

فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- ماهية المضاربة ومشروعيتها
- المرجعية والقيادة
- حدود ولاية الفقيه
- أحكام نقطة الحرم المكي
- تعريف الوقف وثمراته - بحث مقارن
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - قراءة جديدة لآية إرث الأزواج / ١
- دراسات فقهية حديثة - المصادر الحديثية بين اليقين بالصدور والظن - مطالعة ورصد / ١
- في رحاب المكتبة الفقهية - قراءة في رسالة «الحدائق الناضرة للمحدث البحريني» - دراسة مقارنة في المنهج
- رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنجس الى ملاقيه / ١
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام / ١٩
- نافذة المصطلحات الفقهية - أولوية



فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العدد الثاني والستون - السنة السادسة عشرة

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م



مجلة فقه أهل البيت عليه السلام حائزة على عضوية

مركز توثيق العلوم للعالم الإسلامي (ISC)

بمعدل تأثير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز

المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١/١٧م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم - ص. ب. ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

+٩٨ ٢٥١ ٧٧٤٤٣٨٧

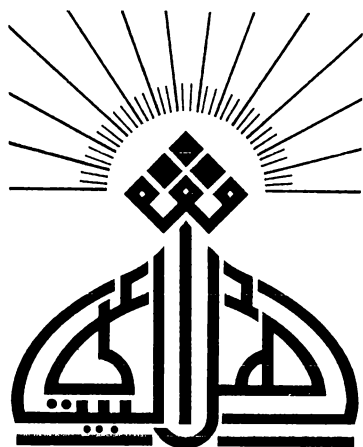
تلفكس :

Fiqhmag_ar@afiqh.org

البريد الالكتروني :

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com

رئيس التحرير :



فصلية فقهية متخصصة

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 الرحماني

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

التدقيق :

الشيخ إبراهيم الخزرجي

الشيخ وسام الخطاوي

الإخراج الفني والانترنت :

الأستاذ محسن القمي

الأستاذ محمد مهدي الغفوري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير - الفقه وسياقات الصحة الإسلامية المعاصرة ٥ - ١٢

رئيس التحرير

- بحوث إجتهادية -

ماهية المضاربة ومشروعيتها ١٣ - ٤٠

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

المرجعية والقيادة ٤١ - ٤٦

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

حدود ولاية الفقيه ٤٧ - ٦٢

آية الله الشيخ محمد اليزدي

- دراسات وبحوث -

أحكام لقطة الحرم المكي ٦٣ - ٨٨

الشيخ علي فاضل الصدي

تعريف الوقف وثمراته - بحث مقارنة ٨٩ - ١٢٨

الشيخ ناصر جهانيان

دراسات مقارنة في فقه القرآن - قراءة جديدة لآية إرث

الأزواج ١/ ١٢٩ - ١٦٤

الشيخ خالد الغفوري



محتويات العدد

دراسات فقهية حديثة - المصادر الحديثة بين اليقين بالصدور

والظن/١ ١٦٥ - ١٨٨

الأستاذ الشيخ حيدر حب الله

في رحاب المكتبة الفقهية - قراءة في رسالة « الحدائق الناضرة للمحدث

البحراني » ١٨٩ - ٢٠٤

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنجس الى ملاقيه/١ ٢٠٥ - ٢٤٢

آية الله محمد الفيض القمي

تحقيق : السيد حسن الفاطمي الموحد

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع) / ١٩ - ٢٤٣ - ٢٥٤

إعداد : التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية - أولوية ٢٥٥ - ٢٦٦

إعداد : التحرير

الفقه وسياقات الصحة الإسلامية المعاصرة

لا ريب في أنَّ الطابع الطاعني على الصحة الجماهيرية المعاصرة التي اجتاحت عالماً العربي والإسلامي هو الطابع الإسلامي العام من ناحية المنطلقات والأهداف والشعارات والحضور الميداني في ساحات المواجهة . . ثمَّ إنَّ الوجه البارز - وربما الوحيد - لهذه الصحة هو الوجه السياسي وتبعاً لذلك صار التعامل معها من قبل المحلِّلين والباحثين والمُفكِّرين على هذا الأساس . . ولكن إسلامية هذه الصحة يقتضي أن يكون لها بُعد فقهي باعتبارها تستهدف التغيير والفقه هو أطروحة تغييرية شاملة باعتباره يُمثِّل المشروع الإلهي لصياغة سلوكية وتوجيهية للحياة الإنسانية فرداً ومجتمعاً لذا كان من المنطقي أنَّ تُلقَى إثارة في المقام - سيما مع استعداد جماهيرنا المجيدة للتغيير الشامل - فنقول : ما هي معالم الدور الإيجابي الذي يُمكن للفقه أن يقوم به تُجاه هذه الظاهرة من حيث كونه مصدراً معرفياً مُلهماً للأمة ؟ . . وما هو نصيب المؤسسة الفقهية التي يُمكن أن تُساهم به فيها بما تمتلك من مركزية توجيهية للملأ العام ؟ . . ونُلفت الأنظار الى أنَّ الإجابة التي نتوخاها لهذه الإثارة تنطلق في آفاق المستقبل لكي لا ننتيه في مطبَّات الواقع الماضي وما

يحمل من ملابسات هذا أولاً . . . وكون هذه الإجابة ذات سمة استنطاقية تحفيزية إنشائية حركية لا تحليلية إخبارية ثانياً . . . وهذا ما يُملّي علينا كون الإجابة بمثابة خارطة طريق عملية شفافة ومُتقنة من أجل استثمار هذه الفرصة التاريخية الذهبية التي أتاحها الله لنا لينظرنا كيف نتعامل معها . . . هذه الفرصة التي طالما كنّا نحلم بها وكانت يضجّ بها خطابنا الإسلامي الحافل بالتفاؤل رغم سحائب اليأس والقنوط التي كانت تُخيم على أجوائنا الإسلامية . . . فربّما كان البعض في الماضي ينظر بعين التشاؤم الى الظروف والأوضاع الاجتماعية والسياسية الخائفة التي كانت محيطة بنا فيعتذر عن التحرك ويتذرّع بعدم إمكانية التغيير الشامل . . . أمّا وقد ارتفع نداء التغيير وتلاطمت أمواجه فأزاحت ما يُزاحمها من عقبات فلا مجال للتراجع والانعزال عن الحركة الاجتماعية . . . بل لا بدّ من التعايش مع هذه الظاهرة السليمة وتوظيفها لتحقيق ما تصبو إليه الشريعة من إقامة الدين والتمسك بحبل الله المتين وعدم التفرّق أشتاتاً . . . الذي يبدو لنا في الوهلة الأولى أنّ خارطة الطريق التي يرسمها الفقه والمؤسّسة الفقهية يجب أن تُركّز فيه على ثلاث محطّات عملية رئيسة ينبغي الوقوف عندها للتزوّد والانطلاق وهي:

المحطة الأولى: توسعة ساحة الصحوة الإسلامية والسعي لتمديد رقعتها وتعميمها الى سائر البلدان الإسلامية . . . وليس هذا بالأمر الهين فإنّه لا يتحقّق بإصدار القرارات والفتاوي الى الناس بل لا بدّ من تقديم جملة من التعاليم الفقهية لإرشاد الجماهير

الإسلامية لكي تحذو حذو مناطق التغيير الرائدة . . فنُقدّم لها منظومة محكمة لفقه الصحوة الإسلامية قادرة على تلبية متطلّبات المواجهة بحيث تكون جامعة فتضمّ هذه المنظومة ما يلي :

أ - إعداد مجموعة أحكام الدعوة وأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن بصيغة جديدة تتناسب مع الحالة الجماهيرية المنفتحة من جهة وتتناسب مع الأبعاد التغييرية التي تُغطّيها . .

ب - إعداد مجموعة أحكام الإصلاح الاجتماعي وإحياء مبدأ التناصح البناء وزرع الشعور بالمسؤولية لاجتثاث جذور الفساد . .

ج - إعداد مجموعة أحكام الدفاع عن الشريعة وأساليب ذلك وكيفية التهيؤ لإقامة الدين في الأرض وتطبيق أحكامه ورفع العوائق التي تحول دون ذلك بالحكمة والتدبير والشجاعة . .

د - إعداد مجموعة أحكام القيام لله وبيان الطرق المشروعة للتعبير عن معارضة الظلم والظالمين وكيفية نصرّة المظلوم . .

هـ - تحكيم مبدأ العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين ومظاهرها باعتباره أصلاً فوقانياً وتبيين الطرق والأساليب لتحقيق ذلك . .

و - تحكيم مبدأ الاعتصام بالله وتجلية البُعد العملي فيه واستنباط فقه المواجهة مع السلطة غير الشرعية وفقه النهضة . .

إنّ إعداد مثل هذه الرزمة الأحكامية والمبدئية من قبل الفقه والمؤسّسة الفقهية عمل تاريخي كبير يقتضي قراءة واعية للنصوص الفقهية قرآناً وسنة وإعادة النظر في الفهم التقليدي الذي تعلّمناه مدرسياً . . هذا كلّهُ على الصعيد النظيري والبحثي .

وأما على الصعيد العملي والميداني فعلى المؤسسة الفقهية أن تتصدى للقيام بعدة خطوات ضرورية لا محيص عنها ، منها :

أ - بناء الذات وإعادة تشكيل المؤسسة الفقهية وترميمها من الداخل من أجل إنتاج الكادر الإسلامي المخلص الأصيل وتقديم النموذج القيادي والريادي الفقهي المنضبط والواعي البعيد عن الدنيا والأهواء والمصالح الشخصية ومجاعة سلاطين الجور والتجلى بمظهر الربانية في قبال الكيانات الزائفة من فقهاء البلاط ووعاظ السلاطين الذي استغلوا لباس الققاهة والدين لتجهيل الشارع الإسلامي وتحقيره وتحقيق مآربهم غير النبيلة ..

ب - تشخيص خصائص كل منطقة وما تقتضيه من مستوى وشكل وكيفية تحرك المعارضة وتحديد الموضوعات الخارجية والمصاديق بأعيانها كي يتم التعامل معها بمنتهى الدقة والواقعية إذ لا يصح استنساخ الأساليب لجميع المناطق بنسخة واحدة فكل منطقة ظروفها الموضوعية الخاصة بها .. فإن تيسرت تلك المقدمات أمكن حينها إعمال القيادة والتصدي لتوجيه المذ الجماهيري بالحكمة والموعظة الحسنة والتعامل مع كل واقعة بما يناسبها من اقتضاءات ومواكبة الساحة وتحولاتها ..

ج - البرمجة المدروسة والتنسيق مع الوحدات الحركية وتوخي الدقة والتحسب للمفاجآت كي لا تُبتلى النهضات بالفوضوية والاستغفال سيما مع مكر الآخر وشيطنته وتربصه بنا الدوائر ..

د - الاستفادة من التجارب السابقة - الموفقة والمتعثرة - ومن جميع الطاقات والقدرات الغنية المتوفرة داخل المعسكر الإسلامي ..

هـ - تثبيت موقع المرجعية العليا للمؤسسة الفقهية بين صفوف الأمة وكونها هي الطريق الشرعي للانتماء الإسلامي . .

المحطة الثانية : حفظ منسوب الصحة الإسلامية . . فإنّ الظواهر الاجتماعية لها القابلية على الدوام الى أجل غير مسمى فيما إذا تمّ توظيفها توظيفاً ذكياً . . وسرعان ما تخبو فيما إذا لم يُحسن استثمارها . . وإنّا نعلم جميعاً كم تكلف النهضة شعوبنا الإسلامية من أثمان باهضة وتضحيات غالية ومواقف استثنائية فلا يحسن تضییعها وإهمالها عقلاً بل لا يسوغ ذلك لنا شرعاً . . وهذا ما يتطلّب ضخّ المفاهيم والوقود الروحي والتوعوي باستمرار من أجل مواصلة حركة النهضة . . لكون النهضة الجماهيرية سيما في ظروفنا العالمية والإقليمية الراهنة - والمحكومة بمعادلات قد أحكم إعدادها بإحكام - تستغرق وقتاً ليس بالقصير حتّى تُؤتي أكلها وتينع ثمارها . . فقد يدبّ اليأس الى النفوس أو الشعور بالتعب فعلى المؤسسة الفقهية أن تعمل على حفظ روح التغيير في نفوس الأمة . . ولا يصحّ الاقتصاد على الخطب والمواعظ الحماسية في تأمين ذلك بل لابدّ من تأمين غطاء ذاتي داعم وذلك من خلال اتّخاذ بعض التدابير، منها:

أ - إنشاء منظّمات التكافل الاجتماعي والجمعيات الإنسانية لحماية الشهداء والمصابين من خلال ترجمة الفقه لمبادئ التكافل والإنفاق والتعاون على البرّ متناسباً مع أهداف الشريعة وأخلاقها . .

ب - ترجمة مبدأ الصبر والتواصي بالصبر والتواصي بالحقّ بما يتلاءم مع الظروف والأجواء الحاكمة والحاجات الاجتماعية وتركيز روح المواساة والإيثار والإخوة الإسلامية والرحمة والتعاون . .

ج - التوظيف الذكي للإعلام ووسائله التقنية وأساليبه الفنية فإنها الآن بمثابة اللواء الذي لا بدّ من بقائه مرفرفاً عالياً لإثبات الوجود الإسلامي في الساحة وعدم الانسحاب من المواجهة ..

د - إيجاد المناخ الطبيعي لاكتساب المقبولية من قبل الجماهير من خلال متانة المواقف ومتانة الرؤى والمهارة في التأثير ..

هـ - تركيز حالة الانضباط والحرص على الأمة والحفاظ على مصالح المسلمين العامة وعدم الإخلال بالأمن العام للمجتمع والحيلولة دون إشاعة الفوضى والتهوّر والخرق .. والتحلّي بالحلم وسعة الصدر ومراعاة الضوابط الأخلاقية والشرعية ..

المحطة الثالثة : إرساء الصحوة الإسلامية على السواحل الرسالية .. إذ من الواضح أنّ هذه الانتفاضات الراهنة التي اندلعت في عالمنا الإسلامي لا تُعبّر عن فوران عاطفي مؤقت بل إنّها كانت ردّة فعل على الأوضاع الظالمة البعيدة عن الحقّ والمضادّة للإسلام أحكاماً ومواقف .. وعليه فليس من المعقول الوقوف في منتصف الطريق دون بلوغ النهاية وتحقيق الأغراض السامية وهي إقامة العدل والدين .. وهذا يستلزم التوفّر على برنامج لإدارة الحركة الجماهيرية في مرحلة ما بعد الانتفاضة والإعداد لمتطلّبات حالة قطف الثمار وتحصيل النتائج للحيلولة دون سرقة الانتفاضات واغتيالها من قبل القوى المضادّة للشعوب الإسلامية .. وهذا يتحقّق من خلال تقديم الصيغة الإسلامية الأصيلة للحكم والإدارة بما تتضمّنه من عناصر دستورية وقانونية وسياسية وشعارات غلّيا وعدم استيراد الصيغ الغربية أو التلفيق بينها وبين الصيغة الإسلامية ..

المستندات الفقهية :

إنَّ ما أشرنا إليه من محطّات ليس مجرد افتراضات أو تصوّرات معلّقة في الفراغ . . بل هي مطالب موثّقة شرعاً ومستندة الى الأدلّة المعتبرة . . وبيان ذلك على نحو الإجمال لا التفصيل :

١ - إنَّ بعض ما تقدّم ذكره من محطّات قد ورد ضمن النصوص الشرعية بعناوين واضحة جلية سواء أكانت في الكتاب أم السنّة كالدعوة والإرشاد أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . (١)

٢ - كما أنَّ بعض ما تقدّم ذكره ليس فيه حكم جديد بل يندرج في باب تحديد موضوع الحكم أو تحديد المصداق الخارجي . .

٣ - أجل ثمة موارد ذكرناها لم يرد لها عنوان في النصوص الشرعية إلا أنّه تنطبق عليه بعض العناوين الطارئة كالضرورة أو الحرج أو يكون من باب تقديم الأهمّ على المهمّ عند التزاحم . .

٤ - وكذلك هناك جملة من الموارد المتقدّمة يكون بمثابة المقدّمة لأحكام مسلّمة فيترشّح عليه حكم ذي المقدّمة وجوباً أو حرمة . .

﴿ وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ (٢)

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

الهوامش

(١) آل عمران : ١٠٤ .

(٢) التوبة : ١٠٥ .

ماهية المضاربة ومشروعيتها

□ آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

تعرضت هذه الدراسة لبيان مطلبين في عقد المضاربة . . الأول تضمن بيان تعريفها وأركانها وصفاتها من حيث اللزوم والجواز . . أما الثاني فقد اشتمل على بيان التخريج الفني لمشروعيتها وصحتها . . (التحرير)

تعريف المضاربة :

المضاربة ، أو كما تسمى عند أهل الحجاز بالقراض هي :

لغةً : على الأوّل من الضرب في الأرض أو بالمال في التجارة ، وعلى الثاني (القراض) من القطع لقطع حصّة من المال ودفعه للعامل ليتجر به .

فيكون العامل مضارباً (بالفتح) ومضارباً (بالكسر) ؛ لأنّه الذي يعطى له حصّة من المال ، ولأنّه هو الذي يضرب في الأرض ، فيكون مفعولاً به بلحاظ المعنى الثاني وفاعلاً بلحاظ المعنى الأوّل .

وكذلك تعريف صيغة المفاعلة ودلالاتها على المشاركة وفعل الاثنين ، ووجه انطباقها في المقام حيث إنّ المالك مسبّب والعامل مباشر للضرب في الأرض للتجارة ، فيكون فعل الاثنين بهذا الاعتبار ، فالعامل هو المضارب بمعنى من

يوجد فعل المضاربة ، ويشاركه المالك بنحو التسبب في إيجاده ، والمالك هو المقارض ويساعده العامل في إيجاده بنحو التسبب .

وأنكر بعضهم كون المفاعلة من فعل الاثنين ، بل هو لمطلق السعي نحو تحقيق المبدأ لا أكثر ، وأن فعل الاثنين قد يستفاد من المادة ، كما في مقاتل .

وقد نقحنا في مبحث (لا ضرر ولا ضرار) صحة ما ذهب إليه المشهور ^(١) ، كما نقحنا الفرق بين هيئة المفاعلة والتفاعل .

والمشاركة إما تكون بما ذكره صاحب العروة إذا كان المراد الضرب في الأرض ^(٢) أو بما ذكره صاحب التذكرة من ضرب كل منهما الربح بسهمه ، فكأنه يغلب الآخر فيربح منه ^(٣) ؛ ولعله لهذا أو ذلك كان العامل هو المضارب .

اصطلاحاً : التعريف المدرسي المعروف لها في كتب القدماء والمتأخرين ما ذكره صاحب العروة بقوله : « وكيف كان : عبارة عن دفع الإنسان مالا إلى غيره ليتجر به على أن يكون الربح بينهما » ^(٤) .

وقد نوقش في ذلك : بأن المضاربة معاملة ، بل عقد من العقود لابد فيه من إنشاء ، وليس مجرد الدفع الخارجي لغرض الاتجار والمراوحة مضاربة ، فالتعريف غير سديد .

إلا أن الصحيح أن التعريف المذكور تعريف لحيثية المضاربة في العقد ، لا لحيثية العقدية .

توضيح ذلك : أن العقود المسمّاة ، كالبيع والهبة والإجارة والمضاربة وغيرها التي هي أمور إنشائية اعتبارية تشتمل على حثيتين :

أ - حثية مشتركة فيها جميعاً ، وهي الانشائية والعقدية .

ب - حيثية تكون بها امتياز كل واحد من العقود عن الأخرى ، وهي المضمون المنشأ بذلك الانشاء والعقد ، ففي البيع تلك حيثية هي التملك للعين بعوض ، كما فسّر به ، وفي الإجارة تملك المنفعة بعوض ، وفي المضاربة دفع المال بيد الغير للتأجير به والربح بينهما .

وهذا ، إمّا أن يراد به الإذن والرضا بكون المال تحت يد الغير من أجل الاتّجار والاشتراك في الربح ، وهذا معنى إنشائي نظير ما يراد من مفهوم التسليط في تعريف الإجارة ، أو يكون التعبير بالدفع الظاهر في التسليم الخارجي - لا إنشاء الإذن - من جهة اشتراط ذلك في تحقّق المضاربة بحيث لا تتحقّق من دونه ، نظير العقود الإذنية الأخرى ، كالوديعة والأمانة والعارية ، فإنّها من دون دفع المال إلى الآخر لا يتحقّق العقد ، وليس كالإجارة والبيع والذي يتحقّق العقد فيهما ويصح ولو لم يدفع المبيع أو العين المستأجرة للمشتري والمستأجر .

ولكن سوف يأتي أنّ الدفع الخارجي ليس شرطاً في صحّة المضاربة حتى الإذنية ، فضلاً عن المضاربة العقدية .

ثم إنّ هذا التعريف الذي فرّق به صاحب العروة بين المضاربة والقرض والبضاعة - حيث قال بعد التعريف : « لا أن يكون تمام الربح للمالك ، ولا أن يكون تمامه للعامل » ^(٥) - لا يكشف عن مضمون المضاربة وهويتها من حيث كونها تملكاً بعوض أو مشاركة أو غيرهما على ما سيظهر .

وأياً ما كان ، فالمهم في تعريف المضاربة هو : البحث عن مضمونها المعاملي وحقيقتها وتحليلها من الجهات التالية :

١ - من حيث كونها عقداً أو ايقاعاً .

٢ - من حيث كونها عقداً إذنياً أو عهدياً ، ومن سنخ أيّ العقود .

٣- من حيث كون صفتها الجواز ، أو اللزوم بحسب مقتضى طبعها .

فنقول :

أولاً : هل المضاربة عقدٌ أو إيقاع ؟

المقرّر في محلّه أنّ الفرق بين العقد والإيقاع : أنّ كلّ معاملة تقوم باثنين وتحتاج إلى طرفين موجب وقابل فهو عقد ، وكلّ ما لا يحتاج إلى ذلك ، بل يقوم بطرف واحد فهو إيقاع .

إلا أنّ هذا ليس تعريفاً وتمييزاً للعقد عن الإيقاع ، حيث لا يوضّح نكته حاجة معاملة إلى قبول لتكون عقداً ، وعدم حاجة الأخرى إليه لتكون إيقاعاً .

والنكته هي أنّ المعاملة إن كانت تتضمن تصرفاً في حق من حقوق الغير ممّا هو تحت سلطانه سلباً كان أو إيجاباً ، أي : إعطاءه الحق أو سلبه عنه ، فهو متوقّف على قبوله لا محالة ، فلا يمكن أن يتحقّق ذلك المضمون المعالي إلا مبنياً على قبول الآخر وموافقته ، فيحتاج إلى اتفاق بينهما ، وهو العقد ، وكلّ معاملة لا تتضمن ذلك ، بل هو تصرف من قبل صاحب حق في حقّه الذي ليس لغيره سلطنة عليه فهذا لا يحتاج إلى موافقة الغير وقبوله وإن كان ذلك الغير طرفاً له ، بمعنى كان لذلك الحقّ تعلّق به ، كطلاق الزوجة ، أو إبراء الدين واسقاطه ؛ فإنّ طرفية الغير هنا ليست بمعنى أنّه حق له ، بل بمعنى أنّ الحقّ متعلّق به أو عليه ، ومنه يعرف الوجه الفنّي لكون تمام موارد تمليك الغير مالاً أو حقاً من العقود حتى مثل الجعالة فضلاً عن الهبة والعارية ؛ لأنّ إدخال مال أو حق في حوزة الغير وسلطانه كسلبه عنه تصرف في دائرة سلطنته وولايته ، فيحتاج إلى قبوله .

اللهمّ إلا أن ترجع الجعالة إلى جعل حقّ التملّك للمجْعول له بالعمل ، لا التملّك الفعلي .

ومنه يعرف أنّ المضاربة لا محالة تكون من العقود ؛ لما فيه من تملك العامل سهماً من الربح ، وكذلك استحقاقه للتصرف ووضع اليد على المال ، واستحقاق المالك للتسلط على عمله لو قيل بذلك على ما سيأتي .

ثانياً : حقيقة عقد المضاربة

ثمّ إنّهُ يقع البحث في حقيقة هذا العقد ، فهل هو من سنخ عقود الشركة ، أو من سنخ عقود المعاوضة ؟ أو من سنخ عقود الاستيمان والإذن ولو على وجه الضمان ؟

وفي ذلك ثلاثة أنحاء :

١ - ظاهر كلمات الجمهور الأول ؛ حيث جعلوا المضاربة من أنواع الشركة بين المال والعمل ، حيث إنّ أكثرهم يرون صحّة عقد الشركة في ذلك ، بل وفي الأعمال والوجوه والمقارضة .

٢ - وظاهر كلمات بعض فقهاءنا : أنّه يمكن أن يكون من سنخ عقود المعاوضة والمبادلة ، فكأنّ هناك مبادلة بين عمل العامل والحصة من الربح المقررة له من قبل المالك ، نظير المزارعة والمساقاة بناءً على كونهما كذلك .

٣ - وظاهر بعض الكلمات الأخرى : أنّها من قبيل الجعالة والعقود الإذنية ، بأن يأذن صاحب المال للعامل أن يستريح بماله ويأمره به على وجه الضمان مع تعيينه في حصة من الربح ، فكأنّه يقول له : من اتّجر بمالي فربح فله كذا مقداراً من الربح ، كما قد يظهر ذلك من صاحب العروة ^(٦) .

أو يأذن العامل أن ينتفع المالك بعمله لإرباح ماله على وجه الضمان .

وفي التذكرة : « أنّ القراض من العقود الجائزة من الطرفين ، كالوكالة والشركة ، بل هو عينهما ، فإنّه وكالة في الابتداء ثمّ يصير شركة في الأثناء » ^(٧) .

والفرق بين الأنحاء الثلاثة واضح ، فإنّ عقد الشركة سواءً كان بمعنى الاشتراك في المالين وبتبعه الاشتراك في الأرباح ، أو كان بمعنى الاشتراك في الأرباح ابتداءً ، غير المبادلة ، وإن استلزم اختلاف شكل الملكية إلى الاشاعة .

وما لعلّه ظاهر بعض الكلمات من أنّ كلّ منهما يبادل الآخر في نصف ماله المشاع غير صحيح : فإنّه على خلاف المرتكز العقلائي والشرعي ؛ ولهذا لا تكون الشركة القهرية مبادلة قهرية ، كما لا تكون القسمة كذلك ، فالشركة كالقسمة ، تغيير لشكل المال وإحالة التعيين إلى الاشاعة وبالعكس ، من دون أن تكون هناك مبادلة .

ومن هنا كانت الشركة من العقود الجائزة لا اللازمة ، حيث لا تتضمن بنفسها - ومع قطع النظر عما يشترط فيها - إلزاماً وتعهداً في قبال إلزام ليكون مخالفته نقضاً لذلك ، وإن كان يتصور الشركة العقدية أيضاً على ما هو موضح في بحث الشركة .

وهذا بخلاف ما لو كانت المضاربة مبادلة بين العمل ونسبة من الربح ، فإنّه عندئذ تكون صفتها اللزوم لا محالة ، كما في سائر عقود المبادلة ما لم يشترط حقّ الفسخ والخيار .

كما أنّه بناءً على الثالث - من قبيل الجعالة والعقود الإذنية - تكون صفتها الجواز ، حيث إنّ العقود الإذنية كذلك ؛ لأنّ قوامها بالإذن من المالك الذي له الرجوع عنه حيثما شاء ، وليس الإذن من المالك ولا القبول من العامل متضمنين بذاتيهما إلزاماً بشيء للآخر ، ليكون الرجوع عنه نقضاً لذلك الإلزام ، وبهذا يعرف ضابط كون العقد صفته اللزوم الحقيقي أو الجواز في نفسه .

ومن هنا يظهر الوجه في عدم شمول ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٨) للعقود الإذنية ؛ إذ بقرينة الأمر بالوفاء يفهم أنّ موضوعه العقود التي تتضمن إلزاماً وتعهداً ليعقل فيه الوفاء والنقض ، وليست العقود الإذنية كذلك .

هذا ، لو لم نقل بأنّ العقد منصرف إلى خصوص العهدية الإلزامية .

وينبغي بعد هذا تحليل المرتكز العقلائي في باب المضاربة وأنّه يتطابق مع أيّ تكييف من الأنحاء الثلاثة ليرتّب عليه صفته من حيث اللزوم والجواز وسائر أحكامه وشروطه ، بل هل إنّ وأصل مشروعيته كان على القاعدة ، أو حاجته إلى دليل خاص ؟ فنقول :

هل إنّ عقد المضاربة من عقود المبادلة ؟

وقد يجعل ما هو المشهور - والمقبول عند العقلاء أيضاً - من رجوع العامل إلى أجرة المثل على تقدير الفسخ أو بطلان المضاربة دليلاً على أنّها من عقود المبادلة كالأجارة ؛ حيث يضمن المستأجر أجرة مثل عمل الأجير على تقدير فسادها بقاعدة : « ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده » .

إلا أنّ هذا الاستنتاج غير تامّ ؛ إذ في فرض كونها كالجعالة إذن في الاسترباح على وجه الضمان أيضاً يستحقّ العامل أجرة مثل عمله إذا كان قد صدر منه العمل ؛ لأنّ العمل كان بأمر من المالك وطلبه ، ولم يقدم العامل على العمل مجاناً ، وهو كافٍ للضمان ، بل حقّقنا في محلّه رجوع قاعدة « ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده » إلى هذه النكّة أيضاً .

وكذلك الحال على فرض كونها شركة ، فإنّ العامل لم يقدم على العمل مجاناً ، بل أقدم عليه ليكون محفوظاً ومضموناً على تقدير الاسترباح .

نعم ، على تقدير عدم الربح لا ضمان على التكييفات الثلاثة ؛ لكون العامل مقدّماً على المجانية في هذا الفرض .

هل إنّ عقد المضاربة من سنخ عقد الشركة ؟

وقد تستبعد فرضية الشركة بأنّ لازمها أن يكون رأس المال مشاعاً بين المالك والعامل بمجرد انعقاد عقد المضاربة ، كما أنّ عمل العامل ومنفعته يكون

مشاعاً بينه وبين المالك ، وهذا خلاف المرتكز العقلائي ، كما أنه خلاف المسلّم والضروري فقهيّاً ؛ إذ لا يملك العامل شيئاً من رأس المال ولا شيء له من الربح لو لم يكن ربح ، مع أنّ لازم هذا التخرّيج أن يملك من الأوّل نسبة من رأس المال وأن يكون له شيء من الربح على كلّ حال .

إلا أنّ هذا الاستنتاج يمكن إبطاله بأنّ عقد الشركة كما يعقل بعنوان إنشاء الاشتراك بين المالين وصيرورتهما مشاعاً بين الطرفين كذلك يعقل ثبوتاً بعنوان الاشتراك والإشاعة في نمائيهما ، مع بقاء أصليهما على ملك مالكيهما بلا إشاعة ، فهي عقد شركة في النماءات والأرباح ابتداءً لا تتبع الشركة في رأس المال ، فبعد ظهور الربح والنماء يكون العامل شريكاً فيما زاد على رأس المال ، أمّا قبله فالمال كلّّه للمالك .

وهذا ليس على خلاف المرتكز العقلائي ولا الفقهي ؛ إذ لا إشكال في تعلّق حق العامل بالربح الحاصل في رأس المال بنحو الإشاعة على كلّ التكييفات الثلاثة .

وقد يُجعل تسالم الفقه الشيعي على بطلان الشركة في الأعمال والوجوه شاهداً على أنّ المضاربة ليس منها ، وإلا كيف لم يحكموا ببطلانها ؟ !

إلا أنّ هذا أيضاً غير تام ؛ لما سيأتي من أنّ هذا النحو من الشركة في الأرباح يختلف عن الشركة في الأعمال والوجوه ، إذ لعلّ حكمهم بصحتها من جهة الروايات الخاصة ، بل والسيرة العملية المتشرّعية على صحتها والعمل بها بين المسلمين ، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ حكمهم بعدم صحة الشركة في الأعمال كان من جهة تطبيق القواعد ونحوها ، لا الدليل الخاص ليمكن الأخذ باطلاقه .

وقد يُجعل الحكم بجواز المضاربة دليلاً على عدم صحّة الفرضية الثانية ، أي عدم كونها مبادلة وإلتزاماً عقديّاً ، فيتعيّن أن يكون تكييفها على أساس أحد الفرضين الآخرين شرعاً .

وفيه : أولاً - لعلّ الجواز المقرّر فيها فقهياً جواز حكمي لا حقّي ، كما في عقد الهبة لغير ذي رحم ، وهو لا ينافي اللزوم الحقّي .

وثانياً - لعلّ حكم من حكم منهم بالجواز الحقّي - لو فرض - من باب اقتضاء الأصل العملي لذلك ، أو تصوّر أنّ المضاربة من العقود الإذنّية ، كما ذكره البعض ، وليس من باب وجود دليل شرعي على الجواز ، وإلا لكان يذكر في كلماتهم ، مع أنّنا نجد أنّهم لم يذكروا في الاستدلال على ذلك غير الإجماع ومقتضى القاعدة في العقود الإذنّية الواردة في كلمات بعض الأعلام المتأخّرين .

بل ، لو فرض ثبوت جواز المضاربة عند العقلاء - وهو غير ثابت - لم يكن ذلك شاهداً على عدم إمكان كونها عقداً عهدياً ؛ لأنّه لا يدلّ على أكثر من أنّ المضاربة الإذنّية عند العقلاء جائزة ، لا أنّه لا يجوز ولا يصحّ إنشاؤها بالتكليف الثاني ، أي على شكل إلزامين متقابلين من الطرفين ما لم نقم دليلاً على بطلانه على القاعدة أو دليل خاص ، وهذا واضح .

وبهذا يتلخّص : أنّه ثبوتاً يتصوّر تكييفات ثلاثة للمضاربة :

١ - الشركة بين العمل ورأس المال في النماء .

٢ - المبادلة بين العمل وحصّة من الربح .

٣ - الأمر بالعمل على وجه الضمان بحصّة من الربح أو جعل حصّة منه لمن يستريح بماله .

ومن هنا فلا بدّ من البحث عن مدى صحّة كلّ واحد منها وانطباقها مع الأدلّة والقواعد العامة ، أو الروايات الخاصة .

كما أنّه لا تنافي فيما بينها ، بمعنى أنّه يمكن أن تكون المضاربة ممّا يمكن إيقاعها بالأقسام الثلاثة وإن كان المتعارف خارجاً قسماً منها عادة .

كما ظهر أنّ صفتها من حيث الزوم وعدمه تختلف باختلاف التكييفات ، فعلى الأول والثاني صفتها للزوم ، وعلى الثالث الجواز . وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في المطلب الثاني .

كما أنّ أركانها مضافاً إلى العاقدين اللذين هما ركنان في كلّ عقد - المال والعمل الذي هو الاتّجار والضرب بالمال للاسترباح - وخصوصية التجارة وإن كانت مأخوذة في مفهوم المضاربة إلا أنّه يعقل محتوى المضاربة بمعنى كون العمل من أحد والمال من الآخر والنتائج بينهما ، سواءً كان الاسترباح والانتاج بالتجارة أو الصناعة أو الزراعة أو الخدمات ، وسواءً كان المال نقداً أو عروضاً أو آلة أو أرضاً أو غير ذلك .

وبهذا تشترك المساقاة والمزارعة مع المضاربة من هذه الناحية ، وتكون كلّها من حيث الاشتراك الواقعي - لا القانوني والحقوقي - بين العمل والمال من واد واحد .

ومن أركان المضاربة الربح لا بمعنى وجوده الخارجي ، بل بمعنى اشتراط كون نسبة منه للعامل وإلا لم تكن مضاربة بل بضاعة .

المطلب الثاني - مشروعية المضاربة :

لا شكّ في أصل مشروعية المضاربة في الجملة ؛ لقيام السيرة المتشرّعية والإجماع القطعي قولاً وعملاً على ذلك ، ودلالة الروايات العديدة المتواترة المستفاد من مجموعها صحّة المضاربة ومشروعيتها إجمالاً .

وإنّما البحث في تخريج المشروعية ، وأنّ مدركها هل ينحصر في ذلك ، أو يمكن إثباتها بالأدلة العامة ؟

ويترتب على هذا البحث ثمرة مهمة ، هي إمكان التمسك باطلاق الدليل لإثبات الصحّة كلّما شكّ في اشتراط شيء زائد في صحة المضاربة على

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

الثاني بخلافه على الأول ، حيث لا إطلاق في الدليل اللبّي المتمثّل في الإجماع والسيرة .

كما أنّ الروايات الخاصة كثيراً ما تكون متعرّضة لجهات أخرى ، وليس فيها ما يتعرّض ابتداءً لصحة كبرى المضاربة في تمام الموارد .

المستفاد من صاحب العروة اختيار المسلك الثاني ، حيث تمسّك بالعمومات مراراً ، بل تمسّك بها لإثبات صحة الاسترباح بين العامل وربّ المال بغير التجارة أيضاً .

إلا أنّ مختار أحد الأعلام والمحقّقين من أساتذتنا العظام تدرّج المسلك الأوّل ، مدّعياً بأنّه لا يمكن إثبات صحة عقد المضاربة بالرجوع إلى العمومات الدالّة على صحة العقود وإمضاءها ، وأنّ صحّتها تثبت على خلاف القاعدة ، فلا بدّ من الاقتصار فيها على مقدار ما دلّت عليه الأدلّة الخاصة .

وفيما يلي نتحدّث في مقامين :

الأوّل : الإشكال الذي أفاده هذا العلم على التمسّك بالعمومات .

الثاني : تشخيص العمومات التي يمكن الرجوع إليها في المقام .

أمّا المقام الأوّل :

فقد أفاد سيّدنا الأستاذ - على ما في تقارير بحثه - : أنّ مقتضى القاعدة البطлан في مثل المضاربة والمزارعة والمساقاة ؛ لأنّها لا تتضمن تمليكاً لما يملكه الطرفان بالفعل ، وإنّما هو تمليك على تقدير حصول الربح والنماء ، وهذا لا يصح ؛ إذ لو أريد تملّك العامل حصة من المنافع والنماءات ابتداءً فهذا على خلاف قانون تبعية المنافع للأصل ، فيكون باطلاً لمخالفته مع الشرع .

وان أُريد تملكه لها في طول تملك المالك الأصل ، بأن ينتقل إلى ملك المالك آنأ ما ، ومن ثم إلى العامل ، فهو مع كونه على خلاف قانون المضاربة والمزارعة والمساواة - لأنها تقتضي حصول الربح والنماء في ملك العامل والمالك مشتركاً - باطل أيضاً ؛ لأنه تملك لما لا يملكه العامل فعلاً ، إذ ليس له الآن السلطنة عليه ؛ ولهذا لم يستشكل أحد في بطلان العقد إذا لم تكن حصة العامل من ربح ما يتجر به ، بأن يقول له المالك : أتجر بهذا المال ولك الربع من أرباح تجارتي الخاصة ، أو من ثمر بستانني في العام القادم ^(٩) .

ويمكن صياغة الاشكال في الشق الأول بنحوين :

١ - إن مثل هذه العقود على خلاف القاعدة الشرعية التي تحكم بأن النماء تابع للأصل في الملكية .

٢ - إنه على خلاف قانون المعاوضة ؛ لأن النماء يحصل هنا بالتجارة والبيع وهي تقتضي انتقال العوض بتمامه إلى مالك المعوض ، وهذا الاشكال يختص بالمضاربة لا المزارعة والمساواة ، كما لا يخفى .

فيكون حاصل اليراد : أنه لو اختير تحقق حصة من الربح للعامل ابتداءً فهو على خلاف قانون تبعية النماء للأصل في المزارعة والمساواة ، وعلى خلاف قانون المعاوضة في المضاربة ، وإن اختير تملكه لها في طول تملك المالك ، فهذا خلاف ما يقال في المضاربة والمزارعة والمساواة وهو باطل ؛ لأنه لو أُريد تملكه منجزاً وفعلاً فهو تملك ما لا يملكه المالك فعلاً ، وإن أُريد تملكه معلقاً على تحقق الربح خارجاً كان من التعليق في العقد وهو باطل أيضاً .

ويمكن المناقشة في كلا الشقين ودفع الإشكالات الأربعة كلّها :

جواب الاشكال الأول

ففي الشق الأول يلاحظ على الاشكال الأول : بأن قانون تبعية النماء للأصل في الملكية لا ينافي حصوله في ملك الغير بإذن المالك وإلتزامه ؛ إذ ليس حقّ المالك وملكه في النماء بأكثر من حقّه في الأصل ، فكما أنّ للمالك أن ينقل الأصل إلى الغير لكونه تحت سلطانه فكذلك الحال بالنسبة إلى النماء ، فدليل التبعية يقول : إنّ نماء الشيء ومنافعه كنفس ذلك الشيء من حق المالك لذلك الشيء ما لم يأذن بخلافه ، وهذا لا ينافي ظهوره وتحققه في ملك الغير بإذن المالك ورضاه ؛ لأنّ دفع الحق كرفعه تحت سلطان المالك .

فالحاصل : ليست قاعدة تبعية النماء للأصل العقلائية والممضاة شرعاً بأكثر من أنّ النماء من حق مالك الأصل ، وليست بمعنى أنّه لا يحقّ لمالكه أن يأذن بانتقاله إلى الغير ضمن عقد بينهما بحيث يخرج ويظهر في ملك الغير منذ البداية كما يظهر في ملك مالك الأصل ، فالقاعدة ليست من أجل تحديد صلاحيات المالك للأصل بوجه أصلاً .

ويشهد على ذلك : عرفية وعقلائية مثل هذه العقود بين الناس ، فإنّ المضاربة والمساواة والمزارعة وانشركة وبيع النماء قبل حصوله لتخرج في ملك المشتري ليست من مستحدثات الشريعة الإسلامية ، كما هو واضح .

جواب الاشكال الثاني :

ومنه يظهر الجواب على الإشكال الآخر في الشق الأول - أعني كون المضاربة على خلاف قانون التجارة والبيع وانتقال العوض بتمامه إلى كيس من له المعوّض ؛ لأنّها تقتضي انتقال مقدار منه ابتداءً إلى كيس العامل المضارب وهو غير مالك للمعوّض - فإنّ هذا الإشكال يمكن دفعه :

أولاً: أن قانون المعاوضة لا يقتضي أكثر من دخول العوض في الكيس الذي يكون تحت سلطان مالك المعوّض ، سواء كان كيس نفسه أو كيس غيره إذا كان تحت سلطانه .

ومن هنا ، صحّحنا إذن المالك بأن يبيع الغير المال لنفسه ، بأن ينتقل الثمن إلى كيسه ابتداءً ، فإنّ هذا أيضاً من شؤون ولاية المالك على ماله ، ولا ينافي حقيقة المعاوضة والمقابلة بين العوضين ، فإذا اتفق المالك مع العامل على حصّة من الربح التجاري كان معناه الإذن في أن ينتقل حصّة من العوض - ولو في آخر تجارة يقوم بها العامل على رأس المال - إلى كيس العامل ؛ لأنّه أذن له بذلك واتفق معه ، فللمالك الولاية على ذلك أيضاً .

ويشهد على صحة ذلك : ما نجده عقلاً وشرعاً في عقد الشركة بين شخصين في رأس المال التجاري من صحّة اشتراط أن يكون نسبة الربح بينهما مختلفة عن نسبة حصّة كلّ منهما في رأس المال ، كما إذا كان لهما بالسوية ولكن اشترط أن يكون لأحدهما الثلث وللآخر الثلثان من الربح التجاري رغم كون الخسارة عليهما بالتساوي .

ولا يمكن تخريج وتوجيه ذلك على أساس بيع حصّة أحدهما بضعف حصّة الآخر من الثمن ، فإنّ هذا واضح العدم بحسب المرتكز العقلائي والمتشرعي ، ولا يناسب مع تساوي الخسارة عليهما ولا وحدة سعر أجزاء المبيع الواحد ، كما هو واضح .

وثانياً : إنّ العرف يرى الربح التجاري كالنماء لرأس المال ، فيتعامل معه نفس التعامل مع نماء الأموال ، والتي يمكن لصاحبها أن ينقل حصّة منها إلى العامل من أول الأمر في قبال عمله .

وإن شئت قلت: إنَّ المالك يشرك العامل في مالية رأس ماله التجاري إذا كان فيها زيادة على الأصل، فيجعل من أوَّل الأمر نسبة من المالية الفائضة والزائدة على رأس المال الحاصلة بعمل العامل للعامل بحيث إذا حصلت تلك الزيادة والارتفاع في المالية والقيمة بسبب عمله كانت مشتركة بينهما، فإنَّ هذا أيضاً من شؤون سلطنة المالك على عين ماله وماليته وكيفية استنمائه، والشارع قد أمضى هذا النحو من تصرفات العقلاء في أموالهم ولم يردع عنها، بل قد يستفاد إمضاء هذه الارتكازات العقلانية من إطلاق بعض الأدلة العامة.

ثمَّ لو فرضنا عدم صحّة فرض خروج النماء ابتداءً في ملك غير مالكة وكان لابدَّ وأن يفترض خروجه أولاً في ملكه ولو آنأ ما ثمَّ انتقاله طويلاً إلى الغير، التزم بذلك في تصحيح مثل هذه العقود ولا ضير فيه، نظير ما يلتزم به في الفسخ بعد تلف المبيع من افتراضه راجعاً إلى ملك البائع قبل تلفه آنأ ما ليضمن المشتري قيمته يوم التلف أو نحو ذلك، فإنَّ هذه تحليلات لمرتكزات عقلانية وشرعية ثابتة، فكَذلك يلتزم في المقام بذلك.

جواب الاشكال في الشق الثاني:

وما ذكر من أنَّ المالك ليس له السلطنة على ذلك فعلاً.

جوابه: أنَّه خلط بين فعلية المملوك وفعلية السلطنة والملك؛ إذ لا يراد بالسلطنة هنا إلا الملك والحق، والمفروض أنَّ نماء الأصل من الآن ملك وحق لمالكة، فالسلطنة عليه فعلية والمملوك استقبالي، نظير ملك المنفعة المستقبلية للدار وبيع الثمار للسنين القادمة، فإنَّ المالك للأصل يملكهما للمستأجر والمشتري من الآن، فكَذلك في المقام فللمالك أن ينقل نماء ماله بلحاظ ما بعد زمان خروجه في ملكه إلى العامل؛ لأنَّه مالك له من الآن بتبع ملكية الأصل، كما

له أن ينتقله إليه بأن يخرج في ملك العامل ، فلو فرض أن النحو الثاني فيه محذور - وقد تقدّم أنّه ليس فيه محذور - أمكن الالتزام بالنحو الأول .

نعم ، يكون التمليك حينئذٍ معلقاً على وجود النماء في لوح الواقع مستقبلاً ؛ ولهذا عبّرنا عن الإشكال بأنّه يلزم التعليق في التمليك ، إلا أنّ هذا المقدار من التعليق لا يوجب البطلان ؛ لأنّهُ تعليق على ما هو معلق عليه شرعاً ، كما في بيع الدار إذا كان له أو إذا كان باقياً ، أو أيجار المنفعة في السنين القادمة وهي معلقة على وجودها ، أو بيع الثمار قبل حصولها ، على أنّ التعليق على القول بمبطليته يختص بالعقود العهدية لا الإذنية ، فلو خرّجنا المضاربة على أساس عقد إذني فلا موضوع لهذا الإشكال . فلا وجه لشيء من الإشكالات المذكورة .

كما أنّ النقض المذكور في ذيل كلامه غير وارد ، فإنّه وإن لم يكن مضاربة لعدم الشركة بين عمل العامل في مال ونماء مال آخر ، إلا أنّه لا دليل على عدم صحته إذا اتّفقا عليه ولم يكن فيه محذور من ناحية أخرى .

والتحقيق أن يقال : بأنّ تصحيح المضاربة بالعمومات بناءً على التكييف الثاني مشكل ، بمعنى أنّه لا يمكن إثبات صحتها بعنوان المعاوضة بين العمل والحصة من الربح ؛ لأنّ المعاوضة متقوِّمة بوجود العوضين محقّقاً بل ومعلوم التحقق عادةً ولو في ظرفه . وفي المقام الربح غير معلوم التحقق ، كما أنّ مقداره غير معلوم أيضاً .

وإن شئت قلت : إنّ المعاوضة متقوِّمة بلحاظ وجود مالين محقّقين أحدهما غير الآخر ثابتين كلّ منهما مع قطع النظر عن الآخر ولو في ظرفه الاستقبالي . وهذا في المقام غير متحقّق ؛ إذ لا وجود محقّق ومفروض للربح بقطع النظر عن العمل ، وإنّما هو مال قد يستحصل ويوجد في طول صبّ العمل وصرفه ، فلا يلحظ مالاً في قبالة ومستقلاً عنه لتلحظ المعاوضة بينهما .

وهذه النكته تجعل التكيف الثاني غير صحيح شرعاً؛ لاشتراط معلومية وجود العوضين ومقدارهما، وغير عرفي في نفسه في مثل هذه العقود.

نعم، يعقل أن يكون ذلك من قبيل الإجارة على الأعمال، إذا لم نرجعها إلى المعاوضة - وهذا ما سنوضحه في المقام الثاني - أو أن يكون هناك إلتزامان: إلتزام من العامل بأن يصرف عمله في مال المالك، وإلتزام من المالك بأن يملكه حصّة من الربح إذا حصل بعمله.

إلا أن هذين الإلتزامين ليسا بمعنى تمليك كلّ منهما مالا يرجع إليه في قبال الآخر بالفعل الذي هو المبادلة والمعاوضة، بل هو من قبيل الهبة المشروطة بتمليك العوض.

وأما التكيف الثالث فهو من قبيل الإذن من قبل صاحب كلّ منهما بأخذ ماله، أو الانتفاع به، أو التسلّط عليه في قبال إذن الآخر، كما إذا أذن كلّ من المالكين للدارين بانتفاع الآخر بداره وإلا كان ضامناً لقيمته ولم يكن مأذوناً في استيفائه، أو الإذن بالاستيلاء على عمله بشرط الإذن من الآخر بالتملّك لحصّة من نماء ماله، أو الأمر بذلك على وجه الضمان مع الاتفاق على تعيينه في حصّة من الربح لو كان.

كما ممكن أن يكون ذلك من باب الشركة في النماء الذي هو أيضاً إلتزام من قبل كلّ منهما بتقديم ما هو له من رأس المال والعمل على أن يكون النماء والربح الحاصل بهما بينهما بالنسبة، لا بمعنى حصول الاشتراك بين المالين - عمل العامل ورأس مال المالك - بل بمعنى حصول الاشتراك في النماء والمالية الزائدة الحاصلة بالعمل في ذلك المال، فإنّ هذه نحو شركة ثابتة عقلاً وإن لم يطلق عليه عقد الشركة في فقها، وإنّما أطلق عليه ذلك في فقه الجمهور وفي

القوانين الوضعية ، ولنسميه بعقد مستقلّ مشمول للعمومات على ما سيأتي البحث عن ذلك في المقام الثاني .

المقام الثاني : أدلة مشروعية المضاربة

وهي إمّا العمومات أو الروايات الخاصة أو السيرة العقلائية الممضاة شرعاً ، والعمومات المتصورة في المقام أربعة :

١ - عموم : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (١٠) .

٢ - عموم : « المسلمون (المؤمنون) عند شروطهم » (١١) .

٣ - عموم : « إِنَّ النَّاسَ مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ » (١٢) .

٤ - عموم : ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ (١٣) .

أمّا العموم الأول والثاني : فالتمسك بهما مبني أولاً : على أن يقال باستفادة الصحة منهما أيضاً زائداً على لزوم الوفاء لا اللزوم فقط .

وثانياً : على أن تكون المضاربة متضمنةً للالتزام وتعهّد : لأنّ العقد والشرط يراد بهما الالتزام والتعهّد بتمليك ، أو إيجاد حق ونحوه ، لا مجرد الإذن بالتصرّف .

وأما الثالث : فهو لا يمكن الاستدلال به على صحّة العقود وسببية الأسباب التي يشك في سببيتها ؛ لأنّه يدلّ على سلطنة المالك على ماله ، بمعنى عدم محجوريته لا سلطنته على التشريع وإيجاد السببية الشرعية والقانونية فيما يشك في سببيته ، فإنّها حيثية لا ربط لها بالمالك ، بل بالقانون والشارع .

وأما الرابع : فيمنع شموله للمضاربة بدعوى : أنّ التجارة اسم للبيع والشراء بغرض الربح أو التصرف في رأس المال بقصد الربح ، فلا يشمل مثل المضاربة

الذي لا يكون أكل المال وهو الحصّة من الربح من قبل العامل عن المالك بالبيع والشراء منه .

وبعبارة أخرى : ما يحصله العامل من الدخل والوارد بعمله سواء كان على أساس الأجرة أو المشاركة في الأرباح لا يكون تجارة ، ومن هنا لا يسمّى الأجير تاجراً مهما بلغ وارده .

نعم ، إدخال المالك لرأس المال في المضاربة تجارة بالنسبة إليه ، كما هو واضح ، وليس الكلام في صحّة البيع والشراء بماله ، وإنّما الكلام في صحّة عقد المضاربة من حيث استحقاق العامل على أساسها حصّة من أرباح مال المالك ونمائه ، وهذا لا يمكن إثبات صحته بعموم التجارة عن تراض .

وقد يقال بإلغاء الخصوصية ، وأنّ المستفاد عرفاً النهي عن أكل مال الغير بلا مقابل ، الذي هو من الأكل بالباطل ، كالأكل بالربا والقمار والسرقة والغلول ، ويكون استثناء التجارة وهي البيع المربح ناظراً إلى أكل الربح والزيادة ، فإنّه جائز لكون الأكل بالمقابل وعن تراض ، فكلما كان من له الدخل يأكل من مال الغير بازاء مقابل قد بذله له وصرفه من أجله - سواء كان بعنوان البيع والمعاوضة من الناحية الحقوقية الانشائية أو بعنوان الإجارة أو المشاركة في الناتج والنماء وكان عن تراض منهما - كان جائزاً ، فيكون المقصود بالتجارة طلب الربح ببذل مال ، سواء كان رأس المال أو العمل المنفق فيه .

إلا أنّ عهدة مثل هذه الدعوى على مدّعيها .

والتحقيق أن يقال : إنّ المضاربة يمكن تصويرها تارة : كعقد إذني جائز ، وأخرى : كعقد عهدي لازم .

أمّا الأوّل : فيمكن تخريج صحّتها بأحد الأنحاء التالية :

١ - أن يكون كالجعالة من قبل المالك بأن يقول : « من استربح بمالي فله الحصة الفلانية من الربح » ، فيكون عقداً إذنياً بمعنى أنه لا إلزام ولا التزام من كلٍّ منهما ما لم يتحقق العمل فيمكنهما الرجوع .

إلا أنه في طول العمل وبعده لا يمكن رجوع المالك عن إلتزامه بأن حصة من الربح تكون للعامل ، بل يكون ذلك لازماً عليه كما في الجعالة ، وهو لا ينافي جواز المضاربة بالمعنى الذي يقصده المشهور .

٢ - أن يكون بنحو الإذن ، أو الأمر من المالك بالاسترباح بماله ، أو من العامل باستيفاء منفعة عمله على وجه الضمان لقيمة العمل على تقدير الربح لا مطلقاً مع التوافق بينهما على تعيينه في حصة من الربح .

وهذا أيضاً يجعل المضاربة عقداً إذنياً جائزاً ، يجوز للعامل الرجوع عن إذنه قبل العمل .

نعم ، يكون توافقهما لازماً عليهما بعد العمل بلحاظ حصة من الربح ؛ لكونه إلتزاماً عهدياً بالنسبة إليه منهما ، فيلزم بعد العمل عليهما .

٣ - أن يكون إذناً من قبل كلٍّ من الطرفين مشروطاً بالآخر لا مجاناً ، فيأذن العامل باستيفاء المالك لعمله مشروطاً بإذنه ، أو توكيله إياه في أن يبيع ما يقابله من رأس المال لنفسه - بناءً على صحة ذلك - فتكون تلك الحصة له على تقدير تحقق الربح .

كما أن المالك إنما يأذن للعامل بذلك في قبالة إذنه باستيفاء عمله .

ولعل من قال بأن المضاربة نحو توكيل من قبل صاحب المال للعامل لكي يتجر بالمال على أن يكون الربح بينهما أراد هذا المعنى .

وعلى هذا الأساس يصحّ لكلّ منهما أن يرجع عن إذنه قبل العمل وحصول الربح ، ولكنّه لو رجع المالك بعده لم ينفع ؛ لوقوع الحصة من الربح للعامل إذا كان رجوع المالك بعد بيع العامل لنفسه بمقدار سهمه من الربح فيكون لازماً .

وهذه الوجوه كلّها صحيحة على القاعدة ، ولا تحتاج إلى دليل خاص ؛ لأنّ إذن المالك وتصرفاته فيما يرجع إليه نافذ بمقتضى عموم « لا يحلّ مال امرء مسلم إلا بطيب من نفسه » ^(١٤) وغيره .

والتزامه في الوجه الأوّل بأن تكون حصة من الربح للعامل نافذ بمقتضى القواعد العامة والخاصة لنفوذ الجعالة .

وما ذكر في الوجه الثاني من صحّة التوافق على تعيين ضمان العمل في حصة من الربح أيضاً يمكن تخريجه على أساس أنّه تعاقّد وتراضٍ بينهما نافذ بمقتضى أدلّة نفوذ العقود والشروط ؛ لأنّه إلترام وتوافق بينهما على تعيين ضمان استيفاء العمل بحصة من الربح على تقدير حصوله .

كما يمكن الاستدلال على صحته بالسيرة العقلائية ، كما في بعض الموارد المشابهة ، نظير تعيين مقدار معيّن من المال للحمامي في قبال إذنه بالانتفاع بحمامه ، فإنّه ليس من باب الإجارة .

وكلّ هذه الوجوه لا تجعل المضاربة عقداً عهدياً لازماً من أوّل الأمر ، بل هي عقد إذني يجوز لكلّ من الطرفين أن يرجع عن إذنه قبل العمل ، وهو المقصود بالمضاربة الإذنية .

وأما الثاني : فيمكن تخريج صحّة المضاربة على نحو عقد عهدي وتعهد لازم ، وهو أيضاً يتصور على وجوه :

١ - أن يكون تسليطاً من العامل للمالك على عمله - كالإجارة على الأعمال - في قبال حصّة من الربح ، فيحصل التسليط أو التملك للعمل بنفس العقد ، كما في سائر العقود العهدية ويكون لازماً وواجب الوفاء بمقتضى عموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (١٥) و « المؤمنون عند شروطهم » (١٦) بناءً على شمولها للالتزامات العقدية أيضاً ، فلا يمكن الرجوع حتى قبل العمل .

وهذا الترخيع قد يناقش فيه - كما تقدّم - : بأنه على خلاف ما هو ثابت في باب الإجارة ، بل المعاوضات عموماً من اشتراط وجود العوضين حين العقد لكي تكون المعاوضة صحيحة . وفي المقام الربح الذي هو العوض غير معلوم الحصول .

وهذا الإشكال إنّما يتجه إذا ما جعلنا الإجارة على الأعمال من باب المعاوضة بين العمل والأجرة .

بمعنى تملك العمل بالعوض وفي قبال الأجرة .

وأما إذا جعلناه مجرد إلّتزام الأجير وتعهّده بالعمل للمستأجر في قبال تملكه الأجرة فلا تكون الإجارة على الأعمال من باب المعاوضة بين مالين ليشترط فيها وجود العوضين بالفعل ، بل هو إلّتزام وتعهّد بالعمل للغير في قبال إلّتزام آخر ، أي هذا قد يكون مجاناً فيكون بضاعة .

وقد يكون في قبال تملك بالفعل لمال فيكون إجارة على الأعمال ، وقد يكون في قبال تملك على تقدير حصول الربح ومشروط به فيكون مضاربة ، وكلّهما عقود عهدية مشمولة لعمومات وجوب الوفاء بالعقود والالتزامات .

لا يقال : على هذا يجوز إيجار عامل في قبال أجرة غير معلومة التحقق والحصول ، بأن يقول : « آجرتك على العمل الفلاني بدرهم إذا حصل لي الدرهم » مع أنّهم اتفقوا على بطلانه .

فإنّه يقال : لا دليل ولا إجماع على بطلان ذلك ، وإنّما حكموا بالبطلان لما ذكرناه من تخريجهم للإجارة في باب الأعمال على أساس المعاوضة بين العمل والأجرة قياساً لها على إجارة الأعيان .

وهو غير واضح ، بل الارتكاز والسيره العقلانية تقتضي ما ذكرناه من الفرق بين إجارة الأعيان وإجارة الأعمال ، كما أنّ هناك فوارق بينهما في بعض الآثار والأحكام .

٢ - أن تكون المضاربة تعاقداً وإلتزاماً بين المالك والعامل بالعمل برأس المال وتقاسم الربح والمالية الزائدة الحاصلة بسبب ذلك بينهما بالنسبة المتفق عليها ، وهذا هو روح المشاركة ، ولكن في الربح فقط ، لا بين العمل ورأس المال - أي لا تقع شركة بينهما ، بل في الربح الحاصل منهما على تقدير حصوله - فتكون المضاربة من عقود الشركة العهدية اللازمة بمقتضى العمومات ، فإنّ هذا أيضاً عقد شركة عقلانية .

لا يقال : ما دلّ على بطلان الشركة في الأعمال يقتضي بطلان هذا الترخيص .

فإنّه يقال : ما دلّ على بطلان الشركة في الأعمال خاص بالشركة بين حاصل عمليّن ونتاجهما ، لا المقام الذي يكون فيه العقد إلتزاماً من العامل بالعمل ومن المالك بتقديم رأس المال وكون الربح مشاعاً ومشتركاً بينهما ، وهذه شركة عقدية وعهدية لازمة ، وهذا واضح .

كما أنّ ما تقدّم من كون هذا على خلاف قاعدة تبعية النماء للأصل أو قانون التجارة والبيع قد عرفت الجواب عليه ، فهذا الترخيص يمكن أن يكون صحيحاً أيضاً .

٣ - أن تكون المضاربة تسليطاً أو تمليكاً من قبل العامل للمالك على عمله في قبالة التزام المالك بتمليكه حصّة من الربح على تقدير حصوله بنحو شرط الفعل ، أو شرط النتيجة ، فتكون من قبيل الهبة المعوّضة عقداً عهدياً والتزاماً لازماً من أوّل الأمر .

غاية الأمر إذا كان شرط التمليك بنحو شرط الفعل ولم يف المالك بشرطه كان للعامل حقّ فسخ الهبة وأخذ أجره مثل العمل ، كما أنّه يمكنه إجباره على العمل بالشرط ودفع النسبة من الربح إذا كان حاصلاً .

وهذا التخرّيج أيضاً قابل للقبول ، وعلى أساسه تكون المضاربة لازمة .

وهذه الوجوه الثلاثة تكون نافذة على القاعدة بمقتضى عمومات ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ^(١٧) و «المؤمنون عند شروطهم» ^(١٨) .

وهكذا يتضح أنّ كلّاً من العقد الإذني والعقد العهدي معقول ثبوتاً في باب المضاربة وصحيح على مستوى القاعدة والعمومات ، ولا تمنع بينهما ، فيصح كلّ منهما إذا أنشأ كذلك .

الاستدلال بالسيرة العقلائية

كما أنّ السيرة العقلائية تساعد على صحتها معاً كلّ في مورده ، وتترتب عليه آثاره ، فيمكن الاستدلال بالسيرة العقلائية غير المردوعة شرعاً على صحتها ؛ فإنّ المضاربة عند العرف يمكن أن تكون تارة بنحو الإذن ، وأخرى بنحو الالتزام بالعمل وتسليط العامل للمالك على عمله ، نظير الإجارة على الأعمال حيث قد تكون على نحو عقد الإيجار العهدي واللازم ، وقد تكون على نحو الأمر أو الإذن بالعمل على وجه الضمان والذي يمكن فيه الرجوع قبل العمل .

وقد يؤيد ذلك : ما نجده في الفقه الوضعي من لزوم المضاربة العقدية .

الاستدلال بالروايات

وأما على مستوى الروايات الخاصة ، فمضافاً إلى الروايات المعتبرة الدالة على صحة المضاربة توجد روايات يمكن أن يستفاد منها جواز بذل مقدار من ربح رأس المال في قبال عمل العامل على تقدير حصول ذلك الربح ، وأنّ كون الربح غير معلوم الحصول لا يوجب بطلان المعاملة ، من قبيل رواية زرارة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في رجل يعطي المتاع فيقول : ما ازددت على كذا وكذا فهو لك ؟ فقال عليه السلام : « لا بأس » (١٩) .

ورواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنّه قال في رجل قال لرجل : بع ثوبي هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك ، فقال عليه السلام : « ليس به بأس » (٢٠) .
وروايات أخرى بنفس المضمون (٢١) .

ومفادها : أنّه لا مانع من جعل ما يقابل عمل الدلال جزءاً من الربح رغم أنّه معلق على حصوله ومجهول مقداره .

فمثل هذه الروايات تكون دليلاً على المشروعية ، بل ظاهراً أنّ ما يفضل يكون للعامل ابتداءً ، لا أنّه ينتقل إليه في طول انتقاله إلى كيس المالك . فتصلح هذه الروايات للدلالة على ما تقدّم منّا في المقام السابق من عدم مخالفة ذلك لقانون التبعية ولا قانون المعاوضة .

الاستدلال ببعض الآيات :

وأما الاستدلال على صحة المضاربة ومشروعيتها ببعض الآيات الكريمة التي ورد فيها الحثّ على الضرب في الأرض وابتغاء فضل الله - كما وقع في بعض الكلمات (٢٢) - فهو واضح الضعف ، وكأنّه تأثّر بلفظ الضرب في الأرض

والمناسبة بينه وبين لفظ المضاربة ، وإلا فتلك الآيات الشريفة لا ربط لها بالمضاربة كمعاملة وعقد من العقود كما هو واضح .

ونستخلص من مجموع ما تقدّم :

١ - صحة المضاربة كعقد إذني جائز الفسخ ولو قبل العمل إذا أنشئ كذلك .

٢ - وأيضاً صحته كعقد عهدي لازم حتى قبل العمل بأحد الوجوه المذكورة لتخريج كلّ منهما حسب نوع المنشأ المعاملي فيها .

الهوامش

- (١) اليزدي ، السيد كاظم ، العروة الوثقى ، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ ، سنة ١٤٢٠ هـ . ق ، ٥ : ١٤٥ .
- (٢) المصدر السابق .
- (٣) العلامة الحلي ، حسن بن المطهر ، تذكرة الفقهاء (ط . ق) ، منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ، ٢ : ٢٢٩ .
- (٤) اليزدي ، السيد كاظم ، العروة الوثقى ، ٥ : ١٤٤ .
- (٥) العروة الوثقى (اليزدي) .
- (٦) أنظر : المصدر السابق : ١٤٤ - ١٤٥ .
- (٧) العلامة الحلي ، حسن بن المطهر ، تذكرة الفقهاء (ط . ق) ، ٢ : ٢٤٦ .
- (٨) المائدة : ١ .
- (٩) أنظر : الخوئي ، السيد أبو القاسم ، كتاب المضاربة (الأول) ، منشورات مدرسة دار العلم - قم ، ط ١ ، ١٤٠٨ هـ . ق : ١٣ .
- (١٠) المائدة : ١ .
- (١١) انظر : الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم - ط ٢ ، ١٤١٤ هـ . ق ، ١٨ : ١٦ ، وج ٢١ : ٢٧٦ .
- (١٢) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ، مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠٣ هـ . ق ، ٢ : ٢٧٢ .
- (١٣) النساء : ٢٩ .
- (١٤) الاحسائي ، ابن أبي جمهور ، عوالي اللآلي ، سيد الشهداء - قم ، ط ١ ، ١٤٠٢ هـ . ق ، ١ : ٢٢٢ ، ح ٩٨ .
- (١٥) المائدة : ١ .
- (١٦) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢١ : ٢٧٦ ، ح ٤ .
- (١٧) المائدة : ١ .
- (١٨) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢١ : ٢٧٦ ، ح ٤ .

(١٩) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ٥٧ ، ب ١٠ من أحكام العقود .

ح ٢ .

(٢٠) المصدر السابق : ٥٦ ، ب ١٠ من أحكام العقود ، ح ١ .

(٢١) المصدر السابق .

(٢٢) أنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء

آثار الجعفرية ٣ : ١٦٧ .

المرجعية والقيادة

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

توفّر هذا المقال على معالجة إشكالية التعارض بين فتوى المرجعية في التقليد وبين الولي الفقيه المتصدّي للولاية العامة . . وقد قدّم الباحث تخريجين في تكييف الحلّ . (التحرير)

تمهيد :

لا إشكال في اختصاص القيادة والولاية العامّة - بناء على مبنى ولاية الفقيه - بالفقيه الكفوء العارف بالظروف الحياتية العامّة القادر على اتّخاذ مواقف اجتماعية وسياسية حكيمة .

ومن هنا قد نُبتلى بمشكلة التصادم بين مقام الولاية ومقام التقليد بناءً على أنّ التقليد للأعلم ، وذلك فيما إذا كان الأعلم غير كفوء وغير واعٍ للقضايا السياسية ، وكان الكفوء الواعي غير أعلم ، وكانت أعمال الأعلم وآراؤه عند ارتباط الناس به بالتقليد مُعرّقة لقيادة الفقيه الكفوء .

ولو أمكن توعية الناس على الفصل العملي الحقيقي التام بين مقام الولاية ومقام التقليد لكان هذا علاجاً لهذا المشكل ، ولكن يبدو أنّ هذا أمر غير عملي فعلاً ؛ فإنّ هذا الذي يرتبط الناس به بالتقليد يكتسب قدسية في نفوس الأمة

ويصبح قدوة لها ، وبالتالي يزاحم عملية قيادة غير الأعلام المؤهل للقيادة السياسية بكفاءته ويعرقل كثيراً من أعمال الأعلام .

وعندئذٍ ينحصر الحلّ العملي للمشكل بشكل يحفظ للقائد المناخ المناسب للقيادة في إرجاع الأمة من حيث التقليد إليه ، ولكن الإشكال في ذلك هو أنّ الإرجاع إليه مع أعلمية الشخص الآخر بحاجة إلى تخريج فقهي قد لا نجده ، حيث إنّ المتعارف في الفقه هو القول بوجوب تقليد الأعلام .

أجل ، يوجد لدينا تخريجان فقهيان لذلك لا بدّ من تمحيصهما :

التخريج الأول : أدلة التقليد

إنّ أدلة التقليد على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : البناء العقلاني ، وهذا يُشير إلى تقليد الأعلام لدى العلم بتعارض الفتويين .

القسم الثاني : الدليل اللفظي الخاص بالتقليد كقول الإمام الرضا (عليه السلام) في جواب السائل : لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمان ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال : « نعم » ^(١) .

وهذا الدليل ينصرف لدى العلم بتعارض الفتويين إلى الطريقة المركوزة في أذهان العقلاء من تقليد الأعلام مع كون اقتضاء الحجية ثابتاً في الكلّ ، أي إنّ ملاك الحجية حسب الفهم العقلاني - وهو الكشف النوعي - موجود في فتوى غير الأعلام ، وإنّما لم يصبح حجة للمزاحم الأقوى .

القسم الثالث : الدليل اللفظي الدالّ على منصب الفتوى والولاية معاً ، كقوله (عليه السلام) : « وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله ... » ^(٢) .

وهذا الثالث منصرف بالارتكاز إلى من له كفاءة القيادة ؛ إذ لا يعقل إعطاء الولاية بيد من ليست له هذه الكفاءة ، ومناسبات الحكم والموضوع تقتضي هنا عدم الانحلال ، أي ليس منصب الفتوى لشخص غير من له منصب القيادة ؛ فإنّ الظاهر من هذا الحديث جعل الراوي الموصوف بصفات معيّنة ملجأ لجميع الوظائف الإسلامية سواء الولائية منها أو الفتوائية .

وافترض أنّ شخصاً ما حينما يأمر بأمر ولائي لا ينفذ أمره لعدم كفاءته للقيادة وحينما يفتي بفتوى تنفذ فتواه لكفاءته لها ليس شيئاً متعقلاً فهمه لدى العرف من مثل هذا النص ما دامت المناسبات العقلانية والمصالح الاجتماعية المركزة في ذهن العرف تناسب توحيد مركز المنصبين .

وعليه ، فالنسبة بين الدليل الثالث للتقليد والدليل الثاني بالنسبة لاقتضاء الحجية هي العموم والخصوص المطلق ، أي إنّ الدليل الثالث أخصّ من الثاني ؛ لكونه مشروطاً بالكفاءة في القيادة ، وإن كانت النسبة بينهما بلحاظ فعلية الحجية بعد تعارض الفتويين عموم من وجه ؛ إذ يفترقان في الكفوء غير الأعلم والأعلم غير الكفوء .

ولو لم نقبل بهذا التفكير بين الدلالة على اقتضاء الحجية ، والدلالة عن الحجية الفعلية واقتصرنّا على حاق مفاد اللفظ وقلنا إذا تعارضا بالعموم من وجه في الحجية الفعلية في مورد الاختلاف في الفتوى بين الكفوء غير الأعلم والأعلم غير الكفوء يتساقطان ، ولا يبقى دليل على أنّ مقتضى الحجية هل هو هنا أو هناك ؟

قلنا - بناء على هذا النمط من التفكير - : لا يبقى مبرّر أيضاً للقول بانصراف الدليل الثاني لدى تعارض فتوى الأعلم وغير الأعلم إلى ما يقتضيه الارتكاز العقلاني من تقليد الأعلم ؛ فإنّ الارتكاز العقلاني نسبته إلى ذلك وإلى ما شرحناه

من مسألة وجود المقتضي للتقليد في مورد التعارض - وإن لم تتم الفعلية لأجل المزامح - على حدّ سواء ، فإذا أنكرنا هذا الانصراف ، فالنتيجة : أن الدليل الثاني يسقط بالتعارض الداخلي لدى تعارض فتوى الأعلّم وغير الأعلّم ، ونرجع عندئذٍ إلى الدليل الثالث المُعيّن لتقليد الكفو .

وهذان الدليлан وإن كانا مُثبتين لكنّهما متنافيان ، من قبيل : أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة .

إذن ، فإطلاق الدليل الثاني يتقيّد بالدليل الثالث في اقتضاء الحجية .

وأما بناء العقلاء على تقليد الأعلّم فهو معلق على عدم تعيين الحجة من قبل المشرّع الذي يراد التقليد في أخذ شريعته ، فإذا ثبت بالدليل الثالث أن التقليد للكفو وإن كان غيره هو الأعلّم ارتفع موضوع البناء العقلائي .

وبهذا البيان يثبت : أن التقليد يكون لمن له كفاءة القيادة إن وجد وإن كان غيره أعلّم ، أما إذا لم يوجد الكفو فبناء العقلاء يدلّ على تقليد الأعلّم من غير الكفوئين ، ولو تعدّد الكفو فدليل التقليد ينصرف بمعونة الارتكاز العقلائي إلى الأعلّم من بينهم .

التخريج الثاني :

أن يُقال : إن وجوب تقليد الأعلّم أصبح مزامحاً لوجوب تهيئة المناخ المناسب لممارسة القائد الكفو لقيادة الساحة ، ونحن نقطع بكون الثاني أهم ، فيتقدّم بالأهمية وفقاً لقانون التزامح .

لا يخفى أن هذا معناه القول بنوع من السببية في الحكم الظاهري الذي هو حجية فتوى غير الأعلّم الكفو للقيادة .

وهذا التخريج يختلف من حثّ النتائج عن التخريج الأوّل في بعض الأمور :

منها : أنه لو كان الكفوء للقيادة غير مستعداً للتصدّي للقيادة لأيّ سبب من الأسباب ، فالتخريج الثاني لا يعيّنهُ للتقليد في مقابل الأعلّم غير الكفوء ، بينما التخريج الأوّل يعيّنهُ لذلك .

ومنها : أنه لو فرض الكفوءان للقيادة أحدهما هو المتصدّي لها عملياً والثاني هو الأعلّم ، فالتخريج الثاني يعيّن الأوّل للتقليد حينما يكون تقليد الثاني مضرّاً بممارسة الأوّل لقيادة الساحة ، بينما التخريج الأوّل لا يفي بذلك ، فلو اقتصرنا على التخريج الأوّل كان مقتضى نظام الترجيح بالأعلمية هو تقليد الثاني .

ومنها : أنّ التخريج الثاني ليس حديثاً كالتخريج الأوّل ؛ فإنّه ليس تقليد غير الكفوء بأيّ مستوى من المستويات مزاحماً لقيادة الكفوء ، فلو كان هناك قلة من الناس يقلّدون غير الكفوء وكان غالبية أفرادهم يميّزون بين منصب القيادة ومنصب التقليد فرغم تقليدهم لغير الكفوء يخضعون لقيادة الكفوء مثلاً ، فأيّ تزامم يكون بين هذا التقليد وبين قيادة الكفوء كي يتمّ هذا التخريج ؟ ! ، بينما التخريج الأوّل تامّ في المقام .

إستدراك :

قد يقول القائل : إنّ حصر التقليد في الكفوء بالمقدار الذي يتطلّبه هذان الوجهان يمنع عن البقاء على تقليد الميت في المسائل التي لم يكن قد رجع فيها إليه ، أي فيما لم يتعلّمه ، وكذا ما تعلّمه ونسيه ، فكان بحاجة إلى رجوع جديد إليه ؛ وذلك لأنّ الميت ليس كفوءاً .

والجواب واضح :

أمّا على التخريج الثاني : فلو صوّح أنّ تقليد الميت بما هو تقليد لغير الحي لا يزاحم قيادة الحي .

وأما على التخريج الأول : فإمّا أن نقول : إنّ احتمال دخل الكفاءة للقيادة في التقليد عرفاً إنّما كان قائماً على أساس التزامم بين القيادة وتقليد غير القائد ، وهذا الأساس مفقود هنا ، أو نقول : إنّ هذا الميت كفوء في ذاته مشمول لإطلاق قوله ﷺ : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا » وإنّما المشكلة هي أنّ الرجوع إليه في أخذ آرائه في القضايا الجديدة غير ممكن ، فعدم إمكان قيادته - كعدم إمكان أخذ فتاواه في المستجدات - يكون من سنخ مجتهد حيّ كفوء حال العدو - مثلاً - بيننا وبين أخذنا لآرائه في القضايا القيادية ، وإنّما أمكننا أخذ بعض آرائه في القضايا الإفتائية ، أفهل نقول بعدم جواز تقليده لعجزنا عن أخذ آرائه القيادية ؟ !

والحاصل : إنّ موت الجسد لا يشكل نقصاً في قيادة هذا الرجل ، وإنّما يحرمنا من معرفة آرائه ، وكم فرق بين الأمرين .

الهوامش

(١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٧ : ١٤٧ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٣٣ .

(٢) المصدر السابق : ١٤٠ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٩ .

حدود ولاية الفقيه

□ آية الله الشيخ محمد اليزدي

إنّ البحث في حدود ولاية الفقيه ونطاق تأثير قرارات الولي الفقيه يرتبط بأمرين : الأول : هو الرجوع الى فلسفة تشريع الولاية للفقيه والغرض منها لكي نرى هل إنّ ذلك ينسجم مع إطلاق الولاية أو تحديدها أو لا ؟ .. الأمر الثاني : مراجعة النصوص والأدلة التي تثبت الولاية للفقيه لكي نرى مدى إطلاقها .. وهذا ما تضمنه هذا المقال .. (التحرير)

الخلاصة :

إنّ منشأ الحاكمية في الإسلام هو الله سبحانه ؛ ذلك لأنّه الخالق للبشر وهو العالم بالمصالح والمفاسد الواقعية لهم ، وقد فوّض سبحانه هذه الحاكمية إلى النبي ﷺ والأئمة ﷺ من بعده ، كما فوّض الأئمة ﷺ ذلك في عصر الغيبة إلى الفقيه الجامع للشرائط ، فقد وردت نصوص تدلّ على تفويض كلّ ما للنبي ﷺ والأئمة ﷺ في أمر الحكومة إلى الفقيه الجامع للشرائط ، وعليه فإنّ إطلاق هذه الولاية بحسب الأصل الأوّلي لا يمكن أن تحدّها الحدود الجغرافية ولا قوانين المنظمات العالمية ولا المؤسسات التابعة لها ؛ وذلك لأنّ نظام الحكم في الإسلام قائم على نظام (الإمامة والأمة) وليس على نظام (القيادة والشعب) بحيث تكون قابلة للتحديد الجغرافي .

كما أن هذا الإطلاق في الولاية لا يمكن تحديده زمانياً أيضاً ، فليس لمجلس خبراء القيادة تحديد ولاية الفقيه بأمَدٍ أو برهة معينة ؛ لأنّ هذا المجلس ليس هو المصدر لولاية الفقيه حتى يسلبها عن الفقيه ، علماً بأنّ ولاية الفقيه ليست ثابتة ما دام العمر كما في المعصوم (عليه السلام) ، بل هي ثابتة ما دامت الصفات والشروط متوفّرة فيه ، فإذا زالت إحداها انعزل الفقيه عن الولاية .

المصطلحات الأساسية : صلاحيات ، الولي الفقيه ، الحاكمية ، ولاية الفقيه المطلقة ، مجلس الخبراء .

تمهيد

يتميّز نظام الحكم الإسلامي عن غيره من الأنظمة في منشأ الحاكمية ، فإنّ منشأ الحاكمية في الإسلام هو الله سبحانه ، وقد تمّ إعمال هذه الحاكمية عن طريق تفويضها إلى النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) من بعده ، وإلى الفقهاء العدول في عصر الغيبة من بعدهم (عليهم السلام) ، إلا أنّ الكلام يقع في حدود هذه الولاية ، فهل هي مطلقة من حيث الزمان والمكان ، أم أنّها محدودة بحاكمية باقي الدول والمنظمات العالمية وبولاية باقي الفقهاء ؟ هذا ما يتمّ بحثه ومعالجته فقهياً في هذا المقال ، وقبل الورود بالبحث هناك جملة من الأمور ينبغي الإشارة إليها :

الأمر الأول : مكانة الإنسان واختياره في نظام الوجود

إنّ جميع الموجودات في هذا العالم - طبقاً لنظام الوجود وقوانينه الكونية - إنّما هي تسير باتجاه الوجهة التي حدّدها لها خالقها سبحانه ، وعليه فإنّ كلّ موجود إنّما يسير في الخط المرسوم له قسراً من دون مخالفة أو خروج على ذلك ، فالموت والحياة والجمال والقبح وغيرها من الظواهر لا تخضع لإرادة الإنسان ، وكذلك جميع أجهزة بدن الإنسان لا تعمل طبقاً لإرادته واختياره ، بل الذي يكون عن اختياره هو قسم من أعماله - التي تترتب عليها الآثار - وليس

جميعها ، وهذا هو الذي يميّز الإنسان عن سائر الحيوانات الأخرى ، ولولا هذا لما تميّز ولا فضل على سواه ، وبهذا الاختيار يتقدّم على غيره من الموجودات الأخرى ، فيصل إلى الغاية من الخلق ، ألا وهي الاتصال بالله سبحانه الذي هو الكمال المطلق ، فإذا لم يكن هذا الاختيار مقروناً بما يُسدّده إلى الخير ويردعه عن الشرّ فما هو وجه امتياز الإنسان إذن عمّا سواه ؟ !

إنّ الإنسان إضافة إلى امتلاكه الاختيار فإنّه مزوّد بالقدرة على التشخيص أيضاً ، وهذه القدرة هي المعبر عنها بالعقل ، وهي المشار إليها بقوله تعالى : ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ ^(١) ، ولكن ما هي حدود هذه القدرة وإلى أيّ حدّ يمكن أن تحدّد الخير من الشرّ ؟ هذا ما سوف يأتي البحث عنه في عنوان (أساس الحاكمية) .

الأمر الثاني : العقل والاختيار في بوتقة التشريع

لا تتحدّد حياة الانسان بالفترة الواقعة بين ولادته وموته حتى يستقلّ برأيه ويعتمد عليه - فرداً كان أو جماعة - في إدارة الحياة وتسييرها .

وعلى هذا الأساس ، فبما أنّ حياة الإنسان تبدأ ببداية معيّنة وليست لها نهاية ، وبما أنّ الموت ليس هو إلا مرحلة من مراحل وجوده ثم ينتقل الإنسان بعدها إلى الحياة الأبدية ، فإنّ عقل الإنسان - فرداً كان أو جماعة - غير قادر على رؤية نهاية الطريق ، ولذا جاء الوحي لكي يعضده ويشدّ أزره ، ويُعبّر عن العقل بالنبي الباطن وعن النبي بالعقل الظاهر ، فالأنبياء - سيما الخاتم ﷺ - هم العقل الظاهر في الناس ، ولكن الإنسان العاقل رغم ذلك قد يختار الشرّ باختياره ، إلا أنّ إقدامه على إلا ضرار بنفسه ليس مهماً بمقدار مالهو أضرّ بغيره ، فإنّه غير مأذون شرعاً في الإضرار بالغير رغم كونه مختاراً من الناحية التكوينية في ذلك ، لأنّ هذا الاختيار مقيد من الناحية التشريعية ، ولو لم يكن هذا الرادع

موجوداً في النظام التشريعي لكان هذا النظام ناقصاً ؛ لأنّ كلّ إنسان يريد أن يصادر حقوق الآخرين لصالح حقّه الشخصي ، فيلزم من ذلك ضياع حقوق الآخرين ، فكان لابدّ من التشريع إلى جانب التكوين كي يقف بوجه تضييع الحقوق وانحراف المجتمع وإهلاك الحرث والنسل فيه وصرفه عن الطريق الذي أراد الله سبحانه أن يسير فيه .

وهنا يأتي دور الحاكمية لتقول للإنسان : إنّك وإن كنت مختاراً من الناحية التكوينية ، لكنك ما دمت تعيش في الوسط الاجتماعي فإنّ عليك مراعاة حقوق الغير ، وإلا أخذتُ على يدك ولم أسمح لك بإعمال مثل هذا الاختيار .

وعليه ، فلا بدّ أن يكون التشريع يدفع باتجاه الخير والصالح ، فالمجتمع هو للجميع والنظام هو أيضاً للجميع ، فلا يجوز أن يكون الجميع أسيراً لقرار إنسان واحد ، وهذا هو معنى الحكومة والحاكمية للإسلام ؟ !!

الأمر الثالث : انحصار حقّ الحاكمية بالله تعالى ومن ينصبه لذلك .

وتأسيساً على ما مضى فإنّه يطرح السؤال التالي : ما هي الجهة التي تتمتع بحق الحاكمية بحيث يمنع الإنسان من إعمال اختياره وإرادته وتحدّهما في فعل الخير والمصلحة - باعتبارهما المعيار في إدارة شؤون المجتمع الإنساني ، حيث أنّ أوامر الإسلام ونواهيّه قائمة على المصالح والمفاسد ؟ وما هي الجهة التي تُلزم بمثل هذا التقييد والتحديد للإرادة الإنسانية المطلقة من الناحية التكوينية ؟

لا شكّ أنّ هذه الجهة ليست هي سوى الخالق سبحانه للكون المدبّر لنظام الوجود ، فإنّ أوامره ونواهيّه قائمة على المصالح والمفاسد ، فهو الذي يتمتع بحقّ الحاكمية المطلقة ، وهذه الحاكمية هي غير الحاكمية التكوينية .

وقد خول الله تعالى حق الحاكمية التشريعية هذه إلى نبيّه ﷺ ، وهذا هو

محلّ خلافنا مع غيرنا ، فالنبي ﷺ مضافاً إلى كونه نبياً ومبيناً للتشريع والأحكام والأوامر والنواهي ، فإنّه له حق الحاكمية التشريعية ، كما في قوله تعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾ ^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ ^(٣) الوارد مضمونه في ثمانية مواضع من القرآن الكريم ، وكذا قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ... ﴾ ^(٤) .

ومما يؤيد هذه الحاكمية وإعمالها من قبل النبي ﷺ ، هو مسألة الهجرة إلى الحبشة وذلك عند ما طرحت مسألة شعب أبي طالب ، وقد كان ذلك قبل تأسيس الحكومة الإسلامية بشكل رسمي على يد النبي ﷺ ، لكن القدر المتيقن أنه ﷺ قد خُوِّلَ هذا المنصب منذ تأسيس الحكومة الإسلامية في المدينة المنورة ، سواء رضي الناس بذلك أم رفضوا ، وسواء صوّتوا له أم امتنعوا ، نعم رضاهم يساعد على التنفيذ العملي لتلك الحاكمية وعدم رضاهم يحول دونه . ونفس الكلام يجري في حاكمية أمير المؤمنين عليه السلام الذي تمّ إقصاؤه مدة ٢٥ سنة ؛ فإنّ هذا الإقصاء لا يعني فقدانه لحق الحاكمية . وهكذا يجري نفس البحث في الأئمة من ولده عليه السلام ، وكذا من بعدهم الفقهاء الواجدين للشرائط في زمن غيبة الإمام عليه السلام ، حيث ثبتت حاكميتهم وولايتهم كما هو وارد في قوله عليه السلام : « ونظر في حلالنا وحرامنا » ، وكذلك في التوقيع الشريف .

لكن على الفقهاء في حال (قبض اليد) إعمال هذه الحاكمية بالمقدار الممكن ، وعليهم أن يُعلنوا للأمة أنّهم هم الحكّام وعلى الأمة أن تتبّعهم وتطيعهم ، فإذا قصّرت كانت مسؤولة وأثمة ، ولكن على الفقهاء - في أيّ حال - إعمال تلك الحاكمية مهما أمكن .

الأمر الرابع : توقّف مشروعية القوانين على إنفاذ الولي الفقيه

إنّ مشروعية القانون الأساسي تتوقّف على إمضاء وإنفاذ الولي الفقيه له ، كما أنّ حاكمية السلطات الثلاث متوقّفة على إنفاذه لها أيضاً ، فإذا اختار الولي الفقيه - مثلاً - نظاماً آخر كأن يختار نظام الولايات فيعيّن والياً على كل بلد ، فله ذلك وتسقط مشروعية نظام السلطات الثلاث ، إلا أنّ هذا النظام بالفعل هو المعتمد وهو الذي له الشرعية ما دام منفّذاً من قبل الولي الفقيه .

وبعد بيان هذه الأمور نطرح البحث في محورين :

المحور الأول : نطاق ولاية الفقيه :

أمّا البحث في تعيين نطاق ولاية الفقيه وحدودها - بعد الفراغ من ثبوتها عقلاً ونقلًا - فقد يبدو بحسب الظاهر وجود ما يحدّ من هذه الولاية ، كالحدود الجغرافية الموجودة ، والحكومات القائمة ، والمنظمات العالمية ، وكذلك الاتفاقيات الدولية الثنائية وغير الثنائية ، وكذا العضوية في المنظمات العالمية ، وغير ذلك من الأمور التي قد تحدّ من نطاق ولاية الأمر ، فهل مثل هذه المذكورات تحدّ من نطاق الولاية ؟ أو إنّ إطلاقها ثابت وأنّ لكل من هذه المذكورات حكمها الخاصّ بها التي يتعامل معها الولي الفقيه ، أو حتى نفس الإمام المعصوم (عليه السلام) على هذا الأساس في مثل هذه الظروف العالمية ؟ هذا ما يتضح بيانه فيما يلي :

١ - الحدود الجغرافية :

لا شك في مشروعية الحدود الجغرافية في نظام الحكومة الإسلامية . وذلك من أجل تعيين حدود الحاكمية وضبط حركة المتواجدين في تلك الرقعة زهاباً وإياباً ، ولمنع العدو من التسلّل إليها ، هذا مضافاً إلى أنّ حفظ الثغور من الوظائف الشرعية الكفائية وربما تكون من الواجبات العينية ، وهذا محلّه كتاب الجهاد ، والقدر المتيقّن من ولاية الفقيه المبسوط اليد هو ولايته على من هو

داخل الدولة الإسلامية ، سواء كانوا من المسلمين أو غيرهم من الكفار والمشركين ، وأما من هو خارج حدود الدولة الإسلامية من المؤمنين والمسلمين فهل تشملهم حدود ولايته سيما المجاورين لحدود الدولة الإسلامية أو لا ؟

والجواب بالإيجاب ، فإنه كلما كان العمل بأوامر الولاية ممكناً وميسوراً ثبتت الولاية بذلك المقدار أيضاً ، وولي الأمر يلاحظ بشكل طبيعي الظروف الموضوعية الخاصة بالمولى عليهم حال إصدار أوامره الولائية .

ويشبه الأمر في هذه الولاية مسألة المرجعية والتقليد ، حيث يرجع المقلدون إلى المرجع في التقليد وإنما كانوا وفي أيّ بلاد من الناحية الجغرافية ، وهكذا الأمر في إمام الأصل حيث كان الأئمة عليهم السلام يقطنون في الحجاز أو العراق ، ولكن أوامرهم الولائية نافذة على الجميع حتى من يعيش في أقصى آسيا أو أفريقيا ، رغم كل التعقيدات السياسية والاجتماعية والأنظمة الظالمة آنذاك كالحكومة الأموية والعباسية .

إذن ، الحدود الجغرافية لا تمنع من نفوذ الولاية لمن ثبتت له الولاية عليه ؛ إذ أنّ ممّا لا شك فيه عالمية الحاكمية للإسلام والقرآن ، كما يشهد لذلك بوضوح الكتب التي أرسلها النبي صلى الله عليه وآله إلى ملوك الروم وإيران وغيرها من البلاد آنذاك .

نعم ، يجب على الولي الفقيه مراعاة المصلحة في ولايته على سائر المسلمين والمؤمنين .

٢ - حق السيادة للدول :

من الأمور الثابتة في عصرنا الحاضر مبدأ حق السيادة للدول على أراضيها وشعوبها ، والسؤال المطروح هو : هل إنّ هذه السيادة تمنع من نفوذ ولاية الفقيه وتقيدها أم لا ؟

والجواب بالسلب ؛ وذلك لإطلاقات الأدلة الدالة على ثبوت الولاية للفقيه ، فإنّها تدل على سعة ولايته وإطلاقها بحق الجميع ، وأمّا هذه الاعتبارات الدولية والعالمية فهي لا تؤثر على تلك الإطلاقات شيئاً ، نعم لابد من ملاحظة المصلحة في أعمال الولاية على المتواجدين في المناطق الأخرى من قبل الولي والمولى عليهم معاً ، سيما إذا كانوا أقلية في البلاد الأخرى . علماً أنّ هذه العُلقَة الولائية ستتحول تدريجاً إلى نواة لبثّ الحق ونشر الدين حتى في الأبعاد الحكومية ، وهذه هي مسؤولية الأنبياء والأولياء والأئمة والفقهاء ، وسيرة النبي ﷺ والأئمة (عليهم السلام) أدلّ دليل على ما نقول ؛ إذ كان انتشار الدعوة في بلاد الحبشة والصين وغيرها من بلاد العالم عن هذا الطريق ، أي عن طريق أولئك الأشخاص الذين كانوا يتردّدون بين تلك المناطق وبين مركز الإسلام وعاصمته .

وعلى كل حال ، فإنّه لا يوجد ما يصلح لتقييد إطلاقات أدلة الولاية ، سيما مثل مقبولة عمر بن حنظلة ^(٥) ومرفوعة زارة ^(٦) ، ولكن كل ذلك مشروط بمراعاة مقتضيات الزمان والمكان كعنصرين أساسيين في الاجتهاد ، كما كان يراه أستاذنا الإمام الخميني قدس سره .

٣ - المنظّمات الدولية :

برزت بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية منظّمات دولية في المجتمع الدولي والعالم للحيلولة دون تكرار مآسي تلك الحروب ، ويأتي على رأس تلك المنظمات الدولية منظمة الأمم المتحدة التي تنتمي إليها جميع الدول رغم اختلاف أنظمتها وديساتيرها ، وتشتمل هذه المنظمة على جملة من المؤسسات واللجان التابعة لها في الشؤون الثقافية والسياسية والاقتصادية للعالم ، وتعتبر جميع الدول ملزمة بالعمل بقراراتها طبقاً للقوانين التي أسست على أساسها ، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا : هل إنّ جميع ذلك يمنع من حاكمية ولاية الفقيه وإطلاقها ؟

والجواب : إن جميع ذلك لا يمنع من حاكمية ولاية الفقيه وإطلاقها ، فما كان من تلك القرارات يصبّ في مصالح المسلمين يوافق عليه الولي الفقيه وإلا يرفضه أو يوافق عليه مشروطاً ومقيداً ، كما يدل على ذلك إطلاق قوله تعالى : ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ ^(٧) ، وكذلك إطلاقات أدلة الولاية وسيرة المعصومين (عليه السلام) طوال حكومة بني أمية وبني العباس ، حيث كانوا (عليهم السلام) يعملون ولايتهم في حال التمكن من ذلك ^(٨) .

٤ - المنظمات التابعة للأمم المتحدة :

إنّ الكلام في المؤسسات التابعة للأمم المتحدة التي لها قراراتها الخاصة بها هو نفس الكلام في المجالات الثقافية والاقتصادية والحقوقية والسياسية في أصل منظمة الأمم المتحدة ، فيلزم أيضاً مراعاة مصالح المسلمين في العضوية في هذه المؤسسات ، سيما في المعاهدات الأمنية والقضائية ونحوها .

٥ - صلاحيات مجلس خبراء القيادة في تحديد الولاية :

طبقاً للمادة (١٠٧) من دستور الجمهورية الإسلامية ، فإنّه يعتبر مجلس خبراء القيادة مكلفاً بتعيين واختيار القائد ، كما أنّه طبقاً للمادة الخامسة والمادة (١٠٩) من الدستور يعتبر هذا المجلس مكلفاً بعد المداولات والمشاورة باختيار الأعلام في الأحكام والموضوعات الفقهية والسياسية والاجتماعية ، أو من يتمتع بمقبولية عامّة، أو الحائز على إحدى الخصوصيات المذكورة في الأصل (١٠٩) .

والسؤال المطروح هو : هل إنّ من صلاحيات هذا المجلس تقييد إطلاق ولاية الفقيه وتحديد صلاحياتها ؟ كما لو قاموا - مثلاً - بتحديد مدّة ولايته بأربع أو خمس سنوات على غرار فترة رئاسة الجمهورية أو رئاسة مجلس الشورى أو رئاسة السلطة القضائية ، أو ليس لهم ذلك ؟

في البدء لابد من إيضاح أنّ طبيعة عمل هذا المجلس ، هل هي منح الولاية للفقيه ، أم هي تشخيص المصداق الواجد لصلاحية القيادة ؟

الصحيح هو الثاني ؛ وذلك لأنّ الفقهاء قد نصبوا - حسب روايات الباب سيما التوقيع المبارك - للولاية في زمان الغيبة ، فعليهم بيان الأحكام الشرعية والتصديّ للأمور الولائية المعبر عنها بـ (الحسبة) قدر المستطاع ، وإذا استطاعوا إقامة الحكم الإسلامي انتخبوا أحدهم لذلك وعاضدوه مع الأمة للقيام بمهامّه .

وعليه ، فليس لمجلس خبراء القيادة تقييد إطلاق ولاية الفقيه من حيث الزمان ؛ وذلك لكونه منصوباً من قبل إمام الأصل (عليه السلام) ، وليس لهذا المجلس إلا تشخيص المصداق المناسب للتصديّ للولاية ، لا إعطاء أصل الولاية له .

٦ - مجلس تشخيص مصلحة النظام :

بموجب الأصل (١١٢) دستور الجمهورية الإسلامية ، فإنّه قد تمّ تأسيس مجلس باسم (مجلس تشخيص مصلحة النظام) ، وذلك للقيام بمسؤوليتين خطيرتين :

المسؤولية الأولى : النظر والبتّ في القضايا المختلف عليها بين مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور ، حيث يُخطىء أحياناً المجلس الثاني آراء المجلس الأول ويرأها مخالفة للشرع أو القانون ، فيما يرى المجلس الأول (مجلس الشورى) صحّة قراره وأنّه موافق للمصلحة العامة في الوقت الحاضر ، فتحال القضية على مجلس مصلحة النظام للنظر في رأي المجلسين فيها ، فإن كانت المصلحة في تقديم وحفظ حكم الشرع والقانون قُدّم رأي مجلس صيانة الدستور ، وإلا قُدّم رأي مجلس الشورى ولكن مؤقتاً بأمد المصلحة

الملحوظة ؛ وذلك من باب الأحكام الثانوية ومراعاة حالة الأعذار في الامتثال ودوران الأمر بين المحذورين ، فيقدّم الأهم ما دام ملاكه قائماً ، ووفقاً لرأي الإمام الخميني تَدْرُ فَإِنَّ أحكام الشرع لا تتغيّر ، وهي تابعة في مقام الجعل والتشريع للمصالح والمفاسد ، ولكن في مقام الامتثال قد يقع التزاحم - لا التعارض - فيكون المكلف معذوراً في أكل لحم الميتة ، لا أَنْ أكل لحمها يصير جائزاً .

وليُعلم أَنَّهُ ليس من صلاحيات هذا المجلس تعيين أن هذا القانون موافق أو مخالف للشرع أو الدستور حتى لو كان ذلك بموافقة أكثر أعضائه ؛ لأنّ هذه المهمة هي من مسؤوليات وصلاحيات مجلس صيانة الدستور ، بل تتحدّد صلاحيته بتعيين أنه على وفق مصلحة النظام أو على خلافها لا أكثر .

المسؤولية الثانية : إبداء المشورة والرأي للقيادة في القضايا التي تحيلها القيادة على هذا المجلس ، ويأتي على رأس هذه القضايا رسم السياسات العامة للنظام ، وكذلك حلّ العضلات التي يواجهها النظام الإسلامي والتي يتعذّر حلّها من طرقها الاعتيادية .

والسؤال المطروح هو : هل إنّ رأي هذا المجلس وما يبيديه من مشورة يُعدّ ملزماً للقيادة بحيث ليس لها حق مخالفته أو تعديله والتصرّف فيه ؟

والجواب : هو أنّ السياسة العامة للبلاد لا يمكن العمل بها ما لم يتم تنفيذها من قبل القيادة ، كما ورد النصّ على ذلك في النظام الداخلي لمجلس تشخيص المصلحة ، وعليه فإنّ البتّ في الأمور هو للقيادة ولكن بالتشاور مع المجلس المذكور ، وواضح أنّ المشورة تخلو من الإلزام ، كما وردت الإشارة إليه بشأن الرسول ﷺ في قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ (٩) .

والحاصل : فإنّ الاستشارة التي يقدمها مجلس مصلحة النظام ليست ملزمة للولي الفقيه ولا محدّدة لإطلاق ولايته ، وإنّما ولايته باقية على إطلاقها .

المحور الثاني : وحدة وتعدّدها :

لا شك في وحدة الولاية في زمن النبي ﷺ والأئمة المعصومين (عليهم السلام) ، وأمّا في زمن الغيبة فهي ثابتة لعنوان كلّّي وهو (الفقيه الجامع للشرائط) ، ولهذا العنوان الكلّي مصاديق عديدة في كلّ زمان من أزمنة عصر الغيبة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنّ تعدّد الولاية والحاكمية - ابتداءً بأيسر الأمور كالحكم بثبوت الهلال في شوال ورمضان وانتهاءً بأخطر الأمور كالحرب والصلح - يوجب تشبّه الأمة وتمزّقها وربما الإضرار المباشر بأصل الدين وكيانه .

وأما التعدّد في التقليد فليس فيه مثل هذه الآثار السلبية ؛ لأنّ كلّ مكلف يرجع في فتواه إلى مقلّده ، ولا يوجب ذلك تشبّه ونزاعاً بين المكلفين وبين أفراد الأمة .

إنّ سيرة فقهاءنا فيما يربو على الألف سنة الماضية قائمة على التصدّي النسبي لأمر الولاية والحكم وذلك بنسبٍ مختلفة ومتفاوتة ، فربما تصدّوا لبعض المناصب كما حصل ذلك في زمن المحقق الكركي والشيخ البهائي والعلامة المجلسي ، وربما أجازوا الحاكم في خوض الحرب كإجازة الشيخ كاشف الغطاء للشاه القاجاري في حربه ضدّ الروس ، وربما أجازوا أتباعهم في الدخول في الوظائف الحكومية وأعمال السلطان .

وعلى كلّ حال ، فقد أعمل الفقهاء ولايتهم بالقدر الممكن في مختلف الأزمنة والقرون في عصر الدول القاجارية والسلجوقية إلى زمن الحركة الدستورية في إيران ووصولاً إلى عصرنا الراهن وقيام الحكم الإسلامي في إيران وتأسيس

الجمهورية الإسلامية على يد الإمام الخميني تَدُنُّر ، حيث تصدَّى كفقيه جامع للشرائط وأعانه باقي الفقهاء على ذلك ولم يُعملوا ولايتهم إلى جنب ولايته باعتباره الولي الحاكم المبسوط اليد ، حتى أن المرجع الديني آية الله السيد الكلبيكاني تَدُنُّر لم يتصدَّ في وقتها لإمامة الجمعة في مدينته مصرحاً بأن هذا من شؤون الحكومة ، ثم اقترح تَدُنُّر شخصية لهذا المنصب وقام الإمام بتنصب تلك الشخصية لإمامة الجمعة هناك .

وأما بالنسبة للفقهاء الذين يتواجدون خارج الرقعة الجغرافية لولاية الفقيه المبسوط اليد ولا ولاية لهم مبسوطه ، بل يعيشون في ظل الحكومات اللاشرعية ، فإنّ عليهم الإفادة من نفوذ ولاية ذلك الفقيه في حدود ولايته أولاً ، كما أنّ عليهم السعي لإقامة حكومة الحق والعدل في بلادهم ورقعتهم الجغرافية ثانياً ، وفي حال تأتّى الظروف وإتاحتها فإنّ عليهم أن يقيموا اتحاد الجماهيرية التي يشرف عليها الفقهاء ، ولكن شريطة أن تعمل تحت إشراف الولاية المركزية في الإطار العام لحركتها ، لكنها تعمل طبقاً لتشخيصها في التفاصيل والجزئيات ، كما هو الأمر في نظام الجمهورية الإسلامية اليوم ، حيث هناك مجلس صيانة الدستور الذي يعمل برأي الأكثرية من فقهاءه ، وكذلك مجلس الشورى الإسلامي ، وغير ذلك من المجالس والمؤسسات الأخرى المرتبطة بالنظام ، فإنّ جميع هذه المجالس تعمل في التفاصيل طبقاً للشورى والأكثرية ، ولكنها تخضع في الخط العام لولاية الفقيه الذي يستعين هو - أي الفقيه - بدوره بالخبراء والمختصّين في كل شأن ومجال ، وبذلك تكون طبيعة النظام الإسلامي طبيعة شورائية بعيدة عن الملكية والاستبداد والحزبية ، وكذلك بعيدة عن الحكومة أو القيادة الشورائية ، بل تعمل بمبدأ الشورى تحت نظر الولي الفقيه ، كما هو الأمر في ولاية المعصوم ﷺ ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى

اللَّهِ ﴿١٠﴾ ، وبذلك يبتعد النظام عن التفرقة والتشتت في مقام اتخاذ القرار .

هذا وأدلة ولاية الفقيه صريحة في انحصار المتصدّي للولاية لا اشتراكه ، بل حكمه أساساً غير قابل للتعدد ، نعم يمكن أن يستشير ويتداول الأمر قبل اتخاذ القرار ، إلا أن قراره وحكمه واحد ، وهذا هو الأساس الذي قام عليه نظام الجمهورية الإسلامية ، وأمّا ما يقال من الولاية الشورائية أو الولاية المقيدة فهو مخالف للفهم الإسلامي وهو من تأثيرات الفكر الغربي الذي يُنادي بالديمقراطية ، والمنشأ في ذلك هو ومقارنة نظام الولاية مع باقي النظم والحكومات الأخرى ، وعليه فلا بد من الالتفات والتنبه لذلك من قبل سائر المسلمين .

حدود صلاحيات المراجع العظام

إنّ الأصل في عنوان المرجعية هو التوقيع الشريف عن الإمام الحجة عليه السلام « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا ، فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله عليكم » ^(١١) ، وظاهر التعليل ثبوت ما للإمام عليه السلام للفقهاء الجامع للشرائط بالإضافة إلى منصب الحكم والقضاء الواردين في مقبولة عمر بن حنظلة ، وهذا هو استظهار كثير من الفقهاء كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي وغيرهما من المتقدمين ، وكذلك العلامة الحليّ والشهيدان من المتوسطين ، والمحقق الأردبيلي وصاحب الجواهر من المتأخرين ^(١٢) .

وهذا هو المراد بالولاية المطلقة للفقهاء والتصدّي لأمر الولاية في شؤون المسلمين كافة من القضاء والقتال والصلح ونصب المسؤولين وعزلهم واستلام الحقوق الشرعية وصرفها في مواردّها .

وعليه ، فإنّه إذا ساعدت الظروف الاجتماعية والسياسية على تصدّي أحد

الفقهاء الواجدين للشرائط والخصائص اللازمة للتصدي والقيادة فاللازم على الباقين إعانتة ودعمه ، وأما إذا لم تسمح الظروف بذلك فلكل واحد من الفقهاء أعمال ولايته في ظل حكومات الجور بالمقدار المتاح لإدارة أمور المسلمين طبقاً لأدلة الحسبة .

النتيجة :

١ - لا شك أنَّ الإنسان يمتاز عن غيره من الموجودات بالعقل ، إلا أنَّ من الواضح محدودية العقل البشري عن إدراك كثير من الحقائق ، فكان من الملازم حينئذٍ أن يأتي الوحي مسانداً للعقل لتحقيق سعادة الإنسان .

وعليه ، فإنَّ الحاكمية التكوينية والتشريعية هي لله سبحانه ، إلا أنَّ الحاكمية التشريعية قد فوضها الله سبحانه إلى النبي ﷺ ، كما أنَّ النبي ﷺ قد استخلف الأئمة الإثني عشر (عليهم السلام) من بعده ، وفي عصر الغيبة استخلفوا (عليهم السلام) الفقيه الجامع للشرائط ، فإذا بُسِطت يد أحد الفقهاء كان على باقي الفقهاء دعمه وإرجاع الناس إليه .

٢ - وأما الحدود الجغرافية والدخول في المنظمات العالمية ومؤسساتها التابعة لها فلا يمكن أن تكون - حسب الفقه السياسي في الإسلام والدستور الأساسي لنظام الجمهورية الإسلامية - حائلاً دون أعمال الولاية من قبل الفقيه مع ملاحظة مصالح المسلمين .

٣ - كما أنَّه ليس من صلاحيات مجلس خبراء القيادة تقييد صلاحيات الفقيه المبسوط اليد من حيث تحديد زمان ولايته ؛ لأنهم لا يعتبرون مصدر ولايته حتى يحدّدونها له بالزمان أو يسلبونها عنه . وأما مجلس تشخيص المصلحة فإنَّ قراراته غير ملزمة للولي الفقيه .

وأخيراً ، فإن تعدّد الحاكمية غير مشروع ؛ لاستيجابها التشتت والتمزق في الأمة والاضطراب في أمر الحكومة ، نعم يستقلّ باقي الفقهاء بإصدار الفتوى وقبض الأموال الشرعية ، من دون أن يكون التعدّد مؤثراً في هذا الخصوص .

الهوامش

- (١) الشمس : ٨ .
- (٢) الأحزاب : ٦ .
- (٣) النساء : ٥٩ . النور : ٥٤ . محمد : ٣٣ .
- (٤) الأحزاب : ٣٦ .
- (٥) النساء : ١٤١ .
- (٦) المصدر السابق .
- (٧) المصدر السابق .
- (٨) القرآن الكريم .
- (٩) آل عمران : ١٥٩ .
- (١٠) المصدر السابق .
- (١١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، تصحيح وتحقيق علي أكبر الغفاري ، طهران ، ط / إسلامية ، سنة ١٣٦٢ شمسية .
- (١٢) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي / ١٤٠٣ قمرية .

أحكام لقطة الحرم المكيّ

□ الشيخ علي فاضل الصدي

توزّع البحث حول لقطة الحرم في ثلاث جهات : الأولى : في حكم أخذها ، وقد أثبت الباحث دلالة إحدى الروايات على حرمة أخذها لغير المعرف إلا إذا كانت حقيرة .. الجهة الثانية : في لزوم تعريفها سنة .. الجهة الثالثة : في حكمها بعد التعريف وهو تخيير الملتقط بين الصدقة والحفظ لصاحبها وعدم جواز تملكها .. (التحرير)

المقدمة :

للمال الصامت الضائع الذي لا يدّ عليه وأخذ - ويسمى باللقطة - جملة من الأحكام ترتبط بموضع خاصّ لالتقاطه ، وهو مكّة وحرمها ، ولقطة الحرم الشامل لمكّة ومسجدها الحرام من المسائل التي احتدم الخلاف فيها بين الفقهاء ، قال في المسالك : « اختلف الأصحاب في لقطة الحرم على أقوال منتشرة حتى من الرجل (الواحد) في كتاب واحد ، فالمصنّف رحمه الله - يعني المحقق - اختار جواز لقطة ما دون الدرهم منها وتملكه كغيره ، وكراهة لقطة ما زاد منها عن الدرهم إذا أخذه بنية التعريف ، وفي كتاب الحج من هذا الكتاب حرّم لقطته قليلاً وكثيرها ، وأوجب تعريفها سنة ثم يتخير بين الصدقة بها وإبقائها أمانة .

وكذلك اختلف فيها كلام العلامة ، ففي القواعد والإرشاد حرّم قليلها وكثيرها ، ولم يجوز تملُّك القليل ، وفي التحرير جَوِّز تملُّك القليل ، وتردّد في تحريم لقطة الكثير ، واقتصر على نقل الخلاف ، وفي التذكرة قرّب تحريم تملُّك القليل ، وحكم بكراهتها مطلقاً أيضاً .

وكذلك اختلف كلام الشيخ رحمه الله ، ففي النهاية حرّمها مطلقاً ، ولم يجوز تملُّك القليل ، وفي الخلاف كرّرها مطلقاً كالمصنّف .

وكذلك اختلف كلام الشهيد رحمه الله في الدروس ، ففي كتاب الحج حرّمها مطلقاً ، وأوجب تعريفها سنة ، ثم أوجب الصدقة بها مع الضمان ، وفي كتاب اللقطة جَوِّز تملُّك ما دون الدرهم كغيرها ، وكرّاه ما زاد ، كمذهب المصنّف هنا ، وفي اللمعة أطلق تحريم أخذها بنية التملُّك مطلقاً ، وجوّزه بنية الإنشاد مطلقاً ، وأوجب التعريف حولاً ثم الصدقة به أو حفظه . ثم قال : « ولهم فيها أقوال أخر غير ما ذكرناه » ^(١) .

تبويب البحث :

وبعد الإحاطة بمجمل الأقوال في المسألة لناخذ الكلام فيها في جهات :

الجهة الأولى : في حرمة لقطة الحرم - بمعنى أخذها ورفعها - وعدمها

لا شبهة في أصل مرجوحية أخذ اللقطة ، سيما لقطة الحرم ، بل ذهب جمع إلى حرمتها ، ونسبها في المسالك إلى المشهور ^(٢) .

وهذه النسبة ممنوعة ؛ إذ لم يصِرَ إليها - كما أتضح من حكاية نفس المسالك المتقدّمة - إلا الشيخ رحمه الله في النهاية ^(٣) ، والمحقّق تدنّى في حجّ الشرائع ^(٤) ، والعلامة تدنّى في القواعد والإرشاد ^(٥) ، والشهيد في حجّ الدروس ^(٦) ، حيث حرّموها وإن قلّت ، وأطلق في اللمعة حرمتها إذا لم يكن بنية الإنشاد ^(٧) ، كما صار إليها فخر الدين ^(٨) ، وصاحب الحقائق ^(٩) .

وكيف ما كان فقد استُدلَّ للحرمة بوجوه :

الوجه الأول :

قول الله سبحانه : ﴿ أُولَئِكَ يَرَوْنَ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا ﴾ ^(١٠) ، بدعوى أنَّ مقتضاه أن يكون الإنسان آمناً فيه على نفسه وماله ، وهو ينافي جواز أخذه ^(١١) .

المناقشة :

أولاً : أنَّ وصف الحرم بالآمن لا ينافي جواز الالتقاط منه ؛ إذ لعلَّ المراد بالآمن الأمن التكويني - بمعنى صرف الناس عن القتل والعدوان فيه - لا التشريعي ، وعلى فرض إرادة الأمن التشريعي فالمنافي له هو جواز التملك دون ضمان ، لا مطلق جواز الالتقاط .

وثانياً : أنَّ تعقيب المقطع القرآني المزبور بقوله سبحانه : ﴿ وَيَتَخَفُّ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ﴾ مانع من إطلاق الآية لما يعمُّ الأمن على المال .

الوجه الثاني :

الحديث النبوي : « لا تحلَّ لقطتها - يعني مكة - إلا لمنشد » ^(١٢) ، وقد روي من طرقنا ، ففي إعلام الوری للطبرسي رحمته الله نقلاً من كتاب أبان بن عثمان عن بشير النبأل عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث فتح مكة - أنَّ النبي صلى الله عليه وآله قال : « ألا إنَّ مكة محرمة بتحريم الله ، لم تحلَّ لأحدٍ كان قبلي ، ولم تحلَّ لي إلا ساعةً من نهار إلى أن تقوم الساعة ، لا يختلئ خلاها ، ولا يقطع شجرها ، ولا ينفر صيدها ، ولا تحلُّ لقطتها إلا لمنشد ... » ^(١٣) .

وفي الكافي بسند معتبر عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لما قدم رسول الله صلى الله عليه وآله مكة يوم افتتحها - في حديث - قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ألا إنَّ

الله قد حرّم مكّة يوم خلق السماوات والأرض ، فهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة لا يُنْفَر صيدها ، ولا يُعْضد شجرها ، ولا يختلا خلاها ، ولا تحلُّ لُقْطُهَا إلا لمنشد ... » (١٤) . وأرسله في الفقيه (١٥) .

هذا ؛ وأنّ صاحب الوسائل رحمته الله لم يذكر هاتين الروایتين في الباب المناسب لروایات مسألتنا - أعني الباب (١٧) من كتاب اللقطة - .

كما لم يستدل بهما لمسألتنا صاحباً الحقائق والجواهر وغيرهما .

نعم ، ذكرهما الشيخ الحرّ رحمته الله في أبواب أخرى مناسبة من كتاب الحجّ ، وهما الباب (٥٠) من أبواب الأحرام ، والباب (٨٨) من أبواب ترك الإحرام ، وأشار إليهما في ذيل الباب (٢٨) من أبواب مقدّمات الطواف (١٦) ، وقد عنوانه بـ « باب أحكام لقطة الحرم » ، واستدلّ بالأولى منهما في الحقائق والجواهر لحرمه قلع شجر الحرم (١٧) ، واستدلّ بالثانية في الجواهر لعدم جواز دخول مكّة من غير إحرام (١٨) ، واستدلّ بها في الحقائق لجواز دخول مكّة من غير إحرام لقتال (١٩) .

بحث الدلالة :

أمّا دلالة الحديث النبوي والروایتين على حرمة رفع لقطة مكّة لغير المنشد - وهو الواجد المعرّف - فواضحة ، كما أنها تدلّ على جواز رفعها للمنشد .

بحث السند :

وأمّا ناحية السند :

١ - إنّ رواية إعلام الوری ضعيفة - حتى لو تجاوزنا مشكل جهالة الطريق من الطبرسي إلى كتاب أبان ؛ لاشتهاره - ؛ لمجهوليّة بشير النبال ، ولا

يشفع لتوثيقه رواية أحد أصحاب الإجماع - وهو أبان - عنه ؛ لعدم تمامية الكبرى .

٢ - وأما ما رواه في الكافي بسنده عن حريز فقد ناقش أحد الباحثين بعدم خلوّ رواية حريز عن الصادق عليه السلام عن شائبة الإرسال ؛ لما رواه الكشي بإسناده المعتبر عن يونس بن عبد الرحمن من أنّ حريزاً لم يسمع من الصادق عليه السلام إلا حديثاً أو حديثين ^(٢٠) ، ^(٢١) فتسقط روايات حريز عن الصادق عليه السلام عن الاعتبار ؛ لعدم إحراز وثاقة الواسطة بينه وبين الإمام عليه السلام ^(٢٢) .

والمحصلة : أنّ شهادة يونس تعود معارضة لكلّ روايةٍ رواة عن حريز عن الصادق عليه السلام مهما تكثرّت .

ولمّا كانت هذه المناقشة تدافع وثاقة حريز وأمانته المحرّزتين ، أفاد السيّد المناقش بأنّ معظم ما يلاحظ من الأخبار المشتبهة على رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام منشؤها سوء النقل عن كتاب حريز ؛ فإنّه كان مشتملاً على التعابير التي أوقعت بعض الناظرين في توهم روايته عن الصادق عليه السلام مباشرةً مع رجوع الضمير فيها إلى زرارة أو محمّد بن مسلم أو الفضيل أو غيرهم ^(٢٣) .

الجواب :

وعمدة ما يدفع به شهادة يونس هو تلقّي أعلام الطائفة وروايتهم بمختلف طبقاتهم لرواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام - البالغة مئة وتسعين رواية - بلا نكير ولا تردّد ، فقد رواها عن حريز بالمباشرة بشكل وافر أبو أيوب (الخزاز) ، وحمام بن عيسى ، ويرويه عن الخزاز الحسن بن محبوب ، وعن حماد كلّ من ابن أبي عمير والحسين بن سعيد وعبد الرحمن (بن أبي نجران) ، وفي الأسناد إليهم محمّد بن أحمد بن يحيى ، وأحمد بن محمّد (بن عيسى) ، وموسى بن

القاسم ، وقد أورد روايات حريز عن الصادق عليه السلام بتوسط المذكورين كلٌّ من الشيخ علي بن إبراهيم القمي والشيخ الكليني والشيخ الصدوق والشيخ الطوسي .

ثم إن حماد هو راوية كتب حريز ؛ فإنه الراوي عن حريز في طريق النجاشي إلى كتابه في الصلاة وكتاب النوادر ^(٢٤) ، وكذا في طرق الشيخ الثلاثة إلى جميع كتب وروايات حريز ^(٢٥) ، وكذا في طرق الصدوق الخمسة إلى روايات حريز التي أوردتها في كتاب (من لا يحضره الفقيه) ^(٢٦) .

وبعد كل هذا كيف يحتمل اشتباه أو توهم هؤلاء أجمع ؟ ! بل مثل هذا التلقي والنقل منهم يشكل شهادة عملية على خلاف شهادة يونس بالإرسال ، فتسقط ؛ لعدم التكافؤ .

ثم إن المناقش قد أبرز دفعا لضايرية الإرسال المذكور - على تقديره وإن تأمل فيه - وهو الاستعانة بحساب الاحتمالات ؛ فإن معظم مشايخ حريز من الثقات ، أو أن معظم رواياته المروية عن الصادق عليه السلام كانت بتوسط الثقات ، فلا يُعبأ باحتمال كون الوسيط في روايات حريز عن الصادق عليه السلام من الضعفاء ؛ لضايرته ^(٢٧) .

وهذا التطبيق لحساب الاحتمالات في محله ^(٢٨) .

فتحصل : اعتبار رواية حريز .

الوجه الثالث :

جملة من الروايات :

منها : رسالة إبراهيم بن أبي البلاد عن بعض أصحابه عن الماضي عليه السلام قال : « لقطة الحرم لا تمس بيد ولا رجل ، ولو أن الناس تركوها لجاء صاحبها فأخذها » ^(٢٩) .

ودلالته على حرمة رفع لقطة الحرم ظاهرة ، ولا يضرّ بها ذيلها الذي هو أشبه بالتعليل للصدر ؛ فإنّه تعليل للمنع عن مسّ مطلق اللقطة لا خصوص لقطة الحرم .

وقد يُقال : بأنّ الذيل قرينة على كون النهي في الصدر إرشادياً لا مولوياً ، فيختصّ المنع بفرض احتمال مجيء صاحبها عرفاً .

وكيف كان فالرواية ضعيفة بالإرسال .

ومنها : معتبرة أبي بصير عن عليّ بن أبي حمزة عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل وجد ديناراً في الحرم فأخذه ، قال : « بئس ما صنع ، ما كان ينبغي له أن يأخذه » ، قال : قلت : قد ابتلي بذلك ، قال : « يعرفه » ، قلت : فإنّه قد عرفه فلم يجد له باغياً ، فقال : « يرجع (به) إلى بلده فيتصدّق به على أهل بيت من المسلمين ، فإن جاء طالبه فهو له ضامن » ^(٣٠) .

ودلالة هذه الرواية على حرمة لقطة الحرم ليست ظاهرة حتى بقوله : « ما كان ينبغي له أن يأخذه » ؛ لشيوع استعمال (لا ينبغي) في الأعمّ من الحرمة ، وهو مطلق المرجوحية ، هذا فيما يرجع إلى دلالة الرواية .

بحث الأسناد :

وأما سندها فقد أوردها الشيخ عليه السلام في التهذيب بسندين ، أحدهما : بإسناده عن موسى بن القاسم عن ابن جبلة عن عليّ بن أبي حمزة ^(٣١) .

وثانيهما : بإسناده عن الصفّار عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطاب عن وهيب بن حفص عن أبي بصير عن عليّ بن أبي حمزة ^(٣٢) .

ونقلها في الوسائل عن التهذيب بهذين السندين ، وبثالث هكذا رَسَمُهُ : وبإسناده عن الصفّار عن محمّد بن الحسين عن وهيب بن حفص وعن عليّ بن أبي حمزة عن أبي بصير ^(٣٣) .

إذا تمهّد فنقول : أمّا السند الأول : فضعيف بعليّ بن أبي حمزة الكذاب رأس الوقف ؛ فإنّه وإن كان ثقة في ظرف ما قبل الوقف إلا أنّه لا كاشف عن كون روايته لابن جبلة سابقةً على الوقف ، فيُحتمل كونها بعده ، نعم ، لو كان الراوي عنه أحد أجلاء أصحابنا الإمامية الذين لا يحتمل روايتهم عنه وعن غيره من عمد الواقفة - بل جافوهم وجانبوهم ووسموهم بالكلاب الممطورة - كان ذلك كاشفاً عن كون روايته له قبل الوقف ، والحال إنّ ابن جبلة وإن كان ثقة إلا أنّه كان واقفاً ، وله كتاب الصفة في الغيبة على مذهب الواقفة ، كما قال النجاشي رحمته الله (٣٤) .

وأمّا السند الثاني : فمعتبر وإن كان فيه عليّ بن أبي حمزة ؛ إذ أنّ روايته لأبي بصير كانت قبل الوقف ؛ فإنّ وفاة أبي بصير كانت في حياة الإمام موسى الكاظم عليه السلام سنة خمسین ومئة بنصّ النجاشي والشيخ (٣٥) ، نعم لم ترد رواية أبي بصير عن عليّ بن أبي حمزة إلا في هذا المورد ، وندرتها لا تضرّ ، وهي من رواية الأصاغر عن الأكابر .

وأمّا السند الثالث : وهو الذي أورده الشيخ الحرّ رحمته الله ، فنحتمل - بعيداً - أنّه نقله عن نسخة كانت عنده ، ولكنّ السند بذلك الرسم من سهو القلم جزءاً ؛ إذ لا يروي محمد بن الحسين ولا مَنْ قبله عن عليّ بن أبي حمزة .

نعم ، لو سقطت الواو اللاحقة لكلمة حفص ، فعاد السند كالتالي : الصفّار عن محمد بن الحسين عن وهيب عن عليّ عن أبي بصير - لصحّ هذا السند ، إلا أنّ كلّ روايات وهيب البالغة إحدى وستين رواية يرويها عن أبي بصير ، إلا رواية واحدة يرويها عن عليّ (٣٦) ، ولعلّه ابن أبي حمزة ، فتكون رواية مسألتنا هي الثانية .

والنتيجة : أن هذه الرواية وإن تمت سنداً بموجب ما تقدّم إلا أنها ليست تامّة الدلالة .

ومنها : صحيحة يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اللقطة ونحن يومئذ بمنى ، فقال : « أمّا بأرضنا هذه فلا يصلح ، وأمّا عندكم فإنّ صاحبها الذي يجدها يعرفها سنةً في كلّ مجمع ، ثمّ هي كسبيل ماله » (٣٧) .
ودلالة « لا يصلح » على الحرمة ضعيفة ، وإن استعملت بكثرة فيها ، فهي دالة على الأعمّ منها .

ومنها : صحيحة الفضيل بن يسار قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن لقطة الحرم؟ فقال : « لا تُمسّ أبداً حتى يجيء صاحبها فيأخذها » ، قلت : فإن كان مالاً كثيراً؟ قال : « فإن لم يأخذها إلا مثلك فليعرّفها » (٣٨) .

واشتمال سندها على أبان بن عثمان لا يخرجها عن حريم الصحة المصطلحة ؛ فإنّ كونه ناووسياً أو فطحياً ممّا لم يثبت (٣٩) ، على أنّه غير ضائر بالوثاقة .

ونحوها روايته الأخرى (٤٠) ، بل هما رواية واحدة ، ولا يعيب سندها اشتماله على إسماعيل بن مرّار ؛ فإنّه من رجال نوادر الحكمة لمحمّد بن أحمد ابن يحيى الذي لم يستثنه ابن الوليد ومن تبعه ، ومن لم يستثن من رجال النوادر ثقة .

أمّا أنّه من رجال النوادر فلنقل الشيخ تدبّر في التهذيب والاستبصار روايةً وحيدة من النوادر في طريقها ابن مرّار (٤١) .

وأما كبرى وثاقة غير المستثنين - وهو أحدهم - ؛ فلأنّ عدم استثنائهم كاشف عن اعتماد رواياتهم المستلزم لتوثيقهم ، كما حقّق في محلّه من علم الرجال .

نعم ، لما كان ابن الوليد رحمه الله يصدد استثناء روايات النوادر - بملاحظة خلل في الرواة - فجاز أن يكون عدم استثنائه لابن مزار لكون الرواية المشتمل سندها عليه مرسله ؛ إذ يرويه عن يونس ، وهو يرويها عن بعض رجاله ، فاكتفى في استثنائها بالإرسال ، ونحتمل ألا توجد رواية لابن مزار غير هذه في النوادر ، فلا يستكشف - والحال هذه - وثاقة ابن مزار بمجرد عدم استثنائه .

هذا تمام الكلام في السند ، ونتيجته : صحة الرواية الأولى للفضيل ، فيبقى الكلام في دلالتها .

وصدر الصحيحة واضح في حرمة رفع وأخذ لقطة الحرم ، ولكن ادّعي أنّ ذيلها - وهو قوله رحمه الله : « فإن لم يأخذها إلا مثلك فليعرّفها » - قرينة على إرادة كراهة الرفع من الصدر ، ولو كان محرماً لساوى السائل غيره (٤٢) .

ويلاحظ عليه : بأنّ الذيل لا يصلح قرينة على إرادة الكراهة ؛ إذ أنّ مقتضاه التفصيل بين فرضي إرادة التعريف وعدمها ، فعلى الأول - وهو أمرٌ محرّز من مثل الفضيل الثقة الأمين - يجوز رفع اللقطة ، دون الفرض الثاني .

ويؤيد ما فهمناه ما تضمنته الرواية الثانية للفضيل - التي ذكرنا أمر اتحادها مع صحيحته - ، وهو قوله : « وأما أنت فلا بأس ؛ لأنك تعرفها » .

خلاصة مناقشة الروايات :

والمحصلة : أنّ هذه الروايات - فيما يرجع إلى الجهة الأولى ، وهي حرمة لقطة الحرم - لا تخلو من ضعف دلالي أو سندي ما عدا صحيحة الفضيل ؛ فإنّها تامّة السند وكذا الدلالة على حرمة لقطة الحرم لغير المعرف .

كما أنّ صحيحة حريز المتضمنة للنبوي : « لا تحلّ لقطتها - يعني مكّة - إلا لمنشد » - هي الأخرى - تامّة السند ، وكذا الدلالة على حرمة لقطة مكّة المكّمة لغير المنشد .

موضوعية مكة أو الحرم :

ثمَّ إِنَّهُ لَا بَدَّ مِنَ التَّوْفِيقِ بَيْنَ الصَّحِيحَتَيْنِ ، فَإِنَّ الْمَذْكُورَ فِي صَحِيحَةِ الْفَضِيلِ
عَنْ لُقْطَةَ الْحَرَمِ ، بَيْنَمَا الْمَذْكُورَ فِي صَحِيحَةِ حَرِيزٍ هُوَ عَنْوَانُ لُقْطَةِ مَكَّةَ ،
فَقَدْ يُتَوَهَّمُ التَّخْصِيسُ ، التَّفَاتًا إِلَى أَنَّ الْوَصْفَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَفْهُومٌ
بِالْمَعْنَى الْمَصْطَلَحِ ؛ وَلِذَا لَا يَمْنَعُ مِنْ ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ مَوْرَدِ الْوَصْفِ بِعَنْوَانِ
آخَرَ ، إِلَّا أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ لَيْسَ هُوَ الطَّبِيعِيُّ عَلَى سَرِيَانِهِ ،
وَالْكَانَ التَّضْيِيقُ لِفَوْأً لَا يَلِيقُ بِكَلَامِ الْحَكِيمِ ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ لِلتَّضْيِيقِ نَكْتَةٌ
ظَاهِرَةٌ ، وَإِنْ كَانَتْ هِيَ الْغَلْبَةُ ، كَمَا فِي قَوْلِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ : ﴿ وَرَبَّائِبُكُمْ اللَّاتِي
فِي حُجُورِكُمْ ﴾ ^(٤٣) ، وَكَمَا فِي التَّخْيِيرِ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْإِتْمَامِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
وَالْمَسْجِدِ النَّبَوِيِّ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ ^(٤٤) ، رَغْمَ أَنَّ التَّخْيِيرَ فِي تَمَامِ بِلَدَتِي مَكَّةَ
وَالْمَدِينَةَ ؛ فَإِنَّ الْغَالِبَ عَلَى مَنْ يَدْخُلُهُمَا إِيقَاعُ صَلَوَاتِهِ فِي مَسْجِدَيْهِمَا الْأَعْظَمَيْنِ .

وَلَكِنْ لَا مَحَلَّ لِهَذَا التَّوَهُّمِ بَعْدَ وَجُودِ نَكْتَةِ ظَاهِرَةٍ لَجْعَلِ الْمَوْضُوعَ مَكَّةَ
بِالْخُصُوصِ ، وَهِيَ كَوْنُ الْحَدِيثِ مَنْصَبًا عَلَيْهَا بِمُلَاحَظَةِ صَحِيحَةِ حَرِيزٍ بِطَوْلِهَا ،
فَوَزَانِ الْحَدِيثِ عَنْهَا بِالْخُصُوصِ وَزَانِ مَا إِذَا وَقَعَتْ إِسَاءَةٌ لِمُؤْمِنٍ فِي سَنٍّ
مُتَقَدِّمَةٍ ، فَتَقُولُ مُسْتَنْكَرًا : لَا تَجُوزُ الْإِسَاءَةُ لِلشَّيْخِ الْكَبِيرِ ، رَغْمَ أَنَّ الْإِسَاءَةَ
مَحْرَمَةٌ فِي حَقِّ مُطْلَقِ الْمُؤْمِنِ وَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ سَنُّ الشَّيْخِ خَوْفَةَ .

بَلْ لَا تَنَافِيَّ أَسَاسًا بَيْنَ الْمُثَبَّتَيْنِ كَيْ يَكُونَ الْمَفْهُومُ الْجَزْئِيُّ لِلْوَصْفِ مُوجِبًا
لِلتَّضْيِيقِ ؛ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يُصَارُ إِلَى التَّقْيِيدِ فِي فَرْضِ عَدَمِ احْتِمَالِ تَعَدُّدِ الْحُكْمِ ، وَلَكِنَّهُ
مَحْتَمَلٌ .

زبدة المخض :

وَمَحْصَلَةُ مَا تَقْدَمُ هِيَ حَرَمَةُ رَفْعٍ وَأَخْذِ لُقْطَةِ تَمَامِ الْحَرَمِ الْمَكِّيِّ لِغَيْرِ الْمَعْرُوفِ ،
وَفَاقًا لِلشَّهِيدِ تَدْرُ فِي اللَّعْمَةِ ^(٤٥) .

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الصحيحتين عدم جواز أخذ لقطة مكّة والحرم لغير المنشد وإن قلّت ، وكانت دون الدرهم .

تفريع :

ولا يتقدّم على هذا الإطلاق ما دلّ من الروايات على جواز لقطة العصي والشظايا والوتد والحبل والعقال وأشباهه ، معللاً بأنّه ليس لهذا طالب ، كما في صحيحة حريز^(٤٦) ؛ لأنّه أعمّ منه من وجه .

اللهم إلا أن يدعى انصراف الصحيحتين المتقدّمتين عن فرض ما إذا كان ظاهر حال الناس في اللقطة عدم الاهتمام بالمطالبة بها ؛ لحقارتها ، ومنشؤه ما اشتملت عليه نفس صحيحة حريز من تعليل ، وليس ببعيد .

بل ، الظاهر أنّ الصحيحة حاكمة على الصحيحتين ؛ لنظرها عرفاً إلى ما دلّ على النهي ، وإلا لما كان للتعليل وجه .

مكّة سعةً وضيقاً :

ثمّ إنّ عنوان مكّة في صحيحة حريز المتضمّنة للنبوي : « لا تحل لقطتها - يعني مكّة - إلا لمنشد » لا يشمل ما استحدث من مكّة - وإن انطبق عليه عنوان مكّة فعلاً ؛ وذلك لنكتة خائصة بالمقام ، وهي أنّ المستفاد من صدر صحيحة حريز المتقدّمة أنّ العبرة فيما يترتب على مكّة من الأحكام - ومنها حكم لقطتها - ليس هو مجرد اسم البلد وعنوانه الذي هو أمرٌ قابلٌ للتوسع ، بل موضوع تلك الأحكام هو مكّة بما لها من جرمة يوم خلق الله السماوات والأرض ، وهو أمر لا يكاد يخفى لمن تأمل صدر الصحيحة وذيلها ، وإليكها : « ألا إنّ الله قد حرّم مكّة يوم خلق السماوات والأرض ، فهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة لا يُنْفَر صيدها ، ولا يُعْضد شجرها ، ولا يختلا خلاها ، ولا تحلُّ لقطتها إلا لمنشد » ،

وبموجبه فلا عبرة بما استحدث منها ، وكذا الحال عند ملاحظة صحيحة معاوية ابن عمار قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « إذا دخلت مكة وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية ، وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين ؛ فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن ... » (٤٧) .

وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل في صفة حج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - قال : « ودخل من أعلى مكة من عقبة المدنيين ، وخرج من أسفل مكة من ذي طوى » (٤٨) .

بلحاظ ورودها في مقام التشريع لا مجرد النقل التاريخي ، ولا أقل من عدم إحراز سعة مكة لما يشمل مستحدثاتها بعد احتفاف قوله : « لا تحل لقطتها - يعني مكة - إلا لمنشد » بما يصلح للقرينية على إرادة الضيق ؛ فإن عنوان مكة قد أخذ في لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

وثمرة هذا البحث إنما تظهر في ما استحدثت من مكة في خارج الحرم كامتداد مكة في جهة التنعيم ، وإلا فحكم لقطه الحرم حكم لقطه مكة ، كما عرفت .

الجهة الثانية : في لزوم تعريفها

لا شك في لزوم تعريف لقطه الحرم والفحص عن مالها ، ويدل على ذلك جملة من الروايات .

منها : صحيحة الفضيل ومعتبرة أبي بصير المتقدمتان .

ومنها : صحيحة إبراهيم بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « اللقطه لقطتان : لقطه الحرم وتعرف سنة ، فإن وجدت صاحبها (لها طالباً) وإلا تصدقت بها ... » (٤٩) .

ويؤيد ذلك رواية سعيد بن عمرو الجعفي قال : خرجت إلى مكة وأنا من أشد الناس حالاً ، فشكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام فلما خرجت من عنده وجدت على بابه

كيساً فيه سبعمائة دينار ، فرجعت إليه من فوري ذلك فأخبرته ، فقال : « يا سعيد ، اتق الله عز وجل وعرفه في المشاهد ... » (٥٠) .

مدة التعريف :

ثم إن مدة التعريف وإن أطلقت في بعض هذه الروايات إلا أن صحيحة إبراهيم بن عمر أخذت في التعريف أن يكون سنة ، فتقيّد المطلقات .

حكم اللقطة الحقيمة :

ثم إن مقتضى صحيحة إبراهيم لزوم تعريف لقطة الحرم وإن قلت ، قال في الرياض : « وعلى كلا القولين - حرمة لقطة الحرم أو كراهتها - يعرفها حولاً واحداً إجماعاً فيما زاد عن الدرهم ، وعلى الأشهر الأقوى مطلقاً » (٥١) .

ولكن يظهر من ملاحظة فتاوى جملة من الأعلام عدم لزوم تعريف ما قلّ عن درهم من لقطة الحرم (٥٢) ، ولعله لانصراف مثل صحيحة إبراهيم عن تعريف ما كان ظاهر حال الناس عدم المطالبة به ، ومنه ما قلّ عن الدرهم ، لا لما دلّ على أن ما كان من اللقطة دون الدرهم لا يعرف (٥٣) ؛ لضعفه سنداً ، ولكونه أعم من الصحيحة من وجه .

بين المعارضة والرد :

بقي الكلام في روايتين ، إحداهما : مرسلّة الصدوق قال : قال الصادق (عليه السلام) : « أفضل ما يستعمله الانسان في اللقطة إذا وجدها أن لا يأخذها ولا يتعرض لها ؛ فلو أن الناس تركوا ما يجدونه لجاء صاحبه فأخذه ، وإن كانت اللقطة دون درهم فهي لك فلا تعرفها ، فإن (وإن) وجدت في الحرم ديناراً مطّلساً فهو لك لا تعرفه ... » (٥٤) .

وثانيتها : معتبرة الفضيل بن غزوان قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له الطيّار : إن ابني حمزة وجد ديناراً في الطواف قد انسحق كتابته ، قال : « هو له » (٥٥) .

فإن ابن غزوان وإن لم يوثق بالخصوص ، إلا أنه ممن روى عنه ابن أبي عمير عين هذه الرواية ، كما في طريق الكافي (٥٦) ، وكبرى وثيقة من يروي عنه ابن أبي عمير وأخواه صفوان والبنظي تامة ، كما قرّر في محله .
فقد يتوهم معارضتهما لما دلّ على لزوم التعريف .

ولكن لا محلّ لهذا التوهم ، فإنّ التعريف فيما لا علامة له - كالدينار المطلّس ، وهو الذي انسحقت كتابته - غير ممكن ، فيسقط ، على أنّ انسحاق كتابة الدينار في المطاف معناه أنّ ضياعه من زمن ليس بالقريب ، وقد آل أمر الدينار بفعل دوس الطائفين عليه إلى انسحاق كتابته ، ومعه فلا رجاء في العثور على صاحبه ، ومعه يسقط التعريف .

وفيما يخصّ الرواية الأولى فإنّها :

أولاً : مرسلة ، ولا يجدي في تصحيحها إرسال رئيس المحدثين لها بنحو جازم ؛ فإنّ تصحيحه لها المستفاد من نقله الجازم أعمّ من صحّة الطريق ، فمن الجائز إخلاذه إلى قرائن لو وصلتنا لم تغدنا إلا الظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً .

وثانياً : من المحتمل قريباً كون فقرة الاستدلال وهي : « وإن وجدت في الحرم ديناراً مطلّساً فهو لك لا تعرفه » عين رواية الفضيل ؛ فإنّ فقرات الرواية مبعثرة كما لا يخفى ، وهي مضامين روايات أخرى ، فالفقرة السابقة على فقرة الاستدلال هي مضمون مرسلة محمد بن أبي حمزة (٥٧) ، والتي بعدها هي

مضمون رواية السفارة^(٥٨) ، والفقرة الأخيرة هي مضمون صحيحة محمد بن مسلم^(٥٩) ، فلاحظ .

الجهة الثالثة : في الوظيفة تجاه اللقطة بعد التعريف

إذا عرّف لقطة الحرم وفحص عن مالها فلم يعثر عليه فالمشهور تخييره بين التصدّق بها وبين إبقائها أمانةً عنده ، وليس له تملكها ، قال في المسالك : « المشهور بين الأصحاب أنّ ما زاد عن القليل من لقطة الحرم لا يجوز تملكها مطلقاً ، سواء قلنا بتحريم لقطته أم بكرائها ، بل يجب تعريفها سنة ثم يتخيّر بين إبقائها في يده أمانةً ، وإن شاء تصدّق بها عن مالها »^(٦٠) .

والكلام في هذه الجهة في مطالب ثلاثة :

المطلب الأول : في الصدقة بها

ويدلّ على توظيف الصدقة للقطعة الحرم بعد تعريفها وعدم وجدان صاحبها - صحيحة إبراهيم بن عمر ومعتبرة أبي بصير المتقدمتان .

وسياّتي - في المطلب اللاحق - الكلام عن كون هذا التوظيف بنحو التعيين ، أو التخيير بينها وبين الحفظ للمالك .

وفي كلمات غير واحد اعتبار كون الصدقة بها عن مالها^(٦١) ، إلا أنّ الروايات خالية عن هذا القيد ، فالمتّجه عدم لزومه ، كما هو رأي أحد الأعلام^(٦٢) ، فيجزيه أن يتصدّق بها لا عن مالها ولا عن نفسه .

المطلب الثاني : في التخيير بين الصدقة والحفظ للمالك

قال في الجواهر : « وأمّا التخيير المزبور فقد صرّح به الشيخ وابنا زهرة وإدريس والفاضلان والشهيدان وغيرهم على ما حكى عن بعضهم ، بل في

المسالك أنّه المشهور ، بل في الغنية الإجماع عليه ، لكن لم أجده في شيء مما وصل إليّ من النصوص . نعم في الخبرين السابقين الأمر بالتصدقّ الظاهر في التعيين كالمحكي عن اقتصار المقنع والمقنعة والنهاية والمراسم ، اللهم إلا أن يُقال بقرينة الإجماع المزبور يُحمل الأمر على الوجوب التخييري « (٦٣) .

والكلام في هذا المطلب في ثلاث نقاط :

النقطة الأولى : في دليّة الإجماع على التخيير

ويُلاحظ على إجماع الغنية وكذا إرسال التخيير في مبسوط وخلاف الشيخ رحمته الله (٦٤) - إرسال المسلّمات الظاهر في المفروغيّة منه - أنّ ما حكاه من خلاف الصدوق والمفيد وسائر ممّا يؤثّر في كشف الإجماع عن رأي المعصوم ؛ إذ أنّ ظاهر إطلاق كلماتهم تعيّن الصدقة .

النقطة الثانية : في دليّة غير الإجماع عليه

قد يُقال : إنّ حفظ اللقطة لصاحبها معلوم الجواز ، ولم يُذكر في النصوص ؛ لوضوحه وعدم تردّد أحد فيه ، فاكتمى الإمام عليه السلام بذكر أحد فردي التخيير عن الآخر (٦٥) . وهو في محلّه ؛ إذ أنّ الحفظ للمالك هو مقتضى القاعدة ، كما سيأتي .

النقطة الثالثة : في ظهور الأمر بالتصدقّ في التعيين

فقد يُقال : إنّ الأمر بالصدقة واردٌ مورد توهم الحظر بالنسبة إلى حفظ المال لصاحبه الذي هو مقتضى القاعدة ، والأصل لا يُستفاد منه اللزوم ، فيتخيّر بين الصدقة واستبقائها أمانة (٦٦) . وهو في محلّه أيضاً .

والنتيجة : أنّ التخيير هو الصحيح ، وإن كانت الصدقة أحوط .

المطلب الثالث : في عدم جواز تملك لقطة الحرم بعد التعريف

إن الأصل الأولي وإن اقتضى عدم جواز تملك مال الغير ، إلا أن مقتضى إطلاق جملة من النصوص استواء لقطة الحرم وغيره في جواز التملك بعد التعريف (٦٧) .

ولكن لا بد من رفع اليد عن هذا الإطلاق بصحيفة إبراهيم بن عمر المتقدمة ؛ فإنها وإن لم تنف التملك عن لقطة الحرم لكنها أثبتته للقطة غير الحرم وأثبتت الصدقة للقطة الحرم ، والتقسيم قاطع للشركة .

نعم ، فيما إذا لم تكن ذات علامة يمكن الوصول بها إلى مالها جاز تملكها وإن بلغت قيمتها درهماً أو زادت عليه ، كما هو المستفاد من معتبرة ابن غزوان المتقدمة .

ومن هذا تعرف ما في رواية محمد بن رجاء الأرجاني قال : كتبت إلى الطيب عليه السلام : إني كنت في المسجد الحرام فرأيت ديناراً فأهويت إليه لآخذه فإذا أنا بآخر ، فنحيت (ثم بحثت) الحسا فإذا أنا بثالث ، فأخذتها فعرقتها فلم يعرفها أحد ، فما ترى في ذلك ؟

فكتب : « فهمت ما ذكرت من أمر الدينير ، فإن كنت محتاجاً فتصدق بثلاثها ، وإن كنت غنياً فتصدق بالكل » (٦٨) .

فإنها - مضافاً إلى ضعفها بالأرجاني بالجهالة - فيما يخص تملك الثلثين في فرض الحاجة مطابقة لمعتبرة ابن غزوان .

الجهة الرابعة : في ضمانها لصاحبها

والكلام في ضمان الملتقط للقطة الحرم يقع في نقطتين :

النقطة الأولى : في تلف اللقطة في حول التعريف

لا ينبغي الإشكال في عدم ضمان لقطة الحرم لو تلفت في حول التعريف من غير تعدٍّ أو تفريط ؛ إذ يد ملتقطها حينئذٍ يد أمانة شرعية ، بخلاف ما لو تلفت فيه بتعدٍّ أو تفريط فيضمن ؛ فإنَّ يده مع أحدهما يدٌ عادية ، وكذا يضمنها لو أخذها ليحفظها لصاحبها من غير تعريف ؛ إذ لا إذن في الأخذ لغير المنشد - على المختار - ، نعم قد يُقال : إنَّ المنع من أخذها إلا لمنشد تكليفي لا وضعي ، فلو أخذها بقصد الحفظ لمالكها فهي أمانة عرفاً ، فتشملها أدلة ما على الأمين ضمان .

النقطة الثانية : فيما لو لم يرضَ صاحبها بالصدقة

قال في الشرائع : « ولو تصدَّق بها بعد الحول فكره المالك ، فيه قولان : أرجحهما أنَّه لا يضمن ؛ لأنها أمانة ، وقد دفعها دفعاً مشروعاً » (٦٩) .
ونسب في المسالك القول بالضمان إلى الشهرة (٧٠) .

ويدلَّ عليه بالخصوص - مضافاً إلى إطلاقات ضمان اللقطة (٧١) - ذيل معتبرة أبي بصير المتقدمة ، فإنَّه تضمَّن بعد الأمر بالتصدَّق قوله ﷺ : « فإن جاء طالبه فهو له ضامن » .

وأما ما تقدَّم من الشرائع من وجه عدم الضمان فيتوجَّه عليه : أنَّه لا منافاة بين الضمان والأمر بالصدقة كلقطة غير الحرم إجماعاً ، على أنَّ غايته كونه مقتضى القاعدة ، فلا تصل النوبة إليه .

نتائج البحث :

- ١ - يحرم رفع وأخذ لقطة الحرم المكيِّ لغير مريد تعريفها ، حاشا ما كانت حقيرة لا طالب لها .

- ٢ - يلزم تعريفها سنة .
- ٣ - لا يتعيّن الصدقة بها بعد التعريف ، بل يتخيّر بينها وبين حفظها لمالكها .
- ٣ - لا يجوز تملّكها بعد التعريف .
- ٤ - لا تُضمن لو تلفت بغير تعدّ أو تفريط في حول التعريف .
- ٥ - تُضمن فيما لو تصدّق بها بعد التعريف ولم يرضَ صاحبها بالصدقة بها .

الهوامش

- (١) الشهيد الثاني ، زين الدين بن عليّ ، مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام ، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم ، ط ٣ / ١٤٢٥ هـ ، ١٢ : ٥١٠ ، ٥١١ .
- (٢) الشهيد الثاني ، زين الدين بن عليّ ، مسالك الأفهام ١٢ : ٥١٥ ، ومن الكلمات التي نسبت الحرمة إلى المشهور مَنْ يلي : فخر الدين ، محمّد بن الحسن ، إيضاح الفوائد ، المطبعة العلميّة - قم ، ط ١ / ١٣٨٧ هـ ، ٢ : ١٥٠ ، الكركي ، عليّ بن الحسين ، جامع المقاصد في شرح القواعد ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ، ٦ : ١٤٦ ، الحكيم ، محسن بن مهدي ، منهاج الصالحين ، دار التعارف - بيروت ، ط - / ١٤٠٠ هـ ، ٢ : ١٦٨ ، المسألة ١٣ ، الطبعة المزيّلة بتعاليق السيّد الشهيد الصدر تَتَرُ ، ومن الكلمات التي منعت الشهرة لاحظ : الإمام الخميني ، روح الله الموسوي ، تعليقاته على وسيلة النجاة ، مؤتمر السيد أبو الحسن الإصفهاني تَتَرُ - إصفهان ، ط ١ / ١٣٨٨ هـ . ش ، ٢ : ٣٨٨ ، وبهامشها تعاليق سبعة من الأعلام .
- (٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى ، انتشارات قدس محمّدي - قم ، بدون تاريخ ، ٢٨٤ ، ٣٢٠ .
- (٤) المحقق الحليّ ، جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ، طبعة بشرح السيّد صادق الشيرازي ، انتشارات استقلال - طهران ، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ ، ١ : ٢٠٧ .
- (٥) العلامة الحليّ ، الحسن بن المطهر ، قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١ : ١٩٧ ، إرشاد الأذهان ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ٣٣٩ .
- (٦) الشهيد الأول ، محمّد بن مكيّ ، الدروس الشرعيّة في فقه الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ١ : ٤٧٢ .
- (٧) الشهيد الأول ، محمّد بن مكيّ ، اللمعة الدمشقيّة ، دار الفكر - قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ ، ٢٠٨ .
- (٨) فخر الدين ، محمّد بن الحسن ، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ٢ : ١٥٠ .
- (٩) البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مؤسسة

النشر الإسلامي - قم ، بدون تاريخ ، ١٧ : ٣٥٦ .

(١٠) العنكبوت : ٦٧ .

(١١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الخلاف ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، بدون تاريخ ، ٣ : ٥٨٦ ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - بدون بيانات ، ٣ : ٣٢٧ ، وبألفاظها ذكرها الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، مسالك الألفهام ١٢ : ٥١٢ وردّها .

(١٢) ابن حنبل ، الإمام أحمد ، مسند أحمد ، دار صادر - بيروت ، بدون بيانات ، ١ : ٣١٨ و ٢ : ٢٣٨ ، البخاري ، محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري ، دار الفكر - بيروت ، ط ١ / ١٤٠١ هـ ، ٣ : ٩٤ و ٥ : ٩٨ ، أبو داود ، سليمان بن الأشعث ، سنن أبي داود ، دار الفكر - بيروت ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ٤٤٨ ، النسائي ، أحمد بن شعيب ، سنن النسائي ، دار الفكر - بيروت ، ط ١ / ١٣٤٨ هـ ، ٥ : ٢١١ ، البيهقي ، أحمد بن الحسين ، السنن الكبرى للبيهقي ، دار الفكر - بيروت ، بدون تاريخ ، ٥ : ١٩٥ و ٦ : ١٩٩ .

(١٣) الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، إعلام الوري ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٢ : ٤٠٦ ب ٥٠ من الإحرام ، ح ١٢ .

(١٤) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٥ / ١٣٦٣ ش ، ٤ : ٢٢٦ (ك الحج) ح ٣ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - بيروت ، ط ٣ / ١٤٢٩ هـ ، ١٢ : ٥٥٧ ب ٨٨ من أبواب تروك الإحرام ، ح ١ .

(١٥) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٦ / ١٣٨٣ ش ، ٢ : ١٥٩ (٦٨٩) ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٥٨ ب ٨٨ من تروك الإحرام ، ح ٤ .

(١٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٣ : ٢٦١ .

(١٧) البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحقائق الناضرة ١٥ : ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، النجفي ، محمد بن الحسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٦٥ ش ، ١٨ : ٤١٢ - ٤١٤ .

(١٨) النجفي ، محمد بن الحسن ، جواهر الكلام ١٨ : ٤٣٧ - ٤٣٩ .

(١٩) البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحقائق الناضرة ١٥ : ١٢٦ ، ١٢٧ .

- (٢٠) الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - قم، ط ١٤٠٤ هـ، ٢ : ٦٨٠ (٧١٦) .
- (٢١) وقد أورد الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٢ : ٢٢٠، ح ١٩ . رواية ليونس عن ابن مسكان عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) .
- (٢٢) أنظر : السيستاني، محمد رضا، بحوث فقهية حول الذبح بغير الحديد والزي والتجمل ومسائل أخرى، دار المؤرخ العربي - بيروت، ط ١ / ١٤٢٧ هـ، : ٣٦٠ .
- (٢٣) السيستاني، محمد رضا، بحوث فقهية : ٣٦٤ .
- (٢٤) أنظر : الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر، معجم رجال الحديث ... - قم، ط ٥ / ١٤١٣ هـ، : ٥، ٢٣٠، ٢٣١ (٢٦٤٥) .
- (٢٥) المصدر السابق : ٢٣١ (٢٦٤٥) .
- (٢٦) المصدر السابق : ٢٣٤ (٢٦٤٥) .
- (٢٧) السيستاني، محمد رضا، بحوث فقهية : ٣٦٤ .
- (٢٨) أنظر : أبو الحسن، السيد علي، رأي الحاذق في رواية حريز عن الصادق (عليه السلام)، دار المحجة البيضاء - بيروت، بدون بيانات : ١١٤ - ١١٧ .
- (٢٩) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٣٩ ب ١ من اللقطة، ح ٣ .
- (٣٠) المصدر السابق : ٤٦٣ ب ١٧ من اللقطة، ح ٢ .
- (٣١) تهذيب الأحكام ٥ : ٤٢١ (١٤٦٢)، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٣ : ٢٦٠ ب ٢٨ من مقدّمات الطواف، ح ٣ .
- (٣٢) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٦٤ ش، ٦ : ٣٩٥ (٣١١)، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٥٢ : ٤٦٣ ب ١٧ من اللقطة، ح ٢ .
- (٣٣) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٤٠ ب ٢ من اللقطة، ح ٤ .
- (٣٤) أنظر : الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر، معجم رجال الحديث ١١ : ١٣٩ (٦٧٥٦) .
- (٣٥) المصدر السابق ٢١ : ٨٠ (١٣٥٩٩) .
- (٣٦) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٤ : ٣١٢، ب ٧ من العمرة، ح ٧ .
- (٣٧) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٣ : ٢٥٩، ب ٢٨ من مقدّمات الطواف، ح ١ .
- (٣٨) المصدر السابق : ٢٦٠، ب ٢٨ من مقدّمات الطواف، ح ٢ .

- (٣٩) أنظر : الخوئي ، أبو القاسم بن علي أكبر ، معجم رجال الحديث ١ : ١٤٦ (٣٧) .
- (٤٠) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٣ : ٢٦١ ، ب ٢٨ من مقدّمات الطواف ، ح ٥ .
- (٤١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٤ : ٢١٩ (٢٢٢) ، الاستبصار ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٤ / ١٣٦٣ ش ، ١ : ٢٣٤ (٨٣٧) ، الحرّ العاملي ، محمد ابن الحسن ، وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٨ ، ب ١٢ من صلاة المسافرين ، ح ١ .
- (٤٢) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، مسالك الأفهام ١٢ : ٥١٣ .
- (٤٣) النساء : ٢٣ .
- (٤٤) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٨ : ٥٢٨ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ب ٢٥ من صلاة المسافرين ، ح ١٤ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ .
- (٤٥) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، اللعة الدمشقية : ٢٠٨ .
- (٤٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٥٦ ، ب ١٢ من اللقطة ، ح ١ .
- (٤٧) المصدر السابق ١٢ : ٣٨٨ ، ب ٤٣ من الإحرام ، ح ١ .
- (٤٨) المصدر السابق ١٣ : ١٩٨ ، ب ٤ من مقدّمات الطواف ، ح ١ .
- (٤٩) المصدر السابق : ٢٦٠ ، ب ٢٨ من مقدّمات الطواف ، ح ٤ .
- (٥٠) المصدر السابق ٢٥ : ٤٤٩ ، ب ٦ من اللقطة ، ح ١ .
- (٥١) الطباطبائي ، علي بن محمد علي ، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ١٤ : ١٧٣ .
- (٥٢) فإنهم يذكرون أولاً حكم ما دون الدرهم من اللقطة وهو جواز تملكه بمجرد الأخذ ، ولا يجب تعريفه ، ثم يوجبون تعريف ما كانت قيمته درهماً فما زاد بلا فرق بين لقطة الحرم وغيره ، وهو يفيد عدم لزوم تعريف ما دون الدرهم من لقطة الحرم . أنظر الحكيم ، محسن ، منهاج الصالحين ٢ : ١٦٨ ، ١٦٩ (م ١٤) . الخوئي ، أبو القاسم الموسوي ، منهاج الصالحين ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم ، ط ٣١ / ١٤٢٤ هـ ، ٢ : ١٣٩ (م ٦٤٥ ، ٦٤٦) . الحكيم ، محمد سعيد الطباطبائي ، منهاج الصالحين ، دار الهلال - ... ، ط ٣ / ١٤٢٥ هـ ، ٣ : ١٧٥ ، ١٧٦ (م ٢٧ ، ٣١) ، وإن كان الظاهر غير ذلك من زين الدين ، محمد أمين ، كلمة التقوى ، أنوار الهدى - قم ، ط ١ / ١٤٢٨ هـ ، ٦ : ٣٣١ - ٣٣٣ (م ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٤) .
- (٥٣) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٤٣ ، ب ٢ من اللقطة ح ٩ ، و

٤٤٦، ب ٤، ح ١.

(٥٤) المصدر السابق: ٤٤٣، ٤٤٤، ب ٢ من اللقطة، ح ٩.

(٥٥) المصدر السابق: ٤٤٨، ب ٥ من اللقطة، ح ٤.

(٥٦) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٤: ٢٣٩ من الحج، باب لقطة الحرم، ح ٣، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٣: ٢٦١، ب ٢٨ من مقدّمات الطواف، ح ٦.

(٥٧) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٦، ب ٤ من اللقطة، ح ١.

(٥٨) المصدر السابق: ٤٦٨، ب ٢٣ من اللقطة، ح ١.

(٥٩) المصدر السابق: ٤٤٧، ب ٥ من اللقطة، ح ١.

(٦٠) الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ، مسالك الأفهام ١٢: ٥١٦.

(٦١) أنظر: الحكيم، محسن، منهاج الصالحين ٢: ١٦٨ (م ١٤)، الوحيد الخراساني، حسين، تعليقه على منهاج الإمام الخوئي تَدْوَرُ، مدرسة الإمام باقر العلوم (عليه السلام) - قم، ط ١٤٢٨هـ، ٣: ١٥٦ (م ٦٤٦)، السيستاني، علي الحسيني، منهاج الصالحين، مدين - قم، ط ١٤٢٦/ ١٠ هـ، ٢: ٢١٦ (م ٧٦٩)، مناسكه، شهيد - قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ، : ١٤٠، ١٤١، التبريزي، ميرزا جواد، منهاج الصالحين، انتشارات مدين - قم، ط ١ / ١٤٢٦ هـ، ٢: ١٧٠ (م ٦٤٦)، الهاشمي، محمود، منهاج الصالحين، مكتبه - قم، ط ٢ / ١٤٣٢، ٢: ١٩٦ (م ٦٤٦).

(٦٢) الصدر، محمد باقر، تعليقه على منهاج الإمام الحكيم تَدْوَرُ، دار التعارف - بيروت، ط - / ١٤٠٠ هـ، ٢: ١٦٨ (م ١٤).

(٦٣) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٨: ٢٩١، ٢٩٢.

(٦٤) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط ٣: ٣٢١، الخلاف ٣: ٥٨٥.

(٦٥) السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، مهذب الأحكام، مؤسسة المنار - قم، ط ٤ / ١٤١٣ هـ، ٢٣: ٣٢٠، ٣٢١.

(٦٦) الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب - قم، ط ٣ / ١٤١٢ هـ، ١٩: ٣٨٩، ٣٩٠.

(٦٧) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤١ - ٤٤٤، ب ٢ من اللقطة، ح ١، ٣، ٥، ١٠ - ١٢.

(٦٨) المصدر السابق ١٣: ٢٦١، ب ٢٨ من مقدّمات الطواف، ح ٧.

- (٦٩) المحقّق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ٤ : ٨٠٦ .
(٧٠) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، مسالك الإفهام ١٢ : ٥١٦ .
(٧١) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٤١ ، ٤٤٤ ، ب ٢ من اللقطة .
ح ٢ ، ١٤ ، ٤٦٣ ، ب ١٨ ، ح ١ .

تعريف الوقف وثمراته

- بحث مقارنة -

□ الشيخ ناصر جهانيان^(١)

□ ترجمة : السيد حيدر الحسيني

استهدفت هذه الدراسة الوصول إلى تعريف جامع مانع عصري للوقف ..
وقد تمّ ذلك من خلال محورين بعد الإشارة الإجمالية لحكم الوقف ..
الاول بحث فيه الفرق بين الوقف وباقي العطايا .. اما الثاني فقد تناول
تصنيف وترتيب تعريفات الوقف وبيانها ومناقشتها .. ثمّ انتهى بصياغة
واستنتاج التعريف المختار وما يترتب عليه من ثمرة .. (التحرير)

تمهيد :

الوقف من أعمال الخير والبرّ والإحسان وهو عطاء مجانيّ متميّز عن سائر
العقود والإيقاعات الخيرية . ولقد قدم العلماء الكثير من التعريفات للوقف منذ
القدم إلى يومنا هذا لكنها مع الأسف لم تبين بنحو واضح ما يميّزه عن سائر
المؤسسات الخيرية ، هذا أولاً . وثانياً : لم تستطع أن تعرّفه تعريفاً جامعاً مانعاً
عصرياً .

ومن هنا تحاول هذه الدراسة تقديم تعريف جامع مانع عصري للوقف ،
بأسلوب يعتمد على تحليل المتون ودراستها ، لتنتهي بتعريف الوقف : « الوقف :
عطية دائمة للمال ، يبقى أصله ثابتا ، لتصل منافعه إلى المنتفعين » .

وبهذا تدخل بعض المؤسسات الخيرية الشبيهة بالوقف ضمن التعريف ،
فيستطيع الواقف أن يختار بين إنشاء الوقف الشرعي ، أو المؤسسات الخيرية ،
وذلك حسب ما يراه من الحاجة ، والظروف المحيطة ، فينتفع بذلك من مزايا
الوقف الدنيوية والأخروية .

المصطلحات : الوقف ، العطية ، التحبيس ، التملك ، الائتمان [ترست] ،
المؤسسة الخيرية .

حكم الوقف :

الوقف مستحب في نفسه ، وفيه فضل كبير وثواب عظيم ^(٢) .

وقد يجب الوقف بأمر عارض كالنذر وما أشبه ، فإن الوقف ليس حقا
للموقوف عليهم (المنتفعين به) بل هو ناشئ عن رغبة الواقف في عمل الخير ،
فهو مستحب ؛ خلافا للخمس والزكاة ، ومعونات الدولة للناس حيث هي
حق للمنتفعين ، فينبغي تصورها في إطار مفهوم العدالة وإعطاء كل ذي حق
حقه .

إن الوقف يقع في ضمن دائرة الإحسان وعمل الخير ، خلافا للخمس
والزكاة ومعونات الدولة والواجبات المتعلقة بها ، فهي تدخل في دائرة مفهوم
العدالة .

وستعرض فيما يلي إلى بيان تعريفات الوقف وتصنيفاتها ومناقشتها ضمن

المحاور التالية :

المحور الأول : الفرق بين الوقف وباقي العطايا :

يبدو أن الشافعي هو أول فقيه قسّم العطايا تقسيما منهجيا ، واختار أن الوقف عطية يتحقق بالقول فتزول بذلك ملكية الواقف عن ماله ^(٣) .

واختار هذا التقسيم كلّ من الشيخ الطوسي في المبسوط ^(٤) وابن إدريس الحلي في السرائر ^(٥) .

واتفق القائلون بأن الوقف صدقة ، على أنّه عطية ، وعلى هذا فالوقف ليس بيعا ولا إجارة ولا شركة ، ولا يدخل في أي من العقود والإيقاعات التي يتخذها المؤمنون سبلا للرزق الحلال في باب التجارة .

ومن هنا يعتبر الوقف في زماننا الركن الثالث من أركان الاقتصاد ، ويساهم في سد نقائص قسمي السوق والدولة ، وتساعد في تلبية المتطلبات الواقعية للمجتمع .

ما يمتاز به الوقف :

ويتميّز الوقف بمزايا خاصّة عن سائر العطايا كالتحبيس ، والسكنى ، والعمرى ، والرّقبي ، والصدقة ، والعارية ، والهبة ، والوصية ، وسائر أعمال الخير ، واليك هذه الامتيازات :

١ - الوقف والعمرى والسكنى والرّقبي :

يتميز الوقف عن التحبيس ، والعمرى ، والسكنى ، والرّقبي بأمرين :

الأول :

إنّ المالك في الوقف يزول حقه في التصرفات الناقلة للعين الموقوفة (أعم من البيع ، والهبة ، والرهن ، والإجارة ، والعارية ، ونظائرها) ، بينما يمتلك الحابس والعامر والساكن والراقب هذا الحق .

الثاني : إن الواقف يملك منافع الوقف للآخرين تمليكا دائما [الانتفاع الدائم] ، بينما يملكها الحابس لهم مؤقتاً [الانتفاع المؤقت] ^(٦) .

والمورد الوحيد الذي تزول فيه الحدود بين مفهومي التحبيس والوقف هو ما إذا كان التحبيس مؤبداً ، وحتى في هذا المورد توجد إجابات شافية قدمها الفقهاء والحقوقيون للتفرقة بينهما .

وفي الحقيقة فإنه بسبب الفارق الأول بين الوقف وبين التحبيس وملحقاته وهو كون الوقف يزيل حق الواقف في التصرفات الناقلة للعين الموقوفة ، ترتبط الملكية الخاصة بالحقوق العامة والجماعية ، ويتم إنشاء مؤسسة دائمة مستقلة يمكن إدارتها بما يعود بالنفع إلى الوقف ؛ لكن في التحبيس المؤبد فضلاً عن المؤقت ، يمكن بيع الوقف في أي وقت مع توفر الأسباب العقلائية لذلك ^(٧) .

٢ - الوقف والصدقة :

يشترك الوقف والصدقة المتعارفة بأنهما عطية مستحبة ، وقد تطلق الصدقة على الوقف مجازاً ، لكن بينهما اختلاف في جوانب متعددة :

أ (الاختلاف في اللغة والاصطلاح :

فالوقف لغةً : هو الحبس ، وفي الفقه : هو حبس العين ، وتسبيل منافعها للمصالح العامة أو الخاصة .

أما الصدقة لغةً : فهي العطية بقصد القرية ، ولقد أخذ كل من لسان العرب ، ومفردات الراغب ، ومجمع البحرين ، وغيرها ، قصد الثواب في ماهية الصدقة ، لذا تختلف الصدقة عن العطايا التي يقصد بها مجرد الكرم ، أو مطلق الإحسان لا بقصد القرية ^(٨) .

والصدقة في الاصطلاح الفقهي : هي العطية المتبرع بها بالأصالة من غير نصاب للقرية ^(٩) .

فهناك اختلاف بين هذين العنوانين في اللغة والاصطلاح فإذا أطلق على الوقف « صدقة جارية » فهو أعم من الحقيقة ، وهو استعمال مجازي وليس حقيقا ، ودليله إن التبادر وعدم صحة السلب من علامات الحقيقة ، ويدلّ على أن انطباق المحمول على الموضوع حقيقي ، لكننا نلاحظ عدم تبادر الوقف من لفظ الصدقة ، ومن جهة أخرى يمكن أن يقال إن الوقف ليس صدقة ، ولا الواقف متصدقا ، وصحة السلب من أقوى علامات مجازية الاستعمال (١٠) .

ب) الوقف والصدقة يختلفان في قصد القرية :

يشترط قصد القرية في الصدقة اتفاقا ، وفي الوقف هو أحوط وأولى تبعا للروايات ، لكنه ليس واجبا ؛ لأنّ الوقف معاملة سائدة بين العقلاء أمضاها الشارع المقدس ، ولا دليل على شرطية القرية فيه ، ولو شككنا في الشرطية فالأصل عدمها ، فتشمله العمومات ، وهذا الأصل حاكم على أصل عدم انتقال العين الموقوفة من الواقف إلى الموقوف عليهم (١١) ؛ لأنّه أصل سببي يزيل الشك في حصول الانتقال . ومن جهة أخرى فهذا الوقف يعدّ وقفا لدى العقلاء ، فلا تجري فيه شبهة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ؛ لأنّ قصد القرية ليس شرطا عرفيا ، بل هو شرط شرعي مشكوك في ثبوته ، والأصل عدمه (١٢) .

وأما ادعاء الإجماع على اشتراط قصد القرية فهو مردود ؛ لأنّ المسألة خلافية ، هذا أولاً ، وثانياً : الإجماع مدركي ، مدركه الروايات التي سنشير إلى بعضها ، منها :

صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الإمام الكاظم (عليه السلام) : « هذا ما أوصى به وقضى في ماله عبدالله علي ابتغاء وجه الله ليولجني به الجنة ، ويصرفني به عن النار » (١٣) .

والجواب : إِنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا يقصدون وجه الله في أعمالهم كلّها ؛ حيث إن قصد القربة في الأعمال الراجعة يقربّ العبد إلى الله سبحانه ، وفيه ثواب جزيل ، فذكر ابتغاء وجه الله في هذه الرواية لا ينفي صحة الوقف الخالي عن قصد القربة .

وأهم الروايات التي يمكن أن يُستدل بها على كون الوقف صدقة أحاديث مضمونها : « صدقة لا تباع ولا توهب » ، أو « صدقة مبتولة » ، أو « صدقة جارية » .

ومن الواضح أَنَّ الصدقة لا تصحّ دون قصد القربة ، والسؤال المهم هنا هو : هل إنّ النصوص في مقام تنزيل الوقف منزلة الصدقة بلحاظ قصد القربة فتكون نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة في قوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة » ^(١٤) ، أو هي في مقام التعبير المجازي عن الوقف بلحاظ خروجه عن ملكية المالك؟ فإذا كان هناك تنزيل ، وكان قصد القربة من آثار الصدقة البارزة ، فحينئذٍ تترتب تلك الآثار على الوقف ، فيثبت اشتراط قصد القربة في الوقف .

والجواب : هو إنّ تشبيه الوقف بالصدقة مع أنهما مختلفان ، إنما هو بسبب اشتراكهما في فك الملك والإيثار ، لا في قصد القربة ، ويؤيد هذا الأمر إنّ الوقف يصحّ من الكافر رغم عدم تأتّي قصد القربة منه ، وكذلك : أنّ التعبير بالصدقة من جهة أنّ الغالب في الوقف هو قصد وجه الله ، والذخيرة ليوم المعاد ، كما هو الحال في أوقاف الأئمة عليهم السلام حيث اتصفت بذلك دائماً ، فيكون تعبير الروايات بأنّ الوقف صدقة تعبير عن أفضل أفرادها وأبرزها ، لا أنّ كلّ أفراد الوقف يشترط فيها قصد القربة .

فإذن ، هذا التعبير لا يدل على اشتراط قصد القربة في الوقف . والخلاصة : هي إنّ التعبير بالصدقة في الروايات لا دلالة فيه على اعتبار قصد القربة في الوقف ^(١٥) .

ج (الاختلاف في الأحكام :

يختلف الوقف عن الصدقة في كثير من الأحكام . ومرجع هذا الاختلاف إلى أن المال الموقوف لا تنتقل ملكيته إلى الموقوف عليهم ، وإنما يحق لهم الانتفاع به لا غير ، لكن في الصدقة يُمتلك عين المال .

٣ - الوقف والعارية :

يشترك الوقف والعارية في الاستحباب ، ووجه الشبه بينهما أن المالك يمنح ماله دون عوض إلى الآخرين لينتفعوا منه ^(١٦) ، ويفترقان في أن العارية ليس فيها فك ملك ، خلافاً للوقف .

وفي الوقف يمتلك الموقوف عليه منافع العين ، خلافاً للعارية حيث لا يمتلك المنافع ، بل يحق له الانتفاع فقط .

٤ - الوقف والهبة :

الهبة وقد يعبر عنها بالعطية والنحلة ، وهي : تملك عين مجاناً ومن غير عوض ، وهي عقد يفتقر إلى إيجاب وقبول ^(١٧) .

أما الوقف فهو تملك مجاني للمنافع ، وهناك خلاف في كونه عقداً أو إيقاعاً .

٥ - الوقف والوصية التمليلية :

هناك أوجه شبه كثيرة بين الوقف والوصية التمليلية ^(١٨) بلحاظ الآثار ، وهي كالوقف على قسمين : الوصية للشخص ، والوصية للنوع ^(١٩) . والوصية للنوع هي : وصية للعناوين من قبيل الفقراء ، والسادة ، والعلماء ، والأيتام ، والمسنين ، وكذلك الوصية للجهات الدينية من قبيل المساجد ، وإقامة مراسم العزاء ، وأيضاً الوصية للمنافع الاقتصادية العامة من قبيل بناء الجسور ، وإنشاء

الطرق ، والسدود ، والمستشفيات ، وبذلك تساهم الوصية كالوقف في التنمية الاقتصادية ، وإشاعة المساواة ، ومحاربة الفقر .

ومع كلّ أوجه الشبه بينهما لا يعتبر الوقف وصية تمليكية ؛ لأنّه أولاً : الوصية تمليكٌ للعين ، والوقف تمليك للمنافع ، وثانياً : الوصية تكون من ثلث التركة يصرف بعد موت الإنسان في أعمال الخير ، والتملك في الوقف يكون في حياة الواقف ، وفي الحقيقة يعتبر الوقف من الحقوق الطبيعية للمالك يحق له إعمالها في حياته ، أمّا الوصية فهي إجازة خاصة ، وتفضّل من الله تعالى على الإنسان بعد موته ، فيُمنح في لحظاته الأخيرة وحينما يوشك أن يودّع الحياة الدنيا رخصةً للانتفاع بثلث ثروته لبناء حياته الجديدة في الآخرة ، وفي هذه اللحظات من حياة الإنسان يكون أكثر استعداداً للإنفاق في سبيل الخير ، فإذا لم ينتفع بذلك يكون مستحقاً للوم^(٢٠) .

٦ - الوقف والإئتمان [ترُسْتُ] :

الائتمان [ترست] (Trust) في اللغة هو الاعتماد ، والاستئتمان ، والثقة ، والمواثقة ، واتحاد عدّة شركات ، أي انضمام عدة مؤسسات أو اندماجها في مؤسسة واحدة لخفض المنافسة^(٢١) .

وأما في مصطلح القانون الانجلوسكسوني فالائتمان [ترست] هو مؤسسة خاصة ينقل فيها الشخص مالا الى شخص آخر ويتعهد المستلم بأن يقوم بأعمال خاصة لشخص ثالث ، وبنحو عام أن يؤدي أعمالاً لمصلحة المؤسس الذي دفع المال .

وفي الإئتمان يشترط صاحب المال باعتباره مؤسس الإئتمان « Settlor of the trust » أن تُدار أمواله من قِبَل أُمْنَاء أو قِيمِينَ (Trustees) لمنفعة شخص ، أو عدّة أشخاص أو مجموعة ، أو جهة (Beneficiary)^(٢٢) .

وقد ولد هذا النظام في القرون الوسطى حيث كانت قواعد القانون العرفي (Common law) تمنع توريث الأرض ، لذا جاء الائتمان كحل لتجاوز هذه المشكلة ، فأدت تلك الظروف الى نشوء هذه المؤسسة المعقدة التي هي مزيج من الهبة ، والوكالة ، والانتفاع .

ورغم وجود أوجه شبه بين الوقف والائتمان ، إلا أن هناك فوارق كثيرة بينهما من قبيل :

١- إن الوقف ناشئ أساساً عن نية التقرب إلى الله تعالى ، لكن الائتمان أمّا أنّه يبتني على محض نية الخير ، أو على الدوافع الشخصية .

ويكون الائتمان لما بعد موت صاحب المال ، فهو نظير الوصية من هذه الجهة ، مضافاً إلى أنّ أغلب أقسامه تشبه التحبّيس لا الوقف ؛ وبعبارة أخرى : إنّ أغلب أقسامه مؤقتة لا دائمة .

٢- إذا بنينا على أنّ الائتمان من العقود ، سينشأ فارق بينه وبين الوقف في القابل ، فإن جهة القبول في الائتمان هو الأمين أو المتولي ، بينما طرف القبول في الوقف هو الموقوف عليه .

٣- في الوقف الخاص يمتلك الموقوف عليه منافع الوقف ، وبناءً على كون الوقف عقداً يجب أن يكون هو طرف القبول ، لكن في الائتمان ينحلّ التملك ، فيكون المالك القانوني للمال هو القيم ، والمالك الإنصافي ، والحكمي ، والواقعي هو المنتفع ، لكن طرف القبول هو القيم وليس المنتفع ، وبعبارة أخرى : لا دور للمنتفع في إنشاء الائتمان [ترست] أبداً . وفي بعض أقسام الائتمان تنتقل ملكية العين الى المنتفع .

٤- في الوقف تحبس العين ، أي يمنع نقلها وانتقالها ، وتسبّل منافعها للموقوف عليهم . لكن في الائتمان العام رغم أنّ العين لا تحبس ، لكن يمكن

اشتراط الدوام ، فيتم تسهيل مال الإئتمان بنحو دائم في الجهة الخاصة ، وتسبيل المنافع للجهة أو الأشخاص . وبعبارة أوضح : إنّ فائدة الوقف من تسبيل المنفعة ، موجودة في الائتمان ، لكن لا يلزم أن تحبس العين ، فيحقّ للأمين (المتولي) أن ينقل أموال الائتمان ، وأن يستبدلها بأموال أخرى وفقاً لأوامر المالك ، أو العرف والقانون (٢٣) .

الخلاصة :

الوقف تشريع خيري له خصوصياته ، وقد صل إلى مرحلة مميزة من التكامل في صدر الإسلام ، ويمكن تقديمه إلى العالم إلى جانب الكثير من التشريعات الخيرية من قبيل التحبّيس ، والهبة ، والعارية ، والقرض ، والصدقة ، والوصية ، ليعطي نظاماً متكاملاً يكشف عن نظرية الإحسان في المذهب الاقتصادي الإسلامي ، يمكنها تغطية نقاط الضعف وملئ مناطق الفراغ التي يعجز عن ملئها القطاع الخاص ، والدولة ، فتؤمّن بذلك الاحتياجات الحقيقة للمجتمع بمنتهى الروعة والحكمة ، وبأداء مقدر .

المحور الثاني : بيان تعريفات الوقف وتصنيفاتها

تمتلك جميع المذاهب الفقهية الإسلامية نظريات وأحكام خاصة في الوقف ، وقدم كل منها تعريفاً خاصاً له . ويمكن إحصاء ١٨ تعريفاً للوقف لدى مختلف هذه المذاهب . ويمكن حصر هذه التعريفات في : أربعة أقسام متميزة هي :

القسم الأول :

(حبس أصل المال ، مع إبقاء ملكية الواقف له ، وتسبيل المنافع مؤقتاً أو دائماً وفقاً لما يراه الواقف) .

يختلف فقه أبي حنيفة ، والفقه المالكي ، عن سائر المذاهب الفقهية في مسألة أساسية في الوقف حيث ذهبوا إلى بقاء ملكية الواقف ، بينما اتفق الفقه الشيعي ،

والحنفي ، والشافعي ، والحنبلي ، على انتقال الملكية عن الواقف ، ومن هنا نرى أنَّ هذا الاختلاف أثر في تعريف الوقف ، لذا سنلاحظ أنَّ التعريف الذي قدّمه فقه أبي حنيفة ، والفقه المالكي للوقف ، يتنافى بوضوح مع تعريف سائر المذاهب الفقهية .

وقبل أن نتعرض لهذا القسم من التعريفات ينبغي التنبيه على أنه لا خلاف بين المذاهب الفقهية الإسلامية في وقف المسجد ؛ حيث اتفقت على أن المالك في وقف المسجد يقوم بفك ملكيته عن الوقف ، فلا يعود مالكا له ^(٢٤) . وإنّما البحث في وقف غير المسجد في فقه أبي حنيفة والفقه المالكي . وينبغي الالتفات إلى إن أبا حنيفة ورغم ذهابه إلى أن وقف غير المسجد بنفسه غير لازم ؛ لذا يبقى على ملك الواقف ، لكنه يرى لزومه في صورتين ^(٢٥) ، يصبح فيهما صدقة يدخل في ملك الله سبحانه ^(٢٦) .

وينسب المرغيناني صاحب الهداية (المتوفي سنة ٥٩٣ هـ . ق) إلى أبي حنيفة هذا التعريف : « الوقف هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة » ، وكذلك نسبه إليه كل من النسفي صاحب الكنز (المتوفي سنة ٧١٠ هـ . ق) والتمرتاشي صاحب تنوير الابصار (المتوفي سنة ١٠٠٤ هـ . ق) ^(٢٧) .

وعمدة الإشكال على هذا التعريف - بعد تجاوز مخالفة القول ببقاء ملكية الواقف للإجماع - : هو إنه تعريفٌ للتحبيس لا الوقف .

ويرد عليه إشكال آخر وفقاً لمباني فقه أبي حنيفة وهو : إن إطلاق عبارة « التصديق بالمنفعة » يقتضي أن يُصرف الوقف على الفقراء ؛ لأنهم مصرف الصدقات ، فيلزم على هذا التعريف عدم صحة الوقف على النفس ، وعلى الأغنياء ، بينما يرى المذهب الحنفي صحته بشرط يُذكر فيه مصرفاً يشتمل على القرية ، كالفقراء واليتامى ؛ وعليه فهذا التعريف ليس جامعاً ولا مانعاً ^(٢٨) .

ويقدّم ابن عرفة وهو من فقهاء المذهب المالكي تعريفين للوقف أحدهما من حيث هو مصدر ، والآخر من حيث هو اسم فيقول :

تعريفه من حيث هو مصدر : « هو إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازماً بقاءه في ملك معطيه ولو تقديراً » .

وتعريفه من حيث هو اسم : « ما أعطيت منفعته مدة وجوده لازماً بقاءه في ملك معطيه ولو تقديراً » .

ويوافق المالكية أبا حنيفة في بقاء الوقف على ملك الواقف ، لذلك يذهبون إلى جواز الوقف المؤقت ^(٢٩) .

ويفيد قوله في التعريف « إعطاء منفعة شيء » أن ما يعطى هو منفعة الموقوف ، لا عينه ، خلافاً للهبة التي يعطي فيها الواهب العين نفسها ، وأيضاً الشيء أعم من المال والعقار ، مضافاً إلى أن الوقف دائم ، خلافاً للإعارة ، والعمرى ، فالمعير يحقّ له الرجوع متى شاء ، وإذا مات المعير ينتقل مال العارية إلى ورثته ، وفي العمرى إذا مات المعمر تنتقل العين إلى المعمر له ، أو لورثته .

وأضيف قيد « مدة وجوده » إلى التعريف ليفيد تأييد الوقف .

لكن العدوي يرى أن عبارة « مدة وجوده » ليست قيداً ، والوقف المؤقت جائز أيضاً . ولا يمكن بيع العين الموقوفة مع إبقاء الوقف ، فيجب بقاءها في ملك المعطي ، لذلك ورد في التعريف : « لازماً بقاءه في ملك معطيه » ، لكن في الهبة يمكن بيع العبد حتى إذا وهبت خدمته مع رضا الموهوب له ، ولا يلزم بقاءه في ملكيته طوال مدة الهبة . وقيد « ولو تقديراً » يمكن عوده إلى « ملك » ، يعنى إذا تم تملك الدار فهو حبس ، ويحتمل عوده إلى « إعطاء » . وبناءً على هذا سيكون المراد من التقدير هو التعليق . [= داري حبس على من سيكون] .

ولم يرجّح فقهاء المالكية أياً من هذين الاحتمالين ؛ لأنهم يجوزون الوقف المعلق (٣٠) .

ولقد واجه هذا التعريف عدة انتقادات ، منها :

إنّ هذا التعريف يصحح الوقف المؤبد لا غير ، بينما يرى فقهاء المالكية صحة الوقف المؤقت أيضاً ، إذن التعريف ليس جامعاً ، كما صرح به ابن الحاجب من فقهاء المالكية .

لكن العدوي أجاب إن لفظ [صيغة] الوقف دون قرينة يفيد التأييد ، والتوقيت يحتاج إلى قرينة ، فلفظ الوقف حقيقة في المؤبد ، مجاز في المؤقت ، والتعريفات ناظرة إلى المعاني الحقيقية لا المجازية ، إذن التعريف جامع لأفراده (٣١) .

لكن الإيراد الأساسي على تعريف العدوي : هو أنّه لم يذكر فيه اللفظ [الصيغة] ، فاكتمى بقوله : إعطاء المنفعة . لذلك قدم فقهاء المالكية تعريفاً آخر يشمل الوقف المؤقت أيضاً ، والتعريف هو : « جعل منفعة مملوك ولو بأجرة أو غلّته لمستحق بصيغة مدة كما يراه المحبس » (٣٢) .

القسم الثاني :

(الوقف صدقة جارية)

لعل أول فقيه صرح بكون الوقف صدقة يشترط فيه القرية هو الشهيد الأول رحمته الله حيث قال : « وهو الصدقة الجارية ، وثمرته تحبب الأصل وإطلاق المنفعة » (٣٣) .

وأما الفقيه المعاصر الطباطبائي اليزدي (صاحب العروة) فقد جعل الوقف قسماً من الصدقات ، وصرح بأنه صدقة جارية ، ثم أردف ذلك مفسراً إياه بأنه تحبب الأصل وإطلاق المنفعة (٣٤) .

وأما فقهاء الإمامية المتقدمين^(٣٥)، وفقهاء الزيدية^(٣٦)، وفقهاء الحنبلية المعاصرين^(٣٧)، والنووي والمناوي الشافعي^(٣٨)، فقد لوحوا إشارة وبالدلالة الالتزامية من خلال ذكر قصد القرية في تعريفاتهم إلى كون الوقف صدقة، وبما أن الشيء الموقوف تبقى عينه، فمن الواضح بقاء الأجر والثواب عليه ما دام موجوداً، ومن هنا يقال للوقف صدقةً جارية.

والجواب عن هذا القسم من التعريفات هو: أنه يشير تصريحاً، أو تلميحاً إلى أن الوقف صدقة، وتقدّم في بداية هذا المقال الإشكال الوارد على هذا القول.

القسم الثالث :

(الوقف عقد أو إيقاع يحبس فيه الأصل وتطلق المنفعة)

وهذا القسم يمكن أن يُنسب إلى كل من ذكر السبب في تعريف الوقف، سواء عرفه بأنه عقد أم إيقاع.

فالفقيه الزيدي شمس الدين السناعي (المتوفي ٥٧٣ هـ . ق) يرى أن الوقف صدقة إيقاعية، تذهب منافعها إلى الآخرين . وتقسم الصدقة إلى قسمين :

الأول : الصدقة المتعارفة التي يصير فيها المتصدّق عليه مالكا للمال، فتحتاج إلى قبول حالها حال الهبة، ولذا تكون عقداً .

الثاني : ما يصير فيه المتصدّق عليه مالكا للمنافع والأرباح فقط، فلا يحتاج إلى قبول، ولا يجوز إلا في ما فيه قرينة^(٣٩).

يشير المحقّق الحليّ في شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام في تعريف الوقف إلى أنه عقد، ويذكر سبب التحبّيس والتسبيل، فيقول: « الوقف : عقد ثمرته تحبّيس الأصل، وإطلاق المنفعة »^(٤٠).

وبعده عرّف كلّ من العلامة الحلي والمحقّق الثاني الوقف بأنه عقد يفيد تحبيس الأصل وإطلاق المنفعة (٤١).

وأيد صاحب مفتاح الكرامة هذا التعريف ، ونسبه إلى كل من (التنقيح) ، و (إيضاح النافع) ، و (الكفاية) (٤٢). واستحسنه صاحب الجواهر (٤٣).

والجواب عن هذا القسم من التعريفات التي عرّفت الوقف بسببه ، هو : أنّ الوقف سواء كان عقداً أم إيقاعاً ، حاله حال سائر العناوين الفقهية اسمٌ للسلوك والفعل الذي هو مسببٌ ومتعلّقُ العقد أو الإيقاع ، فإذا فرضنا أنّ الوقف عقد ، فالعقد والوقف كلاهما من الأسماء الصادرة عن الفاعل ، لكن عقد الوقف هو تلك الرابطة الأكيدة التي تنشأ بين طرفين وهما الواقف والموقوف عليه ، وبهذا الاعتبار يكون عقداً يتفق فيه الطرفان على إلزام معين . لكن بما أن هذا التعهد المتفق عليه له متعلّق وهو ما عُقد عليه ، وهو كونه عطية محبوسة لتصل منافعتها إلى الموقوف عليهم ، فبهذا اللحاظ يطلق عليها عنوان الوقف . لذا يطلق الوقف على متعلّق هذا العقد ، وهو المسبب عن العقد أو الإيقاع .

ولهذا السبب تصحّ إضافة العقد أو الإيقاع إلى الوقف إضافة السبب إلى المسبب ، وليست هذه الإضافة بيانية ، ولا العلاقة بينهما علاقة الجزء بالكل ، بل الإضافة من باب إضافة السبب إلى المسبب ، وبين هذين فرق .

والخلاصة : وبعبارة فنية : « إن حيثية كون الوقف عقداً أو إيقاعاً ، غير حيثية كون العقد عقداً ، أو الإيقاع إيقاعاً » (٤٤).

القسم الرابع :

(الوقف تحبيس الأصل وإطلاق المنفعة)

وهذا القسم من تعريفات الوقف هو التعريف المشهور ، فقد عرّف الوقف في الفقه الشيعي الإمامي كلّ من الشيخ الطوسي (٤٥) ، والشهيد الأول ، والشهيد

الثاني ، والمحدث البحراني ، والإمام الخميني بأنه : « تحبیس الأصل وتسبیل المنفعة » ^(٤٦) . لكن الإمام الخميني وبعض الفقهاء المتأخرين استعملوا مصطلح « عين » بدلا عن « أصل » .

وفي الفقه الحنفي فإنّ أبا يوسف والشيباني صاحبا أبي حنيفة ^(٤٧) رفضا القول بجواز الوقف ، وملكية الواقف ، واختصاصه بالفقراء كما هو مذهب فقه أبي حنيفة ، لذا نرى فقهاء الحنفية من قبيل الإمام محمد الخطيب التمرتاشي صاحب (تنوير الأبصار) ينسب إليهما تعريف الوقف بأنه : « حبسها ، أي العين ، على ملك الله تعالى ، وصرف منفعتها على من أحب » . ويضيف النحسكفي إلى التعريف كلمة « حكم » بعد كلمة « على » وقبل قوله « ملك الله تعالى » ، ليوضح بقائها على ملك الواقف ، وعدم انتقالها إلى ملك الآخرين ، فهي بحكم ملك الله سبحانه ^(٤٨) .

وقدم الفقه الشافعي نفس هذا المضمون بنحو إجمالي أو تفصيلي ، ويرى الماوردي أنّ الوقف عطية ، وعرفه وفقا لما جاء في الحديث النبوي بأنه حبس المال وتسبيل المنفعة ^(٤٩) . وعرف الخطيب الشربيني الوقف بنحو أكثر تفصيلا حيث قال : « حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود » ^(٥٠) . وقدّم كلّ من النووي والماوردي تعريفا مشابها مع إضافة قصد القرية إليه ^(٥١) .

وفي الفقه الحنبلي يبدو أن موفق الدين ابن قدامة هو أوّل من عرّف الوقف بالتعريف المشهور : « وهو تحبیس الأصل وتسبیل المنفعة » ^(٥٢) . وفي كتبه الأخرى استعمل كلمة الثمرة بدلا من المنفعة ، اقتباسا من الحديث النبوي .

ويرى الفقهاء الحنابلة أنّ سبب جمع الشارع بين مصطلحي التحبیس والتسبیل إنّما هو لتبيين حالتي الابتداء والاستمرار ؛ لأن حقيقة الوقف في

الابتداء هي تحبيس أصل المال ، وفي الاستمرار تسبيل وإطلاق المنافع . لذا قبل كثير من الحنابلة التعريف المتقدم^(٥٣) .

وبما أن هذا التعريف لم يتعرض لمالك العين الموقوفة بعد الوقف ، كما إن هذين التعريفين لم يصرّحا باشتراط القرية ، أو تعيين مصرف الوقف ، لذا اختار الفقهاء الحنابلة المعاصرين تعريفا مفصلا يصرح بقصد القرية ، تقدم ذكره في القسم الثاني من أقسام تعريف الوقف .

والإشكال الأساسي الذي يرد على التعريف المشهور هو : أنه خالٍ عن الجنس ، نعم تعريف الماوردي أشار إلى كون الوقف عطيةً ، وهو حقٌ حيث إن الوقف عطية ، تُحبس في البداية ، ثم تُصرف منافعها بعد ذلك في جهة عامة أو خاصة .

التعريف المختار للوقف وحقيقته :

رغم أن كبار الفقهاء تصدوا لتعريف الوقف ، إلا أن فقهاء آخرين انتقدوا هذه التعريفات ؛ لأنها ليست جامعة ولا مانعة ، ولا تعدو كونها من شرح الاسم ، لكننا حينما نصل إلى بحث مستثنيات عدم جواز بيع الوقف نرى أن فقهاء الشيعة الإمامية خاصة قدموا بحوثا عميقة وفي غاية الدقة حول (حقيقة الوقف) توضح بعض جوانب جنس الوقف وفصله .

الوقف ليس له حقيقة شرعية أو متشريعة :

البحث الأول :

هل الوقف مفهومٌ عرفيٌ ، ليس له حقيقة شرعية أو متشريعة ، أم له ذلك؟

ذهب البعض باعتبار غلبة قصد القرية في الوقف إلى أنه ليس من العناوين العرفية الصرفة ، بل إن الشارع تصرّف فيه بإضافة بعض المميزات له ، وحذف

بعضها منه ، لذا يمكن تصوير الحقيقة الشرعية له ، أو المتشرعية على أقل تقدير ^(٥٤) . ومقابل هؤلاء ذهب أكثر العلماء إلى أن الوقف باقٍ على معناه اللغوي ، وليس له حقيقة شرعية ولا متشرعية ، ومعناه هو نفس المعنى اللغوي « تحبب الأصل وتسبيل المنفعة » ^(٥٥) .

وضمن بحوث الصدقة الجارية تم بحث عدم وجوب قصد القرية في الوقف ، وإن كان أحوط .

الوقف مفهوم بسيط :

اختلف الذين عرفوا الوقف بأنه « تحبب الأصل وتسبيل المنفعة » (التعريف المشهور) في كونه أمراً بسيطاً أم مركباً ، وظاهر أكثرهم أن الوقف مفهوم بسيط ، وهو المنشأ للوقف أو الحبس (كاشف الغطاء ، وصاحب الجواهر و ...) أو للتمليك (الشيخ الأنصاري و ...) .

وذهب البعض إلى أن الوقف مفهوم مركب من التحبب والتمليك (الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي و ...) وينقل المرحوم الأراكي عن أستاذه (الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي) أن الوقف مفهوم مركب قائلاً : « الوقف بلحاظ التحليل العقلي له جزآن : الأول : التملك أو إيجاد علاقة خاصة بين المال والموقوف عليه ، والثاني : حبس المال عن التصرفات الناقلة . وهاتان الميزتان متحدتان في الوقف » ^(٥٦) .

وظاهر كلامه هو : أن الوقف لا يبطل حتى إذا زال حبس العين الموقوفة الذي يعتبر جزءاً أساسياً من مفهوم الوقف ؛ لبقاء الجزء الآخر وهو التملك أو إيجاد العلاقة الخاصة بين المال والموقوف عليه ، وحقيقة الوقف باقية أيضاً ، وعليه لا ترجع العين الموقوفة إلى الواقف .

واجه القول بأن مفهوم الوقف مركب إشكالا من ثلاث جهات :

الأولى : إنّ معنى الوقف في اللغة والاصطلاح واحدٌ وهو المنع (بمعناه المتعدي) أو السكون (بمعناه اللازم) ، ولم يجعل له الشارع أو المشرعة معنى جديداً .

الثانية : إنّ ما ورد في الحديث النبوي وكذلك في تعريف المشهور من أنّ الوقف : « تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة » لا يعدّ دليلاً على كون الوقف مركباً ، بل التسبيل لازم للحبس (٥٧) .

الثالثة : إنّ ماهية الوقف لا تتغير حسب تغير متعلقه ، سواء كان مسجداً ، أو مشهداً ، أو الفقراء ، أو العلماء ، أو الجسور ، أو الطرقات ، أو سوى ذلك . فإذا كانت ماهية الوقف هي التملك ، فهو تملك في كل الموارد ، وإذا كان تحبيساً فهو كذلك في كل الموارد ، ولا يكون تحريراً أحياناً ، وأخرى فك ملك ، وثالثة تملكاً (٥٨) .

وعليه ، يمكن القول بأنّ الوقف مفهوم بسيط ، لكن يبقى الكلام في هل انه تحبيس ، أو تملك ؟

حقيقة الوقف :

اختلف الفقهاء الكبار القائلين ببساطة مفهوم الوقف ، في حقيقة هذا المفهوم . فذهب بعضهم كصاحب الجواهر تبعاً للشيخ جعفر كاشف الغطاء إلى أنّ معنى الوقف تحبيس الأصل ، وذهب الشيخ الأنصاري وأتباعه إلى أنّ معناه التملك ، وهناك قول ثالث شاذ ذهب إليه الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء يتبنى أنّ حقيقة الوقف ليست تحبيس الأصل ولا التملك ، بل هي تغيير كيفية الملكية من الإطلاق إلى التقيد ، ويعبر كاشف الغطاء عن هذا المعنى قائلاً : « الوقف تقيد الإنسان ملكيته المطلقة » (٥٩) .

وفي مقام بيان الفوارق بين الوقف والحبس يذهب إلى الملكية قائلا : « إنه في الوقف منع نفسه عن التصرف بالعين مع بقائها في ملكه » (٦٠) . ثم يبحث آراء القائلين بالتملك ، ويردونها ببحث أقوال الداهيين إلى التحبيس .

هل حقيقة الوقف هي التملك ؟

ذهب الشيخ الأنصاري إلى القول بأن حقيقة الوقف هي تملك العين للبطون أو للجهة . وهذا التملك خاص ومقيد (٦١) ، وليس مطلق ، أي إنه تملك مستمر دائم لا ينقطع ، لذا لم يؤخذ فيه منع البيع ، بل إن منع البيع هو أثر شرعي لمثل هذا التملك (٦٢) .

وربما يُطرح السؤال التالي : كيف يحصل الارتباط بين التملك بمعناه اللغوي ، والوقف بمعنى الحبس ؟ ويجيب الميرزا الشيرازي عن هذا السؤال قائلا : « بما أنه لا يمكن حمل وقف الدار في قوله (وقفت الدار عليهم) على المعنى الحقيقي ، فينبغي الحمل على إيقاف الملكية لمصلحتهم بنحو لا تتعداهم إلى غيرهم ، وهذا الحمل أقرب من الحمل على إيقاف المنفعة لمصلحة الموقوف عليهم » (٦٣) .

ويشير الميرزا الشيرازي إلى أنه يستفاد من مطالعة كلمات الفقهاء وجود احتمالين في معنى هذا التملك .

الاحتمال الأول : إن ما يُنشأ بإنشاء الوقف هو التملك في الوقف مطلقا سواء في الوقف خاصا أم عاما (٦٤) .

والاحتمال الثاني : إن هذا التملك يختص بالوقف الخاص ولا يشمل الوقف العام (٦٥) .

وهنا يُطرح إشكال هام ، وهو إشكال لفظي نقضي مفاده : إذا كانت حقيقة الوقف هي التملك ، فينبغي أن يُقال بتحقيقه بلفظ « ملكتهم » وأمثاله ، بينما

يظهر من كلمات الفقهاء عدم تحققه بذلك ^(٦٦) ؛ لأنّ لازمه المجازية والاحتياج إلى قرينة زائدة تضاف إلى التملك في معنى الوقف ^(٦٧) .

وأما الإشكال الحليّ فحاصله : إن التملك غير حاصل في بعض الأوقاف ، من قبيل العين الموقوفة التي يستند جواز انتفاع الموقوف عليهم بها إلى حكم الشارع لا إلى تسليط الواقف . ومثاله المسجد ؛ لأنّ الواقف إنما يقصد جعله مسجداً فقط ، دون أن يقفه على المصلين ، أو على الصلاة ، ومن أحكام الشارع جواز الصلاة فيه ، بل جواز مطلق التعبد ، بل يمكن أن يقال : إذا وقف الأرض للصلاة ، لا يترتب عليه أحكام المسجد ، ومثال آخر : الموقوفات التي لا تفيد ملكية المنفعة ، ولا ملكية الانتفاع ، ولم يحكم الشارع بجواز الانتفاع بها ، وذلك من قبيل موقوفات الكعبة الشريفة ، أو المشاهد المشرفة ، حيث توقف لمجرد تزيين هذه البقاع المباركة ، وليس لانتفاع الزائرين ، أو المسلمين ، أو الخدمة ، أو القيم ^(٦٨) . نعم بعض الموقوفات يمتلك الموقوف عليه منافعتها ، لذا يجوز له نقل المنفعة بالإجارة ونحوها ، وذلك كالأوقاف الخاصة ، أو العامة الشبيهة بالخاصة ، من قبيل الدكان ، والبستان ، الموقوفة على الزائرين ، حيث يصبح الموقوف عليه مالكا لمنافع العين الموقوفة ، فيجوز له إجارتها .

والقسم الآخر من الموقوفات هو ما لا يملك الموقوف عليه منافعتها ، لكن يمتلك الانتفاع بها ، كالأوقاف العامة ، من قبيل المدارس ، والخانات ، الموقوفة للمسافرين ، وأمثالها ^(٦٩) .

والموارد الكثيرة من قبيل المساجد ، والمشاهد المشرفة ، والجسور ، والخانات ، وأمثالها ، التي لا يعقل فيها الملكية تعدّ دليلا قاطعا على أنّ حقيقة الوقف لا يمكن أن تكون هي التملك ^(٧٠) ، بل ذهب بعض الفقهاء إلى عدم وجود أي تملك في الوقف ، لذا لم يقبلوا حتى التسبيل بمعنى تملك الثمرة ، وحملوه على إباحة الثمرة ^(٧١) .

يقول الإمام الخميني في تحرير الوسيلة : « لا يبعد إن يكون اعتبار الوقف في جميع أقسامه إيقاف العين لدر المنفعة على الموقوف عليه ، فلا تصير العين ملكاً لهم ، ويخرج عن ملك الواقف » (٧٢) . وفي الحقيقة هو يرى أن سبب عدم صيرورة العين ملكاً لأحد راجع إلى ماهية الوقف ، وهو إيقاف العين لدر المنفعة على الموقوف عليه ، ويرى أيضاً أن الوقف حقيقة واحدة في جميع الموارد ، والوقف على الجهة العامة ليس في الوقفية ممتازاً عن الوقف الخاص ، بل امتيازهما بالمتعلق بعد اشتراكهما في الحقيقة ، وكذا سائر الأقسام ، فعلى ذلك لو كان بعض أقسامه مما لا يعقل فيه الملكية والمالكية كالأمثلة المتقدمة نستكشف منه أن الوقف بما هو ليس تمليكاً ولا قصراً للملكية ، فلا بد من تعريفه بوجه يدخل فيه جميع موارد مع الغض عن متعلقاته ، فما يظهر من بعضهم من أن الوقف قد يكون تحريراً وقد يكون تمليكاً لا ينبغي أن يصغى إليه (٧٣) .

حقيقة الوقف هي تحبیس الأصل :

يستفاد من المعنى اللغوي للوقف أنه يدل على تمكث في شيء ، ثم يُقاس عليه ، وهو ما أشار إلى جذوره في مقاييس اللغة (٧٤) من قبيل الوقوف في عرفات ومعناه نوع من المكث في مكان وزمان خاصين ، ومصطلح وقف مصدر « وَقَفْتُ الدابةَ وَوَقَفْتُ الكلمةَ وَقْفًا » ، وهو متعدي ، ومعناه الإجماع على المكث ، والتسكين ، والإيقاف . وإنما يصير هذا الاصطلاح لازماً حينما تقول « وَقَفْتُ وَقُوفًا » ومصدره الوقوف بمعنى المكث والسكون والوقوف .

والوقف في الاصطلاح الفقهي مأخوذ من المصدر المتعدي بمعنى الإيقاف ، لا اللازم بمعنى السكون وعدم التحرك : لأن مصدر اللازم هو الوقوف ولا ينسب إلى الواقف (٧٥) . الوقف بمعناه المتعدي يأخذ مفعولاً ثانياً بإضافة حرف (على) ويكون بمعنى الحبس والمنع ، تقول : « وَقَفَ الأرضَ على المساكين [وفي الصحاح للمساكين (٧٦)] ، وَقَفًا : حبسها » (٧٧) .

وبيّن الإمام الخميني أنّه مع التعدية بعلى المقتضية للعلو كأنّه جعل العين في الاعتبار على رأس الموقف عليه لا تتعده ، ليدر منافعها عليه ، ولا تتعدى المنافع عنه (٧٨) .

والحبس بمعنى الموقف وجمعه « حُبُسُ » . والصيغة الأصلية للوقف مضافا إلى « وقفت » ، « حَبَسْتُ ، وأحبست » . تقول « حَبَسَ الْفَرَسَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ أَحْبَسَهُ ، فهو مُحَبَّسٌ وَ حَبِيسٌ ، وَالْأُنْثَى حَبِيسَةٌ ، وَ الْجَمْعُ حَبَائِسُ (٧٩) » (٨٠) .

حينما يُنشئ الواقف الوقف يكون معناه مصدري ، وحينما يتحقق يصبح معناه اسم مصدري ، ومن هنا حينما يؤسّس للوقف في مجتمع ، ستنبثق عنه مؤسّسة الوقف ، وهو ما يعتبر مسامحة (اسم المصدر) أو نتيجة المصدر الناشئ بواسطة الواقف ، وما دوّنه قانون الوقف ، والقانون المدني (٨١) .

تقدّم أنّه ليس للوقف حقيقة شرعية أو متشرعية ، فهو مستعمل في معناه اللغوي . ولقد استدل كبار الفقهاء في مسألة جواز أو عدم جواز البيع بأدلة توضّح إلى حد ما رويتهم لحقيقة الوقف ، فهناك عدة آراء للقائلين ببساطة حقيقة الوقف بمعنى التحبّيس :

١ - الوقف بمعنى التحبّيس ، وهو مساوٍ للسكون والإسكان ، ومقابلٌ للتحرك والحركة في أنواع الانتقالات والتغييرات . والمقصود من الحبس الاصطلاحي هو المنع من التصرفات ، وهو ظاهر الجواهر تبعا لشرح القواعد لكاشف الغطاء . لذا تتنافى حقيقة الوقف مع جواز المعاوضة . والنتيجة : هي أن ما يُبطل الوقف هو جواز التصرف ، لا التصرف (٨٢) .

والجواب عن هذا الرأي هو : أنّ الحركة وعدمها في الوقف لا تلاحظ بالمعنى المتعدي ، نعم ، في معناه اللازم يكون سكونا ، وهذا لا ربط له بالمعنى المصطلح

للووقف ، ولذا لا يخطر في ذهن الواقف أثناء بيان صيغة الوقف شيء سوى عنوان « الوقف على فلان أو على كذا » ، فالوقف على الشخص أو الجهة مقابل التجاوز عنه ، فإذا وقف على شخص صار هو الموقوف عليه ، أي وقف عليه ولم يتعد عنه إلى غيره .

هذا ، لو سلم لحاظ عدم الحركة والوقوف عن الحركة في الوقف ، ولكن الظاهر عدم لحاظها في الوقف ، فلا ينتقد في ذهن الواقف إلا عنوان الوقف على فلان أو على كذا ، وعلى ما ذكرناه ليس بين ماهية الوقف وجواز النقل أو نفس النقل مضادة ومنافرة ^(٨٣) .

٢ - ويتبنى المحقق النائيني رأياً شبيهاً بالرأي الأول ، حيث يقول : « ان مهية الوقف عبارة عن ايقاف المال وبالفارسية [واداشتن آن در محلى] بحيث لا يمكن أن يتحرك عن محل وقوفه إلى محل آخر فكأنه صار مقطوع الرجلين ، وهذا المعنى هو المنشأ بانشاء الواقف وقد تعلق به الامضاء وإذا كان بمهيته غير قابلة للنقل والتبديل من مكان إلى مكان آخر وصار بماله من المهية ممضاة عند الشارع فلا يقبل النقل والانتقال ولا يجوز بيعه فيكون عدم جواز بيعه موافقاً مع القاعدة ولو لم يكن اجماع على عدم جوازه فضلاً عن كونه إجماعياً أيضاً ودلّ عليه الاخبار » ^(٨٤) .

٣ - ظاهر كلام صاحب الجواهر أن الوقف ليس مساوياً للمنع من التصرفات ؛ لأنّ المنع عن النقل والانتقال من الآثار الحقيقية للوقف ، لذا لا يُعقل أن يكون هذا الأثر والمحمول ، موضوعاً للوقف ، وبتعبير مسامحي : لا يمكن أن يكون جنساً له ^(٨٥) . بل الوقف بمعنى منع خروج العين الموقوفة عن وصفها السابق ، أي إبقاء نسبتها إلى الواقف المالك ، ولازم هذا المنع هو الحبس في ملك الواقف ، لكن بما أن هذه الملكية لا ثمرة لها للواقف ، يُستنتج أن هذا الحبس في الملك لازمه الخروج عن الملك ، لذلك عرّف جمع من الأصحاب الوقف بأنه « تحبيس

العين » وبما أنَّ الداعي والدافع وراء المنع والحبس هو انتفاع الموقوف عليهم من منافع العين ، عطفوا على عبارة « تحبیس العين » عبارة « تسبیل المنفعة » .

فحقيقة الوقف المنع عن خروج العين الموقوفة عن ملك الواقف وإبقائها فيه من حيث البناء والالتزام ولازمه الالتزام بأنَّها لا تباع ولا توهب ولا تورث ، فعلى هذا يكون عدم جواز بيعها بالمعنى الاسم المصدري ممَّا جعله الواقف والتزم به وبني عليه ، فیدلّ الحديث على إضائه وأنَّ التزامه به نافذ ونتيجته عدم الجواز في الشرع ^(٨٦) .

وفي معرض الإجابة عن هذا الرأي يقال : كأنَّه تم تجاهل أنَّ الوقف إعطاء مجاني ، وفك ملك قطعي ، وعليه : يكون المنع عن خروج العين الموقوفة عن ملك الواقف مخالف لظاهر الوقف ، رغم التوجيهات المذكورة لدعم هذا القول .

٤ - الوقف فك ملك وإيقاف وإبقاء المال لانتفاع الموقوف عليهم لا لملكهم .
يذهب الإمام الخميني خلافاً للقول المتقدم بعدم الخروج عن ملك الواقف ، إلى أنَّ الوقف هو إخراج عن ملك الواقف ، وإبقاء على المال لانتفاع الموقوف عليهم ، وعليه ، فإنَّ التحبیس هو حقيقة الوقف ، ومقدمة للتسبیل ^(٨٧) . وتم التأكيد هنا بحقّ على فكّ الملك الذي هو عبارة أخرى عن كون الوقف عطية ، وهو بلحاظ الرتبة سابق على الإيقاف ، لا أنَّه لازم للإيقاف كما ادّعاه صاحب العروة ^(٨٨) .

ويبقى إشكال في كلام الإمام الخميني وهو : إنَّ فكّ الملك والإيقاف حقيقتان مرتبطتان ، وليستا حقيقة واحدة ، وعليه ، فإذا قلنا إنَّ التحبیس بسيط ينبغي أن يكون بنفس معناه اللغوي وهو الإيقاف ، نعم ، كما أنَّ انتفاع الموقوف عليهم يعد هدفاً وداعياً لإيقاف الواقف ، فإنَّ فكّ الملك وكون الوقف عطية يعتبر مقدمة لازمة للإيقاف الدائم ، ولمنع ندم الواقف . وعليه ، فإنَّ فكّ الملك يكون متقدّم

درجة ورتبة على الإيقاف ، والإيقاف بهذا اللحاظ متقدّم على انتفاع الموقوف عليهم .

٥ - يقول الشيخ المظفر في بيان ماهية الوقف : « حقيقة الوقف هي إيقاف الشيء في مكانه ، وتثبته بنحو لا يزول ، فهو من قبيل إيقاف الأشياء في الخارج (كالمباني وأمثالها) ، فإنشاء الوقف هو اعتبار هذا المعنى من الدوام والثبات ، وبهذا يكون الإيقاف تثبيت وحبس اعتباري ، من قبيل إنشاء البعث في صيغة الطلب ، حيث يكون اعتبار البعث والتحريك خارجي ، ومن هنا فحينما يمضي الشارع هذا الاعتبار ، يصبح الشيء ثابتاً وواقفاً بحكم الشارع ، ولا يزول هذا الثبات إلا بحكم الشارع ، لذا لا يجوز بيع الوقف إلا بإذن الشارع ، لأن جواز البيع يتنافى مع حقيقة الوقف التي أمضاها الشارع » (٨٩) .

لذا فإنّ الشيخ المظفر كالمحقّق النائيّني يُدخل المشرّع والمقنّن في ماهية الوقف وهي ملاحظة صحيحة ، والملاحظة الأصح هي : إيقاف الشيء في مكانه وجعله ثابتاً بنحو لا يزول .

والشيخ المظفر يستنبط من هذا المطلب كسائر الفقهاء عدم جواز البيع وسائر التصرفات الناقلة فيقول : « فإذا صدر البيع زال عن محلّه ، وإلا فلا معنى لكون الجواز مزيلاً له » (٩٠) .

ويمكن أن نستنبط من هذا المعنى اللغوي المعنى الاصطلاحي من استمرار وثبات المال بنحو لا يزول ، لذا يمكن أيضاً استفادة ثبات قيمة الثروة الموقوفة طوال الزمان .

وبالنتيجة : يكون ثبات ودوام وعدم زوال العين الموقوفة أصل في تعريف الوقف ، ينبغي الالتفات إليه في نظام الوقف الذي هو أساس عقد الوقف ، وينبغي أيضاً أن يمتلك كلّ من الواقف ، والمتولي ، والناظر ، والقاضي ، وحاكم الشرع ،

ونفس الموقوف عليهم رؤية صحيحة للوقف ، وثبات قيمته طوال الزمان ؛ لأنّ نفس ثبات قيمة العين طوال الزمان هو نوع من تحبيس العين .

تحليل ماهية الوقف

اقتربنا من الانتهاء من تعريف الوقف ، وتوصلنا إلى الخصائص التالية للوقف :

- ١ - الوقف ليس له حقيقة شرعية ولا متشرعية .
- ٢ - مفهوم الوقف واحد في جميع الموارد (من قبيل المساجد ، والجسور ، والفقراء ، و ...) وليس له معنى خاص في كل مورد .
- ٣ - الوقف حقيقة بسيطة ، بمعنى أنه ليس مركب من أجزاء ، كالتحبيس والتملك ، بل حقيقته مجرد الإيقاف ، ولا يدخل التملك في حقيقة الوقف .
- ٤ - تنحلّ ماهية هذا الإيقاف بالتحليل الذهني إلى ثلاث مراتب : المرتبة الأولى وفيها يتمّ فكّ الملك اختياراً (إعطاء دائم) ، ثمّ في المرتبة الثانية يتمّ إيقاف وتثبيت وإبقاء العين من جهة القيمة ، ومن جهة عدم النقل والانتقال أيضاً ، ثمّ في المرتبة الثالثة يتحقّق نفع الموقوف عليهم .

٥ - في تحليل المرتبة الأولى من الوقف أي فكّ الملك ، يُطرح إشكال وهو : لماذا لم يذكر النبي ﷺ فكّ الملك في قوله ﷺ « حبّس الأصل وسبّل المنفعة » ؟

ويجاب عنه : هناك قرينة مقامية وهي إن أصل (الإعطاء الدائم) أخذ مسلماً مفروضاً ، والنبي ﷺ بيّن للمعطي طريق الوقف .

وعليه ، فمن عنده نيّة الإعطاء الدائم لشيء من ماله ، فهناك العديد من الطرق أمامه ، أحدها الوقف ، أو التحبيس .

٦ - في تحليل المرتبة الثانية من الوقف (أي الإيقاف) ، يمكن أن يقال : إنّ العين الموقوفة باعتبارها شخصاً اعتبارياً تمتلك نظاماً للوقف اسمه عقد الوقف يُدرج فيه طريقة وقف العين وتثبيتها ، وكيفية استيفاء المنتفعين للمنفعة في الأوقاف العامة والخاصة ، وهو ما يدخل ضمن المرتبة الثالثة من الوقف .

٧ - فكّ الملك في الوقف اختيار ومعقول ، أي بنحو الإبراء وإبعاد المال عن نفسه بحيث لا يعتبر تركاً للمال ، وبعبارة أخرى : إنّ فكّ الملك في الوقف لا يكون ناشئاً عن اضطرار خاص للتخلص من ماله ، بينما يكون بعض أنواع فكّ الملك فيها اضطرار ، أو إكراه ، من قبيل ترك المالك أرضه العامرة والهجرة إلى مناطق أخرى ، دون أن يهبها لأحد ، ودون أن يرجع إليها .

٨ - بعد أن يفكّ الواقف ملكه لن يستطيع استعادته ثانية ، فيختلف الوقف عن العطايا الأخرى من قبيل أنواع التحبيس (العُمري ، والرقبي ، والسكنى) حيث يستطيع الحابس استعادة ماله ، وكذلك العارية ، والهبة غير المعوضة ، وبعض أفراد الائتمان التي ليس فيها فكّ ملك ، لذلك نستطيع مسامحةً أن نجعل الجنس في تعريف الوقف هو (فكّ الملك) رغم أنّ جعل الجنس لحقيقة بسيطة كالوقف لا يخلو من ضعف .

٩ - يخرج عن تعريف الوقف بقيد إيقاف المال في القيمة والمنع من التصرفات الناقلة وعدم ملاحظة التملك ، أنواع العطايا الدائمة من قبيل الهبة المعوضة ، والصدقة ، والوصية ، وبعض أفراد الائتمان ، التي ينشأ فيها تملك للمنتفع ، ولذلك يمكن اعتبار الإيقاف فصلاً مميزاً في تعريف الوقف .

١٠ - تخرج بقيد (فكّ الملك) كلّ العقود والإيقاعات التي تكون مقابل عوض وليست عطية ، من قبيل البيع ، والإجارة ، والشركة ، وسائر عقود وإيقاعات باب

التجارة ، التي ليست فكّ ملك ولا عطية ، حتى يخرج القرض ؛ لأنّه فعل خيرٍ غير مجاني .

١١ - فكّ الملك الوقفي يمكن أن يكون مع قصد القربة ، فيسمى الوقف حينئذٍ صدقة جارية ، ويترتب عليه الأجر الأخروي ، ويمكن أن يكون بلا قصد قربة ، فلا يعتبر صدقة ، ولا يترتب عليه سوى الذكر الحسن ، والمكانة الاجتماعية .

التعريف النهائي للوقف :

يمكن الوصول إلى تعريف الوقف بتحليل ماهيته وفقاً لما هو متّبع في الدراسات الدينية (الحوزوية) ، فيذكر في التعريف الجنس والفصل وإن كان ذلك لا يخلو من مسامحة كما تقدم ، ويُذكر الهدف أيضاً . وهذا التعريف كالآتي :
« الوقف : عطية دائمة للمال ، يبقى أصله ثابتاً ، لتصل منافعه إلى المنتفعين » .

الجنس في هذا التعريف هو (عطية دائمة) وهو مساوٍ لفكّ الملك ، والدوام لازم لفكّ الملك لا أنّه جزء لا ينفك عن الوقف ، وفي علم الاقتصاد كلّ ثروة تشتمل على مالية ودخل ، مثلاً البيت أو الأرض مال يبقى أصله ، وفيه دخل باسم الإيجار ، أو أنّ الأسهم مال ، يبقى أصله كمال بقيمة اسمية ، وفيه دخل باسم الربح الذي يستوفى شهرياً أو سنوياً حسب الاتفاق ، والسلع التي تدوم من قبيل السيارة ، والثلاجة ، وغيرها تعدّ مالا يبقى أصلها بعنوان المال ، وفيها دخل بعنوان الإجارة ، وهو النفع الحاصل منها ، نعم السلع التي لا تدوم من قبيل الأطعمة لا يمكن وقفها ؛ لأنّ أصلها يتلف بالانتفاع .

وهذا التعريف جامع لكلّ أفراد الوقف ، سواء المساجد ، أو المشاهد ، أو الجسور ، أو الأسهم التجارية ، وغيرها ، وسواء الوقف الخاص أو العام ؛ فيشمل كل هذه الموارد ، ومانع عن دخول الأغيار ، من قبيل الصدقة ، والعارية ، والائتمان ، والعُمري ، والسكنى ، والرُقبي ، وغيرها .

نتيجة البحث :

من خلال تصنيف وتقسيم تعريفات الوقف التي قدمها الفقه الإسلامي ونقدها وصلنا إلى التعريف التالي :

« الوقف : عطية دائمة للمال ، يبقى أصل المال فيها ثابتاً ، لتصل منافعه إلى المنتفعين » .

وهذا التعريف موافق للمشهور ومطابق للحديث النبوي من جهة ، ومن جهة أخرى يشتمل على جنس وفصل ، وهو مانع وجامع ، وكذلك استعمل كلمة « أصل » بدلاً من « عين » ليشمل كل الأفراد والمجتمعات ، وبذلك يمكن الاستفادة من هذا التعريف وقيوده في مختلف مستويات التقدم الاقتصادي من أجل تنمية وتطوير تشريع الوقف باستخدام الآليات الاقتصادية الحديثة .

اهتمت هذه المقالة في تعريفها للوقف بعدة جهات :

أولاً : إنها حددت التمايز بين الوقف وسائر العقود والإيقاعات في دائرة الاكتساب والعمل ، وفي دائرة الإحسان ، وبهذا حصل تفكيك لمجال العدالة عن مجال الإحسان ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تمّ تمييز الإحسان في الوقف عن سائر أنواع الإحسان ، وتفصيل هذه المسألة يتطلب مقالة مستقلة .

ثانياً : قامت بعض البلدان من قبيل ألمانيا ، وسويسرا ، والبرازيل ، بإنشاء مؤسسات خيرية تشبه الوقف إلى حد كبير ؛ حيث يشتركان في فكّ الملك (وهو المرتبة الأولى من مراتب تحقق الوقف) ، ولوحظ فيهما أيضاً انتفاع المنتفعين (المرتبة الثالثة من تحقق الوقف) ، لكن المرتبة الثانية وهي الحبس عن النقل والانتقال لا توجد في هذه المؤسسات ، لكنها تشتمل على تثبيت قيمة الأموال ، بل وزيادتها .

ثالثاً : إنّ اختلافات هذا التعريف تؤدي إلى اختلافٍ في النتيجة . فمثلاً إذا لوحظ في تعريف الوقف مصلحة الموقوف عليهم سواء عامين أو خاصين ، فبعد تحقق الوقف يصير هذا النفع مصلحة من مصالح المسلمين عامة أو طائفة منهم ، لذا تقع على الولي الفقيه مسؤولية الحفاظ على مصالحهم ، ولا يجوز له الإهمال المؤدي إلى ضياعها ^(٩١) . ويكون الحفاظ على مصالح الموقوف عليهم سبباً لتدخل الولي الفقيه والحكومة الإسلامية لمنع أي فشل في أداء مؤسسة الوقف .

الهوامش

- (١) عضو الهيئة العلمية في قسم الاقتصاد في مركز البحوث والثقافة والفكر الإسلامي [پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی] .
- (٢) الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ، مؤسسة دار العلم ، ط ١ ، بلا تاريخ : ٦٢ .
- (٣) الإمام الشافعي ، محمد بن إدريس ، الأم ، دار الفكر ، بيروت ١٤٠٣ هـ ، ٧ : ٥٣ .
- (٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الامامية ، تحقيق محمد تقي الكشفي ، المكتبة المرتضوية - طهران ، ١٣٨٧ ش ، ٣ : ٢٨٦ .
- (٥) ابن إدريس الحلبي ، محمد بن منصور ، الحاوي لتحرير الفتاوي ، جامعة المدرسين - قم ، ١٤١٠ هـ ، ٣ : ١٥٢ .
- (٦) راجع : آل كاشف الغطاء ، محمد الحسين ، تحرير المجلة ، المكتبة المرتضوية - النجف ، ١٣٥٩ هـ ، ٥ : ٧١ .
- (٧) راجع : الصانعي ، الشيخ يوسف ، درس الخارج الفقه (الوقف) الدرس الأول ، <http://www.saanei.org> . كاتوزيان ، ناصر ، حقوق مدني (فارسي) ، عقود معين ، الجلد الثالث ، مكتبة گنج دانش ، ط ٣ ، ١٣٧٧ هـ . ش ، ١٤٣ - ١٤٤ .
- (٨) راجع : لجنة من الأساتذة ، المعجم الوسيط المدرسي ، باشراف د . صلاح الدين الهواري ، دار ومكتبة الهلال - بيروت ، بلا تاريخ : ٩٣٦ ، ابن منظور ، محمد بن مكرم ، دار صادر - بيروت ، ط ٣ ، لسان العرب ، ١٤١٤ هـ ق ، ١٠ : ١٩٦ . الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ، تحقيق / السيد أحمد الحسيني ، كتاب فروشي مرتضوي - طهران ، ط ٣ ، ١٤١٦ هـ ق ، ٥ : ٢٠٠ . الراغب الأصفهاني ، حسين بن محمد ، مفردات ألفاظ القرآن ، (دار العلم - بيروت ، الدار الشامية - سورية) ١٤١٢ هـ ق : ٤٨٠ .
- (٩) راجع : الميرزا القمي ، أبو القاسم بن محمد حسن ، جامع الشتات في أجوبة السؤالات ، مؤسسة كيهان - طهران ، ١٤١٣ هـ ق ، ٤ : ١٠٣ .
- (١٠) راجع : الطباطبائي ، محمد كاظم بن عبد العظيم ، ملحقات العروة الوثقى (تكملة العروة الوثقى) ، مكتبة الداوري - قم ، بلا تاريخ : ٤٨٢ .

- (١١) هذا بناء على القول بتملك الموقوف عليهم ، أما إذا قلنا بزوال ملك الواقف للعين فقط ، وعدم انتقال الملكية إلى الموقوف عليهم ، بل تصبح العين الموقوفة شخصاً اعتبارياً ، فحينئذ لن يكون لدينا مثل هذا الأصل من الأساس .
- (١٢) راجع : اسماعيل بور قمشه اي قمي ، محمد علي ، الباقيات الصالحات (كتاب الوقوف والصدقات) ، مطبعة سليمان زاده - قم ، ١٣٨٧ ش ، : ٣٣ .
- (١٣) الكليني ، الكافي ، ١٤٠٧ ق ، ٧ : ٤٩ .
- (١٤) العاملي ، السيد محمد ، مدارك الأحكام ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ط ١ ، ١٤١٠ هـ . ق ، ١ : ١٢ .
- (١٥) راجع : اسماعيل بور قمشه اي قمي ، محمد علي ، الباقيات الصالحات (كتاب الوقوف والصدقات) ، مطبعة سليمان زاده - قم ، ١٣٨٧ ش ، : ٣٠ .
- (١٦) الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ١ : ٥٩١ .
- (١٧) المصدر السابق ٢ : ٥٦ .
- (١٨) الوصية على ثلاثة أقسام : التملكية ، والعهدية ، والفكية . والوصية التملكية هي : أن يوصي ببعض تركته لزيد أو للفقراء . وتسلب زيد أو الفقراء على حق التحجير وأمثاله ملحق بهذا القسم من الوصية . والوصية العهدية : أن يوصي بأعمال من قبيل تكفينه ودفنه ، ونياحة الحج عنه ، وقضاء صومه وصلاته ، وما أشبه . وأما الوصية الفكية فهي : أن يوصي بفك الملك من قبيل أن يوصي بعقوب عبده . أنظر : الإمام الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ٢ : ٩٣ .
- (١٩) المصدر السابق : ٩٤ ، مسألة ٥ .
- (٢٠) راجع : الصدر ، السيد محمد باقر ، اقتصادنا ، دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية - قم ، ط ١ ، ١٣٧٥ : ٥٤٤ - ٥٤٥ .
- (٢١) confidence, faith; credit; faithfulness; monopoly, several companies (Babylon ٨) banded together in order to reduce competition .
- (٢٢) ديفد ، دنه ، نظامهاي بزرگ حقوقي معاصر (مترجم بالفارسية) ، مركز نشر دانشكاهي - طهران ، ط ٣ ، ١٣٧٥ : ٣٤٥ .
- (٢٣) راجع : إسلامي ، داود ، (مطالعة تطبيقي وقف در حقوق ايران وتراست در حقوق انكليس - وقف وتمدن اسلامي) مجموعة مقالات اراءة شده در همایش بین المللي « وقف وتمدن اسلامي » انتشارات اسوة - طهران ، ط ١ ، خريف ١٣٨٧ هـ . ش ،

١ : ٣٢٠ .

(٢٤) راجع : الكاساني ، أبوبكر بن مسعود ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، تحقيق / الشيخ علي محمد معوض و الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤١٨ هـ . ق ، ٨ : ٣٨٣ .

(٢٥) وهما : ١ - حكم الحاكم كما لو حصل نزاع على العين الموقوفة . ٢ - تعليق الوقف على موت الواقف .

(٢٦) راجع : الزحيلي ، الدكتور وهبة ، الفقه الإسلامي وأدلته ، دار الفكر - دمشق ، ١٤١٨ هـ . ق ، ١٠ : ٧٥٩٩ .

(٢٧) الكبيسي ، محمد عبيد ، أحكام وقف در شريعت اسلام (مترجم بالفارسية) المترجم : أحمد صادقي كلور ، انتشارات ادارة كل حج وأوقاف وأمور خيرية استان مازندران ، ط ١ ، اسفند ، ١٣٦٤ هـ . ش [١٩٨٦ م] : ٧١ .

(٢٨) سعيد صبري ، عكرمة ، الوقف الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن ، ٢٠٠١ م . : ٣٠ .

(٢٩) أبو سليمان ، عبد الوهاب بن ابراهيم ، ندوة المكتبات الوقفية في المملكة العربية السعودية التي عقدتها وزارة الشؤون الاسلامية والأوقاف بمكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنورة من ٢٥ - ٢٧ محرم ، الوقف مفهومه ومقاصده ، ١٤٢٠ هـ ، : ٦٦٨ .

(٣٠) الكبيسي ، محمد عبيد ، أحكام وقف در شريعت اسلام (مترجم بالفارسية) المترجم : أحمد صادقي كلور ، انتشارات ادارة كل حج وأوقاف وأمور خيرية استان مازندران ، ط ١ ، اسفند ، ١٣٦٤ هـ . ش [١٩٨٦ م] : ٧٦ .

(٣١) المصدر السابق : ٧٧ .

(٣٢) راجع : محمد جمعة بن عبد الله ، الكواكب الدرية في فقه المالكية [من المعاصرين] ، المكتبة الأزهرية للتراث - مصر ، بلا تاريخ : ٣١٢ .

(٣٣) الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، جامعة المدرسين - قم ، ١٤١٧ هـ . ق ، ٢ : ٢٦٣ .

(٣٤) راجع : الطباطبائي ، محمد كاظم بن عبد العظيم ، ملحقات العروة الوثقى (تكملة العروة الوثقى) ، مكتبة الداوري - قم ، بلا تاريخ : ١٨٤ .

(٣٥) ذهب فقهاء الإمامية المتقدمين إلى أن الوقف صدقة لازمة تذهب منافعتها إلى المتصدق عليه ، ولا يجوز للمتصدق التصرف بها . رغم أن التعبير بـ « الصدقة الجارية »

موجود في الروايات ، وفقهاء الإمامية المتقدمين كالشيخ المفيد في المقنعة (الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة ، جامعة المدرسين ، قم ، ١٤١٠ هـ . ق : ٦٥٢) وأبي الصلاح الحلبي في الكافي في الفقه (٣٢٤ - ٣٢٥) والشيخ الطوسي في النهاية في مجرد الفقه والفتاوى (٥٩٦) ، وابن البراج في المذهب في الفقه (٨٦) وابن إدريس الحلبي في السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى (١٥٢) ، صرّحوا بالتزاماً بما مفاده أنّ الوقف عطية جارية قُربية .

(٣٦) ذهب شمس الدين السناعي (المتوفى سنة ٥٧٣ هـ . ق) إلى أنّ الوقف صدقة إيقاعية ، تذهب منافعتها إلى الآخرين (شمس الدين السناعي ، شمس الدين جعفر بن أحمد ، الروضة البهية في المسائل المرضية ، دار الندوة الجديدة - بيروت ، بلا تاريخ : ٢٦٣ - ٢٦٤) . وعرف القاضي أحمد بن العنسي الوقف بأنه : « حبس مال يمكن الانتفاع به بنية القرية مع بقاء أصله » . والإشكال الأساسي على هذا التعريف هو : أنّه تجاهل حقيقة الوقف إلا وهي التصديق بالمنفعة وقفاً لنية الواقف (راجع : الكبيسي ، محمد عبيد ، أحكام وقف در شريعت اسلام (مترجم بالفارسية) المترجم : أحمد صادقي كلور ، انتشارات ادارة كل حج وأوقاف وأمور خيرية استان مازندران ، ط ١ ، اسفند ، ١٣٦٤ هـ . ش [١٩٨٦ م : ٧٨) .

(٣٧) عرف فقهاء الحنابلة المعاصرون الوقف بأنه : « تحبّيس مالك مطلق التصرف بماله المنتفع به مع بقاء عينه بقطع تصرف الواقف في رقبته ، يصرف ريعه إلى جهة برّ ، تقرباً إلى الله تعالى » (المرادوي دمشقي ، ١٣٧٦ ق ، : ٣) . وجاء في شرح مصطلحات هذا التعريف : (تحبّيس مالك) بنفسه أو وكيله (مطلق التصرف) وهو المكلف الحر الرشيد (ماله المنتفع به مع بقاء عينه بقطع تصرف الواقف وغيره في رقبته) أي : المال ، قال الحارثي : معنى تحبّيس الأصل إمساك الذات عن أسباب التملكات مع قطع ملكه فيها ، (يصرف ريعه) أي المال (إلى جهة بر) هذا معنى قولهم : وتسبيل المنفعة أي إطلاق فوائد العين الموقوفة من غلّة وثمره وغيرها للجهة المعينة . وقوله : (تقرباً إلى الله تعالى) تبع فيه صاحب المطلاع والتنقيح ، ولعل المراد اعتبار ذلك لترتب الثواب عليه لا لصحة الوقف (راجع : ابن إدريس البهوتي ، ١٤١٨ ق ، : ٢٩٣) .

(٣٨) أخذ كل من الإمام النووي ، والمناوي في كتابه (تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف) قيد القرية في الوقف ، فعرفاه بأنه : « حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء

عينه بقطع النظر عن التصرف في رقبته ، وتصرف منافعه إلى البر تقرباً إلى الله تعالى » (سعيد صبري ، عكرمة ، الوقف الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن ، ٢٠٠١ م ، : ٣٦) .

(٣٩) شمس الدين السناعي ، الروضة البهية في المسائل المرضية ، بلا تاريخ : ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٤٠) المحقق الحلي ، جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، انتشارات استقلال - طهران ، ١٤٠٩ هـ . ق ، ٢ : ٤٤٠ .

(٤١) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ، مؤسسة النشر الاسلامي - قم ، ١٤١٣ هـ . ق ، ١ : ٣٨٧ . المحقق الثاني ، علي بن الحسين العاملي ، جامع المقاصد في شرح القواعد ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ١٤٠٨ هـ . ق ، ٧ : .

(٤٢) الحسيني العاملي ، السيد محمد جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، دار التراث - بيروت ، بلا تاريخ ، ١٨ : ٣ .

(٤٣) صاحب الجواهر ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، دار الكتب الاسلامية ، ١٣٦٧ هـ . ش ، ٢٧ : ٢ .

(٤٤) راجع : الهاشمي الشاهرودي ، السيد محمود بن علي ، تقارير بحث الخارج [تقرير المؤلف] [٢٩ / ٩ / ١٣٦٨ ، و ٢٤ / ٨ / ١٣٦٨] .

(٤٥) الشيخ الطوسي في المبسوط - كالشافعي - يقسم العطايا إلى ثلاثة أقسام ، ثم يعرف الوقف لأول مرة في الفقه الإمامي بأنه تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة (الشيخ الطوسي ، المبسوط في فقه الامامية ، ١٣٨٧ ش ، ٣ : ٢٨٦) .

(٤٦) الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، جامعة المدرسين - قم ، ١٤١٧ هـ . ق ، ٢ : ٢٦٣ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، انتشارات الداوري - قم ، ١٤١٠ هـ . ق ، : ١٦٣ . المحدث البحراني ، الشيخ يوسف بن أحمد ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، جماعة المدرسين - قم ، ١٤٠٥ هـ . ق ، ٢٢ : ١٢٦ . الإمام الخميني ، بلا تاريخ ٢ : ٦٢ .

(٤٧) المقصود من (صاحب أبي حنيفة) هما اثنان من علماء الحنفية كانا مصاحبين لأبي حنيفة . الأول : هو أبو يوسف ، المولود سنة ١١٨ والمتوفى سنة ١٨٢ هـ . ق ،

- والثاني : هو أبو عبد الله الشيباني المولود سنة ١٣١ والمتوفى سنة ١٨٩ هـ . ق .
- (٤٨) سعيد صبري ، عكرمة ، الوقف الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن ، ٢٠٠١ م ، : ٣٢ .
- (٤٩) الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد ، الحاوي الكبير ، دار الفكر - بيروت ، ١٤١٤ هـ ، ق ، ٩ : ٣٦٨ .
- (٥٠) الخطيب الشربيني ، الشيخ شمس الدين محمد بن أحمد ، الاقناع في حل الفاظ ابي شجاع ، دار المعرفة - بيروت ، بلا تاريخ ، ٢ : ٢٦ .
- (٥١) راجع : سعيد صبري ، عكرمة ، الوقف الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن ، ٢٠٠١ م ، : ٣٦ .
- (٥٢) ابن قدامة المقدسي ، عبد الله بن أحمد ، المقنع ، دار الكتب العلمية - بيروت ، بلا تاريخ : ١٦١ .
- (٥٣) الشعبي ، أحمد بن عبد الجبار ، الوقف مفهومه ومقاصده (ندوة المكتبات الوقفية في المملكة العربية السعودية التي عقدتها وزارة الشؤون الاسلامية والأوقاف بمكتبة الملك عبد العزيز ، بالمدينة المنورة من ٢٥ - ٢٧ محرم الحرام) ، ١٤٢٠ هـ ، ق : ٢٣٠ - ٢٣١ .
- (٥٤) راجع : البجنوردي ، حسن بن آقا بزرك ، القواعد الفقهية ، نشر الهادي - قم ، ط ١ ، ١٤١٩ هـ . ق ، ٤ : ٢٣٩ .
- (٥٥) راجع : الشهيدي التبريزي ، ميرزا فتاح ، هداية الطالب إلى اسرار المكاسب ، بلا تاريخ ، ٢ : ٣٤٧ .
- (٥٦) الأراكي ، الشيخ محمد علي ، كتاب البيع ، مؤسسة در راه حق - قم ، ١٤١٥ هـ . ق ، ٢ : ٨٦ .
- (٥٧) راجع : الأصفهاني الكمباني ، الشيخ محمد حسن ، حاشية كتاب المكاسب ، ط ١ ، ١٤١٨ هـ . ق ، ٣ : ٨٦ .
- (٥٨) راجع : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني تَدْوَر ، ١٣٧٩ ش ، ٣ : ١٢٤ - ١٢٥ .
- (٥٩) آل كاشف الغطاء ، محمد الحسين ، تحرير المجلة ، المكتبة المرتضوية - النجف الأشرف ، ١٣٥٩ هـ . ق ، ٢ : ٧١ و ٧٤ .
- (٦٠) يفترق الوقف عن الحبس من وجهين ، الأول : أنه في الوقف منع نفسه عن التصرف

بالعين مع بقائها في ملكه بخلافه في التحبیس فإنه يتصرف بها كيف شاء . الثاني :
أنه ملك المنافع للغير في الوقف ملكية دائمة في التحبیس ملكية مؤقتة (المصدر
السابق : ٧١) .

(٦١) وأما إذا كان بمعنى التمليك المتدرج بحسب تلاحق البطون فيمتاز عن سائر التمليكات
بكونها دفعية فعلية ، بخلافه فإنه تمليك تدريجي فعليّ بالإضافة إلى الطبقة الاولى
وشأنه بالنسبة إلى سائر الطبقات ، وعدم جواز البيع من أحكامه الشرعية الملازم
للزومه (الأصفهاني الكمباني ، الشيخ محمد حسن ، حاشية كتاب المكاسب ، ط ١ ،
١٤١٨ هـ . ق ، ٣ : ٩١) .

(٦٢) المروج الجزائري ، السيد محمد جعفر ، هدى الطالب في شرح المكاسب ، مؤسسة
دار الكتاب - قم ، ط ١ ، ١٤١٦ هـ ق ، ٦ : ٥٤٠ .

(٦٣) الميرزا الشيرازي ، ميرزا محمد تقي ، حاشية المكاسب ، منشورات الشريف الرضي
- قم ، ط ١ ، ١٤١٢ هـ ق ، ٢ : ٢٢ .

(٦٤) يوجد إشكال مفاده : في الوقف كيف يصبح المسجد ، والمدرسة ، والطلاب ،
والفقراء ، وأمثالهم ، مالکين ، ويمكن أن يقال في الجواب بأن المسجد والمدرسة ،
وكذلك الطلاب ، والفقراء ، وما أشبه ، كل منهم يعتبر مالكا كليا (راجع : مكارم
الشيرازي ، ناصر ، بحوث فقهية هامة ، قم ، ط ١ ، ١٤٢٢ هـ ق ، ٣ : ٣٤٩) .

(٦٥) المصدر السابق : ٢٣ .

(٦٦) الهمداني ، أقا رضا بن محمد هادي ، حاشية كتاب المكاسب ، ط ١ ، ١٤٢٠ هـ ق ، :
٣٥١ .

(٦٧) راجع : الشهيدي التبريزي ، ميرزا فتاح ، هداية الطالب إلى اسرار المكاسب ، بلا
تاريخ ، ٢ : ٣٤٧ .

(٦٨) راجع : الأصفهاني الكمباني ، الشيخ محمد حسن ، حاشية كتاب المكاسب ، ط ١ ،
١٤١٨ هـ . ق ، ٣ : ١٠٠ .

(٦٩) المصدر السابق .

(٧٠) راجع : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ، ٣ : ١٢٤ - ١٢٥ .

(٧١) حقيقة الوقف ليس هو التمليك ، لا تمليك العين ولا تمليك المنفعة ، بل حقيقته
تحبیس الأصل عن التقلبات الاعتبارية الواردة على المال - كبيعته وهبته وعقته
والصلح عليه وغيرهما - وتسبيل ثمرته ، وأيضا ليس التسبيل تمليك الثمرة

- والمنفعة ، بل بإباحتها طلباً لمرضاة الله و في سبيله (البجنوردي ، حسن بن آقا بزرگ ، القواعد الفقهية ، نشر الهادي - قم ، ط ١ ، ١٤١٩ هـ - ق ، ٤ : ٢٥٨) .
- (٧٢) الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ٢ : ٧٨ .
- (٧٣) الإمام الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ٣ : ١٢٥ .
- (٧٤) راجع : ابن فارس ، أبي الحسين أحمد بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، دار الجيل - بيروت ، ط ٢ ، ١٤٢٠ هـ - ق ، ٦ : ١٣٥ .
- (٧٥) راجع : الشهيدي التبريزي ، ميرزا فتاح ، هداية الطالب إلى اسرار المكاسب ، بلا تاريخ ، ٢ : ٣٤٧ .
- (٧٦) يقول الشيخ الشهيدي التبريزي : « وتقديمه إلى الموقوف عليه بكلمة على إنما هو بلحاظ ما ذكر من الداعي إذ الظاهر أنها بمعنى اللآم كما في قوله ﷺ : « من حفظ على أمتي ... الحديث » كما في بعض النسخ أي لأجل انتفاعهم فتأمل » . (الشهيدي التبريزي ، ميرزا فتاح ، هداية الطالب إلى اسرار المكاسب ، بلا تاريخ ، ٢ : ٣٤٧) .
- (٧٧) راجع : ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر - بيروت ، ط ٣ ، ١٤١٤ هـ - ق ، ٩ : ٣٦٠ . والفيومي ، أحمد بن محمد ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ، المكتبة العلمية ، بلا تاريخ ٢ : ٦٦٩ .
- (٧٨) راجع : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ٣ : ١٢٦ .
- (٧٩) وفي الحديث : « ذلك حَبِيسٌ في سبيل الله » أي موقوف على الغزاة يركبونه في الجهاد ، والحَبِيسُ فعيل بمعنى مفعول . وكل ما حُبِسَ بوجه من الوجوه حَبِيسٌ (ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر - بيروت ، ط ٣ ، ١٤١٤ هـ - ق ، ٦ : ٤٦) .
- (٨٠) ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر - بيروت ، ط ٣ ، ١٤١٤ هـ - ق ، ٦ : ٤٥ .
- (٨١) راجع : كاتوزيان ، ناصر ، حقوق مدني (فارسي) ، عقود معين ، الجلد الثالث ، مكتبة گنج دانش ، ط ٣ ، ١٣٧٧ هـ - ش ، ١١٧ .
- (٨٢) الأصفهاني الكمباني ، الشيخ محمد حسن ، حاشية كتاب المكاسب ، ط ١ ، ١٤١٨ هـ - ق ، ٣ : ٧٣ .
- (٨٣) راجع : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ٣ : ١٢٦ .

- (٨٤) النائيني ، ميرزا محمد حسين بن عبد الرحيم ، المكاسب والبيع ، جماعة المدرسين - قم ، ١٤١٣ هـ . ق ، ٢ : ٣٧٧ .
- (٨٥) راجع : البهبهاني ، بلا تاريخ ٢ : ٤٦٤ . والميرزا الشيرازي ، ميرزا محمد تقى ، حاشية المكاسب ، منشورات الشريف الرضى - قم ، ط ١ ، ١٤١٢ هـ ق ، ٢ : ٢٣ .
- (٨٦) راجع : الشهيدى التبريزي ، ميرزا فتاح ، هداية الطالب إلى اسرار المكاسب ، بلا تاريخ ، ٢ : ٣٤٧ .
- (٨٧) الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ٣ : ٢٠٣ و ٢٦٢ . وماهية الوقف : فك ملك وإيقاف على الموقوف عليهم؛ لغرض درّ النفع عليهم (الإمام الخميني ٣ : ٢٠٣) .
- (٨٨) يرى صاحب العروة أنّ الوقف هو الايقاف ، ولازمه فك الملك والإخراج عن الملك (الطباطبائي ، السيد محمد كاظم بن عبد العظيم ، ملحقات العروة الوثقى (تكملة العروة الوثقى ، مكتبة الداوري - قم ، بلا تاريخ ، ١ : ٢٣٢) .
- (٨٩) المظفر ، الشيخ محمد رضا ، الحاشية على البيع والخيارات ، بلا تاريخ ١ : ١٨٠ و ١٨٦ .
- (٩٠) المصدر السابق : ١٨٦ .
- (٩١) راجع : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ٣ : ٢٠٣ .

قراءة جديدة لآية إرث الأزواج القسم الأول

□ الشيخ خالد الغفوري

تناول القسم الأول من هذه الدراسة بعد المقدمة : البيان الإجمالي لمقطع من النص القرآني الوارد في الآية الثانية عشرة من سورة النساء وفلسفة التشريع ومناسبات وأسباب النزول . . ثم عالج الباحث المدلول التشريعي لهذا النص القرآني من خلال ستة بحوث . . وتمت الاستفادة عدة قوانين ترتبط بإرث الزوجين ..

المقدمة :

الأمر الأول : إطلالة إجمالية على البحث

هذا المقال الذي نقدّمه للقارئ الكريم عبارة عن دراسة للمقطع الأول من الآية الثانية عشرة من سورة النساء .

فبعد التمهيد والمقدمة شرعنا بتقديم بيان إجمالي للنص ، وتعرضنا بشكل سريع إلى فلسفة التشريع الوارد فيه ، وأيضاً أشرنا إلى الروايات والأحاديث المنقولة في مناسبات وأسباب نزول النص ، ثم تناولنا أهم المفردات والألفاظ

التي وردت فيه وتصدّينا لتحليلها من النواحي الإعرابية واللغوية والبلاغية ، ثمّ دخلنا في تحليل الأبعاد الفقهية في هذا النصّ وطرحنا في هذا القسم ستّة بحوث : مفهوم الزوجية وما يترتّب عليه ، صور التوارث بين الزوجين ، حالات الولد ، حالات الزوجة ، حالات الزوج ، تفصيل سهام الزوجين ، وأنّ الزوجة هل ترث من جميع التركة ؟ ، اجتماع الزوجين مع الأنساب من الورثة من جميع الطبقات ، تقدّمهما على الأسباب في أصل الإرث ، عدم الردّ عليهما مع وجود المشارك ، عدم دخول النقص عليهما ، لا فرق في الزوجة بين حالة الاتحاد والتعدّد ، تأخّر الإرث عن الدّين والوصية رتبة ، أحكام أخرى تترتّب على الزوجية غير الإرث ، شمول الحكم للنبي ﷺ ، نسخ الآية وعدمه .

وقد توقّفنا عند عدّة محطّات بحثية في دراستنا هذه التي بحثنا فيها النصّ القرآني الشريف الذي تضمّن بيان وتشريع قانون التوارث بين الزوجين ، وهو المقطع الأوّل من الآية (١٢) من سورة النساء .

والمحور الأصلي في هذه الدراسة هو بحث المداليل التشريعية ، وقد تركّز البحث في هذا المحور وتمظهر في سبعة عشر بحثاً ، كلّ منها اشتمل بدوره على عدّة جهات بحثية .

وأبرز سمات هذه الدراسة ما يلي :

١ - إنّها حاولت استيعاب المسائل والفروع الفقهية التي تتعلّق بهذا النصّ القرآني الشريف والتصدّي لبحثها في ضوءه وعلى أساس محوريته ، وإن لم يكن البحث بمعزل عن السنّة المطهّرة .

٢ - السعي لقراءة الروايات الفقهية بمنهج جديد ، ألا وهو قراءتها في ضوء النصّ القرآني لا العكس ، ومن هنا انتهينا في بعض الموارد كبحت العول الى تحليل جديد لروايات العول .

٣ - من خلال هذه الدراسة اتضح مدى أصالة المواقف الفقهية لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ، ومدى توافقها مع القرآن .

٤ - بحث بعض المسائل المستحدثة والتي صارت محلاً للجدل الفقهي أخيراً ، وهي مسألة إرث الزوجة من العقار ، ومحاولة حلّ ذلك من خلال استنتاج النصّ القرآني ، وتحديد الموقف من الروايات الواردة في هذا الباب .

الأمر الثاني : مسؤولية هذه الدراسة

لا شك في مدى جدوى البحث عن قانون توارث الزوجين لكونه أحد المواد التشريعية في الشريعة الإسلامية والقوانين المدنية ، وتهدف هذه الدراسة الى استنتاج النصّ القرآني باعتباره المصدر الأساسي للشريعة سعياً للحصول على إجابة حول هذا الموضوع بما له من امتدادات تقنية ؛ وذلك من أجل إحياء فقه القرآن وإبراز دور النصّ القرآني في عمليات الاستدلال الفقهي .

ومن هنا يتضح أنّ مسؤولية هذه الدراسة بالدرجة الأولى الخوض في الدائرة البحثية ، وليست في الدائرة الفتوائية وإن أمكن أحياناً من خلال بعض ما توصلنا إليه من نتائج التأسيس الفتوائي ، وإنّما ننوّبه على ذلك نظراً لكون مقام الإفتاء يقتضي استيعاب الأدلة الشرعية كافّة ، ولا يصحّ الاقتصاد على بعضها ، وإلا تكون عملية الاستنباط مجتزأة ، وحينها ستفقد قيمتها العلمية ، بل والعملية أيضاً .

الأمر الثالث : نبذة حول تشريع الإرث في القرآن الكريم

١ - لقد توزّعت البيانات القرآنية على عدّة مجالات معرفية ضرورية لبناء الحياة الإنسانية النموذجية ، وأحد تلك المجالات هو المجال الفقهي والتشريعي ، حيث اختصّ عدد معتدّ به من نصوصه ببيانها بأساليب شتى ، لكن تتفاوت هذه الأساليب من حكم لآخر .

٢ - ومن الملفت للنظر أن القرآن الكريم قد أولى قوانين الإرث وأحكامه عناية فائقة ، ويتجلى ذلك من خلال لحاظ ما يلي :

أولاً : التصدي لبيانها تارة على نحو الإجمال ، وأخرى على نحو التفصيل ، من التعرض للحالات المختلفة للورثة ، وكذلك ذكر السهام .

ثانياً : التصريح المؤكد على كون هذه التشريعات هي صادرة من قبل الله سبحانه أنه هو الذي تكفل ببيانها للناس .

ثالثاً : الحث على إجرائها والترغيب فيه ترغيباً أكيداً والوعد عليه بالثواب الجزيل والأجر الجميل .

رابعاً : التحذير من مغبة مخالفة هذه الأحكام والوعيد عليها بالعذاب الأخروي الشديد .

٣ - وكان من جملة أحكام وتشريعات الإرث ما يتعلق بإرث المرأة ، وقد خصصنا هذه الدراسة لبحث قانون توارث الزوجين ؛ حيث عالجنا النص القرآني الشريف الذي اشتمل على بيان هذا القانون .

وهذا النص القرآني الشريف هو قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ النُّصْرُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ... ﴾ (١) .

ونعقد البحث في هذا النص الشريف ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى : البيان الإجمالي للنص القرآني

١ - لقد سميت هذه الآية بآية الشتاء (٢) ؛ لنزولها في الشتاء ، حيث نزلت في بيان حكم الكلاله آيتان أحدهما هذه ، والثانية في آخر سورة النساء (٣) نزلت في الصيف فسميت بآية الصيف (٤) .

وهذه الآية تشتمل على مقطعين رئيسيين : الأول تناول أحكام الأزواج ،
والثاني تناول أحكام كلاله الأم .

٢ - بعد ما ذكر سبحانه وتعالى - في الآية السابقة ^(٥) لهذه الآية - الموجب
الأول للإرث وهو النسب والقربة ، وبين ما يتعلّق بالطبقة الأولى ، وهو سهام
الأولاد والوالدين وبعض الأحكام كحجب الاخوة ، بين عزّ وجلّ في هذه الآية
المباركة موجباً آخر وهو السبب ، فذكر قسماً منه وهي الزوجية ، والآية تنصّ
على أنّ كلّ واحد من الزوجين يرث من الآخر في جميع الحالات ، ولكلّ منهما
نصيبان أعلى وأدنى ، فللزوج النصف والربع ، وللزوجة الربع والثلث ، ولا
يحجبهما عن النصيب الأعلى - وهو النصف للزوج والربع للزوجة - إلا الولد .

فيتحصّل : أنّ مجموع صور إرث الزوجين أربعة بيّنتها هذه الآية مفصّلاً ،
لكلّ واحد منهما صورتان بحسب وجود الولد وعدمه .

٣ - والزوج إنّما يرث من زوجته في الصورتين بعد وفاء الدّين وإخراج
الوصية التي توصي بها الزوجة ، فإذا فضل بعد ذلك شيء يخرج منه السهام ،
ومنها سهم الزوج .

وكذا الزوجة فإنّما ترث في الصورتين من تركه زوجها بعد وفاء الدّين
وإخراج الوصية التي أوصى بها الزوج ^(٦) .

٤ - كما ذكرت الآية في باقي مقاطعها بعض الأحكام ، وهي : أحكام الطبقة
الثانية ، وهم الاخوة والأجداد ، والمراد في هذه الآية بيان حكم الأخوة والأخوات
من الأمّ ، أي كلاله الأمّ . كما ذكرت أنّ الوصية نافذة ومقدّمة على الإرث فيما إذا
لم تكن موجبة لتضرّر الورثة ، كما يحتمل شمول هذا القيد للدّين أيضاً ولسائر
موارد الإرث .

٥ - وتجدر الإشارة إلى أمرين :

أولهما : إن هذه الآية قد ختمت بياناتها بالتأكيد على ما جاء فيها من الأحكام ، فإنّها شرّعت من قبل الله العليم بمصالح العباد والمطلّع على عبادته يعلم نياتهم .

ثانيهما : لقد تلا هذه الآية جملة من الآيات المرتبطة بها ارتباطاً كاملاً ، والتي حثّ فيها على امتثال أحكام الله وحدوده وحذرّ فيها من المخالفة والعصيان .

النقطة الثانية : فلسفة تشريع توريث الأزواج

لقد شرّع الله جلّ وعلا في هذه الآية بحكمته وعلمه أحكاماً كثيرة ، نُشير الى بعض وجوه الحكمة فيها :

١ - لقد أعطى القرآن في نظام الإرث للزوجية أهمية بالغة ، والمؤشّرات على ذلك هي :

١ - جعل القرآن الزوجية أحد الأسباب الموجبة للإرث وراعى بذلك حرمتها .

٢ - لم يجعلها مثل سائر أسباب الإرث الأخرى ، بل قدّمها عليها فلا تصل النوبة الى تلك الأسباب مع وجود الزوجية .

٣ - جمعها مع النسب في المرتبة في الوقت الذي أحرّ سائر الأسباب عن النسب بكلّ طبقاته .

٤ - جمعها مع كلّ طبقات الإرث النسبية في الوقت الذي يحجب النسب بعضه بعضاً ، فالطبقة المتقدّمة تحجب ما بعدها ، وبعبارة أخرى : تقديم الزوجية على بعض طبقات النسب ، وهي الطبقات المحجوبة .

٥ - جعل إرث الزوجية بالفرض وحدّها بحدّين أعلى وأدنى ، وأعطاهما نسبة معتدّاً بها من التركة سواء في حدّها الأعلى أو الأدنى ، وحقّق بذلك ضمان سهم الزوجية في جميع الأحوال .

٦- جعل سهم الزوجية ثابتاً في كل الحالات وصانته من النقص ، ففي حالات تزاخم الفرائض يدخل النقص على غير الزوجين .

هذا حسب رؤية المدرسة الإمامية وفهمها لهذا النصّ القرآني .

وأما حسب رؤية المذاهب الأخرى يكون حالها حال سائر ذوي الفروض حيث يدخل عليهم النقص بنسبة فروضهم ، وهو المسمّى بالعول .

٢- لقد ميّز القرآن بين سهم الزوج والزوجة فضاعف حصته فجعلها النصف والربع وجعل حصتها الربع والثلث .

وهذا التمييز هو تمييز عادل إذا ما لوحظ ضمن النظام التشريعي العام للقرآن ، حيث ضاعف من مسؤولية الزوج اقتصادياً واجتماعياً سيما تجاه زوجته في الوقت الذي لم يحمل الزوجة أيّ عبءٍ مالي لا تجاه زوجها ولا غيره .

وقد أوضح أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ذلك في عدّة روايات منها :

ما روي عن الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) قال : « إن المرأة إذا تزوّجت أخذت - يعني المهر - والرجل يُعطي ، فلذلك وفّر على الرجل ، ولأنّ الانثى في عيال الذكر إن احتاجت وعليه أن يعولها وعليه نفقتها ، وليس على المرأة أن تعول الرجل ولا تؤخذ بنفقتها إن احتاج ، فوفّر على الرجال لذلك ، وذلك قوله تعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ » ^(٧) .

النقطة الثالثة : مناسبات وأسباب النزول

روي عن الإمام محمد الباقر (عليه السلام) في قوله تعالى : ﴿يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾ ^(٨) قال : « كان نبي الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سئل عن النساء ما لهنّ من الميراث ؟ فأُنزل الله الربع والثلث » ^(٩) .

أقول : الظاهر من حذف متعلق الاستفتاء والسؤال في الآية المذكورة كون السؤال عاماً عن موقف الشريعة من النساء ما لهنّ من الحقوق وما عليهنّ من الواجبات ، ولا دلالة للآية ولا الرواية على كون السؤال كان عن خصوص إرث النساء كي يتوهمّ عدم وضوح ارتباطها بما نحن فيه ، وتمام البحث يُرجع فيه الى هناك .

النقطة الرابعة : التحليل اللفظي للنصّ القرآني

١ - ﴿ لَكُمْ ﴾ المخاطب الأزواج الذكور ، وهم البعولة فقط ؛ لتذكير ضمير الخطاب ، ولقوله تعالى لاحقاً : ﴿ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ ﴾ ^(١٠) .

٢ - ﴿ نِصْفُ ﴾ وقد استعمل (النصف) بالإضافة فقال تعالى : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ في حين استعمل ﴿ الرُّبْعُ ﴾ بالقطع فقال تعالى : ﴿ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَ ﴾ .

فإنّ القطع عن الإضافة يستلزم التتميم بـ (مِنْ) ظاهرة أو مقدّرة .

و (مِنْ) هذه تفيد معنى الأخذ والشرع من الشيء .

وهذا المعنى يناسب كون مدخول (مِنْ) كالجُزء التابع من الشيء المبتدأ منه وكالمستهلك فيه ، وهذا إنّما يناسب ما إذا كان المدخول قليلاً أو ما هو كالقليل بالنسبة إلى المبتدأ منه ، كالسدس والربع والثلث من المجموع ، دون مثل النصف والثلثين ، ولذا قال تعالى : ﴿ السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ ﴾ وقال تعالى : ﴿ فَلَاُمَّهُ الثُّلُثُ ﴾ وقال تعالى : ﴿ فَلَكُمْ الرُّبْعُ ﴾ بالقطع عن الإضافة في جميع ذلك ، في حين قال : ﴿ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ ﴾ بالإضافة .

وأما قوله تعالى : ﴿ فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ أي نصف ما ترك ، فاللام عوض عن المضاف إليه ^(١١) .

٣ - ﴿ أَزْوَاجُكُمْ ﴾ جمع زوج بمعنى زوجة ؛ فإنه يقع على كلٍّ من الزوجين ^(١٢) ، فيطلق الزوج على الرجل والمرأة بالإضافة إلى الآخر ، هذا بحسب اللغة .

أمّا في العرف : يُخصّ بالرجل ، وتتميّز الأنثى بالتاء ، فيقال : زوج وزوجة ^(١٣) .

هذا ، وننبّه على هناك بعض الأبحاث المطروحة في المقطع الثاني من الآية قد تنفع هنا .

النقطة الخامسة : المدلول التشريعي للنص القرآني

وفيهما عدّة أبحاث :

البحث الأول : كون الزوجية من موجبات الإرث

لقد نصّت هذه الآية الكريمة على أنّ الزوجية من موجبات الإرث ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ... ﴾ الذي هو صريح في جعل عنوان (الزوجية) سبباً للتوارث بين الزوجين .

وهنا عدّة جهات :

الجهة الأولى : إنّ الزوجية عرفاً متقوِّمة بعقد النكاح ، ولا تصدق مع انتفائه ، والمراد به هنا العقد الصحيح حتى لو بُني على أنّ أسامي المعاملات موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد ؛ وذلك لأنّ العنوان الوارد في الآية ليس هو العقد أو النكاح حتى يقال باختلاف الموقف حسب المباني .

بل إنّ العنوان الوارد هو عنوان (الزوجية) ، وهو حكم وضعي مشتقّ من قوله : ﴿ أَزْوَاجُكُمْ ﴾ ؛ فإنّ (الزوجية) أثر ونتيجة مترتبة على عقد النكاح الصحيح لا الفاسد .

ومن ذلك يُعرف أنه لا توارث بين مَنْ انتفت بينهما عقدة النكاح والزوجية سواء أكانت حاصلة سابقاً ثم ارتفعت أم لم تكن من أول الأمر ، من قبيل الحالات التالية :

١ - الوطاء شبهة وإن اعتبره الشارع وطأ صحيحاً ومحترماً وغير موجب للحدّ ، سواء أكان الوطاء من دون سبق عقد أم كان مسبوقاً بعقد فاسد ، فإنّ وقوع العقد الفاسد كالعدم من ناحية عدم تأثيره في صدق عنوان (الزوجية) وإن كان لوجود الشبهة تأثير في جهات أخرى كرفع الإثم والحدّ الشرعي .

٢ - وقوع الطلاق البائن بأنواعه كافّة سواء أكانت هناك عدّة أو لا ؛ لكون المدار في التوارث على صدق عنوان (الزوجية) الذي ارتفع بسبب ارتفاع النكاح بالطلاق ، ولا يدور مدار العدّة أو غيرها ، فلا ترث المطلّقة طليقة ثالثة ولا التي لم يدخل بها ولا اليائسة ولا المختلعة ولا المبرأة ؛ لانتهاء صدق الزوجية فعلاً ، فلا يصح إطلاق الزوجة فعلاً على المطلّقة ولا إطلاق الزوج فعلاً على المطلّق أيضاً^(١٤) .

٣ - فسخ عقد النكاح ؛ لانتهاء عنوان (الزوجية) فعلاً^(١٥) الذي ارتفع بفسخ العقد .

الجهة الثانية : يمكن للشارع أن يحكم بترتب الزوجية على بعض العقود وإن كانت فاسدة بنظره ، فيوسّع من دائرتها ، كما هو الحال بالنسبة لعقود النكاح بين غير المسلمين .

فقد حكم هنا بأنّ لكلّ قوم نكاحاً وأنّه يجوز على كلّ دين بما يستحلّون^(١٦) ، ورتّب عليها الآثار كالزوجية والأنساب وغيرها .

وعليه فكلّ مَنْ يُعَدّ زوجاً أو زوجة بنظر الشارع يكون موضوعاً للحكم بالإرث ، فلو تقاضى إلينا أهل الكتاب فإننا نحكم لهم بما حكمت به هذه الآية .

أجل ، هناك بحث فيما لو كان النكاح بين غير المسلم وبين أحد محارمه - على فرض جوازه عند غير المسلمين كالمجوس - فهل يكون موجباً للإرث أو لا ؟
الجهة الثالثة : يمكن للشارع أيضاً أن يقتصر على موارد ثبوت الزوجية حقيقة كما يمكنه أن يوسّع الموضوع ليشمل موارد ثبوت الزوجية حكماً واعتباراً ، نحو ما ورد من اعتبار المطلقة الرجعية فى حكم الزوجة ، وستأتي الإشارة لذلك .

الجهة الرابعة : يمكن للشارع أن يضيق من دائرة الحكم بالتوارث فيستثني بعض الموارد بالرغم من صدق عنوان (الزوجية) عليها ، كما فى النكاح المنقطع أو كما فى حالات وجود أحد موانع الإرث . وسيأتي لذلك مزيد بيان .

الجهة الخامسة : لو كانت الزوجية متزلزلة فهل يتمّ التوارث بين الزوجين مع فرض الموت حين التزلزل ، كما لو كان هناك خيار الفسخ ؟

الجواب : ما دام التوارث يدور مدار الزوجية - كما نصّت عليه الآية - وهي هنا متحققة فيتحقق التوارث تبعاً لها ؛ لكونها مشمولة لإطلاق الآية .

وأما صفة التزلزل فهي لا تنفي عنوان الزوجية ، كما هو الحال فى المطلقة الرجعية فإنّه يُحكم بزوجيتها وإرثها رغم كونها زوجية متزلزلة لاحتمال استقرارها بالرجوع واحتمال ارتفاعها بعدم الرجوع ^(١٧) .

الجهة السادسة : لو زوج الولي الشرعي القاصر - كالصغير والمجنون - فهنا يصح العقد وتحقق الزوجية ويثبت التوارث ؛ لإطلاق الآية ^(١٨) . ولنشر الى بعض التطبيقات ضمن عدّة صور ، منها :

الصورة الأولى : إذا زَوَّج الصغيرين أبواهما أو جدّاهما لأبيهما بالكفو بمهر المثل توارثا ؛ لصحة العقد واستقراره الذي يترتب عليه التوارث ، بل حتى لو قلنا بتزلزله وثبوت الخيار للصغيرين أو للصبي خاصة بعد البلوغ ؛ لأنّ تزلزل الزوجية لا يمنع من الإرث بعد شمول الإطلاقات لها .

الصورة الثانية : إذا زَوَّج الصغيرين غير الأب أو الجدّ كان العقد فضولياً فيتوقّف على رضاها بعد البلوغ ، فإن رضا به توارثا ؛ لصحة العقد ، وإن ردها كلاهما أو رده أحدهما فلا توارث ؛ لبطلان العقد .

الصورة الثالثة : إذا زَوَّج الصغيرين فضولي ومات الصغيران قبل البلوغ أو مات أحدهما بطل العقد ، فلا توارث .

الصورة الرابعة : إذا زَوَّج الصغيرين فضولي وبلغ أحدهما وأجاز العقد ثمّ مات الآخر قبل البلوغ بطل العقد ؛ ضرورة توقّف العقد على رضاها معاً ، فلا يكفي رضا أحدهما في نفوذ العقد وصحته ، وبالتالي عدم تحقّق الزوجية ، وعدم حصول الإرث المترتب عليها .

الصورة الخامسة : إذا زَوَّج الصغيرين فضولي وبلغ أحدهما وأجاز العقد ثمّ مات هو ، عُزل نصيب الآخر الحيّ من تركّة هذا الميت وتربّص بالحيّ ، فإن بلغ وأنكر العقد وردّه ولم يرضَ به فقد بطل العقد ، ولا ميراث ، وقد اتضح وجهه ممّا تقدّم . وإن أجاز العقد صحّ العقد ، ومقتضى الإطلاق ثبوت الإرث .

لكن ورد في بعض الروايات توقّف توريثه على حلفه بأنّه لم يدعه الى الرضا بالنكاح الرغبة في الميراث ، ففي صحيح أبي عبيدة الحذاء قال : سألت أبا جعفر [= الإمام محمد الباقر (عليه السلام)] عن غلام وجارية زوّجاهما وليّان لهما ^(١٩) وهما غير مدرّكين ، فقال : « النكاح جائز ، وأيّهما أدرك كان له الخيار ، وإن ماتا قبل

أن يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر إلا أن يكونا قد أدركا ورضيا . قلت : فإن أدرك أحدهما قبل الآخر ؟ قال : « يجوز ذلك عليه إن هو رضي » . قلت : فإن كان الرجل الذي أدرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل أن تدرك الجارية أثرته ؟ قال : « نعم ، يُعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى الميراث إلا رضاها بالتزويج ، ثم يُدفع إليها الميراث ونصف المهر » . قلت : فإن ماتت الجارية ولم تكن أدركت أيرثها الزوج المدرك ؟ قال : « لا ؛ لأنّ لها الخيار إذا أدركت » . قلت : فإن كان أبوها هو الذي زوّجها قبل أن تدرك ؟ قال : « يجوز عليها تزويج الأب ويجوز على الغلام ، والمهر على الأب للجارية » (٢٠) .

أقول : إنّ الحكم بتعليق الإرث على اليمين ليس استثناءً من عمومات الإرث ، وإنّما هو مرتبط بحيثية أخرى ، ألا وهي الشك في استقرار وثبوت عقد النكاح وتحقق الإرادة الجدية له ، كما هو واضح .

البحث الثاني : سهام الزوجين

قد ذكر سبحانه لإرث الزوجين عدّة صور لكلّ منها حكم يختلف عن حكم الأخرى ، للزوج صورتان وللزوجة صورتان ، فصارت أربع ، إليك تفصيلها :

أ - إرث الزوج من زوجته ، وفيه صورتان :

الصورة الأولى : إذا لم يكن للزوجة ولد ففرض الزوج النصف .

الصورة الثانية : إذا كان للزوجة ولد ففرض الزوج الربع (٢١) .

قال تعالى : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ .

ب - إرث الزوجة من زوجها ، وفيه صورتان :

الصورة الأولى : إذا لم يكن للزوج ولد ففرضها الربع .

الصورة الثانية : إذا كان للزوج ولد ففرضها الثمن (٢٢) .

قال تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ .

البحث الثالث : بيان التقييد أو الإطلاق في عنوان (الولد)

إنّ عنوان (الولد) تكرر أربع مرّات في هذا المقطع من الآية تبعاً لصور الإرث المذكورة :

مرّتان منسوباً للزوج ، ومرّتان منسوباً للزوجة ، وقد جاء لفظ (الولد) مطلقاً لم يقيد بأيّ قيد ، وهذا يستفاد منه السعة والشمول من عدّة جهات ، فينفتح البحث حينئذٍ في بيان هذا التعميم وبيان جهاته :

الجهة الأولى : المراد بولد الزوجة المذكور في الصورتين الأوليين - أي فيما لو كان الزوج هو الوارث - الأعمّ سواء أكان ولد الزوجة من زوجها الوارث نفسه أو من زوج سابق (٢٣) ، وهو مستفاد من قوله تعالى : ﴿ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ﴾ وقوله : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ ﴾ ؛ فإنّ نسبة الولد للزوجة فيه مطلقة ﴿ لَهُنَّ وَلَدٌ ﴾ .

الجهة الثانية : المراد بولد الزوج المذكور في الصورتين الأخيرتين - أي فيما لو كانت الزوجة هي الوارثة - الأعمّ سواء أكان ولد الزوج من زوجته الوارثة نفسها أو من زوجة أخرى ، وهو مستفاد من قوله تعالى : ﴿ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ﴾ وقوله : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ ﴾ ؛ فإنّ نسبة الولد للزوج فيه مطلقة ﴿ لَكُمْ وَلَدٌ ﴾ .

الجهة الثالثة : التعميم - فيما لو كانت الزوجة هي الوارثة - سواء أكان ولد زوجها الموروث من زوجة دائمة أو منقطعة .

الجهة الرابعة : التعميم سواء أكان الولد من زوجة حرة أم أمة (٢٤) .

الجهة الخامسة : التعميم من ناحية الجنس سواء كان الولد ذكراً أم أنثى (٢٥) ، بل إنه شامل للولد حتى لو كان خنثى ؛ لصدق العنوان المأخوذ في الدليل عليها .

الجهة السادسة : التعميم سواء أكان الولد من الصُّلب مباشرة ، أو بواسطة الابن أو الابنة وإن نزل (٢٦) ، قال السيوري : « إنَّ ولد الولد يقوم مقام أبيه » (٢٧) . وذلك لصدق الولد عليه فيشملة الإطلاق .

الجهة السابعة : التعميم سواء أكان الولد وارثاً أو غير وارث (٢٨) ، كما لو كان ممنوعاً من الإرث بسبب وجود مانع كالكفر أو الرق أو القتل .

وقد فصلنا البحث في ذلك عند دراسة النص المتعلق بإرث الطبقة الأولى ، وأنَّ هناك ثلاثة أقوال :

القول الأوّل : كون الممنوع عن الإرث غير حاجب للأبوين أو للأم خاصة ، فوجود الممنوع وعدمه سواء ؛ لإطلاق الآية . وهذا هو الأصحّ .

القول الثاني : كون الممنوع يحجب كغير الممنوع .

القول الثالث : التفصيل بين المملوك والكافر فلا يحجبان وبين القاتل فيحجب .

فما يُختار هناك من هذه الأقوال يأتي هنا أيضاً . وتفصيل البحث ثمة .

الجهة الثامنة : التعميم من ناحية السنّ سواء أكان الولد صغيراً أم كبيراً بالغاً (٢٩) .

الجهة التاسعة : التعميم سواء أكان الولد منفصلاً بالولادة أو كونه حملاً .

وربما يُناقش في شمول لفظ (الولد) للحمل بعدم صدقه عليه ، إلا أن العرف يحكم بالشمول ، كما هو واضح .

الجهة العاشرة : التعميم سواء أكان الولد عاقلاً أو مجنوناً ، رشيداً أو سفيهاً ؛ للإطلاق .

الجهة الحادية عشرة : التعميم سواء أكان الولد متحداً أو متعدداً (٣٠) ؛ للإطلاق .

البحث الرابع : بيان التقييد أو الإطلاق في عنوان (الزوجة)

التعميم في الزوجة - وارثة كانت أو موروثه - من جهات ؛ للإطلاق :

الجهة الأولى : التعميم سواء أكانت الزوجة مدخولاً بها أم معقوداً عليها من دون دخول (٣١) .

لكن المعروف عند الإمامية استثناء صورة واحدة اشترطوا الدخول في إرث الزوجة من زوجها .

وهي ما لو تزوجها مريضاً ولم يدخل بها فمات في مرضه الذي تزوجها به (٣٢) فإنها لا ترثه ، بل لا مهر لها أيضاً (٣٣) .

وقد استندوا في ذلك الى ما رووه من الأخبار ، منها ما رواه زرارة عن أحدهما عليه السلام قال : « ليس للمريض أن يطلق ، وله أن يتزوج ، فإن تزوج ودخل بها فجائز ، وإن لم يدخل بها حتى مات في مرضه فنكاحه باطل ، ولا مهر لها ولا ميراث » (٣٤) .

وعليه فتكون الأخبار مخصصة للآية .

المناقشة :

يرد على ذلك :

١- إن هذه الرواية وأمثالها مبتلاة بالمعارض ، من قبيل : ما رواه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن الرجل يحضره الموت فيبعث الى جاره فيزوجه ابنته على ألف درهم أيجوز نكاحه ؟ فقال : « نعم » ^(٣٥) . هذا بناءً على تفسيرها المشهور .

ومن هنا فقد تحيروا في كيفية التعامل مع هذا الحديث من أجل إثبات عدم معارضته لما تقدّم ، فقال الشيخ الطوسي : « هذا محمول على مَنْ عقد ودخل ، فحينئذ يكون نكاحه جائزاً » .

وقال الشيخ الحرّ العاملي : « ويمكن الحمل على أنّه جائز قبل الموت ولا يبطل حتى يموت فيجوز له الدخول » ^(٣٦) .

٢- سوف يأتي لاحقاً - لدى البحث في طلاق المريض - أنّ دعوى التخصيص لا يمكن قبولها في المقام ، لكن هناك وجه فني آخر يمكن إبدائه لتخريج هذا الاستثناء لنكاح المريض ، فتكون الروايات حينئذٍ غير منافية مع الآية روحاً . وهذا هو الوجه الصحيح .

الجهة الثانية : التعميم سواء أكانت الزوجة صغيرة أم كبيرة ^(٣٧) .

الجهة الثالثة : التعميم سواء أكانت الزوجة عاقلة أم مجنونة ، رشيدة أم سفيهة ؛ لصدق عنوان (الزوجة) عليها ^(٣٨) .

الجهة الرابعة : التعميم سواء أكانت الزوجة معقوداً عليها بالعقد الدائم أو المنقطع ^(٣٩) .

لكن فهم بعض من الآية نفسها أن المراد الزوجة الدائمة ^(٤٠) ، وليس بدلالة دليل آخر .

ويمكن توجيهه بما يلي :

الوجه الأول : دعوى ظهور لفظ ﴿أَزْوَاجُكُمْ﴾ لغة أو عرفاً في خصوص الدائمة لا المنقطعة ، فتكون المنقطعة خارجة عن الحكم تخصصاً .

المناقشة :

إن هذه الدعوى ليست بيّنة ولا مبيّنة ؛ فإن المنقطعة حلال على الرجل الذي عقدها وليست أجنبية بالنسبة إليه ، ولا مبرّر لحليتها عليه سوى كونها زوجة له ؛ لانحصار الحلية بالنكاح وملك اليمين .

قال تعالى : ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ ^(٤١) .

فإنه عام يشمل الدائم والمنقطع ، بل وكذا قوله تعالى : ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ ^(٤٢) .

الوجه الثاني : التسليم بإطلاق لفظ (الأزواج) لغة وعرفاً للدائمة والمنقطعة لكن في خصوص المورد - أي آيات الإرث - يُدعى الانصراف الى الدائمة حسب ؛ لعدّة نكات ، وعليه فتكون المنقطعة أيضاً خارجة عن الحكم تخصصاً ، وهذه النكات هي :

١ - إن تشريع العقد المنقطع من أجل الاستمتاع ورفع الضرورة .

٢ - إنه لم يكن متعارفاً في صدر الإسلام .

٣- إن الآيات التي نزلت في أمر النكاح تنصرف الى النكاح الذي يكون الغرض منه بناء الأسرة والتناسل ، وليس هو إلا النكاح الدائم والحائز على أهمية كبيرة في المجتمعات البشرية سيما المجتمع الإسلامي من الناحية العملية ومن ناحية بيان فضيلته .

٤- إن الأخبار الواردة في تقييد الإرث بخصوص الدائمة تؤيد هذا المعنى .

٥- مضافاً الى أن تشريع التوارث بين الزوج والزوجة إنما يتناسب مع النكاح الذي يكون الغرض منه بناء الأسرة وتربية النشأ وبقاء النسل ، لا النكاح الذي شرع لأجل رفع الحاجة والمتعة المؤقتة (٤٣) .

المناقشة :

أولاً : إذا كان المراد ممّا ذكر كونها وجوهاً مستقلة يصلح كلّ منها لإثبات المدعى فيرد عليها :

١- إن كون النكاح المؤقت مشرعاً لرفع الحاجة والضرورة لا يُخرجه عن كونه مصداقاً لعنوان النكاح والزوجية .

٢- وممّا تقدّم يظهر ما في دعوى عدم معروفة النكاح المنقطع ؛ فحاله حال بعض أنواع البيوع التي لم تكن متعارفة آنذاك فإنّ هذا لا يُخرجها عن كونها مصداقاً لعنوان البيع الوارد في الأدلة .

٣- لاشك في أهمية النكاح الدائم من المنقطع إلا أنّ ذلك لا يدلّ على انصراف الأدلة إليه ، كما هو الحال بالنسبة الى بيع الأراضي والدور فإنّه أهمّ من بيع المحقّرات لكنّ الجميع بيوع ؛ فإنّ النكاح يُطلق في مقابل ملك اليمين والسفاح ، وواضح أنّ المنقطع ليس مصداقاً للأخيرين قطعاً فيتعيّن كونه مصداقاً للأول وهو النكاح .

٤ - إن الأخبار كما تحتمل التأييد كذلك تحتمل العكس .

٥ - إننا لو سلّمنا دعوى كون الإرث أكثر مناسبة مع الدائم لا المنقطع فهي لا تعدو أن تكون صرف احتمال راجع لا يولد ظهوراً لفظياً .

ثانياً : وإن كان المراد أنها تُشكّل مجموعها دليلاً واحداً فيرد على ذلك :

١ - إن إضافة دعوى غير تامة الى مثلها لا يُشكّل دليلاً تاماً ؛ فإن ضمّ اللاحجة الى اللاحجة لا يُنتج حجة ؛ فإن النتيجة لا تكون أكبر من مقدماتها بحال .

٢ - وإن قيل : إن هذا من قبيل جمع قرينة ناقصة الى مثلها كما يلجأ إليه أحياناً لإثبات الظهورات .

فالجواب : إن الكلام في أصل اعتبار ما ذكر قرينة على المدعى ؛ إذ أن الشك في ثبوت قرينيتها .

الوجه الثالث : التمسك ببعض الأدلة المخصصة للآية ، فقد دلت بعض الأدلة من سنة وإجماع على عدم إرث المنقطعة ، فخص الحكم بالإرث بالدائمة (٤٤) .

المناقشة :

١ - أمّا الإجماع فغير تام ؛ لمخالفة البعض ، مضافاً الى كونه إجماعاً مدركياً لا إجماعاً تعبدياً ، فلا يمكن الاستناد إليه .

٢ - وأمّا الأخبار الواردة فهي على طوائف :

الطائفة الأولى : الأخبار الدالة على عدم التوارث في النكاح المنقطع مطلقاً ، من قبيل : ما رواه محمد بن مسلم قال : قلت لأبي جعفر (عليه السلام) [= الإمام محمد الباقر] : لم لا تورث المرأة ممن يتمتع بها ؟ فقال : « لأنها مستأجرة ، وعدتها خمسة وأربعون يوماً » (٤٥) .

ومن قبيل : ما رواه سعيد بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام [= الإمام جعفر الصادق] قال : سألته عن الرجل يتزوج المرأة متعة ولم يشترط الميراث ؟ قال : « ليس بينهما ميراث اشترط أو لم يشترط » ^(٤٦) .

قال الشيخ الحرّ العاملي : حمله الشيخ [= الطوسي] على اشتراط سقوط الميراث ، قال : وإنّما يحتاج ثبوته الى شرط لا ارتفاعه ^(٤٧) .

الطائفة الثانية : الأخبار الدالة على التوارث إلا مع اشتراط العدم ، من قبيل : ما رواه محمد بن مسلم : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في الرجل يتزوج المرأة متعة : « إنّهما يتوارثان إذا لم يشترطا ، وإنّما الشرط بعد النكاح » ^(٤٨) .

الطائفة الثالثة : الأخبار الدالة على التفصيل بين الاشتراط وعدمه فالتوارث مع الشرط والعدم مع عدمه ، من قبيل : ما روي عن الإمام أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال : « تزويج المتعة : نكاح بميراث ، ونكاح بغير ميراث ؛ إن اشترطت كان ، وإن لم يشترط لم يكن » ^(٤٩) .

أقول : إنّنا نحاول فهم هذه الروايات في مرحلتين وإن كانتا متعاكستين من حيث النتيجة النهائية :

المرحلة الأولى : فهم الروايات في ضوء القواعد المدرسية

١- أمّا الطائفة الأولى فهي مخالفة مع الكتاب ، وحملها مشهور الإمامية على التخصيص الذي ليس بعزيز .

لكن قبول دعوى التخصيص مع كون آيات الإرث في مقام بيان أسباب التوارث الذي تكفل الله سبحانه ببيانه من الصعوبة بمكان ، سيما في الزوجين حيث تعرّض القرآن لبيان حالاتهما المختلفة وبيّن تفاصيل ذلك .

وليس بالضرورة أن يكون رفضنا منطلقاً من رفض كبرى تخصيص الكتاب بالسنة .

والمهمّ هو انطلاقنا من رؤية صغروية وفهم خاص في خصوص المقام ؛ لما أبرزناه من نكات .

وأما الطائفة الثانية فظاهرها التوارث إلا مع اشتراط عدم الإرث . وهي في صورة ثبوت التوارث موافقة مع الكتاب ، لا في صورة انتفاء الإرث بسبب اشتراط عدمه .

وحمل المشهور عدم الاشتراط الوارد فيها على عدم اشتراط الأجل في عقد النكاح أي إبرام عقد النكاح الدائم لا المؤقت بأجل .

فتكون الطائفة الثانية كالطائفة الأولى عندهم ، ويكون التوارث حينئذ على القاعدة ، قال الشيخ الطوسي : المراد إذا لم يشترطاً الأجل ، فإنّهما يتوارثان^(٥٠) .

وأما الطائفة الثالثة فظاهرها أنّ التوارث يدور مدار اشتراطه وعدمه في عقد النكاح ، وهذا يتنافى مع الآية التي جعلت المدار على الزوجية فقط ، ولا شيء آخر وراءها .

ثمّ إنّّه قد ادّعي موافقة ثبوت التوارث بالشرط للقاعدة العامّة في الشروط^(٥١) .

لكن الصحيح أنّ هذا الشرط مخالف للكتاب من حصره لموجبات الإرث في الأنساب والأسباب ، وليس منها الشرط .

والحاصل : إنّ الطائفة الثالثة مبتلاة بالمعارضة مع الكتاب ، مضافاً الى تعارضها مع الأخبار الأخرى كصحيح سعيد بن يسار^(٥٢) .

وعليه ، فالنتيجة النهائية في ضوء القواعد المدرسية لفهم النصّ كون الروايات النافية للإرث في المنقطعة ولو بسبب الشرط وكذا المثبتة له بالشرط مخالفة للكتاب ، فلا يمكن الأخذ بها والعمل عليها .

المرحلة الثانية : فهم الروايات في ضوء بعض المباني الخاصة إنه لدى التأمل في موجبات الإرث يتضح لنا أنها طرأً تتصف بكونها علاقات طبيعتها الدوام وأنها قابلة للاستمرار هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن أصل الإرث ليس مبتنئاً على عنصر إرادة المورث لا وجوداً ولا نفيّاً ، وإنما هو حكم يحصل قهراً بتشريع الشارع ، ولا يدور مدار إرادة المورث واختياره كي يدخل من يشاء ويُخرج من يشاء .

ومن هنا تتبين عدم المنافاة بين الروايات النافية للإرث في المنقطعة بالعنوان الأولي وبين آيات الإرث للانسجام بينهما لا على مستوى الدلالة اللفظية ، بل على صعيد روح تشريع الإرث وملاكه ، وبناءً على هذا البيان يكون النكاح المنقطع خارجاً تخصصاً عن أدلة الإرث . وبيان ذلك يحتاج الى دراسة مفصلة مستقلة .

وعليه ، فلا توارث بين الزوجين في العقد المنقطع . وهذا هو المهم في البحث هنا .

أجل ، تبقى الروايات التي تُعطي للاشتراط دوراً لتثبيت الإرث أو نفيه فإنها منافية مع القواعد المسلّمة في عدم مشروعية الشرط المخالف للشرعية ، مضافاً الى إفضاء القول بذلك الى عدّة لوازم لا يمكن الالتزام بها فقهياً ؛ لذا حمل بعضهم اشتراط الإرث على الوصية ^(٥٣) .

أقول : واشتراط الوصية في العقد المنقطع أمر مقبول في نفسه فتوائياً سواء وافقنا على حمل الروايات الواردة في المقام عليه أو لا .

الجهة الخامسة : التعميم للزوجة حقيقةً أو حكماً ، فيشمل الحكم المطلقة طلاقاً رجعيّاً لو حدثت الوفاة في زمن العدة ؛ لكونها زوجة لا تزال في حباله زوجها ^(٥٤) ، وهو مروي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ^(٥٥) .

وليُعلم أن التوارث هنا يكون من الطرفين .

بل توسّع فقهاء الإمامية على ما هو المشهور عندهم في المتوفى بمرض الموت ؛ فإنّ زوجته المطلقة ولو بائناً ترث حتى بعد انتهاء عدّتها ما لم تخرج السنة أو يبرأ من مرضه أو تتزوّج على المشهور (٥٦) .

والتوارث هنا لا يكون من الطرفين ، بل من طرف واحد ، فإنّ الزوجة ترثه ولكنّه لا يرثها .

ولكن هذه التوسعة للحكم بإرثها لم تثبت بدلالة من الآية ؛ لعدم صدق ﴿أَزْوَاجُكُمْ﴾ على المطلقة البائن مطلقاً ولا الرجعية بعد العدة ، بل للتمسك بدليل آخر ، وهو الروايات ، من قبيل :

١ - ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال : « إذا طلق الرجل امرأته تطليقتين ثم طلقها الثالثة وهو مريض فهي ترثه » (٥٧) .

٢ - ما رواه أبو العباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا طلق الرجل المرأة في مرضه ورثته ما دام في مرضه ذلك وإن انقضت عدّتها إلا أن يصح منه » . قلت : فإن طال به المرض ؟ قال : « ما بينه وبين سنة » (٥٨) .

المناقشة :

إنّ هذه التوسعة الواردة في الروايات تتنافى مع الآية ؛ لكونها في مقام البيان للحكم من جميع الجهات . وعليه ، فمقتضى الصناعة عدم الأخذ بها .

الجواب :

لكن قد يمكن أن يُوجّه التمسك بهذه الروايات وإثبات كونها منسجمة مع آيات الإرث روحاً وغير منافية لملاك الحكم بالإرث ، ومنها هذه الآية ؛ وذلك

لأنَّ الموجب للإرث موجود ، و هو الزوجية التي من طبيعتها البقاء والاستمرار والتي يترتب عليها الإرث ، لكن باعتبار أنَّ الزوج قصد الإضرار بها ومنعها من حقّها فاحتال عليها بالطلاق .

وهذه النكته بهذا المقدار من البيان وإن لم تكن بتلك الوضوح الذي يمكن معه البتّ فقهيّاً في المسألة محلّ البحث سيما مع وجود جملة من الشروط لإرثها منه إلا أنّه يمكن تقويتها إجمالاً ولو بمعونة الروايات ، حيث ورد في بعض الروايات الإشارة الى هذه النكته :

١ - فقد روي يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته ما العلة التي من أجلها إذا طلق الرجل امرأته وهو مريض في حال الإضرار ورثته ولم يرثها ؟ وما حدّ الإضرار عليه ؟

فقال : « هو الإضرار . ومعنى الإضرار : منعه إيّاها ميراثها منه ، فألزم الميراث عقوبة » (٥٩) .

وهذه الرواية تحتل تفسيرين :

التفسير الأوّل : أنَّ المراد كلّ طلاق في حال المرض يكون ضرريّاً ؛ بقرينة قوله عليه السلام « هو الإضرار » ، أي : إنّ الطلاق في حال المرض هو بنفسه إضرار ، فلا معنى لبيان حدّ له .

التفسير الثاني : أنَّ المراد خصوص ما إذا وقع الطلاق ضرريّاً ؛ بقرينة قوله عليه السلام « ومعنى الإضرار : منعه إيّاها ميراثها منه ، فألزم الميراث عقوبة » ، أي : فيما إذا طلقها من أجل منعها من الإرث .

ويكون قوله عليه السلام قبله : « هو الإضرار » ، أي : هو الإضرار المعروف ، وليس للشارع معنى خاصّ هنا .

ونحن لو خَلَيْنَا وهذه الرواية لاستظهرنا منها التفسير الأول ؛ سيما مع لحاظ قوله ﷺ : « ومعنى الإضرار : منعه إيّاها ميراثها منه ، فألزم الميراث عقوبة » ، فإنّ المريض لا يستطيع منعها من الميراث إلا بهذه الحيلة التي وقف الشارع في وجهها ، فانقلب السحر على الساحر ، وجاءت النتيجة عكس ما أَرَادَهُ المطلق .

ولكن لو لاحظنا مضمّر سماعة الآتي فسوف نتراجع عن ذلك ، ويكون الترجيح لصالح التفسير الثاني .

٢- وفي مضمّر سماعة : سألته عن رجل طَلَّق امرأته وهو مريض ، قال : « ترثه ما دامت في عدّتها ، وإن طَلَّقها في حال الضرر فهي ترثه إلى سنة ، فإن زاد على السنة يوماً واحداً لم ترثه » (٦٠) .

وهو صريح في كون الملاك الإضرار ، وأنّ الطلاق له حالتان ، فقد يكون ضريراً ، وقد لا يكون كذلك .

ومن هنا ذهب بعض الفقهاء (٦١) ، الى تقييد إطلاق تلك الروايات المتقدّمة بذلك ، وحكموا بإرث مطلّقة المريض في خصوص حال الإضرار والتهمة ، لا مطلقاً .

ردّ الجواب المتقدّم :

ولكن يواجه ذلك عدّة اعتراضات ، منها :

١- لو سلّمنا بكون الإضرار بالوارث والاحتتيال عليه من قبل المورث لا يبطل موجب الإرث لاقتضى ذلك التعميم لكلّ مورد وقع معه الإضرار والتهمة لا في خصوص المورد فحسب ، وهذا ما لا يمكن الإلتزام به فقهيّاً ، كما لو لاعن المريض ، فهنا لا يلتزم الفقهاء بالإرث .

٢- ثم إن التسليم بهذا الأمر لا يحل المشكلة ؛ إذ كيف يمكن تخريج الشروط المتعددة المذكورة للحكم ، كالتحديد بالسنة لا أكثر ؟ !

٣- بل ربما يُدعى كون رواية يونس ناظرة لبيان حكمة الحكم ، لا بيان العلة والملاك حتى يُجعل مداراً للحكم بالتوارث .

والحاصل : إننا بعد هذا الكرّ والفرّ نعود الى حيث بدأنا من عدم إمكان التوفيق بين مدلول روايات مطلقة المريض مع آيات الإرث .

بيان وجه فني لحل هذه الإشكالية :

إن الذي أتصوره إن حل هذه المشكلة لا يمكن أن يتم على أساس قواعد الإرث العامة والتي بيّنت في الكتاب العزيز ، ولا بد أن يُبحث عن الحلّ من خلال الرجوع الى دائرة بحثية أخرى غير الإرث .

والذي ينقذ في الذهن بدواً أن الذي ينفع في المقام هو اللجوء الى قواعد العقود والإيقاعات ؛ فإنّ ما ينشئه المريض مرض الموت من عقود وإيقاعات بصورة عامة مبتلى بمشكلة ، ألا وهي وجود عيب في الإرادة ، ولا تختص المشكلة بقضية تطبيقه فحسب ، فإن المريض مرض الموت يمثل حالة استثنائية ، فلا يمكن عدّه مسلوب العبارة مئة بالمئة وفاقداً لشرائط الأهلية كلاً أو بعضاً كالغافل بحيث لا تُعتبر جميع إنشاءاته عقوداً كانت أو إيقاعات ، ولا يمكن اعتبار إنشاءاته كالسليم مئة بالمئة بحيث تُرتّب عليها نفس آثار إنشاءات الواجد لجميع شرائط الأهلية ، لذا نرى النزاع قائماً بين الفقهاء في منجزات المريض ، وهل تُخرج من أصل التركة أو من الثلث .

ومن هنا يتضح الحال بالنسبة الى منكوحة المريض واشتراط التوارث بالدخول ؛ فإن تحليل ذلك ينبغي أن يتم في ضوء قواعد العقود والإيقاعات .

وليست المشكلة ناشئة من الشك في شمول إطلاقات الإرث لمطلقة المريض ومنكوحته أو عدم شمولها ؛ إذ لا شك في وضوح تلك الإطلاقات وشمولها لكل الموارد التي تكون فيها الزوجية صادقة ، كما في منكوحة المريض ؛ لحليتها عليه ، وإلا لو كان هناك شك في صدق عنوان (الزوجة) عليها لما حُكم بإرثها ولو مشروطاً بالدخول .

وكذلك لا شك في عدم شمولها لمطلّقتها البائنة ولو بعد انتهاء السنة ؛ لخروجها عن حباله زوجها المريض .

وقد تقدّم ما يشبه هذه الحالة في بعض صور نكاح الصغيرين .

مناقشة هذا التخريج :

قد يُعترض على هذا البيان ببعض الاعتراضات ، منها :

١ - أنّه لو كانت المشكلة ناشئة من جهة قواعد العقود والإيقاعات لما حلّت الزوجة على المريض قبل الدخول ولحُكم بكونها أجنبية قبله ، وأيضاً لما حُكم بترتيب آثار الطلاق على مطلّقتها قبل مرور سنة .

وهذا يكشف عن أنّ هذه الأحكام والإجراءات ترتبط بالتوريث خاصّة ، ولا علاقة لها بحيثية العقد أو الإيقاع .

٢ - كما أنّه لو كانت المشكلة مرتبطة بالإنشاء لما كان للدخول تأثير بالنسبة لمنكوحة المريض ولا لمرور السنة بالنسبة لمطلّقتها ، ولا لزواجها من شخص آخر ، ولا للبرء من المرض ، ولحُكم إمّا بالبطلان أو بالصحة من دون هذا التفصيل .

٣ - وأيضاً لو سلّمنا هذه الدعوى فكيف يُحكم بالتوارث من طرف الزوجة فقط ؟ ! ولم يُحكم بالتوارث من الطرفين ؟ !

ردّ هذه المناقشة :

١ - لا مجال لهذه المناقشة فيما لو أفتي ببطلان العقد من دون دخول ، ويدعمه الحكم بعدم استحقاقها المهر .

ويمكن تصوير البطلان بعدة قوالب : إمّا انكشاف البطلان من الأوّل ، وإمّا البطلان من حين الموت ، وإمّا انكشاف عدم وقوعه دائماً .

وعلى الأوّل : لا يصحّ الإشكال بحرمة النظر أو اللمس قبل الدخول ؛ لكونها سائغة بالعقد وإن انكشف بطلانه أو انفساخه لاحقاً .

٢- إنّ العيب المتحقّق في إرادة المُنشئ للعقد أو الإيقاع كما يمكن أن يقدر في أصل تحقّق الإنشاء وانعقاده وصحّته - عقداً كان أو إيقاعاً - يمكن أيضاً أن يقدر في بعض الخصوصيات ، نظير : الحكم بإخراج منجّرات المريض من الثلث مع الحكم بصحة تلك العقود والإنشاءات الصادرة منه ، فليس كلّ عيب في الإرادة لابدّ أن يكون قادحاً في أصل صحة العقد أو الإيقاع المنشأ ، ونظير : الحكم بلزوم اليمين كشرط لتوارث الزوجين الصغيرين .

٣- وأمّا الحكم باشتراط الدخول للتوارث أو إعطاء فترة سنة للمطلّقة ، أو اشتراط عدم تزويجها ، أو عدم برئه من المرض فيمكن فيه عدّة احتمالات :

الاحتمال الأوّل : كونه حكماً شرعياً صرفاً ، أو حكماً احتياطياً من ناحية حفظ حقوق الزوجة وتأديبياً من ناحية المطلق الذي أراد الاحتيال .

ويدعمه أنّ الأصل في الأحكام كونها تشريعية .

الاحتمال الثاني : كونه حكماً ولائياً . ويدعمه دعوى كون الإرث ملكاً للشارع ، كما ورد الأمر بصرف إرث من لا وارث له للفقراء .

الاحتمال الثالث : كونه حكماً قضائياً . ويدعمه المناسبة بين الحكم والموضوع .

ونحن لو جمدنا على ألفاظ هذه الروايات لرَجُح الأول .

وأما ترجيح الثاني : فيدور مدار قبول تلك الدعوى ؛ فإن تَمَّت أدلتها قُبِلت ، وإلا فلا ، والظاهر تماميتها ، ولا يتسع المجال لبحثها هنا .

وأما لو لاحظنا جملة من الحثيات - من قبيل : طبيعة القضية التي تقتضي النزاع والخصومة أولاً .

وصعوبة أو تعذر إثبات الدخول سيما بعد موت المريض ثانياً ، ومقارنة ذلك بالحكم في توارث الصغيرين ثالثاً ، فسوف يتعين الاحتمال الأخير .

٤ - وأما الحكم بالتوارث من طرف واحد فهو عقوبة الاحتيال والإقدام على الإضرار ، نظير : الملاعن إذا أكذب نفسه فإنه يُحرَم من إرث ولده ، لكنّه يُورث من قبل الولد .

والحاصل : إنَّ عدم توريث زوجة المريض غير المدخولة وتوريث مطلّقتها بابه باب الورود ، وليس من التخصيص في شيء .

الجهة السادسة : التعميم للزوجة سواء أكانت واحدة أم متعدّدة ، فلو تعدّدت فإنّهن يشتركن في الربع إن لم يكن للزوج ولد ، وفي الثمن إن كان له ولد (٦٢) ؛ وذلك لإطلاق الآية ، كما هو واضح .

قال الجزائري : « في قوله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ... فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ﴾ دلالة على اشتراكهن فيه إذا تعدّدت » (٦٣) .

أقول : إن كان مراده استفادة ذلك من الإطلاق - كما هو الظاهر - فهو .

وإن كان مراده أنه مستفاد من استعمال ضمير الجمع المؤنث الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ ... فَلَهُنَّ ﴾ كما ربّما يُتوهم من عبارته - بل قال بعضهم : « أمّا إذا ترك أكثر من زوجة فلا بدّ من تقسيم الحصّة (الربع أو الثمن) عليهنّ بالتساوي ، وهذا ظاهر من الآية ؛ حيث تحدّثت عن الحصّة بطريق الجمع الذي قد يوحى بذلك » (٦٤) - فهو غير صحيح ؛ لأنّ ضمير الجمع (هنّ) في قوله : ﴿ لَهُنَّ ﴾ يعود على ﴿ أَزْوَاجُكُمْ ﴾ ، والمفهوم عرفاً منه اسم الجنس الدالّ على الإطلاق الشامل لكلّ ما صدق عليه مفرداً كان أو جمعاً ، وإلا فلو كانت صيغة الجمع ظاهرة في التعدّد لجرى مثل ذلك في الأزواج الذكور وهو فاسد قطعاً ، كما أنّه لما بقي دليل يدلّ على الحصّة مع الاتحاد في الرجال والنساء ، ولا يمكن التعديّ من المتعدّد الى الواحد ؛ لاحتمال الخصوصية احتمالاً قوياً جداً في الإرث الذي فرّق في عدّة موارد بين حصّة الواحد والمتعدّد .

وأما الحكم بالتساوي مع التعدّد ؛ فلأنّ ذلك هو مقتضى القاعدة العامّة في كلّ شركة إلا إذا دلّ دليل على العدم .

البحث الخامس : بيان التقييد أو الإطلاق في عنوان (الزوج)

التعميم في الزوج من جهات ؛ للإطلاق ، والكلام فيه نظير الكلام المتقدّم في الزوجة (٦٥) في الجملة لا بالجملة .

نظير البحث في أنّ ظاهر لفظ (الأزواج) في نفسه يتناول الأعمّ من الصغير والكبير ، والأعمّ من كونه داخلاً بزوجته أو لا (٦٦) .

وأيضاً يتناول الأحرار والعبيد والمسلمين والكفّار والنكاح الدائم والمنقطع ، لكن خرج العبيد والكفّار والنكاح المنقطع لدليل آخر من الأخبار والإجماع (٦٧) ، بل لدلالة بعض الآيات بناءً على بعض الوجوه فيها .

البحث السادس : ما هو المراد بمقادير السهام ؟

المراد بـ (النصف) ونحوه من الفرائض المذكورة في الآية أنها ملحوظة بالنسبة إلى جميع ما ترك الميت ^(٦٨) ، وليس المراد النصف ممّا بقي بعد أخذ أهل الفروض النسبيين فروضهم ؛ وذلك لإضافة لفظ (النصف) ونحوه الى التركة مؤكداً من خلال تكرار التصريح بذكر الإضافة أربع مرّات :

فبالنسبة نصيب الزوج قال عزّ وجلّ : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ﴾ وقال : ﴿ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ ﴾ .

وبالنسبة الى نصيب الزوجة قال عزّ وجلّ : ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ﴾ وقال : ﴿ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ﴾ .

وهذا يُعدّ مؤيداً لإرادة ذلك أيضاً من سائر الموارد التي ذُكر فيها الفروض بصيغة الكسور الرياضية من دون إضافة الى التركة ، نظير : ثلث الأم ^(٦٩) .

بل حتى لو لم يُصرّح بإضافة الفروض الى التركة فهو مفهوم من الكلام ؛ لأنّ الظاهر عرفاً من صيغ الكسور ذلك ما لم يُصرّح بإرادة غير ذلك .

الهوامش

(١) النساء : ١٢ .

(٢) وليُعلم أنّ هذه التسمية أو الوصف للآية بلحاظ أمر مهمّ فيها وهو حكم كلاله الأمّ الذي تضمّنه المقطع الثاني فيها .

وتمام النصّ : ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾ .

(٣) النساء : ١٧٦ .

(٤) القرطبي ، محمد بن أحمد ، جامع لأحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٢ / ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٢ م ، ٦ : ٢٩ . السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمن ، مؤسسة المنار ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ٧ : ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٥) النساء : ١١ .

(٦) السبزواري ، مواهب الرحمن ٧ : ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٧) الصدوق ، محمد بن علي ، علل الشرائع ، المكتبة الحيدرية / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م ، ٢ : ٢٥٧ . الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٢٦ : ٩٥ ، ب ٢ من ميراث الأبوين والأولاد ، ح ٤ . وانظر أيضاً : ٩٣ - ٩٤ : ح ١ ، ٣ . الكليني ، محمد بن يعقوب الكافي ، دار الكتب الإسلامية ، طهران - ط ٣ / ١٣٨٨ هـ . ش ، ٧ : ٨٥ ، ح ٢ .

(٨) النساء : ١٢٧ .

(٩) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٦ : ١٩٦ ، ب ١ من ميراث الأزواج ، ح ٣ .

(١٠) أنظر : تفسير الفرقان (الصادقي) ٤ - ٥ : ٢٩٨ .

(١١) الطباطبائي ، محمد حسين ، تفسير الميزان ، مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ط ٣ / ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م ، ٤ : ٢١١ - ٢١٢ .

(١٢) الكاظمي ، مسالك الإفهام ٤ : ١٧٥ .

(١٣) السيوري ، المقداد بن عبد الله ، كنز العرفان ، المكتبة المرتضوية - طهران ، ط ٤ /

١٣٦٩ هـ. ش، ٢ : ٣٣٠ .

(١٤) انظر : النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ. ش ، ٣٩ : ١٩٧ .

(١٥) انظر : المصدر السابق : ١٩٦ - ١٩٨ .

(١٦) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٦ : ٣١٩ ، ب ٣ من ميراث المجوس ، ح ١ .
وعن عبد الله بن سنان قال : قذف رجل مجوسياً عند أبي عبد الله عليه السلام [= الإمام جعفر بن محمد الصادق] ، فقال : « مه » . فقال الرجل : إنّه ينكح أمّه وأخته . فقال : « ذلك عندهم نكاح في دينهم » . [الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٦ : ٣١٩ ، ب ٢ من ميراث المجوس ، ح ١] .

(١٧) أنظر : النجفي ، جواهر الكلام ٣٩ : ٢٠١ - ٢٠٢ .

(١٨) أنظر : المصدر السابق : ٢٠١ .

(١٩) المراد بالوليّين : الوليّان العرفيان ، لا الشرعيين : بقريّة ما ورد في آخر الحديث من السؤال عن تزويج الأب . أنظر : المصدر السابق : ٢٠٣ .

(٢٠) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٦ : ٢١٩ ، ب ١١ من ميراث الأزواج ، ح ١ .

(٢١) الراوندي ، قطب الدين ، فقه القرآن ، مطبعة الولاية ، قم ، ٢ / ١٤٠٥ هـ ، ٢ : ٣٣٥ .
الكاظمي ، مسالك الافهام ٤ : ١٧٥ .

(٢٢) الراوندي ، فقه القرآن ٢ : ٣٣٥ . الكاظمي ، مسالك الافهام ٤ : ١٧٥ .

(٢٣) الأردبيلي ، أحمد ، زبدة البيان ، مؤتمر المقدّس الاردبيلي - قم ، ط ١ / ١٣٧٥ هـ : ٨٢٠ .

(٢٤) السيوري ، كنز العرفان ٢ : ٣٣١ .

(٢٥) الاردبيلي ، زبدة البيان : ٨٢٠ .

(٢٦) أنظر : المصدر السابق .

(٢٧) السيوري ، كنز العرفان ٢ : ٣٣١ .

(٢٨) الاردبيلي ، زبدة البيان : ٨٢٠ .

(٢٩) المصدر السابق .

(٣٠) السبزواري ، مواهب الرحمن ٧ : ٢٩٠ .

(٣١) الاردبيلي ، زبدة البيان : ٨٢٠ .

(٣٢) السبزواري ، مواهب الرحمن ٧ : ٣٠٦ - ٣٠٧ .

- (٣٣) الجزائري ، أحمد بن إسماعيل ، قلائد الدرر ، طبعة حجرية : ٣٤٩ .
 (٣٤) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٠ : ٥٠٥ ، ب ٤٣ ، ممّا يحرم بالمصاهرة ونحوها ، ح ١ .
 (٣٥) المصدر السابق : ٥٠٥ - ٥٠٦ ، ب ٤٣ ، ممّا يحرم بالمصاهرة ونحوها ، ح ٢ .
 (٣٦) المصدر السابق : ٥٠٦ ، ذيل ح ٢ .
 (٣٧) الأردبيلي ، زبدة البيان : ٨٢٠ .
 (٣٨) أقول :

١ - إنّ السفه غير مانع من تملك المال من الآخرين لو فرض كون الوارث سفيهاً ؛ لأنّ التملك ليس تصرفاً في ماله حتى يُمنع منه ، بل هو تحصيل لمال جديد يدخل في ملكه ، مضافاً الى أنّ حصول التملك بالإرث أمر قهري وغير اختياري .

٢ - إنّ السفه أيضاً غير مانع من تملك المال للآخرين لو فرض كون السفيه مورثاً ؛ لما ذكرنا تواتراً من أنّ حصول التملك بالإرث أمر قهري وغير اختياري .

٣ - ومنه يتضح عدم مانعية الجنون من التوارث ؛ لكون الإرث تملك قهري فلا يشترط فيه كمال العقل والقصد والاختيار ، وإنّما يشترط مثل تلك الشروط في التملك والتملك الاختياريين .

(٣٩) الأردبيلي ، زبدة البيان : ٨٢٠ .

أقول : إنّ عقد النكاح ينقسم الى دائم ومنقطع كما في الكتاب والسنة ، ومن هنا قال الإمامية بمشروعية المنقطع كالدائم ، لكن الخليفة الثاني منع المنقطع وخالفه بعض الصحابة والتابعين وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) ، وتابعه فقهاء مذاهب أهل السنة .

(٤٠) السبزواري ، مواهب الرحمن ٧ : ٢٩٠ .

(٤١) المؤمنون : ٥ - ٦ .

(٤٢) الأحزاب : ٣٧ .

(٤٣) الجرجاني ، أبو الفتح الحسيني ، آيات الأحكام ، المعروف بـ (تفسير شاهي) [باللغة الفارسية] ، منشورات نويد - طهران ، ط ١ / ١٣٦٢ هـ . ش ، ٢ : ٥٩٠ ، الهامش (٢) للإشراقي .

(٤٤) الأردبيلي ، زبدة البيان : ٨١٩ - ٨٢٠ .

(٤٥) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٣١ ، ب ١٧ من ميراث الأزواج ، ح ٤ .

(٤٦) المصدر السابق ٢١ : ٦٧ ، ب ٣٢ من المتعة ، ح ٧ .

(٤٧) المصدر السابق : ٦٨ ، ب ٣٢ من المتعة ، ذيل ح ٧ .

- (٤٨) المصدر السابق : ٦٨ ، ب ٣٢ من المتعة ، ح ٢ .
- (٤٩) المصدر السابق ٢٦ : ٢٣٠ ، ب ١٧ من ميراث الأزواج ، ح ٢ .
- (٥٠) أنظر : المصدر السابق ٢١ : ٦٦ ، ب ٣٢ من المتعة ، ذيل ح ٢ .
- (٥١) أنظر : النجفي ، جواهر الكلام ٣٠ : ١٩٤ - ١٩٥ .
- (٥٢) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ٢١ : ٦٧ ، ب ٣٢ من المتعة ، ح ٧ .
- (٥٣) النجفي ، جواهر الكلام ٣٠ : ١٩٤ .
- (٥٤) السبزواري ، مواهب الرحمن ٧ : ٣٠٦ .
- (٥٥) منها : ما روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أَنَّهُ قَالَ : « يَرِثُهَا وَتَرِثُهُ مَا دَامَ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعَةٌ » . [الحر العاملي ، وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٢٣ ، ب ١٣ من ميراث الأزواج ، ح ٤] .
- (٥٦) السيوري ، كنز العرفان ٢ : ٣٣٢ . الجزائري ، قلائد الدرر : ٣٤٩ .
- (٥٧) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ٢٦ : ٢٢٦ ، ب ١٤ من ميراث الأزواج ، ح ١ .
- (٥٨) المصدر السابق : ٢٢٦ ، ب ١٤ من ميراث الأزواج ، ح ٢ .
- (٥٩) المصدر السابق : ٢٢٨ ، ب ١٤ من ميراث الأزواج ، ح ٧ .
- (٦٠) المصدر السابق : ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ب ١٤ من ميراث الأزواج ، ح ٩ .
- (٦١) وهو الشيخ الطوسي في المحكي من استبصاره . أنظر : النجفي ، جواهر الكلام ٣٢ : ١٥٣ .
- (٦٢) السبزواري ، مواهب الرحمن ٧ : ٢٩٠ .
- (٦٣) الجزائري ، قلائد الدرر : ٣٥٠ .
- (٦٤) فضل الله ، محمد حسين ، من وحي القرآن ٧ : ١٢٣ .
- (٦٥) الأردبيلي ، زبدة البيان : ٨٢٠ .
- (٦٦) انظر : المصدر السابق .
- (٦٧) الجزائري ، قلائد الدرر : ٣٤٨ .
- (٦٨) السبزواري ، مواهب الرحمن ٧ : ٣٠٦ - ٣٠٧ .
- (٦٩) انظر : الأردبيلي ، زبدة البيان : ٨٢٠ .

المصادر الحديثية بين اليقين بالصدور والظنّ مطالعة ورصد القسم الأوّل

□ الأستاذ الشيخ حيدر حب الله

تناول الباحث في القسم الأوّل من هذا المقال أحد الاتجاهات التي تجنح إلى الاعتقاد بصحةً و يقينية كلّ ما ورد في بعض الكتب الحديثية من أحاديث .. وبعد أن حدّد مركز بحثه أوضح ما هو المراد باليقين وأشار إلى أنّ هذا الاتجاه قد طال السنّة والشيعيّة .. ثم استعرض الأدلّة المقامة على يقينية الكتب الأربعة والصحيحين .. واقتصر على بحث الدليل الأوّل ومناقشته .. وبقيت منها ستة سنّاتي في القسم الثاني .. (التحرير)

تمهيد :

في التاريخ الإسلامي ذهب جماعة من العلماء المسلمين إلى الاعتقاد بيقينية بعض المصادر الحديثية أو كونها شبه متيقّنة ، مثل بعض الإخباريين عند الشيعة ، حيث اعتقدوا أنّ بعض مصادر الحديث - كالكتب الأربعة على الأقلّ - هي من الأخبار الأحادية المحفوفة دوماً ومطلقاً بالقرائن القطعية المؤكّدة

ليقينيّتها ، مضافاً لتواتر بعضها . وكذلك بعض علماء الجمهور حيث اعتقدوا بيقينية الروايات الواردة في الصحيحين .

ولابدّ لنا من تقويم هذه النظرية ؛ نظراً لأهميتها ، لكونها تدرج عدداً كبيراً من نصوص الحديث في الأخبار المحفوفة بقرائن اليقين ، لكن وقبل أن نشرع لابد من الإشارة إلى بعض الأمور :

أولاً : إننا ندرس هنا مثل : القول بيقينية الكتب الأربعة ، لا القول بحجّيتها واعتبارها ، فهناك فرق بين هاتين النظريّتين ، فقد ذهب بعض الإخباريين الإماميّة إلى القول باليقينية كما سيأتي ، فيما ذهب فريق آخر - كالعلامة المجلسي^(١) - إلى القول بالحجية ، ومن الواضح أنّ القول بالحجية لا يستبطن اليقين ؛ لأنّ الحجية تجامع الظنّ بالواقع ، فقد يكون الحديث ظنيّ الصدور لكنّه حجة ، مثل الشهادة التي يدلي بها الشهود في المحكمة أمام القاضي ، فهي حجة من باب حجّة البينة لكنّها قد لا تورث علماً بالضرورة ، كما هو واضح^(٢) .

وهكذا الحال عند الجمهور ، حيث يذهب بعضهم إلى اليقينية ، لكنّ بعضهم الآخر لا يرى يقينية الصحيحين ، وإنّما يرى أنّهما بكلّ رواياتهما يحتويان شرط الحديث الصحيح ، بمعنى الحجة .

من هنا ، لن نتعرّض لبحث الحجية ، فهو من شؤون مباحث حجية الأخبار الآحاد ، وإنّما يعنينا هنا فقط بحث اليقينية ، وسنذكر فقط - تبعاً لذلك - أدلة اليقينية دون غيرها .

ثانياً : لم يذهب علماء الإخبارية بأجمعهم - كما قد يتوهّم - إلى القول بيقينية مصادر الحديث أو بعضها عند الإماميّة ، بل انقسموا ففتين ، فما قد ينسب إليهم من القول باليقين مطلقاً في غير محلّه ، وهذا معناه أنّ بعض علماء الإخبارية

من الإمامية قالوا باليقينية ، وإلا فسائر علماء الإخبارية ، فضلاً عن سائر علماء الإمامية من غير الإخباريين ، لا يقولون بيقينية الكتب الأربعة ، فضلاً عن غيرها .

إنّ دائرة الأخبار اليقينية عند أنصار هذه النظرية مختلفٌ فيها ، حيث ذكر بعضهم اختصاصها بالكتب الأربعة عند الشيعة الإمامية ، فيما ذهب بعض آخر إلى الشمول لمطلق الكتب التي علم اعتماد الشيعة عليها ، مثل بعض كتب الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) مثلاً ، فليس هناك شكل واحد للنظرية ، بل توجد داخلها اتجاهات ، لهذا نركّز البحث على القدر المتيقّن وهو الكتب الأربعة ، ومنه يظهر الحال في غيرها .

ما هو المراد باليقين ؟

ينبغي في البدء أن نحدّد ماذا يقصد باليقين هنا عند من قال بيقينية مصادر الحديث الأساسية ؟

إذا رجعنا إلى من يمكننا اعتباره مؤسّس هذه النظرية هنا على الصعيد الشيعي الإمامي ، وهو الشيخ محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦ هـ) ، نجده يرى أنّ كلّ خبر الثقة هو بنفسه من مصاديق الخبر المحفوف بالقرينة الموجبة لليقين (٣) .

من هنا بدأ مفهوم العلم يأخذ منحى آخر في الفكر الإخباري ، إذ ذهب الإخباريون إلى أنّ مصطلح العلم في اللغة العربية له مصداقان أساسيان : أحدهما : الاعتقاد الجازم النافي للخلاف .

وثانيهما : الاعتقاد الذي يجعل احتمال الخلاف بعيداً ، أي الظنّ القوي المتأخّم للعلم .

واعتقدوا أنَّ التفسير الأرسطي لمفهوم العلم لم تعرفه - بوصفه تفسيراً حصرياً - اللغة العربية ، فما نسميه اليوم اطمئناناً في أصول الفقه - والذي قد يبلغ أحياناً التسعة والتسعين في المئة مثلاً - قد لا يكون شيئاً غير العلم في العرف واللغة اللذين تقوم عليهما عملية تفسير النصوص الدينية .

وبهذه الطريقة تتأسس داخل مفهوم العلم حالة من التشكيك (تعدّد الرتب) ، أي أنه مفهوم مشكّك وليس متواطئاً ، كما يذهب إلى ذلك الفيض الكاشاني ^(٤) ، وربما على أساس ذلك اعتبر المحدث نعمة الله الجزائري (١١١٢ هـ) أنَّ العلم ينقسم إلى قسمين : علم منطقي ، وعلم شرعي ^(٥) ، وكأنّ المفهوم الواسع للعلم - والذي يستوعب الظنّ القويّ جداً - هو المسمّى بالعلم الشرعي عنده .

وعلى هذا الأساس ، فلا ينبغي تصوّر أنّ مراد الإخباريين من يقينية بعض مصادر الحديث هو اليقين البرهاني الذي يختاره الفلاسفة والمناطقة والذي يعني الجزم بالشيء جزماً يستحيل معه الانفكاك ، بل اليقين بالمعنى الذي يكفي فيه أن يعطي اطمئناناً للنفس ؛ ولهذا وجدناهم كثيري اليقين ، حتى زعم الحرّ العاملي أنّ هناك أكثر من عشرة آلاف مسألة في الأصول والفروع متواترة الأخبار فيها بشهادة العلماء ^(٦) .

النزعة اليقينية طالت السنّة والشريعة :

لا تقتصر نزعة اليقين على الوسط الشيعي الإمامي ، بل هي موجودة في الوسط السنّي أيضاً ، فبعض أهل السنّة يذهبون إلى ما يشبه مطابقة كلّ حرف من صحيح مسلم والبخاري للواقع ، ويرون أنّهما أصحّ الكتب بعد القرآن الكريم ؛ لهذا سنستعرض هنا المبررات التي انطلق منها الفريق السنّي أيضاً لتبرير موقفه هذا . بل الأمر أكثر تشدّداً في الوسط السنّي ؛ لأنّ القول بصدق صحيحي الشيخين أدّى إلى مهاجمة كلّ من يحاول المناقشة فيهما سنداً أو متناً ،

وساد جوّ من الحظر عن أن يطال أحد هذين الكتابين بالخصوص بالنقد والمراجعة ، حتى أن أيّ نقض كان يعدّ توهيناً للشيخين وطعنأً بجهود السلف ، ومحاربةً للسنة النبوية ، وما إلى ذلك من وجهات نظر ، الأمر الذي لا نجده بهذه الشدة في الوسط الإمامي بحق الكتب الأربعة فضلاً عن غيرها .

وفي هذا السياق ، جاءت الحرب الشديدة التي شنت على مجموعة من النقاد السنة ؛ لتعرضهم للصاح ، لاسيما الصحيحين ، وكان من أوائل من سجّل ملاحظات نقدية على صحيح البخاري في العصر الحديث الشيخ محمد رشيد رضا ، الذي كانت له بعض الوقفات مع بعض روايات هذا الكتاب ، وهو ما عرض له نقد بعض التيارات السلفية رغم أنه كان مقرباً منهم ، وفي عام ١٩٥٧ م صدر كتاب « أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث » لمحمود أبو رية مشاركاً بشكل فاعل هذه المرة في نقد طال صحاح أهل السنة ، وهو ما فجر في وجهه عاصفة قوية ، وسرعان ما تطوّر الموقف النقدي واشتدّ ، فقد طالب محمد أبو زيد الدمنهوري بإحراق صحيحي البخاري ومسلم ؛ ليرتاح الناس منهما حسب رأيه .

ثم تتالى نقاد الصحيحين لاسيما نقداً متنبئاً ، فكتب زكريا أوزون كتاب « جناية البخاري » تعرض فيه للعديد من روايات البخاري ونقدها ، وكتب حسن حنفي « من نقد السند الى نقد المتن » متخذاً البخاري ورواياته أنموذجاً^(٧) .

وفي عام ١٣٨٦ هـ نشرت جمعية الإصلاح الاجتماعي في الكويت كراساً في الدفاع عن صحيح البخاري حمل عنوان « كلّ ما في البخاري صحيح » رداً على ما كتبه عبد الوارث كبير تحت عنوان « ليس كلّ ما في صحيح البخاري صحيحاً » وهو مقال كان نشره في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية ، والملفت أنّ الكراس النقدي ورد في مطلعته رسالة مفتوحة كتبها اثنان وثلاثون أستاذاً في

جامعات سوريا ، استنكروا فيها ما كتبه عبد الوارث كبير ، وناشدوا أمير الكويت كسر هذه الأقلام ومواجهة نشر هذه المقالات ^(٨) .

لكن حركة النقد مع ذلك تواصلت ، وقد أصدر ابن قرناس مؤخراً كتاب « الحديث والقرآن » سجّل فيه انتقادات مركّزة على كلّ من روايات صحيح البخاري والكافي .

وقد ساهم الشيعة في نقد صحاح أهل السنّة ، وكان من الأوائل في هذا المجال الشيخ محمد حسن المظفر ؛ إذ خصّص بحثاً ضافياً في كتابه « دلائل الصدق » لإثبات ضعف أمهات مصادر الحديث السنّية وعدم صحّة الاعتماد عليها ، كما ألّف كتاباً أسماه « الإفصاح عن أحوال رواة الصحاح » ، كشف فيه أسماء مئات الرواة الذين تكتنفهم ملاسبات وتضعيف وردوا في أسانيد كتب الصحاح السنّية ، كما ألّف الشيخ محمد علي آل عز الدين العاملي (١٣٠١ هـ) ، كتاب « تحية القاري إلى صحيح البخاري » انتقد فيه بعض مرويات هذا الكتاب ، وقد وصف السيد محسن الأمين العاملي الكتاب بأنّه عزيز النظر ^(٩) ، وألّف أيضاً كتاب « كشف المتواري في صحيح البخاري » ؛ وساهم هاشم معروف الحسني في النقد ، فكتب في « الموضوعات في الآثار والأخبار » و « دراسات في الحديث والمحدثين » نقداً على الصحاح السنّية ، إلى جانب النقد على المصادر الحديثية الشيعية الأولى ككافي الكليني وغيره ، كما كتب شيخ الشريعة الإصفهاني (١٣٣٩ هـ) كتاباً تحت عنوان : « القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع » ، دراسة فقهية وأصولية في الحديث والرجال وعقائد أهل السنّة حول البخاري وكتابه الصحيح ، ويسمّى الكتاب أيضاً : « بالقول الصراح في نقد الصحاح » وهي التسمية التي وضعها الآغا بزرك الطهراني (١٣٨٩ هـ) له .

وساهم السيد المعاصر علي الحسيني الميلاني في النقد ، مستفيداً من مثل الإصفهاني ، فسجّل في كتابه « استخراج المرام » نقداً على أبرز الصحاح السنية ، وعلى رأسها صحيحا مسلم والبخاري ، كما كتب الشيخ عبد الحسين الأميني في المجلد الخامس من (الغدير) بحثاً موسّعاً في أسماء الوضّاعين طال بهم صحاح أهل السنة أيضاً .

وألف الشيخ محمد صادق النجمي كتاب « أضواء على الصحيحين » الذي نشر باللغتين : العربية والفارسية ، نقداً على صحيحي البخاري ومسلم ، وساهم الشيخ حسين غيب غلامي الهرساوي في النقد في دراسته المفصّلة عن « الإمام البخاري وفقه أهل العراق » إلى غيرها من المساهمات النقدية السنية والشيوعية في دراسة الصحاح السنية المعروفة ^(١٠) .

وبصرف النظر عن مجمل ما تقدّم ، يظهر أنّ الحالة الغالبة في نقد الصحاح - سواء عند الشيعة أم السنة - هي النقد المتني ، وليس النقد المنهجي والسندي ، باستثناء بعض المحاولات مثل محاولات المظفر وأمثاله ، وكثير ممّا سجّل نقداً متنياً هنا أو هناك لم يكن نقداً في واقع الأمر ، بقدر ما كان استمزاغاً أو ترجيحاً لموقف مسبق ، لهذا يفترض ممارسة دقة عالية في ممارسة منهج نقد السند والمتن معاً ، إلى جانب ضرورة دراسة المنطلق المعرفي الذي يبرّر سدّ باب النقاش في صحّة أحاديث الكتب الأربعة والصحاح .

أدلة يقينية الكتب الأربعة والصحيحين :

ذكرت عدة أدلة للقول بيقينية الكتب الأربعة والصحيحين ، وسوف نذكر أهمّها ملفتين هنا إلى أنّنا سنذكر كلّ المعطيات الممكنة والمتوفّرة في هذا الإطار في حقّ الكتب الأربعة والصحاح الستة ، وسنناقش الاثنين معاً ؛ لاشتراكهما في جملة من العناصر والمعطيات بما لا يحيجنا إلى فصلهما ، ونذكر أهم ما طرح في

هذا السياق ، وهو :

الدليل الأوّل جهود علماء الحقبة الأولى أو قداسة أعمال السلف الصالح

وهذا الدليل - وهو أهم الأدلة ، بل يراه السيد الخوئي ^(١١) أقوى حجة للإخباريين ^(١٢) - يعود إلى طبيعة قراءة جهود السلف ونوعية تقييم أعمالهم وآثارهم ، ولكي أختزل هذا الدليل أنقل أفضل نصّ معبّر عنه ، وهو نصّ المحدث البحراني ، حيث يقول : « إنّ هذه الأحاديث التي بأيدينا ، إنّما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها ، وذابت الأبدان في تنقيحها ، وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان ، وهجروا في تنقيتها الأولاد والنسوان ، كما لا يخفى على من تتبّع السير والأخبار ، وطالع الكتب المدوّنة في تلك الآثار ، فإنّ الاستفادة منها - على وجه لا يزاحمه الريب ولا يداخله القدح والعيب - أنّه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم ﷺ إلى وقت المحمّدين الثلاثة في مدة تزيد على ثلاثمئة سنة ضبط الأحاديث وتدوينها في مجالس الأئمة ﷺ والمصارعة إلى إثبات ما يسمعون خوفًا من تطرّق السهو والنسيان ، وعرض ذلك عليهم ، وقد صنّفوا تلك الأصول الأربعمئة المنقولة كلّها من أجوبتهم ﷺ ، وأنهم ما كانوا يستحلّون رواية ما لم يجزموها بصحّته ... وكانوا ﷺ يوقفون شيعتهم على أحوال أولئك الكذّابين ، ويأمرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب العزيز والسنة النبوية ، وترك ما خالفهما » ^(١٣) .

وهذا الدليل ذكره البحراني لإثبات صحّة أمّهات الكتب الشيعية خاصّة ، لكنّ روحه وعقله ومضمونه موجود عند بعض علماء أهل السنة أيضاً فيما يخصّ أمّهات كتب الحديث السنّية كالصحيحين ^(١٤) .

لكنّ هذا الإطار الذي يقوم عليه هذا الدليل إطار معرفي خاص ، لا نناقشه هنا ؛ لأنّه لا يمكن مناقشته بنقطة أو نقطتين فقط ، بل يحتاج لصورة شاملة عن التراث

وتاريخ الحديث وتدوينه ورجاله .

لكننا نجد أنّ الصورة المرسومة في هذا الدليل متفائلة جداً ، وكأنّ كلّ الرواة صاروا صادقين ! وكأنهم لم يخطئوا في نقلهم ! وكأنّ الاستنساخ كان دقيقاً ! مع أنّه في عصر الإمام الصادق والكاظم (عليهما السلام) في القرن الثاني الهجري هناك تصريح بأنّ أصحاب ابن المغيرة دسّوا في كتب أهل البيت روايات كاذبة ، وكأنّ جهود الكذابين انشلت بمعجزة ، وكأنّه لا توجد روايات يستحيل التصديق بها ، وكأنّ وسائل الضبط الثقافي والإعلامي والطباعي كانت متطورة آنذاك ، مع أنّنا ناقشنا تمام قرائن الصدور والمضمون ، وكأنّ بعض الروايات ليس مخالفاً للقرآن ، وكأنّه لا يوجد تعارض مستقرّ بين بعض الروايات لا تحتمل فيه التقية

يضاف إلى ذلك أنّ مصادر أهل السنّة كلّها تؤكّد أنّ البخاري قد انتقى أحاديثه التي تقارب السبعة آلاف مع المكرّر ، من عشرات ، بل مئات الآلاف من الأحاديث التي كانت في عصره ، ونحن لا نقول بأنه - أي البخاري - كان يعتقد بعدم صحّة كلّ حديث لم يورده في صحيحه ، ولا أنّ مسلماً كان كذلك ، بل إنّ معظم علماء السنّة يذهبون الى وجود الصحيح خارج الصحيحين وأنّ البخاري ومسلماً لم يعتبر ما كان خارج كتابيهما ضعيفاً^(١٥) .

لكن من الطبيعي أنّ عدداً كبيراً من هذه الأحاديث كان ضعيفاً ، ونحن لو تأملنا في النصوص المنقولة عن أئمة الحديث القدّامى لوجدنا أنّهم أخذوا الأحاديث وسط حالة فوضى في الحديث وتناقله كانت سائدة حتى زمن أحمد بن حنبل وبعده ، فقد نقل عن ابن حنبل نفسه أنه قد صحّ من الحديث سبعمئة ألف حديث ، وأنّ أبا زرعة الرازي - كما يقول ابن حنبل - قد حفظ ستمئة ألف حديث^(١٦) ، فهل يمكن تصديق أنّ المسلمين تناقلوا وضبطوا عن النبي ﷺ

سبعمئة ألف حديث صحيح ؟ ! هذا فضلاً عن أن ابن حنبل - لو صحّ هذا النقل عنه - يعتبر أن هناك عدداً آخر من الأحاديث غير صحيح ، وربما لهذا اضطرّ البيهقي لتفسير كلام ابن حنبل بأنه أراد الأعم من النبي ﷺ وفتاوى الصحابة والتابعين ، كما نقل عنه ابن حجر في تهذيب التهذيب (١٧) .

وقد نقلوا أن البخاري أخذ كتابه من ستمئة ألف حديث ، كما يقول ابن حجر والخطيب البغدادي وغيرهما (١٨) ، مع أن كتاب البخاري لا يحوي - كما يقول صاحب هدى الساري - بعد حذف المعلقات والمتابعات سوى سبعة آلاف وثلاثمئة وسبعة وتسعين حديثاً مع التكرار (١٩) ، إذا حذفنا منه المكرر تصل إلى أربعة آلاف ؛ فكيف يمكن تفسير انتقاء أربعة آلاف حديث من أصل ستمئة ألف حديث - مهما فرضناه ترك من الأحاديث الصحيحة - ؟ ! إلا أن تكون هناك في تصوّر البخاري نفسه فوضى في تناقل الحديث ، وأنّ هذه الأحاديث الكثيرة الموجودة بين المسلمين لم تكن ثابتة عن الرسول ﷺ وأصحابه .

إذن ، فهذا كلّه يؤكّد أن القرن الثاني والثالث كان غاصّاً بالحديث الكثير الذي يحتاج الى جهد هائل لتمييزه ، فهل يعقل أن يقدر شخص واحد - ويصنّف بأنه مسلم أوّل من صنفا في الصحيح وسط الفوضى (٢٠) - على القيام بتمييز كلّ هذه الأحاديث المنتشرة في بلاد المسلمين ، وقد توفي عن عمر يناهز ٦٢ عاماً مثل البخاري ، أو عن عمر يناهز ٥٥ عاماً مثل مسلم وهكذا ؟ !

لو كلّفنا مؤسسة ضخمة اليوم ، والأحاديث متوفرة عندها على أجهزة المعلوماتية ، أن تحقّق أسانيد ومتون الحديث عند المسلمين اليوم لاحتاج عملها رغم كلّ النظام المعلوماتي الخدماتي الهائل إلى سنين طويلة ، وربما توفّق وقد لا توفّق ، فكيف يستطيع شخص واحد مثل البخاري أو الكليني أن يقوم بهذه ؟ ! والبخاري ألف كتابه في ستة عشر عاماً ، والكليني في عشرين عاماً ، علماً أن

البخاري ألف - على المشهور - ستة عشر كتاباً (غير الصحيح) بعضها كتب كبيرة كالتاريخ الكبير ، كما أن مسلماً ألف عشرين كتاباً كما يذكر صاحب تذكرة الحفاظ ، فكيف يمكن لأفراد أن يقدموا - مهما بذلوا مشكورين - جهداً مضموناً بشكل تام بحيث لا يتطرق إليه احتمال الخطأ في المنهج أو السهو في أمر هنا أو هناك ؟ !

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الإشكال يتم تلافيه في العقل المحافظ عبر التربية على سرد قصص كثيرة عن الكتب الكبرى الحديثية ، فالبخاري تحدثوا عن بعض الرؤى والمنامات التي تؤكد من طرف الرسول ﷺ صحة أحاديثه ، بل يتضاعف الأمر فينقل عن الشيخ محمد بن عبد الرحمن شارح مختصر الخليل ، أنه قال : كنت مع شيخي الشيخ عبد المعطي التنوسي (التونسي) في زيارة لمقد رسول الله ﷺ ، إذ شاهدت شيخي - خلافاً لما اعتاده - يمشي خطوة إلى الأمام ، ثم يتوقف هنيئاً ، ويكرر ذلك حتى وصل إلى قبر الرسول ، ووقف أمام القبر ، وتكلم بكلام لم أفهم ما قاله ، وعندما رجعنا سألته عن قضية المشي والمكث والمحادثة غير المعتادة قال : كنت أستاذن رسول الله ﷺ بالدخول والزيارة حتى أذن ، فلما دنوت منه قلت : يا رسول الله ﷺ ، وهل كل ما ورد في صحيح البخاري صحيح ؟ قال : نعم . قلت : أحدث عنك كل ما ورد فيه من الأحاديث ؟ قال : نعم ، حدث عني (٢١) .

بل ذكر ابن حجر والذهبي وغيرهما ، نقلاً عن أبي زيد المروزي ، أنه قال : كنت نائماً بين الركن والمقام ، فرأيت النبي ﷺ في المنام ، فقال لي : يا أبا زيد ، إلى متى تدرس كتاب الشافعي ولا تدرس كتابي ؟ فقلت : يا رسول الله ﷺ وما كتابك ؟ قال : جامع محمد بن إسماعيل البخاري (٢٢) .

وهذا ما حصل في قصص كثيرة حول الرعاية الربانية والنبوية لبعض مؤلفي

الصاح (٢٣) ، ومثله موجود عند الشيعة في حق الكافي للكليني ، وهي قصص - بصرف النظر عن المناقشة في ثبوت أحداثها - تعيق عملية نقد هذه الكتب ومؤلفيها ، وتقنع الإنسان بأن اليد الإلهية قد تدخّلت للعناية والتوفيق ، بما يسلبه قدرة التفكير الحر والنقد البناء .

وأخيراً يكفي القول : ما هو الدليل العلمي على هذه الصورة المتفائلة ؟ ! وهي لوحدها بهذا المقدار متفائلة ومصادرة على المطلوب ، وأقصى ما تفيد هو صحّة صدور بعض روايات هذه الكتب الحديثة ، لا صدور جميعها ، فهذا المقدار من الاستدلال لا يكفي للجزم بصدور ما يزيد عن عشرين ألف رواية لمن أنصف وتأمّل .

يضاف إلى ذلك أنّ هؤلاء العلماء والمحدثين الكبار استخدموا منهج نقد السند والمتن ، وهذه مناهج اجتهادية وليست حسية كما ذكرناه غير مرّة ، فما هو المبرر العلمي الذي يجعل اجتهاد شخص بعينه مطابقاً للواقع بتمامه ؟ !

ولا بأس بختام من كلام السيد محمد باقر الصدر ، حيث يقول : « وعملية التنبيه الأكيدة من الأئمة عليهم السلام على وجود حركة الدسّ ، والتي أعقبها التحفّظ الشديد من قبل أصحاب الأئمة والسلف المتقدّم من علماء الطائفة ، في مقام نقل الحديث وروايته وتطهير الروايات عمّا دسّ فيها ، وإن كان لها الفضل الكبير البالغ في تحصين كتب الحديث عن أكثر ذلك الدسّ والتزوير ، إلا أنّ هذا لا يعني حصول الجزم واليقين بعدم تواجد شيء ممّا زوّر على الأئمة عليهم السلام في مجموع ما بأيدينا من أحاديثهم ، سيما إذا لاحظنا أنّ العملية كانت تمارس في كثير من الأحيان عن طريق دسّ الحديث الموضوع في كتب الموثوقين من أصحاب الأئمة » (٢٤) .

هذا ما نراه الجواب الأسلم على هذا المنهج في التعاطي مع التراث ، وهو

المنهج الذي يرى في أمّهات مصادر الحديث ديناً خالصاً لم يتطرق إليه الشكّ أو الخطأ أو الاشتباه أو نحو ذلك ، إنّنا نراه منهجاً نفسياً عفويّاً أيديولوجياً محاطاً بجوّ قصصي مثير ، أكثر من كونه منهجاً علمياً نقديّاً تحليليّاً تاريخيّاً .

ملاحظات العلماء على هذا المنهج :

سجّل بعض العلماء بعض الملاحظات على هذا المنهج أيضاً ، أبرزها :

الملاحظة الأولى : ما ذكره السيد الخوئي - إشكالاً على قطعية الكتب الأربعة الشيعيّة - من أنّ أوضاع التقية حالت دون نشر الحديث علناً ، فكيف بلغت النصوص حدّ التواتر لتنفيد العلم ويحصل يقين بالصدور ؟ ! (٢٥) .

وهذه الملاحظة غير واردة ؛ لأنّ النقطة الرئيسة في مقولة الإخباريين الشيعة هنا ليست هي التواتر ، وإنّ تردّد هذا التعبير أحياناً من بعضهم ، كما فيما نقلناه عن الحرّ العاملي ، وإنّما احتفاف هذه النصوص بقرائن الصدور ، فهم يريدون القول : إنّ هذه الاخبار الأحادية ليست ظنية ، بل حصلت عليها جهود جعلت صدقها يقيناً ، لا أنّ الجهود المبذولة عليها جعلتها متواترة ، فملاحظة السيد الخوئي في غير محلّها .

وبعبارة أخرى : الإخباري يدّعي يقينية الصدور للتواتر والاحتفاف و ... لا أنّه يدّعي خصوص التواتر ليفيده اليقين ، وهكذا الحال إلى حدّ بعيد في الوسط السنّي ، فعندما يقول الإخباري بأنّه يعتقد بأنّ كتاب الكليني لا يمكن أن لا يكون قد عرض على الإمام الثاني عشر عند الإماميّة ، فهو يقطع ويجزم بصحّة هذا الكتاب من باب إمضاء الإمام المهدي له ، لا من باب حصول تواتر لكلّ رواياته في هذا المجال .

الملاحظة الثانية : ما ذكره الوحيد البهبهاني وغيره من أنّ هذه الكتب

متواترة النسبة إلى أصحابها ، إلا أن روايتها ليسوا كلهم ثقاتاً ، ولا أن رواياتهم إلى الأئمة متواترة أيضاً (٢٦) .

وهذه الملاحظة ذات منطق جيد ، بشرط أن لا تحصر نفسها بالتواتر ، كما ذكرناه في الجواب عن الملاحظة الأولى ، ففتح ملفّ الأصول والمصادر نفسها التي لا يحرز انتساب بعضها إلى أصحابها ، ولو علم فروايات تلك الكتب آحادية مفردة ليس أصحاب الكتب فيها ثقات ... أمر ضروري لتحليل تطوّر الدرس الحديثي وتدوين الحديث تلك الفترة ، فهناك الكثيرون من أصحاب الأصول عند الإمامية ورد تضعيفهم في مصادر الرجال ، وحكم بكذبهم ووضعهم في الحديث ، وهم أصحاب أصول روى عنهم أصحاب الكتب الأربعة ، فكيف يمكن مع ذلك تصديق صدور الروايات عن أهل البيت (عليه السلام) عبر هذا الطريق ؟ !

وبعبارة ثانية : إن أصحاب الكتب الأربعة وغيرهم إذا اعتمدوا في رواياتهم على الوثيقة فهناك أشخاص اليوم في أسانيد رواياتهم أعلن كذبهم صراحة من جانب أشخاص لا يقلّون في نقد الرجال ومجال الجرح والتعديل عنهم مثل النجاشي ، فكيف يحقّ لنا تجاهل هذا النقد الرجالي وادّعاء حصول يقين بالصدور لأجل تشخيص المحدثين في عصره أو قبله بقليل ، مثل محمد بن سنان وسهل بن زياد ورواياتهما بالآلاف ؟ ! وأما إذا اعتمدوا على الوثوق ، فنحن لا نعرف ما هي معايير هذا المحدث أو ذاك ؟ وما هي القرائن التي قامت عنده ؟ ولعلّه لو وصلتنا اليوم لنقداً الكثير منها ، فلعلّهم كانوا يعتمدون - ولو بعضهم - أصالة العدالة في كلّ مسلم التي لا نؤمن بها اليوم ، فكيف يحصل لنا يقين بالصدور مع هذا الوضع ؟ !

وهذا الكلام يجري بأغلبه إن لم يكن بجميعه في حقّ المصادر الحديثية السنية ، فإنّ البخاري - مثلاً - لو وثّق فلاناً ونقل على أساس ذلك رواياته ، ثم

وجدنا تضعيفه في كلمات علماء رجال آخرين ، فما هو الموجب لغض الطرف عن المضعف والأخذ برأي البخاري ، بل واعتبار تشخيصه للأمر صحيحاً وحقاً ومعلوم الصواب ؟ !

وهكذا الحال في جملة من رجال الحديث الكبار الذين وقع كلام في توثيقهم بأنفسهم الأفضل بيان بعض الأمثلة ولو نموذج واحد ، فكيف نتجاهل هذا الأمر كله وننزع نزعة التسامح في تقويم الأحاديث والتي شهدها الوسط السنّي والشيوعي في القرون الأخيرة ؟ !

الملاحظة الثالثة : إنّ هناك في الكتب الأربعة أحاديث مخالفة للثوابت اليقينية لا يمكن صدورها عن أهل البيت (عليه السلام) ، فكيف نلتزم مع ذلك باليقين بصدورها ؟ ! وهذا إشكال أثاره الشيخ جعفر كاشف الغطاء (٢٧) ، وتبعه عليه السيد الخوئي (٢٨) ، وقد أشار العلامة المامقاني إلى وجود أحاديث مهجورة متروكة شيعياً في هذه الكتب (٢٩) .

والأمر عينه نجده في صحاح أهل السنّة ، فهناك جملة من الأحاديث والآثار غير المعقولة والتي لا يمكن التصديق بها ، وقد تعرّضت العديد من أحاديث الصحاح للنقد المتني والمضموني من قبل نقاد الحديث ، فلا معنى للقول بيقينيّة صدورها والحال هذه .

أجوبة الاخباريين على الملاحظة :

وقد حاول الإخباريون الشيعة الإجابة عن هذه الإشكاليّة فيما يخصّ مصادر الحديث الشيعيّة ، وذلك عبر طريقتين :

أ - الطريقة العامّة ، وهي التي استخدمها الحسين بن شهاب الدين الكركي من أنّ هذا النوع من الروايات المنكرة المخالفة للواقع صدر كلّ على نحو

التقية^(٣٠) ، فمخالفته للواقع تبطل المراد الجدّي فيه وتُعلمنا أنّ الإمام لم يكن يريد هذا المعنى إرادة جادة (المدلول التصديقي كما يسمّيه علماء أصول الفقه الإمامي المتأخرون) ، وإنّما قاله على نحو التقيّة .

وهذا ما لا يخدش بأصل صدور الخبر عنه ، بل نبقى على يقين بالصدور ، وثقة تامة بالرواية .

ومن الطبيعي أنّ هذا الافتراض منطقي في حدّ نفسه ومعقول ، إذا قبلنا بالتقيّة في بيان الدين وأحكامه ، ولا جواب عليه سوى بمراجعة الموارد التي ذكرت هنا وهناك لتحليل مدى احتمال التقيّة فيها ، فكما لا يصحّ الجزم بعدم جريان التقيّة فيها قبل المراجعة التفصيلية لها ، كذا لا يصحّ من الشيخ الكركي الجزم بجريانها فيها قبل ذلك .

من هنا نفصل الطريقة الثانية التي اتبعها بعض الإخباريين .

ب - الطريقة الخاصّة ، وهي الطريقة التي اعتمدها مثل النمازي الشاهرودي صاحب كتاب « الأعلام الهادية »^(٣١) ، حيث تابع هذه المفردات الروائية التي نقد الأصوليون بها على الإخباريين ، وقام بتوجيهها بتبريرات مختلفة بحسب اختلاف الروايات دون إعطاء قاعدة واحدة للموضوع ، أي أنّه عمد إلى كلّ رواية رواية من روايات الكتب الأربعة التي قيل بأنّها منكورة ومرفوضة المتن ، فحلّها ودافع عنها وخرّجها بتخرّجات تنفي عنها النكارة والوضع والدسّ .

وهذا هو السبيل الأفضل ، ولا نتابعه هنا ؛ لأنّه يدخلنا في إطالة موردية ومصادقية للروايات المناقش فيها في الكتب الأربعة والصحاح الستّة ، ممّا لا مجال له هنا ، ممّا يحيجنا إلى تتبّع كل هذه الروايات الواحدة تلو الأخرى بما لا يتحمّله هذا المختصر هنا .

الملاحظة الرابعة : ما ذكره الملا علي كني ، من أنه لو تجاوزنا ما تقدّم ، يكفي - حتى مع اليقين بصدق الرواة - احتمال السهو في الراوي أو الخطأ أو سقوط بعض الكلمات منه اشتهاً أو خلطه بين الروايات وما شابه ذلك (٣٢) . وهي ملاحظة كما تجري في الكتب الأربعة تجري أيضاً في الكتب الحديثية السنية .

لكنّ هذه الملاحظة التفت إليها الإخباريون قبل قرون مع الأمين الاسترآبادي ، حيث زعم أنّ روايات أهل البيت (عليه السلام) يقينية الدلالة ، دون القرآن ودون النصوص النبوية حيث لم يعتبرهما في درجة اليقين على مستوى الدلالة ، ولكي يرفع الاحتمال المثار في هذه الملاحظة طرح جملة عناصر تبدّد افتراض الخطأ أو السهو ، مثل تعاضد الأخبار ، وتطابق السؤال والجواب ، وتناسب أجزاء الحديث وتناسقها وما شابه ذلك وكلّها عناصر تبعد هذا الافتراض عن الروايات . أما روايات النبي (صلى الله عليه وآله) فيبقى فيها عنده هذا الاحتمال ؛ لتطرّق نظام النسخ إليها (٣٣) .

وهذا الجواب وقع محلّ جدل بين الإخباريين أنفسهم ، إذ رفض بعضهم - وعلى رأسهم المحدث البحراني - يقينية الدلالة ، وأفرد بحثاً خاصاً في كتاب الدرر النجفية لردّ هذا الرأي الإخباري (٣٤) الذي ذهب إليه الاسترآبادي والكركي والحرّ العاملي .

لكن على أيّ حال ، هذا الجواب الإخباري في غير محلّه ؛ لأنّه لو جرى فإنّما تتحقّق أركانه وشروطه في بعض الأخبار ، لا في تمامها ، فكثير من الأخبار لا يوجد ما يعضده ، كما أنّ كثيراً منها لا سؤال فيه ولا جواب ، فهذه الشواهد غير متوفّرة دائماً ، ولو توفّرت قلّما اجتمعت ، وحتى لو اجتمعت لا يحصل يقين بأنّ الراوي لم يخطئ في إنقاص قيد ، فليست تمام القيود - لاسيما في الشرعيات - مما لو حذف أو أسقط من الكلام يظهر خلل في سائر مقاطع النص ، كما أنّ ضمّ

الراوي حديثين إلى بعضهما قد لا ينكشف حاله أيضاً ، فليست هذه القرائن بالحاسمة والمتوفرة حتى تزيل الشك على مستوى عشرات آلاف الأحاديث .

بل كيف تكون الدلالة يقينيةً مع شمول ظاهرة التعارض لأغلب الروايات حتى لا يكاد بحث إلا وفيه روايات متعارضة عند الإمامية ؟ ! وكيف تكون يقينيةً مع عدم ذكر السائلين في الكثير جداً من الروايات النصّ الحرفي لأسئلتهم ، مما يضع الجواب في مقابل احتمالات ؟ ! كما لو قال : سألته عن الخمر ، فقال : يحرم بيعها ، فما هو السؤال ؟ هل كان عن بيع الخمر ، أم عن الاتجار بها بما هو أعمّ من البيع ، أم كان عاماً وخصّص الإمام الجواب بالبيع ؟ بل لو تخطّينا فماذا نفعل بمشاكل النسخ التي تموج يميناً وشمالاً بالاختلاف ؟ وأبسط مقارنة بين كتاب « تفصيل وسائل الشيعة » وبين كتاب « الوافي » يثبت كم هو حجم اختلاف النسخ الذي يؤثر على الكثير من النتائج الدقيقة في الأبحاث الفقهية والعقائدية والتاريخية وغيرها .

وهذه المشاكل تواجه الكثير منها المصادر الحديثة السنية أيضاً .

الملاحظة الخامسة : إنّ المحمّدين الثلاثة (الطوسي والصدوق والكليني ، أصحاب الكتب الأربعة) لم تصلهم نسخ الأصول الحديثية واحدة ، بمعنى أنّ هذه الأصول لم تكن بحيث لا تحتاج إلى طريق يؤكّدها ؛ لهذا ذكر الشيخ الطوسي في مشيخة التهذيب والاستبصار وفي الفهرست أيضاً ، وكذا الصدوق في مشيخة الفقيه ... ذكروا طرقهم إلى أصحاب الأصول ، بل قد نصّ الشيخ الطوسي على أنّ ذكره لهذه الطرق يهدف منه رفع رواياته من الإرسال إلى حدّ الإسناد^(٣٥) ، مما يقتضي أنّ وجود هذه الطرق له دور في ثبوت الكتب ، فالكتب في ذلك الزمان لم تكن تُطبع بأعداد كبيرة تشرف الدولة على طباعتها وتعاقب من يزورها ، إنما كانت بأعداد محدودة ، وعلى طريقة الاستنساخ اليدوي ، وكان

المستنسخون محدودين في أعدادهم ، لهذا حتى لو ثبت واشتهر أنّ لحريز بن عبد الله السجستاني كتاب معروف اسمه كتاب الصلاة ، إلا أنّ ذلك ليس معناه أنّ آية نسخة عثرنا عليها من هذا الكتاب مطابقة بالضرورة للنسخة الأصل التي كتبها حريز بيده ، وهذا ما يجري حتى في عصرنا الحاضر ، فمجرد وجود كتاب حريز على شكل مخطوط اليوم ، ولو عاد لزمن سابق ، لا يؤكّد أنه الكتاب عينه إلا إذا عثرنا على النسخة الأم أو ما في قوتها ، إذ من الممكن أن يُستنسخ الكتاب ويحذف منه أو يضاف إليه .

ولهذا احتجنا إلى الطريق الذي يضمن لنا أنّ هذه النسخة التي تناقلها فلان عن فلان لم تزور ولم تتغير ؛ لأنّهم ثقات لم يزوروا ، وإلا لاحتمل الدسّ منهم ، كما حصل مع المغيرة بن سعيد وأصحابه فيما فعلوه في بعض كتب أصحاب أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ، كما تنقل الروايات التاريخية ، ومنها الصحيح سنداً (٣٦) ، وكذلك ما يعرف بظاهرة « النسخ الموضوعة » ، التي كان يقوم بها بعض الوضّاعين حيث يؤلف كتاباً كاملاً ويجعله باسم شخص آخر ، كما تعرّض لبعض النماذج من ذلك الخطيب البغدادي وغيره (٣٧) .

وعليه فعدم تطابق النسخ شاهد مؤكّد على عدم يقينية هذه الكتب وأصولها التي وصلت إلى كبار المحدثين .

قد نقول : إنّ ذكر الطوسي والصدوق المشيخة ربّما يكون للتبرّك لا غير ، فهم في الأصل غير محتاجين إلى ذلك ؛ لشهرة الكتب والأصول والقطع بنسبتها إلى أصحابها ، كما ذهب إليه السيد مهدي بحر العلوم صاحب « الفوائد الرجالية » ، فذكر الطرق والأسانيد ليس دليلاً على عدم تواتر الكتب التي استقى منها أصحاب الكتب الأربعة رواياتهم .

والجواب : إنّ هذا الكلام مجرد افتراض ، وإلا فإنّ المشيخة والفهرست لو

أريد منهما التبرك لم يذكر لكل كتاب عدة طرق ويتشدّد في هذا الأمر ، بل لاكتفى الطوسي بذكرها في أحد الموردين ، الاستبصار أو التهذيب ، أو استغنى بهما عن الفهرست أو العكس ، بل لحذف الكليني طريقه إلى أصحاب الأصول التي تواترت كتبهم في ذلك العصر حسب الفرض ، ولم يكرّر آلاف المرّات أسانيد علي ابن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي ، ولا عن ابن أبي عمير ، فكثرة الطرق التي ذكروها واهتمامهم الشديد بالأسانيد - سنياً وشيعياً - حتى لو تكرّرت ، كما في مثل الكليني ، شاهد على أنّ السند كان حاجة ، لا مجرد تبرك يطمّنون به .

هذا مضافاً إلى ما ألمانا إليه من كلام الطوسي من أنّه إنّما يذكر الطرق للخروج بروايات كتبه عن حدّ الإرسال إلى حدّ الإسناد ، فهذا شاهد واضح على عدم تبركيّة هذه الطرق .

ونحن لا نطالب أمثال السيد بحر العلوم سوى بإقامة دليل على أنّ تمام كتب الحديث الأولى التي أخذ أصحاب المصنّفات الحديثية الكبرى في القرن الثالث والرابع والخامس الهجري (عند المذاهب) رواياتهم كانت مشهورة إلى هذا الحدّ بتمام نسخها المتوفرة ، رغم أنّ الوضع التاريخي للتدوين لا يسمح بهذا الكلام ، ومجرّد أنّ الشيخ الصدوق في مقدّمة كتاب « الفقيه » ، يؤكّد اعتماده على الكتب المشهورة ^(٣٨) ليس معناه الشهرة بهذا المعنى ، إذ قد يعني أصل معروفة هذه الكتب ككتاب الصلاة لحريز ، دون أن يؤدّي ذلك إلى تواتر النسخة الواصلة ، وكلامنا في النسخة لا فقط في أصل وجود كتاب لحريز اسمه الصلاة .

ونضيف إلى ذلك أيضاً : أنّه لو كانت الكتب متواترة وأمرها واضح ، فلماذا ظلّ الكليني والبخاري - على ما قيل - عشرين عاماً أو ستة عشر عاماً حتى صنّفا كتابيهما ؟ !

إذ على هذه النظرية يلزم أن تكون الكتب متوفرة في الريّ أو قم أو الكوفة أو

بغداد ، وما عليه سوى جمعها وتبويبها ، أما لو كان أمر النسخ والطرق والأسانيد محلّ بحث فهو بحاجة إلى سعي وتتبع للتأكد من صحّة ما بيده من كتب وأخذ الروايات والمصنّفات عن الثقات بحيث يحصل على أفضل الأسانيد وأفضل المتون .

وعليه ، فهذا الدليل الأوّل على يقينية الكتب الأربعة والصحاح الستّة - فضلاً عن غيرها - غير وجيه ، نعم ، غايته - بحساب الاحتمال - العلم بصدق بعض روايات هذه الكتب ، غير أنّ هذا العلم الإجمالي لا فائدة منه ، على ما بحث مفصّلاً في الدليل العقلي على حجية خبر الواحد في علم أصول الفقه الإمامي .

الهوامش

- (١) المجلسي ، مرآة العقول ١ : ٢٢ .
- (٢) وقد فصلنا استعراض مواقف علماء الإمامية الإخبارية في يقينية وحجية الكتب الأربعة في كتابنا « نظرية السنة » فراجع إن شئت .
- (٣) الاسترآبادي ، الفوائد المدنية : ١٠٧ .
- (٤) الكاشاني ، الحق المبين : ٨ ، ٩ .
- (٥) الجزائري ، كشف الأسرار ٢ : ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٦) الحر العاملي ، الفوائد الطوسية : ٢٦١ .
- (٧) انظر ما يرتبط بهذه الحركة النقدية : حيدر حب الله ، نظرية السنة : ٥١٠ - ٥١٩ .
- (٨) انظر : الشيخ محمد صادق النجفي ، أضواء على الصحيحين : ٨٠ - ٨١ .
- (٩) محسن الأمين ، أعيان الشيعة ٩ : ٤٤٨ .
- (١٠) لم نتعرض لحركة نقد الكتب الأربعة في الوسط الشيعي اكتفاءً بما فصلناه في كتابنا : « نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي » : ٥٢٠ - ٦٧٥ .
- (١١) الخوئي ، معجم رجال الحديث ١ : ٢٢ .
- (١٢) الإخباريون تيار فكري ساد الحوزات العلمية الشيعية في الحقبة الصفوية من بدايات القرن الحادي عشر الهجري الى أوائل القرن الثالث عشر ، وكان مشهورهم يعتقد بحجية كل ما في الكتب الأربعة ويسقطون حجية ظهورات القرآن الكريم ، كما كان لهم موقف متحفّظ من إعمال العقل في الاجتهاد ، ولهذا رفضوا الكثير مما قدّمه علماء أصول الفقه في قضايا العقل العملي والملازمات .
- (١٣) البحراني ، الحقائق الناضرة ١ : ٩ - ١٠ .
- (١٤) راجع : العسقلاني ، شرح النخبة (ضمن شرح الشرح للقاري) : ٢١٩ .
- (١٥) انظر : هدى الساري : ٥ ؛ وابن الصلاح ، علوم الحديث : ١٩ - ٢٠ ؛ والأعظمي ، دراسات في الحديث النبوي ٢ : ٥٩٩ ، ٦٠٠ ؛ وبعض العبارات التي توهم أنّ ما عدا ما كتبه في الصحيح هو ضعيف عنده - مثل ما نقله الشوكاني (نيل الأوطار ١ : ١١) عن محمد بن يعقوب الأخرم - لا وجه لها ، بل بعضها غير ظاهر في هذه

الدعوى فلا نطيل ، وهذا الأمر لا يقتصر على البخاري ، بل على كلّ أصحاب الكتب الحديثة عند المسلمين ، إلا أن يصرح المحدث بالنفي ، ولا تهمنا هنا الثقافة الشعبية هنا أو هناك .

(١٦) راجع : تاريخ بغداد ١٠ : ٣٣١ ؛ وتاريخ ابن عساكر ٣٨ : ٢٠ ؛ وتهذيب الكمال ١٩ : ٩٧ - ٩٨ ؛ وسير أعلام النبلاء ١٣ : ٦٩ ؛ وتهذيب التهذيب ٧ : ٣٠ ؛ والسمعاني ، الأنساب ٣ : ٢٤ ؛ وتاريخ الإسلام ٢٠ : ١٢٧ .

(١٧) تهذيب التهذيب ٧ : ٣٠ .

(١٨) ابن حجر ، تغليق التعليق ٥ : ٤٢١ ؛ وتاريخ بغداد ٢ : ٩ ، ١٤ ؛ وإرشاد الساري ١ : ٥٩ ؛ وهدي الساري : ٥ .

(١٩) هدي الساري : ٤٦٨ .

(٢٠) انظر : إرشاد الساري ١ : ١٧ ؛ وابن الصلاح ، علوم الحديث : ١٧ - ١٨ ؛ والعراقي ، التقييد والإيضاح : ٢٩ - ٣٠ ؛ ومحمد عجاج الخطيب ، أصول الحديث : ١٠٩ .

(٢١) انظر : القول الصراح : ٢٠ ؛ وأضواء على الصحيحين : ٧٧ ؛ ونفحات الأزهار ١٧ : ١٨٠ - ١٨١ .

(٢٢) ابن حجر ، هدي الساري ، مقدمة فتح الباري : ٤٩٠ ؛ وتغليق التعليق ٥ : ٤٢٢ ؛ وسير أعلام النبلاء ١٢ : ٤٣٨ ، و ١٦ : ٣١٥ ؛ وذم الكلام وأهله ٢ : ١٩٠ و

(٢٣) انظر حول هذه القصص وألوان الثناء و ... : إرشاد الساري ١ : ٥١ - ٥٢ ، ٥٦ ، ٥٩ - ٦٢ ، ٦٣ - ٦٧ ؛ وهدي الساري : ٥ .

(٢٤) الصدر ، بحوث في علم الأصول ٧ : ٤٠ - ٤١ .

(٢٥) الخوئي ، معجم رجال الحديث ١ : ٢٢ - ٢٣ .

(٢٦) البهبهاني ، الرسائل الأصولية : ١٢٣ - ١٢٧ ؛ والشهرستاني ، غاية المسؤول : ٤٠٧ ؛ والخوئي ، معجم رجال الحديث ١ : ٢٣ .

(٢٧) كاشف الغطاء ، الحق المبين : ٣٣ ؛ وله أيضاً : كشف الغطاء ١ : ٢٢٠ .

(٢٨) الخوئي ، معجم رجال الحديث ١ : ٣٦ .

(٢٩) المامقاني ، تنقيح المقال ١ : ١٨٠ .

(٣٠) الكركي ، هداية الأبرار : ٢٢ - ٢٣ .

(٣١) النمازي ، الأعلام الهادية الرفيعة : ١٩٣ - ٢٠٤ .

(٣٢) علي كني ، توضيح المقال : ٥٧ ، ٥٨ .

المصادر الحديثة بين اليقين بالصدور والظنّ - مطالعة ورصد/ ١

- (٣٣) الاسترآبادي ، الفوائد المدنية : ١٧٨ - ١٧٩ ؛ والحر العاملي ، وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٧١ ؛ والكركي ، هداية الأبرار : ١٠١ .
- (٣٤) البحراني ، الدرر النجفية ٢ : ١٠ - ٢٥ .
- (٣٥) تهذيب الأحكام ١٠ : ٤ - ٥ (المشيخة) .
- (٣٦) راجع : اختيار معرفة الرجال ٢ : ٤٨٩ - ٤٩٠ ، ٤٩١ .
- (٣٧) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ٥ : ٢٧٨ ؛ والسمعاني ، الأنساب ٥ : ٣١٢ ؛ والأميني ، الغدير ٥ : ٢٩٠ - ٢٩١ .
- (٣٨) الصدوق ، كتاب من لا يحضره الفقيه ١ : ٢ - ٣ .

قراءة في رسالة «الحدائق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج»

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

هذا المقال عبارة عن قراءة علمية ومنهجية في رسالة دكتوراه تحت عنوان (الحدائق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج) للدكتور الشيخ خالد العطية . . لقد بين الكاتب أهمية هذا النمط من البحوث . . ثم قدّم تعريفاً إجمالياً بهذا الكتاب المذكور وما اشتمل عليه من فصول وبحوث ومطالب . . وانتهى بمجموعة من المقترحات والملاحظات . .

تعدّ الدراسات الإستكشافية للمناهج الفقهية في مصنفات الفقهاء - رغم كثرة الإصدارات وسرعة حركة التأليف المعاصرة - من الأعمال القليلة بل النادرة التي قلّما يتمّ التصديّ لها إلا إذا توفّرت الشروط التالية :

أولاً : الخبرة والممارسة في التعامل مع المتون الفقهية لاستكشاف وقراءة المنهج الذي عادة ما يكون مستتراً وراء السطور والكلمات .

ثانياً : القدرة على « تحليل » و « استنتاج » المعلومة؛ لمعرفة عناصر المنهج الكامنة ورائها .

قراءة في رسالة « الحداثق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج » ■ ■ ■

ثالثاً : الإمام بمناهج الفقهاء والفوارق بين مدارسهم الفقهية .

رابعاً : التتبع الدقيق والوافي في إثبات المدّعات .

خامساً : اكتشاف نقاط القوة والضعف والنجاح والإخفاق في : تقويم نفس المنهج أولاً ، وقدرة الفقيه على الالتزام به وتطبيقه ثانياً .

سادساً : الذوق الفنّي والعلمي في التعامل مع المعلومة الفقهية .

وإنّه لمن نافلة القول إذا ما قلنا بأنّ التراث الفقهي والأصولي بقي بكرة حتّى اليوم لم تلامسه يد الدراسات أو البحوث الاستكشافية للمناهج التي تحكّمت فيه زهاء ألف عام أو يزيد ، ويعود السبب في ذلك في الفترات والقرون المتقدّمة إلى عدم ظهور الدراسات التحليلية التي تهتم بالمنهج واستكشافه لدى المتقدّمين ، لكن اليوم وبعد ظهور الدراسات العلمية والأكاديمية التي تهتم بظاهرة المنهج واستكشافه ودراسته في الجامعات والمعاهد والحوزات في مختلف حقول المعرفة ، نجد مع ذلك ضموراً وبطأ في حركة مثل هذا الاهتمام ، سيما من قبل الأوساط العلمية والحوزوية باعتبارها المسؤول الأول عن مثل هذا التراث ودراسته .

ويرجع السبب في ذلك إلى وعورة الطريق وصعوبة وتعقيد مثل هذه العملية ، ممّا يحجم معه الكثير ويتردّد في اقتحام مثل هذا الميدان ؛ لأنّ عملية استكشاف المنهج وصياغته وتدوينه تتطلب الكثير من الدقّة والتتبع والوقت والجهد لإثبات كلّ مدّعى أو نسبة يُراد عزوها إلى الكتاب أو مؤلّفه .

ومن هنا فإنّ الدراسات في هذا المجال محدودة جداً بل تعدّ بالأصابع ، ومن هذه الدراسات الناجحة ما قدّمته يراعة المرحوم الدكتور محمود البستاني في مقدمة كتاب « المراسم العلوية » لسلار الديلمي ، ومقدمة كتاب « منتهى المطلب » للعلامة الحليّ ومقدّمة كتاب « العروة الوثقى » للفقيه السيد اليزدي رحمته الله .

وتأتي هذه الدراسة الأطروحة التي قدّمتها يراعة العلامة الدكتور الشيخ خالد العطية حول منهج المحدث البحراني في موسوعته الفقهية الشهيرة والقيمة المعروفة بـ (الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة) حلقة ممتازة في سلسلة هذه الدراسات الرائدة التي نأمل أن ترسم بدورها المنهج والأسس للدراسات المستقبلية في هذا المجال .

وقد جاءت هذه الدراسة المعمّقة - وهي تمثّل أطروحة دكتوراه من الجامعة الاسلامية في لبنان - غنية في مضمونها ، رائعة في أسلوبها ومنهجها ، واجدة بامتياز لخصائص الدراسات المنهجية ، وليس هذا بعجيب من كاتبها الموقر الذي خاض غمار تجربة التعجيم الفقهي لموسوعتين كبيرتين من موسوعات الفقه الاسلامي ، ألا وهما موسوعة كتاب « جواهر الكلام » للمحقق محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦ هـ) والمحقق البحراني (١٢٨٦ هـ) .

كتاب الحقائق الناضرة :

تنشأ أهمية كتاب الحقائق الناضرة باعتبار لما يمثّله من نمطية جديدة في التدوين الفقهي الإمامي ، حيث كان التأليف الفقهي لدى الإمامية يتردّد أمره بين تدوين المختصرات وبين تدوين الشروح والتعليقات عليها ، فجاء هذا النمط الجديد ليقدم نموذجاً جديداً يتسم بالشمولية والانفتاح على جميع النصوص والروايات والأقوال مع الأخذ بنظر الاعتبار محورية النصّ الشرعي في كلّ مسألة من مسائل الفقه .

ومن هنا لم يعتمد هذا الكتاب متناً فقهياً للفقهاء السابقين كالشرائع أو مختصره ، بل جاء بمنهجية جديدة في التدوين الفقهي ولم يتأثر بأيّ من المصنفات السابقة عليه ، بل لا يستبعد تأثيره على من تلاه من الموسوعات - كالجواهر والمستند وغيرهما - في موسوعية البحث وشموليته ، ممّا يجعله في

قراءة في رسالة « الحقائق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج » ■ ■
هذه المزية قريباً من المدرسة الأصولية في إنتاجها الفقهي الذي ظهر بعد
الحدائق .

ومن مزايا الكتاب غير ما سبق أمان آخران :

١ - انتماء مؤلفه إلى المدرسة الأخبارية التي لم يظهر لها مؤلف بهذا الحجم
قبل الحدائق .

٢ - سلاسة البيان واستقلاله عن نمط اللغة الرائجة في التدوين المدرسي
للفقه ، فقد أوضح المحدث البحراني مقاصده وبحوث الكتاب من دون تقيّد باللغة
الاصطلاحية والمدرسية لفقه الإمامية . وهذا الأمر هو من انعكاسات الانتماء
للمدرسة الأخبارية التي نأت بنفسها عن علم الأصول وبحوثه ومصطلحاته
ولغته .

بحوث الأطروحة :

عدد صفحاتها : (٥٢٠) صفحة .

محتوياتها العامة :

١ - المقدمة : ملامح عامة عن الأطروحة وأسباب كتابتها .

٢ - فصل تمهيدي : عصر المحدث البحراني ومدرسته وسيرته .

٣ - الفصل الأول : الخلاف بين الأصوليين والأخباريين وموقف المحدث
البحراني منه .

٤ - الفصل الثاني : منهج المحدث البحراني في كتاب الحقائق الناضرة .

٥ - الخاتمة : نتائج البحث .

٦ - المصادر :

أ - مصادر الأطروحة .

ب - مصادر كتاب (الحقائق الناضرة) .

محتويات الأطروحة بشكل تفصيلي :

فصل تمهيدي : عصر المحدث البحراني ومدرسته وسيرته . درس الكاتب في هذا الفصل ثلاث نقاط رئيسية تمهيداً للبحث الأصلي :

النقطة الأولى : الأوضاع السياسية والدينية في عصر المحدث البحراني وعصر المدرسة الأخبارية التي ينتمي إليها . وقد توزعت دراسة هذه النقطة على المناطق الجغرافية الثلاث التي قطنها المحدث البحراني وهي : (البحرين ، إيران ، العراق) .

النقطة الثانية : بروز الخلاف بين الأخباريين والأصوليين وبرز أشهر أعلام الأخباريين قبل المحدث البحراني .

وقد درس فيها الكاتب ثلاثة مطالب مهمة هي :

١ - المحدث الاسترابادي (مؤسس الأخبارية) وتبلور الخلاف بين الأخباريين والأصوليين .

٢ - أعلام المدرسة الأخبارية بعد الاسترابادي وصولاً إلى المحدث البحراني .

٣ - أثر المدرسة الأخبارية في زيادة الاهتمام بالحديث .

ومن خلال هذه المطالب يكون الكاتب قد أعطى تصوّراً عاماً عن المدرسة الأخبارية ورموزها واهتمامها بالحديث .

الفصل الأول : خلاف الأصوليين والأخباريين وموقف المحدث البحراني منه . بحث فيها الكاتب أوجه الخلاف بين الفريقين ولخصّها في ثلاثة مباحث ، هي :

قراءة في رسالة « الحقائق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج » ■ ■

المبحث الأول : وظيفة الفقيه والمكلف غير الفقيه .

تعرّض الكاتب في هذا البحث إلى تحديد الاختلاف بين الأصوليين والأخباريين في هذه المسألة ، حيث ذهب الأصوليون إلى أنّ وظيفة الفقيه هي الاجتهاد ووظيفة غير الفقيه هي التقليد ، فيما ذهب الأخباريون إلى أنّ وظيفة الفقيه ، رواية حكم المعصوم (عليه السلام) ، ووظيفة العوام هي تقليد المعصوم (عليه السلام) ، ولا يجوز الاجتهاد في قبال النصوص .

« وقد تصدّر هذا الخلاف بين الفريقين - بسبب أهميته - سائر خلافاتهما الأخرى ، واشتقّ من طبيعة وظيفة الفقيه - حسبما يراها كلّ فريق - اسمه الذي عُرف به ، فقليل لمن يرونها اجتهداً (مجتهدون) وقيل لمن يرونها رواية أو خبراً أو يرون الدليل الذي يجب أن لا تتعداه هو الخبر « أخباريون » ^(١) .

وقد بحثت الأطروحة تحت هذا الفرق - مع بيان رأي صاحب الحقائق - الأمور التالية :

١ - الاجتهاد والتقليد .

٢ - إطلاق الاجتهاد وتجزؤه .

٣ - تقليد الفقيه الميّت .

المبحث الثاني : الأدلة التي يستند إليها الفقيه .

يعتبر هذا البحث من معارك الآراء التي احتدم البحث حولها بين الأصوليين والأخباريين ، حيث ذهب الأصوليون إلى تربيعة الأدلة (الكتاب والسنة والعقل والإجماع) فيما ذهب الأخباريون إلى تثنيتهما وحصرها في (الكتاب والسنة) .

ولم يقف الخلاف بينهما في ذلك فحسب ، بل انتقل إلى شروط الاستدلال بالكتاب والسنة - بعد الاتفاق على أصل حجيتهما - حيث اشترط الأخباريون في

الاستدلال بظواهر الكتاب الرجوع في تفسيرها إلى أخبار أهل البيت عليهم السلام ، وأطلقوا القول بصحة الأخبار الواردة في الكتب المعتمدة بمعنى القطع بصورها من دون تمييز بين الصحيح منها وغيره باصطلاح الأصوليين ، في حين أنكر الأصوليون كلا الأمرين ^(٢) .

المبحث الثالث : العلوم اللازمة للفقهاء .

اختلف الفريقان فيما يلزم الفقيه من علوم ، فذهب الأصوليون إلى احتياجه إلى عدة علوم هي موضع خلاف بينهم أيضاً ، وهذه العلوم هي :

١ - علوم العربية .

٢ - علم الكلام .

٣ - علم المنطق .

٤ - علم أصول الفقه .

٥ - علم التفسير .

٦ - علم الرجال .

٧ - العلم بمواقع الإجماع ، هذا إضافة إلى بعض العلوم المكتملة كعلوم البلاغة ومسائل الحساب ونحوها .

وأما الأخباريون فلم يشترطوا سوى العلم بالأحاديث المتعلقة بالأحكام الشرعية .

وقد توقف الباحث في الأطروحة لدى علمين احتدم الخلاف حولهما بين الأصوليين والأخباريين ، وهما علم الأصول وعلم الرجال ، فبين وجهة نظر كل واحد من الفريقين في ذلك .

قراءة في رسالة « الحقائق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج » ■ ■

ولعلّ أوجه الخلاف هذه تتمثل الإطار النظري للخلاف بين الجانبين ، وأمّا الجانب العملي للخلاف فقد لخصته الأطروحة ^(٣) في نقطتين :

الأولى : الخلاف في صحة الأخبار سيما الواردة في الكتب الأربعة ، حيث يذهب الأخباريون إلى الوثوق بصورها جميعاً ، فيما يرفض الأصوليون ذلك ويخضعونها للنقد والدراسة .

الثانية : الخلاف في إجراء البراءة في الشبهات الحكيمة التحريمية ، حيث يرفض الأخباريون ذلك ويجرون أصالة الاحتياط ، بينما يذهب الأصوليون إلى إجرائها .

«وفيما عدا ذلك من محاور الخلاف وأوجهه المتعدّدة ، فالخلاف فيها إمّا لفظي كالخلاف في الاجتهاد والتقليد ، وإمّا نظري لا ثمره عملية تذكر وتترتب عليه كالخلاف في الأدلة الثلاثة الأخرى للأحكام الشرعية غير الأخبار ، وهي : ظواهر القرآن الكريم ، والإجماع ، والعقل ، وإمّا أنه يرجع إلى المسألة الأولى المتعلقة بصحة الأخبار وسائر الأدلة الأخرى التي يستند إليها الفقيه كالخلاف في الحاجة إلى علم الرجال وعلم أصول الفقه » ^(٤) .

الفصل الثاني : منهج المحدث البحراني في كتاب « الحقائق » .

وهذا الفصل يعتبر الفصل الأساسي وحجر الزاوية في الأطروحة التي جاءت من أجله .

وقد تناول الكاتب في هذا الفصل تمهيداً ومبحثين .

أمّا التمهيد فقد تناول فيه أهمية كتاب الحقائق باعتباره يمثل نمطاً جديداً في التدوين الفقهي لدى الإمامية لم يسبق له مثيل ، حيث كان البحث الفقهي يتردّد بين المختصرات وبين شروحها ، فجاء كتاب الحقائق ليقدم نمطاً جديداً تقدّم الحديث عنه .

وأما المبحثان في هذا الفصل فهما عبارة عن :

المبحث الأول : منهج المحدث البحراني في البحث .

تطرق فيه الكاتب إلى الخطوات التي اتبعها المحدث البحراني في بحث مسائل كتاب الحقائق ، وهي عبارة عن الخطوات التالية :

١ - ذكر الأقوال للسابقين والمعاصرين ، مع اختيار الصحيح منها .

٢ - ذكر الأخبار الواردة في المسألة ، سواء ما استدل به الفقهاء منها أو لم يستدلوا بها .

٣ - ذكر سائر الأدلة الأخرى المطروحة لدى الفقهاء غير الأخبار لمناقشتها .

٤ - اختيار الرأي المختار طبقاً للمنهج الأخباري .

ويرى الكاتب « أن هذا المنهج الذي التزم به في بحث مسائل الكتاب ، قد أدى إلى توسع مباحثه وكثرة عدد مجلداته ، ولعلي لا أبالغ إذا قلت : أن المؤلف لو قدر له أن يتم تأليف الكتاب بنفسه وعلى النحو الذي تيسر له تأليفه منه لقارب في حجمه كتاب « جواهر الكلام » ذا الثلاثة وأربعين جزءاً الذي يضرب به المثل في السعة والاستيعاب للتراث الفقهي الإمامي » (٥) .

ثم عرض الكاتب لهذه الخطوات بالتفصيل المدعوم بالأرقام والشواهد لكل خطوة خطوة من كتاب الحقائق نفسه وبما لا مزيد عليه .

المبحث الثاني : الخصائص العامة لكتاب (الحقائق) .

إلى جانب ما تقدّم من خطوات البحث فإنّ لكتاب الحقائق خصائصه التي تميّزه عن أقرانه من مفردات التراث الفقهي ، وقد أشارت هذه الأطروحة إلى هذه الخصائص ودرستها . وهذه الخصائص هي :

قراءة في رسالة « الحقائق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج » ■ ■

١ - منهجية التبويب والعرض .

٢ - الموسوعية . وقد تجلّت هذه الخصوصية في أربعة أبعاد هي :

أ - الشمولية : بمعنى التوسّع في إيراد المسائل والفروع الفقهية بما يشمل ما طرحه قدماء الفقهاء والمتأخرون عنهم .

ب - المقارنة بين الأقوال والآراء المتقدّمة عليه والمعاصرة له .

ج - الاستدلال على جميع الآراء والأقوال ومناقشتها .

د - تنوّع المصادر وكثرتها ، وهذا ما يمليه بشكل طبيعي الشمولية والمقارنة بين الأقوال والآراء .

٣ - مجازاة الأصوليين في منهجهم الاستنباطي « وهذه إحدى الميزات التي تفرّد بها البحراني في الحقائق ، فلم يجمع أحد من الفقهاء قبله - فيما أعتقد - بين المنهجين الأخباري والأصولي في بحوثه الفقهية ، وإن كان قد فعل ذلك من باب إلزام الأصوليين بما ألزموا به أنفسهم للوصول إلى ما يؤدّي إليه منهجه الأخباري من نتيجة ، ولكنّه على أية حال قد أضفى بذلك على الكتاب طابعاً أصولياً - ولو من حيث الشكل - وأزال الاستيحاش من نفوس من يقرؤه من أتباع المدرسة الأصولية ، وبذلك وسّع من دائرة انتشاره وساعد على الإقبال على دراسته ليعمّ أتباع المدرستين معاً ، ولعلّ من أبرز مظاهر مجاراته للمنهج في الحقائق التزامه بالإشارة إلى نوع الحديث الذي ينقله حسب اصطلاح الأصوليين ... » (٦) .

٤ - التعمّق في البحث :

وذلك من جهة دراسة المسائل على طبق المنهجين الأصولي والأخباري ، وكذلك من جهة تتبعه لأدلة الأقوال والآراء التي يوردها في كتابه .

٥ - محاولة تضيق شقّة الخلاف بين الأصوليين والأخباريين .

حاول المحدث البحراني التقريب بين الجانبين ونبذ التطرّف والغلو في الفرق بينهما ، وقد أفرد لذلك المقدّمة الثانية عشرة في أوّل كتابه ، كما أنّه طبق ذلك في ثانيا بحوث الكتاب بشكل تفصيلي ، وقد أوردت الأطروحة نماذج من الشواهد والأرقام على ذلك .

٦ - سلاسة اللغة ووضوحها :

قد أشرنا في أوّل البحث إلى هذه المزية ؛ إذ هي : « إحدى الميّزات والخصائص التي أسهمت إلى جانب سائر الخصائص الأخرى في اشتهار كتابه وإقبال الباحثين والدارسين في المعاهد والحوارات العلمية على قراءته والإفادة منه ... ولذا لا نكاد نجد خلافاً في تفسير كلامه بين من تأخّر عنه من الفقهاء ونقل آرائه ، بخلاف كثير من كتب الفقهاء ممّن تقدّمه أو تأخّر عنه » ^(٧) .

٧ - التعامل الإيجابي مع مخالفه في الرأي .

يعتبر التعامل الإيجابي القائم على الأدب والاحترام هو السمة الغالبة في تعامل المحدث البحراني مع من يختلف معهم في الرأي من الفقهاء « وقد عكست تعليقاته على آرائهم وأقوالهم التي نقلها عنهم ، وألقاب التعظيم وجمل الترحّم والثناء التي أطلقها في حقهم ، احترامه وتبجيله لهم ، وكان من مظاهر هذه الميزة في كتاب المؤلف أيضاً أنّه كثيراً ما كان يلتمس العذر لمخالفه من الفقهاء ، إمّا في عدم تتبعهم للأخبار ووقوفهم على ما وقف عليه منها ، وإمّا لاستنادهم على ما لم يصل إلى المتأخرين منها » ^(٨) .

الخاتمة :

ختمت الأطروحة دراستها باستخلاص النتائج التي نشير إلى أهمّها فيما يلي :

■ قراءة في رسالة « الحقائق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج » ■ ■

١ - توصّلت الدراسة إلى أنّ المنهج الأخباري لصاحب الحقائق الذي عرضه في مقدّمات كتابه وطبقه في الكتاب يقوم على ثلاثة مبادئ رئيسة هي :

المبدأ الأول : تصحيح جميع الأخبار المروية في الأصول الأربعمئة وعدم الاختصار على روايات الكتب الأربعة ، فيدخل في هذا الاعتبار مثل « الفقه الرضوي » وكتاب « عيون أخبار الرضا (عليه السلام) » للصدوق وكتاب « الاحتجاج » للطبرسي .

ويترتب على ذلك ثلاث نتائج مهمّة :

أولاً : بطلان التقسيم الرباعي المعروف للحديث (الصحيح ، الحسن ، الموثّق ، الضعيف) .

ثانياً : انتفاء الحاجة إلى البحث في أحوال الرواة مع حصول الوثوق بالرواية ، حتى لو كان فيها ضعف أو مجروحون .

ثالثاً : استبعاد عامل الدسّ والوضع في الأخبار في تعليل التعارض بين الأخبار وتفسير ذلك كلّ على أساس التقيّة .

المبدأ الثاني : انحصار مصادر الاستنباط بالقرآن الكريم والسنة الشريفة فقط دون العقل والاجماع .

المبدأ الثالث : وجوب التوقّف والاحتياط فيما لم يرد فيه نصّ ، أو عند تعارض النصوص وانتفاء المرجّح أو إجمال مدلول النص في الدلالة على الوجوب أو الاستحباب مثلاً . وهذا ما يفسّر لنا شيوع ظاهرة الاحتياطات في كتابه .

ويترتب على مجموع هذه المبادئ الثلاث انتفاء الحاجة إلى علم الأصول بالشكل المدوّن .

٢ - أظهرت الدراسة عدم خروج صاحب الحقائق عن المنهج الأخباري من حيث الجوهر ، فالأسس والدعائم النظرية التي أقام عليها منهجه الفقهي هي نفس الأسس التي نادت بها المدرسة الأخبارية كما برزت على يد الاسترابادي ، ومع ذلك فإنه يلاحظ أنه لم يأخذ بالأقوال المتطرّفة للاسترابادي ومن اقتفى أثره فيها من الأخباريين ، وقد خالفه في ثلاثة مواطن :

أولها : ذهب الاسترابادي إلى إطلاق القول بتحريم الاجتهاد والتقليد وأنّ وظيفة عامّة المكلفين هي الأخذ بالرواية عن المعصوم (عليه السلام) .

فخالفه في ذلك قائلاً : إنّ إطلاق القول بأنّ وظيفة عامّة الناس في زمن الغيبة هي الأخذ بالرواية أمر ظاهر البطلان ؛ لأنّ استنباط الحكم من الروايات - وهي على ما هي عليه من الإطلاق والتقييد ، والإجمال والاشتباه ، والتعارض - يحتاج إلى ملكة قدسية راسخة .

ثانيها : قول الاسترابادي بأنّ أكثر الأخبار المدوّنة في كتب الشيعة صارت دالالتها - بمعونة القرائن الحالية أو المقالية - قطعية .

فخالفه في ذلك قائلاً : إنّ القرائن الموجبة لقطعية الدلالة رهينة بزمان المخاطبين بالأحكام ، وقد خفيت علينا في هذه الأزمان ، وإنّ تلك القرائن إن وجدت الآن فغاية ما يحصل لنا بسببها هو ظهور الدلالة ، ومراتبه متفاوتة شدة وضعفاً . وإنّ ما عليه الأخبار في أكثر الأحكام من التناقض والتدافع وتعرّس الجمع بينها غالباً إلا على وجه ظنيّ ، يدفع هذه الدعوى .

ثالثها : اتّهام الاسترابادي فقهاء المدرسة الأصولية بأنّهم يعملون بالرأي ، ويجتهدون في مقابل النصوص ، متأثرين في ذلك بالمنهج الأصولي السنّي .

فخالفه في ذلك نافياً عن فقهاء المدرسة الأصولية - عموماً - تهمة الخروج عن أصول المنهج الفقهي الشيعي والاجتهاد في الأحكام الشرعية وفق المنهج العقلي

قراءة في رسالة « الحقائق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج » ■ ■
السني . ودعا الأخباريين إلى كفّ لسان التشنيع والطعن على الأصوليين الكبار
الذين لم يألوا جهداً في إقامة الدين .

وأغلب الظنّ أنّ ما تركز عليه آراء صاحب « الحقائق » هذه من موضوعية
واعتماد في حكمه على منهج الأصوليين ومنهج أصحاب مدرسته من الأخباريين ،
وما تشعّ به من رغبة في الإصلاح وطيّ صفحة الخلاف ونبذ التعصّب الذي كان
شائعاً بين الفريقين ، هو ما دعاه إلى توصيف طريقتيه الأخبارية في مقدّمة كتاب
« الحقائق » بأنّها الطريقة الوسطى التي سار عليها من قبله الشيخ العلامة
المجلسي ^(٩) ، وليس هو ما قد يوحيه ظاهر هذا التوصيف من أنّها تمثّل مسلكاً
ثالثاً مفارقاً لمسلكي الأصوليين والأخباريين .

خاتمة : تشتمل على مقترحات

بالرغم من متانة هذه الأطروحة وتماسكها واستيفائها لشروط البحث العلمي
والأكاديمي ، إلا أنه يمكن طرح المقترحات التالية بين يديها للنظر فيها :

١ - إنّ العنوان الأصلي للأطروحة هو دراسة المنهج في كتاب الحقائق ، إلا أنّ
هذا الغرض لم يأخذ من مساحة بحوث الكتاب البالغة صفحاتها (٤٧٦) صفحة ،
سوى المبحث الأول من الفصل الثاني البالغ عدد صفحاته - أي المبحث الأول -
٩٧ صفحة . فكان الأولى إمّا تقليص البحث فيما عدا المبحث الأول من بحوث
الكتاب ، أو توسيع عنوان الأطروحة بما يشمل المنهج وغيره من البحوث .

٢ - إنّ دراسة أو تقويم أيّ مصنّف أو موسوعة ، إنّما تستكمل موضوعيتها
وتعتدل في الحكم إذا ما نظرت بعينين إلى الإيجابيات والسلبيات معاً حتى تكتمل
الصورة بجميع أبعادها ، في حين ركزت الدراسة على الإيجابيات فقط ، ولم
تؤشّر على مواضع الخلل والإشكالية في المنهج .

٣ - عدم الإشارة إلى دور أو حضور كتاب (الحقائق) فيما بعد مرحلة

الحدائق لدى الفقهاء الذين تداولوا آراءه فنقدوها تارة أو وافقوها أخرى ، كما نقدوا أيضاً منهج صاحب الحدائق في الاستنباط وطريقته في الاجتهاد . ولكن قد يُعْتَذَر للأطروحة في هذه النقطة بأنها في مقام استكشاف أو عرض المنهج الفقهي لصاحب الحدائق ، وليست في مقام رصد ردود الفعل عليه .

٤ - جاء البحث في عنوان (نظرة عامة إلى أوضاع ايران الصفوية قبل هجرة صاحب الحدائق إليها) الوارد في الفصل الأول ص ٣٢ وما تلاه من عناوين إلى ص ٦١ مفصلاً في تناول تلك الحقبة التاريخية التي من الممكن أن يكون البحث فيها ضئيل الارتباط بموضوع الأطروحة ، فكان الاختصار أولى .

الهوامش

- (١) العطية ، خالد ، الحقائق الناضرة للمحدث البحراني - دراسة مقارنة في المنهج : ١٧٦ .
- (٢) المصدر السابق : ١٧٦ .
- (٣) المصدر السابق : ٤٧٣ .
- (٤) المصدر السابق : ٤٧٤ .
- (٥) المصدر السابق : ٣٤٦ .
- (٦) المصدر السابق : ٤٥٥ .
- (٧) المصدر السابق : ٤٦٨ .
- (٨) المصدر السابق : ٤٦٢ .
- (٩) أنظر : البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة ١ : ١٤ - ١٥ .

رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنجس إلى ملاقيه القسم الأول

□ آية الله محمد الفيض القمي

□ تحقيق : السيد حسن الفاطمي الموحد

مسألة (١) : في سריاية النجاسة من ملاقي النجاسة إلى ملاقيه برطوبة
مسرية ومن ملاقي هذا الملاقي إلى ملاقيه وهكذا بلغ ما بلغ .

وفيهما مطالب :

المطلب الأول : في نقل بعض الأقوال عن الأعلام .

المطلب الثاني : في الأدلة على أنه لا تسري النجاسة من ملاقي النجس إلى
ملاقيه .

المطلب الثالث : في الأدلة على أنه تسري النجاسة من ملاقي النجاسة إلى
ملاقيه .

المطلب الرابع : في تحقيق الحق في مؤدى الأدلة التي أقيمت على سرياية
التنجس في الملاقي .

(١) في الأصل : المسألة الثانية .

المطلب الأول : في نقل أقوال بعض الأعلام

فالمشهور على السراية والنجاسة ، وقد خالف المشهور ممن تقدّم عصره علينا فيما نعلم ابن إدريس والسيد صدر الدين والمولى المحدث الكاشاني ونسب إلى السيد المرتضى وتأمل فيه المحقق الخوانساري ، وممن عاصرناه المحقق الأستاذ المولى محمد كاظم الخراساني [في اللغات] ^(١) والفقيه النبيه الآغا رضا الهمداني والشيخ مهدي الخالصي ونقل عن شيخ الشريعة المولى فتح الله الشيرازي الغروي . ولعلّ القائل به في كلّ عصر كان كثيراً ولكن لم نطلع على أقوالهم ؛ لأنهم لم يكتبوا كتاباً أو كتبوا ولم يصل إلينا ، وعدم اطلاعنا لا يلازم عدم القائل .

قال في السرائر بعد الكلام في تفصيل الميت : « ويغتسل الغاسل فرضاً واجباً إما في الحال أو فيما بعد ، فإن مس مائعاً قبل اغتساله وخالطه لا يفسده ولا ينجسه ، وكذلك إذا لاقى جسد الميت من قبل غسله إناء ثم أفرغ في ذلك الإناء قبل غسله مائع فإنه لا ينجس ذلك المائع ، وإن كان الإناء يجب غسله ؛ لأنه لاقى جسد الميت ، وليس كذلك المائع الذي حصل فيه ؛ لأنه لم يلاق جسد الميت ، وحمله على ذلك قياس ، وتجاوز في الأحكام بغير دليل ، والأصل في الأشياء الطهارة إلى أن يقوم دليل قاطع للعدر ، وإن كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت ؛ لأن هذه نجاسات حكميات ، وليست عينيات ، والأحكام الشرعية نثبتها بحسب الأدلة الشرعية » ^(٢) انتهى .

والظاهر : أن قوله : « هذه النجاسات حكميات » إشارة إلى الأشياء التي تلاقي جسد الميت لا إلى جسد الميت ؛ لأن الأشياء التي تلاقي جسد الميت قابلة

(١) وقد ورد في آخر الرسالة : « في الماء » .

(٢) الحلي ، ابن إدريس ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ،

للإشارة إليها بالتأنيث وانطباق صيغة الجمع عليها بخلاف جسد الميت ، فإنه مفرداً لا يصلح للإشارة إليها بالتأنيث وإتيان صيغة الجمع .

وقال في السرائر بعد ذكر النجاسات وبيان وجوب إزالتها : « وجملة الأمر وعقد الباب ، أن ما يؤثر بالتنجيس ، على ثلاثة أضرب : أحدها يؤثر بالمخالطة ، وثانيها بالملاقاة ، وثالثها بعدم الحياة .

فالأول : أبوال وخرء كل ما لا يؤكل لحمه ، وما يؤكل لحمه إذا كان جلالاً ، والشراب المسكر ، والفقاع ، والمني ، والدم المسفوح ، وكل مائع نجس بغيره » ^(١) انتهى .

ويستفاد من قوله : « وكل مائع نجس بغيره » أن المائع المتنجس حكمه عنده حكم النجاسة في تنجيس غيره كالبول والشراب المسكر .

فحاصل كلامه : أن المتنجس لا يؤثر في التنجيس إلا إذا كان مائعاً .

وقال المحدث الكاشاني في المفاتيح : « إنما يجب غسل ما لاقى عين النجاسة ، وأما ما لاقى الملاقي لها بعد ما أزيل عنه العين بالتمسح ونحوه بحيث لا يبقى فيه شيء منها فلا يجب غسله ، كما يستفاد من المعتبرة ؛ على أننا لا نحتاج إلى دليل في ذلك ، فإن عدم الدليل على وجوب الغسل دليل على عدم الوجوب ، إذ لا تكليف إلا بعد البيان ، ولا حكم إلا بالبرهان » ^(٢) .

وقال المحقق الأستاذ المولى محمد كاظم تهراني في اللمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة الذي ألفها بضم آرائه إلى كتاب تبصرة العلامة : « ثم إن وجه تخصيص الحكم بأنه ينجس بملاقاة عين النجاسة أنه لا إجماع على الانفعال بملاقاة المتنجس ، ولا خبر دل عليه خصوصاً أو عموماً منطوقاً أو مفهوماً ؛

(١) المصدر السابق ١ : ١٧٩ .

(٢) الفيض الكاشاني ، محسن ، مفاتيح الشرائع ، مجمع الذخائر الإسلامية - قم ، ١٤٠١ هـ .

= ١٩٨٠ م ، ١ : ٧٥ .

لاختصاص الأخبار الخاصة بعين النجاسة ، وانسباقها من الشيء في الأخبار العامة ، كما ادعي في خبر « خلق الله الماء » ^(١) فلا يوجب تغييره بالمتنجس نجاسته . ولا أقل أنه القدر المتيقن منه ، ولو سلم شمول المنطوق له فلا عموم في المفهوم ، فإن الظاهر أن يكون مثل « إذا بلغ الماء » ^(٢) لتعليق العموم ، لا لتعليق كل فرد من أفراد العام ، فيكون مفهومه إيجاباً جزئياً ونجاسته لشيء ، والمتيقن منه عين النجاسة ، لا إيجاباً كلياً ونجاسته بكل نجس أو متنجس ولو سلم عدم ظهوره في تعليق العموم فلا ظهور له في تعليق أفراد العام ، فلا يكون دليلاً على الانفعال إلا بعين النجاسة . فيكون عموم « خلق الله » مرجعاً ودليلاً على الطهارة مضافاً إلى استصحابها وقاعدتها ، كما لا يخفى ^(٣) .

وقال الفقيه الماهر الآغا رضا الهمداني تَدُرُّ في مصباح الفقيه بعد ذكر الأدلة الدالة على أن المتنجس لا ينجس : « والإنصاف ما قررناه من الشبهات وإن أمكن التفصي عنها في الجملة ببعض التقريبات التي تقدمت الإشارة إليها لكنها مانعة من حصول القطع بمقالة المعصوم واستكشاف رأيه من اتفاق العلماء بطريق الحدس خصوصاً مع وهن الإجماع بمخالفة السيد والحلي فإنه قد تمنع مخالفتها من حصول الوثوق بمعروفية الحكم في عصرهم كمعروفيته في هذه الأعصار فيغلب على الظن استقرار المذهب عليه في الأعصار المتأخرة عن عصر الشيخ فلا يلزمه عادة وصول الحكم إليهم يداً بيد عن المعصوم أو عثورهم على

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م ، ١ : ١٣٥ ح ٣٣٠ .

(٢) الاحسائي ، محمد ابن علي ، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ، قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ١ : ٧٦ ، ح ١٥٦ فيه : عن النبي ﷺ : « إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً » .

(٣) الآخوند الخراساني ، محمد كاظم ، اللغات النيرة في شرح تكملة التبصرة ، المرصاد - قم ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠٢ م : ٢٤ .

دليل معتبر غير ما بأيدينا من الأدلة لإمكان اتكال جلهم على قاعدة اللطف التي لا نقول بها .

وكيف كان فقد أشرنا في صدر العنوان إلى أنا لا نقول بحجية اتفاق العلماء من باب السببية أو الطريقية التعبدية ، وإنما نقول بحجيته لكونه موجباً للقطع بمقالة المعصوم ؛ فمن حصل له القطع بذلك فلا اعتراض عليه ومن لم يحصل له القطع به فليس له اتباع المجمعين ، وكون إجماعهم سبباً عادياً للقطع غير مجد بعد فرض التخلف في خصوص المورد .

نعم ، لو اعتمدنا على قاعدة اللطف أو قلنا بحجية نقل الإجماع تعبداً لم يكن مناص عن الالتزام بكون المتنفس منجساً فيما لم يكن منافياً لما استقرت عليه السيرة العملية ومؤدياً إلى الحرج الموجب لاختلال النظام ، لكننا لا نقول بشيء منهما ، ولم نجد من أنفسنا الجزم بمقالة المعصوم ، ولذا أشكل علينا تأويل الأخبار المتقدمة أو طرحها من غير معارض مكافئ .

ومع ذلك لا نقوى على مخالفة الأصحاب والاستبداد بما نراه في مثل هذا الحكم الذي ربما يدعى كونه ضروري المذهب . فالحكم عندي موقع تحير وتردد ، ولا جراءة لي في التخطي عن الطريقة المعهودة لدى المتشعبة المعتدلي الطريقة الذين لا يعدّون من أهل الوسواس وإن صعب عليّ تصور مناطه والإذعان به ، ولم يترجح بنظري بالنظر إلى ما يقتضيه القواعد الاجتهادية إلا ما تقدمت حكايته عن الحلّي .

ولو سبقنا بعض مشائخنا المتأخرين إلى إنكار إطلاق كون المتنفس منجساً لجزمت بذلك ؛ إذ ليست مخالفة الأصحاب في هذه المسألة بأشكل من مخالفتهم في مسألة نجاسة البئر ، بل كانت مخالفتهم في تلك المسألة أشكل بمراتب لوضوح معروفية نجاسة البئر لدى المخالف والمؤلف من عصر الأئمة عليهم السلام ومغروسياتها في أذهان الرواة وغيرهم من العلماء ومقلديهم دائرة على ألسنتهم

وفي جميع كتبهم الفقهية حتى ارتكزت في نفوس العوام على وجه لم يذهب أثرها إلى الآن ، ولذا كثيراً ما يسألون في موارد ابتلائهم عن حكم بئر ماتت فيها فأرة أو دجاجة أو غيرهما زاعمين نجاستها بذلك مع أن القول بها على ما يظهر من بعض قد نسخ منذ سنين متطاولة ربما تزيد عن ثلاث مئة سنة .

وأما هذه المسألة فلم نعثر على ما يشهد بمعروفيتها على الإطلاق لدى المتسرعة في عصر الأئمة عليهم السلام ، بل ولا بين العلماء في الطبقة الأولى ، بل قد أشرنا فيما تقدم إلى أنه ربما يشهد خلو الأخبار سؤالاً وجواباً عن التعرض لهذا الحكم ولفروعه بعدم معرفيته لدى الرواة ، كما يشعر تعرض الحلي لتفصيل مواقع السراية وإنكار السيد لها رأساً على ما يقتضيه ظاهر عبارته المتقدمة بعدم كونها في عصرهم كما نراها في هذه الأعصار من المسلمات ، وربما يستشم ذلك أيضاً من عبارة الإسكافي الآتية في الفرع الآتي ، فمخالفتهم في هذه المسألة أهون ، ولكن منعنا من ذلك وحشة الانفراد وكثرة عثرات المستبدين بآرائهم . ولنعم ما قيل : إن مخالفة المشهور مشكلة ، وموافقهم من غير دليل أشكل ^(١) انتهى .

وكتب في حاشية كتابه معلقاً على كلامه الذي نقلنا منه : « ولو سبقنا بعض مشائخنا المتأخرين إلى إنكار إطلاق كون المتنجس منجساً لجزمت بذلك » إلى آخر كلامه ما هذا لفظه : « ولقد عثرت بعد حين على كلام طويل للسيد صدر الدين - طاب ثراه - في حاشيته على المختلف صريح في إنكار السراية في المتنجسات مطلقاً ، ونسبه كذلك إلى الحلي وغيره ، ونقل عن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في مسألة الغسالة التأمل في إثبات أن كل نجس منجس بحيث يعم المتنجسات ، وأطال الكلام في النقض والإبرام في إثبات مرامه ، من أراد فليراجع .

(١) الهمداني ، آقا رضا ، مصباح الفقيه ، المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث - قم ، ط ١ /

ولو تأملت فيما حررناه في تحقيق المقام ، لظهر لك أن ما ذهب إليه من إنكار السراية مطلقاً حتى من المائعات الملاقية لأعيان النجاسات غير سديد وأن نسبته كذلك إلى الحلي محل نظر .

ولكنه تدرّج بعد أن ذكر حجج القائلين بالسراية قال ما لفظه : أقول : ما ذكرناه من حجج هذا القول من الأخبار إن سلم دلالتها على تنجيس الملاقي للنجاسة لشيء آخر ، فلا يمكن دعوى دلالتها على المراتب الأخر وإن ذهب لا إلى نهاية ، وإنما التعويل فيها على الإجماع ، فتأمل ولا تقلد ، فإن اطمأنت نفسك به فاحكم واعمل بمقتضاه ، وأما الاحتياط فحديث آخر . انتهى » ^(١) .

ومقتضى كلاميه أنه قد سبقه على عدم كون المتنّجس منجساً بعض المشائخ المتأخرين وهو السيّد الصدر ، فصار الحكم مقطوعاً عنده ومجزوماً لديه ، وأنت إذا تأملت في كلمات هذا الفقيه الجليل رأيت أنه يختار القول بعدم سراية النجاسة عن المتنّجس الجامد لملاقية لكن يتوحّش من التصريح الواضح من جهة أنه يخاف أن يبتلى بالكلمات السيئة الموهنة الصادرة عن بعض من لا يخاف من إساءة الأدب والتوهين بزعماء المذهب والدين كما ابتلي به افتخار الشيعة وغرة ناصية العلم الفيض الكاشاني تدرّج .

ثم إن ما ذكره من الكلام المشهور مخالفة المشهور مشكل وموافقتهم من غير دليل أشكل فلم أتحقّق حقيقته ؛ فإنّه إذا لم يكن الشهرة حجة فأي إشكال في مخالفته إذا ساعده البرهان ؟ ! وإذا لم يكن كلام المشهور مطابقاً للدليل فليست موافقته من غير دليل أشكل ، بل موافقته من غير دليل غير جائز . وحقّ الكلام ما قاله المحقّق القمي في بعض كلماته في القوانين : « ولا نتوحش من الانفراد لو ساعدنا الدليل » ^(٢) .

(١) المصدر السابق ٨ : ٣٤ ، الهامش .

(٢) لم نعثر على هذه العبارة في قوانين الأصول للمحقّق القمي .

المطلب الثاني : في الأدلة الدالة على أنه لا تسري النجاسة من ملاقي النجاسة إلى ما يلاقيه

وهي ثلاثة - فنقول : يكفي فيه عدم قيام الدليل الوجيه على السراية ؛ فإنه لا حجة إلا بعد البيان ولا مؤاخذه إلا بعد البرهان مع أن أصل الطهارة واستصحاب الطهارة يقتضيه ، ومع ذلك نذكر الأدلة ونبينها - :

الدليل الأول : [لزوم نجاسة جميع المسلمين وما في أيدي الناس إلا ما شذ]

إنه لو كان المتنجس منجساً لزم نجاسة جميع المسلمين ونجاسة ما في أسواقهم وجميع ما بأيديهم ، بل ويلزم نجاسة سوق جميع أهل الدنيا وما بأيديهم إلا ما شذ ، وصار امتثال التكليف بالتجنب صعباً وحرجياً ، وهو ينافي الشريعة السمحة السهلة التي ما جعل فيها من حرج ^(١) ، بل ويوجب اختلال النظام ، بل بملاحظة كثرة الابتلاء بالنجاسات وتعدد التكليف بها في المآكل والمشارب والعبادات والمعابد والمساجد والمشاهد والمعظمت من القرآن وأسماء الله والأنبياء والمعصومين لصار امتثال هذا التكليف متعذراً ، وهو مناف لحكمة الحكيم - تعالى شأنه - بأن يأمر بأمر يتعذر امتثاله . ونحن نذكر بعضاً مما يوجب العلم بالنجاسة لتوضيح الحال :

منها : هذا الذي يكون متداولاً بين المسلمين من أن جلّ حوائجهم يكون من الكفار من ألبستهم التي يلبسونها صغيرهم وكبيرهم ، غنيهم وفقيرهم ، صبيانهم وشيوخهم ، جهالهم وعلمائهم ، فساقهم وأتقيائهم ، من أهالي الأمصار والقرى والبادي ومن أطعمتهم وأشربتهم من السكر والقند والشاي والحلويات والمربيات ، بل وقسم من الخبز ومما يستعملونها في علاج المرضى والجراحات من الجوهريات والشراب والأدهان وغيرها ، ومن المكائن التي اخترعوها

(١) إشارة إلى هذه الآية الشريفة : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ الحج : ٧٨ .

للصناعات وغيرها ، ومن أدوات المكائن ، ومن أدوات الصنائع المتداولة بيننا من النجارة والحدادة والخبازة والخياطة وغيرها ، ومن الأشياء التي نسعملها في حوائجنا من السكنين والمقراض والقلم والكاغذ والمداد وغيرها ، ومن النفط والقيير والسمنت ، ومن أجناس الخرازية ، ومن كلّ ما يستخرج من المعادن من الذهب والفضّة والنحاس والحديد والرصاص وغيرها .

وبالجملة : لا ينقضي على واحد منّا يوم أو ليلة إلا أنا نأكل ونشرب ونلبس ونتعاطى ونداول كثيراً من صنائعهم ، وكلّ واحد منّا محشور مع كثير ممّن هو مثلاً في الابتلاء بتلك الأمور .

ومن جميع ذلك يحصل القطع بأن كلّنا قد ابتلينا بالنجاسة وكلّنا نجس ، ومن قال : لم يحصل لي القطع مع هذه المقدمات فقد خرج عن طريق الإنصاف وسلك سبيل الاعتساف .

ومنها : اجتماع أهل المذاهب المختلفة في الأمصار والبلاد سيّما مثل طهران وبغداد من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس والدهري وسائر فرق الكفّار من الفرق القديمة والمستحدثة ، واجتماع المسلمين مع الكفّار في المحافل والمجامع ومحابة بعضهم مع بعض ومزاورتهم وإيّاهم ، وحضورهم مجالسهم للتونس^(١) معهم وشربهم في منازلهم الشربة والقهوة والشاي وغيرها وضيفات بعضهم للبعض وورود بعضهم على بعض ، بل وقد يخدم بعض المسلمين الغير المتحرزين الكفّار ويأكل مآكلهم ويشرب مشاربهم ويحشر معهم وهو مع ذلك محشور مع جمع من المسلمين وهم محشورون مع جماعات منهم ، وهكذا ويحضرون بطبقاتهم المجامع العمومية من مجالس التعزية والفاخرة والعرس وغيرها ، بل وكثيراً ما لا يعرف المسلم أنّه كافر ويحشر معه وأكلهم

(١) المأخوذة من الأنس ، والمراد الاستمتاع والمؤانسة معهم .

رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنجس إلى ملاقيه / ١

وشربهم من المهران خانة ^(١) والقهوة خانة ^(٢) التي يعلم أن أربابهم لا يتحرزون وأذنوا إذنًا عاماً لكل من دخل فيه من أرباب المذاهب المختلفة .

وهكذا أمور أخرى من هذا القبيل يوجب ذكرها التطويل ، ومن جميع ذلك نقطع بنجاسة الكل وقذارة العموم .

ومنها : مسافرة عامتهم بطبقاتهم المختلفة ودخولهم المهران خانة ^(٣) والقهوة خانة ^(٤) التي تكون في الطريق وأكلهم وشربهم من أغذيتهم وأشربتهم مع علمهم بورود الأديان المختلفة فيها وأنهم لا يتحرزون .

ولقد أخبرني بعض من أثق به من أحبائي أنه في رجوعه من زيارة حضرة الإمام الثامن علي بن موسى الرضا عليه السلام اتخذ واحداً من مسافري السيارة رفيقاً للطريق وصاراً شريكين في الأكل والشرب حتى وصلا إلى إصفهان وكانت نقطة مفارقتهما هناك . قال : فلما أردنا المفارقة سألته عن علامة المنزل والبيت لأجل المكاتب والمراصة ؛ فأعلمني أنه بهائي ساكن كرمان ، ومن الاتفاق أنهما حين وصلا إلى قم أتياني لزيارتي وشربا عندي الماء والشاي وكان عندي في تلك الساعة التي أتاني جمع كثير شربوا الماء والشاي بمحضري .

فانظر من هذا المجلس كيف يتولد نجاسة جماعة ومنهم يتنجس جماعات وهكذا .

ومنها : عدم تحرز أكثر أهل البادية من الأعراب والإيلات ^(٥) عن النجاسات وعدم رعايتهم حدود الرعاية ونحن مبتلون بهم من جهة المخاض ^(٦) والأقط

(١) أي النزول ومحل الإقامة .

(٢) أي المطعم .

(٣) الفندق .

(٤) المقهى .

(٥) المراد: البدو الرحل .

(٦) أي اللبن .

والدهن ، وكل أدهاننا أو جلّها يخرج من أيديهم ، ومن رأى نحو سلوكهم مع أطفالهم وكلابهم يقطع بتنفسهم ، ومن هذه الجهة يسري الحكم إلى أدهانهم ومنها إلينا .

ولقد اتّفق أيّام شبابي في بعض أسفاري أنّي وردت خيمة واحد منهم فرأيت أطفالهم يلعبون مع الكلاب ويأخذونها بأيديهم ويلعبون مع الجرو ويضعونه في حجرهم ويمسونه بأيديهم هذا مع عدم تحرّزهم من نجاساتهم من البول والغائط وغيرهما وهم محشورون مع آبائهم وأمهاتهم في الأكل والشرب وغيرهما ، ورأيت في محل قرّبة مائهم الرطوبة والماء ورأيت الكلب نام فيه ثمّ جاءت إحدى نسائهم بالقرّبة المطروسة ووضعتها في محلّها بعد أن أقامت الكلب من ذلك المحل بيدها الرطبة التي ضربتها على الكلب وأقامته من ذلك المحل فتكلّمت معها في نجاسة يدها وقلت لها : يجب أن تغسلي يدك وأصررت في ذلك وألجأتها بغسل يدها فأخذت القرّبة لتغسل يدها وحلت رأسها بهذه اليد القذرة ثمّ صبّت الماء بيدها لتغسلها وتطهرها .

وعندي من بعض الأعراب والإيالات حكايات وقصص في الطهارة والنجاسة لا نطيل الكلام بذكرها .

ومنها : نسيان واحد منّا تطهير يده أو وجهه النجسين مثلاً واستعماله الماء القليل وتلوّث يده ووجهه ولباسه بالماء الملاقى وحشره مع أهل بيته وجماعة أو جماعات ، فإذا تذكّر لا يمكنه تطهير ما في داره من الثياب والفروش والأواني وغيرها ، فكيف بمن حشر معه وحشروا مع جماعات ؟ ! وعلى فرض إمكان تطهير ما في يده وسلطنته فكيف يحشر مع الجماعات التي تنجّسوا من جهته ؟ !

ومنها : الجهل بالنجاسة ثمّ بعد الحشر مع جماعات حصل له العلم كما اتّفق لبعض أحبائي وكادت نفسه تزهر من شدّة همّه وحزنه من جهة صعوبة أمره ، وهذا مثل نسيان النجاسة حرفاً بحرف .

ولقد اتَّفَق في هذه الأيام لبعض أحنائي الذي كان في داره خزانة ماء لشربهم وشرب جيرانهم أنَّه نتن مأوها وكان باب الخزانة مسدوداً وكانوا يأخذون الماء من مزملتها ويستعملونه في حوائجهم حتَّى اشتدَّ تنانته ففتحوا بابها ليخرجوا ماءها وينظفوها فأوا هرة ميتة فيها منتنة قد نتن بها الماء فعلموا أن ماءها كان نجساً وكانوا يستعملونه أياماً كثيرة تقرب من عشرين يوماً في حوائجهم وكانوا يزاورون أحنائهم وغير أحنائهم .

ومنها : طين الشوارع والطرق بعد نزول المطر والتلج مع ما نرى فيها النجاسة من البول والغائط والدم وخرء الكلب ونرى الكلاب تمشي فيه ومع ما نمشي فيه بأرجلنا وخفافنا التي نعلم نجاستها بدخولنا الكنيف والمتوضأ الذي نعلم نجاسته بالمشاهدة ورأي العين ثمَّ نمشي بهذا الطين في المعابد والمشاهد والمساجد ويتلوث لباسنا وأبداننا به وينفذ الرطوبة النجسة من خفافنا ويتلوث بها أرجلنا ومن ذلك يسري النجاسة إلى ما معنا من أثاث الدار وغيرها .

ومنها : غير ذلك الذي ذكرنا من الجزئيات التي لا نطيل الكلام بذكرها .

قال المولى الجليل في مصباح الفقيه : « إنه لو كان المتنجس منجساً مطلقاً - كما هو معقد إجماعاتهم المحكية - للزم نجاسة جميع ما في أيدي المسلمين وأسواقهم ، ولتعذر الخروج من عهدة التكليف بالتجنب عن النجس ، والتالي باطل بشهادة العقل والنقل فكذا المقدم .

بيان الملازمة : إنا نعلم أن أغلب الناس لا يحرصون عن النجاسات ويخالطون غيرهم فيستوى حال الجميع ؛ لقضاء العادة بأنه لو لم يحرص شخص ولو في أقصى بلاد الهند من نجاسة في قضية واحدة وخالط الناس لسرت النجاسة إلى جميع البلاد بمرور الدهور إلى أن استوعبت ووصلت إلى بيوتنا فضلاً عن أن جميع من في العالم - عدا من شذ منهم - لا يحرصون عن النجاسات ، فمقتضاه أن يكون لكل شيء مما في أسواق المسلمين من مثل الدهن والسمن مما نبلى

به ، بل لكل شيء مما بأيدينا من أثاث بيوتنا أسباب لا تتناهى لنجاسته .

وربما اعترف جملة من الناس بعلمه بنجاسة جميع ما يصنع من المطعوم والمشروب ونحوهما في أسواق مثل بغداد من البلاد التي يختلط فيها الخاصة والعامة واليهود والنصارى وغيرهم ولا يتحرز بعضهم عن مساورة بعض ، وغفل عن أنه إذا أمعن النظر لرأى عدم الفرق بينه وبين أثاث بيته ، ولذا ترى جلّ الأشخاص الملتفتين إلى بعض هذه المقدمات لا زال يصرّحون بأنه لولا البناء على الإغماض والمسامحة في أمر النجاسة لتعذر الخروج من عهدة التكليف بالاجتناب عنها ، ومن ابتلي بتربية طفل غير مميز أو ابتلي في واقعة بنجاسة غفل عن تطهيرها ولم يتفطن إلا بعد أن خالط الناس لأذعن بذلك من غير أن يحتاج إلى تمهيد مقدمات بعيدة ^(١) .

وقال بعض الأعلام في التفصي عن هذه الشبهة : « لا يخفى أنه كما نعلم ذلك نعلم أيضاً بطروء الأسباب الموجبة للطهارة ولو من باب الاتفاق ، وذلك يوجب ارتفاع العلم بنجاسة ما يكون محل الابتلاء لكل مكلف ، والمرجع حينئذ أصالة الطهارة . نعم ، يعلم إجمالاً بكذب أصالة الطهارة في كثير من الموارد المتعلقة بالمكلف وغيره ، أو المتعلقة به في وقائع بعضها صار خارجاً عن محل الابتلاء . لكن مثل هذا العلم الإجمالي غير قادح في الرجوع إلى الأصل » ^(٢) .

قلت : نحن نقول : بسبب طرؤ هذه العوارض يحصل لنا العلم التفصيلي بالنجاسة ، فمن جهة أنا نرى أقسام النجاسات في الشوارع والطرق من البول والغائط والدم وميتة الهرة والدجاجة وغيرها من أسباب النجاسة ومشى آلاف من الناس والدواب فيها يحصل لنا العلم التفصيلي بنجاسة طين الشوارع ، فإذا

(١) الهمداني ، آقا رضا ، مصباح الفقيه ٨ : ٢١ - ٢٢ .

(٢) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، مكتبة المرعشي النجفي - قم /

١٤٠٤ هـ ، ١ : ٤٨٥ .

دخلنا المساجد والمشاهد ينجس المساجد والمشاهد ، فلا يجوز مع هذا الطين دخول المساجد ويجب علينا تطهيرها ويتنجس بهذا الطين أثوابنا وأرجلنا وأبداننا ويجب علينا تطهيرها للصلاة ونعلم بوصول مثل هذا الطين بأراضي المساجد التي تكون مسقفة ولم يعلم بطرو الأسباب الموجبة للطهارة .

وكذلك قضية الحب الذي كان في دهليز دار الميرزا الشيرازي الذي نحكيه عن العالم الجليل الميرزا علي آغا في الدليل الثاني : فإنه قال لوالده العلامة الميرزا الشيرازي : إنه حصل العلم تفصيلاً بنجاسته طول السنين من جهة شرب أهل الدار والأصحاب وأهل سامراء والطلاب منه ووصول مائه بأفواههم وأيديهم وألبستهم ومساورة بعضهم مع بعض ، ووصول يدهم بألبستهم وما في دارهم . ففي هذه البلدة الصغيرة يحصل العلم تفصيلاً بنجاسة كلهم وكل ما في دارهم وكذلك من جهة الجهل بالنجاسة ونسيان النجاسة واستعمال النجس أياً ما قلائل يحصل العلم التفصيلي بنجاسته ونجاسة ما في داره من الألبسة والفرش والبسائط وغيرها ونجاسة من يزوره ويساوره وهكذا .

فلا شك في كثير من الموارد حتى تجري أصالة الطهارة ويعلم بعدم حصول أسباب الطهارة في كثير من الموارد ، مثل اللحاف والصندوق وما في الصندوق وأمثالهما ، وقد يحصل من العلم الإجمالي بكذب أصالة الطهارة للعلم التفصيلي بالنجاسة ، وذلك إذا كان إجراء الأصول بالنسبة إلى مورد خاص ، كما في ملاقة الأيدي للحب الذي كان في الدهليز سنين متطاولة ، فإنه من العلم بكذب أصالة الطهارة في واحد من الأشخاص الذين لاقوا هذا الحب يحصل العلم التفصيلي بنجاسة الحب ومائه وكذلك من العلم الإجمالي بكذب أصالة الطهارة في مورد من الموارد التي لاقته من الصبح إلى الظهر مثلاً يحصل العلم بنجاستي تفصيلاً وكذلك يحصل من العلم الإجمالي بكذب أصالة الطهارة في واحد ممن يدخل داري ويشرب من الشاي والقهوة والماء العلم تفصيلاً بنجاسة الإستانكان والفنجان ومشربة الماء وغيرها وهكذا .

الدليل الثاني : [السيرة القطعية]

السيرة القطعية من المسلمين خلفاً عن سلف على المسامحة في أمر النجاسة في مقام العمل ، فلا يتحرزون عن ملاقي النجاسة بالوسائل العلمية ولا يجتنبون عن الأجناس المصنوعة في البلاد الخارجة فيلبسونها ويأكلون ويشربون ويستعملونها ولا يتحرزون عن الأغذية والأشربة التي تكون في المحال والأمكنة المعدة لكل أحد من القهوة خانة والمهمان خانة وغيرهما ويحشرون مع من لا يتجنب عن النجاسات ، وهذه السيرة مستمرة من زمان المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - إلى زماننا هذا .

فإن في عصر الرسول ﷺ كان المسلمون محشورين مع المنافقين الذين كانوا يظهرون الإسلام ولكفرهم كانوا لا يتحرزون عن النجاسات وكانوا محشورين مع من لا يتحرز عن النجاسات من الكفار وكانوا يلبسون الألبسة المنسوجة في بلاد الكفار ويستعملون أمتعتهم وكانوا يسافرون للتجارة إلى الشام واليمن ويجلبون أمتعتهم وأجناسهم إلى المدينة ومكة مع أن أهالي الشام في زمان النبي ﷺ كانوا كفاراً وأهل اليمن أيضاً في الأوائل والأواسط ؛ وكذلك كانوا محشورين مع أهل البوادي من الأعراب ويشترون منهم الدهن والمخيض والأقط وكانوا لا يتحرزون عن طين الطريق مع ما يرون فيها النجاسات . وهذه السيرة من عصر النبي ﷺ اتصلت إلى عصر الأئمة ﷺ ومن عصرهم إلى عصرنا هذا .

ولقد أخبرني صديقي العالم الجليل الميرزا علي آغا أنه سأل والده السيّد المحقق المدقق أستاذ أساتيدنا الذي انتهت إليه الرياسة في عصره الميرزا محمد حسن الشيرازي تَتَرُّ عن حب الماء الذي كان في دهليز داره في السامراء . قال : قلت له : هذا الحب يكون في الدهليز سنوات عديدة تزيد على سبع سنين وهذه الجماعات الكثيرة يردون لزيارتكم من هذه المملكة ومملكة إيران والهند والسند وبخارا والأفغان وغيرها ويشربون الماء من هذا الحب ، هذا مع ملاحظة

العوارض التي تتفق لهم في مسافرتهم من صعوبة الاحتراز عن بعض النجاسات ، أو عدم إمكانه سيما إذا كانت مسافرتهم في الشتاء بعد نزول الثلج والمطر مع أن بعضهم لا يرون نجاسة بعض ما نراه نجساً كأهل السنّة والجماعة وقد حصل لي العلم بنجاسة هذا الحب من زمان ؛ أترى أنّه لا يحصل لك العلم بنجاسته طول السنين من ملاقة واحد منهم غير معين عندنا كان في الواقع نجساً ؟

قال : فتفكّر مقداراً من الزمان ثمّ قال ما حاصله : إن السيرة جرت بعدم ترتيب الأثر على مثل هذه الدقائق التي يتحصّل منها العلم . انتهى .

وبالجملة : إنّنا نرى المسلمين والمؤمنين بطبقاتهم من المحصلين والعلماء والكسبة والتجار والصنّاع وأهل الأمصار والقرى والبوادي يتسامحون في الاجتناب عن هذه الملاقيات ولا يتحرّزون عنها ، ونقطع أنّ هذه السيرة كانت من زمان النبي ﷺ إلى زماننا هذا .

ومن هذه السيرة نكشف أنّ هذه الملاقيات لم يكن عندهم نجساً ، وإلا لم يكن يجتمع نجاسة هذه الملاقيات مع عدم التحرّز عنها من الصدر الأوّل إلى الآن ؛ لأنّه في معنى جريان سيرة المسلمين من الأصحاب الكبار والأعظم الأبرار والعلماء الأخيار وغيرهم على مخالفة حكم الله ورسوله .

ومع ذلك ليس في الأخبار سؤال وجواب عن مثل هذا الأمر المشكل ؛ فإنّه إن كان أمر النجاسة بهذه التوسعة لأشكل الأمر على المسلمين ولسألوها عن تكليفهم مع أنه ليس في الأخبار من ذلك عين ولا أثر ؛ فيعلم أنّه كان عدم السراية مسلماً عندهم في العصر الأوّل ، ومن ذلك كان الأمر عندهم سهلاً ، ولهذا لم يسألوا من المعصومين ﷺ في طول هذا الزمان الذي كانوا في عصرهم .

واستمرت هذه السيرة إلى عصرنا هذا لكن من جهة طول الزمان صار منشأ التسهيل وعدم الاجتناب مشتبهاً على جماعة فإذا سألتهم : ما التكليف مع هذا العلم الذي حصل بالنجاسة ؟ فبعضهم ينكر حصول العلم بتخيل أنّه يخلص

نفسه عن السؤال والجواب ، وليس كذلك فإنّ من الناس من يحصل له العلم ويسألونه عن تكليفهم سيما لو كانوا يقلّدونه في سائر فروعاتهم فلا بد له من تعيين تكليف لمن حصل له هذا العلم ، والبعض الآخر يستندون إلى احتمالات ويجيبون بأجوبة :

الأوّل : إنّ الأمر في باب الطهارة والنجاسة سهل .

قلت : سهولة أمر الطهارة والنجاسة التي تكون في الأذهان هي هذه السيرة التي ذكرناها أنّها على عدم الاجتناب من ملاقيات مثل هذه المتنجّسات ، وهذا هو الذي أحدث السؤال : إنّهُ إذا حكم الشارع بأنّ الماء القليل يتنجّس بملاقاة النجس وأنّ المتنجّس منجس كالنجس وحكم بحرمة أكل النجس وشربه وبطلان الصلاة فيه ، وحكم بحرمة تنجيس المساجد والمشاهد ووجوب تطهيرهما ووجوب طهارة ماء الوضوء والغسل وهكذا ، فبأي دليل وقع هذا التسامح والتساهل وعدم التحرز عمّا نعلم ملاقات المتنجّسات له ؟ ! ولا يتوافق هذه السيرة مع نجاسة هذه الأشياء ؛ فإنّه في معنى جريان السيرة على مخالفة أحكام الله ورسوله ، فلو كان ملاقي النجاسة منجساً لصعب الأمر أيّ صعوبة ولسألوا عن مبادئ العلم والحكمة ولأجابوهم ولنقل إلينا .

الثاني : العسر والحرّج في التحرز عن تلك النجاسات ، بل يتعذر التحرز عنها في المأكّل والمشارب والصلوات والمساجد والمشاهد ، فيسقط وجوب التحرز من جهة العسر والحرّج مع كونها بحسب الواقع نجساً .

وفيه : أنّه مستلزم للحكم بوجوب الغسل والوضوء بالماء النجس وبالبدن النجس مع أنّ الحكم فيه التيمم وأن لا يكون مانع من أن يلاقي هذا الماء والمخاض والشربة بنجاسة عينية ويشربها ، أو أن يلاقي هذا الخبز والجبن والدهن وغيرها بنجاسة عينية ويأكلها ، أو يلاقي بدنه ولباسه بنجاسة معلومة ويصلي فيه أو يلاقي ماءه بنجاسة معينة ويتوضأ ويغسل به وهكذا المساجد

رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنجس إلى ملاقيه / ١

والمعابد والمشاهد ، فإنَّ هذا الماء والبدن واللباس والأرض والمأكول والمشروب الذي يكون نجساً لا ينجس ثانياً بملاقاة النجاسة ، فإنَّه تحصيل للحاصل .

نعم ، لو كان للنجاسة الواردة على النجس أثر زائد يؤثر هذا الأثر الزائد فيمنع من الملاقاة مع مثل هذه النجاسة ، وأمَّا النجاسات التي ليس لها أثر زائد فلا مانع من ملاقاتها .

ثمَّ إنَّ الضرورات تقدر بقدرها فما دام يكون العسر في التحرُّز عن النجاسة لا يجب التحرُّز ، فإذا ارتفع العسر يجب التحرُّز ؛ فمثل الحمامي وخدمة الحمام مثلاً الذين لا عسر عليهم في التحرُّز عنها يجب عليهم تطهير بدنهم والتوضي والصلاة مع الفوط الطاهرة المغسولة ، ولا يجوز أن يلبسوا لباسهم ويصلُّون فيه ؛ لأنَّ لباسهم نجس ولا يجوز الصلاة في اللباس النجس إذا لم يكن في التحرُّز عنه عسراً ، وكذلك من ذهب إلى الحمام لغرضه يجب أن يصلِّي بالبدن الطاهر والساتر الطاهر ولا يجوز أن يلبس لباسه ويصلِّي فيه وهكذا ، مع أنَّهم لا يلتزمون بذلك .

الثالث : تقيد موضوع النجاسة بالعلم ، فيكون الخمر المعلوم والبول المعلوم نجساً ولا بأس بذكر ما ذكره الفقيه النبيه في مصباح الفقيه بعد ذكر استقرار السيرة على عدم الاجتناب عن مثل هذه النجاسات ، قال تَدْرُكُ : « إذا عرفت ذلك فنقول : هذا النحو من المسامحة وعدم الاعتناء بالمقدمات البديهية الإنتاج ينافي إطلاق السرية وعموم وجوب الاجتناب عن كل نجس ؛ إذ لا يعقل أن يجعل الشارع ملاقة المتنجس سبباً للتنجيس مطلقاً وأوجب الاجتناب عن كل نجس ثم رخص في ارتكاب مثل هذه الأمور التي لا زال يتوارد عليها أسباب النجاسة على وجه لا يشتبه على أحد لو لم يكن بناؤه على الإغماض والمسامحة .

اللهم إلا أن تكون المسامحة في تشخيص الموضوع مأخوذة في موضوعية للحكم ، بأن أوجب الشارع مثلاً الاجتناب عن النجس المعلوم بالمشاهدة أو

بمقدمات قريبة لا مطلق التنجس أو جعل النجاسة اسماً للأشياء المعهودة مقيدة بكونها معلومة بالمشاهدة ونحوها أو غير ذلك من التوجيهات التي ليس الالتزام بشيء منها أهون من إنكار السراية مع اشتراك الكل في مخالفته للإجماع» ^(١).

قلت : لا أظن أن يرتضي أحد من أهل العلم أن ينسب إليه القول بأن وجوب الاجتناب إنما هو عن النجس المعلوم بالمشاهدة ؛ لأنه مخالف للأدلة الدالة على وجوب الاجتناب عن النجس ؛ فإن مدلولها وجوب الاجتناب عن ذات هذه الأشياء المعهودة ، ومخالف للإجماع فإن كل من يحفظ عنه الفتوى قائلون بوجوب الاجتناب عن ذات هذه الأشياء ، ومقتضاه عدم وجوب الاجتناب فيما إذا رأى كلباً ممطورة دخل بيتاً ومكث ساعة ثم خرج فإذا دخل البيت رأى اللباس رطباً [قدراً] ^(٢) بحيث لا يبقى له شبهة في أن هذه الرطوبات من بدن الكلب الذي دخل البيت ونام على اللباس ، وعلى هذا فيجوز أن يصلّي في هذا اللباس وأمثال ذلك ، ولا يرضى أن يتفوه به أحد مما انتسب إلى العلم .

وأما قوله بأن يكون وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بمقدمات قريبة ، فهو أيضاً مخالف للدليل ومع ذلك فهو مجمل ؛ إذ لم يعلم أن المراد من المقدمات القريبة ما هو ؟ ومن أي ضابطة نعرف أنها من المقدمات القريبة أو البعيدة ؟ وبالجملّة : لم يتّضح لنا هذا المجمل حقّ الوضوح .

ثم أي دليل يقتضي أن نقول به ؟ وهكذا الكلام إذا قلنا : إن النجس اسم للأشياء المعهودة مقيدة بكونها معلومة بالمشاهدة ونحوها .

ثم قال تَنْزُّرُ : « وقد زعم صاحب الحقائق أن العلم بالنجاسة من مقومات موضوعها ، بمعنى أن النجس الشرعي اسم للنجس المعلوم وتخيل أن هذا يجديه في حلّ بعض الإشكالات الواردة على السراية من نظائر ما عرفت ، واستشهد لذلك ببعض الأخبار المسوقة لبيان الحكم الظاهري ، مثل قوله ﷺ : « الماء كله

(١) الهمداني ، آقا رضا ، مصباح الفقيه ٨ : ٢٤ - ٢٥ .

(٢) في الأصل : كسيفاً ، وهي فارسية .

طاهر حتى تعلم أنه قدر» ^(١) ونحو ذلك من الأخبار الدالة عليه .

وأطال الكلام في إثبات مرامه - إلى أن قال في آخر كلامه - : ولم أقف على من تنبّه لما ذكرنا من التحقيق في المقام من علمائنا الأعلام إلا السيد الفاضل المحقق السيد نعمة الله الجزائري في رسالة التحفة حيث قال - بعد أن نقل عن بعض معاصريه من علماء العراق وجوب عزل السور عن الناس - : ونقل عنهم أن من أعظم أدلتهم قولهم : إنا قاطعون أن في الدنيا نجاسات ، وقاطعون أيضاً بأن في الناس من لا يتجنبها والبعض الآخر لا يتجنب ذلك البعض ، فإذا باشرنا أحداً من الناس فقد باشرنا المظنون النجاسة أو مقطوعها - إلى أن قال - : فقلنا لهم : يا معشر الإخوان إن الذي يظهر من أخبار الأئمة الهادين التسامح في أمر الطهارات وإنّ الطاهر والنجس هو ما حكم الشارع بنجاسته وطهارته لا ما باشرته النجاسة والطهارة ، فالطاهر ليس هو الواقع في نفس الأمر ، بل ما حكم الشارع بطهارته وكذا النجس ، وليس له واقع سوى حكم الشارع بنجاسته ، وقد حكم الشارع بطهارة المسلمين فصاروا طاهرين ، إلى أن قال : وبهذا التحقيق ... » ^(٢) إلى آخر ما سيأتي نقله في المقام إن شاء الله ^(٣) . انتهى كلام صاحب الحقائق .

ثم ذكر تنمة كلام المحدث المتقدم ، التي أشار إليها بُعيد ذلك ، وهي هذه : « وبهذا التحقيق يظهر لك بطلان ما ذهب إليه جماعة من الأصحاب من أن من تطهر بماء نجس فاستمر الجهل به حتى مات فصلاته باطلة ، غايته عدم المؤاخذه

(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 أنه قدر » .

(٢) الهمداني ، آقا رضا ، مصباح الفقيه ٨ : ٢٤ - ٢٥ .

(٣) البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ٥ : ٢٥٠ - ٢٥١ .

عليها ؛ لامتناع تكليف الغافل ، ولو صحّ هذا الكلام لوجب فساد جميع العبادات المشروطة بالطهارة ؛ لكثرة النجاسة في نفس الأمر . انتهى ^(١) « ^(٢) .

ثم قال : « أقول : أمّا ما حقّقه المحدث الجزائري فمما لا أرى له محصلاً ؛ فإنّ أحداً لا ينكر توقف النجاسة الشرعية على التوقيف الشرعي ، لكن الخصم يدعي أنه ثبت بالإجماع وغيره من الأدلة أنّ الشارع حكم بنجاسة كل ما باشرته النجاسة ، فمتى أحرز موضوعه - كما في الفرض - يجب ترتيب حكمه عليه .

وهذا المحدث بحسب الظاهر ليس منكراً للسراية رأساً حتى يطالب خصمه بدليلها ، ولذا جعله صاحب الحقائق موافقاً لنفسه ، فاعتراضه على الخصم لا يبعد أن يكون مبنياً على توهم كون العلم بالنجاسة من مقومات ماهيتها ، كما توهمه صاحب الحقائق لكن لم يقتصر هذا المحدث على مجرد ذلك حيث لم ينكر على خصمه ما ادعاه من العلم بالسبب ، بل قرّره على ذلك .

واعترف في آخر كلامه باقتضاء إطلاق سببية الملاقاة للتنجيس بطلان جميع العبادات ، فكأنه زعم أنّ العلم المأخوذ في الموضوع هو العلم الحاصل من الطرق المعتمدة شرعاً لا مطلقاً ، فهذا النحو من التقييد - أي تقييد العلم بحصوله من أسباب مخصوصة - وإن كان نافعاً في التفصي عن الإشكال ، دون ما زعمه صاحب الحقائق من تقييد الموضوع بمطلق العلم ؛ لحصول مطلقه في الفرض بمقدمات غير قابلة للإنكار ، لكنه أوضح بطلاناً وأكثر مؤونة من قول صاحب الحقائق الذي يتوجه عليه - بعد الغض عن بعض ما فيه الذي من جملته مخالفته للإجماع كما اعترف هو بنفسه في آخر كلامه المتقدم حيث قال : ولم أقف على من تنبه لما ذكرناه من التحقيق ، إلى آخره - :

أولاً : إن تقييد موضوع النجاسة بالعلم بها - كما يظهر من عبارته ويقتضيه

(١) البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٥ : ٢٦٣ .

(٢) الهمداني ، آقا رضا ، مصباح الفقيه ٨ : ٢٥ - ٢٦ .

استدلّاه بالأخبار التي تقدمت الإشارة إليها - غير معقول ؛ فإنه دور صريح ، وإنما المعقول أخذ العلم بالموضوع الخارجي كالملاقاة مثلاً - إما مطلقاً أو إذا كان حاصلًا من سبب خاص كالمشاهدة ونحوها - شرطاً في تأثيره ودخيلاً في موضوعيته للحكم الشرعي بأن يقول الشارع مثلاً : الملاقاة المعلومة بالمشاهدة أو مطلقاً توجب نجاسة الملاقى ، كما أنّ من المعقول أن يجعل العلم بالنجاسة - إما مطلقاً أو إذا كان حاصلًا من سبب خاص - شرطاً شرعياً واقعياً لترتب الأحكام الشرعية المجعولة لها من حرمة الأكل والشرب وتنجيس الملاقى وبطلان الصلاة الواقعة معها ووجوب إعادتها ، إلى غير ذلك من الآثار الشرعية ، فنتفتي الآثار واقعاً عند انتفاء العلم .

وهذا بخلاف ما لو أطلق الشارع حكمه بسببية الملاقاة للتنجيس ووجوب الاجتناب عن كل نجس ؛ فإنه وإن لم يجب على المكلف على هذا التقدير أيضاً الخروج من عهدة هذا الواجب ما لم يحرز موضوعه ؛ لكون العلم بالتكليف شرطاً عقلياً في وجوب الامتثال لكن الجهل بالتكليف على هذا التقدير لا ينفي واقعه ، بل يجعل المكلف معذوراً في مقام الامتثال .

ولا يعقل أن يتصرف الشارع في موضوع هذا الحكم العقلي بأن يجعل العلم الحاصل من سبب خاص شرطاً في وجوب الامتثال بعد فرض إطلاق حكمه الشرعي ؛ لرجوعه إلى التناقض ، كما تقرر جميع ذلك في محله .

فملخص الكلام : إن كون العلم بالنجاسة من مقومات موضوعها - كما التزم به صاحب الحقائق - أمر غير معقول إلا أن يتكلف في تأويل كلامه بما يؤول إلى أحد التوجيهين المتقدمين .

وثانياً : إنّ أخذ العلم قيداً في موضوع النجاسة مخالف لظاهر جميع الأدلة الدالة عليها حتى الأخبار التي تمسك بها لمدعاه من مثل قوله ﷺ : « الماء كله

ظاهر حتى تعلم أنه قدر» ^(١) فإنّ ظاهرها كونها مسوقة لبيان الحكم الظاهري ،
وكون العلم بالموضوع طريقاً لإحرازه لا شرطاً في موضوعيته .

وثالثاً : إن هذا التكلّف مما لا يجديه في حلّ الإشكال المقتضي لوجوب
التحرّز عن مساورة الناس ولزوم بطلان جلّ العبادات المشروطة بالطهور أو
كلّها ؛ لأنّ الإشكال إنّما نشأ من فرض العلم بتحقيق النجاسة ، كما يدعيه الخصم
لا من شيوع الابتلاء بها في الواقع مع الجهل كغيره من المحرمات التي نعلم
إجمالاً بابتلاء غالب المكلفين بها ونحتمل كون ما نبئلى به من جملتها ، فإنه لا
يجب التجنب عما نبئلى به ما لم يكن في خصوصه علم تفصيلي أو إجمالي بلا
شبهة ، كما هو واضح .

فظهر بما ذكرنا : أنّه لا يمكن التخلص عن الإشكال بمثل هذه التوجيهات ، كما
أنّه لا يمكن التفصي عنه بإنكار حصول العلم لآحاد المكلفين في موارد ابتلائهم ؛
لكونه مجازفةً محضةً لولا ابتناؤه على الإغماض والمسامحة .

وقد أشرنا آنفاً إلى عدم إمكان الالتزام بثبوت النجاسة واقعاً في مثل هذه
الموارد التي جرت السيرة على عدم التجنب عنها وارتفاع التكليف عنها لمكان
الحرص ؛ لاستلزامه مفساد كثيرة لا يمكن الالتزام بشيء منها كتجوز الوضوء
والغسل بالماء النجس أو مع نجاسة البدن مع التمكن من التيمّم أو تطهير البدن
وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل .

وغاية ما يمكن أن يقال في التفصي عن هذه الشبهة وسابقتها هو أن الموارد
التي استقرت فيها سيرة المتسرعة على عدم التجنب عن ملاقيات المتنجس

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٢٨٥ ، ح ٨٣٢ . الحر العاملي ، محمد
ابن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٣ : ٤٦٧ ، ح ٤١٩٥ . وفيهما :
« كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر » .

رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنجس إلى ملاقيه / ١

بالوسائط والمسامحة في أمرها ليست إلا الموارد التي يكون الاجتناب عنها نوعاً موجباً للحرَج ، بل مؤدياً إلى اختلال النظام ، ولا مانع من التزام بنفي الأثر للملاقاة في مثل هذه الموارد وثبوت العفو عنه وضعاً وتكليفاً ؛ لمكان الحرَج وشهادة السيرة بذلك .

ولا يبعد أن يكون اطلاق كلمات الأصحاب - القائلين بكون المتنجس منجساً - منزلاً على غير هذه الموارد . فليتأمل » ^(١) .

قلت : ما ذكره أخيراً في رفع الشبهة بقوله : « وغاية ما يمكن أن يقال ... إلى آخره » وإن كان يرفع الشبهة به إلا أنه لا دليل على رفع أثر الملاقاة وضعاً ، ودليل الحرَج لا يرفعه ، فإن الحرَج لا يحصل من الوضع حتّى يكون رفعه برفع الوضع ، فإنّ كون ملاقي النجس نجساً لا يلزم منه الحرَج لو لم يكن معه الأحكام التكليفية التي منها وجوب الاجتناب عنها في الصلاة والمآكل والمشارب وغيرها ، وإنّما يحصل الحرَج من هذه التكاليفات ، ودليل الحرَج إنّما يرفع الحكم الحرجي وهو هذه التكاليفات ودليل الحرَج إنّما يرفع الحكم الحرجي وهو هذه التكاليفات الشاقّة التي يوجب امتثالها الحرَج والمشقّة دون الحكم الوضعي ، فإذا دلّ الدليل على أن ملاقي النجس يصير نجساً ودلّ الدليل على أنّه يجب الاجتناب عن النجس في الغسل والوضوء والصلاة والمآكل والمشارب وكان امتثال هذه التكاليفات حرجياً فدليل الحرَج يرفع هذه الأحكام التكليفية الحرجية دون الحكم الوضعي الذي هو النجاسة ؛ إذ دليل الحرَج لا يعارض هذا الحكم الوضعي حتّى يرفعه وليس دليل آخر يدلّ على رفع هذا الحكم فلا يستقيم رفع الحكم الوضعي ، وحينئذ فيترتب على رفع الأحكام التكليفية بدليل الحرَج مع بقاء الحكم الوضعي - أعني النجاسة - المفاسد التي ذكرناها .

(١) الهمداني ، آقا رضا ، مصباح الفقيه ٨ : ٢٦ - ٣٠ .

وأما ما ذكره من جريان السيرة بعدم الاجتناب ونفي الأثر للملاقاة وضعاً في الموارد الحرجية فهو يكفيننا في الحكم بأن ملاقي النجس لا ينجس ولو في تلك الموارد .

ثم إن ما ذكره لرفع محذور مخالفة الإجماع من قوله : « ولا يبعد أن يكون إطلاق كلمات الأصحاب ... إلى آخره » فهو غير مستقيم ؛ لأنّ كلماتهم مطلقة وليس من هذا القيد في كلماتهم عين ولا أثر ، ولو كان مرادهم أنّ ملاقات النجس يؤثّر النجاسة في غير الموارد التي يوجب الاجتناب عنها الحرج لكان عليهم بيانه ؛ لأنّ مثل هذا القيد الذي لا يتوجّه إليه الذهن ويكون مورداً لابتلاء عامة الناس لا ينبغي بل لا يصحّ السكوت عنه ، فعلم ممّا ذكرنا أن هذا الجواب مع عدم تماميته لا يرفع محذور مخالفة الإجماع .

والدليل الثالث : الأخبار

وهي على ضربين : ضرب يدلّ عليه على تقدير نجاسة الماء القليل بالملاقاة والقسم الآخر ما يدلّ عليه من غير حاجة إلى تقدير .

فمن القسم الثاني : صحيحة العيص بن القاسم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذه . قال : « يغسل ذكره وفخذه » ، وسألته عن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فأصاب ثوبه يغسل ثوبه ؟ قال : « لا » ^(١) .

ودلالة ذيلها على عدم تنجيس المتنجّس واضحة .

إن قلت : لو سلم ظهور ذيلها في مسح البول الذي على ذكره بيده وأنّ العرق كان في موضع المسح من اليد فصدرها ظاهر في تنجيس المتنجس والتنافي بين الصدر والذيل مانع عن الأخذ بالذيل ؛ لأنّ التنافي يدلّ على وجود قرينة صارفة

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٤٢١ .

رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنجس إلى ملاقيه / ١

عن ظاهر أحدهما إلى ما يوافق ظاهر الآخر ومع هذا العلم الإجمالي يسقط ظهور كل واحد منهما عن الحجية .

قلت : لا بدّ من تسليم ظهور ذيلها في مسح البول الذي على ذكره بيده فإن قوله في الذيل : « مسح ذكره بيده » مثل قوله في صدر الرواية : « مسح ذكره بحجر » فكما أنّه لا شبهة في أن الصدر ظاهر في مسح موضع البول من الذكر بالحجر كذلك لا شبهة في أن الذيل ظاهر في مسح موضع البول منه باليد ، وهكذا لا بدّ من تسليم أنّ العرق كان في موضع المسح من اليد فإنّه أيضاً مثل قوله في الصدر : « وقد عرق ذكره وفخذه » فكما لا شبهة في ظهور الصدر في وصول رأس الذكر الذي كان به البول بالفخذ كذلك لا شبهة في إصابة العرق من موضع المسح بالثوب ، فإن التعبيرين مثلاً .

وأما ما ذكره من دلالة التنافي على وجود قرينة صارفة عن ظاهر أحدهما إلى ما يوافق ظاهر الآخر فهو مبتن على أن يكون الصدر ظاهراً في تنجيس المتنجس ، وهو ممنوع ، بل الصدر ظاهر في خلافه .

توضيح المرام : إنّ لا بدّ من ملاحظة خصوصيّات الألفاظ الواردة في سؤال السائل حتّى يتّضح المراد من سؤال السائل ، ونحو سؤاله في الصدر غير نحو سؤاله في الذيل ، ففي الصدر يسأل ويقول : « فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذه » فأتى بالواو الظاهر هنا في الحالية ثمّ أتى بعدها لفظة (قد) وبعدها صيغة الماضي أعني قوله : « عرق ذكره وفخذه » وهذه الجملة ظاهرة في الحالية وإتيان (عرق) بصيغة الماضي دال على أنّ العرق كان قبل المسح ومتقدماً عليه كما يقال : شرب زيد الماء وقد أكل الغداء ، فإنّه ظاهر في أنّ الأكل كان قبل الشرب ، فهو ظاهر في أنّ عرق الذكر والفخذ كان بعد البول وقبل المسح ، فإذا كان عرق الذكر والفخذ بعد البول وقبل المسح فتصل رطوبة البول إلى الفخذ وهي عين النجاسة ولذا حكم بأنّه بغسل الذكر والفخذ .

وفي الذيل يسأل ويقول : « مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فأصاب ثوبه » والإتيان بـ (ثم) لبيان أن عرق اليد وإصابة الثوب كان بعد مسح الذكر فحكمه بعدم لزوم غسل الثوب يكشف عن عدم كون المتنجس منجساً .

وعلى هذا فالصدر والذيل متوافقان وليس مختلفين .

ثم نقول : سلمنا أن لا تكون جملة الصدر ظاهرة في أن عرق الذكر والفخذ كان قبل المسح بالحجر لكنّها ليست ظاهرة في أن العرق كان بعد المسح بالحجر حتّى يكون ظاهراً في تنجيس المتنجس ، فلا يكون ظاهر الصدر مخالفاً لظاهر الذيل ، وحينئذ فلا مانع من الأخذ بظهور الذيل ، بل من ظهور الذيل يظهر معنى الصدر ويصير الذيل قرينة على مدلول الصدر .

ومنه : صحيحة حكم بن حكيم الصيرفي : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أبول فلا أصيب الماء وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط أو التراب ، ثم تعرق يدي فأمسح وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي ؟ قال : « لا بأس به » ^(١) .

فإن المراد بقوله : « فأمسح وجهي » إلى آخره أنّه أمسح وجهي بيدي من الموضع الذي أصابه البول أو أصابه العرق من الموضع الذي أصابه البول وإلا فلا دخل لقوله : « أبول فلا أصيب الماء » إلى آخره في السؤال ، ويكون ذكرها لغواً كما لا يخفى .

ثم إن من البداهة أن حكم بن حكيم هذا الرجل الجليل يفرض السؤال ويسأل الإمام عليه السلام عن حكمه بعد فرض وقوع هذه الواقعة وإصابة العرق الكذائي بوجهه وبثوبه ، فقوله عليه السلام : « لا بأس به » معناه أنّه لا شيء عليك من هذه الجهة فلا

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار صعب ودار التعارف - بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٤ هـ ، ٥٥ : ٥٦ .

رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنفس إلى ملاقيه / ١

بأس بك إن صليت وإن توضأت وإن تيممت وهكذا فلا يجب عليك غسل الوجه والجسد والثوب وتطهيرها للوضوء والصلاة وغيرهما ، ومقتضاه أن لا تكون اليد المتنجسة منجسة وإلا لوجب عليه تطهير الوجه والجسد والثوب للوضوء والصلاة وغيرهما .

ومنه : موثقة حنان بن سدير ، قال : سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال : إني ربما بلت فلا أقدر على الماء ، ويشتد ذلك علي . فقال : « إذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك ، فإن وجدت شيئاً فقل : هذا من ذاك » ^(١) .

فإن الظاهر منه بلحاظ لفظة الفاء في قوله : « فامسح » إلى آخره هو مسح رأس الذكر بالريق وظاهره أن الريق لا يتنجس مع أنه لاقي رأس الذكر الذي تنجس بالبول .

ونوقش فيه : بأن قول السائل : « ويشتد ذلك علي » إن كان من جهة خروج البول منه فلا دخل ؛ لعدم القدرة على الماء المذكور في السؤال في ذلك وإن كان من جهة خروج بلل آخر فليس الوجه في الاشتداد إلا أنه إذا خرج يتنجس بمخرج البول ، وحينئذ تكون الرواية دالة على تنجيس المتنفس .

وأيضاً فإن قوله عليه السلام : « امسح ذكرك بريقك » ليس ظاهراً في مسح خصوص مخرج البول لا غير مع أن الرواية لا تخلو من إشكال ؛ إذ الريق الذي يمسح به الذكر لقلته ليس بنحو يوجب رفع العلم بخروج الخارج ، فإن الخروج قد يكون محسوساً وجداناً مهما كان الريق الموضوع على الذكر ولو كثيراً كما لا يخفى .

وفيه : إنه لا يهتَم أن اشتداد الأمر على السائل كان من أي جهة ، وإنما المهم

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٢٨٤ .

كلام الإمام (عليه السلام) ؛ لأنه مناط الأحكام وهو قوله : « إذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك » فهل هو ظاهر في مسح رأس الذكر بالريق أو ليس ظاهراً في مسح رأس الذكر ؟ فإن كان ظاهراً في الأوّل يكون دليلاً على المقصود ، فإن مقتضاه أن لا يتنجّس الريق بملاقاته رأس الذكر الذي كان متنجّساً بالبول .

فنقول : إنّه ظاهر في مسح رأس الذكر ، فإن الظاهر من قوله : « إذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك » أن يقع أولاً تمسح [من] البول ثمّ يقع مسح الذكر بالريق ، فإنّ الفاء تدلّ على التعقيب ، والذي يحتاج إلى الترتيب والتعقيب هو مسح رأس الذكر بأن يمسح رطوبة البول من رأس الذكر أولاً ثمّ يمسح على رأس الذكر الريق دون مسح غير رأس الذكر ؛ لأنّ مسح رطوبة البول عن رأس الذكر ومسح موضع آخر من الذكر بالريق لا يحتاج إلى التقديم والتأخير ، فإنّه يمكن أن يمسح أولاً غير رأس الذكر بالريق ثمّ يمسح رطوبة البول عن رأس الذكر .

ثمّ يمكن أن يكون اشتداد الأمر على السائل من جهة تبعات بقاء النجاسة وعدم التطهير فيوجب سراية النجاسة إلى جسده وثوبه إذا كانت رطوبة البول باقية على الحشفة ، وزعم أن البلل الخارج من الذكر طاهر غير البول سواء كان البلل مشتبهاً بين البول وغيره أم لا وزعم أنّه إذا جف رأس الحشفة عن البول وخرج منه بلل فالبلل يتنجّس بملاقاته رأس الحشفة فيوجب نجاسة ما لاقاه ، ومعلوم أن توهمات السائل لا يلزم أن يكون مطابقاً للواقع ، فأجابه (عليه السلام) بما يرفع اشتداد أمره وسهل عليه من جميع جهات تبعات النجاسة وخروج البلل فتمسح الحشفة يوجب جفافها فلا يصل إلى ثوبه وجسده البول الذي كان على الحشفة ، ثمّ إذا خرج منه بلل مشتبّه بين البول وغيره فهو محكوم بالنجاسة من جهة أنّه لم يقع منه الاستبراء ، فعلمه أن يمسح رأس ذكره بريقه من جهة أنّه إذا رأى بللاً على رأس الذكر أو وصل بلل منه إلى جسده وثوبه يقول : هذا من ذاك الريق

الظاهر لا من البلل فيحمل على أنه لم يخرج منه البلل .

والحاصل : أن مسح رأس الذكر بالريق وإن كان ليس نافعا في البلل الذي ليس مشتبهاً بين البول وغيره فإنه بنفسه محكوم بالطهارة ولا يتنجس بملاقاته رأس الحشفة إلا أنه ينفعه في البلل المشتبه بين البول وغيره ، فيحمل على أنه لم يخرج منه هذا البلل ، بل كان من الريق الذي مسحه على رأس الذكر ، ومن المعلوم أن حكم الإمام عليه السلام بقوله : « فإن وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك » إنما هو في حال الشك وعدم العلم بأن ما وجده من هذا أو من ذاك ، فلو كان هناك ما يوجب تعيين أحدهما يحكم عليه بحكمه وليس الخبر متعرضاً له ، وليس هذا إشكالاً في الخبر وفي دلالته على المقصود كما لا يخفى .

ومنه : رواية سماعة ، قال : قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام : « إنني أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجيء مني من البلل ما يفسد سراويلي ، قال : « ليس به بأس » ^(١) .

فإن من المعلوم أن قوله عليه السلام : « ليس به بأس » في جواب قول السائل : « فيجيء مني من البلل ما يفسد سراويلي » معناه أنه لا بأس من جهة وصول البول بسراويلك وهذا لا ينطبق على غير جهة الطهارة ، ولا ربط لهذا السؤال والجواب بانتقاض الوضوء وعدمه كما لا يخفى .

ونوقش فيها : بأن ظاهرها الاجتزاء بالأحجار في الاستنجاء من البول من غير ضرورة كما هو المنسوب إلى الجمهور ، فلا بد أن يحمل على التقية ، وحينئذ يكون عدم تنجس البول الخارج لعدم نجاسة مخرج البول فلا تدل على عدم تنجيس المتنجس .

وفيه : إنها ليست ظاهرة في الاجتزاء بالأحجار ، فإن سؤال السائل إنما هو

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٤ / ١٣٦٣ ش ، ١ : ٥٦ .

عن مجيء البلل ووصوله بسرأويله ، ومؤدّى الجواب : إنّه لا بأس بوصول البلل بسرأويلك فلا يتنجس السراويل بوصول البلل ، فيمكن أن يكون عدم التنجيس من جهة أنّ رأس الذكر الذي صار متنجساً بالبول لا يسري نجاسته إلى البلل ؛ لأنّ المتنجس لا يؤثّر في التنجيس ، ويمكن أن يكون الجواب من باب التقية من جهة أنّ التمسح بالأحجار مطهر عند الجمهور ، وحينئذ المتعين الحمل على الأوّل ؛ لأنّ الأصول التي يكون بناء العقلاء على إجرائها في مقام الشك في مراد المتكلّم لابدّ من ملاحظتها ومن جملتها الأصل أن يكون المتكلّم في مقام بيان مراده الجدّي ، فالأصل عدم كونه هازلاً ، والأصل عدم كونه لاغياً ، والأصل عدم كونه في مقام التقية ، فإذا شككنا في المراد ودار الأمر بين المراد الجدّي والمراد الذي يكون من باب التقية فالمتعين حمله على المراد الجدّي وهو المعنى الأوّل .

ونزداد توضيحاً ونقول : لا يجوز الحمل على التقية إلا في مورد اللزوم ؛ لأنّ الأصل كون المتكلّم في مقام بيان المراد الجدّي والأصل عدم كونه في مقام التقية ، ولا ملزم هنا للحمل على التقية ؛ لأنّ في المقام خبران :

الأوّل : قوله (عليه السلام) : « يجزي من الغائط المسح بالأحجار ولا يجزي من البول إلا الماء » ^(١) ومدلوله أن المسح بالحجر لا يجزي في البول ولا يطهره الماء .

الثاني : هذا الخبر : إني أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجئني مني من البلل ما يفسد سراويلي ، قال : « ليس به بأس » ^(٢) .

ولا تعارض بين مدلوليهما ، فإن مدلول الأوّل أنّ المسح بالحجر لا يطهر ومدلول الثاني أن البلل طاهر ، ولا تنافي ولا تعارض بينهما ، فإن طهارة البلل لا ينافي بقاء نجاسة المحل الممسوح بالحجر من جهة أنّ المتنجس لا يؤثّر في

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٥٠ ، ح ١٤٧ .

(٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار ١ : ٥٦ .

رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنجس إلى ملاقيه / ١

التنجيس ، وهذا جمع عرفي دلالي ، ولا تعارض بينهما حتى يحتاج إلى تصرف في أحدهما بالحمل على التقية أو غيرها .

ومنه : صحيحة ابن مسلم قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجل بال ولم يكن معه ماء . فقال : « يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات وينتر طرفه فإن خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل » ^(١) .

فإن الظاهر منه أن ما يخرج بعد الاستبراء من الرطوبات من الذكر يكون من الحبائل ويكون طاهراً مع أن الرطوبة الخارجة لاقت رأس الذكر وهو متنجس بالبول .

ومنه : رواية حفص الأعور قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الدن تكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل ؟ قال : « نعم » ^(٢) .

فإن الظاهر منه أنه لا ينجس الخل من الدن الذي كان فيه الخمر وجفف مع أن الدن متنجس بالخمر ، والتقيد بالتجفيف من جهة أن الدن إذا لم يجفف وجعل فيه الخل ينجس الخل بملاقاة الخمر ، وأمّا إذا جفف فليس فيه عين الخمر حتى يتنجس الخل بملاقاته والدن المتنجس لا يؤثر في التنجيس فلا بأس أن يجعل فيه الخل .

ومنه : رواية علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام قال : سألت عن الكنيف يصب فيه الماء فينتضح على الثياب ، ما حاله ؟ قال : « إذا كان جافاً فلا بأس » ^(٣) .

فإن التقيد بكونه جافاً من جهة أنه إذا كان رطباً يصل الماء إلى البول

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ١٩ .

(٢) المصدر السابق ٦ : ٤٢٨ .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٣ : ٥٠١ ، ح ٤٢٨٩ .

ويتنجس منه فإذا انتضح على الثياب يتنجس الثياب منه ، وأما إذا كان جافاً فليس فيه عين البول ولا يتنجس الماء بملاقاته الكنيف الجاف ؛ لعدم كون المتنجس منجساً .

ومن القسم الأول : صحيحة عمر بن يزيد قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض . فقال : « لا بأس به » ^(١) .

حكم عليه السلام بعدم البأس مع أن الماء الذي ينزو من الأرض ويقع في الماء الذي يغتسل منه لاقي الأرض المتنجسة ، بل لاقي عين النجاسة إذا كانت الأرض رطبة بالبول ، فالقطرات التي وقعت في الماء لا يتنجس منه الماء إما لعدم تنجسها بملاقاة المتنجس وإما لعدم تنجس الماء من ملاقاتها إن كانت متنجسة بملاقاة البول .

ومنه : ما في الصحيح عن قرب الإسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر ، قال : سألته عن جنب أصابت يده من جنبته ، فمسحه بخرقه ثم أدخل يده في غسله قبل أن يغسلها ، هل يجزؤه أن يغتسل من ذلك الماء ؟ قال : « إن وجد ماءً غيره فلا يجزؤه أن يغتسل به وإن لم يجد غيره أجزأه » ^(٢) .

ومنه : رواية بكار بن أبي بكر قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يضع الكوز الذي يغرف به من الحب في مكان قذر ثم يدخله الحب . قال : « يصب من الماء ثلاثة أكف ثم يدلك الكوز » ^(٣) .

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ١٤ ، ح ٨ .

(٢) الحميري ، عبد الله بن جعفر ، قرب الاسناد ، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١٨٠ .

(٣) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ١٢ .

ودلالته واضحة ، فإن الكوز الذي يغرف به من الحب إذا وضعه في مكان قدر يتنجس بملاقاته القدر ، فإن كان المتنجس منجساً ينجس ماء الحب بملاقاة الكوز مع أنه لم يحكم بنجاسة ماء الحب وأمر تنزيهاً أن يصب من ماء الحب أكف ويدلك الكوز - يعني الموضع الذي لاقى القدر من الكوز - ثم يغرف به من الحب .

ومنه : صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقي به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : « لا بأس » ^(١) .

فإن الحبل المتصل بالدلو يدخل في الماء حين يدخل الدلو في الماء ، فإذا خرج الدلو من الماء ينزل قطرات من ماء الحبل في الدلو قهراً ومع ذلك أجاز التوضي بهذا الماء ، فإن كان المتنجس منجساً ينجس ماء الدلو فلا يجوز التوضي منه .

ومنه : رواية أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال : سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب . قال : « لا بأس » ^(٢) .

إن قلت : يحتمل أن يكون حكمه بعدم البأس من جهة الشك في نجاسته .

قلت : قد أوضحنا في المسألة السابقة نجاسة الماء الذي يجتمع من غسالة الناس في الحمام على فرض تنجس الماء القليل بالملاقاة على أنه إن كان من جهة احتمال الطهارة فهذه من الشبهة الموضوعية ويختلف الناس فيها اختلافاً فاحشاً ، فمنهم من يحصل له العلم بالنجاسة ومنهم من يشك فيها . فالمتعين رد

(١) المصدر السابق ٣ : ٧ ، ح ١٠ .

(٢) المصدر السابق ٣ : ١٥ ، ح ٤ .

السائل إلى علمه بأن يقول : إن كنت شاكاً في النجاسة فلا بأس وإلا فعليك الاجتناب عنه أو غسل الثوب .

ومنه : ما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابن بكير عن زرارة قال : رأيت أبا جعفر (عليه السلام) يخرج من الحمام فيمضي كما هو لا يغسل رجليه حتى يصلي (١) .

وفي أحاديث ماء الحمام أيضاً ما يستفاد منه الطهارة ويؤيده أو يدلّ عليه الأخبار الدالة على الحلية والطهارة فيما إذا انقلب الخمر خلاً ، فيقال : إن الخمر بالانقلاب صار طاهراً بسبب الأخبار الدالة عليه لكن الدليل لم يدلّ على طهارة الدن وغير الدن من الظرف الذي كان الخمر فيه وإذا كان المتنجّس منجساً فلا بدّ أن يسري النجاسة من الدن إلى الخل الذي كان خمراً فيتنجس بذلك وأمّا إذا قلنا بأن المتنجّس لا ينجّس فالخمر الذي كان في الدن ولو في منافذ خرف الدن صار طاهراً بالانقلاب وأمّا الدن فهو باق على نجاسته ولا يؤثر نجاسته في الخل ؛ لعدم تأثير المتنجّس النجاسة في ملاقيه ويدلّ عليه سؤال حفص الأعور أبا عبدالله (عليه السلام) في روايته التي مرّت آنفاً عن الدن يكون فيه الخمر ثمّ يجفف فيجعل فيه الخل ، فقال : « نعم » .

وعلى هذا فلا إلجاء إلى الحكم بطهارة الدن ، فإنّه يمكن أن يبقى الدن على نجاسته ولا يؤثر نجاسته في الخل ؛ لعدم كون المتنجّس منجساً .

ونزيده توضيحاً أنّه بعد حكم الإمام بصيرورة الخل طاهراً بالانقلاب حكم المشهور بطهارة الدن بالتبعية لئلا يلغو الحكم بطهارة الخل ، فإنّه إن بقي الدن على نجاسته فلا بدّ أن يسري النجاسة إلى الخل فمن جهة أن لا يسري النجاسة

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٢١١ ، ح ٥٤٠ .

ألجأوا إلى الحكم بطهارة الدن تبعاً ونحن نقول : لا إلجاء إلى الحكم بطهارة الدن ، بل الإلجاء إلى أحد الأمرين : أحدهما : طهارة الدن تبعاً . ثانيهما : عدم تأثير نجاسة الدن في الخل والثاني متعين ؛ لأن بقاءه على نجاسته وهكذا عدم تأثيره في تنجيس الخل على طبق الأصل والقاعدة بخلاف الأول ، فإن طهارة الدن على خلاف الأصل والقاعدة . هذا مع أن رواية حفص الأعور يقوي ما ذكرنا .

بل الموارد التي حكموا بالطهارة تبعاً حتى عنونوا التبعية في بعض الكتب واحداً من المطهرات محل نظر ، فذكروا أن أطراف البئر وآلات النزع يطهر بالتبعية وذكروا أن بعد ذهاب ثلثي عصير العنب يطهر أدوات التثليث تبعاً .

وفيه : إنّه بعد الحكم بعدم نجاسة البئر بوقوع النجاسة فيه وعدم نجاسة العصير بالغليان فلا تطهير في الأصل حتى يطهر الفرع بالتبعية ، وأمّا إن صار ماء البئر نجساً بسبب تغيره بالنجاسة فلا يطهر أدوات النزع والأطراف بالتبع ؛ لعدم دليل عليه .

وذكروا أن ولد الكافر يطهر بتبع أبيه إذا أسلم أبوه ويطهر أيضاً بتبع السابي المسلم وهو محل نظر ؛ إذ لم يثبت نجاسة ولد الكافر المميز الذي يظهر الإسلام ، بل هو مسلم حقيقة لإظهاره الشهادتين ولم يثبت أيضاً نجاسة ولد الكافر الغير المميز ؛ لعدم دليل عليه مع أن أصل الطهارة يقتضي طهارته ، فلا نجاسة فيه حتى يطهر بتبع أبيه أو سابييه وأمّا الولد المميز الذي يظهر الكفر فهو كافر حقيقة ولا يطهر بتبع أبيه أو سابييه ، بل طهارته بإسلامه .

وذكروا أن أدوات الغسل من الساج وغيره وسائر عورة الميت حين الغسل يطهر بتبع طهارة الميت بعد الغسل .

قلت : بعد ما حكموا بنجاسة الميت ونجاسة ماء غسله بملاقاته بدن الميت حكموا بأنه يبقى الميت على نجاسته حتى تتم تغسيله ، فلو غسل بالسدر

والكافور وبالماء القراح وبقي من جسد الميت مقدار ذرة لم يغسل بالماء القراح فكلّ جسده نجس والساج والساتر نجس ، بل الماء والرطوبة التي تكون على جسد الميت وعلى الساج والساتر نجس ، فإذا غسل من جسده تلك الذرة الباقية طهر كلّ جسد الميت ؛ لأنّ طهارته بتغسيه ، فلاحظوا - قدّس الله أسرارهم - أنّه إن بقي الساج والساتر والماء والرطوبات على نجاستها يسري نجاستها إلى جسد الميت فألجأوا إلى الحكم بطهارتها بتبع طهارة الميت حتّى لا يسري نجاستها إلى الميت ، وأنت تعلم أن منشأ الإلجاء هو حكمهم بنجاسة ماء الغسل بملاقاته بدن الميت ، فإن حكموا بعدم نجاسة ماء الغسل في الغسل بماء القراح بملاقاته بدن الميت وبقائه على طهارته ، كما حكم بعضهم في الغسلة المطهرة لسائر النجاسات أمنوا من هذا المحذور .

والحاصل : إنّ بعد جريان السيرة بطهارة الميت بعد التغسيل وعدم اكتسابه النجاسة من الساج وغير الساج يدور الأمر بين أن يكون من جهة بقاء ماء الغسل على طهارته وبين أن يكون من جهة حصول الطهارة في الساج وغير الساج تبعاً .

فالإنصاف أنّ محذور مخالفة القواعد في الثاني أشد ، فالأقوى أنّ ماء الغسل لا يتنجس بملاقاته بدن الميت وهو يطهر الساج والساتر وغيرهما ثمّ الماء الذي يكون على بدن الميت والساج والرطوبات التي بهما كان من الأوّل طاهراً وعلى فرض بقاء قطعة من الساج والساتر نجساً من جهة عدم وصول الماء الطاهر به وعدم حصول تطهيره فلا يضر بطهارة بدن الميت ؛ لأنّ المتنجس لا يؤثر في التنجيس .

هذا بناءً على المشهور من نجاسة الماء القليل بالملاقاة ، وأمّا بناءً على عدم نجاسته بالملاقاة فالأمر واضح ، ويؤيده ما يدلّ على استحباب رش الماء في البيع والكنائس وبيوت المجوس إذا أراد الصلاة فيها كصحيحة عبدالله بن سنان

رسالة في حكم سريان النجاسة من المتنجس إلى ملاقيه / ١

عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الصلاة في البيع والكنائس وبيوت المجوس . فقال : « رشّ وصل » ^(١) فإنّه لا ينفك أراضى البيع والكنائس وبيوت المجوس عن النجاسة ، وحينئذ فرش الماء فيها والصلاة عليها يوجب نجاسة بدن المصلّي ولباسه إن كان المتنجّس منجساً .

ولو ادعى أحد جزافاً : إنّى لم أتيقن بنجاسة بيوت المجوس والكنائس فلا أقل من أن يكون ظاناً بنجاستها ورشها بالماء حين يريد الصلاة يكون في مظنة تنجيس لباسه وبدنه وهو لا يناسب الصلاة ، وأمّا إذا لم يكن المتنجّس منجساً فرش الماء عليها يكون تضعيفاً للنجاسة وتنظيفاً وتنزيهاً ، وهذا هو المناسب للصلاة .

(١) المصدر السابق ٥ : ١٣٨ ، ح ٦١٤٧ .

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) / ١٩

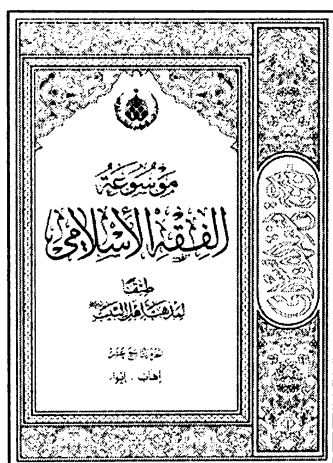
□ إعداد : التحرير

المجلد التاسع عشر من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً

لمذهب أهل البيت (عليه السلام)) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م



يقع الجزء التاسع عشر من موسوعة
الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل
البيت (عليه السلام) في (٤٩٨) صفحة من القطع
الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على سبعة وستين
عنواناً ، بدأت بـ (إهاب) ، وانتهت
بـ (إيواء) .

وقد اشتمل هذا المجلد من الموسوعة
على أربعة أنواع من العناوين : أصلية

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأوّل (أهل الذمّة) ، ومثال الثاني (إيقاظ) ، ومثال الثالث (إيذاء) ، ومثال الرابع (أهل الحرب) .

وقد توزعت عناوين هذا المجلّد من الموسوعة كالتالي : ثمانية من العناوين الأصلية ، واثنان وثلاثون من العناوين الفرعية والعناوين التأليفية ، وسبعة وعشرون من عناوين الدلالة .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

١ - إهاب	١٤ - أهل الذمّة
٢ - إهالة	١٥ - أهل السواد
٣ - إهانة	١٦ - أهل الكتاب
٤ - إهداء	١٧ - أهلي
٥ - إهدار	١٨ - أهلية
٦ - أهل	١٩ - إهمال
٧ - إهلال	٢٠ - أوّثان
٨ - أهل البادية	٢١ - الأوداج الأربعة
٩ - أهل البيت	٢٢ - أوراق نقدية
١٠ - أهل الحرب	٢٣ - أورع
١١ - أهل الحلّ والعقد	٢٤ - أوّز
١٢ - أهل الخبرة	٢٥ - أوزان
١٣ - أهل الخلاف	٢٦ - أوسق

٢٧ - أو صاف	٤٦ - أيتام
٢٨ - أوقات	٤٧ - إيتمان
٢٩ - أوقاص	٤٨ - إيثار
٣٠ - أوقاف	٤٩ - إيجاب
٣١ - أوقية	٥٠ - إيجار
٣٢ - أولى	٥١ - إيداع
٣٣ - أولو الإربة	٥٢ - إيداء
٣٤ - أولو الأرحام	٥٣ - إيصاء
٣٥ - أولو الأمر	٥٤ - إيقاب
٣٦ - أولوية	٥٥ - إيقاظ
٣٧ - أولياء	٥٦ - إيقاع
٣٨ - إياس	٥٧ - إيلاء
٣٩ - أيامي	٥٨ - إيلاج
٤٠ - أيام البيض	٥٩ - إيلاد
٤١ - أيام التشريق	٦٠ - إيلام
٤٢ - أيام مباركة أو منحوسة	٦١ - إيماء
٤٣ - أيام منى	٦٢ - أيم
٤٤ - أيام النحر	٦٣ - إيهام
٤٥ - إيتار	٦٤ - إيواء

نذكرُ 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 المظنة 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 المجلد كلها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلد ، وهو عنوان (أهلية) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث كبير نسبياً من حيث الحجم ، فقد استوعب ثلاث وأربعين صفحة .

وقد انعقد بحث (أهلية) في ستة محاور :

المحور الأول : التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان ، فقد

ذكر اللغويون أن (الأهلية) مصدر صناعي لـ (أهل) بمعنى الصلاحية .

واستعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه ، وبما أن معناها الصلاحية فهي لا ترد إلا مضافة الى كلمة أو جملة لكي يكون معناها الصلاحية لذلك الشيء ، فيقال : له أهلية التكليف أو ليس له أهلية التكليف ، ويقصد بذلك صلاحية الإنسان أو عدم صلاحيته لتوجه الخطاب الشرعي إليه ، وكذا يقال : أهلية التصرف ، بمعنى صلاحية الإنسان للقيام بعمل ما وصدوره عنه على الوجه المعتبر شرعاً ، وهكذا .

وهذه الصلاحية قد تكون عامة ، وقد تكون خاصة :

فالأولى : فيما إذا لوحظت الشروط العامة التي يجب توفرها في الإنسان بما هو إنسان لكي يكون أهلاً لتوجه الخطابات الشرعية - التكليفية أو الوضعية - بصورة عامة .

والثانية : فيما إذا لوحظت الشروط الخاصة المأخوذة في أعمال معينة كشروط إمام الجماعة أو مرجع التقليد أو القاضي ، فيقال : أهلية الإمامة وأهلية الفتوى وأهلية القضاء .

ثم إن هناك اصطلاحين خاصين للأهلية عند بعض الفقهاء ، وهما :

١ - أهلية الوجوب : ويقصدون بها صلاحية الإنسان لثبوت الحقوق الشرعية له وعليه ، وقد يُعبر عنها بصلاحيته للإلزام والإلتزام .

٢ - أهلية الأداء : ويقصدون بها صلاحية الشخص لاستعمال الحق وممارسته والقيام به .

وقسموا كلاً منهما الى : كاملة وناقصة .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى موردين ، وهما :

١ - **التكليف** : ومعناه الاصطلاحي : الاعتبار والخطاب الصادر من المولى ، المتعلّق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير . ولا بدّ في المخاطب من الأهلية ؛ لأن يكون موضوعاً ومحلاً للخطاب .

إذن ، فالأهلية مناط للتكليف وصفة للمكلف .

٢ - **الذمّة** : وهي اصطلاحاً : وعاء اعتباري يُقدّر تكوّنه في الشخص لتثبّت فيه الديون وسائر الإلتزامات التي تترتّب عليه ؛ لأنّه متى أصبح الشخص أهلاً للمديونية احتيج الى تقدير مقرّ اعتباري في شخصه لاستقرار الديون التي عليه ، وهذا المقرّ هو الذمّة .

المحور الثالث : مناط الأهلية

إنّ المناط إجمالاً هو وصول الإنسان الى مرحلة يتوفّر على الشروط المعتمدة في محلّ وموضوع ذلك التكليف المعين ، ويختلف مناط الأهلية باختلاف الموارد وتبعاً للضوابط والشرائط الشرعية والمراحل والأدوار التكوينية التي يمرّ بها الإنسان ، وكذلك تبعاً لطبيعة الأحكام والخطابات الشرعية باعتبار كونها ترتبط بحقوق الله أو حقوق الناس أو كونها تكليفية أو وضعية أو غير ذلك من الاعتبارات والحيثيات .

وقد ميّز الفقهاء بين شرائط التكليف العامة وبين شرائط الأحكام والآثار الوضعية ، وعلى هذا الأساس يُمكن تقسيم الأهلية الى : أهلية التكليف ، وأهلية الوضع .

المحور الرابع : أقسام الأهلية

١ - أهلية الوجوب :

وهي صلاحية الإنسان للإلزام والإلتزام .

وبتعبير آخر : صلاحيته للدائنية والمدينة . وهي إما كاملة أو ناقصة :

أ - أهلية الوجوب الكاملة : هي صلاحية الإنسان للإلزام والإلتزام والدائنية والمدينة معاً .

ب - أهلية الوجوب الناقصة : هي صلاحية الإنسان للإلزام والدائنية فقط دون الإلتزام والمدينة .

٢ - أهلية الأداء :

وهي صلاحية الإنسان لامتنال خطاب شرعي ، أو القيام بتصرف على الوجه المعتبر شرعاً . وهي إما تامة أو ناقصة :

أ - أهلية الأداء التامة : وهي التي تثبت بقدرة كاملة جسماً وعقلاً ببلوغه ورشده ، فهي تبدأ منذ بلوغ الإنسان ورشده ، فتصح منه جميع التكاليف والتصرفات إجمالاً مع توفر سائر شرائطها .

ب - أهلية ناقصة : وهي التي تثبت بقدرة ناقصة ؛ لأن الأداء يتعلق بقدرتين : قدرة فهم الخطاب وهي العقل ، وقدرة العمل به وهي البدن . والإنسان في بداية أحواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد لهما ، ثم يتحوّل هذا الاستعداد بنمو الإنسان الى الوجود والفعلية شيئاً فشيئاً الى أن تبلغ كلّ واحدة منهما درجة الكمال بالبلوغ والرشد ، فكلّ منهما بعد التمييز وقبل البلوغ تكون ناقصة وقاصرة .

وتختلف الأحكام الشرعية في درجة احتياجها الى أهلية الوجوب أو الأداء ، فبعضها تكفي فيه الأهلية الناقصة ، وبعضها لا تكفي فيه إلا الأهلية التامة حسب اختلاف نوع الحكم وشروطه ومراحل نمو الإنسان .

المحور الخامس : مراحل نمو الإنسان وأثرها في الأهلية

يمرّ الإنسان من مبدأ حياته في بطن أمّه والى اكتمال رشده بخمس مراحل ،

وهي :

الأولى : المرحلة الجنينية

تمتدّ هذه المرحلة منذ العلق والى الولادة ، وللإنسان في هذه المرحلة أهلية الوجوب الناقصة ، فهو قابل للإلزام فقط دون الإلتزام ، فتثبت له بعض الحقوق ، ولا يثبت عليه شيء ، والحقوق التي تثبت له هي :

١ - حق الانتساب .

٢ - حق الإرث .

٣ - استحقاق ما يُوصى له .

٤ - استحقاق ما يُقرّ له .

الثانية : مرحلة الطفولة

تبدأ هذه المرحلة من حين الولادة حتى بدء مرحلة البلوغ ، وليس للطفل أهلية التكليف قبل مرحلة البلوغ ، سواء أكان مميزاً أو غير مميز .

وليس معنى هذا عدم استحسان الطاعة منه ، بل تستحبّ منه ويُعلّم عليها وتصحّ عباداته ، كما أنّه ليس معناه إعفائه من التبعات الناجمة عن بعض تصرفاته .

وتثبت له في هذه المرحلة ذمّة كاملة وله أهلية الإلزام والإلتزام ، وأهليته تتسع لكن لا تشمل دائرة أهلية الأداء . والتفصيل كالتالي :

١ - أهلية الوجوب له .

٢ - أهلية الوجوب عليه . وهذه تختلف باختلاف الموارد :

أ - حقوق العباد ؛ فالتّي يُمكن أداؤها عن الصبي تجب عليه وتؤدي عنه

كالغرامات والنفقة الواجبة عليه ، وأمّا التي لا يُمكن أداؤها عنه مثل القصاص فلا يثبت عليه ولا يُؤدّى عنه .

ب - حقوق الله ؛ وهي على نوعين : بدنية ومالية ، فأما البدنية كالصلاة فلا تجب عليه ، وأمّا المالية فقد وقع الخلاف في تعلّقها في أموال الصبيّ .

الثالثة : مرحلة التمييز

تبدأ هذه المرحلة من حين القدرة على التمييز الى ظهور علامات البلوغ .

والمراد بالصبيّ المميّز فقهياً هو أن يصير له وعي وإدراك يفهم به الخطاب الشرعيّ إجمالاً ، فيُدرك معاني العبادات والمعاملات ويفهم نتائج هذه المعاملات في تبادل الحقوق والإلتزامات ولو بصورة سطحية مجمّلة . وليس لمبدأ هذه المرحلة سنّ معيّنة .

أهلية الصبيّ المميّز في أقواله وأفعاله :

١ - أهلية الصبيّ المميّز لقبول الإسلام منه . وقد وقع الخلاف فيه على قولين .

٢ - أهليته للعبادات . والمشهور أنّ عباداته شرعية مستحبة كانت أو واجبة ، وليست تمرينية .

٣ - أهليته للمعاملات . وتفصيل ذلك :

أ - معاملته لنفسه بدون إذن الوليّ ، والمشهور عدم استقلال الصبيّ المميّز بالتصرّفات المالية .

ب - معاملته لنفسه مع إذن الوليّ ، وفيه خلاف على قولين .

ج - معاملته نيابة عن غيره ، وتصحّ تصرّفاتة في غير ماله إذا كان وكيلاً عن غيره في عقد أو إيقاع .

إجازة الصبيّ بعد البلوغ لمعاملاته قبله :

إنّ القول بتأثير إجازته بعد البلوغ في تصحيح معاملاته الواقعة قبل بلوغه يبتني على القول بمسلوبية عبارته قبل البلوغ وعدمه .

استثناءات (= ما يصحّ من الصبيّ المميّز) :

١ - بيع المحقّرات وشراؤها .

٢ - إذا كان مجرد آلة للإيصال أو لإبراز قصد المتعاملين .

٣ - معاملاته بإشراف الوليّ .

٤ - الوصية .

٥ - الوقوف والصدقات .

٦ - العارية مع إذن الوليّ ووجود المصلحة .

٧ - شهادة الصبيّ . وفيها خلاف في غير القتل والجرح ، بل وفيهما أيضاً .

الرابعة : مرحلة البلوغ

١ - حقيقة البلوغ : إنّه أهمّ المراحل الطبيعية التي يمرّ بها الإنسان ، فهو ينتقل من مرحل الصغر الى مرحلة الكبر .

٢ - حدّ البلوغ وعلاماته : حدّد الفقهاء البلوغ بإحدى علامات ثلاث :

١ - بلوغ خمسة عشر عاماً في الذكور ، وتسعة أعوام في الإناث على المشهور .

٢ - خروج المنّي الذي يكون منه الولد من الموضع المعتاد .

٣ - إنبات الشعر الخشن على العانة التي هي حول الذكر والقُبُل .

الخامسة : مرحلة الرشد

والرشد كيفية نفسانية تمنع من إفساد المال وصرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء .

ما يتوقف على الرشد :

إنّ وصول الإنسان الى مرحلة البلوغ ليس معناه كمال أهلية الأداء في المعاملات فيه ونفوذ تصرفاته المالية ، بل إنّ كمال هذه الأهلية في الشخص يتوقف على صفة أخرى فوق البلوغ وهي صفة الرشد .

وقد يتحقّق تقارن البلوغ مع الرشد ، وحينئذٍ يرتفع عنه الحجر وتصحّ منه جميع التصرفات والعقود والإيقاعات مستقلاً .

وقد يتأخّر الرشد عن البلوغ ، وحينئذٍ لا تجوز تصرفاته الناقلة في ماله ، وتجوز تصرفاته المالية التي لا تستلزم النقل منه الى غيره كالاحتطاب ، ولكن لا يمكنه بعد حصوله على ذلك المال التصرف الناقل فيه إلا بإذن وليّه .

المحور السادس : عوارض الأهلية

قد تطرأ على الشخص عوارض جسمية أو عقلية تؤثر كلياً أو جزئياً على أهليته ، ويختلف ذلك بحسب نوع العارض وطبيعته .

وينحصر تأثير هذه العوارض في أهلية الأداء والتي مناطها العقل ، فلذا لا تبدأ في الشخص حتى يصبح له تمييز .

وأما أهلية الوجوب والتي مناطها صفة الإنسانية فلا تؤثر فيها هذه العوارض .

ولكلّ عارض من عوارض الأهلية تأثير خاصّ تنشأ عنه أحكام استثنائية لتصرفات الأشخاص الذين يعترهم العارض ، تُستثنى من الأحكام الشرعية العامة التي تسري على سواهم ؛ فبعض هذه العوارض يُزيل أهلية الأداء كاملاً

كالجنون ، وبعضها ينقص منها ولا ينفى عنها بنحو كامل كمرض الموت . والمبدأ العام في تأثير كل من هذين النوعين من عوارض الأهلية هو أنَّ العارض المزيل لها يردّ الشخص الى نظير مرحلة الطفولة ، وأنَّ العارض المنقّص يردّ الشخص الى نظير مرحلة التمييز فتثبت له أحكام الصبيِّ المُمَيِّز .

وعوارض الأهلية العامة هي :

- ١ - الجنون .
- ٢ - العته .
- ٣ - السفه .
- ٤ - النوم .
- ٥ - الإغماء .
- ٦ - مرض الموت .
- ٧ - الفلس .
- ٨ - الارتداد .
- ٩ - الرقّ .

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) : ١ - ٩٥ - ٩٩ .

أولوية^(١)

أولاً- التعريف :

الفضل ، والفقهاء قد يستعملونه بمعنى أنه المستحقّ للشيء دون غيره .

فالأولوية يستعملها الفقهاء تارة بمعنى التفضيل والتقديم ، كأولوية الهاشمي بإمامة الجماعة من غيره ، وأخرى بمعنى الأحقية أو الاستحقاق وأنه هو المستحقّ دون غيره .

وقد يستعمله الفقهاء في باب الأموال ويريدون به عُلقة وضعيّة خاصّة بالأموال والحقوق ، تسمّى بحقّ الأولوية أو الاختصاص ، كما يستعمل الأصوليون الأولوية في موردتين : مفهوم الأولوية وقياس الأولوية .

الأولوية ، لغةً : مصدر صناعي للأولى ، والأولى : أفعّل تفضيل يدلّ على الأفضلية في شيء ، وأصله الولي بمعنى القرب ، فيقال : فلان أولى بهذا الأمر من فلان ، أي أحقّ به ، وهما الأوليان ، أي الأحقّان ، كما يقال : فلان أولى بكذا ، أي أحرى وأجدر وأحقّ^(٢) .

ولا يخرج استعمال الفقهاء له عن المعنى اللغوي ، إلاّ أنّ أفعّل التفضيل عند الفقهاء قد يستعمل على غير قياس ؛ لأنّ هذا الوزن يدلّ على اشتغال المفضل لزيادة على غيره ، مع اشتغال ذلك الغير على أصل

أمرين في حكم ، وهذا تارة يكون على نحو المساواة ، وأخرى يكون على نحو الأولوية القطعية ، فالأول قياس المساواة ، والآخر قياس الأولوية ، فيحكم المجتهد في الواقعة الثانية - أي المقيس - بنفس الحكم الثابت بالأدلة في الواقعة الأولى - أي المقيس عليه - لمكان القطع المزبور بعدم الفرق ، وهذا القياس حجة لحجية القطع .

والفرق بين مفهوم الأولوية وقياس الأولوية هو : أن الأول من حدود دلالة الألفاظ على المعاني ، وقد يقع في طريق الاستنباط كسائر الألفاظ ، وأمّا قياس الأولوية فليس من دلالة اللفظ على المعنى في شيء ، بل إنّما يحصل للمجتهد القطع بثبوت الحكم في الواقعة الثانية مباشرة لمكان علمه بمساواتهما أو أولوية الثاني في المناط والملاك للحكم ، ولا يمكن ذلك إلا في

وفيما يلي نتعرض لهذين القسمين إجمالاً :

١ - مفهوم الأولوية (الأولوية في مقام الدلالة) :

من أقسام دلالة الألفاظ على المعاني دلالتها عليها بالمفهوم في قبالة المنطوق ، وهو على قسمين : مفهوم موافق ، ومفهوم مخالف .

والمفهوم الموافق : هو الذي يستفاد من اللفظ بالأولوية ، وقد يعبر عنه بالفحوى ، ومثاله : قوله سبحانه وتعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ ﴾^(٣) ، حيث يدل بمنطوقه على حرمة قول ﴿ أَفٌ ﴾ للوالدين ، وبمفهوم الأولوية على حرمة الضرب وما فوق .

٢ - قياس الأولوية (الأولوية في مقام الاستنباط) :

قد يصل نظر المجتهد إلى حدّ القطع واليقين بعدم الفارق بين

أ - أولوية وليّ الميت بتجهيزه ودفنه :

ذكر الفقهاء أنّ تجهيز الميت من تغسيله وتكفينه والصلاة عليه وغير ذلك فرض على الكفاية ، إلاّ أنّ أولى الناس بذلك أولاهم بميراثه ^(٤) ؛ للأخبار حيث ورد في بعضها : « يغسّل الميت أولى الناس به » ^(٥) وفي آخر : « يصلّي على الجنّزة أولى الناس بها ، أو يأمر من يجبّ » ^(٦) ، وغير ذلك المعتضد بقوله تعالى : ﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ۖ ﴾ ^(٧) ، ولغير ذلك من الاعتبارات ككون القيام بأحكامه من الصلّة ، وكون الولي أشدّ اجتهاداً في الإتيان بالأفعال على الوجه الأكمل .

نعم ، هناك خلاف في كون ذلك حكماً تكليفاً محضاً ، أو كون الإذن من الولي شرطاً في صحّة غسل أو صلاة غير الولي بحيث لو لم يستأذن

موارد علمه بمناط الحكم وملاكه ولو من الخارج - وهو المعبر عنه بتنقيح المناط القطعي - وعلمه بتساويهما ، أو أولوية الثاني من الأوّل في ملاك الحكم أيّ شيء كان .

فالأوّل : استدلال للحكم بدلالة اللفظ ، والثاني : استدلال له بكاشف خارج عن اللفظ ، وهو القطع بالمناط والملاك للحكم .

ثانياً - الحكم الإجمالي :

تقدّم أنّ الفقهاء يطلقون الأولوية في بعض الأبواب الفقهية ويريدون به تقديم شيء أو شخص على غيره في التكليف الشرعية على وجه الوجوب أو الاستحباب ، وقد يطلقونه ويريدون به الاستحقاق ، وقد يطلقونه ويريدون به حقّ الأولوية والاختصاص ، وفيما يلي نتعرّض لأهم هذه الموارد على سبيل الإيجاز :

وقد دلت على ذلك الروايات ،
منها : ما رواه طلحة بن زيد عن
الإمام الصادق عليه السلام قال : « إذا
حضر الإمام الجنازة فهو أحقّ
الناس بالصلاة عليها » (١١) .

وقال السيّد الطباطبائي في
أحكام صلاة الجمعة : « إذا حضر
إمام الأصل مصراً لم يؤمّ غيره
إلاّ لعذر ، بلا خلاف فيه بين
علمائنا ، كما في المنتهى ، وفي
غيره بين المسلمين ، وللنصّ :
« إذا قدم الخليفة مصراً من الأمصار
جمع الناس ، ليس ذلك لأحد
غيره » (١٢) » (١٣) .

(انظر : صلاة الجماعة ، صلاة
الميت)

ج - أولوية الهاشمي بإمامة
الجماعة وصلاة الميت :

صرّح بعض الفقهاء بأنّ الهاشمي
أولى من غيره في إمامة الجماعة .

منه يكون العمل باطلاً ، أو أنّ
اللازم إنّما هو عدم مزاحمة الولي لو
أراد المباشرة أو الإذن لشخص
معين ، وأمّا إذا امتنع ولم يرد ذلك
فلا وجوب ولا شرطية .

وتفصيل ذلك في محالّه .

(انظر : تجهيز ، تكفين ، غسل)

ب - أولوية إمام الأصل عليه السلام
بإمامة الجمعة والجماعة والصلاة
على الميت :

قال المحقّق الحلّي في صلاة
الميت : « والإمام الأصل أولى
بالصلاة من كلّ أحد » (٨) ، وكذا
العلامة الحلّي في القواعد (٩) .

وقال المحقّق النجفي : « بلا
خلاف أجده فيه ، بل عن ظاهر
الخلاف الإجماع عليه ، بل لعلّه
ضروري المذهب ، كما اعترف به
في كشف اللثام ؛ لأنّه أولى بالمؤمنين
من أنفسهم ... » (١٠) .

فالأفقه ، فالأقدم هجرة ، فالأسن ،
فالأصبح ، على غيرهم لإمامة
الجماعة عند التشاح ، والأولى من
الجميع من قدّمه المأمومون ^(١٨) ،
فإنّ جميع ذلك على وجه
الاستحباب والندب .

(انظر : صلاة الجماعة ، صلاة
الميت)

د - أولويّة الرحم من غيره في
الصدقات والهبات :

صرّح الفقهاء تبعاً للروايات
بأولوية الرحم والقربة في الصدقات
والهبات وأعمال الخير والبرّ ، وأنّ
المستحبّ تقديمهم على غيرهم في
ذلك مع توفرّ الشرائط الأخرى .

قال المحقّق الحلّي في زكاة
القطرة : « ويجوز أن يعطى الواحد
ما يغنيه دفعة ، ويستحبّ اختصاص
ذوي القربة بها ، ثمّ الجيران » ^(١٩) .

وقال السيّد اليزدي : « يستحبّ

قال المحقّق الحلّي - في صلاة
الجماعة - : « والهاشمي أولى من غيره
إذا كان بشرائط الإمامة » ^(١٤) .

وقال المحقّق النجفي : « إنّ
المشهور بين المتقدّمين » .

وقال المحقّق الحلّي أيضاً - في
صلاة الميت - : « والهاشمي أولى من
غيره إذا قدّمه الولي ، وكان بشرائط
الإمامة » ^(١٥) .

وقال المحقّق النجفي معلّقاً عليه :
« بلا خلاف أجده فيه ، بل حكى
الشهرة عليه غير واحد ، بل عن
المعتبر والتذكرة ونهاية الأحكام
الإجماع عليه ، لكن بمعنى أنّه ينبغي
للولي تقديمه » ^(١٦) .

وقد صرّح به العلامة الحلّي
حيث قال : « والهاشمي الجامع
للشرائط أولى إن قدّمه الولي ،
وينبغي له تقديمه » ^(١٧) .

وكذلك الأولى تقديم الأقرأ ،

وقال صاحب الوسائل في عنوان بابيه : « باب تأكد استحباب الصدقة على ذي الرحم والقربة ولو كاشحاً » (٢٦) .

وفي رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ... بل يبعث بها [الصدقة] إلى من بينه وبينه قرابة ، فهذا أعظم للأجر » (٢٧) .

(انظر : أرحام ، زكاة ، صدقة)

هـ - أولوية الأم من الأجنبية بإرضاع ولدها :

لا يجب على الأم إرضاع ولدها إلا أنها أولى به مع مطالبتها بذلك مجّاناً أو بالأجر الذي يطلبه غيرها ، فتكون أحقّ به ولا يجوز حينئذ انتزاعه منها .

قال المحقق الحلي : « والأم أحقّ بإرضاعه إذا طلبت ما يطلب غيرها ، ولو طلبت زيادة كان للأب نزعها وتسليمه إلى غيرها ، ولو

تقديم الأرحام على غيرهم ، ثمّ الجيران ، ثمّ أهل العلم والفضل ، والمستغلين ، ومع التعارض تلاحظ المرجّحات والأهميّة » (٢٠) .

وكذلك الحكم في مطلق الزكاة ، حيث قال أيضاً : « يستحبّ إعطاء الزكاة للأقارب مع حاجتهم وفقيرهم وعدم كونهم ممّن تجب نفقتهم عليه ... » (٢١) .

بل وكذلك الحكم في مطلق الصدقة - ولو لم تكن زكاة - قال أيضاً في موضع آخر : « يستحبّ تقديم الأرحام على غيرهم ، بل يكره خلافه ، ففي الخبر « لا صدقة وذو رحم محتاج » (٢٢) - إلى أن قال : - ويتأكد استحبابها على ذي الرحم الكاشح (٢٣) ، ففي الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سئل رسول الله ﷺ : أيّ الصدقة أفضل ؟ فقال ﷺ : على ذي الرحم الكاشح » (٢٤) » (٢٥) .

هذا بالنسبة للأمّ، وأمّا غيرها فجعل الشيخ الطوسي في الخلاف ملاك الأولوية بالحضانة الأولوية في الميراث، حيث قال: «الأخت من الأب أولى بالحضانة من الأخت للأمّ ... دليلنا: ما قدّمنا من أنّها أولى بالميراث ... لقوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ (٣٠)» (٣١).

وقال أيضاً: «الجدّات أولى بالولد من الأخوات ... دليلنا: ما ثبت من أن الأمّ أولى، واسم الأمّ يقع على الجدّة» (٣٢).

وقال أيضاً: «أمّ الأب أولى من الخالة بالولد» (٣٣).

وقال: «إذا لم تكن أمّ، وهناك أمّ أمّ، أو جدّة أمّ أمّ، وهناك أبّ، فالأب أولى» (٣٤).

وقال: «إذا كان مع الأب أخت من أمّ أو خالة أسقطهما [أي يقدم عليهما]» (٣٥).

تبرّعت أجنبيّة بإرضاعه فرضيت الأمّ بالتبرّع فهي أحقّ به، وإن لم ترض فللأب تسليمه إلى المتبرّعة» (٢٨).

(انظر: رضاع)

و - أولويّة الأمّ من الأب بحضانة ولدها:

قال المحقّق الحليّ: «وأمّا الحضانة فالأمّ أحقّ بالولد مدّة الرضاع، وهي حولان، ذكراً كان أو أنثى إذا كانت حرة مسلمة ... فإذا فصل [الولد] فالوالد أحقّ بالذكر، والأمّ أحقّ بالأنثى حتى تبلغ سبع سنين، وقيل: تسعاً، وقيل: الأمّ أحقّ بها ما لم تتزوّج، والأوّل أظهر، ثمّ يكون الأب أحقّ بها، ولو تزوّجت الأمّ سقطت حضانتها عن الذكر والأنثى، وكان الأب أحقّ بهما، ولو ماتت كانت الأمّ أحقّ بهما من الوصي» (٢٩).

وقال: «العمّة والخالة إذا اجتمعتا تساويتا وأُقرع بينهما ...» (٣٦).

(انظر : حضانة)

ز - أولويّة الورثة بعضهم على بعض :

والمراد بالأولوية هنا : تقدّم بعضهم على بعض بالإرث ؛ وذلك بحسب طبقات الإرث المذكورة في محلّها ، بل بحسب الدرجات في كلّ طبقة ، فالطبقة الأولى أولى من الثانية ، والدرجة الأولى في نفس الطبقة أولى من غيرها ، وهكذا .

(انظر : إرث)

ح - حقّ الأولويّة :

وهو علاقة بين الإنسان وما يختص به دون علاقة الملكية ، ويعبّر عنه بحقّ الاختصاص أيضاً ، وذلك أنّ اختصاص شيء بالإنسان قد يكون لكونه مالكاً لرقبة ذلك الشيء ، فيجوز له التصرف فيه

بالحلال ، والاعتياض عنه بمال ، ويحرم على غيره التصرف فيه من دون إذنه ، وهذه الأحكام والآثار آثار للملكيّة .

ولكن قد تترتب هذه الآثار أو بعضها ، فيجوز للإنسان التصرف في شيء ، ويحرم على غيره التصرف فيه ، وكذا مزاحمته ، كما قد يجوز الاعتياض عنه بمال ، وليس في البين علاقة ملكية ، وهذا هو الذي يعبر عنه بحقّ الأولويّة أو حقّ الاختصاص .

ويتحقّق ذلك في موارد :

١ - تحجير الأرض ، فإنّه موجب لاختصاصه وأولويّته فيه بحيث ليس لأحد التصرف فيه بإحياء ونحوه ، ولا يجوز مزاحمته فيه (٣٧) .

٢ - إحياء الأرض الموات ، فإنّه على أحد القولين لا يوجب الملكية للرقبة وإنّما يوجب حقّ

تزول الملكية بناء على اعتبار المالّة في الملك ، ولكن يبقى حقّ الأولوية والاختصاص به لصاحبها ، وتجري عليه الأحكام المشار إليها .

قال العلامة الحلّي : « تصحّ الوصيّة بما يحلّ الانتفاع به من النجاسات ، كالكلب المعلّم ، والزيت النجس ؛ لإشعاله تحت السماء ، والزبل ؛ للانتفاع بإشعاله والتسميد به ، وجلد الميتة - إن سوّغنا الانتفاع به - والخمر المحترمة ؛ لثبوت [حقّ] الاختصاص فيها ، وانتقالها من يد إلى يد بالإرث وغيره » (٤٠) .

وهذا بناءً على عدم اعتبار الملك في الوصية وكفاية حقّ الاختصاص .

وقال المحقّق النجفي في الاكتساب بما له حقّ الأولوية به : « ربما ظهر من خبر التحف (٤١) ... عدم دخوله [الدهن النجس] في الملك - كما صرّح به بعض مشايخنا جازماً

الاختصاص والأولوية برقبة الأرض وملك الانتفاع بها ، كما هو ظاهر بعض الفقهاء (٣٨) .

٣ - السبق إلى الأمكنة المباحة للمساجد والرباطات والشوارع للانتفاع منها بجلوس أو صلاة ونحو ذلك بشرط أن لا يزاحم المارّة ، فإنّ الأولوية ثابتة للسابق إليها ما دام فيها وليس لغيره مزاحمته في الانتفاع منها بالمباح (٣٩) .

٤ - حيازة المباحات الأصلية كالوحوش والحشاش إذا لم يكن ممّا يملك ؛ لخلوّها عن منفعة محلّلة ، فإنّ ذلك وإن لم يوجب الملكية إلّا أنّه موجب لحقّ الأولوية والاختصاص عند بعض .

٥ - زوال علقّة الملكية عن الشيء لزوال النفع المحلّل عنه ، كصيرورة الخلّ خمرًا وفساد اللحم أو موت الدابّة الموجب لصيرورتها ميتة نجسة ؛ إذ بذلك

العوض بناءً على أنه لا يعدّ ثمناً
لنفس العين حتى يكون سحتاً
بمقتضى الأخبار» (٤٣).

وقال أيضاً: «ثمّ اعلم أنّ عدم
المنفعة المعتدّ بها يستند تارة إلى
خسّة الشيء ... وأخرى إلى قلّته
كجزء يسير من المال لا يبذل
في مقابلة مال كحبة حنطة، والفرق
أنّ الأوّل لا يملك ولا يدخل تحت
اليد ... بخلاف الثاني فإنّه يملك ...
ثمّ إنّ منع حقّ الاختصاص في
القسم الأوّل مشكل مع عموم
قوله ﷺ: «من سبق إلى ما لم
يسبق إليه أحد من المسلمين فهو
أحقّ به» (٤٤)، مع عدّ أخذه قهراً
ظلماً عرفاً» (٤٥).

ولتفصيل الكلام بأكثر من ذلك
يراجع مصطلح (حقّ).

به، ويؤيّده عدم عدّه في الأموال
عرفاً، مع أصالة عدم دخوله
فيه بناءً على توقّفه على أسباب
شرعية ... نعم، قد يقال: بأنّ له
حقّ الاختصاص لمن سبق إليه؛
لتحقّق الظلم عرفاً بالمزاحمة له، بل
لعلّ دفع العوض لرفع يد الاختصاص
عنه لا بأس به؛ ضرورة عدم
صدق التكبّب به؛ لعدم دفع
العوض عنه» (٤٦).

وقال الشيخ الأنصاري: «الظاهر
ثبوت حقّ الاختصاص في هذه
الأموال الناشئ إمّا عن الحيّزة،
وإمّا عن كون أصلها مالاً للمالك،
كما لو مات حيوان له، أو فسد لحم
اشتراه للأكل على وجه خرج عن
المالّية. والظاهر جواز المصالحة
على هذا الحقّ بلا عوض بناءً
على صحّة هذا الصلح، بل ومع

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٥ : ٢٠٤ - ٢٢٠ .
- (٢) انظر : المصباح المنير : ٦٧٣ . القاموس المحيط ٤ : ٥٨٤ .
- (٣) الإسراء : ٢٣ .
- (٤) الشرائع ١ : ٣٧ ، ١٠٥ . القواعد ١ : ٢٢٣ .
- (٥) انظر : الوسائل ٢ : ٥٣٥ ، ب ٢٦ من غسل الميت .
- (٦) الوسائل ٣ : ١١٤ ، ب ٢٣ من صلاة الجنازة ، ح ١ ، ٢ .
- (٧) الأنفال : ٧٥ . الأحزاب : ٦ .
- (٨) الشرائع ١ : ١٠٥ .
- (٩) القواعد ١ : ٢٢٩ .
- (١٠) جواهر الكلام ١٢ : ٢١ .
- (١١) الوسائل ٣ : ١١٤ ، ب ٢٣ من صلاة الجنازة ، ح ٣ .
- (١٢) المصدر السابق ٧ : ٣٣٩ ، ب ٢٠ من صلاة الجمعة ، ح ١ .
- (١٣) الرياض ٤ : ٧٥ .
- (١٤) الشرائع ١ : ١٢٥ .
- (١٥) المصدر السابق : ١٠٥ .
- (١٦) جواهر الكلام ١٢ : ٢٣ .
- (١٧) القواعد ١ : ٢٢٩ .
- (١٨) الشرائع ١ : ١٢٥ .
- (١٩) المصدر السابق : ١٧٦ .
- (٢٠) العروة الوثقى ٤ : ٢٢٧ ، م ٥ .
- (٢١) المصدر السابق : ١٣٤ ، م ١٦ .
- (٢٢) الوسائل ٩ : ٤١٢ ، ب ٢٠ من الصدقة ، ح ٤ .
- (٢٣) الكاشح : الذي يضمرك لك العداوة . الصحاح ١ : ٣٩٩ .

- (٢٤) الوسائل ٩ : ٤١١ ، ب ٢٠ من الصدقة ، ح ١ .
- (٢٥) العروة الوثقى ٦ : ٤٠٩ .
- (٢٦) الوسائل ٩ : ٤١١ ، ب ٢٠ من الصدقة .
- (٢٧) المصدر السابق : ٤١٢ ، ب ٢٠ من الصدقة ، ح ٦ .
- (٢٨) الشرائع ٢ : ٣٤٥ .
- (٢٩) المصدر السابق : ٣٤٥ .
- (٣٠) الأنفال : ٧٥ . الأحزاب : ٦ .
- (٣١) الخلاف ٥ : ١٣٤ - ١٣٥ ، م ٤١ .
- (٣٢) المصدر السابق : ١٣٥ ، م ٤٢ .
- (٣٣) المصدر السابق : م ٤٣ .
- (٣٤) المصدر السابق : ١٣٦ ، م ٤٥ .
- (٣٥) المصدر السابق : م ٤٦ .
- (٣٦) المصدر السابق : م ٤٧ .
- (٣٧) المبسوط ٣ : ٨٨ . الشرائع ٣ : ٢٧٤ . المسالك ١٢ : ٤١٩ . مجمع الفائدة ٧ : ٤٨٩ .
- (٣٨) انظر : اقتصادنا : ٤٤٠ - ٤٤٦ .
- (٣٩) انظر : العروة الوثقى ٢ : ٣٦٢ - ٣٦٣ .
- (٤٠) التذكرة ٢ : ٤٧٩ (حجرية) .
- (٤١) الوسائل ١٧ : ٨٤ ، ب ٢ مما يكتسب به ، ح ١ .
- (٤٢) جواهر الكلام ٢٢ : ٩ - ١٠ .
- (٤٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ١٠٦ .
- (٤٤) عوالي اللآلي ٣ : ٤٨٠ ، ح ٤ ، مع اختلاف .
- (٤٥) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ١٦١ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

- ١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهية أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية . ونفضل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :
 - أ - دراسات فقهية قرآنية .
 - ب - دراسات فقهية حديثة .
 - ج - القواعد الفقهية .
 - د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .
 - هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .
 - و - فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .
 - ز - ما وراء الفقه ، كتفكيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .
 - ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .
- ٢ - أن تمتاز الدراسات المقدمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدة على مستوى المنهج أو النتائج .
- ٣ - أن تكون الدراسات مائة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - اشتمال 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 مرسلة 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 المرسلة 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 :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية

بسم الله

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم :

Name :

العنوان :

Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٤٠٠) 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 جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

﴿ دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ

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. 16 – NO. 63 – 2011/ 1432

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com