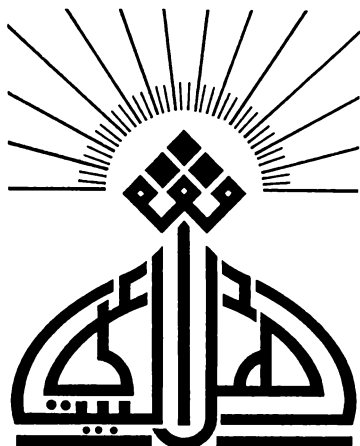


فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- عدم جريان المعاوضة في النكاح
- الملكية المعنوية من منظار فقهي
- فقه البيئة ٣ /
- دراسة استدلالية حول الاستخارة ٢ /
- الصلاح الابتدائي
- دراسة نقدية لمقال (حكم إرث الكافر من المسلم)
- فقه التوبة ١ /
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - موقف القرآن تجاه النظر ٢ /
- دراسات فقهية حديثة - التقدم والتأخر بين الكتاب والسنة
- قواعد فقهية - قاعدة اليد ١ /
- في رحاب المكتبة الفقهية - إصباح الشيعة بمصباح الشريعة
- رسالة في حكم الماء القليل الملاقى للنجاسة ١ /
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٦ /
- نافذة المصطلحات الفقهية - إغراء



فصلية فقهية متخصصة

فَقْهٌ هَلَالِيكِي

فصلية فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العددان (التاسع والخمسون) والستون
السنة الخامسة عشرة ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م



مجلة فقه أهل البيت عليه السلام حائزة على عضوية
مركز توثيق العلوم للعالم الإسلامي (ISC)
بمعدل تأثير (I₂) طبقاً لما ورد في كتاب المركز
المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١/١٧م

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبيب 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+

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير = الاجتهاد الفقهي بين التيسير والتعقيد ٥ - ١٤

رئيس التحرير

= بحوث اجتهادية =

عدم جريان المعاطاة في النكاح ١٥ - ٣٠

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

الملكية المعنوية من منظار فقهي ٣١ - ٥٦

آية الله السيد محمد رضا المدرسي اليزدي

= دراسات وبحوث =

فقه البيعة / ٣ ٥٧ - ٨٢

الأستاذ الشيخ أحمد المبلغي

دراسة استدلالية حول الاستخارة / ٢ ٨٣ - ١٠٨

الشيخ سلمان دهشور

الصلح الابتدائي ١٠٩ - ١٦٨

الأستاذ مسعود الإمامي

دراسة نقدية لحال (حكم إرث الكافر من المسلم) ١٦٩ - ٢٠٨

الشيخ مرتضى الترابي



محتويات العديدين

فقه التوبة / ١ ٢٠٩ - ٢٣٢

الشيخ علي فاضل الصدي

دراسات مقارنة في فقه القرآن - موقف القرآن تجاه النظر / ٢ ٢٣٣ - ٢٥٨

الشيخ خالد الغفوري

دراسات فقهية حديثة - التقدم والتأخر بين الكتاب والسنة ٢٥٩ - ٢٨٤

الأستاذ حيدر حب الله

قواعد فقهية - قاعدة اليد / ١ ٢٨٥ - ٣٠٨

الشيخ محمد الرحماني

في رحاب المكتبة الفقهية - إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ٣٠٩ - ٣٥٦

الشيخ علي الفرهودي

رسالة في حكم الماء القليل الملاقى للنجاسة / ١ ٣٥٧ - ٣٩٦

آية الله محمد الفيض القمي

تحقيق: السيد حسن الفاطمي الموحد

الأستاذ ميثم الدباغ

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) / ١٦ ٣٩٧ - ٤٠٤

إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية - إغراء ٤٠٥ - ٤١٠

الاجتهاد الفقهي بين التيسير والتعقيد

المتعارف والشائع أنَّ طرق طاعة الله تعالى المتاحة أمام المكلف ثلاثة وهي - كما هو مثبت في الرسائل العملية للفقهاء -: الاجتهاد والاحتياط والتقليد .. وقد ينبثق عن ذلك تصوّر آخر وهو كون الاجتهاد الفقهي بهذا اللحاظ الأولي يقع في عرض الخيارين الآخرين : أي الاحتياط والتقليد .. فالمكلف - كما يقال - مخير بين هذه الطرق الثلاثة فبإمكانه انتخاب أيّ منها ولا يتوجّب عليه سلوك أحد منها بعينه وعلى وجه التحديد .. فهذه الطرق كلّها على حدّ سواء، من حيث كونها صالحة لتجسيد طاعة المولى عملياً وامتنال أوامره واجتناب نواهيه من دون تفاوت بينها في شيء .. وفي مقابل ذلك يمكن أن تثار دعوياّن بهذا الصدد لإنكار تكافؤ هذه الطرق وتساويها وأنّ ثمة تفاوت بينها على ساحة الواقع ..

المقارنة بين الإجتهااد وقسيميه :

قد يُدعى بحسب النظر الدقيق أنّ الاجتهاد يمتاز عن قسيميه بجملة من الامتيازات ترشّحه للتعيّن في الجملة وترجّحه عليهما :

١ - فالاجتهاد بالقياس الى الاحتياط يكون أرجح منه من الناحية العملية لعدة أسباب منها : أنه ربّما يتعدّر الاحتياط على المكثّف في بعض الحالات ويستحيل بخلاف الاجتهاد القادر على تشخيص الحلول في كلّ مورد دون استثناء . . ومنها : أن الاحتياط لا يمكنه أن يُسعف المكثّف على المدى الطويل . . فهو كثيراً ما يوقع المكثّف في العسر والحرج بل ويخرجه من حالته الاعتيادية ومن كونه إنساناً عرفياً الى حالة غير مألوفة تنبؤ عن الذوق العرفي . . ومنها : أنه يربك سلوك الإنسان ويخلخل برنامجه الحياتي ويجعله ينشغل عن قضاياها الأساسية بل يختلط عنده الأساسي مع غير الأساسي ولا يكاد يميّز بينهما . . ومنها : أنه غالباً ما يجزّ المكثّف الى التورط في مرض الوسوسة . . ومنها : أنه إن كان الاحتياط متيسراً في المجال الفردي فلا مجال له في النظام الاجتماعي العام . . فلهذا وغيره يتضح أن الاحتياط ربّما يكون خياراً ممكناً على المدى القصير وفي مجالات محدودة لكن لا يصحّ أن يعتمد كقاعدة عملية عامّة وعلى طول الخط . .

٢ - وأمّا الاجتهاد بالقياس الى طريق التقليد فمن الواضح أن التقليد أيسر للمكثّف بل هو الطريق الشائع والأكثر سلوكاً في الواقع الحياتي ويغني المكثّف عن تجشّم عناء البحث التخصصي ومتابعة الأدلّة الشرعية وتحديد الموقف في ضوئها . . بيد أن مقولة التقليد من المقولات ذات الإضافة التي يتوقف تحققها على وجود مجتهد يرجع إليه . . فإنّ القول بإمكان الاكتفاء بالتقليد وإغنائاه عن الاجتهاد لا يصحّ على إطلاقه . . بل لابدّ من وجود مجتهد ما . . ومن هنا قيل بأنّ الاجتهاد فرض على وجه الكفاية . .

ولا يخفى على أحد أنَّ فكرة وجوب الاجتهاد الشرعي في الجملة من المسلّمات العقلية قبل أن تكون فتوى شرعية سواء بُني على القول المعروف بأنَّ الاجتهاد واجب وجوباً كفاًئياً أو بُني على القول النادر من كونه وجوباً عينياً .. ولعلّ الداعي المتخفّي خلف ظاهرة الإصرار من قبل البعض على هذا القول المتطرّف وهو القول بالعينية هو ردّة الفعل العكسية تُجاء الدعوة المتطرّفة لإغلاق أبواب الاجتهاد بالمرّة وتوقيف حركة العلوم الشرعية ..

مقدمات الاجتهاد وشروطه :

ومهما يكن من أمر فإنّ وجوب الاجتهاد - كفاًئياً كان أو عينياً - يقتضي السعي العلمي وبذل الجهد من أجل تحصيله وتحقيقه .. وهذا بدوره يتوقّف عادة على توفير المقدمات التي يذكرها المختصّون .. إذ أنّ العلم لا يحدث بالطرفة .. وإذا راجعنا بهذا الشأن كلمات المختصّين لرأيانهم يذكرون شروطاً عديدة .. ورغم التفاوت الكبير بين الأصوليين في تعيين سقف تلك الشروط فبين متشدّد وبين متساهل ^(١) وبين متوسط بين الاتجاهين ^(٢) غير أنّنا إذا تأملناها لم نرها شروطاً تعجيزية .. بل إذا أخذنا السقف الأدنى لها أو المتوسط لبدت شروطاً متيسّرة لكثير من الناس ولو على الصعيد النظري .. فإنّها إجمالاً تتلخّص بتوفّر الإنسان - أيّاً كان - على مستوى مقبول من الفهم العقلي والعرفي والأدبي العامّ بما يمكنه من التعاطي الصحيح مع أدلّة الشريعة ومصادرها .. فإن واجه المكلف - مثلاً - نصّاً شرعياً لا بدّ أن تكون لديه القابلية على تفسير وتحليل ذلك النصّ

بما ينسجم مع أوضاع اللغة العربية وأصول المخاطبات العرفية بصورة عامة والاستعمالات المتعارفة ومن صدور النص بصورة خاصة . . ولا يشترط فيه التعمق بدقائق اللغة العربية من الإحاطة بكافة القواعد النحوية والوقوف على النكات البلاغية والبيانية والبديعية الدقيقة والرشيقة التي يطرحها أصحاب الفن بل يكفي تمتّع الشخص بالمقدار اللازم لفهم النص لا أكثر . . ولا يشترط تسلّطه الفعلي حتى بهذا المقدار . . بل يكفي قدرته على معرفته ولو بالقوة وذلك من خلال مراجعة كتب الفن من النحو والبلاغة والبيان وغيرها . . وكذا الحال بالنسبة الى سائر مقدّمات الاجتهاد الأخرى كالاطلاع على القواعد العقلية ومراعاة الضوابط المنطقية فإنّه لا ضرورة للتخصّص والتبحّر في هذه العلوم والمعارف ولا يلزم الإحاطة بها . . كما أنّه يشترط في الشخص التحلّي بالذوق العرفي في تعامله مع مختلف القضايا التي تواجهه سواء أكان تعاملًا مع الأدلّة الشرعية دلالة وإثباتاً أو مع موضوعات المسائل وتشخيصها وتحليلها وتنقيحها . . ومن الواضح أنّ كلّ هذه الأمور التي عرضناها هي أمور ومُعذّات غير متعذّرة بل من السهل توفّرها لأغلب الناس أو لعدد غفير منهم . .

مضافاً الى أنّه قد تمّ تقنين عملية الاجتهاد وتحديد ضوابطها من كافّة الجهات في علم أصول الفقه وكذلك تهيئة المصادر اللازمة للاستنباط كالمجاميع الحديثية والروائية والمصادر الرجالية وعليه فلم يبق أيّ مجال للغموض في كلّ مفاصل العملية الاجتهادية لا على مستوى الآليات ولا على مستوى المنهجية . . وكلّ هذا إنّما يدعم فكرة رجحان الاجتهاد وتقديمه على قسيميّه . .

ندعوكم رجاءاً الاجتهاد على قسيمه :

بيد أنه ثمة من لا يعتقد بذلك ويرى أن الأمر على العكس تماماً فلم يعد الاجتهاد أمراً ممكناً فعلاً .. وخير ما يدعم هذه الفكرة هو الواقع .. فإنّ الاجتهاد مسألة صعبة المنال سيما في عصرنا الراهن حيث الفاصلة الشاسعة التي تفصلنا عن زمان التشريع والظروف المعاشة والأعراف السائدة آنذاك مما يشكّل عقبة كؤود أمام عملية فهم النصّ الشرعي .. فلم يتمكن من تحصيل القدرة على فهم النصوص والأدلة الشرعية إلا الأوحدي كما يقال ..

أسباب التعقيد في الممارسة الاجتهادية :

ومن حقنا أن نتساءل : أنه ما دامت الشروط المذكورة للاجتهاد من الناحية النظرية بتلك الدرجة من البساطة والوضوح والسهولة إذن فلم نراها بلغت هذه الدرجة من التعقيد والصعوبة ؟ ألا ينطوي هذا على تهافت ؟ وكيف يمكن تفسير هذه الإشكالية ؟ والذي يمكن أن يقال بهذا الصدد في مقام الجواب على هذه الإشكالية : إنّ ثمة أسباب خارجية قد عرضت على مسار العملية الاجتهادية بشكل تدريجي فزادت في تعقيدها أيّ تعقيد وضاعفت من صعوبتها وإن كان الاجتهاد ومقدماته بلحاظ ذاته من البساطة والسهولة والوضوح بمكان ومن أهمّ تلك العوامل وأبرزها عاملان :

العامل الأول : التطور الكبير الذي طال علم الفقه وما يرتبط به من علوم لصيقة كعلم أصول الفقه ودراية الحديث وعلم الرجال ..

إذ أنّ العلوم الشرعية كسائر العلوم نشأت بسببها ثم تكاملت عبر

مراحل تراكمت فيها الخبرات ومُحَصَّنت فيها الأفكار والنظريات ..
 فقد بدأت عمليات الاستدلال بالإشارة الساذجة الى مستند الحكم
 من آية أو رواية .. ثم انتقلت الى مرحلة أخرى أكثر تطوراً حيث
 أصبحت عملية مركبة تشتمل على الاستناد الى جمع بين
 دليلين كالجمع بين النص المطلق أو العام مع النص المقيد أو
 المخصص .. وأيضاً تحديد كيفية التعاطي مع الدليلين
 المتعارضين .. وعملية تمييز الدليل المعتبر من غير المعتبر ..
 وهكذا أخذت نحو التكامل تطوي مرحلة تلو أخرى حتى بلغت ما
 وصلت إليه الآن من تعقيد .. أضف الى ذلك اختلاف الأنظار في
 أكثر المسائل وما تتمخض عنه من المناقشات والإشكالات والرد
 والبدل والنقض والإبرام الذي ساهم بدوره في بلورة الآراء أكثر
 فأكثر .. ومن المنطقي أنه لا ينبغي لكل من يريد التصدي للعملية
 الاجتهادية أن يهمل ما أنجزه السابقون من خطوات علمية في هذا
 السبيل بل عليه أن يفيد منها قدر المستطاع .. وعملية الإفادة من
 الخبرات السابقة تقتضي بطبيعتها بذل جهود علمية هائلة
 وتستغرق وقتاً طويلاً ربّما يمتدّ عقوداً من الزمن كما هو
 المتعارف في الأوساط العلمية .. وهذا ما يشكّل عائقاً حقيقياً
 يحول دون التصدي للممارسة الاجتهادية ويجعلها على حافة
 المستحيل .. إذ كثيراً ما يتوقف السائر في وسط هذا الطريق
 المضني أو قد يواصل السير لكنّه لا يتوفق آخر المطاف لاكتساب
 المهارة اللازمة التي تمكّنه من ممارسة استنباط الأحكام الشرعية ..
 فإن قيل : لا داعي لسبر ومراجعة كل أو جلّ ما طرح من نظريات

وأفكار من قبل علمائنا السابقين فيكفي مراجعة قدر معقول منها . . بل لا ضرورة لأصل المراجعة فضلاً عن توسعتها . .
قيل : إنّ المراجعة المجتزأة تصطدم ببعض المبادئ الأخرى للاجتهاد والتي ليس من البعيد ادّعاء كونها ضرورية . . ألا وهي :

١ - إنّ ديدن العقلاء في الماضي والحاضر سيرة وارتكازاً في كافّة نواحي الحياة وعلى امتداد مجالاتها المختلفة على الإفادة من الخبرات السابقة والبناء على ما هو منجز وعدم الانطلاق من نقطة الصفر باعتبار أنّ المسيرة الإنسانية هي حركة متصلة ومتواصلة ومترابطة كحلقات السلسلة وإنّ إهمال ما حققه السابقون والإعراض عنه والشروع من جديد يعدّ سفهاً وحماقة . .

٢ - إنّ مقولة (الاجتهاد) بنفسها تقتضي مراجعة آراء السابقين وتستبطن الإفادة منها . . لأنّ لفظ (الاجتهاد) معناه لغةً وشرعاً بذل غاية الجهد واستفراغ كلّ ما في الوسع واستنفاد الطاقة ^(٣) في سبيل الوصول الى حكم الله عزّ وجلّ وتحديد الوظيفة الشرعية . . ومما لا يقبل الشكّ أنّ هذا المعنى لا يصدق من دون المراجعة والدراسة الواعية لكلمات وآراء من سبق من العلماء والباحثين . . فلو أقدم أحد على التعاطي المباشر مع الأدلّة من غير مراجعة لكلمات وأقوال الفقهاء لما صدق عليه مفهوم استفراغ الوسع ولا يقال له أنّه بذل كلّ ما في طاقته للوصول الى الحكم وبالتالي عدم صدق مقولة (الاجتهاد) في هذه الحالة . . وعليه فلا يكون العمل بالنتيجة التي توصّل إليها مبرئاً لذمّة المكلف أمام الله جلّ وعلا . . بل اشترط بعض المحققين - مضافاً الى ذلك

- ضرورة اطلاع الباحث على آراء فقهاء أهل السنة سيما في حالات التعارض بين الأخبار وأنه يُعين في فهم أدلة الأحكام^(٤) ..

٣- إنّ بعض الأدلة المثبتة للحكم الشرعي لا يمكن العثور عليها إلا من خلال إجراء مراجعة لما أفاده الفقهاء السابقون نظير : الإجماع الذي يتطلب تحصيله تفحص الكتب والمصنفات التي دونها علماءنا الماضون .. بل إنّ تحصيل الشهرة أيضاً يتوقف على استحضار الرؤى الفقهية المتقدمة سواء بنينا على حجية الشهرة بنفسها أو كونها مكفلة للحجية وجابرة لضعف السند أو اعتبارنا مؤثرة في فهم الدلالة أو كونها مراعاة حين الإفتاء ..

العامل الثاني : تعدّد الحثثيات الدخيلة في تحليل الأدلة الشرعية ومرونة العناصر المؤثرة في كيفية التعاطي معها وأخيراً المحددة لنوع ونمط النتيجة المستوحاة منها .. وهذا فارق مهم بين طبيعة البحث الاجتهادي وغيره من البحوث في مختلف المجالات المعرفية .. وبيان ذلك : إنّ الباحث في المجالات الأخرى يواجه نسخاً واحداً أو سنخين من العناصر ويتعاطى معها .. فيما يواجه المجتهد عناصر متعدّدة من ناحية ومن ناحية أخرى التشابك الذي تُبتلى به عادة .. فهو حينما يعالج نصّاً نبوياً مثلاً لابد أن يدرس هذا النصّ من عدة جهات ويحدّد موقفه المعرفي بشفاافية تامّة تجاه كلّ واحدة من تلك الجهات البحثية :

الجهة الأولى : عليه التأكّد من مدى صدور النصّ من النبي ﷺ وإثبات ذلك بالأدلة وتحديد مستوى الإثبات فهل هو إثبات بدرجة القطع واليقين كما لو كان منقولاً بالتواتر ؟ أو هو

بمستوى الظنّ المعّبر كما لو كان منقولاً عن طريق الآحاد من الرواة ؟ وخبر الآحاد هذا بدوره له عدّة أصناف فيثار السؤال عن تحديد صفه . . وبعد تحديد صنف النصّ - هل هو من الصحيح أو الحسن الموثّق أو الضعيف - يبدأ البحث في فحص رجال السند واحداً واحداً من ناحية اتصال السند ومن ناحية إثبات وثاقهم ومن ناحية ضبط أسمائهم وتحديد هوية كلّ منهم ومن ناحية تشخيص قيمة المصدر والكتاب الناقل للحديث فهل هو معلوم النسبة لمؤلفه أو لا ؟ وهل إنّ نسخ الكتاب متحدة أم هي متعدّدة ؟ وليُعلم أنّ التحقيق في كلّ نقطة من هذه النقاط المزبورة يستلزم بحثاً دقيقاً ويتطلّب دراسة مستوعبة ويتوقّف على التوفّر على مهارة خاصّة تُمكنه من إبداء وجهة نظره ويُمارس الباحث فيها عملية تطبيق للقواعد العامّة التي انتخبها ونقّحها في مرحلة سابقة في مجال علم الرجال والجرح والتعديل وفي مجال علم الحديث والدراية بل وفي مجال علم أصول الفقه أيضاً فيُعمل المباني الأصولية ذات الارتباط ..

الجهة الثانية : تحديد الدلالات العامّة المنقّحة في علم أصول الفقه وكذلك تعيين الدلالات الخاصّة للنصّ ومعانيه الظاهرة ..

الجهة الثالثة : إثبات حجّية الظهور اللفظي والعرفي للنصّ . .

الجهة الرابعة : في حالة تعدّد الأدلّة لابتدأ من تعيين النسبة بينها وهل بينها تناف أو لا ؟ وهل يمكن التوفيق والجمع بينها أو لا ؟ وما هو الموقف في الحالة الثانية أي عدم إمكان الجمع بينها ؟ وهذه النقاط تُعالج في ضوء القواعد الأصولية الكلّية وأيضاً في

ضوء المؤدى الدلالي لذات الدليل . . الى غير ذلك من الجهات
الكثيرة التي تدخل في عملية التعاطي مع الأدلة الشرعية وفهمها . .
ومن هنا يُعرف حجم الجهود المضنية التي يبذلها كل من يتصدى
للاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المعتبرة . . وإنه
طريق مليء بالمصاعب والتي لا تُجتاز إلا بتوفيق الله وتسديده . .
ويمكن أن يثار سؤال في المقام : هل إن هذا المنهج الاجتهادي في
استنباط الاحكام هو المنهج النموذجي أولا ؟ إن هذا الأمر يتطلب
دراسة تحليلية مستقلة عسى أن نوفق إليها في فرصة أخرى . .

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۝ ﴾

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) أنظر : الاجتهاد والتقليد (الخوئي) : ٢٤ - ٢٧ .
- (٢) أنظر : الاجتهاد والتقليد (الخميني) : ٩ - ١٧ .
- (٣) أنظر : الاجتهاد والتقليد (الخوئي) : ٢٠ .
- (٤) أنظر : الاجتهاد والتقليد (الخميني) : ١٧ .

عدم جريان المعاطاة في النكاح

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

إنّ الدراسة الحاضرة تعالج مدى إمكانية جريان المعاطاة في النكاح وتحققه من دون عقد لفظي .. وقد وقع بحث ذلك في محورين .. تمّ في الأول منهما إقامة الأدلة على بطلان المعاطاة في النكاح .. في حين تمّ في المحور الثاني استعراض ما يمكن طرحه من الأدلة على صحة المعاطاة فيه ومناقشته ورده ..

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، وأفضل الصلوات على أفضل النبيّين محمّد وآله الطاهرين ، وبه نستعين .

ثمّة تساؤل هامّ ، وهو : إنّه لماذا لا يُفتى بصحة المعاطاة في النكاح مع أنّ ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(١) مطلق لكلّ عقد ومع أنّ هناك في باب النكاح ما يحلّ محلّ ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(٢) في البيع من قبيل قوله تعالى : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ... ﴾ ^(٣) ، أو من قبيل روايات استحباب النكاح مثلاً ^(٤) ؟

ولم أرَ أحداً أفتى بصحة المعاطاة في النكاح .

المحور الأول : أدلة بطلان المعاطاة في النكاح

وأقلّ ما يستدلّ على بطلانها في النكاح مسألة الإجماع والتسالم الفقهي والارتكاز المتشرعي أو ما شابه ذلك .

فترى المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله يتمسك في حاشيته على المكاسب لبطلان المعاطاة في النكاح بالإجماع فقال : « نعم ، لا تجري المعاطاة فيه بالإجماع » ^(٥) .

وترى السيّد الإمام الخميني رحمته الله أفاد في كتاب البيع : « جريان المعاطاة في الطلاق خلاف الأدلة الشرعية ، بل إيقاع النكاح بها أيضاً مخالف لارتكاز المتشرعة وتسالم الأصحاب ، بل الظاهر عدم الخلاف في عدم جريانها فيهما » ^(٦) .

وترى السيّد الحكيم رحمته الله يقول : « ولأجل هذا الإجماع افترق النكاح عن غيره من مضامين العقود ، فإنّها يجوز إنشاؤها بالفعل بخلافه » ^(٧) .

ثمّ إنّه قد أفاد أستاذنا المرحوم آية الله العظمى السيّد الشاهروديّ رحمته الله في بحث الإجارة : « أنّ الإجارة ونحوها عنوان قصديّ لا يتحقّق بصرف الأخذ والعطاء ، ولكن إذا كان هذا القصد كان هذا الفعل مصداقاً للإجارة والتبديل الذي هو عنوان اعتباريّ ، كما أنّ الغسل بنحو مخصوص الذي هو فعل خارجيّ يصبح بالقصد مصداقاً لعنوان اعتباريّ وهو الغسل أو الوضوء ، نعم لا يمكن أن يصير كلّ شيء بالقصد مصداقاً لكلّ عنوان اعتباريّ ، بل لابدّ هناك من صلاحية ومناسبة ، وبما أنّ التبديل الخارجيّ يناسب التبديل الاعتباريّ ، والعرف يساعد على تحقّق هذا بذاك بالقصد كان الفعل الخارجيّ بالقصد مصداقاً له .

ولأجل اشتراط المناسبة وصلاحية الفعل للمصداقية قالوا بعدم صحة المعاطاة في خصوص بعض المعاملات أو وقع الكلام فيه ، كما يقال في الصلح

أو الوقف : إنّه لا يوجد فعل صالح لأن يكون مصداقاً له ، وكما يقال في النكاح : إنّ نفس الفعل بدون ثبوت الزوجيّة في الرتبة السابقة يكون في نفسه مصداقاً لضدّ النكاح وهو السفاح ، وما يكون مصداقاً لضدّ شيء لا يعقل كونه مصداقاً لنفس ذلك الشيء ، فلا تصلح فيه المعاطاة » (٨) .

والسيد الشاهرودي لم يكن بحثه في النكاح ، بل بحثه في الإجارة ، وإنّما ذكر النكاح بعنوان التمثيل بما لا يناسب المعاطاة فيه أن يكون مصداقاً للنكاح ؛ وذلك لأنّ المعاطاة في النكاح بحدّ ذاتها مصداق لضدّ النكاح وهو السفاح .

أمّا لو كان بصدد الاستدلال على بطلان المعاطاة في النكاح إطلاقاً وردت عليه النكتة التي أشار إليها السيد الإمام الخميني (رحمه الله) من أنّ المقصود بالمعاطاة ليس خصوص تعاطي العينين ، بل كلّ فعل دلّ على قصد العقد ، « فلو تناول الزوجان وقصدا الزواج ثمّ أنشأته المرأة بذهابها إلى بيت المرء بجهازها مثلاً وقبل المرء ذلك بتمكينها في البيت لذلك تحققت الزوجيّة المعاطائيّة » (٩) .

وقد ذهب الشيخ الإصفهاني (رحمه الله) إلى أنّه لولا التسالم والإجماع لكان مقتضى القاعدة صحّة المعاطاة في النكاح ولو بالوطء ؛ لأنّه فعلٌ يصلح أن يكون حاكياً عن إرادة العقد أو منشئاً له ، كما يصلح أيضاً أن يكون حاكياً عن الفسخ أو منشئاً للفسخ فيما إذا باع أمته وكان له الخيار ففسخ العقد بالفعل (١٠) .

والسيد الإمام الخميني (رحمه الله) أيضاً قرّب أولاً : كون مقتضى القاعدة صحّة النكاح بالمعاطاة ولو بالوطء ، فإنّ ذلك لا يستوجب إزالة الفارق بين الزنا والنكاح ، فالزنا هو الوطء من دون إنشاء الزوجيّة بهذا العمل ، والنكاح هو الوطء مع إنشاء الزوجيّة به ، فتوهم أنّ الفعل فيه ملازم لضدّه وهو الزنا والسفاح غير صحيح (١١) .

ولكنّه ذكر بعد ذلك : « نعم ، ما يمكن أن يقال في المقام : إنّ الوطء ليس من الأسباب العرفيّة والعقلائيّة للزّواج ، وما قلنا من أنّ القاعدة تقتضي أن تجري المعاطاة في مطلق المعاملات ليس المراد منه أنّ كلّ فعل أو إشارة ونحوها يمكن أن يكون سبباً ، بل لابدّ في الأسباب أن تكون عقلائيّة ، ففي مثل الوصيّة للعق بعد الموت أو التملك بعده وإن أمكن إفهامها بالإشارة ونحوها لكن ليس مثل تلك الأفعال أسباباً عقلائيّة » (١٢) .

أقول : هذا الكلام لا يخلو من شبه بما نقلناه عن السيّد الشاهرودي رحمته الله ، ولو عمّمناه أمكن إرجاعه إلى ذلك .

ثمّ هناك بحث آخر دار الخلاف فيه بين الشيخ الإصفهانيّ والسيّد الإمام الخميني ، وهو أنّه لو وافقنا على صحّة عقد النكاح بالوطء ، فهل الوطء الأوّل يكون حراماً ؛ لأنّه زنى وإن أنشئ به عقد الزواج ، أو يكون جائزاً ؟

فذكر الشيخ الإصفهانيّ أنّ هذا الوطء قارن عقد النكاح فلا موجب لحرمته (١٣) .

ولكنّ السيّد الإمام الخميني ذكر أنّ الوطء الأوّل زنى حتّى ولو آمناً بحصول العقد به ، وذكر في تقريب ذلك تعبيرين :

التعبير الأوّل : أنّ الوطء يجب أن يكون عن زواج صحيح ومرتّباً عليه ، والوطء الأوّل لم يكن عن زواج صحيح .

والتعبير الثاني : أنّ الزوجيّة متأخّرة عن الوطء تأخّر المسبّب عن السبب ؛ فإنّه سببها ، ولا تعقل حلّيته بسبب الزوجيّة ، ومع عدم سببّيّتها يكون من وطء الأجنبيّة المحرّمة بالضرورة (١٤) .

وبالإمكان دمج البيانين في بيان واحد ، أو قل : إرجاع البيانين إلى وجه واحد يقال فيه : إنّ الزوجيّة متأخّرة عن الوطء تأخّر المسبّب عن السبب - كما جاء

في البيان الثاني للسيد الإمام - في حين أن الوطء يجب أن يكون متأخراً عن الزواج - كما جاء في البيان الأول له - أي إن الزواج يجب أن يكون سبباً لحليته ، أو قل : يجب أن يكون الوطء عن زواج صحيح .

ولعله ﷺ لم يقصد إلا استظهاراً عرفياً ، أما لو فرضناه حقاً برهنة عقلية وأننا أمام استحالة عقلية فهذا كلام غير صحيح ، فصحيح أن الزوجية مسببة عن الوطء ، ولكن أية استحالة تفترض في كون سببيته ، للزوجية أو كون مقارنته لها موضوعاً شرعاً لحليته ؟ ولدينا في الفقه نظيران لذلك :

المورد الأول : الرجوع عن الطلاق العدّي قبل انقضاء العدة ؛ إذ لم يقل الفقهاء أنه يجب أن يكون باللفظ ، بل صحّحوا الرجوع بنفس الوطء ، ولم يفترض الوطء حراماً .

إلا أنه يمكن المناقشة في هذا المثال : بأن أصل وقوع البينونة في الطلاق العدّي قبل انتهاء العدة أول الكلام ، ولهذا قالوا بجواز أو استحباب أن تتزيّن في بيت زوجها لزوجها رغم الطلاق ، وورد النصّ بحرمة إخراج زوجها لها من بيته رغم الطلاق ، ولعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً .

والمورد الثاني : الرجوع العمليّ بالوطء في بيع الأمة حينما يكون للبائع الخيار .

وأما ما نقلناه عن أستاذنا السيد الشاهرودي ﷺ إن كان المقصود به عدم إمكان إبراز إنشاء العقد بما هو في ذاته مصداق للسفاح الذي هو ضدّ النكاح فأيضاً لا وجه له .

نعم ، بالإمكان إرجاعه إلى الاستظهار من الأدلة بأن يقال - مثلاً - : إن مثل ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(١٥) منصرف عن ذلك .

المحور الثاني : مدى شمول أدلة المعاطاة للنكاح

وعلى أي حال فالمهمّ مراجعة الأدلة لكي نرى مدى إمكانية شمولها لعقد النكاح بالمعاطاة إمّا بمثل الوطء أو بمثل مجيئها بجهازها إلى بيت الزوج وتمكين الزوج لها من دخول البيت بقصد قبول الزوجية .

وفي البدء لابدّ أن يعلم أنّه لا إشكال في أنّ مقتضى الأصل العمليّ في كلّ عقد أو إيقاع هو الفساد وأنّ الصحة هي التي تحتاج إلى دليل ، فيقع الكلام عن صحة المعاطاة في النكاح في ثلاثة مقامات :

المقام الأوّل : في أنّ الإطلاقات الفوقانية التي تدلّ على صحة المعاطاة في كلّ عقد هل تشمل النكاح فتثبت بذلك صحة المعاطاة في النكاح ، وذلك من قبيل : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ^(١٦) أو لا ؟

المقام الثاني : في أنّه هل يوجد في خصوص النكاح ما يقوم مقام ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ^(١٧) في البيع ، فكما استدلّوا بـ ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ في خصوص البيع على صحة المعاطاة فيه كذلك قد يستدلّ بآية أخرى أو رواية في النكاح . لصحة المعاطاة فيه أو لا ؟

المقام الثالث : في الروايات الخاصة في المقام .

أمّا المقام الأوّل : وهو أنّه هل الإطلاقات الفوقانية الدالة على صحة المعاطاة في كلّ عقد تشمل النكاح أو لا ؟

فالجواب : أنّه لا إشكال في أنّ آية ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ ^(١٨) وآية ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ^(١٩) أجنبتان عن النكاح ، والإطلاق الوحيد الذي يمكن أن يدعى شموله للنكاح هو ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ^(٢٠) .

وبما أنه ثبت في محله أن الارتكازات العقلانية لها التأثير الكبير في توسيع الإطلاق وتضييقه نقول : ليس من الواضح مساعدة الارتكازات العقلانية لإطلاق الآية لفرض المعاطاة في باب النكاح ، بل الواضح خلافه ؛ فإن أشد المجتمعات تفسخاً وكفراً في العالم لا يرضى بشيء من هذا القبيل .

نعم ، قد يفترض مجتمع يقول بالاشتراك في الوطء بين الرجال والنساء لكن ليس معنى هذا أن كل النساء زوجات لكل الرجال ، وإنما معناه عدم الإيمان بأصل فكرة الزواج .

أما المجتمعات المؤمنة بأصل فكرة الزواج فتري أن أشدها تفسخاً وهي البلاد الأوروبية أو الأمريكية وإن كانت تسمح بفكرة الصداقة كما تسمح بفكرة بيوت الدعارة وبعضها تسمح بالحرية الكاملة حتى في الشوارع ، لكن كل هذا لا يعتبرونه زواجاً .

نعم ، لديهم نوعان من الزواج :

أحدهما : الزواج الكنسي ، والظاهر أنهم يشترطون في ذلك العقد اللفظي ، كما هو الحال في مذهبنا .

والثاني : الزواج المدني ، ويشترطون فيه الثبوت في السند في المحاكم المدنية ، وهذا نوع عقد وليس زنى ، ولكل قوم نكاح .

نعم ، نحن لا نؤمن بهذا النوع من العقد ؛ لأننا نشترط في النكاح العقد اللفظي على ما سيتضح في المقام الثالث إن شاء الله .

إذن ، فإطلاق من هذا القبيل لا يتم في المقام .

وأما المقام الثاني : - وهو أنه هل يوجد في باب النكاح ما يمكن إحلاله محل ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾^(٢١) أو لا ؟ - فالظاهر أنه يوجد الكثير مما قد يُنْزَعُ أن

نسبته إلى النكاح كنسبة ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ إلى أقسام البيع سواء في الكتاب أو السنة .

أما الكتاب فمن قبيل :

١ - قوله تعالى : ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ...﴾ (٢٢) .

ومعنى الآية - والله العالم - إن خفتم في نكاح اليتامى أن لا تقسطوا فيهن - على حسب العادة التي رويت في تفسير الآية من أَنَّهُنَّ كُنَّ يُعَامِلُنَّ تَحْتَ أَيْدِي مِنْ رَبَّاهُنَّ مُعَامِلَةً نَازِلَةً فِي خُصُوصِ حَقُوقِ الزَّوْجِيَّةِ - فَاتَرَكَوهُنَّ لِزَوْجِ آخَرِينَ وَانكِحُوا أَنْتُمْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ .

٢ - قوله تعالى : ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٣) .

وينبغي إلفات النظر إلى أَنَّ الإِطْلَاقَ الْحَكْمِيَّ الَّذِي تَمَّ فِي ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٢٤) بِالنِّسْبَةِ لِكُلِّ مَا يَكُونُ بَيْعاً عَقْلَانِيّاً لَا يَتَمَّ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ وَلَا فِي كُلِّ أَمْرٍ يَرِدُ فِي الشَّرِيعَةِ بِالنِّسْبَةِ لِكُلِّ نِكَاحٍ ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالنِّكَاحِ فِي لُغَةٍ كُلِّ مُتَشَرِّعٍ يَحْمِلُ - لَوْلَا الْقَرِينَةُ عَلَى الْخِلَافِ - عَلَى مَا هُوَ نِكَاحٌ فِي تَشْرِيعِهِ ، فَلَوْ شَكَكْنَا فِي نِكَاحٍ مَا أَنَّهُ هَلْ هُوَ نِكَاحٌ فِي تَشْرِيعِهِ أَوْ لَا ؟ كَانَ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ أَوْ الإِطْلَاقُ فِي ذَلِكَ تَمَسُّكاً بِالْعَامِّ فِي الشَّبْهَةِ الْمَصْدَاقِيَّةِ ، وَهَذَا بِخِلَافِ ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٢٥) ؛ فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ أَمْراً بِالْبَيْعِ ، وَإِنَّمَا هُوَ تَحْلِيلُ لِلْبَيْعِ ، وَلَا مَعْنَى لِتَفْسِيرِهِ بِتَحْلِيلِ الْبَيْعِ الشَّرْعِيِّ ؛ لِأَنَّهُ يَصْبِحُ عِنْدُنَا قَضِيَّةً بِشَرَطِ الْمَحْمُولِ ، فَلَيْسَ مَعْنَاهُ إِلَّا تَحْلِيلُ الْبَيْعِ الْعَقْلَانِيِّ ، فَيَتَمَّ فِيهِ الإِطْلَاقُ الْحَكْمِيُّ لِكُلِّ بَيْعٍ عَقْلَانِيٍّ .

نعم ، لو كانت المعاطاة نكاحاً في ارتكاز العقلاء ونظرهم لَتَمَّ الإطلاق المقامي في الأوامر الواردة في الشريعة بالنكاح .

ولكننا وضّحنا في المقام الأول أنّ سيرة عقلائيّة من هذا القبيل غير موجودة ، بل سيرتهم على العكس حتّى في أشدّ المجتمعات المتفسّخة .

٢ - قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ ... وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ... ﴾ (٢٦) .

وهذه الآية فرقها عن الآيتين السابقتين هو أنّها ليست بصيغة الأمر بالنكاح ، بل بصيغة تحليله .

فربّما يتوهّم أنّ نسبته إلى أقسام النكاح كنسبة ﴿ أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ إلى أقسام البيع .

ولكن من الواضح أنّ هذه الآية إنّما هي بصدد بيان حرمة أقسام النساء المحرّمات وتحليل غيرهنّ ، فإطلاقها الحكمي إنّما يتمّ في دائرة أقسام النساء ، لا في دائرة أنواع كيفة النكاح .

نعم ، هنا أيضاً نقول : لو كانت المعاطاة في النكاح أمراً عقلائياً لَتَمَّ الإطلاق المقامي للآية في المقام ، ولكن قد وضّحنا عدم عقلائيّته .

وهنا ينبغي إلفات النظر إلى نكته ، وهي أنّ عدم ثبوت السيرة والارتكاز العقلانيين على صحّة المعاطاة في النكاح كافٍ في كسر الإطلاق المقامي ؛ لأنّ عدم سيرة أو ارتكاز من هذا القبيل يكفي في عدم تورّط الأمة في الخطأ من جراء عدم ذكر القيد في مثل الأمر بالنكاح ، فلا حاجة إلى كون المولى في مقام دفع التوهّم ، ولكن ذلك لا يكفي لكسر الإطلاق الحكمي ، بل لابدّ من ثبوت السيرة أو الارتكاز على عدم صحّة المعاطاة كي ينكسر بذلك الإطلاق ، وقد وضّحنا ثبوت السيرة والارتكاز على ذلك .

وأما السنّة : فهي الروايات الكثيرة الواردة في فضل النكاح والتي تجاوزت حد الإحصاء ، من قبيل :

صحیحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : تزوجوا فإنّي مكاثر بكم الأمم غداً يوم القيامة حتّى أن السقط يجيء محببناً على باب الجنّة فيقال له: ادخل الجنّة فيقول : لا حتّى يدخل أبواي الجنّة قبلي » (٢٧) .

ومن قبيل روايات فضل المتعة (٢٨) .

إلا أن كل أمر ورد في السنّة بالنكاح أو المتعة تأتي فيه النكته التي شرحناها آنفاً في الآيات من عدم تماميّة الإطلاق الحكمي فيه .

نعم ، لو كانت السيرة العقلانيّة والارتكاز العقلانيّ جاريين في المعاطاة في النكاح لتمّ لها الإطلاق المقامي ، وقد عرفت عدم جريانها فيه ، بل هما على العكس .

وأما المقام الثالث : وهي الروايات الخاصّة في المقام التي يمكن الاستدلال بها على بطلان المعاطاة في النكاح ، ويمكن الاستدلال ببعضها على صحّة المعاطاة فيه :

فنحن نبحث أولاً روايات البطلان ، وبعد ذلك نشير إلى رواية الصحّة وجوابها :

أولاً : البحث عن روايات البطلان

وهذا البحث له أهميّة قصوى في المقام لسببين :

السبب الأول : أنّه لو فرضت تماميّة الإطلاق في الأبحاث الماضية - ولم تتمّ - وصحّت دلالة الروايات الخاصّة على البطلان تقدّمت على تلك الإطلاقات بالأخصيّة .

والسبب الثاني : أنه مضى ممّا أنّ الزواج بالكتابة ليس معاطاة في حين أنّنا نفتي بضرورة العقد باللفظ والكلام ، وهذه الروايات فيها ما لو تمّت دلالتها على المقصود حلّت لنا هذا المشكل وأثبتت لنا بالإطلاق ضرورة العقد اللفظي في النكاح ولو تعبدأ .

ونُشير قبل الشروع في ذكر الروايات إلى نكتة هامة وهي : أنّنا لا نحتاج في الوصول إلى النتيجة وهي بطلان عقد النكاح بغير الكلام إلى تلك الروايات ؛ وذلك لأنّنا وإن قلنا إنّ شعوب العالم العقلانيّ اليوم فيما عدا البلاد الإسلامية تعتد زواجها المدني بالثبوت والكتابة ، ولكن هذا ليس إلا تطوراً في وضع العالم ، فثبوت سيرة أو ارتكاز عقلائيّ على عقد الزواج بالثبوت والكتابة في عصر التشريع في بلادنا واضح المنع .

ولا أريد أن أجعل هذا دليلاً على بطلان عقد الزواج بالكتابة ، ولكنني أريد أن أقول : إنّ عدم ارتكازيّة الزواج بالكتابة في زمان ومكان التشريع وعدم السيرة عليه كاف في عدم تماميّة الإطلاقات الماضية ، وبالتالي تكفيّنا في الإفتاء ببطلان عقد الزواج بالكتابة أصالة البطلان ؛ لما قلنا من أنّ الصّحة في العقود والإيقاعات هي التي تكون بحاجة إلى الدليل .

أمّا الروايات : فنحن نختار هنا ذكر روايات أربع تامّة سنداً ودلالةً وانتهاءً إلى المعصوم وإن كانت الروايات كثيرة . علماً بأنّ باقي الروايات أيضاً لا تخلو من تأييد لرأينا إن لم نقل بأنّها تفيد الاستفاضة وتثبت المقصود .

وتلك الروايات الأربع ما يلي :

١ - صحيحة زرارة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « لا تكون متعة إلا بأمرين : أجل مسمّى ، وأجر مسمّى » (٢٩) .

فإن معنى هذا : التسمية ضمن الصيغة ؛ إذ لا يعقل التسمية ضمن المعاطاة ، نعم لو كان الارتكاز والسيرة العقلانيان قائمين على إقامة العقد المعاطاتي على ما تمتّ المقاوله عليه لاحتملنا كون تسميتهما بمعنى التسمية ضمن المقاوله .
ولو كان لابد من العقد اللفظي أو غير المعاطاتي في المتعة لم يحتمل خلاف ذلك في الدائم .

٢ - معتبرة ^(٣٠) عبدالله بن بكير قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح ، وما كان بعد النكاح فهو جائز » . وقال : « إن سمّي الأجل فهو متعة ، وإن لم يسمّ الأجل فهو نكاح بات » ^(٣١) .

وحتى لو صرفنا النظر عن الذيل كفانا صدره ؛ إذ لا معنى لجواز الشرط بعد النكاح لا قبله إلا عدم كفاية الشرط في المقاوله السابقة على العقد وكفايته ضمن العقد .

٣ - معتبرة ^(٣٢) محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في الرجل يتزوج المتعة : « إنهما يتوارثان إذا لم يشترطا ^(٣٣) ، وإنما الشرط بعد النكاح » ^(٣٤) .

وطريقة الاستدلال بها هي نفس طريقة الاستدلال بصدر الرواية السابقة .

٤ - صحيحة بريد قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل ﴿ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴾ ^(٣٥) فقال : « الميثاق هو الكلمة التي عقد بها النكاح ، وأما قوله : ﴿ غَلِيظًا ﴾ فهو ماء الرجل يفضيه إليها » ^(٣٦) .

وهذه الروايات الأربع كلها واضحة في عدم كفاية المعاطاة ، ولو لم نقبل وضوح الثلاث الأولى في اشتراط اللفظ وعدم كفاية الكتابة فالرابعة واضحة في ذلك .

وإن شئت مراجعة باقي الروايات التي حذفناها لضعف في السند أو لعدم الانتهاء إلى المعصوم فهي منتشرة في أبواب المتعة من الوسائل (٣٧) .

ثانياً: البحث عن روايات الصحة

بقي علينا ذكر الرواية التي يمكن أن يستدل بها على صحة المعاطاة في النكاح ، وهي رواية عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « جاءت امرأة إلى عمر فقالت : إنني زنيته فطهرني ، فأمر بها أن ترجم ، فأخبر بذلك أمير المؤمنين عليه السلام فقال : كيف زنيته ؟ قالت : مررت بالبادية فأصابني عطش شديد ، فاستقيت أعرايياً ، فأبى أن يسقيني إلا أن أمكنه من نفسي ، فلما أجهدني العطش وخفت على نفسي سقاني ، فأمكنته من نفسي ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام : تزويج ورب الكعبة » (٣٨) .

ووجه الاستدلال بالرواية وضوح أنه لم يكن شيء في المقام إلا المعاطاة ، ومع ذلك حكم الإمام بأنه نكاح .

ولكن الرواية ساقطة سنداً ودلالة :

أما سنداً : فلأن الراوي المباشر هو عبد الرحمن بن كثير ، وقد قال عنه النجاشي : « كان ضعيفاً غمز أصحابنا عليه ، وقالوا : كان يضع الحديث » (٣٩) .

والراوي عن عبد الرحمن بن كثير هو علي بن حسان بن كثير ابن أخي عبد الرحمن بن كثير ، وقد قال عنه النجاشي : « ضعيف جداً ، ذكره بعض أصحابنا في الغلاة ، فاسد الاعتقاد ، له كتاب تفسير الباطن تخطيط كنه » (٤٠) .

وأما دلالة : فلوضوح مورده في الزنى الصريح ؛ فإن الفرق بين الزنا والنكاح ليس هو وجود العوض وعدمه حتى يفترض أن كون سقي الماء عوضاً في

القصة أخرجها عن الزنى ، فما أكثر الزنى الذي يكون بعوض ، وإنما الفرق بينهما هو إبراز إنشاء العقد ولو بالمعاطاة - لو صحّت شرعاً - ومن الواضح أنّ الأعرابي لم يكن يقصد الزواج ، وإنما كان يقصد اغتصابها إكراهاً .

أقول : ومن المحتمل أن تكون هذه الرواية تحريفاً من قبل الوضعّين لقصة مشابهة ، وهي التي وردت في مرسلّة عمرو بن سعيد عن بعض أصحابنا قال : « أتت امرأة إلى عمر فقالت : يا أمير المؤمنين إنّني فجرت فأقم فيّ حدّ الله ، فأمر برجمها وكان عليّ (عليه السلام) حاضراً فقال له : « سلها كيف فجرت ؟ » قالت : كنت في فلاة من الأرض فأصابني عطش شديد فرفعت لي خيمة فأتيتها فأصبّت فيها رجلاً أعرابياً ، فسأله الماء فأبى عليّ أن يسقيني إلا أن أمكّنه من نفسي فولّيت منه هاربة ، فاشتدّ بي العطش حتّى غارت عيناى وذهب لسانى ، فلمّا بلغ منّي أتيتّه فسقاني ووقع عليّ ، فقال له عليّ (عليه السلام) : « هذه التي قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ﴾ (٤١) ، هذه غير باغية ولا عادية إليه فخلّى سبيلها » فقال عمر : « لولا عليّ لهلك عمر » (٤٢) .

وتشبه هذه الرواية مرسلّة الإرشاد عن العامّة والخاصّة (٤٣) .

الهوامش

- (١) المائدة : ١ .
- (٢) البقرة : ٢٧٥ .
- (٣) النساء : ٣ .
- (٤) النساء : ٣ .
- (٥) الإصفهاني ، محمد حسين ، حاشية المكاسب ، مكتبة بصيرتي ١ : ٤٦ ، وكذلك ، مطبعة سلمان الفارسي ، ١ : ١٨٧ .
- (٦) الخميني ، روح الله ، البيع ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، مطبعة عروج - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ ، ١ : ٢٦٩ .
- (٧) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، ١٤ : ٣٦٨ ، كتاب النكاح ، فصل في العقد وأحكامه ، المسألة : ١ .
- (٨) راجع : الحائري ، كاظم ، كتاب الإجارة تقريراً لبحث السيد الشاهرودي (رحمه الله) : ٢٠ - ٢١ .
- (٩) الخميني ، روح الله ، البيع ، ١ : ٢٦٧ - ٢٦٨ .
- (١٠) الإصفهاني ، محمد حسين ، حاشية المكاسب ، مكتبة بصيرتي ، ١ : ٤٦ ، وكذلك ، مطبعة سلمان الفارسي ، ١ : ١٨٦ .
- (١١) إشارة إلى ما هو المنقول عن الشيخ النائيني في كتاب منية الطالب للشيخ موسى النجفي الخونساري ، ١ : ١٨٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم .
- (١٢) راجع : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ، ١ : ٢٦٨ .
- (١٣) الإصفهاني ، محمد حسين ، حاشية المكاسب ١ : ٤٦ ، مطبعة سلمان الفارسي ، ١ : ١٨٧ .
- (١٤) راجع : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ، ١ : ٢٦٩ .
- (١٥) المائدة : ١ .
- (١٦) المائدة : ١ .
- (١٧) البقرة : ٢٧٥ .
- (١٨) النساء : ٢٩ .
- (١٩) البقرة : ٢٧٥ .
- (٢٠) المائدة : ١ .

- (٢١) البقرة : ٢٧٥ .
- (٢٢) النساء : ٣ .
- (٢٣) النور : ٣٢ .
- (٢٤) البقرة : ٢٧٥ .
- (٢٥) البقرة : ٢٧٥ .
- (٢٦) النساء : ٢٢ - ٢٣ .
- (٢٧) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، الوسائل ، مؤسسة آل البيت - قم ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ ، ٢٠ : ١٠٤ ، ب ١ من مقدّمات النكاح ، ح ٢ .
- (٢٨) راجع : الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، الوسائل ، ٢١ : ١٣ - ١٧ ، ب ٢ من المتعة .
- (٢٩) راجع : المصدر السابق : ٤٢ ، ب ١٧ من المتعة ، ح ١ .
- (٣٠) عبّرنا بمعتبرة لا بصحيحة ؛ لأنّه قد يقال بأنّها موثّقة لا صحيحة ، وذلك لكون عبدالله بن بكير فطحياً .
- (٣١) راجع : صدر الحديث : الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، الوسائل ، ٢١ : ٤٦ ، ب ١ من المتعة ، ح ٢ . وذيله : ٤٧ ، ب ٢٠ ، ح ١ .
- (٣٢) عبّرنا بمعتبرة لا بصحيحة ؛ لأنّ في السند ابن فضال ، وابن بكير وظاهر النصّ معرض عنه .
- (٣٣) هذا المقطع إنّ حمل على اشتراط عدم الإرث أصبح غير معمول به ؛ لأنّه لا إرث في المتعة سواء اشترطا أو لم يشترطا ، وإن حمل على اشتراط المدة فلو لم يشترطاه تحوّل إلى العقد الدائم فهو أمر معقول .
- (٣٤) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، الوسائل ، ٢١ : ٤٧ ، ب ١٩ من المتعة ، ح ٤ .
- (٣٥) النساء : ٢١ .
- (٣٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، الوسائل ، ٢٠ : ٢٦٢ ، ب ١ من عقد النكاح وأولياء العقد ، ح ٤ .
- (٣٧) راجع : المصدر السابق ٢١ : ٤٢ - ٤٨ ، الأبواب : ١٧ - ٢٠ من المتعة .
- (٣٨) المصدر السابق : ٥٠ ، ب ٢١ من المتعة ، ح ٨ .
- (٣٩) رجال النجاشي : ٢٥١ ، رقم [٦٢١] .
- (٤٠) المصدر السابق .
- (٤١) البقرة : ١٧٣ . الأنعام : ١٤٥ . النحل : ١١٥ .
- (٤٢) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، الوسائل ، ٢٨ : ١١٢ ، ب ١٨ من حدّ الزنى ، ح ٧ .
- (٤٣) المصدر السابق : ح ٨ .

بتحصيل فكرة مكنّته من صنع هذه الماكنة ، أو من طبع كتاباً حتّى مع الغرض عن المحتوى العلمي للكتاب فقد سعى في تحصيل ما يهيئ الأسباب في طبع الكتاب ثانياً بسهولة ، فهو يملك الكتاب ويملك المقدرة الحاصلة لطبع الكتاب بسهولة وبقيمة أرخص في المرات الآتية .

ثم إنّ ظهور فكرة (الملكية المعنوية) وإن كان في الأعصار الأخيرة إلا أنّ الأرضية للفكرة ممتدة في جذور تاريخ حياة الانسان ، فكم من مبدع في مجال الكيمياء والطب والأدب و ... يضمن باستفادة غيره من حصيلة فكره أو سعيه المتراكم ويمنعه الاختصاص بآثاره وفوائده المتوقّعة ، فليس أصل فكرة (الملكية المعنوية) أمراً حادثاً بتمام ما للكلمة من معنى .

والذي نتابعه في هذه المحاولة هو اكتشاف موقف الشارع من (الملكية المعنوية) وأنّه هل يتوفّر ما يدلّ على تقرير الشارع هذا الحقّ سواء كان بعنوان أنّه الملك أو الحقّ بحيث يُمنَحُ أصحابُ الملكية المعنوية أو الحقّ المعنويّ ما يُمنَحُ سائر المُلّاك أو أصحاب الحقوق من اختصاص التصرف بهم وتوقّف جواز تصرف الآخرين على رضاهم ، وأنّ من أُلّف هذه الحقوق على أصحابها فهو ضامن بقدر ما أُلّف من المال ، وأنّها تورث ، الى سائر ما للملك أو الحقّ من الأحكام من جواز المبادلة عليه وتعلّق الحقوق المالية الشرعية به مثل الخمس و ... ؟

ثمّ إنّّه على تقدير عدم توفّر دليل على ثبوت الملكية على النحو المذكور - أي الثبوت الوضعي - هل يتوفّر دليل على حرمة مزاحمة أصحاب هذه الحقوق تكليفاً أم لا ؟

ومعلوم أنّ متابعتنا في هذا المقال مُركّزة على تحديد موقف الشارع لفكرة (الملكية المعنوية) بما هي ، لا بما أنّها ربّما تقع عليها عناوين أخرى كالكذب

والغشّ وإفشاء السرّ أو أيّ عنوان آخر له حكم شرعاً . وهنا أمر لابدّ من التنبيه عليه ، وهو أنّ ما ارتضى من النظرية بجوانبها والاستدلال عليها مبعثرة في المقال لا يتعرّف عليها بما لها من النكات إلا بعد التعرّف على تمام المقال .

ثمّ إنّّه لتسهيل الاستدلال نفترض حالتين : حالة بسيطةً نسبيةً وحالة معقّدة ، وعند اللزوم نشير إلى الفرق بينهما .

والمقصود من الحالة الأولى : هي المجتمعات قبل التقدّم الصناعي المتأخّر ، مثل أن يبتكر ساعٍ في علم الكيمياء بجهد المتوافر مركّباً يبدّل الفلزّات الرخيصة - مثل النحاس - إلى فلزّ غال - كالذهب - ونفترض أنّه اطّلع شخصٌ آخر على قانون هذا التركيب من دون تصرّف فيما يتعلّق بالمبتكر ؛ مثلاً ضاع الورق المكتوب عليه قانون هذا التبديل من المبتكر واتفق وقوع بصر المطّلع على الورق وبقي القانون في ذهنه قهراً .

والمقصود من الحالة الثانية : الحالة المعقّدة للمجتمعات بما لها من التقدّم في الحقول الصناعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة ، ونفترض أن اخصائياً مثلاً أنتج برنامجاً كمبيوترياً بعد جهد سنة واتفق اطلاع شخص آخر عليه من دون تصرّف فيما يتعلّق بالمنتج أو اشترى نسخة منه من دون اشتراط عدم نسخ البرنامج في ضمن العقد قولاً أو ارتكازاً .

بعد ما تبين هذا نستقصي ما يمكن أن يستدلّ به على ثبوت الملكية المعنويّة :

١- الاستدلال بالعقل :

أ - العقل النظري ، ويقرّر بوجهين :

الوجه الأوّل : إنّ ما يترتّب من المنافع على ما ابتكره صاحب الابتكار نماءً لملكه حتّى إذا تصدّى لتحصيله شخصٌ آخر ، سواءً كانت ملكيّة صاحب

الابتكار للأصل تكوينية أو تشريعية ، ونماء الملك تابع له ، ولا يمكن التفكير بين الأصل والنماء ، كما إذا صارت البيضة دجاجة ؛ فإن الدجاجة ملك لصاحب البيضة .

وفيه :

أولاً : أن العقل لا يحكم بلزوم تبعية النماء للأصل في الملكية ، بل الملكية اعتباراً يضعه من بيده الاعتبار حسب أغراضه ، ولا يرى العقل غرضاً ملزماً لا بد من الوصول إليه بجعل الملكية المعنوية ، إلا ما سيجيء مع الجواب عنه إن شاء الله .

وثانياً : إن دائرة العقل النظري المستقل الذي يستعمل الأقيسة البرهانية المعتمدة على الضروريات - التي هي أمور واقعية - لا صلة لها بالاعتبار مباشرة ، فلا يمكن للعقل النظري المستقل الحكم بالملكية الاعتبارية ، نعم للعقل الحكم بلزوم الاعتبار أو عدم لزومه بعد إداركه أمراً واقعياً ، كما سنلمح إليه .

هذا ، مضافاً إلى ما في هذا الوجه من عدّ ما يحصل من الابتكار نماء له حتى إذا تصدّى غير المبتكر لتحصيله ، كما لا يخفى .

الوجه الثاني : يمكن البرهنة على لزوم اعتبار الملكية المعنوية بحكم العقل النظري باستعمال قياس استثنائي وهو : أنه إن أردنا تقدّم الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فإن من الضروري اعتبار الملكية المعنوية ، وحيث إن هذا التقدّم مراد قطعاً فاعتبار الملكية المعنوية ضروري .

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال ؛ فإن كلتا القضيتين الشرطية والحملية من هذا الاستدلال مخدوشتان .

أما الشرطيّة ففيها :

أولاً : إنّ طريق التقدّم المذكور غير منحصر عقلاً في اعتبار الملكية المذكورة بما أنّها حكم وضعي ، بل يحصل مثلاً بمنح جوائز خطيرة للمبتكرين وأمثالهم ، كما أنّ التقدّم المذكور غير منوط بجعل الحكم التكليفي أيضاً ، كما هو واضح .

وثانياً : إنّ اعتبار الملكية المعنويّة ربّما ينافي التقدّم المذكور ؛ حيث إنّ هذا الاعتبار يمنع الآخرين من استثمار حصيلة فكر المبتكرين في طريق التقدّم .

أما الحملية ففيها :

أولاً : ثبوت إرادة مثل هذا التقدّم من المجتمع على إطلاقه محلّ منع .

وثانياً : على تقدير ثبوت مثل هذه الإرادة ما الدليل العقلي على ضرورة ارادة مثل هذا التقدّم وعدم جواز الغضّ عنه ؟ ثم لو بدّلنا مكان إرادة التقدّم في الشرطيّة أمراً آخر مثله يرد على الاستدلال مثل ما ذكرنا .

ب - العقل العملي :

أي الاستدلال على ثبوت الملكية المعنويّة عن طريق قاعدة حسن العدل وقبح الظلم بمفردها أو بانضمام « كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع » بادّعاء أنّ ثبوت الملكية المعنويّة لأصحابها من العدل وعدم اعتبارها من الظلم .

وفيه :

إنّ العدل هو اعطاء كلّ ذي حقّ حقّه والظلم سلب كلّ ذي حقّ حقّه ، والمفروض أنّنا الآن لا نعلم بثبوت مثل هذا الحقّ عقلاً حتّى يكون الاحتفاظ به لصاحبه من العدل وعدم اعتباره من الظلم ، ومن البين عدم بداهة هذا الحقّ كبداية حقّ الحياة على القول بها .

٢ - الاستدلال بالكتاب :

أ - قوله تعالى : ﴿ لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ﴾ ^(١) على القول بشمول الآية لاكتساب المال كما هو الأظهر .

ويمكن أن يُستدل بهذه الآية الكريمة بوجهين :

الوجه الأول : إنَّ عمدة ما يحصل عليه المستغلّ لا ابتكار الغير ممّا جرّ عليه ابتكار المبتكر فهو ممّا اكتسبه المبتكر فالنصيب له فلا يجوز للغير مزاحمته ، بل نستكشف حرمة استغلال الابتكار من غير رضاه ، وهذا هو الملكية المعنوية .

وفيه : أنَّ العرف لا يرى أنَّ ما حصل عليه المستغلّ باستغلال ابتكار المبتكر هو كسب المبتكر حتّى يكون تمام النصيب أو بعض النصيب له ، بل غاية ما يذعن به العرف أنَّ المستغلّ اكتسب مالاً باستعانة ابتكار المبتكر ، وإلا فالمكتسب عرفاً هو المباشر .

الوجه الثاني : إنَّ ما ينتجه المبتكر بابتكاره أو بسعيه المتراكم فقد اكتسبه عرفاً ، فالنصيب له ولا يجوز لأحد مزاحمته ، واستغلال الآخر ابتكاره مزاحمته ، وهذا هو الملكية المعنوية .

وفيه : إنَّ ما انتجه المبتكر لا يزاحمه المستغلّ في ابتكاره ، فللمبتكر أن يحتفظ بما ابتكره ؛ أمّا لو وقع بمرئى الآخرين قهراً أو باختياره واستخدم شخص آخر رموزه فهذا ليس مزاحمة للمبتكر في ابتكاره ، بل هو إمّا انتفاع ؛ لا يعدّ تصرفاً فيما اكتسبه المبتكر كالانتفاع بضوء مصباح الغير خارج ملكه أو الانتفاع بظلّ جدار الغير في الطريق ، وإمّا تصرف فيما ملكه بالبيع ونحوه من دون أيّ شرط كما هو المفروض ، و سيجيء مزيد بيان يناسب الوجه الثاني من الاستدلال .

ب - قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ (٢) .

ببيان أن حصول مستغل الابتكار على الأموال من غير سعي أكل للمال بالباطل ولا منشأ له إلا التصرف في حق الغير ، فينتج أن حق المبتكر ثابت .

وفيه : أن المستغل حصل على المال بسعيه ولو بالإستعانة بابتكار الغير ، فلم يأكل المال باطلاً .

إن قلت : إن سعي المستغل لا يناسب ما حصل عليه من المال ، ولولا الاستعانة بابتكار المبتكر لما حصل هذا المال .

قلت : كثرة ما يستفيد المکتسب لا يوجب إدراج الكسب في أكل المال بالباطل ، فلو اندرج يكشف أن ما أخذه من المشتري كان باطلاً ، لا أن استغلاله ابتكار المبتكر كان باطلاً .

ج - قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ﴾ (٣) .

بتقريب أن منح المبتكر الملكية المعنوية بالنسبة إلى ما ابتكره عدل ومنعه الملكية المعنوية والتصرف في ممتلكته من دون رضاه خلاف العدل .

والمراد من العدل هنا هو المعنى العرفي للعدل بلا شبهة ؛ إذ لو كان المعنى ما هو عدل شرعاً يصير المعنى نهائياً بمنزلة أن يقال : « إن الله يأمر بما أمر به » ، وهذا كما ترى من اللغو في الكلام - جل كلام الحق عن ذلك - فمعنى الآية الكريمة « إن الله يأمر بما هو عدل في الواقع وبغض النظر عن حكم الشارع » ، والعرف يرى الملكية المعنوية لصاحبها من العدل ، والشرع أمضاه .

ويرد على هذا الاستدلال : أن العدل في الآية الكريمة وإن استعمل في المعنى العرفي بلا شبهة إلا أن المعنى العرفي للكلمة ليس إلا إعطاء كل ذي حق حقه أو

وضع كل شيء موضعه ، كما ألمحنا إليه سابقاً . وتطبيق المفهوم على مصاديقه على عهدة العقل ؛ إذ العرف مرجع لاقتناص المفاهيم وتحديد سعتها وضيقها ، وبعد تبين المفهوم لا دخل للعرف في تطبيقها على مصاديقها . نعم ، في بعض الأحيان تطبيق العرف بعض المفاهيم على مصاديقها يكون قرينة على تحديد دائرة المفهوم ؛ ولكن المورد ليس منه كما يتضح ذلك بمراجعة الوجدان ؛ والمفروض أن العقل لا يستقل بأن الملكية المعنوية من العدل كما مضى سابقاً ، فلا يصح الاستدلال بالآية على المدعى .

وسيجيء ما يناسب الاستدلال بهذه الآية والجواب عنه إن شاء الله .

د - قوله تعالى : ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ ^(٤) .

تقريب الاستدلال :

إن الله تبارك وتعالى أمر نبيه ﷺ بالأمر بالعرف ، والعرف هو ما يكون معروفاً ومستحسناً عند الناس على حسب الفطرة وما ارتكز في أذهانهم ، ومعلوم أن رعاية حق المبتكر والاعتراف بملكياته المعنوية معروفة ومستحسنة عند الناس ، فهي مما أمر الله تبارك وتعالى نبيه ﷺ بالأمر بها ، فيجب رعايتها والاعتراف

بها ؛ بمقتضى أن الأمر بالأمر بشيء أمرٌ بذاك الشيء ، لا سيما في مثل المورد .

إن قلت : لا شك أن « العرف » هنا أعم مما هو راجع على وجه اللزوم وما هو راجع على غير وجه اللزوم ، وواضح أن الله تبارك وتعالى لم يأمر رسوله ﷺ أن يأمر بالأمر الإلزامي بما هو راجع غير لازم ، ولما تعلق الأمر بالأمر بالعرف كموضوع واحد غير متجزئ لم يكن بد من القول بأن المقصود من الأمر بالعرف هو المعنى الجامع بين الوجوب والاستحباب ، فلا يمكن إثبات لزوم اعتبار الملكية المعنوية بالآية الكريمة .

قلت : معنى الأمر بالأمر بالعرف هو الأمرُ به على حسب ما يرى الناس بارتكازهم معروفاً ، إن كان معروفاً عندهم على وجه اللزوم فيأمر النبي ﷺ به لزوماً ، وإن كان معروفاً على غير وجه اللزوم فيأمره استحباباً ، والنكته في ذلك أن الله تبارك وتعالى أمر نبيه ﷺ بالأمر بالعرف على ما هو عليه العرف والمعروف عند العرف نوعان إلزامي وغير إلزامي ، وبعد ما يعد العرف بارتكازه الفطري اعتبار الملكية المعنوية أمراً مستحسنًا إلزامياً يثبت بالآية الكريمة لزوم اعتبارها .

ومثل الآية قوله عز من قائل : ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ (٥) .

بل الدلالة على المدعى في هذه الآية أوضح وأبين حيث إن الله تبارك وتعالى يخبر أن النبي ﷺ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحل الطيبات ويحرم الخبائث في مقام التشريع والإبلاغ عن الله عز وجل في سياق واحد ، فالمعروف بما له من المعنى بحسب ما ينطبع منه في أذهان العرف وبحسب أحكامه العرفية الارتكازية الفطرية وقع موقع الإمضاء والتشريع ، كسائر ما جاء من الموضوعات في الآية الكريمة ، كما أن هذا السياق وكذا قرينة مناسبة الحكم والموضوع لا يدع مجالاً للتشكيك في شمولية الحكم المذكور في الآية لكل معروف .

هذا ، وللسيد الشهيد الصدر طاب ثراه كلام في البحث عن شمول قاعدة لاضرر للأفراد المستجدة للضرر يُستل منه منع بالنسبة إلى شمولية الحكم المذكور في الآيتين لكل معروف عند العقلاء ، وهو إن من المقطوعات الفقهية أن حكم الشارع ليس تابعاً للأحكام العقلانية بما هي ، بأن تكون الأحكام العقلانية بما هي موضوعات لتبعية الشارع منها أبداً ، فإن هذا لابد وأن يكون على أساس أحد أمرين كلاهما يقطع بخلافه وخلاف ظاهر الخطابات .

أحدهما - أن يكون مجرّد حكم العقلاء كافياً لحكم الشارع ؛ لأنّ مطابقة حكم العقلاء بما هو تمام الموضوع لحكم الشارع ، وهذا يقطع بعدمه .

الثاني - أن يكون المولى قد علم بمقتضى علمه بالغيب أنّ كلّ ما سيجعله العقلاء خارجاً سوف يكون على طبق ما يريده هو أيضاً ، ولكنّ إعمال الغيب من قبل الشارع في مثل هذا الكلام الملقى إلى العرف لبيان الحكم الشرعيّ خلاف ظاهر الخطابات ومقطوع البطلان .

ولكنّ المنع هنا يندفع بعدم وجدان أيّ مانع لإمضاء الشارع لما ارتكز في أذهان العقلاء من الأحكام حسب ما فطّرهم الله عليه ، بل هو مؤيّد بأية الفطرة والروايات المفيدة لذلك المعنى .

الرّدّ الصحيح على الاستدلال بالأمر بالعرف :

إنّ الناس بارتكازهم الفطريّ لايعترفون بـ « الملكيّة المعنويّة » كحكم إلزاميّ يوجب إدانة من يطغى عليه ، وإنّما الذي يُدعون به هو رعاية جانب أصحاب الابتكار على وجه الترجيح من دون اللزوم ، كما يتّضح هذا أكثر في درس الاستدلال الآتي ، مضافاً إلى ما سيأتي أيضاً - وهو المهمّ - من استنباط الرّدّ من الشارّع فهو تخصيص لعموم الآية حتّى لو افترضنا شمول الآية للملكيّة المعنويّة ، وهذا في الحقيقة تخطلّة للعرف من قبل الشارع كما في كثير من الموارد .

٣ - الاستدلال بالسّنّة :

أ - صحيحة أبي عبيدة الحذاء : قال : سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن أعمى فقأ عينَ صحیحٍ فقال : « إنَّ عَمْدَ الْأَعْمَى مِثْلُ الْخَطَلِ ، هَذَا فِيهِ الدِّيَةُ فِي مَالِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ فَالدِّيَةُ عَلَى الْإِمَامِ ، وَلَا يَبْطُلُ حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ » ^(٦) .

وطريق الاستدلال بالرواية هو : إنَّ العرف يرى للمبتكر حقاً في ابتكاره بحيث لا يحقُّ للغير التصرف فيه باستغلاله المفوت على المبتكر ما يتوقَّع عرفاً من ابتكاره ، والصحيحة تحكم بعدم بطلان كلِّ حقِّ بإطلاقه ؛ لأنَّ الإمام (عليه السلام) بصدده بيان كبرى تبين ما حكم به (عليه السلام) من كون الدية على الإمام عندما لم يكن للجاني الأعمى مال .

ومثل الصحيحة روايات أخرى في هذا الباب ، وكذا روايات فيها الصحيحة والموثقة في باب الإشهاد على الوصية ، حيث ورد في صحيحة أو حسنة محمد بن مسلم وموثقة سماعة وصحيحة الحلبي « إِنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ أَحَدٍ »^(٧) ، فما يعبر عنه بـ « الملكية المعنوية » حقَّ عرفاً والروايات تحكم بعدم بطلان أيِّ حقٍّ وعدم ذهاب أيِّ حقٍّ .

إن قلت : عندما يستعمل الشارع مفهوماً اعتبارياً كالحقِّ أو الملك هو ظاهرٌ فيما اعتبره نفسه ارتجالاً أو ما أمضاه من الاعتبار العرفية والعقلانية ، وأما ما شكَّ في إمضائه شرعاً فهو من الشبهة المصداقية للمفهوم فلا يمكن التمسك بالإطلاق أو العموم والقول بشمول الحكم له . ومثل الشارع كلُّ من يتصدى لوضع القانون .

قلت : بعدما لم يكن للشارع طريق خاص في تفهيم مقاصده - إلا إذا أثبتنا الحقيقة الشرعية وليست لفظة الحقِّ منها - يحمل كلام الشارع على المعنى العرفي وما يعتبره العرف هنا حقاً عندما لم توجد قرينة على خلافه ، فالروايات تشمل الحقوق العرفية ، ومثل الحقِّ كلِّ مفهوم عرفي اعتباري آخر ، فلو قال الشارع مثلاً : « إنَّ الرئيس ضامن » أو « إنَّ الرئيس يحترم » يشمل الرئيس العرفي والرئيس الشرعي ، وكذا لو قال الشارع : « لا تبطل رئاسة رئيس » أو « لا يصلح ذهاب رئاسة رئيس » فإنَّ الظاهر منه رئاسة كلِّ رئيس حتَّى لو كان رئيساً عرفاً ، بل لعلَّ الظاهر في مثل هذه الموارد المفهوم العرفي والمفهوم الشرعي ملحق به بالحكومة .

إن قلت : إن عبارة « لا يبطل حق امرئ مسلم » تختلف عن مثل « لا تبطل رئاسة رئيس » فإنها توجد في الرواية قرينة على إرادة الحق الثابت أو الممضى شرعاً ، وذلك أننا نعلم أن الرواية بصدد بيان عدم بطلان ما كان ثابتاً بطرود الحالات والظروف ، فهذه القرينة تدلنا على أن المراد ما هو الثابت شرعاً ، بخلاف ما ذكر من المثال فإن من المحتمل حكم الشارع بعدم بطلان رئاسة كل رئيس وبقاء رئاسته وإن كان حدوث الرئاسة بحكم العرف .

قلت : مثل هذا الاحتمال قائم في الرواية وأن المقصود الحكم بعدم بطلان كل حق وإن كان حدوث الحق بحكم العرف ، وبهذا تثبت (الملكية المعنوية) فيما حكم العرف بتوفر الحق فيه للمبتكر ؛ فما قاله السيد الخوئي رحمته الله في رد الاستدلال بالرواية والحكم بتعميم قبول شهادة الذمي على الوصية حتى فيما إذا لم يكن المسلم بأرض غربة - بحجة أنه لا يمكن الأخذ بإطلاق التعليل للجزم بعدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم في غير الوصية مطلقاً ، فالحكم لا يكون دائراً مدار العلة قطعاً - لا يمكن المساعدة عليه ؛ وذلك لعدم مبرر لرفض إطلاق التعليل إلا فيما ثبت التقييد ، كما تمسك نفسه رحمته الله بإطلاق التعليل لاثبات الولاية لولي الصبية والمجنونة في مسألة إعتاق الأمة المزوجة وأن لها فسخ نكاحها ^(٨) .

الرد على الاستدلال بالروايات الدالة على عدم بطلان الحق أو عدم زهاب الحق :

لكن الظاهر أن هذا الاستدلال أيضاً مخدوش بوجهين :

الوجه الأول : عدم ثبوت حق عند العرف للمبتكر لا في الحالة البسيطة التي فرضناها ولا في الحالة المعقدة الحاصلة في المجتمعات بعد التقدم الصناعي والثقافي ، وعدم ثبوت الحق عرفاً في الحالة الأولى واضح ؛ ولتبيين عدم ثبوت

الحق في الحالة الثانية نقول : لو فرضنا عالماً سعى زمناً طويلاً لتأليف كتاب وأنفق مالا كثيراً لطبعه ثم وقعت نسخة من الكتاب عند شخص آخر بوجه مشروع من دون شرط فهل يحكم العرف بأنّ للمؤلف في هذا الكتاب حقاً ثابتاً يمنع من عنده الكتاب عن استعماله بأيّ وجه شاء ؟ !

وأيضاً لو اطّلع شخص بوجه مشروع على برنامج كمبيوتريّ بحيث يسهل له الاستمتاع بالبرنامج وتوفير البرنامج للآخرين فهل يحكم العرف لمصمّم البرنامج بأنّ له حقاً على سبيل البتّ يمنع المطلّع عن الاستمتاع بالبرنامج في بعض المجالات ؟ !

الظاهر عدم ثبوت مثل هذه الحقوق للمبتكر على الآخرين من وجهة نظر العرف الدقّي ، ولا أقلّ إنّّه موضع شكّ ، والشكّ يكفي في عدم جواز التمسك باطلاق الرواية . وما يرى من انفعال الناس وتأثرهم إذا رأوا تفويت المنافع المتوقّعة على المبتكر فهو أمر آخر نفسانيّ وتأثّرٌ روحيّ غير مرتبط بمرتبة الاعتداء على حقّ الآخرين على حدّ يوجب إدانة المفوّت ، إلا على نحوٍ من التسامح والتساهل .

والنكته في ذلك : أنّ الحقّ في اللّغة بمعنى الوجوب والثبوت والعرف الدقّي لا يرى ذلك إلا عندما حكم العقل بالوجوب والثبوت ، وتقدّم أنّ العقل لا يعترف بحقّ الابتكار ، وبتعبير أدقّ بعدما تلقينا معنى الوجوب والثبوت من العرف فإنّ تطبيقه يقع في دائرة مسؤولية العقل ، والعقل لا يستيقن بتواجد مصداقه ، فلا يترتب عليه حكمه كما ذكرنا سابقاً ، فتأمل .

الوجه الثاني : الذي هو العمدة في نفي الملكية المعنوية ويناقش به كثيراً من الأدلّة التي سيقّت لإثباتها ، هو : إنّ الخلفيّة لمثل هذه الحقوق كانت متوقّرة في المجتمعات المعاصرة للمعصوم عليه السلام وبالرغم من ذلك لم تصل إلينا أية رواية

أو أي أثر يعترف به مع أنه لو كان لبان ووصل إلينا ولو مرسلًا ؛ لكثرة الابتلاء بمثل هذه الحقوق في مختلف مجالاتها من الأدب والصناعة والطب والبناء و... وتواجد الدواعي لنقله والمطالبة بتطبيقه . ولا يمكن القول بتواكل الأمر الى الإرتكاز العقلائي أو العرفي ثم إمضائه بعدم الردع أو حتى ببعض الإطلاقات أو العمومات ؛ إذ رعاية الملكية المعنوية رغم تواجد موضوعها زمن المعصومين (عليه السلام) كانت موضع غفلة المجتمعات المعاصرة لهم مع كثرة الدواعي لنقض هذه الحقوق ، فلو كان نقض هذه الحقوق محرماً شرعاً لكان على المعصوم (عليه السلام) بيانه ، ولو كان بينه من المطمأن به وصوله إلينا كما ذكرنا .

وكون خلفية هذه الحقوق في العصر الحاضر أظهر والحاجة إليها أمسّ ليس بحدّ يلجئنا الى الحكم باعتبار هذه الحقوق في العصر الحاضر ؛ لأنّ الافتراق بين العصرين إنّما هو بالشدة والضعف بحيث لا يحكم العرف بتبدل الموضوع وظهور موضوع حديث لم يكن سابقاً .

ب - الاستدلال بالروايات الدالة على حرمة مال المسلم وأنه لا يجوز لأحد التصرف في مال المسلم إلا بإذنه ، مثل الصحيحة : « حرمة مال المسلم كحرمة دمه » و : « لا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره بغير إذنه » .

والاستدلال يتمّ بذكر مقدمات ثلاث :

المقدمة الأولى : ما أبدعه المبتكر له مالية ؛ لأنّه يبذل بازائه معلوم المالية ، فإنّ من أبدع مركباً يداوي به بعض الأمراض الصعبة فإنّ لقانون صنع هذا المركّب قيمة لا تقاس بقيمة نفس الدواء .

المقدمة الثانية : إنّ ما أنتجه المبتكر ملك له ؛ لأنّه أنتجه ، فإنّ قانون صنع الدواء المركّب نتاج فكره وسعيه ، فهذا القانون ملك له .

المقدمة الثالثة : التصرف في كل شيء بحسبه ، والتصرف في الأعيان بالتصرف العيني والتصرف في غير الأعيان بما يناسبه .

ونستنتج من هذه المقدمات الثلاث أن ما أنتجه المبتكر من الفكرة ماله ، ولا يجوز للآخرين الاقتباس منه ؛ لأنه التصرف المناسب لهذا المال المعنوي ، وهذا هو معنى « الملكية المعنوية » .

الرد على الاستدلال بالروايات الدالة على حرمة مال المسلم :

على الرغم من صحة المقدمتين الأولى والثالثة فإنّ المقدمة الثانية تنطوي على مغالطة ؛ وذلك إنّ ما أنتجه المبتكر فرد ومصدق للقانون الكلّي لصنع الدواء المركّب ، والشخص الآخر الذي يصل إلى نفس هذا القانون يكون عنده فردٌ ومصدق آخر لنفس الكلّي ، ونسبة الكلّي إلى أفرادها كنسبة الآباء إلى الأبناء - كما حقّق في محله - فاستغلال غير المبتكر للفكرة ليس تصرفاً في فكرة المبتكر والقانون الذي يملكه هو ، بل المستغلّ إمّا يستغلّ فكرة نفسه غاية الامر باستعانة فكرة المبتكر ، والظاهر أنّ مثل هذه الاستعانة - إن لم تنطبق عليها عنوان آخر محرّم - لا تزيد على الاستعانة بضوء سراج الغير والاستعانة بظلّ جدار الغير ، وإمّا يستغلّ ما ملكه بالشراء ونحوه من دون أيّ شرط كما هو المفروض .

إن قلت : باستغلال الشخص الآخر للفكرة قد ضاع على المبتكر منافع كثيرة يتوقّع حصولها في الظروف الاحتكارية ، فاستغلال الآخر هو نوع تصرف في هذا المال على ما أفادتنا المقدمة الثانية .

قلت : القيام بعمل يفوّت الأرضية للحصول على المنافع المتوقّعة ليس تصرفاً في مال الغير إن لم يقترن بتصرف آخر ، كما لو ابتكر شخص آخر نفس الفكرة - أي القانون - من دون أية استعانة بالمبتكر الأول ثمّ استغلّها أو جعلها في متناول الناس فهل يمكن القول بحرمة عمله لأنّه أضاع بفعله منافع كثيرة على المبتكر الأول ؟ !

ثم إنه مما يبعد القول بالملكية المعنوية عن متناول الفقيه أنها في بعض المتيقن من صورها مصادمة لقاعدة مقبولة لا نعرف خلافاً واضحاً بالنسبة إليها في التبادل بالبيع :

وهي إن الأوصاف والهيئات لا تقابل بالأثمان ، وإن الأوصاف والهيئات حيثياتٌ تعليلية لارتفاع القيمة ، فلو باع عشرة أمتار من ثوب فائق النعومة وفاقع اللون بعشرة دراهم فإن كل درهم يقع بأزاء متر واحد من الثوب مثلاً ، حيث إن الأجزاء تقابل بالأثمان ، ولكن لا يقع شيء من الثمن إزاء النعومة أو اللون أو تفوقهما ، وكل ما يتسبب عن الأوصاف أو تفوقها هو ارتفاع قيمة كل جزء جزء من الثوب ^(٩) ، وفرعوا على ذلك أنه لا يجوز بيع العين من دون أوصافها أو هيئاتها كما لا يجوز بيع الأوصاف والهيئات من دون بيع العين التي قامت بها هذه الأوصاف ، وعلى ذلك فلو بيع قرص مضغوط كمبيوتر يحتوي على برنامج ذو قيمة فعلى القول بالملكية المعنوية في الحقيقة أن البائع يبيع العين ويبقى قابلية النسخ من هذا القرص المضغوط لنفسه ، وهذا أفحش من بيع العين واستبقاء وصف العين أو هيئتها لمالكها ؛ إذ الأوصاف والهيئات على المشهور أعراض لها وجودات في نفسها إلا أنها قائمة بالغير مع أن كل ما يفرض بقاؤه للبائع في بيع القرص المضغوط هو القابلية للنسخ منه ، وهذه القابلية ليست لها وجود وراء وجود العين . نعم ، ذكروا إمكانية بيع العين مسلوقة المنفعة لمدة لدى وقوعها مورد الإجارة ، وهذا معناه عدم نقل قابلية السكنى وحيثية المسكونة لمدة إلى المشتري ، ولكن مثل هذا خلاف القاعدة يتطلب دليلاً يشبهه .

ومع ذلك نحن لا نضيق صحة الاشتراط على المشتري بالكف عن نسخ البرنامج أو جعله في متناول الآخرين ، بل يصح اشتراط تحمل الخسارة على المشتري لو لم يتحفظ على هذا الشرط حتى على طراز شرط النتيجة ، كما

أَنْ مثل هذا الاشتراط لا يلزم أَنْ يكون بالألفاظ الصريحة ، بل رُبما يتحقق بالارتكاز ، كما قال به بعض في مثل خيار الغبن .

هذا ، مضافاً الى ما مرَّ في الوجه السابق من استكشاف نفي الشارع للملكية المعنوية بحيث لا يُمكن إثباته حتى بالعمومات والإطلاقات .

فتبين من جميع ما ذكرنا عدم صحّة الاستدلال على اعتبار الملكية المعنوية بالروايات الدّالة على حرمة مال المسلم ايضاً .

ج - الاستدلال بقاعدة الضّرر و التّمسك بقوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » :

وقد حاول الاستناد الى هذه القاعدة غير واحد في اثبات الملكية المعنوية من غير إبراز بيان علميٍّ حسب اطلاعي عدا ما أفاده الشهيد الصدر ﷺ في تعبيد الطّريق إلى الاستدلال بهذه القاعدة ملتزماً للمعايير العلمية ، فإنّه بعد ما ذكر إمكانية تطبيق « لا ضرر » على مثل خيار الغبن بوجوه عديدة قال : « الوجه الثاني : تطبيقه عليه بلحاظ الضرر الحقيّ ؛ لأنّ العقلاء يرون للمغبون حقّاً على فسخ العقد فسلبه عنه ضررٌ عليه فنطبق القاعدة بهذا الاعتبار ، فتكون إمضاءاً لحقّ الخيار المجعول عقلاًياً » .

ثم إنّه بعد بيان أنّ الضرر في الحديث يشمل الضرر الحقيقي كقطع اليد والضرر الاعتباري الذي يكون في طول ارتكاز حقّ عقلائي كما في حرمان الشّخص من حقوقه العرفية قال : « أنّ الدليل هل يشمل الأضرار الاعتبارية المتجددة بعد زمن المعصوم ﷺ أم لا ؟ » .

فإنّه في مقام الإجابة عن هذا السؤال - بعد ما بين إطلاق الحديث لفظاً للأضرار الحقيقية والارتكازية معللاً بأنّ الشارع عندما يخاطب العرف يقصد بالفاظه ما هو معناها عرفاً و خارجاً - قال ما حاصله : « إنّ العناوين التي لها أفراد ومصاديق غير حقيقية - اعتبارية وعنائية - تكون بأنحاء عديدة :

النحو الأول : أن تكون العناية في الفرد غير الحقيقي من جهة الخطأ في التطبيق ، ولا إشكال إنَّه لا عبرة بمثل هذه العناية العرفية الناشئة من الخطأ ، كما إذا تصوّر العرف نتيجة نظرتة المسامحية ، أن زيدا مصداق للعالم بالله لمجرد كونه معتقداً بوجوده تعالى .

النحو الثاني : أن تكون العناية في الفرد إنشائية لا إخبارية ، أي إنَّ العرف يوجد فرداً حقيقياً من ذلك العنوان بإيجاد منشأه .

وهذا يكون في عناوين يمكن إيجادها لعمل إنشائي كعنوان التعظيم والدلالة فإنَّه في طول وضع عرف القيام من أجل تعظيم القادم ، أو وضع لفظ للدلالة في معنى معين يتحقّق التعظيم بالقيام والدلالة باستعمال ذلك الوضع حقيقة ؛ لأنَّ التعظيم لا يراد به إلا إظهار الاحترام بمبرز ، والدلالة لا يراد بها إلا الاقتران بين اللفظ والمعنى تصوّراً ، و كلاهما يمكن أن يحصل بالتّواضع والإنشاء حقيقة .

وفي مثل هذا النوع من الأفراد العنائية لا إشكال في شمول إطلاق الدليل لأفراده المتجدّدة بعد زمن المعصوم أيضاً .

النحو الثالث : أن تكون فردية الفرد إنشائية ولكنّها مختصّة بعرف خاصّ لكونها في طول إمضاء العرف وقبوله لذلك الأمر الإنشائي أو الاعتباري ، وليس كما في القسم السابق ، وهذا نظير عنوان الضرر فإنَّه عبارة عن النقص الحقيقي أو الاعتباري لملك أو حقّ عند عرف يعتبر الملكية أو الحقّ في ذلك المورد ؛ فإنَّه بمنظار ذلك العرف يكون نقصه ضرراً ، بخلاف منظار عرف لا يعتبر ذلك الحقّ .

وفي هذا القسم من الأفراد الاعتبارية لا يشمل إطلاق الدليل إلا ما يكون مصداقاً للعنوان عند الشارع ، وهذا يختصّ لا محالة بالأفراد العنائية للعنوان

المتواجدة في عصر الشارع حيث يكون نفس إطلاق الدليل أو سكوت الشارع إمضاءً لها ، وأما الاضرار العنائية المستجدة بعد عصر التشريع فلا يشملها إطلاق الدليل .

نعم ، هنا نكتتان توجبان التوسعة بمقدار ما :

إحدهما : إذا فرض أنّ فرداً من أفراد الضرر في عرفنا المعاصر لم يكن موجوداً في عصر الشارع بشخصه ولكنه كان ثابتاً بنكته ، أي إنّ ذلك الحقّ المشروع في عرفنا المعاصر - كحقّ الطّبع فرضاً - كان نظيره أو كبراه مركزاً في عصر التشريع أيضاً ولم يردع عنه الشارع بل أمضاه ، كفى ذلك في شمول القاعدة له ، فالعبرة بسعة النّكّة العقلائية الممضاة في عصر التشريع لا بالحدود الواقعة خارجاً من مصاديق تلك النّكّة .

الثانية : إنّ عند الشكّ في ثبوت هذا الحقّ في زمن التشريع أو دخوله تحت نكّة ممضاة من قبله لا نحتاج الى إثبات ذلك بالشواهد التاريخية القطعية الأمر الذي يتعسر غالباً أو يتعذر ، بل يمكن إثبات ذلك بطريق آخر تعبديّ ، وهو إجراء أصالة الثّبات في الظهور ؛ لما ذكرنا أنّ هذه الأفراد العنائية توجب ظهوراً وتوسعة في مدلول الخطاب .

وبإحدى هاتين الطريقتين نستطيع تخريج الكثير من الحقوق والمرتكزات العقلائية المستجدة بعد عصر المعصومين .

مناقشة الشهيد الصدر رحمته الله :

ولكن تبدو لنا ملاحظات حول كلامه رحمته الله وإن كان نفسه لم يطبق القاعدة على مورد ، نُشير الى بعضها :

١ - إذا فرض تواجد حقّ في عرفنا المعاصر وكان نظيره وكبراه مركزاً في عصر التشريع ولم يردع عنه الشارع فإن كان ثابتاً على مستوى سيرة العقلاء

فهو ثابت على حذو غيره مما يثبت بسيرة العقلاء ، ولا حاجة الى التمسك بقاعدة نفي الضرر في إثباته ، نعم تشمله قاعدة نفي الضرر كشمول القاعدة لغيره من الحقوق .

وإن لم يكن ثابتاً على مستوى سيرة العقلاء ، بل كان ثابتاً كعرفٍ خاصٍ في عصر التشريع فيكفي في ثبوته التمسك بإطلاق مثل « لا يبطل حق امرئ مسلم » و « لا يصلح زهاب حق احد » مما يدلّ مطابقةً على عدم بطلان كل حق ، ولا حاجة إلى التمسك بقاعدة نفي الضرر لإثبات الحق إلزاماً .

٢ - إتضح مما سبق أنّ الأرضية للملكية المعنوية كانت متوفرة في زمن المعصومين (عليه السلام) ولم يصل إلينا ما يثبتها ويقرها على الرغم من كثرة الابتلاء بمصاديقها شدة الاهتمام بنقله ، فعدم وجدان مثل هذا يدلّ على عدم الوجود .

٣ - ما ذكره - من أنّ الأفراد العنائية توجب ظهوراً وتوسعةً في مدلول الخطاب ، وعند الشك في ثبوت هذا الحق في زمن التشريع أو دخوله تحت نكتة ممضاة من قبله يمكن إثبات ذلك بطريق تعبديّ ، وهو إجراء أصالة الثبات في الظهور - مما لا يمكن الالتزام به ؛ لأنّ تواجد مصداق آخر لمفهوم لا يقتضي سعة معناه الأكثر ، وما تجري فيه أصالة الثبات هو الشك في نفس المعنى ، لا الشك في تحقق مصداق أو عدمه .

مضافاً الى عدم صحة أصالة الثبات في الظهور كأصل تعبديّ ، بل ثبات الظهور يثبت بمزاولة الكلمات التي كانت تستعمل في عصر التشريع ، مباشرة أو بإخبار أهل الخبرة .

د : الاستدلال على الملكية المعنوية بما دلّ على حرمة إيذاء المؤمن :

كصحيحة هشام بن سالم قال : سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ : « قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : لِيَأْذَنَ بِحَرْبٍ مِنِّي مَنْ أَدَّى عَبْدِي الْمُؤْمِنَ ، وَلِيَأْمَنَ غَضَبِي مَنْ أَكْرَمَ عَبْدِي

الْمُؤْمِنَ ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مِنْ خَلْقِي فِي الْأَرْضِ فِيمَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِلَّا مُؤْمِنٌ
وَاحِدٌ مَعَ إِمَامٍ عَادِلٍ لَأَسْتَعْنَيْتُ بِعِبَادَتِهِمَا عَنْ جَمِيعِ مَا خَلَقْتُ فِي أَرْضِي وَلَقَامْتُ
سُنْعُ سَمَاوَاتٍ وَأَرْضِينَ بِهِمَا وَلَجَعَلْتُ لَهُمَا مِنْ إِيْمَانِهِمَا أَنْسَاءً لَا يَحْتَاجَانِ إِلَى أَنْسٍ
سِوَاهُمَا» (١٠).

وجه الاستدلال : إنَّ استغلال ما أبدعه المبتكر يؤذيه ، وإيذاء المؤمن ، بل
المسلم حرامٌ .

وإن لم يثبت بهذا الاستدلال الحكم الوضعي ، ولكنه تثبت الحرمة كحكم
تكليفي .

والحقيقة إنَّ في مثل هذه الموارد حتَّى ولو كان الإيذاء صادقاً لا يمكن الحكم
بالحرمة ؛ فإنَّ من أوضح مصاديق الإيذاء هو عرض كمّية من المتاع توجب
انخفاض قيمة المتاع الذي يتبعه بقية المزودين فهل يمكن القول بحرمة مثل هذا
العرض ؟ !

وأيضاً ربما تتفق رغبة ملّحة من شخص في زواج شخص آخر بحيث لو لم
يتحقّق الزّواج يتأدّى إلى حدٍّ يصاب بمرض صعب ، فهل يجب الإجابة على
المطلوب منه ؟ !

والذي ينبغي أن يقال : إنَّ الإيذاء المحرّم هو الإيذاء بالتصرّف في نفس الغير
أو ماله أو عرضه حتّى لو لم ينطبق عليه عنوان محرّم آخر أو فعل ما أوجب
إيذاء المؤمن من دون غرض عقلائي أو ما شابه ذلك ، ولا يمكن القول بحرمة
كلّ فعل يتأدّى منه الآخر وإن كان فيه تضيق على من انتسب إليه الإيذاء ؛ لأنَّ
الحكم امتنان على المؤمنين فكيف يكون خلاف الامتنان بالنسبة إلى بعضهم ؟

ومنع المستغلّ عن استغلال الابتكار ضيق عليه ، فلا يمكن الحكم بالحرمة
بالنسبة إليه بحجّة أنّ استغلاله إيذاء للمبتكر ؛ إذ هذا المنع خلاف الامتنان
بالنسبة الى المستغلّ .

هـ- الاستدلال بالسيرة العقلانية :

وتقريبه : إنّ السيرة العقلانية جارية على اعتبار الملكية المعنوية فيما بينهم على الأقلّ في مثل هذه الظروف المتواجدة في العصر الحاضر ، ولم يصل إلينا ردعٌ من الشارِع فنستكشف رضا الشارع وإمضاء لها .

ويؤيد ثبوت السيرة توفّر القوانين الداخلية في كثير من البلاد على اعتبار الملكية المعنوية وإنشاء المنظّمة العالمية للملكية المعنوية (WIPO)
Intellectual Property Organization

والتي تهدف الى تقديم المساعدة من أجل ضمان حماية حقوق المبدعين والمبتكرين و...في جميع أنحاء العالم ، وحسب بعض التقريرات يبلغ عدد الأعضاء اليوم ١٧١ دولة ، كما أنّ الجمهورية الاسلامية في إيران التحقت بها سنة ١٣٨٠هـ . ش .

ويردّ الاستدلال بالسيرة العقلانية :

أولاً : أنّ اعتبار الملكية المعنوية ليس سيرة عملية بين العقلاء كسيرتهم على العمل بخبر الواحد أو سيرتهم على اعتبار الظهورات أو سيرتهم على اعتبار البيع كأحد أسباب النقل أو غيره ، بل إنّ العقلاء حفظاً لمصالح مجتمعاتهم رأوا رجحان اعتبار الملكية وأنّ اعتبارها أنفع و أقرب لأغراضهم بحسب محاسباتهم المبنية على النظر والتّجربة والتحليل العلميّ ، كما أنّهم مثلاً يرون منع من يتصدّى لمعالجة المرضى إلا أن تكون له شهادة رسمية على ذلك من قبل مَنْ له الحكم .

ثانياً : بعد افتراض إمكان استكشاف السيرة المستجدة عن إمضاء الشارع لا شكّ أنّه منوط بعدم الردع عنها ، وقد بيّننا سابقاً ثبوت الردع عن مثل هذه السيرة . والقول بأنّ السيرة المردوعة أضعف بالنسبة إلى السير الحاضرة لا يفيد ؛ إذ ردع المرتبة الضعيفة يوجب الشكّ في إمضاء المرتبة القوية .

هذا ، مضافاً إلى الأدلة التي تزود كل شخص جواز التصرف في نفسه و ماله فتكون رادعة عن السيرة .

الاستدلال على لزوم اعتبار الملكية المعنوية كمقدمة واجب :

إنّ الظروف الراهنة للبلاد الاسلامية وخاصة الشرائط المحدقة بالجمهورية الاسلامية في إيران تفرض على كل مسلم السعي البليغ والجهد الوافر لإحكام أسس التقدم الصناعي بل الثقافي في مختلف المجالات لمجابهة أعداء الإسلام الذين لا يدعون أي جهد للإطاحة بالنظام الإسلامي والتغلب على المسلمين ، ومن البديهي وجوب حفظ النظام الاسلامي وإعداد كل قوة قبال الأعداء بمقتضى الآية الكريمة ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ (١١) ، وهذا لا يتيسر إلا بتوفر الإبداعات والابتكارات والاختراعات ، والتجربة والتحليل العلميين تفيدان أن تحقق هذه الأمور رهن الاعتراف بالملكية المعنوية ؛ إذ بدون الاعتراف بها لا تنمو الدواعي للابتكار والاختراع ، لما يري المخترعون والمبتكرون من عدم موازنة بين أعمالهم ونفقاتهم ، والمنافع الرجعة إليهم باستغلال الآخرين حصائل جهودهم الفكرية وطاقاتهم الإبداعية ، فالاعتراف بالملكية المعنوية مقدمة لواجب من أهم واجبات الشريعة ، ومقدمة الواجب واجبة عقلاً وشرعاً أو عقلاً .

دراسة هذا الاستدلال ونقده :

إنّه لو تم توقّف حفظ النظام الاسلامي وإعداد القوي قبال الأعداء على اعتبار الملكية المعنوية في البلاد الاسلامية وكان هو الطريق الوحيد للحصول على الغاية الواجبة فمن البين لزوم اعتبارها لكن بمقدار ما يتوقّف لا أكثر .

ولكنّ الشأن في إثبات انحصار الطريق بهذا الاعتبار :

أفلا يتصور له بدائل ؟ أفلا ينجح الحكم التكليفي ؟ خصوصاً مع فرض عقوبات مالية على من لم يراع هذا الحكم التكليفي بحساب بيت المال أو أصحاب الإبداع و الابتكار .

مضافاً الى تشتت الآراء واختلاف الأنظار في مقدار هذا التوقف بحسب الزمان والمكان ونوع الابتكار وما يماثل هذه الأمور ، بل إبداء التشكيك من قبل بعض في فاعلية اعتبار الملكية المعنوية للتوصل إلى الأغراض المقصودة ؛ لما فيه من حكرة الاستغلال على أصحابها والإطاحة بالتنافس اللازم في حقول الصناعة والثقافة .

الحلّ الصحيح لمشكلة الملكية المعنوية :

بعدما اتضح خلال البحث الأخير أنّ التقدّم الصناعي والثقافيّ الواجب في عصرنا الراهن منوط إلى حدّ كبير بمنح أصحاب الإبداع والابتكار حقاً خاصاً ، وهذا لا يتحقق مع تشتت الآراء ، فهذا من أبرز ما يحتاج إلى تدخل الحاكم الاسلامي والوليّ الفقيه بحسب ما يراه من المصلحة بقيامه بنفسه لإحراز الموارد والحكم عليها أو إحالة ذلك إلى شخص أو لجنة صالحة لاتخاذ قرارٍ يساعد على هذا التقدّم ، وعلى المواطنين والمسلمين رعاية هذا القرار ، كما أفتى به السيد الامام تكلّف في تحريره .

كما أنّه يمكن التوصل الى كثير من هذه الأغراض عن طريق وضع شروط على نحو خاصّ ضمن عقود المعاملات وقد مرّ ، وإن كان ذلك لا يغني عن دور القوانين الحكومية .

ثمّ لو اعترفنا بالملكية المعنوية كحكم وضعي بحسب ما سردنا من الأدلة فلا بدّ من الالتفات إلى أنّ بعض هذه الأدلة جارٍ بالنسبة إلى موضوعات أخرى مستجدة مثل السر قفلية (بدل الخلو) ، وما يعبر عنه في بعض البلاد بـ (دست

آية الله السيد محمد رضا المدرّسي اليزدي

رنج) ، وانخفاض قوّة ابتياع النقود الاعتبارية (العُمُلات) جرّاء التّضخّم النقدي
و ... بل وإن لم نعترف بشرعية الملكية المعنوية ، لعلّ بعض تلك الأدلّة يكفي في
تبيين الحكم الشرعي في بعض الموضوعات المستجدّة .

الهوامش

- (١) النساء : ٣٢ .
- (٢) النساء : ٢٩ .
- (٣) النحل : ٩٠ .
- (٤) الاعراف : ١٩٩ .
- (٥) الاعراف : ١٥٧ .
- (٦) وسائل الشيعة ٢٩ : ٨٩ .
- (٧) وسائل الشيعة ١٩ : ٣١٠ و ٣١١ ، و ٢٧ : ٣٩٠ .
- (٨) كتاب النكاح : ٢ : ١٤٠ .
- (٩) بل قال المحقق الاصفهاني في الحاشية على المكاسب (١ : ٤٤٠ ط - الحديث) : « إن الأوصاف ليست بمال بالحمل الشائع ، بل مقومة لمالية العين » . وقال أيضاً (٤ : ٤٤٠) : « الوصف مقوم لمالية المال ، لا أنه في قبال ذات الموصوف مال ومملوك » .
- (١٠) الكافي (الكليني) ٢ : ٣٥٠ ، باب من أذى المسلمين واحتقرهم .
- (١١) الأنفال : ٦٠ .

فقه البيئة
القسم الثالث

□ الأستاذ الشيخ أحمد المبلّغي

سائر الدول حول قضايا البيئة ..

المحور الثاني : الأحكام الناظرة إلى عمران الأرض

ويمكن تصنيف القواعد الواردة في ذلك إلى أصناف ثلاثة :

الصف الأول : ما كان مفاده تحديد ملكية الأرض ودائرة التصرف فيها من منطلق العمارة

وقواعد هذا الصنف تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : القواعد المتعلقة بالأرض غير المعمورة

بما أن الأرض غير المعمورة منقسمة إلى قسمين ، نأتي بقواعد هذا الباب ضمن هذا التقسيم :

أ - الأرض غير المسبوقة بالعمارة :

هناك قاعدة معروفة وردت في هذا القسم ، وهي « قاعدة من حاز ملك » .
وإليك توضيحها :

هذه القاعدة من القواعد التي يعتمد عليها لإثبات الملكية في موارد شتى ، وتدلّ على اختصاص كلّ حائز بما حازه ، وقد يعبر عنها بقاعدة سببية الحياة للملكية . وقد جرى البحث في حقيقة الحياة المسببة للملكية ، فظهرت اتجاهات ثلاثة ، هي :

- كونها عبارة عن مجرد القبض على الشيء وإن كان غير مقرون بالقصد .
- كونها عبارة عن عملية قصدية بضميمة حصول عمل خارجي ، وهو القبض على الشيء .

- كونها عبارة عن عملية القبض على الشيء ، ولكن بضميمة اقترانها بالقصد .

مستندات القاعدة

هناك موارد شتى يمكن اصطلياد القاعدة من مجموعها (أو إثبات القاعدة على أساسها) نشير إلى ثلاثة منها ونضع البقية إلى مجالها التفصيلي :

- الرواية النبوية « من أحيى أرضاً مواتاً فهي له » ^(١) .

- قول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الدابة إذا سرحها أهلها ، أو عجزوا عن علفها أو نفقتها : « هي للذي أحيّاها » ^(٢) .

- قول الإمام الصادق عليه السلام « من أصاب مالا أو بعيراً في فلاة من الأرض قد كلّت وقامت وسيّتها صاحبها ممّا لم يتبعه ، فأخذها غيره فأقام عليها وأنفق نفقته حتى أحيّاها من الكلال ومن الموت ، فهي له ، ولا سبيل له عليها ، وإنما هي مثل الشيء المباح » ^(٣) .

تطبيقات القاعدة

والقاعدة وإن كان الكثير من الموارد الداخلة في دائرة تطبيقاتها لا ترتبط بقضية العمران - إما أصلاً أو بشكل مباشر - غير أنَّ لجملة عظيمة من هذه الموارد صلة أساسية بها ، بحيث لو طُبِّق عليها لنتجت من هذا التطبيق نتائج لا يمكن إنكار أهميتها في فضاء فقه العمران ، ومن جملة هذه التطبيقات :

- تطبيقها على الأراضي

- تطبيقها على المناجم

- تطبيقها على الثروات

- تطبيقها على المصادر

- تطبيقها على المياه الطبيعية

وكما أشرنا سابقاً لا نريد في هذه الدراسة إلا طرحاً أولياً لكل قاعدة ، وإلا فإنَّ لكل قاعدة تفاصيل لا يصح الانتهاء منها والاعتماد عليها في الوصول إلى الحكم إلا عبر المرور على هذه التفاصيل والبحث الدقيق عنها ، فمثلاً : اهذه القاعدة - أي : « من حاز ملك » مباحث من قبيل : هل إنَّها عند تطبيقها على الأراضي تختص بالأراضي الموات أو تشمل الأراضي العامرة أيضاً ؟ وما إلى ذلك من المباحث .

ب - الأرض التي كانت معمورة ، ولكنها خربت :

يمكن ذكر قاعدتين في ذلك :

الأولى : قاعدة أنَّ الملكية الحاصلة بالعمارة تزول بالترك المؤدِّي إلى الخراب

يستفاد من صاحب المسالك ذهابه إلى ذلك ، حيث صرَّح بصيرورة الأرض مباحة فيما إذا خربت بسبب ترك صاحبها لها الذي تملكها بعمارتها ، وقال في

توجيه ذلك : « إِنَّ الْعَلَّةَ فِي تَمْلِكِ هَذِهِ الْأَرْضِ الْإِحْيَاءَ وَالْعِمَارَةَ ، فَإِذَا زَالَتِ الْعَلَّةُ زَالَ الْمَعْلُولُ ، وَهُوَ الْمَلِكُ ، فَإِذَا أَحْيَاهَا الثَّانِي فَقَدْ أُوجِدَ سَبَبُ الْمَلِكِ ، فَيُثَبَّتُ الْمَلِكُ لَهُ » (٤) .

وقد استدلّ لذلك بما ذكره معاوية بن وهب بقوله : سمعت أبا عبد الله (أي الإمام الصادق عليه السلام) يقول : « أَيُّمَا رَجُلٍ أَتَى خَرِبَةً بَاثِرَةً فَاسْتَخْرَجَهَا وَكَرَى أَنْهَارَهَا وَعَمَرَهَا فَإِنَّ عَلَيْهِ الصَّدَقَةَ ، فَإِنْ كَانَتْ أَرْضٌ لِرَجُلٍ قَبْلَهُ فَغَابَ عَنْهَا وَتَرَكَهَا فَأَخْرَبَهَا ثُمَّ جَاءَ بَعْدَ يَطْلُبُهَا فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ وَلِمَنْ عَمَرَهَا » (٥) .

وجاء في المغني : « مَا مَلَكَ بِالْإِحْيَاءِ ثُمَّ تَرَكَ حَتَّى دَثَرَ وَعَادَ مَوَاتًا فَهُوَ كَالَّذِي قَبْلَهُ سَوَاءٌ ، وَقَالَ مَالِكٌ : يَمْلِكُ هَذَا ؛ لِعُمُومِ قَوْلِهِ : « مِنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ ، وَلَئِنْ أَصْلَ هَذِهِ الْأَرْضِ مَبَاحٌ فَإِذَا تَرَكَتْ حَتَّى تُصِيرَ مَوَاتًا عَادَتْ إِلَى الْإِبَاحَةِ كَمَنْ أَخَذَ مَاءً مِنْ نَهْرٍ ثُمَّ رَدَّهُ فِيهِ » (٦) .

الثانية : قاعدة انتزاع الأرض من صاحبها إذا خربت بسبب تعطيلها وامتناعه عن إعمارها

وهذا ما قد ذهب إليه المفكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر ، قال في ذلك :

« حُكْمُ الْإِسْلَامِ بِانْتِزَاعِ الْأَرْضِ مِنْ صَاحِبِهَا إِذَا عَطَّلَهَا وَأَهْمَلَهَا حَتَّى خَرِبَتْ وَامْتَنَعَ عَنْ إِعْمَارِهَا ، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ يَسْتَوْلِي وَلِي الْأَمْرِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ عَلَى الْأَرْضِ ، وَيَسْتَثْمِرُهَا بِالْأُسْلُوبِ الَّذِي يَخْتَارُهُ ؛ لِأَنَّ الْأَرْضَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَعْطَلَ دَوْرُهَا الْإِيجَابِي فِي الْإِنْتِاجِ ، بَلْ يَجِبُ أَنْ تَظَلَّ دَائِمًا عَامِلًا قَوِيًّا يَسَاهِمُ فِي رِخَاءِ الْإِنْسَانِ ، وَيَسِّرِ الْحَيَاةَ ، فَإِذَا حَالَ الْحَقُّ الْخَاصُّ دُونَ قِيَامِهَا بِهَذَا الدَّورِ الْغِي هَذَا الْحَقُّ وَكَيْفَتْ بِالشَّكْلِ الَّذِي يَتِيحُ لَهَا الْإِنْتِاجُ » (٧) .

ومن جملة ما يمكن تطبيق هذه القاعدة عليه ما إذا اقتصر على التحجير وأهمل العمارة ، فقد ذهب جملة من الفقهاء إلى أنه يجبره الإمام على أحد أمرين :

إمّا الاحياء وإمّا التخلية بينها وبين غيره ، ولو امتنع أخرجها السلطان من يده لئلا يعطّلها ، معللين له بقبح تعطيل العمارة التي هي منفعة الاسلام ^(٨) .

قال النووي : « وينبغي أن يشتغل بالعمارة عقيب التحجر . فإن طالت المدة ولم يحي ، قال له السلطان : أحي أو ارفع يدك عنه . فان ذكر عذراً واستمهل ، أمهله مدة قريبة يستعدّ فيها للعمارة .

والنظر في تقديرها إلى رأي السلطان ، ولا تتقدر بثلاثة أيام على الأصح ، فإذا مضت ولم يشتغل بالعمارة ، بطل حقه . وليس لطول المدة الواقعة بعد التحجر حد معيّن ، وإنّما الرجوع فيه إلى العادة .

قال الامام : وحق المتحجر يبطل بطول الزمان وتركه العمارة وإن لم يرفع الامر إلى السلطان ولم يخاطبه بشيء ؛ لأنّ التحجر ذريعة إلى العمارة ، وهي لا تؤخر عن التحجر إلا بقدر تهيئة أسبابها ، ولهذا لا يصح تحجر من لا يقدر على تهيئة الأسباب ، كمن يتحجر ليعمر في السنة القابلة ، وكفقير يتحجر ليعمر إذا قدر ، فوجب إذا أخر وطال أن يعود موثاً كما كان ، هذا كلام الامام . وحكى الشيخ أبو حامد مثله عن أبي إسحاق ^(٩) .

وقال العلامة الحلبي : « وينبغي له أن يشتغل بالعمارة عقيب التحجير حذراً من التعطيل ، فإن طالت المدة ولم يجئ أمره السلطان بأحد أمرين إمّا العمارة أو رفع يده ليتصرف غيره فيها فينتفع بها ؛ فإنّ عمارتها منفعة لدار الاسلام ^(١٠) .

وأياً كان فإنّ هذه القاعدة يمكن إرجاعها إلى سابقتها ، إمّا بمعنى أنها تعطي نفس مضمون السابقة - ولو في قالب بياني آخر - وإمّا بمعنى أنّ سبب الانتزاع - والذي تدلّ عليه هذه القاعدة - زوال الملكية المسبّبة عن الإحياء ، والذي تدلّ عليه القاعدة السابقة هو سببية الاحياء للملكية .

القسم الثاني : القواعد المتعلقة بالأرض المعمورة

هناك قاعدة يمكن ذكرها تحت هذا الصنف ، وهي قاعدة « أَنْ كُلَّ شَيْءٍ يَتْلَفُ بِتَرْكِ الْعَمَلِ يَجِبُ إِلْزَامُ تَارِكِهِ بِهِ » ، وهذه القاعدة وإن كان موضوعها كلَّ شيء ، إلا أنه يمكن تطبيقها على ما يتعلّق بعمران الأرض تعلقاً مباشراً ، كما لو كانت لشخص أرض معمورة بالزراعة مثلاً ، فأراد أن يتركها ممّا يجعلها عرضة للخراب . وقد ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء كالعلامة الحلّي في التحرير ^(١١) .

وإنّما جعلنا هذه القاعدة تحت هذا الصنف من أجل أنّ الأرض لم تتلف ولم تخرب بعدُ حسب الفرض ، فيتمّ إلزام صاحبها بهدف المحافظة عليها .

الصنف الثاني : القواعد النازرة إلى فعل العمران أو تركه

ويندرج تحتها قسمان : القواعد النازرة إلى فعل العمران ، والقواعد النازرة إلى تركه .

القسم الأوّل : القواعد النازرة إلى فعل العمران :

الأولى : قاعدة إخراج العاقل من حيّز العطلة

وقد ذكر مبدأ إخراج العاقل من حيّز العطلة : العلامة وصاحب المسالك مستدلينّ به على إثبات كون إخراج الأرض من حيّز العطلة - والتي هي حالة مواتها - إلى حيّز العمارة أمراً راجحاً شرعاً ^(١٢) .

ولم يبق الاستفادة من هذا المبدأ في دائرة الحكم برجحان عمارة الموات ، بل ذهب جملة من الفقهاء إلى أكثر من ذلك ، واعتمدوا عليه للحكم بشرعية بعض التصرفات في الأرض التي يوجد لها مالك ، وكمثال على ذلك ما قاله العلامة بحر العلوم من أنه : « إن كان صاحبها - أي الأرض التي تركت عمارتها - معروفاً أو كانت خراجية لا يجوز الاقدام عليه بالاحياء ، لكونه مالاً مملوكاً لا

يجوز التصرف فيه إلا بإذن مالكة ، نعم للإمام (عليه السلام) أو نائبه أخذها وتقبيلها ممن يعمرها بحصة منها وعليه دفع الأجرة إلى صاحبها ؛ لكونه أنفع للمسلمين ، وإحساناً محضاً و ﴿ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ وجمعاً بين حق الملكية وإخراجها عن العطله « (١٣) .

تطبيقات بيئية :

وهذه القاعدة لها قابلية كبيرة للاستناد إليها عند مواجهة بعض القضايا البيئية وفي تعيين أحكامها الشرعية ، ويمكن أن نمثل لذلك بموردين :

١ - إعادة التصنيع (recycling)

وهي عملية استرجاع بعض المواد من المخلفات من خلال فصلها أولاً ، وإعادة تصنيعها ثانياً . وهذه مما تشملها قاعدة إخراج العاطل من حيز العطله ، وكما هو معلوم أن لهذه العملية دوراً مؤثراً في عملية التجنب عن التلوث البيئي ، وذلك من جهة :

أ - أنها تبعد البيئة من المواد السامة .

ب - أنها تقلل انسياب المواد واستهلاك الطاقة .

ج - أنها تحمي أماكن رمي المخلفات والنفايات .

د - أنها استرجاع كميات من المخلفات .

والجدير بالذكر أنّ مثل البلاستيك والألومنيوم والورق والحديد من أكثر المواد التي يتم إعادة تصنيعها .

٢ - مكافحة التصحر ومحاولة إعادة الأرض على ما كانت عليه من صلاحية للزراعة .

الثانية : قاعدة الاعمار

إن هذه القاعدة تستفاد من الآية الشريفة ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾^(١٤) ، وهي تمثل أهم وأوسع القواعد القابلة للتطبيق على القضايا البيئية .

وللوصول إلى الواقع المضموني لهذه القاعدة والقابلية الكامنة فيها من حيث القدرة على إجابة متطلبات البيئة وحل مشاكلها ، ينبغي الرجوع إلى الآية وتحليل مدلولها ، فنقول : إن هذه الآية :

أولاً : تدلّ على وجوب الإعمار ؛ حيث إنّ الظاهر من الطلب الموجّه من الله سبحانه إلى الإنسان كون الطلب حاصلًا على وجه الإيجاب .

ولتوضيح أكثر نقول : هناك آراء حول معنى الاستعمار الوارد في الآية ، نذكرها فيما يلي :

الأول : إنّ معنى ﴿اسْتَعْمَرَكُمْ﴾ : أعماركم .

وهذا قول مجاهد : يقول : « ومعنى ﴿اسْتَعْمَرَكُمْ﴾ أعماركم ، من قوله : أعمار فلان فلانا داره ، فهي له عمرى » . وعلى هذا القول يكون استفعل بمعنى أفعال ، مثل استجاب بمعنى أجاب^(١٥) .

الثاني : إنّهُ بمعنى جعلكم عمّارها .

أي جعلكم عمّارها وسكانها ، وقال قتادة : « أسكنكم فيها ، وعلى هذا القول أيضا يكون استفعل بمعنى أفعال »^(١٦) .

الثالث : إنّهُ بمعنى أطال أعماركم .

وهذا قول الضحّاك^(١٧) .

الرابع : إِنَّهُ بِمَعْنَى أَعَاشَكُمْ فِيهَا ^(١٨) .

وهذا قول ابن عباس ^(١٩) .

الخامس : إِنَّهُ بِمَعْنَى أَلْهَمَكُمْ عِمَارَتَهَا .

نقله القرطبي ، حيث قال : « وقيل : المعنى أَلْهَمَكُمْ عِمَارَتَهَا مِنَ الْحَرْثِ وَالْغَرْسِ وَحَفْرِ الْأَنْهَارِ وَغَيْرِهَا » ^(٢٠) .

السادس : إِنَّهُ بِمَعْنَى طَلَبِ مَنَكُمُ الْعِمَارَةَ .

وهو قول مجموعة من العلماء منهم : زيد بن أسلم ، حيث قال : « أَمْرَكُمْ بِعِمَارَةٍ مَا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِيهَا مِنْ بِنَاءِ مَسَاكِنَ ، وَغَرْسِ أَشْجَارٍ » ^(٢١) ، وقول بعض علماء الشافعية حيث قالوا - حسب ما نقله عنهم ابن عربي - : « الاستعمار طلب العِمَارَةِ » ^(٢٢) ، وقول الجصاص ، حيث قال : « قوله : ﴿ وَاسْتَغْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ يعني : أَمْرَكُمْ مِنْ عِمَارَتِهَا بِمَا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ » ^(٢٣) . وقول محب الدين الأفندي ، حيث قال : « أَيَّ أَمْرَكُمْ بِالْعِمَارَةِ » ^(٢٤) .

وهذا القول هو الذي ينبغي اختياره ؛ لما ورد من رواية تدلّ عليه ، وهو ما عن (تفسير النعماني) بإسناده عن علي عليه السلام في حديث عدّ معاش الخلق قال : « وَأَمَّا وَجْهُ الْعِمَارَةِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَغْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ فَأَعْلَمْنَا سُبْحَانَهُ أَنَّهُ قَدْ أَمَرَهُمْ بِالْعِمَارَةِ ؛ لِيَكُونَ ذَلِكَ سَبَبًا لِمَعَايَشِهِمْ بِمَا يَخْرُجُ مِنَ الْأَرْضِ ؛ مِنَ الْحَبِّ وَالثَّمَرَاتِ وَمَا شَاكَلَ ذَلِكَ ، مِمَّا جَعَلَهُ اللَّهُ مَعَايِشَ لِلْخَلْقِ وَغَيْرِهَا » ^(٢٥) .

وإذا قبلنا هذا التفسير للآية نقول : إنها تدلّ على وجوب العِمَارَةِ ولو بنحو الواجب الكفائي . قال بعض علماء الشافعية : « الطلَبُ الْمَطْلُوقُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْوَجُوبِ » وقال الجصاص : « وفيه الدلالة على وجوب عِمَارَةِ الْأَرْضِ لِلزَّرَاعَةِ وَالْغَرَسِ وَالْأُبْنِيَةِ » ^(٢٦) .

وهذا التلقي من الآية يتأكد بما فسّره الإمام علي (عليه السلام) من كون الاستعمار بمعنى أنه « أمرهم بالعمارة » .

ثانياً : تدلّ على أن الذي أمر به الله سبحانه هو العمران الشامل ، وهذا الشمول من جهات ثلاث :

الجهة الأولى : الشمولية المكانية ، بمعنى شمول واستيعاب دائرة ما أمر بإعمارها لجميع سطح الكرة الأرضية ، وهذا ما يستفاد من إطلاق العمران ، وهذا الإطلاق يقتضي أن لا يقتصر الإنسان في إعمار الأرض على جزء خاص منها دون آخر .

الجهة الثانية : الشمولية المتمثلة في مراتب الإعمار ، بمعنى شمولية الأمر بالإعمار لجميع المراتب والمستويات من الإعمار .

وهذه الشمولية يمكن إثباتها بالتمسك بعدّة وجوه ، وهي :

١ - لا يوجد نصّ يدلّ على الاقتصار في الإعمار على مرتبة خاصة من غير زيادة عليها ، بل يوجد العكس ، وهو ما سيأتي توضيحه كوجه ثانٍ .

٢ - إطلاق الآية الشريفة ، ونقول في توضيح ذلك : إنّه كما يدلّ إطلاق الآية على اتّساع دائرة ما أمر بإعمارها إلى ما يستوعب جميع الأرض ، فكذلك يدلّ إطلاقها على أن كلّ مرتبة من مراتب إعمار الأرض داخلة تحت هذا الشمول ، فتعميق عملية الإعمار والتوسّع فيها ليشمل ما أمكن من جميع المستويات أمر داخل في هذا الإطلاق .

٣ - وأمّا ما قيل بأنّ الشارع أمر بالاقتصار على المراتب البدائية للإعمار ، كالإكتفاء بغرس الأشجار وأمثاله ، ولم يسمح للناس بالتوسّع في إعمار الأرض ، والارتقاء بمستوى الاستغلال المطلوب ، والاستفادة من جميع الفرص المتاحة

والإمكانيات الكامنة فيها ، فمرفوض ومردود ؛ إذ يستلزم أن المطلوب للشارع إبقاء المجتمع الانساني على سذاجته ، وأنه لايجوز للناس دفع عجلة تطور قابليات وإمكانيات الحياة إلى الأمام .

٤ - إن أول إعمار قام الإنسان به على الأرض ارتقى به - شاء أم لم يشأ - إلى مرتبة أحدث له حاجات جديدة ، وتلك الحاجات بدورها تطلبت إعماراً وتطوراً جديداً ، وبعد إنجازه ظهرت حاجات جديدة أخرى متطورة ، وهي بدورها تطلبت زيادة في مستوى الإعمار وتطويره ، وهذا التطور الحاصل في الإعمار أيضاً خلق مرتبة جديدة من الحاجات ... وهكذا . فتصور صدور الأمر الشرعي بالتوقف في مرتبة معناه عدم مسايرة الشرع مع الزمن وكونه غافلاً عن الواقع للحياة .

الجهة الثالثة : الشمولية الأزمانية : وذلك مستفاد من عموم الخطاب لكل الأجيال ، فليس من خوطب بها جيل دون جيل ، وعليه : ليس عمران الأرض في زمان دون زمان هو المطلوب للشارع .

وإذا قبلنا ذلك نحصل على نتيجة ، وهي أن العمران الذي يقوم به كل جيل مقيد بأن لا ينتهي إلى حرمان الأجيال القادمة من ممارسة العمران .

وبتعبير آخر : إن الذي قد أمر الله سبحانه به في الآية المشار إليها ، هو العمران المستدام ، لا كل ما يطلق عليه العمران ، والمقصود من العمران المستدام ما لو حققه في زمن جيل من الأجيال ، فهو لا يعدم الأرضية للأجيال التي تأتي من بعده ، بل الأمر أكثر من ذلك ؛ أي : ليس فقط يفسح المجال للأجيال القادمة في أن يقوموا بالعمران ، بل يلعب دوراً إيجابياً للمستقبل ، ويمهد الأرضية للقدامين في القيام بعمرانها . والعمران المستدام في واقعه هو ما يسمى اليوم بالتنمية المستدامة ، وقد عرفت التنمية المستدامة بأنها هي التي تلبي

حاجات الحاضر دون التفريط في تأمين حاجات أجيال المستقبل . إن التنمية المستدامة هي الطريق الوحيد للجمع بين مطلّبات واقتضاءات عملية رفع ومكافحة الفقر من جهة ، وبين احتياجات ومطلّبات حماية البيئة وحفظها من التخریب من جهة أخرى . أمّا التنمية غير المستدامة ، فهي على العكس من ذلك ؛ إذ توقّع الضرر بالبيئة ، وتسبّب تلوث مواردها ، وتنتج مشكلات عديدة فيها .

ومن هنا يمكن الاستناد إلى هذه القاعدة لإثبات ثلاثة أحكام :

١ - وجوب القيام بالممارسات الاعمارية .

٢ - حرمة تخريب الأرض .

٣ - وجوب مكافحة الظواهر والممارسات المضرة بالبيئة والمهددة للثروات الطبيعية .

كالاستغلال المفرط لموارد الطبيعة وتلويث الأجواء والأنهار والبحار وحرق الوقود وقطع أشجار الغابات ، وقضايا أخرى من هذا القبيل .

ويندرج تحت ذلك عملية الحفاظ على البيئة ، ويمكن أن نوجز محاولة الحفاظ عليها بما يلي :

١ - الحفاظ على الأراضي عن طريق المحافظة على الغابات ومحاربة التصحر والجفاف .

٢ - الحفاظ على الحياة البرية والبحرية والحيوانية والنباتية .

٣ - الحفاظ على المياه .

٤ - الحفاظ على الهواء .

أمّا صحة الاستناد إلى القاعدة لإثبات الأول - وهو وجوب القيام بالممارسات الاعمارية - فهي واضحة .

وأما صحة الاستناد إليها لإثبات الثاني - وهو حرمة تخريب الأرض - وكذا الثالث - وهو وجوب مكافحة الممارسات المضرّة بالبيئة والمهددة للثروات - فلأجل أننا إذا قلنا بوجوب إعمار الأرض فلا محيص لنا عن القول بثبوت حكمين آخرين بطريق أولى ، وهما هذان الحكمان المشار إليهما .

وكما هو معلوم أنّ كلاً من هذه الأحكام الثلاثة تندرج تحتها أحكام الكثير الكثير من القضايا البيئية .

غير أنّ الجدير بالعناية أكثر هو الحكم الثالث ؛ إذ يتوجب علينا على أساس هذا الحكم مكافحة كلّ ممارسة وظاهرة توقع أضراراً على البيئة ولو على مستقبلها وعلى الأجيال القادمة بشكل جدّي .

وقبول ذلك يجعلنا نذهب الى أكثر من مكافحة ممارسات مثل قطع الأشجار وتلويث الاجواء و ... بأن نكافح حتى تلك الظواهر التي تضر بالبيئة كالفقر ، وعليه تبرز عملية الحد من انتشار الفقر كوظيفة شرعية على الأمة الإسلامية ، لا فقط من جهة أنّ إزالة الفقر في حد نفسها ممّا قد أمر بها الشارع ، بل من جهة كون الفقر له مساس بالبيئة ؛ باعتبار :

أ - الفقر يساهم مساهمة فعّالة في تدمير البيئة :

إنّ عدم امتلاك المجموعات الفقيرة للوسائل التكنولوجية والعلمية يجعلها تواصل حياتها من طريق الإفراط في صيد الأسماك والحيوانات البحرية والتركيز على بعض الممارسات مثل قطع أشجار الغابات و... استعمال الأخشاب في التدفئة والوقود ، وفي مثل هذه الأعمال إهدار للثروات الطبيعية والزيادة من التلوث في الأجواء والأنهار والبحار ، وإهدار الثروات الطبيعية وزيادة التلوث تدمير للبيئة .

ب - التركيز على تحصيل الفوائد المضمونة على المدى القصير :

إنَّ الفقر يسبِّب تركيز الإنسان على سدِّ احتياجاته الحالية وترجيحها على حاجاته المستقبلية ، وهذا الأمر لو استقرَّ فهو يخلق أجواء يندفع فيها الإنسان من جهة على التصرّف الإفراطى وغير السليم في الطبيعة واستخدام غير مستديم لمواردها ، ومن جهة أخرى على تقليل الإنتاج .

الثالثة : قاعدة صرف الأرض فيما خلقت له

ذكر الشهيد الثاني هذه القاعدة ، واعتبر أنَّ الأرض خلقت للانتفاع بها وبما تشتمل عليه من المعادن وغيرها ، فكان ترك عمارتها صرفاً لها في غير ما خلقت له ^(٢٧) . وهذه القاعدة كثيرة النفع في حلِّ الكثير من قضايا البيئة ، كما سيتضح .

تطبيقات بيئية :

أولاً : التصحّر : وقد عرّف التصحّر بأنّه ظهور حالة النقص في قدرة الإنتاج البيولوجي للأرض ، من خلال ما يحصل فيها من فقدان التربة الفوقية ابتداءً ، وفقدان القدرة على الإنتاج الزراعي نهايةً .

والتصحّر من المشكلات التي تترك نتائج خطيرة على الحياة الاقتصادية للعالم ، سيما البلدان التي تعاني منها ؛ إذ هو في واقعه عبارة عن تداني الطاقة الحيوية للأرض وانخفاض التنوع البيئي فيها ، ومثل هذه المشكلة تؤثر تأثيراً سلبياً كبيراً على الحياة الحيوانية ، وإعالة الوجود البشري .

وبالالتفات إلى نكتتين تتضح أبعاد فداحة وعمق وخطورة مشكلة التصحّر :

النكته الأولى : أنَّ ثلث الأراضي من كرة الأرض عرضة للتصحّر . فما من عام إلا وتتحول فيه مساحات واسعة من الأراضي الخصبة إلى مساحات جافة

بمعدل (٦٩١) كيلومتراً مربعاً تقريباً ، وتبلغ أبعاد هذا الخطر إلى حدٍّ أصبح حوالي ثلث من مساحة الأرض عرضة للتصحّر .

النكته الثانية : بطء عملية تكوّن التربة ؛ فإنّ عملية تكوّن التربة بطيئة جداً إلى حدٍّ قد يستغرق تكوّن طبقة من التربة ما يقرب من ١٠٠٠ سنة أو أكثر .

وعلى أيّ حال تقتضي قاعدة (صرف الأرض فيما خلقت له) أن تتعاون الدول الإسلامية بعضها مع البعض في إعداد برامج مناسبة لمكافحة التصحّر سواء على مستوى اتخاذ إجراءات لازمة للوقاية منه أو محاولة التخفيف من حدّة آثار ما وقع منه .

والحقيقة إنّ الفقهاء الماضين بما أنّه لم تتجلّ في عصرهم المعلومات البيئية - والتي ظهرت أخيراً وانكشفت بها حقائق علمية عظيمة ، ومنها وجود الخطر في تعطيل الأرض - لم يطرحوا على طاولة البحث موضوع تعطيل الأرض إلا قليلاً ، وكان أكثر ما يقولونه فيه أنّه مكروه ، بل منهم من يعتقد أنّ ترك الزراعة ليس تعطيلاً لها ، يقول أحد الفقهاء : « والأرض إذا تركت بغير زرع لم تتعطل منفعتها ، فإنّها قد تنبت من الحطب والحشيش وسائر الكلا ما ينفع في الرعي وغيره » (٢٨) .

وهذا الكلام وإن كان موجّهاً بالنسبة إلى بعض الحالات النادرة والجزئية ، غير أنّه ليس صحيحاً على المستوى النوعي وطبق المعلومات العلمية الجديدة .

ثانياً : التشجير في المناطق الجافة (Afforestation) .

ثالثاً : عملية تحسين وإعداد الأرض (improvement land) .

رابعاً : التشجير :

بالرجوع إلى الفقه ومصادره نواجه أحكاماً متعدّدة ومنتشرة يجمعها عنوان التشجير ، وبما أنّ هذه الأحكام كثيرة ، أمكن القول أنّه قد يصل الإنسان من

خلال النظر في تلك الأحكام إلى أن التشجير مما يصدق عليه عنوان الضابطة الفقهية .

وفيما يلي ذكر لما يمكن إدراجه تحت عنوان التشجير :

١ - غرس الشجر

وقد وردت في المجاميع الروائية نصوص تدلّ عليه ، وفيما يلي ذكر بعضها :

- عن أبي أيوب الأنصاري : أن رسول الله ﷺ ، قال : « من غرس غرساً فأثمر أعطاه الله من الأجر قدر ما يخرج من الثمرة » (٢٩) .

- عن أنس بن مالك : أن رسول الله ﷺ ، قال : « إن قامت الساعة وفي يد أحدكم الفسيلة ، فإن استطاع أن لا تقوم الساعة حتى يغرسها فليغرسها » (٣٠) .

- قال رسول الله ﷺ : « من ... غرس غرساً بغير ظلم ولا اعتداء كان له أجراً جاريماً ما انتفع به أحد من خلق الرحمن » (٣١) .

- عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله ﷺ : « إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل » (٣٢) .

- وعنه ﷺ : « من نصب شجرة وصبر على حفظها والقيام عليها حتى تثمر ، كان له في كل شيء يصاب من ثمرها صدقة عند الله » (٣٣) .

٢ - سقي الشجر

- عن أبي سعيد الخدري ، عن النبي ﷺ - في حديث - قال : « من سقى طلحة أو سدرة فكأنما سقى مؤمناً من ظمأ » (٣٤) .

٣ - الزراعة

- سئل رسول الله ﷺ : أي المال خير ؟ قال : « زرع زرعه صاحبه وأصلحه وأدى حقه يوم حصاده » (٣٥) .

- عن الإمام جعفر بن محمد (عليه السلام) ، عن أبيه ، قال : « ما في الأعمال شيء أحب إلى الله تعالى من الزراعة ، وما بعث الله نبياً إلا زراعاً ، إلا إدريس ؛ فإنه كان خياطاً » (٣٦) .

- عن يزيد بن هارون الواسطي قال : سألت جعفر بن محمد (عليه السلام) عن الفلاحين ؟ فقال : « هم الزارعون كنوز الله في أرضه ، وما في الأعمال شيء أحب إلى الله من الزراعة ، وما بعث الله نبياً إلا زراعاً ، إلا إدريس ؛ فإنه كان خياطاً » (٣٧) .

- عن الإمام الصادق (عليه السلام) ، قال : « إن أمير المؤمنين كان يخرج ومعه أحمال النوى ، فيقال له يا أبا الحسن ما هذا معك ؟ فيقول : نخل إن شاء الله ، فيغرسه فلم يغادر منه واحدة » (٣٨) .

تطبيقات بيئية :

ضابطة التشجير تعالج الكثير من قضايا البيئة ، وفيما يلي إشارة إلى بعضها :

١ - التجنب عن إزالة الغابات .

إن الأعمال التي تنتهي إلى زوال الغابات (Deforestation) من قطع الأشجار لاستخدام الأخشاب في الأغراض الصناعية والإنشاءات ، أو حرقها وإزالتها لاستغلال أراضي الغابات بهدف البناء فيها ، مما هو على خلاف التشجير الذي أكد عليه الإسلام .

٢ - التشجير في المناطق الجافة (afforestation) .

٣ - إخراج المياه الإضافية من الأراضي (land drainage) .

٤ - تحسين الأراضي (land improvement) .

القسم الثاني : القواعد النازرة إلى ترك العمارة

نشير إلى قواعد ثلاثة ، وهي ما يلي :

الأولى : قاعدة عدم جواز تعطيل الأرض :

وقد استدلّ الفقهاء بها في موارد من الفقه ، وإن حصل الاختلاف بينهم في حكم بعض متعلقات هذا التعطيل من حيث إنّه الحرمة أم الكراهة ، فمثلاً : قال الشوكاني حول تعطيل الزراعة : « وقد كره بعض العلماء تعطيل الأرض عن الزراعة ؛ لأنّ فيه تضييع المال » (٣٩) .

وفي قبال هذا القول ، يوجد القول بعدم جواز تعطيل الأرض بنحو مطلق ، يقول أحد الفقهاء في قضية تعطيل الأرض : « من الواضح أنّه لا يجوز تعطيلها ؛ لأنّ غرض الشارع عمارة الأراضي وأنها ليست كسائر الأملاك كالكتب ونحوها حتى يفعل مالكها فيها ما يشاء ، ولو عطلها خمسين سنة ، بل في بعض الروايات : لا يجوز تعطيل الأرض أزيد من ثلاث سنوات ، فإن طبع الأرض تقتضي أن تعطل سنة أو سنتين أو ثلاث سنوات للتقوية » (٤٠) .

وهذه القاعدة قابلة للتطبيق في مجالين :

المجال الأول : إثبات وجوب الإعمار على من يملك أرضاً .

المجال الثاني : زوال ملكية من يمتنع عن إعمار أرضه أو جواز انتزاعها منه ، وهما قاعدتان أشرنا إليهما ضمن (القواعد المحددة للملكية في مجال العمران) سابقاً ، وعليه تكون هذه القاعدة أعمّ منهما ، إذ تشمل كليهما ، بالإضافة إلى ما لها من شمول أكثر ممّا يجعلها قابلة للتطبيق في المجال الأول .

الثانية : قاعدة عدم جواز تعطيل المال

وهذه القاعدة وإن استدُلَّ بها الفقهاء على إثبات موارد مثل : حرمة زخرفة السقوف والحيطان بالذهب ، من جهة ما فيه من تعطيل المال ^(٤١) . وعدم انفساخ عقود المشاركات كالمضاربة بفسخ المضارب - حتى يُعلم رب المال والشريك - من جهة أنَّه ذريعة إلى عامة الإضرار وهو تعطيل المال عن الفوائد والأرباح بالإنصاف ^(٤٢) .

إلا أنه بالإمكان أن يستفاد من القاعدة في مجال القضايا العمرانية ، كأن يُحكَّم على أساسها بحرمة تعطيل الأموال التي أمكن صرفها في مجال التنمية والعمران .

وهذه القاعدة يُمكن استفادتها من قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (٢٤١) يَوْمَ يُخْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾ ^(٤٣) .

يقول ابن خلدون : « إعلم أنَّ الأموال إذا كنزت في الخزائن لا تنمو ، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذى عنهم نمت وزكت ، وصلحت بها العامة ، وترتبت بها الولاية ، وطاب بها الزمان ، واعتقد فيها العز والمنفعة ، فليكن كنز خزائنك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله » ^(٤٤) .

الثالثة : قاعدة كون تعطيل الثروات الطبيعية من مصاديق الكفران بالنعمة

وهذه القاعدة قابلة للإثبات على أساس المنطق الشرعي كما هو معلوم ، وقد أشار إلى مضمونها المفكر محمد باقر الصدر ^(٤٥) .

الصنف الثالث : القواعد النازرة إلى نوعية وكيفية العمران

والمقصود من تلك القواعد التي تعطينا نوعاً خاصاً لعمران الأرض ، أو تعطي حكماً خاصاً حول نوع من أنواعه ، أو تتكفل لبيان الكيفية الشرعية للعمران أو نوع منه .

والبحت عن هذا المحور مهم جداً ، وتعميقه والتوسّع في أبعاده والتعرّف على قواعده الفقهية بحاجة إلى لجنة علمية تقوم به من منطلقات تخصصية وتنموية ، والذي سنعرضه هنا لا يعدو عن كونه نماذج يبدأ بها هذا البحت ، وإليك هذه النماذج :

الأولى : قاعدة عدم جواز تضييع المال في غير الأغراض الصحيحة

وقد عبّر بعض الفقهاء ^(٤٦) عن ذلك بتضييع المال من غير فائدة ، والقاعدة نفس القاعدة السابقة مع اختلاف يسير وهو أنّ تلك السابقة أعم من هذه ؛ إذ تلك تشمل الموردين : ما إذا لم يستفد من المال أصلاً ، وما إذا استفيد منه ولكنه كان بشكل غير صحيح ، بينما هذه الثانية يكون موضوعها المورد الثاني فقط ، أي الاستفادة غير الصحيحة من المال .

الثانية : قاعدة حرمة ترك الزراعة إذا كان تركها مضرّاً بالأرض

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه لو ملك الشخص أرضاً يحرم ترك زراعتها فيما لو كان هذا الترك مضرّاً بحال الأرض ؛ وذلك للتضييع ^(٤٧) .

المحور الثالث : حكم كسب المعلومات عن البيئة

هنالك قاعدة أصولية ، وهي أنّه كلّ ما كان تنجّز الوظائف الشرعية على المكلف متوقفاً على العلم بها فإنّ تحصيل هذا العلم واجب ، وقد سمّوا مثل هذا

الوجوب بالوجوب الطريقي . وعليه فالوجوب الطريقي هو الذي لولاه لما تنجَز التكليف الشرعي على المكلف لجهله به .

وقد يستند لإثبات هذا الوجوب بما روي من أنه : « يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له : هلا عملت ؟ فيقول : ما علمت ، فيقال له : هلا تعلّمت ؟ » (٤٨) .

وهذا مبني على البحث في أنه هل يثبت الوجوب الطريقي بنحو مطلق في كل موارد توقّف تنجَز التكليف على العلم ؟ أم يثبت فيما إذا وُجد الدليل عليه ؟ وهذا بحث موكل الى محله .

والحقيقة إنّ هذا الوجوب الطريقي ثابت لتحصيل العلم والوعي بالبيئة وقضاياها ومشاكلها ، ولا أقلّ على قدر الحاجة وبمقدار المكانة الاجتماعية للأشخاص ودورهم في إدارة المؤسسات ، حيث إنّ الخطر الذي يهدّد البيئة من ناحية الجهل بها عظيم قد يسبّب وقوع أضرار فادحة على المجتمع ، وليس مقبولاً من الإنسان الاعتذار عن إيقاع الأضرار على نفسه أو مجتمعه بكونه جاهلاً بها .

والجدير ذكره أنّ موضوع هذا الوجوب هو كسب المعلومات عن البيئة ، لا نشر مثل هذه المعلومات ، وبتعبير آخر هذا الحكم متوجه إلى المكلف نفسه ، وهو ثابت عليه ، فيجب تحصيل هذه المعلومات ، أمّا نشر الوعي والعلم الى الآخرين فإنّ وجوبه - ولا أقلّ في بعض الموارد - يثبت من طريق آخر ، مثل أدلّة وجوب إرشاد الآخرين أو الأمر المعروف والنهي عن المنكر .

وفيما يلي محاور ما يتوجّب على الإنسان تحصيل العلم والمعرفة بها :

١ - كسب المعلومات عن أضرار الملوثات وآثارها المهدّمة للبيئة .

٢ - كسب المعلومات عن السبل الفنية المتاحة للمحافظة على البيئة من الملوثات أو محاربة ما تتركه من آثار .

٣ - محاولة تنمية المهارات والقدرات للمساهمة الفعالة في دفع ما قد تتعرض له البيئة من مخاطر ومشاكل .

٤ - محاولة تحسين الفهم لتقييم المحيط البيوفيزيائي .

٥ - محاولة التزويد بالمعلومات اللازمة للتفاعل مع عناصر الطبيعة البيولوجية .

٦ - محاولة التزويد بالمعارف والقيم والكفاءات التي تمكّن الشخص من حلّ المشكلات البيئية الحالية والمستقبلية .

المحور الرابع : حكم عقد الاتفاقيات مع سائر الدول حول قضايا البيئة

وهذا الحكم يتضح من خلال القاعدتين التاليتين :

الأولى : قاعدة (التعاون على البرّ)

يمكن الاستدلال بالآية الشريفة : ﴿ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ﴾ ^(٤٩) لإثبات ضرورة القيام بالتعاون مع الدول والمنظمات والمؤسسات الإقليمية والدولية في المجالات البيئية . وهذا الاستدلال يتمّ بذكر مقدمتين ، وهما :

أولاً : أنّ التعاون مع الدول والمنظمات الدولية في مجال البيئة من مصاديق البرّ .

ثانياً : أنّ التعاون على البرّ لازم بدليل وقوعه متعلّقاً لأمره سبحانه .

والنتيجة : أنّه يتوجّب على المسلمين متابعة ودعم التعاون مع العالم كلّ في الحقوق المتعلّقة بحماية البيئة ، مثل العضوية في المنظمات الدولية الناشطة في المجال البيئي ، والمصادقة على الوثائق الدولية والإقليمية المتعلّقة بالقضايا البيئية ، والمشاركة في إعداد وإبرام اتفاقيات دولية للحدّ من تلوث البيئة ، وتبادل

الخبرات والمعلومات ، وتنسيق الخطط والمشاريع ، وإجراء البحوث والدراسات في الجوانب ذات العلاقة بالبيئة .

إنَّ المقدِّمة الثانية في غنى عن التوضيح والإثبات كما هو معلوم ، ولكنَّ المقدِّمة الأولى بحاجة إلى الإثبات . والسؤال الذي نواجهه في هذا المجال ما هي علاقة التعاون مع بلدان تُعدُّ أكثرها غير إسلامية بمقولة البرِّ التي قورن في الآية بينها وبين التقوى ؟

الحقيقة أنَّ الحفاظ على البيئة من مصاديق البرِّ ، بل من أبرزها وأهمّها لا من جهة التركيز على التعاون مع الدول بما هو تعاون معها ، بل من جهة أنَّ تخريب البيئة سينجرّ إلى التدهور البيئي للمسلمين ، ووقوع الأضرار الفادحة بهم ، وأيِّ برٍّ أقوى وأعظم من النشاطات الساعية في مجال حفظ البيئة ؟ !

الثانية : قاعدة إقامة المعروف

بعد الإذعان بأهمية المعروف ووجوب إقامته في الإسلام - المستفادين من آية ﴿ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ ^(٥٠) والآيات والأدلة الأخرى - نقول : إنَّ المعروف ينقسم إلى قسمين :

١ - المعروف الذي يخص المسلمين .

٢ - المعروف الذي يعمّ المسلمين وغيرهم .

والقسم الثاني ينقسم إلى قسمين :

- ما لا يتوقّف تحقيقه في المجتمع الإسلامي على التعامل مع غير المسلمين .

- ما يتوقّف تحقيقه في المجتمع الإسلامي على التعامل مع غير المسلمين .

وكما هو معلوم إنَّ الحفاظ الكامل على البيئة في العالم من القسم الأخير من المعروف ، وعليه كانت إقامته - والتي هي واجبة على المسلمين - أي الإقدام على

كلّ عملية ومحاولة تنتهي إلى استقرار هذا المعروف عن طريق توسيع مساحة الاهتمام بكلّ ما يتعلّق بالبيئة على المستوى العالمي ، كالدخول في اتفاقيات التعاون مع دول العالم في المجال البيئي أو قبول البروتوكولات البيئية العالمية ، أو المشاركة في الندوات ذات الطابع البيئي ، أو المساهمة في إنجاز المشاريع العالمية القادرة على إحداث المنافع البيئية للكلّ ، لاسيما للدول الإسلامية .

الهوامش

- (١) صحيح البخاري ٣ : ٧٠ . وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٢ .
- (٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٥٨ .
- (٣) المصدر السابق .
- (٤) مسالك الافهام (الشهيد الثاني) ١٢ : ٤٠٠ .
- (٥) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٤ .
- (٦) المغني (عبد الله بن قدامة) ٦ : ١٤٨ .
- (٧) اقتصادنا (محمد باقر الصدر) : ٦٢٠ .
- (٨) جواهر الكلام (الشيخ الجواهري) ٣٨ : ٥٩ .
- (٩) روضة الطالبين (محيي الدين النووي) ٤ : ٣٥٢ - ٣٥٣ .
- (١٠) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٢ : ٤١١ .
- (١١) تحرير الأحكام (العلامة الحلي) ٤ : ٤٦ .
- (١٢) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١٢ : ٣٨٩ - ٣٩١ .
- (١٣) بلغة الفقيه (بحر العلوم) ١ : ٢٨٦ .
- (١٤) هود : ٦١ .
- (١٥) أنظر : تفسير القرطبي ٩ : ٥٦ - ٥٨ .
- (١٦) أنظر : المصدر السابق .
- (١٧) أنظر : المصدر السابق .
- (١٨) أنظر : المصدر السابق .
- (١٩) أنظر : المصدر السابق .
- (٢٠) أنظر : المصدر السابق .
- (٢١) أنظر : المصدر السابق .
- (٢٢) أنظر : المصدر السابق .
- (٢٣) أحكام القرآن (الجصاص) ٣ : ٢١٣ .

- (٢٤) تنزيل الآيات على الشواهد من الآيات ، شرح شواهد الكشاف (محب الدين الأفندي) : ٤٠٧ .
- (٢٥) وسائل الشيعة ١٩ : ٣٥ .
- (٢٦) أحكام القرآن (الجصاص) ٣ : ٢١٣ .
- (٢٧) مسالك الأفهام ١٢ : ٣٨٩ - ٣٩١ .
- (٢٨) نيل الاوطار ٩ : ٣٠ .
- (٢٩) مستدرك الوسائل ١٣ : ٤٦٠ . جامع أحاديث الشيعة ١٨ : ٤٣١ . كنز العمال ٣ : ٨٩٦ .
- (٣٠) مسند الامام أحمد بن حنبل ٣ : ١٩١ . مستدرك الوسائل ١٣ : ٤٦٠ . الجامع الصغير ٤٠٩ : ١ .
- (٣١) مستدرك الوسائل ١٣ : ٤٦٠ . جامع أحاديث الشيعة ١٨ : ٤٣١ .
- (٣٢) مسند الإمام احمد بن حنبل ٣ : ١٩١ . مجمع الزوائد ٤ : ٦٣ .
- (٣٣) كنز العمال ٣ : ٨٩٧ .
- (٣٤) وسائل الشيعة ١٧ : ٤٢ .
- (٣٥) المصدر السابق ١١ : ٥٣٧ .
- (٣٦) مستدرك الوسائل ١٣ : ٢٦ .
- (٣٧) وسائل الشيعة ١٧ : ٤٢ .
- (٣٨) المصدر السابق : ٤١ .
- (٣٩) نيل الأوطار (الشوكاني) ٦ : ١٥ .
- (٤٠) مصباح الفقاهة (السيد الخوئي) ٣ : ٤٠٩ .
- (٤١) مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٢ : ٣٨٢ .
- (٤٢) الإنصاف (المرداوي) ٥ : ٣٧٤ .
- (٤٣) التوبة : ٣٥ .
- (٤٤) أنظر : مقدمة ابن خلدون .
- (٤٥) اقتصادنا (السيد محمد باقر الصدر) : ٦١٩ .
- (٤٦) تكملة البحر الرائق (الطوري القادري الحنفي) ٢ : ٢١٠ .
- (٤٧) كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٧ : ٦١٣ .
- (٤٨) أمالي الطوسي ١ : ٩ .
- (٤٩) المائدة : ٢ .
- (٥٠) لقمان : ١٧ .

دراسة استدلالية حول الاستخارة

القسم الثاني

□ الشيخ سلمان دهشور

تعرّض الكاتب في هذا القسم الى البحث : في طرق الاستخارة
بالمصحف .. وفي موارد استحباب الاستخارة .. وفي تشريع الاستخارة
بالكيفيات الخاصة .. وفي عدم جريان قاعدة التسامح في أدلة
الاستخارة .. وفي التفأل وبيان المراد به ..

البحث الخامس : طرق الاستخارة بالمصحف :

الطريق الأول : إنّ بعض العلماء العاملين المتّقين وبسبب التقوى وتزكية
النفس يكون لهم قلب سليم فيعطون بعض العلوم مثل تعبير الرؤيا والإلهام في
الاستخارة ، فقد يحصل لهم الإلهام حين رؤية الآية أو أخذ المسبحة ، وهذه
علوم شخصية ، ولا سبيل الى تنظيم هذه الأمور بنحو القواعد ، فلهم وللمستخير
العمل بما قالوا .

الطريق الثاني : وهو على نحوين :

١ - مجيء آية فيها ربط واضح بين موضوع الآية ومورد الاستخارة
كالاستخارة التي رويت عن المحقق الحائري رحمته الله حيث استخار للإقامة في مدينة

قم المقدسة مع مجموعة من طلاب مدينة أراك فخرج قوله تعالى : ﴿وَأَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ^(١) ، فلا ريب في الجواب ، ولا بحث في هذه الموارد .

٢ - مجيء آية وتبادر المعنى بحيث يستكشف منه جوابه بنحو الاطمئنان الشخصي ، كما قال صاحب الجواهر وكثير من المستخيرين ، فهنا لا بحث أيضاً في مثل هذه الموارد .

الطريق الثالث : مجيء الآية بغير الأنحاء الماضية فالمشهور في هذا المورد قولان :

القول الأول : - وهو المتداول بين الأكثر - إنَّ ما ظهر من المصحف إن كان آية وعيد فالأمر غير مرغوب ، وإن كان آية وعد فالأمر جيد ومطلوب ، وإن خلت الآية عن الوعد والوعيد فالأمر وسط .

القول الثاني : كما قال صاحب الجواهر : « قد يقال إنَّ الظاهر عدم العبرة بالمقام والسوق ، بل المدار على ما يتبادر من لفظ الآية - كما صرح به بعض مشايخنا - فلو أنه وقع نظره على قوله عزوجل : ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَكِيمُ الرَّشِيدُ﴾ ^(٢) ، كما وقع لبعض حيث استخار على المهاجرة لطلب العلم فوقع نظره على هذه الآية الكريمة فهاجر فوقَّ لما أراد وبلغ المراد ، قلنا له استخارتك حسنة جيدة ، ولا نعتبر المقام لأنه كان مقام استهزاء فنقول : هي غير جيدة ، لكن ملاحظة المقام إنما هي للعارف الخريت الماهر ، فإنه إذا لاحظها ظهر له من ذلك الأسرار الغريبة » ^(٣) .

والأظهر عندي بالنسبة الى أمثالي هو السؤال من المستخير عن موضوع الاستخارة والسعي لتطبيق الآية على موضوع الاستخارة ، فإن حصل الاطمئنان بالجواب لارتباط موضوع الاستخارة والآية فيها ، وإلا تركز الاستخارة ، كما قال صاحب الجواهر رحمته الله .

والدليل على هذا الوجه للاستخارة : أنه جاء في القرآن آيات مختلفة في موضوعات متعدّدة ، وحيث إنّ حقيقة هذه الاستخارة هي الكشف عن الصلاح بنحو توجب حصول الجواب للمستخير فالأولى وقوع آية مرتبطة بموضوع الاستخارة كي يحصل الجواب للمستخير وإن كان ارتباط موضوع الاستخارة بالآية ضعيف .

وإن حصل التبادر من هذا الوجه أو وجوه ماضية فالأولى العمل به ؛ لحصول الاطمئنان القابل للاعتناء ، وإن لم يطمئن أو لم يحصل له التبادر فالعمل بالطريق الأوّل أولى ؛ لحصول التجربة به كثيراً ، وفي الأنس بالقرآن الكريم والتقوى والممارسة بالاستخارة وانتخاب أقوى الروايات سنداً أو مضموناً تأثير مباشر في تحصيل الجواب .

البحث السادس : موارد استحباب الاستخارة

أ - موارد استحباب الاستخارة في الروايات وفي كلمات الأصحاب :

يُستفاد استحباب الاستخارة من الروايات ومن كلمات الاصحاب في موارد :
أمّا الروايات فيُستفاد منها استحباب الاستخارة الدعائية في كلّ أمر ، سيما فيما يلي :

١ - آخر سجدة من ركعتي الفجر ^(٤) .

٢ - آخر ركعة من صلاة الليل ^(٥) .

٣ - في الشراء أو الحاجة الخفيفة ^(٦) .

٤ - في كلّ ركعة من الزوال ^(٧) .

٥ - بعد صلاة الفجر ^(٨) .

٦ - عند رأس مولانا أبي عبد الله الحسين (عليه السلام) .^(٩)

٧ - عند اختلاف المشاورين .^(١٠)

٨ - عند الحجّ والعمرة .^(١١)

٩ - عند التجارة .^(١٢)

١٠ - عند الأمور العظيمة .^(١٣)

وأما الاستشارية فأيضاً هي في كلّ الأمور سيما الأمور المهمة والسفر .^(١٤)

ب - موارد استحباب الاستخارة في كلمات الفقهاء :

وأما الأقوال : فيُستفاد استحباب الاستخارة من كلمات الاصحاب في أربعة موارد :

المورد الأول : تقديمها للتجارة ، ذهب إليه الكليني (عليه السلام) واتبعه المفيد (عليه السلام) وشيخ الطائفة (عليه السلام) في التهذيب .

المورد الثاني : عند النكاح ، ذهب إليه المفيد (عليه السلام) واتبعه شيخ الطائفة (عليه السلام) في التهذيب ، وفيها رواية عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ، وذهب إليه بعض الاصحاب وعدّها من مستحبات النكاح .

قال الشيخ المفيد (عليه السلام) في باب الاستخارة للنكاح والدعاء قبله : « ومن عمد على النكاح فليرتد لنفسه حسب ما قدّمناه ، ثمّ ليستخر الله عزّوجلّ في ذلك ويقول : اللهمّ إنّي أريد النكاح فسهّل لي من النساء أحسنهنّ خلقاً وخلقاً وأعفهنّ فرجاً وأحفظهنّ لنفسها ودينها وأمانتي عندها » ثمّ ليمض بعد ذلك لما قضى له إن شاء الله » .^(١٥)

واتبعه في العنوان شيخ الطائفة (عليه السلام) وذكر رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن مثنى بن الوليد الحنّاط عن أبي بصير قال : قال أبو

عبد الله ﷺ : « إذا تزوّج أحدكم كيف يصنع ؟ » قال : قلت له : ما أدري جعلت فداك . قال : « فإذا هم بذلك فليصل ركعتين ويحمد الله ويقول : اللهم إني أريد التزويج ، اللهم فاقدّر لي من النساء أعفهنّ فرجاً ... الخ » (١٦) .

إنّ الاستخارة للنكاح لا توجد في رواية خاصة بذلك ، ولا يوجد في الرواية لفظ الخيرة ومشتقاتها ، فالاستخارة لذلك أمر استنبطه المفيد من الرواية الواردة للنكاح ، وهذه الرواية ليست من أدعية الاستخارة ؛ لاختلاف مضمونها مع الأدعية الواردة ، فلا يمكن القول بأنّ هذا الدعاء دعاء الاستخارة للنكاح ، بل دعاء وصلاة للنكاح ، فإنّ الأدعية المأثورة عن الأئمة ﷺ كلّها من حيث المعني طلب الخير ، ولكن لا يمكن القول بأنها من أدعية الاستخارة ، ورواية استخارة مولانا أبي عبد الله الحسين ﷺ فيها احتمال الصنفين ، والأولى حملها على الاستخارة الدعائية .

المورد الثالث : للجهاد ، ذهب اليه الحلبي فقال : « أمّا الكلام في الجهاد فهو فرض على الكفاية ، وشرائط وجوبه - الى أن قال - والإمساك مع ذلك عن الحرب حتى يكون العدو هو البادئ بها ... وأولي ما قصد إليها بعد الزوال وأداء الصلاتين ، ويقدم الاستخارة عند العزم عليها ، ويرغب في النصر الى الله سبحانه ... الخ » (١٧) ، ومن الواضح إنّ هذا الأمر محلّ للاستخارة الدعائية ؛ لانصراف أدلة الاستخارة عن الموضوعات السياسية والاجتماعية في الاستخارة الاستشارية ، كما مرّ .

المورد الرابع : للسفر ، قال صاحب العروة ﷺ : « مقدّمة في آداب السفر ومستحباته لحجّ أو غيره ، وهي أمور : أولها ومن أوكدها الاستخارة بمعنى طلب الخير من ربّه ومسألة تقديره له عند التردّد في أصل السفر أو في طريقه أو مطلقاً ، والأمر بها للسفر وكلّ أمر خطير أو مورد خطر مستفيض

ولا سيما عند الحيرة والاختلاف في المشورة ، وهي الدعاء لأن يكون خيره فيما يستقبل أمره ، وهذا النوع من الاستخارة هو الأصل فيها ، بل أنكر بعض العلماء ما عداها مما يشتمل على التغال والمشاورة بالرقاع والحصى والسبحة والبندقة وغيرها ؛ لضعف غالب أخبارها وإن كان العمل بها للتسامح في مثلها لا بأس به أيضاً ، بخلاف هذا النوع ؛ لورود أخبار كثيرة بها في كتب أصحابنا ، بل في روايات مخالفتنا عن النبي ﷺ الأمر بها والحث عليها ... » (١٨) .

ولكن عرفت من الروايات استحباب الاستخارة الاستشارية أيضاً للسفر والامور المهمة ، وأيضاً سيأتي عدم شمول قاعدة التسامح لها .

البحث السابع : في تشريع الاستخارة بالكيفيات الخاصة

ادعى بعض عدم تشريع الاستخارة بالكيفيات الخاصة المأثورة ، واستدلوا بقاعدة تعدد المطلوب ، أي إن المتسالم بين الأصحاب في المستحبات عدم تقييد المطلقات في المستحبات بالمقيّدات ، قال صاحب حقائق الفقه : « وأما ما ورد في السبحة فهي مفصلة من حيث الدعاء والقراءة ، إلا أنها من باب تعدد المطلوب ، ولا بأس بالعمل بنفس المطلوب ، وترك ما ورد في آدابها ، وهو أن تقبض السبحة وتنوي إن كان المقبوض وترأ كان أمراً ، وإن كان زوجاً كان نهياً أو بالعكس » (١٩) .

واستدل بعض الأساطين : « بأن الاستفادة من مجموع الروايات : أنه لا يتعين فيها صلاة ولا دعاء ولا قراءة ولا ذكر ولا رقاع ولا قرآن ولا سبحة ولا عدد ، وإنما هي بمنزلة الدعاء في أن يخير له ويدفع عنه الشر من غير بيان أو مع البيان في القلب أو مع البيان في المصحف أو السبحة أو الحصى أو الأعواد أو الحبوب أو بملاقة شيء أو مصادفته أو غير ذلك » (٢٠) .

أقول : ولعلّ مقصوده أنّه يُستفاد من اختلاف أعداد الأذكار واختلاف الأدعية واختلاف الطرق من الرقعة والسبحة والقرآن عدم شرطية تلك الأمور ، والأصل فيها هو الدعاء .

وينبغي في البدء البحث عن قاعدة تعدّد المطلوب ، وإنّي استقصيت الأقوال فلم أرَ من يخالف هذه القاعدة في المستحبات ، فقد ذهب إليها المحقق اليزدي رحمته الله في العروة الوثقى ، والمحقق الهمداني في مصباحه وقال في الاستنشااق والمضمضة : « وينبغي أن يكون كلّ منهما ثلاثاً » الى أن قال : « ثم لا يخفى عليك أنّ هذه الخصوصيات كلّها من قبيل تعدّد المطلوب ؛ إذ لا داعي في تقييد المطلقات في المستحبات بتقيدها لعدم التنافي بين المطلقات ومقيدها ، والله العالم » وجرى على ذلك في أبواب الكتاب .

إلا أنّ السيد الحكيم ردّ هذه القاعدة عموماً ، وقال في مسألة الاستقبال في الإقامة : « وقاعدة حمل المطلق على المقيّد في المستحبات لو تمّت وثبت الفرق بينها وبين الواجبات فإنّما هو إذا كان الحكم في المطلق والمقيّد بلسان الأمر النفسي مثل (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة) لا في مثل ما نحن فيه ممّا ورد في مقام شرح الماهيات وبيان ما يعتبر فيها ، فإنه لا فرق بين الماهيات الواجبة والمستحبة في كون ظاهر الأمر بها الإرشاد الي الشرطية والجزئية ، ولا مجال للحمل فيها على تعدّد المطلوب في المقامين » (٢١) .

وبناء على مبناه استشكل على قول صاحب العروة حيث قال : « لا يجب في النوافل قراءة السورة وإن وجبت بالنذر أو نحوه ، فيجوز الاقتصار على الحمد أو مع قراءة بعض السورة ... لكن في الغالب يكون تعيين السورة من باب المستحب في المستحب على وجه تعدّد المطلوب ، لا التقييد » (٢٢) ، فقال صاحب المستمسك : « هذا - مع أنه يتوقّف على ورود أمر بالمطلق مثل الأمر

بصلاة ركعتين للحاجة ، وإلا فلو لم يكن إلا الأمر بالمشتملة على السورة لا وجه لفهم تعدّد المطلوب - مبنيّ على عدم وجوب حمل المطلق على المقيّد ... » (٢٣) .

والحق مع ما قاله السيد الحكيم حيثما ورد الأمر مقيّدًا نحو صلاة أوّل الشهر فلا يمكن رفع اليد عن قيوده والذهاب الى إطلاق صلاة ركعتين بدون الخصوصيات المذكورة بنية صلاة أوّل الشهر ، وظاهر هذه القيود الإرشاد الى الشرطية والجزئية حتّى في الماهيات المستحبّة إلا فيما ورد كلام مطلق أو أمر مطلق وكلام أو أمر مقيّد ، والظاهر منهما تعدّد المطلوب .

فالصحيح جعل الأمر المقيّد على الماهية الكاملة من الشبرع واستحبابها وأولوية العمل عليها ومطلوبية العمل بالأمر المطلق واستحباب العمل بذلك بأيّ نحو كان .

وفيما نحن فيه فسوف نبحث عن كلا نوعي الاستخارة : الدعائية والاستشارية .

أمّا الاستخارة الدعائية فيمكن قبول ذلك بقاعدة تعدّد المطلوب حيث ورد المطلق فيها والمقيّد ، ونحمل المقيّد على الماهية الكاملة بحسب صعوبة الأعمال الواردة ، وبأنّ الدعاء لا كلام خاص له والأصل فيه أن يدعو الله جلّ جلاله ويتوجّه إليه .

وأما في الاستخارة الاستشارية فيمكن التمسك بإطلاق روايات الاستخارة ، كقول الصادق (عليه السلام) : « من استخار الله راضياً بما صنع الله خار الله له حتماً » (٢٤) ، والذهاب الى عدم خصوصية الأمور الواردة في السبحة والمصحف وغير ذلك ؛ لوجود المطلق والمقيّد وعدم الداعي لتقييد المطلقات في المستحبات ، أضف الى ذلك أنّ روايات المصحف والسبحة ضعيفة ونعمل بها رجاء ، ومع عدم قصد التوظيف فلا إشكال في عدم تقييد هذه الأمور .

ولكن الصحيح أنَّ ما له كاشفية شرعية يحتاج الى التعلُّم أولاً ، وثانياً : روى السيد ابن طاووس رحمه الله بإسناد معتبر عن القدَّاح عن الصادق عليه السلام « ما أبالي إذا استخرت على أيِّ طرفي وقعت » ، قال : « وكان أبي يعلمني الاستخارة كما يعلمني السورة من القرآن » (٢٥).

فمن الواضح تعبدية طريق الاستخارة ، فلذلك علَّم الامام الإمام عليه السلام طريق الاستخارة ، وأيضاً يمكن الاستناد لما روي السيد صحيحاً عن المفضل بن عمر ، قال : بينما نحن عند أبي عبد الله عليه السلام إذا تذاكرنا أمَّ الكتاب ، فقال رجل من القوم : جعلني الله فداك : إنَّا ربَّما هممنا بالحاجة فنتناول المصحف فنتفكر في الحاجة التي نريدها ، ثم نفتح في أوَّل الورقة نستدلَّ بذلك على حاجتنا . فقال أبو عبدالله عليه السلام : « وتحسنون ؟ والله ما تحسنون » ، قلت : جعلت فداك وكيف نصنع ؟ قال : « إذا كان لأحدكم حاجة وهمَّ بها فليصلَّ صلاة جعفر ... الخ » (٢٦).

فلذا قال المحقق الهمداني في مصباح الفقيه بعد نقل قول المخالفين : « ولكن الأحوط عدم قصد التوظيف في غير ما ورد فيه خبر موثَّق او مجبور بالشهرة ، والأولى الاقتصار على ما ورد فيه خبر كذلك ، كما ربَّما يؤمِّي الى ذلك خبر محمد بن عبد الله الجعفري المروي عن احتجاج الطبرسي عن صاحب الزمان - عجل الله فرجه - أنَّه كتب إليه يسأله عن الرجل تعرض له الحاجة ممَّا لا يدري يفعلها أم لا فيأخذ خاتمتين فيكتب في أحدهما « نعم افعل » ويكتب في الآخر « لاتفعل » فيستخير الله مراراً ، فيخرج أحدهما ، فيعمل بما يخرج ، فهل يجوز ذلك أم لا ؟ والعامل به والتارك له أهو يجوز مثل الاستخارة أم سوى ذلك ؟ فأجاب : « الذي سنَّه العالم عليه السلام في هذه الاستخارة بالرقاع والصلاة » (٢٧) ؛ فإنَّ فيه إشارة الى أنَّ الإتيان بالمأثور على النهج الموظف هو الأولى ، والله العالم .

وقال المحقق اللاري رحمته الله : « فالتحقيق هو التفصيل بين الاستخارة بمعنى طلب الخير وتوفيقه فتعتبر الكيفيات الماثورة على وجه الأكملية لا الشرطية ، فيجوز التعدي عنها الى مطلق ما بدا له من الدعاء وكيفياته ؛ لأنه نوع منه بالفرض ، ولأن التسامح في أدلة السنن مثبت له أيضاً ، وبين الاستخارة بمعنى استعلام الخير واستكشاف الغيب فتعتبر الكيفيات الماثورة فيها على وجه الشرطية لا المكملية ، فلا يجوز التعدي عنها الى مطلق ما يبدو له من الأنحاء والكيفيات ؛ لما عرفت من أن عمومات هذا القسم من الاستخارة مخصصة ، والمناطق المتحد مستنبت ، ودليل التسامح قاصر عن إثبات المطلوب منه ، فالتعدي قياس يستلزم التشريع لا محالة » (٢٨) .

البحث الثامن : عدم جريان قاعدة التسامح في أدلة الاستخارة

ربما يجري الكلام على التسامح في أدلة الاستخارة وقبول رواياتها واستغناء البحث عن أسانيد الروايات ، وبالنتيجة قصد القربة للمستخير ، فعلى البحث عن مدى دلالة القاعدة وشمولها للمقام :

أما الكلام في القاعدة فقد قال الشيخ الاعظم رحمته الله : « إن المشهور بين أصحابنا والعامّة التسامح في أدلة السنن ، بمعنى عدم اعتبار ما ذكره من الشروط للعمل بأخبار الآحاد من الإسلام والعدالة والضبط في الروايات الدالة على السنن فعلاً أو تركاً » (٢٩) .

وقال صاحب الجواهر رحمته الله : « قد وقفت على خيرة بالقرعة بغير هذا الطريق بل بالأصابع في كيفية أخرى طويلة وربما ادّعي تجربتها إلا أنني لم أعرف سندها معرفة يعتدّ بها في الركون الى مثل ذلك ، خصوصاً إن قلنا بعدم التسامح في مثله لعدم اندراجه في السنن ، بل هو تعرف للغيب ، وإن كان الأظهر أن استحباب الاستخارة بهذا الطريق أو غيره لا ريب في أنه من السنن التي يتسامح في أدلتها ، فلا بأس في نية القربة للمستخير حينئذ » (٣٠) .

وَيُمْكِنُ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ عَلَى كَلَامِ صَاحِبِ الْجَوَاهِرِ رحمته الله:

الدليل الأول: إن الاستخارة من المستحبات بتصريح الأصحاب.

الثاني: إن الأخبار تدلّ على أنّها من السنن ، كما جاء في الرواية المتقدّمة عن صاحب الأمر: « الذي سنّه العالم ... » .

ويمكن تقريب الاستدلال بأنّ المستخير في الاستخارة الدعائية يدعو بدعاء أو يصلّ صلاة برجاء إيتاء الخير في الآتي ، وفي الاستشارية يعمل أفعالاً رجاء تعيين الخير له فهو يرجو ما وعد به في روايات الاستخارة ويرجو ما يدلّ عليه أخبار التسامح على جعله للراجي من الثواب .

مناقشات وردود :

لكن فيه : إنَّ مدى دلالة القاعدة خارج عن شمول مثل الاستخارة وإن كان من المستحبات ، ولأنَّ روايات التسامح تدلُّ على جعل الثواب الذي لم يقله الإمام عليه السلام للعامل الراجي لهذا الثواب ، فدلالة القاعدة في جعل الشارع الثواب وهو من الأمور الجعلية ووقوع الخير في الآتي أو تعرّفه بأيّ نحو كان من الأمور التكوينية التي أُنيطت بالدعاء أو بأفعال لاستكشافها ، فإنَّ كشف الآتي ليس بثواب دنيوي ولا أخروي ، بل وعد على الله تنجيّزه ، فلا تشمله الروايات .

وَيُمْكِنُ رَدُّهُ : بَأَنَّ فِي أُمْتَالِ زِيَارَةِ سَيِّدِ الشَّهَدَاءِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) وَالصَّلَاةَ وَغَيْرَهَا الَّتِي
نَقَلَ لَهَا نَوْعَانِ مِنَ الثَّوَابِ مِنَ التَّكْوِينِيَّةِ وَالتَّشْرِيعِيَّةِ كَزِيَادَةِ الرِّزْقِ وَطُولِ الْعُمُرِ
وَلَمْ يَزَلْ مُحْفَظًا حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَ ... كِتَابَةِ أَلْفِ حِجَّةٍ مَقْبُولَةٍ وَأَلْفِ عُمْرَةٍ
مَبْرُورَةٍ وَأَجْرَ أَلْفِ شَهِيدٍ ، وَأَيْضًا مِثْلَ أَدْعِيَةِ دَفْعِ الْهَمُومِ وَالْغُومِ فَلَا يُمْكِنُ الْقَوْلُ
بِالتَّفْصِيلِ وَقَبُولِ ثَوَابِ التَّشْرِيعِيِّ وَعَدَمِ قَبُولِ ثَوَابِ التَّكْوِينِيِّ ، فَالْقَاعِدَةُ تَشْمَلُ
كُلَّ نَوْعِيِ الاسْتِخَارَةِ ؛ فَإِنَّ الثَّوَابَ نَوْعَانِ كَمَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ : ﴿ فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابٌ

الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴿٣١﴾ ، فَإِنَّ وَقُوعَ الْخَيْرِ فِي الْآتِي مِنْ أَنْوَاعِ الثَّوَابِ الدُّنْيَوِيِّ ، وَوِزَانِهِ وَزَانَ أَدْعِيَةِ رَفْعِ الْهَمُومِ ، فَالْقَاعِدَةُ تَشْمَلُ الْاسْتِخَارَةَ الدَّعَائِيَّةَ بِلا رِيبَ ، خُصُوصاً مَعَ اتِّفَاقِ الْأَصْحَابِ عَلَى شُمُولِ الْقَاعِدَةِ لِلأَدْعِيَةِ .

ولكن لا يوجد في لسان روايات الاستخارة جعل ثواب دنيوي أو أخروي ، وأمّا الوعد الوارد في الروايات فهو إرشاد الى حكم العقل بخيرية المشورة مع الله تبارك وتعالى .

فالصحيح ما قاله المحقق الهمداني رحمته الله : « والاستناد في إثبات شرعية شيء منها على الأخبار الضعيفة - كما هو الشأن في أغلب الروايات المنقولة عن غير الكتب الأربعة اعتماداً على عموم أخبار التسامح - لا يخلو عن إشكال ؛ فَإِنَّ شُمُولَ تِلْكَ الْعُمُومَاتِ لِمِثْلِ الْمَقَامِ لَا يَخْلُو مِنْ تَأَمُّلٍ .

فالاحوط عدم قصد التوظيف في شيء من ذلك وإن صحَّ الاعتماد على جميعه بل وعلى غير ذلك أيضاً إذا وضعه علامة له بعد تفويض أمره الى الله تبارك وتعالى وطلب الخيرة منه وجعل ذلك طريقاً لمعرفتها ، كما قد يوميء الى ذلك خبر البنادق « (٣٢) .

وَيَتَّضِحُ مِمَّا مَرَّ أَنَّ الْقَاعِدَةَ تَشْمَلُ الْاسْتِخَارَةَ الدَّعَائِيَّةَ ؛ لِأَنَّ وَقُوعَ الْخَيْرِ فِي الْآتِي مِنْ أَنْوَاعِ الثَّوَابِ الدُّنْيَوِيِّ وَمِثْلَ زِيَادَةِ الرِّزْقِ وَطُولِ الْعُمُرِ ، فَالْقَاعِدَةُ تَشْمَلُهَا بِلا رِيبَ .

البحث التاسع : في التفأل

معناه في اللغة والعرف :

الأصل في معنى التفأل : أَنَّ الْعَرَبَ كَانُوا إِذَا أَرَادَ غَزْوُ قَوْمٍ عَمَدُوا فِي طَرِيقِهِمْ إِلَى مَا يَرُونَ مِنْ أَوْكَارِ الطُّيُورِ فَيَزْعَجُونَهَا وَيَطِيرُونَهَا عَنْهَا ، يَتَفَالُونَ بِذَلِكَ

لتفريق العدو والإبعاد من المنزل أو إنها إن أخذت يميناً تيمّنوا وذهبوا في الحاجة وإن أخذت شمالاً تشاءموا ورجعوا ، ثم استعمل هذا اللفظ في مطلق الفال سواء كان بإطارة الطيور من أعشاشها أو بغير ذلك ممّا كانوا يتفألون به مثل نعبة الغراب وإقعاء الذئب وغيرها ، ثم خصّ بالفال الرديء .

وفي تاج العروس : الفأل : ضدّ الطيرة وهو فيما يستحب ، والطيرة لا تكون إلا فيما يسوء ، قال ابن السكّيت : كان يسمع مريض آخر يقول يا سالم أو يكون طالب ضالّة فيسمع آخر يقول : يا واجد ، فيقول تفألّت بكذا ويتوجّه له في ظنه كما سمع أنه يبرأ من مرضه أو بجد ضالّته . وفي الحديث : كان يحبّ الفال ، ويكره الطيرة .

أو يستعمل الفال في الخير والشر وفيما يحسن وفيما يسوء ، قال الأزهري : من العرب من يجعل الفال فيما يكره أيضاً - الى أن قال - وقد جاءت الطيرة بمعنى الجنس والفال بمعنى النوع ، ومنه أصدق الطيرة الفال (٣٣) .

قال الفيض في الوافي : « إنّ التفأل إنّما يكون فيما سيقع ويتبيّن الأمر فيه كشفاء المريض أو معرفة ووجدان الضالّة أو عدمه ، ومآله الى تعجيل تعريف علم الغيب » (٣٤) .

وقال العلامة المحدث المجلسي في البحار : « معناه استنباط وقوع الأمور في المستقبل ، واستخراج الأمور المخفية والمغيبّة » (٣٥) .

وقال العلامة الطباطبائي في الميزان : « في معنى التفأل والتطيّر : الاستدلال بحادث من الحوادث على الخير وترقبه وهو التفأل ، أو على الشرّ وهو التطيّر ، وكثيراً ما يؤثّران ويقع ما يترتب منهما من خير أو شرّ وخاصة في الشرّ ، وذلك تأثير نفساني » (٣٦) .

وجاء في تفسير الصراط المستقيم : « إنَّ المراد بالتفأل هو استكشاف الأمور المستقبلية واستبانة الأمر فيها وجوداً وعدمًا وإن لم يتعلّق بأفعال المكلفين ولم يدخل تحت قدرتهم كشفاء المريض وموته ووجدان الضالّة وعدمه وقدم المسافر وحصول الغنى والتوفيق للحج ونحوهما ممّا يؤوّل الى استعجال تعرّف ما في الغيب الذي ورد النهي عنه وعن الحكم لغير أهله » (٣٧).

فاتّضح ممّا سبق أنّ للتفأل معنيين ، بل ثلاثة :

المعنى الأوّل : استنباط الخير من حادثة وترتّبته كالقضية المشهورة التي تفأل رسول الله ﷺ باسم سهيل بن عمر لسهولة الأمر في غزوة حديبية (٣٨).

المعنى الثاني : استنباط الأمور المستقبلية والإخبار عن الآتي بكتاب معيّن كديوان شاعر أو غير ذلك من الوسائل التي اشتهرت في هذا المجال .

المعنى الثالث : وهذا المعنى استُحدث أخيراً وأدرج في معاني لفظ التفأل ، وهو اتّخاذ ذلك شغلاً ، كما يفعله بعض الناس في التفأل للآخرين .

حكم التفأل :

الأقوال في حكم التفأل ثلاثة :

القول الأوّل : جوازه . قال العلامة المجلسي في البحار : « الفأل والقرعة عندنا من الأحكام المنصوصة عليها ، وليست بداخلة في القياس » (٣٩).

وقال العلامة الطباطبائي في الميزان : « وقد فرّق الإسلام بين التفأل والتطير ، فأمر بالتفأل ونهى عن التطير ، وفي ذلك تصديق لكون ما فيهما من التأثير تأثيراً نفسانياً .

أمّا التفأل ففيما روي عن النبي ﷺ : « تفاءلوا بالخير تجدوه » ، وكان كثير التفأل نقل عنه ذلك في كثير من مواقفه » (٤٠).

القول الثاني : حرمة مطلقاً مع اعتقاد المطابقة أو عدم الاعتقاد . وذهب إليه المحقق اللاري في حاشيته على المكاسب في بحث النجوم على قول الشيخ الأعظم حيث قال : « بل يجوز الإخبار بذلك إما جزماً ... الخ » (٤١) .

أقول : بل لايجوز الإخبار عن الأوضاع الفلكية المسمّية بالتنجيم لا جزماً ولا ظناً بوجه من الوجوه إلا على وجه النقل ما لم يستلزم الإغراء بالجهل فضلاً عن الإخبار عن أحكامها من الشرّ والخير والسعد والنحس ، وفضلاً عن جواز القبول والحجية والاعتماد عليها ، وفضلاً عن جواز الاعتقاد بها وترتيب أحكام الصدق عليها ؛ وذلك لوجوه من النقل والعقل منها :

إنّ الإخبار عنها على غير وجه النقل رجم بالغيب ، وإخبار عن الواقع بالوهم والريب ، وهو نوع من الكذب والعيب ، كسائر الإخبارات غير المستندة الى الحسنّ كالمسموعات والمحسوسات ، ولا الى الحدس الناشئ عن مبادئ محسوسة كالإخبار عن الملكات النفسية مثل العدالة والطبابة والاجتهاد .

بل المستندة الى الأسباب الوهمية والخيالية الصرفة التي لا تفيد لمتعارف الناس الاصحّاء المعتدلي المزاج السالمين من مرض الاعوجاج إلا صرف الوهم والخيال كقطع القطّاع وظنّ الظنّان المستند الى السحر والشعبذة والرمل والجفر والغالّ والقيافة والسكر والنوم والعقار والكهانة ممّا لا ينبغي لعاقل أن يستند إليه أو يعتمد عليه إلا على وجه نقل الأكاذيب والأعاجيب ، إذ ليس لغير علام الغيوب سبيل ولا معرفة ، ولا دليل الى الإخبار عمّا وراء الجدار فضلاً عن أحوال الفلك الدوار .

قال تعالى : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ (٤٢) .

القول الثالث : حرمة مع اعتماد ما دلّ عليه أو اعتقاد المطابقة . قال البحراني في سداد العباد ورشاد العباد [المتوفى ١٢١٩] : « وأمّا علم الهيئة والأفلاك

فليس حراماً ، بل ربّما كان مستحباً ؛ لما فيه من الاطلاع على حكمة الله وعظم قدرته ، وأمّا الرمل والفأل ونحوهما فيحرم مع اعتقاد ما دلّ عليه ، لاستثثار الله بالعلم الغيبي ، ولا يحرم إذا جعله فالاً ، لما روي في المستفيضة أنّ النبي ﷺ كان يحبّ الفأل ، ويكره الطيرة وهو التشاؤم بالشيء « (٤٣) .

وقال المحقّق النجفي لدى البحث عن جواز علم النجوم : « والتحقيق ما عرفت من أنّه لا بأس بالنظر في هذا العلم وتعلّمه وتعليمه والإخبار عمّا يقتضيه ممّا وصل إليه من قواعده لا على جهة الجزم - الى أن قال - وكذا الكلام في الرمل والفأل ونحوهما من العلوم التي يُستكشف بها علم الغيب ، فإنّها تحرم مع اعتقاد المطابقة لا مع عدمه ، وقد كان رسول الله ﷺ يحبّ الفأل ، ويكره الطيرة (٤٤) ، بل ورد عنهم - صلوات الله وسلامه عليهم - أمور كثيرة كالاستخارة وبعض الحسابات (كعلم الجفر) وغيرهما ممّا يُستفاد منه كثير من المغيّبات ، لكن لا على وجه الجزم واليقين .

ولعلّ ذلك كلّه من فضل الله على عباده وهدايته بهم ، نحو ما جاء عنهم في الرقي أنّها تدفع القدر ، فقال : « إنّها من القدر » (٤٥) ، وإنّ هذا الباب باب عظيم ليس المقام مقام ذكره .

خصوصاً ما يتعلّق في الأحراز والطلسمات وخواصّ الحروف ، وبعض الأشياء وغيرها وما يتولّد منها من المصالح والمفاسد .

ولكن ينبغي تجنّب ما فيه ضرر على الناس واستعمال ما فيه نفع لهم بما هو ليس بسحر . والله العالم « (٤٦) .

ولعلّ من ذهب من الأصحاب الى جواز التفأل مطلقاً نظر الى الأخبار المجوّزة ، وتبادر الى ذهنه المعنى الأوّل من التفأل ، وهو ترتّب الخير ممّا وقع لما يقع ،

وأما من ذهب الى الحرمة مطلقاً تبادر الى ذهنه المعنى الثاني ، واتّحد عنده حكمه مع حكم الكهانة ، وعند صاحب الجواهر اتّحد حكمه مع حكم التنجيم .

ولكن الصحيح اتّحاد حكم المتفأل بالمعنى الثاني مع حكم الكاهن ، وهو الظاهر من صحيحة الحسن بن محبوب عن الهيثم ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّ عندنا بالجزيرة رجلاً ربّما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فنسأله ؟ فقال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من مشى الى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله في كتابه [من كتاب] » (٤٧).

قال الشيخ الأعظم : « وأما ظاهر هذه الصحيحة أنّ الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرّم مطلقاً سواء كان بالكهانة أو بغيرها ؛ لأنّه جعل المخبر بالشيء الغائب بين الساحر والكاهن والكذاب ، وجعل الكلّ حراماً » (٤٨).

وإنّ التفأل بالمعنى الثاني ورؤية الطالع وأمثال تلك الأمور ممّا شاع بين الناس من أوضح مصاديق هذه الرواية .

وأما التفأل بالمعنى الأول فهو أمر ممدوح يدلّ عليه روايات مستفيضة .

التفأل بالقرآن :

أما الكلام في التفأل بالقرآن فقد طرح الفيض الكاشاني إشكالاً على أصل الاستخارة بالمصحف ؛ لما روي في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « لا تتفأل بالقرآن » (٤٩) ، فقال : « فإن صحّ الحديثان أمكن التوفيق بينهما بالفرق بين التفأل والاستخارة ؛ فإنّ التفأل إنّما يكون فيما سيقع ويتبيّن الأمر فيه كشفاء المريض أو موته ووجدان الضالّة أو عدمه ومآله الى تعجيل تعرف علم الغيب .

وقد ورد النهي عنه وعن الحكم فيه بآية لغير أهله ، وكره التطير في مثله ، بخلاف الاستخارة فإنه طلب لمعرفة الرشد في الأمر الذي يُراد فعله أو تركه وتفويض الأمر الى الله سبحانه في التعيين واستشارته ، كما قال (رحمه الله) في مرفوعة علي بن محمد السابقة : « هكذا تشاور ربك » ، وبين الأمرين فرق واضح ، وإنما منع من التفأل بالقرآن وإن جاز بغيره إذا لم يحكم بوقوع الأمر على البت ؛ لأنه إذا تفأل بالقرآن ثم تبين خلافه ، فإنه يُفْضَى الى إساءة الظن بالقرآن ، ولا يتأتى ذلك في الاستخارة به ؛ لبقاء الإبهام فيه بعد وإن ظهر السوء ؛ لأن العبد لا يعرف خيره من شره في شيء .

قال الله تبارك وتعالى : ﴿ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٥٠) « (٥١) .

وقد نقل صاحب الجواهر كلام الفيض وجوابه واستشكل عليه فقال : « وفيه أنه بناء على صحة الخبر المزبور يبعد حمله على ذلك ؛ لأن التفأل إن لم يكن هو أقرب الى موضوع الاستخارة من تعرف علم الغيب فهو بالنسبة إليهما على حد سواء ؛ لصدقه علي كل منهما .

نعم ، يسهل الخطب عدم صحة الخبر المزبور ، على أنه قد يعارضه ما يحكي عن ابن طاووس في كتاب الاستخارات من أنه ذكر للتفأل بالقرآن بالمعنى المذكور وجوهاً يستبعد بل يمتنع عدم وصول نصوص فيها إليه .

بل ظاهر بعض عباراته أو صريحها وقوفه على ذلك .

وبعد أن نقل كلام السيد ابن طاووس قال : « وهو كما ترى ظاهر فيما قلناه ، ومنه ينقدح إرادة البتّ والقطع من النهي عن التفأل في الخبر المزبور ، لا على أنه أمانة يورث تخلفها في نفس التفأل شيئاً عن ظنّ السوء بالقرآن .

بل لعلّ المراد بالنهي المزبور إنما هو لعامة الناس الذين لا يعلمون الكيفية ولا يفهمون المعنى المراد وإذا تخلف الأمر يظنون ظنّ السوء بالقرآن الكريم ، بل

لعلّ الاستخارة فيه أيضاً بالنسبة إليهم كذلك فضلاً عن التفأل بالمعنى المتقدّم ، فمن المحتمل قوياً أن يُراد حينئذ بالتفأل المنهي عنه المعنى الذي يشمل الاستخارة أيضاً ، والله أعلم « (٥٢) .

ورمى العلامة المجلسي في مرآة العقول الخبر بالضعف ، وقال : « وكان المراد النهي عن ذكر وقوع الأشياء في المستقبل وبيان الأمور الخفية من القرآن ، لا الاستخارة ؛ لأنه قد ورد الخبر بجوازه كذا قيد .

ولعلّ الأظهر عدم التفأل عند سماع آية أو رؤيتها كما هو دأب العرب في التفأل والتطير ، ولا يبعد أن يكون السرّ فيه أن يصير سبباً لسوء عقيدتهم في القرآن إن لم يظهر أمره « (٥٣) .

وفي البحار بعد أن نقل ثلاث روايات في باب الاستخارة والتفأل بالقرآن المجيد قال المجلسي : « وفيه دلالة ما على جواز التفأل بالمصحف لاستعلام الأحوال » (٥٤) .

أقول : وذلك لأنّ الرواية الثانية ورد فيها : « فأخرج لنا رأس آية من كتابك نستدلّ بها على ذلك » ، وأيضاً ورد في آخرها : « فإنه يبين حاجته إن شاء الله تعالى » (٥٥) .

وقال بعد نقله رواية في بيان علّة تسمية زيد بن علي بن الحسين : « وفيه أيضاً إيماء بجواز استعلام الأحوال من القرآن » (٥٦) .

وذكر رواية بالمصحف ، ثمّ قال : ولا ينافيه ما رواه الكليني بسند فيه ضعف وإرسال عن أبي عبد الله (عليه السلام) « قال : لا تتفأل بالقرآن » ؛ إذ يمكن أن يكون المراد به النهي عن استنباط وقوع الأمور في المستقبل واستخراج الأمور المخفية والغيبية كما يفعله الناس لا الاستخارة ، وإن مرّ إشعار بعض الأخبار بجواز الأوّل أيضاً .

ويحتمل أن يكون المعنى ، التّفال عند سماع آية أو قراءتها ، كما هو دأب العرب في التّفال والتّطير بأُمور ، بل هو المتبادر من لفظ التّفال ، ولا يبعد أن يكون السرّ فيه أنه يصير سبباً لسوء عقيدتم في القرآن ن لم يظهر بعده أثر . وهذا الوجه ممّا خطر بالبال ، وهو عندي أظهر ، والأوّل هو المسموع من المشايخ (رضوان الله عليهم) « (٥٧) .

وخلاصة الأقوال ثلاثة :

القول الأوّل : إنّ التّفال بمعنى استنباط الغيب والإخبار عن الآتي ممنوع ، وأمّا بعنوان الاستخارة فجائز ؛ لأنّ فيه الفعل أو الترك .

القول الثاني : إنّ الخبر مطروح لمعارضته مع روايات أخر ، ومآل مراده الى عامّة الناس الذين لا يعلمون الكيفية ولا يفهمون معنى المراد من الآية .

القول الثالث : إنّ التّفال فيه بمعنى المتبادر ، أي التّفال عند سماع آية أو قراءتها كما هو دأب العرف العامّ .

المناقشة :

أمّا القول الأوّل ففيه : ما مرّ عن صاحب الجواهر رحمته الله : « بأنّ التّفال إن لم يكن هو أقرب الى موضوع الاستخارة من تعرّف علم الغيب فهو بالنسبة إليهما على حدّ سواء ؛ لصدقه على كلّ منهما » ، فهذا الحمل بعيد .

ويُمكن الإشكال علي القول الثاني : بأنّ الروايات مطلقة ولا قيد فيها للتّفال بالقرآن ، وما ورد في الرواية من أنّ بعض الأصحاب يتفألون بالكتاب بطريق غير صحيح ، فتفأل هذا البعض بالكتاب بغير طريق صحيح يدلّ على أنّه من غير الفقهاء ، ولم يقيد استخارته بالاستنباط الصحيح من القرآن ، فحمل الرواية على هذا المعنى بعيد .

وأما القول الثالث : ففيه :

أولاً : إنّ التفأل بالمعنى المتبادر مستحسن ومأمور به لروايات مستفيضة مقبولة عند الشيعة والسنة .

إلا أنّه يُمكن الجواب بأنّ تلك الروايات عامّة وهذا الحديث خاص .

وثانياً : إنّ بعض الروايات الواردة مشعرة بجواز التفأل والعمل بمقتضاه مثل الرواية الواردة من كتاب أبي القاسم بن قولويه ؛ فإنّ مضمونها تفأل الإمام زين العابدين لتسمية ولده زيد بن علي بن الحسين (عليه السلام) . (٥٨) .

ويُمكن الجواب باحتمال تخصيص الإمام بهذا الفعل ، أي للإمام أن يستنبط الغيب بالتفأل بالقرآن ، فلائمة (عليه السلام) شؤون خاصة وعلوم جمّة خصوصاً بالنسبة الى القرآن ليس لنا هذه الشؤون ولا تلك العلوم .

ولكن التحقيق :

إنّ التفأل بمعنى مراجعة المؤمن للمصحف وترتب البشارة منه ممّا لا إشكال فيه ؛ لورود الروايات المستفيضة بجوازه ، أمّا المراجعة وافتتاح المصحف لاستنباط الآتي فهو ممنوع ، وإن كان بعض الاشخاص قادرين على ذلك ؛ لأنّه من طريق غير مشروع ، فحرام على المؤمن استنباط الغيب بوجه غير مشروع ، كما ورد في الرواية .

وأما التفأل أو الاستخارة بطريق يصل إلينا من الشارع فجائز ومشروع . فارتفع التعارض بهذا الجمع .

ويؤيد هذا الجمع ما ورد في البحار بسند صحيح : « وجدت بخط جدّ شيخنا البهائي الشيخ شمس الدين محمد بن علي بن الحسن الجباعي - قدس الله أرواحهم - نقلاً من خطّ الشهيد نقلاً من خط محمد بن أحمد بن الحسين بن علي بن زياد ،

قال : أخبرني الشيخ الأوحّد محمد بن الحسن الطوسي إجازة عن الحسين بن عبيد الله عن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري عن محمد بن همام بن سهيل عن محمد بن جعفر المودّب عن أحمد بن خالد البرقي عن عثمان بن عيسى عن سيف عن المفضل بن عمر قال : بينما نحن عند أبي عبد الله عليه السلام : إذا تذاكرنا أمّ الكتاب ، فقال رجل من القوم : جعلني الله فداك إنّنا ربّما هممنا بالحاجة فنناول المصحف فنتفكر في الحاجة التي نريدها ثم نفتح في أوّل الورقة فنستدلّ بذلك على حاجتنا ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : وتحسنون ؟ والله ما تحسنون .

قلت : جعلت فداك وكيف نصنع ؟ قال : « إذا كان لأحدكم حاجة وهمّ بها ، فليصلّ صلاة جعفر عليه السلام وليدع بدعائها ، فإذا فرغ من ذلك فليأخذ المصحف ثمّ ينو فرج آل محمد بدءً وعوداً ، ثمّ يقول : اللهمّ إن كان في قضائك وقدرك أن تفرّج عن وليك وحجتك في خلقك في عامنا هذا وفي شهرنا هذا ، فأخرج لنا آية من كتابك نستدلّ بها على ذلك ، ثمّ يعد سبع ورقات ، ويعدّ عشرة أسطر من خلف الورقة السابقة ، وينظر ما يأتيه في الأحد عشر من السطور ، فإنّه يبين لك حاجتك ، ثمّ تعيد الفعل ثانية لنفسك » ^(٥٩) .

فتدلّ الرواية على أنّ الاستخارة بغير طريق مشروع فيه بأس .

وأما التفأل أي ترقّب البشارة أو الإشارة مثلاً لتسمية الولد فلا بأس به ، وذلك مستفاد ممّا ورد في السرائر قال : « وذلك ما استطرفناه من رواية أبي القاسم بن قولويه : بعض أصحابنا قال : كنت عند علي بن الحسين عليه السلام وكان إذا صلّى الفجر لم يتكلّم حتى تطلع الشمس ، فجاءه يوم ولد فيه زيد فبشّروه به بعد صلاة الفجر ، قال : فالتفت الى أصحابه فقال عليه السلام : « أي شيء ترون أن أسميّ هذا المولود ؟ قال : فقال كلّ رجل منهم سمّه كذا ، قال : فقال : يا غلام عليّ بالمصحف ، قال : فجاءوا بالمصحف فوضعه في حجره ، قال : ثمّ فتح فنظر الى أوّل حرف في الورقة فإذا فيه « وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا

عَظِيمًا ﴿٦٠﴾ قَالَ : ثُمَّ أَطْبَقَهُ ثُمَّ فَتَحَ ثَانِيًا فَنَظَرَ فَإِذَا فِي أَوَّلِ الْوَرَقَةِ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (٦١) ثُمَّ قَالَ : « هو والله زيد ، هو والله زيد » فسمي زيدا (٦٢) .

الهوامش

- (١) يوسف : ٩٣ .
- (٢) هود : ٨٧ .
- (٣) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ١٢ : ١٧٠ .
- (٤) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه القمي ، من لا يحضره الفقيه ١ : ٥٦٣ ، ح ١٥٥٣ .
- (٥) المصدر السابق : ٥٦٢ ، ح ١٥٥٢ .
- (٦) المصدر السابق : ٥٦٣ ، ح ١٥٥٤ .
- (٧) ابن طاووس ، أبو القاسم علي بن موسى ، فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين ربّ الأرباب في الاستخارات : ٢٦٠ .
- (٨) الطبرسي ، رضيّ الدين أبو نصر الحسن بن الفضل ، مكارم الأخلاق ، منشورات الشريف الرضيّ - إيران ، ط ٦ / ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م : ٣٢٠ .
- (٩) الحميريّ القميّ ، أبو العباس عبد الله بن جعفر ، قرب الإسناد : ٣٧٢ ، ح ١٣٢٧ .
- (١٠) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٣ : ٤٧٢ ، ح ٧ .
- (١١) الطبرسي ، رضيّ الدين أبو نصر الحسن بن الفضل ، مكارم الأخلاق : ٣٢١ .
- (١٢) المصدر السابق .
- (١٣) المصدر السابق .
- (١٤) ابن طاووس ، أبو القاسم علي بن موسى ، فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين ربّ الأرباب في الاستخارات : ١٦٠ - ١٦٤ .
- (١٥) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٥١٤ .
- (١٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ٧ : ٤٠٧ .
- (١٧) الحلبي ، أبو المجد علي بن الحسن ، إشارة السبق : ١٤٢ .
- (١٨) الطباطبائيّ اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ ، ٤ : ٣٢٣ .
- (١٩) الطهراني ، محمد رضا ، حقائق الفقه ١٤٠٨ هـ .
- (٢٠) الجناجي ، جعفر ، كشف الغطاء عن أحكام الشريعة الغراء ، انتشارات دفتر حوزة علمية قم ، قم / ١٤٢٢ هـ ، ٣ : ٢٩٨ .

- (٢١) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، مكتبة آية الله النجفي الميراثي - قم / ١٤٠٣ هـ ، ٥ : ٥٩٥ .
- (٢٢) الطباطبائي اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ٢ : ٥٠١ ، م ٥ .
- (٢٣) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، ٢ : ١٧٣ .
- (٢٤) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٨ : ٦٣ ، ب ١ من صلاة الاستخارة وما يناسبها ، ح ٢ .
- (٢٥) المصدر السابق : ٨١ ، ب ٧ من صلاة الاستخارة وما يناسبها ، ح ٩ .
- (٢٦) البروجردي ، حسين ، جامع أحاديث الشيعة ٨ : ٢٧٢ ، ب ٦ من الاستخارة من كتاب الصلاة .
- (٢٧) الهمداني ، رضا ، مصباح الفقيه ، انتشارات مكتبة النجاح - طهران (طبعة حجرية) ، ٢ (ق ٢) : ٥١٩ .
- (٢٨) اللاري ، عبد الحسين ، مجموع الرسائل ، مؤسسة المعارف الإسلامية ، قم / ١٤١٨ هـ : ٤٩٩ .
- (٢٩) المصدر السابق .
- (٣٠) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ١٢ : ١٦٥ .
- (٣١) النساء : ١٣٤ .
- (٣٢) الهمداني ، رضا ، مصباح الفقيه ٤ : ٥١٤ .
- (٣٣) الزبيدي ، تاج العروس ، ط دار الفكر ، بيروت / ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م ، ١٥ : ٥٦٣ .
- (٣٤) الفيض الكاشاني ، محمد محسن بن مرتضى ، الوافي ، ٩ : ١٤١٧ .
- (٣٥) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، ٨٨ : ٢٤٤ .
- (٣٦) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ١٩ : ٧٨ .
- (٣٧) البروجردي ، حسين ، تفسير الصراط المستقيم ، الناشر : أنصاريان - قم / ١٤١٦ هـ ، ٢ : ٥٤٠ .
- (٣٨) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٢٠ : ٣٣٣ .
- (٣٩) المصدر السابق ٢ : ٣١١ .
- (٤٠) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٩ : ٧٧ .
- (٤١) المصدر السابق ٢ : ٣١١ .
- (٤٢) الأنعام : ١١٦ .

(٤٣) البحراني، حسين بن محمد آل عصفور، سداد العباد ورشاد العباد، مكتبة محلاتي، قم ١٤٢١ هـ.

(٤٤) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٩٢: ٢-٣، ب ٥٣، ح ٢.

(٤٥) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢: ٤٢٥، ب ١٤ من الاختصار، ح ١٢. الجزائري، نعمة الله، نور البراهين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ، ٢: ٣٥١. ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري الحافظ، التمهيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب / ١٣٨٧ هـ، ٢: ٢٧٠.

(٤٦) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ٢٢: ١٠٨.

(٤٧) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٧: ١٥٠، ب ٢٦ ممّا يكتسب به، ح ٣.

(٤٨) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، المؤتمر العالمي لذكري الشيخ الأعظم الأنصاري - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ، ٢: ٣٨.

(٤٩) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٦: ٢٣٣، ب ٣٨ من قراءة القرآن، ح ٢. (٥٠) البقرة: ٢١٦.

(٥١) الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى، الوافي، منشورات مكتبة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) العامة - اصفهان، ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٣٦٥ هـ. ش.

(٥٢) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ١٢: ١٧١، ١٧٢.

(٥٣) المصدر السابق: ٥١٨.

(٥٤) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٨٨: ٢٤١، ح ٢.

(٥٥) المصدر السابق: ٢٤٢.

(٥٦) المصدر السابق.

(٥٧) المصدر السابق: ٢٤٤.

(٥٨) المصدر السابق: ٢٤٢-٢٤٣.

(٥٩) البروجردي، حسين، جامع أحاديث الشيعة ٨: ٢٧٢، ب ٦ من الاستخارة من كتاب الصلاة.

(٦٠) النساء: ٩٥.

(٦١) التوبة: ١١١.

(٦٢) البروجردي، حسين، جامع أحاديث الشيعة ١٥: ١٨٤، ب ٤١ من فضائل القرآن وتعلّمه وتعليمه وقراءته وما يتعلّق به.

الصلح الابتدائي

□ الأستاذ مسعود الإمامی

وزّع الباحث دراسته ضمن ثلاث نقاط : الأولى في بيان الأمور العامة . .
والثانية في بيان حقيقة الصلح الابتدائي . . والثالثة في بيان مدى
مشروعية الصلح الابتدائي . .

المقدمة :

يعتبر « عقد الصلح » من العقود المعروفة التي تختص بمزايا خاصة بين سائر العقود الأخرى بحيث جعلته بمكان من الخطورة والأهمية . كما أنه من جهة أخرى يعتبر عقداً مستقلاً غير تابع في أحكامه وشروطه لأيّ من العقود الأخرى .

كذلك يشمل هذا العقد الكثير من نتائج العقود والإيقاعات المعروفة ، بل وحتى غير المعروفة والمستحدثة التي لا تدخل تحت أيّ واحد من العقود المتداولة . وتعدّ هذه السعة والشمولية في عقد الصلح من خصائصه التي لا توجد في غيره من العقود .

وثمة خصوصية ثالثة ذكرها أكثر الفقهاء لعقد الصلح وهي : إمكانية جريانه في الموارد التي تخلو من النزاع والخصومة أو يحتمل خلوها منه .

وبعبارة أخرى : إنّ عقد الصلح مضافاً إلى جريانه في موارد النزاع

والخصومة بين أطراف العقد ، كذلك يجري في المعاملات والعقود البدوية الخالية من النزاع ، بل والخالية من الحقوق السابقة التي قد تسبب الخلاف والنزاع .

ويصطلح على مثل هذا العقد بـ « الصلح الابتدائي » أو « الصلح البدوي » ، وقد ظهر هذا الاصطلاح في بدايته في مصنفات وكلمات المحققين القمي والنراقي ^(١) .

وقد أهلت هذه الخصوصيات الثلاث عقد الصلح إلى مكانة خاصة بين العقود ؛ بحيث يمكن التأسيس من خلاله لكثير من العقود من دون الالتزام بأحكامها أو شروطها الخاصة بها ، أو التأسيس لعقود مستحدثة خالية من حيثية النزاع والخلاف أو لا يحتمل فيها ذلك . ونظراً لهذه الموقعية الخاصة لعقد الصلح أطلق عليه البعض : « سيد العقود » ^(٢) أو « أنفع العقود » ^(٣) .

وبحثنا في هذا المقال يهدف إلى البحث والنقد والتحليل للخصوصية الثالثة من خصوصيات عقد الصلح ، مع المرور على الخصوصية الأولى والثانية بالبحث أيضاً .

النقطة الأولى - كليات :

١ - الصلح لغة :

لا يخرج لفظ « الصلح » في معناه الاصطلاحي واستعمال الفقهاء - باعتباره مستفاداً من لسان الآيات والروايات التي تثبت مشروعيته - عن معناه اللغوي . ولا شك في استعماله في الكتاب والسنة في معناه اللغوي وعدم اختراع حقيقة جديدة له فيهما ، كما عليه لفظ « الصلاة » و « الصوم » و « الحج » ، حيث اخترعت لها حقائق شرعية خاصة .

ومن هنا فإن أفضل طريق لتحديد حقيقة الصلح ، والإجابة على ما يرد من تساؤل عن اعتبار الصلح الابتدائي مصداقاً للصلح الوارد في الكتاب والسنة لكي تثبت مشروعيته أو لا ، هو الرجوع إلى اللغة والعرف .

والذي نراه في هذا المجال هو أنَّ لفظ « الصلح » إذا ما لاحظنا معناه الارتكازي الواضح لدى أهل اللغة نجده لا يستعمل في « الصلح الابتدائي » إلا مجازاً وبالناية ، والشواهد على ذلك من العرف كثيرة ، وكتب اللغة وغيرها تشهد لذلك أيضاً ، ومن خلال التتبع فيها تظهر الأمور التالية :

١ - إنَّ أكثر اللغويين فسّروا الصلح بمعنى السلم ^(٤) ، وفي المقابل ثمة من فسّره بأنّه أحد معاني السلم ^(٥) . ولعلّ السرّ في هذا الدور الواضح هو ارتكازية معنى الصلح ووضوحه لدى أهل اللغة ، ولو أنّهم سئلوا عن صحة استعماله في الصلح الابتدائي لأجابوا عن ذلك بكلّ وضوح . إلا أنّ تتبّع لفظ السلم - الذي قد يُقرأ بكسر السين وسكون اللام تارة ، أو بفتحها وسكون اللام أخرى ، أو بفتحهما معاً ثالثة - يفيد أنّ معناه الحقيقي هو الصلح .

والمستفاد ممّا ذكره بعض اللغويين في معنى الحرب ومقابلته للسلم ^(٦) : أنّ السلم أو الصلح هو ضد الحرب ^(٧) .

وقد فسّر أكثر المفسّرين الآيات الوارد فيها لفظ السلم ^(٨) بالصلح بمعنى إنهاء الحرب والنزاع بين المسلمين ^(٩) . وتعتبر هاتان قرينتين على أنّ المراد بالسلم المرادف للصلح هو إنهاء حالة الحرب والاختلاف .

٢ - صرّح جمع لا بأس به من أهل اللغة - وأكثرهم من المعاصرين - بأنّ الصلح هو السلام والتوافق عقيب الخصومة والنزاع . قال الراغب الأصفهاني : « الصلح يختص بإزالة النفار بين الناس » ^(١٠) . وقال الطريحي في توضيح الحديث النبوي « الصلح جائز بين المسلمين » : « أراد بالصلح : التراضي بين المتنازعين » ^(١١) . وقال لاروس : « الصلح : التوافق والمصالحة هم لنا ناصح ، إنهاء حالة الحرب والخصومة : السلم » ^(١٢) . وقال في الرائد : « الصلح : السلم بعد الحرب والخصومة » ^(١٣) . وقال في معجم متن اللغة : « الصلح : التثام

شعب القوم المتصدّع ، وهو السلم » (١٤) . وقال المصطفوي بعد ذكر موارد استعمال لفظ السلم : « التحقيق أن الأصل الواحد في المادة هو ما سلم من الفساد » (١٥) .

٣ - ذكر جمع من فقهاء الجمهور في أول بحث الصلح المعنى اللغوي للصلح قبل ذكر المعنى الاصطلاحي ، وقد صرّحوا جميعاً بأنّ الصلح لغةً هو « قطع المنازعة » (١٦) أو هو « قطع النزاع » (١٧) . ونقل بعض محققيهم المعاصرين عن بعض مصادر اللغة أنّ الصلح هو « المسالمة بعد المنازعة » (١٨) ، فيما توسّع أبو عبد الله زاهد البخاري من فقهاء الحنفية (م ٥٤٦) بما يشمل دفع الفساد المحقق والمتوقّع (١٩) . وحرى بكلّ باحث ملاحظة هذا الرأي اللغوي لفقهاء أهل السنّة باعتباره رأياً لغوياً محضاً وليس فقهياً مذهبياً خاصاً .

٤ - إنّ ثمة بحثاً لدى فقهاء الشافعية أشار إليه العلامة الحلّي - تبعاً لهم - في التذكرة (٢٠) ، وهو أنّه هل يجوز في المعاملة الابتدائية الخالية من أي خصومة أو نزاع استعمال لفظ الصلح في صيغة إيجاب العقد فيه ، أو لا ؟ منع الشافعية من ذلك ، وحجّتهم فيه : أنّ الصلح لا يستعمل إلا في موارد الخصومة والنزاع (٢١) .

٥ - قال العلامة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَغْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ﴾ (٢٢) : « وإنّما اعتبر خوف النشوز والإعراض دون نفس تحققهما لأنّ الصلح يتحقق موضوعه من حين تحقق العلانم والآثار المعقبة للخوف » (٢٣) .

وتعدّ هذه الآية من أهم الأدلة على مشروعية مطلق الصلح ، وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى اشتراط الخصومة والنزاع في دلالة لفظ الصلح .

٦ - لم يتعرّض فقهاء الإمامية إلى الدلالة اللغوية للفظ الصلح إلا نادراً ، وإنّما

اقتصروا على البحث الاصطلاحي له . ومن جملة المصادر التي تعرضت للبحث اللغوي هو ما أشار إليه العلامة الحلّي حيث قال : « إنّ الصلح إنّما معناه الاتفاق والرضا ، والاتفاق قد يحصل على المعاوضة وعلى غيرها » ^(٢٤) . وأفاد الوحيد البهبهاني جواباً غريباً على إشكال التعارض بين المعنى اللغوي للصلح وبين عدم اشتراط الخصومة السابقة فقال : « إنّ الصلح والإصلاح لغةٌ وعرفاً هو إزالة الفساد ، لا إزالة الخصومة والنزاع بخصوصه » ، ثم قال : « ومعلوم أنّ الصلح إذا لم يتحقق يكون هناك إفساد من جهة عدم ترتب أثر شرعي » ^(٢٥) ، وهو قريب ممّا ذكره الراغب الأصفهاني في معنى الصلح .

وما ذكره - من أنّه كلّما انتفى عقد الصلح في موضوعٍ ما حلّ بدله الفساد - يرد عليه إشكالات عديدة :

أولها : إنّ تحقق الفساد في حال عدم تحقق عقد الصلح لا ينحصر بعقد الصلح خاصة ، بل يلزم الفساد - بناءً على ما ذكره - كلّما خلا موضوعٌ ما من عقد أو إيقاع ، ومن هنا يمكن القول بعموم الفساد للأرض جميعاً .

وثانيها : عدم عرفية المعنى المذكور في كلامه للصلح في المحاورات العرفية لدى أهل اللغة .

وقد احتمل صاحب الرياض وصاحب المناهل شرطية سبق الخصومة في معنى الصلح ، ثم أجابا عليه : بأنّ هذه الخصومة أعم من الخصومة السابقة أو المحتملة والمتوقّعة ، ثم انتھيا إلى القول بأنّ عقد الصلح صادق حتى مع احتمال الخصومة ؛ وذلك لعدم القول بالفصل ، وكذلك لمقتضى أدلة لزوم الوفاء بالعقد ^(٢٦) .

وكلام صاحب الرياض اعتراف بشرطية سبق الخصومة أو احتمالها في تحقق معنى الصلح .

ومثله أيضاً المحقق القمي ، حيث اشترط في معنى الصلح قطع الشقاق والنزاع منكرّاً شموله للصلح الابتدائي^(٢٧) . كما احتمله أيضاً السيد الخونساري ، ثم حاول الإجابة عليه من خلال الروايات التي ادّعى ظهورها في عدم اشتراط سبق الخصومة أو احتمالها^(٢٨) ، وهذا - أي اشتراط سبق الخصومة - هو المستفاد من عبارات بعض الفقهاء أيضاً^(٢٩) .

وصرّح بعض الفقهاء بأنّ المعنى اللغوي للصلح يرادف معنى « الصفع » و « الإعراض » و « التجاوز » و « رفع اليد »^(٣٠) . وذهب المحقق الأصفهاني إلى أنّ أقرب المعاني إلى الصلح هو « السلم » واصفاً تفسيره بـ « التجاوز » بالسخيف^(٣١) .

والملاحظ في كلمات فقهاء الإمامية حول المعنى اللغوي للصلح عدم خلوها من الاضطراب ، والسرّ في ذلك محاولة البعض منهم الجمع بين المعنى اللغوي للصلح وبين القول المشهور بينهم في مشروعية الصلح الابتدائي ، وإن اعترف جمع غير قليل منهم بشرطية سبق الخصومة أو احتمالها في تحقق الصلح .

والمتحصّل من جميع ما مرّ : اشتراط سبق الخصومة في معنى الصلح ، بحيث يعتبر استعماله مجازياً في موارد احتمال النزاع أو الخصومة ، لكنه مجاز مشهور بسبب العلاقة المجازية الكبيرة والواضحة . وأمّا استعمال لفظ الصلح أو مرادفاته - كالسلم مثلاً - فيما ليس فيه أية سابقة للخصومة بحيث لا تكون محتملة فيه أصلاً فهو ليس بمجاز ، أو هو مجاز بعيد بحاجة إلى علاقة مجازية مصحّحة .

٢ - أقسام الصلح :

للصلح معنى عام يشمل كل فصل للخصومة بين المتصالحين ، فليس للخصومة موضوع خاص يجري فيها الصلح خاصة ، بل يشمل أنواع الخصومة

كالخصومة ، بين الزوجين المتنازعين ، أو الخصومة الواقعة بين المسلمين والكفار ، وغيرهما من أنواع الخصومة .

وقد فرقَ بعض فقهاء الشيعة والسنة - في أول كتاب الصلح - بين الصلح بمعناه العام والصلح بمعناه الخاص ، فاعتبروا الصلح بمعناه العام شاملاً لأقسام كثيرة ، أحدها ما يبحث تحت كتاب الصلح ، فيكون كتاب الصلح في مصادر الفريقين خاصاً يبحث قسم واحد من أقسام الصلح بمعناه العام ، وأمّا باقي أقسامه فهي في سائر الأبواب الفقهية الأخرى .

والمعروف بين الفقهاء تقسيم الصلح إلى خمسة أقسام ، هي :

١ - الصلح بين المسلمين والكفار .

٢ - الصلح بين أهل العدل والبغي .

٣ - الصلح بين الزوجين .

٤ - الصلح في الجنایات .

٥ - الصلح في الأموال .

ويختص كتاب الصلح بالأخير ، وأمّا باقي الأقسام فيبحث عنها في مثل كتاب الجهاد والطلاق والقصاص والديات (٣٢) .

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الفقهاء - كابن قدامة والبهوتي - عرفوا بشكل صريح الصلح بالمعنى العام ثم قسموه إلى أقسامه (٣٣) . واعتبر الشافعي الصلح بمنزلة البيع فتجري عليه أحكام البيع ، كما اعتبر أيضاً الصلح في أرش الجنایة والصلح بين الزوجين اللذين بينهما صداقٌ من شعب هذا الأصل ، وأنّ الأرض والصداق بمنزلة الثمن في البيع (٣٤) .

وقد فكّك هؤلاء الفقهاء - في مقام تعريف الصلح - بين المعنى العام والمعنى

الخاص له ؛ لثلا يقع الخلط بينهما ، إلا أنَّ غالب الفقهاء من الفريقين لم يميّزوا بينهما في مقام تعريفهم للصلح في أول كتاب الصلح ، فوقع الخلط بينهما ، مع أنَّ كتاب الصلح خاص بأحد أقسام الصلح لا جميعها ، إلا أنَّ التدبّر في تعاريفهم - الآتي ذكرها - يعطي أنَّه ينطبق على المعنى العام ، وبذلك يكون شاملاً أيضاً للصلح الخاص . نعم لا نجد هذه الإشكالية - على ما سيتضح لاحقاً - في كلام من جاء بعد الشيخ الأنصاري ؛ لأنهم عرّفوا الصلح الخاص في خصوص الأموال ، وهو معنى الصلح الخاص الذي يختص به كتاب الصلح .

٣- تعريف عقد الصلح :

أولاً- فقه الإمامية :

١ - أدرج فقهاء الإمامية منذ القدم فروعاً كثيرة تحت كتاب الصلح في مصنفاتهم الفقهية والروائية ، فقد أفردوا في مصنفاتهم الروائية - كالکافي ومن لا يحضره الفقيه وتهذيب الأحكام - أبواباً مستقلة لمسائل الصلح (٣٥) . كما ورد ذلك في مصنفاتهم الفقهية أيضاً ، وأولها ما ورد في مصنفات ابن الجنيد (م ٣٨١) (٣٦) ، والشيخ المفيد (م ٤١٣) في « المقنعة » ، والسيد المرتضى (م ٤٣٦) في « الانتصار » ولكن لم يرد ذلك في أبواب مستقلة تحت عنوان الصلح بل ذكرت فروعه بشكل متفرّق (٣٧) . وأول من كتب بشكل مستقل هو أبو الصلاح الحلبي (م ٤٤٧) وسلار الديلمي (م ٤٤٨) والشيخ الطوسي (م ٤٦٠) ، وكانوا معاصرين لبعضهم (٣٨) ، ثم استمر ذلك إلى عصرنا الحاضر في المصنفات الفقهية .

٢ - إنَّ التعريف الذي ذكره القدماء والمتأخرون إلى زمن الشيخ الأنصاري يقضي بأنهم يعتبرونه لفصل النزاع والخصومة (٣٩) . وأول تعريف للصلح هو ما ذكره ابن حمزة المتوفى حدود (٥٦٠) في الوسيلة : « الصلح : فصل الخصومة بين المتداعيين » (٤٠) ، ثم راج بين المتأخرين تعريفه بأنّه : « عقد

شرّع لقطع التجاذب « (٤١) ، وأنه : « مشروع لقطع المنازعة » (٤٢) ، وأنه : « عقد شرّع لقطع التنازع بين المتخاصمين » (٤٣) ، وأنه : « عقد شرّع لقطع التنازع بين المتخالفين » (٤٤) ، وأنه : « عقد وضعه الشارع لقطع النزاع » (٤٥) ، وأنه : « مشروع في الأصل لقطع المنازعة السابقة أو المتوقعة » (٤٦) .

وهذه التعاريف التي طرحت منذ زمن العلامة الحلّي والمحقق الكرّكي واجهت إشكالاً بسبب اشتراطها سبق الخصومة ، وقد تصدّى الفقهاء لدفعه ، وهو عبارة عن التعارض الحاصل بين هذا التعريف وبين قول المشهور بعدم اشتراط سبق الخصومة أو احتمالها في الصلح ، وسيأتي التعرّض لهذا الدفع .

نعم ما ذكره الشيخ الأنصاري في تعريف الصلح خالٍ من الإشكال ، قال تذكّر : « إنّ حقيقة الصلح - ولو تعلّق بالعيّني - ليس هو التملك على وجه المقابلة والمعارضة ، بل معناه الأصلي هو التسالم » (٤٧) . وجذور هذا التعريف يمكن أن نجدها في كلام صاحب الجواهر ، حيث قال في جواب بعضهم : « إنّ المراد بلفظ الصلح الواقع في إيجاب العقد : إنشاء الرضا بما توافقا أو اصطلاحاً وتسالماً عليه فيما بينهما ، لا أنّ المراد به خصوص الصلح المتعقّب للخصومة مثلاً ، كما هو واضح » (٤٨) .

وقد اقتبس كل من جاء بعد الشيخ الأنصاري من تعريفه ، فالجميع اعتبر فيه التراضي في تملك العين أو المنفعة أو إسقاط الدين أو الحق ونحوها (٤٩) . وقد رجّح المحقق الأصفهاني أن يكون لفظ « الصلح » مرادفاً للفظي « سازش » و « سازگاري » في الفارسية دون لفظ « التسالم » (٥٠) ، كما ذهب شيخ الشريعة الأصفهاني إلى أنّه بمعنى « التجاوز » و « الصفح » و « الإعراض » و « رفع اليد » دون « التسالم » (٥١) . وعرفه آخرون بما لا يفيد في تحديد حقيقته (٥٢) .

وعرفه الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بأنّه : « التزام بالتسالم ورفع الخصومة الموجودة أو المفروضة » (٥٣) ، ممّا يعلم منه اشتراطه سبق الخصومة حقيقةً أو فرضاً .

ثانياً - فقه أهل السنة :

ورد في فقه أهل السنة تعاريف مشابهة لما تقدم ، ففي الفقه الشافعي عرّف الصلح بأنه : « العقد الذي ينقطع به خصومة المتخاصمين » ^(٥٤) ، وأيضاً : « عقد يحصل به قطع النزاع » ^(٥٥) ، وأيضاً : « العقد الذي تنقطع به خصومة المتخاصمين » ^(٥٦) ، وأيضاً : « عقد يحصل به قطع النزاع » ^(٥٧) . وعرفه الأحناف بأنه : « انقطاع الخصومة والمنازعة بين المتداعيين شرعاً حتى لا تسمع دعواهما بعد ذلك » ^(٥٨) ، وأيضاً بأنه : « عقد يرفع النزاع » ^(٥٩) ، وأيضاً : « عقد يرفع النزاع ويقطع الخصومة » ^(٦٠) . وورد في الفقه الحنبلي تعريفه بأنه : « معاقدة يتوسل بها إلى الإصلاح بين المختلفين » ^(٦١) ، وأيضاً : « معاقدة يتوسل بها إلى موافقة بين المختلفين ؛ أي المتخاصمين » ^(٦٢) . وعرفه المالكية بأنه : « انتقال عن حق أو دعوى بعوض لرفع نزاع أو خوف وقوعه » ^(٦٣) .

كما ورد في مصادر فقهية مستقلة تعريفه بأنه : « الصلح لقطع الخصومة » ^(٦٤) ، وأيضاً : « عقد ينهي الخصومة بين المتخاصمين » ^(٦٥) ، و « عقد لرفع المنازعة » ^(٦٦) .

وهي متقاربة اللفظ والعبارة ؛ ولذا جمعها بعض المعاصرين بقوله : « معاقدة يرتفع بها النزاع بين الخصوم ، ويتوصل بها إلى الموافقة بين المختلفين » ^(٦٧) . نعم ، قد يلاحظ في تعريف المالكية خصوصية أن عقد الصلح مضافاً إلى كونه عندهم لرفع الخصومة الواقعة فإنه أيضاً لرفع الخصومة المحتملة أو المتوقعة أيضاً .

ثالثاً - تعريف الصلح في قانون الجمهورية الإسلامية في إيران :

١ - ورد في القانون المدني الإيراني فصل خاص بعقد الصلح يتضمن (١٩) مادة ، إلا أنه لم يتم التطرق إلى تعريفه ، وانطلاقاً من ذلك قام بعض القانونيين

بتعريفه في ضوء مواد هذا الفصل وفي ضوء فقه الإمامية :

فقد عرّفه مصطفى عدل ومحمد بروجردي عبده في ضوء المادة (٧٥٢)
والمادة (٧٥٨) بأنّه : « عقد يتوسّل بموجبه المتعاقدان المتنازعان إلى قطع
التنازع الموجود أو المحتمل ، أو إلى إيجاد معاملة جديدة من دون أن تكون
شروطها ملزمة لهما » (٦٨) .

وعرّفه الدكتور إمامي بأنّه : « تراضٍ وتسالم على أمر ، سواء كان تمليكاً
لعين أو منفعة أو إسقاط دين أو حق أو نحوه » (٦٩) . وهو نفس التعريف
المعروف بين فقهاء الإمامية بعد الشيخ الأنصاري .

ولكن عرّفه الدكتور اللنكرودي بتعريف جديد فقال : « هو عبارة عن
توافق وتراض لإثبات أو نفي أثر حقوقي أو أكثر من دون التزام بأحكام عقود
معينة » (٧٠) .

ويرى الدكتور كاتوزيان أنّ رأي القانون المدني في تحديد حقيقة الصلح في
ضوء سابقته التاريخية في الفقه الإمامي غير خال من الإبهام أو الغموض (٧١) ،
ثم ذهب بعد البحث في رأي الفقه الإمامي ورأي القانون المدني في حقيقة الصلح
إلى اختيار تعريف الشيخ الأنصاري الذي هو عبارة عن التسالم ، ثم أفاد -
استناداً لما اقتبسه من تعريف الشيخ - : « إنّ حقيقة الصلح هي نوع تسالم
وصفح متقابل ، وهذا هو ما يميّزه عن سائر المعاملات ويجعله عقداً مستقلاً ،
وعليه فعقد الصلح لرفع الخصومة الواقعة على حق مشتبه بين طرفين ، أو
الخصومة المحتملة والمتوقّعة بينهما ، فيقع الصفح والتراضي بينهما لإثبات حق
أو نقله أو إسقاطه . وهذا الفهم لحقيقة الصلح هو الذي يميّزه عما عداه من
المعاملات - من البيع والهبة والإجارة - ويحفظ استقلاله قبالتها » (٧٢) .

ثم أشكل على المدوّنين للقانون إقرارهم للمادة (٧٥٢) و (٧٥٨) و (٧٦٢)

التي تقرّ مشروعية الصلح الابتدائي مع ما يستتبعه هذا العقد من مضاعفات وتبعات . وواضح أنّ هذا الفهم لتعريف الشيخ الأنصاري يعتبر فهماً نادراً لم يسبق إليه أحد من الفقهاء أو القانونيين غير الأستاذ الشهيد التبريزي - كما تقدم - حيث فسّر التسالم بالصفح المتقابل من الجانبين ، فإنّ الفقهاء الذين تلوا الشيخ الأنصاري وإن أقرّوا الصلح الابتدائي الخالي عن سبق الخصومة المحقّقة أو المتوقّعة لكنّهم لم يفسّروا الصلح بذلك ، بل فسّروه بالتسالم والتراضي بمعنى التوافق لا بمعنى الصفح المتقابل ، وهذا ما يفهم أيضاً من كلام الدكتور الإمامي والدكتور اللكرودي .

رابعاً - تعريف الصلح في قانون الدول الإسلامية والعربية :

١ - عُرّف الصلح في المجلة العدلية - التي تعتبر الأساس الحقوقي والقانوني في الدول الإسلامية والعربية - في المادة (١٥٣١) : « الصلح : عقد يرفع النزاع بالتراضي » ^(٧٣) . وهو قريب في لفظه ومعناه لما ذكره فقهاء أهل السنّة في تعريف الصلح .

وجاء في المادة (٦٩٨) من القانون العراقي تعريفاً مشابهاً لما ورد في المجلة العدلية ، حيث ورد فيها : « الصلح : عقد يرفع النزاع ويقطع الخصومة بالتراضي » ^(٧٤) .

وعرّفه القانون المصري القديم في المادة رقم (٥٣٢) بأنّه : « عقد به يترك كل من المتعاقدين جزءاً من حقوقه على وجه التقابل ؛ لقطع النزاع الحاصل أو لمنع وقوعه » ^(٧٥) . وقد تمّ العدول عن هذا التعريف - لأسباب ذكرها المقنّن المصري في المصادر القانونية ^(٧٦) - إلى تعريف جديد في القانون المدني الجديد في المادة (٥٤٩) حيث ورد : « الصلح : عقد يحسم به الطرفان نزاعاً قائماً ، أو يتوقّيان به نزاعاً محتملاً ؛ وذلك بأن ينزل كل منهما على وجه التقابل عن جزء من أجزائه » ^(٧٧) .

وأما القانون السوري الجديد فقد نصّ على نفس هذا التعريف في المادة (٥١٧)^(٧٨) ، ومثله في القانون الكويتي في المادة (٥٥٢) ولكن مع اختلاف بسيط ، حيث ورد في تعريفه أن : « الصلح : عقد يحسم به عاقده نزاعاً قائماً بينهما ، أو يتوقّيان به نزاعاً محتملاً ؛ وذلك بأن ينزل كل منهما على وجه التقابل عن جانب من ادّعائه »^(٧٩) .

ويشتمل هذا التعريف - حسب ما يراه المختصّون في القانون المصري - على ثلاثة أركان : ١ - الخصومة المحقّقة أو المتوقّعة . ٢ - قصد إزالة الخصومة . ٣ - تنازل أحد الطرفين عن بعض حقّه وإن كان يختلف مقدار التنازل هذا ، فلو تنازل الأجير عن بعض أجرته لكي يعجّل مستأجره بدفع أجرته لا يعدّ ذلك صلحاً ؛ لعدم وجود خصومة حقيقية أو محتملة بينهما ، وكذا ليس من الصلح ما لو اتفقا على بيع المتاع المتنازع عليه لو خيف عليه التلف طوال فترة الترافع ، فيباع ويوضع ثمنه في خزانة المحكمة ؛ لعدم توفّر الركن الثاني وهو قصد إزالة الخصومة . وكذا ليس من الصلح ما لو تنازل أحد الطرفين عن الدعوى لصالح الطرف الآخر ؛ وذلك لفقد الركن الثالث^(٨٠) .

وقد اشتمل القانون اللبناني في المادة رقم (١٠٣٥) على هذه الأركان ، ولكن مع تغيير في اللفظ ، حيث ورد فيه : « الصلح : عقد يحسم به الفريقان النزاع القائم بينهما أو يمنعان حصوله بالتساهل المتبادل »^(٨١) . وقد أشار المختصون في القانون اللبناني إلى توفّر الأركان الثلاثة في هذا التعريف^(٨٢) .

النقطة الثانية - حقيقة الصلح الابتدائي :

أولاً - استقلالية الصلح الابتدائي أو تبعيّته :

١ - فقه الإمامية والقانون الإسلامي في إيران :

من البحوث الأساسية في عقد الصلح البحث عن استقلاليّته أو تبعيّته لغيره

من العقود بحيث تجري عليه أحكام غيره بما يناسب مضمون العقد ونتيجته ، فإن كانت نتيجته تمليك العين بعوض جرت عليه أحكام البيع ، وإن كانت نتيجته تمليك المنفعة جرت عليه أحكام الإجارة . وعليه فلا يكون عقد الصلح - بناءً على هذا - عقدًا مستقلًا وقسيمًا لباقي العقود ، بل هو مندرج تحتها .

أ - وأوّل من طرح هذا البحث هو الشيخ الطوسي في « المبسوط » ، فقد أشار - وكما هو دأبه في كتابه هذا ؛ حيث يستعرض آراء الجمهور في المسألة سيما الشافعية - إلى أنّ الصلح هو أحد العقود الخمسة وهي : البيع ، الإجارة ، العارية ، الإبراء ، الهبة ، ثم صرّح قائلاً : « ويقوى في نفسي أن يكون هذا الصلح أصلاً قائماً بنفسه ولا يكون فرع البيع ، فلا يحتاج إلى شروط البيع واعتبار خيار المجلس على ما بيناه فيما مضى » ^(٨٣) . وقد صرّح في أكثر من موضع من كتاب الصلح بأنّه عقد مستقل غير تابع لغيره ^(٨٤) ، ووافقه عليه ابن إدريس أيضاً ^(٨٥) ، وهو الذي نسب إليه أيضاً المحقق المتنبّع العاملي ومعاصره شيخ الشريعة الأصفهاني ^(٨٦) . إلا أنّ بعض من لا درية له بمنهج الشيخ في المبسوط أو لعدم وقوفه على تمام كلام الشيخ في كتاب الصلح أو لغير ذلك نسب إليه العكس وفاقاً للجمهور ؛ وذلك استناداً إلى أول كلامه في المبسوط . وقد سرى هذا التوهم إلى باقي الفقهاء والحقوقيين حتى عدّ ذلك من المسلّمات ، واشتهر أنّ بين الإمامية قولين في هذه المسألة ، أحدهما للشيخ وفاقاً للجمهور وهو : القول بتبعية الصلح لغيره من العقود ، والآخر : استقلاله وأصالته ^(٨٧) ، والظاهر عدم سنوح الفرصة لهؤلاء في مراجعة كلام الشيخ . نعم ثمة من وافق الجمهور في هذا الرأي من فقهاءنا ، كالقطب الراوندي والسيد مصطفى الخميني ^(٨٨) .

والحاصل : فإنّ أكثر الإمامية بما يقرب من اتفاقهم على استقلالية عقد الصلح ، خلافاً للجمهور من أهل السنّة ^(٨٩) ، بل قد نسب القول بذلك إلى إجماع الشيعة ، ولكنه مخدوش بمخالفة من ذكرنا .

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ القول بأصالة عقد الصلح لا يعدّ من الناحية الفنية مقدمة للقول بمشروعية الصلح الابتدائي؛ فإنّ من الممكن الالتزام بعدم أصالته ومع ذلك يقال بالصلح الابتدائي، كما نجد ذلك عند الشيخ الطوسي - على ما حكاه عنه المحقق الأردبيلي والمحقق العاملي - من إنكار أصالة عقد الصلح تبعاً للشافعي لكنه مع ذلك لم يشترط سبق الخصومة خلافاً للشافعي نفسه (٩٠).

هذا مضافاً إلى أنّ ما يترتب على القول بالصلح الابتدائي من ثمرات ونتائج كثيرة بحثها الفقهاء والحقوقيون إنّما يتمّ في فرض اعتبار عقد الصلح عقداً مستقلاً، لا عقداً تابعاً لغيره من العقود، كالبيع والإجارة والإبراء والعارية والهبة مع عدم اشتراط سبق الخصومة.

ب - صرّحت المادة (٧٥٨) من القانون المدني الإيراني باستقلالية عقد الصلح وأصالته كما عليه أكثرية فقهاء الإمامية القريبة من الإجماع . فقد نصّت هذه المادة على التالي : « إنّ عقد الصلح وإن أدّى إلى نتيجة المعاملة التي وقع محلّها إلا أنّه لا تجري عليه أحكام تلك المعاملة ، فإذا كان مورده عيناً في قبال عوض فإنّ نتيجته البيع إلا أنّ أحكام البيع لا تجري عليه » .

وقد نبّه المقتنّن إلى ما قد يتوهم من عدم اختصاص حق الشفعة بالبيع ، فذكر في المادة (٧٥٩) : « إنّ حق الشفعة لا يثبت في الصلح وإن كان في مقام البيع » .

٢ - فقه أهل السنّة ورأي القانون في الدول العربية :

أ - جمهور أهل السنّة على أنّ عقد الصلح إذا أفاد نتيجة عقد من العقود فهو تابع له في أحكامه وشروطه ، نعم ثمة من توسّع منهم في نتائج سائر العقود ، ومنهم من ضيقها (٩١) .

ب - صرّحت بعض المصادر القانونية والحقوقية في الدول الإسلامية والعربية بكون الصلح عقداً تابعاً وليس مستقلاً ، فهو تابع في أحكامه وشروطه

إلى أقرب العقود في النتيجة التي يؤدي إليها ، فإن كانت نتيجته التمليك بعوض جرت عليه أحكام البيع ، وإن كانت نتيجته تمليك المنفعة بعوض جرت عليه أحكام الإجارة . وقد جاء في المادة (١٥٤٥) و (١٥٤٨) و (١٥٤٩) من المجلة العدلية ذكر بعض الموارد لهذه الضابطة الكلية . كما صرح بعض شراح المجلة في مقام شرح هذه الموارد القانونية بالقاعدة الكلية المذكورة ^(٩٢) . كما أشار أيضاً القانون اللبناني في المادة (١٠٥٢) إلى هذه الضابطة الكلية بشكل صريح فقال : « إذا كان العقد الذي سمّي مصالحة ينطوي في الحقيقة على هبة أو بيع أو غير ذلك من العقود - خلافاً لما يؤخذ من عبارته - فإنّ صحته ومفاعيله تقدّر وفقاً للأحكام التي يخضع لها العقد الذي ينطوي عليه المصالحة » ^(٩٣) .

وقد ذكر القانوني المصري كامل مرسي باشا بعد تعرّضه للمادة القانونية المذكورة : أنّ هذه المادة قد وردت أيضاً في المادة (٧٠٧) و (٧٠٨) من القانون المدني العراقي ، وفي المادة (١٤٧٧) من القانون المدني المغربي ، وفي المادة (١١١٦) من القانون المدني التونسي ^(٩٤) .

والحاصل : فإنّ عقد الصلح في قانون الدول العربية والإسلامية يعتبر عقداً تابعاً في أحكامه وشروطه لغيره من العقود كما هو الشأن في الفقه السنّي .

ثانياً - نتيجة عقد الصلح :

١ - العقود المتعارفة :

من خصوصيات عقد الصلح أنّه يمكن من خلاله الوصول إلى نتائج كثير من العقود ؛ فإنّ بإمكان المتصلحين في إطار عقد الصلح تمليك العين أو المنفعة أو إسقاط دين أو حق بعوض أو لا بعوض . فالصلح وإن كان في الفقه الإمامي عقداً مستقلاً إلا أنّه يمكن أن يحقق نتائج كثير من العقود .

وقد ذكر الشيخ الطوسي - تبعاً للشافعية - أنّ عقد الصلح يفيد نتائج العقود

الخمسـة التي هي : البيع ، الإبراء ، الإجارة ، العارية ، الهبة ^(٩٥) . وقد نقل بعض الفقهاء هذا القول منبّهاً على أنّه مأخوذ من الشافعية ^(٩٦) .

وأشار ابن فهد الحلّي إلى وجه الحصر في هذه العقود الخمسة فقال : « وجه الحصر أن نقول : الصلح إمّا أن يتضمّن إسقاطاً أو تملكياً ، والأول فرع الإبراء ، والثاني إمّا تملك عين أو منفعة ، والأول إمّا بعوض وهو فرع البيع ، أو لا بعوض وهو فرع الهبة ، والثاني إمّا بعوض وهو فرع الإجارة ، أو لا بعوض وهو فرع العارية » ^(٩٧) .

وأشار بعض الفقهاء إلى هذه العقود الخمسة كنتائج لعقد الصلح من دون حصره بها ^(٩٨) . كما ذهب بعض المتأخرين إلى أنّ عقد الصلح يمكنه تحقيق نتائج أخرى غير نتائج العقود الخمسة المذكورة ^(٩٩) ، ويشهد لهذا التوسّع في نتائج عقد الصلح ما ورد في تعريف المعاصرين لعقد الصلح : فإنّهم بعد ذكرهم لثمرة هذا العقد وأنّه قد يكون تملكياً لعين أو منفعة أو إسقاط دين أو حق بعوض أو لا بعوض أضافوا « أو غير ذلك » تنبيهاً على هذه التوسعة في النتائج والآثار المترتبة على عقد الصلح ^(١٠٠) ، بل صرّح البعض بذلك فقال : « يجوز إيقاعه على كل أمر وفي كل مقام إلا ما أحلّ حراماً وحرّم حلالاً » ^(١٠١) . وأصرح منه عبارة صاحب المناهل الذي أفاد بأنّ عقد الصلح يفيد نتائج جميع العقود إلا النكاح ، قال تدخّل : « هل يفيد الصلح فائدة كل عقد عدا النكاح ، أو يختص بالعقود الخمسة التي تقدم إليها الإشارة ، أو يختص بالبيع ؟ الأقرب عندي هو الأول . والظاهر أنّه متفق عليه بين القائلين بالمختار » ^(١٠٢) .

وصرّح الشيخ المامقاني بعمومية نتائج هذا العقد أيضاً فقال : « هو عقد مستقل وليس فرعاً على غيره ، على المشهور المنصور . نعم يفيد فائدة كل عقد عدا النكاح » ^(١٠٣) . واستثنى الشهيد محمد الصدر من العقود والإيقاعات عقد النكاح والطلاق والعقّ فقال : « وقد يفيد فوائد المزارعة والمساقاة والقرض

والرهن إلى غير ذلك من المعاملات ، بل يفيد أيضاً فائدة الإيقاعات كالإبراء ، وإن كان نفوذه في العتق والطلاق والنكاح مما لم يقل به أحد » (١٠٤) .

ولكن جاء في المادة (٧٥٢) من القانون المدني جريان الصلح في جميع المعاملات مطلقاً من دون استثناء .

نعم ، لم يبحث فقهاؤنا بشكل مفصل وواضح تعميم نتائج الصلح أو تضييقها ، إلا أن الظاهر من كلماتهم هو ما ذكره صاحب المناهل من التعميم باستثناء النكاح فقط .

٢ - العقود غير المتعارفة :

ذهب بعض المتأخرين والمعاصرين من فقهاءنا إلى أبعد حدّ في استثمار فكرة تعميم نتائج عقد الصلح لإثبات شرعية بعض العقود والمعاملات المستحدثة غير المعروفة .

وقد صرح الشيخ الأنصاري في بحث الهبة المعوّضة بأنها ليست نتيجةً أو ثمرةً لعقد من العقود إلا الصلح (١٠٥) . كما أنّ عقد التأمين الذي لا يمكن عدّه نتيجةً لعقد من العقود يمكن تخريجه - على رأي بعض المعاصرين - على أساس الصلح (١٠٦) ، وإن كان البعض يرى - بناءً على عدم توقيفية العقود والمعاملات - في عقد التأمين معاملة مستقلة غير مخالفة لأحكام الشرع (١٠٧) ، أو أنّه يدرجه تحت عقود أخرى ، كالهبة (١٠٨) أو الضمان (١٠٩) أو مطلق المعاوضة (١١٠) .

ومن العقود المستحدثة والمعاصرة التي يمكن تخريجها على أساس عقد الصلح هو الملكية الزمانية (١١١) التي يتم على أساسها تملك العقارات أو المنازل أو الشقق أو أماكن السكن السياحية بشكل مؤقت وبشكل متناوب ومتكرّر ؛ بحيث يكون المشتري أو المستهلك مالئاً لهذه الدار أو الشقة في فصل

الربيع من كل سنة - مثلاً - وإن كانت في الفصول الأخرى ملكاً لغيره من الناس ، فمثل هذه المعاملة لا تندرج تحت عقد الإجارة ، كما أنها ليست بيعاً حسب أكثر فقهاء الشيعة والسنة ؛ لأنّ البيع غير موقّت بوقت (١١٢) .

وعلى هذا الأساس ، فإنّ هذا العقد الجديد لابد من إدراجه تحت أحد العقود ، أو اعتباره تأسيساً حقوقياً جديداً في نظام العقود والمعاملات المعاصرة ؛ ومن هنا ذهب بعض المعاصرين إلى اعتبار عقد الصلح تخريجاً مناسباً - إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار شمولية نتائجه وعموميّتها - لهذه المعاملة (١١٣) .

وقد صرّحت المادة (٧٥٢) من القانون المدني - كما تقدم - بجريان الصلح في غير المعاملات المعيّنة . فقد جاء في هذه المادة : « يمكن أن يجري الصلح في مورد المعاملة وغيرها » . ومع وجود هذه المادة القانونية فإنّ بعض القانونيين لا يرى ضرورة للمادة العاشرة ويعتبرها تكراراً أو لغواً ، وفي المقابل يرى بعض الحقوقيين أنّ المادة (٧٥٢) غير ضرورية .

لقد جاء في المادة العاشرة ما نصّه : « إنّ العقود الخصوصية إذا لم تكن مخالفة بشكل صريح للقانون فهي نافذة » . وتؤسس هذه المادة لأصالة « حرية المعاملات » وتوسّع من سلطة الإرادة وتطلق عنانها إلى خارج العقود المعيّنة . كما أنّها تطلق نفوذ الشرط ولا تقيده بأن يكون ضمن العقد خاصة ؛ لأنّ الشرط عقد مستقل يمكن أن يكون ملزماً إلى جانب أصل العقد وإن تأخّر عنه ووقع خارجه (١١٤) .

وعلى كل حال ، فقد ذهب بعض الحقوقيين إلى عدم ضرورة المادة العاشرة ؛ وذلك انطلاقاً من سعة دائرة عقد الصلح في القانون المدني الشامل للصلح الابتدائي في المعاملات وغير المعاملات المعهودة . وينكر الدكتور اللنكرودي دعوى أن تكون المادة العاشرة قد وسّعت من أصل حرية الإرادة بما لا يوجد في

الفقه : وذلك لأنّ وجود أقسام عقد الصلح المختلفة وأدلتها في الفقه وسعة دائرة مدلول مواد القانون المدني هي أكبر دليل على خلاف هذا المدعى (١١٥) .
وبعبارة ثانية : إنّ سعة دائرة مواد القانون المدني فيما يرتبط بعقد الصلح لا تُبقي ثمة مجالاً لافتراض تراضٍ خارج عن إطار هذه الدائرة لتشمله المادة العاشرة من القانون المدني ، وعليه فإنّ سعة دائرة المواد المتعلقة بعقد الصلح تُثبت خلاف هذه الفكرة (١١٦) .

ولكن في مقابل ذلك نجد أنّ للدكتور كاتوزيان - الذي ينكر الصلح الابتدائي حيث يعتبره سبباً في الإخلال بالنظم العام وتسهيل عملية التحايل على القانون - رأياً آخر في المادة العاشرة ، حيث يقول : « إنّهُ مع وجود المادة العاشرة من القانون المدني لا داعي للقول بالصلح الابتدائي من دون موجب بحيث يكون باعثاً لاستخدام أنواع الحيل القانونية » (١١٧) .

إلا أنّه يوضّح بعد ذلك بأنّ المادة العاشرة في نفس الوقت هي ليست تكراراً لعقد الصلح ، بل بينهما فوارق عديدة ، منها : أنّ عقد الصلح عنوان لا بد من قصده إمّا بشكل صريح أو ضمني ، وعليه فإنّ عقد الصلح يعتبر إطاراً معاملياً أسّسه المشرّع القانوني ، في حين أنّ المادة العاشرة تؤسس للزوم العقود أو المعاملات الخصوصية مع قطع النظر عن أيّ إطار معاملي لها . ومنها : أنّ المادة العاشرة إنّما تشمل من يشترك في عملية التراضي ، بينما الصلح قد يشمل الغير أيضاً ، كما في حالة جرمان الشريك من حق الشفعة بسبب المعاملة الصلحية التي تقع بين الشريك الآخر والمشتري . ومنها : أنّ المادة العاشرة تشمل الشروط الواقعة ضمن العقد ما لم تكن مخالفة للقواعد بما يشمل حتى عقد الصلح نفسه ، في حين أنّ عقد الصلح لا يشمل إلا المعاملة الصلحية دون الشروط التي تقع ضمن العقد (١١٨) .

إنّ ما ذكره وإن كان صحيحاً في إثبات عدم لغوية هذه المادة مقارنةً بعقد

الصلح ، إلا أنّ وجود أحدهما كافٍ لتأمين أصل الحرية في المعاملات . وبعبارة أدق : إنّ دائرة المادة العاشرة لما كانت شاملة للشروط أيضاً فإنّها قادرة على تحقيق أو تأمين الهدف النهائي من أصل حرية العقود والمعاملات ، ومع هذا الحال لا حاجة إلى شرعنة أو تخريج الصلح الابتدائي من خلال المادة (٧٥٢) . نعم ، لو تمّ إحراز الاحتمالات الآتي ذكرها في « ثالثاً » حول هذه المادة ، وكانت هذه المادة كسائر قوانين عقد الصلح في سائر البلاد - كما سيأتي بيانه - تشمل خصوص الموارد التي فيها الخصومة المحققة أو المحتملة فقط ، فإنّه لا يتجه إشكال التكرار في القانون المدني .

ثالثاً - سبق الخصومة في عقد الصلح :

١ - فقه الإمامية والقانون الإسلامي في إيران :

أ - إذا ما راجعنا كلمات الفقهاء نجد أنّ أول من بحث في شرطية سبق الخصومة أو عدمها بشكل صريح هو العلامة الحليّ في التذكرة . ولأهمية الموضوع علمياً وتاريخياً ننقل نصّ كلامه ، حيث قال : « لا يشترط عندنا سبق الخصومة في الصلح ؛ لأصالة الصحة ، فلو كان لواحد ملك فقال له غيره : بعني ملكك بكذا ، فباعه ، صحّ البيع إجماعاً . ولو قال له : صالحي عنه بألف ، ففعل ، صحّ عندنا ؛ لأنّ الصلح عقد مستقل بنفسه ، وهو أحد وجهي الشافعية ؛ لأنّ مثل هذا الصلح معاوضة ، ولا فرق بين أن يعقد بلفظ الصلح أو بلفظ البيع ، وأظهرهما عندهم المنع ؛ لأنّ لفظ الصلح إنّما يستعمل ويطلق إذا سبقت الخصومة ، وهو ممنوع ، ولا عبرة باللفظ . هذا إذا أطلقا لفظ الصلح ولم ينويا شيئاً ، أمّا إذا استعملا ونويا البيع فإنّه يكون كناية قطعاً ، ويكون عند الشافعية مبتنئاً على الخلاف المشهور في انعقاد البيع بالكنايات ، وعندنا الأصل عصمة مال الغير وعدم الانتقال عنه بالكناية » (١١٩) .

وهنا في مقام دراسة هذا الكلام نسجل النقاط التالية :

١- إن الأصل في هذه المسألة - وكما أشار إليه العلامة - هو فقه الشافعية ، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك سابقاً ، وذكرنا مصادر الفقه الشافعي فيه ؛ ولذا لم تطرح المسألة في فقهننا بهذا الشكل لا قبل العلامة ولا بعده .

٢- ثمة بحث لفظي طرحه العلامة ، وهو ما لو جرت الصيغة بين الجانبين بلفظ الصلح لكن لا مع قصد الصلح أو قصد البيع ، ولم تكن ثمة خصومة بينهما ، فهل تصح مثل هذه المعاوضة أو لا ؟ ذهب العلامة إلى صحة المعاوضة وانعقاد عقد الصلح ، وذهب الشافعية إلى بطلانها ؛ وذلك لاشتراط سبق الخصومة في عقد الصلح عندهم . وبناءً على ما ذكره العلامة فإنّ المعاملة تصح مع قصدهما له بطريق أولى . وعليه فإنّه يمكن إخراج البحث في المسألة من كونه بحثاً لفظياً صرفاً (وهو فيما لو تَلَفَّظا بالإيجاب والقبول من دون قصد) إلى بحث معنوي عن صحة العقد فيما لو قصده مع عدم سبق الخصومة .

٣- المستفاد من المثال المذكور في عبارة العلامة أنّ موضوع المسألة جريان العقد من غير سبق الخصومة المحقّقة ولا المحتملة ؛ أي في مورد الصلح الابتدائي ، وهذا ما صرّح به جمع من الفقهاء إلى ما قبل الشيخ الأنصاري^(١٢٠) ، وأمّا بعد الشيخ فلم يتعرّضوا في تعريف الصلح - كما أشرنا سابقاً - إلى اشتراط الخصومة والنزاع ، فيشمل حينئذٍ الصلح الابتدائي على ما صرّحوا به . وعليه ، فلا يمكن القول بأنّ مرادهم من عدم اشتراط الخصومة خصوص الخصومة السابقة دون الخصومة المحتملة ، وإن كان يفهم ذلك من عبارة بعضهم أيضاً^(١٢١) .

ب - قد تقدم في النقطة الأولى من المقال أنّ فقهاء الشيعة إلى زمن الشيخ الأنصاري قد أخذوا في تعريف الصلح اشتراط سبق الخصومة ، ولكن ذكرنا قبل

قليل أن الأكثرية الساحقة بما يقرب من الإجماع قد ذهبوا إلى عدم اشتراط سبق الخصومة ، وهو تعارضُ تصدّى بعض الفقهاء لرفعه ، فذهب المحقق الأردبيلي والمحدث البحراني إلى أن الأصل في التعاريف التي أخذ فيها شرط سبق الخصومة هو تعاريف العامة الذين اشترطوا ذلك ^(١٢٢) . ولكن ذهب الأكثر إلى توجيه آخر ، والظاهر أن أول من طرح هذا التوجيه هو المحقق الكركي في شرح القواعد ، فإنه بعد أن تعرّض لتعريف العلامة في قواعد الأحكام ^(١٢٣) ذكر أن الأصل في مشروعية الصلح وإن كان هو رفع الخصومة ولكن هذا لا يعني وجودها في تمام موارد الصلح ، فهو نظير القصر في الصلاة الذي شرّع من أجل المشقة ولكن حكم القصر لا يدور مداره ؛ فقد يثبت القصر في سفر لا مشقة فيه أيضاً ^(١٢٤) . وقد ذكر الفقهاء بعد المحقق الكركي هذا التوجيه أيضاً ^(١٢٥) . وبعبارة فنية : إن فصل الخصومة هو حكمة التشريع لا علته ، والحكم الشرعي يدور مدار العلة لا الحكمة . وقد مثّلوا بأمثلة أخرى غير مسألة القصر في الصلاة ، كالفسخ في خيار العيب الذي حكمته نقصان القيمة ولكنه يجري فيما لا نقصان للقيمة فيه أيضاً بل ربما فيه زيادة القيمة كالعبد الخصي ^(١٢٦) ، وكاستبراء الرحم الذي هو حكمة للعدة وليس علّة لها ^(١٢٧) .

ج - لقد ورد إثبات المادة الأولى من الفصل المتعلّق بعقد الصلح والمرقمة برقم (٧٥٢) في المصادر القانونية ، فقد ورد في بعضها : « يثبت الصلح في موارد التنازع المحقّق أو التنازع المحتمل من المعاملات وغيرها » ^(١٢٨) . وورد في بعضها الآخر : « أو في مورد المعاملة وغيرها » ^(١٢٩) . وقال بعض الحقوقيين الذين أضافوا كلمة « أو » في المادة القانونية : « أشارت هذه المادة إلى أربعة أقسام للصلح هي :

١ - الصلح في النزاع المحقّق والموجود فعلاً .

٢ - الصلح في النزاع المحتمل .

٣ - الصلح في غير نزاع موجود أو محتمل لكن في حدود المعاملات فقط .

٤ - الصلح في غير نزاع موجود أو محتمل لكن في خارج حدود المعاملات المعروفة . وقد أشير إلى القسم الأخير بقوله : « أو غير ذلك » (١٣٠) .

ويُعدّ القسم الثالث والرابع من مصاديق الصلح الابتدائي ، ولا شك أنّ المادة المذكورة قد أكسبتهما صبغة قانونية . وقد استفاد سائر الحقوقيين من هذه المادة لإثبات مشروعية الصلح الابتدائي (١٣١) ، والوارد في ضبطها - حسب أكثر المصادر القانونية المثبتة في الهامش - وجود لفظ « أو » فيها .

ولكن الظاهر أنّه حتى مع وجود « أو » في هذه المادة فإنّها غير صريحة في ثبوت الصلح الابتدائي ؛ لأنّ من المحتمل أن يكون المقنّن قد أمضى قسمين من الصلح فقط : الأول في النزاع الموجود فعلاً ، والثاني في النزاع المحتمل ، وكلاهما جارٍ إمّا في مورد المعاملة أو في غيرها . وعلى كل حال فإنّ سبق الخصومة أو احتمالها شرط في جواز الصلح ، وهذا إنّما يتحقق فيما لو لم تكن هناك واو قبل « أو » .

وبعبارة ثانية : إنّ الواو لمّا لم تدخل على قوله : « أو في مورد المعاملة وغيرها » فهي لا تقع قسيماً لفرض النزاع المحقق أو المحتمل ، بل قسماً لهما . وعليه فالمقنّن لم يشترع سوى فرض النزاع المحقق والمحتمل فقط .

هذا والمستفاد من كلام بعض الحقوقيين أنّ الفرضين الأساسيين في الصلح هما : فرض وجود النزاع المحقق ، وفرض النزاع المتوقع ، ثم أدخلوا سائر الفروض الأخرى تحتها (١٣٢) . ومن هنا يقوى الاحتمال المذكور - بل ربما يكون هو الظاهر - فيما لو لم يكن لفظ « أو » وارداً في المادة القانونية . وفي مثل هذه الحال فإنّ المادة القانونية صريحة في انحصار الصلح في خصوص النزاع المحقق أو المتوقع ، وهما يجريان في مورد المعاملة وغيرها .

والحاصل : إنّما تصح دعوى صراحة المادة (٧٥٢) في الصلح الابتدائي فيما لو افترضنا وجود « الواو » و « أو » في عبارة « في مورد المعاملة » ، وهذا ما لم يضبطه أحد من القانونيين في هذه المادة . ومنه يعلم أنّ دعوى جواز الصلح الابتدائي في القانون هو محل تأمل كبير .

د - يظهر ممّا ذكره الدكتور الإمامي أنّه يرى تلازماً بين استقلال عقد الصلح وبين مشروعية الصلح الابتدائي ، وقد استنتج من حكم الفقهاء باستقلالية عقد الصلح أنّهم يرون مشروعية الصلح الابتدائي ^(١٣٣) ، وقد تقدّم في النقطة الثانية من هذا البحث بعض الكلام هناك ، ونضيف هنا فنقول : إنّّه لا تلازم بين القول بأصالة عقد الصلح واستقلاله وعدم تبعيّته لغيره ، وبين عدم اشتراط سبق الخصومة ؛ وذلك لأنّه مع القول بأصالة الصلح لا يمكن إنكار جريانه في موردّه الأصلي وهو النزاع والخصومة . نعم يمنع من جريانه في غير مورد الخصومة ؛ لعدم ثبوت مشروعيّته .

إذاً ، لا تلازم بين الأمرين ؛ فإنّ البحث في أصالة أو عدم أصالة عقد الصلح وكذا البحث في اشتراط أو عدم اشتراط سبق الخصومة هما مقولتان مختلفتان بينهما عموم وخصوص من وجه . وبعبارة ثانية : يوجد في المقام أربعة فروض :

١ - استقلال عقد الصلح وعدم اشتراط سبق الخصومة الموجودة أو المحتملة .

٢ - استقلال عقد الصلح مع اشتراط سبق الخصومة الموجودة أو المحتملة .

٣ - تبعية عقد الصلح مع اشتراط سبق الخصومة الموجودة أو المحتملة .

٤ - تبعية عقد الصلح مع عدم اشتراط سبق الخصومة الموجودة أو المحتملة .

والفرض الأول هو مختار المشهور عند الإمامية ، والفرض الثاني هو موضوع المقال الذي يراد إثباته ، والفرض الثالث هو المختار عند المشهور من أهل السنة . والفرض الرابع هو الذي نسبته البعض إلى الشيخ الطوسي ، وقد تقدم خطأ النسبة .

٢ - فقه أهل السنة ورأي القانون في الدول العربية :

ذهب فقهاء المذاهب الأربعة إلى أنّ موضوع عقد الصلح هو رفع النزاع والخصومة ، وقد صرّحوا بذلك جميعاً في تعريف الصلح أو ذكره في ضمن بعض المسائل - كالشافعية حيث تعرّضوا للمسألة في استعمال لفظ الصلح في المعاملة الابتدائية ، كما تقدم ذلك في النقطة الأولى من المقال - نعم ، أضاف المالكية والحنفية إلى سبق الخصومة احتمال الخصومة أيضاً^(١٣٤) .

٣ - القانون الدولي :

أ - ورد في (المادة ٢٠٤٤) من القانون المدني الفرنسي تعريف عقد الصلح بأنه : « عقد يرفع من خلاله الطرفان الاختلاف الواقع أو المحتمل »^(١٣٥) .

ب - قال الدكتور كاتوزيان : « تنصّ قوانين بعض الدول على أنّ عقد الصلح إنّما هو لرفع الترافع وحسم النزاع » ثم قال في توضيح ذلك في الهامش : « يعتبر القانون الفرنسي وجود النزاع والقصد إلى حسمه والصفح المتقابل من أركان عقد الصلح » (أنظر : القانون الفرنسي ، المادة ٢٠٤٤ ق م ، القانون الفرنسي ٤٥٩ ق م . بلنيول وريبير وسواتيه ١١ : ١٥٦٣ فما بعد) .

ثم قال بعد ذلك بصفحات - بعد أن فسّر التسالم في كلام الشيخ الأنصاري بالصفح المتقابل - : « يعتبر الصفح المتقابل (Concessions reciproques) وفقاً للقانون الفرنسي والقوانين المدنية الألمانية (المادة ٧٧٩) والإسبانية

(المادة ١٠٨٩) جوهر الصلح وحقيقته « (مازوج ٣ ، الرقم ١٦٢٣ - ريبر وبولانزه - الرقم ٢٤٧٠) (١٣٦) .

النقطة الثالثة - مشروعية الصلح الابتدائي :

١ - أدلة المشروعية :

الدليل الأول - الإجماع :

يعتبر الإجماع أهم الأدلة على صحة عقد الصلح الابتدائي ، وقد تقدّم في النقطة الثانية من المقال أنّ العلامة الحلّي هو أول فقيه من الإمامية بحث اشتراط سبق الخصومة أو عدم اشتراطها ، ويظهر منه نسبة القول بعدم الاشتراط إلى الإمامية حيث عبّر عنه بقوله : « عندنا » (١٣٧) ، ونحوه عبّر المحقق الكركي والشهيد الثاني (١٣٨) ، وادّعى المحقق الأردبيلي الإجماع استناداً إلى كلام العلامة وعدم نقل الخلاف في المسألة (١٣٩) ، كما ادّعى السبزواري والبحراني عدم الخلاف (١٤٠) ، وأخيراً ادّعى الوحيد البهبهاني وصاحب الرياض والجواهر والنراقي والمراغي والميرزا القمي الإجماع (١٤١) .

دراسة الدليل ومناقشته :

أ - ذكرنا أنّ أول من تعرّض من الفقهاء لبحث اشتراط سبق الخصومة هو العلامة الحلّي ولم يسبقه أحد من الفقهاء لذلك ، والمستفاد من كلام من سبقه في تعريف الصلح جريان الصلح فيما فيه نزاع وخصومة فقط كما مرّ ذلك . وذكر بعض المتأخرين - كصاحب مفتاح الكرامة والمحقق النراقي - أنّ المستفاد من تعريف القدماء للصلح اشتراط سبق الخصومة في الصلح (١٤٢) ، ولذا حاول أكثر الفقهاء من أجل إحراز الإجماع على عدم اشتراط سبق الخصومة تأويل كلام القدماء في تعريف الصلح ، وقد تقدّم في النقطة الثانية من المقال أنّ فصل

الخصومة إنّما هو حكمة في عقد الصلح وليس علة له حتى يدور العقد مدارها .

ومن الواضح أنّ مثل هذا التأويل هو خلاف الظاهر من كلام القدماء ، هذا مضافاً إلى وجود بعض القرائن والشواهد الدالة على أنّ القدماء لا يجرون عقد الصلح فيما ليس فيه نزاع أو خصومة . والملاحظ لكلمات الفقهاء قبل العلامة يجد بوضوح أنّهم اقتصرُوا في باب الصلح على بحث المسائل المرتبطة بالخصومة والنزاع أو التي يحتمل فيها ذلك ، ولا يوجد في كلماتهم ما هو خارج عن ذلك البتة .

وبعبارة أخرى : إنّهُ لا يوجد في كلمات من سبق العلامة من تعرّض للصلح الابتدائي^(١٤٣) ، وهذا أوضح قرينة على أنّهم لا يريدون سوى ما هو الظاهر من تعريفهم للصلح .

ومن هنا تعرّض بعض الفقهاء لهذا التحوّل في وظيفة أو ماهيّة عقد الصلح والغرض منه ، فقد وجّه الشهيد الثاني والسيد الطباطبائي طرح مثل هذا البحث قبل الدخول في مباحث كتاب الصلح ، فقال الأول : « ولَمّا كان الصلح مشروعاً لقطع التجاذب والتنازع بين المتخاصمين بحسب أصله وإن صار بعد ذلك أصلاً مستقلاً بنفسه لا يتوقف على سبق خصومة ، ذُكر فيه أحكام من التنازع »^(١٤٤) .

وأشار الدكتور الإمامي إلى هذا التحوّل في حقيقة عقد الصلح فقال : « إنّ الصلح شرّع في الأساس لرفع الاختلاف ، ولكنّ حقيقته تغيّرت بالتدرّج ، فصار في عداد المعاملات المستقلة والعقود المعيّنة ، والشروط المذكورة في ضمن العقد كسائر المعاملات التي تجرى لرفع الاحتياجات الاجتماعية »^(١٤٥) .

وعليه ، فإنّ دعوى إجماع المتأخرين والمعاصرين على صحة الصلح الابتدائي إنّما هي فيما بعد عصر العلامة دون ما قبله ، ولا حجّة لمثل هذا

الإجماع الذي يخرج عنه القدماء على بعض المباني في حجية الإجماع ، وهو المختار في المسألة .

ب - لقد نفى بعض الفقهاء بعد العلامة ضرورة سبق الخصومة مطلقاً ، ولم يتعرضوا لشمول هذا الحكم للخصومة المحتملة أو المتوقعة . والظاهر أن نفى سبق الخصومة ما لم تنضم إليه قرينة ظاهر في تحقق الخصومة بالفعل ، وأما شموله للخصومة المتوقعة فهو بعيد أو محلّ ترديد وشك .

ومن جهة أخرى ذهب بعض الفقهاء فيما يظهر من كلامهم إلى اشتراط الخصومة الموجودة أو المحتملة . قال الفاضل المقداد - في شرح قول المحقق عن الصلح بأنه « مشروع لقطع المنازعة » : « يشير إلى غاية هذا العقد اللازمة له غالباً ، سواء تقدّمت خصومة أو لم تتقدّم ، بل يقدر أنه لولاه لحصلت ، كالصلح على العين المجهولة للمتصالحين ؛ فإنّ النزاع يحصل فيها غالباً لولا عقد الصلح ؛ لحصول الحظر هنا » (١٤٦) .

وكلامه صريح في أن المقصود بعدم سبق الخصومة هو خصوص فرض ما لو لم يتحقق فيه عقد الصلح ؛ فإنّ الخصومة تتحقق غالباً وهي الخصومة المحتملة والمتوقعة . ومن هنا يمكن القول بأنّ الفاضل المقداد لا يرى جواز الصلح الابتدائي الخالي عن الخصومة المحققة أو المتوقعة . وقد نسب صاحب مفتاح الكرامة هذا الرأي - مضافاً للفاضل المقداد - إلى فخر المحققين والفاضل القلطي أيضاً (١٤٧) ، وهذا ما ذهب إليه من المعاصرين الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء في مقام تعريف عقد الصلح حيث قال : « إنّه عقد شرع لحسم الخصومة محققة فعلاً أو مقدرة فرضاً » . وقال أيضاً : « بل هي الالتزام بالتسالم والتعهد برفع الخصومة الموجودة أو المفروضة » (١٤٨) ، وهذا هو المستفاد أيضاً من كلمات بعض المعاصرين أيضاً (١٤٩) . نعم ، خالف هذا الرأي

المشهور عند المتأخرين بعضُ الفقهاء ، حيث صرّحوا باشتراط سبق الصلح في عقد الصلح (١٥٠) .

وفي ضوء هذا الاختلاف ، فإنّه لا تتم دعوى الإجماع بعد العلامة على عدم اشتراط سبق الخصومة المحقّقة أو المتوقّعة وصحة الصلح الابتدائي .

ومن خلاف هذا البعض يُعلم الجواب على ما ذكره صاحب الرياض والذي تبعه عليه صاحب المناهل ، فإنّهما - بعد الاعتراف بظهور لفظ الصلح الوارد في الآيات والروايات في خصوص الخصومة السابقة أو المتوقّعة ممّا يشكل معه الاستدلال بالروايات لإثبات مشروعية الصلح الابتدائي الخالي عنهما - حاولا توجيه الاستدلال بالروايات المذكورة . قال صاحب الرياض : « يمكن الذبّ عنه بعدم القائل بالفرق بين الأمة ، فكّل من قال بالمشروعية لدفع منازعة متوقّعة وإن لم تكن سابقة - كما دل عليها إطلاق الأخبار المذكورة - قال بها في الصورة المزبورة التي لم تكن المنازعة فيها سابقة ولا متوقّعة » (١٥١) .

وقد علّم من كلام هؤلاء الفقهاء القول بالتفصيل بما لا يمكن معه دعوى الإجماع المركب حتى يمكن توجيه الروايات المشتملة على لفظ الصلح لإثبات مشروعية الصلح الابتدائي .

الدليل الثاني - الأصل الأولي :

تمسّك بعض الفقهاء لإثبات مشروعية الصلح الابتدائي بالأصل الأولي ؛ أي أنّ الأصل هو عدم اشتراط سبق الخصومة في عقد الصلح (١٥٢) .

دراسة الدليل ومناقشته :

يرد على هذا الدليل : أنّ الأصل الأولي لا تصل إليه النوبة مع عدم وجود الدليل النقلي والظهور اللفظي ، والحال أنّ المنكرين للصلح الابتدائي يدّعون ظهور

لفظ الصلح في سبق الخصومة والنزاع ، فما لم يتم إبطال دليل المنكرين لا يُصار إلى الأصل الأولي .

الدليل الثالث - عمومات الصحة واللزوم :

استدل البعض ^(١٥٣) على جواز الصلح الابتدائي بعمومات الصحة ، مثل : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(١٥٤) ، و ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ ^(١٥٥) و « الناس مسلطون على أموالهم » ^(١٥٦) و « المسلمون عند شروطهم » ^(١٥٧) ، فهي شاملة عندهم للصلح الابتدائي ، كما أنها كافية لإثبات صحته ولزومه حتى مع عدم سبق الخصومة المحققة أو المتوقعة .

دراسة الدليل ومناقشته :

لا شك أنه مع إحراز العموم في هذه الأدلة فإنها تشمل الصلح الابتدائي ، إلا أن شمولها له ليس بعنوان عقد الصلح بل بعنوان مطلق العقد أو التجارة أو الشرط المتفق عليه بين المسلمين . فهذه الأدلة تشمل عند بعض الفقهاء كل معاملة لم يرد فيها نهى من الشارع بخصوصها حتى لو كانت مستحدثة ولم يرد فيها نص من الكتاب والسنة .

وبعبارة ثانية : تكون هذه الأدلة كاسرة لتوقيفية العقود ودليلاً على صحة العقود الجديدة ، كما في « عقد المغارسة » ^(١٥٨) الذي لا يوجد دليل خاص على صحته ، وقد وقع البحث فيه منذ زمن المحقق الحلي ، وأكثر الفقهاء على بطلانه ^(١٥٩) ، ولكن احتمل المحقق الأردبيلي وغيره ^(١٦٠) شمول عمومات الصحة مثل ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ له ، وقد ذهب إلى صحته وصحة كل عقد جديد غيره بعض المعاصرين استناداً إلى هذه العمومات ^(١٦١) .

وعليه ، فإن عمومات الصحة يمكن أن تصحح لنا العقد الواقع بعنوان الصلح

الابتدائي ، إلا أنها لا تصحّ عنواناً خاصاً ، بل تصحّ مطلق عنوان العقد والتجارة . إلا أنّ الإشكال الذي يرد هنا هو أنّ المعاملة التي تمّ تصحيحها بهذه العمومات ليست هي عنوان الصلح الابتدائي الذي نحن بصدد إثباته ، فما نحن بصدد إنكاره لا تثبته هذه الأدلة ، وما تثبته هذه الأدلة لا ننكره .

الدليل الرابع - عمومات صحة عقد الصلح :

من أهمّ الأدلة على صحة الصلح الابتدائي العمومات الدالة على صحة عقد الصلح التي تشمل بعمومها الصلح الابتدائي أيضاً . وقد استدل كثير من الفقهاء بهذه العمومات من الأخبار ^(١٦٢) ، ومما وقع الاستدلال به كثيراً الخبران التاليان :

١ - علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حفص بن البختري ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « الصلح جائز بين الناس » ^(١٦٣) .

٢ - مرسلة الصدوق عن رسول الله ﷺ قال : « البيّنة على المدّعي ، واليمين على المدّعي عليه ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً » ^(١٦٤) . وقد وردت هذه الرواية في مصادر الجمهور مع اختلاف يسير ، وقد تمسك بها فقهاؤهم ، فقد روى جمع من أصحاب السنن عن رسول الله ﷺ قال : « الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً » ^(١٦٥) .

ورغم إرسال الرواية الثانية وأنها لم ترد مسندة إلا في مصادر الجمهور ، إلا أنّ الرواية الأولى وردت مسندة ، وقد عمل الأصحاب بكتنيتها ، وهما مطلقتان لم تقيدا بسبق الخصومة المحققة أو المحتملة ، وهذا الإطلاق كافٍ عند بعض الفقهاء في صحة الصلح الابتدائي .

دراسة الدليل ومناقشته :

١ - إنَّ إطلاق هاتين الروایتين وغيرهما ممَّا تضمَّنَ لفظ الصلح لا يشمل الصلح الابتدائي ؛ وذلك لما تقدَّم في البحث اللغوي من أنَّ لفظ الصلح واشتقاقاته ظاهر في الاتفاق بعد الخصومة والنزاع ، ولذا لا يشمل المعاملات الابتدائية . ولا يمكن التمسك بإطلاق لفظ الصلح لشمولها ؛ لأنَّه من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية ، وهو غير صحيح .

وقد تنبَّه بعض القائلين بمشروعية الصلح الابتدائي لهذا الإشكال فضَعَف الدليل المذكور . قال الميرزا القمي : « الإنصاف أنَّ لفظ الصلح ظاهر في قطع الشقاق والنفاق » ^(١٦٦) . وعلَّق السيد الخونساري على هذا الدليل بعد نقله قائلاً : « وقد يتأمل دلالة مثل النبوي ﷺ وما فيه لفظ الصلح من الأخبار على العموم ؛ من جهة احتمال أنَّ مفهوم الصلح ما كان مسبقاً بالنزاع » ^(١٦٧) ، ثم استدل على صحة الصلح الابتدائي بالروايات الخاصة .

٢ - إنَّ مرسله الصدوق تشهد بوضوح على أنَّ جريان الصلح إنَّما هو في مورد النزاع والخصومة ؛ وذلك لما ورد في صدرها من قاعدة « البيِّنة على المدَّعي واليمين على المنكر » ممَّا يشهد بأنَّ الصلح إنَّما يأتي بعد النزاع .

الدليل الخامس - الروايات الخاصة :

إنَّ من أهمِّ ما تمسَّك به القائلون بصحة الصلح الابتدائي هو الروايات الخاصة الواردة في باب الصلح التي زعم دلالتها على وقوع الصلح فيما لا نزاع فيه ، وهي من أتقن الأدلة على وقوع الصلح الابتدائي . والروايات التي وقع الاستدلال بها هي ما يلي :

١ - عن العلاء ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنَّه قال في رجلين

كان لكل واحد منهما طعام عند صاحبه ، ولا يدري كل واحد منهما كم له عند صاحبه ، فقال كل واحد منهما لصاحبه : لك ما عندك ولي ما عندي ، فقال : لا بأس بذلك إذا تراضيا وطابت أنفسهما ، (١٦٨) .

وقد رواها كل من الشيخ الطوسي والكليني بأسانيد أخرى (١٦٩) . وممن استدل بها على الصلح الابتدائي : المحقق الأردبيلي والمحقق البحراني والسيد المجاهد (١٧٠) .

٢ - عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، وغير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام ، في الرجل يكون عليه الشيء فيصالح ، فقال : « إذا كان بطيبة نفس من صاحبه فلا بأس » (١٧١) . وقد استدل بها كل من المحقق الأردبيلي والبحراني والسيد المجاهد والخراساني (١٧٢) .

٣ - عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن إسماعيل ، عن محمد بن عذافر ، عن عمر بن يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا كان لرجل على رجل دين فمطله حتى مات ، ثم صالح ورثته على شيء ، فالذي أخذ الورثة لهم ، وما بقي فللميت حتى يستوفيه منه في الآخرة ، وإن هو لم يصلحهم على شيء حتى مات ولم يقض عنه فهو كله للميت يأخذه به » (١٧٣) . وقد استدل بها المحقق الأردبيلي والمحقق النراقي (١٧٤) .

٤ - عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطي أقفزة من حنطة معلومة يطحنون بالدرهم ، فلما فرغ الطحان من طحنه نقده الدرهم وقفيلاً منه ، وهو شيء قد اصطلحوا عليه فيما بينهم ، قال : « لا بأس به وإن لم يكن ساعره على ذلك » (١٧٥) . وقد تمسك بها المحقق الأردبيلي والمحقق البحراني والسيد المجاهد (١٧٦) .

٥ - عن عمر بن يزيد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ضمن عن رجل

ضماناً ثم صالح عليه ، قال : « ليس له إلا الذي صالح عليه » ^(١٧٧) . وقد استدل بها المحقق الأردبيلي والسيد الخونساري .

وهذه الروايات جميعاً صحيحة الأسانيد ، وقد عبّر عنها الفقهاء بالصحيح .

دراسة الدليل ومناقشته :

١ - إنّ هذه الروايات بل جميع روايات باب الصلح يمكن تقسيمها إلى قسمين :

الأول : ما ورد فيه لفظ الصلح أو أحد اشتقاقاته ، كما في الرواية الثانية والثالثة والرابعة والخامسة .

الثاني : ما لم يرد فيه أي اشتقاق من اشتقاقات الصلح .

أمّا القسم الأول : فيمكن فيه دعوى أنّ لفظ الصلح بحسب الوضع اللغوي ظاهر في مورد سبق التنازع والخصومة أو في حال توقّع التنازع ، ومع هذا الظهور لا يمكن إثبات جواز الصلح الابتدائي الخالي من التنازع المحقّق أو المتوقّع .

ومن هنا استشكل بعض القائلين بالصلح الابتدائي في الاستدلال بهذا القسم من الروايات ، كالسيد العاملي والميرزا القمي والسيد أحمد الخونساري ^(١٧٨) ، كما استشكل أيضاً صاحب الرياض والمناهل وحاولا عن طريق عدم القول بالفصل إثبات صحة الصلح الابتدائي ^(١٧٩) ، وقد تقدّمت المناقشة في كلامهما عند مناقشة الدليل الأول .

وأمّا القسم الثاني - الخالي من لفظ الصلح واشتقاقاته - : فإنّه إذا لم ترد قرينة على سبق الخصومة أو توقّعها فإنّه لا يمكن دعوى ارتباطها بباب الصلح

وَأَنَّ العقد الممضى فيها هو عقد الصلح . ومنه يعلم حال جميع روايات باب الصلح بناءً على هذا التقسيم العقلي لها .

وتنبغي الإشارة إلى أَنَّ قسماً من روايات باب الصلح الواردة في بعض المصادر الروائية المتأخرة كالوسائل والتي بلغت (٣٠) رواية وفي الكتب الأربعة (١٨) رواية قد ذُكر بعضها في أبواب متفرقة أخرى ؛ ومن هنا لا يمكن القطع بأنَّ جميع ما ورد في باب الصلح من الوسائل أو الكتب الأربعة يرتبط بعقد الصلح ؛ لأنَّ تبويب هذه الروايات وتوزيعها اجتهاداً يمكن المناقشة فيه .

وكمثال واضح على ذلك : روى الشيخ الكليني والشيخ الطوسي بسند معتبر عن عبد الله بن سنان : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل دفع إلى رجل غنمه بسمن ودرهم معلومة لكل شاة كذا وكذا في المهر ، قال : « لا بأس بالدرهم ، فأما السمن فلا أحب ذلك ، إلا أن تكون حوالب فلا بأس بذلك » ^(١٨٠) . وقد وردت هذه الرواية في أحد أبواب كتاب البيع من الكافي والتهذيب كما نقلها صاحب الوسائل في كتاب البيع ؛ ممّا يعني أَنَّها بنظرهم ليست من روايات الصلح . وعلى كل حال ، فإنَّنا إذا فسرنا الرواية بعقد الإجارة بحيث يكون الراعي للغنم أجيراً لصاحب الغنم ، فإنَّه يشكل بمجهولية الأجرة التي هي اللبن والصوف ، والحال اشتراط معلومية الأجرة في عقد الإجارة . وأمّا إذا فسرنا الرواية بعقد الإجارة بحيث يكون صاحب الغنم قد آجر غنمه للراعي لينتفع بها ، فإنَّه يشكل بانتفاعه بالأعيان وهي اللبن والصوف ، والحال أَنَّ الإجارة هي تملك المنافع لا الأعيان .

ومن هنا ذهب بعضهم - كابن إدريس - إلى رفض هذه الروايات ؛ لمخالفتها لعقد الإجارة ^(١٨١) . فيما ذهب العلامة والمحقق الكركي والمحدث البحراني إلى اعتبار هذه المعاملة معاملة جديدة لا تندرج تحت الإجارة ، والعقود عندهم

توقيفية ، فيكون هذا العقد من العقود الجائزة لا اللازمة (١٨٢) .

نعم ، ذهب الشهيد الأول والميرزا القمي والمحقق البجنوردي إلى وقوع هذه المعاملة صلحاً (١٨٣) ، وهو مختار المعاصرين من فقهاءنا ، فيما ذهب بعضهم إلى وقوعه إجارة (١٨٤) .

وعلى كل حال ، فقد فسّر الفقهاء هذه المعاملة بتفسيرات عديدة ، منها تفسيرها بعقد الصلح .

وأما الروايات الواردة في الصلح الابتدائي بل وفي مطلق باب الصلح ، فهي ما لم يرد فيها لفظ الصلح بحيث تصلح للقرينية على إرادة عقد الصلح فإنه لا يمكن القطع بكونها مصداقاً للصلح ؛ ومن هنا فإنّ خلوّها من سبق الخصومة لا يدل على عدم اشتراطه في عقد الصلح ، ولذا يشكل التمسك بهذه الروايات ، كما يشكل التمسك أيضاً بالروايات المشتملة على لفظ الصلح . وبهذا الحصر العقلي للروايات لا يبقى ما يصلح منها للاستدلال على الصلح الابتدائي إلا إذا ورد ما يكون نصّاً في المقام لنفي شرطية سبق الخصومة أو احتمالها ، وهذا ما لم يرد لا في مصادر الشيعة ولا في مصادر السنة .

٢ - إنّ أكثر الروايات الواردة في باب الصلح صريحة في سبق الخصومة ؛ ولذا لم يستدل بها القائلون بالصلح الابتدائي . ومن روايات الباب التي استدل بها على الصلح الابتدائي هي الروايات الخمس المذكورة ، إلا أنّ التأمل فيها - حتى مع غض النظر عن دلالة لفظ الصلح فيها - يقضي بعدم تمامية دلالتها على مشروعية الصلح ؛ لأنّ مورد الرواية الأولى في رجلين كان لكل منهما طعام عند الآخر ولا يدري كل واحد منهما كم له عند صاحبه ، وهي وإن لم يرد فيها لفظ الخصومة والنزاع ، إلا أنّ احتمال الخصومة فيها متوقّف بسبب جهل كل منهما بما لصاحبه عنده .

وأما الرواية الثانية : فموردها من عليه دين أو حق فيصالح صاحب الدين عليه ؛ فإنّ موردها يحتمل الخصومة ، ولذا نجد الإمام (عليه السلام) يؤكد على رضا صاحب الدين بهذه المصالحة لكي يرتفع النزاع بها .

وأما الرواية الثالثة : فهي أكثر ظهوراً من نظائرها في سبق الخصومة ؛ لأنّه قد ورد فيها تأخير المدين حق الدائن إلى وقت موته ، فيقع النزاع آنذاك .

وأما الرواية الرابعة : فموضوعها عدم تعيين أجرة الطحّان بما يوجب ظهور النزاع بينهما ، ولذا وقع التصالح بينهما ^(١٨٥) .

وأما الرواية الخامسة : فهي في حق سابق قد انتقل من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن ، وهذا الحق ربما يقع أيضاً مورداً للنزاع فيجري الصلح فيه .

والحاصل : إنّ مورد هذه الروايات ليس في المعاملة البدوية الخالية عن سبق حق أو دين لا يحتمل فيه ظهور النزاع أو الخلاف ، بل يوجد في كل منها حق سابق وقع عليه التصالح . إلا أنّ القائلين بالصلح الابتدائي قد تمسكوا بهذه الروايات واعتبروها الأساس للقول به ، وقد عرفت عدم تمامية دلالتها .

٢- الأدلة على عدم مشروعية الصلح الابتدائي :

الدليل الأول - الأدلة اللفظية :

تقدّم أنّ جميع الأدلة اللفظية الواردة من الكتاب والسنة الدالة على مشروعية الصلح والمشتمة على لفظ الصلح أو اشتقاقاته إنّما تدلّ بالدلالة الوضعية على مشروعية العقد المسبوق بالخصومة المحققة أو المحتملة ، فلا تكون شاملة للصلح الابتدائي . وأما الأدلة اللفظية الخالية من لفظ الصلح فهي لا تدلّ على

مشروعية عقد الصلح كما هو واضح ؛ لخلوها منه ، وبطريق أولى أن لا تدل على الصلح الابتدائي .

والمتحصّل : هو عدم ما يدل على الصلح الابتدائي من الأدلة اللفظية ، والحال أنّ أدلة الصلح العامّة تشترط سبق الخصومة المتحقّقة أو المحتملة . بل يمكن القول بتهافت مصطلح « الصلح الابتدائي » من حيث التركيب وتناقضه في نفسه وعدم صحة استعماله ؛ لأنّ الصلح يدل على سبق الخصومة أو توقّعها ، وصفة « الابتدائي » لا تدل على سبق الخصومة ؛ ومن هنا لا يصح وصف الصلح بالابتدائي ، فهو نظير قول القائل : « النور ظلام » أو « العالم جاهل » ، فإنّه غير تام بحال إلا إذا أريد بأحد شقّيه معناه المجازي لا الحقيقي .

الدليل الثاني - سيرة العقلاء :

لا شك أنّ عقد الصلح كسائر العقود الأخرى التي أمضاها الشارع وفقاً لضوابط وشروط معيّنة ، ومما يشهد لذلك : وجود هذا العقد في القوانين الدولية غير الإسلامية كما تقدمت الإشارة إليه . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، فإنّ العقود الإمضائية - حتى على القول بتوقيفية العقود واحتياجها إلى دليل شرعي خاص - إذا أحرزت مشروعيتها ثم شكّ في شرعية قيودها ولم يكن في الأدلة ما يدل على شرعية تلك القيود ، فإنّه يرجع حينئذٍ إلى السيرة الممضاة من قبل الشرع لملاحظة شمول السيرة لها . وبعبارة ثانية : إنّ أصل سيرة العقلاء إذا لم يطرأ عليه توسعة أو تضيق من قبل الشارع فهو حجة ، فإذا أمضى الشارع أصل عقد الصلح ثم وقع الشك في الصلح الابتدائي فإنّه حينئذٍ يرجع إلى السيرة العقلانية لملاحظة شمولها له ، وهي - بلا شك - منعقدة في خصوص موارد الخصومة والنزاع الواقع أو المتوقّع وغير شاملة له .

ومما يشهد لذلك : ما تقدّم نقله عن القوانين الدولية في النقطة الثانية من المقال ، حيث عدّت هذه القوانين في تعريف عقد الصلح سبق الخصومة والنزاع ركناً من أركان عقد الصلح ، وعليه يكون الصلح الابتدائي على خلاف السيرة العقلانية وعلى خلاف الحكمة والعقل عند العقلاء .

الدليل الثالث - العقل :

مما ذهب إليه فقهاء الإمامية هو أنّ أحكام الشارع تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية ، وملاكات الأحكام هي أمور حقيقية وواقعية هي المنشأ في تشريع الأحكام ، وإن كانت الإحاطة بالملاكات الواقعية للأحكام غير ممكنة إلا من طريق الشارع نفسه .

ومما لا ريب فيه أنّ للمعاملات في الفقه قواعد كلية تجري في جميع العقود والمعاملات ، وأخرى خاصة ببعض العقود والإيقاعات ، وكلا القسمين يقوم على المصالح والملاكات . فالشارع عندما يُشرّع حق الشفعة لأحد الشريكين في البيع المشاع - مثلاً - إنّما ينطلق في ذلك من حفظ مصالح الشركاء كما هو واضح .

وتأسيساً على ذلك ، فإنّ تشريع عقد الصلح الابتدائي ممّا لا يقرّه العقل بناءً على ما تقدّم من لزوم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ؛ وذلك لأنّ تشريع أصل مثل هذا العقد الذي لا ينضبط تحت واحد من العقود المقرّرة وكذا التوسّع فيه بما يكون مثمراً لنتائج أغلب العقود هو أمر مخالف للعقل والحكمة ؛ حيث يؤدي إلى الإخلال بالقوانين والمقررات الخاصة بالعقود ، وينتهي إلى كونها عبثاً ولغواً لا طائل تحته ؛ إذ كيف يمكن للشارع أن يشرّع أحكام المعاملات القائمة على المصالح والمفاسد من جهة ثم يقوم بتشريع عقد آخر تحت عنوان الصلح للفرار من تلك العقود وعدم إجراء أحكامها عليه من جهة

أخرى ؟! فما الصلح الابتدائي في حقيقته - كما يعتبره أحد الحقوقيين المعاصرين - إلا أسلوب للتحايل على القانون والإخلال به لإفراغ العقود من مضامينها ومن مقاصدها (١٨٦).

نعم ، أصل تشريع عقد الصلح بنحو مستقل - حتى لو أدّى إلى نتائج باقي العقود ولم تجرِ عليه أحكامها - إذا كان مع سبق الخصومة أو احتمالها - أمر في غاية المعقولية والحكمة ؛ لأنه ينطلق من مراعاة المصلحة الأهم ، ألا وهي رفع النزاع والخصومة بين الناس أو دفعها قبل وقوعها ، فهنا يغضّ الشارع النظر عن أحكام المعاملات الخاصة ولا يلزم بها أحداً من المتعاقدين ؛ وذلك رفعاً أو دفعاً للنزاع الحاصل بينهما ، فيرضيان - مثلاً - بالمصالحة على المال المجهول بعد تعذّر إجراء حكم المعاملة الخاصة لتعيين المال على وجه الدقة والضبط .

من جهة أخرى نلاحظ أنّ تعريف المتأخرين عن الشيخ الأنصاري للصلح بالتسالم والتراضي يرادف تعريف مطلق العقد ، وعليه فلا يمكن اعتبار الصلح قسماً لتلك العقود فحسب بل هو عبارة عن نظام حقوقي جديد في قبال نظام العقود المتعارفة ، فهو نافٍ لها ؛ وذلك لأنّ المتعاقدين حسب نظام العقود المتعارفة ملزّمان بإيقاع المعاملة ضمن عقد من العقود مع رعاية أحكامه وشروطه ؛ وذلك من أجل الوصول إلى النتيجة المترتبة عليه ، وأمّا في عقد الصلح فلا يلزّمان من أجل الوصول إلى تلك النتيجة بإيقاعه ضمن عقد معيّن أو رعاية شروطه ومقرراته ، بل يمكن الوصول إلى النتيجة المطلوبة بالتراضي والتسالم من دون الالتزام بأية شروط أو أحكام معيّنة في البين ، ومن الواضح وجود اختلاف بين هذين النظامين الحقوقيين بحيث لا يمكن الجمع بينهما ؛ وذلك للتنافي الحاصل فيما بينهما .

نتيجة البحث :

يظهر ممّا تقدّم شرعية أصل عقد الصلح بالأدلة اللفظية والدليل العقلي والسيرة العقلانية ، ومورد جريانه هو سبق الخصومة أو توقّعها ، وأمّا ما عدا ذلك ممّا هو خالٍ من الخصومة - كالصلح الابتدائي - فلم تثبت مشروعيتّه بالبيان المتقدّم .

الهوامش

- (١) القمي ، أبو القاسم ، جامع الشتات ، مؤسسة كيهان ، طهران ٣ : ١١٢ . النراقي ، أحمد ، عوائد الأيام ، بصيرتي : ٦ .
- (٢) القزويني ، الزنجاني علي ، صيغ العقود ، الطبعة الحجرية : ٢٨ ، الجعفري اللنكرودي ، محمد جعفر ، حقوق مدني (الرهن ، الصلح) كنج دانش ، طهران ، ١٣٧٠ ، الطبعة الثالثة ، ص ١٣٥ .
- (٣) السبزواري ، عبد الأعلى ، مهذب الأحكام ، مؤسسة المنار ١٨ : ١٦٦ .
- (٤) الفيروز آبادي ، محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٢ ، الطبعة الأولى ، ١ : ٤٧٣ ، ابن منظور ، لسان العرب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ١٤١٦ ، الطبعة الأولى ، ٧ : ٣٨٤ ، الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس ، دار الهداية ٦ : ٥٤٨ . ابن سيده ، علي بن إسماعيل ، المحكم والمحيط الأعظم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢١ ، الطبعة الأولى ، ٣ : ١٥٢ . ابن السكيت ، ترتيب إصلاح المنطق ، مؤسسة النشر في العتبة الرضوية ، مشهد ، ١٤١٢ ، الطبعة الأولى : ٢٢٦ . أبو البقاء ، أيوب بن موسى الكفوي ، الكليات ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٣ ، الطبعة الثانية ، ص ٥٦٠ . البستاني ، المنجد ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٩٢ م ، الطبعة الثالثة والثلاثون : ٤٣٢ . جر ، خليل ، لاروس ، مكتبة لاروس ، باريس : ٧٤٩ . يوسف موسى ، حسين ، والصعيدي ، عبد الفتاح ، الإفصاح في فقه اللغة ، مكتب الإعلام الإسلامي ، قم ، ١٤١٠ ، الطبعة الرابعة ، ص ١ : ٦٣٩ . أنيس ، إبراهيم المعجم الوسيط ، المكتبة الإسلامية ، اسطنبول ١ : ٥٢٠ . مسعود ، جبران ، الرائد ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٦ ، الطبعة الخامسة ٢ : ٩٢٨ . رضا ، أحمد ، معجم متن اللغة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٣٧٨ ، ٣ : ٤٧٩ . البستاني ، عبد الله ، البستان ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٩٢ م ، الطبعة الأولى ، ص ٦١٣ . الشرتوني ، سعيد ، أقرب الموارد ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٩٢ ، الطبعة الثانية ، ١ : ٦٥٦ .
- (٥) الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٤٠٧ ، الطبعة الرابعة ، ٥ : ١٩٥١ ، ابن منظور ، لسان العرب ٢ : ٤٢٨ ، و ٦ : ٣ ، و ١٢ : ٢٩٢ .

- الزبيدي ، تاج العروس ٨ : ٣٣٧ . الفيومي ، أحمد بن محمد ، المصباح المنير ، مطبوعات محمد علي صبيح ، مصر ، ١٣٤٧ ق : ٣٤٦ . ابن فارس ، أحمد ، معجم مقاييس اللغة ، مكتب الإعلام الإسلامي ، طهران ، ١٤٠٤ ، ٣ : ٩١ . الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، دار القلم ، دمشق ، ١٤١٢ ، الطبعة الأولى : ٢٤٦ .
- (٦) الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، دار الهجرة ، قم ، ١٤٠٥ ، الطبعة الأولى ، ٣ : ٢١٣ ، و ٧ : ٢٦٦ . الجوهري ، الصحاح ١ : ١٠٨ . ابن منظور ، لسان العرب ١ : ٣٠٢ و ٣٠٧ .
- (٧) ورد لفظ « السلم » و « الحرب » بشكل متقابل في الزيارة الجامعة الكبيرة وزيارة عاشوراء . أنظر : الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤٠٤ ، الطبعة الثانية ٢ : ٦١٤ : « إنني سلم لمن سالمكم وحرب لمن حاربكم » . وأيضاً : ابن قولويه ، جعفر بن محمد ، كامل الزيارات ، مؤسسة نشر الفقاها ، قم ١٤١٧ ، الطبعة الأولى : ٣٢٩ .
- (٨) كسورة الأنفال : ٦١ ، وسورة النساء : ٩٠ و ٩١ ، وسورة محمد : ٣٥ .
- (٩) الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، مجمع البيان ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ١٤١٥ ، الطبعة الأولى ، ٤ : ٤٨٨ . الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، جوامع الجامع ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٨ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ٣٤ . الفيض الكاشاني ، محسن ، الأصفى ، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٤١٨ ، الطبعة الأولى ، ١ : ٤٤٦ ، ٢ : ١١٧٨ . الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ١٨ : ٢٤٨ . الطبري ، محمد بن جرير ، جامع البيان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٥ ، ٥ : ٢٧١ . الجصاص ، أحمد بن علي ، أحكام القرآن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٥ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ٢٧٨ ، ٣ : ٥٢٢ . الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، محمد بن أحمد ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤٠٥ ، ٣ : ٢٣ ، ٥ : ٣٣٨ ، ٨ : ٣٩ . النحاس ، أبو جعفر ، معاني القرآن ، جامعة أم القرى ، السعودية ، ١٤٠٩ ، الطبعة الأولى ، ١ : ١٥٣ ، و ٣ : ١٦٧ .
- (١٠) الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن الكريم : ٤٨٩ .
- (١١) الطريحي ، مجمع البحرين ، مكتب نشر الثقافة الاسلامية ، ١٤٠٨ هـ ، ٢ : ٦٢٦ .
- (١٢) جَزْ ، فرهنك لاروس : ٧٤٩ .
- (١٣) مسعود ، الرائد ٢ : ٩٢٨ .
- (١٤) رضا ، معجم متن اللغة ٣ : ٤٧٩ .

(١٥) المصطفوي ، حسن ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، وزارة الإرشاد ، طهران ، ١٣٧٥ ش ، ٦ : ٢٦٥ .

(١٦) البهوتي الحنبلي ، منصور بن يونس ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨ ، الطبعة الأولى ، ٣ : ٤٥٤ . الرعيني المالكي ، خطاب ، مواهب الجليل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٦ ، الطبعة الأولى ، ٧ : ٢ . النووي الشافعي ، يحيى بن شرف ، تحرير التنبيه ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠ : ٢٢٥ . فقه السنة ٣ : ٣٧٥ .

(١٧) الأنصاري الشافعي ، زكريا بن محمد ، فتح الوهاب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨ ، الطبعة الأولى ، ١ : ٣٥٤ . الشربيني الشافعي ، محمد بن أحمد ، الإقناع ، دار المعرفة ، بيروت ، ١ : ٢٧٩ . الشربيني الشافعي ، محمد بن أحمد ، مغني المحتاج ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٣٧٧ ق ، ٢ : ١٧٧ . الزحيلي ، وهبة ، الفقه الإسلامي وأدلته ، دار الفكر ، دمشق ، ١٤١٨ ، الطبعة الرابعة ، ٦ : ٤٣٣٠ .

(١٨) حماد ، نزيه ، عقد الصلح ، دار العلم ، دمشق ، ١٤١٦ : ١٥ (نقلاً عن المطرزي في المغرب ١ : ٤٧٩ ، والمناوي في التوقيف على مهمات التعاريف ٦٠ : ٤٦٠ ، والنسفي في طلبة الطلبة : ٢٩٢) .

(١٩) زاهد البخاري ، محمد عبد الرحمن ، محاسن الإسلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت : ٨٦ .

(٢٠) الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تذكرة الفقهاء ، المكتبة الرضوية ، الطبعة الحجرية ، ٢ : ١٧٧ .

(٢١) الرافعي الشافعي ، عبد الكريم بن محمد ، فتح العزيز ، دار الفكر ، بيروت ١٠ : ٢٩٤ . النووي الشافعي ، يحيى بن شرف ، روضة الطالبين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٣ : ٤٢٩ . الأنصاري الشافعي ، فتح الوهاب ، ١ : ٣٥٤ . الشربيني الشافعي ، الإقناع ١ : ٢٨٢ . الشربيني الشافعي ، مغني المحتاج ٢ : ١٧٨ .

(٢٢) النساء : ١٢٨ .

(٢٣) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٥ : ١٠١ .

(٢٤) الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تذكرة الفقهاء ٢ : ١٧٧ .

(٢٥) الوحيد البهبهاني ، محمد باقر ، حاشية مجمع الفائدة والبرهان ، مؤسسة العلامة الوحيد البهبهاني ، قم ١٤١٧ ، الطبعة الأولى : ٤٣٦ .

- (٢٦) الطباطبائي ، علي ، رياض المسائل ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٩ هـ .
الطبعة الأولى ، ١ : ٣٥ . الطباطبائي ، محمد ، المناهل ، مؤسسة آل البيت ، قم ،
الطبعة الحجرية : ٣٤٢ .
- (٢٧) القمي ، أبو القاسم ، جامع الشتات ، مؤسسة كيهان ، طهران ٣ : ١٢١ ، ٢١٣ و ١٥٢ .
- (٢٨) الخونساري ، أحمد ، جامع المدارك ، مكتبة الصدوق ، طهران ، ١٤٠٥ هـ ، الطبعة
الثانية ، ٣ : ٣٩٣ .
- (٢٩) العاملي ، محمد جواد ، مفتاح الكرامة ، دار التراث ، بيروت ، ١٤١٨ هـ ، الطبعة
الأولى . كتاب الدين وتوابعه ٢ : ٨٠٨ . الصدر ، محمد ، ما وراء الفقه ، دار الأضواء ،
بيروت ، ١٤١٧ هـ ، الطبعة الأولى ٥ : ١١١ .
- (٣٠) شيخ الشريعة الأصفهاني ، فتح الله بن محمد ، نخبه الأزهار ، المطبعة العلمية ، قم ،
١٣٩٨ : ٢٤٨ . الرشتي ، حبيب الله ، فقه الإمامية ، المطبعة الحيدرية ، طهران ، ١٣٩٥
هـ ، الطبعة الأولى : ١٦ .
- (٣١) الأصفهاني ، محمد حسين ، حاشية المكاسب ، دار الذخائر ، قم ، ١٤١٨ هـ ، الطبعة
الثانية : ١٧ .
- (٣٢) الحلي ، الحسن بن يوسف ، تحرير الأحكام ، مؤسسه الإمام الصادق ، قم ،
١٤٢٠ ، الطبعة الأولى ٣ : ٤ . العاملي ، محمد جواد ، مفتاح الكرامة ، دار إحياء التراث ،
بيروت ، ٥ : ٤٥٤ . الكركي ، علي بن حسين ، رسائل الكركي ، مكتبة السيد المرعشي ،
قم ، ١٤٠٩ ، الطبعة الأولى ١ : ١٩٠ . البهائي ، محمد بن حسين ، جامع عباسي ،
مدرسة صدر المهدي ، أصفهان : ٢٢٦ . ابن قدامة الحنبلي ، عبد الله ، المغني ، دار
الكتاب العربي ، بيروت ، ٥ : ٢ . الشربيني الشافعي ، مغني المحتاج ، مصدر سابق ٢ :
١٧٦ ، البهوتي الحنبلي ، كشاف القناع ٣ : ٤٥٤ . الكلاني ، محمد بن إسماعيل ،
سبل السلام ، مطبعة المصطفى البابي ، مصر ، ١٣٧٩ ، الطبعة الرابعة ، ٣ : ٥٨ .
الزحيلي ، مصدر سابق ٦ : ٤٣٣٢ . نزبه ، عقد الصلح : ١٧ . الأنصاري الشافعي ،
الإقناع ، فتح الوهاب ١ : ٣٥٣ . الشرواني ، عبد الحميد ، حواشي الشرواني ، دار
إحياء التراث العربي ، بيروت ، ٥ : ١٨٧ . الشربيني ، محمد بن أحمد ، الإقناع ، دار
المعرفة ، بيروت ، ١ : ٢٧٩ .
- (٣٣) ابن قدامة ، مصدر سابق . البهوتي ، مصدر سابق .

(٣٤) الشافعي ، محمد بن إدريس ، الأم ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣ ، ٣ : ٢٢٥ .

(٣٥) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ١٣٦٧ ، الطبعة الثالثة ، ٥ : ٢٥٨ (وفيه ٨ روايات) . الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٢ (وفيه ١٢ رواية) . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ١٣٦٥ ، الطبعة الرابعة ، ٦ : ٢٠٦ (وفيه ١٤ رواية) .

(٣٦) وقد جُمعت فتاواه في (مجموع فتاوى ابن الجنيد) ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٦ ، الطبعة الأولى : ٢٢٦ .

(٣٧) المفيد ، محمد بن النعمان ، المقنعة ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٠ : ٦١٢ و ٦٢٢ و ٦٣٢ . المرتضى ، الانتصار ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٥ ، الطبعة الأولى : ٤٧٢ .

(٣٨) الحلبي ، أبو الصلاح ، الكافي في الفقه ، مكتبة أمير المؤمنين (عليه السلام) ، أصفهان ، ١٤٠٣ : ٤٥٣ . الديلمي ، عبد العزيز بن سلال ، المراسم العلوية ، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام) ، قم ، ١٤١٤ : ٢٠٠ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية ، منشورات القدس ، قم : ٣١٤ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط ، المكتبة المرتضوية ، طهران ، ١٣٨٧ ، ٢ : ٢٨٨ .

(٣٩) العاملي ، مفتاح الكرامة ، كتاب الدين وتوابعه ٢ : ٨٠٧ . النراقي ، عوائد الأيام : ٦ . (٤٠) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة ، مكتبة آية الله المرعشي ، قم ، ١٤٠٨ ، الطبعة الأولى : ٢٨٣ .

(٤١) الحلبي ، جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ، منشورات الاستقلال ، طهران ، ١٤٠٩ ، الطبعة الثانية ، ٢ : ٣٦٦ . الحلبي ، الحسن بن يوسف ، قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٣ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ١٧٢ . الكركي ، علي بن الحسين ، جامع المقاصد ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) ، قم ، ١٤٠٨ ، الطبعة الأولى ، ٥ : ٤٠٧ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، مسالك الأفهام ، مؤسسة المعارف الإسلامية ، قم ، ١٤١٤ ، الطبعة الأولى ، ٤ : ٢٥٧ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة السابعة ، ٢٦ : ٢١١ .

(٤٢) الحلبي ، جعفر بن الحسن ، المختصر النافع ، مؤسسة البعثة ، طهران ، ١٤١٠ : ١٤٤ .

- الفاضل الآبي ، الحسن بن ربيب الدين ، كشف الرموز ، مكتب النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٠ ، الطبعة الأولى ٢ : ٣٠ ، ابن فهد الحلي ، أحمد بن محمد ، المذهب البارع ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١١ ، ٢ : ٥٣٢ .
- (٤٣) الحلي ، الحسن بن يوسف ، تذكرة الفقهاء ، ١٧٦ : ٢ .
- (٤٤) الحلي ، الحسن بن يوسف ، تحرير الأحكام ٣ : ٥ . الكركي ، جامع المقاصد ١ : ١٩٠ .
- (٤٥) البهائي ، محمد بن الحسين ، جامع عباسي : ١١٦ .
- (٤٦) الطباطبائي ، السيد علي ، رياض المسائل ٩ : ٣٣ .
- (٤٧) الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ، مؤتمر تكريم الشيخ الأنصاري ، ١٤١٨ ، الطبعة الأولى ، ٣ : ١٣ .
- (٤٨) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٢٦ : ٢١١ . وانظر النراقي ، محمد ، مشارق الأحكام ، مؤتمر تكريم النراقيين ، قم ، ١٣٨٠ ، الطبعة الثانية : ٢٣٤ .
- (٤٩) اليزدي ، محمد كاظم ، تكملة العروة الوثقى ، مكتبة الداوري ، قم ، ١ : ١٥٩ . النائيني ، محمد حسين ، المكاسب والبيع ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٣ ، ١ : ٨٣ .
- البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ، نشر الهادي ، قم ، ١٤١٩ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ١٢١ .
- آل بحر العلوم ، محمد ، بلغة الفقيه ، مكتبة الصادق ، طهران ، ١٤٠٣ ، الطبعة الرابعة ، ١ : ٣٦٣ . الأصفهاني ، أبو الحسن ، وسيلة النجاة ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ١٣٩٧ ، الطبعة الثانية ، ١ : ٤٤٩ . الحكيم ، محسن ، نهج الفقه ، منشورات ٢٢ بهمن ، قم : ٦٢ . الخونساري ، جامع المدارك ، مصدر سابق ٣ : ٣٩٣ . الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ، دار الكتب العلمية ، قم ، ١ : ٥٦١ . الخوئي ، أبو القاسم ، منهاج الصالحين ، مدينة العلم ، قم ، ١٤١٠ ، الطبعة ٢٨ ، ٢ : ١٩ . الكلبايكاني ، محمد رضا ، هداية العباد ، دار القرآن الكريم ، قم ، ١٤١٣ ، الطبعة الأولى ، ١ : ٤٠٦ .
- الروحاني ، محمد ، منهاج الصالحين ، مؤسسة دار الكتاب ، قم ، ١٤١٤ ، الطبعة الثالثة ، ٢ : ١٩٣ . بهجت ، محمد تقی ، توضيح المسائل ، شفق ، قم ، : ٣٩٩ .
- السيستاني ، علي ، منهاج الصالحين ، مكتبة آية الله السيستاني ، قم ، ١٤١٦ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ٣٢٦ . الصافي الكلبايكاني ، لطف الله ، هداية العباد ، دار القرآن الكريم ، قم ، ١٤١٦ ، الطبعة الأولى ، ١ : ٣٥١ . التبريزي ، جواد ، إرشاد الطالب ، مؤسسة إسماعيليان ، قم ، ١٣٦٩ ، الطبعة الثانية ، ٢ : ١٨ . خازم ، علي ، مدخل إلى علم الفقه ، دار الغربية ، بيروت ، ١٤١٣ ، الطبعة الأولى : ٦٠ .

- (٥٠) الأصفهاني ، محمد حسين ، حاشية المكاسب : ١٧ .
- (٥١) شيخ الشريعة الأصفهاني ، نخبة الأزهار : ٢٤٥ . وقد احتمل الميرزا فتاح الشهيدي أن يراد بالتسالم في كلام الشيخ هو التجاوز والإعراض . انظر : الشهيدي التبريزي ، الميرزا فتاح ، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ، قم : ١٥٣ .
- (٥٢) المنتظري ، حسين علي ، الأحكام الشرعية ، نشر تفكر ، قم ، ١٤١٣ ، الطبعة الأولى : ٣٩٩ ، قال : « هو أن يتصالح الإنسان مع آخر على تملكه مقداراً من ماله أو منفعة ماله أو يتنازل له عن دين أو حق عليه ، ويعطيه الآخر في مقابل ذلك مقداراً من ماله أو منفعة ماله ، بل يكون الصلح صحيحاً إذا لم يأخذ عوضاً وأعطى الآخر من ماله » . الحكيم ، محمد سعيد ، منهاج الصالحين ، دار الصفوة ، بيروت ، ١٤١٦ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ٢٤٧ ، قال : « هو عقد يحتاج إليه عند قصور العقود المعهودة من تحقيق المطلوب للمتعاقدين أو حل مشكلتهما » .
- (٥٣) كاشف الغطاء ، محمد حسين ، تحرير المجلة ، مكتبة الفيروز آبادي ، قم ، ٢ : ٣٦ .
- (٥٤) الرافعي الشافعي ، فتح العزيز ١٠ : ٢٩٤ .
- (٥٥) الأنصاري الشافعي ، فتح الوهاب ١ : ٣٥٤ .
- (٥٦) النووي الشافعي ، روضة الطالبين ٣ : ٤٢٦ .
- (٥٧) الشربيني الشافعي ، الإقناع ١ : ٢٧٩ . الشربيني الشافعي ، مغني المحتاج ٢ : ١٧٧ .
- (٥٨) الكاشاني الحنفي ، أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع ، المكتبة الحبيبية ، باكستان ، ١٤٠٩ ، الطبعة الأولى ، ٦ : ٥٣ .
- (٥٩) ابن نجيم الحنفي ، البحر الرائق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨ ، الطبعة الأولى ، ٧ : ٤٣٤ .
- (٦٠) الحصفكي الحنفي ، علاء الدين ، الدر المختار ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٥ ، ٦ : ١٨٨ ، و ٣٤٥ : ٨ .
- (٦١) ابن قدامة ، المغني ٥ : ٢ .
- (٦٢) البهوتي الحنبلي ، كشاف القناع ٣ : ٤٥٤ .
- (٦٣) الرعيني المالكي ، مواهب الجليل ٧ : ٢ .
- (٦٤) الكحلاني ، سبل السلام ٣ : ٥٨ .
- (٦٥) سابق ، سيد ، فقه السنة ٣ : ٣٧٥ .

- (٦٦) الزحيلي ، وهبة ، الفقه وأدلته ٦ : ٤٣٣٠ .
- (٦٧) حمّاد ، عقد الصلح : ٦ .
- (٦٨) عدل ، مصطفى ، حقوق مدني ، أمير كبير ، طهران ، ١٣٤٢ ، الطبعة السابعة : ٤٧٣ .
البروجردي عبده ، محمد ، حقوق مدني ، مجمع علمي وفرهنگي مجد ، طهران ، ١٣٨٠ : ٣٠٦ .
- (٦٩) إمامي ، حسن ، حقوق مدني ، المنشورات الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٦ ، الطبعة الثالثة عشرة ، ٢ : ٣١٥ .
- (٧٠) الجعفري اللنكرودي ، محمد جعفر ، حقوق مدني ، الرهن والصلح ، كنج دانش ، طهران ، ١٣٧٠ ، الطبعة الثانية : ١٣٥ .
- (٧١) كاتوزيان ، ناصر ، حقوق مدني ، الشركة والصلح ، كنج دانش ، طهران ، الطبعة الثانية ، ١٣٦٨ : ٢٩٦ .
- (٧٢) المصدر السابق : ٣٠٢ .
- (٧٣) أتاسي ، محمد طاهر ، شرح المجلة ، مطبعة حمص ، ١٩٣٤ ، ٤ : ٥٣٢ . حيدر ، علي ، درر الحکام في شرح مجلة الأحكام ، تعريب فهمي حسيني ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩١ م ، الطبعة الأولى ، ٤ : ٧ .
- (٧٤) كامل مرسي باشا ، محمد ، شرح القانون المدني الجديد ، العقود المسماة ، المطبعة العالمية ، مصر ، ١٩٥٢ ، الطبعة الثانية ، ٤ : ٤٨٦ .
- (٧٥) وزارة العدل المصرية ، القانون المدني مجموعة الأعمال التحضيرية ، القاهرة ، ٤ : ٤٣٩ .
- (٧٦) المصدر السابق .
- (٧٧) كامل مرسي باشا ، شرح القانون المدني الجديد ، ٤ : ٤٨٥ . طلبه ، أنور ، الوسيط في القانون المدني ، دار المطبوعات الجامعة ، الاسكندرية ، ١٩٩٦ ، ٢ : ٤٥٩ . وزارة العدل المصرية ، مصدر سابق ٤ : ٤٣٩ . السنهوري ، عبد الرزاق أحمد ، الوسيط في القانون المدني ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ٥ : ٥٠٧ .
- (٧٨) كامل مرسي باشا ، مصدر سابق .
- (٧٩) مجلس الوزراء ، القانون المدني ، مكتب وزير الدولة للشؤون القانونية والإدارية ، الكويت ، ١٩٨١ : ٨١ . مجلس الوزراء ، المذكرة الإيضاحية للقانون المدني ، مكتب وزير الدولة للشؤون القانونية والإدارية ، الكويت : ٤١٢ .

(٨٠) كامل مرسي باشا ، شرح القانون المدني الجديد ٤ : ٤٨٩ . السنهوري ، الوسيط ٥ : ٥٠٨ . طلبه ، أنور ، الوسيط ٢ : ٤٥٩ . وزارة العدل المصرية ، القانون المدني ٤ : ٤٤٠ .

(٨١) نخلة ، موريس ، الكامل في شرح القانون المدني ، منشورات الحلبي ، بيروت ، ٢٠٠١ ، ٢ : ٧ ، ٢٤٥ . كامل مرسي باشا ، شرح القانون المدني الجديد ٤ : ٤٨٥ .

(٨٢) المصدر السابق .

(٨٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط ٢ : ٢٨٨ .

(٨٤) المصدر السابق : ٢٩١ ، ٣٠٨ .

(٨٥) ابن إدريس ، محمد بن منصور ، السرائر ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٢ ، الطبعة الثانية ، ٢ : ٦٥ .

(٨٦) العاملي ، مفتاح الكرامة ، الدين وتوابعه ٢ : ٨١٣ . شيخ الشريعة الأصفهاني ، نخبة الأزهار : ٢٤٥ .

(٨٧) الحلّي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٥ ، الطبعة الأولى ، ٦ : ٢١٣ . الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، الدروس ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٤ ، الطبعة الأولى ، ٣ : ٣٢٥ . ابن فهد الحلّي ، المهذب البارع ٢ : ٥٣٦ . البحراني ، الحقائق الناطرة ٢ : ٨٦ . الأنصاري ، محد علي ، الموسوعة الفقهية ، مجمع الفكر الإسلامي ، قم ، ١٤١٥ ، ١ : ١٦٤ . الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام ٤ : ٤٦٠ . الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣١ . الطباطبائي ، رياض المسائل ، مصدر سابق ٩ : ١٤٢ . السبزواري ، كفاية الأحكام : ١١٦ . الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، مفاتيح الشرائع ، مجمع الذخائر الإسلامية ، قم ، ١٤١٠ ، ٣ : ١٢٠ . الحائري شاه باغ ، سيد علي ، شرح قانون مدني ، كنج دانش ، طهران ، ١٣٧٦ ، الطبعة الأولى مع تصحيحات جديدة ٢ : ٦٦٤ . كاتوزيان ، حقوق مدني مشاركتها وصلاح : ٢٩٨ . النراقي ، مشارق الأحكام : ٢٣٤ .

(٨٨) الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ، مكتبة آية الله المرعشي ، قم ، ١٤٠٥ ، الطبعة الثانية ، ١ : ٣٨٦ . الخميني ، مصطفى ، البيع ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، قم ، ١٤١٨ ، الطبعة الأولى : ٩ .

(٨٩) ابن البراج ، عبد العزيز ، جواهر الفقه ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١١ ، الطبعة الأولى : ١٢٢ . ابن إدريس ، السرائر ٢ : ٦٤ . المحقق الحلّي ، شرائع الإسلام

- ٢ : ٣٦٦ . العلامة الحلي ، مختلف الشيعة ٦ : ٢١٣ . العلامة الحلي ، تذكرة الفقهاء ٢ : ١٧٧ . الشهيد الأول ، الدروس ٣ : ٣٢٥ . السيوري ، المقداد بن عبد الله ، التنقيح الرائع ، مكتبة آية الله المرعشي ، قم ، ١٤٠٤ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ١٩٩ . الكركي ، جامع المقاصد ٥ : ٤٠٦ . الكركي ، رسائل الكركي ١ : ١٩٠ . الشهيد الثاني ، مسالك الأنفهام ٤ : ٢٥٧ . الشهيد الثاني ، زين الدين ، شرح اللمعة ، منشورات الداوري ، قم ، ١٤١٠ ، الطبعة الأولى ، ٤ : ١٧٣ . ابن فهد ، المذهب البار ٢ : ٥٣٧ .
- (٩٠) الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣٠ . السبزواري ، كفاية الأحكام : ١١٦ . الفيض الكاشاني ، مفاتيح الشرائع ٣ : ١٢٠ . الطباطبائي ، رياض المسائل ، مصدر سابق ٩ : ٤٢ . شيخ الشريعة الأصفهاني ، نخبه الأزهار : ٢٤٥ . الروحاني ، محمد ، منهاج الصالحين ، مصدر سابق ٢ : ٢١٧ . الروحاني ، فقه الصادق ٢ : ١٩٣ . بهجت ، توضيح المسائل ٣٩٩ . الخميني ، تحرير الوسيلة ، مصدر سابق ٢ : ٥٦١ . الخوي ، منهاج الصالحين ، مصدر سابق ٢ : ١٩١ . السيستاني ، منهاج الصالحين ٢ : ٣٢٦ . الكلبايكاني ، هداية العباد ، ١ : ٤٠٦ . زين العابدين ، محمد أمين ، كلمة التقوى ، قم ، ١٤١٣ ، الطبعة الثالثة ٤ : ١٩٥ .
- (٩١) مرتضى ، أحمد ، غمضان ، شرح الأزهار ، صنعاء ، ١٤٠٠ ، ٤ : ٢٩١ . الشافعي ، الأم ، ٣ : ٢٢٦ ، المزمي الشافعي ، إسماعيل بن يحيى ، مختصر المزمي ، دار المعرفة ، بيروت : ١٠٥ . الرافعي الشافعي ، فتح العزيز ، ١٠ : ٢٩٥ . النووي الشافعي ، روضة الطالبين ٣ : ٤٢٧ . الأنصاري الشافعي ، فتح الوهاب ١ : ٣٥٥ . الشربيني الشافعي ، مغني المحتاج ٢ : ١٧٧ . الرعيني المالكي ، مواهب الجليل ٧ : ٣ . السمرقندي الحنفي ، علاء الدين ، تحفة الفقهاء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ٣ : ٢٥٠ . الدسوقي ، محمد بن عرفة ، حاشية الدسوقي ، دار إحياء الكتب العربية ، بيروت ، ٣ : ٣٠٩ . أبو البركات ، سيدي أحمد دردير ، الشرح الكبير ، دار إحياء الكتب العربية ، بيروت ، ٣ : ٣٠٩ . ابن نجم الحنفي ، مصدر سابق ٧ : ٤٣٥ . ابن عابدين الحنفي ، الحاشية ٦ : ١٨٩ . ابن قدامة الحنبلي ، المغني ٥ : ١٨ . البهوتي ، كشف القناع ٣ : ٤٥٦ .
- (٩٢) أتاسي ، شرح المجلة ٤ : ٥٤٨ و ٥٥٣ . علي ، حيدر ، درر الحكام شرح مجلّة الأحكام ٤ : ٣٠ .
- (٩٣) نخلة ، الكامل في شرح القانون ٧ : ٢٨٧ . كامل مرسي باشا ، شرح القانون المدني

الجديد ٤: ١٥٠٢.

- (٩٤) كامل مرسي باشا ، مصدر سابق .
- (٩٥) الطوسي ، المبسوط ٢ : ٢٨٨ .
- (٩٦) الحلّي ، تذكرة الفقهاء ٢ : ١٧٧ .
- (٩٧) ابن فهد الحلّي ، المهذب البارع ٢ : ٥٣٦ .
- (٩٨) الكرّكي ، رسائل الكرّكي ١ : ١٩٠ . آل بحر العلوم ، بلغة الفقيه ٢ : ٣٦٢ .
- (٩٩) الآملي ، المكاسب والبيع ١ : ٨٤ . التوحيد ، مصباح الفقاهة ٢ : ٦٢ . الشيرازي ،
الفقه ٥٢ : ١٦٩ .
- (١٠٠) الخميني ، تحرير الوسيلة ١ : ٥٦١ . الكلبايكاني ، محمد رضا ، هداية العباد ١ : ٤٠٦ .
الخوئي ، منهاج الصالحين ٢ : ١٩١ .
- (١٠١) الخميني ، تحرير الوسيلة ١ : ٥٦١ . الكلبايكاني ، هداية العباد ١ : ٤٠٦ . السيستاني ،
منهاج الصالحين ٢ : ٣٢٦ .
- (١٠٢) الطباطبائي ، المناهل ، مصدر سابق : ٣٤٣ .
- (١٠٣) المامقاني ، عبد الله ، مناهج المتقين ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) ، قم ، الطبعة الحجرية :
٢٨٠ . وانظر : الجعفري النكرودي ، حقوق مدني ، الرهن والصلح ، مصدر سابق :
٢٥٩ .
- (١٠٤) الصدر ، محمد ، ما وراء الفقه ٥ : ١١٢ .
- (١٠٥) الأنصاري ، المكاسب ٣ : ٩٠ .
- (١٠٦) الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ٢ : ٦٠٩ . الصافي الكلبايكاني ، لطف الله ،
توضيح المسائل ، دار القرآن الكريم ، قم ، ١٤١٤ : ٥٧٥ ، المسألة ٢٨٥٥ . المنتظري ،
حسين علي ، توضيح المسائل ، قم : ٤٠١ ، المسألة ٢٢٤٤ . الكلبايكاني ، محمد
رضا ، توضيح المسائل ، دار القرآن الكريم ، قم ، ١٤١٣ : ٤٨٩ ، المسألة ٢٨٥٥ .
النوري الهمداني ، حسين ، توضيح المسائل ، مكتب الإعلام الإسلامي ، قم ، ١٤٠٦ :
٦٠٢ . الروحاني ، محمد صادق ، المسائل المستحدثة ، دار الكتاب ، قم : ٧٢ .
- (١٠٧) الخميني ، مصدر سابق . المنتظري ، مصدر سابق .
- (١٠٨) الخوئي ، منهاج الصالحين ١ : ٤٢١ . الخميني ، مصدر سابق . الروحاني ، محمد ،
منهاج الصالحين ٢ : ١٣٢ . المنتظري ، مصدر سابق . الروحاني ، محمد صادق ،
منهاج الصالحين ، مصدر سابق ٢ : ١٣١ . السيستاني ، منهاج الصالحين ، مصدر

سابق ٢ : ١٥٧ . التبريزي ، جواد ، توضيح المسائل ، دفتر نشر بر كزیده ، قم ، ١٤١٤ : ٥١٤ .

(١٠٩) الخميني ، مصدر سابق . المنتظري ، مصدر سابق .

(١١٠) السيستاني ، منهاج الصالحين ٢ : ١٥٧ . الروحاني ، محمد صادق ، منهاج الصالحين ، مصدر سابق ٢ : ١٣١ .

(١١١) Timesharing .

(١١٢) يشترط فقهاء السنة في البيع التأبید ، حتى أخذه بعضهم في تعريف البيع صريحاً . أنظر : الشربيني الشافعي ، مغني المحتاج ، مصدر سابق ٢ : ٣ ، قال : « عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين أو منفعة على التأبید » . الدمياطي ، سيد بكري ، إعانة الطالبين ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٨ ، الطبعة الأولى ، ٣ : ٥ ، قال : « هو عقد معاوضة محضة يقتضي ملك عين أو منفعة على الدوام » . وقد اشترط ابن عابدين الحنفي ٢٥ شرطاً للبيع ، أحدها عدم التوقيت (ابن عابدين ، محمد أمين ، حاشية رد المحتار ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٥ ، ٥ : ٩) . ونقل ابن نجيم الحنفي عن بعض مشايخه عدم قبول البيع للتوقيت ، وتوقيت البيع بمنزلة الشرط الفاسد (ابن نجيم ، البحر الرائق ٦ : ١٠) .

(١١٣) كرجي ، أبو القاسم ، المصلحة فوق الحق ، جريدة جام جم ، السنة الثالثة ، العدد ٧٠٩ ، ٢٩ / ٧ / ١٣٨١ ش . شريعتي ، سعيد ، البيع الزماني ، فقه أهل البيت (ع) ، السنة السابعة ، العدد ٢٦ ، صيف سنة ١٣٨٠ ش : ٢١٠ . أحمد زاده بزاز ، سيد عبد المطلب ، الملكية الموقته (الزمانية) ، نشرة المفيد ، العدد ٢٤ ، خريف ١٣٧٩ شمسي ، ١٢٣ .

(١١٤) الجعفري اللنكرودي ، حقوق مدني ، الرهن والصلح : ٢٦٥ .

(١١٥) كاتوزيان (قانون مدني در نظم حقوقي كنوني) مصدر سابق ، ٣٢ . كاتوزيان ، حقوق مدني ، قواعد عمومي قراردادها ، شركت سهامی انتشار ، تهران ، ١٣٧٤ ش ، الطبعة الثالثة ١ : ١٤٤ .

(١١٦) المصدر السابق : ١٤٠ ، ١٤٤ .

(١١٧) كاتوزيان ، حقوق مدني ، الشركة والصلح ، مصدر سابق : ٣٠٤ .

(١١٨) المصدر السابق .

- (١١٩) الحلي ، الحسن بن يوسف ، تذكرة الفقهاء ٢ : ١٧٧ .
- (١٢٠) الكركي ، رسائل المحقق الكركي : ١٩٠ . الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام ٤ : ٢٥٧ .
البحراني ، الحقائق ٢ : ٨٤ . الطباطبائي ، رياض المسائل ٩ : ٣٥ . النجفي ، جواهر
الكلام ٢٦ : ٢١١ .
- (١٢١) السيوري ، المقداد بن عبد الله ، التنقيح الرائع ٢ : ٢٠٠ . مغنية ، فقه الإمام جعفر
الصادق (عليه السلام) ، منشورات قدس محمدی ، قم ، ٤ : ٨٧ ، ٥ : ١٠٤ . آل كاشف
الغطاء ، تحرير المجلة ٢ : ٣٦ .
- (١٢٢) الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣٣ . البحراني ، الحقائق الناضرة ٢ : ٨٥ .
(١٢٣) تقدم تعريف العلامة في النقطة الأولى .
- (١٢٤) الكركي ، جامع المقاصد ٥ : ٤٠٧ .
- (١٢٥) الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام ٤ : ٢٥٧ . الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ٧ :
٣٣٣ . البحراني ، الحقائق الناضرة ٢ : ٨٥ . الطباطبائي ، رياض المسائل ٩ : ٣٥ .
النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٢١١ . الخونساري ، جامع المدارك ٣ : ٣٩٣ .
الجنوردي ، القواعد الفقهية ٥ : ١١ . الكلبيكاني ، هداية العباد ١ : ٤٠٦ . الصافي
الكلبيكاني ، هداية العباد ١ : ٣٥١ . السبزواري ، مهذب الأحكام ١٨ : ١٦٦ .
- (١٢٦) الشهيد الثاني ، مصدر سابق .
- (١٢٧) الجنوردي ، مصدر سابق .
- (١٢٨) إدارة المطبوعات والمعلومات في مجلس الشورى الوطني ، مجموعه قوانين موضوعه
ومصوبه دوره نهم تقنينيه (٢٤ فروردين ١٣١٢ - ٢٤ فروردين ١٣١٤) ، إدارة
المطبوعات والمعلومات في مجلس الشورى الوطني ، بهمن ١٣٢٩ ، الطبعة الثالثة :
١٨٧ . محبوب ، محمد جعفر ، دوره قانون مدني : ١١٢ . ناجي محمود ، دوره
قانون مدني : ١٠٨ . ناصر زاده ، هوشنك ، مجموعة قوانين ، قانون مدني ، نشر
ديدار ، ١٣٧٦ ، الطبعة الثانية : ١٢٧ . كاتوزيان ، ناصر ، قانون مدني در نظم
حقوقی كنونی ، نشر دادكستري ، ١٣٧٧ ، الطبعة الأولى : ٤٧٨ . الجعفري
اللكرودي ، محمد جعفر ، مجموعه محشى قانون مدني ، كنج دانش ، طهران ،
١٣٧٩ : ٣٩٠ .
- (١٢٩) الحميدي ، أنور ، دوره كامل قانون مدني ، منشورات أمير كبير ، سنة ١٣٥٠ ش :

٩٩. المجزدي ، عبد الحسين ، طبعة ديبا ، سنة ١٣٦٤ ش ، الطبعة الثانية : ١٢٩ .
- كاتوزيان ، حقوق مدني ، الشركة ، الصلح : ٢٩٩ . عدل ، حقوق مدني : ٣٧٥ .
- الإمامي ، حقوق مدني ٢ : ٣١٥ . الجعفري اللنكرودي ، حقوق مدني ، الرهن والصلح : ١٣٤ ، قانون مدني ، ادارة كل قوانين ومقررات كشور ، رئاسة الجمهورية ، طهران ، ١٣٧٤ ش ، الحائري شاه باغ ، شرح قانون مدني ٢ : ٦٥٨ .
- (١٣٠) الجعفري اللنكرودي ، حقوق مدني ، الرهن والصلح : ١٣٤ ، الجعفري اللنكرودي ، مجموعه محشّى قانون مدني : ٣٩٠ .
- (١٣١) العدل ، حقوق مدني : ٣٧٥ . البروجردي عبده ، حقوق مدني : ٣٠٧ . الإمامي ، حقوق مدني ٢ : ٣٢٠ . كاتوزيان ، ناصر ، حقوق مدني ، الشركة والصلح : ٢٩٩ .
- (١٣٢) الحائري شاه باغ ، شرح قانون مدني ٢ : ٦٥٨ . نوين ، برويز : وخواجه بيبي ، عباس ، حقوق مدني ، كنج دانش ، طهران ، ١٣٧٧ ش ، الطبعة الأولى : ١٤٥ .
- (١٣٣) الإمامي ، حقوق مدني ٣ : ٣٢ ، قال : « إن الصلح البدوي معاملة مستقلة تبتني على التسالم ، وهي في حد العقود المعيّنة والمتداولة كالبيع والإجارة والهبة ، فالصلح وضع أساساً لرفع الاختلاف ابتداءً ، ثم فقد ماهيته تدريجاً وصار معاملة مستقلة كالمعاملات المعيّنة والمنصوصة الأخرى مثل البيع والإجارة والهبة » .
- (١٣٤) الرعيني المالكي ، مواهب الجليل ٧ : ٢ ، قال : « قال ابن عرفة : الصلح : انتقال عن حق أو دعوى بعبوض لرفع نزاع أو خوف وقوعه » . زاهد بخاري الحنفي ، محاسن الإسلام : ٨٦ ، قال : « لكن اختصاصه باسم الصلح يدل على فساد يحدث لولا هذا الصلح أو فساد توجه فدفع بالصلح » .
- (١٣٥) كامل مرسي باشا ، شرح القانون المدني ٤ : ٤٨٦ ، الجعفري اللنكرودي ، حقوق مدني ، الرهن والصلح : ٢٦٤ .
- (١٣٦) كاتوزيان ، حقوق مدني ، الشركة والصلح : ٢٩٧ و ٣٠٢ . وانظر أيضاً : السنهوري ، الوسيط ٥ : ٥٠٨ .
- (١٣٧) الحلي ، تذكرة الفقهاء ٢ : ١٧٧ .
- (١٣٨) الكركي ، رسائل الكركي ١ : ١٩٠ . الشهيد الثاني ، مسالك الأنهار ٤ : ٢٥٧ . الشهيد الثاني ، الروضة البهية ٤ : ١٧٣ .
- (١٣٩) الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣١ و ٣٣٣ .

- (١٤٠) السبزواري ، كفاية الأحكام : ١١٦ . البحراني ، الحقائق الناضرة ٢ : ٨٤ .
- (١٤١) الوحيد البهبهاني ، حاشية مجمع الفائدة والبرهان : ٤٣٧ . الطباطبائي ، رياض المسائل ٩ : ٣٥ . النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٢١١ . المرآة ، مير عبد الفتاح ،
- العناوين الفقهية ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٧ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ٢٢٢ .
- القمي ، جامع الشتات ٣ : ١٢١ . النراقي ، أحمد ، الرسائل والمسائل ، مؤتمر النراقيين ، قم ، ١٣٨٠ ش ، الطبعة الأولى ، ١ : ٢٩٧ . وقد استدل غير هؤلاء بالإجماع أيضاً مثل : النراقي ، محمد ، مشارق الأحكام : ٢٣٤ ، والطباطبائي ، المناهل : ٣٤٢ ، والسبزواري ، عبد الأعلى ، مذهب الأحكام ، مؤسسة المنار ، قم ، ١٤١٦ ، الطبعة الرابعة ، ١٨ : ١٦٦ .
- (١٤٢) النراقي ، أحمد ، عوائد الأيام : ٦ . العاملي ، محمد جواد ، مفتاح الكرامة ، دار التراث ، بيروت ، ١٤١٨ ، ١٢ : ٨٠٧ .
- (١٤٣) أنظر : الديلمي ، سلال ، المراسم العلوية : ٢٠٠ ، والحلي ، الكافي في الفقه : ٤٥٣ ، والطوسي ، الخلاف ٣ : ٢٩١ ، والطوسي ، النهاية : ٣١٤ ، وابن زهرة : ٢٥٣ ، والحلي ، شرائع الإسلام ٢ : ٣٦٦ .
- (١٤٤) الشهيد الثاني ، الروضة البهية ٤ : ١٨٢ . الطباطبائي ، رياض المسائل ٩ : ٤٥ .
- (١٤٥) الإمامي ، حقوق مدني ٢ : ٣٢١ .
- (١٤٦) السيوري ، المقداد بن عبد الله ، التنقيح الرائع ٢ : ٢٠٠ .
- (١٤٧) العاملي ، مفتاح الكرامة ، مصدر سابق ١٨ : ٨٠٨ .
- (١٤٨) آل كاشف الغطاء ، تحرير المجلة ٢ : ٣٦ .
- (١٤٩) مغنية ، محمد جواد ، فقه الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) ٤ : ٨٧ . الشيرازي ، ناصر ، توضيح المسائل تعليقة (للمراجع) ٢ : ٢٧٣ .
- (١٥٠) الخميني ، مصطفى ، مستند تحرير الوسيلة ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، ١٤١٨ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ١٨٤ ، ١٨٥ .
- (١٥١) الطباطبائي ، رياض المسائل ٩ : ٣٥ . الطباطبائي (المجاهد) ، المناهل : ٣٤٢ .
- (١٥٢) الكركي ، جامع المقاصد ٥ : ٤٠٨ . السبزواري ، مذهب الأحكام ١٨ : ١٦٦ . العاملي ، مفتاح الكرامة ١٨ : ٨٠٨ .
- (١٥٣) الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣١ . البحراني ، الحقائق الناضرة ٢ : ٨٤ . الطباطبائي ، رياض المسائل ٩ : ٣٦ . القمي ، جامع الشتات ٣ : ١٢١ . السبزواري ،

كفاية الأحكام : ١١٦ . الطباطبائي (المجاهد) ، المناهل : ٣٤٢ .

(١٥٤) المائدة : ١ .

(١٥٥) النساء : ٢٩ .

(١٥٦) الاحسائي ، ابن أبي جمهور عوالي اللآلي ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ، قم ، ١٤٠٣ ، الطبعة الأولى : ١ : ٢٢٢ ، و ٤٥٧ ، ٢ : ١٣٨ ، ٣ : ٢٠٨ .

(١٥٧) الكليني ، الكافي ٥ : ١٦٩ و ٤٠٤ ، ٦ : ١٨٧ و ١٨٨ ، ٧ : ١٥ . الحر العاملي ، محمد ابن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، قم ، ١٤١٤ ، الطبعة الثانية ، ١٨ : ١٦ ، ٢ : ٧٣ و ٢٩٩ ، ٢٣ : ١٤١ و ١٤٢ و ١٥٥ ، ٢٦ : ٥٥ .

(١٥٨) عقد يكون أحد طرفيه مالكا للأرض والآخر صاحب الغرس ، ويكون الناتج بينهما بحسب ما تراضيا عليه .

(١٥٩) الحلي ، شرائع الإسلام ٢ : ٤٠١ . الحلي ، قواعد الأحكام ٢ : ٢٢٣ . الحلي ، تذكرة الفقهاء ٢ : ٢٢٣ و ٣٤٣ . الحلي ، إرشاد الأذهان ١ : ٢٣٠ . الحلي ، تحرير الأحكام ٣ : ١٥٤ . الكركي ، جامع المقاصد ٧ : ٣٩٢ . الشهيد الثاني ، الروضة البهية ٤ : ٣٢٠ . الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام ٥ : ٧١ . البحراني ، الحقائق الناضرة ٢ : ٣٩٢ .

(١٦٠) الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ١٠ : ١٤٣ . السبزواري ، كفاية الأحكام : ١٣٣ . (١٦١) الخميني ، البيع ١ : ٢١٨ . التوحيد ، مصباح الفقاهة ٢ : ٣٣٨ . الروحاني ، صادق ، فقه الصادق عليه السلام ١٩ : ٢١١ .

(١٦٢) الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام ٤ : ٤٥٩ . الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣٢ . الفيض الكاشاني ، مفاتيح الشرائع ٣ : ١٢٠ . السبزواري ، كفاية الأحكام : ١١٦ . البحراني ، الحقائق الناضرة ٢ : ٨٤ . القمي ، جامع الشتات ٣ : ١٢١ . الخونساري ، جامع المدارك ٣ : ٣٩٣ . الحائري ، شاه باغ ، حقوق مدني ٢ : ٦٥٨ . (١٦٣) الكليني ، الكافي ٥ : ٢٥٩ . الطوسي ، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٠٨ . الحر العاملي ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٨ : ٤٤٣ .

(١٦٤) الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣١ . الحر العاملي ، وسائل الشيعة ١٨ : ٤٤٣ ، ٢٧ : ٢٣٤ .

(١٦٥) ابن ماجه ، محمد بن يزيد ، السنن ، دار الفكر ، بيروت ، ٢ : ٧٨٨ . أبو داود ، سليمان بن الأشعث ، السنن ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٠ ، الطبعة الأولى ، ٢ : ١٦٣ .

الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣، الطبعة الثانية، ٢ : ٤٠٣.

(١٦٦) القمي، جامع الشتات ٣ : ١٢١.

(١٦٧) الخونساري، أحمد، جامع المدارك ٣ : ٣٩٣.

(١٦٨) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢١. الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٨ : ٤٤٥.

(١٦٩) الطوسي، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٠٦، ٧ : ١٨٧. الكليني، الكافي ٥ : ٢٥٨.

(١٧٠) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣١. البحراني، الحقائق الناضرة ٢ : ٨٤. الطباطبائي، المناهل ٣٤٢.

(١٧١) الطوسي، تهذيب الأحكام ٦ : ٢٠٦. الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٨ : ٤٤٦.

(١٧٢) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣١. البحراني، الحقائق الناضرة ٢ : ٨٤. الطباطبائي (المجاهد)، المناهل ٣٤٢. النراقي، أحمد، رسائل ومساائل ١ : ٢٩٧. الخونساري، جامع المدارك ٣ : ٣٩٣.

(١٧٣) الكليني، الكافي ٥ : ٢٥٩. الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٨ : ٤٤٦.

(١٧٤) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣١. النراقي، رسائل ومساائل ١ : ٢٩٧.

(١٧٥) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢١. الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٨ : ٤٤٩.

(١٧٦) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩ : ٣٣١. البحراني، الحقائق الناضرة ٢ : ٨٤. الطباطبائي (المجاهد)، المناهل ٣٤٢.

(١٧٧) الطوسي، تهذيب الأحكام ٦ : ٢١٠. الكليني، الكافي ٥ : ٢٥٩. الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٨ : ٤٢٧.

(١٧٨) العاملي، مفتاح الكرامة ١٢ : ٨٠٧. القمي، جامع الشتات ٣ : ١١٢ و ١٥٢. الخونساري، جامع المدارك ٣ : ٣٩٣.

(١٧٩) الطباطبائي، رياض المسائل ٩ : ٣٦. الطباطبائي (المجاهد)، المناهل ٣٤٢.

(١٨٠) الكليني، الكافي ٥ : ٢٢٤. الطوسي، تهذيب الأحكام ٧ : ١٢٧. الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٧ : ٣٥٠.

- (١٨١) ابن إدريس ، السرائر ٢ : ٣٢٢ .
- (١٨٢) الحلّي ، مختلف الشيعة ٥ : ٢٤٩ . الكركي ، جامع المقاصد ٤ : ١١٠ ، ٧ : ٨٧ .
البحراني ، الحقائق الناضرة ٢ : ٦٢ .
- (١٨٣) الشهيد الأول ، الدروس ٣ : ١٩٧ . القمي ، جامع لشتات ٣ : ١٢٣ . البجنوردي ،
القواعد الفقهية ٥ : ٢٨٢ .
- (١٨٤) توضيح المسائل (للمراجع) ، مكتب الإعلام الإسلامي ، قم ، ١٣٧٨ ش ، الطبعة
الثالثة ، ٢ : ٢٧٤ ، المسألة ٢١٦٣ .
- (١٨٥) ذكر الوحيد البهبهاني إشكالاً آخر على دلالة هذه الرواية ، أنظر : حاشية مجمع
الفائدة والبرهان : ٤٣٧ .
- (١٨٦) كاتوزيان ، حقوق مدني ، الشركة والصلح : ٣٠٤ .

دراسة نقدية لمقال

(حكم إرث الكافر من المسلم)

❑ الشيخ مرتضى الترابي

المقال الذي بين يديك دراسة نقدية لمقال كان نُشر في مجلة الاجتهاد والتجديد تبنت كاتبه رأياً مخالفاً لما هو المجمع عليه وادّعى تخصيص مانعية الكفر من الإلث بالكافر المقصّر والمعاند .. ولقد ناقش الباحث هنا جميع الأدلة التي أقامها بصورة مفصلة .. وأثبت أنّ الكفر مطلقاً مانع من الإلث من دون فرق بين الكافر القاصر والمقصّر ..

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قد قرأنا في مجلّة (الاجتهاد والتجديد) ^(١) مقالاً حول (إرث غير المسلم من المسلم) حاول الكاتب طرح رأي جديد فى مسألة مانعية الكفر للإرث وهو مع إقراره بمانعية الكفر عن الإرث من المسلم زعم أن المراد من الكافر ليس هو غير المسلم مطلقاً ، بل هو الكافر الذي يكون كفره وإنكاره عن علم ومعرفة ، وبعبارة أخرى : ادعى اختصاص هذا الحكم بالكافر المقصّر دون القاصر . أمّا القاصر فلا تشمله أدلة مانعية الكفر من الإرث ؛ لعدم كونه كافراً وإن كان غير مسلم .

قال في مستهلّ بحثه : « إنَّ عدم إرث الكافر من المسلم له معنى خاصّ ؛ أي أنّه لا يشمل مطلق غير المسلم ، وبعبارة أخرى : الكافر عنوان أخصّ من عنوان

دراسة نقدية لمقال (حكم إرث الكافر من المسلم)
غير المسلم ومطلقة ، كما أنّ مانعية المسلم من إرث الورثة الكفار تحتوي هذا المعنى أيضاً » .

وقال أيضاً : « أمّا عنوان الكفر فهو أخصّ مطلقاً من عنوان عدم الإسلام ، ولا يشمل تمام غير المسلمين ، بل يختصّ بالمقصرين منهم » .

وقد اعترف الباحث بكون هذا الرأي مخالفاً لظاهر ما عليه فقهاء الإمامية ، بل الأمة حيث قال : « يذهب فقهاء المذاهب الإسلامية كافة - أعمّ من الشيعة وأهل السنة - الى أنّ الكافر لا يرث من المسلم » .

ثمّ إنّه بعد عرض آراء الفقهاء حول الموضوع قال : « الذي نجده في تعبيرات الفقهاء هو المعنى العامّ لكلمة (الكافر) ؛ بحيث يشمل القاصر والمقصر » .

وقال في موضع آخر من كلامه : « تقدّم أنّ فقهاء المذاهب الإسلامية كافة يعتقدون بعدم إرث الكافر من المسلم ، كما يرون أنّ الكافر عنوان عام يشمل القاصر والمقصر ، بل إنهم صرّحوا بأنّ تمام أصناف الكفار مشتركون في هذه المسألة » .

أقول : يكفي في ضعف هذا الرأي أنّه مخالف لإجماع الفقهاء كافة عبر القرون ، كما اعترف به صاحب المقال نفسه ، فلا نرى حاجة لعرض أقوال الفقهاء في المقام ، ونكتفي بنقل قولين حول الموضوع .

قال الشهيد الثاني : « اتّفق المسلمون على أنّ الكفر مانع للكافر من الإرث ، فلا يرث كافر مسلماً » ^(٢) .

قال صاحب الجواهر : « الكفر المانع عنه [أي : الإرث] هو ما يخرج به عن سمة الإسلام ، فلا يرث ذمّي ولا حربي ولا مرتدّ ولا غيرهم من أصناف الكفار مسلماً بلا خلاف فيه بين المسلمين ، بل الإجماع بقسميه عليه ، بل المنقول منه مستفيض أو متواتر كالنصوص » ^(٣) .

ومن المعلوم أنَّ الكفَّار بكلِّ أقسامهم سواء كانوا قاصرين أو مقصرين خارجون عن سمة الإسلام .

ولإيضاح أنَّ ما فهمه الفقهاء من الأدلَّة هو الصحيح وأنَّ الكافر لا فرق فيه بين المعاند وغير المعاند وبين المقصر والقاصر لابدَّ لنا من طرح الشبهات التي أُثيرت حول الموضوع ، فنشير الى المواضع المهمَّة في كلام الباحث ، ثمَّ نذكر المناقشات الواردة عليه ومواضع الخلل فيه .

قال الباحث : « الذي نجده في تعبيرات الفقهاء هو المعنى العام لكلمة الكافر بحيث يشمل القاصر والمقصر ، إلا أنَّ الذي نراه أنَّ الكافر في مصطلح القرآن والسنة يختصَّ بغير المسلم إذا كان مقصراً ولا يشمل الأفراد القاصرين » .

ثمَّ تمسَّك لإثبات عدم شمول الكافر الذي هو الموضوع ؛ لعدم الإرث للكافر القاصر بوجوه :

أ - رفع العقوبة عن الكافر القاصر

قال الباحث : « لقد جاء الوعيد بالعذاب والنار في موارد كثيرة جداً من القرآن والسنة بحق الكافر ، ومن الواضح أنَّ القاصر غير المسلم ليس مشمولاً - بحكم العقل والنقل - للوعيد بالعذاب والنار ؛ لأنَّ تعذيب مثل هؤلاء ظلم - أولاً - وخلاف للعدل ، ومشمول لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، كما أنه - ثانياً - قد صرَّح القرآن الكريم بهذا الأمر عندما قال : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ ^(٤) .

يلاحظ عليه :

أولاً : أنَّ كلامه يحتمل أحد وجهين :

الوجه الأول : أنَّ غير المسلم القاصر ليس بكافر ولاضالَّ ، بل هو عنوان ثالث ، فإن كان هذا مراده فإنَّه يردَّه صريح الآيات الدالَّة على أنَّ الناس على قسمين : إما مؤمن أو كافر ، من قبيل :

قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ ^(٥) ؛ فَإِنَّ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْبَشَرَ بِكُلِّ أَقْسَامِهِ يَدْخُلُ فِي إِطَارِ قَسْمَيْنِ رَاسِيَيْنِ ، وهما : إمَّا الْإِيمَانُ أَوْ الْكُفْرُ . قال الطبرسي : « والمعنى أَنَّ الْمَكْلُفَيْنِ جَنَسَانِ : مِنْهُنَّ كَافِرٌ فَيَدْخُلُ فِيهِ أَنْوَاعُ الْكُفْرِ ، وَمِنْهُنَّ مُؤْمِنٌ » ^(٦) . وقال العلامة الطباطبائي : « المراد انشعابهم فرقتين : بعضهم كافر ، وبعضهم مؤمن » ^(٧) . فالآية ظاهرة في أَنَّ النَّاسَ أَحَدَ صَنَفَيْنِ وَثَلَاثَتَ لَهْمَا ، كما أَنَّ الْآيَاتِ الْآخَرَى تَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْ يَخْرُجُ عَنْ دَائِرَةِ الْحَقِّ يَدْخُلُ فِي الْبَاطِلِ ، وَالْكَافِرُ الْقَاصِرُ خَارِجٌ عَنْ دَائِرَةِ الْحَقِّ - وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُقَصَّرٍ - فَيَكُونُ دَاخِلًا فِي دَائِرَةِ الضَّلَالِ .

وقوله سبحانه : ﴿ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَآذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴾ ^(٨) ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ فَمَآذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ إمَّا دَاخِلٌ فِي دَائِرَةِ الْحَقِّ أَوْ دَائِرَةِ الضَّلَالِ وَالْكَافِرُ الْقَاصِرُ بِمَا أَنَّهُ غَيْرُ مُحَقَّقٍ فِي عَقَائِدِهِ فَلَا مُحَالَةَ أَنَّهُ ضَالٌّ ، وَإِنْ شُكِّتْ قِلَّتْ : إِنَّهُ سَبْحَانَهُ يَقْسَمُ الْإِنْسَانَ إِلَى مُؤْمِنٍ وَغَيْرِ مُؤْمِنٍ ، كَمَا يَضِيفُ غَيْرَ الْمُؤْمِنِ إِلَى الرَّجْسِ وَيَقُولُ : ﴿ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ^(٩) .

الوجه الثاني : هو ادعاء الملازمة بين عدم استحقاق العقاب في الآخرة وإرثه من مسلم ، ومن المعلوم أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى الْمَلَازِمَةِ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَلَكَ عَدَمِ الْعُقُوبَةِ هُوَ كَوْنُ الْعِقَابِ عَلَى الْقَاصِرِ عِقَابًا بَلَا بَيَانَ ، وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ مَنْزَهُ عَنِ الْقَبِيحِ فَلَا يِعَاقِبُ ، وَأَمَّا الْوَرَاثَةُ وَعَدَمُهَا فَهُوَ حُكْمٌ تَابِعٌ لِللِّسَانِ الدَّلِيلُ لَا عُقُوبَةٌ .

وإن شُكِّتْ قِلَّتْ : إِنَّ الْعِقَابَ فَرَعٌ صَدَقَ الْعَصِيَانِ ، فَمَعَ فَرَضُ كَوْنِهِ قَاصِرًا لَا يَصْدُقُ الْعَصِيَانِ ، فَلَا يَكُونُ مُسْتَحَقًّا لِلْعِقَابِ ، وَأَمَّا الْأَحْكَامُ الْفُرْعِيَّةُ كَالْوَرَاثَةِ وَغَيْرِهَا فَهِيَ تَابِعَةٌ لَصَدَقِ الْعُنْوَانِ ، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ الْعُنْوَانَ صَادِقٌ عَلَيْهِ ، كَمَا يَأْتِي بَيَانُهُ مَفْصَلًا . وَالْأَحْكَامُ وَإِنْ كَانَ لَهَا طَائِعُ الْعُقُوبَةِ لَا تَلَازِمَ صَدَقَ الْعَصِيَانِ ، كَمَا فِي كِفَارَةِ الْقَتْلِ الْخَطَايَ . عَلَى أَنَّ عَدَمَ اسْتِحْقَاقِ الْإِرْثِ مِنَ الْأَحْكَامِ

الوضعية الدائرة مدار تحقق العنوان سواء كان مقارناً مع العلم أم لم يكن كما في باب الضمانات ، مع أنه لو كان عقوبة فهي عقوبة دنيوية ، وهي قد تكون مكفرة للذنوب ومنجية للإنسان عن العقاب الأخروي كما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) : « أَمَّا الذَّنْبُ الْمَغْفُورُ فَعَبْدٌ عَاقَبَهُ اللَّهُ عَلَى ذَنْبِهِ فِي الدُّنْيَا فَاللَّهُ أَحْلَمُ وَأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعَاقِبَ عَبْدَهُ مَرَّتَيْنِ » (١٠) .

٢ - تعريف الكافر بقيود لا تنطبق على القاصر :

قال الباحث : « عُرِفَ الكافر في الروايات ضمن عدّة قيود لا تشمل سوى المقصر ، ونُشير هنا إلى روايتين نموذجاً :

أ - يقول الإمام علي (عليه السلام) في الخطبة الثانية من صلاة الجمعة : « ... اللَّهُمَّ عَذِّبْ كُفْرَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ ، الَّذِينَ يَصْدُونَ عَنْ سَبِيلِكَ ، وَيَجْحَدُونَ آيَاتِكَ ، وَيَكْذِبُونَ رِسْلَكَ ... » (١١) ، ففي هذا النص يدعو الإمام (عليه السلام) على الكفار من أهل الكتاب ، لا على تمام أهل الكتاب ، ثم يقوم بوصفهم بأنهم سدّوا الطريق إلى الله تعالى ، وجدّوا بالآيات وأنكروا وكذبوا الرسل ... إن هذه التقييدات والأوصاف في مقام تعريف الكفار من أهل الكتاب تدلّ على أنّ الكافر عنوان لا يُطلق سوى على الجاحد ، ولا يشمل الأفراد القاصرين ؛ فالكفر أخصّ من عدم الإسلام ، وفي إطلاق وصف الكافر هناك موضوعية للعناد مع العلم ؛ لأنّ كلمة الجحود في اللغة تعني الإنكار عن علم ، واستُخدمت في ذلك ... » .

أقول : في قوله (عليه السلام) : « الَّذِينَ يَصْدُونَ عَنْ سَبِيلِكَ ... » احتمالان :

الاحتمال الأوّل : أن تكون القيود المذكورة توضيحية .

الاحتمال الثاني : أن تكون القيود احترازية .

وإنّما يصحّ الاستدلال بهذا الحديث لو كانت القيود توضيحية لا احترازية ؛ فإنّه بناء على كونها توضيحية تدلّ على أنّ الكفار هم الموصفون بهذه الأوصاف دائماً ، فلا يكون غير الموصوف كافراً .

ولكن هناك احتمال أرجح ، وهو كون القيود احترازية ، فتدلّ على صنف خاصّ من كفّار أهل الكتاب الذين كانوا يعيشون في زمن صدور الحديث وكانوا موصوفين بهذه الأوصاف ومن كان منهم بهذه الوتيرة .

ومع وجود الاحتمالين وعدم الترجيح لأحدهما لا يتمّ الاستدلال ، بل يمكن القول : إنّ الأصل في الإتيان بالقيود هو الاحتراز لا التوضيح ، كما قرّر في محله .

على أنّ هناك قرائن في آيات الذكر الحكيم على كون هذه القيود احترازية لا توضيحية ؛ حيث صنّف الكفّار الى عدة أصناف :

فمنهم : من هو أشدّ كفراً ونفاقاً^(١٢) ، ومنهم : من ازداد كفراً^(١٣) ، ومنهم : من هو أشدّ عداوة للذين آمنوا^(١٤) ، ومنهم : من هو أقرب مودة منهم^(١٥) . الى غير ذلك من الأصناف الواردة في القرآن الكريم .

فكلام الإمام عليه السلام ناظر الى صنف خاصّ من كفّار أهل الكتاب الذين هم رؤوس ومردة .

وأما إضافة (الكفرة) الى (أهل الكتاب) - الذي قد يستظهر منه أنّ أهل الكتاب على صنفين : منهم كافر ، ومنهم غير كافر - فلأجل الإشارة الى أنّ أهل الكتاب في عهد الرسالة انقسموا بعد البعثة الى قسمين : منهم من آمن ، ومنهم من لم يؤمن وبقي على كفره ، كما قال سبحانه : ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾^(١٦) . فالإمام عليه السلام إنّما يدعو على قسم خاصّ من الباقيين على كفرهم .

٣- الاستدلال برواية أبي عمرو الزبيري :

ثمّ استدلّ الباحث برواية الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام في بيان وجوه الكفر ، والرواية هي : ما نقله في الكافي عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن بكر بن

صالح ، عن القاسم بن يزيد ، عن أبي عمرو الزبيدي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : أخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله عز وجل ، قال : « الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه : فمنها كفر الجحود ، والحجود على وجهين ، والكفر بترك ما أمر الله ، وكفر البراءة ، وكفر النعم . فأما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبية ، وهو قول من يقول لا رب ولا جنة ولا نار ، وهو قول صنفين من الزنادقة يقال لهم الدهرية ، وهم الذين يقولون : ﴿ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ ^(١٧) ، وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان على غير تثبت منهم ، ولا تحقيق لشيء مما يقولون ، قال الله عز وجل : ﴿ إِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ ^(١٨) أن ذلك كما يقولون ، وقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ^(١٩) ؛ يعني بتوحيد الله تعالى ، فهذا أحد وجوه الكفر . وأما الوجه الآخر من الجحود على معرفة ، وهو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنه حق قد استقرّ عنده ، وقد قال الله عز وجل : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ ^(٢٠) ، وقال الله عز وجل : ﴿ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ ^(٢١) ، فهذا تفسير وجهي الجحود ... » ^(٢٢) .

قال الباحث في توجيه دلالة هذه الرواية : « استشهد الإمام عليه السلام في هذه الرواية بآيات من القرآن الكريم ، فمن المناسب الإشارة هنا إلى الأبحاث التفسيرية لهذه الآيات ، الأمر الذي يؤيد مدّعانا هنا ، فيذهب صاحب تفسير الميزان في ذيل الآية (٢٣) من سورة الجاثية : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ... ﴾ إلى أن معنى الآية - حيث قدم الله تعالى فيها كلمة ﴿ إِلَهَهُ ﴾ على كلمة ﴿ هَوَاهُ ﴾ - أولئك الذين ينكرون الله مع علمهم بوجوده وبلزوم عبادته ، لكنهم رغم علمهم يضعون هواهم مكان الله سبحانه فيعبدونه ، وهذا مؤداه : أن مثل هذا الشخص يغدو كافراً بالله مع علمه به ، لهذه استمرت الآية بالقول : ﴿ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ... ﴾ ؛ أي أنه ضلّ من جانب الله ، لكن هذا

الإضلال من ذات الباربي تعالى إنما جاء لاتّباع الكافر هوى نفسه ، مع علمه بالله سبحانه ووجوب العبودية له .

ونستنتج من بيان صاحب الميزان : أنّ الكفر يعني - أولاً - الإنكار مع علم ، وأنّ إضلال الكافر إنّما هو - ثانياً - لعلمه بالله سبحانه ، وهذا الإضلال مترتب ومستقرّ على علم الكافر ، لا أنّ الله أضلّ الكافر عن علم من الله تعالى .

أقول : الكلام مركز على دعوى انحصار الكافر بمن أنكر وجحد عن علم أو عن تقصير ، ولكن الآية لا تدلّ على انحصار الكفر بهذا القسم ، وإنّما تشير الى صنف خاص من الكفّار من دون أن تنفى أصنافاً أخرى ، وهو ﴿ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ﴾ ، فسواء أقلنا أنّ المراد : أضله الله على علم منه سبحانه أم على علم من الضالّ ، فكلّ المعنيين لا يلزمان انحصار الكفر والضلّال بالوارد فى الآية الكريمة .

وبعبارة أخرى : الآية لا مساس لها بدعوى القائل أبداً ؛ فإنّ الآية تصف صنفاً خاصاً من الكفّار ، وهو : مَنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بدلاً من اتّباعه لعقله ، واتّخذ غير الله آلهة ، وبالتالي أضله الله لتقصير من الكافر وختم على سمعه وبصره ... الى آخره . وهذا صنف من الكفّار ، وليس فيها أية دلالة على انحصار الكفر والضلّال بمن أضله الله على علم ، والذي يدلّ على ذلك : أنّ الحديث يقسّم الكافر الى قسمين ، ويقول : « والجود على وجهين ... » .

على أنّ ما ذكره - من كون المراد من قوله تعالى : ﴿ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ﴾ أي أضله الله تعالى على علم من الكافر بالحقّ - قابل للردّ والمنع ؛ حيث إنّ المفسّرين للآية ذكروا في تفسيرها احتمالين :

الاحتمال الأوّل : رجوع العلم الى الله تعالى .

الاحتمال الثانى : رجوع العلم الى الشخص . ولا معين لأحد الاحتمالين ، بل رجّح صاحب تفسير مجمع البيان الاحتمال الأوّل حيث قال : « أي خذله الله

وخلاه وما اختاره جزاء له على كفره وعناده وترك تدبره على علم منه باستحقاقه لذلك» (٢٣).

بل يردّ الاحتمال الثاني نفس الحديث الذي وقع فيه الاستشهاد بهذه الآية : فإنّ الإمام (عليه السلام) قسم الكفر الجودي الى قسمين : قسم ينكر الربوبية لأجل بعض الشبهات التي واجهها من دون معرفة بالحقيقة ، وقسم ينكر على معرفة . ووصف الإمام (عليه السلام) الإنكار والجود في القسم الأوّل بأنّه دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان على غير تثبّت منهم ولا تحقيق لشيء ممّا يقولون ، ثمّ استشهد (عليه السلام) بقوله تعالى : ﴿ مِنْ عِلْمٍ إِنَّ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (٢٤) ، ثمّ ذكر القسم الثاني وقال : « وأما الوجه الآخر ... » .

فالحديث صريح في خلاف ما ذكره من كون جود الكافر مطلقاً إنكاراً وجوداً عن معرفة وعلم ؛ وذلك لأنّه لو كان كما ذكر لما صحّ تقسيم الكفر الجودي الى قسمين وجعل أحد القسمين في مقابل الآخر في كلام الإمام (عليه السلام) ، كما هو واضح جداً .

٤- الكفر بمعنى الستر ، ولا ستر بلا معرفة :

قال الباحث : « الشاهد الثالث على مدّعانا هو اللغة ؛ لأنّ الكفر في اللغة بمعنى الستر ، حيث يقول الراغب الإصفهاني في معناه : « الكفر في اللغة : ستر الشيء ، ووصف الليل بالكافر لستره الأشخاص ، والزراع لستره البذر في الأرض ... كفر النعمة وكفرانها : سترها بترك أداء شكرها » (٢٥) . وقد فسّر في (الصحاح) الكفر بهذا المعنى أيضاً حيث قال : « الكافر : الليل المظلم ؛ لأنّه ستر كلّ شيء بظلمته ، والكافر : الذي كفر درعه بثوب ، أي غطّاه ولبسه فوقه ، وكلّ شيء غطّي شيئاً فقد كفره . قال ابن السكيت : ومنه سمّي الكافر ؛ لأنّه يستر نعم الله عليه ... والكافر : الزارع ؛ لأنّه يغطّي البذر بالتراب » (٢٦) . وكتب الفيروز آبادي في

(القاموس) في معنى الكفر قائلاً : « ... وكفر نعمة الله وبها كُفُوراً وكُفُراً : جحدها وسترها . وكافَرَه حَقَّه : جحده . والمكْفَرُ كمعظم : المجحود النعمة مع إحسانه . وكافر : جاحد لأنعم الله تعالى » (٢٧) . وقد نقل ابن منظور هذا الكلام من الفيروز آبادي بطوله . ومن الواضح أنه لا ستر بلا معرفة وإدراك ، فلا يقال : ساتر إلا لمن علم بشيء ثم أنكره ، أمّا الغافل الذي لا اطلاع له على غير المعتقدات الباطلة فلا يقال له : ساتر » .

أقول : هذا الكلام من الغرابة بمكان ؛ فإنه من المعلوم لدى الخاصّ والعام أن الألفاظ لم توضع للمعاني بقيد العلم والقصد ، بل لذات المعنى ، إلا في المفاهيم التي لا تتحقق إلا بالقصد كالا احترام والإهانة وإنشاء العقد ونظائرها من الأمور القصدية ، أمّا سائر المفاهيم فاللفظ موضوع لذات المعنى سواء صدر عن علم وقصد أم صدر بدون قصد وعلم ؛ فإنّ الستر نظير الفتح والسدّ والكسر والقيام والقعود والأكل والشرب وغيرها من المفاهيم موضوع لذات المعنى من دون ملاحظة صدوره عن علم أو بدون علم . وهذا من الأمور الواضحة التي لا تخفى على أهل لغة من اللغات ، فكيف يدعى هذا المستدلّ كون صدق الستر متوقفاً على علم والتفات الساتر ؟ !

والعجب أنّ القائل تمسك في ذلك بكلام أهل اللغة ! مع أنّه لا يوجد في كلمات اللغويين ما يدعم رأيه ، بل ظاهر أكثر اللغويين خلافه ؛ لأنّهم قسموا الكفر الى أقسام ، وجعلوا الكفر عن علم أحد أقسامه .

قال الفراهيدي في العين : « والكُفْرُ أربعة أنحاء : كُفْرُ الجحود مع معرفة القلب ، كقوله عزّ وجلّ : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً ﴾ (٢٨) ، وكُفْرُ المعاندة : وهو أن يعرف بقلبه ويأبى بلسانه ، وكُفْرُ النفاق : وهو أن يؤمن بلسانه والقلب كافر ، وكُفْرُ الإنكار : وهو كُفْرُ القلب واللسان » (٢٩) .

وقال ابن منظور في لسان العرب : « الكفر على أربعة أنحاء : كفر إنكار بأن لا يعرف الله أصلاً ، ولا يعترف به ، وكفر جحود ، وكفر معاندة ، وكفر نفاق ، من لقي ربه بشيء من ذلك لم يغفر له ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء .

فأما كفر الإنكار فهو أن يكفر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد ، وكذلك روي في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (٣٠) ، أي الذين كفروا بتوحيد الله .

وأما كفر الجحود فإن يعترف بقلبه ولا يقرّ بلسانه ، فهو كافر جاحد ككفر إبليس وكفر أمية بن أبي الصلت ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ﴾ (٣١) ، يعني كفر الجحود .

وأما كفر المعاندة فهو أن يعرف الله بقلبه ويقرّ بلسانه ، ولا يدين به حسداً وبغياً ، ككفر أبي جهل وأضرابه ... وفي التهذيب : « يعترف بقلبه ويقرّ بلسانه ويأبى أن يقبل ... وأما كفر النفاق فإن يقرّ بلسانه ويكفر بقلبه ولا يعتقد بقلبه » (٣٢) .

فإنّ كلام ابن منظور وغيره صريح في كون الكفر على أقسام ، والكفر عن علم ومعرفة أحد أقسامه ، والجامع بين الكلّ هو عدم اجتماعه مع الإيمان ، وتسمية الكافر بهذا الاسم إمّا لكونه مغطّى على قلبه أو لأجل ستره وتغطيته للحقّ ، وهذا الستر كما يمكن أن يتحقّق عن معرفة وعناد كذلك يمكن أن ينشأ عن الجهل والشبهات .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ معنى الكفر في القرآن والسنة واللغة هو إنكار الربوبية أو الرسالة ونظائرها ، من دون فرق بين كون إنكاره عن علم بحقيقة الإسلام أو عن شبهة عرضت له كاتّباع الكبراء الطغاة من دون تثبّت وتحقيق .

نعم ، قد يكون شخص مستضعفاً فكرياً بحيث لا يقدر على فهم الدين أصلاً ، فإنّه يكون معذوراً من حيث العقاب الأخروي ، أما سائر آثار الكفر فتترتب عليه ؛ لكونها داخلة في الموضوع .

وقد يناقش : بأنّه سلّمنا كون الجاهل القاصر داخلاً في الكافر ، ولكنّه خارج عن أحكام الكافر ، خصوصاً الأحكام التي لها طابع عقوبي ؛ وذلك لقبح عقاب الجاهل القاصر .

ولكنّ هذه المناقشة مندفة :

أولاً : بأنّ قبح عقاب الجاهل القاصر إنّما هو في العقاب الأخروي ؛ أي العقاب الذي يترتب على المتخلف بوصف كونه متخلفاً ، وأمّا الأحكام فهي أمور جعلية تتبع كيفية الجعل ؛ فإنّ موضوع تلك الأحكام هو الكفر ، فتترتب عليه من دون فرق بين العالم والجاهل ، ولا ربط لها بمسألة استحقاق العقوبة ؛ لأنّ العقاب بعد مرحلة الجعل ومتأخّر عنها .

ثانياً : أنّ الأحكام وإن أوجبت المشقّة والضيّق كما هو شأن جميع الأحكام التكليفية من الواجبات والمحرمات وأكثر الأحكام الوضعية ، ولكن هذا ليس معناه كون تشريع تلك الأحكام للعقوبة ، بل للأحكام ملاكات أخرى لا نعلمها إلا إجمالاً ؛ فإنّ أكثر الأحكام شرّعت لتربية وتزكية الفرد والمجتمع ، فادّعاء كون ملاك حكم هو العقوبة ، وأنّ العقوبة قبيحة على الجاهل غير صحيح قطعاً ، فعلى هذا من أين يمكننا القول بأنّ هذه الأحكام وضعت للعقوبة فتسقط عن الجاهل القاصر لعدم استحقاقه للعقاب ؟ ! ألا ترى أنّ كفارة القتل الخطأي شرّعت مع عدم تحقّق العصيان الموجب للعقوبة ، وكذلك الديات والضمانات لم يلحظ في جعلها تحقّق العصيان كي تكون هي عقوبة عليه ، بل أكثر الأحكام الوضعية من هذا القبيل ، ومنها المقام ؛ أي عدم إرث الكافر من المسلم ، فإنّه حكم وضعي يتبع تحقّق الموضوع .

ثالثاً : أنَّ هذا يخالف ما عليه العقلاء في تشريعاتهم ؛ حيث لا يفرقون في ترتيب آثار القانون بين المتخلف الذي تخلف عن تعمد أو لمبرر موهوم عنده أو للجهل وعدم المعرفة . ولو كان هذا المقدار من الأخذ للمتخلف مخالفاً للعقل لما استقرَّ نظام تشريع ، كما هو واضح .

فاتضح الى هنا أنَّ ما ذكره من الوجوه لإثبات كون (الكفر) بمعنى الجحود عن علم ومعرفة غير تام ، بل الدليل قائم على خلافه .

مناقشات الباحث في أدلة الفقهاء :

ثمَّ بدأ الكاتب بمناقشة الأدلة التي استند إليها الفقهاء على عدم إرث الكافر من المسلم من دون فرق بين الكافر القاصر والمقصر ، حيث قال : « تقدّم أنَّ فقهاء المذاهب الإسلامية كافّة يعتقدون بعدم إرث الكافر من المسلم ، كما يرون أنَّ الكافر عنوان عامّ يشمل القاصر والمقصر ، بل إنهم صرّحوا بأنَّ تمام أصناف الكفّار مشتركون في هذه المسألة » .

ثمَّ قسّم الروايات الخاصّة التي يمكن أن يستند إليها هنا إلى سبع مجموعات :
المجموعة الأولى : هي نصوص منع إرث الكافر من المسلم . وتوجد بهذا المضمون ثلاث روايات هي :

١ - عنه ، عن الحسن بن صالح ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « المسلم يحجب الكافر ، ويرثه ، والكافر لا يحجب المسلم ولا يرثه » (٣٣) .

٢ - بإسناده عن الحسن بن علي الخزاز ، عن أحمد بن عائذ ، عن أبي خديجة ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « لا يرث الكافر المسلم ... » (٣٤) .

٣ - بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال ، عن محمد بن عبدالله بن زرارة ، عن القاسم بن عروة ، عن أبي العباس ، قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « لا

دراسة نقدية لمقال (حكم إرث الكافر من المسلم)

يتوارث أهل مَلَّتَيْن يرث هذا هذا ، ويرث هذا هذا ، إلا أنَّ المسلم يرث الكافر ، والكافر لا يرث المسلم » (٣٥) .

ثم ناقش في دلالة هذه المجموعة من الأحاديث بقوله : « ولا يعني (الكافر) في هذه الروايات غير المسلم الشامل للقاصر والمقصر ، وإنما هو خاص - بقرينة الشواهد التي قَدَمناها في الفصل الأول - بالمقصر ؛ لذا لا يمكن توثيق المدعى العام للفقهاء هنا بهذا الدليل والمدرك .

ويلاحظ على ما ذكره :

أولاً : قد عرفت عدم تمامية ما ذكره لإثبات اختصاص عنوان الكافر بالمقصر ، وعدم قيام شاهد من القرآن والسنة ولا اللغة على الاختصاص ، بل الدليل على خلافه ، فكيف تشكل قرينة على صرف الروايات الثلاث عن إطلاقها .

ثانياً : أنَّ عنوان (الكافر) في الأحاديث قد أُلقي الى العرف العام ، ومن المعلوم أنَّ كلمة (الكافر) يتبادر منها غير المسلم عند الإطلاق في العرف ، وهذا التبادر حجة ، فلو كان مراد الإمام هو القسم الخاص من الكافر لكان عليه أن ينبّه عليه ، ويقيم قرينة على مراده .

المجموعة الثانية : نصوص منع إرث المشرك من المسلم . وهنا يُستدل بروايتين :

١ - بإسناده عن زرعة ، عن سماعة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن المسلم ، هل يرث المشرك ؟ قال : « نعم ، فأما المشرك فلا يرث المسلم » (٣٦) .

٢ - ورواه الشيخ بإسناده عن يونس ، عن زرعة ، عن سماعة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل المسلم ، هل يرث المشرك ؟ قال : « نعم ، ولا يرث المشرك المسلم » (٣٧) .

ثم قال : « إِنَّ هذه الروايات هنا حالها حال روايات المجموعة الأولى مختصة بالمشرك المقصر الذي أشرك بالله عن علم وعمد وتقصير ، ولا تشمل الشرك المنطلق من الغفلة والقصور ، فالثابت تعالى يقول في القرآن الكريم : ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾ ^(٣٨) ، وحيث كان عنوان ﴿ الْمُشْرِكُونَ ﴾ جمعاً محلياً بالألف واللام ، دلّ على وجود النجاسة الروحية والخبائثة النفسانية أينما حلّ شرك ، ومن الواضح أنّ هذه الخبائثة الروحية والانحطاط الروحي لا يمكن أن يُنسبوا إلى الأفراد الغافلين والقاصرين ، تماماً فحيث تمنع الغفلة عن إنزال العقوبة والجزاء كذا تمنع عن أسبابها الموجبة لها . وعليه فدعوى عموم هذه الروايات لا يمكن تثبيتها .

ويلاحظ على كلامه :

أولاً : أنّه لا دليل على كون المراد من النجاسة النجاسة النفسانية ؛ إذ من الممكن أن يكون المراد منها النجاسة الظاهرية التي هي حكم وضعي جعل على عنوان (المشرك) شرعاً ، والحكم الوضعي يشمل المشرك القاصر والمقصر معاً ؛ لأنّه دائر مدار موضوعها ، وهو الشرك .

وثانياً : أنّ سببية الشرك للنجاسة الروحية والخبائثة النفسانية ناشئة عن طبيعة الشرك والأثر الوضعي له ، فله تأثير سلبي وإن كان المشرك في بعض مراتبه معذوراً الى درجة ما بحيث قد ينجو بسبب عذره ، ولكنّ الشرك يمنعه عن الوصول الى بعض المراتب العالية من المقامات المعنوية ؛ ولذلك فإنّ من كان مشركاً ولو في برهة من عمره لم يؤهل للإمامة وإن كان معذوراً في ذلك ، كمن قضى قسماً من عمره في الشرك ، فلا يستأهل الإمامة ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ ^(٣٩) .

ونظائره كثيرة في الأمور الشرعية ، فمثلاً من شرب الخمر مع عدم علمه بكونه خمرأ لا عقاب عليه ، ولكن أثره الوضعي في الروح والجسم لا يرتفع بذلك .

فعلى هذا ، فالمشرك القاصر وإن كان معذوراً وغير معاقب ولكن روحه تتأثر بنجاسة الشرك وإن كان هذا التأثير قليلاً بالنسبة الى المشرك المقصر ، والآية تشير الى التلازم بين الشرك ونجاسة الروح فقط .

المجموعة الثالثة : نصوص نفي التوارث بين أهل ملتين . قد تعرض الباحث في هذا القسم لأربع روايات :

١ - بإسناده عن موسى بن بكر ، عن عبدالرحمن بن أعين ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا يتوارث أهل ملتين ، نحن نرثهم ولا يرثونا ، إن الله عز وجل لم يزدنا بالإسلام إلا عزاً » (٤٠) .

٢ - محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل وهشام ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال فيما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : « لا يتوارث أهل ملتين » . قال : « نرثهم ولا يرثونا ، إن الإسلام لم يزد في حقه إلا شدة » (٤١) .

٣ - بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال ، عن محمد بن عبدالله بن زرارة ، عن القاسم بن عروة ، عن أبي العباس ، قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « لا يتوارث أهل ملتين ، يرث هذا هذا ، ويرث هذا هذا ، إلا أن المسلم يرث الكافر ، والكافر لا يرث المسلم » (٤٢) .

٤ - بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة ، عن عبدالله بن جبلة ، عن (ابن بكير) ، عن عبدالرحمن بن أعين ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله صلى الله عليه وآله : « لا يتوارث أهل ملتين » ، قال : فقال أبو عبدالله عليه السلام : « نرثهم ولا يرثونا ، إن الإسلام لم يزد في ميراثه إلا شدة » (٤٣) .

ثم أشكل الباحث على دلالة الروايات بقوله : « يجب أن نعلم أن المراد بالملتين هنا : ملة الكفر وملة الإسلام ، لا ملة الإسلام وملة غير الإسلام من سائر الملل ؛ وذلك :

أولاً : إذا كان المقصود عدم التوارث بين ملة الإسلام وملة غير الإسلام كان ينبغي في التعبير أن يُقال : « لا يكون التوارث بين الملل » .

ثانياً : إنَّ الكفر قُدِّم في النصوص بأنَّه ملة واحدة ، كما قال صاحب مفتاح الكرامة : فإنَّ الإمام الصادق (عليه السلام) عرَّف الكفر بأنَّه ملة واحدة ، وهذا ما دلَّ عليه القرآن الكريم أيضاً حين قال : ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾ (٤٤) ، ليس شيء بعد الحق سوى الضلالة .

إذن ، فليس المقصود الإسلام وعدمه ، بل الإسلام والكفر ، وقد تقدَّم أنَّ الكافر قاصر ومقصّر معاند ، ولا يشمل الكفر القاصر .

ويلحظ على ما ذكره :

أولاً : أنَّ المراد بـ (لا يتوارث أهل ملتين) هو ملة الإسلام من جانب وكل واحد من الملل على سبيل البدل ، كاليهود مع الإسلام ، والنصارى مع الإسلام ، والمجوس مع الإسلام ... وهكذا ؛ فإنَّه يصدق على كل اثنين منهما أنَّهما ملتان ، فأحدى الملتين هو الإسلام بقرينة الذيل ، أي قوله (عليه السلام) : « إنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يزدنا بالإسلام إلا عزّاً » ، أمَّا الملة الأخرى فهي إحدى الملل المعروفة . وهذا الاحتمال هو الأقوى ظهوراً . والإتيان بصيغة التثنية بدل صيغة الجمع لأجل أنَّه لا يتحقَّق في الإرث التقابل بين أكثر من ملتين ، فالتعبير بالملتين بلحاظ ما يتحقَّق خارجاً من الوقائع ؛ فإنَّه لا يتحقَّق في كل واقعة أكثر من ملتين .

وأما قوله : « كان ينبغي في التعبير أن يُقال (لا يكون التوارث بين الملل) » فلعلة خلط بين الملة في مصطلح العربية مع ما في سائر اللغات ؛ فإنَّها في اللغة العربية بمعنى الشريعة والطريقة ، فلا يصحَّ التعبير في العربية بـ (لا يكون التوارث بين الملل) ؛ لأنَّ التوارث إنّما هو بين الأشخاص ، لا بين الأديان .

ثانياً : أن ما ذكره - من أن الكفر ملة واحدة ، ونقل ذلك عن صاحب مفتاح الكرامة ؛ ولذلك جعل التقابل بين الملتين ، وأيده بقوله تعالى : ﴿ فَمَآذًا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾ - دليل على عكس مطلوبه ؛ إذ يثبت أنه ليس هناك واسطة بين الإسلام والكفر ، وأن ما وراء الإسلام الذي هو الحق كله شيء واحد ؛ لا فرق بينهم في كونهم جميعاً ضلالاً وإن كان هناك فرق بينهم في مراتب الضلال وشدته وضعفه .

ثالثاً : أنه بناءً على تسليم ما ذكره - من كون الملتين بمعنى ملة الإسلام وملة الكفر - يكون مفاد هذه الرواية مفاد المجموعتين السابقتين ، وقد بينا أن ما ذكره - من التفريق بين الإسلام والكفر وبين الإسلام وعدمه ، وبالتالي الإلتزام بوجود واسطة بين الإسلام والكفر - مبني على أساس منهار قد أوضحنا حاله عند دراسة أدلة الكاتب في تفسير (الكفر) .

المجموعة الرابعة : وهي نصوص منع إرث الذمى من المسلم . وذكر الباحث هنا روايتين ، وهما :

١ - محمد بن علي بن الحسين ، بإسناده عن الحسن بن محبوب ، عن أبي ولاد ، قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « المسلم يرث امرأته الذمى ، وهي لا ترثه » (٤٥) .

٢ - محمد بن يعقوب ، عن أحمد بن محمد - يعني العاصمي - عن علي بن الحسن التيمي ، عن أخيه أحمد بن الحسن ، عن أبيه ، عن جعفر بن محمد ، عن ابن رباط رفعه ، قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : « لو أن رجلاً ذمياً أسلم ، وأبوه حي ، ولأبيه ولد غيره ، ثم مات الأب ، ورثه المسلم جميع ماله ، ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شيئاً » (٤٦) .

وأشكل الكاتب على هاتين الروايتين بإشكالين :

الأول : قال : « إنَّ موردهما خاصٌّ ؛ لأنَّ مورد الرواية الأولى هو الزوجة ، ومورد الرواية الثانية هو الولد والزوجة ، ومن ثمَّ لا يمكن استنتاج قاعدة عامَّة منهما » .

أقول : يرد على ما ذكره أنَّ احتمال الخصوصية في مورد الروايتين - الواردة إحداهما في إرث الزوجة غير المسلمة والأخرى في إرث الطبقة الأولى غير المسلمة بحيث يكون حكم عدم الإرث من المسلم مختصاً بهم لا الطبقة الثانية والثالثة إن كانوا غير مسلمين - باطل قطعاً ، فهذا الإشكال لا وقع له من ناحية الفهم الفقهي ؛ فإنَّ تعليق الحكم جوازاً ومنعاً بالمسلم والذمي يدلُّ على العلية في كلا الحقلين .

ثمَّ قال الباحث : « إنَّ موردهما الذمي والذميَّة اللذين لا ابتلاء بهما في عصر الغيبة ؛ إذ إمَّا لا توجد قدرة على إيقاع عقد الذمة ، أو أنَّ شرعية هذا العقد مختصة بزمان الحضور ، كما هو رأينا ؛ وعليه ، فلا يمكن الاستدلال بهاتين الروايتين حتى بالنسبة لموردهما الخاصَّ . وإذا قيل : بأنَّ حكم هاتين الروايتين محققٌ بالنسبة لغير الذمي في عصر الغيبة - كالمستأمن والمعاهد - عبر تنقيح المناط ، فيتمَّ التعميم ... بل يُمكن استخدام الأولوية هنا ؛ لأنَّ الذمي رغم دفعه الجزية لا يُمكنه أن يرث من المسلم ؛ فبطريق أولى لا يُمكن ذلك للمعاهد والمستأمن بعد أن لم يكونا ليدفعا الجزية . لكننا نقول في الجواب عن هذا الكلام إنَّ إلغاء الخصوصية - فضلاً عن الأولوية - ممنوع ؛ لوجود اختلاف واضح بين أهل الذمة وسائر غير المسلمين - كالمستأمن والمعاهد - في بعض الموارد ، ومحلَّ بحثنا من هذا القبيل ، ففي هذه الروايات كانت الزوجة من أهل الذمة وكذلك الولد ، ومنعاً من الإرث ، وظاهر الرواية المرفوعة أنَّ المراد من الولد الصغير ، بحيث كانت الزوجة والولد الصغار من أهل الذمة لا يُعطون الجزية

فمن المحتمل أن تكون الممنوعة من الإرث في مقابل هذا الامتياز ، لكن هذا العفو غير موجود في مورد المستأمن والمعاهد ؛ لهذا لا معنى للمنع عن الإرث فيهما .

أقول : ما ذكره في نفي الأولوية ضعيف غاية الضعف ؛ فإن اختصاص أهل الذمة من بين أهل الكفر بكونهم ممنوعين عن الإرث من المسلم دون سائر أصنافهم مع اشتراكهم في كثير من الأحكام مع المسلمين حتى صار لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، احتمال منفي قطعاً ، فيكون الحكم في هذا الجانب مشتركاً قطعاً بينهم وبين سائر أصناف الكفار .

وكذلك احتمال اختصاص الولد بالولد الصغير دون غيره مع كون الولد مطلقاً في الرواية أو احتمال اختصاص الحكم بالولد والزوجة دون سائر الورثة فيكون المحرومون من الإرث الأولاد والزوجة الذميين دون سائر أقرباء الميت من الطبقات الأخرى ، من الاحتمالات التي ليست لها قيمة فقهية ؛ لأنها تأويلات بدون شاهد وقرينة .

وأضعف من الكل احتمال أن الممنوعة لأجل عدم إعطاء الجزية ، فما الدليل على هذا الاحتمال ؟ ! بل كان الأولى أن يعلل الإمام عليه السلام حرمانها من الإرث بعدم قيامها بأحكام الجزية .

ولعمر القارئ إن ردّ ما أجمع عليه الفقهاء عبر القرون بهذه الاحتمالات بعيد عن شأن الفقيه .

ثم أشكل الباحث بقوله : « إن تعميم حكم الذمي لغيره مبني على تمامية مستند الحكم في أهل الذمة أنفسهم ، والحال ليس كذلك ؛ لأن الحديث الثاني ضعيف سنداً ؛ لوجود الرفع فيه ، ومجهولية ابن رباط أيضاً ، أما الحديث الأول فرغم تمامية سندِه إلا أن هناك تردداً حقيقياً في اعتباره ؛ لأن لازم الأخذ به القول بعدم إرث الزوجة غير المسلمة أعم من الذمية وغير الذمية ، وهذا ما

يوجب تقييد وتخصيص الكثير من الروايات الواردة في إرث الزوجة من الزوج ،
والعقلاء قد لا يقبلون تخصيص أو تقييد الروايات الكثيرة بخبر واحد ولو كان
سنده صحيحاً ، فيتردّد الأمر .

أقول : أمّا ضعف الحديث الثاني لوجود الرفع فيه فغير مضر ؛ وذلك :

أولاً : لأنّ المعتمد من الحديث - على ما عليه أكثر الفقهاء إلا بعض المتأخّرين
منهم - هو حجّة الخبر الموثوق به ؛ أي الموجب للاطمئنان ؛ سواء صحّ سنده أم
لا . ونقل الخبر في المصادر المعتبرة مع تعويل الفقهاء عليه تُعدّ من القرائن
الموجبة للاطمئنان العرفي والوثوق النوعي .

وثانياً : لا مجال لملاحظة السند بعد كون المفاد والمعنى فيه متواتراً إجمالاً ،
والإشكال على السند بكون ابن رباط مجهولاً غير تام ؛ إذ المراد به هو حسن بن
رباط الثقة المعول عليه ، وليس مجهولاً ، وعلى فرض تردّده فهو غير مضرّ بعد
كون المعنويين بهذا العنوان في الرجال كلّهم ثقات . هذا بالنسبة الى الحديث
الثاني .

وأما الحديث الأوّل فالإشكال فيه - بأنّ لازمه هو قبول عدم إرث الزوجة غير
المسلمة ، وهذا يوجب تقييد الكثير من الروايات الواردة في إرث الزوجة من
الزوج ، والعقلاء لا يقبلون تخصيص أو تقييد روايات كثيرة بخبر واحد - واضح
المنع ؛ وذلك :

أولاً : إنّ هذا الحديث متواتر إجمالاً ؛ لاتّحاد مضمونه مع مضمون الروايات
الدالة على أنّ الكافر لا يرث المسلم وأنّ المسلم يرث الكافر ، والكاتب نفسه قد
أقرّ بورود مجموعات من الروايات بهذا المضمون ، فكيف يرى هذا الحديث
متفرداً في مضمونه ؟ !

وثانياً : إن تخصيص الأحاديث الكثيرة بخبر الثقة أمر مقبول عند العقلاء بعد قبول حجية خبره ؛ إذ لا معنى للحجية إلا الأخذ به في الأحكام الشرعية مطلقاً ، فأين التردد والإبهام ؟ !

ثم قال الكاتب : « على فرض الأخذ بالتعميم ، من المحتمل اختصاص ذلك بزمان الحضور ، تماماً كما اختص عقد الذمة به ؛ لأن الذمة مربوطة بما بعد الدعوة الابتدائية وقبل القتال والحرب ، والرأي المشهور - وهو مختارنا - أن الدعوة الابتدائية مختصة بزمان الحضور ، وعليه فالتعميم يختص - تلقائياً - بذلك الزمان أيضاً » .

أقول : هذا الكلام منه عجيب أيضاً ؛ إذ بعد قبول التعميم من الذمي الى الكافر غير الذمي كيف يحتمل اختصاص هذا التعميم بالكفار غير الذميين في زمان الحضور ؛ إذ معنى التعميم هو عدم دخل الخصوصيات الموجودة في المورد - أي أهل الذمة - في الحكم ، ومن تلك الخصوصيات - على مبناه - تحقق عقد الذمة في زمن الحضور ، فمع عدم اعتبار خصوصية الذمية تنحذف الخصوصيات المتعلقة بها تلقائياً .

ثم قال الباحث : « إذا قبلنا التعميم لغير أهل الذمة ولم نخصص ذلك بعصر الحضور فسوف تعارض هذه الصحيحة هاتين الروايتين ، وهما :

أ - علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي نجران ، عن غير واحد ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) : في يهودي أو نصراني يموت ، وله أولاد مسلمون وأولاد غير مسلمين ، فقال : « هم على موارِيثهم » (٤٧) .

ب - وفي المقنع قال : قال أبو عبدالله (عليه السلام) : في الرجل النصراني (تكون) عنده المرأة النصرانية فتسلم أو يسلم ، ثم يموت أحدهما ، قال : « ليس بينهما ميراث » (٤٨) .

إنّ مرسلة ابن أبي نجران مثلها مثل الرواية الصحيحة ؛ من حيث إنّها نقلت عن غير واحد من أصحابنا ، أمّا مرسلة الصدوق فحيث أرسلها بصيغة الجزم وبتعبير (قال) واعتضدت برواية ابن أبي نجران ، صارت معتبرة ، رغم أنّ مرسلة ابن أبي نجران كافية في المعارضة . ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذه المعارضة تترجّح مرسلة ابن أبي نجران ؛ لالتئامها مع القرآن والسنة .

ويلاحظ عليه :

أولاً : إنّ مرسلة ابن أبي نجران مرتبطة بباب الحجب ، أي حجب الوارث المسلم عن الوارث الكافر إذا كان المورث كافراً ، وهذا باب آخر غير محلّ البحث ، وهو مسألة عدم إرث الكافر من المسلم ، والكاتب قد خلط بين البابين في هذا الموضوع وفيما سيأتي في المجموعة الخامسة .

ثانياً : إنّ لم يرد في نقل الشيخ « وله أولاد مسلمون » ، بل الرواية وردت هكذا : علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي نجران ، عن غير واحد ، عن أبي عبد الله عليه السلام : في يهودي أو نصراني يموت وله أولاد غير مسلمين ، فقال : « هم على مواريتهم » (٤٩) . وعلى هذا لا تكون الرواية مخالفة لما عليه الفقه الإمامي من حجب المسلم الكافر في الميراث (٥٠) .

ويؤيد هذا النقل رواية أخرى رواها ابن أبي عمير عن غير واحد ، عن أبي عبد الله عليه السلام في يهودي أو نصراني يموت وله أولاد غير مسلمين ، فقال : « هم على مواريتهم » . وقد نقلها الشيخ في التهذيب (٥١) .

بل من المحتمل قوياً أنّهما رواية واحدة نقلها كلّ من ابن أبي نجران وابن أبي عمير عن غير واحد ، عن الإمام الصادق عليه السلام ؛ لوحدة ألفاظ الروایتين .

ثالثاً : لو فرض صحة نقل الكافي وإثبات الزيادة في الرواية فلا يمكن الاعتماد عليها فقهاً ؛ لإعراض الأصحاب عنها ، فهي شاذة نادرة ساقطة عن الحجية ، ومع فرض الحجية والتعارض لا دليل على ترجيح الموافقة مع الكتاب على الترجيح بمخالفة الجمهور ، بل هو محلّ خلاف ، وقد ورد الترجيح بمخالفة الجمهور مقدماً على الترجيح بموافقة الكتاب في بعض أخبار التعارض ، والبحث في محله .

والقول بأن رواية ابن أبي نجران منقولة عن عدة من أصحابنا وأنها تدلّ على فتوى عدة من الأصحاب مطابقة لمضمونها غير تام ؛ لأن النقل أعمّ من الفتوى ؛ إذ ربّ محدّث لم يكن مفتياً ، أمّا المحدثون الذين كانوا أصحاب الفتوى فهم نقلوا هذه الرواية مع التصريح بكون فتوى الأصحاب مخالفة لمضمونها ، كالشيخ في الاستبصار .

المجموعة الخامسة : وهي نصوص عدم إرث اليهودي والنصراني من المسلم . ويمكن الاستناد - في إطار هذا المضمون - إلى ثلاث روايات :

١ - بإسناده عن عاصم بن حميد ، عن محمد بن قيس ، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : سمعته يقول : « لا يرث اليهودي والنصراني المسلمين ، ويرث المسلمون اليهود والنصارى » (٥٢) .

٢ - عبدالله بن جعفر في (قرب الإسناد) ، عن عبدالله بن الحسن ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) ، قال : سألت عن نصراني يموت ابنه وهو مسلم ، هل يرث ؟ فقال : « لا يرث أهل ملّة » (٥٣) .

٣ - محمد بن علي بن الحسين ، بإسناده عن الحسن بن محبوب ، عن هشام ابن سالم ، عن عبدالملك بن أعين ومالك بن أعين جميعاً ، عن أبي جعفر (عليه السلام) ،

قال : سألته عن نصراني مات ، وله ابن أخ مسلم ، وابن أخت مسلم ، وله أولاد وزوجة نصارى ، فقال : « أرى أن يعطى ابن أخيه المسلم ثلثي ما تركه ، ويعطى ابن اخته المسلم ثلث ما ترك إن لم يكن له ولد صغار ، فإن كان له ولد صغار ، فإنّ على الوارثين أن ينفقا على الصغار ممّا ورثا عن أبيهم حتى يدركوا » ، قيل له : كيف ينفقان على الصغار ؟ فقال : « يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة ، ويخرج وارث الثلث ثلث النفقة ، فإذا أدركوا قطعوا النفقة عنهم » ، قيل له : فإن أسلم أولاده وهم صغار ؟ فقال : « يدفع ما ترك أبوهم إلى الإمام حتى يدركوا ، فإن أتمّوا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إليهم ، وإن لم يتمّوا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إلى ابن أخيه وابن أخته المسلمين ، يدفع إلى ابن أخيه ثلثي ما ترك ، ويدفع إلى ابن أخته ثلث ما ترك » (٥٤) .

ثمّ أجاب الباحث عن هذه الروايات بقوله : « إنّ صحيحة محمد بن قيس وخبر علي بن جعفر رغم صراحتها الدلالية على عدم إرث اليهودي والنصراني من المسلم ، إلا أنّهما يعارضان مرسله ابن أبي نجران المتقدّمة ، وحيث كانت المرسله منسجمة مع إطلاق الكتاب والسنة في إرث الأولاد فترجّح عليهما . يُضاف إليه : أنّ للمرسله نقولات متعدّدة عن غير واحد من أصحابنا ، أمّا الصحيحة هنا فلم تنقل سوى عن عاصم بن حميد . »

أقول : حديث المعارضة لا أساس له ؛ لما عرفت من أنّ رواية ابن أبي نجران مختصة بباب الحجب فيما إذا كان المورث كافراً والوراث مختلطين وأنّه حينئذٍ هل يحجب الوارث المسلم الكافر أو لا ؟ وهذا خارج عن محلّ البحث - وهو عدم إرث الكافر من المسلم - فإنّ محلّ البحث ما إذا كان المورث مسلماً والوارث كافراً ، لا ما إذا كان كلاهما كافرين وكان مع الوارث الكافر وارث مسلم أيضاً . وهذا خلط فاحش .

ثم أشار الكاتب الى وجوه لترجيح رواية ابن أبي نجران على صحيحة محمد ابن قيس ورواية علي بن جعفر ، ونحن قد أجبنا عنها في بيان روايات المجموعة السابقة ، فلا نكرها .

ثم قال الباحث : « وعين ما تقدّم يُمكن ذكره فيما يخصّ خبر مالك بن أعين - أي الرواية الثالثة - وقد قال المحقّق الأردبيلي بعد نقله هذه الرواية : هي مخالفة للقوانين ، فيمكن طرحها لعدم الصحة ؛ لعدم توثيق مالك ، بل يفهم ذمّه . قال في الخلاصة : روى الكشي : إنّ مالك بن أعين ليس من هذا الأمر في شيء ، وعن علي بن أحمد العقيقي أنّه كان مخالفاً ، فالقول بالصحة - كما فعله في الشرح والمختلف - مشكل . لعلّ المراد : إليه صحيح ، ولكن حينئذ لا تصلح للحجّة في مثل هذه الأحكام المخالفة للقوانين ، وهو ظاهر . على أنّ في متنه أيضاً قصوراً ؛ حيث حكم أولاً بتوريث ابن الأخ وابن الأخت ، ولم يفصل بأنّه أسلم الأولاد أم لا . وحكم بعده بأنّه إذا أسلموا يعطى الإمام ... إلخ . ويفهم وجوب الإنفاق على ابني الأخ والأخت مع عدم العلم بأنهم أسلموا . ولم يفهم وجوب الإنفاق على الإمام مع علمه بالإسلام ، بل ظاهر دفع الميراث إليهم إن بقوا على الإسلام ، وإليهما بالتثليث إن لم يبقوا ، يشعر بعدم الإنفاق فتأمل ، فلا يحتاج إلى التأويل والتنزيل . »

أقول : هذه الرواية كالرواية السابقة غير مرتبطة بباب عدم إرث الكافر من المسلم ، بل هي واردة في باب عدم إرث الكافر من الكافر إذا كان هناك وارث مسلم ، أي باب الحجب .

وأما سند الرواية : فقد أشكل من ناحية مالك بن أعين .

والجواب : أنّ صاحب الوسائل نقل السند بالشكل التالي : « عبد الملك بن أعين ومالك بن أعين جميعاً » ^(٥٥) ، ولو افترضنا أنّ الثاني ضعيف لم يضرّ

ذلك بوثاقة عبد الملك بن أعين . نعم ، في الفقيه المطبوع هكذا : « عبد الملك بن أعين أو مالك بن أعين » ، ولم يعلم صحة النسخة المطبوعة من الفقيه بعد كون النسخة المعتبرة عند صاحب الوسائل على النهج الذي نقلناه ، ويؤيد ذلك لفظة (جميعاً) ؛ فإنها تناسب كون النسخة بـ (الواو) ، لا بـ (أو) .

وأما بناءً على نقل الكليني والشيخ الرواية بعنوان (مالك بن أعين) فعدم تعارض نقلهما مع نقل صاحب الوسائل عن الفقيه واضح ؛ لأنّ الكليني والشيخ نقلوا الرواية بطريق واحد ، والصدوق نقلها بطريقين ، فلا تعارض .

ثم إنّ نصرّ الكشّي في مورد مالك بن أعين هكذا : « كان لهم غير زرارة وإخوته أخوان ليسا في شيء من هذا الأمر ، وهما : مالك وقعب » (٥٦) .
والعبارة صريحة في أنّهما لم يكونا إماميين ، وليس فيها أيّ دلالة على ضعفهما في الحديث ، فلو ثبتت وثاقتهما تكون الرواية موثقة . ومالك بن أعين وإن لم يثبت له توثيق خاصّ إلا أنّ رواية أجلاء الأصحاب عنه كابن أبي عمير وابن مسكان وهشام بن سالم وعلي بن رثاب وبريد بن معاوية دليل على كون الرجل محلّ الاعتماد عند الأصحاب ، وهذا كافٍ في الأخذ برواياته .

وأما الدلالة : فهي تدلّ على أصل الحجب ، وأنّ زوجة الكافر وأولاده الكفار لا يرثون مع وجود ابن الأخ وابن الأخت المسلمين .

نعم ، قيل : إنّها تضمّنت أمرين آخرين على خلاف القواعد : أحدهما : وجوب إنفاق الوارث المسلم على أولاد الكافر الصغار حتى يبلغوا . والآخر : أنّهم إذا أسلموا وهم صغار دُفعت التركة الى الإمام لينفق عليهم ، فإذا أدركوا وأتمّوا على الإسلام دُفعت إليهم ، وإلا دُفعت الى الوارث المسلم .

أقول : إعراض المشهور ادّعاء من غير تثبّت ؛ وذلك لذهاب قدماء الأصحاب الى الإفتاء بمضمونه . قال النراقي في المستند : « أفتى بمضمونها معظم القدماء

وجمع من المتأخرين ، منهم الشيوخان والصدوق والقاضي وابن زهرة والحلي والكيدري ونجيب الدين والدروس ، ونسبه جماعة إلى أكثر المتقدمين أيضاً ، وفي النكت والدروس والمسالك نسبته إلى الأكثر والمعظم مطلقاً . وكثير منهم طردوا الحكم إلى ذي القرابة المسلم مع الأولاد مطلقاً ، كما طردوه إلى الكافر كذلك ، وقالوا : إن المسلمين ينفقون على الأولاد إلى أن يبلغوا ، فإن أسلموا دُفعت إليهم التركة ، وإلا استقرّ ملك المسلمين عليها ^(٥٧) .

نعم ، قد حمله بعض الأصحاب - كالعلامة في المختلف ^(٥٨) - على الاستحباب ، وهو ليس إعراضاً ، ولو ثبت إعراض المشهور عنها في هذين الحكمين فلا يضرّ ذلك في الدلالة على الحجب ، كما لا يخفى .

المجموعة السادسة : وهي نصوص الإسلام قبل تقسيم الإرث . وهناك روايات كثيرة تدور حول هذا المضمون ، نذكر منها ثلاثاً :

١ - محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، وعن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، وعن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد جميعاً ، عن ابن محبوب ، عن علي بن رئاب ، عن أبي بصير - يعني : المرادي - قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل مسلم مات وله أم نصرانية ، وله زوجة وولد مسلمون ، فقال : « إن أسلمت أمّه قبل أن يقسم ميراثه أعطيت السدس » . قلت : فإن لم يكن له امرأة ولا ولد ولا وارث له سهم في الكتاب مسلمين ، وله قرابة نصارى ممن له سهم في الكتاب لو كانوا مسلمين ، لمن يكون ميراثه ؟ قال : « إن أسلمت أمّه فإنّ ميراثه لها ، وإن لم تسلم أمّه وأسلم بعض قرابته ممن له سهم في الكتاب فإنّ ميراثه له ، فإن لم يسلم أحد من قرابته فإنّ ميراثه للإمام » ^(٥٩) .

٢ - عن علي ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عبدالله بن مسكان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله ميراثه ، وإن أسلم وقد قسم فلا ميراث له » ^(٦٠) .

٣ - وعنه ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن أبان الأحمر ، عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام ، قال : « من أسلم على ميراث (من) قبل أن يقسم فهو له ، ومن أسلم بعدما قسم فلا ميراث له ، ومن أعتق على ميراث قبل أن يقسم الميراث فهو له ، ومن أعتق بعدما قسم فلا ميراث له » . وقال : في المرأة إذا أسلمت قبل أن يقسم الميراث : « فلها الميراث » (٦١) .

ثم أشكل الكاتب على هذه المجموعة بقوله : « هذه الروايات كثيرة من حيث العدد ، وقد بلغ نقلها حد الاستفاضة ، إلا أنها تعاني - مع ذلك - من مشكلة على مستوى الدلالة ؛ وذلك أنها لا تدلّ على مانعية الكفر أو حجب الإسلام لميراث الكافر ، بل هي تبيّن حكم المسألة بعد الفراغ عن هذا الأمر ، فهي ليست في مقام البيان من ناحية أنّ الكفر مانع عن الإرث أو أنّ المانع هو عدم الإسلام ، من هنا فهي ساكتة : لهذا لا يمكن الاستناد إليها » .

ويلاحظ على ما ذكره : بما قاله صاحب الجواهر في تقريب دلالة هذه الروايات على المطلوب - أي عدم إرث الكافر من المسلم - من أنّ : « المتعبرة المتضمنة لمنع الكافر إذا أسلم بعد القسمة ، فإنّها تعمّ الإرث من المسلم والكافر مع المسلم وبدونه ، خرج الأخير بالإجماع ، فيبقى غيره ... » (٦٢) .

بيان الاستدلال : إنّ قوله عليه السلام : « أسلم على ميراث » يشمل بإطلاقه ما إذا كان الميراث لمسلم أو لكافر ؛ أي كان المورث مسلماً أو كافراً ، وكذلك يشمل ما إذا كان مع الوارث الذي أسلم وارث آخر أم لم يكن . فهذه الروايات تدلّ بالمطابقة على إرث الكافر الذي أسلم قبل تقسيم الميراث في كلّ هذه الصور ، وتدلّ بالالتزام على عدم إرثه إذا أسلم بعد الميراث ، وهذا يقتضي ممنوعة الكافر من الإرث لو لم يسلم قبل التقسيم ، ولكن خرج عن هذه الممنوعة ما إذا لم يكن معه وارث آخر مسلم بالإجماع ؛ لوضوح إرث الكافر من الكافر إذا لم يكن بين الوراث مسلم ، فيبقى باقي الصور تحت الإطلاق .

فكما تلاحظون فإنّ دلالة هذه الروايات على ممنوعية الكافر من الإرث واضحة لا غبار عليها . فما ذكره الكاتب - من أنّها تعاني من مشكلة على مستوى الدلالة وأنّها لا تدلّ على ما نعية الكفر أو حجب الإسلام لميراث الكافر .

بل هي تبين حكم المسألة بعد الفراغ من هذا الأمر - ناشئ من قلّة التدبّر في مضمون الروايات ؛ إذ مقتضى كون الكافر إنّما يرث لو أسلم قبل تقسيم الميراث هو أنّه لا يرث لو لم يسلم قبل تقسيم الميراث .

وهذا معناه ممنوعية الكافر عن الإرث ، فكيف فرض سكوت هذه الروايات عن مسألة المانع للكفر وحجب المسلم الكافر عن الميراث ؟ !

ثمّ أشكل الكاتب على نفسه بقوله : « قد يُقال : إنّ صحيحة أبي بصير - وهي الرواية الأولى المتقدّمة في هذه المجموعة - تفرض الأمّ المسيحية والأقرباء المسيحيين محرومين من الإرث ، ولم يحصل أيّ استفسار عن كون مسيحيّتهم كانت عن عناد وإنكار أم على أساس القصور .

وبعبارة أخرى : هذه الرواية تدلّ على أنّ المانع هو عدم الإسلام ، لا الكفر » .

ثمّ أجاب بقوله : « بأنّ ظاهر الصحيحة أنّ كفر الأمّ المسيحية هنا كان عن عناد وتقصير ؛ وذلك أنّ فرض إسلام الابن والزوجة والحفيد مع بقائها - أي الأمّ - على الكفر ، يعني أنّ ذلك كان تقصيراً منها ، وإلا فكيف لا ترجع عن دينها رغم كلّ هذه العلامات والشواهد ؟ ! » .

أقول : ليس في الرواية ما يدلّ على أنّ إسلام هؤلاء كان عن تحقيق وعلم ، على أنّه لم يعلم أنّ الأمّ المسيحية كانت تعيش في دار الإسلام أو دار الكفر ، فلعلّها كانت تعيش في بلد الكفر بعيدة عن ولدها ، وإسلام بعض أولادها لا يوجب كون إنكارها للإسلام عن عناد .

المجموعة السابعة : نصوص الارتداد . وتعرض الباحث في هذا الباب لرواية واحدة ، وهي : رواية علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن أبان بن عثمان ، عن ذكره ، عن أبي عبدالله عليه السلام : في رجل يموت مرتدّاً عن الإسلام وله أولاد ، فقال : « ماله لولده المسلمين » (٦٣) .

ثم أشكل عليها الكاتب بقوله : « لكن - بغض النظر عن وصفها بالإرسال - لا يمكن الاعتماد عليها لعدة وجوه :

أولاً : إنّ الحكم في هذه الرواية خاصّ بالمرتدّ ، وحيث إنّ له أحكاماً خاصة ، فمن الصعب إلغاء الخصوصية وتعميم الحكم إلى سائر أصناف الكفار .

ثانياً : بعض روايات إرث المرتدّ تتحدّث أنّه لأولاده ، بلا ذكر قيد الإسلام فيهم وعدمه .

أقول : أمّا الإشكال من ناحية الإرسال فيمكن دفعه بأنّها من مراسلات ابن أبي عمير .

نعم ، إن قلنا إنّ اعتبار مراسلاته مختصّ بمرسلاته هو فقط ، لا مراسلات من يروي عنه فلا يفيد .

إلا أنّ الصدوق نقل مضمون هذه الرواية عن الصادق عليه السلام من دون إرسال ، وطريقه هكذا : ابن فضال عن أبان : أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال في رجل يموت مرتدّاً عن الإسلام وله أولاد ومال ، قال : « ماله لولده المسلمين » (٦٤) .

وأما الإشكال في الدلالة باحتمال اختصاصه بالمرتدّ فمردود ؛ لعدم احتمال اختصاص وارث المرتدّ بأحكام خاصة ؛ فإنّ حال وارث المرتدّ حال سائر الوراث ، ولا تزر وازة وزر أخرى .

وأما عدم ذكر قيد الإسلام في ناحية الوراث في بعض الروايات لا يضرّ بالمطلوب ؛ لوضوح انصرافه الى الأعمّ الأغلب من أنّ فرض الارتداد يكون في المجتمعات الإسلامية مع كون الورثة مسلمين .

ثم ذكر الباحث الرويات العامة المستند إليها في عدم إرث الكافر من المسلم ،
قائلاً : « ويُستدلّ هنا ببعض الروايات التي تتحدّث بصورة عامّة عن بعض مزايا
المسلمين مقابل الكافرين ، وهذه الروايات هي :

١ - وبإسناده عن أبي الأسود الدؤلي : أن معاذ بن جبل كان باليمن ،
فاجتمعوا إليه ، وقالوا : يهودي مات وترك أخاً مسلماً ، فقال معاذ : سمعت
رسول الله ﷺ يقول : « الإسلام يزيد ولا ينقص » ، فورث المسلم من أخيه
اليهودي (٦٥) .

٢ - قال الصدوق : وقال النبي ﷺ : « الإسلام يزيد ولا ينقص » (٦٦) .

٣ - قال : وقال ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، فالإسلام يزيد المسلم
خيراً ، ولا يزيده شراً » (٦٧) .

٤ - قال : وقال ﷺ : « الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه » (٦٨) .

ثم ردّ الكاتب الاستدلال بهذه الروايات على عدم إرث الكافر من المسلم
بقوله : « لكن ركافة الاستدلال بهذه الروايات واضحة جلية ؛ إذ لا يرى وجه
للاستدلال بها هنا ؛ لأنّ مسألة إرث غير المسلم من المسلم ليست شرّاً بالنسبة
للمسلم ولا علوّاً بالنسبة للإسلام ، وإنّما هي حقّ اجتماعي ، ومن حقوق القرابة
والزواج ، وليس لها أدنى علاقة بمسألة الشرّ أو العلوّ . والجدير بالذكر : أنّ تمام
هذه الروايات مرسل ، وفاقد للاعتبار السندي » .

ويلاحظ على كلامه : أنّه لا ركافة في الاستدلال بهذه الروايات ؛
لأنّها صدرت في مقام الردّ على أهل السنّة ؛ حيث إنّهم مع قبول إرث الكافر من
الكافر يذهبون الى ممنوعية إرث المسلم من الكافر وبالعكس ؛ أي الى منع
التوارث بين الملتين مطلقاً حتى وإن كان الوارث مسلماً والمورث كافراً ، ونتيجة

ذلك أن ابن الكافر ما دام كافراً يرث من أبيه وسائر أقربائه ، أمّا إذا أسلم فيصير ممنوعاً من إرث أقربائه ، وهذا معناه : أنّه بالإسلام ينقص حقّه عمّا إذا كان كافراً .

فركزت هذه الروايات على ردّ هذه الفكرة : أي عدم التوارث بين الملتين مطلقاً ممّا يوجب نقص الإسلام عن حال الكفر .

فهذه الروايات تدلّ بالإلتزام على صحّة أصل القاعدة ، وهي عدم توارث أهل الملتين في الجملة ، وإلا لما كان مجال للاستدلال بأنّ الإسلام لا يزيد المسلم إلا خيراً ؛ إذ لو كان الكافر أيضاً يرث من المسلم للزم نفي الفكرة من أساسها بالقول بأنّ أهل الملتين يرثان بعضهما من بعض ، لا إثبات إرث المسلم من الكافر من باب أنّ الاسلام لا ينقص من المسلم شيئاً .

ولإيضاح أنّ هذه الروايات ناظرة الى ردّ هذه الفكرة ، وأنّها تدلّ بالإلتزام على ممنوعية الكافر عن إرث المسلم ، ننقل كلام الصدوق في المقام :

قال عليه السلام : « لا يتوارث أهل ملتين ، والمسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم ... فأما المسلم فلا يجرم وعقوبة يُحرم الميراث ؟ ! وكيف صار الإسلام يزيده شراً ؟ ! مع قول النبي ﷺ : « الإسلام يزيد ولا ينقص » ، ومع قوله ﷺ : « فالإسلام يزيد المسلم خيراً ، ولا يزيده شراً » ، ومع قوله ﷺ : « الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه » ، و : « الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يرثون » (٦٩) .

ثمّ تعرّض الباحث للإجماع وقال : « قد ظهر إجماع المذاهب الإسلامية كافّة على هذه المسألة » .

ثمّ أشكل على الإجماع : بأنّ الإجماع يغدو حجة عندما لا يكون هناك غيره مدرك من كتاب أو سنة .

أقول : اتَّفَقَ نظر فقهاء الاسلام على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم في هذه المسألة دليل على أنَّ هذا الحكم غير قابل للخدشة ، فردَّ هذا الاتِّفاق بحجَّة أنَّ له مدركاً معلوماً فلا قيمة لاتِّفاقهم حول المسألة شطط من الكلام وتكرار لكلام غير مربوط بالمقام .

قال الشهيد الثاني : « اتَّفَقَ المسلمون على أنَّ الكفر مانع للكافر من الإرث ، فلا يرث كافر مسلماً ؛ ولقوله ﷺ : « لا يرث الكافر المسلم » ^(٧٠) ، ولأنَّ الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه - قيل : المراد العلو من جهة الإرث . وقيل : مطلقاً - ولقوله تعالى : ﴿ وَكَانَ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ ^(٧١) ، وفي الميراث إثبات السبيل عليه ، ولأنَّ مبنى الميراث على الولاية ، ولهذا لما قطعت الرقبة الولاية قطعت الميراث ، والكافر لا ولاية له على المسلم ، فلا يرث منه . والاعتماد من ذلك على النصِّ الصريح والإجماع » ^(٧٢) .

ثمَّ تعرَّض الكاتب لبحث الحجب وأشكل عليه ببعض الإشكالات ولكن لكونها تختلف جوهرياً عن مسألة عدم إرث الكافر من المسلم ؛ لأنَّ الحجب معناه عدم إرث الكافر من الكافر أو من المسلم إذا كان هناك وارث مسلم .

وهذه مسألة أخرى تحتاج الى دراسة مستقلة ، فنُحِيلُ البحث عنها الى مقال آخر .

ثمَّ قال الكاتب في آخر المطاف : « وإذا لم تقبل التفسيرات المتصلة بالروايات الخاصة التي ذكرناها ضمن الفصول السابقة .

مع ذلك نقول مجدداً : إنَّ هذه الروايات مخالفة للقواعد القرآنية والعقلية العامة ، فلا بدَّ من وضعها جانباً والأخذ بميزان آخر لا يعارض العقل والعدل ، ولا يختلف معهما ، ومن الواضح أنَّ هذا الكلام لا يأتي في الكافر بالمعنى الحقيقي

للکلمة : لأنّ كفره جاء عن تقصير وعناد وإنکار ، فيمكنه أن يمنعه من الإرث ليكون ذلك عقوبةً له ، تماماً كما يقول الشيخ الصدوق في كتاب (من لا يحضره الفقيه) لدى بحثه عن مانعية الكفر ، حيث يصرّح بذلك في النصّ التالي : « إن الله عزّ وجلّ إنّما حرّم على الكفّار الميراث عقوبةً لهم بكفرهم ، كما حرّم على القاتل عقوبةً لقتله ، فأما المسلم فلا يجرّم وعقوبة يُحرّم الميراث ؟ ! وكيف صار الإسلام يزيده شراً ؟ ! » (٧٣) .

أقول : قد عرفت تضافر الروايات ، بل تواترها على كون الكافر ممنوعاً من ارث المسلم ، فعليه فكيف يؤخذ بالعمومات ؟ ! أليس يرفع اليد عن عموم العام مع قيام دليل معتبر على التخصيص ؟ !

وأما كون مفادها مخالفاً للعقل فهذا مجرد ادّعاء لا أساس له : إذ العقل القطعي ليس له حكم في هذه المسألة ، وهو واضح ، وأما العقل الظنّي فلا مجال للتمسك به في الدين وإن لم يكن هناك دليل كما هو مسلك الإمامية ، وأما مع وجود الدليل فلا يؤخذ به حتى عند أهل السنّة القائلين بحجّة الأدلّة الظنّية العقلية كالقياس والاستحسان ؛ فإنّهم إنّما يقولون به عند عدم وجود الدليل ، لا مع وجود أدلّة كثيرة متواترة .

وللأسف ذهب الكاتب الى حجّة استحساناته العقلية حتى مع وجود الدليل القطعي على خلافه ، وقد حاول تارة تأويل الدليل القطعي قرآناً وسنّة بتأويلات متكلفة ، وأخرى ادّعى مخالفة الأحاديث للقرآن والعقل والعدل . وهذا مسلك خطير يؤدّي الى تغييرات جذرية في الشريعة .

خلاصة البحث :

١ - حاول الباحث إبداع رأي جديد في مسألة مانعية الكفر للإرث حيث زعم أن المراد من الكافر ليس هو غير المسلم مطلقاً ، بل هو الكافر الذي يكون إنكاره

دراسة نقدية لمقال (حكم إرث الكافر من المسلم)

عن علم ومعرفة ، وادّعى اختصاص هذا الحكم - أي مانعية الكفر للإرث - بالكافر المقصّر دون القاصر . وقد استعرضنا ما تمسّك به الكاتب لإثبات مدّعاؤه بأنّ المراد بـ (الكافر) لغة الصنف الأوّل ، واستدلّ بالآيات ، وحاول تأويل الروايات متذرّعاً ببعض الذرائع .

٢ - وقد أكدنا في البدء أنّ ما ذهب إليه الكاتب هو مخالف لما أجمع عليه ، بل تسالم فقهاء الإمامية ، بل جميع الفقهاء من كافّة المذاهب ، ثمّ شرعنا بمناقشة جميع أدلّته بشكل تفصيلي ، وأثبتنا ضعف ما فهمه منها .

٣ - نوّهنا في آخر البحث الى مدى خطورة هذا النمط من التفكير من التكلّف في تأويل الأدلّة القطعية بذريعة مخالفتها للعقل والإنصاف .

الهوامش

- (١) آية الله الشيخ يوسف الصانعي ، إرث غير المسلم من المسلم محاولة فقهية جديدة ، ترجمة : الشيخ حيدر حبّ الله ، الاجتهاد والتجديد - العددان الثالث والرابع عشر ، السنة الرابعة ، شتاء وربيع / ٢٠١٠ م = ١٤٣١ هـ - بيروت .
- (٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد، مسالك الأفهام، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١٣ : ٢١ .
- (٣) النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام ، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان ، ط ٧ / ١٤٠٤ هـ ، ٣٩ : ١٦ .
- (٤) الإسرائ : ١٥ .
- (٥) التقابن : ٢ .
- (٦) الطبرسي ، فضل بن حسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن - طهران / ١٣٧٢ هـ ، ١٠ : ٤٤٧ .
- (٧) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مكتب النشر التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم ، ط / ١٤١٧ هـ ، ١٩ : ٢٩٥ .
- (٨) يونس : ٣٢ .
- (٩) الأنعام : ١٢٥ .
- (١٠) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٤٠٧ هـ ، ٤٤٣ : ٢ .
- (١١) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لا يحضره الفقيه ، نشر جماعة المدرسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ ، ١ : ٢٧٧ ، ح ١٢٦٢ .
- (١٢) أنظر : التوبة : ٩٧ .
- (١٣) أنظر : النساء : ١٣٧ .
- (١٤) أنظر : المائدة : ٨٢ .
- (١٥) أنظر : المائدة : ٨٢ .
- (١٦) آل عمران : ١٩٩ .

- (١٧) الجاثية : ٢٤ .
- (١٨) الجاثية : ٢٤ .
- (١٩) البقرة : ٦ .
- (٢٠) النمل : ١٤ .
- (٢١) البقرة : ٨٩ .
- (٢٢) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٢ : ٣٩٠ .
- (٢٣) الطبرسي ، فضل بن حسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن : ٩ : ١٣٠ .
- (٢٤) الجاثية : ٢٤ .
- (٢٥) الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن ، دار القلم - دمشق ، دار الشامية - بيروت ، ط ١ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م : ٧١٤ .
- (٢٦) الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، تاج اللغة وصحاح العربية ، دار العلم للملايين - بيروت ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار ، ط ١ / ١٤١٠ هـ . ق ، ١ : ٦٥١ .
- (٢٧) الفيروز آبادي ، محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط : ٤٢٤ .
- (٢٨) النمل : ١٤ .
- (٢٩) الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، منشورات الهجرة - قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ٤٤٠ .
- (٣٠) البقرة : ٦ .
- (٣١) البقرة : ٨٩ .
- (٣٢) ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر - بيروت ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ٥ : ١٤٤ - ١٤٦ ف وانظر : أيضاً : الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس ، دار الفكر - بيروت / ١٤١٤ هـ ، ١ : ٣٤٥٨ .
- (٣٣) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٢٦ : ١٢ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٢ .
- (٣٤) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٣٥) المصدر السابق : ١٥ ، ح ١٥ .
- (٣٦) المصدر السابق : ١٣ ، ح ٥ .
- (٣٧) المصدر السابق ، ح ٦ .

- (٣٨) التوبة : ٢٨ .
- (٣٩) البقرة : ١٢٤ .
- (٤٠) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٦ : ١٣ ، ب ١ من موانع الكفر ، ح ٦ .
- (٤١) المصدر السابق ، ٢٦ : ١٥ ، ح ١٤ .
- (٤٢) المصدر السابق ، ٢٦ : ١٥ ، ح ١٥ .
- (٤٣) المصدر السابق ، ٢٦ : ١٦ ، ح ١٧ .
- (٤٤) يونس : ٣٢ .
- (٤٥) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٦ : ١١ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ١ .
- (٤٦) المصدر السابق : ٢٤ ، ب ٥ من موانع الإرث ، ح ١ .
- (٤٧) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٤٨) المصدر السابق : ١٤ ب ١ من موانع الإرث ، ح ١٢ .
- (٤٩) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ٩ : ٣٧١ .
- (٥٠) قد يقال : إنّه لا وجه للسؤال عن فرض ما إذا مات الكافر وله أولاد كفّار ، وإنّما الذي يحتاج الى السؤال عنه هو فرض وجود أولاد مسلمين له .
- ولكن هذا الإشكال غير تامّ ؛ إذ وجه السؤال هو : إنّ أهل الذمّة كانوا يعيشون مع المسلمين في بلاد المسلمين ، وحينئذ قد يتفق موت أب يهودي أو نصراني وبقاء أولاد كبار أو صغار منه ، وأحياناً كان التصرف في أموالهم ممكناً من قبل المسلمين . فحينئذ يسأل المسلم عن وظيفته : أنّه هل تصل هذه الأموال الى أولاده أو الى الحاكم الإسلامي أو الى المسلمين مثلاً ؟ والباعث لهذا السؤال هو علمهم بعدم إرث الكافر من الكافر في الجملة ، أي إذا كان هناك وارث مسلم معه ، فيسأل : هل إنّ الكافر ممنوع من الإرث مطلقاً أم لا ؟
- (٥١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ٩ : ٣٧٢ .
- (٥٢) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٦ : ١٣ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٧ .
- (٥٣) المصدر السابق ٢٦ : ١٨ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٢٤ .
- (٥٤) المصدر السابق : ١٨ - ١٩ ، ب ٢ ، ح ١ .
- (٥٥) المصدر السابق : ١٨ .
- (٥٦) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، اختيار معرفة الرجال ، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء

التراث - قم / ١٤٠٤ هـ : ١٨١ .

(٥٧) الزراقي ، المولى أحمد بن محمد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ١٩ : ٣٦ .

(٥٨) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ . ٩ : ٤٨ .

(٥٩) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٠ ، ب ٣ من موانع الإرث ، ح ١ .

(٦٠) المصدر السابق : ٢١ ، ح ٢ .

(٦١) المصدر السابق : ح ٣ .

(٦٢) النجفي محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار احياء التراث العربي - بيروت ، ط ٧ / ١٤٠٤ هـ ، ٣٩ : ١٧ .

(٦٣) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٨ ، ب ٦ من موانع الإرث ، ح ٦ .

(٦٤) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لا يحضره الفقيه ٣ : ١٥٢ ، ح ٣٥٥٥ . وأنظر : وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٨ - ٢٩ .

(٦٥) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٦ : ١٤ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٨ .

(٦٦) المصدر السابق ، ٢٦ : ١٤ ، ح ٩ .

(٦٧) المصدر السابق : ح ١٠ .

(٦٨) المصدر السابق : ح ١١ .

(٦٩) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٣٤ .

(٧٠) الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله عندنا لم يكن بهذا اللفظ ، فإمّا يُراد به مضمونه ، وإمّا يُراد به المروي عن الإمام الصادق عليه السلام . الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٦ : ١٢ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ٣ .

(٧١) النساء : ١٤١ .

(٧٢) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد ، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، ١٣ : ٢١ .

(٧٣) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٣٤ .

فقه التوبة

القسم الأول

□ الشيخ علي فاضل الصددي

التوبة من الموضوعات التي بُحِثت جملةً من مسائلها في علم الكلام كمسألة وجوب قبول التوبة على الله سبحانه عقلاً وغيرها . . وجملة أخرى من مسائلها بُحِثت في كتب الأخلاق كمراتب التائبين وغيرها . . كما أنَّ محلَّ بحث جملة وافرة من مسائلها هو في علم الفقه . . وقد خصَّصنا لها هذه الدراسة ضمن خمسة محاور . . اقتصرنا في القسم الأول على محورين : الأول في حقيقة التوبة لغةً واصطلاحاً . . والمحور الثاني في أصل وجوب التوبة ونوع الوجوب . .

المحور الأول : حقيقة التوبة لغةً واصطلاحاً :

لغةً : هي الرجوع ، قال الفيروزآبادي : « تاب إلى الله توباً وتوبةً ومتاباً وتاباً وتوبةً : رجع عن المعصية ، وهو تائبٌ وتَوَّابٌ . وتاب الله عليه : وفَّقَه للتوبة ، أو رجع به من التشديد إلى التخفيف ، أو رجع عليه بفضلِهِ وقبوله ، وهو تَوَّابٌ على عبادِهِ ... واستتاب : سأله أن يتوب » ^(١) .

اصطلاحاً : حُدَّت التوبة بمجموعة تعاريف :

الأول : إنَّها الرجوع من الغي والضلال إلى الرشd وما يوجب الهداية والكمال .

الثاني : إنَّها الرجوع إلى الله تعالى بعد الإعراض عنه .

الثالث : إنَّها الرجوع إلى الطريق المستقيم بعد الانحراف عنه .

الرابع : إنَّها الرجوع من عصيان المولى عزَّ وجلَّ ومخالفته والطغيان عليه إلى طاعته وامتثال أوامره ونواهيهِ .

الخامس : إنَّها عبارة عن تنزيه القلب عن الرذائل وما يوجب البعد عن المولى عزَّ وجلَّ ، والرجوع إلى ما يوجب القرب و تدارك ما فات منه من الكمال .

السادس : إنَّها عبارة عن الندم ممَّا ارتكب فيما مضى من المعاصي والعزم على تركها في الآتي ^(٢) .

وإلى هذا التحديد ذهب صاحب العروة تدُّر بقوله : « اعلم أن أهمَّ الأمور وأوجب الواجبات التوبة من المعاصي ، وحقيقتها الندم ، وهو من الأمور القلبية ، ولا يكفي مجرد قوله : أستغفر الله ، بل لا حاجة إليه مع الندم القلبي وإن كان أحوط ، ويعتبر فيها العزم على ترك العود إليها » ^(٣) .

إلغات نظر : ينبغي أن لا يخلط بين الحدِّ الفقهي للتوبة والحدِّ الأخلاقي لها ، وهو ما قد يفى به الحدِّ الخامس ، كما ينبغي أن لا يخلط بين المحدود وبين لازمه أو شرطه أو محققه أو المنزل منزلته ، كما هو الحال في الحدِّ السادس : إذ لم تثبت للتوبة حقيقة شرعية ولا متشرعية وراء معناها اللغوي ، وهو الرجوع ، فلا يلزم ما هو أزيد منه .

مناقشات :

المناقشة الأولى : لقد حُكي عن بعض الأعاضم ^(٤) أنَّ الندم خارج عن حقيقة

التوبة ، محتجاً بأن الندم - وهو تألم القلب وحزنه على الذنب - غير مقدور ، وإنما المقدور تحصيل أسبابه ، أعني الإيمان والعلم بفوات المحبوب ، وتحقيقهما في قلبه ، وعلى هذا فلا يكون الندم من التوبة ؛ إذ التوبة مقدورة للعبد ومأمور بها ، فاللازم فيها التندّم دون الندم .

الجواب : إنّه إذا أمكن تحصيل سبب الندامة - أعني العلم بفوات المحبوب - لزم ترتّب المسبّب - أعني الندامة عليه - فما معنى عدم كونه مقدوراً ؟ !

المناقشة الثانية : ورد في بعض الكلمات من « أنّه لمّا امتنع الرجوع الحقيقي كان المراد منها الرجوع الادّعائي الحاصل بالندم » (٥) .

الجواب : إنّه لا موجب لهذا الكلام ؛ إذ أنّ الخطابات الدالّة على مطلوبيّة التوبة على نحوين :

إمّا أن تكون بنحو « تُبّ من ذنبك أو عنه » ، ولا امتناع في أن يكون الرجوع آنئذ رجوعاً حقيقياً كما هو بيّن .

وإمّا أن تكون بنحو « تُبّ إلى الله » ، وفي مثله يكون المراد من الرجوع إليه سبحانه هو الرجوع إلى دينه وسبيله وصراطه ، وهذا الرجوع رجوعٌ حقيقي أيضاً ، ولا محلّ للرجوع الادّعائي الذي يحقّقه الندم ؛ فإنّ المقصود من الرجوع إليه هو الرجوع إليه بما هو مولى ، لا بما هو خالقٌ مالك ، والرجوع إليه بما هو مولى هو الرجوع إلى طاعته بعد معصيته .

المناقشة الثالثة : لقد دلّت بعض الأخبار على أنّ الندم توبة (٦) .

الجواب : إنّ هذا القسم من الأخبار ونحوها لا يتكفّل بحدّ التوبة ، وإن كانت التوبة حاصلّة معه ، أو إنّه تنزيل له منزلتها ، فلاحظ صحيحة محمد بن أبي عمير قال : سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول : « لا يخلّد الله في النار إلا أهل

الكفر والجحود وأهل الضلال والشرك ، ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يُسأل عن الصغائر ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمٍ ﴾ . قال : فقلت له : يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن تجب من المذنبين ؟ قال : « حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : إِنَّمَا شِفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي ، فَأَمَّا الْمُحْسِنُونَ مِنْهُمْ فَمَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ » . قال ابن أبي عمير : فقلت له : يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى ذكره يقول : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾ ، ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى ؟ فقال : « يَا أَبَا أَحْمَدُ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَرْتَكِبُ ذَنْبًا إِلَّا سَاءَ ذَلِكَ وَنَدَمَ عَلَيْهِ ، وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « كَفَى بِالنَّدَمِ تَوْبَةً » وقال عليه السلام : « مِنْ سِرَّتِهِ حَسَنَتُهُ وَسَاءَتُهُ سَيِّئَتُهُ فَهُوَ مُؤْمِنٌ » ، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن ، ولم تجب له الشفاعة ، وكان ظالماً ، والله تعالى ذكره يقول : ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ . فقلت له : يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمناً من لم يندم على ذنب يرتكبه ؟ فقال : « يَا أَبَا أَحْمَدُ مَا مِنْ أَحَدٍ يَرْتَكِبُ كَبِيرَةً مِنَ الْمَعَاصِي وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيُعَاقَبُ عَلَيْهَا إِلَّا نَدِمَ عَلَى مَا ارْتَكَبَ ، وَمَتَى نَدِمَ كَانَ تَائِبًا مُسْتَحِقًّا لِلشَّفَاعَةِ ، وَمَتَى لَمْ يَنْدَمْ عَلَيْهَا كَانَ مُصِرًّا ، وَالْمُصِرُّ لَا يَغْفَرُ لَهُ ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُؤْمِنٍ بِعُقُوبَةِ مَا ارْتَكَبَ ، وَلَوْ كَانَ مُؤْمِنًا بِالْعُقُوبَةِ لَنَدِمَ ، وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « لَا كَبِيرَةَ مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ ، وَلَا صَغِيرَةَ مَعَ الْإِصْرَارِ » ، وَأَمَّا قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى ﴾ ، فَإِنَّهُمْ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى اللَّهُ دِينَهُ ، وَالدِّينُ الْإِقْرَارُ بِالْجَزَاءِ عَلَى الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ، فَمَنْ ارْتَضَى اللَّهُ دِينَهُ نَدِمَ عَلَى مَا ارْتَكَبَهُ مِنَ الذُّنُوبِ ؛ لِمَعْرِفَتِهِ بِعَاقِبَتِهِ فِي الْقِيَامَةِ » ^(٧) .

فَالْمُتَحَصِّلُ : أَنَّ التَّوْبَةَ هِيَ الرَّجُوعُ مِنْ عَصْيَانِ الْمَوْلَى عَزَّ وَجَلَّ وَمُخَالَفَتِهِ وَالتَّمَرُّدُ عَلَيْهِ إِلَى طَاعَتِهِ وَامْتِثَالِ أَوَامِرِهِ وَنَوَاهِيهِ ، وَهَذَا الرَّجُوعُ هُوَ رَجُوعٌ إِلَى اللَّهِ

سبحانه ، وإلى الطريق المستقيم ، وإلى الرشد وما يوجب الهداية والكمال ، وهو رجوعٌ من الغيِّ والضلال بعد الإعراض عن الله سبحانه ، وبعد الانحراف عن الطريق المستقيم .

المناقشة الرابعة : قد يقال : إنَّه لما كانت التوبة المأخوذة في النصوص إنَّما هي التوبة بمعناها العرفي كسائر الموارد فهي تتحقَّق بأدنى مرتبة من الرجوع إلى الله سبحانه ، وهي الرجوع إليه بالاستغفار ، وهو طلب المغفرة طلباً جدياً ، ولا نعني به الاستغفار اللفظي ، حيث إنَّ المهمَّ لدى الفقيه هو أخذ ما هو متعلِّق للأمر والطلب ، والمفروض أنَّ متعلِّقه أول مرتبة من مراتب التوبة ، وهي ما عرفت ، فتأمل .

وعليه فلا يقال : إنَّ عطف التوبة على الاستغفار في قوله سبحانه : ﴿ وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾ ^(٨) قرينةٌ على تغايرهما ، فلا يكفي في التوبة الرجوع إلى الله سبحانه بطلب المغفرة جدّاً ، وإن صدق عليه رجوع وتوبة .

الجواب : إنَّنا لما فرغنا من كون الرجوع إلى الله سبحانه بطلب المغفرة مرتبة من مراتب التوبة ، فعطف التوبة في الآية على الاستغفار يكون حينئذٍ من عطف العامِّ على الخاص ، فلا تغاير بينهما .

المحور الثاني : في حكم التوبة

١- رجحان التوبة :

لقد تكرَّرت الآيات والأخبار التي يُستفاد منها رجحان التوبة ، فمن الآيات :

١- قوله سبحانه : ﴿ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ ^(٩) .

٢- قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسَى رَبُّكُمْ

أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴿١٠﴾ .

٣ - قوله تعالى : ﴿ وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا ﴾ (١١) .

٤ - قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴾ (١٢) .

وأما الأخبار المستفاد منها رجحان التوبة فهي أخبارٌ مستفيضة ، منها :

١ - صحيحة مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ : « إِذَا تَابَ الْعَبْدُ تَوْبَةً نَصُوحًا أَحَبَّهُ اللَّهُ فَسَتَرَ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ » . قُلْتُ : وَكَيْفَ يَسْتُرُهُ عَلَيْهِ ؟ قَالَ : « يُنْسِي مَلَكُهُ مَا كَتَبَ عَلَيْهِ مِنَ الذُّنُوبِ ، وَيُوجِي إِلَى جَوَارِحِهِ اكْتِمِي عَلَيْهِ ذُنُوبَهُ ، وَيُوجِي إِلَى بَقَاعِ الْأَرْضِ اكْتِمِي مَا كَانَ يَفْعَلُ عَلَيْكَ مِنَ الذُّنُوبِ ، فَيَلْقَى اللَّهَ حِينَ يَلْقَاهُ وَلَيْسَ شَيْءٌ يَشْهَدُ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ مِنَ الذُّنُوبِ » (١٣) .

٢ - ما عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ قَالَ : « إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى الثَّائِبِينَ ثَلَاثَ خِصَالٍ ، لَوْ أَعْطَى خَصْلَةً مِنْهَا جَمِيعُ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنَجَوْا بِهَا ، قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ ، فَمَنْ أَحَبَّهُ اللَّهُ لَمْ يُعَذِّبْهُ ، وَقَوْلُهُ : ﴿ فَاعْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴾ - وَذَكَرَ الْآيَاتِ - وَقَوْلُهُ : ﴿ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ﴾ الْآيَةَ (١٤) .

٣ - صحيحة أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ : سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ : « إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ أَضَلَّ رَاغِلَتَهُ وَزَادَهُ فِي لَيْلَةٍ ظِلْمَاءَ فَوْجَدَهَا ، قَالَ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ بِرَاغِلَتِهِ حِينَ وَجَدَهَا » (١٥) ، ونحوها : رواية ابْنِ الْقَدَّاحِ (١٦) .

٤- رواية يُوْسُفُ أَبِي يَعْقُوبَ بَيْاعِ الْأُرْزُ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ : سَمِعْتُهُ يَقُولُ : « التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ ، وَالْمُقِيمُ عَلَى الذَّنْبِ وَهُوَ مُسْتَغْفِرُ مِنْهُ كَالْمُسْتَهْزِئِ » ^(١٧) .

٥- رواية أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ : سَمِعْتُهُ يَقُولُ : « أَوْحَى اللَّهُ إِلَى دَاوُدَ النَّبِيِّ عليه السلام : يَا دَاوُدُ إِنَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا ثُمَّ رَجَعَ وَتَابَ مِنْ ذَلِكَ الذَّنْبِ وَاسْتَحْيَا مِنِّي عِنْدَ ذِكْرِهِ غَفَرْتُ لَهُ ، وَأَنْسَيْتُهُ الْحَفْظَةَ ، وَأَبْدَلْتُهُ الْحَسَنَةَ ، وَلَا أَبَالِي وَأَنَا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ » ^(١٨) .

٦- ما عن أمير المؤمنين عليه السلام : « مَنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ ، وَأَمَرَتْ جَوَارِحُهُ أَنْ تَسْتَرَّ عَلَيْهِ وَبِقَاعِ الْأَرْضِ أَنْ تَكْتُمَ عَلَيْهِ ، وَنَسِيَتْ الْحَفْظَةَ مَا كَانَتْ كَتَبَتْ عَلَيْهِ » ^(١٩) .

٧- رواية السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِنَّ لِلَّهِ فَضُولًا مِنْ رِزْقِهِ يَنْحَلُّ مَنْ شَاءَ مِنْ خَلْقِهِ ، وَاللَّهُ بَاسِطٌ يَدَهُ عِنْدَ كُلِّ فَجْرِ لِمُذْنِبِ اللَّيْلِ هَلْ يَتُوبُ فَيَغْفِرَ لَهُ ، وَيَبْسُطُ يَدَهُ عِنْدَ مَغِيبِ الشَّمْسِ لِمُذْنِبِ النَّهَارِ هَلْ يَتُوبُ فَيَغْفِرَ لَهُ » ^(٢٠) .

٨- ما عن الرُّضَا عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام قَالَ : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : مَثَلُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى كَمَثَلِ مَلِكٍ مُقَرَّبٍ ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ عِنْدَ اللَّهِ لِأَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ ، وَلَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ مُؤْمِنٍ تَائِبٍ وَمُؤْمِنَةٍ تَائِبَةٍ » ^(٢١) .

٩- رواية دَارِمِ بْنِ قَبِيصَةَ عَنِ الرُّضَا عليه السلام عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام قَالَ : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ » ^(٢٢) .

١٠- رواية حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ قَالَ : قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : « لَا خَيْرَ فِي الدُّنْيَا إِلَّا لِرَجُلَيْنِ ، رَجُلٍ يَزْدَادُ فِي كُلِّ يَوْمٍ إِحْسَانًا ، وَرَجُلٍ يَتَذَكَّرُ ذَنْبَهُ بِالتَّوْبَةِ ،

وَأَتَى لَهُ بِالتَّوْبَةِ ، وَاللَّهُ لَوْ سَجَدَ حَتَّى يَنْقَطِعَ عُنُقُهُ مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ إِلَّا بِوَلَايَتِنَا أَهْلِ
الْبَيْتِ « (٢٣) .

١١ - مرسله مَهَجِ الدُّعَوَاتِ لِلسَّيِّدِ ابْنِ طَاوُوسٍ عَنِ الرُّضَا عَنْ آبَائِهِ (عليهم السلام) قَالَ :
« قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : اعْتَرِفُوا بِنِعَمِ اللَّهِ رَبِّكُمْ ، وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ مِنْ جَمِيعِ
ذُنُوبِكُمْ ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الشَّاكِرِينَ مِنْ عِبَادِهِ » (٢٤) ، وغيرها وهو كثير جداً (٢٥) .

٢ - وجوب التوبة :

وقد استُدل لوجوب التوبة بالأدلة الأربعة :

أ - الكتاب الكريم

فقد استُدل بالآيات التالية :

أولاً : ما جاء من الآيات بهيئة الأمر ، وهي الآيات الثلاث المتقدمة ، بتقريب أن
هيئة الأمر ظاهرة في الوجوب ، فتجب التوبة .

وقد نوقش هذا الاستدلال بما يلي :

١ - إِنَّهَا ظاهرة في الإرشاد ، كما يظهر من ذكر الغايات المترتبة عليه ، فلا
يكون الأمر في الآيات أمراً مولوياً (٢٦) .

٢ - إِنَّ وَجوب التوبة النصوح - وهي التي لا عود فيها إلى الذنب أبداً ، كما
فسرت بذلك في الرواية المعتبرة (٢٧) - واضح العدم (٢٨) .

ثانياً : ما تعرّض من الآيات لذكر آثار التوبة ونتائجها وفوائدها العظيمة ،
كآلية الأخيرة من الآيات المتقدمة (٢٩) .

إلا أنه لا دلالة في مجرد ورود الآثار والنتائج العظيمة للتوبة على الوجوب ،
كما يدفع ذلك نقضاً ما ورد من الآثار والنتائج الجليلة لصلاة الليل (٣٠) ، وما

أكثر النقوض .

ب - السنة

وأما السنة فقد عقد الشيخ الحرّ في الوسائل باباً بعنوان (باب وجوب التوبة من جميع الذنوب ...) ، وقد ضمّته ست عشرة رواية ، منها ما تقدّم في مبحث رجحان التوبة ، إلا أنّ هذه الروايات غير ناهضة سنداً أو دلالة ، فإنّ التأمّ منها سنداً قاصراً دلالة على الوجوب ، وما ادّعي تمامية دلالته على الوجوب (٣١) - وهي رواية مهج الدعوات المتقدمة - لا اعتبار بها ؛ لإرسالها .

بيان ذلك : إنّ الروايات (١ ، ٢ ، ٣ ، ٦ ، ١١) من الباب المشار إليه وإن كانت معتبرات ، بل الأربع الأوّل صحاح ، ولكنّها أجمع قاصرات الدلالة عن إفادة وجوب التوبة وإن حشرها الحرّ ﷺ في الباب ، بل بعضها أجنبيات تماماً عن عنوان الباب ، فالصحيحة الأولى بصدد الترغيب في التوبة ، وأنّ التائب محبوب الله ، وأثر توبته الستر عليه ، والصحيحة السادسة - هي الأخرى - بصدد الترغيب في التوبة ، بذكر محبوبيتها ، والرواية الحادية عشرة تحضّ على التوبة بذكر أثر من آثارها وهو الغفر والستر ، وأما الصحيحتان الثانية والثالثة فهما أجنبيتان ؛ فإنّ الثانية في مقام تفسير الموعظة في قوله سبحانه : ﴿ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ (٣٢) بالتوبة ، والثالثة في مقام تفسير التوبة النصوح في قوله سبحانه : ﴿ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً ﴾ (٣٣) .

وأما بقية الروايات فهي - مضافاً إلى كونها على غرار ما تقدّم من حيث الدلالة - ضعاف السند ، فضعف الرابعة بمجهولية محمد بن علي ، وتردّده بين الصيرفي والقرشي والكوفي والهمداني ، وكلّهم مجاهيل ، والخامسة مرسلة مرفوعة مقطوعة ، والسابعة ضعيفة بمجهولية جعفر بن محمد الأشعري ، والثامنة بإهمال راويها يوسف أبي يعقوب بياح الأزّز ، والتاسعة لاشتمال سندها

على البطائني وموسى بن عمران المهمل ، ويعيب سند العاشرة اشتماله على يحيى بن بشير ، ولا توثيق له ، ولا يجدي في إثبات وثاقته وقوعه في إسناد كامل الزيارات ؛ فإنّ دلالة ديباجة الكتاب على اشتمال أسناد رواياته على الضعفاء أوضح من دلالته على كون الرواة الواردة في أسانيده ثقات ، والمسعودي الرواي لها لا توثيق له أيضاً ، وروايته عن أمير المؤمنين (عليه السلام) مرسلة ، وعيب سند الرواية الثانية عشرة عقبة بن خالد ؛ فإنّه لا توثيق له ، والأسانيد الثلاثة للرواية الثالثة عشرة مشتملة على عدّة مجاهيل ، ورواة الرواية الرابعة عشرة بين مجاهيل ومهملين ، وفي سند الرواية الخامسة عشرة القاسم ابن محمّد ، وهو الإصفهاني ، ولا توثيق له .

نعم ، روى الصدوق (عليه السلام) في الخصال بسنده عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « حدّثني أبي عن جدّي عن آبائه (عليهم السلام) أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه وديناه » - وهو الحديث المعروف بحديث الأربعمئة - ومن فقراته : « توبوا إلى الله عزّ وجلّ ، وادخلوا في محبّته ؛ فإنّ الله يحبّ التوابين ويحبّ المتطهّرين ، والمؤمن تواب » (٣٤) ، وهذه الرواية - من جهة السند - تامّة ؛ فإنّه وإن اشتمل على يحيى بن القاسم وجده الحسن بن راشد ، إلا أنّهما ثقتان على المختار ؛ لقول الصدوق (عليه السلام) في الفقيه في ذيل زيارة نقلها عن الحسن بن راشد : « وقد أخرجتُ في كتاب الزيارات ، وفي كتاب مقتل الحسين (عليه السلام) أنواعاً من الزيارات ، واخترتُ هذه لهذا الكتاب ؛ لأنّها أصحّ الزيارات عندي من طريق الرواية ، وفيها بلاغٌ وكفاية » (٣٥) .

وللصدوق في مشيخة الفقيه إلى الحسن بن راشد سندان يشتمل كلّ منهما على القاسم بن يحيى ، وهذه العبارة ظاهرة في توثيق رجال طريق الزيارة ، على أنّ الحسن بن راشد ممّن تكرّر من ابن أبي عمير الرواية عنه ، فيعود فرداً لكبرى

وثيقة مشايخ الثلاثة .

وأما من جهة دلالتها على وجوب التوبة فهي قاصرة ، كما هو شأن الروايات الأخرى ؛ وذلك لأنَّ مقدِّمة المعتبرة - وقد سبقت - وكذا فقراتها بطولها صالحة للقرينة على كون ما ورد فيها من أمر بالتوبة إنَّما هو إرشاد لما هو الصلاح ، لا أنَّه أمر مولوي .

ثمَّ إنَّ ما قيل : من أنَّه يُستفاد من مجموع تلك الروايات أنَّ الله تبارك وتعالى لا يرضى بترك التوبة ، وهو ملازم مع وجوبها ^(٣٦) - ممَّا لا شاهد واضحاً عليه .

ج- الإجماع

وأما الإجماع فقد ادَّعى غير واحد الإجماع على وجوبها ^(٣٧) ، وقال الفاضل المقداد : « وهي واجبة ؛ لوجوب الندم إجماعاً على كلِّ قبيح وإخلالٍ بواجب ، ... » ^(٣٨) ، وقال المولى النراقي : « التوبة عن الذنوب بأسرها واجبة بالإجماع والعقل والنقل ، أمَّا الإجماع فلا ريب في انعقاده ... » ^(٣٩) ، وقال المحقق السبزواري : « الظاهر أنَّ التوبة من الذنب واجبة اتفاقاً ، من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة » ^(٤٠) ، ونفى بعضهم الخلاف في وجوبها ، قال العلامة المجلسي رحمته الله : « لا خلاف في وجوب التوبة عن المعصية في الجملة ... » ^(٤١) ، إلى غير ذلك من الكلمات التي يظهر منها الاتفاق على وجوبها .

إلا أنَّ هذا الإجماع محتمل المدركة - على الأقلِّ - ، فلا يصلح للكشف عن الحكم الشرعي .

د - العقل

وأما حكم العقل بوجوب التوبة فقد قرَّبَ بجملة وجوه :

الوجه الأول : لزوم دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ؛ فإنه لا ريب في احتمال الضرر والعقاب الأخروي في ترك التوبة ، والتوبة دافعة للضرر ببيان الشارع ، ودفع الضرر واجب عقلاً . وقد تكرر ذِكْرُ هذا الوجه في الكلمات (٤٢) .

مناقشات ثلاث :

المناقشة الأولى : ما ذكره المحقق الإصفهاني من أن تطبيق قاعدة التحسين والتقييع العقلين على دفع الضرر الأخروي مخدوش بهذا البيان : إن معنى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل هو إذعانه بقبح الإقدام على ما فيه ضرر ، ومرجع الحكم بالقبح إلى الحكم بكون الفعل مذموماً عليه لدى العقلاء ، مع أن الحكم بالقبح من باب بناء العقلاء عليه لأجل حفظ النظام ، ومن الواضح أن الإقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب إلا في نشأة أخرى أجنبية عن انحفاظ النظام واختلاله ، فالإقدام على محتمل الضرر خارج عن مورد التحسين والتقييع العقلين (٤٣) .

ويرد على هذه المناقشة : أن هذا من المحقق الإصفهاني بناءً على اعتبارية الحسن والقبح ، وأن حسن العدل وقبح الظلم مما لا واقع لهما وراء تطابق آراء العقلاء ، فهما من المشهورات العامة والتأديبات الصلاحية التي ترجع إلى حفظ النظام ، ولا يأتي بناءً على ما هو الصحيح من واقعية الحسن والقبح ، وأن كونهما من المشهورات لا ينفي وجود واقع مطابق لهما ، فهما في عين كونهما من المشهورات أمران واقعيان ، فبموجب هذا لا يفرق العقل في تقييع الإقدام على محتمل الضرر بين أن يكون دنيوياً أو أخروياً وبمناط واحد .

المناقشة الثانية : إن دفع الضرر المحتمل فطري جبلي لكل ذي شعور ينبعث عن حب النفس المستلزم للفرار عما يؤذيها ، فوجوب التوبة بهذا المناط فطري لا يتوقف على القول بالتحسين والتقييع العقلين (٤٤) ، والمراد بالفطري

هو الفطري العرفي ، لا ما هو المصطلح عليه عند أهل النظر ، وهي القضية التي قياسها معها ، ككون الأربعة زوجاً ؛ لانقسامها بمتساويين (٤٥) .

ويرد على هذه المناقشة : أنه لا منافاة بين كون لزوم دفع الضرر المحتمل فطرياً جبلياً للنفس وبين كونه عقلياً أيضاً .

المناقشة الثالثة : أنه لو كان العقل حاكماً بلزوم دفع الضرر المحتمل لكان حاكماً بقبح الإقدام عليه ؛ فإن مرجع أحكام العقل إلى الحسن والقبح ، وإذا كان الإقدام قبيحاً فلازم ذلك استحقاق عقابين لو صادف أن المكلف قد خالف الواقع ، عقاب على المخالفة ، وآخر على الإقدام مع احتمال الضرر ، وهو مقطوع بعدم ، فليس هناك إذن إلا قضاء الفطرة والجبلة بلزوم دفع الضرر ، لا أنه لو أقدم لكان إقدامه قبيحاً عقلاً .

الوجه الثاني : بملاك شكر المنعم ؛ فإن العقل يستقل بإدراك لزوم شكر المنعم ، على القاعدة المتقدمة ، والتوبة صغرى لكبرى لزوم شكر المنعم الذي استقل العقل بلزومه ؛ فكما أن عصيان المولى المنعم ومخالفة أوامره ونواهيه تمرّد وبغي وطغيان عليه وابتعاد عنه ، فإن الرجوع عن مخالفته والابتعاد عنها والالتزام بترك مخالفته شكر له ، وما قوله سبحانه : ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ إلا إشارة إلى ذلك . وقد عُرِضَ هذا الوجه في بعض الكلمات (٤٦) .

المناقشة : ويتوجّه عليه أن وجوب التوبة وإن كان صغرى لكبرى لزوم شكر المنعم ، إلا أن الكبرى غير مسلمة ؛ لأن حسن الشيء ما لم ينته إلى حسن العدل فلا يجب عقلاً بملاك قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، نعم عدم التوبة كفران بالنعمة ، وكفرانها قبيح ؛ لأنه ظلم للمنعم ، فيحرم ترك التوبة عقلاً بملاك القاعدة المزبورة . ولا نمانع من القول بأن وجوب التوبة بمناط شكر المنعم فطري (٤٧) .

الوجه الثالث : وجوب الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب ؛ فإنَّ قاعدة الحسن والقبح العقليين هي الأساس لهذا الوجوب ، وإليها يرجع . وقد تناولت هذا الوجه بعضُ الكلمات (٤٨) .

الوجه الرابع : ما ذكره البجنوردي نَدُّ من لزوم الاستكمال والترقي في مراتب الحقيقة ؛ فإنَّه لا شبهة في لزوم ذلك عقلاً ، إن كان ذلك ممكناً وميسوراً . بيان ذلك : إنَّ الإنسان بارتكابه المعاصي ينزل ويتسافل ويتردى ، ولكنَّه إذا تاب ورجع إلى الله ، وصار كمن لا ذنب له - ترقى وسمت نفسه ، فهل لعاقِل أن ينكر وجوب ذلك عليه ، مع إمكانه في حقِّه ؛ لكونه عاقلاً مختاراً ؟ ! (٤٩) .

المناقشة : ويتوجَّه على هذين الوجهين ما تقدَّم من أنَّه إذا لم ينته المدعى وجوبه عقلاً إلى قضية حسن العدل أو قبح الظلم فلا يجب عقلاً بملك التحسين والتقبيح العقليين ، على أنَّ الوجه الثالث لا يرجع إلى معنى محصلُ بناءً على أنَّ معنى التوبة هو الندم ، وقد تقدَّم .

الوجه الخامس : ما ذكره البجنوردي نَدُّ أيضاً من حكم العقل بلزوم درك المصالح الملزمة وعدم جواز تفويتها ولزوم حفظ النفس عن الوقوع في المفاصد ؛ فإنَّ العاصي إمَّا أن يترك واجباً فيفوت عنه مصلحة ذلك الواجب ، وإمَّا أن يرتكب حراماً فيقع في مفسدة ذلك الحرام ، والتوبة مرجعها إلى عدم ترك الواجب ، فلا يفوت عنه مصلحة ملزمة ، أو إلى ترك الحرام ، فلا يقع في مفسدة ، وكلاهما ممَّا يحكم العقل بلزومهما ، فينتج أنَّ التوبة لازمة بحكم العقل (٥٠) .

المناقشة : ويلاحظ على هذا الوجه أنَّه يرجع إلى الوجه الأول القاضي بلزوم دفع الضرر الأخروي المحتمل ، وليس أمراً وراء ذلك ، وقد عرفت ما فيه .

الوجه السادس : ما ساقه الآملي نَدُّ واستظهر الاستدلال به دون الوجهين

الأول والثالث ، من أن الواجب العقلي هو ما يتوقف عليه الوصول إلى سعادة الأبد التي خلق الإنسان لأجلها ، ولا سعادة إلا في لقاء الله تعالى والأنس به ، ولا يبعد عنه إلا اتباع الشهوات والأنس بالدنيا والإكباب عليها ، فالانصراف عن طريق البعد واجبٌ محتتمٌ للوصول إلى السعادة التي خُلق لأجلها ، وهذا الانصراف لا يتم إلا بالتوبة ، فتكون واجبة^(٥١) .

المناقشة : ويلاحظ على هذا الوجه - بعد تسليم الكبرى - عدم تمامية الصغرى ، وأن سعادة الأبد متوقفة على التوبة ، فإن مكفّرات الذنوب ومسقطاتها كثيرة^(٥٢) ، وواحدة منها هي شفاعة النبي وآله (صلوات الله عليهم) ، وما أجلّها ، وما أقربها ممّن أعتقدها فيهم .

الوجه السابع : ما لفت إليه السيّد الأستاذ رحمته الله^(٥٣) من أن العقل يحكم بوجوب الطاعة بملاك حق المولى في طاعته ؛ لأنّ عدم الطاعة ظلم له وتعدّ عليه ، وبنفس هذا الملاك يلزم عقلاً الرجوع إليه سبحانه ؛ فإنّ ترك العبد ما حظر عليه مولاه واجب وهو طاعة بملاك حق المولى في طاعته ، ولو ارتكب محذور مولاه فرجوعه إلى صراط الطاعة بعد تنكّبه صراطها فردٌ من أفراد الطاعة ، فيجب بنفس الملاك .

فالمتحصل : أن ما تمّ من هذه الوجوه العقلية السبعة هو الوجه السابع .

٣- وجوب التوبة ، هل هو شرعيٌّ مولوي أو إرشاديٌّ عقلي ؟ :

قد يقال : بأنّ التوبة واجبةٌ عقلاً ، وأنّ ما دلّ على إيجاب التوبة يتعيّن حمله على الإرشاد إلى حكم العقل بوجوبها ؛ وذلك لعدم إمكان حملها على المولوية ، إذ لو بني على الوجوب المولوي يلزم أن يكون تركها معصيةً أخرى ، فتجب التوبة عنها ، فيكون تركها معصيةً ثالثة ، وهكذا إلى ما لا نهاية له ، فلا مناص

من حمل الأمر بها على الإرشاد ، نظير الأوامر الواردة في الطاعة حيث حملناها على الإرشاد ؛ لأنها لو كانت مولوية لزم التسلسل بالتقريب المتقدم ؛ لأنّ إطاعة ذلك الأمر أيضاً تكون واجبة ومأموراً بها شرعاً فتجب إطاعته ، وهذا الوجوب الثاني أيضاً تجب إطاعته وهكذا إلى ما لا نهاية له ، فوجوب التوبة عقلي لا محالة (٥٤) .

والظاهر أنّه لا وجه لقياس أمر التوبة على أمر الطاعة ؛ وذلك لأنّ الوجه في حمل أوامر الطاعة على الإرشاد ليس هو محذور التسلسل ، وإلا أمكن الجواب عنه بحمل الأمر بالطاعة على المولوية بلا محذور فيه ، وإنّما يأتي محذور التسلسل في كون إطاعة ذلك الأمر أيضاً مأموراً بها بالأمر المولوي ، فلا بدّ من منع كون تلك الطاعة واجبة شرعاً دفعاً للمحذور ، دون حمل الأمر الأوّل بالطاعة على الإرشاد ؛ لأنّ حمله على المولوية ممّا لا محذور فيه .

وكذلك نلتزم في المقام بأنّ الأمر بالتوبة مولويٌّ ، نعم لا تكون التوبة من ترك التوبة واجبة شرعاً ، وإنّما الأمر بها إرشادي .

بل الوجه في حمل الأمر بالطاعة على الإرشاد : أنّ الأمر بها لا يترتّب عليه أثر ؛ وذلك لأنّ الطاعة منتزعة عن إتيان الواجبات و ترك المحرّمات ، وليس للطاعة محقّقٌ غيرهما ، والعقل مستقلّ باستحقاق العقاب على ترك الواجب وإتيان المحرّم وإن لم يكن هناك أمر بالطاعة أصلاً ، فالأثر وهو استحقاق العقاب ثابت في مرتبة سابقة على الأمر بالطاعة ، فإذن لا أثر له في نفسه ، فلا مناص من أن يكون إرشاداً إلى ما استقلّ به العقل قبله .

ومن الظاهر أنّ ذلك لا يأتي في التوبة ؛ لأنها أمر مستقلّ غير الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات أو عصيانهما ، وللأمر بها أثرٌ ، وهو استحقاق العقاب بمخالفته وتركه التوبة ، بحيث لو ترك الواجب وترك التوبة عنه عوقب

عقوبتين ، فتكون التوبة واجبة شرعاً ، ولا محذور فيه ^(٥٥) .

فالصحيح - بعد عدم استحكام محذور التسلسل المتقدّم وعدم تمامية ما تضمن الأمر بالتوبة من الآيات دلالةً ، ومن الأخبار دلالةً أو سنداً - أن وجوب التوبة وجوب عقلي .

ثم إنّه قد أبرز أحد الأعلام تدنُّ ثمرة للخلاف في كون الأمر بالتوبة - على فرض وجوده - شرعياً مولوياً أو أنّه محض إرشاد إلى حكم العقل ، معتبراً إياها أثراً مهماً ، وهي : أنّه على الأول لو عصى العبد معصية واحدة ولو صغيرة كالنظر إلى الأجنبية ولم يتب يصير فاسقاً ، حتى لو قلنا بأن ترك التوبة معصية صغيرة ؛ لإصراره على المعصية بترك التوبة ، والإصرار على الصغيرة معصية كبيرة .

وأما على الثاني فليس هاهنا إلا تلك المعصية الصغيرة التي ارتكبها ، فلا يخرج عن العدالة ، وإن كان بانياً عازماً على الرجوع إلى تلك المعصية ، فإنّ الظاهر عدم كون البناء والعزم على المعصية معصية ^(٥٦) .

ولكن يرد على ظاهر الشقّ الأول من كلامه : إنّ الإصرار على الصغيرة - الذي هو إحدى الكبائر - لو كان هو ترك التوبة عنها ، ولو كان منصرفاً عن تلك الصغيرة ، فهو كبيرة سواء كان وجوب التوبة عقلياً أو شرعياً .

وأما إذا كان المراد من الإصرار على الصغيرة هو الإصرار على ترك الواجب أو فعل الحرام ثانياً ، أو الاستمرار على ترك الواجب وفعل الحرام - كما هو الظاهر - فلا يصدق على ترك التوبة أنّه إصرارٌ على الصغيرة ، وإن كان وجوبها شرعياً .

نعم ، يتم ما ذكره ثمرةً لو كان مقصوده ما يلي : أنّ الإصرار على الصغيرة هو الإصرار على فعل المعصية ثانياً أو الاستمرار عليها ، وأنّ من مصاديقه

العرفية ترك التوبة ، حيث يصدق على من ترك التوبة أنه أصرّ على المعصية الصغيرة الأولى لا بفعلها ثانياً أو الاستمرار عليها ، بل بارتكاب معصية تتعلّق بها ، وهو ترك التوبة عنها ، فإنّه بناءً على الوجوب الشرعي يصدق الإصرار على المعصية الصغيرة بارتكاب معصية مرتبطة بها ، بخلاف ما لو قلنا بالوجوب العقلي .

ويرد على الشقّ الثاني :

إنّ ارتكاب الصغيرة كارتكاب الكبيرة يستتبع الفسق والانحراف وينافي العدالة ؛ فإنّ الفسق كما يفهم من تفسير العدالة هو الخروج عن زيّ العبوديّة والانحراف عن جادة الشرع .

نعم لو قلنا بأنّ العدالة ملكة أو أنّها الاستقامة النفسية فلا يعود صدور الصغيرة موجباً لارتفاع ملكة العدالة .

٤- فورية وجوب التوبة :

حكى الشيخ البهائي تتلّ عن الأصحاب لزوم فورية التوبة قائلاً : « وأما فورية الوجوب فقد صرّح بها المعتزلة ، وقالوا : يلزم بتأخيرها ساعةٍ ثمّ آخرُ تجب التوبة منه أيضاً ، حتى أنّ من أخرّ التوبة عن الكبيرة ساعةً واحدة فقد فعل كبيرتين ، وساعتين أربعَ كبائر ، الأوليان وترك التوبة عن كلّ منهما ، وثلاث ساعات ثمان كبائر ، وهكذا . وأصحابنا يوافقونهم على وجوب الفورية ، لكنّهم لم يذكروا هذا التفصيل فيما رأيت من كتبهم الكلاميّة » (٥٧) .

من هنا تبرز أهمية البحث في مستمسك الفورية ، فنقول : إنّ لم يقم دليل عليها من الكتاب والسنة ؛ إذ ليس فيهما سوى الأمر بالتوبة ، والأمر بمجرّد لا يفيد الفور ولا التراخي كما حقّق في الأصول ، كما أنّ مقتضى الأصل العملي عدم الفورية .

والإجماع على الفورية - كما يقول السيد المجاهد تَدُّر - لم يثبت لي إلى الآن لا محققاً ولا محكياً حكاية معتبرة ^(٥٨)، ولعلّه لم يستفد الإجماع حتى ممّا تقدّم من عبارة الشيخ البهائي التي صدر بها كلامه هذا .

ولكن مقتضى الأدلة العقلية لزوم التوبة فوراً ففوراً ؛ لوجهين اثنين ^(٥٩) :

الوجه الأول : إنّه لا مؤن له من عقوبة ما صدر منه لو مات بعد أوّل أزمة إمكان التوبة منه إلا أن يتوب فوراً ، وقضية الشفاعة غير محرزة في حقّه .

الوجه الثاني : إن ترك التوبة تمرّد وطغيان وخروج عن زي العبودية ، ولا معنى لجواز تأخير ذلك .

ثم إن الدليل العقلي وإن اقتضى فورية التوبة ، إلا أن السيد المجاهد تَدُّر منع أو توقّف في فورية جميع أقسامها ، وفصل فيها بقوله : « فالمستند في ذلك - يعني الفورية - ليس إلا العقل القاطع .

وهو بحسب الإنصاف وإن دلّ على فوريّتها ، ولكن إنّما يدلّ على ذلك في الجملة ، ولم أجد له دلالة على فورية جميع أقسامها ، فينبغي في هذا المقام الاقتصاد على ما يحكم به العقل القاطع بفوريّته ، ويرجع في غيره إلى حكم الأصل .

فإن نقول : يجب ترك المعاصي فوراً ، وكذلك الندم والعزم ، وأمّا التدارك لما فات منه كالصلاة التي تركها عمداً والزكاة التي تركها كذلك ونحو ذلك - ففوريّته بجميع أقسامه محلّ إشكال ؛ لعدم دليل من العقل على ذلك ، بل قد يدعى الاتفاق على عدم وجوب فوريّته لجميع أقسام التدارك ... » ^(٦٠) .

المناقشة : ولكن يتوجّه عليه أنّ مقتضى حكم العقل بفورية التوبة هو فوريّتها في جميع أقسام التوبة بدون تفصيل بينها ، وأمّا ما ذكره تَدُّر من عدم

فورية تدارك ما فات من الصلاة والزكاة ونحو ذلك ، فليس دخيلاً في التوبة ؛
فإنَّ فورية وجوب التوبة لا تعني فورية الآثار الأخرى ، فلا يصلح الإشكال به
على سعة فورية التوبة .

الهوامش

- (١) الفيروزآبادي ، محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، دار العلم للجميع - بيروت / بدون تاريخ ، ١ : ٤٠ .
- (٢) لاحظ هذه التحديدات في : البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهيّة ، منشورات دليل ما - قم ، ط ٢ / ١٤٢٦ هـ ، ٧ : ٣٢٥ - ٣٢٦ .
- (٣) اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ط ٣ / ١٤٢٨ هـ ، ١ : ٣٧٠ - ٣٧١ .
- (٤) حكاه عنه ولم يسمّه : الزراقي ، محمد مهدي ، جامع السعادات ، مطبعة النجف - النجف الأشرف ، ط ٣ / ١٣٦٨ هـ ، ٣ : ٤٠ .
- (٥) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، مطبعة الآداب - النجف الأشرف ، ط ٤ / ١٣٩١ هـ ، ٤ : ٥ .
- (٦) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - بيروت ، ط ٣ / ١٤٢٩ هـ = ٢٠٠٨ م ، ١٦ : ٦٢ ، ب ٨٣ من جهاد النفس ، ح ٤ - ٧ .
- (٧) الصدوق ، محمد بن علي ، التوحيد ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم / ١٣٩٨ هـ : ٤٠٧ - ٤٠٨ ، وعنه : الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ٣٣٥ - ٣٣٦ ، ب ٤٧ من جهاد النفس ، ح ١١ .
- (٨) هود : ٣ .
- (٩) النور : ٣١ .
- (١٠) التحريم : ٨ .
- (١١) هود : ٣ .
- (١٢) النساء : ١٦ .
- (١٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٦ : ٧١ ، ب ٨٦ من جهاد النفس ، ح ١ .
- (١٤) المصدر السابق : ٧٣ ، ح ٥ .

- (١٥) المصدر السابق : ح ٦ .
- (١٦) المصدر السابق : ح ٧ .
- (١٧) المصدر السابق : ٧٤ ، ح ٨ .
- (١٨) المصدر السابق : ح ٩ .
- (١٩) المصدر السابق : ح ١٠ .
- (٢٠) المصدر السابق : ح ١١ .
- (٢١) المصدر السابق : ح ١٣ .
- (٢٢) المصدر السابق : ٧٥ ، ح ١٤ .
- (٢٣) المصدر السابق : ٧٦ ، ح ١٥ .
- (٢٤) المصدر السابق : ح ١٦ .
- (٢٥) لاحظ للمزيد : المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليه السلام) مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ ، ٦ : ١٨ - ٤٢ ، ب ٢٠ (باب التوبة وأنواعها وشرائطها) من أبواب العدل ، وفيه ٧٨ رواية .
- (٢٦) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ٤ : ٣ . الحاجباني ، عباس ، ثلاث رسائل (رسالة في التوبة) ، تقرير بحث السيد تقي القمي ، انتشارات محلتي - قم ، ط ١ / بدون تاريخ : ٥٤ . تقرير بحث السيد تقي القمي (دام ظلّه) ، الخاقاني ، محمد ، مبارك العروة الوثقى ، دار المجتبى - قم ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ ، ١٢ : ٢٧٥ .
- (٢٧) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٦ : ٧٢ ، ب ٨٦ من جهاد النفس ، ح ٣ ، ٤ .
- (٢٨) الحاجباني ، عباس ، ثلاث رسائل (رسالة في التوبة) : ٥٤ .
- (٢٩) البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهيّة ٧ : ٣٢٧ .
- (٣٠) لاحظ : الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٨ : ١٤٥ - ١٥٨ ، ب ٣٩ من بقية الصلوات المندوبة ، وفي الباب أربعون رواية ورواية .
- (٣١) البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهيّة ٧ : ٣٣٣ . الحاجباني ، عباس ، ثلاث رسائل (رسالة في التوبة) : ٥٩ .
- (٣٢) البقرة : ٢٧٥ .
- (٣٣) المائدة : ٣ .

- (٣٤) الصدوق ، محمد بن علي ، الخصال ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم / ١٤٠٣ هـ : ٦٢٣ ، باب الواحد إلى المئة ، ح ١٠ . وعنه : المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليه السلام ٦ : ٢١ ، ب ٢٠ (باب التوبة وأنواعها وشرائطها) من العدل ، ح ١٤ . وقد نقل حديث الأربعمئة بتمامه في ١٠ : ١٠٢ .
- (٣٥) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٦ / ١٣٨٣ هـ . ش ، ٢ : ٥٩٨ ، ذيل ح ٣٢٠٠ .
- (٣٦) البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ٧ : ٣٣٣ .
- (٣٧) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الآملي) ، منشورات جماعة المدرسين - قم ، ط ٧ / ١٤١٧ هـ : ٥٦٦ .
- (٣٨) السيوري ، المقداد ، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ، دار الأضواء - بيروت ، ط ٢ / ١٤١٧ هـ : ١٢٧ .
- (٣٩) النراقي ، محمد مهدي ، جامع السعادات ٣ : ٤٣ .
- (٤٠) السبزواري ، محمد باقر ، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط حجرية ، ٢ : ٣٠٣ .
- (٤١) المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ ، ١١ : ٣٢٧ .
- (٤٢) الطوسي ، نصير الدين ، تجريد الاعتقاد . عنه : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ٥٦٦ . السيوري ، المقداد ، النافع يوم الحشر : ١٢٧ . البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ٧ : ٣٣٣ - ٣٣٤ . السبزواري ، عبد الأعلى ، مذهب الأحكام ، مؤسسة المنار - قم ، ط ٤ / ١٤١٣ هـ ، ٣ : ٣٤٥ . السيستاني ، علي ، تعليقة على العروة الوثقى - قم ، ط ٢ / ١٤٢٥ هـ ، ١ : ٢٧٨ ، ح ٩٩٢ .
- (٤٣) وقد أشار إليه : الإصفهاني ، محمد حسين ، نهاية الدراية في شرح الكفاية ، منتشورات سيد الشهداء - قم ، ط ١ / ١٣٧٤ هـ . ش ، ١ : ٣٧٣ ، هامش (١) . وفصله في ٢ : ٤٦٦ - ٤٦٧ . ولخصه : الحكيم ، عبد الصاحب ، منتقى الأصول ، مطبعة الهادي - قم ، ط ٢ / ١٤١٦ هـ ، ٤ : ٤٤٨ - ٤٤٩ مذيلاً إياه بقوله : « وهو متين » ، فراجع .
- (٤٤) وقد صار إليه : الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ٤ : ٤ .
- (٤٥) لاحظ للاستثناس بهذا الاستعمال : الإصفهاني ، محمد حسين ، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣ : ٤٦٣ .

- (٤٦) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ٤ : ٤ . البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ٧ : ٣٣٤ - ٣٣٥ .
- (٤٧) البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ٧ : ٣٣٥ .
- (٤٨) الطوسي ، نصير الدين ، تجريد الاعتقاد . عنه : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٦٦ . السيوري ، المقداد ، النافع يوم الحشر : ١٢٧ .
- (٤٩) البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ٧ : ٣٣٦ - ٣٣٧ .
- (٥٠) المصدر السابق : ٣٣٦ .
- (٥١) الآملي ، محمد تقي ، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى - طهران ، ط ١ / ١٣٨٠ هـ ، ٥ : ٣٢٥ .
- (٥٢) لاحظ : المحسني ، محمد آصف ، حدود الشريعة ، مؤسسة بستان كتاب - قم ، ط ١ / ١٣٨٧ هـ . ش ، ٢ : ٦٠٢ - ٦٠٦ ، فقد أنهاها إلى اثني عشر مُسقطاً .
- (٥٣) وهو سماحة العلامة السيد منير الخباز رحمته الله .
- (٥٤) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ٤ : ٤ .
- (٥٥) لاحظ : الغروي ، علي ، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) = موسوعة الإمام الخوئي تق ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم ، ط ٣ / ١٤٢٨ هـ ، ٨ : ٢٥٣ - ٢٥٤ .
- (٥٦) البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ٧ : ٣٤٠ .
- (٥٧) حكاه عن كتاب (الأربعون حديثاً) - للشيخ محمد بن الحسين البهائي - المدني الشيرازي ، علي خان ، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم / بدون تاريخ ، ٤ : ٣٢٨ .
- (٥٨) المجاهد ، محمد ، رسالة في التوبة ، وقد طبعت بعنوان (في رحاب التوبة) ، منشورات زائر - قم ، ط ١ / ١٣٧٧ هـ . ش : ٥٦ .
- (٥٩) لاحظ للمزيد : البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهية ٧ : ٣٥٠ - ٣٥١ . الآملي ، محمد تقي ، مصباح الهدى ٣١٦ : ٥ - ٣١٧ . الحاجياني ، عباس ، ثلاث رسائل (رسالة في التوبة) : ٦٨ .
- (٦٠) المجاهد ، محمد ، في رحاب التوبة : ٥٦ .

موقف القرآن الكريم تجاه النظر إلى الغير القسم الثاني

□ الشيخ خالد الغفوري

تعالج هذه الدراسة مسألة النظر الى الغير وبيان حكمه الشرعي من الزاوية القرآنية .. وقد تقدّم في القسم الأوّل منها بحث الجهة الأولى من المحور الأوّل .. وهي تحديد المراد بغضّ البصر .. ونواصل في هذا القسم بحث سائر الجهات المتبقية وهي خمس .. وأيضاً بحث المحور الثاني الذي يشتمل على ثلاث جهات ..

الجهة الثانية : ما هو متعلّق الغضّ ؟ أي ما هو الشيء الذي أمرنا بالغضّ

عنه ؟

من الواضح أنّ المراد من غضّ البصر ليس غضّه عن كلّ شيء ، وعليه فليس هذا بمحتمل عقلاً ، والذي يمكن أن يتعلّق به غضّ البصر أحد الاحتمالات التالية ، وتزيد هذه الاحتمالات بإضافتها إلى الاحتمالات المتقدّمة في المراد بغضّ البصر :

الاحتمال الأوّل : التغافل عن المحرّمات المنهيّ عنها في الشريعة بمختلف أنواعها ، ومآل ذلك إلى كون هذا الأمر تأكيداً باعتبار أنّ الحرمة مدلول عليها

بأدلة تلك المحرمات نفسها ، أو كون هذا الأمر أمراً عاماً بالتقوى والحذر من المحرمات .

وهذا الاحتمال بعيد جداً ؛ لأنه خلاف الظاهر ، كما سيتضح بعد حين .

الاحتمال الثاني : أن المراد غضّ البصر عن خصوص ما لا يحلّ النظر إليه ، ولم يذكر في الآية ؛ لأنه معلوم بالعادة ^(١) ، فحذف اكتفاء بفهم المخاطبين ، وهو من باب (الإيجاز بالحذف) ^(٢) . فإنّ إباحة النظر إلى بعض الأشياء ممّا لا ريب فيه ، سيما وأنّ الفقرات اللاحقة قد استثنت من الحرمة بعض العناوين كقوله تعالى : ﴿ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ... ﴾ ، فلا محيص من صرف الأمر بالغضّ إلى غير المباح .

واختار القرطبي هذا التفسير للآية ^(٣) ، وفي البخاري : « وقال سعيد بن أبي الحسن للحسن : إنّ نساء العجم يكشفن صدورهنّ ورؤوسهنّ ؟ ! قال : اصرف بصرك عنهنّ ، [يقول] الله عزّ وجلّ : ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ ^(٤) ، وقال قتادة : عمّا لا يحلّ لهم ... » ^(٥) .

الاحتمال الثالث : كون المراد الغضّ عن النظر إلى غير المماثل ، فيحرم نظر الرجل إلى المرأة ويحرم نظر المرأة إلى الرجل ؛ بقرينة إفراد الذكور والإناث كلّاً بخطاب خاصّ به ، وأمّا المماثل فهذا المقطع من الآية ساكت عنه ، نعم يستفاد حرمة النظر إلى عورة المماثل من الفقرة الثانية الآمرة بحفظ الفرج مطلقاً ، ولا يُستفاد ذلك من الأمر بغضّ البصر .

ويؤيّد هذا الاحتمال أيضاً ما روي عن النبي الأعظم ﷺ أنّه : استأذن ابن أمّ مكتوم على النبي ﷺ وعنده عائشة وحفصة فقال لهما : « قوما فادخلا البيت » ، فقالتا : إنّهُ أعمى ! فقال ﷺ : « إنّ لم يركمّا فإنكما تريانه » ^(٦) . ومن هنا عنون بعض الفقهاء هذه المسألة بأنّ الأعمى كالبصير في حرمة نظر المرأة إليه ^(٧) .

المناقشة :

١- إن إفراد كلٍّ من الذكور والإناث بالخطاب لا يصلح قرينة لإرادة هذا الاحتمال ؛ فإنه لا يُعين إرادة غير المماثل ، إذ أنَّ السَّرَّ في تكرار الأمر بالنسبة للذكور والإناث هو رفع توهم اختصاص الحكم - وهو الغَضَّ وحفظ الفرج - بأحد الجنسين دون الآخر وتأكيد لشموله لهما معاً ، وليس لتحديد المنظور إليه أو المتحفظ منه .

٢- وأمّا المرويّ عن النبي فكذلك أيضاً لا يكون مؤيداً ؛ فإنَّ النظر الى غير المماثل هو أحد مصاديق الحكم ، لا أنَّ الحكم منحصر به .

الاحتمال الرابع : أن يكون المراد الغَضَّ عن النظر إلى ما لا يحلّ سواء أكان من المماثل أو غير المماثل ؛ للإطلاق . وهذا هو أرجح الاحتمالات .

أقول : لا يبعد كون هذا الاحتمال هو مراد القائلين بالاحتمال الثاني ، كما يظهر لمن راجع كلماتهم . وعليه فيتضاءل عدد الاحتمالات في المقام .

الاحتمال الخامس : أن يكون المراد الغَضَّ عن النظر الى فروج الغير - أي خصوص العورة - بقرينة عطف الأمر بحفظ الفرج عليه في قوله تعالى : ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ ؛ فإنَّ المراد به حفظ الفرج من أن ينظر إليه ^(٨) .

ويمكن أن تنشأ من هذه الاحتمالات احتمالات أخرى ، وهي بدورها يتفرّع عنها بعض الفروع ، ولا تخلو من تداخل فيما بينها ، تُشير لبعضها :

منها : هل إنَّ المنظور إليه يختصّ بالمسلم أو لا ؟

سيظهر البحث فيه قريباً .

منها : حرمة النظر الى خصوص الفرج لا أكثر ؛ لظاهر الآية .

ومنها : إنَّ العورة تختلف بين الرجل والمرأة ، فعورة الرجل خصوص الفرج وعورة المرأة تشمل محاسنها ومفاتنها الجسدية . ومن هنا انفتح البحث عند أصحاب هذا الاتجاه في تحديد حدِّ العورة بالنسبة لكلَّ من الرجل والمرأة^(٩) .

ومنها : إنَّه بناءً على الاحتمال الخامس هل المقصود الغضَّ عن خصوص عورة المسلم أو المقصود الغضَّ عن مطلق الإنسان ؟

في ذلك احتمالان :

أولهما : كون المراد من العورة عورة المسلم ؛ لظاهر الخطاب في الآية ، حيث أضيف الفروج إلى المؤمنين والمؤمنات ، وحينئذٍ فلا أمر بالغضَّ عن النظر إلى عورة غير المسلم .

ثانيهما : أن يُراد حرمة النظر إلى عورة الإنسان مطلقاً مسلماً كان أو كافراً بالغاً كان أو غيره ؛ للتعدّي العرفي ، فوجوب غضِّ البصر عن العورة ليس حكماً تعبدياً حتى يحتمل اختصاصه بالمسلم أو البالغ دون غيره أو مراعاة لحرمة ، بل الأمر فيه إثارة جنسية وتحريك لشهوة الناظر ، فالحكم هنا جاء تحصيناً للناظر لا للمنظور إليه فقط ، وإن كان يترتب عليه مراعاة حرمة المنظور إليه . أجل ، يُستثنى غير المميّز ؛ للفهم العرفي .

المناقشة :

ولكن الحقَّ إنَّه ينبغي إسقاط هذا الاحتمال من الحساب من الأصل ؛ وذلك لعدم ورود لفظ العورة في الآية كي نحار في تحديدها وبالتالي نفرِّع عليها بعض الشقوق ، فإنَّ المقطع الأوَّل لم يُذكر فيه المتعلِّق ، وأمَّا المقطع الثاني فقد ورد فيه عنوان (الفرج) ، ومفهومه واضح فلا خلاف في تحديده .

أجل ، قد يُتوهم أنَّه يمكن إعادة الاعتبار لهذا الاحتمال بعض الشيء من حيث

النتيجة من خلال محاولتين :

المحاولة الأولى : فيما إذا استقدنا من مفهوم الحفظ - في خصوص قوله : ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ - أَنَّ حفظ المرأة لفرجها عن النظر لا يتحقق بالاقتصار على ستره فقط ، بل لابد من ستر مفاتها ؛ للفهم العرفي ، وحينئذ يترتب على ذلك حرمة النظر إلى مفاتن المرأة ، لا خصوص الفرج منها ، وشبيه بهذا البحث يمكن إثارته بالنسبة للرجل أيضاً ؛ وذلك بأن يقال : بأن حفظ الرجل لفرجه لا يتم إلا بحفظ وستر ما يُحاذيه كالعانة ، فتكون النتيجة هي ستر العورة . وبهذا يظهر الوجه في البحث عنها .

إلا أَنَّ هذا الأمر لا يُبرّر البحث في العورة وما هو المراد منها ؛ وذلك :

١- أمّا بالنسبة للمرأة فإن مفاتن المرأة ليست عورة وإن قلنا بوجوب سترها وحرمة نظر الرجل إليها ، فلا وجه للبحث عن العورة . وأمّا بالنسبة للرجل فإن المحرّم على المرأة ليس النظر الى عورة الرجل فقط ، وإنما يحرم عليها النظر منه الى ما يحرم عليه النظر منها ، وليست حرمة النظر منحصرة في العورة .

٢- مضافاً الى ما سيأتي من عدم مناسبته مع التبويض .

المحاولة الثانية : أن نبذل من صياغة هذا الاحتمال ونغيّر التعبير ، فيقال : المراد حرمة النظر الى فرج الغير ، وحينئذ يكون احتمالاً وجيهاً .

إلا أَنَّ هذه المحاولة أيضاً لا تنفع في الذبّ عن هذا الاحتمال ؛ فإنّه يكون بناءً على ذلك خلاف الظاهر جداً ، لأنّه لا ريب في حرمة النظر الى فرج الغير مطلقاً ، ولا يناسب استعمال ما يدلّ على التبويض فيه بأيّ معنى فسّرنا التبويض .

الاحتمال السادس : ادّعي أَنَّ ما يلزم الغضّ عنه ليس مبيئاً في الآية ، فنحن لا ندري ما يحلّ وما لا يحلّ ، ولا نعلم حينئذٍ غضّ البصر في أيّ موضع يجب وفي

أي موضع يحلّ، وعليه فتكون الآية مجملة من هذه الجهة .

وقد حاول المحقّق الأردبيلي في زبدة البيان التغلّب على مشكلة الإجمال هذه بقوله : « ينبغي أن يقال : المفهوم تحريم النظر و [لزوم] حفظ الفرج مطلقاً ، وقد علم الجواز في المحارم والحلائل بالآية والإجماع وغيرهما ، وبقي الباقي تحته » (١٠) .

المناقشة :

١- لا تصحّ دعوى الإجمال في هذا الموضع من الآية إطلاقاً ؛ وذلك لأنّ الآية تضمّنت خطاباً للنبي ﷺ بأن يأمر المؤمنين والمؤمنات ، ولا يُحتمل عقلاً عدم بيان الأمور به .

٢- إنّ الأمور به في هذه الآية واضح - كما أشرنا - وهو النظر الى غير المماثل ولو بقرينة التكرار ، فلا إجمال .

٣- إنّ الإطلاق في الأمور به ليس بتلك السعة بحيث تشمل المحارم والأجانب ، بل المحارم غير مقصود وغير داخل في دائرة الإطلاق في الآية ؛ لوضوح ذلك عرفاً وعقلاً ، فهو خارج ابتداءً ، لا أنّه داخل وخرج بالدليل اللفظي أو اللّبي .

إذن ، فمحاولة المحقّق الأردبيلي لحلّ مشكلة الإجمال المتوهم غير موفّقة .

الجهة الثالثة : الاستدلال على حرمة النظر بمقاطع أخرى من هذا النصّ : ونذكرها على نحو الإجمال ، من قبيل :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ فإنّ ذلك يدلّ على وجوب الستر ، وهو ملازم لحرمة النظر عرفاً ؛ إذ لو كان النظر الى فرج الغير مباحاً لما أتجه وجوب الستر والتحفظ ، وكذا الأمر بالنسبة لقوله تعالى : ﴿ وَيَحْفَظُوا

فُرُوجَهُمْ ﴿﴾ ، ولكن حرمة النظر لا تكون مطلقة حينئذٍ ، بل منحصرة في حدود النظر إلى فرج الغير ، وإن كان وجوب الحفظ والستر مطلقاً مماثلاً كان الناظر أو غير مماثل .

٢ - قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ... ﴾ فَإِنَّ حرمة إبداء الزينة أمام الغير تستلزم عرفاً حرمة نظره إليها ، فإن كان المراد بالزينة مواضعها فالأمر واضح ، وإن كان نفسها فحرمة إبدائها تستلزم حرمة إبداء مواضعها بالألوية العرفية . ومن ذلك ينقذ إمكان الاستدلال بالفقرة المتقدمة ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ حتى بناءً على دلالة على حرمة الإبراز والإراءة .

المناقشة :

إلا أَنَّ الإنصاف إِنَّ دعوى الملازمة بين حرمة إبداء الزينة وبين حرمة النظر إليها على الناظر دعوى غير واضحة ؛ إذ لا يصحّ قياس حرمة الإبداء بوجوب الستر المستلزم لحرمة النظر ؛ لأنَّ الإبداء فيه عنصر زائد ، ألا وهو عنصر الإثارة وإلفات انتباه الغير ليركّز النظر ، فلعلَّ النهي عن الإبداء للمنع من تركيز النظر ، لا من أجل منعه من الأصل .

٣ - قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ... ﴾ فإذا كان مجرد إلفات نظر الرجل وإعلامه بالزينة حراماً ولو من دون رؤية فبالألوية تثبت حرمة نظره إليها .

المناقشة :

ويرد على هذا الاستدلال ما أوردناه في النقطة السابقة ، فلاحظ .

٤ - قوله تعالى : ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ كذلك يدلّ بالملازمة

العرفية على حرمة نظر الرجل إلى المرأة ولكن بالنسبة إلى الرأس والعنق والصدر ومجمل البدن ، ولا تعرّض إلى أطراف البدن .

بالإضافة إلى ذلك يُمكن الاستدلال أيضاً بسائر النصوص الدالة على لزوم الستر ، من قبيل : قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ ^(١١) ، فلو كان النظر إلى المرأة مباحاً لما أمرهم الله تعالى أن يسألوهن من وراء حجاب ولأباح لهم أن يسألوهن مواجهة ^(١٢) .

الجهة الرابعة : مَنْ هو المكلف بغضّ البصر ؟

لاشكّ بأنّ الخطاب لفظاً موجّه للمؤمنين والمؤمنات ، والسؤال هل يقتضي ذلك اختصاص التكليف بهم دون غيرهم من الكفّار ؟

الاحتمال الأوّل : اختصاص التكليف بهم ؛ لظاهر الخطاب ، سيّما مع تكراره مرّة للرجال وأخرى للنساء ^(١٣) ؛ لكون الكفّار مكلفين بالأصول دون الفروع . وهذا الاحتمال هو المتعيّن لو قصرنا النظر عليه وجمدنا على لفظ الخطاب .

الاحتمال الثاني : كون التكليف عاماً يشمل الجميع بما في ذلك الكفّار ؛ لأنّ الكفّار يشتركون مع المسلمين بالتكاليف واستحقاق العقاب على الترك ، فإنّهم مكلفون بالفروع وبالأصول ؛ إذ أنّ النبي ﷺ بعث للناس كافّة .

وتخصيص المسلمين بالخطاب للتشريف أو أنّه نزل فقدان مقدّمة التكليف منزلة فقدان التكليف ^(١٤) .

ومن هنا هنا ترجح كفة هذا الاحتمال على الأوّل .

الجهة الخامسة : هل يختصّ التكليف بالمكلفين ؟

من المعلوم اختصاص هذا الخطاب بالمكلفين ، ولا يشمل غير المكلف كغير

البالغ وإن كان مميّزاً والمجنون ؛ شأنه شأن أيّ تكليف آخر .

أجل ، يمكن الاستدلال لحرمة ذلك على غير البالغ والمجنون بحرمة التكشف وإبداء الزينة على المرأة بالنسبة إليها ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ... ﴾ ، وهذه الحرمة يلازمها حرمة النظر .

ومعنى الحرمة هنا عدم تمكين الولي المولى عليه من النظر .

الجهة السادسة : هل هناك استثناء من حرمة النظر ؟

أ - لو كان البحث دائراً في نطاق قوله تعالى : ﴿ يَعْضُوا ... وَيَحْفَظُوا ... ﴾ يَعْضُونَ ... وَيَحْفَظُونَ فلا استثناء ، ولكن دائرة الحرمة تضيق وتتسع تبعاً لما يستفاد منها .

كما لو استظهرنا كون المراد من غضّ البصر التقليل منه ، فبالإمكان الإفتاء بحلّة النظرة الأولى دون الثانية ، كما ورد في ذلك بعض الأخبار ، منها :

١- ما رواه علي عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : يا علي إن لك كنزاً في الجنة وإنك ذو قرنيها ، فلا تتبع النظرة النظرة ؛ فإن لك الأولى ، وليست لك الثانية » (١٥) .

٢- ما رواه أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « ابن آدم لك أول نظرة ، وإياك والثانية » (١٦) .

كما يمكن الإفتاء بحرمة النظرة إذا كانت مع التحديق وملء العين بتفسير التنقيص في البصر بكيفية النظر ، لا بكميته سواء أكانت النظرة أولى أم ثانية ، مع الشهوة أم بغيرها . ولا يتوقف ذلك على حمل (من) على التبويض ، فحتى لو قلنا بكون (من) للابتداء فمادام لفظ (الغض) يدلّ على التنقيص يكون الترجيح لصالح هذا الاحتمال .

ب - وأما لو كان البحث بلحاظ جميع مفاصل الآيتين بما في ذلك قوله : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ فمن الواضح الاستثناء من حرمة إبداء الزينة ، وكذا الحال بالنسبة لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ ، لكن ذلك لا يكفي في استثناء النظر ؛ فإنَّ للبحث في ملازمة ذلك لجواز النظر مجالاً ، كما أشرنا لذلك في غرضون البحث .

ج - وأما لو كان البحث بلحاظ كافّة النصوص القرآنية كقوله تعالى : ﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ ... ﴾ ^(١٧) فهذا أمر يُرجأ إلى بحث تلك النصوص في محلّها ، وهل هناك ملازمة بين ذلك الاستثناء وإباحة النظر ؟

فإن استظهرنا منها - مثلاً - عدم وجوب ستر الشعور ونحوها عليهنَّ جاز النظر فقد يُفتى بحليّة النظر إليهنَّ ؛ تمسكاً بدعوى الملازمة ، وإن نفينا الملازمة فلا نستفيد حليّة النظر .

د - ثمَّ إنّ الآية الأولى : ﴿ يَعْصُوا ﴾ مطلقة فلا فرق بين الناظر سواء كان حراً أم عبداً ، وأيضاً سواء كانت المنظورة حرة أم مملوكة .

هـ - أفتى بعض الفقهاء باستثناء المرأة التي يريد الزواج بها ^(١٨) ، وقد وردت روايات عديدة بذلك ^(١٩) .

ويمكن استفادة الجواز من الآية في الجملة بأحد الوجوه التالية :

الوجه الأوّل : إنّ الموردين الأول والثاني ينطبق عليه عنوان الحاجة الذي هو أحد الوجوه في تفسير قوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ ^(٢٠) .

الوجه الثاني : وجود سيرة قائمة آنذاك على عدم غرض البصر عنهما من قبل المتديّنين والمتشرّعة من دون نكير . وهذا يكشف عن وجود فهم للآية آنذاك يصرفها عن ذلك ، سيّما في الأوّلين ، بل لا يبعد دعوى قيام سيرة العقلاء على

ذلك ، وحيث لم يرد ردع عنها ، فتعتبر ممضاة .

الوجه الثالث : ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : ﴿ لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَغْبِكَ حُسْنُهُنَّ ﴾ (٢١) ؛ ولا يتحقق إعجابه بحسنهن عادة إلا بعد رؤية وجوههن (٢٢) .

و - اشترط الفقهاء في جواز النظر بعض الشروط ، منها :

١- أن لا يكون عارفاً بحالها قبل ذلك ؛ حيث لا تصدق الحاجة التي بسببها خرجنا عن الإطلاقات والعمومات .

٢- وأيضاً اشترطوا أن يحتمل اختيارها ؛ وإلا فلا يصدق عليه أنه يريد الزواج منها وبالتالي فلا حاجة للنظر إليها ، ولا مبرر للنظر شرعاً حينئذ .

٣- وكذلك يشترط كونها ممن يجوز الزواج منها فعلاً حتى لو كانت الحرمة عرضية .

٤- وأيضاً يشترط أن لا يكون النظر بقصد التلذذ .

٥- وأن يكون للنظر دخل في الزواج ، فلو كان قاصداً للزواج منها سواء كانت حسناء أو لا فلا يجوز النظر حينئذ (٢٣) .

ز - أفتى بعض الفقهاء باستثناء الأمة التي يريد شراءها (٢٤) ، وقد وردت بذلك عدة روايات (٢٥) .

ويمكن استفادته من الوجوه المتقدمّة في الفرع المتقدّم .

ح - أفتى بعض الفقهاء باستثناء الذمّية أو مطلق الكافرة (٢٦) ، وقد وردت بذلك بعض الروايات (٢٧) .

ويبدو أنه من الصعوبة بمكان استفادة الجواز من الآية بالنسبة للذمّية

موقف القرآن الكريم تُجاء النظر إلى الغير/ ٢

والكافرة ، إلا بناءً على دعوى اختصاص الأمر بالغض في الآية بالغض عن المسلمة .

ط - أفتى بعض الفقهاء باستثناء نساء أهل البوادي والقرى من الأعراب وغيرهم ^(٢٨) ، وقد وردت الرواية بذلك ^(٢٩) .

وهنا نواجه مشكلة مستعصية بالنسبة إلى استثناء ذلك ، بل المشكلة هنا أشدّ ممّا تقدّم .

ي - لا شك بأنّه لو ثبت استثناء فليس ذلك على الإطلاق ، بل يقيّد بالنظر إلى المقدار المتعارف ليس إلا ، وألا يكن بتلذّد وريبة .

ك - إنّ الآية الثانية : ﴿ يَعْضُضْنَ ﴾ مطلقة أيضاً ، فلا فرق في الناظرة بين الحرّة أو الأمة ، وأيضاً سواء كان المنظور حرّاً أم مملوكاً .

لكن أفتى بعض الفقهاء بتجويز نظر المرأة إلى الرجل ، ونُسب إلى الحنفية في مقابل الصحيح ^(٣٠) .

ولا يمكن الاستدلال عليه بعدم وجوب الستر على الرجل ؛ لعدم الملازمة بينه وبين جواز النظر .

نعم ، من الممكن ادّعاء قيام السيرتين العقلائية والمشرعية على إباحة نظر المرأة إلى بعض ما برز من أطرافه ورأسه ووجهه دون سائر البدن ؛ بسبب الحاجة لذلك ، وكون الرجل هو المتصدّي لأكثر الأعمال البدنية .

ل - بناءً على حرمة النظر إلى الرجل من قبل المرأة يمكن استثناء بعض الموارد ، من قبيل النظر إلى من تريد الزواج منه ^(٣١) ، كما تقدّم نظيره في صورة العكس .

م - إنّ معالجة هذه المسائل مع قصر النظر على النص القرآني فحسب ، هذا

أولاً، وثانياً إنّ البحث مبني على قطع النظر عن العناوين الطارئة كالاضطراب والحرج وغير ذلك من العناوين الثانوية المبيحة أو المانعة كالنظر بتلذّذ (٣٢) وريبة (٣٣).

ن - هل يحرم النظر إلى العضو المبان من الأجنبي أو الأجنبية ؟

الاحتمال الأول : الحرمة ؛ لعموم الأمر بغضّ البصر ، ولاستصحاب الحكم المتيقّن عند الشك بانتفائه ، فنبقي ما كان على ما كان .

الاحتمال الثاني : الجواز ؛ لأنّ الأمر بغضّ البصر عن الرجل والمرأة ، والعضو إذا بان من جسد أيّ منهما صار جماداً ، فلا يصدق على من نظر إليه أنّه نظر إليهما لا لغة ولا عرفاً (٣٤) .

هذا ، وقد ادّعى بعض الفقهاء بأنّ العضو إنّما يصدق عليه عرفاً كونه أجنبياً فيما لو أُبين حال حياة المرأة فيحلّ النظر إليه ، وأمّا إذا كان انفصاله بعد موتها فلا (٣٥) .

إلا أنّ الخروج عن إطلاق الحكم في الآية لا يسوغ إلا بدليل مقيد من سنة أو سيرة للمتشرعة ونحو ذلك .

س - هل يجوز النظر بواسطة شيء كالمرآة ؟

ظاهر الأمر في الآية هو النظر المباشر ، ولكن يمكن التعدي عرفاً إلى النظر بواسطة المرآة أو الماء ؛ لأنّه يصدق عليه النظر عرفاً ، فلو قال الناظر : لم أرَ، عدّ كاذباً في نظر العرف ، وأمّا النظر من خلال الزجاج فهو نظر مباشر ؛ لأنّ الزجاج لا يعدّ مانعاً من الرؤية ، والعرف لا يعدّ ذلك واسطة في النظر .

أجل ، بالنسبة إلى النظر إلى الصورة أو الفيلم المتحرّك من الممكن أن يختلف تشخيص العرف هنا .

ثم إنَّ هذا البحث كلّهُ لا يرجع إلى الاختلاف في فهم دلالة النص ، بل هو بحث مصداقي وتطبيقي .

ع - هل يجوز النظر إلى الميتة ؟

إنَّ النظر إلى الميتة يكون مشمولاً لظاهر الآية ، ولا دليل على سقوط الأمر بالغض هنا (٣٦) .

ف - نصّ بعض الفقهاء على استثناء نظر الفجأة - أو الفجأة - أي البغته ؛ لأنها غير مقصودة ، فلا إثم فيها (٣٧) ، والظاهر أنَّها خارجة عن الآية تخصّصاً لا تخصيصاً . ويبدو أنَّه لا خلاف في ذلك .

ص - هل يجوز للإنسان النظر إلى فرجه ؟

ربّما يتوهم شمول إطلاق الآية لذلك ؛ إلا أنَّ الآية منصرفة عن ذلك ، بل الحرمة هنا غير محتملة ، وكذا الحال بالنسبة إلى نظر كلّ من الزوجين إلى فرج الآخر .

المحور الثاني : التشريع الثاني [- حفظ الفرج]

الجهة الأولى : عن شيء يجب حفظ الفرج ؟

بما أنَّه لم يذكر في قوله تعالى : ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ وقوله : ﴿ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ حفظ الفرج من أيّ شيء ، فلا بدّ من تقديره ، وفي ذلك عدّة احتمالات :

الاحتمال الأوّل : حفظ الفرج من الزنى ؛ فإنّهُ المناسب لإضافته للفرج ، كما أنَّ المناسب لحفظ الفم أو البطن هو الحفظ من أكل المحرّمات أو أكل الخبائث والمناسب لحفظ المال من السرقة أو التلف ، فكذلك حفظ الفرج يُراد به ما

ذكرنا .

ويؤيده نصوص وردت في الكتاب العزيز كقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَفْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿ (٣٨) .

الاحتمال الثاني : حفظ الفرج من كل فاحشة زنى كان أو غيره ؛ ووجهه يظهر مما تقدم .

الاحتمال الثالث : حفظ الفرج من أن ينظر إليه أحد ؛ بقرينة ما تقدم من قوله عز وجل : ﴿ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾ و ﴿ يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾ ، ومن أوضح مصاديق الحفظ وأنحائه هو ستره عن أعين الناظرين ، كما أن حفظ المال يتحقق بستره وتغيبه عن الناظر .

وهذا هو المروي عن الإمام علي بن أبي طالب ؑ وحفيده جعفر بن محمد الصادق ؑ ، وكذلك حكى عن ابن زيد (٣٩) .

المناقشة :

ونوقش هذا الاحتمال بما يلي :

١ - إنه مستبعد ؛ لندرة وقوعه غالباً من الأجانب بالنسبة إلى سائر الجسد ، فلا وجه لحمل الإطلاق على خصوص الفرد النادر (٤٠) .

ثم إن المروي عن الإمامين علي والصادق ؑ يمكن حمله على الاحتمالات اللاحقة ؛ باعتبار أن المراد أن هذه الآية شاملة لحكم النظر ، ولا داعي لحصرها في إرادة خصوص النظر لا غير ؛ إذ لا منافاة لشمولها لغير النظر أيضاً ، فهذه الرواية تثبت أمراً ولم تنف ما عداه حتى نحصرها في هذا الاحتمال الضيق ، كما فعله المشهور .

٢ - إنه إن كان المراد حظر النظر فلا محالة أن اللبس والوطء مرادان بالآية :
إذ هما أغلظ من النظر ، فلو نصَّ على النظر لكان في مفهوم الخطاب ما
يوجب حظر الوطء واللبس ، كما أن قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا
تَنْهَرُهُمَا ﴾ (٤١) قد اقتضى حظر ما فوق ذلك من السبِّ والضرب (٤٢) .

٣ - روي في تفسير النعماني عن الإمام علي عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ قُلْ
لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ ﴾ : « معناه :
لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن أو يمكنه من النظر إلى فرجه ، ثم قال :
﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ أي ممن
يلحقهن النظر ، كما جاء في حفظ الفروج ، فالنظر سبب إيقاع الفعل من الزنى
وغيره » (٤٣) .

٤ - سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ
أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ ﴾ ، فقال : « كلَّ ما كان في كتاب الله
عزَّ وجلَّ من حفظ الفرج فهو من الزنى إلا في هذا الموضع ؛ فإنه للحفظ من أن
ينظر إليه » (٤٤) .

أقول : قال القرطبي - بعد بيان هذا القول - : وعلى هذا القول لو قال : (من
فروجهم) لجاز (٤٥) .

ومراد : صحة التبعيض ؛ لأنَّ الحفظ من النظر لا يجب مطلقاً ؛ فهو غير
واجب بالنسبة إلى الزوجة . فيكون استعمال التبعيض هنا شبيهاً باستعمال
التبعيض في غضِّ البصر .

ولكن يرد عليه :

١ - إنَّ استعمال (من) للتبعيض في المقام خلاف البلاغة ؛ فإنه لا يصحَّ

استعمال (من) هنا ؛ لأنّ العرب لا تقول : احفظ من الشيء ، بل يُقال : احفظ الشيء أو احفظ منه شيئاً .

٢- وأيضاً فإنّ استعمال (من) للتبويض في المقام خلاف البلاغة ؛ من جهة أنّ التبويض في الفرج لا معنى له ، وأمّا عدم وجوب الحفظ بالنسبة للزوجة فإنّ صحّ إطلاق التبويض عليه ولو مسامحة فهو تبويض في متعلّق الحفظ أي متعلّق المتعلّق ، وبحسب التعبير الدقيق هو تخصيص لوجوب الحفظ من باب تضيق دائرة الموضوع .

٣- إنّه لا يصحّ قياسه بغضّ البصر بناءً على إرادة التبويض فيه ؛ فإنّ تعلّق التبويض بغضّ البصر باعتبار أنّ فاعل الغضّ هو المضاف وهو البصر ، فإنّ العين هي التي تغضّ ، فيعود الى تحديد كيفية الغضّ وكيفية النظر شدّة وضعفاً ، وأمّا بالنسبة الى الحفظ فالمراد به الحفظ المطلق لا خصوص المرتبة الشديدة منه أو الضعيفة ، وإباحة الزوجة يعود الى تضيق في دائرة متعلّق الحفظ وهو المحفوظ ، لا كيفية الحفظ .

الاحتمال الرابع : أنّ المراد حفظ الفرج عن النظر والزنى (٤٦) .

وهذا الاحتمال يرجح على ما تقدّمه دون ما سيأتي .

الاحتمال الخامس : أنّ المراد من حفظ الفرج حفظه عن كلّ ما يوجب الاستلذاذ ، فيشمل الزنى وسائر الفواحش واللمس ونظر الغير إليه (٤٧) ، فيدلّ حينئذٍ على وجوب الستر وزيادة .

الاحتمال السادس : الاحتمال الخامس نفسه مع توسعته بحيث يشمل وجوب الحفظ والستر حتى في موارد الشك لا في خصوص العلم ، فلو احتمل وجود الناظر المحترم ؛ وذلك لأنّ الآية أمرت بحفظ الفرج ، والحفظ لا يتحقّق مع عدم

الاعتناء للاحتمال ، نظير : ما لو احتمل تلف الأمانة على تقدير وضعها في مكان معين ، فمتى ما وُضعت فيه كان ذلك مصداقاً للتفريط وعدم الحفظ ، وهكذا في المقام : فإنه لا يتحقق حفظ الفرج مع عدم ستره في مورد احتمال وجود الناظر المحترم .

ثم إن هذه التوسعة تتأتى حتى في الاحتمال الثالث .

الاحتمال السابع : توسعة الاحتمال السابق بحيث يشمل وجوب الحفظ حتى من النفس بأن لا يمارس الشخص الاستمتاع الجنسي مع أعضاء بدنه كالاستمناة وغيره رجلاً كان أو امرأة .

الاحتمال الثامن : توسعة الوجه المتقدم بما يشمل كل ما يثير الشهوة الجنسية وكل ما يحركها وإن لم يكن بملامسة الفرج وتحريكه مباشرة ؛ لمنافاة ذلك مع حفظ الفرج .

وتقريب ذلك : بأن يدعى بأن المراد من حفظ الفرج هو حفظه عن الاستمتاع به بكل ما هو محرّم و غير مباح ، إذ أن حفظ كل شيء إنما يكون بما يناسبه ، وحيث إن الفرج في المقام ملحوظ فيه حيثية الاستمتاع الجنسي والشهوي فعندما يؤمر بحفظه فالمراد الحيلولة بينه وبين كل ما يؤدي الى الاستمتاع غير المباح .

وهذا أرجح الاحتمالات طراً .

الاحتمال التاسع : وهو يختص بقوله تعالى : ﴿ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ ؛ فإن فيه أمر للنساء بحفظ الفرج ، فإن استظهرنا من الآية الحفظ من النظر ففي خصوص المورد لا يُفهم هنا كون المراد ستر المرأة عورتها فحسب ، بل المفهوم عرفاً سترها وستر مفاتها .

بل حتى لو استظهرنا كون المراد الحفظ من الزنى والفواحش ، فالنتيجة كذلك

لا تختلف ؛ للملازمة العرفية بين التحرّز عن الفاحشة والعفة وبين الستر ؛ إذ أنّ العرف يرى المرأة المبرزة لمفاتنتها غير حافظة لنفسها ولا محصنة لفرجها .

نعم ، هذا الاحتمال لا يتأتّى في الفقرة التالية وهي قوله تعالى : ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ ؛ لانتفاء تلك الملازمة العرفية المدّعاة .

الجهة الثانية : من هو المتحفّظ منه ؟

ومن خلال الاحتمالات المطروحة في النقطة السابقة تبرز احتمالات كثيرة ، منها :

الاحتمال الأوّل : مطلق الناظر بناء على كون المراد الحفظ من النظر إليه ؛ وذلك لإطلاق الآية .

الاحتمال الثاني : خصوص الناظر المحترم ذكراً أو أنثى ؛ فإنّ ظاهر الآية الشريفة إطلاق الحكم بالإضافة إلى الجميع ، فيشمل المسلم والكافر ، والكبير والصغير ، والمكلّف وغيره كالمجنون والصبي المميّز ؛ وأمّا غير المميّز فإنّ الظاهر عدم الشمول له ؛ لأنّه لا يُفهم عرفاً من وجوب التستّر إلا وجوبه عمّن له إدراك وشعور ، كما يظهر ذلك بمراجعة العرف ؛ ولذا لا يُفهم من ذلك وجوب التستّر عن البهائم والحيوانات فضلاً عن غيرها ؛ إذ المتبادر عرفاً من الحفظ من النظر كون النظر مقصوداً للناظر ، لا مجرد البصر ^(٤٨) .

الاحتمال الثالث : بناء على كون المراد الحفظ من الزنى ، فيتحفّظ حينئذٍ من غير المماثل فقط ، وليس معنى ذلك إباحة الفاحشة مع المماثل ، بل المراد أنّ هذا النصّ ناظر إلى الزنى ، وسأكت عن غيره ، وإنّما تُستفاد حرمة الفاحشة مع المماثل من أدلّة أخرى .

الاحتمال الرابع : إنّ بناء على كون المراد بحفظ الفرج الحفظ من مطلق

موقف القرآن الكريم تُجاء النظر إلى الغير/ ٢

الفاحشة ، فالتحفظ يكون حتى من المماثل فضلاً عن غير المماثل ، بل يجب الحفظ حتى من الحيوانات والبهائم .

الاحتمال الخامس : بناء على كون المراد الحفظ من كل ما يوجب الاستلذاذ من الغير ، فيتحفظ من كل ما يثير ذلك .

الاحتمال السادس : توسعة الاحتمال الخامس لكل ما يُحتمل فيه ذلك .

الاحتمال السابع - وهو أوسع مما سبق - : أن التحفظ حتى من النفس بأن لا يمارس الإنسان الاستلذاذ الجنسي مع نفسه بالاستمناء أو بأية إثارة جنسية .

الجهة الثالثة : هل ورد استثناء من وجوب الحفظ ؟

تختلف دائرة الوجوب فتدور مدار ما يُستفاد من قوله تعالى : ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ... وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ ، والحكم هنا مطلق .

١ - لكن ورد الاستثناء في نصوص أخرى ، نظير :

قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٤٩﴾ ، وهذا الاستثناء محكم مطلقاً مهما كانت استفادتنا من الفقرات موضوعة البحث .

ثم إذا جاز إباحة الزوجة نفسها لزوجها جاز له أن ينظر إلى جسم زوجته باطناً وظاهراً بتلذذ وبدونه ؛ وذلك للملازمة العرفية بين الأمرين .

أجل ، قد ورد في بعض الأحاديث نهي الزوج عن النظر إلى فرج امرأته ، وحمله الفقهاء على الكراهة ^(٥٠) لا الحرمة ، وأضاف الفاضل الاصفهاني قائلاً : « ربما يرشد إليه قوله تعالى : ﴿ فَوَسَّوْا لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا ﴾ ^(٥١) وقوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ

بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا ﴿٥٢﴾ وقوله تعالى : ﴿ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا ﴾ (٥٣) « (٥٤) .

الجهة الرابعة : عدم وجوب الستر على الرجل

ويمكن إثباته بأحد تقريبين :

التقريب الأول : ما مرَّ من أنَّ المستفاد من قوله : ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ هو حفظ الفرج لا أكثر ؛ وهو الظاهر ، وعليه فلا يجب على الرجل الستر زيادة على ذلك .

التقريب الثاني : استفادة ذلك من مجموع الآيتين الكريمتين ؛ وذلك بأن يُقال إنَّ تخصيص المؤمنين بالخطاب وأمرهم بحفظ الفروج فقط مع أمر المؤمنات في الآية التالية به وبعدم إبداء الزينة مع أنَّ المولى عزَّ وجلَّ في مقام البيان ، فيه دلالة ظاهرة على عدم وجوب الستر على الرجال سوى فروجهم ، فبدنهم ليس بعورة (٥٥) .

نتائج البحث :

احتوى البحث على مطالب كثيرة يصعب جمعها واختصارها ، لذا نُشير الى أهمّها فيما يلي :

١ - لقد أبرزنا الأبعاد الحقوقية لمسألة النظر الى الغير ، في حين أنَّ المتعارف في مختلف الدراسات التي تناولت هذا الموضوع قد ركّزت على بعدها الأخلاقي والتربوي .

٢ - وقد رجّحنا تفسير (غَضَّ البصر) بإرادة التقليل من النظر وعدم ملء العين .

٣ - وأمّا في تشخيص المراد من متعلّق الغضّ فالذي اخترناه هو غَضَّ البصر

عمّا لا يحلّ سواء أكان من المماثل أو غير المماثل .

٤ - وقد أفدنا من النصّ مع ضميّة غيره عدم اختصاص الحكم بالفضّ بالمسلمين ، بل يشمل الكفّار أيضاً .

٥ - وقد استفدنا من المقطع المتضمّن للأمر بحفظ الفرج إرادة اجتناب كلّ ما يُثير الشهوة الجنسية ويحرّك الشهوة والفرج وإن لم يكن بملامسة الفرج وتحريكه مباشرة .

الهوامش

- (١) أنظر : القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٢٢٢ .
- (٢) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٤٩ .
- (٣) القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٢٢٢ .
- (٤) الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ، ٣ : ٤٦١ .
- (٥) البخاري ، محمد بن إسماعيل ، الجامع الصحيح ، دار الفكر - بيروت (طبعة بالأوفسيت عن طبعة دار الطباعة العامة بإستانبول) / ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م ، ٧ : ١٢٦ .
- (٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٠ : ٢٣٢ ، ب ١٢٩ من مقدمات النكاح ، ح ١ .
- (٧) الطباطبائي اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ٥ : ٤٩٧ ، المسألة (٣٨) ، النكاح .
- (٨) الموحّدي للكراني ، محمد ، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (أحكام التخلّي والوضوء) ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ١٤٠٣ هـ = ١٣٦٢ هـ . ش ، ٣ : ٤ .
- (٩) الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن ، مطبعة الولاية - قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ ، ٢ : ١٢٧ - ١٢٨ . الصابوني ، محمد علي ، روائع البيان (تفسير آيات الأحكام) ، ٢ : ١٥٢ - ١٥٨ .
- (١٠) الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، زبدة البيان في أحكام القرآن : ٦٨٥ .
- (١١) الأحزاب : ٥٣ .
- (١٢) وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية ، الموسوعة الفقهية (الكويتية) ، ٤٠ : ٣٤٣ .
- (١٣) أنظر : الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ، طهران المكتبة المرتضوية - طهران ، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ . ش ، ٣ : ٢٦٦ .
- (١٤) أنظر : الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ، ٣ : ٢٦٦ .

- (١٥) الشيباني ، أحمد بن حنبل ، مسند أحمد ، دار صادر - بيروت ١ : ١٥٩ . وأنظر : الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٠ : ١٩٣ ، ١٩٤ ، ب ١٠٤ من مقدّمات النكاح ، ح ١٢ ، ١٤ .
- (١٦) الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٣ : ٤٥٩ . وأنظر : الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ ، ٤ : ١٩ ، ح ٤٩٧١ .
- (١٧) النور : ٦٠ .
- (١٨) الطباطبائي اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ ، ٥ : ٤٩١ - ٤٩٢ ، النكاح ، المسألة (٢٦) .
- (١٩) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٠ : ٨٧ - ٩٠ ، ب ٣٦ من مقدّمات النكاح ، ح ١ - ١٣ .
- (٢٠) أنظر : الغفوري ، خالد ، مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام) ، العدد ٤٦ : ١٦٦ - ١٦٧ ، مقال تحت عنوان (زينة المرأة) .
- (٢١) الأحزاب : ٥٢ .
- (٢٢) الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ، ٣ : ٤٦١ .
- (٢٣) المقدسي ، ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد ، المغني ، دار الفكر - بيروت ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ، ٧ : ٤٥٤ .
- (٢٤) الطباطبائي اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ، ٥ : ٤٩٣ ، النكاح ، المسألة (٢٧) .
- (٢٥) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، ١٨ : ٢٧٣ - ٢٧٤ ، ب ٢٠ من بيع الحيوان ، ح ١ - ٤ .
- (٢٦) الطباطبائي اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ، ٥ : ٤٩٣ ، النكاح ، المسألة (٢٧) .
- (٢٧) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٠ : ٢٠٥ - ٢٠٦ ، ب ١١٢ من مقدّمات النكاح ، ح ١ ، ٢ .
- (٢٨) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الموسوعة الفقهية (الكويتية) ، ٤٠ : ٣٥٦ .
- (٢٩) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٠ : ٢٠٦ ، ب ١١٣ من مقدّمات النكاح ، ح ١ .
- (٣٠) أنظر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الموسوعة الفقهية (الكويتية) ، ٤٠ : ٣٥٥ .

- (٣١) الطباطبائي اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ، ٥ : ٤٩٢ ، النكاح ، المسألة (٢٦) .
- (٣٢) التلذذ : الاحساس بالشهوة الجنسية الفعلية .
- (٣٣) الريبة : خوف الوقوع في الحرمة بعد ذلك مستقبلاً .
- (٣٤) الإصفهاني ، بهاء الدين محمد بن الحسن ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ٧ : ٣٠ .
- (٣٥) أنظر : وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية ، الموسوعة الفقهية (الكويتية) ، ٤٠ : ٣٥٣ .
- (٣٦) أنظر : وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية ، الموسوعة الفقهية (الكويتية) ، ٤٠ : ٣٥٣ - ٣٥٤ .
- (٣٧) المصدر السابق : ٣٦٥ .
- (٣٨) المؤمنون : ٥ - ٦ . المعارج : ٢٩ - ٣٠ .
- (٣٩) الطبرسي ، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان لعلوم القرآن ، ٧ : ٢٥٨ .
- (٤٠) السبزواري ، عبد الأعلى ، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ، مؤسسة المنار - قم ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ٢٤ : ٤٠ - ٤١ .
- (٤١) الإسراء : ٢٣ .
- (٤٢) الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ، ٣ : ٤٥٩ - ٤٦٠ .
- (٤٣) المصدر السابق : ٤٦١ .
- (٤٤) المصدر السابق .
- (٤٥) المصدر السابق .
- (٤٦) الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن ، ٢ : ١٢٨ . القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ، ١٢ : ٢٢٣ .
- (٤٧) الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ، ٢ : ٤٥٩ .
- (٤٨) أنظر : جواهر الكلام (النجفي) ٢ : ٤ .
- (٤٩) المؤمنون : ٥ - ٦ . المعارج : ٢٩ - ٣٠ .
- (٥٠) المقدسي ، ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد ، المغني ، ٧ : ٤٥٨ .
- (٥١) الأعراف : ٢٠ .

(٥٢) الأعراف : ٢٢ .

(٥٣) الأعراف : ٢٧ .

(٥٤) الإصفيهاني ، بهاء الدين محمد بن الحسن ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ٧ : ٢٤ .

(٥٥) أنظر : الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، زبدة البيان في أحكام القرآن : ٦٦ .

التقدّم والتأخّر بين الكتاب والسنة

□ الأستاذ حيدر حب الله

في الدراسة الحاضرة طرحت خمسة تفاسير للتقدّم والتأخّر بين الكتاب والسنة .. وقد تصدّى الكاتب لتحليلها وتقييمها فقبل بعضاً وردّ بعضاً وأخرج بعضها الآخر عن دائرة البحث ..

تمهيد :

علاقة القرآن بالسنة ، والسنة بالقرآن ، موضوع يعدّ من أهم موضوعات المنهج في إطار علاقات المصادر المعرفية ببعضها ، من حيث طبيعة الرجوع إليها ، وكذا من حيث كيفية تقدّم بعضها على بعض ، وتفسير بعضها لبعضها الآخر .

من هنا ، وجدنا في التراث الإسلامي موضوعات عدّة من الممكن أن تنتمي إلى إطار علاقة هذين المصدرين المعرفيّين في الدين الإسلامي ، فقد بحث علماء أصول الفقه الإسلامي في تخصيص السنة الكتابيّة وتقييدها له والعكس ، كما تعرّض العلماء لبحث آخر يتّصل بهذا الموضوع ، وهو نسخ السنة للكتاب أو العكس ، ووجدنا لهم في هذين الموضوعين آراء وأفكار كثيرة مهمة جداً ، وبحثوا أيضاً في موضوع ثالث في تفسير السنة للكتاب ، وشكل بيانها له

وتوضيحها لمضمونه ، حتى ظهرت كلمات حسبت عند بعضهم متطرّفة ، مثل كلمات الأخباريين الشيعة الذين منعوا إمكانية فهم القرآن إلا بالسنة ، وفي الوسط السنّي تعابير منقولة قد يستثقلها بعض ؛ فهذا الإمام الأوزاعي يقول وينقل عن مكحول قوله : « القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن » ، وينقل عن يحيى بن أبي كثير قوله : « السنة قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب قاضياً على السنة » ^(١) ، وهي جملة استثقلها أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ) حينما خففها بالقول : « السنة تفسّر الكتاب ، وتعرّف الكتاب ، وتبينه » ^(٢) ، وهو تعبير يوجد ما يشبهه عند غيره كحسّان بن عطية ^(٣) ؛ من هنا اختلفوا في معنى البيان .

وإلى جانب هذه الموضوعات ، جاء موضوع حجية السنة المؤسسة المستقلة ، فهل يمكن للسنة أن تستقلّ عن القرآن بأحكام أم لا ؟ وهو الموضوع الذي سبق أن بحثناه في دراسة أخرى ، حيث كان للشاطبي دور أساس في هذا الملفّ الشائك اليوم . إلى غيرها من الموضوعات التي لن ندرسها في بحثنا هذا ، بل سنبحث قضية أخرى غلب تداولها في الاجتهاد السنّي أكثر من علوم الاجتهاد الشيعي ؛ إذ قلّما نجد عالماً شيعياً يفرد لها بحثاً في علم الكلام ، أو أصول الفقه ، أو الحديث أو ... ^(٤) ، وهي قضية تحتوي على لبس وغموض ، وهي مسألة تقدّم الكتاب على السنة وتأخّر السنة عن الكتاب ، أو بتعبير آخر : مرتبة السنة من الكتاب .

التفكيك المفهومي لمقولة تقدّم الكتاب على السنة :

هذا العنوان أورث ومايزال - كما يشير إلى ذلك السيد محمد تقي الحكيم ^(٥) - الالتباس أو الشبهة من حيث المقصود منه ، فما معنى تقدّم الكتاب على السنة ؟ وما معنى تقدّم السنة أو تأخّرها عن الكتاب ؟ مفهوم يمكن أن

يتناوله أيّ باحث ضمن تفسير مختلف ؛ لهذا كان من الضروري لنا منهجياً أن نطرح تفاسيره ولو المحتملة ، ثم نعمد إلى معالجة أدلتها من موقع رصد التفسيرات المحتملة ؛ لنرى ماذا تفيد ؟ وأي شيء تنتج ؟

١ - التفسير الأنطولوجي الوجودي

يعني هذا التفسير أن يكون المقصود هنا أن القرآن في نفسه وجوده ، حيث إنّه كلام الله تعالى مباشرة ، مقدّم على قول النبي ﷺ من حيث إنّه كلام بشري ، حتى لو كانا معاً معصومين في الإخبار عن الواقع ، لاسيما مع كون القرآن معجزةً تمتاز بمزايا تفتقدها السنّة الشريفة ، مثل المستوى الأرفع من البلاغة والفصاحة و ...

وهذا التفسير لا يبدو منه أن هناك معارضين أساسيين كُثُرَ له ، فالقرآن هنا مقدّم على السنّة بهذا المعنى ، وليس لهذا التقدّم أيّ أثر ميداني بالنسبة لعملية الاجتهاد .

نعم ، هناك من ذهب إلى أن القرآن الكريم وحيّ إلهي من حيث مضمونه ومعناه ، إلا أن الألفاظ التي نجدها الآن في هذا الكتاب يعود إنتاجها إلى شخص الرسول محمد ﷺ لا إلى الله تعالى . وتنسب هذه النظرية إلى العارف الكبير محيي الدين بن عربي (٦٣٨ هـ) فيما يفهم من بعض كلماته في كتاب (الفتوحات المكيّة) (٦) ، بل قد حكى الزركشي في (البرهان) (٧) عمّن نقل عن السمرقندي (٣٧٥ أو ٣٧٦ أو ٣٨٣ هـ) أنّه نقل وجود ثلاث نظريّات في قضية النزول هذه ، وأنّ النظرية الثانية كانت عبارة عن نزول المعاني وصناعة النبي للنصّ اللفظي ، ممّا يكشف عن وجود رأي بهذا الصدد يعود إلى القرن الرابع الهجري في الحد الأدنى .

وطبقاً لهذه النظرية ، لا يعود هناك تقدّم أنطولوجي من هذا النوع بين القرآن والسنّة .

٢ - التفسير الرتبي لتقدّم النص القرآني (البداة بالكتاب) :

يعني التقدّم الرتبي في هذا التفسير لتقدّم القرآن الكريم أنّ الباحث في الفقه والأصول والكلام والتاريخ و... عليه - أولاً - أن يرجع إلى القرآن فيأخذ منه ما يقدمه ، فإذا انتهى من البحث القرآني أتى بعد ذلك إلى السنة لينظر فيما تقدّمه من تفصيلات وإضافات وقيود فرعية ، فلا يصحّ في أيّ بحث في الدين مراجعة السنة قبل مراجعة الكتاب ، بل العكس هو الصحيح ، وفهم الكتاب هو الذي يهيمن على فهم السنة وليس العكس ، حتى مع كونهما معاً معصومين مؤيدين من الله تعالى .

وليس المقصود هنا الخروج بحكم تكليفي يحرم الرجوع إلى السنة قبل النظر في الكتاب ، وإنّما حكم معرفي يمنع فهم السنة واستنتاج شيء منها والأخذ بها قبل الرجوع إلى الكتاب ، ويمنع هيمنة فهم السنة على فهم الكتاب معرفياً ، وتعبيره الطبيعي هو التقدّم الزمني في المراجعة .

وهذا التفسير الذي يصرح به جماعة ^(٨) ، تارةً ينظر إليه من حيث إنّ المراد بالسنة فيه السنة الواقعية ، وأخرى من حيث إنّ المراد بها السنة المنقولة المحكية :

أ - فإن أريد السنة الواقعية ، فمعنى ذلك أننا لو كنّا نعيش في عصر النبي كان المفترض بنا أولاً مطالعة القرآن ، فإن أتممنا المطالعة لجأنا حينئذٍ إلى رسول الله ﷺ لنسأله عن تفاصيل هذا الحكم أو بعض البنود الملحقة به ، ولا يصحّ منّا التوجّه إلى النبي ﷺ قبل مطالعة القرآن .

ومن الواضح - على هذا التقدير - بطلان ذلك على المستوى الإسلامي السائد ؛ لأنّ المفروض أنّ النبي ﷺ معصوم في قوله كما أنّ القرآن معصوم في قوله ؛ فأياً من الطرفين نسأل سوف يكون طريقاً إلى الله تعالى وأحكامه

الشرعية ، فلا معنى لتقديم هذا على ذاك ولا ذاك على هذا ، ولا دليل عليه ، بل قد تقدّم السنّة على الكتاب على القول بعدم إمكان فهمه ، وسيأتي بعض التعليق .

ب - وأمّا إذا أريد السنّة المنقولة المحكية ؛ فإن ثبتت بطريق يقيني مؤكّد كان الحال مثل السنّة الواقعية على كلام سيأتي ، وإن كانت أخبار آحاد جاء هنا البحث المعروف في الأصول والتفسير في إمكان فهم دلالات القرآن بعيداً عن السنّة ؛ فإن قيل بعدم إمكان الفهم - كما هي نظرية بعض العلماء الأخباريين من الشيعة - كان من الواضح حينئذٍ أنّه لا معنى لتقدّم الكتاب على السنّة ؛ إذ الفرض عدم إمكان فهمه قبل الرجوع إلى السنّة لتفسيره ، فكيف يقدّم في المراجعة عليها ؟ ! بل قد تكون حينئذٍ بياناً حصرياً له فلا يمكن الرجوع إليه قبلها أو بدونها ، وإذا قيل بإمكان الفهم كان الصحيح تقدّم الكتاب على السنّة ؛ استناداً الى ما دلّ من نصوص السنّة نفسها على لزوم عرض أخبارها على الكتاب للتأكّد من سلامة هذه الأخبار عن الدسّ والوضع ما دامت ظنية ؛ لأنّ حجية الخبر لا تولد إلا مقيدة بعدم مخالفة القرآن ؛ لظاهر الأمر الوارد في بعض أخبار الطرح من الأمر بعرض كل ما يأتينا على كتاب الله ، فلا بدّ أولاً من فهم القرآن كي نستطيع في المرحلة اللاحقة عرض الأخبار عليه .

بل قد يقال : إنّ لا يصحّ من الناحية المنطقية ادّعاء تواتر حديث أو قطعية صدوره قبل العرض على القرآن ؛ إذ القرآن مصدر تاريخي معرفي قطعي الصدور في الثقافة الإسلامية ، فيما الأحاديث فيها دسّ ووضع وتحريف والتباس ، فلا يصحّ دعوى القطع بنسبة حكم إلى الشارع دون أن يلحظ المصدر الأول للتشريع ؛ لاحتمال المعارضة له الأمر الذي يسقط حالة اليقين في الخبر القطعي الصدور كما هو واضح ، فالسنّة المنقولة متأخّرة - بهذا المعنى - عن الكتاب .

٣ - التفسير الرتبي لتقدّم النص القرآني (الاستغناء بالكتاب) :

يقصد بالتقدّم الرتبي بمعنى الاستغناء بالكتاب : الرجوع إلى القرآن أولاً ، فإذا وجدنا فيه حديثاً عن موضوع ما ، لم نرجع إلى السنة بعد ذلك ؛ حيث نكتفي بما قدّمه لنا القرآن الكريم ، فإذا حرّم القرآن لحم الخنزير حكمنا بحرمته دون حاجة بعد ذلك إلى الرجوع إلى نصوص السنة ، نعم إذا طالعنا القرآن حول موضوع ما ولم نجده يتحدّث عنه - مثل كيفية الصلاة على المعروف - هنا نرجع إلى السنة الشريفة لننظر ماذا تعطي في هذا الإطار ، فهذا هو معنى تقدّم الكتاب على السنة ، بلا فرق بين السنة الواقعية والمنقولة المحكية .

لكن هذا التقدّم باطل على أساسين :

الأساس الأول : وهو الأساس المنظر له في علم أصول الفقه من إمكان تقييد السنة أو تخصيصها للقرآن ، وعلى قول إمكان نسخها للقرآن ، فكلّما حكم الأصولي بإمكان ذلك لم يعد يمكنه - بمجرد توصّله إلى حكم في القرآن - أن يكتفي به ويذر السنة ؛ لأنّهم قرّروا في أصول الفقه أنّه لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص واليأس من الظفر به ، كما لا ينعقد الإطلاق إلا بمقدمات الحكمة التي منها عدم المقيّد ، فما لم نحرز هذا العدم أو يحكم بثبوته بشكل منطقي لا ينعقد هناك إطلاق ، فالأخذ بنظرية إمكان تخصيص السنة للكتاب يؤثّر - سعةً وضيقاً - على هذا الطرح هنا .

من هنا يُعلم أنّه لو واجهنا نصّاً قرآنياً آيياً عن التخصيص والتقييد ، وأنكرنا نسخ السنة للكتاب ، لم تعد هناك حاجة للرجوع إلى السنة في المسألة التي ورد فيها نصّ كتابي واضح متعالٍ عن التخصيص وأمثاله .

الأساس الثاني : بصرف النظر عما تقدّم ، لا نوافق على هذا التفسير ؛ من حيث إنّ النبي ﷺ أعرف بالقرآن ، فمن الممكن - بمراجعة تفسيرهم - الالتفات إلى معطيات إضافية ؛ من هنا يصعب الأخذ بشكل كلّي بهذا التفسير طبقاً لذلك ،

فهذا تماماً مثل عدم صحة جزمك بتفسير آية دون مراجعة كتب اللغة وأحكامها المتوقَّع في مظانِّها أن تؤثر على لفت نظرك إلى معنى معيَّن ، بل وبعض التفاسير وتجارب التفسير السابقة التي من شأنها إنضاج قراءتك للنصِّ القرآني وتوفير الوقت عليك أحياناً ، فهذا أشبه شيء بما ينقل عن الشافعي من أنَّ القرآن وعاء والسنة غطاء ، من حيث تأثير كشف الغطاء على معرفة محتويات الوعاء .

لكن من الضروري أن نعلم أنَّ هذا الأمر على مستوى السنة الواقعية أوضح ؛ لأنَّ السنن المحكية الظنية بالخصوص فيها الغث والسمين ، فقد تشوَّه قراءتك للقرآن أحياناً ، فهي سيف ذو حدَّين يفترض وضع ضوابط دقيقة لكيفية مراجعتها لأيِّ باحث أو مفسِّر أو فقيه .

٤ - التقدّم التشريفي الاعتباري للكتاب الكريم :

يقصد بهذا التفسير للتقدّم القرآني أنَّ القرآن متقدّم بالشرف والرتبة الاعتبارية المحضة ، ربما لأنَّه أصل حجية السنة أو لغير ذلك من الأسباب .

وهذا التفسير وإن كان في نفسه جيِّداً وقد يترك تأثيراً على مكوّن الوعي عند المسلمين ، لكنَّه لا أثر له ولا مردود عمليٍّ في المستويات المعرفية والاجتهادية ، وإنَّما هو شأن تشريفي اعتباري لا أكثر ولا أقلّ ، فلا قيمة لهذا التقدّم على مستوى الاجتهاد حتى نوليّه - هنا - هذه الأهميّة .

نعم ، عندما يكون القرآن - لا غير - أصل حجية السنة ، يحصل تقدّم حقيقي واحد ، وهو عدم جواز الرجوع إلى السنة قبل الرجوع إلى القرآن لأخذ حجية السنة منه ، وهذا واضح .

٥ - التقدّم الترجيحي للكتاب الكريم على السنة الشريفة :

ربما يقصد بنظرية التقدّم القرآني - وهو ما احتمل ^(٩) أنَّه مراد الشاطبي من نظريته الآتية قريباً بعون الله - أنَّه إذا تعارض القرآن مع السنة يقدّم

التقدّم والتأخّر بين الكتاب والسنة
القرآن حينئذٍ ولا يؤخذ بالسنة ، فلا تستوعب نظرية التقدّم القرآني غير حالات
التعارض .

وهذا الكلام صحيح من جهة ، ولا موضوع له من جهة أخرى ؛ وذلك أنّه :

أ - إذا كان المقصود بالسنة هو السنة الواقعية ؛ أي واقع ما صدر عن النبي ،
فلا معنى - طبقاً لنظرية العصمة وحتى غيرها إلى حدّ ما - لفرض تعارض بين
الكتاب والسنة إلا إذا كان تعارضاً بدوياً ، أو صورة تعارض موهومة ؛ فنظرية
تقدّم القرآن لا معنى لها في هذه الدائرة ؛ لعدم وجود مصداق لها حينئذٍ .

ب - وأمّا إذا كان المقصود هو السنة المحكية ، مثل أخبار الآحاد ، فمجال
الحديث وارد ، ونظرية سقوط حجية السنة المحكية الظنية بمعارضة القرآن
صحيحة وثابتة ، وقد درسناها دراسة موسّعة في موضعها ^(١٠) ، وأثبتنا - على
مستوى صياغة القاعدة ومنهجيتها - ليس فقط سقوط حجية الخبر بمعارضة
الكتاب ، وإنّما عدم ولادة الحجية في أيّ خبر إلا بعد عرضه على الكتاب للتأكّد
من أنّه غير معارض له ؛ فنظرية التقدّم القرآني بهذا التفسير الخامس لها
صحيحة .

الشاطبي بين نظريتي التقدّم القرآني وعدم حجية السنة المؤسّسة :

تقدّم أنّ الشاطبي طرح نظرية تقدّم القرآن على السنة ، واستدلّ لذلك
بعدة أدلّة ، وقد تبعته على ذلك بعض الشخصيات السنيّة ، مثل الأستاذ محمود
أبو رية ^(١١) ، والشيخ محمد عبد العزيز الخولي في كتابه (مفتاح السنة) ^(١٢) ،
الذي طبع قبل حوالي ثلاثة أرباع القرن ، والشيخ يوسف القرضاوي ^(١٣) ،
والدكتور محمد عجاج الخطيب ، والدكتور مصطفى سعيد الخن ، والدكتور بديع
السيد اللحام ، وآخرين ^(١٤) ممّن رأوا تلازم الكتاب والسنة مع تقدّمه عليها
بالاعتبار لوجوه ذكرها الشاطبي وغيره ^(١٥) ، ونحن نعرف أنّ العديد من

نظريات الشاطبي لاقت ترحيباً في الفترات المتأخرة ، سواء نظريته في مقاصد الشريعة أم في السنة .

وقد تعرضت نظرية الشاطبي هنا للنقد ، لاسيما من بعض أنصار مدرسة الدفاع عن السنة في القرن العشرين ، خصوصاً مثل العلامة الدكتور عبد الغني عبد الخالق صاحب كتاب (حجية السنة) الشهير . وسوف ننظر في أدلة الشاطبي وغيره ، ونرى ماذا تعطي - على تقدير صحتها - من التفسيرات الخمسة المتقدمة ؟ ثم ننظر - عقب ذلك - في مدى صحتها وصوابها .

لكن قبل الشروع في أدلة الشاطبي وغيره هنا ، لابدّ من وقفة تأملية في حقيقة ما قصده الشاطبي من هذه النظرية التي طرحها في كتابه المعروف (الموافقات) ، فمطلع كلامه جاء فيه تقدّم القرآن على السنة في الاعتبار ^(١٦) ، وهذه الكلمة (أي الاعتبار) قد تعني الحجية والقيمة المعرفية ، وقد تعني مجرد الشأن الاعتباري التشريفي للكتاب الكريم ؛ لأنّ كلمة (الاعتبار) في لغة الفقه والأصول تحتل أكثر من معنى ؛ فقد تأتي بمعنى الإناطة والاشتراط ، كما يقولون : يعتبر في عقد البيع كذا وكذا ؛ بمعنى أنّه يشترط ، وقد تأتي بمعنى ممارسة التأمل العقلاني واستدعاء هذا التأمل لشيء ما ، كما يقولون : ويدلّ عليه النصّ والاعتبار ، وقد تأتي بمعنى الحجية والقيمة المعرفية ، حيث يقولون : خبر الواحد معتبر ، والقياس لا اعتبار له ، كما تأتي بمعنى أخذ العبرة ، حيث يقولون : يستحبّ الاعتبار بحال الماضين ... وهكذا .

واللافت أنّ الشاطبي هو صاحب نظرية عدم استقلال السنة النبوية بالتشريع ، وأنّ كلّ تشريعات السنة مألها إلى القرآن الكريم ، وهي نظرية احتوت لبساً وغموضاً في مقصود الشاطبي منها ، كما بحثناه في دراسة أخرى مستقلة ^(١٧) . لكنّ الشاطبي في بحثنا هنا سجّل نقداً على نفسه : بأنّ العلماء يقرّون بتخصيص السنة للقرآن ونحو ذلك ، فكيف يقدّم هو - أي القرآن - عليها ، مع أنّ التخصيص

تقديمٌ للدليل المخصّص على الدليل المخصّص ؟ ! وقد أجاب الشاطبي : بأنّ السنة بيان للقرآن ومراداته ، وهي لا تؤسّس حكماً جديداً ^(١٨) ، وهذا الكلام يجعلنا نربط بين نظرية الشاطبي في استقلال السنة النبوية بالتشريع وكلامه في التقدّم الرتبى للقرآن الكريم .

وقد حاول الشيخ محمد الخضري (١٣٤٥ هـ) الولوج أكثر في دعم هذه النقطة عند الشاطبي ، وذلك عندما ذهب إلى أنّ السنة لما كانت بياناً للقرآن نفسه ، فلو شرحتُ لك أوامر الملك فإنّ هذه الأوامر لا تنسب لي وإنما تنسب للملك نفسه ^(١٩) ، الأمر الذي يجعلنا نقرب من التفسير الثالث المتقدم لنظرية التقدّم القرآني .

إذاً ، ربما نكون أمام تداخل نظريّتين ، قد تكون إحداها هي التي أنتجت الأخرى عند الشاطبي وأنصاره ؛ فعندما لا تفعل السنة شيئاً سوى أنّها تشرح القرآن ولا تؤسّس لأمر ، فهذا يعني أنّها في الرتبة التالية للكتاب ، فلا يمكنها أن تعارضه ، بل تسقط إن فعلت ذلك ، ولا يمكن أن تزيد عليه أو ترتفع فوقه ، وإذا حصلنا على الحكم الشرعي من القرآن فأبى معنى للرجوع إلى السنة حينئذٍ ! فما دمنا قد فهمنا كلام الملك في أوامره من لسانه فلماذا نذهب إلى الشراح ؟ !

إذا صحّ أنّ الشاطبي أنكر - فعلاً - السنة المستقلة والمؤسّسة ، فإنّ نظرية التقدّم القرآني ستكون نتيجاً يمكن تفهّمه إلى حدّ كبير ، وسيكون مقصود الشاطبي ما قلناه قبل قليل فيما نخمّن ، بصرف النظر عن صحة مقصوده مما سوف نحاكمه قريباً بإذن الله تعالى .

بدورنا عندما ندرس أدلّة الشاطبي هنا ، سنتعالى عن التقيّد بنظريّته في استقلال السنة وعدم استقلالها بالتشريع ؛ وذلك كي تكون الدراسة أشمل وأوسع وأوفق بالنظريّات المختلفة ، إن شاء الله .

نظرية التقدّم القرآني : الأدلة والشواهد :

إضافة إلى بعض ما ألمحنا إليه وعلّقنا عليه عند استعراضنا للتفسيرات الخمسة السالفة الإشارة إليها لمقولة التقدّم القرآني ، ثمة أدلة أخرى ذكرت لإثبات هذه النظرية ، وأبرزها :

١ - المنهج المنطقي في تقدّم اليقين القرآني على ظنّ السنّة :

يقول الدليل الأول هنا : إنّ القرآن مقطوع الصدور ، أمّا السنّة فمظنونة ، وإذا كان هناك يقين في السنّة فهو في الجملة لا في التفصيل ، على خلاف القرآن فإنّه مقطوع في الجملة والتفصيل معاً ، ومن الواضح أنّ المتيقّن مقدّم - في الرتبة والاعتبار - على المظنون ، وهذا معناه تأخّر السنّة عن الكتاب ^(٢٠) .

ومن الواضح أنّ هذا الدليل يتحدّث عن الظن ، إذاً فهو لا ينظر إلى السنّة الواقعية ، وإنّما نظره إلى السنّة المحكية بشرطها الظني (أخبار الآحاد) ، وهو ما يبرّر استخدام لفظ (السنّة) في عنوان الدراسة عند الأصوليين بدل التعبير بـ (أخبار الآحاد) ، خلافاً لما انتقده السيد محمد تقي الحكيم ^(٢١) .

وإذا تأملنا في هذا الدليل نجده يثبت على أبعد تقدير - انطلاقاً من الارتكاز العقلاني في التعامل مع ظاهرتي العلم والظن - ما يلي :

أ - لو تعارض ظن مع يقين ، فلا معنى لتقديم الظن على القطع ، بل يؤخذ باليقين ؛ إذ مع وجود الدليل القطعي ينكشف بطلان الدليل الظني . وهذه القاعدة صحيحة عقلاً ، لكن علماء أصول الفقه يمكن أن يناقشوا فيها من حيث عدم كفايتها هنا دائماً ؛ لأنّ القرآن وإن كان قطعي السند لكنّه ليس قطعي الدلالة دوماً ، وعليه فإذا أخذ بالسنّة المعارضة للقرآن فقد أخذ بظن مقابل ظن ، لا بظن مقابل قطع ، علماً أنّه قد تكون السنّة قطعية الدلالة ظنية الصدور ، فيما الكتاب قطعي الصدور ظني الدلالة ، فيتساويان في درجة اليقين .

وهذا الكلام المؤسّس في علم أصول الفقه عند حديثهم عن تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، لا نخوض فيه ، فبحثه هناك ، لكن نشير إلى أنّ الطبع العقلاني لو خيّر بين نصّ مقطوع الصدور ظني الدلالة يعارضه تماماً نصّ قطعي الدلالة ظني الصدور ، فمن الواضح أنّه يرجّح الأول على الثاني من حيث المبدأ ، ما لم تبرز خصوصيات ليست داخلّة في بحثنا الآن ، وسيأتي بعض التعليق .

ب - لو لم يتعارض العلم والظن ، لكنني أحرزت أنّ في الكتاب حكماً وفي السنة حكماً أيضاً ، فإنّ العقلاء يتّجهون نحو العلم أولاً ، ولا يرون الانطلاق من المظنون إلى المقطوع على المستوى السندي والصدوري مناسباً ، فارتكاز العقلاء - لو كان بين أيديهم كتابان ينسب أحدهما لمؤلف ما بنحو اليقين والثاني ينسب إليه بنحو الظن - قائم على الانطلاق من النصّ المؤكّد لكي يرشدني إلى التعامل مع النصّ غير المؤكّد ، والعقلاء لا يرون في هذه الحال صواب الانطلاق من النصّ المظنون الصدور - بصرف النظر عن دلالته - لنطلّ عبره على المقطوع الصدور .

ج - يبدو من هذا الدليل أنّه يقدّم العلم على الظن بصرف النظر عن حجية هذا الظن ، ومن الواضح أنّ هذه النتيجة التي تستوحى من هذا الدليل لا تلغي الرجوع إلى السنة بعد الفراغ من الكتاب ، انطلاقاً من احتمال وجود معطيات إضافية معيّنة ، لكنّها تريد أن تجعل المنطلق هو الكتاب ثم العودة إلى السنة المعيّنة :

أ - أمّا إذا توصلنا إلى نتيجة من الكتاب ، فإنّ قطعته لا تعني إلغاء مرجعية السنة في الموضوع الذي قدّم لنا الكتاب معطيات فيه ؛ وذلك أنّه ما دامت السنة الظنية حجة فإنّه يجب الرجوع إليها بعد الكتاب ، بناءً على إمكان تخصيص الكتاب بالخبر ، أو نسخه به ، أو بيان بعض تفصيلاته ، ومجرّد أنّ الكتاب قطعي الصدور والسنة ظنية الصدور لا يعني سقوطها عن المرجعية - عقب الرجوع إلى الكتاب - بعد افتراض حجية هذا الظن أيضاً ، لاسيما لو كانت حجّيته قد أخذت

من الكتاب نفسه بآية النبأ وغيرها ، فلا يُثبت هذا الدليل التفسير الثالث لنظرية التقدّم القرآني .

٢- أما لو كان بأيدينا علم مع ظنٍ حجة معتبر ؛ فإنه حيث كان اعتبار الظنون من باب كشفها عن الواقع لا أمراً تعديداً صرفاً - كما حققه علماء أصول الفقه - فمن الطبيعي هنا أن الارتكاز العقلاني يقضي بالشروع من العلم نحو الظن ؛ لأنّ حجية الظن مرهونة بدرجة كشفه ، ودرجة الكشف في السنّة المحكية مرهونة بتناسبها - انسجاماً وتصادماً - مع النصّ المقطوع الصدور في الكتاب ، لأنّ أيّ عاقل إذا أخبرته بأنّ لديّ كتاباً مقطوع النسبة إليّ وأنّ كل ما يقال عنّي خارج هذا الكتاب فهو محتمل الصدق ، فمن الطبيعي أن لا يتوصّل هذا العاقل إلى نتيجة تحدّد موقفه حتى لو أعطيته الحجة للأخبار المحتملة إلا في ضوء النصوص الموجودة في النصّ المقطوع ؛ إذ بها يحدّد معيار صدق النصوص المحتملة ، وهذا شيء عقلائي عقلاني ، ومجرد الحجة لا يغيّر من واقع هذه المعادلة شيئاً ؛ لأنّ الحجة جعلت بملاك الكشف ، ونحن هنا نتناول الموضوع لتحديد درجة هذا الكشف نفسه .

من هنا ، يمكن القول وفق هذا الدليل - مع تطويره - بأنّ الارتكاز العقلاني لا يثبت - نتيجة معادلة العلم والظن هذه - كفاية القرآن ، لكنّه يثبت التفسير الثاني للنظرية ؛ أي خضوع التعامل مع الروايات الظنية لمعايير اليقين الصدوري الموجودة في النصّ القرآني ، فيتقدّم الكتاب على السنّة بهذا المعنى .

د - لكن ذلك كلّه مما أسلفنا الإشارة إليه يختصّ بالسنّة الظنية ، ولا يشمل السنن القطعية ؛ لأنّ المفروض أنّ السنّة القطعية تساوي القرآن من حيث قطعية الصدور ، بل قد تتفوّق عليه فيما لو اشتملت - دونه - على قطعية الدلالة ، فهذا الدليل إن أُريد به الاختصاص بالسنن الظنية فهو صحيح بالمقدار الذي بيّناه ، وإن أُريد به السنن القطعية الملحوظة استقلالاً فهو باطل ؛ لعدم وجود ثنائي

القطع والظن في البين ، إذا قسناها إلى الكتاب الكريم ، وأمّا إذا أُريد أن السنة بمجملها فيها القطع والظن ، بخلاف القرآن فكّله قطع ، فهذا لا يفيد ؛ لأنّ السنة المجموعية هذه ليست هويّة واحدة حتى نحكم عليها ، وإنّما عنوان نحن انتزعناه من مجموع ما بأيدينا من نصوص ، والوجود الحقيقي هو للوحدات الجزئية للنصوص نفسها ، فتأمل جيداً .

هـ- ولمزيد تعميقٍ نسأل : أين هو موقع الدلالة من ثنائي الظن واليقين هنا ؟ بمعنى أنّ ظنية الدلالة في الكتاب ألا تُسقط هيبة قطعية الصدور فيه ؟

والجواب : إنّ هنا حالات :

الحالة الأولى : أن يكون الكتاب في حدّ نفسه قطعي السند والدلالة معاً ، والسنة في حدّ نفسها قطعية السند والدلالة أيضاً ، ومن الواضح أنّ الدليل المتقدّم لا محلّ له هنا ؛ لعدم وجود ثنائي الظن والعلم ، فيتساويان في الدرجة .

الحالة الثانية : أن يكون الكتاب قطعي السند والدلالة ، فيما السنة قطعية الدلالة ظنية السند ، فهنا ينطبق البرهان المتقدّم ؛ لعدم وجود نقطة ضعف ظني في نصّ الكتاب ، وإنّما في السنة من حيث الصدور ، فالثنائي المذكور قائم .

الحالة الثالثة : أن يكون الكتاب قطعي السند والدلالة ، فيما السنة ظنية السند والدلالة معاً ، والثنائي هنا قائم بطريق أوضح ، فالدليل ساري المفعول .

الحالة الرابعة : أن يكون الكتاب قطعي السند والدلالة ، فيما السنة قطعية السند ظنية الدلالة ، والمفترض هنا وجود الثنائي المتقدّم وإن لم يكن يبدو من كلام الشاطبي وأنصاره أنّهم كانوا يلاحظون ظنية الدلالة .

الحالة الخامسة : أن يكون الكتاب قطعي السند ظني الدلالة ، فيما السنة قطعية السند والدلالة معاً ، فهنا لا يصحّ كلام الشاطبي في التقدّم القرآني ، بل

لعلنا لو مشينا معه لقلنا بلزوم تقدّم السنّة هنا طبقاً للقاعدة العامّة التي أشرنا إليها .

الحالة السادسة : أن يكون الكتاب قطعي السند ظني الدلالة ، والسنّة قطعية السند ظنية الدلالة أيضاً ، وهنا لا معنى للترجيح ؛ لفرض التساوي في درجة الظن واليقين ، فلا يجري كلام الشاطبي .

الحالة السابعة : أن يكون الكتاب قطعي السند ظني الدلالة ، فيما السنّة ظنية السند قطعية الدلالة ، وهنا يفترض إجراء الارتكاز العقلاني المشار إليه آنفاً ، ومجرّد ظنية الدلالة القرآنية لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً ؛ لأنّ العقلاء يفرضون الدلالة في المرحلة الثانية لا الأولى ، فيتعاملون أولاً مع الصدور فيرجّحون القطع على الظن ، ثم يتم الانتقال إلى الدلالة ؛ لأنّ الدلالة بمثابة الناتج عن السند ، ولا تقف في عرضه ، ولا أقلّ من الشك في انعقاد سيرتهم على العمل بالظن في هذه الحال . ولما كان دليل حجية الظن الصدوري هو السيرة العقلائية عند متأخري علماء أصول الفقه ؛ والسيرة دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن ، فلا تحرز حجية الخبر في هذه الحال ، وتفصيل هذا الأمر نتركه إلى محله (٢٢) .

الحالة الثامنة : أن يكون الكتاب قطعي السند ظني الدلالة ، فيما السنّة ظنية السند والدلالة معاً ، فيجري هنا ما جرى في الحالة السابعة بطريق أولى .

وبهذا يظهر أنّ العقلاء لا يقحمون مسألة الدلالة إلا بعد الفراغ عن قضية السند ، لا جعلهما في عرض بعضهما كما فعله الكثير من الأصوليين على مستوى الاختلاف بين الكتاب والسنّة اختلافاً جزئياً بالعموم والخصوص مطلقاً لا اختلافاً كلياً كما في نسبة التباين لأدلة ذكروها هناك ، وهذا ما سجّله ملاحظة على الشاطبي عبد الغني عبد الخالق (٢٣) ؛ تأثراً منهم بنظام الحجية ، وانحيازاً له ، ممّا أفضى - أحياناً - إلى تغييب الجانب المعرفي الذي يلحظه العقلاء أيضاً في

تعاطيهم . فكلّام الشاطبي تام في التفسير الثاني والخامس لنظرية التقدّم ، سواء فرضت السنة الظنية حجة أم لا ، وغير تام في التفسير الثالث ، وأجنبي عن التفسير الأول والرابع ، وتامّيته في التفسير الثاني والخامس وعدم تماميته في الثالث مبنية على طبيعة التفصيلات التي تقدّمت .

٢ - عقلانية تأخّر البيان (السنة) عن المبيّن (الكتاب) :

السنة الشريفة إمّا بيان لما في الكتاب ، أو أنّها تحوي شيئاً زائداً عنه . فإن كانت بياناً كانت في الدرجة الثانية ؛ لأنّ البيان لو سقط عن الاعتبار لم يسقط المبيّن ، بخلاف ما لو سقط المبيّن لسقط البيان معه ، وما هذا حاله يفترض فيه تقدّم المبيّن على البيان ، وهو المطلوب .

أمّا لو كانت حاويةً لزيادة فلا معنى للرجوع إليها إلا بعد إحراز أنّ ما فيها غير موجود في الكتاب ؛ ليتحقّق الموضوع وهو الزيادة ، وهذا ما يقتضي تأخرها كذلك (٢٤) .

وهذا الدليل أيضاً لا ينظر إلى التفسير الأول والرابع والخامس للتقدّم القرآني ، ولو نظر إليها فلا قيمة له على مستوى بحثنا كما صار واضحاً . وعليه نقول :

أ - إن قصد به التفسير الثالث - أي ما نجده في القرآن لا داعي فيه للذهاب إلى السنة - فهو مردود ، بصرف النظر عن كون السنة واقعية أو محكية ، وبصرف النظر عن كون المحكية منها قطعية أو ظنية ؛ وذلك أنّ كون السنة فيها زيادة - كما أقرّ بذلك الشق الثاني من الدليل - معناه أنّ هذه الزيادة قد تكون تأسيساً لحكم ليس له عين ولا أثر من جذوره في القرآن ، كالرجم مثلاً على ما قيل (٢٥) ، وقد لا تكون تأسيساً بهذا الشكل ، بل بيان لحكم فرعي غير موجود في القرآن لكنّه موجود في السنة ، مثل تفاصيل الإطلاقات والعمومات بناءً على إمكان تقييد القرآن بالسنة ، كما عليه كثير من الأصوليين ؛ فليس البيان الزائد مساوقاً دوماً لحكم أجنبي ، بل يشمل حكماً متصلاً بحكم قرآني غايته لم يبيّن

هذا الحكم القرآني ، وإنما أطلق القرآن القاعدة فيه والتي تقبل الاستثناء ؛ فهذا تماماً مثل القوانين الفرعية تحت القاعدة الدستورية ، وهي قوانين يسنها المجلس النيابي ، وتؤسس لشيء تحت القاعدة ، فلا يمكن الوقوف عند الدستور دون العودة إلى القوانين الفرعية .

وهذا كله يعني أنّ الرجوع إلى القرآن لا يدلّ على الاستغناء عن الرجوع - ولو في المرحلة التالية - إلى السنة .

ب - وإذا قصد به التفسير الثاني - أي البداية بالكتاب والتثنية بالسنة - فهو جيد في الجملة ، لا بالجملة ؛ لأننا إذا فرضنا السنة بياناً للكتاب فلا يكون ذلك دليلاً - دائماً - على لزوم البداية بالكتاب ، بل قد يقول الفريق الآخر بأنّ ذلك - ولو في بعض الحالات على الأقلّ ، كما لو قيل بعدم إمكان فهم القرآن بغير السنة وفق ما أشرنا إليه سابقاً من زهاب بعضهم إلى ذلك - دليل على ضرورة تفسير القرآن بالسنة ؛ لأنّ المبيّن يستعان على تفسيره بما يكون بياناً له ، وحيث كانت السنة بياناً لزم على الباحث حملها معه عند تفسير القرآن وفهمه ، فالبيانية قد تكون لصالح مساواة النصّين لبعضهما في الحد الأدنى ، لا تقدّم الكتاب على السنة .

بل وكذلك الحال في حالة الزيادة في السنة ؛ فإنّه إذا كان في السنة ما هو زائد على الكتاب فلا يعني ذلك البداية بالكتاب ثم بعد إحراز عدم وجود هذا الحكم في القرآن نأتي إلى السنة الزائدة ، بل ما داماً معاً حجة يمكن الأخذ بأيّ واحد منهما ، فلو أخذنا بحكم الرجم في السنة قبل إحراز خلوّ الكتاب من هذا الحكم لم يكن فعلنا هذا باطلاً ، بل هو أخذ بما هو الحجة . نعم لو أنكرنا حجية السنة المؤسّسة والمستقلّة عن الكتاب - كما نسب إلى الشاطبي نفسه وفق ما تقدّم - لم يعد يمكن الرجوع مباشرة إلى الروايات الموجودة بين أيدينا ؛ لاحتمال أنّها تشتمل على أحكام غير موجودة في القرآن ، والمفروض أنّ كل ما اشتمل على

أحكام تأسيسية لا يكون حجة ، فلا نستطيع إحراز حجية الرواية إلا بعد إحراز عدم تأسيسيتها ، وهو متفرع على الرجوع إلى القرآن أولاً لإحراز موضوع هذه القضية .

وبناءً عليه ، فهذا الدليل لا يحقق شيئاً بالنسبة للأصولي والفقهاء على التفاسير الخمسة لنظرية التقدم القرآني ، نعم قد يعطي بعض الامتياز للقرآن من حيث إنه الأصل والسنة بيان للأصل ، أو إنه الأصل والسنة زيادة على الأصل ، لكن هذه الامتيازات اعتبارية - كما قلنا - ولا قيمة لها عملياً على مستوى العملية الاجتهادية في الدين ، نعم قد تأخذ قيمتها على المستوى الفكري العام .

٣ - الاستناد إلى السنة الشريفة لإثبات تأخرها عن الكتاب :

يستند هنا أيضاً إلى ما دلّ من الروايات نفسها على تقديم الحكم بالقرآن على الحكم بموجب نصّ من السنة ، مثل :

أ - خبر معاذ المشهور أن رسول الله ﷺ حين بعث معاذاً إلى اليمن قال : « كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ » قال : أقضي بما في كتاب الله . قال : « فإن لم يكن في كتاب الله ؟ » قال : فسنة رسول الله ﷺ . قال : « فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي لا آلو . قال : فضرب رسول الله ﷺ صدره ، ثم قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله » (٢٦) .

فهذا الخبر واضح صريح في منهجة عملية الاجتهاد مع التقدم للكتاب ثم السنة ، فهو أقرب ما يكون نصّاً في التفسير الثاني والثالث لنظرية التقدم القرآني (٢٧) .

لكن هذا الخبر لا يُستند إليه إطلاقاً - بصرف النظر عن مسألة الاجتهاد بالرأي الموجودة في آخره - وذلك :

أولاً : إن هذا الخبر ضعيف السند عند السنة والشيعة :

أمّا على المستوى السنّي : فقد ورد هذا الحديث في تمام المصادر بسند مرسل عن بعض أصحاب معاذ عنه ، أو عن ناس من أهل حمص عن معاذ ، وله سند واحد فقط فيه هذا الإرسال الواضح ، بل قد نقل العظيم آبادي في عون المعبود - وهو ممّن رفض هذا الخبر - عن الجوزقاني في الموضوعات : إنّ هذا الحديث باطل ، وضعيف بجهالة الحارث بن عمرو الوارد في السند ^(٢٨) . والحق معه ؛ فالحارث بن عمرو غير موثّق ، وقد نقل جهالته ابن حزم في المحلّي ^(٢٩) ، ونقل البخاري عن شعبة عن أبي عون في التاريخ الصغير والكبير أنّ هذا الرجل لا يعرف إلا بهذا الحديث ولا يصحّ ^(٣٠) ، ووضعه العقيلي في الضعفاء ^(٣١) ، ولم أجد من وثّقه ؛ ومنه يعلم أنّ وضع ابن حبان له في ثقافته ناتج عن تسامحه المعروف في التعديل ^(٣٢) . وبمراجعة مصادر الرجال الشيعية لم نجد توثيقاً لهذا الرجل ^(٣٣) .

وقد جاء هذا الخبر أيضاً في مصنف ابن أبي شيبة مسنداً إلى محمد بن عبد الله الثقفي ، لكنّه أيضاً ليس بالسند المكتمل ، وفي بعض الأسانيد ^(٣٤) ينقل الحارث بن عمرو عن معاذ دون توسّط إرسال بعض أصحاب معاذ أو ناس من أهل حمص ، فتكون المشكلة في إرسال خفي على تقدير عدم لقيا الحارث لمعاذ ، وبضعف الحارث على تقدير لقياه ، ومع التردّد فإنّه يصعب الوثوق باتصال السند مع كون أكثر الروايات فيها ذاك الإرسال .

هذا ، وقد ذكر ابن حزم جهالة رواة الخبر وإرساله في أبحاثه الأصوليّة ^(٣٥) ، كما نصّر الألباني - فيما ذكره ونقله في كتاب (ضعيف سنن الترمذي) - على ضعف هذا الخبر ^(٣٦) .

وأما على المستوى الشيعي : فقد يكون هذا الحديث دخل المناخ الشيعي متأخراً ، وربما مع الشهيد الأول (٧٨٦ هـ) ، كما ينقل عنه الاحسائي ^(٣٧) ، وإن كان الأصحّ ورود هذا الخبر في كتاب الخلاف للطوسي (٤٦٠ هـ) مرسلأ ^(٣٨) ،

تماماً كإرساله في نقل الشهيد الأول والاحسائي ، وقد نصرَ على جهالة رواة الخبر أو إرساله كل من : المرتضى في الذريعة ^(٣٩) ، والبهائي في زبدة الأصول ^(٤٠) ، والمظفر في أصول الفقه ^(٤١) ، ومحمد تقي الحكيم ^(٤٢) ، وغيرهم .

على أنّ الكراجكي في كنز الفوائد ينقل اختلاف صيغ هذه الرواية مصرحاً بجهالة الرواة ^(٤٣) .

وقد حاول الجصاص - انتصاراً لمذهبه - تذليل عقبة الإرسال في الخبر : بأنهم عندما يقولون بأنّ هؤلاء الرواة من أصحاب معاذ فلا يكونون إلا ثقات ^(٤٤) . وهذا كلام غريب حقاً ؛ فهل مصاحبة شخص لمعاد تثبت عدالته أو وثاقته ؟ ! إنّ هذا لا يعني نظرية عدالة الصحابة فحسب ، بل عدالة أصحاب الصحابة ، وهذا ما لا أظن أنّ القائلين بعدالة الصحابة يقبلونه ، فضلاً عن منكري هذه النظرية .

وعليه ، فهذا الخبر لا يصحّ رغم اشتهاؤه وتداوله ، فلا يمكن الاعتماد عليه في نظريّتنا هنا ، ولا في مسألة اجتهاد الرأي .

وقد يقال في إبطال صدور هذا الحديث بما ذكره الفيض الكاشاني من أنّ معناه أنّ معاذاً أجيّز له الرجوع إلى رأيه عندما لا يوجد شيء حول الموضوع في الكتاب والسنة ، وهذا معناه أنّ الكتاب والسنة ناقضان ، مع أنّ القرآن نصّ على إكمال الدين ، فليس هناك معنى للأخذ برأي معاذ إلا أنّه يوحى إليه ما دام لا مرجع له من كتاب أو سنة ، فيما لا يهتدي الرسول ﷺ برأيه ، بل يحتاج إلى وحى من الله سبحانه ، بل لو حكم معاذ برأيه لزم على النبي ﷺ اتّباعه بعد أن كان رأي معاذ حجة ، فصار معاذ إماماً والنبي ﷺ تابعاً له ^(٤٥) .

وخلاصة إشكالية الفيض : أنّ هذا الحديث يناقض مبدأ إكمال الدين . إلا أنّ الذي يبدو أنّ الحديث لا ينافي هذا المبدأ ؛ لأنّه صدر قبل نزول آية إكمال الدين ،

وهذا معناه أنه قبل إكمال الدين لا مانع من العمل بالرأي والاجتهاد ، أمّا بعد إكماله فإنّ فرضية عدم وجود الحكم في الكتاب والسنة - وهي الفرضية التي جاءت في حديث معاذ - تكون ملغاة عملياً ، فلا موضوع للاجتهاد بالرأي إلا إذا فرضنا أنّ عدم الوجدان سيكون في قوّة عدم الوجود ، ومعه سيكون عدم العثور على الحكم في الكتاب أو السنة بمثابة محقق حكمي لعدم الوجود ، وبه يتوفر موضوع حديث معاذ .

هذا كلّه إذا لم نقل بأنّ مقصوده من عدم وجود الحكم في الكتاب والسنة عدم وجوده بعنوانه ، لا عدم وجوده بخطوطه العريضة ، وإلا انتفى الإشكال من رأس . فإشكالية الفيض الكاشاني يمكن تجاوزها .

وأما عدم انتظاره للوحي فهو صادق لو كان ما سيجتهد فيه منسوباً إلى الله تعالى كما هي العادة عندما يسأل النبي عن شيء ، لا مطلقاً .

ثانياً : إنّ غير تام الدلالة على تمام حيثيات الموضوع الذي نحن فيه : لأنّ الترتيب الذي ذكره معاذ لمّا سأله رسول الله ﷺ لا دلالة على الحصر فيه ، فنحن لا ندري أنّه لو قال معاذ لرسول الله في الجواب الأول بأنّه يرجع إلى السنة ، ثم سأله رسول الله ثانية ، وأجاب بالرجوع إلى القرآن . . لو حصل ذلك لا نعلم هل كان سيعترض النبي ﷺ عليه أم لا ؟ فهذا الترتيب عفوي جاء من معاذ ، ولا دلالة على البعد الحصري فيه ، ومجرّد موافقة النبي ﷺ عليه لا يدلّ على بطلان الترتيب الآخر بين الكتاب والسنة على الأقلّ .

نعم ، غاية ما في هذا الدليل أنّه يمكن - لو حصلنا على حكم من القرآن - أن لا نرجع إلى شيء آخر ؛ لأنّ النبي ﷺ لم يعترض على معاذ لمّا اكتفى في الجواب الأول بالقرآن الكريم .

ب - جملة روايات عن ابن عباس وابن مسعود وعمر بن الخطاب أنّهم قالوا لشريح وغيره ما يفيد هذا المضمون أيضاً ، وأنّ هذا عمل الخلفاء الأوائل (٤٦) .

وهذه النصوص لو تمت سنداً لا تفيد ؛ لأنها ليست رواية عن معصوم ، فلعلها اجتهاد من هؤلاء الصحابة ، ولم يحرز قول أو فعل الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) ذلك حتى يستند إليه وفق الاعتقاد الشيعي .

وقد يضاف إلى ذلك كله : ما ذكره الشيخ عبد الغني عبد الخالق من أن معاذاً وأمثاله كان لديهم الكثير من السنن القطعية سنداً ودلالة ، فهذا التعميم في الخبر واضح في حقهم (٤٧) .

وعليه ، فهذا الدليل لا يقوى على إثبات أي من التفاسير الخمسة المتقدمة لنظرية تقدم القرآن على السنة .

٤- ولادة التقدم القرآني من منح القرآن الحجية للسنة :

إن تقدم الكتاب على السنة ناشئ من كونه الأصل والأساس في حجيته ؛ إذ بدون النص القرآني لا تكون السنة حجة أساساً ؛ فلهذا كان القرآن مقدماً عليها (٤٨) .

وهذا الدليل واضح الضعف ، وليس هناك ضرورة للإطالة فيه ؛ وذلك :

أولاً : قد لا يكون القرآن مصدر حجية السنة ؛ فقد أثبتنا في محله (٤٩) أن حجية الفعل والتقرير النبويين ليس منشؤها القرآن الكريم وإنما دليل العصمة في علم الكلام ، وقد لا يكون هذا الدليل إلا عقلياً كما ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين المسلمين ، أو عقلياً وقرآنياً يمكن الاستغناء بعقليته عن قرآنيته ما دام معاً دليلاً صحيحاً ، أو على قانون الإرشادية في النقل عندما يدل العقل .

ثانياً : لنفرض أن أصل حجية السنة جاء من القرآن ، فهذا لا يثبت التفسير الثالث المتقدم لنظرية التقدم القرآني ؛ إذ قد يعطي القرآن الاعتبار لمصدر معرفي ويجعله في عرضه ، بحيث لو تحدث القرآن عن موضوع ما ألزمنا - هو نفسه - بالرجوع إلى المصدر المعرفي الآخر معه وعدم الاستغناء بالقرآن عنه ، فهذا

العقل هو الذي يثبت نبوة الأنبياء وغيرها ، ولا يعني أنّه إذا تحدّث في موضوع ما انسَدَ باب الرجوع إلى المصادر المعرفية الدينية الأخرى كالقرآن - كما عليه مشهور المسلمين - بصرف النظر عن قضية التعارض ، وذلك لملاحقة بعض التفاصيل أو التطبيقات أو نحوها بما لا يخلّ بوضوح القاعدة العقلية التي تتقوّم بالوضوح كما هو مقرر في علمي الفلسفة والمنطق .

كما لا يثبت هذا الدليل لزوم البداية بالكتاب ؛ لأنّه بعد أن أعطى القرآن الحجية للسنة صاراً معاً حجةً ، فما هو المبرر المنطقي للبداية معرفياً بالكتاب على نحو الضرورة المعرفية المنطقية ؟ !

وكذلك الحال في التفسير الخامس ؛ لإمكان جعل الحجية لطريق قابل لأن يتقدّم على الأصل ، كما قدّموا الأحاد على القرآن في التخصيص والتقييد ونحوهما .

فهذا الاستدلال الذي ذكره بعضهم لا يعطي سوى التقدّم الاعتباري للنصّ القرآني ، وهذا ما لا نبحت عنه هنا ؛ لأنّ غرضنا التقدّم ذو الأثر بالنسبة للأصولي .

نتيجة البحث في التقدّم القرآني :

ظهر نتيجة المعالجات المتقدّمة : أنّ نظرية التقدّم القرآني لم تثبت بدليل معتبر في معناها الثالث الذي هو الاكتفاء بالكتاب على تقدير وجود الحكم فيه ، لكنّها صحيحة بمعناها الثاني ؛ وهو البداية بالكتاب ليحكم فهمه على السنة الظنية بالتفصيل الذي بيّناه . كما أنّ التفسير الخامس المتقدّم - وهو سقوط حجية السنة بمعارضتها للكتاب - صحيح في السنن المحكية الظنية وفق ما شرحناه . وأمّا التفسير الأول والرابع فلا علاقة لهما ببحثنا الذي يتّسم بالبعد الأصولي في مرجعية القرآن والسنة على مستوى عملية الفهم والتفسير والاجتهاد ، وإنّما هما جانبان : وجودي واعتباري ، ينفعان المتكلّم أو الفيلسوف أو المثقّف ، وإن أمكن أن يكون التفسير الرابع في نفسه صحيحاً . والله العالم .

الهوامش

- (١) أنظر : الخطيب البغدادي ، الكفاية في علم الرواية : ٣٠ ؛ وابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله ٢ : ١٩١ ؛ والقرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ١ : ٣٩ ؛ وابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث : ١٨٦ ؛ والحاكم النيسابوري ، معرفة علوم الحديث : ٦٥ ؛ والأنصاري الهروي ، ذم الكلام وأهله ٢ : ٥٦ ، ٥٨ ، و
- (٢) الكفاية في علم الرواية : ٣٠ ؛ وابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله ٢ : ١٩١ - ١٩٢ ؛ والجامع لأحكام القرآن ١ : ٣٩ .
- (٣) الخطيب البغدادي ، الكفاية في علم الرواية : ٣٠ .
- (٤) ربما من الذين امتازوا شيئاً بتناول الموضوع باختصار هو العلامة السيد محمد تقي الحكيم (١٤٢٤ هـ) في كتابه المشهور : الأصول العامة للفقهاء المقارن .
- (٥) محمد تقي الحكيم ، الأصول العامة للفقهاء المقارن : ٢٤٨ .
- (٦) أنظر : الفتوحات المكية ٣ : ١٠٨ .
- (٧) بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ١ : ٢٢٩ - ٢٣٠ .
- (٨) أنظر : عبد الكريم إسماعيل صباح ، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح : ٣٢٥ ؛ وأحمد محمود الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي : ٨١ .
- (٩) أنظر : الموافقات ٤ : ٣٩٢ ، الهامش .
- (١٠) أنظر - بشكل خاص - : حيدر حب الله ، حجية السنة في الفكر الإسلامي ، قراءة وتقويم : ٣٢٧ - ٣٢٩ .
- (١١) أضواء على السنة المحمدية : ٣٩ - ٤٢ .
- (١٢) محمد عبد العزيز الخولي ، مفتاح السنة أو تاريخ فنون الحديث : ٦ - ٧ .
- (١٣) القرضاوي ، المدخل لدراسة السنة النبوية : ٦٩ .
- (١٤) عبد الكريم إسماعيل صباح ، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح : ٣٢٥ ؛ وأبو لبابة حسين ، أصول علم الحديث بين المنهج والمصطلح : ١٤٣ .
- (١٥) الخطيب ، أصول الحديث علومه ومصطلحه : ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٦ - ٤٧ ؛ والخن واللام ، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح : ٣٦ .

- (١٦) الشاطبي ، الموافقات ٤ : ٣٩٢ .
- (١٧) أنظر : حجية السنّة في الفكر الإسلامي : ٥٠٥ - ٥١٦ .
- (١٨) المصدر نفسه ٤ : ٣٩٤ - ٣٩٥ .
- (١٩) الخضري بك ، أصول الفقه : ٢٨٢ .
- (٢٠) الشاطبي ، الموافقات ٤ : ٣٩٢ ؛ والخولي ، مفتاح السنّة ٦ ؛ والخضري ، أصول الفقه : ٢٨٢ ؛ والخطيب ، أصول الحديث علومه ومصطلحه : ٣٦ ؛ والقرضاوي ، المدخل لدراسة السنّة النبويّة : ٦٩ ؛ والخن واللحام ، الإيضاح في علم الحديث والاصطلاح : ٣٦ ؛ وأبو لبابة حسين ، أصول علم الحديث بين المنهج والمصطلح : ١٤٣ ؛ وأحمد محمود الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي : ٨١ .
- (٢١) محمد تقي الحكيم ، الأصول العامّة للفقه المقارن : ٢٤٨ - ٢٤٩ .
- (٢٢) يراجع كتابنا « حجية الحديث » المعدّ للطبع قريباً إن شاء الله ، ص ٤٠ - ٦٦ .
- (٢٣) حجية السنّة : ٤٩٠ .
- (٢٤) الشاطبي ، الموافقات ٤ : ٣٩٢ - ٣٩٣ ؛ والخولي ، مفتاح السنّة ٦ - ٧ ؛ والخطيب ، أصول الحديث : ٣٦ ؛ والقرضاوي ، المدخل لدراسة السنّة النبويّة : ٦٩ ؛ ومحمد الخضري بك ، أصول الفقه الإسلامي : ٢٨٢ .
- (٢٥) القرضاوي ، المدخل لدراسة السنّة النبويّة : ٦٩ .
- (٢٦) أنظر : مسند ابن حنبل ٥ : ٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢ ؛ وسنن الدارمي ١ : ٦٠ ؛ وسنن أبي داود ٢ : ١٦٢ ؛ وسنن الترمذي ٢ : ٣٩٤ ؛ ومسند الطيالسي : ٧٦ ؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٥ : ٣٥٨ ؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد : ٧٢ ؛ والاستيعاب ٣ : ١٤٠٣ - ١٤٠٤ ؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢ : ٥٥ - ٥٦ ؛ ونصب الراية ٥ : ٣٩ و ...
- (٢٧) الشاطبي ، الموافقات ٤ : ٣٩٣ ؛ والخولي ، مفتاح السنّة ٧ ؛ والخطيب ، أصول الحديث : ٣٦ ؛ والقرضاوي ، المدخل لدراسة السنّة النبويّة : ٦٩ ؛ ومحمد الخضري ، أصول الفقه : ٢٨٢ ؛ وعبد الكريم إسماعيل صباح ، الحديث الصحيح : ٣٢٥ ؛ وأحمد الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي : ٨١ .
- (٢٨) أنظر كلام العظيم آبادي حول الحديث في : عون المعبود ٩ : ٣٦٩ - ٣٧٠ .
- (٢٩) المحلّى ١ : ٦٢ .
- (٣٠) التاريخ الصغير ١ : ٣٠٤ ؛ والتاريخ الكبير ٢ : ٢٧٧ .
- (٣١) العقيلي ، الضعفاء ١ : ٢١٥ .

- (٣٢) ابن حبان البستي ، الثقات ٦ : ١٧٣ .
- (٣٣) راجع : الخوئي ، معجم رجال الحديث ٥ : ١٧٥ - ١٧٦ ، رقم : ٢٤٩٦ - ٢٥٠٠ .
- (٣٤) الطبراني ، المعجم الكبير ٢٠ : ١٧٠ .
- (٣٥) الإحكام ٥ : ٦٩٨ .
- (٣٦) الألباني ، ضعيف سنن الترمذي : ١٥٣ - ١٥٤ .
- (٣٧) الاحسائي ، عوالي اللآلي ١ : ٤١٤ .
- (٣٨) الخلاف ٦ : ٢٠٩ .
- (٣٩) الذريعة ٢ : ٧٧٣ .
- (٤٠) زبدة الأصول : ١١٠ .
- (٤١) أصول الفقه ٣ : ١٩٥ .
- (٤٢) الأصول العامة للفقه المقارن : ٣٣٩ - ٣٤٠ .
- (٤٣) الكراجكي ، كنز الفوائد : ٢٩٦ .
- (٤٤) الجصاص ، الفصول في الأصول ٤ : ٤٤ - ٤٥ .
- (٤٥) الأصول الأصيلية : ٧ - ٩ .
- (٤٦) الشاطبي ، الموافقات ٤ : ٣٩٣ ؛ والقرضاوي ، المدخل لدراسة السنة النبوية : ٦٩ ؛
ومحمد الخضري ، أصول الفقه : ٢٨٢ ؛ وأبو لبابة حسين ، أصول علم الحديث :
١٤٣ ؛ وأحمد الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي : ٨١ .
- (٤٧) عبد الغني عبد الخالق ، حجية السنة : ٤٩٤ .
- (٤٨) الخن والهام ، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح : ٣٦ ؛ وقد يظهر من أحمد
الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي : ٨١ .
- (٤٩) أنظر : حجية السنة في الفكر الإسلامي : ٦٠١ - ٦٠٩ .

قاعدة اليد القسم الأول

□ الشيخ محمد الرحمانى

إن قاعدة اليد هي إحدى قواعد الضمان المهمة . . وقد سلط الضوء في
القسم الأول على بحث القاعدة من ناحية : نص القاعدة وألفاظها . . أدلتها . .
السند . . الدلالة . . وما هو المراد باليد . . والاشارة الى بعض التطبيقات . .

أهمية البحث :

يعتبر البحث في قاعدة الضمان من البحوث الابتلائية سيما في العصر
الحاضر ، فكلما تطورت الحياة المادية واتسعت كلما اشتدت الحاجة إلى مثل هذه
البحوث ؛ لأن من هواجس الإنسان في حياته هو مسألة تحمل الأضرار
والخسائر التي تلحقه في نفسه أو عرضه أو ماله ، وتتفاقم المشكلة عندما تُفقد
الجهة القانونية التي تتكفل ضمان هذه الخسائر ، سيما مع اتساع رقعة هذه
الخسائر بدءً من الجانب الاقتصادي ووصولاً إلى مجال البيئة والأعمال العلمية
والفكرية والفنية .

وكنموذج لذلك ما نلاحظه في مجال السرقات الفنية والعلمية التي تبدأ بكسر
الأقفال للأقراص المضغوطة وتنتهي بسرقة الحقوق المعنوية لحق النشر ،

وكذلك الأضرار الحاصلة في مجال البيئة كالتلوث والأصوات المزعجة التي ترتفع في الفضاء ، أو في مجال الاقتصاد كأنواع الحيل الجديدة ، وكذلك ما تتركه المعامل والمصانع من تلوث وأضرار على البيئة ، وكذلك ما تتركه السفن والبواخر العملاقة من سموم وأضرار وتلوث في البحار والمياه بسبب نفاياتها السامة ، إلى غير ذلك من مئات الموارد الأخرى التي غيّرت ملامح حياة الإنسان وعرضت سلامته الروحية والنفسية والبدنية إلى أخطار جادة وهامة .

وفي ضوء ذلك تتضح ضرورة دراسة بحث الضمان ^(١) وأحكامه وقواعده الفقهية التي يمكن أن تُسهم في الإضاءة على بعض الفراغات البحثية المتروكة أو المصاديق الجديدة في هذا البحث .

أقسام الضمان :

ينقسم الضمان بشكل عام إلى قسمين أساسيين :

الأول : الضمان العقدي .

الثاني : الضمان القهري .

والمراد بالأول : التزام يثبت في الذمة بمخالفة العقد . وهو عند الفقهاء على

قسمين :

١ - الضمان العقدي بمعناه العام الشامل للكفالة والحوالة أيضاً .

٢ - الضمان العقدي بمعناه الخاص الذي يختصّ بالمال عيناً كان أو منفعة .

والمراد بالثاني : - وهو الضمان القهري المعبر عنه في الاصطلاح الحقوقي بالمسؤولية المدنية - ضمان الخسائر التي تتوجه إلى الإنسان بصورة عمدية أو غير عمدية ، سواء كان المتسبب فيها صغيراً أو كبيراً ، بل حتى لو كان حيواناً فإن صاحبه يضمن في بعض الحالات .

ودائرة هذا النوع من الضمان واسعة تشمل عدّة أبواب فقهية كالغصب والإجارة والديات والعارية والمكاسب . وقد ذكر الفقهاء أسباباً له هي :

- ١ - الإتلاف . ٢ - الاستحواذ ووضع اليد . ٣ - الغصب . ٤ - التغيرير . ٥ - القبض . ٦ - التعدي والتفريط . ٧ - الالتزام . ٨ - الاستيفاء .

ومن الواضح أهمية وخطورة مثل هذا النوع من الضمان ، وذلك :

أولاً : باعتباره ابتلاءً أكثر من غيره .

ثانياً : قلّة بحثه والتعرّض له من قبل الفقهاء ، بعكس الضمان العقدي الذي أفردوا له كتاباً خاصاً باسم (كتاب الضمان) ، في حين لم يُشبع البحث كثيراً في الضمان القهري بشكل مستقل .

ثالثاً : اتساع موضوع هذا الضمان بسبب التطور العلمي والتكنولوجي المعاصر ، بحيث إنّ بعض مصاديقه وحالاته تستدعي بحثاً فقهياً خاصاً بها .

وغرضنا من هذا المقال هو تسليط الضوء على أسباب هذا الضمان ودراساتها - قدر الإمكان - بأسلوب جديد والتركيز على مصاديقه المستحدثة . كما سندرس أيضاً السبب الذي دعا الفقهاء إلى بحثه تحت عنوان قاعدة اليد أي في مبحث وضع اليد والتصرف العدواني .

نص القاعدة :

من أهم مصادر القاعدة هو النبوي المشهور : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » ، وقد ورد هذا الحديث في مصادر أهل السنة بنحوين :

الأول : ما رواه أكثر الجمهور وكذلك الإمامية أنّه ﷺ قال : « على اليد ما أخذت حتى تؤديه » وممن رواه أحمد (٢) .

الثاني : ما رواه الكثير من الفريقين أنّه ﷺ قال : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » . بدون الضمير في آخره ، وممن رواه منهم الترمذي في سننه (٣) .

وأما مصادر الإمامية فقد روته إضافة للنحوين السابقين بلفظ « على اليد ما ما قبضت » ^(٤) ، و بلفظ « على اليد ما جنت » ^(٥) ، فتكون أنحاء نقل الحديث أربعة .

وسنشير إلى ما يترتب عليها من ثمرات وآثار في البحوث اللاحقة .

سند الحديث :

من البحوث الأساسية في الحديث هو البحث السندي ؛ لأنه إذا تمّ السند ثبت الصدور ومن ثمّ يجوز التمسك بطلاق الحديث ، وإلا فلا يصح التمسك بإطلاقه إلا بمقدار ما يوافق السيرة العقلانية . ومن هنا سنعتقد البحث في مقامين :

المقام الأول : رأي الجمهور

اختلف علماء الجمهور في سند الرواية ، فالبعض عبّر عنها بالحسنة أو الصحيحة كالترمذي في سننه ^(٦) والحاكم في المستدرك ^(٧) . وذهب جماعة إلى تضعيفها كالبخاري ومسلم ؛ ولذا لم يروياها وكذا ابن حزم ^(٨) .

المقام الثاني : رأي الإمامية .

اختلفت الإمامية في الرواية أيضاً ، فذهب بعضهم إلى تضعيفها وذلك :

١ - لإرسالها .

٢ - إنّه على فرض إسنادها فإنّ في سندها سمرة بن جندب والحسن البصري وقتادة ، وقد ضعفهم أهل السنة من جهات عديدة ، فسمرة خالف أمر الرسول ﷺ صريحاً في قضيته مع الأنصاري حتى قال عنه ﷺ : « إنّه رجل مضار » ^(٩) ، هذا أولاً .

وثانياً : إنّ سمرة وضع أحاديث في فضل ابن ملجم قاتل الإمام علي ﷺ ، حيث روى أن قوله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ

رُءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿١٠﴾ النازل في علي عليه السلام قد نزل في ابن ملجم ؛ لأنه قتل علياً عليه السلام ، وأن قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴾ (١١) قد نزل في علي عليه السلام (١٢) .

وثالثاً : قتله الكثير من المسلمين في أيام ولايته على البصرة من قبل زياد بن أبيه كما نقل ذلك محمد بن سليم وأبو سوار العدوى (١٣) .

ورابعاً : تحريض الناس لقتال الإمام الحسين عليه السلام ، كما نقله أحمد بن بشير عن مسعد بن كرام (١٤) .

وأما بالنسبة للحسن البصري وباقي رجال السند فقد طعن فيهم أيضاً ، ولا حاجة لنقل ذلك بعد سقوط السند بسمرة بن جندب .

كما ذهب جماعة من الإمامية إلى تصحيح سند الحديث ؛ وذلك لما يلي :

أ - إن ضعف السند منجبر بالشهرة العظيمة بين الفقهاء . بل قد ذهب البجنوردي - وهو من جملة القائلين بذلك - إلى أن الشهرة توجب « كونه موثوق الصدور الذي هو موضوع الحجية ، بل لا يبعد أن يكون من مقطوع الصدور ، وعلى كل حال لا كلام في حجيته » (١٥) . وممن ذهب إلى ذلك أيضاً المحقق النراقي والمرافي ومكارم الشيرازي .

وللقائلين بمبنى جابرية ضعف السند بعمل المشهور مباني مختلفة هي كالتالي :

١ - يرى البعض أن عمل المشهور كاشف عن اعتمادهم على السند .

٢ - إن عملهم كاشف عن وجود سند معتبر للرواية عندهم .

٣ - إن عملهم جابر لضعف السند تبعداً .

٤ - إن عملهم كاشف عن توفر القرائن في عصرهم الموجبة للوثوق والاطمئنان عندهم بالرواية .

ب - استدلل البعض على اعتبار الرواية سنداً بأن الكثير من الأكابر رفعوها إلى النبي ﷺ بقولهم قال النبي ﷺ مما يكشف عن قطعهم بالصدور ، وإلا كانت النسبة كذباً على الرسول ﷺ .

٢ - وذهب البعض كالشيخ كاشف الغطاء إلى حجية الرواية ؛ وذلك لأن الرواية إذا كانت متواترة أو مستفيضة فهي حجة ولا حاجة حينئذٍ للبحث في سندها .

المناقشة :

لا شك أن المناقشة في كل واحد من هذه المباني يستدعي بحثاً مطولاً لا يسعه هذا المقال إلا أنه يتم التعرّض لذلك بمقدار الحاجة فنقول :

أما فساد المبنى الرابع : فلأننا حتى لو قبلنا بأن النقل القطعي كاشف عن القطع بالصدور إلا أن قطعهم بالصدور لا قيمة له عندنا ؛ لأنه حجة عليهم فحسب .

وأما صحة المبنى الأول فلأننا لو بقينا وسند هذه الرواية مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فهي ضعيفة قطعاً ، لكن مع الأخذ بالقرائن الخارجية من قبيل عمل المشهور يمكن القول به .

والصحيح من هذه المباني هو الثاني سيما مع كثرة المفتين على طبق هذه الرواية وقلة من لا يفتي بها .

إشكال :

في مقام الإشكال في سند الرواية استعرض الإمام الخميني كلمات السيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن زهرة فقال : « وقد اشتهر بين متأخري المتأخرين جبر سنده بعمل قدماء الأصحاب ، وهو مشكل ؛ لأن الظاهر من السيد علم الهدى وشيخ الطائفة والسيد ابن زهرة - قدس سرهم - هو إيراد رواية

واحتجاجاً على العامة لا استناداً إليه للحكم ... بل الظاهر عدم وجوده في المقنع والهداية والمراسم والوسيلة وجواهر الفقه

نعم ، إن ابن إدريس تمسك به في السرائر في موارد ، ونسبه جزماً إلى رسول الله ﷺ مع عدم عمله بالخبر الواحد ، ثم شاع الاستدلال به بين المتأخرين من زمن العلامة ، وكأنه اختلفت حالاته من عصر قدماء أصحابنا إلى عصرنا ، ففي عصر السيد والشيخ كان خبراً مروياً عنهم على سبيل الاحتجاج عليهم ، ثم صار مورد التمسك في العصر المتأخر ثم صار من المشهورات في عصر آخر ، ومن المشهورات المقبولات في هذه العصور ، حتى يقال : لا ينبغي التكلم في سنده . فالبناء على الاعتماد عليه مشكل - إلى قوله - : ولعل من مجموع ذلك ومن اشتهاره بين العامة قديماً على ما يظهر من علم الهدى ﷺ ومن إتقان متنه وفصاحته بما يورث قوة الاحتمال بأنه من كلمات رسول الله ﷺ - لا سمرة بن جندب وأمثاله - ربما يحصل الوثوق بصدوره ، ولعل بناء العقلاء على مثله مع تلك الشواهد لا يقصر عن العمل بخبر الثقة .

لكن بعد اللتيا والتي في النفس تردد : لأن ابن إدريس وإن نسبه في غير موضع إلى رسول الله ﷺ ، لكن في كتاب غصب السرائر تمسك في مسألة بالأصل وعدم الدليل ، ثم قال : « ويحتج على المخالف بقوله ﷺ : « على اليد ... » . وهذا يوجب حصول الاحتمال بأن سائر الموارد من قبيل الاحتجاج عليهم ، لا التمسك به وإن كان خلاف ظاهره » (١٦) .

ويمكن المناقشة فيه بما يلي :

أولاً : إن الظاهر من عبارة السيد المرتضى في الانتصار أنه في مقام الاستدلال على رد أهل السنة للحديث الذي رواه وقبله السيد المرتضى نفسه أيضاً ، وليس كلامه من باب الاحتجاج عليهم به فقط كما أفاد السيد

الخميني تَدْرُ ، وكذا الحال بالنسبة لكلام الشيخ الطوسي . والجمع بين الاستدلال بالأمانة المفيدة للرواية وبين الأصل سيما لو كان موافقاً للأمانة - في كلام المتقدمين من فقهاءنا كثير ، والسر في ذلك هو عدم تنقيح دائرة جريان الأصول في ذلك العصر .

ثانياً : إن مبنى الإمام الخميني تَدْرُ هو حجية الرواية التي تنسب إلى المعصوم على وجه القطع حتى لو كانت مرسلة ، وروايتها هي من هذا القبيل في كلمات كثير من الأعلام .

ثالثاً : إن عدم نقل بعض الفقهاء للرواية في كتبهم لعلّه : أولاً من جهة أن ضمان اليد أمرٌ عقلاني لا يحتاج إلى رواية ، وثانياً لوجود روايات معتبرة أخرى كصحيفة أبي ولاد .

دلالة الحديث :

هناك احتمالان في بيان دلالة الحديث وبيان المراد به :

الاحتمال الأول : إن الرواية إخبار عن بقاء المال الذي يكون بيد الغير حتى يردّه إلى صاحبه . وبناءً على هذا التفسير فإن الرواية لا تشتمل على أي حكم فيها ، وإنما هي مجرد إخبار محض عن بقاء المال بيد الغير حتى يُردّ إلى صاحبه .

ويرد على هذا التفسير :

أولاً : إن مفاد هذا الإخبار أمرٌ بديهي وواضح لا يحتاج إلى بيان ، فصدوره عن النبي ﷺ مضافاً إلى كونه زائداً ولا حاجة إليه يعدّ لغواً لا ينبغي صدوره عن المتكلم العادي فضلاً عن مثل رسول الله ﷺ .

ثانياً : إن هذا الإخبار مخالف للواقع وكذب ؛ لأنّ المال الذي يؤخذ من الغير قد يتلف ولا يبقى على حاله .

الثالث: إنَّ سياق الرواية حاكٍ عن أنَّ الرسول ﷺ في مقام بيان حكم اليد التي تأخذ مال الغير ، ودعوى الإخبار تنافيه .

الاحتمال الثاني : إنَّ الرواية إنشاءً لحكم شرعي ، وقد اختلف أصحاب هذا القول في تعيين هذا الحكم ، فذهب البعض إلى أنَّها تدلُّ على الحكم التكليفي والوضعي معاً . وأمَّا كيفية دلالة عليهما معاً ففيها قولان : قول بأنَّه يدلُّ عليهما بالدلالة المطابقة معاً ، وقول بأنَّه يدلُّ على الحكم الوضعي بالدلالة المطابقة وعلى الحكم التكليفي بالدلالة الالتزامية ^(١٧) .

دلالة (على) في الحديث

من الأمور الأساسية في تعيين دلالة الحديث على إرادة الحكم التكليفي أو الوضعي أو كليهما معاً هو تحديد المراد بحرف (على) الوارد في الحديث ، ويوجد في ذلك ثلاثة أقوال :

القول الأول : ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من أنَّ مجرور (على) إذا نسب إلى فعل من الأفعال فإنَّ مدلول (على) هو الحكم التكليفي ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ ^(١٨) فإنَّ مدلولها هو الوجوب ؛ لأنَّ ﴿ عَلَى النَّاسِ ﴾ تعلّق بالحج وهو فعل من الأفعال .

وأما إذا نسب مجرور (على) إلى المال ، فإنَّ مدلولها هو الحكم الوضعي كما في قولك « عليه دين » . وفي المقام (اليد) في الحديث مدلول للحكم الوضعي ؛ لأنَّ قوله : « على اليد » متعلق بـ « ما أخذت » ، والذي أخذته هو المال ، كما هو واضح ^(١٩) .

القول الثاني : ما ذهب إليه المحقق الأيرواني من أنَّ مدلول (على) هو الحكم التكليفي مطلقاً ودائماً ، سواء نسب مجرورها إلى الفعل أو إلى المال . وإذا كانت النسبة إلى الثاني (المال) فلا بدَّ من تقدير لفظ كالأداء أو الحفظ ^(٢٠) .

القول الثالث : ما ذهب إليه الإمام الخميني وهو عكس ما ذهب إليه المحقق الإيرواني من دلالة (على) على الحكم الوضعي ، سواء كان مجرورها الفعل أو المال . وأما قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ فَإِنَّ مجرور (على) وإن كان فعلاً وهو الحج إلا أنها مع ذلك تدلّ على الحكم الوضعي وهو استقرار وجوب الحج في ذمّة المكلف .

ويشهد له أنّه لو كانت (على) تدلّ على الحكم التكليفي للزم انتفاء الحج مع انتفاء الاستطاعة أو موت المكلف ، مع أنّ وجوب الحج ثابت حتى في هذه الحال ، ممّا يدلّ على أنّ الحكم الوضعي من قبيل الدين أو الحق الذي لا يسقط بالموت .

المناقشة :

في مقام تحديد دلالة الآية وأنها تدلّ على الحكم التكليفي والوضعي معاً أو على خصوص التكليفي أو خصوص الوضعي ، فإنّ القول الأول هو الصحيح من هذه الأقوال ، وإن كان المختار عندنا في مبحث دلالة (على) هو ما ذهب إليه الإمام الخميني من دلالتها على الحكم الوضعي .

والسرّ في ذلك هو أنّ الحديث وإن كان يدلّ بالدلالة المطابقة على الحكم الوضعي ، إلا أنّه يدلّ بالالتزام على وجوب ردّ العين في حال بقائها أو قيمتها في حال تلفها .

توضيح ذلك : إنّ قوله ﷺ « على اليد ما أخذت » جار و مجرور وهو بحاجة إلى متعلّق ، فإن كان المتعلّق من أفعال العموم مثل (يثبت أو يستقر أو يكون) فإنّ الحديث يدلّ حينئذٍ على الضمان كما هو واضح ؛ لأنّ مفادها هو : على اليد ثابت أو مستقر أو كائن ما أخذت حتى تؤدّي ، وهذه الأفعال تدلّ على الضمان وهو حكم وضعي لا تكليفي .

وإن اعتبرنا متعلق « على اليد » فعلاً خاصاً مثل (يجب أو يلزم) فإن الحديث حينئذ يدل على الحكم التكليفي ، إذ يكون مفاده : (يجب على اليد ما أخذت حتى تؤدي) ؛ لأن فعل (يجب) ونحوه كما هو واضح يدل على الحكم التكليفي ؛ ولذا لا يمكن نسبته إلى الأشياء الخارجية ، فلا يقال - مثلاً - : تجب الأرض ، فلو نسب إليها فلا بد من تقدير فعل من الأفعال حينئذ . وعليه إذا كان متعلق « على اليد » فعلاً خاصاً مثل (يجب) ، فإنه لابد مضافاً إلى وجود الفعل الخاص من تقدير فعل آخر مثل (حفظ) أو (رد) ليكون المفاد : على اليد يجب حفظ ما أخذت حتى تؤدي .

لكن يرد على ذلك - من أن متعلق اليد فعل خاص - إشكالات عديدة :

١- إن لازم ما ذكر هو أن يكون المقدّر أمران : أ - فعل خاص ب - فعل من أفعال المكلفين .

وأما إذا قلنا : أن متعلق اليد فعل عام نحو (يستقر) أو (يثبت) فلا ضرورة إلى التقدير الثاني . وإذا دار الأمر بين أن يكون المقدّر أمر واحد أو أمران فإن القواعد تقتضي ترجيح الأول منهما ؛ وذلك لأن التقدير خلاف الأصل ، وعليه فلا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن منه .

٢- إنه لو كان التقدير (يجب) فإنه يتنافى والغاية المذكورة في الحديث ؛ لأن مفادها سيكون : (على اليد يجب رد ما أخذت حتى تؤدي) ، ولاريب في ركاكته ؛ وذلك لاتحاد الغاية والمغنى معاً .

والظاهر ورود هذا الإشكال فيما لو كان المقدّر لفظ (الرد) أو (الأداء) ، أما لو كان المقدّر لفظ (الحفظ) فلا يرد .

٣- إن الكثير من الأعظم قد صرح بأن المدلول المطابق لحديث « على اليد ما أخذت » وإن كان الحكم الوضعي للضمان إلا أن لازمه حكم تكليفي .

وممن صرح بذلك المحقق الخراساني حيث قال : « ولا يخفى أن الضمان هو اعتبار خاص يترتب عليه آثار تكليفاً ووضعاً ، منها : أداء المضمون إلى المضمون له لو تمكّن منه أو أداء بدله من قيمته أو مثله ... » (٢١) .

وممن صرح به أيضاً المحقق الأصفهاني صاحب الحاشية فإنه بعد أن فسّر الضمان بالعهدّة قال : « والعهدّة في كلّ مقام لها آثار تكليفية أو وضعية » (٢٢) .

فالعهدّة - وهي الضمان - في كلّ مورد لها آثار تكليفية ووضعية .

٤- إنّ ما ذكر - من أنّ المقدّر فعل خاص دالّ على الحكم التكليفي فقط دون الوضعي - يتنافى وسياق الرواية وظهورها ، فإنّ الظاهر من سياقها بحسب المتفاهم العرفي هو اشتغال الذمّة والضمان (٢٣) .

والمتحصّل ممّا مرّ الأمور التالية :

١ - إنّ قوله ﷺ « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » في مقام الإنشاء لا الإخبار .

٢ - إنّ أقرب الأقوال في دلالة الخبر هو القول بدلالة الرواية على الحكم الوضعي بالدلالة المطابقة وعلى الحكم التكليفي بالدلالة الالتزامية .

٣ - إنّ الأقرب كون متعلّق اليد فعلاً عاماً لا خاصاً ؛ لأنّ كونه خاصاً مضافاً لما فيه من الإشكالات يستلزم كثرة التقدير ، وهذا بخلاف كونه عاماً فإنّه يستلزم قلّة التقدير أولاً ، كما يستلزم دلالة الرواية على العهدّة (٢٤) والضمان ثانياً ؛ وذلك لأنّه هو المطابق للفهم العرفي من هذا السياق .

ما هو المراد باليد ؟

المراد باليد هنا : كناية عن الاستيلاء والسلطنة دون اليد الحسيّة ، ويشهد لذلك ما يلي :

١ - ما تقدّم من أنّ مدلول القاعدة هو إنشاء الحكم وثبوته ، ومن الواضح إنّ موضوع ثبوت الحكم - سواء كان حكماً وضعياً أو تكليفاً - أعمّ من اليد الجارحة ؛ لأنّه إذا تمّ الاستيلاء على شيء فإنّه يصدق عليه موضوع القاعدة أي الضمان حتى لو لم تُستخدم اليد الجارحة .

٢ - استعمال لفظ اليد في كثير من الآيات والروايات في غير معناها اللغوي ، أي في معناها الكنائي كما في قوله تعالى : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ ^(٢٥) ، فإنّ المراد بها السلطنة دون اليد الحسيّة .

٣ - دلالة القرائن والاستعمالات العرفية الدالّة على عدم إرادة اليد الحسيّة ، كما في قول القائل - مثلاً - : (فلان يده مفتوحة) كناية عن كرمه ، أو قوله : (العقار الكنائي بيد فلان) كناية عن سلطنته وتملكه له .

فإذا اتضح المراد باليد وأنها كناية عن الاستيلاء والتصرّف يطرح السؤال التالي : هل إنّ القاعدة مطلقة بحيث تشمل كلّ استيلاء وسلطنة على مال الغير بما يوجب ضمانه ووجوب ردّه بالالتزام ، أم إنّها لا إطلاق فيها ؟

ولهذا البحث تأثير كبير في سعة أو ضيق موضوع القاعدة وتعيين حدوده ؛ لأنّه على فرض إطلاقها فإنّها تشمل كل يد حتى لو كانت مأذونة ، وأمّا على فرض عدم الإطلاق فإنّها تختصّ ببعض الموارد الخاصّة .

وليس من الصحيح الحكم بوجود الإطلاق أو نفيه على وجه الكلية والعموم ، بل لابد من دراسة الموارد المشكوكة بشكل خاص ، كما فعل ذلك بعض الأعظم كصاحب العناوين ، وهذه الموارد هي عبارة عن التالي :

المورد الأول :

هل القاعدة مطلقة بالنسبة إلى اليد المأذونة ، أو لا بحيث إنّ اليد المأذونة - سواء كانت مأذونة إذنًا شرعياً كالاستيلاء على اللقطة أو إذنًا مالكياً كالعارية - خارجة عن البحث ابتداءً ؟

ومن ثمرات هذا البحث إنّه بناءً على وجود الإطلاق لو تلف المال في يد المأذون من غير تعدٍ أو تفريط فإنّ الحكم بعدم الضمان هو من باب التخصيص ، وأمّا بناءً على عدم وجود الإطلاق فمن باب التخصّص .

والظاهر إطلاق القاعدة وعدم وجود ما يدلّ على تقييدها . ويشهد لذلك أنّه لو كان المال المأذون به في يد أمين أو وكيل قائماً لم يتلف فإنّه يجب ردّه إلى مالكة قطعاً . وأمّا لو أنكرنا الإطلاق خرج هذا المورد عن مدلول القاعدة ، هذا أولاً . وثانياً : إنّ لفظ اليد اسم جنس كما أنّ الألف واللام فيها يدلان على العموم ، ممّا يدلّ على إطلاق القاعدة وشمولها حتى لليد المأذونة .

وأما من أنكر شمولها وإطلاقها لليد المأذونة فقد تمسّكوا بما يلي :

١ - إنّ لسان القاعدة أبّ عن التخصيص ، وإذا قلنا بالإطلاق فإنّه لا بد من خروج اليد المأذونة بالتخصيص فيما لو كان التلف من غير تفريط .

ويمكن الجواب على ذلك بأنّ دعوى كون القاعدة آبية عن التخصيص دعوى خالية عن الدليل ، لأنّ تخصيصها ليس فيه أيّ محذور عقلي أو شرعي يمنع من تخصيصها ، وتخصيص القواعد الفقهية وغير الفقهية المستفادة من الآيات والروايات (كما في النبوي في المقام) غير قليلة في الفقه وغيره .

٢ - استدلّ البعض لنفي الإطلاق في القاعدة بأنّ لفظ (الأخذ) الوارد فيها متضمّن لمعنى العدوان ، واليد المأذونة ليست عدوانية فلا تشملها القاعدة .

والجواب على ذلك : بأنّ لفظ الأخذ وارد في الآيات والروايات كثيراً من غير تضمّن لمعنى العدوان ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ ... ﴾ (٢٦) .

٣ - إنّّه قد يقال : بانصراف قاعدة اليد عن اليد المأذونة .

والجواب على ذلك بأن الانصراف بحاجة إلى منشأ له وهو غير موجود .

والحاصل : فإن القاعدة مطلقة حتى بالنسبة لليد المأذونة ، نعم تخرج اليد المأذونة - سواء كانت شرعية أو مالكية - كيد الوكيل والمستأجر والعارية واللقطة ونحوها - خارجة عن الاطلاق بدليل خاص فهي مخصصة بها ما لم يكن ثمة إفراط أو تفريط .

وأما اليد غير المأذونة فهي داخلة في القاعدة سواء كانت عدوانية كالغصبية أو غير عدوانية كالأخذة بالعقد الفاسد .

وعليه : فإن موضوع القاعدة هو كلّ استيلاء أو تصرف في مال الغير ، فإنه مضمون ما لم يقدّم دليل خارجي على عدم الضمان .

وبما تقدّم من البيان يمكن القطع بوجود الاطلاق في القاعدة ، وإمكانية التمسك به في موارد الشك بمجرد صدق عنوان الاستيلاء والتصرف في مال الغير .

المورد الثاني :

من الموارد التي أشار إليها صاحب العناوين وهو إطلاق القاعدة بالنسبة لليد المركبة . قال نَجَّزٍ : « وهل يعمّ الدليل اليد المركبة ؟ الظاهر ذلك ... » (٢٧) . ثمّ قسم نَجَّزٍ اليد إلى قسمين :

١ - أن تتسلّط تمام الأيدي على جميع المال .

٢ - أن تتسلّط كلّ يد على جزء من المال كالنصف ونحوه .

أما القسم الثاني : فلا شكّ في شمول إطلاق القاعدة له ؛ لأنّ موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير ، وأما تقييد التسلّط بأن يكون على تمام المال فغير مستفاد لا من القاعدة ولا من خارجها .

وأما القسم الأول فيمكن القول بأن موضوع الضمان هو الاستيلاء والتسلط على نحو الاستقلال ، والقسم الأول من اليد المركبة ليست مسلطة على نحو الاستقلال فلا يشملها الإطلاق . قال المحقق الحلبي في ضمان التصرف غير المستقل : « فيه تردد منشؤه عدم الاستقلال من دون المالك » (٢٨) .

ثم إن المالك في موضوع الضمان هو صدق الاستيلاء والتصرف عرفاً ، ولا شك في صدق الاستيلاء في المقام ؛ لأن صدق التصرف والاستيلاء لا يدور عرفاً مدار الاستقلال ، فيكون الجميع ضامناً لتمام المال .

المورد الثالث :

من الموارد التي وقع الشك في شمول إطلاق القاعدة لها هو اليد المنضمة ، وهي شبيهة باليد المركبة إلا أن الفرق بينهما أن كلتا اليدين في المركبة أجنبيتان ، بينما في المنضمة إحداها مالكة والأخرى أجنبية وعدوانية . ويجري التقسيم السابق نفسه في اليد المركبة في اليد المنضمة أيضاً . والضمان ثابت في القسم الثاني - وهو الذي يكون فيه الاستيلاء بنحو الاستقلال على جزء من المال - ولا شك في شمول إطلاق القاعدة له .

وأما القسم الأول فيجري فيه نفس الإشكال السابق في اليد المركبة ، وهو إشكال انصراف القاعدة عن اليد غير المستقلة ، بل إن جريانه هنا - كما يقول صاحب العناوين - أعمق ؛ لأنه في اليد المركبة يمكن أن يقال بضمان كلتا اليدين ، بينما لا يمكن ذلك في اليد المنضمة باعتبار أن إحداها مالكة والأخرى ضامنة .

ومع اتضاح ملاك الضمان وموضوعه - وهو الصدق العرفي للتصرف والاستيلاء - فإننا ندور مداره ، وهو متحقق في المقام .

المناقشة :

أشكل صاحب العناوين « بأنّ اليد المالكة في اليد الضميّة ليست ضامنة قطعاً ، وأمّا اليد غير المالكة إذا شككنا أنها ضامنة أو لا فإنّه تجري أصالة عدم الضمان » (٢٩) .

الجواب :

وقد أجاب نفسه تدُّر على الإشكال بأنّ الحق كون اليد المنضمّة ليست قسيمة لليد المركّبة ، بل هي أحد مصاديقها ، وكما أنّ الضمان ثابت في اليد المركّبة فكذلك في اليد المنضمّة .

وبعبارة أخرى : إنّهُ مع شمول إطلاق القاعدة لمورد البحث لا تصل النوبة إلى الشك وجريان أصالة عدم الضمان . وعليه ، فكما أنّ القاعدة مطلقة بالنسبة إلى اليدين الأجنبيّتين في المركّبة فكذلك مطلقة بالنسبة لليد الأجنبيّة في المنضمّة .

المورد الرابع :

هل إنّ القاعدة مطلقة بالنسبة ليد غير البالغ ؟ أو ليد البالغ غير القاصد ؟ أو ليد الناسي أو لا تشملهم ؟

ذهب كثير من الأعظم ومنهم الشيخ الأنصاري إلى إطلاق القاعدة (٣٠) .

ومنشأ الإشكال والتردد في شمول القاعدة لما ذكر هو الروايات الدالة على أنّ العمل الصادر بدون اختيار وقصد لا حكم ولا قيمة له بنظر الشارع ، ومن هذه الروايات : حديث الرفع (٣١) ، حيث ورد فيه رفع القلم عن الخطأ والنسيان ، ممّا يدلّ على أنّ الحكم الصادر عن خطأ أو نسيان مرفوع ، وكذلك التصرفات الصادرة عن خطأ ونسيان من البالغ حكمها مرفوع أيضاً ومن حكمها الضمان ، وكذا ما يتلفه غير البالغ حتى لو كان عن قصد واختيار ، حيث ورد عمداً الصبي خطأ (٣٢) .

وللأعظم بحوثٌ كثيرةٌ في مقام حلّ التعارض بين إطلاق القاعدة وهذه الروايات كحديث الرفع ، إلا أنّ المقدار الذي يمكن بحثه هو أن يقال :

إنّ أفعال المكلفين التي يمكن أن تقع موضوعاً للحكم الشرعي على قسمين :

الأول : ما يشترط في وقوعه موضوعاً للحكم أن يكون الفاعل بالغاً عاقلاً مختاراً ، كما في إيقاع عقد من العقود .

الثاني : ما لا يشترط فيه ذلك ، بل يقع موضوعاً للحكم بمجرد وجوده الخارجي ، سواء كان الفاعل بالغاً عاقلاً مختاراً أو لم يكن كذلك ، كما في إتلاف مال الغير وكما في تحقق الجنابة وغير ذلك .

وحديث الرفع وحديث « عمد الصبي خطأ » إنّما يجريان في القسم الأول فقط ، وأمّا القسم الثاني فلا يجريان فيه كما في إتلاف الصبي أو المكره أو الجنابة ، ومقامنا هو من القسم الثاني ، بمعنى أنّ الاستيلاء على مال الغير والتصرّف فيه موضوع للضمان مطلقاً كما هو الأمر في إتلاف مال الغير وتحقيق الجنابة عليه .

إشكال : إنّ لازم الضمان وجوب الردّ كما أنّ لازم الجنابة وجوب الغسل ، ولا شك في أنّ الصبي والمجنون غير مكلفين بالأحكام التكليفية ؛ لأنّ العقل والبلوغ من الشروط العامة للتكليف .

الجواب : لا شك في كون العقل والبلوغ من الشروط العامة للتكليف ، ولكن لا منافاة بين حصول سبب الحكم التكليفي أي الضمان وبين تحقق الاستيلاء قبل البلوغ ، نعم يجب الردّ تكليفاً بعد تحقق الشروط العامة للتكليف ومنها البلوغ ، وهذا ما يلتزم به الفقهاء في كثير من الأبواب الفقهية كالجنابة والخمس .

ويمكن الجواب على هذا الإشكال بجواب آخر مبني على مبنى الإمام الخميني في نظرية الخطابات القانونية التي ذهب فيها إلى أنّ الشارع في مقام جعل

الأحكام والقوانين لا يلاحظ خصوصيات الأفراد ، بل يجعلها على تمام الأفراد البالغ منهم وغير البالغ ، العاقل وغير العاقل ، المختار وغير المختار ، إلا أنه في مقام العمل يعتبر الجنون والإكراه والصغر أعتذاراً في ترك التكليف ، فلا يكون ترك وجوب الغسل أو رد مال الغير موجباً للعقاب ، إلا أن ذلك لا يتنافى مع تحقق الجناية أو الضمان ، لأن ذلك لا يتنافى مع الصغر والجنون^(٣٣) .

المورد الخامس

من جملة الموارد في المقام هو إطلاق القاعدة على الأيدي الطولية ، وهي التي تتعاقب على المال قبل رجوعه إلى مالكه وهو ما يطلق عليه أيضاً بتعاقب الأيدي ، في مقابل اليد الابتدائية التي يتم فيها استيلاء يد واحدة على المال ثم يرد على مالكه ، فالكلام في شمول إطلاق القاعدة لليد الطولية وعدمه .

والمختار لدى الفقهاء هو شمولها فيثبت الضمان في جميع الأيدي المتعاقبة ، إلا أن الإشكال في ثبوت الضمان على الأيدي المتعاقبة مع توجهه على اليد الابتدائية في نفس الوقت ، حيث يلزم من ذلك تعدد الضمان والأداء في المال الواحد . وقد تعرض الفقهاء في تفاصيل بحوثهم - كمكاسب الشيخ الأنصاري والحواشي عليه - لهذا الإشكال ونحوه ، وهذا ما لا يمكن التعرض له في مثل هذا المقال فلذا نترك بحثه .

الهوامش

(١) من المفيد هنا الإشارة الى تعريف الضمان لغة واصطلاحاً :

تعريف الضمان :

١- لغةً : هو كفالة الشيء والتزامه . قال الفيومي : « ضمنت المال وبه ضماناً فأنا ضامن وضمنين : التزمت » [الفيومي ، المصباح المنير ، مادة (ضمن)] . وقال الطريحي : « ضمنت الشيء ضماناً : كفلت به ... وضمنت المال : التزمت » [الطريحي ، مجمع البحرين ، مادة (ضمن)] . وقال ابن منظور : « الضمين : الكفيل ... وضمنته إياه كفله » [ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (ضمن)] .

أصل اشتقاق الضمان :

تحسن الإشارة هنا إلى ما ذكره الفيومي في بيان أصل اشتقاق لفظ الضمان حيث قال : « قال بعض الفقهاء : الضمان مأخوذ من الضمّ ، وهو غلط من جهة الاشتقاق ؛ لأنّ نون الضمان أصلية ، والضمّ ليس فيه نون ، فهما مادتان مختلفتان » [الفيومي ، المصباح المنير ، مادة (ضمن)] .

وما ذكره في غاية الأهمية من الناحية الفقهية ؛ وذلك لأنّه قد وقع الخلاف بين فقهاء الفريقين في تعريف الضمان اصطلاحاً ، فذهب أهل السنّة إلى أنّ الضمان من الضمّ ؛ لأنّ المضمون عنه يضمّ ذمّة الضامن إلى ذمّته . بينما يرى الإماميّة أنّه من ضمن أيّ التزام ذمّة المضمون له .

والثمرة في ذلك هي أنّه بناءً على الأول تكون ذمّة كل من الضامن والمضمون عنه مشغولة ، فيجوز للمضمون له الرجوع إلى كل منهما ، وأمّا بناءً على الثاني الذي اختاره الإماميّة فإنّه لا يرجع إلا على الضامن دون المضمون عنه . ويتفرّع على هذا البحث بحوث كثيرة في بحث ضمان القروض .

وأما ضبط الضمان لغة فهو بفتح الصاد كما صرّح به كثير من اللغويين منهم الطريحي في مجمع البحرين ، وإن كان كان الشائع خطأ كسرهما .

٢- الضمان اصطلاحاً

بالرغم ممّا ذكره النقهاء في مجال التعريف الاصطلاحي بحيث قد يبدو وقوع الاختلاف

بينهم في مقام تحديد تعريف الضمان اصطلاحاً ، إلا أنه بعد التأمل في كلماتهم نجد أن تعريفهم الاصطلاحي هو نفس التعريف اللغوي ، وإنما الخلاف في بعض التفاصيل وفي لوازم المعنى اللغوي ، فعلى سبيل المثال ذكر المحقق الأصفهاني في تعريفه أنه : « كون الشيء في ضمن العهدة ... » [المحقق الأصفهاني ، حاشية المكاسب ١ : ٣٠٨] ، وهو نفس المعنى اللغوي .

وقال المحقق الخراساني : « الضمان هو اعتبار خاص يترتب عليه آثار تكليفاً ووضعاً » [المحقق الخراساني ، كاظم ، حاشية المكاسب : ٣٠] .

والمراد من الاعتبار الخاص هو نفس الالتزام والعهدة التي يلتزمها الضامن تجاه مال الغير ، نعم هذه العهدة والالتزام تارة يكون من الضامن وأخرى من العقلاء . والشاهد على ذلك هو ما ذكره المحقق الخراساني من إنه لا ضمان في مال نفس الإنسان ؛ لأن العقلاء لا يعتبرون المالك ضامناً لأمواله الشخصية .

وقال المحقق النائيني في تعريف الضمان : « معنى الضمان كون المال في الذمة ، ومن آثار ثبوت المال في الذمة الغرامة والخسارة ، لا أن الغرامة معناه الحقيقي » [النائيني ، منية الطالب ١ : ١٤٣] .

والحاصل : إن معنى الضمان عبارة عن كون المال في الذمة ، ومن آثار كونه في الذمة غرامته ، فالغرامة لازم الضمان وليست معناه الحقيقي ، قال الشيخ الأنصاري : « المراد بالضمان في الجملتين هو كون درك المضمون عليه بمعنى كون خسارته ودركه في ماله الأصلي » [الأنصاري ، المكاسب ٣ : ١٨٣] .

والمراد بالضمان في الجملتين « قاعدة ما يضمن وعكسها » هو كون تدارك الشيء المضمون في عهدة الضامن بمعنى أن تكون خسارته في مال الضامن . وقد يتبادر من عبارة الشيخ تفسير الضمان بالخسارة دون العهدة ، إلا أن الدقة تقتضي خلافه ؛ لأن قوله : « كون التدارك عليه » يعني ثبوت التدارك في عهده ، فالمدلول المطابق لكلامه هو العهدة ، وقوله : « بمعنى كون خسارته ... » إشارة إلى أحد آثار الضمان ولوازمه ، والشاهد على ذلك هو تصريح المحقق النائيني بكون الخسارة من لوازم الضمان وآثاره لا أنها هي معناه الحقيقي .

وفي ختام هذا العنوان نشير إلى كلام السيد اليزدي في تعريف الضمان وهو أجمع التعاريف في المقام ، حيث قال : « وهو من الضمن ؛ لأنّه موجب لتضمّن ذمّة الضامن للمال الذي على المضمون عنه للمضمون له ، فالنون فيه أصلية ، كما يشهد له سائر تصرفاته من الماضي والمستقبل وغيرهما ، وما قيل من احتمال كونه من الضمّ فتكون النون زائدة واضح الفساد ؛ إذ مع منافاته لسائر مشتقاته لازمه كون العيم مشددة وله إطلاقان :

إطلاق بالمعنى الأعم الشامل للحالة والكفالة أيضاً ، فيكون بمعنى التعهد بالمال والنفس . وإطلاق بالمعنى الأخص وهو التعهد بالمال عيناً أو منفعة أو عملاً ، وهو المقصود « [اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ٢ : ٧٥٩ ، ط / قديمة] .

(٢) أحمد بن حنبل ، المسند ٥ : ٨ .

(٣) الترمذي ، السنن ٢ : ٣٦٩ .

(٤) ابن زهرة ، غنية النزوع : ٢٨٠ .

(٥) السيد المرتضى ، الانتصار ، كتاب الغصب . وفي الطبعة الجديدة بدل (جنت) (أخذت) .

(٦) الترمذي ، السنن ٢ : ٣٦٩ .

(٧) الحاكم ، المستدرك على الصحيحين ٢ : ٤٧ .

(٨) ابن حزم ، المحلّي ٩ : ١٧٢ .

(٩) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٥ : ٢٩٢ .

(١٠) البقرة : ٢٠٧ .

(١١) البقرة : ٢٠٤ .

(١٢) المعتزلي ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ٤ : ٧٣ .

(١٣) الطبري ، تاريخ الأسم والملوك ٤ : ١٧٦ .

(١٤) ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ٤ : ١٧٦ .

(١٥) البجنوردي ، محمد حسن ، القواعد الفقهية ٤ : ٥٤ .

(١٦) الخميني ، روح الله ، البيع ١ : ٢٤٧ .

(١٧) الخوانساري ، منية الطالب ١ : ٢٧٤ ، تقارير بحوث المحقق النائيني .

(١٨) آل عمران : ٩٧ .

(١٩) الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٣ : ١٨١ .

(٢٠) الايراونى ، حاشية المكاسب ٢ : ١١١ .

(٢١) الآخوند الخراسانى ، حاشية المكاسب : ٣٠ .

(٢٢) المحقق الأصفهاني ، حاشية المكاسب ١ : ٣٠٧ .

(٢٣) هذا ، وقد أورد بعض الأعلام - كالمحقق الأصفهاني [المحقق الأصفهاني ، حاشية المكاسب

١ : ٣٠١] ، والسيد بحر العلوم [آل بحر العلوم ، محمد ، بلغة الفقيه ٣ : ٣٤٦] ،

والمرافي [المرافي ، عبد الفتاح ، العناوين ٢ : ٤١٧] ، والنراقي [النراقي ، عوائد الأيام :

٣١٧] - إشكالات أخرى إلا أنها غير واردة ولذا لم نتعرض لها .

(٢٤) الفرق بين الذمة والعهدة : من المناسب ونحن في مقام البحث عن دلالة الرواية التفريق

بين الذمة والعهدة في كلمات الفقهاء والتي خلا الكثير منها من ذلك في حين تعرض

الحقوقيون للفرق بينهما في بحوثهم .

ومن كلمات الفقهاء الذين ميّزوا بين الذمة والعهدة ما ورد في كلام المحقق النائيني حيث

قال : « إن الفرق الجوهرى بينهما هو أن الأموال الخارجية أو أداؤها تكون في العهدة لا

في الذمة ، والذمة وعاء للأموال الكلية فحسب » [الخوانساري ، منية الطالب (تقارير

بحوث المحقق النائيني) ١ : ١٤١] .

وعليه ، فإنّ الضمان يكون دائماً في الذمة ؛ لأنّ ظرف الأموال الخارجية الذي يقع

موضوعاً للضمان هو العهدة لا الذمة ، فإنّ الذمة ظرف للمال الكلّي الذي لا وجود له

خارجاً هذه هي القاعدة العامة ، ولكن مع ذلك يلاحظ في بعض الموارد خرقاً لهذه

القاعدة . قال السيد الحائري : « ربما يكون في العهدة أداء مال ما من دون تعيين خارجي

لذلك المال ، ولا يكون ذاك المال رغم كليته شاغلاً للذمة كما في نفقة الأقارب الواجبة

على الإنسان ، فعهد الإنسان مشغولة بنفقة الأقارب بينما ذمته غير مشغولة بها ، ولا

ضمان عليه لو ترك ، فلو مات مثلاً لم تؤخذ النفقة الماضية التي لم يؤدها من التركة .

وربما يكون المال الكلّي مرتبطاً بالعهدة والذمة معاً كما في من أئلف مال غيره ، فقد

انشغلت ذمته بالمال وانشغلت عهده بوجوب إفراغ الذمة وأداء المال ، بينما الطفل

الصغير الذي أئلف مال غيره - مثلاً - انشغلت ذمته بالمال لكن ليس على عهده شيء .

ولو استدان مالاً من كافر حربي انشغلت ذمته ولكن ليس على عهده الأداء وبإمكانه

أن يملك ما في ذمته فيسقط عنه وتفترغ ذمته » [الحائري ، كاظم ، فقه العقود ١ : ٥١ -

٥٢] .

(٢٥) المائدة : ٦٤ .

- (٢٦) الأعراف : ١٧٢ .
- (٢٧) المراغي ، المير فتاح ، العناوين ٢ : ٤٢٢ .
- (٢٨) المحقق الحلّي ، شرائع الاسلام ٣ : ٢٣٥ .
- (٢٩) المراغي ، المير فتاح ، العناوين ٢ : ٤٢٣ .
- (٣٠) الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٣ : ١٨١ .
- (٣١) الصدوق ، محمد بن علي ، الخصال : ٤١٧ ، باب التسعة ، ح ٩ .
- (٣٢) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٩ : ٩٠ ، باب ٢٦ من أبواب القصاص في النفس ، ح ٢ .
- (٣٣) الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ١ : ٣٨٢ .

إصباح الشيعة بمصباح الشريعة^(١)

□ الشيخ على الفرهودي

نتناول البحث في كتاب (إصباح الشيعة بمصباح الشريعة) (٢) من خلال محورين رئيسين : الأول : دراسة شخصية المؤلف في بُعديها الذاتي والعلمي . . والثاني : دراسة خصائص الكتاب بما يُغطّي الحثيَّات التالية : تاريخ التدوين ودواعيه . . هيكلية وترتيب مطالب الكتاب وامتيازاته . . المسلك الفقهي للمؤلف من ناحية منهج الاستدلال والاستناد الى الأدلة والتحليل والتدقيق العلمي . . نظرة الفقهاء التاليين للمؤلف ومستوى ونحو رجوعهم للكتاب في مُصنَّفاتهم . . مضافاً الى تَامَلَات في بعض مطالب الكتاب . .

المحور الأول : المؤلف

أَوَّلًا: الهوية الشخصية

لقد ضُبُطت هوية صاحب (الإصباح) في كتب التراجم كالتالي : قطب الدين أبو الحسن محمد بن الحسين بن تاج الدين الحسن بن زين الدين محمد بن الحسين بن أبي المحامد الكيدري ، المعروف بقطب الدين الكيدري ^(٣) . وبعض الفقهاء قد عبّر عنه وعن القطب الراوندي بعنوان (القطيين) ^(٤) ، كما لقّبه بعضهم بـ (السمعى) ، ولم يتضح وجه هذه التسمية ^(٥) .

ولقد نسب صاحب مفتاح الكرامة في بعض الموارد أحكاماً الى (علي بن مسعود الكيدري) ^(٦) ، وحيث إنّ أكثرها موجود في الإصباح فيُحتمل أنّ المُراد به المؤلف . إلا أنّ الإشكال الأساسي الذي يُواجه هذا الاحتمال هو أنّه لم يُذكر بهذا الاسم لا في كتب الفقه ولا في كتب التراجم .

أجل ، بناءً على أحد الاحتمالات أنّ الكيدري هو القزويني فسوف يكون مسعود أخاً للكيدري ^(٧) ، وعلى فرض وجود ابن لمسعود اسمه علي فسوف ينطبق كلام صاحب المفتاح على ابن أخي الكيدري هذا .

ويعتقد البعض ^(٨) أنّ مؤلف الإصباح هو : أبو الحسن سليمان بن الحسن بن سليمان الصهرشتي ^(٩) .

لكن يبدو في النظر عدم صحة ذلك من خلال الإلتفات الى القرائن التالية :

١ - لم يرد في فهرست منتجب الدين - والذي هو ترجمة لعلماء الشيعة من زمن الشيخ الطوسي الى زمانه - أيّ ذكر لكتاب في ترجمة الصهرشتي وذكر آثاره العلمية .

٢ - لقد نقل العلامة الحليّ عدّة مرّات ^(١٠) والشهيد الأوّل مرّة واحدة ^(١١) عبارات من الكيدري موجودة بعينها في الإصباح .

٣ - لقد ورد في الإصباح التصريح مرتّين بصاحب الغنية ، في إحديهما ما نُقل موجود بعينه في الغنية ، وهذا مؤشر على أنّ الإصباح قد ألّف في فترة حياته - ما بين ٥١١ - ٥٨٥ ^(١٢) - أو بعد وفاته ، في حين أنّ من ترجم للصهرشتي ثبتوا أنّ فترة حياته تتراوح بين (٤٠٠ - ٥٠٠ هـ) . وعليه : فلا يُمكن أن يكون الإصباح من مؤلّفات الصهرشتي .

٤ - لقد عبّر البعض عن الإصباح المنسوب الى الصهرشتي بـ (شرح

المصباح) (١٣)، المراد به (مصباح الشريعة) المنسوب الى الإمام الصادق (ع) أو الى الصهرشتي نفسه (١٤)، وهو كتاب يدور حول الأحاديث الأخلاقية .

إذن ، فعلى فرض ثبوت كتاب باسم الإصباح للصهرشتي فهو : أولاً : كتاب أخلاقي ، وليس فقهيّاً ، وثانياً : إنّه شرح لكتاب ، وليس كتاباً مُستقلاً .

والنتيجة : إنّه لا يُمكن أن يكون كتاب الإصباح الذي محلّ بحثنا منسوباً الى الصهرشتي .

ومن الجدير ذكره أنّه من المؤسف عدم وضوح ترجمة المؤلّف وتاريخ حياته بصورة دقيقة ، فالقرائن المتوفّرة هي : انتهاءه من شرح نهج البلاغة كان سنة (٥٧٦ هـ) (١٥) ، والمقدار المكتوب - ولم يكمله - من تفسير مجمع البيان كان بتاريخ (٥٨٩ هـ) (١٦) ، وما كتبه بخطّ يده على ظهر كتاب (الفائق) للزمخشري يعود الى (٦١٠ هـ) (١٧) ، وهذه القرائن تؤكّد أنّه من علماء النصف الثاني من القرن السادس وأوائل القرن السابع .

ثانياً : البُعد العلمي

إنّ قطب الدين الكيدري كان أحد العلماء البارزين وشخصية معروفة في عصره وصاحب نظر في أكثر الفنون (١٨) ، ويُمكن الى حدّ ما معرفة مكانته العلمية المرموقة وسعة علومه من خلال شخصية وكثرة أساتذته ومشايخه ، وأيضاً من خلال تتبّع عمق وتنوّع مصنّفاته الباقية .

أمّا أساتذته فالمذكور منهم : ابن حمزة الطوسي (١٩) ، والسيد علاء الدين السبزواري (٢٠) ، ومحمّد بن سعيد الراوندي (٢١) ، وأبو الرضا فضل الله الراوندي (٢٢) .

وأما آثاره العلمية فإنّ أهل التراجم عدّوه من فقهاء الإمامية المكثرين ، وقد

ألف كتبه باللغتين الفارسية والعربية ، وقد تنوعت موضوعاتها من ناحية الموضوع ^(٢٣) ، ثلاثة منها في الفقه ، وعشرة في الكلام والسيرة والأدب ^(٢٤) ، ومنها شرح كامل لنهج البلاغة ^(٢٥) ، ومن هنا وُصف لدى الفريقين سنة وشيعة بـ (الأديب الشاعر) ^(٢٦) . والكتاب الفقهي الوحيد الموجود له هو (إصباح الشيعة) ^(٢٧) ، وأما الكتابان الفقهيان الآخران فأحدهما مختصر بمستوى الرسالة (تنبيه الأنام لرعاية حق الإمام) ، والثاني مفصل (شريعة الشريعة) ^(٢٨) فهما مفقودان .

المحور الثاني : الكتاب

أولاً : زمان التأليف

إنَّ الأمر الوحيد الذي نمتلكه في هذا الشأن هو أنَّ كتاب (الإصباح) قد ألف بعد رسالة المؤلف الفقهية (تنبيه الأنام لرعاية حق الإمام) ^(٢٩) ، أجل بناءً على الأخذ بنظر الاعتبار احتمال أنَّ تدوين الغنية لابن زهرة المولود (٥٢١ هـ . ق) والمتوفى (٥٨٥ هـ . ق) ^(٣٠) ، كان بين (سنة ٥٧٠ - ٥٨٥ هـ . ق) والذي يعدُّ من جملة مصادر الإصباح ، فلو افترضنا أنَّ سنة التدوين هي (٥٧٠ هـ . ق) فمع ذلك فإنَّ وصول الكتاب الى العلماء الموجودين في خراسان وسبزوار يتطلَّب خمس سنوات تقريباً ، علماً بأنَّ الكيدري كان في سبزوار سنة (٥٧٣ هـ . ق) ^(٣١) ، وكان مشغولاً تلك الفترة بشرح نهج البلاغة وانتهى منه (٥٧٦ هـ . ق) ^(٣٢) ، وعليه فلا يمكن أن يكون إكمال تدوين الإصباح قبل سنة (٥٨٠ هـ . ق) .

ثانياً : الهدف والدواعي لتأليف الكتاب

الذي يبدو في النظر أنَّ الهدف من تأليف كتاب الإصباح هو إجابة طلب لأحد

السادات العلويين اسمه (السيد علاء الدين الحسين بن علي بن المهدي الحسيني) ، ومن المحتمل أنه - كما يظهر من إجلال المصنّف له ^(٣٣) - من الأعيان أو لعله من مشايخ الكيدري ، حيث طلب منه تدوين كتاب كامل وفي الوقت نفسه يكون مختصراً وحاوياً للمسائل الأصلية وفق تبويب رائع وتنظيم حسن ^(٣٤) ، وقد أجابه الى طلبه ، فكان كتاب (إصباح الشيعة) الذي هو على رغم صغر حجمه إلا أنه يشتمل على فوائد المجلدات كما صرّح المؤلف نفسه بهذا في المقدمة .

ومن خلال المقارنة السريعة بين هذا الكتاب وبين الكتب الفقهية التي كانت في عصر المؤلف يتضح أنّ الكيدري كان موفقاً الى حدّ كبير في تدوين مصنّف بديع وفق خصائص امتاز بها . ومن أجل ذلك ننتخب أهمّ الكتب الفقهية حتى زمان الكيدري ونُجري مقارنة بينها وبين ما حقّقه الكيدري في الإصباح :

١ - الكافي : إنّه بالإضافة الى عدم تمخّضه بالفقه وشموله للبحوث الكلامية والأصولية إنّ تنظيمه للأبواب والفصول لم يتضح أساسه المنطقي ما هو ، ففي قسم الفقه يذكر أنّ العبادات عشرة ، لكنّه عدّها إحدى عشرة ، ولم يُخصّص الطهارة بباب مستقلّ ، وفي تفصيله للعبادات نراه يشرع بذكر عدد ركعات الصلاة .

٢ - المراسم : يمتاز هذا الكتاب عن سائر الكتب الفقهية بتبويب محكم للبحوث الى جانب ما يتمتّع به من أسلوب سلس ودقّة منقطعة النظير ، حيث انقسمت بحوثه الى : عبادات ، وعقود ، والعقود الى معاملات وأحكام ، وقد أصبح هذا التقسيم الثلاثي متداولاً منذ زمان تأليف هذا الكتاب ، بيد أنّه نظراً لما كان عليه من الاختصار الشديد بحيث تصل فروعه الفقهية الى نصف ما عليه كتاب الإصباح فمن الطبيعي أن لا يُفيد فائدة الكتب الموسّعة كما أشار الكيدري الى ذلك في المقدمة .

٣ - النهاية : على الرغم من قربهِ من الإصباح ، لكن بلحاظ طابعهِ الروائي جعل الإفادة منه في نطاق خاص الى حدّ يرى البعض أنّه من كتب الرواية .

٤ - جواهر الفقه : فبالإضافة الى عدم كونه متمحّضاً بالفقه وشموله للبحوث العقائدية وتضمّنه لخمسة أبواب فقهية فقط ، إنّهُ بسبب اختصار بعض ما فيه من أسئلة وأجوبة وتفصيل بعضها الآخر أفقد الكتاب حالة الانسجام ووحدة السياق .

٥ - المهدّب : إنّهُ يتألّف من جزئين ويبلغ من حيث الحجم ضعف كتاب الإصباح ويشتمل على استدلال بشكل مفصّل في حين أنّ الإصباح الذي يقع في جزء واحد إلا أنّه يُفيد فائدة الكتب المبسّطة .

٦ - إشارة السبق : فهو مضافاً الى عدم تمحّضهِ بالفقه وتناوله للمسائل العقائدية إنّهُ قد اقتصر على العبادات فحسب ، هذا كلّهُ بناءً على نسبة هذا الكتاب الى أبي الصلاح الحلبي (المتوفّى ٤٤٧ هـ . ق) (٣٥) مؤلّف (الكافي في الفقه) المتقدّم على الكيدري ، في حين إنّ هذه النسبة مردودة في بادئ النظر ؛ إذ أنّ المعروف أنّه من تأليف علي بن الحسن بن أبي المجد الذي هو من علماء القرن السادس المعاصر للكيدري أو المقارب الى عصرهِ .

٧ - الوسيلة : إنّهُ وإن كان كتاباً كاملاً ومختصراً في أبواب الفقه إلا أنّه لم يُعلم كونه متداولاً في زمان تأليف الإصباح ؛ لأنّ اعتبار الكتاب يكشف عن تأخير زمان تأليفهِ الى أواخر عمر المؤلّف ، ولا يُعلم تاريخ وفاة ابن حمزة متى كان ؛ فإنّهُ لم يُدعَ أكثر من كونه حيّاً في بعض السنوات كسنة (٥٦٦ هـ . ق) ، علماً بأنّ عدم ذكرهِ في الغنية والسرائر كاشف عن عدم كونه متداولاً في الوسط العلمي آنذاك .

٨ - الغنية : وعلى الرغم من عدم تمخّضه بالفقه واشتماله على الكلام والعقائد وصبغته الأخلاقية - وهذا مباين مع هدف الكيدري - وخلوّه من بعض الأبواب الفقهية وعدم ترتيبها بشكل كامل - حسب رؤية المؤلّف - تصل فروع الفقهية الى قرابة ربع ما في الإصباح من الفروع .

٩ - السرائر : بالإضافة الى كونه كتاباً مفصلاً قبلحاز إتمامه الذي كان سنة (٥٨٨ هـ . ق) فلا يُحرز أنّه كان متداولاً في زمان تأليف الإصباح .

ثالثاً : تبويب الكتاب وتنظيمه

١ - يحتوي كتاب الإصباح على (٤٣) كتاباً و (١٨٥) فصلاً ، وبعض تلك الكتب تخلو من الفصول ، وبعض الكتب المهمة من الفقه قد طرحها المؤلّف بعنوان فصول ضمن كتب أخرى ، من قبيل : الخمس والأنفال في كتاب الزكاة ، والاعتكاف في الصوم ، والكفالة في الضمان ، والرضاع في النكاح ، والإيلاء والظهار والخلع واللعان والعدة في كتاب الطلاق ، والمكاتبة والتدبير في العتق ، والعهد والنذر في اليمين .

ولو اعتبرنا هذه الفصول كتباً فينبغي القول بأنّ الإصباح يشتمل على (٦٠) كتاباً معروفاً ، وهي بحسب ترتيب المؤلّف عبارة عمّا يلي : الطهارة ، الصلاة ، الزكاة ، الخمس ، الأنفال ، الصوم ، الاعتكاف ، الحجّ ، الجهاد ، السبق والرمية ، البيع ، إحياء الموات ، الشفعة ، الشركة ، المضاربة ، المساقاة ، المزارعة ، الإجارة ، القرض ، الرهن ، التفليس ، الحجر ، الصلح ، القسمة ، الوديعة ، العارية ، الحوالة ، الضمان ، الكفالة ، الوكالة ، اللقطة ، الجعالة ، الإقرار ، الغصب ، الوقف ، الهبة ، الوصية ، الفرائض ، الصيد والذبائح ، المأكول والمشروب ، النكاح ، الرضاع ، النفقة ، الطلاق ، الإيلاء ، الظهار ، الخلع ، اللعان ، العدة ، العتق ، المكاتبة ، التدبير ، اليمين ، العهد ، النذر ، الكفّارات ، الجنائيات ، الديات ، الحدود ، القضاء .

٢ - وبسبب كون باب السبق والرماية من مصاديق آية ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(٣٦) فجعله بعد كتاب الجهاد مقتضياً بذلك أثر ابن البراج - المبتكر لهذا الترتيب - في المذهب .

٣ - إن بحث القسمة يُطرح في الفقه في موضعين : أحدهما : (القسمة بين الزوجات) الذي هو من لواحق كتاب النكاح^(٣٧) ، والآخر : (قسمة الأموال المشتركة) سيما الأراضي والبنيان ، الذي يُبحث تارة في كتاب الشركة^(٣٨) ، وتارة في كتاب القضاء^(٣٩) .

ولم يخصّص الكيدري لبحث (القسمة بين الزوجات) كتاباً أو فصلاً مستقلاً^(٤٠) فيما يخصّص الفقهاء له كتاباً مستقلاً^(٤١) ، ولكن في بحث قسمة المشتركة (كتاب القسمة والبنيان) - الذي هو من إبداعات دعائم الإسلام^(٤٢) وبعده ابن البراج^(٤٣) ، وقبل ذلك كان المتعارف في الفقه السنّي هو (كتاب القسمة)^(٤٤) - نراه قد طرح عنواناً مركّباً (كتاب الصلح والقسمة)^(٤٥) ، مُحاكياً ابن البراج في مذهب^(٤٦) ، فأورد بحث القسمة بصورة فصل ضمن كتاب الصلح ؛ وكأنّه كان يرى عدم إمكان تحقّق القسمة العادلة في كثير من الموارد من غير مصالحة ، ولذا أوردتها كتتمّة لباب الصلح .

وهذا وإن كان منه ابتكاراً حسناً في تخصيصه باباً مناسباً لهذا البحث الفقهي الذي هو محلّ للابتلاء^(٤٧) ، إلا أنّه لم يحض بالقبول ممّن جاء بعده ؛ فإنّ كثيراً من الفقهاء^(٤٨) - كالمُحقّق في الشرائع^(٤٩) - قد طرحوه في كتاب القضاء ، والمناسبة في ذلك هو حاجة القاضي الماسّة للقسّام في تقسيم المشتركة^(٥٠) .

أجل ، إنّ العلامة في إرشاد الأذهان^(٥١) كان أكثر صواباً حينما طرحه في كتاب الشركة^(٥٢) ؛ لأنّ المناسبة والملازمة بين القسمة والشركة أوضح من

المناسبة مع باب القضاء أو الصلح ^(٥٣)؛ فإنَّ القسمة لا تكون إلا إذا كانت هناك شركة ^(٥٤).

٤ - ومما لا ريب فيه أنَّ الكيدري قد تابع (الغنية) في ترتيب الأبواب وفصول الكتاب ؛ لأنَّه يشبهه من عدَّة جهات ، وإن كان ثمة تفاوت بينهما بسبب التغييرات التي أحدثها المؤلف من قبيل : التقديم والتغيير في ترتيب الكتب التالية : (إحياء الموات ، الشركة ، المضاربة ، المساقاة ، المزارعة ، الإجارة ، الوديعة ، اللقطة ، الصيد) ، وأيضاً من قبيل : إضافة الكتب التالية : (السبق والرماية ، الكفَّارات ، الجعالة ، النفقة ، المأكول والمشروب) .

فمن نماذج التقديم والتأخير في الأبواب الفقهية ما يلي :

١ - نقل باب الصيد من بين اليمين والجنايات الى مكانه المناسب وقبل المأكول والمشروب ، وجعل محلَّه باب الكفَّارات بحيث يصبح ترتيبه بعد النذر والعهد واليمين .

٢ - باب إحياء الموات والذي هو أحد أسباب التملُّك وضعه في أوائل بحث المعاملات .

٣ - جعل الشركة بعد الشفعة مراعاة للعلاقة بينهما ، والمضاربة والمساقاة والمزارعة - اللتي هي في غاية الارتباط - جعلها إدامة لها كي تصبح الأسباب الثلاثة للشركة ^(٥٥) متجاورة ، وهذا ما يُعبَّر عنه في الفقه بـ (النظائر) ^(٥٦) .

٤ - فصل بين الوديعة والعارية وأتى بهما متتاليتين ، في حين أنَّ المحقِّق الحلِّي الذي هو مؤسِّس التبويب الفقهي الجديد أتى بهما في باب واحد ^(٥٧) .

٥ - من خلال تغيير محلَّ اللقطة وجعلها قبل الجعالة - التي هي ممَّا أضافه على الأبواب - فأخذت بذلك الجعالة موضعها المناسب وبعد بيان ما يُحتاج فيه

إصباح الشيعة بمصباح الشريعة
إليها عادة^(٥٨) ، علماً بأن الأبواب الثلاثة (الوقف والهبة والوصية)^(٥٩) والتي هي من العطايا قد وضعت متتالية .

هذا ، بالإضافة الى تغيير عنوان كتاب (الأطلعة والأشربة) الى عنوان (المأكول والمشروب) هو من جملة إبداعاته وإن لم يلقَ قبولاً من أحد .

رابعاً : تأثره بالغنية والمبسوط

١ - لقد سبقت الإشارة الى أن صاحب الإصباح كان متأثراً بشكل أساسي في ترتيب أبواب وفصول كتابه بالغنية لابن زهرة ، بيد أنه يمكن القول أن تأثره بالشيخ في المبسوط من ناحية المحتوى وعرض المطالب الفقهي كان أكثر سيما في بحث العبادات بحيث أنه في العديد من الموارد كان يأخذ من المبسوط ما كان يراه مناسباً ويورده في كتابه بالتعبير والصياغات ذاتها مع حذف استدلالات الشيخ وأيضاً مع حذف أقوال أهل السنة .

٢ - لقد شرع بعرض مطالب (المبسوط) ملخصة وبترتيب جديد ومُضيفاً إليها ما انتهت إليه تحقیقاته من آراء ، ولكنه لم يواصل هذا الأسلوب ، فبعد فصلين من الطهارة رجع الى (الغنية) ، ومن الفصل السادس تقريباً من الباب نفسه أخذت تحقیقاته الخاصة في عرض آراء الآخرين - والتي يذكرها بلفظ (قيل) - تتضاءل تدريجياً مُكتفياً بما طرحه الشيخ وابن زهرة من مطالب .

٣ - إن التعبير (في أصحابنا) و (من أصحابنا) - وهو من إبداعات الشيخ واستعمله تلامذته من بعده تبعاً له ثم شاعت في الكتب الفقهية - قد استعمل في الإصباح بكثرة مقرونة بمطالب مأخوذة من الشيخ أو من الغنية^(٦٠) .

٤ - وقد أفاد الكيدري من الغنية في قسم المعاملات - لما كان عليه من اختصار وتبويب مناسب - أكثر من قسم العبادات ؛ إن بعض الكتب نظير :

الشفعة ، الرهن ، الوديعة ، الحوالة ، الضمان الوكالة ، الغصب ، الإقرار ، الوقف ، الفرائض - عدا بعض الأقسام من الفصل العاشر - مأخوذة كلها من الغنية ، وقد أتمها بذكر مسائل من المبسوط في آخرها .

٥ - إنه في الكثير من الأبواب قام بنقل مطالب الفقهاء الآخرين في المسألة الواحدة ^(٦١) من دون إبداء أية وجهة نظر ^(٦٢) ، سواء أكان على مستوى التعبير من قبيل عبارة « إلا على وجه نذكره » ^(٦٣) أو على نحو نقل الفتاوى النادرة ^(٦٤) أو نقل الاحتمالات والأقوال في حكم واحد ، باستثناء النكاح الذي قلما ينقل فيه عبارات من كتب أخرى .

٦ - ومن ناحية أخرى تردده في اختيار الرأي فيما يربو على مئة مسألة ^(٦٥) ، من قبيل المسائل التالية : أكثر مدة النفاس ^(٦٦) ، قابلية حق الشفعة للتوريث ^(٦٧) ، حكم كفارة وطء الزوجة حال الحيض ^(٦٨) ، وجوب الغسل بوطء الدبر ^(٦٩) ... الخ ، مما يُشكل نسبة ملفقة للنظر بلحاظ حجم الكتاب .

وقد وردت هذه الترددات بعدة ألفاظ ، منه : « هل هو » ، « قيل » ، « روي » ، « عند بعض أصحابنا » ، « فيه قولان » ، « فيه روايتان » ، وفي موارد قليلة تم اختيار أحد الأقوال بتعابير ، نظير : « أظهر » ^(٧٠) ، « أحوط » ^(٧١) ، « أمتن » ^(٧٢) ، « أشيع » ^(٧٣) ، « ظاهر » ^(٧٤) .

والمنشأ في بعض هذه الترددات هو نقل النصّ المردّد من كتب الشيخ ^(٧٥) أو غيره ^(٧٦) ، وفي أغلب الموارد أنّ أبهة وعظمة صاحب القول - أي الشيخ - بالقياس الى القول المقابل الذي يبدو أرجح بحسب نظره ، وفي بعض الموارد وجود قول السيد المرتضى أو غيره في الطرف المقابل .

٧ - إنّ طريقة وروح التقليد من جانب وقلة الإبداع والتجديد في طرح البحوث

الفقهية الجديدة من جانب آخر ، كل ذلك قد آل الى وضع الكيدري في زمرة فقهاء عصر الركود الفقهي ، لا أَنَّهُ يُعَدُّ مقلِّداً بما للكلمة من معنى ، ولا هو صاحب مدرسة فقهية تجديدية ؛ فَإِنَّ مخالفاته القليلة للشيخ وغيره لا يُمكن أن تكون نافية لهذا الأمر ، باعتبار أَنَّ التحقيق الفقهي المحدود لشخص لا يجعله صاحب مسلك ومدرسة فقهية خاصة .

خامساً : الاتجاه الاستدلالي

إنَّه وإن كان المنحى الأصلي للإصباح في عرضه للمطالب هو المنحى الفتوائي لا الاستدلالي ، لكن لا الى حدٍّ بحيث يخلو من الاستدلال والاستناد الى الأدلة بالمعنى الشامل للكتاب والسنة والإجماع والقواعد الفقهية والأصولية ، وبصورة عامة فقد وقع الاستناد الى الكتاب والسنة وسائر الأدلة بما يفوق المنة مورد منها :

١ - ما يرتبط بالقرآن ، فقد أورد المؤلف في كل كتابه ثلاث عشرة آية ، مستنداً الى كل آية بما يتناسب مع بحثه ^(٧٧) . وقد أفاد منها بأنحاء مختلفة ، فقد أفتى بمضمون ثلاث منها ^(٧٨) ، وأفاد من بعضها كمؤيد ^(٧٩) أو شاهد أدبي ^(٨٠) أو في مورد حكم غير إلزامي ^(٨١) ونحو ذلك .

وباستثناء آية التيمم ^(٨٢) وآيتين أخريين في باب الجنائيات ^(٨٣) والقضاء ^(٨٤) فإنَّ سائر الآيات تتعلّق بباب المعاملات .

٢ - وأمّا بالنسبة للسنة فإنَّه كان يرى حجة فعل المعصوم ، كما هو الحال في قوله ويجب الإلتزام بما يترتب على ذلك ^(٨٥) .

وقد استند في تسعة موارد الى نصّ الأحاديث النبوية أكثرها بلفظ : « لقوله ﷺ » ؛ ثلاثة في قسم العبادات ^(٨٦) - بناءً على عدّ السبق والرماية منها

إلحاقاً لها بالجهد^(٨٧) - والباقي في قسم المعاملات .

وأغلب الروايات المذكورة ليست في المجاميع الروائية الشيعية^(٨٨) ، فقد أخذها من المبسوط^(٨٩) ، عدا رواية واحدة ينحصر مصدرها بالغنية^(٩٠) .

٣ - وقد أشار الى أحاديث أئمة أهل البيت ﷺ بلفظ « روي » ومن دون ذكر نصّ الرواية ، أكثرها مأخوذ من الغنية ، وليست واردة في المجاميع الروائية^(٩١) ، منها : روايتان قد وردتا في (الوقف على العشيرة والقوم) بصورة العطف ، وقد جاءت بلفظ « روي »^(٩٢) .

وبحسب رأي صاحب الحقائق^(٩٣) أنه يُحتمل في هاتين الروائيتين كونهما من روايات أهل السنّة أوردها فقهاؤنا القدماء « استسلافاً » .

إلا أنه من المحتمل وجود العبارة الأولى - أي الوقف على العشيرة - في النهاية^(٩٤) ، والثانية - أي الوقف على القوم - في المقنعة^(٩٥) ، وهما من كتب الفقه الروائي المستندة الى النصوص ، وقد استعمل الإصباح التعبير بـ « روي » في الموردين ، والسرائر في ثانيهما فقط^(٩٦) .

٤ - والملحوظ أنه قد صرح بنصّ الرواية مع إسنادها الى الإمام ﷺ في خمسة موارد فقط ؛ ثلاث روايات منها ترتبط بقضاء الإمام علي ﷺ^(٩٧) ، واثنان عن الإمام الرضا ﷺ بلا مصدر^(٩٨) ، والباقية أوردها بصورة مسألة^(٩٩) ، والرواية التي وردت بصورة مسألة - مضافاً الى وجود تفاوت بينها وبين ما هو مثبت في المجاميع الحديثية - لا تتلاءم مع الإلتزام بما يقتضيه فنّ تدوين المسائل المبوبة ؛ ذلك لأنّ الفقهاء يلتزمون حينما يُريدون طرح متن الرواية بعنوان مسألة يقومون بتقطيعها ، ويطرحون كلّ قسم في بابها المناسب ، وحيث إنّ هذه الرواية تتضمّن جهات مختلفة ، فينبغي أن يقع البحث في كلّ منها

الباب المناسب لها ، ولذا لم يوردها أيّ فقيه بصورة مسألة .

٥ - والذي يبدو أنّ الكيدري وإن توفّرت له الحرّية المذهبية في المحيط الذي كان يعيش فيه إلا أنّه عمد في كتابه الى التخفيف من إبراز السمات الشيعية الخاصة والتعامل مع الأدلّة المشتركة : الكتاب والسنة النبوية ، وسعى جاهداً من خلال تحاشي التصريح بأسماء أهل السنة وكتبهم وقواعدهم وآرائهم الى عدم التركيز على الطابع الشيعي الفقهي المحض في الوقت الذي حافظ فيه على تمايزه عن الفقه السنّي .

٦ - وأمّا الإجماع فقد استخدم الكيدري لفظي « الإجماع » و « بلا خلاف » في ثمانية موارد كلّها مأخوذة من المبسوط ^(١٠٠) والغنية ^(١٠١) عدا مورد واحد ^(١٠٢) .

ولعلّ نقله جميع العبارات المتضمّنة للفظ الإجماع من الغنية كاشف عن القبول باستعمال الإجماع في غير المعنى الاصطلاحي ، كما هو المنسوب الى إجماعات الغنية ^(١٠٣) .

ويُمكن أن يشهد لذلك النموذجان التاليان :

١- في مسألة قضاء الصلاة الفائتة التي لا يُعلم أنّها أيّة صلاة من الخمس كانت فإنّ رأي الكيدري والشيخ ^(١٠٤) وغيره ^(١٠٥) أن يُصلي ثلاث صلوات ، بيد أنّه اختار في الغنية القول بأنّ عليه أن يُصلي خمس صلوات ونسبه الى الإجماع ^(١٠٦) ، وقد نقل الكيدري عبارة الغنية من دون أيّ توضيح أو نقد ^(١٠٧) .

٢- لقد نسب في الغنية (اشتراط القبض في لزوم الرهن) الى الإجماع ^(١٠٨) ، على الرغم من مخالفة أكثر الفقهاء في ذلك على ما ذكره ابن إدريس ^(١٠٩) ، في حين أنّ الكيدري نقل إجماع الغنية هذا ومن دون إبراز أيّة وجهة نظر ^(١١٠) مع

أنه كان ملتفتاً على الأقل إلى نظر الشيخ في الخلاف^(١١١) الذي رجع فيه عن رأيه في النهاية^(١١٢) وأفتى بخلاف معقد إجماع الغنية .

٧ - وأما على صعيد الإفادة من القواعد الفقهية والأصولية ففي مقام الاستدلال قد استند إلى بعضها كـ « العام والخاص »^(١١٣) و « الجمع بين الأدلة »^(١١٤) و « الأصول العملية » ، لكن لا أثر للبحوث الرجالية والدوائية .

فقد عبّر عن أصل البراءة بأن « الأصل براءة الذمة » خمس مرات^(١١٥) ، وعبّر عن أصل الاحتياط بلفظ « أحوط » و « احتياط » ما يقارب السبعين مرة ، ولو أضفنا إليها موارد التردد في الفتوى^(١١٦) لارتفع العدد إلى مئتي مورد .

وقد استدلّ بأصل الاستصحاب الذي يعبر عنه بـ « أصل البقاء »^(١١٧) وبقاعدة الحلّ المذكورة بلفظ « أصل الإباحة »^(١١٨) وبقاعدة الطهارة أوردتها بتعبير « أصل الطهارة »^(١١٩) .

سادساً : الآراء والرؤى الخاصة

١ - مخالفاته :

إن أكثر ما يُذكر في المقام من مخالفات للكيدري وإن لم يختصّ به دون سواه - بل إنه أحياناً بسبب نقله عين عبارات الآخرين يبدو وكأنّه تابع لهم - لكن بلحاظ أن الكيدري لدى نقله لقول ما كان قاصداً لقبول ذلك القول ، فإننا نوردّه هنا باعتباره رافض لاتّجاه فقهي كان قائماً آنذاك ونعده ضمن تحقيقاته العلمية - لا ضمن متفرداته ولا ضمن إبداعاته كما سيأتي التعرّض لهما لاحقاً - وبهذا الاعتبار نرى أن الفقهاء ينسبون هذه الآراء المخالفة إلى كلّ من المبتكر والتابع ، كما فعل صاحب الجواهر^(١٢٠) حيث نسب الخلاف إلى الكيدري وإلى الغنية مع أن نصّ الكيدري مأخوذ من الغنية .

أ - المخالفة مع النص : إنّه يرى إنّ لزوم قتل الذمي بسبب قتل المسلم وسقوط حق وليّ الدم في القصاص وانحصار حقّه في الدية تبعاً للغنية : نظراً لخروجه بذلك عن عقد الذمة ، وهو خلاف النص المتضمن لثبوت الحق له (١٢١) .

ب - المخالفة مع المشهور : إنّ أغلب الآراء النادرة والمخالفة للمشهور قد أخذها الإصباح من الآخرين دون أيّ تغيير ، من قبيل :

١ - عدم جواز نكاح المرأة التي تكون أختها متمتعاً بها حال كونها في العدة - وإن انقضى أجلها - إلا بعد انقضاء عدتها (١٢٢) ، في حين يرى المشهور جواز ذلك (١٢٣) .

٢ - وجوب تنصيف المهر بموت الزوجة قبل الدخول (١٢٤) ، وقد جاءت هذه الفتوى في كتاب التهذيب (١٢٥) والنهاية (١٢٦) للشيخ ومهذب ابن البرّاج (١٢٧) ، وبناءً على عدم كون الكتّابين الأوّلين من الكتب الفتوائية للشيخ (١٢٨) ، فيكون ابن البرّاج هو الوحيد القائل بذلك ، وقد وافقه الإصباح ، بينما المشهور قائل بثبوت المهر كاملاً (١٢٩) .

٣ - استحباب الوضوء للمحدث الذي يُريد مسّ كتابة القرآن (١٣٠) ، والمستفاد من السرائر عدم الوجوب لا أكثر (١٣١) ، ويختصّ التصريح بالاستحباب بمهذب ابن البرّاج (١٣٢) ، وقد أخذ الإصباح ذلك منه (١٣٣) .

ولم نعثر في كلمات الفقهاء على أيّة إشارة الى رأي الإصباح في هذا الشأن .

٤ - كون سهم الخال من الإرث السدس إن كان واحداً لو اجتمع مع الأعمام (١٣٤) ، ويرى المشهور أنّ سهمه الثلث (١٣٥) .

٥ - حرمان الأب (١٣٦) من ميراث ابنه فيما لو تبرأ عند السلطان من جريرة ابنه وميراثه (١٣٧) ، فإنّ اتحاد عبارة الإصباح والمهذب (١٣٨) حاكٍ عن قبول

الكيدري لهذه الفتوى .

٦- كون سهم الجدّ أو الجدّة من قبل الأمّ - في حالة الاجتماع مع كلاله الأب - مع الاتحاد ، والثالث مع التعدّد (١٣٩) ، وقد نسب في المسالك هذا القول الى الكيدري (١٤٠) ، في حين أنّ أصله في نواذر الغنية (١٤١) ، والمشهور أنّ للجدّ الأمّي الثالث مطلقاً (١٤٢) .

٧- استحباب الحبوّة تبعاً للغنية (١٤٣) ، وهي واجبة عند المشهور (١٤٤) .

٨- وجوب ربع الدية في قطع أحد المنخرين تبعاً للغنية (١٤٥) ، والمشهور قائل بثبوت الثلث (١٤٦) .

ج- المخالفة للشيخ الطوسي :

لقد صرّح الكيدري باسم الشيخ الطوسي أربعة عشر مرّة مقروناً برأيه أو مع عدم إبداء رأيه (١٤٧) ، أو مع مخالفته للشيخ (١٤٨) ، ومن جملة مخالفاته : ما ذكره في مقدار سهم إرث الخال مع العمّ (١٤٩) ، وجواز إخراج صاع واحد من جنسين في زكاة الفطرة (١٥٠) .

٢- مختصّات :

أ - الإبداعات : وقد تقدّمت الإشارة الى بعض إبداعاته في بحث (الأبواب والفصول) .

ب - المتفردات : إنّ من جملة ما تفرّد به الإصباح ما يلي :

١- وجوب الاستنجاء باليسار (١٥١) .

٢- كراهة التسمية ببعض الأسماء ، مثل : بشير وشهاب (١٥٢) .

٣- استحباب اصطحاب البُهاء مع الجماعة الخارجين لصلاة الاستسقاء (١٥٣) .

ج - استخدام لفظ (أشيع) :

لم يستخدم الكيدري في مقام تقوية قول أو ترجيحه لفظ (المشهور) على الإطلاق ، فيما نجده استخدم لفظ (أشهر) مرتين فقط ^(١٥٤) ، وإنما كان يستخدم لفظ (أشيع) بمعنى (أشهر) أكثر من لفظ (أشهر) ، وهو أول من استخدمه ^(١٥٥) .

والسبب فيه هو أن استعمال لفظ (أشهر) أو (مشهور) في اختيار قول لم يكن رائجاً قبل المحقق الحلي ، ولذا لم يستعمل في المصادر الأصلية للإصباح ، أي المبسوط والغنية وغيرهما ، فيما استعمله المحقق أكثر من جميع الكتب التي سبقته .

د - تفسير ذات الأشاجع :

إن أحد الأجزاء التي يحرم أكلها من الحيوان الحلال اللحم هو (ذات الأشاجع) أو (ذوات الأشاجع) ، وليس لهذه اللفظة أصل في الروايات ^(١٥٦) ، والذي ورد في فقه الرضا في أحد عناوين أبواب الديات لفظ (أشاجع) فقط ^(١٥٧) ، وهو يتناسب مع معنى (أصول الأصابع) ، ثم أورده الشيخ في النهاية ^(١٥٨) ، لكن لم يُفسره .

وأكثر الفقهاء استعملوها بالمعنى الذي ذكره أهل اللغة ^(١٥٩) ، أي بمعنى (أصول الأصابع) ، وعدة منهم من أجل أن يكون لها مصداق في الحيوان عمّمها لما يشمل الأصابع والظلف وغيره ^(١٦٠) .

أجل ، تصدّى لتفسيرها اثنان ممّن قارب عصر الشيخ الطوسي ؛ أحدهما : الراوندي في فقه القرآن ، فقد فسرها بـ « موضع الذبح ومجمع العروق » ^(١٦١) . والثاني : الكيدري الذي أورد عبارة النهاية مضيفاً إليها تفسيرها

بـ (الأوداج) (١٦٢).

وهذان الفقهاء إنّما فسّراهما بـ (العروق) و (الأوداج) لورودهما في الروايات ضمن الأجزاء المحرّمة (١٦٣) ، ومن ناحية أخرى حيث إنّ كليهما متأثران فيما يكتبان بالشيخ (١٦٤) ، وقد وجدا في عبارة الشيخ - بدلاً من لفظي (الأشاجع) و (العروق) - لفظ (ذات الأشاجع) التي لا وجود لها في الروايات ، علماً بأنّ (أشجع) قد وردت في اللغة بمعنى (العرق) (١٦٥) ، وبالإلتفات الى صيغة الجمع فقد استنبط أنّ مقصود الشيخ هو نفس ما ورد في الروايات ، نحو ما فعله بعض الفقهاء من تفسيرهم (العروق) في الرواية بمعنى (مكان الأوداج) (١٦٦) . ولعلّه بسبب كون هذا الأمر عبارة عن مجرد حدس أشكل على تفسير الراوندي وتنتظر فيه (١٦٧) .

هـ- استعمال فنون اللغة والأدب :

إنّ خبرة الكيدري في الأدب العربي واللغة العربية والتي كانت وراء تدوين كتاب بليغ مثل (نهج البلاغة) قد أثّرت أيضاً في كتابه الفقهي هذا في عرضه المنظم للفروع وفي صياغة نثرية سلسلة وخالية من الإطناب والإبهام .

ومن المظاهر الأدبية في الإصباح عبارة عن :

١ - الإشكال على إضافة كلمة (كذا) الى المعداد ، وهذا ممّا لم يلتفت إليه الفقهاء (١٦٨) ؛ فإنّ هذا النمط من الاستعمال قد نسبته النحويون الى الكوفيين في صورة عدم تكرار (كذا) أو عطفها (١٦٩) .

٢ - استعماله كلمة « شواب » (١٧٠) ولأوّل مرّة (١٧١) ، وقد أوجبت عناية يحيى بن سعيد الحلّي (١٧٢) بعبارته رواجها في الفقه .

٣ - تلخيصه الدقيق للمطالب العلمية ؛ فإنّ أكثر حالات التلخيص في الإصباح

لمطالب الآخرين هو من نوع انتقاء المسألة من بين عدة مسائل ، وأحياناً يعمد الى تلخيص المضمون طبق صياغته الخاصة تاركاً له أثراً نثرياً باقياً من بعده . وسنأتي بنموذج لكل من هذين النوعين :

النوع الأول : التلخيص من خلال انتقاء المسألة

إنّ من جملة المسائل التي تُعدّ ملحقة بأبواب المعاملات ولم يُفرد لها باب خاصّ مع كثرتها هي الخصومات التي كثيراً ما تقع بين طرفي المعاملة (١٧٣) ، وهذا النحو من المسائل يُطرح في الأعمّ الأغلب في آخر أبواب المعاملات ، وأحياناً يُعبّر عنها بـ (مسائل النزاع) (١٧٤) .

وفي سبيل الإيجاز غير المخلّ لم يرَ الكيدري ضرورة لطرح مثل هذه المسائل سوى عشرين مسألة تقريباً (١٧٥) وبسبب وجود قواعد عامّة في باب القضاء .

النوع الثاني : تلخيص المضمون

تلخيص عبارة المبسوط الواردة في شروط خيار الغبن : قال الشيخ : « وإذا اشترى شيئاً فبان له الغبن فيه فإن كان من أهل الخبرة لم يكن له رده ، وإن لم يكن من أهل الخبرة نظر ، فإن كان مثله لم تجر العادة بمثله ففسخ العقد إن شاء ، وإن كان جرت العادة بمثله لم يكن له الخيار ، وفيه خلاف لأنّ أكثرهم أجازوه » (١٧٦) .

ولخصه الكيدري بقوله : « الخامس : ظهور غبن لم تجر العادة بمثله ، و لم يكن المشتري من أهل الخبرة ، فإن فقد أحد الشرطين فلا ردّ » (١٧٧) .

إنّ خيار الغبن بحسب وجهة نظر أنّه لم يُطرح من قبل أحد من القدماء بالمرّة (١٧٨) أو من قبل أكثرهم بحسب وجهة نظر أخرى (١٧٩) ، لكن بحسب

وجهة نظر صاحب أنوار اللوامع إنَّ أقدم عبارة هي للشيخ ^(١٨٠) ، وقد جاءت في المذهب أيضاً ^(١٨١) ، وأيضاً قد وردت عبارة عن العلامة الحلّي بهذا الشأن ^(١٨٢) .

ويعتقد البعض بأنَّ عبارة العلامة هي أوجز عبارة ^(١٨٣) ، في حين أنَّها تشتمل على شرط واحد فحسب .

والحاصل : إنَّ الإصباح مشتمل على أوجز وأدقَّ عبارة ، وقد التفت المحقّق الحلّي لأهميتها فقد أثبتّها في شرائعه ^(١٨٤) ، ممّا آل الى تثبيتها في المتون الفقهية .

سابعاً - أثر الفقهاء والكتب الفقهية على الإصباح

لقد أشرنا بهذا الشأن فيما سبق الى علاقة الإصباح بالغنية والمبسوط وتأثر الكيدري بالشيخ وابن زهرة في مجال ترتيب أبواب الكتاب وفصوله ، بل وفي المحتوى أيضاً ، وسوف نتناول هذه المسألة هنا لكن بروية أوسع ، فنرى مدى تأثير سائر الفقهاء والكتب الفقهية على الإصباح حتى عصر المؤلف ، ونمرّ على ذلك مروراً إجمالياً :

أ - الفقهاء :

إنَّ الكيدري مضافاً الى الشيخ الطوسي وابن زهرة فقد ذكر السيد المرتضى وسلاّر وابن البرّاج أيضاً ^(١٨٥) .

ثمَّ إنَّ تصريحه بأسمائهم في مسألة دون أخرى ليس مبتنئاً على أساس ضابطة ؛ لأنّه قد صرّح بالاسم في موارد لم يُبدِ نظره في أكثرها البالغ عشرين مورداً من مجموع اثنين وثلاثين ^(١٨٦) وأبدى مخالفته معهم فيما عدا ذلك ^(١٨٧) أو باعتبارهم موافقين ^(١٨٨) ، ولكنّه لم يُصرّح بأسمائهم في عشرات المسائل

إصباح الشيعة بمصباح الشريعة

الأخرى^(١٨٩) التي سكت فيها أو كان مخالفاً أو موافقاً مع أنَّ أغلبها كان مأخوذاً من تلك الكتب أو على الأقلَّ أنَّ هذه الكتب وهؤلاء الأفراد هم الذين طرحوها هذه المسائل .

وممّا يجدر ذكره أنَّ بعض أقوال الفقهاء ينحصر مصدرها بالإصباح لا غير ، نظير : قول المرتضى في تخلُّل الحدث الأصغر في أثناء غسل الجنابة من أنَّه لا يستأنف الغسل بل يبني ويتوضأ لاستباحة الصلاة^(١٩٠) .

ب - الكتب الفقهية :

قد أفاد الكيدري من كتب فقهية أخرى ونقل منها أقوالاً مضافاً الى المبسوط والغنية ، من قبيل :

الكافي في الفقه : إنَّه وإن لم يلح في الأفق أيَّ مؤشر في الإصباح على رجوع الكيدري الى الكافي بصورة مباشرة ، إلا أنَّ آراء الحلبي انعكست أحياناً في الإصباح بلفظ (قيل)^(١٩١) .

المراسم : لقد نُقلت آراء المراسم في موضعين من الإصباح^(١٩٢) .

الجمال والعقود : يظهر أنَّ الكيدري قد تبع الشيخ في (كتاب الجمال والعقود) في ترتيب بعض فصول ومطالب باب الطهارة ، الفصل العاشر وما يليه ؛ وذلك للقرائن التالية :

١- وجود عبارات بعينها .

٢- ابتداء أحكام الجنائز بالغسل وذكر أحكام التيمم بعده .

٣- حذف صلاة الميِّت من أحكام الجنائز .

٤- طرح الأغسال المستحبّة بين أحكام الجنائز والتيمم .

هـ- اختتام الكتاب ببحث النجاسات .

النهاية : إنّ ممّا يكشف عن إفادة الكيدري من النهاية هو وجود مطالب وعبارات النهاية ^(١٩٣) ، من قبيل : بعض المقاطع من كتاب العتق ^(١٩٤) ، والفصل الأوّل من كتاب المأكول والمشروب ملخصاً ^(١٩٥) ، وفي موارد عين ما هو موجود في كتاب صيد النهاية ^(١٩٦) .

المهذّب : بالإضافة الى عناية الكيدري بآراء ابن البرّاج ^(١٩٧) بل أحياناً نصّ المهذّب ^(١٩٨) الى حدّ نقل كتاب كامل منه ، نظير كتاب القسمة ^(١٩٩) الذي أورده الإصباح مع تغييرات طفيفة ^(٢٠٠) .

السرائر : إنّ عبارة الإصباح في بعض الموارد هي عين عبارة السرائر ، لكن الذي يُضعف من احتمال نقل المؤلّف لها من السرائر ^(٢٠١) هو وجودها في الغنية ^(٢٠٢) مع كون كلّ من الإصباح والسرائر متعاصرين .

فقه القرآن : ليس في الإصباح ما يدلّ على استفادة الكيدري من فقه القرآن للراوندي حتى في تفسيره لـ (ذات الأشاجع) ولو تقارب التفسيران فيما بينهما ؛ ولعلّ السبب في ذلك :

أولاً : من الزاوية الفقهية لم يكن لكتاب الراوندي تلك الأهمية ؛ فإنّ الراوندي كان من أتباع الشيخ ، وبحسب تعبير الفاضل الآبي مع وجود كتب الشيخ لا حاجة الى آراء مثل الراوندي ^(٢٠٣) ، بل إنّ كتاب فقه القرآن - كما اعترف في أوّل باب الطهارة - لا يعدو أن يكون مجردّ تجميع للمطالب المتفرقة للفقهاء الآخرين ^(٢٠٤) ، وعليه فلا داعي للكيدري لأن يرجع إليه مع حداثة تدوينه ^(٢٠٥) .

ثانياً : إنّ تفسير الكيدري لـ (ذات الأشاجع) مختلف عن تعبير الراوندي ،

ولذا أنّ بعض مَنْ جمع أقوال الفقهاء في تفسيرها قد أورد تفسيريهما معاً باعتبارهما قولين وتفسيرين متغايرين (٢٠٦).

ثامناً - الإصباح في نظر الفقهاء المتأخرين :

تفاوتت وجهات نظر الفقهاء المتأخرين عن الكيدري تجاه الإصباح وآرائه ، ومن أجل أن تتضح لنا مكانة الإصباح ومؤلفه بين الفقهاء المقاربين لعصره والمتأخرين عنه نُشير الى آراء بعضهم :

١ - المحقق الحلي (م ٦٧٦ هـ . ق) : إنّه لم يتعرّض الى الكيدري وكتابه في شيء من كلماته إطلاقاً ، مع كون الكتاب في متناول يده يقيناً ، وقد أورد بعض مطالبه وعباراته منها جملة قيد « على وجه القيمة » (٢٠٧) في بحث (إخراج صاع من جنسين) في زكاة الفطرة وإن كان بتعبير « على جهة القيمة » (٢٠٨) ، علماً أنّ الكيدري هو الوحيد الذي تعرّض لذلك .

مضافاً الى أنّ المحقق قد أشار الى قول السيد المرتضى من أنّ الحدث المتخلّل أثناء غسل الجنابة لا يقدح بصحة الغسل (٢٠٩) ، في حين أنّ المصدر الوحيد لقول السيد في هذه المسألة هو إصباح الشيعة (٢١٠) الذي هو مصدر المحقق هنا كما يبدو في النظر .

٢. يحيى بن سعيد الحلي (م ٦٩٠ هـ . ق) : إنّه تبع الإصباح في استخدامه التعبير (الشواب) في صلاة الاستسقاء ، وقد صار بذلك سبباً لشيوع هذه اللفظة في الفقه .

٣ - العلامة الحلي (م ٧٢٦ هـ . ق) : إنّ نظرة العلامة تجاه الإصباح لها أهمية من ناحيتين :

الأولى : شخصيته العلمية ومكانته بين الفقهاء ، والثانية : إنّه أوّل مَنْ ذكر

الإصباح بالاسم وتصدى لنقل وبحث آراء الكيدري ؛ فإنّ الموارد التي ذكر فيها العلامة في مختلفه ^(٢١١) كتاب الإصباح بلغت أكثر من عشرين مورداً .

والأمر الجدير بالاهتمام هو إنّ أكثر المطالب التي نسبها العلامة الى الإصباح هي في الأصل مأخوذة من النهاية والغنية والمهذب وقد نبّه العلامة نفسه الى هذا الأمر ^(٢١٢) ، ومع ذلك فأحياناً يُوجّه إشكال التنافي بين العباراتالى الإصباح ^(٢١٣) ، في حين أنّ الإشكال وارد على المصدر الأصلي - كالغنية ^(٢١٤) - وكأنّ كثرة ووفرة العبارات المنقولة من الغنية لم يُميّز بينها وبين الإصباح .

ومع ذلك فإنّ العلامة قد فاق غيره في كثرة النقل عن الإصباح ؛ للأدلة التالية :

أ - انتخاب العلامة لما يُقرب من نصف الموارد المتعلقة بكتاب النكاح من الإصباح ، وهو أكثر من سائر الأبواب في كون عباراته من إنشاء الكيدري وصياغة قلمه ، والتي قلّما يُعثر على مثّلها في غير الإصباح ، وهذا ما يكشف عن مدى دقّة العلامة وفطنته في الانتخاب .

ب - إلتفاته الى قيد « على جهة القيمة » ^(٢١٥) ، والوحيد الذي تعرّض له في بحث إخراج صاع واحد من جنسين في زكاة الفطرة هو الإصباح ^(٢١٦) .

٤ - الفاضل الهندي (م ١١٣٧ هـ . ق) : إنّ من بين المتأخّرين يُعتبر الفاضل الهندي في كشف اللثام الذي نقل ما يربو على (٣٥٠) مورداً أكثر عناية بمطالب الإصباح مقارنة بجواهر الكلام ومفتاح الكرامة الذي نقل كلّ منهما مئتي مورد تقريباً ومقارنة بمستند الشيعة ورياض المسائل الذي نقل كلّ منهما مئة مورد تقريباً .

إنّ انحصار وجود عبارة « في الإصباح » بكشف اللثام ووجود عبارة « عن الإصباح » في غيره ^(٢١٧) الى جانب التعبير بـ (في) لدى النقل من كتب

أخرى (٢١٨) ، وتصريحهم في كثير من المواضع بأخذهم آراء الإصباح من كشف اللثام (٢١٩) ، كل ذلك يكون قرينة وشاهداً على دعوى كون الفاضل الهندي هو الوحيد الذي كان ينقل من الإصباح من دون واسطة من بين هؤلاء .

تاسعاً - الإصباح وفقه أهل السنة :

لم نَرَ في الإصباح أيّ تصريح ولا آية إشارة الى الفقه السنّي ولا الى فقهاءهم ولا الى أقوالهم بالشكل الذي يعكس أنّه استفاد من المصادر الفقهية لأهل السنة . وكما مرّ سابقاً أنّه تعمّد التخفيف من الصبغة الشيعية وتأكيده على الكتاب والسنة النبوية الى جانب تحاشيه عن ذكر أحد من أهل السنة وآثارهم وقواعدهم وآرائهم وكأنّه رعاية للمصلحة في عدم إبراز الفقه الشيعي بشكل صارخ مع حفظ الامتياز بينه وبين الفقه السنّي .

عاشرأ - مناقشات الإصباح :

يبدو للنّاظر في الإصباح المطبوع والذي هو في متناول اليد جملة من الإشكالات والمؤاخذات التي لا تتناسب مع شأن الكيدري ، نُشير الى قسم من نماذج هذه المؤاخذات :

النموذج الأوّل : ادعى الكيدري أن مختار الشيخ في بحث كفارة الرجل الذي يُقارب زوجته الحائض هو الاستحباب ، وفيه تأمل ؛ وذلك لأنّ هذا هو مذهب الشيخ في النهاية دون غيره من كتبه كالمبسوط والخلاف ، حيث استظهر فيهما الوجوب ، لكن الكيدري لم يشر إلى ذلك ، ووجه التأمل في عبارة الكيدري يتضح مما يلي :

١ - إنّ من بين كتب الشيخ التي غالباً ما ينقل منها الكيدري عباراته بعينها هو المبسوط الذي يتضمّن القول بالوجوب (٢٢٠) .

٢ - اقتصار الشيخ في الخلاف على الإفتاء بالوجوب (٢٢١) ، في حين لم ترد الفتوى بالاستحباب إلا في النهاية فقط (٢٢٢) .

٣ - إنَّ الحكم المطابق للاحتياط والمشهور بين القدماء هو الوجوب ، بل لم يُنقل خلافه (٢٢٣) عدا ما في النهاية .

٤ - إنَّ عبارة الإصباح في نقل الاستحباب (٢٢٤) لا شَبَّهَ لها بعبارة النهاية إطلاقاً (٢٢٥) ، وشبيهة بعبارة المبسوط (٢٢٦) ، فكيف يُمكن أنَّ الكيدري في الإصباح لم يلتفت إلى المبسوط لدى تدوينه لهذا البحث .

٥ - إنَّ عبارة « فيه روايتان » (٢٢٧) قد أخذت من المبسوط ؛ لعدم وجود هكذا تعبير في النهاية .

النموذج الثاني : لقد ورد الاستنجاء باليسار في قسم (المفروض) من مقدّمات الوضوء (٢٢٨) ، في حين إنَّ الاستحباب باليسار لا حكم له استحبابياً فضلاً عن وجوبه ، غير أنَّ الشهيد أورد استحبابه من باب الضدِّ الخاصِّ للمكروه ، وأفْتى بعضهم به (٢٢٩) .

إلا أن يُعتبر ذلك من مختصّات الكيدري أو يُحمل على صورة استلزام الاستنجاء تلويث الأسماء المحترمة في خاتم اليد اليمنى بالنجاسة .

وعليه : فإمّا أن يكون الاشتباه في أصل العبارة أو في إيرادها في باب (المفروض) .

النموذج الثالث : ثمة إجمال في بعض الاصطلاحات المستخدمة في الإصباح ، نظير : كلمة « ينبغي » التي استُعملت تارة بمعنى الوجوب (٢٣٠) ، وتارة في الاستحباب (٢٣١) ، وثالثة وردت مجمّلة ومن دون قرينة (٢٣٢) .

حادي عشر - دفاع عن الإصباح :

إشكال العلامة الحلي على الإصباح :

إنَّ العلامة الحلي قد أورد إشكالاً على عبارة الإصباح ^(٢٣٣) المأخوذة من الغنية ^(٢٣٤) في مسألة (الوقف على العشيرة والقوم) ، فبعد نقله لكلام الإصباح علّق عليه بالقول : « مع أنَّه قال عقيب ذلك ... » ^(٢٣٥) ، أي : لم أفتى بفتويين بالنسبة للوقف على القوم ؟ !

والخطأ نفسه قد ارتكبه صاحب الحقائق ^(٢٣٦) بسبب اشتباهه في نقل كلامه .

توضيح :

إنَّ عبارة الإصباح كالتالي : « وإذا وقف على عشيرته أو قومه ولم يعيّنهم بصفة ، عُمِل بعرف قومه في ذلك الإطلاق . وروي أنَّه إذا وقف على عشيرته كان ذلك على الخاص من قومه الذين هم أقرب الناس إليه في نسبه ، وإذا وقف على قومه كان ذلك على جميع أهل لغته من ذكور دون إناث » ^(٢٣٧) .

وحاصل إشكال العلامة : إنَّ الكيدري يقول في بداية كلامه : إذا وقف أحد على قومه فيرجع في تفسير (القوم) الى عُرْف أولئك الموقوف عليهم ، فما فهموه من لفظ (القوم) يكون هو المتَّبِع .

لكنَّ الكيدري قد بدّل فتواه في آخر كلامه ، وهو قوله : « وإذا وقف على قومه كان ذلك على جميع أهل لغته ، من ذكور دون إناث » ، وهاتان فتويان متفاوستان .

جواب الإشكال :

إنَّ الإشكال المذكور غير وارد ؛ لأنَّ جملة « وإذا وقف على قومه ... »

معطوفة على جملة « إذا وقف على عشيرته ... » المبدوءة بكلمة « روي » ، أي إنَّ الكيدري قد بيّن أولاً رأيه في الوقف على العشيرة والقوم ، وهو مراجعة العرف في التفسير ، ثمَّ بيّن بقوله : « روي » مطلبين مخالفين لنظره في الفرعين السابقين ، فقد وردت رواية في (الوقف على العشيرة) ، وأيضاً وردت رواية في (الوقف على القوم) كلاً على حدة .

والشواهد على صحّة جوابنا هذا عبارة عمّا يلي :

١ - إنَّ العلامة نفسه مع التفاته الى كلمة « روي » لم يُشكل على تفاوت الفتوى بالنسبة الى الوقف على العشيرة .

٢ - مضافاً الى الكيدري إنَّ صاحب جامع الخلاف قد أورد عبارة الغنية بهذا الشكل (٢٣٨) ، وقد فهمها بهذا النحو .

٣ - لقد أورد في السرائر الجملة المعطوفة مُصدّرة بكلمة « روي » هكذا : « وروي : أنّه إذا وقف على قومه ولم يُسمّهم كان ذلك على جماعة أهل لغته من الذكور دون الإناث » (٢٣٩) ، ومقتضاه : أنّه فهم منها العطف .

نتائج البحث :

١ - إنَّ إصباح الشيعة الذي هو من تأليف قطب الدين الكيدري كتاب يضمّ فتاوى في جميع أبواب الفقه ، وعلى الرغم من كونه كتاباً فتوائياً إلا أنّه لم يخل من الاستدلال بالكتاب وغيره من الأدلّة .

٢ - إنَّ أغلب الروايات التي استدلّ بها مأخوذة من المبسوط والغنية ، ولا توجد في مصادر الحديث الشيعية .

٣ - في إطار تنظيم المطالب قد أحدث تغييرات فنيّة في عملية التوبيع الفقهي ،

وأما على صعيد المضمون والمحتوى فإنّه بالدرجة الأولى قد اقتفى أثر الغنية مضافاً الى المبسوط ، وإن أفاد أيضاً من مصادر أخرى كالجمل والعقود ، والنهاية ، والمراسم ، والمهذب .

٤ - إنه لم يُركّز على صبغة الفقه الشيعي إلا أنّه بسبب تحاشيه ذكر أسماء أهل السنّة وكتبهم وآرائهم قد جعل هذا الفقه متميزاً عن الفقه السنّي .

٥ - كما أنّه استند الى الإجماع والقواعد الفقهية والأصولية ، لكنّه خلا من البحوث الدرائية والرجالية .

٦ - وأما ابداعاته فتمثّل فيما يلي : إبداع طريقة لتنظيم الأبواب والفصول ، بعض آرائه التي ينفرد بها ، استخدام بعض الاصطلاحات وتفسيرها ، الطابع الأدبي .

٧ - عناية فقهاء الحلة بالإصباح قد عطف أنظار الفقهاء إليه ، وقد رجع إليه المتأخرون بكثرة ، إلا أنّ الفاضل الهندي هو الوحيد الذي راجعه بشكل مباشر ومن دون واسطة .

الهوامش

- (١) هذا المقال مكتوب باللغة الفارسية ، قام بترجمته الى العربية : الشيخ خالد الغفوري .
- (٢) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ، تحقيق : إبراهيم البهادري ، إشراف : جعفر السبحاني ، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - قم / ١٤١٦ هـ . ق : ٥٥٢ .
- (٣) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، دار التعارف للمطبوعات - بيروت ، ٢ : ٣٣١ .
- (٤) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، تحقيق وتصحيح : الشيخ عباس القوجاني ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٧ ، ٣٩ : ٥٩ .
- (٥) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٩ : ٣٨ .
- (٦) العاملي ، محمد جواد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، تحقيق وتصحيح : الشيخ محمد باقر الخالصي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٢ : ٤٦٧ ، و ٧ : ١٥٩ ، (وبحسب الطبعة القديمة ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ١ ، ٨ : ١٠ ، ٦٨ ، و ١١ : ١٠ ، ٢٣٣) .
- (٧) بحر العلوم ، السيد محمد مهدي ، الفوائد الرجالية ، مكتبة الإمام الصادق (عليه السلام) - طهران / ١٣٦٣ هـ . ش ، ٣ : ٢٤٢ - ٢٤١ .
- (٨) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ . ق = ١٩٨٣ م ، ١ : ١٥ . المحقق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ . ق ، ٢ : ١١٨ .
- (٩) الصهرشتي منسوب الى صهرشت ديلم أو الى قسم منها . (أنظر : لغت نامه دهخدا [معجم لغوي باللغة الفارسية] ، جامعة طهران ، ط ١ / ١٣٧٣ هـ . ش ، ٩ : ١٣٣٢٢) .
- (١٠) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ . ق ، ٣ : ٢٩٣ ، و ٦ : ٣١٣ ، و ٧ : ٢١١ ، و ٢ : ١٦٧ . الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ١٢٥ ، ٧ ، ٤١٨ ، ٢٩ .

- (١١) الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي الجزيني ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ . ق ، ٢ : ١٦٨ . الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٩ .
- (١٢) السبحاني ، جعفر ، تذكرة الأعيان : ٢٠٤ .
- (١٣) السيد إعجاز حسين ، كشف الحجب والأستار ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ . ق : ٣٥٣ . المحقق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ١٤ : ٦٨ .
- (١٤) الصدر ، السيد حسن ، تكملة أمل الآمل ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ، تحقيق : السيد أحمد الحسيني ، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ . ق : ٣٦ . المحقق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ٢١ : ١١٠ - ١١١ . النوري ، الميرزا حسين ، خاتمة المستدرک ، تحقيق وتصحيح : لجنة التحقيق في مؤسسة آل البيت عليه السلام ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ ، ١ : ٩٤ - ٢١٦ .
- (١٥) السبحاني ، جعفر ، موسوعة طبقات الفقهاء ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ٧ : ٢١٥ .
- (١٦) مجلّة تراثنا ، العدد ١٥ : ٢٣٤ .
- (١٧) المصدر السابق .
- (١٨) الخوانساري الإصبهاني ، الميرزا محمد باقر ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ، تحقيق : أسد الله إسماعيليان ، طبع مهر استوار - قم ، ٦ : ٢٩٥ .
- (١٩) أنظر : بحر العلوم ، السيد محمد مهدي ، الفوائد الرجاليّة ٣ : ٢٤٢ . المحقق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ١٠ : ٦٦ ، و ١١ : ١٠٩ ، و ١٣ : ١٠ ، و ٢٥ : ١٦ . الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٢ : ٢٦٣ ، و ٩ : ٢٥٠ . النوري ، الميرزا حسين ، خاتمة المستدرک ٢ : ٤٦٢ - ٤٦٣ . الكلباسي ، أبو المعالي محمد بن محمد إبراهيم ، الرسائل الرجاليّة ، تحقيق : محمد حسين الدرايتي ، دار الحديث للطباعة والنشر - قم / ١٤٢٢ هـ . ق : ٥٢٤ .
- (٢٠) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٦ : ١٣٠ .
- (٢١) الراوندي ، محمد بن سعيد ، عجالة المعرفة في أصول الدين ، تحقيق : السيد محمد رضا الحسيني الجلالی ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ١٤١٧ هـ . ق : ٨ . مجله تراثنا ، العدد ٢٩ : ٢٠٦ .

(٢٢) مجلّة تراثنا ، العدد ٣٤ : ١٤٣ .

(٢٣) أنظر : الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ١ : ٥٤٤ . المحقّق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ٢ : ٤٣١ ، و ٦ : ٢٦٥ ، ٢٨٥ ، ٣٨١ ، و ٢٦ : ١٠٢ . مجلّة تراثنا ، العدد ٣٩ : ٣١٨ ، و ٣٥ : ٣١٧ . الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ١٢٨ ، ومقدّمة المحقّق للكتاب ، جعفر السبحاني : ١٢ . الخوانساري الإصبهاني ، الميرزا محمّد باقر ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٦ : ٢٩٨ ، ٢٩٩ . النوري ، الميرزا حسين ، خاتمة المستدرک ٢ : ٣٥٤ .

(٢٤) السبحاني ، جعفر ، تذكرة الأعيان : ٢٠٠ - ٢٠٣ .

(٢٥) هذا ، مع عدم عدّ التعليقات والحواشي على نهج البلاغة ضمن الشرح . أنظر : النوري ، الميرزا حسين ، خاتمة المستدرک ٣ : ٨٠ ، ٢٠٥ . المحقّق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ١٤ : ١٣١ . الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٨ : ٤٤٥ .

(٢٦) الخوانساري الإصبهاني ، الميرزا محمّد باقر ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٦ : ٢٩٩ .

(٢٧) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ١ : ٥٤٤ . المحقّق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ٢ : ٤٣١ ، و ٦ : ٢٦٥ ، ٢٨٥ ، ٣٨١ ، و ٢٦ : ١٠٢ . الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ١٢٨ ، ومقدّمة الكتاب ، جعفر السبحاني : ١٢ . الخوانساري الإصبهاني ، الميرزا محمّد باقر ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٦ : ٢٩٨ ، ٢٩٩ . النوري ، الميرزا حسين ، خاتمة المستدرک ٢ : ٣٥٤ . مجلّة تراثنا ، العدد ٣٩ : ٣١٨ ، و ٣٥ : ٣١٧ .

(٢٨) مجلّة تراثنا ، العدد ٣٩ : ٣١٨ .

(٢٩) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣١٨ .

(٣٠) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٢ : ٢٦٥ ، و ٦ : ٢٤٩ ، و ٣ : ٦١٠ .

(٣١) النوري ، الميرزا حسين ، خاتمة المستدرک ٢ : ٤٦٢ .

(٣٢) المحقّق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ٦ : ٢٨٥ .

(٣٣) لقد ذكر المصنّف في مقام وصفه ما يلي : « أخبرنا السيد الإمام الأجلّ الأفضّل علاء الدين ، شهاب الإسلام ، افتخار العترة ، سيد الأشراف والعلماء ، الحسين بن علي بن المهدي الحسيني دام شرفه » (الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٦ : ١٣٠) ، فلو كان

عالمًا عاديًا لما ذكره بهذا النحو من الإجلال والتعظيم ، بل لذكره بنحو ما أورده في كتابه (أنوار العقول في أشعار وصي الرسول ﷺ) ، والتي جاء فيها : « فاقترح عليّ بعض الإخوان أن أجرد من المجموعين ما اختص بالآداب ... » (الري شهري ، دار الحديث - قم ، ط ٢ / ١٤٢٥ هـ ، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب ﷺ ، ١٠ : ٢٩٣) .

(٣٤) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٢ .

(٣٥) أنظر : الخونساري الإصبهاني ، الميرزا محمد باقر ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٢ : ١١٤ .

(٣٦) الأنفال : ٦٠ .

(٣٧) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الخلاف ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ . ق ، ٤ : ٤٠٩ . البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، ٢٤ : ٥٨٨ .

(٣٨) الإصفهاني ، أبو الحسن ، وسيلة النجاة (مع تعليقات الإمام الخميني) ، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني - قم ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ . ق : ٤٤٧ .

(٣٩) المُحقّق الحليّ ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ، مؤسسة إسماعيليان - قم ، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ . ق ، ٤ : ٩٦ .

(٤٠) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٤٣٢ .

(٤١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الخلاف ٤ : ٤٠٩ .

(٤٢) القاضي التميمي ، أبو حنيفة النعمان بن محمد ، دعائم الإسلام ، مؤسسة آل البيت ﷺ - قم ، ط ٢ / ١٣٨٥ هـ . ق ، ٢ : ٤٩٩ .

(٤٣) القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المذهب ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ . ق ، ٢ : ٥٧٣ .

(٤٤) الإمام مالك ، ابن أنس ، المدوّنة الكبرى ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ٥ : ٤٦٢ .

(٤٥) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٩٩ .

(٤٦) القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المذهب ٢ : ٥٧٤ - ٥٧٥ .

(٤٧) الفاضل اللنكراني ، محمد الموحّدي ، القضاء والشهادات (تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة) ، مركز الأئمة الأطهار ﷺ الفقهي - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ . ق : ٣٨٧ .

- (٤٨) القضاء والشهادات (تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة) : ٣٨٧ .
- (٤٩) المُحَقِّق الحليّ ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ٤ : ٩١ .
- (٥٠) الشهيد الثاني ، زين الدين ، مسالك الأفهام ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ . ق ، ١٤ : ٢٤ .
- (٥١) العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ . ق ، ١ : ٤٣٣ .
- (٥٢) وليُعلم أنّ المحقّق الحليّ في الشرائع لم يحذف هذا البحث من باب الشركة ، بل جعله من لواحقه (المحقّق الحليّ ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ٢ : ١٠٧ .
- (٥٣) « ذكرت القسمة في كتاب القضاء مع أنّ الأنسب ذكرها في كتاب الشركة » . الخونساري ، أحمد ، جامع المدارك ، مؤسّسة إسماعيليان - قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ . ق ، ٦ : ٦٠ .
- (٥٤) آل عصفور البحراني ، حسين بن محمّد ، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع ، مجمع البحوث الإسلامية - قم ، ط ١ ، ١٢ : ٢٤ .
- (٥٥) الطباطبائي البروجردي ، آقا حسين ، تقارير ثلاث ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤١٣ هـ . ق : ٢٠٣ .
- (٥٦) العراقي ، آقا ضياء الدين علي بن ملا محمد الكبير الكزاقي ، تعليقة استدلالية على العروة الوثقى ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤١٥ هـ . ق : ٢٨١ .
- (٥٧) المشكيني ، الميرزا علي ، مصطلحات الفقه ، مكتب نشر الهادي - قم ، ط ٢ / ١٣٧٧ ش : ٤٠٥ .
- (٥٨) « لما كانت الحاجة غالباً إنّما تقع في ردّ الضوالّ والأموال المنبوذة وجب ذكر الجمالة بعقب اللقطة ... » (العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، تذكرة الفقهاء ، الطبعة القديمة ، مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - قم ، ط ١) : ٢٨٥ ، السطر (١٠) وما بعده .
- (٥٩) إنّ إلحاق الوصية بالعطايا من جهة الوصية بالمال . أنظر : الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، مفاتيح الشرائع ، مجمع الذخائر الإسلامية - قم / ١٤٠١ هـ . ق ، ٢ : ١٧٩ .

(٦٠) الكيدري، قطب الدين محمد، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٦٠، ٧٦، ٨٤، ١٣٨، ٢٥٥، ٢٧٦، ٣٠٨.

(٦١) إن غاية ما يبدو من تصرف الكيدري في هذه الموارد هو تبديل لطيف لبعض العبارات نظير : « نبينها في بابها إن شاء الله » (ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٠٧) الى عبارة : « شروط آخر تأتي بعد » (الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ١٩٧) ، أو تبديل جملة : « إلا من استثنيناه فيما مضى » (ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٣٢٦) الى جملة : « إلا في مسألة ذكرناها » (الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٦٨) .

(٦٢) أنظر : ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٣٨ . الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٥٦ .

(٦٣) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٤٦ . ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٩٨ .

(٦٤) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ، ص ٢٨ : القاضي ابن البراء ، عبد العزيز الطرابلسي ، المذهب ١ : ٣٢ .

(٦٥) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٤ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٣٤ ، ٣٢ ، ٤٤ ، ٥٣ ، ٧٦ ، ٨١ ، ١٤٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢٧٣ ، ٤٣٥ ، ٤٨٣ ، ٤٩٣ و

(٦٦) المصدر السابق : ٤٠ .

(٦٧) المصدر السابق : ٢٥٦ .

(٦٨) المصدر السابق : ٣٤ .

(٦٩) المصدر السابق : ٣٢ .

(٧٠) المصدر السابق : ١٣٧ ، ١٣٩ .

(٧١) المصدر السابق : ٢٦ .

(٧٢) المصدر السابق : ٦١ .

(٧٣) المصدر السابق : ٥٠٠ ، ١٣٨ ، ٣٥ .

(٧٤) المصدر السابق : ٥٥ ، ٥٩ .

(٧٥) المصدر السابق : ٤٠ ، ٢٠٥ ، ٢٠٢ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه

الإمامية، المكتبة المرتضوية، تحقيق وتصحيح: السيد محمد تقي الكشفي - طهران، ط ٢ / ١٣٨٧ هـ. ق، ٢: ٧٨، ٨٣، ١: ٦٩.

- (٧٦) ابن زهرة، حمزة بن علي الحلبي، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع: ٢٣٨.
الكيدري، قطب الدين محمد، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٢٥٦.
(٧٧) أنظر: الكيدري، قطب الدين محمد، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٣٣٣، ٤٣٠، ٣٩٦، ٥٢، ٢٧٨، ٥٢٧، ٣٣٢، ٤٠٩، ٤٩٥.

(٧٨) المصدر السابق: ٤٠٩، ٤٩٥.

(٧٩) المصدر السابق: ٥٢٧ - ٣٣٢.

(٨٠) المصدر السابق: ٣٣٣.

(٨١) المصدر السابق: ٤٣٠.

(٨٢) المصدر السابق: ٥٢.

(٨٣) المصدر السابق: ٤٩٥.

(٨٤) المصدر السابق: ٥٢٧.

(٨٥) المصدر السابق: ٢٥١.

(٨٦) المصدر السابق: ٧٥، ١٠٠.

(٨٧) المصدر السابق: ١٩٣.

(٨٨) ثمة موارد معدودة لها مصدر شيعي، أنظر المصدر السابق: ١٠٠، ١٩٣، ٢١٣، ٤٣٦.

(٨٩) الكيدري، قطب الدين محمد، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٧٥، نقلها من الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية ١: ١٠٦. الكيدري، قطب الدين محمد، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٢٢١، نقلها من الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية ٢: ١٢٦. الكيدري، قطب الدين محمد، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٣٢٣، نقلها من الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية ٣: ٣١٨. الكيدري، قطب الدين محمد، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٣٢٣، نقلها من الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية ٣: ٣٢٠.

(٩٠) الكيدري، قطب الدين محمد، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٢٥٢ من ابن زهرة،

- حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٩٥ .
- (٩١) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٥٩ ، ٥١٩ ، ٥٢١ ، ٥٢٥ . ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٤٢٧ ، ٤٣٥ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ١ : ٧٣ .
- (٩٢) « وروي أنه إذا وقف على عشيرته كان ذلك على الخاص من قومه الذين هم أقرب الناس إليه في نسبه . وإذا وقف على قومه كان ذلك على جميع أهل لغته من زكور دون إناث » الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٤٧ .
- (٩٣) البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٢ : ٢١٥ .
- (٩٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى ، دار الكتاب العربي - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ . ق : ٥٩٩ .
- (٩٥) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٦٥٥ .
- (٩٦) ابن إدريس الحلبي ، محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ١٦٣ .
- (٩٧) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٥٠٢ .
- (٩٨) المصدر السابق : ٤٢١ .
- (٩٩) المصدر السابق : ٤٢٠ .
- (١٠٠) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٥٩ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ١ : ٧٢ - ٧٣ .
- (١٠١) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٣١ ، ١٠٠ ، ٩٩ ، ٣٣٢ ، ١٩٨ ، ٢٨٧ . ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٤٣ ، ٢١٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٠ ، ١٠٠ ، ٩٩ .
- (١٠٢) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٤٧٢ .
- (١٠٣) أنظر : الخوئي ، أبو القاسم ، المستند في شرح العروة الوثقى ١ : ٣١١ . الخميني ، مصطفى ، البيع ، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني - طهران ، ط ١ / ١٤١٨ هـ . ق : ٣٠٠ .
- (١٠٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الخلاف ١ : ٣٠٩ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ١ : ١٠١ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد

الفقه والفتوى : ١٢٧ .

(١٠٥) الإشتهازي ، علي پناه ، مدارك العروة ، دار الأسوة - طهران ، ط ١ / ١٤١٧ هـ . ق ١٦ : ٢٦٠ .

(١٠٦) ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٩٩ .

(١٠٧) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٩٩ .

(١٠٨) ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٤٣ .

(١٠٩) ابن إدريس الحلبي ، محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢ : ٤١٧ .

(١١٠) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٨٧ .

(١١١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الخلاف ٣ : ٢٢٣ .

(١١٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٤٣١ .

(١١٣) المصدر السابق : ١٠٠ ، ١٩٣ ، ٢٨٣ ، ٥٠ ، ١١٣ ، ٩٤ ، ٢٥٦ .

(١١٤) المصدر السابق : ٣٦٦ .

(١١٥) المصدر السابق : ٣٢ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٤٠ ، ٨٤ ، ٢٣٤ .

(١١٦) المراد بموارد التردد : الموارد التي لم يُرجَّح فيها المؤلف أي قول في المسألة .

وكنموذج على ذلك أنظر : المصدر السابق : ٢٤ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٣٤ ، ٣٢ ، ٤٤ ، ٥٣ ،

٧٦ ، ٨١ ، ١٤٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٣٧٣ ، ٤٣٥ ، ٤٨٣ ، ٤٩٣ .

(١١٧) المصدر السابق : ٣١٤ .

(١١٨) المصدر السابق : ٢٥ ، ٣٤٦ .

(١١٩) المصدر السابق : ٢٦ ، ٥٥ .

(١٢٠) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٢ : ١٥٧ .

(١٢١) المصدر السابق .

(١٢٢) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٩٩ . وهذا الحكم

هو فتوى الصدوق ، ومنسوب الى الشيخ المفيد . (أنظر : البحراني ، يوسف بن

أحمد ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٣ : ٦٣١) .

(١٢٣) أنظر : البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٣ :

٤٦٤ . العلامة الحلبي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في

أحكام الشريعة ٧ : ٢٤٦ - ٢٤٨ .

- (١٢٤) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٤٢٥ .
- (١٢٥) الطوسي محمد بن الحسن ، تهذيب الاحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ . ق ، ٨ : ١٤٨ .
- (١٢٦) الطوسي محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٤٧١ .
- (١٢٧) القاضي ابن البراج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المهذب ٢ : ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- (١٢٨) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٩ : ٢٧٤ .
- الإشتهاردي ، علي پناه ، مدارك العروة ، ٦ : ٢٥٤ ، و ٢٦ : ١٩٥ .
- (١٢٩) التبريزي ، أبو طالب تجليل ، التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة ، طبع وتصحيح وتحقيق مطبعة مؤسسة العروج : ٦٣٥ .
- (١٣٠) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٨ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢ : ٣١٤ .
- (١٣١) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ١ : ٥٧ .
- (١٣٢) القاضي ابن البراج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المهذب ١ : ٣٢ .
- (١٣٣) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٨ .
- (١٣٤) ولكنه ارتضى قول المشهور في صورة تعدّد الخال ، كخالين أو خال وخالة .
- (الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٦٨) .
- (١٣٥) العميدي ، عميد الدين عبد المطلب بن محمد الأعرجي ، كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد ، تحقيق وتصحيح : محيي الدين الواعظي وكمال الكاتب وجلال الأسدي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ . ق ، ٣ : ٤٢٩ .
- المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ . ق ، ٢٣ : ١٧٧ . (أنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٦٥٥ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ابن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٩ : ٤٨ - ٤٩) .
- (١٣٦) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٧٤ .
- (١٣٧) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٣٩ : ٢٧٣ - ٢٧٤ .
- (١٣٨) القاضي ابن البراج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المهذب ٢ : ١٦٧ .
- (١٣٩) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٦٧ .

- (١٤٠) الشهيد الثاني ، زين الدين ، مسالك الافهام ١٣ : ١٤٢ - ١٤٣ .
- (١٤١) ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٣٢٥ .
- (١٤٢) الشهيد الثاني ، زين الدين ، مسالك الافهام ١٣ : ١٤٢ .
- (١٤٣) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٦٦ . ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٣٢٤ .
- (١٤٤) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٩ : ١٢٨ .
- (١٤٥) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٥٠٤ . ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٤١٧ .
- (١٤٦) العاملي ، جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط . ق) ١٠ : ٣٩١ . السطر الأول وما بعده .
- (١٤٧) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٤ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٦ ، ٣٧٤ ، ٤٣٥ .
- (١٤٨) المصدر السابق : ٨١ ، ٣٤١ ، ٣٩٠ ، ٤١٣ .
- (١٤٩) المصدر السابق : ٣٦٨ . محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٦٥٥ . العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٩ : ٤٨ - ٤٩ .
- (١٥٠) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ١٢٥ .
- (١٥١) المصدر السابق : ٢٧ .
- (١٥٢) المصدر السابق : ٤٣٣ .
- (١٥٣) المصدر السابق : ١٠٦ .
- (١٥٤) المصدر السابق : ٣٢ ، ٧٧ .
- (١٥٥) المصدر السابق : ٣٥ ، ١٣٨ ، ٥٠٠ .
- (١٥٦) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٦ : ٣٤٨ .
- (١٥٧) فقه الرضا ، مؤسسة آل البيت (ع) - مشهد / ١٤٠٦ هـ . ق : ٣٢٣ .
- (١٥٨) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٥٨٥ .
- (١٥٩) الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ، مكتبة المرتضوية - طهران ، ط ٣ / ١٤١٦ هـ . ق : ٤ ، ٣٥٢ .

- (١٦٠) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٦ : ٣٤٩ . الأربيلي .
أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجامعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٠٣ - ١٤١٦ هـ . ق ، ١١ : ٢٤٤ .
- (١٦١) الراوندي ، محمد بن سعيد ، فقه القرآن ٢ : ٢٥٨ ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي -
قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ . ق .
- (١٦٢) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٨٨ .
- (١٦٣) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع ، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ . ق : ٤٢٥ .
الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية في الأصول والفروع ، مؤسسة
الإمام الهادي عليه السلام - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ . ق ، ١ : ٣٠٩ . العلامة الحلي ، الحسن
بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٨ : ٣١٣ - ٣١٤ .
- (١٦٤) من نماذج ذلك : أن الراوندي في باب الوكالة قد نقل ما يقارب الأربع صفحات من
مبسوط الشيخ من غير زيادة ولا نقصان . الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط
في فقه الإمامية ٢ : ٣٦٠ . الراوندي ، محمد بن سعيد ، فقه القرآن ١ : ٣٩١ .
- (١٦٥) ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر - بيروت ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ . ق ، ٨ : ١٧٤ و ٦ : ٣٠٧ .
- (١٦٦) الفاضل الهندي ، محمد بن الحسن الإصفهاني ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد
الأحكام ٩ : ٢٧٨ .
- (١٦٧) الكلباسي ، إبراهيم ، منهاج الهداية ، (مخطوط) : ٥٠٤ .
- (١٦٨) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٣٣ - ٣٣٤ .
- (١٦٩) الأنصاري ، ابن هشام ، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب ، منشورات مكتبة آية الله
العظمى المرعشي النجفي - قم / ١٤٠٤ هـ ، ١ : ١٨٨ .
- (١٧٠) شواب جمع شابة : أي الفتاة ، وزان : دواب جمع دابة .
- (١٧١) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ١٠٦ .
- (١٧٢) الحلي ، يحيى بن سعيد ، الجامع للشرائع ، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام العلمية - قم ،
ط ١ / ١٤٠٥ هـ . ق : ١١٩ .
- (١٧٣) كاشف الغطاء ، محمد حسين ، تحرير المجلة ، المكتبة المرتضوية - النجف ، ط ١ /
١٣٥٩ هـ ، ١ ، قسم ١ : ١٠٩ . معرفت ، محمد هادي ، تعليق وتحقيق عن أمّهات

مسائل القضاء (طبع ملحقات بشرح تبصرة المتعلمين لضياء الدين العراقي ، ،
مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٣ - ١٣١٤ هـ .
ق) : ٢٧٧ .

(١٧٤) الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ،
مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ . ق ، ١ :
٥٤٥ . المحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام ٣ : ٤٣ .
المحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المختصر النافع في فقه الإمامية ١ :
١٣٨ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، إرشاد الأذهان الى
أحكام الإيمان ١ : ٤١٩ .

وكتب الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بهذا الصدد قائلاً : « البحث الثاني :
مسائل النزاع والخلاف الذي اعتادت (المجلة) أن لا تذكر منه شيئاً في كلّ كتاب مع
أهميته ، أمّا فقهاؤنا - رضوان الله عليهم - فقد التزموا على الغالب في متون مؤلفاتهم
ومختصراتها فضلاً عن الموسوعات والمطولات أن يذكروا آخر كلّ كتاب من
البيع والإجارة وسائر العقود : عدّة مسائل من أنواع الخلاف والتنازع بين
المتعاقدين كتمرين للفقهاء على القضاء والحكم ، وقد ذكروا في آخر كتاب الشفعة
جملة وافية من مسائل التنازع المتصورة فيها بعضها واضحة ، وبعضها في غاية
الإشكال ... » كاشف الغطاء ، محمد حسين ، تحرير المجلة ، ٢ ، قسم ١ : ١٩٤ .

(١٧٥) من قبيل : « إذا قال : بعتك هذا العبد بألف ، وقال المشتري : بل بعثني هذه الجارية
بألف ، ولا يبيّنة ، فالقول قول البائع مع يمينه أنّه ما باع الجارية . وقيل : قول
المشتري مع يمينه أنّه ما اشترى العبد » . الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح
الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٣٤ ، وكذلك : ٢٣٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٩ ، ٣١١ ، ٣١٤ ، ٣٢٠ ،
٣٢٦ ، ٣٣٠ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٤١٦ ، ٤٦٥ ، ٥٣٥ .

(١٧٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ٢ : ٨٧ .

(١٧٧) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ١٩٩ .

(١٧٨) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، مفاتيح الشرائع ، مجمع الذخائر الإسلامية - قم /
١٤٠١ هـ . ق ، ٣ : ٧٣ .

(١٧٩) الشهيد الثاني ، زين الدين ، مسالك الافهام ٣ : ٢٠٣ .

- (١٨٠) آل عصفور البحراني ، حسين بن محمد ، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع ، ٤٤٣ : ١ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ٢ : ٨٧ .
- (١٨١) القاضي ابن البراج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المهذب ١ : ٣٦١ .
- (١٨٢) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، ارشاد الأذهان الى أحكام الإيمان ١ : ٣٧٤ . وخيار الغبن ، وهو ثابت للمغبون بما لم تجر به العادة ، ولا يسقط بالتصرف .
- (١٨٣) العاملي ، جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (الطبعة القديمة) ٤ : ٥٧٢ .
- (١٨٤) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ٢ : ١٦ : « من اشترى شيئاً ولم يكن من أهل الخبرة وظهر فيه غبن لم تجر العادة بالتغابن به كان له فسخ العقد إذا شاء » .
- (١٨٥) إنه يذكر ابن زهرة وسالار بذكر كتابيهما (الغنية) و (المراسم) فقط .
- (١٨٦) كنموذج أنظر : الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٤ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٦ ، ١٤٠ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ .
- (١٨٧) المصدر السابق : ١٨٠ .
- (١٨٨) المصدر السابق : ٤١٣ .
- (١٨٩) ويُمكن الوقوف على بعض هذه المسائل في بحث السنة .
- (١٩٠) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٣ .
- (١٩١) المصدر السابق : ٤٩٣ (ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٤٠٦ . الحلبي ، أبو الصلاح ، الكافي في الفقه ، تحقيق وتصحيح : رضا الأستاذي ، - إصفهان ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ - ٣٨٦) . فقد وردت عبارة الكافي بعينها في الغنية والإصباح بلفظ « قيل » . وانظر أيضاً : الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٠٨ ، ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٨٤ . الحلبي ، أبو الصلاح ، الكافي في الفقه : ٢٣١ .
- (١٩٢) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٥٦ ، ٨٧ .
- (١٩٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٨٨ . الكيدري ، قطب

- الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٤١٨ .
- (١٩٤) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٤٧٢ . محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٥٤٢ - ٥٤٥ .
- (١٩٥) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٨٨ .
- (١٩٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٥٨٥ .
- (١٩٧) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٤٢٥ . القاضي ابن البراج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المهذب ٢ : ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- (١٩٨) أنظر : الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٨ . القاضي ابن البراج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المهذب ١ : ٣٢ .
- وانظر : الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٤٢٥ . القاضي ابن البراج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المهذب ٢ : ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- (١٩٩) القاضي ابن البراج ، عبد العزيز الطرابلسي ، المهذب ٢ : ٥٧٣ - ٥٧٥ .
- (٢٠٠) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٠٣ - ٣٠٥ .
- (٢٠١) أنظر : المصدر السابق ، (كتاب الشركة) : ٢٥٩ . ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٦٣ . ابن إدريس الحلبي ، محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢ : ٣٩٧ .
- (٢٠٢) المحقق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ١٢ : ١٥٥ .
- (٢٠٣) أنظر : الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز ، ١ : ٤٠ .
- (٢٠٤) الراوندي ، محمد بن سعيد ، فقه القرآن ١ : ٥ .
- (٢٠٥) لا يعلم بالضبط تاريخ ابتداء تأليفه ، لكن الانتهاء منه كان قبل وفاة المؤلف بعشر سنين (سنة ٥٦٣ هـ . ق) . (أنظر : المحقق الطهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ١٦ : ٢٩٦) .
- (٢٠٦) أنظر : الفاضل الهندي ، محمد بن الحسن الإصفهاني ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ، تحقيق وتصحيح : لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ . ق ، ٩ : ٢٧٧ - ٢٧٩ .
- (٢٠٧) المحقق الحلبي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح المختصر ، مؤسسة سيد الشهداء (ع) - قم / ١٣٦٤ هـ . ش ، ٢ : ٦٠٨ .

- (٢٠٨) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ١٢٥ .
- (٢٠٩) الْمُحَقِّقُ الْحَلِّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح المختصر ١ : ١٩٦ .
- (٢١٠) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٣ .
- (٢١١) إِنَّ العلامة قد صرَّحَ بذكر الإصباح في كتابه المختلف فقط .
- (٢١٢) من نماذج ذلك : أَنَّ العلامة بعد نقل عبارات الإصباح - التي هي من الغنية - يقول : « وكذا قال ابن زهرة » . (أنظر : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٩ : ٤٩) .
- (٢١٣) على سبيل المثال أنظر : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٦ : ٣١٣ : حيث إِنَّ العلامة قد أشكل على التعبير بـ « استسلاف » الإصباح (٣٤٧) من ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع (٢٩٩) في مسألة الوقف على العشيرة والقوم . وقد أُجيب عن هذا الإشكال في هذه الدراسة .
- (٢١٤) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٦ : ٣١٣ . الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٤٧ . ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٣٩٩ .
- (٢١٥) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ١٢٥ .
- (٢١٦) المصدر السابق : ١٢٥ .
- (٢١٧) كنموذج أنظر : الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٢ - ١٤٢٢ هـ . ق ، ١ : ٦٨ . العاملي ، جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة ٢ : ٥٠٢ . النراقي ، أحمد ، مستند الشيعة ، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٥ - ١٤١٩ هـ . ق ، ١ : ٨٩ .
- (٢١٨) نظير العبارة التالية : « فظهر سقوط حجة القول بالسقوط كما في القواعد ، وعن الإصباح وظاهر الاقتصاد والمبسوط » . (الطباطبائي ، علي ، رياض المسائل ، ١ : ٢١١) .
- (٢١٩) العاملي ، جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ١ : ١٢٢ ، و ٢ : ٤١٥ ، ٥٠٥ ، و ٣ : ٦٨ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع

الإسلام ١ : ٢٣٤ ، و ٢ : ٤٦ ، و ٣ : ٤٤ .

(٢٢٠) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الخلاف ١ : ٢٢٥ - ٢٢٦ ، مسألة (١٢٤) .

(٢٢١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٢٦ .

(٢٢٢) المصدر السابق .

(٢٢٣) الطباطبائي الفشاركي ، السيد محمد بن قاسم ، الرسائل الفشاركية ، مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ . ق : ٣٣٢ .

(٢٢٤) قال : « وهل ذلك واجب أو ندب ؟ فيه روايتان ، واختار الشيخ القول بالندبية » .

الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٤ .

(٢٢٥) قال : « كل ذلك ندباً واستحباً ، فإن لم يتمكن فليس عليه شيء ، وليستغفر الله ولا

يعود » . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٢٦ .

(٢٢٦) قال : « وهل الكفارة واجبة أو مندوب إليها ؟ فيه روايتان : إحداهما وهي الأظهر

أنها على الوجوب ، والثانية أنها على الاستحباب » . الطوسي ، محمد بن الحسن ،

المبسوط في فقه الإمامية ١ : ٤١ .

(٢٢٧) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٢ .

(٢٢٨) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٢٧ .

(٢٢٩) الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي الجزيني ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ،

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٧ هـ . ق ، ١ :

٨٩ . الخوانساري ، آقا حسين بن محمد بن حسين ، مشارق الشموس في شرح

الدروس ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ١ : ٤١٤ . الآملي ، الميرزا

محمد تقي ، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ، مطبعة فردوسي - طهران ، ط

١ / ١٣٧٧ - ١٣٨٩ هـ . ق ، ٣ : ٨٦ .

(٢٣٠) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٩٩ ، ١٦٤ ، ٢٧٠ ،

٣٤١ .

(٢٣١) المصدر السابق : ١٥٧ .

(٢٣٢) المصدر السابق : ١١٨ ، ٢٣٧ ، ٥٢٧ .

(٢٣٣) المصدر السابق : ٣٤٧ .

(٢٣٤) ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع في علمي الأصول والفروع : ٢٩٩ .

(٢٣٥) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٦ : ٣١٣ .

(٢٣٦) البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٢ : ٢١٥ .

(٢٣٧) الكيدري ، قطب الدين محمد ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٤٧ .

(٢٣٨) السبزواري القمي ، علي المؤمن ، جامع الخلاف والوافق بين الإمامية وبين أئمة

الحجاز والعراق ، تحقيق وتصحيح : الشيخ حسين الحسني البيرجندي ، مؤسسة

الموطئين لظهور إمام العصر عليه السلام - قم ، ط ١ / ١٤٢١ هـ . ق : ٣٦٩ .

(٢٣٩) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣ : ١٦٣ -

١٦٤ .

رسالة في حكم الماء القليل
الملاقي للنجاسة
القسم الأول

□ آية الله محمد الفيض القمي

□ تحقيق : السيد حسن الفاطمي الموحد

الأستاذ ميثم الدباغ

إطلالة على حياة المؤلف :

هو آية الله الحاج الميرزا محمد فيض القمي ابن الميرزا علي أكبر المعروف بالفيض الكبير رحمته الله^(١). ولد في مدينة قم المقدسة سنة (١٢٩٣ هـ).

ابتدأ دراسته الحوزوية في قم حتى أتمّ مرحلة السطح المتعارفة في الوسط الحوزوي على جملة من أساتذتها ، منهم : الحاج آغا أحمد الطباطبائي القمي المتوفى (١٣٣٢ هـ) والحاج الميرزا محمد أرباب المتوفى (١٣٤١ هـ) والحاج الميرزا أبو القاسم الكبير القمي المتوفى (١٣٥٣ هـ) .

انتقل بعد ذلك إلى طهران سنة (١٣١٢ هـ) لغرض إكمال دراسته في

(١) قال حجة الاسلام والمسلمين الشيخ مهدي الفيض في سبب اشتهار والده باسم (الفيض الكبير) : اشتهر بذلك للتمييز بينه وبين أخينا الأكبر حجة الإسلام الحاج الشيخ عباس الفيض الذي كان من الفضلاء وأصحاب المؤلفات .

رسالة في حكم الماء القليل الملاقي للنجاسة / ١

الأصول والفلسفة وعلم الكلام مستفيداً ذلك من كبار أساتذتها ، منهم : الميرزا الأششتياني .

أمّا رحلته إلى النجف فقد كانت سنة (١٣١٧ هـ) حيث حضر على كبار أساتذتها آنذاك ، منهم : السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٢٧ هـ) والآخوند الخراساني (م ١٣٢٩ هـ) والشيخ فتح الله شريعت الأصفهاني (م ١٣٣٩ هـ) والميرزا حسين النوري (م ١٣٢٠ هـ) .

سافر إلى سامراء العراق لغرض الاستفادة من محضر آية الله الميرزا محمد تقي الشيرازي (م ١٣٣٨ هـ) حيث أصبح من الطلاب البارزين للميرزا الثاني . وهناك اشتغل أيضاً بالتدريس .

قفل راجعاً إلى قم سنة (١٣٣٣ هـ) إمتثالاً لطلب والدته التي كانت طاعنة في السن ، واستقبل فيها بحفاوة وتكريم . وقد أدخل له آية الله الحاج آغا أحمد الطباطبائي القمي منذ الليلة الاولى لوصوله إلى قم الصحن الكبير ليؤمّ بالناس في مكانه الذي كان هو يصلي فيه . ومنذ ذلك الوقت استقرّ في قم المقدسة منشغلاً بالدرس والكتابة حتى وفاته رحمه الله .

كان له دور مؤثّر في انتقال آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية في قم المقدسة من أراك إلى قم ، حيث بعث إليه - بعد أن استقر في قم - برسالة يدعو فيه للمجيء إلى قم والاستقرار فيها ، وأتبع الرسالة بمندوب شخصي عنه للغرض ذاته ، وعلى أثر ذلك انتقل الشيخ الحائري إلى قم المقدسة ، ومنذ وصوله إليها أدخل له آية الله الفيض مكانه الذي كان يصلي فيه جماعةً في الحرم المطهر في مسجد (بالا سر) .

له آثار علمية كثيرة ، منها :

حاشية على العروة الوثقى ، مناسك الحج ، حاشية على وسيلة النجاة ،

كتاب في التفسير ، شرح منظومة السيد بحر العلوم (في الفقه) ، ذخيرة العباد ،
الفيض .

توفي ﷺ سنة (١٣٧٠ هـ) ودفن في إيوان الذهب من حرم كريمة أهل البيت
فاطمة بنت موسى بن جعفر ﷺ .

رسالة الفيض :

وهي من جملة آثاره ﷺ ، وقد تطرّق فيها لبيان مسألتين من المسائل المبتلى
بها بالتفصيل ، وهما :

أ - انفعال الماء القليل بالنجاسة . حيث ذهب فيها إلى أنّ الماء القليل (الأقلّ
من الكرّ) لا يتنجّس بملاقاة النجاسة ما لم يتغيّر لونه أو طعمه أو رائحته
بالنجاسة .

ب - نجاسة الملاقي للمتنجّس . حيث ذهب فيها أنّ الملاقي للمتنجّس لا
يتنجّس ما لم يكن الملاقي سائلاً .

يرجع تأليف هذه الرسالة إلى سنة (١٣٤٧ هـ) ولم تطبع إلا مرّة واحدة في
حياة المؤلف سنة (١٣٦٩ هـ) وبقطع صغير غير متعارف الآن .

ونظراً لأهميتها وكونها من المسائل المبتلى بها رجّحنا نشرها ووضعها في
متناول القراء الكرام ، وبين يدي القارئ الكريم القسم الأول من المسألة الأولى .

إلغات نظر :

ربّما وجدنا بعض الاختلافات الجزئية في الروايات عمّا هو موجود لدينا في
المصادر علماً بأنّ هذا الاختلاف ليس له تأثير في عملية الاستنباط ، كما أنّ كثرة
الأخطاء المطبعية ألجأنا إلى مراجعة المصادر وتصحيحها وفقاً لها ، هذا
بالإضافة إلى ما اضطررنا إليه من بعض التصرفات المحدودة في أدبيات
الرسالة .

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك اللهم على توافر نعمائك ، وأثني عليك على تظافر آلائك ، وأصلي وأسلم على محمد أعظم رسلك وأكرم سفرائك وخاتم أنبيائك ، وعلى آله وأولاده مخازن علمك ومظاهر صفاتك وأسمائك .

وبعد ، فيقول محب أهل العلم وخدامهم العبد الأحقر محمد الفيض ابن علي أكبر القمي - أفاضه الله بنور اليقين وأنالاه مقام المتقين - :

إنني لما بنيت على ما بنى عليه المشهور من نجاسة الماء القليل بالملاقاة ونجاسة ملاقي المتنجس ، ورأيت اختلاط المسلمين مع المتشبهين بسائر الأديان والمذاهب ، واحتياجهم إليهم في المآكل والمشارب والملابس والمآرب ، وقد لا تتوقى فرقة منا النجاسات وهم يؤكلون ويسايرون مع ^(١) الأخرى في الخلوات والجلوات ، هذا مع ما سنبينه في طي الأبحاث والكلمات . . تولد لي القطع بتنجسي وتنجس من يحشر معي ويسايرني ، ومن أزاوره ويزاورني ، وتنجس المعابد والمساجد والمشاهد وغيرها ، حتى أشكل علي الأمر وضاق مني الصدر من التكاليفات المحمولة على موضوع النجس .

فكلمت في ذلك بعض أحتبي من الفقهاء والعلماء ، فكان بعضهم لا يصدقون الداء ، وبعضهم يصدقون الداء ولم يكن عندهم الدواء ، فكانوا يجيبونني بما لا يشفي العليل ، ولا يروي الغليل ، فأحاطني الفكر ، واشتد علي الأمر ، ورأيت أنها بلية غير مرجوة الزوال ، وعقدة عويصة الانحلال ، فتوجهت إلى المبدأ الأعلى خاشعاً ، وتوسلت إلى أولي الأمر خاضعاً ، حتى ألهمت أن أكرر النظر في المسألتين ، وأرجع البصر فيهما كرتين ؛ فأدقق النظر في الدليل ، وأغمض البصر عما قال وقيل ، فأتبع الأدلة والأصول ، ولا أقتفي الشهرة والإجماع المنقول ، وأبني على الأساس المحكم ، وأعتمد إلى الأصل المبرم ، وأقتفي السنة والكتاب ،

(١) كذا في الأصل ، وربما يمكن الاستغناء عن كلمة (مع) ؛ لأن الفعل هنا معتد بنفسه .

ولا أتبع فهم الأعظم والأصحاب .

فطويت المرحلتين ، وراجعت المسألتين ، فأبصرني - تبارك وتعالى - بالنظر ، وكشف عني بتوفيقه ما استتر ، فكتبت ما فهمت ، وأثبت ما علمت ، والمأمول من الأعلام الفحول أن لا ينقضوا ما أبرموه في الأصول من عدم حجية الشهرة والإجماع المنقول ، وأن ينظروا إلى ما كتبت بعين الرضا والإنصاف ، ولا ينظروا إليه بعين السخط والاعتساف .

ثم إنني وإن تغير مختاري في المسألتين إلا أنه لم يتغير تجنبي عن الموضوعين ؛ لأن سيرتي على الاحتياط والتنزه ، ويسايرني من لا يرى ما أرى ويختار غير المختار ، وعلى الله التوكل وهو حسبي ونعم الوكيل .

ويشتمل على مقدمة ومسألتين :

المقدمة : في مختصر مما ينفع تذكره فيما نحن بصدده .

المسألة الأولى : في أن الماء القليل لا ينجس بالملاقاة مع النجاسة ولا ينجسه إلا التغير .

المسألة الثانية : في أن المتنجس لا يؤثر في تنجيس ملاقيه إلا أن يكون المتنجس مائعاً .

المقدمة :

في مختصر مما ينفع تذكره فيما نحن بصدده ؛ وهي أمور :

الأول : عدم حجية مطلق الظن في الأحكام الشرعية ؛ لكفاية العلم والعلمي من الكتاب والسنة الثابتة حجيتهما بالدليل القطعي من أحكام الله ، المعلوم بالإجمال ، بل التحقيق أنه لا معلوم بالإجمال في غير ما بأيدينا من العلم والعلمي .

الثاني : عدم حجية الشهرة بالخصوص ، وعدم حجية الظن الحاصل منها ؛

لعدم قيام دليل عليها ، بل لا يحصل الظن منها إذا كانت مخالفة لما دل عليه الدليل .

الثالث : عدم حجية الإجماع المنقول بالخصوص ؛ وذلك لعدم قيام دليل على حجيته .

الرابع : تعسرّ تحصيل الإجماع ، بل عدم إمكانه في زماننا هذا ، بل وقبل زماننا من أمثال زماننا ؛ بأن يطلع وجداناً على قول جميع العلماء من الصدر الأول إلى الزمان المتأخر ، وتحصيل العلم باجتماع طائفة منهم على حكم وإن كان ممكناً إلا أنه لا يصلح الركون إليه إلا من طريق الحدس . وبعبارة أخرى : رأي المعصوم وقوله حجة ، فإن حصل القطع بقوله ورأيه فهو ، وإلا فلم يتم دليل على حجية قول طائفة من العلماء ، بل لا دليل على حجية قول جميعهم من حيث هو هو ، فلا ينبغي صرف النظر وغضّ البصر عن الأدلة والأصول المقطوع حجيتهما بالأدلة القطعية بسبب اجتماع طائفة من العلماء على قول ورأي ، وإن هو إلا تقليد القول ومتابعة الرأي بغير دليل .

الخامس : إعراض القدماء من الأصحاب عن خبر معتبر وعدم ركونهم إليه مع تمامية جهات حجيته وأنه بمسمع منهم ومنظر ، يضعف حجيته ، ولا يشمل بناء العقلاء الذي هو عمدة أدلة حجية الخبر الواحد ؛ إذ المتيقن من بنائهم هو الركون إلى خبر لم يحفّ بقريضة كاشفة عن ضعف في الخبر إجمالاً .

وهذا التضعيف مختص بالأصحاب الذين كانوا قريباً من صدور الخبر ؛ حتى نجوز أن نقول : ولعلمهم اطلعوا على عيب في الخبر لقرب عهدهم به لم نطلع عليه لبعد عهدنا عنه .

وظهر مما ذكر : أنّ إعراض المتأخرين عن خبر لا يكشف عن ضعفه ؛ لعدم فرق بيننا وبينهم في ذلك ، وأمّا إذا ذكر الخبر في الأصول واعتنى به الفحول

لكن قدّموا معارضه عليه في مقام العمل من جهة أنّه أقوى بنظرهم أو أدلّ - بأن جمعوا بين الظاهر والأظهر وتصرّفوا في الظاهر من جهة الأظهر - فهو ليس من الإعراض المحقق لضعف السند وعدم حجّيته .

وبالجملة : تقديم السند الأقوى على السند القوي إنما هو تقديم حجة على حجة من جهة أقوائيّتها ، وهو غير الإعراض المانع عن الحجية من حيث هو هو ، والجمع الدلالي عمل بالدليلين وتصديق للحجتين .

السادس : فهم الأصحاب ليس حجة على غيرهم ؛ إذ دليل حجية الظواهر يشمل كل أحد وليس بمخصص أو مقيد .

السابع : لا دليل على أنّه : كل ماء لا يجوز شربه نجس ولا يطهّر به الحدث ، وكل ماء لا يطهّر به الحدث نجس ولا يجوز شربه ولا يطهّر به الخبث ، ولا إجماع على هذه الكلّية ، بل وقع خلافه ؛ فإنّهم حكموا بعدم جواز رفع الحدث بماء الاستنجاء والماء المستعمل في غسل الجنابة مع حكمهم بطهارتهما .

الثامن : الأصل العملي في مورد الشبهة هو الطهارة ؛ لقوله ﷺ : « كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قدر » ^(١) ، بل ورد في خصوص الماء عن أبي عبد الله ﷺ : « كل ماء طاهر إلا ما علمت أنّه قدر » ^(٢) ، وعن أبي عبد الله ﷺ : « الماء كلّ طاهر حتى تعلم أنّه قدر » ^(٣) .

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٦٤ ش = ١٩٨٦ م ، ١ : ٢٨٥ ، ح ٨٣٢ . الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م ، ٣ : ٤٦٧ ، ح ٤١٩٥ . وفيهما : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر » .

(٢) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٣٢٣ ح ٣٢٣ .

(٣) المصدر السابق ١ : ١٤٢ ح ٣٥١ .

المسألة الأولى

في أنّ الماء القليل كالماء الكثير لا ينجس بملاقاة النجاسة ولا ينجسه إلا بالتغير ، وفيها مطالب :

المطلب الأول : في نقل بعض الأقوال .

المطلب الثاني : في الأدلة على أنّ الماء القليل كالماء الكثير لا ينجس بملاقاة النجاسة .

المطلب الثالث : في الأدلة الدالة على أنّ الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة .

المطلب الرابع : في الجواب عن الأدلة على أنّ الماء القليل ينجس بالملاقاة ، ومقتضى الجمع بين الأخبار .

المطلب الأول : [في نقل بعض الأقوال] :

لا خلاف بين الأصحاب - رضوان الله عليهم - في نجاسة الماء بالتغير بالنجاسة في أحد الأوصاف الثلاثة : سواء كان قليلاً أو كثيراً ، جارياً أو غير جارٍ ، ماء بئر أو عين أو مطر أو غيرها . فالماء القليل الراكد لا خلاف في نجاسته بالتغير ، إنما الكلام في أنّه ينجس بمجرد الملاقاة أم لا ؟ فالمشهور - بل ادعي عليه الإجماع - هو النجاسة .

وعُزي إلى ابن عقيل من القدماء عدم النجاسة إلا بالتغير كالكثير ^(١) .

ويظهر من كلام شيخنا الصدوق في الفقيه عدم تنجسه بالملاقاة مطلقاً ، أو في بعض الصور ، قال رحمته الله : « فإن دخل رجل الحمام ولم يكن عنده ما يغرف به ويداه قدرتان ضرب يده في الماء وقال : (بسم الله) وهذا مما قال الله عز وجل :

(١) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م ، ١ : ١٧٦ .

﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ^(١) . وكذلك الجنب إذا انتهى إلى الماء القليل في الطريق ولم يكن معه إناء يغرف به ويدها قذرتان يفعل مثل ذلك « ^(٢) .

قال في مفتاح الكرامة : « وقد وافق أبا علي الحسن بن أبي عقيل العماني المعروف باسمه وكنيته ولقبه ، الفاضل الكاشاني ، وتبعهما على ذلك الشيخ الفتوني والسيد عبد الله الشوشتري » ^(٣) ، انتهى .

الشيخ الفتوني ، وهو من مشايخ بحر العلوم والمولى مهدي النراقي والميرزا أبي القاسم القمي ، قال في [خاتمة] المستدرك في ذكر مشايخ بحر العلوم : « سادسهم : نخبة الفقهاء والمحدثين ، وزبدة العلماء العاملين ، أبو صالح الشيخ محمد مهدي ابن بهاء الدين محمد الفتوني العاملي النجفي » ^(٤) .

وقال في ذكر مشايخ المحقق القمي : « قال في بعض إجازاته : نذكرهم على ترتيب أيام التحصيل عندهم : أولهم : السيد السند السيد حسين الخونساري ، وثانيهم : الأستاذ الأكبر البهبهاني ، وثالثهم : شيخه وأستاذه العالم النحرير الهزار جريبي ، ورابعهم : الفقيه النبيه الشيخ مهدي الفتوني » ^(٥) .

وأما السيد عبد الله الشوشتري فهو من أجلة العلماء المتبحرين ، وهو من مشايخ الإجازة ، يروي عنه السيد الشهيد نصر الله الحائري ، ويروي عنه السيد

(١) الحج : ٧٨ .

(٢) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لا يحضره الفقيه ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ط ٢ / بدون تاريخ ، ١ : ١١ .

(٣) الحسيني العاملي ، السيد محمد جواد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ = ١٩٩٨ م ، ١ : ٣٠٧ .

(٤) النوري ، حسين بن محمد تقي ، خاتمة مستدرك الوسائل ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م ، ٢ : ٦٤ .

(٥) المصدر السابق ٢ : ١٢٥ .

حسين القزويني ، ويروي عنه السيد بحر العلوم . قال في [خاتمة] المستدرک في حقه : « العالم المتبحر النقاد السيد عبد الله ابن العالم السيد نور الدين ابن المحدث النبيل السيد نعمة الله الجزائري هو من أجلاء هذه الطائفة وعينها ووجهها ، ومن اجتمع فيه جودة الفهم وحسن السليقة وكثرة الاطلاع واستقامة الطريقة ، كما يظهر من مؤلفاته الشريفة : كشرح النخبة وأجوبة المسائل النهاوندية وغيرها . وله إجازة كبيرة فيها فوائد طريفة ونكات لطيفة » ^(١) . انتهى .

وممن وافق العماني في ذلك القول : السيد الجليل الحسيب والفاضل النقيب الأمير معز الدين محمد الصدر الأصفهاني . قال القاضي نور الله في مجالس المؤمنين - في المجلس الخامس : في ذكر حال الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني - : « وإنه قائل بعدم نجاسة الماء القليل بالملاقاة ، ووافقه على ذلك السيد الأجل الحسيب والفاضل النقيب الأمير معز الدين محمد الصدر الأصفهاني ، فإنه كتب رسالة في ترويج مذهب ابن أبي عقيل ، وردّ فيه الاعتراضات التي أوردها العلامة على أدلة ابن أبي عقيل في كتاب المختلف وغيره ، وأقام أدلة أخرى على تقوية قول ابن أبي عقيل » ^(٢) .

قال المولى الفاضل الكاشاني في المفاتيح : « وإنما ينجس باستيلاء النجاسة عليه لا غير ، وفاقاً للعماني ؛ للنصوص المستفيضة :

منها : الحديث المشهور المروي من الطريقين بعدّة طرق : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه » ^(٣) .

(١) المصدر السابق ٢ : ١٤٧ .

(٢) القاضي التستري ، نور الله ، مجالس المؤمنين ، كتابفروشي إسلامية - طهران ، ط ١٣٦٥ ش = ١٩٨٦ م : ٤٢٧ - ٤٢٨ .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٣٥ ح ٣٣٠ .

وفي بعضها : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب » (١) .

وفي بعضها : « إن كان الماء قاهراً ولا توجد فيه الريح فتوضأ » (٢) ؛ أي ريح الجيفة .

وسئل عن الحياض يبال فيها ، قال : « لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول » (٣) .

ومنها : [الحديث] الحسن : عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغترف به ويداه قذرتان ؟ قال : « يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل ، هذا مما قال الله عزوجل : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (٤) » (٥) . انتهى . (٦)

ومال إليه أستاذنا المحقق المدقق المولى محمد كاظم الخراساني تدرّج ، قال في اللغات النيرة : « وإن كان الماء الواقف أقل من كر ينجس بوقوع النجاسة فيه وإن لم يتغير أحد أوصافه على المشهور بين الأصحاب ، بل عليه دعوى الإجماع من غير واحد .

وقد دل عليه أخبار كثيرة منطوقاً ومفهوماً ، خلافاً لابن أبي عقيل ، وتبعه

(١) المصدر السابق ١ : ١٣٧ ح ٣٣٦ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٤١ ح ٣٤٦ .

(٣) المصدر السابق ١ : ١٣٩ ح ٣٤٢ .

(٤) الحج : ٧٨ .

(٥) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٢ ح ٣٧٩ .

(٦) الفيض الكاشاني ، محسن ، مفاتيح الشرائع ، مجمع الذخائر الإسلامية - قم ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨٠ م ، ١ : ٨١ - ٨٢ .

الكاشاني والفتوني وبعض آخر ، فذهبوا إلى عدم انفعاله بملاقاتها ما لم يتغير أحد أوصافه بها ، مستدلاً - مضافاً إلى الأصل وعموم الرواية المشهورة بين الفريقين « خلق الله الماء ... » - بروايات كثيرة ظاهرة ، بل بعضها صريحة في عدم الانفعال :

منها : ما عن قرب الإسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر قال : وسألته عن جنب أصابت يده جنابة من جنبته ، فمسحه بخرقه ، ثم أدخل يده في غُسله ^(١) قبل أن يغسلها ، هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء ؟ قال : « إن وجد ماءً غيره فلا يجزيه أن يغسل به ، وإن لم يجد غيره أجزأه » ^(٢) .

ومنها : رواية أبي مريم الأنصاري قال : كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في حائط له ، فحضرت الصلاة ، فنزح دلواً للوضوء من رُكْبِي له ، فخرج عليه قطعة عذرة يابسة ، فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي ^(٣) .

ومنها : خبر زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : قلت له : راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرد أو صَعْوَة مَيْتَة ؟ قال : « إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصَبَّها ، وإن كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية . وكذلك الجرّة وجِبّ الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء » ^(٤) .

(١) الغُسل - بالضمّ فالسكون - : الماء المستعمل في الغسل .

(٢) مسائل علي بن جعفر : المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ : ٢٠٩ ، ح ٤٥٢ . العلامة المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، ٧٧ : ١٠٠ ، ح ١ .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٤ - ١٥٥ ، ح ٣٨٦ . والركبِي : جنسٌ للركبة وهي .

(٤) المصدر السابق ١ : ١٣٩ - ١٤٠ ، ح ٣٤٣ . والصَعْوَة : صفار العصافير ، وقيل : هو طائر أصفر من العصفور وهو أحمر الرأس .

ومنها : صحيح علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام : سألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ، أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال : « لا ، إلا أن يضطر إليه » ^(١) .
إلى غير ذلك من الأخبار .

ولا يخفى أن هذه الأخبار لا يعارضها ما دل في مثل مواردنا على خلافها من الأمر بالإراقة والإهراق أو النهي عن الشرب والتوضؤ والغتسال ؛ لاحتمال أن يكون على الاستحباب أو الكراهة ، لما أشرنا إليه من كون كل من الطهارة والنجاسة ذات مراتب شرعاً يختلف حكمها بحسب ما لهما من المراتب ، اختياراً واضطراً ، كما يشهد به خبرا علي بن جعفر ، أو كراهةً واستحباباً ، كما هو قضية التوفيق بين خبر أبي مريم ومرسلة علي بن حديد ، عن بعض أصحابنا قال : كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في طريق مكة ، فصرنا إلى بئر ، فاستقى غلام أبي عبد الله عليه السلام دلوأ فخرج فيه فأرتان ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « أرقه » ، فاستقى آخر فخرج فيه فأرة ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « أرقه » ، قال : فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء ، فقال : « صبّه في الإناء » ، فصبّه في الإناء ^(٢) .

ضرورة احتمال كون الإراقة لا للنجاسة المانعة من جواز الاستعمال ، بل للتنزه واستقذار الطبع مما فيه الميئة ، ورجحان استعمال غير الملاقي لها سيما في رفع الحدث ، أو كراهة استعمال الملاقي ، وربما لا يجوز استعمال الماء مع طهارته في رفع الحدث ، كالمستعمل في رفع الخبث .

وبالجملة : لولا مخافة مخالفة الإجماع كان التوفيق بين ما دل على الانفعال خصوصاً أو عموماً ، منطوقاً أو مفهوماً ، وبين ما دل على عدم الانفعال كذلك - بحمل الأول على الانفعال بما يوجب الاجتناب عنه تنزيهاً واستحباباً أو اختياراً ،

(١) المصدر السابق ٣ : ٤٢١ ، ح ٤٠٤٨ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٧٤ ، ح ٤٣٥ .

وحمل الثاني على عدم انفعاله بما لا يجوز استعماله معه في رفع الحدث أو الخبث مطلقاً ، وفي مثل الشرب اختياراً - بمكان من الإمكان : لكونه من قبيل حمل الظاهر على النص أو الأظهر .

ويشهد به بعض الأخبار ، ويؤيده اختلافها في تحديد الكرية المانعة عن النجاسة اختلافاً فاحشاً لا تكاد ترتفع غائلته إلا بأن ذلك لتفاوت مراتب النجاسة والطهارة ، واختلاف مراتب كثرة الماء ، ومنع كل مرتبة منها عن الانفعال بمرتبة من النجاسة ، كما مرّت إليه الإشارة ^(١) .

المطلب الثاني :

في الأدلة على أن الماء القليل لا ينجس بملاقاة النجس ولا ينجسه إلا التغيير : وهي الأخبار الكثيرة :

[١] منها : ما ذكره العلامة في المختلف عن ابن أبي عقيل أنه قال : « قد تواتر عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام : « إن الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير أحد أوصافه : لونه أو طعمه أو رائحته » ^(٢) .

قال في المستدرك : « ابن أبي جمهور الإحسائي في درر اللآلي العمادية : روي متواتراً عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام : « إن الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته » ^(٣) .

عوالي اللآلي : عن مجموعة ابن فهد : وروي متواتراً عنهم عليهم السلام قالوا : « الماء

(١) الآخوند الخراساني ، محمد كاظم ، الذمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة ، المرصاد - قم ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م : ٢١ - ٢٤ .

(٢) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١ : ١٧٧ .

(٣) النوري ، حسين بن محمد تقي ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م ، ١ : ١٨٦ ، ح ٣٠٠ .

طهور لا ينجسه إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه» ^(١).

وعن مجموعة المقداد قال : قال النبي ﷺ - وقد سئل عن بئر بضاعة - :
« خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه » ^(٢).
انتهى .

ومقتضى الجملة الاستثنائية حصر نجاسة الماء في التغير .

[٢] ومنها : صحيحة حريز ، عن أبي عبد الله ﷺ أنّه قال : « كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضاً من الماء واشرب ، فإذا غيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب » ^(٣).

[٣] ومنها : رواية سماعة ، عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : سألت عن الرجل يمرّ بالماء وفيه دابة ميتة قد أنتنت ؟ قال : « إن كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب » ^(٤).

[٤] ومنها : حسنة محمد بن ميسر قال : سألت أبا عبد الله ﷺ عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به ويدها قدرتان ؟ قال : « يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل ، هذا مما قال الله

(١) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١ : ١٨٩ ، ح ٣١٤ . وانظر : الاحسائي ، محمد ابن علي ، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ، قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ج ٩ ، ح ٦ .

(٢) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١ : ٢٠٢ ، ح ٣٥٣ . وانظر : عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ٢ : ١٥ ، ح ٢٩ .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٣٧ ، ح ٣٣٦ .

(٤) المصدر السابق ١ : ١٣٩ ، ح ٣٤١ .

تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ^(١) « (٢) » .

قوله ﷺ : « يضع يده ... » إلى آخره : أي يضع يده في الماء القليل ويفسئها ويظهرها ثم يغتسل . ودلالته على عدم نجاسة خصوص الماء القليل واضحة .

قال شيخ أساتذتنا المحقق الأنصاري : « وفيه : أن الاصطلاح الشرعي غير ثابت في لفظ « القليل » ، فغاية الأمر كونه من الأخبار المطلقة القابلة للتقييد بالكر ، مع إمكان دعوى ذلك في لفظ « القدر » » ^(٣) .

قلت : على فرض عدم ثبوت الاصطلاح في لفظ « القليل » يكفيننا معناه اللغوي العرفي ؛ فإنه وإن كان القليل والكثير أمرين نسبيين - فقد يكون ماء بحر قليلاً بالنسبة إلى بحر أعظم منه - إلا أنه إذا قيل : « الماء القليل » بقول مطلق وبدون تقابله مع غيره أي شيء يفهم منه العرف والإنصاف ؟ إنه لا يفهمون منه إلا الماء الذي يكون أقل من الكر بدرجات ، فإذا وجد الرجل قدر كر من الماء في الطريق لا يقال له : انتهى الرجل إلى الماء القليل في الطريق ، بل ولو وجد نصف كر من الماء لا يقال له : وجد الماء القليل في الطريق ، وآل العصمة - صلوات الله عليهم - يتكلمون بلسان العرف .

وكذلك لفظ « القدر » لا يراد به إلا النجس ؛ إذ السائل محمد بن ميسر ، والمسؤول مبين الأحكام وناسر الحلال والحرام معدن العلم ومنبوعه وخازنه أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق ﷺ ، وهو لا يسأله إلا عن الحكم الإلهي ، سيما مع ملاحظة قوله ﷺ : « هذا مما قال الله : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

(١) الحج : ٧٨ .

(٢) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ :

١٥٢ ، ج ٣٧٩ .

(٣) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب الطهارة ، مؤسسة الهادي ﷺ - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ -

١٩٩٤ م ، ١ : ١١٠ .

حَرَجٌ (١).

والحاصل : أنَّ من تناسب الحكم والموضوع وخصوصيات المورد يعلم أنَّ ليس المراد بالقليل إلا الماء الذي يكون أقل من الكر ، وأنَّ ليس المراد بالقدر إلا النجاسة . ونحن نشرح سؤال محمد بن ميسر - هذا الرجل الجليل - مع ترتيب مقدماته حتى يتضح الحال :

يقول : يكون الرجل في السفر وفي الطريق الذي لا يوجد فيه الماء ويكون جنباً يحتاج إلى الغسل ، فإذا وجد ماءً قليلاً وبداه قذرتان فالماء قليل واليدان قذرتان ، ولا يكون معه إناء حتى يغترف به الماء ويغسل يديه ، ويريد الاغتسال من الجنابة ، فما تكلفه مع قلة الماء وقذارة يديه ؟ فهل يتأثر الماء القليل بقذارة يديه فلا يكون عليه الغسل ، أم لا يتأثر الماء بقذارة اليد ويجب عليه الغسل ؟

هذا شرح سؤاله ، فهل يجد أحد في نفسه أنَّ يكون المراد بالقذارة غير النجاسة ؟ أو أنَّ يكون المراد بالقليل غير الماء الذي يكون أقل من الكر ؟ كلا ثم كلا .

ثم إنَّ صاحب الحقائق حمّله على التقية ، وجعل مؤيد الحمل على التقية : أنَّ الإمام (عليه السلام) حكم عليه أولاً بالوضوء ثم الغسل ، مع أنَّه لا يشرع عندنا الوضوء مع الجنابة (٢) .

وأنت خبير بأنَّ المراد بقوله : « يضع يديه ويتوضأ ... » إلى آخره أنَّه يضع يديه في الماء ويغسلهما وينظفهما ويطهرهما من القذارة ثم يأخذ الماء باليد النظيفة الطاهرة ويغتسل بها ، فلا وضوء حتى يكون مؤيداً للحمل على التقية ،

(١) الحج : ٧٨ .

(٢) البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ١ : ١٩١ .

ولا موقع للحمل على التقية في هذا الخبر كما سنبيّنه في غير هذا الخبر .

[٥] ومنها : رواية عثمان بن زياد قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أكون في السفر ، فأتي الماء النقيع ويدي قذرة فأغمسها في الماء ؟ قال : « لا بأس » ^(١) .

[٦] ومنها : ما رواه الصدوق قال : سئل الصادق عليه السلام عن غدير فيه جيفة ، فقال : « إن كان الماء قاهراً لها لا يوجد الريح منه فتوضأً واغتسل » ^(٢) .

[٧] ومنها : رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ، فقال : « إن تغيّر الماء فلا تتوضأً منه ، وإن لم تغيّره أبوالها فتوضأً منه . وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه » ^(٣) .

[٨] ومنها : رواية أبي خالد القمّاط : أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول في الماء يمرّ به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأً منه ، وإن لم يتغيّر ريحه وطعمه فاشرب وتوضأً » ^(٤) .

[٩] ومنها : رواية العلاء بن الفضيل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبال فيها ، قال : « لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول » ^(٥) .

[١٠] ومنها : رواية عبد الله بن مسكان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه والسّتور ، أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك ،

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٣٨ - ٣٩ ، ج ١٠٤ .

(٢) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشبهة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٤١ ، ج ٣٤٨ .

(٣) المصدر السابق ١ : ١٣٨ ، ج ٣٣٨ .

(٤) المصدر السابق : ١٣٨ - ١٣٩ ، ج ٣٣٩ .

(٥) المصدر السابق : ١٣٩ ، ج ٣٤٢ .

أيتوضأ منه أو يغتسل؟ قال: «نعم، إلا أن تجد غيره فتنزّه عنه» (١).

[١١] ومنها: ما في الصحيح، عن شهاب بن عبد ربّه قال: أتيت أبا عبد الله عليه السلام أسأله، فابتدأني فقال: «إن شئت فسل يا شهاب، وإن شئت أخبرناك بما جئت له»، قلت: أخبرني، قال: «جئت تسألني عن الغدير يكون في جانبه الجيفة، أتوضأ منه أو لا؟»، قال: نعم، قال: «توضأ من الجانب الآخر، إلا أن يغلب (الماء الريح فينتن)».

وجئت تسأل عن الماء الراكد (من الكر مما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبية)، قلت: فما التغير؟ قال: «الصفرة، فتوضأ منه، وكلما غلب (عليه) كثرة الماء فهو طاهر» (٢).

فلما بين حكم موردين جزئيين أعطى الحكم الكلّي وقال: «كلما غلب كثرة الماء فهو طاهر»، وهذه قاعدة كلّية في باب طهارة الماء ونجاسته كبعض الأخبار الأخر؛ فكلما غلب كثرة الماء على النجاسة بحيث لم يتغير فهو طاهر، وكلما غلب النجاسة بحيث غيره فهو نجس.

[١٢] ومنها: رواية عبد الله بن سنان قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام - وأنا جالس - عن غدير أتوه وفيه جيفة، فقال: «إذا كان الماء قاهراً ولا يوجد فيه الريح فتوضأ» (٣).

[١٣] ومنها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرد أو صعوة ميتة؟ قال: «إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبتها، وإن كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ، واطرح

(١) المصدر السابق: ٢٢٨، ح ٥٨٤. والسنن: الزهر.

(٢) المصدر السابق: ١٦١ - ١٦٢، ح ٤٠١.

(٣) المصدر السابق: ١٤١، ح ٣٤٦.

رسالة في حكم الماء القليل الملاقي للنجاسة / ١

الميتة إذا أخرجتها طرية . وكذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء .

قال : وقال أبو جعفر عليه السلام : « إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء : تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء » ^(١) .

وهذه الصحيحة أيضاً تعطي قاعدة وتبين ضابطة : من أن مناط النجاسة التغير ، فما لم يتغير الماء لا ينجس ، فإنه ذكر أوعية الماء من الجرة والقربة والحب وأشباه ذلك ، ولاحظ نسبة تلك النجاسة إلى الماء الذي فيها .

فمثل الفأرة إذا كانت ميتة متفسخة في تلك الأوعية يعلم أنه يغلب على الماء ويتغير ريحه ، فحكم بعدم جواز شربه والوضوء منه .

وأما إذا كانت طرية غير متفسخة فلا تغلبه الميتة ولا يتغير الماء ولا ينجس ، فينبغي طرح الميتة واستعماله ؛ ولذا قال : « واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية » . ولكن الماء إذا كان أكثر من راوية فيمكن أن لا يتغير من تفسخ فأرة فيه ويمكن أن يتغير ، فحكم بعدم وجود الاجتناب تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن يغلب ريح الميتة على ريح الماء ويتغير ريحه فيجب الاجتناب .

قال في الوسائل : « حمله الشيخ على أن المراد إذا بلغ حد الكر ، وكذلك أوعية الماء حملها على أنها تسع الكر [وهذا قريب] ^(٢) ؛ لما يأتي من المعارضات الصريحة ، مع احتمال هذا وأمثاله للتقية ، فيمكن حمله عليها » ^(٣) . انتهى .

(١) المصدر السابق : ١٣٩ - ١٤٠ ، ح ٣٤٣ .

(٢) لا توجد هذه العبارة في الوسائل ، ولكن يظهر من عبارة المؤلف أنها كانت في نسخته .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٤٠ .

والعجب من جلالة الشيخ **تَذَكَّرْ** أَنَّهُ كيف احتمل هذا الحمل مع أَنَّهُ قد ذكر في الرواية وكذلك الجرّة وحبّ الماء والقربة وأشباه ذلك ؟ ! ومن المعلوم أَنَّ التمثيل بها لبيان أَنَّ الأقل من الرواية أيضاً حكمه كالرواية ، مثل القربة والجرّة والحبّ وسائر أوعية الماء كالكوّز وغيره . وما أدري أَيّ قربة تسع الكر ، وأيّ رجل قويّ يقدر على حملها ، ولأَيّ شيء يصنعون مثل هذه القربة ؟ ! وهكذا الجرّة - فإنّها الكوز الكبير الذي يعبّر عنه بالفارسية (سبو) والآن متداول بين العرب ويسمونها بـ (الجرّة) - وكذلك الحبّ وأوعية الماء ؟ ! وأيّ وعاء للماء كان متداولاً في ذلك الزمان بحيث يسع الكر مع أَنَّ من المسلّم عند الكل حمل الألفاظ على المعاني والمصاديق العرفية ، لا المعاني والمصاديق التي ليس لها وجود خارجي ولا يفهمها العرف وتتفكّرها في عالم التصرّو ولا وجود لها إلا في الوهم والخيال كأنياب الأغوال ؟ !

وأعجب منه تصديق هذا المحدث الخبير حمل الشيخ بقوله : « وهذا قريب » ، مع أَنَّ ما ذكره الشيخ ليس مورداً لاحتمال إرادته ولو بعيداً غاية البعد .

ويزداد تعجّبي من تعليقه القرب بقوله : « لما يأتي من المعارضات الصريحة » ، وما أدري أَيّ معارض صريح في الأخبار ؟ ! وستتقف على المعارضات وتعرف نحو تعارضها ، وليت شعري أَيّ شيء دعاهم - قدّس الله أسرارهم - إلى هذه التمحّلات من الاحتمالات ؟ !

ثم إنّه لا مجال لحمله على التقية ؛ لأنّ السائل سأل عن الرواية وكانت التقية حاصلة بالجواب عنها فقط ، وإصراره **عليه السلام** على التمثيل والتنظير بأشياء يكون ماؤها أقل من الرواية - من الجرّة والحبّ والقربة - يعيّن عدم التقية ، مع أَنَّ أغلب أهل السنة والجماعة قائلون بالكر ونجاسة الماء القليل ، فلا تقية حينئذٍ في هذا الجواب . على أَنَّ الحمل على التقية إنما يكون في الموارد المتعارضة التي لا يكون لها جمع دلالي ، وهنا جمع دلالي عرفي كما سنذكره إن شاء الله تعالى .

وظهر بما ذكرنا : أن ليس مدلول للصحيحة التفصيل بين تفسخ الفأرة وعدمه ، بل مدلولها التفصيل بين تغير ريح الماء وعدمه : فإنّ التفسخ كناية عن تغير الماء ونتاجته .

[١٤] ومنها : ما عن قرب الإسناد ، عن عبد الله بن الحسن ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن الكنيف يصبّ فيه الماء فينتضج على الثياب ، ما حاله ؟ قال : « إذا كان جافاً فلا بأس » ^(١) .

والظاهر أنّ شرط الجفاف من جهة أنّه إذا كان الكنيف رطباً فيه البول ، فإذا صبّ فيه الماء ونزح القطرة على الثياب فهذه القطرة تكون مختلطة مع البول ، فمن جهة البول ينجس الثياب .

[١٥] ومنها : رواية سماعة قال : سألته عن الرجل يمرّ بالميتة في الماء ، قال : « يتوضأ من الناحية التي ليس فيها الميتة » ^(٢) .

[١٦] ومنها : رواية محمد بن مروان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لو أنّ ميزابين سالا ؛ أحدهما ميزاب بول والآخر ميزاب ماء ، فاختلطا ثم أصابك ، ما كان به بأس » ^(٣) .

[١٧] ومنها : صحيحة عمر بن يزيد : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض ؟ فقال : « لا بأس به » ^(٤) .

حكم عليه السلام بعدم البأس مع أنّ الماء الذي ينزو من الأرض ويقع في الماء الذي

(١) المصدر السابق ٣ : ٥٠١ ، ح ٤٢٨٩ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٤٤ ، ح ٣٥٦ .

(٣) المصدر السابق : ١٤٤ ، ح ٣٥٧ .

(٤) المصدر السابق : ٢١٣ ، ٥٤٥ .

يغتسل منه قد لاقى الأرض المتنجسة ، بل لاقى عين البول إذا كانت الأرض رطبة بالبول ، وعدم الاستفصال دليل العموم ، فالقطرات التي تقع على الأرض لا تنجس بملاقاتها للبول ، فلا ينجس الماء الذي يغتسل منه بوقوعها فيه .

هذا وقد يقال : بأنّ عدم البأس في هذه الرواية وما كان بمضمونها يمكن أن يكون مستنداً إلى أنّ المتنجس لا ينجس ، فالماء الملاقي للبول تنجس بملاقاته له ولا يتنجس الماء الذي يغتسل منه بوقوعه فيه ؛ لعدم تنجيس المتنجس لملاقه . وكيف كان فهذه الصحيحة دليل على أحد الأمرين .

[١٨] ومنها : ما في صحيح علي بن جعفر (عليه السلام) ، عن أخيه (عليه السلام) ، سأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ، أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال : « لا ، إلا أن يضطر إليه » ^(١) .

[١٩] ومنها : ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله ، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال ، عن عمرو بن سعيد المدائني ، عن مصدق بن صدقة ، عن عمار الساباطي ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) ، قال : سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنّه يهودي ؟ فقال : « نعم » ، فقلت : من ذلك الماء الذي شرب منه ؟ قال : « نعم » ^(٢) .

ودلالاتها على تقدير نجاسة أهل الكتاب واضحة .

[٢٠] ومنها : ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن ابن أبي عمير ، عن أبي أيوب ، عن محمد بن مسلم : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره ، أغتسل من مائه ؟ قال : « نعم ، لا بأس أن يغتسل منه الجنب ؛ ولقد اغتسلت فيه ، ثم جئت فغسلت رجلي ، وما غسلتهما إلا مما لزق

(١) المصدر السابق ٣ : ٤٢١ ، ح ٤٠٤٨ .

(٢) المصدر السابق ١ : ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ح ٥٨٨ .

بهما من التراب» (١).

الذي يظهر من الروايات والأخبار والتواريخ والآثار أنه كان في الأزمنة السابقة في الحمام خزانة ماء حار ، وكان جنبها حياض صغار لها ساقية إليها يجري الماء منها إليها ، وكان من يريد التنظيف والتطهير والاعتسالة يغرف الماء من تلك الحياض الصغار بالكأس ، ويصب على رأسه وبدنه وينظفه ويظهره ويغتسل . وكان في الحمام مكان يجتمع فيه المياه المستعملة في التنظيف والتطهير والاعتسالة ، وكان لا يدخل في ماء الخزانة أحد ؛ لئلا تزول نظافة الماء [بكثافة] [أي قذارة] الأبدان ورئيمها ، ولئلا يتغير ريحه بعفونة الأبدان وعرقها والأدهان والأدوية المستعملة فيها ، بل ولئلا تستقدر الطباع منه من جهة دخول ذوي الأمراض الكثيفة والمسرية فيه ؛ لأن الحمام قد جعل للتنظيف واختراع لإزالة الكثافة والرئيم ، وكان ملاحظة جهات النظافة مهماً في أنظارهم ، وإنما اعتادوا الدخول في الخزانة في الأزمنة المتأخرة من جهة زعمهم نجاسة الماء القليل بالملاقاة وكون المتنجس منجساً ، فصعب عليهم تطهير الأبدان بالماء القليل . ولم يخترع النبي ﷺ حماماً غير الحمام المتداول ، ولم يأمر بترتيب خاص غير الترتيب المتعارف ، وهكذا كان في زمن الأئمة المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - ولذا كان السائلون قد يسألونهم عن ماء الحياض الصغار ، وقد يسألونهم عن الماء المجتمع بعد الاستعمال في التطهير والتنظيف والغسل ، وكان الأئمة ﷺ قد يبينون حكم هذا وقد يبينون حكم ذاك .

فنقول : إن الظاهر أن محمد بن مسلم سأل عن الغسل من الماء المستعمل فقال : إن الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره ، ويستعملون الماء الذي في الحياض الصغار ، ومعلوم أن إزالة نجاسة الجنابة تكون في الحمام غالباً ، وغير الجنب أيضاً كثيراً ما يكون بدنه نجساً ، ولا يستعملون إلا الماء الذي يغرفونه من هذه

الحياض بالكأس ، فهل يجوز أن أغتسل من هذا الماء المستعمل ؟ فأجاب ﷺ : نعم ، لا بأس أن يغتسل الجنب من هذا الماء المستعمل ؛ لعدم تنجّسه بملاقاته النجاسة ، وإنّي قد اغتسلت في هذا الحمام - يعني من الحياض الصغار - ثم جئت خارج الحمام وغسلت رجلي ، لكن لم يكن غسل رجليّ لنجاسة الماء المستعمل وملاقاته لرجليّ ، بل إنما غسلت رجليّ للزوق التراب بهما ، فلا يتوهّم أنّ غسلني كان من جهة النجاسة .

إن قلت : يحتمل أن لا يكون بدن الجنب وغيره الذي اغتسل فيه نجساً ، فلا يقين بنجاسة الماء المستعمل وإن كان المظنون والظاهر نجاسته ، فيجري فيه استصحاب الطهارة أو أصل الطهارة .

قلت : من المعلوم اغتسال أشخاص من هذا الماء تكون أبدانهم نجسة ولو في غير هذا الزمان ، ودخول أشخاص تكون أرجلهم نجسة من جهة الدخول في الكنيف وغيره ، وعدم تطهير أحد صحن الحمام ومجتمع الماء ، فيحصل العلم بنجاسة الماء المستعمل من جهة ملاقاته صحن الحمام ووروده في محل اجتماع الماء وملاقاته المياه المستعملة السابقة الملوثة نجاستها إجمالاً . على أنّه إن كان الجواب من جهة احتمال الطهارة فاللازم أن يردّ السائل إلى علمه ويقول : إن لم تعلم بنجاسة الماء يجوز أن تغتسل فيه ، وإن علمت بنجاسته فلا يجوز .

[٢١] ومنها : ما رواه محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن أبي يحيى الواسطي ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي الحسن الماضي ﷺ قال : سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب ، قال : « لا بأس » (١) .

[٢٢] ومنها : ما في التهذيب ، عن الحسين ، عن ابن أبي عمير ، عن فضالة ،

عن جميل بن دراج ، عن محمد بن مسلم قال : رأيت أبا جعفر عليه السلام جائياً من الحمام وبينه وبين داره قدر ، فقال : « لولا ما بيني وبين داري ما غسلت رجلي ولا نحييت ماء الحمام » ^(١) .

[٢٣] ومنها : ما في التهذيب ، عن الحسين ، عن صفوان ، عن ابن بكير ، عن زرارة قال : رأيت أبا جعفر عليه السلام يخرج من الحمام فيمضي كما هو لا يغسل رجليه حتى يصلّي ^(٢) .

ولو قيل : إنّ الأخبار في ماء الحمام متعارضة ، ففي بعضها الحكم بالاجتناب ، فعن حمزة بن أحمد ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام ، قال : سألت - أو سأله غيره - عن الحمام ، قال : « أدخله بمنزر ، وغضّ بصرك ، ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام ؛ فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت ، وهو شرّهم » ^(٣) .

قلت : الجمع الدلالي يقتضي حمل النهي في قوله : « لا تغتسل من البئر ... » إلى آخره على الكراهة ؛ فإنّ قوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم : « نعم ، لا بأس أن يغتسل منه الجنب » وكذا قوله في رواية التهذيب : « لولا ما بيني وبين داري ما غسلت رجلي ولا نحييت ماء الحمام » وهكذا بعض الروايات الأخر ، صريح في الجواز . على أنّه قد ذكر الإمام عليه السلام علة النهي عن الاغتسال من هذا الماء بأنّه يغتسل به ولد الزنا ، ولم يحكم أحد بنجاسة ولد الزنا ولا عدم جواز الاغتسال

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٣٧٩ ، ح ١١٧٣ . الحر العاملي ، محمد ابن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٤٩ ، ح ٣٦٩ .

(٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٣٧٩ ، ح ١١٧٤ . الحر العاملي ، محمد ابن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٢١١ ، ح ٥٤٠ .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٢١٩ ، ح ٥٥٦ .

من الماء الذي اغتسل فيه ، فيظهر منه أنَّ النهي للتنزيه .

وفي أخبار الباب ما يوضح ذلك ، فعن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) - في حديث - قال : « من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومَن إلا نفسه » ، فقلت لأبي الحسن (عليه السلام) : إنَّ أهل المدينة يقولون : إنَّ فيه شفاء من العين ، فقال : « كذبوا ، يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب - الذي هو شرهما - وكلَّ من خلق الله ثم يكون فيه شفاء من العين ؟ ! ... » الحديث (١) .

[٢٤] ومنها : ما في الصحيح عن قرب الإسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر (عليه السلام) قال : وسألته عن جنب أصابت يده جنابة من جنابته ، فمسحه بخرقه ، ثم أدخل يده في غُسله قبل أن يغسلها ، هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء ؟ قال : « إن وجد ماءً غيره فلا يجزيه أن يغسل به ، وإن لم يجد غيره أجزأه » (٢) .

إن قيل : بسبب المسح بالخرقة يزول عين النجاسة ، وحينئذٍ يبقى اليد متنجسة ولاقت الماء ، فيمكن أن يقال : عدم نجاسة الماء وإجزاء الاغتسال منه مستند إلى أنَّ المتنجس لا ينجس .

قلت : لا يمكن عادةً زوال عين الجنابة كلّها بالمسح بالخرقة حتى لا يبقى في اليد منها شيء ولو قليلاً ؛ لأنَّ في الجنابة خصوصية من اللزوجة والغلظة الموجبة لعدم الزوال بسهولة ليست في سائر النجاسات ، وعلى فرض اتفاق زوال العين نادراً فبالمسح بالخرقة قد تزول العين وقد لا تزول ، والإمام (عليه السلام) لم يفصل بين بقاء العين ولو قليلاً وعدمه ، وهو دليل على أنَّ جوابه (عليه السلام) عام للقسمين .

(١) المصدر السابق ١ : ٢١٩ - ح ٥٥٧ .

(٢) مسائل علي بن جعفر : ٢٠٩ ، ح ٤٥٢ .

[٢٥] ومنها : ما في صحيح محمد بن النعمان أو حسنته قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أخرج من الخلاء فأستنجي بالماء ، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به ؟ فقال : « لا بأس به » ^(١) .

[٢٦] ومنها : الرواية (أي رواية محمد بن النعمان) أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام : في حديث - : الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به ؟ فقال : « لا بأس » ، فسكت ، فقال : « أوتدري لم صار لا بأس به ؟ » ، قال : قلت : لا والله ، فقال : « إن الماء أكثر من القدر » ^(٢) .

فجعل علّة عدم البأس أكثرية الماء ، فدل على أنه لا خصوصية في ماء الاستنجاء ، بل المناطق أكثرية الماء على النجاسة وغلبته عليها بحيث لا ينفعل منها .

[٢٧] ومنها : رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به ، أينجس ذلك ثوبه ؟ قال : « لا » ^(٣) .

[٢٨] ومنها : ما رواه محمد بن النعمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قلت له : أستنجي ثم يقع ثوبي فيه وأنا جنب ؟ فقال : « لا بأس به » ^(٤) .

إن قيل : إن عدم النجاسة مخصوص بالاستنجاء .

قلت : أولاً : غالب الموارد في باب الطهارة والنجاسة وغيرهما صدر الحكم في مورد مخصوص ، ونحن نفهم تعميم الحكم من جهة علمنا بعدم خصوصية

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ :

٢٢١ - ٢٢٢ ، ح ٥٦٥ .

(٢) المصدر السابق : ٢٢٢ ، ح ٥٦٦ .

(٣) المصدر السابق : ٢٢٣ ، ح ٥٦٩ .

(٤) المصدر السابق : ح ٥٦٨ .

في المورد . والإنصاف أنّه لا خصوصية في الاستنجاء ؛ فإنّ الغائط أو البول إن كان ينجس الماء القليل فلا فرق بين أن يكونا في المحل أو لا ، وإن كان لا ينجس فهو أيضاً كذلك ، والفرق بين أن يكونا في محلّهما وغيره بعيد غاية البعد .

وثانياً : إنّ الظاهر أنّ السائل يريد بيان نجاسة بدنه بالجنابة أيضاً بقوله : « وأنا جنب » ؛ إذ لا يخفى على أحد - خصوصاً على مثل هذا السائل - أنّ حدث الجنابة لا يوجب زيادة خبث البول والغائط أو نجاسة البدن ، فالمقصود ببيان أنّ الماء الذي أستنجي به قد لاقى الجنابة النجسة أيضاً ووقع ثوبي فيه ، فأجاب بقوله : « لا بأس » .

[٢٩] ومنها : ما رواه أبو مريم الأنصاري قال : كنت مع أبي عبد الله (عليه السلام) في حائط له ، فحضرت الصلاة ، فنزح دلوّاً للوضوء من ركيّ له ، فخرج عليه قطعة عذرة يابسة ، فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي (١) .

[٣٠] ومنها : صحيحة علي بن جعفر قال : سألته عن رجل رعف فامتخط ، فصار بعض ذلك الدم قطراً صفراً ، فأصاب إناءه ، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال : « إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس ، وإن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضأ منه » (٢) .

فإنّ الظاهر منها أنّ الدم أصاب ماء الإناء ، فأجاب (عليه السلام) : إن لم يكن شيء من الدم يستبين في الماء فلا بأس ؛ لعدم تغيّر في الماء بسبب إصابة الدم ، وأما إن كان الدم بيّناً فلا تتوضأ منه من جهة تغيّر لون الماء ونجاسته ، فكون الدم بيّناً كناية عن تغيّر الماء ومغلوبيّته .

[٣١] ومنها : صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن الحبل

(١) المصدر السابق : ١٥٤ - ١٥٥ ، ح ٣٨٦ .

(٢) المصدر السابق : ١٥٠ - ١٥١ ، ح ٣٧٥ .

يكون من شعر الخنزير يستقي به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : « لا بأس » ^(١).

فإنَّ من البداهة أنَّ دخول الدلو في الماء مستلزم لدخول الحبل المتصل به في الماء ، وخروجه من الماء مستلزم لنزول قطرات من ماء الحبل في الدلو ، مع أنَّ الحبل من شعر الخنزير وهو نجس ومع ذلك حكم بعدم البأس بالتوضؤ من ذلك الماء بل يتصل الحبل بماء الدلو في الدلاء التي تكون لاستقاء الزرع كما هو الظاهر من تلك الصحيحة ، سيما بلحاظ أنَّ أحداً من المسلمين لا يستعمل شعر الخنزير في الدلو الذي يريد به استقاء الناس منه ، وهذا دليل على عدم نجاسة الماء القليل الذي يكون في الدلو بتقاطر الماء من الحبل فيه وباتصاله بشعر الخنزير النجس .

إن قلت : إنَّ الصحيحة مجملة ؛ إذ لا يعلم أنَّ السؤال كان لأجل تقاطر الماء من شعر الخنزير في ماء الدلو ، أو من جهة الشك في التقاطر ، أو من جهة انفعال ماء البئر ، أو من جهة استعمال شعر الخنزير في الوضوء العبادي ، فعلى الاحتمالات الثلاثة الأخيرة تكون أجنبية عما نحن فيه .

قلت : مناط الدلالة وعدم الدلالة فيما نحن بصده من تلك الرواية أنَّ المشار إليه في قوله : « ذلك الماء » هل هو ماء الدلو ، أو ماء البئر ، أو مردد بينهما ؟ فعلى الأخيرين لا دلالة لها على المقصود ، وعلى الاحتمال الأول يكون دليلاً . والعبارة ظاهرة في الأول ؛ إذ من الواضح أنَّ ذكر قوله لفظ « ذلك » إنما هو للإشارة إلى الماء المذكور سابقاً ؛ وهو الماء الذي يكون في الدلو واستقي بالحبل من شعر الخنزير ، وقد ذكرنا أنَّ دخول الدلو في الماء مستلزم لدخول الحبل المتصل به في الماء ، وخروجه من الماء مستلزم لنزول قطرات من ماء

(١) المصدر السابق : ١٧٠ ، ح ٤٢٣ .

الحبل فيه ، بل يتصل الحبل بماء الدلو في دلو الاستقاء للزرع ، فإذا حكم بعدم البأس من التوضؤ بهذا الماء يعلم أنّ هذا الماء لا يتنجس بملاقاة النجاسة .

[٣٢] ومنها : ما في الفقيه : أتى أهل البادية رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله ، إنّ حياضنا هذه تردها السباع والكلاب والبهائم ؟ فقال لهم ﷺ : « لها ما أخذت أفواهاها ، ولكم سائر ذلك » ^(١) .

ومعلوم أنّ حياضهم قد يكثر ماؤها وقد يقل بحيث ينقص عن الكر ، مع أنّه لم يعلم من الأصل أنّ ظرفية حياضهم كانت بقدر الكر .

[٣٣] ومنها : ما في التهذيب عن ابن بزيع قال : كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء ويستقى فيه من بئر ، فيستنجي فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب ، ما حدّه الذي لا يجوز ؟ فكتب : « لا توضأ من مثل هذا إلا من ضرورة إليه » ^(٢) .

[٣٤] ومنها : رواية عثمان بن زياد قال : قلت لأبي عبد الله ﷺ : أكون في السفر ، فأتي الماء النقيع ويدي قدرة فأغمسها في الماء ؟ قال : « لا بأس » ^(٣) .

[٣٥] ومنها : ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب قال : سألت أبا الحسن ﷺ عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصّص به المسجد ، أيسجد عليه ؟ فكتب إليه بخطّه : « إنّ الماء والنار قد طهّراه » ^(٤) .

(١) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لا يحضره الفقيه ١ : ٨ ، ح ١٠ . الحر العاملي ،

محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٦١ ، ح ٤٠٠ .

(٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٤١٨ ، ح ١٣١٩ . الحر العاملي ، محمد

ابن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٦٣ ، ح ٤٠٥ .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ :

١٦٣ - ١٦٤ ، ح ٤٠٦ .

(٤) المصدر السابق ٣ : ٥٢٧ ، ح ٤٣٦٦ .

ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب .

فإنَّ المراد - ظاهراً - أنَّ النار قد طَهَّرت مثل العذرة التي تكون من الأعيان النجسة باستحالتها رماداً ، فاختلاط جزء منها مع الجص لا يضر ، والماء الذي يكون في الظرف الذي يسوَّى الجص فيه قد طَهَّرَ الجص الذي صار نجساً بملاقاته العذرة والعظام ، ومعلوم أنَّ الظرف الذي يسوَّى الجص فيه يكون أصغر من الكر بدرجات ومراتب كثيرة .

هذا ما وقفت عليه من الأخبار الدالة على عدم نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة مع قلة تتبَّعي ، ولعلَّ المتنبَّع في الأخبار يجد غير هذه من الأخبار التي تدل على المطلوب .

المطلب الثالث :

في الأدلة الدالة على أنَّ الماء القليل يتنجَّس بملاقاة النجاسة :

وهي الشهرة والإجماع والأخبار ، وقد جمع المحدث الخبير والمتنبَّع البصير صاحب الحقائق ^(١) تلك الأخبار ، ونحن نذكر ما ذكره لكونه أجمع :

قال تَنْكِرُ : أمَّا ما يدل من الأخبار على القول المشهور الذي هو عندنا المؤيَّد المنصور :

[١] فمنها : صحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام - وسُئِلَ عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب - قال : « إذا كان الماء قدر كر لم ينجَّسه شيء » ^(٢) .

[٢] ومنها : صحيحة زرارة [، عن أبي جعفر عليه السلام] قال : « إذا كان الماء أكثر

(١) أنظر : البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٢٨١ - ٢٨٩ .

(٢) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ :

من رواية لم ينجسه شيء ؛ تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء » (١) .

[٣] ومنها : صحيحة إسماعيل بن جابر قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال : « ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته » (٢) .

[٤] ومنها : صحيحة عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قدر الماء الذي لا ينجسه شيء ، فقال : « كر » (٣) .

[٥] ومنها : رواية عبد الله بن المغيرة ، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء . والقلتان جرتان » (٤) .

[٦] ومنها : رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ولا تشرب من سؤر الكلب ، إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه » (٥) .

[٧] ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألت عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء ، يتوضأ منه للصلاة ؟ قال : « لا ، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء » (٦) .

(١) المصدر السابق : ١٤٠ ، ح ٣٤٣ .

(٢) المصدر السابق : ١٦٤ - ١٦٥ ، ح ٤٠٨ .

(٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٣٧ - ٣٨ ، ح ١٠١ ، وفيه : محمد بن سنان عن إسماعيل بن جابر .

(٤) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٦٦ ، ح ٤١٥ .

(٥) المصدر السابق : ١٥٨ ، ح ٣٩٣ .

(٦) المصدر السابق : ١٥٥ ، ح ٣٨٧ .

[٨] ومنها : صحيحته أيضاً عن أخيه عليه السلام قال : سألت عن رجل رفق وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه ، هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : « لا » ^(١) .

[٩] ومنها : موثقة عمار الساباطي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء ، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو ، وليس يقدر على ماء غيره ؟ قال : « يهريقهما جميعاً ويتيمم » ^(٢) .

[١٠] ومنها : رواية أبي بصير عنهم عليهم السلام قال : « إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس ، إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة ، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء » ^(٣) .

[١١] ومنها : صحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قدرة ، قال : « يكفأ الإناء » ^(٤) .

[١٢] ومنها : موثقة سماعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إن أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنى » ^(٥) .

[١٣] ومنها : موثقته أيضاً قال : سألت عن رجل يمسّ الطست أو الركوة ثم يدخل يده في الإناء قبل أن يفرغ على كفّيه ؟ - إلى أن قال عليه السلام - : « وإن كانت أصابته جنابة فأدخل يده في الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شيء من

(١) المصدر السابق : ١٥١ ، ح ٣٧٥ .

(٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٢٤٨ ، ح ٧١٢ .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ :

١٥٢ ، ح ٣٧٨ .

(٤) المصدر السابق : ١٥٣ ، ح ٣٨١ .

(٥) المصدر السابق : ح ٣٨٣ .

المني ، وإن كان أصاب يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله » (١) .

[١٤] ومنها : رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن الجنب يحمل الركوة أو التور ، فيدخل إصبعه فيه ، قال : « إن كانت يده قدرة فأهرقه ، وإن كانت لم يصبها قدر فليغتسل منه » (٢) .

[١٥] ومنها : حسنة شهاب بن عبد ربّه ، عن أبي عبد الله عليه السلام - في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها - : « إنّه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء » (٣) .

[١٦] ومنها : موثقة عمار الساباطي عنه عليه السلام ، قال : سئل عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ، فقال : « كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دماً ، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب » (٤) .

[١٧] ومنها : موثقة عمار أيضاً عنه عليه السلام ، أنّه سئل عن ماء شربت منه الدجاجة ، قال : « إن كان في منقارها قدر لم تتوضأ منه ولم تشرب ، وإن لم تعلم أنّ في منقارها قدراً توضأ منه واشرب » (٥) .

[١٨] ومنها : صحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته

(١) المصدر السابق : ١٥٤ ، ح ٣٨٤ .

(٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٣٧ ، ح ١٠٠ . الحر العاملي ، محمد ابن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٤ ، ٣٨٥ .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٢ ، ح ٣٧٧ .

(٤) المصدر السابق : ٢٣٠ ، ح ٥٩٠ .

(٥) المصدر السابق : ٢٣١ ، ح ٥٩١ .

عن الكلب يشرب من الإناء ، قال : « اغسل الإناء » ^(١) .

[١٩] ومنها : رواية حريز ، عن أخبره ، عنه عليه السلام قال : « إذا ولغ الكلب في الإناء فصّبه » ^(٢) .

[٢٠] ومنها : صحيحة الفضل بن عبد الملك البقباق قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة - إلى أن قال : - فلم أترك شيئاً إلا سألت عنه ، فقال : « لا بأس به » ، حتى انتهيت إلى الكلب ، فقال : « رجس نجس لا تتوضأ بفضله ، واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء » ^(٣) .

[٢١] ومنها : رواية معاوية بن شريح قال : سألت عذافر أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحصان والفرس والبغل والسباع ، يشرب منه أو يتوضأ منه ؟ فقال : « نعم ، اشرب منه وتوضأ » . قال : قلت له : الكلب ؟ قال : « لا » . قلت : أليس هو سبع ؟ قال : « لا والله إنه نجس ، لا والله إنه نجس » ^(٤) .

[(٢٢)] ومنها : حسنة المعلى بن خنيس قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمرّ على الطريق فيسيل منه الماء ، أمر عليه حافياً ؟ فقال : « أليس وراءه شيء جاف ؟ » ، قلت : بلى ، قال : « لا بأس ، إنّ الأرض يطهر بعضها بعضاً » [^(٥)] .

(١) المصدر السابق : ٢٢٥ - ٢٢٦ ، ح ٥٧٣ .

(٢) المصدر السابق : ٢٢٦ ، ح ٥٧٥ .

(٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٢٢٥ ، ح ٦٤٦ ، وفيه : « عن الفضل أبي العباس » .

(٤) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٢٢٦ ، ح ٥٧٦ .

(٥) المصدر السابق ٣ : ٤٥٨ ، ح ٤١٦٧ . على أنّ هذه الرواية غير موجودة في الأصل ، إلا

[٢٣] ومنها : ما رواه الشهيد في الذكرى وغيره في غيره ، عن العيص بن القاسم قال : سألت عن رجل أصابه قطرة من طشت فيه وضوء ، قال : « إن كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه » ^(١) .

[٢٤] ومنها : رواية ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا تغتسل من البثر التي تجتمع فيها غسالة الحمام ؛ فإن فيها غسالة ولد الزنا ، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء ، وفيها غسالة الناصب ، وهو شرهما . إن الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب ، وإن الناصب أهون على الله من الكلب » ^(٢) .

[٢٥] ومنها : رواية علي بن الحكم ، عن رجل ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : « لا تغتسل من غسالة ماء الحمام ؛ فإنه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا أهل البيت ، وهو شرهم » ^(٣) .

[٢٦] ومنها : رواية حمزة بن أحمد ، عن الكاظم عليه السلام قال : « لا تغتسل من البثر التي يجتمع فيها ماء الحمام ؛ فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت ، وهو شرهم » ^(٤) .

أُتينا رجحاً نقلها هنا تبعاً لما في الحقائق المنقولة عنه هذه الروايات ؛ تمييزاً للفائدة .
 (١) العاملي ، محمد بن جمال الدين ، المعروف بالشهيد الأول ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م ، ١ : ٨٤ . الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢١٥ : ١ ، ح ٥٥٢ .

(٢) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٢١٩ ، ح ٥٥٩ .

(٣) المصدر السابق : ٢١٩ ، ح ٥٥٨ .

(٤) المصدر السابق : ٥٥٦ .

[٢٧] ومنها : موثقة ابن أبي يعفور - المروية في كتاب العلل - عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إياك أن تغتسل من غسالة الحمام ! ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت ، وهو شرهم » ^(١) .

[٢٨] ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام أنه سأل عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام ، قال : « إذا علم أنه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام ، إلا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل » ^(٢) .

[٢٩] ومنها : صحيحته أيضاً عن أخيه عليه السلام قال : سألت عن خنزير شرب من إناء ، كيف يصنع به ؟ قال : « يغسل سبع مرات » ^(٣) .

[٣٠] ومنها : ما رواه في كتاب قرب الإسناد ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام قال : سألت عن حبّ ماء فيه ألف رطل ماء وقع فيه أوقية بول ، هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : « لا يصلح » ^(٤) .

[٣١] ومنها : رواية سعيد الأعرج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجرة تسع مئة رطل من ماء يقع فيها أوقية من دم ، أشرب منه وأتوضأ ؟ قال : « لا » ^(٥) .

[٣٢] ومنها : رواية حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال : « لا

(١) المصدر السابق : ٢٢٠ ، ح ٥٦٠ .

(٢) المصدر السابق ٣ : ٤٢١ ، ح ٤٠٤٨ .

(٣) المصدر السابق ١ : ٢٢٥ ، ح ٥٧٢ .

(٤) مسائل علي بن جعفر : ١٩٧ ، ح ٤٢٠ . الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٦ ، ح ٣٩٠ عن كتاب علي بن جعفر ، وفيه : « جرة ماء » بدل « حبّ ماء » . على أننا لم نجد هذه الرواية في قرب الإسناد .

(٥) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٣ ، ح ٣٨٢ .

يُفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة» (١).

[٣٣] ومنها : رواية أبي بصير قال : دخلت أم معبد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده ، فقالت : جعلت فداك ، إنه يعتريني قراقر في بطني - إلى أن قالت : - وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق ، وقد وقفت وعرفت كراهتك له ، فأحببت أن أسألك عن ذلك ؟ فقال لها : « وما يمنعك عن شربه ؟ » ، قالت : قد قلّدتك ديني ، فألقى الله عزوجل حين ألقاه فأخبره أنّ جعفر بن محمد عليه السلام أمرني ونهاني ، فقال : « يا أبا محمد ، ألا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل ؟ ! لا والله ، لا آذن لك في قطرة منه ، ولا تذوقي منه قطرة » - إلى أن قال - : ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : « ما يُبَلّ الميل ينجس حباً من ماء » ، يقولها ثلاثاً (٢) .

[٣٤] ومنها : رواية عمر بن حنظلة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما ترى في قدح من مسكر يصبّ عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره ؟ فقال : « لا والله ، ولا قطرة تقطر في حبّ إلا أهرق ذلك الحب » (٣) .

[٣٥] ومنها : صحيحة علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن رجل رعف فامتخط ، فصار ذلك الدم قطراً صغاراً ، فأصاب إناءه ، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال : « إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس ، وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه » (٤) .

[٣٦] ومنها : صحيحة ابن أبي عمير ، عن بعض أصحابنا - قال : وما أحسبه

(١) المصدر السابق: ٢٤٢، ح ٦٢٤.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار صعب ودار التعارف - بيروت، ط ٣ / ١٤٠٤ هـ، ٦: ٤١٣، ح ١، وفيه (أم خالد) بدل (أم معبد) .

(٣) المصدر السابق: ٤١٠، ح ١٥.

(٤) المصدر السابق: ٢٤٢ - ٢٤٣، ح ٦٢٨.

رسالة في حكم الماء القليل الملاقي للنجاسة / ١

إلا حفص بن البختري - قال : قيل لأبي عبد الله عليه السلام : العجين يعجن من الماء النجس ، كيف يصنع به ؟ قال : « يباع ممن يستحل أكل الميتة » ^(١) . وفي رواية أخرى أنه : « يدفن ولا يباع » ^(٢) .

[٣٧] ومنها : رواية علي بن حديد ، عن بعض أصحابنا قال : كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في طريق مكة ، فصرنا إلى بئر ، فاستقى غلام أبي عبد الله عليه السلام دلواً فخرج فيه فأرتان ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « أرقه » ، قال : فاستقى آخر فخرجت فيه فأرة ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « أرقه » ، قال : فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء ، فقال : « صبّه في الإناء » ، فصبّه في الإناء ^(٣) .

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ :

١٥٠ - ١٥١ ، ح ٣٧٥ .

(٢) المصدر السابق : ٢٤٣ ، ح ٦٢٩ .

(٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٢٣٩ - ٢٤٠ ، ح ٦٩٣ .

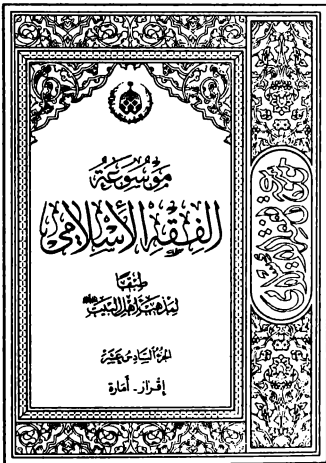
موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) / ١٦

□ إعداد : التحرير

المجلد السادس عشر من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً
لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م



يقع الجزء السادس عشر من
موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل
البيت (عليهم السلام) في (٥١٠) صفحة من القطع
الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على ثمانية وأربعين
عنواناً ، بدأت بـ (إقرار) ، وانتهت بـ (أمانة) .

وقد اشتمل هذا المجلد من الموسوعة
على أربعة أنواع من العناوين : أصلية

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأول (إقرار) ، ومثال الثاني (أقصى الحمل) ، ومثال الثالث (إكرام) ، ومثال الرابع (التقاط) .

وقد توزعت عناوين هذا المجلد من الموسوعة كالتالي : خمسة من العناوين الأصلية ، وثلاثون من العناوين الفرعية والعناوين التأليفية ، وثلاثة عشر من عناوين الدلالة .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

١٤ - اكتساب	١ - إقرار
١٥ - اكتمام	٢ - أقصى الحمل
١٦ - أكرمية	٣ - أقط
١٧ - إكرام	٤ - إقطاع
١٨ - إكراه	٥ - أقطع
١٩ - إكساء	٦ - إقعاء
٢٠ - إكسال	٧ - أقلف
٢١ - أكار	٨ - أقلّ الجمع
٢٢ - أكل	٩ - أقلّ الحمل
٢٣ - إكمال	١٠ - أقلّ الحيض
٢٤ - أكرولة	١١ - أقلّ الطهر
٢٥ - ألبسة	١٢ - أقلّ وأكثر
٢٦ - التباس	١٣ - اكتمال

٢٧ - التجاء	٣٦ - إلحاق
٢٨ - التزام	٣٧ - إلزام
٢٩ - التصاق	٣٨ - إلصاق
٣٠ - التفات	٣٩ - إلغاء
٣١ - التقاء	٤٠ - ألبغ
٣٢ - ألتغ	٤١ - ألية
٣٣ - إلباء	٤٢ - أم
٣٤ - إلحاق	٤٣ - إمارة
٣٥ - إلحاد	٤٤ - أمارة

نذكر بأننا سبق أن بيّنا 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 كل 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 (إكراه) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث متوسط من حيث الحجم فقد استوعب ثمان وعشرين صفحة .

وقد انعقد بحث (إكراه) في خمسة محاور :

المحور الأول : التعريف

وكما هو دأب الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان . فقد ذكر اللغويون أن معنى الـ (إكراه) هو حمل الغير على ما يكره أو حمله عيه قهراً .

وقد بيّن أنّ الفقهاء استعملوه بما له من المعنى اللغوي والعرفي ، ولم يكن لهم أي معنى اصطلاحى في ذلك . وأما ما ذكره من الشروط لصدق الإكراه فإنما هي شروط لصدق المفهوم اللغوي والعرفي ، ولا يقتضى وجود معنى اصطلاحى للكلمة .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى ثلاثة موارد ، وهي :

١ - الاختيار .

٢ - الإيجاب .

٣- الاضطرار .

المحور الثالث : ما يُعتبر في صدق الإكراه

اعتبر الفقهاء في تحقق عنوان الإكراه عدّة أمور ، وهي :

١ - وجود المكره واقعاً وعلم المكره به ، فلو توهم الشخص أنّ هناك مكرهاً يُكرهه على إجراء معاملة أو ارتكاب معصية ولم يكن مكره واقعاً فلا يصدق عنوان الإكراه .

٢ - اقتران الأمر بالفعل بالوعيد ، كما صرح بعض الفقهاء بذلك ، ولم يقبله آخرون .

٣ - قدرة المكره على الإتيان بما توعّد به .

٤ - العلم أو الظنّ بوقوع الوعيد ، وألحق بعضهم الظنّ بالعلم ، وأمّا مجرد احتمال الضرر والخوف منه فقد صرح بعض بكفايته .

٥ - كون المتوعّد به ضرراً يلحق بالمكره في نفسه أو من يجري مجراه من والديه وأقاربه من قتل أو جرح أو ضرب شديد أو حبس أو شتم أو أخذ مال مضرّ به .

٦ - عدم إمكان التفصّي عن الضرر ، فلو أمكنه التخلّص من الضرر الذي توعّده به المكره فلا يصدق الإكراه ، والظاهر أنّه لا خلاف في الجملة في أصل هذا الشرط ، ولكن وقع الخلاف في بعض التفاصيل :

أ - التفصيل بين المعاملات وغيرها ؛ فإنّ ظاهر بعض الفقهاء عدم الفرق بينهما ، فكما يُعتبر في صدق الإكراه المسوّغ لارتكاب المعصية عدم إمكان التفصّي من تهديد المكره إلا بإتيان ما أكره عليه ، بحيث إذا بلغ الإكراه الى هذا

الحدّ جاز معه ارتكاب المحرّمات وترك الواجبات وإلا فلا ، كذلك يُعتبر في الإكراه في المعاملات ، فإذا كان في مكان خالٍ عن الغير وأكرهه أحد على بيع شيء ممّا عنده وهو في هذه الحال غير قادر على دفع ضرره ، لكن لو خرج لكان له في الخارج مَنْ يكفيه شرّ المكره فعندئذٍ لا يصدق الإكراه أيضاً .

لكن اختار آخرون التفصيل ، فاعتبر هذا الشرط في المعصية دون المعاملات ، ففي المعاملة حتى لو كان قادراً على التفصّي ولم يتفصّ فالإكراه متحقّق هنا ، وحينئذٍ يُحكم بعدم ترتّب الأثر على هذه المعاملة الصادرة من المكره .

ب - التفصيل بين التورية وغيرها ، فقد فصل الشّيخ الأنصاري بين العجز عن التفصّي بالتورية وغيرها ، حيث اعتبر الثاني في مفهوم الإكراه دون الأوّل ، وناقشه بعض .

المحور الرابع : الحكم التكليفي

إنّ الإكراه قد يكون مشروعاً ، وهو الإكراه بحقّ ، وهو تارة يكون واجباً ، مثل : إجبار الحاكم للمدين المماطل على أداء دينه مع مطالبة الدائن ، وأخري يكون جائزاً ، مثل : إجبار الحاكم للمشتريين على قسمة المال المشترك لو طلب أحدهم القسمة ولم يكن فيها ضرر على الباقيين .

وقد يكون الإكراه بغير حقّ ، نحو : إكراه السلطان الجائر شخصاً على بيع داره .

المحور الخامس : أثر الإكراه ، وفيه شقان : المكره والمكره :

الشقّ الأوّل : أثر الإكراه بالنسبة الى المكره . وهنا صورتان :

الصورة الأولى : إذا كان الإكراه بحقّ تجب على المكره إطاعة المكره ، وإذا أطاعه وأتى بما أكرهه عليه وقع صحيحاً ومجزياً ولا تجب إعادته عبادياً كان أو

توصلياً .

الصورة الثانية : إذا كان الإكراه بغير حق فترتب عليه بعض الآثار ، وهي :

أ - رفع الحرمة وما يترتب عليها ، فالمكلف الذي أكرهه على فعل محرّم لا يكون ذلك الفعل محرّماً عليه ، وكذا لا يحرم عليه ترك الواجب إذا أكرهه عليه .

أجل ، لو أكره أحد شخصاً على قتل نفس محترمة ، فإن كان ما توعدّ به دون القتل لم يجز له قتلها ، وأمّا إذا كان ما توعدّ به القتل فالمعروف أيضاً عدم جواز القتل ، ولم يستبعد المحقق الخوئي الجواز في هذه الحالة .

ب - رفع الصحة والنفوذ ، فلو أكرهه على بيع داره لا يقع العقد صحيحاً .

الشقّ الثاني : أثر الإكراه بالنسبة الى المكره ، وأهمّ الآثار المترتبة على المكره ما يلي :

أ - الضمان لمال الغير ، فلو أكره أحد شخصاً على إتلاف مال غيره وساغ له الإلتلاف لأجله كان الضمان على المكره ، وليس على المكره .

ب - العقوبة ، فلو كان مورد الإكراه ممّا تترتب عليه عقوبة شرعية كالقتل أو الزنى فتتعلّق العقوبة بالمكره .

ج - دفع الكفّارة والتعزير ، فلو أكره الزوج زوجته على الجماع في شهر رمضان وهما صائمان فيتحمّل الزوج الكفّارة والتعزير .

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١ : ٩٥ - ٩٩ .

إغراء^(١)

أولاً - التعريف :

لغة :

الإغراء لغة : تحريض الإنسان أو الحيوان على الشيء وتهيجه به^(٢) ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُتَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ﴾^(٣) ، أي نحرّضك عليهم .

الجهل وإخفاء الحقيقة وإظهار خلاف الواقع ، وهذا المعنى يناسب ما ذكر في اللغة ، من أن غرا الشيء غرواً : طلاه^(٥) ، فإن الشيء المطلي يستر ويخفى بما يطلى به ، ففي الإغراء هنا تدليس على الطرف الآخر وغشّ له .

ثانياً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

يختلف حكم الإغراء باختلاف ما يغرى به ، ووسيلة الإغراء ، فالإغراء بالجائز وبوسيلة مباحة حلال .

وأما الإغراء بغير الجائز أو بوسيلة غير مباحة فيكون

اصطلاحاً :

وقد استعمله الفقهاء في نفس المعنى اللغوي^(٤) ، ومنه قولهم : الإغراء بالقبيح ، وإغراء الكلب بالصيد ، وكذلك الإغراء بالجهل ، ويريدون بالأخير إبقاء الآخر في

الكلام في وجوب الإعلام بالنجس حراماً .
وعدمه : « إنَّ أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حقّ الجاهل ...
وحينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراءً بالقبيح ،
وهو قبيح عقلاً » (٧) .

ومن أبرز مظاهر الإغراء بالقبيح هو الإغراء الجنسي ، فإنَّ أيَّ تصرف من قبل المرأة بدافع إغراء الرجال للنظر إليها أو لأمر آخر محرّم يقع حراماً حينئذٍ .

ومن ذلك نشر صور النساء الخليعات أو الأفلام الإباحية والخليعة وما شاكل ذلك حتى من قبل الرجال أنفسهم .

٢ - الإغراء بالحسن وفعل الخير :

وهو راجح ، بل قد يكون واجباً أحياناً ؛ لأنَّ فيه حثّاً على المعروف وإعانة على الخير ، وكلّها من العناوين الراجحة ، ويتأكد ذلك

من هنا فتارةً يغري الإنسان غيره بالقبيح فيكون حراماً .
وأخرى : يغريه بالأفعال الحسنة فيكون راجحاً .

وثالثة : يكون الإغراء بالجهل ، وهذا قد يكون حراماً - كتقديم الطعام النجس للغير الجاهل بالنجاسة - وقد لا يكون كذلك كالتورية لدفع الظالم .

ورابعة : يكون إغراءً للكلب بالصيد وهو مباح .

وإليك بيان ذلك :

١ - الإغراء بالقبيح :

وهو أن يحرض الإنسان غيره على الإتيان بالقبيح .

وقد ادّعى الشيخ الطوسي في بعض كلماته الإجماع على فساد الإغراء بالقبيح (٦) .

وقال الشيخ الأنصاري عند

« من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه » (١١) .

(انظر : فتوى)

ب - يحرم التدليس في المعاملات والشهادة والنكاح وغيرها مما يرتبط بحق الغير ؛ لكونه إغراء بالجهل ، وللروايات الخاصة الواردة في تلك الأبواب ، ولعموم النهي عن الغش (١٢) .

(انظر : تدليس)

ج - يقبح الخطاب بما له ظاهر مع إرادة خلافه ؛ للإغراء بالجهل (١٣) .

وقد استفاد الفقهاء والأصوليون من ذلك لتطبيقه على المولى التشريعي مما يعطي الحجية لظاهر كلامه ؛ لأنه ما دام قبيحاً فيستحيل أن يفعل المولى سبحانه أو النبي ﷺ أو أحد

في الأسرة والأولاد .

(انظر : إعانة ، أمر بالمعروف ونهي عن المنكر)

٣ - الإغراء بالجهل :

وهو أن يجعل ظاهر الأمر على خلاف الواقع وإخفاء الحقيقة وإظهار خلاف الواقع ، ولو بسبب ترك التنبيه عليه .

والإغراء بالجهل قد يكون مرجوحاً ، وقد يكون جائزاً لا مرجوحية فيه :

أما المرجوح فقد ذكر له الفقهاء موارد عدة ، أبرزها :

أ - لا يجوز الإفتاء بغير علم وتمن لا يصح تقليده ؛ لكونه إغراء بالجهل (٨) ، ولقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٩) ، وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (١٠) ، ولرواية أبي عبيدة عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال :

من أئمة أهل البيت (عليه السلام) فيؤخذ بظاهر كلامهم .

ومن ذلك إطلاق الحقيقة وإرادة المجاز من غير قرينة (١٤) ؛ إذ فيه إيهام بإرادة شيء مع أنه لا يريده فيتورط الطرف الآخر في الفهم المغلوط .

وقد يكون الإغراء بما يلحق بالخطاب ، كالتبسم المفيد للرضا ، أو السكوت الدالّ على القبول أحياناً ، أو الإشارة مع قصد أمر آخر من ذلك .

(انظر : كلام)

وأما غير المرجوح ، فمثاله التورية لدفع الظالم .

قال المحقق الاصفهاني - في مناقشة القول بجرمة التورية لكونها إغراءً بالجهل - : « إن التحقيق أن عنوان الإغراء بالجهل ليس من العناوين القبيحة بالذات ، بل باعتبار اندراجها تحت عنوان الظلم

على الغير ، وإلما يندرج تحت الظلم إذا كان إلقاؤه في الجهل مفوّتاً لغرضه أو موجباً لوقوعه في مفسدة ومضرة ، وإلا فمجرد إلقاء المخاطب في الجهل لا موجب لقبحه عقلاً » .

ثم ذكر أن التورية وإن كانت إغراء بالجهل إلا أنه لما كانت لدفع ظلم الظالم فعلاً فلا يتّصف بالظلم حتى يكون قبيحاً (١٥) .

وحينئذ فيحتمل أن يكون مراد القائلين بكون الإغراء بالجهل قبيحاً هو الإغراء بالجهل الذي يكون فيه ظلم للغير ؛ لوقوعه في مفسدة ومضرة ، لا الإغراء بالجهل مطلقاً وبعنوانه .

(انظر : تدليس ، تورية)

٤ - إغراء الكلب بالصيد :

من شرائط جواز الصيد بالكلب وحليته أن يسترسل إذا أرسله صاحبه (١٦) ، بمعنى أنه متى أغراه

- بالصيد هاج عليه إذا لم يكن له مانع^(١٧)، وبناءً على هذا يكون إغراؤه بذلك حلالاً وجائزاً.
- وأمّا إغراء الكلب أو نحوه من الحيوانات المفترسة بإنسان ليقته فهذا حرام، ويترتب عليه القصاص لو تحقق القتل مع صحّة نسبته إلى المغربي وتعمّده في ذلك^(١٨).
- وكذلك يحرم إغراء الكلب بالصيد في الحرم، فيضمن لو قتله وإن كان المغربي في الحلّ؛ لحرمه صيد الحرم مطلقاً حتى بإغراء الكلب به^(١٩).
- (انظر : حرم ، صيد)

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٦ : ٢٠٤ - ٢٢٠ .
- (٢) المعجم الوسيط ٢ : ٦٥١ . معجم لغة الفقهاء : ٧٨ . وانظر : القاموس المحيط ٤ : ٥٣٥ .
- جمع البحرين ٢ : ١٣١٧ .
- (٣) الأحزاب : ٦٠ .
- (٤) الحدود والحقائق (رسائل الشريف المرتضى) ٢ : ٢٦٣ ، حيث قال : « الإغراء : هو البعث على الفعل على حدّ يصير كالمحمول عليه » .
- (٥) لسان العرب ١٠ : ٦٣ .
- (٦) المفصيح (الرسائل العشر) : ١٢٨ ، حيث قال : « إنّه لا يجوز أن يكون هذا الوعد [أي وعد المؤمنين والمؤمنات بالجنة] غير مشروط ، وأن يكون على الإطلاق إلا لمن علم عصمته ، ولا يجوز عليه شيء من الخطأ ؛ لأنّه لو عني من يجوز عليه الخطأ بالإطلاق وعلى كلّ وجه كان ذلك إغراءً له بالقبيح ، وذلك فاسد بالإجماع » .
- (٧) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ٧٤ .

- (٨) التذكرة ٩ : ٤٤٩ . مفاتيح الأصول : ٦١٢ . كفاية الأصول : ٢٣٠ - ٢٣١ . الاجتهاد والتقليد (البروجردي) : ٢٤٤ . التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد) : ١٨ .
- (٩) البقرة : ١٦٩ . الأعراف : ٣٣ .
- (١٠) الإسراء : ٣٦ .
- (١١) الوسائل ٢٧ : ٢٠ ، ب ٤ من صفات القاضي ، ح ١ .
- (١٢) المقنعة : ٥١٩ . النهاية : ٤٨٤ . الجامع للشرائع : ٢٩٥ . المنتهى ٢ : ١٠٠٣ ، ١٠١٢ - ١٠١٣ (حجرية) . مستند الشيعة ١٤ : ١٧١ . جواهر الكلام ٢٢ : ١١٣ ، و ٤٠ : ١٦٣ .
- المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ١٦٥ .
- (١٣) المدارك ١ : ٧٢ .
- (١٤) الإيضاح ٤ : ١٣٣ .
- (١٥) حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٢ : ٤٤ .
- (١٦) الشرائع ٣ : ١٩٩ . القواعد ٣ : ٣١١ . كشف اللثام ٩ : ١٩٠ .
- (١٧) جواهر الكلام ٣٦ : ١٩ .
- (١٨) الشرائع ٤ : ١٩٨ . القواعد ٣ : ٥٨٦ . المسالك ١٥ : ٨١ . جواهر الكلام ٤٢ : ٤٢ . مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٠ .
- (١٩) الشرائع ١ : ٢٩٠ . التحرير ٢ : ٥٢ . المسالك ٢ : ٤٥٧ . جواهر الكلام ٢٠ : ٢٨٩ . الإحصار والصد : ١١٨ .

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 ، كتتنقيح 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 - اشتغال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة 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 ومحل 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 مرسله للنشر في مطبوعة أخرى .

٨ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسله إليها نشرت أم لم تنشر .

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 أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إن 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

المجلة

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. 59 & 60 – 2010/1431

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com