

فَقْهَ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- شرطية البلوغ في عقد البيع
- حرمان الزوجة من إرث العقار
- المسؤولية المدنية للطبيب بين الفقه والقانون / ٢
- تحليل علاقة الانسان بأعضاء جسده فقهياً وقانونياً
- دور الفقه في التخطيط الاستراتيجي للتنمية العادلة
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - زمان وحالات انتقال التركة الى الورثة
- دراسات فقهية حديثة - الحديث الشريف عند الإمامية وإشكالية النقل بالمعنى وأزمة التعارض
- في رحاب المكتبة الفقهية - النهاية في مجرد الفقه والفتوى
- رسالة في حجية الظن / ٤
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٢٦
- نافذة المصطلحات الفقهية - برات



فَقِهْ هَٰذَا الْبَيْتَ

فَصْلِيَّةٌ فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العددان الحادي والثاني والسبعون

١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م



مجلة فقه أهل البيت عليه السلام حائزة على عضوية

مركز توثيق العلوم للعالم الإسلامي (ISC)

بمعدل تأخير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز

المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١١/١٧ م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

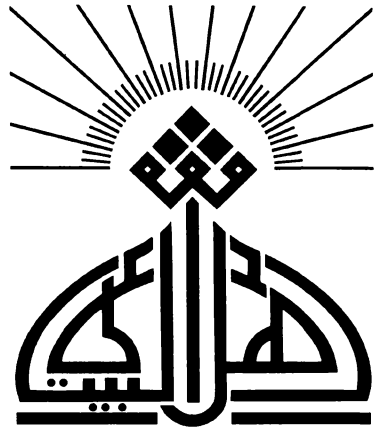
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

+٩٨ ٢٥ ٣٧٧٤٤٣٨٧

: تلفكس

Fiqhmag_ar@afiqh.org

: البريد الإلكتروني



فصلية فقهية متخصصة محكمة

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

الشيخ أسد الله الحسنى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

التدقيق :

الشيخ إبراهيم الخزرجي

الشيخ وسام الخطاوي

الإخراج الفني :

الأستاذ محمد علي المروّج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير - فقه المنظومات التشريعية وفقه الأنظمة

التشريعية العامة ١٢-٥

رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

شرطية البلوغ في عقد البيع ٣٤-١٣

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

حرمان الزوجة من إرث العقار ٧٦-٣٥

آية الله الشيخ لطف الله الصافي

- دراسات وبحوث -

المسؤولية المدنية للطبيب بين الفقه والقانون / ٢ ١١٤-٧٧

الشيخ حسين حلبیان

تحليل علاقة الانسان بأعضاء جسده فقهاً وقانونياً ١٥٨-١١٥

الشيخ مهدي درگاهي

ترجمة : السيد حيدر الحسيني

دور الفقه في التخطيط الاستراتيجي للتنمية العادلة ٢٠٢-١٥٩

ناصر جهانیان

سيد عباس موسويان



محتويات العدد

- دراسات مقارنة في فقه القرآن - زمان وحالات انتقال التركة الى الورثة**
روية تحليلية في فقه النص القرآني ٢٣٨-٢٠٣
الشيخ خالد الغفوري
- دراسات فقهية حديثة - الحديث الشريف عند الإمامية وإشكالية**
النقل بالمعنى وأزمة التعارض ٢٥٨-٢٢٩
الاستاذ الشيخ حيدر حب الله
- في رحاب المكتبة الفقهية - قراءة في كتاب**
(النهاية في مجرد الفقه والفتوى) للشيخ الطوسي ٣١٠-٢٥٩
الشيخ خليل الكريواني
ترجمة : الشيخ إبراهيم الخزرجي
- رسالة في حجية الظن / ٤** ٣٢٤-٣١١
آية الله السيد صدر الدين الموسوي العاملي
تحقيق : الشيخ عبد الجليل المشموش
الشيخ خالد الغفوري
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت** ٢٦/ ٣٢٢-٣٢٥
إعداد : التحرير
- نافذة المصطلحات الفقهية - برات** ٣٤٢-٣٣٣
إعداد : التحرير

فقه المنظومات التشريعية وفقه الأنظمة التشريعية العامة

ليست الممارسة الاجتهادية عملية عشوائية ناتجة عن انطباعات وتصوّرات وقناعات ذاتية للمجتهد بل هي نشاط موضوعي يسير في ضوء عدد من المجاميع القواعدية التي تُحدّد معالم منهج الاستنباط ، من قبيل : القواعد الأصولية العامة والقواعد الفقهية والقواعد الرجالية والدراية والارتكازات العرفية والعقلانية .. وبعد الخوض في عملية مُعقّدة - وهي عملية تطبيق هذه القواعد والتنسيق بينها - ينتهي الفقيه الى منتج نظري يُطلق عليه عنوان (الفتوى) .. فالإفتاء مهما بدا بسيطاً إنّما يُعبّر في حقيقته عن حصيلة تلك الجهود النظرية المركّبة التي قد تطول زمانياً وتتشابك فيما بينها ..

ومهما يكن من أمر فإنّنا لو تتبّعنا مسار العملية الاجتهادية في نفسها ومن حيث هي - أي بما هي علم وصناعة معرفية - سواء على صعيد لحاظ القواعد المُمهّدة للاستنباط أو على صعيد لحاظ منتوجاتها النظرية نجدها كلّها أو جلّها بصدد معالجة حكم ووظيفة المُكلّف بما هو فرد .. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجدها أيضاً محكومة بالرؤية التجزيئية للأحكام وما صنّفت لها من أبواب .. ولذا فإنّ إلقاء نظرة على ما كتبه الفقهاء من كتب ومُصنّفات فقهية استدلالية وفتوائية سوف يقودنا الى الإذعان بهذه الحقيقة ، فلا تكاد العملية

الاجتهادية تتجاوز هذين الإطارين - الفردية والتجزئية - باستثناء بعض الحالات الخاصة التي تفرضها طبيعة المسألة الفقهية ذاتها ، نظير : (موارد الوجوبات الكفائية) التي ترتبط بالكيان الاجتماعي برمته أو بالجماعات ، وأيضاً نظير : بعض المسائل الفقهية التي تتعلق بأكثر من باب فقهي نظير : (مسألة بيع الأعيان النجسة) التي ترتبط ببابي الطهارة والبيع ، و (مسألة ميراث المُرْتَد) المرتبطة بعدة أبواب كالإسلام والكفر والطهارة والإرث ..

ولا نقصد من ذلك التقليل من شأن الأحكام الفردية والأحكام التجزئية فإنها تبقى دوماً تُمَثِّل بشقيها البنى التحتية للبناء الفقهي مهما بدا صرحه عالياً وشامخاً ومترامياً وواسعاً .. إلا أن الذي نبغيه في المقام إنما هو التنبيه على خطر إشكالية الانكفاء على هاتين الرؤيتين الفردية والتجزئية دون تجاوزهما الى الأصعدة الرحبة الفوقانية .. وهي كثيرة لكن أركز فعلاً على صعيدين ضروريين : أحدهما : صعيد الأنظمة الفقهية والتشريعية العامة ، والصعيد الآخر : صعيد المنظومات التشريعية ..

الصعيد الأول : الأنظمة التشريعية العامة

ولا يخفى أهمية هذا البُعد التشريعي الذي يُمَثِّل الرقم الصعب في شريعتنا ، والذي على أساسه يُمكن إقامة الدين على الكيان الاجتماعي بأسره .. وكذلك يُمكن في ضوئه بيان ما يمتاز به عن سائر المدارس والأنظمة التي تحكم عالمنا المعاصر ..

فما لم تتّضح معالم النظام الاقتصادي كيف يُمكن تطبيق أحكام الإسلام وتنظيم القوانين والعلاقات في هذا الصعيد ؟ ! فالى أي حدّ يُتاح المجال أمام الملكية الفردية الخاصة ؟ ! وما هي أطروحة الإسلام

للتنمية الاقتصادية ؟! وما هو دور كل من الدولة والقطاع الخاص في التنمية ؟! وما هي استراتيجيات البرنامج الاقتصادي وما هي أهدافه العليا فهل التنمية تُمثل الهدف الأعلى أم العدالة الاجتماعية أم ماذا ؟! وما لم تتحدّد صيغة النظام الإداري في الإسلام وإطاره العام وهل إنّه نظام ملكي وراثي أو جمهوري ديمقراطي أو لا هذا ولا ذاك كيف يُمكن للإسلام أن يُدير الدولة ويسنّ المُقرّرات المُناسبة حينئذٍ ؟! وتحت أيّ عنوان يأخذ بزمام الأمور ويتصدّى لقيادة المجتمع ؟! فهل تتمركز كلّ القوى في شخص الحاكم أم تتوزّع القوى وتستقلّ جميع القوى التقنيّة والتنفيذية والقضائية بعضها عن البعض الآخر ؟! وما هو دور ووظيفة كلّ من المجتمع والحكومة تجاه بعضهما ؟! وهل للأحزاب وللعقائد والديانات الأخرى مجال في ظلّ الحكم الإسلامي أو لا ؟! وأيّ مساحة تُترك لحرية البيان وحرية الرأي والعقيدة للفرد والجماعات ؟! وهل يُعدّ جزء من حريم الشخصي ؟!

وما لم يتشخّص القالب العام للنظام السياسي في الإسلام كيف يستطيع الإسلام بناء وإرساء علاقاته الخارجية والتعامل مع الأنظمة والكيانات الحاكمة القانونية وغير القانونية ؟! وما هي نمطية التعامل مع الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية الكتابية وغيرها ؟! وكيف يُمكن التوفيق بين الأهداف الرسالية وبين اقتضاءات السياسة من مراعاة المصالح والظروف والملابسات ؟! وما هو نحو التعامل مع المعسكرات الماديّة التي تحكم الدنيا ؟! وما هي صيغة التعامل مع المنظومة الدولية ومقرّرات الأمم المتّحدة والنظام الدولي ونظام التجارة العالمي ؟! وما هو الموقف من ظاهرة العولمة ؟!

وهكذا الأمر بالنسبة الى سائر المجالات الحيّاتية التي تُملّي علينا الإجابة الصريحة والواضحة والمُحدّدة على العديد من الأسئلة

المطروحة في المجال القضائي والتقني والتعليمي والتربوي والإعلامي والعسكري والأمني والاقتصادي والمؤسسات الاجتماعية .. لقد أثبتت التجارب المعاصرة نجاح التجربة الإسلامية التي تمتلك إجابات واضحة كالتجربة المعاصرة التي انبثقت عن مدرسة أهل البيت عليه السلام في شرق عالمنا الإسلامي والتي لا تزال منذ عقود تواصل مسيرتها التقدمية معطاءة بإنجازاتها التشريعية والثقافية والسياسية والإنسانية والعلمية والتقنية .. كما عاصرنا أيضاً وللأسف فشل وعجز تجارب أخرى كانت تحمل الرؤية الضبابية وتفتقر الى الوضوح ولا تمتلك برنامجاً محدداً مكثفياً بالتغني بأمجاد ماضٍ مليئٍ بالضحكات والدموع لا يُعلم مدى نسبته وانتمائه الى الإسلام الواقعي ومُنشدة الى أحلام خاوية لم ترتقِ حتى الى مستوى الشعار ومعتمدة خطابات فتوية بائسة بعيدة عن الحداثة والأصالة ..

ثم إن امتلاك رؤية واضحة وتقديم أجوبة مناسبة لتلك التساؤلات يُعبر عن إحدى ضمانات نجاح التجربة الإسلامية بل إنه ليُمثّل شرطها الأول فحسب .. وإلا فإنّ تحقق هذا الشرط لوحده لا يؤمّن النجاح للتجربة بصورة كاملة ووافية .. إذ مضافاً الى ذلك ثمة شروط أخرى لا بدّ من تحقيقها ، نحو : وضع الخطط المناسبة مع الظروف العالمية والإقليمية التي هي في تغيّر مستمرّ والبرامج الملائمة مع خصائص كلّ بلد وتركيبته الخاصّة به فإنّه هذا ليُمثّل شرطها الثاني .. كما أنّ توفرّ الكوادر الأمينة والنزيهة والثابتة على الحقّ والكفوء وذات الخبرة الكافية والقادرة على إدارة زمام الأمور يُمثّل شرطها الثالث .. وأيضاً توفرّ الأرضية والقاعدة الجماهيرية المؤمنة بهذه التجربة والمستعدة لإسنادها ودعمها وتحمل المشاقّ وتقديم التضحيات في سبيل إنجازها يُمثّل شرطها الرابع .. ومدى الثبات والاستقامة من قبل القيادة والنخب

والجماهير وعدم تراجعها والقدرة على اجتياز العقبات الكؤود والمهارة في التكيف مع الأزمات الداخلية والخارجية تُمثّل شروطاً ضرورية لإنجاح التجربة الإسلامية ..

وعوداً على بدء فمن الواضح أنّ تحصيل رؤية واضحة في أيّ مجال حياتي مرهون بالقابلية على استنباطها من مصادر الشريعة وتعاليمها بصورة دقيقة وواعية .. وهذه عملية اجتهادية تخصّصية تُنَاط بالفقهاء بلا ريب .. لكن يا تُرى لو رجعنا الى القواعد المُهمّدة للاستنباط هل نراها وافية بتحقيق هذا الغرض الخطير ؟ ! وهل هي قادرة على إسعاف الفقيه في مهمّته الصعبة هذه ؟ ! وطبقاً للمعايير العلمية لا يُمكن الإجابة بالإيجاب على هذه الأسئلة .. بل إنّ الإجابة تدور بين النفي أو التردّد على الأقلّ .. وهذا ما يزيد من تعقيد مهمّة الفقيه السائر بهذا الاتجاه .. لذا كان لزاماً تمهيد قواعد إضافية تتناسب مع عملية استنباط الأنظمة العامّة سواء على الصعيد الأصولي أو النصوصي .. وهذا طريق طويل وبجاجة الى قطع أشواط عديدة .. لكن ليست الأرض البحثية جرداً وقاحلة تماماً بل قد خطا بعض الفقهاء والمفكرين من المُعاصرين في هذا السبيل خطوات مهمّة ومُعتدّ بها ومُلفتة ، وهي عبارة عمّا يلي :

الخطوة الأولى : تجارب الكشف عن الأنظمة العامّة

وتتمثّل بالمحاولات المحدودة التي قدّمها بعض الفقهاء في استنباط النظام العامّ في بعض المجالات ، وعلى رأسها محاولة الفقيه الكبير الشهيد محمّد باقر الصدر الذي قدّم أطروحة فنيّة لكيفية اكتشاف النظام الاقتصادي العامّ واستنباطه من المصادر الشرعية الأوليّة .. وهذا ما يُنير درب أماننا ويُسهّل لنا تكرار هذه المحاولة على

مجالات حياتية أخرى .. ومن جهة أخرى فإنه يُرقدنا في عملية تععيد منطلق اكتشاف واستنباط الأنظمة العامة وما يستلزمه من أدوات وقواعد وضوابط ومقدمات ..

الخطوة الثانية : توسعة وتفعيل فنّ القواعد الفقهية

وهذا الفن وإن لم يلقَ العناية الكافية من قبل الفقهاء من حيث التعميق والتحليل بالقياس الى الجهود العلمية المبذولة على بحث المسائل الفقهية الجزئية باستثناء بعض الموارد القليلة كبحثهم في باب العقود لقاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) ونحوها التي طوّرها المتأخرون .. وإلا فإنّ مراجعة الكتب والمصنّفات المدوّنة في هذا الفن تُثبت ما عليه من ضعف وعدم نضح .. ومهما يكن من أمر فإنّ تنمية وتفعيل فنّ القواعد الفقهية يُعدّ خطوة متقدّمة باتجاه اكتشاف الخطوط العامة للشريعة وكنياتها والخروج من بؤرة الرؤية التجزيئية للشريعة وأحكامها .. ولا ريب في أنّه بحاجة الى تفعيل وتطوير بما يتناسب مع تطوّر الفقه المتداول من جهة ، ويتناسب مع تطوّر علم الأصول من جهة ثانية ، ويتناسب مع الطموح لاكتشاف الأنظمة التشريعية العامة .. وهذا الأمر يُمكن أن يُساهم فيه جميع الفقهاء حتى التقليديين منهم .. فلم يبلغ هذا الفن أقصى مداه ، لأنّ الفقه ليس عقيماً بل هو علم ولود قادر على التكرّر والاتّساع ، فيُمكن إضافة واكتشاف بعض القواعد الفقهية الكلّية التي لم يتمّ بلورتها من قبل الفقهاء السابقين ، نظير : (قاعدة المعاشرة بالمعروف) التي لها تطبيقات واسعة على صعيد الحياة الزوجية خاصّة وعلى صعيد الحياة الأسرية عامّة بل لها تطبيقات كثيرة حتّى على الصعيد الاجتماعي بأسره ..

الصعيد الثاني : نافذة المنظومات والمجاميع التشريعية

إننا حينما نفتش البحوث الفقهية بشكل دقيق فسوف نعثر على نمط آخر مُتفاوت مع القواعد الفقهية ولا يرقى الى مستوى اكتشاف الأنظمة التشريعية العامة وإن كان شبيهاً بهما من ناحيتين : إحداهما : كون نتيجته عامة وكلية ، والأخرى : كونه بحثاً تتبعياً واستقرائياً وربما انتزاعياً . . ولكنه يختلف عنهما ويقع برزخاً بينهما . . وهذا النمط يسعى لاكتشاف رؤية فقهية في مجال ضيق ومحدود وتُجاه موضوع خاص ، ومن هنا يُمكن تسميته بـ (فقه المنظومات والمجاميع التشريعية والموضوعية) . . نظير : بحث (حقوق الطفل) و (حقوق المرأة) و (حقوق العامل) و (حقوق الإنسان) و (نظام الأسرة) و (فقه البيئة) و (حقوق المعارضة السياسية) و (حقوق الأقليات الدينية) ونحو ذلك حيث يُقدّم لنا هذا النمط من البحوث رؤية شاملة عن موقف الشريعة تجاه الطفل أو المرأة واستقصاء الأبواب الفقهية كافة لاكتشاف طبيعة الحقوق التي تُثبتها وما يترتب عليها من إلزامات وآثار وما يقتضيه من ضمانات إجرائية . .

بل إن بحث موقف الشريعة تجاه أصل مقولة (الحقوق) ومناشئها وكيفية تنويعها من كونها عينية أو لا واختلاف الآثار المترتبة عليها كالسلطنة وموارد ثبوتها وشروطه وحالات سقوطها وانتهائها كل ذلك ليُمثّل في نفسه نموذجاً يقع في هذا السياق . . وكذا الحال بالنسبة لبحث (الملكية) من حيث ماهيتها ومناشئها وأسباب نشوئها وخصائصها من كونها أصلية أو تبعية أو كونها أولية أو ثانوية ، والآثار المترتبة عليها كحق الانتفاع والتصرف وكيفية تنويعها من كونها اختيارية أو قهرية وحقيقية أو معنوية ، وموارد ثبوتها وشروطه كحياة المالك ، وموارد ارتفاعها وانتفائها كما في الإعراض . .

إنّ هذه الأنماط البحثية لها قيمة نظرية وعملية وعقدية وثقافية فإنّها بمجموعها تُقدّم لنا رؤى الشريعة ومواقفها تجاه هذه القضايا التي تهّم الإنسان فرداً ومجتمعاً هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تُساهم بشكل فاعل ومؤثر في التقدّم خطوات نحو اكتشاف الأنظمة العامة فإنّها عبارة عن مفاصل ركنية في المركّب النظري العام كما لا يخفى .. لذا فينبغي إعطاء العناية لهذه البحوث والتي يُمكن عدّها فنّاً الى جانب فنّ القواعد الفقهية بل ومُكملاً له في بعض الحالات .. وقد جنحت الدراسات الأكاديمية أخيراً الى انتهاج هذا النحو من البحث بيد أنّه ما لم يتمّ تنضيج ذلك داخل الكيان الحوزوي ومعالجته بمرّ الصناعة الأصولية والتعامل معه برؤية تخصّصية محضّة لا يمكن الوثوق بهذه البحوث والنتائج المتمخّضة عنها .. بل ربّما يكون هذا منزلقاً خطيراً ؛ فقد يُسبّب أنس الباحث بالرؤى المعاصرة والمستوردة من المدارس المادّية والغربية الى المحاكاة غير الواعية لها وكذلك الأنس بالواقع الحياتي المعاش الذي قد يُملّي على الباحث قناعات قهرية وبالتالي عدم تمكّنه من اقتناص الرؤية الإسلامية الأصيلة والعجز عن تقديم النماذج المطلوبة كما يُشاهد هذا في بعض الحالات .. نسأل الله تعالى أن يأخذ بأيدي الباحثين لما فيه الهدى والرشد .. إنّه سميع عليم ..

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

رئيس التحرير

شرطية البلوغ في عقد البيع

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

توفرت هذه الدراسة على بحث أصل شرطية البلوغ في عقد البيع .. كما تعرّضت الى بيان حدود البلوغ وعلاماته في الذكر والأنثى .. وقد تركّز البحث على تحديد علامة السنّ على البلوغ فيهما .. كما تمّ التعرّض ضمناً الى الرشد (١) ..

قال الشيخ الأعظم تهرّ في المكاسب : « المشهور - كما عن الدروس والكفاية - بطلان عقد الصبيّ ، بل عن الغنية الإجماع عليه وإن أجاز الوليّ . وفي كنز العرفان نسبة عدم صحّة عقد الصبيّ إلى أصحابنا ، وظاهره إرادة التعميم لصورة إذن الوليّ .

وعن التذكرة : أنّ الصغير محجور عليه بالنصّ والإجماع - سواء أكان مميّزاً أو لا - في جميع التصرفات إلا ما استثنى كعباداته وإسلامه وإحرامه وتديّره ووصيّته وإيصال الهدية وإذنه في الدخول ، على خلاف في ذلك » (٢) .

لا منافاة بين شرطية البلوغ وعدم انسلاب عبارة الصبيّ :

أقول : لا أريد أن أجنح إلى ما قد ينقل من قدماء الأصحاب من أنّ الصبيّ

مسلوب العبارة كما هو المفهوم ممّا نقلناه عن الشيخ عن الغنية من الإجماع على بطلان عقد الصبي وإن أجازته الولي ، وإنما أقصد الاستدلال على أنّ الصبي محجور عن التصرف في ماله بالبيع والشراء ، وهذا لا ينافي عدم انسلاخ عبارته وصحة بيعه بإذن الولي أو بإجازته .

الاستدلال على شرطية البلوغ بالكتاب :

ويمكن الاستدلال على شرطية البلوغ بالكتاب الكريم ؛ وذلك لقوله تبارك وتعالى : ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ... ﴾ (٣) .

والمحتملات العرفية لكلمة ﴿ حَتَّى ﴾ في الآية المباركة ثلاثة :

الأول : أن تكون للغاية بمعنى النهاية .

والثاني : أن تكون للتعليل بمعنى بيان فائدة الحكم وحكمته .

والثالث : أن تكون حرف ابتداء .

ويؤيد الاحتمال الأول أنّ التعبير بـ ﴿ حَتَّى إِذَا ﴾ ورد في موردين آخرين في

القرآن الكريم ممّا قد يُقال : إنه ينحصر حمله على الغاية بمعنى النهاية :

أحدهما : قوله تعالى : ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾ * وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴾ (٤) .

والوجه في عدم صلاحيتها إلا للحمل على الغاية بمعنى النهاية أنّ كلمة ﴿ إِذَا ﴾

جعلت مدخولها من الجملة ناقصة ، والجملة المعطوفة على تلك الجملة لا تكملها ؛ لأنها معطوفة وليست جواباً لـ ﴿ إِذَا ﴾ ، في حين أنّ التعليل بمعنى بيان الفائدة والحكمة من

الحكم ، وكذلك الابتداء بحاجة إلى جملة تامّة .

وثانيهما : قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنَّهُ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ ^(٥) ، فهذه لا تناسب الابتداء ؛ لأنّ الجملة المتأخّرة معطوفة ، فلم تكمل الكلام ، ولا تناسب التعليل ؛ لأنّ المورد لا ينسجم مع التعليل ، ولأنّ الجمل المعطوفة لم تكمل الكلام ، فلو أردنا أن تكون هذه الآية مشابهة لهاتين الآيتين فلا بدّ من حملها على معنى الغاية بمعنى النهاية .

والتحقيق :

أنّا لو سرنا على هذا المنهج لتعيّن الحمل على الابتداء ، وتوضيح ذلك :

أنّ التعبير بـ ﴿ حَتَّىٰ إِذَا ﴾ قد تكرر في القرآن اثنتين وأربعين مرّة ، وإليك تلك الموارد :

- ١ - مرّة واحدة في سورة آل عمران ، الآية : ١٥٢ وهي تناسب الابتداء فحسب .
- ٢ - مرّتين في سورة ٤ النساء ، الآية : ٦ و ١٨ والآية السادسة هي الآية المرتبطة بمحلّ بحثنا تناسب الوجوه الثلاثة والآية ١٨ تناسب الابتداء فحسب .
- ٣ - أربع مرّات في سورة ٦ الأنعام ، الآية : ٢٥ و ٣١ و ٤٤ و ٦١ . وكلّها تناسب الابتداء فحسب .
- ٤ - ثلاث مرّات في سورة ٧ الأعراف ، الآية : ٣٧ و ٣٨ و ٥٧ وكلّها تناسب الابتداء فحسب .
- ٥ - مرّة واحدة في سورة ٩ التوبة ، الآية ١١٨ تناسب الغاية .
- ٦ - ثلاث مرّات في سورة ١٠ يونس ، الآية : ٢٢ و ٢٤ و ٩٠ وكلّها تناسب الابتداء فحسب .

- ٧- مرة واحدة في سورة ١١ هود ، الآية : ٤٠ تناسب الابتداء فحسب .
- ٨- مرة واحدة في سورة ١٢ يوسف ، الآية : ١١٠ تناسب الابتداء فحسب .
- ٩- ثمان مرّات في سورة ١٨ الكهف ، الآية : ٧١ و ٧٤ و ٧٧ و ٨٦ و ٩٠ و ٩٣ و ٩٦ مرّتين ، وفيها جميعاً تناسب الابتداء فحسب إلا الآية ٧٤ فهي تناسب كلاً من الغاية والابتداء .
- ١٠- مرة واحدة في سورة ١٩ مريم ، الآية : ٧٥ تناسب كلاً من الغاية والابتداء .
- ١١- مرة واحدة في سورة ٢١ الأنبياء ، الآية : ٩٦ تناسب الابتداء فحسب .
- ١٢- ثلاث مرّات في سورة ٢٣ المؤمنون ، الآية : ٦٤ و ٧٧ و ٩٩ ، والأخيرة تناسب الابتداء فحسب ، والآيتان تناسبان كلاً من الغاية والابتداء .
- ١٣- مرة واحدة في سورة ٢٣ النور ، الآية : ٣٩ تناسب الابتداء فحسب .
- ١٤- مرّتين في سورة ٢٧ النمل ، الآية : ١٨ و ٨٤ ، والأولى تناسب الابتداء فحسب ، والثانية تناسب الابتداء والتعليل .
- ١٥- مرة واحدة في سورة ٣٤ سبأ ، الآية : ٢٣ تناسب الابتداء فحسب .
- ١٦- مرّتين في سورة ٣٩ الزمر ، الآية : ٧١ و ٧٣ ، والأولى تناسب الابتداء والتعليل ، والأخيرة تناسب الغاية .
- ١٧- مرة واحدة في سورة ٤٠ غافر ، المؤمنون ، الآية ٣٤ تناسب الابتداء فحسب .
- ١٨- مرة واحدة في سورة ٤١ فصلت ، الآية : ٢٠ تناسب الابتداء فحسب .
- ١٩- مرة واحدة في سورة ٤٣ الزخرف ، الآية : ٣٨ تناسب الابتداء فحسب .
- ٢٠- مرة واحدة في سورة ٤٦ الأحقاف ، الآية ١٥ تناسب الابتداء فحسب .
- ٢١- مرّتين في سورة ٤٧ محمد ، الآية : ٤ و ١٦ تناسبان كلاً من الغاية والابتداء .

٢٢ - مرة واحدة في سورة ٧٢ الجنّ ، الآية ٢٤ تناسب الابتداء فحسب .

ومن يُلاحظ هذه الموارد من الآيات يتّضح له :

أولاً : أنّ الكثرة القاطعة لهذه الآيات تُناسب الابتداء فحسب .

وثانياً : إنّ الآيات القليلة التي افترضنا تأتّي احتمال الغاية فيها يأتي فيها احتمال الابتداء أيضاً ما عدا آيتين افترضنا عدم تأتّي احتمال الابتداء فيهما وهما آية من سورة التوبة ٩ : ١١٨ وآية من سورة الزمر ٣٩ : ٧٣ .

وكان السبب في افترضنا عدم تأتّي احتمال الابتداء في هاتين الآيتين أنّ كلمة ﴿ حَتَّى ﴾ لم تدخل على كلام تامّ ؛ لأنّ الجمل التي جاءت بعد ذلك لم تكمل الجملة المشتملة على ﴿ إِذَا ﴾ ، لم تكملها ؛ لأنّها عطفت عليها بحرف العطف .

والآن أقول : إنّ افتراض تماميّتها وإن أمكن أن يكون بمثل فرض بعض حذف أو تقدير أو اكتفاء بالقرينة المقاليّة أو الحاليّة والمقاميّة ممّا هو كثير في القرآن الكريم ومألوف فيه ، فليس هذا الفرض خلاف الظاهر ، بيد أنّ الظاهر أنّ القيام بالفحص في مجموعة الآيات التي ورد فيها التعبير بـ ﴿ حَتَّى إِذَا ﴾ يُشرفنا على القطع بأنّ ﴿ حَتَّى ﴾ في جميع هذه الموارد للابتداء .

وعلى أيّ حال ، فنحن ندقّق في معنى الآية المُستدلّ بها - ﴿ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ ﴾ - على كلّ محتملاتها الثلاثة كي نرى هل تتمّ دلالتها على حجر الصبيّ على جميع الاحتمالات المفروضة أو على بعضها أو لا تتمّ ؟

الاحتمال الأوّل : أن تكون ﴿ حَتَّى ﴾ حرف غاية ، وهذا معناه أنّ زمان الابتلاء لليتامى مُعيّن بزمان البلوغ . وعندئذٍ نقول : إنّ لكلمة ﴿ إِذَا ﴾ في فقرة ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ... ﴾ احتمالين :

الأول : أن تكون ﴿ إِذَا ﴾ مجرّد ظرف زمان وليست مطلقة بمعنى الشرطيّة ، وهذا معناه أنّ غاية الابتداء هي زمان بلوغ النكاح وبعده ﴿ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ... ﴾ ، وهذا معناه استمرار الحجر على مال الصغير إلى حين البلوغ والرشد . ودلالة ذلك على بطلان بيع الصغير واضحة .

والثاني : أن يكون ﴿ إِذَا ﴾ مطلقاً بمعنى الشرط ، وقد وقع في جزائه المعيّن بالفاء شرط وجزاء . وهذا معناه أنّه بعدما حصلت غاية الابتلاء وهي بلوغ النكاح يقسّم الحكم بلحاظ شروع الرشد وعدمه إلى قسمين باعتبار انتهاء الحجر وعدمه ، فأصل استمراريّة الحجر إلى حين البلوغ ثابتة ، وهذا هو المقصود .

الاحتمال الثاني : أن تكون ﴿ حَتَّى ﴾ حرف تعليل ، وهذا معناه أنّ ابتلاء اليتامى معلّل بعدم تأخير الحجر عليهم بعد البلوغ إن كانوا راشدين ، وهذا أيضاً معناه أنّ الحجر عليهم لحين بلوغ النكاح ثابت على كلّ تقدير ، أي سواء أكانوا راشدين أو غير راشدين ، فالنتيجة نفس النتيجة ، وهي الحجر قبل البلوغ .

الاحتمال الثالث : أن تكون ﴿ حَتَّى ﴾ حرف ابتداء ، وهذا معناه أنّ ابتلاء اليتامى يكون في زمان يتمّم ثمّ يبتدئ الكلام بأنّه بعد بلوغ النكاح يقسّمون إلى قسمين : راشدين وغير راشدين ، ويختلف الحكم في الحجر وعدم الحجر عليهم بعد بلوغ النكاح باختلاف هذين القسمين ، والمفهوم العرفي لذلك أنّ الحجر قبل بلوغ النكاح ثابت على كلّ حال ، فالنتيجة نفس النتيجة السابقة ^(٦) .

فلاستدلال بهذه الآية المباركة على حجر الصبيّ عن مثل البيع والشراء واضح الصحّة على جميع احتمالاتها المفترضة .

وعليه ، فالروايات التي وردت في تصحيح بعض تصرفات الصبيّ في أعمار مختلفة بحسب سنّه ورشده ، كالوصيّة أو العتق أو ما إلى ذلك تبقى مخصوصة بمواردها ، ولا تُحمل على معنى أنّ المقياس تماماً في عدم الحجر على الصبيّ

هو رشده ، بحيث لو أصبح رشيداً بتمام معنى الكلمة قبل البلوغ رُفِع عنه الحجر تماماً .

فلو استفدنا من الآية الحجر الكامل بدعوى أَنَّ ﴿ فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ... ﴾ دلّ بإطلاق المفهوم على الحجر الكامل قبل البلوغ ، فهذا الإطلاق مقيد بتلك الروايات ونافذ في غير تلك الموارد .

ولو استفدنا من الآية الحجر على خصوص البيع والشراء والتجارة بدعوى أَنَّ ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى ﴾ معناه ابتلاؤهم في ذلك ، فلا منافاة بين الآية وتلك الروايات .
ثم إِنَّ كلمة ﴿ الْيَتَامَى ﴾ في الآية يُحتمل شمولها لليتيّمات ؛ فَإِنَّ إرادة الأعمّ من المذكر والمؤنث من الجمع - وبالأخصّ الجمع المكسر - أمر متعارف في لغة العرب .

ولو فرضت اختصاصها بالذكر لم يضرنا ذلك لتعميم الحكم على الإناث ؛ إذ لا يوجد - فقهيّاً - احتمال اختصاص الحجر قبل البلوغ بالذكر دون الإناث .
ولكن المشكلة الموجودة في المقام هي عكس هذا المطلب ، وهو احتمال أَنَّ مجرد بلوغ النكاح لا يكفي في البنت لزوال الحجر إلى أن تحيض أو تتزوَّج . ومنشأ الإشكال في ذلك بعض الروايات ، من قبيل :

١ - رواية حمران : قال : سألت أبا جعفر عليه السلام قلت له : متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة وتقام عليه ويؤخّر بها ؟ قال : « إذا خرج عنه اليتيم وأدرك » . قلت : فلذلك حدّ يعرف به ؟ قال : « إذا احتلم أو بلغ خمس عشرة سنة أو أشعر أو أنبت قبل ذلك أُقيمت عليه الحدود التامة وأُخذ بها وأُخذت له » . قلت : فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة وتؤخذ بها ويؤخّر لها ؟ قال : « إِنَّ الجارية ليست مثل الغلام ، إِنَّ الجارية إذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم ودفع إليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع ، وأُقيمت عليها الحدود التامة وأُخذ لها

وبها . قال : « والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتيم حتَّى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك » (٧) .

وهذه الرواية ظاهرها أنَّ كمال التسع سنين في اليتيمة لا يكفي في ذهاب الحجر عنها إلا إذا تزوجت ودخل بها ، فكأنَّ للزواج والدخول بها أثراً تكوينياً في اكتمالها ونضجها . إلا أنَّ في سند الحديث عبد العزيز العبدِيّ ، وقد ضعفه النجاشي (٨) .

٢ - ويمكن أن نجد ما يقارب هذا المضمون نفسه في حديث تامَّ السند ، وهو صحيح العيص بن القاسم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها ؟ قال : « إذا علمت أنَّها لا تفسد ولا تضيّع » . فسألته إن كانت قد تزوجت ؟ فقال : « إذا تزوجت فقد انقطع ملك الوصي عنها » (٩) .

ويُحتمل نظر الرواية إلى إنَّ إشراف الزوج عليها وترشيده إيَّاه في تصرفاتها الماليَّة يكفيها عن ملك الوصي إيَّاه .

ولا شكَّ في أنَّ المقصود بما في صدر الحديث من قوله : « إذا علمت أنَّها لا تفسد ولا تضيّع » ليس هو رفع الحجر عن اليتيمة بحصول الرشد الاقتصاديِّ لها ولو قبل بلوغ النكاح بحصول تسع سنين ؛ فإنَّ هذا غير محتمل فقهيّاً ولا متشرّعياً ، وإنَّما المقصود حصول الرشد بعد البلوغ ، وإنَّما الكلام يكون حول أنَّ بلوغ النكاح بانتهاء السنة التاسعة هل هو كافٍ في رفع الحجر أو لا بدَّ من الزواج ما لم تبلغ مبلغ النساء من الحيض ؟

وعندئذٍ نقول : إنَّ ذيل هذا الحديث قريب جداً من الرواية الأولى التي لم تكن تامةً سنداً ، فذيل الحديث يشترط التزويج بقوله : « إذا تزوجت فقد انقطع ملك الوصي عنها » ، فالرواية قريبة الأفق جداً مع الرواية السابقة ، وهي تُحمل أيضاً على معنى أنَّ الزواج يُسرِّع في حصول الرشد تكويناً بعد استبعاد التعبد البحث في ذلك متشرّعياً .

٣ - ومثل هاتين الروایتين رواية يزيد الكناسي وفق نقلٍ اختصَّ به الشيخ

الطوسي رحمته الله بسنده التامّ عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب الخزاز عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث مفصّل ... - قلت : أفتقام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال ، وإنّما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض ؟ قال : « نعم ، إذا أدخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم ودفع إليها مالها... » ^(١٠) ، فهذه الرواية أيضاً شرطت الدخول على الزوج في انتهاء الحجر على اليتيمة التي لها تسع سنين .

٤ - والذي يُعارض هذه الروايات ويدلّ على كفاية البلوغ تسع سنين في رفع الحجر رواية واحدة ، وهي رواية يزيد الكناسي نفسها في نقلها الآخر الذي اشترك فيه الشيخ الطوسي والكليني ، فكلاهما نقلًا بسند تامّ عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي أيوب الخزاز عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال : « الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتيم وزوّجت وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها ... » ^(١١) .

فلو جزمنا بوحدة الرواية - رغم أنّ النقل الأوّل مشتمل على أحكام وتفاصيل كثيرة غير موجودة في الثاني ، والثاني مشتمل على حكم آخر غير موجود في الأوّل ؛ وذلك لوحدة السند ووحدة الإمام ووحدة المضمون عدا اشتراط الدخول على الزواج وعدمه - أصبحت الرواية مضطربة المتن لا نعلم أيّ التعبيرين هو الصحيح ، ولو لم نجزم بذلك أصبحت الروايات متعارضة .

ويُحتمل عدم الاضطراب وعدم التعارض بأن يُقال : لم يكن المقصود أساساً شرط الزواج ، وإنّما كان الزواج كاشفاً عن الرشد بسبب أثره التكويني في ذلك ، فلو تمّ الرشد بلا زواج رُفع عنها الحجر .

وعلى كلّ حال ، فهذا الحديث لعلّه لا يخلو لحاظ السند من دغدغة ؛ وذلك بسبب يزيد الكناسي ، فإن جزمنا بأنّ يزيد الكناسي متّحد مع يزيد أبي خالد القمّاط فلا

إشكال في وثاقته ؛ لشهادة النجاشي بذلك إضافة إلى رواية البجلي عنه .

وقد ذكر السيّد أبو القاسم الخوئي رحمته الله في رجاله بعض القرائن على الوحدة كالتالي : « إنَّ النجاشي ذكر أنَّ يزيد أبا خالد القمّاط له كتاب ومع ذلك فلم يذكر الشيخ في فهرسته إلا يزيد أبا خالد الكناسي ؛ فلو لم يكن الكناسي متّحداً مع القمّاط لم يكن لترك ذكره وجه ، ويؤيد الاتحاد أيضاً أنَّ يزيد أبا خالد القمّاط كوفي على ما صرّح به النجاشي . والكناسة محلّة من محلات الكوفة ، فيزيد أبو خالد قمّاط كوفي كناسي » (١٢) .

ثمّ ذكر السيّد أبو القاسم الخوئي رحمته الله كتشكيك في الوحدة ما يلي : « ولكن ذكر البرقي أبا خالد الكناسي ويزيد أبا خالد القمّاط كلاً من العنوانين في أصحاب الصادق عليه السلام يُشعر بالتعدّد ، والله العالم » (١٣) .

وعلى أيّ حال ، فلو آمنّا بما استظهرناه من أنَّ ذكر قيد الدخول على الزوج إنّما هو من باب التأثير التكوينيّ لذلك في رشدها ، فالنتيجة : أنَّ كمال التسع سنين مع إحراز الرشد كافٍ في رفع الحجر ، ولو لم نؤمن بذلك فلا محيص من القول بأنّ مجرد إكمال التسع لا يكفي لرفع الحجر إلا مع الزواج .

وصفوة القول في المقام :

إنّنا إمّا أن نؤمن بوثاقة يزيد الكناسي فيتمّ سند الحديث الثالث والرابع ولا نؤمن باضطراب المتن ؛ لاحتمال تعدّد الرواية ، فعندئذٍ نقول : إنّ استظهار عدم الموضوعيّة للزواج والدخول وأنّ المقياس إنّما هو الرشد والدخول مؤثّر تكويناً في ذلك يتقوى بالجمع بين الروايات ؛ لأنّ الرواية الرابعة ظاهرة في عدم اشتراط الدخول ، والروايات الأخرى ظاهرة في تأثير الدخول ، والجمع بينهما يكون بما قلنا من أنَّ الرشد كافٍ ، وهو في البنات ذوات التسع سنين يتمّ غالباً بالدخول .

وإن أسقطنا الحديثين إمّا بفرض ضعف سندهما بيزيد الكناسي أو بفرض وحدة الحديثين والاضطراب في المتن ، إذن لم تصفُ لنا إلا الرواية الثانية ؛ لأنَّ الرواية الأولى أيضاً كانت ساقطة بضعف السند ، والرواية الثانية - وهي صحيحة العيص - ظاهرها ما قلناه من أنَّ تأثير الزواج والدخول يكون بالتأثير التكويني وأنَّ المقياس بعد البلوغ تسع سنين إنّما هو الرشد ؛ لأنَّ السائل حينما سأل الإمام عليه السلام : « متى يُدفع إليها مالها ؟ » أجابه الإمام بقوله : « إذا علّمت أنّها لا تفسد ولا تضيع » ، وهذا معناه كفاية الرشد ، وبعد ذلك فرض السائل أنّها تزوّجت ، وهنا حكم الإمام بأنّه إذا تزوّجت فقد انقطع ملك الوصي عنها ، وهذا إلى جنب الجواب الأوّل يُعطي معنى أنّه بالزواج حصلت قوّة عدم الإفساد وعدم التضييع .

وعليه فالأقوى أنّ المقياس في البنت من بعد البلوغ إنّما هو الرشد وأنَّ الزواج والدخول ليس إلا مؤثراً تكوينياً في رشدها ، فلو تمّ فيها الرشد من دون زواج ودخول كفى .

وأخيراً أقول : لا نُغفل ما مضت الإشارة إليه من أنَّ ورود الروايات الكثيرة في عدم الحجر على الغلام في خيراته ووصيته وصدقاته بقدر ما يعقل لا يضرّ بهدفنا ولا يبطل إطلاق دليلنا فيما هو المقصود من الحجر على من لم يبلغ النكاح في التجارات من قبيل البيع والشراء . وبإمكانك مراجعة تلك الروايات والتي فيها روايات عديدة تامّة سنداً في مظانّها ، ونحن نذكر هنا رواية واحدة منها ، ونحيل البقية على مظانّها :

أما تلك الرواية التي نذكرها فهي معتبرة ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام : « يجوز طلاق الغلام إذا كان قد عقل ووصيته وصدقته وإن لم يحتلم » (١٤) .

وأما إحالتنا للبقية على مظانّها فإليك مراجعة الوسائل (١٥) .

وبعد ، لا بأس هنا بالمناسبة بالتركيز على علائم البلوغ ولو مختصراً ، فنقول :

أولاً: علائم البلوغ في الذكور .

إنّ علائم البلوغ في الذكور أربعة بإضافة إشعار الوجه إلى العلائم الثلاث المعروفة كما ورد في صحيح يزيد الكناسي عن الامام الباقر عليه السلام : « ... يا أبا خالد ، إنّ الغلام إذا زوّجه أبوه ولم يدرك كان بالخيار إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة أو يشعر في وجهه أو ينبت في عانته قبل ذلك ... » (١٦) .

وقوله عليه السلام : « أو يشعر في وجهه » محمول على إشعار الشوارب أو على إشعار اللحية أو يشمل بالإطلاق كلّ واحد منهما .

ولعلّ السبب في عدم وجود ذلك في الفتوى المعروفة على الألسن التي تنصّ على نبات العانة دون إشعار الوجه هو تأخّر ذلك عادة عن نبات العانة .

وفي خبر حمران عن أبي جعفر عليه السلام : « والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتيم حتّى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك » (١٧) .

وفي السند عبد العزيز العبدّي ، وقد ضعفه النجاشي (١٨) ، ويكفينا حديث يزيد الكناسي ؛ فإنّ الظاهر اتّحاده مع أبي خالد القمّاط .

الروايات المُعارضة :

وفي مقابل هذا الحديث من ناحية السنّ روايات تعيّن سنّ ثلاث عشرة سنة ، من قبيل :

١ - ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن عليّ بن الحسن بن فضال عن محمّد وأحمد ابني الحسن عن أبيهما عن أحمد بن عمر الحلبيّ عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سأله أبي وأنا حاضر عن قول الله عزّ وجلّ : ﴿ حَتَّى

إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ ﴿١٩﴾ قال : « الاحتلام » قال : فقال : يحتلم في سَنَةِ عشرة أو سبعة عشرة ونحوها ؟ فقال : « إذا أتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز أمره إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً » . فقال : وما السفيه ؟ فقال : « الذي يشتري الدراهم بأضعافه » . قال : وما الضعيف ؟ قال : « الأبله » (٢٠) .

وسند حديث لا يخلو من غمز بسبب سند الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال ، على ما بيّناه في بعض أبحاثنا السابقة (٢١) .

٢ - ما رواه الشيخ في موثقة عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة ؟ فقال : « إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة ، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة ، وجرى عليه القلم . والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة ، وجرى عليها القلم » (٢٢) .

٣ - موثقة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام : « إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وعوقب ، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك ، وذلك أنها تحيض لتسع سنين » (٢٣) .

٤ - وصحيح يزيد الكناسي الناص على خمس عشرة سنة أجلى سنداً من هذه الروايات (٢٤) .

الموقف من التعارض :

أ - الترجيح :

إذا أردنا تطبيق قواعد الترجيح الواردة في باب التراجيح للروايات المتعارضة فهناك طريقتان لترجيح خبر الخمس عشرة سنة على خبر الثلاث عشرة سنة :

الطريق الأول : أن الشهرة الفتوائية مطابقة لصحيح يزيد الكناسي ، فإن حملنا قاعدة « خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر » على الشهرة الفتوائية أو جعلنا الشهرة القوية في المقام قرينة على الشهرة الروائية عندهم لحديث الخمس عشرة سنة فقد انتهى الإشكال .

الطريق الثاني : إن إطلاق الكتاب يكون مرجحاً لخبر الخمس عشرة سنة .

ب - التساقط :

ولو قلنا بالتساقط في الروايات كفانا إطلاق الكتاب مرجعاً ؛ فإن قوله تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ﴾ ^(٢٥) واضح في أن الأصل الأولي في انتهاء اليتيم هو بلوغ النكاح ، ومقتضى إطلاق ذلك إن لم يبلغ النكاح لم يخرج من اليتيم ، والتمتقن خروجه عن ذلك بمقتضى السنّ هو من بلغ خمس عشرة سنة لا أقلّ من ذلك .

وأما رواية الحسن بن راشد الدالة على كفاية البلوغ ثماني سنين الواردة عن الإمام العسكري عليه السلام : « إذا بلغ الغلام ثماني سنين فجاز أمره في ماله وقد وجب عليه الفرائض والحدود ، وإذا تمت للجارية سبع سنين فكذلك » ^(٢٦) فلا أظنّ وجود قائل واضح بها ، على أن سندها ساقط بالعبد الذي شهد النجاشي بضعفه ، وبالتالي فهذا الحديث إما أن يطرح أو يؤوّل بتأويل لا يكون جمعاً عرفياً كالحمل على فرض الاحتلام لدى ثماني سنين .

ثانياً : علائم البلوغ في البنات

لا أظنّ وجود إشكال في علاميّة الحيض ، وإنّما المهمّ في المقام مبحث مبلغ السنّ . فالمشهور المعروف أن البلوغ السنّي في البنات عبارة عن إكمال التاسعة . وقد يدلّ على ذلك إطلاق الآية الكريمة ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ... ﴾ ^(٢٧) .

إلا أنَّ تَمَامِيَّة إطلاق الآية مشروط بشرطين :

الشرط الأول : أن نجزم بإطلاق كلمة ﴿الْيَتَامَى﴾ فيها لليتيّمات ؛ باعتبار أنَّ الجمع المكسّر يُستعمل كثيراً فيما يشمل الذكور والإناث .

الشرط الثاني : أن نضمَّ إلى إطلاق الآية الوضوح الفقهيّ القائل بجواز نكاح البنت المكتملة للتاسعة ، فعندئذ يكون قيد (الرشد) راجعاً إلى دفع الأموال إليهنَّ ولكنَّ البلوغ يتمُّ بتَمَامِيَّة التاسعة .

ولو تمَّ إطلاق الآية المباركة كان ترجيحاً لروايات تَمَامِيَّة بلوغ البنات بانتهاء التاسعة على تقدير التعارض بينها وبين غيرها .

أمّا لو لم يتمَّ ذلك فلا طريق آخر لإثبات المقصود إلا التمسك بالروايات مع الترجيح لروايات التاسعة بالشهرة لو تمَّ التعارض .

ولا ينبغي الإشكال في الشهرة الفتوائية ، ولكنَّ الكلام في الشهرة الروائيّة .

فمن حيث الفتوى لا إشكال في أنَّ المشهور بين الأصحاب حصول البلوغ للبنات بإكمال تسع سنين ، وفي الجواهر : « بل هو الذي استقرَّ عليه المذهب خلافاً للشيخ في صوم المبسوط وابن حمزة في خمس الوسيلة فبالعشر ، إلا أنَّ الشيخ قد رجع عنه في كتاب الحجر فوافق المشهور ، وكذا الثاني في كتاب النكاح منها ... » (٢٨) .

أمّا الروايات فهناك عدد من الروايات يُمكن الاستدلال بها على إكمال التاسعة من قبيل :

١ - صحيح يزيد الكناسي - الذي مضى مقطع منه في أوّل رواية ذكرناها لعلائم بلوغ الذكور - قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : متى يجوز للأب أن يزوّج ابنته ولا يستأمرها ؟ قال : « إذا جازت تسع سنين فإنَّ زوّجها قبل بلوغ التسع سنين كان الخيار لها إذا بلغت تسع سنين » . قلت : فإنَّ زوّجها أبوها ولم تبلغ تسع سنين

فبلغها ذلك فسكتت ولم تأب ذلك أيجوز عليها ؟ قال : « ليس يجوز عليها رضى في نفسها ولا يجوز لها تأب ولا سخط في نفسها حتى تستكمل تسع سنين ، وإذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والتأبى ، وجاز عليها بعد ذلك وإن لم تكن أدركت مدرك النساء » . قلت : أفتمام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال وإنما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض ؟ قال : « نعم ، إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها ، وأقيمت الحدود التامة عليها ولها » . قلت : فالغلام يجري في ذلك مجرى الجارية ؟ فقال : « يا أبا خالد ، إن الغلام إذا زوج أبوه ولم يدرك كان بالخيار إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة أو يشعر في وجهه أو يُنبِت في عانته قبل ذلك ... » (٢٩) .

وسند الحديث قد أشرنا إلى تماميته حتى لو احتملنا تعدّد يزيد الكناسي وعدم انحصاره في أبي خالد القمّاط الذي هو ثقة بشهادة النجاشي ؛ وذلك ببركة خطاب الإمام عليه السلام ليزيد الكناسي في هذا الحديث بقوله : « يا أبا خالد » إلا أنّ هناك دغدغة في دلالة الحديث من ناحية قوله عليه السلام : « نعم ، إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها وأقيمت الحدود التامة عليها ولها » فقد يُقال : إنّ هذا التعبير يدلّ على عدم كفاية بلوغ التاسعة للتكليف ؛ لأنّه شرط ذلك بالدخول على الزوج . ولكن يستظهر كون هذا القيد إنّما كان بلحاظ دفع المال إليها وأنّ الدخول على الزوج له تأثير على الرشد أو له تأثير على إشراف الزوج على طريقة صرفها للمال ، لا بلحاظ بلوغ سنّ التكليف .

ولو تمّت هذه الدغدغة في الدلالة فإنّما تتمّ في هذا النقل الذي اختصّ به الشيخ الطوسي عليه السلام ، ولا تتمّ في النقل الآخر الذي اشترك فيه الكليني والشيخ ، وهو ما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي أيوب الخراز عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال : « الجارية إذا بلغت تسع سنين

ذهب عنها اليتيم وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها . قال : قلت : الغلام إذا زوجه أبوه ودخل بأهله وهو غير مدرك أتمام عليه الحدود وهو على تلك الحال ؟ قال : « أما الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال فلا ، ولكن يجلد في الحدود كلها على مبلغ سنّه ، ولا تبطل حدود الله في خلقه ، ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم » . ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد إلا أنّه زاد بعد قوله : مبلغ سنّه : « فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة » (٣٠) .

إلا أنّ الاستفادة من هذا المتن الثاني متوقّف على أحد أمرين :

الأمر الأوّل : إمّا دعوى وحدة الرواية بقرينة وحدة السند من حسن بن محبوب إلى الإمام (ع) ووحدة الإمام وتقارب المضمون ، فيثبت بذلك أن يزيد الكناسيّ هو أبو خالد القمّاط الذي خاطبه الإمام في المتن الأوّل بقوله : « يا أبا خالد » . وبهذا يتمّ سند الحديث ؛ لوثاقة أبي خالد ، ونستفيد من مزايا كلا المتنين بكاملهما ، ولم يثبت تعارض وتهاافت بين المتنين .

الأمر الثاني : وإمّا الجزم بوحدة يزيد الكناسيّ وأنّه هو أبو خالد فتصحّ كلّ رواياته ، ونستفيد هنا أيضاً من مزايا كلا المتنين بكاملهما .

٢ - موثقة عبدالله بن سنان بسند الشيخ إلى الحسن بن سماعة عن جعفر بن سماعة عن آدم بيّاع اللؤلؤ عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) قال : « إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنه وكتب عليه السيئة وعوقب ، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك ، وذلك أنّها تحيض لتسع سنين » (٣١) .

ورواها الكليني عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن جعفر بن سماعة عن آدم بيّاع اللؤلؤ عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) (٣٢) .

والمقصود بقوله : « أنّها تحيض لتسع سنين » قابليتها للحيض ؛ وذلك لوضوح أنّه لو كان لها حيض لتسع سنين ففي غاية الندرة .

٣ - رواية حمزة بن حمران [عن حمران] (٣٣) في حديث عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام : « ... إِنَّ الْجَارِيَةَ لَيْسَتْ مِثْلَ الْغُلَامِ ، إِنَّ الْجَارِيَةَ إِذَا تَزَوَّجَتْ وَدُخِلَ بِهَا وَلَهَا تِسْعَ سَنِينَ ذَهَبَ عَنْهَا الْيَتَمُ وَدُفِعَ إِلَيْهَا مَالُهَا وَجَازَ أَمْرُهَا فِي الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ وَأُقِيمَتْ عَلَيْهَا الْحُدُودُ التَّامَّةُ وَأُخْذَ لَهَا وَبِهَا » . قال : « وَالْغُلَامُ لَا يَجُوزُ أَمْرُهُ فِي الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ ، وَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْيَتَمِ حَتَّى يَبْلُغَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً أَوْ يَحْتَلِمَ أَوْ يُشْعَرَ أَوْ يُنْبِتَ قَبْلَ ذَلِكَ » (٣٤) .

والدغدغة الموجودة في دلالة الحديث عبارة عما ورد فيه من قوله : « إِذَا تَزَوَّجَتْ وَدُخِلَ بِهَا » فيقال : إِنَّ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مَجْرَدَ الْبُلُوغِ تِسْعَ سَنِينَ غَيْرُ كَافٍ لِبُلُوغِ سَنِّ التَّكْلِيفِ ، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ شَرْطِ الزَّوْاجِ وَالِدُخُولِ بِهَا .

فإن استظهرنا أَنَّ هَذَا الْقَيْدَ إِمَّا كَانَ قَيْدًا فِي نَفُوذِ التَّصَرُّفِ الْمَالِيِّ - وَمِنْ الْوَاضِحِ عَدَمُ تَأْثِيرِ ذَلِكَ فِي رَشْدِهَا وَتَطْبِيقِ الْأَحْكَامِ التَّكْلِفِيَّةِ - فَقَدْ انْتَهَى الْإِشْكَالُ . وَهَذَا الِاسْتِظْهَارُ عِنْدَنَا صَحِيحٌ .

وإن قلنا بالإجمال فأيضاً انتهى الإشكال ؛ لكفاية ما مضى من الروايتين الأوليين .

ولو قلنا بالظهور في الخلاف ومعارضة ذلك للروايتين الأوليين فيكفيينا ضعف سند هذا الحديث بعبد العزيز العبدي الذي شهد النجاشي بضعفه .

بقي الكلام في روايتين :

الرواية الأولى : رواية السبع التي مضى ذكرنا لها ضمن روايات بلوغ الذكر عن الحسن بن راشد عن الإمام العسكري عليه السلام : « إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَمَانِي سَنِينَ فَجَائِزَ أَمْرِهِ فِي مَالِهِ وَقَدْ وَجِبَ عَلَيْهِ الْفَرَائِضُ وَالْحُدُودُ ، وَإِذَا تَمَّتْ لِلْجَارِيَةِ سَبْعَ سَنِينَ فَكَذَلِكَ » (٣٥) .

وهذه الرواية مطروحة ؛ إذ لا أظنّ قارئاً بمضمونها فيما أن تؤوّل تأويلاً أو تُطرح على أنها ساقطة - كما مضى - سنداً بعبد العزيز العبديّ الذي شهد النجاشيّ بتضعيفه .

الرواية الثانية : ما مضى ضمن روايات بلوغ الذكور من موثقة عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة ؟ فقال : « إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة ، فإن احتمل قبل ذلك فقد جبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم ، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم » (٣٦) .

ولا شكّ في ترجيح روايات التاسعة على هذه الرواية ؛ لأنّ بلوغها بالتسع هو الذي استقرّ عليه المذهب ؛ فإن حُملت قاعدة « خذ بما اشتهر بين أصحابك » على الشهرة الفتوائية فالأمر واضح ، وإن حُملت القاعدة على الشهرة الروائية فاستكشاف الشهرة الروائية هنا عن طريق المسلّمية الفتوائية أوضح منه في سنّ بلوغ الذكور ؛ لأنّ استقرار المذهب على الأمر من أوّل عهد الغيبة الكبرى لا أظنّ فيه إشكالاً .

والترجيح بالقرآن الكريم أيضاً ثابت كما مضى لو قلنا بأنّ الجمع المكسر في قوله تعالى : ﴿ وَابْتُلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ... ﴾ (٣٧) يشمل الذكور والإناث ، فإنّه عندئذٍ نضمّ الآية المباركة إلى الوضوح الفقهيّ القائل بجواز النكاح بالبنات البالغة تسع سنين من العمر ، ويثبت بذلك دلالة القرآن على الخروج من اليتيم في هذا السنّ .

على أنّ إعراض الأصحاب شبه القاطبة عن الإفتاء بسنّ الثلاث عشرة في البنات قد أسقط الوثوق بهذه الموثقة ، فلم يبق أساس لحجّيتها .

الهوامش

- (١) نُنَبِّه على أَنَّ هذه الدراسة في الأصل هي جزء من مجموعة بحوث كتبها سماحة السيد الأستاذ دام ظلته شرحاً لكتاب المكاسب للشيخ الأنصاري رحمته الله.
- (٢) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب (المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم)، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط ١ / ١٣٨٠ هـ - ش، ٣ : ٢٧٥.
- (٣) النساء : ٦.
- (٤) الزمر : ٧٣ - ٧٤.
- (٥) التوبة : ١١٨.
- (٦) أقول : وعلى هذين الاحتمالين الأخيرين لا يُمكن أن تكون (إذا) ظرفاً بحتاً ؛ لأنَّ الحكمة المعلَّل بها الحكم وكذا الجملة المبتدأ بها يجب أن تكون جملة تامّة .
- (٧) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ١ : ٤٣، ب ٤ من مقدّمة العبادات، ح ٢.
- (٨) النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٥ / ١٤١٦ م : ٢٤٤، رقم (٦٤١) .
- (٩) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٩ : ٣٦٦، ب ٤٥ من الوصايا، ح ١.
- (١٠) المصدر السابق، ٢٠ : ٢٧٨ - ٢٧٩، ب ٦ من عقد النكاح وأولياء العقد، ح ٩.
- (١١) المصدر السابق، ٢٨ : ٢٠، ب ٦ من مقدّمات الحدود وأحكامها العامّة، ح ١.
- (١٢) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط ٥ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م، ٢١ : ١١١ - ١١٢، في ترجمة (يزيد أبو خالد الكناسي)، رقم تسلسل الأسماء : (١٣٦٦١) .
- (١٣) أقول : إنَّ قرائن السيّد الخوئي رحمته الله على اتّحاد يزيد أبي خالد الكناسي مع يزيد أبي

خالد القمّاط أقوى من التشكيك الذي ذكره أخيراً على أساس ذكر البرقي لهما في أصحاب الامام الصادق عليه السلام، فالأقوى صحّة سند الحديث .

(١٤) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ،

٦ : ١٢٤، كتاب الطلاق، ب طلاق الصبيان، ح ٤ . ومثلها صحيحة جميل بن دراج عن أحدهما الواردة في الوسائل [الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٩ : ٢١٢، ب ١٥ من الوقوف والصدقات، ح ٢] . وفي التهذيب : « جميل بن دراج عن محمّد بن مسلم » [الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩ : ١٨٢، من الوصايا، ح ٧٣٣]، ولا يُؤثّر فرض وساطة محمّد بن مسلم وعدمه : لآثّة ثقة .

(١٥) أنظر : الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٩ : ٢١١، ب ١٥ من الوقوف

والصدقات، و ١٩ : ٣٦٠، ب ٤٤ من الوصايا، و ٢٢ : ٧٧، ب ٣٢ من الطلاق، و ٢٣ : ٩١، ب ٥٦ من العتق .

(١٦) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢ : ٢٧٨، ب ٦ من عقد النكاح

وأولياء العقد، ح ٩ .

(١٧) المصدر السابق، ١ : ٤٣، ب ٤ من مقدّمة العبادات، ح ٢ .

(١٨) النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي، رجال النجاشي : ٢٤٤، رقم (٦٤١) .

(١٩) الأحقاف : ١٥ .

(٢٠) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩ : ١٨٢، باب وصية الصبيّ والمحجور

عليه، ح ٦ (التسلسل العامّ : ٧٣١) . وانظر : الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٩ : ٣٦٣، ب ٤٤ من الوصايا، ح ٨ .

(٢١) أنظر : الحائري، كاظم، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي - قم،

ط ١ / ١٤١٥ هـ : ٥٨ - ٦٠ .

(٢٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١ : ٤٥، ب ٤ من مقدّمة العبادات،

ح ١٢ .

(٢٣) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩ : ١٨٤، من الوصايا، ح ٧٤١ . الكليني،

محمّد بن يعقوب، الكافي، ٧ : ٦٨ - ٦٩، باب (الوصيّ يُدرك أيتامه)، ح ٦ .

- (٢٤) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢ : ٢٧٨ ، ب ٦ من عقد النكاح وأولياء العقد ، ح ٩ .
- (٢٥) النساء : ٦ .
- (٢٦) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٩ : ٢١٢ ، ب ١٥ من الوقوف والصدقات ، ح ٤ .
- (٢٧) النساء : ٦ .
- (٢٨) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٦ / ١٣٩٤ هـ ، ٢٦ : ٣٨ - ٣٩ .
- (٢٩) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٠ : ٢٧٨ ، ب ٦ من عقد النكاح وأولياء العقد ، ح ٩ .
- (٣٠) المصدر السابق ، ٢٨ : ٢٠ ، ب ٦ من مقدّمات الحدود ، ح ١ . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٧ : ١٩٨ ، ح ٢ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١٠ : ٣٨ ، ح ١٣٣ .
- (٣١) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٩ : ٣٦٥ ، ب ٤٤ من الوصايا ، ح ١٢ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٩ : ١٨٤ ، ح ٧٤١ .
- (٣٢) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٧ : ٦٨ - ٦٩ ، باب الوصي يدرك أيتامه ، ح ٦ .
- (٣٣) في الوسائل لفظ (عن حمران) ساقط . [أنظر : ١٧ : ٣٦٠ ، ح ١] وثابتة في [١ : ٤٣ ، ح ٢ ، وكذلك في ١٨ : ٤١٠ - ٤١١ ، ح ١] . وهذا هو الموجود في المصدر أعني [الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٧ : ١٩٧ ، ح ١] .
- (٣٤) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١ : ٤٣ ، ب ٤ من مقدّمة العبادات ، ح ٢ . و ١٧ : ٣٦٠ ، ب ١٤ من عقد البيع وشروطه ، ح ١ . و ١٨ : ٤١٠ - ٤١١ ، ب ٢ من الحجر ، ح ١ .
- (٣٥) المصدر السابق ، ١٩ : ٢١٢ ، ب ١٥ من الوقوف والصدقات ، ح ٤ .
- (٣٦) - المصدر السابق ، ١ : ٤٥ ، ب ٤ من مقدّمة العبادات ، ح ١٢ .
- (٣٧) النساء : ٦ .

حرمان الزوجة من إرث العقار

□ آية الله الشيخ لطف الله الصافي

لقد عقد هذا البحث في مقامين : الأول : فيما تُحرم منه الزوجة وهو خصوص أراضي الدور والمساكن عيناً وقيمة ومن عين الآلات وأبنية الدور دون قيمتها . . الثاني : في معرفة الزوجة الممنوعة وهي ذات الولد خاصة . .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وارث السموات والأرضين . والصلاة والسلام على نبينا وسيّدنا أبي القاسم محمّد وآله الطاهرين .

المقدّمة :

وبعد ، فإن علم الفرائض والمواريث ^(١) من أهمّ العلوم الشرعية التي لا يقوم الاجتماع الإسلامي إلا على بحثه ودراسته والعمل بنظامه ، ولا يرفع الخصومات الحادثة في المواريث إلا بالرجوع إليه .

وقد تجلّى فيه روح العدل الإسلامي ، وسماحة شريعة القرآن ، وعنايتها بما لم يكن مورداً للاعتناء قبل ظهور هذا الدين الحنيف ^(٢) ، وكفى في فضل هذا

العلم ما روي عن النبي ﷺ : « تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوا النَّاسَ ، فَإِنَّهَا نَصَفَ الْعِلْمَ ، وَهُوَ يَنْسَى ، وَهُوَ أَوَّلُ شَيْءٍ يَنْتَزِعُ مِنْ أُمَّتِي » (٣) . وفي حديث آخر عن عبدالله بن مسعود عنه ﷺ : « تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوا النَّاسَ ، فَإِنِّي أَمْرِي مَقْبُوضٌ ، وَسَيَقْبُضُ [= سَيَنْقُصُ] الْعِلْمَ ، وَتَظْهَرُ الْفِتَنُ حَتَّى يَخْتَلِفَ الرِّجَالُ فِي فَرِيضَةٍ ، وَلَا يَجِدَانِ مِنْ يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا » (٤) .

وقد اهتمَّ المسلمون سيَّما الشيعة بهذا العلم ، وتعليمه وتعلُّمه ، وبرع بينهم رجال أفذاذ في علم الفرائض .

كما قد أفرد فيه جمع كثير من الأصحاب والمحدثين والفقهاء كتباً قيَّمة ، وتكلَّموا في مسائله وفروعه فنقَّحوها تنقيحاً جيِّداً .

وممَّن صنف فيه من قدماء الشيعة جمع من الشيوخ وكبار صحابة الأئمة عليهم السلام ومعاصريهم كالْحَسَنِ بْنِ سَعِيدِ الْأَهْوَازِيِّ ، وَعَمَرَ بْنَ أُذَيْنَةَ ، وَيُونُسَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، وَصَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى ، وَالْحَسَنَ بْنَ مُحَبُّوبِ السَّرَادِ ، وَالْحَسَنَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ سَمَاعَةَ ، وَالْفَضْلَ بْنَ شَاذَانَ مؤلف كتاب الفرائض الكبير والفرائض الأوسط والفرائض الصغير ، وَمَعَاوِيَةَ بْنَ حَكِيمٍ ، وَمُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ بْنَ يَحْيَى الْأَشْعَرِيِّ الْقَمِّيَّ ، وَعَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابُوِيهِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ عُلَمَائِنَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ إِلَى هَذَا الْعَصْرِ . فَقَدْ أَدَّوْا حَقَّ الْبَحْثِ وَالدراسة فِي هَذَا الْعِلْمِ بِحَيْثُ لَيْسَ مَغَالِيًا مَنْ ادَّعَى أَنَّ جُلَّ مَسَائِلِهِ صَارَ عِنْدَ فُقَهَائِنَا مِنَ الْوَاضِحَاتِ الَّتِي لَا يَحْتَاجُ اسْتِنْبَاطَهَا إِلَى إِتْعَابِ النَّفْسِ ، وَالْفَحْصِ وَالتَّبَتُّعِ الْكَثِيرِ .

ومع ذلك لم يبلغ البحث في بعض مسائله منتهاه ، ولم يرتفع الخلاف فيه . ومن هذه المسائل مسألة إرث الزوجة ، فقد اختلفت فيها فتاوى الفقهاء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ حَتَّى اسْتَقَرَّ رَأْيُ الْمَشْهُورِ مِنْ مُتَأَخَّرِي الْمَتَأَخَّرِينَ وَالْمُعَاصِرِينَ عَلَى حَرَمَانِهَا مِنَ الْأَرْضِ مطلقاً . إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا اسْتَقْرَبَ سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذُ الْمَرْجِعُ الدِّينِي الْأَعْلَى وَالْعَلَامَةُ

الأكبر فقيه العلم والإسلام الإمام البروجردي - جزاه الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء - اختصاص الحرمان بأراضي الدور والمساكن ، بل أفتى به إذا لم يتصلح الورثة مع الزوجة ، دخلت المسألة في دور جديد ، وقامت معركة البحث فيها بين العلماء .

وإنّي وإن لم أكن أهلاً لهذا المضمار إلا أنّه لمّا رأيت رغبة بعض الفضلاء لاستنساخ ما كتبتّه في ذلك سالفاً نزلت عند رغبته ، وكتبت هذه الرسالة بعد مُراجعة ما كتبتّه مُختصراً في عصر سيّدنا الأستاذ البروجرديّ تَكْتُبُ ، وأسأل الله تبارك وتعالى أن يجعله في صحيفة حسناتي ويغفر لي ولأساتذتي ولوالدي ، إنّه غفور شكور (٥) .

موقف أهل السنّة في المسألة :

إعلم أنّه لا خلاف بين غير الإمامية من المسلمين في أنّ الزوجة ترث من زوجها من جميع أمواله من أرض الدور والمساكن والضياع ومن الأشجار والأبنية والثياب وغيرها من غير استثناء شيء منها ، وإنّما ترثه من عين ما تركه .

وحجّتهم في ذلك قوله تعالى في توريث الأزواج : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾ (٦) .

ووجه الاستدلال والاحتجاج بها أَنَّ الاسم الموصول موضوع لإيجاد الإشارة ، وبهذا امتازت الـ(ما) الموصولة عن الموصوفة ^(٧) ، فإذا كان في البين شيء معهود تكون الإشارة راجعة إليه ، والمشار إليه يكون هذا الشيء المعهود ، وإلا فالموصول يشمل جميع ما يمكن أن يشار إليه ؛ لأنَّ القول باختصاص الإشارة ببعض دون بعض ترجيح بلا مُرَجِّح .

فعلى هذا يكون مفاد الآية الكريمة عموم إرث الزوجة من أعيان جميع التركة ، ولا فرق في ذلك بين إرث الزوج من تركة الزوجة وإرثها من تركته .

فكما أَنَّ الموصول في قوله سبحانه : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفَ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ﴾ استعمل في الإشارة إلى جميع تركة الزوجة في قوله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ﴾ أيضاً مستعمل في الإشارة إلى جميع تركة الزوج وأمواله .

ولا ريب في صحة هذا الاستظهار مع قطع النظر عن تخصيص عموم الآية بالروايات ، وإجماع أئمة أهل البيت عليهم السلام . فأخذ الجمهور به لأنَّهم تركوا العمل بروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام والاحتجاج بأقوالهم وفتاويهم مع أَنَّ الرجوع إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام في العلوم الدينية والمعارف الإسلامية واجب على المسلمين بمقتضى حديث الثقلين ^(٨) المعروف المتواتر ، وغيرها من الأحاديث المعتبرة كأحاديث الأمان ^(٩) وأحاديث السفينة ^(١٠) ، فلا يجوز العمل بعموم الكتاب والسنة بدون الفحص عمّا ورد في تخصيص العمومات في أحاديث الشيعة وروايات ائمتهم عليهم السلام .

والحاصل : إنَّ فتوى أهل السنة وأخذهم بعموم الآية ليس لأنَّهم لا يخصصون عموم الكتاب بأخبار الآحاد ، فإنَّ مذهبهم استقرَّ على تخصيص الكتاب بخبر الواحد ^(١١) ، بل أخذوا بالعموم بدعوى عدم إثبات المخصّص عندهم على ما استقرَّ عليه بناء مذهبهم من عدم الرجوع إلى روايات أعدال الكتاب عليهم السلام .

فلا يرد علينا منهم اعتراض بأنكم قد تركتم الأخذ بالروايات المخصصة وأخذتم بالكتاب فحسب ، فإن ذلك - أي إذا كان الكتاب عاماً والحديث خاصاً - مذهب الفريقين ، فالنزاع بيننا وبينهم يرجع إلى الصغرى ، وإثبات خبر الواحد المخصص لعموم الكتاب وعدمه (١٢) .

موقف الإمامية في المسألة :

أما مذهب أصحابنا الإمامية في المسألة فلا خلاف بينهم في حرمان الزوجة في الجملة عن بعض ما ترك زوجها ، ولم يسمع نسبة خلاف إلى واحد منهم إلا إلى ابن الجنيد (١٣) ، وسيأتي ما فيها .

وقد عُدّ ذلك من متفردات الإمامية ، ومستندهم في ذلك روايات كثيرة مخرجة عن طرقيهم الدالة على حرمانها عن بعض ما ترك زوجها المخصصة لعموم الآية الكريمة .

نعم ، إنهم اختلفوا بعد الاتفاق على ذلك في موضعين :

الأول : فيما تحرم منه الزوجة . والثاني : في الزوجة الممنوعة .

المقام الأول : فيما تحرم منه الزوجة

أما الكلام في الموضع الأول ففيه أقوال :

القول الأول : حرمان الزوجة من عين الرباع خاصة لا من قيمته ، وهو مختار السيد المرتضى رحمه الله (١٤) .

القول الثاني : حرمانها من الأرض عيناً وقيمة خالية كانت أم مشغولة وسواء كانت من أراضي الدور والمساكن أم غيرها من الأراضي ، وحرمانها من أعيان ما يكون كالأبواب والخشب ، ومن عين الأبنية دون قيمة هذه المذكورات .

وهذا مختار الشيخ ^(١٥) ، ونسب إلى القاضي وابن حمزة والحلي والمحقق في الشرائع والعلامة والفخر والشهيد في الدروس واللمعة وغيرهم ^(١٦) ، وهو المشهور ، بل ادّعى عليه الإجماع ^(١٧) .

القول الثالث : حرمانها من أراضي الدور والمساكن خاصة عيناً وقيمة دون أراضي غيرها من القرى والمزارع وغيرها ، وحرمانها من عين الآلات والأبنية من الدور والمساكن دون قيمتها .

وهو مختار المحقق في النافع ^(١٨) وهو كتابه المصنّف بعد الشرائع ، ومختار المفيد ^(١٩) وأبي عبدالله العجلي ^(٢٠) واليوسفي ^(٢١) والفاضل المقداد ^(٢٢) ، ومال إليه في المجمع ^(٢٣) واستجوده في الكفاية ^(٢٤) . ومال إليه سيّدنا الأستاذ الفقيه الأكبر السيّد البروجردي (أعلى الله في الخلد مقامه) بل كان يفتي بذلك إذا لم يتصالح سائر الورثة مع الزوجة ^{(٢٥) (٢٦)} .

وليُعلم أنّ الخلاف في المسألة كلّه راجع إلى القول الثاني والثالث ، وأمّا قول الإسكافي بعدم الحرمان مطلقاً فلا إشكال في فساده بحسب القواعد ، وليس فيما بأيدينا من الكتب كتاب استدلالٍ منه ، بل لم يكن عند العلامة تَنَكُّرُ أيضاً على ما أفاده سيّدنا الأستاذ تَنَكُّرُ حتّى يعلم منه وجه ما ذهب إليه . وكيف كان فلا ريب في بطلان ما ذهب إليه .

وأما مختار السيّد البروجردي رضوان الله عليه - وهو القول الأوّل - فوجهه : إن كان الجمع بين الكتاب والأخبار والأخذ بكليهما فلا شاهد لهذا الجمع ، ولا يصار إليه من غير شاهد .

وإن كان وجهه أنّ المعتمد في الحرمان هو الإجماع ، والقدر المتيقّن منه هو حرمانها من عين الرباع فقط فيبقى غيرها والقيمة تحت عموم الآية الكريمة .

ففيه : أَنَّ الإجماع قائم على حرمانها من أرض الرباع عيناً وقيمة ، فكيف يقال : إِنَّ القدر المتيقن منه حرمانها من عين الرباع فقط ؟ ! هذا مع أَنَّ بعضهم ادعى تواتر الأخبار ، ولو لم نقل به فلا ريب في استقاضتها ، وعدم إمكان رفع اليد عن مثل هذه الأخبار ولو قلنا بعدم حجّية خبر الواحد . وكيف كان يدور الأمر بين القول الثاني والثالث .

ولا يخفى أَنَّ القول الثالث - وهو الحرمان من أراضي الدور والمساكن خاصة عيناً وقيمة ، وحرمانها من عين الآلات والأبنية من الدور والمساكن دون قيمتها - متفق عليه ؛ لأنّه خاصّ بالنسبة إلى القول الثاني الذي هو مختار الشيخ وغيره .

فالاخلاف في المسألة يرجع إلى حرمانها من أراضي غير الدور والمساكن عيناً وقيمة وعدمه ، ويتفرّع على ذلك الخلاف ، الخلاف في حرمانها من عين الآلات والأبنية من غير الدور والمساكن دون قيمتها ، فعلى القول الثالث لا تحرم منها عيناً وقيمة ، وعلى القول الثاني تحرم من عينها دون قيمتها .

فالذي ينبغي أن يكون محلاً للكلام ومورداً للنقض والإبرام هو حرمان الزوجة من أراضي غير الدور والمساكن عيناً وقيمة وعدمه .

ولا ريب أَنَّ مقتضى القاعدة - وهي عموم قوله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ ... فَلَهُنَّ الثُّمْنُ ﴾ (٢٧) - : هو عدم الحرمان ، فلا تُرفع اليد عنه إلا إذا ثبت المخصّص ، وما شكّ في تخصيصه يبقى على العموم ، فالواجب علينا مراجعة الأخبار لعلنا نظفر بما يخصّص عموم الكتاب .

البحث في روايات المسألة :

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم أَنَّ الروايات المأثورة في مسألتنا هذه كلّها مروية عن الصادقين (٢٨) إلا مكاتبة محمد بن سنان فإنّه كتب إلى مولانا الرضا ع

فأجابه بما رواه (٢٩)، وقال بعضهم - على ما أفاد سيّدنا الأستاذ تَنْزُّلُ - أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ سنانٍ زعم أَنَّ الرضا عليه السلام أجابه هكذا، وإلا رواية عبد الملك عن أبي جعفر عليه السلام عن كتاب علي عليه السلام وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (٣٠).

ولتحقيق الحقّ وإيضاحه ينبغي ذكر الروايات والنظر في مقدار دلالتها، وأنّه هل يستفاد منها الحكم بالحرمان عن غير أراضي الدور والمساكن أيضاً عيناً وقيمة حتّى يخصّص بها عموم الكتاب أم لا ؟

فنقول : إنّ الروايات الواردة في المسألة على طائفتين :

الطائفة الأولى : ما لا يستفاد منه عموم إمّا لأنّه خاصّ، أو لأنّه ساكت عن حكم غير أراضي الدور أو مجمل .

كرواية علاء عن محمد بن مسلم قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « ترث المرأة الطوب ، ولا ترث من الرباع (٣١) شيئاً » قال : قلت : كيف ترث من الفرع ولا ترث من الرباع شيئاً ؟ فقال : « ليس لها منه نسب ترث به ، وإنّما هي دخيل عليهم فترث من الفرع ، ولا ترث من الأصل ، ولا يدخل عليهم داخل بسببها » (٣٢).

وهذا الحديث خاصّ بالرباع ، وفي متنه نحو اضطراب ؛ لأنّ الرباع الدور والمنازل بأعيانها ، والمراد من الطوب إنّ كان طوب الدار فلا يستقيم الجمع بينه وبين قوله : « ولا ترث من الرباع شيئاً » ، وإن كان غير طوب الدار فلا يخلو عن الدلالة على عدم إرثها من البناء أيضاً عيناً وقيمة ، فيجب تخصيصه بما دلّ على إرثها عن قيمة البناء .

ومثل خبر جميل عن زرارة ، ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « لا ترث النساء من عقار (٣٣) الأرض شيئاً (٣٤) » ؛ فإنّ قوله عليه السلام : « من عقار الأرض شيئاً » مجمل ؛ لاحتمال أن يكون الإضافة بتقدير (من) كإضافة الخاتم إلى الفضّة

في قولنا هذا خاتم فصة ، ولاحتمال أن تكون الإضافة بتقدير (في) ، فعلى الاحتمال الأول يشمل الحكم جميع الأراضي ، وأمّا على الاحتمال الثاني فلا .

ويظهر من بعض اللغويين كالراغب في مفردات القرآن : أنَّ العقر يقال على كل شيء له أصل ، فالعقر بمنزلة الفرع ، فلا يقال في الأرض الخالية : عقر ، ولكن يقال : عقر الدار ، وعقر الحوض ، وعقر الروضة ، وعقر البستان فلو كانت الإضافة بتقدير (من) أيضاً لا يدلّ الخبر إلا على أنَّها لا تراث من عقار الأرض ، أي من الأرض التي هي أصل للبناء والشجر ، وغيرهما .

فعلى كلا الاحتمالين لا يدلّ هذا الخبر على إرثها من مطلق الأراضي لو لم نقل بدلالة مفهومه على عدم حرمانها من غير أراضي الدور والمساكن .

وكرواية حمّاد عن زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا تراث النساء من عقار الدور شيئاً ، لكن يقوّم البناء والطوب ، وتعطى ثمنها أو ربعها » قال : « وإنّما ذلك لئلا يتزوّجن فيفسدن على أهل المواريث مواريثهم » (٣٥) .

واختصاص دلالة هذا الحديث بحرمانها عن خصوص أراضي الدور غني عن البيان .

ومثل حديث يزيد الصائغ قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « إنّ النساء لا يرثن من رباغ الأرض شيئاً ، ولكن لهنّ قيمة الطوب والخشب » قال : فقلت له : إنّ الناس لا يأخذون بهذا فقال : « إذا وليناهم ضربناهم بالسوط ، فإن انتهوا ، وإلا ضربناهم بالسيف عليه » (٣٦) . وعدم دلالة هذا الحديث أيضاً إلا على حرمانها من عين الرباغ لا يحتاج إلى البيان .

بل يمكن دعوى دلالة حديث حمّاد على عدم حرمانها عن غير أراضي الرباغ ؛ لأنّ الظاهر منهما أنّ الإمام عليه السلام كان في مقام بيان جميع ما تحرم منه الزوجة ، ولم يذكر غير عقار الدور ورباغ الأرض شيئاً ، وأنّ لها

قيمة الطوب والبناء والخشب ، فيفهم من ذلك قصر الحرمان على أراضي الدور والمساكن .

وأما حديث يزيد الصائغ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن النساء هل يرثن من الأرض ؟ فقال : « لا ، ولكن يرثن قيمة البناء » . قال : قلت : إنَّ الناس لا يرضون بذا قال : « إذا ولينا فلم يرضوا ضربناهم بالسوط ، فإن لم يستقيموا ضربناهم بالسيف » (٣٧) .

فالظاهر أنَّه وحديثه السابق واحد ، وسقط منه كلمة « رباع » وقد وقع هو أو بعض الرواة في الاشتباه في الإمام الذي رفع السند إليه ، ونظائره ليس بنادر في كتب الحديث ، مضافاً إلى إمكان أن يكون الألف واللام في « الأرض » للعهد بدليل قوله : « ولكن يرثن قيمة البناء » .

ومثل خبر حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إنَّما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا يتزوَّجن فيدخل عليهم - يعني أهل المواريث - من يفسد مواريثهم » (٣٨) .

وهذا الخبر وإن كان لا يخلو عن الدلالة على حرمانها في الجملة إلا أنَّه لا يدلّ على حرمانها من أراضي غير الدور والمساكن ، والقدر المتيقن منه هو الحرمان من أراضي الدور والمساكن .

هذا ، ويُحتمل قوياً اتحاد خبر حماد هذا مع حديثه الآخر عن زرارة ومحمّد ابن مسلم ، وإنَّما ترك ذكر اسم زرارة ومحمّد بن مسلم في هذا الحديث من جهة قطعه بقول الإمام عليه السلام ، فيكون هذا كسابقه ممّا دلّ على حرمانها عن خصوص أراضي الدور .

ويمكن أن يكون من هذه الطائفة حديث ميسر ببيع الزطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن النساء ما لهنّ من الميراث ؟ قال : « لهنّ قيمة الطوب والبناء

والخشب والقصب ، فأما الأرض والعقارات فلا ميراث لهنّ فيه » ، قال : قلت : فالبينات (فالثياب خ ل) ؟ قال : « البينات (الثياب خ ل) لهنّ نصيبهنّ منه » ، قال : قلت : كيف صار ذا ، ولهذه الثمن ، ولهذا الربع مسمّى ؟ قال : « لأنّ المرأة ليس لها نسب ترث به ، وإنّما هي دخيل عليهم ، إنّما صار هذا كذا لئلا تتزوج المرأة فيجاء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم » (٢٨) .

فإنّه يمكن دعوى إجماله ، لاحتمال أن يكون الألف واللام في « الأرض والعقارات » للعهد ، وهذا احتمال ليس ببعيد سيما بعد ما نرى من ذكر خصوص عقار الدور وأرضها في بعض الروايات ، وقد مرّ أنّ العقار على ما يستفاد من كلام بعض أهل اللغة يقال على كلّ شيء له أصل ، فلا يشمل الأرض الخالية عن البناء والشجر ونحوهما .

ولو سلّمنا ظهوره في العموم وشموله لجميع الأراضي فبالفهم الذي استظهرناه من رواية يزيد الصائغ عن أبي جعفر عليه السلام ورواية زرارة ومحمّد بن مسلم نخصّص عمومه في أراضي غير الدور والمسكن .

الطائفة الثانية : ما يمكن استفادة العموم منه مع قطع النظر عن غيره ، ولكن لاحتمال اتّحاده مع غيره ممّا لا يستفاد منه ذلك إن لم نقل باستفادة خلافه يسقط الاستدلال به ، خصوصاً إذا كان احتمال أن يكون ما يستفاد منه العموم من النقل بالمعنى لما لا يستفاد منه ذلك مقبولاً عند العقلاء وأهل العرف .

لا يقال : إنّ احتمال اتحاد ما يستفاد منه العموم مع ما لا يستفاد منه أو يستفاد منه الخصوص غير مقبول عند العرف والعقلاء ، بل يجب الحكم بتعدد الحديث ، ولو فتحنا هذا الباب في الأحاديث لسقط أكثرها عن الحجّة .

فإنّه يقال : قد تقوم في بعض الموارد قرائن تدلّ على اتّحاد الحديث وعدم صدوره مكرراً بحيث يحصل بها اليقين أو الاطمئنان أو الظنّ للناقد البصير العارف

بأحوال الأحاديث وأسنادها ومتونها ، فلا يحرز بمجرد تكرّر نقل بعض الأحاديث تكرّر صدوره عن الإمام عليه السلام ، ولو شككنا في ذلك ليس في البين أصلاً يدفعه .
 فإذا أخبر زرارة أو غيره من الشيوخ أحد تلاميذه بحديث في إرث الزوجة مثلاً ، وأخبر تلميذه الآخر أيضاً ، وهكذا أخبر سائر تلاميذه به لا يستلزم ذلك تعدّد المخبر به ، وأنّ ما ذكره الشيخ لبعض تلاميذه غير ما ذكره لتلميذه الآخر ، وإلا فيصير عدد الأحاديث بتكرّر الوسائط وتعدّد التلاميذ في كلّ طبقة خارجاً عن حدّ الإحصاء .

إن قلت : فمن أين جاء اختلاف المضمون ؟

قلت : اختلاف المضمون إنّما جاء من جهة النقل بالمعنى واختلاف التعابير ، والاتّكال على وضوح المعنى عند المخاطب وعطف كلمة بكلمة في مقام التفسير ، وكون الناقل في مقام التفصيل أو الإجمال ، والاختصار والاحتياج إلى نقل بعض الحديث وعدم الحاجة إلى نقل تمامه ، ودخالة فهم الناقلين ، وغير ذلك .

فهذا خبر يزيد الصائغ روه تارة عن محمّد بن عيسى عن يحيى الحلبي عن شعيب عنه ، وتارة عن محمّد بن أبي عبدالله عن معاوية بن حكيم عن عليّ بن الحسن بن رباط عن مثنى عنه ، ومثني يشهد بأنّهما حديث واحد ، ومع ذلك يقول في ما خرّجوه عن محمّد بن عيسى : سألت عن النساء هل يرثن من الأرض ؟ فقال : « لا ، ولكن يرثن قيمة البناء » . ويقول فيما أخرجه عن محمّد بن أبي عبدالله : « أنّ النساء لا يرثن من رباع الأرض شيئاً » . فلو كنا والحديث الأوّل نعتمد عليه ونستظهر من قول السائل : « هل يرثن من الأرض » العموم بسبب ترك الاستفصال في مقام الجواب ، ولكن مع ملاحظة الحديث الثاني يضعف هذا الاستظهار ويسقط عن درجة الاحتجاج به ، ويقوى في النظر إسقاط كلمة مثل : الرباع أو العقار أو كون الألف واللام في الأرض للعهد ؛ ولذا ترك الإمام الاستفصال ، فلا يجوز الاعتماد على مثله في تخصيص عموم الكتاب .

وكذا إذا رأينا أنهم خرّجوا عن زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام :

« لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً » ^(٤٠) ، واستظهرنا منه الحكم بحرمانها عن أرض الدور ثم رأينا ما خرّجوا عنهما بطريق آخر عن أبي جعفر عليه السلام قال : « النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً » لا يجوز الاتكال على الحديث الثاني ؛ لاحتمال أن يكون هذا عين الحديث الأوّل ، ويكون المراد من الأرض أرض الدور ، وأن يكون قوله : « ولا من العقار شيئاً » ^(٤١) من العطف بالتفسير .

والحاصل : إنّ الملاك كلّ الملاك في إعمال قواعد باب التعارض أو العموم والخصوص والمطلق والمقيّد وحمل الظاهر على الأظهر إنّما هو تعدّد الحديث والمخبر به ، وهكذا ملاحظة بعض الأصول العقلانية الأخر مثل أصالة عدم النقيصة وأصالة عدم الزيادة وتقدّمها على أصالة عدم النقيصة مطلقاً أو في الجملة ، كما هو المختار إنّما يصحّ إذا كان الناقل في مقام نقل عين ألفاظ المروي عنه ، وأمّا إذا لم يكن في هذا المقام وكان هناك قرائن على عدم اعتماده على نقل عين اللفظ فحجّة هذه الأصول غير معلومة .

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم : أنّ في أخبار الباب ما يحتمل اتّحاده مع غيره بحيث لا يمكن الاعتماد عليه مع عدم ملاحظة هذا الغير ، وهذا كروايتي يزيد الصائغ ، وقد ذكرنا الوجه في احتمال اتّحادهما .

ومثل رواية عليّ بن رئاب عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : « أنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً ، وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت ممّا ترك ، وتقوّم النقض والقصب فتعطى حقّها منه » ^(٤٢) .

ورواية أخرى عنه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : « أنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً ، وترث من المال والرقيق

والثياب ومتاع البيت ممّا ترك ، ويقوم النقض والجذوع والقصب فتعطى حقّها منه ؟ (٤٣) . وروى هذا الحديث أبو محمّد الهمداني عن طربال بن رجاء عن أبي جعفر عليه السلام ، وهذا مضافاً إلى أنّ طربال رجل مجهول لا يعتمد على حديثه لا يضرّ باتّحاد الحديث مع ما رواه زرارة .

ورواية محمّد بن حمران عن زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً » (٤٤) .

وروايته الأخرى عنهما عن أبي جعفر عليه السلام : « إنّ النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً إلا أن يكون أحدث بناء فيرثن ذلك البناء » (٤٥) .

ورواية بعض الفضلاء الخمسة عن أبي جعفر عليه السلام : « إنّ المرأة لا ترث من تركّة زوجها من ترّة دار أو أرض إلا أن يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها أو ثمنها » (٤٦) .

ورواية جميل عن زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً » (٤٧) .

والظاهر اتّحاد رواية جميل ومحمّد بن حمران عن زرارة ومحمّد بن مسلم ، لأنّ لهما كتاب حديث مشترك بينهما (٤٨) ، ولا يبعد أن يكون المروي عن أحدهما أو كليهما من هذا الكتاب .

ورواية موسى بن بكر الواسطي قال : قلت لزرارة : إنّ بكيراً حدّثني عن أبي جعفر عليه السلام « إنّ النساء لا ترث امرأة ممّا ترك زوجها من ترّة دار ولا أرض إلا أن يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطى نصيبها من قيمة البناء ، فأما التربة فلا تعطى شيئاً من الأرض ولا ترّة دار ؟ » قال زرارة : هذا لا شك فيه (٤٩) .

فهذه سبعة أحاديث يحتمل قوياً كونها حديثين ، بل حديثاً واحداً ؛ لإمكان تشرّف

زرارة ومحمد بن مسلم في مجلس واحد بشرف حضرة الإمام وسماعهما معاً هذا الحديث .

فعلى هذا الاحتمال لا يصح الاستناد بقوله ﷺ : « من القرى » في روايتي عليّ ابن رثاب في مقام الإفتاء بعموم الحرمان ، فإنّه يمكن أن يكون المراد من القرى المدن والمساكن التي تبنى لاجتماع الناس ومجاورة بعضهم مع بعض ، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون ذكر هذه الكلمة من اجتهادات بعض الرواة في فهم الحديث .

ولو صرفنا النظر عن ذلك وقلنا بدلالته على العموم يخصّص بمفهوم رواية يزيد الصائغ ورواية حمّاد عن زرارة ومحمد بن مسلم .

وقوله ﷺ في رواية الفضلاء : « من تربة دار أو أرض » ، وفي رواية موسى ابن بكر : « من تربة دار ولا أرض » ، فالظاهر أنّ قوله : « أو أرض » ، وقوله : « ولا أرض » ، من العطف بالتفسير ، ويجوز أن تكون الهمزة زائدة سهواً أو يكون التردد من الراوي ، واحتمال ذلك يكفي في سقوط الاستدلال به للعموم .

وروايتا محمد بن حمران ورواية جميل بعد احتمال وحدثها ، بل الاطمئنان بكونها واحدة لا يحتجّ بها إلا في القدر المتيقّن ، وهو الحرمان عن خصوص أراضي الدور ، ولا يعتمد على ذيل إحدى روايتي محمد بن حمران ؛ فإنّ احتمال كونها مع روايته الأخرى واحدة هنا أقوى ، فلا يبعد أن يكون قوله : « ولا من الضياع شيئاً » إلا أن يكون أحدث بناء فيرثن ذلك البناء » من النقل بالمعنى . فمن المحتمل قوياً كون الأصل ما في رواية جميل : « لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً » ، أو جملة أخرى ثمّ نقلها بعض الرواة بما فهم منه من المعنى فقال بعضهم : « النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً » ، وقال غيره : « إنّ النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً » ، ولمّا فهم العموم منه زاد عليه :

« إلا أن يكون أحدث بناء فيرثن ذلك البناء » .

وجملة القول في ذلك : عدم حصول الاطمئنان بصدور قوله : « ولا من الضياع شيئاً إلا ... الخ » عن الإمام . هذا مضافاً إلى جواز كون المراد من الضياع أيضاً المنازل والعقار .

ومما لا يثبت تعدّده بتعدّد تخريجه - لانتهاؤه إلى رجل واحد - حديث علاء عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٥٠) ، وحديث بعض الفضلاء الخمسة عنه عليه السلام ^(٥١) ، وحديث حماد عن زرارة ومحمد بن مسلم أيضاً عنه عليه السلام ^(٥٢) ، وحديثه الآخر عنه عليه السلام ^(٥٣) .

فهذه الأحاديث أيضاً عند التأمل ترجع إلى حديث واحد ، وإنما توهم تعدّدها لتكرّر نقلها ، وإن تردّدنا في ذلك فلا ريب في عدم إثبات تعدّدها بتكرّر نقلها ، وقد ظهر لك ممّا أسلفناه أنّ في مثل هذه الأحاديث يؤخذ بالقدر المتيقّن من الجميع ، وأمّا الزائد على ذلك فلا يحتجّ به لعدم حصول الاطمئنان بنقل ألفاظ الإمام عليه السلام وإمكان إخبار بعض الرواة عن الإمام أو بعض الوسائط بما فهم من كلامه ، وإمكان إرجاع نقل الجميع إلى هذا القدر المتيقّن . مضافاً إلى إمكان منع دلالة كلّ واحد منها أيضاً على عمومية الحرمان ، فتدبّر .

نعم ، إذا كان بعض طرق الحديث مشتملاً على معنى لم يذكر في غيره تلويحاً ولا تصريحاً ولا إجمالاً ولا تفصيلاً ولا يمكن إرجاعه إلى غيره يجب الأخذ به .

بقي الكلام في حديث عبد الملك بن أعين عن أحدهما ^١ قال : « ليس للنساء من الدور والعقار شيء » ^(٥٤) .

ووجه عدم ظهوره في عموم الحرمان يظهر من مراجعة ما ذكرناه في حديث جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم ، وفي حديث ميسر ببيع الزطي .

ويمكن أن يقال : إنّ حديث الحسين بن أبي مخلد عن عبد الملك الذي قال فيه :
دعا أبو جعفر عليه السلام بكتاب عليّ فجاء به جعفر مثل فخذ الرجل مطوياً فإذا فيه : « إنّ
النساء ليس لهنّ من عقار الرجل إذا توفي عنهنّ شيء » ، فقال أبو جعفر عليه السلام : « هذا
والله خطّ عليّ عليه السلام بيده وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله » ^(٥٥) أيضاً ينتهي إلى عبد الملك بن
أعين الراوي للحديث السابق ، فلو لم نقل باتّحادهما لإباء متنهما عن ذلك ، وإن كان
لا يخلو أيضاً عن وجه ، فالكلام في دلالاته هو الكلام في دلالة رواية جميل و ميسر
وغيرهما .

وأما مكاتبة محمّد بن سنان فقد خرّج الشيخ الصدوق في باب نواذر الميراث في
الفقيه قال : وكتب الرضا عليه السلام إلى محمّد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله : « علّة
المرأة أنّها لا ترث من العقارات شيئاً إلا قيمة الطوب والنقص ؛ لأنّ العقار لا يمكن
تغييره وقلبه ، والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه من العصمة ، ويجوز تغييرها
وتبديلها ، وليس الولد والوالد كذلك ؛ لأنّه لا يمكن التفصي منهما ، والمرأة يمكن
الاستبدال بها ، فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه فيما يجوز تبديله وتغييره إذا
أشبههما [إذا أشبهه خ ثل] وكان الثابت المقيم على حاله كمن كان مثله في الثبات
والقيام » ^(٥٦) .

فهي - مضافاً إلى أنّها مكاتبة ، وأنّ سيّدنا الأستاذ الأكبر رحمته الله قال : إنّ بعضهم
قال : إنّ محمّد بن سنان زعم أنّ الرضا عليه السلام أجابه هكذا - ضعيفة جداً من حيث
السند ؛ فإنّ في طريق الشيخ الصدوق إليه عليّ بن العباس ، وهو من الضعفاء ،
قال العلامة الحليّ رحمته الله : « رمي بالغلوّ ، وغمز عليه ضعيف جداً ، له تصنيف في
الممدوحين والمذمومين يدلّ على خبثه وتهالك مذهبه ، لا يلتفت إليه ، ولا يعبأ بما
رواه » ^(٥٧) .

وروى عليّ بن العباس هذه المكاتبة عن قاسم بن الربيع الصخّاف الكوفي ، وهو

أيضاً ضعيف ذكره العلامة في الضعفاء ، وقال : « قاسم بن الربيع الصحاف الكوفي ضعيف في حديثه غال في مذهبه ، لا التفات إليه ، ولا ارتفاع به » (٥٨) .

وأما الكلام في متنه فيظهر ممّا ذكرناه في ذيل غيره من الأخبار .

ومما يشهد على أنّ الحرمان مقصور بأراضي الدور والمساكن - مضافاً إلى ما قدّمناه - ذكر حكم البناء والطوب والخشب بعد ذكر حكم العقار والدور والأرض ، وكذا استثناء البناء والطوب والخشب ، فإنّ جعل الاستثناء منقطعاً خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بالقرينة ، فظهور الاستثناء في الاتصال ممّا يؤيد بعض ما قوّيناه في تحصيل مفاد الأحاديث .

ومن الروايات الواردة في مسألتنا رواية الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : « لا يرثن النساء من العقار شيئاً ، ولهنّ قيمة البناء والشجر والنخل » (٥٩) .

والخدشة في كون هذا الحديث غير بعض الأحاديث السابقة أيضاً بمكانٍ من الإمكان ؛ لجواز أن يكون في مجلس إملاء الحديث جماعة من الأصحاب ، وهذا قريب جداً سيّما في عصر الإمام الصادق عليه السلام الذي تجاوز عدد تلاميذه وأصحابه عن أربعة آلاف رجل ، فيجوز أن يخرج عنه في موضوع خاص حديثاً واحداً جميع هؤلاء الرجال .

ولو سلّمنا كون هذا الحديث حديثاً مستقلاً بنفسه وادّعينا أنّ الظاهر أنّ ما أخبر به الأحول غير ما أخبر به زرارة ومحمّد بن مسلم فدلالته على كون المراد من العقار مطلق الأراضي محلّ المناقشة ؛ فإنّ غاية ما يمكن الاستدلال عليه بهذا الخبر حرمانها عن أراضي الدور والمشغولة بالبناء والأشجار والنخيل ، وهذا أخصّ من مدعى الشيخ وأتباعه ، مضافاً إلى أنّ الشيخ لم يخرج في كتابيه ، والفتوى به مخالف للإجماع المركب .

إن قلت : ما المانع من أن يكون المراد من العقار مطلق الأرض ؟

قلت : لا مانع من ذلك لولا ظهور العقار في الأراضي المشغولة ، وأن الأصل في استعمال العقور والعقار استعمالهما في كل شيء له أصل كالدار ، وقد استعمل في خصوص الدار وفي القصر الذي يكون معتمداً لأهل القرية ، فلو لم يكن ظاهراً في خصوص الأراضي المشغولة هنا ، وخصوص أرض الدار في ما وقع مقابلاً للبناء والطوب والخشب ولم نقل بأن العقار اسم للأرض والبناء أو الأرض والشجر ليس ظاهراً في مطلق الأراضي أيضاً ، فحينئذ لا يجوز لنا إلا الأخذ بالقدر المتيقن من الأدلة ، وهو حرمانها من عين أراضي الدور والمساكن دون غيرها وحرمانها من عين البناء والآلات والطوب والخشب دون قيمتها ، فيجب الاقتصار به في تخصيص عموم الكتاب .

هذا ، وقد مرَّ أن مفهوم رواية يزيد الصائغ ورواية حماد عن زرارة ومحمد بن مسلم خاص بالنسبة إلى ما ادَّعى عموم من الروايات .

فتلخص مما ذكر : أن إثبات تخصيص عموم الآية زائداً على ما اتفقوا عليه من حرمانها من أراضي الدور والمساكن عيناً وقيمة ومن عين الآلات وأبنية الدور دون قيمتها بهذه الأخبار في غاية الإشكال .

وجوه المناقشة في الاستدلال بهذه الأخبار :

اعلم أن ما ذكرناه في وجه الاستشكال يرجع إلى أمور :

الأمر الأول : أن أحاديث المسألة التي جمعها في الوسائل في الباب السادس لا تتجاوز عن الستة أو السبعة .

الأول : أحاديث زرارة ومحمد بن مسلم وبعض الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام ، وكلها ترجع إلى حديث واحد عنه عليه السلام .

الثاني : حديث علاء عن محمد بن مسلم ، وحديث بعض الفضلاء ، وحديث حماد عن زرارة ، ومحمد بن مسلم ، وحديثه الآخر كلهم عن أبي عبدالله عليه السلام ، فكل هذه الأحاديث أيضاً ترجع إلى حديث واحد .

الثالث : حديث عبدالملك بن أعين عن أحدهما ' وحديث عبدالملك عن أبي جعفر عليه السلام فإنهما أيضاً على احتمال حديث واحد ، ويحتمل أن يكون كل منهما حديثاً مستقلاً بنفسه .

الرابع : مكاتبة محمد بن سنان عن الإمام الرضا عليه السلام .

الخامس : حديث الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام ، وقد مرّ احتمال اتّحاده مع غيره من الأحاديث المروية عن أبي عبدالله عليه السلام .

السادس : خبر يزيد الصائغ عن أبي جعفر وخبره الآخر عن أبي عبدالله ' فإنهما أيضاً حديث واحد .

الأمر الثاني : إنّ ما يتراءى فيها من اختلاف المتن راجع إلى النقل بالمعنى واختلاف التعابير ، والاتّكال على وضوح المعنى عند المخاطب ، وعطف كلمة على كلمة في مقام التفسير ، وكون الناقل في مقام التفصيل أو الإجمال ، والاحتياج إلى نقل بعض الحديث دون تمامه ، ودخالة فهم الناقل وغير ذلك ممّا يرجع إلى عدم كون الناقل في مقام نقل ألفاظ الإمام عليه السلام بعينها .

الأمر الثالث : إجمال بعضها لعدم ظهوره لا في العموم ولا في الخصوص ، مثل رواية جميل ، وإن قوّينا أخيراً ظهوره في الخصوص ، بل ونفي العموم ؛ لكونه في مقام بيان ما هو تمام الموضوع للحرمان ، ومثل ما احتملنا أن يكون الألف واللام فيه للعهد كرواية يزيد الصائغ .

الأمر الرابع : وجود بعض الشواهد في بعضها المبيّنة لمفاد بعضها الآخر ؛ فإنّ

الأخبار يفَسّر بعضها بعضاً .

الأمر الخامس : ذكر حكم البناء والطوب والخشب في مقابل حكم العقار والدور والضياع والأرض ؛ فإنّ وقوع العقار والضياع والأرض في مقابل البناء والطوب والخشب لا يخلو عن ظهور في كون المراد من الأرض والضياع هو الأراضي المشغولة بالبناء .

الأمر السادس : استثناء البناء والطوب والخشب لكونه ظاهراً في الاتّصال ؛ فإنّ جعل الاستثناء منقطعاً خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بالقرينة .

الأمر السابع : منع ظهور العقار والضياع والقرى في مطلق الأرض ، فإنّ العقار استعمل في معان متعدّدة منها الضيعة ومتاع البيت والحقوق الكبار والنخل والأرض والمنزل ، واستعمل في بعض أخبار مسألتنا في أرض الدار ، وقد مرّ أنّ الأصل في استعمال العقر والعقار استعمالهما في كلّ شيء له أصل كالدار .

والضيعة والضياع أيضاً مستعملان في معان متعدّدة ، منها العقار ومنها الأرض المغلة ، ومنها المنازل . قال الليث : « الضياع المنازل ، سمّيت ضياعاً لأنها إذا ترك تعهدها وعمارته تضيع » (٦٠) .

والقرية أيضاً المصر الجامع ، وفي كفاية المتحقّق : « القرية كلّ مكان اتّصلت به الأبنية واتّخذ قراراً ، وتقع على المدن وغيرها » (٦١) .

فلا اعتماد على هذه الكلمات التي جاءت في هذه الأحاديث التي عرفت حالها في استفادة العموم وتخصيص الكتاب مشكل جداً .

الأمر الثامن : صراحة بعضها في الخصوص مع كونه في مقام بيان ما هو تمام الموضوع للحرمان ، مثل خبر جميل عن زرارة ومحمّد بن مسلم ورواية حمّاد عنهما وحديث يزيد الصائغ عن أبي جعفر عليه السلام ، بل وغيرها على بعض الاحتمالات التي ذكرناها في محلّه .

تحقيق قول المشهور :

إعلم أننا وإن قلنا إنّ المشهور حرمانها من مطلق الأراضي ، ولكن لا يخفى عليك أنّ الشهرة على هذا القول إنّما تحققت بعد أن اختاره الشيخ تذكّر ، وكان القول الأشهر بل المشهور بين القدماء السابقين على الشيخ ما اختاره المفيد تذكّر ؛ ونسب هذا القول إلى الشيعة السيّد المرتضى تذكّر في الانتصار فقال : « مسألة : ومما انفردت به الإماميّة القول بأنّ الزوجة لا تورث من رباغ المتوفى شيئاً ، بل تعطى بقيّة حقّها من البناء والآلات دون قيمة العراص (إلى أن قال) والذي يقوى في نفسي : أنّ هذه المسألة جارية مجرى المسألة المتقدّمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف والسيف وأنّ الرباع وإن لم تسلّم إلى الزوجات فقيمتها محسوبة لها » (٦٢) . فلو كان بين الإماميّة خلاف يعتدّ به في ذلك لذكره السيّد رحمه الله هنا .

وقد تعرّض أستاذه المفيد رحمه الله لهذه المسألة في (المسائل الصاغانية) ، وأطال الكلام فيها ، وأنكر عموم الآية الكريمة (٦٣) ، ولم يذكر في هذه الرسالة ولا في رسالة الإعلام ولا في المقنعة خلافاً عن الإماميّة في هذه المسألة .

نعم ، قد خرّج أحاديث المسألة الكليني تذكّر في الكافي (٦٤) ، والصدوق رحمه الله في الفقيه في نواذر الميراث (٦٥) إلا أنّ الأخير لم يتعرّض لهذه المسألة في المقنع والهداية مع أنّ دأب القدماء استقرّ على نقل متون الروايات في كتبهم الفتوائية من غير تفريع عليه ، فترك مثل الصدوق تذكّر التعرّض لهذه المسألة مع تخريجه هذه الأحاديث غريب جداً ، كما أنّي لم أجد التعرّض لها أيضاً في المراسم والغنية وجواهر الفقه ، وقد ترك التعرّض لها في التبيان ومجمع البيان في تفسير آية إرث الزوجة .

هذا تمام الكلام في الموضع الأوّل ، أي تحقيق ما تحرم عنه الزوجة .

المقام الثاني : البحث في معرفة الزوجة الممنوعة

إعلم أنّه اختلفت كلمات الأصحاب في عموم الحرمان لذات ولد من الميت ، وعدم اختصاص الحكم بغير ذات الولد ، فاختار اختصاص الحرمان بغير ذات الولد كلّ من الصدوق في الفقيه ، والشيخ في النهاية والمبسوط - على ما حكى عن الأخير - وابن حمزة في الوسيلة ، والمحقق في الشرائع ، والعلامة في التحرير والقواعد والمختلف والتبصرة ، والفخر في الإيضاح ، والفاضل في كنز العرفان ، والشهيد في الدروس واللمعة ^(٦٦) ، بل قيل : إنّهُ المشهور ^(٦٧) ولا سيّما بين المتأخّرين ، بل ربّما يستشعر ذلك من كلام ابن الجنيد فإنّه قال : « إذا دخل الزوج أو الزوجة على الولد والأبوين كان للزوج الربع وللزوجة الثمن من جميع التركة عقاراً أو أثاثاً وصامتاً ورقيقاً وغير ذلك ، وكذا إن كنّ أربع زوجات ، ولمن حضر من الأبوين السدس ، وإن حضرا جميعاً السدسان ، وما بقي للولد » ^(٦٨) .

ومن هنا يعلم أنّ نسبة القول بعدم حرمانها مطلقاً إلى ابن الجنيد تدلّ على سبيل البتّ ليس في محلّه ، فإنّ بيان حكم الزوجة إذا دخل على الولد وأنها ترث حينئذٍ من جميع التركة مشعر بالفرق بينها وبين غير ذات الولد .

إن قلت : إنّ دخول الزوجة على الولد أعمّ من أن تكون ذات الولد وغيرها .

قلت : غلبة كون الزوجة التي تدخل على الولد ذات الولد من الميت موجب لصرف ظهور كلامه في الأعم منها ومن غير ذات الولد إلى ذات الولد من الميت ، وكيف كان فليس كلامه هذا نصّاً فيما نُسب إليه من القول بعدم الحرمان مطلقاً .

وذهب جماعة إلى عدم الفرق بين ذات الولد وغيرها ، فهما تشتركان في الحرمان ، ونُسب هذا القول إلى المفيد والسيد والشيخ في الاستبصار والتقي والعجلي والمحقق في النافع وتلميذه الآبي ^(٦٩) .

قال في مفتاح الكرامة : « قلت : لم يعلم الخلاف إلا من العجلي والآبي وصاحب المفاتيح ، وأما المقنعة والانتصار والنافع فليس فيها إلا الإطلاق ، ومثل ذلك منقول من عبارة الحلبي ، فنسبة الخلاف إليهم على البتّ لعلّها لم تصادف محلّها ، فالأولى أن ينسب إلى ظاهرهم ... » ^(٧٠) إلى آخر كلامه الذي استظهر فيه حكم المفيد بعدم الفرق ، كما استظهر عدم صحّة ما نُسب إلى الشيخ في الاستبصار ، وهو استظهار جيّد . فنسبة القول بعدم الفرق إلى الشيخ في الاستبصار ليست في محلّها .

نعم ، ظاهر كلامه في الخلاف - في المسألة - ١٣١ عدم الفرق قال : « دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم » ^(٧١) .

وأنت تعلم أنّ الفرق بين ذات الولد وغيرها مقتضى الأخبار المخرجة في كتابيه ، فيمكن أن يقال كما أفاد في مفتاح الكرامة : إنّ إجماعه وإجماع المفيد لم يسق لبيان الفرق ، وإنّما سيق لبيان أمر آخر ، وهو ردّ العامّة . واستخلص من ذلك أنّ المخالف صريحاً - أي المصرّح بعدم الفرق - إنّما هو اليوسفي والآبي والعجلي ، كما استظهر قبل ذلك عن بعضهم جعل محلّ الخلاف في غير ذات الولد .

فدعوى : أنّ الأشهر بل المشهور بين الفقهاء اختصاص هذا الحكم بغير ذات الولد ، قريبة جداً .

هذا تحرير المسألة بحسب الأقوال . وأما بحسب الأخبار فما جعلوه دليلاً على التخصيص بغير ذات الولد ومخصّصاً لعموم أخبار الحرمان هو مقطوع ابن أذينة : « في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الربع » ^(٧٢) .

واستشكل فيه : بعدم حجّية المقطوع ؛ لعدم ثبوت قول المعصوم .

وأجيب عنه : بأنّ ذلك إذا لم يجبر بالشهرة ، وعمل المشهور به ، فإذا كان الخبر معمولاً به مشهوراً بين الأصحاب ينجبر ضعفه بالعمل .

لا يقال : إنَّ العمل يكون جابراً لضعف السند إذا كان الخبر مروياً عن الإمام والمرسل ، وأمّا إذا لم يكن حاكياً عن قول الإمام أو فعله أو تقريره فلا معنى لجبر ضعف سنده بالعمل ، مضافاً إلى أنّه لا ضعف لسند هذه المقطوعة ؛ فإنّه لا كلام لنا في صحّة السند إلى ابن أذينة .

فإنّه يقال : لا فرق بين المقطوع والمرسل إذا حصل الاطمئنان بصدور المتن أو مضمونه عن المعصوم ، وعمل المشهور وفتوى الأصحاب وتخريجه في الكتب المعدّة لتخريج أحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام يوجب الاطمئنان بالصدور .

ومن القرائن التي تدلّ على صدور هذه الجملة عن المعصوم أنّ ابن أذينة ليس ممّن يقول شيئاً في أحكام الله من قبل نفسه ومن غير اعتماد على قول المعصوم عليه السلام ؛ ولا يفتي برأيه ولا يكون ذلك إلا إذا سمع من الإمام أو ثبت عنده قوله عليه السلام ، وابن أبي عمير أيضاً مع جلالة قدره وعلو شأنه في التحفّظ والتحرّز لا يروي ما ليس صادراً عن المعصوم في الأحكام الشرعية ، ولا يخبر عمّن ليس فتواه حجة ، وكذا من روى عن ابن أبي عمير إلى زمان الصدوق والشيخ عليهما السلام .

فهؤلاء الأجلة لا يخرجون في كتبهم ورواياتهم فتوى غيرهم كائناً من كان ، فما كان الصدوق ولا الشيخ أن يرويا ما ليس بحجة عند الشيعة ولم يصدر عن أهل بيت الوحي عليه السلام .

فيكشف من ذلك أنّهم اعتمدوا على ما أخبر به ابن أذينة ، وقامت لديهم القرائن والأمارات على كون ما أخبر به كلام الإمام عليه السلام أو ما بمعناه .

وبالجملة : فهذه القرائن الكثيرة تكفي للاعتماد على خبر ابن أذينة ويحصل لنا الاطمئنان بصدوره عن المعصوم عليه السلام كما يحصل لنا الاطمئنان بكلّ حديث كان سنده في غاية الصحة والاعتبار .

ويؤيد ذلك ويقوى الاطمئنان بصدور هذه الجملة عن الإمام عليه السلام أنّ علماء

الفهارس والتراجم عدّوا من كتب ابن أذينة كتاب الفرائض روه تلامذته عنه ، فاكثفى ابن أبي عمير باسم مؤلّف الكتاب لمعروفية ذلك التصنيف منه .

والحاصل : إنّ الاطمئنان والوثوق بصدور هذا المقطوع عن الإمام لا يقلّ عن الوثوق بصدور غيره من روايات مسألة حرمان الزوجة . هذا كلّ في سند المقطوعة . أمّا الكلام في متنها ، فدلالته على المراد ظاهرة لا تقبل الإنكار سيّما مع ملاحظة روايات الباب ، وارتكاز حكم الحرمان إجمالاً في الأذهان .

فالإنصاف أنّ تخصيص عموم حرمانها عن الرباع على ما قوّيناه وعن مطلق الأراضي على القول الآخر بغير ذات الولد قوي جداً .

إن قلت : إنّ قوله ﷺ في ذيل رواية الفضلاء : « فتعطى ربعها أو ثمنها إن كان لها ولد من قيمة الطوب والجذوع والخشب » ^(٧٣) معارض مع مقطوعة ابن أذينة ^(٧٤) ، وصريح في حرمان ذات الولد أيضاً .

قلت : خرّج الشيخ في التهذيب : « فتعطى ربعها أو ثمنها إن كان من قيمة الطوب والجذوع والخشب » ، وفي الاستبصار أيضاً خرّجه هكذا إلا أنّه قال : « إن كانت بدل » إن كان .

وخرّج في الوافي عن الكافي : « فتعطى ربعها أو ثمنها إن كان له ولد من قيمة الطوب والجذوع والخشب » ^(٧٥) .

وخرّج الحديث في الوسائل إلى قوله : « فتعطى ربعها أو ثمنها » ، ولم يخرّج زائداً على ذلك .

وقال في مفتاح الكرامة : « الذي وجدته في الكافي - في نسخة مضبوطة صحيحة - « فتعطى ربعها و ثمنها ، وليس فيها زيادة على ذلك أصلاً » ^(٧٦) .

وعلى هذا يكون الاعتماد على ما في بعض النسخ المطبوعة .

مضافاً إلى أنّ ملاك إعطاء الثمن ليس كونها ذات ولد ، بل الملاك المذكور المصرّح به في القرآن المجيد في إعطائها الثمن إن كان لها ولد ، فإن لم يكن لها ولد فلها الربع ، فما في النسخ المطبوعة من الكافي معارض لصريح قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ ﴾ (٧٧) .

والجمع بينه وبين الآية وإن كان ممكناً لإمكان أن يكون الملاك في إعطاء الثمن أن يكون له منها ولد ولكن هذا مخالف للإجماع مضافاً إلى أنّ النسبة بين هذه الجملة والآية ليست العموم والخصوص ، بل النسبة بينهما العموم من وجه ، فيبقى التعارض بينهما في زوجة غير ذات الولد إذا كان له ولد من غيرها وفي زوجة ذات الولد إذا لم يكن من الزوج المتوفى ، ومن المعلوم أنّ الترجيح مع ما يوافق الكتاب .

هذا ، مضافاً إلى أنّنا لو أخذنا بهذا يجب أن نفصل بين ذات الولد وغيرها إذا اجتمعنا ، فنقول بأنّ ذات الولد من الميت ترث الثمن ، وغير ذات الولد ترث الربع ، وهو تفصيل غريب مخالف للإجماع .

والحاصل : إنّ ما في هذه النسخ ساقط عن الاعتبار لا يصح الاتكال عليه .
 إنّ قلت : إنّ مقطوع ابن أذينة أعم من القول المشهور فإنّه كما يشمل ذات الولد من الميت يشمل ذات الولد من غيره .

قلت : احتمال شمول الخبر لذات الولد من غير الميت ضعيف جداً لا يعتنى به ، ولا يتبادر إلى الذهن سيّما بمناسبة الحكم والموضوع والتعليلات الواردة في الأخبار .

بل يردّ هذا الاحتمال صريحاً التعليل الوارد في رواية ميسر قال عليه السلام : « وإنّما صار هذا كذا لثلاث تزوّج المرأة فيجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم » (٧٨) .

إن قلت : فما تقول في بعض التعليقات الواردة في الروايات كخبر ميسر وحديث محمد بن مسلم وروايتي حماد من أنها ربّما تزوّجت فيفسد على أهل المواريث مواريثهم ، ويدخل عليهم داخل بسببها فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم ؟

قلت : المراد من هذه التعليقات إنّما هو بيان بعض ما في الحكم من الحكم والمصالح كأكثر ما هو مذكور في أحاديث علل الشرائع^(٧٩) ، وليست من العلل التي تدور مدارها الأحكام حتّى يصحّ الاستناد بها في تسرية الحكم إلى كلّ مورد كانت فيه هذه العلة ، وفي نفيها عن مورد ليست فيه ، وإلا فهذه العلة موجودة في طرف الزوج أيضاً ؛ لأنّه ليس له منها نسب يرث به ، وإنّما هو دخيل عليهم ، بل يمكن أن يقال بأولوية ذلك في طرف الزوج ؛ لأنّ مقتضى هذه التعليقات أنّ المرأة لو ورثت الزوج تتزوّج ، ويجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين ... الخ ، وأمّا الزوج لو ورث الزوجة يجيء وهو من قوم آخرين فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم .

لا يقال : فما معنى ما جاء في هذه الروايات^(٨٠) إذا كان الأمر في طرف الزوج أيضاً كذلك ؟

لأنّه يقال : معنى ذلك اشتمال هذا الحكم في طرف الزوجة على هذه الحكمة والمصلحة والتنبيه على عدم خلو الحكم من الحكمة ، ولا ينافي ذلك عدم إنشاء الحكم في جانب الزوج لملاحظة حكم ومصالح أخرى ، ونظائر ذلك ليس بنادر في التشريعات ، بل وفي التكوينيات ، والعالم بهذه المصالح هو الله تعالى ورسوله وأوصياؤه عليهم الصلاة والسلام ، والواجب علينا أن ندور مدار الدليل وسعته وضيقه وعمومه ومطلقه وما يخصّه أو يقيده .

هذا كلّّه ، مضافاً إلى إمكان دعوى كون المصلحة المذكورة في الحكم بالحرمان في غير ذات الولد من الميت أقوى ، فحرمانها يوجب عدم دخول الغير في مواريث

قوم الميت ؛ وأما ذات الولد منه فحرمانها لا يمنع من ذلك مطلقاً ؛ لإمكان موت ولدها وأخذها بما ورث من أبيه ، بل الغالب في ذات الولد عدم التزويج ، كما أنَّ الغالب في غير ذات الولد التزويج .

فاندفع بتوفيق الله تعالى جميع ما يمكن أن يورد على الاستدلال بالمقطوعة متناً وسنداً ، وتلخّص من ذلك كلّهُ أنَّ القول المشهور بين القدماء ، وهو اختصاص الحرمان بغير ذات الولد قوي جداً .

وليكن هذا آخر ما كتبناه حول مسألتنا هذه على سبيل الاستعجال وفي حال ضيق المجال ، وقد بقي هنا فروع في كيفية التقويم وغيرها لا يتعلّق بها كثير بحث ، ومن رامها فليطلبها من كتب فقهاتنا المطولة في المواريث رضوان الله تعالى عليهم أجمعين .

والحمد لله الذي وفقني لتأليف هذه الرسالة في شهر ربيع المولود من شهور سنة ١٣٨٥ هـ . ش ، وقد وقع الفراغ منه قبيل غروب الشمس من اليوم الرابع عشر من الشهر المذكور ، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين .

الهوامش

(١) عرّف بعضهم هذا العلم بأنه علم بقواعد وجزئيات تعرف بها كيفية صرف تركه الميّت إلى الوارث . وموضوعه الوارث والتركه ؛ لأنه يبحث فيه عمّا يعرض التركه والوارث . ووجه الحاجة إليه الوصول إلى إيصال كلّ وارث قدر استحقاقه . وغايته الاقتدار على ذلك .

(٢) من الأمور المعلومة عند الباحثين في فلسفة أحكام الشريعة أنّ قانون التوريث الإسلامي قد منع عن تكديس الأموال في أيدي عدّة قليلة ، ومنع عن ظهور مفاسد نظام الطبقات وتجمع الثروة ، فوزّعها تحت رعاية أحكام الإرث بين ورثة الميّت من الذكور والإناث ، ولم يجعلها ملكاً للولد الأكبر بعكس ما قضى به قانون الإرث في بعض البلدان التي توصف بالتمدّن والتقدّم ، فجعلها للولد الأكبر وجعل الثروة مكدّسة في يد واحد من الورثة .

وضرر هذا القانون - من جعل الأموال وادّخارها عند آحاد من الناس وإثارة المنافسة بين الغني والفقير ، والوارث الذي يملك جميع التركه والوارث المحروم - غني عن التوضيح والبيان .

فيما أنّ الإسلام هو الشريعة التي تعمل على توزيع الأموال كلّما مات مسلم وخلف تركه ، كما نظّم عالج سائر الأمور الاقتصادية وعالج مشكلاتها ، ودفع أسباب المنافرات بأساليبه الصحيحة الكاملة ، وما يعرض على البشرية من النظام الديني والأخلاقي والاقتصادي والاجتماعي ، ولكن المسلمين تركوا هذه الأنظمة والقوانين المحكمة الشرعية فصاروا في بلادهم أذلاء ، وقانون إرث الإسلام هو القانون الذي منح النساء نصيبهنّ من الميراث بعد ما كان العرب وغيرهم قد منعهنّ من ذلك ، فكانوا يورثون الرجال دون النساء . فراجع كتب التفاسير وأسباب النزول وآيات الأحكام ، مثل مجمع البيان وأسباب النزول للواحدي وكنز العرفان وما خرجوه في شأن نزول قوله تعالى في سورة النساء : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ

نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا ﴿١﴾ وقوله تعالى : ﴿ يُوَصِّيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ الآية حتّى تعرف مبلغ عناية الإسلام من هذه الناحية بحقوق المرأة .

وقد شهد بذلك بعض المشاهير من علماء أوروبا في كتابه (حضارة العرب) قال : « ومبادئ المواريث التي نصّ عليها القرآن على جانب عظيم من العدل والإنصاف ... والشريعة الإسلامية منحت الزوجات - اللواتي - يزعم أنّ المسلمين لا يعاشرونهنّ بالمعروف حقوقاً في المواريث لا نجد مثلاً في قوانيننا .

وإن كان الأولى أن يقول : منحت النساء : لأنّ الإسلام منح النساء - من الزوجات والبنات والأخوات والعَمَّات والخالات وغيرهنّ - حقوقاً في المواريث وغيرها ، لا يجد هذا الرجل مثلاً في قوانين أهل ملّته ونحلته .

وأما الاختلاف في قدر نصيب الرجل عن المرأة في بعض الموارد - كالبنات والابن حيث قَدَّرَ للذكر مثل حظّ الأنثيين ، وكالزوج والزوجة - فليس فيه احتقار للمرأة وبخس حقّها ، ولا لأنّ الولد يرث ضعف الأنثى لأنّه ذكر ، والأنثى ترث نصف ما يرث الذكر لأنّها أنثى ، بل إنّما جعل نصيب الرجل أكثر : لكثرة حوائجه الاقتصادية ونفقاته المالية ، ولما ألقى على عاتقه من الإنفاقات كنفقة الزوجة والأولاد ، أو ما يلقي عليه العرف والعادة كتجهيز من قرب زواجها وإعطاء صداق زوجة الولد .

وأما المرأة فليس عليها هذه النفقات ، ولا تدفع المهر عند الزواج بل تأخذه ، بعكس الرجل ، ويتحمل زوجها نفقتها ، فحاشا الإسلام أن يدع الضعيف ويوفّر نصيب القوي وأن ينظر في مثل هذه الأحكام المالية المتضمّنة لحكم اقتصادية إلى ما ليس له دخل في تشريعها .

فحينئذٍ هذا الفرق الطفيف بينهما ليس إلا لإقامة العدالة بين الذكر والأنثى ، والأخذ بأسباب الواقع والحقيقة .

ويرد تعليل هذه الأحكام على تفضيل الرجال على النساء أنّ الله تعالى ساوى بين الأبوين في الميراث فقال سبحانه في سورة النساء : ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ﴾ [النساء : ١١] . فلو كان الإسلام فضّل نصيب الرجل على المرأة مطلقاً لعلّة أنّه رجل وهذه امرأة لما ساوى بينهما في هذا المقام وفي بعض المقامات الأخر .

فهذا شاهد على أَنَّ الحكمة في امتياز المرء على المرأة ليس تفضيله عليها ، وهذا التوهم إنما نشأ من عدم المراجعة والتأمل في نصوص الكتاب والسنة .
والحاصل : أَنَّ من سبر الشرائع والقوانين وتواريخ الملل لا يجد أَنَّ شريعة من الشرائع وأمة من الأمم قد أنصفت المرأة كما أنصفها الإسلام .
فالإسلام قرّر حقوق المرأة ، وناصر المرأة ، وكرم المرأة ، وحرّر المرأة ، وأخذ بيدها ممّا كانت تتردى فيه .

فعلى هؤلاء الذين يهتفون في بلاد المسلمين وعلت صيحاتهم منادية بحقوق المرأة ويظهرون الترحم على النساء إن كانوا صادقين أن يدعوا جميع الرجال والنساء إلى النظام الإسلامي الذي عالج مشاكل الحياة الإنسانية كلّها .

وإن كان نزعتهم في ذلك أن يتخذوا المرأة مطية لشهواتهم ؛ وأن يروجوا الدعارة وفوضى الأخلاق ، وانحطاط الآداب وخروج النساء كاسيات عاريات ، وأن يخلعن جلباب الحياء والعفة ، ويخرجن من زِيّ النجاسة ، ويسلكن مسلك المرأة الغربية فنعوذ بالله من فتنتهم ، ومن دعاياتهم الفاسدة الهدامة التي هي من أضرّ الأعيب الاستعمار على المسلمين .

هذا ، وممّا روعي أيضاً في أحكام الإرث الإسلامي مصلحة الوارث ، فترى إذا كان دين الميت زائداً عن التركة لا يتحمل الوارث الزائد ، كما لا ينفذ وصية المورث بحرمان الوارث من الإرث . نعم ، تنفذ وصيته في ثلث ماله إذا لم تكن وصية بالحرمان ، وتفصيل ذلك مذكور في الفقه .

ومن ناحية أخرى يقول مؤلف كتاب (الإسلام ومبادئه الخالدة) : « إنك لو تأملت في حكمة الإسلام في احترام الملكية الفردية ووضع القواعد العامة للموارث لعرفت أَنَّ هذا من أكبر الدوافع التي تحفز الممولين إلى قوة الاستثمار ، والنشاط ، والانتاج ، ويدعو إلى السهر على المصالح وبذل الجهود القوية في تكثير الأموال ، وهو في الوقت نفسه يحمي هذه الأموال من أن تعبت بها يد السرف والتبذير ، فالرجل الذي يعرف أَنَّ الأموال التي بذل في جمعها صحته وعقله ستصير بعد ذلك إلى الدولة ، ولا ينتفع بها بنوه بطريق مباشر ليس هناك ما يحفزه إلى ادّخارها ، ويدفعه إلى المحافظة عليها » .

(٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء

الآثار الجعفرية - طهران / ١٣٨٧ هـ ، ٤ : ٦٧ . كتاب الفرائض والمواريث وابن ماجه .

(٤) المصدر السابق ، ٤ : ٦٣ - ٦٤ ، ح ٦٣٠٥ ، ٦٣٠٦ .

(٥) وكان قد كتب دام ظلّه مقدّمة هذه الرسالة في ٢٤ ربيع الأوّل ١٣٨٥ هـ .

(٦) النساء : ١٢ .

(٧) لأنّ معنى (ما) الموصولة هو ما يُعبّر عنه بالفارسيّة بـ [آن چيزى] ، بخلاف الموصوفة .

(٨) المجلسي ، محمّد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٣٦ : ٣٣١ و ٣٣٨ وأيضاً في المجلّد ٣٧ : ١١٤ و ١٢٩ و ١٣٧ و ١٨٠ .

(٩) الصدوق ، محمّد بن علي ، علل الشرائع ، المكتبة الحيدرية / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م ، ٢ : ١٦٦ ، الباب ١٠٣ ، ح ١ .

(١٠) المجلسي ، محمّد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، ٥٣ : ١٧٢ . وج ٩١ : ٤ ، ١٢٦ . وج ٩٧ : ٣٤٢ . وج ٩٨ : ٣٢٩ . وج ٩٩ : ٨٣ ، ١٠٢ .

(١١) قال الشيخ في العدة : « وأما تخصيص الكتاب بالسنة فلا خلاف فيه بين أهل العلم ، وقد وقع منه أيضاً في مواقع كثيرة ؛ لأنّ الله تعالى قال : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ . وقال : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ ﴾ ، وغير ذلك من آيات المواريث ، وخصّصنا من ذلك القاتل والكافر بقول النبي ﷺ : « لا يرث القاتل » ، ولا يتوارث أهل ملّتين » . وغير ذلك » . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، العدة في أصول الفقه ، مطبعة ستارة - قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ ، ١ : ٣٤٠ - ٣٤١ .

(١٢) وقد صنّفت في وجوب الرجوع إلى أئمة أهل البيت ﷺ وحيّة فتاويهم وأقوالهم ، وما ترتّب على ترك ذلك من المفاصد كتاباً جامعاً موسوماً بأمان الأئمة من الضلال والاختلاف .

(١٣) نقله عنه في المختلف : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ /

١٤١٢ هـ، ٩: ٣٤.

(١٤) المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤١٥ هـ، ٥٨٥.

(١٥) الطوسي، محمّد بن الحسن، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، منشورات قدس محمّدي - قم / بدون تاريخ: ٦٤٢.

(١٦) الناسب هو المولى النراقي في مستند الشيعة: النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ، ١٩: ٣٦٧.

(١٧) الطوسي، محمّد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٧ هـ، ٤: ١١٦، المسألة ١٣١.

(١٨) المحقّق الحلّي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المختصر النافع، مؤسسة البعثة - طهران، ط ٢ / ١٤٠٢ هـ: ٢٦٤.

(١٩) قال المفيد في الإعلام: « اتّفقت الإمامية على أنّ الزوجة لا ترث من الرباع شيئاً، ولكن تعطى بقيمة حقّها من البناء والطوب والآلات ». المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، الإعلام بما اتّفقت عليه الإمامية من الأحكام (المطبوع ضمن مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٥٦.

(٢٠) ابن إدريس، أبو جعفر محمّد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤١٠ هـ، ٣: ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢١) الآبي، الحسن بن أبي طالب، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٨ هـ، ٢: ٤٦٣.

(٢٢) السيوري، جمال الدين الفاضل المقداد، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، ط ١ / ١٤٠٤ هـ، ٤: ١٩٢.

(٢٣) الأردبيلي، المولى أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد

الأذهان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / بدون تاريخ ، ١١ : ٤٥٥ .

(٢٤) السبزواري ، المولى محمّد باقر ، كفاية الفقه ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٢٣ هـ ، ٢ : ٨٦٠ .

(٢٥) راجع : الطباطبائي البروجردي ، حسين ، رسالة توضيح المسائل (باللغة الفارسية) ، منّظمة جاويدان للطباعة ومؤسسة فراهاني للطباعة ، قم / بدون تاريخ ، ٥٧٧ ، المسألة ٢٧٨٠ .

(٢٦) لا يخفى عليك أنّ صاحب المستند رحمته الله ذكر في المسألة قولاً آخر راجع [النراقي، مستند الشيعة ١٩ : ٣٦٦ - ٣٦٨] ، فتكون الأقوال فيها أربعة ، وهي : حرمانها من عين الأشجار دون قيمتها مضافاً إلى حرمانها من مطلق الأرض عيناً وقيمة ، وحرمانها من عين ما يكون كالأبواب ، والشباك والطوب ، واللبن ، ومن عين الأبنية دون القيمة ، ونسبها إلى الإيضاح ، وأنّه نسبه إلى والده ، بل قال : « بأنّه ربّما ينسب إلى أكثر المتأخّرين » ، ونسب القول بالحرمان في جميع ما ذكر دون الأشجار إلى الشيخ والقاضي وغيرهما عليهما السلام وقال : « باشتهااره عند القدماء » ، وزعم أنّ السرّ في عدم نقلهم ذلك الخلاف عدم كونه خلافاً يعتدّ به ، وإلا فالظاهر تغيّار القولين ، ونقل جعل الأقوال أربعة في مفتاح الكرامة عن المسالك ، فراجع .

أقول : الظاهر موافقة الشيخ رحمته الله وغيره في حرمانها من عين الأشجار دون قيمتها ، واقتصار البعض على الآلات وعدم التصريح بالأشجار يمكن أن يكون لشمول الآلات للأشجار أيضاً ، ومن ذكر الأشجار فلعلّه قصد الإيضاح .

مضافاً إلى أنّ هذا التفصيل - أي عدم حرمانها من عين الأشجار - مخالف لصريح رواية الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : « لا يرثن النساء من العقار شيئاً ، ولهنّ قيمة البناء ، والشجر ، والنخل » ، فكيف ينسب ذلك إلى مثل الشيخ ؟ ! اللهمّ إلا أن يقال : إنّ الشيخ لم يخرج هذا الحديث في كتابيه .

(٢٧) النساء : ١٢ .

(٢٨) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ،

٢٦: ٢٠٥، ب ٦ من ميراث الأزواج .

(٢٩) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران /

١٣٩٠ هـ ، ٩ : ٣٠٠ ، ح ١٠٧٤ ، الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل

الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢١٠ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١٤ .

(٣٠) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ،

٢٦ : ٢١٢ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١٧ .

(٣١) قال في القاموس : « الربع الدار بعينها حيث كانت جمع رباوع وأربع وأرباع ،

والمحلة ، والمنزل . الفيروز آبادي ، محمّد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، دار

إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م ، ٣ : ٢٤ . وقال ابن الأثير :

« الربع المنزل ، ودار الإقامة . وربيع القوم : محلّتهم ، والرباع جمعه » . ابن الأثير

الجزري ، مجد الدين محمّد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، المكتبة الإسلامية /

بدون تاريخ ، ٢ : ١٨٩ .

(٣٢) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ،

٢٦ : ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٢ .

(٣٣) قال في الصحاح : « والعقار بالفتح الأرض والضياع والنخل ، ومنه قولهم : ما له دار ،

ولا عقار ، ويقال أيضاً في البيت عقار حسن أي متاع وأداة » . الجوهري ، إسماعيل

ابن حمّاد ، تاج اللغة وصحاح العربية ، دار العلم للملايين - بيروت ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ =

١٩٨٧ م ، ٢ : ٧٥٤ . وقال الراغب : « عقر الحوض والدار وغيرهما أصلها ، ويقال له

عقر . وقيل : ما غزي قوم في عقر دارهم قطّ إلا ذلّوا » الراغب الإصفهاني ، الحسين

ابن محمّد ، المفردات في غريب القرآن ، مكتب نشر الكتاب ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ : ٣٤١ .

(٣٤) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ،

٢٦ : ٢٠٨ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٦ .

(٣٥) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ،

٧ : ١٢٩ ، ح ٦ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل

مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢٠٨ ، ب ٧ من ميراث الأزواج ، ح ٧ .

- (٣٦) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ١٢٩ : ٧ ح ١٠ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٩ : ٢٩٩ / ١٠٦٩ . الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢١٠ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١١ .
- (٣٧) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٧ : ١٢٩ ح ٨ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢٠٨ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٨ .
- (٣٨) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٧ : ١٢٩ ح ٧ ، الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ٩ : ٢٩٨ / ١٠٦٨ . الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢٠٩ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٩ .
- (٣٩) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٧ : ١٣٠ ح ١١ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢٠٦ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٣ .
- (٤٠) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٧ : ١٢٨ ح ٤ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢٠٨ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٦ .
- (٤١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ٩ : ٢٩٩ / ١٠٧١ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢٠٧ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٤ .
- (٤٢) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ١٢٧ : ٧ ح ٢ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢٠٥ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١ .
- (٤٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ٩ : ٢٩٩ / ١٠٧٢ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢١٠ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١٢ .

(٤٤) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٧: ١٢٧ ح ١، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢٠٧، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٤.

(٤٥) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٩: ٣٠٠ / ١٠٧٣. الحرّ العاملي، محمد ابن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢١٠، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٣.

(٤٦) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٧: ١٢٨ ح ٣، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢٠٧، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٥.

(٤٧) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٧: ١٢٨ ح ٤، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢٠٨، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٦.

(٤٨) راجع: الأردبيلي الغروي الحائري، محمد بن علي، جامع الرواة وإزاحة الشبهات عن الطرق والأسناد، مكتبة المحمّدي - إيران / بدون تاريخ، ١: ١٦٥.

(٤٩) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٩: ٣٠١ / ١٠٧٧. الحرّ العاملي، محمد ابن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢١١، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٥.

(٥٠) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٧: ١٢٨ ح ٥، الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٩: ٢٩٨ / ١٠٦٧، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢٠٦، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٢.

(٥١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٧: ١٢٨ ح ٣، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢٠٧، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٥.

(٥٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٧: ١٢٩ ح ٦، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن،

تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢٠٨، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٧.

(٥٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٧: ١٢٩، ح ٧. الصدوق، محمد بن علي، مَنْ لا يحضره الفقيه، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٤١٠ هـ، ٤: ٣٤٨، ح ٥٧٥١. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٩: ٢٩٨، ح ١٠٦٨. الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ، ٤: ١٥٢ / ٥٧٤، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢٠٩، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٩.

(٥٤) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٧: ١٢٩، ح ٩. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٩: ٢٩٩ / ١٠٧٠. الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار ٤: ١٥٢ / ٥٧٦. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢٠٩، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٠.

(٥٥) الصفّار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم / ١٤٠٤ هـ، ١٨٥: ١٤، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢١٢، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٧.

(٥٦) الصدوق، محمد بن علي، مَنْ لا يحضره الفقيه، ٤: ٣٤٨ / ٥٧٤٩، الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٩: ٣٠٠ / ١٠٧٤. الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار ٤: ١٥٣ / ٥٧٩. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢١٠، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٤.

(٥٧) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ، ٢٣٤: ١٩. الرقم ١٩.

(٥٨) المصدر السابق: ٢٤٨، الرقم ٨.

(٥٩) الصدوق، محمد بن علي، مَنْ لا يحضره الفقيه، ٤: ٣٤٨، ح ٥٧٥٠. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦: ٢١١، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٦.

- (٦٠) ابن منظور الأفرقي ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار إحياء التراث العربي و مؤسسة التاريخ العربي - بيروت ، ط ١ / ١٤١٦ هـ = ١٩٩٦ م ، ٨ : ٢٣٠ ، مادة : ضيع .
- (٦١) لم نعثر على كفاية المتحفظ ، فراجع : الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس ، من جواهر القاموس ، دار مكتبة الحياة - بيروت ١٣٠٦ هـ . ش ، ٢٠ : ٧٠ ، مادة : قرى .
- (٦٢) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤١٥ هـ ، ٥٨٥ : المسألة ٣١٩ .
- (٦٣) لم يظهر لي ما ذكره من الوجه في انكار عموم الآية فراجع (المسائل الصاغانية) مصنفات الشيخ المفيد ٣ : ٩٧ - ١٠٢ .
- (٦٤) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ١٢٧ : ١٣٠ .
- (٦٥) الصدوق ، محمد بن علي ، مَنْ لا يحضره الفقيه ، ٤ : ٣٤٦ - ٣٥٢ .
- (٦٦) المصدر السابق ٤ : ٣٤٩ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى : ٦٤٢ . راجع : العاملي ، السيد محمد جواد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، دار إحياء التراث العربي - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٨ : ١٨٩ . ابن حمزة الطوسي ، أبو جعفر محمد بن علي ، الوسيلة الى نيل الفضيلة ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ، ٣٩١ : المحقق الحلي ، نجم الدين جعفر ابن الحسن ، الشرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، مؤسسة إسماعيليان - قم / ١٤٠٨ هـ ، ٤ : ٢٨ - ٢٩ . العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ، مؤسسة الامام الصادق (ع) - قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ = ١٣٧٢ هـ ، ٥ : ٤١ ، المسألة ٦٣٢٦ . العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ٣ : ٣٧٦ . العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ٩ : ٣٩ . العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، تبصرة المتعلمين في أحكام الدين ، منشورات الفقيه - طهران ، ط ١ / ١٣٦٨ هـ . ش ، ١٧٧ : فخر المحققين ، محمد بن الحسن ، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ، مؤسسة

إسماعيليان - قم المقدسة ط ١٣٦٣ / ٢ هـ. ش، ٤ : ٢٤٠. الشهيد الأول، محمد بن مكي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٢ : ٣٥٨. الشهيد الأول، محمد بن مكي، اللعة الدمشقية في فقه الامامية، مؤسسة فقه الشيعة، ط ١ / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م، : ٢٤٨. السيوري، جمال الدين الفاضل المقداد بن عبدالله، كنز العرفان، المكتبة المرتضوية - طهران، ط ٤ / ١٣٦٩ هـ. ش، ٢ : ٣٣٣.

(٦٧) قاله العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٣ : ٤٧٦.

(٦٨) نقله عنه العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٩ : ٣٤.

(٦٩) المناسب هو الشهيد في المسالك [الشهيد الثاني، زين الدين، ١٣ : ١٩١].

(٧٠) العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ٨ : ١٩٠ س ١٦.

(٧١) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، ٤ : ١١٦، المسألة ١٣١.

(٧٢) الصدوق، محمد بن علي، مَنْ لا يحضره الفقيه، ٤ : ٣٤٩ / ٥٧٥٤، الطوسي، محمد

ابن الحسن، تهذيب الأحكام، ٩ : ٣٠١ / ١٠٧٦، الاستبصار ٤ : ١٥٥ / ٥٨٢، الحرّ

العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة،

٢٦ : ٢١٣، ب ٧ من ميراث الأزواج، ح ٢.

(٧٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٧ : ١٢٨ / ٣، الطوسي، محمد بن الحسن،

تهذيب الأحكام، ٩ : ٢٩٧ / ١٠٦٤، الاستبصار ٤ : ١٥١ / ٥٧٠، الحرّ العاملي، محمد

ابن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ٢٦ : ٢٠٧، ب ٦

من ميراث الأزواج، ح ٥.

(٧٤) الصدوق، محمد بن علي، مَنْ لا يحضره الفقيه، ٤ : ٣٤٩ / ٥٧٥٤، الطوسي، محمد

ابن الحسن، تهذيب الأحكام، ٩ : ٣٠١ / ١٠٧٦، الاستبصار ٤ : ١٥٥ / ٥٨٢، الحرّ

العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة،

٢٦ : ٢١٣، ب ٧ من ميراث الأزواج، ح ٢.

(٧٥) الوافي ٣ : ١٢٣، الباب ١٢٩ من أبواب الموارث، باب ان النساء لا يرثن من العقار

شيئاً [« حاشية »، رحلي].

- (٧٦) العاملي ، محمد جواد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، ٨ : ١٩٣ س ١٩ .
- (٧٧) النساء : ١٢ .
- (٧٨) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٧ : ١٣٠ / ١١ . الصدوق ، محمد بن علي ، مَنْ لا يحضره الفقيه ، ٤ : ٣٤٧ / ٥٧٤٨ . الصدوق ، محمد بن علي ، علل الشرائع ، ٢ : ٣٤٥ / ١ ، الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ٩ : ٢٩٩ / ١٠٧١ ، الاستبصار ٤ : ١٥٢ / ٥٧٧ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢٠٦ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ذيل الحديث ٣ .
- (٧٩) الصدوق ، محمد بن علي ، علل الشرائع ، ٢ : ٣٤٥ ، الباب ٣٧٢ ، ح ١ و ٢ .
- (٨٠) راجع : الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ٢٦ : ٢١٢ ، ب ٧ من أبواب ميراث الأزواج .

المسؤولية المدنية للطبيب بين الفقه والقانون القسم الثاني

□ الشيخ حسين حليبان (١)

تمّ في هذا القسم دراسة أدلة القائلين بالضمان وعدم الضمان .. وانتهى الباحث الى أنّ الشهرة الفقهية والقانون قائمان على كون الطبيب مسؤولاً وضامناً .. كما تمّ معالجة الأبحاث المتعلقة بأخذ البراءة وإبراء الطبيب وتبيين طريق خلاص الطبيب من المسؤولية .. ولكن هذه الطريق مسدودة أمام الطبيب المقصّر .. وأخذ البراءة لا يُنجي الطبيب من تبعة التقصير ..

٢ - ٥ و ٦ - قاعدة (لا ضرر) ، وقاعدة (الإقدام) :

يجب أن لا يكون في الإسلام ضرر ، وعدم ضمان الطبيب يؤدّي إلى إلحاق الضرر بالمريض .

وفي مقابل هذا الاستدلال يمكن القول بأنّ اعتبار الطبيب - الذي هو في مقام الإحسان وليس له نية سيئة وغير مقصّر - ضامناً ، يعدّ ضرراً له ، وهذا الضرر - أيضاً - منفي .

إلا أن يقال : إنَّ الطبيب نفسه أقدم على الضرر . وفي مقابل هذا : أنَّ المريض بنفسه أيضاً أقدم على الضرر .

٢-٧- قاعدة (الغرور) :

ومضمونها : أنَّ كلَّ من يغرِّر شخصاً ويوقعه في الخسارة فهو ضامن لتلك الخسارة . ومورد استدلالنا هو الطبيب الواصف والآمر والمقترح . ولكن هل يمكن التمسك بهذه القاعدة في إثبات الضمان على مثل هذا الطبيب إذا أدَّى أمره أو وصفه أو اقتراحه إلى القتل أو تلف عضو ؟

وفي هذا يقول السيد الحكيم تَدْرُ : « وأما قاعدة الغرور فليس بناؤها على العمل بها في أمثال المقام ظاهراً ، على أنَّ في صدقه مع جهل الغارِّ تأملاً » (٢) .

وهناك بحث في قاعدة الغرور في أنَّه هل يلزم في صدق الغرور والخداع كون الغارِّ عالماً ؟ وإذا كان كلاهما جاهلين فهل يصدق الغرور أم لا ؟

فذهب البعض إلى لزوم العلم ، كالسيد الحكيم - كما تقدّم قبل قليل - والشيخ الإيرواني ، حيث يقول في هذا المجال : « إنَّ الدعوى المذكورة (صدق عنوان الغرور في مورد جهل الطرفين) خلاف ما نشعر به عرفاً ، من تقوُّم صدق عنوان الغرور بعلم الغارِّ وجهل المغرور » (٣) .

وفي مقابل هذا القول ، ذهب بعض آخر من الفقهاء إلى جريان قاعدة الغرور ولو مع جهل الغارِّ ، كأستاذنا الدكتور السيد مصطفى المحقق الداماد ، حيث يقول : بأنَّ العمد والقصد لا يدخل في معنى (غَرَّ) ، كما لم يدخل في معنى (ضَرَّ) ، فإنَّ بعض الأعمال داخل في معناه العمد والقصد ، مثل (الإهانة والاحترام) ، فعلى هذا ، فإنَّ بعض الفقهاء يرى أنَّ الطبيب الأمر الذي لم يقصد الإضرار لا تشمله قاعدة الغرر ، وبناءً على رأي آخرين يكون مشمولاً لقاعدة الغرر ، ولا يبعد صحة القول الثاني .

٢-٨- رواية السكوني في ضمان الطبيب والبيطار :

روى السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : من تطبَّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليه ، وإلا فهو له ضامن » ^(٤) . وهذه الرواية - مع غُصَّ النظر عن القواعد والأصول الكلية - تعتبر أهم دليل روائي في مجال ضمان الطبيب .

إشكالات حول الاستدلال برواية السكوني :

ثمة إشكالات تُطرح حول هذه الرواية :

١- راوي هذه الرواية هو السكوني ، وهو عامي . واستشكل بعض الفقهاء في العمل برواياته .

٢- لقد أمر فيها بأخذ البراءة من ولي المريض ، والحال أنه لا حقَّ للوليِّ قبل الجناية الموجبة للقتل ، في حين يجب - على القاعدة - أخذ البراءة من المريض نفسه .

٣- أنها تستلزم (إبراء ما لم يجب) ، وهو غير صحيح .

التحقيق :

وحول سند هذه الرواية ودلالاتها جرت أبحاث كثيرة ، وسوف نبحث هنا الإشكاليين الأوَّل والثاني ، وأمَّا الإشكال الثالث فسوف نبحثه في بحث (أخذ البراءة) :

أما البحث السندي - وهو المذكور في الأشكال الأوَّل :

فقد ذهب بعض الأعلام إلى ضعف السكوني ، ومنهم الشهيد الثاني عليه السلام ، حيث قال في مقام تضعيف الرواية : « خبر السكوني » ^(٥) ، وحول رواية ضمان

الخَتَّان - كما سيأتي - قال : « لضعف سندها بالسكوني » ^(٦) . ويظهر أنَّ المحقق الاردبيلي رحمته الله - أيضاً - يرى ضعف السكوني ، حيث يقول : « الراوي السكوني ، وحاله معلوم » ^(٧) .

وفي المقابل يقول السيد الخوئي رحمته الله حول هذه الرواية - بناءً على مبناه القديم الذي تراجع عنه فيما بعد - : « فإنَّها معتبرة من حيث السند ؛ لوثاقة السكوني كما نصَّ عليه الشيخ في العُدَّة ، وكذا النوفلي ؛ من أجل وقوعه في أسناد كامل الزيارات » ^(٨) . وكذلك السيد الحكيم رحمته الله نقل هذه الرواية عن السكوني في عُدَّة مواضع ، ولم يتعرَّض لضعف سندها ^(٩) . وذكر - أيضاً - ابن إدريس رحمته الله مضمون هذه الرواية وقبلها ^(١٠) ، بالرغم من عدم قبوله لحجية خبر الواحد ، وإن اختلف مع الآخرين في دلالتها ومدى ما يستفاد منها .

ويؤيِّد حجَّة هذه الرواية الشهرة الفتوائية والإجماعات المنقولة . ومع هذا فهناك مجال للبحث والتحليل ، نغضُّ النظر عنه في الوقت الحاضر .

وأما البحث الدلالي - وهو المذكور في الاشكال الثالث - :

وهو المتعلِّق بأخذ البراءة من الوليِّ . فيدور البحث فيه حول مرجع الضمير في « وليِّه » ، وفيه عُدَّة احتمالات :

١ - إنَّ مرجع الضمير هل هو المريض الإنسان أو الحيوان ؟ وبقبول هذا الاحتمال يضيق مفاد الرواية ، فلا تشمل المريض العاقل والمكلَّف - كما أشار إليه ابن إدريس رحمته الله ^(١١) - بل يتعيَّن في المريض المحتاج إلى الوليِّ ؛ فلا تكون الرواية ناظرةً إلى حكم المريض العاقل البالغ ، فلا يمكن استنباط عدم الضمان لمثل هذا المريض من هذه الرواية .

وقد يمكن توسيع دلالة هذا الحديث ، وإدخال المريض العاقل البالغ في عنوان

(الولي) ، بأن نقول : إنّ المريض العاقل البالغ له ولاية على نفسه .

ولكن ظاهر الإضافة ، أنّ المضاف غير المضاف إليه ، إلا أن يُدعى أنّ أول ما يتبادر إلى الذهن من الرواية هو رجوع ضمير « وليّه » إلى المريض ؛ ولذا لا يعدّ هذا الاحتمال ضعيفاً .

ويمكن أن يُقال : إنّ المراد من الولي هو معناه اللغوي ، أي الذي يلي أمره ويقوم بشؤونه ، لا المعنى الاصطلاحي الذي ذهب إليه ابن إدريس ، وهو ولي الصغير والمجنون - مع غضّ النظر عن أنّ هذا المعنى غير متعارف في مورد الحيوان - بل المراد ولي دم المريض وصاحب الحيوان ؛ فإنّ الشخص العاقل البالغ في حالة مرضه يحتاج غالباً الى من يتولّى ويقوم بتنظيم أمر علاجه ، والذي يقوم بهذا الأمر عادة هو أقرباؤه وورثته وأولياء دمه . والرواية ناظرة إلى حالة لا يقدر معها المريض بنفسه على إعطاء البراءة ، أو لوجود خطر الموت فيحتاج إلى براءة ولي الدم أو صاحب الحيوان ، وإذا كانت براءة الولي مؤثرة فتكون براءة المريض نفسه مؤثرة - أيضاً - من باب الأولوية . وفي كلتا الحالتين المفروض ضمان الطبيب . وسيأتي البحث المفصّل في أبحاث الإبراء .

٢ - مرجع الضمير هل هو (أمر الطبابة او البيطرة) ؟ وهذا مستفاد من المعنى السابق ، وبهذا يكون معنى الرواية عاماً ، فتكون الرواية شاملة للمريض العاقل البالغ ، فتثبت بمفهومها عدم الضمان في حالة أخذ الطبيب البراءة من ولي المريض العاقل البالغ أيضاً . وقد يكون كلام السيد الخوئي رحمته الله مشعراً بهذا الرأي ، حيث يقول : « من الولي أو ممّن بيده الأمر » (١٢) .

٣ - مرجع الضمير هل هو « من تطبّب أو تبيطر » ، والمراد : من يطلب من الطبيب والبيطار الطبابة والبيطرة ؟ وهو شامل للمريض العاقل البالغ وولي المريض المجنون والصغير ومالك الدابة . وطبقاً لهذا الاحتمال يكون مرجع الضمير مذكوراً

في المتن . ولكن لم أعر على عبارة من الفقهاء تُشعر بهذا الاحتمال .

٤ - هل مرجع الضمير هو « الدم » أو الأعمّ من الدم والجناية ؟ والمراد هو وليّ الدم الذي له حق مطالبة الدية . ولعلّ كلام الشهيد الثاني رحمته الله مشعر بذلك ^(١٣) . وبهذا المعنى - أيضاً - يكون مفاد الرواية عاماً ، فتشمل إبراء المريض العاقل البالغ ، فيكون إبراء العاقل البالغ نافذاً . وهذا يستلزم ضمان الطبيب لمثل هذا المريض ، ففي حالة عدم الإبراء تحكم الرواية بضمنان الطبيب .

الحاصل : إنّهُ على الاحتمال الأوّل لا تثبت الرواية ضمان الطبيب المعالج لمريض عاقل بالغ . وعلى الاحتمالات الثلاثة الأخيرة تثبت الضمان على الطبيب لكلّ مريض عاقل بالغاً كان أم لم يكن .

الاحتمال المرجّح : الاحتمال الأوّل يجعل دلالة الرواية على الضمان مردّدة . وإن لا يبعد دلالتها . ويظهر أنّ رجوع ضمير « وليّه » إلى المريض هو الأكثر تبادراً إلى الأذهان . ولكن الكثير من الفقهاء لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه ابن إدريس ، واعتبروا الطبيب المعالج للعاقل البالغ ضامناً - أيضاً - وعدّوا براءة مثل هذا المريض مؤثراً .

ولكن استنباط فتوى المشهور من هذه الرواية يحتاج إلى تأييد أدلة أخرى ، من قبيل القواعد العامة المثبتة للضمنان والأخذ بالاولوية وإلغاء الخصوصية وتنقيح المناط و ...

٢- ٩- رواية الجعفریات :

روي أنّ علياً عليه السلام قال : « من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليّه ، وإلا فهو ضامن » ^(١٤) . هذه الرواية لا تختلف عن السابقة في مضمونها وألفاظها ، ولكن تختلف في سندها ؛ ولهذا فالبحث الدلالي فيها كالسابقة . وأمّا البحث السندي

إذا جرى فأنما يجري في كون كتاب الجعفریات معتبراً أم غير معتبر أولاً ، وفي اعتبار رواية هذا الحديث ثانياً .

٢- ١٠- رواية عوالي اللآلي :

روي عن الإمام علي عليه السلام « من تطبّب أو تبيطر ، فليأخذ البراءة من أهله وإلا فهو ضامن » (١٥) . ولكن كتاب العوالي غير معتبر عند الفقهاء . والرواية جاءت فيه مرسلة ، وإن أمكن أن تكون مؤيدة لشهرة الرواية والفتوى ، وبانضمامها إلى الأدلة الأخرى والروایتين السابقتين يمكن تقوية القول بالضمأن ولو في بعض الصور .

النسبة بين هذه الروایات ورواية دعائم الإسلام :

إن رواية دعائم الإسلام مقيدة ومخصصة لهذه الروایات ، فهذه الروایات تثبت الضمان على مطلق الطبيب ، سواء كان حاذقاً أم لا ، ورواية دعائم الإسلام تثبت الضمان على خصوص الطبيب غير الحاذق . وسوف يأتي في ذيل أدلة عدم الضمان البحث في مدى إمكان كون رواية دعائم الإسلام مخصصاً لهذه الروایات ، وهل أفتى أحد على طبق هذه الرواية ؟

٢- ١١- رواية السكوني في ضمان الختان :

روي عن جعفر عن أبيه عليه السلام : « أن علياً عليه السلام ضمّن ختناً قطع حشفة غلام » (١٦) . البحث السندي : تعرّض الشهيد الثاني عليه السلام لهذه الرواية وضعفها بالسكوني ، وكذلك المحقق الأردبيلي عليه السلام (١٨) . ولكن بناء العلماء المتأخرين والمعاصرين على وثاقة السكوني . وذكرها ابن إدريس - أيضاً - مرسلة وقال : « والرواية هذه صحيحة لا خلاف فيها » (١٩) .

٢- ١٢- رواية الجعفریات فی ضمان الختان :

روي « أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام ضَمَّنَ خَتَانًا قَطَعَ حَشْفَةَ غُلَامٍ » (٢٠) .

٢- ١٣- رواية الجعفریات فی ضمان الختانة :

وبالإسناد السابق عن الإمام علي عليه السلام : أَنَّهُ ضَمَّنَ خَتَانَةً خَتَّتْ جَارِيَةً فَزَفَتْ الدَّمِ فَمَاتَتْ ، فَقَالَ لَهَا عَلِي عليه السلام : « وَيْلًا لَأَمِّكَ ، أَفَلَا أَبْقَيْتِ ؟ ! فَضَمَّنَهَا عَلِي عليه السلام دِيَةَ الْجَارِيَةِ ، وَجَعَلَ الدِّيَةَ عَلَى عَاقِلَةِ الْخَتَانَةِ » (٢١) .

والاستدلال بهذه الروايات الثلاث كالتالي : أَنَّ الختنة نوع عمل طبي جراحي في مستوى ابتدائي ، وقد حكم الشارع فيها بالضمان . فالختنة وإن كان عملاً جائزاً بل راجحاً ، ولكنه موجب للضمان ، وبإلغاء خصوصية الختنة يستفاد من الروايات الثلاث أَنَّ كُلَّ عملية جراحية تؤدي إلى الموت توجب الضمان . نعم ، في الرواية الثالثة يظهر وجود عنصر التقصير ، ولكن الروايتين الأولى والثانية مطلقتان ، ولا داعي لتقييد إطلاق الروايتين الأولى والثانية بالثالثة ، ونحكم بالضمان مطلقاً بمقتضى الروايتين الأولى والثانية .

وهنا مطلب آخر ، وهو أَنَّ الرواية الثالثة جعلت الدية على العاقلة ، فهل هذا على مقتضى القواعد ويتفق مع كلمات الفقهاء ؟ وهل إنَّ القتل هنا يعدّ خطأ أم شبه عمد ؟

٢- ١٤- صحيحة الحلبي :

روي عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطى الثوب ليصبغه فيفسده ، فقال : « كُلَّ عامل أعطيته أجراً على أن يصلح فأفسد فهو ضامن » (٢٢) والطبيب أجير أو عامل تعطى له الأجرة حتى يصلح ؛ فإذا أفسد أو سبّب التلف أو نقص عضو فهو ضامن . وهذا المعنى يستفاد من روايات أخر أيضاً . ولكن في هذا الاستدلال نكات يجدر

التأمل فيها : هل إنَّ هذا الحكم بالضمان المستفاد من هذه الرواية خاص بعقد الإجارة أم أنَّه شامل لكلِّ العقود الخدمية ؟ وهل إنَّ عقد المعالجة بأنواعه وأقسامه يعدُّ عقد إجارة أم لا ؟

وهل يمكن تطبيق هذه الرواية على الطبيب ؟

الروايات المعارضة :

وفي مقابل هذه الروايات توجد روايات تدلُّ على عدم ضمان الأجير :

منها : حديث معاوية بن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام ، قال : سألته عن الصَّبَاغِ والقَصَّارِ ؟ فقال : « ليس يضمنان » ^(٢٣) ، وهذا حديث صحيح . فهل يوجد تعارض بين هاتين الطائفتين ؟ وأيهما يرجَّح ؟ وهل يجري هنا الجمع العرفي ؟

بعض وجوه الجمع :

١ - إنَّ روايات الضمان إنَّما هي في الخسارات الناشئة من عمل الأجير ، وأمَّا روايات عدم الضمان فهي في الخسارات الناشئة من الحوادث الطبيعية وغير الاختيارية .

٢ - إنَّ روايات الضمان في الخسارات الناشئة من تقصير الأجير أو العامل ، وروايات عدم الضمان في الخسارات الحاصلة بالرغم من عدم وجود التقصير .

٣ - جمع الشيخ الطوسي عليه السلام : وهو الضمان فيما إذا كان متَّهماً ، وعدمه إذا كان مأموناً ^(٢٤) .

وقال في الاستبصار : « إذا كان مأموناً يستحب لصاحبه ألا يضمن وإن كان ذلك ليس بواجب » ^(٢٥) .

٢ - ١٥ - الاجماع المنقولة :

يقول الشهيد الثاني عليه السلام بعد تضعيف أدلة ضمان الطبيب : « والأولى الاعتماد على

الاجماع ، فقد نقله المصنّف في الشرح وجماعة ^(٢٦) ، وقال المحقق الأردبيلي رحمته الله - أيضاً - : « ونقل عن المحقق أنّه قال في النكت : الأصحاب متفقون على أنّ الطبيب يضمن ما يتلفه بعلاجه . وهذه تدلّ على الاجماع . وكأنّه ما التفت إلى خلاف ابن إدريس . وكذا نقل عن ابن زهرة ^(٢٧) . فالأمر كما ذكر المحقق الأردبيلي أنّه لا إجماع محصّل في المسألة . وعلى فرض وجوده ليس بحجة : وذلك لوجود المدرك أو على الأقلّ احتمال المدرك ، كما أنّ الاجماع المنقول ليس بحجة ، وخاصة مع احتمال كونه مدركياً .

٢-١٦ - قياس الأولوية :

يقول الشهيد الثاني رحمته الله في مقام الاستدلال على الضمان : « لتحقق الضمان مع الخطأ المحض ، فهنا أولى وإن اختلف الضامن ^(٢٨) أي إنّ عمل الطبيب عمل مقصود ومتعمّد وإن لم يقصد القتل والجناية ، فإذا كان الضمان عند الجناية مع عدم التعمّد والقصد حتماً ، فبقياس الأولوية يكون الضمان في حالة القصد والعمد موجوداً .

الجواب : إنّ عمل الطبيب له خصوصية لا وجود لها في باقي موارد الجناية ، وأولوية ضمان الطبيب - فقهاً وقانونياً - ليست من المسلّمات .

الحصيلة : حصيلة ما ذكرناه هي أنّه لا خلاف في ضمان الطبيب المقصّر . وأمّا غير المقصّر فيمكن استفادة الضمان والمسؤولية المالية من أدلّة الديات - على فرض عدم دليل حاكم عليها - ورواية السكوني على فرض قبولها .

وإذا انتهى عمل الطبيب والجراح إلى موت الإنسان المريض لا يبعد كونه مشمولاً لقاعدة عدم الطلّ ، والقول بعدم الضمان غير مقبول .

والمراد من الولي في رواية السكوني هو وليّ دم المريض وصاحب الحيوان . ولعلّ الرواية ناظرة إلى حالة عجز المريض عن إعطاء البراءة أو حالة وجود خطر

الموت ، حيث يحتاج فيهما إلى براءة وليّ الدم أو صاحب الحيوان ، فتفصيل ابن إدريس - على فرض كون الرواية نازرة إلى غير البالغ والمجنون - ليس بمقبول .

٣- أدلة عدم ضمان الطبيب :

٣- ١- أصل براءة ذمة الطبيب :

والمراد من هذا الأصل هو أصل البراءة العملي . وأهمية هذا الأصل ناشئة من مرجعيته في حالة كون أدلة الطرفين متكافئة . ومرجعية هذا الأصل تنتهي عند وجود دليل معتبر على الضمان أو عدمه . ويبدو أنّ من جملة الذين تمسّكوا بهذا الأصل - بل أولهم - هو ابن إدريس الحلّي (٢٩) ، وكذلك المحقق الأردبيلي (٣٠) .

٣- ٢- قاعدة الإقدام :

فيما لو أقدم المريض على أمر فيه احتمال التلف والضرر ، فمنذ قديم الأيام وإلى الوقت الحاضر - ورغم التطور الكبير في الوسائل والأجهزة الطبية - ينتهي كثير من المعالجات والعمليات الجراحية إلى التلف . والمريض مع علمه بهذا أقدم على العلاج .

وفي مقابل هذا قد يقال بأنّ المريض لم يُقدّم على التلف أو نقص العضو ، بل أقدم على العلاج . وعلى الطبيب أن يحذر من وقوع الضرر منه ، وليعلم أنّه ضامن . ولكن يبدو أنّ هذا الاستدلال الأخير غير صحيح ، وإنّ أوّل من أقدم على الضرر هو المريض ، والطبيب أقدم على مجرّد المعالجة . ولولا الحكم القانوني والشهرة الفقهية على الطبيب بالضمان ، فإنّه غير معلوم إقدام الطبيب على الإضرار بنفسه . وفي الواقع إنّ المريض هو الذي أقدم على المعالجة وجعل نفسه في معرض التلف أو نقص العضو .

ولكن هل تمّ إمضاء هذه القاعدة في عدم تضمين الطبيب من قبل

المعصومين ﷺ ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فهل تمّ إمضاء تطبيق هذه القاعدة على الطبيب والمريض من قبلهم ﷺ ؟

والذي يبدو أنّ صحة التمسك بهذه القاعدة - وخاصة في حالة إيصال المعلومات الدقيقة إلى المريض - غير بعيدة .

٣-٣- قاعدة (لا ضرر) :

تطبيق هذه القاعدة أي عدم تضرر الطبيب ؛ حيث تنفي بـ (لا ضرر) الحكم الضرري ، أي (ضمان الطبيب) . وفي مقابل هذا ، قد يقال : إنّ الحكم بعدم الضمان ضرري - أيضاً - حيث يؤدي إلى تضرر المريض . إذن (لا ضرر) متساوٍ بالنسبة إلى كلا الطرفين .

٣-٤- قاعدة الإحسان :

جرت أبحاث عديدة حول قاعدة الإحسان ومدى سعتها ، وفي مدرّكها ودليلها . فذهب بعض إلى أنّ دليلها هو حكم العقل . واستدلّ الفقهاء - أيضاً - بالآية الكريمة ، وهي قوله تعالى : ﴿ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٣١) .

وأما بحثنا الآن هو أنّه لا شك أنّ الطبيب المعالج الحاذق والمحتاط وغير المقصّر في سعيه يعدّ إنساناً محسناً وإن كان يأخذ الأجرة . ولكن هل يمكن التمسك بالآية الكريمة لنفي الضمان عنه ؟ وهل إنّ حكم العقل القطعي حاكم على عدم الضمان ؟ وما هو حكم العقل العملي في هذا المورد ؟ وهل توجد سيرة عقلانية قطعية على الضمان لتكون كاشفة عن حكم العقل العملي القطعي فيما نحن فيه ؟ وهل العقل يقبّح ضمان الطبيب ؟

فليس مثل هذا القبح - وخاصة مع جعل الشارع لأخذ البراءة - من المسلّمات ، ولا مثل هذه السيرة من القطعيات ؛ لذا نبقى نحن والآية الكريمة . فهل إنّ إطلاق الآية

الكريمة شامل لضمان الطبيب ؟ فتنفي الضمان عن الإنسان المحسن ؟

ذهب بعض الفقهاء - بتمسكهم بإطلاق ﴿ سَبِيلٍ ﴾ - إلى أَنَّ الآية تنفي الأحكام الوضعية كالضمان مثلاً . إلا أَنَّ استاذنا آية الله الشيخ مهدي مرواريد لا يرى كون مثل هذا الإطلاق أمراً قطعياً ، وذهب إلى أَنَّ شمول معنى ﴿ سَبِيلٍ ﴾ للضمان خلاف الفهم العرفي ، وخاصة مع عدم وجود إشارة من أهل البيت ﷺ لهذا التعميم ، ولا نسلم ظهور الآية في هذا المطلب .

ثم على فرض شمول هذه القاعدة للطبيب الحاذق ، فإنَّ روايات ضمان الطبيب والبيطار والختّان تكون مخصّصة لها .

٣ - ٥ - كون يد الطبيب أمينة :

استدلَّ آية الله الشيخ حسين المظاهري بهذا في إثبات عدم ضمان الطبيب (٣٢) فهو وإن كان يقول بشمولية قاعدة الائتلاف وعلى طبقها ، فالذي يسبّب قتل غيره أو تلف عضو منه يكون ضامناً (٣٣) ، لكن مع هذا فإنّه يقول بعدم ضمان الطبيب ؛ بدليل أَنَّ الطبيب أمين ، والأمين ليس بضامن .

وفي مقابل هذا الاستدلال استشكل بعض آخر من الفقهاء في صدق عنوان الأمين - شرعاً وعرفاً - على الطبيب . حيث إنَّ الأمانة قد تكون صريحة كعقد الوديعة وقد تكون ضمنية ككون العين المستأجرة أمانة في يد الأجير أو المستأجر . يا ترى هل إنَّ الطبيب من مصاديق عنوان (الأمين) ؟ وما هو معنى الأمانة والائتمان ؟

فمثلاً لو أعطيت فصّاً إلى النقاش لينقش عليه أو كتاباً خطياً مشرفاً على التلف إلى الصخّاف أو إلى خبير بالمخطوطات لتجليده أو إصلاحه ، فتلف هذا الفصّ أو الكتاب . وهذا التلف يمكن أن يكون له صورتان :

١ - أن لا يكون التلف بيد الأجير ، كأن يكون بسبب سماوي أو بسرقة ونحوهما .

و في هذه الحالة لا شك في عدم الضمان .

٢- أن يكون التلف بفعل الأجير ، ولكن لم يكن ناشئاً من تقصير منه ، كأن يكون الكتاب أو الفصّ بوضع يتلف جزء منه ، أو يطرأ أثناء العمل ضعف أو نقص غير متوقّع ، فإذا قلنا هنا بعدم الضمان فلا يبعد القول - أيضاً - بعدم الضمان في الطبيب نظراً إلى القاعدة الأولية مع غرض النظر عن الأدلة الخاصة .

وهذا الاستدلال معناه حكومة قاعدة الائتمان على قاعدة الاتلاف . والمتبادر إلى الذهن قوياً هو أن يكون هذا المطلب هو مدّ نظر آية الله المظاهري . وعلى هذا يكون الأصل الأولي هو عدم الضمان ، وروايات ضمان الطبيب والبيطار والختّان خلاف الأصل . فيجب إمّا الأخذ بالقدر المتيقن فيها أو حملها على حالة التقصير ، كما فسّر ابن إدريس - بذلك - رواية الختّان ^(٤٣) . ولكن يجب التنبّه إلى أنّ الأصل الأولي قد يكون محكوماً بالروايات الخاصة .

٣-٦- قاعدة (لا حرج) :

ويستدلّ بها بهذا التقريب : إنّ القول بالضمان يستلزم الحرج ؛ لأنّ الأطباء يمتنعون عن المعالجة ، والحرج منفي ^(٣٥) ، فينتفي الحكم بالضمان . وقد يرد على هذا الاستدلال ما يلي :

١ - ليس من المسلّم حصول حرج نوعي أو شخصي بجعل مثل هذا الحكم ، وخاصة مع إمكان التخلص من الضمان بأخذ البراءة .

٢ - جعل هذا الحكم يزيد من دقة الأطباء في معالجاتهم .

٣ - هناك فقهاء يقولون بأنّ الحرج الذي يرفع الحكم هو الحرج الشخصي لا النوعي ^(٣٦) .

٤ - بناءً على رأي الكثير من الفقهاء أنّ مثل هذا الضمان مجعول من قبل

الشارع ، ولم يذهب أحد منهم إلى استلزامه الحرج .

٣-٧- إذن المريض :

ذُكر في بعض الكتب الفقهية إذن المريض كدليل على عدم الضمان^(٣٧) ، ولكنهم أوردوا عليه : « وهو واضح الفساد ؛ ضرورة أَنَّ الإذن في العلاج لا في الفساد ؛ فلا ينبغي الشك في الضمان »^(٣٨) و « الإذن في العلاج لا في الاتلاف »^(٣٩) و « أَنَّ الإذن في العلاج لا في الإفساد »^(٤٠) .

وقال المحقق الأردبيلي رحمته الله في جواب هذا اليراد : « والإذن لما كان في العلاج بمعنى أَنَّهُ يفعل ما يعلم في ذلك المرض ... فهو مستلزم للإذن بمعنى أَنَّهُ لو ترتّب عليه تلف يكون بإذنه فلا يضمن ؛ فَإِنَّ الإذن لذلك لا للعلاج النفس الأمري . وهو ظاهر »^(٤١) ؛ لأنَّ العلاج (النفس الأمري) الواقعي ليس بيد الطبيب .

ما هو دور الإذن ؟

هل الإذن دافع للضمان أم رافع له ؟ وبعبارة أخرى : هل الإذن مؤثّر في أصل الضمان أم في براءة الطبيب وإن كان أصل الضمان مسلماً ؟

يظهر أَنَّ بعض الفقهاء يرى أَنَّ إذن المريض أو وليّه عن علم يستلزم إبراء الطبيب ، وبهذا يكون الإذن كافياً ومغنياً عن أخذ البراءة بصراحة . يقول السيد محمد سعيد الحكيم : « ويسقط ضمان الطبيب والبيطري بأخذ البراءة من المريض أو المالك أو وليّهما . ويكفي في البراءة حضورهم للعلاج مع علمهم بعدم ابتناء العلاج على اليقين وتعرّضه للخطأ . والظاهر جريان ذلك في كلّ من يعمل للغير ويتبرأ من الضمان »^(٤٢) .

ولكن يبدو أَنَّ الاذن لا يوجب رفع الضمان ، إلا أن نقول إنّه يستلزم البراءة الضمنية ، والالتزام بهذا - على الأقل في كلّ الموارد - مشكل .

٣-٨- جواز العمل مساوق لعدم الضمان :

إنّ المداواة والمعالجة أمر جائز ، ولا يترتب الضمان على الأمر الجائز ، قال الشهيد الثاني رحمته الله : « ولأنّه (أي : العلاج) فعل سائغ شرعاً ، فلا يستعقب ضماناً » ^(٤٣) ، وأورد مثل هذا المطلب ابن فهد الحلبي ^(٤٤) والمحقق الأردبيلي رحمته الله ^(٤٥) .

وفي جواب هذا الاستدلال يقول الشهيد الثاني والمحقق الأردبيلي : « ولا منافاة بين الجواز والضمان » ^(٤٦) ، وكمن من فعل جائز يستعقب ضماناً ، كمن يُحبس في مكان بسبب الحريق ، ولا يستطيع الخروج إلا بتخريب الحائط . فتخريبه للحائط جائز ، بل واجب ، ولكن عليه الضمان .

٣-٩- وجوب الطبابة :

يقول المحقق الأردبيلي رحمته الله : « بل يخطر بالبال عدمه [الضمان] بدونه [الإذن] أيضاً إذا كان ممّا يحتاج اليه ؛ فإنّه يفهم من كلامهم أنّه واجب كفائي . فيبعد الضمان بفعل الواجب الكفائي مع عدم تقصير بوجه أصلاً مع حداقتهم ، مثل الطبيب ، فتأمل » ^(٤٧) . وفي موضع آخر يقول : « إنّهُ فعل سائغ شرعاً ، بل واجب - لما عرفت - إمّا كفائياً أو عينياً ؛ فلا تتعقب ضماناً » ^(٤٨) .

ولكن في الجواب يقال : الوجوب لا يستلزم عدم الضمان . ولم يثبت رفع الوجوب للضمان ، سواء كان الوجوب عينياً أم كفائياً .

٣-١٠- رواية دعائم الاسلام :

روي في دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال : « من تطب أو تبيطر فليأخذ البراءة ممّن يلي له ذلك ، وإلا فهو ضامن إذا لم يكن ماهراً » ^(٤٩) . وهذه الرواية - كما سبق - تكون بمنزلة المقيد والمخصص لروايات ضمان الطبيب والبيطار . والمشكلة الوحيدة فيها أنّها ضعيفة السند ، وأعرض عنها جُلُ العلماء بل

كلّهم ؛ فلذا تسقط الرواية عن الاعتبار ، فلا تكون مقيدة ولا مخصصة .

٣- ١١- السيرة (العرف والعادة) قائمة على عدم ضمان الطبيب :

يرى جماعة أنّ العادة من قديم الأيام كانت قائمة على أنّ الأطباء لا مسؤولية عليهم تجاه مرضاهم عند موتهم أو نقص عضو منهم أو عروض عارضة نفسية ، باعتبار أنّ العرف والعادة والآداب - التي كانت من مصادر الحقوق - تكون سبباً لإعفاء الطبيب من مسؤولية الأضرار الناشئة من الطبابة .

ولكن الحق أنّ العرف والعادة والآداب والتقاليد المحليّة في قديم الأيام وإن كانت مصدراً للقانون ، إلا أنّها اليوم لا يمكن أن تكون منشأً لحكم أو حق أو سالباً لحق ثابت ؛ ولذا جاء في المادة (٣) من قانون المحاكمات المدنيّة : « على المحاكم أن تحكم على أساس القوانين المقتنّة » ، فمع وجود القوانين لا تصل النوبة إلى العرف والعادة . والقوانين تعتبر الطبيب ضامناً^(٥٠) .

وفي الاستدلال على عدم ضمان الطبيب الأمر يقول آية الله السيد الحكيم رحمته الله : « ولا سيما مع قيام السيرة على عدم التضمين بمجرد ذلك [الأمر بالطبابة] »^(٥١) . وهذا الكلام مشعر بعدم وجود سيرة قطعية على ضمان الطبيب على الأقلّ في بعض الموارد .

ولكن هل ثبت وجود سيرة عقلائية أو متشرّعية على عدم ضمان الطبيب ؟ الانصاف إننا لم نعثر على أيّة سيرة عقلائية - غير مردوعة - على ضمان أو عدم ضمان الطبيب . وكذا لا توجد في المسألة سيرة متشرّعية قطعية ، وعلى فرض وجودها فهي محتملة المدرك ، فيجب الرجوع إلى أصل المدرك والدليل .

٣- ١٢- الحكم بضمان الطبيب غير عادل :

لو فرض أنّ أحداً مات بصفعة من شخص آخر في وجهه ، وفرض أيضاً أنّ

طبيباً مشفقاً عالِج مريضاً - على وجه الإحسان - أو أجرى عليه عملية جراحية من دون تقصير ومع رعاية الاحتياط ولكن مع هذا مات المريض . فقد عدَّ الفقهاء كلا الموردين قتلًا شبه عمد ، وحكموا بالدية فيهما على نفس الشخص . فهل يرى العقلاء أنَّ هذا حكم عادل ؟ أفمنَّ العدل أن يستوي عدوٌّ يصفع آخر بصفعة عن عمد وقصد أو يهدده فيقع القتل ، وطبيب متخصص محتاط في مقدار المسؤولية والضمان ؟

الجواب :

أولاً: قد لا تكون المسؤولية الجزائية لكليهما متساوية ، فتكون عقوبة الذي ضرب الصفعة أو هدّد أكثر من الطبيب . ولكن لا يبعد تساوي مسؤوليتهما المدنية ؛ لتساوي الخسارة الصادرة منهما .

وثانياً : أنَّ الطبيب جُعل له أخذ البراءة ، بينما المفروض أنَّ الآخر لا يكون له مثل هذا الحق .

٣ - ١٣ - إذن صاحب المال في الاتفاق يؤدي إلى رفع الضمان :

يقول السيد الحكيم رحمته الله : « فَإِنَّ الْإِتْلَافَ بِإِذْنِ الْمَالِكِ غَيْرُ مُوجِبٍ لِلضَّمَانِ إِجْمَاعاً » ^(٥٢) فلنستدلَّ بهذه الطريقة إذا أتلّف الطبيب نفسه أو عضواً أو سلب سلامة المريض بإذنه فلا يكون عليه ضمان ؛ لوجود الإذن .

وجواب هذا الاستدلال : على فرض حصول مثل هذا الإجماع ، فإنّه متعلّق بتلف الأموال ، وقياسه بتلف النفس والأعضاء والسلامة قياس غير صحيح . ومثل هذا الإجماع في مورد الطبيب غير معلوم ، بل أدّعي الإجماع على الضمان .

٣ - ١٤ - إذن المجني عليه في إيقاع الجناية يرفع الضمان :

في مقام الاستدلال على أنَّ براءة المريض نفسه يؤدي إلى رفع الضمان يقول الشهيد الثاني رحمته الله : « أَوْ لِأَنَّ الْمَجْنِيَّ عَلَيْهِ إِذَا أَدْنَى فِي الْجَنَایَةِ سَقَطَ ضَمَانُهُ ، فَكَيْفَ

بإذنه في المباح المأذون في فعله ؟ ! » (٥٣) . ويستفاد من هذه العبارة أنهم قاسوا إذن المريض بإذن سائر من يقع الجناية عليهم . وبضميمة كبرى كلية - وهي أن إذن المجني عليه موجب لرفع الضمان عن الجاني - استدلوا على عدم ضمان الطبيب . ولكن كلا الأمرين - المقايضة الأولى (المقدمة) والكبرى - غير قطعيتين .

٤- ضمان الطبيب الجاهل والمقصر :

يظهر أنه لم يشك أحد في ضمان الطبيب المقصر ، وحتى الفقهاء القائلين بعدم ضمان الطبيب يذهبون إلى ضمان الطبيب المقصر ، كابن إدريس رحمته الله حيث يقول بالضمان في حالة التفريط والتقصير ، سواء أخذ البراءة أم لم يأخذ (٥٤) ، وكذلك المحقق الأردبيلي رحمته الله ؛ حيث جعل محل البحث - في القول بالضمان أو عدم الضمان - حالة عدم التقصير . فالظاهر أنه لا كلام في حالة التقصير (٥٥) . ونقل السيد العاملي رحمته الله عدم الخلاف في الضمان في حالة تقصير الطبيب (٥٦) . والقائلون بالضمان في حالة عدم التقصير لابد أنهم يقولون بالضمان في حالة التقصير من باب الأولوية . وتجري قاعدة الاتلاف والتسبيب في هذا المورد بلا معارض .

وقاعدة الائتمان لا تقدر على رفع الضمان ؛ لأن جريانها منوط بعدم الافراط والتفريط والتقصير ؛ ولهذا لا تكون قادرة على معارضة قاعدة الاتلاف والتسبيب . وكذلك عموم قاعدة عدم الطل ، ورواية ضمان الطبيب والبيطار ، ورواية ضمان الختان أيضاً تشمل هذا المورد ، وتكون أدلة على ضمان الطبيب المقصر وأيضاً غير المقصر .

وأما الطبيب الجاهل ، فأقدمه على المعالجة قطعاً من مصاديق التقصير ، ويمكن أن نفيدنا أيضاً هنا - في مورد الطبيب الجاهل - رواية دعائم الإسلام ؛ حيث تعتبر الطبيب غير الماهر ضامناً ، ولكن لا كدليل ، بل بعنوان مؤيد .

المحور الثالث : الأبحاث المتعلقة بأخذ البراءة

١ - ماهية البراءة الحقوقية ، والفرق بينها وبين الإذن والرضا :

الإذن غير البراءة . الإذن يُنتج جواز أصل العمل ، والبراءة تنتج عدم الضمان الناشئ من العمل .

وأقرَّ قانون الجزاء الإسلامي السابق - أيضاً - بالاختلاف بين هاتين المقولتين ، فلم يعتبر الإذن رافعاً للضمان ^(٥٧) ، بينما اعتبر أخذ البراءة رافعاً للضمان ^(٥٨) .

ويبدو - أيضاً - أنَّ الإذن عمل حقوقي ذو طرف واحد ، وأخذ البراءة نوع عمل حقوقي ذو طرفين ، ويشير إلى هذا المعنى كلام السيد اليزدي رحمته الله : « المسألة (٦) : اذا تبرأ الطبيب من الضمان وقبل المريض أو وليه ولم يقصر في الاجتهاد والاحتياط برئ على الأقوى » ^(٥٩) .

ثم هل يلزم أن يكون أخذ البراءة والقبول صريحين ، وبماذا يتحقق أخذ البراءة ؟ يرى بعض الفقهاء سهولة أخذ البراءة ، فقد قال آية الله السيد محمد سعيد الحكيم : « يكفي في البراءة حضورهم [المريض أو المالك أو وليه] للعلاج مع علمهم بعدم ابتناء العلاج على اليقين وتعرضه للخطر ... » ^(٦٠) . ومن المستبعد زهاب جميع العلماء إلى ما ذهب إليه السيد محمد سعيد الحكيم . والحال أنَّه يظهر من السيد اليزدي رحمته الله زهابه إلى صراحة الايجاب والقبول .

٢ - اختلاف الآراء في أخذ البراءة ^(٦١) :

المشهور صحة أخذ البراءة ، بينما ذهب بعض الفقهاء إلى عدم صحته ؛ وذلك لوجود شبهات في المسألة ، فحملوا الأمر بأخذ البراءة الواردة في رواية ضمان الطبيب والبيطار « فليأخذ البراءة من وليه » على أخذ البراءة بعد العلاج وحدث

الضرر الجسمي^(٦٢)؛ لعدم وجود شيء على ذمة الطبيب قبل تحقق الخسارة وعند البدء بالمعالجة ، حتى يسقطه بالبراءة .

٣- رأي ابن إدريس :

نسب عدد من الأعلام إلى ابن إدريس القول بعدم صحة الإبراء ، كالشاهد الثاني^(٦٣) وابن فهد الحلبي^(٦٤) والسيد محسن الحكيم^(٦٥) . ولكن لم يتبين لنا الدليل الأصلي لرأيه هذا ؛ ولعلّه لعدم قبوله (ضمان ما لم يجب) .

يقول الشيخ محمد علي الأنصاري : « الثاني : عدم صحته [الإبراء] ؛ لأنّه إبراء عمّا لم يجب وإسقاط حق قبل ثبوته . وقيل : إنّ أوّل من قال به هو ابن إدريس ، ولكن لم تثبت هذه النسبة ، وعبارته في السرائر خالية عن ذلك ، كما تقدّم »^(٦٦) .

بل ما هو موجود في السرائر يخالف ما نسبوه اليه ؛ حيث إنّ جاء بألفاظ رواية ضمان الطبيب والبيطار - مع اختلاف يسير - فقال : « من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليّ من يطبّبه أو صاحب الدابة ... »^(٦٧) فلو كان يرى عدم صحة أخذ البراءة لكان أمره به لغواً . وبهذا يتبين أنّ ما فهمه ابن إدريس^(٦٨) من الرواية مطابق لما تبادر الى ذهن أكثر الفقهاء ، بل كلّهم . وحمل الشهيد الثاني^(٦٩) خلاف ظاهر الرواية والمتبادر منها . فعلى هذا نسبة عدم صحة الإبراء إلى ابن إدريس^(٧٠) يواجهها ترديد جادّ .

٤- صُور أخذ البراءة :

تجري البراءة على عدّة صور :

أ - شرط النتيجة : حصول براءة الطبيب بعد انعقاد عقد المعالجة .

ب - شرط الفعل : اشتراط إبراء الطبيب من قبل المريض أو وليّه في حالة طروء

الخسارة بعد العلاج . ولا شك في صحة مثل هذه البراءة . والشبهات الموجودة في الصورة الأولى غير موجودة هنا .

ج - الشرط الابتدائي : فإذا كانت قبل حصول الخسارة ، فتأتي فيها الشبهة الأولى . وإذا كانت بعد الخسارة ، فلا شبهة فيها ، وصحتها قطعية .

٥ - جواب شبهة (إسقاط ما لم يجب) :

في أخذ البراءة بصورتي شرط النتيجة والشرط الابتدائي وقبل حصول الضرر ، يرد إشكال : أنه لا شيء على ذمة الطبيب قبل العلاج وقبل حصول الضرر حتى يرفع عنه ؛ وإبراء ما لم يجب وإسقاط ما لم يثبت غير جائز ومحال . ولهذه الشبهة جوابان :

٥ - ١ - جواب نقضي :

أقوى دليل على إمكان الشيء وقوعه وثبوته في الخارج ، فنحن نلاحظ إمكان هذا المطلب ، بل وجوده نرى أن الفقهاء جَوَّزُوا إبراء الطبيب قبل العلاج أو بصورة الشرط ضمن العقد . والحال أنه لا موجب للضمان قبل العقد أو المعالجة . وكذلك قبل القانون بأخذ البراءة^(٦٨) . وعندنا روايات في هذا الموضوع . وقد يكون للسيد الخوئي رحمته الله إشارة إلى هذا^(٦٩) .

٥ - ٢ - جواب حلي :

في مثل هذه الموارد أسباب ثبوت المسؤولية والضمان مهياًة ، وتحقق مقتضي الضمان (حصول الخسارة البدنية) ممكن ، ولكن نحن نضع المانع في طريق المقتضي المحتمل . وهذا مطلب يقبله العقل والعقلاء ، ويقرّ به المنطق الحقوقي للمجتمعات والفقه والروايات الواردة في هذه المسألة . وقد تكون إشارة المحقق الأردبيلي رحمته الله إلى هذا المطلب بقوله : « ولا بُد في سقوط الحق بمعنى عدم ثبوته في

الذمة بالإبراء ، فيكون المراد « (٧٠) .

٦- أدلة جواز أخذ البراءة وتأثيرها :

نسعى في هذا القسم لإثبات أمرين متلازمين :

الأول : إثبات إذن الشارع والجواز الشرعي للبراءة .

الثاني : إثبات تأثير البراءة ، فيثبت كلا الأمرين بالأدلة التالية :

أ- رواية السكوني في ضمان الطبيب والبيطار :

علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النوفلي ، عن السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام : « من تطبَّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليه ، وإلا فهو له ضامن » (٧١) .

ب- رواية الجعفریات في ضمان الطبيب والبيطار :

أخبرنا عبد الله ، أخبرنا محمد ، حدَّثني موسى ، قال : حدَّثنا أبي ، عن أبيه ، عن جدِّه جعفر بن محمد ، عن أبيه عن جدِّه عليه السلام : « أَنْ عَلِيّاً عليه السلام قال : من تطبَّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليه ، وإلا فهو له ضامن » (٧٢) .

ج- رواية عوالي اللآلي في ضمان الطبيب والبيطار :

روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال : « من تطبَّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من أهله ، وإلا فهو ضامن » (٧٣) .

د- رواية دعائم الاسلام في ضمان الطبيب والبيطار :

عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : من تطبَّب أو تبيطر ، فليأخذ البراءة ممَّن يلي له ذلك ، وإلا فهو ضامن إذا لم يكن ماهراً » (٧٤) .

فقد أمر في هذه الروايات الأربع بأخذ البراءة ، وأقلَّ ما يدلُّ عليه الأمر الجواز ، وإن لا يبعد هنا دلالته على الرجحان والمطلوبية . حتى إنَّ بعض الفقهاء

القائلين بعدم ضمان الطبيب يقولون بصحة أخذ البراءة ، ويحملون الروايات على الاحتياط الإرشادي والاحتياط الاستحبابي ^(٧٥) .

هـ- إثبات حكمة الشريعة :

إن حكمة الشريعة تقتضي تأثير البراءة ، وبعض العبارات الفقهية في صدد بيان هذا المطلب ، وهو أنه يجب أن يتبنّى ضرورةً نظام حقوقي حكيم معتدل إبراء الطبيب وإلا ستحدث مصاعب وأضرار ، ولن يُقدّم أحد على العلاج . قال الشهيد الثاني رحمته الله : « وإذا عرف الطبيب أنه لا مخلص له عن الضمان توقّف عن العمل مع الضرورة إليه ، فوجب في الحكمة الإبراء ؛ دفعاً للضرورة » ^(٧٦) . وقال ابن فهد الحلبي رحمته الله : « فلو لم يشرّع الإبراء لزم الضرر بترك العلاج ، فوجب شرعاً ؛ دفعاً للعسر » ^(٧٧) . وفي مقام الاستدلال على جواز الإبراء قال المحقق الأردبيلي رحمته الله : « لأنّ العلاج مما يمسّ به الحاجة ، فلو لم يشرع الإبراء تعذّر العلاج » ^(٧٨) .

وهؤلاء الفقهاء في صدد بيان هذا المطلب ، وهو أنه يجب أن يتبنّى نظام حقوقي عقلاني معتدل إبراء الطبيب . وهذا الطرز من الاستدلال يدلّ على التفات الفقهاء الأعلام إلى كون الشريعة تعتني بالعقل والتعقل وأنّ بناءها على الحكمة .

٧- ممّن تُؤخذ البراءة ؟

ما جاء في الكتب الفقهية هو أنّ المبرىء هو المريض نفسه أو وليّه . يقول ابن فهد الحلبي : « لو أبرأه المريض أو وليّه قبل العلاج ، هل يزول الضمان أم لا ؟ ... » ^(٧٩) . ويقول السيد اليزدي : « مسألة ٦ : إذا تبرأ الطبيب من الضمان وقبل المريض أو وليّه ... » ^(٨٠) . ويقول السيد محمد سعيد الحكيم : « يسقط ضمان الطبيب والبيطري بأخذ البراءة من المريض أو المالك أو وليّهما ... » ^(٨١) . وجاء في المادة (٢٢٣) من

قانون الجزاء الإسلامي السابق : « إذا أخذ الطبيب أو البيطار ونحوهما البراءة من المريض أو وليّه أو من صاحب الحيوان قبل البدء بالعلاج فإنّه سوف لن يكون ضامناً للخسارة الحادثة » .

ولكن في رواية السكوني والجعفریات جاء أخذ البراءة من « وليّ » ، وفي رواية عوالي اللآلي من « أهل » . والظاهر أنّه لا يشمل نفس المريض ، وفي رواية دعائم الإسلام جاء أخذ البراءة من « من يلي له ذلك » وقد يكون معناه (الذي يتولّى الطبيب له أو لأجله أمر الطبابة) ، وهذا أعمّ من المريض أو وليّه أو صاحب الحيوان . فـ « مَنْ » له معنى أعمّ ، وأوضح أفرادَه نفس المريض . وبهذا المعنى يمكن أن يكون المريض نفسه مُبرئاً ، ولكن هذه الرواية - علاوة على ضعف سندها - معرض عنها . فبناءً على هذه التحاليل يظهر أنّه لا يوجد لدينا دليل روائي صريح في اعتبار شخص المريض مُبرئاً ؛ وقد يكون هذا هو السبب في اقتصار ابن إدريس رحمته الله على قبوله الضمان والإبراء في المرضى الذين يحتاجون إلى الولي ، وتمسك في بقية الموارد بأصل البراءة .

فإذا قلنا - الآن - بضمان الطبيب مطلقاً ، نتساءل : هل إنّ إبراء المريض العاقل البالغ يكون مؤثراً ؟

الجواب : بإلقاء نظرة على الدليل الخامس من أدلة جواز الإبراء (٨٢) ، وبالإلتفات إلى كون ذلك أمراً عقلانياً وشائعاً لا يبعد أن يكون مشمولاً لـ ﴿ أَوْفُوا بِاَلْعُقُودِ ﴾ (٨٣) ومؤثراً .

ونتساءل - أيضاً - هل يمكن أخذ البراءة من وليّ المريض العاقل البالغ ؟

الجواب : يقول المحقّق النجفي رحمته الله : « الظاهر اعتبار إذن المريض في ذلك مع فرض كونه كامل العقل ، ولا يكفي إذن الولي ؛ إذ لا وليّ له في هذا الحال ، وإنّما هو أولى بنفسه . وكون الولي هو المطالب بعد ذلك لا يرفع سلطنته الآن على نفسه » (٨٤) .

ويقول الإمام الخميني : « ... الظاهر اعتبار إبراء المريض إذا كان بالغاً عاقلاً فيما لا ينتهي إلى القتل ، والوليّ فيما ينتهي إليه ، وصاحب المال في البيطار ، والوليّ في القاصر » (٨٥) .

والمحقق النجفي لا يعتبر براءة الوليّ كافية ، والإمام الخميني يكفي بإبراء المريض في العلاج الذي لا ينتهي إلى الموت ويعتبر إبراء الوليّ فيما ينتهي إلى الموت . والذي يبدو صحيحاً هو رأي الإمام الخميني ، وأخذ البراءة ممّن يمكن أن يكون مدعيّاً أمر عقلائي ، وإن لم يكن له حق في الوقت الحاضر ؛ ليكون مدعيّاً . وسؤال آخر وهو : إذا أخذت البراءة من المريض ولم تؤخذ من الوليّ ، فمات المريض عقب المعالجة ، فعلى القول بضمان الطبيب ، هل تكون براءة المريض المتوفّي ملزمة للأولياء والورثة ؟

يقول الإمام الخميني : « ولا يبعد كفاية ابراء المريض الكامل العقل حتى فيما ينتهي إلى القتل . والأحوط الاستبراء منهما » (٨٦) .

ولكن براءة المريض يجب أن لا تكون - على القاعدة - نافذة ومؤثرة في حقوق الوراث وأولياء الدم ، إلا أن نفرض كون الإبراء نوع عقد وبناء وأساس حقوقي ويكون ملزماً - في نظر العقلاء - للوراث . ولكن إثبات هذا الفرض أمر مشكل .

والنكته الأخرى التي تستحق الذكر هي : هل إنّ أخذ البراءة من الأقارب والأصدقاء - الذين لا يعدّون من الورثة - يكون مؤثراً ؟

الجواب : يبدو عدم تأثير مثل هذه البراءة .

٨- ما هي فائدة وحدود تأثير البراءة ؟

يبدو أنّ جواب هذا السؤال يختلف باختلاف النظريات الحقوقية في مسألة مباني المسؤولية :

٨-١ - بناءً على نظرية التقصير :

التقصير هو سبب المسؤولية والضمان ؛ فالذي يرتكب عملاً عن خطأ وغفلة ومن دون تقصير ويُورد خسارة على آخر لا يعتبر مسؤولاً ، فالطبيب - بناءً على هذه النظرية - مسؤول في حالة التقصير وإن استبرأه . وأخذ البراءة لا يؤدي إلى توجيه تقصير الطبيب ، ولا يؤثر في الحكم الواقعي للضمان وفي عالم الثبوت . وفي حالة عدم التقصير لا يكون مسؤولاً .

نعم ، أقصى ما يمكن أن يقال هنا هو : أنَّ القانون فرض المسؤولية على الطبيب في أمر الطبابة ، ودور البراءة هو رفع فرض المسؤولية هذا ، ويصبح الطبيب كسائر الأشخاص ، يُحمل فعلهم على الصحة وعدم التقصير . وعلى الطرف المقابل إثبات تقصير الطبيب ؛ ولهذا ، فالبراءة لا تأثير لها في مقام ثبوت الحق ، وأقصى تأثيرها في مقام إثبات الدعوى .

ولكن السؤال المهم هنا : ما هو القصد الواقعي للطبيب الطالب للبراءة والمريض المُبرئ ؟ فهل قصدهم هو مجرد رفع فرض المسؤولية عن الطبيب في مقام إثبات الدعوى ؟ أم لهم نظر إلى الواقع ويُراد عدم ورود المسؤولية والضمان على ذمة الطبيب بلحاظ عالم الثبوت ؟

والظاهر أنَّ الثاني هو مراد الطرفين وخاصة الطبيب ، والأوّل خلاف الارتكاز .

٨-٢ - بناءً على نظرية الإستناد :

هذه النظرية في صدد إثبات الذي يُسند إليه الفعل ، والفرد الذي يسند إلى فعله الضرر مسؤول وإن لم يكن مقصراً ؛ ولهذا فالصغير والمجنون ضامنان وإن لم يكونا مقصّرين ، فالمجنون لا يمكن اعتباره مقصّراً ، ومع ذلك إذا فعل ما يضرّ يكون مسؤولاً عن جبرانه . كما في مفاد المادة (١٢١٦) من القانون المدني ، فبناءً على هذه النظرية يمكن أن نفرض مواضع يكون الضرر فيها مستنداً إلى فعل

الطبيب ، وهو غير مقصّر ، ولكنه مع ذلك في الواقع وعالم الثبوت ضامن ؛ لذا فالطبيب قبل أن يُبتلى بالمسؤولية والضمان يأخذ البراءة من المريض .

إذن ، فبهذه النظرية يتمّ تصوير توجيه براءة الطبيب بشكل أكثر واقعية . وقد أخذ قانون الإيراني والفقه - على الأقلّ في مسألة الطبابة - بنظرية الاستناد . وأمّا نظرية التقصير فمنشؤها القانون الأوربي . نعم ، تمّ تعديل هذه النظرية بعد ذلك . وقد انحسرت في بعض الموارد وحلّ محلّها نظريات جديدة مثل نظرية الخطر .

٨-٣ - نظرية الخطر ونظرية التقصير النوعي :

هل من المناسب امكان تبرير مسؤولية الطبيب بنظرية الخطر أو نظرية التقصير النوعي ؟

لقد تمّ تأسيس هذه النظرية لتبرير مسؤولية أصحاب المصانع الذين حوّلوا البيئة إلى مصدر خطر للناس ؛ فلذا يبعد إمكان الاستفادة من النظرية في توجيه مسؤولية الطبيب ؛ وذلك لأنّ الطبيب الماهر المُقدّم على الطبابة لم يجعل المحيط خطراً للأفراد ، ولم يُزد من خطر الإصابة والصدمات . وفي مورد الطبيب المقصّر يمكن الأخذ بنظرية التقصير أو نظرية الاستناد ، ولا حاجة إلى نظرية الخطر . بل إنّ نظرية الخطر جاءت لإثبات المسؤوليات التي لا تقصير فيها ؛ لذا فإنّ دور نظرية الخطر يأتي في موضع خالٍ من نظرية التقصير .

وأما نظرية التقصير النوعي فهي - أيضاً - للحكم على الصغار والمجانين بالضمان ؛ حيث إنّهم بأعمالهم غير العادية يكونون سبباً لإيقاع الخسارة . وإنّما التجوّوا إلى نظرية التقصير النوعي لتوجيه مسؤولية هؤلاء ؛ لقصور نظرية التقصير الشخصي في موردهم ؛ لأنّ تقصيرهم لا يدخل تحت عنوان التقصير الشخصي .

ولكن الطبيب - في حالة التقصير - تكفيه نظرية التقصير الشخصي في اعتباره ضامناً ؛ فلا حاجة إلى نظرية التقصير النوعي ، بل تتفاوت موارد هاتين النظريتين ومجراهما ؛ فلهذا يمكن أن يقال بعدم إمكان الجمع بينهما . إلا أن يقال في الجواب : من ارتكب تقصيراً شخصياً فقد ارتكب تقصيراً نوعياً - أيضاً - حتماً .

٩ - ضمان الطبيب وبراءته في قانون المجازات الإسلامي السابق والجديد :

نظراً إلى تصويت مجلس الشورى (البرلمان) الإسلامي في شهر ارديبهشت لسنة (١٣٩٢ هـ . ش) على قانون الجزاء الإسلامي الجديد وتأييد شورى صيانة الدستور له ، نرى من اللازم في الختام الإشارة إلى عدّة أمور في دراسة ومقارنة بين القانون السابق والجديد وهي كالتالي :

١ - توجد في القانون السابق موادّ تدلّ على ضمان الطبيب مثل ما ورد في فقرة (ب) من المادة (٢٩٥ ، ٣١٩) فقد ورد في المادة (٣١٩) : « الطبيب وإن كان حاذقاً ومختصاً ، إذا باشر معالجة شخص أو أمر بعلاجه - مع إذن المريض أو وليّه - فأدّى إلى تلفه أو تلف عضو منه أو إلى خسارة مالية يكون ضامناً » ، فهذه المادة ترى ضمان الطبيب مهما كان حاذقاً ومختصاً ومأذوناً في العلاج ، ولا ترى للإذن والإجارة أثراً في رفع الضمان .

٢ - ترى المادة (٣٢٢) من القانون السابق أنّ أخذ البراءة يرفع الضمان ، بينما ورد في الفقرة رقم (١) من المادة (٤٩٥) : « في صورة عدم قصور أو تقصير الطبيب - علماً وعملاً - لا ضمان عليه وإن لم يأخذ البراءة » ، ومعنى ذلك أنّ هذه المادة ترى عدم ضمان الطبيب ، وأنّ أخذ البراءة غير لازم .

٣ - وورد أيضاً في المادة (٤٩٥) من القانون الجديد : « إذا لم يأخذ الطبيب البراءة قبل العلاج ولم يكن مقصراً لا يكون ضامناً للدية » .

ومفهوم هذه العبارة هو أَنَّ الطبيب لو كان مقصراً فلا ينفعه أخذ البراءة لوحدها في تبرأته من الضمان ، وهذا معناه ضمان الطبيب المقصّر مطلقاً حتى في صورة أخذ البراءة .

٤ - ومن مواد القانون الجديد المادة (٤٩٧) التي تقول : « في الموارد الضرورية التي لا يمكن فيها تحصيل البراءة ، والتي يُقدم فيها الطبيب - لغرض نجاة المريض طبقاً للضوابط - على العلاج ، لا يكون أحد ضامناً للضرر أو الأضرار الناتجة عن ذلك » ؛ فإنَّ هذه المادة تعارض قاعدة (عدم الطلّ) و (عدم زهاب الدم هدرًا) .

٥ - ورد في الإبراء من المادة (٣٢٢) للقانون السابق : « لو أخذ الطبيب أو البيطار ونحوهما البراءة من المريض أو وليّه أو من صاحب الحيوان قبل الشروع في العلاج لم يكن ضامناً للخسارة الحاصلة » .

ولكن ورد في القانون الجديد المادة (٤٩٥) : « لو لم يكن أخذ البراءة من المريض معتبراً ؛ لكونه غير بالغ أو مجنون ، أو لم يمكن أخذ البراءة منه لاغماءٍ ونحوه ، أخذت البراءة من وليّ المريض » .

٦ - ورد في الفقرة رقم (٢) من المادة السابقة : « يعطي رئيس القوة القضائية البراءة بعد استئذان وليّ الفقيه ، وله تفويض الاختيار إلى المدّعين العامين ممّن يخصّه الأمر في حالة فقدان الوليّ الخاصّ كالأب أو الوليّ العامّ كالوليّ الفقيه أو عدم إمكان الوصول إليه » .

٧ - النكته الملفتة للنظر في المقارنة بين القانون السابق والقانون الجديد هي أنّه في القانون الجديد يوجد ترتّب طولي بين المريض والأولياء ، في حال يظهر من القانون السابق أنّ المريض وأولياءه في عرض واحد .

٨ - صرّح القانون الجديد بتعميم الوليّ إلى الوليّ الخاصّ والوليّ العامّ ، في حال لا يوجد هكذا تصريح في القانون السابق .

نتائج البحث :

١ - إنَّ ضمان ومسؤولية الطبيب - وهو قول المشهور - يمكن استفادته من رواية السكوني على فرض قبولها ، ومن أدلة الديات أيضاً لو لم يكن هناك دليل حاكم عليها .

٢ - الموارد التي تكون المعالجة والعملية الجراحية فيها سبباً لقتل الإنسان المريض لا يبعد أن تكون مشمولة لقاعدة عدم الطلّ .

٣ - قبل القانون السابق ضمان الطبيب بشكل مطلق في المادة (٣١٩) من قانون الجزاء الإسلامي السابق ، إلا أنَّ القانون الجزائي الجديد يرى أنَّ المقصّر هو الطبيب فقط ، وأنَّ المتخلف عن ذلك ضامن .

٤ - لا إشكال في أخذ البراءة لا عقلياً ولا حقوقيّاً ولا فقهيّاً . والروايات تثبت تأثير مثل هذه البراءة ، وترفع الضمان عن الطبيب المادة (٣٢٢) من قانون الجزاء الإسلامي السابق ، والمادة (٤٩٥) من قانون الجزاء الإسلامي الجديد في حالة عدم كونه مقصراً .

٥ - هذه البراءة طريق نجاة للأطباء من المسؤولية ، ولكن الطبيب المقصّر لا يستطيع أن يجعل البراءة ذريعة للفرار من المسؤولية .

٦ - الإذن يختلف عن البراءة ؛ فإنَّ الإذن أو حضور الولي أثناء العلاج - حتى مع احتمال أنه أنَّ هذا العلاج يؤدي إلى الموت أو نقص عضو - لا يعدّ إبراءً ، لكن قانون الجزاء الإسلامي الجديد لا يرى ضمان الطبيب في صورة عدم القصور والتقصير ولو لم يكن هناك إذن أو إبراء .

الهوامش

- (١) إنَّ بعض الأبحاث الحقوقية مأخوذة من دروس الأستاذ الدكتور أمير حسين الآبادي . علماً بأنَّ هذه المقالة ألّفت بطلب منه ، فنقدّم له شكرنا الخالص .
- (٢) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، ١٢ : ٨٠ .
- (٣) الإيرواني ، باقر ، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية : ٨٣ .
- (٤) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٦٠ .
- (٥) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مؤسسة الأعلمي - بيروت / بدون تاريخ ، ٣ : ٣٤٣ .
- (٦) المصدر السابق .
- (٧) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / بدون تاريخ ، ١٣ : ٣٨١ .
- (٨) البروجردي ، مرتضى ، مستند العروة الوثقى (كتاب الإجارة) تقريراً لأبحاث اليد الخوئي ، المطبعة العلمية - قم / بدون تاريخ : ٢٤٦ .
- (٩) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم ، ط ٤ / ١٤٠٤ هـ ، ١٢ : ٧٩ ، ٨٠ .
- (١٠) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ٣٧٣ .
- (١١) المصدر السابق .
- (١٢) البروجردي ، مرتضى ، مستند العروة الوثقى (كتاب الإجارة) تقريراً لأبحاث اليد الخوئي ، المطبعة العلمية - قم / بدون تاريخ : ٢٥٠ .
- (١٣) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مؤسسة الأعلمي - بيروت / بدون تاريخ ، ٣ : ٣٤٣ .
- (١٤) النوري الطبرسي ، ميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة

آل البيت ﷺ لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١٨ : ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(١٥) ابن أبي جمهور الأحسائي ، محمد بن علي بن إبراهيم ، عوالي اللآلي العزيرية في الأحاديث النبوية ، مطبعة سيد الشهداء - قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٢ : ٣٦٣ ، ح ١٤ .

(١٦) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر ، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الامامية ، مؤسسة الإمام الصادق ﷺ ، قم ، ط ١ / ١٤٢٠ - ١٤٢٢ هـ ، ١ : ٣٣٧ .

(١٧) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٦١ ، كتاب الديات ، ب ٢٤ من موجبات الضمان ، ح ٢ .

(١٨) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مؤسسة الأعلمي - بيروت / بدون تاريخ ، ٣ : ٣٤٣ . الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / بدون تاريخ ، ١٣ : ٣٨١ .

(١٩) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ٣٧٣ .

(٢٠) النوري الطبرسي ، ميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١٨ : ٣٢٥ ، ح ٢ .

(٢١) المصدر السابق : ح ٣ .

(٢٢) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٩ : ١٤٧ ، كتاب الإجارة ، ب ٢٩ ، ح ١٩ ، وراجع أيضاً الأحاديث ١٣ ، ٢٢ من هذا الباب .

(٢٣) المصدر السابق : ١٤٥ ، ح ١٤ .

(٢٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٧ : ٢٢٠ .

(٢٥) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٣ : ١٣٢ .

(٢٦) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، مؤسسة الأعلمي - بيروت / بدون تاريخ ، ٣ : ٣٤٣ .

- (٢٧) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / بدون تاريخ ، ١٣ : ٣٨٠ و ٣٨١ .
- (٢٨) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ٣ : ٣٤٣ .
- (٢٩) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٣ : ٣٧٣ .
- (٣٠) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، ١٣ : ٣٧٨ .
- (٣١) التوبة : ٩١ .
- (٣٢) المظاهري ، حسين ، بحث الاجارة ١٠ : ٢ .
- (٣٣) المصدر السابق .
- (٣٤) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٣ : ٣٧٣ .
- (٣٥) بقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ الحج : ٧٨ .
- (٣٦) البجنوردي ، محمد حسن ، القواعد الفقهية ، منشورات الهادي - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ = ١٣٧٧ هـ . ش ، ١ : ٢٣٧ . التبريزي ، الميرزا جواد بن علي ، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ، دار الصديقة الشهيدة ﷺ - قم ، ط ١ / ١٤٣٣ هـ ، ٥ : ٢٦٧ .
- (٣٧) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ٣ : ٣٤٣ . ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أبو القاسم أحمد بن محمد ، المذهب البار في شرح المختصر النافع ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٧ هـ ، ٥ : ٢٦١ و ٢٦٢ . الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، ١٣ : ٣٧٩ و ٣٨٠ و ٣٨١ . الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم ، ط ٤ / ١٤٠٤ هـ ، ١٢ : ٨٠ . البروجردي ، مرتضى ، مستند العروة الوثقى (كتاب الإجارة) تقريراً لأبحاث اليد الخوئي ، المطبعة العلمية - قم / بدون تاريخ ، ٤ : ٢٤٨ .

- (٣٨) البجنوردي ، محمد حسن ، القواعد الفقهية ، منشورات الهادي - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ = ١٣٧٧ هـ . ش ، ١ : ٢٣٧ . التبريزي ، صراط النجاة ٥ : ٢٦٧ .
- (٣٩) البروجردي ، مرتضى ، مستند العروة الوثقى (كتاب الإجارة) تقريراً لأبحاث اليد الخوئي ، المطبعة العلمية - قم / بدون تاريخ ، ٤ : ٢٤٨ .
- (٤٠) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، ١٢ : ٨٠ .
- (٤١) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، ١٣ : ٣٨١ .
- (٤٢) الحكيم ، محمد سعيد ، منهاج الصالحين ، دار الصفوة - بيروت ، ط ١ / ١٤١٦ هـ = ١٩٩٦ م ، ٢ : ١٤٠ ، م ١٢ .
- (٤٣) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ٣ : ٣٤٣ .
- (٤٤) ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أبو القاسم أحمد بن محمد ، المذهب البارع في شرح المختصر النافع ، ٥ : ٢٦١ و ٢٦٢ .
- (٤٥) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، ١٣ : ٣٨٠ .
- (٤٦) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ٣ : ٣٤٣ . الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، ١٣ : ٣٨٠ .
- (٤٧) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، ١٣ : ٣٧٩ .
- (٤٨) المصدر السابق : ٣٨٠ .
- (٤٩) النوري الطبرسي ، ميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١٨ : ٣٢٥ .
- (٥٠) صحيفة إيران (١٥) ، المسؤوليات القانونية للطبيب . مقابلة مع حبيب الله الطهري ، ندا فرامرزيان .
- (٥١) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، ١٢ : ٨٠ .

- (٥٢) المصدر السابق : ٧٩ .
- (٥٣) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبجي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ٣ : ٣٤٣ .
- (٥٤) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٣ : ٣٧٣ .
- (٥٥) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، ١٣ : ٣٧٩ ، ٣٨٠ .
- (٥٦) العاملي ، محمّد جواد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٧ : ٢٦٤ .
- (٥٧) المادة (٣١٩) من قانون الجزاء الإسلامي السابق .
- (٥٨) المادة (٣٢٢) من قانون الجزاء الإسلامي السابق .
- (٥٩) الطباطبائي اليزدي ، محمّد كاظم ، العروة الوثقى ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ ، ٢ : ٦٠٣ .
- (٦٠) الحكيم ، محمد سعيد ، منهاج الصالحين ، دار الصفوة - بيروت ، ط ١ / ١٤١٦ هـ = ١٩٩٦ م ، ٢ : ١٤٠ ، م ١٢ .
- (٦١) وهل يبرأ بالإبراء قبل العلاج ؟ قيل : نعم ؛ لرواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام ... وقيل : لا يبرأ ؛ لأنّه إسقاط الحق قبل ثبوته . [راجع : المحقق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، النجف الأشرف ، ط ١ / ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م ، ٤ : ٢٣٢] .
- (٦٢) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبجي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ٣ : ٣٤٣ .
- (٦٣) المصدر السابق .
- (٦٤) ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أبو القاسم أحمد بن محمّد ، المهذب البارع في شرح المختصر النافع ، ٥ : ٢٦٣ .
- (٦٥) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، ١٢ : ٢٦٣ .
- (٦٦) الأنصاري ، محمد علي ، الموسوعة الفقهية الميسرة ١ : ٢٤٣ .

- (٦٧) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٣ : ٣٧٣ .
- (٦٨) المادة (٣٢٢) من قانون الجزاء الإسلامي السابق ، والمادة (٤٩٥) من قانون الجزاء الإسلامي الجديد .
- (٦٩) البروجردي ، مرتضى ، مستند العروة الوثقى (كتاب الإجارة) تقريراً لأبحاث اليد الخوئي ، المطبعة العلمية - قم / بدون تاريخ : ٣٥٠ .
- (٧٠) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، ١٣ : ٣٨١ .
- (٧١) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ٧ : ٣٦٤ . وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٦٠ .
- (٧٢) النوري الطبرسي ، ميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، ١٨ : ٣٢٤ و ٣٢٥ .
- (٧٣) ابن أبي جمهور الأحسائي ، محمّد بن علي بن إبراهيم ، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث النبوية ، مطبعة سيد الشهداء - قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٢ : ٣٦٣ .
- (٧٤) النوري الطبرسي ، ميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، ١٨ : ٣٢٥ .
- (٧٥) المظاهري ، حسين (بحث الإجارة) ١٠ : ١٢ .
- (٧٦) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ٣ : ٣٤٣ .
- (٧٧) ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أبو القاسم أحمد بن محمّد ، المهذب البارع في شرح المختصر النافع ، ٥ : ٢٦٢ .
- (٧٨) الأردبيلي ، المولى أحمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، ١٣ : ٣٨١ .
- (٧٩) ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أبو القاسم أحمد بن محمّد ، المهذب البارع في شرح المختصر النافع ، ٥ : ٢٦٢ .
- (٨٠) الطباطبائي اليزدي ، محمّد كاظم ، العروة الوثقى ، ٥ : ٦٨ ، م ٦ .

- (٨١) الحكيم ، محمد سعيد ، منهاج الصالحين ، ٣ : ١٤٠ .
- (٨٢) أي إثبات تأثير البراءة أو حكمة الشريعة المتقدم .
- (٨٣) المائدة : ١ .
- (٨٤) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ٤٢ : ٤٨ .
- (٨٥) الخميني ، السيّد روح الله ، تحرير الوسيلة ، دار الكتب العلمية - النجف الأشرف ، ط ٢ / ١٣٩٠ هـ [اوفسيت مؤسسة اسماعيليان للطباعة - قم] ٢ : ٥٠٤ .
- (٨٦) المصدر السابق .

تحليل علاقة الإنسان بأعضاء جسده فقهياً وقانونياً

□ الشيخ مهدي درگاهي^(١)
□ ترجمة : السيد حيدر الحسيني

يُطالع القارئ في هذه الدراسة مُحاولة لتحديد نوع علاقة الإنسان بأعضاء جسده وما هو نوعها ؟ وقد تناولت الفرضيات المطروحة أو الممكنة - وهي السلطنة والملكية والأمانة - ومن خلال تحليلها ونقد أدلتها انتهى الباحث الى إثبات أنّ النظرية الصحيحة كون العلاقة من سنخ الملكية الذاتية أو الحقيقية وليست هي ملكية اعتبارية ..

المصطلحات الأساسية :

السلطنة ، الملكية الذاتية ، الملكية الاعتبارية ، الأعضاء ، المعاوضة على أعضاء الجسد .

تمهيد :

تُعتبر دراسة طبيعة علاقة الإنسان بأعضاء جسده من القضايا المُعاصرة التي نالت الاهتمام الكبير ؛ لما تقدّمه من حلول لبعض المسائل المستحدثة . إن تحديد

نوع هذه العلاقة ونطاقها في فترة الحياة أو في حالة الموت الدماغي أو موت غيره من الأعضاء الحيوية والرئيسية لئُساهم في بيان دائرة تصرفات الإنسان في أعضاء جسده ؛ ولذلك تُطرح هذه المسألة في الساحة الفقهية بكثير من الحساسية ؛ لأنَّ تعيين طبيعة هذه العلاقة - من خلال التأمل في جذور البحث على ضوء النصوص الفقهية - له تأثير مباشر في بعض المسائل الفقهية والقانونية ، من قبيل إهداء الأعضاء في زمن الحياة وبعدها - في وقت الموت الدماغي - وكذلك البحث في مسألة أخذ المال مقابل ذلك .

وقد عبّر عن هذه العلاقة في كلمات بعض الفقهاء وبعض الباحثين بـ (العلاقة التملكية) و (الملكية الذاتية) و (الملكية الاعتبارية) و (السلطنة) . ونحن في هذه المقالة سوف نبحث من خلال مطالعة ما جاء في البحوث المؤلفة في هذه المجال وفقاً لمنهج نقد وتحقيق كلمات ووثائق الباحثين ، ساعين إلى تقديم أفضل عرض وبيان لهذه المسألة .

ومن خلال التأمل في الأدلة الفقهية والمباني القانونية نرى أنَّ هذه العلاقة من نوع السلطنة ، وعلى فرض تمامية هذا الأمر لدى العقلاء فإنَّ قضايا من قبيل حرمة (الإضرار بالنفس) و (قتل النفس) وغيرها لا يمكن الاستناد إليها لتكون مقيدة لهذه السلطنة ؛ لأنَّ أدلتها لا تشمل هذا المجال ، ولا يمكن الخدشة في المسألة من هذه الجهة ؛ غايته أنَّ الكلام كُلّه يقع في دائرة أعمال ولاية الإنسان على أعضائه ، وهل إنَّ هذه الولاية لدى العقلاء مبنية على السلطنة على جميع التصرفات ، وفي كلِّ الأعضاء ؟

والجواب : هو إنَّ هذا الإطلاق ليس واضحاً . وبعبارة أخرى : إنَّ دائرة بناء العقلاء يكتنفها الغموض ، وادّعاء أنَّ السلطنة المُستفادة من بناء العقلاء مُطلقة لا يُمكن تقييدها بالأدلة الشرعية هو أوّل الكلام .

توضيح أساس علاقة الإنسان بأعضاء جسده :

من أجل إثبات وجود العلاقة بين الإنسان وأعضاء جسده استند البعض إلى نصوص شرعية ورد فيها تركيب إضافي ينسب نفس الإنسان وأعضاء جسده إليه ، ويدل على أنها تعود لصاحبها ^(٢)؛ ليثبت بذلك وجود نوع رابطة إضافة بين المضاف والمضاف إليه مستنداً إلى القرآن الكريم ومستشهداً بآياته ^(٣) .

لكن بما أن الاستشهاد بهذه التراكيب الإضافية يحكي عن ربط وارتباط ، فيجب القول بذلك أيضاً فيما يتعلق بالله سبحانه وتعالى ؛ لأن عيسى ﷺ خاطب الله سبحانه قائلاً : ﴿ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ ^(٤) ، والحال إن الأمر ليس كذلك ، وعادة لا يُستفاد من هذه التراكيب الإضافية شيئاً في البحث الفقهي والقانوني ؛ وعليه فإن هذا الاستدلال لا وجه له ، على أننا لسنا بحاجة إليه أيضاً ؛ لأنه حتى لو لم ترد هذه التعابير الإضافية في القرآن الكريم فالبحث باقٍ على حاله للإجابة عن التساؤل القائل : هل هناك علاقة بين الإنسان وأعضاء جسمه أم لا ؟

وعلى أي حال فما سنقدمه في آتي البحث هو بيان كيفية وبنية ونوع علاقة الإنسان بأعضائه في الفقه والقانون ، وفي هذا المجال نقدم عدة فرضيات سواء كان هناك قائل بها أم لا ، ونحقق حال الأدلة ومستوى صحة الاستدلال بها :

نظريات الفقهاء في بيان علاقة الإنسان بأعضاء جسده :

النظرية الأولى : علاقة السلطة والسلطنة

اعتبر بعض الفقهاء علاقة الإنسان بنفسه وأعضاء بدنه من نوع السلطنة ^(٥) ، وأوضحوا علاقة الإنسان بأعضاء جسده بهذه العبارة : « كل إنسان مسلط على نفسه ، والأمور المرتبطة تقع تحت اختياره » ، كما أنهم عبّروا عنها بالتعبير المشهور

« الناس مسلطون على أنفسهم » (٦) .

أدلة القائلين بالسلطنة وولاية الإنسان على أعضاء جسده :

الدليل الأول : مفهوم الموافقة لأدلة قاعدة السلطنة على الأموال قبل بيان مفهوم الموافقة في هذه الأدلة ينبغي الإشارة إلى الآيات والروايات الدالة على سلطنة الإنسان على أمواله :

أ - الآيات :

استدل بعض الفقهاء على سلطنة الإنسان على أمواله (٧) ببعض الآيات قائلاً :
« يُستفاد من هذه الآيات أَنَّ الإنسان مسلَّط على أمواله ، ويمكنه التصرّف فيها بأيّ نحو من أنحاء التصرّف ، ولا يحق للآخرين التصرّف بها دون رضاه » . وهذه الآيات هي :

١ - قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ (٨) .

٢ - قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (٩) .

٣ - قوله تعالى : ﴿ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾ (١٠) .

المناقشة :

ومن الواضح أَنَّ هذه الآيات ليس فيها أية دلالة على سلطنة الإنسان على أمواله ؛ لأنّه لا يوجد إطلاق في مفادها ليدلّ على أَنَّ المالك يحق له التصرّف في أمواله كيف يشاء .

ب - الروايات :

١- روي عن النبي ﷺ قوله « إِنَّ النَّاسَ مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ » (١١) ، أي : يحق لهم التصرف فيها كيف يشاؤون .

مناقشة :

ومع أن هذه الرواية قد ادّعي شهرتها بين الفقهاء وأنّ عليها عمل المسلمين وسيرتهم (١٢) بل هناك من ألمح لتواتر نقلها (١٣) ، لكنّها لم ترد في أيّ من الجوامع الروائية الشيعية (١٤) سوى كتاب (بحار الأنوار) ناقلاً عن كتاب (عوالي اللآلي) (١٥) ، ولم ترد أيضاً في أيّ من جوامع الحديث السنية المشهورة (١٦) . وأما كتب الفقهاء المتقدمين فقد وردت في بعضها من قبيل كتاب الخلاف للشيخ الطوسي (١٧) وبعض كتب العلامة الحلي (١٨) والمحقق الحلي (١٩) . وعليه ، فإنّ الطريق الوحيد لتصحيح هذه الرواية هو البناء على أنّ عمل مشهور الفقهاء - مع اختلاف مبانيهم - بمدلول الرواية يجبر ضعف سندها .

٢ - الأحاديث الواردة عدّة أبواب فقهية (٢٠) والتي تُشير إلى سلطنة الناس على أموالهم ، بنحو يكون مفاد إطلاقها دالاً على مشروعية تصرف المالك بماله بجميع أنواع التصرفات ، وذلك من قبيل ما رواه الكليني عن الإمام الصادق عليه السلام : « الرجل يكون له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقرابته ؟ قال : « هو ماله يصنع به ما شاء إلى أن يأتيه الموت » (٢١) ، وقوله عليه السلام : « إنّ لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء ما دام حياً إن شاء وهبه ، وإن شاء تصدّق به ، وإن شاء تركه إلى أن يأتيه الموت » (٢٢) .

وبملاحظة هذه المقدّمة نرى أنّ البعض استفاد من ظاهر الآيات والروايات المذكورة موضحاً أنّ هذه السلطنة لا تقتصر على مال الإنسان فقط ، بل هي ثابتة بدلالة مفهوم الأولوية والموافقة في الحقوق (٢٣) وفي النفس أيضاً (٢٤) . وبيان

الأولية هو أنه إذا لم يجز التصرف في المال إلا برضا المالك ، فبنحو أولى لا يجوز التصرف في حقوقه ونفسه إلا برضاه أو إجازته .

مناقشة :

لكن من الواضح أن الذي يمكن تقريره وفقاً لهذا الكلام أن لازم السلطنة على المال هو أنه لا يجوز للآخرين أن يزاحموه في ماله ، ولازم حرمة تصرف الآخرين في مال الإنسان هو عدم جواز تصرفهم في نفسه ، لكن حرمة التصرف هذه لا علاقة لها بإثبات سلطنته على نفسه .

الدليل الثاني : بناء العقلاء على الولاية وسلطنة الإنسان على نفسه .

ذهب بعض الفقهاء إلى أن بناء العقلاء قائم على أن كل إنسان مسلط على نفسه والأمور المرتبطة بها ^(٢٥) . وهذه السيرة متفق عليها من قبل سائر العقلاء سواء المتسرعة أم غيرهم ، ولم يردع عنها الشارع المقدس .

وبعض الفقهاء يرى أن هذه القاعدة العقلانية ممضاة بعدة السنة حيث قال : « يمكن إمضاؤها بالسنة مختلفة من الآيات والروايات ، وقد قلنا غير مرة أن كل قاعدة عقلانية عليها مبنى الناس في أمورهم فهي غير محتاجة في إمضاها إلى التعرض لها بمفهومها المطابقي صريحاً ، بل إذا وقعت في لسان الشارع دلالة ما بل إشارة إليها فهم العقلاء منها أن الشارع في مقام الإمضاء لها ، وحينئذ فلو لم تكن ممضاة لديه لوجب عليه التصريح به » ^(٢٦) .

ومن أجل إيضاح المطلب بمزيد بيان نبحت في الشواهد القرآنية والروائية التي يمكن الاستناد إليها في إمضاء هذه السيرة ، أو يمكن الاستفادة منها كدليل مستقل لإثبات سلطنة الإنسان على أعضاء جسده ، وهي ما يلي :

وجوه إمضاء الشارع للسيرة العقلانية :

أ- الآيات :

الآية الأولى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾ (٢٧) .

بيان الاستدلال :

مع أنَّ هذه الآية الكريمة في مقام بيان أولوية النبي على المؤمنين ، لكنها تدلّ على أنَّ للمؤمنين ولاية على أنفسهم إلا أنَّ ولاية النبي أقوى وأشدّ ، ومن هنا يقول آية الله المؤمن : « فَإِنَّ الْآيَةَ الْمُبَارَكَةَ وَإِنْ كَانَتْ فِي مَقَامِ إِثْبَاتِ أَقْدَمِيَةِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْوَلَايَةِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي أَنْفُسِهِمْ إِلَّا أَنَّهُ لَا رَيْبَ فِي دَلَالَتِهَا عَلَى أَنَّ لِلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَلايَةَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ، إِلَّا أَنَّ وَلايَةَ النَّبِيِّ أَشَدُّ وَآكَدُ » (٢٨) .

ولكي يتضح المطلوب بنحو أفضل يمكن الإشارة إلى حديث الغدير المشهور ، فقد أفاد النبي ﷺ من هذه الآية نفسها ليعلم أن ولاية أمير المؤمنين عليه السلام حيث إنَّ المفروض فيها ولاية وسلطنة الناس على أنفسهم ، لكن ولاية النبي ﷺ على نفوس الناس أكمل وأشدّ (٢٩) ، قال بحر العلوم : « وولاية خلفائه الطاهرين ، ونوابهم المجتهدين ، فهي في طول سلطنة الله على خلقه ، ولذا كان النبي ﷺ خليفته في أرضه والأئمة عليهم السلام خلفاءه في أمته ، والعلماء نوابهم في شيعتهم . وهي أقوى وأشدّ وأولى وأكمل من سلطنة الإنسان على نفسه مع كونها في غاية الشدة والكمال ؛ لأنَّ منشأ انتزاعها هو كون الشيء نفسه . وإلى السلطتين وأكملية الأولى من الثانية أشار ﷺ في قوله بغدير خم : « أَلَسْتُ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ » ، ثم جعلها بعد الاعتراف منهم توطئة لبيان ولاية علي عليه السلام ، فقال بعده : « مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ » ، فولايته على الأمة - التي هي بمعنى الأولوية بالتصرف - مشتقة من أولوية النبي ﷺ المشتقة من سلطنته تعالى على خلقه » .

وعليه - وفقاً لكلام آية الله المؤمن - فالمفهوم العرفي للآية الشريفة ومفادها هو أن ولاية الإنسان على نفسه ، هي نفس سلطنة الإنسان على نفسه الثابتة لدى العقلاء ، والتي يُعبّر عنها بعبارة : « الناس مسلطون على أنفسهم » .

مناقشة :

إنّ الآية الشريفة - وكما هو واضح - ليست في مقام بيان مقدار سلطنة الإنسان على أعضاء جسده ، وأيّ عضو منها له سلطنة عليه ، بل هي تثبت السلطنة في الجملة ، وهو ما قامت عليه سيرة العقلاء أيضاً ، وليس الحال أنّ السيرة قائمة على كلّ تصرّف وكلّ عضو ، وسيأتي توضيح المطلب بنحو أوفى .

الآية الثانية : ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي ﴾ (٣٠) .

بيان الاستدلال :

تشتمل هذه الآية على جملة استثناء فيها مفهوم ومنطوق ، ومنطوقها هو شكوى موسى ﷺ من أنّه لا يملك سلطنة على غير نفسه وأخيه هارون ﷺ ، ومفهومها ثبوت هذه السلطنة على نفسه ؛ لأنّ كلمة ﴿ أَخِي ﴾ معطوفة على ياء الضمير في قوله ﴿ إِنِّي ﴾ (٣١) ، وليست معطوفة على كلمة ﴿ نفسي ﴾ (٣٢) ، وعليه يكون معنى الآية هو : (إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي ، وَأَخِي لَا يَمْلِكُ إِلَّا نَفْسَهُ) ، وقد افترضت الآية أنّ سلطنة الإنسان على نفسه أمراً مفروغاً عنه في كلام موسى ﷺ (٣٣) .

مناقشة :

ليس للآية ارتباط بالسلطنة والسيطرة محلّ بحثنا ؛ لأنّ موسى ﷺ كان في مقام بيان قدرته وسلطنته على تنفيذ الأوامر والنواهي الإلهية ، وأنّه لا قدرة له في مجال إطاعة الأوامر الإلهية سوى على نفسه وأخيه ، وليس المقصود أنّه لا

سلطنة ولا قدرة له إلا على نفسه وأخيه ؛ وعليه فإن الاستناد إلى الآية المتقدمة غير صحيح ، ولا يمكنها أن تكون شاهداً للقاعدة العقلانية المذكورة .

الآية الثالثة : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ ﴾ (٣٤) .

بيان الاستدلال :

إن نسبة شراء النفس في هذه الآية الكريمة - في سبيل مرضاة الله - إلى الله جلّ جلاله ، مع أننا نعلم أن الشراء لا يمكن إلا إذا كان الشخص مسلطاً على المبيع - الذي هو (النفس) في الآية الشريفة - وراضياً بالبيع ، ويدل هذا على أن الإنسان له سلطنة على نفسه ؛ لأنه يتصدى لبيعها ، وهذا تأييد للقاعدة العقلانية المذكورة (٣٥) .

ويمكن أيضاً الاستناد إلى آية ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ﴾ (٣٦) ، وبالتقريب المتقدم نفسه .

مناقشة :

وهذا الاستدلال مخدوش أيضاً ؛ حيث من الواضح أن المراد من (الشراء) و (البيع) في هذه الآية ليس هو البيع والشراء الاعتباري لكي نصحّحه عن طريق إثبات السلطنة على المبيع ، بل التعبير كنائي وشبيه بالتعبير ببيع الدنيا بالآخرة (٣٧) أو الضلالة بالهدى (٣٨) أو الكفر بالإيمان (٣٩) .

ب - الروايات :

١ - أحاديث تفويض أمور المؤمن إليه .

توجد عدة روايات في مصادر الحديث بهذا المضمون (٤٠) ، ومع أن بعض هذه الروايات لا تخلو من خدشة في سندها إلا الحديث الأخير في هذا الباب فإنه موثق ، وهو : « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا ، وَلَمْ يَفُوضْ

إليه أن يكون ذليلاً ، ألم تسمع قول الله عزَّ وجلَّ يقول : ﴿ والله العزة والرسول والمؤمنين ﴾ ؟! ^(٤١) ، فالمؤمن يكون عزيزاً ، ولا يكون ذليلاً ... » ^(٤٢) .

بيان الاستدلال :

تدلّ هذه الروايات على تفويض أمور المؤمن إليه ، فكلّ الأمور المرتبطة بالمؤمن مفوضة وموكولة إليه ، وهذا التفويض معناه أنّ حق اتخاذ القرار فيها بيده ، والمفهوم العرفي من هذا هو أنّ له حقاً في هذا المجال يجب مراعاته ، وأنّ طلب رضاه ضروري في التصرف فيه ، وهذا تعبير آخر عن القاعدة العقلائية القائلة : « الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم » ، ومن الواضح أنّ إعطاء العضو لشخص آخر مثلاً يُعتبر من مصاديق هذه الأمور ؛ لذلك يكون التصرف فيه بيده ، ويجب استئذانه في ذلك ^(٤٣) .

مناقشة :

المراد من مفهوم (أمور المؤمن) واضح ، غايته السؤال يقع في أنّ التصرفات في أعضاء الجسد هل تعدّ من أمور المؤمن أم لا ؟ أم أنّ أمور المؤمن تقتصر على شؤونه اليومية في الأموال والشؤون الاجتماعية ، وإذا ما شككنا في ذلك فستكون الشبهة مصداقية يجب الاقتصاد فيها على القدر المتيقن ؛ وعليه لا تشمل هذه الروايات مثل التصرف في أعضاء الجسد .

٢ - أخبار قصاص العضو ، والتخيير بين العفو وأخذ الدية :

أ - ورد في صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن السن والذراع يكسران عمداً ألهما أرش أو قود ؟ فقال : « قود » ، قال : قلت : فإن أضعفوا الدية ؟ فقال : « إن أرضوه بما شاء فهو له » ^(٤٤) .

وقد جعل الإمام عليه السلام الطريق الوحيد للخلاص من القصاص هو إرضاء المجني

عليه ، وهذا بيان آخر عن ثبوت الحق له في عضوه ، وأَنَّهُ مختار في القصاص أو أخذ الدية بالمقدار الذي يرضيه .

ب - ومثل هذه الرواية موثقة إسحاق بن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام :
« قضى أمير المؤمنين عليه السلام فيما كان من جراحات الجسد أن فيها القصاص أو يقبل المجرع الجراحة فيعطاه » (٤٥) .

بيان الاستدلال :

تعلم كيفية الاستدلال بهذه الرواية من الاستدلال بالرواية المتقدمة ، واحتمال كونه مجرد تخيير ، ولا دلالة له على ثبوت حق للمجني عليه خلاف الفهم العرفي من مثل هذه العبارة ؛ لأنَّ أحدًا لا يشك بأنَّ هذه الروايات في مقام إثبات حق للمجني عليه وإمضاء للقاعدة الكلية العقلية .

وبعبارة أخرى : إنَّ هذه الروايات تدلُّ على أنَّ اختيار القصاص أو العفو أو الدية راجع للمجني عليه ، وهذا هو نفس اعتبار أنَّه له الحق في أعضائه ، بنحو أنَّ هذا الحق يقتضي أن يكون أمر الجناية موكول إليه ، وليس هذا تشريع لأمر جديد ، بل هو إبقاء للحق السابق .

مناقشة :

لا ربط لبحث القصاص والدية بالسلطنة على النفس ، بل القصاص مشرّع في مورد العضو ، ويمكن إسقاط حق القصاص من خلال إرضاء المجني عليه بأخذ الدية ، وهذا المورد مختلف عن مسألة سلطنة الإنسان على عضو من جسده وأَنَّهُ يسقطها بالمصالحة أو المعاوضة ؛ وحينما يرضى أبناء المجني عليه بأخذ الدية أو مقدار أكثر منها لإسقاط القصاص عن قاتل أبيهم فهل يقال بأنَّهم مسلّطون على أعضاء أبيهم ؟ ! أو أنَّهم أسقطوا حقهم في القصاص ؟ !

٣ - صحيحة أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : « يا أبا محمد وإن عندنا الجامعة وما يدرهم ما الجامعة ؟ ! » قال : قلت : جعلت فداك وما الجامعة ؟ قال : « صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وإملائه من فلق فيه وخطّ علي يمينه ، فيها كلّ حلال وحرام ، وكلّ شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرض في الخدش » ، وضرب بيده إليّ فقال : « تأذن لي يا أبا محمد ؟ » قال : قلت : جعلت فداك ، إنّما أنا لك فاصنع ما شئت ، قال : فغمزني بيده ، وقال : « حتى أرش هذا » (٤٦) .

بيان الاستدلال :

إنّ استئذان الإمام عليه السلام من أبي بصير ليغمزه بيده يدلّ على أنّ هناك حقاً لكلّ شخص على أعضاء جسمه ، وهذه هي ولاية وسلطنة على نفسه (٤٧) .

مناقشة :

أولاً : الرواية مجملة ، وربّما تكون من باب الحكم الشرعي ، أي أنّ غمز المؤمن باليد لا يجوز إلا بإذنه وإجازته ، ولا ربط لهذا الأمر بمسألة أنّ للإنسان حق في أعضاء جسده ، وبعبارة أخرى : إنّ حرمة تصرّف الآخرين في نفس الإنسان وجواز ذلك مع إذنه وإجازته لا يثبت سلطنة الإنسان على أعضائه ، ولا يلزمه أبداً .

ثانياً : غاية ما يثبت هو السلطنة على الأعضاء في دائرة هذا المورد ، وهو غمز البدن وأمثاله ، لا مثل الإذن بقطع العضو وأمثاله .

والنتيجة : أنّ الاستفادة من استعراض هذه الآيات والروايات هو أنّ بعضها لا دلالة له مطلقاً على سلطنة الإنسان على أعضاء جسده ، وبعضها يؤيد السلطنة بنحو إجمالي .

إشكال :

وأشكل بعض على دائرة سلطنة الإنسان موضحاً أنَّ بناء العقلاء هو دليل لَبَي يُقتصر فيه على القدر المتيقن ، ويتقيد بمقدار تلك الأمور التي كانت متعارفة في زمان الشارع وكانت على مرأى ومسمع منه ، وعليه فبما أنَّ إهداء الأعضاء من المسائل المستحدثة فلا معنى للاستدلال عليها بتقرير وإمضاء الشارع (٤٨) .

الجواب :

وللإجابة عن هذا الإشكال ينبغي أن يُقال : إنَّ التمسك بالسيرة العقلائية في مجال المسائل المستحدثة ليس لإثبات أنَّه في زمن الشارع كان هناك إهداء للعضو ولم يتم الردع عنه أو تمَّ إمضاؤه ، بل يكفي إثبات اختيار الإنسان وتسلمه على نفسه وأعضائه في زمان الشارع وعلى مرأى ومسمع منه ، ولم يتم الردع عنه أو تقييده بقيود غير (الإذلال) و (الضرر) ؛ لأنَّ الأمر لو لم يكن مقبولاً لدى الشارع لكان عليه التصريح بالردع عن هذه السيرة ، والمنع من استمرارها .

وعليه ، فلا معنى للقول بما أنَّ السيرة في مجال قطع الأعضاء لم تكن معاصرة لزمان الشارع لكي يمضيها نضطرَّ إلى حملها على القدر المتيقن ؛ لأنَّه يجاب عن ذلك بأنَّه يكفي إمضاء ذلك القدر من السلطنة المعاصرة للشارع ، واستحداث قطع الأعضاء مثلاً لا دخل له في الاستدلال بهذه السيرة . غايته ينبغي التحقق من أنَّه هل العقلاء يرتضون السلطنة على الأعضاء بمعنى التصرف فيها أم لا ؟ وهذا أول الكلام .

وبعبارة أخرى : إنَّ نطاق بناء العقلاء ليس واضحاً ، والإشكال الأساسي على هذه النظرية هو أنَّ دائرة السلطنة على الأعضاء في البناء العقلائي ليس من الواضح أنَّها مبنية على السلطنة على كلِّ أنواع التصرفات وفي جميع الأعضاء ، بل إنَّ ادعاء

أنَّ السلطنة المستفادة من سيرة العقلاء مطلقة ثم حُدِّت بلحاظ الأدلة الشرعية هو أول الكلام .

ويمكن أن يقال بأنَّ السلطنة دلَّت على جواز تلك الكيفية من التصرفات التي ثبتت مشروعيتهما من الخارج ؛ وبعبارة أخرى : إنَّ قاعدة السلطنة والأدلة الشرعية المؤيدة لها ليست في مقام التشريع ، بل تدلُّ على أنَّ الناس في الموارد المسموح بها مسلطون على أموالهم وأنفسهم ، لكن بملاحظة أنَّ الموارد المسموح بها بحاجة إلى بيان شرعي فالقاعدة بنفسها لا تدلُّ على جواز كلِّ التصرفات ، بل تدلُّ على مشروعية التصرفات التي ثبتت مشروعيتهما من الخارج .

موارد تقييد السلطنة :

ثمَّ إنَّه ينبغي البحث في فرض عدم إجمال السلطنة المستفاد من السيرة ، مع البناء على إطلاق بناء العقلاء في السلطنة وحق تصرف الإنسان في أعضائه - كما هو مستفاد من كلام بعض الفقهاء وتقدّم نقله - يأتي هذا البحث وهو أنَّ هذه السلطنة ليست مطلقة من الناحية التشريعية ، فليس حالها حال السلطنة على الأموال ، وعليه فعلى الباحث أن يبحث في دائرة الشرع عن تعيين حدود لهذه السلطنة ، ويجب التقصّي والبحث في الموارد التي يحتمل فيها ذكر التقييد والتحديد في مظانّها ، لكي تتضح علاقة سلطنة الإنسان على أعضائه ، وسوف نببحث فيما يأتي في تلك الموارد :

القيد الأول : أصل حرمة الضرر بالنفس

يمكن إدعاء أن سلطنة الإنسان على أعضاء جسده منوطة بعدم إلحاق الضرر بالنفس ، وعليه فإنَّ السلطنة على أعضاء الجسم مقيّدة بالتصرفات غير الضرورية . من الأصول التي ينبغي دراستها في هذه المسألة للكشف عن صحتها أو سقمها أصل حرمة الضرر بالنفس ، فهل يحرم على الإنسان إلحاق الضرر بجسده أم لا ؟

وبعبارة أخرى : ما هو مفاد الأدلة والإطلاقات الفوقانية في هذه المسألة ؟

أدلة حرمة الإضرار بالنفس :

ذكر الفقهاء في كثير من الأبواب الفقهية أدلة مختلفة الأسنة على حرمة الضرر

بالنفس ، ننقل هنا خلاصتها مع بحثها سنداً ودلالة ، وهي ما يلي :

أ - الإجماع : على حرمة الضرر بالنفس (٤٩) .

لكن هذا الدليل مخدوش صغرياً وكبروياً ، ولا يمكن الاستناد إليه .

ب - الرويات :

١ - حديث « لا ضرر ولا ضرار » .

وهذا التركيب اللفظي « لا ضرر ولا ضرار » قد ورد في قصّة سمرة بن

جندب في عدّة روايات مع اختلاف في بعض الإضافات (٥٠) : « ... لا ضرر ولا

ضرار » ، و « لا ضرر ولا ضرار على مؤمن » (٥١) ، و « لا ضرر ولا ضرار

في الإسلام » (٥٢) . والمعتبر منها سنداً هو فقط الحديث الثاني للكليني . وورد

هذا التركيب في حديث الشفعة (٥٣) ، وفي حديث فضل الماء (٥٤) مرّة واحدة

في كتبنا عن المعصومين (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله) .

تقريب الاستدلال :

بما أنّ « الضرر » و « الضرار » مطلقان ، فهما يشملان إضرار الإنسان بجسمه ،

وعليه يدلّ كلا جزئي الرواية على حرمة إلحاق الإنسان الضرر بجسمه .

مناقشة :

أنّ المستفاد من ظاهر الرواية أنّها لا تشمل إلحاق الضرر بالنفس ، وبعبارة

أخرى : معنى الفقرة الأولى أنّ المكلف لا يلحق به الضرر في مجال تشريع

الأحكام ، وهذه الرواية منصرفة عن لحوق الضرر بالمكلف من الخارج أو إلحاقه

الضرر بنفسه ، وفي الفقرة الثانية أيضاً الكلام مسوق لبيان إلحاق الضرر بالآخرين^(٥٥) ، وعليه لا تدلّ فقرتي الرواية على إلحاق الضرر بالنفس .

وأما القول بأنّ « إطلاق النفي يمنع انصراف الضرر عن النفس وتخصيصه بمجال التشريع ، بل هو منفي ومنهي عنه في كلّ صورة ، دون أن يشتمل على قيد (الغير) »^(٥٦) .

فهو غير صحيح ؛ لأنّ ظهور نفي الضرر في مجال التشريع يوجب انصراف إطلاق الرواية ، مضافاً إلى أنّ هذا الحديث لا يشمل الأحكام الترخيصية ، وليس هو في مقام إثبات الحكم^(٥٧) . وعليه لا يستفاد من الرواية حرمة إلحاق الإنسان الضرر بنفسه .

٢ - حديث الفضل بن عمر ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أخبرني جعلت فداك لم حرم الله تبارك وتعالى الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير ؟ فقال : « إنّ الله سبحانه وتعالى لم يحرم ذلك على عباده ... ولكنّه خلق الخلق وعلم عزّ وجلّ ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم ، وعلم ما يضرهم فنهأهم عنه وحرمه عليهم ، ثم أباحه للمضطر وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به ، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك » .

روى هذه الرواية الكليني في الكافي^(٥٨) والمفيد في الاختصاص^(٥٩) والصدوق في الأمالي^(٦٠) والعلل^(٦١) والشيخ في التهذيب^(٦٢) بأسانيد مختلفة . وبغضّ النظر عن كون بعض طرق الرواية مراسلاً ، وبعض طرقها يشتمل على مجاهيل وضعفاء ، إلا أنّ المهم هو أنّ الرواية ليست في مقام بيان قاعدة كلّية لعلّة التحريم والتحليل وأنهما يدوران مدار الضرر وعدمه ، بل هي في مقام بيان وجه حرمة الأطعمة والأشربة ، لا مطلق ما يلحق الضرر

بالبدن^(٦٣) . رغم أَنَّ البعض رأى أَنَّ سؤال السائل عن علة تحريم بعض الأطعمة والأشربة ، وجواب الإمام عليه السلام عن ذلك مطلقان ، وعليه تشمل الرواية كلَّ المضرات وكلَّ صور الإضرار بالبدن^(٦٤) ، لكنَّنا إذا دققنا في صدر وذيل الرواية نرى أَنَّ جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى المأكولات والمشروبات ، ولا إطلاق فيه .

وهناك رواية أخرى بهذا المضمون نفسه^(٦٥) ، لكن لا نستطيع استفادة قاعدة كليّة من هاتين الروايتين تدل على حرمة الإضرار بالنفس ؛ لأن الضرر ذكر فيهما كعلة ناقصة لتحريم هذه المحرمات لا أكثر ، وعليه فلا نرى حاجة لذكر هذه الرواية .

٣ - حديث « إِنَّ الجار كالنفس ، غير مضارٍّ ولا آثم » .

روى الكليني هذه الرواية في ثلاثة أبواب مختلفة ، فقد اكتفى في (باب الإضرار) بنقل العبارة المتقدّمة فقط عن الإمام الصادق عليه السلام^(٦٦) ، لكنّه في (باب حق الجوار)^(٦٧) و (باب إعطاء الأمان)^(٦٨) نقلها بنفس السند عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها أنّها وردت في معاهدة المهاجرين مع الأنصار ، وعلى كلِّ فالرواية موثقة .

مفاد الرواية هو أَنَّ الجار كنفس الإنسان حيث إنّ الإنسان لا يلحق ضرراً بجسمه ، فعليه أن لا يلحق ضرراً بجاره أيضاً ، وقد أخذت حرمة الضرر بالنفس في هذه الرواية أمراً مسلماً مفروغ عنه^(٦٩) .

لكن البعض رأى أَنَّ الرواية وصية أخلاقية^(٧٠) ، مضافاً إلى أَنَّ صيغة « غير مضارٍّ » مردّدة بين معنى اسم الفاعل واسم المفعول ، وهذا الإجمال يمنع من التمسك بالمفاد المذكور^(٧١) . وعليه لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية في التحريم .

٤ - أحاديث تحريم أكل الطين .

قيل لأمير المؤمنين عليه السلام في رجل يأكل الطين فنهاه وقال : « لا تأكله ، فإنَّ أكلته ومِتَّ كنت قد أعنت على نفسك » .

وقد روى الكليني في (باب أكل الطين) أربع روايات بأسانيد وعبارات مختلفة تدلّ على هذا المضمون (٧٢) .

وجه الاستدلال :

أنَّ تمام علّة تحريم الطين هو أنّه يؤدّي إلى المرض والموت ، وبإلغاء الخصوصية والتعميم سوف يحرم كلّ ما يوجب الضرر بالبدن (٧٣) . ومع التغاضي عن الإشكال السندي ، يقال إنّ تناول مقدار قليل من الطين لا ضرر فيه قطعاً ، وعليه يكون الضرر في هذه الروايات من باب بيان الحكمة لا العلّة التامة لكي يتمّ نفي الخصوصية وتعميمها للوصول إلى قاعدة كلّية لحرمة الإضرار بالنفس (٧٤) .

٥ - حديث : « ... إنّما الإسراف فيما أتلف المال وأضر بالبدن ... » .

روى هذا الحديث كلّ من الشيخ الصدوق (٧٥) والشيخ الطوسي (٧٦) مرسلًا ، ورواه الكليني بسند ضعيف (٧٧) ، حيث جاء في السند (عثمان بن عيسى) ، وهو من رؤوس الواقفة ، والقول بالأخذ بروايته قبل وقفه ادّعاء بلا دليل .

وعليه ، فالرواية ضعيفة وليست حجة ، مع أنّ دلالتها على حرمة الإضرار بالنفس تامة (٧٨) ، ببيان أنّ أحد مصاديق الإسراف هو إلحاق الضرر بالبدن ، ومع ملاحظة أنّ الإسراف حرام يكون الإضرار بالبدن حرام أيضاً .

٦ - الأحاديث الدالة على وجوب الإفطار على المريض (٧٩) ووجوب التيمم إذا كان استعمال الماء مضرّاً (٨٠) .

ومع أنّ هذه الروايات تشتمل على الصحيح أيضاً ، لكن الاستدلال بهذه الفئة من الروايات على حرمة الإضرار بالنفس غير تامّ ؛ لاحتمال أنّ بطلان الصوم أو الوضوء الضروري ناشئ من أنّ الشارع لم يردّه ولم يأمر به ، فالبطلان ناشئ من أنّ هذه العبادة ليس فيها أمر ، لا من جهة أنّ الضرر فيها منهي عنه شرعاً ، والنهي في العبادة يوجب الفساد (٨١) .

جـ - حكم العقل بحرمة الإضرار بالنفس :

إنّ العقل السليم لا يستسيغ إلحاق الضرر بالنفس ويعدّه أمراً قبيحاً (٨٢) ، وكلّ ما يراه العقل قبيحاً فهو قبيح شرعاً لقاعدة (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع) .

مناقشة :

لكن بقليل من التأمل يتضح أنّ العقل يرى قبح الضرر الكبير ، أو الضرر الذي لا مقابل له ، فإذا كان هناك تعويض مادي أو معنوي مقابل الضرر فلا يرى العقل قبحاً في تحمّله .

وبعبارة أخرى : أحياناً يكون العمل الضروري ناشئاً من هدف وغرض عقلائي ، فلا يرى العقلاء صدق الضرر على نقص المال أو البدن الناتج عن الإقدام على العمل الذي فيه ضرر على النفس أو البدن إذا كان وراء العمل هدف سواء كان مادياً أو معنوياً ، بل يتحقق نوع مبادلة بين (الهدف العقلائي) و (النقص اللاحق) . وبعبارة أخرى : نقول مع أنّ الضرر في غير الأمور الاعتبارية واقعي نوعاً ، لكن الغرض العقلائي يعوض الضرر والنقص اللاحق من جهات أخرى غير مادية وجسمانية ، ومع وجود الهدف الأهم تخرج المسألة عن عنوان الضرر . وعليه فلإنسان سلطته على أي تصرف في أعضائه إذا كان وراء ذلك غرض عقلائي ، نعم لو جاء دليل

تحليل علاقة الانسان بأعضاء جسده فقهيًا وقانونيًا ■■■ ■■■ ■■■
خاص دل تعبدًا على عدم جواز الضرر وإن كان مقابله غرض عقلائي أهم ، ففي هذه الحالة يُقدّم الدليل الخاص .

د- كون اجتناب الإضرار بالنفس أمراً فطرياً :

إنّ الفطرة الإنسانية ترى لزوم دفع الضرر عن النفس ، وعليه يكون الإضرار بالنفس حرام .

مناقشة :

لكن هذا الدليل غير تامّ صغرى وكبرى ؛ لأنّ كون فطرية الشيء لا تلازم الوجوب أو التحريم الشرعي ، وأحياناً تكون مقابل أمور فطرية أخرى من قبيل حفظ الأبناء .

وعليه ، فالمتحصّل من البحث والتحقيق في الأدلّة المتقدّمة هو أنّه لا يمكن البناء على أصل وإطلاق لفظي لإثبات حرمة (الضرر بالنفس) ، فلا يمكن الوصول إليه من خلال أدلّة حرمة (مطلق الإضرار بالنفس) .

لكن - وكما قلنا - إنّ تمام البحث منوط بأن تكون حدود السلطنة المستفادة من سيرة العقلاء واضحة ، وعليه فإذا قيل بأنّ السلطنة على أعضاء الجسم مقيد لدى العقلاء في غير موارد الضرر ، فسوف تكون هذه السلطنة ضعيفة ، سواء كان لدينا دليل على حرمة إلحاق الضرر بالنفس أم لم يكن لدينا ، لأنّ السلطنة مطلقة وأدلّة حرمة الإضرار تقيدّها .

القيد الثاني : حرمة تغيير الخلقة

من الأدلّة المذكورة على تقييد سلطنة الإنسان على جميع أعضاء بدنه هو حرمة كلّ أنواع تغيير الخلقة الإلهية الأصلية ، وبعبارة أخرى : ليس للإنسان أية سلطنة على إيجاد أيّ نوع من التغيير في خلقة بدنه الأصلية .

الاستدلال على حرمة تغيير الخلقة :

وقد وردت الإشارة إلى هذا الأمر في قوله تعالى : ﴿وَلَا ضَلَّٰهُمْ وَلَا مَنِيْنُهُمْ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلَيَبْتَغُنَّ آذَانَ الْاَنْعَامِ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلَيَغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانُ وَلِيًّا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُّبِيْنًا﴾ (٨٣).

بيان الاستدلال :

دلّت الآية الكريمة على أنّ الأمور التي يأمر بها الشيطان أمور يبغضها الله سبحانه ومحرمّة ، وعليه فالتبكيك وتغيير أصل الخلقة الإلهية حرام ، وعليه لا يجوز التصرف في أعضاء البدن بما يؤدّي إلى التغيير في أصل الخلقة الإلهية حتى لو كان بدافع عقلائي ، ولا شك بأنّ تغيير وتبكيك الخلقة الإلهية يصدق على قطع عضو من الجسم بحيث لا ينمو مرّة أخرى .

مناقشة :

١- إلا أنّ دلالة الآية الكريمة على حرمة التبكيك والتغيير ليس فيها شمولية ولا إطلاق ، حيث لا شك في عدم حرمة الختان ، والتغيير في الجمادات والحيوانات بالإخصاء مثلاً ، ولا يقبل أحد أنّ الختان داخل تحت شمول الآية ثم خرج بالدليل الخاص (٨٤) . وعليه ، لا يمكن اعتبار إهداء الأعضاء أو بيعها من باب تغيير خلق الله المحرّم .

٢- وأساساً المراد من تغيير الخلقة - بناء على الاختلاف في تعبير العلماء - هو تغيير الدين الإلهي (٨٥) أو تغيير حكم الفطرة الإنسانية (٨٦) أو الخروج من الفطرة الإنسانية الطاهرة (٨٧) ، كما نقل ذلك الشيخ الطبرسي في تفسيره عن الإمام الصادق عليه السلام (٨٨) .

وكما بيّنا في أصل حرمة الإضرار بالبدن بأنّ تمام البحث منوط بأن تكون

دائرة السلطنة المستفادة من سيرة العقلاء واضحة المعالم ، وإلا أمكن القول بأن السلطنة هنا لدى العقلاء ابتداء مرتبطة بالسلطنة على التصرفات التي لا تؤدّي إلى تغيير الخلقة ، ولا إطلاق فيها حتى لو لم نلتزم بحرمة التغيير في الخلقة .

القيد الثالث : حرمة إذلال النفس وأدلتها

يُمكن الاستدلال على أنّه لا يجوز للمؤمن إذلال نفسه بجملة من الأدلة ، منها : قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ ^(٨٩) وعن الإمام الصادق عليه السلام في بيان هذه الآية أنه قال : « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا ، وَلَمْ يَفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَذِلَّ نَفْسَهُ » ^(٩٠) . وروى الكليني أربع روايات أخرى قريباً من هذا المضمون ^(٩١) . فقد دلّت هذه الرواية على أنّه يحرم على المؤمن إذلال نفسه ، والنتيجة هي حرمة أي نوع من التصرف في أعضاء الجسم بما يؤدي إلى إذلال النفس ^(٩٢) فيحرم إهداء العضو إذا أدّى إلى الذلّة من قبيل العرج إلى آخر العمر .

مناقشة :

أنّه من الواضح إذا ثبتت سلطنة الإنسان على أعضاء جسمه ، فإنّ إهداء العضو المؤدّي إلى العرج مثلاً إذا كان بهدف الإيثار والتضحية فهو ليس فيه آية ذلّة ، بل فيه العزّة ، وعليه فهذه الرواية لا يمكن أن تكون دليلاً على حرمة مطلق التصرفات من هذا القبيل .

القيد الرابع : حرمة قتل النفس (الانتحار) وأدلتها

من الأدلة التي أقيمت على تحديد سلطنة الإنسان على أعضاء جسمه دليل حرمة قتل النفس أو حرمة الانتحار ، وبعبارة أخرى : بما أنّه يحرم الانتحار وكلّ عمل يؤدّي إلى الموت وليس لأحد الحق في أن يسلب الحياة من نفسه ، إذن يثبت أنّ للإنسان سلطنة على أعضاء جسده ما لم يؤدّ ذلك إلى الموت .

وعليه لا يجوز التصرف في القلب والدماغ بالإهداء ، أمّا الأعضاء الأخرى التي تستمر الحياة بعد قطعها فيجوز التصرف بها بمقتضى السلطنة وحق الإنسان في التصرف بأعضائه ، فدلّل الحرمة يختص بالأعضاء المؤثرة في استمرار الحياة ، أمّا سائر الأعضاء فدلّل الجواز يشملها إذا كان نقلها بإجازة صاحب العضو وناشئاً من غرض عقلائي (٩٣) .

هذا ، وقد أقيمت عدّة أدلّة لإثبات حرمة الانتحار يجب استعراضها وتحقيق الحال فيها لمعرفة مدى سلطنة الإنسان على أعضاء جسمه ، وهي ما يلي :

أ - الآيات القرآنية :

الآية الأولى : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ (٩٤) .

وهذه الآية الشريفة في مقام بيان تحريم إلقاء النفس في الهلاك والعدم أو الانتحار ، وعليه فإنّ حرف الباء في تركيب ﴿ بأيديكم ﴾ للسببية ، ومفعول ﴿ لا تلقوا ﴾ محذوف ، و ﴿ التهلكة ﴾ بمعنى الهلاك ، كما أنّ التقدير هو : (لا تلقوا أنفسكم بأيدي أنفسكم إلى الهلاك) (٩٥) .

وقد ذهب بعض الفقهاء المعاصرين (٩٦) - استناداً إلى الموارد التطبيقية الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) (٩٧) وما ورد في كلام بعض الفقهاء في مسائل من قبيل : (وجوب التيمّم مع الخوف على النفس ، والمرض الشديد ، والبرد ، ووجوب الإفطار مع خوف الهلاك ، وازدياد المرض ، وجواز أكل الميتة ، وترك الدفاع حال العجز وأمثال هذه المسائل) - إلى أنّ المراد من ﴿ التهلكة ﴾ أعمّ من الموت اليقيني ، بحيث يشمل مطلق الضرر على النفس ، وبعبارة أخرى : معنى الآية عام يشمل كلّ ما يكون مقدّمةً للهلاك ، أو ما ينزل منزلته (٩٨) . ومن الواضح أنّه من خلال الاستناد إلى موارد تطبيق الأئمة (عليهم السلام) والفقهاء لا يصبح معنى الآية

عاماً ليشمل مطلق الضرر ، فمعنى الآية بناء على هذا التفسير هو ما تمّ بيانه في البدء ، وعليه فالآية تدلّ فقط على تحريم إلقاء النفس في الفناء والعدم وهو الانتحار ، ونحن لا ننكر حرمة الأعمال التي تؤدّي إلى الهلاك ، لكن حرمتها من باب المقدّمة ، وعلى نحو الحرمة الغيرية لا النفسية .

ويجب أن يُقال : إنّ حرمة قتل النفس في الآية الشريفة من جهة الشمول وعدمه لا إطلاق فيها لحالة قتل النفس دفعاً لضرر أو خطر أكبر عن الآخرين ، مضافاً إلى أنّه يوجد تفسير آخر للآية الشريفة ، وهو : أنّ الآية في سياق الإنفاق في الحرب والجهاد في سبيل الله ، أي أنفقوا حتى لا تهلكوا ، وبعبارة أخرى : تقول الآية : لا تلقوا بأنفسكم في التهلكة بترك الإنفاق ، حيث إنّهُ مع ترك الإنفاق سوف يتمكّن عدوكم منكم وتهلكوا^(٩٩) ، وعلى هذا التفسير ستكون الباء زائدة ، والآية أجنبية عن محلّ كلامنا .

الآية الثانية : قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾^(١٠٠) .

إذا كانت كلمة ﴿ أنفسكم ﴾ في جملة ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ مستعملة في معناها الحقيقي فالآية تنهى عن أن يقتل الإنسان نفسه ، وأمّا إذا كانت مستعملة في المعنى المجازي فهي تنهى عن قتل الآخرين^(١٠١) ، لكن بما أنّ الظاهر أنّ الآية تفرض المؤمنين شخصاً واحداً يمتلك المال ويجب أن يكون أكل هذا المال في غير الطريق الباطل ، فربّما تشير إلى أنّ المراد من كلمة (الأنفس) هو جميع أفراد المجتمع الديني ، وهي كالجمله السابقة تفرض جميع المؤمنين فرداً واحداً ، بحيث تكون نفس كلّ فرد هي نفس سائر الأفراد .

والنتيجة : أنّه في مثل هذه المجتمع تكون نفس الفرد هي نفسه الشخصية وأيضاً نفس سائر الأفراد ، إذن يعتبر قاتلاً لنفسه سواء قتل نفسه أو قتل غيره ،

وبهذه الملاحظة سوف تشمل جملة: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ الانتحار وقتل الآخرين على السواء (١٠٢).

وكما قلنا في الآية السابقة فإنَّ حرمة قتل النفس - المستفادة من هذه الآية - من جهة الشمول وعدمه لا إطلاق فيها لحالة قتل النفس دفعاً لضرر أو خطر عن الآخرين.

ب - الروايات :

دلّت عدّة روايات على حرمة الانتحار (١٠٣)، كما ورد في صحيحة أبي ولاد الحنّاط عن الإمام الصادق عليه السلام: «من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها» (١٠٤)، وفي رواية عن الإمام الباقر عليه السلام: «إنَّ المؤمن يبتلي بكلِّ بلية ويموت بكلِّ ميتة إلاَّ أنّه لا يقتل نفسه» (١٠٥)، لكن هذه الروايات لا إطلاق فيها لحالة دفع الخطر والضرر الأهم عن الآخرين.

وبتحقيق الحال في أدلّة حرمة قتل النفس (الانتحار) يُعلم أنَّ الحرمة لا تشمل موارد من قبيل (دفع الخطر عن الآخرين)، فلا إطلاق فيها لهذه الموارد، وعليه لا يبعد أنّه على فرض ثبوت السلطنة - كما ذهب إليه البعض - لا دليل على حرمة أن يهدي الشخص أحد أعضائه الحيوية من أجل دفع الضرر أو الخطر عن أعزّائه.

لكن هذا البحث منوط بأنَّ دائرة السلطنة - المستفادة من سيرة العقلاء - واضحة المعالم ليستفاد من إطلاقها، وإلاَّ أمكن القول إنّ السلطنة المستفادة من سيرة العقلاء ابتداء لا إطلاق فيها، ولا تدلّ على أكثر من السلطنة على التصرفات التي لا تؤدي إلى قتل النفس، مع أنَّ قتل النفس لا يحرم في بعض الموارد.

النظرية الثانية : علاقة الملكية

قبل الدخول في هذا البحث نبدأ بذكر بعض أقسام الملكية لكي يتضح المطلوب بنحو أفضل ، ثم نبحث في علاقة الإنسان بأعضاء جسمه من وجهة نظر القائلين بها :

١ - الملكية الحقيقية والتكوينية (الإضافة الإشرافية) :

من الواضح أنَّ علاقة الإنسان بأعضاء جسمه ليست علاقة (الملكية الحقيقية والتكوينية) (١٠٦) ؛ لأنَّ الإنسان لا يمتلك هذه القدرة والسلطنة التامة على أعضاء جسمه ، بل هذا أمر فوق إرادته ، فالإنسان في كثير من الموارد لا قدرة له على إيجاد الأعضاء على نحو الابتداء أو التجديد ، وإيجاد أو إبقاء أعضاء جسمه ليس مرتبط بذاته ولا قائم بها ، وكذلك في كثير من الموارد لا يمكنه إعادة إحياء العضو الذي يكون في معرض الفساد ، وعليه فلا يمكن عدُّ العلاقة المذكورة من هذا القسم .

ومع أنَّ البعض عدَّ العلامة الطباطبائي (١٠٧) وغيره من القائلين بأنَّ علاقة الإنسان بأعضاء جسمه هي من نوع علاقة (الملكية التكوينية) ، ثمَّ تصدَّى لنقد هذه النظرية (١٠٨) .

لكن بمراجعة كلام هؤلاء الأكابر يتضح أنَّ التعبير بالحقيقي في كلماتهم إنما هو مقابل الاعتباري ، وقد ذكر مقدِّمة لبيان معنى ملكية الله سبحانه وتعالى ، وفي مقام بيان أنَّه أحياناً تكون الملكية وضعية جعلية ، أي بحاجة إلى وضع وجعل ، وأحياناً حقيقية ، وعليه فلا يمكن لأحد أن يجعلها ، أي لا تنالها يد الجعل .

وننقل هنا نص كلام العلامة الطباطبائي حيث قال : « وهو مأخوذ من معنى آخر حقيقي نسمِّيه أيضاً ملكاً ، وهو نحو قيام أجزاء وجودنا وقوانا بنا » (١٠٩) .

وهذه العبارة ليست في مقام بيان أَنَّ ذات الإنسان علةٌ فاعليةٌ لأعضائه وجوارحه ، بل هي في مقام بيان أَنَّ علاقة الإنسان بأعضاء جسمه ليست من سنخ الملكية الاعتبارية بل الحقيقية ، أي إِنَّ الإنسان هو العلة المدبّرة لقواه الإدراكية ولأعضاء نفسه وجوارحها ، وليست هذه العلاقة على نحو الاعتبار والجعل . وبعبارة أخرى : إِنَّ كلمة « قائم » لا يقتصر استعمالها على توقف وجود شيء على شيء آخر ، بل هي مشترك لفظي تستعمل في (العلة المدبّرة) أيضاً ، على أنّه توجد قرينة في كلام العلامة الطباطبائي تدلّ على أَنَّ مراده هو علاقة التدبير ، وهي قوله : « ولنا أن نتصرّف فيها كيف نشاء » ، فليست العبارة لبيان أَنَّ العلاقة من نوع العلة الفاعلية بيننا وبين أعضائنا ؛ لأنّه في هذه الحالة كان يجب أن يقال : « لنا أن نفعل بها ... » يعني : لنا أن نفعل بها ما نشاء سواء بالإعدام أو الإيجاد (١١٠) .

٢ - الملكية الذاتية :

أطلق بعض الباحثين (١١١) في معرض بيانه لعلاقة الإنسان بأعضاء جسمه عنوان (الملكية الذاتية) على هذه الكيفية من العلاقة موضحاً بأنّ مراده من استعمال هذا المصطلح هو نفس المفهوم المتقدّم ذكره ، أي : (مدبّرية الإنسان لأعضاء جسمه) ، ورأى اختصاص مصطلح (المالك الحقيقي) بالله سبحانه وتعالى .

ويرى بعض الفقهاء أنّ معنى (ملكية الإنسان الذاتية لأعضاء جسمه) أدنى من مرتبة الإيجاد الحقيقية المختصة بالله سبحانه ، والمراد من ذاتيتها هو أنّها في مقام تحققها لا تحتاج إلى أمر خارجي أو اعتباري (١١٢) .

ويُستفاد من كلام بعض الفقهاء أَنَّ علاقة الإنسان بأعضاء جسمه هي من نوع

(الملكية الذاتية) ، وليس مرادهم إلا السلطة والسلطنة والسيطرة عليها ، كما أنهم صرّحوا بذلك مستنديين إلى سيرة العقلاء ^(١١٣) .

وعليه ، فما يظهر من كلام هؤلاء الفقهاء هو أنّ مرادهم من (الملكية الذاتية) هي السلطنة التي لم تنشأ من أمر خارجي ، لكنهم حينما يستندون إلى سيرة العقلاء كدليل على مدّعاهم فكأنّما يرونها اعتبارية ؛ لأنّها لو لم تكن كذلك - وقد صرّحوا بذلك أيضاً - لم يكن معنى للاستناد إلى سيرة العقلاء وإمضائها من قبل الشارع بما هو شارع ؛ لأنّ إمضاء الشارع تشريع ، والتشريع أمر اعتباري ، وعليه فالأمر الممضى اعتباري أيضاً .

لكن يمكن القول بأنّ التعبير بـ (الملكية الذاتية) يحكي عن نفس السلطة والسيطرة التي صرّح بها القائلون بسلطنة الإنسان على أعضاء جسمه ، لا أنّه يوجد مقابل القول بالسلطنة قول ورأي آخر ، كما توهمه بعض في مقالاته عند استعراض الأقوال ^(١١٤) . والتعبير بغير الاعتباري والتكويني في كلمات الأكابر بمعنى أنّ ملكية الإنسان لأعضاء جسمه ليس من قسم الملكية الاعتبارية كما هو حال ملكية الإنسان لأمواله ، وطبيعي أنّنا إذا جمدنا على ظاهر كلامه فالإشكال وارد عليه ، وهو إذا لم تكن الملكية اعتبارية فما معنى الاستناد إلى سيرة العقلاء وإمضائها من قبل الشارع ؟ !

٣- الملكية الاعتبارية (التشريعية)

وهي عبارة عن عقد واعتبار خاص بسبب مصلحة شخص في شيء ، وتحقق بواسطة الشارع أو المقتن أو العرف أو مجموعة من الناس ^(١١٥) . وعليه فإنّ للمالك حق التصرف فيما يراه الشرع أو العرف ملكاً له ^(١١٦) .

ويذهب بعض الباحثين إلى أنّ بناء العقلاء وسيرتهم القائمة على (سلطنة الإنسان على نفسه) يثبت ملكية الشخص للأعضاء وحقه في قطعها عن بدنه ،

ورأى أنّ هذا أفضل وجه يمكن الاعتماد عليه لإثبات ملكية الإنسان لأعضاء جسمه (١١٧).

واستند بعض آخر - في مقام البناء على اعتبارية ملكية الإنسان لأعضاء جسمه - إلى دليل آخر ضمن عرضه لسيرة العقلاء وهو العرف، ببيان أنّه: مضافاً إلى سيرة العقلاء يرى العرف المعاصر أنّ هناك قيمة كبيرة لبعض منتجات وأعضاء الجسم، وذلك من قبيل الدم وحليب الأم، حيث أفتى الفقهاء بجواز بيعها (١١٨)، وهذا يدلّ على ملكية الإنسان لأعضاء جسمه (١١٩).

لكن من الواضح أنّ منتجات الجسم هي غير أعضاء الجسم، والبحث في أعضاء الجسم لا في منتجاته، وأساساً الاستناد إلى العرف هو نفس الاستناد إلى السيرة، وليس العرف مغايراً لبناء العقلاء كي يطرحان كدليلين مستقلّين، مضافاً إلى أنّ سيرة العقلاء لا تدلّ على اعتبار ملكية الإنسان لأعضاء جسمه، وغاية ما تدلّ عليه هو السلطة والاستيلاء وحق التصرف في أعضائه في الجملة؛ لأنّ نطاق بناء العقلاء ليس واضحاً، والإشكال الأساسي في الاستناد إلى السيرة هو أنّه ليس من الواضح أنّ دائرة سلطنة الإنسان على أعضاء جسمه تشمل جميع أنواع التصرفات، بل دعوى أنّ السلطنة المستفادة من سيرة العقلاء مطلقة هو أول الكلام، فلا تصل النوبة لبحث أنّ هذه السلطنة تدلّ على حق تصرف الإنسان في أعضائه أو تدلّ على ملكية الإنسان لها حتى يتمّ تقييدها بالأدلة الشرعية في مرحلة لاحقة.

وإذا كان مراد القائلين بالملكية الاعتبارية هو صدق عنوان (المال) على العضو المقطوع، فهو أمر لا ربط له بعلاقة الإنسان بأعضائه، نعم هو يوضح العلاقة بالعضو المقطوع، إلا أنّه لا يوضح العلاقة بأعضاء الجسم المتصلة به. وأساساً يمكن أن يقال بأنّ أخذ المال مقابل العضو لا علاقة له باعتبار العضو مالاً أو

تحليل علاقة الانسان بأعضاء جسده فقهاً وقانونياً

عدمه ، كما أوضحناه في بحث مستقل تحت عنوان : (دراسة تحليلية لأثر سلطنة الإنسان على أعضاء جسمه في شرائها وبيعها) .

وينبغي هنا الإشارة إلى كلام بعض حيث تصدّى لبيان هذه النظرية ونقدها ، فقد جاء في كلامه أنّ أسباب الملكية في الفقه والقانون محدّدة ، وقد جاءت المادة (١٤٠) من القانون المدني لتحصر تلك الموارد (١٢٠) ، وحيث إنّ لا تتوفّر أيّ من تلك الأسباب في محلّ كلامنا وهو علاقة الإنسان بأعضاء جسمه ، فلا يمكن لهذه النظرية أن تثبت علاقة الإنسان بأعضائه (١٢١) .

لكن هذا النقد والإشكال على الملكية الاعتبارية محلّ تأمل ؛ حيث من الواضح أنّ البحث ليس في أسباب الملكية ، ومسألة الأسباب إنّما تأتي بعد إثبات أصل الملكية . وبعبارة أخرى : البحث هو في أنّ تلك العلاقة المجعولة من قبل الله سبحانه التي سعى الفقهاء إلى بيانها استناداً إلى سيرة العقلاء هل هي من قبيل الملكية الاعتبارية ، أو السلطنة وحق التصرف ؟ فلا ينبغي أن يقال إنّ أسباب الملكية بما أنّها لا تتوفّر في ملكية الإنسان لأعضاء جسمه ، فلا يمكن أن تكون هذه العلاقة صحيحة .

النظرية الثالثة : علاقة الأمانة

نسب بعض الباحثين الذين تصدّوا لجمع وبيان الأقوال في هذه المسألة إلى بعض الفقهاء القول بأنّ علاقة الإنسان بأعضاء جسمه هي علاقة الأمانة ، حيث جاء في كتابه : « يرى بعض الفقهاء أنّ الإنسان بمنزلة الأمين على ملك الله سبحانه ، ويرهونه فاقداً لملكية قواه المحركة والإدراكية ، وعلى مستوى الذات والصفات والفعل ، ولا يملك أيّ نوع من الملكية سواء كانت على نحو المنفعة أو الإشاعة ، بل يرون أنّ الذين يكون نمط تفكيرهم ملكي ، وليس أمانياً ، فهم وفقاً

لهذا الرأي يحملون ثقافة قارونية طبقاً للآيات وكلام الوحي» (١٢٢).

لكن من خلال مراجعة المصدر الذي نُسب إليه هذا الرأي علمنا أنَّ المراد من بعض الفقهاء هو آية الله جوادي آملي ، حيث إنَّ هذا الفقيه الكبير يذكر في كتابه (الحق والتكليف في الإسلام) ما يلي : « المسألة الأخرى في مجال معرفة الحقوق الإنسانية هي موضوع ملكية الإنسان . ولا شك أنَّ الإنسان صاحب عقل وإرادة وقدرة على اتخاذ القرار ، وقادر على القيام بالعمل ، لكن هل يملك تقرير مصيره أيضاً بحيث يمكنه أن يرسمه وفقاً لما يريد ؟ وهل يملك أمواله ملكاً تاماً بحيث يمكنه إنفاقها حيث يرغب ويحب ؟ وهل يملك حياته ملكية مستقلة ، وهو مختار أن ينهي حياته متى شاء وبأية طريقة شاء ؟ وهل للإنسان ولاية وملكية مطلقة على نفسه وماله وعرضه وأبنائه بحيث له الحق في التصرف فيها بالبيع والهبة أو الإجارة والرهن ؟ عقيدتنا الدينية قائمة على أنَّ وجود الإنسان وهويته ومصيره أمانة إلهية ، وهو أمين لله ، فلا يمكنه أن يتدخل ويتصرف في مصيره بأيِّ نحو أراد ، فشخصية الإنسان وهويته هي من الحقوق الإلهية ... والحاصل : أنه وفقاً لمبنى الأمانة فإنَّ حقوق وتكاليف الإنسان تُنظَّم بنحو توجهه في مسار كونه أميناً على ماله ، وهويته ومصيره ... » (١٢٣).

ويسعى هذا الفقيه لإثبات هذه النظرية مستعيناً بالآيات القرآنية فيقول: « وأما الذي تكون نظريته الاعتقادية قائمة على أساس الملكية ، وليس الأمانة ؛ فإنه يحمل فكراً قارونياً وفرعونياً^(١٢٤) ... والقرآن الكريم يعرض المجابهة بين منطقي الملكية والأمانة بنحو رائع ، ويخبرنا عن قوم شعيب عليه السلام قائلاً : ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴾ وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ

وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ * بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ * قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴿١٢٥﴾ ،
 فمنطق النبي شعيب ﷺ هو أنكم أمناء على الأمانة الإلهية ، ومنطق قومه هو أنه بما أننا كسبنا هذا الأموال فيحق لنا أن نتصرف فيها كيف نشاء ... وفي مسألة الحياة فالأمر أيضاً كذلك ؛ أي إذا رأى الشخص نفسه مالكاً لحياته ولنفسه فربما يرى أن له الحق في الانتحار ، أو حينما يتصور أنه مالك لجسده فسوف يرى أن حقه البديهي هو جواز بيعه أو رهنه أو إجارته للآخرين ، أو أن يسلم جسده للرديلة ... » (١٢٦) .

مناقشة :

قال كاتب المقالة المذكورة منتقداً نظرية أمانة الإنسان : « تواجه هذه النظرية مشكلة ، وهي لو قبلناها سوف يتحول الناس إلى مجرد حراس لأرواحهم وأجسادهم ، وهذا يتعارض مع حرية الإنسان واختياره ، مضافاً إلى أننا نمتلك حق التصرف في أعضاء جسمنا في الحدود الشرعية ، بينما لا يحق للأمين التصرف إلا في مال المحافظة على الأمانة » (١٢٧) .

جواب المناقشة :

بالتأمل في عبارة آية الله جوادي آملي يتضح أن كلامه ليس في مجال الأمانة مقابل نظرية (الملكية) و (السلطنة) ، بل هو ينظر إلى المسألة من بُعد آخر ، فهو يرى حتى مال الإنسان أمانة ، ولا ينافي هذا ملكية الإنسان الاعتبارية لماله ، والشاهد على ما نقول هو أنه استدلال بقصة قارون وقوم شعيب ﷺ ، إذن ليس رأيه في عرض الأقوال الأخرى ، بل هو في طولها ، وإلا فمن المسلم والواضح أنه يرى نفسه مالكاً لأمواله ، وليس أميناً بالمعنى المقابل الملكية الاعتبارية .

وعليه ، فالبحث في مقام أنّ كلّ ما لدى الإنسان فهو من عند الله سبحانه ، ولم يحصل عليه بنفسه مستقلاً . وبعبارة أخرى : إنّ مراد الشيخ جوادي آملي هو أنّ كلّ ما لدى الإنسان من أموال ونفس وحياة هي ملك لله سبحانه ، ولا يمتلك سلطنة مطلقة عليها ، وليس لديه الحق في التصرف فيها كيف شاء ، ويفهم ذلك من عبارته التي أشرنا إليها قبل قليل - حيث يقول : « ... هو أمين لله ، ولا يستطيع أن يرسم مصير نفسه بأيّ شكل أراد » (١٢٨) .

وفي الحقيقة إنّ اختيار الإنسان قضية تختلف عن مسألة جواز التصرف أو حرمة ، ونمثّل له بحرمة شرب الخمر التي لا تتعارض مع حرية واختيار الإنسان في القيام بهذا الفعل ، وعليه فلا يوجد أيّ اختلاف بين كون الإنسان حارساً على روحه وجسمه وبين حرّيته واختياره ، وإذا حصل الإنسان على إجازة من المالك الأصلي في التصرف بماله وحياته فلا مانع من تصرفه فيها ، وحرّيته واختياره الشرعي يشمل كلّ التصرفات في نفسه وجسده ما دامت في الإطار المسموح به في الشريعة الإسلامية (١٢٩) .

نتائج البحث :

- ١ - من خلال تتبع كلام الفقهاء والباحثين نعلم أنّه تمّ تقسيم وبحث علاقة الإنسان بأعضاء جسمه ضمن ثلاثة أقسام .
- ٢ - إنّ من يرى أنّ علاقة الإنسان بأعضاء جسمه هي من نوع (الملكية الذاتية) ، وتبيّن أنّ هذا القول متحد مع قول من يرى العلاقة على نحو (الملكية الحقيقية) ، وليست الاعتبارية ، ولا اختلاف بينهما على مستوى المعنى والمفهوم ، والاختلاف بينهما يقتصر على العنوان لا غير .

٣ - واتضح أيضاً أنَّ ملكية الإنسان الذاتية والتكوينية لأعضاء جسمه هي نفس سلطة الإنسان وسيطرته عليها .

٤ - ومن جهة أخرى اتضح من خلال البحث في أدلة نظرية سلطنة الإنسان على أعضاء جسمه - والتي تبناها بعض الفقهاء - أنَّ نطاق بناء العقلاء ليس واضحاً ، والإشكال الأساسي على هذه النظرية هو أنَّ نطاق ودائرة السلطنة ليس من الواضح أنه يشمل كلَّ أنحاء التصرّف وفي كلَّ أعضاء الجسم ، بل إنَّ دعوى أنَّ السلطنة المستفادة من سيرة العقلاء مطلقة ، ثم يتمّ تقييدها بالأدلة الشرعية هي أول الكلام .

٥ - ثمَّ إنه بناء على رأي بعض الفقهاء - وقد تقدّم نقل كلامه - القائل بأنَّ بناء العقلاء مطلق في مجال سلطنة الإنسان على أعضاء جسمه ، فإنَّ هذه السلطنة ليست مطلقة من الناحية التشريعية قطعاً - كما هو الحال في السلطنة على الأموال - وذلك لأنَّ الشارع وضع حدوداً قيّد بها هذه السلطنة ، وقد بحثنا في الموارد التي يحتمل أنَّها تحدّد وتقيّد هذه السلطنة من قبيل قاعدة لا ضرر ، وحرمة المثلّة ، وحرمة قتل النفس ، وغيرها .

٦ - وأمّا نظرية أمانة الإنسان على أعضاء جسمه التي نسبها بعضهم إلى بعض الفقهاء فقد اتضح من خلال البحث أنَّ هذه النسبة ناشئة من عدم فهم هؤلاء لكلام هذا الفقيه .

المواش

- (١) عضو الهيئة العلمية في مركز الحجّ للأبحاث .
- (٢) من باب المثال نذكر الآيات التالية : التوبة : ٤١ و ١١٠ . المائدة : ٣٣ .
- (٣) المحقق الداماد ، والموسوي ، محمد صادق ، والرجائي ، فاطمة ، بحث فقهي قانوني في علاقة الإنسان بأعضاء جسمه ، مجلة الفقه والحقوق الإسلامية ، السنة الأولى ، العدد الثاني / ١٣٩٠ هـ . ش : ٤٥ ، ٤٦ ، [باللغة الفارسية (بحث فقهي قانوني في علاقة الإنسان بأعضاء جسمه)] .
- (٤) وتام الآية الكريمة : ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ [المائدة : ١١٦] .
- (٥) الخميني ، روح الله الموسوي ، كتاب البيع ، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني / ١٤١٤ هـ ، ١ : ٤٢ . المنتظري النجف آبادي ، حسين علي ، كتاب الزكاة ، المركز العالمي للدراسات الإسلامية - قم ، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ : ٢٦٣ . المؤمن ، محمد ، كلمات سديدة في مسائل جديدة ، المؤسسة الإسلامية للطباعة التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤١٥ هـ : ١٦٣ .
- (٦) الأنصاري الدزفولي ، مرتضى بن محمد أمين ، كتاب المكاسب ، المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ٦ : ٢١٦ .
- (٧) مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع) - قم / ١٤١١ هـ ، ٢ : ١٣ .
- (٨) النساء : ٢٩ .
- (٩) البقرة : ١٨٨ .
- (١٠) النساء : ٤ .
- (١١) المجلسي ، المولى محمد باقر بن المولى محمد تقي ، بحار الأنوار الجامعة لدرر

- أخبار الأئمة الأطهار ، دار الوفاء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ ، ٢ : ٢٧٢ ، ح ٧ .
- (١٢) الطباطبائي ، علي بن محمد بن أبي معاذ ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالذلائل ، مؤسسة آل البيت ، قم / ١٤١٨ هـ ، ٣ : ٣٧٧ .
- (١٣) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن بن علي ، وسائل الشيعة ، مؤسسة آل البيت ، قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ١٩ : ٦٨ .
- (١٤) المصطفوي ، محمد كاظم ، مئة قاعدة فقهية ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ٤ / ١٤١٨ هـ : ١٣٧ .
- (١٥) ابن أبي جمهور ، محمد بن زين الدين ، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ، دار سيد الشهداء للنشر - قم / ١٤٠٥ هـ ، ١ : ٢٧٢ .
- (١٦) السيستاني ، علي ، قاعده لا ضرر ولا ضرار ، مكتب السيد السيستاني - قم / ١٤١٣ هـ : ٣٢٨ .
- (١٧) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ، المؤسسة الإسلامية للطباعة التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤١٧ هـ ، ٣ : ١٧ .
- (١٨) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، نهج الحق وكشف الصدق ، دار الهجرة - قم / ١٤٢١ هـ : ٥٠٤ .
- (١٩) المحقق الحلي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، الرسائل التسع ، مكتبة آية الله المرعشي - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ : ٣٠ .
- (٢٠) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ ، ٧ : ٧ - ١٠ ، باب أن صاحب المال أحق بماله .
- (٢١) المصدر السابق ٧ : ٨ ، ح ٥ .
- (٢٢) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٢٣) النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ٢٥ : ٢٢٨ . مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ٢ : ٢٦ .
- (٢٤) التوحيد ، محمد علي ، مصباح الفقاهة (تقارير السيد أبو القاسم الخوئي) ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم / ١٤١٣ هـ ، ٦ : ٢١٧ . المنتظري النجف آبادي ، حسين

- علي ، كتاب الزكاة ، ٤ : ٢٦٣ . مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ٢ : ٢٦ .
- (٢٥) طاهري خرم آبادي ، ٤١٨ احسن ، كتاب البيع (تقارير أبحاث الإمام الخميني) ، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني - قم / ١٤٠٠ هـ : ٥٠ .
- (٢٦) راجع : المؤمن ، محمد ، كلمات سديدة : ١٦٣ .
- (٢٧) الأحزاب : ٦ .
- (٢٨) المؤمن ، محمد ، كلمات سديدة : ١٦٣ .
- (٢٩) راجع : بحر العلوم ، محمد بن محمد تقي ، بلغة الفقيه ، مكتبة الصادق عليه السلام - طهران ، ط ٤ / ١٤٠٣ هـ ، ١ : ١٦ .
- (٣٠) المائدة : ٢٥ .
- (٣١) راجع : العلامة الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، المؤسسة الإسلامية للطباعة التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤١٧ هـ ، ٥ : ٢٩٤ .
- (٣٢) الخطيب الشربيني محمد ، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، دار المعرفة - بيروت ، ط ٢ / ١٩٨٨ م ، ١ : ٣٦٧ .
- (٣٣) نظري توکلي ، سعيد ، الترقيع وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي ، الروضة الرضوية - مشهد / ١٣٨٠ هـ . ش : ١١٢ .
- (٣٤) البقرة : ٢٠٧ .
- (٣٥) راجع : المؤمن ، محمد ، كلمات سديدة : ١٦٥ .
- (٣٦) التوبة : ١١١ .
- (٣٧) البقرة : ٨٦ .
- (٣٨) البقرة : ١٦ ، ١٧ .
- (٣٩) آل عمران : ١٧٧ .
- (٤٠) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٥ : ٦٤ ، ح ١ - ٦ .
- (٤١) المنافقون : ٨ .
- (٤٢) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٥ : ٦٣ ، ح ١ .
- (٤٣) راجع : المؤمن ، محمد ، كلمات سديدة : ١٦٤ .
- (٤٤) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٧ : ٣٢٠ ، ح ٧ .

- (٤٥) المصدر السابق : ح ٥ .
- (٤٦) المصدر السابق ١ : ٢٣٨ ، ح ١ .
- (٤٧) راجع : المؤمن ، محمد ، كلمات سديدة : ١٦٦ .
- (٤٨) الخرازي ، محسن ، بحث حول تشريع الأعضاء ، مجلة فقه أهل البيت ، العدد : ٢٥ / ١٣٨٠ هـ . ش [باللغة الفارسية (گفتاري در تشريع اعضا)] : ٨٦ .
- (٤٩) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور بن احمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ، المؤسسة الإسلامية للطباعة التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ٢ : ٢٢ . الطباطبائي ، علي بن محمد بن أبي معاذ ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام باللائل ، ١٣ : ٤٣٨ . الزاقي ، مولى أحمد بن محمد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت - قم / ١٤١٥ هـ ، ١٥ : ١٧ .
- (٥٠) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٥ : ٢٩٢ ، ح ٢ ، و ٢٩٤ ، ح ٨ .
- (٥١) الصدوق ، محمد بن علي ، مَنْ لا يحضره الفقيه ، المؤسسة الإسلامية للطباعة التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ ، ٤ : ٣٣٥ ، ح ٥٧١٧ .
- (٥٢) المصدر السابق ، ٤ : ٣٣٤ ، ح ٥٧١٨ . الصدوق ، محمد بن علي ، الخصال ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين / ١٣٣٨ - ١٣٣٩ هـ . ش : ٢٨١ .
- (٥٣) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ٥ : ٢٨٠ ، ح ٤ .
- (٥٤) المصدر السابق ٥ : ٢٩٣ - ٢٩٤ ، ح ٦ .
- (٥٥) راجع : التوحيدي ، محمد علي ، مصباح الفقاهة (تقارير السيد أبو القاسم الخوئي) ، ٢ : ٥٣٣ . السيستاني ، علي ، قاعده لا ضرر و لا ضرار : ١٣٤ .
- (٥٦) الخرازي ، محسن ، بحث حول تشريع الأعضاء : ٦٩ .
- (٥٧) الخوانساري النجفي ، موسى بن محمد ، منية الطالب في شرح المكاسب (تقارير درس المحقّق النائيني) ، المكتبة المحمدية - طهران / ١٣٧٣ هـ . ش : ٢٢٢ . السبحاني ، جعفر ، تهذيب الاصول (تقارير دروس الإمام الخميني) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤١٥ هـ ، ٢ : ٤٩٨ .
- (٥٨) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ٦ : ٢٤٢ .
- (٥٩) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان العكبري ، الاختصاص ، المؤتمر العالمي للشيخ

المفيد - قم / ١٤١٢ هـ : ١٠٣ .

- (٦٠) الصدوق ، محمد بن علي ، الأمالي ، الأعلمي - بيروت ، ط ٥ / ١٤٠٠ هـ : ٦٦٥ .
- (٦١) الصدوق ، محمد بن علي ، علل الشرائع ، مكتبة الداوري - قم / ١٣٨٥ هـ . ش ، ٢ : ٤٨٣ .
- (٦٢) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ ، ٩ : ١٢٨ .
- (٦٣) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن بن علي ، الفوائد الطوسية ، المطبعة العلمية - قم / ١٤٠٣ هـ : ٢٢٥ . النراقي ، مولى أحمد بن محمد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، ١٥ : ١٦ . النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٣٦ : ٢٤١ .
- (٦٤) نظري توکلي ، سعيد ، الترقيع و زرع الأعضاء في الفقه الإسلامي : ٣٦ .
- (٦٥) الصدوق ، محمد بن علي ، علل الشرائع ، ٢ : ٤٨٥ ، ح ٢ ، و ٥٩٢ ، ح ٤٣ .
- (٦٦) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ٥ : ٢٩٢ .
- (٦٧) المصدر السابق ٢ : ٦٦٦ .
- (٦٨) المصدر السابق ٥ : ٣١ .
- (٦٩) الخوانساري النجفي ، موسى بن محمد ، رسالة في قاعدة نفي الضرر ، المكتبة المحمدية - طهران / ١٣٧٣ هـ . ش : ١٩٣ .
- (٧٠) الخميني ، روح الله الموسوي ، تحرير الوسيلة ، مؤسسة مطبوعات دار العلم - قم / بدون تاريخ ، ٢ : ٢٠٢ .
- (٧١) المامقاني ، عبد الله بن محمد حسن ، حاشية على رسالة لا ضرر / بدون تاريخ : ٣٣٣ .
- (٧٢) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ٦ : ٢٦٥ ، ح ١١٥٣٤ وما بعده .
- (٧٣) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١٢ : ٦٨ .
- (٧٤) راجع : النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٣٦ : ٣٥٦ .

- (٧٥) الصدوق ، محمد بن علي ، كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ، ١ : ١٢١ .
- (٧٦) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ١ : ٣٧٦ .
- (٧٧) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ٦ : ٤٩٩ .
- (٧٨) العراقي ، آقا ضياء الدين ، قاعدة لا ضرر ، مكتب النشر الإسلامي - قم / ١٤١٨ هـ : ١٠٩ .
- (٧٩) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٤ : ١١٨ ، ح ٣ و ٧ .
- (٨٠) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ١ : ١٨٥ .
- (٨١) النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ١٦ : ٣٤٧ .
الخنثي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، موسوعة الإمام الخوئي ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم / ١٤١٨ هـ ، ٢١ : ٤٩٧ .
- (٨٢) المرتضى ، علي بن الحسين ، الانتصار في انفرادات الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤١٥ هـ : ٤٤٩ . النراقي ، مولى أحمد بن محمد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، ٣ : ٣٧٦ . النجفي ، محمد حسن ابن باقر ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٨ : ١١٦ .
- (٨٣) النساء : ١١٩ .
- (٨٤) راجع : التوحيد ، محمد علي ، مصباح الفقاهة (تقارير دروس السيد أبو القاسم الخوئي) ، ١ : ٢٥٨ .
- (٨٥) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٣ / ١٩٩٦ م ، ٣ : ٣٣٥ .
- (٨٦) العلامة الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ٥ : ٨٥ .
- (٨٧) المؤمن ، محمد ، كلمات سديدة : ١٦٢ .
- (٨٨) الطبرسي ، الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، دار نشر ناصر خسرو - طهران / ١٣٧٢ هـ . ش ، ٣ : ١٧٤ .
- (٨٩) - المنافقون : ٨ .
- (٩٠) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ٥ : ٦٣ ، ح ٢ و ٦ .
- (٩١) المصدر السابق : ح ١ و ٣ و ٤ و ٥ .

- (٩٢) الخرازي ، محسن ، بحث حول تشريع الأعضاء : ٧٦ .
- (٩٣) المؤمن ، محمد ، كلمات سديدة : ١٦٧ .
- (٩٤) البقرة : ١٩٥ .
- (٩٥) راجع : العلامة الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ٢ : ٦٤ .
- (٩٦) الخرازي ، محسن ، بحث حول تشريع الأعضاء : ٧٦ .
- (٩٧) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ٥٥ ، ح ٧ . الصدوق ، محمد بن علي ، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ، ٢ : ٦١٨ ، ح ١ .
- (٩٨) راجع : المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح المختصر ، مؤسسة سيد الشهداء - قم / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٣٦٥ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ابن المطهر الأسدي ، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد / ١٤١٢ هـ ، ٣ : ٢٦ . الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي ، ذكرى الشيعة الى أحكام الشريعة / بدون تاريخ ، ١ : ١٨٦ . ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أحمد بن محمد الأسدي ، المذهب البارع في شرح المختصر النافع ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٧ هـ ، ٢ : ٣١٢ . السبزواري ، محمد باقر ، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد / بدون تاريخ ، ١ : ٩٣ .
- (٩٩) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، ٢ : ١٥٢ . الطبرسي ، ١٣٧٢ ش ، ج ١ ، ص ١٠٩ . العلامة الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ٢ : ٩٣ .
- (١٠٠) النساء : ٢٩ .
- (١٠١) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، ٣ : ١٧٩ .
- (١٠٢) العلامة الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ٤ : ٣١٧ .
- (١٠٣) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن بن علي ، وسائل الشيعة ، ٢٩ : ٢٤ .
- (١٠٤) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٢٥٥ ، ح ١٢ .
- (١٠٥) المصدر السابق ٣ : ١١٢ ، ح ٨ .
- (١٠٦) وهي الملكية التامة المطلقة ، والسلطنة الحقيقية التكوينية ، يعني أنّ المملوك تحت اختيار وسلطنة مالكة حدوثاً وبقاءً ، وهذه الملكية لا تصدق في أيّ مقولة ، وتختص

بالله سبحانه وتعالى وحده . وإذا أردنا أن نعثر على نظير لها في الممكنات يمكن أن نمثلها بإحاطة النفس الإنسانية بالصور القائمة بها . [راجع : الروحاني ، محمد صادق - فقه الصادق - مدرسة الإمام الصادق عليه السلام ، قم - إيران ، ١٤١٢ هـ ، ٩ : ١١٨ . المروج الجزائري ، محمد ، نظرة في الحقوق أحكامها وأقسامها / بدون تاريخ : ١١٦] .

(١٠٧) العلامة الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ١ : ٢١ . مكارم الشيرازي ، ناصر ، التفسير الأمثل ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٧٤ هـ . ش ، ١ : ٣٩ ، [باللغة الفارسية (تفسير نمونه)] .

(١٠٨) أصغري اقمشهددي ، فخر الدين وكاظمي افشار ، هاجر ، طبيعة علاقة الإنسان بأعضاء جسده في الرؤية الفقهية والقانونية ، مجلة الدراسات الفقهية والحقوق الإسلامية ، السنة الأولى / ١٣٨٨ هـ . ش ، العدد ١ : ٣٦ ، [باللغة الفارسية (نحوه ارتباط انسان با اعضا بدن خود از دیدگاه فقه و حقوق)] . بنجوردي ، محمد وكاظمي افشار هاجر ، المعاملة على أعضاء الجسم في القانون الإيراني وفقاً لآراء الإمام الخميني الفقهية ، مجلة متين التخصصية / ١٣٨٧ هـ . ش ، العدد ٣٨ : ٤٠ ، [باللغة الفارسية (معاملة اعضاء بدن در حقوق ايران با رویکردی بر نظرات فقهی امام خمینی)] .

(١٠٩) العلامة الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ١ : ٢١ ، قال : « ... هذا في الاجتماع معنى وضعي اعتباري غير حقيقي ، وهو مأخوذ من معنى آخر حقيقي نسّميه أيضاً ملكاً ، وهو نحو قيام أجزاء وجودنا وقوانا بنا ، فإنّ لنا بصراً وسمعاً ويداً ورجلاً ، ومعنى هذا الملك أنّها في وجودها قائمة بوجودنا غير مستقلة دوننا ، بل مستقلة باستقلالنا ، ولنا أن نتصرّف فيها كيف شئنا ، وهذا هو الملك الحقيقي » .

(١١٠) وعلى فرض صحة نسبة هذا الكلام إلى العلامة فإنّ نقد الكاتب المذكور محلّ تأمل ؛ وذلك لأنّه أولاً : ليس معنى المالك التكويني وتوقّف شيء على آخر وجوداً هو التصرف بأيّ نحو في مملوكه . وثانياً : على فرض قبول أنّ معنى المالك التكويني هو كونه قادراً على كلّ تصرف في مملوكه ، فيجب أن يُقال أنّه حصل خلط بين (التكوين) و (التشريع) ، حيث يُمكن أن يكون مالكاً تكوينياً لكنّه ممنوع من بعض التصرفات .

- (١١١) المروج الجزائري ، محمد ، نظرة في الحقوق أحكامها وأقسامها : ١١٧ .
- (١١٢) الطباطبائي القمي ، تقي ، دراستنا من الفقه الجعفري ، مطبعة الخيام - قم / ١٤٠٠ هـ ، ٣ : ١٥٦ . الروحاني ، محمد صادق ، المسائل المستحدثة مؤسسة دار الكتاب - قم / ١٤١٤ هـ : ١٣٨ .
- (١١٣) التوحيدى ، محمد علي ، مصباح الفقاهة (تقارير دروس السيد أبو القاسم الخوئي) ، ٢ : ٥ . الروحاني ، ١٤١٢ ق ، ٩ ج ، ص ١١٨ .
- (١١٤) أصغري اقمشهدى ، فخر الدين و كاظمي افشار ، هاجر ، طبيعة علاقة الإنسان بأعضاء جسمه في الرؤية الفقهية والقانونية : ٤٠ . أصغري بجنوردي ، محمد وكاظمي افشار هاجر ، المعاملة على أعضاء الجسم في القانون الإيراني وفقاً لآراء الإمام الخميني الفقهية : ٤٠ .
- (١١٥) امامي خوانساري ، محمد ، الحاشية الثانية على المكاسب / بدون تاريخ : ٢٨١ .
- (١١٦) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد ، مكتبة چهل ستون ، جامعة طهران / ١٣٧٥ هـ . ش : ١٠٥ .
- (١١٧) محسنى القندهاري ، محمد آصف ، الفقه والمسائل الطبية ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم / ١٣٧٤ هـ . ش ، ١ : ١٨٥ .
- (١١٨) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ، ٣ : ١٨٧ . الشهيد الأول ، محمد ابن مكي العاملي ، اللعة الدمشقية في فقه الإمامية ، دار التراث و الدار الإسلامية - بيروت / ١٤١٠ هـ : ١٠٥ . المحقق الكركي ، علي بن الحسين ، جامع المقاصد في شرح القواعد ، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ ، ٤ : ٢٢ . الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ، ١ : ٤٢ .
- (١١٩) أصغري اقمشهدى ، فخر الدين و كاظمي افشار ، هاجر ، طبيعة علاقة الإنسان بأعضاء جسمه في الرؤية الفقهية والقانونية : ٣٧ .
- (١٢٠) يتحقق التملك بأحد الأسباب التالية :
- ١ - إحياء الأراضى الموت وحيازة الأشياء المباحة .
 - ٢ - العقود والتعهدات .
 - ٣ - الأخذ بالشفعة .

٤ - الإرث .

- (١٢١) المحقق الداماد ، والموسوي ، محمد صادق ، والرجائي ، فاطمة ، بحث فقهي قانوني في علاقة الإنسان بأعضاء جسمه : ٥٠ - ٥١ .
- (١٢٢) بجنوردي ، محمد وكاظمي افشار هاجر ، المعاملة على أعضاء الجسم في القانون الإيراني وفقاً لآراء الإمام الخميني الفقهية : ٤٤ .
- (١٢٣) جواد آملی ، عبدالله ، الحقّ والتكليف في الإسلام ، مؤسسة الإسراء - قم ، ط ٢ / ١٣٨٥ هـ : ٩٥ - ٩٨ ، [باللغة الفارسية (حق وتكليف در اسلام)] .
- (١٢٤) إشارة إلى قصة قارون الواردة في سورة القصص : ٧٧ - ٧٨ .
- (١٢٥) هود : ٨٤ - ٨٧ .
- (١٢٦) جواد آملی ، عبدالله ، الحقّ والتكليف في الإسلام : ٩٧ .
- (١٢٧) بجنوردي ، محمد وكاظمي افشار هاجر ، المعاملة على أعضاء الجسم في القانون الإيراني وفقاً لآراء الإمام الخميني الفقهية : ٤٤ .
- (١٢٨) جواد آملی ، عبدالله ، الحقّ والتكليف في الإسلام : ٩٧ .
- (١٢٩) هذه الرؤية إلى نفس الإنسان وحياته وماله و ... ، هي من الأصول الموضوعية والمسئمة في منظومة القوانين الإسلامية ، وبما أنّ المقالة المذكورة قدّمتها على أنّها أحد الوجوه والنظريات في هذه المسألة لم نجد بداً من تقديمها بشكل مستقلّ في هذا القسم من بحثنا .

دور الفقه في التخطيط الاستراتيجي للتنمية العادلة

□ الشيخ ناصر جهانيان ^(١)

□ السيد عباس موسويان ^(٢)

عرضت المدرسة الاقتصادية للإسلام على البشرية في ميدان التنمية العادلة مجموعة من القيم العقديّة والأخلاقيّة والفقهية . . . وكان من المفروض أن تُبرز على منصّة الظهور في المسرح الاجتماعي . . . وإنّ الوصول إلى المخطّط الإسلامي لسياسة التنمية العادلة يستلزم تفصيل هذه القيم من خلال إيجاد الآليات والمؤسسات ، ومن بين هذه القيم تتمتع القيم الفقهية بأهمية كبيرة جدّاً ؛ وذلك لأنّ الذي حفظ الإسلام على طول تاريخ الحضارة الإسلامية والمؤدّي الى تقوية هوية الإنسان المسلم هو هذا الفقه والمؤسسات المنبعثة عنه . وإنّ السعي لاكتشاف المباني الفقهية الاستراتيجية للتنمية العادلة - المبتنية على الفقه الإسلامي - عمل يُهيئ الأرضية لإيجاد حضارة إسلامية جديدة . وفي هذه المقالة - التي لها ماهية استكشافية وتمهيدية - يُبيّن وبأسلوب وصفي وتحليلي أنّ للفقه والتشريع الإسلامي قابليات غنية لإراءة المواد الضرورية لتحقيق الأبعاد المختلفة للتنمية العادلة ، أي : التطوّر المقاوم المتواصل ، والانخفاض المستمرّ للتفاوت الطبقي ، ومحو الفقر المطلق . . .

الاصطلاحات المحورية :

التنمية ، التنمية الاقتصادية ، استراتيجية التنمية ، القيم ، المؤسسات ، الفقه ، الحقوق ، العدالة .

المقدمة :

إنّ دين الإسلام دين عالمي خالد ، وصريح القرآن ناطق بذلك ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ... ﴾ (٣) . وقد جاءت هذه الحقيقة في الروايات بصراحة أكثر؛ ففي حديث عن النبي ﷺ أنّه قال : « أيّها الناس ، حلالي حلال الى يوم القيامة ، وحرامي حرام الى يوم القيامة ... » (٤) .

وأهمّ المعالم التي أدّت الى تمتّع الإسلام بالشمولية والخلود هو أنّ الشريعة الإسلامية الى جانب الأحكام والقوانين الثابتة التي لا تقبل التغيير الحاكية عن المصالح الذاتية الفطرية والأبدية للإنسان خوّلت راسمي السياسة العامة والقائمين بالأمور التنفيذية بالقبولة المتناسبة والمنسجمة مع تطوّر المجتمعات والتحوّلات الاجتماعية وتغيّر الزمان والمكان .

وبالرغم من أنّ التعاليم الإسلامية في سعتها تشمل الميادين الفلسفية والكلامية والأخلاقية والعرفانية و... ، إلا أنّ الذي أعطى القوة لهوية الإنسان المسلم وصنع الحضارة الإسلامية في الواقع وصان الإسلام في المنعطفات هو الفقه والمؤسسات المنبثقة عنه . وفي النهاية أنّ السعي لاكتشاف المباني الفقهية لاستراتيجية التنمية العادلة المبتنية على فقه الإسلام عمل يهيئ الأرضية لإيجاد الحضارة الإسلامية الجديدة وديمومتها .

وعلى هذا ، من المناسب إعداد تحقيق لبيان الأرضية لتخطيط استراتيجية عادلة للتنمية ، بحيث لا تقتصر على تأمين الانسجام الشديد مع المباني الفقهية فقط ، بل

تكون مبتنيةً عليها ، فهذا التحقيق وراءه مثل هذا الهدف . والسؤال الأصلي للتحقيق هو : هل إنَّ للفقه والتشريع الإسلامي القابلية المطلوبة لطرح استراتيجية للتنمية العادلة المتناسبة مع العصر الحاضر ؟

ولاستعراض صحيح للمعلومات وتوضيح المفاسل الأصلية للمقال وللوصول الى جواب هذا السؤال ، تطرح الأسئلة الفرعية التالية :

١ - ما هي استراتيجية التنمية العادلة ؟ وكيف يُمكن الحصول عليها ؟

٢ - ما هو دور القيم في التنمية الاقتصادية ؟

٣ - في أيِّ العوامل يكمن اختلاف القيم مع الأصول ؟

٤ - ما هي علاقة الفقه والقانون مع القيم والأصول ؟

٥ - ما هي الأمور الإلزامية والتوصيات التي يعرضها الفقه والتشريع الإسلامي فيما يتعلّق بالتنمية ؟

٦ - ما هي الأمور الإلزامية والتوصيات التي يعرضها الفقه والتشريع الإسلامي فيما يتعلّق بالعدالة ؟

وبالإلتفات الى ماهية التحقيق التي هي استكشافية وتمهيدية ، ليس فيه فرضية مُعيّنة . وهو وراء كشف مواد فقهية لها علاقة بالتنمية العادلة . وبهذه الطريقة يتوصّل الى قابليات الفقه والتشريع الإسلامي الى طرح استراتيجية التنمية العادلة . وطريقة التحقيق المُعتمدة في مرحلة جمع المعلومات هو البحث الوثائقي أو البحث المكتبي ، وفي الاستدلال القرآني والحديثي والفقهية يُؤخذ بطريقة تحليل المتون ، وفي الأبحاث الاقتصادية وعلم الاجتماع تُعتمد الطريقة الوصفية التحليلية .

أهمّ نتائج التحقيق الوصول الى الأبعاد المختلفة لقابلية الفقه والتشريع الإسلامي في وضع خطط لإدارة التنمية العادلة المبتنية على الإسلام . ومُعطيات

التحقيق تُرشدنا الى الوظائف اللازمة الملقاة على عاتق المؤسسات التجارية والدولة والقطاع الثالث في دائرة التطور المقاوم في خفض المستمر للتفاوت الطبقي ومحو الفقر المطلق ، ومن خلال تبين كيفية التفكيك بين هذه الوظائف تُهيئ لراسمي السياسة العامة إمكانية تصميم استراتيجية مناسبة ومنطقية لتحقيق التنمية العادلة .

تعريف التنمية :

اصطلاح (توسعة) في الفارسية واصطلاح (التنمية والعمران في العربية) معادلان للكلمة الإنجليزية (Develoment) المشتقة من اصطلاح (Develop) . وأصل كلمة (Develop) من الاصطلاح الفرنسي القديم (Desuveloper) بمعنى الفتح والظهور والخروج من الخلف ^(٥) . وعلى كل حال ، فمعنى التنمية : التطور التدريجي نحو الأمام من الحالة الأدنى أو السهلة البسيطة الى الحالة الأعلى أو الصلبة المعقدة . كتنمية حبة نباتاً ، وتنمية صناعة .

وهذا الاصطلاح مُترادف مع التقدم والترقي والرشد والإتساع التدريجي والتطور والعمران والتكامل والإزدهار ، وضد الانحطاط والركود . التنمية - بالمعنى العام - تحوّل وتغيّر شمولي طويل المدّة في مسار المجتمع ، حيث يتطور كلّ النظام الاجتماعي بكلّ أبعاده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية بشكل منسجم ومنسّق واستقلال ذاتي وحرية نسبية ، ويُنتج الثروة والقدرة والمكانة والمعرفة في جهة القيم الحاكمة في ذلك النظام الاجتماعي .

على هذا ، فالتنمية لها أبعاد مُختلفة : اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية . ودوام وثبات التنمية يرتبط ارتباطاً تاماً بالحركة في جهة كلّ الأبعاد ، وإعطاء الأولوية لبعض الأبعاد لا يستلزم نفي الأبعاد الأخرى . والمرجع في تحديد هذه الأبعاد وفوز

بعضها عن بعض هو تعيين أولوية القيم المتأصلة في ثقافة كل مجتمع دينياً كان المجتمع أم غير ديني .

إنّه يُمكن أن يكون للرؤية عن العالم والوجود والأخلاق والنماذج العملية والفقه في كل مجتمع دور بالغ الأهمية ، فالمجتمع الذي تسود فيه الرؤية المادية والأخلاق النفعية والسلوك القائم على الحقوق الطبيعية والتوافقية العقدية لا يكون إلا مجتمعاً غير ديني من نوع خاص ؛ حيث تكون الثروة عنده من أهمّ القيم . فعلى هذا ، تكون الحصيلة نظاماً يتحكّم فيه الرأسمال .

وأما المجتمع القائم على الرؤية التوحيدية والأخلاق الإلهية والفقه الإسلامي المترقّي فسوف يكون المتولّد مجتمعاً دينياً متنامياً ، حيث تكون فيه الثروة والقدرة والمكانة والمعرفة ذات قيمة وتتحرك في اتجاه القرب الإلهي وإيجاد المجتمع العادل .

التنمية الاقتصادية :

يقول الخبير الاقتصادي الفرنسي فرانسوا پرو : إنّ التنمية الاقتصادية ناشئة من التغيرات المعنوية والاجتماعية في قوم أو شعب ، وبالتالي تُوجب هذه التغيرات الروحية الزيادة المتواصلة والدائمة في الطاقة الإنتاجية للنظام الاقتصادي في جبهة واحدة واسعة (٦) .

ويرى كيندل برجر : أنّ الرشد الاقتصادي معناه زيادة الإنتاج فقط ، بينما التنمية الاقتصادية كما تدلّ على زيادة الإنتاج كذلك تدلّ على ظهور تحوّل في كيفية الإنتاج ، وعلى إعادة النظر في تخصيص الموارد والقوى العاملة بالشعب المختلفة للإنتاج (٧) .

ويعرّف سيمون كوزنتس التنمية الاقتصادية بالتعريف التالي : أنّها زيادة الطاقة

الإنتاجية طويلة المدّة من أجل زيادة العرض كي يُمكن تأمين حاجة المجتمع ، إنّ زيادة الطاقة الإنتاجية لمدّة طويلة تابعة للتطوّر الفنيّ التكنولوجي ، وتكييفه مع الشرائط المبدئية والعقدية المطلوبة ^(٨) .

وطبقاً لهذه التعاريف يكون محور التنمية الاقتصادية هو زيادة الإنتاج طويلي الأمد المؤدّية الى زيادة العرض والتغيير في المؤسّسة والتركيبية الاقتصادية ، ويكون الهدف هو تأمين احتياجات الناس .

وسبب هذا التغيّر في تعريف فرانسوا پرو هو التغيّر المعنوي والاجتماعي لقوم أو شعب ، وفي تعريف كوزنتس السبب هو أمران : التطوّر التكنولوجي والفني ، وتطبيق الشروط والمقتضيات المبدئية والإيديولوجية ؛ لكي تكون الاستفادة من إبداعات الانسان العلمية أكثر فعالية وكفاءة ، فهو يرى أنّ العلمنة والنزعة القومية والمساواة في الحقوق شروط ومتطلّبات إيديولوجية لرشد الاقتصاد الغربي الجديد ؛ حيث يوضّح روسو في مراحل الرشد الاقتصادي الخمسة أنّ المدرسة الاقتصادية الرأسمالية ترى أنّ القمّة في التنمية تتجلّى في مجتمع كثير الاستهلاك ، بالطبع أنّ الثروة المنتجة في هذا المجتمع بحالة تكون في متناول الكلّ بقيمة رخيصة ، ولكن يُمكن أن يكون هناك أفراد لايسعهم العمل ، أو لا يسعهم العمل الناقص وليس لهم القدرة على العمل كالمعلولين والمجانين ، فعلى هذا صاروا فقراء ولا يُمكنهم الاستفادة بنحو مناسب من المنتج الغزير في المجتمع .

التنمية الاقتصادية الاسلامية :

إنّ التنمية الاقتصادية الإسلامية هي الحصيلة الموجّهة من قبل تغييرات التركيبية الاقتصادية والزيادة المتواصلة في النظام الإنتاجي داخل النظام الاقتصادي لدولة إسلامية ، التي تستتبع الرشد الاقتصادي المتواصل والانخفاض المتواصل في

التفاوت الطبقي ومحو الفقر المطلق وتحقيق الرفاه العام للناس . والسبب المباشر للرشد في هذا المسار الاقتصادي هو تراكم الثروة المادية والثروة الإنسانية والاستثمار . وأمّا السبب غير المباشر للرشد الاقتصادي الإسلامي فهو أمران :

١ - النظرة الكونية أو الرؤية عن العالم والوجود والأخلاق والفقه الإسلامي وسلوك قادة النظام وسلوك النخبة المؤمنة والمتقية الذين يُجسّدون نظام الشخصية الإيمانية .

٢ - حكومة ملتزمة بالإسلام ، وشعب سليم وبعيد عن الفساد ، عاقل معنوي ، طالب للتنمية والعدالة . فنحن في هكذا مجتمع بحاجة الى مثل هذه الحكومة لأجل نشر قيم التنمية الدينية واستمرارها في المجتمع ، وتأسيس مؤسسات مناسبة والقيام بالتدابير العادلة ؛ لكي تُتحف المجتمع بالرشد الاقتصادي المتواصل والتقليل المتواصل للتفاوت الطبقي ومحو الفقر المطلق .

تعريف استراتيجيات التنمية الاقتصادية :

يُسمّى انتخاب طريق وأسلوب للوصول الى هدف مُعيّن (استراتيجية) ، فالاستراتيجية تُصوّر وتصف مجموعة كاملة من الخطط التي تضمّ جميع الإمكانيات ، ويمكن اعتبارها تصويراً دقيقاً ومفصّلاً لمنهج مُعيّن ، فاستراتيجية العلم والفنّ تُعدّ - على المستوي الوطني الواسع - لإعمال الوسائل السياسية ، الاقتصادية ، الاجتماعية ، الثقافية والعسكرية للوصول الى الأهداف المبرمجة ^(٩) .

فقد قيل : إنّ المُراد من استراتيجيات التنمية الاقتصادية أنّها أساليب بالاستفادة منها يُمكن الوصول الى الهدف أي التنمية الاقتصادية ^(١٠) . وقيل أيضاً : إنّ المراد من استراتيجيات التنمية الاقتصادية اتّباع سياسة عامّة لحلّ مسألة التخلّف التي تكون مرتبطة عادة بنماذج الرشد الخاصّ ^(١١) .

وبالاستناد الى التعريف التنمية الاقتصادية المنقول عن كوزنتس وغيره يُمكن تعريف استراتيجيات التنمية الاقتصادية بتعريف جامع وهو : إنّ استراتيجية التنمية الاقتصادية مجموعة من السياسات والخطط المصمّمة للإرتقاء بالرشد الاقتصادي ، إمّا بطريق مباشر بتوزيع الموارد والثروة بين القطاعات المختلفة العاملة والمُحرّكة للإنتاج وبين أصحاب وسائل الإنتاج ، وإمّا عن طريق غير مباشر بتوظيف الدوافع والبواعث الحاكمة في المجتمع ضمن سياق مُعيّن ، وإمّا مباشرة بتوزيع الموارد والثروة بين القطاعات المختلفة لمسار الإنتاج وبين أصحاب وسائل الإنتاج . إنّ نمط توزيع الثروة المنتجة المتعلّقة بكلّ استراتيجية أو استراتيجية مُعيّنة يكون سبباً لتعيين السقف الخاصّ من الرشد والتوزيع الخاصّ للدخل بين الأفراد (١٢) .

دور القيم في التنمية الاقتصادية :

لإثبات دور القيم في التنمية تُسلك مسالك طويلة وبعيدة المدى ، وقد أظهر تبيين وتعريف التنمية في هذا التحقيق أنّ دور القيم في التنمية بديهي تقريباً ؛ فقد أخذت العلمنة والنزعة القومية والمساواة من جملة الأسباب غير المباشرة للتنمية في الغرب ، كما أنّ النظرة حول الوجود والأخلاق والفقه الإسلامي مأخوذة في تعريف التنمية الاقتصادية الإسلامية . فعلى هذا ، يبدو أنّه لا حاجة الى بحث أكثر .

اختلاف القيم مع الأصول :

القيم الإسلامية المُتعلّقة بالنظرة الكونية (أي النظرة عن العالم) والأخلاق والفقه لم تُطرح طرْحاً كاملاً في المجتمع ، فالناس لا علم لهم بها ، كالمجتمعات غير الإسلامية . وقد تكون هذه القيم معروفة ومقبولة عند الناس ، إلا أنّه لم يُعمل بها ؛

لوجود المباني والأعراف والأصول والمناسبات العملية غير الصالحة . وفي كلّ آن يُتوقّع استبدال هذه القيم بالقيم غير الإسلامية ، وبناءً على هذا ، يُمكن زوال الهوية الإسلامية للمجتمع ما دامت القيم الإسلامية غير مترسّخة ولا متأصّلة فيه . ويُطلق على القيم المترسّخة في المجتمع اسم الأصل أو المؤسّسة الاجتماعية ، فمثلاً : النموذج الذي قدّمه النبي الأكرم ﷺ في كيفية الاستهلاك والصرف كان من القيم في صدر الإسلام ، وبعد ذلك وعن طريق التكرار والانتشار تحوّل الى أصل قانون عرفي ، وإن أصبح في مطاوي النسيان بمرور الزمان . أو الوقف الذي كان - ببركة موقوفات النبي ﷺ وأصحابه الأجلاء - مثلاً يُحتذى وسيرة عملية مباركة ؛ حيث كانت وفي قرون متتالية يجبر نقائص الدولة والسوق في تأمين الرشد الاقتصادي العادل ، وكان له دور عظيم في إيجاد الحضارة الإسلامية . وفي الوقت الحاضر يحتاج هذا البناء العُرفي الى إصلاحات لتأمين أهداف الإسلام في العصر الجديد .

وعلى كلّ حال ، فالمؤسّسة الاجتماعية أو القانون العُرفي - من منظر علم الاجتماع - عبارة عن نماذج سلوكية مترسّخة لتأمين الحاجات الأساسية التي تكون مقبولة على شكل سيرة عملية في نظام اجتماعي ، كالأُسرة والمجتمع والشركة . فعلى هذا ، تتشكّل قيم توافقية في النظام الاجتماعي للأُسرة ؛ بسبب وجود علائق وروابط ، وعندئذٍ تُحدّد أهداف لأجل إرضاء بعض المطالب الأساسية للأُسرة ، وفي النهاية تتولّد أنماط سلوكية وعادات حميدة قياسية ، وتترسّخ على مرّ الزمان ، ومن البديهي أنّ كلّ الذين لهم دور ما في تحقّق الهدف لا بدّ من تشريكهم في تنظيمة ؛ وذلك لأجل تلبية الحاجات الأساسية في إطار الأنظمة الاجتماعية .

والتمهيد لمشاركة الأفراد في إعداد الهدف يكون أنجح في الوصول الى الأهداف على المدى الطويل . فعلى هذا ، لا بدّ من اتّفاق الأعضاء أو الأفراد في تحليل الهدف على طيّ منهج ذي مراحل ثلاث (البحث ، المصالحة ، التوافق) . والأهمّ في هذا

المنهج والأوفق في الإيصال الى الأهداف هي مسألة الارتباط أو الاتصال بالولاية .
والارتباط بالولاية يُمكن أن يكون شيطانياً أو إلهياً ، وتفاوت الأنظمة الاجتماعية
الصالحة والطالحة كامنة في هذه النكته .

إنّ القيم الإسلامية المدوّنة في التنمية العادلة إمّا إنّها لم تصبح بعدُ منهجاً
في المجتمعات الإسلامية ، أو حتى إذا كانت مقبولة ومستحسنة الى حدّ بعيد إلا
أنّها تحتاج الى ترسيخ في سلوك الفرد المسلم ، أو حتى إذا كانت عندنا أصول
مُترسّخة إلا أنّها تحتاج الى الإصلاح والتفعيل . وبناء على هذا ، قبل الإقدام على
أية خطوة في تدوين استراتيجية التنمية العادلة من وجهة نظر الإسلام نحتاج
الى المعرفة الكافية بالقيم الآلية والسياسة والمؤسّسة الاجتماعية . بل حتى إذا
كانت عندنا المعرفة اللازمة إلا أنّنا نحتاج الى معرفة كيفية تطبيقاتها المناسبة
والمؤثّرة .

إنّ قيم ووسائل وأصول الاقتصاد الإسلامي من جملة العوامل الحاسمة للتنمية
العادلة في كلّ دولة إسلامية ، والسبب في عدم نجاح كثير من الدول الإسلامية
النامية يعود الى عدم المعرفة الكافية بهذه الوسائل والأصول والسياسات أو لم
تتمّ الإفادة منها الاستفادة المناسبة ، فمتى ما حُدّدت تلك السلوكيات والخطط
الهامة للاقتصاد الإسلامي في التنمية العادلة وتعمّق الفهم والالتزام بها حينئذٍ
تتأصّل العدالة الاقتصادية للإسلام ، ويتحقّق النظم الاقتصادي المطلوب ، ويتقنّن
الاقتصاد الإسلامي .

علاقة الفقه والقانون بالقيم والأصول :

يقول الله تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (١٣) ،
في هذه الآية الشريفة أثبت الله تعالى الملازمة والارتباط بين العمل الصالح لمجتمع

والنعم . وفي هذا الصدد يقول العلامة الطباطبائي : « فلو جرى قوم على استقامة الفطرة وآمنوا بالله وعملوا صالحاً أعقبهم نعم الدنيا والآخرة ... والحال ثابتة فيهم دائمة عليهم ما داموا على حالهم في أنفسهم ، فإذا غيروا حالهم في أنفسهم غير الله سبحانه حالهم الخارجية بتغيير النعم نقماً » (١٤) .

ومن وجهة نظر الإسلام إنّ العمل الصالح لا بدّ أن يقترب بالإيمان والاعتقاد بالقيم العقائدية والأخلاقية ، والمتكفل للعمل الصالح هو الفقه ، ولأجل أن توصلنا الأعمال الصالحة الى حياة طيبة وإسلامية متكاملة لا بدّ من دعمها وتقويتها بالرؤية عن العالم والأخلاق الإسلامية ، وتصل الى حدّ التأييد من داخل وباطن نظام الفرد وبُنيته الشخصية .

فعلى هذا ، تغيير نظام شخصية الفرد قائم على تغيير الاعتقادات والأخلاقيات والسلوك ، والمتصدّي لهذه التغييرات هو علم الكلام والأخلاق والفقه ، فإذا وصل أفراد المجتمع - عن طريق إرشاد المرشدين - الى الاعتقاد بالعقائد والقيم الأخلاقية وتجلّى هذا الاعتقاد في سلوكهم وتصرفاتهم فإنّهم يقومون بالتصدّي لتحقيق هذه القيم في المجتمع عن طريق الثورة الخارجية أو الأعمال الإصلاحية . وفي خلال هذه الفترة تحصل عدّة تفاهمات وتوافقات رمزية في هذا المجتمع ، وتنعكس هذه التفاهمات عادة بظهور رمزي في دستور ذلك البلد :

أول هذه التفاهمات : هو التفاهم المعرفي على قيم النظرة العالمية أو النظرة عن العالم ، فكما تمّ التفاهم على قيم العلمانية في التنمية الغربية ولم تبرز التوتّرات المذهبية الحادّة ، كذلك يلزم حصول التفاهم المعرفي على أصول الدين عن طريق الدستور في المجتمع الإسلامي ، وبعد ذلك لا بدّ من جهود في سبيل ترسيخها وتعميقها .

التفاهم الثاني : هو التفاهم القيمي على القيم الأخلاقية أو المعرفية ، والمراد

من الأخلاق أو القيم الأخلاقية (المعنوية) في هذه المقالة هو الأخلاق المعيارية ، والأخلاق المعيارية تشتمل على قسمين : القسم الأول يتكلم عن معايير الحسن والقبح للأعمال ، والقسم الثاني يتكلم عن مصاديق الحسن والقبح . إنَّ التفاهم القيمي على المعايير والمصاديق الأخلاقية يُسرّع في حركة التنمية ، ويحدّد الاتجاه للأعمال السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، فعندما اتفق الكلّ في الغرب على قبول أصل المساواة في الحقوق على أنّه أصل أخلاقي ازدادت سرعة حركة التنمية في الغرب .

والتفاهم الثالث : هو (التفاهم الاجتماعي والسلوكي) و (التفاهم القانوني أو الحقوقي) ؛ فإنّ فقه الاسلام المترقيّ يُمكن أن يقوم بأعباء تعيين قوانين الدول الإسلامية المدوّنة منها وغير المدوّنة ، فالقوانين غير المدوّنة هي الآداب والسنن الإسلامية التقدّمية المقبولة عند الأكثرية ؛ إذ أنّ الأمة الإسلامية لن تتخلّى عن هذه القيم الاجتماعية الإسلامية ، فهذا يُشكّل قسماً من التفاهم الاجتماعي المعيارى للمجتمع الإسلامى ، وإن كان ينبغي أحياناً وضع قوانين لأجل أسلمة السلوكيات ، هذا هو التفاهم القانونى أو الحقوقي .

وعلى كلّ حال ، فإنّ الفقه فعّال في كلا الموردين ، أي إنّ بعض السنن كصلاة الجماعة والجمعة وتشجيع الجنازة والوقف والقرض ونحوها قد تحقّقت على مرّ الزمان بسبب الفقه ، وهي جزء من القوانين غير المدوّنة التي لها تأثير على سلوك الناس ، وتجب عصرنتها من قبل المجتهدين وأهل الخبرة في كلّ عصر ؛ لزيادة تأثيرها ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإنّ الفقه ناهض بأعباء الإصلاح والتحوّل في القوانين الموجودة في الدول الإسلامية ، فيجب استبدال الحقوق والقوانين التجارية والمدنية والجزائية غير الإسلامية بالحقوق والقوانين الإسلامية المترقّية .

هذه المستويات الثلاثة من التفاهم في المجتمع الإسلامي يُمكن أن تكون مباني كلامية وأخلاقية وفقهية لاستراتيجية التنمية الإسلامية ، ولكن بشرط أن تحقّق أهداف هذه الاستراتيجية ، أي الرشد الاقتصادي المقاوم والانخفاض المتواصل في التفاوت الطبقي وإزالة الفقر المحض . فعلى هذا ، سوف نبحث حول التنمية والعدالة في الأقسام الآتية من المباني الفقهية للتنمية الإسلامية .

المباني الفقهية لاستراتيجية التنمية العادلة :

بيّنت الشريعة في المجال الاقتصادي علاقة البشر مع عالم الطبيعة وعلاقة البشر بعضهم مع بعض في قالب الأوامر والأحكام التكليفية والوضعية ، وتُعَدّ هذه الأحكام مصادر جيدة لاستخراج المبادئ والسياسات الاقتصادية المستجدة في الدول الإسلامية النامية ، وبالرجوع الى فقه الإسلام يُمكن الحصول على وسائل وسلوكيات لها بالغ الأثر والنتيجة وأكثر العائد والفائدة في مجال التنمية الاقتصادية المبتنية على الإسلام . وتحقّق هذه الأحكام الفقهية في نظام اجتماعي ثقافي إسلامي على نحوين :

النحو الأول : في صورة الآداب والسنن المتحوّلة منهجاً ومنوالاً ، وكالقوانين غير المدوّنة التي يحترمها ويقدّسها الناس ، فهذه الأحكام في صورة تفاهم اجتماعي معياري .

النحو الثاني : لا بدّ أن تصير بشكل قانون وتشريع ؛ لكي يسير المجتمع في طريق الإصلاحات الإسلامية . وهذه الأحكام تكون في صورة تفاهم قانوني حقوقي .

وعلى كلّ حال ، مجموع هذه القوانين المدوّنة وغير المدوّنة يُؤثّر في الأداء الاجتماعي ومنه الأداء الاقتصادي ، ويُحقّق التنمية الاقتصادية المبتنية على الإسلام .

ومن اللازم ذكر نكتتين مدخلاً للبحث :

النكتة الأولى : سعيانا أن تكون أكثر استفادتنا من نظرات الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر رحمته الله في كتاب (اقتصادنا) لتحصيل الأحكام الإلزامية والتوصيات العملية للناس والحكومة في مجال التنمية الاقتصادية في مجتمع إسلامي . وفي الموارد التي لا نحصل على هذه الأحكام في هذا الكتاب نستفيد من الكتب الفقهية الأخرى .

النكتة الثانية : لأجل التنمية الاقتصادية العادلة المبتنية على الإسلام نفترض على الأقلّ أهدافاً ثلاثة : الأول : الرشد المقاوم ، الثاني : الانخفاض المستمرّ في التفاوت الطبقي ، والثالث : إزالة الفقر المطلق .

فعلى هذا يجب تحليل القيم الحاكمة على سيرة الرعية والحكومة في هذه الأهداف الثلاثة :

١ - القيم العملية السلوكية والرشد الاقتصادي المقاوم أو الثابت :

الرشد الاقتصادي المقاوم هو زيادة طاقة الإنتاج طويلة المدّة بهدف زيادة العرض ؛ لتأمين احتياجات المجتمع . وصفة المقاومة أو الثبات تُضاف الى صفة الرشد للتأكيد على أنّ التأمين المستمرّ للحاجات ورضى الأفراد مع زيادة جودة معيشة الإنسان مأخوذ بنظر الاعتبار ، كما قيل فيما سبق إنّ الانتعاش المادي - الذي هو نتيجة رشد الإنتاج والحدّ الأعلى من استثمار الطبيعة - هو الهدف الذي يسعى إليه مجتمع المتقين والأمة الإسلامية . وبالطبع فإنّ هذا الهدف إنّما يتحقّق له معنى في إطار الدين ، ويتمّ تعيينه وتحديدّه بالحدود الدينية ؛ كما يؤكّد القرآن الكريم على هذه النكتة : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ ^(١٥) . فعلى هذا ، يكون

النهي عن تجاوز الحد ﴿ لا تعتدوا ﴾ في مجال استثمار الطبيعة تعبيراً قرآنياً عن نفس الإطار الكلّي للدين .

إنّ زيادة الإنتاج والثروة تابعة من جهة للتطور التكنولوجي والعلوم الحديثة ومنها علم الاقتصاد المحلي (الجانب المصداقي للإنتاج) ، ومن جهة أخرى تابعة لتكييف هذه التطورات مع المتطلبات المبدئية والمعارية (الجانب الذهني والمفاهيمي للإنتاج) .

ففي القسم الأوّل - أي الجانب المصداقي للإنتاج - لا يؤكّد الإسلام على وجوب تعلّم كلّ العلوم والفنون التي يحتاج إليها المجتمع كفايةً فقط ، بل يدعو المسلمين الى التعامل مع الآخرين من منطق القدرة والعزّة الكاملة ومن موقع قيادي في النظام العالمي . وأمّا في الجانب الذهني والمفاهيمي للإنتاج فالإسلام يطرح - من خلال تشجيعه على العمل والإنتاج وتكريس الثروات الإنسانية والمادية والمالية ، والاستثمار الكامل لهذه الثروات التي أشرنا الى جانب منها في قسم العقلانية القيّمة - في معارفه الفقهية قيماً تستطيع أن تصبغ أعمال الناس والحكومة بالصيغة الإلهية ، فعندما تتأصّل وتتجذّر هذه القيم على المستوى الرفيع والمفصلي فسوف تتشكّل من وجهة نظر الإسلام - نظام إنتاج السلع والخدمات ، ويتحقّق الرشد الاقتصادي المقاوم المبتني على القيم الدينية ، وفي هذا القسم يُسعى للتركيز على عرض القيم العملية والجانب الذهني للإنتاج من وجهة نظر الإسلام :

١ - ١ - القطاع الخاصّ والرشد الاقتصادي المقاوم :

من وجهة النظر الإسلام يتحمّل القطاع الخاصّ - أي الأسس والمؤسّسات التجارية (الحقيقية والحقوقية) - مسؤولية بناء الاقتصاد وعمارة الأرض ، ولكن هذا القطاع مُكلّف بأن يُنظّم أنشطته الاقتصادية في الأطر الدينية ، وهذه الأطر تمّ تصميمها بنحو تكون مشجعة وموجّهة للأشخاص والمؤسّسات التجارية الى

الدخول في المجالات الإنتاجية ، ومُتَحَاشِيَةً لِلأُمُورِ غَيْرِ الْمُنتَجَةِ والعِقِيمَةِ . والقسم الأعظم من هذه القيم الفقهية التي ترسم سلوك القطاع الخاص في مجال الإنتاج عبارة عن :

- ١ - طرد النشاطات العقيمة وغير المُجْدِيَةِ ، والتشجيع على النشاط المثمر ^(١٦) .
- ٢ - حرمة الإسراف والتبذير ، والحثُّ على الادِّخَار والاستثمار ^(١٧) .
- ٣ - حرمة الكنز واكتناز الذهب ، و وضع الضرائب عليه ^(١٨) .
- ٤ - منع التسوُّل ^(١٩) .
- ٥ - حرمة المعاملات الربوية .
- ٦ - الترغيب والدعوة الى الاستفادة من بعض العقود ^(٢٠) .

٢ - ١ - الدولة والرشد الاقتصادي المقاوم :

على أساس المطالب التي طرحت حول التوازن الاجتماعي الموجّه ، وحول أصل التنسيق بمثابة أحد مقاييس العدالة الاقتصادية ، يُمكن الإلتفات والتنبّه الى الدور المحوري للدولة في هذا المجال ، والقيم الفقهية في نطاق الرشد الاقتصادي المقاوم والتي يهتم بها الإسلام ويجب على الحكومة الدينية الإلتفات إليها وتطبيقها هي بالترتيب التالي :

- ١ - استثمار أو تشغيل القوى العاملة الماهرة والمُلتَزِمَةِ .
- ٢ - ادِّخَار الثروة الطبيعية ، وخاصة فيما يتعلّق بالبنى التحتية .
- ٣ - مراقبة الاستثمار .
- ٤ - تدخّل الدولة المسؤول في المُبادلات (باعتبارها جزءً من عملية الإنتاج) .
- ٥ - انخفاض أنواع التفاوت الطبقي الاقتصادي (تأثير انخفاض التفاوت الطبقي

على الرشد) .

٦ - نظام جامع للتأمين الاجتماعي (تأثير التأمين على نشاط القوى العاملة) .

٧ - تبسيط كلفة التسوّل والأعمال غير المفيدة والمحرمّة .

٣ - ١ - القطاع الثالث والرشد الاقتصادي المقاوم والثابت :

في العصر الحديث أصول عمل القطاع الثالث - على خلاف القطاع الأوّل (الخاصّ) القائم على المنفعة ، وعلى خلاف القطاع الثاني (الحكومي) القائم على المنفعة العامّة - قائم على الإحسان والتعاون والمحبة وإعانة الآخرين ؛ لذا يُتَوَقَّع بالطبع من القطاع الثالث إعانة مناسبة للمحتاجين والمستضعفين .

قسم من هذه القيم العملية (السلوكية) الإيثارية التي يُؤكّد عليها الإسلام ، ويُمكن للقطاع الثالث من المجتمع الاسلامي القيام به لأجل زيادة الرشد الاقتصادي الثابت (المقاوم) ، عبارة عن :

١ - الأمر بالعمل والسعي (وهو من المعروف) والنهي عن الكسل والتسوّل (وهو من المنكر) .

٢ - رفع مستوى الإنتاج والتشغيل عن طريق توسعة المرافق عامّة المُنفعة .

٣ - زيادة الطلب وتوسعة السوق (زيادة الاستثمار والرشد) عن طريق إعانة الفقراء .

٤ - ١ - الفقراء والرشد الاقتصادي الثابت :

الفقر هو مَنْ لا يملك مصاريف سنته ومن يعولهم . والسؤال الأساسي هنا إنّ الشخص الفقير ماذا يُمكنه أن يقوم به ليُعين نفسه والمجتمع الإسلامي لأجل الانتعاش الاقتصادي ؟

تُظهر الأبحاث في هذا الموضوع أنّ الإسلام يطلب بجدّ من الفقراء القيام بهذه الأعمال التالية :

١ - لزوم القيام بعمل اقتصادي (كسب الرزق) .

٢ - الاستمرار في العمل المرغوب والموَلد للدخل (المُدر) .

وفي الجملة إنّ رعاية القيم العملية المذكورة من قبل الناس والحكومة تأتي بنتائج هامة ، منها تأمين منافع المجتمع ، وبسط الهدوء المعنوي الى جانب حياة كريمة مباركة ، وزيادة الثروة الاجتماعية ، والتنسيق والتناغم بين الأمور المادية والمعنوية ، وبعبارة واحدة : زيادة الإنتاج بأقلّ كلفة اجتماعية . فمثل هذا النظام الإنتاجي القائم على المعنويات والعدالة سوف يجمع بين النفع مع العدالة والتوازن في توزيع الدخل ورعاية مصالح المجتمع . وهذا هو الأمر الذي يضمن سعادة المجتمع الواقعية .

ولكن الواقع أنّ الرشد الاقتصادي يكون مقاوماً وثابتاً عندما يستقرّ على أساس من العدالة والأمن . من هنا لا بدّ من التحقيق في نظر الإسلام حول أبعاد العدالة وأمن التمويل والعمل ، وسوف نبحث فيما بعد في هذا الأمر المهمّ .

٢ - القيم العملية وانخفاض عدم المساواة المتواصل :

من أهمّ أهداف الإسلام الانخفاض المستمرّ للتفاوت الطبقي والتوازن الاجتماعي وتكافؤ أفراد المجتمع في المستوى المعاشي - لا في مستوى الدخل - والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة التوزيع والعدالة التوزيعية .

وتُطرح العدالة التوزيعية أو مسألة المساواة الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام في مستويات ثلاثة :

المستوى الأول : عدم التمييز في الإمكانات والفرص ، بل ترجيح الفقراء والمناطق المحرومة ، وبكلمة أخرى : المساواة الأولية أو المساواة في الفرص والإمكانات مع إعطاء الأولوية للفقراء والمنطق المحرومة (عدالة التوزيع في مرحلة ما قبل الإنتاج) .

المستوى الثاني : المساواة في الناتج (عدالة التوزيع في مرحلة ما بعد الإنتاج) أو المساواة التقليدية .

المستوى الثالث : التوازن الاجتماعي والتكافؤ في المصرف - لا في الدخل - أو المساواة في الوضع النهائي أو في النتيجة ، وهذا التوزيع المجدد ينبغي الاحتياط فيه ؛ إذ قد تقل تأثيره ؛ لاستلزامه لتدخلات لا تُطاق في الحريات الفردية .

على كل تقدير ، يتم تحليل القيم العملية - تبعاً للطريقة المتخذة في القسم السابق - للقطاعات الأربعة : الخاص والحكومي والثالث والفقراء في المستويات الثلاثة للعدالة التوزيعية المذكورة (التساوي في الفرص ، والتساوي في الناتج والمساواة النهائية) :

١ - ٢ - القواعد والإلتزامات العملية للقطاع الخاص في التخفيض من التفاوت الطبقي :

جعل الإسلام في مجال العدالة التوزيعية بمستوياتها الثلاثة أموراً إلزامية وتوصيات لتنظيم سلوك القطاع الخاص في الميدان الاقتصادي ، وفي هذا القسم يتم تحليل هذه الأمور بالترتيب :

١ - ١ - ٢ - القطاع الخاص والتساوي في الفرص :

في النظام الإسلامي يتساوي الكل في إمكان استثمار المصادر الطبيعية والانتفاع منها ، ولا يحق لأحد احتكار هذه الثروات الطبيعية أو امتلاكها بطريق غير مشروع ،

وهذه الإجراءات تُؤدّي - وفي بداية نشوء الملكية الخاصّة للأفراد والمؤسسات التجارية - الى انعقاد سيرة عادلة ، والى المنع من نهب الثروات الطبيعية ، فللأفراد والمؤسسات الاقتصادية في المستوى الأوّل من العدالة التوزيعية - أي في مستوى تساوي الفرص - حقوق وتكاليف . ومنشأ هذه الحقوق والتكاليف هي القواعد العامّة للتوزيع في المذهب الاقتصادي للإسلام ، وهي كالترتيب التالي :

القاعدة الأولى : حق الناس عامّة في الثروات الطبيعية .

القاعدة الثانية : ما يستوجب الحقّ هو العمل المفيد .

القاعدة الثالثة : العمل الاحتكاري لا يستوجب الحقّ .

القاعدة الرابعة : محدودية زمان حقوق الملكية الخاصّة (أحكام الإرث) .

٢ - ١ - ٢ - القطاع الخاصّ والمساواة في الثروة المنتجة :

شرّع الإسلام الأحكام التكليفية والوضعية المتعلّقة بسوق العمل والرأسمال بنحوٍ بحيث يمنع عدم المساواة بين القوى العاملة وصاحب المال ، بل يُؤدّي الى إيجاد صلة وثيقة بينهما ، فمن وجهة نظر الإسلام ثمة قواعد ثابتة لتوزيع الثروة المنتجة - توزيع ما بعد الإنتاج - لو طبّقَت في نظام اجتماعي ثقافي إسلامي لأدّت الى إزالة سلطة الرساميل على العمل التي هي منشأ عدم التناصف في توزيع الناتج ، أو لن تكون ذات تأثير . وهذه القواعد المُبتنية على المفهوم الإسلامي للعدالة سوف تكون هي السائدة في سوق العمل والرساميل . والقاعدة الأساسية التي تجري في كلّ هذه القواعد هي الأصل التالي ، وهو : أنّ العمل ^(٢١) هو المجوِّز الأساسي الوحيد للكسب في النظرية العامّة للتوزيع . نعم ، هذا العمل أعمّ من العمل المتصل المباشر (عمل العامل أو الموظّف) أو العمل المنفصل ^(٢٢) (الرأسمال) . وهناك قواعد عامّة لتوزيع الثروة المنتجة ، وهي عبارة عن :

القاعدة الأولى : حق تملك القوى العاملة للمصادر الطبيعية الحرة (غير المملوكة) .

القاعدة الثانية : للقوى العاملة حق الأجرة على المنابع الطبيعية غير الحرة (المملوكة) .

القاعدة الثالثة : وسائل الإنتاج لا دور لها في ملكية المنتج .

القاعدة الرابعة : يجوز مشاركة القوى العاملة في ملكية المنتج بإجازة المالك .
القاعدة الخامسة : الكسب الربوي غير جائز .

القاعدة السادسة : كسب السمسرة بدون إنجاز أي عمل غير جائز .

القاعدة السابعة : القواعد التوزيعية مُنفكة عن نظرية القيمة (٢٣) .

القاعدة الثامنة : تحديدات الملكية وأمن الرأسمال .

من مجموع هذه القواعد المُدرجة أعلاه - مُضافاً الى القواعد المذكورة في بحث تساوي الفرص - يُمكن تنظيم أسواق القوى العاملة والثروات الطبيعية والمالية بنحو لا يتكرّر في النظام الاسلامي عدم المساواة الموجود في النظام الرأسمالي (٢٤) .
وتوضيح ذلك كما يلي :

أولاً : قواعد توزيع الفرص المتساوية مع القاعدة الأولى توزيع الثروات المنتجة توفر إمكان تعميم وتوسعة الملكية للجميع . فعلى هذا ، سوف يتواجد كثير من الناس في سوق الثروات المادية والأرض (سوق الإجارة والبيع والشراء) . وسوف يزول أحد أهمّ علل عدم التوازن ، أي بقاء الأرض ووسائل الإنتاج في يد عدد معدود من الأغنياء على وجه الحصر .

ثانياً : القاعدة الثانية والثالثة والرابعة لتوزيع الثروات المنتجة تُخرج سوق القوى العاملة من الانحصار بمؤسسة عقود التشغيل ، وتُمهّد لمشاركة القوى

العاملة في ربح المعامل بصورة منهجي وقانوني ، فهذا من جهة يُوصل استغلال العامل الى أقل حدٍّ ممكن ، ومن جهة أخرى عندما يكون العامل مالكاً للمال - الناتج من تعميم الملكية للجميع - يخرج قهراً عن حالة الضعف والعجز التي تطفئ على العامل الفاقد للمال . وبالنتيجة يزيد من جرأته على المساومة في زيادة الأجور . وبالتالي يزداد في مثل هذه التركيبة إمكان انخفاض نسبة عدم التوازن بين العمل والرأسمال .

ثالثاً : القاعدة الثامنة لا تعترف بـ (الأمن المطلق لرأس المال) ؛ ولهذا يقل إمكان الربح الفاحش الناشئ من الاحتكارات التي تضرّ بجوِّ المنافسة . وهذا طريق آخر للتمهيد لبناء نظام إسلامي اقتصادي أعَدل .

رابعاً : القاعدة الخامسة - التي تحرّم الدخل الربوي - تُوجّه سوق الرساميل المالية في النظام الإسلامي نحو المشاركة في ربح الأنشطة الاقتصادية فقط ، فبحرمة الربا وفقدان أمن المعاملة الربوية وازدياد الأموال في سوق الاستثمار تقلّ كلفة الاستثمارات ، ويزداد الإنتاج ، وتتوسّع الطبقة المتوسطة في المجتمع ، وفي النتيجة ينخفض المعامل الجيني^(٢٥) لمقياس مستوى العدالة في الدخل القومي .

خامساً : القاعدة السادسة والسابعة ، وهاتان القاعدتان تجريان في كلّ الأسواق ، ويتضاءل بهما الدخل المجاني دون عمل وجهد ، وتكونان سبباً لتكريم واحترام العمل ، وعوناً في تحكيم العدالة الاقتصادية بين الناس .

٣ - ١ - ٢ - القطاع الخاص والمساواة النهائية :

على الأفراد والمؤسسات الاقتصادية في المستوى النهائي للمساواة من العدالة التوزيعية عدّة وظائف ، وهي كالتالي :

١ - الضرائب الإسلامية ، فيلزم دفعها .

٢ - حرمة الاحتكار ، فيلزم اجتنابه .

٣ - حرمة الربا ، فيلزم اجتنابه .

٤ - قانون الإرث ، فيلزم مراعاته .

٥ - حرمة الأعمال التي تؤدي الى تضرر الآخرين ، ومن جملتها الاحتكارات والاستثناءات المضرة .

٢ - ٢ - القواعد والأعمال الإلزامية للقطاع الحكومي في مجال التخفيض من التفاوت الطبقي :

إحدى الوظائف الأساسية لجميع الدول هي إجراء العدالة . أجل ، بعض الدول تهتم اهتماماً خاصاً بالعدالة السلبية (القضاء والأمن) ، بيد أن أكثر الدول تهتم بالعدالة الإيجابية (العدالة التوزيعية) الى جانب الاهتمام بالعدالة السلبية .

والدولة الإسلامية تُعتبر من النوع الثاني من الدول ، يقول القرآن الكريم في بيان فلسفة حكم مصرف الفيء : ﴿ كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ ^(٢٦) ، فهذه الآية الكريمة تذكر أن الغرض من تعلّق الفيء بالله والرسول (وليّ المسلمين) هو للمنع من انحصار تداول الثروة بيد الأغنياء ، وبعبارة أخرى : المنع من ظهور الاختلاف الطبقي . وبيّن أمير المؤمنين عليه السلام أن أحد أدلة قبول ولاية المسلمين المنع من تداول المال بيد مجموعات خاصّة : « ولكنّي آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجارها ، فيتخذوا مال الله دُولاً » ^(٢٧) ؛ وبناءً على هذا تعتقد الدولة الإسلامية بضرورة وجود قواعد وإلزامات ووظائف على عهدتها في مجال التقليل من التفاوت الطبقي في المستويات الثلاثة : تساوي الفرص ، والمساواة في المنتج ، والمساواة في النتيجة النهائية أو التوازن الاجتماعي ، وهذا هو الذي يُنظّم موقف القطاع الحكومي في المجال الاقتصادي . وفيما يلي نقوم بتحليل هذه القواعد والإلزامات :

١- ٢- ٢- القطاع الحكومي وتساوي الفرص :

المساواة - بمعنى إتاحة الفرص المتساوية وإزالة التمييز بين كل طبقات المجتمع - وإن كانت أمراً صعباً ، ولكن على الحكومة الأخذ بها إذا كانت تريد البقاء ، فأمر المؤمنين ﷺ يرى أَنَّ دوام الحكومات في المجتمعات منوطه باحترامها لحقوق الناس : « مَنْ لَمْ يُصِفِ الْمَظْلُومَ مِنَ الظَّالِمِ سَلِبَهُ اللَّهُ قَدْرَتَهُ » (٢٨) فالإمام ﷺ يعتبر النظرة الحقوقية المتساوية الى الناس عدلاً ، والتخلّي عنها ظلماً . وقد جاء في رسالة له ﷺ الى أحد أمرائه : « أَمَّا بَعْدُ ، فَإِنَّ الْوَالِيَّ إِذَا اخْتَلَفَ هَوَاهُ مَنَعَهُ ذَلِكَ كَثِيراً مِنَ الْعَدْلِ . فليكن أمرُ الناسِ عندك في الحقِّ سواء ؛ فإنه ليس في الجور عوض من العدل ... » (٢٩) ، فمن وجهة نظر الإسلام المجسّم بالإمام علي ﷺ أَنَّ الحكومة إذا التزمت بأصول ثلاثة فستزول بقية المشكلات ، وإلا فإن سائر الأعمال لا تأثير له ، ويبيّن الإمام ﷺ هذه الأصول الثلاثة المُحقّقة لتساوي الفرص بهذا البيان : « عليك بإقامة الحدود على القريب والبعيد ، والحكم بكتاب الله عزّ وجلّ في الرضا والسخط ، والقسم بالعدالة بين الأسود والأحمر » (٣٠) .

فتكون الأصول الثلاثة بالترتيب التالي :

[الأصل الأوّل] : محاربة الفساد والتمييز واحتكار النفعيين .

[الاصل الثاني] : محورية الحقّ والإلتزام بالقانون .

[الأصل الثالث] : مساواة الناس كافّة في توزيع الإمكانات العامّة .

٢- ٢- ٢- القطاع الحكومي والمساواة في الناتج :

وكما سبق بيان العقلانية القيميّة أو المعنوية في بحث (التوازن الموجه المبدئي) و (أصل التنسيق والاستقامة في مسير المعايير الثلاثة للعدالة الاقتصادية ، فإنّ الحكومة الإسلامية تُهَيِّئ الآليات اللازمة لإيجاد التنسيق بين

القطاعات الاقتصادية في مضمار نظام الإسلام الاقتصادي . ومن الوسائل المجربة والعلمية - في هذا العصر للحد من تسلط وسيطرة الرأسمال على العمل والتقليل من التفاوت الطبقي - آلية البرنامج الإرشادي ، ولكن موضوع تدخل الدولة - من دون نظرية صحيحة علمية من الدولة والجمعية الإسلامية للحقوقيين - كان دائماً في معرض انطباعات تفريطية وإفراطية ليبرالية وطرفية اقتصادية^(٣١) . والنكته المهمة في بحث المساواة في الناتج ودور الدولة هو أن أصل البرمجة أمر مذهبي ، بينما عمل السوق - كما أكد ذلك الشهيد الصدر رحمته - أمر علمي ، له أثره في الإطار الحقوقي والقانون للمجتمع الإسلامي .

وفي مجال توزيع الناتج يجب على الدولة سدّ ثغرات الأسواق ، وتغطية نواقصها من جهة ، ومن جهة أخرى عليها أن تقوم بتنظيم أسواق العمل والسلع والرساميل والمال والعملة الأجنبية .

٣-٢-٢ - القطاع الحكومي والمساواة النهائية :

يبدو أن على الدولة الإسلامية لأجل إيجاد المساواة النهائية أن تقوم بالإجراءات التالية :

- ١ - أخذ الضرائب وتخصيص بعضها للطبقات المحرومة .
- ٢ - تحصيل إيرادات غير الضرائب - كالأنفال - وصرف قسم منها للطبقات المحرومة .
- ٣ - تخويل الثروات الطبيعية الى الناس مع إعطاء الأولوية للطبقات المحرومة واليد العاملة المبدعة والخلاقة .
- ٤ - إعطاء التسهيلات المصرفية للطبقات المحرومة واليد العاملة المبدعة والخلاقة .
- ٥ - وثمة وسائل أخرى متداولة ومعقولة وعادلة للتوزيع أيضاً .

٣ - ٢ - التوصيات العملية للقطاع الثالث في مجال التقليل من التفاوت

الطبقي :

في العصر الحديث أساس عمل القطاع الثالث - على خلاف القطاع الخاص القائم على الربح ، وعلى خلاف القطاع الحكومي القائم على المنفعة العامة - قائم على طلب الخير والإحسان والتعاون والمحبة وإعانة الآخرين . وبهذا يُتَوَقَّع من القطاع الثالث أن يقوم بإعانة لائقة للمحتاجين والطبقات الفقيرة في مجال التخفيف من التفاوت الطبقي وإيجاد الفرص المتساوية ، والمساواة في المحصول والنتيجة . ومن ناحية أخرى أقرّ خبراء الاقتصاد اليوم بنواقص عمل سوق المنافسة الكاملة ، واتفقوا على التأثير السيء لعمل هذا السوق في توزيع الثروة والوارد ؛ ولهذا يُسَوَّغ تدخل الدولة الى حدّ إزالة نواقص سوق المنافسة الكاملة ، ولكن تدخل الدولة في أمر التوزيع والذي يتم بشكل أساسي عن طريق الضرائب مقروناً أيضاً بعدم الكفاءة ، فيما أنّ وجود القطاع الثالث في الاقتصاد يرفع الى حدّ كبير النواقص المذكورة ، ويُقلِّل من تدخل الدولة . فعلى هذا ، يلزم الآن تبين ما يُسمّى في التعابير الفقهية بالإنفاق في سبيل الله وعمل الخير ، والذي يتحقّق بعقود مُعَيَّنة ، مثل : القرض والصدقة والعارية والهبة والوقف والوصية ، وتوضيح دور كلّ واحد منها في التخفيف من التفاوت الطبقي .

١ - ٣ - ٢ - القطاع الثالث والمساواة في الفرص :

في نطاق تساوي الفرص فإنّ التصرفات والصلات والروابط التي تُيسِّر إمكان وجود جوّ المُنافسة المتساوية للفقراء والطبقات الضعيفة في المجتمع ، هي الوقف ونظائره ، والوصية ، والقرض ، والعارية ونظائرها .

فالوقف الذي هو في جهة المنافع العامة يُعين في إيجاد تساوي الفرص ، فوقف المدرسة والجامعة والمشفى والمعدن وآبار الماء والجسر والشارع للمنافع العامة يُتيح الفرصة لعامة الناس في المشاركة في مسابقة جذب مصادر الثروة ، ويوفر فرصة أنسب للفقراء .

وأداء وتأثير الوصية بالمال للمنافع العامة الاقتصادية كأداء الوقف للمنافع العامة ، وهي وسيلة لمشاركة غالبية الناس في تحقيق أهداف الإسلام الاقتصادية ، كالتقليل من نسبة الفقر وعدم المساواة وزيادة الرشد الاقتصادي . من هنا ، فإنّ نشر ثقافة الوصية وترسيخها أو تقنينها في المجتمع وتنظيمها وإيجاد الآليات لها يتمتع بأهميّة خاصّة .

وقد مرّ القرض الحسن - كعادة عُرفية أو مؤسسة اجتماعية - بمنعطفات على طول تاريخ المجتمعات الإسلامية ، وتحول اليوم الى أداة مصرفية تستعمله المصارف الأهلية والحكومية - بعنوان وديعة القرض الحسن - في عملياتها المصرفية . ويُمكن للمصارف جذب الأموال الفائضة عن حاجة أهل الخير والإحسان - طبقاً لقانون العمليات المصرفية غير الربوية - وإيداعها في ودائع قرض الحسنه وإعطائها للمحتاجين على شكل تسهيلات قرضية (٣٢) . نعم ، لا بدّ من الالتفات الى أنّ القرض الحسن مُتعلّق أولاً بالناس لا الحكومة ، وثانياً بالقطاع الثالث أي القطاع الذي هدفه الخير وإيصال النفع لا كثرة الربح ، وثالثاً بالحاجات الاستهلاكية والضرورية بصورة أساسية ؛ لهذا لا بدّ من دفع أكثر هذه الأموال في الحاجات الاستهلاكية ، والباقي في ضرورات القطاع الإنتاجي ، كما أدرج ذلك في قوانين البنوك غير الربوية في جمهورية إيران الإسلامية ، فإذا صُمّمت مؤسسة القرض الحسن بالشكل المطلوب وأُخذ بنظر الاعتبار في سيرها العملي الملاحظات الاقتصادية والعقلانية اللازمة لرفع رفاهية المحتاجين الى أقصى

حدّ، عند ذلك يُمكن القول أنّ القرض الحسن كمؤسسة يُقلّل من نسبة الفقر المطلق والنسبي وعدم المساواة بين أفراد وطبقات المجتمع . وخلاصة الكلام أنّ نتيجة الإقراض هي إيجاد الفرص المتساوية وروحية الإنفاق والإيثار في الأغنياء ، وازدياد رفد الطبقات المحرومة بالإعانة ، فالإسلام يدعو المسلمين الى وضع رؤوس أموالهم وأدواتهم ووسائلهم الفائضة عن حاجتهم تحت اختيار الناس المُعتمدين من الأقارب والجيران والأصدقاء ، فيلبّوا بذلك حاجاتهم . وبإمكان القطاع الاقتصادي الثالث اليوم - عبر نشر هذه القيم المعنوية والسنة الاجتماعية ، وبالتثقيف وتأسيس المؤسسات الاقتصادية الاجتماعية المعتمدة والفعّالة كوسائل الى الخير - أن يستثمر أموالاً لا يكفّ تحويلها مالكيها شيئاً أو إلا القليل ، فيستفاد منها الاستفادة الحسنة في جهة رفع حاجات المحتاجين .

٢ - ٣ - ٢ - القطاع الثالث والمساواة في الناتج :

إنّ عمل القطاع الثالث قائم على أصل طلب الخير والبرّ والإحسان والتعاون والمحبة والإعانة للآخرين ، فيا ترى ما هو دور هذا القطاع في المساواة في الناتج وتوزيعه بين عوامل الإنتاج ؟ وبعبارة أخرى : ما دور هذا القطاع في الأسواق ؟ وفي هذا المجال يبدو أنّ المسلمين بالاستفادة ممّا عندهم من روح البرّ والإحسان والتعاون ، وعن طريق إيجاد مؤسسات التعاون والسوق مع رعاية الضوابط الأخلاقية يُمكنهم أن يكونوا منشأً لآثار عظيمة .

مؤسسة التعاون والسوق المنصف :

بالرغم من أنّ الثقافة الإسلامية مَواجهة بقيم التعاون وإعانة الآخرين ، وانطلاقاً من هذه الحقيقة جاء ذكر قطاع التعاون في دستور جمهورية إيران الإسلامية الى

جانب القطاع الخاص والقطاع الحكومي ، ولكن قطاع التعاون في مهد الثقافة الغربية ازدهر كَرَدَ فعل ناتج عن فشل السوق والدولة .

وتُعتبر مؤسسة التعاون من المظاهر البارزة للقطاع الاقتصادي الثالث ، وفعالية التعاونيات - كالقطاع الخاص - تتشكّل في عرصة السوق ، فهي في معرض ضغط ووطأة المنافسة والإفلاس ومؤدّياته في التقليل من التكلفة وزيادة الكفاءة . وكلّ عضو له رأي وصوت واحد وإن كان سهمه أقلّ من الآخر . وهذه الخصوصية علاوة على دلالتها على كون التعاونية شعبية تدلّ على تمتّعها بروح التعاون ومساعدة محدودي الدخل .

إنّ سنخ ماهية المؤسسة التعاونية أنّ المشترك في نفس الوقت الذي هو عضو فيها هو صاحب العمل أيضاً ؛ ولهذا فهي خالية من كثير من عيوب الشركات غير التعاونية والآثار السيئة لتسلّط القطاع الخاص ، ومن جملتها أنّ التعاونية لا توجد فيها مشكلة تعارض منافع أصحاب العمل مع منافع الآخرين ، وأنها توزّع الثروة والناتج على مستوى أوسع بصورة أكثر عدالة في المجتمع ؛ لأنّ المؤسسة التعاونية قادرة على الاستفادة من الموارد الكثيرة التي يعجز كلّ عضو على الاستفادة منها لوحده ، ولأنّ الربح الحاصل من النشاط الاقتصادي يُقسّم بين الكلّ ، فبالطبع توزيع الدخل سيكون مناسباً أيضاً . وبعبارة أخرى : أنّ المؤسسة الاقتصادية تقوم بالنشاط الاقتصادي بتراكم الرساميل الصغيرة والمتناثرة ، وإزدياد حصّة الطبقة ذات الدخل القليل في إنتاج المجتمع يؤدّي الى التوزيع المناسب للدخل ، ويقلّل من عدم المساواة الاجتماعية . ونتوصّل الى هذا الأمر المهمّ بهذه الطريقة : أنّ التعاونيات تُقام على الأغلب على أفراد كثر ، وسهام كلّ عضو محدودة ، وحيث إنّ سهام الأعضاء معلومة ، فيكون الأمل كبيراً في أن يكون توزيع الثروة أصلح ، فالشركات التعاونية الإنتاجية

والتوزيعية والإسكان والمالية تستطيع أن تقوم بدورها في آلية السوق ، وأن تسوق أسواق الرساميل وعوامل الإنتاج والسلع والخدمات نحو المساواة والعدالة .

الأخلاق في السوق ودوره في إيجاد التفاوت في الأثمان :

لقد ورد في القرآن الكريم وكلمات أهل البيت عليهم السلام - إضافة إلى القوانين الحقوقية حول النشاطات الاقتصادية - المستحبات والمكروهات والوصايا الأخلاقية الكثيرة ، ومنها : التساهل والمسامحة في المعاملة ، وترك الربح على المؤمنين بأزيد مما يحتاج إليه في تدبير معيشته ، وأن يقبض ناقصاً ويُعطي زائداً عند المعاملة ، والتسوية بين العملاء في الإنصاف ، والإقالة (أي قبول إرجاع النادم السلعة) ، وعدم استغلال حاجة واضطرار الآخرين ، والاجتناب عن طلب الدنيا والحرص عليها ، والاجتناب عن الحلف وعن ذمّ أحدهما لسلعة الآخر ، وعن مدح البائع لسلعته ، وذكر عيب سلعته ، والتعامل مع الصالح من الناس ، وأداء الصلاة في أوّل وقتها في السوق ، والدعاء بالأدعية الواردة عند الشروع بالتكسّب ، وذكر الله سبحانه ، و

وهذه النظرة الأخلاقية للسوق تستوجب أنّ القطاع الأوّل للاقتصاد أي السوق [القطاع الخاصّ] في نفس الوقت الذي تكون وظيفته تكثير الربح الى أكثر حدّ ، لا يغفل عن تكاليفه الاجتماعية ، ويستطيع أن يعمل عمل القطاع الثالث ، ويستطيع أن يحلّ قسماً من مشاكل الناس ، وأن يُلبس التآخي والمواساة بين المؤمنين والناس ثوب العمل .

فمثلاً إذا أُتيح تشخيص المؤمنين أو الفقراء أو المناطق الفقيرة ، أمكن تحقيق المواساة الإسلامية والتقليل من نسبة الفقر وعدم المساواة بعرض المبيعات عليهم

بسعر أقلّ ، فعن ميسر : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إِنَّ عَامَّةَ مَنْ يَأْتِينِي مِنْ إِخْوَانِي ، فَحَدُّ لِي مِنْ مَعَامِلَتِهِمْ مَا لَا أَجُوزُهُ إِلَى غَيْرِهِ ، فَقَالَ : « إِنْ وَلَيْتَ فَحَسَنَ ، وَإِلَّا فَبِعِ بَيْعِ الْبَصِيرِ الْمُدَاقِّ » (٣٣) . أَيِ إِنْ كَانَ صَدِيقًا قَرِيبًا وَمُوَافِقًا فَأَحْسَنَ مَعَامِلَتَهُ ، وَإِلَّا فَدَقَّقْ فِي الْمَعَامِلَةِ .

ومن الناحية التطبيقية يُمكن العمل بهذه الصورة : بأن تتعاون مؤسسات القطاع الثالث مع الأسواق في تعريف الفقراء ، فمثلاً تقوم لجان الإعانة - لجنة الإمام الخميني عليه السلام للإعانة - بتعريف الأفراد الذين هم تحت تكفلهم إلى المتاجر الموثوقة والمعتمدة للقطاع الخاصّ ممّن لا يمتنّون بهذه المساعدة ، بل يفتخرون بها . وبهذه الطريقة يتمّ تقديم السلع والخدمات إلى العوائل بسعر أرخص .

ومن البديهي أنّ الإعلام والتعليم والتثقيف في هذا المجال يُؤدّي إلى دخول كلّ أسواق المجتمعات الإسلامية إلى ميادين المسابقة في الخير ، وتكون النتيجة انخفاض نسبة عدم المساواة في النتاج .

٣- ٢- القطاع الثالث والمساواة النهائية :

تستطيع المؤسسات الاجتماعية كالوقف والوصية والقرض الحسن أن تُساهم في تحقيق المساواة النهائية مُساهمة مُناسبة ومؤثّرة . وفي هذا القسم سوف نمرّ مروراً عابراً على دور مؤسسات القطاع الثالث الموجد للتوازن :

إنّ الوقف على العناوين الكلّية - كالفقراء والسادات والعلماء ومنكوبي الحرب والمعلولين والعجزة والأيتام - يُؤدّي إلى ارتفاع المستوي المعاشي للفقراء ويُؤدّي إلى التوازن الاجتماعي وانخفاض نسبة عدم المساواة ، وحيث إنّ الوصية بالمال في نفس هذه الموارد يعمل عمل الوقف وأشباهه - كالسكنى والرّقبي و... - فنحاشى تكرار المطلب .

وفي هذا المستوى من المساواة النهائية يُمكن أن يكون لصندوق القرض للإعانة^(٣٤) والصندوق التعاوني للقرض^(٣٥) دور فعّال ، ففي صندوق الإعانة حيث إنّ المقرضين من الطبقات ذات الدخل الأكثر ، فالأمر واضح ؛ لأنّ الأغنياء في هذه الطريقة يعزلون قسماً من أموالهم ويخصّصونها للفقراء . نعم ، في حالة استمرار نشاط هذا الصندوق فالمُتوقّع استمرار تزريق الثروة من الأغنياء الى المحتاجين ، ففي كلّ مقطع زمني يُلاحظ أنّ قسماً من ثروة الأغنياء تُجعل تحت يد الفقراء وإن كان يجب عليهم إرجاعه وتسديده بعد ذلك .

وأما صندوق القرض التعاوني - الذي يتمّ تشكيكه بين أفراد ذوي مستوى واحد في الدخل - فآثره يكون بصورة أفقية ؛ إذ أنّ هذا النظام في الواقع يُؤدّي الى اختصاص الثروة في كلّ نوبة بالطبقات ذوات الدخل المحدود ، وبسبب تبديلها عادةً الى سلعة ذات دوام تبقى دائماً مُنحصرة داخل تلك الطبقة ، ولا تنتقل الى طبقة أخرى . وفي الواقع أنّ كلّ فرد مُنخفض الدخل في هذا الصندوق التعاوني يتقدّم مرحلة الى الأمام في مصرفه باستلامه للقرض الحسن ، وبهذا يترقى المستوى المعاشي لهذه الطبقات . وبوجهة النظر هذه يُمكن القول أنّ ما يحصل في مؤسسة القرض بكلا قسميها نوع انتقال واقعي للقدرة الشرائية الى الطبقات ذات الدخل المُنخفض ، وصرفها في الاقتصاد القومي .

أجل ، إنّ مثل هذا المسلك إنّما يكون له تأثير إيجابي في تحقيق العدالة الاجتماعية فيما إذا كان عرض السلع الضرورية مرناً . وبعبارة أخرى : أن تكون للطاقة الإنتاجية قابلية غير مُقيّدة في توفير السلع ، وإلا فبمُجرّد تزايد الطلب لهذه السلعة ستزداد الأسعار حينئذٍ ، وسيبطل بذلك تأثير توزيع القروض ؛ لهذا فمع الإلتفات الى ما تقصده الدولة الإسلامية من الأهداف العادلة يجب عليها إيجاد مثل هذه القدرات .

٤ - ٢ - التوصيات السلوكية (العملية) في مجال التخفيف من التفاوت

الطبقي :

إنّ تعاليم وثقافة الإسلام المدوّنة في مجال التقليل من التفاوت الطبقي في المستويات الثلاثة - المساواة في الفرص والناجح والمساواة النهائية - تقترح على الفقراء توصيات سلوكية خاصة ، بحيث تُنظّم سلوكهم في الميادين الاقتصادية . وفي هذا القسم نُحلّل بالترتيب هذه التوصيات :

١ - ٤ - ٢ - الفقراء وتساوي الفرص :

يبدو أنّ هناك وظائف للفقراء لإيجاد الفرص المتساوية للتقليل من التفاوت الطبقي . ويُمكن الإشارة الى هذه الوظائف التي تعتمد على العقلانية العملية المنبعثة عن الإسلام ، وهي كالتالي :

١ - ذكر الله ^(٣٦) والاستعانة به سبحانه .

٢ - الاستثمار اللازم للفرص ، والمهارة في تحديد الفرص المناسبة .

٣ - زيادة الاستثمار .

٤ - المطالبة بالحقوق والسعي لإحيائها .

٥ - رفع سقف الرأسمال الاجتماعي ^(٣٧) .

٢ - ٤ - ٢ - الفقراء والمساواة في الإنتاج :

من أجل أن يدخل الفقراء في سوق السلع والخدمات والإسهام في أرباحه لا بدّ من تزريق ثروة كبيرة في هذا السوق . والسؤال هنا ، ما هي ثروة الفقراء ؟ هل لهم سبيل غير الإكثار من العمل والسعي ، والتدبير والمخاطرة في الهجرة الى المناطق المُربحة ؟ هذه موارد وردت في تعاليم الإسلام المدوّنة .

٣ - ٤ - ٢ - الفقراء والمساواة النهائية :

لا بدّ للفقراء من الوصول الى الاستغناء الروحي ؛ لتذليل المتاعب والأذى الناجم من التفاوت الطبقي . ويمكن اعتبار الاستغناء الروحي أهمّ تكليف للفقراء في ميدان التوازن الاجتماعي أو التقليل من منسوب التفاوت الطبقي في النتيجة . ويتحقّق هذا الأمر المهمّ - من وجهة نظر الثقافة الإسلامية المدوّنة - بالطريقة التالية : أهمّ تعليم عملي ديني للاستغناء الروحي هو « النظر الى من هو دونك في المعيشة » المُشار إليه في الحديث الشريف عن الإمام الباقر عليه السلام : « إِيَّاكَ أَنْ تُطْمَحَ بِصَرْكَ إِلَى مَنْ هُوَ فَوْقَكَ . فَكْفَى بِمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِنَبِيِّهِ عليه السلام : ﴿ فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ ﴾ (٣٨) ، وقال : ﴿ وَلَا تَمْدَنَّ عَيْنِيكَ إِلَى مَا مَتَّعَنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ (٣٩) ؛ فَإِنْ دَخَلَكَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ فَادْكُرْ عَيْشَ رَسُولِ اللَّهِ عليه السلام ، فَإِنَّمَا كَانَ قُوَّتُهُ وَحُلُوَاهُ التَّمَرُّ وَوَقُودُهُ السَّعْفُ إِذَا وَجَدَهُ » (٤٠) . وقال الإمام الصادق عليه السلام أيضاً : « انظر الى مَنْ هُوَ دُونَكَ فِي الْمَقْدَرَةِ ، وَلَا تَنْتَظِرْ إِلَى مَنْ هُوَ فَوْقَكَ فِي الْمَقْدَرَةِ ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ اقْنَعُ لَكَ بِمَا قُسِمَ لَكَ ، وَأُحْرَى أَنْ تَسْتَوْجِبَ الزِّيَادَةَ مِنْ رَبِّكَ ... » (٤١) .

٣ - القيم العملية للإسلام وحذف الفقر المطلق :

الواقع أنّ الرشد الاقتصادي وانخفاض نسبة التفاوت الطبقي لهما الدور الأصيل والأساسي في إزالة الفقر ، ولكن مع هذا أحياناً تطرأ ظروف يبقى البعض معها في الفقر المحض أو يصبحون فقراء بسبب حوادث غير متوقّعة ، فيا ترى ماذا قدّم الإسلام من القيم العملية والسلوكية لإخراج الناس من الفقر المحض ؟

ولا يخفى أنّ المذهب الاقتصادي الإسلامي بقبوله وإقراره الكامل بمعيّار الحاجة القائم على أنّ حق الحياة وحق المعاش للكلّ لا يتحمّل بقاء الفقر ويُحاربه

بقوة . وعلى كلّ حال ، فقد حان الآن الوقت لتحليل العقلانية الحاكمة في الأحكام الإسلامية والأزمات والتوصيات العملية في القطاعات الأربعة الخاصّ والحكومي والثالث والفقراء في مجال حذف الفقر المطلق :

١ - ٣ - القطاع الخاصّ وإزالة الفقر :

الأصل الأوّلي والقاعدة الأصلية في أموال الناس - كمؤسّسات اقتصادية وأفراد مُنتجين - أنّهم مُسلّطون على أموالهم ، ولا يحقّ لأحد مصادرتها ، واستثنائي من هذا الأصل أنواع ثلاثة من الفرائض : الزكاة ^(٤٢) والخمس والتكافل العامّ . فعلى هذا ، فإنّ واجبات القطاع الخاصّ المالية في رفع الفقر المطلق تدور في هذه المحاور الثلاثة : الزكاة ، الخمس ^(٤٣) ، التكافل العامّ ^(٤٤) .

٢ - ٣ - القطاع الحكومي وإزالة الفقر :

لقد أوجب الإسلام على الدولة الإسلامية تأمين معيشة أفراد المجتمع الإسلامي كاملةً ، حيث توفّر لهم ابتداءً فرص العمل ، وبهذا يستطيع كلّ من يطلب العمل وله القدرة عليه أن يجد مكسباً مشروعاً . أمّا إذا كان الوضع الاقتصادي بنحو بحيث لا تقدر الدولة على تأمين الشغل الكامل أو كان بعض الأفراد عاجزين عن العمل أو غير قادرين على توفير الدخل الكافي ، ففي هذه الحالة الدولة مُلزمة في حدود إمكانياتها بتوفير الرفاه النسبي لكلّ هؤلاء . وفي الواقع يجب أن لا يقلق أحد في المجتمع الإسلامي على الضمان الاجتماعي .

إنّ الضمان الاجتماعي من وجهة نظر الإسلام قائم على دعامتين :

١ - أصل التكافل العامّ (أصل المسؤولية المشتركة العامة) .

٢ - حقّ المجتمع في العوائد العامّة للدولة .

وهذا الأمر المهم يُمكن تحقيقه بالطرق التالية :

١ - إيجاد الممّهّدات الثقافية والقانونية والإدارية والترغيبية اللازمة لتطبيق أصل التكافل العامّ .

٢ - وظيفة الدولة وحق الفقراء في الأموال العامّة .

٣ - وظيفة الدولة وتوفير الضمان الاجتماعي .

٣-٣ - القطاع الثالث وإزالة الفقر :

تُشير الإحصائيات الى قلة نسبة الفقر في الدول الإسلامية بالقياس مع الدول الأخرى المتقاربة معها في الدخل ؛ لأنّ الدول الإسلامية تتمتع بنظام اجتماعي منسجم مهمّ مسؤول ، يُدار بواسطة القطاع الخاصّ . وفي ظلّ هذا النظام توفّر العوائل من ناحية لأعضائها إعانات في المُنعطفات الصعبة من الحياة ، ومن ناحية أخرى توزّع الأموال عن طريق مؤسسات خيرية دينية . ويُشجع النظام الإسلامي الأغنياء على دفع نسبة من أموالهم الى الفقراء ، وذلك بأداتيه الزكاة والصدقة . وفي المجموع أنّ الأموال التي تُجمّع من قبل المؤسسات الخيرية لجهة الإيصال الى الفقراء قد تصل الى مبالغ طائلة ، فمجموع هذه العوامل توضح سبب انخفاض مُعدّل نسبة الفقر في الدول العربية والإسلامية قياساً بالنسبة الى مستوى دخلهم .

٣-٤ - الفقراء وإزالة الفقر :

هناك أمور يُمكن اعتبارها بمثابة وظائف للفقراء في الرشد الاقتصادي المقاوم والعدل ، ومن جملتها : زيادة الاستثمار ، انتهاز الفرص بشكل صحيح ، المُطالبة بالحقوق والسعي لإحيائها ، الاستعانة بالله سبحانه والتوكّل عليه ، الرفع من سقف

الثروة الاجتماعية ، العمل والسعي الحثيث ، والعمل على حسب الاستعداد الذاتي ، الهجرة للعمل ، والمخاطرة في بعض الأمور ، البرمجة الدقيقة ، النظر الى من هو أدون في المعيشة . وهذه الأمور يُستفاد منها في حذف الفقر المطلق . وفي هذا القسم يُؤكّد على عدّة وظائف :

١ - عزّة النفس أمام الأغنياء .

٢ - الفناعة والشكر .

٣ - كراهة السؤال ولو مع وجود الحاجة .

٤ - ضرورة حفظ النفس .

وكما أشرنا فإنّ المذهب الاقتصادي للإسلام بقبوله الكامل لمعيار الحاجة القائم على أنّ حقّ الحياة وحقّ المعاش للجميع لا يتحمّل استمرار الفقر ، ويُحاربه بقوة ، وقد اهتمّ هذا المذهب - بإيجاده المؤسسات والآليات الاقتصادية الفعّالة والمؤثّرة - بحقوق الناس في مجال الفرص المتساوية في البداية ، لأجل أن يكونوا متساوين في ميدان المنافسة لزيادة الدخل والمال ، وبعد ذلك يهتمّ اهتماماً خاصاً بسير الإنتاج المقاوم ، ثمّ يُولي العناية للتوزيع العادل لعوائد الإنتاج ، وفي الأخير يقوم بتوزيع مُجدّد للعوائد لحذف الفقر المطلق . وفي مرحلة حذف الفقر المطلق أعدّ للناس والدولة وظائف وجوبية واستحبابية .

نعم ، من وجهة نظر الإسلام يكون دور الأسرة في إزالة الفقر محورياً ، أي : ما دامت هذه المؤسسة تتمتع بالنشاط والطراوة فلا حاجة الى الدولة والمؤسسات الاقتصادية الخاصّة والمنظّمات والمؤسسات الشعبية في إعانة الفقراء ، فالزوجة والأب والأمّ والولد هم ممّن يُنفق عليهم المسؤول الأصلي للأسرة ، بل من الأفضل إنفاق الغني على أقاربه الفقراء ليستغنوا عن باقي طرق الإنفاق كالوصية والوقف والهدايا والزكاة وغيرها ، فإنّ عقلانية الوسائل التي اعتمدها الإسلام في نطاق

الاسرة لتؤثر بنحو يُؤدّي تقريباً الى نجاة كلّ مَنْ يصدق عليه عنوان القرابة من خطر الفقر ولو كان ذلك على مستوى القوة لا الفعلية .

وفي هذا البين يبقى الذين ليس لهم قرابة أو الذين ليس وضع أقربائهم بأحسن من وضعهم ينتظرون إعانة الدولة أو الناس للخروج من الفقر .

إنّ للمؤسّسات الاقتصادية الخاصّة في مجال اجتثاث الفقر المطلق ثلاثة وظائف : دفع الخمس ، والزكاة ، وإعانة الذين يحتاجون الى مساعدات فورية . ومن الواجب على الدولة الإسلامية القيام بإجراءات تُمهّد لمشاركة الشعب في إزالة الفقر ، وفي نفس الوقت تقوم بإيجاد نظام جامع للضمان الاجتماعي بالاستفادة من الضرائب وإمكاناتها المالية الأخرى .

ويستطيع الناس أن يقوموا بدور كبير في إزالة الفقر عن طريق إيجاد مؤسّسات أو صناديق للصدقات ، وإنّ إحصائيات الدول الإسلامية تؤيّد هذا الأمر . وعلى المستوى العالي فإنّ أحسن مصرف للصدقة هو الفقراء الذين لا يتظاهرون بالفقر ولكنهم فقراء في الواقع ، ويُمكن رؤية علائم الفقر في سيماهم وملابسهم وغير ذلك ، كما ويُعدّ المتضرّرون بالحوادث الطبيعية كالسيل والزلازل والحوادث المفروضة بالحرب والعوامل الأخرى كالمرض وطلب العلم المانع عن الكسب فقراء ، وعلى حدّ تعبير القرآن الكريم الواقعون في الإحصار ^(٤٥) - المنع والحبس الظاهري كالعدو ، والمنع والحبس الباطني كالمرض أو طلب العلم - هم أفضل موارد مصرف الزكاة . وفي نهاية المطاف فإنّ الإسلام لا يُريد توليد وتنشأة الفقير ، بل يُريد تربية إنسان كريم عزيز النفس ؛ ولهذا يطلب من الفقراء حفظ عزة النفس في مقابل الأغنياء ، وأنّ طلب الإعانة مكروه ، ويُوصي بالقناعة والشكر من الله الكريم عند أخذ الإعانة .

أهمّ نتائج البحث :

١ - قدّمت المدرسة الاقتصادية في الإسلام للبشرية حزمة من القيم العقديّة والأخلاقية والفقهية في إطار التنمية العادلة . ومن أجل تطبيق هذه القيم عملياً وميدانياً ينبغي إحداث المؤسّسات والآليات المؤثّرة في الاقتصاد الإسلامي عبر أطروحة للسياسات الإسلامية على صعيد التنمية العادلة . ومجموع التشريعات المدوّنة وغير المدوّنة يُؤثّر في الأداء الاجتماعي ومنه الأداء الاقتصادي ، ويُحقّق التنمية الاقتصادية المبتنّية على الإسلام .

٢ - إنّ التنمية الاقتصادية الإسلامية هي الحصيصة الموجّهة من قبل تغييرات التركيبة الاقتصادية والزيادة المتواصلة في النظام الإنتاجي داخل النظام الاقتصادي لدولة إسلامية ، التي تستتبع الرشد الاقتصادي المتواصل والانخفاض المتواصل في التفاوت الطبقي ومحو الفقر المطلق وتحقّق الرفاه العامّ للناس .

٣ - لأجل التنمية الاقتصادية العادلة المبتنّية على الإسلام نفترض على الأقلّ أهدافاً ثلاثة : الأوّل : الرشد المقاوم ، والثاني : الانخفاض المستمرّ في التفاوت الطبقي ، والثالث : إزالة الفقر المطلق

٤ - ولتحقيق هذه الأهداف يُقدّم الإسلام جملة من الإلزامات والتوصيات تقع مسؤولية تنفيذها على أربعة قطاعات ، وهي : الأوّل : القطاع الخاصّ (المؤسّسات الاقتصادية الحقيقية والحقوقية) ، والثاني : الدولة ، والثالث : الكيان الاجتماعي القائمة علاقاته على المحبة والإحسان بما فيها العائلة ، والرابع : الفقراء والمعوزون .

المواش

- (١) عضو الهيئة العلمية في قسم الاقتصاد في مركز الأبحاث الفكرية والثقافة الإسلامية .
- (٢) الأستاذ المساعد في قسم الاقتصاد في مركز الأبحاث الفكرية والثقافة الإسلامية .
- (٣) سبأ : ٢٨ .
- (٤) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٢٧ : ١٦٩ ، ب ١٢ من صفات القاضي ، ح ٥٢ .
- (٥) أيان مك لين ، قاموس العلوم السياسية الاكسفورد ، ترجمة : د. حميد الأحمدى [باللغة الفارسية] ، منشورات الميزان - طهران ، ط ١ / شتاء ١٣٨١ هـ . ش : ٢٣٢ - ٢٣٣ . البعلبكي ، منير و د. روجي ، المورد الوسيط (مزدوج) ، دار العلم للملايين - بيروت ، ط ٤ / ١٩٩٨ م : ١٧٣ . Websters New Gollegiate Dic-tionary : ٣١١ ، Merriam .
- (٦) موسائي ، ميثم ، الدين وثقافة التنمية [باللغة الفارسية] ، منظمة الإعلام الاسلامي - إيران / ١٣٧٤ هـ . ش : ٤٤ و ٤٥ .
- (٧) كيندل برجر ، جارلس ، الرشد الاقتصادي الحديث [باللغة الفارسية] ، ترجمة مرتضى القره باغيان ، مؤسّسة الخدمات الثقافية (رسا) - إيران / ١٣٧٢ هـ . ش : ٧ .
- (٨) كوزنتس ، سيمون ، التنمية الاقتصادية [باللغة الفارسية] ، ترجمة : رضا الصدوقي ، المعهد العالي لفنّ الإدارة - جيلان / ١٣٥١ هـ . ش : ١٧ .
- (٩) الأسعدي ، مرتضى ، استراتيجيّة التنمية وأسباب القوة الكاملة ، صحيفة اطلاعات السياسية الاقتصادية [باللغة الفارسية] / شهر : مرداد وشهريور ١٣٧٠ هـ . ش ، العدنان (٤٨ - ٤٧) : ٣١ .
- (١٠) روزبهان ، محمود ، مبانى التنمية الاقتصادية [باللغة الفارسية] ، مطبعة (مشعل الحرّية) - إيران / ١٣٧١ هـ . ش : ١٩٧ .
- (١١) الفريدي ، سياوش ، والنوروزي ، علي رضا ، القاموس الاقتصادي [باللغة الفارسية] ، نشر نكاه ، ١٣٧٣ هـ . ش .

- (١٢) Osmani Siddiqur Rahman, Growth Strategies and Poverty Reduction. Pacific Forum on Poverty, Manila, Asian Development Bank
- (١٣) الرد : ١١ .
- (١٤) العلامة الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مكتب النشر الاسلامي جماعة المدرسين - قم ، ط ٥ / ١٤١٧ هـ ، ١١ : ٣١٠ .
- (١٥) المائدة : ٨٦ .
- (١٦) هذا النوع من الدخل والتلوث أو الابتلاء به يقضي على العمل الإنساني والحركة الاقتصادية المُفيدة ، ويخرج قسماً من القوة العاملة - التي كان بإمكانها أن تكون فعّالة في الأعمال المفيدة كالزراعة والصناعة والتحقيق في العلوم المختلفة - عن عرصه الإنتاج .
- (١٧) حرّم الإسلام الإسراف والتبذير والإتلاف والترف ؛ لتتحرك الثروة في مسيرة الإنتاج المفيد ، بدل صرفها في الترف والبذخ والأمور غير الضرورية .
- (١٨) خالف الإسلام الاكتناز وادّخار الذهب والفضة وخروج السيولة النقدية عن مجرى الإنتاج ، وفرض على الذهب والفضة المدّخرين الضرائب المسماة بالزكاة . وهذه الضريبة سنوية بنسبة ٥ / ٢ ٪ . تؤخذ ما دام لم تنزل قيمة المال عن ٢٠ ديناراً . وفي الواقع يُمكن اعتبار هذا النوع من الضرائب نوع مصادرة تدريجية للرأسمال المدّخر والخارج عن الجريان الاقتصادي - وباجراء هذه السياسة المالية المذكورة ترجع كلّ الأموال الخارجة عن الاشتراك في الصناعة والزراعة والخدمات الى عرصه الإنتاج .
- (١٩) نظام الإسلام الاقتصادي بتدابيره المتنوّعة لتأمين الرفاهية للجميع لا يُبقي مجالاً للتسوّل ، ولا يراعى حال الذين لهم القدرة على العمل والتكسّب ، ولكن يتعلّلون ويُماطلون . والإسلام يُحارب بقوة التسوّل وإظهار الحاجة من دون فقر . وهناك روايات مُتعدّدة فيمن يتسوّل وله القدرة على العمل والتكسّب ، ظاهرة في الحرمة . والفتوى وإن كانت على الكراهة الشديدة ، إلا أنّ هناك قول آخر بالحرمة [السيد الكلبيكاني ، محمد رضا ، هداية العباد ، دار القرآن الكريم - قم / ١٤١٧ هـ ، ٢ : ١٦٧ ، م (٥٦٩)] . وفي الوقت نفسه يستطيع الحاكم الإسلامي أن يُعلن ممنوعة التسوّل ويعتبره مُخالفًا للقانون ؛ وذلك لأجل الوصول الى القيم والمعاني الأخلاقية للإسلام وتأسيس المعايير لإيجاد ثقافة العمل والسعي .

(٢٠) بتحريم الربا اقترح الإسلام وأمضى طرقاً لتأمين الحاجات الاستهلاكية كالإنفاق والقرض وبيع النسئة . ولتأمين الحاجات الاستثمارية أمضى الشركة والمضاربة والمزارعة والمساواة ، وفي مواضع بيع النسئة والسلف . [موسويان ، سيد عباس ، النموذج الجديد لمديرية المصارف غير الربوية [باللغة الفارسية] ، مجلة (الاقتصاد الإسلامي) العلمية والتحقيقية / خريف ١٣٨٥ هـ . ش : ٤٢] .

(٢١) المراد من العمل هو العمل المفيد الانتفاعي وغير الاحتكاري ، والذي طُرِح في القاعدتين الثانية والثالثة المتعلقتين بوظائف القطاع الخاص في مجال الفرص المتساوية .

(٢٢) العمل المستودع والمخزن في وسيلة العمل الذي أُنجِز من قبل العامل في المواد الأولية .

(٢٣) في المجتمع الإسلامي لا بدّ في البداية من تبيين الأبعاد المذهبية لمسألة الحقّ والقانون والعدالة وتقنينها وترسيخها . وبعد ذلك يتمّ على أساس العرض والطلب تعيين آلية سوق القيمة . فعندما يتضح الحقّ والمبنى الحقوقي ويتقنّ فسوف يعمل السوق على وفقه . إنّ آلية القيمة السوقية مطلب علمي ، وتعيين القيمة بهذه الآلية لا علاقة له بالمذهب ؛ ولهذا إذا ارتفعت قيمة سلعة فإنّ صاحب السلعة يكون مالكا لهذا الارتفاع ، مع أنّه لم يقدّر بعمل ؛ لأنّ السلعة لم يحصل فيها تغيير ، وإنّما ارتفعت قيمتها السوقية ؛ ولأنّك كنت مالكا لها فتستلم قيمته الفعلية . وكذلك على العكس إذا انخفضت القيمة ؛ فلأنّك صاحب السلعة فيجب عليك تحمّل هذا الانخفاض . على كلّ حال ، المسألة المذهبية تختلف عن المسألة العلمية ، فعلى هذا نظرية التوزيع بعد الإنتاج مُنفكة عن نظرية القيمة .

(٢٤) لقد ثبت في محلّه أنّ علّة ارتفاع نسبة التفاوت الطبقي في النظام الرأسمالي هي تسلّط رأسمال على العمل ، هذه السلطة تجعل للرأسمال أرباحاً ثلاثة هائلة بالنسبة الى ربح العمل :

١ - أجرة ما تملكه من الأرض والعقار .

٢ - الأرباح الناشئة من القروض التي تكون غالباً في متناول الطبقات الغنية في المجتمع .

٣ - الربح الناشئ من استغلال القوى العاملة الفاقدة للحقّ الاجتماعي . والربح الناشئ من الحقوق القصيرية الكاملة ومتعدّدة الجوانب . وهذا الربح اليوم له السهم الأكبر في استغلال الناس ؛ لكون أكثر المؤسسات التجارية في الدول المتطوّرة رأسمالية

قصرية وحصرية . [أنظر : جهانيان ، ناصر ، أهداف التنمية بالنظرة المنظومية [باللغة الفارسية] ، مركز الأبحاث الثقافية والفكرية الإسلامي - طهران / ١٣٨٢ هـ . ش : ٢٣٤ - ٢٢٦] .

(٢٥) المُعامل الجيني : مُصطلح اقتصادي ، وهو مقياس يُستعمل لقياس منسوب العدالة في الدخل القومي .

(٢٦) الحشر : ٧ .

(٢٧) أمير المؤمنين ، الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ، نهج البلاغة [بشرح محمد عبده] ، دار النخائر - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٣٧٠ هـ . ش : ٣ ، ١٢٠ ، الكتاب رقم (٦٢) .

(٢٨) الليثي الواسطي ، أبو الحسن علي بن محمد ، عيون الحكم والمواعظ ، دار الحديث - قم ، ط ١ / ١٣٧٦ هـ . ش : ٤٢٨ .

(٢٩) أمير المؤمنين ، الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ، نهج البلاغة [بشرح محمد عبده] ، ٣ : ١١٦ ، الكتاب رقم (٥٩) .

(٣٠) القاضي التميمي المغربي ، أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور ، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام ، دار المعارف - القاهرة / ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٣ م ، ٢ : ٤٤٣ ، ح ١٥٤٣ .

(٣١) Marginalism .

(٣٢) موسويان ، سيد عباس ، مديرية أو إدارة المصارف الإسلامية [باللغة الفارسية] ، مركز الأبحاث المالية والمصرفية - إيران / ١٣٨٤ هـ . ش : ٢٣٤ .

(٣٣) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ٥ : ١٥٤ ، ح ١٩ ، ١٣٦٥ .

(٣٤) في هذا النظام يكون المقرضون من الطبقات ذات الدخل الأعلى ، ولأجل إعانة الطبقات ذات الدخل الأقل يقومون بتوقيف محدود لعملية الاسترباح بإيداع قسم من أموالهم في هذا الصندوق ؛ ليُدفع قرضاً الى أفراد مُعينين أو الى أفراد يُعينهم الصندوق . [أنظر : هادوي نيا ، ١٣٧٨ : ٧٨] .

(٣٥) في هذا النظام يكون المقرضون من الطبقات ذات المستوي الواحد في الدخل ، يخولون مقدراً من المال الى الصندوق ، وبعد إكمال الجمع يُعطى قرضاً الى الأعضاء الذين يتوفّر فيهم الشروط المعينة .

(٣٦) توجد في مصادر الشريعة الإسلامية موارد من الأمور المعنوية التي لها التأثير في الحصول على الرزق الوافر . ويُمكن جعل كل هذه الموارد تحت عنوان (الكون على ذكر الله) . وهذه الموارد عبارة عن : التقوى ، التوكل ، طلب العلوم الدينية ، الشكر ، ترجيح الآخرة ، العفة ، الاستغفار ، الصلاة ، صلاة الليل ، قراءة القرآن ، الاشتغال بالذكر والدعاء من طلوع الشمس ، الحج والعمرة ، زيارة الإمام الحسين عليه السلام ، الكون على الطهارة دائماً ، الدعاء ، بعض الأذكار الخاصة .

(٣٧) يستطيع الفرد أو الأسرة عن طريق الارتباط بالأسر الأخرى والفئات الاجتماعية أن يحصل على فرص وإمكانات أوسع في الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، وعندما تُراجع مصادر الشريعة في هذا الموضوع نواجه تعابير ومضامين مشحونة ومُفعمة بالحياة ، تضع أمام الأفراد والأسر أساليب كثيرة للارتباط بالآخرين أفراداً وأسرّاً ؛ لإيجاد الأُنس والتآخي والقرابة والجوار والإحسان وتقوية الأواصر معهم . ولا نريد في هذا القسم بيان دور الثروة الاجتماعية أو الرأسمال الاجتماعي في زيادة الرزق بشكل تفصيلي . فعلى هذا ، نقصر على الإشارة الى هذا الدور من خلال ذكر عناوين وردت في الأحاديث المُتعلّقة بهذا الموضوع . وهذه العناوين عبارة عن : حسن الخلق ، عدم الإيذاء ، المداراة ، حسن الكلام ، الدعاء في السرّ للمؤمنين ، التَّجَمُّل ، صلة الأرحام ، حسن الجوار ، الأمانة ، الصدق ، الوفاء ، التعاون ، الإنفاق (الهدية والصدقة) ، الإطعام ، الإحسان .

(٣٨) التوبة : ٥٥ .

(٣٩) طه : ١٣١ .

(٤٠) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، ٢ : ١٣٨ ، باب القناعة ، ح ١ .

(٤١) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، ٨ : ٢٤٤ ، حديث القباب ، ح ٣٣٨ .

(٤٢) إنّ الزكاة مُشرّعة للفقراء ، ولكنّها مُحَرّمة على الهاشميين ، ولهذا خُصّص لرفع فقر الهاشميين مورد آخر وهو الخمس .

(٤٣) إنّ الزكاة والخمس شأنهما شأن باقي الضرائب ، فعلاوة على دورهما المؤثّر في التقليل من مستوى التفاوت الطبقي يُساعدان أيضاً في التقليل من نسبة الفقر .

(٤٤) المُراد بالتكافل العامّ : مسؤولية الناس المشتركة عن سدّ الاحتياجات الضرورية للآخرين .

(٤٥) كما في قوله تعالى : ﴿ للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ... ﴾ [البقرة : ٢٧٣] .

زمان وحالات انتقال التركة الى الورثة

رؤية تحليلية في فقه النصّ القرآني

□ الشيخ خالد الغفوري

استهدفت هذه المقالة دراسة النصّ القرآني الشريف ، وهو قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ ^(١) ، وحاولنا الإفادة من هذا النصّ في مسألة تحديد زمان انتقال التركة الى الورثة سيما ما كان دين على الميت ، والرؤية المشهورة تذهب الى الفرق بين حالتي استغراق الدين للتركة وعدمها ، وهذه من المسائل الدقيقة والعويصة التي تقتضي فتح ملفّ البحث فيها ومعالجتها بدقّة ؛ لذا فقد عقدنا البحث لدراسة هذه الرؤية وتحليلها في ضوء مدلول النصّ القرآني ضمن مقدمة وعدة محاور وخاتمة : أمّا المحور الأول : فقد اشتمل على بيان متعلّق هذا المقطع من الآية .. وأمّا المحور الثاني : فقد عالج انتقال مسألة ملكية التركة الى الورثة .. وأمّا المحور الثالث : فتناول حيثية الترتيب بين الدين والوصية والإرث ..

المصطلحات الأساسية :

الزمان ، الملكية ، الانتقال ، الدين ، الوصية ، التركة ، الإرث

المقدمة : وتشتمل على نقطتين :

النقطة الأولى : البيان الإجمالي للنص القرآني :

لهذه الآية - وهي قوله تعالى : ﴿ يُوْصِيْكُمْ اللّٰهُ فِيْ اَوَّلَادِكُمْ ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهٖ يُوْصِيْ بِهَا اَوْ ذَيْنِ ﴾ - أهمية كبيرة لما بين فيها من قواعد الإرث وأحكامه ، قال ابن العربي : « اعلموا - علمكم الله - أنَّ هذه الآية ركن من أركان الدين ، وعمدة من عمُد الأحكام وأُم من أُمّهات الآيات » ^(٢) ، وقال الجصاص : « هي آية محكمة غير منسوخة » ^(٣) .

وقد اشتملت على بيان أحكام تفصيلية ترتبط بكيفية توريث الطبقة الأولى وحالاتهم المختلفة وأنصبتهم وحكم الحجب .

ثم ذكرت الآية الكريمة أنَّ الإرث يأتي بالدرجة الثانية بعد تنفيذ الوصية ودفع الدين ، فما تبقى يعتبر إرثاً يقسم على الورثة . وهذه الفقرة هي التي استهدفناها في هذه الدراسة .

النقطة الثانية : التحليل اللفظي للفقرة الأخيرة من هذا النص القرآني :

اللفظ الأول : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهٖ ﴾ جار ومجرور ، وإعرابهما بأحد نحوين :

النحو الأول : أن يُجعلاً خبراً لمبتدأ محذوف والتقدير : (هذا من بعد وصية) ، أي كلّ ما ذكر إنّما هو بعد إخراج الدين والوصية ^(٤) ، والظاهر أن مراد هذا القائل : ما ذكر من الأنصباء والأحكام إنّما هو بعد إخراج الدين والوصية .

النحو الثاني : أن لا يُجعلاً خبراً ، بل يُعلان مُتممين لمعنى آخر ومتعلّقين به ، وفي تقدير متعلّقهما عدّة احتمالات :

الاحتمال الأول : إمّا أن يكونا متعلّقين بالظروف الواردة في الأحكام المفصلة المذكورة في الآية - وهي ﴿ لِلذَّكَرِ ﴾ و ﴿ لِهِنَّ ﴾ و ﴿ لَهَا ﴾ و ﴿ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ

مِنْهُمَا ﴿ و ﴿ لَأُمِّهِ ﴾^(٥) ، وهذا ما عليه أكثر النحاة من حيث كونه مُتَضَمَّنًا لمعنى الفعل ، فيصير حاصل المعنى : إِنَّ كُونَ الْأَنْصِبَاءَ لَكُمْ مِنَ التَّرَكَةِ عِنْدَ عَدَمِ الدَّيْنِ والوصية ، وبعبارة أخرى : إِنَّ تَمَلَّكَكُمْ مَا فُرِضَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْصِبَاءِ مِنْ جَمِيعِ التَّرَكَةِ - الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الْمَوْصُولُ - مَوْقُوفٌ عَلَى عَدَمِ الْوَصِيَّةِ وَالْدَّيْنِ^(٦) ، أَوْ إِنَّ النَّصِيبَ لَكُمْ مُسْتَحَقًّا مِنْ بَعْدِ الْوَصِيَّةِ وَالْدَّيْنِ ، فَهُوَ حَالٌ ، وَالْعَامِلُ الظَّرْفُ^(٧) .

المناقشة :

١ - ونوقش : بِأَنَّ الْمَعْنَى عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا مُحَصَّلَ لَهُ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ لِجَمِيعِ التَّرَكَةِ بِعِنْوَانِ الْجَمِيعِ حَالَتَانِ : حَالَةٌ بَعْدَ أَدَاءِ الدَّيْنِ ، وَحَالَةٌ قَبْلَ أَدَائِهِ حَتَّى يُلَاحَظَ النِّسْبَةُ بَيْنَ النَّصِيبِ وَبَيْنِهِ ؛ لِانْتِفَاءِ مَوْضُوعِ الْجَمِيعِ بَعْدَ افْتِرَاضِ اسْتِثْنَاءِ الدَّيْنِ ، إِمَّا انْتِفَاؤُهُ بِأَجْمَعِهِ كَمَا إِذَا كَانَ الدَّيْنُ مُسْتَغْرَقًا لِلتَّرَكَةِ ، أَوْ انْتِفَاؤُهُ بِوَصْفِ الْجَمْعِيَّةِ كَمَا فِي صُورَةِ عَدَمِ الْاسْتِغْرَاقِ^(٨) .

٢ - إِنَّهُ بِنَاءٌ عَلَيْهِ يَكُونُ هَذَا التَّقْسِيمُ مَخْتَصًّا بِحَالَةِ انْتِفَاءِ الدَّيْنِ وَالْوَصِيَّةِ ، وَأَمَّا فِي حَالَةِ وَجُودِهِمَا أَوْ أَحَدِهِمَا فَتَنْتَفِي هَذِهِ الْأَحْكَامُ ، أَوْ عَلَى الْأَقْلَى أَنَّهَا مَسْكُوتٌ عَنْهَا ، وَهَذَا غَيْرُ مُرَادٍ ؛ إِذِ الْآيَةُ تُرِيدُ أَنْ تُبَيِّنَ الْأَنْصِبَةَ عَلَى الْإِطْلَاقِ سِوَاءِ أَوْجَدَ دَيْنٌ وَوَصِيَّةٌ أَوْ لَا . وَهَذِهِ الْمُنَاقَشَةُ تَرِدُ أَيْضًا عَلَى تَقْدِيرِ إِعْرَابِهِمَا خَبَرًا لِلْمُبْتَدَأِ .

الاحتمال الثاني : وَإِمَّا مُتَعَلِّقَانِ بِمَقْدَرِ غَيْرِ الظَّرْفِ ، وَيَكُونُ حَالًا مِنَ الْأَنْصِبَاءِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْآيَةِ ، حَسْبَمَا صَرَّحَ بِهِ الْفَاضِلُ الْهِنْدِيُّ فِي شَرْحِ الْقَوَاعِدِ^(٩) ، فَيَصِيرُ حَاصِلُ الْمَعْنَى عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ : أَنَّ تَمَلَّكَكُمْ مَا فُرِضَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْصِبَاءِ إِنَّمَا يَكُونُ فِي حَالَةِ كَوْنِهَا مَلْحُوظَةً بَعْدَ الدَّيْنِ وَالْوَصِيَّةِ ، فَيَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ مِنْ بَعْدِ قِيدًا لِّلْمَحْمُولِ ﴾^(١٠) .

وَقَدْ رَجَّحَ الْبَعْضُ هَذَا الْإِحْتِمَالِ الثَّانِي ، وَصَرَّحَ بِخُلُوهُ مِنَ الْإِشْكَالِ^(١١) ، كَمَا أَنَّهُ لَا يَتَنَافَى مَعَ الْقَوْلِ بِانْتِقَالِ التَّرَكَةِ إِلَى الْوَرِثَةِ .

تساؤلات ومناقشات وتأملات :

ولكن حُكي عن بعضهم الإشكال : بأنه على هذا التقدير لا يكون دالاً على الانتقال إلى الورثة (١٢) .

وأجابه الآشتياني قائلاً : « لكنّا كلّما تأملنا لم نفهم وجه الإشكال ؛ لما قد عرفت من أنّ دلالة الآية على الانتقال وعدم دلالتها عليه إنّما هما بجعل (اللام) [بمعنى] مطلق التملك أو التملك الخاص ، وأمّا جعل الظرف مُتعلّقاً بِمُتعلّقٍ ﴿ لَكُمْ ﴾ (١٣) أو مُتعلّقاً بِمُتعلّقٍ مقدّر يكون حالاً للأنصباء وقيداً لها فلا يتفاوت بهما الدلالة عليهما أصلاً ، كما لا يخفى » (١٤) .

أقول : وهذا الاحتمال - أي الاحتمال الثاني - صحيح كما صرّح بذلك بعض المُحقّقين (١٥) ، ولكن يبقى الكلام في حيثيتين أُخريين :

أولاهما : مدى تعلّق الجارّ والمجرور بكلّ فقرات الآية أو بخصوص الفقرة الأخيرة منها ، وهذا ما سوف نتعرّض له لاحقاً .

الأخرى : إنّ ملكية الورثة للتركة هل هي ثابتة مُطلقاً حتّى مع استغراق الدّين لجميع التركة ؟

الاحتمال الثالث : وإمّا مُتعلّقان بمقدّر غير الظرف ، ويكون حالاً من الاسم الموصول ﴿ مَا ﴾ الذي هو كناية عن المال والتركة ، فيصير حاصل المعنى على هذا التقدير : أنّ تملّكم للأنصباء من جميع التركة في حالة كونها مُخرِجاً عنها الدّين والوصية ، فالجميع - أي جميع التركة - المُقيّد بخروج الدّين والوصية عنه وانتفائه يُلاحظ فيه الأنصباء ، فيكون قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ ﴾ قيداً للموضوع (١٦) .

أقول : لقد علّمت المناقشة فيه .

الاحتمال الرابع : وإِذَا مُتَعَلِّقَانِ بالفعل ﴿يُوصِيكُم﴾ ، كما ذكر بعض الكتّاب الجُدُّ المُعَاَصِرِينَ ، قال : « ﴿مِنْ بَعْدِ﴾ جَارٌ ومَجْرُورٌ مُتَعَلِّقٌ بِأَعْمَالِ الْقِسْمَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ ، أَيِ بـ ﴿يُوصِيكُم﴾ وما يليه » ، وأضاف في الهامش : « أو متعلق بفعل محذوف تقديره : يستحقّون ذلك بعد وصية ... » (١٧) .

المناقشة :

إِنَّ تَعَلُّقَ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ بِالْفِعْلِ ﴿يُوصِيكُم﴾ غير محتمل ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ مَعْنَى بَاطِلًا ، وَهُوَ أَنَّ الْوَصِيَّةَ الْإِلَهِيَّةَ تَتَحَقَّقُ بَعْدَ الدَّيْنِ وَالْوَصِيَّةِ ، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الْجَارَ وَالْمَجْرُورَ يَتَعَلَّقَانِ بِمَحْتَوَى هَذِهِ الْوَصِيَّةِ وَمَا جَاءَ فِيهَا ، أَيِ الْوَصِيَّةِ بِالْمَعْنَى الْأَسْمِيَّةِ ، وَلَيْسَ بِفِعْلِ الْوَصِيَّةِ مِنْ اللَّهِ ، أَيِ الْوَصِيَّةِ بِالْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّةِ .

الجواب :

وقد يُجَابُ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِـ ﴿يُوصِيكُم﴾ الْإِنْشَاءَ ، أَيِ : يَا مُرْكَمُ ، لَا الْإِخْبَارَ حَتَّى يُورَدَ عَلَيْهِ بِمَا مَرَّ .

الرد :

صَحِيحٌ إِنَّ الْمُرَادَ الْإِنْشَاءَ قَطْعًا لَا الْإِخْبَارَ ، وَلَكِنْ هَذَا لَا يَدْفَعُ الْمُنَاقَشَةَ الْمَذْكُورَةَ ؛ لِأَنَّنَا نَكْثَرُ الْكَلَامَ نَفْسَهُ فَنَقُولُ : إِنَّ الْجَارَ وَالْمَجْرُورَ يَتَعَلَّقَانِ بِالْمُنْشَأِ ، لَا نَفْسِ الْإِنْشَاءِ ، فَلَيْسَ الْأَمْرُ مُقَيَّدٌ بِمَا بَعْدَ الدَّيْنِ وَالْوَصِيَّةِ .

وَنُتَبِّهُ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ الْمُنْشَأَ هُنَا هُوَ إِنْشَاءُ الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ ، وَهُوَ تَمْلِيكُ الْوَرِثَةِ الْأَنْصِبَاءِ الْمَحْدَدَةِ لَهُمْ .

الاحتمال الخامس : وإِذَا مُتَعَلِّقَانِ بفعل محذوف تقديره (يستقر) ، فيكون المعنى : تستقرّ لهم الأنصبة المذكورة بعد الوصية والدين ، ويكون قوله ﴿مِنْ بَعْدِ﴾ ظرفاً (١٨) .

المناقشة :

أولاً: إنَّ التقدير خلاف الأصل لا يُصار إليه إلا بسبب .

ثانياً : إنَّ تقدير الاستقرار يقتضي أنَّ الملك قبل الدَّين والوصية متزلزل وغير مُستقرّ ، وهذا خلاف الظاهر من اللام (التي) تُفيد الملك التامَّ من جميع الوجوه .
 اللفظ الثاني : ﴿ يُوصِي ﴾ قرأت بفتح الصاد وكسرها . والكسر أقوى ؛ لقوله تعالى : ﴿ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ﴾ ، فتقدّم ذكر الميِّت وذكر المفروض ممّا ترك . وأمّا بناءً على قراءة الفتح ؛ فلأنّه ليس لميت معيّن ، وإنّما هو شائع في الجميع (١٩) .

اللفظ الثالث : ﴿ أَوْ ﴾ حرف عطف ، وهي لأحد الشئيين ، فكأنّه قال : من بعد أحد هذين مُفرداً أو مضموماً إلى الآخر ، كقولهم : (جالس الحسن أو ابن سيرين) ، أي جالس أحدهما مفرداً أو مضموماً الى الآخر (٢٠) .

اللفظ الرابع : ﴿ دَيْنٍ ﴾ معطوف على ﴿ وَصِيَّةٍ ﴾ (٢١) .

تحديد محاور البحث :

وتحقيق الحال يقتضي البحث في ثلاثة محاور :

المحور الأوّل - تعيين متعلّق النصّ :

إنَّ قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ حيث إنّه شبه جملة ففي تقدير متعلّقه احتمالان :

الاحتمال الأوّل : إنّه مُتعلّق بالفقرة الأخيرة من الآية ، أي قوله تعالى : ﴿ وَلَا بَوَيْهَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأُمُّهُ الشُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ ، وهو الذي نُرجّحه ؛ لأنّه هو الظاهر للقرب .

الاحتمال الثاني : إِنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بِجَمِيعٍ مَا تَقَدَّمَ مِنْ قِسْمَةِ الْمَوَارِيثِ كُلِّهَا - وهذا الرأي هو المعروف - لا بالأخير وحده ، كَأَنَّهُ قِيلَ : قِسْمَةُ هَذِهِ الْأَنْصِبَةِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يَوْصَى بِهَا أَوْ دِينَ (٢٢) . وعليه فلا يَقْسَمُ الْإِرْثُ بِمَجَرَّدِ مَوْتِ الْمَوْرَثِ ، بَلْ يَكُونُ تَقْسِيمُ الْمِيرَاثِ بَعْدَ إِخْرَاجِ مَا أُوصِيَ بِهِ الْمَيِّتُ وَبَعْدَ أَدَاءِ الدَّيْنِ ؛ حَيْثُ جَعَلَ الْأَنْصِبَاءُ الْمَذْكُورَةُ بَعْدَهُمَا . فَتَكُونُ هَذِهِ الْآيَةُ حَيْثُ نَزَّ دَالَّةً عَلَى إِحْدَى قَوَاعِدِ الْإِرْثِ الْمَهْمَةِ وَهِيَ : إِنَّ الْإِرْثَ إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ أَصْلِ الْمَالِ الَّذِي تَرَكَهُ الْمَيِّتُ إِذَا لَمْ يَوْصَ بِوَصِيَّةٍ أَوْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَيْنٌ ، فَإِنْ كَانَتْ وَصِيَّةٌ أَوْ دَيْنٌ فَإِنَّهُ يَجِبُ أَدَاؤُهُمَا أَوَّلًا ، ثُمَّ التَّوْرِيثُ مِمَّا بَقِيَ (٢٣) .

أقول : وَيُمْكِنُ تَأْيِيدُ الْإِحْتِمَالِ الثَّانِي بِأَنَّ الْفِعْلَ ﴿يُوصِي بِهَا﴾ قَدْ وَرَدَ فِي الْآيَةِ بِصِيغَةِ الْمَفْعُولِ كِي يَتَنَاسَبُ مَعَ جَمِيعِ التَّعَابِيرِ الْمُتَقَدِّمَةِ الْمَخْتَلِفَةِ مِنْ حَيْثُ التَّذْكِيرُ وَالتَّأْنِيثُ وَالْإِفْرَادُ وَالتَّثْنِيَةُ وَالْجَمْعُ .

المناقشة :

١ - إِنَّ عَوْدَهُ إِلَى جَمِيعٍ مَا تَقَدَّمَ خِلَافَ الظَّاهِرِ ؛ سَيِّمًا مَعَ وَجُودِ هَذِهِ الْفَوَاصِلِ الْمُتَعَدَّةِ .

٢ - وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ إِرْجَاعُ هَذَا التَّعْبِيرِ إِلَى جَمِيعٍ مَا تَقَدَّمَ وَأَنَّ الْمُلْحُوظَ تَأْخِرَ الْإِرْثِ عَنِ الدَّيْنِ وَالْوَصِيَّةِ وَتَقَدُّمَهُمَا عَلَيْهِ لَمَا أَهْمَلَ لِحَاطَ التَّرْتِيبِ بَيْنَ لَفْظِي الدَّيْنِ وَالْوَصِيَّةِ ، وَأَيْضًا لَجِئَ بِمَا يُفِيدُ التَّرْتِيبَ بَيْنَهُمَا كَالْحَرْفِ (ثُمَّ) ، فَيُعْلَمُ مِنْ عَدَمِ التَّرْكِيزِ عَلَى تِلْكَ الْحَيْثِيَّاتِ فِي هَذَا التَّعْبِيرِ وَمِنْ اسْتِعْمَالِ حَرْفِ الْعَطْفِ ﴿أَوْ﴾ أَنَّهُ لَيْسَ بِصَدَدِ الْبَيَانِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ .

٣ - لَوْ تَأَمَّلْنَا الْآيَةَ التَّالِيَةَ لِهَذِهِ الْآيَةِ نَرَى أَنَّ هَذَا التَّعْبِيرَ أَوْ مَا يُقَارِبُهُ قَدْ تَكَرَّرَ فِيهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مَعَ قَرَبِ الْفَاصِلَةِ بَيْنَهُمَا ، لَاحِظْ قَوْلَهُ تَعَالَى : ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ

يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ يَوْصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّتُهُ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ ، وهذا دليل على أن هذا التعبير لا يعود في الآية - موضوعة البحث - إلى جميع الفقرات ؛ وإلا لتكرر عقيب كل واحدة كما هو الحال في آية الأزواج ، أو على الأقل يكون ما ورد في آية الأزواج شاهداً على عكس دعوى الظهور التي ابتنى عليها الفهم المشهور ، ويكون مؤيداً لادعائنا .

أجل ، هذا لا يتنافى مع دعوى وجود مدلول إلزامي ، وهو أن أصل تقدم الوصية والدَّين على الإرث عموماً قد أخذ أمراً مفروغاً عنه في هذا التعبير ، وهذا ما يُنتزع من الفهم المشهور .

ولا يُتوهم وحدة النتيجة بين فهمنا للآية والفهم المشهور كي يدعى عدم جدوى هذه المناقشة . وللبحث تتمة مهمة جداً في آية إرث الأزواج ، فانظر .

بقي شيء ، وهو : من أين تُعرف هذه المفروغية ؟

قد ذكرنا في بعض أبحاثنا السابقة أن الدَّين والوصية خارجان تخصصاً عن التركة ، فلا نحتاج إلى دليل خاص لاستثنائهما أو تقدمهما على الإرث ، ولو ورد دليل فيُحمل على التنبيه والتأكيد .

المحور الثاني - انتقال ملكية التركة الى الوارث :

أ - إن أدلة الإرث تُفيد ملكية الوارث للتركة ، وأنها تنتقل إليه بمجرد موت المورث .

ب - ولا بحث فيما لو لم يكن دين على الميت ولم تكن وصية ، وعليه الإجماع

بقسميه (٢٥) .

ج - كما أنه لو كان دين ولم يكن الدين مستوعباً للتركة فإنه لا بحث مهماً أيضاً في انتقال الفاضل عن الدين إلى الورثة ، وكذلك فيما لو كانت وصية ؛ إذ لا بحث في انتقال ما زاد عن الثلث إلى الورثة وإن أوصى بما زاد عن الثلث . وحُكي عن بعضهم الإجماع عليه فيها (٢٦) .

د - كما لا بحث في تعلّق الديون بالتركة في الجملة ، وانعقد عليه الإجماع بقسميه (٢٧) ؛ إذ لا تبطل الحقوق بالموت ، كما هو واضح .

هـ - كما لا بحث في عدم انتقال التركة إلى الديّان وأنها لا تدخل في ملك الغرماء مباشرة وإن تعلّق حقّهم بها ، وعليه الإجماع بقسميه (٢٨) .

و - وقع البحث في ما لو كان الدين مستوعباً للتركة فهل تنتقل التركة إلى الوارث حينئذٍ وإن قلنا بكون مالكة محجوراً عن التصرف فيه ؟ وكذا فيما لو لم يكن مستوعباً فهل ينتقل ما يُقابل الدين إلى الوارث ؟ (٢٩) .
وهنا احتمالان أو قولان (٣٠) ، بل ثلاثة (٣١) :

الاحتمال الأوّل : إنّ المال باقٍ على حكم مال الميّت ، ولا ينتقل إلى الورثة (٣٢) ، واختاره بعض الفقهاء تصرّيحاً أو تلويحاً (٣٣) ، بل نُسب إلى الأكثر (٣٤) .

ويدلّ عليه :

١ - قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ (٣٥) ؛ وذلك لعدّة تقرّيبات :

التقريب الأوّل : إنّ المراد من الآية تعليق أصل الملك للورثة بعد الدين والوصية (٣٦) ، وبيان اشتراط صحّة الميراث وانتقاله إلى الوارث بأن يكون ثمة ما يفضل عن الدين ، فلا يملك الوارث إلا بعد قضاء الدين (٣٧) ؛ فإنّ الآية ظاهرة في أنّ ملك السهام بعد الدين ؛ لظهور اللام في قوله : ﴿ لِلذَّكَرِ ﴾ ونظائره

في الملك لا استقراره ^(٣٨) . وهذا التقيد يُشعر بأن الوارث إنما يملك هذا الفاضل ، ولا يملك سواء . ومنه يُستفاد أن ما قابل الدين من المال باقٍ على ملك مالكة .

التقريب الثاني : إن المراد منها تعليق جواز التصرف في الملك أو استقراره على أداء الدين وإخراج الوصية ^(٣٩) ، ولا يجوز التصرف قبل ذلك ؛ وليس هذا إلا لكونه باقياً على ملك مالكة الأول ، وهو الميت .

التقريب الثالث : كون المراد تقدير سعة المال في الآية ، بمعنى أن هذه السهام من أصل المال لأهلها مع سعة المال للوصية والدين ، وإن وجب عليهم حينئذٍ التادية منها ، فتبقى السهام حينئذٍ على ما هو المنساق منها من كونها من أصل المال ، خصوصاً مع قوله تعالى في الآية الأخرى المشابهة لهذه الآية : ﴿ مِمَّا تَرَكَتُمْ ﴾ ، لاحظ قوله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ... فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ ، ولاحظ أيضاً هذا التعبير : ﴿ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ... مِمَّا تَرَكَتُمْ ﴾ الوارد ضمن قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ... فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يَوْصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ ^(٤٠) . وعليه فيكون مورد الآية حينئذٍ والمقصود منها بيان حكم التركة الزائدة عن الدين والوصية وأنها هي التي تُقسَم بحسب السهام المذكورة ^(٤١) ، ونحو هذا المعنى يُقال على فرض تقدير العزل والأداء ، أي يكون المعنى : إن التقسيم بحسب السهام المذكورة إنما هو للتركة الباقية بعد عزل الدين والوصية أو بعد أدائهما ^(٤٢) .

٢ - الروايات الخاصة :

وهي من قبيل موثق عباد بن صهيب ^(٤٣) عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته ، فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه مما يلزمه من الزكاة ، ثم أوصى به أن يُخرج ذلك فيُدفع إلى من يجب له ، قال : « جائز يُخرج ذلك من جميع المال ، إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه ، ليس للورثة شيء »

حَتَّى يُؤَدَّوْا مَا أَوْصَى بِهِ مِنَ الزَّكَاةِ ». قيل له : فَإِنْ كَانَ أَوْصَى بِهِ لِحَبَّةِ الْإِسْلَامِ ؟
قال : « جَائِزٌ يُحَجَّ عَنْهُ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ » (٤٤) ، أي ليس لهم شيء مما يُقَابَلُ الدِّينَ
وَالْوَصِيَّةُ إِلَى أَنْ يُؤَدَّوْهُ ، أَوْ إِلَى أَنْ يُؤَدَّوْهُ مِنْ مَالٍ آخَرَ .

وصحيح سليمان بن خالد (٤٥) عن أبي عبد الله ؑ ، قال : « قَضَى عَلَيَّ ﷺ
فِي دِيَةِ الْمَقْتُولِ : أَنَّهُ يَرِثُهَا الْوَرِثَةُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسَهَامِهِمْ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْمَقْتُولِ
دَيْنٌ ... » (٤٦) .

٣- السيرة المستمرة : على تبعية النماء المُتَجَدَّدِ لِلتَّرَكَةِ فِي وِفَاءِ الدِّينِ ، وَهُوَ
مُسْتَلْزَمٌ لِبَقَائِهَا عَلَى حَكْمِ مَالِ الْمَيِّتِ ، لَا الْوَرِثَةَ ؛ فَإِنَّ النَّمَاءَ لَوْ كَانَ لَهُمْ لَمَا وَجِبَ
عَلَيْهِمْ دَفْعُهُ فِي وِفَاءِ دَيْنِ الْمَيِّتِ ؛ فَإِنَّ الْوَارِثَ لَا يَتَحَمَّلُ دِيُونَ مَوْرَثِهِ (٤٧) .

٤- الملازمة : لو كان على الميِّتِ دَيْنٌ فَإِنَّهُ يُقْضَى مِنْ دَيْتِهِ وَمِمَّا يَقَعُ فِي شَبَكَتِهِ
بَعْدَ مَوْتِهِ ، وَهَذَا كَاشَفٌ عَنْ مَلَكِهِ لَهُ ، بَلْ قِيلَ يَمْلِكُهُ مَلَكًا جَدِيدًا ، كَمَا نُسِبَ إِلَى
الْبَعْضِ (٤٨) .

٥- أصالة عدم الانتقال : فَإِنَّ انْتِقَالَ التَّرَكَةِ إِلَى الْوَرِثَةِ لَيْسَ إِلَّا بِالْإِرْثِ ، وَلَا
تَوْرِثٍ هُنَا ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ الدِّينِ وَالْوَصِيَّةِ ، بَلْ فِي حَالَةِ اسْتِيعَابِ الدِّينِ
لِلتَّرَكَةِ لَمْ يَبْقَ مِنْهَا شَيْءٌ بَعْدَهُ حَتَّى يُورَثَ (٤٩) . وَبَيَانَ الْأَصْلَ : أَنَّ الْانْتِقَالَ أَمْرٌ
حَادِثٌ مُسَبِّقٌ بِالْعَدَمِ فَيُسْتَصْحَبُ عَدَمُهُ (٥٠) .

المناقشة :

وقد نوقش في هذه الأدلة :

١- أَمَّا الْآيَةُ فَالْمُرَادُ مِنْهَا - بَعْدَ تَسْلِيمِ مِلْكِيَةِ الْوَارِثِ لِلثَّلَاثِينَ مَعَ الْوَصِيَّةِ بِالثَّلَاثِ
وَمِلْكِيَتِهِ لِلزَّائِدِ عَلَى مُقَابِلِ الدِّينِ - بَيَانُ كَوْنِ تَقْدِيرِ السَّهَامِ بَعْدَ الْوَصِيَّةِ وَالذِّينَ دَفْعًا
لِتَخْيِيلِ كَوْنِ السَّهَامِ الْمَقْدَرَةِ - النِّصْفَ وَالرَّبْعَ وَالثَّمْنَ وَالثَّلَاثِينَ وَالثَّلَاثَ وَالسُّدُسَ - تَخْرُجَ

من أصل المال ، فلا تعرّض فيها حينئذٍ لمالك ما يُقابل الوصية والدّين أنّه الميّت أو الوارث ؛ ضرورة عدم منافاة هذا المعنى الذي ذكرناه لكلّ منهما ؛ إذ مرجعه إلى نحو النصوص من السنّة الواردة في بيان الحال في تركة الميّت من إخراج الكفن أولاً والدّين ثانياً والوصية ثالثاً والسهام رابعاً ، وإن لم يكن فيها بيان تمام ذلك ، فالتقدير حينئذٍ : (أنّ إخراج هذه السهام يكون من بعد الوصية والدّين) ، لأنّ المُراد منها تعليق الملك بعد الوصية والدّين ، سواء أُريد من البعدية في الآية : بعد إيصال الوصية والدّين إلى أهلها ، أو بعد عزلهما وتعيينهما (٥١) .

واحتمال كون المُراد في الآية الكناية عن ملك الزائد على الوصية والدّين ، فهو - مع أنّه لا يُساعد عليه اللفظ كمال المساعدة - غير مُجدٍ للخصم ؛ ضرورة كون أقصاه بيان حكم الزائد لا غيره .

وإشعار التقييد حينئذٍ بعدم ملكه لغيره يدفعه احتمال كون ثمرة التقييد بأنّه (بعد الدّين والوصية) حينئذٍ بيان أنّه الملك المُجدي للوارث النافع له ، بخلاف غيره الذي يزول عنه بأدائه للوصية والدّين ، بل لعلّ ذلك أولى من الأوّل الذي لا قرينة على تعيينه (٥٢) .

وأما احتمال كون المُراد منها تعليق جواز التصرّف في الملك أو استقراره على أداء الدّين وإخراج الوصية ؛ فإنّه مع كونه احتمالاً بعيداً لا ينفع الخصم ، بل هو ضارّ له ؛ لأنّ مقتضاه انتقال التركة من حين موت مورّثه ، لا أنّها باقية على ملك الميّت أو في حكم ماله كما هو مدّعه ، فيكون دليلاً على عكس ما يدّعيه .

وكذا دعوى تقدير سعة المال في الآية ، أو تقدير العزل والأداء ؛ فإنّ أقلّ ما يُقال بشأن هذه الدعاوى أنّها لا تنفع في إثبات مدّعى هذا المُستدلّ من أنّ ما قابل الدّين والوصية باقٍ على حكم مال الميّت ؛ لأنّ الآية - بناءً على هذه التفاسير على الأقلّ - تكون ساكتة عن التعرّض لذلك لا بنفي ولا إثبات .

٢- وأما الاستدلال بالروايات الخاصة فمما تقدّم يظهر لك النظر فيه ، كصحيح عبّاد ؛ إذ من الواضح عدم سوقه لبيان نفي الملك عن الورثة .

وتخصيصه بمقابل الوصية والدين منافٍ لظاهره ؛ إذ أنّ لفظ (حتّى) لا يرجع فيه إلى معنى محصّل ؛ ضرورة أنّه يكون معناه : ليس لهم ذلك حتّى يؤدّوه . وحمله على خصوص التأدية من غير التركة كما ترى .

إذن ، فلا بدّ من حمله حينئذٍ على جواز التصرف أو استقرار الملك أو غير ذلك ، وكذا صحيح سليمان (٥٣) .

٣- وأما السيرة فقد يُمنع تحقّقها على وجه يُجدي ، ولو سلّم فهي أعمّ من كونها مبنية على أنّ نماء التركة باقٍ على حكم ملك الميّت ؛ إذ يُمكن كون النماء ملك الوارث ، ومع ذلك يجب عليه دفعه في الدين كما يجب عليه دفع أصل المال .

٤- وأما قضاء الدين من دية الميّت ومما يقع في شبكته بعد موته أعمّ من ملكيته لذلك . ولعلّ هذا القائل المنسوب إليه ذلك يُريد الأعمّ من صفة الملك حقيقة ؛ ضرورة معلومية زوال الملك بالموت (٥٤) .

٥- وأما الأصل الأوّلِي فإنّه وإن كان مؤداه عدم انتقال المال إلى الورثة لكّنّه لا يُثبت كونها في حكم مال الميّت ؛ لأنّه أيضاً حادث ، والأصل عدمه (٥٥) ؛ لأنّ الملكية السابقة انتفت بالموت قطعاً ، فلا شكّ في انتفائها وارتفاعها ، وإنّما الشكّ في حدوث ملكية جديدة له .

الاحتمال الثاني : انتقال التركة إلى الورثة ، واختاره بعض الفقهاء تصريحاً أو تلويحاً (٥٦) ، بل ربّما استظهر من بعضهم أنّه المشهور (٥٧) ، وبناءً عليه فإنّ الوارث يكون محجوراً عن التصرف في ما يُقابل الدين والموصى به إلى حين الأداء ؛ لتعلّق حقّ الديّان والموصى إليه بالتركة كتعلّق حقّ الرهانة (٥٨) ، لا كتعلّق أرش الجناية برقبة الجاني (٥٩) .

الاستدلال :

أما منع الوارث من التصرف بالتركة فبسبب تعلّق حقّ الغرماء بها ؛ فإنّ تعلّق حقّهم بها نظراً للميت لتبرأ ذمّته ، فينبغي أن لا يُسلّط عليها الوارث حتّى يقضي الدين منها أو من غيرها (٦٠) .

وأما انتقال التركة إلى الورثة فلما يلي :

١ - الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة الدالة على انتقال التركة إلى الورثة من دون تقييد بشيء ، مثل قوله تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً ﴾ (٦١) ؛ فإنّها وإن كانت مهملة من حيث مقدار النصيب كجملة من غيرها من الآيات والأخبار إلا أنّها مبينة من حيث الدلالة على ثبوت النصيب للورثة في جميع الحالات ، سواء أكان دين على المورث أو لا ، ومثل قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً ﴾ (٦٢) ، ومثل قوله تعالى : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (٦٣) ، ومثل قوله ﷺ : « ما ترك الميت فهو لوارثه » (٦٤) ، إلى غير ذلك من آيات الإرث ورواياته (٦٥) .

٢ - معلومية عدم بقاء المال بلا مالك (٦٦) ، وما يُحتمل كونه مالاً :

إما هو الميت ، وهذا الاحتمال مردود ؛ لعدم صلاحية الميت للملك (٦٧) ؛

ضرورة كون الملك صفة وجودية لا تقوم بالمعدوم كالمملوكية ؛ ولذا لا يدخل في ملكه مال جديد ؛ إذ لا فرق بين الابتداء والاستدامة .

وإمّا هو الغرماء ، وهذا مردود أيضاً ؛ فإنّ للوارث وفاء الدّين من غير التركة ، ولو كانت منتقلة إلى الغرماء بالموت لما كان للوارث ذلك ، ولما كان للغرماء الإبراء ^(٦٨) .

وإمّا هو الله تعالى ، وهذا مردود ؛ إذ لو كان كذلك لصُرفت التركة إلى المساكين ^(٦٩) ؛ فإنّهم مصبّ أمواله تعالى ^(٧٠) أو في المصالح العامّة . إذن ، فتعيّن كون المال للوارث لا محالة ^(٧١) .

٣ - إنّ لم نقل بانتقال التركة إلى الورثة لترتّبت بعض اللوازم التي لا يُمكن الإلتزام بها فقهيّاً ^(٧٢) ، فإذا بطل اللّازم بطل الملزوم ، من قبيل :

أ - لو كان عليه دين ثمّ مات ، وكان له ولدان فمات أحدهما وكان له ولد ، ثمّ حصل الإبراء من الدّين ، فهل يُقال بصيرورته إلى الولد المباشر دون الحفيد ؛ لعدم انتقال التركة إلى أبيه عند موت جدّه ؟ أو يُقال بمشاركة ولد الولد مع عمّه في التركة ؟ فإن كان الأوّل فهذا ما لا يُمكن الإلتزام به ، وإن كان الثاني كشف ذلك عن كون التركة قد انتقلت إليه من أوّل الأمر .

ب - لو كانت ثمة دعوى في التركة ، فلو قيل بعدم انتقال التركة إلى الوارث المخاصم صار مدّعياً ولما اكتفي بيمينه مع الشاهد ، وسأوى بذلك الغريم في عدم إثبات مال الغير بيمينه ولو منضمّاً مع شاهد واحد ؛ إذ لا تثبت الدعوى بذلك ، بل لا مناص من إقامته البيّنة ، وهذا ما لا يُمكن الإلتزام به ، وإن قيل بالاكْتفاء بيمينه مع الشاهد ^(٧٣) كشف عن انتقال التركة إليه . وإلا فلا منشأ للقبول غير ذلك .

ولا يتوهم أن منشأه تعلق حقهم بالتركة ؛ فإن تعلق الحق - لو سلم - لا يسوغ ذلك ؛ ولأنه لا خلاف في أن الورثة أحق بأعيان التركة من غيرهم ، ومن هنا حكي عن بعضهم أن النزاع في القيمة لا في نفس الأعيان ^(٧٤) التي لا ريب في تعلق حق الورثة بها .

المناقشة :

وقد نوقشت هذه الأدلة طرأ :

١ - أما الدليل الأول فيرد عليه : أن هذه الإطلاقات معارضة بما دل من الآيات والأخبار على أن الإرث بعد الدين والوصية ، وهي كثيرة ، فمن الآيات : قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُوْثِقُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ ^(٧٥) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا ﴾ ^(٧٦) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ... ﴾ ^(٧٧) ، وقوله تعالى : ﴿ ... وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾ ^(٧٨) ، ومن الروايات : صحيحة محمد بن قيس ^(٧٩) عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : إن الدين قبل الوصية ، ثم الوصية على أثر الدين ، ثم الميراث بعد الوصية ، فإن أول القضاء كتاب الله [عز وجل] » ^(٨٠) ، وموثقة إسماعيل ابن أبي زياد ^(٨١) عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : إن أول ما يبدأ به من المال الكفن ، ثم الدين ، ثم الوصية ، ثم الميراث » ^(٨٢) ، ومثلها موثقة

السكوني (٨٣) ؛ فَإِنَّ المقصود من الرواية ليس بيان حال الإخراج الفعلي ، بل المقصود منها بيان الترتيب بين هذه الأمور .

فإذا وقع التعارض بين تلك العمومات والإطلاقات وبين هذه المخصصات والمقيّدات فيجب حملهما عليهما ؛ لما تقرّر في علم الأصول من وجوب حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد إذا وقع التعارض بينهما ، فيصير حاصل المعنى بعد التقييد والحمل : أَنَّ تملّك الورثة موقوف على انتفاء الدين ، فما دام الدين يكون موجوداً لا ينتقل المال إلى الورثة ، فهو يدلّ حينئذٍ على خلاف المدعى (٨٤) .

جواب الدليل الأوّل :

وأجيب عنه بأننا نتصرّف في المقيّدات ونحملها على بيان استقرار الملك بعد الدين والوصية جمعاً بينها وبين المطلقات (٨٥) ، من دون المساس بالمطلقات وحملها على المقيّدات .

الرد :

ورُدّ هذا الجواب للمناقشة برّدين :

الرد الأوّل : أَنَّ اللام المتكرّرة كثيراً في آيات الإرث يُراد بها التملّك ، لاحظ : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ ، ﴿ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ (٨٦) ، ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ ، ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾ ، ﴿ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ ، ﴿ وَلَا يُؤْتِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ﴾ ، ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴾ ، ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ ﴾ (٨٧) ، ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لِهِنَّ وَلَدٌ ﴾ ، ﴿ فَإِنْ كَانَ لِهِنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ ﴾ ، ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ﴾ ، ﴿ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ ﴾ ، ﴿ وَإِنْ

كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ ﴿٨٨﴾ ؛
فَإِنَّ اللَّامَ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ لِلتَّمَلُّكِ ، وَحَمْلُهُ عَلَى الْاسْتِقْرَارِ خِلَافَ الظَّاهِرِ .
الرَدَّ الثَّانِي : إِنَّ حَمْلَ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَوْلَى مِنَ التَّصَرُّفِ فِي الْمُقَيَّدِ بِمَا
يَحْصُلُ بِهِ الْجَمْعُ ، فَمَا وَجِهَ تَرْجِيحِ الْعَكْسِ مَعَ أَنَّهُ مَرْجُوحٌ ؟ ! (٨٩) .

٢ - وَأَمَّا الدَّلِيلُ الثَّانِي فَيُرَدُّ عَلَيْهِ : أَنَّهُ لَا مَانِعَ عَقْلًا وَلَا شَرْعًا فِي بَقَاءِ الْمَالِ
عَلَى حَكْمِ مَالِ الْمَيِّتِ ، بَلْ لَا بَدَّ مِنَ التَّزَامِهِ فِي مِثْلِ الْوَصِيَّةِ بِالثَّلَاثِ لِلْعِبَادَةِ وَنَحْوِهَا ،
وَالتَّزَامِهِ فَيَمْنٌ لَمْ يَكُنْ وَارِثٌ إِلَّا مَمْلُوكٌ يُشْتَرَى فَيُعْتَقَ حَتَّى يَرِثَ .

وإلتزام كونه للورثة في الأوّل - أي الوصية بالثلث للعبادة ونحوها - ويجب
عليهم تأديته في تلك المصارف - كما في جامع المقاصد (٩٠) - لا داعي له ، ولا
دليل عليه ، مع أَنَّهُ لَا يَتِمُّ فِي مِثْلِ الثَّانِي (٩١) - أي انحصار الوارث في المملوك -
لعدم وجود وارث آخر غير هذا الشخص المملوك كي يُفترض تملكه للتركة في
هذه الحالة .

٣ - وَأَمَّا الدَّلِيلُ الثَّالِثُ فَفِيهِ : أَنَّ شَرَكَةَ ابْنِ الْإِبْنِ مَعَ عَمِّهِ فِي الْإِرْثِ أَعْمَ
مِنَ الدَّعْوَى ؛ إِذْ لَعَلَّهُ بِسَبَبِ إِرْثِهِ الْاسْتِحْقَاقَ الَّذِي كَانَ لِأَبِيهِ ، فَإِنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي
اسْتِحْقَاقِ الْوَارِثِ الْمَالِ الْمَقَابِلَ لِلَّذِينَ لَوْ اتَّفَقَ ارْتِفَاعُهُ بِإِبْرَاءِ وَنَحْوِهِ ، وَإِنْ قُلْنَا بِأَنَّهُ
عَلَى حَكْمِ مَالِ الْمَيِّتِ حَالَهُ ؛ وَلِذَا كَانَتْ الْخُصُومَةُ فِي أَمْوَالِ الْمَيِّتِ لَهُ .

بل قد عرفت أَنَّهُ الَّذِي يَحْلِفُ مَعَ الشَّاهِدِ ، وَلَعَلَّهُ بِسَبَبِ هَذَا الْاسْتِحْقَاقِ الَّذِي كَانَ
الَّذِينَ مَانَعُوا عَنْهُ جَازٍ يَمِينُهُ عَلَيْهِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُلْكًا لَهُ بِالْفِعْلِ ؛ ضَرُورَةُ كَوْنِهِ لَيْسَ
كَفَيْهِهِ مِنَ الْحَقُوقِ الَّتِي لَمْ تَجْزِ الْيَمِينَ لِإِثْبَاتِ الْمَالِ مَعَهَا ، كَحَقِّ الرِّهَانَةِ وَغَرَمَاءِ
الْمُفْلَسِ وَنَحْوِهِمْ . وَالْمُسْلَمُ مِنْ أَحَقِّيَّةِ الْوَارِثِ عَدَمُ مَزَاحِمَةِ الْغَيْرِ لَهُ لَوْ أَرَادَ الْعَيْنَ
بِثْمَنِهَا ، وَهَذَا أَعْمَ مِنَ الْمَلَكِيَّةِ .

ومنه علم أنّ دعوى النزاع في القيمة لا العين لذلك في غير محلّها (٩٢).

ثمرة الفرق بين القولين :

ذكروا أنّه تظهر الفائدة بين القولين في بعض الموارد :

١ - النماء المُتخلّل في الفترة الواقعة بين وفاة المورث ووفاء الدّين ، فبناءً على بقاء ما قابل الدّين والوصية على مال الميّت حكماً يتبع النماء العين في تعلّق الدّين به وتقديمه على حقّ الوارث ، وبناءً على انتقاله إلى الوارث يكون للوارث مُطلقاً (٩٣).

٢ - فيما إذا أراد الوارث أخذ التركة وأداء الدّين من غيرها ، فعلى الأوّل ليس له ذلك ، بل يتعيّن عليه تسليمها إلى الدّيان ، وعلى الثاني له الخيار بين تسليمها وبين أداء الدّين من غيرها .

٣ - فيما إذا كانت التركة داراً ولم يكن للوارث دار أخرى غيرها ولا شيء آخر ، فعلى الأوّل يكون الدّيان مُسلّطين على أخذها ، وعلى الثاني ليس لهم ذلك ؛ إذ بعد انتقالها إلى الوارث تكون سكناهم ، ولا تُؤخذ السكنى بالدّين . ونوقش في هذه الثمرة (٩٤) . كما أنّهم ذكروا لهذه المسألة فروعاً عديدة ، فراجع إن شئت (٩٥) .

تقويم الأجوبة والردود :

١ - الظاهر كون اللام دالة على الملكية وهو الاختصاص الخاصّ ، لا أنّها دالة على مطلق الاختصاص .

كما أنّ الظاهر يقتضي إرادة الملكية المطلقة - لا مُطلق الملكية - أي الملكية التامة من جميع الوجوه : من ناحية كونها مستقلة غير مُشتركة ، ومن ناحية كونها فعلية غير شأنية ، ومن ناحية كونها مُستقرّة غير مُتزلزلة .

٢ - ومنه يُعلم أنّ حمل اللام على الملكية غير المُستقلة أو غير الفعلية أو غير

المُسْتَقَرَّةُ بحاجة إلى قرينة ؛ لأنها خلاف الظاهر . وأما حمل اللام على الملكية المُسْتَقَرَّة ليست خلاف الظاهر ، بل هو معناها الحقيقي ، وليس تصرفاً في الدليل حتَّى يُلْجَأ إليه للجمع بين الأدلة ، ولا يحتاج الى مُرْجَح .

٣ - كما يُعْلَم أَنَّ معنى اللام لا يختلف سواء في الأدلة المطلقة والمقيّدة ، أي إنّ ملكية الورثة للتركة قبل الدّين والوصية وبعدهما معناها واحد .

٤ - وأيضاً يُعْلَم عدم وجاهة حمل اللام على مجرد التقسيم ، وأنها غير ناظرة للملكية أصلاً ، كما ربّما تُوهمه بعض العبارات .

٥ - إنّنا نُدّعن باستثناء الدّين والوصية من التركة ونشوء مشكلة تحديد ملكية التركة سيما حال استغراق الدّين للتركة ، ولكن نحن لا نعتقد بارتباط ذلك بقوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ ، فلا هذا الاستثناء ثبت به ، كما لا تُحَلّ به مشكلة ملكية التركة ؛ لرؤية خاصّة بنا في تفسير هذا المقطع من الآية ونظائره .
تحقيق أصل المسألة :

إنّك إذا تأملت الاستدلالات على الاحتمالين - بل القولين - المُتقدّمين وما أُورد عليها من المناقشات ، بل وتفاوت آراء بعضهم من كتاب لآخر أو من مسألة لأخرى وتردّد آخرين تحسّ بالاضطراب والتشويش وعدم حسم مادّة النزاع في المسألة ، وهذا مؤشّر على وجود مشكلة حقيقية وجديّة جعلت المُحقّقين من الفقهاء يذهبون إلى انتخاب بقاء ما يُقابل الدّين على ملك الميّت حكماً لا حقيقة .

وبقى بعضهم متحيّراً لم يُرْجَح أيّ طرف مُعترفاً بكون المسألة مُشكلة جدّاً (٩٦) .

ومنشأ المشكلة - كما مرّ عليك - هو هذه القضية المتيقّنة التي لا يُمكن تجاوزها ، ألا وهي : (انقطاع الملك حقيقة بسبب الموت) .

والدليل عليها هو : التمسك بهذه الآية المذكورة وأمثالها من آيات الإرث ، لا على أساس نكتة العلاقة بين تقدير السهام وبين إخراجها من الفاضل بعد الدين والوصية ، بل على أساس مفهوم (الترك) ذاته ، الذي ورد في آيات تقدير السهام ، وأيضاً ورد في آيات الإرث العامة التي بيّنت إجمالاً أصل تشريع الإرث ، وهذا المفهوم يقتضي انقطاع العلاقة بين الميّت وأمواله انقطاعاً حقيقياً .

إذن ، فقد قام الدليل الشرعي اللفظي على انتفاء علاقة الملكية بالنسبة للميّت ، مُضافاً إلى كون الملكية بالنظر العقلاني هي شأن من شؤون الأحياء لا الأموات ، لا لوجود استحالة عقلية في جعلها للميّت ؛ إذ لا استحالة في ذلك ، كما هو واضح . ومحذور انتفاء ملكية الميّت لا يُمكن تحاشيه من خلال تبديل التعبير بالقول بالملكية الحكيمة للميّت ، فإنّ القول بملكية الميّت حكماً هو إزعان بثبوت الملكية له ليس إلا ، وإنّما يصحّ افتراض الملكية وتقديرها في المورد الذي يكون مقبولاً بنظر العقلاء ، كما في مورد شراء الإنسان أحد عموديه حيث إنّهُ أمر مقبول وصحيح بحسب النظر العقلاني لكن الشارع حكم بعدم استقرار هذه الملكية وانعتاق العمودين بمجرد حصول الشراء ؛ ولذا لا يصحّ قياس هذا بالمقام وافتراض الملكية للميّت ، والتي يُسمونها بالملكية الحكيمة .

وهذا البيان بالرغم من أنّه ينفي ملكية الميّت في الوقت نفسه لا يُعيّن أنّه ملك للوارث للتركة . فهذا البيان يُوصلنا إلى منتصف الطريق ، ولتكميله نقول : إنّ أماننا خياران مُمكنان عقلياً وشرعياً :

الخيار الأوّل : أن نقول ببقاء المال دون مالك ، ولا محذور فيه ، لا عقلاً ولا عقلياً ، كما هو الحال بالنسبة إلى المُباحات العامة ؛ فإنّها أموال ولكنّها غير مملوكة . ولا يلزم من نفي المالك عن المال تحوّلُهُ إلى مال مُباح لكلّ أحد وسقوط حرمة ؛ لعدم الانحصار بذلك ، بل يكون المال موقوفاً - أي محترماً - ومحجوراً

لا تمتدّ إليه يد أحد لا الورثة ولا الغرماء فضلاً عن غيرهم ، كالموقوفات العامة التي تخرج من ملك الواقف دون أن تدخل في ملك أحد . هذا على مستوى الثبوت والإمكان العقلائي .

ويُمكن تأييده في المقام بعبارات بعض الفقهاء عند بيان حكم التركة مع استغراق الدين بأنّها توقف حتّى قضاء الدين ، ولم يُصرّحوا بكونها ملكاً للورثة ، ولا كونها باقية على ملك الميّت أو كونها في حكم ماله .

الخيار الثاني : القول بأنّه بمجرد الموت تصبح التركة جميعها بقضّها وقضيضها - حتّى وإن تعلّق بها الدين - ملكاً لله تعالى ، وهو الذي يُملّك منها ما يشاء للورثة ، فإنّ المال الذي كان مملوكاً للميّت جميعه ينتقل إلى الله تعالى ويصبح ملكاً له بالملكية الاعتبارية والحقوقية لا الملكية التكوينية ، وهو تعالى بما هو مالك يُملّك الورثة من التركة ما يشاء وكيف يشاء ، وقد قام الدليل على أنّ ما يصل إلى الورثة من التركة بعد استثناء مؤونة التجهيز والدين والوصية بأحد البيانات المتقدّمة ، والمال الموصى به ينتقل إلى الموصى إليه ، فتبقى ملكيته تعالى لما عدا ذلك على حالها . وهذا الافتراض مُمكن ثبوتاً ، ولا غضاضة فيه لا عقلاً ولا عقلائياً .

بل ربّما يُمكن إقامة الدليل عليه إثباتاً من الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلَ الَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً ﴾ (٩٧) ، إذ أنّ توريث الوارث الحيّ وتمليكه كان بسبب الجعل الإلهي ؛ فقد تصدّى القرآن الكريم لبيان أحكام الإرث والتصريح بأنّها مشرّعة ومجعولة مباشرة من قبل الله سبحانه ، فعلى الرغم من أنّ جميع الأحكام الشرعية هي أحكام إلهية سواء أكانت مبنيّة في الكتاب العزيز أو السّنّة الشريفة إلا أنّنا نجد في هذه الآية التأكيد على أنّ أحكام الإرث صادرة ومبنيّة من قبل الله

تعالى وأنها مثبتة عند الله سبحانه ، كما نرى ذلك في التعابير التالية - مُضافاً إلى الآية السابقة - : ﴿ نَصِيحاً مَّفْرُوضاً ﴾ ^(٩٨) ، ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ... فَرِيشَةً مِنْ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً ﴾ ^(٩٩) ، ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ... وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾ ^(١٠٠) .

وعليه ، فتكون ملكية التركة مع استغراق الدين لله تعالى ، وهذه ملكية ثالثة ، لا هي ملكية الميت لا حقيقة ولا حكماً ، ولا هي ملكية الوارث .

ملحوظة :

إنّه في ضوء ما بيّناه من تحليل حقيقة ملكية التركة لا فرق في ذلك بين ما إذا كان الدين مستغرقاً لجميع التركة أو زائداً عليها أو دونها ، وأما على مباني الفقهاء الآخرين فلهم في ذلك أقوال وتفصيل تُراجع في مظانّها .

المحور الثالث - الترتيب بين الدين والوصية والإرث :

١ - لقد ذكرنا : أنّ ظاهر الآية التساوي بين الدين والوصية في تقديمهما على الإرث وأنّ كلّ واحد مستقلّ في التقديم ، فإيراد ﴿ أَوْ ﴾ لذلك ، لا لأنّ أحدهما مقدّم لا المجموع ^(١٠١) . فلا عبرة في تقديم (الوصية) بالذكر قبل الدين في الآية ؛ لأنّ كلمة ﴿ أَوْ ﴾ لا تفيد الترتيب البتة ^(١٠٢) ، وإنّما أتى بـ ﴿ أَوْ ﴾ - التي هي للتخيير - دون (الواو) للدلالة على أنّ الوصية والدين متساويان في الوجوب مقدّمان على القسمة مطلقاً ، سواء كانا مجموعين أو منفردين ^(١٠٣) . ولم تتعرّض الآية للترتيب بين الدين والوصية نفسيهما .

أقول :

إنّنا على الرغم من قبولنا بهذا التفسير ، ولكنّنا نؤكد أنّ هذا كاشف عن أنّ الآية ليست في مقام البيان من جهة الترتيب بين الدين والوصية والإرث ، وأنّ أصل

تقدّم الأولين على الإرث مفروغ عنه ، كما ذكرنا .

٢ - وذكروا أيضاً : أَنَّ السُّنَّةَ الشَّرِيفَةَ قَدْ دَلَّتْ عَلَى التَّرْتِيبِ - مضافاً إلى الإجماع - فيخرج أولاً مؤونة تجهيزه الواجبة ، ثُمَّ الدَّيْنُ ، ثُمَّ الوصية ، ثُمَّ يَقْسَمُ ما بقي بين الورثة على حكم الله . فهذا الدَّيْنُ - الذي قَدَّمَ عَلَى الوصية والميراث - تقدّم عليه مؤونة تجهيز الميّت ؛ لكونها من الضرورات . فكما أَنَّهُ لا سبيل للغرماء إلى قوت المدين وكسوته في حياته ، كذلك لا سبيل لهم إلى مؤونة تجهيزه بعد وفاته (١٠٤) ، وقد ورد في الأحاديث المروية عن النبي ﷺ وعن الإمام علي عليه السلام تقديم الدَّيْنِ عَلَى الوصية في الإخراج (١٠٥) .

وإنّما قَدَّمَ أداء الدَّيْنِ عَلَى تنفيذ الوصية وعلى الميراث ؛ لِأَنَّ ذِمَّةَ الميّت مرتَهنة ومشغولة به ، وإفراغ الذمّة واجب ، في حين فعل الخير مستحبّ ومنه الإيصاء ، فيكون أداء الدَّيْنِ أَوَّلَى من فعل الخير الذي يتقرّب به (١٠٦) .

٣ - قد ادّعى إيمان استفادة تأخير الوصية عن الدَّيْنِ من كلمة ﴿ بَعْدَ ﴾ فَإِنّهَا تدلّ عَلَى أَنَّ الميراث بعد إخراج الوصية ، وهي تلو الدَّيْنِ ، فوافقت الآية الكريمة ما ورد في السُّنَّةِ الشَّرِيفَةِ والاجماع (١٠٧) .

أقول : وجهه غير واضح ؛ إذ من أين يُعرف تأخّر الوصية عن الدَّيْنِ ؟ !

٤ - وأفاد آخر : أَنَّهُ يُمكن أَنْ يُقال بأنَّهُ لا حاجة للنصّ على تقدّم الدَّيْنِ عَلَى الوصية ؛ لِأَنَّ الدَّيْنِ معلوم قوته ، قَدَّمَ فِي الذِّكْرِ أَوْ لَمْ يَقْدَمْ (١٠٨) .

أقول :

ونحن نوافقه على هذه الدعوى ، بل يُمكن بيان وجه آخر فنّي ودقيق ، وهو : إنّ المرتكز في الأذهان أَنَّ التُّرْكَةَ إنّما تصدق بعد استثناء حقوق الغير ومنها الديون ، فلكون الدَّيْنِ ليس مملوكاً صِرفاً للميّت ، بل هو يتعلّق به حقّ الدائن فلا يصدق عليه

أَنَّهُ مِمَّا تَرَكَهُ الْمَيِّتُ لَوَرَّثَهُ ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي يَكْشِفُ السِّرَّ عَمَّا ذُكِرَ مِنْ تَعْلِيلِ ذَلِكَ :
بِمَعْلُومِيَّةِ قُوَّةِ الدَّيْنِ عَلَى الْوَصِيَّةِ وَالِاسْتِغْنَاءِ عَنِ النَّصِّ .

وَمِنْ ذَلِكَ يَتَّضِحُ تَأْتِي مِثْلُ هَذَا الْبَيَانِ بِلِحَازِ اسْتِثْنَاءِ مُؤَوْنَةِ تَجْهِيزِ الْمَيِّتِ وَتَقْدِيمِهَا
عَلَى الْإِرْثِ ؛ لِأَنَّ الْمُرْتَكِزَ فِي الْأُذْهَانِ عَدَمُ صَدَقِ التَّرَكَةِ إِلَّا بَعْدَ اسْتِثْنَائِهَا عُرْفًا .

كَمَا يَتَّضِحُ أَيْضًا عَدَمُ تَأْتِي هَذَا الْبَيَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَصِيَّةِ ، فَلَيْسَ ثَمَّةَ وَضُوحٍ
بِلِحَازِهَا لَا مِنْ جِهَةِ الْعُرْفِ وَلَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ ، فَكَانَتْ بِحَاجَةٍ إِلَى بَيَانِ الْمَوْقِفِ
مِنْهَا مِنْ طَرَفِ الشَّارِعِ ، وَهَلْ إِنَّهَا مَقْدَمَةٌ عَلَى الْإِرْثِ أَوْ لَا ؟

لَكِنْ يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ : إِنَّ أَدْلَةَ مَشْرُوعِيَّةِ الْوَصِيَّةِ وَلِزُومِهَا تَقْتَضِي تَقْدَمَهَا عَلَى
الْإِرْثِ وَتَأَخُّرَهَا عَنِ الدَّيْنِ :

أَمَّا تَقْدَمُهَا عَلَى الْإِرْثِ ؛ فَباعتبار أَنَّ التَّرَكَةَ إِذَا قُسِّمَتْ وَحَازَ كُلُّ وَارِثٍ حَصَّتَهُ
فَلَا يَبْقَى ثَمَّةُ شَيْءٍ كَيْ يُصْرَفَ فِي الْوَصِيَّةِ ، فَلَا تَبْقَى آيَةٌ فَائِدَةٌ فِي الْوَصِيَّةِ حِينَئِذٍ
إِلَّا فِي حَالَاتٍ مَعْيَنَةٍ مِنْ قَبِيلِ : وَجُودِ بَاقٍ مِنَ التَّرَكَةِ ، كَمَا لَوْ زَادَتْ عَنِ الْفُرُوضِ أَوْ
فِيمَا لَوْ لَمْ يَكُنْ وَارِثٌ أَصْلًا .

وَأَمَّا تَأَخُّرُهَا عَنِ الدَّيْنِ ؛ فَباعتبار أَنَّ الْإِنْسَانَ إِنَّمَا يُوصِي فِي مَالِهِ وَمَا هُوَ تَحْتَ
سُلْطَانِهِ صِرْفًا ، لَا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْغَيْرِ .

وَعَلَيْهِ فَإِنَّ الدَّيْنَ وَالْوَصِيَّةَ خَارِجَانِ تَخْصَصَا عَنْ التَّرَكَةِ خُرُوجًا حَقِيقِيًّا ، فَلَا
حَاجَةَ إِلَى السَّنَةِ لِبَيَانِ خُرُوجِهَا ، وَلَا لِبَيَانِ تَقْدَمِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ .

نَتَائِجُ الْبَحْثِ :

١ - إِنَّ الْجَارَ وَالْمَجْرُورَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾
مُتَعَلِّقَانِ بِمَقْدَرِ غَيْرِ الظَّرْفِ ، وَيَكُونُ حَالًا مِنْ الْأَنْصِبَاءِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْآيَةِ .
وَيَصِيرُ حَاصِلُ الْمَعْنَى : أَنَّ تَمَلُّكَكُمْ مَا فُرِضَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْصِبَاءِ إِنَّمَا يَكُونُ فِي

حالة كونها ملحوظة بعد الدّين والوصية ، فيكون قوله تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ ﴾ قيداً للمحمول .

٢ - إنّ شبه الجملة مُتعلّق بالفقرة الأخيرة من الآية ، أي قوله : ﴿ وَلَا يُوْرِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلَأُمُّهُ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأُمُّهُ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ .

٣ - لو كان الدّين مستوعباً للتركة فإنّ التركة بمجرد الموت تصبح جميعها بقضّها وقضيضها - حتّى وإن تعلّق بها الدّين - ملكاً لله تعالى ، وهو الذي يُمْلِك منها ما يشاء للورثة ؛ فإنّ المال الذي كان مملوكاً للميت جميعه ينتقل إلى الله تعالى ويصبح ملكاً له بالملكية الاعتبارية والحقوقية لا الملكية التكوينية ، وهو تعالى بما هو مالك يُمْلِك الورثة من التركة ما يشاء وكيف يشاء . وهذه ملكية ثالثة ، لا هي ملكية الميت لا حقيقة ولا حكماً ، ولا هي ملكية الوارث .

٤ - في ضوء ما بيّناه من تحليل حقيقة ملكية التركة لا فرق في ذلك بين ما إذا كان الدّين مستغرقاً لجميع التركة أو زائداً عليها أو دونها ، وأمّا على مباني الفقهاء الآخرين فلمهم في ذلك أقوال وتفاسيل تُراجع في مظانّها .

٥ - أنّ الآية الكريمة لم تتعرّض للترتيب بين الدّين والوصية نفسيهما ، ولكن ظاهرهما التساوي بين الدّين والوصية في تقديمهما على الإرث وأنّ كلّ واحد مستقلّ في التقديم ، إلا أنّ أصل تقدّم الأولين على الإرث مفروغ عنه .

٦ - يُمكن أن يُقال بأنّه لا حاجة للنصّ على تقدّم الدّين على الوصية ؛ لأنّ الدّين معلوم قوته ، قدّم في الذكر أو لم يقدّم ، ثمّ إنّ الدّين والوصية خارجان تخصّصاً عن التركة خروجاً حقيقياً ، فلا حاجة إلى السّنة لبيان خروجهما ، ولا لبيان تقدّم أحدهما على الآخر .

المواش

- (١) النساء : ١١ .
- (٢) ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبدالله الأندلسي الأشبيلي ، أحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٣ / ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م ، ١ : ٣٣٠ .
- (٣) الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ، دار الفكر - بيروت ، ط ١ / ١٤٢١ هـ = ٢٠٠١ م ، ١ : ١١٥ - ١١٦ .
- (٤) الجرجاني ، أبو الفتح الحسيني ، آيات الأحكام ، المعروف بـ (تفسير شاهي) ، باللغة الفارسية ، منشورات نويد - طهران ، ط ١ / ١٣٦٢ هـ ، ٢ : ٥٨٥ .
- (٥) المصدر السابق : ٥٨٥ .
- (٦) الآشتياني ، الميرزا محمد حسن ، كتاب القضاء ، منشورات دار الهجرة - قم ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٣ هـ . ش : ٢٣١ .
- (٧) العكبري ، أبو البقاء ، إملأ ما من به الرحمان في وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط ١ / ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م ، ١ : ١٦٩ .
- (٨) الآشتياني ، كتاب القضاء : ٢٣١ .
- (٩) الفاضل الإصفهاني ، بهاء الدين محمد بن الحسن المعروف بالفاضل الهندي ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ٩ : ٣٩٠ .
- (١٠) الآشتياني ، كتاب القضاء : ٢٣١ .
- (١١) المصدر السابق .
- (١٢) الفاضل الإصفهاني ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ٩ : ٣٩٠ .
- (١٣) النساء : ١٢ .
- (١٤) الآشتياني ، كتاب القضاء : ٢٣١ .

- (١٥) المصدر السابق : ٢٣١ .
- (١٦) المصدر السابق : ٢٣١ .
- (١٧) صافي ، محمود ، الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه ، منشورات إحسان - إيران ، ط ١ / ١٤٢٥ هـ = ١٣٨٣ هـ . ش ، (أوفسيت بترخيص من دار الرشيد) هـ ، ٢ : ٤٥٢ .
- (١٨) العكبري ، إملأ ما من به الرحمان ١ : ١٦٩ .
- (١٩) الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام ، مطبعة الولاية - قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ ، ٢ : ٣٣٠ .
- (٢٠) الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٣ : ١٣٢ . الزمخشري ، جار الله محمد بن عمر ، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، نشر البلاغة - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١ : ٥٠٨ .
- (٢١) الجرجاني ، آيات الأحكام ٢ : ٥٨٥ .
- (٢٢) الزمخشري ، الكشف ١ : ٥٠٨ .
- (٢٣) السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمان في تفسير القرآن ، مؤسسة المنار ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ٧ : ٢٨٧ .
- (٢٤) النساء : ١٢ .
- (٢٥) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، مؤسسة التاريف العربي - بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ٢٦ : ٨٤ .
- (٢٦) المصدر السابق : ٨٤ .
- (٢٧) المصدر السابق : ٨٤ .
- (٢٨) المصدر السابق : ٨٤ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين - قم / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ٢٠٢ - ٢٠٣ ، باب الوصايا .

- (٢٩) النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٨٤ .
- (٣٠) أقول : المعروف في المصادر الفقهية قولان [أنظر : المصدر السابق : ٨٤ - ٨٥] ، ولكن سوف نطرح في مقابلهما احتمالاً ثالثاً .
- (٣١) ذُكِرَ في مصنفات الفقهاء ، [أنظر : المصدر السابق ٢٦ : ٨٤ - ٨٥] .
- (٣٢) المصدر السابق ٢٦ : ٨٤ .
- (٣٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٢٤٠ ، في زكاة الفطرة لو مات قبل هلال شوال ، و ٨ : ١٤٣ ، في مسألة ما لو باع الوارث التركة بعد تعلق الدين بها ، و ١٩٢ ، في مسألة بيع الورثة للتركة التي تعلق بها الدين . الطوسي ، محمد بن الحسن ، الخلاف ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٧ هـ ، ٢ : ١٤٤ ، م ١٧٩ ، و ٦ : ٢٨٢ - ٢٨٣ ، م ٢٨ . ابن إدريس ، السرائر ٣ : ٢٠٠ ، وانظر : ٢ : ٤٧ ، ولكن لدى ملاحظة ما أفاده (٣ : ٢٠٢) يظهر منه أنه اختار قولاً ثالثاً . الراوندي ، فقه القرآن ٢ : ٣٣٥ . المُحَقِّق الحلي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، تحقيق : السيد صادق الشيرازي ، منشورات استقلال - طهران ، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ [أوفسيت من الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م بموافقة مؤسسة الوفاء - بيروت]
- ٤ : ٨١٨ - ٨١٩ . العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ابن المطهر الأسدي ، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ٣ : ١٣١ . فخر المُحَقِّقين ، أبو طالب محمد بن الحسن الحلي ، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ، مؤسسة إسماعيليان - قم ، ط ٢ / ١٣٦٣ هـ . ش ، ٢ : ٦٢ ، باب الوصايا . الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ . وقد رجعنا في بعض الموارد إلى طبعة (دار التراث / دار الإسلامية بيروت ، ط ١ / ١٤١٠ هـ) ، ٢ : ٣٥٢ . المُحَقِّق القمي ، أبو القاسم ، غنائم الأيَّام في مسائل الحلال والحرام ، مكتب الإعلام الإسلامي - خراسان ، ط ١ / ١٤١٧ هـ = ١٣٧٥ هـ . ش ، ٤ : ١٠٩ - ١١٠ . النراقي ، المولى أحمد ابن محمد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ١٩ : ١١٢ .

(٣٤) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبجي ، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١٣ : ٦١ . الفيض الكاشاني ، محمّد محسن ، مفاتيح الشرائع ، دار الكتب الإسلامية - تهران ، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ . ش ، ٣ : ٣١٧ .

(٣٥) النساء : ١١ .

(٣٦) أنظر : النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٨٦ .

(٣٧) ابن إدريس ، السرائر ٢ : ٤٧ .

(٣٨) أنظر : النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٨٤ - ٨٥ .

(٣٩) أنظر : المصدر السابق ٢٦ : ٨٦ .

(٤٠) النساء : ١٢ .

(٤١) أنظر : النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٨٦ .

(٤٢) أنظر : المصدر السابق ٢٦ : ٨٦ .

(٤٣) سند الحديث : محمّد بن يعقوب الكليني عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبّاد بن صُهيب [الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ٣ : ٥٤٧ ، ح ١] ، وعبّاد بن صُهيب عامّي ثقة [الجواهري ، محمّد ، المفيد من معجم رجال الحديث ، منشورات مكتبة المحلاتي - قم ، ط ٢ / ١٤٢٤ هـ : ٢٩٩ ، (٦١٣٧ - ٦١٣٦ - ٦١٤٦)] .

وسند الشيخ الطوسي : [عن أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر سماعاً وإجازة عن علي بن محمّد بن الزبير] عن علي بن الحسن عن عمرو بن عثمان عن الحسن ابن محبوب عن عبّاد بن صُهيب [الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٩ : ١٧٢ ، ح ٦٩٣] ، وعمرو بن عثمان ثقة [الجواهري ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٤٣٦ ، (٨٩٤٢ - ٨٩٤٠ - ٨٩٥٦)] .

(٤٤) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة) ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٩ : ٢٥٥ ، ب ٢١ من المُستحقّين للزكاة ، ح ١ ،

و١٩: ٣٥٧، ب ٤٠ من الوصايا، ح ١.

(٤٥) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد ، ومحمد بن يحيى عن سهل بن زياد ، ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد ، وعلي ابن إبراهيم عن أبيه جميعاً ، عن ابن محبوب عن عبدالله بن سنان [الكليني ، الكافي ١٣٩: ٧، ح ٢ ، وانظر : ١٣٨، ح ١. الطوسي ، تهذيب الأحكام ٩: ٣٧٥، ح ١٣٣٨. الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، مَنْ لا يحضره الفقيه ، دار الكتب الاسلامية - طهران / ١٤١٠ هـ، ٤: ٢٣٢، ح ٧٤٤].

(٤٦) أنظر : الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٢٦: ٣٥، ب ١٠ من موانع الإرث، ح ١.

(٤٧) النجفي ، جواهر الكلام ٢٦: ٨٥.

(٤٨) المصدر السابق ٢٦: ٨٧ - ٨٨.

(٤٩) النراقي ، مُستند الشيعة ١٩: ١١٢ - ١١٣.

(٥٠) الآشتياني ، كتاب القضاء : ٢٢٨.

(٥١) النجفي ، جواهر الكلام ٢٦: ٨٦.

(٥٢) المصدر السابق ٢٦: ٨٦ - ٨٧.

(٥٣) المصدر السابق ٢٦: ٨٧.

(٥٤) المصدر السابق ٢٦: ٨٧ - ٨٨.

(٥٥) الآشتياني ، كتاب القضاء : ٢٢٨.

(٥٦) الطوسي ، المبسوط ٨: ١٩٢. الطوسي ، الخلاف ٢: ١٤٤، م ١٧٩، وانظر أيضاً : ٤:

١٤٧، م ١٨. ابن سعيد ، يحيى بن سعيد الحلّي الهذلي ، الجامع للشرائع ، مؤسسة سيّد الشهداء العلمية - قم / ١٤٠٥ هـ: ٣٦٣، وهو مُستفاد من لازم كلامه في قبول يمين الوارث مع الشاهد . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأُسدي ، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ، ٣: ٣٥٤. العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهر ، مختلف الشيعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٣: ٢٧٤، و ٨: ٥٣٢، باب القضاء . العلامة الحلّي ، الحسن بن

يوسف بن المطهر الأسدي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ - ١٤٢٢ هـ ، ٥ : ٦٧ . العلامة الحلي ، الحسن ابن يوسف بن المطهر الأسدي ، تذكرة الفقهاء ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ = ١٣٧٢ هـ . ش ، ١٣ : ٢٣٥ ، و ١٤ : ٣٨ - ٣٩ ، ٢٧٢ ، ٤٢٢ - ٤٢٣ ، ٤٢٦ - ٤٢٧ . فخر المحققين ، إيضاح الفوائد ١ : ٢١٠ ، في زكاة الفطرة . الكركي ، علي بن الحسين (المعروف بالمحقق الكركي أو المُحقق الثاني) ، جامع المقاصد في شرح القواعد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ، ١٠ : ٥٤ ، يظهر منه اختياره . الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام ١٣ : ٦١ ، باب القضاء وباب الموارث . الفاضل الإصفهاني ، كشف اللثام ٩ : ٣٩٠ ، باب الموارث . كما نسب صاحب الجواهر هذا القول إلى حواشي الشهيد الأول [النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٨٥] .

(٥٧) أنظر : النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٨٥ .

(٥٨) المصدر السابق ٢٦ : ٨٤ .

(٥٩) الفاضل الإصفهاني ، كشف اللثام ٩ : ٣٩٠ .

(٦٠) العلامة الحلي ، تذكرة الفقهاء ٢ : ٣١ ، الطبعة القديمة . الفاضل الإصفهاني ، كشف اللثام ٩ : ٣٩٠ .

(٦١) النساء : ٧ .

(٦٢) النساء : ١١ .

(٦٣) النساء : ١٧٦ .

(٦٤) الحديث ورد في كتب الفقه بلفظ مختلف ، نحو : « ما ترك الميت من حق فلوارثه » :

الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام ١٢ : ٣٤١ - ٣٤٢ . الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ ، ١٢ : ٣٣٨ . الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين ، كتاب المكاسب ، مجمع الفكر الإسلامي - قم ، ط ٣ / ١٤٢٠ هـ = ١٣٧٨ هـ . ش ، ٦ : ١٠٩ - ١١٠ . بحر العلوم ، محمد ، بلغة الفقيه ، منشورات مكتبة الصادق - طهران ، ط ٤ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٤ م = ١٣٦٢ هـ . ش ، ١ : ٢٩ . وفي كتب الحديث ورد بعدة

ألفاظ مختلفة: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥١، باب نوادر المواريث، ح ٥٧٥٩. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٧، ب ٩ من الدّين والقرض، ح ٥٠٠.
انظر: الهامش رقم (١)، و ٢٦: ٥٥١، ب ٣ من ولاء ضمان الجريمة، ح ١٤. النوري الطبرسي، ميرزا حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١/١٤٠٧ هـ، ١٣: ٣٩٩-٤٠٠، ب ٩ من الدّين والقرض، ح ٥٠١ و ٤٠١، ح ٦ و ٧ و ١٠، و ١٧: ٢٠٧، ب ٢ من ولاء ضامن الجريمة، ح ١. المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، الأمالي، دار المفيد - بيروت، ط ٢/١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م: ١٨٧-١٨٨، ح ١٤، و ٢١١-٢١٢، ح ١. دعائم الإسلام (القاضي) ٢: ٣٩١، ح ١٣٨٦. الإحسائي، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، قم، ط ١/١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م، ١: ٤٢، ح ٥٠. البخاري، أبو عبدالله إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت) طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول / ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م، ٣: ٦٠، ٨٥، و ٥: ٥٠، و ٦: ٢٢، ١٩٥، و ٨: ٥٠، ١١. الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ١/١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م، ٢: ٢٨٧، ٣١٨، ٣٣٥، ٣٥٦، ٤٥٠، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٦٤، ٥٢٧، و ٣: ٢١٥، ٢٩٦، ٣١١، ٣٧١، ٣٣٨، و ٤: ١٣٣، ١٣١، ١٣٣. السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي - بيروت / بدون تاريخ ٢: ٦، ب ٨ من الفرائض، ح ٢٨٩٩، و ١٩، ح ٢٩٢٤. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٣٧٥ هـ = ١٩٣٨ م، ٢: ٢٦٦، ب ٧٠، ح ١٠٧٦، و ٣: ٢٧٩، ب ١، ح ٢١٦٩. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، الجامع الصحيح المعروف بصحيح مسلم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / بدون تاريخ ٣: ١٢. القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، دار الفكر / بدون تاريخ ١: ١٧، ح ٤٥. النسائي، أحمد ابن علي، سنن النسائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ١/١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م، ٣: ١٨٩. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ ٣: ٢٠٧، ٢١٣، و ٦: ٣٥١. الدارمي، أبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، سنن الدارمي، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ ٢: ٢٦٣.

- (٦٥) الأشتياني ، كتاب القضاء : ٢٢٩ .
- (٦٦) الفاضل الإصفهاني ، كشف اللثام ٩ : ٣٩٠ .
- (٦٧) المصدر السابق ٩ : ٣٩٠ .
- (٦٨) المصدر السابق ٩ : ٣٩٠ .
- (٦٩) المصدر السابق ٩ : ٣٩٠ .
- (٧٠) العلامة الحلّي ، تذكرة الفقهاء ٢ : ٣١ ، الطبعة القديمة .
- (٧١) الفاضل الإصفهاني ، كشف اللثام ٩ : ٣٩٠ . النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٨٥ .
- (٧٢) النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٨٥ - ٨٦ .
- (٧٣) أنظر : ابن سعيد ، الجامع للشرائع : ٣٦٣ .
- (٧٤) النجفي ، جواهر الكلام ٢٦ : ٨٥ - ٨٦ .
- (٧٥) النساء : ١١ .
- (٧٦) النساء : ١٢ .
- (٧٧) النساء : ١٢ .
- (٧٨) النساء : ١٢ .
- (٧٩) سند الحديث : محمّد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد جميعاً عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمّد ابن قيس [الكليني ، الكافي ٧ : ٢٣ - ٢٤ ، ح ١] .
- وسند الشيخ : علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمّد بن قيس [الطوسي ، تهذيب الأحكام ٩ : ١٦٥ - ١٦٦ ، ح ٦٧٥ . الطوسي ، محمّد ابن الحسن ، الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٤ : ١١٦ ، ح ٤٤١ . وانظر : الصدوق ، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤ : ١٩٣ ، ح ٥٤٣٨] .
- (٨٠) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٩ : ٣٣٠ ، ب ٢٨ من الوصايا ، ح ٢ .
- (٨١) سند الحديث : محمّد بن الحسن الطوسي [عن جماعة عن التلعكبري عن ابن همام]

عن محمد بن عيسى عن عبدالله بن المغيرة عن إسماعيل بن أبي زياد [السكوني الشعيري] [الطوسي ، تهذيب الأحكام ٦ : ١٨٨ - ١٨٩ ، ح ٣٩٨ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست ، نشر الفقاهة / مطبعة النشر الاسلامي - إيران ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٢١٦ - ٢١٧ ، رقم (٦١١)] ، والتلعكبري - وهو هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد - ثقة جليل [الجواهري ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٦٤٩ ، رقم (١٣٢٤٧ - ١٣٢٤٤)] ، وابن همام - وهو أبو علي محمد بن أبي بكر همام بن سهيل الإسكافي البغدادي - ثقة جليل القدر [المصدر السابق : ٤٨٥ ، رقم (٩٩٦٧ - ٩٩٩٢)] ، ومحمد بن عيسى هو بن عبيد اليقطيني ثقة [المصدر السابق : ٥٦٤ ، رقم (١١٥١٣ - ١١٥٠٩ - ١١٥٣٦)] ، والسكوني ثقة من أهل السنة [المصدر السابق : ٦٣ ، رقم (١٢٨٤ - ١٢٨٣ - ١٢٩٠)] .

(٨٢) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٨ : ٣٤٥ ، ب ١٣ من الدين والقرض ، ح ٢ .

(٨٣) المصدر السابق ١٩ : ٣٢٩ ، ب ٢٨ من الوصايا ، ح ١ . الصدوق ، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤ : ١٩٣ ، ح ٥٤٣٧ . الكليني ، الكافي ٧ : ٢٣ ، ح ٣ . سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني . الطوسي ، تهذيب الأحكام ٩ : ١٧١ ، ح ٦٩٨ .

(٨٤) الآشتياني ، كتاب القضاء : ٢٣٠ .

(٨٥) أنظر : الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام ١٣ : ٦٢ .

(٨٦) النساء : ٧ .

(٨٧) النساء : ١١ .

(٨٨) النساء : ١٢ .

(٨٩) أنظر : الآشتياني ، كتاب القضاء : ٢٣٠ .

(٩٠) حكاية النجفي في جواهر الكلام ٢٦ : ٨٧ .

(٩١) المصدر السابق ٢٦ : ٨٧ .

(٩٢) المصدر السابق : ٨٨ .

(٩٣) الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام ١٣ : ٦٢ .

- (٩٤) النراقي ، مستند الشيعة ١٩ : ١١٤ - ١١٥ .
- (٩٥) المصدر السابق ١٩ : ١١٦ .
- (٩٦) الأربيلي ، المولى أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / بدون تاريخ ١١ : ٥٥١ - ٥٥٢ . المحقّق السبزواري ، المولى محمّد باقر ، كفاية الفقه المشتبه بـ (كفاية الأحكام) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٢٣ هـ ، ٢ : ٨٠٧ .
- (٩٧) النساء : ٣٣ .
- (٩٨) النساء : ٧ .
- (٩٩) النساء : ١١ .
- (١٠٠) النساء : ١٢ .
- (١٠١) الأربيلي ، المولى أحمد بن محمد ، زبدة البيان في براهين أحكام القرآن ، مؤتمر المقدّس الأربيلي ﷺ - قم ، ط ٢ / ١٤٢١ هـ = ١٣٧٨ هـ . ش : ٨١٦ .
- (١٠٢) الكاظمي ، أبو عبدالله شمس الدين محمد ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ، طهران المكتبة المرتضوية - طهران ، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ . ش ، ٤ : ١٧٢ .
- (١٠٣) المصدر السابق . الجرجاني ، آيات الأحكام ٢ : ٥٨٥ .
- (١٠٤) السائيس ، محمّد علي ، تفسير آيات الأحكام ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ١ / ١٤٢١ هـ = ٢٠٠١ م ، ١ : ٣٨٣ .
- (١٠٥) المصدر السابق .
- (١٠٦) المصدر السابق .
- (١٠٧) السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمن ، مؤسسة المنار ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ٧ : ٢٨٨ .
- (١٠٨) السائيس ، تفسير آيات الأحكام ١ : ٣٨٣ .

الحديث الشريف عند الإمامية وإشكالية النقل بالمعنى وأزمة التعارض

□ الاستاذ الشيخ حيدر حب الله

انعقدت هذه الدراسة في محورين : أولهما : معالجة إشكالية نقل الأحاديث الشريفة بالمعنى عند الإمامية .. والآخر : مناقشة أزمة التعارض والاختلاف في الحديث عند الإمامية .. وقد قدّم الباحث إجابات وحلول لهذه الإشكاليات وأنها ليست بمستوى بحيث تقتضي رفع اليد عن الحديث وإسقاطه عن الحجّة ..

المحور الأول : إشكالية النقل بالمعنى للحديث عند الإمامية

من الإشكاليات التي سُجّلت هنا على كتب الحديث الإمامي ، هي أن فيها نقلاً بالمعنى ، بل قد وردت عن أئمة أهل البيت النبويّ عند الإمامية روايات تجيز النقل بالمعنى للرواة ، فكيف يمكن بعد ذلك تصديق الروايات والأحاديث المنقولة والوثوق بفهم الرواة وطريقة نقلهم ؟

ومن هذه الروايات : صحيحة محمد بن مسلم ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص ، قال : « إن كنت تريد معانيه فلا بأس » (١) ،

ومرسل السيارى عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إذا أصبت معنى حديثنا فأعرب عنه بما شئت ، وقال بعضهم : لا بأس إذا نقصت أو زدت أو قدمت أو أخرت ، وقال : هؤلاء يأتون الحديث مستوياً كما يسمعون ، وإنّا ربما قدّمنا وأخرنا ونقصنا ، فقال : ذلك زخرف القول غروراً ، إذا أصبت المعنى فلا بأس » ^(٢) ، ومرسل ابن المختار أو غيره رفعه قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أسمع الحديث منك ، فلعلّى لا أرويه كما سمعته ، فقال : « إذا أصبت الصلب منه فلا بأس ، إنّما هو بمنزلة تعال ، وهلمّ ، واقعد ، واجلس » ^(٣) ، وغيرها من الروايات الواردة في مصادر الإمامية ^(٤) ، والتي يصرح بعضها - كما رأينا في مرسل السيارى - بأنّ الآخرين - ويقصد أهل السنة - يتثبتون في النقل بالأحرف والكلمات فيما الإمام يسخّف هذا الأمر ، فأبى ثقافة حديثيّة في النقل يمكن أن يعتمد عليها ويعمل بها الإمامية الأوائل ؟ ! وإذا كانت الإمامية تجيز للرواة التغيير في الألفاظ والنقل بالمعنى ، فهذا يُضعف من قوّة الحديث الإمامي ويخلق الشك في مدى صدقيّته ودقّته .

والأغرب من ذلك أنّ الإمامية في سياق تساهلها في المعنى والكلمات المنقولة تجيز للرواة حتى أن ينقلوا ما سمعوه من أحد الأئمة عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أو عن إمام آخر ، فقد أجاز أئمة أهل البيت عليهم السلام للرواة عندهم أن ينقلوا حديثاً ، سمعوه - مثلاً - من الإمام الباقر عليه السلام (١١٤ هـ) ، عن الإمام الجواد عليه السلام (٢٢٠ هـ) ، وهكذا ، وأهمّ هذه الروايات هو :

١ - خبر أبي بصير ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الحديث أسمعك منك ، أرويه عن أبيك أو أسمعك من أبيك أرويه عنك ؟ قال : « سواء ، إلا أنك ترويه عن أبي أحبّ إليّ » ، وقال أبو عبد الله عليه السلام لجميل : « ما سمعت منّي فاروه عن أبي » ^(٥) ، وهذا ترخيص في النقل عن أحدهما .

وقد صرّح المازندراني بأنّ هذا الحديث دالّ على جواز نسبة الرواية إلى معصوم لم يقلها مباشرةً ، بل قالها غيره ، بل حتى إلى رسول الله ﷺ (٦) .

٢ - رواية حفص بن البختري ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : نسمع الحديث منك ، فلا أدري منك سماعه أو من أبيك ، فقال : « ما سمعته منّي فاروه عن أبي ، وما سمعته منّي فاروه عن رسول الله » (٧) .

٣ - خبر ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سمعته يقول : « ليس عليكم فيما سمعتم منّي أن ترووه عن أبي ، وليس عليكم فيما سمعتم من أبي أن ترووه عنّي ، ليس عليكم في هذا جناح » (٨) . فبعد هذا كلّه كيف يمكن الوثوق بالحديث الإمامي ؟ !

ويمكن الوقوف عند هذه الإشكاليّة من جهات :

أولاً : لقد نقل أهل السنّة عن البخاري قوله : « ربّ حديث سمعته بالبصرة كتبته بالشام ، وربّ حديث سمعته بالشام كتبته بمصر . فقلت له : يا أبا عبد الله إبتماهما ؟ فسكت » (٩) ، فإذا كان النقل بالمعنى أو بالنقص أو بتصرّف سائداً وبهذه الطريقة حقّ القول أيضاً : كيف يمكن الجزم بصحّة هذه الكتب الحديثيّة السنيّة بتمامها ؟ ! (١٠) إنّ هذا ما يفسّر مأزق الاختلاف في الأحاديث الواحدة ذات السند الواحد (١١) .

فليست القضية خاصّة بالشيعة ، بل نحن نجد أنّ مثل هذه الروايات الواردة عند الإماميّة موجود عند أهل السنّة أيضاً ، مثل حديث أبي أمامة ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده بين عيني جهنم » ، فشوّ ذلك على أصحابه ، فقالوا : يا رسول الله ، تحدّث بالحديث نزيد وننقص . قال : « ليس أعنيكم ، إنّما أعني الذي يكذب عليّ متحدّثاً يطلب به شين الإسلام » (١٢) ، وخبر عبد الله بن مسعود ، قال : سألت رجل النبي ﷺ ، فقال : يا رسول الله ، إنك تحدّثنا حديثاً لا نقدر

أن نسوقه كما نسمعه ، فقال : « إذا أصاب أحدكم المعنى فليتحذّر » (١٣) .

فهذه الملاحظة إذاً تسجّل على البخاري والكليني ومروياتهما وغيرهما من العلماء والمحدثين ، وقد بحثنا مفصلاً في مسألة النقل بالمعنى ، وقلنا : إنها ظاهرة كانت موجودة عند المسلمين القدماء ، وليست شيئاً يعاب عليه في النقل الشفهي ، فهل كلّ السلسلة السندية للرواة السنّة أو الشيعة روت باللفظ ؟ ومن يمكنه أن يثبت ذلك ؟ وأي كتاب يسلم من النقل بالمعنى أو من حصول التصحيف والاختلاف في نسخه الكثيرة ؟ ثم إنّ البخاري - لو صحّ النقل عنه - قال : « ربّ » ، ولا يدلّ ذلك على أنّ كلّ رواياته كان يعتمد فيها هذه الطريقة ، كذلك الحال في المرويات الشيعيّة حيث إنّها تحيز النقل بالمعنى ولا تأمر به أو تلزم ، يضاف إليه أنه لا يصحّ أن نأخذ هذه الرواية المنقولة عن البخاري أو محدّثي الشيعة من ناحية برهانية نأخذها لوحدها ونترك الكثير من الروايات التي تدلّ على حفظ البخاري وأئمّة الحديث الشيعة بشكل خيالي ، فإما ننظر إلى الجميع وإما نذر كلّ هذه النصوص أو نمارس تحليلاً نقدياً تفصيلياً لها ، لا أن نتقي هذا الخبر لنسجّل نقداً على البخاري أو الكليني ، ثم نصف الأخبار المادحة لحفظهما وعلمهما وإمامتهما في الحديث بالغلوّ فيهما وما شابه ذلك دون بيّنة في الأمر .

ثانياً : الذي نراه أنه لا يوجد دليل قطعي أو اطمئنان يؤكد أنّ هناك كتاباً حديثياً سنياً أو شيعياً جمع الروايات بنقل حرفي قام به تمام رجال السند بلوغاً حتى المعصوم ، فهذا ادّعاء يحتاج إلى دليل ، والطبع العقلاني والسليقة البشرية والشواهد التاريخية في القرون الهجرية الأولى يقومان على تأكيد فكرة حصول النقل بالمعنى بين الرواة المسلمين بصرف النظر عن أنّ أئمّة الحديث كالكليني والبخاري ومسلم والطوسي و ... فعلوا ذلك بأنفسهم أم لا . وقد قلنا بأنّه وردت روايات شيعيّة وسنّية تسمح بالنقل بالمعنى مع المحافظة على المضمون ، وأجاز كثير من العلماء

السنة والشيعية النقل بالمعنى ضمن شروط ، وكان من أهم من فصل البحث في هذا الموضوع طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي (١٣٣٨ هـ) في كتاب (توجيه النظر إلى أصول الأثر) ، وهو كتاب متأخر جمع فيه الآراء المتعددة والمناقشات الكثيرة في هذا الموضوع ، ومؤلفه باحثة معروف في مجال اللغة العربية والأدب أيضاً ، وهو يشهد - كسائر كتب الحديث والدراية القديمة والجديدة - على أن الموضوع مقبول عند كثيرين من علماء الفريقين بشروط ، فهل يصحّ من الشيعي وغير الشيعي أن يقول بأنه بناءً على هذا الحديث تصبح كل الروايات الشيعية غير معتبرة ، أو كل الروايات السنية كذلك ؟!

والمعروف تاريخياً خصوصاً في القرن الأول وشرط من القرن الثاني أن النقل كان بالمعنى ، وليس باللفظ ، ولا أقل من أنه لا يوجد دليل على اشتهاار النقل باللفظ ، فقد نقلوا أن حذيفة بن اليمان (٣٦ هـ) ، وعائشة (٥٧ هـ) ، وأبا سعيد الخدري (٦٣ هـ) ، وعبد الله بن عباس (٦٨ هـ) ، ووزارة بن أبي أوفى العامري (٩٣ هـ) ، وإبراهيم بن يزيد النخعي (٩٦ هـ) ، وعامر بن شرحبيل (١٠٠ هـ) ، ومجاهد بن جبر (١٠١ هـ) ، والحسن البصري (١١٠ هـ) ، ومحمد بن سيرين (١١٠ هـ) ، وعمرو ابن مرة (١١٨ هـ) ، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (١٢٥ هـ) ، وعمر بن دينار المكي (١٢٦ هـ) ، وعبد الله بن أبي نجيح المكي (١٣١ هـ) ، وجعفر بن محمد الصادق (١٤٨ هـ) ، وسفيان بن سعيد الثوري (١٦١ هـ) ، ووکیع بن الجراح بن مليح الرواسي (١٩٦ هـ) ، ويحيى بن سعيد القطان (١٩٨ هـ) ، وسفيان بن عيينة (١٩٨ هـ) ، ومحمد ابن مصعب القرفساني (٢٠٨ هـ) ، وعبيد الله أبو زرعة الرازي (٢٦٣ هـ) ، وأبا حاتم الرازي (٢٧٧ هـ) ، وحمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٧٩ هـ) ، وغيرهم ممن جاء بعد القرن الثالث الهجري^(١٤)... نقلوا عنهم إما تأييد النقل بالمعنى ، وأنهم يستخدمونه ويعملون به ، وإما حكاية وجود النقل بالمعنى بين المحدثين في ذلك الزمان ، وبصرف

النظر عن صحّة النقل هذا فإنّه يدلّ على انتشار ظاهرة النقل بالمعنى حتى لو لم تكن هي الغالبة آنذاك ، هذا فضلاً عن ظاهرة اللحن في الحديث والمنسوبة إلى شخصيات عديدة مثل ابن سيرين ، ورجاء بن حياة ، وإسماعيل بن أبي خالد ، وأحمد بن شعيب النسائي ، وسفيان ، ومالك بن أنس ، وأبي معمر و ... (١٥) .

وقد تحدّثنا بالتفصيل في بحث النقل بالمعنى أنّ النقل بهذه الطريقة لا يسقط حجية الأخبار وليس بمحرّم شرعاً ، لكنه يسقط حالة التعبد والتدقيق الزائدين في حرفيات النصوص ، وأنّ التناقل الشفاهي - كما تؤكّد مبادئ علم الاتصال - يفقدنا عنصر الدقّة المتناهية في الأخبار ، وقد وافقنا هناك وجهة نظر بعض الباحثين المعاصرين (١٦) بقدر ما ، فأصل الإشكال لا يبطل اعتبار الكتب الحديثية لا الشيعية ولا السنية ، لكنّه يسقط حالة اليقينية التامة منها على مستوى تمام حرفيّاتها .

من هنا ذهب علماء الحديث والدراية إلى التمييز في النصوص بين تلك التي نقلها لنا رواة حفظة وضابطون ضبطاً معنوياً ولفظياً أو رواة علماء يفهمون مضمون ما ينقلون وبين ما رواه غير هؤلاء ، من حيث تأثير ذلك كلّ على مدى الوثوق بكلّ تفاصيل النصّ المنقول ، وقد بذلوا جهوداً في تمييز الرواة من حيث مستوياتهم العلمية ودرجات معرفتهم الدينية وقدرتهم على التمييز في اللغة العربية ، ولو راجع شخص كتب الرجال والجرح والتعديل عند أهل السنّة لوجد كم هي التدقيقات التي من هذا النوع ، ولو راجع النجاشي والطوسي والعلامة الحلي وابن شهر آشوب عند الإمامية لأدرك كم اهتمّوا بدرجات الشخصيات ووصّفوا حالها من العلم والإتقان وغير ذلك ، الأمر الذي يسمح لنا بالتوفر على معطيات أكبر تحدّد لنا قيمة هذا الحديث أو ذاك .

إذن ، مسألة النقل بالمعنى :

١ - مسألة عامّة ، لا يمكن إثبات أنّ تمام الرواة في كلّ الأسانيد قد انضبط

للفظ والحفظ الدقيق حتى لو كان ثقة عدلاً ، لاسيما في القرون الأولى قبل عصر التدوين .

٢ - غير مختصة بمذهب دون آخر ، وقد أجازها الكثير من علماء الفريقين المسلمين كما يظهر بمراجعة كتب الدراية وإن شرطوا شروطاً هناك ممّا أشرنا إلحاحاً له ، كما وردت روايات - سنيّة وشيعيّة - عن النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ تحيز ذلك شرط ضبط المعنى .

٣ - لا تؤثر على قيمة الأحاديث كلّها ، فبعض الأحاديث نقل باللفظ على ما يبدو، وبعضها ولو نقل بالمعنى لكنّ النقل كان دقيقاً بنسبة كبيرة بحيث يكون الشك فيه شكاً غير عقلاني ، نعم بعض الأحاديث يكشف الخبير وقوع الراوي فيها في النقل بالمعنى بطريقة غير دقيقة عبر عرض هذه الرواية أو تلك على روايات الثقات الأثبات أو وقوع التعارض والاختلاف بين الأحاديث أو غير ذلك .

ثالثاً : إنّ نقل رواية المذهب الإمامي عن أئمتهم ﷺ - أي سندهم إلى أئمتهم - يمكن منطقياً أن تتوفر فيه إمكانيات النقل اللفظي أكثر من الروايات السنيّة عن الرسول ﷺ ، بصرف النظر عن الرفع ما بين الإمام نفسه وبين النبي ﷺ ، والسبب في ذلك أنّ أهم الأئمة عند الشيعة من حيث الرواية وأكثرهم حديثاً كان عبارة عن الإمامين : الباقر ﷺ (١١٤ هـ) والصادق ﷺ (١٤٨ هـ) ومن بعدهما ، ومن الواضح أنّنا في عصر الإمام الباقر ﷺ بدأنا نشهد في التاريخ الإسلامي حركة تدوين للحديث ، فيما تنامت في عصر الإمام الصادق ، وشهدت قوتها الكبيرة بعد ذلك ، فإذا كان المحدثون منذ ذلك الحين قد بدؤوا تداول النقل الكتابي بحيث يكتبون ما يمليه الشيخ عليهم ، فهذا يعني أنّ الفترة ما بين حياة الإمام جعفر الصادق (١٤٨ هـ) والإمام الحسن العسكري ﷺ (٢٦٠ هـ) يتوفر فيها للمحدثين الشيعة المباشرين للسمع عن هؤلاء الأئمة أن يكتبوا ويستنسخوا ولا يحتاجون

للنقل بالمعنى ، على خلاف الروايات المنقولة عن الصحابة حيث لم يعرف الصحابة والتابعون التدوين بالطريقة التي عرفها القرن الثاني والثالث الهجريين ، وهذا ما يساعد على تساؤل احتمالات النقل بالمعنى في الرواية الإمامية عن أئمتهم نسبة للنقل عن الرسول في الرواية السنية ، حيث لا بدّ من النقل بالمعنى في الحالة الثانية ، نظراً لعدم رواج التدوين المباشر عبر الإملاء ونحو ذلك في القرن الهجري الأوّل . ولا نقصد بهذا الكلام أنّ الرواية الإمامية هي نقل باللفظ ، بل نتحدّث عن الإمكانات الاحتمالية في الموضوع ، وإلا فنحن نجزم بأنّ في الرواية الإمامية الكثير من النقل بالمعنى أيضاً .

رابعاً : إنّ الأحاديث التي نقلت تجوزُ نسبة حديث لإمام إلى غيره ، يمكن التوقّف معها قليلاً ؛ وذلك :

أ - إنّ الأوّل منها ضعيف السند بعلي بن أبي حمزة البطائني^(١٧) ، الذي رفض أئمة الرجال الشيعة أحاديثه . وثانيها - خبر حفص بن غياث - وثالثها - خبر ابن سنان - لا وجود لهما وفق ما بأيدينا في مصادر الحديث القديمة عند الإمامية ، وإنّما ظهرا في بعض كتب ابن طاووس في القرن السابع الهجري ، ونسب الأخير منهما إلى كتاب الحسن بن محبوب ، ولا ندري سنده إليه ، فهي أحاديث مرسلة بل بلا سند أساساً ، ومعه لا نستطيع إثبات أنّ الإمامية كانت تعمل بمثل هذه الأحاديث الضعيفة عندها حتى نقوم أحاديثها وفقاً لذلك .

ب - إنّ هذه الأحاديث تخالف المنطق التاريخي ؛ فكيف يجيز لهم الإمام النقل بهذه الطريقة ، مع أنها توجب التعمية في بعض الموارد التي يكون للعنصر الزمني دور مؤثر فيها ؟ ! بل كيف يجيز الإمام النقل عن رسول الله ﷺ مطلقاً ، مع أنّ هذا يجعل الخبر مرسلأ بعد أن كان مسندأ ؛ لأنّ الراوي عن الإمام الصادق لم يلتق برسول الله ﷺ حتى ينسب الحديث إليه ، فيصبح خبره مرسلأ ، وتضعف قوته

منطقياً بعد أن كانت قوية ، فهذا تضعيف للحديث الشريف الذي يريد الراوي نقله .
 كما أنه لا يمكن القول : إنَّ كلَّ ما قاله الأئمة قاله الرسول ﷺ ، فهناك أحداث جزئية حصلت لم تكن أيام رسول الله ﷺ ، مثل حادثة الإمام زيد بن علي وغيرها الكثير الكثير ، فكيف تنسب النصوص التي جاءت تعليقاً على أحداث لاحقة لرسول الله ﷺ ؟ ! إلا إذا قيل : إنَّ رسول الله ﷺ تكلم لهم فيها جميعاً ! من هنا يتحقّق في تفسير رفيع الدين الثانييني على إطلاقه - حيث فسّر بعض هذه الأخبار بأنَّ المراد هو نسبة الرواية إلى الإمام الأب بواسطة الابن ، إعلاناً بأنَّ كلَّ ما عندي أخذته من أبي^(١٨) لأننا عندما ننسب إلى الإمام السابق رواية في أمر لم يحدث في زمنه أساساً كون قد ابتلينا بمشكلة الكذب .

لهذا ، فهذه الروايات إمّا نطرحها ، لا سيما بعد ضعفها السندي ، أو نفسرها بتأويل ما ، مثل أن يقصد منها وحدة مصدر معرفتهم ، وأنَّهم جميعاً أخذوا علمهم من مصدر واحد وهو النبي الأكرم ﷺ ، كما سوف يأتي الحديث عن ذلك قريباً بإذن الله ، وأنَّه لا فرق بينهم وهم نور واحد ، أو للتقيّة بحيث لا يريد أن ينسب النص إليه بل ينسب للميت منهم ، ولعلّه يفهم هذا من خبر أبي بصير ، ويحتمله خبر حفص بن البختري ... أو يردّ علمها إلى أهلها .

ج - ويؤكد ما قلناه أيضاً أنَّ العلماء في علم الرجال والطبقات إذا نقل الراوي عن إمام ما يضعونه في طبقتة ، كما هي طريقة البرقي والطوسي ؛ فلو أنَّهم يعملون بهذه الروايات هنا أو كان هذا الأمر مشهوراً ومتداولاً بين المتقدمين ، لما صحَّ لهم بمجرد العثور على نقل الراوي عن الإمام أن يجعلوه في طبقتة ، وهذا ما يؤدي لو عملوا به إلى بعض التأثيرات على علم الطبقات في الرجال ؛ وعليه ندّعي إعراضهم عن مثل هذه الروايات أو احتمال الإعراض جداً ، فلا يمكن القول بأنَّ بناء الحديث الشيعي كان من قبل علماء الإماميّة على التصرف بهذه الطريقة في الإسناد ، فإنَّ

الحديث الشريف عند الإمامية وإشكالية النقل بالمعنى وأزمة التعارض
عملهم في الطبقات يكشف عن عدم اعتمادهم على مثل هذه الأحاديث ، إلا في ظرف
خاصّ وحالة فردية استثنائية كالتقية .

المحور الثاني : أزمة التعارض والاختلاف في الحديث الإمامي

سجّلت هذه الملاحظة منذ القدم على التراث الحديثي الشيعي ، حتى أوجبت لبعض
الشيعية الشكّ في أصل مذهبهم ، كما سجّلها النقاد المسيحيون والمستشرقون على
التراث الحديثي الإسلامي عموماً ، وهي ظاهرة التعارض بين الأحاديث والاختلاف ،
فقلّما تجد موضوعاً لا توجد فيه أحاديث متعارضة ، فإذا غصّت كتب الحديث
بالتعارض فكيف يكون لها اعتبار وتصديق ؟ (١٩) .

وهذه الملاحظة جديرة وبالغة الأهمية ، فلا يمكن للإنسان أن يستهين بظاهرة
التعارض بين الأحاديث التي دفعت مثل الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠ هـ) إلى تأليف
كتاب مستقل ، جمع فيه ما يزيد على خمسة آلاف حديث متعارض في الفقه فقط ،
وسمّاه (الاستبصار فيما اختلف من الأخبار) ، فكيف إذا أخذنا جميع العلوم ومجالات
الحديث الشريف من جهة ، وأدخلنا في الحساب كتب التاريخ من جهة ثانية ؟ !

إنّ هذه الظاهرة في اختلاف الحديث عند الإمامية أوجبت الحيرة والشك لدى
علماء هذا المذهب نفسه في أصل قيمة مذهبهم ، وهذا التحير المفضي أحياناً إلى
التخلّي عن المذهب الإمامي كاشف صادق عن عمق حساسية ظاهرة التعارض ،
وكثرة الكذب والتلاعب في الأحاديث عند الإمامية .

ومن النصوص والوثائق هنا ، نصّ دالٌّ للشيخ أبي الحسن علي بن الحسين
ابن بابويه القميّ (٣٢٩ هـ) ، والد الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) في كتابه (الإمامة
والتبصرة من الحيرة) ، حيث يقول : « ورأيت كثيراً ممّن صحّ عقده ، وثبتت على
دين الله وطأته ، وظهرت في الله خشيته ، قد أحادته الغيبة - غيبة الإمام الثاني عشر -

وطال عليه الأمد حتّى دخلته الوحشة ، وأفكرته [وأنكرته] الأخبار المختلفة ، والآثار الواردة ... » (٢٠) .

ثم يفرد الصدوق الأوّل بحثاً في (أسباب اختلاف الروايات وموجبات الحيرة والاشتباه) في صفحات عدّة ، مما يدلّ على تأثير هذه الظاهرة وضغطها على العقديات الشيعية آنذاك ، أي عصر الغيبة الصغرى .

وهذا النص المتأخّم لعصر الحضور ، إذا اختصّ بظاهرة الغيبة مما قد يجعله منحصراً بغير عصر الحضور ، فإنّ نصّاً آخر للطوسي (٤٦٠ هـ) يتحدّث فيه عن ظاهرة عامّة في التراث الحديثي الشيعي ، يقول الشيخ الطوسي : « ذاكروني بعض الأصدقاء أيده الله من أوجب حقّه [علينا] بأحاديث أصحابنا أيدهم الله ورحم السلف منهم ، وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد ، حتى لا يكاد يتفق خبر إلا وإبازائه ما يضاده ، ولا يسلم حديث إلا وفي مقابلته ما ينافيه ، حتّى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا ، وتطرّقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا ... حتى دخل على جماعة ممّن ليس لهم قوّة في العلم ، ولا بصيرة بوجوه النظر ومعاني الألفاظ شبيهة ، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحقّ لما اشتبه عليه الوجه في ذلك ... » (٢١) .

هل يمكن بعد هذا كلّ الوثوق بكتب الحديث عند الإماميّة ؟ !

مداخلات نقدية على إشكالية التعارض في الحديث :

ويمكن مناقشة هذا الكلام من عدّة نواح :

أولاً : إنّ ظاهرة التعارض من الظواهر التي تعطينا رؤية عقلانية لكيفية تكوّن الوثوق بالروايات وتبطئ ظاهرة الوثوق هذه ؛ لكنّها لا تبطل الكتب ؛ لأنّ الدراسة التفصيلية الداخلية في بعض الموارد - وليس كلّها - يمكنها أن تجلي الصورة ، وذلك من خلال عنصرَي النقد المتني والسندي ، فعندما يتعارض الحديث الضعيف

مع الحديث الصحيح ، فإنّ هذه الظاهرة هنا وإن كانت تؤثر على درجة الوثوق في الحديث الصحيح لكنّها لا تلغيه ؛ لأنّ منهج الفقهاء والمحدّثين والأصوليين يقوم على افتراض أنّ التعارض بين الأحاديث إنّما يكون بعد حيازة هذه الأحاديث للحجّة والقيمة والاعتبار ؛ ولهذا قالوا : لا تعارض بين الحجّة واللاحجة ، وإنّما بين الحجّة والحجة ، ومعنى ذلك أنّ الأحاديث الضعيفة يجب اعتبارها خارجة عن إطار المشكلة من زاوية الصنعة الحديثية والمنهج الأصولي السائد . كذلك الحال في النقد المتني ، فإنّ الخبر الذي يعارض القرآن الكريم ينبغي حذفه لا إقحامه واعتباره معارضاً لخبر آخر لا ينافي الكتاب العزيز .

إنّ هذا كلّه يخفّف من وطأة التعارض ، حيث تسقط الكثير من النصوص عن الاعتبار في حدّ نفسها ممّا يقلّل التعارض بين النصوص المعتبرة الحجّة ، لكنها لا تلغيه بالتأكيد .

ولكي أقرب الصورة ، نفترض أنّنا خارج الإطار الإسلامي وننظر إلى مرويات المسلمين بمذاهبهم ، فإنّنا سوف نجد اختلافاً عظيماً في أمر الرواية عندهم ، فهل يقبل الناقد هنا أن نحكم على الحديث الإسلامي بالتناقض نظراً لاختلاف روايات المسلمين ، ثم نحذف هذا الحديث لكثرة تعارضاته ؟ ! أم يطالبه الناقد هنا بأن يغوص في مشكلة التعارض فيحذف الأحاديث الضعيفة سنداً أو متناً من البداية ، ثم ينظر فيما بقي من أحاديث ليرى أنّ ظاهرة التعارض فيها تظلّ أخفّ ، فليرجع الناقد إلى نفسه وموقفه من إشكالية التعارض لو سجّلها نصراني أو يهودي على الحديث النبوي عند المسلمين قاطبةً ، هل سيقبل منه هذه الطريقة في الحكم على كلّ الحديث النبوي أم لا ؟

هذا معناه : أنّه لا بدّ من نظرة داخلية في النصوص ولا تكفي النظرة من الخارج ، لنجد أنّ الكثير من النصوص التي سبّبت التعارض هي في الأصل ضعيفة السند أو منكرة المتن ، فهي ساقطة في حدّ نفسها ، ومنذ البداية ، وقد يصدق فيها بدرجة

معينة ما قاله ابن حبان البستي من أن الحديث الضعيف وما لم يرو سيان (٢٢) .
يضاف إلى ذلك أن الاختلاف في الحديث الإمامي يرجع كثير منه إلى المقيّد والمطلق أو العام والخاص ، وهذا النوع من الاختلاف هو الذي يمكن التوفيق بينه والجمع بحيث يرتفع الخلاف ارتفاعاً عقلائياً فيكشف عدم وجوده من الأول وأنه كان تعارضاً أولياً ساذجاً سرعان ما تمّ حلّه بالتحليل ، ومثل هذا النوع من الاختلافات موجود حتى في القرآن الكريم ، دون أن يعني ذلك أن القرآن العزيز قد وقع في التناقض أو التهافت ، فالخاص والعام وتقييد دليل لدليل آخر أو التصرف فيه بالتوسعة والتضييق موجود بكثرة بين الكتاب والسنة وبين السنة نفسها وبين آيات الكتاب نفسه .

وبهذه الطريقة حلّ علماء الإمامية بعد الطوسي نسبة كبيرة من أشكال التعارض الواقع في الأحاديث وجملة وافرة ممّا استحضره الطوسي في كتابه هذا ، ورفعوا ما يوهم اختلافها بنقدها سنداً أو متناً أو بالتوفيق والجمع بينها بطريقة عرفية وتأويل سائغ مقبول ، وهو بعينه ما قام به علماء أهل السنة أيضاً كما سلاحظ بعون الله .

ثانياً : إن الاختلاف في الحديث له أسباب كثيرة جداً :

أ - فأحياناً يخيّل لنا أن الحديث مختلف فيما لا يكون مختلفاً ، وهذا هو الجانب الذاتي للاختلاف في الحديث ، وقد وقع فيه الباحثون حتى في حق آيات القرآن الكريم نفسه فتصوّروا التعارض بينها ، وسعى المسلمون لحلّ هذا التصوّر الأولي الخاطي .

ب - وأخرى يكون سبب الاختلاف هو اختلاف حيثيات الموضوع فيتصوّر الباحث أن الموضوع واحد دون أن يلاحظ الملابس والظروف ، فقد يجيز حديثٌ فعلاً في ظرفٍ ما ويحرّم حديثٌ آخر الفعل نفسه في ظرفٍ آخر ، فيخيّل إلينا أن هناك تعارضاً ، فيما لا تعارض ؛ لأنّ الأحكام تختلف باختلاف الظروف والحالات .

ج - وأحياناً يكون الاختلاف نتيجة التدرّج في بيان الأحكام في شريعة

الإسلام ، حيث لم يبين النبي الأكرم ﷺ الأحكام كلها دفعةً واحدة ، بل بين الحكم الواحد بالتدريج وشيئاً فشيئاً ، وهذا التبين التدريجي قد يصور لنا الأمر على أنه تنافٍ بين النصوص .

د - وأحياناً يأتي اختلاف الحديث نتيجة النقل بالمعنى ، حيث يؤدي ذلك إلى بعض التشويش عندما لا يكون بعض الناقلين فقيهاً فاهماً لما ينقل بالدقة .

هـ - وفي بعض الأحيان يكون التعارض نتيجة ضياع قرينة حافة بالكلام ولها تأثير سياقي .

وهكذا الكثير من الأسباب التي تنتج التعارض في الحديث ، فلا ينبغي ممارسة نظرة أولية سطحية بعيدة لهذا الموضوع ، بقدر ما يفترض التعمق في أسبابه أكثر، ومن ثم معرفة أن أسباب التعارض لا تنحصر بالدرس والتزوير والجهل بالحديث كما يريد الناقد أن يصور المشهد ، وإن كان الدسّ والتزوير أحد عوامل التعارض بين الأحاديث . وقد بحث السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ) في ظاهرة التعارض ومنشئها التاريخي بحثاً أولياً لم يقم على الشمولية ، ولم يقصد فيه الصدر الاستيعاب، لكنّ فيه إطلالة موجزة ومفيدة^(٢٣) ، كما تعرّض له بتفصيل أكبر السيد علي الحسيني السيستاني في أبحاثه الأصولية التي أطلعنا عليها ولم تُنشر بعد .

إنّ هناك فرقاً بين النظر من بعيد للكتب الحديثية والتاريخية بحيث تبدو الظواهر بالغة الخطورة وبين الدخول التفصيلي في تحليل المعطيات بما قد يبدّد الكثير من الصورة المبهمة التي يبدو إبهامها من بعيد ، وليس كلّ تعارض واختلاف يوجب التخلّي عن كل شيء ، كما هو واضح . نعم ، هذا التعارض مؤثر جداً في درجة الوثوق والاطمئنان بالأخبار عموماً ، ويساعد في إبطال نظرية يقينية الأحاديث عند المسلمين ، كما ألمحنا سابقاً .

ثالثاً: إنّ الناقلين هنا صوروا كتب الحديث الشيعية على أنها غارقة في التعارض،

فيما نجت من ذلك كتب الحديث عند أهل السنّة ، مع أنّ ظاهرة اختلاف الحديث من الظواهر العامّة عند المسلمين ، فقد أُلّف أهل السنّة العديد من الكتب - ومنذ القرون الأولى - في مختلف الحديث أو مشكل الحديث (المتداخل معه) كما يسمّونه أحياناً . ومن أشهرها كتاب (تأويل مختلف الحديث) لابن قتيبة الدينوري (٢٧٦ هـ) ، وقد قال في مقدّمة كتابه : « ... إنك كتبت إليّ تُعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض ، حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطّعت العصم وتعادى المسلمون ، وأكفر بعضهم بعضاً ، وتعلّق كلّ فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث ... هذا مع روايات كثيرة في الأحكام اختلف لها الفقهاء في الفتيا ، حتى افترق الحجازيون والعراقيون في أكثر أبواب الفقه ، وكلّ يبني على أصل من روايتهم ، قالوا : ومع افترائهم على الله تعالى في أحاديث التشبيه ... ومع روايتهم كلّ سخافة تبعث على الإسلام الطاعنين وتضحك منه الملحدين ، وتزهّد من الدخول فيه المرتدين ، وتزيد في شكوك المرتابين ، كروايتهم في عجيذة الحوراء إنها ميل في ميل ... مع أشياء كثيرة يطول استقصاؤها . قالوا : ومن عجيب شأنهم أنهم ينسبون الشيخ إلى الكذب ويكتبون عنه ما يوافقه عليه المحدثون بقدر يحبى بن معين وعلي بن المديني وأشباههما ، ويحتجّون بحديث أبي هريرة فيما لا يوافقه عليه أحد من الصحابة ، وقد أكذبه عمر وعثمان وعائشة ... ويقدحون في الشيخ يسوي بين علي وعثمان أو يقدّم علياً عليه ... قال أبو محمد : هذا ما حكيت من طعنهم على أصحاب الحديث وشكوت تناول الأمر بهم على ذلك ، من غير أن ينضح عنهم ناضح ويحتجّ لهذه الأحاديث محتجّ أو يتأولّها متأولّ حتى أنسوا بالعيب ، ورضوا بالقذف ، وصاروا بالإمساك عن الجواب كالمسلمين ، وبتلك الأمور معترفين ، وتذكر أنك وجدت في كتابي المؤلف في غريب الحديث باباً ذكرت فيه شيئاً من المتناقض عندهم وتأولّته ، فأملت بذلك أن تجد عندي في جميعه مثل الذي وجدته في تلك من الحجج ، وسألت

أن أتكلّف ذلك محتسباً للثواب فتكلّفته بمبلغ علمي ومقدار طاقتي ، وأعدت ما ذكرت في كتبي من هذه الأحاديث ليكون الكتاب تاماً جامعاً للفنّ الذي قصدوا الطعن به ... وعلى الله أتوكّل فيم أحاول ، وبه أستعين » (٢٤) .

ولو تأملنا هذا النصّ فهو يحكي عن عدّة ظواهر وإشكاليّات وجهها نقاد الحديث السنّي ، وهي تشبه بعض الشيء تلك التي يوجّهها علماء الحديث السنّة على الحديث الشيعي :

منها : أنّ فقهاء الحجاز وفقهاء العراق اختلفوا نتيجة اختلاف الحديث في أكثر أبواب الفقه ، وهذا يشي بسعة الأزمة الموجودة في الحديث السنّي نتيجة التعارض .

ومنها : وجود روايات مضحكة وسخيفة وهزيلة في الحديث السنّي .

ومنها : أنّهم يتهمون الشيخ بالكذب ويكتبون عنه ما يوافق عليه المحدثون .

ومنها : أنّهم يحتجون بحديث رواه خالفهم الصحابة ، بل وكذبوهم .

ومنها : أنّهم يرفضون روايات الراوي ويقدرّون به لأجل مواقفه العقديّة ، كمساواته بين عليّ وعثمان .

إنّني لا أريد هنا أن أصادق على هذه الإشكاليات في الحديث السنّي ، بقدر ما أريد أن أوكد على أنّ مشاكل الحديث الشيعي قد واجهت الحديث السنّي ، وكما استطاع السنّة أن يجيبوا على هذه الإشكاليات فإنّني أعتقد أنّ أغلب أجوبتهم تصلح للإمامي كي يجيب عن نفس الإشكاليات ؛ لأنّ مورد الإشكاليات متقارب بدرجة كبيرة في تقديري ، ممّا يعني أنّ جملة من قضايا الحديث الشيعي ليست مشاكل في الحديث الشيعي لوحده كما رأينا وسنرى بإذن الله ، بل هي مشاكل الحديث عموماً عند المسلمين قد تختلف شدّة وضعفاً بين المذاهب .

وقد عدّ ابن الصلاح النوع السادس والثلاثين في معرفة مختلف الحديث ، وقال : « وإنّما يكمل للقيام به الأئمة الجامعون بين صناعاتي الحديث والفقه

الغَوَاصُونَ عَلَى الْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ» (٢٥).

هذا النصّ يعني أنّ حلّ التعارض يحتاج لخبرةٍ ودقّة ولا يظهر بسهولة ، وهذا هو ما قلناه من أنّه في كثير من الأحيان يلوح لنا التعارض بين الأحاديث للوهلة الأولى ، بيد أنّ الخبراء والنقاد يمكنهم أن يكشفوا عن أنّه ليس في البَيِّن تعارضُ البتّة ، وإذا كانت تجربة الطوسي في القرن الخامس الهجري قد شابتها لحلّ تعارض الحديث الإمامي بعض المشاكل - حيث انتقدها العلماء فيما بعد وطوّروا من أساليب حلّ التعارض - فإنّ الأمر عينه قد حصل تماماً مع تجربة ابن قتيبة الدينوري في القرن الثالث الهجري ، حيث لاحظ العلماء ضعف محاولاته في الجمع والتوفيق والتأويل في النصوص المختلفة ، وطوّروا من الأساليب العلمية في تفكيك هذه الظاهرة المعقّدة .

وقد درس العلماء من أهل السنّة قواعد التوفيق بين الحديث من حيث إمكان الجمع وعدم إمكانه ، وهي نفس الأبحاث التي فصلّ فيها علماء الإماميّة في كتبهم الأصوليّة تحت عنوان التعارض ، وقد بلغت كتبهم - الشيعة - في هذا المجال وعلى مستوى القواعد العامّة حدّاً كبيراً ، حتى بلغ كتاب السيد محمد باقر الصدر في هذا الصدد من مجموعته الأصوليّة (تعارض الأدلة الشرعية) حوالى الخمسمئة صفحة في القواعد العامّة فقط وبلغت مكثّفة .

ومارس العلماء من أهل السنّة تطبيقات واسعة على الأحاديث المختلفة لرفع تعارضها وتنافيها ، وذلك فيما صنّفوه من مختلف الحديث ، فألف الإمام الشافعي (٢٠٤ هـ) كتاب مختلف الحديث ، والذي خصّصه لمعالجة الأحاديث الفقهيّة المتعارضة خاصّة ، وألف أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك (٤٠٦ هـ) كتابه : مشكل الحديث وبيانه ، والذي غلب عليه الاهتمام بالأحاديث ذات الطابع العقائدي ، كما ألف القاضي أبو المحاسن الحنفي كتابه : المعتمر المختصر من مشكل الآثار للطحاوي ، إلى جانب كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري (٢٧٦ هـ) .

وهناك جملة من الكتابات المعاصرة اهتمت بهذا الموضوع منها : مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين للدكتور نافذ حسين حماد ، ومختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء للدكتور أسامة الخياط ، ومنهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث للدكتور عبد المجيد السوسوة ، والتعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية للسيد عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي ، وأحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين للدكتور سليمان الديخي ، وغيرها من الكتب والرسائل الجامعية التي تدلّ على وجود هذه الظاهرة وسعي العلماء والباحثين لحلّها بالطرق العلمية والعقلانية والشرعية .

لكنّ أوسع كتب مختلف الحديث عند أهل السنة هو كتاب (مشكل الآثار) للإمام أبي جعفر أحمد بن سلامة الطحاوي (٣٢١ هـ) ، والذي لا يقلّ في حجمه عن كتاب الاستبصار للشيخ الطوسي .

وهذا كلّ معناه : أنّ مشكلة اختلاف الحديث مشكلة عامّة في الحديث . نعم ، قد تكون أزيد عند الإمامية بنسبة معيّنة ، لكنّ هذا لا يعني أنّها ظاهرة نادرة وغريبة فقد تزيد هنا أو تنقص هناك .

الخاتمة :

١ - حاولنا في هذا البحث المتواضع أن نرصد الإشكاليات التي سجّلت على المتون الحديثية عند الشيعة ، فرأينا أنّ المُعطيات التي قُدّمت لافتراض اختلاف هذه الكتب أو تزويرها في القرون المتأخّرة غير كافية لهدم الحديث عند الإمامية .

٢ - كما أنّ ظاهرة النقل بالمعنى لا تختصّ بالحديث الإمامي ، وقد تمّ تضخيم هذه الظاهرة ، مع أنّها ظاهرة تشهدها كتب الحديث عند المسلمين قاطبة على اختلاف مذاهبهم .

٣ - لقد تمكّن العلماء من تجاوز أهمّ مشاكل ظاهرة النقل بالمعنى ، وفقاً لما جاء في مواقفهم في علم دراية الحديث عند الإمامية .

الهوامش

- (١) الكليني ، الكافي ١ : ٥١ . والحرّ العاملي ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٧ : ٨٠ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، باب ٨ ، ح ٩ .
- (٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٥ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، باب ٨ ، ح ٨٨ .
- (٣) المصدر نفسه ، ح ٨٧ .
- (٤) المصدر نفسه ٢٧ : ٨٠ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، باب ٨ ، ح ١٠ ؛ ومستدرک الوسائل ١٧ : ٢٨٨ ؛ وبحار الأنوار ٢ : ١٦١ .
- (٥) الكليني ، الكافي ١ : ٥١ .
- (٦) المازندراني ، شرح أصول الكافي ٢ : ٢١٦ .
- (٧) تفصيل وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، باب ٨ ، ح ٨٦ .
- (٨) المصدر السابق ، ح ٨٥ .
- (٩) ابن حجر ، مقدّمة فتح الباري : ٤٨٨ . وتغليق التعليق ٥ : ٤١٧ ؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٢ : ٦٥ ؛ وتهذيب الكمال ٣٤ : ٤٤٥ - ٤٤٦ ؛ وسير أعلام النبلاء ١٢ : ٤١١ .
- (١٠) راجع : أضواء على السنّة المحمدية : ٣٠٠ . وأضواء على الصحيحين : ١٢٤ - ١٢٥ . ونظرة عابرة إلى الصحاح السنّة : ٥٤ ، ٦٠ . ومحمد حسن زماني ، نكاهي به صحيح بخاري ، مجلة علوم حديث ، العدد ٢٤ : ٨٧ - ٨٨ [باللغة الفارسية] . وهاشم معروف الحسني ، دراسات في الحديث والمحدثين : ١٢٢ - ١٢٣ .
- (١١) أنظر : محمد علي الحلو ، تاريخ الحديث النبوي بين سلطة النصّ ونصّ السلطة : ٣٠٢ - ٣٠٣ .

- (١٢) مجمع الزوائد ١ : ١٤٧- ١٤٨ ؛ والمعجم الكبير ٨ : ١٣١ ؛ ومسند الشاميين ٤ : ٣٢٠- ٣٢١ .
- (١٣) الخطيب البغدادي ، الكفاية في علم الرواية : ٢٣٤ .
- (١٤) أنظر : مناهج المحدثين : ١١ - ٢٩ .
- (١٥) لمزيد من الإطلاع راجع : يحيى محمد ، مشكلة الحديث : ١٣١ - ١٣٩ .
- (١٦) راجع - على سبيل المثال - : ابن قرناس ، سنة الأولين : ٥٤٢ - ٥٤٣ .
- (١٧) أنظر : الخوئي ، معجم رجال الحديث ١٢ : ٢٣٤ - ٢٥١ ، رقم : ٧٨٤٦ .
- (١٨) النائيني ، الحاشية على أصول الكافي : ١٨٣ .
- (١٩) أنظر : رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي ، إظهار الحق ٢ : ١٣٠ ؛ وقد حاول الإجابة نقضاً بوجود تعارض في مصادر المسيحيين ، لكنّ النقض لا يفيدنا هنا في بحثنا ، كما ألمحنا سابقاً ، وانظر نقده ٢ : ١٣٠ - ١٤٨ .
- (٢٠) الصدوق الأول ، الإمامة والتبصرة من الحيرة : ٩ ، وتجدر الإشارة إلى وجود جدل في صحة نسبة الكتاب الذي بين أيدينا للصدوق الأول ، لكنّ هذا غير مهم لنا ما دام الكتاب يكشف عن صدوره في القرون الأولى ، سواء كان مصنّفه الصدوق الأول أم شخصاً آخر .
- (٢١) أبو جعفر الطوسي ، تهذيب الأحكام ١ : ٢ .
- (٢٢) أنظر : البستي ، المجروحين ١ : ٣٢٨ .
- (٢٣) الصدر ، بحوث في علم الأصول ٧ : ٢٨ - ٤١ .
- (٢٤) ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث : ١١ - ١٩ .
- (٢٥) ابن الصلاح ، علوم الحديث : ٢٨٤ .

قراءة في كتاب (النهاية في مجرّد الفقه والفتوى) للشيخ الطوسي

□ الشيخ خليل الكريواني

□ ترجمة : الشيخ إبراهيم الخرجي

يتناول هذا المقال بحث المعلومات العامة المتعلقة بكتاب (النهاية) للشيخ الطوسي كتسمية الكتاب وزمان تدوينه وبيان الغرض من تأليفه واختلاف نُسخه .. ثمّ استعرض ما يمتاز به الكتاب من حيث الترتيب والتنظيم .. بعدها شرح منهجية الكتاب وطريقته وبيّن نوع الأدلة التي اعتمدها الشيخ الطوسي .. وأوضح مدى تأثره الشيخ بمن سبقه من الفقهاء وتأثر مَنْ لحقه به .. وعزّج على موارد مُخالفة النهاية مع المشهور ..

أ - وصف عامّ للكتاب :

إنّ كتاب النهاية دورة فقهية فتوائية شاملة ، تصنيف الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) ، يبلغ (٧٨٢) صفحة من الحجم الوزيري بحسب طبعة دار الكتاب العربي ^(١) .

لقد شرع المصنّف أبحاث الكتاب - كما في النسخ الخطية المتوفرة - بخطبة قصيرة وبدون أية مقدّمة ، كما أنّ الخطبة لم ترد في النسخ الخطية على وتيرة واحدة ، ولم ترد أيضاً في النسخ المطبوعة ، وهو أمر غريب ؛ نظراً إلى أنّ طريقة الشيخ الطوسي المعهودة في سائر كتبه - خصوصاً الفقهية منها - اقتضت البدء بإيراد خطبة ومقدّمة ولو قصيرة في كلّ كتاب (١٤٠٠ هـ) (٢) .

ومن جهة أخرى فقد ذكر الشيخ الطوسي طريقته هذه في مقدّمة كتابيه (المبسوط والاستبصار) عندما كان في مقام التعريف بكتاب النهاية والمنهج الذي اتّبعه فيه ، ثمّ أرجع القارئ الى النهاية ليقف على سبب إنتهاج الطريقة المذكورة (٣) . وبذلك يكون الاحتمال - أي أنّ في كتاب النهاية مقدّمة ذكر فيها المصنّف منهجه المتّبع فيه وهدفه من تصنيفه - قوياً .

لكن الظاهر أنّ المقدّمة قد سقطت من النسخ الأولى للكتاب ؛ ولذا أشار ابن إدريس - في مقام بيان غرض الشيخ الطوسي ومنهجه من كتابه النهاية - إلى ما ورد عنه في مقدّمة المبسوط فقط (٤) ، ممّا يدلّ على أنّ النسخة المعتمدة لديه من كتاب النهاية كانت فاقدة للمقدّمة .

ب - اسم الكتاب :

ثمّ إنّ المصنّف لم يذكر في أيّ كتاب آخر له شيئاً عن اسم كتاب النهاية عدا ما صرّح به في الفهرست (٥) وذكره بعض الرجاليين (٦) بأنّ اسم الكتاب كان (النهاية في مجرد الفقه والفتوى) ، وقد أثبت هذا الاسم على الصفحات الأولى من بعض النسخ المطبوعة للكتاب (٧) .

لكنّ ورد اسم الكتاب في بعض إجازات العلماء (٨) وكذا في كتاب التبيان للمصنّف (٩) وفي بعض النسخ المطبوعة الأولى (١٠) بأنّه (النهاية في الفقه) ، وفي الاستبصار للشيخ بأنّه (النهاية في الفتاوى) (١١) ، لكن المصنّف عبّر عن

الكتاب في تصانيفه الفقهية اللاحقة التي أرجع القارئ فيها الى كتاب النهاية باسم (النهاية) فقط ^(١٢) .

وبهذا الاسم - (أي النهاية) - عبّر بعض الفقهاء أمثال ابن حمزة في الوسيلة ^(١٣) والراوندي في فقه القرآن ^(١٤) لدى نقلهم عن الكتاب المذكور . ونرى ابن إدريس في كتاب السرائر قد اهتم غاية الاهتمام بهذا الكتاب حيث نقل عنه كراماً كلام الشيخ الطوسي فيه ، وقد عبّر عنه أيضاً باسم (النهاية) ^(١٥) . ومن ثم عُرف الكتاب في جميع المصادر الفقهية بهذا الاسم ، ولم يذكر أحد من الفقهاء الكتاب المذكور مع الإضافة المتقدمة .

ومما ذكرنا يحتمل أن يكون الاسم الأصلي للكتاب (النهاية) ، وأن الإضافة الموجودة في كلام المصنّف وآخرين إنما هي لبيان محتوى الكتاب والتعريف به ، وأنه عبارة عن أبحاث فقهية وفتاوى عارية عن الاستدلال وعن الأدعية والآداب ، وأن تلك الإضافة قد أُضيفت على الاسم بمرور الزمان .

كما ويُحتمل أن اسم الكتاب الأصلي - كما ورد في فهرست - هو (النهاية في مجرد الفقه والفتوى) ، وأن التعبير عنه بالنهاية في سائر التصانيف الفقهية بما فيها تصانيف المصنّف نفسه إنما كان لغرض الاختصار ، وعلى الرغم من تأثر أتباع الشيخ الطوسي - أمثال ابن البرّاج والراوندي وابن زهرة - بفتاوى الشيخ في كتبه الفقهية بما فيها كتاب النهاية قلّما نجدهم يذكرون اسم الكتاب الذي ورد القول فيه ، فيعبّرون غالباً في المقام عن الشيخ بعبارة « بعض أصحابنا » ، وكأنّ ذكر اسم المصنّف أو ذكر اسم التصنيف المنسوب إليه ذلك القول لم يكن متعارفاً آنذاك .

بينما نجد الشيخ الطهراني ذكر الكتاب في مواضع من كتابه باسم (نهاية الأحكام) ^(١٦) ، وهو من زلّة القلم ، لتعبيره عنه في مواضع من نفس الكتاب باسم

(النهاية في مجرد الفقه والفتوى) (١٧) .

وفيما يتعلق بالإضافة في اسم الكتاب يوجد هناك احتمالان :

الاحتمال الأول - وهو الذي تؤيده عبارة الشيخ الطوسي في مقدّمة المبسوط - :
أنّ المراد خلوّ الكتاب من الأدعية والآداب (١٨) . ويؤيد هذا الاحتمال أيضاً كلام بعض مصنّفي الكتب الفقهية الذين استخدموا هذا العنوان في مقدّمات تصانيفهم (١٩) .

الاحتمال الثاني : أنّ المراد خلوّ الكتاب عن الاستدلال ، ويُمكن دعم وتأييد هذا الاحتمال بعبارات الشيخ في مقدّمة المبسوط في مقام بيان منهجه في هذا الكتاب (٢٠) .

ج- زمان تصنيف النهاية :

ليس هناك ما يدلّ على تاريخ تصنيف كتاب النهاية بدقة ، إلّا أنّه يُمكن بالاستناد الى قرائن تدلّنا على الوقت التقريبي لتصنيفه .

ونظراً الى أنّ المصنّف أرجع القارئ في تفصيل بعض أبحاث الكتاب الى كتابه الآخر تهذيب الأحكام (٢١) ، وأنّ تصنيف هذا الكتاب كان سنة (٤١٢ هـ) تقريباً فما بعد ، يُمكن القول حينئذٍ بأنّ تصنيف النهاية كان بعد هذا التاريخ .

ومن جهة أخرى فإنّ الشيخ الطوسي - كما صرّح بذلك البعض - صنّف النهاية وبعض الكتب الأخرى في زمان حياة السيد المرتضى (م ٤٣٦ هـ) أي قبل سفر ابن البرّاج الى طرابلس لغرض القضاء ، فيكون تصنيفه للنهاية سنة (٤٣٨ هـ) (٢٢) ؛ لأنّ الشيخ الطوسي صنّف كتاب الجمل والعقود بطلب من ابن البرّاج قبل سفر الأخير ، وكان قد ذكر النهاية فيه ، فيُمكن القول حينئذٍ بأنّ تصنيف كتاب النهاية كان قبل وفاة السيد المرتضى .

وبهذه القرائن نستطيع القول : إنّ سنة تصنيف كتاب النهاية كانت بين (٥١٤

و٤٣٥ هـ). ومن هنا أحال إليه الشيخ جملة من مباحث سائر كتبه كالجمل والعقود والخلاف والمبسوط والاقتصاد (٢٣).

ومما تقدّم اتّضح أنّ كلام البعض - كما عن الشيخ الأنصاري (٢٤) - ممّن احتمل أنّ النهاية هو آخر مصنّفات الشيخ الطوسي غير تامّ، بل إنّ النهاية - كما عن آخرين (٢٥) - هو أول مصنّف فقهي للشيخ، وأنّه صنّفه بعد كتاب تهذيب الأحكام. ويُستفاد من مقدّمة المبسوط أنّ الشيخ الطوسي بعد أن أكمل تصنيف النهاية أضاف إليها الجمل والعقود، ووعد بأنّه سيُضيف إليها المسائل الفرعية التي شرع البحث فيها، إلا أنّه عدل لسبب ما عن إلحاق تلك المسائل بالنهاية، وقرّر تصنيف المبسوط بدلاً عن ذلك (٢٦)، فتكون تصانيف الشيخ بناء على ذلك كالتالي: تهذيب الأحكام، النهاية، الجمل والعقود ومن بعده المبسوط.

د - الغرض من تصنيف النهاية :

نظراً إلى فقدان المقدّمة لا يظهر من نفس كتاب النهاية شيء يُبيّن غرض الشيخ الطوسي من تصنيفه لهذا الكتاب لكن يُمكن فهم الغرض من بعض تصانيف الشيخ الأخرى التي تعرّض فيها لمناسبة ما للنهاية بأنّ غرضه من تصنيف الكتاب عرض دورة فقهية منصّوبة على نهج كتابي المقنع للشيخ الصدوق والمقنعة للشيخ المفيد المتقدّمين على الشيخ الطوسي، لكن بشكل ممحّض في الفتوى وخالياً عن الأدعية والآداب.

لقد عرّف الشيخ كتاب النهاية في مقدّمة المبسوط بأنّه يشتمل على أكثر الروايات التي جمعها أصحابه الإمامية من قبله في مصنّفاتهم وأصولهم المتفرّقة، فرتّبها وأوردها على طريقة الكتب الفقهية (٢٧).

وكأنّ مُراد المصنّف من أصول ومصنّفات الأصحاب الكتب الفقهية التي صنّفت قبل كتاب الشرائع لابن بابويه حيث كانوا يبحثون العناوين والأبواب الفقهية بشكل

منفصل ومستقلّ ، فكانوا يأتون بمباحث الحج أواخر عنوان كتاب الحج بشكل مستقلّ تماماً ، وكذا مباحث الصلاة تحت عنوان كتاب الصلاة ، وهكذا ، فجاء الشيخ ابن بابويه بها جميعاً في تصنيفه لكتاب الشرائع .

كما أنّ مراده من ترتيب التصانيف الفقهية التي كان ينهج نهجها بحسب الظاهر تصانيف المقنع والمقنعة التي جمع مصنفوها عناوين متفرقة ومختلفة في كتاب واحد يشتمل على أبواب مختلفة .

ثم إنّ الشيخ الطوسي - كما ورد في مقدّمة المبسوط - لم يتعرّض في النهاية للفروع الفقهية ، كما أنّه لم يذكر المسائل في أبواب مستقلّة ومُرتّبة ، بل جاء بأكثرها ، كما في ورد الروايات لكي لا يوجب استيحاش العلماء (٢٨) .

ويُستفاد من بعض إجازات العلماء بأنّ النهاية قد صُنّفت في جزأين (٢٩) ، ويُؤيّد ذلك ما في بعض تصريحات ابن إدريس والنسخ الخطيّة (٣٠) ، وفي بعض النسخ المطبوعة أنّ الكتاب المذكور قد طبع في مجلّد واحد .

وحيث إنّ متن كتاب النهاية يناظر كتابي المقنع والمقنعة غالباً في اقتناص الفتوى من النصوص والروايات ، وبحسب تعبير البعض بأنّه فقه منصوص أو أصول متلقّاة (٣١) ، كان ومنذ زمان تصنيفه موضع اهتمام الفقهاء وكانوا يستندون إليه ، وكان يُعرف الى زمان تصنيف شرائع الإسلام للمحقّق الحليّ (م ٦٧٦ هـ) بأنّه كتاب دراسي للحوزات العلمية يدرّس فيها ، وكانت عليه شروح عديدة كشرح أبي علي الطوسي ابن المصنّف الذي احتمل الشيخ الطهراني أنّ اسم تصنيفه (المرشد الى سبيل المُتعبّد) (٣٢) ، وأيضاً شرح (المغني) و (شرح مشكلات النهاية) و (شرح ما يجوز وما لا يجوز من النهاية) و (نهاية النهاية) لمصنّفه قطب الدين الراوندي أو (نكت النهاية) للمحقّق الحليّ و (شرح النهاية) تصنيف نظام الدين سليمان الصهرشتي (٣٣) .

كما أَنَّ النهاية قد تُرجم الى الفارسية من قبل بعض المعاصرين للمصنّف (٣٤)، وبناءً على استظهار بعض علمائنا المعاصرين أَنَّهُ تُرجم من قبل المصنّف نفسه الى الفارسية (٣٥).

ثمَّ إِنَّ المحدث النوري بعد أن ذكر ما قيل في كتاب النهاية من تدريس العلماء وشرحهم له نقل قصة كُتبت على ظهر نسخة قديمة من النهاية نقلاً عن بعض العلماء، مضمونها يُؤيّد مطالب الكتاب من قبل أمير المؤمنين ﷺ ويؤكد على العمل بمسائله؛ وذلك نظراً إلى إخلاص مؤلّفه (٣٦).

هـ- اختلاف نسخ النهاية :

إنَّ أحد أسباب اختلاف الأقوال والنسب المختلفة إلى الكتب الفقهية وجود نسخ متعدّدة لها، وذلك بأن ينسب فقيه إلى أحد المصنّفين شيء ذكره في تصنيفه، بينما ينفي فقيه آخر ذلك.

ولمّا كان كتاب النهاية على طول تاريخ الفقه الشيعي يدرّس ويحقّق، وكان دائماً في معرض الاستنساخ وكانت له ولا زالت نسخ عديدة، فإنَّ المتنبّع يشاهد فيه اختلافاً كثيراً وفي موارد عديدة، لتعدّد نسخه.

وقد أشار السيد جواد العاملي في كتابه مفتاح الكرامة - وهو مختصّ بنقل أقوال الفقهاء - الى بعض تلك الموارد :

١ - ذكر العلامة الحليّ في كتاب الوكالة في فرع من فروع الاختلاف بين الوكيل والموكل عبارة عن الشيخ في كتاب النهاية أَنَّهُ قال : « ويلزم الدال (الدلال) إتمام ما حلف عليه المالك »، وقد ادّعى السيد العاملي أَنَّهُ لم يعثر على هذه العبارة في النهاية.

ولا يخفى أَنَّ مضمون هذه العبارة موجود في نسخ النهاية المتوفّرة حالياً، وأنَّ

العلامة نقل نفس عبارة الشيخ من موضع آخر كان الشيخ نقلها عن أستاذه من المقنعة ، والعبارة هي : « ضمن الوساطة من الثمن ما حلف عليه المالك » (٣٧) .

٢ - نسب الشهيد الأول القول بتثليث التكبير في صلاة عيد الفطر الى الشيخ في النهاية (٣٨) ، بينما ادعى المحقق الكركي عدم عثوره عليه فيها (٣٩) . ويرى السيد العاملي أن التكبير ورد في نسخة من النهاية المتوفرة لديه مرتين (٤٠) .

ويُحتمل أن النسخة الموجودة عند الشهيد الأول تختلف عن نسخة المحقق الكركي والسيد العاملي .

٣ - ذكر بعض الفقهاء بأنه ورد في بعض نسخ النهاية بما فيها النسخة المطبوعة في كتاب الطهارة : « وخاف إن نزل إليها فساد الماء » ، وقد صارت هذه العبارة منشأ إشكال على الشيخ الطوسي .

وقال بعض آخر أن الوارد في بعض نسخ النهاية : « خاف أن ينزل » بصيغة المضارع ، وبذلك أجيب عن الإشكال المتقدم .

قال المحدث البحراني - بعد نقل إشكال صاحب المعالم بناءً على عبارة النسخة الأولى الواردة بصيغة الماضي - : « ما نقله عن بعض نسخ النهاية من التعبير في تلك اللفظة (نزل) بلفظ المضارع (ينزل) هو الموجود في أصل النسخة التي عندي ، وهي معتمدة ، إلا أن الياء قد حُكَّت ، وعلى الهامش مكتوب بخط شيخنا العلامة أبي الحسن الشيخ سليمان البحراني رحمه الله : « نزل » بياناً لذلك ، ولا ريب أنه على تقدير النسخة المذكورة يضعف الإشكال » (٤١) .

٤ - ذكر السيد الطباطبائي - بعد نقله لفتوى الشيخ في النهاية بحرمة اللباس المخيط على النساء في الحجّ عدا السراويل - بأن عبارته في ذلك غير واضحة ، وعليه فلا يمكن نسبة الحكم المذكور إليه (٤٢) ، علماً بأن جماعة من الفقهاء ممن تقدّم على السيد الطباطبائي نسبوا الفتوى المذكورة الى الشيخ (٤٣) ، وهذا يدلّ على

اختلاف بعض نسخ الكتاب التي كانت بحوزته عن النسخ الأخرى .

و - ترتيب وتنظيم أبحاث وأبواب ومسائل النهاية :

١ - رتبت أبحاث النهاية على أساس عنوان (كتاب) ثم عنوان (باب) ، ويتضمن كل باب على مسائل عديدة ، لكنّه طرح البحث تحت عنوان (مسألة) خلافاً لما هو المؤلف اليوم من الرسائل العملية ، وقد فصل بين المسائل بهذا العنوان .

٢ - يشتمل كتاب النهاية بحسب ضبط المحقق الطهراني على (٢٢) كتاباً و (٢١٤) باباً و (٣٦٠٠٠) مسألة (٤٤) . إلا أنّ الشيخ الطوسي ذكر أنّ كتب النهاية هو نفس عدد كتب تهذيب الأحكام ، أي (٢٣) كتاباً (٤٥) . والظاهر أنّ هناك اختلافاً بين ما قاله الشيخ الطوسي وبين ما هو موجود من كتب في النهاية ممّا يرتبط بكتاب الزيارات والنهاية يخلو عنها .

٣ - ثم إنّ الكتب الفقهية في النهاية بحسب الترتيب كالتالي : الطهارة ، الصلاة ، الصوم ، الزكاة ، الحجّ ، الجهاد ، الدين ، الكفالة والحوالة ، الوكالة ، الشهادات ، القضايا والأحكام ، المكاسب ، المتاجر ، النكاح ، الطلاق ، العتق والتدبير والمكاتبة ، الأيمان والنذور والكفارات ، الصيد ، الذبائح ، الأطعمة والأشربة ، الوقوف والصدقات ، الوصايا ، الموارث ، الحدود والديات .

٤ - ولم يتبع الشيخ الطوسي من سبقه من الفقهاء في مصنّفاتهم الفقهية كالشيخ الصدوق في المقنع والشيخ المفيد في المقنعة في ترتيب وتنظيم وتعداد أبواب النهاية الفقهية بشكل كامل ؛ وذلك أنّنا نرى اختلافاً بينه وبين كتاب المقنع :

الفرق الأوّل : ففي قسم العبادات بحث الصدوق أموراً أهمّها فيما يرتبط بكتاب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي لم يبحثها الشيخ الطوسي في النهاية .
الفرق الثاني : كما أنّ في المقنع بعد باب الخمس باب تحت عنوان « باب

الصدقة » (٤٦) ، ولكن لم يبحثه الشيخ الطوسي في النهاية . فهو على الرغم من بحث كتاب « الوقوف والصدقات » في قسم المعاملات (٤٧) ، إلا أنه لم يتعرض لبحث ما بحثه الصدوق في ذيل هذا الباب .

الفرق الثالث : تقديم كتاب الصوم على الزكاة ، حيث قدّمه الشيخ الطوسي في النهاية خلافاً لما عليه في المقنع (٤٨) .

الفرق الرابع : بينما بحث الصدوق باب « ثواب الأعمال » في المقنع بعد باب « الحج » (٤٩) ولم يبحثه الطوسي في النهاية .

وكذا فيما يرتبط بكتاب المقنعة في قسم العبادات فإنه يُمكن الإشارة الى الفرق بينه وبين النهاية في أربعة أبواب :

الفرق الأول : تقديم كتاب الصوم على الزكاة كما أشرنا آنفاً (٥٠) .

الفرق الثاني : فيما يرتبط بعنوان كتاب المناسك في المقنعة الذي أبدله الشيخ الطوسي في النهاية بعنوان كتاب الحج (٥١) .

الفرق الثالث : لم يذكر الشيخ الطوسي في النهاية كتاب الأنساب والزيارات ، والحال أن الشيخ المفيد أوردّه مفصلاً من المقنعة (٥٢) .

الفرق الرابع : أورد الشيخ الطوسي في هذا القسم كتاب الجهاد والأمر بالمعروف خلافاً لما في المقنعة ، هذا أولاً . وثانياً : جاء بكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الذي ورد في آخر المقنعة - في ذيل كتاب الجهاد (٥٣) ، وقد أعمل هذا التغيير أيضاً في تهذيب الأحكام الذي صنّفه في شرح المقنعة (٥٤) . وهذه الطريقة ارتضاها بعض من تأخّر عنه من الفقهاء (٥٥) ، وإن خالف بعضهم الشيخ الطوسي في ذلك فأورد الجهاد والأمر بالمعروف بشكل مُستقل (٥٦) .

ويرى المتتبع في هذا القسم أيضاً شبيهاً آخر بالمقنعة ، ذلك :

أولاً: أَنَّ الشيخ في النهاية استخدم عنوان « باب من الزيادات » ^(٥٧) ، وهذا العنوان استخدمه الشيخ المفيد في قسم العبادات من المقنعة ثم استخدمه من بعده الشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام في العبادات وغيرها في مواضع عديدة من الأبواب الفقهية .

ثانياً : وكذا هذا الشيخ الطوسي في هذا القسم حذو الشيخ المفيد ، فأضاف عنوان « سيرة الإمام » في تهذيب الأحكام ، وهنا وفي المبسوط حيث أضاف ذلك أواخر كتاب الجهاد ^(٥٨) .

ومن المؤلفات للنظر أَنَّ عنوان « سيرة الإمام » لم يستخدمه أحد من الفقهاء السابقين ، وما في أصول الكافي للكليني تحت عنوان « باب سيرة الإمام في نفسه وفي المطعم والملبس » ^(٥٩) لا ربط له بهذا البحث أصلاً ، فلا بدّ من القول بأنّ ذلك من إبداعات الشيخ الطوسي التي ارتضاها ابن إدريس والعلامة الحلّي ^(٦٠) .

وفي القسم الآخر من غير العبادات هناك فروق أخرى بين كتاب النهاية وبين المقنعة والمقنعة ، يُمكن الإشارة الى كتاب الديون والكفالات والحوالات والوكالات بصفتها أول الأبواب بعد العبادات . كما يُمكن الإشارة الى كتاب الشهادات وذكره بشكل مستقلّ وتقديمه على كتاب القضايا والأحكام ^(٦١) ، وأيضاً تفريق وتفكيك كتاب المكاسب والمتاجر عن بعضهما الآخر ^(٦٢) ، في حين أَنَّ الصدوق بحث في المقنعة كتاب النكاح بدلاً عن كتاب الديون والكفالات ^(٦٣) ، وقد ارتضى الشيخ المفيد هذا النهج تقريباً مع فارق يسير ، وهو أَنّه أضاف إلى ذلك عناوين أخرى كالطلاق واللعان والظهار وملك اليمين ^(٦٤) .

نعم ، بحث الشيخ المفيد كتاب الديون والكفالات والحوالات في أواخر المقنعة ^(٦٥) . وأمّا الشيخ الصدوق فقد بحث بابي الدين والكفالات وذلك بعد عدّة أبحاث كالطلاق والمكاسب والتجارة ^(٦٦) .

وبالنسبة الى كتاب الشهادات فقد بحثه الشيخ الطوسي بحثاً مستقلاً خلافاً لما عليه في المقنع والمقنعة حيث لم يبحثاه بحثاً مستقلاً ، ثم إنه قدّم بحث الشهادات على بحث كتاب القضايا والأحكام خلافاً للشيخين حيث أتيا بالشهادات في أواخر بحث الكتاب المذكور (٦٧) .

ويُشاهد المُتتَبِع في هذا البحث أيضاً فرقاً آخر يرتبط بموضع بحث هذه الكتب من كتاب النهاية ؛ وذلك أَنَّ الشيخ قدّم هذين الكتابين على سائر الكتب العديدة التي تعرّض الصدوق والمُفيد لبحثها في المقنع والمقنعة .

ولقد نهج الشيخ الطوسي في كتاب المكاسب والمتاجر نهجاً يُخالف منهج الشيخين الصدوق والمفيد أيضاً (٦٨) ؛ لأنَّ الصدوق أورد كلا العنوانين المذكورين تحت عنوان « كتاب المكاسب والتجارات » (٦٩) ، بينما جعل الشيخ المفيد العنوان الأصلي « كتاب التجارات » ، وجاء بباب « المكاسب » بعده مباشرة (٧٠) ، وقد ارتضى طريقة الشيخ الطوسي وتبعه عليها في كلا الموردين الراوندي (٧١) وابن إدريس (٧٢) فقط . نعم ، ألحق ابن إدريس بالموارد الثاني عنوان « البيوع » بعد عنوان « كتاب المتاجر » .

وذكر المحقّق الحلّي في المقام أولاً بعض العناوين المذكورة (الديون و الكفالات و ...) بشكل مستقلّ (٧٣) ، والبعض الآخر ذكره بعد كتاب التجارات (٧٤) .

وخالف العلامة الحلّي جميع الفقهاء ، فجعل عنوان البحث « كتاب الديون وتوابعها » وأضاف إليه بعض البحوث الأخرى مثل : (الرهن ، المفلس ، الحجر) (٧٥) .

كما أنّه لم يتّبع الشيخ الطوسي في نهجه في النهاية العلماء المتأخّرين في خصوص (كتاب الشهادات ، القضاء والمكاسب) ؛ وذلك أَنَّ المحقّق الحلّي في المورد الأوّل مُضافاً إلى أنّه قدّم القضاء على الشهادات ، فإنّه ذكر (كتاب القضاء والمكاسب) قبل بحث الحدود (٧٦) ؛ وذلك أنّه قسّم مباحث الفقه إلى أربعة أقسام

فكان القسم الرابع منها في الأحكام ، فيكون « القضاء والشهادات » طبق تقسيمه في هذا القسم .

بينما اكتفى المحقق في المورد الثاني بطرح عنوان « كتاب التجارة » وأورد مباحث المكاسب بعده ^(٧٧) ، وتبعه على ذلك العلامة الحلي في التحرير ^(٧٨) .

وجعل العلامة في التذكرة عنوان البحث « كتاب البيع » ^(٧٩) ، وذكر بحث « المكاسب » بالمناسبة أواخر كتاب البيع ^(٨٠) .

وأما الشيخ الطوسي في المبسوط فقد اختار لبحث التجارة عنوان « كتاب البيوع » ^(٨١) ، وصرف النظر عن مباحث المكاسب تماماً ، بينما غيّر محلّ هذا البحث في النهاية فكان أوّل باب بعد أبواب العبادات مباشرة ، وقد ارتضى هذه الطريقة كلّ من المحقق الحلي في الشرائع ^(٨٢) ، والعلامة في التحرير ^(٨٣) والإرشاد ^(٨٤) .

إنّ كتاب النهاية وإن كان في ترتيب الأبواب الفقهية بلحاظ التصنيف السابقة عليه ذا نهج متكامل من حيث بعض الجهات ، إلا أنّه بالنسبة للتصنيف المتأخّرة عنه - حتى بلحاظ تصنيف المصنّف نفسه كالخلاف والمبسوط - فاقد لبعض الأبواب الفقهية مثل أبواب : (السبق والرماية ، الإقرار ، الحجر ، التفليس ، الغصب و...) ؛ فإنّ بعض هذه الأبواب وردت في المبسوط تحت عنوان كتاب مستقلّ ^(٨٥) .

كما أنّ المصنّف ذكر بعض العناوين الفقهية - كالشركة ، المضاربة ، الرهن، الوديعة والعارية التي أفرد لها الشيخ المفيد من قبله عنواناً وذكرها في كتاب مستقلّ ^(٨٦) ذكر هذه العناوين بعد كتاب المتاجر بصفة أنّها باب من أبواب المتاجر ^(٨٧) .

كما أنه بحث عناوين أخرى ، نحو : (الضمان ، الصلح ، اللقطة) وأواخر كتاب الديون والكفالات ^(٨٨) ، لكن هذه المنهجية للمصنّف لم يرتضها المتأخرون حيث اتّبِعُوا الشيخ المفيد فجعلوا كلاً من العناوين المذكورة في كتاب مستقل ^(٨٩) .

إنّ الكتب الفقهية في النهاية على حدّ تعبير المصنّف هي متكافئة مع ما في تهذيب الأحكام ^(٩٠) ، ولعلّ مراده من التكافؤ هو في تعداد الكتب الفقهية فحسب ، لكن مع بعض الفروق التي أشرنا إليها سابقاً ، ولو كان مراده من التكافؤ المذكور ترتيب وتنظيم مباحث الأبواب وتعدادها في كلّ كتاب فقهي ، فإنّه يُمكن العثور على نماذج كثيرة لا تتصف بالتكافؤ المذكور كما نجد ذلك في قسم العبادات باب أحكام المياه من النهاية بصفته الباب الثاني من أبواب الطهارة ^(٩١) ؛ والحال أنّ المصنّف نفسه جعل هذا الباب في التهذيب - لكونه اتّبع نفس المنهج للشيخ المفيد في المقنعة خصوصاً في كتابي الطهارة والصلاة - الباب العاشر من أبواب كتاب الطهارة ^(٩٢) .

ونشاهد لهذا الاختلاف نماذج كثيرة أهمّها ما في كتاب المكاسب ، فإنّ المصنّف في التهذيب اكتفى بذكر مباحث الكتاب المذكور تحت عنوان « باب المكاسب » ^(٩٣) ، مع أنّه ربّّها في النهاية في أربعة أبواب ^(٩٤) .

وهذا الاختلاف في المنهج قد يُؤدّي أحياناً الى الاختلاف في مواضع بحث الأبواب عندما تقاس أبحاث كتابين مع بعضها الآخر ، فمثلاً ورد في قسم المعاملات باب (اللقطة والضالة) في تهذيب الأحكام في أواخر كتاب المكاسب ^(٩٥) ، والحال أنّه مذكور في النهاية أواخر كتاب الديون والكفالات ^(٩٦) .

لكن لا يخفى أنّ المصنّف قد عدل في المبسوط فيما يرتبط بهذا البحث عن كلا الطريقتين في التهذيب والنهاية ، حيث أورده مستقلاً بعد كتاب الهبات وقبل كتاب الوصايا ^(٩٧) ، وقد ارتضاه كلّ من المحقّق والعلامة الحليّ ^(٩٨) .

ومن ابتكارات المصنّف يُمكن الإشارة الى بعض التقسيمات في بداية كلّ كتاب فقهي ، نظير ما ورد في بداية كتابي الطهارة والصلاة ^(٩٩) ، وكذا نظير تعريف بعض العناوين الفقهية كالطهارة والصوم والأيمان والنذور ^(١٠٠) ، وهذا لا نظير له في مصنّفات الفقهاء السابقين كالمقنع والمقنعة .

إنّ الأبحاث المطروحة في كلّ باب من الأبواب الفقهية في النهاية قياساً الى المقنع كثيرة جداً ، وقياساً الى مقنعة الشيخ المفيد كثيرة نسبياً أيضاً .

ز - منهج المصنّف وطريقته :

لم يستدلّ المصنّف في النهاية على المسائل الفقهية ، وأمّا ذكره لمستند بعض المسائل - كإشارته لبعض آيات الأحكام لمناسبة ما - فلا يصلح دليلاً لخروج الكتاب المذكور عن كونه كتاباً فتوائياً ؛ وذلك أنّ هذه الموارد قليلة جداً قياساً الى المسائل المبحوثة فيه بدون مستند أو دليل ، مضافاً إلى أنّ المشهور ، وكذا كلام الشيخ الطوسي نفسه في المبسوط يؤيّد ذلك .

نعم ، الأعمّ الأغلب في متن النهاية أنّه مأخوذ من نصوص الروايات التي تُعتبر أحد أهم المصادر في الفقه .

لقد حاول المصنّف قدر الإمكان أن يذكر جميع الفروع والأحكام الشرعية المُبتلى بها والتي وقع البحث والكلام فيها بين علماء الإمامية ، وصاغ ذلك بعبارات متناسقة وسلسلة من حيث البيان والعرض ، وقد اجتنب فيه الإيجاز المخلّ والإطناب المملّ في فهم المطالب ، ففي الوقت الذي يكون فيه مهتماً بنقل الفروع المختلفة للمسائل نجده قلماً يخرج عن دائرة بحث الأحكام الكلية والمسائل الأصلية لأبواب الفقه ، حيث يسلك طريق بيان المصاديق لتلك المسائل ، ولعلّ ذلك صار سبباً في بروز كتاب النهاية واهتمام العلماء المتأخّرين عن المصنّف به بحثاً وتديساً وشرحاً .

وهذا المنهج الذي اتبعه المصنّف في التصنيف لفت أنظار الفقهاء المتأخّرين عنه ، وذلك أنّ أمثال المحقّق والعلامة الحلّيين تعرّضا في كتبهم الفقهية الفتوائية لأهمّ المسائل وأمّهات الأحكام الفقهية . وهناك معنى آخر لكون كتاب النهاية كتاباً فتوائياً غير المعنى المذكور ، سوف نتعرّض لبياناه لاحقاً .

ثمّ إنّّه نظراً الى سعة حجم الكتاب قياساً الى كتابي المقنع والمقنعة اللذين صنّفا قبل زمان الشيخ الطوسي يُمكن الوصول الى هذه النتيجة ، وهي أنّ المصنّف في النهاية قد يتعرّض أحياناً لبحث مسائل أو أبواب فقهية لم يتعرّض لها أحد قبله ؛ ولذا نرى هناك مسائل أضيفت في مختلف أبواب الفقه ، فمثلاً أضيفت في « باب الجهاد » مسائل عديدة ، وكذا في باب « أحكام المياه » فيما يتعلّق بسؤر الانسان والحيوان وأحكام مياه الحمام وغيرها ^(١٠١) ممّا لم يُبحث في المقنع والمقنعة .

إنّ الأبحاث الفقهية في كتاب النهاية قياساً الى كتب المتقدمين على الشيخ أبحاث متكاملة تقريباً ، وأكثر انسجاماً وترتيباً ، وهذا ما يُشاهده القارئ في التقسيمات التي يبدأ بها كلّ كتاب من النهاية يُبيّن فيه المصنّف خارطة البحث لذلك الكتاب .

لقد قدّم الشيخ الطوسي مباحث أحكام المياه على سائر مباحث كتاب الطهارة لكون الماء أحد الأركان الأساسية فيه ، في حين جعل الصدوق في المقنع بحث الوضوء والشيخ المفيد في المقنعة موجبات الطهارة مقدّماً على جميع مباحث هذا الكتاب ^(١٠٢) .

ح - محطّات نقدية في كتاب النهاية :

الإلّا أنّه مع ذلك فإنّ هناك مواقع للتأمّل يُمكن الإشارة الى بعضها :

منها : عدم ذكر الغُسل في عداد أقسام الطهارة ^(١٠٣) ، ممّا دعا ابن إدريس الى الاعتراض عليه ^(١٠٤) .

ومنها : تقديم بحث الماء المضاف - الذي هو ليس بماء حقيقة - على الماء المطلق (١٠٥).

ومنها : عدم ذكر عنوان مستقلّ لبحث الأسأر (١٠٦)، وقد تعرّض المحقّق الحليّ لهذه الموارد الثلاثة جميعاً (١٠٧).

لقد بدأ المصنّف في بعض المسائل التي تعرّض أحياناً لمستند الحكم فيها بذكر فتواه أولاً، ثمّ ذكر دليل الحكم عليها (١٠٨).

ويُعبرّ المصنّف عن رأيه وفتواه في بعض الموارد التي يوجد فيها نصّ مخالف لرأيه بتعابير مختلفة نحو قوله : « وقد روي أنّه ... » وقوله : « وقد رويت رواية أنّ آخر وقت العشاء الآخرة ممتدّ الى الليل ، والأحوط ما قدّمناه » ، وقوله : « لم يكن عليه عليه بأس » ، أو « لم يكن به بأس » وقوله : « الروايتان متقاربتان » ، وقوله : « والأول أحوط » وقوله : « وذلك محمول على ضرب من التقية » وقوله : « والمعتد ما قلناه » (١٠٩).

بينما نراه يكتفي أحياناً بالإشارة الى وجود روايات في المسألة من دون أن يُعرب عن رأيه فيها (١١٠).

وعبرّ أيضاً في موارد محدودة جداً بعد أن أعرب عن رأيه وفتواه بقوله : « بعض أصحابنا » ، ومراده من ذلك أحياناً الشيخ المفيد والسيد المرتضى (١١١)، وأحياناً أخرى الشيخ المفيد (١١٢)، وثالثة يريد به الشيخ الصدوق .

وقد يُخطئ المصنّف في الموارد المذكورة القول الذي ينسبه لبعض الأصحاب لمخالفته مع ظاهر القرآن الكريم والروايات المتواترة (١١٣).

وقد يكتفي أحياناً بالتعبير عن رأيه قبال القول المخالف من دون مناقشة له أو بيان الإشكال فيه (١١٤).

بينما يُعرب أحياناً عن رأيه عند اختلاف الأقوال في المسألة بقوله : « والأوّل أكثر في الروايات ، وأظهر في المذهب » (١١٥) .

وتارةً يختار أحد الأقوال بعد نقلها لوجود شاهد في النصوص عليها ، فيكون الرأي فيها هو المعتمد لديه (١١٦) ، أو قريب من الصواب (١١٧) .

وقد يكفي أحياناً بنقل الأقوال في المسألة فقط (١١٨) .

ثم إنّ المصنّف خالف الفقهاء في سائر الموارد الثمانية التي نقل فيها أقوالهم وأفتى بما يخالفهم عدا مورد واحد يرتبط بكيفية الجمع بين الأخبار حيث استقرب صوابه (١١٩) .

ولم يذكر المصنّف في أيّ مورد المصادر التي نقل عنها أقوال العلماء ؛ ولذا لم يعلم القائل في بعض الأقوال المنقولة عنه (١٢٠) .

ط - الأدلة الفقهية في النهاية :

تقدّم عن المصنّف أنّه قلّما تعرّض في النهاية الى الاستدلال على فتاواه ، والطابع الغالب في أكثر استدلالاته استدلاله بآيات الأحكام ، حيث استدلّ فيه بما يقرب من اثني عشر آية مباركة ، أربعة منها في قسم العبادات (١٢١) ، وسائر الموارد في غير قسم العبادات .

إنّ أكثر ما استدلّ به المصنّف من الآيات الكريمة - ما يزيد على الثلاث آيات - كان فيما يتعلّق ببحث حرمة الربا (١٢٢) .

هذا، وكانّ المصنّف تأثّر بمقنعة الشيخ المفيد في بعض الاستدلال بآيات الأحكام (١٢٣) .

وأما استناده الى السنّة في مقام الاستدلال فإنّه يكون في ثلاثة موارد فقط (١٢٤) .

كما أنّه تمسك بالإجماع في موردين أيضاً (١٢٥) .

وأما العقل فلم يستند إليه المصنّف كدليل على حكم شرعي أصلاً .

ولقد تصدّي المصنّف في كثير من الموارد بعد بيان فتواه الى ذكر العلة التي من أجلها أفتى بالحكم الشرعي ، فمثلاً قال بعد الحكم بجواز أكل الخبز المعدّ من عجّين نجس : « لأنّ النار قد طهرته » (١٢٦) . وقال بعد أن عدّ الأثواب الخمسة ثمّ أضاف إليها العمامة : « وليست (أي العمامة) من الكفن ؛ لأنّ الكفن هو مايلفّ به جسد الميت » (١٢٧) . وقال في حمل ميّتين على جنازة واحدة في حال الاختيار : « ولا يجوز حمل ميّتين على جنازة واحدة مع الاختيار ؛ لأنّ ذلك بدعة » (١٢٨) . وهذه التعليقات وأمثالها يجدها المتنبّع في قسم غير العبادات أكثر منها في قسم العبادات .

ي - القياس في النهاية :

على الرغم من تصريح الشيخ ببطلان القياس فيما عدا النهاية من تصانيفه الأخرى كالخلاف والمبسوط (١٢٩) ، فإنّ بعض الفقهاء المتأخّرين ذكر بأنّ بعض فتاوى الشيخ في النهاية تبثني على القياس وأنّه يعمل به (١٣٠) ، وكثير من هذه الدعاوى ذكرها ابن إدريس الحلّي (١٣١) .

وقد ردّ بعض الفقهاء هذه الدعاوى دفاعاً عن الشيخ الطوسي (١٣٢) ، وإليك نماذج من هذه الدعاوى :

١ - أفتى الشيخ في النهاية بأنّ المصلّي لو نسي في التشهد الصلاة على النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ ، فتذكّر بعد الصلاة ، وجب عليه الإتيان به بعد الصلاة إلحاقاً له بالتشهد المنسيّ .

ويرى ابن إدريس أنّ إلحاق الذكر بالصلاة على النبي ﷺ وآله ﷺ بالتشهد قياس ؛ فإنّ ابن إدريس وإن لم يتعرّض لفتوى الشيخ هنا صريحاً إلا أنّه يفهم من كلام العلامة الحلّي بعد نقله لكلامهما أنّ كلام ابن إدريس كان تعريضاً بفتوى

الشيخ في هذا الفرع ، ومن ثمّ اختار العلامة قول الشيخ واستدلّ له ، ثمّ دافع عن الشيخ (١٣٣) .

٢ - أفتى الشيخ الطوسي في مسألة بيع الرطب بالتمر بعدم الجواز ، وذكر ابن إدريس أنّ وجه قول الشيخ بذلك غير واضح ، وأنّ تعليله الحكم المذكور قياس (١٣٤) ، بينما يرى الفاضل الآبي - بعد ردّه كلام ابن إدريس - صحّة ما ذكره الشيخ في التعليل ، وأنّه مضمون رواية وردت عن المعصوم عليه السلام (١٣٥) .

٣ - لو تاب السارق عند الحاكم بعد إقراره بالسرقة فقد أفتى الشيخ الطوسي بأنّ للحاكم العفو عنه ، لكن ابن إدريس يرى ذلك قياساً بحكم الإقرار بالزنا الموجب للرجم الذي يجوز فيه العفو بعد التوبة ، وأنّه لا يجوز في المقام العفو عنه . واختار العلامة الحلّي في المسألة كلام الشيخ بالجواز ثمّ استدلّ عليه (١٣٦) .

ك - النهاية كتاب فتوى أم رواية ؟

يرى بعض الفقهاء المتأخّرين بأنّ كتاب النهاية نقل فيه المصنّف متون الأخبار (١٣٧) ، وعليه فلا يُمكن دعوى أنّ كلّ ما ورد فيه هو فتوى الشيخ . وعلى ضوء هذا الاعتقاد قد تكون فتوى الشيخ في مقام طرح رواية ما ، أو في مقام ترجيح رواية ما أو الجمع في موارد التعارض بين الأخبار . وأمّا في النهاية - بناء على أنّه نقل فيه متون الأخبار - فالشيخ نقل الرواية المطروحة أو المرجوحة أو المعارضة من دون أن يُبيّن وجه الجمع بينها .

وهذه الرؤية كان أوّل من طرحها ابن إدريس و وافقه عليها بعض الفقهاء ، فإنّ ابن إدريس صرّح في موارد عديدة بأنّ النهاية ليس فيه عرض لفتوى مُصنّفه ، بل إنّ الشّيخ كان بصدد جمع الروايات فيه ، كما أنّه يرى بأنّ الشيخ أورد فيه الروايات الشاذّة والمتواترة معاً (١٣٨) .

وعليه ، فإنّنا نجد ابن إدريس في موارد كثيرة عندما يقف على عبارة من

النهاية تُخالف فتوى الشيخ في سائر كتبه الأخرى أو أنها لم ترد إلا في النهاية ، ويكون ابن إدريس مخالفاً لرأي الشيخ فيها ، نجده يعقّب عليها بقوله : « إنّما أورده إيراداً لا اعتقاداً » ^(١٣٩) ، وصرّح في موضع آخر بقوله : « وإنّما أورده ... إيراداً لا اعتقاداً ؛ لأنّ الكتاب المذكور كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر ، كثيراً ما يُورد فيه أشياء غير معمول عليها » ^(١٤٠) ، ومُراد ابن إدريس من عدم العمل بهذه الأحكام ، هو عدم عمل الشيخ نفسه بها .

وقال أيضاً في رواية أوردها الشيخ : « وإنّما أورده هذه الرواية - إن كانت وردت ورويت - إيراداً لا اعتقاداً ، كما أورده نظائرها ممّا لا يعمل عليه ولا يعتقد صحته » ^(١٤١) ، وقال في مورد آخر : « وإنّما أورده الخبر شيخنا في نهايته إيراداً لا اعتقاداً ، كما أورده أمثاله ممّا لا يعمل به » ^(١٤٢) .

وقد استدلّ ابن إدريس على مدّعه المذكور آنفاً فيما يتعلّق بالنهاية بأمرين : الأمر الأول : اعتراف الشيخ نفسه ، قال ابن إدريس : « وقد اعتذرنا للشيخ أبي جعفر عليه السلام فيما يُورده في كتاب النهاية : وقلنا إنّهُ أورده إيراداً لا اعتقاداً ... وقد قال هو عليه السلام في كتابه هذا ما قاله في خطبة مبسوطة ، فكيف يعتمد ويقلّد ما يوجد فيه ؟ وقد تنصّل المصنّف من ذلك » ^(١٤٣) .

الأمر الثاني : وجود فتاوى كثيرة للشيخ الطوسي على خلاف ما هو موجود في النهاية ، قال ابن إدريس في هذا الصدد : « وإنّما هذه أخبار آحاد يُوردها شيخنا في كتابه النهاية إيراداً ؛ لأنّه كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر ، فإنّه عليه السلام قد رجع في كتبه - كتب البحث - عن معظم ما ذكره في نهايته ، مثل مسائل خلافه ومبسوطه وغير ذلك من كتبه » ^(١٤٤) .

ومن الواضح أنّ كلام ابن إدريس المزبور في حق النهاية ليس كلياً ؛ لأنّه يعلم

أن أكثر الفروع في النهاية إنما هي مفاد ومضامين أخبار يعمل بها الشيخ وقد أفتى على طبقها .

هذا ، وقد أيد المحقق الحلّي في نكت النهاية - الذي صنّفه لغرض الردّ على الاشكالات المسجّلة على النهاية - في موارد عديدة دعوى ابن إدريس هذه ، فمثلاً تعرّض للإشكال التالي : وهو أنّ الشيخ الطوسي في النهاية لماذا أفتى من جهة بعدم نجاسة الإناء الذي شرب منه غير الكلب والخنزير ، كما أنّه أفتى بأنّه لو دخلت الفأرة والحية في إناء وشربت منه فلا حاجة الى تطهيره ، ومن جهة أخرى أفتى في مسألة تطهير الثوب من النجاسات بوجوب غسل الثوب لو لامسه كلب أو أرنب أو ثعلب أو وزغ ، والحال أنّ الأرنب أو الثعلب أو الوزغ لو تسبّبت في نجاسة الثوب لكان الإناء الذي شربت منه نجساً أيضاً .

وقد انبرى المحقق الحلّي للجواب عن هذا الإشكال فذكر أنّ مستند الشيخ في الفتوى الأولى هو ما رواه أبو العباس فضل ، وفي الفتوى الثانية رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، وفي الفتوى الثالثة روايات شاذّة لم يُفتَ بها فقيه قط ؛ ولذا يرى المحقق الحلّي أنّ الشيخ في مسألة تطهير الثوب من النجاسة تبع الشيخ المفيد في المقنعة ، حيث أفتى طبقاً للروايات الشاذّة ، إلا أنّه في مقام التحقيق أفتى في مورد الكلب والخنزير فقط ، كما أوجب الغسل فقط في رسالة المسائل الحائريات بالنسبة للكلب والخنزير (١٤٥) .

ويرى المحقق الحلّي - في مقام الإجابة عن إشكال آخر في تعارض فتوى الشيخ الطوسي في بعض فروض إعادة الصلاة التي تكون في لباس نجس - أنّ الروايات في هذا المورد أيضاً مختلفة ؛ ولذا اختلفت فتاوى الشيخ بحسب الاختلاف بين الأخبار ، أمّا ما استقرّ عليه رأيه فهو أنّ المصلّي لو كان عالماً بنجاسة ثوبه قبل الصلاة ، فإنّ عليه أن يُعيد الصلاة وإن نسي ذلك حال الصلاة ، وأمّا لو لم يكن

يعلم بالنجاسة قبل الصلاة فلا تلزمه الإعادة وإن كان الوقت باقياً^(١٤٦).

كما أنه يرى أن جميع أحكام المقنعة هي الأخرى لا تطابق فتاوى مصنفها الشيخ المفيد، فإنه قد يكون أحياناً بصدد نقل متون الأخبار فقط من دون أن يُفتي على طبقها^(١٤٧).

ويرى المحقق النجفي أن كتاب النهاية لم يصنف لغرض الفتوى والعمل، بل إن كثيراً من أحكامه هي مضامين أخبار قد صيغت في قالب الفتيا، قال: «إلا أنها (أي النهاية) ليست كتاباً مُعدّاً للفتوى والعمل، بل كثير منها مضامين أخبار بصورة الفتوى، كما لا يخفى على الخبير الممارس»^(١٤٨). وقال في موضع آخر أيضاً: «بل كتابه النهاية ليس مُعدّاً للفتوى، بل هو متون أخبار»^(١٤٩). ومن هنا عرض المحقق النجفي رؤية ابن إدريس في بعض الموارد من النهاية ووافقه على أن الشيخ الطوسي ذكر الأخبار الشاذة فيه إيراداً لا اعتقاداً^(١٥٠)، وذكر نحو ذلك بعض الفقهاء المعاصرين أيضاً^(١٥١).

ثم إن العلامة الحلي وإن ذكر في موارد عديدة دعوى ابن إدريس في فروع المختلف^(١٥٢)، إلا أنه بالنسبة لدعواه فيما يرتبط بالنهاية لم يُبدِ رأيه إلا في مورد واحد يُشعر بمخالفته إيّاه. كما أنه اتهم ابن إدريس في دعواه ذلك بالجهل وأن كلامه هذا دليل على قلة الإنصاف منه وأنها دعوى لا تصح في حق الشيخ الطوسي^(١٥٣). وخالف أيضاً بعض الفقهاء من متأخري المتأخرين كالبحراني وبعض المعاصرين ما ذكره ابن إدريس في دعواه^(١٥٤).

وبعد أن فرغ الشيخ الطوسي من تصنيف النهاية بدأ بتصنيف كتب أخرى كالمبسوط والاستبصار، فإن في هذه الكتب - خصوصاً المبسوط - يرى المتتبع فتاوى تختلف عما في النهاية، وكأن هذا الأمر أوجب بلورة رؤية ابن إدريس ومن تبعه حول كتاب النهاية.

وفي مقابل هناك من رفض رؤية ابن إدريس المزبورة حول الكتاب ، فكان توجيههم لما فيه هو تقدّم وتأخّر تصانيف الشيخ ، وحيث إنّ النهاية هي أوّل تصانيفه ، حملوا الاختلاف بينها وبين غيرها من تصانيفه على تغيير رأيه ورفع يده عمّا أفتى به في النهاية .

هذا ، وقد أبدى ابن إدريس - القائل بعدم كون النهاية كتاب فتوى وعمل - رأيه عمّا في النهاية ، حيث قال في بعض الموارد : « وقد رجع مُصنّف النهاية عمّا أورده في نهايته ، في مصباحه واستبصاره ومبسوطه » ^(١٥٥) ، وهذا شاهد على أنّ ابن إدريس يرى أنّ جميع آراء الشيخ في النهاية ليست فتاوى وإنّما هي نقل متون أخبار ؛ فدعوى ابن إدريس وأتباعه ناطرة إلى بعض ما في النهاية ، الأمر الذي يُعلم من القرائن الحافّة به أنّ المصنّف لم يكن في مقام الفتوى ، بل كان بصدد نقل متون الأخبار فحسب ، قال المحدث البحراني : « ... فقول ابن إدريس إنّ ما أورده الشيخ في النهاية خبر واحد إنّما هو من قبيل ما قدّمنا ذكره في غير موضع من أنّه لما كان أكثر ما يذكره الشيخ في هذا الكتاب قد جرى فيه على ما أُورِد في الأخبار ، ظلّ ابن إدريس أنّ جميع ما في الكتاب من فتاوى الشيخ من ذلك القبيل ... » ^(١٥٦) .

وذكر بعض المعاصرين في هذا الصدد أنّ عبارات الشيخ في النهاية ليست كاشفة في جميع المواضع قطعاً عن ثبوت رواية ، فإنّه وإن ذكر الحكم والفتوى فيه نوعاً ما بألفاظ الروايات إلا أنّه ليس كذلك في جميع الموارد ، فإنّ ما يستنبطه الشيخ من مسائل فقهية أساسية من الأخبار ذكرها في كتابه ، إلّا أنّه في كثير من الفروع الفقهية أعمل رأيه وما فهمه في عملية الاستنباط ؛ ولذا لا يرى الكثير من الفقهاء النهاية في عداد التصانيف الفقهية الأخرى كشرائع علي بن بابويه ، وأنّه في حال فقدان النصّ يستند الفقيه الى كتاب الشرائع ويعمل على أساس ما فيه فحسب ، وذلك أنّ متن الشرائع هو فتوى على أساس ألفاظ الأخبار الذي يوجد

فيه النقل بالمعنى أيضاً . أمّا النهاية فهي تشتمل على تغييرات في ألفاظ الأخبار بحسب استنباط واجتهاد المصنّف أيضاً ، وهذا ما قد يُؤدّي الى الابتعاد عن متون الأخبار (١٥٧) .

وقد انبرى العلامة الحلّي للدفاع عن الشيخ الطوسي في مقابل ما ادّعاه ابن إدريس بالنسبة لبعض فتاوى الشيخ في النهاية بأنّه لم يكن في مقام الفتوى ، فاعتبر العلامة أنّ جميع تلك الأحكام هي فتاوى للشيخ الطوسي ، والنكته التي ينبغي الالتفات إليها في الدفاع عن الشيخ هي أنّ العلامة كأنّه سلّم بأنّ دعوى ابن إدريس مبنية على أنّ النهاية لم يكن كتاب فتوى ، وذلك أنّه أكّد في الجواب عن دعوى ابن إدريس على أنّ الشيخ أفتى بمثل ذلك في كتبه الأخرى أيضاً .

وهذا الجواب يحكي عن أنّ ما في النهاية بالضرورة هو فتوى للشيخ الطوسي ، إلا أن يُفتي به في سائر آثاره الأخرى ، وإليك بعض ما اعترض العلامة الحلّي به على ابن إدريس :

١ - ألحق الشيخ الطوسي في النهاية : الأمّ بالأب في قضاء الصلاة والصوم الفائت وحكم بثبوته على الولد الأكبر فيما لو تمكّنّا من القضاء ولم يقضياه .

ويرى ابن إدريس أنّ هذا الحكم مختصّ بالأب وأنّه لم يُفتّ به أحد من الفقهاء . بينما قال العلامة الحلّي في ردّ ابن إدريس - بعد أن استقرب فتوى الشيخ واستدلّ له بالأخبار - : « وقوله : ليس هذا مذهباً لأحد من أصحابنا جهل منه ، وأي أحد أعظم من الشيخ ﷺ خصوصاً مع اعتضاد قوله بالروايات والأدلة العقلية ، مع أنّ جماعة قالوا بذلك كابن البرّاج (١٥٨) » (١٥٩) ، وقد قبل بعض الفقهاء الآخرون قول الشيخ (١٦٠) .

٢ - وقد استهان ابن إدريس بفتوى الشيخ الطوسي في مسألة جواز بيع الدّين بأقلّ ممّا له على المديون حيث قال : « لم يلزم المدين أكثر ممّا وزن المشتري من

المال » (١٦١) ، قال ابن إدريس معلّقاً على هذا الحكم : « قول الشيخ طريف عجيب يُضحك الثكلى ... » (١٦٢) .

وقد اختار العلامة الحلّي قول الشيخ ، ثم ردّ على ابن إدريس بقوله : « ونسبة ابن إدريس كلام الشيخ فيه الى أنّه (طريف عجيب يضحك الثكلى) جهل منه ، وقلة تأمل ، وسوء فهم ، وعدم بصيرة ، وانتفاء تحصيل كلام العلماء ، وعدم معرفته بمدلول أقوالهم ... » (١٦٣) .

وقال أكثر المتأخّرين بأنّ فتوى الشيخ وإن خالفت القواعد الشرعية والضوابط إلاّ أنّه أفتى طبقاً للأخبار التي كانت عنده معتبرة (١٦٤) .

هذا ، وللعلامة الحلّي في سائر الموارد خلاف مع ابن إدريس بالنسبة لفتاوى الشيخ الطوسي في النهاية (١٦٥) ، حتى أنّه شدّد القول معه أحياناً ممّا صار كلامه موضوعاً لبحث الفقهاء في مسألة جواز غيبة المؤمن ، فقد استفاد المحدث البحراني من تشنيع العلامة لابن إدريس قبال تشنيع الأخير لكلام الشيخ جواز الغيبة في مثل هذه الموارد (١٦٦) .

بينما يرى المحقّق النجفي أنّ كلام العلامة في حق ابن إدريس من باب الانتصار للمؤمن ، وقال : « وقد أساء الأدب في السرائر في المقام مع الشيخ ... ومن هنا قد انتصر الفاضل في المختلف للشيخ حتى استوفى له حقه ، ولا بأس ، فإنّ المؤمن له ناصر ، والله بعد ذلك هو الغافر ، خصوصاً بعد أن كان هذا كلّهُ لإظهار الحقّ وتدمير الباطل بزعم القائل ، والله أعلم » (١٦٧) .

ثم إنّ المتنبّع يرى أنّ للشيخ الطوسي أحياناً في النهاية رأيين وحكمين مختلفين في موضوع واحد ممّا قد يُشكّل ذلك قرينة على صحة دعوى ابن إدريس ؛ فإنّ وجود حكمين مختلفين في موضوع واحد يضطرّنا الى حمل أحدهما على أنّه ليس ما يُفتي به الشيخ وإنّما هو مضمون خبر لا يعمل به ، وإن كان يُحتمل بعيداً أنّ

التغيير في فتوى الشيخ حصل طيلة مدة تصنيفه للنهاية . وكيف كان ، فإن من موارد تغيير الفتوى فيها ما يلي :

١ - أفتى الشيخ في كتاب الطهارة في مسألة عجن الخبز بماء نجس بجواز أكل ذلك الخبر ، مُعللاً بأن النار قد طهرته . بينما ذكر في كتاب الأطعمة والأشربة بعد أن أشار الى وجود رواية قول على جواز أكل مثل هذا الخبر ، ذكر بأن الأحوط عدم الجواز (١٦٨) .

٢ - قال الشيخ في كتاب الطهارة بأن استقبال المحتضر من السنن والآداب ، وهو ظاهر في الاستحباب ، بينما صرح في كتاب الصلاة بوجوب الاستقبال (١٦٩) .

٣ - قال الشيخ في موضع من النهاية فيمن طلق زوجته وهو غائب عنها بأنه إن خرج إلى السفر وقد كانت طاهرة طهرأ لم يقربها فيه بجماع جاز أن يطلقها أي وقت شاء ، ومتى كانت طاهرة طهرأ قد قربها فيه بجماع فلا يطلقها حتى يمضي ما بين شهر إلى ثلاثة أشهر ثم يطلقها بعد ذلك أي وقت شاء (١٧٠) . بينما قال في موضع آخر منها : « وكذلك (أي يقع الطلاق) إن كان عنها غائباً شهراً فصاعداً وقع طلاقها إذا طلقها وإن كانت حائضاً » (١٧١) .

وقد جمع في الاستبصار بين الأخبار فذكر بأن الحكم يختلف باختلاف عادة النساء في الحيض ، فمن علم من حال امرأته أنها تحيض في كل شهر جاز له أن يطلق بعد انقضاء كل شهر ، ومن علم أنها لا تحيض إلا في كل ثلاثة أشهر أو خمسة أشهر لم يجز له أن يطلقها إلا بعد مضي هذه المدة ، فالمرأى في جواز ذلك مضي حيضة وانتقالها الى طهر لم يقربها فيه بجماع (١٧٢) ، وبهذا فسّر المحقق الحلي مراد الشيخ في النهاية استناداً لذلك (١٧٣) .

٤ - أفتى في موضع منها بحرمة بيع المارماهي من السمك ممّا لا يحل أكله ، بينما صرح في موضع آخر بكراهة أكله كراهة شديدة (١٧٤) .

لكن علق ابن إدريس على ما ذكره الشيخ من كراهة أكله كراهة شديدة بأن مستنده خبر واحد أورده الشيخ إيراداً لا اعتقاداً ، وذلك أنه ذكر في موضع من النهاية « يعزّر أكل الجري والمارماهي و ... فإن عاد أدب ثانية ، فإن استحل شيئاً من ذلك وجب عليه القتل » (١٧٥) ، فمن أوجب عليه القتل باستحلاله لأكله كيف يجعله مكروهاً غير محظور ؟ ! (١٧٦) .

٥ - قال الشيخ في النهاية بأن من صلى جاهلاً بالنجاسة في ثوبه ثم علم بها لم يلزمه إعادة الصلاة . وقال في موضع آخر في استعمال الماء النجس في الوضوء أو الغسل أو غسل الثوب : « فمن استعملها في الوضوء أو الغسل أو غسل الثوب ثم صلى بذلك الوضوء وفي تلك الثياب وجب عليه إعادة الوضوء والغسل وغسل الثوب بماء طاهر وإعادة الصلاة ، سواء كان عالماً في حال استعماله لها أو لم يكن إذا كان قد سبقه العلم بحصول النجاسة فيها ، فإن لم يتيقن حصول النجاسة فيها قبل استعمالها لم يجب عليه إعادة الصلاة ... اللهم إلا أن يكون الوقت باقياً فإنه يجب غسل الثوب وإعادة الوضوء وإعادة الصلاة ، فإن كان قد مضى الوقت لم يجب عليه إعادة الصلاة » (١٧٧) .

ل - طريقة المصنّف في نقل الأخبار :

قد يذكر الشيخ الطوسي في النهاية عدّة روايات في عدّة صفحات مع ذكر الراوي والمروي عنه ، فمثلاً نقل في باب أحكام بيع المياه والمراعي والأرضين (٩) روايات (١٧٨) ، وفي كتاب القضاء (٢٦) رواية (١٧٩) ، وفي كتاب الوصايا (٨) روايات (١٨٠) ، وفي باب الاشتراك في الجنائيات من أبواب الديات (٥) روايات (١٨١) .

وكانت هذه الطريقة متعارفة الى حد ما بين قدماء الفقهاء في تصانيفهم الفقهية ، فقد كانوا يذكرون فتاواهم بلسان غير لسان الأخبار ، وبهذا الوجه تمتاز النصوص

الفقهية غير الروائية عن النصوص الفقهية الروائية ، وكانوا أحياناً مضافاً الى نقل الخبر لغرض الاستدلال وذكر مستند الفتوى يعملون بطريقة التصنيف الفقهية الروائية ، فيدعمون فتواهم بذكر بعض الأخبار .

وكانت هذه الطريقة أكثر شهرة في المصادر الفقهية غير الروائية كفقه الرضا والمقنع والهداية ، لكنّها أخذت بالتناقص في سائر التصنيف المتأخّرة عنها كالمقنعة والنهاية ، حيث لم يكن يعمل بها الفقهاء فيما بعد الى حدٍ ما .

إنّ العمل بهذه الطريقة في المصادر الفقهية غير الروائية أدّى إلى عدم التوازن في طريقة التصنيف لهذه الكتب ، وبالنتيجة أدّى ذلك إلى إيجاد الإبهام والغموض لدى القراء في فهم مراد المصنّف . من هنا اعترض البعض على متن النهاية لعمل مصنّفها بهذه الطريقة ، بحيث انبرى المحقّق الحلّي إلى الجواب عن ذلك بعدة وجوه :

منها : أنّ المصنّف عمل بما كان يراه مناسباً وحسب ذوقه في التصنيف .

ومنها : أنّ نص الخبر يفي بالغرض والمقصود ، فيكون ذكر المصنّف للفتوى مجرداً عن مضمون الخبر ، وإنّما يذكر الخبر لغرض حفظ الخبر وإعلام الفقيه الآخر به . مضافاً الى عدم وضوح رسالة الخبر لبُعده عن القواعد والأصول ، وإنّما يذكره المصنّف ليكون مستند الحكم هذا الخبر ، وأنّ مستند الفتوى هو مفهوم الخبر دون منطوقه (١٨٢) .

م - تأثّر المصنّف بالفقهاء السابقين :

لقد تأثّر الشيخ الطوسي في النهاية ببعض الفقهاء السابقين له بما فيهم الشيخ الصدوق والشيخ المفيد والسيد المرتضى ، لكن يُمكن القول بأنّه تأثّر بآراء الشيخ المفيد أكثر من غيره ، فقد صرّح بعض الفقهاء بتبعية المصنّف لأستاذه الشيخ المفيد في بعض الموارد ، وهي كالتالي :

١ - مَنْ صَلَّى بَتَيْمَمٍ فَأَحْدَثَ بِالْأَصْغَرِ سَهْوًا ، فَإِنْ تَمَكَّنَ مِنَ الْمَاءِ تَوَضَّأَ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ إِنْ لَمْ يَسْتَدْبِرِ الْقَبْلَةَ وَلَا يَتَكَلَّمَ بِمَا يُبْطِلُ الصَّلَاةَ (١٨٣) .

٢ - لو أوصى إنسان بأن يُعطى ثلث ماله بعد موته لقرباته ولم يُسمَّ أحداً ، كان ذلك في جميع ذوي نسبه الراجعين الى آخر أب وأمٍّ له في الإسلام (١٨٤) .

قال ابن إدريس بعد نقل فتوى الشيخ هذه ورجوعه عنها في مسائل خلافه ومبسوطه : « ألا ترى أرشدك الله قوله ﷺ ولم أجد به نصّاً ولا عليه دليلاً مستخرجاً ولا به شاهداً ، فالركون الى ما يوجد في نهايته ويُورده فيها إذا لم تعضده الأدلة خطأ لا يجوز ولا يحلّ الركون إليه ، وإنَّ ما يُورده أخبار آحاد ، وما يجده في مصنّفات أصحابنا إيراداً لا اعتقاداً لصحته ، والعمل به » (١٨٥) .

٣ - لو نذر أن يحجَّ ماشياً أو يزور أحد المشاهد المشرفة كذلك فعجز عن المشي فليركب ولا كفارة عليه ، وإن ركب من غير عجز كان عليه إعادة الحج أو الزيارة بمشي ما ركب منه ، ويركب ما مشى (١٨٦) .

٤ - قوله بإخراج ما تبرّع به وأتته من منجزات المريض التي تخرج من أصل ما ترك لا من الثلث ، وهو ما أفتى به الشيخ الصدوق وابن الجنيد أيضاً (١٨٧) .

٥ - لا يجوز إخراج المرأة المطلقة طلاقاً رجعيّاً من البيت الذي طُلقت فيه قبل انتهاء عدّتها إلا أن تكون زانية (١٨٨) .

ويرى الشهيد الثاني عند نقل قول أبي الصلاح الحلبي أنّ الشيخ الطوسي قد تبعه في ذلك (١٨٩) .

وهذه الدعوى إنّما تصح نظراً لعظمة أبي الصلاح بالنسبة للشيخ الطوسي ، إلا أنّ هذه الدعوى - بعد مراجعة ما ذكره الشيخ في ترجمة أبي الصلاح الذي صرح بأن الأخير تلمذ لدى الشيخ - لا تخلو من مسامحة (١٩٠) ، إلا أن يكون مراد

الشهيد من التبعية صِرف المُطابقة في الفتوى . كما ادّعى الشهيد الثاني أَنَّ الشيخ الطوسي تبع الشيخ الصدوق في القول بالتفصيل بين زمان غيبة الإمام وحضوره في الحكم بردّاً باقي الإرث إلى الزوجة فيما لو فُرض عدم وارث آخر للزوج عدا الزوجة (١٩١) .

ن - تأثّر الفقهاء بالشيخ الطوسي :

تأثّر فقهاء الشيعة بمدرسة الشيخ الطوسي الفقهية ، فإنّه يُمكن دعوى أنّه ﷺ أكثر الفقهاء تأثيراً على طول تاريخ الفقه الشيعي ؛ وذلك أنّ عظمة الشيخ العلمية ومدرسته الفقهية قد ألقت بظلالها على الحوزات الشيعية بما يقرب من القرن ، وأنّ الفقهاء من بعده كانوا غالباً ما أخذوا عنه آراءه الفقهية والمنهج الذي اتّبعه في عرض المسائل الفقهية ، حتى عرف فقهاء ذلك العصر بالمقلّدة والتابعين للشيخ (١٩٢) .

إنّه لا بدّ من اعتبار كتاب النهاية أهمّ تصانيف الشيخ الطوسي وأكثرها تأثيراً على الفقه الشيعي ، بل أهمّ المصنّفات الفقهية التي لفتت أنظار كبار الفقهاء إليها بعد وفاة الشيخ الطوسي كابن إدريس والمحقّق الحليّ والعلامة الحليّ .

وكيف كان ، فإنّه يُمكن للمتتبع أن يرى بأنّ ترتيب أبواب النهاية قد أعمله بعض فقهاء ذلك العصر في تصنيفين فقهيين من تصانيفهما :

الأوّل : فقه القرآن للراوندي ، فإنّه على الرغم من كون هذا الكتاب في آيات الأحكام إلا أنّ مصنّفه قد اتّبع الشيخ الطوسي في ترتيب أبواب النهاية وترقيم عناوين كتبه الفقهية .

الثاني : السرائر لابن إدريس فقد اتّبع مصنّفه الشيخ إلا في بعض العناوين الفقهية ككتاب الطبّ وكتاب السبق والرماية اللذين تبع فيهما سائر الفقهاء أو تبع

فيهما تصانيف الشيخ نفسه ، وأما في سائر العناوين الفقهية وكذا في ترتيب الأبواب في خاتمة كل كتاب فقهي فقد اتبع فيها الشيخ في الغالب .

وكذا تبع الشيخ في النهاية بذكر أبواب فقهية مختلفة كالشركة والمضاربة والوديعة والرهن في أواخر كتاب المتاجر والبيوع ، والحال أن الشيخ ذكر كل واحد من هذه العناوين مستقلاً في المبسوط والخلاف .

هذا ، مُضافاً إلى أن ابن إدريس على الرغم من أنه لا يرى النهاية كتاب فتوى فإنه تبع الشيخ فيها في موارد الاختلاف بين الفقهاء ، وهذا ما صرح به بعض المتأخرين عنه في كلماتهم ، وإليك بعضها :

١ - يستحب أن يكون المصلي حال ركوعه مغمض العينين (١٩٣) .

٢ - من ترك الأذان والإقامة متعمداً ودخل في الصلاة فليصرف وليؤذن وليقيم ما لم يركع ثم يستأنف الصلاة . وإن تركهما ناسياً حتى دخل في الصلاة ثم ذكر مضى في صلاته ، ولا يستحب له الإعادة كالأستحباب في الأول ، بل ها هنا لا يجوز له الرجوع عن صلاته ، ومختار السيد المرتضى في المصباح عكس ذلك (١٩٤) .

٣ - القول بأن سنّ اليأس هو الخمسين سنة مُطلقاً ، سواء كانت المرأة قرشية أو نبطية أو غير ذلك (١٩٥) .

٤ - من فاتته التضحية ولم يصم ثلاثة أيام قبل العيد لزمه الصيام يوم النفر ويومان بعده متتالين ، وللشيخ قول آخر في بعض كتبه وهو مختاره في المسألة بأن ذلك يكون بعد انقضاء أيام التشريق (١٩٦) .

٥ - القول بعدم وجوب تعريف اللقطة لو وجدت في مكان ترك أهله السكن فيه (١٩٧) .

س - الفتاوي المخالفة للمشهور :

بعض فتاوى الشيخ الطوسي في النهاية شاذة ومخالفة للمشهور ، من قبيل :

١ - أفتى بحرمة اللباس المخيط للرجل والمرأة ، والمشهور بين الفقهاء عدم الحرمة ، ونسب المحقق النجفي وبعض آخر القول بالحرمة الى الشيخ من النهاية ، وذكر بأنه قول شاذ وأنّ دعوى الإجماع على الجواز ليست ببعيدة ، بل ادّعى بعضهم الإجماع عليه (١٩٨) .

٢ - يرى الشيخ استحباب الحلق أو التقصير ، بينما يرى المشهور وجوب أحدهما ، وقد نسب ابن إدريس والعلامة الحلّي هذا القول الى الشيخ في التبيان (١٩٩) ، ونسب البعض الآخر اختياره ذلك في النهاية (٢٠٠) . وتبع ابن إدريس الشيخ الطوسي في القول بالاستحباب (٢٠١) ، بينما يرى ابن البرّاج استحباب الحلق ووجوب التقصير (٢٠٢) .

٣ - قال الشيخ بحرمان الأب من إرث ولده فيما لو تبرأ من جريته وميراثه ، والمشهور عدم الحرمان (٢٠٣) ، وذكر ابن إدريس - بعد نقل هذا القول عن الشيخ في النهاية - بأنه قول شاذّ مخالف لإجماع الإمامية ، بل مُخالف لإجماع المسلمين ، وذكر أيضاً بأنّ الشيخ رجع عنه في الحائريات (٢٠٤) ، أجل ، أنّ البعض من أتباع الشيخ اختار القول بالحرمان (٢٠٥) .

٤ - قال الشيخ بعدم قطع يد الضيف لو سرق مال مضيّفه مُطلقاً ، سواء سرق من الحرز أو غيره .

وذكر المحقق النجفي أنّ رأى المشهور من الفقهاء هو التفصيل بين السرقة من الحرز وغيره (٢٠٦) . ونسب المحقق النجفي أيضاً القول بعدم القطع إلى الشيخ في النهاية فقط (٢٠٧) ، بينما نسبته الشهيد الثاني إلى ابن الجنيد والشيخ الصدوق وابن إدريس أيضاً (٢٠٨) ، إلا أنّ المحقق النجفي لا يرى صحة هذه النسبة ويرى أنّ القائل بذلك هو الشيخ الطوسي فقط .

نتائج البحث :

- ١ - بالنسبة لوصف الكتاب بأنه (في مجرد الفقه والفتوى) يُحتمل أن يُراد به خلوه عن الأدعية والآداب ، كما يُحتمل إرادة خلوه عن الاستدلال .
- ٢ - بلحاظ بعض القرائن يرجح كون سنة تأليف النهاية تتراوح بين (٤١٥ - ٤٣٥ هـ) ، وأنه كان أوّل كتب الشيخ .
- ٣ - إنّ غرض الشيخ من تأليفه لهذا الكتاب هو عرض دورة فقهية نصوصية ، كالمقنع والمقنعة .
- ٤ - إنّ أحد اختلاف في نسبة بعض الفتاوى الى الشيخ في النهاية هو اختلاف نسخ الكتاب ، كما أشار العالمي ، وقد أوردنا لذلك أربعة نماذج .
- ٥ - امتاز الكتاب بترتيب ونظم خاص لأبحاثه وأبوابه ومسائله يختلف عمّن سبقه من التصانيف ، فقد ذكرنا عدّة فوارق بين النهاية وبين المقنع والمقنعة .
- ٦ - وأمّا المنهج الذي اعتمده الشيخ فإنّ عباراته متون روايات محذوفة الأسانيد ، وقد حاول استيعاب أكثر الفروع المُبتلى بها ، وربّما يتعرّض الى بعض المسائل التي لم يتعرّض لها من قبل .
- ٧ - وعلى الرغم من توفّر الكتاب على امتيازات عديدة إلا أنّه وجهت إليه بعض الانتقادات ، ذكرنا بعضها .
- ٨ - إنّهُ رغم كون النهاية كتاباً فتوائياً إلا أنّه تعرّض لمُناسبةٍ ما الى بعض آيات الأحكام فيما يقرب من اثني عشر مورداً . وأمّا استدلاله بالسنة فقد وقع في ثلاثة موارد فقط كما أنّ الكتاب ، ولم نعرّض على مورد استدلال فيه بالعقل ، لكنّه أورد بعض التعليقات ذكرنا نماذج منها .
- ٩ - وقد اتّهم الشيخ من قبل البعض كابن إدريس باعتماده القياس في بعض

فتاواه ، وقد ردّ آخرون كالفاضل الآبي والعلامة الحلّي ذلك .

١٠ - حيث إنّ الكتاب نقل لمتون الأخبار فلا يُمكن دعوى أنّ كلّ ما ينقله الشيخ يُمثّل فتواه ، وأوّل مَنْ طرح هذه الرؤية هو ابن إدريس و وافقه عليها آخرون ، فيما رفض بعض آخر رؤية ابن إدريس هذه .

١١ - أورد الشيخ نصّ عدد من الروايات في بعض الأبواب من كتاب النهاية ، كباب أحكام الأرضين وكتاب القضاء وباب الوصايا وفي الديات .

١٢ - لقد كان الشيخ متأثراً ببعض مَنْ سبقه من الفقهاء كالشيخ الصدوق والمفيد والمرتضى ، وأوردنا لذلك خمسة نماذج .

١٣ - لقد كان للشيخ الطوسي تأثير على كثير من الفقهاء الذين تلوه كقطب الدين الراوندي وابن إدريس الحلّي ، وقد أوردنا لذلك خمسة نماذج .

١٤ - عثرنا على عدّة فتاوى للشيخ في كتابه النهاية مُخالفة للمشهور ، وأوردنا لذلك أربعة نماذج .

الهوامش

- (١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى ، طبع دار الكتاب العربي - بيروت / ١٤٠٠ هـ . ق .
- (٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية ، (مقدّمة ترجمة النهاية بقلم محمد تقي دانش پژوه) [باللغة الفارسية] ، جامعة طهران - إيران / بدون تاريخ ، ١ : ٢١ - ٤٠ . وانظر : المُحقّق الطهراني ، آقا بزرك ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء - بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ٢٤ : ٤٠٣ - ٤٠٤ .
- (٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ١٥ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ ، ١ : ٥ .
- (٤) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ٥٣ .
- (٥) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست ، نشر الفقاهة / مطبعة النشر الإسلامي - إيران ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ١٦٠ .
- (٦) الأفندي الإصفهاني ، الميرزا عبدالله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم / ١٤٠٣ هـ : ١١٤ . الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، دار التعارف - بيروت ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ٩ : ١٦٦ .
- (٧) كطبعة دار الكتاب العربي .
- (٨) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ١٠٦ : ٢١ ، ٣٨ .
- (٩) الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ، ٢ : ٢٣ .

- (١٠) الجوامع الفقهية لجماعة من الأركان وعدّة من الأعيان ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم / ١٤٠٤ هـ : ٢٦٠ .
- (١١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١ : ٥ .
- (١٢) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ١ : ١٥ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الجمل والعقود في العبادات : ٣٣ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد : ٢٣٩ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٣٦٨ .
- (١٣) ابن حمزة الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن علي ، الوسيلة الى نيل الفضيلة ، مكتبة المرعشي النجفي - قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ : ٢٥٧ .
- (١٤) الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام ، ١ : ٢٩٩ .
- (١٥) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٧٣ .
- (١٦) المحقّق الطهراني ، آقا بزرك ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، ١٤ : ١١٠ .
- (١٧) المصدر السابق ، ٢٤ : ٣٠٦ ، ٤٠٣ .
- (١٨) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ١ : ١٥ .
- (١٩) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٥٤ .
- (٢٠) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ١ : ١٥ .
- (٢١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٢٣٥ ، ٢٤٣ ، ٦٨٤ ، ٧٣٠ .
- (٢٢) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الجمل والعقود في العبادات ، مؤسّسة الطبع في جامعة فردوسي - مشهد ، ط ١ / ١٣٨٧ هـ . ش : ٢١ ، المقدّمة .
- (٢٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الجمل والعقود في العبادات : ٢١ ، ٣٣ ، ٥٥ ، ١١٧ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ١ : ٣٦٨ ، ٤٦١ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ١ : ١٥ ، ٧٢ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاقتصاد الهادي

الى طريق الرشاد ، نشر مكتبة جامع (چهل ستون) - طهران ، ط ١ / ١٣٧٥ هـ : ٢٣٩ ، ٢٥٣ .

(٢٤) الأنصاري ، مرتضى محمد أمين ، كتاب المكاسب، المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري - قم ، ط ٢ / ١٤٢٠ هـ ، ١ : ٤٨٢ .

(٢٥) بحر العلوم ، مهدي ، رجال السيد بحر العلوم ، المعروف بالفوائد الرجالية ، مكتبة الصادق - طهران ، ط ١ / ١٣٦٣ هـ . ش ، ٣ : ٢٣٣ . الوحيد البهبهاني ، محمد باقر ابن محمد أكمل ، مصابيح الظلام ، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني - قم ، ط ١ / ١٤٢٤ هـ ، ٩ : ٢١٣ .

(٢٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ١ : ١٥ .

(٢٧) المصدر السابق .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، ١٠٧ : ٣٨ . النوري الطبرسي ، ميرزا حسين ، خاتمة المستدرک ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ٣ : ١٧٠ .

(٣٠) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٨٩ ، ٢ : ١٤٤ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، (مقدّمة ترجمة النهاية بقلم محمد تقی دانش پژوه) ١ : ٤ ، ٨ ، ٩ . المحقق الطهراني ، آقا بزرك ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، ٢٤ : ٤٠٣ - ٤٠٤ .

(٣١) ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذب (المقدّمة) ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٦ هـ ، ١ : ٢٣ .

(٣٢) المحقق الطهراني ، آقا بزرك ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، ١٤ : ١١٠ .

(٣٣) المصدر السابق ، ١٤ : ١١٠ ، ٢ : ١١٩ ، ١٤ : ٥٢ ، ١١٠ : ٣ ، ٥٨ .

(٣٤) المصدر السابق ، ٤ : ١٤٣ .

(٣٥) الزنجاني الشيبيري ، موسى ، كتاب النكاح [باللغة الفارسية] ، مؤسسة (راي پرداز) - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ١٨ : ٥٨٥١ .

- (٣٦) النوري الطبرسي ، ميرزا حسين ، خاتمة المستدرک ٣ : ١٧١ .
- (٣٧) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٥ : ٤١٣ ، ٦ : ٣٨ . مفتاح الكرامة ٢١ : ٣٦٣ . انظر : المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٦١٥ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٤٠٧ .
- (٣٨) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، ٤ : ١٨٠ .
- (٣٩) المُحقق الكرکي ، علي بن الحسين المعروف بالمُحقق الثاني ، جامع المقاصد في شرح القواعد ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ، ٢ : ٤٥ .
- (٤٠) العاملي ، محمد جواد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٨ : ٦٤١ .
- (٤١) البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ، ١ : ٤٦٦ . انظر : العاملي ، جمال الدين حسن بن زين الدين ، معالم الدين وملاد المُجتهدين ، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ١ : ٣٤٩ .
- (٤٢) الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ، ٦ : ٢٧٥ .
- (٤٣) انظر : البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ، ١٥ : ٨٨ - ٨٩ . الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ، ١ : ٤٣٣ .
- (٤٤) المُحقق الطهراني ، آقا بزرك ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، ٢٤ : ٤٠٣ .
- (٤٥) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست : ١٦٠ .
- (٤٦) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، المقنع ، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ : ٧٤ .
- (٤٧) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٥٩٥ .
- (٤٨) المصدر السابق : ١٤٨ ، ١٧٣ . الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، المقنع : ١٥٥ ، ١٧٩ .
- (٤٩) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، المقنع : ٢٩٣ .
- (٥٠) المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة ، مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ : ٢٣٣ ، ٢٩٣ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ١٤٨ ، ١٧٣ .

(٥١) المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٣٨٣ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٢٠٢ .

(٥٢) المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٤٥٥ .

(٥٣) المصدر السابق : ٨٠٨ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٢٩٩ .

(٥٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٦ : ١٢١ ، ١٧٦ .

(٥٥) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٢١ . المُحقّق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، دار نشر استقلال - طهران ، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ ، ١ : ٣١٠ .

(٥٦) المُحقّق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، ١ : ٣١٠ .

(٥٧) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٢٩٨ .

(٥٨) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٦ : ١٢١ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٢٨٩ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ١ : ٥٣٥ .

(٥٩) الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الحديث للطباعة والنشر - قم ، ط ١ / ١٤٢٩ هـ ، ٢ : ٣٥٦ .

(٦٠) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٣ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المُطهر الأسدي ، مُنتهى المطلب في تحقيق المذهب ، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ١٤ : ٧ .

(٦١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٠٤ ، ٣٢٥ .

(٦٢) المصدر السابق : ٣٥٦ ، ٣٧١ .

- (٦٣) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، المقنع : ٣٠١ .
- (٦٤) المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٤٩٥ .
- (٦٥) المصدر السابق : ٨١٣ .
- (٦٦) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، المقنع : ٣٧٥ ، ٣٧٨ . وانظر : ٣٤٣ ، ٣٦١ .
- (٦٧) المصدر السابق : ٣٩٦ . المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٧٢٥ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٢٥ .
- (٦٨) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٥٦ ، ٣٧١ .
- (٦٩) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، المقنع : ٣٦١ .
- (٧٠) المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٥٨٥ .
- (٧١) الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام ، مطبعة الولاية - قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ ، ١ : ٣٧٧ ، ٣٩٧ . و ٢ : ٢١ ، ٤٠ .
- (٧٢) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ١١٤ ، ١٥١ ، ٢٠١ ، ٢٢٩ .
- (٧٣) المحقق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، ٢ : ٨٨ ، ١٥١ .
- (٧٤) المصدر السابق ، ٢ : ٦١ .
- (٧٥) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم ، ط ١ / ١٤٢٠ - ١٤٢٢ هـ ، ٢ : ٤٤٣ ، ٤٦٣ ، ٥٣٣ ، ٥٦٦ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، تذكرة الفقهاء ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ = ١٣٧٢ هـ .
- ش ، ١٣ : ٥ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٥ : ٣٦٥ .
- (٧٦) المحقق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل

الحلال والحرام ، ٤ : ٥٩ ، ١١٤ .

(٧٧) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ، ٢ : ٢٤٦ .

(٧٨) المحقق الحلي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، ٢ : ٣ .

(٧٩) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، تذكرة الفقهاء ، ١٠ : ٥ .

(٨٠) المصدر السابق ، ١٢ : ١٢٥ .

(٨١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ٢ : ٤ .

(٨٢) المحقق الحلي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، ٢ : ٣ .

(٨٣) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ، ٢ : ٢٤٥ .

(٨٤) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، إرشاد الأذهان الى أحكام الإيمان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ٢ : ٣٥٥ .

(٨٥) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ٢ : ٢١٠ ، ٢٤٨ ، ٤٠٢ ، ٤٧٢ .

(٨٦) المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة ، ٦٢١ ، ٦٢٥ ، ٦٣١ .

(٨٧) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٤٢٦ ، ٤٣١ ، ٤٣٩ .

(٨٨) المصدر السابق : ٣١٣ ، ٣٢٠ .

(٨٩) المحقق الحلي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، ٢ : ٦٦ ، ٩٩ ، ١١٠ ، ١٢٩ ، ١٤٠ .

(٩٠) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست : ١٦٠ .

(٩١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٢ .

(٩٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ١ : ٢١٤ .

(٩٣) المصدر السابق : ٦ : ٣٢١ .

- (٩٤) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٣٥٦ - ٣٦٣ .
- (٩٥) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ٦ : ٣٨٩ .
- (٩٦) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٣٢٠ .
- (٩٧) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ٣ : ١٥٠ .
- (٩٨) المُحَقِّق الحليّ ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، ٣ : ٢٢٤ . العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المُطَهَّر الأسدي ، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ، ٤ : ٤٤٥ .
- (٩٩) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ١ ، ٥٦ .
- (١٠٠) المصدر السابق : ١ ، ١٤٨ ، ٥٥٥ ، ٥٦٢ .
- (١٠١) المصدر السابق : ٤ ، ٥ .
- (١٠٢) الصدوق ، محمّد بن علي بن بابويه ، المقنع : ٧ . المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان ، المقنعة : ٣٨ .
- (١٠٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ١ .
- (١٠٤) ابن إدريس الحليّ ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٥٧ .
- (١٠٥) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٣ .
- (١٠٦) المصدر السابق : ٤ .
- (١٠٧) المُحَقِّق الحليّ ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ، ١ : ٣ ، و ٤ : ٨ .
- (١٠٨) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٦٤ ، ١٦٣ ، ٢٨٥ ، ٣٧٥ ، ٤٦٣ ، ٥٦٠ ، ٦٠٤ ، ٧٠١ .
- (١٠٩) المصدر السابق : ٥ ، ٩ ، ٢٥ ، ٤٣ ، ٧٩ ، ١٢٣ ، ٦٦٧ ، ٦٨٠ ، ٧٤٧ .
- (١١٠) المصدر السابق : ٦٦ ، ٦٨ ، ١٧١ .
- (١١١) المصدر السابق : ١٦٥ ابن ادريس الحليّ ، السرائر : ١ : ٤٠٩ .

- (١١٢) المصدر السابق : ٦٠٧ ، ٦٤٢ . انظر : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأُسدي ، مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٦ : ٣٩٦ - ٣٩٧ ، و ٩ : ٥٢ .
- (١١٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٦٣١ .
- (١١٤) المصدر السابق : ٦٠٧ ، ٦٣٤ .
- (١١٥) المصدر السابق : ٦٤٢ .
- (١١٦) المصدر السابق : ٦٨٣ .
- (١١٧) المصدر السابق : ٦٤٢ .
- (١١٨) المصدر السابق : ٧٣٧ ، ٧٣٩ .
- (١١٩) المصدر السابق : ٦٤٢ .
- (١٢٠) المصدر السابق : ٦٣٤ ، ٦٦٨ . الشهيد الثاني ، زين الدين الجبلي العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ، مؤسّسة المعارف الإسلامية - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١٣ : ٤٩ ، ١٢٨ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٣٩ : ٥٣ ، ١٢٦ .
- (١٢١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٦٤ ، ١٦٢ ، ١٨٤ ، ٢٨٤ .
- (١٢٢) المصدر السابق : ٣٧٥ .
- (١٢٣) المصدر السابق : ٤٦٣ ، ٦٠٤ ، ٧٠١ . المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان ، المقنعة : ٥١٣ ، ٦٦٦ ، ٧٨١ .
- (١٢٤) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٣٤٦ ، ٦٦٠ ، ٦٦٦ .
- (١٢٥) المصدر السابق : ٦٥٣ ، ٧١٣ .
- (١٢٦) المصدر السابق : ٨ .
- (١٢٧) المصدر السابق : ٣١ .
- (١٢٨) المصدر السابق : ٤٤ .
- (١٢٩) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف : ١ : ٤٣٣ ، ٣ : ١٤ ، ٤٦ .
- (١٣٠) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٤٨٥ . الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل

في بيان أحكام الشرع بالدلائل ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ ، ١١ : ٤٧٩ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ٣٠ : ٣٧٤ . المحقّق الحليّ ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، نكت النهاية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٢ : ٣١٤ . السيوري ، جمال الدين الفاضل المقداد بن عبدالله ، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ ، ٣ : ٤٠ .

(١٣١) انظر على سبيل المقارنة : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٨٩ . ابن إدريس الحليّ ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٢٥٧ . الطوسي ، النهاية : ٣٧٧ . ابن إدريس الحليّ ، السرائر ، ٢ : ٢٥٨ . الطوسي ، النهاية : ٧١٨ . ابن إدريس الحليّ ، السرائر ، ٣ : ٤٩١ . الطوسي ، النهاية : ٤٧٧ . ابن إدريس الحليّ ، السرائر ، ٢ : ٥٩٨ . الطوسي ، النهاية : ٤٩٩ . ابن إدريس الحليّ ، السرائر ، ٢ : ٦٤٣ .

(١٣٢) العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٢ : ٤١٧ ، ٧ : ٦٢٧ - ٣٥٦ ، ٤٤٧ . الآبي ، زين الدين أبو علي ، الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، ١ : ٤٩٣ . المحقّق الحليّ ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، نكت النهاية : ٢ : ٤٠١ ، ٤٤٧ .

(١٣٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٨٩ . ابن إدريس الحليّ ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٢٥٧ . العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٢ : ٤١٧ .

(١٣٤) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٣٧٧ . ابن إدريس الحليّ ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٢٥٨ .

(١٣٥) الآبي ، زين الدين أبو علي ، الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، ١ : ٤٩٣ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٧ : ٩٤ .

(١٣٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٧١٨ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد ابن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٣ : ٤٩١ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٩ : ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(١٣٧) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٣٢ : ٦٢ ، ٤٠ : ٤٢٨ . الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين ، الصلاة ، مؤتمر الشيخ الأعظم الأنصاري - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ٣ : ١٠١ . الحكيم ، مُحسن بن مهدي الطباطبائي ، مُستمسك العروة الوثقى ، مؤسسة دار التفسير - قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١ : ٣٧٤ .

(١٣٨) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٣٨٢ .

(١٣٩) المصدر السابق : ٩٩ ، ١١٠ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣ .

(١٤٠) المصدر السابق : ٦٤٢ .

(١٤١) المصدر السابق ، ٣ : ١٠ .

(١٤٢) المصدر السابق ، ٢ : ٥٧٣ ، وانظر : ٥٩٠ .

(١٤٣) المصدر السابق ، ١ : ٣٠٤ ، ٣٤١ .

(١٤٤) المصدر السابق ، ٣ : ١٦١ .

(١٤٥) أنظر : المُحقّق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، نكت النهاية ، ١ : ٢٠١ - ٢٠٥ .

(١٤٦) أنظر : المصدر السابق : ٢١٠ .

(١٤٧) المصدر السابق : ٢٠٦ .

(١٤٨) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٦ : ٨٥ .

(١٤٩) المصدر السابق ، ٤٠ : ١٦٦ .

(١٥٠) المصدر السابق ، ٢ : ١٧٣ ، و ٦ : ٤١ .

(١٥١) الحكيم ، مُحسن بن مهدي الطباطبائي ، مُستمسك العروة الوثقى ، ٣ : ١٩٧ . الأراكي ، محمد علي ، كتاب الطهارة ، مؤسسة في طريق الحق - قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ٢ : ٢٦ .

(١٥٢) العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المُطَهَّر الأُسديّ ، مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٢ : ٩٢ ، ٦ : ٢٤٣ ، ٣٠٩ ، ٣٩٩ ، ٧ : ٢٣٠ ، ٨ : ٣٥٦ ، ٩٧ ، ١٧٠ .

(١٥٣) المصدر السابق ، ٦ : ٣١٠ .

(١٥٤) البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين - قم / بدون تاريخ ، ١٢ : ٢٣ ، ١٣ : ٣٢٩ ، ١٦ : ٦٢ . الزنجاني الشبيري ، موسى ، كتاب النكاح [باللغة الفارسية] ، ١٨ : ١٨٥١ .

(١٥٥) ابن إدريس الحليّ ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٨٣ ، وانظر : ٣٣١ ، ٣٥٤ .

(١٥٦) البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ، ٢٢ : ٢٩٢ .

(١٥٧) الزنجاني الشبيري ، موسى ، كتاب النكاح [باللغة الفارسية] ، ٤ : ١٣٣٥ .

(١٥٨) ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذّب ، ٢ : ١٩٧ .

(١٥٩) العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المُطَهَّر الأُسديّ ، مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٣ : ٥٣٨ .

(١٦٠) المصدر السابق ، ٣ : ٥٣٧ - ٥٣٨ . وانظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ١٥٨ . ابن إدريس الحليّ ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٣٩٨ . البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ، ١٣ : ٣٢٩ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ١٧ : ٤٦ .

(١٦١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٣١١ .

(١٦٢) ابن إدريس الحليّ ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٥٦ .

(١٦٣) العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المُطَهَّر الأُسديّ ، مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٥ : ٣٧١ - ٣٧٣ .

(١٦٤) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكيّ ، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ، مكتب الإعلام

الإسلامي في الحوزة العلمية - قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ٢ : ١٧٦ . الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالذلائل ، ٩ : ١٨٢ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٢٥ : ٦٠ .

(١٦٥) انظر : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٤ : ٣٥٣ ، ٦ : ١٥٥ ، ٩ : ٣٠٦ .

(١٦٦) انظر : البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ، ٢٠ : ١٥٧ .

(١٦٧) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٢٥ : ٦١ .

(١٦٨) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية ٨ : ٥٩٠ . وانظر : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ١ : ٢٥٢ .

(١٦٩) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية ٣٠ ، ٦٢ . انظر : العلامة الحلي ، الحسن ابن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ١ : ٣٨١ . العميدي ، عميد الدين بن محمد الأعرجي الحسيني ، كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١ : ٧٥١ .

(١٧٠) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٥١٧ .

(١٧١) المصدر السابق : ٥١٢ . وانظر : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٧ : ٣٥٣ . فخر المحققين ، أبو طالب محمد بن الحسن ، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ، المطبعة العلمية - قم ، ط ١ / ١٣٨٧ هـ ، ٣ : ٣٠٤ .

(١٧٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٣ : ٢٩٥ ، ذيل الحديث ١٠٤٣ .

(١٧٣) - (المُحَقِّقُ الحلي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، نكت النهاية ٢ : ٤٤٤ .

(١٧٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٦٤ ، ٥٧٦ .

(١٧٥) المصدر السابق : ٧١٣ .

(١٧٦) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٣ : ٩٩ .

(١٧٧) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٨ ، ٥٢ .

(١٧٨) المصدر السابق : ٤١٧ .

(١٧٩) المصدر السابق : ٣٤٩ .

(١٨٠) المصدر السابق : ٦٠٤ - ٦٠٥ .

(١٨١) المصدر السابق : ٧٦٣ .

(١٨٢) انظر : المُحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، نكت النهاية ٣ : ٤٠١ .

(١٨٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٤٨ . انظر : المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن

محمّد بن النعمان ، المقنعة : ٦١ . الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكي ، ذكرى الشيعة في

أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٢ :

٢٨٠ . المُحقّق السيزواري ، محمّد باقر بن محمّد مؤمن ، ذخيرة المعاد في شرح

الإرشاد ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤٢٧ هـ ، ١ : ١٠٩ .

البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ، ٤ : ٣٨٧ .

(١٨٤) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٦١٤ .

(١٨٥) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير

الفتاوي ، ٣ : ٢١٠ . وانظر : المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان ، المقنعة :

٦٧٥ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ٤ : ٤٠ .

(١٨٦) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٥٦٥ . انظر : المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد

ابن النعمان ، المقنعة : ٥٦٥ .

(١٨٧) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٦٢٠ . انظر : المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد

بن النعمان ، المقنعة : ٦٧١ . الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكي ، غاية المراد في شرح نكت

الإرشاد ، ٢ : ١٩٩ .

(١٨٨) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٥٣٤ . وانظر : المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن

محمّد بن النعمان ، المقنعة : ٥٣٣ . ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أحمد بن محمّد

الأسدي ، المُقتصر في شرح المُختصر ، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد ، ط ١ / ١٤١٠ هـ : ٢٨٥ .

(١٨٩) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ، ٢٢٥ : ٥ .

(١٩٠) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، رجال الشيخ الطوسي : ٤١٧ .

(١٩١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٦٤٢ . انظر : الصدوق ، محمّد بن علي بن بابويه ، مَنْ لا يحضره الفقيه ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٤١٠ هـ ، ٤ : ٢٦٢ .
الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ، ١٣ : ٧٤ .

(١٩٢) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٤٠٣ ، ٥١٢ . الآبي ، زين الدين أبو علي ، الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي ، كشف الرموز في شرح المُختصر النافع ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٨ هـ ، ١ : ٤٠ .

(١٩٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٧١ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٢٢٥ . الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ، ٣ : ٢٦٩ .

(١٩٤) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٢٠٩ . انظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٦٥ .
العميدي ، عميد الدين بن محمّد الأعرجي الحسيني ، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد ، ١ : ١٠٣ .

(١٩٥) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٦٦٧ . وانظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٥١٦ . محمد تقي التستري ، النجعة في شرح اللمعة ١ : ٢٣٦ .

(١٩٦) انظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٢٥٥ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٥٩٢ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المُطهر الأسدي ، مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٤ : ٢٧٣ .

(١٩٧) انظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٢٠ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ١٠١ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٦ : ١٠٩ .

(١٩٨) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٢١٨ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ١٨ : ٣٤٠ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مُنتهى المطلب في تحقيق المذهب ، ١٢ : ١٩ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، تذكرة الفقهاء ٧ : ٣٠١ .

(١٩٩) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٦٠٢ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، ٤ : ٣٠٠ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ٢ : ١٥٤ .

(٢٠٠) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٢٦٢ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٦٠٢ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مُنتهى المطلب في تحقيق المذهب ، ١١ : ٣٢٧ . الآبي ، زين الدين أبو علي ، الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي ، كشف الرموز في شرح المُختصر النافع ، ١ : ٣٤٦ . السيوري ، جمال الدين الفاضل المقداد بن عبدالله ، التنقيح الرائع لمُختصر الشرائع ، ١ : ٤٥٣ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ١٩ : ٢٢٢ . النزاق ، المولى أحمد ابن محمد مهدي ، مُستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ١٢ : ٣٧٣ .

(٢٠١) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ١ : ٦٠٠ .

(٢٠٢) ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذب : ١ : ٢٥٩ .

(٢٠٣) الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد

الأذهان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / بدون تاريخ ،
١١ : ٥٢٠ - ٥٢١ .

(٢٠٤) انظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٦٨٢ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر
محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٣ : ٢٨٦ .

(٢٠٥) ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذب : ٢ : ١٦٧ . ابن حمزة
الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن علي ، الوسيلة الى نيل الفضيلة : ٤٠٢ . الكيدري ،
قطب الدين البيهقي ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام -
قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ : ٣٧٤ .

(٢٠٦) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٧١٧ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام
في شرح شرائع الإسلام ، ٤١ : ٤٩٤ . الفاضل الإصفهاني ، بهاء الدين محمّد بن
الحسن المعروف بالفاضل الهندي ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١٠ : ٥٨٧ .

(٢٠٧) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ٤١ : ٤٩٤ .

(٢٠٨) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع
الإسلام ، ١٤ : ٤٩٠ .

رسالة في حجية الظنّ

للسيد صدر الدين الموسوي العاملي قدس سره

[١١٩٣ هـ]

القسم الرابع

□ آية الله السيد صدر الدين الموسوي العاملي رحمه الله

□ تحقيق : الشيخ عبد الجليل المشموش

الشيخ خالد الغفوري

فصل : [ذكر الآيات الواردة في الظنّ] :

وقد آن أن نفيض إلى إيراد شيء مما سمعت بذكره من الآيات ، إذ كان استقصاء الجميع يفضي إلى إسهاب يخرج عن وضع الكتاب ، فمنها ثلاث آيات في سورة يونس :

[الآية] الأولى : ﴿ وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ (١) ، فإنّ التوكيد لدفع ما قد يتوهم من كون الذمّ على مجرد حصر الإتيان في الظنّ ، كقول الشاعر :

(١) يونس : ٣٦ .

جاء شقيق عارضاً رحمه إن بني عمك فيهم رماح^(١)

لأن التوكيد فيه لتحقيق صدق الذم في شقيق ، وإنكار ما يتوهم من الاعتذار ، بأن عرض رحمه ؛ لأنه لم ير في قومه رماً ، وزاده تحقيقاً بالتفاته عن الغيبة تنبيهاً [لتوجيه]^(٢) الخطاب إليه على أنه لا يمكنه الإنكار ، وإنما ترك الالتفات في الآية إشعاراً بوضوح الأمر ، وإيضاحاً بإمكان عدم الإقرار منهم لو وجّه الخطاب إليهم لفقد الحياء وفرط الإصرار ، وكان في عدم الالتفات ذم في ذم ، وتوبيخ في ضمن تقرير .

وضمير ﴿ أَكْثَرُهُمْ ﴾ إن كان راجعاً إلى الناس في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ... ﴾^(٣) ؛ لأن ما بعده من الكلام لا يأبى التعلق بهم ، أو إلى شيء في الذهن ، مثل ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾^(٤) فلا إشكال .

وإن كان عائداً إلى المشركين فالمفهوم أن غير الأكثر لا يتبع الظن ، فيكون بعض المشركين قاطعاً بحقية ما هو عليه من الشرك ، وهو مخالف لما اتفق عليه أهل الملل كلهم من أن اليقين لا يحصل بالباطل من الأمور الدينية ، وإلا فما للحرب بينهم قائم ، والذم على الجهل المركب كالظن بلا فرق .

وجوابه :

أن المفهوم كون البعض لا ينحصر أمره في الظن ، ومقتضاه وجود القطع في

(١) هذا ما يسمّى في علم البلاغة بلازم الفائدة ، فالمتكلم يعلم بأن شقيق عارف بوجود الرماح في بني عمه ، لكنه لما رأى عدم المبالاة منه أراد أن ينبّهه إلى ذلك ... [راجع : مختصر المعاني : ٣٦] .

(٢) في النسخة : « بتوجيه » .

(٣) يونس : ٥٧ .

(٤) القدر : ١ .

الجملة لا القطع بالشرك بالخصوص ، فلا حاجة إلى ما ادّعى في الكشف : أَنَّ الأكثر بمعنى الجميع ^(١) .

نعم ، يمكن أن [يجاب] - أيضاً - بأنّ المراد بالأكثر العلماء ومَنْ يحصل من تقليده الظنّ ، وأمّا غير ذوي البصيرة ومن لا دين له إلا العصبية فلا ظنّ لهم ، فيكون غير الأكثر قاصرين عن مرتبة الظنّ ، لا في مرتبة اليقين . وما ذكرناه من الجواب أحسن .

وزعم الأردبيلي رحمته الله ، أَنَّ الآية دليل على منع العمل بالظنّ مع القدرة على العلم ، وأنّ دلالتها على المنع مطلقاً ولو مع عدم القدرة وهُمْ ، كأنّه نظر إلى [أَنَّ] ^(٢) الكفّار حينئذٍ متمكّنون من العلم ، وليس بشيء ؛ إذ لا [عبرة] ^(٣) بخصوص المورد ، مع أَنَّ مدخول التوكيد يكون حينئذٍ لغوياً ، إلا أن يقول : إنّ النكرة إذا أعيدت فالثاني عين الأوّل ، مثل ﴿ ... أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ... ﴾ ^(٤) . ﴿ ... فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ... ﴾ ^(٥) .

والجواب :

منع الاطراد ، ووضع الظاهر موضع الضمير لا بد له من نكتة ؛ لأنّ الإطناب في مقام الإيجاز قبيح ، والقبيح لا يصدر عن حكيم ، سيما الحكيم على الإطلاق جل شأنه .

(١) الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ،

شركة مكتبة الحلبي ومطبعة مصطفى البابي - مصر / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م ، ٢ : ٢٣٧ .

(٢) في النسخة : « كون » ، وهو يوجب نصب الخبر .

(٣) في النسخة : « لا غيره » .

(٤) المزمّل : ١٥ ، ١٦ .

(٥) النور : ٣٥ .

وفي إظهار النكتة دفع الإيراد ، فإعادة المصباح للحمل على تصويره مع الزجاجة [دفعة ^(١)] ؛ لأنّ في اجتماعهما من الحسن ما ليس في الانفراد .

ثمّ أعاد الزجاجة دفعاً لتوهم أنّ تشبيههما بالكوكب في حالة الانضمام ، وليس بمقصود ؛ لأنّها إذا كانت كذلك زادها الأزدواج زهرة ، كما يزيدهما كونهما في المشكاة نضرة بخلاف المكان الواسع ، وذلك أنّ المراد تصوّر النور في أفضل أحواله من وجود الممدّد للقوة ، والمولد للملاحة ، ومن ثمّ وصف الزيت - أيضاً - ، ثمّ ختم بقوله تعالى : ﴿ نُوْرٌ عَلَىٰ نُوْرٍ ... ﴾ .

وأما إعادة الرسول ، فلما في إخطار الوصف وإحضاره في ذهن السامع ثانياً من التهويل وإكبار المخالفة ، أي [عصيانه ^(٢)] مع كونه رسولاً ، كقولك : كان لي أخ فقتلوا أخي .

[ومثل ^(٣) آية الظنّ ، فإنّ الأمر [فيهما ^(٤)] كآية الرسول شبيهه بتعليق الحكم على الوصف في الإشعار بالعلّية ، ومنه تهتدي إلى النكتة في إعادة فرعون - أيضاً - ، وإلى الفرق بين إعادة المصباح والرسول ؛ لأنّ كل رسول لله [تعالى] يتوجّه الذمّ على معصيته ، والذمّ مفهوم من الخطاب ومقصود .

بخلاف المصباح ؛ لأنّ المراد فرد لا بعينه ، وليس تساوي الأفراد بمقصود وجوداً ولا عدماً ، وإن كانت في الحقيقة متساوية ؛ إذ لا فرق بين سراج وسراج آخر .

[الآية] الثانية : قوله عز وجل : ﴿ أَلَا إِنَّ لِلّٰهِ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي

(١) - في النسخة : « رفعة » .

(٢) - في النسخة : « عصاه » .

(٣) - كذا ، ويُحتمل : « ومثله » .

(٤) - كذا ، ويُحتمل : « فيها » .

الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١﴾، و ﴿مَا﴾ إمَّا استفهام، أو موصول عُطف على اسم ﴿إِنْ﴾، وأجاز الطبرسي رحمته الله كونها نافية، أي إِنْ شُرَكَاءَهُمْ لَيْسُوا بِشُرَكَاءَ فِي الْحَقِيقَةِ ^(٢)، بل هم سموهم شركاء من دون أهلية ولا قابلية لذلك ولو في بادئ النظر، وجعله - البضاوي ^(٣) كالزمخشري ^(٤) - أول الوجوه مؤذناً بكونه هو الوجه، وليس عندي بوجه.

والمقصود بالاستفهام، إمَّا توبيخ التابع أو تحقير المتبوع؛ أي: أي برهان يَتَّبِعُهُ مدعو الشركاء؟ أو أي شريك يَتَّبِعُوهُ؟ أو التقرير.

قال الزمخشري: «وقرأ علي بن أبي طالب عليه السلام «تدعون» بـ (التاء). ووجهه: أن يحمل ﴿وَمَا يَتَّبِعُ﴾ على الاستفهام، أي: وأي شيء يتبع الذين تدعونهم شركاء من الملائكة والنبيين؟! يعني أنهم يتبعون الله عز وجل ويطيعونه، فما لكم لا تفعلون مثل فعلهم؟! كقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾ ^(٥). قال: «ثم صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة، فقال تعالى: إِنْ يَتَّبِعِ هَؤُلَاءِ

(١) يونس: ٦٦.

(٢) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م، ٥: ٢٠٧.

(٣) البضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر، تفسير البضاوي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١ / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م، ٢: ٢٣٩.

(٤) الزمخشري، الكشاف ٢: ٢٤٤.

(٥) الإسراء: ٥٧.

المُشْرِكُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ [لا] ^(١) يَتَّبِعُونَ مَا يَتَّبِعُ الْمَلَائِكَةُ وَالنَّبِيُّونَ مِنَ الْحَقِّ » ^(٢) .
وهو كلام في غاية الجودة ، إلا أَنَّ الأَوَّلَى أَن يقول : يعني أَنَّهُم يأخذون بالعلم ،
ويؤخذون في الاعتقاد ، وَيُوقِنُونَ أَنَّهُم مخلوقون ، والنكته [في] ^(٣) الإلتفات هنا
والنكته [في] ^(٤) عدم الإلتفات في الآية السابقة ، فربما حملهم الوقاحة وعدم
المبالاة على إنكار كونه ظناً .

وحاصل المعنى : أَنَّ الشركاء الذين تزعمون لله تعالى ؛ لَأَنَّهُم من العقلاء ، والله
جميعهم ، وخص العقلاء ؛ لَأَنَّهُم أَجَلٌّ وَأَشْرَفٌ ؛ وَلَأَنَّ من عداهم تابع .

والخرص : الحزر والتخمين . وحيث إِنَّ العطف حقيقة في التغاير ، والتأسيس
خير من التأكيد ، لا بد أَن يكون الظنّ غير الخرص ^(٥) ، وإِنَّمَا جعله [خرصاً] ^(٦) ؛
لاشتراكهما في الحدوث لا عن مأخذ صحيح .

وهذه الآية أَقْرَب من سابقتهما إلى التخصيص بالعقائد ، لكنك تدري أَنَّ الفعل
المنفي كالنكرة المنفية للعموم والخصوص ، لا بد معه من التقدير ؛ أَي لا يَتَّبِعُونَ إِلَّا
الظنّ في كذا ، وكلّ من الحذف والتخصيص لا يكون إِلَّا عن صارف ، وكون القرينة

(١) في النسخة : « ما » .

(٢) ٢ : ٢٤٤ .

(٣) كذا ، ويُحتمل : « هي » .

(٤) كذا ، ويُحتمل : « هي » .

(٥) خَرَصَ : الخرص : الكذب ، و الخراصون في قوله (وعز جل) : ﴿ قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ ﴾

[-الذاريات : ١٠] : الكذّابون ، ويخرصون : يكذبون . والخرص : الحزر في العدد

والكيل ، والخاص : يخرص ما على النخلة ، ثم يقسم الخراج على ذلك [لاحظ :

كتاب العين ٤ : ١٨٣] .

(٦) في النسخة : « خوضاً » .

صالحة غير كافٍ ، وما ذكرناه صحيح على الوجوه الثلاثة .

[الآية] الثالثة : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ اللَّهُ أَدْنَى لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ ^(١) جعل [جل] ^(٢) شأنه المناط في التحريم والتحليل الإذن ، وقابل الإذن بالافتراء ، ومفهومه أن ما لا إذن فيه من الحكمين افتراء ، وليس معنى قولنا الأصل عدم الحجية غير انتظار الإذن ، وهي قيام الحجة على أنه حجة ، وهذه الآية سالمة من الإيرادين الأولين ، والرابع .

ومثله قوله عز اسمه : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ^(٣) ، وقوله جل شأنه : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِنَّمِ وَالْبَغْيِ بَعْدَ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ^(٤) ، لكن قد يجري فيها الإيراد الأول ، وهو في غاية البعد جداً .

والجوابُ عنهما بأن العلم قد يطلق على الظن منافي لدعوى حدوث انسداد باب العلم والروايات في النهي عن الفتوى ، والقول بغير علم أكثر من أن [يحصى] .

[الآية] الرابعة : في سورة النجم : ﴿ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً * فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ... ﴾ ^(٥) .

(١) يونس : ٥٩ .

(٢) لم يرد في النسخة ، وأضفناه ليستقيم السياق .

(٣) البقرة : ١٦٩ : ١٦٨ .

(٤) الأعراف : ٣٣ .

(٥) النجم : ٣٠ : ٢٩ : ٢٨ .

واعترض ، بأنّ الذمّ على الحصر لا أصل للعمل بالظنّ ، وهذا الإيراد جارٍ في الآيتين الأوليين أيضاً .

وأجيب : بأنّ حصرهم الإلتباع في الظنّ بعيد جداً ، بل معلوم خلافه .

قلت : شتّان بين مَنْ يستبعد الحصر ، ومن ينكر بلوغهم مرتبة الظنّ ، كما تقدم في الإيراد الثالث .

ولعلّ المجيب فهم من حصرهم الإلتباع أنّهم لا يعتقدون حجية غيره ، حتى العلم ، وليس المراد أنّهم حصروا أمرهم فيه ، بل المراد أنّ أمرهم منحصر فيه ؛ لأنّهم لم يجاهدوا في الله فيهديهما سُبُلَه ، على أنّ كون حصرهم الأمر فيه باختيارهم ليس بالبعيد ؛ لأنّ التقصير وعدم الاعتماد في إزالة الحجاب لبلوغ العلم ليس بأمر قهري ، وبه استوجبوا الذمّ ، ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ، ولم يختم على قلوبهم التي [ران] عليها ما كانوا يعملون ، بل لأسقاهم ماءً غَدَقاً .

ألا ترى أنّ اليهود يتمسّكون في إنكار النسخ بخبر واحد ظنّي الدلالة ، والنصارى يستدلّون على طول اللاهوت في الناسوت بأنّ صفاته تعالى عين ذاته ، والقدرة منها ، فإن كانت هذه الأصول ، فما ظنّك بالفروع ؟ !

وفي سورة النجم : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى ﴾ ^(١) ، وظنّ الجاهلية كحمية الجاهلية من الأمثال ، قال تعالى : ﴿ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ ﴾ ^(٢) ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ ^(٣) ، ومن تتبّع محاورات الكفار المنقولة في

(١) النجم : ٢٣ .

(٢) آل عمران : ١٥٤ .

(٣) ص : ٢٧ .

القرآن وغيره علم صدق ما نقول ، كقوله تعالى : ﴿ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ * مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا ... ﴾ ^(١) جعلوا قولهم : ﴿ مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ ... ﴾ تقريراً وبياناً يبرهنون به على أنه من المسحَّرين ، وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ * وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ ^(٢) .

وكأنَّ في الفصل هنا بالواو إشعاراً بأنَّ البشرية والتسحير كلَّ منهما أمر برأسه ، قد تحقق عندهم بنفسه ؛ لا أنَّ الأول معلوم بالثاني ، كما في الآية السابقة ، ومثله اقتران التوكيد بالواو في آية النجم الأولى دون آية يونس الأولى ، فقوله : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ ... ﴾ إلخ ، بيان ورفع إبهام كما تقدَّم ، والفصل بالواو في الأخرى استئناف وتجديد لفائدة أخرى لم يقصد بها إتمام الكلام الأوَّل ، ومثلهما في أخذ البشرية برهاناً لنفي النبوة : ﴿ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ ^(٣) ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ ^(٤) ، وهو في القرآن كثير .

وقوله سبحانه حكاية عن فرعون : ﴿ لَعَلِّي أَطْلُعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ ^(٥) ، وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِينَ ﴾ ^(٦) ، وقد وصفهم الله تعالى

(١) الشعراء : ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) الشعراء : ١٨٦ .

(٣) يس : ١٥ .

(٤) الفرقان : ٧ .

(٥) القصص : ٣٨ .

(٦) الجاثية : ٣٢ .

بالجهل وعدم العلم في مواضع من القرآن ، كقوله تعالى : ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ... ﴿^(١)﴾ ، وقوله عزّ من قائل : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(٢) ، وقوله : ﴿ وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾^(٣) .

قال ابن عباس : « كانوا يدعون النبي ﷺ والمؤمنين إلى أكل الميتة ، يقولون : أتأكلون ما قتلتم ، ولا تأكلون ما قتل ربكم ؟ ! فهذا إضلالهم »^(٤) .

قلت : وما أشبه هذا بقولهم : إنّما البيع مثل [الربا] ، وتحليل ما نكح الأب ؛ لأنّ حق الوطاء كغيره يورث ، وتحليل الأخت ؛ لأنّ ولد آدم الأولين كانوا إخوة ، والبنت ؛ لأنّها غرسة والوطاء ثمرتها ، والجمع بين الأختين ؛ لأنّ العقد على الأولى لا يحدث أمراً يوجب الكف والنسيء ؛ لأنّ التكليف بحرمة أربعة أشهر في [السنة]^(٥) أمر زائد عن كونها هي هذه الأربعة بعينها [فتقضى]^(٦) عند الضرورة ، وفرض شهر رمضان على النصراني في الحرّ ، فجعلوه في الربيع وزادوا عشرة أيام عوضاً عن مشقة الحرّ ، وعشرة بدلاً من طول النهار ، وأوجب اليهود في غسل الميت إفراغ الغلال

(١) الأنعام : ١٤٨ - ١٤٩ .

(٢) الجاثية : ١٨ .

(٣) الأنعام : ١١٦ .

(٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم ، ط ١ /

١٤٠٩ هـ ، ٤ : ٢٤٩ .

(٥) في النسخة : « النسبة » .

(٦) في النسخة : « فتقضي » .

دفعه ؛ لأنّ الماء ينجس بوصوله ، فلا بدّ من الاجتماع .

والسرّ في ذلك : أنّ الشبهة في استيطانها القلب تغيّر البصيرة ، كما يتغيّر البصر بالخروج إلى الضياء من الظلمة ، وبالعكس .

[قصة سليمان النبي ﷺ عن الباقر ﷺ] :

وقد روي عن الباقر صلوات الله عليه أنّ سليمان ﷺ لما قبض وهو متّكٍ على عصاه بقي متّكئاً عليها ما شاء الله تعالى والناس يرونه حياً [فاقتتلوا فيه واختلفوا] ^(١) ، فمنهم من قال : إنّهُ لم يتعب ولم ينم ولم يأكل ولم يشرب ، إنّهُ لربنا .

وقال قوم : إنّهُ ساحر يريدُهم أنّه واقف متّكٍ على عصاه يسحر أعيننا ، وليس كذلك .

وقال المؤمنون : إنّهُ عبد الله ونبيه ، يدبّر الله تعالى أمره بما شاء ^(٢) .

[حديث أصحاب الرّسّ] :

وفي حديث أصحاب الرس في العيون : أنّ نبيهم دعا الله تعالى فأيسر أشجارهم التي كانوا يعبدونها . فقال علماؤهم : إنّها غضبت عليكم ؛ لأنكم كفتم عن عدوّها - يعني النبي ﷺ - فحجبت نُصرتها عنكم ، فإن قتلتموه أعادتها ^(٣) .

(١) من المصدر ، وفي النسخة : « منهم » .

(٢) انظر : الصدوق ، محمد بن علي ، علل الشرائع ١ : ٧٣ - ٧٤ ، ب ٦٤ ، ح ٢ . والرواية منقولة بالمعنى .

(٣) انظر : الصدوق ، محمد بن علي ، عيون أخبار الرضا ﷺ ، مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ط ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ، ٢ : ١٨٥ - ١٨٦ ، ب ١٦ ، ح ١ . والرواية منقولة بالمعنى .

وقد جاء بعد أولئك من أحلَّ وطءَ الأجير ولفَّ الحرير والبنت من الزنا^(١) إلى غير ذلك .

نسأل الله المنان الأمان من الخذلان ، ونعوذ به من حرمان التوفيق ، وضلال الطريق . ولنتقصر فيما أردناه على هذا المقدار ؛ لأنَّ في الإطالة المَلالة ، وأسأله أن يكون خالصاً لوجهه ، وما أبرئ نفسي ، ولا أقول نظمْتُ الحق في طرسي^(٢) .

لكن أقول : [يُخطئ]^(٣) من هو خير مني ، [ويُصيب]^(٤) من هو دوني ، ولا قوة إلا بالله ، فإن وفق الله تعالى أضفت إلى هذه رسالة في الأدلة الأربعة ، لكن خطر لي أن أختتم الرسالة بجملة ملخّصة في المقدمات السبع ، يسهل الرجوع إليها :

[جملة ملخّصة في المقدمات السبع] :

المقدمة الأولى : بقاء التكليف .

والمسلمّ منه الضروريات التي قياساته معها ، وما كان عليه دليل قاطع ، أو من الظنون المخصوصة ، وما عدا ذلك إن قطع على وجود التكليف فيه كالشكوك في الصلاة وكثير من مسائل المواريث ، فلا مناص عن العمل فيه بمطلق الظن ؛ إذ غاية ما يتصور في الأول قطع الصلاة ، ولا معنى له مع ضيق الوقت ، كما أنّه

(١) انظر : المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ،

مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ١٤٠٣ / ٢ هـ = ١٩٨٣ م ، ١٤ : ١٨٥ ، ١٤ ، ذيل ح ٦ .

(٢) طرس : الطرسُ : الصحيفة ، ويقال : هي التي مُحِيت ثم كُتبت ، وكذلك الطلُسُ .

[راجع : لسان العرب ، ٦ : ١٢١] .

(٣) في النسخة : « الخطئ » .

(٤) في النسخة : « ونصيب » .

لا معنى لإيجابه مع عموم « لا يعيد الصلاة فقيه » ^(١) و « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة » ^(٢) ، ونحو ذلك .

لكن لم نعثر من ذلك على صورة ينحصر الأمر فيها [ويجيء] ^(٣) إلى تلك الظنون ، وإن لم يقطع بوجود التكليف ، فإن كان عليه دليل ، فإن وافق الظن المطلق الدليل كموافقة الاستقراء دليل اعتداد زوجة الفقيد فلا كلام ، وإن خالفه كبيع الدم المندرج في عموم البيع والتجارة والعقود ونزح كز للفرس المردّد دليله بين نزح الكلّ أو عدم نزح شيء استصحاباً فيهما ، وتنصيف مهر الرضيعة المخالف لثبوت الكلّ ، ونحو ذلك ، فالمعولّ عليه ذلك الدليل ما دام يفيد الظنّ ، وإن لم يكن عليه دليل ، فالعمل على الأصل .

فَقَدْ عُلِمَ حُكْمُ الْمَقْدَمَةِ الثَّانِيَةِ : أَعْنِي الْأَصْلَ .

وَأَمَّا الْإِحْتِيَاظُ وَالتَّوَقُّفُ فَلَا نَوْجِبُهُمَا إِلَّا عِنْدَ تَعَارُضِ الْأَدَلَّةِ ؛ لِاتِّفَاقِ الْمُتَعَارِضِينَ عَلَى وَجُودِ الْحُكْمِ فِي الْجُمْلَةِ ، وَإِنْ اخْتَلَفَ فِي تَشْخِصِهِ بِالْخُصُوصِ ، فَهَذِهِ أَرْبَعُ مَقْدَمَاتٍ .

و [المقدمة] الخامسة : انسداد باب العلم ، وحدوثه عندنا ممنوع ، بل ما زال العلم في كلّ عصر مختلفاً في التعذّر والتعسّر والتيسّر بحسب الزمان والمكان والشخص .

ولا يتحقق عندنا إلا مع سبق العلم بوجود التكليف ، فمثبت الخصوصية لا يمكنه الاحتجاج به ؛ لعدم العلم به فيما زاد عن الظنون المخصوصة .

(١) تهذيب الأحكام ، الطوسي ٢ : ١٩٢ ، ط : ٤ .

(٢) المصدر السابق : ١٥٢ .

(٣) كذا ، ويُحتمل : « ويُجأ » .

[والمقدّمة] السادسة : عدم كفاية الظنون المخصوصة . ومنعه يعلم مما ذكر في المقدمة الأولى .

و [المقدّمة] السابعة : بطلان الترجيح بلا مرجّح .

ومعناه : أنّ الحكم بعد الانسداد بحجية بعض الظنون دون بعض ترجيح بلا مرجّح ، وعند المرجّح كون المخصوصة مدلولة الدليل دون غيرها ، بل عدم العلم بوجود التكليف فيما سواها .

تمّت بقلم مصنّفها العبد المسكين « صدر الدين محمد بن صالح الموسوي العاملي » في سلخ^(١) ربيع الأوّل ، سنة اثنتين وأربعين ومئتين من الهجرة النبوية ، وصلى الله على محمد وآله في سنة ١٢٤٢ هـ . حرره [الفاني جار] ^(٢) الحسين عليه السلام ، « الحسن الكربلائي » أصلاً ، والغفاري والنخعي نسباً ، سنة ١٣١٥ هـ ، ليلة الجمعة ، ليلة الثاني من جمادى الثانية ، في مشهد الكاظم صلوات الله وسلامه عليه .

(١) سلخ : أي آخر ربيع الأوّل .

(٢) الكلمات غير واضحة .

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت ﷺ / ٢٦

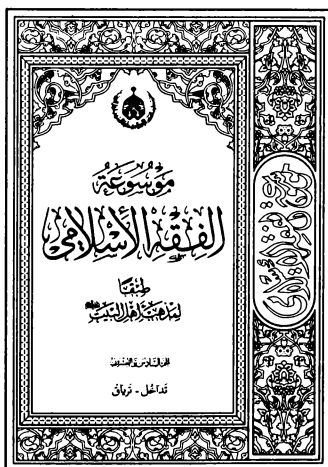
□ إعداد : التحرير

المجلد السادس والعشرون (موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت ﷺ) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م



يقع الجزء السادس والعشرون من
موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب
أهل البيت ﷺ في (٤٨٦) صفحة من
القطع الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على ثلاثة و خمسين
عنواناً ، بدأت بـ (تداخل) ، وانتهت
بـ (ترياق) .

وقد اشتمل هذا المجلد من الموسوعة
على أربعة أنواع من العناوين : أصلية

و فرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأول (تذكية) ، ومثال الثاني (ترامي) ،
ومثال الثالث (ترتيب) ، ومثال الرابع (ترخيص) .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

١٦ - تذهيب	١ - تداخل
١٧ - تراب	٢ - تدارك
١٨ - تراب الصاغة	٣ - تداعي
١٩ - تراب المعدن	٤ - تداوي
٢٠ - ترضي	٥ - تدببخ
٢١ - ترغيب	٦ - تدبير
٢٢ - ترقية	٧ - تدخين
٢٣ - ترقيع	٨ - تدليس
٢٤ - ترقيق	٩ - تدليك
٢٥ - ترك	١٠ - تدمية
٢٦ - تركة	١١ - تدهين
٢٧ - ترميم	١٢ - تدئين
٢٨ - تروّي	١٣ - تدفيف
٢٩ - تروية	١٤ - تذكّر
٣٠ - ترياق	١٥ - تذكية

نذكر بأننا سبق أن بيّنا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين الأصلية
البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك ، بل المراد بالعناوين
الأصلية : هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها ؛ وذلك لكون اللفظ

هو 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 معه في الهيئة ، أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وباينه ، 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 .

وسنحاول إلقاء الضوء على هذا الجزء من خلال المرور على بعض بحوثه كي يمتلك القارئ صورة واضحة عن هذه الموسوعة الفقهية المهمة ، وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلد كلها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلد ، وهو عنوان (تدليس) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث صغير من حيث الحجم استوعب (٣٢) صفحة .

والملاحظ في هذا البحث الاستيعاب للموضوع بكل مجالاته هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية الاستيعاب لكل فروعه وامتداداته ، ومن ناحية ثالثة الاستيعاب لكل أحكامه ولحظاته . كما يمتاز هذا البحث بالتنظيم الفني للمطالب مما يسهل الطريق على أهل التحقيق .

وقد انعقد بحث (تدليس) في تسعة محاور :

المحور الأول : التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان ، فقد جاء فيها أن التدليس لغةً : الظلمة والخدعة ، أو إخفاء العيب في الشيء عمّن يجب إظهاره له ، كالمشتري في البيع .

وأما اصطلاحاً : فليس للتدليس حقيقة شرعية ولا متشرّعية ، وهو في استعمالات الفقهاء لا يخرج عن معناه اللغوي ، إلا أنه يُطلق على الأعمّ من كتمان العيب أو دعوى صفة كمال مع عدمها .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى موردين :

١ - التغرير : وهو المخادعة والتطميع بالباطل . وقد يقال : إنّ الغرور والخدعة والتدليس بحسب اللغة والعرف والأخبار ترجع الى شيء واحد .

نعم ، كثير من استعمالات التدليس يختصّ بالخدعة في أوصاف الشيء ، والتعزيز أعمّ منه ومن دعوى صفة كمال ، أو بغير ذلك .

٢ - الغشّ : وهو ضدّ النصح ، والمراد به الغدر والخديعة والخيانة في المعاملات . ويُطلق في كلمات الفقهاء كثيراً بمعنى الخدعة في جنس المبيع أو كميته أو كيفية . ويطلق أيضاً على الخيانة في الأوصاف ، فيكون الغشّ من ناحية أوسع وأعمّ مفهوماً من التدليس ، ومن ناحية أضيق منه ؛ لأنّ التدليس يعمّ كتمان صفة الكمال أيضاً إذا كان مقصوداً .

المحور الثالث : الحكم التكليفي

يحرم التدليس في المعاوضات والنكاح والشهادة ونحوها ممّا يرتبط بحقّ الغير باتّفاق الفقهاء .

وأما في غيرها فلا دليل على حرمة ، بل يُمكن أن يُقال بأنّه لا موضوع للتدليس في الموارد التي لا حق للغير فيها .

المحور الرابع : صور التدليس

١ - التدليس بالقول ونحوه ، وهذا تارة يقع بالإخبار قبل العقد فيقع العقد مبنياً عليه ، وأخرى بتوصيف السلامة والكمال في ضمن العقد مع العلم بفقدانهما ، وثالثة بالاشتراط في متن العقد .

٢ - التدليس بالفعل ، كما لو دّلس البائع بفعله في المبيع ، وكما لو دّلت الزوجة بالتمشيط ونحوه .

٣ - التدليس بالسكوت ، بحيث يُفهم من سكوته ثبوت صفة الكمال أو عدم النقص ، كما لو سأل المشتري البائع عن أوصاف المبيع فسكت البائع .

المحور الخامس : الجهات المعتبرة في التدليس

ليس للتدليس حقيقة شرعية ولا مُتشرّعية ، بل المُراد به ما في اللغة والعرف من كونه بمعنى الظلمة والخدعة ، ولكن حيث يقع التدليس موضوعاً لترتّب بعض الأحكام والآثار الشرعية عليه فإنّه يُعتبر فيه عدّة أمور :

١ - وجود عيب أو فقدان صفة كمال : فلو لم يكن في المبيع عيب أو نقص ، بل كان المبيع سالماً تماماً ، وإنّما كذب البائع في إخباره عن نقص المبيع فلا يثبت خيار التدليس ، نعم لو كانت صفة النقص مشروطة ففي ثبوت خيار التدليس بحث .

٢ - توقّع الكمال وعدم العيب : إذا لم يكن من شأن الشيء وجود كمال خاص فيه أو عدم عيب كذلك فلا يثبت خيار التدليس . وهذا ممّا لا إشكال في اعتباره في الجملة ، إنّما البحث في أنّه هل يكفي فيه الاعتماد على مقتضى الطبيعة أو ظاهر الحال أو قول المدّلس أو سكوته أم يلزم الاشتراط مع ذلك ؟

٣ - علم المدلس وجهل الآخر : فلو كان كلاهما عالَمين بالواقع أو جاهِلين أو كان البائع - مثلاً - جاهلاً والمشتري عالماً انتفى مفهوم التدليس .

٤ - تحقّق القصد من المدلس : يُعتبر كون المدلس قاصداً بإخفاء العيب إغفال الطرف الآخر كالزوج أو وليّه أو وكيله في النكاح ، والمشتري أو وكيله في البيع دون غيرهم ، فلا يتحقّق التدليس في النكاح بإخبار المرأة بالصحة والكمال ولكن لا للتزويج أو لغير الزوج .

المحور السادس : أحكام عامّة للتدليس

١ - عدم مانعية التدليس من صحة العقد إلا إذا كان الوصف المدّلس فيه مقوّمًا للمعقود عليه عُرْفاً .

٢ - ثبوت الخيار بالتدليس ، فيخيّر الطرف الآخر مع عدم علمه بالواقع بين الفسخ والإمضاء في الجملة ، وفي مورد العيب يثبت خيار العيب من جهته .

٣ - الرجوع على المدلس بالخسارة .

٤ - تأديب المدلس بتعزيره .

المحور السابع : موارد التدليس

١ - يقع التدليس في العقود المالية ، وله موارد :

أ - في النجش .

ب - في كتمان أجل الاشتراء .

ج - الابتياح من القريب تمهيداً للتدليس .

د - في التصرية .

هـ - تدليس الماشطة .

٢ - التدليس في النكاح ، وله موارد :

أ - في حرية الزوجين .

ب - في البكارة .

ج - في الاسلام والكفر .

د - في النسب والشرف .

هـ - التدليس في العيوب .

٣ - التدليس في الشهادة .

المحور الثامن : تمييز المدلّس

اختلف الفقهاء في تعيين المدلّس في النكاح ونحوه ، وأنّه هل المدار على التولّي

لأمر العقد ، أم على المباشرة لإجراء الصيغة ، أو على الباعثية ؟

القول الأوّل : أنّ المدار على التولّي لأمر العقد .

القول الثاني : أنّ المدار على المباشرة لإجراء الصيغة .

القول الثالث : أنّ المدار على الباعثية .

المحور التاسع : التدليس عند المحدثين

التدليس عند المحدثين يختلف عن الكذب ، فالكذب هو الإخبار بغير الواقع ، كأن

يقول : سمعت زيداً يقول ، والحال إنّّه لم يلتقه أساساً ولم يسمعه ، أمّا التدليس

فهو الإخبار بما يُوهم الملاقاة والسماع ، كأن يقول : عن زيد عن عمرو ، فيؤهم

أنّه سمع زيداً ولم يسمع منه ، وغير ذلك من الصور . والتدليس مذموم ، وذهب

بعض الى حرمة .

واختلفوا في كون التدليس موجباً لقبح فاعله وجرحه .

المواشم

(١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ع : ١ : ٩٥ - ٩٩ .

برات^(١)

أولاً - التعريف :

لغة :

البرات - لغة - : من البراءة بمعنى التخلص وعدم اشتغال الذمة^(٢).

اصطلاحاً :

وفي الاصطلاح - أي النظام القانوني للتجارة - : هي ورقة من الأوراق التجارية ثلاثية الأطراف بموجبها يأمر شخص شخصاً آخر أن يؤدي مبلغاً معيناً في موعده المعين لشخص ثالث أو من يحيله . ولها شرائط خاصة لا بدّ من مراعاتها ، وإلاّ لم تؤثر ولم تعتبر وتخرج من عنوانها^(٣) كما ستأتي .

وهي من العناوين المستحدثة التي قد ورد استعمالها بهذا المعنى في كلمات الفقهاء المعاصرين^(٤).

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

١ - الكمبيالة (سفتجة) :

وهي ورقة تجارية تثبت أنّ المبلغ المذكور فيها دين لحامل الكمبيالة على موقعها ، فإنّها تتضمّن بحسب المعتاد اعتراف المدين للدائن بالمبلغ المعين فيها ، وأنّه ملزم بوفائه بعد المدّة المعيّنة ، وقد تتضمّن بالإضافة إلى ذلك كيفية استيفائها أيضاً^(٥).

فالفرق بينها وبين البرات واضح يظهر من التعريف حيث إنّ للبرات ثلاثة أطراف وللكمبيالة

الحوالة . (انظر : حوالة)

ثم إنه ورد في كلمات الفقهاء المعاصرين عبارة (صرف البرات) المراد بها أخذ الزيادة وإعطائها في الحوالات المتداولة بين التجار أو بينهم وبين البنك ، ويطلقون عليه بيع الحوالة وشرائها^(٨) ، وهي لا ترتبط بالبرات المصطلح ، ولكن سيأتي ذكرها وحكمها من حيث الصحة وعدمها .

ثالثاً - الحكم الإجمالي ومواطن

البحث :

تتعلق بالبرات أحكام عديدة نشير إلى أهمها إجمالاً فيما يلي :

١ - ماهية البرات الحقوقية :

البرات : ورقة تصدر لتأدية المسحوب عليه مبلغاً معيناً في ميعاد معين لآخر لديه البرات ، وبعد تسليم المبلغ المزبور يرتفع التعهد الأصلي وسائر التعهدات المتدرّجة فيها بالتظهير والتسليم ، وتسليمها إلى الغير بالتظهير يدل

طرفين ، مضافاً إلى اختلافهما في الشرائط المقررة في إنشائهما كما ستأتي .

(انظر : أوراق تجارية)

٢ - الصك : وهو - في القانون التجاري - ورقة من الأوراق التجارية التي بموجبها يسترد صاحبها مبلغاً كان له عند المحال عليه كلاً أو بعضاً^(٦) ، بخلاف البرات فإنها ثلاثية الأطراف كما تقدّم . (انظر : صك)

٣ - الحوالة : وهي تحويل المدين ما في ذمته من الدين إلى ذمة غيره بإحالة الدائن عليه ، فهي تشبه البرات ، حيث إنها أيضاً متقومة بأشخاص ثلاثة : المحيل - وهو المديون - والمحتال - وهو الدائن - والمحال عليه^(٧) ، إلا أنها تختلف عن البرات بأن الشرائط الحاكمة في إنشاء البرات وإصدارها غير معتبرة فيها ، ومنها : الشرائط الشكلية التي لا بدّ من توفّرها في البرات دون

على أداء الدين الذي كان على المسلم للمسلم إليه .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: كل من وقع على سند البرات توقيعاً كان متعهداً لصاحب البرات على أساس إنشاء البرات ، وعليه فلو لم يؤدّ المسحوب عليه المبلغ المدرج في البرات كان جميع الموقعين ملزمين بدفع المبلغ لحامل البرات (٩) .

هذا ، ولكن وقع الكلام بين الخبراء الحقوقيين في أنّ تعهدات الموقعين على البرات التي كانت منفصلة عن التعهد الأصلي على أساس أيّ نظرية حقوقية مدنية توجه ؟

وقد أجابوا عن هذه المسألة بطرق متعددة متضمنة لنظريات مختلفة :

منها : نظرية انتقال الحق أو انتقال الطلب .

ومنها : نظرية تبديل التعهد .
ومنها : نظرية التوكيل الناقص .
ومنها : النظرية المبتنية على الأخذ بظاهر متن البرات .
ومنها : نظرية التعهد من طرف واحد (١٠) .

والتفصيل في كلّ واحد منها يحال إلى القوانين الموضوعية في علم التجارة .

٢ - أقسام البرات :

تقع البرات التي تتعارف بين الناس ويتداولون التنزيل بها على قسمين (١١) :

الأول - البرات المنشأ عن دين ثابت :

وهي التي تعبر عن وجود دين حقيقي ثابت لحامل البرات على موقعها ، وفي هذه الحالة يأخذ الدائن من المديون البرات التي تثبت هذا الدين عليه ، وتعيّن مقداره ، ومواعيد استحقاقه على

المسحوب عليه .

الثاني - البرات المنشأ لجعل الاعتبار أو التضمنين :

وهي التي صدرت لا لوجود دين على موقعها ، بل لجعل الاعتبار أو التضمنين لمن لديه البرات ، وإنما كتبت لتنزّل وتقضى بها حاجات مؤقتة بين حامل البرات والمدين الصوري ، والطرف الثالث أو المسحوب عليه الذي يقضي الحاجة ويستفيد من التنزيل . والتفصيل فيه يحال إلى النظام القانوني للتجارة .

٣ - مشروعية البرات :

لا خلاف ولا إشكال في مشروعية البرات بإنشائها وتبديل التعهدات المتدرّجة فيها بالتظهير والتسليم ، كما ورد في الفقه الوضعي والقانون التجاري للجمهورية الإسلامية في إيران . ويؤيدها أنّ الفقهاء (١٢) المعاصرين تعرّضوا للبرات

وأحكامها إجمالاً من دون أن يظهرها مخالفة فيها ، بل قالوا بالتزام كلّ واحد من الموقع (صاحب البرات) والمسحوب له (حاملها) والمسحوب عليه بالتعهدات الناشئة من البرات على كلّ واحد منهم .

٤ - مآلية البرات :

البرات المتداولة بين التجار في الأسواق لا تعتبر لها مآلية وليست جنساً له قيمة كالأوراق النقدية ، بل هي مجرد سند وعلامة لإثبات أنّ المبلغ الذي تتضمنه دين في ذمة موقعها لمن يجب أن يدفع إليه ، أو جعل اعتبار له أو تضمين له (١٣) .

فالمعاملات الواقعة بها لم تقع بنفسها ، بل بالنقود وغيرها ممّا كانت الأوراق تعبّر عنه ، فدفعها إلى الدائن لا يسقط ذمة المدين ، كما أنّه لو تلف شيء منها في يد غاصب ونحوه أو أتلّفها شخص لم يضمّنهما ضمان التلف أو الإتلاف (١٤) .

٥ - الشروط الشكلية في البرات :

يجب في تحقق البرات توفر الشروط الشكلية ومراعاتها ، فلو أخلّ بها ترتّب عليه الجزاء المقرّر في القانون التجاري ، فإنّ المادة (٢٢٣) من التقنين التجاري للجمهورية الإسلامية في إيران (١٥) تنصّ على أنّ البرات تحتوي على ما يلي :

١ - ذكر كلمة البرات في نصّ السند نفسه باللغة المستعملة في كتابة هذا السند .

٢ - بيان التاريخ الذي أنشئ فيه السند .

٣ - اسم الشخص الذي يجب أن يدفع .

٤ - تعيين المبلغ المندرج في السند .

٥ - بيان تاريخ الاستحقاق والتأدية .

٦ - بيان المحلّ الذي يجب أن

يجري فيه الدفع .

٧ - اسم الشخص الذي يجب الدفع له ، أو الذي يجب أن يكون الدفع بناءً على أمره .

٨ - التصريح بأنّها كانت النسخة الأولى أو الثانية أو الثالثة ...

٩ - توقيع منشئ السند .

فلو لم تكن البرات متضمّنة لأحد الشروط المتقدّمة لم يشملها القانون الراجع إلى البروات التجارية ، كما نصّت على ذلك المادة (٢٢٦) من التقنين التجاري (١٦) .

والتفصيل في ذلك يطلب من القوانين الموضوعية في علم التجارة .

٦ - معاملة البرات (أو تنزيل البرات) :

يجوز تنزيل البرات التي تحتوي على دين ثابت لحامل الورقة في ذمّة المدين بأقلّ ممّا

فيها إذا أُجريت المعاملة بصورة البيع^(١٧).

والصورة هي : أن يبيع الدائن على التاجر - مثلاً - المبلغ الذي يملكه في ذمة المدين قبل أن يحلّ موعد استحقاق المطالبة به بضمن أقلّ منه نقداً ، فإذا كان مبلغ الدين الذي تحتوي عليه البرات مئة دينار - مثلاً - وهو مؤجل إلى سنة من تأريخها ، فيجوز للدائن أن يبيع هذا المبلغ إلى التاجر - مثلاً - بخمسة وتسعين ديناراً ، يدفعها التاجر إلى الدائن نقداً ، فإذا جرى البيع بينهما كذلك كان المشتري - وهو التاجر - مالكاً للمبلغ المذكور في البرات ، وهو المئة دينار بالضمن الذي نقده للدائن ، وهو الخمسة والتسعون ديناراً ، فإذا حلّ موعد الاستحقاق أخذ المبلغ تاماً من المدين .

لكن لا يجوز خصم البرات

وتزيلها إذا أُجريت المعاملة بين الدائن والطرف الثالث بصورة القرض ، فلا يجوز للدائن أن يستقرض من البنك أو من التاجر خمسة وتسعين ديناراً معجلة ، ويحوّله على المدين ليستوفي منه المبلغ المذكور في البرات - وهو المئة دينار - عند حلول موعد الاستحقاق ؛ لأنّ ذلك من الربا المحرّم^(١٨).

هذا ، وتتوقّف صحّة معاملة البرات وتزيلها بصورة البيع على شرطين :

الأول : أن يكون المبلغ الذي تحتوي عليه ورقة البرات من الأوراق النقدية ، فإن كان الدين مكيلاً أو موزوناً فلا يصحّ بيعه إذا كان الثمن من جنسه مع التفاضل بين العوضين ؛ لأنّه من الربا المحرّم ، وهو باطل^(١٩).

الثاني : أن يكون الثمن الذي يدفعه التاجر أو البنك إلى حامل

البرات نقداً (٢٠) ، فإنه إذا كان مؤجلاً وكان المثلث مؤجلاً كذلك بحسب القرض بطل البيع ؛ لأنه من بيع الدين بالدين .

ثم إن التفصيل في أحكام البرات بالنسبة إلى قبول المسحوب عليه أو نكوله ، وكذا الإيرادات الطارئة عليها والأحكام المتعلقة بالتظهير والتسليم وسقوط التعهدات الناشئة من البرات وغير ذلك يلاحظ في القوانين الموضوعية للتجارة .

٧ - صرف البرات :

يتداول بين التجار أو بينهم وبين البنك أخذ الزيادة وإعطائها في الحوالات التي تسمى عندهم بصرف البرات ، ويطلقون عليه بيع الحوالة وشرائها .

وهي على أقسام يختلف حكمها من حيث الصحة وعدمها نذكرها إجمالاً فيما يلي :

الأول : أن يدفع الشخص إلى البنك أو التاجر مبلغاً ويأخذ ذلك

المبلغ بعينه من طرفه في بلد آخر . والظاهر أن الحكم فيه خال عن الإشكال ، سواء كان ذلك بعنوان البيع ، بأن يبيع المبلغ المعين - مثلاً - مئة تومان - بمبلغ يساويه يدفعه في بلد آخر ، أو بعنوان القرض بأن يستقرض منه أو يقرضه ذلك المبلغ ليسلمه في بلد آخر (٢١) .

وجه الصحة : أما إذا كان بعنوان البيع فواضح ، وأما إذا كان بعنوان القرض فلعدم الزيادة فيه (٢٢) .

وقد يستشكل في ذلك إذا كان بعنوان القرض واشترط البلد الآخر ؛ لأنه جرّ النفع الباطل فيه (٢٣) .

واستضعف ذلك بأن الممنوع منه الزيادة في القرض عيناً أو صفة ، وليس هذا واحد منها (٢٤) ، مع أن جملة من النصوص (٢٥) تدل على جوازه .

القسم الثاني : أن يدفع شخص إلى البنك أو التاجر مبلغاً معيناً في

القسم الثالث : أن يدفع البنك
أو التاجر مبلغاً معيناً إلى شخص
في بلد ليأخذه في بلد آخر مع
الزيادة ، فإنه لو كان ذلك بعنوان
البيع صحّ ولا إشكال فيه ، بشرط
أن لا يكون هذا وسيلة للفرار من
الربا القرضي .

وأما لو كان ذلك بعنوان القرض
واشترط ذلك في ضمن القرض
بطل ؛ لأنه من الربا الممنوع عنه ،
وأما إذا لم يشترط الزيادة ، بل
أخذها بعنوان حقّ العمل مع عدم
كونه فراراً من الربا ، فصحّ ولا
إشكال فيه (٢٩) .

هذا ، وقد ذهب بعض الفقهاء
هنا إلى إعمال بعض الحيل
الشرعية للفرار من الربا (٣٠) .

وتفصيل البحث في ذلك
وصرف البرات يطلب في محالّه .
(انظر : بنك ، حوالة ، ربا)

بلد ، ويحوّله البنك - مثلاً - إلى بنك
بلد آخر ، يأخذ البنك منه مبلغاً
معيناً بإزاء تحويله ، أو يأخذ الحوالة
من المدفوع إليه بالأقلّ منه ، فصّرّح
بعض بأنّه لا إشكال فيه ، سواء كان
ذلك منزلاً على البيع أو القرض ، أو
كان الأخذ بعنوان حقّ العمل (٢٦) .

ووجه الصّحة : أمّا إذا كان
بعنوان البيع فلما ثبت في محله
من أنّ الأوراق النقدية ليست من
المكيل والموزون ، فلا يتحقّق الربا
البيعي في هذه المعاملة .

وأما إذا كان بعنوان القرض فلائنّ
الربا في القرض هو أن يأخذ الدائن
من المدين الزيادة مع الشرط ، وأمّا
لو كان الشرط نفعاً للمستقرض
- كما في الفرض - فإنّ التاجر هو
المقترض والزيادة إنّما تجعل له ، فلا
يكون ربا (٢٧) .

هذا ، ولكن استشكل السيّد
اليزدي في الزيادة إلّا إذا كانت
إبازاء حقّ المهل في الإيصال (٢٨) .

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٥: ٢٠٤ - ٢٢٠.
- (٢) انظر: المنجد: ٧٥. معجم لغة الفقهاء: ٥٧، ١٠٦.
- (٣) حقوق تجارت (برات ... چك، ربيعا الاسكيني): ٢٤. حقوق تجارت (حسن ستوده الطهراني) ٣: ١٩، ٢٣. حقوق بازرگاني (أسناد، محمد الصقري) ١: ٣٢ - ٣٣، ٩٠ - ٩١.
- (٤) انظر: بلغة الفقيه ٢: ٧٠. العروة الوثقى ٦: ٧٤، م ٥٦. سؤال وجواب (اليزدي): ٢٥٣ - ٢٥٤. توضيح المسائل (الخوئي): ٤٠٥، م ٢٢٩٧. توضيح المسائل (الكلبايگاني): ٣٩٢، م ٢٢٩٧.
- (٥) انظر: المنهاج (الخوئي) ١: ٤١٧، م ٢٠. كلمة التقوى ٤: ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠٢.
- (٦) حقوق تجارت (برات ... چك، ربيعا الاسكيني): ١٧٧. وانظر: تحرير الوسيلة ٢: ٥٥٧، م ١١.
- (٧) تحرير الوسيلة ٢: ٢٧. المنهاج (الخوئي) ٢: ١٨٧.
- (٨) سؤال وجواب (اليزدي): ٢٦٠. تحرير الوسيلة ٢: ٥٥٦، م ١٠. فقه الصادق ٢٠: ١٧٦.
- (٩) حقوق تجارت (حسن ستوده الطهراني) ٣: ٢١. حقوق تجارت (برات ... چك، ربيعا الاسكيني): ٢٥.
- (١٠) حقوق تجارت (برات ... چك، ربيعا الاسكيني): ٢٦ - ٣٠. وانظر: حقوق تجارت (حسن ستوده الطهراني) ٣: ٢١ - ٢٢.
- (١١) حقوق تجارت (حسن ستوده الطهراني) ٣: ٢١.
- (١٢) انظر: بلغة الفقيه ٢: ٧٠. العروة الوثقى ٦: ٧٤، م ٥٦. سؤال وجواب (اليزدي): ٢٥٣ - ٢٥٤. توضيح المسائل (الخوئي): ٤٠٥، م ٢٢٩٧. توضيح المسائل (الكلبايگاني): ٣٩٢، م ٢٢٩٧.

- (١٣) انظر : حقوق تجارت (حسن ستوده الطهراني) ٣ : ٢١ . العروة الوثقى ٦ : ٧٤ ، م ٥٦ .
 تحرير الوسيلة ٢ : ٥٥٢ ، م ٥ . المنهاج (الخوئي) ١ : ٤١٧ ، م ٢٠ . كلمة التقوى ٤ : ٥٠٢ .
 المنهاج (السيستاني) ١ : ٤٤٥ .
- (١٤) تحرير الوسيلة ٢ : ٥٥٢ ، م ٥ . وانظر : العروة الوثقى ٦ : ٧٤ ، م ٥٦ . المنهاج (الخوئي) ١ :
 ٤١٧ ، م ٢٠ . كلمة التقوى ٤ : ٥٠٢ - ٥٠٣ . المنهاج (السيستاني) ١ : ٤٤٥ - ٤٤٦ .
- (١٥) انظر : القانون التجاري للجمهورية الإسلامية الإيرانية .
- (١٦) حقوق تجارت (حسن ستوده الطهراني) ٣ : ٢٣ . حقوق بازرگاني (أسناد ، محمد
 صفري) ١ : ٩٠ - ٩٩ .
- (١٧) انظر : سؤال وجواب (اليزدي) : ٢٧٧ - ٢٧٨ . توضيح المسائل (الخوئي) : ٤٠٥ ، م
 ٢٢٩٧ . توضيح المسائل (الكلبايگاني) : ٣٩٢ ، م ٢٢٩٧ .
- (١٨) انظر : فقه الصادق ٢٠ : ١٧٦ - ١٧٨ .
- (١٩) العروة الوثقى ٦ : ٧٤ ، م ٥٤ .
- (٢٠) توضيح المسائل (الخوئي) : ٤٠٥ ، م ٢٢٩٧ .
- (٢١) سؤال وجواب (اليزدي) : ٢٦٠ . فقه الصادق ٢٠ : ١٧٦ . وانظر : تحرير الوسيلة ٢ :
 ٥٥٦ ، م ١٠ .
- (٢٢) فقه الصادق ٢٠ : ١٧٦ .
- (٢٣) انظر : سؤال وجواب (اليزدي) : ٢٦٠ .
- (٢٤) فقه الصادق ٢٠ : ١٧٦ - ١٧٧ .
- (٢٥) الوسائل ١٨ : ١٩٦ ، ١٩٧ ، ب ١٤ من الصرف ، ح ١ - ٣ ، ٥ .
- (٢٦) تحرير الوسيلة ٢ : ٥٥٦ ، م ١٠ . فقه الصادق ٢٠ : ١٧٧ .
- (٢٧) فقه الصادق ٢٠ : ١٧٧ - ١٧٨ .
- (٢٨) سؤال وجواب (اليزدي) : ٢٦٠ .
- (٢٩) تحرير الوسيلة ٢ : ٥٥٦ ، م ١٠ . فقه الصادق ٢٠ : ١٧٨ .
- (٣٠) انظر : سؤال وجواب (اليزدي) : ٢٦٠ - ٢٦١ . فقه الصادق ٢٠ : ١٧٨ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات

الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية .

ونفضّل 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 ، كتتقيق موضوعات المسائل المستحدثة ،

وفلسفة الأحكام .

ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدة على

مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات مادة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلة

وأهدافها باعتبارها متخصصّة 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 ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ - أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٨ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر 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 .

مجلة فقه أهل البيت عليه السلام

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم:

Name:

العنوان:

Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٨٠٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بانك تجارات ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

﴿ دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ
دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾



QUARTERLY JURISPRUDENCE SPECIALIZED

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

Asadollah Hasani

EXECUTIVE MANAGER:

Ali Assaedi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 253 7739999

Fax : +98 253 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 18 – NO. 71/72 – 2013/1434

Fiqhmag_ar@afiqh.org