فقه أهل البيت عليهم السلام

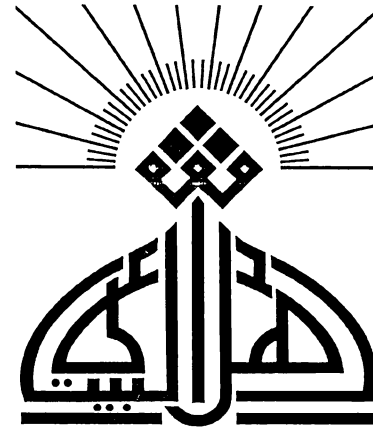
فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

- مساحة الدليل اللبّي في عملية الاستنباط الفقهي
- حكم الأوعية و الظروف في البيع
- معنى (اللهو) و حكمه في ضوء النصوص الشرعية و المتون الفقهية
- حجيّة قول الرجالي في ضوء الإجماع و الانسداد و حجية الفتوى
- تشريع الخمس/١
- الخصائص العامّة لكتاب (الخلاف/٢)
- الميسية (حاشية الفاضل الميسي على شرائع الإسلام)/٧
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/٣٣
- نافذة المصطلحات الفقهية- تكبّر

٨٢

العدد الثاني و الثمانون-السنة الحادية و العشرون ١٤٣٧ هـ/ ٢٠١٦ م

شبكة الفكر
alfeker.net



فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

تصدر عن
مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الثاني و الثمانون ـ السنة الحادية والعشرون
١٤٣٧ هـ / ٢٠١٦ م

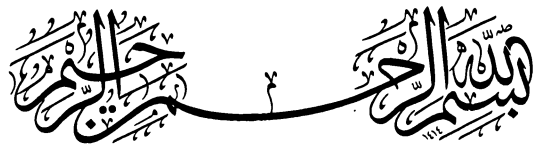
ISC
Islamic World Science Citation Center

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

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم ـ ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥
تلفكس : +٩٨ ٢٥ ٣٧٧٤٤٣٨٧
البريد الالكتروني : Fiqhmag_ar@afiqh.org

فصلية فقهية متخصصة محكّمة

المشرف العام :
آية الله السيد محمود الهاشمي
رئيس التحرير :
د. الشيخ خالد غفوري الحسني
هيئة التحرير :
الشيخ عباس الكعبي
د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي
الشيخ حيدر حبّ الله
الشيخ محمد الرحماني
الشيخ أسد الله الحسني
مدير التحرير :
الشيخ وسام الخطاوي
التدقيق :
الشيخ إبراهيم الخزرجي
الإخراج الفني :
الأُستاذ عصام الواعظي
الأُستاذ هادي المحمدي



﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

التوبة : ١٢٢

المحتويات

كلمة التحرير ـ مساحة الدليل اللبّي في عملية الاستنباط الفقهي.... ٥ ـ ١٤

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

حكم الأوعية والظروف في البيع..... ١٥ ـ ٣٠

آية الله السيّد كاظم الحسيني الحائري

ـ دراسات و بحوث ـ

معنى (اللهو) وحكمه في ضوء النصوص الشرعية والمتون الفقهية.....٣١ ـ ٥٠

الاستاذ الشيخ: أبوالقاسم علي دوست

حجّية قول الرجالي في ضوء الإجماع والانسداد وحجية الفتوى.....٥١ ـ ٦٨

الاستاذ: حيدر حب الله

ـ دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ

تشريع الخمس/١.....٦٩ ـ ٩٨

د. الشيخ خالد غفوري الحسني

ـ في رحاب المكتبة الفقهية ـ

الخصائص العامّة لكتاب (الخلاف/٢)..... ٩٩ـ١٤٢

الشيخ أيّوب السلطاني

ترجمة: الشيخ إبراهيم الخزرجي

الميسية (حاشية الفاضل الميسي على شرائع الإسلام)/٧.....١٤٣ـ١٩٢

تحقيق: د.الشيخ خالد غفوري الحسني

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/٣٣.....١٩٣ـ٢٠٢

إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية ـ تكبّر.....٢١٣ـ٢١٨

إعداد: التحرير

مساحة الدليل اللبّي في عملية الاستنباط الفقهي

لقد وردت في علم أُصول الفقه عدّة تقسيمات لأدلّة الأحكام الشرعية، منها تقسيمها تقسيماً ثنائياً الى: الدليل، والأصل العملي، والدليل بدَوره قُسّم إلى: الدليل اللفظي، والدليل اللبّي على أساس نوع الدلالة، ومن الواضح أنّ الدليل اللفظي يشمل القرآن الكريم والسنّة الشريفة..

المساحة الإجمالية للدليل اللبّي في البحوث الأُصولية والفقهية:

والمتعارف أنّ الدليل اللفظي يتصدّر البحوث الأُصولية، ويشغل مساحة واسعة منها ويشغل مساحة معتدّ بها على صعيد البحث الفقهي من حيث الحجم والعمق والتفصيل أيضاً. وبات الدليل اللفظي الميدان الخصب للمادّة الأُصولية والمجال الرحب الحافل بالنظريات المتنافسة والآراء المتضاربة..

وأمّا الدليل اللبّي فيُخصّص له عادة في البحوث الأُصولية مساحة أقلّ سعة من الدليل اللفظي، وهذا أمر منطقي باعتبار أنّ القرآن الكريم والسنّة الشريفة يُمثّلان المصدرَين الأساسيين للشريعة بمعنيَيها الأخصّ والأعمّ، كما أنّ كثيراً من الأحكام الجزئية وبيان القيود والشروط والآداب عادة ما يتكفّل الدليل اللفظي بتشريحها وتوضيحها، أضف الى ذلك أنّ للدليل اللفظي من الامتيازات المهمّة جدّاً والمؤثّرة على توسعة الأحكام الشرعية.. بيد أنّ ما

نستهدف الحديث عنه في هذه الوقفة هو طرح تصوّرات إجمالية حول الدليل اللبّي، نظير بيان دَوره في عملية الاستنباط الفقهي، عسى أن نُوفّق في فرصة أُخرى لبيان خصائصه وامتيازه عن الدليل اللفظي..

وقد جرت المدرسة الأُصولية التقليدية على تخصيص جُلّ بحوث القسم الثاني للأدلّة اللبّية، فيما أنّها خصّصت جُلّ بحوث القسم الأوّل للأدلّة اللفظية، وهذا ما يكشف عن أنّ تلك القسمة للأبحاث الأُصولية ليست قاطعة، وليس هذا التخصيص خالصاً مئة بالمئة، بل تُبحث أحياناً بعض المطالب المُتعلّقة بالدليل العقلي ـ كالملازمات ـ ضمن أبحاث القسم الأوّل، وكذا العكس، فتُبحث بعض المطالب المُتعلّقة بالدليل اللفظي ـ كحجّية الظهور اللفظي ـ ضمن القسم الثاني..

وليُعلَم أنّ المراد بالدليل اللبّي: الدليل الشرعي غير اللفظي الذي تكون دوالّه ليست من جنس الألفاظ، فيشمل: السيرة بقسمَيها ـ العقلائية والمتشرّعية ـ والإجماع والعقل..

إثارة:

قد يُثار إشكال في وجه هذا البيان؛ إذ كيف يكون الدليل العقلي أحد أقسام الدليل على الحكم الشرعي؟! أوَ ليس الحكم الشرعي و الدليل الشرعي من جهة، والحكم العقلي والدليل العقلي من جهة أُخرى أحدهما في عرْض الآخر؟

الجواب:

إنّ المراد بوصف الحكم بالشرعية ليس الجعل الشرعي، بل المراد

ما يكون معتبراً بنظر الشارع، وكلّ دليل قادر على إثبات الحكم الشرعي أو الوظيفة الشرعية، أي ما يمتاز بالحجّية ويكون مُنجِّزاً للتكليف حال قيامه عليه ومُعذّراً للعبد حال قيامه على عدمه، وليس المقصود ما كان حكماً مجعولاً من قِبَل الشارع فقط أو ما كان مُعتبراً عنده فحسب دون غيره..

ومهما يكن من أمر فإنّه على الرغم من محدودية مساحة البحث الأُصولي حول الدليل اللبّي كبروياً لكن ليس الأمر كذلك بلحاظ دَوره ومساحته في البحث الفقهي وتطبيقه على موارده صغروياً؛ إذ له دَور كبير ويُعطى مساحة معتدّاً بها عادة في الاستنباط الفقهي، سيما فيما يتعلّق بسائر أبواب الفقه ـ عدا العبادات ـ كالعقود والإيقاعات و الأحكام بالمعنى الأخصّ..

دَور الدليل اللبّي في الإستنباط:

إذا أردنا أن نتبيّن مدى أهمية الدليل اللبّي فينبغي أن يتوزّع الحديث على أذرعه الثلاثة الرئيسة، وهي (العقل والإجماع والسيرة):

أوّلاً: أمّا الدليل العقلي فهو على نحوين: أوّلهما: الدليل العقلي المُستقلّ، والمسمّى بالمُستقلات العقلية، وثانيهما: الدليل العقلي التبعي، والمُسمّى بالملازمات العقلية أو غير المُستقلات العقلية..

والقسم الأوّل دَوره محدود جدّاً؛ بسبب ضيق دائرة الدليل العقلي الذي يُمكن توظيفه في إثبات الأحكام الشرعية ابتداءً ومع قطع النظر عن النصّ، وليس بسبب ضيق أُفق الشريعة وعدم تحمّلها..

وأمّا القسم الثاني ـ الملازمات العقلية ـ فنظراً لكونه يتحرّك في ضوء النصّ فهو أوسع مجالاً وأكثر دَوراً من قسيمه، ومن هنا ترى توظيف الفقهاء له في مجالات متنوّعة من الفقه..

ثانياً: وأمّا الإجماع فلا يخفى مدى العناية الفائقة التي أولاها له الأُصوليون على صعيد التنظير والتقعيد الكبروي؛ فمن ناحية تزاحمت التحليلات على عتبته وكثرت التخريجات لحجّيته، ومن ناحية أُخرى تعدّدت التقسيمات له من جهات مختلفة.. ولم يكن اهتمام الفقهاء بالإجماع بأقلّ من الأُصوليين. فهم يأنسون بالإجماعات أشدّ الأُنس؛ فتراهم يفتتحون حلبة الاستدلال دائماً أو غالباً بالإجماع إمّا بلحاظ كونه عنصراً من عناصر الاستدلال أو يذكرونه توطئة للاستدلال، وصار عقبة كؤوداً يصعب تجاوزها إفتائياً حتّى في موارد عدم إحراز انعقاده ـ كما في موارد الشهرات القويّة ـ بل وفي موارد عدم إحراز كونه إجماعاً تعبّدياً.. بل يقع البحث عنها هامشياً..

ثالثاً: وأمّا السيرة بشقّيها ـ العقلائية والمتشرّعية ـ فهي الأقلّ حظّاً على الصعيد الأُصولي بالقياس الى أخويها ـ الدليل العقلي والإجماع ـ فلم يُفردوا لها بحوثاً مُستقلّة بالرغم من أهميتها فقهياً وإن كان الاهتمام بها فقهياً أيضاً ليس بالدرجة العالية..بل يقع البحث عنها هامشياً..

ثراء عمليات الاستدلال باعتماد الدليل اللبّي:

إنّ الشرائع ـ إلهية كانت أو غير إلهية ـ تعتمد النصّ بالمطلق عادة، ولا تتجاوز النصّ الى غيره من الأدلّة إلا في حالات نادرة

جدّاً. أجل، في دائرة الطقوس والتقاليد الدينية ربّما يُعتمد بعض أقسام الدليل غير اللفظي كالسلوك العامّ الموروث أو الإرتكاز العامّ الموروث.. فيما أنّ شريعتنا الحنيفة لم تحبس نفسها في إطار الأدلّة اللفظية فقط، بل انفتحت على الأدلّة غير اللفظية أيضاً، وهذا ما يُتيح لها فرصاً جديدة لم يتوفّر عليها الدليل اللفظي، وسنُحاول فيما يلي أن نتلو عليك بعض هذه الفرص بنحو الإخبار عمّا هو موجود من مادّة بحثية لعلمائنا وما ذكروه من موارد للاستدلال بالدليل اللبّي، دون الخوض في تقويمها والحكم لها أو عليها:

أوّلاً: إنّ اعتبار الأدلّة اللبّية يُوسّع من دائرة مستندات الحكم الشرعي، ويُوفّر مساحة أوسع للاستدلال، ويُعطي المُستدلّ حرّية أكبر للحركة، ففرق بين حالة شحّة المستندات وبين وفورها:

من قبيل: موارد وجود خلل في دلالة الدليل اللفظي ممّا يُعطّل عملية الاستناد إليه وتوظيفه في الاستدلال ككونه مجملاً، فهنا يبرز دَور الدليل اللبّي جليّاً..

ومن قبيل: عدم تمامية حجّيته من حيث السند، وهذا يقتضي عدم إمكانية الاستدلال فنمدّ يد العَون الى الدليل اللبّي حينئذٍ، من قبيل: وجود مشكلة سندية في الحديث المنقول عن النبي ﷺ: «على اليد ما أخذت حتّى تُؤدّي»[1]؛ لقصور سنده، لكن قام الدليل اللبّي على تضمين اليد؛ فإنّ العقلاء يحكمون بضمان مَن استولى على شيء بغير حقّ ثمّ تلف عنده[2]..

ومن قبيل: ابتلاء الدليل اللفظي بالمعارضة مع دليل لفظي آخر، ممّا ينتهي الى سقوطه عن الحجّية أو ترجيح المعارض عليه ممّا يُؤدّي الى انسحابه من ساحة الاستدلال، ويترك المجال لغيره من الأدلّة اللبّية إن كان..

ثانياً: إنّ توفّر الأدلّة اللبّية يُساعد في عملية تقويم وتحليل الدليل اللفظي؛ إذ أنّ الجمود على اللفظ يقود الى فهم مُعيّن، ولكن حينما يكون الى جنبه دليلاً لبّياً، فإنّ مفاداته تُضيف لنا معاني أُخرى ربّما تكون سائرة باتّجاه مفادات الدليل اللفظي، فتكون مؤكّدة له، أو ربّما تسير بالاتّجاه المعاكس فتكون حاكمة أو مقيّدة أو مخصّصة له، أو ربّما تضطرّنا الى التراجع عن فهمنا الابتدائي للنصّ:

نظير: ما ورد في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ... ﴾[٣]؛ فإنّ لفظ ﴿ إِخْوَةٌ ﴾ وارد في هذه الآية بصيغة الجمع، وبحسب المعطيات اللغوية إنّ الجمع يدلّ على ثلاثة فصاعداً، بيد أنّه قد قام الإجماع على كون المراد بهذا اللفظ في المقام: اثنان فصاعداً[٤]، فهنا يكون للإجماع بالغ الأثر في تغيير مفاد اللفظ وبالتالي في تغيير النتيجة النهائية للحكم المستنبط من النصّ، فيُكتفى حينئذٍ في باب الإرث بحجب الأُمّ عن الثلث بوجود أخوين للميّت على الأقلّ أو ما قام مقامهما من الإناث..

ومن قبيل: قوله تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الكَلالَةِ إِنِ 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 رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ... ﴾[٥]؛ فإنّ الآية الكريمة بإطلاقها شاملة للإخوة من الأبوين والإخوة من الأب، لكن قام الإجماع على تقييد الحكم بأنّ المراد إحدى القرابتين على الانفراد؛ لعدم الاجتماع بينهما، بل إنّ كلالة الأبوين حاجبة لكلالة الأب[٦].

ومن قبيل: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[٧]؛ فإنّه طبقاً للقاعدة الأُصولية القائلة بأنّ الإطلاق يدلّ على الشمول لجميع الأفراد والحالات كان المترقّب الحكم بوجوب الإنصات الى القرآن الكريم حينما يُقرأ، لكن قام الإجماع على تخصيص وجوب الإنصات بقراءة الإمام في صلاة الجماعة في الجملة ـ أي: في الصلاة الجهرية ـ وعدم الوجوب في غيرها[٨]..

ثالثاً: إنّه من خلال لحاظ الأدلّة اللبّية ومقارنتها بالأدلّة اللفظية نكتشف أحياناً إنّ دَور الدليل اللفظي في تشريع الحكم الذي يتضمّنه ليس دَوراً تأسيسياً، بل إنّه ناظر الى السيرة العقلائية والشارع أمضى ما عليه العقلاء ـ سيرة أو ارتكازاً ـ إمضاءً مطلقاً أو إمضاءً مقيَّداً ومشروطاً أو محسَّناً ومعدّلاً مضيِّقاً أو موسِّعاً، فيؤول الدليل اللفظي روحاً الى الدليل اللبّي، ومن الواضح أنّ هذا سوف يُؤثّر على قيمة الدليل اللفظي في نفسه ويُساعد في عملية فهمه بدقّة:

من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٩]؛ فإنّ هذا النصّ التشريعي لم يكن تأسيسياً، بل هو إمضاء لما عليه العقلاء من

التعامل بالبيع للنقل والانتقال..

ومن قبيل: تحريم نكاح المحارم كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ...﴾[10]؛ فإنّه تأكيد لما عليه الفطرة الإنسانية من اجتناب نكاح المحارم؛ إذ النفوس السليمة تعاف ذلك وتتنـزّه عنه..

رابعاً: نجد في بعض الحالات أنّ الدليل اللفظي يتضمّن الإرشاد الى حكم العقل، فلا يكون تأسيسياً ولا مولوياً، نظير النصوص المتضمّنة للأمر بطاعة الله تعالى والنهي عن معصيته، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[11]، وهذا أيضاً يُساعد في كيفية تفسيرنا لحقيقة الأوامر والنواهي التي هي من هذا القبيل، فيعود الدليل اللفظي مآلاً الى الدليل اللبّي كالحالة السابقة..

ومن خلال هذه النماذج يتّضح مدى أهمّية الدَّور الذي تلعبه الأدلّة اللبّية، كما يتّضح أيضاً مدى استحكام الشريعة باعتمادها الأدلّة اللبّية كالدليل العقلي حيث يرى الأُصوليون أنّ حجّيته ذاتية وأنّه الأسّ لسائر الأبنية التحتية للشريعة..

كما يتّضح مدى عقلائية الشريعة وواقعيتها حيث اعتمدت السيرة العقلائية الممضاة وأنّها تتماهى مع ما أسّسه العقلاء وما تقتضيه الفطرة الإنسانية..

وأيضاً يتّضح مدى فطنة الشريعة وعدم سذاجتها حيث لم تحبس نفسها داخل بوتقة النصّ الملفوظ فحسب، بل تعدّت لتشمل

الإجماع والسيرة المتشرّعية اللذين هما عبارة عن نصّ غير ملفوظ، نظراً لرجوعهما إلى السنّة الشريفة من حيث المنشأ..

ثمّ إنّ الدليل اللبّي لم يستنفد طاقته الدليلية ولا الدلالية بعدُ، بل لا زالت تنتظره العديد من الآفاق الواسعة والمساحات الرحبة من أجل رفد عمليات الاستنباط الفقهي..

.. نسأله تعالى أن يسدّدنا في المسير في جادّتي العلم والعمل.. ويأخذ بأيدينا نحو الفلاح ويُنجينا من الزلل..

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

..ولا حول ولا قوّة إلا بالله..

رئيس التحرير

الهوامش

(١) النوري الطبرسي، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م، ١٤: ٧ ـ ٨، ب ١ من الوديعة، ح ١٢.

(٢) انظر: مكارم الشيرازي، ناصر، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ـ قم، ط ٢ / ١٤١١ هـ، ٢: ٢٣٥، القاعدة (١١).

(٣) النساء: ١١.

(٤) الطوسي، محمّد بن الحسن، الخلاف، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية ـ قم، ط ١ / ١٤٠٧ هـ، ٤: ٣٩، م (٣١).

(٥) النساء: ١٧٦.

(٦) النراقي، أحمد، مُستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ، ١٩: ٢٦٧ ـ ٢٦٨. النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، قم ٧ / ١٣٩٢ هـ، ٣٩: ١٤٩.

(٧) الأعراف: ٢٤٠.

(٨) الأردبيلي، أحمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، المؤتمر العالمي للمقدّس الأردبيلي قدس سره ـ قم، ط ١ / ١٣٧٥ هـ. ش: ١٨٦.

(٩) النساء: ٢٣.

(١٠) البقرة: ٢٧٥.

(١١) آل عمران: ٣٢.

بحوث اجتهادية

حكم الأوعية والظروف في البيع

❑ آية الله السيّد كاظم الحسيني الحائري

انعقدت هذه الدراسة في محورين: الأوّل: حكم ما يُسمّى بالإندار في البيع، وهو إسقاط جزء من الثمن في مقابل الوعاء والظرف، والثابت عند الباحث صحّته هو ما يقع في مقام الأداء بالتراضي بعد افتراض صحّة البيع، وأمّا إذا كان الإندار لتعيين ما تقع عليه المعاملة فلا دليل على جوازه بل القاعدة تقتضي البطلان.. والمحور الثاني: في حكم بيع الظرف مع المظروف على نحو المجموع، وكذا بيع شيئين منضمّين[1]..

إنّ الإندار[2] في البيع ـ وهو إسقاط جزء من الثمن في مقابل الأوعية والظروف ـ له حالتان رئيستان:

إحداهما: إسقاط شيء من الوزن للظرف، وهذا ما يُعبّر عنه بـ (الإندار).

والأُخرى: بيع الظرف مع المظروف، فهنا بحثان:

البحث الأوّل: حكم الإندار للظرف في البيع

قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله: «يجوز أن يُندر لظرف ما يُوزن مع ظرفه مقدار

يحتمل الزيادة والنقيصة، على المشهور، بل لا خلاف فيه في الجملة، بل عن فخر للإسلام التصريح بدعوى الإجماع، قال فيما حُكي عنه: (نصّ الأصحاب على أنّه يجوز الإندار للظروف بما يحتمل الزيادة والنقيصة، فقد استُثني من المبيع أمر مجهول، واستثناء المجهول مبطل للبيع، إلاّ في هذه الصورة فإنّه لا يبطل إجماعاً)[٣]، انتهى. والظاهر أنّ إطلاق الاستثناء باعتبار خروجه عن المبيع ولو من أوّل الأمر، بل الاستثناء الحقيقي من المبيع يرجع إلى هذا أيضاً»[٤].

أقول: كأنّ مقصوده بذيل العبارة أنّ الاستثناء الحقيقي من المبيع لا معنى له إلا معنى خروجه عن المبيع من أوّل الأمر.

مقتضى القاعدة:

وعلى أيّ حال فالإندار تارة: يُفترض في مقام الوفاء بعد فرض تحقّق المعاملة فهي صحيحة، كما لو باع دُهناً في ظرفه على أنّ كلّ رطل منه بدرهم فتحقّقت المعاملة على وجه صحيح؛ إذ لا يُوجد أيّ جزاف في ذلك لا في طرف الثمن ولا في طرف المثمن.

وأُخرى: يُفترض الإندار لتعيين ما يُريدون بيعه، كما لو أرادا بيع دُهن في ظرفه ولم يعلما مقداره؛ لأنّهما وزنا مجموع الظرف والمظروف فأرادا إندار مقدار في مقابل الظرف كي يُعيّنا مقدار ما يُريدان التعامل عليه.

ومقتضى القاعدة في الحالة الثانية هو بطلان البيع ما لم يعلما مقدار الظرف؛ لأنّ ما يُندرانه في مقابل الظرف لو لم يثقا بمساواته للظرف ولو مع فرق يسير يُتسامح فيه في معرفة الوزن عُرفاً، فالجهل هنا يسري إلى مقدار ما يريدان التعامل عليه فيبطل البيع.

في حين أنّه في الحالة الأُولى قد فرضنا صحّة البيع فلا يبقى إشكال في الإندار؛ فإنّ المقدار الذي يُندرانه فى مقابل الظرف وإن لم يعلما بمساواته للظرف، لكن ما داما معاً متراضيين على ذلك لم يقع شيء محرّم.

هذا هو الحال بمقتضى القاعدة.

مفاد الروايات:

١ ـ أمّا الروايات فأفضلها سنداً هي الصحيحة التي رواها في الكافي عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعيل[٥] عن حنّان[٦]، قال: « كنت جالساً عند أبي عبدالله عليه السلام فقال له معمّر الزيّات: إنّا نشتري الزيت في زقاقه[٧] [فيحسب][٨] لنا نقصان فيه لمكان الزقاق؟ فقال: إن كان يزيد وينقص فلا بأس، وإن كان يزيد ولا ينقص فلا تقربه »[٩].

وقوله: « فيحسب لنا النقصان... » ظاهر في أنّ الإندار والحساب كان بعد تحقّق الشراء والبيع، وأنّ هذا كان في مقام الأداء بعد افتراض صحّة البيع، أي: إنّه ظاهر في الحالة الأُولى، وقد مضى أنّ صحّة ذلك وجواز الإندار بالتراضي من الطرفين في الحالة الأُولى ثابت على القاعدة.

ولكن يبقى الكلام في أنّ الإمام عليه السلام لماذا فصّل بين ما إذا كان مقدار الإندار يزيد وينقص عن وزن الظرف فقال: « لا بأس به »، وبين ما إذا كان يزيد ولا ينقص فقال: «لا تقربه »؟

ويُمكن الجواب على ذلك: بأنّه لو كان يزيد تارة وينقص أُخرى فقد أحرزنا عادة رضا المالك بذلك، أو قُلْ: إنّ الأمارة العُرفيّة تدلّ على رضاه وإن كان يزيد ولا ينقص والمالك غافل عن ذلك، أو كان البائع غير المالك ولم يكن

يهمّه ضرر المالك، فلا نستطيع إحراز رضا المالك بذلك، والرواية تنصرف بمناسبة الحكم والموضوع عن صورة ثالثة، وهي فرض أنّ البائع هو المالك وهو راضٍ بإندار الزيادة في مقام الوفاء؛ لوضوح جواز أخذ الزيادة عندئذٍ بالرضا القطعي للمالك، أو قُلْ: بهبته لمقدار الزيادة، فالرواية منصرفة عن فرض عدم إحراز رضا المالك.

٢ ـ ثمّ إنّ قصّة معمّر الزيّات نُقلت في رواية أُخرى، وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة[١٠] عن عبدالله بن جبلة[١١] عن عليّ بن أبي حمزة، قال: «معت معمّر الزيّات يسأل أبا عبدالله عليه السلام، فقال: جُعلت فداك، إنّي رجل أبيع الزيت يأتيني من الشام فآخذ لنفسي ممّا أبيع؟ قال: ما أُحبّ لك ذلك. قال: إنّي لست أُنقص نفسي شيئاً ممّا أبيع[١٢]. قال: بعه من غيرك، ولا تأخذ منه شيئاً، أرأيت لو أنّ الرجل قال لك: لا أُنقصك رطلاً من دينار، كيف كنت تصنع؟! لا تقربه. قال له: جُعلت فداك، فإنّه يُطرح ظروف [= لظروف] السمن والزيت لكلّ ظرف كذا وكذا رطلاً، فربّما زاد وربّما نقص. فقال: إذا كان ذلك عن تراضٍ منكم فلا بأس»[١٣].

وأمّا علي بن أبي حمزة فالمظنون أنّ المقصود به: عليّ بن أبي حمزة الثمالي، أعني: ابن راوي (دعاء أبي حمزة) لسحر شهر رمضان، لا عليّ بن أبي حمزة البطائني المضعّف والمتّهم[١٤]؛ وذلك بقرينة روايته مباشرة عن الإمام الصادق عليه السلام، وهو ثقة بشهادة حمدويه بن نصير على ما نقل عنه الكشّي[١٥].

أمّا من حيث الدلالة فالظاهر أنّها أيضاً تنظر إلى الحالة الأُولى، أعني: فرض صحّة البيع في نفسه، لا فرض تصحيحه بالإندار؛ لأنّه نهاه الإمام عليه السلام عن

أخذ الزيت لنفسه حذراً من عدم قبول البائع الإندار، في حين أنّه لم يمنعه من إعطائه لغيره، وهذا معناه: أنّ البيع لا يبطل بعدم قبول البائع للإندار. إذن، فهذه الرواية أيضاً مطابقة للقاعدة.

٣ ـ بقيت رواية ثالثة في الباب، وهي ما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يشتري المتاع وزناً في الناسية[١٦] والجوالق [= الجواليق][١٧] فيقول: إدفع للناسية رطلاً أو أقلّ أو أكثر من ذلك، أيحلّ ذلك البيع؟ قال: إذا لم يعلم وزن الناسية والجوالق [= الجواليق] فلا بأس إذا تراضيا»[١٨].

فإن فسّرنا قوله: «أيحلّ ذلك البيع؟» بمعنى السؤال عن صحّة البيع، وفسّرنا الجواب بمعنى شرط التراضي بالإندار في صحّة البيع أصبحت الرواية على خلاف القاعدة.

أمّا لو فسّرنا حلّيّة البيع والجواب بشرط التراضي بمعنى أنّ الإندار حرام إلاّ بالتراضي [مع افتراض وقوع البيع منذ الأوّل صحيحاً] لم تدلّ هذه الرواية على أمر مخالف للقاعدة.

وعلى كلّ حال فهذه الرواية لا تُؤثّر شيئاً في المقام؛ لعدم الدليل على وثاقة عبدالله بن الحسن الذي يروي عن جدّه عليّ بن جعفر.

والمتلخّص من كلّ ما ذكرناه: أنّنا نبقى في باب الإندار على ما تقتضيه القاعدة، ولم يثبت من الروايات ما يُوجب مخالفة القاعدة، والإندار ليس مصحّحاً للبيع، وإنّما يجوز الإندار مع التراضي في مورد البيع الصحيح.

البحث الثاني: بيع الظرف مع المظروف على نحو المجموع

نسب الشيخ﵀ في المكاسب إلى المشهور: القول بجواز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه وإن لم يعلم إلاّ بوزن المجموع، قال﵀: «بل لم يوجد قائل بخلافه من الخاصّة إلاّ ما أرسله في الروضة ونسب في التذكرة إلى بعض العامّة؛ استناداً إلى أنّ وزن ما يُباع وزناً غير معلوم، والظرف لا يباع وزناً، بل لو كان موزوناً لم ينفع مع جهالة وزن كلّ واحد واختلاف قيمتهما، فالغرر الحاصل في [بيع] الجزاف حاصل هنا»[١٩].

ثمّ جعل الشيخ﵀ البحث في فرضين: أحدهما فرض الظرف والمظروف، والثاني فرض بيع شيئين بالانضمام من دون أن يكون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً.

وذلك اعتقاداً منه بأنّ لفرض الظرف والمظروف خصوصيّة غير موجوة لفرض انضمام شيئين في البيع من دون كون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً، وتلك الخصوصيّة عبارة عن أنّه في فرض الظرف والمظروف قد انحلّت مشكلة مجهوليّة مقدار المظروف بمسألة الإندار، فقال﵀ ما مفاده بأدنى تغيير في العبارة: الذي يقتضيه النظر فيما نحن فيه ممّا جُوّز شرعاً بيعه منفرداً عن الظرف مع جهالة وزنه هو القطع بجواز البيع منضمّاً إلى ظرفه؛ إذ لم يحصل بالانضمام مانع، ولا ارتفع شرط[٢٠].

أقول: قد اتّضح من بحثنا السابق أ نّه لا يُوجد لدينا مورد يصَحّح بيع مجهول المقدار بطريقة الإندار لظرفه.

والآن فلنفترض الإيمان بصحّة ذلك بالإجماع مثلاً أو ببعض الروايات حتّى ينفتح الطريق لاستدلال الشيخ على صحّة البيع بأ نّه مادام أنّ بيع المظروف

المجهول المقدار منفرداً كان صحيحاً فنحن نقطع بالجواز لدى انضمام الظرف؛ لأنّه لم يحصل بالانضمام مانع ولا ارتفع شرط.

وأورد على ذلك الشيخ الإصفهانيّ﵀ بأنّه لم يكن الكلام في بطلان بيع المظروف بسبب انضمام الظرف إليه حتّى يُقال: إنّ الانضمام لا يُوجب فقد شرط أو وجود مانع مع وجود المقتضي للصحّة، بل الكلام في صحّة بيع المجموع وعدمها، ولا يتمّ القول بصحّة بيع المجموع إلا بافتراض وجود المقتضي لصحّة بيع المجموع، وأنّ شرطه ـ وهو العلم بمقدار المبيع وعوضه ـ موجود والغرر مفقود[٢١].

أقول: وهنا لو فرضنا أنّ الظرف والمظروف سنخ ظرف ومظروف لا يأبى العُرف عن عدّهما موزوناً واحداً، كما هو الحال في مثل السمن وقربته لم يبقَ إشكال في صحّة البيع.

ثمّ انشغل الشيخ الأنصاري﵀ بذكر أحكام الفرض الثاني، وهو فرض بيع شيئين بالانضمام من دون أن يكون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً:

فأوّل ما فرضه في المقام هو فرض أن لا تكون معرفة وزن المجموع كافية لرفع الغرر، ومثّل لذلك ببيع سبيكة من ذهب مردّد وزنها ما بين مئة مثقال وألف مع قطعة من رصاص قد بلغ وزنهما ألفي مثقال، فحكم﵀ ببطلان هذا البيع؛ فإنّ بيع سبيكة مثلاً من ذهب من دون وزن مردّدة بين مئة مثقال أو ألف واضح البطلان؛ لجهالة الوزن، وكذلك الحال في بيعها منضمّةً إلى قطعة الرصاص البالغ وزنهما ألفي مثقال؛ فإنّ الإقدام على هذا البيع إقدام على ما فيه الخطر يستحقّ لأجله اللوم من العقلاء؛ لأنّ الغرر موجود[٢٢].

وأورد على ذلك السيّد الخوئيّ﵀ بأنّ: كون القيمة المسمّاة للمبيع مطابقة

للقيمة السوقيّة أو أقلّ منها وإن كان يؤثّر في عدم الخيار للبائع؛ لأنّه يُوجب عدم كونه مغبوناً، ولكنّه ليس شرطاً في صحّة البيع، وعليه فإذا باع السبيكة الذهبيّة في ظرف من الفضّة المجهول مقدار كلّ واحد من الذهب والفضّة والمعلوم وزن المجموع منهما على أنّ كلّ مثقال منهما بكذا لا يلزم فيه غرر بوجه.

وعليه، فلا وجه لتفصيل شيخنا الأنصاريّ ﷺ في المقام بين استلزام البيع الغرر وعدمه؛ إذ لا نجد مورداً يكون البيع فيه غرريّاً، فإنّ الغرر على تقدير اعتبار عدمه إنّما يعني الجهل بوجود المبيع وعدمه أو الجهل بأوصافه التي لها دخل في قيمته كالأوصاف النوعيّة من الإنسانيّة والحيوانيّة[٢٣].

أقول: من حقّ الشيخ الأنصاريّ ﷺ أن يُجيب على هذا الإشكال بأنّ الجهل بكون سبيكة الذهب مئة مثقال والفضّة أو قطعة الرصاص ألف وتسعمئة مثقال أو كون سبيكة الذهب ألف مثقال والفضّة أو الرصاص أيضاً ألف مثقال لا يقلّ عن الجهل بالإنسانيّة والحيوانيّة؛ فإنّ هذا جهل بشأن مقدار مهم من وزن المبيع وتردّده بين الذهب من ناحية والفضّة أو الرصاص من ناحية أُخرى، والفرق بين الذهب والفضّة أو الرصاص يكون تماماً كالفرق بين الإنسان والحيوان، ومجرّد رؤية كلّ من سبيكة الذهب مع الفضّة أو الرصاص بالعين لا ترفع الغرر العرفيّ أو الجزاف والجهالة المانعة عن صحّة البيع.

ثمّ انتقل الشيخ الأنصاري ﷺ إلى فرض انتفاء الغرر بوزن المجموع وانحصار المانع في النصّ الدالّ على لزوم الاعتبار بالكيل والوزن أو الإجماع المنعقد على بطلان البيع إذا كان المبيع مجهول المقدار في المكيل والموزون، وأفتى ﷺ هنا بالقطع بالجواز؛ لأنّ النصّ والإجماع إنّما دلاّ على لزوم اعتبار وزن المبيع، لا كلّ جزء منه[٢٤].

ومثّل السيّد الخوئيّ﵀ لذلك بمثالين:

أحدهما: ما إذا كان هناك مقدار من الرصاص مردّداً بين الألف ومئة، وكان مقدار آخر من الصفر مردّداً بين الألف والألف وستمئة، وعلمنا أنّ مقدارهما معاً هو الألفان، وفرضنا أنّ قيمة الرصاص والصفر متساويتان، فالعلم بوزن المجموع يكفي في صحّة البيع.

والثاني: بيع الأُرز مع الماش المتساويين في القيمة بكذا، فيكتفي بالعلم بوزن المجموع منهما وإن كان وزن كلّ واحد منهما مجهولاً، قال﵀: وهذا متداول بين الناس، كما هو ظاهر[٢٥].

ثمّ أفاد الشيخ﵀ ما نصّه: «ولو كان أحد الموزونَين يجوز بيعه منفرداً مع معرفة وزن المجموع دون الآخر، كما لو فرضنا جواز بيع الفضّة المحشّاة بالشمع وعدم جواز بيع الشمع كذلك، فإن فرضنا الشمع تابعاً لا يضرّ جهالته، وإلاّ فلا»[٢٦].

والعبارة لا تخلو من غموض وأظّن أنّ المقصود ما يلي:

لو كان أحد الموزنَين تعارف بيعه منفرداً مع معرفة وزن المجموع من قبيل الخلخال للمرأة الذي تعارف صنعه من الفضّة المحشوّة بالشمع فيوزن المجموع من الظرف والمظروف ولكنّ الثمن الذي يُعطى يُفترض ثمناً للفضّة[٢٧]، ولا تُوجد قيمة يُهتمّ بها للشمع المحشّى في الخلخال، فإن فرضنا أنّ العرف يحسب الشمع تابعاً للخلخال فلا يهتمّ بجهالة مقداره لم تضرّ جهالته، وإلاّ لم يجز.

وهذا هو التفسير الذي يُوحي إليه التعبير الوارد في تقرير الشيخ التوحيديّ لبحث السيّد الخوئيّ[٢٨]، فما ورد في التنقيح[٢٩] غير مقصود يقيناً.

أقول:

هذا، ولا يخفى أنّ مثال الخلخال ليس رجوعاً إلى مسألة ضمّ الظرف إلى المظروف بدلاً عن الإندار، والذي كان هو الفرض الأوّل من فرضي الشيخ؛ لأنّ المقصود الأصلي من البيع هنا هو نفس الظرف، وهو الخلخال، فهذا في واقعه داخل في الفرض الثاني من فرضيه، وهو ضمّ شيء إلى شيء.

كيفية تقسيط الثمن وصور ذلك:

ثمّ انتقل الشيخ مرّة أُخرى إلى بيع المظروف مع الظرف لكي يتكلّم في ذلك من زاوية أُخرى غير زاوية صحّة البيع، وهي زاوية كيفيّة تقسيط الثمن على الظرف والمظروف؛ إذ قد تقع الحاجة إلى معرفة كيفيّة التقسيط عليهما، كما لو وقع تقايل بين البائع والمشتري للمعاملة بلحاظ الظرف فحسب فأُريد إرجاع ثمن الظرف إلى المشتري واسترجاع الظرف، وكما لو ثبتت مغصوبيّة الظرف فكان على البائع إرجاع ثمن الظرف إلى المشتري.

وذكر لكيفيّة تقسيط الثمن عليهما ثلاث صور للبيع:

الصورة الأُولى: أن يبيع المظروف مع ظرفه بعشرة مثلاً، فلتعيين ثمن الظرف يجب أن تُعيّن القيمة السوقيّة للظرف وللمظروف، فإذا قيل: قيمة الظرف درهم وقيمة المظروف تسعة[٣٠] كان للظرف عُشر الثمن.

والصورة الثانية: أن يبيعه مع ظرفه بكذا على أنّ كلّ رطل من المظروف بكذا، فيحتاج إلى إندار مقدار للظرف[٣١]، ويكون ثمن الظرف ما بقي بعد ذلك، وهذا في معنى بيع كلّ منهما منفرداً.

والصورة الثالثة: أن يبيع المظروف مع الظرف كلّ رطل بكذا على أن يكون

التسعير للظرف والمظروف وطريقة التقسيط في هذه الصورة لو احتيج إليه ـ كما في المسالك ـ: أن يُوزن الظرف منفرداً ويُنسب إلى الجملة ويُؤخذ له من الثمن بتلك النسبة، وتبعه على هذا غير واحد، ومقتضاه أنّه لو كان الظرف رطلين والمجموع عشرة أُخذ له خمس الثمن.

والوجه في ذلك: ملاحظة الظرف والمظروف شيئاً واحداً حتّى أنّه يجوز أن يُفرض تمام الظرف كسراً مشاعاً من المجموع ليساوي ثمن المظروف، فالمبيع كلّ رطل من هذا المجموع، وهذا بخلاف الصورة الأُولى إذا باع المظروف مع ظرفه بدرهم مثلاً ووزّع الدرهم على الظرف والمظروف بحسب قيمة مثلهما. انتهى كلام الشيخ﵀ مع بعض التغييرات في العبارة من قِبَلنا[٣٢].

عدم كون الظرف من الموزون:

بقيت الإشارة إلى فرضيّة ذكرها السيّد الخوئيّ﵀، وهي: فرضيّة ما إذا لم يكن الظرف من الموزون، كما إذا كان المظروف سمناً وظرفه من الخزف والسفال[٣٣].

والحكم هنا هو أنّه لابدّ في صحّة بيع المظروف المكيل أو الموزون من العلم بمقداره، ولا فائدة في العلم بوزن المجموع منه وممّا هو من المعدود أو غيره ممّا هو خارج عن الموزون، فمثلاً: لو علمنا بوزن مقدار من الأُرز وكتاب الوسائل لم يكفِ ذلك في صحّة بيع المجموع.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاريّ﵀ انتقل هنا إلى البحث عن مسألة التفقّه في مسائل الحلال والحرام المتعلّقة بالتجارات ليعرف صحيح العقد من فاسده ويسلم من الربا[٣٤].

ولعلّ السبب لاختيار الشيخ﵀ هذا المكان لهذا البحث رغم أنّ هذا البحث على العموم سارٍ في تمام أبواب الفقه هو كثرة الابتلاء بضمان أموال الناس لمن لا يعرف مسائل التجارة.

ولكنّنا نحذف هذا البحث من هنا اختصاراً فمن أراد الاطّلاع على ما ذكروه في هذا المكان رجع إلى المطوّلات كنفس كتاب المكاسب وتنقيح السيّد الخوئيّ.

والوجه في هذا الاختصار هو أنّ المكان الأنسب لهذا البحث وبوجهه العام هو مبحث شرائط الأُصول العمليّة التي تبحث في علم الأُصول حيث قد يُقال هناك: إنّ إجراء الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة مشروط بالفحص عن الأحكام الفقهيّة، فنُحن نحيل البحث المفصّل حول المسألة إلى ذاك الباب.

الهوامش

(١) نُنبّه على أنّ هذه الدراسة في الأصل هي جزء من مجموعة بحوث كتبها سماحة السيّد الأُستاذ الحائري دام ظله شرحاً لكتاب المكاسب للشيخ الأنصاري رحمه الله.

(٢) الإندار لغة: الإسقاط، يقال: أندر من الحساب كذا: أي أسقطه. [أُنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م، ٢: ٨٢٥. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة ـ قم / ١٤٠٥ هـ، ٥: ١٩٩]

(٣) إنّ هذه العبارة لا تُوجد في إيضاح الفوائد في شرح القواعد، لفخر المحقّقين، لكن حكاه عنه السيد العاملي في مفتاحه [العاملي الحسيني، جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسّسة الطبع التابعة لجماعة مدرّسي الحوزة العلمية ـ قم، ط ١ / ١٤١٩ هـ، ١٣: ٢٢٩].

(٤) الأنصاري، مرتضى بن محمّد أمين، كتاب المكاسب، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ١ / ١٤٢٠ هـ، ٤: ٣٢١.

(٥) يعني: ابن بزيع، وهو ثقة [أُنظر: النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي، رجال النجاشي، مؤسّسة الطبع التابعة لجماعة مدرّسي الحوزة العلمية ـ قم، ط ٥ / ١٤١٦ هـ: ٣٣٠، رقم (٨٩٣)].

(٦) حنان بن سدير: ثقة. [أُنظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، الفهرست، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة مدرّسي الحوزة العلمية ـ قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ١١٩، رقم (٢٥٤)].

(٧) الزقاق: السقاء والقربة. [أُنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ٤: ١٤٩١. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ـ ط ٢ / ١٤٠٨ هـ = ١٣٦٧ هـ. ش، ٢: ٢٨٠].

(٨) كذا ورد في المصدر الأصلي وهو الكافي، وفي الوسائل: «ويحسب»، والظاهر: أنّه خطأ.

(٩) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ. ش، ٥: ١٨٣، ح ٤. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ٢ / ١٤١٤ هـ، ١٧: ٣٦٧، ب ٢٠ من عقد البيع وشروطه، ح ٤.

(١٠) واقفيّ موثّق. [اُنظر: النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي، رجال النجاشي: ٤٠ ـ ٤٢، رقم (٨٤)].

(١١) واقفيّ موثّق. [اُنظر: النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي، رجال النجاشي: ٢١٦، رقم (٥٦٣)].

(١٢) كأنّ المقصود: أنّ الذي أبيعه لماذا أحرم نفسي منه؟! فنصحه الإمام عليه السلام بأنّ البائع قد لا يقبل بالإندار، فتضرّر بحسب مقياس الإندار المتعارف.

(١٣) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٤ / ١٣٦٥ هـ. ش، ٧: ١٢٨، ب ٩، ح ٥٥٨. والشيخ الحرّ العاملي قطّع هذا الحديث في الوسائل، فأورد صدره في أبواب آداب التجارة [اُنظر: الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٧: ٣٩١، ب ٦ من آداب التجارة، ح ٢]، وأورد ذيله في أبواب عقد البيع وشروطه [اُنظر: ١٧: ٣٦٦ ـ ٣٧٦، ب ٢٠ من عقد البيع وشروطه ب، ح ١].

(١٤) اُنظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، مع تعليقة المحقق الداماد، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم/ بدون تاريخ ٢: ٧٠٥ ـ ٧٠٧، رقم (٧٥٤ ـ ٧٦٠).

(١٥) اُنظر: المصدر السابق: ٧٠٧، رقم (٧٦١).

(١٦) الظاهر: المراد به وعاء، ولم نجده في كتب اللغة.

(١٧) الجولق: وعاء (فارسي معرّب جوال)، والجمع: الجوالق والجواليق [الجوهري،

الصحاح، ٤: ١٤٥٤. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ١٠: ٢٦. المجلسي، محمّد تقي، روضة المتّقين، مؤسّسة فرهنگي إسلامي كوشانبور ـ قم، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ، ٤: ١٦١].

(١٨) الحميري القمّي، قرب الإسناد: ٢٦١ ـ ٢٦٢، ح ١٠٣٥. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٧: ٣٦٧، ب ٢٠ من عقد البيع وشروطه ب، ح ٣.

(١٩) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، ٤: ٣٣٣.

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) الإصفهاني، محمّد حسين، حاشية المكاسب، المطبعة العلمية ـ ط ١ / ١٤١٩ هـ، ٣: ٤٠٥.

(٢٢) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، ٤: ٣٣٤.

(٢٣) الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، (موسوعة الإمام الخوئي)، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي ـ قم، ط ١ / ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٥ م، ٣٧: ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

(٢٤) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، ٤: ٣٣٤.

(٢٥) الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، (موسوعة الإمام الخوئي)، ٣٧: ٤٨٧.

(٢٦) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، ٤: ٣٣٤.

(٢٧) ويُمكن افتراضه ثمناً لمجموع الفضّة والشمع المحشّى فيها.

(٢٨) التوحيدي، محمّد علي، مصباح الفقاهة ٥: ٤٧١. وهذا من امتيازات تقرير الشيخ التوحيديّ على التنقيح.

(٢٩) راجع: الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، (موسوعة الإمام الخوئي)، ٣٧: ٤٨٧.

(٣٠) بعد تعيين وزنهما.

(٣١) هذا لو آمنّا بمسألة الإندار، وإلاّ فلا بدّ من تعيين أرطال المظروف بالوزن حتّى

يتعيّن الثمن الذي وقع في مقابل الظرف.

(٣٢) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، ٤: ٣٣٤ ـ ٣٣٦.

(٣٣) الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، (موسوعة الإمام الخوئي)، ٣٧: ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

(٣٤) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، ٤: ٣٣٧ ـ ٣٤٨.

معنى (اللهو) وحكمه في ضوء النصوص الشرعية والمتون الفقهية

❑ الاستاذ الشيخ: أبوالقاسم علي دوست(*)

معرفة معنى كلمة (اللهو) وحكمه من مسائل الفقه المهمّة، ولم يجر إلى الآن تحقيق وافٍ لمفهوم هذه الكلمة. وعلى الرغم من الاستخدام الواسع النطاق لهذا المصطلح في النصوص الشرعية والمتون الفقهية إلا أنّه عومل معه معاملة الألفاظ الواضح معناها، واستمرّ هذا الوضع إلى القرن التاسع، ومنذ هذا القرن بحث الفقهاء عنه شيئاً فشيئاً، فقد عثرنا على مجموعة من التحقيقات متناثرة خلال الأبحاث الفقهية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وهذا ما يمنعنا من رصد تطوّر أفكارهم حول هذا المفهوم. إنّ الدراسة المفصّلة عن هذا المفهوم والبحث التامّ في النصوص الشرعية والمتون الفقهية وتصنيف موارد استعمال هذا اللفظ وتحقيقه توصلنا الى أنّ هذا المفهوم لم تُجعل له الحرمة بصورة مطلقة.

الكلمات المفتاحية: اللهو، الباطل، اللعب، الحرام، المكاسب المحرّمة.

(*) أستاذ البحث الخارج في الفقه والأُصول في الحوزة العلمية بقم المقدّسة وأستاذ مشارك في معهد الثقافة والفكر الإسلامي. (salsabeal@gmx.com).

تمهيد:

تتضمّن هذه المقالة تنقيح دلالة مفردة (اللهو) ورفع الإبهام عنها بعد أن كانت عمليات البحث غير كاملة حول هذا المصطلح، وهي مع ذلك متشتّتة ومتفرّقة في ثنايا الاستدلال بالأدلّة الشرعية. وبهذا البيان المضغوط تتّضح مدى ضرورة البحث والفحص عن معنى هذا المصطلح وحكمه في دائرة النصوص الشرعية والمتون الفقهية القيّمة.

مفهوم (اللهو):

إنّ استخدام كلمة (اللهو) في المتون الفقهية واسع النطاق بحيث لو ادُّعي أنّه يشمل جميع الأبواب الفقهية لما كان فى ذلك أيّ غلوّ. وقد تمسّك الفقهاء أو بعضهم لإثبات حرمة الغناء والموسيقى ونحوهما بكونها من اللهو، وهو حرام، كما أفتوا بلزوم إتمام الصلاة وعدم تقصيرها في السفر للصيد لكون هذا السفر حراماً بعد أن كان لهواً. وهم مع ذلك لم يُفردوا البحث عن كلمة (اللهو) في تحقيق مستقلّ، وأكثر المدوّنات حول هذا الموضوع لا تتجاوز الصفحة أو أقلّ[1].

(اللهو) في اللغة:

لقد بحث علماء اللغة عن هذه الكلمة بشكل واسع ومفصّل. والمعاني المبيّنة في مصنّفاتهم يُمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١. أنّه كناية عن الجماع[2].

٢. ترك الشيء والإضراب عنه. لهيت عن الشيء: تركت ذكره وأضربت

عنه. ألهاه: شغله[٣].

٣. اللام والهاء والحرف المعتلّ أصلان صحيحان: أحدهما يدلّ على شغل عن شيء بشيء، والآخر على نبذ شيء من اليد. فالأوّل اللهو، وهو كلّ شيء شغلك عن شيء، فقد ألهاك. ولهوت من اللهو[٤].

٤. ما فيه تمايل الى شيء وتلذّذ به من دون نظر الى النتيجة، فاللهو فيه قيد زائد على اللعب، وهو التمايل، فهو يتأخّر ويتحقّق بعد استمرار اللعب. ما يشغل الإنسان عمّا يعنيه ويُهمّه[٥].

إنّ هذه المعاني المذكورة لهذا المصطلح تقودنا إلى عدّة أُمور:

١ ـ المعنى الذي يجري في جميع موارد الاستعمال عبارة عن الاشتغال المستمرّ بأمر غير مهمّ بحيث يشتغل الإنسان عن الأمر الهامّ، فإذا كانت العملية غير مستمرّة أو لا تُؤدّي إلى إهمال العمل الهامّ فلا تصدق عليها هذه الكلمة.

٢ ـ وأكثر موارد صدق اللهو منطبق على العمل مع الرغبة والتلذّذ والاشتغال عن الأمر الهامّ مع كون اللاهي في عمله غير مُلتفت الى النتيجة العقلائية التي تترتّب على عمله هذا.

٣ ـ فما ذكروه في معنى اللهو من أنّه العمل الناشئ عن القوى الشهوية[٦]

ليس صحيحاً قطعاً وجزماً، وكأنّ هذا الوهم نشأ عن استخدام الجماع في تفسيره، ولكن اعتبار المعنى الكنائي والتطبيقات المصداقية من معنى الكلمة ومفهومها خارج عن منهج فقه اللغة، ويُعدّ من المغالطات اللغوية.

وبعض الفقهاء قيّد معنى (اللهو) بالاشتغال عن ذكر الله تعالى، أي: إنّهم خصّصوا الأمر الهامّ بذكر الله تعالى[٧]، مع أنّ شهادة أهل اللغة المستندة الى

استعمال العرب صريحة في أنّ الأمر الهامّ غير مقيّد بذكر الله تعالى أو غيره من الأمور الهامّة[٨].

متابعة مفردة (اللهو) في المتون الفقهية:

نُواصل البحث عن هذا المصطلح وتاريخه في المتون الفقهية من ناحيتي (المفهوم) و (الحكم):

أوّلاً: بحث السابقة التاريخية لمفهوم (اللهو) في المتون الفقهية

نظراً لكثرة استعمال مفردة (اللهو) في المتون الفقهية فمن المتوقّع العثور على تفسير واضح لهذا المصطلح في آثار القدماء، ولكنّك لا تجد أيّ بحث عنها حتى القرن التاسع، ففي هذا القرن تصدّي الفاضل المقداد لتحقيق معنى هذه الكلمة بعبارة قصيرة، وهي: «اللهو: كلّ ما ألهى عن ذكر الله»[٩].

وبعده صرّح المحقّق الأردبيلي في القرن العاشر بوجود إبهام في هذه الكلمة، قال: «... على أنّ تحريم اللهو ومعناه غير ظاهر عندي؛ لعدم صحّة الأخبار، وعدم بيان اللّهو»[١٠]، وإن نقل نفسه في زبدة البيان عن الزمخشري تعريفها بـ «كلّ باطل ألهى عن الخير وعمّا يعنى»[١١]، ولم يُعلّق عليه. وفي هذا القرن عرّف الشهيد الثاني اللهو بـ «الذي لا نفع فيه رأساً»[١٢].

وقد ظلّت هذه التحقيقات تراوح في مكانها الى القرن الثالث عشر، وفي هذا القرن عرّفه المحقّق القمّي في مواضع بـ «ما يُلهي عن الآخرة»[١٣]، فيما صرّح المحقّق النراقي بالإجمال في معنى الكلمة، قال: «في المراد باللّهو الذي تتُّخذ له الآلة أيضاً إجمال؛ إذ اللّهو في اللغة: الاشتغال والتشاغل والسهو. وقد يُستعمل

بمعنى اللعب؛ ولا يُعلَم أيّهما المراد، ولو أُريد الأوّل فلا بدّ من التخصيص بالشغل عن ذكر الله، وواضح أنّ كلّ ما يشغل عن ذكر الله ليس بمحرّم إجماعاً، ولا يُتَّخذ آلة للشغل عن ذكر الله، بل كلّ ما يُتَّخذ من أموال الدنيا ملهاة عن ذكر الله»[١٤].

وفي القرن نفسه قال المحقّق النجفي ـ شارحاً قول المحقّق الحلّي: (ولو كان معصية لم يقصر كأتباع الجائر وصيد اللهو)[١٥] ـ: «ثمّ إنّ ظاهر المتن ـ كصريح غيره ـ كون التمام في السفر لصيد اللهو؛ لأنّه معصية، فهو حينئذٍ من السفر للمعصية، ولعلّه لأنّ الصيد من الملاهي... الى غير ذلك ممّا يدلّ عليه من النصوص المعتضدة بالفتاوي التي لا أجد خلافاً فيها في ذلك، إلا أنّه لم يستوضحه المقدّس البغدادي بعد أن حكاه عن الفاضلين والشهيدين وغيرهم، بل قال: {وما شككنا فلا نشكّ في جواز الصيد للتنزّه، ولا يترخّص، بخلاف التنزّه في الغياض والرياض والأودية العطرة والأندية الخضرة، أترى أنّ التنزّه هاهنا محظور؟! نعم اللعب منه ذاك هو اللعب المحظور، لا التنزّه بالتفرّج في الجنان والخضر والبساتين، بل في الصحاح والقاموس وشمس العلوم وغيرها أنّ اللهو هو اللعب، وفي المصباح المنير عن الطرطونس أنّ أصل اللهو الترويح عن النفس بما لا تقتضيه الحكمة، ومعلوم أنّ التنزّه بالمناظر البهجة والمراكب الحسنة ومجامع الأنس ونحو ذلك مما تقتضيه الحكمة، فلم يبق خارجاً منه عن مقتضى الحكمة إلا اللعب، ونحن نمنع صدق اسم اللعب على مثل هذا التصيّد، والحكمة هي الصفة التي تكون بها الأفعال على ما ينبغي أن تكون عليه، وهي المراد هنا، وإن كانت تُطلق على غير ذلك أيضاً ـ.

إلى أن قال ـ: وإذا كان اللهو في اللغة هو اللعب ـ كما عرفت ـ فنحن نمنع

صدق اسم اللعب على التصيد ونقول: إنّ إطلاق اسم اللهو عليه كما وقع في الأخبار وكلام الأصحاب إنّما جاء على ضرب من التسامح، سلّمنا أنّه لهو ولكن المحرّم من اللهو إنّما هو اللعب، وليس هذا بلعب. نعم، يُطلق اللهو على التلهّي بامرأة أو ولد أو نحو ذلك، قال الأزهري في التهذيب: اللعب اللهو ما يشغلك من هوى وطرب، يريد من عشق وخفّة من فرح أو حزن، فانّ ذلك ممّا يشغل، قال الله تعالى: ﴿ لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنْ كُنّا فاعِلِينَ﴾[16]، والظاهر أنّ هذا هو المراد باللهو هنا، فإنّ التصيّد بالبزاة والكلاب ضرب من الهوى والعشق والطرب الذي يحصل به والخفّة التي تعتريه والابتهاج والفرح ممّا لا يكاد يخفى}.

قلت: وهو على طوله كأنّه اجتهاد في مقابلة النصّ حكماً وموضوعاً، واستبعاد لغير البعيد، ولا تلازم بين حرمة ما نحن فيه و بين حرمة سائر أفراد التنزّه بالخضر والبساتين والأودية ونحوها كي يجب الحكم بعدم الحرمة هنا المستفادة من النصوص والفتاوى؛ لعدم الحرمة هناك للأصل والسيرة القطعية وغيرهما. نعم، هذا كلّه لو كان لهواً كما يستعمله الملوك، وأمّا لو كان ـ أي الصيد ـ لقوته وقوت عياله قصّر بلا خلاف أجده، بل هو مجمع عليه نقلاً إن لم تكن تحصيلاً؛ لإطلاق الأدلّة السالم عن المعارض هنا بعد ظهور تلك النصوص حتى المطلق منها في غيره، وخصوص مرسل ابن أبي عمير المتقدّم الذي هو كالمسند، وغيره ممّا ستسمعه»[17].

وعلى هذا يُمكن أن يُقال: إنّ المحقّق الأردبيلي أوّل من كسر الصمت في هذه المسألة وبعده المحقّق القمّي وغيره في القرن الثالث عشر جاءوا بمزيد من البحث.

ثمّ في القرن الرابع العشر نصّ المولى حبيب الله الكاشاني على خمس معانٍ للهو كما يلي:

١. «مطلق ما لا فائدة فيه، وإن كان مباحاً كاللعب بالتراب».

٢. «ما يشغل الإنسان عمّا يعنيه ويهمّه، وإن اشتمل على منفعة يسيرة».

٣. «مطلق الغفلة عن شيء، والاشتغال عنه بأمر آخر».

٤. «الاشتغال عن خصوص ذكر الله».

٥. «مطلق الباطل والمحرّم من القول والفعل».

والظاهر أنّه موضوع للجامع بين هذه المعاني، أو لخصوص بعضها، لئلا يلزم الاشتراك اللفظي.

حكم اللهو:

ولا خلاف في حرمته إذا أريد به آلة من آلات اللهو المنصوص على حرمتها، كالدفّ ونحوه، وكذا لو أريد به المحرّم من القول والفعل.

ومرجع الأوّل إلى الثاني؛ فإنّ المراد بالتحريم المتعلّق بالأعيان تحريم ما يُناسبها من الأفعال، كالاستعمال في المقام.

كما لا خلاف في إباحته إذا أريد به بعض المعاني الذي لم يثبت حرمته، بل ثبت إباحته.

نعم، ظاهر جماعة إطلاق القول بحرمة كلّ ما يُسمّى لهواً، ولكن يُمكن حمله على ما ذكرناه.

ومن هنا ظهر ضعف الاستدلال لحرمة مطلق الغناء بما دلّ على حرمة اللهو[١٨].

ثانياً: تاريخ البحث عن حكم اللهو في المتون الفقهية

إنّ أوّل مَن ذكر الاجتناب عن سماع اللهو ذيل باب سنن الصيام هو الشيخ المفيد وبعده سلار[١٩]، وقد حكم الشيخ المفيد في البحث عن تمليك آلات الملاهي، أنّ حكمه كحكم الخمور والخنازير[٢٠]، والحلبي أيضاً ذكر الآلات الملاهي ذيل عنوان «ما يحرم فعله»[٢١].

ثمّ إنّ اللهو يُبحث عن حكمه في الفروع المتناثرة في مختلف أبواب الفقه، ودَور الوصف هو الإشعار بالحرمة والبطلان، كتمامية الصلاة في السفر اللهوي، وبطلان الوصية بآلات اللهو، وقد قال الشيخ الطوسي في تعريف الباغي ما هذا لفظه: «والباغي الذي يبغي الصيد بطراً ولهواً»[٢٢] وكذلك غيره فإنّهم يعتقدون بأنّ استعمال اللهو والسماع قادح في العدالة.

ومن اللازم ذكره أنّ الشيخ المفيد وسلار كانا يريان أنّ الاجتناب عن اللهو من مستحبّات الصيام، ولكنّ الفقهاء المتأخّرين عنهما حكموا بالحرمة وأنّه قادح في العدالة، ويُمكن أن يكون هذا أوّل تطوّر في حكم اللهو.

واستدلّ ابن شهر آشوب لأوّل مرّة على حرمة اللهو بآيتين من الذكر الحكيم[٢٣]، وهما: قوله تعالى ﴿ وَمِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ ﴾[٢٤]، وقوله عزّوجلّ ﴿ والَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْواً وَلَعِباً ﴾[٢٥]. وقد اعتقد أنّ هاتين الآيتين تدلان على حرمة اللهو واللعب.

وبيان الاستدلال: أنّ الله تبارك وتعالى وجّه اللوم لمُرتكبي اللهو واللعب ووعد بالعقوبة عليهما، واللوم والعقاب من الله تعالى لا يكونان إلا على ترك واجب أو فعل قبيح.

وذهب المحقّق الحلّي أيضاً الى حرمة اللهو بقوله: «أنّ اللهو حرام»[٢٦]، واستخدم العلامة الحلّي أيضاً هذا المصطلح والتعبير نفسه في عدّة مواضع لبيان الحرمة والمانعية[٢٧]، وردّ شهادة اللاعب ومستمع آلات اللهو[٢٨]، وقد استفاد منها فى باب الرهن[٢٩] والحجر[٣٠]

وجواز كسر آلات اللهو وعدم قطع يد سارق آلات اللهو، وقد صرّح بأنّه «لا فرق عندنا بين اللهو الخفيف كالدفّ وغيره»[٣١].

وصرّح بأنّ المراد من «طلب الفضول» و « المسير الباطل» في روايتين هو «طلب اللهو» و «صيد اللهو».

ثمّ جاء دور المحقّق الأردبيلي حيث تأمّل في حرمة اللهو على الإطلاق، وقال: «إنّ تحريم اللهو ومعناه غير ظاهر عندي؛ لعدم صحة الأخبار، وعدم بيان اللهو»[٣٢].

وناقش الميرزا القمّي لأوّل مرّة في أحد مصاديق اللهو المبيّن في كتب القدماء الفقهية، وقال: «ثمّ إنّ جعل لهو الصيد محرّماً لعلّه من خصائص الصيد؛ إذ غاية ما يكون كونه مكروهاً، فلا يُمكن الحكم بالتمام فيمَن يذهب إلى حدّ المسافة للتفرّج؛ لأنّه لهو. ولكن يظهر من المحقّق في المعتبر حرمة اللهو مطلقاً، وأمّا المتفرّج لقصد صحيح فليس بلهو»[٣٣].

وأوّل مَن خالف إطلاق وشمول حرمة اللهو صريحاً هو النراقي، فقال: «أمّا حرمة اللهو واللعب فلعدم دليل على حرمة مطلقهما»[٣٤].

كما خالف النراقي في مبحث آخر استدلال العلامة الحلّي في التذكرة بالآية لإثبات حرمة اللهو مطلقاً، وعدّه مشكلاً من دون أن يُبيّن وجه الإشكال[٣٥].

وأخيراً رفع كاشف الغطاء يده عن كلّية «إنّ اللهو حرام»، وقال: « اللهو الذي من شأنه أن يُنسي ذكر الله تعالى وعبادته ويُلهي عن اكتساب الخير والرزق، حرام »[٣٦].

وأكّد الإيرواني على عدم حرمة اللهو مطلقاً فقال: «ليس كلّ باطل ولهو حراماً بالقطع»[٣٧].

وعلى هذا، ينتهي بنا السير في تاريخ المسألة الى أنّ حرمة اللهو كانت مطلقة في آثار الفقهاء، ولكن واجهنا تطوّراً في هذا الحكم وقوي النظر بعدم إطلاقه شيئاً فشيئاً حتى قال المحقّق الخوئي في ذلك ما هذا لفظه: «لا خلاف بين المسلمين قاطبة في حرمة اللهو في الجملة، بل هي من ضروريات الإسلام، وإنمّا الكلام في حرمته على وجه الإطلاق»[٣٨].

التحقيق:

إنّ التحقيق في دلالة معنى الكلمات تابع لأصول علم اللغة التي منها كشف دلالة نفس الكلمة مجرّدة عن السياق والقرائن الأخري. وعلى هذا سنكشف معنى كلمة «اللهو» مع قطع النظر عن دلالة القرائن.

(اللهو) في القرآن الكريم:

استُعملت مادّة هذه الكلمة في هيئات مختلفة في القرآن الكريم، وبعض هذه الاستعمالات لا ربط لها بتبيين الحكم الشرعي حتى يكون له تأثير في هذا التحقيق؛ لذلك نستطلع ما هو مرتبط ببيان الحكم الشرعي أو ما كان محتملاً له:

١. قوله تعالى: ﴿ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَى زُرتُمُ الْمَقَابِرَ ﴾[٣٩].

٢. وقال عزّ‌جلّ: ﴿ يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تُلْهِكُمْ أَمْوالُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ الله وَمَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُون ﴾[٤٠].

٣. وقال سبحانه: ﴿ رِجالٌ لا تُلْهيهِمْ تِجارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ الله وَإِقامِ الصَّلاةِ وَإيتاءِ الزَّكاةِ يَخافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصارُ ﴾[٤١].

٤. وقال تعالى: ﴿ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُون ﴾[٤٢]..

٥. وقال تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرَي لَهْوَ الْحَديثِ لِيُضِلَّ عَن سَبيلِ الله بِغَيرْ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُوْلَئكَ لهَمْ عَذَابٌ مُّهين ﴾[٤٣].

٦. وقال عزّ‌وجلّ: ﴿قُلْ ما عِنْدَ الله خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجارَةِ وَ الله خَيْرُ الرَّازِقينَ﴾[٤٤].

٧. وقال تعالى: ﴿ لاهِيَةً قُلُوبُهُم ﴾[٤٥].

وسوف نُطالع الآيات المذكورة بلحاظين: «اللحاظ مجموعي» و«لحاظها آية آية».

أوّلاً: اللحاظ المجموعي

إنّ التأمّل في مجموع هذه الآيات يُرشدنا الى أنّ الله تبارك وتعالى نهى الإنسان عن اللهو والاشتغال بغير الأغراض التي خُلق لها، واللهو يمنع الإنسان عن الوصول إلى هدفه الغائي ويُعرّضه للضرر الجسيم والمفسدة الكبيرة، ولكن لا يُمكن الإلتزام الفقهي بحرمة كلّ ما يشغل الإنسان عن هدفه الغائي، ولا تُوافقه سيرة المتشرّعة إطلاقاً.

وربّما يُمكن استفادة المنع الكلامي لا الحرمة الفقهية من ذلك.

توضيح ذلك: إنّ من الضروري في شريعة الإسلام لزوم إتيان الواجبات واجتناب المحرّمات، وأنّ من المحرّمات ما هو المُلهي عن ذكر الله تعالى والآخرة وما ليس كذلك. وعلى هذا لو امتثل المكلّف ما هو واجب عليه واجتنب ما هو حرام عليه فقد أتى بما هو عليه، ولا لوم عليه ولا مؤاخذة، مع أنّه من الممكن أن تمنعه عن ذكر الله تعالى زينة الحياة الدنيا كالمال والأولاد، وحينئذٍ فتصدق عليه كلمة «اللاهي»، ومن الواضح أنّه ما لم يرتكب المحرّمات ولم يترك الواجبات لم تتعلّق بفعله الحرمة الفقهية.

ولعلّ من شواهد هذا الادّعاء استعمال كلمة «الخاسرون» في الذكر الحكيم حيث قال عزّوجلّ: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُون﴾[٤٦]؛ فإنّ هذه الكلمة في نفسها لا تدلّ على حرمة شيء أو وجوب ضدّه.

ثانياً: لحاظها آية آية

نتناول في هذا اللحاظ آيتين من القرآن الكريم يُحتمل ثبوت الحرمة فيهما أكثر من سائر الآيات:

يبدو أنّه لا مانع من دلالة الآية الثانية في النقطة المتقدّمة ـ وهي قوله تعالى: ﴿ يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تُلْهِكُمْ أَمْوالُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ الله وَمَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُون ﴾[٤٧] ـ على حرمة اللهو، ولكن دلالتها على حرمة مطلق «الإلهاء» مشكل؛ ولذلك فُسّر «ذكر الله» في الآية بالحجّ والزكاة والصلوات الخمس أو بمطلق الواجبات.

كما يظهر من الآية الخامسة ـ وهي قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ الله بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِين ﴾[٤٨]

أنّها تدلّ على أنّ ما ذُكر فيها حرام، ومرتكبوه مستحقون للعذاب الأليم ومستكبرون عن آيات الله تعالى.

ولكن التأمّل في الآية يُعطي غير ذلك، وهو إنّ الآية لا تدلّ على حرمة مطلق اللهو؛ فإنّ الألفاظ المستخدمة فيها لا ظهور لها ـ بوجه ـ في الدلالة على الحرمة.

ثمّ إنّ (اللام) في ﴿ لِيُضِلَّ ﴾ إن كان لبيان الصيرورة لالبيان الغاية ـ كما قد يُستظهر من معتبرة علي بن إبراهيم ـ لصارت دلالتها على الحرمة أشدّ ضيقاً، والمعتبرة هي عَنْ مهران بن محمّد عن أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام، قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْغِنَاءُ مِمَّا قَالَ الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله ﴾[٤٩] »[٥٠]، فلا دلالة لهذه الآية أيضاً على حرمة اللهو مطلقاً.

(اللهو) في الروايات:

إنّ روايات اللهو على أقسام:

القسم الأوّل: ما فيه نوع من التحسين للّهو ومدحه:

قال النبي صلى الله عليه وآله: «ونعم اللّهو المغزل[٥١]

للمرأة الصالحة»[٥٢].

أبي جعفر عليه السلام قال: «لهو المؤمن في ثلاثة أشياء: التّمتّع بالنّساء، ومُفاكهة الإخوان، والصّلاة باللّيل»[٥٣].

القسم الثاني: ما فيه تقسيم للهو الى الباطل وغيره:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كلّ لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث: في تأديبه الفرس، ورميه عن قوسه، وملاعبته امرأته؛ فإنّهن حقٌّ...»[٥٤].

القسم الثالث: ما فيه ذمّ اللهو، وفيه روايات كثيرة، منها:

١. قال رسول الله ﷺ: «أربعة يفسدن القلب وينبتن النفاق في القلب كما ينبت الماء الشجر: اللّهو والبذاء وإتيان باب السلطان وطلب الصّيد»[٥٥].

٢. قال عليه السلام: «اللّهو يسخط الرّحمن ويُرضي الشّيطان ويُنسي القرآن، عليكم بالصّدق؛ فإنّ الله مع الصّادقين»[٥٦].

٣. «ومن استغنى بلهو أو تجارة استغنى الله عنه والله غنيٌّ حميدٌ»[٥٧].

٤. قال عليٌّ عليه السلام: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو ميسرٌ»[٥٨].

٥. قال عليه السلام: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو من إبليس»[٥٩].

٦. «والكبائر محرّمةٌ... والملاهي التي تصدُّ عن ذكر الله عزّ وجلّ مكرُوهةٌ كالغناء وضرب الأوتار والإصرار على صغائر الذّنوب»[٦٠].

٧. «واجتنب الملاهي واللّعب بالخواتيمِ والأربعة عشر وَكلّ قمارٍ؛ فإنّ الصادقين عليهم السلام نهوا عن ذلك»[٦١].

٨. عن أبي ولاد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إنّ رجُلاً من أصحابنا ورعاً سلماً كثير الصّلاة قد ابتلي بحبّ اللّهو وهو يسمعُ الغناء. فقال أيمنعُهُ ذلك من الصّلاة لوقتها أو من صومٍ أو من عيادة مريضٍ أو حضور جنازةٍ أو زيارة أخٍ؟ قال: قلت: لا، ليس يمنعُهُ ذلك من شيءٍ من الخير والبرّ. قال: فقال: هذا من خطوات الشّيطان مغفُورٌ له ذلك إن شاء الله»[٦٢].

٩. «أمّا علامة الغافل فأربعةٌ: العمى والسّهو واللّهو والنّسيان... أمّا علامة الفاسق فأربعةٌ: اللّهو واللّغو والعدوان والبهتان»[٦٣].

١٠. «إنّ اللّهو يُفسد صاحبهُ، ولا تغفل؛ فإنّ الغافل منّي بعيد»[٦٤].

والجمع بين الروايات ـ بقرينة ما سبق ـ هو عدم إمكان الإفتاء بحرمة مطلق اللهو وأنّ الحرام قسم خاصّ منه، وهو ما يصدق عليه عنوان آخر حرام.

نتائج البحث:

١ ـ إنّ (اللهو) عبارة عن الاشتغال المستمرّ بأمر غير مهمّ بحيث يشغل الإنسان عن الأمر الهامّ، وأمّا إذا كانت العملية غير مستمرّة ولا تُؤدي إلى إهمال العمل الهامّ فلا يصدق عليها هذا المفهوم.

٢ ـ ليست في القرآن الكريم آية تدلّ على حرمة اللهو بما هو لهو.

٣ ـ كما أنّ التأمّل في الروايات يقودنا الى أنّ اللهو يُستعمل في موردَين: مورد ليس بحرام وإن كان مذموماً، والآخر حرام وهو اللهو بمعنى الميسر والغناء.

٤ ـ إنّ ضرورة الفقه وسائر القرائن الخارجية والداخلية توصلنا الى أنّ اللهو ليس بحرام على الإطلاق، والحرام منه ما يصدق عليه عنوان آخر حرام.

الهوامش

(١) أُنظر: الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ٥ / ١٤٢٢ هـ، ٢: ٤١ ـ ٤٢.

(٢) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ط ١ / ١٤٢٠ هـ، ٩: ٦١٢٦.

(٣) الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح)، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط ١ / ١٤١٠ هـ، ٦: ٢٤٨٧.

(٤) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١ / ١٤٠٤ هـ، ٥: ٢١٣.

(٥) الزبيدي، محمّد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر ـ بيروت / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م، ٢٠: ١٧٠.

(٦) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، ٢: ٤٧.

(٧) الكاشاني، الملا حبيب الله الشريف، ذريعة الاستغناء في تحقيق الغناء، مركز إحياء آثار الملا حبيب الله الشريف الكاشاني ـ قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ٦١.

(٨) ومن الجدير بالذكر: أنّه يتّضح بذلك كلّه أنّه من الصعب تعيين مرادف بسيط لهذه الكلمة في اللغة الفارسية، وجهودنا في هذا الأمر لا تصل الى نتيجة إلا أن نقول: اللهو هو نوع معيّن من الترفيه، أو الترفيه الضارّ. ويُعادله باللغة الفارسية: (سرگرمی).

(٩) الفاضل المقداد، جمال الدين أبو عبدالله بن عبدالله، كنز العرفان في فقه القرآن، نشر مرتضوي ـ قم، ط ١ / ١٤٢٥ هـ، ١: ١٧٢.

(١٠) الأردبيلي، أحمد بن محمّد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسّسة

النشر الإسلامي التابعة لجماعة لمدرّسين ـ قم، ط ١/ ١٤٠٣ هـ، ٣: ٣٨٧.

(١١) الأردبيلي، أحمد بن محمّد، زبدة البيان في أحكام القرآن، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران: ٤١٣. وانظر: الزمخشري، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي ـ مصر / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م، ٣: ٢٢٩.

(١٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم،ط ١ / ١٤١٣ ه، ١: ٢٦٨.

(١٣) القمّي، أبو القاسم بن محمّد حسن، مناهج الأحكام في مسائل الحلال والحرام، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط ١ / ١٤٢٠ ه، ٢: ٣٧٩.

(١٤) النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام قم، ط ١ / ١٤١٥ ه، ١٨: ١٦٥.

(١٥) المحقّق الحلّي، جعقر بن الحسن، شرائع الإسلام، منشورات استقلال ـ طهران، ط ٢ / ١٤٠٩ ه، ١: ١٠٢.

(١٦) الأنبياء: ١٧.

(١٧) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دارالكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٧ / ١٣٩٢ هـ، ١٤: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(١٨) الكاشاني، الملا حبيب الله الشريف، ذريعة الاستغناء في تحقيق الغناء: ٦١.

(١٩) المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، المقنعة، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد ـ قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ: ٣١٠. سلار الديلمي، حمزة بن عبد العزيز، المراسم العلوية والأحكام النبوية، منشورات الحرمين ـ قم، ط ١ / ١٤٠٤ ه: ٩٧.

(٢٠) سلار الديلمي، حمزة بن عبد العزيز، المراسم العلوية والأحكام النبوية: ١٧٢.

(٢١) أبو الصلاح الحلبي، تقي الدين بن نجم الدين، الكافي في الفقه، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة ـ إصفهان، ط ١ / ١٤٠٣ ه: ٢٨١.

(٢٢) الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط ١ / ١٤٠٧ ه، ١: ٥٧٨.

(٢٣) ابن شهرآشوب المازندراني، رشيد الدين محمد بن على، متشابه القرآن ومختلفه، دار بيدار للنشر ـ قم، ط ١ / ١٣٦٩ ه، ٢: ٢١٢.

(٢٤) لقمان: ٦.

(٢٥) الأعراف: ٥١.

(٢٦) المحقّق الحلّي، جعقر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم، ط ١ / ١٤٠٧ ه، ٢: ٤٧١.

(٢٧) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، ط ١ / ١٣٨٨ ه (الطبعة القديمة)، ٤: ٣٩٩. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١ / ١٤١٢ ه، ٦: ٣٥١. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، ط ١ / ١٤١٩ ه، ٢: ١١١.

(٢٨) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٠ ه، ٢: ١٥٧.

(٢٩) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، ١٣: ١٣٠.

(٣٠) المصدر السابق، ١٤: ٢٠٤.

(٣١) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء،: ٥٧٨.

(٣٢) الأردبيلي،، أحمد بن محمّد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ٣: ٣٨٧.

(٣٣) القمّي، أبو القاسم بن محمّد حسن، مناهج الأحكام في مسائل الحلال والحرام، ٢: ٧٣٦.

(٣٤) النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ١٨: ١٥٧.

(٣٥) النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ١٨: ١٦٩.

(٣٦) كاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر النجفى، أنوار الفقاهة ـ كتاب المكاسب، مؤسسة كاشف الغطاء ـ النجف الاشرف، ط ١ / ١٤٢٢ ه: ٨.

(٣٧) الإيرواني، علي بن عبد الحسين النجفي، حاشية المكاسب، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران، ط ١ / ١٤٠٦ ه، ١: ٢٨.

(٣٨) الخوئي، أبو القاسم الموسوي، مصباح الفقاهة (المكاسب). المقرّر المي‌رزا محمّد علي التوحيدي، منشورات أنصاريان ـ قم، ط ٤ / ١٤١٧ هـ، ١: ٤٢٠.

(٣٩) التكاثر: ١ـ ٢.

(٤٠) المنافقون: ٩.

(٤١) النور: ٣٧.

(٤٢) الحجر: ٣.

(٤٣) لقمان: ٦.

(٤٤) الجمعة: ١١.

(٤٥) الأنبياء: ٣.

(٤٦) المنافقون: ٩.

(٤٧) المنافقون: ٩.

(٤٨) لقمان: ٦.

(٤٩) لقمان: ٦.

(٥٠) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ١٧: ٣٠٥، ب ٩٩ ممّا يُكتسب به، ح ٧.

(٥١) المغزل: ما يُغْزَل به الصوفُ والقطنُ ونحوُهما، يَدَوِيًّا أو آليًّا.

(٥٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٥: ٣١٩، ب ١٠ من أحكام المساكن، ح ٣.

(٥٣) المصدر السابق، ٢١: ١٤، ب ٢ من المتعة، ح ٦.

(٥٤) المصدر السابق، ١١: ٤٩٣، ب ١٧ من أحكام الدوابّ في السفر، ح ٢.

(٥٥) المصدر السابق، ٨: ٤٨١، ب ٩ من صلاة المسافر، ح ٩.

(٥٦) العلامة المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمّة الأطهار عليهم السلام، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ، ٧٥: ٩، ح ٦٦.

(٥٧) المصدر السابق، ٨٦: ٢١١، ح ٥٦.

(٥٨) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٥ ـ ٣١٦، ب ١٠٠ ممّا يُكتسب به، ح ١٥. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة، مؤسّسة الإمام الرضا عليه السلام للمعارف الإسلامية ـ قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ هـ. ش، ٢: ٢٤٢، ب ١٣ من التجارة، ح ٢.

(٥٩) ورّام بن أبي فراس، مسعود بن عيسى، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورّام)، الروضة الرضوية المقدّسة ـ مشهد، ط ١ / ١٣٦٩ هـ. ش، ٢: ١٧٠.

(٦٠) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٥: ٣٣١، ب ٤٦ من جهاد النفس وما يُناسبه، ح ٣٦.

(٦١) المصدر السابق، ١٧: ٣١٤، ب ١٠٠ ممّا يُكتسب به، ح ٩.

(٦٢) العلامة المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ٨: ١٤١، ح ٥٩.

(٦٣) المصدر السابق، ١: ١٢٢، ح ١١.

(٦٤) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٤ / ١٣٦٢ هـ. ش، ٨: ١٣٤، ح ١٠٣.

حجّية قول الرجالي في ضوء الإجماع والانسداد وحجية الفتوى

❑ الاستاذ: حيدر حب الله(*)

تناول هذا المقال ثلاث نظريات مطروحة لتبرير حجية قول الرجالي:
النظرية الأُولى: نظرية الاستناد إلى الإجماع والتسالم.. وقد أورد عليها الباحث أربع تعليقات..
والنظرية الثانية: نظرية الاستناد إلى حجية الظنّ على الانسداد.. وقد عرض لها ببانين ثم أورد عليها عدّة إشكالات..
والنظرية الثالثة: نظرية الإعتماد على حجية الفتوى. ومآلها إلى غيرها من النظريات.. وأنّها لا تسلم من الخدشة..

الكلمات المفتاحية: الحجّية، قول الرجالي، الانسداد، الإجماع، الفتوى

نستعرض فيما يلي بعض النظريات التي حاولت تقديم مبرّر أُصولي لحجّية الاستناد إلى قول الرجالي، وما سوف نعالجه هنا عبارة عن ثلاث نظريات، وهي:

(*) استاذ وباحث في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

١ ـ نظرية الاستناد إلى حجّية الإجماع والتسالم.

٢ ـ نظرية الاستناد إلى حجّية الظنّ بناءً على الانسداد.

٣ ـ نظرية الاستناد إلى حجّية الفتوى.

وتفصيل ذلك:

النظرية الأُولى ـ نظرية الاستناد إلى حجية الإجماع والتسالم:

يظهر من بعض العلماء ـ مثل المحقّق الغروي صاحب الفصول والفاضل الخاقاني[١] ـ أنّ حجية قول الرجالي جاءت من حجيّة الإجماع والتسالم؛ وذلك على أساس أنّ جميع العلماء منذ القديم وإلى اليوم قد تسالموا على الرجوع إلى الظنون الاجتهاديّة في علم الرجال، ولم ينكروا العمل بها، فيكون ذلك هو المستند للظنّ الرجالي ولنتائج علم الرجال.

وقد أورد الشيخ علي الخاقاني هذا المدرك كذلك في سياق إعطائه القيمة والاعتبار للظنون الرجاليّة في مجال تمييز المشتركات وتحديد الطبقات والأسماء والكنى والألقاب[٢].

ومن شأن هذه النظريّة إذا أثبتت حجيّةَ الظنون الرجاليّة، أن تُثبتها بصرف النظر عن منشئها. من هنا قد يُدّعى إمكان العمل بالروايات الضعيفة السند الواردة في حقّ الرواة؛ نظراً لإفادتها الظنّ أيضاً ولو في بعض الأحيان، وربّما لهذا ذكر المحدّث النوري في ترجمة عمران بن عبد الله القمّي ما نصّه: «روى الكشي خبرين، فيهما مدح عظيم، لا يضرّ ضعف سندهما بعد حصول الظنّ منهما»[٣].

تعليقات نقديّة على مرجعيّة الإجماع:

وهذه النظرية ـ إذا صرفنا النظر عن استقلالها عن غيرها أو لا[٤] ـ لا يصحّ الاعتماد عليها؛ وذلك:

المناقشه الأُولى:

نحن نشك في قيام الإجماع الحجّة على الظنون الرجاليّة؛ لأنّ الإجماع الحجّة هو الإجماع الكاشف عن سنّة المعصوم؛ ولهذا تُراعى فيه مسألة القرب من عصر النصّ، وإذا رجعنا إلى مسألة الاعتماد على الظنون الرجاليّة، نجد أنّ القدر المتيقّن منها هو اعتماد المتأخّرين من العلماء عليها بعد القرن الخامس الهجري، وبشكل أكثر دقّة ووضوحاً في القرن السابع الهجري وما بعد، فمنذ ذلك الزمان صارت المسائل الرجاليّة حاضرة بعنوانها، ويُعتمد على النتائج الرجالية الظنيّة، أمّا قبل ذلك فقد أثبتنا مفصّلاً في كتابنا «نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» أنّ الشيعة كانوا يعملون إلى أواسط القرن السابع الهجري بالخبر الموثوق، وأنّ رجوعهم إلى علم الرجال لم يكن من باب إعطاء حجيّةٍ مستقلّة للبحث الرجالي، وإنّما من باب كونه يقدّم لنا معطيات تساعد على تكوين الوثوق بصدور الخبر، وأين هذا من حجيّة علم الرجال بنفسه؟! فصغرى الإجماع المنتج هنا غير متوفّرة، ويكفي الشكّ وعدم إحراز الصغرى هنا؛ لأنّ الإجماع دليل لبّي يُؤخذ فيه بالقدر المتيقّن.

هذا، وسوف يأتي التعليق على قول من قال بأنّ عمل أصحاب الأئمّة عليهم السلام، بل وتوجيهات الأئمّة عليهم السلام أنفسهم، قائما على إعطاء الحجية للظنون الرجاليّة، فانتظر.

المناقشه الثانية:

حتى لو صرفنا النظر عن المتقدّمين؛ فإنّ المتأخّرين أيضاً لم يتفقوا على اعتبار علم الرجال بإعطائه الحجية المستقلّة، فنحن نجد الأخباريين ـ وهم طائفة كبيرة من متأخّري الطائفة الشيعيّة ـ لم يعترفوا بهذا العلم، بل حتى غيرهم من الفقهاء، حيث نجد الكثير من الفقهاء لا يستحضر في أبحاثه وثائق علم الرجال، بل يركّز على تصحيح النصوص من خلال النظم الحافّة والمُعينة، مثل الإجماع والشهرة وغيرهما، ويأخذ قول الرجالي من باب المعين لا أكثر؛ ومع هذا الوضع كيف نحرز انعقاد تسالم على إعطاء علم الرجال حجيّة مستقلّة ثابتة على نتائجه بوصفها معطيات ظنيّة؟!

المناقشه الثالثة:

حتى لو سلّمنا صغرى الإجماع، فهو واضح المدركيّة، فقد بحثوا بأنفسهم في مستند حجيّة قول الرجالي، وانقسموا إلى مذاهب وفرق ونظريات، وفي مسألة من هذا النوع كيف يكون الإجماع كاشفاً وحجّة؟!

اثارة وردّ:

هذا، وقد ذكر بعض المعاصرين، أنّ عملهم هذا لا يُحرز كونه وجهاً مستقلاً؛ إذ لعلّه من باب الشهادة، وربّما من باب الاطمئنان، وثالثة من باب الرجوع إلى أهل الخبرة وهكذا، ومعه، فلا معنى للرجوع إلى تسالمهم[٥].

وهذه المناقشة إن قصد بها ما قدّمناه في المناقشة الثالثة من هدم حجيّة الإجماع بالمدركيّة فهي جيّدة، وإن لم تكن العبارة وافية جداً، وإن قصد أنّ هذه النظرية هنا ليست وجهاً مستقلاً غير سائر النظريات الأخرى فهذا يمكن مناقشته بأنّ

إعطاء الحجيّة للظنّ الرجالي يختلف من ناحية السعة والضيق في نتائجه عن إعطاء الحجيّة من باب الشهادة أو خبر الثقة؛ ولهذا يمكن ـ وفقاً لهذا المسلك دون غيره من المسالك ـ الاعتماد على توثيق الرجالي لو أورث الظنّ ولو لم يكن الرجاليّ نفسه ثابت الوثاقة، أو الأخذ برواية توثيقية ولو كانت ضعيفة السند، كما حصل مع المحدّث النوري، وقد لا يمكن الاعتماد على الرواية الصحيحة السند التي توثق شخصاً أو على توثيق رجالي ثقة عدل لو لم يورث ذلك الظنّ، لسببٍ أو لآخر.

نعم، يمكن عودة هذا المسلك إلى نظريّة حجية قول الرجالي من باب حجيّة الظنّ على قانون الانسداد ـ وسيأتي ـ بل يحتمل أنّ من استند إلى الإجماع هنا كان ناظراً إلى تلك النظريّة أيضاً، بحيث إنّه ـ كما يقول السيد الخوئي[٦] ـ رأى الانسداد ثمّ اعتقد الإجماع على حجيّة الظنّ في حال الانسداد، فادّعى الإجماع على حجيّة الظنون الرجاليّة. فهذا الاحتمال وارد، وإن كنّا نناقش حالياً هذه النظريّة بناءً على جعلها الظنّ الرجالي من الظنون المعتبرة الخاصّة لا المعتبرة بملاك الانسداد.

المناقشه الرابعة:

إذا صحّ الاستدلال هنا على حجيّة الظنون الرجالية فلا يقتصر على مصادر الرجال الشيعيّة القديمة، بل ينفتح مجال توظيف كلّ مصادر الرجال والتاريخ والحديث الإسلاميّة، لكن ليس معنى هذا صغروياً أنّ كلّ وثيقة رجاليّة تفيد الظنّ، فورود خبر ضعيف السند ليس معناه ـ خلافاً للمحدّث النوري ـ أنّه يفيد الظن، كما أنّ ورود خبر صحيح قد لا يعطي الظنّ أحياناً.

وهكذا الحال في شهادات علماء الرجال، فقد يُستفاد الظنّ من شهادة أحدهم ولا يستفاد من الآخر؛ تبعاً لجملة عوامل. فهذه النظريّة لا تساوي حجيّة ما يقوله

الرجاليّون دائماً، بل حجيّة ما يحصل للرجالي المعاصر من ظنّ في نفسه، سواء أتاه من قول الرجاليّين أم من غيرهم. لكنّها على أيّة حال تحقّق حجيّة قولهم في الجملة بحسب مآلات الأمور.

نعم، لو ادّعي قيام الإجماع على التعبّد بقول الرجالي بصرف النظر عن حصول الظنّ منه لم يرد الإشكال الأخير بهذه الطريقة، غير أنّ دعوى الإجماع هذه في غاية البعد، كما هو واضح.

والمتحصّل عدم الدليل على حجيّة الظنّ الرجالي الخاصّ من باب الإجماع أو التسالم، فيُرجع فيه إلى كبرى عدم حجيّة الظن بوصفه أصلاً أوّليّاً في الشرع، كما هو المحقّق في علم أصول الفقه.

ونشير أخيراً، إلى أنّ للمحدّث النوري كلاماً في خاتمة المستدرك عند حديثه عن كتاب «فقه الرضا» يُفهم منه أنّ مدار الظنون الرجالية على جمع القرائن التي تفيد الوثوق والاطمئنان من تراكمها[٧]، ومعه فلعلّه يقصد بالظنّ ـ فيما أسلفناه من عبارته ـ الاطمئنانَ.

النظرية الثانية ـ نظريّة الاستناد إلى حجيّة الظنّ على الانسداد:

ظهرت نظريّة مهمّة في البحث عن حجيّة قول الرجالي، لقيت رواجاً كبيراً نسبياً، وهي النظريّة التي تعطي الحجيّة للظنون الرجالية من باب الانسداد.

وقد اعتمد على نظريّة الانسداد هنا الشيخ علي الخاقاني في رجاله[٨]، وإن بدا منه الترقّي إلى القول بحجيّة قول الرجالي من باب حجيّة الظنّ الخاص؛ استناداً إلى الإجماع والتسالم، كما بيّنا كلامه سابقاً عند استعراض النظريّة الثانية.

وقد ذهب المحقّق القمي إلى هذه النظريّة، واعتبرها المخلص لإعطاء الحجيّة لقول الرجاليين، دون نظريّة حجية الشهادة أو خبر الثقة والرواية[٩].

كما كان المحقّق الغروي الحائري قد ذكر في أبحاثه ثبوت حجيّة قول الرجالي من باب إفادة الظنّ على أساس حجيّة مطلق الظن[١٠]، بل قد صرّح الشيخ الأنصاري بأنّ من يقول بحجيّة مطلق الظنّ في الأحكام تكون عنده الظنون الرجاليّة حجّةً، بلا حاجة إلى دخول قول الرجالي في باب الشهادة أو خبر الثقة أو أهل الخبرة[١١]، وهذا ما استنتجه أيضاً المحقق الخراساني في كفايته وغيره[١٢]، متابعاً به الشيخ الأنصاري. وقد اعتبر الملا علي كني هذا القول هو أظهر الأقوال[١٣].

ولتقريب آلية استخدام مقولة الانسداد هنا، يُمكن ذكر عدّة بيانات:

تقرير الاستدلال بالانسداد الأحكامي الكبير، قراءة نقديّة:

البيان الأوّل:

أن يُلتزم في علم الأصول بوقوع الانسداد الكبير بأن نُسقط هناك ـ مثلاً ـ حجيّة الظنون الخاصّة مثل حجيّة خبر الواحد وحجيّة الظهورات الظنيّة، ونفترض أنّ مساحة العلم في الأمور الدينية قليلةٌ جداً، فهنا يحصل انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى مجمل الأحكام الشرعية. وبَعد ذلك نُعطي الحجية ـ عبر تركيب سائر مقدّمات دليل الانسداد ـ لمطلق الظنّ، مع الالتزام بأنّ مثل علم الرجال يُحصّل ظناً بالطريق الموصل إلى الواقع الشرعي، فهنا تأخذ الظنون الرجاليّة حجيّتها من الانسداد؛ لأنّها شكلٌ من أشكال الظنّ بالطريق[١٤].

والإشكال الأساس الذي سجّل هنا هو ذاك الاشكال الذي سجّلوه على أساس

دليل الانسداد، من حيث إبطال المقدّمة التي تدّعي انسداد باب العلمي[١٥] ـ أي الظنون الخاصّة المعتبرة ـ حيث قد ثبتت حجية خبر الواحد، ومن ثم فلا يوجد انسداد في الصدور. كما ثبتت حجيّة الظهورات مطلقاً للمشافهين وغيرهم وللمقصودين بالإفهام وغيرهم، فلا يوجد انسداد في الدلالة، ومع عدم الانسداد في الصدور والدلالة معاً لا تصل النوبة إلى الظنّ المطلق.

وبدورنا كنّا قد بحثنا مفصّلاً في علم أصول الفقه موضوع دليل الانسداد[١٦]، وهناك لم نلتزم بوجود ظنون خاصّة معتبرة في مجال السند والصدور؛ لأنّنا لم نبنِ على حجيّة خبر الواحد الظنّي، فالمقدّمة الثانية المذكورة في دليل الانسداد ـ وفيها انسداد باب العلمي ـ صحيحة في الجملة، لكنّنا قلنا بأنّ انسداد باب العلم غير صحيح، بل بعد ثبوت القرآن الكريم وحصول الاطمئنان من عدد معتدّ به من الأحاديث، إلى جانب بعض الأدلّة التي صارت تملك اليوم وفرةً في التوظيف مثل دليل العقل، ودليل السيرتين: العقلائية والمتشرّعية، إلى جانب اعتماد منهج الوثوق بجمع الشواهد والقرائن التي لا يصحّ اعتبارها مستحيلةً، مع القول بأنّ الكثير من دلالات النصوص ليست ظنيّةً خلافاً لما اشتهر. إذن فنحن أمام انفتاح، لكنّه ليس انفتاحاً تاماً، بل بحيث يفي بالغرض ويُسقط العلم الإجمالي الكبير الذي قام عليه دليل الانسداد.

وعليه، فلا يوجد انسداد كبير بالمعنى الذي ذكروه؛ لما قلناه ولغيره من المناقشات التي سجّلناها على دليل الانسداد في بحث حجية الحديث في علم الأصول. فهذا البيان لدليل الانسداد هنا غير تامّ.

تقرير الاستدلال بالانسداد الرجالي الصغير، نقد وتعليق:

البيان الثاني:

وهو البيان الأكثر رواجاً في أوساط القائلين بحجيّة الظنون الرجاليّة على الانسداد. وحاصله: أنّ تحصيل العلم بأحوال الرواة غير ممكن، مع أنّنا نعلم إجمالاً بوجود روايات صحيحة رواها الثقات في الأحاديث الموجودة بين أيدينا في كتب الحديث، ومع وجود هذا العلم الإجمالي بأخبار الثقات فيما بأيدينا من روايات، والمفروض أنّ خبر الثقة حجّة، إذاً فلا بدّ من سبيل يميّز لنا الخبر الحجّة عن غير الحجّة. وحيث إنّ تحصيل العلم بأحوال الرواة غير ممكن كي نحدّد عبره أين هو الخبر الذي يرويه الثقة عن غيره، وحيث إنّه لا يوجد ظنٌّ خاصّ معتبر في مجال علم الرجال؛ لبطلان دليل حجيّة الظنّ الرجالي الخاصّ مثل الإجماع والتسالم كما مرّ، فلا محيص عن الأخذ بحجيّة مطلق الظنون الرجاليّة؛ لعدم إمكان طرح كلّ ما بأيدينا من روايات، ولا العمل بها جميعاً من باب الاحتياط؛ لما قرّر في شرح مقدّمات دليل الانسداد والبرهنة عليها.. وعليه فلابدّ من القول بحجيّة الظنّ الرجالي من باب الانسداد[١٧].

وقد استفاد المحقّق المامقاني من هذا التقريب لدليل الانسداد كي يُثبت نظريّة كفاية تزكية العدل الواحد، ووافق على ذلك[١٨].

المناقشات و الإشكاليات:

وأبرز الإشكاليات التي طرحت في مقابل هذا البيان أو قد تطرح ما يلي:

الإشكاليّة الأولى:

إنّ باب العلم وإن انسدّ في علم الرجال، إلا أنّ باب العلميّ ما يزال مفتوحاً؛ لثبوت حجيّة قول الرجالي من باب الشهادة، أو خبر الثقة، أو أهل الخبرة، أو ما شابه من سائر المباني[١٩].

وهذه الإشكاليّة مبنيّة على ثبوت إحدى النظريّات البديلة في حجيّة قول الرجالي، وسوف يظهر النقاش في بعضها، بل في جُلّها لو لم يكن كلّها.

الإشكاليّة الثانية:

ما ذكره السيد الخوئي وتبعه عليه غيره، من أنّ حجيّة مطلق الظنّ على الانسداد لا تنفع إلا بدعوى انسداد باب العلم والعلمي في مجمل الأحكام، لا في مجالٍ هنا وآخر هناك، فلو كان باب العلم بالأحكام الشرعيّة مفتوحاً، ولكن باب العلم بأحوال الرواة منسدّاً، لم يمكن إجراء دليل الانسداد. فهذا البيان لتقريب جريان دليل الانسداد بهذه الطريقة لا ينفع هنا[٢٠].

وهذا الإشكال هو بعينه ما أوردوه في بحث حجيّة قول اللغوي، فكأنّ السيد الخوئي استعار ذلك الإشكال؛ ليعيد طرحه هنا.

إلا أنّ السيد الخوئي ـ وإن أصاب في الكبرى التي طرحها هنا، وهي كون العبرة بحصول الانسداد في معظم الأحكام الشرعيّة ـ إلا أنّ المستدلّ هنا كان يقصد أنّ انسداد باب العلم والعلمي بأحوال الرواة يحوّل نظريّة خبر الواحد إلى نظريّة غير قابلة للتطبيق، بعد عدم القدرة على التمييز بين الثقة وغيره، مما يعطّل مجال العمل بالروايات عنده. فمآل الانسداد الرجالي إلى الانسداد الصدوري السندي، كما أنّ مآل الانسداد الدلالي بعدم حجيّة قول اللغوي إلى الانسداد في فهم النصوص.

فلا وجه للفصل؛ ولهذا صرّح المحقق النائيني بأنّ انسداد باب العلم بوثاقة الرواة يفضي إلى انسداد باب العلم بمعظم الأحكام الشرعية، فيرجع الانسداد الصغير إلى الكبير[٢١].

ومقتضى هذا أنّ السيد الخوئي لو أراد أن يُشكل على أصحاب هذا البيان الانسدادي هنا كان يلزمه فكّ هذه الإشكاليّة، عنيت إشكاليّة إفضاء الانسداد الرجالي الصغير إلى الانسداد الصدوري الكبير، فإذا نجح في عمليّة الفكّ هذه ارتفع الاستدلال الانسدادي هنا، وإلا فلا تنفع الكبرى الصحيحة التي قرّرها لهم.

الإشكاليّة الثالثة:

ما نراه الصحيح في الجواب هنا، ولعلّه هو مراد السيد الخوئي﵀، وهو أنّ باب العلم بالمقدار المفتوح من علم الرجال إلى جانب سائر موارد الانفتاح العامّة في الدين من الكتاب والسنّة القطعية والموثوق به من النصوص، مع العقل والسّيَر وما شابه ذلك، كافٍ في حصول ما يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير، حتى لو كانت أغلب موارد علم الرجال ممّا حصل فيه الانسداد.

ومشكلة المشاكل هنا أنّ الفقهاء أخذوا الفقه الموجود الآن أمراً مسلّماً مفروغاً منه، ثمّ قاسوا أيّة النظريّات الأصولية يمكنها أن توفّر لنا هذا الفقه، ومع عدمها ندخل في الانسداد، مع أنّ البحث يجب أن يكون عكسيّاً، كما بيّنا ذلك في مباحث حجية السنّة وأخبار الآحاد، وتقدّم آنفاً أكثر من مرّة. وإذا سقط الانسداد الكبير لم يعد للانسداد الصغير معنى.

بل حتى لو انسدّ باب العلم والعلمي في علم الرجال، قد يدّعى انفتاح باب العلم في تحقيق الروايات نفسها، من خلال حشد الشواهد والقرائن وتعضيد الأسانيد ببعضها وعمل المشهور وإعراضهم وغير ذلك، فمن يتوفّر له مثل هذا الاطمئنان

الصدوري في جملة وافرة من الروايات، يمكنه حلّ هذا العلم الإجمالي بحسب نتيجته، حتى لو بقي منعقداً في دائرة علم الرجال، فإنّ علم الرجال طريق لتحقيق الروايات، والمفروض تحقّق العلم بها من دون تحصّل العلم في مورد هذا الطريق بخصوصه، وهو كافٍ.

بل قد يذهب بعضهم خلف إشكاليّة أخرى في المقام، وهي دعوى الانفتاح النسبي لباب العلم والاطمئنان في علم الرجال نفسه، فيسقط الانسداد الصغير مباشرةً، وذلك بجمع القرائن والوثائق وحشد الشواهد، والتأمّل في أحوال الرواة ومرويّاتهم، كما عليه منهج جمعٍ من العلماء أيضاً، فإذا استطاع الباحث الرجاليّ تحقيق قدرٍ من الانفتاح هنا كفاه في ردّ هذه الإشكاليّة، ومن ثم فردّ هذه الإشكاليّة متفرّع على واقع التجربة الرجاليّة للباحث الرجالي، ولا يمكن تحصيله بالتحليل النظري فقط.

ونتيجة الكلام:

أنّ الاعتماد على دليل الانسداد لإثبات حجيّة الظنون الرجاليّة غير صحيح؛ لمناقشات كبرويّة وصغرويّة تتصل به.

النظرية الثالثة ـ نظرية الاعتماد على حجيّة الفتوى:

تقوم هذه النظرية التي لم يظهر لنا قائل بها منفردةً منفصلةً عن سائر النظريّات، على أنّ قول الرجالي يمثل فتوى، والفتوى حجّة على غير المجتهد، فنرجع إلى الرجاليّ كرجوعنا إلى المفتي.

وهذه النظرية ليس لها قيامة مستقلّة[٢٢]، وعلى تقديره فهي غير صحيحة؛ وذلك أنّ حجيّة الفتوى:

المناقشة الأُولى:

إمّا أن تكون على أساس حجية قول أهل الخبرة، وذلك من حيث إنّ المفتي خبير فيما أفتى به، فيرد عليه ـ مضافاً إلى أنّه لن تكن هذه النظرية مستقلّةً عن سابقتها ـ أنّنا ناقشنا في نظريّة قول أهل الخبرة هنا، وقلنا برجوعها إما إلى النظرية الثالثة أو السابعة.

المناقشة الثانية:

وإمّا أن تكون على أساس دليل الانسداد، فترجع إلى النظرية الثانية التي سبق وأن أبطلناها كبروياً في الأصول وصغرويّاً هنا.

المناقشة الثالثة:

وإمّا أن تكون على أساس الأدلّة اللفظيّة، فتُناقش بأنّ ظاهر تلك الأدلّة ـ كآيتي النفر والسؤال ـ هو الأمور الدينية والأخرويّة، لا الأمور التي تقع في طريق إثبات الدين، فإنّ إثبات وثاقة الراوي ليس ممّا فيه إنذار وتحذّر كما هو مناخ آية النفر، كما أنّ مناخ آية السؤال هو القضايا الدينية، بل الاعتقاديّة، فتسرية ذلك لغير هذه الدائرة غير واضح، لاسيما وأنّ المقطع الشاهد لم يقع في سياق التعليل بكبرى.

بل نضيف إلى ذلك أنّ آيتي النفر[٢٣] والسؤال[٢٤] لا تفيدان حجيّة الفتوى أساساً، فضلاً عن حجيّة قول الرجالي، ففضلاً عن احتمال قويّ في ورودهما مورد الإرشاد إلى المرتكز العقلائي، لا يظهر من سياقهما الحجيّة ولو من دون حصول علم، وقد بحثنا في هذا الأمر مفصّلاً في مباحث حجيّة خبر الواحد[٢٥]، فليُراجع.

وبصرف النظر عن هذا كلّه، لا نجد أيّ معنى لإدراج حجيّة الفتوى هنا؛ لأنّ الفتوى هي وضع الحكم الكلّي على موضوعه الكلّي، ولا أقلّ من كونها واقعة في دائرة بيان الدين والأحكام البشريّة، أمّا توثيق زيد أو كون عمرو هو والد خالد أو أنّ لبكر طريقاً إلى سعيد وكتبه، فلا علاقة لهذا كلّه بالدين، فهذا كلّه ليس جزءاً من الدين ولا حكايةً عنه، وإنّما هو حكاية عن مقدّمات علميّة خارجيّة يراد منها فيما بعد أن تساعد في إثبات الدين، فلو دخلت هذه المقدّمات في حجيّة الفتوى دون أن نرجع هذه الحجية إلى دليل الانسداد ولا إلى حجيّة قول أهل الخبرة لدخلت الكثير من العلوم في الدين والفتوى؛ لكونها تحقّق مقدّمات ذلك كالمنطق والفلسفة والتاريخ واللغة وغيرها، وأين هذه من عنوان الفتوى؟!

فالصحيح:

أنّ حجيّة الفتوى ليست شيئاً مستقلاً عمّا تقدّم أو سيأتي، فلا تستقلّ ببحثٍ، وإنّما ترجع إلى ما أسلفناه ـ أو سيأتي ـ لدى استعراض النظريّات الأخرى في هذا الموضوع.

أهمّ نتائج البحث:

١ ـ بعد أن بيّنا نظرية الاستناد في حجّية قول الرجالي إلى حجّية الإجماع والتسالم أوردنا عليها أربع مناقشات:

أ ـ عدم حجّية الإجماع على الأخذ بالظنون الرجالية.

ب ـ عدم انعقاد الإجماع على ذلك حتى عند المتأخّرين.

ج ـ كون هذا الإجماع مدركياً.

د ـ لو فرضنا صحّة هذا الاستدلال فسوف لا يقتصر الأمر على مصادر الرجال الشيعية القديمة، بل سوف ينفتح مجال توظيف كلّ مصادر الرجال والتاريخ والحديث الإسلامية.

٢ ـ عرضنا نظرية الاستناد إلى حجّية الظنّ بناءً على الانسداد، وقدّمنا لها بيانين، ثمّ ذكرنا ثلاث إشكاليات:

أ ـ انفتاح باب العلمي.

ب ـ ابتناء الاستدلال على دعوى الإنسان في معظم الأحكام الشرعية، لا في بعضها، وقد خدشنا في هذه المناقشة.

ج ـ إنّ ما لدينا من الأدلّة توجب الخلال العلم الإجمالي الكبير.

٣ ـ ثمّ استعرضنا نظرية الاعتماد على حجّية الفتوى وأوردنا عليها أنّها ترجع إلى نظريات أُخرى كحجّية قول أهل الخبرة، أو حجّية دليل الانسداد، أو الرجوع إلى الأدلّة اللفظية كآيتي النفر والسؤال.

الهوامش

(١) الإصفهاني، محمد حسين، الفصول الغرويّة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة، ١٤٣٠هـ: ٢٩٩. انظر: الخاقاني، علي، رجال الخاقاني، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي/، ١٤٠٤هـ: ٢٢٤؛ وراجع: الخوئي، معجم رجال الحديث، منشورات مدينة العلم ـ قم المقدّسة/، ١٤٠٣هـ، ١: ٣٩؛ والداوري، مسلم، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، مطبعة نمونه ـ قم المقدسة/، ١٤١٦هـ: ٢٤.

(٢) الخاقاني، رجال الخاقاني: ١٠ ـ ١١.

(٣) النوري، حسين، خاتمة المستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١٤١٥/١هـ، ٨: ٢٧١.

(٤) إذ قد طرح الخاقاني فرضيّة رجوع التسالم المدّعى إلى الظنون الانسداديّة، فليراجع: رجال الخاقاني: ١٠ ـ ١١.

وسيأتي أنّ هناك من طرح فكرة عمل أصحاب الأئمّة عليهم السلام والمتشرّعة بالظنون الاجتهاديّة، وأنّه مدلول بعض النصوص الخاصّة، وذلك عند حديثنا عن حجيّة قول الرجالي من باب حجيّة خبر الثقة، حيث قد يدّعى أنّ مراد من يدّعي التسالم هو التسالم في عصر النصّ، ولو كان احتمال ذلك بعيداً من كلامه هنا.

(٥) معين دقيق، السوانح العاملية: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٦) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤٠.

(٧) النوري، خاتمة المستدرك ١: ٢٤٩.

(٨) الخاقاني، رجال الخاقاني: ١٠، ٢٢٤، ٢٧١.

(٩) القمي، أبو القاسم، القوانين المحكمة، مؤسسة السيدة معصومة عليها السلام ـ قم المقدّسة ـ ١٤٣٠هـ: ٤٧٦.

(١٠) الأصفهاني، الفصول الغروية: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(١١) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم المقدّسة ـ ١٤١٩هـ، ١: ٥٣٩ ـ ٥٤٠.

(١٢) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة/ ١٤١٧هـ: ٣٢٨. البجنوردي، الميرزا حسن، منتهى الأصول، مؤسسة العروج، قم المقدّسة/ ١٤٢١هـ، ٢: ١٥٣.

(١٣) الكني، المولى علي، توضيح المقال في علم الرجال الميرزا حسن، سرور ـ قم المقدّسة: ٨١.

(١٤) هذه الصيغة تظهر في: بحوث في مباني علم الرجال، مؤسسة انتشارات عصر الظهور/ ١٤٢٠هـ: ٨٢ ـ ٨٣.

(١٥) انظر: المصدر نفسه.

(١٦) انظر: حب الله، حيدر، حجية الحديث، مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت/ ٢٠١٦م: ٦٠٠ ـ ٦٨٠.

(١٧) انظر: أشكال توضيح هذا البيان: الخاقاني، رجال الخاقاني: ١٠. الفضلي، عبدالهادي، أصول علم الرجال، مؤسسة أُم القرى للتحقيق والنشر ـ قم المقدّسة/ ١٤١٦هـ: ٢٤. السند، محمد، بحوث في مباني علم الرجال، مؤسسة انتشارات عصر الظهور،ط ١/ ١٤٢٠هـ: ٨٣. المازندراني، علي اكبر، مقياس الرواة، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة، ١٤٢٢هـ: ٩٣، ٩٦.

(١٨) المامقاني، عبدالله، مقباس الهداية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ٢: ٧٢ ـ ٧٥.

(١٩) انظر: المازندراني، مقياس الرواة: ٩٦، ٩٨ ـ ٩٩. السوانح العاملية: ١٨٤

والظاهر أنّه مراد السيد الخوئي، وإن عبّر بعدم انسداد باب العلم.

(٢٠) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث ١: ٤٠. الفضلي، أصول علم الرجال: ٢٤. هادي آل راضي، الدروس الصوتيّة في علم الرجال، الدرس الرابع. وانظر العلاقة بين الانسدادين عند الأنصاري، الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢١) انظر: النائيني، حسين، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤١٧هـ، ٣: ١٤٣ ـ ١٤٤. الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، مؤسسة صاب الأمرﷺ ـ قم المقدّسة/ ١٤١٩هـ، ٢: ٩٦.

(٢٢) انظر: الطهراني، تحرير المقال: ٣٩. ويظهر اختيارها من الشيخ هادي آل راضي في دروسه الصوتية الرجاليّة، الدرس الرابع، لكن بتقريب يرجع في النهاية إلى دليل حجيّة خبر الثقة، فليراجع.

(٢٣) و هي قوله تعالى: ﴿وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]

(٢٤) و هي قوله تعالى: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]

(٢٥) انظر: حيدر حب الله، حجية الحديث: ٣١٢ ـ ٤١٨.

تشريع الخمس

القسم الأوّل

❑ د. الشيخ خالد غفوري الحسني(*)

تتناول هذه المقالة دراسة آية الخمس [الأنفال: ٤١] من عدّة جوانب، والتي تُعتبر من الآيات التي ثار حولها جدل حادّ بين مفسّري وفقهاء المذاهب المختلفة، وقد اشتمل القسم الأوّل على البيان الإجمالي للآية، ثمّ التعرّض الى أسباب ومناسبات النـزول، كما تمّ بحث هل الآية ناسخة أوْ لا؟، واستعرضنا ما نُقل من قراءات للنصّ، وقد اختص القسط الأكبر من البحث بتحليل أهمّ ألفاظ وتراكيب النصّ من الناحية الأدبية والإعرابية واللغوية، وتمّ استعراض الاحتمالات والأقوال والموازنة بينها..

المصطلحات الأساسية: الخمس، غنائم الحرب، الغنيمة، الفائدة، ملكية الله، قسمة الخمس، مصرف الخمس

(*) دكتوراه في العلوم الإسلامية ـ عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية

المقدّمة:

وتشتمل على البيان الإجمالي للنصّ القرآني:

إنّ هذه الآية الكريمة ـ وهي قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] ـ هي من جملة الآيات التي صارت مثاراً للجدل العلمي بين المدرستين الشيعية والسنّية على صعيدَي البحث التفسيري والفقهي.

وفي الآية إشارة وتذكير للمؤمنين بيوم التقى فيه الجمعان المؤمنون والكافرون ـ وهو يوم بدر ـ وما كان قد نزل فيه من حكم، وهو كون الأنفال والغنائم خالصة للنبيﷺ لا يُشاركه فيها أحد، وقد بيّنت أنّ الذي شرّع ذلك الحكم يومئذٍ فإنّه اليوم يُبيح لكم ما غنمتم ويأمركم أن تُؤدّوا منه الخمس. كما تضمّنت أيضاً كيفية صرف الخمس، ومَن يستحقّه.

وهذه الآية مسبوقة وملحوقة بآيات ترتبط بالقتال، مضافاً الى تضمّنها الإشارة الى نصر الله للمؤمنين في غزوة بدر، وهو اليوم الذي ذكرته الآية، ففي حسن أو صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام في بيان أعداد الأغسال ومواقيتها: «ليلة سبع عشرة من شهر رمضان، وهي ليلة التقاء الجمعَين، ليلة بدر...»[2]، ونُسب الى أبي عبداللهعليه السلام القول بأنّها ليلة التاسع عشر[3]، ويبدو وقوع السهو في هذه النسبة، وربّما يكون منشأ الوهم هو صحيحة عبدالله بن سنان[4]، وليس فيها أيّة دلالة عليه.

وقد وقع الخلاف بين الإمامية وبين المذاهب السنّية في موردين: أوّلهما:

تحديد متعلّق الخمس سعة وضيقاً، والثاني: تعيين مصرف الخمس.

أسباب ومناسبات النـزول:

حكى الزمخشري عن الكلبي أنّ هذه الآية نزلت ببدر[٥]، وكانت بدر على رأس ثمانية عشر شهراً[٦].

وقال الواقدي: كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر وثلاثة أيّام للنصف من شوال على رأس عشرين شهراً من الهجرة[٧].

أقول: إنّ القول الثاني أرجح؛ إذ مضمون الآية يتضمّن التذكير بيوم التقاء الجمعَين وهو يوم بدر، وهو يستلزم نزولها بعد الواقعة بمدّة غير قصيرة. ويبدو وقوع اشتباه في نسبة القول الأوّل الى الكلبي، فلا يبعد كونه أراد الإشارة الى ما تضمّنته الآية من التذكير بما نزل على أثر واقعة بدر، لا أنّ الآية نزلت فيه. وممّا يُؤكّد ذلك أنّ الكلبي كان قد ذكر في تفسيره: أنّ الخمس لم يكن مشروعاً يومئذٍ، وإنّما شرّع يوم أُحد...[٨].

ومن هنا لم يُشر السيوطي في الإتقان الى هذا القول. والمعروف أنّ الذي نزل بمناسبة واقعة بدر هو أوّل الأنفال وهو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَنْفَالِ...﴾[٩].

ولعلّ منشأ الوهم من قِبَل الزمخشري هو عدم دقّته في فهم ما رواه الصنعاني عن معمّر عن الكلبي[١٠]، والله أعلم.

ورغم ترجيحنا للقول الثاني إلا أنّه يرد عليه أنّه لا يخلو من الخلط؛ إذ أنّ الهجرة النبوية المباركة كانت في شهر ربيع الأوّل، فلو كانت غزوة بني قينقاع في شوال كان بينها وبين الهجرة ثمانية عشر شهراً، لا عشرون.

هذا، وللعلامة الطباطبائي إفادات دقيقة في بيان ترتيب نزول الآيات المتعلّقة بالغنائم والأنفال من سورة الأنفال، وحاصلها: أنّ المسلمين كلّموا رسول الله ﷺ في أمر الأسرى وسألوه أن لا يقتلهم ويأخذ الفدية، فعاتبهم الله تعالى وبيّن أنّ الأسر إنّما هو بعد الإثخان في القتل، فنـزل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ... * لَوْلاَ كِتَابٌ مِنْ الله... ﴾[١١]، وأباح لهم من الغنائم التصرّف فيها فحسب، فقال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً واتَّقُوا الله إِنَّ الله غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[١٢] فظنّوا من ذلك أنّ الغنائم ملك لهم، فوقع التشاجر والنـزاع بينهم في غنائم بدر، فنـزل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَنْفَالِ... ﴾[١٣]، فخطّأتهم الآية الكريمة، وبيّنت أنّ الأنفال ملك لله والرسول، ونهتهم عن التخاصم والتشاجر، فقسّم النبي ﷺ غنائم بدر بينهم على السواء وعزل لبعض أصحابه ممّن لم يحضر الوقعة، ثمّ بعد حين نزل قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لله خُمُسَهُ... ﴾[١٤].

هل الآية ناسخة؟

لا بحث في كون هذه الآية مُحكمة غير منسوخة، قال المقداد السيوري: «... إنّه صدّرها بالأمر بالعلم، أي يتحقّق عندكم ذلك حتّى أنّه لم يكن لها ناسخ اتّفاقاً »[١٥]، وقال العلامة الطباطبائي: «وظاهر الآية أنّها مشتملة على تشريع مؤبّد، كما هو ظاهر التشريعات القرآنية»[١٦].

ولكن ادّعي كونها ناسخة، واختُلف في تعيين المنسوخ ما هو على قولين:

القول الأوّل: كون المنسوخ بها قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَنْفَالِ... ﴾[١٧]، ونُقل عن مجاهد وعكرمة والسدّي وعامر الشعبي، واختاره الجبائي[١٨].

ونُوقش: بأنّ النسخ يحتاج الى دليل، ولا تنافي بين هذه الآية وبين آية الخمس[١٩].

القول الثاني: كون المنسوخ بها قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾[٢٠]، ونُقل هذا عن قتادة، وأنّه قال: الفيء والغنيمة واحد، وكان في بدو الإسلام تقسيم الغنيمة على هذه الأصناف، ولا يكون لمَن قاتل عليها شيء إلا أن يكون من هذه الأصناف، ثمّ نسخ الله ذلك في سورة الأنفال، فجعل لهؤلاء الخمس، وجعل الأربعة الأخماس لمن حارب، قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلهِ خُمُسَهُ...﴾[٢١].

ونُوقش: بأنّ ما يغنمه المسلمون في الحرب يغاير موضوعاً ما أفاء الله على رسوله بغير قتال، فلا تنافي بين الآيتين لتنسخ إحداهما الأُخرى[٢٢]، بالإضافة الى أنّه لم يُنقل من سيرة النبيﷺ أن خصّ بالغنائم نفسه وقرابته دون المجاهدين، كما أنّ ممّا يُبطل النسخ ما قيل: من أنّ سورة الأنفال نزلت قبل سورة الحشر؛ فإنّ آيات الأنفال نزلت بُعيد بدر ونفي بني قينقاع الذي كان في السنة الثانية من الهجرة[٢٣]، فيما أنّ آيات الحشر نزلت في إجلاء بني النضير، وهو متأخّر زماناً؛ إذ أنّه وقع بعد واقعة أُحد سنة أربع من الهجرة[٢٤]، مضافاً الى بعض ما روي ممّا يدلّ على عدم نسخ حكم الفيء، كما في خبر عمر[٢٥]، ولا أدنى من الشكّ في ذلك، وممّا لا ريب فيه أنّ الناسخ لا بدّ من تأخّره عن المنسوخ[٢٦].

القراءة:

١ ـ روي عن الجعفي عن أبي عمرو: (فَإِنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ) بالكسر، أي: كسر (إِنَّ)، وتقويه قراءة النخعي.

وقراءة النخعي: (فَلِلّهِ خُمُسَهُ).

والقراءة المشهورة آكد وأثبت للإيجاب، كأنّه قيل: فلا بدّ من ثبات الخمس فيه، ولا سبيل الى الإخلال به والتفريط فيه؛ من حيث إنّه إذا حُذف الخبر واحتُمل غير واحد من المقدّرات كقولك ثابت واجب حقّ لازم وما أشبه ذلك كان أقوى لإيجابه من النصّ على واحد[٢٧].

وعلّق عليه المقدس الأردبيلي قائلاً: «وفيه تأمّل؛ فإنّه لا يُفيد التأكيد أكثر من واجب، وهو ظاهر، فتأمّل»[٢٨].

٢ ـ وقرأ الحسن وعبد الوارث عن أبي عمرو: ﴿خُمْسَهُ﴾ بسكون الميم[٢٩][٣٠].

وقرأ النخعي: ﴿خِمْسَهُ﴾ بكسر (الخاء) على الإتباع، أي: إتباع حركة (الخاء) لحركة ما قبلها، كقراءة مَن قرأ: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾[٣١] بكسر (الحاء) إتباعاً لحركة (التاء)، ولم يعتدّ بالساكن؛ لأنّه ساكن غير حصين[٣٢].

٣ ـ وقرأ زيد بن علي: ﴿عُبُدنا﴾ بضمّتين كقراءة مَن قرأ: ﴿وعُبُد الطاغوت﴾[٣٣]، جمع عبد، وقيل: اسم جمع له[٣٤]، وبناءً على هذه القراءة المراد الرسول صلى الله عليه وآله ومَن معه من المؤمنين، وأمّا بناءً على القراءة المشهورة ﴿عَلَى عَبْدِنا﴾ المراد الرسول صلى الله عليه وآله[٣٥].

التحليل اللفظي لأهمّ مفردات النصّ القرآني:

١ ـ ﴿وَاعْلَمُوا﴾: (الواو): عاطفة، والجملة ﴿اعْلَمُوا﴾ معطوفة على قوله: ﴿وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة...﴾[٣٦][٣٧]. و ﴿اعْلَمُوا﴾ فعل أمر. وقد ذكروا في معناه ما يلي:

القول الأوّل: أي: يتحقّق عندكم ذلك[٣٨].

أقول: بناءً على هذا التفسير كأنّ المُراد الإخبار عن تحقّق شيء.

القول الثاني: المراد بالعلم: العلم المضمّن بالعمل والطاعة لأمر الله تعالى، وليس العلم المجرّد؛ لأنّ العلم المجرّد يستوي فيه المؤمن والكافر[٣٩]؛ ولأنّ العلم العملي إذا أُمر به لم يُرد منه العلم المجرّد؛ لأنّه مقصود بالعرَض، والمقصود بالذات هو العمل[٤٠].

التحقيق: إنّ المراد بحسب المدلول المطابقي هو الإخبار، كما ورد في القول الأوّل، لكن السياق حيث كان وارداً مورد التشريع فيُراد منه معنى إنشائي، كما لعلّه مراد القول الثاني وإن كانت عبارته قاصرة عن أداء هذا المعنى، وكذلك إنّ بعض ما استُدلّ به ليس فنياً.

هذا، وقد قال المقداد السيوري: «في الآية المذكورة من التواكيد ما ليس في غيرها؛ فإنّه صدّرها بالأمر بالعلم، أي: يتحقّق عندكم ذلك حتّى أنّه لم يرد لها ناسخ اتّفاقاً، ثمّ أتى بـ ﴿أنّ﴾ المؤكّدة في موضعَين، ثمّ قال: ﴿إن كنتم آمنتم بالله﴾، وهو متعلّق بمحذوف، أي: كون الخمس لهؤلاء المذكورين فأدّوه إن كنتم آمنتم؛ بدليل ﴿واعْلَمُوا﴾؛ لأنّ المراد هنا من العلم العمل بمقتضاها»[٤١].

أقول: المتحصّل من كلامه:

إنّ التوكيدات الواردة في الآية عبارة عمّا يلي:

الأوّل: افتتاح الآية بالعلم، ولولا إرادة التوكيد لاستغنى عنه، ولذُكر الحكم مباشرة، كأن يقول: (وما غنمتم من شيء...) ونحوه.

الثاني: استخدام (أنّ) التي تُفيد التوكيد، بل وأتى بها مرّتين، ولولا إرادة التوكيد لأمكن التعبير بـ: (وما غنمتم من شيء فلله خمسه...) ونحوه.

الثالث: الإتيان بالجملة الشرطية، ولولا إرادة التوكيد لاستغنى عنها.

التعليق:

ينبغي البحث حول الحكمة الكامنة وراء كلّ هذه التوكيدات، وفي ذلك عدّة وجوه على نحو مانعة الخلوّ، لا مانعة الجمع:

الوجه الأوّل: استمرارية الحكم، وهو ما أشار إليه المقداد السيوري من إباء الحكم الوارد في الآية عن النسخ.

الوجه الثاني: أهمية الحكم، وأنّه من الواجبات المؤكّدة والأحكام المحورية في الشريعة، نحو قولك لمَن تُخاطبه: (إسمع) في الوقت الذي هو يسمع ما تقول.

الوجه الثالث: لحاجة البيان الى التوكيد المكثّف بسبب ثقل الحكم على النفس، باعتبار تعلّقه بالمال.

الوجه الرابع: من أجل طرد بعض التوهّمات والخواطر التي تنتاب المخاطب؛ باعتبار أنّ ما يغنمه الإنسان سيما في الحرب يعتبره عادة ممّا كسبته يداه وثمرة جهده وجهاده، فيكون متعلّقاً به وخالصاً له، فحينما يُنصّ على مشاركة

غيره فيه يكون تثبيت هذه الشركة محتاج الى تأكيد.

الوجه الخامس: من أجل الترغيب في أداء الوظيفة وتهيئة الأجواء النفسية المناسبة، وفي ذيل كلام المقداد السيوري إشارة إليه، وإن كنّا لا نُرجّح المصير الى تقدير الفعل (أدُّوا) ونحوه.

٢ ـ ﴿أَنَّمَا﴾: ﴿مَا﴾ موصولة[٤٢]؛ بمعنى (الذي)، وهي اسم ﴿أَنَّ﴾، وجملة ﴿غَنِمْتُمْ﴾ صلة[٤٣]، والهاء محذوفة، أي: الذي غنمتموه[٤٤]، وكُتبت ﴿أَنَّ﴾ متصلة بـ ﴿مَا﴾، وكان القياس أن تُكتب مفصولة، كما كتبوا ﴿إِنَّ مَا توعدون لآتٍ...﴾[٤٥] مفصولة[٤٦]، وحُكي ثبوت فصلها في بعض المصاحف[٤٧].

وأجاز الفرّاء أن تكون ﴿مَا﴾ شرطية منصوبة بـ ﴿غَنِمْتُمْ﴾، واسم ﴿أَنَّ﴾ ضمير الشأن محذوف تقديره: (أنّه)، وحذفُ هذا الضمير مع ﴿أَنَّ﴾ المشدّدة مخصوصٌ عند سيبويه بالشعر[٤٨].

ويُحتمل جعلها مصدرية[٤٩].

ونوقش الاحتمالان الأخيران ـ الشرطية والمصدرية ـ بأنّهما خلاف الظاهر[٥٠].

﴿أَنَّ﴾ وما في حيّزها سدّت مسدّ مفعولي ﴿اعْلَمُوا﴾[٥١].

٣ ـ ﴿غَنِمْتُمْ﴾: غنم في الأصل من الغنم، بمعنى الربح، وجاء غنم غنماً بالضمّ وبالفتح وبالتحريك، وغُنماناً بالضمّ[٥٢]. وأمّا معنى (الغُنم) ففيه عدّة احتمالات، سوف يأتي بحثها مفصّلاً.

٤ ـ ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾: بيان اسم الموصول ﴿مَا﴾[٥٣] محلّه النصب على أنّه حال من عائده المحذوف قُصد به الاعتناء بشأن الغنيمة وأن لا يشذّ عنها شيء، أي:

ما غنمتموه كائناً ممّا يقع عليه اسم الشيء حتى الخيط والمخيط[٥٤].

٥ ـ ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾: دخلت (الفاء) لأنّ في الكلام معنى المجازاة[٥٥]، فهو بمنـزلة قوله: ﴿ألم يعلموا أنّه من يُحادد الله ورسوله فأنّ له نارَ جنّهم خالداً فيها ذلك الخزيُ العظيمُ﴾[٥٦]، قاله الفرّاء. وقال العلامة الطباطبائي: (الفاء) لاستشمام معنى الشرط؛ فإنّ مآل المعنى الى نحو قولنا: إن غنمتم شيئاً فخمسه لله... فالفاء من قبيل فاء الجزاء[٥٧].

لكن قال الرمّاني: هذا غلط؛ لأنّ ﴿أَنَّ﴾ لا تدخل على الجزاء إلا مع [العماد][٥٨]، كما لا تدخل ﴿إِنَّ﴾ إلا على هذا الوجه[٥٩].

ومن هنا أخرج المقدّس الأردبيلي الجملة من الشرطية ولم يعتبر (الفاء) داخلة على الجزاء، فقال: وصحّ دخول (الفاء) في الخبر؛ لكون الاسم ـ أي: ﴿ما﴾ ـ موصولاً[٦٠].

و﴿أَنَّ﴾ توكيد للأُولى[٦١]. وقيل: إنّها صلة، و ﴿أَنَّ﴾ بدل من ﴿أَنَّ﴾ الأُولى[٦٢]. وقيل في فتح ﴿أَنَّ﴾ قولان:

القول الأوّل: التقدير: على أنّ لله خمسه، أي هو واقع على هذا الأساس محكوم به[٦٣]، وحُذف حرف الجرّ (على) فنُصب[٦٤].

القول الثاني: أنّه عطف على ﴿أَنَّ﴾ الأُولى، وحُذف خبر الأُولى لدلالة الكلام عليه، وتقديره: اعلموا أنّ ما غنمتم من شيء يجب قسمته فاعلموا أنّ لله خمسه[٦٥].

ونُوقش: بأنّ الاحتياج الى هذا غير ظاهر، مع عدم ظهور معنى (الفاء) في العطف على هذا التقدير[٦٦].

و ﴿خُمُسَهُ﴾ مبتدأ ـ اسم ﴿أَنَّ﴾ ـ خبره محذوف، تقديره: كائن. وقُدّر مُقدَّماً؛ لأنّ المطّرد في خبرها إذا ذُكر تقديمه لئلا يُتوهّم أنّها مكسورة، فأُجري على المعتاد فيها[٦٧].

ومهما يكن من أمر ففي إعراب المصدر المؤوّل من ﴿أَنَّ﴾ ومعموليها عدّة أقوال:

القول الأوّل: أنّه فاعل لفعل محذوف تقديره: فحقَّ أو ثبتَ أنّ لله خمسه[٦٨].

القول الثاني: أنّه في موضع مبتدأ خبره محذوف[٦٩]، و التقدير: فحقٌّ أو فواجبٌ أنّ لله خمسَه[٧٠].

ونُوقش: بأنّه لا حاجة لتقدير الخبر، لِمَ لا يجوز كون ﴿فَأَنَّ﴾ ـ من غير تقدير ـ خبراً لـ ﴿أَنَّ﴾ الأُولى، ويكون حاصله: اعلموا أنّ الذي غنمتم فواجب فيه الخمس[٧١].

القول الثالث: أنّه خبر لمبتدأ محذوف، وقال أبو حيّان: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ خبر ﴿أَنَّ﴾ الأُولى، و ﴿أَنَّ لله﴾ في موضع رفع على أنّه خبر مبتدأ محذوف، أي: فالحكم أنّ لله. ودخلت الفاء في هذه الجملة الواقعة خبراً لـ ﴿أَنَّ﴾ كما دخلت في خبر ﴿إِنَّ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ...﴾[٧٢][٧٣]، ورجّحه الأردبيلي واعتبره أولى[٧٤].

والمجموع خبر ﴿أَنَّ﴾ الأُولى[٧٥].

هذا، وقال أبو حيّان: أُنظر الى حسن هذا التركيب كيف أفرد كينونة الخمس لله، وفصل بين اسمه تعالى وبين المعاطيف بقوله: ﴿خُمُسَهُ﴾؛ ليُظهر استبداده تعالى بكينونة الخمس له، ثمّ أشرك المعاطيف معه على سبيل التبعية له،

ولم يأت التركيب: (فأنّ لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل خمسه)[٧٦].

وقالوا: افتتح الكلام بلفظ الجلالة للتعظيم[٧٧]، أو على جهة التيمّن والتبرّك؛ لأنّ الأشياء كلّها له عزّ وجلّ، والمراد به مصروف الى الجهات المقرّبة الى الله تعالى[٧٨]، أو لبيان أنّه لا بدّ في الخمسية من إخلاصها له سبحانه[٧٩].

أقول: الظاهر أنّ للإتيان بلفظ الجلالة هنا بُعداً تشريعياً ولبيان أنّ له تعالى سهماً في الخمس، لا لمجرّد التعظيم.

٦ ـ ﴿لِذِي الْقُرْبىٰ﴾: القريب، والمراد به قرابة النبي صلى الله عليه وآله أو خصوص أشخاص منهم على ما ورد في الآثار القطعية[٨٠]. وإعادة اللام في ﴿ذِي الْقُرْبىٰ﴾ دون غيرهم من الأصناف الباقية لدفع توهّم اشتراكهم في سهم النبي صلى الله عليه وآله لمزيد اتّصالهم به[٨١].

وقد ورد استعمال هذا التعبير وشبهه في القرآن الكريم في مواضع عديدة: تارة بصيغة الإفراد[٨٢]، وأُخرى بصيغة الجمع[٨٣].

والوارد في هذه الآية صيغة الإفراد، فهل المراد بـ ﴿ذِي الْقُرْبىٰ﴾ هنا الجنس أو الفرد؟ فيه قولان:

القول الأوّل: المراد الجنس، لا الفرد[٨٤]، فهو عامّ لكلّ قرابة.

ونُوقش: بأنّ السياق يُبعّده؛ لذكر اليتامى والمساكين معه بصيغة الجمع، مع عدم ظهور نُكتة يختصّ بها ذوو القربى أو اليتامى والمساكين تقضي بالفرق[٨٥].

القول الثاني: المراد الفرد، ويدعمه التفسير المأثور عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام

بأنّ المقصود به: الإمام المعصوم عليه السلام من قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله خاصّة، لا كلّ قرابة، ويُؤيّده التعبير بصيغة الإفراد هنا وفي موارد أُخرى[٨٦].

أقول: الأنسب أن تُطرح المسألة بنحو آخر، كأن يُقال: إنّه لا ريب في كون المراد بهذا التعبير مفهوم كلّي ينطبق على أفراده ومصاديقه، ولكن هل يُراد به هنا كلّ قرابة أو يُراد منه قرابة خاصّة؟

وبعبارة أُخرى: هل القضية مطروحة بنحو القضية الحقيقية أو بنحو القضية الخارجية؟ لا أن تُجعل المسألة تدور بين إرادة الجنسية أو الفردية.

فيكون الجواب بأحد شكلين، إمّا أن يُقال بإرادة كلّ قرابة، أي: يكون الحكم مأخوذاً بنحو القضية الحقيقية، وإمّا أن يقال بإرادة قرابة خاصّة، أي: يكون الحكم مأخوذاً بنحو القضية الخارجية.

٧ ـ ﴿وَالْيَتَامىٰ﴾: جمع، مفرده اليتيم: وهو مَن مات أبوه وهو صغير قبل البلوغ، وكلّ حيوان يتيم من قِبَل أُمّه إلا ابن آدم؛ فإنّه من قِبَل أبيه[٨٧].

٨ ـ ﴿الْمَسٰاكِينِ﴾: جمع مفرده المسكين: وهو المحتاج الذي من شأنه أن تسكنه الحاجة عمّا ينهض به الغنى[٨٨].

٩ ـ ﴿ابْنِ السَّبِيلِ﴾: المنقطع به في سفره، وإنّما قيل ابن السبيل بمعنى أنّ السبيل أخرجه الى هذا المستقرّ كما يُخرجه أبوه من مستقرّه[٨٩].

١٠ ـ ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِالله...﴾: جملة شرطية، و ﴿آمَنْتُمْ﴾ خبر ﴿كُنْتُمْ﴾، و ﴿بِالله﴾ جارّ ومجرور متعلّقان بـ ﴿آمَنْتُمْ﴾ وما عُطف على لفظ الجلالة[٩٠].

وفي بيان متعلّقها احتمالات:

الاحتمال الأوّل: إنّها متعلّقة بقوله سبحانه: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ

لِلّهِ خُمُسَهُ... ﴾، ومعناه: اعلموا أنّ ما غنمتم من شيء لهؤلاء الذين ذكرناهم إن كنتم مؤمنين بالله مصدّقين له في إخباره وما أنزله على عبده محمّدﷺ من القرآن[٩١].

وقال ابن عطية: وهذا هو الصحيح؛ لأنّ قوله: ﴿ وَاعْلَمُوا ﴾ يتضمّن الأمر بالانقياد والتسليم لأمر الله في الغنائم، فعلّق ﴿ إِنْ ﴾ بقوله: ﴿ وَاعْلَمُوا ﴾ على هذا المعنى، أي: إن كنتم مؤمنين فانقادوا وسلّموا لأمر الله فيما أعلمكم به من حال قسمة الغنيمة[٩٢].

الاحتمال الثاني: إنّها متعلّقة بقوله تعالى: ﴿ ... فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَوْلاَكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾[٩٣] في الآية السابقة، ومعناه: إن كنتم آمنتم بالله و... فأيقنوا أنّ الله ناصركم إذ كنتم شاهدتم من نصره ما شاهدتم، قاله الزجّاج[٩٤].

ورُدّ بأنّ السياق الذي يتمّ بحيلولة قوله سبحانه: ﴿ واعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ... ﴾ لا يُلائم ذلك[٩٥].

الاحتمال الثالث: إنّها متعلّقة بمحذوف يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ فاعْلَمُوا ﴾، ومعناه: إن كنتم آمنتم بالله و... فاعلموا أنّ الخمس من الغنيمة يجب التقرّب به، فاقطعوا عنه أطماعكم واقتنعوا بالأخماس الأربعة[٩٦].

ويُمكن المناقشة فيه بأنّ التقدير خلاف الأصل، ولا داعي له، سيما مع كون الحكم وضعياً، لا تكليفياً، كي يحتاج الى تقدير (أدّوا) ونحوه.

الاحتمال الرابع: إنّها متعلّقة بقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ... ﴾[٩٧]، ومعناه: وقاتلوهم إن كنتم آمنتم بالله وبما أنزلنا على عبدنا[٩٨].

ويُمكن المناقشة فيه بما أُورد على ثاني الاحتمالات من أنّ حيلولة قوله

تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ... ﴾ قاطعة للسياق.

إذن، فأصحّ الاحتمالات أوّلها، كما قال ابن عطية.

ثمّ إنّه قد ورد في كلمات بعض أنّ أداء الخمس هو شرط الإيمان، قال ابن فهد الحلّي: «فجعله شرط الإيمان، ولم يفعل مثل ذلك في الزكاة»[٩٩].

أقول: إنّ فيه مسامحة؛ إذ من الواضح كون المراد أنّ أداء الخمس ممّا يقتضيه الإيمان بالله تعالى، لا أنّه شرط للإيمان، كما أنّ ما ورد في ذيل كلامه إن أُريد به الإشارة الى بيان أهمية الخمس من الزكاة فهو غير صحيح، فكلاهما مهمّ في مجاله.

١١ ـ ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾: معطوف على ﴿بِاللهِ﴾، أي: إن كنتم آمنتم بالله وبالمُنزَل على عبدنا[١٠٠]، فتكون ﴿مَا﴾ موصولة في موضع خفض[١٠١]، وجملة ﴿أَنْزَلْنَا﴾ صلة[١٠٢]، والعائد محذوف، أي: الذي أنزلناه[١٠٣]. و ﴿عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ جارّ ومجرور متعلّقان بـ ﴿أَنْزَلْنَا﴾[١٠٤]، و ﴿عَبْدِنَا﴾ محمّد ﷺ[١٠٥].

وفي تعيين المراد بـ ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ احتمالات بال أقوال، أهمّها اثنان:

القول الأوّل: القرآن الكريم[١٠٦]، أي: بعض آياته.

وأفاد العلامةالطباطبائي بأنّه يظهر بالتأمّل فيما ذكره سابقاً ـ في بيان ترتيب نزول آيات الأنفال والغنيمة في سورة الأنفال ـ أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ هو قوله تبارك وتعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً واتَّقُوا الله إِنَّ الله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[١٠٧] وما يحتفّ به من الآيات[١٠٨]. ثمّ قال: فمعنى الآية ـ والله أعلم: واعلموا أنّ خمس ما غنمتم أيّ شيء كان هو لله ولرسوله ولذي القربى

واليتامى والمساكين وابن السبيل فردّوه الى أهله إن كنتم آمنتم بالله وما أنزله على عبده محمّدﷺ يوم بدر، وهو إنّ الأنفال وغنائم الحرب لله ولرسوله لا يُشارك الله ورسوله فيها أحد، وقد أجاز لكم أن تأكلوا منها وأباح لكم التصرّف فيها، فالذي أباح لكم التصرّف فيها يأمركم أن تُؤدّوا خمسها الى أهله[١٠٩].

المناقشة:

أوّلاً: إنّه بناءً على كون المراد أوّل سورة الأنفال فالأنسب حينئذٍ كون المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ هو خصوص قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَنْفَالِ قُلْ الأَنْفَالُ لِلّه وَالرَّسُولِ...﴾[١١٠]؛ فإنّ الذي يُسلّم بكون الأنفال ملكاً لله ورسوله يُذعن بدفع خمس المغانم لله ورسوله، فالإيمان بالحكم الأشدّ يستلزم الإيمان بالحكم الأخفّ، وليس العكس؛ إذ أنّ لا ريب في سهولة الحكم بإباحة الغنائم وخفّته على النفس، فلا يناسب جعل الإيمان به سبباً للإذعان بتشريع تخميس الغنائم. وهذا هو الذي اختاره البغوي[١١١].

ثانياً: مضافاً الى أنّنا لا نعتقد بأنّ قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً واتَّقُوا الله إِنَّ الله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[١١٢] دالّ على إباحة الغنائم للغانمين مطلقاً قبل نزول آية الخمس، وهو في غاية البُعد، بل ثمّة احتمالات أُخرى في الآية أرجح ممّا ذُكر، نحو: إرادة إباحة أخذ الفداء من الأسرى[١١٣] أو إباحة ما يحتاجون إليه من طعام وشراب ونحوهما، أو خصوص ما كان قبل القسمة[١١٤]، وإمّا المراد به إباحة الغنيمة المخمّسة[١١٥] سيما إذا كانت هذه الآية نازلة بع آية الخمس، كما لا يبعد، أو المراد إباحة الغنيمة في الجملة وبيان أصل تشريعها.

ردّ:

واستبعد بعض أن يكون المقصود من ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ﴾ هو خصوص الآية الأُولى من الأنفال ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَنْفَالِ قُلْ الأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾[116]؛ إذ بناءً عليه سيكون المعنى: أنّكم إن كنتم آمنتم بأنّ الغنائم كلّها للرسول لأنّها من الأنفال، فكونوا راضين بإعطاء الخمس وقد وضع عنكم إعطاء جميعه.

وجه الاستبعاد:

أوّلاً: إنّ الأنفال في غير واحد من الروايات[117] وعبارات الفقهاء غير الغنائم والأراضي المفتوحة عنوة.

ثانياً: إنّ المناسب له حينئذٍ أن يُقال: إن كنتم آمنتم بأنّ المال كلّه للرسول ﷺ فأعطوا خمسه له وللمصارف الأُخرى المذكورة في الآية[118].

مناقشة الردّ:

أوّلاً: لا يخفى أنّ بعض الأنفال من الغنائم موضوعاً وإن اختلف حكماً كقطائع الملوك والصفايا ونحوها، فلا تباين بين الأنفال والغنائم بمعناها الأعمّ أو الأخصّ.

ثانياً: ما المانع من كون حكم الأنفال هو بيان سعة ملكية النبي ﷺ وتكون الآية ساكتة عن حكم الخمس، ثمّ جاءت آية الخمس وبيّنت حكم الخمس الشامل للغنائم عدا ماكان يُعدّ من الأنفال كالصفايا؟!

ثالثاً: إنّ المعنى الذي ذكره المعترض يلتقي مع القول الأوّل، إلا أنّه مدلول

عليه بالدلالة الإلتزامية، بالصراحة.

القول الثاني: ما أنزل عليه من النصر بالملائكة وغير ذلك من الآيات[١١٩]، أو من الآيات والملائكة والفتح يومئذٍ[١٢٠].

المناقشة:

ورُدّ بأنّ لو كان المراد به الملائكة المنـزَلون يوم بدر لكان الأنسب:

أوّلاً: أن يُقال: (ومَن أنزلنا على عبدنا)، أو ما يُؤدّي هذا المعنى.

ثانياً: أن يُقال: (عليكم)، لا ﴿عَلىٰ عَبْدِنٰا﴾؛ فإنّ الملائكة كما أُنزلت لنصرة النبي ص أُنزلت لنصرة المؤمنين معه، كما يدلّ عليه قوله: ﴿فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنْ الْمَلاَئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[١٢١] وقوله بعد ذلك: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلاَئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾[١٢٢]، ونظيرهما قوله: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلاَثَةِ آلاَفٍ مِنْ الْمَلاَئِكَةِ مُنْزَلِينَ * بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلاَفٍ مِنْ الْمَلاَئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾[١٢٣][١٢٤].

ثالثاً: أو على الأقلّ أن يُقال: (وما ـ أو مَن ـ أنزلنا يوم الفرقان) مجرّداً من بيان المُنزَل عليه، أي: من دون ذكر للجارّ والمجرور.

١٢ ـ ﴿يَوْمَ الْفُرْقٰانِ﴾: ﴿يَوْمَ﴾ منصوب على أنّه ظرف معمول لقوله ﴿أَنْزَلْنٰا﴾[١٢٥] ومتعلّق به؛ لكونه أقرب من غيره من الجمل[١٢٦].

وجوّز أبو البقاء تعلّقه بـ ﴿آمَنْتُمْ﴾[١٢٧].

وقال الزجّاج: ويُحتمل أن ينتصب بـ ﴿غَنِمْتُمْ﴾، أي: إنّ ما غنمتم يوم الفرقان يوم التقى الجمعان فإنّ خمسه لكذا وكذا.

وقال ابن عطية: وهذا تأويل حسن، ويعترض فيه الفصل بين الظرف وبين

ما تعلّق به بهذه الجملة الكثيرة من الكلام[١٢٨].

ورُدّ ما قاله الزجّاج بما يلي:

إن كانت ﴿ما﴾ شرطية ـ على تخريج الفرّاء ـ لزم فيه الفصل بين فعل الشرط ومعموله بجملة الجزاء ومتعلّقاتها، وإن كانت موصولة فلا يجوز الفصل بين فعل الصلة ومعموله بخبر ﴿أَنَّ﴾[١٢٩].

وأيضاً إنّ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ الْفُرْقَانِ﴾ لا يكون متعلّقاً بقوله سبحانه: ﴿غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾، ولا بقوله عزّوجلّ: ﴿لله خمسه﴾ أي: ثابت لله خمسه يوم الفرقان؛ لأنّه خلاف الظاهر قطعاً، مع أنّ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ الْفُرْقَانِ يومَ التقى الْجَمْعَانِ﴾ لا يُناسب لأن يكون متعلّقاً بـ ﴿غَنِمْتُمْ﴾ أو بالمقدَّر في ﴿لله خمسه﴾؛ لأنّ المناسب له حينئذٍ أن يُقال: يوم الحرب أو يوم بدر، وأمّا الوصفان المذكوران ـ ﴿يَوْمَ الْفُرْقَانِ﴾ و ﴿يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾ ـ فيُناسبان نزول الآيات التي بها يُفرّق بين الحقّ والباطل عند التقاء الجمعَين[١٣٠].

والمراد: بـ ﴿يَوْمَ...﴾ يوم بدر[١٣١]، وقد أُضيف الى ﴿الْفُرْقَانِ﴾ فالإضافة للعهد[١٣٢]، كما يشهد به قوله بعده: ﴿يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾؛ فإنّ يوم بدر هو اليوم الذي فرّق الله فيه بين الحقّ والباطل[١٣٣]، فأحقّ الحقّ بنصرته، وأبطل الباطل بخذلانه[١٣٤].

١٣ ـ ﴿يومَ التقى الْجَمْعَانِ﴾: ﴿يومَ﴾: بدل من ﴿يومَ الْفُرْقَانِ﴾ أو متعلّق بـ ﴿الْفُرْقَانِ﴾[١٣٥]. وجملة ﴿التقى الْجَمْعَانِ﴾ مضافة للظرف ﴿يومَ﴾[١٣٦]. و ﴿الْجَمْعَانِ﴾: الفريقان من المسلمين والكافرين[١٣٧]، وتعريفهما للعهد[١٣٨].

١٤ ـ ﴿وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾: (الواو): استئنافية، و ﴿الله﴾ مبتدأ،

و﴿قَدِيرٌ﴾ خبره، و ﴿عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ﴾ جارّ ومجرور متعلّقان بـ ﴿قَدِيرٌ﴾[١٣٩].

والمعنى: إنّ الله يقدر على أن ينصر القليل على الكثير والذليل على العزيز، كما فعل بالمؤمنين ذلك اليوم[١٤٠]، أو إنّه بمنزلة التعليل لقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ الْفُرْقَانِ﴾ بما يدلّ عليه من تمييزه تعالى بين الحقّ والباطل؛ كأنّه قيل: فهو قادر أن يُفرّق بين الحقّ والباطل بما فرّق[١٤١].

أهمّ نتائج القسم الأوّل من البحث:

١ ـ رجّحنا كون نزول آية الخمس كان بعد غزوة بدر.

٢ ـ يبدو وقوع اشتباه في نسبة القول بكون نزول الآية في بدر.

٣ ـ إنّ الآية محكمة غير منسوخة، كما أنّها غير ناسخة لغيرها.

٤ ـ إنّ المراد بصدر الآية: ﴿وَاعْلَمُوا﴾ بحسب المدلول المطابقي الإخبار، لكن يُراد منه الإنشاء.

٥ ـ رجّحنا كون ﴿مَا﴾ في قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا﴾ موصولة؛ بمعنى (الذي).

٦ ـ رجّحنا أنّ (الفاء) في قوله سبحانه: ﴿فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ ليست للجزاء، بل هي داخلة على الخبر.

٧ ـ اقترحنا كون الأنسب في بحث معنى ﴿ذِي الْقُرْبىٰ﴾ أن يُقال: إنّ المراد به مفهوم كلّي ينطبق على أفراده ومصاديقه، ولكن هل القضية مطروحة بنحو القضية الحقيقية أو بنحو القضية الخارجية.

٨ ـ رجّحنا أنّ قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ﴾ متعلّق بقوله سبحانه: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾.

٩ ـ رجّحنا أنّ المراد بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ القرآن، أي: بعض آياته، وهو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ الأَنْفَالِ قُلْ الأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ﴾.

للبحث صلة...

الهوامش

(١) الأنفال: ٤١.

(٢) الصدوق، محمّد بن علي، الخصال، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية ـ قم / ١٤٠٣ هـ = ١٣٦٢ هـ. ش: ٥٠٨، باب السبعة عشر، ح ١. السند: الصدوق عن أبيه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبدالله، قال: قال محمّد بن مسلم.

(٣) أُنظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، ٥: ١٢٥.

(٤) الصدوق، الخصال: ٤٩٨ ـ ٤٩٩، باب الأربعة عشر، ح ٥. السند: الصدوق عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي عن عبدالله بن سنان.

(٥) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشّاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي ـ مصر، ط الأخيرة / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م، ٢: ١٥٩.

(٦) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م، ٤: ٤٧٠.

(٧) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٩.

(٨) أُنظر: الطبرسي، مجمع البيان ٤: ٤٢٦.

(٩) الأنفال: ١.

(١٠) الصنعاني، عبد الرزّاق بن همام، تفسير القرآن، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع ـ

الرياض، ط ١ / ١٤١٠ هـ = ١٩٨٩ م، ٢: ٢٥٠.

(١١) الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨.

(١٢) الأنفال: ٦٩. وانظر: الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ـ قم، ٩: ٩.

(١٣) الأنفال: ١. وانظر: الطوسي، التبيان ٥: ٧٢ ـ ٧٣. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر ـ بيروت، ٣: ١٥٩. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر ـ بيروت، ط ١ / ١٤١٦ هـ = ١٩٩٦ م، ١: ٦١، رقم (٢٠٨).

(١٤) الأنفال: ٤١.

(١٥) السيوري، مقداد بن عبدالله، كنز العرفان في فقه القرآن، منشورات مرتضوي ـ قم، ط ١ / ١٤٢٥ هـ، ١: ٢٥١.

(١٦) الطباطبائي، الميزان، ٩: ٩١.

(١٧) الأنفال: ١.

(١٨) أُنظر: الطوسي، التبيان ٥: ٧٣ ـ ٧٤.

(١٩) أُنظر: المصدر السابق: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢٠) الحشر: ٧.

(٢١) الأنفال: ٤١. وانظر: الطوسي، التبيان، ٥: ١٢٢ ـ ١٢٣، و ٩: ٥٦٣. النحّاس، محمّد بن أحمد، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، مؤسّسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط ١ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م: ٢٣١.

(٢٢) أُنظر: الطوسي، التبيان ٩: ٥٦٣.

(٢٣) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة / ١٩٥٦ م، ١: ١٧٢ ـ ١٧٣، غزوة بني قينقاع.

(٢٤) البلاذري، فتوح البلدان ١: ١٨، رقم (٦٠).

(٢٥) أُنظر: القرطبي، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م، ١٨: ١٤.

(٢٦) أُنظر: الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء ـ بيروت، ط ٤ / ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م: ٣٨١.

(٢٧) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٨.

(٢٨) الأردبيلي، أحمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، مؤتمر المقدّس الأردبيلي ـ قم، ط ١ / ١٣٧٥ هـ. ش: ٢٨١.

(٢٩) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٨.

(٣٠) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠١ م، ٤: ٤٩٤.

(٣١) الذاريات: ٧.

(٣٢) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط ٤: ٤٩٤.

(٣٣) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٩.

(٣٤) الآلوسي، محمود بن علي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث ـ بيروت، ط ٤ / ١٤٠٥ هـ، ١٠: ٥.

(٣٥) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط ٤: ٤٩٥.

(٣٦) الأنفال: ٣٩.

(٣٧) ابن عاشور، محمّد طاهر، التحرير والتنوير، مؤسّسة التاريخ العربي ـ بيروت، ط ١ / ١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠ م، ٩: ١٠٠.

(٣٨) السيوري، كنز العرفان ١: ٢٥١.

(٣٩) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٩.

(٤٠) البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (المعروف بتفسير

البيضاوي)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ١ / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م، ٢: ١٥٢.

(٤١) السيوري، كنـز العرفان ١: ٢٥١.

(٤٢) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٨.

(٤٣) الدرويش، محيي الدين، إعراب القرآن الكريم وبيانه، دار اليمامة و دار ابن كثير ـ دمشق، بيروت، ط ٩ / ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣ م، ١٠: ١٤١.

(٤٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨: ١٠.

(٤٥) الأنعام: ١٣٤.

(٤٦) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ٤: ٤٩٤.

(٤٧) الدرويش، إعراب القرآن ١٠: ١٤١.

(٤٨) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط ٤: ٤٩٤.

(٤٩) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٢.

(٥٠) المصدر السابق: ٢.

(٥١) الدرويش، إعراب القرآن ١٠: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٥٢) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٢.

(٥٣) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٨.

(٥٤) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٢.

(٥٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١٠.

(٥٦) التوبة: ٦٣.

(٥٧) الطباطبائي، الميزان ٩: ٨٩.

(٥٨) كذا في المصدر.

(٥٩) انظر: الطوسي، التبيان ٥: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٦٠) الأردبيلي، زبدة البيان: ٢٨١.

(٦١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨: ١٠. الطباطبائي، الميزان ٩: ٨٩.

(٦٢) الآلوسي، روح المعاني ١٠: ٢.

(٦٣) الطباطبائي، الميزان ٩: ٨٩.

(٦٤) أُنظر: الطوسي، التبيان ٥: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٦٥) أُنظر: المصدر السابق: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٦٦) أُنظر: الطبرسي، مجمع البيان ٤: ٥٤٣.

(٦٧) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٢.

(٦٨) الجرجاني، أبو الفتح الحسيني، آيات الأحكام، المعروف ب (تفسير شاهي) [باللغة الفارسية]، منشورات نويد ـ طهران، ط ١ / ١٣٦٢ هـ، ١: ٣١٨.

(٦٩) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط ٤: ٤٩٤. الخفاجي، شهاب الدين، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (المسمّاة عناية القاضي وكفاية الراضي)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١ / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م، ٤: ٤٧٥.

(٧٠) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٨.

(٧١) الأردبيلي، زبدة البيان: ٢٨١.

(٧٢) البروج: ١٠.

(٧٣) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط ٤: ٤٩٤.

(٧٤) الأردبيلي، زبدة البيان: ٢٨١.

(٧٥) المصدر السابق: ٢٨١.

(٧٦) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط ٤: ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

(٧٧) الطباطبائي، الميزان ٩: ٨٩.

(٧٨) الطبرسي، مجمع البيان ٤: ٤٦٩.

(٧٩) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٣.

(٨٠) الطباطبائي، الميزان ٩: ٨٩.

(٨١) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٣.

(٨٢) أُنظر: البقرة: ٨٣. النساء: ٣٦. الأنفال: ٤١. النحل: ٩٠. الإسراء: ٢٦. النور: ٢٢. الروم: ٣٨. الحشر: ٧.

(٨٣) أُنظر: البقرة: ١٧٧. النساء: ٨.

(٨٤) أُنظر: الطباطبائي، الميزان ١٢: ٣٣٢.

(٨٥) المصدر السابق: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٨٦) أُنظر: المصدر السابق: ٣٣٢.

(٨٧) الطوسي، التبيان ٥: ١٢٤.

(٨٨) المصدر السابق: ١٢٤.

(٨٩) المصدر السابق.

(٩٠) الدرويش، إعراب القرآن ١٠: ١٤١.

(٩١) أُنظر: الطوسي، التبيان ٥: ١٢٥.

(٩٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ٢٠.

(٩٣) الأنفال: ٤٠.

(٩٤) انظر: الطوسي، التبيان، ٥: ١٢٥.

(٩٥) الطباطبائي، الميزان ٩: ٩٠.

(٩٦) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٩.

(٩٧) الأنفال: ٣٩.

(٩٨) الزمخشري، الكشّاف، ٢: ١٥٩.

(٩٩) ابن فهد الحلّي، جمال الدين، أحمد بن محمّد، المهذّب البارع في شرح المختصر

النافع، مكتب الطبع التابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية ــ قم، ط ١ / ١٤٠٧ هـ، ١: ٥٥٦.

(١٠٠) السمعاني، تفسير السمعاني ٢: ٢٦٧.

(١٠١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ٢٠.

(١٠٢) الدرويش، إعراب القرآن ١٠: ١٤١.

(١٠٣) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٥.

(١٠٤) الدرويش، إعراب القرآن ١٠: ١٤١.

(١٠٥) السيوري، كنز العرفان ١: ٢٥١.

(١٠٦) الطباطبائي، الميزان ٩: ٩٠.

(١٠٧) الأنفال: ٦٩. وانظر: المصدر السابق: ٩.

(١٠٨) الطباطبائي، الميزان ٩: ٩٠.

(١٠٩) المصدر السابق،: ٩٠ ـ ٩١.

(١١٠) الأنفال: ١. وانظر: الطوسي، التبيان، ٥: ٧٢ ـ ٧٣. السيوطي، الدرّ المنثور، ٣: ١٥٩. السيوطي، الإتقان، ١: ٦١، رقم (٢٠٨).

(١١١) البغوي، حسين بن مسعود الفرّاء الشافعي، تفسير البغوي، المعروف بـ (معالم التنزيل)، دار المعرفة ـ بيروت / بدون تاريخ، ٢: ٢٥١.

(١١٢) الأنفال: ٦٩. وانظر: الطباطبائي، الميزان ٩: ٩.

(١١٣) الأنفال: ٦٩. وانظر: المصدر السابق: ٩.

(١١٤) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٤: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

(١١٥) أُنظر: المصدر السابق: ٤٠٢.

(١١٦) الأنفال: ١. وانظر: الطوسي، التبيان، ٥: ٧٢ ـ ٧٣. السيوطي، الدرّ المنثور، ٣: ١٥٩. السيوطي، الإتقان، ١: ٦١، رقم (٢٠٨).

(١١٧) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٩: ٥٢٣ ـ ٥٣٤، ب ١ من الأنفال وما يختصّ بالإمام.

(١١٨) الحائري، مرتضى، كتاب الخمس: ١٧ ـ ١٨.

(١١٩) السيوري، كنز العرفان ١: ٢٥١. الحائري، مرتضى، كتاب الخمس: ١٧.

(١٢٠) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٩.

(١٢١) الأنفال: ٩.

(١٢٢) الأنفال: ١٢.

(١٢٣) أل عمران: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١٢٤) الطباطبائي، الميزان، ٩: ٩٠.

(١٢٥) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط ٤: ٤٩٥.

(١٢٦) الحائري، مرتضى، كتاب الخمس: ١٧.

(١٢٧) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٥.

(١٢٨) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط ٤: ٤٩٥.

(١٢٩) المصدر السابق: ٤٩٥.

(١٣٠) الحائري، مرتضى، كتاب الخمس: ١٧.

(١٣١) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٩.

(١٣٢) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٥.

(١٣٣) السيوري، كنز العرفان ١: ٢٥١.

(١٣٤) الطباطبائي، الميزان ٩: ٩٠.

(١٣٥) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٥.

(١٣٦) الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه ١٠: ١٤١.

(١٣٧) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٩.

(١٣٨) الآلوسي، تفسير روح المعاني ١٠: ٥.

(١٣٩) الدرويش، إعراب القرآن ١٠: ١٤١.

(١٤٠) الزمخشري، الكشّاف ٢: ١٥٩.

(١٤١) الطباطبائي، الميزان ٩: ٩٠.

الخصائص العامّة لكتاب (الخلاف)

القسم الثاني

❑ تأليف: الشيخ أيّوب السلطاني

❑ ترجمة: الشيخ إبراهيم الخزرجي

لقد تقدّم البحث في القسم الأوّل من المقال عن: اسم الكتاب، وتاريخ تأليفه، والهدف من تأليفه، وبيان أبوابه وطريقة تدوينه، ونمط البحث المقارن فيه.. وفي هذا القسم الثاني سيتمّ بحث الأدلّة المعتمدة من كتاب وسنّة وإجماع وعقل، وبيان مدى تأثّر الشيخ الطوسي بمَن قبله، وتأثيره على غيره من الفقهاء، وأيضاً بيان موقف ابن إدريس على الخصوص من كتاب الخلاف.. وإبراز الفتاوى المخالفة للمشهور.. وعرْض للمحاولات التي جرت لتلخيص كتاب الخلاف..

الأدلّة المعتمدة:

والكلام في الأدلّة المعتمدة لدى الشيخ الطوسي كالتالي:

١ ـ الكتاب العزيز:

تُعتبر عملية الاستناد إلى ظاهر القرآن الكريم من أصرح الأدلّة التي استخدمها

الشيخ الطوسي لغرض الاحتجاج على المخالفين[١]، وليس له في الاستدلال بالكتاب العزيز ترتيب خاصّ، كما أشرنا في القسم الأوّل من هذا البحث، فإنّه تارة يستدلّ به أوّلاً، ثمّ يستدلّ بالأدلّة الأُخرى[٢] وتارة يكون الاستدلال به بعد الاستدلال بالأدلّة الأُخرى[٣]، وثالثة يكون الدليل في المسألة من الكتاب العزيز فقط[٤].

كما أنّه تارة يجعل الآيات صغرى للقياس[٥]، وتارة يكمل مدلول الآية بالاستعانة بروايات أُخر[٦]، فيما يأتي في بعض الموارد بآية كدليل على القول المخالف لكنّه يثبت بالأدلة عدم تمامية الاستناد إلى الآية المباركة[٧].

وأخيراً فإنّه لا يرى جواز نسخ القرآن الكريم بالخبر الواحد، وبالتالي عدم حجية ذلك[٨].

٢ ـ السنّة:

ذكر الشيخ الطوسي في مقدّمة كتابه بأنّه سيأتي على كلّ مسألة بخبر عن النبي صلى الله عليه وآله يلزم المخالفين العمل به والانقياد له، ثمّ يشفع ذلك بخبر من طريق الخاصّة مرويّ عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة الاثني عشر عليهم السلام[٩].

وهذه الطريقة في الاستدلال دعت البعض إلى تصور أنّ استناد الشيخ الطوسي إلى الروايات النبوية ليس دليلاً على صحّتها وبالتالي صحة الاستناد إليها من قِبَله رحمه الله[١٠].

لقد نقل الشيخ الطوسي في كثير من الموارد متون الروايات النبوية[١١]، وهذه الروايات التي استدلّ بها في كثير من المسائل هي في الغالب وردت بدون سند ولا حتى اسم الراوي لها[١٢]، فيما ورد اسم الراوي في البعض الآخر منها عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله[١٣]، أمثال: ابن عباس (م ٦٨ هـ)[١٤]، عائشة (م ٥٨ هـ)[١٥]، معاوية بن أبي

سفيان (م ٦٠ هـ)[١٦]، أبي هريرة (م ٥٩ هـ)[١٧]، عبد الله بن عمر (م ٧٣ أو ٧٤ هـ)[١٨]، عمرو بن العاص (م ٤٣ هـ)[١٩]، أنس بن مالك (م ٩٣ هـ)[٢٠]، حكيم بن حزام (م ٦٠ هـ)[٢١]، أبي الدرداء (م ٣١ هـ)[٢٢]، أبي سعيد الخدري (م ٧٤ هـ)[٢٣]، رافع بن خديج (م ٧٣ أو ٧٤ هـ)[٢٤]، سمرة بن جندب (م ٥٨ أو ٥٩ هـ)[٢٥]، سالم (م ١٠٦ أو ١٠٧ هـ)[٢٦]، طاووس اليماني (م ١٠٦ هـ)[٢٧]، والبراء بن عازب (م ٧١ أو ٧٢ هـ)[٢٨]، فإنّ هؤلاء جميعاً رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فيما روى أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الموارد الأخرى[٢٩].

ولم يُناقش الشيخ الطوسي علماء الجمهور من الناحية السندية فيما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلا في بعض الموارد[٣٠]. نعم، له بحث استدلالي تفصيلي معهم في الإرث ومسألة العَول والتعصيب[٣١]، وكذا في إثبات حرمة المسكر[٣٢]، حيث عقد في مواضع من ذلك بحثاً رجالياً مفصّلاً مع علماء الجمهور.

لقد وعد الشيخ الطوسي في مقدّمة الخلاف أنّه يعمل بالروايات الواردة عن طريق الخاصّة[٣٣]؛ لذا فإنّ استناده إلى الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام كثير جدّاً[٣٤]، ووجه استناده إلى روايات الإمامية بأنّه إنّما أوردها لا لغرض الاستدلال بها على المخالف، بل لصِرف إعلامه بوجود المدرك والدليل على المسألة ودعم الأحكام الفقهية عند الإمامية.

لقد اقتضى منهج الفقه المقارن المتّبع للشيخ الطوسي في كتاب الخلاف إيراد نصوص الأخبار عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام في الغالب بشكل غير كامل والإشارة فقط إلى أنّ في المسألة أخباراً، أو أنّ دليل هذه الفتوى هو الأخبار[٣٥]، ولا ريب أنّ الشيخ الطوسي ذكر في بعض الموارد الأُخر نصّ الرواية مكتفياً في الكثير منها بذكر اسم الراوي عن المعصوم عليه السلام فحسب[٣٦]، فيما ذكر أحياناً أخرى سلسلة السند بمزيد

من التفصيل[٣٧]، وقد أرجع القارئ لغرض الاطلاع على مدرك المسألة ـ الذي هو الأخبار عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ إلى كتابي التهذيب والاستبصار كثيراً[٣٨].

لقد أبدى الشيخ الطوسي بالنسبة لخبر الواحد وحجّيته آراءً عديدة، فنراه يرفض العمل بأخبار كثيرة بدعوى كونها أخبار آحاد[٣٩] وتحاشى أن يتّخذ من ذلك موقفاً صريحاً.

نعم، استدلّ في موضع واحد فقط على أنّ الخبر الواحد لا يُمكن أن يكون ناسخاً للكتاب[٤٠].

لكن مبناه في التهذيب هو الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة القطعية، ومراده من السنّة القطعية الأخبار المتواترة أو المقرونة بقرائن[٤١].

وقد صرّح الشيخ الطوسي في هذا الكتاب وفي الاستبصار والتبيان بعدم حجية خبر الواحد[٤٢]، فهو يرى في الاستبصار أنّ خبر الواحد هو الخبر غير المتواتر والمجرّد من القرائن[٤٣]، وذكر كراراً أنّ الخبر الواحد لا يُفيد علماً ولا عملاً[٤٤]، لكنّه صرّح في مقدّمة الاستبصار بحجّية خبر الواحد فيما لو أحرز الشرائط المطلوبة[٤٥]، وهذا ماصرّح به أيضاً في العُدّة، قال: «والذي أذهب إليه: أنّ خبر الواحد لا يُوجب العلم، وأنّه يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً، وقد ورد جواز العمل به في الشرع، إلا أنّ ذلك موقوف على طريق خاصّ، وهو ما يرويه مَن كان من الطائفة المحقّة ويختصّ بروايته، ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها»[٤٦]، وبناءً على ذلك فإنّ خبر الواحد في رأي الشيخ الطوسي إنّما يكون حجّة فيما لو اجتمعت فيه الأمور المطلوبة، وإلا فلا حجّية له.

فيما جعل أُستاذه السيّد المرتضى خبر الواحد في عرض القياس ومرتبته، ورأى أنّ بطلانه أمر في منتهى الوضوح[٤٧].

ثم إنّ للشيخ الطوسي والسيّد المرتضى في المقام عبارات مختلفة، بحيث يرى البعض أنّ هذه الاختلافات في حجّية خبر الواحد هي اختلافات حقيقية؛ وعليه فإنّه لا إجماع بينهم في حجّيته أو عدم حجّيته[٤٨]، بل هي من المسائل المختلف فيها.

ويرى ابن إدريس الحلّي أنّ الشيخ الطوسي كالسيّد المرتضى لا يرى حجّية خبر الواحد، وقد ذكر في عدّة مواضع من كتابه أنّ ما أورده الشيخ من أخبار في نهايته خبر واحد لا يُوجب علماً ولا عملاً، وأنّه أورده إيراداً لا اعتقاداً[٤٩]، وتعرّض في مواضع أُخر لنقد استدلاله بالخبر الواحد أيضاً، فمثلاً في بحث ترك الإحرام ناسياً، قال: «والذي تقتضيه أُصول المذهب أنّه لا يجزيه، وتجب عليه الإعادة؛ لقوله عليه السلام: «الأعمال بالنيّات»، وهذا عمل بلا نيّة، فلا يرجع عن الأدلّة لأخبار الآحاد، ولم يورد هذا ولم يقل به أحد من أصحابنا سوى شيخنا الطوسي رحمه الله، فالرجوع إلى الأدلّة أولى من تقليد الرجال»[٥٠].

ويرى العلامة الحلّي حجّية أخبار الآحاد تارة وأنّ الشيخ الطوسي كان يعمل بها؛ فإنّه قال في موضع من المختلف في ردّ كلام ابن إدريس ـ الذي ذكر بأنّ ما أورده الشيخ الطوسي في النهاية أخبار آحاد أوردها إيراداً لا اعتقاداً، وأنّه لا يرجع عن الأدلّة القاهرة اللائحة والبراهين الواضحة بأخبار الآحاد التي لا تُوجب علماً ولا عملاً: «وادّعاء الإجماع في موضع الخلاف جهل، وكذا ادّعاء أنّ خبر الواحد لا يُوجب العمل»[٥١].

فيما لا يرى حجّيتها تارة أُخرى؛ فإنّه بعد أن نقل كلام ابن إدريس في بحث البيع وأقسامه، قال: «... البيع حكم شرعي يحتاج في إثباته إلى دليل شرعي، ولا نرجع عن الأمور المعلومة بالدلالة القاهرة بالأمور المظنونة وأخبار الآحاد التي لا تُوجب علماً ولا عملاً»[٥٢]؛ حيث سكت عنه، ولم يُعلّق عليه بشيء[٥٣].

ولا يرى المحدّث البحراني (م ١١٨٦ هـ) فرقاً بين السيّد المرتضى والشيخ الطوسي في رؤيتهما تُجاه أخبار الآحاد، فهو يرى أنّ خبر الواحد الممنوع من جواز التعبّد به في رأي الشيخ الطوسي هو ما كان من طريق المخالفين ممّا لم تشتمل عليه أُصولنا التي عليها معتمد الشريعة قديماً وحديثاً، وعلى الرغم من تصريح السيّد المرتضى بردّ أخبار الآحاد، صرّح هو على ما نقل عنه جمع من أنّ أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة، مقطوع بصحّتها إمّا بالتواتر أو بأمارة وعلامة دلّت على صحّتها وصدق رواتها، فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند خاصّ من طريق الآحاد، وحينئذٍ فيرجع كلام السيّد المرتضى إلى كلام الشيخ الطوسي في معنى خبر الواحد الممنوع من جواز التعبّد به[٥٤].

٣ ـ الإجماع:

من جملة خصائص كتاب الخلاف كثرة استدلال الشيخ الطوسي فيه بالإجماع، وقد تقدّمه في ذلك السيّد المرتضى، لكن إجماعات الخلاف قياساً إلى إجماعات السيّد المرتضى هي الأكثر، وللفقهاء آراء مختلفة حول إجماعات الخلاف، فيرى البعض ـ أمثال المحقّق الحلّي ـ حجّية بعض إجماعات الشيخ الطوسي، فرجّح الحكم باستحباب التياسر في القبلة ـ بعد اعترافه بضعف الأخبار في المسألة ـ استناداً إلى دعوى الشيخ الطوسي إجماع الفرقة على ذلك[٥٥]، فيما أنكر ثبوت بعض دعاوى الشيخ الطوسي الإجماع سيما وأنّ السيّد المرتضى أفتى بخلاف ما ادّعاه الشيخ الطوسي من الإجماع، فكيف يتحقّق الإجماع فيما يتحقّق فيه الخلاف؟![٥٦]

أمّا العلامة الحلّي فقد وافق الشيخ الطوسي على إجماعات الخلاف في الجملة، وسبب قبوله ذلك أنّ دعوى قيام الإجماع على مسألة من مثل الشيخ الطوسي ـ

وهو ثقة عدل ومن أهل الخبرة ـ يُفيد الظنّ المعتبر على أقلّ التقادير، قال في بعض المواضع من المختلف: «دليلنا: أنّ الشيخ نقل الإجماع، وهو دليل، والنقل الظنّي حجّة فيه»[٥٧].

وقال في موضع آخر منه: «مع أنّ الشيخ في الخلاف نقل إجماع الفرقة عليه، والإجماع دليل معلوم، ونقل الشخ يقتضي المصير إليه»[٥٨].

فيما صرّح في موضع ثالث بأنّ الإجماع في نفسه دليل قطعي، ولكن بما أنّ دعاوى الإجماع للشيخ الطوسي هي من خبر الواحد فإنّها تفيد الظنّ الذي هو حجّة، فيكون العمل به واجباً[٥٩].

ويُستفاد من كلام العلامة الحلّي أنّ قوة شخصية الشيخ الطوسي العلمية تلعب دوراً خاصّاً في اعتبار وحجّية إجماعات الشيخ لديه، فمثلاً استدلّ الشيخ على شرطية الرجوع إلى كفاية زائداً على الزاد والراحلة في الحجّ بإجماع الفرقة[٦٠]، إلا أنّ ابن إدريس خالفه وصرّح بأنّ هذا المذهب لم يذهب إليه أحد من أصحابنا سوى الشيخ الطوسي في النهاية والجمل[٦١]، وأجاب العلامة الحلّي عن كلام الأخير بقوله: «وهذا يدلّ على عدم تطلّعه لأقوال الفقهاء، مع أنّ الشيخ نقل الإجماع عليه، وهو أعرف منه»[٦٢]، سيما مع وقوف الشيخ على كتب الفقهاء القديمة وتوفّرها لديه وتقدّمه على ابن إدريس.

وقال في اعتبار بيع الحنطة والشعير جنساً: «إنّ الشيخ في الخلاف نقل إجماع الفرقة عليه، والإجماع دليل معلوم، ونقل الشيخ له يقتضي المصير إليه؛ لأنّ الأدلّة المنقولة يُعمل بها وإن نقلت ظنّاً»[٦٣]. وذكر نحوه في مسألة أُخرى، فقال: «ولأنّ الشيخ احتجّ في الخلاف بإجماع الفرقة، ونقله حجّة؛ لثقته وعدالته ومعرفته»[٦٤].

هذا، على الرغم من أنّ العلامة الحلّي قد يُورد دعوى إجماع الخلاف أحياناً لكونه

على خلاف ما أفتى به الشيخ الطوسي في بعض كتبه الأُخرى، فقد ادّعى الشيخ الطوسي مثلاً الإجماع على عدم اعتبار خيار المجلس وخيار الشرط في العقود مثل الوكالة والعارية والوديعة والقرض والجعالة[٦٥]، لكنّه أفتى في المبسوط على خلاف ذلك[٦٦].

ويرى الشهيد الأوّل (م ٧٨٦ هـ) أيضاً أنّ إجماعات الشيخ الطوسي بشكل عامّ منقولة بخبر الواحد، وهي حجّة ما لم يُعلم خلافها، وأنّ الحال فيها حال رواياته، قال الشهيد الأوّل في عقص الشعر في الصلاة: «ونقل الشيخ في الخلاف الإجماع على تحريمه، فإن ثبت فهو حجّة معتمدة؛ لما تقرّر في الأُصول حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد، فلا بأس باتّباع الشيخ»[٦٧].

ثمّ إنّ الشهيد الأوّل سكت عندما واجه تعارض إجماع السيّد المرتضى مع إجماع الشيخ الطوسي، وذلك كما في إجماع الشيخ الطوسي على كون الصلاة الوسطى هي الظهر قبال إجماع السيّد المرتضى على كونها العصر[٦٨]، وفي المورد الذي يدّعي فيه السيّد المرتضى الإجماع دون الشيخ الطوسي حيث يحتجّ به يحاول الشهيد الأوّل توجيه ذلك فيقول: «ولعلّه نظر إلى خلاف الصدوق وعدم تصريح المفيد في المقنعة به»[٦٩].

لقد تأثّر الشهيد الأوّل بإجماع الشيخ الطوسي جدّاً بحيث إنّه لم يتمسّك بإجماعاته فحسب[٧٠]، بل جعل عدم الإجماع من قبل الشيخ الطوسي أحياناً نوع دليل على الحكم أيضاً، فحكم مثلاً بطهارة الماء الفاقد لأحد الأوصاف الثلاثة؛ لعدم نقل خلاف من سيرة الأصحاب عليه، وعدم استدلال الشيخ الطوسي عليه بالإجماع، قال: «العارض الثاني: زوال أحد أوصافه مع بقاء اسمه، فإن كان بطاهر لم ينجس في المشهور؛ لإطلاق اسم الماء عليه، ولعدم انفكاك السقاء أوّل

استعماله من التغيّر، ولم ينقل عن الصحابة الاحتراز منه، ولم يستدلّ في الخلاف عليه بالإجماع»[٧١].

ولذا قال السيّد جواد العاملي في أقسام المياه: «وفي الذكرى نسبه إلى المشهور، وكأنّ ذلك لأنّ الشيخ في الخلاف لم يدّع فيه الإجماع»[٧٢]، ثمّ نقل عن الذكرى عبارته المتقدّمة.

ووافق المحقّق الكركي (م ٩٤٠ هـ) تبعاً للعلامة الحلّي على إجماعات الخلاف أيضاً[٧٣]، ويظهر من عبارات الشهيد الثاني (م ٩٦٦ هـ) في تصانيفه اعتبار إجماعات الشيخ الطوسي وحجّيتها[٧٤]، وإن كان يعترض على تلك الإجماعات أحياناً[٧٥].

وعلى الرغم من حكاية المحقّق الأردبيلي (م ٩٩٣ هـ) لإجماعات الشيخ الطوسي، إلا أنّه صرّح برفضها وعدم التعويل عليها؛ إذ لعلّ الشيخ الطوسي يُريد من الإجماع معنىً آخر؛ لأنّه ادّعى الإجماع في أكثر المسائل الخلافية، بل ادّعى الإجماع أحياناً على خلاف ما ادّعاه في غير الخلاف، قال: «ولا اعتداد بإجماع الخلاف، فإنّه قد ادّعى فيه الإجماع في أكثر [المسائل] الخلافية المحقّقة الخلاف، بل ادّعى الإجماع على خلافه في غيره، لعلّه أراد به معنى آخر»[٧٦].

وقد أثّر هذا النحو من التعامل مع إجماعات الشيخ الطوسي على الفقهاء الذين تأثّروا بمدرسة المحقّق الأردبيلي؛ ولذا فإنّ بعض هؤلاء الفقهاء رفض التعامل مع إجماعات الشيخ في الخلاف أو تردّد في الأخذ بها[٧٧].

كما رفض الفقهاء الأخباريون أو المتأثّرون بهم ـ بناءً على مبناهم من عدم اعتبار الإجماع بنفسه دليلاً مستقلاً وتامّاً من الأساس ـ إجماعات الشيخ الطوسي في تصانيفه[٧٨].

وليُعلم أنّ تبدّل الرأي ظاهرة ليست غريبة، كما أنّ احتمال وقوع الغفلة في موارد نادرة ليس مستحيلاً عقلاً ولا عادة، وأمّا إذا تكرّر بكثرة من الخبير الأمين فهو مُستبعد بل مُمتنع عادة، سيما من مثل المفيد والمرتضى والطوسي.

ومهما يكن من أمر فإنّ الموقف من دعاوى الإجماع تارة ينطلق بلحاظ المبنى الأُصولي الذي يُتّخذ تُجاه أصل حجّية الإجماع المنقول بكلّ أقسامه أو تُجاه بعض حالات نقله كنقل السبب (الكاشف) لا نقل المسبّب (المُنكشف) أو نقل جزء السبب وهل إنّه حجّة أو لا[٧٩]؟ وأيضاً الموقف من تعيين المبنى الأُصولي لحجّية الإجماع وكيفية تحصيله[٨٠]؟ وأُخرى ينطلق من كيفية تفسير مُراد ناقل الإجماع، وهل إنّه يقصد المعنى الاصطلاحي الذي استقرّ عليه المتأخّرون أو يقصد التجوّز والتوسّع في المعنى الاصطلاحي[٨١]، كما نبّه على ذلك في الجملة المحقّق الأردبيلي[٨٢] وغيره[٨٣]، أو بسبب اختلاف مشاربهم فيه[٨٤]، فلعلّه يقصد نقل الجوّ العامّ السائد لدى فقهاء الإمامية آنذاك المساوق للشهرة أو القريب منها[٨٥]، أو يقصد نقل رأي المحقّقين منهم، أو يقصد نقل الأعمّ من الاتّفاق وعدم الخلاف، أو ما يشمل ما فيه الخلاف مع معلومية المخالف، أو يقصد القدر المتيقّن والإجماع في الجملة، أو يقصد الإجماع المركّب لا البسيط، أو يلحظ أقوال الفقهاء منضمّة الى مستندات الحكم الواضحة لديه فيدّعي الإجماع؟ أو إنّ معقد الإجماع مختلف فيما يُظنّ فيه التهافت؟

إذن، فموارد الإجماع ليست كلّها بنحو واحد، بل تختلف من مورد لآخر، وهو كما ترى من البحوث المعقّدة والمفصّلة. وعليه فلا عجب من اختلاف مواقف الفقهاء ـ بل الفقيه الواحد أحياناً ـ تُجاه إجماعات الشيخ الطوسي، بل وقبله موقفهم تُجاه إجماعات أُستاذه السيّد المرتضى، بل وبعده موقفهم تُجاه إجماعات السيّد

ابن زهرة، وأيضاً لا يُتوهّم التهافت أو عدم الدقّة والتساهل في الكثير من دعاوى الشيخ الطوسي للإجماع مع عمقه العلمي وتبحّره وسعة تتبّعه.

٤ ـ العقل:

يرى بعض الفقهاء اشتمال الدليل العقلي على البراءة الأصلية والاستصحاب، بينما يرى البعض الآخر منهم اشتمال الدلالة الإلتزامية على الأقسام الثلاثة التالية: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب[٨٦].

لقد تمسّك الشيخ الطوسي في مواضع معتدّ بها من الخلاف بالأصول العملية؛ فإنّه في حال إعواز النصّ من الكتاب أو السنّة استند إلى أصل الاحتياط أو البراءة أو الإباحة، وفي حالة ظهور الدليل من الكتاب أو السنّة في حرمة التكليف أو وجوبه ضمّ الاحتياط أيضاً ليكون على يقين من الفراغ من التكليف[٨٧]، ولو لم يكن في البين مثل هذه الدلالة فأصل البراءة جارٍ[٨٨].

وقد حاول الشيخ الطوسي توجيه جريان البراءة بأنّ التكليف ثابت بالإجماع وأنّ الأصل ثبوته، وأنّ ما زاد عليه يحتاج إلى دليل فإن لم يكن كان الحكم بدعة، قال في عدم لزوم تخليل الشعر في الوضوء: «إنّ الأصل بَراءة الذمّة، وإيجاب التخليل (بالماء في الوضوء) يحتاج إلى دليل، وعليه إجماع الفرقة»[٨٩].

وقال في موضعٍ آخر: «إنّ الأصل براءة الذمّة، وشغلها يحتاج إلى دليل، وعليه إجماع الفرقة المحقّة»[٩٠]، ونحو ذلك من العبارات[٩١].

واختلف الأُصوليون في حجّية دليل الخطاب (المفهوم المخالف) لكن قد يظهر من مقدّمة الخلاف اعتبار دليل الخطاب لدى الشيخ الطوسي[٩٢]، إلا أنّه رفض في عدّة مواضع من الكتاب التعويل على دليل الخطاب بصفته دليلاً مستقلاً قبال الأدلّة

المخالفة الأُخرى، قال في زكاة الأنعام: «وأيضاً روى أنس: أنّ النبي ﷺ قال: «في سائمة الغنم زكاة»، فدلّ على أنّ المعلوفة ليس فيها زكاة عند من قال بدليل الخطاب»[٩٣].

وقال أيضاً في بيع الزيت النجس للاستصباح: «وروى أبو علي ابن أبي هريرة في الإفصاح أنّ النبي ﷺ أذن في الاستصباح بالزيت النجس، وهذا يدلّ على جواز بيعه للاستصباح، وأنّ لغيره لا يجوز إذا قلنا بدليل الخطاب»[٩٤].

ويرى الشيخ الطوسي في موضع من الخلاف عدم صحة دليل الخطاب لدى الأكثر[٩٥]، حاله في ذلك حال غيره من الفقهاء الآخرين كابن إدريس والفاضل الآبي (م ٦٧٢ هـ) حيث صرّحا بعدم اعتباره لدى المحقّقين من الأُصوليين[٩٦].

كما أنّ الشيخ الطوسي يرى في مقدّمة الاستبصار أنّ دليل الخطاب من القرائن الموجبة للعلم، قال: «القرائن أشياء كثيرة، منها: أن تكون مطابقة لأدلّة العقل ومقتضاه، ومنها: أن تكون مطابقة لظاهر القرآن، إمّا لظاهره أو عمومه أو دليل خطابه أو فحواه، فكلّ هذه القرائن تُوجب العلم وتُخرج الخبر عن حيّز الآحاد وتُدخله في باب المعلوم»[٩٧].

نعم، قد يحترز الشيخ الطوسي عن العمل بدليل الخطاب أحياناً، قال في الاستبصار: «فأمّا قوله: ما لم ينقض الصلاة متعمّداً [فهو] لا يدلّ على أنّه إذا كان ساهياً لا تجب عليه الإعادة إلا من حيث دليل الخطاب، وقد يُترك دليل الخطاب عند مَن قال به لدليل»[٩٨].

وقال أيضاً في باب الرضاع: «فلا يدلّ هذان الخبران على أنّ عشر رضعات إذا لم يكنّ متفرّقات يُحرّمن إلا من حيث دليل الخطاب لا بصريحه، وقد يُترك دليل الخطاب عند مَن يذهب إلى صحته لقيام دليل على وجوب تركه، وقد مرّ

الخبر الذي يقتضي العدول عن ظاهر دليل الخطاب»[٩٩]، إلى غير ذلك من التعابير المختلفة[١٠٠]، التي ورد نحوها في تهذيب الأحكام أيضاً[١٠١].

وهذا الاختلاف في فهم دليل الخطاب لدى الشيخ الطوسي صار سبباً فيما صرّح به الراوندي (م ٥٧٣ هـ) بقوله في هذا الصدد: «مع أنّ دليل الخطاب وإن كان المرتضى يمنع منه... والشيخ أبو جعفر الطوسي كان متوقّفاً فيه»[١٠٢].

فيما يرى آخرون بأنّ الشيخ الطوسي يقول بحجّية دليل الخطاب[١٠٣]، وحكى الحرّ العاملي (م ١١٠٤ هـ) عن الشيخ الطوسي قوله: «أقول: ذكر الشيخ أنّ دليل الخطاب لا يجوز التعلّق به إلا إذا لم يكن هناك ما يصرف عنه»[١٠٤].

ووجه هذا الاضطراب في الفهم لموقف الشيخ الطوسي من دليل الخطاب يُمكن أن يكون ما ذكره المحقّق الشيخ حسين بن شهاب الكركي (م ١٠٧٦ هـ) من تفصيل، فإنّه بعد أن فسّر دليل الخطاب بالمفهوم المخالف قسّمه إلى عشرة أقسام، صرّح بحجّية بعض هذه الأقسام ـ مثل مفهوم الوصف ـ لدى الشيخ الطوسي، فيما لم ينوّه في بعضها الآخر باسم الشيخ أصلاً[١٠٥].

لقد احترز الشيخ الطوسي في الخلاف عن الاستدلال بالأدلّة العقلية غير المعتبرة كالقياس، فإنّه لمّا يمرّ بمسألة ذكرها علماء الجمهور قد بُنيت على العمل بالقياس يرفض التعرّض لتفاصيلها والدخول في بحثها[١٠٦].

تأثّر الشيخ الطوسي بمَن قبله من الفقهاء:

إنّ أحد أبرز فقهاء الإمامية الذين تعرّضوا لطرح مسائل الفقه المقارن قبل الشيخ الطوسي هو الشيخ المفيد في كتابه (الإعلام بما اتّفقت عليه الإمامية من الأحكام)، والمنهج المتّبع فيه هو عرض الفقه المقارن في المسائل الفقهية بين المذاهب

الإسلامية، كما أنّ للسيد المرتضى أيضاً كتاباً مفقوداً بعنوان (مسائل الخلاف)[١٠٧] بهذا الموضوع، لكنّه لم يتمّه كما ذكر ذلك الشيخ الطوسي في الفهرست[١٠٨]، ومن المحتمل جدّاً أنّ الشيخ الطوسي كان على علم بهذين الكتابين، فإنّنا لا نعلم مدى معرفة الشيخ الطوسي بكتاب مسائل الخلاف للسيد المرتضى.

ثمّ إنّ السيّد المرتضى كان له اهتمام أيضاً في كتابيه الانتصار والناصريات بمسائل الفقه المقارن، فإنّه في الناصريات ـ مُضافاً إلى تعرّضه لآراء فقهاء المذاهب من أهل السنّة ـ تعرّض أيضاً إلى بعض آراء علماء الزيدية، بل في الحقيقة أنّ متن كتاب (الناصريات) هو مجموعة المسائل المختصّة بالفقه الزيدي ذكرها جدّه لأُمّه الناصر بالله، وقد علّق عليها السيّد المرتضى مقارناً بينها وبين فقه المذاهب الأُخرى.

وعليه، يُمكن القول بأنّ مرحلة تدوين الفقه المقارن لدى الإمامية بدأت ببعض آثار الشيخ المفيد والسيّد المرتضى التي استمرّت في آثار الشيخ الطوسي في الخلاف وابن زهرة في الغنية والعلامة الحلّي في التذكرة والمنتهى.

تأثير الشيخ الطوسي على غيره من الفقهاء:

يُعتبر كتاب الخلاف للشيخ الطوسي من أهمّ الكتب الفقهية لدى علماء الشيعة في مجال الفقه المقارن، حيث كان ولا زال وعلى مرّ العصور موضع اهتمام الفقهاء، والسبب لهذا الاهتمام الكبير بكتاب (الخلاف) ما يلي:

السبب الأوّل: كون فتاوى الشيخ الطوسي في متناول اليد.

فلقد تأثّر فقهاء الإمامية بشخصية الشيخ الطوسي العلمية إلى عدّة قرون من رحيله، والمشهور أنّ أكثر الفقهاء تأثّروا بمدرسته وفتاواه ولعقود من الزمن؛

لاعتقادهم بمقامه ومنزلته العلمية الرفيعة، وحكى الفيض الكاشاني (م ١٠٩١ هـ) عن الشيخ محمود الحمصي (من أعلام القرن السادس) أُستاذ ابن إدريس الحلّي: أنّه لم يبقَ للإمامية بعد الشيخ الطوسي مُفتٍ من أهل التحقيق، وأنّ الجميع حكى أقوال الشيخ الطوسي[١٠٩]. من هنا كان لفتاوى الشيخ لدى الفقهاء المتأخّرين عنه أهمّية كبرى.

السبب الثاني: هو كون آراء فقهاء المذاهب المختلفة في متناول اليد، وحيث إنّ للشيخ الطوسي إحاطة تامّة بآراء المذاهب الإسلامية المختلفة جعل ذلك كتاب الخلاف بمكانة فقهية خاصّة؛ وذلك لكون مؤلّفه جمع فيه بين آراء أهل السنّة الفقهية إلى جنب الآراء الفقهية للشيعة، وكان هذا النهج سائداً إلى زمان الشهيد الأوّل تقريباً.

السبب الثالث: التعويل على الإجماعات الكثيرة الموجودة في هذا الأثر القيّم، والتي استدلّ بها الفقهاء كثيراً بعد الشيخ الطوسي، أو التي صارت معركة للآراء فيما بعد.

ثمّ إنّ من الفقهاء المتأثّرين كثيراً بالشيخ الطوسي تلميذه ابن البرّاج (م ٤٨١ هـ)، فإنّه على الرغم من عدم ذكره لكتاب الخلاف في كتابيه (المهذّب) و (جواهر الفقه) إلا أنّ تأثّره بهذا الكتاب كان أمراً بيّناً ومشهوداً[١١٠]، فقد تبع ابن البرّاج في تبويب المهذّب أُستاذه الطوسي في الخلاف.

ويرى ابن إدريس الحلّي أنّ ابن البرّاج قد تأثّر بشدة بالمقام العلمي لأُستاذه الشيخ الطوسي حتى أنّه كان من مقلّديه، بل ادّعى أنّ ابن البرّاج جاء بنفس عبارات المبسوط والخلاف لأُستاذه في كتابه المهذّب، قال: «وقلّده ونقل من مسطوره ابن البرّاج، كما قلّده في غير ذلك ممّا أجمعنا على خلافه»[١١١].

وأمّا كتاب غنية النزوع لمصنّفه ابن زهرة الحلبي (م ٥٨٥ هـ) فهو يشبه كثيراً في ترتيب أبحاثه وتقسيم العبادات فيه كتاب الخلاف، وخصوصاً نقل الإجماعات والميل فيه إلى طريقة الفقه المقارن؛ فإنّ مصنّفه جعل الخلاف محوراً في طرح وعرض نظريات وآراء الفريقين الفقهية، ومنهجه في طريقة الاستدلال أيضاً يشبه كثيراً طريقة الخلاف؛ حيث يبدأ بالإجماع ثمّ يستدلّ بالأدلّة الأُخرى. وكذا نجده كالخلاف يستدلّ مكرّراً بالآيات الكريمة والروايات النبوية الشريفة وإن لم يصل ذلك إلى ما في الخلاف.

وكذا يستدلّ فيه بالأُصول ـ خصوصاً أصل الاحتياط ـ كما هو الحال في الخلاف؛ ولذا أدرج ابن إدريس الحلّي ابن زهرة في زمرة مقلِّدة الشيخ الطوسي وأتباعه[١١٢]، هذا على الرغم من نقده لآراء الشيخ الطوسي الفقهية والأُصولية في مواضع متعدّدة من كتابه، واستدلاله على رأيه في عدّة مسائل[١١٣].

وعلى كلّ حال، فإنّ تأثير الشيخ الطوسي في آثاره الفقهية التي أهمّها كتاب مسائل الخلاف كان كبيراً على الفقهاء ممّن تلا عصره، حتى أنّ آراءه وفتاواه يجدها المتتبّع في الفقه الشيعي أكثر بكثير من أيّ فقيه آخر وإلى زماننا الحاضر.

ابن إدريس وكتاب مسائل الخلاف:

يُعتبر ابن إدريس الحلّي أوّل فقيه انبرى وبشكل واضح وصريح وعلى نطاق واسع إلى تفنيد ونقد الآراء الفقهية في آثار الشيخ الطوسي، فقد تعاطى كثيراً في السرائر مع مسائل الخلاف[١١٤].

نعم، لا يقتصر نقد ابن إدريس للشيخ الطوسي على كتاب الخلاف، بل هو ناظر إلى جميع مصنّفات الشيخ الأُخرى[١١٥]، فتارة نجده يؤيّد آراءه في الخلاف، قال

فيمَن دخل في الصلاة متيمّماً ثمّ أصاب الماء: «والصحيح من الأقوال: أنّه إذا دخل في صلاته بتكبيرة الإحرام مضى فيها ولا يجوز له قطعها بحال، وعلى هذا يعتمد ويُفتي السيّد المرتضى في مسائل خلافه، وكذلك الشيخ أبو جعفر في مسائل الخلاف»[١١٦].

فيما نجده ينقل أسطر وعبارات عن مسائل الخلاف للشيخ، كقوله في شرائط وجوب الحجّ: «وأيضاً فقد ذهب شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله إلى ما ذهبنا إليه في مسألة من مسائل خلافه...»، ثمّ ذكر المسألة بعينها كما في الخلاف[١١٧].

وفي موضع ثالث نجده يدعم ما استدلّ به الشيخ الطوسي بدليل آخر، كقوله في أحكام الصيد والكفّارة: «وذهب في مسائل الخلاف إلى تكرار الكفّارة بالدفعات الكثيرة سواء كان عامداً أو ناسياً، وهو الأظهر في المذهب، ويعضده ظاهر التنزيل...»[١١٨]، أو يدعمه برواية عن النبي صلى الله عليه وآله[١١٩].

ونظراً إلى أنّ ما في الخلاف من مسائل بالنسبة لسائر تصانيف الشيخ الطوسي المتقدّمة عليه كالنهاية يعكس تغيّر آراء الشيخ الطوسي ـ كما هو الحال بالنسبة لآرائه في المبسوط التي تعكس تغيّر رأيه بالنسبة لمسائل الخلاف ـ نجد أنّ ابن إدريس يقدّم الرأي المتقدّم للشيخ الطوسي ويأخذ به أحياناً[١٢٠]، بينما نجده أحياناً أُخرى يأخذ برأيه المتأخّر في المسألة[١٢١]، فيما يخبر أحياناً عن اضطراب أقوال الشيخ وتعارض آرائه[١٢٢].

لكنّه مع ذلك كلّه انبرى لنقد آراء وفتاوى الشيخ الطوسي في الخلاف. والمناقشة والنقض والإبرام في البحوث العلمية والاستدلالية أمر متعارف بين الفقهاء من تضعيف دليل أو معارضته بأقوى منه وغير ذلك، وهو مقتضى فتح باب الاجتهاد:

أ ـ لذا فابن إدريس تارة يرى أنّ في استدلال الشيخ ضعفاً، كما نبّه عليه في

اشتراط إسلام المُظاهر في صحّة الظهار[١٢٣].

ولكن مستند الشيخ هو عدم اعتقاد الكافر بأحكام الإسلام فلا يُلزم بها، وعدم صحّة الكفّارة منه؛ لاشتراطها بنيّة القربة[١٢٤]؛ فإنّه مطالب ابتداءً بالتكفير[١٢٥]، ومن هنا فرّق الشيخ بين الظهار والإيلاء، فحكم بصحّة الثاني من الكافر[١٢٦]؛ لأنّه مطالب ابتداءً بالفيئة أو الطلاق[١٢٧].

ب ـ وأُخرى يرى أنّ في فتوى الشيخ نوع اضطراب[١٢٨]، قال مثلاً فيما تطهّره الشمس من النجاسة: «وقال الشيخ أبو جعفر الطوسيﷺ في مسائل الخلاف: الأرض إذا أصابتها نجاسة مثل البول وما أشبهه وطلعت عليها الشمس أو هبّت عليها الريح حتّى زالت عين النجاسة فإنّها تطهر... قال محمّد بن إدريس: وهذا غير واضح، لا يجوز القول به؛ لأنّه مخالف لمذهبنا وإجماعنا على الشمس دون هبوب الرياح، وهذا مذهب الشافعي اختاره الشيخ هاهنا ثمّ رجع عنه في مسألة في الكتاب المشار إليه»[١٢٩].

وردّه بعض الفقهاء[١٣٠]، منهم: العلامة الحلّي بقوله: «والظاهر أنّ مراد الشيخﷺ بهبوب الرياح المزيلة للأجزاء الملاقية للنجاسة الممازجة لها، وليس مقصود الشيخ ذهاب الرطوبة عن الأجزاء كذهابها بحرارة الشمس...»[١٣١].

جـ ـ وثالثة يرى أنّ في طريقة استدلال الشيخ شيئاً من عدم الوضوح والغموض، قال في باب الإجارة: «وقال شيخنا أبو جعفر في مسائل خلافه: يجوز إجارة الدراهم والدنانير، قال محمّد بن إدريس: وهذا غير واضح؛ لأنّه بلا خلاف بيننا لا يجوز وقف الدراهم والدنانير...»[١٣٢].

ولكن الشيخ إنّما حكم بجواز الإجارة مع افتراض إمكان الانتفاع بها مع بقاء عينها، مثل أن ينثرها ويسترجعها، أو يضعها بين يديه ليتجمّل بها وغير ذلك[١٣٣]،

فلا غموض ولا إبهام في فتوى الشيخ ولا في مستنداته.

د ـ ورابعة يرى أنّ في استدلال الشيخ تناقضاً؛ فإنّ مثل ذلك لا يناسب الشيخ؛ واعتذر له بأنّه لعلّه كان من الغفلة في التصنيف، قال في السرائر ـ بعد أن ذكر للشيخ مسألتين من الخلاف فيمَن تجب الصلاة عليهم: إحداهما في ولد الزنا[١٣٤]، وقد ادّعى الإجماع على أنّه يُغسّل ويُصلّى عليه، والأُخرى فيما إذا قتل أهل العدل رجلاً من أهل البغي، فإنّه لا يُغسّل ولا يُصلّى عليه، واستدلّ عليه بأنّه كافر بأدلّة[١٣٥]: «لا أستجمل لشيخنا هذا التناقض في استدلاله، يقول في قتيل أهل البغي لا يُصلّى عليه؛ لأنّه قد ثبت كفره بالأدلّة، وولد الزنا لا خلاف بيننا أنّه قد ثبت كفره بالأدلّة أيضاً بلا خلاف، فكيف يضع هاتين المسألتين ويستدلّ بهذين الدليلين، وما المعصوم إلا من عصمه الله تعالى... وهذا منه ﷺ إغفال في التصنيف»[١٣٦].

إلا أنّه ينبغي الإلتفات الى أنّ الشيخ لا يرى كفر ولد الزنا، فكيف يُمكن إلزامه بما لم يلتزم به؟!

هـ ـ لقد ادّعى الشيخ الطوسي الإجماع على تقدير النفقة، قال: «نفقة الزوجات مقدّرة، وهي مدّ، قدره رطلان وربع... دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»[١٣٧].

وقد صار دعواه الإجماع مدعاة لعجب ابن إدريس منه، فقال: «نفقة الزوجات عندنا غير مقدّرة بلا خلاف إلا من شيخنا أبي جعفر في مسائل خلافه؛ فإنّه ذهب إلى أنّها مقدّرة... ثمّ استدلّ ﷺ بإجماع الفرقة وأخبارهم. وهذا عجيب منه ﷺ، والسبر بيننا وبينه؛ فإنّ أخبارنا لم يرد منها خبر بتقدير نفقة، وأمّا أصحابنا المصنّفون فما يُوجد لأحد منهم في تصنيف له تقدير النفقة إلا من قلّده وتابعه أخيراً...»[١٣٨].

ولكن ورد في الأخبار ما يدلّ عليه[١٣٩]. ومن هنا ردّه العلامة الحلّي بعبارة شديدة اللهجة[١٤٠].

و ـ وذهب الشيخ الطوسي في سجود العزائم إلى التفصيل بين السامع والمستمع، فقال: «سجود العزائم واجب على القارئ والمستمع، ومستحبّ للسامع، وما عداهما مستحبّ للجميع»[١٤١].

بينما يرى ابن إدريس عدم ذهاب أحد من الفقهاء إلى التفصيل المذكور، وأنّ السجود واجب على القارئ والسامع والمستمع وهو الناصت، ولم يفصّل الأصحاب فيه، بل أطلقوا القول بأنّ سجود أربع المواضع يجب على القارئ ومن سمع، وهو الصحيح، وعليه إجماعهم منعقد[١٤٢].

ولكن مستند الشيخ أصالة البراءة وصحيح ابن سنان[١٤٣].

ز ـ ويجد المتتبّع لكلام ابن إدريس أنّه عندما يرى في مواضع من الخلاف استدلالاً للشيخ الطوسي بخبر الواحد يعترض عليه ويُطيل الكلام حوله، ويُحاول في الوقت نفسه التعريف بأخبار الآحاد التي يرويها الشيخ بدون إفتاء بها، كما أنّه يُفسّر رواية الشيخ الطوسي لخبر عن الأصحاب بأنّ مراده بيان طريق الرواية، لا إثبات التواتر أو كون المسألة إجماعية؛ ولذا فإنّ صِرف نقل الشيخ الطوسي لخبر عن الأصحاب ليس بمعنى اعتباره لديه وحجّيته، بل إنّه أورده لغرض إلزام المخالف والاحتجاج بأخبارهم.

قال ابن إدريس فيمَن مات وعليه دَين مؤجّل: «... وما ذكره في نهايته فهو خبر شاذّ من أخبار الآحاد، وأخبار الآحاد لا يجوز العمل بها، قد شهد بذلك شيخنا في مسائل الخلاف وقال: إلا رواية شاذّة رواها أصحابنا، إنّها تصير حالّة، فلو كان عاملاً بأخبار الآحاد لما قال ذلك، ولا ساغ له ترك العمل بالرواية

وبخبر الواحد، وكلّ مَن قال عنه إنّه كان يعمل بأخبار الآحاد فهو محجوج بقوله هذا، وجميع ما يُورده ويذكره في نهايته ممّا لا تشهد بصحّته الأدلّة فهي أخبار آحاد يُوردها كما أورد هذه الرواية، فلا يظنّ ظانّ أنّه إذا قال: روى أصحابنا، أو: رواية أصحابنا، أنّ جميع الإمامية روت ذلك وتواترت به وأجمعت عليه، وإنّما مراده‌ﷺ أنّ هذا القول والرواية من جهة أصحابنا وراويها منهم، لا من رواية مخالفيهم، فهذا مقصوده ومراده‌ﷺ، فلا يتوهّم عليه غير ذلك، فيغلط عليه ويعتقد أنّ جميع ما يُورده ويُطلقه في نهايته اعتقاده وحقّ وصواب عنده»[١٤٤].

ح ـ وممّا انتقد ابن إدريس به الشيخ الطوسي في الخلاف: أنّه أفتى أحياناً في بعض مسائله بدون دليل معتبر[١٤٥]، ويقصد ابن إدريس بعدم اعتبار الدليل: عدم اعتبار أخبار الآحاد، فإنّه كان يرى عدم حجّية أخبار الآحاد لدى الشيخ الطوسي، ويستشهد لإثبات مدّعاه ببعض تصانيف الشيخ كالاستبصار[١٤٦] والعُدّة في الأُصول[١٤٧]، بل حتّى بمواضع من الخلاف[١٤٨]. والمسألة ـ كما ترى ـ مبنائية.

ط ـ لقد اتّهم ابنُ إدريس الشيخَ الطوسي في بعض المواضع بالعمل بالقياس في كتابه الخلاف[١٤٩]، فحكم الشيخ مثلاً فيمَن ـ أذهب أحدى عيني حيوان ـ بأنّ لمالكه نصف قيمة الحيوان، وعلّق عليه ابن إدريس بقوله: «ما ذكره‌ﷺ من قوله: كلّ ما في البدن منه اثنان ففي الإثنين جميع القيمة، وفي الواحد نصفها، إنّما ورد في الرقيق المماليك من بني آدم فحسب دون البهائم، والصحيح... هو الأرش ما بين قيمته صحيحاً ومعيباً؛ لأنّ القياس عندنا باطل، فمَن حمل البهائم على بني آدم المملوكين كان قائساً»[١٥٠].

ي ـ كما أنّه يرى أنّ تسرية الحكم بجواز شرب الماء في صلاة الوتر لمَن قصد الصوم من غد إلى جميع النوافل قياس باطل، وقال: «ومن كان في دعاء الوتر

ولم يرد قطعه [ولحقه] عطش، وبين يديه ماء جاز له أن يتقدّم خطىً فيشرب الماء ثمّ يرجع إلى مكانه فيتمّ صلاته من غير أن يستدبر القبلة، هذا إذا كان في عزمه الصيام من الغد ـ على ما روي في الأخبار ـ ولا يجوز شرب الماء للمصلّي في صلاته في سائر النوافل ما عدا هذه المسألة، ولا يجوز أن يتعدّاها إلى غيرها، وقال شيخنا أبو جعفر الطوسي﵀ في مسائل الخلاف: يجوز عندنا شرب الماء في النافلة، وأطلق ذلك، وإطلاقه غير واضح؛ لأنّ القياس عندنا باطل»[١٥١].

ولكن ظاهرة اتّهام بعض الفقهاء بالعمل بالقياس ظاهرة قديمة في الجوّ الشيعي ونجدها هنا وهناك، ولكن اتّهام من مثل الشيخ الطوسي ـ الذي وقف بوجه حجّية القياس[١٥٢] ـ ليس بهذه البساطة.

والسبب في الاتّهام بالقياس هو ثمّة قواعد أُخرى للاستنباط مشابهة للقياس، من قبيل: الاستناد الى قاعدة (إلغاء الخصوصية)؛ إذ قد يستفيد الفقيه من النصّ عدم الخصوصية ويرى التعدّي عُرفاً من مورد النصّ الى غيره، أو قاعدة حمل لسان الدليل على الطريقية لا الموضوعية، أو قاعدة الأولوية، وهذه قواعد عُرفية مُستفادة من دلالة النصّ وظهوره، وهي تختلف عن الاستدلال بالقياس. فقد يشتبه الحال على البعض فلا يُميّز بينها وبين القياس، ويتوهّم أنّ هذا من ذاك.

موضوعية الشيخ الطوسي وعدم انكفائه على الذات:

إنّ ممّا يُلفت النظر ويُثير الإعجاب في شخصية الشيخ الطوسي انفتاحه وموضوعيته وعدم انحصار حركته الاجتهادية في إطار المذهب الإمامي وما تدور فيه من آراء فحسب، بل إنّه يُوازن بين الآراء ويُقيّم أدلّتها، ويختار ما يراه صواباً وإن كان هذا الرأي الذي يختاره جديداً على الجوّ الفقهي الشيعي آنذاك، فكان﵀

يتحلّى بمنتهى الجرأة والشجاعة والصراحة. وهذه ظاهرة نادرة، قد لا نرى لها مثيلاً في المذاهب الإسلامية الأُخرى. وإليك بعض النماذج من مواقفه تلك:

أ ـ «إذا تنازعا في جدار بين ملكيهما، وهو غير متّصل ببناء أحدهما، وإنّما هو مطلق، ولأحدهما عليه جذوع، فإنّه لا يُحكم بالحائط لمَن الجذوع له. وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: يُحكم بالحائط لصاحب الجذوع إذا كان أكثر من جذع واحد، فإن كان واحداً فلا يُقدّم به، بلا خلاف. دليلنا:...»[١٥٣].

ب ـ «إذا كان لرجل على غيره دَين فجاء آخر فأدّعى أنّه وكيله في المطالبة... إذا صدّقه مَن عليه الدَّين في توكيله لم يُجبر على التسليم إليه. وبه قال الشافعي...»[١٥٤].

جـ ـ «إذا كان السلم مؤجّلاً فلا بدّ من ذكر موضع التسليم، فإن كان في حمله مؤونة فلا بدّ من ذكره أيضاً. وللشافعي في ذكر الموضع قولان: أحدهما: يجب ذكره، وإليه ذهب أبو إسحاق في الشرح، قال: فإذا أخلّ به بطل السلم. والثاني: لا يجب ذكره، وإليه ذهب القاضي أبو حامد في جامعه... دليلنا: طريقة الاحتياط؛ لأنّه إذا ذكر الموضع والمؤونة صحّ السلم بلا خلاف، وإذا لم يذكرهما فلا دليل على صحّته»[١٥٥].

الفتاوى المخالفة للمشهور:

ذكر بعض الفقهاء أنّ الشيخ الطوسي أفتى في مواضع من الخلاف بما يُخالف المشهور، وإليك الموارد التالية:

١ ـ طهارة الأرض بإزالة الريح لعين النجاسة، والسجود عليها والتيمّم بترابها[١٥٦].

٢ ـ لزوم تعفير ما ولغ فيه الخنزير بالتراب كولوغ الكلب[١٥٧].

٣ ـ استحباب وقوف المصلّي بحذاء رأس الميت إن كان رجلاً[١٥٨].

٤ ـ عدم جواز الصلاة بالشعر المعقوص إلا أن يحلّه[١٥٩].

٥ ـ اشتراط سجدتي السهو في صحة الصلاة[١٦٠].

٦ ـ إجزاء حجّ الأجير الذي يحرم فيموت قبل دخول الحرم[١٦١].

٧ ـ عدم جواز الرمي في الحجّ قبل الزوال[١٦٢].

٨ ـ صحّة ارتهان المسلم الخمر وحفظه لدى الذمّي[١٦٣].

٩ ـ وجوب قتل الزاني لو عاد لذلك في الخامسة بعد إجراء الحدّ عليه أربعاً[١٦٤].

١٠ ـ ركنية الطمأنينة حال الركوع[١٦٥].

وقد أثارت فتواه الأخيرة بركنية الطمأنينة في الركوع اهتمام الفقهاء، والطمأنينة هي استقرار أعضاء البدن وسكونها حال الذكر، وهي واجبة إجماعاً[١٦٦].

أمّا دعوى الشيخ الطوسي الإجماع على ركنيتها فهذا ما عجب منه بعض الفقهاء فصار إلى تأويل كلامه، واكتفى المحقّق الحلّي في ذلك بقوله: «والطمأنينة فيه واجب، وهو مذهب علمائنا، وقال في الخلاف: هو ركن، والوجه الوجوب، أمّا كونه ركناً فلا»[١٦٧].

وقال العلامة الحلّي: «وقول الشيخ إنّه ركن إن عنى بالركن ما بيّناه فهو في موضع المنع على ما يأتي من عدم إفساده الصلاة بتركه سهواً، وإن أطلق عليه الركن بمعنى أنّه واجب إطلاقاً لاسم الكلّ على الجزء فهو مسلّم»[١٦٨].

وردّ الشهيد الأوّل القول بركنية الركوع أوّلاً، ثمّ حاول توجيه كلام الشيخ الطوسي بما مرجعه إلى القول بركنية الركوع، فقال: «وعدّ الشيخ في الخلاف

الطمأنينة ركناً، ويضعف بقضية الأصل، وبصدق مسمّى الركوع بالانحناء الذي هو ركن، وبأنّ الطمأنينة وجبت للذكر الذي هو غير ركن، وكأنّ الشيخ يقصر الركن فيها على استقرار الأعضاء وسكونها، والحديث دالّ عليه؛ ولأنّ مسمّى الركوع لا يتحقّق يقيناً إلا به، أمّا الزيادة التي تُوازي الذكر الواجب فلا إشكال في عدم ركنيتها»[١٦٩].

وذكر المحقّق النجفي بأنّ الظاهر إرادته مسمّاها ـ لا الممتدّة ـ بقدر ما يؤدّي واجب الذكر مع القدرة[١٧٠].

لقد حكم الشيخ الطوسي ـ مُضافاً إلى ركنية الطمأنينة في الركوع ورفع الرأس منه والطمأنينة بعده ـ بركنية الطمأنينة في السجود ورفع الرأس منه والطمأنينة بعده[١٧١]، وكذا ركنية الصلوات على النبي وآله عليهم السلام[١٧٢].

والظاهر أنّ مراد الشيخ الطوسي من الركن ليس معناه المصطلح لدى الفقهاء، بل هو نحو تأكيد على الوجوب، أو هو الواجب المؤكّد الدال على أنّ الوجوب أمر ذي مراتب، بناءً على أنّ الواجب ذي الرتبة العليا هو الواجب الأهمّ، وهو الذي يُطلق عليه في كلام الشيخ الطوسي بالركن، ففي الصلاة مثلاً أركان واجبة وهامّة بدونها لا يكون للصلاة هيئتها الخاصّة[١٧٣]، وهذا المعنى قريب من المعنى اللغوي للركن أيضاً[١٧٤]، ويُطلق على الواجب الذي يقلّ أهمّية عن غيره أنّه واجب أو فرض أيضاً، وعليه فالطمأنينة ركن في الركوع والتسبيح فيه واجب، وكذا الصلاة على النبي وآله عليهم السلام ركن وواجب مؤكّد في تشهّد الصلاة[١٧٥]، وأنّ الصلاة لا تبطل بنسيانه[١٧٦]، والحال أنّ أصل التشهّد والجلوس فيه واجب[١٧٧].

وممّا يُؤيّد ما ذكرنا أنّ الشيخ الطوسي عندما حكم بركنية الطمأنينة في الركوع إنّما ذكر ذلك في مقابل رأي أبي حنيفة (م ١٥٠ هـ) الذي لا يقول بوجوب الطمأنينة

في الركوع[١٧٨].

ثمّ إنّ تغيير المعاني المصطلحة من قبل الشيخ الطوسي أمر لا ينحصر بمصطلح الركن فحسب، بل هناك موارد أُخرى أراد منها معنى غير المعنى المصطلح من الألفاظ المستعملة لدى الفقهاء، فهو قد يُعبّر عن الحرمة بالكراهة أحياناً[١٧٩]، وقد استخدم لفظ الكراهة في استعمال أواني الذهب والفضّة، قال: «يُكره استعمال أواني الذهب والفضّة»[١٨٠].

هذا، وإنّ بعض آراء الشيخ الطوسي على خلاف المشهور كالحكم بجواز إمامة الصبي المميّز، وقد ورد الحكم بذلك في سائر آثاره الفقهية الأخرى أيضاً كالمبسوط[١٨١]، فهو يُخبر أحياناً عن عدم وجود مخالف في الحكم[١٨٢]، والحال أنّه أفتى بخلافه في كتابه الآخر[١٨٣].

تلخيص كتاب الخلاف:

بلحاظ أهمية كتاب الخلاف من ناحية، وشموله وما فيه من تفصيل من ناحية أُخرى، حاول بعض الفقهاء تلخيصه. وإليك أسماء بعض تلك الكتب:

١ ـ (المنتخب من الخلاف)، ومصنّف هذا الكتاب غير معلوم على ما ذكره الحرّ العاملي، وقد فرغ منه مصنِّفه في سنة (٥٢٠ هـ)[١٨٤].

٢ ـ (المؤتلف من المختلف بين أئمّة السلف)، وهو خلاصة لكتاب الخلاف، لمؤلّفه أمين الإسلام الطبرسي (م ٥٤٨ هـ) من أكابر علماء الإمامية، وقد عزا مصنّف هذا الكتاب الغرض من تلخيصه لخلاف الشيخ الطوسي إلى التفصيل وإطالة الكلام فيه لكثرة إجماعات الشيخ فيه، فقام بحذف هذا النوع من الاستدلال، ولخّصه كما هو عليه الآن[١٨٥].

وقيل: إنّ هذا الكتاب هو تلخيص لكتاب الخلاف المذكور الذي عدّه الحر العاملي وغيره من مجهولي المصنّف، والذي بقي مصنّفه مجهولاً إلى زمان العلامة المجلسي (م ١١١٠ هـ) والسيّد علي الطباطبائي، صاحب الرياض (م ١٢٣١ هـ)[١٨٦].

٣ ـ (جامع الخلاف والوفاق)، لمصنّفه علي بن محمّد القمّي السبزواري (كان حيّاً في ٦٩٨ هـ)، وهو من التصانيف التي تأثّر مصنّفه جدّاً بكتاب الخلاف حتى أنّه عُدّ تلخيصاً له، وقد نحا مصنّف هذا الكتاب ونهج منهج الخلاف وغنية النزوع، فهو عبارة عن كتاب تلفيقي لهذين الكتابين، قال مصنّفه في التعريف بالكتاب: «في الخلاف بين المذاهب، فمن يُطالعها يقف على الخلاف ولم يقف على الوفاق، وليس لهم كتاب يشتمل على هذا الوصف كما لغيرهم من الحنفية والشافعية... وذكرت عند كلّ مسألة من وفاقه وخلافه، وكان همّي أن أقتصر على ذكر خلاف أبي حنيفة والشافعي... وكان مرجعي في تعيين المخالف إلى مسائل الخلاف للشيخ أبي جعفر (قدس الله روحه)، ولم اقتصر عليه بل راجعت إلى كتب الحنفية والشافعية... وإذا رأيت في الخلاف مسألة خالفت ما في الغنية قلت: في الخلاف للشيخ كذا...»[١٨٧].

لقد نقل صاحب كتاب جامع الخلاف والوفاق أقوالاً صريحة باسم قائليها تارة[١٨٨]، وغير صريحة بدون اسم لقائليها تارة أُخرى[١٨٩]، لكنّه في أغلب آرائه وافق الشيخ في الرأي، بل نقل أحياناً اتّفاق المذهب أو الرأي المشهور على لسان الشيخ الطوسي، وذلك نظير القول ببطلان العول والتعصيب في الإرث[١٩٠]، وتداخل دية الطرف مع دية النفس[١٩١]، والحكم بعدم وجوب النفقة للحامل المتوفّى عنها زوجها[١٩٢].

وعلى الرغم من ذلك فإنّ له آراءً يُخالف فيها الشيخ الطوسي في الخلاف،

فإنّ الشيخ قال بعدم توقّف النكاح على إذن الولي[١٩٣]، فخالفه في ذلك وذهب إلى صحّة أصل العقد وتوقّف لزومه على الإذن[١٩٤]، كما أنّ الشيخ ذهب إلى عدم لزوم العِدّة على مَن لا ترى دم الحيض وهي في سنّ العادة[١٩٥]، فخالفه الرأي ولم يُوافقه[١٩٦].

٤ ـ (منتخب الخلاف)، وهذا الكتاب من تصانيف الشيخ مفلح بن حسن الصيمري (م ٩٠٠ هـ)[١٩٧]، وقد عُرف واشتهر بـ (تلخيص الخلاف) و (خلاصة الخلاف)[١٩٨].

أهمّ نتائج البحث:

١ ـ ذكر الشيخ الطوسي اسم الكتاب تارة (مسائل الخلاف) وأُخرى (مسائل الخلاف مع الكلّ في الفقه)، واشتهر باسم (الخلاف).

٢ ـ لم يتّضح تاريخ تصنيفه إلا أنّه يظهر كونه صُنّف قبل المبسوط والتبيان وبعض آخر من كتب الشيخ.

٣ ـ أنّ الداعي لتأليف هذا الكتاب هو طلب جماعة من تلامذته على الظاهر، والهدف هو بيان مدى التفاوت والاشتراك بين فقه الإمامية وفقه سائر المذاهب الإسلامية على نحو الإجمال، وإنّ هذا التفاوت لا يختلف عن التفاوت فيما بين المذاهب السنّية.

٤ ـ يُعدّ كتاب الخلاف من أهمّ وأوسع كتب الإمامية في مجال الفقه المقارن.

٥ ـ يشتمل كتاب الخلاف على (٧٦) باباً فقهياً، وأكثر من (٤٢٠٠) مسألة.

٦ ـ إنّ الطريقة المعتمدة في تدوين الكتاب وأُسلوب تصنيفه هو بيان الخلاف في المسائل الفرعية بين أهل السنّة والإمامية بشكل استدلالي موجز؛ ليكون الفقه

الشيعي مقروناً بدليل يلزم المخالف بقبوله.

٧ ـ إنّ الخلاف مصنّف في مجال الفقه المقارن، حيث يذكر الشيخ المسائل الخلافية بين الشيعة والسنّة، لكن عدد المحكيّ عنه من العلماء يتفاوت من مسألة لأُخرى.

٨ ـ لقد نقل الشيخ عن الصحابة وأئمّة المذاهب الأربعة كما نقل أيضاً عن التابعين وعن كثير من الفقهاء المعروفين وغير المعروفين من علماء وسائر المذاهب الإسلامية.

٩ ـ ومن بين أئمّة المذاهب الأربعة قد أكثر الشيخ النقل عن الشافعي ومن مختلف المراجع المتوفّرة آنذاك، ونقل أحياناً آراء أصحاب الشافعي بشكل عامّ، وأحياناً عن بعضهم.

١٠ ـ لقد أولى الشيخ الطوسي في الخلاف الأهمّية إلى بيان آراء فقهاء الجمهور والخلافات فيما بينهم أكثر من ترجيح وتقييم الأدلّة؛ ولذا فإنّه اكتفى في أغلب الموارد ببيان آراء المخالفين ولم يتعرّض لأدلّتهم في المسألة.

١١ ـ إنّ الاستناد إلى ظاهر القرآن الكريم من أصرح الأدلّة التي استخدمها الشيخ الطوسي لغرض الاحتجاج على المخالفين. وهو لا يرى جواز نسخ القرآن الكريم بالخبر الواحد.

١٢ ـ أنّه يأتي على كلّ مسألة بخبر عن النبي صلى الله عليه وآله يلزم المخالفين العمل به والانقياد له، ثمّ يشفع ذلك بخبر من طريق الخاصّة مرويّ عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام. وفي الغالب يُوردها بدون سند ولا حتى اسم الراوي لها، فيما ورد اسم الراوي في البعض الآخر منها عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

١٣ ـ لم يُناقش الشيخ علماء الجمهور من الناحية السندية فيما رووه عن

النبي ﷺ إلا في بعض الموارد، كمسألة العَول والتعصيب.

١٤ ـ لقد أبدى الشيخ الطوسي بالنسبة لخبر الواحد وحجّيته آراء عديدة، فتارة يرفض العمل بأخبار كثيرة بدعوى كونها أخبار آحاد، وصرّح في هذا الكتاب وفي الاستبصار والتبيان بعدم حجية خبر الواحد، لكنّه يرى في الاستبصار أنّ خبر الواحد هو الخبر غير المتواتر والمجرّد من القرائن، وإنّما يكون حجّة فيما لو اجتمعت فيه القرائن، وإلا فلا حجّية له.

١٥ ـ يُلاحظ كثرة استدلال الشيخ بالإجماع، وإجماعاته تفوق كثرة إجماعات أُستاذه السيّد المرتضى.

١٦ ـ للفقهاء آراء مختلفة حول إجماعات الخلاف، فيرى البعض حجّية بعض إجماعات الشيخ وأنكر ثبوت بعض دعاوى الإجماع في موارد أُخرى وأنّها حجّة في الجملة، فيما رفض بعض آخر حجّيتها.

١٧ ـ تمسّك الشيخ في مواضع معتدّ بها من الخلاف بالأصول العملية.

١٨ ـ اختلف موقف الشيخ تُجاه حجّية دليل الخطاب (المفهوم المخالف).

١٩ ـ احترز الشيخ الطوسي في الخلاف عن الاستدلال بالأدلّة العقلية غير المعتبرة عنده كالقياس.

٢٠ ـ من المظنون أنّ الشيخ قد أفاد من كتابي (الإعلام بما اتّفقت عليه الإمامية من الأحكام) للمفيد، و (مسائل الخلاف) للسيّد المرتضى، كما أنّه أفاد من كتابي المرتضى الآخرَين: (الناصريات) و (الانتصار) أيضاً.

٢١ ـ على الرغم من أنّ تلميذ الشيخ ابن البرّاج لم يذكر (الخلاف) في كتابيه (المهذّب) و (جواهر الفقه) إلا أنّ تأثّره بهذا الكتاب كان أمراً بيّناً ومشهوداً، فقد

تبع في تبويب المهذّب أُستاذه في الخلاف، كما أنّ كتاب ابن زهرة (غُنية النـزوع) يشبه كثيراً في ترتيب أبحاثه وتقسيم العبادات فيه كتاب الخلاف، وخصوصاً نقل الإجماعات والميل فيه إلى طريقة الفقه المقارن.

٢٢ ـ يُعتبر ابن إدريس الحلّي أوّل فقيه انبرى وبشكل واضح وصريح وعلى نطاق واسع إلى تفنيد ونقد الآراء الفقهية في آثار الشيخ، بما فيها (الخلاف). وجلّ ـ ما أورده ابن إدريس على الشيخ من مؤاخذات قابل للدفع.

٢٣ ـ يمتاز الشيخ الطوسي بالموضوعية وعدم انكفائه على الذات وعدم انحصار حركته الاجتهادية في إطار المذهب الإمامي، فأحياناً يختار الرأي ويُرجّحه وإن كان موافقاً للفقه السنّي.

٢٤ ـ للشيخ في الخلاف آراء خلاف المشهور في بعض الموارد، منها:

أ ـ طهارة الأرض بإزالة الريح لعين النجاسة، والسجود عليها والتيمّم بترابها.

ب ـ لزوم تعفير ما ولغ فيه الخنزير بالتراب كولوغ الكلب.

جـ ـ استحباب وقوف المصلّي في صلاة الجنازة بحذاء رأس الميت إن كان رجلاً.

د ـ عدم جواز الرمي في الحجّ قبل الزوال.

٢٥ ـ نظراً لأهمية كتاب الخلاف حاول بعض الفقهاء تلخيصه. وإليك أسماء الكتب:

أ ـ (المنتخب من الخلاف)، ومصنّف هذا الكتاب غير معلوم، فرغ منه في سنة (٥٢٠ هـ).

ب ـ (المؤتلف من المختلف بين أئمّة السلف)، لأمين الإسلام الطبرسي (م ٥٤٨ هـ).

جـ ـ (جامع الخلاف والوفاق)، لعلي بن محمّد القمّي السبزواري (كان حيّاً في ٦٩٨ هـ)، وهو عبارة تلفيق للخلاف والغنية.

د ـ (منتخب الخلاف)، لمفلح بن حسن الصيمري (م ٩٠٠ هـ)، وقد عُرف واشتهر بـ (تلخيص الخلاف) و (خلاصة الخلاف).

الهوامش

(١) الطوسي، الخلاف ١: ٤٥.

(٢) المصدر السابق: ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٧٠.

(٣) المصدر السابق: ٦٢، ٦٧، ٧٢، ٨٥.

(٤) المصدر السابق ٢: ٧٢، ١١٦، ٤٠٢، ٤٠٣.

(٥) المصدر السابق: ١٨.

(٦) المصدر السابق ١: ٧٨.

(٧) المصدر السابق ٢: ٣٩٦، و٦: ٨٤.

(٨) المصدر السابق ٤: ١٣٥.

(٩) المصدر السابق١: ٤٥.

(١٠) الخميني، روح الله، البيع، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم / ١٤٢٩هـ، ٤: ٤١٦.

(١١) الطوسي، الخلاف١: ٥٢، ٥٩، ٦٦، ٧٠، ٧٢، ٨٣، ١٠٣، ١٠٤ و...

(١٢) المصدر السابق٢: ١٤، ٣٢ ـ ٣٣، ٣٥، ٣٧، ٤١، ٥٧، ٧٦، ٩٠ و...

(١٣) المصدر السابق١: ١٤٤، ١٧٦، ٢٢٦، و٢: ٥، ٢٢، ٦٣، ٨٦، ٩٣، ١٢٢، ٢٨٨، ٢٩٨ و...

(١٤) المصدر السابق١: ٩١، ١٠٦، ٢٦٦.

(١٥) المصدر السابق: ٣٧١، ٣٧٨، ٤٩٠.

(١٦) المصدر السابق٣: ٥٥٩.

(١٧) المصدر السابق١: ١٢٤، ١٧٦، ٣٥٤.

(١٨) المصدر السابق٢: ١٤٩، ٢١١، و٣: ٧٦، ١٠٥.

(١٩) المصدر السابق١: ١٤٤، ٤٢٨.

(٢٠) المصدر السابق: ٣٨١، ٥٩٠، ٦٥٦.

(٢١) المصدر السابق٦: ٢١٢.

(٢٢) المصدر السابق٤: ٢٤٨، و٦: ١٢٢.

(٢٣) المصدر السابق ١: ٣٢٥، ٤٢٩، ٤٣٨، ٤٤٦.

(٢٤) المصدر السابق ٦: ٢٣، ٢٧، ٦١.

(٢٥) المصدر السابق ٣: ٤٨، ٤٠٨، ٤٠٩.

(٢٦) المصدر السابق ١: ٩٩، ٥٣٧، و٣: ١٢٢.

(٢٧) المصدر السابق ٢: ٢٨٣، ٣٨٧، و٤: ٦٥، ٦٦.

(٢٨) المصدر السابق ١: ٣٨١، ٤٧٠، ٤٨٧.

(٢٩) المصدر السابق: ٩١، و٢: ٦٣، ٧٦، ٨٤.

(٣٠) المصدر السابق ٤: ٧١، و٥: ٤٨٧.

(٣١) المصدر السابق ٤: ٦٢، ٧٣.

(٣٢) المصدر السابق ٥: ٤٧٥: ٤٨٨.

(٣٣) المصدر السابق ١: ٤٥.

(٣٤) المصدر السابق: ١٢٤، ٢٣١، ٢٣٧، ٢٤٩، ٣٤٩، ٣٦٣... الخ.

(٣٥) المصدر السابق: ١٢٤، ٢٣١، ٢٣٨، ٢٥٠، ٣٢١، ٣٥٩... الخ.

(٣٦) المصدر السابق: ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٦٤، ٦٩، ٧٥... الخ.

(٣٧) المصدر السابق ١: ٥٨، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٧١، ٨٨، ٩٢، ١٠٥، ١٥٢... الخ.

(٣٨) المصدر السابق ١: ٨١، ٨٤، ٩١.

(٣٩) المصدر السابق ١: ١٤٨، و٤: ٣٤١، ٣٧٩، ٤٤٨، و٥: ٣٢٩، و٦: ١٤٣، ٢٤٤، ٣٢٠.

(٤٠) المصدر السابق ٤: ١٣٥.

(٤١) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٣٩٠هـ، ١: ٣.

(٤٢) المصدر السابق ١: ٥، ١٧٥، و٤: ١٤٩، ١٧٢، ١٧٦. الطوسي، التبيان ٩: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٤٣) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار ١: ٣ ـ ٤.

(٤٤) المصدر السابق ١: ١٥٣، و٢: ٦٦، ٦٩، ٧٢، ٧٦.

(٤٥) المصدر السابق ١: ٣ ـ ٤.

(٤٦) الطوسي، محمد بن الحسن، عُدّة الأصول، مطبعة ستارة ـ قم / ١٤١٧هـ، ١: ١٠٠، وانظر: ١٢٦ وما بعدها.

(٤٧) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٣.

(٤٨) المظفّر، محمد رضا، أُصول الفقه، نشر دانش اسلامي ـ إيران / ١٤٠٥ هـ، ٣: ٧٣. الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول ١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم / ١٤١٧هـ، ١: ٢٩٣.

(٤٩) ابن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ٢: ٢٨٧، ٦١٠، ٦٣٢، و٣: ٣١، ٢١٠.

(٥٠) المصدر السابق ١: ٥٣٠.

(٥١) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١٨هـ، ٧: ١٤٥.

(٥٢) ابن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٩٠.

(٥٣) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٥: ١٣٠.

(٥٤) البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤٠٨ هـ، ١: ٦٧.

(٥٥) المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن، الرسائل التسع، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم / ١٤١٣ هـ: ٢٩٥.

(٥٦) المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن، المعتبر، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم / ١٣٦٤ هـ. ش، ١: ٢٣٠، ٣٥٢.

(٥٧) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١٢ هـ، ٤: ٤٤٦.

(٥٨) المصدر السابق٥: ٩٢ ـ ٩٣.

(٥٩) المصدر السابق٣: ٥٨٩.

(٦٠) الطوسي، الخلاف٢: ٢٤٥، م ٢.

(٦١) ابن إدريس، السرائر٢: ٥٠٩ ـ ٥١٠.

(٦٢) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة٤: ٦.

(٦٣) المصدر السابق٥: ٩٢ ـ ٩٣.

(٦٤) المصدر السابق٥: ٩٣.

(٦٥) المصدر السابق٢: ١٠٨، ١١٢، و٥: ٧٣، و٦: ١٤٤.

(٦٦) الطوسي، المبسوط، ٢: ١٠ ـ ١١.

(٦٧) الشهيد الأول، محمّد بن مكّي، ذكرى الشيعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم / ١٤١٩هـ، ٤: ١٩.

(٦٨) المصدر السابق٢: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٦٩) المصدر السابق: ٢٥٣.

(٧٠) المصدر السابق١: ١١٨، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٠، ١٩٧، ١٩٨، ٣٨١.

(٧١) المصدر السابق: ٧٥ ـ ٧٦.

(٧٢) العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١٩هـ، ١: ٢٦٢.

(٧٣) الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم / ١٤٠٨هـ، ١: ١٦٣، ٣٠٩، ٣٥٧، ٣٩٥.

(٧٤) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / ١٤٠٣هـ، و ٥: ٢٢٣ ـ ٢٢٧، و١٠: ٤٥. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم / ١٤٢٢هـ، ١: ٥٦٥،

٦٤٤، ٦٤٥. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم / ١٤١٤هـ، ٢: ٤٨٧، و ٣: ٣١٩، ٣٧٢، و ٧: ٣٣٣، و ١٠: ١٥١، و...

(٧٥) بل إنّه قد ألّف رسالة، قال في مقدّمتها: «هذه رسالة تشتمل على مسائل ادّعى فيها الشيخ الإجماع مع أنّه نفسه خالف في حكم ما ادّعى الإجماع فيه، أفردناها للتنبيه على أن لا يغترّ الفقيه بدعوى الإجماع، فقد وقع فيه الخطأ والمجازفة كثيراً من كلّ واحد من الفقهاء، سيما من الشيخ والمرتضى رحمهما الله»، ثمّ عدّ لذلك (٣٦) مورداً [الشهيد الثاني، زين الدين، رسائل الشهيد الثاني، ٢: ٨٤٧ ـ ٨٥٧]. بل ذكر التستري أنّها تزيد على (٧٠) مورداً [اُنظر: التستري، أسد الله، كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم: ٢٤٦ ـ ٢٥٤ وغيرها (طبعة قديمة)].

(٧٦) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١٤هـ، ١١: ٥٥٧.

(٧٧) البهائي، محمد بن الحسن، الحبل المتين، مؤسسة الحضرة الرضوية الشريفة ـ مشهد المقدسة / ١٤٢٤هـ: ٥١.

(٧٨) الجزائري، عبد الله بن نور الدين، التحفة السنية، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت / ١٤٢٧ هـ: ١٦، ٧٧، ٧٨، ١٠٤، ٢٣٧.

(٧٩) اُنظر: المحقّق الخراساني، محمّد كاظم، كفاية الاُصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤٠٩ هـ: ٢٨٨ ـ ٢٩٢.

(٨٠) اُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، العُدّة في أُصول الفقه، مؤسّسة البعثة ـ قم / ١٤١٧هـ، ٢: ٦٢٨ ـ ٦٢٩.

(٨١) أقول: نظير ما حصل من تبدّل وتطوّر لمصطلح (الدليل العقلي)، فهو عند القدماء غير ما هو عند المتأخّرين.

(٨٢) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١٤هـ، ١١: ٥٥٧.

(٨٣) الشهيد الثاني، زين الدين، رسائل الشهيد الثاني، ١: ٤٥٨ ـ ٤٥٩. وانظر: االتستري،

أسد الله، كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع: ٢٢٦ ـ ٢٢٧ وغيرها.

(٨٤) أُنظر: الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأُصول (تقريراً لأبحاث الشهيد محمّد باقر الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، ط ٢ / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م، ٤: ٣٢٠. الحائري، كاظم، (تقريراً لأبحاث الشهيد محمّد باقر الصدر)، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١ / ١٤٠٨ هـ، ٢، ق ٢: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٨٥) أقول: ويُؤيّده ما يلي:

١ ـ أنّ مصطلح (الشهرة) بين القدماء كان يُستعمل في الشهرة الروائية، ويندر استعماله في مورد الشهرة الفتوائية، من هذه الموارد النادرة ما عثرنا عليه في المبسوط [الطوسي، المبسوط، ٥: ٢٨٩]، ومن المستبعد جدّاً عدم اعتنائهم بالشهرات الفتوائية ممّا يُقوّي احتمال إرادتهم من الإجماع الشهرة.

٢ ـ إنّ دعاوي الإجماعات من علماء الإمامية ـ سيما في مثل كتاب الخلاف ـ إنّما هي في مقابل الفقه السنّي؛ حيث كان فقهاؤهم يكتفون في إطلاق الإجماع باتّفاق فقهاء المذاهب الأربعة فحسب.

(٨٦) المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن، المختصر النافع، دار الأضواء ـ بيروت / ١٤٠٥هـ: ٣٣، المقدّمة.

(٨٧) الطوسي، الخلاف، ١: ٧٠، ٧٨، ٩٦، ٩٧، ١٠٢، ١٠٤، ١٢٦، ١٣٢، و...

(٨٨) المصدر السابق: ٧١، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٧٩، و...

(٨٩) المصدر السابق: ٧٦.

(٩٠) المصدر السابق: ٧٧.

(٩١) المصدر السابق: ٨٣، ٨٩، ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١١٧، و...

(٩٢) المصدر السابق: ٤٥، قال: «وأن أقرن كلّ مسألة بدليل نحتجّ به على مَن خالفنا، موجب للعلم، من ظاهر قرآن أو... دليل خطاب.. أو دلالة أصل، أو فحوى خطاب».

(٩٣) المصدر السابق٢: ٥٢.

(٩٤) المصدر السابق٣: ١٨٧، وانظر: ٢٢٣، و٥: ٣٩٥، ٣٦٩.

(٩٥) المصدر السابق٦: ٣٧٢، م ١٢.

(٩٦) ابن إدريس، السرائر ١: ١٠٩، و٢: ٣٥، ٢٦٢، ٣١٧. الفاضل الآبي، كشف الرموز، ١: ٥٤١.

(٩٧) الطوسي، الاستبصار، ١: ٣، المقدّمة.

(٩٨) المصدر السابق ١: ٤٠٢.

(٩٩) المصدر السابق ٣: ١٩٥.

(١٠٠) انظر: المصدر السابق: ٢٣٨، ٢٥٤، ٢٧٧، ٣٠٨، و٤: ١٥٤، ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(١٠١) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٧: ٣١٥، ٣٨٤، و ٨: ٥، ٣٦، و ١٠: ٥٦.

(١٠٢) الراوندي، قطب الدين، فقه القرآن، مكتبة آية الله المرعشي النجفي / ١٤٠٥هـ، ٢: ٣٥٧.

(١٠٣) الاسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١٩هـ: ٥٧.

(١٠٤) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم / ١٤١٤هـ، ٢٠: ٣٧٥.

(١٠٥) الكركي العاملي، حسين بن شهاب، هداية الأبرار، مؤسسة إحياء الأحياء ـ بغداد / ١٩٧٧م: ٢٩٤ ـ ٢٩٧.

(١٠٦) الطوسي، الخلاف ١: ١٨١، ١٨٦، ٢٥٣، ٤٣٣، و...

(١٠٧) المحقّق الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ٢: ٢٣٧، و١٤: ٦٤، و٢٠: ٣٣٧.

(١٠٨) الطوسي، الفهرست: ٩٩.

(١٠٩) البحراني، يوسف بن أحمد، الشهاب الثاقب، نشر المحقّق / ١٤١٩هـ: ٤٠.

(١١٠) ابن البرّاج، عبد العزيز، جواهر الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١١هـ: ١٧٤. الطوسي، الخلاف،٤: ٣٩٣.

(١١١) ابن إدريس، السرائر،٢: ٥١٢.

(١١٢) المصدر السابق: ٤٤٣.

(١١٣) ابن زهرة، حمزة بن علي، غنية النزوع، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم / ١٤١٧هـ: ٥٤، ٢٨٠، ٤٣٣.

(١١٤) ابن إدريس، السرائر، ١: ٨٧، ٩١، ٩٢، ١٠٥، ١١٣، ١٢٤، ١٤٠، ١٦٩، و...

(١١٥) المصدر السابق: ٢٦٦، ٢٧٩، ٣٠٠، ٤٥٦، ٥٥٧، ٦٢٤، ٦٤٩، و٢: ١٧، ٢٢، ٥٣، و...

(١١٦) المصدر السابق ١: ١٤، وانظر: ١٧٦، ٢٢٢، ٢٣٦، ٢٦٠، و...

(١١٧) المصدر السابق: ٥١٣، ٥٣٣.

(١١٨) المصدر السابق: ٥٦٣.

(١١٩) المصدر السابق: ٢٠٩.

(١٢٠) ابن إدريس، السرائر ١: ٢٦٦.

(١٢١) المصدر السابق: ٢٧٩، و ٢: ٢٦٣، و ٣: ٣٥٠، ٤٠٦، ٤٠٨.

(١٢٢) المصدر السابق ١: ٦٢٤، و٢: ١٨٠، ٥٠٧، و ٣: ١٠٥، ٥٩٠، و...

(١٢٣) المصدر السابق، ٢: ٧٠٧ ـ ٧٠٨.

(١٢٤) الطوسي، الخلاف، ٤: ٥٢٥ ـ ٥٢٦، م (٢).

(١٢٥) المجادلة: ٢ ـ ٣.

(١٢٦) الطوسي، الخلاف، ٤: ٥٢١، م (٢٠).

(١٢٧) البقرة: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(١٢٨) ابن إدريس، السرائر ١: ١٨٢، و٢: ٤٣٢، ٦٥٥، ٦٩٦، و٣: ٤٣٦.

(١٢٩) المصدر السابق ١: ١٨٢.

(١٣٠) اُنظر: العاملي، جواد، مفتاح الكرامة، ٢: ١٩٧. غنائم الأيّام، ١: ٤٨٨. مصباح الفقيه، ١، ق ٢: ٦٢٩ ـ ٦٣٠، (الطبعة الحجرية).

(١٣١) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، ١: ٤٨٢. وانظر: العاملي، جواد، مفتاح الكرامة، ٢: ١٩٧. المحقّق القمّي، غنائم الأيّام، ١: ٤٨٨. المحقّق الهمداني، رضا، مصباح الفقيه، ١، ق ٢: ٦٢٩ ـ ٦٣٠، (الطبعة الحجرية).

(١٣٢) ابن إدريس، السرائر، ٢: ٤٧٩.

(١٣٣) الطوسي، الخلاف، ٣: ٥١٠، م (٤١). الطوسي، المبسوط، ٣: ٢٥٠. وانظر: العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، ٦: ١٦٤. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام، ٣: ٧٣، الرقم (٤١٨٥).

(١٣٤) الطوسي، الخلاف، ١: ٧١٣ ـ ٧١٤، م (٥٢٢).

(١٣٥) المصدر السابق، ١: ٧١٤، م (٥٢٤).

(١٣٦) المصدر السابق ١: ٣٥٧، و ٣: ٣٨٧.

(١٣٧) المصدر السابق، ٥: ١١٢.

(١٣٨) ابن إدريس، السرائر، ٢: ٦٥٥.

(١٣٩) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ. ش، ٥: ٥١١ ـ ٥١٢، ح ٥.

(١٤٠) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، ٧: ٣٢١.

(١٤١) الطوسي، الخلاف ١: ٤٣١.

(١٤٢) ابن إدريس، السرائر ١: ٢٢٦.

(١٤٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٦: ٢٤٢، ب ٤٣ من قراءة القرآن، ح ١.

(١٤٤) ابن إدريس، السرائر ٢: ٥٣ ـ ٥٤.

(١٤٥) المصدر السابق: ٣٥٤، ٤٠٣.

(١٤٦) الطوسي، الاستبصار، ٢: ٢٦٣.

(١٤٧) الطوسي، محمد بن الحسن، العُدّة في أُصول الفقه، مؤسّسة البعثة ـ قم / ١٤١٧هـ، ٢: ٢٩٠.

(١٤٨) الطوسي، الخلاف ٢: ٥٣.

(١٤٩) المصدر السابق ٢: ٥٠٠، ٥٩٨.

(١٥٠) ابن إدريس، السرائر ٢: ٤٩٨.

(١٥١) المصدر السابق ١: ٣٠٩.

(١٥٢) الطوسي، محمد بن الحسن، العُدّة في أُصول الفقه، ٢: ٦٤٧ ـ ٧١٩.

(١٥٣) الطوسي، الخلاف، ٣: ٢٩٥ ـ ٢٩٦، م (٤).

(١٥٤) المصدر السابق، ٣: ٣٤٩، م (١٢، ١٣).

(١٥٥) المصدر السابق، ٣: ٢٠٢ ـ ٢٠٣، م (٩).

(١٥٦) المصدر السابق، ١: ٢١٨. الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(١٥٧) الطوسي، الخلاف، ١: ١٨٦. الشهيد الأول: الدروس الشرعية ١: ١٢٥.

(١٥٨) الطوسي، الخلاف، ١: ٧٣١. الشهيد الثاني، الروضة البهية ١: ٤٣٢.

(١٥٩) الطوسي، الخلاف، ١: ٥١٠. العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ١١٩.

(١٦٠) الطوسي، الخلاف، ١: ٤٦٢. العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ١: ٤٣٨.

(١٦١) الطوسي، الخلاف، ٢: ٤٢ ـ ٣٩.

(١٦٢) المصدر السابق: ٣٥١. العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٤: ٣١٠.

(١٦٣) الطوسي، الخلاف، ٣: ٢٤٨. الكركي، جامع المقاصد ٥: ٥٠.

(١٦٤) الطوسي، الخلاف، ٥: ٤٠٨. العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ١٤٠. ابن فهد الحلّي، أحمد بن محمد، المهذب البارع، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١١هـ، ٥: ٣٥.

(١٦٥) الطوسي، الخلاف، ١: ٣٤٨. الكركي، جامع المقاصد ٢: ٢٨٤، ٢٨٨. الطباطبائي، علي، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١٢هـ، ٣: ٤٢٩.

(١٦٦) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام، دار إحياء التراث ـ بيروت، ١٠: ٨٢، ٨٤.

(١٦٧) المحقّق الحلّي، المعتبر، ٢: ٢١٠.

(١٦٨) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد المقدسة / ١٤١٤هـ، ١: ٢٨٢، (الطبعة القديمة).

(١٦٩) الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ٣: ٣٦٧.

(١٧٠) النجفي، جواهر الكلام ١٠: ٨٤.

(١٧١) الطوسي، الخلاف ١: ٣٤٨، ٣٥١، ٣٥٩، ٣٦٠.

(١٧٢) المصدر السابق: ٣٦٩.

(١٧٣) المصدر السابق ١: ٣٦٠.

(١٧٤) ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان ـ قم / ١٣٦٤ هـ. ش، ٢: ٢٦٩. ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / ١٤٠٨ هـ، ١٣: ١٨٥.

(١٧٥) الطوسي، الخلاف ١: ٣٦٩.

(١٧٦) المصدر السابق: ٣٧١.

(١٧٧) المصدر السابق: ٣٦٤، ٣٦٧.

(١٧٨) المصدر السابق: ٣٤٨.

(١٧٩) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ١٤٥. المهذب البارع ١: ٢٦٣.

(١٨٠) الطوسي، الخلاف ١: ٦٩.

(١٨١) المصدر السابق: ٥٥٣. الطوسي، المبسوط ١: ٢٢٠.

(١٨٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٩٢.

(١٨٣) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٣٦٢ هـ. ش، ٢: ٣٦٥.

(١٨٤) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، أمل الآمل، دار الكتاب الإسلامي ـ قم / ١٣٦٢ هـ. ش، ٢: ٣٦٥.

(١٨٥) الطبرسي، الفضل بن الحسن، المؤتلف من المختلف، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد المقدسة / ١٤١٠هـ، ١: ٣ ـ ٤.

(١٨٦) المصدر السابق: ٣٥.

(١٨٧) القمّي، علي بن محمد، جامع الخلاف والوفاق، طبع باسدار إسلام ـ قم: ١٣ ـ ١٤، المقدّمة.

(١٨٨) المصدر السابق: ٩٩، ١٢٢، ١٢٦، ١٣٨، ٢٢١، ٢٣٠، ٢٦٥، ٢٨٣، و...

(١٨٩) المصدر السابق: ١٨٩، ١٩٥، ١٩٧، ٢١٢، ٢١٩، ٢٢٣.

(١٩٠) المصدر السابق: ٤٠٠.

(١٩١) المصدر السابق: ٥٥٩.

(١٩٢) المصدر السابق: ٥٠٨.

(١٩٣) الطوسي، الخلاف٤: ٢٥٧.

(١٩٤) القمي، جامع الخلاف والوفاق: ٤٤٠.

(١٩٥) الطوسي، الخلاف٥: ٥٣.

(١٩٦) القمي، جامع الخلاف والوفاق: ٥٠٣.

(١٩٧) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٢: ٤٠٠.

(١٩٨) الصيمري، مفلح بن الحسن، تلخيص الخلاف، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٨هـ، ١: ١٩.

الميسية
(حاشية الفاضل الميسي على شرائع الإسلام)
القسم السابع

❑ تحقيق: د. خالد غفوري الحسني(*)

متن شرائع الإسلام:

الفصل السابع(1): في الربا والقرض

أوّلاً: في الربا، وهو يثبت في البيع(2) مع **وصفين: الجنسية والكيل أو الوزن.**

(*) دكتوراه في العلوم الإسلامية - عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.
نُنبّه على أنّ مرحلة جمع البطاقات من الحاسوب قد تمّت من قبل محمد مهدي غفوري الحسني.

(١) هذا هو الفصل السابع من (كتاب التجارة).

(٢) وقد حكي [أُنظر: رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي العاملي) ٨: ٢٧٩] عن السيّد والشيخ والقاضي وابن المتوّج وفخر المحقّقين من أنّه يثبت في كلّ معاوضة، ولا يختصّ بالبيع. وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية.
وهو صريح الشرائع في باب الغصب [٣: ٢٤٠]، وظاهرها في باب الصلح [٢: ١٢١ ـ ١٢٢]، لكن ظاهرها في المقام وظاهرها في باب الغصب [٣: ٢٤٠]: أنّه إنّما يثبت في البيع. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٨ ـ ٩].

ثانياً: وفي القرض مع اشتراط النفع

أمّا الثاني فسيأتي، وأمّا الأوّل فيقف بيانه على أمور:

[الأمر] الأوّل: في بيان الجنس

وضابطه: كلّ شيئين يتناولهما لفظ خاصّ كالحنطة بمثلها والأرز بمثله، فيجوز بيع المُتجانس وزناً بوزن نقداً، ولا يجوز مع زيادة، ولا يجوز إسلاف أحدهما في الآخر على الأظهر.

ولا يُشترط التقابض قبل التفرّق إلا في الصرف.

ولو اختلف الجنسان جاز التماثل والتفاضل نقداً، وفي النسيئة تردّد[1]، والأحوط المنع.

والحنطة والشعير جنس واحد في الربا[2] على الأظهر؛ لتناول اسم الطعام لهما، وثمرة النخل جنس واحد وإن اختلفت أصنافه، وكذا ثمرة الكرم.

وكلّ ما يُعمل من جنس واحد يحرم التفاضل فيه كالحنطة بدقيقها والشعير بسويقه والدبس المعمول من التمر بالتمر، وكذا ما يُعمل من العنب بالعنب.

وما يُعمل من جنسين يجوز بيعه بهما وبكلّ واحد منهما بشرط أن يكون في الثمن زيادة عن مُجانسه.

---

(١) أمّا الجواز فهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها النافع [المُختصر النافع (المُحقّق الحلّي: ١٢٧] و**الميسية** والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٤٤٥ ـ ٤٤٦].
وأمّا الكراهية فقد صرّح بها في أكثر هذه الكتب المذكورة. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٢٠ ـ ٢١].

(٢) وهو صريح كثير من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٣٨ ـ ٣٩].

واللحوم مُختلفة بحسب اختلاف أسماء الحيوان، فلحم البقر والجواميس جنس واحد؛ لدخولهما تحت لفظ البقر، ولحم الضأن والمعز جنس واحد؛ لدخولهما تحت لفظ الغنم والإبل عرابها وبخاتيها جنس واحد، والحمام جنس واحد.

ويقوى عندي أنّ كلّ ما يختصّ منه باسم فهو جنس على انفراده كالفخاتي والورشان، وكذا السموك.

والوحشي من كلّ جنس مخالف لأهليّه.

والألبان تتبع اللحوم في التجانس والاختلاف، ولا يجوز التفاضل بين ما يُستخرج من اللبن وبينه، كزبد البقر مثلاً بحليبه، ومخيضه وأقطه.

والأدهان تتبع ما يُستخرج منه، فدهن السمسم جنس، وكذا ما يُضاف إليه كدهن البنفسج والنيلوفر، ودهن البزر جنس آخر.

والخلول تتبع ما تُعمل منه، فخلّ العنب مُخالف لخلّ الدبس، ويجوز التفاضل بينهما نقداً، وفي النسيئة تردّد.

[**الأمر**] **الثاني**: اعتبار الكيل والوزن.

فلا ربا إلا في مكيل أو موزون، وبالمساواة فيهما يزول تحريم الربويات، فلو باع ما لا كيل فيه ولا وزن مُتفاضلاً جاز ولو كان معدوداً كالثوب بالثوبين وبالثياب والبيضة بالبيضتين والبيض نقداً[1]، وفي النسيئة تردّد، والمنع أحوط.

ولا ربا في الماء؛ لعدم اشتراط الكيل والوزن في بيعه، ويثبت في الطين الموزون كالأرمني على الأشبه، والاعتبار بعادة الشرع، فما ثبت أنّه مكيل أو موزون في عصر النبي ﷺ بُني عليه، وما جُهلت الحال فيه رُجع إلى عادة البلد،

---

(١) المشهور عدم ثبوته فيه، كما هو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٢٥ ـ ٢٦].

ولو اختلفت البلدان فيه كان لكلّ بلد حكم نفسه[١]، وقيل: يُغلّب جانب التقدير ويثبت التحريم عموماً.

والمُراعى في المساواة وقت الابتياع، فلو باع لحماً نيّاً بمقدّد مُتساوياً جاز، وكذا لو باع بسراً برطب، وكذا لو باع حنطة مبلولة بيابسة؛ لتحقّق المُماثلة، وقيل بالمنع[٢]؛ نظراً إلى تحقّق النقصان عند الجفاف أو إلى انضياف أجزاء مائية مجهولة.

وفي بيع الرطب بالتمر تردّد[٣]، والأظهر اختصاصه بالمنع؛ اعتماداً على أشهر الروايتين.

فروع:

[**الفرع**] **الأوّل**: إذا كان في حكم الجنس الواحد وأحدهما مكيل والآخر موزون كالحنطة والدقيق فبيع أحدهما بالآخر وزناً جائز، وفي الكيل تردّد، والأحوط تعديلهما بالوزن.

[**الفرع**] **الثاني**: بيع العنب بالزبيب جائز...

[**الفرع**] **الثالث**: يجوز بيع الأدقّة بعضها ببعض مِثلاً بمِثل...

تتمّة فيها مسائل ستّ:

---

(١) كما هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٥٠ ـ ٥١].

(٢) المنع هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٦٨ ـ ٦٩].

(٣) وخيرة جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**: المنع. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٦٥].

[**المسألة**] **الأولى**: لا ربا بين الوالد و ولده[1][2][3]، ويجوز لكلّ منهما أخذ الفضل من صاحبه، ولا بين المولى ومملوكه، ولا بين الرجل وزوجته[4]، ولا بين

---

(١) وما هو حكم ولد الولد بالنسبة الى الجدّ؟ فهل يثبت الربا بينهما أو لا؟

تردّد بعضهم كالمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٢٧] والكفاية [كفاية الأحكام (المُحقّق السبزواري) ١: ٥٠٢].

وفي الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٩٩]: لا يثبت بينهما ربا.

وفي التذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١٠: ٢٠٩] والتنقيح [التنقيح الرائع (السيوري) ٢: ٩٥] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٤: ٢٨٠] وتعليق الإرشاد [حاشية الإرشاد (المُحقّق الكركي)، المطبوع ضمن (حياة المحقّق الكركي وآثاره) ٩: ٤١٣] وإيضاح النافع **والميسية** والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٤٣٩]: اختيار ثبوته بينهما.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٩٧ ـ ٩٨].

(٢) ويثبت الربا مع الولد للرضاع، كما في **الميسية** والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٤٣٩] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٢٧]، على إشكال في الأخير.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٩٨].

(٣) وهل يتعدّي الحكم الى الأُمّ؟

في التنقيح [التنقيح الرائع (السيوري) ٢: ٩٥] وإيضاح النافع **والميسية** والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٤٣٩] والكفاية [كفاية الأحكام (المُحقّق السبزواري) ١: ٥٠٢]: أنّه لا يتعدّى الحكم إلى الأُمّ.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٩٨].

(٤) والمشهور: أنّه لا فرق بين الدائمة والمتمتّع بها. وبه صرّح في الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٩٩] واللمعة [اللمعة الدمشقية (الشهيد الأوّل): ١٩٣] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٤: ٢٨٠] وتعليق الإرشاد [حاشية الإرشاد (المُحقّق الكركي)، المطبوع ضمن (حياة المحقّق الكركي وآثاره) ٩: ٤١٣] **والميسية** والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٤٣٩] والمسالك [مسالك

المسلم وأهل الحرب[١]، ويثبت بين المسلم والذمّي[٢] على الأشهر.

[**المسألة**] **الثانية**: لا يجوز بيع لحم بحيوان من جنسه كلحم الغنم بالشاة...

[**المسألة**] **الثالثة**: يجوز بيع دجاجة فيها بيضة بدجاجة خالية، وبيع شاة في ضرعها لبن بشاة في ضرعها لبن أو خالية أو بلبن ولو كان من لبن جنسها.

[**المسألة**] **الرابعة**: القسمة تمييز أحد الحقّين، وليست بيعاً، فتصح في ما فيه الربا ولو أخذ أحدهما الفضل...

[**المسألة**] **الخامسة**: يجوز بيع مكوك من الحنطة بمكوك وفي أحدهما عقد التبن ودقائقه...

[**المسألة**] **السادسة**: يجوز بيع درهم ودينار بدينارين ودرهمين، ويصرف كلّ واحد منهما إلى غير جنسه...

[**الأمر**] **الثالث: الصَّرف**

وهو بيع الأثمان بالأثمان، ويُشترط في صحة بيعها زائداً على الربويات والتقابض في المجلس[٣]، فلو افترقا قبل التقابض بطل الصرف على الأشهر، ولو

الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٢٧]؛ لإطلاق النصّ والفتوى.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ١٠١ ـ ١٠٢].

(١) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: أنّ الحربي إذا أخذ الفضل ثبت الربا وحرم. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ١٠٤].

(٢) وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ١٠٥ ـ ١٠٧].

(٣) واشتراط هذا الشرط ـ أعني التقابض قبل التفرّق ـ هو المشهور، كما في الكفاية [كفاية الأحكام (المُحقّق السبزواري) ١: ٥٠٢]. و في المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٣٣] والمفاتيح [مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ٣: ٦٥]: أنّ الأصحاب

قبض البعض صح فيما قبض حسب[1]، ولو فارقا المجلس مصطحبين لم يبطل.

ولو وكّل أحدهما في القبض عنه فقبض الوكيل قبل تفرّقهما صح، ولو قبض بعد التفرّق بطل.

ولو اشترى منه دراهم ثمّ ابتاع بها دنانير قبل قبض الدراهم لم يصح الثاني، ولو افترقا بطل العقدان.

ولو كان له عليه دراهم فاشترى بها دنانير صح وإن لم يتقابضا، وكذا لو كان له دنانير فاشترى بها دراهم[2]؛ لأنّ النقدين من واحد.

كلّهم على خلاف ابن بابويه، فربّما كان الشرط إجماعيّاً [مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ٣: ٦٥]. ونحو ذلك ما في **الميسية**.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٣٨ ـ ٥٣٩].

(١) كما كثير من الكتب الفقهية منها **الميسية**.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٤٦].

(٢) الأصل في ذلك ما رواه المشايخ الثلاثة عن إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام يكون للرجل عندي الدراهم فيلقاني فيقول: كيف سعر الوضح اليوم؟ فأقول: كذا وكذا، فيقول: أليس لي عندك كذا وكذا ألف درهماً وضحاً؟ فأقول: نعم، فيقول: حوّلها لي دنانير بهذا السعر، وأثبتها لي عندك، فما ترى في هذا؟ فقال لي: إذا كنت قد استقصيت له السعر يومئذٍ فلا بأس بذلك. فقلت: إنّي لم اوازنه ولم اناقده، وإنّما كان كلام مني ومنه، فقال: أليس الدراهم من عندك والدنانير من عندك؟! قلت: بلى. قال: فلا بأس [الكافي(الكليني) ٥: ٢٤٥، ح ٢. تهذيب الأحكام(الطوسي) ٧: ١٠٢ ـ ١٠٣، ح ٤٧. مَن لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٣: ٢٩١، ح ٤٠٤٦. وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٨: ١٧٤ ـ ١٧٥، ب ٤ من الصرف، ح ١] المُشتمل على لفظ (التحويل). وقد عبّر بعض الفقهاء بهذا اللفظ تبعاً للخبر. [اُنظر: مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٥١ ـ ٥٥١].

وأفاد الشهيد الثاني: بأنّ القائلين بالتحويل ربّما بنوا أمرهم على مقدّمات يلزم من صحّتها صحّة الحكم هنا. وذكر ستّ مُقدّمات، وعدّ منها: أنّ الأمر بالتحويل توكيل في

ولا يجوز التفاضل في الجنس الواحد ولو تقابضا، ويجوز في الجنسين، ويستوي في وجوب التماثل المصوغ والمكسور وجيد الجوهر ورديئه، وإذا كان في الفضة غشّ مجهول لم تبع إلا بالذهب أو بجنس غير الفضة، وكذا الذهب، ولو علم جاز بيعه بمثل جنسه مع زيادة تقابل الغشّ، ولا يُباع تراب معدن الفضة بالفضة احتياطاً، ويُباع بالذهب، وكذا تراب معدن الذهب، ولو جُمعا في صفقة واحدة جاز بيعهما بالذهب والفضة معاً، ويجوز بيع جوهر الرصاص والصفر بالذهب والفضة معاً وإن كان فيه يسير فضة أو ذهب؛ لأنّ الغالب غيرهما.

تولّي طرفي العقد. وعدّ منها: أنّ التوكيل في البيع إذا توقّفت صحّته على القبض يكون وكيلاً فيه. [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٣٦].

وفي الإيضاح: أنّه إن كان بيعاً فلا بدّ فيه من القبض، وصحّته تتوقّف على مقدّمات:

الأُولى: أنّه ليس من باب بيع دَين بدَين.

الثانية: جواز تولّي الواحد طرفي العقد.

الثالثة: أنّ ما في الذمّة مقبوض.

الرابعة: أنّ قبض الوكيل قبل الموكّل.

ثمّ قال: «وكلّها لا تخلو عن الشكّ والاحتمال إلا الأخير. فالأقوى عندي: أنّه نصّ في قضية خاصّة، فلا يُتعدّى إلى غيرها». [إيضاح الفوائد (فخر المُحقّقين) ١: ٤٥١ ـ ٤٥٢].

ومثله ما في التنقيح، مع زيادة مقدّمة أُخرى، وهي جواز تولّي طرفي القبض، وترك رابعة الإيضاح. [التنقيح الرائع (السيوري) ٢: ٩٩ ـ ١٠٠].

وزاد في المسالك والميسية: مقدّمة أُخرى، وهي أنّ الوكيل في البيع إذا توقّفت صحّته على القبض يكون وكيلاً فيه، وإلا فلا؛ لأنّ مُطلق التوكيل في البيع لا يقتضي التوكيل في القبض. و قالوا: إذا سُلّمت هذه المقدّمات صحّت المسألة. [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٣٦]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٥٥ ـ ٥٥٦].

ويجوز إخراج الدراهم المغشوشة مع جهالة الغشّ إذا كانت معلومة الصرف بين الناس، وإن كانت مجهولة الصرف لم يجز إنفاقها إلا بعد إبانة حالها.

مسائل عشر:

[**المسألة**] **الأولى**: الدراهم والدنانير يتعيّنان، فلو اشترى شيئاً بدراهم أو دنانير لم يجز دفع غيرها ولو تساوت الأوصاف.

[**المسألة**] **الثانية**: إذا اشترى دراهم بمثلها مُعيّنة فوجد ما صار إليه من غير جنس الدراهم كان البيع باطلاً...

[**المسألة**] **الثالثة**: إذا اشترى دراهم في الذمّة بمثلها ووجد ما صار إليه غير فضة قبل التفرّق كان له المطالبة بالبدل...

[**المسألة**] **الرابعة**: إذا اشترى ديناراً بدينار ودفعه فزاد زيادةلا تكون إلاغلطاً أو تعمّداً كانت الزيادة في يد البائع أمانة وكانت للمشتري في الدينار مُشاعة.

[**المسألة**] **الخامسة**: (: روي جواز ابتياع درهم بدرهم مع اشتراط صياغة خاتم)، وهل يُعدّى الحكم؟ الأشبه لا.

[**المسألة**] **السادسة**: الأواني المصوغة من الذهب والفضة إن كان كلّ واحد منهما معلوماً جاز بيعه بجنسه من غير زيادة وبغير الجنس وإن زاد، وإن لم يُعلم وأمكن تخليصهما لم تُبع بالذهب ولا بالفضة وبيعت بهما أو بغيرهما، وإن لم يُمكن تخليصهما وكان أحدهما أغلب بيعت بالأقلّ، وإن تساويا تغليباً بيعت بهما[1].

---

(١) والأصل في ذلك ما ذكره الشيخ في النهاية [النهاية (الطوسي): ٣٨٣].

قال السيّد جواد العاملي: «ومثلها من دون تفاوت عبارة السرائر، إلا أنّه قال: إن كان

[**المسألة**] **السابعة**: المراكب المحلاة إن عُلم ما فيها بيعت بجنس الحلّية بشرط أن يزيد الثمن عمّا فيها أو تُوهب الزيادة من غير شرط وبغير جنسها مُطلقاً، وإن جهل ولم يُمكن نزعها إلا مع الضرر بيعت بغير جنس حليتها، وإن بيعت بجنس الحلية قيل: يُجعل معها شيء من المتاع وتُباع بزيادة عمّا فيها

ممّا يُمكن تخليص كلّ واحد من صاحبه فإنّه يجوز بيعها بالذهب والفضّة [السرائر الحاوي (ابن إدريس) ٢: ٢٧١]. وهو معنى عبارة النهاية، فلا تفاوت معنى.

وما في النافع [المُختصر النافع (المُحقّق الحلّي): ١٢٩] والشرائع والتحرير [تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلّي) ٢: ٣١٦] والإرشاد [إرشاد الأذهان (العلامة الحلّي) ١: ٣٦٨] عين ما في النهاية والسرائر». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٦٩ ـ ٥٧٠].

وأوّل مَن فتح باب الخلاف العلامة الحلّي في المختلف، قال بعد نقل كلام النهاية: «وأمّا الأواني المُصاغة من الذهب والفضّة معاً فإنّه يجوز بيعها بالذهب وحده أو الفضّة وحدها إذا عُلم أنّ في الثمن زيادة على ما في الآنية من جنسه، ويجوز بيعها بالذهب والفضّة معاً، سواء أمكن التخليص أو لا، وسواء عُلم مقدار كلّ واحد منهما أو لا بعد أن يُعلم بالمجموع، وسواء غلب أحدهما أو لا. نعم، يُشترط زيادة الثمن على ما في الآنية من جنسه، ولا ربا هنا لاختلاف الجنس». [مُختلف الشيعة (العلامة الحلّي) ٥: ١١٣، و ١٢١].

وقد وافقه على ذلك جملة الفقهاء منهم الفاضل **الميسي**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٧١ ـ ٥٧٣]

وقد قال الفاضل **الميسي** والشهيد الثاني: إنّ كلام الشيخ مُحتاج إلى التنقيح في جميع أقسامه. [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٤٦]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٧٣].

تقريباً دفعاً لضرر النزاع[1].

[**المسألة**] **الثامنة**: لو باع ثوباً بعشرين درهماً من صرف العشرين بالدينار لم يصح؛ لجهالته.

[**المسألة**] **التاسعة**: لو باع مئة درهم بدينار إلا درهماً لم يصح؛ للجهالة.

وكذا لو كان ذلك ثمناً لما لا ربا فيه، ولو قدّر قيمة الدرهم من الدينار جاز؛ لارتفاع الجهالة.

---

(١) قال الشيخ الطوسي: «والسّيوف المحلّاة والمراكب المحلاة بالذّهب والفضّة، فإن كانت محلاة بالفضّة وعُلم مقدار ما فيها، جاز بيعها بالذّهب والفضّة نقداً، ولا يجوز نسيئة، فإن بيع بالفضّة فيكون ثمن السّيف أكثر ممّا فيه من الفضّة. وإن كان أقلّ، لم يجز ذلك فيه. وكذلك إن كان مثله إلا أن يستوهب السّيف والسّير. وكذلك الحكم فيها إذا كانت محلاة بالذّهب وعلم مقدار ما فيها، بيع بمثلها وأكثر منه بالذّهب، ولا يجوزبيعها بأقلّ ممّا فيها من الذّهب. ويجوز بيعها بالفضّة سواء كان أقلّ ممّا فيها من الذّهب أو أكثر، إذا كان نقداً، ولا يجوز ذلك نسيئة على حال. و متى لم يعلم مقدار ما فيها و كانت محلاة بالفضّة، فلا يباع إلّا بالذّهب. وإن كانت محلاة بالذّهب لم تُبَع إلا بالفضّة أو بجنس آخر سوى الجنسين من السّلع والمتاع. ومتى كانت محلّاة بالفضّة وأراد بيعها بالفضّة وليس لهم طريق إلى معرفة مقدار ما فيها، فليجعل معها شيئاً آخر وبيع حينئذ بالفضّة، إذا كان أكثر ممّا فيه تقريباً، ولم يكن به بأس. و كذلك الحكم فيما كان من الذّهب. ولا بأس ببيع السّيوف المحلاة بالفضّة بالفضّة نسيئة إذا نقد مثل ما فيها من الفضّة، ويكون ما يبقى ثمن السّير والنّصل». [النهاية (الطوسي): ٣٨٣ ـ ٣٨٤].

وقد ذكر في كشف الرموز [كشف الرموز (الفاضل الآبي) ١: ٥٠٠] والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٤٩]: أنّ الشيخ تبع في ذلك الرواية. وصرّح في كشف الرموز [كشف الرموز (الفاضل الآبي) ١٠: ٥٠٠ ـ ٥٠١] بأنّها رواية عبد الرحمن بن الحجاج [وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٨: ١٩٨، ب ١٥ من الصرف، ح ١]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٨١ ـ ٥٨٢].

[**المسألة**] **العاشرة**: لو باع خمسة دراهم بنصف دينار قيل: كان له شق دينار، ولا يلزم المشتري صحيح إلا أن يُريد بذلك نصف المثقال عُرفاً، وكذا الحكم في غير الصرف، وتراب الصياغة يُباع بالذهب والفضة معاً أو بعوض غيرهما ثمّ يتصدّق به؛ لأنّ أربابه لا يتميّزون[1][2].

الفصل الثامن: في بيع الثمار

والنظر في ثمرة النخل والفواكه والخضر واللواحق:

---

(١) قال السيّد جواد العاملي: «ويجوز بيعه بأحدهما مع العلم بزيادة الثمن عن مُجانسه، كما في اللمعة [اللمعة الدمشقية (الشهيد الأوّل): ١٢٢ ـ ١٢٣] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٤: ١٨٦] والميسية والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٣٨٦] ومجمع البرهان [مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٨: ٣١٧] وغيرها [كـ: مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٥١]». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٧٤ ـ ٥٧٥].

(٢) قال الشهيد الثاني: «وقوله (ثمّ يتصدّق به) مُعلّلاً بأنّ أربابه لا يتميّزون محمول على ذلك»، أي إنّ هذا الحكم مبنيّ على فرض جهالة أربابه وعدم تميّزهم.

ثمّ قال: «فلو تميّزوا بأن كانوا مُنحصرين ردّه إليهم. ولو كان بعضهم معلوماً فلا بدّ من مُحاللته ولو بالصلح؛ لأنّ الصدقة بمال الغير مشروطة باليأس من معرفته». [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٥٢].

وقال السيّد جواد العاملي: «وعلى ما ذُكر يجب التخلّص من كلّ غريم يعلمه، وذلك يتحقّق عند الفراغ من عمل كلّ واحد، فلو أخّر حتّى صار مجهولاً أثم بالتأخير ولزمه ما ذُكر من الحكم، كما في الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٥٢] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٣٨٧] والكفاية [كفاية الأحكام (المُحقّق السبزواري) ١: ٥٠٧]». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٧٧].

أمّا النخل:

فلا يجوز بيع ثمرته قبل ظهورها عاماً، وفي جواز بيعها كذلك عامين فصاعداً تردّد، والمروي الجواز، ويجوز بعد ظهورها وبدوّ صلاحها عاماً وعامين بشرط القطع وبغيره مُنفردة ومُنضمّة، ولا يجوز بيعها قبل بدوّ صلاحها عاماً إلا أن يضمّ إليها ما يجوز بيعه أو بشرط القطع أو عامين فصاعداً، ولو بيعت عاماً من دون الشروط الثلاثة[1]، قيل: لا يصح، وقيل: يُكره، وقيل: يُراعى حال السلامة، والأوّل أشهر، ولو بيعت مع أصولها جاز مُطلقاً.

وبدوّ الصلاح أن تصفرّ أو تحمرّ أو تبلغ مبلغاً يُؤمن عليها العاهة، وإذا أدرك بعض ثمرة البستان جاز بيع ثمرته أجمع، ولو أدركت ثمرة بستان لم يجز بيع ثمرة البستان الآخر ولو يضمّ إليه[2]، وفيه تردّد.

---

(١) قد اختلف الأصحاب في بيع ثمرة النخل بعد ظهورها وقبل بدوّ صلاحها من غير ضميمة ولا زيادة عن عام ولا مع الأصل ولا بشرط القطع ولا بشرط التبقية على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: المنع، وهو مذهب الأكثر.

القول الثاني: الصحّة كما في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**. وفي أكثرها التصريح بالكراهة.

القول الثالث: الصحّة بشرط السلامة. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٤٥١ ـ ٤٥٤].

(٢) إنّ المحقّق الحلّي في الشرائع والنافع تردّد في ذلك، ثمّ قال في النافع: إنّ الجواز أشبه [المُختصر النافع (المُحقّق الحلّي): ١٣٠].

لكن في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**: الجزم بالجواز من دون تردّد؛ للأصل، ووجود الضميمة المجوّزة للبيع. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٤٩٢].

وأمّا الأشجار:

فلا يجوز بيعها حتى يبدو صلاحها...

وأمّا الخضر:

فلا يجوز بيعها قبل ظهورها، ويجوز بعد انعقادها لقطة واحدة ولقطات...

وأمّا اللواحق:

فمسائل:

[**المسألة**] **الأولى**: يجوز أن يستثني ثمرة شجرات أو نخلات بعينها، وأن يستثني حصة مشاعة أو أرطالاً معلومة...

[**المسألة**] **الثانية**: إذا باع ما بدا صلاحه فأصيب قبل قبضه كان من مال بائعه...

[**المسألة**] **الثالثة**: يجوز بيع الثمرة في أصولها بالأثمان والعروض، ولا يجوز بيعها بثمر منها وهي المزابنة، وقيل: بل هي بيع الثمرة في النخل بتمر ولو كان موضوعاً على الأرض[1]، وهو أظهر، وهل يجوز ذلك في غير ثمرة النخل من شجر الفواكه؟ قيل: لا[2]؛ لأنّه لا يُؤمن من الربا.

---

(١) وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٠٣].

(٢) المشهور المنع، وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية، وقال السيّد جواد العاملي: «وقوّاه في **الميسية**؛ تعدية للعلّة المنضوصة في المنع من بيع الرطب بالتمر، وهي نقصانه عند الجفاف إن بيعت بيابس، وتطرّق احتمال الزيادة في كلّ من العوضين الربويّين؛ لأنّ بيع أحد الربويّين بالآخر مشروط بالعلم بمساواتهما قدراً، والمساواة غير ظاهرة. وهذا يجري في الحبوب (الزروع- خ ل) أيضاً. وقد يُستأنس [كما في رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي العاملي) ٨: ٣٦٩] لذلك بالموثّق [وسائل الشيعة (الحرّ

وكذا لا يجوز بيع السنبل بحب منه إجماعاً، وهو المحاقلة، وقيل: بل هي بيع السنبل بحب من جنسه كيف كان ولو كان موضوعاً على الأرض[1]، وهو الأظهر.

[**المسألة**] **الرابعة**: يجوز بيع العرايا بخرصها تمراً، والعرية هي النخلة تكون في دار الإنسان، وقال أهل اللغة: أو في بستانه[2]، وهو حسن. وهل يجوز بيعها بخرصها من تمرها؟ الأظهر لا، ولا يجوز بيع ما زاد على الواحدة. نعم، لو كان له في كلّ دار واحدة جاز، ولا يُشترط في بيعها بالتمر التقابض قبل التفرّق، بل يُشترط التعجيل حتى لا يجوز إسلاف أحدهما في الآخر، ولا يجب أن يتماثل في الخرص بين ثمرتها عند الجفاف وثمنها عملاً بظاهر الخبر، ولا عرية في غير النخل.

فرع:

لو قال: بعتك هذه الصبرة من التمر أو الغلّة بهذه الصبرة من جنسها سواء بسواء لم يصح ولو تساويا عند الاعتبار إلا أن يكونا عارفين بقدرهما وقت الابتياع. وقيل: يجوز وإن لم يعلما، فإن تساويا عند الاعتبار صح، وإلا بطل، ولو كانتا من جنسين جاز أن تساويا وإن تفاوتا ولم يتمانعا بأن بذل صاحب الزيادة أو قنع صاحب النقيصة، وإلا فسخ البيع، والأشبه أنّه لا يصح على تقدير الجهالة

العاملي) ١٨: ٢٣٨، ب ١٢ من بيع الثمار، ح ٣] الآمر بشراء الزرع بالورق». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٠٨].

(١) ففي بعض الكتب الفقهية الإجماع على أنّه لا يجوز بيع السنبل بحبّ منه، كما أنّه في كثير منها ومن ضمنها **الميسية**: أنّه لا يجوز بيعه بحبّ من غيره أيضاً. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٠٧].

(٢) وتعريف (العرية) أنّها النخلة الّتي تكون في دار الإنسان أو بستانه هو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥١١ ـ ٥١٢].

وقت الابتياع[١].

[**المسألة**] **الخامسة**: يجوز بيع الزرع قصيلاً، فإن لم يقطعه فللبائع قطعه، وله تركه والمطالبة بأجرة أرضه وكذا لو اشترى نخلاً بشرط القطع.

[**المسألة**] **السادسة**: يجوز أن يبيع ما ابتاعه من الثمرة بزيادة عمّا ابتاعه أو نقصان قبل قبضه وبعده.

[**المسألة**] **السابعة**: إذا كان بين اثنين نخل أو شجر فتقبّل أحدهما بحصة صاحبه بشيء معلوم كان جائزاً[٢][٣].

[**المسألة**] **الثامنة**: إذا مرّ الإنسان بشيء من النخل أو شجر الفواكه أو الزرع اتّفاقاً[٤] جاز أن يأكل من غير إفساد، ولا يجوز أن يأخذ معه شيئاً.

الفصل التاسع: في بيع الحيوان

---

(١) وفاقاً للدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٣٩] و**الميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٦٨]، وخلافاً لأبي علي. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٥٢١].

(٢) إنّ ظاهر النصوص أنّ هذه المعاملة تتأدّى بأيّ لفظ اتّفقا عليه وبأية عبارة كانت، وظاهر الأصحاب كما في **الميسية**: أنّه يُشترط في صيغتها الوقوع بلفظ التقبيل. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٢: ٤٢٦].

(٣) إنّ ما عُبّر فيه بالجواز من كتب الأصحاب ربّما لاح منه عدم لزوم هذه المعاملة.
قال السيّد جواد العاملي: «وليس كذلك؛ لأنّ الغرض بيان رفع الحظر، فلا دلالة فيها على اللزوم ولا على عدمه. نعم، كلامهم في مطاوي المباحث مضطرب في المقام... و في «التنقيح [التنقيح الرائع (السيوري) ٢: ١١٣] وإيضاح النافع و**الميسية**: التصريح بأنّها غير لازمة». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٢: ٤٢٦ ـ ٤٢٧].

(٤) إنّ عدم جواز الأكل في الجميع هو خيرة كثير من الفقهاء منهم الفاضل **الميسي**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٢: ٤١١].

والنظر فيمَن يصح تملّكه وأحكام الابتياع ولواحقه:

أمّا الأوّل [أي النظر فيمن يصح تملكه]

فالكفر الأصلي سبب لجواز استرقاق المحارب وذراريه ثمّ يسري الرق في أعقابه وإن زال الكفر ما لم تعرض الأسباب المُحرِّرة.

ويملك اللقيط من دار الحرب، ولا يملك من دار الإسلام، ولو بلغ وأقرّ بالرق قيل: لا يُقبل، وقيل: يُقبل، وهو أشبه.

ويصحّ أن يملك الرجل كلّ أحد عدا أحد عشر[1]، وهم: الآباء، والأمّهات، والأجداد والجدّات وإن علوا، والأولاد وأولادهم ذكوراً وإناثاً وإن سفلوا، والأخوات، والعمّات، والخالات، وبنات الأخ، وبنات الأخت[2]. وهل يملك هؤلاء

---

(١) سيأتي قريباً كلام الشهيد الثاني في تفسير المُراد بالملك المنفي عن هؤلاء الأحد عشر قبيلاً والملك الثابت لغيرهم.

(٢) أمّا انعتاق هؤلاء بمُجرّد الملك فقد نصّ عليه جملة من الفقهاء.

واختلفوا في الوقت الذي يقع فيه العتق، هل يقع مع البيع بلا فصل فيقع العتق والملك معاً؟ أو في الآن الثاني بعد فرض ملكهم آناً قليلاً؟ قولان نقلهما الشيخ في المبسوط:

والشيخ قوّى القول الثاني، وهو: وقوع العتق في الآن الثاني بعد فرض ملكهم آناً قليلاً [المبسوط (الطوسي) ٦: ٥٥]. وهو خيرة جملة من الفقهاء، واستظهره في المسالك من عبارة الشرائع في كتاب العتق؛ حيث قال المُحقّق الحلّي: «فإذا ملك الرجل أو المرأة أحد الأبوين وإن علوا أو أحد الأولاد ذكراناً أو إناثاً وإن نزلوا انعتق في الحال، وكذا لو ملك الرجل إحدى المحرّمات عليه نسباً»، ثمّ قال المُحقّق الحلّي: «و يثبت العتق حين يتحقّق الملك» فمَن ملك أحدهم عُتق عليه. [شرائع الإسلام (المُحقّق الحلّي) ٣: ١١٣، كتاب العتق، الفصل الثالث]. [أُنظر: مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٢٧٥ ـ ٢٧٦].

وقد استدلّ الشهيد الثاني على لزوم تحقّق الملك قبل الانعتاق وأنّ الانعتاق مُترتّب عليه.

من الرضاع؟ قيل: نعم، وقيل: لا[١]، وهو الأشهر[٢].

ويُكره أن يملك من عدا هؤلاء من ذوي قرابته كالأخ والعمّ والخال وأولادهم.

وتملك المرأة كلّ أحد عدا الآباء وإن علوا والأولاد وإن نزلوا نسباً، وفي الرضاع تردّد، والمنع أشهر.

وإذا ملك أحد الزوجين صاحبه استقرّ الملك، ولم تستقرّ الزوجية.

ولو أسلم الكافر في ملك مثله أجبر على بيعه من مسلم ولمولاه ثمنه.

ويُحكم برقّ مَن أقر على نفسه بالعبودية إذا كان مُكلّفاً غير مشهور بالحرية، ولا يُلتفت إلى رجوعه ولو كان المقرّ له كافراً، وكذا لو اشترى عبداً فادّعى الحرية، لكن هذا تُقبل دعواه مع البيّنة.

كما أنّ الشهيد الثاني أوضح أنّه لا مُنافاة بين ذلك وبين التعبير بنفي الملك عن الأحد عشر قبيلاً؛ إذ المُراد بالملك المنفي لهؤلاء الأحد عشر قبيلاً: الملك المُستقرّ، لا مُطلق الملك؛ إذ لا مانع من أن يملك الإنسان أحد هؤلاء ملكاً غير مُستقرّ؛ ثمّ ينعتق عليه. [أُنظر: مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١٠: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، كتاب العتق، الفصل الثالث].

وبمثل هذا التفسير لكلام المُحقّق الحلّي وأمثاله من قِبل الشهيد الثاني، فُسّر في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٢٧٧].

(١) وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٢٨٠].

(٢) وعبّر المُحقّق الحلّي في كتاب العتق بأنّه (أشهر الروايتين)، حيث قال: «ولو ملك الرجل من جهة الرضاع مَن ينعتق عليه بالنسب هل ينعتق عليه: فيه روايتان، أشهرهما العتق». [شرائع الإسلام (المُحقّق الحلّي) ٣: ١١٣، كتاب العتق، الفصل الثالث]، أي: أنّه لا يملكهم ملكاً مُستقرّاً.

الثاني: في أحكام الابتياع

إذا حدث في الحيوان عيب بعد العقد وقبل القبض كان المشتري بالخيار بين ردّه وإمساكه، وفي الأرش تردّد، ولو قبضه ثمّ تلف أو حدث فيه حدث في الثلاثة كان من مال البائع ما لم يُحدث فيه المشتري حدثاً.

ولو حدث فيه عيب من غير جهة المشتري لم يكن ذلك العيب مانعاً من الردّ بأصل الخيار، وهل يلزم البائع أرشه؟[1] فيه تردّد، والظاهر لا، ولو حدث العيب بعد الثلاثة منع الردّ بالعيب السابق.

وإذا باع الحامل فالولد للبائع على الأظهر إلا أن يشترطه المشتري، ولو اشتراهما فسقط الولد قبل القبض رجع المشتري بحصة الولد من الثمن، وطريق ذلك أن تُقوّم الأمة حاملاً وحائلاً، ويرجع بنسبة التفاوت من الثمن.

ويجوز ابتياع بعض الحيوان مُشاعاً كالنصف والربع، ولو باع واستثنى الرأس

---

(١) وليُعلَم أنّ فرض هذا الفرع فيما لو حدث العَيب في الثلاثة، ويرى المُحقّق الحلّي أنّ المُشتري بالخيار بين ردّه وإمساكه، ولا أرش.

لكن قوّى في التذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١٠: ٣١٥] والإيضاح [إيضاح الفوائد (فخر المُحقّقين) ١: ٤٣٨ ـ ٤٣٩] والدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٩٠]: أنّ له الإمساك مع الأرش. وهو المنقول [عن: الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٨٩] عن الشيخ نجيب الدين بن نما. وهو خيرة السرائر [السرائر الحاوي (ابن إدريس) ٢: ٢٩٨] والتحرير [تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلّي) ٢: ٣٧٠] والتذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١١: ٨٦] والميسية، ذكروه في مقام آخر في باب خيار العيب. وهو أيضاً خيرة جامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٤: ٣٣٢] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٣٢٥]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣٣٦ ـ ٣٣٧].

والجلد[١] صح ويكون شريكاً بقدر قيمة ثنياه على رواية السكوني[٢]، وكذا لو اشترك اثنان أو جماعة وشرط أحدهما لنفسه الرأس والجلد كان شريكاً بنسبة

---

(١) في هذه المسألة أربعة أقوال أو خمسة:

القول الأوّل: إنّ البيع صحيح والشرط باطل من دون فرق بين المذبوح وما يُراد ذبحه وبين غيره، ويكون للبائع قيمة المُستثنى لا عَينه، فيكون البائع شريكاً مع المشتري في كلّ الحيوان المبيع بقدر قيمة الرأس أو الجلد، فتنسب قيمة الرأس مثلاً إلى ثمن المشتري ويكون له بتلك النسبة من جميع أجزاء الحيوان، ويكون للمشتري الباقي، فيكون مشتركاً بينهما بالنسبة المعلومة. وهو خيرة الشيخ والأتباع، ونسبه المُحقّق الحلّي في شرائع الإسلام والمُختصر [المُختصر النافع (المُحقّق الحلّي): ١٣١] إلى الرواية مُؤذناً بنوع توقّف فيه. وعليه فلو قوّم الشاة جميعها بعشرة وبدون المُستثنى (الرأس أو الجلد) تسعة كان البائع شريكاً بالعُشر. [رياض المسائل ٨: ٣٨١].

القول الثاني: القول بأنّ البيع والشرط صحيحان مُطلقاً، ويكون للبائع عين المُستثنى لا قيمته، ولا يتشاركان، وهو المنقول عن أبي عليّ وآخرين.

القول الثالث: القول ببطلان البيع والشرط مُطلقاً.

القول الرابع: التفصيل بين الحيوان المذبوح والحيّ، فيُحكم بالبطلان في بيع الحيوان الحيّ وبالصحّة في المذبوح، كما في القواعد [قواعد الأحكام (العلامة الحلّي) ٢: ٣٠] والتذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١٠: ٣١١]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣٠٣ ـ ٣٠٧].

وألحق بذلك في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٨٠]: ما يُراد ذبحه؛ لعدم ورود دليل المنع في ذلك. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣٠٧ ـ ٣٠٨].

وعدّ هذا في الرياض قولاً في المسألة. [اُنظر: رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي العاملي) ٨: ٣٨١ ـ ٣٨٢].

(٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٨: ٢٧٥ ـ ٢٧٦، ب ٢٢ من بيع الحيوان، ح ٢.

رأس ماله[1].

ولو قال: اشتر حيواناً بشركتي صح، ويثبت البيع لهما، وعلى كلّ واحد نصف الثمن، ولو أذن أحدهما لصاحبه أن ينقد عنه صح، ولو تلف كان بينهما، وله الرجوع على الأمر الآخر بما نقد عنه.

ولو قال له: الربح لنا ولا خسران عليك، فيه تردّد، والمروي الجواز، ويجوز النظر إلى وجه المملوكة ومحاسنها إذا أراد شراءها.

ويُستحب لمن اشترى مملوكاً أن يُغيّر اسمه، وأن يُطعمه شيئاً من الحلوى، وأن يتصدّق عنه بشيء.

ويُكره وطء من ولدت من الزنى بالملك والعقد[2] على الأظهر، وأن يري المملوك ثمنه في الميزان.

---

(١) وقد فرّق المُحقّق الحلّي في الحكم بين هذه المسألة وبين المسألة السابقة، حيث جزم بصحّة البيع وبطلان الشرط هنا، فيما نسب الحكم بصحّة البيع وبطلان الشرط في المسألة السابقة الى الرواية مُؤذناً بالتوقّف فيه، كما مرّ قريباً.

والحكم بصحّة البيع وبطلان الشرط هنا هو المعروف بين فقهائنا، قال في الرياض: «أنّي لم أقف على مُخالف هنا عدا شيخنا الشهيد الثاني [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٨٠] ومَن تبعه من بعض أصحابنا حيث جعلوا الحكم فيه وفيما سبق واحداً». [رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي العاملي) ٨: ٣٨٣].

وقال السيّد جواد العاملي: «والأمر كما ذكر، إلا أنّ الفاضل الميسي أيضاً خالف...». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣١٠ ـ ٣١١].

(٢) كما في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٤٣٠ ـ ٤٣١].

الثالث: في لواحق هذا الباب

وهي مسائل:

[**المسألة**] **الأولى**: العبد لا يملك[١]، وقيل: يملك فاضل الضريبة، وهو المروي، وأرش الجناية على قول، ولو قيل: يملك مطلقاً لكنّه محجور عليه بالرق حتى يأذن له المولى كان حسناً.

[**المسألة**] **الثانية**: من اشترى عبداً له مال كان ماله لمولاه إلا أن يشترطه المشتري، وقيل: إن لم يعلم به البائع فهو له، وإن علم فهو للمشتري، والأوّل أشهر، ولو قال للمشتري: اشترني ولك عليَّ كذا لم يلزمه وإن اشتراه، وقيل: إن كان له مال حين قال له لزم، وإلا فلا، وهو المروي.

[**المسألة**] **الثالثة**: إذا ابتاعه وماله، فإن كان الثمن من غير جنسه جاز مُطلقاً، وكذا يجوز بجنسه إذا لم يكن ربوياً، ولو كان ربوياً وبيع بجنسه فلا بدّ من زيادة عن ماله تقابل المملوك.

[**المسألة**] **الرابعة**: يجب أن تُستبرأ الأمة قبل بيعها إن كان وطأها المالك بحيضة أو خمسة وأربعين يوماً إن كان مثلها تحيض ولم تحض.

وكذا يجب على المشتري إذا جهل حالها، ويسقط استبراؤها إذا أخبر الثقة أنّه استبرأها[٢]، وكذا لو كانت لامرأة أو في سنّ مُن لا تحيض لصغر أو كبر أو حاملاً أو حائضاً إلا بقدر زمان حيضها. نعم، لا يجوز وطء الحامل قبل أن يمضي لها

---

(١) وهذا هو المشهور، وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسية.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣٥٠ ـ ٣٥٢].

(٢) كما في كثير من الكتب الفقهية منها الميسية.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٤١١ ـ ٤١٢].

أربعة أشهر وعشرة أيام، ويُكره بعده، ولو وطأها عزل عنها استحباباً، ولو لم يعزل كره له بيع ولدها، ويُستحب له أن يعزل له من ميراثه قسطاً.

[**المسألة الخامسة**: التفرقة بين الأطفال وأمّهاتهم قبل استغنائهم عنهنّ مُحرّمة[1][2][3]، وقيل: مكروهة، وهو الأظهر، والاستغناء يحصل ببلوغ سبع[4][5]، وقيل: يكفي استغناؤه عن الرضاع، والأوّل أظهر.

---

(١) وهذا هو المشهور، وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣٥٠ ـ ٣٥٢].

(٢) وكما لا يجوز التفريق بالبيع كذا لا يجوز القسمة والهبة وغيرها من العقود الناقلة للعين، وبهذا الفرع الأخير صرّح في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٤٣٦ ـ ٤٣٧].

(٣) وفي جملة من الكتب الفقهية بنها **الميسية**: أنّه لو رضيت الأُمّ والولد بالتفرقة فلا تحريم ولا كراهية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٤٣٧].

(٤) وفي جامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٤: ١٥٨] و**الميسية** والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٣١٨] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٩١ ـ ٣٩٢] والرياض [رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي العاملي) ٨: ٤١٠]: أنّ السبع للأُنثى، والسنتين للذَّكر. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٤٣٩].

(٥) قال السيّد جواد العاملي: «وقد صرّح بعض مُتأخّري الأصحاب وهو الشيخ أحمد بن فهد بأنّ المسألة هنا مبنيّة على الأحوال في الحضانة، فكان شاهداً لما قلناه، وهذا هو الصواب الّذي ينبغي المصير إليه. ومثل ذلك ما في **الميسية** والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٣١٨] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٩١ ـ ٣٩٢] وقول الشيخ في المبسوط [المبسوط (الطوسي) ٢: ٢١] في الجدّة: لأنّها بمنزلة الأُمّ في الحضانة ممّا يُشعر بذلك. والشيخ أحمد ذكر ذلك في المهذّب البارع [المُهذّب البارع (ابن فهد الحلّي) ٢: ٤٥٨]». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٤٤٠].

[**المسألة السادسة**]: مَن أولد جارية ثمّ ظهر أنّها مُستحقة انتزعها المالك، وعلى الواطئ عشر قيمتها إن كانت بكراً أو نصف العشر إن كانت ثيّباً، وقيل: يجب مهر أمثالها، والأوّل مرويّ، والولد حرّ وعلى أبيه قيمته يوم ولد حياً، ويرجع على البائع بما اغترمه من قيمة الولد، وهل يرجع بما اغترمه من مهر وأجرة؟ قيل: نعم؛ لأنّ البائع أباحه بغير عوض، وقيل: لا؛ لحصول عوض في مقابلته.

[**المسألة السابعة**]: ما يُؤخذ من دار الحرب بغير إذن الإمام يجوز تملّكه في حال الغيبة و وطء الأمة، ويستوي في ذلك ما يسبيه المسلم وغيره وإن كان فيها حق للإمام أو كانت للإمام.

[**المسألة الثامنة**]: إذا دفع إلى مأذون مالاً ليشتري به نسمة ويعتقها ويحجّ عنه بالباقي، فاشترى أباه ودفع إليه بقية المال فحجّ به، واختلف مولاه و ورثة الآمر وموالي الأب، فكلّ يقول: أشتري بمالي، قيل: يُردّ إلى مواليه رقاً ثمّ يُحكم به لمَن أقام البيّنة على رواية ابن أشيم، وهو ضعيف، وقيل: يُردّ على مولى المأذون ما لم يكن هناك بيّنة، وهو أشبه.

[**المسألة التاسعة**]: إذا اشترى عبداً في الذمّة ودفع البائع إليه عبدين وقال: اختر أحدهما، فأبق واحد، قيل: يكون التالف بينهما ويرتجع بنصف الثمن، فإن وجده اختاره، وإلا كان الموجود لهما، وهو بناء على انحصار حقّه فيهما، ولو قيل: التالف مضمون بقيمته وله المطالبة بالعبد الثابت في الذمّة كان حسناً، وأمّا لو اشترى عبداً من عبدين لم يصح العقد، وفيه قول موهوم.

[**المسألة العاشرة**]: إذا وطئ أحد الشريكين مملوكة بينهما سقط الحدّ مع الشبهة وأثبت مع انتفائها، لكن يسقط منه بقدر نصيب الواطئ، ولا تقوّم عليه بنفس الوطء على الأصح، ولو حملت قوّمت عليه حصص الشركاء وانعقد الولد حراً وعلى أبيه قيمة حصصهم يوم ولد حياً.

[**المسألة الحادية عشرة**: المملوكان المأذون لهما إذا ابتاع كلّ واحد منهما صاحبه من مولاه حُكم بعقد السابق[1]، فإن اتّفقا في وقت واحد بطل العقدان[2]،

---

(١) قال السيّد جواد العاملي: «و وجهه واضح؛ لأن كان كلّ منهما عقداً صادراً من أهله في محلّه، والآخر محكوم ببطلانه إن اشتراه لنفسه وقلنا بملكه؛ لامتناع أن يملك العبد سيّده».

ثمّ قال السيّد جواد العاملي: «وإن اشتراه لمولاه وأحلنا الملك أو كان شراؤه لسيّده قلنا بملكه أم لا، فإمّا أن يكون وكيلاً أو مأذوناً، فإن كان الثاني فالعقد اللاحق صحيح أيضاً بمعنى أنّه يكون فضولياً؛ لبطلان إذنه بالبيع، فيتوقّف على إجازة من اشترى له، كما صرّح بذلك كلّه جماعة [كـ: الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٣٢. مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٠٠. تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١٠: ٣٢٤ ـ ٣٢٦. التنقيح الرائع (السيوري) ٢: ١٣٨]. ولو كان وكيلاً له وقلنا بعدم الانعزال ببيع مولاه له صحّ الثاني أيضاً من دون توقّف على إجازة».

ثمّ أوضح السيّد جواد العاملي: «والفرق بين الإذن والوكالة ـ كما في حواشي الشهيد والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٠٠] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٣٤٠] وغيرها [كـ: جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٤: ١٤٦] ـ: أنّ الإذن ما جُعلت الاستنابة فيه تابعة للملك تزول عُرفاً بزواله بالبيع ونحوه، والوكالة ما أباحت التصرّف المأذون فيه مُطلقاً، أي سواء خرج المأذون عن ملكه أم لا».

وأضاف قائلاً: «وحاصله: أنّ الإذن حينئذٍ باعتبار مورده وكالة خاصّة تابعة للملك، والوكالة أعمّ من الإذن باعتبار موضوعها، وهذا لا يُنافي كون الوكالة من حيث هي أخصّ من الإذن نظراً إلى خصوصيّاتها الزائدة عنه.

ولفظ (ما) نكرة موصوفة قام مقام وكالة ما في الموضعين، لا موصولة لوقوعها موقع الخبر وحقّه التنكير، وتأنيث الضمير في تعريف الإذن باعتبار الوكالة أو لأنّ الأمر في التذكير والتأنيث سهل.

والفارق بينهما مع اشتراكهما في الإذن المُطلق إمّا تصريح المولى بالخصوصيّتين أو دلالة القرائن عليه، ومع عدمهما فالظاهر حمله على الإذن لدلالة العُرف عليه». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣٧٩ ـ ٣٨٠].

(٢) قال السيّد جواد العاملي: «وهذا مبنيّ على أنّ الشراء لأنفسهما ـ كما هو الظاهر ـ من

وفي رواية: يُقرع بينهما، وفي أخرى: يُذرع الطريق ويُحكم للأقرب، والأوّل أظهر.

[**المسألة**] **الثانية عشرة**: مَن اشترى جارية سُرقت من أرض الصلح كان له ردّها على البائع واستعادة الثمن، ولو مات أخذ من وارثه، ولولم يخلّف وارثاً استُسعيت في ثمنها[1]، وقيل: تكون بمنزلة اللقطة، ولو قيل: تُسلّم إلى الحاكم ولا تُستسعى كان أشبه[2].

الفصل العاشر: في السلف

والنظر فيه يستدعي مقاصد:

الرواية وقلنا: إنّ العبد يملك، والبطلان حينئذٍ ليس للاقتران، بل لانعكاس المولوية والمملوكية، فتأمّل، أو يُبنى على أنّ الشراء بالإذن، وأنّ المأذون ينعزل بخروجه عن الملك، فإنّه حينئذٍ يبطل البيعان إذا لم يُجز المولیان بعد العقد؛ لأنّ العقدين فضوليّان، كما أُشير إلى ذلك في الكتاب [قواعد الأحكام (العلامة الحلّي) ٢: ٣١] والمختلف [مُختلف الشيعة (العلامة الحلّي) ٥: ٢٣٤] والتذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١٠: ٣٢٦] والدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٣٢] وحواشي الكتاب وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٤: ١٤٦] و**الميسية** و...». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣٨١].

(١) وأمّا الاستسعاء فليس إلا في النهاية [النهاية (الطوسي): ٤١٤] والشرائع والدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٣٢] وغاية المُراد [غاية المُراد (الشهيد الأوّل) ٢: ٦٨].

وقد منع الاستسعاء في كثير من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣٩٠ ـ ٣٩١].

(٢) وقد منع من الاستسعاء في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٣٩٠ ـ ٣٩١].

[المقصد] الأول: السلم

هو ابتياع مال مضمون إلى أجل معلوم بمال حاضر أو في حكمه، وينعقد بلفظ أسلمت وأسلفت وما أدّى معنى ذلك وبلفظ البيع والشراء، وهل ينعقد البيع بلفظ السلم كأن يقول: أسلمت إليك هذا الدينار في هذا الكتاب؟ الأشبه نعم اعتباراً بقصد المُتعاقدين.

ويجوز إسلاف الأعواض في الأعواض إذا اختلفت وفي الأثمان، وإسلاف الأثمان في الأعواض. ولا يجوز إسلاف الأثمان في الأثمان ولو اختلفا.

[المقصد] الثاني: في شرائطه

وهي ستة:

[الشرطان] الأول والثاني: ذكر الجنس والوصف

والضابط: أن كلّ ما يختلف لأجله الثمن فذكره لازم، ولا يطلب في الوصف الغاية، بل يقتصر على ما يتناوله الاسم، ويجوز اشتراط الجيد والرديء، ولو شرط الأجود لم يصح لتعذّره، وكذا لو شرط الأردأ، ولو قيل في هذا بالجواز كان حسناً؛ لإمكان التخلّص، ولا بد أن تكون العبارة الدالّة على الوصف معلومة بين المُتعاقدين ظاهرة في اللغة حتى يُمكن استعلامها عند اختلافهما.

وإذا كان الشيء ممّا لا ينضبط بالوصف لم يصح السلم فيه كاللحم نيه ومشويه والخبز، وفي الجلود تردّد، وقيل: يجوز مع المشاهدة، وهو خروج عن السلم.

ولا يجوز في النبل المعمول، ويجوز في عيدانه قبل نحتها، ولا في الجواهر واللآلئ؛ لتعذّر ضبطها وتفاوت الأثمان مع اختلاف أوصافها، ولا في العقار والأرضين...

الشرط الثالث: القبض قبل التفرّق

قبض رأس المال قبل التفرّق شرط في صحة العقد...

الشرط الرابع: تقدير السلم

بالكيل أو الوزن العامين، ولو عوّلا على صخرة مجهولة أو مكيال مجهول لم يصح ولو كان مُعيّناً، ويجوز الإسلاف في الثوب أذرعاً، وكذا كلّ مذروع، وهل يجوز الإسلاف في المعدود عدداً؟ الوجه لا.

ولا يجوز الإسلاف في القصب إطناناً، ولا الحطب حزماً، ولا في المجزوز جزّاً، ولا في الماء قرباً.

وكذا لا بدّ أن يكون رأس المال مقدّراً بالكيل العام أو الوزن. ولا يجوز الاقتصار على مشاهدته[1]، ولا يكفي دفعه مجهولاً كقبضه من دراهم أو قبّة من طعام.

الشرط الخامس: تعيين الأجل.

فلو ذكر أجلاً مجهولاً كأن يقول: متى أردت أو أجلاً يحتمل الزيادة والنقصان كقدوم الحاج كان باطلاً، ولو اشتراه حالاً قيل: يبطل، وقيل: يصح، وهو المروي، لكن يُشترط أن يكون عام الوجود في وقت العقد.

الشرط السادس: غلبة الوجود وقت الحلول

أن يكون وجوده غالباً وقت حلوله ولو كان معدوماً وقت العقد، ولا بدّ أن يكون الأجل معلوماً للمُتعاقدين، وإذا قال: إلى جمادى، حُمل على أقربهما، وكذا إلى

---

(١) بل في المهذّب البارع (ابن فهد الحلّي) ٢: ٤٧٤] والميسية والمسالك[مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤١٣]: أنّه إذا كان معدوداً لا بدّ من تقديره بالعدّ.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٧١٣].

ربيع، وكذا إلى الخميس والجمعة.

ويُحمل الشهر عند الإطلاق على عدّه بين هلالين أو ثلاثين يوماً.

ولو قال: إلى شهر كذا حلّ بأوّل جزء من أوّل ليلة الهلال؛ نظراً إلى العُرف.

ولو قال: إلى شهرين، فإن كان في أوّل الشهر عدّ شهرين أهلّة، وإن أوقع العقد في أثناء الشهر أتمّ من الثالث بقدر الفائت من شهر العقد، وقيل: يُتمّه ثلاثين يوماً، وهو أشبه، ولو قال: إلى يوم الخميس حلّ بأوّل جزء منه.

ولا يُشترط ذكر موضع التسليم[1] على الأشبه وإن كان في حمله مؤونة.

المقصد الثالث: في أحكامه

وفيه مسائل:

[**المسألة**] **الأولى**: إذا أسلف في شيء لم يجز بيعه قبل حلوله[2]، ويجوز بيعه

---

(١) اختلف الأصحاب في اشتراط ذكر موضع التسليم في العقد مع اعتراف جملة منهم بأنّه لا نصّ فيه على أقوال:

القول الأوّل: اشتراطه مطلقاً.

القول الثاني: عدمه مطلقاً.

القول الثالث: التفصيل بأنّه إن كان في حمله مؤونة وجب تعيين المحلّ، وإلا فلا.

القول الرابع: التفصيل لكن بنحو آخر، وهو أنّه إن كان في بريّة أو بلد غربة قصدهما مفارقته اشترط تعيينه، وإلا فلا.

القول الخامس: أنّه كان لحمله مؤونة أو لم يكن المحلّ صالحاً كالبريّة اشترط تعيينه، وإلا فلا، وقد نسبوه [كما في: مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٢٣. الحدائق الناضرة ٢٠: ٣٤] إلى التذكرة. وفي **الميسية**: أنّه أولى. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٧٥٧ ـ ٧٦٣].

(٢) وقد جوّز الشهيدان [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٦١. الروضة البهية

بعده وإن لم يقبضه على من هو عليه وعلى غيره على كراهية[1]، وكذا يجوز بيع بعضه وتوليته بعضه، ولو قبضه المسلم ثمّ باعه زالت الكراهية.

[**المسألة**] **الثانية**: إذا دفع المسلم إليه دون الصفة ورضي المسلم صح وبرأ، سواء شرط ذلك لأجل التعجيل أو لم يشترط...

[**المسألة**] **الثالثة**: إذا اشترى كرّاً من طعام بمئة درهم وشرط تأجيل خمسين بطل في الجميع على قول...

[**المسألة**] **الرابعة**: لو شرطا موضعاً للتسليم فتراضيا بقبضه في غيره جاز، وإن امتنع أحدهما لم يُجبر.

[**المسألة**] **الخامسة**: إذا قبضه فقد تعيّن وبرأ المسلم إليه، فإن وجد به عيباً فردّه زال ملكه عنه وعاد الحق إلى الذمّة سليماً من العيب.

[**المسألة**] **السادسة**: إذا وجد برأس المال عيباً، فإن كان من غير جنسه بطل العقد، وإن كان من جنسه رجع بالأرش إن شاء وإن اختار الردّ كان له.

[**المسألة**] **السابعة**: إذا اختلفا في القبض هل كان قبل التفرّق أو بعده فالقول قول من يدّعي الصحة...

[**المسألة**] **الثامنة**: إذا حلّ الأجل وتأخّر التسليم لعارض ثمّ طالب بعد انقطاعه

(الشهيد الثاني) ٣: ٤٢٢]والفاضل **الميسي** الصلح عليه، وهذا منهم بناءً على أنّ الصلح أصل لا فرع.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٧٧٤].

(١) وفي موضع من المبسوط [المبسوط (الطوسي) ٢: ١١٩]» والتذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١٠: ١٢٩، و ١١: ٣٦٠] **والميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٢٤٧، و ٤٢٤] في موضعين منه والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٤٢١]: المنع من ذلك. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٧٧٦].

كان بالخيار بين الفسخ وبين الصبر[1][2]، ولو قبض البعض كان له الخيار في الباقي وله الفسخ في الجميع[3].

---

(١) وأمّا تخييره بين الفسخ واسترداد الثمن أو مثله وبين الصبر إلى وجوده فهو المشهور، كما في **الميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٣٠ـ ٤٣١] ومجمع البرهان [مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٨: ٣٦٥ ـ ٣٦٧]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٧٥٠].

وفي مقابل المشهور قول العجلي الذي أنكر الخيار. [السرائر الحاوي (ابن إدريس) ٢: ٣١٧].

وهناك قول ثالث نقله الشهيد في حواشيه عن السيّد عميد الدين، وهو: أنّه إن شاء طالب بقيمة المسلَم فيه عند الأداء، واستحسن هذا القول في **الميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٣١] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٤٢٣]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٧٥٣]، فلا يُخيّر بين الصبر واسترداد الثمَن.

(٢) هذا، وفي حكم انقطاعه عند الحلول موتُ المسلَم إليه قبل الأجل وقبل وجوده؛ نظراً إلى أنّه دَين، فيشمله عموم ما دلّ على حلول ما على الميّت من الدَّين بالموت، كما صرّح به في التذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١١: ٣٢٤] والتنقيح [التنقيح الرائع (السيوري) ٢: ١٤٨] و**الميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٣١] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٤٢٤] والرياض [رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي العاملي) ٨: ٤٥٩].[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٧٥٤].

(٣) والأصحّ أنّ للبائع الفسخ إن فسخ المشتري في البعض؛ لتبعّض الصفقة عليه، وفي الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٥٧] والتنقيح [التنقيح الرائع (السيوري) ٢: ١٤٩] و**الميسية** والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٤٢٤] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٢٣]: أنّه قويّ.

[**المسألة**] **التاسعة**: إذا دفع إلى صاحب الدَّين عروضاً على أنّها قضاء ولم يُساعره احتسب بقيمتها يوم القبض[١].

[**المسألة**] **العاشرة**: يجوز بيع الدَّين بعد حلوله على الذي هو عليه وعلى غيره...

[**المسألة**] **الحادية عشرة**: إذا أسلف في شيء وشرط مع السلف شيئاً معلوماً صح...

المقصد الرابع: في الإقالة

وهي فسخ في حق المتعاقدين وغيرهما، ولا يجوز الإقالة بزيادة عن الثمن ولا نقصان، وتبطل الإقالة بذلك لفوات الشرط.

وتصح الإقالة في العقد وفي بعضه سلماً كان أو غيره.

فروع ثلاثة:

[**الفرع**] **الأوّل**: لا تثبت الشفعة بالإقالة؛ لأنّها تابعة للبيع.

[**الفرع**] **الثاني**: لا تسقط أجرة الدلال بالتقايل؛ لسبق الاستحقاق.

[**الفرع**] **الثالث**: إذا تقايلا رجع كلّ عوض إلى مالكه، فإن كان موجوداً[٢] أخذه،

وقيّده الشهيدان [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٢٥٧. مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٢٣] والمقداد [التنقيح الرائع (السيوري) ٢: ١٤٩] **والميسي** بما إذا لم يكن التأخير بتفريطه. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٣: ٧٥٦].

(١) وبه صرّح في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ١٩٥].

(٢) ولا يدخل في الموجود ما حصل له نماء مُنفصل؛ فإنّه لا يرجع به بل بأصله، أمّا المُتصل فيتبع الأصل، والولد مُنفصل وإن كان حملاً، كما صرّح بذلك كلّه في **الميسية**

وإن كان مفقوداً ضمن بمثله إن كان مثلياً، وإلا بقيمته[1]، وفيه وجه آخر[2].

المقصد الخامس: في القرض

والنظر في أمور ثلاثة:

[الأمر] الأوّل: في حقيقته

وهو عقد يشتمل على إيجاب كقوله: أقرضتك أو ما يؤدّي معناه مثل: تصرّفْ فيه أو انتفِعْ به وعليك ردّ عوضه، وعلى قبول، وهو اللفظ الدالّ على الرضا بالإيجاب، ولا ينحصر في عبارة.

وفي القرض أجر ينشأ من معونة المُحتاج تطوّعاً والاقتصار على ردّ العوض، فلو شرط النفع حرم ولم يُفد الملك. نعم، لو تبرّع المقترض بزيادة في العين أو الصفة جاز، ولو شرط الصحاح عوض المكسّرة، قيل: يجوز، والوجه المنع.

[الأمر] الثاني: ما يصح إقراضه

وهو كلّ ما يضبط وصفه وقدره، فيجوز إقراض الذهب والفضة وزناً، والحنطة

والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٣٨] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٥٤٧] والكفاية [كفاية الأحكام (المُحقّق السبزواري) ١: ٥٢٥]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٨٣٧].

(١) هذا حكم كون الإقالة فسخاً، وبما ذُكر صرّح في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٨٣٦].

(٢) وفُسِّر في **الميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٣٨] بأنّ القيمي يضمن بمثله كالمثلي، واستضعفاه. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٨٣٧].

والشعير كيلاً ووزناً والخبز وزناً وعدداً[١]؛ نظراً إلى المُتعارف.

وكلّ ما يتساوى أجزاؤه يثبت في الذمّة مثله كالحنطة والشعير والذهب والفضة، وما ليس كذلك يثبت في الذمّة قيمته وقت التسليم، ولو قيل: يثبت مثله أيضاً كان حسناً.

ويجوز إقراض الجواري، وهل يجوز إقراض اللآلئ؟ قيل: لا، وعلى القول بضمان القيمة ينبغي الجواز.

[الأمر] الثالث: في أحكامه

وهي مسائل:

[المسألة] الأولى: القرض يملك بالقبض لا بالتصرّف؛ لأنّه فرع الملك، فلا يكون مشروطاً به، وهل للمقرض ارتجاعه؟ قيل: نعم، ولو كره المقترض، وقيل: لا[٢][٣]، وهو الأشبه؛ لأنّ فائدة الملك التسلّط.

---

(١) ومثله الجوز والبيض، كما صرّح به في **الميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٤٧ ـ ٤٤٨] والكفاية [كفاية الأحكام (المُحقّق السبزواري) ١: ٥٣٠] والمفاتيح [مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ٣: ١٢٧] والحدائق [الحدائق النّاضرة (يوسف البحراني) ٢٠: ١٣٦].[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ١٤٦].

(٢) كما في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ١٦٢].

(٣) وقد صرّح بكون عقد القرض جائزاً من الطرفين الشهيدان في الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ٣: ٣٢٠] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٥٣] والفاضل **الميسي**. وهو ظاهر الشيخ في المبسوط [المبسوط (الطوسي) ٢: ١٦١] والخلاف [الخلاف (الطوسي) ٣: ١٧٧، م (٢٩٢)].وليس مُراد الشهيدين بالجواز: الجواز بالمعنى المتعارف وإن اختلفا في تنزيله (شرطه ـ خ ل).

[**المسألة**] **الثانية**: لو شرط التأجيل في القرض لم يلزم[1][2]، وكذا لو أجّل الحال لم يتأجّل[3]، وفيه رواية مهجورة تُحمل على الاستحباب، ولا فرق بين أن يكون مهراً أو ثمن مبيع أو غير ذلك، ولو أخّره بزيادة فيه لم يثبت الزيادة ولا الأجل. نعم، يصح تعجيله بإسقاط بعضه.

[**المسألة**] **الثالثة**: مَن كان عليه دَين وغاب صاحبه غيبة مُنقطعةيجب أنينوي قضاءه وأن يعزل ذلك عند وفاته ويُوصي به ليوصل إلى ربه أو إلى وارثه إن ثبت موته، ولو لم يعرفه اجتهد في طلبه، ومع اليأس يتصدّق به عنه[4] على قول.

وفي التحرير [تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلّي) ٢: ٤٥٢ ـ ٤٥٣]: أنّه عقد لازم من جهة المقرض جائز من جهة المقترض على معنى أنّ للمقترض ردّ العين والمثل، ولو طلب المقرض العين لم يُجبر المقترض على دفعها.

وتظهر الفائدة فيما إذا أقرضه عيناً قيمية، فعلى القول بجوازه من طرف المقترض أنّه يجوز للمقترض ردّها بعينها ويُجبر المقرض على قبولها، وأمّا في المثلي فلا تظهر فائدة عند التأمّل الصادق. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ١٦٤].

(١) ومثل ما نحن فيه: ما إذا شرط في عقد القرض تأجيل مال حالّ، سواء كان القرض أم غيره، إذ الحكم فيهما واحد، كما هو ظاهر كلامهم. وقد صرّح بذلك في **الميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٥٥].[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ١٧١].

(٢) لكن يصحّ أن يجعل أجله شرطاً في عقد لازم فيلزم، كما في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ١٧١ ـ ١٧٢].

(٣) كما في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ١٧٤].

(٤) وأمّآ الحكم بأنّه يتصدّق به حينئذٍ فهو المشهور.

وظاهرهم أنّ ذلك على سبيل الوجوب، كما فهمه الصيمري [غاية المرام (الصيمري) ٢: ١٢٦] والشهيد الثاني [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٥٨] والمولى الأردبيلي

[**المسألة**] **الرابعة**: الدَّين لا يتعيّن ملكاً لصاحبه إلا بقبضه، فلو جعله مضاربة قبل قبضه لم يصح.

[**المسألة**] **الخامسة**: الذمّي إذا باع مالاً يصح للمسلم تملّكه كالخمر والخنزير جاز دفع الثمن إلى المسلم عن حق له، وإن كان البائع مسلماً لم يجز.

[**المسألة**] **السادسة**: إذا كان لاثنين مال في ذمم ثمّ تقاسما بما في الذمم فكلّ ما يحصل لهما وما يتوى منهما.

[**المسألة**] **السابعة**: إذا باع الدَّين بأقلّ منه[1] لم يلزم المدين أن يدفع إلى المشتري أكثر ممّا بذله على رواية.

المقصد السادس: في دَين المملوك

لا يجوز للمملوك أن يتصرّف في نفسه بإجارة ولا استدانة ولا غير ذلك من العقود، ولا بما في يده ببيع ولا هبة إلا بإذن سيده ولو حكم له بملكه...

فرعان:

[**الفرع**] **الأول**: إذا اقترض أو اشترى بغير إذن كان موقوفاً على إذن المولى، فإن لم يُجز كان باطلاً، وتُستعاد العين، فإن تلفت يتبع بها إذا أعتق وأيسر.

[**الفرع**] **الثاني**: إذا اقترض مالاً فأخذه المولى فتلف في يده كان المقرض

[مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٩: ٨٧] وصاحب الرياض [رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي) ٨: ٤٨٩]، وقد قوّاه في **الميسية**، واستجوده في المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٥٨]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٢: ٥٠].

(١) والمشهور أنّه يجب على المديون دفع الجميع الى المشتري وإن كان الثمن أقلّ، وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**، واستجوده في المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٥٨]. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ٦٨ ـ ٦٩].

بالخيار بين مطالبة المولى وبين اتباع المملوك إذا أعتق وأيسر.

خاتمة:

أجرة الكيال ووزّان المتاع على البائع، وأجرة ناقد الثمن ووزّانه على المبتاع، وأجرة بائع الأمتعة على البائع ومشتريها على المشتري، ولو تبرّع لم يستحق أجرة ولو أجاز المالك، وإذا باع واشترى فأجرة ما بيع على الآمر ببيعه، وأجرة الشراء على الآمر بالشراء، ولا يتولاهما الواحد[1]، وإذا هلك المتاع في يد الدلال

---

(١) قال في جامع المقاصد في بيان عبارة القواعد [قواعد الأحكام (العلامة الحلّي) ٢: ٨٦]: «إنّ المراد لا يتولّى العملين أي الدلالتين الشخص الواحد في السلعة الواحدة؛ لأنّ البيع مبنيّ على المماكسة والمغالبة، ولا يكون الشخص الواحد غالباً مغلوباً، وارتكابه الحالة الوسطى موقوف على رضاهما بذلك. أمّا الولي للطفلين فلمّا كان فعله منوطاً بالمصلحة ولم يمتنع أن يكون الشراء بالثمن إلا على مال الطفل مصلحة للطفل الآخر؛ لعدم حصول غيره وضرورته إليه لم يمتنع تولية الطرفين». [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٤: ٣٩٦].

وقد وافقه على ذلك الشهيد الثاني في المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٦٩ـ ٤٧٠]، وجعله الظاهر من سياق عبارة (الشرائع) تبعاً لشيخه الفاضل الميسي. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٤: ٦٥٨].

هذا، وقد أفاد السيّد جواد العاملي من هذا المطلب وكرّره في مسألة جواز تولّي الواحد طرفي العقد، حيث قال ثمّة ـ عند قول العلامة الحلّي: (والأقرب جواز وكالة الواحد عن المُتخاصمين وعن المُتعاقدين، فيتولّى طرفي العقد). [قواعد الأحكام (العلامة الحلّي) ٢: ٣٥٣] ـ: «أنّ المصنّف [أي: العلامة الحلّي في القواعد] ـ والمحقّق وغيرهما ممّن عبّر بذلك لا يرون المنع من تولّي الواحد الطرفين». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٢١: ٩٧ ـ٩٨]. وقد أشار الى ورود ثلاثة تعابير في كلمات الفقهاء، وهي:

١ ـ (ولا يجمع بينهما لواحد).

لم يضمنه ،ولو فرّط ضمن، ولو اختلفا في التفريط كان القول قول الدلال مع يمينه ما لم يكن بالتفريط بيّنة، وكذا لو ثبت التفريط واختلفا في القيمة.

كتاب الرهن

والنظر فيه يستدعي فصولاً:

[الفصل] الأوّل: في الرهن

وهو وثيقة لدين المرتهن، ويفتقر إلى الإيجاب والقبول.

والإيجاب كلّ لفظ دلّ على الارتهان كقوله: رهنتك، أو هذه وثيقة عندك، أو ما أدّى هذا المعنى،

ولو عجز عن النطق كفت الإشارة،

ولو كتب بيده والحال هذه وعرف ذلك من قصد جاز،

والقبول هو الرضا بذلك الإيجاب.

---

٢ ـ (ولا يتولاهما الواحد).

٣ ـ (ولا يجمع بينهما الواحد).

ثمّ قال السيّد جواد العاملي: «وقد حُملت العبارات الثلاث في حواشي الكتاب [حواشي الشهيد (الشهيد الأوّل)، (الحاشية النجّارية): ٦٧، س ٦، (مخطوط في مكتبة مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية)] وغاية المرام [غاية المرام (الصيمري) ٢: ١٣٢] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٤: ٣٩٦] والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٤٦٩ـ ٤٧٠] على: أنّ المُراد منها أن لا يجمع بين الدلالتين الشخص الواحد؛ لأنّ البيع مبنيّ على المُماكسة». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٢١: ٩٨ ـ ٩٩].

ويصح الارتهان سفراً وحضراً، وهل القبض شرط فيه؟ قيل: لا[1]، وقيل: نعم، وهو الأصح، ولو قبضه من غير إذن الراهن لم ينعقد، وكذا لو أذن في قبضه ثمّ رجع قبل قبضه، وكذا لو نطق بالعقد ثمّ جنّ أو أغمي عليه أو مات قبل القبض.

[الفصل] الثاني: في شرائط الرهن

ومن شرائطه أن يكون عيناً مملوكاً يمكن قبضه، ويصح بيعه سواء كان مشاعاً أو منفرداً...

[الفصل] الثالث: في الحق

وهو كلّ دين ثابت في الذمة كالقرض وثمن المبيع. ولا يصح فيما لم يحصل سبب وجوبه كالرهن على ما يستدينه وعلى ثمن ما يشتريه. ولا على ما حصل سبب وجوبه ولم يثبت كالدية قبل استقرار الجناية ويجوز على قسط كل حول بعد حلوله.

وكذا الجعالة قبل الرد ويجوز بعده.

وكذا مال الكتابة ولو قيل بالجواز فيه كان أشبه، ويبطل الرهن عند فسخ الكتابة المشروطة.

ولا يصح على ما لا يمكن استيفاؤه من الرهن كالإجارة المتعلقة بعين المؤجر مثل خدمته، ويصح فيما هو ثابت في الذمة كالعمل المطلق، ولو رهن على مال رهناً ثمّ استدان آخر وجعل ذلك الرهن عليهما جاز.

---

(١) والقول بعدم الاشتراط هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ٤٣٠ ـ ٤٣١].

[الفصل] الرابع: في الراهن

ويشترط فيه كمال العقل وجواز التصرف، ولا ينعقد مع الإكراه...

[الفصل] الخامس: في المرتهن

ويُشترط فيه كمال العقل وجواز التصرّف...

وإذا شرط المرتهن الوكالة في العقد لنفسه أو لغيره أو وضع الرهن في يد عدل مُعيّن لزم، ولم يكن للراهن فسخ الوكالة على تردّد، وتبطل مع موته دون الرهانة، ولو مات المرتهن لم تنقل إلى الوارث إلا أن يشترطه، وكذا لو كان الوكيل غيره.

ولو مات المرتهن ولم يُعلم الرهن كان كسبيل ماله[1] حتى يُعلم بعينه.

ويجوز للمرتهن ابتياع الرهن، والمرتهن أحق باستيفاء دينه من غيره من الغرماء سواء كان الراهن حياً أو ميّتاً[2] على الأشهر، ولو أعوز ضرب مع

---

(١) كما في السرائر [السرائر الحاوي (ابن إدريس) ٢: ٤٢٣] والشرائع والتحرير [تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلّي) ٢: ٥٠٤] والميسية وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٥: ١٢٨ ـ ١٢٩] (حتّى يعلم بعينه) كما في الأوّلين، و (حتّى تقوم البيّنة) كما في الثالث. وفي المسالك: أنّ المُحقّق وغيره ذكروا هذه المسألة جازمين بحكمها على الوجه المذكور بعبارة مُتقاربة أو مُتّحدة [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٤: ٣٨].

قال السيّد جواد العاملي: «ومعنى هذه العبارة: أنّ الوارث مثلاً إذا كان غافلاً جاهلاً أنّ في التركة رهناً بحسب الواقع، فما تركه الميّت المرتهن من الأعيان فالظاهر أنّه ماله فيكون ماله، ولا يجب عليه الاجتناب والفحص...». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ٥٤٠ ـ ٥٤١].

(٢) وقوله (أو ميّتاً) كما في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ٥٤٦ ـ ٥٤٧].

الغرماء بالفاضل.

والرهن أمانة في يده لا يضمنه ولو تلف ولا يسقط به شيء من حقّه ما لم يتلف بتفريطه، ولو تصرف فيه بركوب أو سكنى أو إجارة ضمن و لزمته الأجرة وإن كان للرهن مؤونة كالدابة أنفق عليها و تقاصا. و قيل: إذا أنفق عليها كان له ركوبها أو يرجع على الراهن بما أنفق، ويجوز للمرتهن أن يستوفي دينه مما في يده إن خاف جحود الوارث مع اعترافه...

[الفصل] السادس: في اللواحق

وفيه مقاصد:

[المقصد] الأوّل: في أحكام مُتعلّقة بالراهن لا يجوز للراهن التصرّف في الرهن[1] باستخدام ولا سكنى ولا إجارة، ولو باع أو وهب وقف على إجازة المرتهن، وفي صحة العتق مع الإجازة تردّد، والوجه الجواز، وكذا المرتهن، وفي عتقه مع إجازة الراهن تردّد، والوجه المنع[2]؛ لعدم الملك ما لم يسبق الإذن.

وفي الحدائق: لم أقف فيه على مُخالف. [الحدائق الناضرة (يوسف البحراني) ٢٠: ٢٦٠].

لكن قد يظهر من **الميسية** والمسالك: أنّ هناك خلافاً [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٤: ٣٩].[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ٥٤٨].

(١) إذا تصرّف الراهن بما يمنع منه فإن كان بعقد أو بعتق كان موقوفاً على إجازة المرتهن، كما في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ٣٥٩].

(٢) فإنّ عتق المُرتهن باطل وإن أجازه الراهن، كما في جملة من الكتب الفقهية منها **الميسية**.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ٣٦٢].

ولو وطئ الراهن فأحبلها صارت أم ولده، ولا يبطل الرهن.

وهل تباع؟ قيل: لا ما دام الولد حيّاً، وقيل: نعم؛ لأنّ حق المرتهن أسبق، والأوّل أشبه.

ولو وطئها الراهن بإذن المرتهن لم يخرج عن الرهن بالوطء، ولو أذن له في بيعها فباع بطل الرهن، ولا يجب جعل الثمن رهناً، ولو أذن الراهن للمرتهن في البيع قبل الأجل لم يجز للمرتهن التصرّف في الثمن إلا بعد حلوله، ولو كان بعد حلوله صحّ، وإذا حلّ الأجل وتعذّر الأداء كان للمرتهن البيع إن كان وكيلاً، وإلا رفع أمره إلى الحاكم؛ ليلزمه بالبيع، فإن امتنع كان له حبسه وله أن يبيع عليه[1].

[المقصد] الثاني: في أحكام مُتعلّقة بالرهن

الرهن لازم من جهة الراهن ليس له انتزاعه إلا مع إقباض الدين أو الإبراء منه أو تصريح المرتهن بإسقاط حقّه من الارتهان، و بعد ذلك يبقى الرهن أمانة في يد

---

(١) قال السيّد جواد العاملي: «وقد اختلفت عباراتهم في المقام اختلافاً لا يُؤدّي الى اختلاف في الحكم». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ٤٠٢].

ففي التذكرة: أنّه لو لم يكن له بيّنة أو لم يكن في البلد حاكم فله بيعه بنفسه، كما أنّ من ظفر بغير جنس حقّه من مال المديون وهو جاحد ولا بيّنة له بيعه ويأخذ حقّه. والظاهر أنّ مُراده بعدم كونه ـ أي الحاكم ـ في البلد كونه بعيداً بحيث يشقّ التوصّل إليه عادة، لا مُطلق كونه في غير البلد. [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١٣: ٢٤٤].

ونحوه ما في جامع المقاصد، قال: لو لم يكن الحاكم موجوداً باع بنفسه، ولو أشهد شاهدي عدل كان أولى. ولو تعذّر إثبات الرهانة عند الحاكم باع بنفسه وإن كان مع وجود الحاكم؛ لئلا يضيّع حقّه. [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٥: ٨٧]. ونحوه ما في **الميسية** والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٤: ٥٢]، لكنّهما عبّرا عن الحكم الأوّل بتعذّر وصوله إلى الحاكم لعدمه أو لبعده.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٥: ٤٠٣].

المرتهن لا يجب تسليمه إلا مع المطالبة، ولو شرط إن لم يؤدِّ أن يكون الرهن مبيعاً لم يصحّ، ولو غصبه ثمّ رهنه صحّ ولم يزل الضمان، وكذا لو كان في يده ببيع فاسد، ولو أسقط عنه الضمان صحّ، وما يحصل من الرهن من فائدة فهي للراهن.

ولو حملت الشجرة أو الدابة أو المملوكة بعد الارتهان كان الحمل رهناً كالأصل على الأظهر.

ولو كان في يده رهنان بدينين متغايرين ثمّ أدى أحدهما لم يجز إمساك الرهن الذي يخصّه بالدين الآخر، وكذا لو كان له دينان وبأحدهما رهن لم يجز له أن يجعله رهناً بهما، ولا أن ينقله إلى دين مستأنف، وإذا رهن مال غيره بإذنه ضمنه بقيمته إن تلف أو تعذّر إعادته، ولو بيع بأكثر من ثمن مثله كان له المطالبة بما بيع به.

وإذا رهن النخل لم تدخل الثمرة وإن لم تؤبر، وكذا إن رهن الأرض لم يدخل الزرع ولا الشجر ولا النخل، ولو قال بحقوقها دخل، وفيه تردد ما لم يصرّح، وكذا ما ينبت في الأرض بعد رهنها سواء أنبته الله سبحانه أو الراهن أو أجنبي إذا لم يكن الغرس من الشجر المرهون.

وهل يجبر الراهن على إزالته قيل: لا، وقيل: نعم، وهو الأشبه...

كتاب المزارعة والمساقاة

كتاب المزارعة

أمّا المزارعة فهي معاملة على الأرض بحصة من حاصلها.

وعبارتها أن يقول، زارعتك أو ازرع هذه الأرض أو سلمتها إليك وما جرى مجراه مدة معلومة بحصة معينة من حاصلها، وهو عقد لازم لا ينفسخ إلا بالتقايل، ولا يبطل بموت أحد المتعاقدين.

والكلام إمّا في شروطها، وإمّا في أحكامها:

أمّا الشروط فثلاثة:

[**الشرط**] **الأول**: أن يكون النماء مشاعاً بينهما، تساويا فيه أو تفاضلا، فلو شرطه أحدهما لم يصح، وكذا لو اختصّ كلّ واحد منهما بنوع من الزرع دون صاحبه كأن يشترط أحدهما الهرف والآخر الأفلّ، أو ما يزرع على الجداول والآخر ما يزرع في غيرها...

[**الشرط**] **الثاني**: تعيين المدّة وإذا شرط مدّة معينة بالأيام أو الأشهر صحّ، ولو اقتصر على تعيين المزروع من غير ذكر المدة فوجهان: أحدهما يصحّ؛ لأنّ لكلّ زرع أمداً فيبني على العادة كالقراض، والآخر يبطل؛ لأنّه عقد لازم فهو كالإجارة فيشترط فيه تعيين المدة دفعاً للغرر؛ لأنّ أمد الزرع غير مضبوط، وهو أشبه...

[**الشرط**] **الثالث**: أن تكون الأرض ممّا يمكن الانتفاع بها بأن يكون لها ماء إما من نهر أو بئر أو عين أو مصنع.

ولو انقطع في أثناء المدّة فللمزارع الخيار؛ لعدم الانتفاع، هذا إذا زارع عليها أو استأجرها للزراعة وعليه أجرة ما سلف ويرجع بما قابل المدّة المتخلّفة.

وإذا أطلق المزارعة زرع ما شاء، وإن عيّن الزرع لم يجز التعدّي، ولو زرع ما هو أضرّ والحال هذه كان لمالكها أجرة المثل إن شاء أو المسمّى مع الأرش، ولو كان أقلّ ضررا جاز.

ولو زارع عليها أو آجرها للزراعة ولا ماء لها مع علم المزارع لم يتخيّر، ومع الجهالة له الفسخ[1].

---

(١) **أقول**: وهذه المسألة مُتفرّعة على ثالث الشروط التي ذكرها المُحقّق الحلّي حيث قال: «الثالث: أن تكون الأرض ممّا يُمكن الانتفاع بها، بأن يكون لها ماء، إمّا من نهر أو بئر

أمّا لو استأجرها مطلقاً ولم يشترط الزراعة لم يفسخ؛ لإمكان الانتفاع بها بغير الزرع، وكذا لو شرط الزراعة وكانت في بلاد تسقيها الغيوث غالباً...

وأمّا أحكامه:

فتشتمل على مسائل:

[**المسألة**] **الأولى**: إذا كان من أحدهما الأرض حسب ومن الآخر البذر والعمل والعوامل صح بلفظ المزارعة...

[**المسألة**] **الثانية**: إذا تنازعا في المدّة فالقول قول منكر الزيادة مع يمينه...

[**المسألة**] **الثالثة**: لو اختلفا فقال الزارع: اعرتنيها وأنكر المالك وادّعى الحصة أو الأجرة ولا بينة فالقول قول صاحب الأرض، وتثبت له أجرة المثل مع يمين الزارع...

[**المسألة**] **الرابعة**: للمزارع أن يشارك غيره وأن يزارع عليها غيره ولا يتوقف على إذن المالك، لكن لو شرط المالك الزرع بنفسه لزم، ولم يجز المشاركة إلا بإذنه.

أو عين أو مصنع» [شرائع الإسلام (المُحقّق الحلّي) ٢: ٣٩٣]. والمصنع: ما يُصنع لجمع الماء نحو البركة والصهريج والحفرة الكبيرة التي تُصنع ليجتمع فيها ماء الأمطار والسيول، والجمع: مصانع.

وكما ترى فإنّ بين هذين الكلامين تهافتاً.

قال السيّد جواد العاملي «وقد تكلّف الفاضل الشيخ عليّ الميسي فيما حكي عنه [مسالك الآفهام (الشهيد الثاني) ٥: ٢٣] للجمع بين كلماتهم: بحمل هذا التخيير على ما إذا كان للأرض ماء يُمكن الزرع والسقي به لكنّه غير مُعتاد من جهة المالك، بل يحتاج معه إلى تكلّف بإجراء ساقية ونحوه، وحمل المنع على ما إذا لم يكن لها ماء مطلقاً». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٢٠: ٦٥].

[**المسألة**] **الخامسة**: خراج الأرض ومؤونتها على صاحبها إلا أن يشترطه على الزارع.

[**المسألة**] **السادسة**: كلّ موضع يحكم فيه ببطلان المزارعةتجب لصاحب الأرض أجرة المثل.

[**المسألة**] **السابعة**: يجوز لصاحب الأرض أن يخرص على الزارع، والزارع بالخيار في القبول والردّ، فإن قبل كان استقرار ذلك مشروطاً بالسلامة، فلو تلف الزرع بآفة سماوية أو أرضية لم يكن عليه شيء[1].

---

(١) وهل يُحكم بلزوم هذه المُعاملة؟

قال العلامة الحلّي في باب البيع: «يجوز أن يتقبّل أحد الشريكين بحصّة صاحبه من الثمرة بشيء معلوم منها» [قواعد الأحكام (العلامة الحلّي) ٢: ٣٦]. ونحوه ما في بيع النهاية [النهاية (الطوسي): ٤١٦] وجامع الشرائع [الجامع للشرائع (ابن سعيد الحلّي): ٢٦٥] والشرائع [شرائع الإسلام (المُحقّق الحلّي) ٢: ٥٥] والنافع [المُختصر النافع (المُحقّق الحلّي): ١٣١] والتذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١٠: ٤٠٨] والتحرير [تحرير الأحكام (العلامة الحلّي) ٢: ٤٠٢] والإرشاد [إرشاد الأذهان (العلامة الحلّي) ١: ٣٦٤] واللمعة [اللمعة الدمشقية (الشهيد الأوّل): ١٢١ - ١٢٢] والمفاتيح [مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ٣: ٦٥] والكفاية [كفاية الأحكام (المُحقّق السبزواري) ١: ٥١١] وغيرها [كـ: مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٨: ٢٢١]، فقد تضمّن كلامهم جواز الخرص من الطرفين.

قال السيّد جواد العاملي: «وقد يلوح منهم أو يظهر كما قاله في الرياض: عدم لزوم هذه المعاملة [رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي العاملي) ٨: ٣٧٥]، إلّا أن تقول: إنّ الغرض بيان رفع الحظر.

لكن كلامهم في مطاوي المباحث مضطرب؛ لأنّه في التذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١٠: ٤٠٨] تردّد في لزوم العقد، وعبارة الكتاب [أي: القواعد] وما كان نحوها

كتاب الوصايا

والنظر في ذلك يستدعي فصولاً:

[الفصل] الأول: في الوصية

وهي تمليك عين أو منفعة بعد الوفاة، ويفتقر إلى إيجاب وقبول.

فالإيجاب كلّ لفظ دل على ذلك القصد كقوله: أعطوا فلاناً بعد وفاتي أو لفلان كذا بعد وفاتي أو أوصيت له...

لا دلالة فيها على اللزوم نفياً ولا إثباتاً، وفي التنقيح [التنقيح الرائع (السيوري) ٢: ١١٣] وإيضاح النافع والميسية: التصريح بأنّها غير لازمة، والشهيد الثاني قال تارةً باللزوم، وأُخرى بعدمه وأولويّته». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٢٠: ١٣٢].

قال السيّد جواد العاملي: «أنّ ظاهر الأخبار أنّ هذه المعاملة تتأدّى بأيّ لفظ اتّفق، وأيّة عبارة كانت. وفي بيع الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٧٠]: أنّ ظاهر الأصحاب أنّه يشترط في صيغتها الوقوع بلفظ (التقبيل)، وأنّ لها حكماً خاصّاً زائداً على البيع والصلح؛ لكون الثمن والمثمن واحداً، وعدم ثبوت الربا لو زاد أو نقص، وأنّها مُعاوضة مخصوصة مُستثناة من المُحاقلة والمُزابنة». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٢٠: ١٤٢].

قال السيّد جواد العاملي: «والظاهر الاتّفاق من هؤلاء على أنّه [أي: الخرص] عقد، وإنّما خالفهم فخر الإسلام فقال: إنّه إباحة كما عرفت. والمقطوع أنّه ناقل قاطع للاستصحاب هو ما كان بلفظ القبالة، مع ما سمعته عن الميسية، ولا تُصغِ إلى ما في المسالك: من أنّه لا دليل على إيقاعه بلفظ التقبيل أو اختصاصه به، مع أنّه وافق شيخه في نسبة وقوعه بلفظ القبالة إلىالأصحاب في المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣: ٣٧١].وقال في الروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٣: ٣٦٨ ـ ٣٦٩]: إنّه ظاهر الشهيد والجماعة.[مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٢٠: ١٤٣].

[الفصل] الثاني: في الموصي

ويُعتبر فيه كمال العقل والحرية.

[الفصل] الثالث: في الموصى به

وفيه أطراف:

[الطرف] الأوّل: في متعلّق الوصية وهو إمّا عين، وإمّا منفعة...

الطرف الثاني: في الوصية المبهمة من أوصى بجزء من ماله فيه روايتان: أشهرهما العشر، وفي رواية سبع الثلث، ولو كان بسهم كان ثمناً، ولو كان بشيء كان سدساً...

الطرف الثالث: في أحكام الوصية إذا أوصى بوصية ثمّ أوصى بأخرى مضادّة للأولى عمل بالأخيرة.

ولو أوصى بحمل فجاءت به لأقلّ من ستة أشهر صحت الوصية به، ولو كانت لعشرة أشهر من حين الوصية لم تصح، وإن جاءت لمدّة بين الستة والعشرة وكانت خالية من مولى وزوج حكم به للموصى له.

ولو كان لها زوج أو مولى لم يحكم به للموصى له؛ لاحتمال توهم الحمل في حال الوصية وتجدّده بعدها.

ولو قال: إن كان في بطن هذه ذكر فله درهمان وإن كان أنثى فلها درهم فإن خرج ذكر وأنثى كان لهما ثلاثة دراهم.

أمّا لو قال: إن كان الذي في بطنها ذكر فكذا وإن كان أنثى فكذا فخرج ذكر وأنثى لم يكن لهما شيء.

وتصح الوصية بالحمل وبما تحمله المملوكة والشجرة، كما تصح الوصية

بسكنى الدار مدّة مستقبلة.

ولو أوصى بخدمة عبد أو ثمرة بستان أو سكنى دار أو غير ذلك من المنافع على التأبيد أو مُدّة مُعيّنة قوّمت المنفعة فإن خرجت من الثلث[1]، وإلا كان للموصى له ما يحتمله الثلث.

---

(١) قال الشهيد الثاني: «الغرض من ذلك بيان كيفيّة احتساب المنفعة من الثلث، فإن لم تكن المنفعة الموصى بها مؤبّدة فأمرها سهل؛ لأنّ العين تبقى لها قيمة معتبرة بعد إخراج تلك المنفعة». [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٦: ١٩٤].

ثمّ أفاد: أنّه إن كانت المنفعة مؤبّدة ففي تقويمها أوجُهٌ:

الوجه الأوّل: تقويم العين بمنافعها وخروج مجموع القيمة من الثلث.

الوجه الثاني: إنّ المعتبر ما بين قيمتها بمنافعها وقيمتها مسلوبة المنافع. وعلى هذا تحسب قيمة الرقبة من التركة؛ لأنّ الرقبة باقية للوارث يقدر على الانتفاع بها بالعتق لو كان مملوكاً ـ وهو غرض كبير مُتقوّم بالمال ـ وبيعها من الموصى له أو مطلقاً وهبتها والوصيّة بها، فلا وجه لاحتسابها على الموصى له. ويُمكن الانتفاع من البستان بما ينكسر من جذوعه ويبيس، ومن الدار بآلاتها إذا خربت ولم يعمّرها الموصى له. فحينئذٍ يقوّم العبد مثلاً بمنفعته، فإذا قيل: مئة، ويقوّم مسلوب المنفعة صالحاً للعتق وما ذكرناه، فإذا قيل: عشرة، عُلم أنّ قيمة المنفعة تسعون، فيُعتبر أن يبقى مع الورثة ضعفها ومن جملته الرقبة بعشرة.

الوجه الثالث: أن يُحتسب قيمة المنفعة من الثلث، ولا يُحتسب قيمة الرقبة على أحد من الوارث ولا الموصى له. وهذا يتمّ مع فرض عدم القيمة للرقبة مُنفردة كبعض البهائم.

واعتبر الشهيد الثاني الوجه الثاني هو الأصحّ. [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٦: ١٩٥ ـ ١٩٦].

وقد نقل الشهيد الثاني في الروض عن شيخه: أنّ عليه العمل. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٢٣: ٤٨٣].

وإذا أوصى بخدمة عبده مدّة معينة فنفقته على الورثة؛ لأنّها تابعة للملك، وللموصى له التصرّف في المنفعة، وللورثة التصرّف في الرقبة ببيع وعتق وغيره، ولا يبطل حقّ الموصى له بذلك.

ولو أوصى له بقوس انصرف إلى قوس النشاب والنبل والحسبان إلا مع قرينة تدلّ على غيرها.

وكلّ لفظ وقع على أشياء وقوعاً متساوياً فللورثة الخيار في تعيين ما شاءوا منها...

موسوعة الفقه الإسلامي

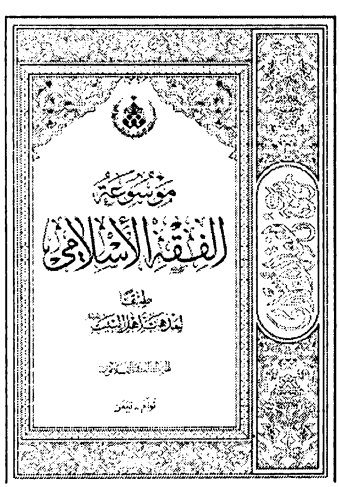
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٣٣

❑ إعداد: التحرير

المجلّد الثالث والثلاثون (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام).

تأليف وتحقيق: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر: مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م



يقع الجزء الثالث والثلاثون من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في (٦٠٨) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي).

وقد اشتمل هذا المجلّد من الموسوعة على خمسة أو ثمانية وثلاثين[1] عنواناً، بدأت بـ (توأم)، وانتهت بـ (تيمّن).

كما اشتمل هذا المجلّد من الموسوعة على أربعة أنواع من العناوين: أصلية

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة، مثال الأوّل (تواتر)، ومثال الثاني (توافق)، ومثال الثالث (توقيف)، ومثال الرابع (توارث).

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين:

١ ـ توأم
٢ ـ تواتر
٣ ـ توارث
٤ ـ توارد
٥ ـ تواري
٦ ـ تواطؤ
٧ ـ تواعد
٨ ـ توافق
٩ ـ توبة
١٠ ـ توثيق
١١ ـ توجّه وتوجيه
١٢ ـ توحّل
١٣ ـ توحيد
١٤ ـ توديع
١٥ ـ توراة
١٦ ـ تورّق
١٧ ـ تورّك
١٨ ـ توريق
١٩ ـ تورية
٢٠ ـ توزيع
٢١ ـ توسعة
٢٢ ـ توسّل
٢٣ ـ توشّح
٢٤ ـ توفير
٢٥ ـ توقّف
٢٦ ـ توقيت
٢٧ ـ توقيف
٢٨ ـ توكّل
٢٩ ـ توكيل
٣٠ ـ تولّد
٣١ ـ تولّي وتبرّي
٣٢ ـ تولية
٣٣ ـ تيامن وتياسر
٣٤ ـ تيمّم
٣٥ ـ تيمّن

نذكّر بأنّنا سبق أن بيّنا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك، بل المراد بالعناوين

الأصلية: هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها:

وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب؛ لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرّد أن تُذكر.

هذا، بخلاف العناوين الفرعية (= عناوين الإحالة)، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها.

وأمّا 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 مفصّلاً في مقدمة الموسوعة، فراجع.

وأمّا العناوين التأليفية فهي برزخ بين العناوين الأصلية والفرعية، ووجه شبهها بالأصلية هو من ناحية استيعابها لكافة الفروع والأحكام المرتبطة بها، ووجه شبهها بالفرعية هو من ناحية عدم استيعابها البحث في كلّ حكم حكم، لاعلى مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال[٢].

وسنحاول إلقاء الضوء على هذا الكتاب من خلال المرور على بعض بحوثه كي يمتلك القارئ صورة واضحة عن هذه الموسوعة الفقهية المهمّة، وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلّد كلّها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلّد، وهو عنوان (توبة) الذي هو من قسم العناوين الأصلية، وهو بحث متوسّط من حيث الحجم استوعب (٣٩) صفحة.

وهذا العنوان لم يُركَّز عليه في البحوث والكتب الفقهية، بل توزّع مطالبه بين الفقه والكلام وكتب الأخلاق والآداب؛ ولذا تُعتبر عملية جمعه وتبويبه وتحقيقه جهداً علمياً كبيراً، كما لا يخفى على الخبراء بعلم الفقه والتراث الفقهي.

وقد انعقد بحث (توبة) في: ثمانية محاور أساسية، انطوت تحتها عدّة

مباحث، وإليك التفصيل:

المحور الأوّل: التعريف

نُذكّر بأنّ دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان تعريف العنوان من الناحيتين: اللغوية والاصطلاحية.

أ ـ التوبة لغة والتوب والمتاب: بمعنى الرجوع والعَود، كذا التوب والمتاب، يُقال: تاب إذا رجع عن ذنبه.

والتوبة إذا أُضيفت الى العبد أُريد بها الرجوع عن المعصية الى طاعة الله سبحانه وقربه، وتتعدّى حينئذٍ بحرف الانتهاء (الى)، وإذا أُضيفت الى الله سبحانه أُريد بها الرجوع عن العقوبة بالرحمة على العبد أو قبول التوبة منه، وتتعدّى بحرف الاستعلاء (على).

ب ـ التوبة اصطلاحاً: عرّفها بعض الفقهاء بأنّها: الندم والإقلاع عن المعصية من حيث إنّها معصية، وأضاف بعضهم قيد (مع العزم على عدم العَود إليها أبداً)، واعتبر بعضهم ذلك من لوازم التوبة، لا من مقوّماتها.

والوجه في تعريف التوبة بالندم هو: أنّ التوبة وإن كان معناها الرجوع إليه إلا أنّه لمّا امتنع الرجوع الحقيقي كان المراد منها: الرجوع الادّعائي الحاصل بالندم بل يُمكن القول بأنّه رجوع حقيقي؛ فإنّ رجوع كلّ شيء بحسبه.

المحور الثاني: الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى أربعة موارد، وهي:

١ ـ **الندم**: التأسّف وتمنّي عدم وقوع ما وقع، وهو أعمّ من التوبة؛ فإنّ التوبة لا تكون إلا من قبيح.

٢ ـ **الاعتذار**: إظهار ما يقتضي العذر وطلب قبوله. والفرق بينه وبين التوبة: أنّ التائب يعترف بالذنب ويُقرّ بعدم العذر، والمعتذر يذكر أنّ له عذراً.

٣ ـ **الاستغفار**: طلب المغفرة بالمقال والفعال، فهو يُغاير التوبة مفهوماً ومصداقاً.

والاستغفار يُمكن أن يكون بشأن الغير بطلب المغفرة له، كاستغفار النبي صلى الله عليه وآله للمؤمنين، بخلاف التوبة؛ إذ لا معنى لطلبها للغير.

٤ ـ **الإنابة**: الرجوع الى الله سبحانه، وذكر بعضهم أنّها مغايرة للتوبة، ولهم في ذلك بيانات مختلفة.

المحور الثالث: الحكمة في الأمر بها

من أعظم منن الله تعالى على عباده أن فتح لهم باب التوبة لسدّ القنوط من رحمة الله أمام المذنبين وتطهيرهم من الأرجاس، وقد حثّ الله سبحانه عباده عليها، ولم يجعل لها وقتاً خاصّاً ولا مكاناً خاصّاً، وإن كان لبعض الأزمنة والأمكنة فضل.

المحور الرابع: حكمها التكليفي

١ ـ متعلّق التوبة ومدى تنوّع حكمها:

إنّ عنوان التوبة لا يصدق إلا إذا كانت عن ارتكاب أمر مرجوح كالمحرّم والمكروه، فلا يصدق في الأمر الراجح كالواجب والمستحبّ أو المباح. وعليه فيتعلّق بالتوبة حكم الوجوب أو الاستحباب دون غيرهما من الأحكام التكليفية الخمسة.

٢ ـ وجوب التوبة ونوعه:

لا ريب في وجوب التوبة من الذنوب مطلقاً صغائرها وكبائرها، وادّعي عليه الإجماع، واستُدلّ له بالكتاب كالآية (٣١) من سورة النور، وأمّا السنّة فممّا لا يُحصى كثرة، وأمّا العقل العملي فإنّه يُدرك لزوم التوبة عن مخالفة أمر المولى، بل يُمكن أن يُقال: إنّ التوبة من شؤون حقّ الطاعة للمولى عزّ وجلّ. وقد وقع البحث في جهتين:

الجهة الأُولى: ما هو المِلاك في هذا الوجوب العقلي؟

وذُكرت له عدّة تقريبات، وهي:

أ ـ لزوم دفع الضرر المحتمل.

ب ـ وجوب الندم على كلّ فعل قبيح، ومرجعه الى قاعدة الحسن والقبح العقليين.

جـ ـ الواجب العقلي ما يتوقّف عليه السعادة الأبدية.

د ـ لزوم شكر المنعم، والتوبة مصداق له.

الجهة الثانية: هل تُحمل الخطابات الشرعية في وجوب التوبة على المولوية أو الإرشادية؟

أفاد بعض بأنّ حمل الخطابات الشرعية الآمرة بالتوبة على المولوية يستلزم إشكال التسلسل واللغوية، ومن هنا حملوها على الإرشاد الى حكم العقل.

وأجاب بعضهم على هذه الإشكالات واختار حملها على المولوية، وعليه فتكون التوبة واجبة شرعاً ومأموراً بها بالأمر المولوي، مضافاً الى وجوبها عقلاً.

٣ ـ فورية وجوب التوبة:

لا شكّ في رجحان المبادرة الى التوبة؛ لحسنها عقلاً، كما دلّت عليه

النصوص الكثيرة.

وقد صرّح بعض الفقهاء بوجوب المبادرة الى التوبة، وحكي عليه الإجماع، بل اتّفاق أهل الإسلام عليه.

وأمّا الدليل على الفورية، فإن كان العقل دليلاً على الوجوب فلا ريب في ثبوت الفورية؛ لأنّ العقل لا يُجيز التأخير فيها.

وأمّا إن كان مستند الوجوب شرعياً فلا دليل على الفورية.

٤ـ التوبة عن الصغائر:

صرّح جماعة من الفقهاء بعدم اختصاص وجوب التوبة بالمعاصي الكبيرة، بل تعمّ الصغيرة منها أيضاً.

٥ـ تجديد التوبة:

لا بحث في وجوب التوبة كلّما تجدّد منه ذنب، ولكن لو تاب عن معصية ثمّ مضت مدّة وغفل عنها فهل يجب تجديد التوبة؟

في ذلك قولان: الوجوب والعدم، واختار بعض الفقهاء الثاني.

أجل، تعرّض جمع من الفقهاء الى استحباب تجديد التوبة للمريض والمحتضَر.

المحور الخامس: ما يُعتبر في التوبة

الشرط الأوّل: ترك الفعل في الحال

ولعلّ وجهه عدم صدق التوبة والرجوع مع الإقامة على المعصية، مضافاً الى ما ورد في النصوص من عطف الإتيان بالعمل الصالح على التوبة.

الشرط الثاني: الندم على ما صدر منه من المعصية

صرّح جماعة من الفقهاء بهذا الشرط، واعتبره بعضهم الأمر الوحيد المعتبر في تحقّق التوبة وصحّتها.

الشرط الثالث: العزم على عدم العَود في المستقبل

ظاهر بعض الفقهاء اعتباره، فيما ذهب آخرون الى عدم اعتباره في التوبة.

وقد وقع البحث في مدى إمكان تحقّقه بلحاظ مَن أتى بالمعصية ثمّ صار عاجزاً عنها.

الشرط الرابع: الاستغفار

فإن أُريد بالاستغفار حبّ المغفرة وشوق النفس الى مغفرة الله سبحانه فذكر بعض أنّه لا ينفكّ عن الندم، ونوقش فيه من قِبل بعض.

وإن أُريد به الدعاء للمغفرة وقول (استغفر الله) ونحوه ففيه قولان.

الشرط الخامس: النية

اشترط ذلك بعض الفقهاء؛ إذ الظاهر كونها من العبادات المعتبر فيها النية والإخلاص.

الشرط السادس: الخروج من تبعات الذنوب

لو تعلّق بالمعصية حقّ لله أو للناس فهل يُعتبر في التوبة أداؤها أو لا؟ في ذلك اتّجاهان:

الاعتبار، وعدمه.

ثمّ إنّ من ذهب الى عدم الثاني إنّما يري عدم اعتباره في تحقّق التوبة وصحّتها، ولا ينفي وجوبها مستقلاً.

هذا، وقد تمّ التعرّض الى فرعين، أوّلهما: إمكان التبعيض وعدمه في التوبة،

واختاره كثير. والآخر: كون التوبة من الذنوب مفصّلاً، وصرّح بعض المحقّقين بعدم اعتباره.

المحور السادس: أقسام التوبة

ذُكرت للتوبة عدّة تقسيمات، منها:

التقسيم الأوّل: تقسيمها بلحاظ ترتّب الآثار: باطنية وظاهرية.

التقسيم الثاني: بلحاظ سنخها ودرجتها: نصوح وغير نصوح.

التقسيم الثالث: تقسيمها بلحاظ درجة التائب ومستوى إيمانه: توبة العوامّ، وتوبة الخواصّ، وتوبة خواصّ الخواصّ، وتوبة أخصّ خواصّ الخواصّ.

المحور السابع: آثار التوبة

للتوبة عدّة آثار، منها:

١ ـ سقوط العقاب والخلاص من المساءلة الأُخروية، وإن كانت الحقوق لا تسقط.

٢ ـ سقوط الحدّ عن التائب في بعض الموارد، كتوبة المرتدّ الملّي، وتوبة الزنديق، وتوبة السارق قبل قيام البيّنة، و....

٣ ـ رجوع صفة العدالة وزوال صفة الفسق.

٤ ـ رفع حرمة النكاح أو كراهته بالنسبة للزانية غير ذات البعل.

المحور الثامن: آداب التوبة

١ ـ غُسل التوبة.

٢ ـ صلاة التوبة.

الهوامش

(١) إنّ هذا الترديد في ذكر الإحصائية ناشئ من إدغام كلّ اثنين من العناوين التالية معاً، (توجّه وتوجيه)، (تولّي وتبرّي)، (تيامن وتياسر).

(٢) أُنظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ١: ٩٤ ـ ٩٩.

تكبّر[1]

أوّلا ـ التعريف:

لغـةً:

التكبّر ـ لغةً ـ: التعظّم[2]، من الكبر ـ بالكسر ـ وهو العظمة والرفعة[3].

والكبر: حالة يختص بها الإنسان من خلال إعجابه بنفسه، بأن يرى نفسه أكبر من غيره[4].

والتكبّر يكون بإظهار ذلك مثل التشجّع الذي هو إظهار الشجاعة[5]، حيث إنّ المتكبّر يتكلّف الترفّع والتعالي على الغير؛ لاعتقاده منزلة لنفسه لا يستحقّها الغير[6].

وقد يعبّر عنه بالخيلاء ـ بضم الخاء المعجمة ـ حيث إنّ المتكبّر يتخيّل فضيلة لنفسه[7].

كما أنّ بمعناه: البطر، والزهو، والتبختر، يقال: اختال في مشيته، أي تبختر وتمايل كبراً وزهواً[8].

اصطلاحـاً:

وعرّفه علماء الأخلاق بأنّه خلق باطني يقتضي أعمالاً في الظاهر هي ثمراته، وتسمّى تلك الأعمال الظاهرة الصادرة منه تكبّراً[9].

وقد استعمله الفقهاء في نفس معناه اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **الاستكبار**: وهو طلب الكبر من غير استحقاق. والفرق بينه وبين التكبّر أنّ التكبّر قد يكون باستحقاق؛ ولذا جاز في صفة الله سبحانه وتعالى ذلك.

قال الله تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[١٠]، بل هو صفة مدح لله تعالى[١١].

فالمتكبّر هو الدال بذاته على أنّه أكبر من جميع الأشياء[١٢]، ويكون استكبار كلّ متكبّر سوى الله عزّوجلّ بغير حقّ، وهو جلّ جلاله المتكبّر على الحقيقة، أي البالغ في كبرياء الشأن[١٣].

وأمّا الكبرياء فهي الترفّع عن الانقياد، وذلك أيضاً لا يستحقّه غير الله عزّوجلّ[١٤]، قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[١٥].

وفي الحديث عن النبيﷺ أنّه قال: «يقول الله: الكبرياء ردائي والعظمة إزاري، فمن نازعني واحداً منهما ألقيته في ناري»[١٦].

٢ ـ **العجب**: وهو إعظام النعمة والركون إليها مع نسيان إضافتها إلى المنعم[١٧].

والمراد بالنعمة مطلق ما يحبّه المعجب نعمة وفضيلة حتى يشمل القبائح التي يرتكبها الجهّال وهم معجبون بها، ونظيرها العبادات الفاسدة التي يعجب بها العامل وهو يحسب أنّه يحسن صنعاً[١٨].

ويفترق عن التكبّر بأنّ التكبّر يستدعي متكبّراً عليه ومتكبّراً به والعجب لا يستدعي غير المعجب.

بل لو لم يخلق الإنسان إلاّ وحده تصوّر أن يكون معجباً ولا يتصوّر أن يكون متكبّراً إلاّ أن يكون معه غيره[١٩].

٣ ـ **التجبّر**: وهو التعظّم[٢٠] والتكبّر، يقال: تجبّر الرجل، أي تكبّر[٢١].

والجبّار في صفة المخلوقين

صفة ذمّ وهو من يجبر نقيصته بادّعاء منزلة من التعالي لا يستحقّها ويتعظّم بما ليس له، فإنّ العظمة لله سبحانه[٢٢].

ويمتاز التجبّر عن التكبّر بأنّه أبلغ من التكبّر في معنى القهر[٢٣]، فالتكبّر يكون أعم منه.

٤ ـ **العزّ**: وحقيقته هو ترفّع الإنسان بنفسه عمّا يلحقه غضاضة، وهي منزلة شريفة متوسّطة بين رذيلة التفريط منها ـ وهي الضراعة ـ ورذيلة الإفراط منها ـ وهي الكبر ـ.

ومن المعلوم أنّ لكلّ فضيلة حدّاً معيّناً، فالفضيلة بمثابة الوسط والرذيلة بمثابة الأطراف[٢٤].

ومن هنا قال الإمام زين العابدين عليه السلام في دعائه: «وأعزّني ولا تبتليني بالكبر»[٢٥].

٥ ـ **التخاسس**: وهو ضدّ التكبّر من طرف التفريط فهو أمر مذموم[٢٦] وإن كان التكبّر أفحش من التخاسس، والمحمود هو التواضع ـ وهو مزرعة الخشوع والخضوع والخشية والحياء ـ من دون الخروج إلى شيء من الطرفين، وأحبّ الأُمور إلى الله سبحانه أوسطها[٢٧]، ومن مصاديقه تأخّر العالم في المجلس والطريق عن الخصّاف ـ وهو راقع النعل ـ واستقباله إلى باب الدار إذا دخل عليه وتقديم نعله إليه وتشييعه إليه عند الخروج[٢٨].

ثالثاً ـ أسباب التكبّر:

المهمّ في سبب التكبّر هو استعظام الإنسان نفسه واعتقاده بأنّ له صفة من صفات الكمال، سواء كان من كمال ديني أو دنيوي[٢٩].

وأسباب التكبّر المعروفة هي كالتالي:

١ ـ العلم: وهو كمال نفساني، لكن آفة العلم الخيلاء كما في الرواية[٣٠].

فالعالم إذا تعزّز بعزّ العلم واستشعر في نفسه جمال العلم وكماله واستعظم نفسه واستحقر الناس، فقد سقط عن مرتبته الواقعية؛ لأنّ العلم الحقيقي هو الذي يعرف الإنسان به نفسه وربّه وحججه عليهم السلام ويخاف الآخرة[٣١].

ومن هنا روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من ازداد علماً ولم يزدد هدى لم يزدد من الله إلاّ بعداً»[٣٢].

٢ ـ العمل والعبادة: فإنّ العابد المتكبّر يرى نفسه ناجياً وغيره هالكاً، ويتوقّع توقير الناس له وتعظيمه، وتقديمه على سائر الناس في الحظوظ، وذكره بالورع والتقوى، وكأنّه يرى عبادته منّة على الخلق[٣٣].

٣ ـ النسب والحسب: فإنّ ذا النسب الشريف يستحقر من ليس له ذلك النسب وقد يتكبّر بعضهم فيرى أنّ الناس له موال وعبيد[٣٤].

من هنا جاء في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: آفة الحسب الافتخار والعجب»[٣٥].

وفي روايته الأُخرى عنه عليه السلام أيضاً قال: «أتى رسول الله صلى الله عليه وآله رجل فقال: يا رسول الله، أنا فلان بن فلان حتى عدّ تسعة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أما إنّك عاشرهم في النار»[٣٦].

٤ ـ الجمال: والتفاخر بالجمال يكون غالباً بين النساء، ويدعو إلى تنقيص الآخرين وذكر عيوب الناس[٣٧].

٥ ـ المال: وهو من أظهر الأسباب للتفاخر، فالغني يستحقر الفقير ويتكبّر عليه[٣٨].

وإليه أشارت الآية المباركة: ﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً﴾[٣٩]، حتى أجابه وقال: ﴿إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالاً وَوَلَداً * فَعَسَى

رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِ خَيْراً مِن جَنَّتِكَ ﴾[٤٠].

٦ ـ الأتباع والأنصار: ويجري ذلك بين من كان له رئاسة أو بين العلماء بالمكاثرة بالمستفيدين، أو صاحب العشيرة على الفاقد لها[٤١].

رابعاً ـ مظاهر الكبر:

الكبر صفة نفسية في الإنسان، فإذا ظهر في الأفعال يطلق عليه التكبّر. وتلزم الإشارة إلى بعض المظاهر:

١ ـ تصعير الوجه: وهو إمالة الوجه عن النظر إلى الغير كبراً[٤٢]، ويعدّ من صفات المتكبّرين؛ ولذلك نهى الله سبحانه وتعالى عنه، حيث قال جلّ شأنه: ﴿وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾[٤٣]؛ بمعنى لا تمل وجهك من الناس تكبّراً أو لا تعرض عمّن يكلّمك استخفافاً كما يفعله المتكبّرون[٤٤].

٢ ـ الاختيال في المشي: وقد نهى الله سبحانه وتعالى عنه بقوله: ﴿وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً ﴾[٤٥].

وهذه المشية ـ أي مشية المتكبّر المعجب بنفسه ـ أمر محرّم حيث يكشف عن كبر في النفس وتعال على العباد[٤٦].

ثمّ إنّ الاختيال لا يختصّ بالمشي، فقد يكون بما يلبسه الإنسان أيضاً، وهو أمر منهي عنه.

فقد ورد في رواية الحسين بن زيد عن الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام ـ في حديث المناهي ـ قال: «ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يختال الرجل في مشيه، وقال: من لبس ثوباً فاختال فيه خسف الله به من شفير جهنّم، وكان قرين قارون؛ لأنّه أوّل من اختال فخسف الله به وبداره الأرض، ومن اختال فقد نازع الله في جبروته»[٤٧].

والمراد بالاختيال في لبس

الثوب هو أن يطوّل ثوبه ويرسله إلى الأرض إذا مشى، فإذا فعل ذلك كبراً واختيالاً[٤٨] فقد صرّح بعضهم بحرمته[٤٩].

نعم، إذا لم يبلغ هذه الدرجة ـ كمن لبس هذا الثوب بغير نيّة التكبّر فإنّه أمر مكروه[٥٠].

كما أنّه تكره الصلاة في الثوب الذي يوجب التكبّر[٥١].

ويمكن الاستدلال له بقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[٥٢] بناءً على تفسيرها بتقصير الثوب لدفع الخيلاء[٥٣]، مع أنّ مقام المصلّي مقام التذلّل والاستكانة فلا يناسب التكبّر[٥٤]، كما جاء في رواية يونس بن عبد الرحمن عن جماعة من أصحابه عن أبي جعفر وأبي عبد الله، أنّه سئل ما العلّة التي من أجلها لا يصلّي الرجل وهو متوشّح فوق القميص؟ فقال: «لعلّة الكبر في موضع الاستكانة والذلّ»[٥٥].

ثمّ إنّه قد يكون الاختيال بفرش البيوت وأوانيها وغير ذلك؛ ولعلّه لهذا حرّم الشارع اتّخاذ أواني الذهب والفضّة لتزيين المجالس.

والحكمة في ذلك أنّه يوجب الخيلاء والتفاخر وكسر قلوب الفقراء والسرف[٥٦].

٣ ـ الأكل متّكئاً: فقد صرّح الفقهاء بكراهة ذلك[٥٧]؛ لأنّه يوجب التشبّه بالملوك[٥٨] وترك التأدّب بحسب ما يدركه العقل[٥٩]، فمن أكل متّكئاً في مائدة رجل جليل القدر ذمّه أهل العرف وعدّوه محقّراً لها ولصاحبها وإن لم يكن قصده التحقير[٦٠].

ومستند ذلك الروايات الواردة:

منها: ما رواه زيد الشحّام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما أكل رسول الله صلى الله عليه وآله متّكئاً منذ بعثه الله حتى قبض، كان يأكل أكلة العبد، ويجلس جلسة العبد»، قلت: ولِمَ؟ قال: «تواضعاً لله

عزّوجلّ»[٦١].

هذا إذا لم يبلغ حدّ التكبّر، وأمّا إذا بلغه فالظاهر حرمته؛ لدخوله في التكبّر المذموم الذي لا إشكال في حرمته.

٤ ـ الترفّع في المجالس والهيئات والتقدّم على الأقران والأمثال[٦٢]:

ومن هنا يستحبّ جلوس الإنسان دون مجلسه؛ تواضعاً، والجلوس في أدنى المجلس[٦٣].

فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل منزلاً قعد في أدنى المجلس إليه حين يدخل»[٦٤].

وفي رواية هارون بن خارجة عنه عليه السلام أيضاً قال: «إنّ من التواضع أن يجلس الرجل دون شرفه»[٦٥].

وفي رواية ابن عبّاس، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجلس على الأرض، ويأكل على الأرض، ويعتقل الشاة، ويجيب دعوة المملوك على خبز الشعير»[٦٦].

هذه إجمالاً بعض أسباب التكبّر ومظاهره، وقد فصّل علماء الأخلاق ذلك، ومحلّه كتب الأخلاق كالمحجّة البيضاء وجامع السعادات وغيرهما.

خامساً ـ أقسام التكبّر:

التكبّر قد يكون مذموماً وقد يكون ممدوحاً، والكلام فيهما كما يلي:

١ ـ التكبّر المذموم:

وهو على ثلاثة أقسام؛ لأنّ المتكبّر قد يتكبّر على الله جلّ وعلا، وقد يتكبّر على رسله، وقد يتكبّر على خلقه، ولا إشكال في حرمة هذه الأقسام.

وإليك الكلام فيها إجمالاً:

الأوّل ـ التكبّر على الله سبحانه وتعالى: وهو كمن ادّعى الربوبية من الطواغيت، مثل: فرعون، فإنّه لتكبّره قال فيما حكاه عنه الكتاب الشريف: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾[٦٧]، وسببه

الطغيان والجهل، وهو أفحش أنواع التكبّر[٦٨].

والاستكبار عن قبول الحقّ وعن آياته وعبادته وعلى أوامره يعدّ من هذا القسم، وهو المصدر الرئيسي للكفر، بل هو من أعظم أفراده.

فقد ورد في رواية أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أُصول الكفر ثلاثة: الحرص والاستكبار والحسد...»[٦٩].

والاستكبار في الأوامر والنواهي وترك التسليم لما أمر الله سبحانه وتعالى به يوجب الكفر[٧٠]، وهو يتحقّق بإنكار الربّ سبحانه والإلحاد في صفاته[٧١].

وقد وردت في ذمّ هذا النوع من التكبّر عدّة آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[٧٢].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً﴾[٧٣].

(انظر: كفر)

القسم الثاني ـ وهو التكبّر على الأنبياء عليهم السلام: ويكون ذلك بتعزّز النفس وترفّعها عن الانقياد إليهم وعدم قبول قولهم تجبّراً، كما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾[٧٤]، و﴿إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾[٧٥]، ويعدّ من ذلك التكبّر عن إطاعة أئمّة الحقّ وعدم قبول حكم من أحكامهم[٧٦]، وهذا في الشناعة قريب من القسم الأوّل[٧٧].

القسم الثالث ـ وهو التكبّر على العباد: بأن يستعظم نفسه ويستصغرهم ويأنف من مساواتهم[٧٨]، وهو أمر محرّم، بل عدّه الفقهاء من المعاصي والمحرّمات الكبيرة القادحة في العدالة[٧٩]، وقد توعّد الله تعالى

مرتكب الكبائر بالنار.

ويدلّ على الحرمة العقل والنقل من الكتاب والسنّة، فمن الكتاب الآيات الكثيرة[٨٠].

قال المحقّق النجفي: «السابع:] من الكبائر [الكبر؛ لقوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾[٨١]»[٨٢].

ومن السنّة الأخبار الكثيرة:

منها: ما رواه الأعمش عن جعفر بن محمّد عليه السلام ـ في حديث شرائع الدين ـ قال: «والكبائر محرّمة، وهي الشرك بالله... واستعمال التكبّر...»[٨٣].

ومنها: موثّقة العلاء بن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «العزّ رداء الله، والكبر إزاره، فمن تناول شيئاً منه أكبّه الله في جهنّم»[٨٤].

ومنها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله قالا: «لا يدخل الجنّة من في قلبه مثقال ذرّة من كبر»[٨٥].

فالمستفاد من الروايات حرمة التكبّر، لكن المراد من التحريم خصوص ما يصدر من المتكبّر من الأقوال والأفعال.

وهل يشمل التحريم الصفة النفسانية؟

لم ينقّح هذا المبحث بين الفقهاء، ويمكن القول بتحريم الصفة النفسانية ـ وهو الكبر ـ بناءً على أنّ قصد المحرّم من غير فعله أمر محرّم[٨٦]، وهو ظاهر من نسب الحرمة للكبر لا للتكبّر.

وقد يناقش في ذلك بأنّه لم يصدق على الصفة النفسانية ارتكاب الكبيرة وعدم اختيارية ذلك واستبعاد تكرّر العصيان حسب آنات بقاء الصفة في الشخص ووجوب السعي في إزالتها بأيّ وجه ممكن ولم يلتزم

الفقهاء بذلك[٨٧].

ولذا نرى أنّ الشيخ الحرّ العاملي استفاد من الروايات المعبّرة بالكبر حرمة التكبّر حيث قال: «باب تحريم التكبّر»[٨٨].

٢ ـ التكبّر الممدوح:

من التكبّر ما هو حقّ وهو الذي لله عزّ اسمه أو ينتهي إليه بوجه[٨٩]، وإليك أهم موارده:

أ ـ التكبّر على أعداء الله سبحانه الذي هو في الحقيقة اعتزاز بالله سبحانه وتعالى، ومن هذا القبيل تكبّر المؤمن على الكافر والعادل على الفاسق فإنّه محمود لا ضير فيه[٩٠].

وما يقال ـ: من أنّه لو رأى لإنسان نفسه بهذه الفضيلة رؤية محقّقة لا يشكّ فيها، لكانت صفة الكبر لائقة به إلاّ أنّه لا سبيل له إلى معرفته؛ لأنّ ذلك موقوف على الخاتمة وليس يدري كيف تتّفق، فلجهله بها وجب أن لا يعتقد لنفسه رتبة فوق رتبة الكافر؛ إذ ربما يختم له بالإيمان وربما يختم بالكفر ـ فمغالطة؛ لأنّ الكلام ليس في القرب إلى الله عزّوجلّ ولا في الكبر النفساني.

بل ما ورد من الحثّ على إذلال الكافر والفاسق وإسقاط حرمتهما ونحو ذلك يدلّ على رجحان هذا النوع من التكبّر من باب الاستحقاق[٩١].

ب ـ التكبّر في الحرب، وذلك بإظهار قول أو فعل[٩٢] كما ورد في رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أبا دجانة الأنصاري اعتمّ يوم أُحد بعمامة، وأرخى عذبة العمامة بين كتفيه حتى جعل يتبختر، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ هذه لمشية يبغضها الله عزّوجلّ إلاّ عند القتال في سبيل الله»[٩٣].

ومن مظاهر ذلك لبس الحرير والديباج للرجال؛ لأنّه يوجب الفخر

وقوّة القلب على الأعداء.

ويدلّ على الجواز ما رواه سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج، فقال: «أمّا في الحرب فلا بأس...»[٩٤].

جـ ـ التكبّر على المتكبّر عبادة كما صرّح بعضهم بذلك[٩٥]، بل قيل: من التواضع التكبّر على الأغنياء[٩٦].

سادساً ـ علاج التكبّر:

العلاج العملي للتكبّر هو تحمّل ضدّه حتى يصير بالتكلّف ملكة، فبالتواضع لله سبحانه وتعالى ولسائر الخلق تقطع عن قلبه شجرة الكبر بأُصولها وفروعها، فلابدّ لحصول ملكة التواضع أن يناظر أقرانه في بعض المسائل، وأن لا يثقل عليه القبول والاعتراف بآرائهم، وأن يقدّم الأقران والأمثال على نفسه في المحافل، وأن يجيب دعوة الفقير وحاجة الرفقة، وغير ذلك من الأُمور[٩٧].

وأمّا علاجه علمياً فهو أن يتذكّر ذمّ الكبر في الآيات والروايات[٩٨]، وأن يتذكّر أنّ مبدأه نطفة نتنة فلا يليق بشأنه التكبّر، كما روى محمّد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عن أبيه عن جدّه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: عجبت لابن آدم!؟ أوّله نطفة وآخره جيفة وهو قائم بينهما وعاءً للغائط ثمّ يتكبّر!!»[٩٩].

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ٣١: ٣٤٩ – ٣٥٩.

(٢) لسان العرب ١٢: ١٥.

(٣) المصدر السابق: ١٢.

(٤) تاج العروس ٣: ٥١٤.

(٥) الذريعة إلى مكارم الشريعة: ١٥٣. معجم الفروق اللغوية: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٦) الحدود والحقائق (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٢٦٦.

(٧) المفردات: ٣٠٤.

(٨) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٢: ٦٨.

(٩) جامع السعادات ١: ٣٤٤.

(١٠) الحشر: ٢٣.

(١١) انظر: التبيان ٥: ٤١٢. معجم الفروق اللغوية: ٤٩.

(١٢) التبيان ٤: ٣٦٠.

(١٣) تفسير نور الثقلين ٥: ٣٣٣، ح ٧٤.

(١٤) المفردات: ٦٩٨.

(١٥) الجاثية: ٣٧.

(١٦) المستدرك ١٢: ٣١، ب ٥٨ من جهاد النفس، ح ١٧.

(١٧) المحجّة البيضاء ٦: ٢٧٦.

(١٨) مصباح الفقيه ٢: ٢٣٥.

(١٩) جامع السعادات ١: ٣٢١. وانظر: مصطلحات الفقه: ٤٣٤.

(٢٠) العين ٦: ١١٧.

(٢١) انظر: لسان العرب ٢: ١٦٥.

(٢٢) انظر: المفردات: ١٨٣ ـ ١٨٤. معجم الفروق اللغوية: ١٥٤.

(٢٣) معجم الفروق اللغوية: ١٥٥.

(٢٤) رياض السالكين ٣: ٢٩٥.

(٢٥) الصحيفة السجادية: ١٠٠.

(٢٦) انظر: التحفة السنية ١: ٢٣٨، ٢٤٢.

(٢٧) جامع السعادات ١: ٣٦٢.

(٢٨) التحفة السنية ١: ٢٤١. وانظر: النخبة: ٦٥.

(٢٩) المحجة البيضاء ٦: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٣٠) البحار ٧٣: ١٩٦.

(٣١) انظر: المحجّة البيضاء ٦: ٢٣٦.

(٣٢) البحار ٢: ٣٧، ح ٥٠.

(٣٣) المحجة البيضاء: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣٤) المصدر السابق: ٢٤٢.

(٣٥) الوسائل ١٦: ٤٢، ب ٧٥ من جِهاد النفس، ح ٢.

(٣٦) المصدر السابق، ح ٤.

(٣٧) المحجّة البيضاء ٦: ٢٤٣.

(٣٨) المصدر السابق: ٢٤٤.

(٣٩) الكهف: ٣٤.

(٤٠) الكهف: ٣٩، ٤٠.

(٤١) المحجّة البيضاء ٦: ٢٤٤.

(٤٢) المفردات: ٤٨٤.

(٤٣) لقمان: ١٨.

(٤٤) زبدة البيان: ٤٥٥. المسالك (فاضل الجواد) ٢: ٤٠٩.

(٤٥) الإسراء: ٣٧.

(٤٦) انظر: مجمع الفائدة ١٢: ٣٦٤. الفتاوى الميسّرة: ٣٨٥.

(٤٧) الوسائل ٥: ٤٣، ب ٢٣ من أحكام الملابس، ح ٦.

(٤٨) روضة المتّقين ٨: ٣٦٣.

(٤٩) كشف الغطاء ٣: ٣٥. مهذّب الأحكام ٥: ٣٧٠.

(٥٠) المصدرين السابقين.

(٥١) العروة الوثقى ٢: ٣٦٠. مستمسك العروة ٥: ٤١٢. مهذّب الأحكام ٥: ٣٥٨.

(٥٢) المدّثّر: ٤.

(٥٣) مدارك العروة (الاشتهاردي) ١٣: ٣٨٥.

(٥٤) مهذّب الأحكام ٥: ٣٥٨.

(٥٥) الوسائل ٤: ٣٩٨، ب ٢٤ من لباس المصلّي، ح ١١.

(٥٦) انظر: التذكرة ٢: ٢٣١. الذكرى ١: ١٤٦. كشف اللثام ١: ٤٨٣. مستمسك العروة ٢: ١٦٧.

(٥٧) الكافي في الفقه: ٢٧٩. السرائر ٣: ١٣٥. الدروس ٣: ٢٦. الروضة ٧: ٣٦٣. المناهل: ٦٧٧. جواهر الكلام ٣٦: ٤٥٧.

(٥٨) انظر: الوسائل ٢٤: ٢٤٩، ب ٦ من آداب المائدة.

(٥٩) مجمع الفائدة ١١: ٣٣٥.

(٦٠) شرح أُصول الكافي (المازندراني) ١٢: ١٩١.

(٦١) الوسائل ٢٤: ٢٥١، ب ٦ من آداب المائدة، ح ٧.

(٦٢) منية المريد: ٣٢٩. المحجّة البيضاء ٦: ٢٤١.

(٦٣) الوسائل ١٢: ١٠٧، ب ٧٥ من أحكام العشرة. مهذّب الأحكام ١٥: ٣٠٣.

(٦٤) الوسائل ١٢: ١٠٨، ب ٧٥ من أحكام العشرة، ح ٢.

(٦٥) المصدر السابق، ح ٣.

(٦٦) المصدر السابق: ١٠٩، ب ٧٥ من أحكام العشرة، ح ٥.

(٦٧) النازعات: ٢٤.

(٦٨) المحجّة البيضاء ٦: ٢٣٢. جامع السعادات ١: ٣٤٩. الأربعون حديثاً (الخميني): ٨٦.

(٦٩) الوسائل ١٥: ٣٣٩، ب ٤٩ من جهاد النفس، ح ١.

(٧٠) انظر: شرح أُصول الكافي (المازندراني) ٩: ٢٨٣.

(٧١) البحار ٧٢: ١٠٤، ذيل الحديث ١.

(٧٢) غافر: ٦٠.

(٧٣) النساء: ١٧٢.

(٧٤) المؤمنون: ٤٧.

(٧٥) إبراهيم: ١٠.

(٧٦) مرآة العقول ٢٥: ٢٦.

(٧٧) جامع السعادات ١: ٣٥٠.

(٧٨) المحجّة البيضاء ٦: ٢٣٣. جامع السعادات ١: ٣٥٠.

(٧٩) القواعد والفوائد ٢: ١٥٢. الأقطاب الفقهية: ٩٩. رسائل الشهيد الثاني ٢: ٨١٢. مصطلحات الفقه: ٤٣٤. مباني المنهاج ١: ٩٥. مهذّب الأحكام ٨: ١١٩. الفتاوى الميسّرة: ٣٨٥.

(٨٠) مجمع الفائدة ١٢: ٣٦٤.

(٨١) النحل: ٢٩.

(٨٢) جواهر الكلام ١٣: ٣١٢.

(٨٣) الوسائل ١٥: ٣٣١، ب ٤٦ من جهاد النفس، ح ٣٦.

(٨٤) المصدر السابق: ٣٧٤، ب ٥٨ من جهاد النفس، ح ٢. وانظر: مباني المنهاج ١: ٩٥.

(٨٥) الوسائل ١٥: ٣٧٤ ـ ٣٧٥، ب ٥٨ من جهاد النفس، ح ٤.

(٨٦) زبدة البيان: ٥٢٤.

(٨٧) انظر: مصطلحات الفقه: ٤٣٤.

(٨٨) الوسائل ١٥: ٣٧٤، ب ٥٨ من جهاد النفس.

(٨٩) الميزان ٨: ٢٩.

(٩٠) المصدر السابق: ٢٩.

(٩١) التحفة السنية ١: ٢٦١ ـ ٢٦٢. وانظر: حدود الشريعة ١: ٥٩٩.

(٩٢) انظر: نهاية الإحكام ١: ٣٧٦. المنتهى ٤: ٢٢٣.

(٩٣) الوسائل ١٥: ١٥، ب ١ من جهاد العدوّ، ح ١٧.

(٩٤) المصدر السابق ٤: ٣٧٢، ب ١٢ من لباس المصلّي، ح ٣.

(٩٥) التحفة السنية ٤: ١٣١ ـ ١٣٢.

(٩٦) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ٥٦٢.

(٩٧) جامع السعادات ١: ٣٥٤ ـ ٣٥٦.

(٩٨) جامع السعادات ١: ٣٥١.

(٩٩) الوسائل ١: ٣٣٤، ب ١٨ من أحكام الخلوة، ح ٤.

قواعد النشر في مجلة
فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأُصولية أو الرجالية .

ونفضّل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ ـ دراسات فقهية قرآنية .

ب ـ دراسات فقهية حديثية .

جـ ـ القواعد الفقهية .

د ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و ـ فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز ـ ما وراء الفقه ، كتنقيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ح ـ تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ ـ أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدّة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ ـ أن تكون الدراسات مادّة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية .

﴿ دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

يونس عليه السلام: ١٠

GENERAL SUPERVISOR:
Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:
D.Khalid Ghaffuri AL - Hasani

EDITORIAL BOARD:
Abbas AL - Ka'bi
D.Safa - Ad - din AL - Khazraji
Haidar Hobballah
Muhammad AL – Rahmani
Asadollah Hasani

EXECUTIVE MANAGER:
Wisam Al -Khattawi

ADDRESS:
P . O . Box : 37185/3799
QUM - IRAN
Tel : +98 25 37739999
Fax : +98 25 37744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 21 – NO. 82 – 2016/1437

Fiqhmag_ar@afiqh.org