في الوقت الذي مرّ الفقه الإمامي بفترة ركود بعد الشيخ ، وكان غالباً ما يكتفي أتباع مدرسة الشيخ بنقل آرائه في كتبهم ، وقلّما نجد فقيهاً يُفتي بخلاف نظر الشيخ .

٣ - وأيضاً من خصائص الكتاب البارزة : الناحية الاستدلالية فيه ، فهو على الرغم من استناد المؤلف الى الأدلّة الأربعة إلا أنّه أكثر من استدلاله بالإجماع فوق الحدّ المتعارف ، وقد اختلفت آراء العلماء تجاه هذه الإجماعات ، وقد تعرّضنا لنقد بعضها ، وقسمنا تلك الإجماعات الى أربعة أنواع وحددنا موقفنا من كلّ واحد منها .

٤ - إنّ القسم الفقهي في (الغنية) قد دُوّن على نمط الفقه المقارن ، وقد استفاد المؤلف في الموارد الخلافية ببعض العبارات من قبيل : « نحتجّ على المخالف » أو « ويحتجّ على المخالف » وتصدّى لنقد آراء أهل السنّة من خلال التمسك بالروايات المنقولة من طرقهم عن الرسول الأكرم ﷺ وأحياناً عن أمير المؤمنين عليه السلام .

الهوامش

- (١) إنّ هذا المقال مكتوب باللغة الفارسية ، قام بترجمته الى العربية : الشيخ خالد الغفوري .
- (٢) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع ، تحقيق إبراهيم البهادري ، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ . ق .
- (٣) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، دار التعارف للمطبوعات - بيروت ، ٢ : ٢٦٥ ، و ٣ : ٦١٠ ، و ٦ : ٢٤٩ .
- (٤) الخوانساري الإصفهاني ، الميرزا محمد باقر ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ، تحقيق أسد الله إسماعيليان ، بمعونة مكتبة إسماعيليان ، مهر استوار - قم ، ٢ : ٣٧٤ - ٣٧٥ . وانظر : المدرّس التبريزي ، محمد علي ، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب ، مكتبة الخيّام ، ط ٤ / ١٣٧٤ هـ . ش ، ٧ : ٥٥٠ .
- (٥) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٦ : ٢١٦ . الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي الجزيني ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم ، ط ٢ / ١٤١٧ هـ . ق ، ١ : ٤١٢ . الفاضل الهندي ، محمد بن حسن بن محمد الإصفهاني ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ، تحقيق وتصحيح لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم ، ط ٢ / ١٤١٦ هـ . ق ، ١ : ٣٥١ . الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي الجزيني ، البيان ، تحقيق وتصحيح الشيخ محمد الحسّون - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ . ق : ٢٠٢ .
- (٦) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، تحقيق وتصحيح الشيخ عباس القوجاني ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٧ ، ١٦ : ٢٢٤ . الفاضل الهندي ، محمد بن حسن بن محمد الإصفهاني ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ١ : ١٣٠ .
- (٧) الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي الجزيني ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١ : ٢٩٥ .

- (٨) العاملي ، محمد بن علي ، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام ، تحقيق وتصحيح لجنة التحقيق في مؤسسة آل البيت عليه السلام ، مؤسسة آل البيت عليه السلام - بيروت ، ط ١ / ١٤١١ هـ . ق ، ٨ : ٤٧٨ .
- (٩) أنظر : النوري ، الميرزا حسين ، خاتمة المستدرک ، تحقيق وتصحيح لجنة التحقيق في مؤسسة آل البيت عليه السلام ، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم ، ط ١ ، ٣ : ١٧٠ .
- (١٠) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٦ : ٢٥٠ . القمي ، عباس ، الكنى والألقاب ، مكتبة الصدر - طهران ، ١ : ٢٩٩ . أفندي الإصفهاني ، الميرزا عبدالله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مطبعة الخيام ، ٢ : ٢٠٨ .
- (١١) أفندي الإصفهاني ، الميرزا عبدالله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٢ : ٢٠٨ .
- (١٢) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ . ق ، ٢ : ٤٤٢ .
- (١٣) الخوانساري الإصفهاني ، الميرزا محمد باقر ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٢ : ٣٧٥ - ٣٧٦ .
- (١٤) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢ : ٤٤٣ . الكيدري ، قطب الدين محمد بن الحسين ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ، تحقيق وتصحيح الشيخ إبراهيم البهادر المرافي ، ط ١ / ١٤١٦ هـ . ق - قم ، ٩٩ - ١٠٠ . السبزواري القمي ، علي المؤمن ، جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق ، تحقيق وتصحيح الشيخ حسين الحسن البيرجندي ، مؤسسة الموطئين لظهور إمام العصر عليه السلام - قم ، ط ١ / ١٤٢١ هـ . ق ، ١٤ : ٦١٠ .
- (١٥) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ . ق = ١٩٨٣ م ، ١٠٤ : ٣١ . الطباطبائي المدرّسي ، حسين ، مقدّمة لفقه الشيعة [باللغة الفارسية] ، ترجمة : محمد آصف فکرت ، مجمع البحوث الإسلامية - إيران ، ط ١ / ١٤١٠ هـ . ق ، ٨٤ - ٨٥ .
- (١٦) أنظر : الأمين ، حسن ، مستدرکات أعيان الشيعة ، دار التعارف للمطبوعات - بيروت ، ط ٢ / ١٤١٨ هـ . ق = ١٩٩٧ م ، ١ : ٢٣٠ .
- (١٧) المحقّق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، دارالأضواء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ . ق ، ١١ : ١٣٩ ، و ٢٠ : ٣٨٧ ، و ٦ : ٢٥٠ .

- (١٨) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع ، ١٧ : ٢ .
- (١٩) وهذا التفاوت راجع الى التعرض لبحوث علم أصول الفقه الى جانب علمي الكلام والفقه ؛ إذ أنّ تلك الكتب المزبورة بحسب الظاهر اقتصرّت على مسائل علم الفقه وخلت من الأصول باستثناء (الكافي في الفقه) الذي اشتمل على كلا القسمين .
- (٢٠) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع ، ١٩ : ٢ .
- (٢١) الحلبي ، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه ، تحقيق وتصحيح رضا الأستادي ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ . ق - إصفهان : ٣٥ . الشريف المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار في انفرادات الإمامية ، تحقيق وتصحيح لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ . ق : ٣٥٥ .
- (٢٢) الحلبي ، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ٤٥٦ .
- (٢٣) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع ، ٢ : ٢٢٥ .
- (٢٤) المصدر السابق : ٢١ .
- (٢٥) المصدر السابق : ٢٦٥ .
- (٢٦) المصدر السابق .
- (٢٧) المصدر السابق : ٢٦٥ - ٢٦٦ .
- (٢٨) الحسن بن زين الدين ، معالم الدين وملاد المجتهدين ، تحقيق لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ، قسم الأصول : ٧٧ . ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع ، ٢ : ٣٣٦ .
- (٢٩) المصدر السابق : ٤١٤ .
- (٣٠) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، العدة في أصول الفقه ، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمي ، مطبعة ستارة - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ . ق = ١٣٧٦ هـ . ش ، ٢ : ٧٢٩ .
- (٣١) أنظر : ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي

الأصول والفروع ، ٢ : ٢٩٤ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، العدة في أصول الفقه ١ : ٢٢٦ .

(٣٢) أنظر : ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول والفروع ، ٢ : ٣٠٧ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، العدة في أصول الفقه ١ : ٢٦٠ .

(٣٣) إنَّ بعض الأبواب الفقهية من قبيل (السبق والرماية) على الرغم من كونها مطروحة في كتب السابقين - كالمبسوط والمهذب - في باب مستقلٍّ إلا أنَّها لم تطرح في الغنية .

(٣٤) أنظر : الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجُمْل والعقود في العبادات ، قم : ٢٠ . ابن البرَّاج ، عبد العزيز بن تحرير القاضي الطرابلسي ، تحقيق وتصحيح جماعة من المحقِّقين والمصحِّحين تحت إشراف الشيخ جعفر السبحاني ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرِّسين بقم ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ . ق ، ١ : ١٨ .

(٣٥) الحلبي ، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ٣٢٢ .

(٣٦) المصدر السابق : ٢٩٢ - ٣٢٢ .

(٣٧) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود : ٣٤ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الاقتصاد : ٢٣٩ .

(٣٨) لقد شرع في كتاب (الكافي في الفقه) بتقسيم التكليف السمعي الى ثلاثة أقسام : العبادات ، والمحرمات ، والأحكام ، وذكر في المرحلة اللاحقة للعبادات عشرة أقسام للعبادات .

وأما في كتاب (الوسيلة) لابن حمزة فقد تمَّ تقسيم العبادات الشرعية الى عشرة أقسام .

وأما في كتاب (المراسم) لسار فقد قسَّم البحوث الفقهية الى قسمين : عبادات ومعاملات ، وقسَّم العبادات الى ستَّة أقسام . (أنظر : الحلبي ، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١٠٩ - ١١٣ . ابن حمزة الطوسي ، محمد ابن علي بن حمزة ، الوسيلة إلى نيل الفضيلة ، تحقيق وتصحيح الشيخ محمد الحسّون ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ . ق : ٤٥ . سار ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم العلوية والأحكام النبوية في الفقه الإمامي ، تحقيق وتصحيح محمود البستاني ، منشورات الحرمين - قم ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ . ق : ٢٨ .

(٣٩) الذي يبدو في النظر أنَّ المؤلف في تنظيمه للأبواب غير العبادية قد انتهج أسلوبه الخاص الذي ابتكره هو ، ولم يحاك أحداً في ذلك ، وأما في أبواب العبادات فقد قسمها تقسيماً خماسياً - وهي : الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد - تبعاً لأكثر المصنّفات الفقهية التي كانت في عصره .

(٤٠) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٣٣ . الحلبي ، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١٠٩ .

(٤١) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٠٧ - ٢١٤ . الحلبي ، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ٣٥٣ .

(٤٢) كنموذج أنظر : الشريف المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار في انفرادات الإمامية : ٢٦٦ . ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٣٣٧ .

(٤٣) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٥٤ .

(٤٤) المصدر السابق : ٢٨٠ .

(٤٥) المصدر السابق : ٤٣٣ .

(٤٦) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، تحقيق وتصحيح السيد محمد تقي الكشفي ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران ، ط ١٣٨٧ هـ . ق ، ١ : ١٩ .

(٤٧) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ، تحقيق وتصحيح الشيخ علي الخراساني - السيد جواد ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ، ط ١٤٠٧ هـ . ق ، ٣ : ٤٢٠ ، و ٥ : ٤٢١ .

(٤٨) أنظر : ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٤٢٣ . المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان العكبري ، المقنعة ، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - قم ، ط ١٤١٣ هـ . ق : ٧٧٥ .

(٤٩) أنظر : ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ١٣٤ و ٤٢٣ . الشريف المرتضى ، علي بن الحسين ، المسائل الناصريات ، تحقيق وتصحيح مركز الدراسات والتحقيقات العلمية ، رابطة الثقافة

والعلاقات الإسلامية - طهران ، ط ١ / ١٤١٧ هـ . ق : ٢٩١ . الشريف المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار في انفرادات الإمامية : ٥١٦ .

(٥٠) أنظر : ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النّزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٨٧ . الحلبي ، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ٣٤٨ .

(٥١) إنّ مجموع الموارد التي تعرّض فيها لنقل أقوال الآخرين بالتعبير المذكور (٤٢) مرة .

(٥٢) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النّزوع في علمي الأصول والفروع : ٣٨٢ .

(٥٣) تكرّر استعمال هذا التعبير (١٦) مرة .

(٥٤) لقد ورد هذا التعبير (٩٩) مرة .

(٥٥) لقد ورد ذلك في (١١) مورداً .

(٥٦) لقد ورد ذلك في (١٠) موارد .

(٥٧) لقد ورد ذلك في (١١) مورداً .

(٥٨) لقد ورد ذلك في (١٤) مورداً .

إنّ النقطة الجديرة بالالتفات هو أنّه في مقام نقل أقوال فقهاء أهل السنّة لا يستخدم لفظ (الفقهاء) ، في حين أنّ استعمال ذلك كان هو الشائع في الكتب المتقدّمة على الغنية كـ (الانتصار) و (الناصريات) وأيضاً كتب الشيخ الطوسي .

(٥٩) أنظر : ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النّزوع في علمي الأصول والفروع : ٤٣٢ .

(٦٠) المصدر السابق : ٢٧ ، ٦٠ ، ٤٣٢ .

(٦١) المصدر السابق : ٤٣٩ .

(٦٢) ابن إدريس الحلّي ، محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢ : ٤٤٣ .

(٦٣) المصدر السابق ٢ : ٤٤٣ ، فإنّه قال : « ... والقائل بهذا هو السيد العلوي أبو المكارم ابن زهرة الحلبي رحمه الله شاهده ورايته وكاتبته وكاتبني وعرفته ما ذكره في تصنيفه من الخطأ ، فاعتذر رحمه الله بأعذار غير واضحة ، وأبان بها أنّه ثقل عليه الردّ ، ولعمري أنّ الحق ثقیل كلّّه » .

(٦٤) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٩١ .

(٦٥) ومن نماذج ذلك ما نجده في بحث شروط صحة الوقف حيث نقل عین عبارات الغنية ما يقرب من صفحتين . ابن إدريس الحلبي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣ : ١٥٥ . ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٦٦) ابن إدريس الحلبي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢ : ٤٤٣ .

(٦٧) كنموذج أنظر : الكيدري ، قطب الدين محمد بن الحسين ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٤٦ ، ٣٥٦ . ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٩٨ ، ٢٣٨ .

(٦٨) الطباطبائي المدرسي ، حسين ، مقدمة لفقه الشيعة : ٥١ .

(٦٩) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٩٢ .

(٧٠) ابن إدريس الحلبي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢ : ٤٤٣ .

(٧١) أنظر : البحراني ، يوسف بن أحمد بن إبراهيم ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، تحقيق وتصحيح الشيخ محمد تقي الإيرواني - السيد عبد الرزاق المقرم ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ . ق ، ١٢ : ١٣٠ ، و ٢١ : ٣٩١ - ٣٨٩ .

(٧٢) العاملي ، جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (الطبعة الحديثة) ، تحقيق وتصحيح الشيخ محمد باقر الخالصي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ . ق ، ١١ : ١٧٠ .

(٧٣) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ١٧٦ .

(٧٤) العلامة الحلبي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، تحقيق وتصحيح لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ . ق ، ٤ : ٢١٠ . النجفي ، محمد حسن ،

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ١٩ : ٣٥٣ .

(٧٥) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول والفروع : ٤١٥ .

(٧٦) المصدر السابق : ٤١٥ . الطباطبائي ، علي بن محمد بن أبي معاذ ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل (الطبعة الحديثة) ، تحقيق وتصحيح جمع من المحققين ، مؤسسة آل البيت ع - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ . ق ، ١٦ : ٥٤٢ .

(٧٧) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول والفروع : ٣٨٢ .

(٧٨) العميدي ، السيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد الأعرجي الحسيني ، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد ، تحقيق وتصحيح محيي الدين الواعظي - الحاج كمال الكاتب - جلال الأسدي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ . ق ، ٢ : ٥٩١ .

(٧٩) أنظر : ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢ : ٧٣٢ - ٧٣٣ : فهذا جملة ما يتمسك به من نصر اختيار المرتضى ، والقول الآخر أكثر وأظهر بين أصحابنا ، وعليه يعمل العامل منهم وبه يفتي المفتي

(٨٠) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول والفروع : ٤٣٨ .

(٨١) الفاضل الهندي ، محمد بن حسن بن محمد الإصفهاني ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ١٠ : ٤٩٨ و ٥٠٣ .

(٨٢) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول والفروع : ٤٠٨ .

(٨٣) الفاضل الهندي ، محمد بن حسن بن محمد الإصفهاني ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ١١ : ٥٢١ .

(٨٤) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول والفروع : ١٢٠ .

(٨٥) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٤ : ٢٤٦ .

(٨٦) وهذه الأبواب عبارة عما يلي : الصلاة (٤٥) مورداً ، الزكاة (٧٠) ، الخمس (٢) ،

الصوم والاعتكاف (١٧) ، الحج (٢٥) الجهاد (٤) ، البيع (٣) ، الشفعة (١) ،
القرض (٢) ، الرهن (٢) ، التفليس (١) ، الحجر (٣) ، الصلح (١) ، الضمان
(١) ، الإقرار (٥) ، الغصب (١) ، الإجارة (٣) ، الوقف (٢) ، الوصية (٢) ،
الإرث (١١) ، النكاح (٣٨) ، الإيلاء (٤) ، الظهار (١) ، الطلاق (٥) ، العدة (٦) ،
الأولاد (٢) ، المكاتب (١) ، اليمين والعهد والنذر (١) ، الصيد والذباجة والأطعمة
والأشربة (٤) ، الجنائيات (٨) ، الحدود (٢) ، القضاء والشهادات (٨) .

(٨٧) النساء : ٢ .

(٨٨) الصف : ١٤ .

(٨٩) المائدة : ٦ .

(٩٠) أنظر : ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي
الأصول والفروع : ٥٥ .

(٩١) من قبيل : الروايتين ٣٥ و ٣٧ : « إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا
يستدبرها ببول ولا غائط » و « العينان وكاء السنّة ، فمن نام فليتوضأ » .

(٩٢) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول
والفروع : ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ و

(٩٣) المصدر السابق : ٣٥١ و ١٧١ .

(٩٤) المصدر السابق : ٦٣ .

(٩٥) المصدر السابق : ٢٢٦ ، ٤٧ ، ٣٣٧ .

(٩٦) المصدر السابق : ٣٥ ، ٢٠٨ ، ٣٢٩ ، ٤٠١ .

(٩٧) المصدر السابق : ٧٦ ، ٣٠٧ و ٣٣٩ .

(٩٨) المصدر السابق ٢ : ٣٧٠ .

(٩٩) المصدر السابق : ٢٤٣ .

(١٠٠) المصدر السابق : ٣٦٧ .

(١٠١) المصدر السابق : ١٣١ .

(١٠٢) المصدر السابق : ١٨٠ ، ٢٠٠ ، ٢٢٤ ، ٢٤١ .

(١٠٣) المصدر السابق : ٦٨ .

(١٠٤) الوحيد البهبهاني ، محمد باقر بن محمد أكمل ، مصابيح الظلام ، تحقيق وتصحيح
لجنة التحقيق في مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني ، مؤسسة العلامة

المجّد الوحيد البهبهاني - قم ، ط ١ / ١٤٢٤ هـ. ق ، ٧ : ١٢٩ .

(١٠٥) الوحيد البهبهاني ، محمد باقر بن محمد أكمل ، مصابيح الظلام ، ٧ : ١٢٩ .

(١٠٦) أنظر : العاملي ، جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ١ : ٣٠١ .

الطباطبائي ، علي بن محمد بن أبي معاذ ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٩ : ٣٧٥ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٢٤٤ : ١ .

(١٠٧) أنظر : الطباطبائي ، علي بن محمد بن أبي معاذ ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٩ : ٣٩٠ . الخوئي ، السيد أبو القاسم ، المستند في شرح العروة الوثقى ، المقرّر الشيخ مرتضى البروجردي ١ : ٣١١ .

(١٠٨) الشهيد الأوّل ، محمد بن جمال الدين مكي العاملي الجزيني ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، تحقيق مؤسسة آل البيت ع لإحياء التراث ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ق = ١٣٧٦ هـ ش ، قم - إيران ، ١ : ٥١ .

(١٠٩) الفيض الكاشاني ، محمد محسن بن شاه مرتضى ، الشهاب الثاقب في وجوب صلاة الجمعة العيني ، تحقيق وتصحيح رؤوف جمال الدين ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠١ هـ. ق : ٨٤ - ٩٣ .

(١١٠) المجلسي ، محمد تقي بن مقصود علي الإصفهاني ، لوامع صاحبقراني المشتهر بشرح الفقيه [باللغة الفارسية] ، مؤسسة إسماعيليان - قم ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ. ق ، ٣٥ - ٣٦ .

(١١١) السبزواري ، محمد باقر بن محمد ، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٢٤٧ هـ. ق ، ١ : ٥١ .

(١١٢) أنظر : النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ١ : ٢١١ ، و ٩ : ٢ ، و ٤١ : ٤٧٨ ، و ١٣ : ٣٨٤ .

(١١٣) أنظر : الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين ، كتاب المكاسب ، تحقيق وتصحيح لجنة التحقيق ، المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ. ق ، ١١٨ : ٥ .

(١١٤) أنظر : المستند في شرح العروة الوثقى ، ١ : ٣١١ .

(١١٥) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النّزوع في علمي الأصول والفروع ، المقدّمة لآية الله جعفر السبحاني : ٢٨ .

(١١٦) الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين ، فرائد الأصول ، إعداد وتحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ، مجمع الفكر الإسلامي ، ١٤١٩ هـ . ق - ١٣٧٧ هـ . ش ، ١ : ١٨٧ - ١٨٨ .

(١١٧) كنموذج على ذلك : إنَّ الشيخ الطوسي في موارد كثيرة يستخدم جملة « دليلنا : إجماع الفرقة وأخبارهم » . وأيضاً نراه في كثير من الموارد نراه يستدلّ بالأخبار التي أوردها في كتابيه (التهذيب) و (الاستبصار) .

(١١٨) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ١١٥ - ١١٩ .

(١١٩) المصدر السابق : ١١٦ .

(١٢٠) الخميني ، روح الله ، تهذيب الأصول [تقارير أبحاث السيد الإمام الخميني (جعفر السبحاني) ، منشورات دار الفكر - قم ، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ . ش ، ٢ : ١٦٧ .

(١٢١) أنظر على سبيل المثال : ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ١٨٧ ، ٣٦٥ ، ٤٣٦ .

ويعتقد ابن إدريس أنَّ مقصود الفقهاء من الأصل دليل العقل ، قال : « فإذا فقدنا الثلاث الطرق فدليل العقل المفزع إليه فيها ، فهذا معنى قول الفقهاء : دلالة الأصل » . ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١ : ٤٥٩ .

(١٢٢) استدلّ بأصل البراءة (٢٦) مرة ، (١٤) مرّة منها وردت بعد الاستدلال بالإجماع . (١٢٣) ورد الاستدلال بأصل الصحة مرتين في جميع الكتاب ، أحدهما نقل لقول آخر . (أنظر : ٢٤٣ و ٢٦٦) .

(١٢٤) وقع الاستدلال بأصل الإباحة ستّ مرّات في جميع الكتاب ، وفي الغالب بعد الاستدلال بالإجماع . (أنظر : ٢٣٩ و ٤٠١) .

(١٢٥) أنظر : ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٥٠ وغيرها من الموارد .

(١٢٦) لقد تكرّر هذا التعبير المذكور في الغنية (١٢٠) مرّة ، وفي بعض الموارد يُراد منها الاحتياط الشرعي .

(١٢٧) في الصفحات التالية : ٢٢٨ ، ٢٢٦ ، ٢٢٥ ، ٢١٢ ، ٢٠٩ .

(١٢٨) في الصفحات التالية : ٢١٩ ، ٢١٦ ، ٢١٥ .

(١٢٩) في هذا الكتاب وقع الاستدلال (٥٢) مرة بهذا العنوان على عدة فروع فقهية .
(١٣٠) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٠٩ .

(١٣١) المصدر السابق : ٢٢٥ .

(١٣٢) إنَّ هذه الموارد متعلّقة بالقسم الفقهي من (الغنية) .

(١٣٣) المصدر السابق : ١٩٥ .

(١٣٤) المصدر السابق : ٣٢٣ .

(١٣٥) المصدر السابق : ٣٥٧ .

(١٣٦) المصدر السابق : ١٦٠ .

(١٣٧) المصدر السابق : ٨٠ .

(١٣٨) الفرقان : ٤٨ .

(١٣٩) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول والفروع : ٤٦ .

(١٤٠) المصدر السابق : ٢٢٦ .

(١٤١) المصدر السابق : ٢٢٣ و ٢٢٤ .

(١٤٢) المصدر السابق : ٢٠٢ .

(١٤٣) المصدر السابق : ٢٢٣ و ٢٤٥ .

(١٤٤) المصدر السابق : ٥٤ و ١٧١ .

(١٤٥) الحجّ : ٧٨ .

(١٤٦) المصدر السابق : ١٤٢ ، ٢٢٦ و ١١٧ .

(١٤٧) المصدر السابق : ٢٨٩ ، ٣٠٤ ، ٣٣١ ، ٣٦١ ، ٣٨٩ و ٤٤٣ .

(١٤٨) المائدة : ٦ .

(١٤٩) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول والفروع : ٥٥ .

(١٥٠) المصدر السابق : ٥٧ .

(١٥١) المصدر السابق : ٢٩٩ .

(١٥٢) البقرة : ٢٣٨ .

(١٥٣) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النَّزوع في علمي الأصول

والفروع : ٨٧ .

(١٥٤) المصدر السابق : ١٦٠ .

(١٥٥) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي ، من لا يحضره الفقيه ، مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ . ق ، ١ : ٣٩٠ .

(١٥٦) الشريف المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار في انفرادات الإمامية : ١٤٤ .

(١٥٧) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول

والفروع : ٨١ .

(١٥٨) البقرة : ١٨٤ .

(١٥٩) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول

والفروع : ١٣٥ .

(١٦٠) الشريف المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار في انفرادات الإمامية : ١٨٣ .

(١٦١) الشريف المرتضى ، علي بن الحسين ، المسائل الناصريات : ٢٩٣ .

(١٦٢) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٢ : ١٧١ .

(١٦٣) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول

والفروع : ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(١٦٤) الشريف المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار في انفرادات الإمامية : ٥٥٨ .

(١٦٥) ابن زهرة ، حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول

والفروع : ٣١٧ .

(١٦٦) المصدر السابق : ٥٠ . مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ١ : ٢٣٣ .

(١٦٧) السبزواري القمي ، علي المؤمن ، جامع الخلاف والوافق بين الإمامية وبين أئمة

الحجاز والعراق : ٦٢٠ .

(١٦٨) المحقق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ٢١ : ٢١١ ، و ٢٢ : ٤١٧ ، و ١٦ :

٩٦ .

رسالة إزاحة الشكوك في أحكام لباس المصلي المشكوك القسم الأول

□ الشيخ محمد حسن الآشتياني

□ تحقيق : الشيخ محيي الدين الواعظي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين
المطهرين المعصومين ، ولعنة الله على اعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

وبعد : فقد صعب الأمر وكثر القول فيما جزم به المعظم ^(١) في باب الخلل
من بطلان الصلاة فيما لا يعلم كونه من المأكول من اللباس من جهة كثرة الابتلاء
بما يحمل من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام ، مما يعمل من الصوف والوبر والشعر
كالماهوت ^(٢) ونحوه مما يلبسه الرجال والنساء مع عدم علمهما بحاله . وقد
سألني جمع من حاضري مجلس البحث أن أعمل رسالة مفردة في ذلك وإن
شرحت القول فيه في طيّ مسائل الخلل في سالف الزمان عند قراءتي على شيعي
وسيدي علامة دهره وآية الله في عصره الحاج شيخ مرتضى [الأنصاري]

(١) مدارك الأحكام ٣ : ١٦١ .

(٢) المصدر السابق .

أعلى الله مقامه وطيب رسمه ، فأجبت مسؤولهم مع قصور النظر والابتلاء بالمشاغل الشاغلة عنه ، والمرجوّ من أخوان أهل العلم أن يتسامحوا عند وقوفهم على الخطأ ؛ لاختصاص العصمة بأهلها ، وعلى الله التكلان .

فنقول : إعلم أنّه قد اختلفت كلمة الأصحاب في جواز الصلاة فيما لا يعلم حاله من حيث كونه من مأكول اللحم أو من غيره ممّا لا يجوز الصلاة فيه مع تبين حاله ، سواء كان من اللباس أو المحمول ونحوه إذا كان الشكّ فيه من حيث الشبهة الموضوعيّة لا الحكميّة ؛ نظراً إلى قضية اتفاقهم على جواز الصلاة في أجزاء ما يشكّ في كونه مأكول اللحم شرعاً بالنظر إلى الأصول اللفظيّة والعمليّة الجارية في الحيوان المقتضية لحلية أكل لحمه من جهة الشبهة في الحكم ، ولما كان منع الصلاة في اللباس المشتبه أوضح عندهم من منعها في المحمول ونحوه فلا بدّ من إيراد الكلام في موضعين :

فنقول : أمّا اللباس فالمشهور على بطلان الصلاة فيه ، بل نسبته في شرح الإرشاد للمحقّق الأدريلي تذكّر^(١) إلى الأصحاب في بعض كلماتهم ، بل في المدارك^(٢) وغيره إلى قطعهم به ، بل لم نقف على من تأمّل فيه إلى زمان المقدّس الورع الأدريلي قدس الله نفسه الزكيّة .

وذهب غير واحد من المتأخّرين منهم المحقّق القمي في بعض أجوبة مسائله^(٣) والفاضل النراقي في مستنده^(٤) إلى الصحة ، وقد سبقهم إلى ذلك السيّد تذكّر في المدارك^(٥) في وجه تبعاً لميل شيخه إليه في شرح

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ٩٥ .

(٢) مدارك الأحكام ٣ : ١٦١ .

(٣) لا يوجد لدينا .

(٤) مستند الشيعة ٤ : ٣٠٩ .

(٥) مدارك الأحكام ٣ : ١٦٧ .

الإرشاد وشيخنا البهائي في الحبل المتين والمحدث المجلسي والمحقق الخوانساري والفاضل السبزواري^(١) على ما حكى منهم^(٢)، وبعض الأعلام من سادة من عاصرناه الذي انتهى إليه رئاسة الامامية في عصره في أواخر أمره وإن كان موافقا للمشهور في أوائل أمره قدس الله سرّه الزكي وأسرارهم الزكيّة .

وعن بعض المعاصرين التفصيل في المسألة بين جعل الشرط في الساتر واللباس حلّ أكل اللحم فيما كان من أجزاء الحيوان ، فيحكم بلزوم إحراز الشرط وكونه من المأكول والفساد مع الشكّ فيه ، وبين جعل المانع فيه حرمة أكل اللحم إذا كان من أجزاء الحيوان ، فيحكم بعدم لزوم إحرازه وصحة الصلاة مع الشكّ فيه ، واختار الوجه الثاني من الوجهين . وسنوقفك على الوجه فيما اختاره والفرق بين الوجهين عند الكلام في الأدلة .

قال المحقق الأردبيلي - قدس الله نفسه الزكيّة - في شرحه بعد الكلام في إثبات بطلان الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عدا ما استتني ما هذا لفظه : « ثمّ الظاهر من بعض كلام القوم أنّه كلّ ما لم يعلم أنّه مأكول اللحم لا يجوز الصلاة في شيء منه أصلاً حتى عظم يكون عروة للسكين والمرمي وغير ذلك ، فالمشكوك والمجهول لا يجوز الصلاة فيه ، والأصل وإطلاق الأمر والشبهة في العمل وبعض الآية الدالة على تحليل كلّ ما خلق والزينة واللباس وحصر المحرّمات وكذا الأخبار - مثل الأخبار الصحيحة - في أنّ كلّ ما اشتبه بالحرام فهو حلال والسعة وعدم الحرج يدلّ على الجواز ما لم يعلم أنّه ممّا لا يؤكل .

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ٩٥ . الحبل المتين ٢ : ١٩٥ . بحار الأنوار ٨٣ : ٢٢١ - ٢٢٢ .

التعليقات على شرح الروضة البهية : ١٨٧ (حجرية) ذخيرة المعاد : ٢٣٤ (حجرية) .

(٢) كذا ، والظاهر : « عنهم » .

ويدلّ عليه حكمهم بطهارة كلّ شيء حتى يعلم أنّه نجس ، ولولا ذلك لأشكّل الأمر ؛ إذ لم يعلم كون أكثر الثياب المعمولة والفراء والسقراط^(١) وما عمل لغمد السيف والسكين كذلك إلا أن يكتفى بالظنّ ، وهو أيضاً مشكّل ؛ لعدم حصوله بالنسبة إلى كثير من الناس ، فينبغي الجواز ما لم يعلم أو يظنّ ظناً غالباً^(٢) ، وساق الكلام إلى أنّ قال : « ولا يضرّ حكمهم بأنّ الحيوان ما لم يعلم أنّه حلال يحكم بتحريمه على تقدير التسليم ؛ لأنّ ذلك يلحق بالمعلوم في أكل اللحم فقط ، لا في جميع الأحكام المترتبة على ما هو حرام في الحقيقة »^(٣) انتهى ما أردنا نقله من كلامه .

وقال في المدارك في باب اللباس من الصلاة بعد الحكم ببطلان الصلاة فيما لا يؤكل لحمه تبعاً للأصحاب في طي ما ذكره من الفروع ما هذا لفظه : « الثالثة : ذكر العلامة في المنتهى أنّه لو شكّ في كون الشعر أو الصوف أو الوبر من مأكول اللحم لم يجز الصلاة فيه ؛ لأنّها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه ، والشك في الشرط يقتضي الشكّ في المشروط . ويمكن أن يقال : إنّ الشرط ستر العورة ، والنهي إنّما تعلقّ بالصلاة في غير المأكول ، فلا يثبت إلا مع العلم بكون الساتر كذلك ، ويؤيده صحيحة عبدالله بن سنان قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : « كل شيء يكون فيه حلالٌ وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه »^(٤) . ولاريب أنّ الأحوط التنزّه عنه »^(٥) انتهى كلامه رفع مقامه .

(١) كذا في المصدر ، والظاهر - كما في مجمع البحرين ٢ : ٨٥٥ - سقط : « سقراطون بلد بالروم تنسب إليه الثياب » .

(٢) في المصدر : « غالبياً » .

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ١٩٥ - ١٩٦ .

(٤) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٧ - ٨٨ ، ب ٤ ممّا يكتسب به ، ح ١ .

(٥) مدارك الأحكام ٣ : ١٦٧ .

وقال في باب الخل فيما علّقه على قول المصنّف : « الثالث : إذا لم يعلم أنّه من جنس ما يصلّى فيه وصلّى أعاد » بما هذا لفظه : « هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب ، واستدلّ عليه في المنتهى بأنّ الصلاة مشروطة بستر العورة بما يصلّى فيه ، والشكّ في الشرط يقتضي الشكّ في الشروط . ويمكن المناقشة فيه بالمنع من ذلك ؛ لاحتمال أن يكون الشرط ستر العورة بما لا يعلم تعلّق النهي به ، ولو كان الملبوس غير ساتر كالخاتم ونحوه فأولى بالجواز » ^(١) انتهى كلامه رفع مقامه .

وقد فهم الفريد البهبهاني تذكّر من هذا الكلام فيما علّقه عليه كونه مبنياً على وضع الألفاظ للمعاني المعلومة حيث قال فيه : « إنّ هذا الاحتمال إنّما هو إذا كان الثابت من الشارع أنّ الشرط كما ذكره ، وأمّا إذا كان الثابت منه المنع عن الميتة وعن كلّ شيء حرام أكله وعن الحرير المحض فمقتضاها ما ذكره الأصحاب ؛ لأنّ لفظ الميتة وحرام الأكل والحرير المحض أسامٍ لما هو في نفس الأمر ميتة وحرام أو حرير محض من غير التقييد بالعلم وعدمه على حسب ما مرّ التحقيق في باب لباس المصلّي » ^(٢) انتهى كلامه . وسنوقفك على ما أراده في المدارك .

وقال المحقّق القميّ تذكّر في أجوبة مسائله في طيّّ الجواب عن سؤال المراد عمّا هو المعروف من كون الألفاظ أسامي للمعاني النفس الأمريّة وما يترتّب عليه من الثمرات وبيانه بما قرع سمع كلّ أحد وترتيب المقامات ودعوى وضوح عدم مدخليّة العلم في الوضع وذكر فساد الصلاة في غير المأكول من أمثلة الوضع للمعاني النفس الأمريّة وجعل وجوب الفحص عمّا تعلّق به الحكم من

(١) مدارك الأحكام ٤ : ٢١٤ .

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام ٣ : ٢٧٧ .

الموضوعات من ثمرات القول المذكور في المقام الثاني بما (١) هذا لفظه :
 « المقام الثلاثون : إذا فحص في الموارد التي تحتاج إلى الفحص كما إذا فحص
 عن المسافة ولم يظهر له أنها ثمانية فراسخ ، أو فحص عن المشتري لأملاكه ولم
 يجد حتى يعلم قيمة ملكه وهو لم يكن من أهل الخبرة حتى يعلم بها ، أو فحص
 عن عظم يصلي عليها أو شعر ووبر يصلي فيها أنه من مأكول اللحم أو
 غير مأكول اللحم ، فالظاهر أن الخلاف الذي هو المشهور بين العلماء في هذا
 الموضوع ، وأن الأظهر عندي هو أنه ما دام لم يعلم بأنه من المأكول أو غير
 المأكول لا يتوجه إليه التكليف [بالاجتناب عنه] ؛ لأن الأصل براءة الذمة ، ولم
 يثبت اشتراط صحة الصلاة في الواقع ونفس الأمر بعدم مصاحبة المصلي
 لأجزاء غير المأكول معه في الصلاة .

وأما ما دلّ من الأخبار على منع المصلي مصاحبة غير المأكول فبعضها
 صريح في اشتراط العلم وبعضها ظاهر فيه ، ولم نجد فيها ما يدلّ على وجوب
 الاجتناب عن غير المأكول في الواقع ونفس الأمر ولو لم يعلم به .

وأظهر الروايات هي موثقة عبد الله بن بكير حيث يقول الإمام (عليه السلام) : « كل
 شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه فاسدة » (٢) .

وغير خفي أن المتبادر من قول الإمام (عليه السلام) : « الصلاة في وبره وشعره
 فاسدة » ، مع العلم بأنه وبر وشعر ما لا يؤكل لحمه .

سلمنا أنه غير ظاهر [فيما ذكرنا] ، لكنه جزماً غير ظاهر في المعنى العام
 أيضاً .

(١) كذا في الأصل ، والأصح : « ما » .

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٣٤٥ ، ب ٢ من لباس المصلي ، ح ١ ، وفيه : « أن الصلاة في وبر
 كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه
 فاسد ... » .

ولو سلّمنا كونه ظاهراً في المعنى النفس الأمري ، لكن نقول بأنّ المراد من الفاسد أيضاً هو الفاسد النفس الأمري ، وأيّ دليل يدلّ على أنّ الفاسد في نفس الأمر يحكم عليه بالفساد في الظاهر ونحن مكلفون بالظاهر دون الواقع ونفس الأمر .

ولو قيل : بأنّ المراد من الحكم بالفساد في الحديث هو الفساد ظاهراً ، لقلنا : بأنّ المراد من الحرام أكله هو حرام الأكل ظاهراً ؛ إذ السياق سياق واحد .

وما ثبت دليل على الاجتناب من القبائح النفس الأمرية التي لم يحكم العقل بقبحها حتى يقال بلزوم تركها من باب مقدّمة الواجب ليتحقّق ترك المطلوب النفس الأمري ، بل نحن لا نسلّم هذا الأمر في الشبهة المحصورة أيضاً ، حيث إنّ أقوى أدلة المشهور على وجوب الاجتناب من الشبهة المحصورة هو وجوب مقدّمة الواجب ، ونحن أبطلناه في القوانين ؛ بأنّ ما يجب اجتنابه هو الحرام الذي علم بحرّمته والنّجس الذي علم نجاسته لولا دعوى الإجماع وحديث الإناءين المشتبهين لكنّا نمنع وجوب الاجتناب في خصوص الإناءين أيضاً .

ومن هنا نجوز الارتكاب بالتدريج في الشبهة المحصورة التي نعلم بوجود الحرام فيها يقيناً - كما في دينار ممزوج بعشرة دنانير - غاية الأمر يتحقّق اشتغال ذمته بالدينار فيجب عليه إيصاله إلى صاحبه ؛ لعدم الدليل على حرمة التصرف في كلّ واحد واحد في هذه الدنانير .

نعم ، لو تصرف فيها دفعة واحدة حرم للعلم بالتصرف في الحرام ، فكيف لا نجيز الصلاة فيما نحن فيه في اللباس الذي لا نعلم أنّه من وبر وشعر مأكول اللحم أو غير المأكول .

وكذلك الكلام في وجوب الصلاة إلى القبلة فيما اشتبه القبلة بأنّها إلى أين حيث إنّّه بالنظر إلى ملاحظة المقام الثاني يلزم الفحص وبعد اليأس من تعيين

جهة القبلة لا دليل على وجوب الصلاة إلى الجهات الأربع ، إلا حديث الخراش الذي عمل به المشهور . والأظهر عندي [أنه في هذه الحالة] يسقط التكليف إلى القبلة ويكفي صلاة واحدة في أي جهة من الجهات ، كما دل عليه حديث معتبر وعمل به عدة من العلماء ، ولا وجه للتمسك بوجوب المقدمة مطلقاً .

وكذا لا تجب الصلوات المتعددة على من فاتته صلاة واحدة [لا يدري أنها أي الصلوات] ؛ للنص الوارد في المقام ولو كان الدليل عليه هو وجوب المقدمة لكان يجب عليه أن يأتي بخمس صلوات ؛ لأن النية من شرائط الصلاة وكذا الجهر والإخفات ، والحال إن الظاهر أن المشهور اكتفى بثلاث صلوات المطابق للنص ظاهراً على ما بيالي .

ومضافاً إلى ما تقدم نقول : إن ترك الصلاة في اللباس المشتبه ليس مقدمة لترك الصلاة في اللباس من غير المأكول ، بل هو مقدمة للعلم بالترك ، بل يمكن أن يقال في المقام بأن الترك الذي أمر به يتوقف على العلم به ، والعلم به يتوقف على ترك المشتبه .

إلا أننا نفرض المقام فيما إذا تردد الأمر بين الصلاة عرياناً والصلاة في هذا الثوب المشتبه ، وفي هذا الفرض لم يعلم وجوب ترك غير مأكول اللحم النفس الأمرية لتكون مقدمته واجبة حتى يلزم الصلاة عرياناً ، وليس في نظري قولاً بالفرق .

ومع ذلك كله نقول : إنه صح أن يقال بوجوب الصلاة مع الساتر المشتبه في نفس الأمر والصلاة عرياناً ، فيجب عليه صلاتان : إحداهما مع الساتر المشتبه ، والأخرى عرياناً ، وعليه يكون استعمال المشتبه مقدمة للواجب لا تركه . والالتزام بالوجوب يحتاج إلى الدليل مع أنه مخالف لنفي العسر والحرج .

ومع ذلك كله نقول بدلالة الأخبار المعتمدة ، على عدم وجوب الاجتناب كما في صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق (عليه السلام) حيث قال : « كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه » (١) . فإن الظاهر منها حكم شبهة موضوع الحكم .

والمراد بشبهة الموضوع : أن الحكم بالنسبة إلى كل نوع من أنواع الجنس أو صنف من أصناف النوع معلوم من الشارع ، ولكن لم نعلم أن هذا الفرد هل هو فرد من نوع حكمه الحرمة ، أو من نوع حكمه الحل ؟ ولما كان متعلق الأحكام هو أفعال المكلفين لا الأعيان الموجودة إلا بعنوان التوسّع والمجاز فنقول : الأكل الذي هو فعل من أفعال المكلفين إذا تعلّق باللحم المذكى فهو حلال ، وإن تعلّق بالميتة فهو حرام ، فاللحم المشتري من السوق الذي هو مطابق لجنس اللحم المقابل لكونه كلاً من النوعين نوعان قابلان لأن يحكم على كل منهما بما حكم به الشارع وعلم منه حكمه ، فكل فرد من أفراد هذا الجنس يحكم بحليته بمقتضى هذا الحديث حتى نعلم أنه بعينه الحرام ، وكذلك الصوف الذي له فردان بعضه ممّا لا تحلّ فيه الصلاة وبعضه ممّا تحلّ ، فإذا اشتبه الحال فيحكم بحلّه حتى تعرف أنه ممّا لا يؤكل لحمه ، والحلّ والحرمة تابعان لما قصد من الموضوعات من جملة أفعال المكلفين ، ففي بعضها يراد الأكل ، وفي بعضها يراد اللبس وفي بعضها الصلاة ، وفي بعضها غير ذلك .

وتوهّم أن هذا في المختلط بالحرام لإشعار الظرفية بذلك ، وأنه يتم إذا قال : « كل شيء منه حرام وحلال » في غاية البعد ؛ إذ الظرفية الحقيقية منتفية في الكلّ والكلي معاً ، والظرفية المجازية موجودة فيهما معاً ، وكما أن كلمة (من) المفيدة للبعضية تشمل البعضية بعنوان الجزئية تشملها بعنوان كونها جزءاً أيضاً ، وكما

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٧ - ٨٨ ، ب ٤ مما يكتسب به ، ح ١ .

أَنَّ الأجزاء في الكلّ فكذا الجزئيات في الكلّي وإن كان الكلّي في الجزء أيضاً على وجه آخر ، لأنّه جزء الجزئي ، فيقال : الإنسان والفرس والغنم والبقر كلّها مندرج في الحيوان .

وفي معناها رواية عبد الله بن سليمان قلت : سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن - إلى أن قال : - « سأخبرك عن الجبن وغيره ، كلّ ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه » ^(١) .

وإشكال الراوي إنّما كان من جهة اختلاف أنواع الجبن المأخوذة من المذكي والميتة ، لا الجبن الذي ركّب منهما .

وأوضح منهما ما روي عن الصادق (عليه السلام) : « كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام فتدعه » ^(٢) من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعلّه سرقة ^(٣) ، أو المملوك عندك ولعلّه ^(٤) حرّ قد باع نفسه ، أو خدع فبيع أو قهر فبيع ^(٥) ، أو امرأته ^(٦) تحتك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة » ^(٧) .

وبالجملة : الأصل والإطلاقات ونفي العسر والحرّج ، مضافاً إلى هذه الأخبار الظاهرة في المطلوب لا يجوز تركها باحتمال وجوب مقدّمة الواجب الذي لا أصل له أصلاً ، أو احتمال اشتراط الصلاة بترك ذلك المشتبه ، فإنّ المختار صحة

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٧ ، ب ٦١ من الأطعمة المباحة ، ح ١ .

(٢) في المصدر : « بعينه حرام » .

(٣) في المصدر : « وهو سرقة » .

(٤) في المصدر : « عندك لعلّه » .

(٥) في المصدر : « أو خدع فبيع قهراً » .

(٦) كذا في الأصل ، وفي المصدر : « امرأة » .

(٧) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩ ، ب ٤ مما يكتسب به ، ح ٤ .

الصلاة في المشتبه بغير المأكول ، صوفاً كان أو جلدأً أو عظماً . ومن ذلك يسهل الأمر في الخَزَ المشتبه حقيقته في هذه الأزمان » ^(١) انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .

وقال الفاضل النراقي - في المستند بعد عنوان المسألة وحكاية استدلال المنتهى للمنع ومناقشة صاحب المدارك فيه وجواب الفريد البهبهاني قدس الله أسرارهم عنها وبيان نظر كلّ منهما في الإيراد والجواب - بما هذا لفظه : « ثم أقول : إنّ الجواب إنّما يتم لولا المعارض للموثقة ، ولكن يعارضها الأخبار المصرحة بجواز الصلاة في الجلود التي تشتري من سوق المسلمين ، وفيما يصنع في بلد كان غالب أهله المسلمين من غير مسألة ، وتعارضهما بالعموم من وجه ، والأصل مع الجواز ، فهو الأظهر ، كما عليه جماعة ممّن تأخّر ، منهم : صاحب المدارك والأردبيلي والخوانساري والمجلسي والدي العلامة رحمهم الله .

ويؤيده بل يدلّ عليه عمل الناس ، بل إجماع المسلمين ، حيث إنّّه لم يعلم كون أكثر الثياب المعمولة من الصوف والوبر الشعر من الفراء والسقrlاب وما عمل لغمد السيف والسكين ممّا يؤكل جزماً ، ومع ذلك يلبسها ويصاحبها الناس من العوام والخواص في جميع الأمصار والأعصار ويصلّون فيه من غير تشكيك أو إنكار ، بل لولاه لزم العسر والحرّج في الأكثر . ويدلّ عليه أيضاً الأخبار المصرحة بأنّ كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه .

بل لنا أن نقول : إنّ قوله رحمهم الله في الموثقة « كلّ شيء حرام أكله » يتضمّن الحكم التكليفي فيقيّد بالعلم قطعاً ، أي كلّ شيء علمت حرمة أكله ؛ إذ لا حرمة مع عدم العلم ، بل نقول : إنّ ما حرم أكله ليس إلا ما علمت حرّمته ؛ لحليّة ما لم يعلم حرّمته كما يأتي في بحث المطاعم .

(١) هذا نص باللغة الفارسية وقد ترجمناه إلى العربية .

ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ إِذَا أَخَذَ مِنْ يَدِ أَحَدٍ [أَوْ وَجَدَ جِزْءَ الْحَيَوَانِ] ^(١) وَلَمْ يُمْكِنَ الْفَحْصُ عَنْ حَالِ الْحَيَوَانِ ، وَأَمَّا لَوْ كَانَ هُنَاكَ حَيَوَانٌ مُشَكَّوكٌ فِيهِ فَيَرْجِعُ فِيهِ إِلَى قَاعِدَةِ حَلِيَّةِ اللَّحْمِ وَحَرَمَتِهَا مَعَ الشَّكِّ كَمَا يَأْتِي فِي بَابِ الْمَطَاعِمِ وَالْمَشَارِبِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ^(٢) » أَنْتَهَى كَلَامُهُ رَفَعَ مَقَامَهُ .

هذه جملة من الكلمات ويقرب عنها ^(٣) ما طوينا نقله .

وتوضيح الكلام في المقام بحيث يرفع به الحجاب عن وجه المرام يتوقف على تمهيد مقدّمات وتقديمها قبل ذكر أدلة الأقوال :

[المَقْدَمَةُ] الأولى : أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي الْإِشْكَالُ - كما عليه المعظم ، بل المشهور - أَنَّ الدَّلِيلَ الْمُثْبِتَ لِحُكْمِ لِمَوْضُوعٍ عَامٍّ مَخْصَصٍ أَوْ مُطْلَقٍ مُقَيَّدٍ لَا ظَهْوَرُ لَهُ أَصْلًا عِنْدَ الشَّكِّ فِي حَالِ مَوْضُوعٍ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ دَاخِلًا فِي مَوْضُوعِ الْحُكْمِ ، أَوْ خَارِجًا عَنْهُ مِنْ جِهَةِ الشَّبَهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ وَالْمَصْدَاقِيَّةِ بِحَيْثُ لَا يَرْجِعُ إِلَى الشَّكِّ فِي الْمُرَادِ مِنَ اللَّفْظِ أَصْلًا ؛ ضَرُورَةٌ عَدَمُ ظَهْوَرِ اللَّفْظِ إِلَّا فِي إِرَادَةِ الْمَعْنَى الظَّاهِرَةِ مِنْهُ بِأَيِّ سَبَبٍ ، وَضَعًا كَانَ أَوْ غَيْرِهِ ، عِنْدَ الشَّكِّ فِي إِرَادَةِ خِلَافِهِ لِمَصَارِفِهِ عَنْهُ ، فَإِذَا تَبَيَّنَ الْمُرَادُ مِنَ اللَّفْظِ وَشَكَّ مِنْ جِهَةِ الشَّبَهَةِ الْخَارِجِيَّةِ فِي كَوْنِ جِزْئِي خَارِجِيٍّ مِنْ مَصَادِيقِ الْمُرَادِ فَلَا ظَهْوَرُ لَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ أَصْلًا ، فَإِذَا وَرَدَ مِنَ الْمَوْلَى الْأَمْرُ بِإِكْرَامِ الْعُلَمَاءِ بِعَنْوَانِ الْعُمُومِ مِثْلًا وَوَرَدَ مِنْهُ أَيْضًا مَا يَقْتَضِي إِرَادَةَ خُصُوصِ الْعُدُولِ مِنْ هَذَا الْعَنْوَانِ الْعَامِّ أَوْ غَيْرِ الْفَسَاقِ مِنْهُ وَشَكَّ مِنْ جِهَةِ الشَّبَهَةِ الْخَارِجِيَّةِ فِي أَنَّ فَرْدًا خَاصًّا مِنَ الْعُلَمَاءِ - كَزَيْدٍ مِثْلًا - مُتَّصِفٌ بِالْعَدَالَةِ أَوْ الْفُسْوقِ فَلَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْعُمُومِ لِلْحُكْمِ بِشُمُولِ حُكْمِ الْعَامِّ لَهُ كَمَا تَوَهَّمُ ، كَمَا لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ

(١) ما بين المعقوفين من المصدر .

(٢) مستند الشيعة ٤ : ٣١٦ - ٣١٧ .

(٣) هكذا في الأصل ، والصحيح : « منها » .

بالمخصّص للحقوق حكم الخاصّ له بالاتفاق ؛ ضرورة عدم الفرق بينهما في عدم الاقتضاء .

نعم ، لو كان الفرد المرّد بين الخارج والمخرج منه في المثال مسبوقاً بحالة العدالة أو عدم الفسق أو بالفسق حكم بلحوق حكم العام له في الأوّل وبلحوق حكم الخاصّ له في الثاني لا من جهة التمسك بالظهور بل من جهة الاستصحاب الموضوعي ، وهذا أمر واضح لا سترة فيه أصلاً .

وإن توهم الخلاف بعض الفقهاء من المتأخرين نظراً إلى أنّ عدم الحكم بلحوق حكم العام له يوجب زيادة الخارج من العام وكثرته ، ومقتضى العموم قصر الحكم بالخروج على ما علم خروجه منه .

وهذه كما ترى شبهة واضحة الدفع بعد التأمل فيما ذكرنا هنيئة ؛ ضرورة أنّه على تقدير الخروج لم يكن مخرجاً بمخرج آخر حتى يشكّ في زيادة الخروج والمخصّص الوارد من المولى ، أو إلى أنّ عنوان العام من قبيل المقتضي وعنوان الخاصّ من قبيل المانع ، فإذا شكّ في صدق عنوان الخاصّ بعد العلم بصدق عنوان العام كما هو المفروض يحكم بعدمه كما عليه بناء العقلاء في جميع ما كان التردّد فيه من هذا القبيل ؛ لوضوح فساده ، مضافاً إلى عدم اطرائه بالنسبة إلى التخصيص بالمخصّصات المتصلة كما تبين في محله ، وإلى عدم استقامته فيما تردّد الموجود الخارجي بين المانع وغيره ، كما هو المفروض ، إلا فيما كان له حالة سابقة مستصحية كما أشرنا إليه فيما مثّلناه لك ، وسنوضح لك القول فيه بأنّه لا تعلّق له بالتمسك بالعموم والظهور اللفظي أصلاً على ما هو المقصود بالبحث كما لا يخفى ، فإذا ورد من الشارع مثلاً : لا صلاة إلا بطهور « أو « لا يجوز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه » أو « لا يقبل الله الصلاة فيه » مثلاً وشكّ المكلف في كونه محدثاً أو متطهراً وفيما يلبسه أنّه ممّا يؤكل لحمه أو من

غيره وقتلنا بمقالة الأعمى في ألفاظ العبادات مع اجتماع شرائط التمسك بالمطلق في إطلاق الصلاة فلا معنى للتمسك بإطلاق الأمر بالصلاة للحكم بصحة الصلاة في المثالين وهكذا ، بل يتعين الرجوع فيهما وفي أشباههما إلى الأصول العملية .

[المقدمة] الثانية : أنه كما لا سترة في وضع الألفاظ مادة وهيئة للمعاني النفس الأمرية والأمور الثابتة الواقعية من غير مدخلة لحالات المخاطب من علمه وجهله بأقسامه فيها بمعنى عدم ملاحظتها في مقام الوضع أصلاً ، كذلك لا سترة في عدم انصرافها إلى خصوص ما تعلق به علم المخاطب في مقام الإرادة ولو بالنسبة إلى متعلقات الخطابات ولو كانت شرعية وخطابات تكليفية إلزامية ؛ لعدم الموجب للانصراف المذكور أصلاً ، مضافاً إلى امتناع ذلك في الجملة بالقضية المطلقة كما هو واضح ، وسدّ باب الرجوع إلى الأصول الموضوعية مطلقاً بل والأصول الحكمية في الجملة كما هو ظاهر .

وتوهم كون الموجب قضاء العقل بذلك فيما كان الخطاب من قبيل التكليف الإلزامي نظراً إلى حكمه بقبح تعلق التكليف بالواقع المجهول ، كما يوهمه كلام بعض الأعلام فاسد جداً ؛ ضرورة أن العقل لا يحكم إلا بقبح المؤاخذه والعقاب فيما يحكم به على الواقع المجهول لا باختصاص التكليف واقعاً بالمعلوم . وهذا معنى تبعية تنجز التكليف للعلم في الجملة في حكم العقل والبراءة العقلية ، كتوهم كون الموجب قضاء الشروع به بالنظر إلى ما ورد من أخبار الحلية والبراءة في الشبهة الموضوعية والحكمية ؛ ضرورة صراحتها في إثبات الحلية الظاهرية والجواز الظاهري فيما فرض له حرمة واقعية تابعة للواقع المجهول ، وإلا لم يكن معنى للتردد بين الحلال والحرام كما هو ظاهر .

[المقدمة] الثالثة : إن اعتبار شيء في العبادة شرطاً وجوداً أو عدماً أو جزءاً قد يكون مدلولاً لما هو من قبيل خطاب الوضع ، كقوله ﷺ : « لا صلاة إلا

بطهور» ^(١) أو «لمن لم يقم صلبه» ^(٢) أو «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ^(٣) وقوله ﷺ: «لا يقبل الله الصلاة في غير ما أحل الله لحمه» ^(٤) أو «الصلاة فيه فاسدة» ^(٥) ونحو ذلك.

وقد يكون مدلولاً لما هو من قبيل التكليف الغيري المقدّمي الإرشادي، كقوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ﴾ ^(٦)، وقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ ^(٧) بناءً على سوقهما لإيجاب الركوع والقراءة في الصلاة، وما ورد من النهي عن الصلاة في الحرير أو غير المأكول أو لباس الذهب، وقوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ ^(٨) إلى غيره ذلك.

وقد يكون مدلولاً لتكليف وخطاب نفسي، من غير أن يكون له تعلّق بالعبادة ونظر إليها، كشرطيّة إباحة المكان، أو اللباس المستفادة ممّا دلّ على حرمة الغضب والنهي عنه مطلقاً.

أمّا الأوّل: فلا يتوهم اختصاص مدلوله بما إذا علم المكلف بما اعتبر في العبادة تفصيلاً بحيث يجوز الصلاة مع الشكّ واقعاً، نظراً إلى اختصاص قضية اعتباره بصورة العلم، لما عرفت من فساد توهمه في المقدّمة الثانية.

(١) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، ب ٩ من أحكام الخلوة، ح ١.

(٢) المصدر السابق ٤: ٣١٣ - ٣١٤، ب ٩ من القبلة، ح ٣.

(٣) المصدر السابق ٦: ٣٧، ب ١ من القراءة، ح ١.

(٤) المصدر السابق ٤: ٣٤٥، ب ٢ من لباس المصلي، ح ١.

(٥) المصدر السابق.

(٦) البقرة: ٤٣.

(٧) المزمل: ٢٠.

(٨) البقرة: ١٤٤.

وأما الثاني : فقد يتوهم اختصاص مدلوله بصورة العلم من جهة بعض ما عرفت فساد به لا مزيد عليه في المقدمة الثانية ، كما أنه قد يتوهم جواز الرجوع فيه إلى البراءة ، نظراً إلى قصور دلالة الدليل من حيث كونه أمراً أو نهياً من الكشف عن الشرطية أو الجزئية المطلقتين ولو من جهة قصر تنجزه بصورة العلم ، فيرجع في صورة الشك إلى البراءة .

ولا إشكال في ظهور فساد أيضاً ؛ حيث إن المفروض كون التكليف فيه غيراً مقدماً معلولاً للارتباط بين متعلّقه والعبادة بحسب نفس الأمر والواقع ، على ما يقتضيه لفظ متعلّقه كالحريير وغير المأكول وشرط المسجد الحرام ونحوها ، فإنّه وإن لم يجز التمسك بنفس الخطاب المذكور مع الشك في وجود متعلّقه في الخارج ، كما لا يجوز التمسك به في القسم الأوّل أيضاً مع كونه من مقولة الوضع لا التكليف .

إلا أنّه بعد الكشف عن ارتباط العبادة بوجودها بحسب نفس الأمر يحكم العقل حكماً قطعياً ضرورياً بعدم جواز القناعة باحتمال وجودها ، نظراً إلى ثبوت الاشتغال اليقيني بإيجاد العبادة المشتملة عليها ، فيحكم بعدم جواز الدخول في العبادة مع الشك في وجودها ، كما هو الشأن في القسم الأوّل أيضاً ، إلا فيما إذا كان هناك أصل يقتضي تحققها كما في مستصحب الطهارة وما كان الشك فيه بعد الدخول في غيره أو أمانة شرعية مقتضية لوجودها ، كما في موارد الشك في التذكية مع أخذ الجلد من المسلم أو من سوق المسلمين .

ومن هنا اتفقت كلمتهم على الاشتغال في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية منها مع زهاب المشهور إلى البراءة في الشبهة الحكمية منها حتى من قال بالبراءة في الشبهة المحصورة حيث إنّ الاشتغال

اليقيني في المقام مفروض ، بخلاف الشبهة المحصورة فإنّ القائل بالبراءة فيها يمنع من تنجّز الخطاب بالواقع المردّد .

ومنه يظهر فساد مقايسة المقام بالشبهة المحصورة والمساواة بينهما وابتناء الحكم فيهما على وجوب المقدّمة كما عرفته عن المحقق القميّ تدكّر فيما تقدّم من كلامه مع منعه وجوبها ، مشيراً إلى ما فصله في القوانين ^(١) مع أنّه سلّم وجوبها بالوجوب التبعية الغيري ، بل حكم بخروجه عن محلّ النزاع وجعل النزاع في الوجوب الأصلي مع أنّ الحكم في المقام مترتب على ما سلّمه بل ما دونه من الوجوب الإرشادي العقلي .

بل لا يتصور غيره فيه ؛ لأنّ أصل وجوب ذي المقدّمة - وهو العلم - إرشادي عقليّ ، فكيف يكون وجوب مقدّمته مع أنّه تبعه ومعلوله أجلّ وأعلى منه ؟ !

نعم ، حكم العقل المذكور مبنيّ على وجوب دفع العقاب المحتمل ، ومنعه - كما عليه المحقق المذكور - هدم للقواعد العقلية الضرورية وموجب لإفحام الأنبياء ، بل عدم وجوب المعرفة وإتمام الحجة على تارك النظر كما هو ظاهر ؛ إذ الاستناد في ذلك إلى الشرع كما ترى .

نعم ، لو قام هناك دليل شرعيّ على قناعة الشارع واقعاً باحتمال وجود الشيء في صحة العبادة كما في مسألة الجهل بالخبث مع عدم سبقه في اللباس أو البدن - لا المسجد فإنّه من محلّ الخلاف - كشف ذلك عن كون المانع واقعاً النجاسة المعلومة في الجملة لا الواقعية ، لكنّه خارج عن مفروض البحث .

وإلى ما ذكرنا يرجع استدلال العلامة للمدعى في المنتهى ، كما ستقف على شرح القول فيه إن شاء الله تعالى .

(١) انظر : قوانين الأصول ١ : ١٠١ و ١٠٢ .

وأما الثالث : فلمّا كان اعتباره في العبادة معلولاً للتكليف النفسي بالفرض عكس القسم الثاني فيحكم باختصاص اعتباره بمورد وجود التكليف النفسي : ضرورة اقتضاء التبعية لذلك هذا ^(١) .

فإن شئت توضيح القول في ذلك فاستمع لما يتلى عليك فنقول : إنّه لا إشكال في أنّ الطلب النفسي المتعلّق بفعل لا يمكن أن يستكشف منه كون متعلّقه مربوطاً بالعبادة ومعتبراً فيها ، من غير فرق بين الاستكشاف بطريق الإنّ أو اللّمّ ؛ ضرورة أنّ الطلب المتعلّق بالشيء من حيث هو لا يكشف إلا عن كونه مطلوباً كذلك ، فكونه مطلوباً للغير لا يمكن استفادته منه حتى يستكشف منه الارتباط ، وإن أمكن صيرورة ما هو المطلوب بالذات مقدّمة للغير ومطلوباً بالطلب المقدمي كما في الطهارة الحديثة فإنّه لا ينافي ما ذكرنا أصلاً من عدم إمكان كشف الطلب النفسي عن الجهة الغيرية كما لا يخفى . وهذا من غاية وضوحه لا يحتاج إلى البيان .

نعم ، هنا شيء يمكن بمعاونته وملاحظته استفادة اعتبار انتفاء الطلب النفسي في امتثال الأمر المتعلّق بالعبادة ، فإنّه إذا تعلّق النهي النفسي بعنوان قد يجتمع مصداقاً مع أفعال العبادة كالغصب المجامع لأفعال الصلاة أو الطهارات فلا محالة يمنع من امتثال الأمر المتعلّق بالعبادة المتوقّف على قصد التقرب بالفعل ؛ ضرورة امتناع التقرب بالمبغوض ، ومن هنا يجعل إباحة المكان أو اللباس شرطاً مثلاً ، فإنّ شرطيّتها ليست على حدّ سائر الشرائط المعتبرة في أصل العبادة وصحتها فإنّها كما عرفت شرط للامتثال لا العبادة ، ومن هنا لا يمكن استفادة الجزئية من الطلب النفسي ، وحيث كانت الاستفادة من الجهة المذكورة فلا محالة يحكم بصحة الصلاة مع الجهل الذي يعذر فيه المكلف

(١) كذا في الأصل .

موضوعاً أو حكماً في الجملة ، بل مع نسيان الغصب موضوعاً أو حكماً في الجملة حيث إن الإباحة الظاهرية وانتفاء تنجز النهي يتأتى معه امتثال الأمر وقصد التقرب بفعل العبادة وإن كان حراماً في نفس الأمر ، بناء على كون الوجه ما أشرنا إليه في مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي ، لا كونهما ضدّين على ما قرّره جماعة ، فإنّه بناء عليه يحتاج إلى كلفة دعوى عدم التضادّ بين النهي الواقعي والأمر الفعلي وقصر التضادّ بين الفعلين منهما ، فإنّها كما ترى لا يستقيم ^(١) أصلاً على ما حقّقناه في معنى الحكم الواقعي في محلّه ، وأنّ الحكم الفعلي ليس حكماً آخر في قبال الحكم الواقعي ، وإنّما هو من شؤونه ومراتبه بالنظر إلى حكم العقل .

ثمّ إنّّه قد ظهر ممّا ذكرنا في كيفة الاستفادة اختصاصها بما إذا اجتمع العنوان المنهية عنه مع المأمور به مصداقاً ، وأمّا إذا انتفى ذلك فلا معنى للحكم بفساد العبادة بالنظر إلى النهي النفسي ، ومن هنا حكموا وحكمنا بصحة الصلاة في لباس الشهرة ، وصحة صلاة كلّ من الرجل والمرأة فيما يختص بالآخر ، إلى غير ذلك . خلافاً لفتية عصره في كشف الغطاء ^(٢) حيث حكم ببطلان الصلاة فيما ذكر زعماً منه أنّ النهي عن الستر بالحرّم يقتضي بطلان الصلاة ولو كان النهي نفسياً ، وهو كما ترى ؛ ضرورة أنّ حيثية الشرطية حيثية توصلية يحصل ما هو المقصود والغرض منه بفعل الحرام ، وهذا بخلاف الجزء فإنّه لا يمكن التوصل بفعل الحرام إليه أصلاً . وهذا مع ظهوره قد برهن عليه في محلّه .

وأما الحكم ببطلان الصلاة في الحرير المحض للرجال والذهب لهم فليس من جهة النهي النفسي المتعلّق بلبسهما ، بل من جهة النهي الغيري المتعلّق بهما

(١) كذا في الأصل ، والأنسب : « لا تستقيم » .

(٢) كشف الغطاء ٣ : ٢٧ .

الكاشف عن اعتبار متعلّقه في أصل الماهيّة كما فصلّ القول فيه في بابهما ، فلا يقاس بهما ما لم يرد فيه إلا النهي النفسي الغير المجامع للأمر مصداقاً .

[المقدّمة] الرابعة : أنّه لا إشكال في اختصاص دليل البراءة عقلاً ونقلأ فيما يحتمل التحريم ، سواء كان في الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة في التكليف أو المكلف به بما إذا كان التحريم المحتمل ذاتياً نفسياً وعدم شموله للتحريم التشريعي ، فاذا شككنا في مشروعية صلاة مثلاً من جهة من الجهات كماً أو كيفاً فلا معنى للرجوع فيه إلى دليل البراءة والحكم بجوازها ، بل يحكم فيه بالتحريم . أمّا على ما هو المشهور من كون التشريع إدخال ما لم يعلم من الدين فهو ظاهر ؛ لكون الحرمة معلومة عند الشكّ ، فلا شكّ في الحرمة حتى يرجع فيه إلى البراءة . وأمّا على القول بكونه الإدخال في الدين كما استظهرناه في محلّه فلأنّ المرجع عند الشكّ هي أصالة عدم الأمر والجعل والتشريع ، فيترتب عليها حكم التشريع في مرحلة الظاهر ، فلا معنى للرجوع إلى أصالة البراءة ؛ ضرورة ورود الاستصحاب أو حكومته عليها ، كما فصلّنا القول فيه في محلّه .

وهذا مع وضوحه قد نبهوا عليه في باب البراءة والاشتغال في الأصول ، من هنا حكموا وحكمنا برجحان الاحتياط أو وجوبه في موارد الشكّ في التكليف أو المكلف به في العبادات المحتملة أو المحقّقة المردّدة مع ما فيها من الحرمة التشريعيّة ، بل في غير العبادات أيضاً .

هذا ، وأمّا الحكم بحليّة التصرف فيما يشتري من السوق أو في المرأة مع احتمال النسب المانع عن صحّة النكاح أو الرضاع كذلك فليس من جهة الاستناد إلى البراءة ، بل من جهة أصالة الصحّة وأصالة عدم العلاقة المانعة في النكاح ، وإلا فيحكم بالحرمة من جهة أصالة الفساد في المعاملات .

هذا ، ولكن قد يتوهم من رواية مسعدة بن صدقة خلاف ما ذكرنا ، حيث إنَّ الظاهر منها في بادئ النظر كون الحلية في الأمثلة المذكورة فيها مستندة إلى نفس الشكِّ واحتمال الحلية ، لا إلى الأصول الموضوعية .

لكنَّه كما ترى في كمال الضعف والسقوط بعد التأمل في الرواية ولو بملاحظة ما هو المسلّم عندهم من حكومة الأصول الموضوعية المقتضية للتحريم على البراءة الشرعية وورودها على البراءة العقلية ، بل فتح الباب المذكور يوجب فقهاً جديداً لم يقل به أحد ، فلا بدَّ من جعل ما ذكر في الرواية من الموارد الشخصية من باب التقريب والتوضيح لا التمثيل .

ودعوى : أن قوله ﷺ في الرواية : « كلَّ شيء لك حلال » مثل قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(١) ونحوه ممَّا يستفاد منه الوضع والإمضاء ، وترتيب الآثار والصحة وإن افترقا من حيث القضية الواقعية والظاهرية حيث إنَّ مدلول الرواية حكم ظاهري بما ذكر ومدلول الآية الشريفة حكم واقعي فيجعل الرواية بناء عليه دليلاً ؛ لجواز الصلاة مع الشك في اللباس في مفروض البحث ليستدلَّ بها عليه ويحكم بصحة الصلاة مع الشك ، فاسدة جداً ، نظراً إلى أنَّ المستفاد منها كمنظائرها من الروايات المتحدة معها بحسب السياق ، بل التعبير مجرد إثبات الحكم التكليفي الظاهري في مورد احتمال التحريم الواقعي الذاتي ، لا الأعم منه ومن التحريم التشريعي على ما عرفت سابقاً ، فإنَّ غاية الحلية في الرواية العلم بالحرمة الظاهرة فيما ذكرنا غاية الظهور ، فلا محالة يحكم بكون سوقها سوق سائر أخبار الحلية الظاهرية ، فلا معنى لجعل الرواية أصلاً في باب الشك في الأجزاء والشرائط مقتضياً لصحة الصلاة مع الشكَّ فيهما .

(١) البقرة : ٢٧٥ .

هذا ، مضافاً إلى ما أشرنا إليه من لزوم الالتزام بفقّه جديد على المعنى المذكور أو التخصيص الذي لا يلتزم به أحد ويستهنج جداً .

[المقدّمة] الخامسة : أنّه لا ريب ولا إشكال في اختصاص ما جعل يد المسلم وسوق الإسلام دليلاً عند الشكّ من الأخبار وبالشكّ في التذكية لحماً أو جلداً ، فلا تعلّق له بالشكّ في مفروض البحث فإنّه من حيث الشكّ في حلّية ما أخذ منه الجلد أو الصوف أو الوبر المعمول منهما اللباس ، وإن علم بجريان التذكية الشرعيّة عليه ، فلا معنى للتشبّث بذيل الأخبار المذكورة في مفروض المقام ، كما صنعه بعض أفاضل من قارب عصرنا فيما عرفت من كلامه وما ذكرنا من الاختصاص وإن كان أمراً ظاهراً لمن راجع الأخبار المذكورة ، ومن هنا لم يستشهد بها أحد في المقام مع استشهادهم بها في مسألة الشك في التذكية في باب اللحوم والجلود المشكوكين لا في الصوف والوبر والشعر ، نظراً إلى طهارة ما لا تحلّه الحياة من الميتة عندهم .

إلا أنّه لا بأس بنقل جملة من الأخبار المذكورة لتزول ببركتها الشبهة المتوهمة :

فمنها : ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي [تباع] ^(١) في السوق ؟ فقال عليه السلام : « اشتر وصلّ فيها حتى تعلم أنّه ميت بعينه » ^(٢) .

ومنها : ما في الصحيح أيضاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن مولانا الرضا عليه السلام عن الخفاف التي تأتي السوق فيشتري الخفّ لا ندري أذكّي هو أم

(١) من المصدر .

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٤٧ ، ب ٣٨ من لباس المصلي ، ح ٢ .

لا ، ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أيصلي فيه ؟ قال ﷺ : « نعم إنا نشترى الخفَ ويصنع لي وأصلي فيه ، وليس عليكم المسألة » ^(١) .

ومنها : ما في رواية أخرى له عنه ﷺ أنه قال من بعد ذلك : « إن أبا جعفر ﷺ كان يقول : إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم أن الدين أوسع من ذلك » ^(٢) .

ومنها : ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن سليمان بن جعفر الجعفري : أنه سأل العبد الصالح موسى بن جعفر ﷺ عن الرجل يأتي السوق فيشتري منه جبة فرو ^(٣) لا يدري أذكية هي أم غير ذكية أيصلي فيها ؟ قال ﷺ : « نعم ، ليس عليكم المسألة ، إن أبا جعفر ﷺ كان يقول : إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم ، إن الدين أوسع من ذلك » ^(٤) .

ومنها : ما في الحسن عن جعفر بن محمد بن يونس أن أباه كتب إلى أبي الحسن ﷺ يسأله عن الفرو والخف : ألبسه و أصلي فيه ولا أعلم أنه ذكي ، فكتب : « لا بأس به » ^(٥) .

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب المطابقة لما ذكر ، ولا إشكال في اختصاص مدلولها بما ذكرنا حيث إن المصريح فيها السؤال عن قدح احتمال الموت وعدم التذكية في الجلود المأخوذة ، وأين هذا من احتمال عدم حل اللحم مع القطع بالتذكية ؟ !

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٢ ، ب ٥٠ من النجاسات ، ح ٦ ، مع اختلاف .

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٤٥٥ - ٤٥٦ ، ب ٥٥ من لباس المصلي ، ح ١ .

(٣) في المصدر : « فراء » .

(٤) من لا يحضره الفقيه ١ : ٢٥٧ ، ح ٧٩١ .

(٥) وسائل الشيعة ٤ : ٤٥٦ ، ب ٥٥ من لباس المصلي ، ح ٤ .

وهنا جملة من الروايات منافية في ابتداء النظر لما ذكرناه من الروايات ، إلا أنّها مختصة أيضاً بما ذكر مثل :

ما رواه الشيخ عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء ؟ فقال عليه السلام : « كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً فلا يدانيه ^(١) فراء الحجاز ؛ لأنّ دباغها بالقرظ ^(٢) ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى [ممّا قبلكم] ^(٣) بالفرو فيلبسه ، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه ، فكان يسأل عن ذلك ؟ فيقول : إنّ أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة ويزعمون أنّ دباغه زكاته » ^(٤) .

وما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّني أدخل سوق المسلمين - أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام - فأشتري منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها : أليس هي ذكيّة ؟ فيقول : بلى ، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكيّة ؟ فقال عليه السلام : « لا ، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول : قد شرط الذي اشتريتها منه أنّها ذكيّة » ، قلت : وما أفسد ذلك ، قال : « استحلال أهل العراق للميتة وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة زكاته ، ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله صلى الله عليه وآله » ^(٥) إلى غير ذلك .

وهذه كما ترى وإن كانت معارضة للأخبار المتقدّمة بظواهرها في بادئ النظر إلا أنّها صريحة أيضاً في حكم الجلد المردّد من حيث التذكية والموت .

(١) في المصدر : « لا يدفنه » .

(٢) القرظ : « ورق السلم يدبغ به ، ومنه أديم مقروظ » انظر : الصحاح ٣ : ١١٧٧ .

(٣) من المصدر .

(٤) وسائل الشيعة ٤ : ٤٦٣ ، ب ٦١ من لباس المصلّي ، ح ٢ .

(٥) وسائل الشيعة ٣ : ٥٠٣ ، ب ٦١ من النجاسات ، ح ٤ .

[المقدمة] السادسة : أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ الحكم المنفي بأدلة نفي العسر والحرّج يمنع لزوم الحرّج بحسب الموارد الشخصية في حقّ أشخاص المكلفين وحالاتهم الجزئية ، فلو فرض لزوم الحرّج من الالتزام بحكم بحسب دليله في حقّ مكلف دون غيره ، فلا يقتضي دليل نفيه نفيه عمّن لا حرّج في حقه أصلاً ، كما أنّه لو لزم من ثبوته في بعض حالات المكلف دون بعضها لم يحكم بنفي الحكم بالنسبة إلى الحالتين ، وهذا معنى اعتبار الحرّج الشخصي في كلماتهم في قبال الحرّج النوعي والغالبى .

ومن هنا استشكلنا في التمسكّ بدليل نفي الحرّج في الشبهة الغير المحصورة للحكم بعدم وجوب الاحتياط فيها على الإطلاق مع عدم لزومه إلا في الجملة ، وفي التمسكّ به للحكم بعدم وجوب الاحتياط عند انسداد باب العلم في غالب الأحكام بالنسبة إلى جميع احتمالات التكليف مع عدم لزومه إلا في الجملة حسب ما حرّرنا القول فيه في محله تبعاً لشيخنا الأستاذ العلامة (قدّس سرّه الشريف) (١) .

وهذا الذي ذكرنا جار في كلّ مورد جعل لزوم العسر فيه علّة لرفع الحكم عنه . وأمّا إذا لوحظ حكمة في تشريع حكم في الشرع بحسب دليل الحكم فلا يلزم فيه الإطراد قطعاً ، كما هو الشأن في سائر الحكم الملحوظة في تشريع الأحكام وجعلها .

وهذا الذي اخترناه وإن لم يكن مسلماً عندهم ؛ لمصير جمع في ظاهر كلامهم إلى كفاية الحرّج النوعي والغالبى في رفع الأحكام الثابتة بمقتضى أدلتها ، إلا أنّه مقتضى التأمل فيما اقتضى نفي الحرّج ، سيّما بملاحظة سوقها في مقام الامتنان على العباد .

(١) أنظر : فرائد الأصول ٢ : ٢٦٠ .

[المقدمة] السابعة : أنه قد تكرر في كلماتهم قضيتان لا أصل لهما في ظاهر النظر : إحداهما : حصر المحرمات ، قد تمسك بها بعض في حكم المقام ونحوه ، والأخرى : عكسها وهو حصر المحللات ، قد تمسك بها غير واحد من الأخباريين في الشبهة التحريمة الحكمية ، وأنت خبير بما في القضيتين .

أمّا حصر المحرمات فلأنّه وإن ورد جملة من الأخبار في تعداد الكبائر إلا أنّه لا تعلق لها بالحصر ثمّ بحصر المحرمات ، هذا مع منافاة الحصر لقضية تثليث الأمور فيما ورد عن النبي والأئمة - صلوات الله عليهم - .

وإن أريد التشبّث في ذلك بذيل بعض الآيات الظاهرة في ابتداء النظر في الحصر كقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ﴾ ^(١) الآية ونحوه ، ففيه : أنّه لابدّ من أن يحمل على الإضافي ، وإلا توجّه عليه تخصيص الأكثر المستهجن جدّاً سيّما بالنسبة إلى القضية الحاصرة .

وإن أريد من حصر المحرمات حصرها بحسب العنوان الكلّي كما دلّ عليه أنّه تحريم الخبائث ، فيتوجّه عليه عدم دلالته على الحصر ومعارضته بحصر المحللات في الطيبات أيضاً . هذا كلّه مضافاً إلى أنّ تسليم الحصر بحسب الحكم لا تعلق له بالشبهة الموضوعية ، ولا تفيد ^(٢) بالنسبة إليها أصلاً ، مع أنّ المقام لا تعلق له بالشبهة التحريمية أصلاً على ما عرفت الكلام فيه وستعرفه .

وأمّا حصر المحللات فلا وجه له أصلاً ، مضافاً إلى ما عرفت من منافاته لحديث التثليث : ضرورة منافاة وجود الأمر المشتبه المردّد من حيث التحليل والتحريم في لسان الشارع لحصر كلّ منهما في الشرع .

وبالجملة : كلّما زيد التأمّل فيما ذكر زيد وضوح فساده وإن صدر عن بعض الأعلام .

(١) الأنعام : ١٤٥ .

(٢) كذا في الأصل ، والأنسب : « ولا يفيد » .

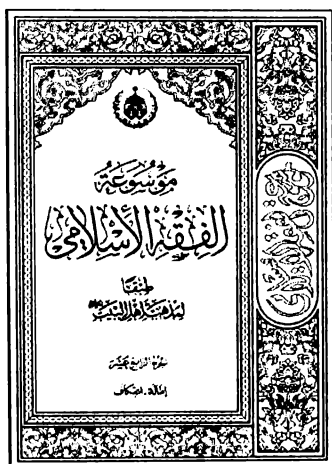
موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت ﷺ / ١٤

□ إعداد : التحرير

المجلد الرابع عشر من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً
لمذهب أهل البيت ﷺ) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م



يقع الجزء الرابع عشر من موسوعة
الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل
البيت ﷺ في (٥٧١) صفحة من القطع
الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على خمسة وثلاثين
عنواناً ، بدأت بـ (إطالة) ، وانتهت بـ
(اعتكاف) .

وقد اشتمل هذا المجلد من الموسوعة
على أربعة أنواع من العناوين : أصلية

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٤ /

و فرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأول (أطعمة وأشربة) ، ومثال الثاني (أطراد) ، ومثال الثالث (إطالة) ، ومثال الرابع (اعتداد) .

وقد توزعت عناوين هذا المجلد من الموسوعة كالتالي : سبعة من العناوين الأصلية ، وعشرون من العناوين الفرعية والعناوين التأليفية ، وثمانية من عناوين الدلالة .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

- | | |
|------------------|-------------|
| ١ - إطالة | ١٤ - أظفار |
| ٢ - إطباق | ١٥ - إظهار |
| ٣ - إطراء | ١٦ - إعادة |
| ٤ - اطراح | ١٧ - إعادة |
| ٥ - أطراد | ١٨ - إعادة |
| ٦ - أطراف | ١٩ - إعادة |
| ٧ - إطراق | ٢٠ - إعانة |
| ٨ - إطعام | ٢١ - إعتاق |
| ٩ - أطعمة وأشربة | ٢٢ - اعتبار |
| ١٠ - إطلاق | ٢٣ - اعتجار |
| ١١ - إطلاق | ٢٤ - اعتداء |
| ١٢ - إطلاق | ٢٥ - اعتداد |
| ١٣ - اطمئنان | ٢٦ - اعتدال |

٣٢ - اعتصام

٢٧ - اعتذار

٣٣ - اعتقاد

٢٨ - اعتراض

٣٤ - اعتقال

٢٩ - اعتراف

٣٥ - اعتكاف

٣٠ - اعتزال

٣١ - اعتصار

نذكر بأننا سبق أن بينّا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك ، بل المراد بالعناوين الأصلية : هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها ؛ وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب ، لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرد أن تُذكر .

هذا ، بخلاف العناوين الفرعية (= عناوين الإحالة) ، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها .

وأما عناوين الدلالة فهي العناوين التي يحال البحث فيها كاملاً إلى عنوان آخر لاشتراكه معه في المعنى ويختلف عنه في اللفظ ، أو يشترك معه في المادة ويختلف عنه في الهيئة ، أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وبأينه ، كما ورد بيان ذلك مفصلاً في مقدمة الموسوعة ، فراجع ^(١) .

وأما العناوين التأليفية فهي برزخ بين العناوين الأصلية والفرعية ، ووجه شبهها بالأصلية هو من ناحية استيعابها لكافة الفروع والأحكام المرتبطة بها ، ووجه شبهها بالفرعية هو من ناحية عدم استيعابها البحث في كلّ حكم حكم ، لا على مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال .

وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلّد كلّها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلّد ، وهو عنوان (إطعام) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث متوسط من حيث الحجم فقد استوعب تسع وعشرين صفحة .

وقد انعقد بحث (إطعام) في ثمانية محاور :

المحور الأول : التعريف ، وكما هو دأب الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان . فقد ذُكر الوزن الصرفي للفظ (إطعام) وذُكر معناها اللغوي وهو إعطاء الطعام لآكله ، ولا يخرج استعمال الفقهاء عن المعنى اللغوي ، إلا أن الإطعام له عدّة إطلاقات تختلف بحسب الموارد التي تعلّق بها الحكم الشرعي في الأبواب الفقهية :

فقد يُطلق ويُراد به خصوص تقديم الطعام للغير وجعله يأكل ، كما في إطعام الهدي في الحجّ .

وقد يُطلق ويُراد به الأعمّ منه ومن تمليك الطعام أو إباحته للغير سواء أكله أم لا ، كالإطعام في الكفّارات .

وقد يُطلق ويُراد به تمكين الغير من الطعام ولو بدفع ثمنه وقيّمته سواء اشترى به طعاماً أم لا ، كالإطعام في النفقة .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة ، وقد تمّ التعرّض الى خمسة موارد ،

وهي :

١ - التمليك .

٢ - الإباحة .

٣ - الوليمة .

٤ - الدعوة .

٥ - المأدبة .

المحور الثالث : الحكم التكليفي

وهو مختلف بحسب الموارد ، فقد يجب الإطعام كما في الكفارات ، وقد يكون مستحباً كالإطعام في الأضحية ، وقد يكون محرماً كإطعام الظلّمة ما يُعينهم على ظلمهم .

المحور الرابع : الإطعام الراجح شرعاً

وينقسم البحث فيه الى قسمين :

القسم الأوّل : أسباب الإطعام الراجح شرعاً

وهي كثيرة ، منها :

١ - حفظ النفس .

٢ - الإكرام وفعل الخير .

٣ - العيولة (النفقات الواجبة والمستحبة) .

٤ - الاحتباس (إطعام المحبوس والأسير) .

٥ - التكفير والفدية .

القسم الثاني : أنواع الإطعام الراجح شرعاً

١ - الإطعام في الكفارات .

وهو بحث موسّع اشتمل على عدّة شقوق وتفرّعات ومقدّمة :

أمّا المقدّمة فقد بيّن فيها أنّ الإطعام بنفسه مستحبّ لما فيه من عنوان الصدقة أو الإحسان أو البرّ ، فقد روى حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال : « من الإيمان حسن الخلق وإطعام الطعام » ، وعقد في الوسائل باباً بعنوان (باب استحباب إطعام الطعام) . ومعنى هذا أنّه بصرف النظر عن العناوين الخاصّة تظلّ حالة إطعام الطعام مندوبة شرعاً .

أ - الإطعام ستّين مسكيناً ، وموارده هي :

١ - كفّارة الصوم .

٢ - كفّارة الظهار .

٣ - كفّارة قتل العمد .

٤ - كفّارة قتل الخطأ .

ب - إطعام عشرة مساكين ، وموارده هي :

١ - كفّارة اليمين .

٢ - كفّارة الإفطار بعد الزوال في قضاء شهر رمضان .

ج - إطعام مسكين واحد ، وموارده هي :

١ - كفّارة الفدية .

٢ - كفّارة الصيد .

٣ - كفّارة من نذر صوم يوم فعجز عنه .

هذا ، وقد طُرِح في المقام أحد البحوث المهمّة ، وهو : ما يجب مراعاته في

إطعام الكفارة ، حيث بُيِّن خمسة أمور على نحو الإجمال ، وهي :

- أ - إطعام العدد المعين في كل كفارة .
- ب - كون الطعام من أوسط ما يُطعم به أهله أو ما يغلب على قوت البلد .
- ج - كون المُطعم مسكيناً .
- د - كون المُطعم مسلماً .
- هـ - كون الإطعام على نحو التملك .

٢ - الإطعام في النفقات .

وقد قُسِّمَت تقسيماً ثلاثياً كالتالي :

- أ - الإطعام في النفقة الأسرية .
- ب - الإطعام في نفقة المملوك .
- ج - الإطعام في نفقة الحيوان .
- ٣ - إطعام الأسير والمسجون .
- ٤ - إطعام المشرف على الهلاك من الجوع .
- ٥ - إطعام أهل الميت .
- ٦ - الإطعام من الأضحية والهدي .
- ٧ - إطعام المؤمن .
- ٨ - إطعام المحاوِيج .
- ٩ - الإطعام في المناسبات الاجتماعية والدينية .

فقد ورد النصّ على استحباب الإطعام لجملة من الأمور ، نُشير إليها فيما يلي :

أ - في النكاح .

ب - في الولادة .

ج - في الختان .

د - عند شراء الدار .

هـ - عند الرجوع من السفر .

و - في العقيقة .

هذا ، وقد تعرّض في المقام الى ثلاثة بحوث مهمّة ، وهي :

الأوّل : ما يُشترط في الإطعام ، حيث يشترط شروط بعضها يرجع الى مشروعيته ، وبعضها يرجع الى صحته ، وبعضها الى قبوله ، وبعضها الى وجوبه .

الثاني : مقدار الإطعام .

الثالث : الإطعام عن الغير (النيابة في الإطعام) .

المحور الخامس : الإطعام المرجوح شرعاً

وموارده هي :

١ - إطعام ما يحرم أكله للغير .

قد يختلف حكم الإطعام بحسب الجهات ، منها :

أولاً : من جهة شخص المُطعم ؛ لأنّ المُطعم إما أن يكون مسلماً أو غير

مسلم ، والمسلم أيضاً إما أن يكون مكلفاً أو غير مكلف كالصبيان والمجانين .

ثانياً : من جهة كيفية الإطعام : فقد يكون الإطعام على نحو المباشرة بأن يؤكله الطعام المحرم ، وقد يكون على نحو المباشرة وتقديم الطعام للغير ليأكله ، وكلّ منهما تارة يكون مع علم المُطعم بالحرمة ، وأخرى مع جهله بها . من هنا تظهر للإطعام حالات متعدّدة ، لا بدّ من بيان الحكم في كلّ واحدة منها ، وهي :

أ - إطعام الحرام للمسلم .

ب - إطعام الحرام للأطفال والمجانين .

ج - إطعام النجس أو الحرام للكفار .

د - إطعام النجس والحرام للحيوان .

٢ - إطعام ما فيه الضرر للغير .

٣ - إطعام من التجأ الى الحرم فراراً من الحدّ .

٤ - الإطعام رياءً .

المحور السادس : الإطعام المكروه

ومن موارده ما يلي :

١ - إطعام الأغنياء دون الفقراء .

٢ - إطعام النساء ، وتتأكّد الكراهة في الشابة .

إلا أنّ هذا الحكم يفهم أنّه بلحاظ مشكلة الفتنة ، كما يظهر من ذكر الفقهاء لعنوان (الشابة) ، وإلا فلا يبدو أنّه يشمل الأم والاخت أو الدعوة الى طعام مع عدم حضور الرجل حتى الداعي .

المحور السابع : الوقف على الإطعام .

ويكون بأحد نحوين ، وهما :

النحو الأول : إيقاف العين على إطعام طائفة ، كإيقاف بستان على إطعام الفقراء .

النحو الثاني : إيقاف الطعام المعين لإطعام فئة معينة ، وهذا لا يصح وفقاً ، وإن صح صدقة ونحوها .

المحور الثامن : نذر الإطعام والحلف عليه أو الوصية به .

أقول : تبرز في هذا المقال بجلاء ظاهرة التقسيم البديع والعنونة الفنية الحديثة والشمولية لكل أطراف الموضوع وأبعاده ، كما تبرز بوضوح أيضاً الإشارات الظرفية نحو ما ذكر في كراهة إطعام النساء من التوجيه الفني للحكم الشرعي وتحليله .

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع) ١ : ٩٥ - ٩٩ .

إطلاق^(١)

أولاً - التعريف :

والكلام بمعنى عدم تقييده بشيء ، لغة :

يقال : أطلقت القول إذا أرسلته من غير قيد ولا شرط^(٧) .

والإطلاق : مصدر أطلق ، بمعنى التخلية والإرسال^(٢) ، يقال : أطلقت الأسير إذا حلتَّ إيساره وخلَّيت عنه^(٣) .

ومنه طَلَّقَ المرأة ، وذلك أنهم يقولون للزوجة : إنَّها في حبال الزوج ، فإذا فارقها قيل : طَلَّقها كأنه قطع حبلها^(٤) .

وكذا إطلاق الناقة بمعنى إرسالها وتركها في المرعى ترعى حيث شاءت^(٥) . وإِثْمًا قيل في الناقة : أطلق وفي المرأة طَلَّق للفرق بين المعنين ، والأصل احد^(٦) .

ومنه طَلَّقَ المرأة ، وذلك أنهم يقولون للزوجة : إنَّها في حبال الزوج ، فإذا فارقها قيل : طَلَّقها كأنه قطع حبلها^(٤) .

وكذا إطلاق الناقة بمعنى إرسالها وتركها في المرعى ترعى حيث شاءت^(٥) . وإِثْمًا قيل في الناقة : أطلق وفي المرأة طَلَّق للفرق بين المعنين ، والأصل احد^(٦) .

ومن المجاز استعماله في اللفظ والكلام بمعنى عدم تقييده بشيء ، يقال : أطلقت القول إذا أرسلته من غير قيد ولا شرط^(٧) .
ومنه - أيضاً - جعل لفظ لمعنى أو استعماله فيه^(٨) .
اصطلاحاً :

الإطلاق لدى الفقهاء والأصوليين ، هو ما دلَّ على معنى له نحو شيوع وسريان بالفعل ، فهو من صفات اللفظ ، وقد يقع صفة للمعنى أيضاً^(٩) .

وبهذا يعلم أنَّ الإطلاق في الاصطلاح أخصّ من معناه اللغوي .

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

وجه .

٣ - التنكير : وهو استعمال اللفظ في الطبيعة المقيدة بالوحدة القابلة للانطباق على كثيرين في الخارج ، والنسبة بين الإطلاق والتنكير عموم من وجه (١٣) ؛ لصدقهما في نحو : تحرير رقبة ، وانفراد النكرة عنه إذا كانت عامة ، كما إذا وقعت في سياق النفي ، وانفراد المطلق عنها في نحو : اشتر اللحم .

هذا إذا كانت النكرة مطلقة ، فإن قيّدت كانت مباينة للمطلق (١٤) .

ثالثاً - الشيء المطلق ومطلق الشيء :

الشيء المطلق هو الذي أخذ فيه قيد الإطلاق ، فهو من الماهية بشرط شيء ، وهو ما صدق عليه اسم الشيء بلا قيد لازم ، ومنه قول الفقهاء : يرفع الحدث بالماء المطلق ، فخرج به ماء الورد والماء المعتصر

١ - العموم : يظهر معنى العموم من بيان العام ، فالعام هو اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له . وقد يقال للحكم : إنه عام أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف (١٥) .

والفرق بينه وبين الإطلاق : بأن دلالة العموم إيجابية ولفظية مستفادة من أداة العموم ، ودلالة الإطلاق سلبية وسكوتية مستفادة من مقدّمات الحكمة (١٦) .

٢ - الإرسال : وهو يأتي - في اللغة والاصطلاح - على معاني متعدّدة : منها : الإطلاق (١٧) ، وتقدم في التعريف أن أصل الإطلاق بمعنى الإرسال ، ولكن لا ينحصر فيه بل يأتي بمعنى بعث الشخص أو الشيء كما في إرسال الرسول أو الرسالة ، فالنسبة بينهما عموم من

في مواطن كثيرة من الفقه ، نشير هنا إلى أهمّها إجمالاً ونحيل تفصيلها إلى محله :

الأول - إطلاق الماء :

كلّ ما يستحقّ عرفاً إطلاقاً إسم الماء عليه من غير إضافة وقيد يقال له : الماء المطلق (١٩) ، ويقابله الماء المضاف .

والماء المطلق طاهر في نفسه ومطهّر لغيره بالنصّ (٢٠) والإجماع (٢١) ، سواء نزل من السماء أو نبع من الأرض أو أذيب من الثلج والبرّد أو كان ماء بحر وغيره .

وقد أخذ إطلاق الماء شرطاً في رفع الحدث بالوضوء والغسل ، كما أخذ شرطاً في رفع الخبث أيضاً (٢٢) . (انظر : ماء)

الثاني - الإطلاق في النية :

تركّز حديث الفقهاء عن الإطلاق في النية في مجال العبادات

من الفواكه ؛ لأنّها مياه مقيّدة بقيد لازم لا يطلق الماء عليه بدونه .

أمّا مطلق الشيء فهو الذي لم يؤخذ فيه شيء لا قيد الإطلاق ولا قيد التقيد ، فهو من الماهية لا بشرط (١٥) ، فيصدق على أيّ شيء مطلقاً كان أو مقيّداً ، كقولهم : مطلق الماء ، فيدخل فيه الماء الطاهر والنجس وغيرهما من أنواع المياه المقيّدة والمطلقة .

وأمثله في الفقه كثيرة ، كالماء المطلق الذي أخذ فيه قيد الإطلاق ، ومطلق الماء الشامل للماء المطلق والمضاف (١٦) ، وكالضمان المطلق المقابل للضمان المقيّد ، ومطلق الضمان الشامل للضمان بالمعنى الأخص والحوالة والكفالة (١٧) ، وكالملك المطلق ومطلق الملك والبيع المطلق ومطلق البيع وأمثالها (١٨) .

رابعاً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

جاء الإطلاق في كلمات الفقهاء

وما يتصل بها . عينا أو تحييراً - أو يجبان معاً ، أو

لا يجب شيء من ذلك ويكفيه نية مطلق الطهارة ؟ على أقوال :

قال المحقق النجفي : « الأظهر منها أنه لا يجب شيء من ذلك » (٢٣) . وهو مختار الشيخ الطوسي في النهاية (٢٤) ، واختاره جماعة من المتأخرين (٢٥) .

وقال الشيخ الطوسي في المبسوط : « النية واجبة عند كل طهارة ، وضوء كانت أو غسلاً أو تيمماً ، وهي المفعولة بالقلب دون القول ، وكيفية أن ينوى رفع الحدث أو استباحة فعل من الأفعال التي لا يصح فعلها إلا بطهارة ، مثل : الصلاة والطواف ، فإذا نوى استباحة شيء من ذلك أجزأه ؛ لأنه لا يصح شيء من هذه الأفعال إلا بعد الطهارة » (٢٦) .

وذهب جماعة من الفقهاء إلى أنه مخير بين نية رفع الحدث ونية استباحة الصلاة بالطهارة ، بل ادعى

ويدور محور بحثهم في أن النية هل يكفي فيها الإطلاق وأصل الانعقاد مع قصد القرية أم لابد من قيود مثل نية الوجه والتمييز كأن ينويه واجباً أو مندوباً ، ونية التعيين كأن يعين الصلاة ظهراً أو عصراً ، أو نية القضاء أو الأداء ، أو غير ذلك ؟

ولهم في ذلك كلام مفصل ينظر في محله من مصطلح (نية) وفي أبواب العبادات المتفرقة ، ومجمله هنا كما يلي :

١ - إطلاق النية في الطهارات :

أ - الوضوء :

اختلف الفقهاء في أنه هل يجب على المتوضئ مع نية الوجوب أو الندب أو نية القرية ، نية رفع الحدث عينا أو مخيراً بينه وبين الاستباحة ، أو نية استباحة شيء مما يشترط فيه الطهارة كذلك - أي

عليه الإجماع (٢٧).

فيه على نيّة الاستباحة دون
الرفع (٣٢). (انظر : غسل)

ج - التيمم :

ذكر بعض الفقهاء أنّه يكفي
الإطلاق في نيّة التيمّم ، بمعنى عدم
اشتراط نيّة البدلية عن الوضوء أو
الغسل ، فلو نوى الأمر المتوجّه إليه
كفى (٣٣).

وذكر بعض الفقهاء أنّه لا يكفي
مطلق القصد في صحّة التيمّم ، بل
يعتبر قصداً خاصاً فيه من وجوب
أو ندم (٣٤).

وقال بعضهم : بأنّه إذا تيمّم
الجنب بنيّة البدلية عن الوضوء
لم يجوز له أن يدخل في الصلاة ؛
لأنّ النيّة الواجبة ما حصلت فيه ،
وإن نوى به استباحة الصلاة جاز له
ذلك (٣٥) . وتفصيله في محله .
(أنظر : تيمم)

٢ - إطلاق النيّة في الصلاة :

المعروف بين الفقهاء أنّه يشترط

واقترن بعضهم على نيّة
الاستباحة ، كما لعلّه يظهر
من الشيخ الطوسي في
الخلاف والاقتصاد ، والمنقول عن
المرتضى (٢٨).

واختار بعضهم وجوب جمعهما
في النيّة (٢٩). (أنظر : وضوء)

ب - الغسل :

لو نوى الغاسل مطلق الطهارة لا
رفع حدث ولا لاستباحة صلاة
صحّ (٣٠).

نعم ، قال المحقّق النجفي : « وإن
كان الأحوط التعرّض فيها لنيّة
الوجه مع رفع الحدث أو
الاستباحة ، بل الأحوط التعرّض
لهما حتّى في مستدام الحدث
كالمستحاضة . . . والمسلسل
والمبطون بناءً على فساد الغسل
بتخلّل الحدث الأصغر » (٣١) .
وقد ذكر بعض المتأخّرين الاختصار

القربة ، بل ادّعي أنه المشهور ^(٤١) ؛
لأنه زمان لم يعينه الشارع في الأصل
للصوم فافتقر إلى التعيين ، ولأن
الأصل وجوب التعيين ؛ إذ الأفعال
تقع على الوجوه المقصودة ^(٤٢) .

وفي سائر أنواع الصيام كالكفارة
والنذر المطلق ونحوها - لا بدّ
من نيّة التعيين ، وهو القصد إلى
الصوم المخصوص ^(٤٣) ، بلا خلاف
فيه ^(٤٤) ، بل نسب إلى فتوى
الأصحاب ^(٤٥) ، بل ادّعي عليه
الإجماع ^(٤٦) ، فلو اقتصر على
نيّة القربة وذهل عن تعيينه لم
يصحّ ^(٤٧) . (أنظر : صوم)

٤ - إطلاق النيّة في الإحرام :

صرّح جماعة من الفقهاء بأنه لو
نوى الإحرام مطلقاً ولم ينو حجاً
ولا عمرة انعقد إحرامه ، فإن كان
في أشهر الحجّ كان مخيّراً بين الحجّ
والعمرة ، وإن كان في غير أشهر
الحجّ تعيّن العمرة ^(٤٨) .

(أنظر : إحرام)

في نيّة الصلاة التعيين ، فرضاً كان أو
ندباً ، أداءً أو قضاءً ، ولا يكفي
الإطلاق ^(٣٦) ، بل قد ادّعي
الإجماع عليه ^(٣٧) ، وهذا يعني أنه
لا بد في نيّة الصلاة من القصد إلى
الصلاة المعيّنة ، كالظهر مثلاً أو
غيرها ؛ ليكون المأتيّ به مطابقاً
للمأمور به .

أمّا في غير جهة التعيين فيكفي
الإطلاق ، وقال بعضهم بلزوم نيّة
الوجه ونحوها . (أنظر : صلاة)

٣ - إطلاق النيّة في الصوم :

ذكر بعض الفقهاء أنه لا تجب نيّة
التعيين في صوم شهر رمضان ،
فيجزى فيه نيّة القربة ؛ لأنه بنفسه
معين ^(٣٨) .

وأمّا صوم المعين كصوم النذر
المعين فقال بعض بعدم وجوب
التعيين أيضاً ^(٣٩) .

وقال بعض آخر ^(٤٠) : باشتراط
نيّة التعيين فيه وعدم الاكتفاء بنية

الثالث - الإطلاق في المعاملات

ونحوها :

تعرضوا له على الشكل التالي :

١ - الإطلاق في البيع :

لِلإطلاق في البيع تطبيقات وأنحاء ، منها :

أ - إطلاق الكيل والوزن والنقد في البيع ينصرف إلى المعتاد في بلد العقد لذلك المبيع إن اتحد ، فإن تعدد فالأغلب استعمالاً وإطلاقاً ، وإن تساوت ولم يعين بطل البيع (٤٩) .

ب - لا خلاف في أن إطلاق العقد وتجريده عن اشتراط التأخير يقتضي وجوب تسليم المبيع والثلث عرفاً فيتبعه الوجوب شرعاً ؛ لعموم ﴿أَوْفُوا﴾ (٥٠) وغيره (٥١) ، فلا يجوز لأحدهما التأخير إلا برضا الآخر (٥٢) .

ج - إطلاق العقد ينصرف إلى العقد الصحيح دون الفاسد ، لا لأنه حقيقة فيه بل لإنصراف البيع إلى إرادة الصحيح (٥٣) .

(أنظر : بيع)

يقصد بهذا الإطلاق إنشاء العقود والإيقاعات والنذور والإقرارات والشهادات وغيرها باللفظ أو ما يحكمه ويقوم مقامه ، وقد طبق الفقهاء الإطلاق المذكور في مختلف أبواب الفقه ، وذكروا هنا نتائج له مثل مرجعية الانصراف عند الإطلاق ، كما في إطلاق الكيل والوزن والنقد في البيع ، أو مرجعية العرف مع الإطلاق ، أو استدعاء الإطلاق الفورية كما في التسليم في البيع ، أو اقتضاء التسوية كما في الوصية ، أو التعيين كتعيين موضع العقد في الكفالة ، أو البطلان كإطلاق الطلاق مع عدم تعيين الزوجة ، إلى غير ذلك من الحالات والنتائج التي ذكروها في الإطلاق اللفظي ونحوه في العقود والإيقاعات وغيرها .

ونذكر - من باب المثال - أهم ما

٢ - الإطلاق في الإجارة :

يقع الإطلاق في الإجارة على
أنحاء :

أ - إطلاق المنافع في إجارة
الأعمال :

إطلاق المنافع في إجارة الأعمال
يقضي التعجيل ما لم يشترط
الأجل (٥٤) ، والمعروف بين الفقهاء
أنّ في إجارة الأعيان - كما لو أجر
داره ولم يقل من هذا الوقت وأطلق
- عدم جواز قصد الإطلاق وإن
اختاروا عدم لزوم اتصال المنافع
بالعقد ؛ وذلك للغرر والجهالة (٥٥) .
أمّا لو لم يقصد الكلّية ولكن أطلق
فإنّه يُحمل على الإتصال (٥٦) .
(أنظر : إجارة)

ب - إطلاق الأجرة :

لا خلاف في وجوب التعجيل
بدفع الأجرة مع الإطلاق (٥٧) ،
بل عليه دعوى الإجماع (٥٨) ؛
استناداً إلى لزوم العمل على مقتضى

العقد ، وانتقال كلّ من العوضين
إلى الآخر ، وتسلب كلّ من
المتعاقدين على استيفاء حقّه بمجرد
العقد (٥٩) . (أنظر : إجارة)

ج - إطلاق العمل من حيث
المباشرة وعدمها :

المشهور بين الفقهاء (٦٠) جواز
إجارة الأجير غيره على عمل تقبّله
بنفس الأجرة إذا أطلق المستأجر
ولم يشترط عليه مباشرة العمل
بنفسه ولم يكن ما يدلّ على
الإنصراف إلى المباشرة (٦١) .

هذا ، ولو أطلق الإجارة من
حيث العمل ، كما في الاستئجار
للرضاع ، فيقع على الإرضاع دون
الحضانة من مراعاة الصبي وغسل
خرقه ، فإذا أطلق العقد لم يلزم إلاّ
الإرضاع ، ولا يلزمها غيره (٦٢) .
(أنظر : إجارة)

د - إطلاق الاستيفاء من حيث
المباشرة وعدمها :

يصح^(٦٦).

وأخرى : يكون مطلقاً من جهة المصرف ، فإذا أطلق من دون تعيين نوع المصرف صحّ الوقف وكان للموقوف عليه التصرف في منافعه على حسب مشيئته^(٦٧).

وثالثة : يكون مطلقاً من حيث ما يقتضيه إطلاق الألفاظ التي يعبر بها عن الموقوف عليهم ، مثل أن يقول : وقفت هذه الدار على المساكين ، أو على المؤمنين ، أو على المسلمين وغير ذلك ، ففي هذه الصور أيضاً يصحّ الوقف^(٦٨).

(أنظر : وقف)

٥ - إطلاق العمل في المزارعة :

إذا أطلق المزارعة ولم يعيّن المراد من العمل صحّ عقد المزارعة وزرع العامل - الذي هو المخاطب بالزرع - ما شاء من أفراد الزرع التي ينصرف إليها الإطلاق ؛ لأنها كغيره من سائر المطلقات في الانصراف إلى

اتّفق فقهاؤنا^(٦٣) على جواز إجارة ما استأجره الإنسان ثانياً للآخر فيما إذا أطلق المالك ولم يشترط عدم الإجارة له .

(أنظر : إجارة)

٣ - تصرفات العامل مع إطلاق

المضاربة :

إذا وقع عقد المضاربة مطلقاً جاز للعامل التصرف على حسب ما يراه من حيث البائع والمشتري ونوع الجنس المشتري^(٦٤).

لكن لا يجوز مع إطلاق العقد وعدم الإذن أن يبيع نسيئة ، إلاّ أن يكون متعارفاً فينصرف إليه الإطلاق^(٦٥). (أنظر : مضاربة)

٤ - إطلاق الوقف :

الوقف تارة يكون مطلقاً من حيث الموقوف عليهم ، مثل أن يقول : وقفت هذه الدار ، أو هذه الضيعة ، ثمّ يسكت ولا يبيّن على من وقفها عليه ، فحينئذ لا

المعهود المتعارف (٦٩) .

وقال ابن حمزة : « لزمه التسليم
في دار الحاكم أو في موضع لا يقدر
على الامتناع » (٧٢) .

(أنظر : مزارعة)

٦ - الرهن المطلق :

(أنظر : كفالة)

٨ - إطلاق عقد الجزية :

إذا عقد الإمام مع أهل الذمة ثم
مات يمضي الإمام الثاني ما قرره
الأول إذا لم تخرج مدة تقريره ، فلو
شرط الدوام في الجزية لم يغيره
الثاني ، وأما لو أطلق الأول جاز له
التغيير بحسب المصلحة (٧٣) .

الرهن إمّا مطلق أو مشروط ،
فالمطلق لا يجوز بيعه إلاّ بإذن
الراهن ، فإن لم يأذن أو غاب باعه
الحاكم وقضى الدين من ثمنه ،
فإن أباح الراهن فيه الانتفاع
بالرهون صحّ ، إلاّ وطء الجارية
المرهونة (٧٠) .

(أنظر : رهن)

(أنظر : جزية)

٧ - إطلاق الكفالة من حيث

موضع التسليم :

٩ - إطلاق الأجل في خيار

الشرط :

لو ابتاع شيئاً وشرط الخيار ولم
يسم وقتاً لا أجلاً مخصوصاً بل
أطلقه ، فإن له الخيار ما بينه وبين
ثلاثة أيام ، ثم لا خيار له
بعد ذلك ؛ لأنّ هذه المدة هي
المعهودة المعروفة في الشريعة لأنّ
يضرب الخيار فيها ، والكلام إذا

إذا أطلق الكفالة ولم يتبين
موضع التسليم وجب تسليمه في
موضع العقد ، وإذا سلمه في
غير موضع العقد ، فإن كان عليه
مؤونة في حمله إلى موضع تسليمه
لا يلزمه قبوله ولا يبرء الكفيل ،
وإن لم يكن عليه فيه مؤونة ولا
ضرر لزمه قبوله (٧١) .

من غير فرق بين الغريب والبعيد ،
والذكر والأنثى ، والفاضل في الإرث
وغيره ، بلا خلاف ولا إشكال ؛
للتساوي في سبب الملك (٧٩) .

وإذا أوصى بما يقع على المحلل
والمحرّم انصرف اللفظ إلى المحلل
صوناً للمسلم عن المحرّم (٨٠) .

(أنظر : وصيّة)

١٢ - إطلاق عقد المتعة من
حيث الأجل :

أجمع الفقهاء على أن ذكر الأجل
شرط في صحّة نكاح المتعة (٨١) ،
فلو أطلق ولم يذكره فالمشهور (٨٢)
أنّه انعقد دائماً ، ولزمه ما يلزمه في
النكاح الدائم من المهر والنفقة
والميراث (٨٣) .

وصرّح بعضهم بأنّه يبطل
النكاح ؛ للإخلال بذكر الشرط في
المنقطع ، وعدم إرادة الدوام (٨٤) .

وفصل ابن إدريس بأنّه إن كان
الإيجاب بلفظ التزويج أو النكاح

أطلق وجب حمله على المعهود
المألوف (٧٤) .

(أنظر : خيار الشرط)

١٠ - إطلاق خيار الحيوان من
حيث المدة :

لو أطلق اشتراط الخيار من غير
ذكر مدة أصلاً فالمشهور بين
المتقدّمين (٧٥) الصحّة والإنصاف
إلى الثلاثة (٧٦) ، بل ادّعي عليه
الإجماع (٧٧) .

(أنظر : خيار الحيوان)

١١ - إطلاق الوصيّة :

إطلاق الوصيّة يقتضي التسوية ،
فإذا أوصى لأولاده وهم
ذكور وإناث فهم فيه سواء ،
وكذا لأخواله وخالاته أو
لأعمامه وعمّاته ، وكذا لو أوصى
لأخواله وأعمامه كانوا سواء على
الأصحّ (٧٨) .

وكذلك إطلاق الوصيّة لجماعة
محصورة يقتضي التسوية ما بينهم ،

إنقلب دائماً ، وإن كان بلفظ التمتع
بطل العقد ^(٨٥) . (أنظر : متعة)

١٣ - إطلاق الظهار :

لا خلاف ولا إشكال ^(٨٦) فيما
إذا أطلق الظهار حرم عليه الوطء
حتى يكفر ، ولو علّقه بشرط جاز
الوطء ما لم يحصل الشرط ؛ لعدم
تحقق الظهار المشروط به ^(٨٧) .

(أنظر : ظهار)

١٤ - إطلاق المهر من حيث

المقدار :

لو أطلق المهر ولم يعبّر بمقداره
ينصرف إلى مهر المثل ؛ لأن إطلاق
المهر في النكاح كإطلاق الثمن في
الشراء في انصراف كلّ منهما إلى
عوض المثل ^(٨٨) .

(أنظر : مهر)

١٥ - إطلاق الطلاق من حيث

تعيين المطلقة :

اشتراط الفقهاء في الطلاق تعيين
المطلقة بأن يقول الزوج : فلانة

طالق أو يشير إليها بما يرفع
الاحتمال مع فرض التعدد ، فإن
أطلق الطلاق ولم ينو واحدة معينة
بطل ؛ لعدم التعيين ^(٨٩) ، بل هو
المشهور ^(٩٠) ؛ لأصالة بقاء النكاح ،
فلا يزول إلاّ بسبب متحقّق
السببيّة ، ولأنّ الطلاق أمر معيّن
فلا بدّ له من محلّ معيّن ، وحيث لا
محلّ فلا طلاق ^(٩١) .

وقال جماعة : يصحّ الطلاق ،

فيعيّن من شاء ، وإن مات قبل
التعيين أقرع ^(٩٢) ؛ لعموم مشروعيّة
الطلاق ، ومحلّ المبهم جاز أن يكون
مبهماً ^(٩٣) .

ويتفرّع على الوقوع ابتداء
العدّة . فقيل : من حين الإيقاع ^(٩٤) .
وقيل : من حين التعيين ^(٩٥) .
وتفصيله في محله .

(انظر : طلاق)

١٦ - إطلاق الإقرار في النقد

والمكيل والموزون :

لو أطلق الإقرار بالموزون أو

١٨ - إطلاق الشهادة :

أ - إطلاق الشهادة بالرضاع :

صرّح جماعة من الفقهاء بأنه لا تقبل الشهادة على الرضاع إلاّ مفصّلة بجميع ما يعتبر عند الحاكم الذي تقوم عنده الشهادة ، فلا يكفي الشهادة المطلقة والمجملة - بأن يشهد على وقوع الرضاع المحرّم أو يشهد مثلاً على أن فلاناً ولد فلانة أو فلانة بنت فلان من الرضاع - لتحقيق الخلاف في الشرائط المحرّمة للرضاع كمّيّة وكيفيّة ، واختلاف مذهب الشاهد والحاكم في ذلك (١٠٣) .

نعم ، لو علم عرفانها شرائط الرضاع وأنها موافقان معه في الرأي إجتهاداً أو تقليداً كفى (١٠٤) .

(أنظر : شهادة ، رضاع)

ب - إطلاق الشهادة بالملك

القديم :

المكيل صحّ إقراره ويحمل على الميزان المتعارف في البلد وكيله ، وكذا الذهب والفضّة ينصرف إلى نقده الغالب ، سواء كان نقدهم مغشوشاً أو لا ، وسواء كان الوزن ناقصاً أو لا ، فإن تعدّد الوزن أو النقد متساوياً رجع إليه في التعيين ، ولو تعذر استفساره فالمتيقن هو الأقلّ ، وكذا القول في النقد (٩٦) .

(أنظر : إقرار)

١٧ - إطلاق النذر :

المشهور عند فقهاءنا (٩٧) وقوع النذر المطلق (٩٨) ؛ لأنه يصدق عليه أنّه نذر ، ولعموم ﴿يُؤْفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ (٩٩) و ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾ (١٠٠) ، حيث لم تقيّد بقاء (١٠١) .

لكن قال السيّد المرتضى : « إنّ النذر لا ينعقد حتى يكون معقوداً بشرط متعلّق » (١٠٢) .

(أنظر : نذر)

صرّح بعض الفقهاء بأن إطلاق الشهادة بالملك القديم لا تسمع ؛ لعدم التنافي بين كونه ملكاً له بالأمس مع تجدد انتقاله عنه اليوم وإن كان الشاهد يعلم بذلك ، بل لا بدّ من إضافة ما يفيد عدم علمه بتجدد الانتقال (١٠٥) .

(أنظر : شهادة)

١٩ - إطلاق الملك :

الملك المطلق هو الذي لم يتقيد بأحد أسباب الملك . كالإرث ، والشراء ، بأن ادعى أحد أن هذا ملكه ، ولا يزيد عليه . والملك الذي تقيد بمثل هذه الأسباب يقال له : الملك بالسبب . واستعمله الفقهاء في باب الدعاوي والبيّنات فيما إذا ادعى الشخصان ملكاً مطلقاً ويد أحدهما على العين ، وهذه المسألة ملقبة بـ (بيّنة الداخل والخارج) فإنّ الداخل من كانت يده على الملك ، والخارج من لا يد له عليه (١٠٦) .

وقد اختلف الفقهاء فيما إذا كانت العين المتنازع فيها في يد أحدهما وأقام كلّ منهما بيّنة ، على أقوال :

الأوّل : ترجيح الخارج مطلقاً ، أي : سواء شهدتا بالملك المطلق أم المقيّد بالسبب أم تفرّقتا ، بأن شهدت إحداهما بالملك المطلق والأخرى بالمقيّد (١٠٧) .

والحجّة الأخبار (١٠٨) .

الثاني : ترجيح ذي اليد مطلقاً ، وهو قول الشيخ الطوسي في كتاب الدعاوي من الخلاف (١٠٩) .

والدليل عليه - مضافاً إلى الإجماع (١١٠) - الأخبار (١١١) .

القول الثالث : ترجيح الداخل إن شهدت بيّنته بالسبب ، سواء انفردت به أم شهدت بيّنة الخارج به أيضاً ، وتقديم الخارج إن شهدت بالملك المطلق أو انفردت بيّنته بالسبب (١١٢) .

القول الرابع : ترجيح الأعدل من البيّتين ، أو الأكثر عدداً مع تساويهما في العدالة ، مع اليمين ، ومع التساوي يقضي للخارج ^(١١٣) .

والترجيح بهاتين الصفتين عمل به المتأخرون على تقدير كون العين في يد ثالث ؛ لورودها في بعض الأخبار ^(١١٤) . (أنظر : شهادة)

وقد يستعمل الملك المطلق في مقابل المقيد ، كملك الطلق في مقابل الوقف والرهن ^(١١٥) .

(أنظر : وقف)
الرابع - الإطلاق بمعنى تخلية السبيل :

تحدث الفقهاء عن الإطلاق ، بمعنى تخلية سبيل شخص ما في موضعين :

١ - إطلاق سراح الأسير أو السجين :

وهذا ما تعرّضوا له في باب

الجهاد والحدود والتعزيرات ونحوها ، وحكموا بأنه يطلق سراح السجين متى ما انتهت مدة محكوميته ، كما أن للإمام إطلاق سراح الأسير للمفاداة أو متاً عليه على تفصيل يذكر في محله .

(أنظر : أسير ، سجين)

٢ - ضمان ما تتلفه الدابة مع إطلاقها :

لا إشكال في الضمان فيما لو أرسل دابته وأطلق عنانها حتّى دخلت مزرعة شخص آخر فأتلفتها أو أتلفت شيئاً آخر ، فإنّه وإن كان يصدر من فاعله بإرادته إلاّ أنّها مغلوبة في جنب إرادة السبب ، فإنّ المباشر حينئذ يعدّ آلة للسبب ، فالسبب في هذه الصورة أقوى من المباشر ^(١١٦) .

خامساً - الإطلاق عند الأصوليين :
تحدث الأصوليون عن الإطلاق والتقييد في مباحث الألفاظ ، وكذلك

وقع خلاف بينهم في عددها أن يكون المتكلم في مقام البيان من الناحية التي نريد الأخذ بالإطلاق فيها ، وأن يكون قادراً على التقييد لا يوجد ما يمنع من ذلك ، وأن لا يقيّد ، فيستكشف - عقلاً - من عدم بيانه للتقييد أنه يريد الإطلاق .

٢ - تقسيمات الإطلاق :

للإطلاق تقسيمات متعددة ، أبرزها :

أ - انقسامه إلى شمولي وبدي :

قسّموا الإطلاق إلى شمولي وبدي ، والمراد بالشمولي هو الذي يدلّ على استيعاب جميع أفراد المطلق مثل قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ (١١٧) ، فإنّ الإطلاق في (البيع) شمولي ؛ لأنه يستوعب جميع أفراد البيع .

أمّا الإطلاق البدي فهو الذي يدلّ على فرد واحد من بين جميع الأفراد ، لكن على نحو

في مباحث تعارض الأدلّة ، ولهم أبحاث مطوّلة في حقيقته وأنواعه ومقدماته وعلاقته بالتقييد وغير ذلك .

١ - الإطلاق ومقدمات الحكمة :

يلاحظ الأصوليون الإطلاق عادةً على المستوى اللفظي ، ويقابله عندهم التقييد ، فيقولون لفظ مطلق وآخر مقيدّ ، فإذا لم يذكر المتكلم قيداً ما قالوا بأنه مطلق من ناحية هذا القيد .

ونتيجة تطوّر علم الأصول انفصلت مباحث الإطلاق والتقييد عن مباحث العموم والخصوص أو العام والخاص ، حيث لاحظ الأصوليون غنطين من الشمولية التي تقدمها الجمل والألفاظ ، أحدها : يقوم على الوضع ، والآخر : يقوم على مقدمات الحكمة ، وسمّوا الأوّل بالعام ، والثاني بالمطلق .

ويقصد بمقدمات الحكمة التي

البدل ، مثل : (اعتق رقبة) ، حيث يدلّ على لزوم عتق رقبة واحدة من بين الرقاب على نحو البدل ، وهكذا (١١٨) .

ب - انقسامه إلى أفراد وأحوالي وأزماني :

قد يلاحظ الإطلاق بالنسبة إلى الأفراد ، وقد يلاحظ بالنسبة إلى حالات الأفراد ، بل حالات فرد واحد . وثالثةً يلاحظ بالنسبة إلى الزمان ، فالأوّل : هو الإطلاق الأفرادي ، مثل : أكرم العالم . والثاني : هو الإطلاق الأحوالي ، مثل : أكرم زيداً ، ف (زيد) لا إطلاق له من حيث الأفراد ؛ لأنّه علّم شخصي فهو واحد ، بخلاف (العالم) ، لكن له إطلاق أحوالي ، بمعنى أنّ اللازم إكرامه في جميع حالاته ، سواء كان في حال الحضر أو في السفر ، وسواء كان معتمراً أو لا ، وهكذا (١١٩) . والثالث : الإطلاق الأزماني ، مثل : (أكرم

زيداً) أو (أكرم العالم) ، حيث لا يكون هناك قيد زماني ، فيثبت وجوب الإكرام في تمام الأزمنة . ج - انقسامه إلى لفظي ومقامي :

الإطلاق اللفظي هو الإطلاق المستفاد من اللفظ ، حيث إنّ كلّ متكلمّ يكون في مقام بيان تمام مراده باللفظ ، فإذا ذكر ما يدلّ على الطبيعة ولم يذكر معه قيداً مع كونه في مقام البيان - وتسمّى هذه الشروط بمقدمات الحكمة - انعقد الإطلاق في الكلام واللفظ ، مثل : قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ (١٢٠) .

وأما الإطلاق المقامي فهو الإطلاق الذي يستفاد منه أمر خارج عن مدلول اللفظ وزائد عليه على أساس ظهور حال المتكلمّ ، كما لو كان ظاهر حاله أنّه في مقام بيان تمام شروط المأمور به - مثلاً - فعّد شروطاً خاصّة ، جاز التمسك ؛

الاستطاعة (١٢٢) .

وأخرى : يكون الإطلاق في الموضوع ، كما إذا قيل : (من أفطر متعمداً في شهر رمضان وجب عليه عتق رقبة) فإنّ الموضوع - وهو المفطر متعمداً في شهر رمضان - مطلق ، يشمل الرجل والمرأة والإفطار متعمداً بأي من المفطرات ، وهكذا .

وثالثة : يكون الإطلاق في متعلّق التكليف أي المأمور به أو المنهي عنه ، مثل : (العتق) في المثال المتقدّم ، فإنّه مطلق من حيث الأحوال والأزمنة .

وتفصيل الكلام حول الإطلاق والتقييد موكول إلى علم الأصول .

لعدم شرطية غيرها بالإطلاق ، أو كان في مقام بيان تمام ما هو وظيفة المكلف فذكر سقوط الفرائض عن الحائض ولم يذكر وجوب قضائها بعد الطهر ، فإنّه قد يستفاد منه عدم القضاء عليها أيضاً ، وهكذا (١٢١) .

٣ - مجرى الإطلاق :

تارة يكون الإطلاق في الحكم ، كما إذا كان وجوب الواجب غير متوقّف على حصول شيء ، كالحج بالنسبة إلى قطع المسافة وإن توقّف وجوده عليه ، وهو المسمى بـ (الواجب المطلق) . وفي مقابله (الواجب المشروط) وهو الذي يكون وجوبه متوقفاً على حصول شيء ، كالحج بالنسبة إلى

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٤ : ٢٠٤ - ٢٢٠ .
- (٢) معجم مقاييس اللغة (ابن فارس) ٣ : ٤٢٠ . وانظر : المفردات (الراغب) : ٥٢٣ .
- (٣) المصباح المنير (الفيومي) : ٣٧٦ . مجمع البحرين (الطريحي) ٢ : ١١١١ . وانظر : الصحاح (الجوهري) ٤ : ١٥١٨ . لسان العرب (ابن منظور) ٨ : ١٨٨ .
- (٤) معجم الفروق اللغوية (الجزائري) : ٥٦ .
- (٥) أساس البلاغة (الزمخشري) : ٢٨٣ . المصباح المنير (الفيومي) : ٣٧٦ . وانظر : العين (الفراهيدي) ٥ : ١٠١ . الصحاح (الجوهري) ٤ : ١٥١٨ .
- (٦) معجم الفروق اللغوية (الجزائري) : ٥٦ .
- (٧) المصباح المنير (الفيومي) : ٣٧٦ . المعجم الوسيط (جمع من المؤلفين) : ٥٦٣ .
- (٨) الكليات (أبو البقاء) : ١٣٧ . المعجم الوسيط (جمع من المؤلفين) : ٥٦٣ .
- (٩) اصطلاحات الأصول (المشكيني) : ٢٤٦ .
- (١٠) أصول الفقه (المظفر) ١ : ١٢٩ .
- (١١) المعالم الجديدة للأصول (الصدر) : ١٣٦ . معتمد الأصول (الامام الخميني) : ٣٦٤ .
- (١٢) القاموس المحيط (الفيروز آبادي) ٣ : ٥٦٣ . وانظر : لسان العرب (ابن منظور) ٥ : ٢١٤ . المصباح المنير (الفيومي) : ٢٢٦ .
- (١٣) انظر : المحاضرات (الخوئي) ٥ : ٣٦١ .
- (١٤) انظر : حقائق الأصول (الحكيم) ١ : ٥٥٤ .
- (١٥) انظر : نهاية الدراية (الأصفهاني) ٢ : ٤٩٠ - ٤٩١ . أصول الفقه (المظفر) ١ : ٦٩ .
- دروس في علم الاصول (الصدر) ٢ : ٧٩ .
- (١٦) انظر : المسالك (الشهيد الثاني) ٤ : ١٧٣ . مجمع الفائدة (الأردبيلي) ٩ : ٢٨٣ .
- (١٧) انظر : المسالك (الشهيد الثاني) ٤ : ١٧٣ . مجمع الفائدة (الأردبيلي) ٩ : ٢٨٢ .
- (١٨) انظر : مجمع الفائدة (الأردبيلي) ١٢ : ٤٤٩ . العروة الوثقى (اليزدي) ٦ : ٣٤٠ ، م ٢ .
- (١٩) المدارك (محمد العاملي) ١ : ٢٦ . جواهر الكلام (النجفي) ١ : ٦١ .
- (٢٠) الأنفال : ١١ . الفرقان : ٤٨ . وانظر : الوسائل (الحر العاملي) ١ : ١٣٣ ، ب ١ من الماء المطلق ، ح ١ .

- (٢١) المنتهى (العلامة الحلي) ١ : ١٧ . المدارك (محمد العاملي) ١ : ٢٦ . مستند الشيعة (الزاقي) ١ : ١١ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ١ : ١٤ .
- (٢٢) المبسوط (الطوسي) ١ : ٦٤ . السرائر (ابن إدريس) ١ : ١٨٣ .
- (٢٣) جواهر الكلام (النجفي) ٢ : ٨٩ .
- (٢٤) النهاية (الطوسي) : ١٥ .
- (٢٥) المسالك (الشهيد الثاني) ١ : ٣٤ . كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) ١ : ١٥ . المفاتيح (الكاشاني) ١ : ٤٨ . كشف اللثام (الفاضل الهندي) ١ : ٥٠٧ . مصباح الفقيه (الهمداني) ١ : ١٠٧ . العروة الوثقى (اليزدي) ١ : ٤٣٠ ، م ٢٨ . مستمسك العروة (الحكيم) ٢ : ٤٧٠ .
- (٢٦) المبسوط (الطوسي) ١ : ٣٩ . وانظر : السرائر (ابن إدريس) ١ : ٩٨ .
- (٢٧) السرائر (ابن إدريس) ١ : ١٠٥ .
- (٢٨) نقله عن المرتضى في المختلف (العلامة الحلي) ١ : ١٠٧ . الخلاف (الطوسي) ١ : ١٤٠ ، م ٨٧ . الاقتصاد (الطوسي) : ٢٤٣ .
- (٢٩) الكافي في الفقه (الحلبي) : ١٣٢ . المهذب (ابن البراج) ١ : ٤٣ . الغنية (ابن زهرة) ٥٣ : إصباح الشيعة (الكيدري) : ٢٨ . التذكرة (العلامة الحلي) ١ : ١٤٤ .
- (٣٠) انظر : المهذب (ابن البراج) ١ : ٤٣ . الغنية (ابن زهرة) : ٥٣ . إصباح الشيعة (الكيدري) : ٢٨ . التذكرة (العلامة الحلي) ١ : ١٤٤ .
- (٣١) جواهر الكلام (النجفي) ٣ : ٧٩ .
- (٣٢) الذكري (الشهيد الأول) ٢ : ١١٠ .
- (٣٣) المنهاج (الخوئي) ١ : ١٠٢ ، م ٣٦٩ .
- (٣٤) انظر : جواهر الكلام (النجفي) ٢ : ٨١ ، و ٥ : ١٦٧ .
- (٣٥) المبسوط (الطوسي) ١ : ٥٩ .
- (٣٦) انظر : جامع المقاصد (الكركي) ٢ : ٢١٨ . المسالك (الشهيد الثاني) ١ : ١٩٦ . جواهر الكلام (النجفي) ٩ : ١٥٩ . مستمسك العروة (الحكيم) ٦ : ١٠ .
- (٣٧) التذكرة (العلامة الحلي) ٣ : ١٠١ . المدارك (محمد العاملي) ٣ : ٣١٠ .
- (٣٨) الخلاف (الطوسي) ٢ : ١٦٤ ، م ٤ . السرائر (ابن إدريس) ١ : ٣٧٠ . التحرير (العلامة الحلي) ١ : ٤٥٣ . التنقيح الرائع (المقداد السيوري) ١ : ٣٤٩ .
- (٣٩) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣ : ٥٣ . السرائر (ابن إدريس) ١ : ٣٧٠ .

- (٤٠) الخلاف (الطوسي) ٢ : ١٦٤ ، م ٤ . الإيضاح (فخر المحققين) ١ : ٢٢٠ . جامع المقاصد (الكركي) ٣ : ٥٧ . العروة الوثقى (اليزدي) ٣ : ٥٢٣ ، ٥٢٤ .
- (٤١) المسالك (الشهيد الثاني) ٢ : ٨ . مستمسك العروة (الحكيم) ٨ : ١٩٨ .
- (٤٢) المختلف (العلامة الحلي) ٣ : ٢٣٤ . وانظر : المسالك (الشهيد الثاني) ٢ : ٨ .
- (٤٣) الخلاف (الطوسي) ٢ : ١٦٤ ، م ٤ . القواعد (العلامة الحلي) ١ : ٣٦٩ .
- (٤٤) التنقيح الرائع (المقداد السيوري) ١ : ٣٤٩ . جواهر الكلام (النجفي) ١٦ : ١٩٠ .
- (٤٥) المعتبر (المحقق الحلي) ٢ : ٦٤٤ .
- (٤٦) التحرير (العلامة الحلي) ١ : ٤٥٣ .
- (٤٧) الشرائع (المحقق الحلي) ١ : ١٨٧ .
- (٤٨) المبسوط (الطوسي) ١ : ٤٣٠ . الوسيلة (لابن حمزة) : ١٦١ . الشرائع (المحقق الحلي) ١ : ٢٤٥ . التحرير (العلامة الحلي) ١ : ٥٦٩ . الدروس (الشهيد الثاني) ١ : ٣٤٥ ، ٣٤٦ .
- (٤٩) القواعد (العلامة الحلي) ٢ : ٩٤ . الروضة (الشهيد الثاني) ٣ : ٥٤٣ . مجمع الفائدة (الاردبيلي) ٨ : ٥٣٤ . الرياض (الطباطبائي) ٨ : ١٤٩ .
- (٥٠) المائدة : ١ .
- (٥١) الإنسان : ٧ . النحل : ٩١ .
- (٥٢) جواهر الكلام (النجفي) ٢٣ : ١٤٤ . وانظر : للমেعة (الشهيد الأول) : ١٢٠ ، حيث قال : « إطلاق العقد يقتضي كون الثمن حالاً » . الرياض (الطباطبائي) ٨ : ٢٣٥ .
- (٥٣) جواهر الكلام (النجفي) ٣٥ : ٣١٥ .
- (٥٤) المصدر السابق ٢٧ : ٢٧٣ .
- (٥٥) السرائر (ابن إدريس) ٢ : ٤٥٨ . انتذكرة (العلامة) ٢ : ٣١٧ (حجرية) . المسالك (الشهيد الثاني) ٥ : ١٩٣ . مجمع الفائدة (الاردبيلي) ١٠ : ١٥ ، ٢٧ ، ٢٨ . الرياض (الطباطبائي) ٦ : ٢٩ . جواهر الكلام (النجفي) ٢٧ : ٢٧٢ .
- (٥٦) الشرائع (المحقق الحلي) ٢ : ١٨٣ . القواعد (العلامة الحلي) ٢ : ٣٠١ . جامع المقاصد (الكركي) ٧ : ٢٢٧ .
- (٥٧) التذكرة (العلامة الحلي) ٢ : ٢٩٢ (حجرية) . مجمع الفائدة (الاردبيلي) ١٠ : ٢٦ .
- (٥٨) الخلاف (الطوسي) ٣ : ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، م ٤ .
- (٥٩) انظر : البيع (الخميني) ١ : ١٢٦ ، ١٢٧ .
- (٦٠) المسالك (الشهيد الثاني) ٥ : ٢٢٢ . كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) ١ : ٦٦٢ .

- (٦١) النهاية (الطوسي) : ٤٤٦ . السرائر (ابن إدريس) ٢ : ٤٦٧ . الشرائع (المحقق الحلي) ٢ : ١٨٧ .
- (٦٢) المبسوط (الطوسي) ٣ : ٤٣ .
- (٦٣) الغنية (ابن زهرة) : ٢٨٧ . التذكرة (العلامة الحلي) ٢ : ٢٩٠ (حجرية) . الرياض (الطباطبائي) ٩ : ٢٠٨ .
- (٦٤) العروة الوثقى (اليزدي) ٥ : ١٦٦ ، م ٧ .
- (٦٥) المصدر السابق : م ٨ .
- (٦٦) الخلاف (الطوسي) ٣ : ٥٤٤ ، م ١١ .
- (٦٧) الوسيلة (لابن حمزة) : ٣٧٠ .
- (٦٨) انظر : العروة الوثقى (اليزدي) ٦ : ٣٢٣ - ٣٢٧ ، م ١ - ٦ .
- (٦٩) جواهر الكلام (النجفي) ٢٧ : ٢٣ .
- (٧٠) الوسيلة (لابن حمزة) : ٢٦٥ .
- (٧١) المبسوط (الطوسي) ٢ : ٣٢١ .
- (٧٢) الوسيلة (لابن حمزة) : ٢٨١ .
- (٧٣) القواعد (العلامة الحلي) ١ : ٥١٣ .
- (٧٤) الانتصار (السيد المرتضى) : ٤٣٨ ، ٤٣٩ .
- (٧٥) جواهر الكلام (النجفي) ٢٣ : ٣٣ .
- (٧٦) المقنعة (المفيد) : ٥٩٢ . الكافي في الفقه (الحلي) : ٣٥٣ .
- (٧٧) الانتصار (السيد المرتضى) : ٤٣٨ . جواهر الفقه (ابن البراج) : ٥٤ ، م ١٩٤ . الغنية (ابن زهرة) : ٢١٩ .
- (٧٨) الشرائع (المحقق الحلي) ٢ : ٢٥٤ . المسالك (الشهيد الثاني) ٦ : ٢٣١ .
- (٧٩) جواهر الكلام (النجفي) ٢٨ : ٣٨٤ .
- (٨٠) المختلف (العلامة الحلي) ٦ : ٣٥٥ .
- (٨١) الحقائق (البحراني) ٢٤ : ١٣٨ .
- (٨٢) المسالك (الشهيد الثاني) ٧ : ٤٤٧ . جواهر الكلام (النجفي) ٣٠ : ١٧٢ . العروة الوثقى (اليزدي) ٦ : ٦٧٥ ، م ١٤ .
- (٨٣) النهاية (الطوسي) : ٤٨٩ . وانظر : المهذب (ابن البراج) ٢ : ٢٤١ . الشرائع (المحقق الحلي) ٢ : ٣٠٥ .
- (٨٤) المختلف (العلامة الحلي) ٧ : ٢٢٨ . الإيضاح (فخر المحققين) ٣ : ١٢٨ . جامع المقاصد (الكركي) ١٣ : ٢٦ . المسالك (الشهيد الثاني) ٧ : ٤٤٨ .

- (٨٥) السرائر (ابن إدريس) ٢ : ٥٥٠ ، ٦٢٠ .
- (٨٦) جواهر الكلام (النجفي) ٣٣ : ١٤٧ .
- (٨٧) الشرائع (المحقق الحلي) ٣ : ٦٥ . جواهر الكلام (النجفي) ٣٣ : ١٤٧ .
- (٨٨) النكاح (تراث الشيخ الأعظم) : ١٣٥ .
- (٨٩) الانتصار (السيد المرتضى) : ٣١٥ . النهاية (الطوسي) : ٥١٠ . السرائر (ابن إدريس) ٢ : ٦٦٥ . المختلف (العلامة الحلي) ٧ : ٣٨١ . غاية المراد (الشهيد الثاني) ٣ : ٢٢٨ - ٢٢٩ . جواهر الكلام (النجفي) ٣٢ : ٤٦ .
- (٩٠) المختلف (العلامة الحلي) ٧ : ٣٨١ . جواهر الكلام (النجفي) ٣٢ : ٤٦ .
- (٩١) غاية المراد (الشهيد الثاني) ٣ : ٢٢٨ .
- (٩٢) المبسوط (الطوسي) ٤ : ٨٩ . القواعد (العلامة الحلي) ٣ : ١٢٣ . الشرائع (المحقق الحلي) ٣ : ١٥ .
- (٩٣) انظر : غاية المراد (الشهيد الثاني) ٣ : ٢٢٩ . الروضة (الشهيد الثاني) ٦ : ٢٨ .
- الرياض (الطباطبائي) ١١ : ٥٥ .
- (٩٤) المبسوط (الطوسي) ٤ : ٨٨ .
- (٩٥) القواعد (العلامة الحلي) ٣ : ١٢٥ .
- (٩٦) انظر : المبسوط (الطوسي) ٢ : ٤١٤ . الشرائع (المحقق الحلي) ٣ : ١٤٣ . القواعد (العلامة الحلي) ٢ : ٤٢٢ - ٤٢٣ . الروضة (الشهيد الثاني) ٦ : ٣٨٨ .
- (٩٧) التحرير (العلامة الحلي) ٤ : ٣٤٦ .
- (٩٨) النهاية (الطوسي) : ٥٦٤ . السرائر (ابن إدريس) ٣ : ٥٨ . المختلف (العلامة الحلي) ٨ : ٢٠٧ .
- (٩٩) الإنسان : ٧ .
- (١٠٠) النحل : ٩١ .
- (١٠١) المختلف (العلامة الحلي) ٨ : ٢٠٧ .
- (١٠٢) الانتصار (السيد المرتضى) : ٣٦٢ .
- (١٠٣) الشرائع (المحقق الحلي) ٢ : ٢٨٦ . جامع المقاصد (الكركي) ١٢ : ٢٦٧ . المسالك (الشهيد الثاني) ٧ : ٢٧٦ ، ٢٧٧ . كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٧ : ١٦٣ .
- الحقائق (البحراني) ٢٣ : ٤٣٦ . مستند الشيعة (النراقي) ١٦ : ٢٩٨ . جواهر الكلام (النجفي) ٢٩ : ٣٤١ .
- (١٠٤) تحرير الوسيلة (الخميني) ٢ : ٢٤٦ - ٢٤٧ ، م ٦ .

- (١٠٥) المسالك (الشهيد الثاني) ١٤ : ٩٤ . جواهر الكلام (النجفي) ٤٠ : ٤٤٢ .
- (١٠٦) انظر : الخلاف (الطوسي) ٦ : ٣٣١ ، م ٢ . المسالك (الشهيد الثاني) ١٤ : ٨٢ . جواهر الكلام (النجفي) ٤٠ : ٤٠٢ - ٤٥٦ .
- (١٠٧) المقنع (الصدوق) : ٣٩٩ . المراسم (سائر) : ٢٣٤ . الفنية (ابن زهرة) : ٤٤٣ . السرائر (ابن إدريس) ٢ : ١٦٨ . انظر : المسالك (الشهيد الثاني) ١٤ : ٨٢ .
- (١٠٨) الوسائل (العاملي) ١٨ : ٤٤٣ ، ب ٣ من الصلح ، ح ٢ . و ٢٧ : ٢٥٥ ، ب ١٢ من كيفية الحكم وأحكام الدعاوى ، ح ١٤ . السنن الكبرى (البيهقي) ١٠ : ٢٥٢ . كنز العمال (الهندي) ٦ : ١٨٧ ، ح ١٥٢٨٣ .
- (١٠٩) الخلاف (الطوسي) ٦ : ٣٤٢ - ٣٤٣ ، م ١٥ .
- (١١٠) الخلاف (الطوسي) ٦ : ٣٤٣ ، م ١٥ .
- (١١١) الكافي (الكليني) ٧ : ٤١٩ ، ح ٦ . التهذيب (الطوسي) ٦ : ٢٣٤ ، ح ٥٧٣ . الاستبصار (الطوسي) ٣ : ٣٩ ، ح ١٣٣ . السنن الكبرى (البيهقي) ١٠ : ٢٥٦ .
- (١١٢) النهاية (الطوسي) : ٣٤٤ . المهذب (ابن البراج) ٢ : ٥٧٨ .
- (١١٣) المقنعة (المفيد) : ٧٣٠ - ٧٣١ . للمعة (الشهيد الأول) : ٩٢ . المقتصر (المحقق الحلي) : ٣٨٣ .
- (١١٤) المسالك (الشهيد الثاني) ١٤ : ٨٥ . وانظر : الوسائل (الحر العاملي) ٢٧ : ٢٤٩ ، ب ١٢ من كيفية الحكم ، ح ١ .
- (١١٥) انظر : مهذب الأحكام (السبزواري) ١٨ : ١٣٦ . المنهاج (السيستاني) ٢ : ١٧٥ ، م ٦٦٦ .
- (١١٦) التتقيح في شرح العروة (الطهارة) ٢ : ٣٢٣ .
- (١١٧) البقرة : ٢٧٥ .
- (١١٨) انظر : كفاية الأصول (الخراساني) : ٢٥٢ . دروس في علم الأصول (الصدر) ٢ : ٨٩ . المحاضرات (الخوئي) ٢ : ٣٣٨ ، ٣٣٩ .
- (١١٩) اصطلاحات الأصول (المشكيني) : ٢٤٧ - ٢٤٨ . وانظر : دروس في علم الأصول (الصدر) ١ : ٢٠٩ .
- (١٢٠) البقرة : ٢٧٥ .
- (١٢١) اصطلاحات الأصول (المشكيني) : ٢٤٨ . وانظر : دروس في علم الأصول (الصدر) ١ : ٢١٣ - ٢١٤ .
- (١٢٢) أصول الفقه (المظفر) ١ : ٨١ . وانظر : كفاية الأصول (الخراساني) : ٩٥ .

تقاریر و متابعات

□ إعداد : التحرير

لقاء المشرف العام أسرة المجلة

إمكانية للتحرك والتغيير على مستوى الكم والكيف ، فمسيرة المجلة في المقطع المنصرم من عمرها جيدة ومرضية وبمستوى مقبول ، أما الآن وفي المستقبل فينبغي مضاعفة الجهود وتكريس الطاقات بما أفادت من تجربة واستغلال الفرص للحصول والوصول إلى أفضل مُنتج على مستوى الكم والكيف .

كما أشار سماحته إلى زيادة تفعيل وتوسيع دائرة الاستفادة من نشاطات المجلة في مجال النشر والاصدار ، ولا يقتصر على المجلة

إلتقى سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي المشرف العام لمجلة فقه أهل البيت (ع) يوم الأحد المصادف ٢٥ رمضان ١٤٣١ هـ . ق أسرة تحرير المجلة بمناسبة إحراز المجلة لعضوية (آيسسكو) العالمية . هذا ، وقد تحدث سماحته بهذه المناسبة ، وجاء في حديثه - بعد أن هنا أعضاء الأسرة بهذا الانجاز الكبير - أن الهدف ليس الوصول إلى عضوية الآيسسكو وإن كان هذا خطوة تستحق التقدير ، بل هو مواصلة السعي والتحرك بمستوى أكثر فاعلية مادامت هناك

فقط مشيراً بذلك إلى إعادة تفعيل (كتاب المجلة) وإصدار أجزاء أخرى باعتباره - كما وصفه - تجربة محمودة ومثمرة .

مضافاً إلى ذلك دعا أسرة المجلة والكادر التنفيذي لمؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) - الناشر للمجلة - إلى التفكير الجدي في فتح قناة فضائية ، الغرض منها نشر وتبليغ المعارف والنشاطات الاسلامية للمجلة والمؤسسة ، معتبراً ذلك أمراً ضرورياً كان قد شغل اهتمام سماحته منذ زمن ليس بالقريب .

هذا ، وقد افتتح اللقاء الشيخ أسد الله الحسيني معاون التنفيذي في مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) بكلمة تقدم فيها أولاً بالشكر الجزيل لسماحة السيد

الهاشمي على حضوره هذا اللقاء ، ومن ثمّ قصر حديثه على بيان وتوضيح انضمام وعضوية المجلة للـ (آيسسكو) مثمناً جهود أسرة التحرير التي أوصلت المجلة إلى هذا المستوى .

أمّا كلمة الشيخ خالد الغفوري رئيس التحرير فقد جاءت بعد افتتاح اللقاء ، حيث أعرب فيها عن امتنانه وشكره لسماحة السيد الهاشمي على حضوره هذا اللقاء ، ومن ثمّ ركّز حديثه حول مسيرة المجلة وكيف أنها كانت موفقة ، كما أشار إلى أن من معالم توفيقاتها بلوغها هذه العضوية للآيسسكو ، وأضاف بأنّ المجال للتحرك ومضاعفة الجهود لازال مفتوحاً وأن المجلة فيها إمكانية للتطوير والتقدّم كماً وكيفاً . ثمّ أشاد الشيخ الغفوري بدور السيد الهاشمي في إنجاح المجلة من خلال مساهماته

الدين الخزرجي أعضاء هيئة التحرير ، ومن الكادر العلمي والتحقيقي كل من الشيخ ابراهيم الخزرجي والشيخ وسام الخطاوي والاستاذ محسن القمي مسؤول قسم الأرشييف والتحقيقات الحقوقية وعن الكادر الفني محمد مهدي الغفوري بالإضافة إلى مدير التحرير علي الساعدي .

وفي ختام اللقاء كرم السيد الهاشمي اعضاء أسرة المجلة بهدايا تقديرية .

العلمية وارشاداته القيمة ، ومن هنا طلب من سماحته المزيد من المساهمات العلمية معترفاً بأن المجلة في الوقت الراهن بأمر الحاجة ، إلى ذلك .

هذا ، وقد حضر اللقاء من أسرة المجلة بالإضافة إلى الشيخ الغفوري رئيس التحرير والشيخ الحسيني معاون التنفيذي لمؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي كل من الشيخ محمد الرحمان والشيخ حيدر حب الله والشيخ صفاء

رئيس التحرير يحصل على جائزة مهرجان الفارابي الدولي

بتقديم بحوثهم في مختلف العلوم الانسانية قارب عددهم الألفين والأربعمئة من داخل الجمهورية الاسلامية الايرانية وخارجها .

ومن جملة المشاركين في هذا المهرجان رئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت ، الشيخ خالد

اقيم في طهران مهرجان الفارابي الدولي الرابع بتاريخ ٢٣ / ١٠ / ٢٠١٠م المصادف ١٥ / ذي القعدة / ١٤٣١ هـ . ق ، والذي يختص بالعلوم الانسانية .

هذا ، وقد اشترك عدد غفير من الباحثين في هذا المهرجان

الففوري ، وكان بحثه تحت عنوان « محورية النص القرآني في البحث الفقهي » ، وقد نال المرتبة الأولى في المحور المختصّ بـ (ايران والدراسات الاسلامية) .

جدير بالذكر أن البحث تناول احدى الاشكاليات المهمة في الممارسة الاجتهادية الفقهية الفعلية تشخيصاً ومعالجة ، ألا وهي عدم حضور النص القرآني فيها حضوراً فاعلاً وبالمستوى المتناسب مع حجيته ومكانته أصولياً وتنظيرياً .

وتناول البحث تشخيص الاشكالية وكيف أن القرآن الكريم مع ما له من تقدم على سائر الأدلة الشرعية رتبياً بما فيها السنة الشريفة لم يأخذ دوره المناسب في العملية الاجتهادية وهناك تغييب

لحضوره فيها يأباه معنى الاجتهاد وبذل الوسع في تحصيل الحكم الشرعي من مظاهره .

وخلص في نتيجة البحث إلى اثبات الضرورة الشرعية لرفع سقف التعامل مع النص القرآني في عملية الاستنباط الفقهي على كل حال ، مضافاً إلى إثبات إمكانية إرساء عملية الاستنباط الفقهي على أساس محورية النص القرآني ، وأنّ القرآن يشمل مساحة تشريعية واسعة على صعيد البيانات الكلية والتفصيلية . وكذلك إثبات ضرورة تحديد النسبة بين الدليل القرآني ودليل السنة في البحث الفقهي مطلقاً ، سواء في حالة الموافقة بينهما أو المعارضة .

ارتحال العلامة المرجع محمد حسين فضل الله

قال الامام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في حديث - : « إذا

مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء» (١) .

انتقل إلى جوار ربه سماحة
المرجع الديني آية الله العظمى
العلامة السيد محمد حسين فضل
الله عن عمر ناهز الـ (٧٥) عاماً
قضاها في خدمة الدين واعلاء
كلمة المسلمين ، فإننا لله وإنا اليه
راجعون .

ولد سماحته في النجف الأشرف
/ العراق في ١٩ / شعبان /
١٣٥٤ هـ ، حيث كان والده آية
الله السيد عبد الرؤوف فضل الله قد
هاجر إليها لتلقي العلوم الدينية ،
وأمضى مع أسرته فترات طويلة
في الدرس والتدريس .

وبدأ دراسته للعلوم الدينية في
سن مبكرة جداً ... وتدرّج حتى
انخرط في دروس الخارج في سنّ
السادسة عشرة تقريباً ، فحضر
على كبار أساتذة الحوزة آنذاك ،

أمثال: المرجع الديني السيد أبو
القاسم الخوئي ، والمرجع الديني
السيد محسن الحكيم ، والسيد
محمود الشاهرودي ، والشيخ
حسين الحلبي رحمته الله ، وحضر درس
الأسفار عند الملا صدرا البادكوبي .
وكان من الطلاب البارزين في
تحصيلهم العلمي في تلك المرحلة .

تلمّذ على يديه في النجف
الكثير من طلاب العلم ، من
اللبنانيين والعراقيين والسوريين في
مرحلتى المقدمات والسطوح (٢) ،
حتى درّس كتابي (المكاسب)
و (الرسائل) للشيخ مرتضى
الأنصاري ، وكتاب (كفاية
الأصول) للآخوند الخراساني عدة
دورات .

لم تقتصر إهتمامات المرجع
الراحل على الدروس الحوزوية
فقط ، بل كان مولعاً ونشطاً في
المجالات الثقافية والفكرية

والسياسية وله دور متميز في ذلك منذ أوائل دراسته في النجف وحتى وفاته رحمه الله.

عاد سماحة السيد فضل الله إلى لبنان في العام ١٩٦٦ م ، على أثر دعوة وجهها إليه مجموعة من المؤمنين الذين أسسوا جمعية أسرة التآخي التي تهتم بالعمل الثقافي الإسلامي الملتزم ، من خلال شعورهم بمدى حاجة الساحة الإسلامية اللبنانية إلى سماحته ، لم ينقطع عن العطاء العلمي ، فأسس حوزة (المعهد الشرعي الإسلامي) ، وشكّل بذلك نقطة البداية لكثير من طلاب العلوم الدينية ، وقد تخرج على يديه كثير من العلماء البارزين في الوسط اللبناني ، وما يزال المعهد قائماً حتى وقتنا الراهن .

شرع سماحته بإلقاء (دروس البحث الخارج) (٣) في الفقه

والأصول على طلاب العلم منذ ما يزيد عن العشرين عاماً ، ويحضر درسه في بيروت ما يزيد عن المئة طالب من اللبنانيين والعراقيين وغيرهم ، وقد درس على يديه العديد من أهل العلم والفضل وأساتذة الحوزة وقد صدرت تقاريرات لبعض أبحاثه ، من قبيل : النكاح والرضاع والوصية والموارث والقضاء ، وغيرها ، بالإضافة إلى مئات أسطرة التسجيل الصوتي في الأبواب الفقهية والأصولية المتنوعة .

بالإضافة إلى عطائه العلمي فقد كان للمرجع الراحل عطاءات اجتماعية وإنسانية كبيرة ترجمتها مشاريع المبرات ودور الأيتام المعروفة والمساعدات الانسانية وغيرها .

مؤتمر « الفقه والمصلحة » التخصصي

دراسة واستعراض التجربة المتبناة للمصلحة في مختلف الميادين السياسية والاجتماعية في ايران والعالم خصوصاً بعد قيام الثورة الاسلامية في ايران إلى وضع الاستراتيجية الخاصة والابعاد الفقهية لهذه التجربة في المرحلة المستقبلية للنظام الاسلامي .

المحاور المطروحة للبحث فيها :

١ - المباني والمفاهيم وموقعها

في بحوث فقه المصلحة .

٢ - سابقة البحث في فقه

المصلحة .

٣ - منهج البحث في فقه

المصلحة .

٤ - المصلحة في فكر وسيرة

الفقهاء والعلماء عند الإمامية .

٥ - أهم بحوث فقه المصلحة .

٦ - أهمية ووظائف مجمع

تشخيص مصلحة النظام

ومسؤولياته .

تستعد لجنة البحوث الاسلامية التابعة لمجمع تشخيص مصلحة النظام في الجمهورية الاسلامية في ايران بالتعاون مع المؤسسات والمراكز العلمية التابعة للحوزة العلمية والجامعات لإقامة اجتماع علمي تخصصي تحت عنوان « الفقه والمصلحة » في غضون شهر ربيع الأول القادم (١٤٣٢ هـ . ق) .

أهم أهداف هذا الاجتماع بيان الابعاد النظرية والتطبيقية للمصلحة في النظام الاسلامي ، وكذلك تعميق ونشر بحوث فقه المصلحة ، وتشخيص نقاط الضعف في تجربة المصلحة في نظام البلاد ، بالإضافة إلى دراسة الأهمية الفقهية والحقوقية لمجمع تشخيص مصلحة النظام ودراسة الشبهات المحيطة حوله .

يسعى هذا اللقاء ومن خلال

ملتقى « الفقه والمسائل المستحدثة »

- أعلنت جامعة پیام نور [=
نداء النور] عن عزمها في عقد لقاء
موسع تحت عنوان (الفقه والمسائل
المستحدثة) في (٢٦ - ٢٨) ذي
القعدة المصادف ٣ - ٥ / ١١ /
٢٠١٠ في مقر الجامعة في محافظة
مازندران في إيران ، وبهذه
المناسبة دعت أصحاب القلم
الأفاضل من العلماء والفضلاء
للكتابة في هذا المجال .
- هذا ، ومن المحاور التي جدولتها
للكتابة فيها هي :
- ١ - الفقه ومسائل الطب
المستحدثة .
- ٢ - الفقه والمسائل الاقتصادية
الجديدة .
- ٣ - الفقه والقضايا الدولية .
- ٤ - الفقه ومسائل النساء
المستحدثة .
- ٥ - الفقه والحكومة .
- ٦ - الفقه والفضاء .
- ٧ - الفقه والمسائل المستحدثة
في العبادة ، من قبيل الصوم
والصلاة في القطبين .
- ٨ - الفقه والاسلحة
الاستراتيجية .
- ٩ - الفقه والحقوق الخاصة .
- ١٠ - الفقه والحقوق الجزائية .
- ولمزيد الاطلاع الارتباط عن
طريق البريد الالكتروني :
farakhan@mpnu.ac.ir

الهوامش

- (١) وسائل الشيعة ١٢ : ٢١٤ ، ب ١٢٣ من أحكام العشرة ، ح ٢ .
- (٢) مرحلة السطوح عبارة عن مرحلتين :
الأولى : أول مرحلة من مراحل التخصص والبحث الاستدلالي .
الثانية : مرحلة السطوح العليا ، وهي مرحلة الدراسات الاستدلالية العليا .
- (٣) البحث الخارج : المراد به الدروس التي تُلقى على الطبقة المتقدمة من طلبة العلوم
الدينية لتهيئتهم للاجتihad .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهية أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية . ونفضل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - دراسات فقهية قرآنية .

ب - دراسات فقهية حديثة .

ج - القواعد الفقهية .

د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و - فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز - ما وراء الفقه ، كتفكيح موضوعات المسائل المستحدثة ،

وفلسفة الأحكام .

ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - أن تمتاز الدراسات المقدمة بالأهمية أو الحاجة أو الجودة على

مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات مادة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلة

وأهدافها باعتبارها متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - توفر الدراسة على مقدمة مختصرة وعلى خاتمة يذكر فيها أهم نتائج البحث .

٥ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافة المشخصات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ - أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٨ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .

٩ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها ، لذا فالأفضل للكاتب الاحتفاظ بنسخة عن الأصل .

١٠ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

للمجلة

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم :

Name :

العنوان:

Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٤٠٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Haidar Hobballah

Muhammad AL - Rahmani

EXECUTIVE MANAGER:

Ali Assaedi

ADDRESS:

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized



VOL. 15- NO. 57 - 2010/ 1431

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com