

# فَقْرُهُمْ أَلَيْسَ فِيهِ سَبِيلٌ

فصلية فقهية متخصصة

الطبعة الثانية

- الحيل الشرعية في الربا/٢/
- ملكية الأرض/٣/
- ماوراء الفقه :
- البنك و تجاذبات الاجتهاد الإسلامي و الاقتصاد الحديث
- ملف حول الحج
- محل الذبح في الحج
- حكم الأضحية في الحج
- الترتيب بين أفعال الحج ( طواف المتمتع )
- رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة
- حقيقة الإحرام - دراسة تحليلية فقهية
- الأبعاد الدولية للحج/١/
- جغرافية الحج - جولة في كتاب السيد مهدي بحر العلوم
- تقرير حول مركز تحقيقات الحج



# فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

مَجَلَّةُ فِقْهِيَّةٍ تَخْصُصِيَّةٌ فَضْلِيَّةٌ

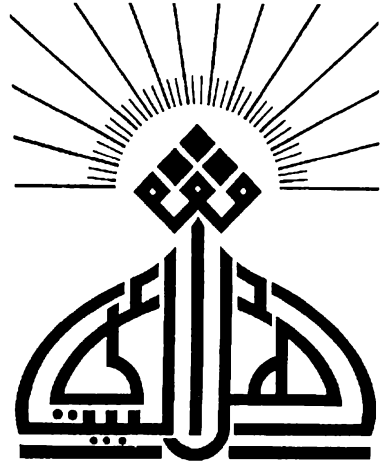
تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العدد الثامن والعشرون - السنة السابعة

١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م



مَجَلَّةُ فِقْهِيَّةٍ وَفَقْهِيَّةٌ تَخْصُصِيَّةٌ

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الابراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ عبد الكريم رؤوف

العلاقات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧



٢٨٨ - ٢٦١ ..... **حقيقة الإهرام - دراسة تحليلية فقهية**  
الشيخ قاسم الابراهيمي

---

٣١٢ - ٢٨٩ ..... **الأبعاد الدولية للحج / ١ /**  
الأستاذ السيد محمد الخامنئي

---

٣١٨ - ٣١٣ ..... **جغرافية الحج - جولة في كتاب السيد مهدي بحر العلوم**  
إعداد: السيد محمد جواد الجلاي

---

٣٢٤ - ٣١٩ ..... **تقرير حول مركز تحقيقات الحج**  
إعداد: السيد هادي العظيمي

---



## محتويات العدد

كلمة التحرير ..... ١٢ - ٥

رئيس التحرير

العمل الشرعي في الربا / ٢ / ..... ٥٢ - ١٣

آية الله السيد محسن الخرازي

ملكية الأرض / ٣ / ..... ٨٦ - ٥٣

الأستاذ السيد محسن الموسوي

ما وراء الله؛

البنات وتجاهلات الاجتهاد الإسلامي والاقتصاد الحديث ..... ١٥٢ - ٨٧

السيد عباس موسويان

### ملف حول الحج

محل الذبح في الحج ..... ١٨٦ - ١٥٥

آية الله السيد كاظم الحائري

حكم الأضحية في الحج ..... ٢٠٢ - ١٨٧

السيد علي عباس الموسوي

الترتيب بين أفعال الحج (طواف التمتع) ..... ٢٣٦ - ٢٠٣

الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات

دعوة جديدة حول حكم العمرة المفردة ..... ٢٦٠ - ٢٣٧

الشيخ محمد الرحمانى





٢٨٨ - ٢٦١ ..... **حنيفة الإهرام = دراسة تحليلية لفهنية**  
الشيخ قاسم الابراهيمى

---

٣١٢ - ٢٨٩ ..... **الأنباء الدولية للحج / ١ /**  
الأستاذ السيد محمد الخامنئي

---

٣١٨ - ٣١٣ ..... **جغرافية الحج = جولة في كتاب السيد مهدي بحر العلوم**  
إعداد: السيد محمد جواد الجلاي

---

٣٢٤ - ٣١٩ ..... **تقرير حول مركز تحقيقات الحج**  
إعداد: السيد هادي العظمي

---

## الحج قراءة معاصرة

### الأهداف .. التطلّعات

احتلّت العبادات في التشريع الإسلامي مساحة واسعة وواضحة لكل من ألقى نظرة على مجمل الأحكام الفقهية .. حيث يلاحظ التنوّع في أشكال الممارسة العبادية .. ويرى الاختلاف في الكيفية والأداء .. والتفاوت في الخصوصيات والشرائط والضوابط الموضوعية لكل نوع منها .. وأيضاً يلاحظ تغطيتها لجميع المجالات والفرص الحياتية التي يمكن أن تمتدّ فيها خيوط الارتباط بين العبد وربّه وتفتح له منها نوافذ للإطلال من خلالها على عالم الغيب الرحيب؛ ليصوغ حركته في الواقع متناسبة مع إيقاعات الهاتف الرباني ..

إنّ هذا التنوّع وذلك الامتداد وتلك التفاصيل في طبيعة العبادات لم يكن بغير حساب .. بل لكل واحدة منها أثرها الخاص بها ودورها المحدّد لها في صياغة المظاهر السلوكية للإنسان - خليفة الله - وصناعة الواقع .. إنّ العبادات تشكّل مجموعة متسقة من التوجيهات الإلهية لدفع الانسانية صوب التكامل النهضوي والبناء التنموي ..

ولا غرو في أنّ أحد الأركان الأساسية في نظام العبادات هو الحج بما ينطوي عليه من تشعّبات وتفاصيل .. فهو يشغل حيّزاً شاسعاً

من نظام العبادات في الإسلام.. وقد علقت الشريعة على هذه الممارسة العبادية والبنائية آمالاً كبيرة ضمن توجهاتها التغييرية.. فهو أحد أركان الإسلام وفي عرض الصلاة والصيام والزكاة.. وهو أحد الأصول العملية الرئيسية بالرغم من كونه ممارسة مضيقية في زمانها ومكانها وظروفها وشروطها.. وقد سبقت عملية تنجيزها في الشريعة إرماصات وتمهيدات واستعدادات استثنائية مادية وغيبية تعود جذورها إلى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام بل إلى آدم عليه السلام بل وقبل آدم.. ومن الطبيعي أن تحظى هذه العبادة بالاهتمام والعناية الكبيرين من قبل المسلمين.. ويمكن ذكر بعض المؤشرات على ذلك:

#### أهمية الحج لدى المسلمين:

١ - التوسعة الفقهية والثقافية: فقد أعطى فقهاء الإسلام لباب الحج أهمية كبيرة.. فعكفوا على بيان الحج وصنوه [= العمرة] وبيان أنواعهما.. وبيان الأجزاء والمناسك.. وبيان سائر الأحكام والمسائل المرتبطة سيما ما كان محلاً للابتلاء والقضايا المستجدة والنوازل.. نظير البحث في خصوصيات الذبح بالنظر إلى الظروف المعاشة.. وكذا البحث حول مشروعية وصحة الرجم.. والسعي في الطوابق المستحدثة ونحو ذلك.. حتى إنه تعورف طرح الفتاوى المتعلقة بالحج في كراسات أو كتيبات مستقلة تحت عنوان (مناسك الحج) لتسهيل وصولها بيد المكلفين.. بل بلغ الأمر في بعض البلدان الإسلامية أن تعقد دورات تعليمية وتدريبية لتعريف الحجاج وتثقيفهم بالمسائل الشرعية للحج وتعليمهم طريقة الأداء..

٢ - الاهتمام الكبير الذي يوليه المسلمون كافة لأداء هذه الفريضة: حيث توظف الإمكانات الهائلة في هذا المجال وتبذل الأموال الطائلة

بسطاء، ويتحمل الحجاج تلك المشاق المضيئة ووعاء السفر حتى في أخرج الظروف.. وترى الابتهاج الذي يطغى على مشاعر الحجاج ونوهم بل جميع الأمة.. حيث يعبرون عن ذلك بعقد المحافل..

٣ - الخدمات الكثيرة التي تقدمها الدول والمنظمات والهيئات الإسلامية الرسمية وغير الرسمية سيما في الديار المقدسة حيث أخذ تقديم وإسداء الخدمات يتزايد في الأزمنة الأخيرة بشكل ملحوظ.. كل ذلك في سبيل توفير الفضاء المناسب لإقامة هذه الفريضة على أفضل وجه في الأيام المعلومات وفي موسم الحج المقرر..

#### استنطاق الشريعة حول الحج:

ولكن التساؤل الذي يبرز في هذا المجال هو: هل يمكن تلخيص ملف الحج في هذه المظاهر وأمثالها - مهما كانت درجة استحسانها - ويُغلق في حدود هذه الأبعاد؟ أو إن الأطروحة الربانية للحج تمتد أطرافها إلى آفاق أبعد وتغطي مساحات أوسع بما فيها من مناطق حرجة وحساسة من حياة المسلمين بل البشرية جمعاء؟

إن الإجابة المسؤولة على ذلك التساؤل يمكن استخلاصها من خلال عملية تحليلية للنصوص الإسلامية على الصعيدين العملي والنظري.. أما الصعيد الأول فيتمثل بدراسة وتشريح النموذج التطبيقي الذي قدّمه الإسلام في الصدر الأول وعلى يد الرسول الأكرم ﷺ نفسه.. والظروف التي اكتنفت هذه المسيرة الجماهيرية المهيبة.. والبيانات القرآنية والنبوية التي قارنتها..

#### مؤشرات عملية نبوية:

ولو عكفنا على تحليل البيان التاريخي الذي أصدره النبي ﷺ في حجة الوداع لرأيناه يشتمل على نقاط عديدة تنبسط على مختلف

شؤون الحياة.. ولنمّر على بعض محطاته ولننأمل مضامينه :

١ - أيّها الناس! إن دماءكم وأعراضكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا..

٢ - فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها..

٣ - إن ربا الجاهلية موضوع وإنّ أول ربا أبداً به ربا العباس بن عبد المطلب.. وإن دماء الجاهلية موضوعة وإنّ أول دم أبداً به دم عامر بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب.. وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية.. والعمد قود وشبه العمد ما قتل بالعصا والحجر.. وفيه مئة بغير.. فمن زاد فهو من الجاهلية..

٤ - أيّها الناس! إن الله قسم لكل وارث نصيبه من الميراث..

٥ - الولد للفراش وللعاهر الحجر.. من ادّعى إلى غير أبيه ومن تولّى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.. ولا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً..

٦ - أيّها الناس! إن لنسائكم عليكم حقاً.. ولكم عليهن حقاً.. فعليكم رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف أخذتموهنّ بأمانة الله واستحللتم فروجهنّ بكتاب الله.. فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيراً..

٧ - أيّها الناس! ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾.. ولا يحلّ لمؤمن مال أخيه إلّا عن طيب نفس منه.. ألا هل بلغت؟ اللهمّ: اشهد..

٨ - فلا ترجعنّ كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض..

٩ - إنّي قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي.. ألا هل بلغت؟ اللهمّ: اشهد..



١٠ - أيها الناس! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد.. كلّمكم لآدم وآدم من تراب.. ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ .. وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى.. ألا هل بلغت؟ اللهم: اشهد..

١١ - أيها الناس.... ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ .. ثلاثة متوالية وواحد فرد: ذو القعدة وذو الحجة والمحرّم ورجب..

١٢ - أيها الناس! إن الشيطان قد يئس أن يُعبد بأرضكم هذه ولكنه قد رضي بأن يطاع فيما سوى ذلك فيما تحتقرون من أعمالكم..

### إحلاله وتطليل إجماعي

لقد تعرّض النبي ﷺ في هذا الخطاب إلى جملة من القضايا التي لا بدّ وأن تكون في غاية الأهمية.. باعتبار أنّ هذا الخطاب كان قد أُلقي على ذلك الجمع الغفير وفي ذلك الموسم الهامّ وفي آخر حجة حجّها رسول الله ﷺ .. وكان على علم بأنّ هذه فرصة أخيرة يمكنه توظيفها لإرشاد الأمة وتبليغها وتوعيتها.. وهذا ما صرّح به ﷺ بقوله في أوّل الخطاب: «أيها الناس! اسمعوا مني ما أبين لكم.. فإنّي لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقعي هذا».. ومما يؤكّد أيضاً الأهمية القصوى لهذه التصريحات النبوية هو قوله ﷺ عقيب تلك الفقرات: «ألا هل بلغت؟! اللهم اشهد» وتكراره لذلك.. أو قوله ﷺ: «فليبلغ الشاهد الغائب»..

وقد اشتمل هذا البيان على جملة من المحاور المهمة الداخلية والخارجية: السياسية والاجتماعية والحقوقية.. وهذا ما يلقي أضواء كاشفة على فلسفة هذه الشعيرة الإلهية الهامة وأنها تعبّر

عن أكبر مؤتمر ولقاء إسلامي تعالج فيه أهم المسائل المعاشة ..  
 وتحليل إجمالي لهذا الخطاب الهام نفهرس ما ورد فيه من محاور :

١ - التأكيد على تجديد العهد والميثاق مع الرسالة وقوانينها ومبادئها وأخلاقياتها .. كحفظ الأمانة ومراعاة الموازين الشرعية ..

٢ - التأكيد على القضايا الحقوقية المتعلقة بالنظام العام والحقوق السياسية والاجتماعية .. من قبيل: مسألة حرمة الأموال والأعراض والدماء .. وتثبيت مبدأ المساواة والتكافؤ بين الناس في الحقوق ..

٣ - التوصيات السياسية في خصوص حفظ وحدة الصف الإسلامي وعدم التفريق والتناحر بين المسلمين .. وبيان طريق النجاة لهم ..

٤ - التأكيد على مبادئ حقوق الإنسان ورفض التمييز العنصري وتثبيت الأساس الخلقي والحقوق في التعامل مع البشرية كلها ..

٥ - الدعوة إلى الأمن والسلام العالميين وتشريع المنطقة الآمنة ..

٦ - تثبيت مبدأ الأشهر الأربعة الحرم وأنها فرصة عامة مفتوحة لتعيش البشرية نعمة الأمان .. واستثمار ذلك في البناء والاعمار ..

٧ - الدفاع عن المستضعفين في المجتمع ورعاية حقوق المرأة ..

٨ - التأكيد على البناء الأخلاقي في المجتمع وتأكيد نظام الأسرة ..

٩ - إعطاء تقرير عن الوضع الدولي والسياسي العام بل وحتى الوضع المستقبلي .. وأن معسكر الكفر يعيش حالة اليأس والقنوط من تحقيق الهيمنة والتسلط الكامل على بلاد الإسلام .. وكذلك التحذير من حالات الاختراق التي قد تحدث نتيجة الغفلة واحتقار بعض الممارسات التي تُطمع العدو وتفتح أمامه المجال للنفوذ ..

وأما الصعيد الثاني.. وهو التحليل النظري والدراسة العلمية لنصوص تشريع الحج والسابقة التاريخية والعريقة لظاهرة الحج.. حيث شرّعت في المنطقة المقدسة التي اشتملت على أول بيت وضع للناس معلماً للتوحيد ورمزاً للمعسكر الإلهي: ﴿إِنْ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾ وثبتت معالمها بيد بطل الخط التوحيدي وأسطورة المواجهة مع المعسكر الطاغوتي نبي الله إبراهيم الخليل عليه السلام الذي حطم الأصنام وما كان يُعبد من دون الله: ﴿وَإِذْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ \* لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...﴾ وهو أول من تثبت أساس السلام والأمن في الدنيا: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا \* .. وَأَمَضْتُ السَّمَاءَ ذَلِكَ:﴾ ومن دخله كان آمناً \* .. وجاء القرآن الكريم لينفض عن الحنيفية بعض غبار التحريف: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ويأمر النبي ﷺ بأن يكرّر نداء وأذان إبراهيم عليه السلام: ﴿بِرَاءَةٍ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ \* فسيحوا في الأرض أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ \* وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ...﴾ كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إِلَّا وَلَا ذَمَّةَ يَرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ \* .. وفي موضع آخر نرى القرآن الكريم يصدع: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ \* لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم

محلّها إلى البيت العتيق \* ولكلّ أمة جعلنا منسكاً ليزكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فإلّهم إله واحد فله أسلموا وبشّر المختبتين ... إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحبّ كل خوّان كفور»

إن منظومة الحج هي أطروحة استراتيجية نظرياً وعملياً في الرؤية الإسلامية .. فيا ترى كم هي الفاصلة بين شكل ومحتوى الحجّ الذي نؤدّيه اليوم وبين الحجّ النموذجي الذي أراده الله عزّوجلّ منّا ! ..

أخي المسلم: فلنفتح قلوبنا وصدورنا لهذه البيانات المقدّسة .. ولنعشها بعقولنا ومشاعرنا .. ولنتحلّ بالجرأة والشجاعة .. لكي نكون صريحين مع أنفسنا .. لنفقه الربط المنطقي بين هذه الفقرات النورانية وما تحمل إلينا من رسالة .. فلو تأملنا في جميع ذلك فسنصل قطعاً في نهاية المطاف إلى صورة حول الحجّ نابضة بالحياة .. وكفيلة بنزع بعض الأغلال ووضع ما علينا من إصر ..

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴾

.. ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ..

**رئيس التحرير**

# الحيل الشرعية في الربا

□ آية الله السيد محسن الخرازي

## القسم الثاني

### الوجوه المحرّمة للحيل

ذكرنا سابقاً الوجوه المحلّلة للحيل الربوية، وفيما يلي نتعرض للوجوه المحرّمة لها:

فمنها - ما حكاه في الجواهر من عدم القصد بالنسبة إلى هذه الأمور أولاً وبالذات، مع أنّ المعلوم هو تبعية العقود للقصود<sup>(١)</sup>.

ويؤيده ما في صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان محمد بن المنكدر يقول لأبي: يا أبا جعفر، رحمك الله! والله إنّنا لنعلم (إنّك لتعلم) أنّك لو أخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر (بتسعة عشر) فدرت المدينة (بالمدينة كلّها) على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته، وما هذا إلّا فراراً (فرار) وكان أبي يقول: صدقت والله! ولكّنه فرار من باطل إلى حقّ<sup>(٢)</sup>.

بدعوى أنّ المعارض أراد أن يقول: إنّ هذه المعاملة لا تقع عن جدّ، وليست هي في الحقيقة معاملة؛ لعدم إقدام الناس عليها، بل هو مصداق

الحيل الشرعية في الربا ■■■■■

للفرار من الحكم الإلهي بتلاعب العناوين وتغييرها من دون قصد وجدّ.

ويمكن الجواب عنه :

أولاً - بأنّ اللازم هو القصد ولو لم يكن أولاً وبالذات ، ولا دليل على اعتبار القصد أولاً وبالذات ، والقصد في المقام موجود؛ إذ الفرار من الحرام يصير سبباً للقصد الجدّي نحو المعاملة المذكورة وإن لم يكن له القصد إليها أولاً وبالذات .

وثانياً - أنّ الرواية المذكورة ممّا تشهد على الجواز بالبيان المذكور؛ فإنّ المعترض أراد أن يرد على الإمام بفقدان القصد أولاً وبالذات ، والإمام عليه السلام أجاب عنه بأنّ القصد بعنوان الفرار من الحرام إلى الحلال موجود ، والقصد بالعنوان الثانوي قصد كما قد وقعت معاملات كثيرة بهذا القصد ، كالبيع بقصد الإعانة ، أو إنكاح بعض الخدم للحيلولة دون وقوع النظر المحرّم ، وغير ذلك من الأمثلة .

ولذلك قال في الجواهر: « هذا الإشكال مندفع بالمنع من عدم القصد ، بل قصد التخلّص من الربا - المتوقّف على قصد الصحيح من البيع والقرض والهبة وغيرها من العقود - كافٍ في حصول ما يحتاج إليه البيع من القصد؛ إذ لا يشترط في القصد إلى قصد جميع الغايات المترتبة عليه ، بل يكفي قصد غاية من غاياته . والله أعلم » (٣) .

ومنها - دعوى صدق الربا على الحيل مستدلاً: بأنّه لا فرق بين إعطاء عشرة دنانير مثلاً في مقابل زيادة الأجل الذي هو الربا عرفاً ، وبين بيع ما يسوى درهماً بعشرة دنانير في مقابل ازدياد الأجل (٤) .

ويمكن الجواب عنه: بأنّه بعد ما عرفت من حصول الجدّ بالعنوان الثانوي فلا مجال لتوهم صدق الربا بالنسبة إلى ما كان الداعي إليه هو الفرار من

آية الله السيد محسن الخرازي

الربا؛ إذ المراد من الربا ليس مطلق الزيادة الحاصلة من أي سبب، بل هي زيادة خاصة حاصلة في مورد القرض وما بحكمه، أو في بيع المتجانسين مع التفاضل والدرهم والدينار من المتخالفين لا المتجانسين، والبيع نسيئة غير الإقراض مع الأجل.

ومنها - دعوى صدق الظلم.

وفيه - أيضاً - أنه ممنوع؛ إذ هو فرع التعدي إلى حق الغير، فإذا تحققت المعاملة وصحت لا يصدق الظلم بالنسبة إلى ما أخذه من الغير مع الزيادة؛ فإنها له لا لغيره.

هذا مضافاً إلى أن الظلم - على تقدير صدقه - لا يدلّ إلا على الحرمة التكليفية، كما لا يخفى.

ثم إنّ تنظير المقام بباب الخمر الملقى في الكبسولة ودعوى أن الخمر كما لا تخرج بذلك عن الإسكار فكذلك الربا الملقى في قالب سائر المعاملات لا يخرج عن الربائية - قياساً مع الفارق؛ فإنّ إلقاء الخمر في الكبسولة لا يوجب إخراج الخمر عن الخمرية، ولا يوجب إزالة الإسكار عنها، وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ تبديل المعاملة في المتجانسين بغير المتجانسين أو جعل الزيادة في غير معاملة القرض يوجب سلب عنوان الربا والزيادة الربوية، كما لا يخفى.

نعم، لو فقد قصد الجدّ بالنسبة إلى غير المعاملة الربوية وكان الجدّ بالنسبة إلى الإقراض والاقتراض والزيادة الربوية، لصحّ ما ذكر، ولكنّه خلاف المفروض.

ومنها - دعوى أن من تأمل في مثل قوله عليه السلام في الربا: «هذا السحت الذي يستجلب من المفاسد والمشاكل ما لا يحصى»<sup>(٥)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فلکم

## الحيل الشرعية في الربا

رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون»<sup>(٦)</sup>، وقوله ﷺ: «إنَّ الدرهم منه كذا وكذا»، وغير ذلك من التشديدات الواردة في الروايات الكثيرة - يعلم أنَّه لا يحلّ ولا يجوز بالتخلّص منه بتغيير العبارة أو العنوان مع بقاء واقع الربا بحاله. مثلاً: لو وهبه عشرين ديناراً ليقرضه ألفاً إلى شهر حرّم ولو لم يكن في القرض شرط الزيادة<sup>(٧)</sup>.

ويمكن أن يقال:

أولاً: إنّ صدق السحت متفرّع على بطلان المعاملة، وهو مع وجود قصد الجدّ وصحة المعاملة ممنوع؛ لاختصاص صدقه بما إذا قصد المعاملة الربوية، والمفروض خلافه.

وثانياً: إنّ التشديد في الحرمة تابع لموضوع الربا، فمع عدم صدق موضوعه لا مجال للتشديد.

وثالثاً: إنّ دعوى بقاء واقع الربا بحاله مع تعلق القصد الجدّي بغير المعاملة الربوية والفرار منها إلى الحلال، كما ترى، ولا ينسجم معها القصد الجدّي إلى الفرار، ومجرّد الاشتراك في نيل الزيادة لا يوجب بقاء واقع الربا؛ لأنّ الربا في الواقع مترتب على موضوعها، والمفروض فقدان الموضوع بتعلق القصد بغير المعاملة الربوية.

وعليه، يظهر الفرق بين الزيادة في مقابل التأخير وبين الزيادة في المعاملة بداعي التأخير، وبين الزيادة في البيع بداعي الإقراض وبين الزيادة في مقابل الإقراض.

ودعوى صدق الربا عرفاً في كلا الموردين، ممنوعة؛ وإلّا لزم صدقه على النسبة؛ إذ المعاملة حينئذٍ مشتملة على الزيادة وتكون الزيادة لأجل التأخّر، ولزم قصد الزنا فيما إذا قصد المجامعة مع امرأة وعدل عن الزنا ونكحها



للمجاعة، وهو كما ترى.

وبالجملة، تختلف الأحكام باختلاف الموضوعات والتعبيرات، ولا مجال لصدق عنوان الربا أو الظلم ونحوهما مع تغيير العناوين وتبديلها.

نعم، لا يمنع صدق بعض العناوين من الذمائم الأخلاقية، كعدم الإنصاف ومراقبة أحوال الناس. ولكنه أجنبي عن المقام؛ فإنَّ البحث في المقام من جهة الأحكام.

ومنها - ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام من أنَّ: «التحقيق في حلية الحيل موقوف على مقدّمة، وهي أنَّ ما سمّاه الإسلام ربا وحرّمه قسمان:

أحدهما: الربا المعاوضي الجاري في النقود وفي المكيل والموزون - كالحبوب ونحوها من المكيلات والموزونات - فقد منع الشرع الأنور التعامل بها إلّا مثلاً بمثل.

وهذا القسم على قسمين:

أحدهما: ما إذا كان بين المثلين تفاضل في القيمة، كالأرز العنبر والشنبه مثلاً، والصنف الأعلى من الحبوب والأدنى؛ فقد تكون قيمة الأعلى أضعاف الأدنى، وكالليرة الإنكليزية مع العثمانية، وكالدراهم المختلفة في الجودة والرداءة، وأمثال ذلك مما اختلف قيمتها السوقية. وأظهر منها الحنطة والشعير، والأصول والفروع، وفرع أصل مع فرع آخر منه، كالجن مع الزبد والسمن ممّا ألحقها الشارع بالمثلين فمنع التعامل فيها إلّا مثلاً بمثل مع ما ترى من اختلاف القيم فيها.

وثانيهما: ما لم يكن كذلك، كالدينارين من صنف واحد، وكزّ من حنطة مع كزّ آخر من صنف واحد وصفة واحدة.

والقسم الثاني: الربا القرضي ممّا حرّمه الشارع وشدّد عليه التنكير بما

## الحيل الشرعية في الربا

لا مزيد عليه كتاباً وستة ، وقد عدّ الكتاب أخذ الزائد عن رأس المال ظلماً . فقال تعالى شأنه : ﴿ وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ (٨) ، فأخذُ الزيادة ظلم ، وقد نزلت الآية الشريفة - على ما في التفاسير - في خالد ابن الوليد أو غيره ممّن كان أربى في الجاهلية وأراد الأخذ في الإسلام ، فنهاه الله تعالى .

ومعلوم أنّ كونه ظلماً وفساداً أوجب حكم الله تعالى بالتحريم ، فالتحريم معلول الظلم بدلالة ظاهر الآية الكريمة ، والظلم علته أو حكمته ، كما أنّ الأخذ بإذن بحرب الله تعالى ورسوله ﷺ - إلى أن قال : - ثمّ إنّ الأقسام التي ذكرناها : منها ما لا يكون بحسب العرف وعند العقلاء من الربا وهو أوّل القسمين من القسم الأوّل ؛ فإنّ قيمة منّ من الأرز العنبر إذا ساوت متين من غيره لا يعدّ مبادلة منّ منه بمنّين ربا ؛ إذ لا نفع ولا زيادة في ذلك إلّا حجماً ، والزيادة الحجمية ليست ميزاناً للنفع والزيادة في التجارة .

وكذا الحال إذا بودلت الليرة الإنكليزية بالليرة العثمانية مع زيادة تكون معها مساوية للأدنى في القيمة السوقية ؛ لا يكون ربا ولا زيادة .

وكذا الحال في كلّ مثلين كانا كذلك ، فإذا فُرض أنّ الدرهم الكويتي يكون ضعف قيمة العراقي ؛ فاشترى الواحد بالاثنين لا زيادة فيه ولا نفع ولا ربا .

وأولى بذلك ما ألحق بالمثلّيات كالشعير بالحنطة والفروع بالأصول ، فإذا بودل منّ من السمن بأمان من اللبن أو الجبن لا يكون ذلك من الربا بحسب نظر العرف وبحسب الواقع ، كما أنّ المبادلات بالفضل فيها لا فساد فيها ولا ظلم ، ولا توجب انصراف الناس عن التجارات والزراعات ، وهو واضح .

وأما الربا القرضي وكذا مبادلة منّ مساوي في الأوصاف بمنّين نسيئة مثلاً ،

ففيه ما ذكر من الفساد والظلم وتزلزل السوق ، وغيرها من المفاصد المذكورة في كتب علماء الاقتصاد .

ثم إنّ الإشكال المتقدّم والعويصة المشار إليهما إنّما هي في تجويز الحيلة في هذين القسمين - أي الربا القرضي والربا المعاملي - في المتساويين بحسب القيمة السوقية .

وأما تجويزها في القسم الأوّل فلا إشكال فيه أصلاً ولا عقدة ولا عويصة ؛ لأنّ المثليات كسائر الأمتعة لها قيمة قد ترتفع وقد تنخفض ، واشتراء منّ من الحنطة الجيدة بمنّين أو بأمنان من الشعير كاشتراء سائر الأمتعة بقيمتها السوقية ، واشتراء دينار أو درهم له قيمة سوقية تساوي دينارين من غير صنفه أو درهمين كذلك ؛ ليس فيه إشكال وعويصة رأساً ، بل لعلّ سرّ تحريم الشارع المقدّس المبادلة فيها إلّا مثلاً بمثل خارج عن فهم العقلاء وإنّما هو تعبد . فالحيلة في هذا القسم لا إشكال فيها .

وأما القسمان الآخران - أي الربا القرضي والمعاملي الذي يعامل ربوياً - فلم يرد فيهما حيلة على ما يأتي الكلام فيه ، إلّا في بعض الأخبار القابلة للمناقشة فيها سنداً ومتناً أو القابلة للجمع بما لا يلزم منه ذلك ، بل لو فُرض ورود أخبار صحيحة دالة على الحيلة فيهما لا بدّ من تأويلها أو ردّ علمها إلى صاحبها ؛ ضرورة أنّ الحيل لا تُخرج الموضوع عن الظلم والفساد وتعطيل التجارات وغيرها بما هي مذكورة في الكتاب والسنة ؛ فلو فُرض أنّ القرض إلى سنة بربح عشرين في المئة ظلم ، فلو عمل بالحيلة وباع مئة دينار بمئة وعشرين نسيئة إلى سنة كان ظلماً وفساداً بلا ريب ولا إشكال ، ولو كان في مبادلة أكرار من الحنطة بضعفها إلى سنة مع تساوي جنسهما صنفاً وصفةً ظلماً وفساداً ، لا يعقل إخراجهما بضّمّ منديل إلى الناقص ، وهو واضح كما لا يعقل تجويز الظلم والفساد .

الحيل الشرعية في الربا ■■■■■

وإن شئت قلت: لو ورد نص في الجواز كان مناقضاً للكتاب والسنة المستفيضة، وليس من قبيل التقييد والتخصيص»<sup>(٩)</sup>.

ويمكن أن يقال:

أولاً - إنَّ المعيار عند الشرع الأنور في حرمة الربا في المتجانسين ليس الازدياد بحسب القيمة السوقية، بل المعيار هو التفاضل في المقدار، ولذا تكون مبادلة منَّين من الحنطة الرديئة بمنَّ من الحنطة الجيدة معاملة ربوية ومحرمّة وإن كانت قيمتهما متساوية بالنحو المذكور ولم يحكم العرف بكونها ربوية، ولكن مع ذلك ورد فيه الحيلة، كما اعترف به سيّدنا الإمام المجاهد رحمه الله.

ويرد على هذه الحيلة بعض ما أُورد على سائر الحيل، فالجواب عنه يصلح لأن يكون جواباً لغير هذه الصورة أيضاً.

وثانياً - إنَّ أخبار الحيل تشمل الموارد التي تكون بنظر العرف ربوية أيضاً، كموثقة إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يجيء إلى صيرفي ومعه دراهم يطلب أجود منها، فيقاوله على دراهمه فيزيده كذا وكذا بشيء وقد تراضيا عليه، ثمَّ يعطيه بعدُ بدراهمه دنانير، ثمَّ يبيعه الدنانير بتلك الدراهم على ما تقاولا عليه مرّة؟ قال: «أليس ذلك برضا منهما جميعاً؟». قلت: بلى. قال: «لا بأس»<sup>(١٠)</sup>. وغير ذلك من المطلقات الدالة على تجويز الحيلة؛ إذ إطلاق هذه الأخبار يشمل صورة الزيادة عن القيمة السوقية؛ لأنَّ ترك الاستفصال دليل الإطلاق. فتدلّ هذه الروايات على كفاية الحيلة المذكورة لتحليل الزيادة المذكورة وإن كانت أكثر من القيمة السوقية، ولا دليل على تحديدها بما إذا لم تتجاوز الزيادة عن القيمة السوقية.

لا يقال: إنَّ هذه الموارد نادرة، والمطلق لا يشملها.

لأننا نقول:

أولاً: بمنع كونها نادرة.

وثانياً: إن ندرتها لا توجب عدم شمول المطلق لها؛ إذ لا وجه لعدم شمول المطلق للفرد النادر بعد كونه صادقاً عليه، والممنوع هو حمل المطلق على الفرد النادر لا شمول الفرد النادر.

٢ - وأظهر من هذه الرواية صحيح عبد الرحمان بن الحجاج قال: سألته عن الصرف فقلت له: إن الرفقة ربما عجلت فخرجت فلم نقدر على الدمشقية والبصرية وإنّما يجوز بسابور (نيسابور) الدمشقية والبصرية (البغلية). فقال: وما الرفقة؟ فقلت القوم يترافقون ويجتمعون للخروج فإذا عجلوا فربما لم نقدر (لم يقدروا) على الدمشقية والبصرية، فبعثنا (فبعنا) بالغلة فصرفوا ألفاً وخمسين درهماً منها بالالف (بألف) من الدمشقية؟ فقال: «لا خير في هذا، أفلا تجعلون فيها (معها) ذهباً لمكان زيادتها؟». فقلت له: أشتري ألف درهم وديناراً بألفي درهم؟ فقال: «لا بأس بذلك؛ إن أبي عليه السلام كان أجراً على أهل المدينة مني، وكان يقول هذا فيقولون: إنّما هذا الفرار؛ لو جاء رجل بدينار لم يُعط ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يُعط ألف دينار، وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال» (١١).

إذ قول السائل بعد إرشاد الإمام إلى الحيلة المذكورة: «فقلت له أشتري ألف درهم وديناراً بألفي درهم؟» - مع أنّ القيمة السوقية بحسب مفروض الكلام لا تصل إلى هذا الحد - يؤول إلى السؤال عن صحة الحيلة المذكورة فيما إذا خرجت الزيادة عن القيمة السوقية، فالإمام عليه السلام صرح بالجواز ونقل قصّة أبيه عليه السلام.

ومن المعلوم أنّه مع الزيادة عن القيمة السوقية تكون المعاملة عند العرف

أيضاً من المعاملات الربوية، ومع ذلك أفاد الإمام عليه السلام تجويز الحيلة الشرعية فيها، فلا تختص الحيلة بصورة تساوي القيمة السوقية التي لا تكون عند العرف ربوية.

٣ - وصحيح عبد الرحمان بن الحجاج أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان محمد بن المنكدر يقول لأبي: يا أبا جعفر، رحمك الله! والله إننا لنعلم (إنك لتعلم) أنك لو أخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر (بتسعة عشر) فذرت المدينة (بالمدينة كلها) على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته! وما هذا إلا فراراً (فرار)، وكان أبي يقول: صدقت والله! ولكته فرار من باطل إلى حق» (١٢).

إذ قوله: «والصرف بثمانية عشر» يدل على أن القيمة السوقية هي ثمانية عشر في مقابل الدينار، والقائل المذكور اعترض على الإمام: بأن القيمة السوقية هي ثمانية عشر، ولم نجد أحداً يعطيك في مقابل الدينار عشرين، فكيف تقول: يجوز أن يجعل في مقابل الضميمة ما توافق المتعاملان عليه؟! فأجاب عليه السلام بأنه يجوز ذلك؛ لأنه فرار من الباطل إلى الحق، وعليه فالرواية مصرحة بجواز الحيل حتى إذا زادت الزيادة عن القيمة السوقية، فلا وجه لتخصيص أدلة تجويز الحيلة بمورد عدم الزيادة عن القيمة السوقية.

٤ - وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين؛ إذا دخل ديناران أو أقل أو أكثر فلا بأس به» (١٣).

ومن المعلوم أن القيمة السوقية للدينارين أزيد من القيمة السوقية للدراهم، ومع ذلك صرح فيه بالجواز بالأكثر منه بقوله: «إذا دخل ديناران أو أقل أو أكثر...».

٥ - وموثقة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن شراء

آية الله السيد محسن الخزازي

الذهب فيه الفضة بالذهب؟ قال: «لا يصلح إلا بالدنانير والورق»<sup>(١٤)</sup>.

وإطلاق قوله: «لا يصلح» يفيد بقرينة ما دلّ على جواز شراء السيف المفضّض بالدراهم إذا كان النقد أكثر، كما في صحيحة أبي بصير<sup>(١٥)</sup>.

وكيف كان، تدلّ الموثقة على جواز الحيلة المذكورة من دون تقييد بالمساواة في القيمة السوقية، واختصاص الحيلة في هذه الرواية بانضمام الورق مع الدنانير لا ينافي سائر الروايات الدالة على كفاية أحدهما إذا كان أكثر.

٦ - وموثقة ابن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء الفضة فيها الرصاص والنحاس بالورق، وإذا خلصت نقصت من كلّ عشرة درهمين أو ثلاثة؟ فقال: «لا يصلح إلا بالذهب».

قال: وسألته عن شراء الذهب فيه الفضة والزئبق والتراب بالدنانير والورق؟ فقال: «لا تصارفه إلا بالورق»<sup>(١٦)</sup>.

والظاهر أنّ الفضة مغشوشة بوجود الرصاص والنحاس فيها، وحيث لم يعلم مقدار الفضة المغشوشة لا يجوز معاملتها مع الفضة الخالصة مع احتمال كون المغشوشة أكثر أو مساوية؛ ولذلك قال عليه السلام: «لا يصلح إلا بالذهب»، فعدم الترخيص من ناحية الجهل بمقدار الفضة المغشوشة، مع أنّ اللازم في المعاملة المذكورة هو العلم بكون الفضة التي تقع في مقابلها أكثر حتى تقع بمقدارها في مقابلها، والزائد في مقابل الخليط، فبعد اختصاصها بصورة الجهل بالمقدار فلا ينافي ما دلّ على جواز معاملة الفضة مع الضميمة مع الفضة الخالصة إذا علم أنّ مقابلها أكثر.

وإن أبيت عن ذلك فليحمل على الكراهة؛ جمعاً بين هذه الرواية وما دلّ على الجواز عند العلم بأكثرية المقابل ولو إجمالاً.

وكيف كان، فهو حيلة من دون تقييد بالمساواة السوقية.

٧ - وخبر مولى عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الجوهر الذي يخرج من المعدن وفيه ذهب وفضة وصفر جميعاً، كيف نشتره؟ قال: «إشتر بالذهب والفضة جميعاً» <sup>(١٧)</sup>.

ولا إشكال في كونه دالاً على الحيلة مع عدم تقييدها بالتساوي من جهة القيمة السوقية. ولكن الرواية ضعيفة.

.. إلى غير ذلك من الروايات المطلقة أو المصرحة بجواز الحيلة ولو مع عدم تساوي القيمة السوقية.

وأما الروايات الواردة في الربا القرضي فهي على طوائف:

فمنها - ما ورد في جواز بيع شيء بأزيد من قيمته للفرار من الربا القرضي، من قبيل:

١ - خبر محمد بن سليمان الديلمي المروي في التهذيب بإسناده عن محمد ابن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن إسحاق، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه، عن رجل كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله: إني أعامل قوماً أبيعهم الدقيق أربع عليهم في القفيز درهمين إلى أجل معلوم، وإنهم يسألوني <sup>(١٨)</sup> أن أعطيهم عن نصف الدقيق دراهم، فهل لي من حيلة ألا أدخل في الحرام؟ فكتب إليه: «أقرضهم الدراهم قرضاً، وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تربح عليهم» <sup>(١٩)</sup>.

ولا إشكال في دلالة على تجويز بيع النصف بأزيد من قيمته، فيكون ذلك حيلة في أخذ الربح؛ لأنه فرار من أخذ الربح في مقابل القرض إلى بيع النصف بأزيد من قيمته، كما لا يخفى.

إلا أن الرواية ضعيفة؛ لضعف محمد بن سليمان والراوي والمروي.



هذا مضافاً إلى إرسال الرواية، كما لا يخفى.

٢ - وخبر محمد بن إسحاق بن عمار المروي في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): إن سلسيل طلبت مني مئة ألف درهم على أن تربحني عشرة آلاف، فأقرضها تسعين ألفاً وأبيعها ثوباً وشيئاً<sup>(٢٠)</sup> يقوم بألف درهم؛ بعشرة آلاف درهم؟ قال: «لا بأس».

قال الكليني: وفي رواية أخرى: «لا بأس به، أعطها مئة ألف وبيعها الثوب بعشرة آلاف، واكتب عليها بكتابين»<sup>(٢١)</sup>.

والخبر ضعيف؛ لعدم توثيق علي بن حديد. هذا مضافاً إلى إرسال رواية الكليني، على أن ظاهر الخبر هو جعل البيع المذكور بإزاء القرض، وهو عين الربا، ولا إشكال في حرمة.

اللهم إلا أن تحمل على ما إذا كان الأمر بالعكس، كما يؤيده قوله: «واكتب عليها بكتابين».

٣ - ولعل موثقة هارون بن خارجة - قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): عيّنت رجلاً عينة، فحلّت عليه، فقلت له: إقضني، فقال: ليس عندي؛ فعيّنتي حتى أقضيك. فقال: «عيّنه حتى يقضيك»<sup>(٢٢)</sup> باعتبار صدرها وهو قوله: «عيّنت الرجل عينة» - تدلّ على جواز العينة مكان القرض فراراً من الحرام إلى الحلال؛ إذ القرض مع الربح حرام، ولكن اشتراء شيء بأزيد من قيمته نسيئة ثم بيعه إلى ثالث حيلة وليس بحرام، فالعينة الأولى لم تكن في مقابل تأخير أداء الدين، بل كانت في مكان القرض.

٤ - ومثلها خبر<sup>(٢٣)</sup> أبي بكر الحضرمي وصحيحة<sup>(٢٤)</sup> ليث المرادي.

ومنها - الروايات الدالة على جواز الحيلة في مقام الإذن بتأخير أداء الدين،

من قبيل:

صحبة محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: يكون لي على الرجل دراهم، فيقول: أخرني بها وأنا أربحك، فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم؛ بعشرة آلاف درهم - أو قال: بعشرين ألفاً - وأؤخره بالمال؟ قال: «لا بأس» (٢٥).

وهي صريحة في تجويز الحيلة المذكورة للحيلولة دون الوقوع في الربا اللازم من أخذ الزيادة في مقابل التأخير، فالبيع المذكور بداعي التأخير أو شرط التأخير، ولا يكون التأخير مبنياً على البيع المذكور حتى يكون عين الربا وعين القرض بالشرط؛ لتقديم قوله: «فأبيعه» على قوله: «وأؤخره بالمال».

وأورد عليها: بأن محمد بن إسحاق واقفي بقول الصدوق الذي هو أخبر من متأخري أصحابنا بحال الرجال.

وأجيب عنه: بأنه لا دليل على كونه واقفياً إلا خبر أبي مسروق، وهو ضعيف السند لاشتماله على جرير بن حازم المجهول، وكذلك لا يضر الوقف بالوثاقة التي صرح بها النجاشي (٢٦).

هذا مضافاً إلى أخبار العينة الدالة على جواز بيع المتاع نسيئة بأزيد من قيمته السوقية مكان التأخير وإعطاء الزيادة، كصحبة هارون بن خازجة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عتيت رجلاً عينة (فحلت عليه) فقلت له: إقضني، فقال: ليس عندي؛ فعيتني حتى أقضيك. قال عليه السلام: «عيتني حتى يقضيك» (٢٧).

ونحوها صحبة صفوان (٢٨) ومعتبرة أبي بصير ليث المرادي (٢٩) وغير ذلك من الأخبار، فإن العينة الثانية تقع مكان التأخير وإعطاء الزيادة.

وينقدح مما ذكرناه أن تقسيم الربا إلى المعاملي والقرضي وتقسيم الأول

آية الله السيد محسن الخرازي

إلى القسمين ودعوى عدم ورود أخبار صحاح للحيلة في غير القسم الأول من المعاملي، لا يفيد؛ لما عرفت من ورود الأخبار الصحيحة الدالة على جواز الحيلة في جميع الأقسام. هذا مضافاً إلى أنّ الحيل من المعاملات، ويكفيها عمومات نفوذ المعاملات.

نعم، ربما يقال: إنّ الأخبار الواردة في الحيلة لا تدلّ على جواز الحيل في جميع الموارد بل مختصة بمواردها.

ولكن يمكن الجواب عنه:

أولاً - بعدم الخصوصية.

وثانياً - بأنّ قوله ﷺ: «نعم الفرار من الحرام إلى الحلال» في حكم التعليل، فيمكن التعدي عن الموارد.

وثالثاً - أنّه يكفي في الجواز العمومات والمطلقات الدالة على نفوذ المعاملات.

ورابعاً - أنّ دعوى المناقضة مع الكتاب والسنة ومنع كون هذه الأخبار من التخصيص والتقييد متفرّعة على صدق الربا والظلم في موارد الحيلة، مع أنّك عرفت منع ذلك فلا مناقضة، بل ليس هو من باب التخصيص؛ لفرض عدم صدق الربا، فتكون موارد الحيلة خارجة عن أدلة حرمة الربا تخصّصاً، كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ بعض الأعمال وإن كان مباحاً فرضاً لا يرتكبه المعصوم ﷺ المنزّه عن ارتكاب ما هو موجب لتنفّر الطباع، كتحصيل النفع بالحيلة وكإتيان النساء من الخلف؛ وعليه فمثل رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله ﷺ - بعد السؤال عن الحيلة - قال: «لا بأس بذلك؛ قد فعل ذلك أبي وأمرني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه» (٣٠) مؤولة أو مطروحة.

لأننا نقول: إن رواية مسعدة تدلّ على أنّه فعل ذلك في الإعطاء لا في تحصيل النفع، ولا مانع من أن يقع مثل ذلك عن مثل الأئمة عليهم السلام في مقام الضرورة والحاجة، بل لعلّ المراد من قوله: «قد أمرني أبي ففعلت ذلك» الوارد في خبر محمد بن إسحاق بن عمار أيضاً<sup>(٣١)</sup> هو ذلك لا تحصيل النفع. هذا مضافاً إلى ضعف السند.

ولو سلّمنا وجود شيء من هذه المبعّدات في بعض الروايات فذلك لا يضرّ بصحة الاستدلال بغيرها من الروايات التي لم تكن فيها هذه المبعّدات، فلا تغفل.

ومنها - أن تجويز الحيل الربوية يوجب التهافت في الجعل، والتناقض في القانون، بل اللغوية فيه<sup>(٣٢)</sup>.

يمكن أن يقال: إنّ التهافت والتناقض فيما إذا كان الموضوع واحداً، وقد عرفت عدم صدق الربا والظلم مع الحيل، وعليه فليس الموضوع واحداً، فما يكون حراماً وظلماً هو الربا وما لا يكون حراماً هو موارد الحيل التي لا يصدق عليها الربا والظلم، كما لا يخفى.

وأما اللغوية فهي فيما إذا لم يترتب أثر على تشريع حرمة الربا، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ الحرمة حاكية عن المفاسد الواقعية، وبيان طريق الفرار منها بالحيل لا ينافي وجود المفاسد الواقعية في صورة ارتكاب الربا، فمن ارتكب الربا فعل حراماً واستحقّ العقوبة، وعليه فلا يكون التشريع لغواً، ولذا تحترز النفوس المطيعة عن الربا. نعم، يلزم اللغوية فيما إذا حرّم الربا ثمّ أباحه، والمفروض خلافه.

هذا، ولكن الإنصاف أن إطلاق تجويز الحيل الربوية لا ينسجم مع الجكم المنصوص عليها لتحريم الربا في الروايات؛ إذ الجكم كالعطل في التعميم وإن

آية الله السيد محسن الخرازي

لم تكن مثلها في التخصيص؛ لما قُرّر في محلّه، ومع المنافاة يلزم تقييد أخبار الحيل وكذا الإطلاقات الدالّة على نفوذ المعاملات بما إذا لم تترتب على تجويزها تلك المفسدات الباعثة على تحريم الربا، وهذه الحكم منصوص عليها في جملة من الأخبار الصحيحة، منها:

١ - صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنما حرّم الله عزّوجلّ الربا لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف» (٣٣).

٢ - موثقة سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي رأيت الله عزّوجلّ قد ذكر الربا في غير آية وكوّره، فقال: «أوتدري لم ذاك؟». قلت: لا. قال: «لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف» (٣٤).

٣ - صحيحة هشام بن الحكم المروية في الفقيه أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علّة تحريم الربا، فقال: «إنّه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرّم الله الربا لتنفّر (لتفرّ) الناس من الحرام إلى الحلال، وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك منهم في القرض» (٣٥).

وروى مثلها في العلل، لكن ذيلها جاء بهذا النحو: «لتفرّ الناس عن الحرام إلى التجارات وإلى البيع والشراء، فيفضل (فيتصل) ذلك بينهم في القرض» (٣٦).

٤ - معتبرة محمد بن سنان أنّ عليّ بن موسى الرضا عليه السلام كتب فيما كتب إليه: «وعلّة تحريم الربا: إنّما نهى الله عزّوجلّ عنه لما فيه من فساد الأموال، لأنّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمان الآخر باطلاً، فبيع الربا وشرأوه وكس على كلّ حال؛ على المشتري وعلى البائع، فحرّم الله عزّوجلّ على العباد لعلّة فساد الأموال...» (٣٧).

ومن المعلوم أنّ المفسدات المذكورة تكون من الحيل أيضاً، ومقتضى وجود

هذه الحكم هو تقييد تجويز الحيل بما إذا لم تترتب عليها المفسد المذكورة ، فالإطلاقات الأولية وإطلاقات الحيل مقيدة بذلك .

نعم ، لا بأس بالحيل عند الضرورة ولو كانت عرضية ؛ لعدم المنافاة مع الحكم الموجبة لتحريم الربا .

ويؤيده خبر معلّى بن خنيس أنّه قال لأبي عبد الله عليه السلام : إني أردت أن أبيع تبر ذهب بالمدينة فلم يشتتر مني إلّا بالدنانير ، فيصح لي أن أجعل بينها نحاساً ؟ فقال : « إن كنت لابدّ فاعلاً فليكن نحاساً وزناً » (٣٨) .

ولكن نوقش في ذلك :

أولاً - بأنّ المراد من الامتناع عن اصطناع المعروف - الذي جعل مفسدة جواز الربا - ليس الامتناع عنه بالمرّة ؛ ضرورة أنّه لو فرض جواز أخذ الربا ومع ذلك تعلّقت إرادة أحد بالإحسان إلى غيره بهبته شيئاً أو إقراضه قرضاً حسناً ، لما كان عنه رادع ومانع ، بل المراد منه الامتناع عن اصطناع المعروف لمن يمشي في الأمور الاقتصادية مشياً عادياً متعارفاً .

بيانه : أنّ نظام المعيشة المتعارفة للناس على إقدام من له الحاجة إلى الاقتراض ممّن عنده المال ، فإذا أبيع أخذ الربا لمن يقرض المحتاج وصار أخذه أمراً رائجاً شائعاً فلا محالة يصير الإقراض في متعارف الناس عدلاً للبيع وسائر المعاملات الرائجة ، وينسّد من هذه الناحية باب اصطناع المعروف ، وصار الإقدام عليه مثل الإقدام على البيع إقداماً على الاسترباح ، وكان من لا يطلب به ربحاً ورباً كمن يبيع مبيعه بلا ربح من مشتريه ، وهو نادر غير متعارف لا يعدّ شيئاً ، وصحّ أن يقال : إنّ تجويز الربا يؤدّي إلى امتناع الناس عن اصطناع المعروف ، ويراد به امتناعهم عن ترك الربا كامتناعهم عن ترك الربح في البيع ؛ بمعنى أنّ الناس بحسب مشيهم

الاقتصادي المتعارف يمتنعون عن اصطناع المعروف وعن الإغماض عن الربا القرضي. نعم، من خرج عن هذا التعارف ولم يلاحظه فهو في سعة، فقد يفعل إلى أوليائه معروفاً حسب ما أراد، إلا أنه خارج عن المتعارف.

وهذا بخلاف ما إذا حرّم الربا؛ فإنّه لما كان الاقتراض أمراً متعارفاً في نظام العيش الاقتصادي كان تحريم الربا حينئذٍ ترغيباً للناس إلى اصطناع المعروف، اللهم إلا لمن خرج عن هذا التعارف ولم يقدم على الإقراض والاقتراض، وهو الذي يذهب سبيل الحيل المذكورة؛ فإنّ المصير إلى هذه الحيل والاسترباح إنّما يكون لمن خرج عن متعارف القرض الذي لا يكون على الفرض إلا قرضاً حسناً وقام بصدد الاسترباح الجائز من أيّ طريق كان، فيطلب مخرجاً يحصل به على ازدياد المال، وإلاّ فمن أراد المشي على طريق القرض الذي هو طريق متعارف فهو يتبع اصطناع المعروف.

فالحاصل: أنّ المراد من الامتناع عن اصطناع المعروف ليس الامتناع عنه بالمرّة - كما عرفت - بل مرتبة خاصّة منه أعني الامتناع عنه في المشي المتعارف المالي الاقتصادي، وهذه المرتبة إنّما تترتب على تجويز الربا القرضي وما إليه، دون تجويز الاسترباح بالحيل المذكورة.

ومثله الكلام على قوله عليه السلام: «لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه»؛ فإنّ تركهم لها إنّما كان في المشي المتعارف الاقتصادي؛ إذ الاسترباح بالربا القرضي أسهل من تحمّل المشاق والأخطار اللازمة للتجارة والزراعة وأمثالهما، فتجويزه يؤدي إلى تركها للمتعارف من الناس، كما أنّ تحريمها <sup>(٣٩)</sup> يوجب إقبالهم على أمثال التجارة إلاّ لمن خرج عن المتعارف فاتّبع الحيل للحصول على ازدياد المال والاسترباح <sup>(٤٠)</sup>.

يمكن أن يقال: إنّ تحريم الربا مع تجويز الحيلة في جميع موارد حرمة الربا يحول دون رغبة من يقوم بمعاملات مالية وتجارية بالشكل المتعارف في

## الحيل الشرعية في الربا

اصطناع المعروف ونحوه؛ إذ بعد تجويز الحيل في جميع الموارد يكون مثل هذا الشخص مقدماً بالطبع على تحصيل ما فيه الربح وترك ما لا ربح فيه من اصطناع المعروف، بل يترك التجارات التي تحتاج إلى تحمّل التعب والمشاق. ولا فرق بين تحليل الربا وبين تجويز الحيل في جميع موارد الربا، فكما أنّ تحليل الربا يوجب انسداد باب اصطناع المعروف وترك التجارات ولزوم الفساد في الأموال، فكذلك تجويز الحيل في جميع الموارد، والتفرقة بينهما بلا وجه.

نعم، لا يلزم ذلك من تجويز الحيل إذا كان مشروطاً بموارد الحاجة والضرورة ولو كانت هي الضرورة العرفية.

لا يقال: إنّ تجويز الحيل الربوية مع حرمة الربا كتجويز التورية مع حرمة الكذب؛ فكما أنّ تجويز التورية لا ينافي حرمة الكذب ولا يمنع من السوق إلى الصدق فكذلك تجويز الحيل لا يمنع الناس من اصطناع المعروف ونحوه.

لأنّا نقول: إنّ مع فرض تسليم جواز التورية فهو مختص - بمناسبة الحكم والموضوع - بموارد الحاجة والضرورة، وعلى فرض تجويزها مطلقاً فليس في التورية نفع يمنعهم من الصدق، وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ الربح المالي الموجود في الحيل الربوية يوجب ترغيب الناس نحو الحيل وترك اصطناع المعروف والتجارات، فيترتب عليه ما يترتب على تجويز الربا حرفاً بحرف، كما لا يخفى.

وبالجملة: إنّ تجويز الحيل الربوية في جميع الموارد من دون ضرورة يدعو أصحاب المعاملات المالية والتجارية إلى ارتكاب الحيل لنيل الأرباح الكثيرة.

ولعلّ توهم عدم لزوم ذلك ناشئ من قياس تجويز الحيل في جميع الموارد



بما نراه في زماننا هذا من الاختلاف في تجويز الحيل من جمعٍ وتحريمه أو تقييحه من جمع آخر؛ لأنَّ بعض الناس يرغبون في اصطناع المعروف في زماننا هذا من جهة تحريم بعض العلماء وتقييح ذلك في الجملة، بخلاف ما إذا اتَّفَق العلماء على جوازه وعدم تقييحه؛ فإنَّ ذلك موجب لترك اصطناع المعروف حتَّى ممَّن يمشي مشي الاقتصادي تحصيلاً للربح من موارد الجواز، كما لا يخفى.

فحصِّل مما ذكر: أنَّ الجَكم المنصوص عليها في أخبار تحريم الربا تمنع من تجويز الحيل بنحو مطلق. هذا مع الغمض عن عدم إطلاق أكثر أخبار الحيل؛ لاختصاصها بمراد الضرورة والحاجة.

وكيف كان، فلو كان في الروايات الواردة في تجويز الحيل إطلاق فليقيّد بالجَكم المنصوص عليها كما يقيّد بالتعليل لو كان؛ لأنَّ الحكمة كالعلة في التعميم، وإلا فلا باعثة لها في التشريع أصلاً، والمعلوم خلافه، بل تُقيّد الإطلاقات الأولية بالجَكم المذكورة كما تقيّد بأدلة الربا كما لا يخفى، فتحمل الحيل المذكورة في أخبار الباب على التوسعة والتسهيل للمحتاجين إلى التبادل لا بالنسبة إلى المرابين، فتدبّر.

وثانياً: بأنَّ اللازم في تعميم الحكمة هو أن تكون الحكمة مبيّنة بحيث يمكن أن يؤخذ بها، والمفروض في المقام أنها ليست كذلك لإجمالها، ومع كونها مجملة لا وجه لرفع اليد عن العمومات أو الإطلاقات الأولية من جهة إجمال المخصّص أو المقيّد، كما قرّر في محله.

ويمكن أن يقال: إنّه يكفي في التعميم المعرفة الإجمالية بترتب ترك اصطناع المعروف وترك التجارات على تجويز الحيل الربوية كما تكفي المعرفة الإجمالية بترتبها على تجويز الربا في تقييد الأدلة الأولية، فلا يلزم في التعميم المعرفة التفصيلية، كما لا يخفى.

**وثالثاً:** بأنّ الحكم المذكورة لا تترتب على القرض الإنتاجي؛ إذ مع الإنتاج تحصل السعة، ومعها يمكن له اصطناع المعروف، وأيضاً تزداد التجارات بالإنتاج، فلا وجه للمنع عنه من جهة ترك التجارات.

ويمكن أن يقال: إنّه مع تجويز القرض الإنتاجي بالحيل الشرعية يترك المقرضون - مضافاً إلى ترك اصطناع المعروف - التجارات؛ لأنّهم يرجّحونها عليها لإمكان تحصيل الربح مع الأمن من الأخطار وإتباع النفس والمشكلات، بل يمكن أن يترك الإنتاج من اقتراض للإنتاج بسبب ترجيح الحيل الشرعية على الإنتاج؛ لما في الإنتاج من المشكلات والتضييقات.

لا يقال: المضاربة والتجارة أيضاً تمنعان من الإقراض من دون نفع ومع ذلك فإنّهما ليستا ممنوعتين، فلتكن الحيل الشرعية كذلك.

**لأنّا نقول:** المشابهة ممنوعة؛ لأنّ المضاربة والتجارة ربما توجبان الخسارة. هذا مضافاً إلى أنّهما ليستا بحكمتين لجميع الناس؛ فلذلك لا تمنعان عن اصطناع المعروف.

فإذا عرفت ما ذكرناه، فالأحوط هو الاقتصار في الحيل على موارد الحاجة والضرورة العرفية، كما يقتضيه الجمع بين إطلاق بعض النصوص وبين الحكم المنصوص عليها مع الغمض عن اختصاص أكثر موارد النصوص بموارد الحاجة والضرورة، فتدبر. وتكفي الضرورة ولو في طرف واحد للجواز.

ثمّ إنّ الضرورة والحاجة تختلفان باختلاف الأحوال والأفراد؛ ولذا ربما تحتاج الحكومة إلى الحيل الشرعية دون الآحاد؛ لأنّ حاجة الحكومة تختلف عن حاجة الأفراد.

ولعلّ تجويز الحيل في البنوك الإسلامية في زماننا هذا من باب الضرورة

آية الله السيد محسن الخرازي

الحكومية في ظرف خاص . وكيف كان ، فالتعدّي عن موارد الضرورة العرفية إلى غيرها مخالف للاحتياط ، كما أنّه لا وجه للأخذ بالعمومات والإطلاقات مع تقييدها بالجُكَم المنصوص عليها بناءً على أنّها كالعلّة المنصوصة في التعميم . والله العالم .

### المؤيّدات :

وقد استدلّ بعض أهل التسنّن على حرمة الحيل الربوية بآيات وروايات ، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها :

### فمن الآيات :

قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ ولقد علمتم الذين اعتدّوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردةً خاسئين ﴾ \* فجعلناها نكالاً لما بين يديها وما خلفها وموعظةً للمتقين ﴿ (٤١) .

وقوله تعالى في سورة الأعراف : ﴿ واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدّون في السبت إذ تأتّيهم حيتانهم يوم سبّتهم شرّاً و يوم لا يسبّتون لا تأتّيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون ﴾ \* وإذ قالت أُمّة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً قالوا معذرة إلى ربكم ولعلّهم يتقون ﴾ \* فلمّا نسوا ما ذُكّرُوا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون ﴾ \* فلمّا عتّوا عمّا نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين ﴿ (٤٢) .

بدعوى : أنّ الله تعالى نهى عن الصيد في يوم السبت ، وحقيقة الصيد هي إخراج الحيتان من الماء ، واليهود فعلوا ما يكون في معنى الصيد وإن كان متفاوتاً معه في الصورة ، وهو أنّهم عمدوا إلى شقّ جداول قرب البحر ، فكانوا بعد أن تدخل الحيتان فيها يوم السبت يقومون بغلق المنافذ عليها وحجزها ثمّ اصطيادها في يوم الأحد ، وهي حيلة في قوّة الصيد . وهذه القصّة تدلّ

الحيل الشرعية في الربا

- بإلغاء الخصوصية - على حرمة كل ما يكون في الغاية والحقيقة مساوياً مع الحرام (٤٣).

ويمكن الجواب عنه: بأن ما فعله اليهود مصداق للصيد المحرم لا ما يكون مساوياً مع الصيد لصدق الصيد عليه بذلك؛ إذ الصيد هو الأخذ بحيلة، وهو صادق على ما وقع في الجداول. وعليه فلا يمكن الاستدلال به لحرمة ما يكون متفاوتاً مع الربا في الصورة ولكن اشترك معه في الآثار كالحيل المبحوث عنها في المقام.

هذا مضافاً إلى ما في إلغاء الخصوصية مع استحقاق اليهود لتحريم الحلال من جهة إصرارهم على المعصية ونقض عهدهم وميثاقهم، فتدبر.

وقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾ (٤٤).

بدعوى: أنه يدل على حرمة كتمان النساء للحمل. قال قتادة: عادة النسوان في الجاهلية على كتمان حملهن لأن يسندن الحمل إلى الزوج المتأخر وهن يتوسلن بالكذب للإسناد المذكور، فتهين عن ذلك، فالكذب حيلة ممنوعة (٤٥).

وفيه ما لا يخفى؛ فإن الكتمان ليس بحلال حتى يتوسلن به ويكون مصداقاً للحيلة بمعنى الفرار من الحرام إلى الحلال، بل نفس الكتمان محرم كما أن إسناد الولد إلى غير الزوج محرم، فالتوسل بالكتمان توسل بالحرام للحرام، وهو أجنبي عن المقام من الفرار من الحرام إلى الحلال، والكلام ليس في مطلق الحيلة بل حيلة الفرار من الحرام إلى الحلال.

وقوله تعالى: ﴿وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حلیم﴾ تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من

آية الله السيد محسن الخرازي

تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم \* ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين ﴿٤٦﴾ .

والآية نازلة في إرث أخٍ أو أخت من الأم، وتقريب دلالتها بأن يقال: إن الآية الكريمة تدل على حرمة دعوى دين من دون حقيقة، والمقصود منها هو محرومية الوراث أو بعضهم من الإرث والإضرار بهم، فالاعتراف بالدين حيلة ممنوعة (٤٧) .

ويمكن أن يقال: إن الكذب بنفسه محرم، فالحرام وسيلة لحرام آخر وهو محرومية الوراث من حقهم، وهذه الحيلة حيلة لغوية، وهي أجنبية عن الحيلة المبحوث عنها في المقام التي هي الفرار من الحرام إلى الحلال، فلا تغفل .

هذا مضافاً إلى عدم صدق الإضرار في المقام بعد كون المتعاملين مقدمين عليه مع العلم بالكيفية .

ومن الروايات :

١ - الحديث النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» (٤٨) .

وقد روى الكليني بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إنما يعطي الله العباد على نياتهم» (٤٩) .

بدعوى: أن الحديث يدل على أنه لا واقعية للعمل إلا بالنية، فإن كان قصده من عقد البيع - كبيع ذهب بفضة وبيع فضة بذهب - هو نيل الزيادة في المتجاسنين، فعقد البيع محكوم بالربا ولم يخرج بمجرد هذه الصورة عن الربا، وعليه فيدل الحديث على أن اتخاذ الحلال لنيل الحرام لا يجدي في رفع الحرمة.

قال ابن منير: إنّ البخاري جعل الحديث المذكور شاملاً للعبادات والمعاملات، مع أنّ المشهور هو اختصاص الحديث بالعبادات. وقال: إنّ الاستدلال بهذا الحديث لسدّ ذرائع وإبطال الحيلة يكون من أقوى الاستدلال<sup>(٥٠)</sup>.

ويمكن أن يقال: إنّ الحقّ مع المشهور، والحديث مختصّ بالعبادات وينصرف عن المعاملات، أو يكون من الأخلاقيات ولا ارتباط له بالأحكام الوضعية من الصحة والبطان. ويشهد له تفسيره بقوله ﷺ: «فمن كانت هجرته...»، ولا أقلّ من الشك، فلا وجه لرفع اليد عن عمومات أدلة نفوذ المعاملات مع إجمال هذه التفصيلات.

هذا مضافاً إلى إمكان منع كون القصد من اتخاذ الحلال هو نيل الحرام في الحيلة المبجوث عنها.

٢ - النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «لا يجمع بين متفرّق، ولا يفرّق بين مجتمع خشية الصدقة»<sup>(٥١)</sup>.

وقد رواه الشيخ الطوسي في التهذيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ولا يفرّق بين مجتمع، ولا يجمع بين متفرّق»<sup>(٥٢)</sup>.

قال البحيري: «من مصاديق ذلك: تبديل النصاب بغير الجنس، أو إتلاف بعض النصاب، أو هبة بعضه مع قصد الرجوع، وقد أجمعت العامة على حرمة؛ فالرواية صريحة في أنّ كلّ حيلة توجب إسقاط الزكاة أو نقصانها لا تجوز»<sup>(٥٣)</sup>.

ويمكن أن يقال:

أولاً: إنّ قوله: «لا يجمع بين متفرّق» لا يدلّ على حرمة اجتماع المتفرّقات لتحصيل النصاب؛ لجواز ذلك، بل لعلّه يدلّ على عدم لزوم ذلك، فقوله: «ولا يفرّق بين مجتمع» - بقرينة السياق - لا يدلّ على الحرمة أيضاً، بل غايته هي

الكراهة ، فتأمل .

وثانياً: إنّ قوله: « ولا يفرّق بين مجتمع خشية الصدقة » معارض مع صحيحة زرارة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: « أيّما رجل كان له مال فحال عليه الحول فإنّه يزكّيه ». قلت له: فإن وهبه قبل حلّه بشهر أو يوم؟ قال عليه السلام: « ليس عليه شيء أبداً » - إلى أن قال زرارة: - وقلت له: رجل كانت له مئتا درهم، فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فراراً بها عن الزكاة؛ فعل ذلك بها قبل حلّها بشهر؟ فقال عليه السلام: « إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيها الزكاة ». قلت له: فإن أحدث فيها قبل الحول؟ قال: « جائز ذلك كله ». قلت: إنّه فرّ بها من الزكاة؟! قال عليه السلام: « ما أدخل على نفسه أعظم ممّا منع من زكاتها » (٥٤).

ومقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل النهي على الكراهة؛ لقوّة دلالة قوله: « ليس عليه شيء أبداً » على جواز ذلك، فيحمل ظاهر النهي في قوله: « لا يفرّق » على الكراهة .

لا يقال: إنّ هذه الصحيحة معارضة مع ما يدلّ على وجوب الزكاة في صورة الحيلة، مثل موثقة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يجعل لأهله الحلي - إلى أن قال: - قلت له: فإنّه فرّ به من الزكاة؟ فقال: « إن كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة، وإن كان إنّما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة » (٥٥).

وموثقة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلي؛ فيه زكاة؟ قال عليه السلام: « لا، إلّا ما فرّ به من الزكاة » (٥٦). ومع المعارضة يتقدّم جانب ما دلّ على وجوب الزكاة؛ لموافقة ما دلّ على عدم وجوب الزكاة مع جمع من المخالفين، فيحمل ما دلّ على عدم وجوب الزكاة على التقية، وعليه فلا معارض مع قوله عليه السلام: « لا يفرّق بين مجتمع خشية الصدقة »؛ لعدم حجّية

الحيل الشرعية في الربا

ما دلّ على عدم وجوب الزكاة، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة.

لأننا نقول:

أولاً: نمنع المعارضة بين صحيحة زرارة وموثقة معاوية بن عمّار ومحمد ابن مسلم؛ للجمع العرفي بينهما بحمل الموثقتين على الاستحباب؛ لقوة ظهور قوله عليه السلام: «ليس عليه شيء أبداً» بالنسبة إلى ظهور قوله عليه السلام: «فعليه الزكاة»، فتحمل النصوص الدالة على وجوب إعطاء الزكاة على الاستحباب، فمع الجمع العرفي بينهما لا مجال للحمل على التقية ونحوها؛ إذ الحمل على التقية إنما يصار إليه بعد تعذر الجمع العرفي، وقد عرفت إمكانه (٥٧).

وثانياً: لم تثبت فتوى جماعة من العامة بجواز الحيل في الزكاة وإن اختلفوا في جواز أصل الحيل، بل المحكي عن العامة هو الإجماع على حرمة الحيلة في الزكاة، وعليه فالترجيح مع ما يدلّ على الجواز؛ لمخالفته مع العامة، فتقدّم أخبار الجواز على ما دلّ على الحرمة لو سلّمنا المعارضة بينهما.

وثالثاً: إنّ الخبر الدالّ على أنّه «لا يفرّق بين مجتمع» هو أيضاً طرف من أطراف المعارضة، فلا وجه لجعله خارجاً عن أطراف المعارضة، فاللازم هو ملاحظة مجموعها؛ فإن قلنا بأظهرية صحيحة زرارة فيحمل النهي في قوله: «لا يفرّق» على الكراهة، كما يحمل قوله: «عليه الزكاة» في الموثقتين على الاستحباب، وإن لم نقل بالأظهرية فمقتضى التعارض هو ترجيح جانب المخالف للعامة، وهو صحيحة زرارة، فلا تغفل.

٣ - النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «قاتل الله اليهود! حرّمت عليهم الشحوم فجملوها» (٥٨) فباعوها» (٥٩).



بدعوى: أَنَّ رسول الله ﷺ دعا على من توسَّل بحيلة لتحليل بيع الشحوم، فيظهر منه أَنَّ كلَّ حيلة يقصد بها تحليل الحرام باطل، ولم يتغيَّر حكم الحرام بالحيلة<sup>(٦٠)</sup>.

ويمكن أن يقال: إِنَّ إزابة الشحوم لا توجب خروج الشحوم عن حقيقتها، وعليه فالشحوم باقية على ما هي عليه من الحرمة في شرعهم وإن صدق عليها عنوان آخر؛ فلا ترتفع الحرمة بتغيَّر الاسم، وعليه فهو أجنبي عن المقام؛ إذ محلَّ الكلام هو ما إذا فعل شيئاً يصير المورد به خارجاً عن مصداق الحرام حقيقةً وإن ترتَّب عليه ما يترتَّب على الحرام. هذا مضافاً إلى ضعف الخبر سنداً.

٤ - النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أَنَّهُ قال: «ليشربنَّ ناس من أمتي الخمر يسمّونها بغير اسمها؛ يُعرَف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات؛ يخسف الله بهم الأرض، ويجعل منهم القردة والخنازير»<sup>(٦١)</sup>.

بدعوى: أَنَّهُ يدلّ بالصرحة على أَنَّ من يحلّل المحرّمات المذكورة ويؤوّلها ويعلق الأحكام على الأسامي للموضوعات لا حقائقها، يستحقّ العذاب؛ لأنَّه في الحقيقة يشرب الشراب باسم النبيذ، ويحلّل الغناء وآلاته باسم الصوت الحسن والمريح، وهكذا<sup>(٦٢)</sup>.

ويمكن أن يقال: إِنَّ هذه الموارد أيضاً أجنبية عن محلّ البحث؛ فإنَّ الحيلة المبحوث عنها هي التي لم تبقى معها حقيقة الشيء وإن ترتب عليه ما يترتَّب على الحرام، وهذه الموارد باقية على حقيقتها، كما هو واضح.

٥ - النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أَنَّهُ قال - في ابن الليثية عندما قال: هذه هدية لي وهذه زكاة لكم -: «أما بعد، فأني أستعمل رجالاً منكم على أمور مما ولّاني الله، فيأتي أحدكم فيقول: هذا لكم وهذه هدية أهديت لي،

## الحيل الشرعية في الربا

فهلّا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً! فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقّه إلّا جاء الله يحمله يوم القيامة؛ فلا أعرفنّ أحداً منكم لقي الله يحمل بغيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تئعر<sup>(٦٣)</sup>. ثم رفع يديه حتى ظهر بياض إبطيه وقال: ألا هل بلغت؟<sup>(٦٤)</sup>.

وهذا الحديث مورد اتفاق، وتقريب الاستدلال به: أنّه يدلّ على أنّ الهدية لكونها رشوة تكون محرّمة؛ فالرشوة لا تصير حلالاً بمجرد تسميتها هدية، وهذه الحيلة لا ترفع حرمة الرشوة<sup>(٦٥)</sup>.

ويمكن أن يقال: إنّ تسمية الرشوة بالهدية مع بقاء صدق الرشوة لبقاء حقيقتها، أجنبية عن محل الكلام؛ فإنّ الحيلة المبحوث عنها هي الفرار من الحرام إلى الحلال الذي يكون في الواقع غير مورد الحرام وإن ترتّب عليه ما يترتّب على الحرام.

٦ - النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «إذا أقرض أحدكم قرضاً، فأهدى له أو حمّله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلّا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك»<sup>(٦٦)</sup>.

ونقل أيضاً عن عليّ عليه السلام عن النبي ﷺ أنّه قال: «كل قرض جرّ منفعة فهو وجه من وجوه الربا»<sup>(٦٧)</sup>.

وروى في الوسائل بسند موثق عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ رجلاً أتى عليّاً عليه السلام فقال: إنّ لي ع. رجل ديناً، فأهدى إليّ بهدية؟ قال: احسبه من دينك عليه»<sup>(٦٨)</sup>.

بتقريب: أنّ المستفاد من هذه الأحاديث أنّ المعتبر هو القصد، وهو بمنزلة اللفظ؛ فإن كان العقد حلالاً فالعقد حلال، وإن كان حراماً فالعقد حرام؛ وعليه فالهدية أو العارية أو المحاباة في البيع ونحوها لا تقع من المستقرض إلّا من

جهة القرض، فكأنها اشترطت في القرض وإن لم تذكر في اللفظ؛ فيترتب عليه ما يترتب على الاشتراط من أحكام الربا. والدليل عليه أنه لو انفك أحدهما عن الآخر لما أقرض المقرض ولا أهدى المقرض (٦٩).

وفيه: أن القرض إن كان مشروطاً بالزيادة ولو بالتباني لكان مصداقاً للربا، وهو خارج عن المقام الذي هو التوسل بالحيلة إلى الحلال، وأمّا لو لم يكن القرض مشروطاً بذلك ولكن يعلم أن المقرض يعطي زيادة فلا يكون ذلك محرماً؛ لأن العلم بذلك يكون من الدواعي لا الاشتراط، كما لا يخفى.

وهذا هو مقتضى الجمع بين هذه الروايات وبين الروايات الأخرى التي تدل على الجواز والتي منها:

أ - مرسله جميل بن دراج عن رجل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله! - إلى أن قال: - وسئل أبو جعفر عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل الدراهم والمال، فيدعوه إلى طعامه أو يهدي له الهدية؟ قال: «لا بأس» (٧٠).

ب - صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن؛ إما خادماً وإما آنية وإما ثياباً، فيحتاج إلى شيء من منفعته (أمتعته) فيستأذن فيه فيأذن له؟ قال: «إذا طابت نفسه فلا بأس». قلت: إن من عندنا يروون أن كل قرض يجزّ منفعة فهو فاسد؟ فقال: «أوليس خير القرض ما جرّ منفعة؟!» (٧١).

كما يشهد للجمع المذكور:

أ - صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلّا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل. ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه» (٧٢).

ب - موثقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن الرجل

## الحيل الشرعية في الربا

يسلم في بيع أو تمر عشرين ديناراً، ويقرض صاحب السلم عشرة دنانير أو عشرين ديناراً؟ قال: «لا يصلح؛ إذا كان قرضاً يجزّ شيئاً فلا يصلح».

قال: وسألته عن رجل يأتي حريقه وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه، ولولا أن يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه؟ فقال: «إن كان معروفاً بينهما فلا بأس، وإن كان إنمّا يقرضه من أجل أنه يصيب عليه فلا يصلح» (٧٣).

ج - ما رواه في الكافي بإسناده عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يكون له عند الرجل المال قرضاً كراهية فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على صاحبه منه منفعة، فينبذه الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة، أيحلّ ذلك؟ قال: «لا بأس إذا لم يكن يشترط» (٧٤).

.. إلى غير ذلك من الأخبار.

٧ - النبوي: فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تركبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلّوا محارم الله بأدنى الحيل» (٧٥).

بتقريب: أنّ الرواية تدل على أنّ التوسّل بالحيلة لاستحلال الحرام من جملة ما ارتكبه اليهود؛ فيكون محرماً ويلزم الاجتناب عنه.

وفيه: أنّ ما ارتكبه اليهود - كما مرّ - مصداق للحرام، وحاله حال حبس الحيتان يوم السبت في الجداول أو إذابة الشحوم، فالحيل التي ارتكبتها اليهود تكون محرمة لصدق موضوعات الحرام عليها، وهو أجنبي عن المقام؛ فإنّ من يبيع لشخص شيئاً بأزيد من قيمته ثمّ يقرضه شيئاً لم يأخذ في قبيل القرض شيئاً زائداً، بل القرض خالٍ عن الزيادة وإنمّا الزيادة في البيع، ولذلك لم يصدق على هذه المعاملة الربا، بل هي فرار من الربا إلى البيع مع زيادة

القيمة ، فلا تغفل .

.. إلى غير ذلك من الاستدلالات الضعيفة ، وقد أطال البحيري في الكتاب المذكور ، إلا أنه لم يأت بما يسمن ويغني من جوع ، فراجع .

والأضعف مما ذكر ما ذهب إليه بعض المؤلفين حيث جعل الحيلة من التقلب وفسر التقلب بالخيانة والتجاوز وعدم العمل بالقانون ، حيث قال : « إنَّ الوسيلة التي استُخدمت للتقلب صحيحة ذاتاً ، إلا أنَّ الداعي في استخدامها هو عدم العمل بالقانون ولا بالتعهدات » . ثمَّ حكم ببطلان التقلب من جهة خلوه عن قصد الإنشاء وكونه مجرد صورة ، واستشهد أيضاً للبطلان بالأدلة النقلية ، كالحكم بإرث الزوجة إلى سنة فيما إذا طلقها زوجها في مرض الموت خلافاً لما يريده الزوج من محرومية زوجته من الإرث ؛ إذ هذه الموارد تصلح للدلالة على أنَّ الحيلة والتقلب لم يكونا مورد قبول المقنن وتصويبه (٧٦) .

هذا مضافاً إلى أنَّ قاعدة « لا ضرر » تكفي للحكم بالبطلان ؛ لأنَّها حاکمة ، كما يشهد لها الحكم ببطلان الوصية بالضرار والإقرار بالدين ضرراً ، وغير ذلك من الموارد التي تكون ضرراً على الغير (٧٧) .

وقال في ذيل قوله عليه السلام : « نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال » : « لا يستفاد من هذا الحديث صحة الحيل ؛ إذ المقصود من الفرار من الحرام إلى الحلال هو ألا يرتكب فعل الحرام لا أن يفعل الحرام مع الحيلة . وليس موارد الحيلة المذكورة في باب الربا إلا من باب ارتكاب الحرام مع الحيلة » (٧٨) .

وفيه :

أولاً : أنَّ التقلب لا يصدق على المقام ؛ إذ المتعاملان في المقام يعلمان كيفية المعاملة وكيفية الاستفادة من إطلاقات المعاملات المحللة لنيل الربح والفائدة من دون ارتكاب الحرام ، بخلاف التقلب فإنَّ اللازم أن يكون فيه نوع

جهل كالغش، وعليه فتطبيق أحكام التقلب على الحيل الربوية كما ترى.

**وثانياً:** أنَّ قاعدة «لا ضرر» لا تشمل صورة الإقدام، والمتعاملان في المقام أقداً على الضرر. هذا إن سلّمنا صدق الضرر، وأمّا إذا قلنا بأن الحيلة التي تكون وسيلة لنيل المقصد المطلوب لا يصدق عليها الضرر، فلا كلام.

**وثالثاً:** أنَّ حمل قوله ﷺ: «نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال» على المعنى المذكور اجتهد في مقابل النصوص؛ حيث جعله في صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج منطبقاً على اشتراء ألف درهم ودينار بألفي درهم<sup>(٧٩)</sup>.

**ورابعاً:** أنَّ موارد الحيلة مقصودة؛ لوجود الداعي إليها، ولا تقاس بما كان خالياً عن قصد الإنشاء، كما مرّ مراراً.

**وخامساً:** أنَّ إرث الزوجة عند طلاق الزوج أيّاهما في مرض موته ونحوه خارج عن محل الكلام؛ إذ الحيلة مقصودة للمتعاملين، وهما مقدمان عليها، بخلاف طلاق الزوجة ومحروميتها من الإرث، كما لا يخفى.

**ملحوظة:** حكى الوحيد البهبهاني رحمه الله عن جماعة من علماء زمانه أنهم اعتقدوا حليّة القرض بشرط المعاملة المحاباتية، ثمّ أورد عليهم بـ «أن فقهاءنا ﷺ بأجمعهم صرّحوا بأن القرض بشرط النفع حرام، مطلقين للفظ النفع غير مقيدين بما إذا لم تكن المعاملة محاباتية، مثل البيع بغير ثمن المثل أو الإجارة كذلك، أو غير ذلك مثل الهبة والعارية وغيرهما، بل وخصّصوا الحلية بصورة التبرع ليس إلّا، واتفقت عباراتهم على هذا ولم تختلف مقالاتهم فيه أصلاً ورأساً».

إلى أن قال:

«ومجرد تسمية النفع بالهبة أو المحاباة لا يخرجها عن كونه نفعاً ولا يمنع عن تسميته بالنفع؛ إذ لا منافاة بين الإطلاقين والتسميتين، بل النفع الحرام

القطعي ربما يكون له أسامٍ أُخر، ولم يشترط في النفع الحرام ألا يكون له اسم آخر.

إلى أن قال :

«إنَّ الحيلة الشرعيّة إنّما هو متحقق بالنسبة إلى موضوعات الأحكام لا نفس الأحكام؛ لأنّها على حسب ما حكم به الشارع، فأَي حيلة لنا فيها؟! فالنفع المحرم في القرض بحسب الشرع لو كان أعم من المعاملة المحاباتية، فأَي حيلة لنا فيه؟! والنفع لو كان مختصاً بغيره فكيف يكون المعاملة حيلة؟! بل هي أمر على حدة» (٨٠).

ولقد أفاد وأجاد، وأطال في البحث في موضوع اشتراط المعاملة المحاباتية في القرض، ومحصله ما ذكر، ولم يستفد من عباراته أنّه ذهب إلى تحريم الحيل مطلقاً في جميع الموارد، وإنّما كان موضوع كلامه ما ذكر، وكلامه فيه متين؛ لأنّ النهي في القرض هو مطلق النفع، وهو صادق باشتراط المعاملات المحاباتية في ضمن القرض أيضاً، فراجع.

واستدل له أيضاً بآية السبب وقال: «إنّه تعالى منع عن الحيلة، بل وجعل مرتكبها قرده خاسئين، وجعل ذلك نكالاً للظالمين وموعظة للمتقين» (٨١).

وتمسكه بالآية صحيح؛ من جهة أنّ الآية تدلّ على أنّ شقّ الجداول قرب البحر وحبس الحيتان فيها يوم السبت ثمّ صيدها يوم الأحد لا يجدي في رفع الحرمة؛ لأنّ هذه الحيلة لا تخرجه عن حقيقة الصيد، فلا يستفاد من استدلاله بالآية الكريمة أنّه ذهب إلى حرمة الحيلة مطلقاً، كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر التأمل في نسبة تحريم الحيل مطلقاً إليه ﷺ عن بعض، كالسيد محمد بن محمد صادق وهو من أحفاد السيّد محمد مهدي الخنساري صاحب «رسالة عديمة النظير في تحقيق أحوال أبي بصير» المتوفى

سنة (١٢٤٦)، حيث ذهب إلى حرمة الحيل، ونسبها إلى الوحيد البهبهاني حيث قال: «ومن أكابر الذين حكموا بالحرمة وفساد الحيل هو المولى الأعظم أستاذ الفضلاء في عصره أقا محمد باقر البهبهاني». ثم نقل بعض عبائره في رسالته المؤلفة في تحريم القرض مع البيع المحاباتي<sup>(٨٢)</sup>، وقد عرفت اختصاص كلامه بالقرض مع البيع المحاباتي، فلا وجه للنسبة المذكورة، كما لا يخفى.

فالعدة في تحريم الحيل مطلقاً - عدا موارد الضرورة - هو الذي ذكرناه سابقاً؛ من أنه مقتضى الحكم المنصوص عليها فإنها كالعلة في التعميم، فتأمل.

والحمد لله أولاً وآخراً.



## الهوامش

- (١) جواهر الكلام ٢٣: ٣٩٦.
- (٢) الكافي ٥: ٢٤٧. وسائل الشيعة ١٨: ١٧٩، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٢.
- (٣) جواهر الكلام ٢٣: ٣٩٦.
- (٤) كتاب البيع، الإمام الخميني رحمته الله ٥: ٣٥٣.
- (٥) وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، باب ١ من أبواب الربا.
- (٦) البقرة: ٢٧٩.
- (٧) كتاب البيع، الإمام الخميني رحمته الله ٥: ٣٥١.
- (٨) البقرة: ٢٧٩.
- (٩) كتاب البيع، الإمام الخميني رحمته الله ٢: ٤٠٦ - ٤٠٩.
- (١٠) وسائل الشيعة ١٨: ١٨٠، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٦.
- (١١) المصدر السابق: ح ١.
- (١٢) المصدر السابق: ح ٢.
- (١٣) المصدر السابق: ح ٤.
- (١٤) المصدر السابق: ١٨٩، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ٣.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٠٠، باب ١٥ من أبواب الصرف، ح ٨.
- (١٦) المصدر السابق: ١٨٩، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ١.
- (١٧) المصدر السابق: ١٩٠، ح ٥.
- (١٨) كذا، ولعلّ الأنسب أن يقال: «يسألونني».
- (١٩) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ٧.
- (٢٠) الوشي من الثياب معروف، والوشي: نقش الثوب، ويكون من كل لون.

## الحيل الشرعية في الربا

- (٢١) الكافي ٥: ٢٠٥. وسائل الشيعة ١٨: ٥٤، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ١.
- (٢٢) وسائل الشيعة ١٨: ٤٤، باب ٦ من أبواب أحكام العقود، ح ٤.
- (٢٣) المصدر السابق: ٤٣، ح ٢.
- (٢٤) المصدر السابق: ح ٥.
- (٢٥) المصدر السابق: ٥٥، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ٤.
- (٢٦) رسالة في حكم حيل الربا (مطبوعة ضمن مقالات مؤتمر المحقق الأردبيلي)، آية الله المؤمن ١: ٥٨٠.
- (٢٧) وسائل الشيعة ١٨: ٤٤، باب ٦ من أبواب أحكام العقود، ح ٤.
- (٢٨) المصدر السابق: ذيل الحديث ٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ح ٥.
- (٣٠) المصدر السابق: ٥٤، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ٣.
- (٣١) المصدر السابق: ح ٦.
- (٣٢) كتاب البيع، الإمام الخميني (قده) ٢: ٤١٦.
- (٣٣) وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، باب ١ من أبواب الربا، ح ٤.
- (٣٤) المصدر السابق: ح ٣.
- (٣٥) المصدر السابق: ١٢٠، ح ٨.
- (٣٦) علل الشرائع، باب علّة تحريم الربا، ح ١.
- (٣٧) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ٢: ٩٣، طبع دار العلم.
- (٣٨) وسائل الشيعة ١٨: ١٨٩، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ٤.
- (٣٩) الظاهر أنّ الصحيح «تحريمه».
- (٤٠) رسالة في حكم حيل الربا (مطبوعة ضمن مقالات مؤتمر المحقق الأردبيلي)، آية الله المؤمن ١: ٥٦٠-٥٦٢.
- (٤١) البقرة: ٦٥ و ٦٦.
- (٤٢) الأعراف: ١٦٣-١٦٦.
- (٤٣) راجع: الحيل الشرعية، محمد عبد الوهاب البحيري: ٧١.

- (٤٤) البقرة : ٢٢٨ .
- (٤٥) الحيل الشرعية ، محمد عبد الوهاب البحيري : ٧٥ - ٧٦ .
- (٤٦) النساء : ١٢ - ١٤ .
- (٤٧) الحيل الشرعية ، محمد عبد الوهاب البحيري : ١٠٩ - ١١٠ .
- (٤٨) سنن الترمذي ، كتاب فضائل الجهاد ، باب ١٦ .
- (٤٩) وسائل الشيعة ١٧ : ٢٠٢ ، باب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٢ .
- (٥٠) الحيل الشرعية ، محمد عبد الوهاب البحيري : ١٥١ - ١٥٢ .
- (٥١) صحيح البخاري ، كتاب الزكاة ، باب ٣٤ . وكتاب الحيل ، باب ٣ .
- (٥٢) وسائل الشيعة ٩ : ١٢٦ ، باب ١١ من أبواب زكاة الأنعام ، ح ١ .
- (٥٣) الحيل الشرعية ، محمد عبد الوهاب البحيري : ١٥٨ - ١٥٩ .
- (٥٤) وسائل الشيعة ٩ : ١٦٤ ، باب ١٢ من أبواب زكاة الذهب والفضة ، ح ٢ .
- (٥٥) المصدر السابق : ١٦٢ ، باب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة ، ح ٦ .
- (٥٦) المصدر السابق : ح ٧ .
- (٥٧) راجع : مستمسك العروة الوثقى ٩ : ٨٩ - ٩١ .
- (٥٨) أي أذابوها .
- (٥٩) صحيح البخاري ، كتاب البيوع ، باب ١٠٣ و ١١٢ .
- (٦٠) الحيل الشرعية ، محمد عبد الوهاب البحيري : ٢١٧ .
- (٦١) عن أبي داود وأحمد بن حنبل وابن ماجة والنسائي وصحيح البخاري ، كتاب الأشربة ، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر .
- (٦٢) الحيل الشرعية ، محمد عبد الوهاب البحيري : ٢٢٤ - ٢٢٥ .
- (٦٣) مِنْ يَغَرَّ بَيْنَهُ : أي يصيح .
- (٦٤) معالم السنن ٢ : ٨ .
- (٦٥) الحيل الشرعية ، محمد عبد الوهاب البحيري : ٢٢٦ - ٢٢٨ .
- (٦٦) سنن ابن ماجة ، كتاب الصدقات ، باب ١٩ .
- (٦٧) السنن الكبرى ، البيهقي ٥ : ٣٤٩ .

- (٦٨) وسائل الشيعة ١٨ : ٣٥٢ ، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض ، ح ١ .
- (٦٩) الحيل الشرعية ، محمد عبد الوهاب البحيري : ٢٣٧ .
- (٧٠) وسائل الشيعة ١٨ : ٣٥٩ ، باب ١٩ من أبواب الدين ، ح ١٧ .
- (٧١) المصدر السابق : ٣٥٤ ، ح ٤ .
- (٧٢) المصدر السابق : ٣٥٧ ، ح ١١ .
- (٧٣) المصدر السابق : ٣٥٦ ، ح ٩ .
- (٧٤) المصدر السابق : ٣٥٧ ، ح ١٣ .
- (٧٥) سنن ابن ماجه ، كتاب الزهد ، باب ٣٩ .
- (٧٦) انظر : نظريه تعلق نسبته بقانون حيل ، محمود الكاشاني (بالفارسية) : ١٧٦ و ١٣٦ .
- (٧٧) المصدر السابق : ٢٥٤ .
- (٧٨) المصدر السابق : ٢٢ .
- (٧٩) انظر : الكافي ٥ : ٢٤٦ .
- (٨٠) الرسائل الفقهية : ٢٤١ - ٢٩٤ .
- (٨١) المصدر السابق : ٢٧٣ .
- (٨٢) هدفه رساله فارسي ، آية الله الأستاذي مدّ ظلّه : ٢٥١ .

# ملكيّة الأرض

□ الأستاذ السيّد محسن الموسوي

## القسم الثالث

### الأراضي الموات بالعارض

يقع الكلام في الأراضي الموات بالعارض؛ أي التي كانت عامرة بالذات ثمّ خربت بمرور الأيّام، أو الخربة ذاتاً فأحيائها شخص ثمّ خربت بعد ذلك بإهمالها.

فالمقصود بالموات بالعارض: هي الأرض التي عرضها الموتان والخراب بعدما كانت عامرة، سواء كان عمرانها السابق بالأصل أو بالعارض.

ولا يخفى أنّ محل البحث والنزاع هو في الأرض التي كانت مواتاً بالأصل ثمّ أحيائها المحيي - شخصاً كان أو جماعة - وخربت بعد ذلك بالإهمال، فيقع البحث في خروجها من ملك المحيي الأوّل بهذا الخراب، وفي زوال حق المحيي من الاختصاص والأولوية بناءً على عدم حصول الملكية بالإحياء.

فمحل الكلام أساساً هو هذا القسم من الموات بالعارض لا ما كان عامراً بالذات ثمّ خربت قبل أن يحوزها أحد؛ فإنّه لا شك في مثل هذا القسم في أنّها

## ملكية الأرض

قبل خرابها ملك للإمام عليه السلام ، كما أنها ملك له أيضاً بعد ذلك ، ولم يعرض ما يوجب خروجها من ملكه . فإذا هذا القسم خارج عن محل الكلام .

نعم ، لو حاز شخص أرضاً عامرة بالأصالة وقد عمل فيها ولكنه أهملها بعد تملكه أو أولويته بالتصرف بإحيائها ، فإنّ هذا القسم داخل - بلا شك - في محل النزاع أيضاً ؛ وذلك لأنّه قد يقال بخروجها من ملكه أو زوال حق الأولوية بالخراب ، كما أنّه قد يقال ببقائها على ملكه أو حقّه في الأولوية .

فالبحت الأصلي هو في الأرض التي يعرضها الخراب بعد أن كانت عامرة ؛ هل تزول ملكية الفرد أو الجماعة الذين قد ملكوها أو كان لهم فيها حق الأولوية بعروض البوار عليها ، أو لا ؟

### الأقوال في المسألة :

وقد وجدت في المسألة عدّة أقوال :

القول الأوّل : عدم زوال الملكية بخراب الأرض ، وعدم زوال حقّه في الاختصاص بناءً على القول به .

القول الثاني : زوال الملكية بعروض الخراب على الأرض وتدخل في ملك الإمام عليه السلام ، وهي ملك بعد ذلك لمن أحيائها ، كما أنّه بناءً على القول بالاختصاص لا يزول حقّه فيها ، فلو أراد شخص إحياءها لم يحتج إلى إذن مالكيها السابق ؛ لانقطاع علاقته بها .

وهذا بعكس القول الأوّل ؛ فإنّ المحيي الثاني بحاجة إلى إذن المحيي السابق أو الذي كانت في حيازته .

القول الثالث : عدم خروج الأرض بعروض الخراب من ملك المحيي السابق أو الذي كانت بحيازته ، كما لا يزول حق الاختصاص فيها ، ولكن إذا أراد شخص إحياءها كان له ذلك ، سواء أذن المالك في ذلك أو لم يأذن ، فإذا

أحيائها كان أحق بها وأولى، ولكن يجب عليه دفع أجرتها إلى المحيي السابق أو الذي كانت في حيازته.

القول الرابع: زوال الملكية عن الأرض التي ملكها بالإحياء أو الحيازة ثم أهملها حتى خربت بمرور الأيّام، ويجوز لكل أحد إحيائها وتملكها. ولكن إذا كان قد ملكها بالشراء فإنّه لا يحق لأحد إحيائها من دون إذنه، ولا تخرج من ملكه.

القول الخامس: خروج الأرض من ملك المحيي الأوّل أو الذي كانت في حيازته بإهمالها والإعراض عنها وعروض الموت لها، وزوال حق الأولوية عنه. ولكن إذا تركها بضع سنين لسبب ما ولم ينتفع بها من دون إعراض فإنّها لا تخرج من ملكه، سواء خربت بذلك أم لا.

وثمة تفصيلات وآراء أخرى غير مهمّة، فلا بدّ إذاً من ملاحظة أدلّة المسألة لنرى ما هو مقتضى الدليل فيها.

#### القول الأوّل: بقاء حق المالك:

وقد استدل لإثبات عدم زوال الملكية وحقّ المالك بخراب الأرض وموتها بروايتين:

١ - صحيحة سليمان بن خالد: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها؛ ماذا عليه؟ قال: «الصدقة». قلت: فإن كان لا يعرف صاحبها؟ قال: «فليؤدّ إليه حقه» <sup>(١)</sup>.

٢ - رواية الحلبي: أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، عن ابن مسكان، عن الحلبي قال: سألت عن أرض خربة عمرها رجل وكسح أنهارها هل عليه فيها صدقة؟ قال: «إن كان يعرف صاحبها فليؤدّ إليه حقه» <sup>(٢)</sup>.

والروایتان تشتركان في المعنى والمضمون، وقد ورد في آخرهما أنَّ المحيي لو كان يعرف مالکها الأوّل كان عليه دفع حقّه إليه، وإن كان لا يعلم مقصود الإمام عليه السلام من هذا الحق ما هو، فهل يقصد أنّه يعطيه الأرض، أو أنّه يدفع إليه أجرتها، أو المراد شيء آخر؟ إلّا أن دلالتها على أنّ للمالك السابق حقاً فيها يجب دفعه إليه أمر ثابت ومسلّم، وهذا القدر كافٍ في إثبات مدعى القول الأوّل.

الكلام في روايتي سليمان بن خالد والحلي:

هل أنّ هاتين الروایتين صحيحتان سنداً؟ الذي نراه هو عدم كونهما معتبرتين فضلاً عن كونهما صحيحتين.

أمّا رواية سليمان بن خالد:

فأولاً - لأنّ سليمان بن خالد مشترك بين سليمان بن خالد الخطاب وسليمان ابن خالد البجلي الأقطع، والأوّل مجهول، ولا يبعد أن تكون هذه الرواية له عن الإمام الصادق عليه السلام، ويكفي صرف الاحتمال في طرحها.

وثانياً - للاختلاف في سليمان بن خالد البجلي الأقطع، فقد ذكره النجاشي ونقل مطالب فيما يرتبط بترجمته وحياته، إلّا أنّه لم يوثقه، وهذا بنفسه يثير السؤال، فإذا كان ثقة عند النجاشي فلماذا لم يوثقه؟!

ومن هنا فإنّه يمكن القول: إنّ توثيقه لم يثبت، كما اعترف بذلك صاحب المدارك. هذا مضافاً إلى تضعيفه من قبل ابن داود، حيث قال عنه أنّه زيدي ضعيف. وذكره صاحب التحرير الطاووسي مستنتجاً عدم وجود توثيق بحقه. والخلاصة أنّ سليمان بن خالد البجلي الأقطع كان من أصحاب زيد بن علي وممن خرج معه وقد قطعت يده في ذلك، وهو يرى إمامة زيد، وإن قيل بأنّه رجع عن ذلك وقال بإمامة الإمامين الباقر والصادق عليه السلام.



ولكن إثبات جميع ذلك صعب، وعلى فرض إمكانه فإنّ توثيقه بحاجة إلى دليل يدل عليه؛ وبما أنّه لم يوثق من مثل الشيخ والنجاشي والكشي كما أنّه قد ضعفه كل من ابن داود وصاحب التحرير الطاووسي والمدارك، فإنّ وثاقته غير محرزة ولا ثابتة. وأمّا توثيق بعض المتأخرين له مثل العلامة الحليّ فمستند إلى اجتهاده الخاص.

**وثالثاً -** أنها قد اشتملت على «النّضر»، وهو مشترك بين خمسة عشر شخصاً، ولم يوثق من هؤلاء إلاّ شخصان، ولذا فإنّ تعيين أنّه النضر بن سويد الثقة مشكل وليس بالأمر السهل.

**ورابعاً -** أنّ هذا الحديث قد رواه الشيخ الطوسي بسنده إلى الحسين بن سعيد الأهوازي، وطريق الشيخ إليه - كما أسلفنا سابقاً - غير منقح، بل مخدوش بطرقه الثلاثة إليه.

ومن مجموع ما تقدم حول سند صحيحة سليمان بن خالد يظهر عدم كونها موثقة ولا معتبرة فضلاً عن كونها صحيحة؛ ولذا لا يمكن الحكم على أساسها.

### وأمّا صحيحة الحلبي:

فالإشكال في سندها جدّ واضح، وفي غنى عن البحث والتحقيق؛ وذلك: **أولاً -** لأنّه قد رواه صاحب المستدرک عن كتاب نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، وطريقه إليه غير واضح ولا معلوم.

**وثانياً -** باعتبارها مضمرة، حيث قال فيها الحلبي: «سألته» ولم يعلم المروي عنه.

وما يقال من أنّ فلاناً أجلّ شأنًا من أن يسأل من غير الإمام، كلام ضعيف؛ لأنّ جلالة الشأن لا تتنافى والسؤال من غير الإمام؛ لأنّه قد يكون



ولكن يرد على هذا الاستدلال ما يلي:

**أولاً -** عدم تمامية سند رواية سليمان بن خالد ومضمرة الحلبي. كما أنّ رواية كتاب المزارة غير حسنة الإسناد؛ وذلك لضعف سند الشيخ إلى الحسين بن سعيد، مضافاً لاشتغالها على ما لا يمكن الالتزام به.

**وثانياً -** أنّ هذه الروايات الثلاث قد تضمنت الحكم بلزوم إعطاء المحيي الثاني المالك حقّه، وهذا إنّما يثبت معه مدعى القائل لو كان المراد بالحق الأرض أو أجرتها؛ إذ لو كان المراد به أن يعطى شيئاً قبال ما أجراه من عمل على الأرض، فإنّ من الواضح عدم ثبوت مدعى هذا القول. وعليه فإنّ إثبات بقاء ملكية الأرض التي خربت بهاتين الروايتين أو الثلاثة ليس سهلاً.

**وثالثاً -** أنّ ثمة روايتين تدلّان على خلاف الروايات السابقة:

إحدهما: صحيحة معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أيّما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها وكرى أنهارها وعمرها فإنّ عليه فيها الصدقة، فإن كانت أرض لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها ثمّ جاء بعد يطلبها فإنّ الأرض لله ولمن عمرها» (٣).

وثانيتهما: صحيحة أبي خالد الكابلي التي تقدم الكلام عنها سابقاً. وقد ورد فيها - وهي طويلة نسبياً -: «... فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي وله ما أكل منها حتى يظهر القائم عليه السلام من أهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها ويخرجهم منها كما حواها رسول الله صلى الله عليه وآله ومنعها، إلّا ما كان في أيدي شيعتنا فإنّه يقاطعهم على ما في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم» (٤).

وقد اعتبر جمع من الفقهاء رواية معاوية بن وهب صحيحة، إلّا أنّ الكليني قد رواها عن عدّة، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد. وسهل بن زياد

## ملكية الأرض

ضعيف، وأحمد بن محمد مشترك بين الثقة وغيره، وإن كان يمكن قبولها واعتبارها - مع التساهل في سندها - في أدنى درجات الاعتبار.

وهكذا سند رواية الكابلي التي تقدم البحث فيها سابقاً، فإنه يمكن القبول بها كما ذكرناه هناك، بل إن بعض الفقهاء اعتبرها صحيحة الإسناد، فاللزام هو ملاحظة التعارض والنسبة بين هاتين الطائفتين:

ذهب بعض الفقهاء إلى أن صحيحة معاوية بن وهب - التي تنص على أن المحيي الثاني له حق الأولوية ولا حق للمحيي الأول - نازلة إلى صورة إعراض المالك الأول عن الأرض، وصحيحة الحلبي التي تنص على لزوم دفع حق المالك الأول مطلقة، فتقيّد بهاتين الصحيحتين، فتصبح النتيجة: أن المحيي الأول أو المالك السابق إذا أعرض جاز للمحيي الثاني إحيائها، ولا يدفع للمالك شيئاً، وأمّا إذا لم يُعرض عنها فحقّه باقٍ ويجب على المحيي الثاني دفع حقّه إليه<sup>(٥)</sup>.

وظاهر هذا الوجه من الجمع أنّه وجه متقن، ولكن التأمل فيه يعطي خلاف ذلك؛ فإنّ صحيحة الحلبي مطلقة لحالات الإحياء والتملك بالبيع ونحوها، وفي جميع هذه الحالات يجب على المحيي الثاني أن يدفع حق المالك الأول، فهي تفيد أنّ الأرض لم تخرج في جميع هذه الحالات من ملك المالك الأول، ولكن رواية معاوية بن وهب التي تنص على نفي مثل هذا الحق تقول: إنّ المالك السابق إذا أعرض عنها وعرضها للخراب عن اختيار زال حقّه فيها، فرواية معاوية بن وهب تخصص صحيحة الحلبي بموارد الترك والإعراض غير الاختياري.

ومن جهة أخرى فإنّ صحيحة أبي خالد الكابلي تخصصها بغير حالات تملك المالك السابق للأرض بالإحياء؛ لأنّ مورد صحيحة الكابلي هو الأرض التي ملكها صاحبها بالإحياء، فتكون النتيجة: اختصاص صحيحة الحلبي

بالموارد التي يكون مالکها السابق أولاً: قد ملکها من غير طريق الإحياء،  
وثانياً: ألا يكون قد تركها عن إرادة واختيار.

وفي مثل هذه الحال فإنّ لصاحبها السابق - على ضوء صحيحة الحلبي  
ورواية سليمان بن خالد - حقاً يجب على المحيي الفعلي لها دفعه إليه. وقد  
أفاد هذا الوجه في مصباح الفقاهة (٦).

ويلاحظ عليه: أنّ هذا الوجه من الجمع يتوقف على أن يحمل «الترك» على  
الترك الاختياري، والظاهر أنّه لا وجه له؛ لأنّ الظاهر هو أنّ صاحب الأرض  
لو تركها بحيث تسبب ذلك في خرابها فإنّ للمحيي الثاني أن يحييها وليس  
عليه شيء، سواء كان الترك باختياره أو لعذر، كما لو دهمها نتيجة الإهمال  
سيل فخر بها ولم يتدارك مالکها الخراب الحاصل بالإعمار ولم ينتفع بها.

وعليه، فإنّ الظاهر هو أنّ الترك الوارد في رواية معاوية بن وهب مطلق،  
يشمل مطلق الترك المؤدي إلى خراب الأرض وموتها. فتكون الحصيلة: أنّ كل  
أرض يتركها صاحبها ويؤدي ذلك إلى بوارها فيحييها غيره فهي للمحيي،  
وليس لصاحبها الأول حق في ذلك.

في حين أنّ صحيحة معاوية بن وهب تثبت الحق له في ذلك، وهذا  
التعارض - كما هو واضح - ليس قابلاً للجمع، فتتساقتان. إلّا أن يقال: إنّ  
قد ورد في صحيحة الحلبي أنّ صاحب الأرض لو كان معلوماً فإنّه يجب دفع  
الحق له، وليس هذا القيد في رواية معاوية بن وهب، فرواية معاوية عامة  
تخصصها صحيحة الحلبي.

فيتحصل: أنّه لو كان المالك السابق معلوماً وجب دفع حقه إليه، وإلّا  
فلا يجب.

لكن هذا الكلام مناقش فيه: وذلك لأنّ المفروض في رواية معاوية بن وهب



وتجعلها أخص من رواية معاوية بن وهب فتكون في النتيجة في قبالتها، كما أن رواية معاوية بن وهب تعارضها أيضاً. وحيث إنّه لا يوجد جمع عرفي لهما كما لا يوجد مرجح لأحدهما - إذ المرجح بنظرنا ليس هو إلّا الموافقة للكتاب والمخالفة للجمهور - فإنّهما تتعارضان وتتساقطان، فلا بد من الرجوع حينئذٍ إلى العمومات والإطلاقات الموجودة في المسألة، لا إلى استصحاب حق المالك السابق، وذلك:

أولاً - لأنّ الاستصحاب في الشبهات الحكيمة معارض بمعارض قوي.

وثانياً - أنّ النوبة لا تصل إلى الأصل العملي مع وجود دليل اجتهادي؛ فالاستصحاب إنّما نتمسك به فيما لو لم يكن في البين إطلاق أو عموم. والعمومات الموجودة هنا مفادها أنّ كل أرض بائنة موات هي من الأنفال وتحت تصرف الإمام، وقد ورد في ذلك ست روايات، ورواية في نفس هذا الباب ورد فيها «والموات كلّها هي له».

ومفاد الروايات المشار إليها سابقاً هو أنّ الدنيا والآخرة للإمام، فلا بد من المصير والرجوع إلى هذه العمومات، فنستنتج أنّ الأرض التي تركها صاحبها ولم يعمرها فأدى ذلك إلى خرابها إنّما هي للإمام، ويتوقف الانتفاع بها والتصرف فيها على إذنه، والمفروض أنّ الأئمة عليهم السلام قد أذنوا في ذلك - سيما لأتباعهم - بنحو يتوهم معه أنّه لا فرق بين ملكيتهم وملكية شيعتهم لها، وإن كان قد تقدم سابقاً بشكل مفصل عدم واقعية مثل هذا التوهم؛ فإنّ الاستفادة من الأدلة أنّهم عليهم السلام قد أذنوا لأتباعهم بحياسة الأنفال وإحيائها، ولذا فإنّه لو أراد شيعتهم أن يحيوا معدناً أو أرضاً أو شيئاً آخر من الأنفال لأمر معاشهم، جاز لهم ذلك التصرف والانتفاع وكان لهم حق الأولوية في ذلك شريطة أن ينتفعوا بذلك من غير ترك وتعطيل؛ باعتبار أنّهم لو قاموا بتعطيلها مدة وأدى ذلك إلى خرابها فإنّه لا يمكن الحفاظ على حق المحيي

## ملكية الأرض ■■■■■■■■■■

وصاحب الأرض ؛ وذلك لأنَّ الرواية التي تفترض انحفاظ هذا الحق معارضة ، ولا سبيل إلى ترجيحها وتقديمها ، فتتساقطان ويرجع إلى العمومات الموجودة في الباب .

وتقدم أنَّ مقتضى العمومات أنَّ الأراضي الموات من الأنفال ويبيد الإمام ، كما أنَّ مقتضى العمومات الأخرى أن كل من يتصدى لإحيائها فهو أولى بها .  
وثالثاً - أنه لا يوجد إلا ثلاث روايات يستفاد منها بقاء حق صاحب الأرض بعد خرابها ، وأن على المحيي الجديد دفعه إليه .

وقد تقدمت المناقشة في سند هذه الروايات ؛ فإنَّ سند رواية سليمان بن خالد مبتلى بإشكالات أربعة ، كما أنَّ رواية الحلبي التي رواها صاحب المستدرک والمنقولة عن نادر أحمد بن محمد بن عيسى مضمرة ومرسلة ، وكذا صحيحة الحلبي الواردة في باب المزارعة - والتي هي أهم الروايات في المقام - ضعيفة الإسناد ؛ لضعف طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد ، مضافاً إلى إنكار مضمونها وعدم إمكان الالتزام به ، ولعله لذلك تركها الفقهاء ولم يتمسكوا بها .

ورابعاً - أنَّ صحيحة الحلبي لم يرد فيها أنَّ على المحيي الفعلي للأرض أن يدفع الأرض أو أجرتها إلى صاحبها الأول ، بل الوارد فيها أنه يجب عليه أن يردَّ عليه حقّه . واحتمال أن يراد به ما أجراه من عمل أو بناء على الأرض قوي جداً ؛ فإنَّ من الطبيعي أن يقوم المالك للأرض الزراعية مدة ببعض الأعمال فيها ، كشقّ الأنهار ، وتنقية الأرض وتعديلها ، وقلع الأشجار الكبيرة والضاربة ، وإنشاء بعض الأبنية النافعة ، وكل ذلك قد كان منه بشكل جائز ومشروع ، فلا يذهب حقّه في مثل هذه الأمور بوار الأرض وإن زال حقّه من رقبة الأرض .

والذي يظهر أنه لو أخذنا بصحيحة الحلبي ورواية سليمان بن خالد فإنّه



لا يستفاد منهما غير هذا المعنى؛ لأنه لو كان المراد منهما أن المالك السابق يملك الأرض حتى بعد خراب الأرض لكان التعبير فيهما هكذا:

«إنَّ على المحيي الثاني إرجاع الأرض، وليس له أن يحيي الأرض من غير إذنه»، في حين أنه لم يرد فيهما مثل هذا التعبير.

وإن كان المراد منهما أن الأرض على ملكية السابق وللمحيي الانتفاع بها وعليه دفع أجرتها، لكان التعبير: «فليؤدَّ إليه أجرتها».

هذا مضافاً إلى أنَّ هذا المعنى لا يتنافى وبقاء الملكية وحقَّ الأولوية، وعليه فلا بد من الإذعان بأنَّ المراد بروايتي سليمان والحلي هو لزوم أن يدفع إلى صاحب الأرض حقه فيما أجراه من عمل وآثار على الأرض، وهذا معنى لا يمكن إنكاره.

ولئن تنزَّلنا وقلنا بأنَّ هذا الحق مجمل - كما هو الظاهر - فإنَّه لا يمكن أيضاً التمسك بهذين الحديثين لإثبات بقاء حق الملكية والألوية لصاحب الأرض.

وخامساً - أنه قد روى في الوسائل<sup>(٧)</sup> حديثين دالَّين على أنَّ من ملك أرضاً وعطلها ثلاث سنين زال عنها حقه، وليس له المطالبة بها، وإن كان الوارد في أحدهما أنه لو عطلها ثلاثاً متوالية من دون علة فليس له فيها حق، وفي ذيله: أنه لو لم يطالب بحقه فيها عشرة أعوام لم يكن له فيها حق أيضاً. ولكن المستفاد منهما سقوط حق المطالبة بالأرض لو أفضى التعطيل والترك إلى الخراب.

والظاهر أنَّ المراد من تحديده المدة بثلاث سنوات أو عشر الإشارة إلى المعنى المذكور؛ بمعنى أنَّ تعطيل الأرض قد يؤدي إلى خرابها في مدة ثلاث سنوات، وقد يستمر أكثر من ذلك، وحده الأعلى إلى عشر سنوات.

وهاتان الروايتان وإن كانتا ضعيفتي الإسناد إلا أن مفادهما على مقتضى القاعدة، وفيهما تأييد لما ذكرناه، وإن كنا في غنى عن مثل هذه التأييدات. وسادساً - أن الكلام السابق يبتني بتمامه على القول بأن الحيابة والإحياء سببان مملكان، فيلاحظ - بناءً على ذلك - صحة كلا الرأيين السابقين ومبناهما.

وأما بناءً على عدم سببية الإحياء والحيابة للملكية - كما هو مختارنا والرأي الصحيح عندنا، وهو صريح صحيحة أبي خالد الكابلي - فلا داعي حينئذٍ للنزاع السابق بطوله؛ فإنه لو كان الإحياء لا يوجب إلا حق الأولوية دون الملكية لرقبة الأرض فإن مقتضى القاعدة - كما هو واضح - أن المالك الأول لو عطل الأرض وأعادها إلى حالتها الأولى زال حقه عنها، ودفع الأرض إلى من يقوم بإحيائها وإعمارها، كما ورد ذلك في ذيل رواية معاوية بن وهب: «فإن الأرض لله ولمن عمرها»<sup>(٨)</sup>؛ فإن من الطبيعي أن الأرض لو كانت لله تعالى والرسول ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام ثم أذنوا بالانتفاع والتصرف بنحو يكون الإحياء سبباً لثبوت حق الأولوية للمحيي، فإنه لو عطلها حتى خربت فسيزول السبب في حق الأولوية وجواز الانتفاع بها، فيزول بتبعه المسبب الذي هو عبارة عن حق الأولوية؛ فإن رفع كل مسبب إنما يرفع سببه.

إن قيل: إن هذا الاستدلال غير مختص بهذا الرأي، بل هو شامل للقول بالملكية أيضاً، مع أنه على فرض الملكية لا يمكن التفوه بمثل هذا الكلام، وعليه فلا يمكن التمسك به وجريانه في هذا الفرض أيضاً.

فإنه يقال: إن هذا الكلام بنفسه نأتي به في فرض حصول الملكية، ولكن فيما لو لم يكن هناك دليل - إلا بأسباب خاصة - على عدم زوال الملكية.

ولكن لما كان الدليل على ذلك متوفراً، فإنه لا يمكن التمسك حينئذٍ بالاستدلال المذكور.

إن قيل - أيضاً -: إنه يلزم من الاستدلال الأخير القول بالتفصيل بين الموارد التي يملك فيها المالك الأول الأرض بالإحياء، وبين الموارد التي يملكها بغير الإحياء؛ إذ لا شك في حصول الملكية في الصورة الثانية، وهذا الاستدلال يختص بحال غير التملك، مع أن المدعى زوال حق المالك السابق للأرض مطلقاً.

فإنه يمكن الجواب عنه:

أولاً - أن جميع الأراضي التي بأيدينا هي إما مملوكة بالحيازة أو بالإحياء، وإذا كانت الآن تنقل بغير هذين السببين فهو في الحقيقة نقل للحق المشابه لحق «السرقلية» لا لعين الرقبة. وحكم الأراضي التي من هذا القبيل كحكم الأراضي المحيطة التي في يد صاحبها الأول، ومن النادر جداً ألا تكون أرض من هذا القبيل ومع ذلك تكون بأيدينا الآن.

وثانياً - أنه على فرض وجود مثل هذه الأراضي الموات بالعارض وكونها غير مسبقة بواحد من هذين السببين فإنّ الدليل المذكور لا يشملها، كما إذا لم تكن الأدلة السابقة شاملة لها فإنّنا نقول في مثل هذه الحالات ببقاء مالكية صاحب الأرض، وليس لأحد الحق في إحيائها إلا بإذنه، كما لا يخفى.

الخلاصة: اتضح جلياً من جميع ما تقدم من بحث وتحقيق أن بوار الأرض الموات بالعارض - سواء كانت مسبقة بملكية غير ملكية الإمام عليه السلام أو لم تكن - يقتضي دخولها في الأنفال، وإن كانت لو لم تكن مسبقة بملك شخصي فلا بحث حينئذ؛ إذ أنها قبل أن تبور كانت من الأنفال، وهي الآن كذلك أيضاً.

وعلم مما تقدم أيضاً أن أئمتنا عليهم السلام قد أذنوا بإحياء الأنفال وحيازتها؛ ولذا لو تصدّى شخص لإحياء الأرض الموات كان له حق الاختصاص بها، ولم يكن لأحد مزاحمته فيها إلا الإمام العادل، لا سيما بناءً على نظرية ولاية الفقيه؛

فإنَّ للحاكم الإسلامي الجامع للشرائط أن يقرر بشأن هذه الأراضي على ضوء المصالح العامة للمجتمع الإسلامي، كما أنَّ له أيضاً اتخاذ القرار المناسب والعدل بشأن الأراضي الموات بالأصل التي يتصدى المحيي لإحيائها ولا يهملها، وإن كان للمحيي حق الاختصاص والأولوية قبل ما قام به من حيازة أو إحياء، إلَّا أنَّ لإمام المسلمين - فيما لو كانت مصلحة اجتماعية أهم - أن يلغي تلك المعاملة الجعلية ويتصرف على وفق ما تقتضيه المصلحة العامة؛ وذلك باعتبار أنَّ هذه الأرض من الأنفال، وهي بيد الحكومة الإسلامية وليست ملكاً شخصياً للإمام المعصوم عليه السلام ليمنع الحاكم الإسلامي من التصرف فيها، بل هي ملك للمنصب، فيحق للحاكم أن يتصرف في أموال الحكومة بما تقتضيه الحاجة والمصلحة، وإلَّا كيف تتأتى له إدارة المجتمع الإسلامي؟! إشكال مهم:

ثمة إشكال يتوجه إلى هذا التحليل، وهو أنَّه قد ورد في بعض أخبار التحليل «أنَّها حلال لشييعتنا إلى ظهور قائم آل محمد عليه السلام»، فالذي يحيي أرضاً مواتاً أو تدخل في حيازته فإنَّه يكون له - طبقاً لهذه الأخبار - حق الاختصاص بها، ولازم ذلك عدم جواز مزاحمته فيها، كما لا يخفى. والجواب عليه واضح؛ وذلك:

أولاً - أنَّ أكثر أخبار التحليل ضعيفة من حيث السند.

وثانياً - أنَّ التوقيت في بعضها بزمان ظهور الإمام عليه السلام ليس بمعنى تحديد الغاية في ذلك، بل هي لإفادة هذا المعنى؛ وهو أنَّ الظالمين مستمررون في غمط حقوق أتباع أهل البيت عليه السلام إلى ذلك الوقت، فإذا كان ذلك الزمان انقطع حبل الظلم آنذاك.

وثالثاً - أنَّ جعل التحليل مغتياً بظهوره عليه السلام باعتبار أنَّ الظهور هو السبب الوحيد الذي يمكن أن تقوم فيه حكومة العدل الإلهي، وأمَّا الفترة السابقة على

ذلك فإنّ المسلمين يعيشون فيها تحت وطأة الظلم إلّا في بقعة أو اثنتين من بقاع العالم حيث يقوم فيها الحكم الإسلامي . والوارد في هذه الروايات هو حكم كلي عام لجميع البشرية ، فلو قام شخص من أتباع الإمام عليه السلام بإقامة الحكم الإسلامي والتصدي لأمر الحكومة على ضوء الكتاب والسنة فليس من ترديد في أنّ له أن يقرر طبقاً للمصلحة العامّة بشأن الذي جعله الأئمة عليهم السلام . هذا فضلاً عن نفس المحلّ أو وكيله إذا أراد استرداد الشيء الذي أذن فيه وأحلّه ، كما هو الأمر في سائر موارد التحليل الأخرى .

وعليه ، فإنّ جعل التحليل مغيّياً بظهور الإمام إنّما لأجل : أولاً : كونه بلحاظ أكثر الدول الموجودة ، وثانياً : أنّ هذا التحليل مشرّع مع عدم الأخذ بنظر الاعتبار تدخّل الإمام اللاحق ، ويمكن أن يعبر عنه بالحكم الولائي ، فالإمام عندما حلّ ذلك فإنّه قد أجاز من جهته لشييعته التصرف والانتفاع بذلك ، ويستمر هذا التحليل - إذا ارتأى الإمام اللاحق استمراره - إلى ظهور الإمام عليه السلام ، ويمكن للإمام عند ظهوره أن يقرّهم عليها ، وإذا كان هذا هو المعنى المقصود فإنّ من الطبيعي أن يكون للإمام السابق إيقاف ذلك التحليل ؛ لأنّ استمراره منوط بنظره ، فدقق .

ورابعاً - أنّه لا يبعد أن يراد بـ «القائم» في هذه الروايات هو كل شخص يقوم ويتصدى لتشكيل الحكومة الإسلامية ؛ فإنّ من المعقول تصوّر هذا المعنى في مثل هذا الشخص وإطلاق لفظ «القائم» أو «قائماً» عليه إذا افترضنا قيامه بأمر الحكم على ضوء أحكام أهل البيت عليهم السلام ، فيصح عليه مثل هذا الإطلاق .

ولئن أُطلق في روايات أهل البيت عليهم السلام لفظ «القائم» على الإمام المهدي عليه السلام ، إلّا أنّه لا يقطع بأنّ مرادهم ذلك في جميع الموارد . والشاهد على ذلك أن الإمام الصادق عليه السلام لو كان مراده من لفظ القائم هو الإمام المهدي عليه السلام

لكان لازمه أنَّ الإمام عليه السلام قد حدّد صلاحيات جميع الأنمة من بعده. ومن الواضح أنَّ ذلك لا يصدر عنه عليه السلام، فلا بد أن يكون مراده حينئذٍ من لفظ «القائم» أو «قائمنا» هو الإمام الجامع للشرائط الذي يكون وجوده ضرورة للمجتمع في كلّ عصر وزمان.

## الأرض العامرة بالعارض

قسّم الفقهاء الأرض باعتبار العمران والبوار وما كان منه بالأصل أو بالعارض الى أربعة أقسام:

- ١ - الأرض الموات بالأصل والذات.
- ٢ - الأرض العامرة بالأصل والذات.
- ٣ - الأرض التي كانت عامرة ثم خربت، وتسمّى الموات بالعارض.
- ٤ - الأرض التي كانت مواتاً وبائرة ثم أُحييت، وتسمّى العامرة أو المعمورة بالعارض.

وقد بحثنا الأقسام الثلاثة المتقدمة بشكل مفصل، وأوضحنا الحكم فيها بشكل جلي. وأمّا البحث في حكم هذا القسم فإنه يتضح مما تقدم بحثه وبيانه هناك، سيما في القسم الأول من الأرض حيث ذكرنا فيه أنَّ من أحيا أرضاً مواتاً بالذات فإنّ له حق الأولوية في ذلك، وواضح أن الأرض العامرة بسبب الإحياء هي العامرة بالعارض، وحكم العامرة بالعارض أنها لو كانت مواتاً بالذات ثم عمرت بنفسها كانت محكومة بالحكم السابق، وبالمآل فهي من الأنفال وتحت تصرف الإمام، ومجرد العمران الحاصل بالعوامل الطبيعية لا يخرجها عن ملكية الإمام عليه السلام، فلا شك في دخولها في عمومات وإطلاقات باب الأنفال.

وأما إذا كانت الموات بالذات قد تم إعمارها بتوسط المحيي، فإنّ حكمها

حكم القسم الثالث الذي تقدم بيانه مفصلاً، وحاصله: أنّ المشهور عند الفقهاء هو بقاء حق صاحبها الأول، ويجب على المحيي الفعلي أن يسلمه إليه. وقد كان رأينا في المسألة أنّ بوار الأرض يذهب بحق المالك السابق، ويحق لكل أحد أن يقوم بعمارة هذه الأرض.

وإذا كانت العمارة بالعارض مواتاً بالذات سابقاً ثم قام شخص بإحيائها، فإنّ حكمها حكم القسم الأول من الأرض الذي تقدم بيانه مستوعباً، وهو: أن المحيي يثبت له حق الأولوية. وقد ذهب المشهور إلى ثبوت حق الملكية له، وأثبتنا بشكل مفصل عدم وجود أدلة وقرائن تثبت حق الأولوية والاختصاص بهذا الإحياء لا غير، فضلاً عن عدم وجود دليل على ذلك. وعليه فليس للقسم الرابع حكم خاص به ليكون محلاً للبحث، ولا يكون ما نذكره فيه هنا إلّا تكراراً لأحكام الأقسام الثلاثة المتقدمة.

وقد علم مما تقدم بحثه بشكل مفصل أن ثمة نظريات عديدة في مسألة الأرض العمارة والموات لا فائدة من التعرض لها فضلاً عن الالتزام بها والموافقة عليها؛ لأنّ المتبع في علم الفقه - بل في المسائل كافة - هو الدليل دون الشهرة وما شابهها ممّا أضى عدم دليليته من مسلمّات الفقه.

وقد تقدم أن جميع الأراضي - إلّا القليل ممّا هو غير داخل في محل الابتلاء - من الأنفال، وهي تحت تصرف الحكومة الإسلامية والإمام الجامع للشرائط، ولا تدخل في ملك أحد؛ ومن هنا فإنه يمكن أن يُفتى بعدم ملكية الأرض في الفقه ملكاً شخصياً، بل هي ملك لمنصب الإمامة وتحت تصرف الولي الجامع للشرائط يصرفها في مصالح الإسلام والمجتمع الإسلامي، وإن كان الاستفادة من نصوص الإحياء والحيازة جواز إعمار الأرض والانتفاع بها إلّا أنّه لا يستفاد منها تحقق الملكية الشخصية بالإحياء والحيازة، بل غاية ما يستفاد منها ثبوت حق الانتفاع بها لهم بعد إحيائها، وليس لأحد مزاحمته





## أولاً - الأراضي المفتوحة عنوة:

وهي الأراضي التي يستولي عليها المسلمون بالقوة في حربهم مع الكفار، سواء وقع القتل والقتال بينهم أو لم يقع. وقد ادّعى العلامة الحلي في التذكرة وصاحب الرياض الإجماع على أنّ حكم هذه الأرض أنها ملك لجميع المسلمين على طول التاريخ. والمهم عندنا هو ملاحظة الروايات الواردة في هذا الباب، ولذا فإنّ جملة من فقهاءنا قد تمسكوا بها، ولعل أفضّلها - كما صرح به بعض الفقهاء - صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أرض السواد، فقال: «هي لجميع المسلمين؛ لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن يخلق بعد». فقلت: الشراء من الدهاقين؟ قال: «لا يصلح إلّا أن يشتري منهم على أن يصيرها للمسلمين، فإذا شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها». قلت: فإن أخذها منه؟ قال: «يرد عليه رأس ماله، وله ما أكل من غلتها بما عمل» <sup>(٩)</sup>.

وهذه الرواية - كما قيل - هي أهم الروايات في الباب، إلّا أنه يمكن أن يلاحظ عليها: بأن السؤال فيها هو عن أرض السواد، وهذا يتوقف على أن يكون المراد بها هو المأخوذ في قتال الكفار بالعنوة، وهذا وإن كان ينطبق على بعض أراضي العراق المشهورة بأرض السواد، ولكن الأمر بحاجة إلى دليل معتبر يدل على ذلك. وعليه فالأفضل هو التمسك بما ورد في أبواب الجهاد، وهو حديث معتبر، حيث ورد فيه: «... وما أخذ بالسيف فذلك للإمام، يقبله بالذي يرى» <sup>(١٠)</sup>.

وقد ورد في مضمونه أيضاً من نفس الباب الحديث الأول، وإن كان في طريقه أحمد بن أشيم، وهو مجهول. ومن هنا فإنه لا بحث حينئذٍ في كون الأراضي المفتوحة عنوة هي من غنائم الحرب التي يجب دفع خمسها للإمام، وما بقي منها لا يملكه المسلمون، وإن كان ظاهر آية الخمس يدل على

خلافه، إلا أنها مخصصة بالروايات الصحيحة التي منها صحيحة البزنطي . بل يمكن أن يقال: بأنّ قوله تعالى: ﴿ ما غنمتم ﴾ غير شامل للأراضي ونحوها، وعلى فرض استفادة العموم منها فإنه يجب تخصيصها والالتزام بأن هذه الأراضي هي تحت نظر الإمام يتصرف فيها بحسب ما تقتضيه مصلحة المسلمين . والظاهر أن حكمها هو ذلك سواء كان القتال بإذن الإمام أو لم يكن . وليس ثمة دليل معتبر على أنه لو لم يكن بإذنه فإنّ جميع ما يغنمه المسلمون - فضلاً عن الأرض - هو للإمام .

والذي نراه أنه بعد أن ثبت فيما تقدم من البحث في الأقسام السابقة - من أن جميع الأراضي هي ملك للأئمة عليهم السلام ، بل ان الدنيا والآخرة هي لهم وأن الأراضي هي تحت تصرف الدولة الإسلامية - فلا حاجة حينئذ لمثل هذه الروايات؛ لأنّ الذي حصل عن طريقها ليس هو إلّا رجوع الأنفال وقسم من ميزانية منصب الإمامة إلى موضعها الأصلي ؛ فلا بد أن تكون هذه الأراضي تحت اختيار الإمام وتصرفه ليصرفها في مصالح المسلمين ، وصحيحة الحلبي التي تجعل هذه الأراضي ملكاً للمسلمين ناظرة إلى هذا المعنى أيضاً .

وهنا عدّة نكات :

١ - تجدر الإشارة الى أن الوارد في كثير من روايات باب الأنفال أنّ الأرض التي باد أهلها ولم يوجف عليها بخيل ولا ركاب هي من الأنفال، وفي هذه الأخبار روايات صحيحة وأدلة صريحة دالة على أنّ ما أخذت بالعنوة والحرب ليست من الأنفال، ولذا فإنها غير قابلة للنقل بالبيع، ولو أنّ الدهاقين قد زرعوها إلّا أن زراعتهم لها بمثابة الإجارة ونحوها، مع أن من يتصدى لإحياء الموات ويحوز الأراضي العامرة فإنّه يملكها أو يثبت له حق الاختصاص بها ؛ بيت يجوز له أن يبيع الأرض أو حقه فيها . وعليه فإنّ الأراضي المفتوحة عنوة وإن كانت بحسب القاعدة من الأنفال وقد رجعت بالقتال إلى أصحابها

الأصليين وهم الأئمة عليهم السلام وأنها كباقي أراضي الأنفال واقعة تحت تصرف الإمام واختياره يصرفها فيما يراه من مصالح المسلمين، إلا أنه طبقاً لهذه الروايات - التي لا إشكال في البعض منها سنداً ودلالة - ليست من الأنفال، وعليه فلا تجري فيها أحكام الأنفال جميعاً وإن كان يجري فيها البعض منها؛ فمثلاً لا يجوز بيعها ولا شراؤها؛ لأنها بيد الإمام وتحت اختياره يصرفها في مصالح المسلمين. وأراضي الأنفال لها هذا الحكم، إلا أن أراضي الأنفال تتعلق بالأشخاص ويثبت لهم فيها حق الاختصاص؛ ولذا فإنهم يبيعونها وينقلون حقهم فيها إلى غيرهم، وهي جزء من أموال الدولة ومنصب الإمامة؛ بعكس الأراضي المفتوحة عنوة فإنه يجب صرفها في مصالح المسلمين، فيؤجرها الإمام للغير فرداً أو مؤسسات، ويوظف أجزائها في المشاريع العامة كالعمران والبناء، ولذا فإنه يطلق على هذه الأراضي أيضاً: الأراضي الخراجية.

٢ - هل أنّ الحكم المذكور للأراضي المفتوحة عنوة مطلق، أو أنه خاص بصورة ما لو كان القتال بإذن الإمام عليه السلام؟ فقد ذهب المشهور إلى التقييد وأنّ القتال لو كان بغير إذنه فما يغنمه المقاتلون هو للإمام بما فيها الأراضي. والذي يظهر أنه توجد روايتان فقط على ذلك:

إحدهما: مرسله الوراق، وقد ورد فيها: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا، كانت الغنيمة كلها للإمام» (١١).

وهي مضافاً إلى كونها مرسله لا اعتبار لها؛ فإنّ راوي الرواية وهو الوراق مجهول؛ فلا اعتبار إنداً لهذه الرواية أصلاً، وعلى فرض حجيتها فإنّها لا تثبت أنّ الأرض المفتوحة عنوة ملك للإمام؛ وذلك:

أولاً - أنه ليس من الواضح أن يصدق أخذ الغنيمة على التسلّط على الأرض.

وثانياً - أنه يحتمل أن يراد من قوله عَلَيْهِ : « للإمام » منصبه ، كما هو الأمر في الأنفال والأراضي الموات .

والثانية : رواية معاوية بن وهب المعبر عنها بالصحيحة ، ولكن في سندها إبراهيم بن هاشم ؛ ولذا يمكن التعبير عنها بالحسنة تسامحاً . وقد ورد فيها : « إن قاتلوا مع أمير أمره الإمام عليهم أخرج منها الخمس ... وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام » <sup>(١٢)</sup> . ولا إشكال في سندها ، ولكنها غير واضحة الدلالة على المطلوب ؛ وذلك :

أولاً - أنه لو كان للجملة الشرطية الأولى مفهوم فإنه يدل على نفي الخمس لا على أنّ الغنيمة للإمام .

وثانياً - أنه قد تقدم عدم وضوح صدق أخذ الغنيمة على أراضي الكفار .

وثالثاً - أنّ الجملة الشرطية الأخيرة لا دلالة فيها على المطلوب أيضاً .

وعليه ، فلا دليل يدل على اعتبار إذن الإمام ، فحكم الاستيلاء على أراضي الكفار هو ذلك مطلقاً .

٣ - هل يشترط في دخول الأرض المفتوحة عنوة في ملك المسلمين جميعاً أن تكون عامرة حال الفتح وفي ملك الكفار ، أو أنّ الحكم مطلق وشامل لجميع الأراضي التي في بلاد الكفار ؟

قد يقال : إنّ إطلاق « ما أخذ بالسيف » شامل لجميع الأراضي ، فلا يشترط فيها ملكية الكفار لها ولا كونها عامرة ؛ فالأراضي الموات في بلادهم مشمولة لأدلة الأراضي المفتوحة عنوة ، فصرف الغلبة عليهم يخرج ما في أيديهم من الأرض إلى ملكية المقاتلين عليها .

إلا أن هذا الرأي غير تام في نظرنا ؛ فإنّ مما لا شك فيه أنّ إطلاق روايات

إحياء الموات شامل لجميع الأراضي الموات التي لا مالك لها، سواء الواقع منها في بلاد الإسلام أو بلاد الكفر.

وعليه، فالأرض الموات التي في بلاد الكفر ليست ملكاً لهم حتى تدخل في ملك المسلمين، بل هي ملك لمنصب الإمامة، فترجع إليه بغلبة المسلمين على الكفار، فلا محالة يقع التعارض بين إطلاق روايات باب إحياء الموات وبين إطلاق روايات الأراضي المفتوحة عنوة؛ لأنّ روايات الأراضي المفتوحة عنوة تدل على أنّ جميع ما يغنم من الكفار أو يقاتل عليه بالقوة هو للمسلمين، ومن الواضح أنّ الأرض العامرة وغير المملوكة، أو الموات، ليست ملكاً للكفار حتى تُغنم منهم أو تملك منهم بالقوة، بل هي أرض الإمام وأرض الإمام لا تغنم ولا يصدق عليها ما أخذ بالسيف، فهي نظير أرض المسلم الواقعة في الأراضي المفتوحة فإنها لا تغنم. ولا فرق بين ملك الإمام وبين الملك الشخصي لغيره من الأشخاص، وكلاهما لا ينتقل إلى ملك المسلمين بالفتح، فلا مجال لتوهم المعارضة؛ ومن هنا لا بد من الالتزام بأنّ الأراضي العامرة غير المملوكة والأراضي الموات في بلاد الكفر هي من أموال الإمام ومنصب الإمامة، كما أنّ له الآجام والجبال والأودية أيضاً، فإنّها ملك من أموال الحكومة الإسلامية.

### ثانياً - أراضي الفيء والجلاء:

الفيء لغة: الرجوع، وإطلاق الفيء على ما يأخذه المسلمون من الكفار هو من هذا الباب؛ لكون ما أخذ منهم هو للأنمة ﷺ وشيعتهم، فيرجع بأخذه منهم إلى مالكة الأصلي.

وقد ورد في سورة الحشر قوله سبحانه: ﴿ وما أفاء الله على رسوله فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب... ﴾، والذي يظهر أنّ هذه الآية هي السبب في اتفاق معظم الفقهاء على أنّ الفيء هو عبارة عما يأخذه المسلمون من مال

بدون قتال، سواء تركه الكفار فراراً وخوفاً من المسلمين، أو تصالحوا عليه معهم.

والظاهر أنه لا ترديد في أنّ هذه الأموال - سيما الأراضي التي تؤخذ بهذه الصورة - من الأنفال ومما يرتبط بمنصب الإمامة وإمام المسلمين، ومستند الفقهاء في ذلك هو الآية الكريمة وطائفة من الأخبار التي تقدمت الإشارة إليها؛ مثل قوله ﷺ: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أو قوم صولحو، أو قوم أعطوا بأيديهم، وكل أرض خربة وبطون الأودية، فهو لرسول الله، وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء» (١٣).

وورد في حسنة أخرى: «إنّ الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم أو قوم صولحو وأعطوا بأيديهم، وما كان من أرض خربة أو بطون أودية، فهذا كلّ من الفئ، والأنفال لله وللرسول؛ فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحب» (١٤).

وهذه الرواية حسنة من حيث السند كسابقتهما، أو صحيحة كما يراها البعض، وهي بيان لحكم ما نحن فيه؛ حيث ذكر الإمام الصادق ﷺ فيها أنّ ما يؤخذ من الأرض من دون أن يوجف عليه بخيل أو ركاب أو أعطاهما أصحابها مصالحة فهي من الأنفال، وكذا كل أرض خربة وبطون الأودية هي من الأنفال، وجميع ذلك من الفئ، والأنفال هي لله وللرسول.

وورد أيضاً في حديث آخر أنّ مثل هذه هي لله وللرسول وللإمام من بعده (١٥). كما ورد هذا المعنى أيضاً في عدد من الروايات الأخرى أيضاً، وهي وإن كان بعضها ضعيف الإسناد لكن فيها المعتبرة الدالة بالقدر الكافي على حكم المسألة وموضوعها. وعليه فالأراضي التي تؤخذ من أيدي الكفار بلا حرب ولا قتال هي من الفئ والأنفال؛ سواء تركوها فراراً وخوفاً، أو أعطوها صلحاً، أو انجلوا عنها لأي سبب آخر؛ وهي المسماة بأرض الجلاء.

فالروايات صريحة في أنَّ حكم أراضي الجلاء والفيء أنَّها من الأنفال وحكمها للإمام، وعليه فلما كان حكم أرض الجلاء والفيء وموضوعهما واضحاً لدينا وروايات أهل البيت عليهم السلام متفقة على ذلك وكذا فقهاؤهم، فلا داعي للبحث في بعض الجهات التي يمكن البحث حولها هنا، ولكن مع ذلك سنتعرض فيما بعد إلى تحقيق أكثر في هذا الموضوع.

### ثالثاً - الأراضي الخراجية:

ذكرنا فيما سبق أنَّ ثمة عناوين آخر في الفقه لبعض الأراضي، وفيما يلي نذكرها بشكل مختصر تكميلاً لبحثنا عن أحكام الأراضي، وهي عبارة عن: «الأرض الخراجية» أو «أرض الخراج»، وقد يعبر عنها أيضاً بـ«أرض الجزية».

ومن الواضح أنَّ السبب في هذا الإطلاق باعتبار أنَّ هذه الأرض يتم التعاقد عليها بين متولّيها ومن يريد الانتفاع بها والعمل عليها، ويُقرر بمقتضى هذا العقد أن يدفع الثاني شيئاً من المال في كل سنة، سواء كان ذلك من نتاجها الذي يسمّى لأجل ذلك بالخراج أو لم يكن من نتاجها، كما أنها تسمّى مقاسمة فيما لو كان مقتضى العقد تسليم شيء من نتاجها من قبل المزارع عليها إلى ولي الأمر. ولكن يطلق الخراج على ذلك في كلتا صورتين، وتسمّى مثل هذه الأرض بأرض الخراج.

كما أنه قد يطلق عليها «أرض الجزية» أيضاً؛ إذ أنَّ الغالب أنها تعطى لأهل الذمة الذين تؤخذ منهم الجزية، فسمّيت بذلك، وهذا الاصطلاح ليس وارداً في تعابير الفقهاء فحسب، بل قد ورد بشكل مكرر في الأخبار أيضاً.

والتأمل في موارد إطلاق هذه الاصطلاحات: «أرض الخراج»؛ «أرض

## ملكية الأرض

الجزية»؛ «أرض أهل الذمة» يدل على أَنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا يطلقونها على الأراضي المفتوحة عنوة وعلى الأراضي التي أخذها المسلمون من الكفار مصالحة؛ ومن هنا لا بد من الالتزام بعدم وجود حكم واحد للأراضي الخراجية؛ لأنه إن أُريد منها الأرض المفتوحة عنوة فإنَّ حكمها هو ما تقدم من كونها لجميع المسلمين، وليس يجوز فيها بيع ولا شراء؛ إذ أدنى ما يشترط في البيع هو أن يكون ثمة حق اختصاص للبائع بتلك الأرض فينقله لغيره بالبيع، مع أَنَّ الأرض المفتوحة عنوة لا تختص بأي أحد، بل يدفعها إمام المسلمين إلى من يدفع خراجها أو مقاسمتها له، فيصرفها في مصالح المسلمين العامة. وإن أُريد منها ما أخذ من الكفار بغير قتال وبالمصالحة - كأراضي خيبر التي أخذها النبي ﷺ من اليهود وصالحهم عليها - فإنَّ هاهنا حالتين: الأولى: أن يكتب في عقد الصلح - الذي يكتب بين المسلمين وأهل الذمة والذي يحكي في واقعه عن اتفاق وعقد سابق - أَنَّ الأرض للمسلمين وتحت تصرف ولي أمرهم. والثانية: ألا تؤخذ الأرض من أهل الذمة بل يأخذها مالكيها، ويكتب في العقد أَنَّ أهل الذمة ملزمون بدفع الجزية. ومن الواضح خروج هذه الصورة عن محل الكلام والبحث؛ لأنَّ الأرض لا تؤخذ في هذه الحالة من أهل الذمة، بل تُعاد إلى مالكيها الحقيقيين، ولا يؤخذ منهم سوى الجزية التي هي عبارة عن نتاج الأرض. ولا بد أن يعلم أن هذه الجزية هي الجزية التي يجب دفعها للمسلمين، وهي غير جزية الرؤوس التي يجب أن يدفعوها عن أنفسهم، فلا تكفي إحداها عن الأخرى كما ورد ذلك في بعض الأخبار، إلا أن يتم ذلك في الاتفاق الحاصل مع إمام المسلمين، فتكون جزية الأرض عن جزية الرؤوس أيضاً.

فالمهم إذأ هو الصورة الأولى، وهي التي تؤخذ بالمصالحة من كفار أهل الذمة؛ لأنَّ الظاهر من كلمات الفقهاء إرادة هذا القسم من «الأراضي



الخراجية»، بل إنه قد صرح به بعضهم ثم ذكر بأن أرض الخراج هي لجميع المسلمين، ولا بد أن تصرف منافعها في مصالح المسلمين العامة<sup>(١٦)</sup>، وإن كان مقتضى القاعدة هو أن يصطلح على القسم الثاني أرض الجزية.

والظاهر أن المستند في هذه الفتوى رواية أبي بردة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف ترى في شراء أرض الخراج؟ قال: «ومن يبيع ذلك؟! هي أرض المسلمين». قال: قلت: يبيعها الذي هي في يده. قال: «ويصنع بخراج المسلمين ماذا؟» ثم قال: «لا بأس اشتري حقها منها، ويحول حق المسلمين عليه، ولعله يكون أقوى عليها، وأملئ بخراجهم منه»<sup>(١٧)</sup>.

وهي صريحة في أن أرض الخراج للمسلمين وغير قابلة للنقل بالبيع. وعليه فإنه يمكن اعتبار هذه الرواية وغيرها مستنداً للحكم المذكور.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ وذلك أولاً: لضعف الرواية سنداً؛ فإن أبا بردة مجهول، وثانياً: أن سؤال أبي بردة بن رجا قد وقع عن أرض الخراج، وقد تقدم أنها تطلق على الأرض المفتوحة عنوة أيضاً؛ لأن الإمام يقربها غالباً في أيدي من كان يعمل عليها سابقاً، ويأخذ منهم الخراج والمقاسمة ليصرفها في مصالح النظام الإسلامي، وعليه فإن من المحتمل أن يراد بأرض الخراج في رواية أبي بردة الأرض المفتوحة عنوة.

ولكن قد يقال: بأن المراد لو كان هي المفتوحة عنوة لما نهى الإمام عن بيعها وشرائها؛ لأن من الجائز في هذه الأرض أن يباع حق الاختصاص فيها.

إلا أن هذا الإشكال واضح الضعف؛ لأن حق الاختصاص هو في أراضي الأنفال بناءً على عدم حصول الملكية لها، كما أن الإمام عليه السلام في هذه الرواية قد أجاز شراء حق البائع، ولكنه لم يمنع عن بيع الأرض في مورد السؤال مطلقاً.

## ملكية الأرض

وعليه فاحتمال إرادة الأرض المفتوحة عنوة من الأرض الخراجية قائم، فلا يستفاد منها حينئذٍ حكم الأرض المصالح عليها، فما هو إذاً حكم الأرض المأخوذة بالمصالحة؟ وقد تقدم بشكل مستوعب أنّ الأراضي المفتوحة عنوة هي للمسلمين ولا يمكن أن تباع، إلّا أن يراد بيع حق البائع باعتبار أنه من آحاد المسلمين وله حق في هذه الأرض بالنحو الذي تقدم بيانه سابقاً، أو أنه يراد بالشراء وصول المشتري إلى حقه فيها - كما هو الاحتمال الثاني في رواية أبي بردة وصريح رواية إبراهيم بن زياد في الباب (٧١) من كتاب الجهاد - وإن كان هذا ليس بيعاً وشراءً حقيقة؛ ولذا فإنّنا فسرنا رواية أبي بردة بالمعنى الأول، فلا بد إذاً من ملاحظة أنّ الأرض المأخوذة من الكفار صلحاً هل تدخل في ملك المسلمين جميعاً كما ذهب إلى ذلك مشهور الفقهاء، أو أنّ لها حكم الأنفال؟

ذكر بعض الفقهاء أنّ الأرض التي يصالح عليها قسمان؛ الأول: أن يُقرّر الكفار على ما في أيديهم من الأرض شريطة أن يدفعوا طسقتها للمسلمين، والثاني: أن تكون الأرض للمسلمين، ويدفع الكفار الجزية عنها. ويطلق على الأول «أرض الجزية»، وهذه يجوز فيها البيع بلا إشكال، ويطلق على الثاني «أرض الخراج»، وهي غير قابلة للبيع والشراء كما هي الأرض المفتوحة عنوة.

وقد تقدم أنّ الأرض التي يتم الاتفاق على إقرارها بيد الكفار خارجة عن محل البحث؛ لأنها لهم بحسب مقتضى عقد الصلح؛ فلمهم حق التصرف فيها بأي نحو أرادوا، ولكن ينبغي ألا يكون تصرفهم منافياً لما تعاقدوا عليه مع المسلمين، فمثلاً لو باع أحدهم قطعة من الأرض فلا بد أن يكون ما يبيعه هو حقه في الاختصاص، ولازم ذلك أن تكون الجزية والطسق في ذمة المشتري.

والنكتة الأخرى الجديرة بالذكر - والتي أشرنا إليها سابقاً - أنَّ هذه الجزية التي تؤخذ بعنوان طسق الأرض من أهل الذمة هي غير الجزية التي تؤخذ عن الرؤوس، ولا تغني إحداهما عن الأخرى، وقد وقع الخلط بينهما من قبل صاحب مفتاح الكرامة، إلا أن يقصد أنَّ ذلك يتم بموافقة إمام المسلمين.

وخلاصة القول في هذا القسم: هو أن يلتزم أهل الذمة في هذه الأراضي بالعقد الذي يبرمونه مع المسلمين، وعلى أي حال فالظاهر أنَّه ليس بإمكانهم بيع رقبة الأرض؛ لأنَّ مثل هذا البيع يعتبر منافياً لعقد الجزية، وعلى ذلك فإنَّه يجب حمل ما ورد في بعض الأخبار من البيع والشراء على معنى للبيع بحيث لا يتنافى وحق المسلمين.

وأما القسم الثاني الذي يصطلح عليه «أرض الخراج» و «أرض الصلح» فمشهور الفقهاء على أنَّ مثل هذه الأرض هي كالمفتوحة عنوة، فهي لجميع المسلمين، وليس لأحد حق في بيعها. وقد أشرنا إلى أنَّ مستند هذه الفتوى يمكن أن يكون رواية أبي بردة بن رجا؛ حيث ورد فيها أنَّ «أرض الخراج» للمسلمين، وقد تقدم أنها ضعيفة السند، كما أنها من حيث الدلالة يحتمل أن يراد من عبارة «أرض الخراج» الواردة فيها<sup>(١٨)</sup> الأرض المفتوحة عنوة؛ حيث إنَّه يطلق عليها أرض الخراج أيضاً، وعليه فلا يمكن الالتزام برأي المشهور استناداً إلى رواية أبي بردة.

والرواية الثانية التي يمكن أن تستند إليها فتوى المشهور هي رواية محمد ابن شريح عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إنما أرض الخراج للمسلمين...»<sup>(١٩)</sup>. إلا أنه لا يمكن الاستدلال بها أيضاً؛ وذلك:

أولاً: لوجود علي بن الحارث فيها، وهو لم يوثق.

وثانياً: لجهالة بكر بن أبي بكر في سندها، ولاشتراك محمد بن شريح

فيها بين الثقة والمجهول، فتكون الرواية ساقطة بالكلية.

**وثالثاً:** أنَّ مورد السؤال والجواب فيها هو الأرض الخراجية، وتقدم أنها تطلق على المفتوحة عنوة وأرض الجزية أيضاً. ومع وجود هذه الاحتمالات الثلاثة في الرواية لا يمكن إثبات أنَّ المراد بها هو خصوص القسم المصطلح عليه في الفقه «أرض الخراج». فلا مستند إذا لفتوى المشهور، بل الدليل على عكسها موجود، وهو الروايات الكثيرة في أول باب الأنفال التي تصرح بأنَّ الأرض المصالح عليها من الأنفال وتحت تصرف الإمام، كما في الحديث الأول من هذا الباب الذي ورد فيه: «الأنفال: ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أو قوم صولحوا، أو قوم أعطوا بأيديهم»، وكذا الأحاديث (٤) و (١٠) و (١٢)، فإنها صريحة في إفادة المعنى المذكور، وكذلك الروايات الكثيرة جداً الدالة على أنَّ كلَّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب فهي من الأنفال. ومن العجيب جداً عدم الاعتناء بهذه الروايات مع أنَّ فيها الصحيحة السند، وبالرغم مما ورد فيها من التصريح بأنَّ أرض الصلح المأخوذة من الكفار هي من الأنفال فقد أغضى عن مثل هذه الروايات جمع من الأعظم وأفتوا بأنَّ أرض الصلح والخراج للمسلمين. ومع وجود مثل هذه الروايات التي فيها الصحيح وفيها ما يدل بشكل صريح على المطلوب، فلا بد من الالتزام بوقوع التعارض بينها وبين ما سبق، وحيث لا يوجد مرجح لأحد الطرفين فإنهما يتساقطان، فيرجع إلى العمومات الموجودة في الباب، مثل الآيتين السادسة والسابعة من سورة الحشر، حيث يقول سبحانه في الآية السادسة: ﴿ما آفأ الله على رسوله منه فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب﴾، ويقول في الآية التي تليها: ﴿ما آفأ الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾، ومن الواضح أنه بناءً على هاتين الآيتين فإنَّ كل ما يؤخذ بدون قتال من الكفار فهو من الفياء، وهو لله وللرسول والأئمة واليتامى والمساكين،

ولابد من الالتزام بأن الأرض المأخوذة من الكفار بالصلح هي من الفيء الذي  
للرسول والأئمة المعبر عنهم بـ «ذي القربى»، وقد تقدّم سابقاً الإشارة  
إلى هذه النكته في بحث «أرض الفيء والجلاء»، وهل أنّ الفيء في الآية من  
الأنفال - كما قلنا به هناك وجاءت به بعض الروايات المعتبرة - فترجّح الآيتان  
من سورة الحشر أحد طرفي التعارض، أو يقال بأنّ مفاد هذه الآية هو عين  
مفاد آية الخمس؛ باعتبار أنها قد بينت مصرف الفيء في الطوائف الثلاث  
الأخرى؟

ولا شك لدينا في استفادة المعنى الأول؛ وذلك لما تقدم من الروايات  
الصحيحة الواردة في تفسير آية الفيء بذلك، فلا بد من المصير والالتزام إذاً  
بأنّ أرض الخراج هي من الأنفال وهي للإمام لا غير.

## الهوامش

- (١) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٢٩ ، باب ٣ من أبواب إحياء الموات ، ح ٣ .
- (٢) مستدرک الوسائل ١٧ : ١١٣ ، باب ٢ من أبواب إحياء الموات ، ح ٢ .
- (٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٢٨ ، باب ٣ من أبواب إحياء الموات ، ح ١ .
- (٤) المصدر السابق : ٣٢٩ ، ح ٢ .
- (٥) كتاب البيع ، الإمام الخميني رحمته الله ٣ : ٣٣ .
- (٦) مصباح الفقاهة ٥ : ١٤٥ .
- (٧) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٤٥ ، باب ١٧ من أبواب إحياء الموات ، ح ١ و ٢ .
- (٨) المصدر السابق : ٣٢٨ ، باب ٣ من أبواب إحياء الموات ، ح ١ .
- (٩) وسائل الشيعة ١٢ : ٢٧٤ ، باب ٢١ من أبواب عقد البيع ، ح ٤ .
- (١٠) المصدر السابق ١١ : ١٢٠ ، باب ٧٢ من أبواب الجهاد ، ح ٢ .
- (١١) المصدر السابق ٦ : ٣٦٩ ، باب ١ من أبواب الأنفال ، ح ١٦ .
- (١٢) المصدر السابق ١١ : ٨٤ ، باب ٤١ من أبواب جهاد العدو ، ح ١ .
- (١٣) المصدر السابق ٦ : ٣٦٤ ، باب ١ من أبواب الأنفال ، ح ١ .
- (١٤) المصدر السابق : ٣٦٧ ، ح ١٠ .
- (١٥) المصدر السابق : ح ١٢ .
- (١٦) مصباح الفقاهة ٥ : ١٤٧ .
- (١٧) وسائل الشيعة ١١ : ١١٨ ، باب ٧١ من أبواب جهاد العدو ، ح ١ .
- (١٨) المصدر السابق : ينظر روايات الباب ٢١ من أبواب عقد البيع .
- (١٩) المصدر السابق : باب ٢١ من أبواب عقد البيع ، ح ٩ .

ما وراء الفقه :

# البنك

## وتجاذبات الاجتهاد الإسلامي

### والاقتصاد الحديث

( نقدٌ على رد )

تأليف : السيد عباس موسويان  
ترجمة : حيدر حبّ الله □

الخلاصة :

لقد هيأ نشر مقالة «الربا والفائدة البنكية» للدكتور موسى غني نجاد، الأرضية المناسبة لفتح حوار علمي يتعلّق هذه المرّة بواحد من الموضوعات الاقتصادية الهامة، فقد ذهب الكاتب المحترم - بتقديمه نظريةً تقوم على التمايز الماهوي بين الربا والفائدة البنكية - إلى القول بأنّ الجهود التي بذلت لتغيير النظم البنكية في البلدان الإسلامية واستبعاد نظام الفائدة وتقديم نماذج بديلة عنه، نشأت كلها من قراءةٍ رأت في الربا والفائدة أمراً واحداً، وحيث إنّ هذه المقولة غير صحيحة فكل تلك الجهود لم يكن - وليس - لها من معنى أو ضرورة.

إنَّ المكانة العلمية التي يحظى بها الكاتب، والميزات المنهجية العلمية والمنطقية التي تتمتع بها المقالة دفعا بي إلى تدوين مقالة نقدية تحتوي على مجموعة من الملاحظات والقراءات، وقد صدرت هذه المقالة تحت عنوان «ربوية الفائدة البنكية».

وقد شعرتُ من جهة أخرى بفرصةٍ تستحق الاغتنام عندما أبدى الكاتب المحترم استعداداه لمواصلة الحوار مسجلاً في مقالة ثانية حملت عنوان «قراءة في الأصول المعرفية لتمايز الربا والفائدة البنكية» سلسلةً من الملاحظات العلمية والتحقيقية النقّادة على مقالتي الأولى، ومن هنا كتبت هذه المقالة ترحيباً مني بهذه الدعوة الكريمة.

لكن وقبل الشروع في البحث أرى من المناسب التقديم بالإشارة إلى جملة نقاط :

**النقطة الأولى:** إنَّني أشكر ذاك الأدب والتواضع الرفيع في السيد غني نجاد، الذي ورغم مشاغله العلمية الشديدة، خصَّص وقتاً لمطالعة مقالة «ربوية الفائدة البنكية» مطالعةً دقيقة، كما وأبدى صدراً رحباً بطبعه الكريم إزاء الصراحة التي اتخذها القلم، مشيراً إلى حمله إيّاها على تجنب الكاتب الدخول في القضايا الهامشية .

كما أجدني مضطراً إلى التعبير عن سعادتي وسروري للإثارة الأكثر عمقاً للموضوع، والتي سنحت بالمجال المناسب للدخول في جوِّ حوارٍ أخاذ، وإنَّني لآمل الوصول إلى النتيجة المنشودة عبر مواصلة هذا البحث، والتنقيب عن الحقيقة والصواب.

**النقطة الثانية:** تقوم المباحثات السائدة في الأوساط الحوزوية على عرْف يقضي بتجنّب الإطالة وتكرار الموضوعات، بحيث تعلَّن القضايا المتفق عليها بشكل صريح، ومن هنا أبدى شكواي من السيد غني نجاد في مقالته الثانية،



ففي الوقت الذي يقول فيه: «لقد تعلّمت من الإشارات التي ذكرها السيد موسويان حول التاريخ الاقتصادي لصدر الإسلام العديد من النقاط الجذابة والمفيدة والتي يستحق الكاتب المحترم شكراً كبيراً عليها»<sup>(١)</sup> لا يشير لا من قريب ولا بعيد إلى موافقته على هذه النقاط أو لا؟

وهذا الاتهام يفرض تكرار بعض الموضوعات الأمر الذي ألتمس العذر عنه سلفاً.

**النقطة الثالثة:** إنّ الحديث عن حرمة أو حلية الفائدة البنكية يمكن أن يطرح بأشكال مختلفة، تختلف فيما بينها من حيث المنهج الاستدلالي، وكذلك من حيث النتائج الفقهية المترتبة عليه، والخلط بين هذه الأشكال المتنوعة لا يفضي إلّا إلى الحيرة والاضطراب بحيث لا تعلم بداية البحث من نهايته.

وعلى هذا الأساس نبداً حوارنا هذا بإثارة - وتوضيح - النظريات الممكنة طرحها فيما يخص الربا والفائدة البنكية، كما أنّني أهيّب - كذلك - بالذكور غني نجاد أن يحدّد مدّعه ومنهجه في هذا البحث، ومن ثمّ إقامة الدليل وفقاً لهما.

## النظريات الممكنة حول الربا والفائدة

من قديم الأيام، كانت الحوادث المختلفة تخلّ ببرنامج حياة الناس، وتمنعهم من الوصول إلى حاجاتهم الحياتية، كما أنّ التفكير في ادخار الأموال للأيام العصبية لم يكن أمراً كافياً، رغم أنّه كان يساهم إلى حدّ ما في التخفيف من حجم القلق والاضطراب الذي كان يعيشه الفرد، واستمر الحال على ذلك إلى أن شقّت ظاهرة القرض طريقها إلى ساحات العلاقات الاقتصادية للمجتمعات، وتبعاً لذلك، صار بإمكان المقترض حلّ مشكلاته بطور مؤقت عبر توظيف الفائض على انتاج ومداخل الآخرين لصالحه، وكذلك الحال على

البنك وتجاذبات الاجتهاد الاسلامي

خط المقرض أيضاً، فقد نجح - علاوة على حفظه أمواله من خطر السرقة والتلف - في نقل مصاريف حفظها إلى المقرض نفسه.

وهكذا استطاع القرض حلّ مشكلات الطرفين معاً، لكنه مع ذلك بدأ يفقد طابعه الخير تحت ضغط نزعة الحرص البشرية، فقد توصل أصحاب الأموال المدخرة إلى نتيجة تقف لصالحهم، تقضي أن بإمكانهم إقراض هذه الأموال مقابل أخذ زيادة على ذلك باسم «الربا».

وقد ضاعف ظهور النقد - لا سيّما منه النقد المعدني القابل للتلف والذي لا يحتاج إلى مصاريف كثيرة لخزنه - من قدرة المقرضين على المماكسة بحيث صاروا يرفضون إقراض أموالهم إلا بنسب مئوية عالية.

وبمرور الأيام ظهرت مجالات جديدة للقرض من خلال التكامل في أساليب الانتاج، وتبلور مجالات لرأس المال إلى جانب طاقات العمل، فقد وجّه الزارعون والحرفيون والتجار أنفسهم ناحية مدخري الأموال حينما كانوا يفتقدون رأس المال الكافي لنشاطاتهم الاقتصادية، واستتباعاً لذلك تبلورت القروض الانتاجية والتجارية إلى جانب القروض الاستهلاكية<sup>(٢)</sup>.

وفي حقبة من الزمن البشري، حرّم الإسلام الربا، مصنفاً الخائضين في لجاجة محاربين لله ورسوله، معتبراً إيّاه أخذ أي نوع من الفائدة قبالة القرض<sup>(٣)</sup>.

وبوصول العصر الحاضر، أصبحت ظاهرة الإقراض مع الفائدة أكثر تعقيداً واكتمالاً من ناحية الأساليب والطرق، وذلك نتيجة توسع الحاجات الاستهلاكية والاستثمارية من جهة، ونمو مدخرات أصحاب رؤوس الأموال من جهة ثانية، وظهور البنك الحديث وإبداع أنواع النقود الاعتبارية من جهة ثالثة.

وعلى خط آخر ركّز فقهاء الإسلام - الشيعة منهم والسنة - على التعاقد

القائم بين البنك والعميل ، فلاحظوا إقراض البنك مبلغاً له ليأخذ بعد مدّة نفس المبلغ منه مع زيادة ، ولما وجدوا أنّ حقيقة هذا التعاقد تحتوي نفس مضمون القرض الربوي حكموا بربوبيته ، وتعاملوا مع الفائدة البنكية تعاملهم مع الربا ، وذلك دون أن يعتنوا بالموارد التي يؤمن فيها البنك نفسه ، أو بدوافع المقرض ، أو بالاعتبارات البنكية ، أو بكيفية تبلور قيمة الفائدة البنكية ...

وفي المقابل ومنذ حوالي القرن من الزمن ، سعى البعض - وبأشكال مختلفة - للفصل بين الظاهرتين ( الربا والفائدة البنكية ) ، ليسلبوا حكم الحرمة عن الفائدة ، مقدّمين - لتحقيق هدفهم هذا - مجموعة من النظريات أهمّها:

#### ١ - التباين الماهوي بين الربا والفائدة :

تعود الجهود الأولى على هذا الصعيد إلى بعض علماء الأزهر ، حيث ادعوا قبل حوالي المائة عام تأثراً ببعض العلماء المسيحيين ، بأنّ الزيادة التي حرّمها كلّ من الإسلام والمسيحية إنّما هي الزيادة الفاحشة و «أضعافاً مضاعفة» ، وهي بذلك تباين الزيادة الموجودة في الفائدة البنكية ، والتي هي زيادة معقولة وعادلة .

الجهد الآخر على هذا الصعيد قام به الدكتور موسى غني نجاد ، فقد اعتقد أنّ: « ما جرى منعه في الإسلام إنّما هو الناتج الثابت أو المعين سلفاً في المعاملات المالية ، الأمر المحال وقوعه في ظلّ نظام اقتصادي تحكمه قواعد سوق المنافسة ، والذي تكون قيمة الفائدة فيه متغيرة بشكل كليّ ، بحيث لا يمكن التنبؤ بها مسبقاً على الإطلاق ، ذلك أنّ تحولاتها تخضع لمجموعة عناصر غير قابلة بدورها للتنبؤ تحكم حركة السوق كلّها »<sup>(٤)</sup> .

ومن الواضح أنّ الباحث الذي يدعي تمايزاً ماهوياً بين الربا والفائدة البنكية مطالبٌ بقراءة وتفحص الخواص الأساسية والذاتية للزيادة الربوية ، وتلك

الحاصلة في الفائدة، ليجري مقايسة فيما بينهما، حتى يستطيع في النهاية اثبات تباينهما، كما ومن الجلي أنه لو نجح في التوصل إلى نتيجة كهذه فستصبح كافة أنواع القروض مع الفائدة، الاستهلاكية منها أو التجارية أو الانتاجية... خارجة عن حكم الربا.

## ٢ - اتساع دائرة استخدام القرض مع الفائدة:

تكتسب بعض الظواهر مجالات جديدة للتوظيف والاستخدام أحياناً نتيجة التقدم العلمي واختراع آلات جديدة، وتبعاً لذلك يتحوّل الحكم الشرعي لاستعمالها، وكمثال على ذلك: «الدم»، فرغم أنّ ماهيته واحدة في الأزمنة كلّها، قديمها وحديثها، لكن حيث لم يكن له من استخدام صدر الإسلام وما بعده من قرون عدا في أكله، وحيث حرّم الإسلام أكل الدم، حكم الفقهاء - انطلاقاً من ذلك - بحرمة بيعه وشرائه، واعتبروا ثمنه سحتاً وأكلاً للمال بالباطل.

لكن تقدّم العلوم البشرية ساهم في خلق مجالات استفادة عقلانية جديدة للدم، الأمر الذي دفع الفقهاء إلى التوسّع في حكمه ليجوّزوا الاستخدامات العقلانية له، وليصحّحوا - تبعاً لذلك - عقود البيع أو الشراء التي تقع عليه عندما يراد من ذلك التوصل من خلاله لمقاصد عقلانية.

فهنا، ورغم عدم وجود أي تبدّل على صعيد حقيقة الدم وكيانه، لأنّ الدم هو الدم في كل المجتمعات القديمة والمتقدمة والمتطورة، لكن تطوّر العلوم وتنامي التكنولوجيا أدّى إلى خلق مجالات استفادة جديدة وجائزة له.

ونفس هذا الأمر يمكن تطبيقه على ظاهرة القرض مع الفائدة، حيث يدعى أنّ المجتمعات التقليدية المعيشية لا تعرف الاقتراض الهادف لخلق رؤوس أموال، وذلك كاقترادات القرى والعشائر المكتفية، والتي تنتج علاوة على

حاجاتها الاستهلاكية أدوات انتاجية بدائية لنفسها، وفي النهاية ستكون كافة القروض في هذه المجتمعات استهلاكية معيشية.

وبناءً عليه، فتلك الفائدة أو الزيادة التي يدفعها المقترض لن تنبثق عن القيمة المضافة للنشاطات الاقتصادية، وإنما عن مداخيله الخاصة أو ثروته كذلك.

لكن القرض مع الفائدة اكتسب لنفسه أدواراً جديدة أكثر فائدة وأهمية، وذلك بمرور الزمان وتوسّع العلاقات الاقتصادية، وتقسيم العمل، وتخصص الانتاج، وظهور النظام الاعتباري والبنكي الجديد، ففي عصرنا الحاضر، وفي ظلّ النظم البنكية الحديثة، يتم تأمين الفائض عن الحاجات الاستهلاكية للأفراد عن طريق الايداعات البنكية، لتحوّل ببالغ السهولة إلى المنتجين، ومن ثمّ ليضاعف هؤلاء المنتجون - مستفيدين من مصادر البنك وموارده - من الانتاج والقيمة، وليعطوا البنك نفسه في فترات زمنية محدّدة قسماً من هذه القيم الفائضة على شكل فوائد.

وبناءً عليه، ورغم أنّ وظيفة البنك تقوم على اعطائه المال ثمّ أخذه عن زيادة، الأمر الذي يصنّف على الصعيد الماهوي على أنّه قرض ربوي، بيد أنّ تطوّر العلوم، وتخصصية الانتاج، أدّى إلى تأمين مجالات جديدة ومفيدة للقرض، وبالتالي فلم يعد المقترض ليدفع المبلغ الاضافي (الربا والفائدة) من ثروته الخاصة أو دخله الشخصي، وإنما من تلك الاضافة الحاصلة في القيمة، وفي النتيجة، لم تعد تلك الآثار السيئة والمقيبة للربا موجودة أبداً.

وإذا ما استطاع باحث ما أن يثبت نتيجةً من هذا النوع، فسيكون قادراً على إخراج الاستخدامات الجديدة للقرض الربوي عن الحكم السابق للربا، بيد أنّ المشتركات ما بين نوعي القرض ستبقى على ما عليه من الحكم الشرعي.

### ٣ - خلق القرض مع الفائدة من علة التحريم:

قد تحرم ظاهرة ما لخصوصيات موجودة فيها، بيد أنها - وبمرور الزمان ونتيجة أسباب داخلية أو خارجية - تفقد تلك الخصوصية، وفي حالة من هذا النوع سيرتفع عنها حكم الحرمة.

وكمثال، شرب الخمر حرام لما فيه من الإسكار، فلو زالت عنه هذه الخصوصية (الإسكار) إما من تلقاء نفسه أو بإضافة مواد إليه، فسوف يرتفع حكم الحرمة الذي كان ثابتاً عليه من قبل، وهذا هو ما يدعى في حالة القرض مع الربا، حيث يقال بأنَّ علة التحريم فيه تكمن فيما يحويه من ظلم وإجحاف يفرضهما المقرض على المقرض، وهو أمر لم يعد له من وجود في ظلّ التحوّلات الاقتصادية، وظهور النظام البنكي الحديث، حيث خلت القروض والاعتبارات البنكية منهما، وعليه فلم يعد النظام البنكي مشمولاً لحكم الحرمة حينئذٍ.

وفي هذه النظرية، يطالب الباحث:

أولاً - بالكشف عن العلة الحقيقية التامة المنحصرة لحرمة الربا عن طريق مطالعة فاحصة للآيات والروايات.

وثانياً - بالتدليل على فقدان المعاملات البنكية (القروض والاعتبارات) - عبر تحليلها تحليلاً معمقاً - علة التحريم المكتشفة أولاً.

وفي هذه الصورة، يصبح الباحث قادراً على استنتاج يؤسس لخروج المعاملات البنكية عن حرمة الربا، عن طريق تطبيق قاعدة فقهية مسلمة تقضي بأنَّ «العلة تعمّم وتخصّص».

## ٤ - ضرورة القرض بفائدة:

يدعي بعض المحققين - صارفاً نظره عن القراءات الماهوية والتحويلية لظاهرة الربا - أنَّ النظام البنكي ببنيته الخاصة أصبح ضرورة لكل بلد، حتى لو فرض أنَّ الفائدة هي عين الربا، ذلك أنَّه ومن دونه لا يتسنَّى بذل مزيد من الاهتمام الأفضل بمصادر الإنتاج، ما سيؤدي إلى خسارة قسم هام من رؤوس الأموال، الأمر الذي يخفض مستوى الرفاهية في المجتمع.

ولإثبات نظرية من هذا النوع يلزم المحقق:

أولاً - إثبات أنَّ النظام البنكي يمثل ضرورةً من ضرورات تجهيز المصادر المالية وتأمينها.

ثانياً - البرهنة على أنَّ البنك عاجز عن العمل وأداء الوظيفة عن طريق آخر غير القرض مع الفائدة، أي أنَّه ليس ثمة برنامج عملي (لا على أساس الفائدة) لكي يدير البنك عبءه أموره.

وإذا ما ثبتت هاتان المقدمتان، فيمكن حينئذ تطبيق قاعدة فقهية مسلمة تقول: «الضرورات تبيح المحظورات»، للخروج بنتيجة مفادها حلية المعاملات البنكية مع حفظ الحدود والضوابط.

إنَّ الدراسات التي قدّمها السيد غني نجاد - على ما فيها من الفائدة والقيمة على صعيد المحتوى والمضمون - تُعاني من الاضطراب على صعيد المدعى ومنهج البحث والاستدلال، ففي مقام الإثبات يعتمد الدكتور غني نجاد إلى البرهنة على التمايز الماهوي بين الربا والفائدة البنكية، فيقول: «إنَّ الربا دخلُ حتمي معين من قبل، فيما تمثل الفائدة قيمة النقد، حيث تتغيّر بتغيّر ميزان العرض والطلب على النقد نفسه»<sup>(٥)</sup>.

وفي الوقت الذي يلوح فيه بوحدة الظاهرتين، يشير إلى مجالات جديدة

لظاهرة الاستقراض، فيقول: «أما اقتصاد صدر الإسلام، فرغم أن التجارة كانت ذات دورٍ فاعلٍ فيه، لكنه لم يكن نظاماً ينتمي إلى اقتصاد السوق، فعلاقات السوق فيه محدودة بمجال التوزيع (التجارة)، فيما كان مجال الإنتاج فيه مفقوداً تماماً، ومن ثم كان خارجاً عن هذا الإطار رأساً.

ومن هنا، انحصر رأس المال في تلك الأزمنة برأس المال التجاري، أما رؤوس الأموال الانتاجية فلم يكن ممكناً أن يكون لها موطأ قدم في تلك النظم الفكرية» (٦).

كما ويذهب مرّة أخرى إلى إثبات أن القرض الربوي إنما يحرم لما فيه من سمة الظلم والعدوان، الأمر المفقود في عصرنا الراهن بعد سلسلة من التحولات في العلاقات الاقتصادية، لا سيّما بعد ظهور النظام البنكي الحديث، ويكتب في هذا المجال فيقول: «إنّ النظريتين أو الأطروحتين اللتين أشار إليهما السيد موسويان في مقالته الناقدة، هما في الواقع مقدمات الاستدلال الهادف للوصول إلى نتيجة مفادها أن القرض الربوي إذا كان ظالماً، فالنظام البنكي الحديث القائم على الفائدة ليس كذلك، وإنما هو سياسة اقتصادية بالغة الأهمية وعظيمة الفائدة، تقع في سياقٍ يهدف إلى رفع مستوى الرفاهية بين الناس، كما يهدف إلى الحيلولة دون إتلاف مصادر الثروة» (٧).

كما وفي حالات أخرى، يركّز السيد غني نجاد على إثبات ضرورة وجود البنك القائم على الفائدة، معرضاً عن المباحث المعرفية التي أغرق فيها بحثاً، فهو يقول: «للنظام البنكي القائم على الفائدة دور اقتصادي بالغ الأهمية، وأني إلغاء أو إقصاء لهذا الدور سوف يجرّ إلى استحالة حساب مصاريف الإنتاج، أو التورّط في دفع مبالغ غير مناسبة للإنتاج، وكذلك تدنّي المردود الاقتصادي. وباختصار هدر قسمٍ عظيم من مصادر رأس المال، وفي النهاية انخفاض مستوى الرفاهية في المجتمع» (٨).



أو يقول: «إنَّ النشاط الهام والأساس للنظام البنكي المعتمد على الإيداع، هو توجيه المدّخرات الصغيرة والمتوسطة - التي تشكّل رقماً ملفتاً على صعيد المجتمع ككل - ناحية الإنتاج والاستثمار المنتج، وعليه فإلغاء نظام الإيداع لا يحرم المودعين فقط من حقّهم في الاختيار المنشود، بل إنّه - وهذا هو الأهم - يهدر قسماً كبيراً من المصادر النقدية ورأس مال المجتمع أيضاً»<sup>(٩)</sup>.

من الممكن أن لا يرضى السيد غني نجاد عن هذا التقسيم الذي نمارسه، ليرى في كافة استدلالاته ما يثبت التباين الماهوي بين الربا والفائدة، لكن - وكما أشرنا من قبل - فإنّ لكل استدلال فقهي منهجه ونتائجه الخاصّة اللذين يستدعيهما، وبناءً عليه فإذا هدف إلى إقامة نظريته الخاصّة على أساس فقهي فلا بد له من تحديد مدّعاها بشكل دقيق، كما ويفترض به أن يقيم حينئذ الأدلّة المناسبة وهذا المدّعى متجنباً مجموعة الأدلّة التي تعمّه أو تخصّه.

نعم، ليس ثمة ضرورة تدفعه إلى حصر نفسه في نظرية خاصة، إذ يمكنه تبني مجموع النظريات الأربع معاً بشكل طولي، وكمثال، يقول: إنّ الربا والفائدة متبايران ماهيةً، هذا أولاً.

ولو فرض وحدتهما للفائدة وظائف ومهام معاصرة تباين تلك التي كانت للربا وجعلته يتسم بسمات سلبية ثانياً.

أمّا ثالثاً، فعلى فرض التنزّل عن النقطتين السالفتين، لا يشتمل نظام الفائدة على ظلم، كما كان الحال في الربا الأمر الذي جعله محرّماً لذلك.

ورابعاً: لو بطلت كلّ مدعياتنا وأدلتنا فلا يمكننا التغاضي عن الحاجة التي تفرض علينا السير في نظام الفائدة، كونه يمثل السبيل الوحيد لنا لتوظيف ما نملك بشكل أفضل متجنبين مظاهر الهدر والفساد، وهذا معناه أنّ الضرورة تفرض علينا الحكم بالحلية.

ولكي نحافظ على عنصرى الأمانة والمنهجية فى هذا الحوار، نرى تخصيص بحثنا بالنظرية الأولى للدكتور غنى نجاد، موكلين بقية أطروحاته إلى مقالات أخرى.

### موضوع البحث - نظرية التمايز:

لقد قدّم السيد غنى نجاد فى مقالته الأولى نظريةً خلاصتها على الشكل التالى: «وفى الواقع فما جرى منعه فى الإسلام إنّما هو الناتج الثابت أو المعين سلفاً فى المعاملات المالية، لا قيمة الناتج غير المحددة والمشخصة والتي تُطرح فى الأرباح»<sup>(١٠)</sup>، ومن هنا فالنظام البنكى اللاربوى أو «النظام البنكى الاسلامى - فى أبسط أشكاله - يمكن أن يبنى على المشاركة لا على الفائدة»<sup>(١١)</sup>.

لكننا إذا لاحظنا استحالة الناتج الثابت والمعين سلفاً لرأس المال - نظراً وعملاً - فى نظام اقتصادى مبتنٍ على سوق المنافسة فسوف نجد أنفسنا متورّطين فى خطأ كبيرٍ فى الفهم فرض علينا توحيد موقفنا إزاء الربا والفائدة.

يمكن فى النظام الاقتصادى الجديد التمييز بين نوعين من قيمة الفائدة هما قيمة الفائدة الواقعية والثانى قيمة الفائدة المسماة<sup>(١٢)</sup>، فقيمة الفائدة الواقعية من الناحية النظرية تبين من جهة الميل النهائى للادخار ومن جهة أخرى الناتج النهائى لرأس المال، أى أنّ قيمة الفائدة فى اقتصاد السوق ذات وضعية معينة ترجع إلى أنّ الحجم النهائى للامساك عن الاستهلاك - الميل النهائى للادخار - مساوى للنفع النهائى الناشئ عن الاستثمار، فقيمة الفائدة كباقي القيم فى النظام السوقى ليست قابلةً للتنبؤ سلفاً بأيّ وجهٍ من الوجوه وهى تتغير تبعاً للعوامل المؤثرة فى السوق والتي لا يمكن تعيينها من قبل، أمّا قيمة الفائدة المسماة [= النقدية] فهى متغيرة تتعين كنقد مسمّى من خلال ميزان العرض والطلب، فمع عرض النقد المسمّى من قبل السلطات النقدية - البنك المركزى

أو الدولة - تصبح القيمة قابلة للضبط والتحكم، لكن الإقبال على النقد على أي تقدير متأثر بالمتغيرات الاقتصادية الواقعية من قبيل ميزان ناتج الاستثمارات، وليس قابلاً للضبط والتحكم من جانب أي مرجعية سلطوية، وبناءً عليه لا يمكن في النظام الاقتصادي المبني على السوق تعيين حتى قيمة الفائدة المسماة قبل مدة طويلة، وهذا الكلام لا يناقض الحقيقة القائلة بأن السلطات النقدية والحكومية - وبسياسات النقد والمال - يمكنها في مدة قصيرة تخفيض قيمة الفائدة في السوق أو رفعها، لكن على أية حال فإنّ هذه المتغيرات الواقعية الاقتصادية تقوم في نهاية المطاف وعن طريق ميكانيكيزما السوق بتصحيح الانحرافات عن القيمة الواقعية.

ولأجل المزيد من اتضاح المطلب يمكن القول بأنّ القيمة الواقعية للفائدة عبارة - تقريباً - عن القيمة النقدية المسماة لها بعد تعديلها بمعدل التضخم، وبالرغم من أنّ أداء فائدة الودائع في اقتصاد السوق يتمّ التعهد به ضمن قيمة معينة، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار عدم التعيّن المسبق لمعدل التضخم فإنّ تعيين ميزان الفائدة الواقعية من قبل يعدّ أمراً غير ممكن من الناحية العملية، وعليه فـ «الناتج الثابت أو المعين من قبل» [= الربا] يمكن تصوّره فقط في المجتمعات ذات الاقتصاد المعيشي التقليدي، ذلك أنّ التغيرات في القيم النسبية وكذلك في مستوى القيم - حتى في مدة طويلة - أمر لا وجود له أساساً في هذه المجتمعات، وذلك بسبب وقوع العلاقات التبادلية النقدية على هامش الأنشطة الإنتاجية الرئيسية وببطء التحرك الاجتماعي والاقتصادي، وكذلك البطء الشديد جداً في التحولات الفنية والتكنولوجية، وفي هذه الظروف فقط يتحد كلّ من الناتج المسمّى والواقعي للنقد، ويتخذ تعريف الربا لنفسه معنى، أمّا في النظام الاقتصادي المبني على السوق والذي تكون فيه القيم نسبية فإنّ الميل النهائي للاسّخار والناتج النهائي لرأس المال يقعان دائماً عرضة للتغيرات وذلك بسبب تبدّل ميول وطبائع المستهلكين والحركة الشديدة

لعوامل الإنتاج والتحويلات الفنية والتكنولوجية السريعة ، وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية تحقق معاملة مالية ذات ناتج ثابت أو معين من قبل ، إن القيم وكافة المتغيرات الاقتصادية في الأنظمة الاقتصادية الجديدة تمثل حصيلة نشاط قوى السوق في مرحلة أسبق ، وبناءً عليه فحتى لو بلغ معدل التضخم الصفر فليس ثمة ضمانات تحدّد كيف أنّ المتغيرات الاقتصادية - ومن بينها قيمة الفائدة الواقعية - يمكن أن تكون معلومةً للمستقبل ، صحيح أنّه مع معدل صفر للتضخم تثبت القدرة الشرائية للنقد بصورةٍ وسطية ، بيد أنها - ومع الأخذ بعين الاعتبار نسبية القيم وكذلك الأسباب التي أشرنا إليها آنفاً - في حال تغيّر لا محالة ، والقدرة الشرائية للنقد تخضع هي الأخرى للتغير عملياً في كل سلعةٍ سلعة ، وذلك كلّه فيما « الناتج الثابت أو المعين سلفاً » يستلزم بقاء ثبات القدرة الشرائية للنقد» (١٣) .

وكما أشر من قبل فلهذه النظرية أركان ثلاثة :

١ - تعريف الربا بـ « الناتج الثابت المعين من قبل » وتفسيره أيضاً بـ « الدخل القطعي الواقعي المحدّد سلفاً » .

٢ - يمكن تحقق الناتج الثابت المعين سلفاً فيما لو :

أولاً - كان التضخم ولمدة طويلة بمعدل الصفر .

ثانياً - عدم تعرّض القيم النسبية حتى لمدد طويلة لتغيرات انخفاض وارتفاع ، وإلا فإننا سنواجه فقط دخلاً مسمّى تمّ تعيينه سلفاً .

٣ - تبقى القيم النسبية ثابتةً ولمدد طويلة في المجتمعات المعيشية القديمة فقط ، وذلك بسبب عدم تطوّر التكنولوجيا ، وعدم تبدّل السلائق والطبائع ، كما وعدم وجود تضخم ، وهو ما يؤمّن أرضية تحقق الربا ، أمّا في الاقتصاديات الجديدة فإنّ تحقق الربا غير ممكن ، وذلك بسبب التضخم والتغيرات الدائمة في القيم النسبية إثر التطوّر التكنولوجي وتبدّل السلائق والطبائع .

## مديات النظرية وعمرها الزمني

وقبل الخوض في دراسة هذه النظرية، أرى من اللازم الإشارة إلى أنها لو ثبتت فهي لا تختص بالفائدة البنكية، وإنما تشمل مختلف القروض بما فيها القروض التي تحوي فائدة شخصية، فعندما يقرض شخص مبلغاً يقدر بألف دولار مثلاً على فائدة تبلغ العشرين في المائة ولسنة واحدة، فمن غير المعلوم أبداً ما هو الدخل الحقيقي الذي كان سيجنه المقرض خلال هذا العام، وذلك بسبب التضخم والتغيرات المستمرة في القيم النسبية، وفي نهاية المطاف، لن تكون زيادة من هذا النوع رباً وفق هذه النظرية.

وبناءً عليه، فليس ثمة حاجة تفرض حصر نظرية د. غني نجاد بالفائدة البنكية، بل إنّ بإمكانه اطلاق ادعائه بالتغاير الماهوي المذكور دون حصر الفائدة بالبنكية منها.

وبهذا يظهر أنّ بعض الجهود التي بذلها السيد غني نجاد لا يمكنها أن تساعد على تصحيح نظريته، حتى لو كانت مفيدة في حدّ نفسها، ومما يمكن إثارته ضمن نظريات أخرى، وعلى سبيل المثال: عندما يعالج الدكتور غني نجاد المسار التاريخي لظاهرة البنك، ويرى فيها ظاهرة مناقضة لأكل الربا لا موازية لها، ويؤكد على أنّ النظم البنكية الحديثة تساهم مساهمة فاعلة في تطوّر المجتمع عبر اسهامها في صبّ سيول المدّخرات المتوسطة والصغيرة في مجرى الانتاج... فأنّه يغفل عن أنّ نظريته - حينما يستطيع البنك الحديث التوصل إلى أهدافه، والتي من جملتها العمل على استقرار المستوى العام للقيم - ستواجه مشكلة حادة، ذلك أنّ القروض والاعتبارات البنكية، وكذلك المودعين، سوف ينعمون بدخل واقعي قطعي محدّد سلفاً، الأمر الذي اعتبره هو نفسه في نظريته تعريفاً للربا عينه.

وبناءً عليه، يلزم على الدكتور غني نجاد لكي يحافظ على تماسك نظريته إبداعاً:

أ - أن اقتصاد المجتمع - أي مجتمع - عرضة لظاهرة التضخم على الدوام.

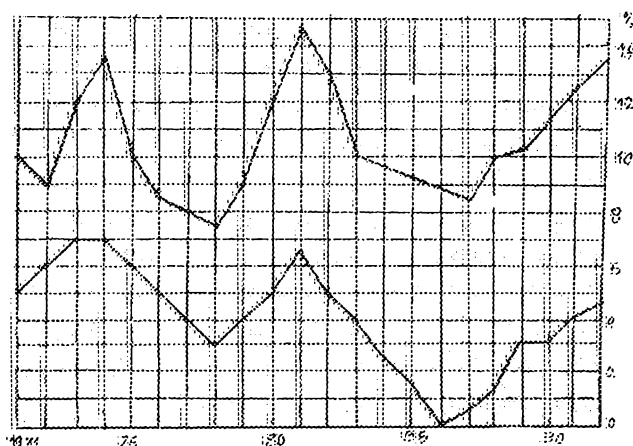
ب - إن معدلات التضخم غير محددة، بل هي في اضطراب مستمر.

ج - إن تغيرات القيم لا يمكن للبنوك ولا المؤسسات الاعتبارية التنبؤ بها.

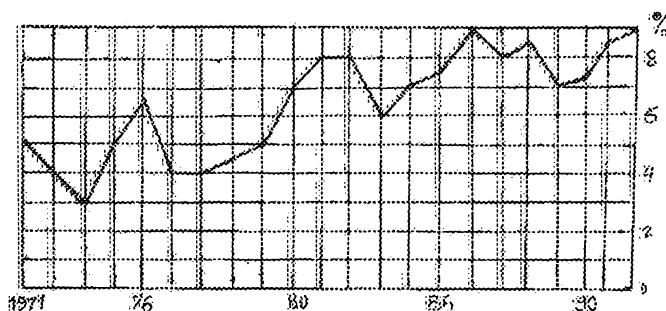
وذلك لأن السيد غني نجاد يعتقد بأن القضية الأساسية اليوم بالنسبة للمودعين والبنوك ومختلف المؤسسات الاعتبارية الأخرى التي تهدف إلى حفظ ممتلكاتها لمدد زمنية طويلة على شكل نقد، أو إيداع بنكي، أو اعتبارات إنما هي التضخم وانخفاض قيمة النقد لا تبدلات القيم النسبية.

وعليه، فإذا ما توفرت شرائط تساعد على كشف حجم التضخم مسبقاً، فإن البنوك والمؤسسات الاعتبارية ستقدر حينئذٍ على تبديل قيمة الفائدة المسمّاة بما يتناسب وذلك، وتحديد الفائدة الواقعية مسبقاً إلى حدّ معين، وفي النهاية، سيتحقق الربا - الذي حصره الدكتور غني نجاد بالمجمعات التقليدية - في المجمعات المعاصرة.

ومع الأسف، فإنّ ظروفًا من هذا النوع قد أضحت أمراً واقعياً، وهنا أجد نفسي مضطراً لآخبار الدكتور غني نجاد بمثال يطابق الرسم البياني رقم (١)، فوفقاً للإحصاءات الرسمية للبنك المركزي الألماني، تمكنت البنوك والمؤسسات الاعتبارية لهذا البلد من التنبؤ بدقة إلى حدّ ما بتغيرات التضخم، وقد نظموا الفوائد المسمّاة بشكل يطابق الدخل الواقعي القطعي الثابت (إلى حدّ بعيد).



الرقم ( ١ )



الرقم ( ٢ )

أما الرسم البياني رقم (٢) فيدل على أنَّ البنوك الألمانية استطاعت - متخذة تدابير واجراءات متعددة - الحصول على ٣٪ وبشكل متوسط ٨,٤ ٪ من الفائدة الواقعية في عقد السبعينات من القرن العشرين، لتوصلها في الثمانينات إلى ٦ و ٨,٧ ٪، أي أنَّها نجحت - عبر إجراءاتها سياسات عدّة - في رفع متوسط الفائدة الواقعية بمعدل ٣ ٪.

## القراءة المعرفية المنقوصة :

لقد حظي تفسير المفردات الواردة في النصوص الدينية ، لا سيما القرآن والسنة ، وتأويلها باهتمامات الفقهاء والأصوليين منذ اللحظات الأولى لظهور علم «أصول الفقه» ، فلا شك أَنَّ كل متكلم يتحدث واعياً مع مخاطبيه عبر ألفاظ ومفاهيم ممكنة الفهم من جانبهم ، ومن ثَمَّ يقوم بقصد معاني من تلك المفردات تكون مفهومة لديهم ومأنوسة في أذهانهم ، كما ولا شك في أَنَّ مرور الزمان ، وخصوصاً مع ظهور العلوم والاختصاصات ، يؤدي على السطح مجموعة من المفاهيم الجديدة ، لتستعمل الألفاظ السابقة فيها بمعونة القرائن في البداية ، ومستغنيةً عنها بعد ذلك ، بل ربما يبلغ هذا الاستعمال حدّاً يوجب هجران المعنى السابق للفظ ، ودخوله في طي النسيان ، وهو ما يصطلح عليه بظاهرة «النقل» .

لكن النقل لا يختص بالمعاني الجديدة ، فقد يجري استخدام لفظ في حقبة زمنية خاصة في معنى من المعاني ، لكنه - وفي حقبة أخرى - يتم استعماله في معنى آخر كان له وجودٌ من قبل أيضاً ، وهنا أيضاً من الممكن أن يبلغ الاستعمال الجديد حدّاً يتحقق فيه النقل ويهجر الاستعمال السابق .

وأخذاً بعين الاعتبار المقدمات السالفة ، يثار في الأوساط الفقهية والأصولية بحثٌ ، يحاول أن يقول : بأنَّ الله سبحانه قصد في القرآن الكريم ، وكذلك النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ، مفاهيم كانت متعلقة بالنسبة لأولئك الذين خاطبهم الآيات والأحاديث في تلك البرهة من الزمن ، ومن هنا يسعى العلماء للتوصل إلى ظهورات الآيات والروايات في تلك الأعصار ، بل إنهم يتجاوزون ذلك أيضاً إلى ما هو أكثر دقةً منه ، وهو محاولة اكتشاف ظهورات الألفاظ بالنسبة لكل إمام إمام ، ولذلك لا نجد أي فقيه يحمل كلمة «يكروه» الواردة إلى زمن الصادقين عليه السلام على المكروه بمعناه المقابل للحرام اليوم ، وإنما يرون في



المراد معنى أعم من ذلك، ذلك أن المفهوم الفقهي للمكروه إنما تكوّن في القرون اللاحقة.

والأمر الأكثر جذابية هو، أن الفقهاء يميزون في الروايات بين تلك التي كان المخاطب فيها إنساناً عادياً، وتلك التي تخاطب علماء وفقهاء... كما هو الحال في عمليات التمييز التي تمارس بين النصوص الصادرة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام أزمنة الحرب، وتلك التي صدرت في أوضاع وظروف اتسمت بالعادية، ومن هنا يرى العلماء بأن الظروف الحاكمة على المجتمع تترك بصمات التغيير في ظهورات ألفاظ نفسها.

وهدفنا من هذا الكلام، لفت نظر الدكتور غني نجاد إلى أن مبدأ تكوّن المفاهيم الجديدة، وقانون تفسير النصوص الدينية وفق مفاهيم متداولة ومعروفة في زمانها، وأن عمليات إسقاط المفاهيم الجديدة على النصوص أمرٌ يجدر بالجميع اجتنابه... كل ذلك أمرٌ واضح وجلي، وأنا شخصياً أوافق عليه وأقرّ به، بل يقرّ به أي متفقه لديه إطلالة عابرة على المنهج الفقهي وأساليب الفقهية.

إنّما البحث - كل البحث - في مصاديق هذا الموضوع، فقد حاول الدكتور غني نجاد وبشكل متسرّع إقصاء النصوص الدينية المتصلة بالعلاقات الاجتماعية عن طريق عنصر الجدة في المفاهيم، مستخدماً سلاح الحداثة التي فيها.

ومن هنا يهمني أن أقدم اقتراحاً، وهو تركيز بحثنا على اثبات أو نفي حداثة مفاهيم من نوع الفائدة، والمستوى العام للقيم، والتضخم، والقيم النسبية، وحجم النقد،... والتي ترتكز عليها نظرية تمايز الربا والفائدة، بدل الانشغال بكبرى الموضوع والتي هي أمرٌ متفقٌ عليه، ومن ثمّ يلزمنا تجنب إثارة أمثلة لا ربط لها بجدة وحداثة المفاهيم التي نحتاجها في

موضوعنا من قبيل الرقية ، والثروة زمن أرسطو ...

وانطلاقاً من ذلك أعلن وبصرache ، أنني موافق تماماً على أساس البحث الذي أثاره الدكتور غني نجاد على الصعيد المعرفي وعماده ، لكنني أرى الخطأ والاشتباه في عملية تطبيق هذا البُعد المعرفي على موضوع الربا والفائدة ، وأُعدها عمليةً منقوصة ، ولهذا فإنني أعتقد بأن الكثير من المفاهيم التي يراها الدكتور غني نجاد حديثة ليست كذلك ، بل إنّ الآيات والروايات المتعلقة بالربا تنطبق عليها بشكل كامل .

### إشكاليات النظرية

الإشكالية الأولى - تقديم تعريف منقوص عن الربا :

وكما أشرنا من قبل ، فإنّ الحجر الأساس في نظرية التمايز هو التعريف الذي قدّمه صاحب النظرية للربا ، وأنّه « الدخل القطعي المعين سلفاً » ، وهو تعريف اعتبره الباحث نفسه تعريفاً سائداً ومتداولاً للربا ، متعجباً مني حيث لم أوافق عليه في مقالتي السابقة ، ويا ليتة دلّنا ، أين هو هذا التعريف الشائع للربا في الكتب الفقهية أو التفسيرية أو الحديثية المعتمدة ؟

لا شك في أنّ حوارنا يتركز على ذاك التعريف للربا الذي أقدم الإسلام على تحريمه قبل ألف وأربعمائة عام ، وصدرت حوله الآيات والروايات الشارحة ، وعليه ، وحتى نعرف ما هو ذاك الذي حرّمه الإسلام ، لابدّ لنا من حرف مسيرتنا ناحية الآيات والروايات وكلام المفسرين والمحدّثين والفقهاء ، وإذا ما فعلنا ذلك ، فسوف نجد أنّ الجميع متفقون على أنّ الربا ليس إلّا « إقراض شخص ماله لآخر شارطه عليه الزيادة على أصل القرض ، سواء كانت الزيادة قطعية ثابتة أو لا » .

ولكي نثبت هذا التعريف، نكتفي بنماذج من الآيات والروايات، وكلمات الفقهاء:

أ - قال تعالى: ﴿ وَإِنْ تَبْتِمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ ﴾ <sup>(١٤)</sup>، وتبين هذه الآية - كما يراه المفسرون - شرط التوبة من الربا وهو الاكتفاء بأصل المال المقرض، وأن أخذ أي نوع من أنواع الزيادة هو ربا <sup>(١٥)</sup>.

ب - لقد جاءت العديد من الروايات عن الأئمة المعصومين عليهم السلام تبين الربا المحرم، وكمثال، ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «... وأما الربا الحرام، فهو الرجل يُقرض قرضاً ويشترط أن يردّ عليه أكثر ممّا أخذه، فهذا هو الحرام» <sup>(١٦)</sup>.

ج - لقد اعتبر الفقهاء المسلمون - كما تحكيه الكتب الفقهية المتداولة - أي نوع من الزيادة ربا، وكمثال، ما ذكره الامام الخميني رحمته الله في «تحرير الوسيلة»: «لا يجوز شرط الزيادة بأن يقرض مالاً على أن يؤدي المقرض أزيد مما اقترضه، سواء اشترطه صريحاً أو أضمره، بحيث وقع القرض مبنياً عليه، وهذا هو الربا القرضي المحرم الذي ورد التشديد عليه، ولا فرق في الزيادة بين أن تكون عينية، كعشرة دراهم باثني عشر أو عملاً كخيطة ثوب له، أو منفعة، أو انتفاعاً كالانتفاع بالعين المرهونة عنده...» <sup>(١٧)</sup>.

والملفت للنظر، اطلاق عنوان الربا في بعض النصوص الفقهية والروائية على أمور ذات طبيعة متغيرة، وكمثال: خبر اسحاق بن عمار عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام: «قال: سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً، فيعطيه الشيء من ربحه، مخافة أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه، قال: لا بأس بذلك (به) ما لم يكن شرطاً» <sup>(١٨)</sup>.

فطبقاً لهذه الرواية، يدفع المقرض أحياناً جزءاً من الربح للمقرض، أي لا أصل الدفع قطعي ولا مقداره ثابت ومحدد سلفاً، ذلك أنه من الممكن أن

البنك وتجاذبات الاجتهاد الاسلامي .

لا يكون قد دفع لمدة طويلة ، ومن جهة أخرى فإنّ الربح ظاهرة متغيرة عادةً ، لكن الامام عليه السلام يشير إلى أنّه ما دام لم يشترط فلا إشكال ، ومفهوم هذا الكلام هو أنّه لو شرطه لأضحى الموقف رباً .

وفي كلمات الامام الخميني المتقدمة ، عدّت الاستفادة من الرهن - وهي غير قطعية ولا قابلة للتنبؤ بها سلفاً عادةً - من الربا ، وكمثال ، عندما يضع المقرض حصانه أو سيارته في تصرّف المقرض قبّال قرضه ، فاذا ما قال له المقرض : إنّني أقرضك شريطة أن يكون لي مجال استخدام هذا الحصان أو تلك السيارة كلما احتجت إلى ذلك ، فإنّ ذلك يعدّ رباً وفق تعريف الفقهاء ، رغم أنّه من الممكن أن لا يستفيد المقرض من الحصان أو السيارة أصلاً طيلة مدّة القرض ، وبالتالي فليس أمراً معروفاً سلفاً ، وعلى فرض أنّه يحصل ، فإنّ حجم هذه الاستفادة غير محدّد هو الآخر .

والخلاصة ، إذا أراد الدكتور غني نجاد من وراء نظرية التمايز الماهوي ، فصل الفائدة البنكية عن الربا الذي حرّمه الإسلام ، فإنّ الربا المنظور اسلامياً هو هذا الذي بيّناه ، أمّا لو هدف من نظريته إبداء التغيرات بين الفائدة والربا الذي عرّفه أرسطو أو عالم الاقتصاد الفلاني أو هو نفسه ، فلا إشكال لدينا في ذلك ، وبإمكانه حينئذٍ ممارسة عملية التنظير دون ما حرج .

#### إشكالية انخفاض قيمة النقد :

تعد مسألة جبران انخفاض القيمة النقدية للديون (النقدية) إحدى أهم المسائل وأعقدها ، وعدم اتضاح الزوايا الفقهية والأبعاد القانونية أدباً بالدكتور غني نجاد إلى رفض التعريف الصحيح للربا ، ولهذا كان من الضروري - بدايةً - عرض توضيح موجز :

وفقاً للتعريف المتقدم للربا يحق للمقرض أن يطالب - فقط - بأصل المبلغ الذي أقرضه ، فيما تكون أي زيادة رباً .

وهذا التعريف يبدو واضحاً على صعيد الأموال الحقيقية، أمّا على صعيد النقد لا سيما منه النقد الاعتباري الذي يخضع - قيمةً - للانخفاض والتنازل، فإنّ سؤالاً يشخص أمام الباحث يناديه: كيف تكون عملية المطالبة بـ «المثل» أو استرجاعه في مثل هذه الحال؟

وبعبارة أخرى: ثمة مثالان في النقود الاعتبارية، أحدهما: المثل المسمّى والذي هو عبارة عن العدد أو الرقم المطبوع على الأوراق النقدية، وثانيهما: القدرة الشرائية التي ينبئ عنها النقد، فعندما يقرض شخص شخصاً آخر، فإنّه - بعمله هذا - يملك تلك الأوراق النقدية للطرف الآخر، ومن ثمّ يحق له مطالبته بمثلها، لكن السؤال هو: أيّ مثل هذا الذي يحق له المطالبة به، المثل العددي والرقمي أو المثل على صعيد القدرة الشرائية؟

وفي إطار حلّ هذا المعضل، قدّم الفقهاء جوابين بنيويين يختلفان فيما بينهما في النتائج:

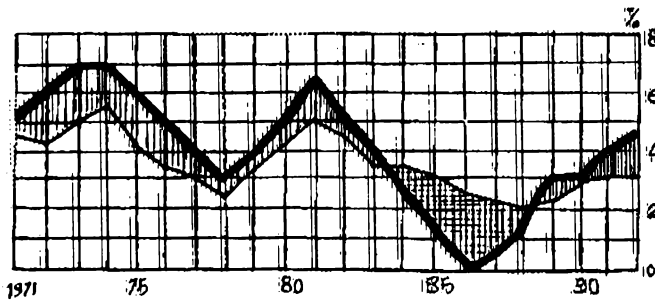
#### ١ - المبنى العرفي والحقوقي:

وقد اتبعه أكثر الفقهاء لحلّ المشكل المتقدم، فعامة الناس - رغم التفاتهم إلى عدم وجود قيمة حقيقية واستعمالية للنقود الرائجة اليوم، وانها مجرد سبيل للتبادل، الأمر الذي يحصر قيمتها في قيمة التبادل نفسه - إلّا انهم يقصدون في معاملاتهم تلك الأرقام المطبوعة على الأوراق النقدية نفسها، أي أنهم عندما يريدون شراء سلعةٍ بعشرة دولارات مثلاً، فإنّهم يقصدون دفع هذه الدولارات العشر، وهكذا عندما يقرضون إنساناً عشرة آلاف دولار فإنهم يقصدون هذا الرقم بالتحديد، وعندما يبيعون سلعةً بمائة دولار مثلاً نسيئة فإنّهم يقصدون الحصول على هذا الرقم بعينه بعد ستة أشهر، ولا يلتفتون إلى عنصر القدرة الشرائية، والقيمة الحقيقية للنقد.

وهذا بعينه هو الأساس الحقوقي للمسألة أيضاً، ففي كل أرجاء العالم لو

أفرض شخص آخر بفائدة أو بدونها، أو باعه بنسيئة، وأراد المديون تسديد ما عليه في الموعد المحدد لحلول الدين، فإنَّ للدائن الحق في المطالبة بعين هذا المبلغ المسمّى الذي جرى التوافق عليه سلفاً، وليس له حق المطالبة بما زاد على ذلك بحجة التضخم وانخفاض قيمة النقد، وعلى الأساس نفسه لم يحق للمودع في الحساب الجاري المطالبة بمبلغ زائد على أصل المال الذي أودعه بحجة أنّه لم يسحب منه منذ مدة طويلة وأنَّ هناك حالة من التضخم، وحتى في الحساب القصير الأمد والذي يتمّ تقديم فائدة لصاحبه في البنوك المتعارفة عالمياً، لا يحق المطالبة عدا برأس المال المسمّى مع الفائدة التي عينها البنك منذ البداية، حتى لو أُلغى التضخم - على طول المدة - هذه الفائدة أو تجاوزها.

ولهذا السبب، نرى في الكثير من الأحيان، أنّ المبالغ المخصّصة للمودعين في الايداعات القصيرة الأمد أقل من الإيداعات نفسها على صعيد القدرة الشرائية، الأمر الذي يؤدي في واقعه إلى تضرّر المودعين، ونضع هذا الرسم البياني ليؤكد نسبة الفائدة المتقاضاة لصالح المودعين في الايداعات القصيرة الأمد مع حجم التضخم في البنوك الألمانية.



وبمقارنة الرسم البياني رقم (٣) مع سابقه، يتضح لنا بشكل كامل أنّ البنوك الألمانية قامت - وخلال مدة امتدت اثنين وعشرين سنة - بقبض فائدة حقيقية تقدر في السبعينات من القرن العشرين بـ ٣٪ على الأقل، وفي الحدّ الوسط ٨,٤٪، وفي فترة الثمانينات قبضت ٦٪ على الأقل، و ٨,٧٪ في المستوى المتوسط... وذلك كله على صعيد الفوائد الآتية من القروض والاعتبارات البنكية، ثمّ قامت هذه البنوك بتحويل هذه الأرقام - بكسر يبلغ من ١٪ إلى ١,٥٪ - إلى المودعين لمدد طويلة والذين قصدوا من وراء ايداعاتهم تحصيل مداخيل لهم.

أمّا المودعون لمدد قصيرة فقد خسروا القدرة الشرائية لنقودهم، وألحق بهم الضرر باستثناء السنوات ما بين ١٩٨٤ م و ١٩٨٨ م.

إنّذاً، فالأساس العرفي والحقوقي يمثل أحد مباني مسألة انخفاض قيمة النقد، وهو أساس مرعي الاجراء اليوم عالمياً وفي المحاكم القضائية والحقوقية، كما أنّ أكثر فقهاء الإسلام يفتون طبقاً لهذا الأساس، ونتيجة ذلك إلزام المقترض من غيره أو المشتري نسيئةً منه بدفع المبلغ المسمّى عند حلول الأجل، دونما حق للدائن أو غيره بالمطالبة بالزيادة مع ذلك بحجة التضخم أو غيره.

والجدير ذكره هنا، هو أنّ القائلين بهذا الأساس العرفي - سواء منهم الفقهاء أو الحقوقيون - لا يتفاوضون عن المردود السلبي لظواهر التضخم وانخفاض قيمة النقد وتضرر صاحب الحق، بيد أنّهم يفسرون ذلك كلّ على أساس تحولات السوق وتبدل الأوضاع الاقتصادية، وبالتالي فهذا الضرر يماثل الضرر الواقع على تاجر يشتري بضاعة فتتخفّض قيمتها بعد مضي مدة نتيجة الظروف الاقتصادية، أو أنّه يخمّن قيمة مستقبلية فيقدم على أساسها بيد أنّه وفي الموعد المحدّد تنخفض قيمة السلعة خلافاً لما كان يتصوّره.

والخلاصة، هو أنّ كافّة الفقهاء والحقوقيين الآخذين بهذا المبنى العرفي يفسرون كافّة الظواهر على أساس أصل ارتكازي يسمى بأصل « ثبات الدين »، أمّا الأضرار المرافقة لذلك فيأولونها على أساس تحولات السوق.

## ٢ - المبنى الحقيقي والاقتصادي:

لقد دفعت موجة التضخم التي عصفت في العقود الأخيرة بالبلدان الاسلامية لا سيما منها تركيا ولبنان ( ٣٠٠٪ )، والتضخم الشديد نسبياً في ايران بعد عام ١٩٧١ م ... دفعت ببعض الفقهاء لإعادة قراءة ظاهرة النقد قراءة موضوعية تخصصية لا عرفية تسامحية، لينظروا إلى تحولات النقد لا كظاهرة منبعثة عن التغيرات الطبيعية للسوق، وإنّما - وبشكل رئيسي - عن السياسات الانفلاشية لرجال الدولة ومسؤولي البنك المركزي، وفي نهاية المطاف إخراج النقد عن دائرة ما يسمى « المثلي العرفي » ليصب بالضبط في المثليات الحقيقية الاقتصادية، ولا يرى هذا الفريق من الفقهاء أيّة قيمة لذلك الرقم المضروب على الورقة النقدية، وإنّما يعدونه مجرد عدد ترتيبي، فيما يركّزون انتباههم على القدرة الشرائية للنقد وقيّمته التبادلية واقعاً، واستتباعاً لذلك يرون أنّ الشخص الذي يقترض مبلغ ألف دولار مثلاً لشخص آخر، ينقل إليه بهذا الرقم تلك القوّة الشرائية المخبوءة فيه، وعلى المقرض أن يعيد لمقرضه عند حلول الأجل ما يماثل تلك القدرة الشرائية.

ومن الناحية العملية، لا يحق - وفق هذه الرؤية - للطرفين معاً التوافق على رقم محدد من المال قبل حلول الأجل، بل لابدّ لهم من الصبر إلى نهاية المدة ليتحقّقوا من الانخفاض القيمي الذي حصل في القدرة الشرائية نتيجة التضخم لضيفوا ما يعادله على المبلغ المسمّى، ومن ثمّ، ستكون أي زيادة أخرى بحكم الربا المحرّم.

ولا تقف النظريات الفقهية لكبار الفقهاء المسلمين عند حدود هاتين



النظريتين، بل تتعداها إلى المزيد من النظريات التي أُجريت شخصياً دراسة تتبعية فيها فوجدها تبلغ الخمس عشر نظرية على الأقل، الأمر الذي يحيج دراستها وبحثها جميعاً إلى المزيد من التفصيل، وما يهَوّن الخطب هو أنّ تلك النظريات تؤول في نتائجها إلى هاتين النظريتين أو إلى حدّ وسط ما بينهما. ومن باب المثال، يرى بعض الفقهاء صحّة النظرية الأولى في الحالات التي يكون فيها التضخم متعارفاً ومحدوداً، أمّا في حالات التضخم الفاحش (٢٠٠٪ - ٣٠٠٪) فهو يتبنى النظرية الثانية.

ويفكّك فريق آخر من الفقهاء بين التضخم المنبثق عن تحولات حقيقية في الاقتصاد، وذاك الناشئ عن السياسة الانفلاشية النقدية، ليجيز فقط جبران انخفاض قيمة النقد حينما يحصل ذلك بسبب السياسات النقدية دون غيرها. ويفصل فريق ثالث بين الأجل المضروب المتفق عليه، وذاك الذي حصل فيه تأخير، فيذهب إلى عدم ضرورة جبران انخفاض قيمة النقد حينما يؤدي المديون ما استدانته عند حلول الأجل المضروب، أمّا في حالة التأخير فيكون ملزماً بتدارك ما حصل من تفاوت.

أمّا الفريق الرابع، فيميز بين الأجل القصير الأمد كعدة أشهر أو سنة ممّا يمكن فيه تخمين حجم التضخم المتوقع، والأجل البعيد الأمد أو الديون التي لا أجل لها كالمهر، ففي النوع الأوّل يلزم المديون بجبر الانخفاض الحاصل في قيمة النقد، أمّا في النوع الثاني والثالث فالأمر ليس كذلك.

على أيّة حال - وكما أشرنا في صدر المقالة - فإنّ الغموض الفقهي للمسألة سبّب للدكتور غني نجاد إبهاماً وتشويشاً، الأمر الذي يمكن للقارئ ملاحظته في مواضع عديدة من مقالاته، وكمثال قوله: «إنّ عالمنا المعاصر أغلبه لو لم يكن جميعه أضحى لا يعرف عدا النقد الاعتباري، وأنّ النقد العيني قد أصبح أمراً منسوخاً، كما صار من الجلي أنّ النقد الاعتباري يمكن تقييمه فقط عن

طريق تحديد قدرته الشرائية أو حساب قيمته النسبية قبال السلع والخدمات ، وعندما يقع التضخم أو يحدث تعديل في القيم النسبية تتغير في الطرف الآخر القدرة الشرائية للنقد أو قيمته ، وعليه فإذا كانت القروض تعطى على شكل بضائع أو... - كما كان رائجاً في الأزمنة السالفة - فإنَّ تحديد المقياس «الشيء الزائد على أصل القرض» يصبح أمراً سهلاً، بيد أنَّ المسألة ستتسم بالتفاوت حينما يتحوّل القرض إلى النقد الاعتباري، ذلك أنّه من الممكن أن يأخذ المقرض بحسب الظاهر ما هو أزيد من أصل القرض دون أن يحوز من الناحية العملية إلّا على عائدٍ أقل، إذ من الممكن أن تكون قيمة النقد قد انخفضت نتيجة التضخم أو تغير القيم النسبية» (١٩).

ويقول في موضع آخر: «والسؤال هنا هو أنَّ السيد موسويان، ورغم ختمه مقالته بالإشارة إلى الظلم الموجود في العلاقات الربوية ويبدو - بحسب الظاهر - أنّه يقرّ بأنّ فلسفة الأحكام المتصلة بالربا ليست سوى نفي العلاقات الظالمة بين الناس... كيف لا يتكلم عن الظلم الذي يمكن أن ينشأ عن طريق تصفير معدل القيمة المسمّاة؟ فعندما نقترض من شخص مبلغاً من النقد الاعتباري، ومن ثمّ نعيد إليه نفس المسمّى بعد مضي مدّة زمنية تعرّضت فيها معدلات القيم للتصاعد، ألا نكون قد مارسنا بحقه نوعاً من الظلم؟» (٢٠).

ولنا أجوبة عديدة على كلمات الدكتور غني نجاد:

الجواب الأوّل: لقد تورّط الدكتور - كما في تعريفه للربا - في خطأ تركز حول قراءته لظاهرة القرض الحسن ومكانته في النظام الاقتصادي الاسلامي، ذلك أنّه تصوّر بأنّ القرض الخالي من الفائدة (أو ما نسميه القرض الحسن) يقوم مقام كافّة المعاملات التي تقع في النظام الرأسمالي عن طريق القرض مع الفائدة، الأمر الذي دفعه - كما أوضحته عبارته السالفة - إلى القلق من تولّد علائق مجحفة.

لكن القرض الحسن - كما تفيد الروايات الواردة بصده - يختص بحاجات جزئية ومرحلية، كما هو الحال في شخص لا يقدر على تأمين احتياجات معيشته، أو آخر يعوز للمعالجة والتشافي مبلغاً من المال لا يتسنى له، أو مزارع فسد زرعهُ أو لم يثمر في موعده، أو طالب للزواج قصرت أملاكه عن الوفاء بمطلبه أو... أمّا الشؤون العامّة كالاستثمار في مجالات الانتاج أو التجارة، أو بناء سكن أو... فهي حالات خارجة عن مضمون الروايات (٢١).

فعلى سبيل المثال، نقرأ في خبر عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنّه يقول: «من طلب الرزق من حلّه فغلب فليستقرض على الله عزوجل وعلى رسوله» (٢٢).

ثمّة الكثير من الاشارات المفيدة التي يحتويها هذا النصّ تحكي - وبدقة - عن مكانة القرض الحسن في النظام الاقتصادي الاسلامي، وهي أنّ على الفرد المسلم السعي لكسب معاشه من السبل الجائزة شرعاً، وعندما يفقد القدرة على الوصول إلى هدفه فعليه أن يستقرض وازعاً نصب عينيه أملاً في أن يفتح الله تعالى - مستقبلاً - أمامه سبل الحياة، وعندما يقدم على عملية الاستقراض بأملٍ كهذا ثمّ يعجز عن تسديد هذا القرض أو يعاجله الموت قبل سداه، فإنّ ضمانه يكون على الله ورسوله يلزم الحاكم الاسلامي بدفعه من أموال الزكاة التي يعد هو أحد مصارفها، كل ذلك وفقاً لهذه الرواية وغيرها من الروايات (٢٣).

ومن هذا المنطلق عينه، نلاحظ في النصوص الاسلامية تأكيداً على ثواب الإقراض بما يزيد به عن ثواب الانفاق، فقد جاء عن رسول الله ﷺ : « رأيت مكتوباً على باب الجنة، الصدقة بعشرة والقرض بثمانية عشر» (٢٤).

وبناءً عليه، فما وصّى به الإسلام من القرض الحسن آخذاً له بعين الاعتبار

هذا المقدار من الثواب والأجر، يرجع إلى احتياجات معاشية مرحلية يقصد المقرض فيه الخير بإقراضه مبلغاً من المال ووضعه تحت تصرف أخيه المؤمن، وهو قرض غير محدد بزمان ما، فبإمكان المقرض مطالبة صاحبه بالقرض حين يشاء مع توصية خاصة بالصبر على المقرض إلى أن يفتح الله عليه رزقه، وفي مقابلها إرشاد للمقرض بضرورة تسديد قرضه في أقرب فرصة سانحة.

ووفقاً لما تقدّم، لا داعي للمخاوف التي أثارها الدكتور غني نجاد في خصوص القرض الحسن، وذلك:

أولاً: لأنّ القروض محدودة من حيث المقدار، وقصيرة الأمد من حيث الزمان.

ثانياً: بإمكان المقرض استرداد قرضه في كلّ حالة يشعر فيها بلحوق الضرر له نتيجة ظاهرة التضخم.

أمّا فيما يعود لتأمين رأس المال الهادف للقيام بنشاطات اقتصادية، فرغم أنّ الإسلام لم يمنع فيه القرض الخالي عن الفائدة، بيد أنّه لم يوص بذلك فيه، جاعلاً سبباً آخر يتناسب مع موضوع الاستثمار يتمثل بعقود من قبيل الشركة، والمضاربة، والمزارعة، والمساقاة، والاجارة، والجمالة، والصلح... وهي عقود لا مجال فيها للتضخم أو انخفاض قيمة النقد، ذلك أنّ مال المالك في مثل هذه العقود تتحوّل بها تلقائياً - ومنذ البداية - إلى سلع حقيقية يتقوم بها رأس المال، وهي سلع تحتفظ بقيمتها الحقيقية حتى في ظل أوضاع التضخم، الأمر الذي يخلص أصحاب رؤوس الأموال وكذلك الناشطين وأصحاب المصالح من المشكلات جميعها، ومن هذه الجهة ترجح كفة الاقتصاد الاسلامي على النظام الرأسمالي مما لا مجال لبحثه هنا، بل يوكل إلى محله (٢٥).

**الجواب الثاني:** خلافاً لتصورات الدكتور غني نجاد، لا تنحصر مشكلات التضخم وانخفاض قيمة النقد وما ينجم عنهما من ظواهر معضلة... لا تختص بالاسلام ونظام القرض الاسلامي، فأحد طرفي المعاملة اليوم - وفي كل بقاع الدنيا بما فيها البلدان المعترفة بنظام الفائدة - يتضرر من المعاملة الواقعة بينه وبين غيره سواء كانت نقدية أو مالية، بين الأفراد أو المؤسسات، وذلك نتيجة ظواهر التضخم وانخفاض قيم النقود، فيما لم يعثر أحد على ما يبدو على مخلص من هذه الاشكالية.

فعلى سبيل المثال ودائع غبّ الطلب البنكية (مهما فرضنا لها من حقيقة) يودع أصحاب حسابات غبّ الطلب أموالهم، ويثبت لهم الحق - فقط - في الحصول بعد مدة زمنية على المبلغ المسمّى والمطالبة به، وأمّا في حالة الايداعات القصيرة الأمد، فللمالك الحق - فقط - في المطالبة بأصل الأموال مع الفائدة المقرّرة، والحال أنّ أكثر الحالات تكون الفائدة المذكورة فيها أقل من معدّل التضخم، وهكذا الحال في بيوع الأقساط والنسيئة، إذ يحق للبائع أخذ - فقط - المبلغ المسمّى في الموعد المقرّر، رغم أنّه من الممكن حصول تضخم غير متوقع عقيب العقد أو ارتفاع قيم السلع المباعة ارتفاعاً ملحوظاً، وكذا في حالة الايداعات الطويلة الأمد أو القروض البنكية، فرغم تنظيم قيمة الفائدة فيها على أساس تغطية حجم التضخم المترقب حصوله، بيد أنّ الواقع العملي ربما يدفع بالتضخم إلى ملامسة درجة أعلى من ذلك، بحيث يلغي قيمة الفائدة الواقعية، ملجئاً في هذه الحالات كافة ضرراً وخسارة.

لكن - وكما أسلفنا من قبل - فإنّ مبدأ «ثبات الديون» والانسجام الحاصل ما بين أساليب العمل في المحاكم المدنية ومراكز المحاسبات المالية، يلغي أي اهتمام بتلك الخسارات والأضرار السالفة، لتحسب ناجمة عن التحولات التي تحكم حركة السوق، وهو أمرٌ يفترض أن يحظى باعتراف وتبرير أكبر من

جانب أولئك الذين يرون التحولات الاقتصادية خارجة عن إرادات الأفراد بل وحتى الدول من أمثال الدكتور غني نجاد، قارئين في كل الظواهر غير المستساغة - والمنبعثة من تقلبات السوق بما فيها ظواهر الافلاس - مظهراً من مظاهر العدالة ، ذلك انهم يرون أنّ: « النظام الاقتصادي الحديث يعتمد - في الحقيقة - مبدأ المنافسة ، والمنافسة - شئنا أم أبينا - تضم الفائز وغير الفائز ، وإفلاس بعض المواقع الماليّة الفرعية في المجتمع أمرٌ ناجم عن الاعتراف المسبق بمنطق اقتصاد السوق وقواعد لعبة المنافسة »<sup>(٢٦)</sup>.

**الجواب الثالث:** إذا كان الدكتور غني نجاد يهدف من خلال إشاراته - ونتيجة ارتباطه بالإسلام وخوفه عليه - إلى عدم لحوق الضرر بأولئك الذين يقدّمون مبالغ مالية محدودة لاختوتهم المؤمنين ، بغية رفع حاجاتهم وتجاوزهم لمشكلاتهم الحياتية ، وذلك عن طريق تقديم قرض حسن اليهم... إلى عدم لحوق الضرر بهم نتيجة حالات التضخم وانخفاض قيمة النقد (مع أنّ أضراراً هائلة وعظيمة ومضاعفة كالأفلاس يراها الدكتور غني نجاد منطقية في النظام الرأسمالي ويمكن الدفاع عنها) إذا كان الدكتور غني نجاد يهدف إلى ذلك فبإمكانه القول بما ذهب إليه بعض الفقهاء لدى بحثه عن انخفاض قيمة النقد من تبني الأساس الاقتصادي والحقيقي في تلك المسألة، إنهم يقولون: إنّ المقصود من «المثل» في القروض النقدية، المثلية على صعيد القدرة الشرائية، وهذا الأمر لا يحدث أي تعديل في تعريف الربا، ذلك أنّ الربا - وفق رؤية هذا الفريق من الفقهاء - يشمل اشتراط أي نوع من أنواع الزيادة على ما تمّ إقراضه ، مع فارق، وهو أنّ المثل في الديون الاعتبارية عند هذا الفريق إنّما هو القدرة الشرائية.

ومن الواضح أنّ تبني أي اتجاه من الاتجاهات الفقهيّة المثارة في مسألة انخفاض قيمة النقد، لا يصير مبرراً لتجويض أخذ الفائدة سيما منها الفائدة

البنكية، ذلك أن أكثر الآراء الفقهية تطرّفاً على هذا الصعيد ترى بأنّ أنواع انخفاض قيمة النقد كافّة يمكن جبرانها، إنّ هذا الرأي يقول بأنّ المقرض لا حقّ له اشتراط الزيادة عند العقد، بل لابدّ له من الصبر إلى حلول الموعد المحدد للتسديد ليدفع له المقرض ما يتناسب والتضخم الحاصل في تلك الفترة الزمنية (زمان القرض) بحيث يمنحه نفس تلك القوّة الشرائية التي استدانها منه.

وبناءً عليه، تحرم مطلق أشكال الفائدة المقرّرة سلفاً، ليحكم عليها بحكم الربا، سيما ما كان في القروض والاعتبارات البنكية والتي تزيد عادةً على التضخم الحقيقي بنسبة محددة في المئة.

### نتائج البحث حول تعريف الربا:

ويمكننا مما تقدّم من موضوعات ومناقشات، استنتاج ما يلي:

١ - ليس ثمة مستند قرآني، أو روائي، أو فقهي أو تفسيري لتعريف الربا بأنّه «الدخل القطعي المحدد سلفاً» كما اعتبره الدكتور غني نجاد تعريفاً شائعاً، بل على العكس من ذلك تماماً، ليس ما أفاده عدا نوع من مجموعة أنواع للربا، فيما يكون التعريف المستوعب للربا - وكما تفيده الآيات والروايات وكلمات الفقهاء - بأنّه مطلق الزيادة المشتركة في عقد القرض هو التعريف الصحيح، وعليه فليس للمقرض من حقّ عدا المطالبة بذاك الذي أقرضه لا غير.

٢ - لا تترك قضية انخفاض قيمة النقد نتيجة التضخم أي أثر سلبي على التعريف الصحيح للربا، غاية ما في الأمر، أنّ بعض الاتجاهات الفقهية تذهب إلى تبني مفهوم المثلية على صعيد القدرة الشرائية للنقد - لا المسمى النقدي - في مجال استقرار النقود، وفي نهاية المطاف تعود القاعدة نفسها لتقضي

بأنه لا يحق للمقرض المطالبة بما زاد عن المال الذي أقرضه ، وعليه ، فحتى لو أقرّينا بهذا الاتجاه الفقهي في قضية انخفاض قيمة النقد فليس ثمة ما يجيزنا القول بتحليل أخذ الفائدة التي تعد ظاهرة منفصلة عن ظواهر التضخم وانخفاض قيم النقود والعملات .

٣ - على افتراض أن التعريف الصحيح للربا هو « الدخل القطعي المعين من قبل » ، لا يختص هذا الأمر بالاقتصاد التقليدي ، بل يتعداه إلى الاقتصاد الحديث كل الحداثة كالاقتصاد الألماني ، فقد رأينا كيف استطاعت البنوك الألمانية - طبقاً لإحصاءات البنك المركزي الألماني التي أشرنا لها سابقاً - تنظيم معدل التضخم والفائدة المسماة ، وكذلك القروض والاعتبارات بشكل أمكنها من خلاله التوصل إلى الدخل القطعي المعين سلفاً وذلك عن طريق التنبؤ بها ، لتضع بخفضها - ١ - إلى  $\frac{1}{8}$  في المئة من الفائدة المذكورة ما تبقى في يد المودعين ايداعاً بعيد الأمد ، ومن ثمّ ليمنحهم مداخيل ضخمة معينة سلفاً .

٤ - وفقاً لما جاء في الكتب الاقتصادية ( النقدية والبنكية ) يعد تثبيت المستوى العام للقيم أحد أهداف النظام البنكي والسياسات النقدية <sup>(٢٧)</sup> ، وإذا ما نجح النظام البنكي يوماً ما في الوصول إلى هذا الهدف أو الاقتراب منه فإنه سيحظى إما بتفسير معدل القيم العام أو الوصول إلى درجة من النمو المطرد والمنطقي الذي يمكن للبنوك التنبؤ به سلفاً ، ومن ثمّ سيكون الدخل الحتمي المحدد مسبقاً أمراً سهلاً التحقق ، الأمر الذي سيضع نظرية « تمايز الربا والفائدة البنكية » على حافة الهاوية ومشارف الموت ، ذلك أنّ الملاك بالنسبة للبنوك أو المودعين لمدد طويلة ( والذين لا يهدفون شراء أو بيع سلع محددة وإنما يقصدون تحصيل مداخيل نقدية ) هو تغيرات المستوى العام للقيم وانخفاض قيمة النقد ، لا التحولات النسبية لها .



## الإشكالية الثانية - تقديم صورة منقوصة عن اقتصاد صدر الإسلام:

المشكلة الرئيسية الثانية التي وقع فيها الدكتور غني نجاد تتلخص في مقارنته ما بين الاقتصاد الحديث للمجتمعات المعاصرة واقتصاد صدر الإسلام، إنه يرى بأنّ الفارق المحوري بين هذين الاقتصادين مختزل في استقرار المستوى العام للقيم والقيم النسبية أيضاً صدر الإسلام، الأمر الذي يفقده الاقتصاد المعاصر ليستبدله بتحولات مطردة على هذين الصعيدين، أنّ نظرية الدكتور غني نجاد تركز أساساً على هذا الامتياز، فهو يقول: إنّ الربا «يمكن تصوّره فقط في المجتمعات ذات الاقتصاد المعيشي التقليدي، ذلك أنّ التغيرات في القيم النسبية، وكذلك في مستوى القيم - حتى في مدّة طويلة - أمرٌ لا وجود له أساساً في هذه المجتمعات، وذلك بسبب وقوع العلاقات التبادلية النقدية على هامش الأنشطة الانتاجية الرئيسية وببطء التحرك الاجتماعي والاقتصادي، وكذلك البطء الشديد جداً في التحولات الفنية والتكنولوجية، وفي هذه الظروف فقط يتحد كل من الناتج المسمّى والواقعي للنقد، ويتخذ تعريف الربا لنفسه معنى، فإنّ الميل النهائي للادخار والناتج النهائي لرأس المال يقعان دائماً عرضة للتغيرات، وذلك بسبب تبدل ميول وطباع المستهلكين، والحركة الشديدة لعوامل الانتاج والتحوّلات الفنية والتكنولوجية السريعة، وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية تحقيق معاملة مالية ذات ناتج ثابت أو معين من قبل... ووفقاً لذلك يمكن القول بأنّ أولئك الذين يضعون الربا والفائدة البنكية في مستوى بعضهما البعض يقعون في خطأ معرفي ايبستمولوجي فاحش، أي أنّ المفهوم القابل للتصوّر في ظل ظروف وشروط معينة خاصة يجري تعميمه لوضعية مغايرة بالكامل لا تختزن هذا المفهوم أبداً» (٢٨).

وهنا إذا استطعنا أن نثبت أنّ موضوع تغير القيم النسبية والمستوى

البنك وتجاذبات الاجتهاد الاسلامي .

العام للقيم ليس نقطة فارقة في الاقتصاد الحديث تميزه عن اقتصاد صدر الإسلام ، رغم عشرات الفوارق الأخرى الموجودة بينهما... إذا نجحنا في إثبات هذا الأمر، فسنلجئ الدكتور غني نجاد حتماً إلى الأخذ بإحدى نتيجتين :

أ - الإقرار بأن اقتصاد صدر الإسلام - كالاقتصاد الحديث - لم يكن يتسنى فيه تكون ظاهرة الربا، لتكون المحصلة في النهاية تحريم القرآن الكريم لظاهرة ذهنية متخيلة غير ممكنة .

ب - الاعتراف بأن التعريف الذي اختاره للربا تعريف منقوص ومغلوط معاً .

وفي النتيجة ، وعلى كلا التقديرين ستكون نظريته باطلة .

لكن ، وقبل الاجابة ، أرى من الجدير الاشارة إلى مجموعة نقاط تسهم في تصحيح فهمنا للمسألة ، ظناً مني بأن العنصر الأساس في ظاهرة الغموض والالتباس التي وقع فيها الدكتور غني نجاد نشأت عن عدم الانتباه إليها (أي مجموعة النقاط) .

#### □ العلوم الحديثة والموضوعات القديمة :

ترشد مطالعة تاريخ العلوم إلى أن اتساع رقعة المقولات والنظريات العلمية يدفع بالعلماء إلى القيام بمحاولة تجميع لها تأخذ بعين الاعتبار نوعاً من الوحدة النوعية القائمة ما بينها ، ليتكوّن نتيجة ذلك علم جديد ، وبمرور الأيام ، كثيراً ما يحدث أن تنشط علوم لتولد علوماً جديدة منها ، الأمر الذي يجعل من كل علم جديد فرعاً من علم سابق كان بمثابة الرحم له .

هذا المسار لتطور العلوم ما يزال سائداً ، فكل يوم نشاهد استقلال علم جديد ، وتفكك العلوم عن بعضها البعض .

ورغم أنَّ الدكتور غني نجاد لا ينكر هذا المبدأ، بل يلوّح بالاعتراف به في كلماته، لكن ذهوله أمام القراءات الجديدة وحبّه لها دفعه لوضعها كأساس أولي، شاعراً بعدم الحاجة إلى ممارسة تحقيق في ذلك، ولهذا فهو يقول: «فالاقتصاد علمٌ حديث التأسيس وذا سابقة لا تتجاوز قروناً معدودة، وقد تبلورت مفاهيمه الأساسية في إطار الفكر الحدائي وسياقه، وهو ما جعله يحوز مكانةً علميةً محدّدة جعلته على قطيعة مع المفاهيم الماضية، رغم وجود اشتراك لفظي في بعض الحالات» (٢٩).

ولو سنحت الفرصة للدكتور غني نجاد، ليعيد المرور على الكتب والمؤلفات المخصّصة في علم تاريخ الأفكار والآراء الاقتصادية لوجد كم من موضوعات وقضايا علم الاقتصاد الحديث التأسيس كانت مطروحة ومثارة بين العلماء لقرون مضت قبل أن يولد آدم سميث نفسه (أب علم الاقتصاد).

وكنموذجٍ فقط على ما نقوله، ننقل عبارةً مقتضبة عن الدكتور تفضلي في كتاب تاريخ الآراء والمذاهب الاقتصادية، حيث يقول: «... كل من يطالع كتاب العبر لابن خلدون، والمؤلّف من سبعة مجلدات مطبوعة، وينظر في مقدّمته المعروفة بمقدمة ابن خلدون، يرى فيه آراء ونظريات بالغة القيمة على الصعيد الاجتماعي - الاقتصادي، ويدعن للنتيجة القائلة بأنّ ابن خلدون كان واعياً لمهمات المسائل الاقتصادية قبل أربعة قرون من آدم سميث، وقد أعمل فيها أيضاً مبضع البحث والتحقيق» (٣٠).

نعم، ليس المقصود ادعاء السابقة التاريخية لكافة الموضوعات والمفاهيم الاقتصادية، ذلك أنّ الكثير جداً منها جديد كل الجدة في علم الاقتصاد، ولم يسبق له أن ظهر قبل ذلك، وإنّما نهدف بكلامنا المتقدم النأي بأنفسنا عن الانجراف مع نزعة التجديد المفرطة، وبديل طرح رؤى عامّة من الأنسب العمل على تحقيق المفاهيم والمقولات المستخدمة.

## □ كموية المفاهيم :

يمتاز القرن الماضي (العشرون) بظاهرة تحويل المفاهيم والمقولات الواردة في العلوم إلى معطيات كمية، فقد كادت الأدوات والتقسيما الحسابية تختلط - لكثرة استعمالها - بالمفاهيم نفسها، وعلى سبيل المثال مفهوم «الحرارة»، فقد كانت الصورة المدركة لهذا المفهوم الذي يعبر عن البداية الأولى لتضرر الجسم، واضحة وجليّة لدى حكماء اليونان القديمة، بيد أنّ ظهور أدوات تحسب بدقة درجة حرارة بدن الانسان كمياً، وتحديداتها وفقاً لمؤشر بياني محدد (سانتيفراد)، ربما يدفع بالكثير من المحققين إلى الاعتقاد بأنّ مفهوم الحرارة والمعنى المتعلق لها إنّما هو مفهوم جديد، ذلك أنّ الأطباء الماضين لم تكن تتوفر لديهم الوسيلة لقياس درجة الحرارة في جسم الانسان.

ومع الأسف، فقد سقط السيد غني نجاد في هذا الوهم أيضاً على صعيد بعض المفاهيم الاقتصادية، حيث يقول: «إنّ مفهوم المستوى العام للقيم ناظر إلى مقياس محدّد (وضع سنّة ما لتحديد المقياس) وتعيين المعدّل الوسطي لتغيرات القيم الحاصلة في السلع والخدمات المختلفة في المجتمع، فهل يمكننا الادّعاء بأنّ هذا المفهوم كان له وجود أيضاً في أفكار البشر المعاصرين لصدر الإسلام؟... إنّ واحدة من الاشتباهاات الايستمية الرئيسة للسيد موسويان تكمن في عملية التعميم التي قام بها لمفاهيم معاصرة في علم الاقتصاد على العالم القديم زمن صدر الإسلام بحيث يحاول إسقاط مفهوم اقتصادي على زمن لم يكن هذا المفهوم ليولد فيه بعد، ومن ثمّ ليكون نقطة بحث وجدل بين البشر» (٣١).

وبالتأكيد يدرك الدكتور غني نجاد أنّ بعض المفاهيم لها بيان عرفي بسيط من جهة، فيما تحظى من جهة أخرى ببيان تفصيلي تخصّصي، وعلى سبيل المثال، عندما يضع شخص عادي يده على جبهة المريض، ويرى أنّ درجة

حرارة بدن المريض قياساً بدرجة حرارة بدنه أعلى، يفصح حينئذ عن أنَّ هذا المريض مبتلى بالحمى، وهكذا الحال في الطبيب، إذ عندما يتعرّف على درجة حرارة بدن الشخص المريض عبر ميزان الحرارة، ويقارنها بمتوسط درجة الحرارة في الانسان العادي السليم ليرى أنَّ درجة حرارته أعلى من الحالة العادية، يفصح هو الآخر عن الأمر نفسه.

والفارق الموجود ما بين الحالتين هو أنَّ الطبيب قادرٌ على تحديد درجة الحرارة بالدقة، كما وبإمكانه الحديث عن حجم الخطر الذي يتهدّد المريض، وطرق العلاج التي تخرجه من حالته الصحية المتردية.

وفي هذا الإطار، تصب مسألة «الزيادة العامة للقيم»، فعندما عرف الانسان وعلماء الاجتماع مفهوم المبادلة، سيما في المرحلة التي خصصوا فيها شيئاً محدداً كنقد تبادلي، وبالأخص في الفترة التي ظهر فيها النقد المعدني، أصبح تغير القيمة التبادلية لبعض السلع أمام البعض الآخر أو أمام النقد نفسه أمراً مفهوماً جداً بالنسبة إليهم، الأمر الذي كان يدفعهم إلى ردود أفعال تناسب هذا التغير المتصوّر لهم، تماماً كما كانوا يحسّون بكل كيانهم بظاهرة الغلاء العام أو الغلاء المستوعب لأكثر السلع والبضائع الضرورية إثر حروب طويلة الأمد أو حوادث طبيعية شديدة، كالسيول والأوبئة الزراعية والحيوانية، ولهذا السبب راجت الأدعية المتعلقة بهذا الموضوع منذ قديم الأيّام، سيّما دعاء زيادة الرزق ورخص الأسعار.

لكن الأمر الجلي، هو أنَّ هذا المستوى من المعرفة لا يعدو أن يكون بسيطاً وضحلاً أمام المعرفة التي وصلها علماء الاقتصاد المعاصرون، نتيجة استخدامهم أدوات خاصة اقتصادياً، وتوظيفهم علوم الإحصاء والاقتصاد، ليضعوا أيديهم في نهاية المطاف على تحديد كمّي واضح لحجم التغيرات الحاصلة في القيم النسبية وفي المستوى العام للقيم كلّها.

لكن هذا الأمر لا يلغي فارقاً ما بين الصورتين المتعلقتين لهذا المفهوم، تماماً كما يمكن أن يبلغ حساب تحولات عالم القيم مبلغاً دقيقاً للغاية نتيجة أساليب ومناهج مبتدعة أكثر دقة وتحديداً.

وخلاصة القول: ثمة فارق بين ظهور مفاهيم جديدة وبين اكتشاف أساليب ومناهج وأدوات قادرة على وزن حجم التغيرات ومنح المفاهيم لباساً كمياً كما هو الحال في العلوم اليوم.

#### □ حادثة المصطلح وقدم المفهوم:

قد يُعتاض - بمرور الزمان - بالفاظ ومصطلحات حاكية عن مفهوم ما عن مصطلحات سابقة، كما قد يظهر مصطلح جديد يدل على نوع محدد من أنواع مفهوم واحد، كما قد تؤدي حركة الترجمة من ثقافة إلى ثقافة أخرى إلى سكب المترجمين المفاهيم التي يريدون ترجمة ألفاظها مع جهلهم بها... سكبها في قالب صيغ ومفردات مختلفة، الأمر الذي يسبب غموضاً والتباساً لدى بعض الباحثين والمحققين.

لقد اعتبر الدكتور غني نجاد، وفي مواضع متعددة من كلامه، أن الأنشطة البنكية - أعم من الإيداع والإقراض و... - مفاهيم جديدة تغاير بالكامل العلاقات المالية في الأزمنة السالفة، فهو يقول: «البنك إنما يقوم على الإيداع ويتكوّن على أساسه، وهو معنيّ بممارسة إدارة ناجحة لمضاعفة الأموال، حيث إنّ بعضاً منها يقوم البنك نفسه بإيجاده على شكل نقد اعتباري، وعملية الإيداع لا يمكن تصنيفها نوعاً من الإقراض من الناحية الاقتصادية والحقوقية، والمودع نفسه ليس مقرضاً، وإنما يضع مدّخراته كأمانة لدى البنك، ليمنحه في أي زمانٍ يشاء ردّ هذه الأمانة إليه.

ولا تقتصر العمليات البنكية على مجرد إقراض الودائع المتوفّرة لدى البنك،

بل إنّ البنك نفسه يتحمّل مسؤولية الإقدام على استحداث نقد اعتباري، ويسعى لإدارة ما بيده إدارةً فعالة ومنتجة، آخذاً بعين الاعتبار العوامل المتعددة» (٣٢).

ويستوقفنا في هذا النصّ أمران:

#### ● الأول - حقيقة الإيداع:

يشرح الدكتور غني نجاد حقيقة ظاهرة الإيداع بقوله: «وعملية الإيداع لا يمكن تصنيفها نوعاً من الإقراض من الناحية الاقتصادية والحقوقية، والمودع نفسه ليس مقرضاً، وإنّما يضع مذكراته كأمانة لدى البنك، ليتمكن في أيّ زمانٍ يشاء ردّ هذه الأمانة إليه» (٣٣).

ثمّة أقوال متعددة تختلف فيما بينها حول تحديد حقيقة الإيداع البنكي، يعرف من بينها نظريتان:

أ - إنّ الإيداع البنكي وديعة أو أمانة.

ب - إنّ الإيداع البنكي قرض.

طبقاً للنظرية الأولى يضع (المودع) أمواله عند البنك على شكل أمانة، ليتسنى له أخذه في أيّ ساعة يشاء كلاً أو بعضاً.

أمّا النظرية الثانية، فتقضي أنّ (المودع) يقرض البنك مبلغاً من المال، ويتعهد البنك مقابل ذلك بإرجاع هذا المبلغ أمّا كاملاً أو بعضه لصاحبه عند المطالبة.

والسبيل الأفضل لتحديد حقيقة ظاهرة الإيداع البنكي من الناحية الحقوقية، هو القيام بمقارنة تضع خصائص ظاهرة الإيداع في جهة وميزات كل من القرض والوديعة في جهة أخرى، وانطلاقاً من ذلك، نقوم بدورنا بعرض

خصائص الإيداع البنكي، ومن ثمّ نشرح مميزات الوديعة والقرض كلاً على حدة ليتسنى لنا الحكم وفقاً لذلك.

### خصائص الإيداع البنكي:

بغضّ النظر عن القوانين والمقررات الخاصّة بكل بنك، ثمة خصائص ثلاث تحكم أغلب البنوك في العالم<sup>(٣٤)</sup> ويجري إنفاذها في الودائع البنكية، وهي:

- ١ - يملك البنك المبلغ المودع عنده، ويحق له التصرف فيه كيفما شاء.
- ٢ - يتعهد البنك بإرجاع المبلغ المودع كلاً أو بعضاً - بمحض المطالبة - إلى المودع أو إلى من يحيل إليه (في الحساب الجاري).

٣ - بعد إجراء عملية الإيداع كاملة، يضمن البنك الودائع الموجودة عنده كاملةً، وعليه فاذا ما عرض التلف على الودائع يلزم البنك بردّ مثلها إلى أصحابها المودعين، حتى لو لم يصدر من البنك أي إفراط أو تقصير أصلاً.

### سمات الوديعة:

ويمكن الخروج بسلسلة سمات للوديعة من دراسة الكتب الفقهية والحقوقية<sup>(٣٥)</sup>، هي:

١ - إنّ المال المودّع يبقى على ملكية صاحبه، ولا يحق للودعي امتلاك هذا المال بأيّ شكل من الأشكال.

٢ - لا حق للودعي اطلاقاً في التصرف بالوديعة بمطلق أنواع التصرفات عدا حفظها وحمايتها من التلف والضياع والنقص...

٣ - ما لم يفرط الودعي أو يقصر في وظائفه تجاه المال المودع، فإنّه لا يتحمّل أيّة مسؤولية فيما لو تلفت الوديعة أو تعرّضت لخسارة ونقصان، وبالتالي فهو غير ضامن.



٤ - يجب على الودعي إرجاع عين الوديعة التي أخذها لصاحبها لا مثلها ولا قيمتها .

ومن الواضح أنّ هذه السمات الأربع غير متوفرة في الودائع البنكية ، ذلك أنّ الأموال المودعة عند البنوك تدخل بالتأكيد في ملكية البنك نفسه ، كما لا يتعهد البنك إطلاقاً بإرجاع عين الوديعة التي قدّمت إليه من جانب المودع ، وإنّما يكون مسؤولاً أمامه عن مثلها فقط ، وهذه المسؤولية تشمل البنك في جميع الحالات بما فيها الحالات التي تتلف فيها الوديعة من دون إفراط أو تفريط منه ، وعليه فلا يمكن عدّ الودائع البنكية وديعةً أو أمانة من المنظار الحقوقي .

#### ميزات القرض :

حصيلة ما يمكن الخروج به من ميزات لعقد القرض بعد مراجعة الكتب الفقهية والحقوقية ما يلي :

١ - يدخل المال المقرض بعملية الإقراض في ملك المقرض ، ومن ثمّ يصبح بمقدوره التصرف فيه كيفما شاء .

٢ - لا يتعهد المقرض بإعادة عين المال المقرض إلى المقرض .

٣ - يلزم المقرض تسديد « مثل » المال الذي اقترضه ، حتى لو كان المال المقرض قد تلف فيه من دون إفراط أو تفريط .

وبمقارنة ميزات عقد القرض مع الإيداع البنكي نستنتج أنّ الماهية الحقوقية للإيداع إنّما هي عين القرض ، ونحن نرى أنّ مفردة الإيداع التي استخدمت في حالة البنوك - والتي تناسب الوديعة أكثر من القرض - إنّما انبثقت عن مرحلة الصرافة ، أي في تلك المرحلة التي كان الأفراد يحفظون أموالهم من الذهب والفضة من سرقة السارقين عبر وضعها كأمانة في يد الصيارفة .

البنك وتجاذبات الاجتهاد الاسلامي .

لكن هذا الأسلوب أبدى تكاملاً وتحولاً نتيجة توسع علاقات التبادل وابتكار أفانين وسبل جديدة للإيداع، الأمر الذي أخرج الظاهرة من المضمون الأمانتي الأول الذي كانت محاطة به، مع احتفاظها بالاسم الأولي الذي وضع لها<sup>(٣٦)</sup>.

والجدير ذكره هنا، أنَّ القوانين المدنية للدول الأخرى ما تزال تتعامل مع الإيداع البنكي تعاملها مع القرض، وكمثال على هذا الأمر، ما جاء في القانون المدني الأمريكي والبريطاني والفرنسي، ونحن ننقل قسماً من كل واحد منها كنموذج على ما نقول، فقد جاء في القانون المدني الأمريكي: «منذ اللحظة الأولى التي يحصل فيها الإيداع يدخل المال في ملك البنك، وتتحوّل العلاقة ما بين البنك والمودع إلى علاقة الدائن والمدين، والنتيجة الحقوقية لهذا العقد تتمثل في قرض أعطي للبنك، يتعهد البنك صريحاً أو ضمناً بإعادته إلى صاحبه فور مطالبته به»<sup>(٣٧)</sup>.

وجاء في القانون المدني البريطاني: «من وجهة نظر حقوقي هذا البلد، عندما يفتح البنك حساباً لشخص ما، تنعقد بينهما علاقة الدائن والمدين، وما دام هذا الحساب الإيداعي موجوداً ما دام البنك مديناً والمتعامل دائناً، ووفقاً لذلك تدخل الأموال التي يقدمها المودع للبنك في ملكية البنك نفسه... ولا توجد أمانة بين الطرفين، كي يكون البنك مسؤولاً عن شرح نتائج خطواته للطرف الآخر»<sup>(٣٨)</sup>.

وهكذا نطالع في القانون المدني الفرنسي: «القاسم المشترك ما بين الرؤى الحقوقية لظاهرة الإيداع البنكي هو أنَّ البنك مالك للوديعة، ومكلف بردّ مثل ما أخذ للطرف الآخر، ولهذا السبب نفسه تنظر محكمة النقض الفرنسية (التمييز) للمودع كدائن»<sup>(٣٩)</sup>.

وهكذا الحال مع فقهاء الشيعة والسنة حيث يرون في إجاباتهم عن الأسئلة

التي تردهم حول حقيقة الإيداعات البنكية، بأنها مما ينطبق عليه عقد القرض (٤٠).

وعليه، وطبقاً للنظرية الصحيحة السائدة في مختلف الدول، تتحد الإيداعات البنكية مع القرض، لكن الذي دفع الدكتور غني نجاد وغيره لاستبعاد هذا الأمر، يمكن ملاحظته في مجموعة أشياء:

أ - الخلط بين القرض والقرض الحسن، وتوهم اختصاص القرض بالمحتاجين.

ب - افتراضهم أنّ أيّ عقد قرضي لابدّ وأن يكون طويل الأمد، بحيث لا يكون للمقرض فيه حق المطالبة بماله من المقرض في أي لحظة يشاء.

ج - تصوّر أنّه من اللازم على المقرض والمقرض التلطف ضمن العقد بألفاظ القرض ومشتقاتها.

وحيث لم يلاحظوا هذه الخصوصيات الثلاث، استبعدوا انطباق عنوان القرض على الإيداع البنكي، والحال أنّ هذه الخصوصيات الثلاث باطلة أساساً، والصحيح وفقاً للكتب الفقهية والحقوقية (٤١) هو أنّ القرض «تمليك مال لآخر بالضمان بأن يكون على عهده أدائه بنفسه أو بمثله أو قيمته، ويقال للممكّ المقرض، وللمتمكّ المقرض والمستقرض».

ويصرّح الفقهاء بأنّ القرض - كعقد - لا مدة له في نفسه، بل يمكن للمقرض الرجوع على المقرض ساعة يشاء لإعادة أمواله المقرضة، بل يرى بعض الفقهاء بأنّ الأمر على نفس المنوال حتى مع اشتراط المدة في العقد، إلّا إذا شرطت مدة القرض ضمن عقد آخر لازم.

أمّا على صعيد صيغة العقد، فيذهب الفقهاء إلى القول بجواز إجراء القرض بأيّ لفظ أو عمل أفاد معنى القرض (تمليك العين وضمان المثل)،

البنك وتجاذبات الاجتهاد الاسلامي : [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED]

ويكون ذلك كافياً في تحقق المعاملة ، بل لقد قيل بأن المقرض لو قال : «أقرضتك أو ما يؤدي معناه ، مثل تصرف فيه أو انتفع به ، وعليك ردّ عوضه» صحّ (٤٢) .

إنني أرى أنّه من المناسب لأساتذة من أمثال الدكتور غني نجاد ممن وضع جهودهم في الدراسات الاقتصادية ، الرجوع إلى الكتب المختصة بالموضوعات الفقهية والحقوقية - وهي والحمد لله كثيرة ومتوفرة - قبل إبداء نظرهم في هذه الموضوعات .

#### ● الثاني - حقيقة العمليات الاعتبارية البنكية :

يعد الإقراض وتقديم الاعتبارات المتنوعة إحدى أهم أنشطة البنوك ، يقول الدكتور غني نجاد ناظراً برؤية جديدة وفكر حديث : «ولا تقتصر العمليات البنكية على مجرد إقراض الودائع المتوفرة لدى البنك ، بل إنّ البنك نفسه يتحمل مسؤولية الإقدام على استحداث نقد اعتباري ، ويسعى لإدارة ما بيده إدارةً فاعلةً ومنتجةً ، آخذاً بعين الاعتبار العوامل المتعددة» (٤٣) .

يعرف المطلعون على قضايا النقد والبنوك ، أنّ البنك لا يقصر وظيفته على مجرد إقراض ما بيده من ودائع ، بل إنّّه يوسع من نطاق إقراضه عبر توظيفه قدراته في خلق النقد ، بيد أنّ الجميع مطلع أيضاً على أنّ هذه الوظيفة التي يؤديها البنك ليست بالأمر الجديد والمبتكر للنظام البنكي ، وإنّما هي إبداع أنجزه الصيارفة قبل ذلك ، ولعل ما يزيد عن ألف سنة سابقة كان الناس يودعون أموالهم إمّا بغية حفظها أو أحياناً بهدف نقلها من مدينةٍ إلى أخرى... يودعونها لدى الصرّافين المعتمدين لديهم ، فيأخذون صكاً باستلامها ، ليتمكنوا في أي وقت يشاؤون من أخذ معادل أموالهم من الصرّاف الذي سلّموه الأموال أو من أي صرّاف آخر في مدينة أخرى كانت بينه وبين الصرّاف الأول اتفاقية مالية .

وبمرور الوقت، تحوّلت الصكوك الموجودة في يد الأفراد المودعين إلى أوراق تداول، نتيجة عنصر الاعتماد على الصيارفة، وأصبحت تأخذ دور النقد أحياناً في مجال المعاملات المالية، الأمر الذي كان يؤدي إلى اطالة المدة الزمنية التي يحتفظ الصيارفة فيها بالنقود لديهم.

وقد أدرك الصيارفة فيما بعد، أنّ بإمكانهم - وفقاً لهذه الحال - أن يقرضوا ما بأيديهم من الأموال إلى غيرهم، الأمر الذي شكل الخطوة الأولى لخلق النقد، ذلك أنّ النقد في الواقع تحوّل إلى عنصر متحرّك على خطين، خط الصكوك التي دخلت مجال التداول، وخط العملة المسكوكة أيضاً.

والتحوّل الرئيس الذي اكتشفه الصيارفة، تمثل في قدرتهم على تقديم صكوك للمقترضين بدلاً من دفع أموال نقدية إليهم، وهو ما ولد أهم سمات الظاهرة البنكية، أي خلق النقد الاعتباري، فقد نجح الصيارفة - معتمدين على ما بأيديهم من النقود المعدنية القليلة - في إقراض صكوك كثيرة لتداولها بين الناس، وكان هذا ما فعله البنك الحديث أيضاً فيما بعد، ذلك أنّ البنك (والصرّاف) كان يقدم على خلق نقود اعتبارية فائضة عن الحد لتحقيق أرباح سريعة وسهلة، وبعد مدّة كان يواجه البنك اندفاعاً كبيراً من الأفراد المطالبين بتبديل صكوكهم أو عملاتهم الورقية البنكية، الأمر الذي أسقط البنك في ظواهر إفلاس نشأت عن عدم وجود احتياطي كافٍ لديه من النقد.

وبتطوّر المسار البنكي، تم السعي إلى ضبط حركة إنتاج النقد الاعتباري من جانب البنوك التجارية عبر إيجاد البنك المركزي وابتكار أساليب عمل جديدة، وهو ما أدّى اليوم إلى إدارة البنك المركزي قدرة الإقراض الموجودة لدى البنوك عن طريق آليات السياسة النقدية.

ونتيجة ذلك، أنّ البنوك الحديثة اليوم، رغم كل مظاهر السرعة، والدقة والحجم في عملياتها، ودرجة ما تتركه من آثار بالغة على اقتصاد المجتمعات

الأمر الذي ينبغي مطالعته بدقة، إلا أنها لا تعبر عن أمر جديدة على صعيد البعد الحقوقي في عمليات الإيداع والإقراض والاعتبار... فما تزال البنوك تحوز أموال الناس الفائضة على حاجاتها من جهة ثم تقوم من جهة أخرى بضم هذه الأموال إلى ما تخلقه من نقود بنكية (كما أخذوه من الصيارفة) ليمنحوهما إلى المقرضين كفروض بنكية.

### القيم في صدر الإسلام

تقدّم أنّ الركن الثاني من الأركان الأساسية لنظرية «تمايز الربا والفائدة البنكية» يقوم على ثبات المستوى العام للقيم، واستقرار القيم النسبية، ذلك أنّه بهذين الفرضين يمكن الحديث عن دخل حتمي معين سلفاً، أي عن الربا وفق النظرية نفسها، وإذا ما عرض التغير على واحد من هذين فلن نواجه حينئذ سوى دخلاً مسمّى، ولن يكون بالتالي عين ولا أثر لمداخل واقعية حقيقية معينة مسبقاً، كما هو الحال في الاقتصاد الحديث.

لكن استنتاجات الدكتور غني نجاد فيما يخص مسألة التحوّل في القيم صدر الإسلام لم تكن على منوال واحد، فهو ينكر في موضع من كلامه أساس التغير المذكور في مجتمعات كهذه، مقيماً أدلة على دعواه: «وعليه فـ «النتائج الثابتة أو المعينة من قبل» [= الربا] يمكن تصوّره فقط في المجتمعات ذات الاقتصاد المعيشي التقليدي، ذلك أنّ التغييرات في القيم النسبية، وكذلك في مستوى القيم - حتى في مدة طويلة - أمر لا وجود له أساساً في هذه المجتمعات، وذلك بسبب وقوع العلاقات التبادلية النقدية على هامش الأنشطة الإنتاجية الرئيسية وببطء التحرك الاجتماعي والاقتصادي، وكذلك البطء الشديد جداً في التحولات الفنية والتكنولوجية...» (٤٤).

وانطلاقاً من هذا النسق الفكري، يخاطب الدكتور غني نجاد ناقله في مقالته الثانية بقوله: «فهل يمكن للسيد موسويان - وهو ممن يملك معلومات تاريخية واسعة عن صدر الإسلام - أن يرشدنا إلى انموذج واحد يؤكد فيه مظلومية المقرض نتيجة انخفاض قيمة المبلغ المقرض عبر التماضي الزمني (التضخم أو تغيير القيم النسبية)» (٤٥).

ومع هذين النصين، يقرّ الدكتور غني نجاد في موضع آخر من كلماته، بمبدأ تغيير القيم ويراها حقيقة واقعة لا مجال لإنكارها، بيد أنّه ينكر إدراك الأفراد لهذه الحقيقة، ودور مفاهيم من نوع «تغيير المستوى العام للقيم» أو «تغيير القيم النسبية» في عقليات الأفراد، فهو يقول:

«... فما يقال عن تغيير القيم في صدر الإسلام أمرٌ واقعي ثابت لا سبيل لنا إلى إنكاره... بيد أنّه لا يمكن - وعلى أساس هذا الواقع - استنتاج وجود مفاهيم ومقولات من قبيل القيم النسبية، والمعدل العام للقيم، والتضخم وما شابه ذلك، في تلك الحقبات الزمنية الغابرة، لتكون مادّة للقراءات الفكرية والمحاكمات العلمية» (٤٦).

وبدورنا، سوف نستدعي في هذا البحث مجموعةً من الشواهد التاريخية المتنوّعة تؤكد ليس فقط أنّ المستوى العام للقيم أو القيم النسبية كانا مرحلة صدر الإسلام في حال تغيير وتحول، بل إنّ عموم الأفراد كان يدركون بوعيهم مفهوم هذا الحدث المتكرر، ويحسون أيضاً بآثاره ونتائجه على مجمل حياتهم، كما كانوا يفكرون في وضع حلول تخرجهم من دائرة تأثيراته السلبية.

ونقسّم - بغية إيضاح البحث واجتناب الإطالة - الروايات والشواهد التاريخية إلى مجموعات، نكتفي لكل مجموعة بمقدارٍ محدودٍ من النماذج:

## المجموعة الأولى - النصوص المصرحة بتغير القيم النسبية :

١ - عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) : « سألته محمد بن القاسم الحنّاط فقال : أصلحك الله ، أبيع الطعام <sup>(٤٧)</sup> من الرجل إلى أجل ، فأجئ وقد تغير الطعام من سعره ، فيقول : ليس عندي دراهم ، قال : خذ منه بسعر يوم ، قال : أفهم أصلحك الله ، أنه طعامي الذي اشتراه مني ، قال : لا تأخذ منه حتى يبيعه ويعطيك ، قال : أرغم الله أنفي ، رخص لي ، فرددت عليه ، فشدد عليّ » <sup>(٤٨)</sup> .

فهذه الرواية تدل - بوضوح - على أنّ قيمة القمح أبدت تغيراً في مدة زمنية قصيرة ، بحيث لاحظ البائع هذا التحوّل أولاً ، وأحسّ - ثانياً - بأنّه لو أخذ القيمة الجديدة من مديونه لأوقعه ذلك في الضرر ، وقد أجابه الإمام (عليه السلام) بأنّ عليه - حيث تمّت المعاملة سابقاً - أخذ الدين بالقيمة الجديدة للقمح أو الصبر إلى أن يبيعه الطرف الآخر ويرد عليه مستحقّاته .

وهذه الرواية ليست سوى حلقة في سلسلة روايات طالب الدكتور غني نجاد بالكشف عنها ، وهي كما رأينا انموذج واضح يحكي - بجلاء - عن إحساس البائع بالظلم إثر تغير القيم النسبية .

٢ - وعن أبي داود أنّه قال : « إنّ دية القتل كانت ثمانمائة دينار أو ثمانية آلاف درهم ، وعندما صارت الخلافة لعمر بن الخطاب خطب قائلاً : إنّ قيمة الإبل قد ارتفعت ، ووضع بعد ذلك لصاحب الدينار ألف دينار ديةً ، ولأصحاب الدرهم اثنا عشر ألف درهم » <sup>(٤٩)</sup> .

والذي يستنتج من هذا النقل التاريخي ، أنّ قيمة الإبل كانت قد ارتفعت في مدّة قصيرة ( سنتين وبضعة أشهر كحدّ أكثر ) خمسة وعشرين في المئة بالقياس إلى النقد الذهبي ، وخمسين في المئة قياساً إلى النقد الفضي ، وقد كان هذا الارتفاع ملموساً إلى درجة تأثيره في المحاكم القضائية ، وفي تعيين دية القتل أيضاً .



## المجموعة الثانية - نصوص التحول العام في القيم وإدراك الناس لذلك :

١ - ينقل أنس بن مالك : « غلا السّعر على عهد رسول الله ﷺ ، فقالوا : يا رسول الله سّعر لنا ، فقال : إنّ الله هو المسّعر... » (٥٠).

والألف واللام في كلمة « السّعر » الواردة في النص المتقدم تفيد الجنس ، والمعنى : ارتفاع أسعار كافة السلع .

٢ - قيل للنبي ﷺ : لو أسعرت لنا سعراً ، فإنّ الأسعار تزيد وتنقص ، فقال ﷺ : « ما كنت لألقى الله ببدعة لم يحدث فيها شيئاً ، فدعوا عباد الله يأكل بعضهم من بعض... » (٥١).

٣ - عن رسول الله ﷺ أنّه مرّ بالمحتكرين ، فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق ، وحيث تنظر الأبصار إليها ، فقليل لرسول الله ﷺ : لو قوّمت عليهم ، فغضب رسول الله ﷺ ، حتى عرف الغضب في وجهه فقال : « أنا أقوم عليهم ، إنّما السّعر إلى الله ، يرفعه إذا شاء ، ويخفضه إذا شاء » (٥٢).

والذي يمكننا الخروج به من تحليل مجموعة النصوص الواردة عن رسول الله ﷺ ، هو أنّه ﷺ كان يحارب عوامل الغلاء كالاحتكار ، وتلقّي الركبان محاربةً شديدة ، لكنه في نفس الوقت كان يتجنب - وبشدة أيضاً - تسعير البضائع والسلع ، موكلاً ذلك إلى الله سبحانه وتعالى .

المجموعة الثالثة - النصوص الدالة على وعي عموم الناس للعناصر المؤثرة في تغيير القيم النسبية ، وفي تحول القيم عموماً :

١ - ينقل عمر بن شعيب فيقول : « قضى أبو بكر على أهل القرى حين كثر المال وغلّت الابل ، إقام مائة من الإبل بستّ مائة دينار إلى ثمانمائة دينار » (٥٣).

٢ - وينقل ابن سعدي قائلاً: «كثر المال في زمن عثمان، حتى بيعت جاريةً بوزنها، وفرس بمائة ألف درهم، ونخلة بألف درهم» (٥٤).

وقفه مع مفردة «مال»:

لقد أبدى الدكتور غني نجاد امتعاضه من استخدامي في مقالتي السابق كلمة «مال» بمعنى «حجم النقد»، وكتب يقول: «لقد استخدم (السيد موسويان) لدى تفسيره روايات صدر الإسلام، التي جاءت في موارد متعددة فيها مفردة (المال)، استخدم مصطلح «حجم النقد»، وفي حالات من هذا النوع تم ارتكاب خطأ معرفي فاحش، فصحيح أن المجتمعات القديمة - ولأسباب مختلفة، ككشف معادن الذهب والفضة، الحروب والغارات وغير ذلك... - تتعرض فيها مقادير النقود العينية للزيادة والنقصان، لتجعل قيم البضائع والسلع تحت تأثيرها في ذلك، غير أنه لا يتسنّى لنا استخلاص استنتاج يقول: بأن مفهوم «حجم النقد» - كأداة تحليلية اقتصادية - كان مختزناً في أذهان العلماء في تلك الفترة.

وهكذا الحال في مفهوم «المال»، إذ أنه مفهوم كلي مبهم، يسلط الضوء على معانٍ متعدّدة من قبيل، المالكية، السلعة، رأس المال، النقد، وهي معانٍ مختلفة، قام السيد موسويان باستخدامات متعادلة لها، فالاشتراك اللفظي الموجود في مفردة «مال» ليس دالاً على أنه كان له مفهوم مستقل ومعين من هذه المعاني في اللغة العربية إبان تلك المرحلة، ولو كان لهذه المصطلحات مفاهيم محددة في ذلك الزمان، فبالتأكيد كانت ستتعيم من جانبهم بمفردات أو مصطلحات تمايزة ومستقلة عن بعضها البعض» (٥٥).

لقد منحني الدكتور غني نجاد بتعبيراته هذه الحق في نعت منهجه المعرفي بالمنهج التخيلي المنقوص، فلو أنه أتعب نفسه بعض الشيء في مراجعة كتب اللغة العربية، لرأى بأن مفردة «مال» كانت تعني في البداية عند العرب وفي

استعمالاتهم، النقد السائد من الذهب والفضة، أي الدرهم والدينار، ومن ثم اتسعت مديات الاستخدام لتشمل الكلمة كل شيء ذا قيمة، وبناءً عليه، فكلمة «مال» تعني في النصوص الإسلامية أحياناً معنى خاصاً، ألا وهو الدرهم والدينار، فيما تعني أحياناً أخرى مضموناً عاماً يستوعب كل ما له قيمة، والمعنى الأول هو الأصل<sup>(٥٦)</sup>.

وإذا أضفنا إلى ما تقدّم أمراً تاريخياً آخر، وهو أنّ الفتوحات الإسلامية الواسعة بعد انتصار الإسلام وانتشار المسلمين في بلاد جديدة كإيران، والعراق، والشام، ومصر، واليمن، أدّت إلى سيول من الثروات العملاقة على مركز الدولة الإسلامية، قادمةً من البلاد الجديدة تحت مسميات غنائم الحرب، والجزية، والخراج، والزكاة... وهذه الثروات إمّا كانت نقداً منذ البداية، أو انهم كانوا يستبدلونهم بنقود ليسمل حملها إلى المدينة المنورة تفادياً لمشكلات السفر والتنقل... إذا أضفنا هذه الوقائع التاريخية نستكشف أنّه كان من الطبيعي مضاعفة حجم النقد السائد (الدرهم والدينار) بشكل يومي مقارنةً بباقي السلع أو البضائع، الأمر الذي سيفضي إلى ارتفاع القيم بصورة عامة.

ووفقاً لذلك، يتضح أنّ الدكتور غني نجاد لو سمح لنفسه بتنحية المنظار الحداثي الذي كان يقرأ به الأمور، لرأى جلياً أنّه لا معنى لمجمل الروايات السالفة الذكر عدا ما فسّرناها به، بل وحتى لو غضضنا الطرف عن مجموع ما تقدّم من مقدمات ومعطيات، أمكننا القول بأنّ الدكتور غني نجاد لم يلاحظ ذيل الروايات المتقدمة، ذلك أنّه لو لاحظ هذا الذيل لأدّعن بخبراته العلمية الاقتصادية بأنّ ازدياد الأموال غير النقدية لا يمثل دليلاً على غلاء الإبل، والجواري، والأحصنة والنخيل، وعليه فمقصود المتكلم من وراء «كثرة المال» ليس سوى ازدياد النقد السائد، والذي هو الدينار والدرهم.

٣ - قال رسول الله ﷺ : « أيما رجل اشترى طعاماً فكبسه أربعين صباحاً يريد به غلاء المسلمين، ثم باعه، فتصدق بثمنه، لم يكن كفارة لما صنع » (٥٧).

٤ - وعن الصادق عليه السلام : « كل حكرة تضرّ بالناس، وتغلي السعر عليهم، فلا خير فيها » (٥٨).

٥ - وقد سلّط الامام علي بن أبي طالب عليه السلام في عهده لمالك الأشر لمّا ولّاه مصر... سلّط نظره على قضية ضبط الأسعار والإشراف على حركة السعر في السوق، معتبراً ذلك من وظائف الحاكم الاسلامي، فبعد أن أوضح خدمات التجار والحرفيين خاطب مالكا بقوله : « واعلم - مع ذلك - أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرّة على العامة، وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله ﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً، بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به، وعاقبه من غير إسراف » (٥٩).

ويتبدّى لنا من مجموع النصوص المذكورة، أنّ علماء ذلك الزمان لم يكونوا مدركين لأصل التغير في القيم النسبية وعموم القيم أيضاً فحسب، بل انهم كانوا واعين لبعض الأسباب المفضية إلى هذا الأمر كازدياد حجم النقد والاحتكار، والحرص، والطمع الفاحش في الأرباح... (٦٠).

ولعلّ نصاً للشيخ الصدوق عليه السلام، وهو فقيه يعود زمنه إلى ما يزيد عن ألف سنة تقريباً، يمكنه أن يثير الدكتور غني نجاد ويبعثه على الاستغراب، فلدى تحليله الحديث النبوي القائل : «... إنّما السعر إلى الله، يرفعه إذا شاء، ويخفضه إذا شاء»، حاول الشيخ الصدوق دراسة العوامل المساعدة على

إيجاد تحوّل في القيم، فذهب إلى القول بأنّ: «... ما كان من الرخص والغلاء عن سعة الأشياء وقتلتها، فإنّ ذلك من الله عزّوجل ويوجب الرضا بذلك والتسليم له، وما كان من الغلاء والرّخص بما يؤخذ الناس به لغير قلّة الأشياء وكثرتها من غير رضا منهم به أو كان من جهة شراء واحد من الناس جميع طعام بلد، فيغلو الطعام لذلك، فذلك من المسعر والمتعدّي بشري طعام المصر كلّه، كما فعله حكيم بن حزام...» (٦١).

#### المجموعة الرابعة - النصوص الحاكية عن نتائج الغلاء والارتفاع المتواصل لعموم القيم:

إضافةً إلى الروایتين الأخيرتين المتقدمتين، والدالتين على أنّ الاحتكار والغلاء مضران بالناس والمجتمع، وأنّ مثل هذه الأمور من عيوب الحاكم التي توجب زوال حكمه وذهاب أمره، ثمّة رواية عن الامام الصادق عليه السلام تركّز على تحليل النتائج الاجتماعية لظاهرة التضخم والارتفاع المطرد للقيم، وقد جاء في هذه الرواية أنّ: «غلاء السعر يسيء الخلق، ويذهب الأمانة، ويضجر المرء المسلم» (٦٢).

وبديهي، أنّ من له دراية واطلاع على اللغة العربية، يدرك أنّ «أل» الواردة في الحديث والداخلّة على أكثر من مفردة فيه، إنّما هي «أل» الجنسية، ومن ثمّ تكون دالّة على العموم، كما أنّ مقتضى التعليل الوارد في الحديث العموم أيضاً، إذ لا يكاد يتناغم مع غيره، ذلك أنّ غلاء بعض البضائع أو السلع، أو عروض ظاهرة ارتفاع الأسعار لمدة زمنية محدودة دون اطراد أو استمرار... لا يلحق أضراراً ولا يؤدي إلى نتائج من هذا النوع، وعليه، فمقصود الإمام الصادق عليه السلام من: «غلاء السعر»، هو الغلاء المستمر لكافة أو أكثر السلع والحاجيات التي كان يستفاد منها تلك الأزمنة، وليس ذلك سوى الازدياد المتواصل لعموم القيم أو ما نسميه التضخم.

### المجموعة الخامسة - النصوص الدالة على تغير قيمة الديون إثر تغير القيم :

لقد عبّر الدكتور غني نجاد عن رغبته في معرفة : هل ثمة حالة في صدر الإسلام يشعر أحد طرفي المعاملة الطويلة الأمد فيها بالخسارة والضرر نتيجة تبدلات القيم عموماً أو القيم النسبية ؟

وبدورنا - واستجابةً لهذه الرغبة - نبين أنه لا توجد حالة واحدة عندنا تؤكد هذا الأمر، بل هناك العشرات من الحالات المماثلة والتي نجدها في مطاوي النصوص والمصادر التاريخية، والتي نكتفي لها هنا بنقل عينات محدودة أبرزها :

١ - عن ابراهيم بن عبد الحميد عن العبد الصالح (الكاظم) عليه السلام قال :  
«سألته عن الرجل يكون له عند الرجل الدنانير أو خليط له يأخذ مكانها ورقاً في حوائجها، وهي يوم قبضها سبعة وسبعة ونصف دينار، وقد يطلبها الصيرفي، وليس الورق حاضراً، فيبتاعها له الصيرفي بهذا السعر سبعة وسبعة ونصف، ثم يجيئ يحاسبه وقد ارتفع سعر الدنانير، وصار باثني عشر كل دينار، هل يصلح ذلك له، وإنما هي له بالسعر الأول يوم قبض منه الدراهم، فلا يضره كيف كان السعر؟ قال : يحسبها بالسعر الأول، فلا بأس به» (٦٣).

إذا أردنا شرح هذا الحديث - مستخدمين مثلاً عددياً - أمكننا افتراض أن هذا الشخص أداّن الصراف مئة دينار، ونتيجة عروض حاجة عليه في يوم من الأيام، رجع إليه مطالباً بإياه بالمبلغ، لكن الصراف لم تكن في جعبته دنانير، فأعطاه دفعة أولية لنقل إنها ثلاثمائة وخمسون درهماً، فيما كان الدينار في ذلك الوقت يعادل سبعة دراهم، وبعد مضي مدة طالب الدائن الصراف بتصفية الحساب ليفاجأ حينها بأن سعر الدينار ارتفع ليلبغ اثني عشر درهماً، فاذا كان من المقرر محاسبة الصراف للدائن على الحساب القديم لسعر الدينار

( ٧/٥ ) فإنّ المبلغ المطالب بدفعه لن يكون سوى خمسون ديناراً ، ذلك أنّه أنقده سابقاً مبلغ ثلاثمائة وخمسين ودرهماً ، وهو ما يعادل على الحساب القديم خمسون ديناراً ، فيكون المتبقى خمسين أخرى ، أمّا لو أراد تصفية الحساب طبقاً للسعر الجديد للدينار ( ١٢ ) ، فإنّ على الصرّاف حينئذ دفع واحد وسبعين ديناراً أخرى ، ذلك أنّه على هذا الحساب يكون قد أعطاه في الدفعة الماضية تسعة وعشرين ديناراً فقط ، وقد رأينا كيف أنّ الامام عليه السلام أجاب بلزوم مراعاة قيمة الدينار زمان الدفعة الأولى لا الثانية .

وهذه الرواية ترشد - بوضوح - إلى أنّ قيمة النقد الذهبي أخذت بالارتفاع قبل النقد الفضي في مدّة قصيرة ، إذ قفزت من ٧ إلى ١٢ ، الأمر الذي أدّى إلى ظهور تساؤلات ومخاضات أثارت طرفي المعاملة .

٢ - عن اسحاق بن عمّار قال : « سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يكون لي عليه المال ، فيقبضني بعضاً دنانير وبعضاً دراهم ، فإذا جاء يحاسبني ليوفيني يكون قد تغير سعر الدنانير ، أيّ السعرين أحسب له ، الذي كان يوم أعطاني الدنانير أو سعر يومي « يوم أحاسبه » الذي أحاسبه ؟ فقال : سعر يوم أعطاك الدنانير ، لأنّك حبست منفعتها عنه » ( ٦٤ ) .

وينقل الحرّ العاملي - صاحب وسائل الشيعة - بهذا المضمون ثلاث روايات أخرى ، نعرض عن ذكرها تجنباً للتكرار ( ٦٥ ) .

٣ - « عن علي عليه السلام في رجل يشتري السلعة بدينار غير درهم إلى أجل ، قال : فاسد ، فلعل الدينار يصير بدرهم » ( ٦٦ ) . ( فتصبح السلعة مجانية حينئذ ) .

ومن هذه الرواية ، يبدو لنا أنّ الامام عليه السلام كان يريد القول : بأنّ الإنسان عندما يريد بيع سلعة ما بدينار ينقص بدرهم على شكل نسيئة ، فرغم أنّ البيع تُعلم فيه قيمة السلعة نتيجة العلم بالقيمة الرابطة بين الدرهم والدينار ،

كما يعلم طرفاه القيمة الواقعية والمبلغ الحقيقي الثابت في الذمة، لكن احتمال عروض تغيرات على قيمة الدينار قبال الدرهم إلى زمان تسديد المبلغ احتمالاً موجود، وعليه، فمن الممكن أن ينخفض سعر الدينار فيما بعد ليصل في أسوأ أحواله إلى درهم واحد، الأمر الذي سوف يجعل (ديناراً ينقص عن درهم) بمثابة الصفر واللاشيء، وستصبح السلعة حينئذ مبيعةً بالمجان.

هذه الحالة رغم انها حالة استثنائية، لكن الامام عليه السلام أراد من إثارتها الاحساس بالواقع بدرجة جيدة، ليحول دون إقدام الطرفين على إجراء معاملات من هذا النوع لا تفضي سوى إلى الاختلاف والمنازعة، ومن هنا ورد في بعض الروايات الأخرى التأكيد على التعامل - بدلاً عن دينار إلا درهم - على تسعة أعشار الدينار أو على دينار إلا عشر أو خمس الدينار <sup>(٦٧)</sup>.

وحصيلة هذه الروايات، ليس فقط تغيير القيم كما تدلّ عليه بوضوح، بل الأوضح من ذلك التبديل الحقيقي للدين إثر حصول تحولات القيمة.

المجموعة السادسة - النصوص الدالة على النظام النقدي صدر الإسلام:

هناك الكثير من الروايات التي تتحدّث عن النظام النقدي صدر الإسلام، وتحكي عن وجود نوعين من النقد: أحدهما الذهب الممثل بالدينار، وثانيهما الفضة الممثّلة بالدرهم، وتشير النصوص إلى العلاقة الحرّة والمتحوّلة ما بين هذين النقيدين على صعيد القيمة، وتبعية ذلك لعوامل متعددة في مجال العرض والطلب، وقد بلغت التحولات القيمية للنقيدين مبلغاً شاعت فيه - نتيجة الاحساس بها وقصر المدة فيها - مفاهيم من نوع «سعر اليوم» و «سعر اليوم» والتي تعني القيمة اليومية، وهو شيوعُ نفذ بقوة إلى عالم المحاورات الشعبية، وبرز جلياً في أوساط المتعاملين.

ونكتفي هنا بذكر بعض النماذج من هذه النصوص على الشكل التالي:

١ - عن النبي ﷺ أنه سئل عمّن باع بالدنانير، فأخذ عوضها دراهم، أو



بالدراهم فيأخذ عوضها دنانير، يأخذ هذه عن هذه ؟ فقال : « لا بأس ، يأخذها بسعر يومها ما لم يفترقا وبينهما شيء » (٦٨).

٢ - عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون له الدين دراهم معلومة إلى أجل ، فجاء الأجل ، وليس عند الذي حلّ عليه دراهم ، فقال له : خذ مني دنانير بصرف اليوم ، قال عليه السلام : « لا بأس به » (٦٩).

٣ - عن اسحاق بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : « تكون للرجل عندي من الدراهم الواضح (السالم) فيلقاني ، فيقول : كيف سعر الواضح اليوم ؟ فأقول له : كذا ، فيقول : أليس لي عندك كذا وكذا ألف درهم وضحاً ؟ فأقول : بلى ، فيقول لي : حوّلها دنانير بهذا السعر ، وأثبتها لي عندك ، فما ترى في هذا ؟ فقال لي : إذا كنت قد استقصيت له السعر يومئذٍ فلا بأس » (٧٠).

وبهذا المضمون روايات كثيرة منقولة (٧١) ، لا حاجة لذكرها جميعاً ، وهي روايات يتضح منها أنّ النظام النقدي صدر الإسلام كان نظاماً ثنائي النقد (المعدني) ضمن علاقة متحوّلة بالكامل ، وهو ما تثبته تحقيقات الباحثين أيضاً ، فقد توصل الدكتور فهمي محمّد - أحد الباحثين المصريين - في دراسة له حول « النقد في صدر الإسلام » إلى القول : بأنّ النظام النقدي الحاكم آنذاك نظام نقدي ثنائي الطرف ، يخضع لعلاقة متحوّلة في القيمة بينهما ، وقد أوضح الباحث المذكور هذه التحوّلات في القيم المتقابلة بين هذين النقيدين عبر جدول توضيحي ، ويكشف هذا الجدول عن أنّ قيمة الدينار كانت تتراوح بين عشرة وخمسة وثلاثين درهماً ، كما يدلّ على أنّ هذه التحوّلات رغم أنّها كانت في حالة اضطراب وتذبذب ، بيد أنّ أخذ مدة طويلة من الزمن يمنحنا مؤشراً على سير تنازلي للدرهم (النقد الفضي) أمام الدينار الذهبي ، لتبدأ العلاقة بدينار واحد قبال عشرة دراهم ، ولتنتهي بدينار واحد في مقابل خمسة وثلاثين درهماً (٧٢).

### نفاذج البحث حول الاقتصاد في صدر الإسلام:

كما تقدم، شكل استقرار القيم النسبية والمستوى العام للقيم الركن الثاني من أركان نظرية التمايز بين الربا والفائدة البنكية، وقد اعتقد الدكتور غني نجاد بتحقيق هذا الركن في اقتصاد المجتمعات التقليدية والتي من جعلتها مجتمع صدر الإسلام، وعلى فرض أن تحولات القيم كانت أمراً موجوداً آنذاك، بيد أنها لم تكن محسوسة للعلماء ولا لعامة الناس، بيد أن الروايات والشواهد التاريخية أثبتت عكس ذلك تماماً، وأكدت على:

أولاً: خضوع القيم النسبية لتأثيرات عوامل مختلفة وضعتها في حال تحول مستمر.

ثانياً: جريان قانون التغير هذا حتى على المستوى العام للقيم.

ثالثاً: بلوغ هذه التغيرات حداً جعلها ملموسة للحكام وعامة الناس، الأمر الذي كان يدفعهم لإيجاد حل لها.

رابعاً: علاوة على تغير القيم، عُرفت في الأوساط العلمية آنذاك عوامل ساهمت في هذا التغير من قبيل ازدياد حجم النقد، والاحتكار و...

خامساً: أدركت الأوساط العلمية أيضاً بعض الآثار الاجتماعية للارتفاع المستمر في القيم، من نوع تضرر الأفراد العاديين، سقوط شعبية الدولة، وسوء الأخلاق العام الذي يطال عموم أفراد المجتمع.

سادساً: شعر الناس بتغير القيم الواقعية للديون إثر تحول القيم نفسها.

سابعاً: لقد كان عموم الأفراد مدركين جيداً للتقلبات اليومية للقيم، وذلك نتيجة سيطرة النظام النقدي الثنائي الطرف (الدينار والدرهم المعدنيين) والذي كانت العلاقة القيمية بين طرفيه في تقلب مستمر، وقد كشفت تعبيرات جرى تداولها بين الناس في تلك الأزمنة عن هذا الواقع من نوع «صرف اليوم» و «سعر اليوم».

## خلاصة واستنتاج :

تقوم خلاصة نظرية « تمايز الربا والفائدة البنكية » على أنّ الربا الذي أقدم الإسلام على تحريمه عبارة عن « الدخل القطعي المعين مسبقاً » ، وبالتالي فهو ظاهرة مقصورة على المجتمعات التقليدية القديمة التي كانت تشهد استقراراً عاماً في القيم كلها، وفي القيم النسبية أيضاً، حتى على امتداد فترات زمنية طويلة حيث كانت التحوّل القيمي قابلاً في معدل الصفر لا يتجاوزه، وعكساً للقضية، لا معنى للحديث عن الربا في المجتمعات الحديثة والاقتصادات الجديدة التي تخضع لنسق متحرك على صعيد القيم عموماً والقيم النسبية أيضاً.

والجواب على هذه النظرية، يمكن تلخيصه :

أولاً - إنّ التعريف الآنف الذكر للربا تعريف منقوص، بل إنّهُ يرتكز أساساً على منهج معرفي غير واقعي، فالربا المحرّم اسلامياً - وطبقاً للنصوص الدينية - يعبر عن كل نوع من اشتراط الزيادة ضمن عقد القرض، وهو تعريف قابل للتحقق في المجتمعات الحديثة كما كان كذلك في المجتمعات التقليدية .

ثانياً - خلافاً لتصورات صاحب النظرية، خضع اقتصاد صدر الإسلام كالاقتصاد الحديث اليوم ( وإنّ بأسباب مختلفة ) لتغير القيم عموماً، وكذا القيم النسبية، وهي تغييرات كانت محسوسة للناس وللعلماء أيضاً.

وبناءً عليه، لا يمكننا الذهاب إلى وجود تمايز ماهوي حقيقي بين الربا والفائدة البنكية بنظرية كهذه، ومقومات ضعيفة تشبهها، ومن ثمّ النهوض لتحليل الربا الذي شدّد الإسلام والقرآن على تحريمه والنكير عليه، جاعلاً مرتكبيه في مصاف المحاربين لله ورسوله، واعداء القائلين بحليته بعذاب خالد (٧٣) .

وفي الختام، أشكر الدكتور غني نجاد على إتاحتها الفرصة لفتح هذا الحوار العلمي، وأعتذر في المقابل عن أية إساءة أدبية يمكن أن تكون قد صدرت في مقام البحث عن الحقيقة، كما وأقرّ مذعنًا بأنّ نظريته الأساسية غير قابلة للقبول، بيد أنّ مقالتيه الأولى والثانية احتوتا على معطيات جذابة كان بالإمكان عرضها في قالب النظريات التي جرى بيانها بداية المقالة، الأمر الذي يمكنه أن يساعد على وضوح القراءة للأبعاد المختلفة للربا والفائدة البنكية.

## الهوامش

- (١) موسى غني نجاد ، قراءة في الأصول المعرفية لتمايز الربا والفائدة البنكية ، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٣٤ .
- (٢) مختصر مقدّمة كتاب «النقد ، الفائدة ، والأزمات الاقتصادية - الاجتماعية» ، هلموت كروتيس ، ترجمة حميد رضا شهيرزادي ، كانون أنديشه جوان ، ١٩٩٩ م .
- (٣) البقرة : ٢٧٨ و ٢٧٩ .
- (٤) موسى غني نجاد ، الربا والفائدة البنكية ، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٤ : ١٤١ - ١٤٣ (مع تلخيص وتصرف) .
- (٥) المصدر السابق ، مع تصرف .
- (٦) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٤٦ .
- (٧) المصدر السابق : ١٥٩ .
- (٨) المصدر السابق .
- (٩) المصدر السابق : ١٥٦ .
- (١٠) «مطالعات نظري در بانک داری اسلامي» (قراءات نظرية في البنك الاسلامي) جمع محسن خان وعباس مير آخور ، ترجمة محمّد رضا بيگدلي ، مؤسسه بانكداري ايران : ٥١ ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٩١ م .
- (١١) المصدر السابق : ٥٢ .
- (١٢) Encyclopedie EconomiQye, Douglas Greenwald Paris, Economica, ١٩٨٤, (١٢) pp. ١٠٣٢ - ١٠٢٩ .
- (١٣) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٤ : ١٤٣ - ١٤٦ .

- (١٤) البقرة : ٢٧٩ .
- (١٥) العلّامة الطباطبائي ، تفسير الميزان ٢ : ٤٢٣ .
- (١٦) الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ١٢ : ٤٥٤ ، ح ١ .
- (١٧) الإمام الخميني ، تحرير الوسيلة ٢ : ٦٣٨ ، القول في القرض ، المسألة ٩ .
- (١٨) الحرّ العاملي ، مصدر سابق ١٣ : ١٠٣ ، ح ٣ .
- (١٩) موسى غني نجاد ، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) العدد ٢٧ : ١٣٨ - ١٣٩ .
- (٢٠) المصدر السابق : ١٣٩ - ١٤٠ .
- (٢١) محمّد حسين الابراهيمي ، الربا والقرض في الإسلام : ٢٨٠ مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٩٩٣ م .
- (٢٢) الحرّ العاملي ، مصدر سابق ١٣ : ٨١ ، ح ٧ .
- (٢٣) محمّد حسين الابراهيمي ، القرض الحسن ، مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٩٩٢ م ، ص ٤٣ .
- (٢٤) الحرّ العاملي ، مصدر سابق ٦ : ٢٨٦ .
- (٢٥) السيد عباس موسويان ، الإدخار والاستثمار في الاقتصاد الاسلامي ، مجلة پژوهشگاه فرهنگي واندیشه اسلامي (بالفارسية) ، ١٩٩٧ م ، ص ١٠٦ وما بعد .
- (٢٦) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٥١ .
- (٢٧) صاموئيل سون ، الاقتصاد ١ : ٤٦٥ ، برنسون ، اقتصاد كلان (بالفارسية) ٢ : ٤٥٩ ، توتونچيان ، اقتصاد پول وبانكداري (بالفارسية) : ٣٤٢ .
- (٢٨) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت ٢٤ : ١٤٥ - ١٤٦ .
- (٢٩) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٣٥ .
- (٣٠) فريدون تفضلي ، تاريخ عقايد اقتصادي (بالفارسية) ، طباعة - ني : ٣٨ .
- (٣١) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٤٠ .
- (٣٢) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٤٤ .
- (٣٣) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٤٤ .
- (٣٤) سوف ننقل قريباً القوانين الحقوقية البنكية الأمريكية ، والبريطانية ، والفرنسية .

- (٣٥) يراجع ، المحقق الحلّي ، شرائع الإسلام ٢ : ١٦٣ - ١٦٨ ، ومحمود عبد الله ، مباني فقهي اقتصاد إسلامي (بالفارسية) ، طباعة - جماعة المدرّسين ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ ، وحسن إمامي ، حقوق مدني (بالفارسية) ٢ : ١٦٦ .
- (٣٦) محمود عبد الله ، مصدر سابق : ٢٩٥ .
- (٣٧) مجموعة المقالات والمحاضرات المشاركة في الملتقى الثامن للبنك الاسلامي : ١٠٧ .
- (٣٨) المصدر السابق : ١٠٦ .
- (٣٩) المصدر السابق .
- (٤٠) تراجع : الرسائل العملية لمراجع التقليد ، قسم المعاملات البنكية .
- (٤١) الامام الخميني ، مصدر سابق ١ : ٥٩٩ ، القول في القرض ، والدكتور إمامي ، مصدر سابق ٢ : ١٩٣ .
- (٤٢) المحقق الحلّي ، مصدر سابق ٢ : ٦٠١ .
- (٤٣) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٤٤ .
- (٤٤) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت ٢٤ : ١٤٥ .
- (٤٥) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٤٩ .
- (٤٦) المصدر السابق : ١٤١ .
- (٤٧) تستعمل كلمة الطعام في اللغة العربية بمعنيين : أحدهما عام والآخر خاص ، فتطلق أحياناً على مطلق ما يؤكل ، فيما تطلق أحياناً أخرى على معنى مخصوص هو القمح (البر) ، وقد أريد في هذه الرواية المعنى الخاص .
- (٤٨) الحرّ العاملي ، مصدر سابق ١٣ : ٧٤ ، ح ٥ .
- (٤٩) يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ١ : ٢٦٤ .
- (٥٠) أبو داود ، سنن أبي داود ٣ : ٢٧٢ .
- (٥١) الشيخ الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ٣ : باب الحكرة والأسعار ، الحديث ١٦ .
- (٥٢) الحرّ العاملي ، مصدر سابق ١٢ : ٣١٧ ، ح ١ .
- (٥٣) الهندي ، كنز العمال ٦ : ٥٥٣ .
- (٥٤) ابن شعبة ، تاريخ المدينة المنورة ٣ : ١٠٢١ ، دار الفكر ، بيروت .

- (٥٥) موسى غني نجاد ، فقه أهل البيت (عليه السلام) ٢٧ : ١٤٢ .
- (٥٦) مجمع البحرين ، مادة (مال) ، ٣ : ١٧٣٥ .
- (٥٧) الحرّ العاملي ، مصدر سابق ١٢ : ٣١٤ ، ح ٦ .
- (٥٨) دعائم الإسلام ٢ : ٣٥ .
- (٥٩) السيد الرضي ، نهج البلاغة ، عهد الامام علي (عليه السلام) إلى مالك الأشتر .
- (٦٠) يراجع : الحديث ١ و ٣ المتقدمين في المجموعة الثانية .
- (٦١) الشيخ الصدوق ، التوحيد : ٣٨٩ ، وانظر أيضاً : ٣٩٠ .
- (٦٢) الكليني ، الكافي ٥ : ١٦٤ ، ح ٦ .
- (٦٣) الحرّ العاملي ، مصدر سابق ١٢ : ٤٧١ ، ح ٤ .
- (٦٤) المصدر السابق : ٤٧١ ، ح ٢ .
- (٦٥) المصدر السابق : ٤٧٠ - ٤٧١ ، ح ١ ، ٣ ، ٥ .
- (٦٦) المصدر السابق : ٣٩٩ ، ح ٢ .
- (٦٧) المصدر السابق : ٣٩٩ ، بقية أحاديث هذا الباب .
- (٦٨) النوري ، مستدرک الوسائل ١٣ : ٢٤٩ ، ح ٣ .
- (٦٩) الحرّ العاملي ، مصدر سابق ١٢ : ٤٦٢ ، ح ٢ .
- (٧٠) المصدر السابق : ٤٦٣ ، ح ١ .
- (٧١) المصدر السابق : ٤٦١ إلى ٤٦٤ .
- (٧٢) الدكتور عبد الرحمن فهمي محمد ، صنج السكّة في فجر الإسلام ، القاهرة ، مصر ، ص ٣٥ .
- (٧٣) البقرة : ٢٧٥ إلى ٢٨٠ .



# ملف حول الحج



- ☐ محل الذبائح في الحج
- ☐ حكم الأضحية في الحج
- ☐ الترتيب بين أعمال الحج (طواف المتمتع)
- ☐ رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة
- ☐ حقيقة الإحرام - دراسة تحليلية فقهية
- ☐ الأبعاد الدولية للحج - أطروحة جديدة
- ☐ جغرافية الحج - جولة في كتاب
- ☐ تقرير حول مركز تحقيقات الحج





# محل الذبح في الحج

□ آية الله السيد كاظم الحائري

تعتبر منى محل ذبح الهدي في حج التمتع ، وقد يُستدل على ذلك بوجوه :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ... ﴾ (١) .



فقد استدَلَّ السيد الخوئي رحمته الله بهذه الآية المباركة لإثبات أَنَّ محل ذبح الهدي في الحج بمنى ؛ تارةً بها وحدها ، وأخرى بمعونة ضمَّ موثقة زرعة إليها (٢) .  
أمَّا تقريب الاستدلال بها وحدها فهو أَنَّهُ لا يوجد فقهيّاً في محلّ ذبح الهدي غير احتمالين :

الأوّل : أن يكون محلّه منى .

والثاني : ألا يكون له محلّ معيّن .

وقوله تعالى : ﴿ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ﴾ يرفض الاحتمال الثاني بصريح العبارة ، فينحصر الأمر في الاحتمال الأوّل .

أقول : لو لم نحتمل في محلّ الهدي احتمالاً ثالثاً حقّاً لتَمَّ هذا الاستدلال ، أمّا لو احتملنا في محل الهدي كونه أوسع من منى - وهو عنوان الحرم مثلاً أو عنوان مكّة وما حواليتها - فهذا الاستدلال لا يتم .

## محل الذَّبَح في الحج

وأما تتميم الاستدلال بالآية بموثقة زرعة فتلك الموثقة عبارة عما ورد عنه من قوله: سألته عن رجل أحصر في الحج؟ قال: «فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، ومحلّه أن يبلغ الهدى محلّه، ومحلّه منى يوم النحر إذا كان في الحج، وإن كان في عمرة نحر بمكة...» (٣).

فهذه الرواية قد فسّرت المقصود بما في الآية الشريفة من بلوغ الهدى محلّه وذكرت أنّ محل الهدى هو منى.

وقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله (٤) أنّ هذا الدليل ليس له إطلاق لحالات العذر حتى يثبت به سقوط الهدى رأساً عند العجز عن ذبحه بمنى إلى بدلٍ وهو الصوم أو لا إلى بدلٍ؛ فإنّ الآية والرواية ليستا بصدد بيان محلّ الهدى ابتداءً، فغاية ما يثبت بهما أنّ محلّ الهدى في الحالات الاعتيادية هو منى، أمّا مع العجز فنرجع إلى إطلاقات دليل وجوب الهدى، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعِمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ (٥).



أقول: لا يخفى أنّ الاستدلال بمجموع الآية والرواية يكون في قوّة الاستدلال بالرواية لا الآية، وعلى أيّ حال لم يتّضح لدينا معنى ضمّه رحمته الله في المقام الرواية إلى الآية لإثبات أنّ محلّ الذَّبَح هو منى؟! فإنّ الرواية وحدها دالّة على المقصود وضم الآية إليها لا يزيد شيئاً في المقام.

٢ - صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله رحمته الله، في رجل يضلّ هديه فيجده رجل آخر فينحره؟ فقال: «إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضلّ عنه، وإن كان نحره في غير منى لم يجزئ عن صاحبه» (٦).

وقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله أنّ الاستدلال بهذا الحديث على أصل المطلب - وهو كون محلّ الذَّبَح منى - تامّ في ذاته، إلّا أنّه أيضاً لا إطلاق له لحال العذر عن الذَّبَح في منى؛ لأنّه لم يكن ابتداءً بصدد بيان محلّ الذَّبَح،

فمع العذر تتمسك أيضاً بإطلاقات الذبح لإثبات وجوب الذبح ولو في مكان آخر<sup>(٧)</sup>.

٣ - رواية إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله عليه السلام ، في رجل قدم بهديه مكة في العشر فقال: «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى، وإن كان ليس بواجب فلينحره بمكة إن شاء، وإن كان قد أشعره أو قلده فلا ينحره إلا يوم الأضحي»<sup>(٨)</sup>.

وقد ناقش السيد الخوئي في سند الحديث بإبراهيم الكرخي الذي لم يشهد بوثاقته<sup>(٩)</sup>.

أقول: وهذا لا يهمنّا؛ لنقل ابن أبي عمير عنه، فبناءً على مسلكنا من كون نقل أحد الثلاثة دالاً على التوثيق يتم سند الحديث.



وأما فقه الحديث: فالظاهر أنّ الحج كان حج قران؛ بقرينة قوله: «قدم بهديه». وأما قوله: «في العشر» فالظاهر أنّه إشارة إلى سؤال؛ وهو أنّه ما دام قد قدم بهديه في العشر في داخل ذي الحجة أفلا يجوز له الذبح داخل العشر وقبل الأضحي وقبل الانتقال إلى منى؟ فكأنّ السائل يسأل سؤالين: أحدهما عن مدى جواز ذبحه في مكة وقبل منى، والآخر عن مدى جواز الاستعجال بالذبح قبل الأضحي في العشر الأولى، فأجاب الإمام عليه السلام عن السؤال الأوّل بقوله: «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى، وإن كان ليس بواجب فلينحر بمكة إن شاء»، وكأنّ المقصود من الهدى الواجب ما أشعر أو قلّد، ومن غير الواجب ما لم يشعر ولم يقلّد، وأجاب عن السؤال الثاني بقوله: «وإن كان قد أشعره أو قلده فلا ينحره إلا يوم الأضحي».

ولعلّ هذا الالتواء والغموض في الجواب ناتج عن النقل بالمعنى. وعلى آية حال فالمعنى الذي استفدناه من هذا الحديث - بتفسيره بما شرحناه - قد ورد

## محل الذَّبْح في الحج

بصريح العبارة في حديث آخر وهو:

٤ - صحيحة مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا دخل بهديه في العشر فإن كان أشعره وقَلَّده فلا ينحره إلَّا يوم النحر بمنى، وإن كان لم يقلِّده ولم يشعره فلينحره بمكَّة إذا قدم في العشر» <sup>(١٠)</sup>.

ولئن كان سند الحديث السابق معيباً بإبراهيم الكرخي حسب مبنى السيد الخوئي، فلم لم يستدلَّ على المقصود بهذا الحديث الذي لا غبار على سنده؟!!

نعم، العيب الموجود في كلا الحديثين أنهما واردان في حج القران، في حين أنَّ كلامنا في حج التمتع، فيتوقف الاستدلال بهذين الحديثين على دعوى عدم احتمال الفرق فقهيّاً في محلّ الهدى بين القران والتمتع؛ فإن تمّ هذا كفانا الحديث الثاني، وإن لم يتم لم تتم دلالة الحديث الأوّل أيضاً.



٥ - حديث عبد الأعلى الذي رواه أبان عنه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا هدي إلَّا من الإبل، ولا ذبح إلَّا بمنى» <sup>(١١)</sup>.

وقد ناقش السيد الخوئي في سند الحديث بعبد الأعلى؛ لاشتراكه بين العجلي الثقة ومولى آل سام الذي لم تثبت وثاقته، بل نقل أبان عنه قرينة على أنَّ المقصود هو مولى آل سام.

أقول: إننا لا نهتم بذلك؛ لأنَّ عبد الأعلى مولى آل سام ممَّن قد روى عنه ابن أبي عمير.

نعم، لدينا نقاش في دلالة الحديث؛ لأنَّ وحدة السياق بين نفي الهدى إلَّا من الإبل ونفي الذبح إلَّا بمنى يبطل الدلالة؛ للقطع باستحباب الأوّل.

٦ - حديث مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «منى كلّ منحر، وأفضل المنحر كلّ المسجد» <sup>(١٢)</sup>.

وقد ناقش السيد الخوئي رحمته في هذا الحديث سنده مع تسليمه للدلالة ، فذكر أنَّ دلالة الحديث واضحة ولكنَّ السند ضعيف بالحسن اللؤلؤي الذي وقع فيه التعارض بين توثيق النجاشي وتضعيف ابن الوليد له حيث استثنى من روايات محمد بن أحمد بن يحيى ما كان ينفرد به الحسن بن الحسين اللؤلؤي ، على أساس أنَّ محمد بن أحمد بن يحيى وإن كان ثقة في نفسه لكنه يروي عن الضعفاء ، وتبعه على ذلك الشيخ الصدوق وأبو العباس بن نوح <sup>(١٣)</sup> .

أقول: إنَّ تمامية دلالة الرواية موقوفة على ما مضى من دعوى أنَّ الاحتمال الفقهي يدور بين أن يكون منى هو المذبح وألا يكون أيَّ تعيين لمحل الذبح ، فعندئذٍ يكون قوله: « منى كلّه منحر » دالاً على الأوّل . أمّا إذا تردّدنا بين أن يكون المنحر هو منى أو ما هو أوسع من منى كالحرم أو مكة وما حواليتها ، فالرواية لا تدلّ على اختصاص المنحر بمنى ، فإنّها ليست ذات مفهوم ، وإنّما هي بصدّد بيان أنَّ النحر في منى لا يكون في خصوص المسجد ؛ لأنَّ منى كلّه منحر ولكن المسجد أفضل .



وعلى أيّة حال ، فلو تمَّ إطلاق لإثبات أنَّ الهدى في حج التمتع يجب أن يُذبح في منى ، فقد يتصور أنَّ من وجد الهدى ولكنه عجز عن ذبحه بمنى يسقط عنه الذبح ، إمّا إلى بدل وهو الصوم أو لا إلى بدل .

ولكن يمكن أن يقال: إنّه حتى لو تمَّ إطلاق من هذا القبيل فإنّنا نقيّده بإخراج فرض العجز عن الذبح في منى بأحد وجوه ، لو تمَّ أيّ واحد منها لثبت أنَّ الهدى لا يسقط بالعجز عن ذبحه في منى ، وأمّا دليل الانتقال إلى البدل وهو الصوم فإنّما ورد في من لم يجد الهدى ، لا في من وجد الهدى ولكن عجز عن ذبحه في منى .

أمّا الوجوه التي قد يمكن الاعتماد على بعضها لإثبات عدم سقوط الهدى بالعجز عن الذبح في منى فهي ما يلي :

## محل الذَّبْح في الحج

**الوجه الأول** - دعوى الضرورة الفقهية على ذلك ، فلعلَّ عدم سقوط التكليف عن المتمتع بمجرّد عجزه عن ذبحه بمعنى من المسلّمات . إلّا أنّ هذا الوجه إنّما ينفع لو جزمنا بقيام الضرورة الفقهية على بقاء وجوب الذبح مع سقوط قيد كونه في منى ، أمّا لو ادّعينا أنّ الضرورة إنّما قامت على عدم سقوط الهدى بلا بدل فهذا الوجه لو تمّ وحده لو رَظنا في مشكلة الجمع بين ذبح الهدى والصوم عملاً بالعلم الإجمالي ، إلّا إذا ادّعينا احتمال التخيير ورفعنا تعيين أحدهما بالبراءة من التعيين .

**الوجه الثاني** - التمسك بالروايات الواردة في متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم إلى أن يريد الرجوع إلى أهله ، كصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « يخلف الثمن عند بعض أهل مكة ويأمر من يشتري له ويذبح عنه ، وهو يجزئ عنه ، فإن مضى ذو الحجة أخر ذلك إلى قابلٍ من ذي الحجة » <sup>(١٤)</sup> .



فإنّ الظاهر من ذلك أنّ ذاك البعض سيذبحه في مكة ، إمّا لأنّه يصعب عليه نقله إلى منى لأجل المنوب عنه - خصوصاً في تلك الأيام التي لم تكن فيها وسائل النقل حديثة ومتوفرة كما هي اليوم - فالشريعة لم تشأْ تكليفه بالذبح في منى ، وإمّا لأنّ قيد الذبح في منى يختص بأَيّام منى - أعني أيّام التشريق - وقد انتهت . ومنشأً هذا الظهور سكوته عليه السلام عن إيجاب ذبحه في منى ، رغم أنّ وجوب ذلك في هذه الحالة ليس من الواضحات ، ففرض جعل الثمن عند بعض أهل مكة ليذبح عنه ظاهره هو الذبح في مكة ، وإلّا لنَبّه الإمام عليه السلام على ذلك .

فلئن سقط قيد منى بالعجز عنه في أيّام منى فهو المطلوب ، ولئن سقط قيد منى بمجرّد صعوبة الالتزام بذلك من قبل الناثب فسقوطه بالعجز عنه أولى .

وصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن النضر بن قراوش ( ويكفي في



آية الله السيد كاظم الحائري

توثيقه نقل أحمد بن محمد بن أبي نصر عنه ( قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج ، فوجب عليه النسك ، فطلبه فلم يجده وهو موسر حسن الحال ، وهو يضعف عن الصيام ، فما ينبغي له أن يصنع ؟ قال : « يدفع ثمن النسك إلى من يذبحه بمكة إن كان يريد المضي إلى أهله ، وليذبح عنه في ذي الحجة » ، فقلت : فإنه دفعه إلى من يذبح عنه ، فلم يصب في ذي الحجة نسكاً وأصابه بعد ذلك ؟ قال : « لا يذبح عنه إلا في ذي الحجة ولو أخره إلى قابل » (١٥) .

وهذه الرواية أظهر من الأولى في الذبح بمكة ؛ لمكان قوله : « يدفع ثمن النسك إلى من يذبحه بمكة » ؛ فإن فرض تعلق « بمكة » ب « يدفع » أو كونه وصفاً للموصول أي : من يكون بمكة ، خلاف الظاهر والظاهر ، تعلقه ب « يذبحه » .



ولا تعارضها صحيحة أبي بصير عن أحدهما عليه السلام قال : سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي ، حتى إذا كان يوم النفر وجد ثمن الشاة ، أيذبح أو يصوم ؟ قال : « بل يصوم ؛ فإن أيام الذبح قد مضت » (١٦) .

وذلك لأن احتمال الفرق وارد بين من يجد الثمن لكنه لا يحصل على الحيوان ، ومن لا يجد الثمن أصلاً .

**الوجه الثالث -** ما ورد بشأن من نسي الذبح في منى حتى زار البيت ، وهو صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام ، في رجل نسي أن يذبح بمنى حتى زار البيت ، فاشترى بمكة ثم ذبح ؟ قال : « لا بأس ؛ قد أجزأ عنه » (١٧) .

ومن الواضح أن الشراء بمكة لا خصوصية له حتى ركز السائل عليه ، فيبدو أن مقصود السائل هو أنه حينما نسي في اليوم العاشر الذبح بمنى حتى

## محل الذبيح في الحج

زار البيت اشترى بمكة وذبح فيها حفاظاً على وقوع الذبيح في اليوم العاشر، فقال ﷺ: «قد أجزأ عنه»؛ فلتن كان حكم النسيان هذا يتعدى العرف إلى فرض العجز بلا إشكال.

الوجه الرابع - قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (١٨).

وتوضيح الاستدلال بهذه الآية المباركة: أننا لو كنّا والمعنى اللفظي البحث للآية قلنا: إنّ محلّ الهدى هو فناء الكعبة؛ لأنّ الكعبة هي البيت العتيق، ولكن لا شك أنّ كل مكة داخل في المقصود، كما ورد - وسيأتي إن شاء الله - في الحديث الصحيح: «إنّ مكة كلّها منحر»<sup>(١٩)</sup>، وهذا التفسير للآية يكون بمناسبة أنّ البيت العتيق في مكة.



ولولا نصوص وجوب الذبح بمنى لكنّا نقول بمقتضى هذه الآية: إنّ محل ذبح الهدى هو مكة، كما أنّ تلك النصوص لا يمكن أن تؤدي إلى سلخ جملة ﴿محّلها إلى البيت العتيق﴾ من معناها نهائياً، فمقتضى الجمع بين مفاد الآية المباركة وتلك النصوص: أن يكون المقصود مكة بما حوالها إلى حدود منى، فيدخل منى في دائرة البيت العتيق بمعنى واسع. وعندئذ هل يتعامل مع الآية وتلك النصوص معاملة المطلق والمقيّد المعروفة في علم الأصول؛ أي أنّ المقصود هو الذبح بمنى الذي يكون بمعنى واسع ذبحاً بالبيت العتيق ويكون في نفس الوقت ذبحاً بمنى، أو يكون التنصيص في الآية المباركة على حدّ البيت العتيق - رغم دلالة تلك النصوص على الحدّ الثاني وهو منى - دالّاً عرفاً على أنّ الحد الأول - بما هو - مطلوب وإن كان يجب مع الإمكان مراعاة كلا الحدين؟

والوجه الرابع هذا متوقف على استظهار هذا الأمر الأخير؛ أي أنّ التنصيص

آية الله السيد كاظم الحائري

في الآية على البيت العتيق يعطي ركنية لهذا الحدّ، فيفهم أنّه وإن كان يجب الأخذ بالحدّ الخاص وهو منى لدى الإمكان، ولكن لدى العجز عن الحدّ الخاص تبقى حديّة البيت العتيق ويجب الذبح بمكة وما حواليتها.

فلو قبلنا هذا الاستظهار فقد تمّ لنا هذا الوجه الرابع لإثبات المقصود؛ وهو أنّ الذبح لا يسقط بالعجز عن إيقاعه في منى، بل لابدّ من تحقق الذبح ولو في مكة.

ولو لم نقبل هذا الاستظهار فالآية الكريمة تفيدنا - على أية حال - فائدة أخرى في المقام.

وتوضيح ذلك: أنّه بعد تسليم عدم سقوط الذبح إلى بدل وهو الصوم ولا من دون بدل، تبقى مسألة أخرى هامّة أيضاً؛ وهي أنّه هل يجوز ذبح الهدي بعد العجز عن إيقاعه في منى في أيّ مكان شئنا، أو يجب اختيار مكة أو ما حواليتها للذبح؟



لا شك أنّ بعض الوجوه التي ذكرناها لنفي سقوط الذبح يثبت الثاني وهو الوجه الرابع بالخصوص؛ فإنّه بعد حمل الآية وما ضمّ إليها للتقييد، وهي أدلة تعيّن منى على تعدد المطلوب، لو سقط المطلوب الثاني بالعجز - وهو الذبح في منى - لم يسقط المطلوب الأوّل وهو كون محلّها البيت العتيق.

أمّا لو لم نقبل هذا الوجه لعدم استظهار تعدد المطلوب، فإثبات خصوصية لمكة أو ما حواليتها بعد العجز عن الذبح بمنى بباقي الوجوه، مشكل.

أمّا ما اختاره السيد الخوئي رحمه الله - من أنّ دليل التقييد بمنى ليس له إطلاق لفرض العجز، فنرجع لدى العجز عن الذبح بمنى إلى إطلاقات أصل وجوب الهدي - فالأمر واضح؛ فإنّ أصل وجوب الهدي لا يدلّ على ضرورة كون الذبح في مكة أو ما حواليتها.

## محل الذبح في الحج

ولهذا أفتى السيد الخوئي رحمته الله بأنّه لو حصل العجز عن الذبح بمعنى ذبح في أيّ مكان شاء .

وأما دعوى الضرورة الفقهية ، فثبوتها على أولوية مكان دون مكان بعد فرض العجز عن الذبح بمعنى غير واضح .

وأما روايات إخلاف الثمن عند بعض أهل مكة ، فلا تدلّ على عدم جواز الذبح في بلد الحاج مثلاً ؛ لأنّه يحتمل - على أساس تباعد الطرق وعدم توفر الوسائل الحديثة للنقل والسفر وقتئذٍ - أنّه إنّما أمر عليه السلام بإخلاف الثمن في مكة ؛ لأنّه لو لم يفعل ذلك لفاته الذبح في ذي الحجة على أساس ما لديه من طول السفر ، فكان الحل المعقول هو أن يخلف الثمن عند أمين في مكة .

وأما ذبح الناسي بمكة بعد زيارة البيت ، فمن الواضح أنّ فرض الذبح بمكة كان من قبل السائل وأجابه الإمام عليه السلام بالإجزاء ، وهذا لا يدلّ على وجوب الذبح بمكة مثلاً ، كما هو واضح .



وأما الوجه الرابع وهو الآية الشريفة : ﴿ ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ فقد فرضنا عدم تماميته ؛ لتقيّد الآية بأدلة شرط الذبح في منى ، وعدم استظهار تعدد المطلوب ولو في خصوص فرض العجز .

وعليه فقد يقال : لو عجزنا عن الذبح بمعنى كفى الذبح في أيّ مكان آخر . ولكنتني أريد أن أقول هنا : إنّ الآية الشريفة تكفي لإثبات أولوية البيت العتيق للذبح .

وتوضيح ذلك : أننا وإن فرضنا أنّ الآية بعد تقييدها بالذبح بمعنى لم تدلّ على المطلوبة المستقلة للذبح في البيت العتيق - أي المطلوبة التي لا تسقط بالعجز عن الذبح في منى - لكننا لو قبلنا بعض الوجوه الماضية لإثبات عدم سقوط الذبح بالعجز عن إيقاعه في منى غير الوجه الأخير - وهو إثبات تعدد

آية الله السيد كاظم الحائري

المطلوب من نفس الآية - فلا أقل من أن ذلك الوجه قد قيد إطلاق المقيد للآية بقيد الذبح في منى، فإذا بطل إطلاق المقيد لدى العجز بما كان تقيداً له أحيى مرة أخرى إطلاق الآية، وبذلك ثبت وجوب كون الهدى محله البيت العتيق.

نعم، أصل الوجه الرابع هذا مع ما شرحناه الآن - من أنه لا أقل من إثبات أولوية البيت العتيق للذبح في حج التمتع من الأمكنة الأخرى لدى العجز عن إيقاعه في منى - متوقف على عدم احتمال الفرق بين هدي القران وهدي المتعة في هذا الحكم؛ لأن الآية المباركة واردة في فرض القران ولا إطلاق لفظي لها للمتعة؛ لأن الآية تقول: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (٢٠).



ومن الواضح أن ثبوت منافع للحاج إلى أجل مسمى إنما يكون في من صحب الهدى معه.

وكان البعض يستشهد - في هذه السنة الفائتة التي عيّنت الحكومة فيها وادي معيصم للذبح لترجيح مكة على وادي معيصم - بصحيفة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أهل مكة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكة، فقال: «إن مكة كلها منحر» (٢١).

ولا إشكال في أن ما يدلّ عليه هذا الحديث من ذبح الإمام عليه السلام بمنزله في مكة إنما كان في العمرة لا في الحج، وإلا لشاع وزاع نقل هذا العمل منه عليه السلام، الذي كان خلاف عمل المسلمين قاطبة في كل سنة، وقوله عليه السلام: «إن مكة كلها منحر» كان في مقابل ما تخيّل بعض من أن المنحر في مكة هو فناء الكعبة أو ما بين الصفا والمروة، باعتبار أن هذا كان هو المتعارف ولعله المستحب كما تشهد له صحيفة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من ساق هدياً وهو معتمر نحر هديه في المنحر وهو بين الصفا والمروة؛ وهي

## محل الذَّبْح في الحج

بالحزورة» (٢٢)، وموثقة إسحاق بن عمار: أَنَّ عباداً البصري جاء إلى أبي عبد الله عليه السلام وقد دخل مكة بعمره مبتولة، وأهدى هدياً، فأمر به فنحر في منزله بمكة، فقال له عباد: نحرنا الهدى في منزلك وتركت أن تنحره بفناء الكعبة وأنت رجل يؤخذ منك؟! فقال له: «ألم تعلم أَنَّ رسول الله ﷺ نحر هديه بمنى في المنحر وأمر الناس فنحروا في منازلهم وكان ذلك موسعاً عليهم؟! فكذاك هو موسع على من ينحر الهدى بمكة في منزله إذا كان معتمراً» (٢٣).

وحاصل مفاد جواب الإمام عليه السلام الذي أراد به تقريب المطلب إلى ذهن عباد البصري الذي هو من العامة: أَنَّهُ كما أَنَّ في منى يوجد منحر لذبح هدي الحج وهو فناء مسجد الخيف وذَبَح رسول الله ﷺ هديه في ذاك المنحر الخاص - وإن كان منى كله منحرًا - فأمر المسلمين فذبحوا في منازلهم، كذلك في مكة رغم وجود منحر خاص فيها في العمرة، وهو فناء الكعبة أو ما بين الصفا والمروة؛ تكون مكَّة كلها منحرًا، فكان من حقِّي أن أدبَح في منزلي كما ذبح المسلمون في منى في منازلهم.



ورغم كل هذا، تبقى صورة للاستدلال على أولوية مكة بقوله عليه السلام: «إِنَّ مكة كلها منحر» وذلك بأن يقال: إِنَّ المورد لا يخصص الوارد، فإطلاق هذه الجملة - لولا علمنا باختصاص النحر في الحج بمنى لدى الإمكان - يدل على أَنَّ مكة كلها منحر من دون فرق بين الحج والعمرة، لكن خرج من الإطلاق فرض إمكان الذبح بمنى في الحج وبقي تحته فرض العجز عن الذبح في منى.

إِلَّا أَنَّ هذا مضافاً إلى أَنَّهُ لا ينسجم مع ما شرحناه في علم الأصول - من عدم تمامية الإطلاق في المحمول في مثل قوله مثلاً: التمر نافع، فهذا لا يدل على ثبوت جميع أقسام النفع للتمر، ويكفي في صدق هذه الجملة بإطلاقها

ثبت نفع ما للتمر، ففي المقام أيضاً يكفي كون مكة منحرّاً في العمرة - لا يتم في المقام؛ لأنّ أصل اشتهاً أنّ منى كان هو المنحر في الحج والذبح في مكة كان مألوفاً في العمرة وأنّ عمل الإمام عليه السلام أيضاً كان في العمرة، يؤدّي إلى انصراف الكلام إلى العمرة.

وعليه فالأولى في إثبات أولوية مكة أو هي وما حوالها للذبح لدى العجز عن الذبح في منى سلوك الطريق الذي نحن سلكناه، وهو التمسك بالآية المباركة: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، فبعد سقوط قيد منى بالعجز يبقى إطلاق ﴿مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ محكماً.

إلا أنّ الاستدلال بهذه الآية يتوقف على استظهار أنّ المرجع للضمير في قوله: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ﴾ وقوله: ﴿مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ هو الهدى، وذلك إمّا بإرجاع الضمير إلى ﴿بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ الوارد ذكرها في الآية (٢٨)، وقد يستبعد ذلك بالفواصل الموجودة بين الآيتين، أو بإرجاعه إلى ﴿شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ الوارد ذكرها في الآية (٣٢) ولا فاصل بين الآيتين، وعندئذ يتوقف استظهار المعنى المقصود على أنّ «شعائر الله» في الآية مطبقة على الهدى، كما قال الله تعالى في الآية (٣٦): ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾.

وتوضيح ذلك: أنّ أئمة التفسير ذكروا في تفسير قوله تعالى: ﴿شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ احتمالات ثلاثة:

١ - أن يكون المقصود كل الشعائر الواردة في الدين الإسلامي.

٢ - أو يكون المقصود فرائض الحج ونسكه.

٣ - أو يكون المقصود الهدايا؛ لأنّها من معالم الحج.

قيل: والثالث أوفق؛ لظاهر ما بعده من قوله: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (٢٤).



## محل الذبيح في الحج

أقول: ينبغي أن يحمل تفسير «شعائر الله» بمعالم الحج أو الهدايا على معنى أنَّ المصداق الذي قصد بالخصوص في الآية من باب تطبيق المطلق على مصداقه هو ذلك من دون أن يضرَّ بإطلاق «شعائر الله» وإلا فتفسير المطلق بالموارد بمعنى استعماله في خصوص ذاك المصداق، خلاف الظاهر.

فإن قلنا: إنَّ المصداق الملحوظ من «شعائر الله» في الآية كمورد - رغم الاعتراف بالإطلاق - هو الهدايا التي هي من معالم الحج وإنَّ الضمير راجع إلى هذا المصداق، فمعنى الآية - والله العالم - هو: ﴿ لكم فيها ﴾ : أي في الهدايا ﴿ منافع إلى أجل مسمى ﴾ : أي حين الذبيح ﴿ ثمَّ محلّها إلى البيت العتيق ﴾ : أي منتهى أمرها هو الكعبة. وهذا هو التفسير الذي استظهرناه، وبه يثبت المطلوب.

ولكن في مقابل ذلك يوجد تفسيران آخران (٢٥):



الأول: أنَّ الضمير راجع إلى مطلق شعائر الله، فيكون معنى الآية: لكم في الشعائر الإسلامية عموماً منافع إلى أجلٍ مسمى؛ أي نهاية الدنيا أو إلى الموت، وتلك الشعائر تنتهي إلى الله سبحانه الخالق للبيت العتيق. ولا أظنَّ التمحّل في هذا التفسير خافياً عليك.

والثاني: أنَّ الضمير راجع إلى مصداق من مصاديق شعائر الله، كما هو كذلك في التفسير المختار، إلّا أنَّه يفترض أنَّ المصداق هنا ليس هو خصوص الهدايا كما فسّرنا، بل مطلق فرائض الحج ونسكه، ويكون المعنى: لكم في فرائض الحج ونسكه منافع إلى أجلٍ مسمى وهو نهاية الحج أو نهاية الدنيا، ومحلّ تلك الأعمال إلى البيت العتيق؛ أي أنَّ نهايتها تقع في البيت العتيق.

وهذا التفسير وإن كان أهون تمحلاً من التفسير الأوّل لكنّه أيضاً لا يخلو من تمحّل.



ويؤيد التفسير الذي اخترناه للآية المباركة التفسير الوارد عن أهل البيت عليهم السلام ، وإنما جعلنا ذلك مؤيداً لا دليلاً لما فيه من الضعف السندي .

ففي رواية الكليني عليه السلام (٢٦) عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام ، وكذلك رواية الصدوق عليه السلام (٢٧) عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزوجل : ﴿ لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ﴾ قال : « إن احتاج إلى ظهرها ركبها من غير أن يعنف عليها ، وإن كان لها لبن حلبها حلباً لا ينهكها » .

وقد يستغرب فرض كون الضمير راجعاً إلى الهدى ؛ لأن معنى الآية عندئذ سيكون : محل الهدى هو البيت العتيق ، في حين أنّ محل الهدى في الحج هو منى ، وتفسير كون محلّها البيت العتيق بمعنى قرب البيت العتيق الشامل لمنى ، يفترض أنّه غريب .



ولعلّه يكفي لكسر الغرابة ذكر شبيهه لذلك من الفقه ، وهو أنّ الله تبارك وتعالى قال في كتابه : ﴿ يا أيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيّد وأنتم حرّم ومَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ متعمداً فجزاءُ مثل ما قَتَلَ مِنَ النّعم يحكمُ به ذوا عدلٍ مِنْكُمْ هدياً بالغِ الكعبةِ ... ﴾ (٢٨) فلئن شككنا في تفسير محلها البيت العتيق ، هل يقصد به أنّ محل هدي الحج إلى البيت العتيق أو يقصد محل مطلق الشعائر أو أعمال الحج إلى البيت العتيق ، فلا شك في قوله تعالى : ﴿ هدياً بالغِ الكعبة ﴾ أنّ المقصود كفارة الصيد وأنّ محلها الكعبة ، مع أنّه لا إشكال نصّاً (٢٩) وفتوى في أنّ محلّ ذبح الكفارة للصيد في احرام الحج هو منى . نعم محلّ ذبحها للصيد في إحرام العمرة هو مكة .

وعلى أيّة حال ، فلو لم يقبل - بعد كل ما شرحناه - هذا التفسير أو نوقش في الاستدلال بالآية بحج التمتع بحجة ورودها في القران وأدعي احتمال الفرق ، لم يبقَ لدينا ما يدلّ على خصوصية لمكة أو ما حواليلها بعد فرض العجز عن الذبح بمنى ، إلّا ما مضى من صحيحة حريز (٣٠) ومعتبرة النضر

## محل الذَّبْح في الحج

ابن قرواش<sup>(٣١)</sup>، الأمرتين بإيداع الثمن لدى بعض أهل مكة لمن وجد الثمن ولم يجد الهدى.

وما مضى ممّا من الاعتراض على ذلك بإيداع احتمال أنّ الأمر بإيداع الثمن لدى بعض أهل مكة لعلّه كان خوفاً من عدم التمكن من الذبح في بلد الحاج في ذي الحجة لإمكان تأخّر الوصول إلى البلد بأسباب السفر آنئذٍ إلى أن ينسلخ ذو الحجة.

قابلٌ للجواب؛ بالتمسك بإطلاق الحديثين لأهل البلاد القريبة من مكة كالمدينة التي لم يكن يستغرق الوصول إليها أكثر من أيام.

أمّا لو لم نقبل كل هذا، فلا يبقى إلّا أن يقال - بعد فرض العجز عن الذبح بمنى وكذلك فرض العجز عن الذبح بوادي محسّر - بجواز الذبح في أيّ مكان آخر بعد ضرورة عدم سقوط أصل الهدى بلا بدل، ومع احتمال بدلية الصوم نجري البراءة عن احتمال تعين الصوم بعد اختصاص نصوص الصوم بمن لم يجد هدياً.



بقي الكلام في أمور هامة:

الأمر الأول - ذكر أستاذنا الشهيد رحمه الله في الموجز في الحج: «وإذا ضاقت منى بالناس وتعدّر إنجاز الواجبات فيها، اتسعت رقعة منى شرعاً فشملت وادي محسّر...»<sup>(٣٢)</sup>.

أقول: إنّ مستنده رحمه الله لهذا الحكم هو موثقة سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا كثرت الناس بمنى وضاقت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: «يرتفعون إلى وادي محسّر». قلت: فإذا كثروا بجمع وضاقت بالموقف كيف يصنعون؟ فقال: «يرتفعون إلى المأزمين». قلت: فإذا كانوا بالموقف وكثروا وضاق عليهم كيف يصنعون؟ فقال: «يرتفعون إلى الجبل»<sup>(٣٣)</sup>.

ومن المعلوم أنه ليس المقصود بذلك أن من كان ضمن كثرة الناس منزله في داخل منى صدفة - أي لم يكن من الذين ارتفعوا نتيجة ضيق المكان إلى وادي محسر - جاز له الذبح والحلق في وادي محسر، بل إن هذا الحكم يختص بمن ارتفع سكناه نتيجة الضيق إلى وادي محسر.

نعم، لا يبعد التعدي العرفي من الضيق إلى أي عذر مانع من الأعمال في داخل منى، فلو أن الحكومة منعت عن الذبح في منى جاز الذبح في وادي محسر، ولكنه يرجع للحلق إلى منى.

وقد اتضح من جميع ما مضى أنه عند منع الحكومة الذبح في منى تصل النوبة أولاً إلى الذبح في وادي محسر، وثانياً إلى الذبح في مكة وما حواليتها.



**الأمر الثاني -** لو كان منع الحكومة خاصاً ببعض أيام التشريق مثلاً، فدار الأمر بين تأخير الذبح إلى أن ينتهي المنع أو تقديمه في اليوم العاشر مع ذبحه في وادي محسر أو مكة، فأيهما أولى؟

وكذلك لو لم نؤمن بترجيح مكة أو ما حواليتها فدار الأمر بين تأخير الذبح لكي يقع في منى أو تقديمه في اليوم العاشر مع الذبح في أي مكان آخر، فأيهما أولى؟

لا إشكال في أن موثقة سماعة التي مضت بشأن وادي محسر قد دلت على أن وادي محسر قد أصبح لدى ضيق المكان بحكم منى، وبعد فرض التعدي إلى العجز تكون النتيجة أن وادي محسر في ساعة العجز محكوم بحكم منى، فلو تم منع الحكومة عن الذبح في منى في اليوم العاشر صح الذبح في وادي محسر، فلا داعي للتأجيل إلى يوم آخر يرتفع فيه المنع.

وكذلك لو آمنّا بالاستدلال بصحيفة معاوية بن عمار<sup>(٣٤)</sup> ومعتبرة النضر ابن قرواش<sup>(٣٥)</sup> الواردين في من نسي الذبح حتى زار البيت فذبحه في مكة،

## محل الذَّبْح في الحج

فهذا أيضاً يدلّ - بعد فرض التعدّي إلى العجز - على أنّ العجز عن الذَّبْح في منى في اليوم العاشر كافٍ للذَّبْح في ذلك اليوم في مكة ، ولا حاجة إلى تأجيل الذَّبْح إلى يوم يرتفع فيه العجز ، فالاحتياط الوارد في التقيد مع الإمكان بالذَّبْح في اليوم العاشر يوجب في هذين الفرضين أولوية تقديم الذَّبْح .

ولكن بما أنّ السيّد الخوئي رحمه الله لم يلتفت إلى شيء من هاتين الروايتين فقد أفتى بضرورة تأجيل الذَّبْح إلى يوم يرتفع فيه المنع ، وأنّه يحلّ بالهلق ويؤخّر الذَّبْح إلى حين التمكن ولو كان آخر أيّام التشريق ، بل وحتى آخر أيّام ذي الحجة (٣٦) .

والذي قد يقف أمام هذا الكلام أمران :

أحدهما : دعوى وجوب إيقاع الذَّبْح في اليوم العاشر وأنّ استمرار أيّام الأضحية إلى اليوم الثاني عشر أو الثالث عشر لا ينافي وجوب إيقاعه في اليوم العاشر ؛ فإنّ هذا الاستمرار قد يكون بمعنى صحة الذَّبْح في باقي الأيام للمعذور من الذَّبْح في اليوم العاشر ، أو قل : حتى للعامد الذي عصى بالتأخير ، وإذاً فقد دار الأمر لدى منع السلطة عن الذَّبْح في منى في اليوم العاشر بين سقوط قيد منى فيذبحه في مكان آخر ، وسقوط قيد اليوم فيؤجّله ، فما الذي رجّح الثاني على الأوّل ؟ !



وثانيهما : دعوى أنّ الهلق يكون بعد الذَّبْح ، فلو أجّل الذَّبْح كيف أفتى الله بالتحلل بالهلق قبل الذَّبْح ؟

فهاتان مشكلتان تتبادران إلى الذهن في فتوى السيّد الخوئي رحمه الله .

وفي مقابل المشكلة الأولى وهي دعوى وجوب الذَّبْح في اليوم العاشر ، قد يقال : لا دليل على وجوب الذَّبْح في اليوم العاشر عدا ما دلّ على أنّ الهلق يكون موضعه بعد الذَّبْح منضمّاً إلى القول بأنّ الهلق يجب أن يكون في اليوم

العاشر، فإنّ الجمع بين الأمرين لا يكون إلّا بالذبح في اليوم العاشر، فلو سلّمنا الأمر الثاني - أعني أنّ الحلق يجب أن يكون في اليوم العاشر - تركّزت المشكلة الأولى في أنّ الحلق موضعه بعد الذبح.

وبهذا البيان تصبح ركيزة كلتا المشكلتين في فتوى السيد الخوئي رحمته الله عبارة عن ضرورة كون الحلق بعد الذبح.

ومن هنا عالج السيد الخوئي رحمته الله كلتا المشكلتين بمنع الإطلاق في دليل وجوب تأخير الحلق عن الذبح، فإنّ الدليل على ذلك إنّما هو عبارة عن الخطابات التي كانت متوجهة إلى القادرين على الذبح الصحيح في اليوم العاشر والتي أمرتهم بالحلق بعد الذبح، من قبيل: صحيحة عمر بن يزيد: «إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك...» (٣٧)، وصحيحة سعيد الأعرج في النساء اللاتي يرمين العقبة بالليل: «ثمّ أفض بهنّ حتى تأتي الجمرة العظمى فيرمين الجمرة، فإن لم يكن عليهنّ الذبح فليأخذن من شعورهنّ...» (٣٨)، ومفهومها أنّه إن كان عليهنّ الذبح فليقتصرن بعد الذبح.



وكلا هذين النصين - كما ترى - لا إطلاق لهما؛ لفرض العجز عن الذبح بمنى في اليوم العاشر.

وأيضاً قد يستدل على وجوب تأخير الحلق عن الذبح بصحيحة جميل بن درّاج (٣٩) عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أتاه أناس يوم النحر، فقال بعضهم: يا رسول الله، إنّي حلقت قبل أن أذبح، وقال بعضهم: حلقت قبل أن أرمي، فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي لهم أن يقدموه إلّا أخروه، ولا شيئاً كان ينبغي أن يؤخروه إلّا قدموه، فقال: لا حرج» (٤٠). وهذا أيضاً - كما ترى - ليس له إطلاق لمحل البحث؛ فإنّه لم يكن في ذاته بصدد بيان الترتيب.

وأيضاً قد يستدل على وجوب تأخير الحلق عن الذبح بصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن رجل حلق رأسه قبل أن يضحي، قال: «لا بأس، وليس عليه شيء، ولا يعودن» <sup>(٤١)</sup>. إلا أن هذا أيضاً لا إطلاق له؛ لأن الرجل المفروض في السؤال كان قادراً على أن يضحي في اليوم العاشر كما هو المفروض يومئذٍ، وإنما النقص المفروض في عمله هو أنه حلق قبل الذبح.

وأيضاً قد يُستدل على وجوب تأخير الحلق برواية عمار الساباطي التامة سنداً على مسلك السيد الخوئي القائل بوثاقة ابن أبي جيد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حلق قبل أن يذبح، قال: «يذبح ويعيد موسى؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾» <sup>(٤٢)</sup> «<sup>(٤٣)</sup>».



فيستفاد من قوله: «يعيد موسى» وجوب تأخير الذبح عن الحلق، إلا أن جملة «يعيد موسى» محمولة على الاستحباب؛ بقرينة ما مضى من صحيح عبد الله بن سنان الذي قال: «لا بأس».

وأما خبر موسى بن القاسم عن عليّ: «لا يحلق رأسه ولا يزور حتى يضحي» <sup>(٤٤)</sup> فهو غير منتهٍ إلى المعصوم، ولا يبعد أن يكون المقصود بعليّ: عليّ بن أبي حمزة.

وعلى أية حال، فقد اتضح لنا من كل هذا البحث: أنه لو أمكننا الذبح في وادي محسر في اليوم الأوّل لم نحتج إلى سلوك هذا الطريق الطويل في الحديث، بل نقول: نفس العجز عن الذبح في منى في اليوم الأوّل يسوّغ لنا الذبح في نفس اليوم في وادي محسر؛ بدليل موثقة سماعة <sup>(٤٥)</sup>، ولو لم يمكن ذلك ولكن أمكننا الذبح في مكّة وما حواليتها إلى مقدار نحتمل دخوله في عنوان «محله إلى البيت العتيق» بمعناه الواسع جاز لنا الذبح في مكّة وما

آية الله السيد كاظم الحائري

حواليها في نفس اليوم الأول؛ بدليل صحيح معاوية بن عمار الوارد بشأن الناسي.

أما لو لم يمكن هذا ولا ذاك، فعندئذ تصل النوبة إلى التحلل بالحلق في نفس اليوم الأول بالبيان الذي شرحناه في تفسير علاج السيد الخوئي رحمه الله للموقف في المقام.

وأما الذبح فنؤجله إلى يوم الإمكان من أيام التشريق، والأحوط اختيار اليومين الأولين منه إن أمكن، وإذا انتهت أيام التشريق فالإي آخر ذي الحجة. ولا يبعد اختصاص لزوم التقيد بأيام التشريق بخصوص فرض الذبح في منى، أما لو علمنا ببقاء المنع عن الذبح في منى ووادي محسر إلى آخر أيام التشريق، فلا دليل على خصوصية لذلك بعد تلك الأيام، فيكفي الذبح في مكة، ولو لم يمكن الذبح في مكة وحواليها أيضاً إلى آخر ذي الحجة أجل إلى السنة المقبلة، ولو فرض سلب الإمكان بلحاظ جميع السنين ذبح في أي مكان شاء، فلو تجدد الإمكان في سنة مقبلة جدد الذبح في تلك السنة.



الأمر الثالث - يُنسب إلى سماحة الشيخ ناصر مكارم - حفظه الله - القول بسقوط الذبح في تلك المنطقة في أيامنا هذه والتي لا يمكن فيها إطعام الأضاحي لمستحقيها، والاحتياط يقتضي الذبح أيام ذي الحجة في أي مكان آخر ولو كان نفس بلد الحاج، والأولى التفاهم بين الحاج ومتعلقه على الذبح في نفس اليوم العاشر قبل بقية الأعمال، ولا نوجب ذلك؛ للزوم العسر والجرع على كثير من الحاجج.

والمنقول عنه كدليل على هذه الفتوى - في كتيب باسم «الأضحية في عصرنا» ومؤلفه أحمد القدسي، بعنوان تقرير لبحث سماحة الشيخ ناصر مكارم - حفظه الله - وجوه أربعة:

## محل الذَّبْح في الحج

**الوجه الأول:** إِنَّ ظاهر القرآن الكريم هو أَنَّ الذَّبْح والإطعام واجبَانِ ارتباطيَانِ؛ أي أَنَّ شرط الهدْي هو الإطعام، وليس الإطعام واجباً مستقلاً لو سقط بالعجز، بقي الواجب الأول وهو الهدْي، قال الله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ إِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ (٤٦).

وقال عزَّ وجل: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ \* لِيَشْهَدُوا مَنَاقِبَ اللَّهِ وَلِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (٤٧).

فإن قلت: ما الدليل على ارتباطية الذَّبْح والإطعام ووحدة المطلوب، فلعلَّ كل واحد منهما واجب مستقل؛ إذا سقط الثاني بالعجز لم يسقط الأول؟ قلنا: إِنَّ تعدّد المطلوب هو الذي يحتاج إلى قرينة، فإنَّ الظاهر الأولي للأمر هو وحدة المطلوب، إضافة إلى أَنَّ القرينة هنا قائمة على وحدة المطلوب؛ وهي فاء التفريع.



فإن قلت: إِنَّ هذا يؤدِّي إلى سقوط الذَّبْح لا إلى جعله في البلد أو في أيِّ مكان آخر، فإنَّ المشروط يسقط بالعجز عن شرطه.

قلنا: هذا الكلام وارد بحسب صناعة الفقه، ولكن مقتضى الاحتياط هو الالتزام بالذَّبْح في مكان آخر يمكن فيه الإطعام، خصوصاً بعد ملاحظة عدم إسقاط الشارع الأقدس الهدْي في مورد من الموارد، وحتى بالنسبة إلى من لم يجد ثمن الهدْي لم يسقط عنه الهدْي بلا بدل، بل أوجب عليه الصوم، وبالنسبة إلى المصدود أوجب عليه الذَّبْح في محلّه وليس في منى (٤٨)، وبالنسبة إلى من عطب هديه في الطريق في موضع لا يجد من يتصدَّق به عليه ورد الأمر بنحره أو ذبحه في مكانه مع إرفاقه بكتاب يجعل عليه يتضمن



أنه هدي؛ ليعلم من يمرّ به أنّه صدقة ويأكل من لحمه إن أراد (٤٩).

فإن قلت: دار الأمر بين رفع اليد عن قيد الذبح في منى فيذبحه الحاج في بلده مثلاً، ورفع اليد عن قيد الإطعام، فما هو الدليل على أولوية رفع اليد عن قيد الذبح في منى؟!

قلنا: ليس القيدان على حدّ سواء؛ فإنّ قيد الإطعام في نظر العرف وأهل الشرع مقوم للهدي، ويستبعد جداً أن تكون لمجرّد إراقة الدم موضوعية وإنّما هي مقدمة الإطعام. ويشهد لذلك ما ورد عن رسول الله ﷺ: «إنّما جعل الله هذا الأضحية لتشيع مساكينكم من اللحم، فأطعموهم» (٥٠)، وهذا الحديث وإن رواه صاحب الوسائل في باب الأضحية المستحبة لكلّ أحد، لكن مفاده عامّ يشمل هدي الحج الواجب.



**الوجه الثاني:** إنّ عدم إمكانية الإطعام في منى في عصر النصوص يعتبر فرداً نادراً أو معدوماً، فهو غير مشمول للإطلاق، ولهذا نحن نستشكل في إطلاق مثل ﴿أوفوا بالعقود﴾ (٥١) للعقود المستحدثة كعقد التأمين، ولا نستطيع أن نفتي بصحتها إلّا من باب التعدي إن ثبت قطع العرف بإلغاء الخصوصية، وفيما نحن فيه يكون احتمال الخصوصية لذبح يعقبه الإطعام في مقابل ذبح نعجز عن إطعامه واضحاً.

**الوجه الثالث:** إنّ مذابح اليوم خارجة عن منى، ولا دليل على وجوب ملاحظة الأقرب فالأقرب أو مكة أو الحرم أو وادي محسّر، وأمّا موثقة سماعة: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا كثر الناس بمنى وضائق عليهم كيف يصنعون؟ فقال: «يرتفعون إلى وادي محسّر» (٥٢) فلا علاقة لها بالذبح، وإنّما هي واردة بشأن الوقوف في منى لا مطلق ما يؤتى به في منى، وقياس الأضحية على الوقوف قياس مع الفارق؛ فإنّ الوقوف قائم بمنى نفسه ولا معنى للوقوف في غيره، فعند التعذر يرتفع الحاج - بمقتضى هذه الرواية -

## محل الذبيح في الحج

إلى وادي محسر، وأين هذا من الأضحية التي قد عرفت أنها قد تتفق في غير منى أيضاً؟!

وعلى أية حال، فلا إشكال في أن الذبيح في منى شرط في هدي الحج، فإن قلنا بأنه شرط في ذلك على الإطلاق - أي حتى مع التعذر - فالنتيجة سقوط الهدي نهائياً لدى العجز عن ذلك، وإن قلنا بأنه شرط مخصوص بحال الاختيار، جاز الذبيح لدى العجز عن ذلك في أي مكان.

ولو فرض التوسع في مكان الذبيح لمطلق مكة، فإن هذا أيضاً متعذر اليوم، فإن أمكن ذلك للنادر من الحاج فمن الواضح أن الجهات المسؤولة لا تسمح للعموم بذلك، فلا يمكن حل الإشكال عن طريق التوسع.

الوجه الرابع: حرمة الإسراف والتبذير؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (٥٣) و ﴿وَإِنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (٥٤) و ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (٥٥) و ﴿وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾ (٥٦) و ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (٥٧) و ﴿وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (٥٨).



وبعد فرض تسليم الإطلاق لدليل الأضحية بالنسبة للمصاديق الفعلية مما يدفن أو يحرق، يجب أن نرى النسبة بين دليل وجوب الأضحية ودليل حرمة الإسراف والتبذير:

فإن قلنا: إن النسبة بينهما نسبة التعارض بالعموم من وجه، قُدم دليل حرمة الإسراف والتبذير بأقوائية الدلالة؛ فإن أضحية كهذه المألوفة اليوم من أبرز مصاديق الإسراف والتبذير، في حين أنها من أخفى مصاديق الأضحية الواجبة؛ لما قلنا من أنها كانت فرداً نادراً أو معدوماً في عصر النصوص.

آية الله السيد كاظم الحائري

ولو فرض التساوي في القوة والتساقط، رجعنا إلى البراءة من تعيين مكان معين للذبح.

وإن قلنا: إن النسبة بينهما نسبة التزام، فملاك الأضحية موجود في المقام وملاك الإسراف أيضاً موجود في المقام، فلا بد من تقديم أقوى الملاكين وهو ملك الإسراف.

والإنصاف أن المقام داخل في التعارض لا التزام؛ لأن ملك الأضحية غير محرز أصلاً.

فإن قيل: إن ملك الإسراف أيضاً غير محرز، فهذا يعني الشك في وجود أحد الملاكين إجمالاً، وهذا اعتراف بخروج المقام عن بحث التزام ودخوله في مسألة التعارض، فيعود الكلام السابق فيه.



هذه خلاصة بياناته - حفظه الله - المنقولة في تقرير بحثه.

ثم يذكر الجواب عن عدة من الأسئلة وجّهت إلى سماحته، نختار منها هنا سؤالين:

الأول: أليس فتوى الذبح في غير محلّ الذبح في منى خلاف إجماع المسلمين؟!

الجواب: إن المسألة من المسائل المستحدثة التي برزت في القرن الأخير، وقد كانت لحوم الأضاحي تُصرف في السابق في مواردها، ولهذا السبب لا تجد رواية ولا فتوى واحدة في الكتب السالفة عن حكم إتلاف الأضاحي.

والثاني: لئن كان الذبح واجباً مقدّماً والإطعام واجباً نفسياً لم يجب على الحجاج ذبح الهدى أصلاً، بل يمكنهم شراء ما يعادل الذبيحة من اللحم من اللحام وتوزيعه على المحتاجين.

## محل الذبح في الحج

الجواب: إِنَّ كلاً من الذبح والصرف واجب، إلّا أَنْ أحدهما مقدمة للآخر كما في الوضوء والطواف، وكما أنّه لو أصبح الطواف غير ممكن لشخص سقط عنه الوضوء، كذلك في المقام لو أصبح الإطعام مما يذبح هناك غير ممكن سقط وجوب الذبح هناك.

أقول: إِنَّ أغرب ما في هذا الحديث دليله الرابع على سقوط الذبح هناك، وهو دليل حرمة الإسراف والتبذير.

ونحن بدورنا نسأل: هل المقصود تسجيل إشكال الإسراف والتبذير على الحرق والدفن والإتلاف وترك الأضاحي إلى أَنْ تجيف وما إلى ذلك مما هو إشكال على الحكومة؛ فهذا لا كلام فيه ولا علاقة له ببحثنا، أو المقصود تسجيل الإشكال على نفس الذبح؛ لأنّنا نعلم أنّه ينتهي إلى التلف من دون فائدة فيصبح الذبح إسرافاً وتبذيراً؟ والمفروض أن يكون هذا هو المقصود، فعندئذ نقول: إِنَّ النسبة بين دليل وجوب التضحية ودليل حرمة الإسراف والتبذير ليست هي التعارض ولا التزاحم - وكأنّ مقصوده هو التزاحم الملاكي لا التزاحم المعروف عن مدرسة الشيخ النائيني رحمته الله - بل النسبة هي الورود؛ فإنّنا لو افترضنا دليلاً على وجوب هذا الذبح ارتفع بذلك تكويناً موضوع الإسراف والتبذير، ولو افترضنا عدم تمامية الدليل على هذا الذبح لبعض الوجوه السابقة لم يكن هذا الوجه الرابع وجهاً مستقلاً في مقابل تلك الوجوه.



نعم، لو أثبت أولاً عدم وجوب الذبح بأحد الوجوه الثلاثة الأولى، فاشتبهى أحد الذبح هناك رغم عدم الوجوب وعدم الإجزاء، كان من الصحيح أن يقال له بحرمة هذا العمل بدليل كونه إسرافاً وتبذيراً.

وأما ما ذكره من الوجه الثالث؛ وهو أنّ الذبح في الوقت الحاضر لا يمكن أن يكون في منى، وعندئذ فلا دليل على خصوصية لمكان آخر فيجوز له

الذبح ولو في بلده، فهذا ليس كلاماً مختصاً به ولا راجعاً إلى الفتوى التي اشتهر بها وهي سقوط الذبح هناك؛ لعدم إمكان الإطعام، وهذا ما يقول به الكل من أنه مع تعذر الذبح هناك في أي دائرة قلنا بها للذبح - من منى أو مكة وما حواليتها أو غير ذلك - جاز الذبح في كل مكان.

نعم، قد يكون الخلاف معه في دائرة جواز الذبح هناك ولو لدى الضرورة؛ هل يجزئ مثلاً الذبح في مكة أو في وادي محسر؛ فلا تصل النوبة مع إمكان ذلك إلى التخيير في الذبح في كل مكان، أو لا؟ وقد مضى رأينا في ذلك.

أمّا قوله بأنّ موثقة سماعة التي تقول: «يرتفعون إلى وادي محسر» لا تدل على جواز الإتيان بالأعمال في وادي محسر وإنما هي واردة بشأن الوقوف - وكأنّ مقصوده بالوقوف البيوتة - فهو غير صحيح؛ فإنّ الكون في منى طيلة الأيّام الثلاثة أو ضرب الخيام هناك أو الإقامة بالسكن هناك ليس هو الواجب، فيكون معنى «يرتفعون إلى وادي محسر» أنّهم يقيمون رحلهم أو يسكنون في وادي محسر؛ كي يأتوا بالأعمال هناك من بيتوتة أو ذبح أو حلق.



وأما ما ذكره من الوجه الثاني - من عدم وجود هذا الفرد من الذبح أو ندرته في زمن النصوص - فلا أظنّ أن يخفى عليك أنّ الحق المحقّق لدى المحققين المتأخرين في بحث الإطلاق والانصراف عدم قبول الانصراف لمجرد ندرة الفرد أو عدم وجوده في عصر النص، ودليل الوفاء بالعقد يشمل بإطلاقه العقود المستجدة، ولا نحتاج في إثباتها إلى تعدي العرف بالقطع بعدم الفرق.

وأما ما ذكره من الوجه الأوّل فلا يقبل نقاشاً فنياً؛ إذ لم يذكر نقطة لاستظهاره من الأمر وحدة المطلوب عدا فاء التفرع، ولم يذكر نقطة لاستظهار كون الفاء فاء التفرع ولا دليلاً على أنّ التفرع يثبت وحدة المطلوب. ولعلّ خير ما يمكن أن يذكر لإثبات وحدة المطلوب هو دعوى أنّ المركز عرفاً: أنّ

## محل الذّبح في الحج

الذّبح لا ملاك نفسي فيه وإنّما ملاكه مقدمي باعتباره مقدمة للإطعام والصرف، كما أشار هو إلى ذلك في مقام ترجيح رفع اليد عن قيد منى على رفع اليد عن قيد الإطعام. ولئن كان هذا هو الدليل على وحدة المطلوب فقد تركّز الإشكال الذي أُورد على الشيخ من أنّه بناءً على مقدمية الذّبح للإطعام فلنقتصر على شراء اللحوم من القصابين واللّحامين بقدر الذبيحة ونعطيها للفقراء.

ومن الغريب جوابه على ذلك: بأنّ كلّاً من الذّبح والإطعام واجب كوجوب الوضوء والطواف، إلّا أنّ الأوّل منهما مقدمة للثاني؛ فالذّبح مقدمة للإطعام والوضوء مقدمة للطواف، وكما أنّه حينما يسقط الطواف يسقط الوضوء، كذلك حينما يسقط الإطعام يسقط الذّبح.



وقد فاتته - حفظه الله - أنّ مقدمية الوضوء للطواف شرعية، في حين أنّ مقدمية الذّبح للإطعام عقلية، ففي الطواف لا يمكن تبديل الوضوء بشيء آخر، لكن الذّبح - بعد اعتبار مقدميته فرضاً بحتاً - يمكن تبديله بشراء اللحم من اللّحّام، فلعلّه في زمان النص لم يكن اللّحامون قادرين على تلبية حاجات تمام الحجاج من اللحم بقدر الذبائح، فكانت الطريقة المعقولة أن يهتّى كلّ حيواناً للذّبح، أمّا اليوم فبالإمكان تحصيل الهدف بشراء اللحوم من اللّحامين.

وأيضاً لو كان الذّبح مقدمة للإطعام بلا ملاك نفسي فيه، فلماذا يذبح في منى لدى القدرة؟! وأيّ عيب في الذّبح قبل منى أو قبل مكة وتأجيل الإطعام به إلى منى؟!!

فكلّ هذا يعني أنّ هناك ملاكاً نفسياً في الذّبح، وبعد فرض ثبوت الملاك النفسي في الذّبح لا أدري ما هو الذي يثبت لنا وحدة المطلوب؟! إلّا بمعنى وحدة المطلوب بلحاظ كل أعمال الحج التي هي مركب واحد ارتباطي.

آية الله السيد كاظم الحائري

ولو نظرنا إلى هذا الجانب لكان معناه سقوط أصل الحج ، ولو قطعنا النظر عن ذلك فالأصل لدى تعدد الأمر هو الانحلال ؛ لأنّ الارتباط هو القيد الزائد والمؤونة الزائدة في الكلام .

وأما استشهاده لمقومية الإطعام للهدي بخلاف قيد منى برواية : «إنّما جعل الله هذا الأضحية لتشبع مساكينكم من اللحوم»<sup>(٥٩)</sup> ، فقد اعترض هو على نفسه في ذلك - كما مضى - : بأنّ المقصود به الأضحية المستحبة لكلّ أحد ، وأجاب على ذلك : بأنّ الإطلاق شامل لأضحية الحج .

أقول : إنّ أضحية الحج مصداق لمطلق الأضحية وداخل في جعل الأضحية على العموم ، وعليه جعل آخر وجوبي وضمني في الحج ، وليكن الملاك في الجعل الأوّل منحصراً في إشباع المساكين ، ولكن لا يدلّ ذلك على انحصار ملاك الجعل الثاني أيضاً فيه .



وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

## الهوامش

- (١) البقرة: ١٩٦ .
- (٢) المعتمد ، كتاب الحج : ٥ : ٢٠٨ .
- (٣) وسائل الشيعة ١٣ : ١٨٢ ، ب ٢ من الإحصار والصدّ ، ح ٢ ، ط - آل البيت .
- (٤) المعتمد ، كتاب الحج : ٥ : ٢١١ .
- (٥) البقرة: ١٩٦ .
- (٦) وسائل الشيعة ١٤ : ١٣٧ ، ب ٢٨ من الذبيح ، ح ٢ .
- (٧) المعتمد ، كتاب الحج : ٥ : ٢١١ .
- (٨) وسائل الشيعة ١٤ : ٨٨ ، ب ٤ من الذبيح ، ح ١ .
- (٩) المعتمد ، كتاب الحج : ٥ : ٢٠١ .
- (١٠) وسائل الشيعة ١٤ : ٨١ - ٩٠ ، ب ٤ من الذبيح ، ح ٥ .
- (١١) المصدر السابق : ص ٩٠ ، ح ٦ .
- (١٢) المصدر السابق : ٩٠ ، ح ٧ .
- (١٣) المعتمد ، كتاب الحج : ٥ : ٢١٠ .
- (١٤) وسائل الشيعة ١٤ : ١٧٦ ، ب ٤٤ من الذبيح ، ح ١ ، ط - آل البيت عليه السلام .
- (١٥) المصدر السابق : ح ٢ .
- (١٦) المصدر السابق : ص ١٧٧ ، ح ٣ و ٤ .
- (١٧) المصدر السابق : ص ١٥٦ ، ب ٣٩ من الذبيح ، ح ٥ ، و : ص ١٥٩ ، ح ١١ .
- (١٨) الحج : ٣٣ .
- (١٩) وسائل الشيعة ١٤ : ٨٨ ، ب ٤ من الذبيح ، ح ٢ .
- (٢٠) الحج : ٣٣ .





- (٢١) وسائل الشيعة ١٤ : ٨٨ ، ب ٤ من الذبيح ، ح ٢ .
- (٢٢) المصدر السابق : ص ٨٩ ، ب ٤ من الذبيح ، ح ٤ .
- (٢٣) المصدر السابق ١٣ : ٩٩ ، ب ٥٢ من كفارات الصيد ، ح ١ .
- (٢٤) كنز الدقائق ٩ : ٨٣ .
- (٢٥) تفسير نمونه ١٤ : ١٠٠ ، الهامش .
- (٢٦) الكافي ٤ : ٤٩٢ - ٤٩٣ ، كتاب الحج ، باب الهدى ينتج أو يطلب أو يركب ، ح ١ ، بحسب طبعة الآخوندي .
- (٢٧) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٣٠٠ ، كتاب الحج ، باب نتاج البدنة وحلابها وركوبها ، ح ٤ . النص بكلا سندي الكليني والصدوق موجود في وسائل الشيعة ٤ : ١١٧ ، ب ٣٤ من الذبيح ، ح ٥ ، بحسب طبعة الآخوندي .
- (٢٨) المائدة : ٩٥ .
- (٢٩) وسائل الشيعة ١٣ : ٩٥ - ٩٦ ، ب ٤٩ من كفارات الصيد ، ح ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .
- (٣٠) المصدر السابق ١٤ : ١٧٦ ، ب ٤٤ من الذبيح ، ح ١ .
- (٣١) المصدر السابق : ص ١٧٦ ، ب ٤٤ من الذبيح ، ح ٢ .
- (٣٢) موجز أحكام الحج : ١٥٦ .
- (٣٣) وسائل الشيعة ١٣ : ٥٣٥ ، ب ١١ من إحرام الحج والوقوف بعرفة ، ح ٤ .
- (٣٤) المصدر السابق ١٤ : ١٧٦ ، ب ٤٤ من الذبيح ، ح ١ .
- (٣٥) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٣٦) المعتمد ، كتاب الحج ٥ : ٢١٣ .
- (٣٧) وسائل الشيعة ١٤ : ٢١١ ، ب ١ من الحلق والتقصير ، ح ١ .
- (٣٨) المصدر السابق : ص ٥٣ ، ب ١ من رمي جمرة العقبة ، ح ١ ، و : ص ١٥٥ ، ب ٣٩ من الذبيح ، ح ٢ .
- (٣٩) المعتمد ، كتاب الحج ٥ : ٢١٢ - ٢١٣ و ٣٠٦ - ٣٠٧ .
- (٤٠) وسائل الشيعة ١٤ : ١٥٥ ، ب ٣٩ من الذبيح ، ح ٤ .
- (٤١) المصدر السابق ١٤ : ١٥٨ ، ب ٣٩ من الذبيح ، ح ١٠ .

## محل الذّبح في الحج

(٤٢) البقرة : ١٩٦ .

(٤٣) وسائل الشيعة ١٤ : ١٥٨ ، باب ٣٩ من أبواب الذّبح ، ح ٨ .

(٤٤) المصدر السابق : ح ٩ .

(٤٥) وسائل الشيعة ١٣ : ٥٣٥ ، ب ١١ من إحرام الحج والوقوف بعرفة ، ح ٤ .

(٤٦) الحج : ٣٦ .

(٤٧) الحج : ٢٧ - ٢٨ .

(٤٨) وسائل الشيعة ١٣ : ١٨٦ - ١٨٧ ، ب ٦ من الإحصار والصدّ .

(٤٩) المصدر السابق ١٤ : ١٤١ - ١٤٣ ، ب ٣١ من الذّبح .

(٥٠) المصدر السابق : ص ٢٠٥ ، ب ٦٠ من الذّبح ، ح ٤ ، وهو مرسل الصدوق . و : ص

٢٠٦ ، ح ١٠ ، عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله ﷺ ، وهو ضعيف

بالنوفلي . وروى المرسل أيضاً في المجلد نفسه : ص ١٦٧ ، ب ٤ من الذّبح ، ح ٢٢ .

(٥١) المائدة : ١ .

(٥٢) وسائل الشيعة ١٣ : ٥٣٥ ، ب ١١ من إحرام الحج والوقوف بعرفة ، ح ٤ .

(٥٣) الأنعام : ١٤١ .

(٥٤) غافر : ٤٣ .

(٥٥) غافر : ٢٨ .

(٥٦) الأنبياء : ٩ .

(٥٧) الفرقان : ٦٧ .

(٥٨) الإسراء : ٢٦ - ٢٧ .

(٥٩) وسائل الشيعة ١٤ : ١٦٧ ، ب ٤ من الذّبح ، ح ١١ .



# حكم الأضحية

## في الحج

□ السيد علي عباس الموسوي



يدور البحث في هذا المقال حول مسألة الذبح أو النحر في منى الذي هو من أعمال عبادة الحج، والذي أصبح مثاراً للسؤال حول جدوى الذبح أو النحر في منى مع ما يستلزم ذلك من تلف الأضاحي وعدم الاستفادة منها بأي نحوٍ من الأنحاء لا بالأكل ولا بالاطعام للفقراء ولا بغيرهما.

وهذه المسألة من المسائل التي لم يتعرض لها قدامى الفقهاء ولا متأخروهم؛ لأنها لم تكن محلاً للابتلاء حيث كان عدد الحجاج قليلاً، فلم تنشأ هذه المشكلة بل كانت الاستفادة من الذبائح تتم بالشكل المطلوب وفي المكان المطلوب، ولكن ازدياد عدد الحجاج بشكل كبير منع عملياً من إمكان الاستفادة من الذبائح سواء بالأكل أو الإطعام أو التصديق بقطع النظر عن وجوب ذلك أو استحبابه، وهذا الأمر أدى إلى محاولة بعض الأعلام<sup>(١)</sup> التخلص من هذه المشكلة عبر رفع وجوب الذبح في منى إلى الوطن أو الأقرب من الأمكنة مع الاستفادة من الذبيحة بالشكل الذي لا يستوجب تلف هذا العدد الضخم من الأضاحي.

ومن هنا لابد وان ينصبّ البحث فقهيّاً حول وجود طريق شرعي يمكن به حل ذلك.

## حكم الأضحية في الحج

والبحث في هذه المسألة يقع في نقاط:

النقطة الأولى: في بيان أصل وجوب الذبح أو النحر في منى بحسب حكمه الأولي.

النقطة الثانية: في حكم ما لو تعذر الذبح في منى، فهل هناك مكان بديل معين فقهياً ليجب الذبح فيه بنحو لا يجوز التعدي عنه إلى غيره - كالأقرب فالأقرب مثلاً - كما ذهب إليه جمع من الفقهاء؟

النقطة الثالثة: في حكم ما لو كان الذبح في منى أو المكان الأقرب موجباً لتلف الذبيحة وعدم إمكان الاستفادة منها بأي نحو من الأنحاء.

أما النقطة الأولى:

فقد أرسل قدامى الفقهاء وجوب الذبح أو النحر في منى إرسال المسلمات، وأسنده العلامة في التذكرة والمنتهى إلى علمائنا بل قطع به الأصحاب على ما في المدارك<sup>(٢)</sup>. وما يمكن أن يستدل له أمور:



الأول: الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ﴾<sup>(٣)</sup>.

وتقريب الاستدلال بالآية عبر طريقين:

أحدهما: الاستدلال بالآية على نحو الاستقلال، وتقريبه: أنَّ في الآية تصريحاً واضحاً بأن الهدي له محل خاص معين، ولا بد للمحصر من أن ينتظر وصول هديه إلى ذلك المحل، ويدور أمر ذلك المحل الخاص بين منى وغيرها. وحيث إنَّ من المقطوع به أنَّه ليس غير منى فیتعين كونه فيها هذا ما قَرَّب به السيد الخوئي رحمته الله الاستدلال بالآية الكريمة مستقلاً.

فالاستدلال يبتني على ملاحظة التعينية وملاحظة انحصارها بحسب الخارج مع فرض ثبوتها في منى دون غيرها، ولكن هذه المقدمة التي بُني عليها

الاستدلال غير تامة؛ إذ من المحتمل خصوصية مكة، وعليه فهذه التعيينية غير منحصرة بمبنى، بل قد تكون هي مكة أو الحرم، وسيأتي أنّ من الروايات ما ورد بأنّ مكة كلها منحر، فنفي احتمال كون المكان غير منى لا شاهد له عليه خصوصاً في دائرة الاحتمال.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بالآية الكريمة يتوقف على كون الهدى هو طبيعي الهدى، لا خصوص الهدى الواجب في صورة الإحصار الذي هو الموضوع في الآية الكريمة، أي أنّه لا بد لنا أولاً من الخروج عن خصوصية الإحصار إلى طبيعي الهدى على مطلق الحاج لا خصوص المحصر، وإليه ذهب بعض الفقهاء<sup>(٤)</sup>، أو التمسك بالأولية وأتّه إذا كان الحكم هو عدم الإجزاء في حال الإحصار إلى أن يبلغ الهدى محله ففي حال الاختيار يكون من الأولى اعتبار المحل على نحو ما ذكره في الاستدلال بالرواية كما سوف يأتي.



ومن الواضح أن الاستدلال بالآية مبني على كون المراد من المحل هو المكان والموضع، مع أنّها هنا احتمالاً آخر: وهو أن يكون المراد الظرف الزماني لا المكاني؛ أي حتى يبلغ الهدى وقته الذي ينبغي أن يذبح فيه وهو يوم العيد، أو وقته بحسب الترتيب بينه وبين سائر أعمال الحج من الرمي وما يسبقه.

ويشهد لهذا تفسير الامام عليه السلام للآية بذلك، ففي رواية عمار الساباطي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حلق قبل أن يذبح؟ قال: «يذبح ويعيد الموسى؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَذْيُ مَحَلَّهُ﴾»،<sup>(٥)</sup> فالسؤال كان عن عملية الاخلال بالترتيب بين الذبح والحلق لا عن المكان، والامام استشهد بالآية لبيان اعتبار الترتيب بينهما.

ثانيهما: الاستدلال بالآية مع ضميمته الرواية - وهي معتبرة زرعة - قال: سألته عن رجل أحصر في الحج، قال: «فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه،

## حكم الأضحية في الحج

ومحله أن يبلغ الهدي محله، ومحله منى يوم النحر إذا كان في الحج»<sup>(٦)</sup>،  
فضم الآية إلى الرواية ينتج أن الكتاب يدل على أن محل الذبح هو منى<sup>(٧)</sup>.  
والرواية مضمرة حيث لم يعلم المسؤول فيها وأنه الامام أو غيره، والرواية  
أيضاً وردت في حكم المحصر، فالاستدلال بها يتوقف إما على الغاء  
الخصوصية - كما تقدم - أو التمسك بالأولية.

الثاني: السيرة القطعية المستمرة من زمن النبي ﷺ إلى زماننا،  
والاستدلال بالسيرة يتوقف على احراز أن مثل هذه السيرة كانت ترجع إلى  
نوع من الالتزام بعدم الذبح في خارج منى، مع أن الذبح في منى لعله كان  
لأجل الكون في ذلك المكان؛ لمكان وقوع الذبح بعد رمي الجمرة الواجب الذي  
هو من واجبات منى، ويكفي لعدم كفاية الاستدلال بالسيرة عدم العلم بأن  
صدور الذبح منهم كان لأجل الوجوب لا من باب آخر، فمع عدم استفادة  
الالتزام من السيرة لا يمكن تصحيح الاستدلال بها.



وأما الروايات: فمما استدل به أو ادعى دلالته على ذلك عدة من الروايات:

الأولى: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يضل هديه  
فيجده رجل آخر فينحره؟ فقال: «إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه  
الذي ضل عنه، وإن كان نحره في غير منى لم يجزئ عن صاحبه»<sup>(٨)</sup>.

والاستدلال بالآية عبر الأولية وأنه إذا كان الحكم هو عدم الإجزاء في حال  
الاضطرار ففي حال الاختيار عدم الإجزاء أولى<sup>(٩)</sup>.

واستشكل صاحب الجواهر على الاستدلال بالرواية من جهة أنها قد  
تضمنت إجزاء التبرع في الذبح وعدم اشتراط الاستنابة، وهو محل كلام، فمع  
عدم البناء على إجزاء التبرع كان من اللازم طرح الحديث<sup>(١٠)</sup>، وإليه ذهب  
بعض الأعلام<sup>(١١)</sup>، ولعل مرجع ذلك إلى عدم امكان تعقل التبعض في  
الحجّة.

الثانية: رواية إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قدم بهديه مكة في العشر، فقال: «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى، وإن كان ليس بواجب فلينحره بمكة إن شاء» <sup>(١٢)</sup>. والرواية ضعيفة بابراهيم الكرخي.

الثالثة: رواية عبد الأعلى، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا هدي إلا من الابل، ولا ذبح إلا بمنى» <sup>(١٣)</sup>. وفي عبد الأعلى كلام؛ لأنه مشترك بين الثقة وغير الثقة.

على أن الأعلام أخذوا دلالة الرواية أخذ المسلمات، فلم يجهدوا أنفسهم في البحث عن دلالتها، مع ذكرهم لها في عداد الأدلة على لزوم الذبح في منى <sup>(١٤)</sup>.



ولكن ناقش في دلالتها بعض الأعلام المتأخرين بجعل المنفي في الرواية هو الكمال لا الصحة، لا سيما بقرينة قوله في صدر الرواية: «لا هدي إلا من الإبل» مع أن الابل هو من بين الأنعام الثلاثة مندوب وغير واجب، فكذلك منى فإن من كمال الذبح هو الذبح فيها <sup>(١٥)</sup>، فيكون كمفاد قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد».

الرابعة: رواية مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام: «منى كله منحر، وأفضل المنحر كله المسجد» <sup>(١٦)</sup>، ودلالة الرواية من جهة مفروغية افتراض منى كمذبح، بل ما تريد الرواية الدلالة عليه هو أن منى كلها منحر، لا خصوص مكان خاص فيها <sup>(١٧)</sup>.

ونوقش في الرواية من جهة السند؛ لوقوع الحسن اللؤلؤي في سندها، وهو وإن كان قد وثقه النجاشي <sup>(١٨)</sup>، ولكنه معارض بتضعيف ابن الوليد له حيث استثناه من روايات محمد بن أحمد بن يحيى مع انفراده <sup>(١٩)</sup>.

ونوقش في الرواية من جهة الدلالة بعدم ظهورها في انحصار منى بكونها

## حكم الأضحية في الحج

منحراً، بل الرواية تريد الدلالة على أنَّ منى كلها منحرة دون اختصاص لمكان فيها بالمنحرية، لا سيما بملاحظة أنَّ النبي ﷺ ذكر ذلك بعد أن اجتمع الناس حوله لذبح هديهم ورأى اجتماعهم هذا فقال: «منى كلها منحرة»، على أنَّ من الممكن ارجاع الاستدلال بالرواية إلى طريق آخر غير ما تقدم، وهو الاستدلال بالرواية استناداً إلى المفهوم حيث ذكر صاحب المدارك «أنَّ التخصيص بالذكر يدل على التخصيص بالحكم» (٢٠).

والمناقشة فيه: بأنَّ ذلك متوقف على ثبوت المفهوم في مثل هذا المقام واحراز أنَّ الامام كان في مقام بيان الانحصار.

نعم، قد يمكن إبراز محاولة الاستدلال بالرواية من جهة قوله: «وأفضل المنحر المسجد» فإنَّه قد افترض أنَّ منى منحرة أفضلها المسجد، فتسمية منى بأنَّها المنحر يدل على انحصار المنحرية بها، وهو محل كلام كما لا يخفى.



الخامسة: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح، قال: «لا بأس، قد أجزأ عنه» (٢١).

والاستدلال بالرواية من جهة قول الامام: «أجزأ عنه» فإنَّ ذلك يدل على أنَّ وظيفته لم تكن كذلك بل وظيفته هي الذبح في منى، ولكنه حيث نسي أجزأه الذبح في مكة.

وكذلك يظهر من كلام السائل افتراضه أنَّ الوظيفة الأولية على المكلف هي الذبح في مكة، ولكن حيث إنَّه نسي فهل يكتفي بالذبح في مكة؟ والإمام أقره على ذلك، وإلا فلو لم يكن الذبح في منى لازماً لم يكن للسؤال محل.

السادسة: ما ورد من الروايات بأنَّ من لم يجد هدياً وكان مالكا لثمنه وجب عليه أن يودع الثمن عند بعض أهل مكة ليذبح عنه، وهو مفاد رواية



حريز عن أبي عبد الله عليه السلام : في متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم ، قال : « يخلف الثمن عند بعض أهل مكة ، ويأمر من يشتري له ويذبح عنه ، وهو يجزئ عنه... » (٢٢) .

والاستدلال بالرواية إنّما هو من جهة أنّ الرواية دلت بوضوح على عدم جواز الذبح في الوطن حتى في صورة عدم التمكن من الذبح في المكان المحدد ، وبضم ما تقدم في الاستدلال بالآية من أنّه لا يعلم خصوصية لمكان غير منى ؛ فلا بد وأن يكون هو منى ، وأمّا تعبير الامام بـ « أهل مكة » فلأنّ مكة أقرب منطقة سكنية إلى منى لا لخصوصية في مكة .

وفي مقابل هذه الروايات توجد روايتان ادعي دلالتهما على جواز الذبح بمكة وعدم اشتراط كون الذبح في منى ، وهما :



١ - صحيحة معاوية بن عمار ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّ أهل مكة أنكروا عليك انك ذبحت هديك في منزلك بمكة ، فقال : « إنّ مكة كلها منحر » (٢٣) .

وحمل الشيخ الطوسي الرواية على التطوع ، وكذلك حملها صاحب الجواهر (٢٤) .

ونوقش حملها على المندوب بأمرين (٢٥) :

أحدهما : إنّ حصل التعبير للإمام لقيامه بهذا الفعل ، وفي المندوب لا تعبير .

ثانيهما : ظهور كلمة « هديك » في الهدى الواجب .

ولا يخفى ما في هاتين القرينتين من الاشكال لأنّ من ينكر على الامام ينكر عليه فعلاً يراه مخالفاً للحق ، وقد لا يعلم وجه حج الامام وأنّه مندوب فيصدر الإنكار منه ، وأضعف منه التمسك لذلك بكلمة « هديك » فإنّها تطلق حتى في

## حكم الأضحية في الحج

المندوب ولا اختصاص لها بالواجب، والشاهد عليه الرجوع إلى اللغة والعرف.

نعم، حمل الشيخ وصاحب الجواهر له على المندوب لا قرينة عليه لا من الرواية ولا من غيرها بالخصوص، مع ملاحظة تعبير الامام عليه السلام بأن مكة كلها منحرة، فاطلاق كلام الامام وبيانه لمنحرة مكة كلها لا معنى لتخصيصه بالمندوب مع عدم القرينة على ذلك، فهاهنا عموم تعليل كما ذكره بعض الأعلام.

٢ - صحيحة معاوية بن عمار الأخرى المتقدمة عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل نسي أن يذبح بمنى حتى زار البيت فاشتري بمكة ثم ذبح، قال: «لا بأس، قد أجزأ عنه»، وفي الجواهر حمل الرواية أيضاً على التطوع <sup>(٢٦)</sup>، وهو حمل لا شاهد له عليه.



ولكن الصحيح عدم دلالة الرواية على عدم لزوم الذبح بمنى، بل هي تدل عليه كما تقدم.

نعم، الرواية في مقام بيان أن الناسي لا يجب عليه العود إلى منى، بل يمكنه الاكتفاء بالذبح في مكة.

وذكر بعض الأعلام - لأجل حلّ مشكلة التعارض بين الروايات - بأنّ الترجيح يكون للروايات التي اشترطت الذبح بمنى لقيام الشهرة الفتوائية على ذلك، وهي من المرجحات في مقام التعارض <sup>(٢٧)</sup>، وهو مبني على كون الشهرة الفتوائية من المرجحات في باب التعارض، وهو أول الكلام، بل لا يبعد دعوى كون العمل بصحيحة معاوية بن عمار أولى؛ لمكان عموم التعليل في الرواية.

وأما النقطة الثانية:

فهي في حكم ما لو تعذر الذبح في منى كما في عصرنا الحاضر حيث تقع

المذابح كلها خارج منى؛ ولذا لم يتعرض الفقهاء لها، وفي هذا الفرض توجد صورتان:

الصورة الأولى: ألا يتمكن من الذبح في منى طيلة أيام الحج؛ أي إلى آخر ذي الحجة.

الصورة الثانية: أن يتمكن من الذبح في منى في أيام الحج.

● أمّا الصورة الأولى: فقد اتفق الأعلام الذين تعرضوا لهذه المسألة على إجزاء الذبح خارج منى، والوجه في الإجزاء أمور:

**الأمر الأول:** ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من التمسك بإطلاق أدلة وجوب الذبح، وتوضيحه: أن الذبح في منى هو واجب واحد بنحو تعدد المطلوب لا وحدة المطلوب؛ أي يجب الذبح ويجب كونه في منى؛ لأن الآيات والروايات وردت بالأمر بالذبح وجوب الهدى، ثم وردت الأدلة المتقدمة فدلّت على لزوم الذبح في منى، وحيث يتعذر الذبح في منى تبقى اطلاقات الأدلة الآمرة بالذبح على حالها؛ لأن الأدلة التي قيّدت لزوم الذبح في منى لا إطلاق لها، فلا يثبت لزوم الذبح في منى حتى عند الاضطرار للذبح خارجها، بل هي تثبت لزوم الذبح في منى في الجملة؛ لأن الآية والرواية المفسرة لها وصحيحة منصور ابن حازم جميعها واردة في حكم من أحصر. والحاصل: أن مقتضى دليل أصل الواجب هو الذبح في أي مكان شاء <sup>(٢٨)</sup>.

**الأمر الثاني:** التمسك بقاعدة الميسور وإنه حيث كان الواجب بنحو تعدد المطلوب لا وحدة المطلوب، وحيث إن الاضطرار يسقط التكليف، فهو يسقطه بالنسبة للمعسر ويبقى الميسور، فيبقى أصل وجوب الذبح وإن سقط لزوم كونه في منى <sup>(٢٩)</sup>.

نعم، احتاط بعض الفقهاء <sup>(٣٠)</sup> من جهة الفتوى بالجمع بين الصوم والذبح



## حكم الأضحية في الحج

خارج منى، والسيد الخوئي رحمته الله نفى انتقال الوظيفة إلى الصوم؛ لأن الصوم هو وظيفة من لم يتمكن من الهدي، وفي الفرض هو متمكن من الهدي ولكنه لا يمكنه الذبح في المكان المحدد.

ولكن الكلام يقع في هذه الصورة في أمر آخر، وهو لزوم مراعاة الأقرب فالأقرب على ما أفتى به عدة من الفقهاء <sup>(٣١)</sup>. والوجه في ذلك:

١ - أنه من المحتمل لزوم مراعاة الأقرب فالأقرب، ومع هذا الاحتمال يدور الأمر بين التعيين والتخيير، وأصالة الاحتياط تقتضي التعيين <sup>(٣٢)</sup>.

ويرد عليه الإشكال من جهتين:

الأولى: إنّه مبني على الالتزام بجريان أصالة الاحتياط عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير لا جريان البراءة عن التعيين.



الثانية: أنه لا محل هنا للتمسك بأصالة الاحتياط مع وجود إطلاق دليل وجوب الهدي، ومع تعذر إيقاعه في منى فلا خصوصية لغير منى في ذلك.

٢ - أن الدليل قد قام على لزوم إيقاع الذبح في منى بصورة الاجتماع؛ لقوله تعالى ﴿وَالْبُذُنَ جَعَلَهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ <sup>(٣٣)</sup>، وعنوان الشعيرة ينطبق على الأعمال العبادية الاجتماعية كصلاة الجماعة، وهذا أمر لا يتحقق إلا في المذبح الجديد أو مثله من الأماكن المتصلة بمنى، ويؤيد ذلك الاعتبار؛ فإن «اجتماع حجاج المسلمين للذبح بمقدار ألف ألف من الأنعام الثلاثة يكشف عن شدة اتصالهم بالمسائل الشرعية واعتقادهم بالأمر المعنوية. وهذا يدل على كون الإسلام محققاً في دعواه صادقاً في خبره» <sup>(٣٤)</sup>.

وهذا الوجه لا يزيد عن الاستحسان، فإن كونه من الشعائر لا يعني لزوم مراعاة الأقرب فالأقرب أو المذبح الفعلي، بل الاجتماع يتحقق في أي مكان، ويمكن لذلك أن يحقق المطلوب الشرعي.

وأما الوجه في عدم لزوم مراعاة الأقرب فالأقرب فهو :

١ - أنه متى خرجنا عن خصوصية الذبح في منى لتعذر ذلك فلا دليل على لزوم مراعاة الأقرب فالأقرب، فهو كما لو نذر الصلاة في مسجد معين فتعذر ذلك جاز له الصلاة في أي مسجد شاء، ولا يلزمه مراعاة الأقرب فالأقرب.

٢ - أنه يمكن التمسك بإطلاق دليل أصل وجوب الذبح كما ذكره السيد الخوئي، وأنه حيث يتعذر الذبح في منى يبقى إطلاق دليل الأمر بالذبح على حاله، ولا دليل على لزوم مراعاة الأقرب فالأقرب.

نعم، قد يظهر من بعض فتاوى الفقهاء لزوم الذبح في مكة، ولعله لأجل صحيحة معاوية بن عمار حيث عبر الإمام عن مكة بأنها كلها منحر.



● وأما الصورة الثانية : - أي لو أمكنه الذبح في أيام الحج غير يوم العيد - : فهنا ذكر الفقهاء أنه يتم سائر الأعمال من الطلوع وأعمال مكة ويذبح بعد ذلك في منى، والوجه في ذلك : أن سائر الأعمال لم تشترط بالذبح فلا توقف لها عليه، ولا دليل على لزوم الذبح يوم العيد سوى ترتب بقية الأعمال عليه، والأعمال إنما تترتب على الذبح الصحيح؛ وهو الذبح في منى لا الذبح في غيرها (٣٥).

وأما النقطة الثالثة :

فهي في حكم ما لو كان الذبح في منى موجباً لتلف الذبيحة :

لم يتعرض الفقهاء لهذا الفرع، وظاهر فتواهم الحكم بلزوم الذبح في منى وإن أوجب ذلك تلف الذبيحة، ولكن بعض الأعلام ذهب إلى رأي آخر في المسألة وأنه مع استلزام الذبح في منى لتلف الذبيحة فلا ينبغي الذبح هناك، بل تبني جواز الذبح في الوطن مع تعذر الذبح في منى أو مكة مع الاستفادة من الذبيحة، وساق لذلك عدداً من الأدلة، وتعرض نحن لهذا الرأي الذي تفرد

به وأدلته :

**الأول :** التمسك بفكرة مقاصد الشريعة - وإن لم تذكر من قبله بهذا العنوان - وأنه بمراجعة النص الشرعي نجد أن الواجب ليس هو مجرد إراقة الدم <sup>(٣٦)</sup> ، والنص هو الآية الكريمة : ﴿ والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر ﴾ <sup>(٣٧)</sup> .

وهذا الوجه لا بد وأن يعود إلى أحد أمرين :

الأمر الأول : التمسك بفكرة مقاصد الشريعة ، وهو بحث مفصل يمكن أن يشكل دليلاً مستقلاً للحكم بجواز الذبح في الوطن ، ولكن ذلك يتوقف على التأسيس المسبق لنظرية المقاصد والايمان بها ولا يتوقف على ملاحظة خصوص الآية الكريمة ، بل قد يستظهر من مجموع نصوص تدل على كون الغرض الشرعي من الذبح هو الإطعام مثلاً ، وليس مجرد إراقة الدم .



الأمر الثاني : التمسك بالتعليل وأن علة وجوب الأضحية منحصرة في مسألة الأكل والإطعام لا مجرد الذبح ، واستفادة العلية من الآية عبر التمسك بالفاء في قوله ﴿ فكلوا... ﴾ وهو في غاية الإشكال ؛ إذ لا ظهور يساعد عليه في الآية الكريمة ، سيما مع ملاحظة اقتصار الفقهاء على العلل المنصوصة في التعميم والتخصيص في الأحكام الشرعية .

وبعبارة بعض الفقهاء : إن أحكام الحج تعبدية محضة لا تكاد عقولنا الناقصة وعلومنا الضعيفة أن تصل إلى مغزاها وعللها <sup>(٣٨)</sup> .

ويحاول دعم هذا الوجه بأن الذبح مع الأكل والإطعام هو بنحو وحدة المطلوب لا تعدد المطلوب ؛ إذ لا قرينة على تعدد المطلوب ، بل الملاحظ عدم سبق إراقة الدم بدون صرف اللحوم في عصر المعصومين عليهم السلام .

ولكن إبراز القرينة على أنه بنحو تعدد المطلوب لا وحدة المطلوب ممكن

من جهة ذهاب الكثير من الفقهاء إلى أنَّ الأكل والإطعام مستحب وليس بواجب، ومن جهة كفاية مجرد إراقة الدم في ترتب سائر الأعمال دون توقف سائر الأعمال - من الحلق وأعمال مكة - على الأكل والإطعام.

**الثاني:** عدم إطلاق أدلة الأضحية للمصديق الموجودة في عصرنا؛ وذلك لأنَّ النص ورد في عصر كانت تصرف اللحوم آنذاك في مصارفها لقلة الحاج وكثرة الفقراء مع ملاحظة كون المطلوب من الأضحية هو الأكل والإطعام لا مجرد إراقة الدم، وأمَّا المصداق الموجود في عصرنا من الإتيان والإحراق فهو غير مشمول لإطلاق أدلة الأضحية.

ويواجه هذا الاستدلال إشكالاً مهماً من جهة أنَّ الموجود في عصرنا ليس هو مصداقاً آخر من الأضحية؛ أي لم ينتفِ المصداق الآخر بحسب الامكان، بل الانتفاء بحسب الخارج، فهو كما لو منعه مانع من الأكل من الذبيحة، فهل أن الإطعام منها لعدم وجود المحتاج يعني عدم إطلاق الدليل لهذا الفرد؟ ثم ما معنى عدم إطلاق الدليل سوى الحكم بسقوط وجوب الهدى؟! وعلى أي حال فهذا الدليل في غاية الضعف؛ إذ لو تم لورد في كثير من المصداق المستحدثة التي لم تكن في عصر الشارع.



**الثالث - ولعله أقوى الأدلة -:** وهو ملاحظة أدلة حرمة الإسراف والتبذير وأنَّ الأدلة المتعددة دلّت على حرمة الإسراف والتبذير وذبح الأضاحي مع عدم إمكان الاستفادة منها وهو من أبرز مصاديق الإسراف والتبذير، وعليه فتدخل المسألة إما تحت التعارض أو التزام، فإن دخلت تحت التعارض فالنسبة هي العموم من وجه، فاللزام في مقام التعارض تقديم أقوى دلالة، والأقوى دلالة هنا هو أدلة حرمة الإسراف والتبذير. وأمَّا أدلة الأضحية فإطلاقها أضعف؛ لأنَّه من أخفى مصاديقه، ومع التنزل والتسليم بالتساوي فالحكم هو التسايط والرجوع إلى الأصول العملية، والأصل هنا هو البراءة؛ لأنَّه صغرى الأقل

## حكم الأضحية في الحج

والأكثر الارتباطيين، وإن دخلت المسألة تحت باب التزام فالحكم فيه هو الأخذ بأقوى الملاكين وهو ملاك حرمة الإسراف والتبذير<sup>(٣٩)</sup>.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه مبني على مجموعة من المقدمات الأصولية المبنائية، ولا نروم في هذا المقال الدخول فيها، ولكن من الممكن طرح تساؤل مهم هنا وأنه لو أمكن الذبح في منى والانتفاع من الذبيحة، ولكن لم يتحقق مصرف الأضحية من الفقراء لا في منى ولا في خارجها، فهل هنا أيضاً يلتزم بأن أدلة حرمة الاسراف والتبذير توجب رفع اليد عن وجوب الذبح؟!

وها هنا ملاحظة أساسية تعبر عن إشكالية مهمة على أساس هذا الوجه: وهو أنّ هذا الوجه مبني على ملاحظة التعارض بين أدلة وجوب ذبح الأضحية وأدلة حرمة الاسراف والتبذير. ولذا لم يكن لدى صاحب هذا الوجه من طريق لتبني لزوم الذبح في الوطن سوى التمسك بالاحتياط، ولكن الخطأ المنهجي هو في ملاحظة التعارض بين أدلة حرمة الاسراف والتبذير وأدلة وجوب الأضحية، مع أنّ الذي ينبغي هو ملاحظة أدلة حرمة الاسراف والتبذير مع أدلة وجوب الذبح أو النحر في منى والتي تقدم ذكرها في النقطة الأولى من هذا المقال، ويبقى اطلاق اصل الحكم بوجوب الذبح أو النحر على الحاج على حاله ولا يدخل طرفاً في المعارضة، وتكون المسألة كصورة تعذر الذبح أو النحر في منى بسبب منع مانع عن ذلك، حيث يبقى اطلاق تلك الأدلة موجباً للذبح أو النحر خارج منى، ومن كان المبنى لديه عدم وجوب مراعاة الأقرب فالأقرب فمكان الذبح يكون باختياره، وبملاحظة أدلة حرمة الإسراف والتبذير تكون مراعاة عدم تلف الذبيحة لازمة.





## الهوامش

- (١) كالشيخ محمد جواد مغنية رحمته الله والشيخ ناصر مكارم الشيرازي (دام ظلّه) .
- (٢) مدارك الأحكام ، العاملي ٨ : ١٩ ، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام . المعتمد في شرح مناسك الحج ، الخوئي ٢٩ : ٢٣٧ ، نشر مؤسسة الامام الخوئي .
- (٣) البقرة : ١٩٦ .
- (٤) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ، فاضل اللكراني ٥ : ٢٥٦ ، دار التعارف للمطبوعات .
- (٥) وسائل الشيعة ١٤ : ١٥٨ ، ب ٤٠ من أبواب الذبح ، ح ٨ .
- (٦) وسائل الشيعة ١٣ : ١٨٢ ، ب ٢ من أبواب الاحصار والصد ، ح ٢ .
- (٧) المعتمد ٢٩ : ٢٣٧ .
- (٨) وسائل الشيعة ١٤ : ١٣٧ ، ب ٢٨ من أبواب الذبح ، ح ٢ .
- (٩) مدارك الأحكام ٨ : ٢٠ . المعتمد ٢٩ : ٢٣٧ . تفصيل الشريعة ٥ : ٢٥٧ .
- (١٠) جواهر الكلام ، النجفي ١٩ : ١٢١ ، نشر دار الكتب الاسلامية .
- (١١) تفصيل الشريعة ٥ : ٢٥٧ .
- (١٢) وسائل الشيعة ١٤ : ٨٨ ، ب ٤ من أبواب الذبح ، ح ١ .
- (١٣) وسائل الشيعة ١٤ : ٩٠ ، ب ٤ من أبواب الذبح ، ح ٦ .
- (١٤) جواهر الكلام ١٩ : ١٢٠ . المعتمد ٢٩ : ٢٣٨ .
- (١٥) الاحصار والصد ، الكلبايكاني : ٥١ . تفصيل الشريعة ٥ : ٢٥٩ .
- (١٦) وسائل الشيعة ١٤ : ٩٠ ، ب ٤ من أبواب الذبح ، ح ٧ .
- (١٧) المعتمد ٢٩ : ٢٣٨ .
- (١٨) رجال النجاشي : ٤٠ ، الرقم : ٨٣ .
- (١٩) المصدر السابق : ٣٤٨ ، الرقم : ٩٣٩ .



## حكم الأضحية في الحج

- (٢٠) مدارك الأحكام ٨ : ١٩ .
- (٢١) وسائل الشريعة ١٤ : ١٥٦ ، ب ٣٩ من أبواب الذبح ، ح ٥ .
- (٢٢) وسائل الشريعة ١٤ : ١٧٦ ، ب ٤٤ من أبواب الذبح ، ح ١ .
- (٢٣) وسائل الشريعة ١٤ : ٨٨ ، ب ٤ من أبواب الذبح ، ح ١ .
- (٢٤) جواهر الكلام ١٩ : ١٢١ .
- (٢٥) الاحصار والصد : ٥٠ .
- (٢٦) جواهر الكلام ١٩ : ١٢١ .
- (٢٧) تفصيل الشريعة ٥ : ٢٥٩ .
- (٢٨) المعتمد ٢٩ : ٢٤٠ .
- (٢٩) الاحصار والصد : ٥٢ .
- (٣٠) أفتى السيد السيستاني (دام ظله) بالاحتياط الوجوبي بالجمع بين الصوم والذبح خارج منى .
- (٣١) أفتى السيد السيستاني (دام ظله) بلزوم الذبح في مكة وعدم جواز الذبح في الوطن ، وكذلك الفاضل للنكراني (دام ظله) ، وعبر بقية الفقهاء بأنه يجزئه الذبح في المذبح الفعلي .
- (٣٢) تفصيل الشريعة ٥ : ٢٦١ .
- (٣٣) الحج : ٣٦ .
- (٣٤) تفصيل الشريعة ٥ : ٢٦٢ .
- (٣٥) المعتمد ٢٩ : ٢٤١ .
- (٣٦) حكم الأضحية في عصرنا ، محاضرة للشيخ ناصر مكارم الشيرازي ، تقرير أحمد المقدسي : ٤٦ .
- (٣٧) الحج : ٣٦ .
- (٣٨) تفصيل الشريعة ٥ : ٢٦٢ .
- (٣٩) حكم الأضحية في عصرنا : ٤٦ .



# الترتيب بين أفعال الحج

## ( طواف المتمتع )

□ الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات



قسّم فقهاؤنا الحج بحسب ما أثبتته لهم الأدلة إلى ثلاثة أقسام :

١ - حج التمتع ،

٢ - حج الأفراد ،

٣ - حج القران .

وذكروا فروقاً بينها ، منها : أنه يجوز تقديم الطواف وصلاته وكذا السعي على الوقوفين في حج الأفراد وحج القران دون حج التمتع ، وادّعي الإجماع في كلماتهم على ذلك .

ونحن - بحول الله وقوته - نريد في هذه المقالة أن نتعرّض لما ذكروه من عدم جواز التقديم في حج التمتع بالبحث الدقيق المسهب ، فننقل ما أمكننا من الأقوال ، مع إبداء الملاحظات عليها ؛ ثمّ نسرد الأدلة المختلفة من القرآن الكريم وسنة أهل البيت عليهم السلام والإجماع ، وغير ذلك ممّا ذكر في كلمات العلماء ؛ ثمّ نتعرّض لوجوه الجمع المختلفة المذكورة بين الروايات .

والكلام يقع في مقامات :

## المقام الأول - الأقوال

بعد مراجعة كلمات الأعلام في المسألة اتضح أنها مطروحة للبحث بينهم منذ بدايات الغيبة الكبرى وإلى يومنا هذا، وأنهم مختلفون فيها على قولين :

١ - جواز تقديم الطواف على الوقوفين في حال الضرورة فقط .

٢ - جواز تقديمه مطلقاً .

وقد تعرّض المتقدمون لهذه المسألة في مكانين: الأول عند الكلام عن ضروب الحج وأقسامه، حيث يجري الحديث تبعاً لذلك عن كيفية كل قسم إجمالاً؛ الثاني في باب زيارة البيت من منى يوم النحر.



وأما غير المتقدمين فقد تعرّض غالبهم لها في باب الطواف، أو عند الكلام عن أنه يجوز في حجّي القران والإفراد تقديم الطواف على الوقوف بخلاف حج التمتع .

قال المحقق البحراني رحمته الله في (الحقائق الناضرة): « قطع الأصحاب من غير خلاف يعرف بأنه لا يجوز للمتمتع تقديم طواف الحج والسعي اختياراً، وربما ادعوا عليه الإجماع »<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ النجفي رحمته الله في كتابه القيم (جواهر الكلام): « لا يجوز تقديمه في حج التمتع لغير عذر، بلا خلاف محقق أجده فيه، كما اعترف به غير واحد، بل عن المعتمد والمنتهى والتذكرة إجماع العلماء كافة عليه »<sup>(٢)</sup>.

وقال المحقق الخراقي رحمته الله في (مستند الشيعة): « قد سبق وجوب تأخير الطواف عن الحلق أو التقصير على المتمتع، وكذلك يجب عليه تأخير طواف حجه وسعيه عن الوقوفين عند جمهور الأصحاب، كما في الذخيرة، بل

بالإجماع المحكي عن الغنية والمنتهى والمعتبر والتذكرة وفي المدارك» (٣).

إذا كَانََ عدم جواز التقديم لغير عذر مجمع عليه بين الأعلام؛ ولكنَّ بعض أعظم العلماء ومحققهم خالفوا في ذلك وقالوا بالجواز مطلقاً، وهم:

١ - المقدّس الأردبيلي رحمه الله، حيث قال في (مجمع الفائدة والبرهان): «وأما المتمتع فالأولى عدم تقديم الطواف له إلّا مع الضرورة» (٤).

وقال رحمه الله في موضع آخر - بعد أن تعرّض لذكر بعض الروايات التي تنصّ على أنّ التقديم والتأخير سيّان أو سواء -: «فالحمل بالتخير وما قلناه أولى» (٥).

٢ - السيد محمّد رحمه الله في (مدارك الأحكام)، حيث إنّه بعد أن ذكر بعض الروايات التي تدل على جواز التقديم مطلقاً قال: «وأجاب الشيخ عن هذه الروايات بالحمل على حالة الضرورة. وهو بعيد، مع أنّه لا ضرورة إلى ارتكابه؛ لانتفاء ما يصلح للمعارضة، والمتجه جواز التقديم مطلقاً إن لم ينعقد الإجماع القطعي على خلافه» (٦).



٣ - المحقق ضياء الدين العراقي في شرحه على تبصرة العلامة رحمه الله، حيث اعتبر أنّ تأمّل صاحب المدارك في المسألة في غاية المتانة، ونفى أن يكون ما ذكره معتمداً فيه على نصوص صحيحة صريحة وسوسة (٧).

٤ - السيد محمّد المحقق الداماد رحمه الله - بحسب ما نقله عنه تلميذه الشيخ جوادي آملي، دام ظله - حيث قال: «والحال أنّ الجمع بين روايات الباب بجواز التقديم وأفضلية التأخير مع حفظ مراتب الفضل أولى، بل المتعين، لا ما اشتهر بين الأصحاب من الجمع بينهما بجواز التقديم إذا كان عن عذر» (٨).

٥ - السيد محمّد صادق الروحاني - دام ظله - في (فقه الصادق)، قال:

## الترتيب بين أفعال الحج

«وعلى هذا فما أفاده صاحب المنتقى وسيد المدارك بحسب الروايات أظهر؛ فإنّه بواسطة نصوص الجواز يحمل خبر المنع على الكراهة، ولكن لعدم إفتاء الأصحاب بذلك لا يترك الاحتياط»<sup>(٩)</sup>.

وهناك العديد من الفقهاء مالوا إلى جواز التقديم مطلقاً، لكن منعه عن اختياره صريحاً خوف من مخالفة المشهور، منهم:

١ - المحقق الشيخ حسن رحمته الله في (منتقى الجمان)، حيث قال: «ولولا مصير جمهور الأصحاب إلى منع التقديم مع الاختيار واقتضاء الاحتياط للدين تركه، لكان الوجه في الجمع إن احتيج إليه حمل ما تضمن المنع على التقية، لما يحكى من إطباق العامة عليه، وكثرة الأخبار الواردة بالإذن مطلقاً»<sup>(١٠)</sup>.

٢ - المحقق السبزواري في (ذخيرة المعاد)، حيث قال رحمته الله: «ولولا مصير الأصحاب إلى منع التقديم في حال الاختيار واقتضاء الاحتياط تركه كان القول بالجمع بين الأخبار - بحمل ما دلّ على المنع على الأفضلية أو التقية لإطباق العامة عليه - متعيناً»<sup>(١١)</sup>.



٣ - الفيض الكاشاني رحمته الله في (مفاتيح الشرائع)، حيث قال: «المشهور وجوب تأخير الطواف والسعي عن الوقوفين ومناسك يوم النحر للمتمتع اختياراً؛ للخبر. وهو مع ضعفه معارض بالصالح المستقيضة الدالة على جواز التقديم له مطلقاً، وأنه والتأخير سواء؛ فإن تمّ الإجماع وإلا فالجواز والتسوية، إلا أن يحمل الصالح على ذوي الأعذار»<sup>(١٢)</sup>.

٤ - السيد الخنساري رحمته الله في (جامع المدارك)، حيث قال: «فالعمدة عدم أخذ الأصحاب، وإلا كان مقتضى الجمع العرفي حمل خبر أبي بصير على المرجوحية»<sup>(١٣)</sup>.

وهناك بعض العبائر عند الشيخ الطوسي والعلامة رحمته الله يمكن أن يستفاد منها

القول بجواز التقديم، وهي:

قال الشيخ الطوسي رحمته الله في (الخلاص): «روى أصحابنا رخصة في تقديم الطواف والسعي قبل الخروج إلى منى وعرفات، والأفضل ألا يطوف طواف الحج إلى يوم النحر إن كان متمتعاً» <sup>(١٤)</sup>.

وعلق عليه في (كشف اللثام) فقال: «هو أصرح في الجواز - أي من كلام العلامة الآتي - مع احتماله عند الضرورة، كما فهمه ابن إدريس، أي الأفضل مع العذر التأخير» <sup>(١٥)</sup>.

أقول: ما فهمه ابن إدريس رحمته الله مجرد احتمال لا تساعد عليه عبارة الشيخ لمن أعطاهما حقها، مضافاً إلى أن المحقق السيد علي رحمته الله اعترف في (الرياض) <sup>(١٦)</sup> بأن ما في (الخلاص) ظاهر. وإن كان قد حملة رحمته الله على نفس محمل ابن إدريس من دون أن يذكر وجهه.

نعم، لا ينبغي التشكيك في أن مذهب الشيخ في سائر كتبه هو عدم جواز التقديم إلا لضرورة، كيف وقد نسب إليه - والنسبة صحيحة - أنه أول من حمل أخبار الجواز على الضرورة؟!

إذا يمكننا أن ندعي أن للشيخ رحمته الله قولين في المسألة.

وقال العلامة رحمته الله في (التذكرة): «وردت رخصة في جواز تقديم الطواف والسعي على الخروج إلى منى وعرفات، وبه قال الشافعي؛ لما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من قدم شيئاً قبل شيء فلا حرج». ومن طريق الخاصة رواية صفوان بن يحيى الأزرق أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عن امرأة تمتعت بالعمرة إلى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمط قبل يوم النحر: يصلح لها أن تعجل طوافها طواف الحج قبل أن تأتي منى؟ قال: «إذا خافت أن تضطر إلى منى فعلت». إذا ثبت هذا، فالأولى التقييد للجواز بالعذر» <sup>(١٧)</sup>.

## الترتيب بين أفعال الحج

وعلق عليه في (كشف اللثام) أيضاً فقال: «وهو يعطي احتمال جوازه مطلقاً» (١٨).

إلا أنه ناقش فيه في (الرياض) فقال: «والسكوت ليس علامة على الرضا، ويأتي الأولى مرادفاً للأقوى كثيراً» (١٩).

ولكن مناقشته في السكوت في غير محلها؛ باعتبار أن العلامة ﷺ قد صرح في آخر كلامه برأيه في المسألة، حيث قال: «فالأولى».

وكأنه ﷺ قد التفت إلى ذلك، فلذا حاول المناقشة في مصطلح «الأولى» وأنه يستعمل بمعنى «الأقوى» كثيراً.

وهو ﷺ أدرى باستعمال مثل هذه المصطلحات، ولن نطلب منه شاهداً على ما ذكره - وإن كان لنا الحق في ذلك - بل نكتفي في جوابه بما سنذكره من كلام العلامة في (منتهى المطلب)، حيث قال ﷺ: «قد بينا أنه يجوز للمتمتع تقديم الطواف والسعي للحج، رواه الشيخ في الصحيح عن جميل عن أبي عبد الله ﷺ أنه سئل عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج؟ فقال: «هما سيّان؛ قدمت أو أخرت». وفي الصحيح عن عبد الرحمان بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم ﷺ عن الرجل يتمتع ثم يهمل بالحج ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى؟ قال: «لا بأس» (٢٠).



فهل يمكن تأويل هذا الكلام بدعوى أنه هنا أيضاً يحتمل أن يكون مقصوده هو الجواز حال الضرورة لا مطلقاً، لما صرح به ﷺ في باب الطواف من (المنتهى) أيضاً من عدم جواز التقديم اختياراً، ونسبه له إلى قول العلماء كافة؟

لا أظن أن المنصف يفعل ذلك؛ لأن الروايات التي استند ﷺ إليها ليست من روايات الرخصة - بحسب ما عبّر به عنها بعض الأعلام - حتى يقال بأن ذلك



يكشف بدلالة التزامية عن كون الأصل هو التحريم، وإنّما هي روايات أخرى غير التي استدلت بها في باب الطواف تؤسس للجواز، ولسانها صريح فيه، على ما سوف يأتي بحثه مفصلاً عند البحث في الروايات إن شاء الله.

هذا مع أنّ معنى الرخصة أعمّ من ذلك، وإلاّ لكان أشار إليه في (الرياض) كما أشار إلى أنّ الأولى تأتي مرادفة للأقوى كثيراً، فتأمل.

إلاّ أنّه ينبغي الاعتراف بأنّ العلامة في كتب أخرى قد قرب من التصريح بل صرّح في بعضها بعدم جواز التقديم للمتمتع اختیاراً، مثل ما ذكره في (القواعد): «ويجب على المتمتع تأخير طواف الحج وسعيه عن الموقفين ومناسك منى يوم النحر، ولا يجوز له تقديمه إلاّ لعذر، كالمرض وخوف الحيض والزحام للشيخ العاجز» (٢١).



إذاً يمكننا أن ندّعي هنا أيضاً بأنّ للعلامة قولين في المسألة.

بقي هنا أمران:

سوف نحتاج عند استعراض الأدلّة، وكذا عند معالجة التعارض الواقع بين الروايات التي سوف نذكرها، إلى معرفة رأي العامّة، ورأي متقدّمي فقهاء الإمامية المعوّل عليهم في حصول الإجماع وعدمه، فلذا كان اللازم أن نعقد البحث في هذين الأمرين، فنقول:

الأمر الأوّل - في أنّه ما هو رأي العامّة في المسألة؟

ذكر المحقق النراقي رحمه الله في (المستند) بأنّ الأخبار المصرّحة بالجواز موافقة للعامّة (٢٢). مما يعني أنّ العامّة قائلون بجواز تقديم الطواف على الوقوفين.

ولكن قال في (الحقائق): «إنّ العلامة في التذكرة أسند المنع اختیاراً والجواز اضطراراً إلى ابن عباس وعطاء ومالك وإسحاق وأحمد، ثمّ نقل عن

الترتيب بين أفعال الحج

الشافعي أخيراً الجواز مطلقاً<sup>(٢٣)</sup>. وهذا يعني أَنَّ العامة قائلون بمثل مقالة المشهور عندنا.

وقال المحقق الداماد<sup>رحمته</sup>: «إِنَّ تقديم الطواف والسعي الواجبين للحج على الوقوفين ممنوع عند العامة وغير جائز لديهم كما في (المنتهى)<sup>(٢٤)</sup>.

وهذا أيضاً يدل على أَنَّ العامة قائلون بعدم جواز تقديم الطواف.

وهذا ما حكاه أيضاً كل من الشيخ حسن في منتقاه، والسبزواري في ذخيرته في عبارتيهما السابقتين، فراجع.

وما ذكره هؤلاء المحققون هو المعروف من مذهب العامة، بل المدعى عليه الإجماع في كلماتهم، لا ما ذكره النراقي<sup>رحمته</sup>.

وإليك ما قاله شمس الدين السرخسي في (المبسوط) في هذا المجال: «ثبت بالإجماع أَنَّ الطواف الذي هو ركن في الحج مؤقَّت بيوم النحر حتى لا يجوز قبله، فما يؤتى به قبل يوم النحر لا يكون واجباً»<sup>(٢٥)</sup>.



إذاً ما ذكره النراقي اشتباه منه<sup>رحمته</sup>.

الأمر الثاني - في تحقيق الإجماع المدعى بين فقهاء الإمامية:

أمّا الفقيهان الأقدمان ابن أبي عقيل وابن الجنيد<sup>رحمتهما</sup> فلم ينقل عنهما شيء في المقام.

وأمّا الشيخ الكليني - بناءً على كونه يفتي بما يذكره من عناوين لأبواب كتابه - فقد قال<sup>رحمته</sup>: «باب تقديم طواف الحج للمتمتع قبل الخروج إلى منى»<sup>(٢٦)</sup>. ولم يقيده بالضرورة، وإن كانت بعض الروايات التي ذكرها مقيّدة بها.

وقال علي بن بابويه في (فقه الرضا): «وَزُرَ البيت يوم النحر أو من

وعنون الصدوق عليه السلام الباب الذي نقل فيه هذه الروايات بهذا العنوان: «تقديم طواف الحج وطواف النساء قبل السعي وقبل الخروج إلى منى» (٢٨). ولم يقيده أيضاً، وذكر فيه الروايات التي تصرّح بالتسوية بين التقديم والتأخير.

وقال عليه السلام في كتابه (المقنع): «فإذا أتيت البيت يوم النحر... وطفت بالبيت سبعة أشواط كما وصفت لك، ثم صلّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام... ثم اخرج إلى الصفا... تطوف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختّم بالمروة، فإن فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء أحرمت منه إلّا النساء، ثم ارجع إلى البيت فطف به أسبوعاً وهو طواف النساء... ثم ارجع إلى منى ولا تبت ليلي التشريق إلّا بها» (٢٩).

وذكر مثله في (الهداية) (٣٠).



وقال الشيخ المفيد عليه السلام في (المقنعة): «ثم ليتوجه إلى مكة، وليزر البيت يوم النحر، فإن شغله شاغل فلا يضّرّه أن يزوره من الغد. ولا يجوز للمتمتع أن يؤخّر الزيارة والطواف عن اليوم الثاني من النحر، ويوم النحر أفضل. ولا بأس للمفرد والقارن أن يؤخّرا ذلك» (٣١).

وقال السيد المرتضى عليه السلام في (جمل العلم والعمل): «ثم ليتوجه إلى مكة لزيارة البيت من يومه أو غده. ولا يجوز للمتمتع أن يؤخّر زيارة البيت عن اليوم الثاني من النحر، ويوم النحر أفضل. ولا بأس للمفرد والقارن بأن يؤخّرا ذلك... فإذا طاف طواف الزيارة، وسعى بين الصفا والمروة فقد أحلّ من كل شيء أحرم منه إلّا النساء، فإذا رجع إلى البيت وطاف سبعا... ثم يرجع إلى منى، ولا يبيت ليلي التشريق إلّا بمنى» (٣٢).

وقال أبو الصلاح الحلبي عليه السلام في (الكافي في الفقه): «وأما طواف الزيارة

## الترتيب بين أفعال الحج

فركن من أركان الحج، ووقته للمتمتع بعد الرمي والحلق والذبح من يوم النحر» (٣٣).

وقال الشيخ الطوسي في (النهاية): «ثمَّ يجيء يوم النحر أو من الغد لا يؤخر ذلك إلى مكة، ويطوف بالبيت طواف الحج، ويصلي ركعتي الطواف...» (٣٤).

ثمَّ قال ﷺ في باب «دخول مكة والطواف بالبيت»: «والمتمتع إذا أهِلَّ بالحج لا يجوز له أن يطوف ويسعى إلَّا بعد أن يأتي منى ويقف بالموقفين، إلَّا أن يكون شيخاً كبيراً لا يقدر على الرجوع إلى مكة، أو مريضاً، أو امرأة تخاف الحيض فيحول بينها وبين الطواف، فإنَّه لا بأس بهم أن يقدِّموا طواف الحج والسعي. وأمَّا المفرد والقارن فإنَّه لا بأس بهما أن يقدِّما الطواف قبل أن يأتيا عرفات» (٣٥).



وقال القاضي ابن البرَّاج ﷺ في (المهذَّب في الفقه): «ولا يطوف إذا كان متمتعاً وأهلاً بالحج حتى يحضر منى والموقفين، إلَّا أن يكون شيخاً كبيراً أو امرأة تخاف الحيض فيجوز لها تقديمه على ذلك» (٣٦).

وقال السيد ابن زهرة ﷺ في (الغنية): «ووقته للمتمتع من حيث يحلق رأسه من يوم النحر إلى آخر أيَّام التشريق، إلَّا أن يكون هناك ضرورة؛ من كبر أو مرض أو خوف حيض أو عذر، فيجوز تقديمه على ذلك. كل ذلك بدليل إجماع الطائفة» (٣٧).

ولابدَّ بعد هذا العرض من تسجيل الملاحظات التالية:

١ - إنَّ عبارات الفقهاء قبل الشيخ الطوسي وإن تناولت المسألة وكأنَّها مسلَّمة من المسلَّمات، إلَّا أنَّها لم تتعرض لمسألة تقديم الطواف لا من قريب ولا من بعيد، مع أنَّ رواياته - الدالَّة على كلا المذهبين في المسألة - كانت بين

أيديهم، خصوصاً مثل الصدوق الذي كان فقيهاً ومحدثاً في آن.

٢ - لاحظ معي الشبه الكبير بين ما نقلناه عن (فقه الرضا)، وعن الصدوق في (المقنع) و (الهداية)، وعن المفيد، وعن المرتضى، مع ما ورد في هذه الرواية:

عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في زيارة البيت يوم النحر، قال: «زره، فإن شغلت فلا يضرك أن تزور البيت من الغد، ولا تؤخره أن تزور من يومك؛ فإنه يكره للمتمتع أن يؤخره، وموسع للمفرد أن يؤخره، فإذا أتيت البيت يوم النحر فقمّت على باب المسجد طفت بالبيت سبعة أشواط، ثم صلّ عند مقام إبراهيم عليه السلام ركعتين، ثم اخرج إلى الصفا وطف بينهما سبعة أشواط، تبدأ بالصفا وتختّم بالمروة، فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء أحرمت منه إلا النساء، ثم ارجع إلى البيت فطف به أسبوعاً» (٣٨).



إنّ هذه المقارنة تظهر لنا بوضوح نوعية النصوص التي اعتمد عليها فقهاؤنا قبل الشيخ - قدّست أسرارهم جميعاً - وأنها غير النصوص التي تذكر مسألة التقديم.

بل إنّ نفس الشيخ رحمته الله حينما نقل روايات مسألة التقديم في (التهذيب) الذي هو شرح لكتاب (المقنعة) للشيخ المفيد؛ نقلها في باب عنوانه بـ: «باب الزيادات في فقه الحج»؛ وهو الباب الذي يذكر فيه الفروع الفقهية التي وردت في الروايات ولم يتعرّض لها الشيخ المفيد (٣٩).

٣ - نلاحظ أنّه من زمان الشيخ الطوسي رحمته الله وإلى يومنا هذا وجدت المسألة مكانها في كتبنا الفقهية، وأخذت في الغالب اتجاهًا واحدًا؛ حيث إنّ كل من تعرّض لها كان رأيه فيها موافقاً لما ذكره الشيخ رحمته الله من أنّه لا يجوز التقديم اختیاراً، وأنّ جوازه مقيد بما ذكر من حالات الضرورة.

لاحظ معي كيف اختلفت عبارات الفقهاء الذين عاصروا الشيخ والذين أتوا

## الترتيب بين أفعال الحج

بعده عن عبارات الذين سبقوهم؛ لاحظ مثلاً كلام أبي الصلاح الحلبي الذي نقلناه آنفاً، أو كلام ابن البرّاج، ثم لاحظ كيف قويت المسألة بعد قرن ونيف حتى ادّعى السيد ابن زهرة رحمته (المتوفى سنة ٥٨٥ هـ) الإجماع عليه.

أليس هذا دليلاً واضحاً على تأسيس الشيخ لهذا المذهب واتباع الآخرين له فيه؟!

وهنا يحق لنا أن نسأل: لماذا لم يتعرّض الفقهاء قبل الشيخ لمسألة التقديم مع وجود رواياتهما بين أيديهم، وجريان سيرتهم في فتاواهم على ذكر عبارات الروايات، بحسب ما ذكر الشيخ في المبسوط؟!

لعلّ الجواب على هذا السؤال يتضح ممّا ذكره ابن إدريس في مقدّمة (السرائر)، حيث نقل عن الشيخ الطوسي في كتاب (العدة) قوله بأنّ نقل الحديث لا يعني اعتقاد ناقله بضمّونه، بل لعله إنّما رواه ليُعلم أنّه لم يشذّ عنه شيء من الروايات، لا لأنّه يعتقد بذلك.



ثمّ نقل عنه قوله في الكتاب المزبور نفسه: «وقد ذكرت ما ورد عنهم رحمهم من الأحاديث المختلفة التي تختص الفقه - في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتابي تهذيب الأحكام - ما يزيد على خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها، وذلك أشهر من أن يخفى، حتى أنّك لو تأملت اختلافهم في هذه الأحكام وجدته يزيد على اختلاف أبي حنيفة والشافعي ومالك».

ثمّ قال ابن إدريس رحمته في مقام تأييد مضمون ما ذكره الشيخ: «ونذكر الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمهم في جواب سائل سأله فقال: كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلاة؟ وكم مبلغ أيام ذلك؟ فقد رأيت في كتابك كتاب أحكام النساء أحد عشر يوماً، وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوماً، وفي كتاب الأعلام أحد وعشرين يوماً، فعلى أيّها العمل دون صاحبه؟

فأجابه بأن قال: الواجب على النفساء أن تقعد عشرة أيّام، وإنّما ذكرت في كتبنا ما روي من قعودها ثمانية عشر يوماً، وما روي في النوادر استظهاراً بأحد وعشرين يوماً، وعملي في ذلك على عشرة أيّام».

ثمّ نقل ﷺ كلام الشيخ في (المبسوط) الذي نقلنا بعضه في أوّل هذا البحث، وعلّق عليه بقوله: «فانظر - أبقاك الله - إلى كلام الشيخ ﷺ وما قال في نهايته، واعتذاره عمّا أودعه فيها، وقوله: قصر فهمهم عنها - يعني: أصحابه - فكيف يحال على الرجل وينسب إلى أنّ جميع ما أورده حق وصواب لا يحلّ رده ولا خلافه؟!» (٤٠).

وبعد هذا العرض الذي قد يكون مملاً ولكنه ضروري، يمكننا أن ندّعي بأنّ الحكم بعدم جواز التقديم إلّا لضرورة لم يرد له أيّ ذكر في الكلمات قبل الشيخ، وإنّما هو تفريع فقهي فرّعه الشيخ وأسس بنيانه اعتماداً على بعض الأخبار التي سوف تأتي، ذكر الشيخ فهمه لها، وتبعه عليه من أتى بعده من الفقهاء، وادعوا عليه الإجماع.

فليكن هذا على ذكرٍ منك عندما نأتي للمناقشة في بعض الأدلّة الآتية.

## المقام الثاني - الأدلّة

مرّ معنا في المقام الأوّل أنّ هناك قولين في المسألة، قولاً بعدم جواز التقديم اختياراً وجوازه في حال الضرورة، وقولاً بجواز التقديم مطلقاً؛ وعلينا هنا أن نذكر أدلّة كل من القولين فنقول:

أدلّة القول بعدم جواز التقديم اختياراً وجوازه في حال الضرورة:

الدليل الأوّل: القرآن الكريم، وذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ \* لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ

## الترتيب بين أفعال الحج

فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ الْفَقِيرِ \* ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٤١﴾ .

ويمكن تقريب الاستدلال بهذه الآيات: بأنها في مقام بيان ترتيب أعمال الحج ومناسكه، فذكرت الأمر بالطواف بعد أن أشارت إلى مسألة الذبح أو النحر وبعد أن أمرت بقضاء التفت الذي نقل في (مجمع البيان) (٤٢) عن بعضهم تفسيره بأنه إزالة شعث الإحرام؛ من تقليم ظفر وأخذ شعر وغسل واستعمال طيب، وفي (تفسير القمي) (٤٣) أنه حلق الرؤوس والاغتسال من الوسخ، وهي الأمور التي يقوم بها الحاج يوم العيد في منى. ومفهوم هذا الطواف عام؛ باعتبار خلق الآية عن أيّ تقييد أو اشتراط، فيشمل طواف الحج وطواف النساء على السواء.



وقال المحقق الأردبيلي رحمه الله بأنّ الظاهر كون المراد طواف الزيارة - أي طواف الحج - لأنّه ذكره بعد التحليل والذبح (٤٤).

وعلى أي حال تكون الآية دالة على وجوب الإتيان بالطواف بعد مناسك منى، وهو المطلوب.

وأقصى ما تثبته هذه الآية - على فرض تمامية الاستدلال بها - هو أنّ الطواف متأخّر عن أعمال منى والوقوفين، ولا تثبت جواز التقديم في حال الضرورة.

وجواب هذا الاستدلال: هو أنّ هناك شبه إجماع بين فقهاء الإمامية ومفسريهم على أنّ المقصود من ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا﴾ هو طواف النساء فقط، ومستندهم في ذلك - والذي ذكره أغلب المفسرين منهم - ثلاث روايات هي:

١ - عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، قال: «طواف النساء» (٤٥).



٢ - عن حمّاد الناب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّوجل: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ ، قال: «هو طواف النساء» <sup>(٤٦)</sup>.

٣ - عن أحمد بن محمد قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام في قول الله عزّوجل: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ ، قال: «طواف الفريضة طواف النساء».

وعلّق عليه العلامة المجلسي في (مرآة العقول) فقال: «لعلّ المعنى أنّه أيضاً داخل في الآية، ولعلّ في صيغة المبالغة إشعاراً بذلك. والظاهر أنّه أطلق هنا طواف الفريضة على طواف النساء؛ لإشعار تلك الآية بتعدد الطواف. وقيل: المراد بطواف الفريضة هنا طواف الزيارة، وحذف العاطف بينه وبين طواف النساء. ولا يخلو من بعد» <sup>(٤٧)</sup>.



وقد قوى أستاذنا سماحة الشيخ مكارم الشيرازي - دام ظلّه - كون المراد طواف النساء؛ اعتماداً على هذه الروايات، وأضاف قائلاً: «خاصة إذا عبّر بهذا المعنى أيضاً في تفسير: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ ، حيث يجب - إضافةً إلى تطهير البدن من القذارة والشعر الزائد - تعطيره أيضاً، وكما نعلم فإنّه لا يجوز استعمال العطور في الحج إلّا بعد إتمام الطواف والسعي، أو عندما لا يكون طواف بدمّة الحاج إلّا طواف النساء» <sup>(٤٨)</sup>.

ومن هذا كلّه يتبيّن عدم تمامية الاستدلال بهذه الآية على عدم جواز تقديم الطواف اختياريّاً.

**الدليل الثاني: الإجماع** الذي ادّعاه في (الغنية)، والمحكي في (الجواهر) و (الحقائق) و (المستند) عن (المعتبر) و (المنتهى) و (الذخيرة) و (المدارك)، ولعلّه محكيّ في غيرها من الكتب.

وفيه - أولاً: أنّه - على فرض تسليمه - إجماع مدركي، على ما تبين لك في الأمر الثاني الذي تعرّضنا فيه إلى تحقيق حال الإجماع؛ ومن المعلوم أنّ مجرد احتمال المدركيّة يضرّ بالإجماع فكيف مع تحققها حتماً؟!

وثانياً: أنه من الإجماعات الحاصلة عند الفقهاء المتأخرين عن الشيخ، وهو - باحتمال قوي - من بقايا الفتاوى التي بدأها الشيخ، وتبعه فيها من أتى بعده، حتى جاء ابن إدريس رحمته الله وكسر هذا الجمود الفقهي نوعاً ما؛ حتى أنه رحمته الله كان يطلق على الفقهاء المتأخرين عن الشيخ الموافقين له في فتاواه لقب «المقلدة». وقد بينا في الملاحظة الثالثة من الأمر الثاني في المقام الأول هذه المسألة بشيء من التفصيل، فراجع.

الدليل الثالث: الروايات، وهي عمدة الأدلة على هذا القول، وهي عدّة روايات:

١ - وعنه، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل كان متمتعاً فأهل بالحج؟ قال: «لا يطوف بالبيت حتى يأتي عرفات، فإن هو طاف قبل أن يأتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف» <sup>(٤٩)</sup>.



وهذه الرواية ضعيفة سنداً من ناحيتين:

أ - من ناحية إسماعيل بن مرار؛ حيث إنه شخص مجهول الحال.  
 ب - من ناحية علي بن أبي حمزة، والذي هو البطائني بقرينة روايته عن أبي بصير حيث إنه كان قائده، وهو واقفي، وقد ضعفه العلامة في (الخلاصة) جداً <sup>(٥٠)</sup>.

وهذه الرواية هي أصرح رواية تدل على هذا القول، ولكنها ضعيفة سنداً. إن قلت: ضعفها منجبر بعمل المشهور.

قلنا: هذا المبنى غير تام كبرى وصغرى، أمّا وجه عدم تمامية الكبرى فملخصه عدم نهوض دليل يثبت الحجّة للخبر الضعيف ويخرجه من تحت أصالة عدم الحجّة المحكمة في كل شيء يُشك في حجّيته.

وأما عدم تمامية الصغرى فلما أشار إليه السيد الخوئي رحمته الله في تقارير بحثه الأصولي قال: «وأما الصغرى - وهي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى - فإثباتها أشكل من إثبات الكبرى؛ لأن مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم عليه السلام، والقدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، وإنما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، والمتعرض للاستدلال إنما هو الشيخ الطوسي رحمته الله في (المبسوط)، وتبعه من تأخر عنه في ذلك دون من تقدمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف واستنادهم إليه؟! غاية الأمر أننا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف، ومجرد المطابقة لا يدل على أنهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر؛ إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره» (٥١).



وكلامه رحمته الله كلامٌ تحقيقي متين، راجع الأمر الثاني الذي استعرضنا فيه كلمات القدماء مع ملاحظتنا عليها، يتضح لك وجه مناته.

٢ - حسنة علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، ومعاوية بن عمار، وحماد، عن الحلبي جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل أن تخرج إلى منى» (٥٢).

والاستدلال بهذه الرواية والرواية الآتية يبنتي على مفهوم الوصف، ولو بنحو الموجبة الجزئية حذراً من اللغوية، ومعنى الرواية حينئذٍ أنّ هناك بأساً في تعجيل الطواف لغير من ذكر.

وهذا وإن كنا نسلم به إلا أنه لا دليل على كونه بأساً مطلقاً مساوقاً للحرمة، بل هو بقرينة الروايات التي سوف نستدل بها على القول الثاني بأس بمعنى خلاف الأولى مثلاً.

## الترتيب بين أفعال الحج

٣ - علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مزار، عن يونس، عن إسماعيل بن عبد الخالق قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: « لا بأس أن يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل أن يخرج إلى منى » (٥٣).

وهذه الرواية أيضاً ضعيفة سنداً بإسماعيل بن مزار.  
والكلام في دلالة هذه الرواية كسابقتها.

٤ - سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، قال: سمعت أبا الحسن الأول عليه السلام يقول: « لا بأس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه إلى منى. وكذلك لا بأس لمن خاف أمراً لا يتهيأ له الانصراف إلى مكة أن يطوف ويودع البيت، ثم يمر كما هو من منى إذا كان خائفاً » (٥٤).



وقد وردت الرواية بهذا الإسناد في كل من (التهذيب) و (الاستبصار)، ولكنه في (الوسائل) لم يذكر محمد بن عيسى من ضمن رجال هذا السند، وهذا اشتباه من الشيخ الحر رحمته الله؛ وذلك لتكرر هذا الإسناد من الشيخ في كتابيه في عدة مواضع مما يبعد احتمال اشتباهه فيه.

وقد عبّر في (الجواهر) عن هذه الرواية بصحيفة علي بن يقطين عن الكاظم عليه السلام (٥٥). وهكذا عبّر عنها أيضاً السيد الخوئي رحمته الله.

وقد استدل السيد الخوئي رحمته الله بكلام الإمام عليه السلام فيها المتضمن للجملة الشرطية، وقال بأن مقتضى مفهوم الشرط عدم جواز التقديم على إطلاقه (٥٦).

ولكنّ الظاهر أنّ الرواية - إن سلّمنا أنّها تتحدث عن المتمتع - هي على جواز التقديم مطلقاً أدلّ، والوجه في ذلك أنّ الرواية تشتمل على فقرتين، وقد أطلق الإمام عليه السلام في الفقرة الأولى جواز تعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل

الحج يوم التروية قبل الخروج إلى منى، ولم يقم به بأي من القيود التي مرّت في الروايتين السابقتين، ثم في الفقرة الثانية نفى عليه السلام البأس عن تعجيل الخائف لأعماله.

وعلى هذا لا يمكن النظر إلى الرواية من خلال فقرتها الثانية فقط، بل لابدّ من ملاحظة كلتا الفقرتين. وسوف يأتي - إن شاء الله - عند بيان وجوه الجمع بين الروايات في آخر البحث إمكان أن تكون هذه الرواية شاهداً على أحد وجوه الجمع.

٥ - وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع إذا كان شيخاً كبيراً أو امرأة تخاف الحيض؛ يعجل طواف الحج قبل أن يأتي منى؟ فقال: «نعم، من كان هكذا يعجل». قال: وسألته عن الرجل يحرم بالحج من مكة، ثم يرى البيت خالياً فيطوف به قبل أن يخرج؛ عليه شيء؟ فقال: «لا...» الحديث (٥٧).



السند: أمّا أبو علي الأشعري فهو أحمد بن إدريس شيخ الكليني، وهو من الثقات الفقهاء، كثير الحديث، صحيح الرواية، بحسب ما ذكر في حقه النجاشي (٥٨).

وأما محمد بن عبد الجبار فهو ابن أبي الصهبان، قمي ثقة (٥٩)، وصفوان بن يحيى وهكذا إسحاق بن عمار من الثقات، ولكن الأخير كان فطحياً، فتكون الرواية موثقة.

وأما الدلالة: فهي أنّ لهذه الرواية مفهوماً يدلّ على أنّ من لم يكن شيخاً كبيراً أو امرأة تخاف الحيض فعليه ألاّ يعجل.

ولكن الإنصاف عدم دلالة فيها على النهي عن التعجيل عن غير من ذكر بدرجة الحرمة، بل إنّها أضعف في الدلالة على ذلك من مفهوم نفى البأس

## الترتيب بين أفعال الحج

المذكور في بعض الروايات السابقة .

٦ - موسى بن القاسم ، عن صفوان بن يحيى الأزرق ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : سألت عن امرأة تمتعت بالعمرة إلى الحج ففرغت من طواف العمرة ، وخافت الطمث قبل يوم النحر ؛ أ يصلح لها أن تعجل طوافها طواف الحج قبل أن تأتي منى ؟ قال : « إذا خافت أن تضطر إلى ذلك فعلت » (٦٠) .

ذكر محقق (الوسائل) في تعليقه على هذا الحديث : « في هامش المخطوط (صفوان عن يحيى) ظاهراً ، كما في المنتهى بخطه » .

وقال السيد الخوئي رحمته الله في معتمده ما نصّه : « والظاهر أنّ في العبارة سقطاً ، والصحيح صفوان بن يحيى عن يحيى الأزرق ، كما في النسخ الأخرى . ويؤكد ذلك أنّ صفوان بن يحيى الأزرق لا وجود له في الرواة ، ويحيى الأزرق اسم لعدة أشخاص فيهم الثقة والضعيف ، فيكون يحيى الأزرق المذكور في السند مردداً بين الثقة والضعيف ، ولكنه ينصرف إلى الثقة ، وهو يحيى بن عبد الرحمان ؛ لاشتهاره » (٦١) .



أقول : ما هو موجود في النسخ الأخرى كالتي أشار إليها محقق (الوسائل) : « صفوان عن يحيى » لا : « صفوان بن يحيى عن يحيى الأزرق » ؛ وعلى هذا نحتاج إلى قرينة تعين لنا أنّه ابن يحيى .

والقرينة هي أنّ صفوان الآخر المذكور في الرجال هو صفوان بن مهران الجمال ، وهو من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، بينما هذه الرواية مروية إمّا عن الإمام الكاظم وإمّا عن الإمام الرضا عليهما السلام ، فلا يمكن أن يكون صفوان بن مهران هو المقصود هنا .

فما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أنّ صفوان هنا هو ابن يحيى هو الصحيح ، لكن مع هذا التوضيح .

ويمكننا أن نضيف في تأييد كون المقصود من يحيى الأزرق ابن عبد الرحمان أنّ الشيخ قد روى في التهذيب عنه عن طريق صفوان، فقال: «سعد ابن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن صفوان وعلي ابن النعمان، عن يحيى بن عبد الرحمان الأزرق» (٦٢). إذاً الرواية تامة سنداً، والله العالم.

وتقريب الاستدلال بها هو أنّ لها مفهوماً يدل على عدم الجواز في غير مورد الضرورة. الكلام السابق نفسه يأتي في هذه الرواية، وهو أنّه لا دليل فيها على نفي التقديم على نحو الإلزام.

٧ - محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن علي ابن أبي حمزة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يدخل مكة ومعه نساء قد أمرهنّ فتمتحن قبل التروية بيوم أو يومين أو ثلاثة، فخشى على بعضهنّ الحيض؟ فقال: «إذا فرغن من متعتهنّ وأطلن فلينظر إلى التي يخاف عليها الحيض فيأمرها فتغتسل وتهلّ بالحج من مكانها، ثمّ تطوف بالبيت وبالصفا والمروة، فإن حدث بها شيء قضت بقيّة المناسك وهي طامث...» الحديث (٦٣).



وهذه الرواية ضعيفة سنداً بعلي بن أبي حمزة؛ لأنّه الباطني لا ابن أبي حمزة الثمالي؛ لأنّ الشيخ في رجاله عدّ الثاني من أصحاب الإمام السجّاد عليه السلام بينما هذه الرواية مروية عن الإمام الكاظم عليه السلام بحسب الظاهر. فتعبير صاحب الجواهر رحمه الله عن هذه الرواية بالخبر في محلّه.

ودلالته على المدعى ضعيفة أيضاً كسندها؛ لأنّ مضمونها ينسجم أيضاً مع ما لو كان التقديم خلاف الأولى، على ما سوف تأتي الإشارة إليه.

الدليل الثالث: أنّ الطواف يوجب حلّ الإحرام؛ لقول الباقر عليه السلام في رواية زرارة: «من طاف بالبيت وبالصفا والمروة أحلّ؛ أحبّ أو كره» (٦٤). ومن

## الترتيب بين أعمال الحج

المعلوم أنَّ الإحرام شرط في أغلب أعمال الحج الأخرى، إذا لابدَّ من الالتزام بعدم جواز تقديم الطواف اختياراً فراراً من هذا المحذور.

**وجوابه - أولاً:** أنَّ هذا المحذور يلزم حتى على القول بجواز التقديم لضرورة، فما تجيبون به هناك نجيب نحن به هنا، وهو تجديد التلبية إما وجوباً أو استحباباً؛ قال الشهيد في (الدروس): «ولا يجوز تقديم الطواف والسعي للمتمتع إلا لضرورة كخوف الحيض والنفاس، والأولى تجديد التلبية في حقّه؛ لقول الباقر عليه السلام: «من طاف بالبيت وبالصفا والمروة أحلّ، أحبّ أو كره» (٦٥).

**وثانياً:** أنّه يمكن حمل الروايات الدالة على إحلال الطواف قبل الوقوف وعقد التلبية له على التقية حفظاً لدماء الشيعة.

**وثالثاً:** أنَّ قول النبي ﷺ في رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام: «يا أيّها الناس هذا جبرئيل - وأشار بيده إلى خلفه - يأمرني عن الله عزّ وجل أن آمر الناس أن يحلّوا إلا من ساق الهدى، فأمرهم بما أمر الله به...» الحديث (٦٦)، يدل على لزوم الإحلال بالاختيار.



**ورابعاً:** أنَّ عقد الإحرام يحتاج إلى الميقات لغالب الأفراد، فلا ينعقد بمجرد التلبية كما هو ظاهر الروايات.

**وخامساً:** أنَّ العمل بهذه الروايات يستلزم عدم وجود مورد لأخبار العدول إلى التمتع وجوباً أو ندباً؛ وذلك لحصول الحلّ قهراً (٦٧).

**أدلة القول بجواز التقديم مطلقاً:**

الدليل الوحيد الذي يمكن إقامته على هذا القول هو من الروايات، وهي:

١ - صحيحة ابن بكير وجميل، عن أبي عبد الله عليه السلام أنهما سألاه عن المتمتع يقدّم طوافه وسعيه في الحج؟ فقال: «هما سيّان قدّمت أو أخّرت» (٦٨).



ويمكن عدّ هذه الرواية روايتين كما هو واضح .

٢ - صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يتمتع ثم يهل بالحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى؟ فقال: « لا بأس » (٦٩).

٣ - صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع يهل بالحج ثم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى؟ قال: « لا بأس به » (٧٠).

٤ - صحيحة حفص بن البختري، عن أبي الحسن عليه السلام في تعجيل الطواف قبل الخروج إلى منى، فقال: «هما سواء أخر ذلك أو قدمه - يعني للمتمتع - » (٧١).



٥ و ٦ - موثقة ابن بكير، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، وصحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام أنهما سألاه عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج؟ فقالا: «هما سيان قدمت أو أخرت» (٧٢).

٧ - موثّق إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خالياً فيطوف به قبل أن يخرج، عليه شيء؟ فقال: « لا » (٧٣).

ذكر في (الحدائق) أنّ ظاهر إطلاقه شامل للطواف الواجب والمندوب (٧٤). ونضيف نحن بأنّ ظهوره في ذلك لا ريب فيه، وتقييده بالمندوب يحتاج إلى دليل، وهو مفقود.

إن قلت: لم لا يكون الدليل على تقييده روايات القول السابق أو ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز تقديم المتمتع لطوافه اختياراً؟

قلنا - أولاً: لم نر شيئاً قد تمّ سنداً ودلالة من تلك الروايات.

الترتيب بين أفعال الحج

وثانياً: نعيد السؤال إليكم: لم لا تكون روايات القول بجواز التقديم مطلقاً هي المفسرة والمبيّنة له دون تلك الروايات؟

وثالثاً: إنّ تقييده بالمندوب اعتماداً على رأي المشهور كأنه مصادرة؛ لأنّنا لم نسلم بعد بصحة ما ذهبوا إليه.

إذاً هذه سبع روايات تامة سنداً تدلّ بوضوح وصراحة على جواز التقديم مطلقاً، بينما الروايات السابقة تدل على عدم جواز التقديم إلّا لمثل الشيخ الكبير والمريض والخائف والمعلول والمرأة تخاف الحيض؛ فيكون هناك تناف بين الروايات لابدّ من بيان وجه لحله.

### المقام الثالث - وجوه الجمع بين الروايات

ذكر الشيخ الطوسي رحمته الله أنّ الجمع الدلالي بين هذه الروايات يقتضي حمل الروايات المجوّزة المطلقة على صورة الضرورة الممثلة لها في الروايات الأخرى بالشيخ الكبير والمريض والخائف والمرأة تخاف الحيض والمعلول. وهو رحمته الله أوّل من ذكر هذا الحمل.



والظاهر أنّ أوّل من ناقش فيه هو المقدّس الأردبيلي رحمته الله حيث قال: «ولا يبعد جواز طواف الزيارة وتقديمه؛ لصحبة ابن بكير وجميل عن أبي عبد الله عليه السلام... وصحبة حفص بن البختري عن أبي الحسن عليه السلام... وغيرهما من الأخبار في الفقيه والتّهذيب، مثل رواية عبد الرحمان بن الحجاج، حملها على الضرورة بغير ضرورة لا يناسب؛ لعدم صحة دليل التقييد، والصراحة، بل تحمل على التخيير والأوّل، فقول الشهيدين بعدم الجواز إلّا مع الضرورة محل التأمل» (٧٥).

إذاً الحمل الآخر في المقام هو الحمل على التخيير مع أولوية التأخير.

ولم يرَ في (المدارك) ضرورة إلى ارتكاب الحمل على حالة الضرورة الذي ذكره الشيخ ؛ وذلك لانتفاء ما يصلح للمعارضة (٧٦).

وَدَعَى في (الجواهر) إمكان حصول القطع باعتبار العذر في جواز التقديم من الروايات التي استدلت بها على القول الأول (٧٧).

واستبعد المحقق ضياء الدين العراقي رحمته الله الحمل على صورة العذر الذي ذكره في الجواهر في النصوص التي تحكم بالتسوية بين التقديم والتأخير، معللاً له بأنه مع العذر لا تسوية، فلا محيص عن حمله على صورة الاختيار. ثم أضاف: «وحيثُ يُصْلَحُ هذا شاهداً لحمل البقية على الكراهة عبادياً» (٧٨)، فما عن المدارك من تأمله في المسألة في غاية المتانة. ولا ينبغي نسبة الوسوسة إليه في مثل ذلك من النصوص الصحيحة الصريحة. ولا مجال لتوهين الشهرة على خلافها لسندها أيضاً؛ لاحتمال بنائهم على تقديم الجمع بالتقييد على ما ذكرنا من الجمع، وفي مثله لا نبالي بمخالفة المشهور مع مساعدة الدليل والله العالم» (٧٩).



وأما السيد الخنساري رحمته الله فإنه بعد أن ترك العمل بروايات التسوية اعتماداً على عدم أخذ الأصحاب بإطلاقها، ذكر أنه لولا ذلك لكان مقتضى الجمع العرفي حمل خبر أبي بصير على المرجوحية (٨٠).

أي أن التقديم من غير عذر جائز ولكنه مرجوح. وهو عبارة أخرى عن حمل المقدس الأردبيلي السابق.

وقال المحقق الداماد رحمته الله بأن حمل الروايات المجوّزة على حال الضرورة إخراج للفرد الشائع، وهي آية عنه ؛ ضرورة أن قوله عليه السلام: «هما سيّان قدّمت أو أخرت» آية عن إرادة خصوص من كان التقديم له لابتدائه منه. وانتهى رحمته الله إلى أن الجمع بين روايات الباب بجواز التقديم وأفضلية التأخير مع حفظ مراتب الفضل أولى بل المتعين (٨١).

وهذا الحمل أيضاً عبارة أخرى عما ذكره المقدّس الأردبيلي.

واستبعد السيد الخوئي رحمته الجمع عرفاً في المقام برفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة وحمله على الكراهة، وذكر في وجهه: «لأنّ مفهوم قوله: «لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير» ثبوت البأس لغيره، وفي الروايات المجوّزة نفي البأس، والجمع بين «لا بأس» و «فيه البأس» من الجمع بين المتناقضين، بحيث لو اجتمعا في كلام لكان ممّا اجتمع فيه المتناقضان».

ثمّ حكم باستحكام التعارض بين الروايات، ورَجَّح الروايات المانعة للتقديم من غير علّة، وذكر في وجهه ما نصّه: «إنّا علمنا من كثير من الروايات البيانية لكيفية الحج - حتى الروايات الحاكية لحج آدم عليه السلام - تأخّر الطواف عن الوقوفين وأعمال منى. وكذلك يستفاد التأخّر من صحيح سعيد الأعرج الوارد في إفاضة النساء ليلاً، قال فيه: «فإن لم يكن عليهنّ ذبح فليأخذن من شعورهنّ، ويقصّرن من أظفارهنّ، ثمّ يمضين إلى مكة في وجوههن، ويطفن البيت، ويسعين بين الصفا والمروة...» الحديث <sup>(٨٢)</sup>. وقد تقدّم قريباً أخبار كثيرة ذكر فيها أنّه يزور البيت يوم النحر أو من غده أو يزور البيت إلى آخر يوم من أيّام التشريق أو إلى طول ذي الحجة. وأيضاً ورد في النصوص عدم تقديم الطواف على أعمال منى؛ من الرمي والذبح والعلق، كما ذكرنا كل ذلك في محلّه. فمن جميع ذلك يعلم أنّ المرتكز هو تأخير الطواف عن الوقوفين بل عن أعمال منى، فيكون الترجيح للأخبار المانعة لكونها موافقة للسنة، فلا بدّ من طرح الأخبار المجوّزة وردّ علمها إلى أهلها. مضافاً إلى أنّه لو كان التقديم جائزاً مع كون المسألة مما يبتلى به كثيراً لظهر الحكم بالجواز وبأن وشاع، مع أنّه ادعي الإجماع على المنع ولم يذهب إلى الجواز إلّا بعض متأخري المتأخّرين. فالتقديم غير جائز اختياراً وإنّما يجوز للعاجز ولذي الأعذار» <sup>(٨٣)</sup>.



وذهب الفاضل اللنكراني - دام ظلّه - إلى ترجيح الروايات المانعة عن

التقديم إلّا في حال الضرورة، معللاً لذلك بما نصّه: «لأنّ أوّل المرجّحات على ما استفدنا من المقبولة هي الشهرة الفتوائية، ومن المعلوم أنّ التفصيل موافق للشهرة إن لم نقل بالإجماع، وإن رفعنا اليد عن هذا المرجّح تصل النوبة إلى موافقة الكتاب الذي هو أعم من السنّة لا مقابلاً لها. ومن الواضح أيضاً أنّ السنّة القولية والعملية قامت على التأخير، سيّما صحيحة سعيد الأعرج...» (٨٤).

وما ذكره - دام ظلّه - في ترتيب المرجّحات فيه نقاش كثير في علم الأصول، وقد ذهب بعض الأعلام إلى أنّ أوّل المرجّحات - على ما هو المستفاد من أخبار العرض - هو موافقة الكتاب، ثم بعد ذلك تصل النوبة إلى المستفاد من المقبولة وغيرها على فرض تماميته في نفسه وغضّ النظر عمّا ذكره المحققون في ردّه خصوصاً الشيخ في (الرسائل) (٨٥). فما ذكره - دام ظلّه - صحيحٌ على مبناه في ذلك أصولياً، إن استحکم التعارض واحتجّ إلى وجه للترجيح.

#### نتيجة البحث:

لابدّ أولاً من ملاحظة إن كان يمكن الجمع الدلالي العرفي بين مضامين هذه الروايات؛ لأنّه هو المقدّم دائماً، إذ به يمكن إبراز مضمون واحد جامع يرفع التنافي. ثمّ إن لم يمكن هذا الجمع يستحكم التعارض، ويرجع حينئذٍ إلى قواعد الترجيح المقررة شرعاً، فنقول:

أمّا حمل الروايات المجوّزة المطلقة على صورة الضرورة فإنّه لا تساعد عليه مضامينها؛ لأنّ ألسنتها - كما أشار إليه المحقق الداماد - آبية عن أن يراد بها خصوص من كان التقديم له لابدّ منه؛ بمعنى أنّ التصريح بالتسوية بين التقديم والتأخير لا يتقبّل العرف انطباقه على خصوص مثل المريض والعاجز والمرأة التي تخاف الحيض. والعرف هو المرجع في الجمع الدلالي.

## الترتيب بين أفعال الحج

وأما ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في وجه عدم إمكان الجمع عرفاً بحمل النهي على الكراهة بتقريب: أنَّ الروايات المجوّزة تنفي البأس بينما الروايات المانعة تثبت البأس، ولا يجتمع «لا بأس» مع «فيه بأس» في كلام واحد، فهو غريب منه رحمته الله؛ وذلك لأنّه ليست كل الروايات المجوّزة فيها هذا التعبير، وفي الحقيقة هذا اللسان هو أضعف ألسنة الجواز في تلك الروايات، وهناك لسانان آخران أقوى في الدلالة على الجواز هما:

١ - سيّان قدّمت أو أخرت.

٢ - هما سواء أخر ذلك أو قدّمه.

وحمل النهي على الكراهة لأجل هذين اللسانين يتقبّله العرف بلا أي إشكال. هذا أولاً.



وثانياً: إنّ الروايات المجوّزة تنفي البأس بالمنطوق، بينما الروايات المانعة تثبت البأس بالمفهوم - والذي فيه ما فيه - فلا يلزم من ذلك الجمع بين المتناقضين عند العرف؛ لأنّ العرف يقدّم الدلالة المنطوقية هنا على المفهومية؛ لصراحتها.

وعلى هذا لا مانع من الجمع عرفاً بين الروايات، فيحمل النهي في الروايات المانعة على الكراهة. ويشهد له نوعاً ما صحيحة علي بن يقطين السابقة، وهي الرواية الرابعة من روايات القول الأوّل، فراجع. وهذا هو الصحيح، والله العالم.

وأما إذا نوقش في ذلك ووصلت النوبة إلى المرجّحات، فهي تقتضي تقديم الروايات المجوّزة مطلقاً؛ لأنّ الروايات المانعة موافقة للعامة بحسب ما بيّناه في الأمر الأوّل من المقام الأوّل. وأما الشهرة فقد بيّنا حالها في الأمر الثاني هناك ولا نعيد.

إن قلت: ماذا تفعل بالروايات الكثيرة التي مرّت الإشارة إليها في كلام السيد الخوئي رحمته الله الحاكية لكيفية الحج، وإفاضة النساء ليلاً، وزيارة البيت يوم النحر؟

قلنا: نحن قد جَوَزنا التقديم فقط، ولم نقل بأنّه واجب وأنّه لا يجوز التأخير، بل هما سيّان. فإذا ضممنا ذلك إلى المعروف من مذهب العامّة، وكون الحج عبادة يشرف عليها السلطان، أمكننا أن نبرز عدّة تبريرات لتلك الروايات.

بقي هنا شيء:

ذكر بعض العلماء بأنّ الاعتبار يقتضي جواز التقديم، فإنّ كثرة الحجّ تقتضي ذلك لئلا يقعوا في العسر بلزوم طوافهم وسعيهم كلهم مرّة واحدة بعد الحج، خصوصاً عند من يرى أنّ وقتها إلى ثلاثة أيّام بعد العيد <sup>(٨٦)</sup>.



وفيه - أولاً: أنّنا نبحت عن حكم التقديم بعنوانه الأوّلي، وما ذكرتم يثبت الجواز بالعنوان الثانوي.

وثانياً: أنّ الجواز بملك رفع العسر أو الحرج وأمثال ذلك جواز شخصي يثبت في حق من يواجه العسر أو الحرج، وليس جوازاً نوعياً ثابتاً في حق عموم المكلفين.

## الهوامش

- (١) الحقائق الناضرة ١٤ : ٣٧٨ .
- (٢) جواهر الكلام ١٨ : ٦٢ .
- (٣) مستند الشيعة ١٣ : ١٣ .
- (٤) مجمع الفائدة والبرهان ٦ : ٣٣ .
- (٥) المصدر السابق ٧ : ١٤١ .
- (٦) مدارك الأحكام ٧ : ١٩٨ .
- (٧) شرح تبصرة المتعلمين ٣ : ٣٤٨ .
- (٨) كتاب الحج (تقريرات الشيخ جوادى آملي لأبحاث أستاذة الداماد) ١ : ٣٤٦ .
- (٩) فقه الصادق ١٠ : ١٢٦ .
- (١٠) منتقى الجمان ٣ : ٢٨٤ .
- (١١) ذخيرة المعاد ٣ : ٥٥٤ .
- (١٢) مفاتيح الشرائع ١ : ٣٦٦ .
- (١٣) جامع المدارك ٢ : ٥١٥ .
- (١٤) الخلاف ٢ : ٣٥٠ .
- (١٥) كشف اللثام ٥ : ٤٨٧ .
- (١٦) رياض المسائل ٧ : ٩٩ .
- (١٧) تذكرة الفقهاء ٨ : ٣٥٠ .
- (١٨) كشف اللثام ٥ : ٤٨٧ .
- (١٩) رياض المسائل ٧ : ٩٩ .
- (٢٠) منتهى المطلب (ط . ق) ٢ : ٨٨٣ .





- (٢١) قواعد الأحكام ١ : ٤٢٩ .
- (٢٢) مستند الشيعة ١٣ : ١٦ .
- (٢٣) الحقائق الناضرة ١٤ : ٣٨٠ .
- (٢٤) كتاب الحج (تقارير الشيخ جواد آملّي لأبحاث أستاذة الداماد) ١ : ٣٥٠ .
- (٢٥) المبسوط ، السرخسي ٤ : ٣٤ .
- (٢٦) الكافي ٤ : ٤٥٧ .
- (٢٧) فقه الرضا : ٢٢٦ .
- (٢٨) من لا يحضره الفقيه (طبعة جماعة المدرسين) ٢ : ٣٨٧ .
- (٢٩) المقنن : ٢٨٦ .
- (٣٠) الهداية : ٢٤٦ .
- (٣١) المقنعة : ٤٢٠ .
- (٣٢) جمل العلم والعمل (ضمن رسائل المرتضى) ٣ : ٦٩ .
- (٣٣) سلسلة الينابيع الفقهية ٧ : ١٤٦ .
- (٣٤) المصدر السابق : ١٧٢ .
- (٣٥) المصدر السابق : ١٩٢ .
- (٣٦) المصدر السابق : ٢٨٩ .
- (٣٧) المصدر السابق ٨ : ٤٠١ .
- (٣٨) الكافي ٤ : ٥١١ ، ح ٤ .
- (٣٩) تهذيب الأحكام ٥ : ٤٧٧ .
- (٤٠) السرائر ١ : ٥٢ ، ٥٣ .
- (٤١) الحج : الآيات : ٢٧ - ٢٩ .
- (٤٢) مجمع البيان ٧ : ١٣٠ .
- (٤٣) تفسير القمي ٢ : ٨٤ .
- (٤٤) زبدة البيان ١ : ٣٠٣ .
- (٤٥) الكافي ٤ : ٥١٣ ، ح ٢ .

## الترتيب بين أفعال الحج

- (٤٦) تهذيب الأحكام ٥ : ٢٥٣ ، باب ١٨ ، ح ١٥ .
- (٤٧) الكافي ٤ : ٥١٢ ، ح ١ .
- (٤٨) تفسير الأمل ١٠ : ٣٣٧ .
- (٤٩) تهذيب الأحكام ٥ : ١٣٠ ، ح ٤٢٩ .
- (٥٠) خلاصة الأقوال (نشر الفقاهة) : ٣٦٢ .
- (٥١) مصباح الأصول ٢ : ٢٠٢ .
- (٥٢) الكافي ٤ : ٤٥٨ ، ح ٣ .
- (٥٣) المصدر السابق : ح ٥ .
- (٥٤) تهذيب الأحكام ٥ : ١٣٣ ، ح ٤٣٧ .
- (٥٥) جواهر الكلام ١٨ : ٦٣ .
- (٥٦) المعتمد في شرح المناسك ٥ : ٣٤١ .
- (٥٧) وسائل الشيعة ١١ : ٢٨١ ، أبواب أقسام الحج ، الباب ١٣ ، ح ٧ .
- (٥٨) رجال النجاشي : ٩٢ .
- (٥٩) خلاصة الأقوال : ٢٤٢ .
- (٦٠) تهذيب الأحكام ٥ : ٣٩٨ ، ح ١٣٨٤ .
- (٦١) المعتمد في شرح المناسك ٥ : ٣٤١ .
- (٦٢) تهذيب الأحكام ٥ : ١٥٧ ، ح ٥٢٠ .
- (٦٣) الكافي ٤ : ٤٥٧ ، ح ٢ .
- (٦٤) وسائل الشيعة ١١ : ٢٥٥ ، أبواب أقسام الحج ، الباب ٥ ، ح ٥ .
- (٦٥) الدروس ١ : ٣٣٢ .
- (٦٦) وسائل الشيعة ١١ : ٢٣٩ ، أبواب أقسام الحج ، الباب ٣ ، ح ١ .
- (٦٧) أخذنا الأجوبة الأربعة الأخيرة من كتاب الحج (تقاريرات الشيخ جوادى آملی لأبحاث أستاذة الداماد) ١ : ٣٥٠ .
- (٦٨) وسائل الشيعة ١١ : ٢٨٠ ، أبواب أقسام الحج ، الباب ١٣ ، ح ١ .
- (٦٩) المصدر السابق : ح ٢ .



(٧٠) المصدر السابق : ٢٨١ ، أبواب أقسام الحج ، الباب ١٣ ، ح ٣ .

(٧١) المصدر السابق : ٤١٦ ، أبواب الطواف ، الباب ٦٤ ، ح ٣ .

(٧٢) المصدر السابق : ح ٤ .

(٧٣) المصدر السابق : الباب ١٠ ، ح ٢ .

(٧٤) الحقائق الناضرة ١٤ : ٣٨١ .

(٧٥) مجمع الفائدة والبرهان ٦ : ٣٣ .

(٧٦) مدارك الأحكام ٧ : ١٩٨ .

(٧٧) جواهر الكلام ١٨ : ٦٣ .

(٧٨) هناك بحث معمق بين الأعلام في ما هو المراد من الكراهة في العبادة ، وقد ذكر في

كلماتهم عدّة تعبيرات عن ذلك ، منها :

١ - وهو التعبير المشهور ، أنها بمعنى قلّة الثواب .

٢ - أنّ ثوابها أقلّ من ثواب تركها .

٣ - اقتران العبادة بجهة تقتضي المرجوحية بالإضافة لا من جهة نقصان الثواب .

٤ - أنّ الفعل وإن كان ذا مصلحة لكن ينطبق على الترك عنوان آخر أرجح من الفعل أو

يلازمه .

وقد قسّم البحث في ذلك إلى قسمين : ما له بدل من العبادات ، وما ليس له بدل منها .

ومقامنا - بناءً على القول بحمل المحقق العراقي - مما له بدل ؛ لأنّ الطواف له فردان ،

مقدم ومؤخّر ، فإذا كان المؤخّر مكروهاً لذوي الأعذار بناءً على ما ذكره الشيخ العراقي

فيمكنهم الإتيان بالمقدّم وتجنّب الكراهة .

وقد أوضح المحقق العراقي رحمه الله مراده من الكراهة في العبادة التي لها بدل في كتابه

(مقالات الأصول) ١ : ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، فمن أراد فليراجع .

(٧٩) شرح تبصرة المتعلمين ٣ : ٣٤٨ .

(٨٠) جامع المدارك ٢ : ٥١٥ .

(٨١) كتاب الحج (تقارير الشيخ جواد آملّي لأبحاث أستاذه الداماد) ١ : ٣٤٦ .

(٨٢) وسائل الشيعة ١٤ : ٢٨ ، أبواب الوقوف بالمشعر ، الباب ١٧ ، ح ٢ .



## الترتيب بين أفعال الحج

(٨٣) المعتمد في شرح المناسك ٥ : ٣٤٢ ، ٣٤٣ .

(٨٤) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ، كتاب الحج ٥ : ٣٦٧ .

(٨٥) فرائد الأصول (طبعة مجمع الفكر الإسلامي) ١ : ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

(٨٦) السيد محمد الشيرازي رحمته الله في كتاب الحج من موسوعته الفقهية الموسومة بـ (الفقه)

٤٥ : ٤٥ .



# رؤية جديدة

## حول حكم العمرة المفردة

□ الشيخ محمّد الرحمانى



المقدّمه

الحج أحد أركان الإسلام<sup>(١)</sup>، وبما أنّه واجب فيكون تأخيرها معصية كبيرة. وطبقاً للآيات والروايات وكلمات الفقهاء فإنّ إنكاره موجب للكفر وصاحبه معدود ضمن الكفّار<sup>(٢)</sup>.

والآيات والروايات الواردة في بيان أهمية الحج لا يمكن استيعابها في هذه المقدمة، ولا شك في أنّه يمكن عدّ الحج من أهم الأحكام والواجبات إلى حدّ بحيث يستفاد من بعض روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام أنّ الحج أهم الواجبات جميعاً وأبرزها حتى الصلاة<sup>(٣)</sup>؛ من هنا نرى ضرورة مخاطبة الإمام الصادق عليه السلام: «إني أسألك عن الحج أربعين عاماً ولا تزال تجيبني!»<sup>(٤)</sup>.

ثمّ إنّ الآثار الجمة للحج في مختلف الأبعاد سيما السياسية والثقافية والمعنوية لا تكاد تخفى على كل مفكّر وذى مسكة.

وفي هذا السياق، يجدر القول بأنّ العمرة المفردة جزء مهم من أجزاء الحج، وباعتبار إمكان الإتيان بها في أغلب أيّام السنة فتكتسب أهمية خاصة.

## رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

وبالرغم من أنَّ الفقهاء قد قدّموا حول الحج والعمرة بحثاً عميقة وواسعة وأثروا بذلك تراثنا الفقهي النفيس والخالد، بيد أنَّ بعض البحوث حولهما بحاجة إلى تحقيق وإعادة النظر برؤية جديدة.

ومن جملة ذلك تأتي مسألة «وجوب العمرة المفردة على جميع المسلمين» حتى من كان بعيداً عن مكة، وحسب اصطلاح الفقهاء «النائي»<sup>(٥)</sup>.

ومن الواضح أنَّ الاستطاعة للعمرة المفردة لم تكن منفصلة عن الاستطاعة لحج التمتع؛ لأنَّه في السابق كان يتم ذلك بالوسائل والإمكانات البدائية واليدوية، سيما وأنَّ الكثير كان يبعد عن مكة المكرمة بمسافات كبيرة، فلذا لم تلقَ هذه المسألة نصيبها من البحث. ولكن باعتبار الفرق بين الاستطاعة للعمرة المفردة والاستطاعة للحج، ومن المحتمل أن يكون بعض الأفراد مستطيعين بالنسبة إلى العمرة المفردة، يطرح السؤال التالي:



هل تجب العمرة المفردة على من كان بعيداً عن مكة المكرمة ولم يكن مستطيعاً للحج، أو لا؟ وغير ذلك من الأسئلة الكثيرة.

وهذا المقال يدور حول تحصيل الجواب العلمي والتفصيلي لهذا السؤال وغيره من الأسئلة، على أننا لسنا في مقام الإفتاء الذي هو أعلى شأنًا من كاتب هذه السطور. وسنواصل البحث ضمن ستة محاور:

### ١ - تاريخ البحث :

لا ريب في أنَّ تحقيق كل بحث علمي من الزاوية التاريخية له دور مؤثر في معرفة ذلك العلم سيما البحوث الفقهية التي تعتبر من العلوم النقليّة والتتبعية وأنَّ المنبع الأصلي لها هو البيانات الشرعية وما يصدر عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، ولذا فإنَّ معرفة نظريات الفقهاء القريبين من زمن الأئمة عليهم السلام لها تأثير كبير.

وربما نستطيع القول بأنَّ السيد المرتضى علم الهدى [م = ٤٣٦] هو أوّل

فقيه بين الإمامية كان قد طرح مسألة وجوب العمرة المفردة وفتح باب البحث فيها، حيث كتب في (جمل العلم): «والحج واجب في العمر مرة واحدة، وكذلك العمرة تجب مرة واحدة» (٦).

وذكر نفسه في (المسائل الناصرية): «والعمرة واجبة من جهة الاستطاعة كالحج» (٧).

وكتب الشيخ الطوسي [م = ٤٦٠] في (النهاية): «والمتمتع إذا تمتع سقط عنه فرض العمرة؛ لأنَّ عمرته التي يتمتع بها بالحج قامت مقام العمرة المبتولة [= المفردة] ولم يلزمه إعادتها» (٨).

وكتب القاضي ابن البراج [م = ٤٨١]: «العمرة واجبة كالحج... وهي على ضربين: عمرة متمتع بها إلى الحج، والآخرة مفردة منه» (٩).



وقال ابن حمزة [م = ٥٨٠]: «والعمرة: فرض وندب.

والفرض: مفرد وغير مفرد. والمفرد أربعة أضرب: لازم بالنذر أو العهد أو بعد حجة القران أو الأفراد» (١٠).

وكتب ابن إدريس [م = ٥٩٨]: «العمرة [= المفردة] فريضة مثل الحج لا يجوز تركها. ومن تمتع بالعمرة إلى الحج سقط عنه فرضها» (١١).

وكتب المحقق الحلي [م = ٦٧٦]: «فالأولى [= عمرة التمتع] تجب على من ليس من حاضري المسجد الحرام. ولا تصح إلا في أشهر الحج وتسقط المفردة معها» (١٢).

وذكر نفسه في (المختصر النافع): «وهي [= العمرة] واجبة في العمر مرة على كل مكلف بالشرائط المعتمدة في الحج» (١٣).

الخلاصة:

المتحصّل من ملاحظة نظريات الفقهاء وكلماتهم عبارة عمّا يلي:

## رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

١ - أنَّ مسألة وجوب العمرة المفردة وعدم وجوبها لم تكن مطروحة في كلمات الفقهاء المتقدمين على السيد المرتضى، ولذا لم نعثر على موقف تجاه ذلك.

٢ - بالرغم من أنَّ الفقهاء قد استعملوا كلمة (عمرة) مطلقاً من دون تقييد لكن لا شك في كون المراد العمرة المفردة؛ لأنَّ حكم (عمرة التمتع) تابع لحكم (حج التمتع) وليس له حكم مستقل، وكمثال على ذلك أنَّ المحقق الحلي في المختصر النافع يقول: بأنَّ العمرة واجبة، إلَّا أنَّه يبيِّن أحكام العمرة المفردة، مضافاً إلى أنَّه لو تتبعنا الروايات فلا يبعد دعوى أنَّ العمرة المطلقة في الروايات المراد بها العمرة المفردة، ولكي يتضح ذلك يراجع روايات أبواب العمرة، خصوصاً الباب الأوَّل والثالث والسادس.

وعليه، فإنَّ مراد الفقهاء من وجوب العمرة هو العمرة المفردة قطعاً، ولا أقل من أنَّ العمرة المفردة هو القدر المتيقن، ولذا ففي كل مورد رتَّب حكم ما على عنوان (العمرة) فالقدر المتيقن من ذلك هو العمرة المفردة.



٣ - أنَّ بعض الفقهاء صرَّح بوجوب العمرة، والبعض الآخر - كالشيخ الطوسي والمحقق الحلي في الشرائع - بأنَّ عمرة التمتع تجزي عن وجوب العمرة المفردة.

فالمستفاد من هذه العبارة أنَّ العمرة المفردة واجبة على الجميع حتى من كان نائياً عن مكة ولكن تجزي عنها عمرة التمتع، وإلَّا فلا معنى لإجزاء عمرة التمتع التي هي وظيفة البعيدين عن مكة.

وبناءً على ذلك، فإنَّ الفقهاء قد بيَّنوا وجوب العمرة المفردة تصريحاً أو تلويحاً، وبعضهم لم يعنون هذه المسألة في كتابه.

## ٢ - العمرة والأحكام الخمسة:

من المناسب وقبل الشروع في البحث الأصلي أن نبيِّن علاقة العمرة المفردة



بالنسبة للأحكام التكليفية الخمسة: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة، باعتبار أنَّ العمرة كالحج تقع موضوعاً لأحكام مختلفة:

١ - فالعمرة تكون واجبة وجوباً أصلياً بناءً على قول من يذهب إلى وجوب العمرة المفردة مستقلة، نظير من كان مستطيعاً بالنسبة للعمرة دون الحج، أو نظير وجوب العمرة على من كان قريباً [= حاضراً] من مكة.

٢ - وتكون العمرة واجبة وجوباً عرضياً، نظير من يستؤجر للإتيان بالعمرة أو وجوب العمرة بالنذر<sup>(١٤)</sup>.

٣ - وتكون العمرة مستحبة كالعمرة المفردة بعد الإتيان بالحج الواجب.

٤ - العمرة التي ليست واجبة ولا مستحبة بل تكون غير مشروعة أو مكروهة<sup>(١٥)</sup>، كإيقاع العمرة المفردة بين عمرة التمتع وحج التمتع، وكالعمرة المفردة مع عدم الفاصلة الزمانية اللازمة بين عمرتين، وعليه فهذه الفاصلة لازمة ولا بد من مراعاتها<sup>(١٦)</sup>.

٣ - آراء فقهاء الإمامية:

تعددت الأقوال في أنَّ العمرة المفردة هل هي واجبة على من كان بعيداً [= نائياً] عن مكة، أو لا؟ ومن تلك الأقوال:

١ - إنَّ العمرة المفردة واجبة على من كان قريباً من مكة [= حاضراً]. وهذا القول ينطوي على عدّة شقوق، فبعض أصحاب هذا القول يوجبون ذلك في العمر مرّة، وبعض يرى وجوبه دائماً بعد حج الأفراد والقران.

٢ - إنَّ العمرة المفردة واجبة على كل مكلف سواء كان بعيداً من مكة أم قريباً. وأصحاب هذا القول أيضاً يعتبر بعضهم وجوب العمرة فورياً كوجوب الحج؛ فلو أنَّ أحداً استطاع ولم يأت بها فيجب إخراج ذلك من أصل تركته، وبعض آخر - كآية الله الشاهرودي - يعتبر ذلك واجباً شرعياً وليس مالياً<sup>(١٧)</sup>.

## رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

على أنَّ ثمة أقوالاً أخرى مطروحة بين الفقهاء لسنا بصدد تحقيقها، وإنما نحن بصدد إثبات صحة القول الثاني وصوابه.

### ٤ - آراء فقهاء أهل السنة:

إنَّ فقهاء أهل السنة كفقهاء الإمامية قد اختلفوا في حكم العمرة المفردة، فبعضهم ذهب إلى وجوبها وبعض آخر ذهب إلى الاستحباب، وسنبيِّن كل واحد منها:

أ - الشافعية: ففي كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) كتب عبد الرحمان الجزيري: «العمرة فرض عين في العمر مرّة واحدة، كالحج» (١٨).

وذكر وهبة الزحيلي في كتاب (الفقه الإسلامي وأدلّته): «وقال الشافعية في الأظهر والحنابلة: العمرة فرض كالحج؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ﴾ أي ائتوا بهما تامّين، ومقتضى الأمر الوجوب، ولخبر عائشة - رضي الله عنها - قالت: «قلت: يا رسول الله، هل على النساء جهاد؟ قال: نعم، جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة» (١٩).



وكتب المرحوم محمّد جواد مغنية: «وقال الشافعية والحنابلة وكثير من الإمامية: بل هي فرض على من استطاع إليه سبيلاً» (٢٠).

ب - المالكية: يرى المذهب المالكي في هذه المسألة استحباب العمرة المفردة استحباباً مؤكداً، وأنها ليست بواجبة. وكتب صاحب كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) بعد بيان وجوب العمرة قائلًا: «والعمرة فرض عين... وخالف المالكية...».

وذكر الدكتور وهبة الزحيلي أيضاً استدلالهم ضمن نقله رأي المالكية، فقال: «قال الحنفية على المذهب والمالكية على أرجح القولين: العمرة سنّة مؤكّدة مرة واحدة في العمر؛ لأنّ الأحاديث المشهورة الثابتة الواردة في تعداد

فرائض الإسلام لم يذكر منها العمرة ، مثل حديث ابن عمر : « بني الإسلام على خمس » فإنه ذكر الحج مفرداً ، وروى جابر : أنَّ أعرابياً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله ، أخبرني عن العمرة ، أواجبة هي ؟ فقال : لا ، وأن تعتمر خير لك » (٢١) . وقال محمد جواد مغنية أيضاً : « قال الحنفية والمالكية : العمرة سنة مؤكدة وليست فرضاً » (٢٢) .

ج - الحنفية : وهم كالمالكية يرون أنَّ العمرة المفردة مستحبة استحباباً مؤكداً . يقول الدكتور وهبة الزحيلي : « قال الحنفية على المذهب ... : العمرة سنة مؤكدة مرة واحدة في العمر » ، ثم أتبع ذلك بالأدلة الدالة على قول المالكية .

ونقل الجزيري (٢٣) ومحمد جواد مغنية (٢٤) الرأي نفسه عن الحنفية .



د - الحنابلة : وهم - على ما نقله وهبة الزحيلي - قائلون بالتفصيل ، يقول الزحيلي : « وذكر الحنابلة عن أحمد أنه ليس على أهل مكة عمرة ؛ بدليل أنَّ ابن عباس كان يرى العمرة واجبة ، ويقول : يا أهل مكة ، ليس عليكم عمرة ، إنما عمرتكم طوافكم بالبيت . وروي ذلك أيضاً عن عطاء ؛ لأنَّ ركن العمرة ومعظمها بالطواف بالبيت ، وهم يفعلونه ، فأجزأ عنهم » (٢٥) .

في حين أنَّ صاحب كتاب ( الفقه على المذاهب الأربعة ) حكى عن المذهب الحنبلي القول بالاستحباب المؤكد مطلقاً ، ولم يقبل التفصيل الذي ذكره الزحيلي (٢٦) ، ومحمد جواد مغنية في كتاب ( الفقه على المذاهب الخمسة ) نقل تفصيل الزحيلي عن الجزيري نفسه (٢٧) .

## ه - بحث أدلة القول بوجوب العمرة :

سنورد الأدلة التي يمكن أن تدلَّ على وجوب العمرة تحت ثلاثة عناوين ، وسنتناولها بالبحث والتحقيق :

## أ - الآيات :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ <sup>(٢٨)</sup> ، ودلالة الآية على وجوب العمرة وكذلك الحج واضحة ؛ إذ أَنَّ جملة ﴿ أَتَمُّوا ﴾ تعلقت بكلمة ﴿ العمرة ﴾ .  
إشكال :

وقد أشكل من بين الفقهاء آية الله الحكيم في دلالة الآية حيث قال :  
« والظاهر منه [ = قوله تعالى ] وجوب الإتمام ، لا وجوب العمرة » <sup>(٢٩)</sup> .  
التحقيق :

أولاً - على الرغم من أَنَّهُ قد استعملت كلمة ﴿ أَتَمُّوا ﴾ في الآية إِلَّا أَنَّهُ لا ريب في أن مدلولها الوجوب لا الإتمام .

وبعبارة أخرى : أَنَّ ﴿ أَتَمُّوا ﴾ هنا بمعنى وجوب الأداء والإتيان بالعمرة .  
ومما يشهد على هذا المدعى الآيات والروايات الواردة في مقام بيان الوجوب والمشتملة على نظير هذا التعبير .



ثانياً - لقد فسّرت الآية في روايات كثيرة بوجوب الحج والعمرة ، منها صحيحة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام : « العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج ؛ لأنَّ الله تعالى يقول : ﴿ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ » <sup>(٣٠)</sup> .

٢ - قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ <sup>(٣١)</sup> ، ودلالة الآية على وجوب العمرة تامة ؛ لأنَّ الحجَّ في الآية بمعنى الزيارة والقصد إلى بيت الله ، وبما أَنَّ العمرة تشتمل على الطواف الذي يشتمل على القصد والزيارة ؛ إذا إطلاق الآية يكون شاملاً للعمرة أيضاً .

مضافاً إلى ذلك أَنَّ الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام فسّرت الآية بالحج والعمرة ، منها ما جاء في صحيحة عمر بن أذينة : « سألت أبا عبد الله عن قول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ يعني

الشيخ محمد الرحمانى

به الحج دون العمرة؟! قال: لا، ولكنه يعني الحج والعمرة جميعاً؛ لأنَّهما مفروضان» (٣٢). وهي صحيحة سنداً، وروايات أخرى كصحيحة معاوية بن عمار (٣٣)، ولا حاجة لذكرها.

٣ - قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (٣٤).

إشكال:

إنَّ الآية لا دلالة لها على وجوب العمرة، كما أنَّه لا دلالة لها على وجوب الحج، بل إنَّها وردت في مقام بيان أنَّه لا إشكال في السعي بين الصفا والمروة، باعتبار أنَّه قبل الإسلام كان وثنان على الصفا والمروة فكان المسلمون يظنُّون أنَّ الاقتراب منهما معصية، فجاءت الآية لدفع هذا التوهم غير الصحيح، ولم تكن بصدد بيان الحج أو العمرة.

ب - الروايات:

مضافاً إلى الروايات الواردة في تفسير الآيتين المتقدمتين توجد روايات كثيرة أخرى دالة على وجوب العمرة.

وأكثر هذه الروايات تامّة من ناحية السند والدلالة، وقد أورد صاحب وسائل الشيعة باباً تحت عنوان (وجوبها [= العمرة] على المستطيع) يتضمن اثنتي عشرة رواية، وباباً آخر تحت عنوان (من تمتع بالعمرة إلى الحج سقط عنه فرض العمرة) يتضمن ثمانى روايات، منها:

١ - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العمرة مفروضة مثل الحج» (٣٥).

وهذه الرواية تامّة من حيث الدلالة، وأمّا من حيث السند فطريق الصدوق إلى المفضل بن صالح كالتالى: «وما كان فيه عن أبي جميلة المفضل بن صالح فقد رويته عن أبي عبد الله عليه السلام، عن الحميري، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي جميلة المفضل بن

## رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

صالح». وهذا السند تام. وعليه فجميع رجال السند ثقات، فالرواية صحيحة.

٢ - عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة» (٣٦).

حيث يستفاد من هذه الرواية أنَّ العمرة المفردة واجبة وبدورها تُسقط عنه الإتيان بعمرة التمتع. والسند المزبور صحيح.

والذي رأيناه هو دلالة بعض الروايات على وجوب العمرة المفردة.

### ج - الإجماع:

الدليل الثالث الذي اعتمده القائلون بوجوب العمرة المفردة هو الإجماع. يقول صاحب الجواهر: «وعلى كل حال، فلا خلاف في أنَّ شرائط وجوبها [ = العمرة ] شرائط وجوب الحج وأنها مع الشرائط تجب في العمر مرة كالحج، بل الإجماع بقسميه عليه» (٣٧).



وقال العلامة الحلبي في منتهى المطلب: «العمرة واجبة مثل الحج على كل مكلف حاصل فيه شرائط الحج بأصل الشرع، ذهب إليه علماءنا أجمع» (٣٨).

وقد ادّعى المحقق النراقي على هذا الأمر الإجماع بقسميه المنقول والمحصل، فكتب: «تجب العمرة على الفور في العمر مرة بأصل الشرع على كل مكلف بالشرائط المعتبرة في الحج؛ بالكتاب والسنة والإجماع المحقق والمنقول مستفيضاً» (٣٩).

### التحقيق:

بالرغم من أنَّ جميع الفقهاء قد قبلوا وجوب العمرة، إلاَّ أنَّه نظراً لوجود الآيات والروايات الكثيرة التامة دلالة وسنداً فيكون هذا الإجماع إجماعاً مدركياً لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام، وعليه فلا يمكن عدَّ الإجماع في هذه المسألة دليلاً على وجوب العمرة.

## الخلاصة :

المتحصّل من مجموع الآيات والروايات الواردة في العمرة المفردة: أنّ العمرة المفردة كالحج تجب على كل من له استطاعة، بلا فرق بين البعيد عن مكة أو القريب؛ وذلك لإطلاق الآيات والروايات من هذه الجهة.

### ٦ - بحث أدلة القول المخالف :

يوجد في مقابل القول بوجوب العمرة المفردة قول بعدم وجوبها، وأصحاب هذا القول ومن أجل إثبات مدّعاهم تمسّكوا ببعض الأدلة، وبعبارة أدق: إنهم أوردوا بعض الإشكالات على الأدلة الدالة على وجوب العمرة المفردة؛ لأنّ كلّ - أو جلّ - من ذهب إلى هذا الرأي قد قبل دلالة الأدلة في مقام الثبوت على وجوب العمرة المفردة على جميع المكلفين حتى من كان بعيداً عن مكة، ولكنهم ردّوا ذلك إيجاباً بالنسبة للبعيدين عن مكة. وفيما يلي سنتناول أدلة هذه النظرية بالبحث والنقد.



### أ - العلاقة بين العمرة والحج :

تنقسم العمرة إلى: عمرة التمتع التي تعدّ جزءاً من أعمال الحج والعمرة المفردة، ومع كون العمرة المفردة إنّما يؤتى بها بعد حج القرآن والإفراد إلّا أنّها عمل مستقلّ. ويقع البحث حولها من ناحية كونها واجباً مستقلاً على جميع المكلفين ولا علاقة لها بوجوب حج التمتع، أو أنّها تصبح واجبة عندما يجب حج التمتع؟

وقد اختلفت أنظار الفقهاء من هذه الناحية، فقد اختار بعضهم القول الثاني ولذا أفتوا بأنّ من لا يستطيع الحج ولكنه يستطيع الإتيان بالعمرة المفردة لا يجب عليه الاعتماد.

وفي مقابل هذا القول ذهب فريق من الفقهاء إلى الرأي الأوّل وأفتوا بأنّ

## رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

الذي ليس عنده استطاعة للحج ولكنه مستطيع بالنسبة إلى العمرة المفردة يجب عليه الإتيان بالعمرة المفردة من دون فرق بين القريب [= الحاضر] أو البعيد [= النائي] عن مكة.

وأهم دليل للطائفة الأولى هو الارتباط والتداخل بين العمرة وحج التمتع، وفي هذه الحالة عندما يجب الحج تكون العمرة واجبة، ولا تجب لوحدها، ويستثنى من هذه القاعدة الكلية - وهي ارتباط العمرة بالحج - من كانوا قريبين من مكة؛ فإنّ وظيفتهم الإتيان بحج القرآن أو الأفراد، وحينئذٍ يجب عليهم العمرة المفردة، ولا تجب العمرة المفردة على غيرهم.

يقول آية الله الخوئي بهذا الشأن: «ولو فرضنا إطلاق الأدلة بالنسبة إلى المفردة والمتمتع بها، وفرضنا شمولها للنائي والقريب، وتمكّن النائي من المفردة، فإنّه يمكن رفع اليد عن هذا الإطلاق بما دلّ على أنّ العمرة مرتبطة بالحج إلى يوم القيامة<sup>(٤٠)</sup>، ومعنى ذلك أنّ العمرة بنفسها غير واجبة، والعمرة الواجبة إنّما هي المرتبطة بالحج خرج من ذلك غير النائي - أي حاضري مكة - فإنّ العمرة الثابتة في حقهم غير مرتبطة بالحج، فيبقى النائي تحت إطلاق ما دلّ على أنّ العمرة مرتبطة بالحج»<sup>(٤١)</sup>.



وينبغي التنبيه على أنّه قد سبقه إلى هذه الرؤية آخرون، من جملتهم المحقق النراقي<sup>(٤٢)</sup>.

### النقد والبحث:

لا ريب في أنّ وجوب عمرة التمتع مرتبط ومشروط بوجوب حج التمتع، وهذا الأمر اتفاقي. وبناءً على ذلك لا تكون عمرة التمتع واجبة استقلالاً بل تجب على من كان مستطيعاً للحج؛ لأنّ جميع الفقهاء عند بيانهم الأعمال وكيفية وأجزاء حج التمتع ذكروا عمرة التمتع.



ولمزيد التوضيح يراجع الكتب المفصلة كالعمرة الوثقى<sup>(٤٣)</sup> وجواهر الكلام<sup>(٤٤)</sup>.

في حين ليس لدينا أي دليل على هذا الارتباط والاشتراط بالنسبة إلى العمرة المفردة سوى روايات دالة على أن العمرة داخلة في الحج، كصححة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة»<sup>(٤٥)</sup>.

وفي مقام الجواب نقول:

أولاً - إن هذه الرواية وشبهها لا دلالة لها على أن وجوب العمرة المفردة مشروط بوجوب الحج؛ لأن المراد من العمرة المرتبطة والداخلة في الحج هي عمرة التمتع لا العمرة المفردة؛ فإنه طبقاً للروايات الدالة على أن حج التمتع يشتمل على ثلاثة طوافات حول الكعبة وطوافين بين الصفا والمروة تكون عمرة التمتع جزءاً من أجزاء حج التمتع وأعماله. وأمّا العمرة المفردة فلا ارتباط لها بالحج؛ ولذا قد نصّ عليها إلى جانب حج التمتع في روايات عديدة، من جملتها صححة عمر بن أذينة<sup>(٤٦)</sup> وصححة يعقوب بن شعيب<sup>(٤٧)</sup> ورواية نجية<sup>(٤٨)</sup>. إذاً فالمقصود من دخول العمرة في الحج هو عمرة التمتع لا العمرة المفردة.

ثانياً - إذا فرضنا أننا قبلنا شمول هذه الرواية وأمثالها للعمرة المفردة، فيكون معنى «دخلت العمرة في الحج» من ناحية الإجزاء؛ فلو أن شخصاً أتى بحج التمتع فيجزئيه عن العمرة المفردة.

نعم، لو كان معنى «دخلت العمرة في الحج» عبارة عن دخول اشتراط وجوب العمرة في الحج لا أصل الإتيان بها فيمكن دلالتها على المدعى.

ولكن هذا التفسير للروايات ليس صحيحاً، ولا ينسجم مع إطلاق الآيات والروايات الدالة على أن الحج والعمرة واجبان مستقلان.

رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

ثالثاً - لازم هذا البيان أنَّ وجوب العمرة المفردة على الشخص البعيد عن مكة على نحو الاستقلال ليس مشروعاً، وهذا ما لا يتلاءم مع الفتوى احتياطاً بالإتيان بالعمرة المفردة الصادرة من قبل أنصار عدم الوجوب الاستقلالي للعمرة المفردة، كما في العروة الوثقى<sup>(٤٩)</sup> ومناسك الحج.

رابعاً - إنَّ الذين استدلّوا بروايات «دخلت العمرة في الحج» على عدم وجوب العمرة المفردة على من كان بعيداً عن مكة، صرّحوا أنفسهم بعدم ارتباط وجوب العمرة المفردة بوجوب الحج.

يقول آية الله الخوئي: «ثمَّ إنَّ مقتضى الآية والروايات أنَّ كلاً من الحج والعمرة واجب مستقل لا يرتبط أحدهما بالآخر خرج من ذلك خصوص عمرة التمتع فإنَّها مرتبطة بالحج، وأمّا في غيرها فلا دليل على الارتباط فيمكن الإتيان بإحدهما في سنة وبالأخرى في سنة أخرى»<sup>(٥٠)</sup>.



خامساً - يقول الإمام عليه السلام في رواية ينقلها الكليني عن صفوان عن نجبة: «إنَّما أُنزلت العمرة المفردة والمتعة لأنَّ المتعة دخلت في الحج، ولم تدخل العمرة المفردة في الحج»<sup>(٥١)</sup>.

فهذه الرواية تدلّ على أنَّ العمرة المفردة مستقلة وغير داخلية في الحج.

مضافاً إلى هذه الأدلة أنَّ الذي يشهد على خطأ هذا التفسير لروايات «دخلت العمرة في الحج» هو فهم الكثير من كبار الفقهاء ومنهم صاحب الجواهر حيث قال: «وحينئذٍ فالقول بأنَّ كلاً منهما [= الحج والعمرة] لا يجب إلّا عند الاستطاعة للآخر - كما أرسله غير واحد، ولكن لم أعرف القائل به - واضح الفساد؛ لما عرفته من ظهور الأدلة بخلافه»<sup>(٥٢)</sup>، وكذا القول بأنَّ العمرة لا تجب إلّا مع الاستطاعة للحج بخلاف الحج كما اختاره في الدروس، وإن احتج له بالأصل المقطوع بما عرفت، وظهور ﴿حج البيت﴾ في الآية بغير العمرة الممنوع على مدّعيه...»<sup>(٥٣)</sup>.

وقال صاحب الرياض في نفي هذا التفسير للروايات: «إنه لا يشترط في وجوبها [= العمرة] الاستطاعة للحج معها، بل لو استطاع لها خاصة وجبت، كما أنه لو استطاع للحج خاصة وجب دون العمرة. وهو أصح الأقوال في المسألة وأشهرها؛ إذ لم نجد من الأدلة ما يدل على ارتباط أحدهما بالآخر في الوجوب» (٥٤).

ولمزيد من الاطلاع على هذه المسألة يمكن الرجوع إلى منتهى العلامة (٥٥) والمدارك (٥٦) ومستند الشيعة (٥٧).

والشاهد الآخر على هذه الدعوى - من عدم كون وجوب العمرة المفردة مشروطاً بوجوب حج التمتع - هو تقسيم الفقهاء للعمرة إلى قسمين: عمرة التمتع والتي تكون من أحد أجزاء الحج وأعماله وداخله فيه؛ استناداً إلى الروايات الدالة على اشتمال حج التمتع على ثلاثة طوافات، والعمرة المفردة التي سميت في الروايات بالمبتولة [= المقطوعة]، وهذا الاسم يشهد على أن العمرة ليست داخلية في الحج ولا مشروطة به، بل تكون مستقلة وتجب بنفسها.



#### ب - نفي الإطلاق:

الاستدلال - أو الإشكال - الآخر الذي أورده القائلون بعدم وجوب العمرة المفردة على من كان بعيداً عن مكة: قولهم بعدم تمامية إطلاق الآيات والروايات الدالة على وجوب العمرة المفردة؛ وذلك أن العمرة قسمان: الأول: عمرة التمتع، والثاني: العمرة المفردة، ولم يصرح في الآيات والروايات بوجوب العمرة المفردة خاصة، وإنما يستفاد من أدلة وجوب طبعي العمرة كالحج، ولأننا نعلم من أدلة أخرى أن عمرة التمتع واجبة على من كان بعيداً عن مكة وأن العمرة المفردة واجبة على من كان قريباً منها، وبناءً على ذلك لا يصح الاستدلال بإطلاق روايات وجوب العمرة المفردة (٥٨).

### التحقيق:

إنَّ صاحب هذا البيان لم يكن غافلاً عن ضعف الاستدلال، ولهذا قال أخيراً: «ولو فرضنا إطلاق الأدلة» ثم شرع بالجواب.

وفي مقام الجواب يمكن القول:

أولاً - إنَّ افتراض كون وظيفة البعيد عن مكة فقط عمرة التمتع أوَّل الكلام وموضوع الأخذ والردّ؛ لأنَّنا إن لم نقل بصراحة الأدلة سيما الآية: ﴿وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ﴾ فلا أقلَّ من ظهور الأدلة في وجوب العمرة المفردة على كلِّ المكلفين البعيدين عن مكة أو القريبين منها.

وكمثال على ذلك: إنَّ آية ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ﴾ قد فسّرت في صحيحة عمر بن أذينة بالحج والعمرة، ولا غرو في أنَّ العمرة التي في مقابل الحج هي العمرة المفردة الواجبة على جميع المكلفين كالحج.



ثانياً - إنَّ الروايات التي أوجبت العمرة المفردة على الحاضر كانت بصدد تقسيم الحج إلى تمتع وإفراد وقرآن، وتدلّ على وجوب العمرة المفردة منضمة إلى الإفراد والقرآن، وإثبات الشيء لا ينفي ما عداه.

أجل، لو كان لسان روايات تقسيم العمرة هو جعل العمرة المفردة واجبة على الحاضر وعمرة التمتع واجبة على البعيد، كان للإشكال مجال.

ثالثاً - ثمة روايات عديدة دالة على أنَّ عمرة التمتع توجب سقوط وجوب العمرة المفردة، حيث ذكر في الوسائل اثنتي عشرة رواية في هذا الباب. وهي تدلّ على أنَّ العمرة المفردة بعنوان أنَّها عمرة مفردة واجبة على جميع المكلفين بما فيهم البعيد عن مكة، وفي غير هذه الحالة لا معنى لإجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفردة؛ إذ أنَّ عمرة التمتع هي وظيفة النائي لا العمرة المفردة، فيعلم أنَّ العمرة المفردة واجبة أيضاً، إلّا أنَّه طبقاً لهذه الروايات أنَّ عمرة التمتع

تحل محل العمرة المفردة وتكون مجزية عنها.

رابعاً - ولعلّه يمكن دعوى أنّ عنوان (العمرة) من دون قيد (التمتع) أو (المفردة) منصرف إلى العمرة المفردة، وأنّ عمرة التمتع تحتاج إلى قيد أو قرينة. والشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ﴾ والروايات الكثيرة التي منها روايات الباب السادس الوارد فيها عنوان (العمرة) مطلقاً، ولكن المراد العمرة المفردة قطعاً، نظير الروايات: الأولى والثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والتاسعة والعاشرة والثانية عشرة، فقد جاء فيها: «لكل شهر عمرة» (٥٩).

إذا فالروايات الدالة على وجوب العمرة نصّ في وجوب العمرة المفردة، فلا تصل النوبة إلى الشك كي يطرح هذا الإشكال ويقال بجريان البراءة نظراً للشك في الوجوب.

#### ج - السيرة:

من جملة أدلة المخالفين لوجوب العمرة المفردة التمسك بالسيرة القطعية القائمة على عدم الإتيان بالعمرة المفردة من قبل المسلمين، يقول آية الله الخوئي: «هذا، ويضاف إلى ذلك كله: استمرار السيرة القطعية على عدم الإتيان بها من النائي ولم يتعارف إتيانها من المسلمين حتى من النائب في سنة النيابة مع استطاعته لها» (٦٠).

#### التحقيق:

إنّ هذا الاستدلال يتألف من مقطعين: المقطع الأول: دعوى السيرة القطعية على عدم تعارف الإتيان بالعمرة المفردة. والمقطع الثاني: أنّ النائب في حج التمتع لا يأتي بالعمرة المفردة بالرغم من كونه مستطيعاً لها.

ويمكن أن يقال في جواب المقطع الثاني: إنّ العمرة المفردة إنّما تجب على



## رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

من كان مستطيعاً قبل وصوله إلى مكة .

ومن ناحية أخرى أنّ السيرة العملية للحجاج لا تزال قائمة - سيما لمن يحجّون نيابة عن الآخرين - على الإتيان بالعمرة المفردة لأنفسهم بعد الانتهاء من المناسك . وعلى أية حال فيشكل إثبات هذه الدعوى من عدم إتيان النائب في الحج العمرة المفردة .

وأنّ يجاب عن المقطع الأوّل : بأنّه في الأزمنة السابقة لم تكن وسائل الحمل والنقل السريع موجودة ؛ فإنّ الاستطاعة للعمرة المفردة لا تنفك عن الاستطاعة للحج ، فعدم إتيان البعيدين بالعمرة المفردة من حيث إنهم قبل الوصول إلى مكة لم يكونوا مستطيعين ، وبعد وصولهم إليها فإنّ النيابة كما تكون مانعة من تحقق الاستطاعة بالنسبة للحج تكون مانعة كذلك عنها بالنسبة للعمرة المفردة .



هذا ، مضافاً إلى أنّنا إذا أردنا وصل هذه السيرة بزمان الأئمة المعصومين عليهم السلام فهذا أمر متعذّر طالما أنّ السكوت وعدم بيان وجوب العمرة المفردة من قبل بعض الفقهاء ممّن كان مهيمناً علمياً وفقهياً كان يتلقّى كأحد مسلّمات الفقه وإلى فترات ليست بالقصيرة ، ويوجد من الشواهد الكثيرة ما يؤكّد هذا المطلب ، كما يلاحظ ذلك بالنسبة إلى فتاوى الشيخ الطوسي ، فقد كانت تتلقّى كمسلّمات إلى ما بعد وفاته بأزمة طويلة ، وتحول العمل ببعض ذلك إلى سيرة مستحكمة .

### د - عدم إخراجها من التركة :

من جملة البراهين التي أقيمت على عدم وجوب العمرة المفردة هو إن كانت العمرة المفردة واجبة ففي حال كون الشخص مستطيعاً ولم يتمكن من الإتيان بها فإنّه يجب إخراج مؤونة السفر من التركة ، في حين أنّ الفقهاء لم يفتوا بذلك . يقول آية الله الخنساري : « وإنّما الإشكال في أنّه مع استطاعة المكلف للعمرة وعدمها للحج هل تجب بالاستقلال أو يكون وجوبها منوطاً باستطاعته

للحج؟ قد يُستظهر من أخبار الباب: الأوّل بدعوى إطلاق الأخبار والآية، ويستبعد هذا من عدم التعرّض لخروج العمرة من أصل المال إذا مات ولم يأت بالعمرة مع استطاعته لها» (٦١).

وقد سبقه إلى ذلك الفاضل الهندي في كشف اللثام حيث بيّن الإشكال نفسه وأضاف: «... ولم يُذكر ذلك [= إخراج الأجرة من التركة] في خبرٍ أو كتاب» (٦٢).

التحقيق:

ويمكن الإجابة على هذا الإشكال من عدّة جهات:

أوّلاً - يمكن القول بأنّه كما يحكم في الحج بأنّه دين ويخرج من التركة يحكم بأنّ العمرة المفردة أيضاً دين، وفي حالة كون الشخص مستطيعاً لها ولم يأت بها فيجب أن يُستأجر لذلك أحد وتُدفع أجرته من التركة. وقد اختار بعض الفقهاء هذا القول ومنهم صاحب الجواهر حيث قال: «... فالمتجه التزام إخراجها من التركة مع الاستطاعة لها والتمكّن من أدائها...» (٦٣).



ثانياً - بالرغم من عدّ العمرة المفردة في الآيات والروايات بمنزلة الحج لكن ربّما يمكن القول بأنّ هذا التنزيل من ناحية الوجوب ليس إلّا؛ لأنّه لا يلزم في التنزيل لحاظ جميع جهات المنزل عليه، بل يكفي في ذلك لحاظ جهة واحدة أو بعض الجهات، وهناك من الفقهاء من اختار هذا القول منهم آية الله الشاهرودى فإنّه - ضمن جوابه على الإشكال بأنّ وجوب العمرة المفردة ليس له أثر فقهي؛ لأنّ وجوبه فوري ولا يخرج من أصل التركة - قال: «قلت: نفس وجوب العمرة المفردة على من استطاع لها حكم شرعي ولا يحتاج إلى ترتّب ثمرة أخرى عليه. ويكفي في عدم لزوم اللغوية أنّه لو استطاع لها في غير أشهر الحج فأتى بها فقد أتى بواجب فعلي شرعي وحصل الامتثال» (٦٤).

فإنّه مع اختياره كون العمرة المفردة واجباً مستقلاً على جميع المكلفين

## رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

لا يرى إخراج الأجرة من التركة.

وبناءً على هذا الجواب فإنَّ الإشكال في غاية الوضوح، ولا يصير مانعاً من دلالة الأدلة على وجوب العمرة المفردة.

هـ - عدم بيان وجوب العمرة المفردة:

من جملة الأدلة التي ذكروها على عدم وجوب العمرة عبارة عن القول بأنَّ العمرة المفردة لو كانت واجبة لبيّن ذلك من قِبَل الأئمة عليهم السلام. قال آية الله الفاضل للكراني: «إنَّه مع كون العمرة المفردة مبتلى بها، والاستطاعة بالإضافة إليها كثيرة جداً، خصوصاً مع عدم تقيدّها بوقت خاص، فلو كانت واجبة على النَّاسي المستطيع لها لكان اللازم بلوغه من الوضوح والظهور مثل ظهور وجوب الحج...» (٦٥).

التحقيق:



إنَّ هذا الإشكال ليس منفصلاً عن دليل السيرة، وعليه فيمكن هنا إيراد الأجوبة المذكورة هناك.

هذا، مضافاً إلى أنَّ وجوب العمرة بنفس البيان والخطاب الذي به وجب الحج وليس ثمة إجمال في دلالة الأدلة على الوجوب، وأولئك الذين خصصوا هذا الوجوب بالأفراد القريبين من مكة قد قبلوا دلالة الأدلة على الوجوب، ولكن الإشكال الذي أثاروه في شمول تلك الأدلة للأشخاص البعيدين عن مكة، وقد حاولنا في هذه المقالة الإجابة عن هذا الإشكال قدر المستطاع.



## الهوامش

- (١) لقد أورد الشيخ الحرّ العاملي في وسائل الشيعة (١ : ٧ ، ب ١ من أبواب مقدمة العبادات ، ح ٣٨) رواية في وجوب الحج وأنه من الأركان .
- (٢) وقد أورد الشيخ الحرّ العاملي في وسائل الشيعة (٨ : ١٩) باباً تحت هذا العنوان ونقل فيه بعض الروايات .
- (٣) وسائل الشيعة ٨ : ٧٧ ، ب ٤١ من أبواب استحباب الحج ، ح ٥ ، ٦ ، ٧ .
- (٤) المصدر السابق : ٧ ، ب ١ من أبواب وجوب الحج ، ح ١ .
- (٥) لقد اختلف الفقهاء في تحديد مسافة بُعد النائي عن مكة ؛ فبعضهم اعتبرها ٤٨ ميلاً [ = ستة عشر فرسخاً ] ، وبعض اعتبرها اثني عشر ميلاً ، والمشهور الأول ( جواهر الكلام ١٨ : ٦ ) .
- (٦) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) ٣ : ٦٢ .
- (٧) الناصريات : ٣٠٦ (مركز البحوث والدراسات العلمية) .
- (٨) النهاية : ٢٠٨ - ٢٠٩ .
- (٩) المذهب ١ : ٢١١ .
- (١٠) الوسيلة : ١٥٧ .
- (١١) السرائر ١ : ٦٣٣ .
- (١٢) شرائع الإسلام ١ : ٣٠٢ .
- (١٣) المختصر النافع : ٩٩ .
- (١٤) اختلف الفقهاء في أنّ متعلّق النذر [ = المنذور ] هل يصبح واجباً بالنذر ، أو أنّ الوفاء بالنذر الصحيح شرعاً واجب فقط ويبقى المنذور على حكمه قبل النذر ؟ ولا يبعد أنّ الصحيح الأوّل .



## رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

(١٥) يلاحظ في كلمات المرحوم آية الله الكلبايكاني التعبير بالكراهة في مورد المثال ، وأكثر الفقهاء عبّروا بعدم المشروعية . مناسك الحج (للإمام الخميني) مع تعليقات المراجع : ٩٠ ، م ١٧٣ .

(١٦) اختلف الفقهاء في مقدار الفاصلة اللازمة بين عمرة التمتع والعمرة المفردة بعد المناسك والفاصلة اللازمة بين عمرتين مفردتين . وإليك بعض هذه الأقوال :  
أ : لا يلزم الفاصلة بين عمرة التمتع والعمرة المفردة بعد أعمال الحج ، وبين العمرتين الميزان هو الإتيان ضمن شهرين عنواناً لا من جهة العدد .

ب : الميزان كون الفاصلة عشرة أيام .

ج : الأحوط استحباباً مراعاة الفاصلة .

د : لا يشترط مراعاة الفاصلة .

مناسك الحج (الإمام الخميني) مع تعليقات المراجع : م ١٧٣ و ١٣١١ .

(١٧) كتاب الحج (آية الله الشاهرودي) ٢ : ١٥١ .

(١٨) الفقه على المذاهب الأربعة ١ : ٦٨٤ .

(١٩) الفقه الإسلامي وأدلته ٣ : ١٩ .

(٢٠) الفقه على المذاهب الخمسة : ٢٠١ .

(٢١) الفقه الإسلامي وأدلته ٣ : ١٨ .

(٢٢) الفقه على المذاهب الخمسة : ٢٠١ .

(٢٣) الفقه على المذاهب الأربعة ١ : ٦٨٣ .

(٢٤) الفقه على المذاهب الخمسة : ٢٠١ .

(٢٥) الفقه الإسلامي وأدلته ٣ : ١٩ .

(٢٦) الفقه على المذاهب الأربعة ١ : ٦٨٤ .

(٢٧) الفقه على المذاهب الخمسة : ٢٠١ .

(٢٨) البقرة : ١٩٦ .

(٢٩) مستمسك العروة الوثقى ١١ : ١٢٣ .

(٣٠) وسائل الشريعة ١٠ : ٢٣٥ ، ب ١ من أبواب العمرة ، ح ٢ .



(٣١) آل عمران : ٩٧ .

(٣٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٦ ، ب ١ من أبواب العمرة ، ح ٧ .

(٣٣) المصدر السابق : ح ٢ .

(٣٤) البقرة : ١٥٨ .

(٣٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٣٦ ، ب ١ من أبواب العمرة ، ح ٥ .

(٣٦) المصدر السابق : ٢٤٢ ، ب ٥ من أبواب العمرة ، ح ١ .

(٣٧) جواهر الكلام ٢٠ : ٤٤١ .

(٣٨) منتهى المطلب ٢ : ٨٧٦ .

(٣٩) مستند الشيعة ١١ : ١٥٩ .

(٤٠) كون العمرة مرتبطة بالحج إلى يوم القيامة هو مضمون صحيحة الحلبي ورواية ابن عباس . انظر : وسائل الشيعة ١٠ : ٢٤٣ ، ب ٥ من أبواب العمرة ، ح ٧ . وانظر : وسائل

الشيعة ٨ : ١٧٢ ، ب ٢ من أبواب أقسام الحج ، ح ٢ .

(٤١) معتمد العروة الوثقى ٢ : ١٧٣ .

(٤٢) مستند الشيعة ١١ : ١٥٩ - ١٦٠ .

(٤٣) العروة الوثقى ٢ : ٥٤٠ .

(٤٤) جواهر الكلام ٢٠ : ٤٤٣ . وإليك عبارته : « عمرة التمتع التي هي جزء من الحج » .

(٤٥) وسائل الشيعة ٨ : ١٧٢ ، ب ٣ من أبواب أقسام الحج ، ح ٢ .

(٤٦) المصدر السابق ١٠ : ٢٣٥ ، ب ١ من أبواب العمرة ، ح ٢ .

(٤٧) المصدر السابق : ٢٤٣ ، ب ٥ من أبواب العمرة ، ح ٤ .

(٤٨) المصدر السابق : ح ٥ .

(٤٩) العروة الوثقى ٢ : ٥٣٤ ، م ٢ .

(٥٠) معتمد العروة الوثقى ٢ : ١٧١ .

(٥١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٤٣ ، ب ٥ من أبواب العمرة ، ح ٥ .

(٥٢) فإن الأدلة ظاهرة في أن كلاً من الحج والعمرة واجب مستقل .

(٥٣) جواهر الكلام ٢٠ : ٤٤٤ .



## رؤية جديدة حول حكم العمرة المفردة

- (٥٤) رياض المسائل ٧ : ١٧٤ .  
(٥٥) منتهى المطلب ٢ : ٨٧٦ .  
(٥٦) مدارك الأحكام ٨ : ٤٦ .  
(٥٧) مستند الشيعة ١١ : ١٦٠ .  
(٥٨) معتمد العروة الوثقى ٢ : ١٧٣ .  
(٥٩) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٤٤ ، ب ٦ من أبواب العمرة .  
(٦٠) معتمد العروة الوثقى ٢ : ١٧٤ .  
(٦١) جامع المدارك ٢ : ٥٥٧ .  
(٦٢) كشف اللثام ٦ : ٢٩٢ .  
(٦٣) جواهر الكلام ٢٠ : ٤٤٤ .  
(٦٤) كتاب الحج ٢ : ١٥١ .  
(٦٥) تفصيل الشريعة ٢ : ٢٢٨ .



# حقيقة الإحرام

## دراسة تحليلية فقهية

□ الشيخ قاسم الإبراهيمي

مَهَيِّدٌ



قد يعثر الباحث في مجال الفقه على بعض البحوث التي لا تختص بباب فقهي واحد، بل ترتبط بعدة أبواب فقهية.

وهذا النمط من البحوث له اقتضاءاته والتزاماته في البحث الفقهي طردياً وعكسياً.

أمّا اقتضاءاته الطردية فلزوم الإحاطة بجميع أطراف الموضوع، وتغطية جميع مساحات البحث عنه في أبواب الفقه المختلفة، والإلمام بكل المرتكزات والأسس والنقاط المثارة في كلّ واحدة منها، ثمّ صياغة وجهٍ فقهيّ فنيّ يتكفّل توجيه كلّ ذلك ضمن إطار منسجم وفي مصبٍّ واحد.

وأما اقتضاءاته العكسية فترتب الآثار والنتائج المتوصّلة إليها في البحث وانعكاسها لا على باب فقهي واحد، بل على جميع الأبواب الفقهية المرتبطة بالموضوع.

وبحث حقيقة الإحرام - كما سيأتي - واحد من هذه البحوث؛ حيث يشترك

## حقيقة الإحرام

بين جملة من العبادات مثل الصلاة والصوم والاعتكاف والحج والعمرة، بل ربما ارتبط ببعض المعاملات أيضاً وانعكست آثار البحث ونتائجه على جميع هذه الأبواب.

ومن هذه الزاوية فهو يحظى بدرجة من الأهمية تستدعي إفراده بالبحث والتدقيق في مقالة مستقلة من جهة، كما ينبغي من جهة أخرى أن تتكفل المقالة تصويره بنحو يحقق الانسجام الكامل بين جميع المرتكزات والأسس الثابتة في كل هذه الأبواب وهو ما حاولناه في مقالتنا هذه. لكن لما كان أثر البحث وثمرته وعمدة مباحثه واردة في البحث عن حقيقة إحرام الحج كان من الطبيعي أن يكون التركيز من قبلنا عليه أيضاً.

### تعريف الإحرام:



الإحرام في اللغة: صيغة إفعال من «أحرم». و «أحرم» مشتق من مادة «حرم» بمعنى المنع.

قال ابن فارس في المعجم: «الحاء والراء والميم أصل واحد، وهو المنع والتشديد»<sup>(١)</sup>.

وهو يأتي مضموم عين الفعل فيقال: حرّم الشيء وحرّمت المرأة ونحوهما؛ بمعنى منع وحظر<sup>(٢)</sup>، كما يأتي مفتوحاً أيضاً فيقال: حرّمت الرجل العطية أحرمه حرماناً؛ إذا منعته منها<sup>(٣)</sup>.

والفعل في الأول لازم، وفي الثاني متعدّ.

وزيادة الهمزة في أوّل الفعل يحتمل فيها أحد معنيين:

الأوّل: أنّ الهمزة زيدت للتعدية ليكون الفعل بمعنى التحريم أي إيجاد الحرمة مباشرة أو تسبيهاً. قال الشاعر:

وَأُنْبِئْتُهَا أَحْرَمَتْ قَوْمَهَا      لتتكح في معشر آخرينا

قال ابن الأعرابي في تفسيره: أَي حَرَّمَتْهُمْ عَلَى نَفْسِهَا.

وعن الأصمعي: حَرَّمَتْهُمْ أَنْ يَنْكَحُوهَا <sup>(٤)</sup>.

وفي المحكم: «أحرم الشيء: جعله حراماً» <sup>(٥)</sup>.

الثاني: أَنَّ الهمزة زيدت لإفادة الدخول في الحريم أو الحرم أو الحرمة <sup>(٦)</sup>. وهذا فعل لازم.

قال الأصمعي: «أحرم الرجل: إذا دخل في الإحرام بالإهلال، وأحرم: إذا صار في حرمة من عهد أو ميثاق هو له حرمة من أن يغار عليه» <sup>(٧)</sup>.



والحريم والحرَم: ما منع من تعاظمي بعض الأفعال فيهما. قال الخليل: «والحريم: الذي حرم مسُّه فلا يدنى» <sup>(٨)</sup>.

وقد أشار السيد الخوئي رحمته الله إلى كلا المعنيين حيث قال: «وليعلم أَنَّ أهل اللغة ذكروا لكلمة أحرم معنيين:

أحدهما: أن يحَرِّم الإنسان على نفسه شيئاً كان حلالاً له.

وثانيهما: أن يدخل نفسه في حرمة لا تهتك» <sup>(٩)</sup>.

### حقيقة الإحرام:

برز بين فقهاءنا حول حقيقة الإحرام خلاف شديد في الرأي، وتعددت فيها النظريات المطروحة من قبلهم. ونظراً لاختضاء الأمانة العلمية وموازن البحث الفقهي تناول الآراء والنظريات المطروحة بالعرض والتوضيح لكيلا يحصل إغماط وإغماض بحق أصحابها بسبب إهمالها، ثم نقدها ومناقشتها على أساس القواعد والمعايير العلمية من جهة، ومراعاة الحدود والمواصفات

المعتبرة في المقالة بحيث لا تخرج في الإسهاب والإطناب إلى حدّ الكتاب أو الرسالة المستقلّة من جهة أخرى - فقد اقتصرنا على ذكر أهم الآراء والنظريات المطروحة في المسألة تاركين التفصيل في ذلك إلى بحث أوسع .

**النظرية الأولى:** إنّ الإحرام عبارة عن النية .

وهذه النظرية استفادها جملة من الفقهاء من عدم جعل الشيخ الطوسي رحمته الله التلبية ركناً في الحجّ في كتابيه الجمل والمبسوط على ما نسب إليه فيهما، ففي غاية المراد: « وظاهر المبسوط والجمل أنّ الإحرام بسيط، وهو عبارة عن النية؛ لأنّه لم يجعل التلبية ركناً، ولو كان لها مدخل في الإحرام لكانت جزءاً أو شرطاً، فيتحقّق الإخلال بالإحرام عند الإخلال بها » (١٠).

ويمكن أن نستدلّ لهذه النظرية ببعض الوجوه الفنية:



**الوجه الأوّل:** النصوص الخاصّة الواردة فيما يفعله الحاجّ عند الميقات حيث عبّرت عن النية بالإحرام، وهي كثيرة:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « صلّ المكتوبة، ثمّ أحرّم بالحجّ أو المتعة، واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أوّل البداء إلى أوّل ميل عن يسارك، فإذا استوت بك الأرض راكباً كنت أو ماشياً قلباً » (١١).

فإنّ مراده من الإحرام بالحجّ أو المتعة هو النية؛ لأمره بتأخير التلبية حتى زمان صعود البداء.

ومنها: صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً قال: « لا يكون الإحرام إلّا في دبر صلاة مكتوبة أو نافلة، فإن كانت مكتوبة أحرمت في دبرها بعد التسليم، وإن كانت نافلة صلّيت ركعتين وأحرمت في دبرهما، فإذا انفتلت من صلاتك فاحمد الله، واثن عليه، وصلّ على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وتقول: ... »



اللهم إني أريد التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيك.. أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخي وعصبي من النساء والثياب والطيب، أبتغي بذلك وجهك والدار الآخرة - قال: - ويجزيك أن تقول هذا مرة واحدة حين تحرم، ثم قم فامش هنيئة، فإذا استوت بك الأرض ماشياً أو راكباً فلبَّ» (١٢).

فإنه كرّر التعبير فيها عن النية بالإحرام، وبيّن مراده من الإحرام بما ذكره من الدعاء المعبر عن النية، وأخّر التلبية إلى ما بعد المشي.

ومنها: صحيحته الثالثة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كان يوم التروية - إن شاء الله - فاغتسل ثم لبس ثوبيك... ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة، ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحق.. فإذا انتهيت إلى فضاء دون الردم فلبَّ» (١٣). فإن المراد بالإحرام فيها النية قطعاً دون التلبية ولبس الثوبين.



ومنها: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أحرمت من غمرة أو من بريد البعث صليت وقلت ما يقول المحرم في دبر صلاتك، وإن شئت لبّيت من موضعك، والفضل أن تمشي قليلاً ثم تلبي» (١٤). وروايات أخرى بأسانيد أخر (١٥).

فإنها أيضاً واضحة الدلالة على أنّ المراد بالإحرام هنا النية لا غيرها.

ومنها: الروايات الدالة على أنّ الإحرام يجب أن يكون من الميقات وأنه لا يجوز تجاوز الميقات من دون إحرام، مع تصريح أخبار غيرها بجواز تأخير التلبية عن الميقات (١٦).

مضافاً إلى روايات أخرى فصلت بين الإحرام وبين الأفعال الأخرى، مثل لبس الثوبين والتلبية وغيرهما.

## تقديم الوجه الأول:

إنَّ هذا الوجه قابل للمناقشة بعدة أمور، منها:

أولاً - أنَّ هذه الروايات معارضة بأخرى مثلها تعبر عن التلبية بالإحرام، منها صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام، فقال: «في مسجد الشجرة؛ فقد صلَّى فيه رسول الله ﷺ، وقد ترى أناساً يحرّمون فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل فتحرمون كما أنتم في محاملكم؛ تقول: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ...»<sup>(١٧)</sup>. وهي واضحة الدلالة على أنَّ المراد بالإحرام التلبية.

وصحيحة عبيد الله بن عليّ الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «وَقَتَّ لَأَهْلِ المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة كان يصلِّي فيه ويفرض الحجَّ، فإذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الأول أحرم»<sup>(١٨)</sup>. حيث جعل ما يفعل في المسجد هو نية الحجَّ المعبر عنه بفرض الحج، وفي البيداء الإحرام، ومراده التلبية بقرينة سائر الروايات.



وصحيحة ابن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل متمتع كيف يصنع؟ قال: «ينوي العمرة ويحرم بالحجَّ»<sup>(١٩)</sup>.

والمراد بالإحرام هنا التلبية، كما ترشد إليه نفس الرواية المروية بطريق آخر عن أحمد بن محمد - وهو ابن أبي نصر نفسه - قال: قلت لأبي الحسن علي بن موسى عليه السلام: كيف أصنع إذا أردت أن أتمتع؟ فقال: «لَبَّ بالحج وانو المتعة»<sup>(٢٠)</sup>.

وغيرها من الروايات، مضافاً إلى الروايات المجوّزة لكل فعل قبل التلبية<sup>(٢١)</sup>، فلو كان الإحرام قبلها لم يجز فعل شيء من تروك الإحرام.

وثانياً - أنَّ هذه الروايات لا تمنع من أن يقال إنَّ الإحرام فعل تركيبى

تدرجي أوله النية وآخره التلبية، والمراد بالإحرام هنا الدخول فيه لا إتيانه كاملاً.

وثالثاً - أن هذه الروايات لا تفسّر حقيقة الإحرام في غير الحجّ، مع أن البحث عن حقيقة الإحرام - كما ذكرنا آنفاً - لا يختص بإحرام الحج وحده.

الوجه الثاني: النصوص العامة، كقول النبي ﷺ: «إنّما الأعمال بالنيّات» (٢٢). وتقريب الاستدلال بها واضح، فإنّ النبي ﷺ جعل قاعدة كلية هي أنّ مناط العمل بنيّته وقصر حقيقته عليها دون غيرها ممّا يضمُّ إليها، وهذا بنفسه ينطبق على الإحرام فتكون حقيقته بنيّته.

#### تقييم الوجه الثاني:

ولكن الظاهر أولاً: أنّ مقصود النبي ﷺ أنّ الآثار المترتبة على العمل تدور مدار النية؛ فإن كان العمل صادراً بقصد التقرب إلى الله ترتّب عليه أثره وهو القرب والثواب، وإن كان صادراً للحصول على منفعة دنيوية لم ترتّب عليه إلّا تلك المنفعة فقط لا أنّ المراد أنّ حقيقة العمل وماهيته نيّته.

وثانياً: أنّ هذه الروايات ضعيفة السند ولا يمكن الاعتماد عليها بحال.

الوجه الثالث: ويتركّب من ثلاث مقدمات هي:

الأولى: أنّ الإحرام يمكن تجريده عمّا عدا النية في بعض الأحوال، ولا يمكن تجريده منها بحال.

الثانية: وكل ما لا يمكن تجريد الذات عنه بحال فهو مقوم لها.

الثالثة: وحقيقة كل شيء بمقوماته الذاتية.

فثبت أنّ النية وحدها حقيقة الإحرام.

## حقيقة الإحرام

وقد يستدلّ للمقدمة الأولى بمرسلة جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام - في رجل نسي الإحرام أو جهل وقد شهد المناسك كلها، وطاف، وسعى؟ - قال: «تُجزئه نيّته إذا كان قد نوى ذلك، وقد تمّ حجّه وإن لم يُهَلَّ» (٢٣).

والاستدلال بها قد يقرب بعدّة تقريبات:

**التقريب الأول:** أن يقال: إنّ الإمام عليه السلام اكتفى بالنية عن غيرها من التلبية ولبس الثوبين في الإحرام. وهذا بنفسه يدلّ على أنّ الإحرام يمكن تجريده عن غير النية في حال الجهل والنسيان، ولا يمكن تجريده عنها.

**تقييم التقريب الأول:**

وهذا التقريب واضح الضعف؛ لأنّ اكتفاء الإمام بالنية عن غيرها إن دلّ على إمكان تجرّده عمّا عدا النية لا يدلّ على عدم إمكان تجرّده عن النية مع وجود غيرها، فإنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه.



**التقريب الثاني:** أن يقال: إنّ الإمام عليه السلام علّق الحكم بالإجزاء في كلامه على شرط هو النية، فيكون لكلامه منطوق ومفهوم.

أمّا المنطوق فهو إجزاء النية عمّا عداها، ومرّدّه إلى إمكان تجرّده الإحرام عنه في بعض الأحوال. وأمّا المفهوم فهو عدم إجزاء ما عدا النية عنها بحال، ومرّدّه إلى عدم إمكان تجريد الإحرام عن النية.

**تقييم التقريب الثاني:**

إنّ هذا الشرط مسوق لبيان الموضوع؛ لأنّ الشرط علّق على ما هو مأخوذ في موضوع الحكم والجزاء الذي هو الإجزاء، فمع انتفاء الشرط لا يبقى موضوع للإجزاء.

**التقريب الثالث:** أن يعدّل التقريب الثاني بالقول: بأنّ النية مأخوذة في الجزء لم تكن مأخوذة في كلام الإمام عليه السلام على سبيل الذاتية، بل على سبيل العنوان المشير إلى كلّ ما يعمل سواء كان ذلك نية أو غيرها، فكأنّه قال: «يجزئه العمل إن كان هو النية»، فتكون صحة العمل معلقة على وصف العمل، ولازمه ألاّ يجزئه العمل إن لم يكن هو النية، فيشمل ما لو أتى بالتلبية ولبس الثوبين من دون نية.

### تقييم التقريب الثالث:

وهذا التقريب لا إشكال لنا عليه، لكن قد يناقش أصل الاستدلال بالرواية ببعض المناقشات الأخرى الواردة على التقرّيبين الأوّلين أيضاً، منها:



**أولاً -** أنّ الإجزاء الوارد في الرواية لم يكن عن ذات الإحرام وأنّ المجزئ نيته، بل عن الحجّ ككلّ؛ ولذلك رتب الإمام عليه السلام عليه بعد ذلك تمامية حجّه.

ومعنى هذا أن الإحرام لم يفرض باقياً ولم يؤت منه بشيء ليقال بإمكان تجريده عن النية وعدمه، بل فرض الحجّ خالياً من الإحرام أصلاً، فحكم الإمام عليه السلام بصحة الحجّ من دون إحرام، والنية المقصودة هنا نية إتيان الإحرام ضمن مناسك الحج، وإن لم يأت المكلف به، ويشهد لهذا تعبير السائل بنسيان الإحرام وإقرار الإمام عليه السلام عليه.

ولذلك قال صاحب المدارك في ردّ كلام المحقق الكركي: «وذكر المحقق الشيخ علي أنّ المنسي إن كان نية الإحرام لم يجزه، وإن كان المنسي التلبّيات أجزاءً، وكأنّ وجهه حمل النية الواقعة في مرسله جميل على نية الإحرام، وهو بعيد؛ فإنّ مقتضى الرواية صحة الحجّ مع ترك الإحرام جهلاً أو نسياناً. والظاهر من حال الجاهل بوجوب الإحرام والناسي له أنّه لم يأت بالنية، ولا بالتلبية، ولا التجردّ، ولا لبس الثوبين» (٢٤).

## حقيقة الإحرام

وقال المحقق العراقي أيضاً: «ثم إن الظاهر من النص نسيان الإحرام رأساً مع نيته» (٢٥).

وعلى هذا الرأي تكون مرسلة جميل المتقدمة وصحيحة علي بن جعفر الآتية متحدتين، فقد روى علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر وهو بعرفات؟ قال: «يقول: اللهم على كتابك وسنة نبيك ﷺ، فقد تم إحرامه، فإن جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده إن كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه» (٢٦).

وثانياً - أن الرواية ضعيفة السند بالإرسال، ولا يصححها كون الراوي جميل بن دراج أحد أصحاب الإجماع الذين أجمع الفقهاء على صحة ما يصح عنهم (٢٧).



قد يقال: إن ضعف السند بالإرسال الموجود في الرواية قابل للرفع؛ فإن راوي الرواية عن جميل هو ابن أبي عمير الذي صرح الشيخ الطوسي رحمته في عدته بأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة وأن فقهاء الطائفة سؤوا بين مسندهاته ومرسلاته (٢٨). وليس مراد الشيخ خصوص الإرسال المباشر أي الإرسال الحاصل من ابن أبي عمير فيما يخص من يروي عنه مباشرة، لسببين:

أولهما: أن الإرسال يعني انقطاع سلسلة السند، وهي كما تحتل سقوط الوسطة الواحدة تحتل سقوط الوسائط المتعددة، ولا ريب في أن السند الذي ذكر فيه بعض الوسائط بين ابن أبي عمير والإمام عليه السلام أولى بالتصحيح مما لم تذكر فيه واسطة أصلاً.

وبعبارة أخرى: إن الإرسال الواقع في السند يستوي فيه الإرسال غير المباشر مع الإرسال المباشر في التصحيح وعدمه إن لم يكن الإرسال غير المباشر أولى بالتصحيح.

وثانيهما: أَنَّ الشيخ الطوسي عليه السلام علَّل تسوية الفقهاء مراسلات ابن أبي عمير ومُسنداته بأنَّ ابن أبي عمير أخذ وحُبِس وضُرِب وعمد بعض أهله أو أخته إلى كتبه فأتلفها.

ومن الواضح أَنَّ هذا السبب يستوي فيه الإرسال المباشر وغيره.

وقد يشكل بأنَّ ما ذكره الشيخ الطوسي عليه السلام لا يصلح علّة للتسوية؛ فإنَّ مجرّد حصول ذلك لا يسوّغ الاعتماد على ما لم يصحّ صدوره عن المعصوم عليه السلام ولا يجعله حجّة يمكن الإفتاء بموجبها.

لكن الظاهر أَنَّ هذا غفلة عن أَنَّ الشيخ الطوسي عليه السلام لم يجعل ذلك لوحده علّة لجواز الاعتماد على مراسلاته، بل ضمَّ إليه وصف ابن أبي عمير بأنّه لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة، فكأنَّ المرتكز في ذهن الشيخ الطوسي عليه السلام أَنَّ الضعف إنّما يتطرّق إلى مراسلات الثقة من ناحيتين:

الأولى: احتمال ضعف الوساطة الساقطة في السند أو عدم وثاقبتها.

الثانية: احتمال عدم ضبط المرسل لما يرويه ومن يروي عنه.

وينتفي الاحتمال الأوّل بإحراز كون المرسل لا يروي إلّا عن ثقة، والثاني بإحراز كونه ثقة، وربما جعلت من علاماته عند القدماء كثرة الإرسال من دون سبب عقلائي.

فذكر الشيخ الطوسي عليه السلام لذلك ذكرُ للسبب العقلائي لكثرة إرسالات ابن أبي عمير الموجب لنفي احتمال ضعفه وعدم ضبطه.

والصحيح في الإجابة عن التصحيح المذكور للرواية هو أن يقال: إنّ الإرسال الموجود في الرواية كما يحتمل أن يكون ناشئاً من ابن أبي عمير كذلك يحتمل أن يكون من جميل، ومع تطرّق مثل هذا الاحتمال لا يصحّ

## حقيقة الإحرام

التصحيح المذكور؛ فإنَّ فقهاء الطائفة إنَّما سَوَّوا بين مرسلات ابن أبي عمير ومسنداته لا مرسلات جميل، ولم يعلم كون الإرسال حاصلًا من ابن أبي عمير.

وثالثاً - أنَّ غاية ما تتكفله الرواية - بناءً على تماميتها دلالة وسنداً - هو إثبات أنَّ حقيقة الإحرام في الحجَّ هي النية، وقد ذكرنا في مقدِّمة البحث أنَّ البحث عن حقيقة الإحرام لا يختص بالحجَّ وحده، بل يشمل كثيراً من العبادات الأخرى، فالدليل أخص من المدعى.

وأما المقدِّمتان الثانية والثالثة فقد يقال بوجودانيتهما. لكن المقدِّمة الثانية غير تامَّة؛ فإنَّ ما لا ينفك عن الذات لا يكون من مقوماتها الذاتية دائماً، كالتعجُّب للإنسان فإنَّه من لوازم الذات الإنسانية العارضة عليه بسبب النطق، بل قد يكون وجوداً مستقلاً عن الذات متسبباً عنها كالمعلول بالنسبة إلى علته. ومن المحتمل أن يكون الإحرام أمراً هو غير الأفعال التي يأتي بها الإنسان عند إحرامه كالنية والتلبية ولبس الثوبين في إحرام الحج، بل أمراً متسبباً عنها.



ولو فرضنا صحة كون ما لا ينفك عن الذات من مقوماتها لم يتمَّ إلَّا في الأمور الحقيقية ذات الوجود الخارجي، وأمَّا الأمور الاعتبارية الخاضعة لاعتبار المعتر فليس لها ذات خارجية يمكن تجريدها ليقال بأنَّ ما يبقى هو من مقومات تلك الذات.

نعم، يمكن أن يقال بأنَّ لها حقيقة في أفق نفس المعتر ووعاء الاعتبار، وأنَّ المقصود هو ما تتقوَّم به تلك الحقيقة هناك.

لكن من الواضح أنَّ الموجود في الأمور الاعتبارية في ذلك الأفق هو ما يكون داخلاً في اعتبار المعتر وهو ما قد يتغيَّر من حالة لأخرى، فقد



يعتبر بعض الأجزاء والشرائط في عبادة في بعض الحالات ولا يعتبرها في حالات أخرى، فالقيام من واجبات الصلاة في حال الاختيار وليس كذلك في حال العجز والاضطرار، والجهر والإخفات واجبان في الصلوات اليومية في صورة العلم وليس كذلك في صورة الجهل، والركعتان الأخيرتان من الصلوات الرباعية واجبتان في حال الحضر وليستا كذلك في حال السفر.. وهكذا.

ومن هنا أمكن القول بأن لكل واحد من هذه الاعتبارات حقيقة مستقلة في وعاء الاعتبار.

نعم، قد تنتزع من مجموع هذه الاعتبارات بعض الأمور المشتركة، فتلاحظ ويوضع لها عنوان جامع كعنوان الصلاة، ثم ترتب عليه بعض الأحكام. لكن هذا العنوان له حقيقته ومقوماته الخاصة التي تختلف تماماً عن حقائق ومقومات كل فرد من أفراد الصلاة، كصلاة المسافر والحاضر والعالم والجاهل والقادر والعاجز والمضطر.



والخلاصة أنّ الأمور الاعتبارية قوامها باعتبارها لا بأي شيء آخر، لذا فحقائقها في عالم الاعتبار تختلف كلما اختلف المعتبر فيها، فلا يوجد فيها ما يقبل التجريد وما لا يقبل ليعدّ ما لا يقبل التجريد منها معبراً عن حقيقتها، فاستعمال هذه الطريقة فيما نحن فيه خلط بين الأمور الحقيقية والأمور الاعتبارية.

**النظرية الثانية: إنّ الإحرام عبارة عن التلبية.**

وهذه النظرية توافق كلام أكثر المصرّحين بعدم انعقاد الإحرام إلا بالتلبية، بل ادعي عليها الإجماع مستفيضاً.

**وقد يستدل لها:**

**أولاً -** بالروايات المتقدمة المعبرة عن التلبية بالإحرام.

وثانياً - بما دلّ على جواز فعل تروك الإحرام قبل التلبية .

نقد النظرية الثانية :

إنّ هذه النظرية يمكن المناقشة في أدلتها بما نوقشت به الروايات المعبرة عن النية بالإحرام من أنّها معارضة بمثلها ، واحتمال أن يكون الإحرام فعلاً تركيبياً آخره التلبية ، مضافاً إلى عدم انعقاد البحث لإحرام الحج وحده .

النظرية الثالثة : إنّ فعل مركّب من الأفعال التي يأتي بها المكلف قبل الدخول في العبادة ، كالنية وتكبيرة الإحرام في الصلاة ، والنية والتلبية أو هما مع لبس الثوبين في الحجّ .

وهذه النظرية هي التي ذهب إليها ابن إدريس الحلّي<sup>(٢٩)</sup> والعلامة الحلّي<sup>(٣٠)</sup> والمحدث البحراني<sup>(٣١)</sup> في إحرام الحجّ .



وربّما استدلّ لها بأنّها مقتضى الجمع بين الروايات المتقدّمة المعبرة بالإحرام عن النية تارة وعن تكبيرة الإحرام أخرى ، كما أنّها مقتضى الجمع بين ما دلّ على جواز فعل تروك الإحرام بعد النية وقبل التلبية ، مثل صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا بأس أن يصلّي الرجل في مسجد الشجرة ، ويقول الذي يريد أن يقوله ولا يلبيّ ، ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره ، فليس عليه فيه شيء »<sup>(٣٢)</sup> .

وصحيحة عبد الرحمان بن الحجاج ، عن أبي عبد الله في الرجل يقع على أهله بعدما يعقد الإحرام ولم يلبيّ ، قال : « ليس عليه شيء »<sup>(٣٣)</sup> .

وصحيحة حفص بن البختري وعبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه صلّى ركعتين في مسجد الشجرة وعقد الإحرام ، ثم خرج فأتى بخبيص فيه زعفران فأكل منه<sup>(٣٤)</sup> .

وبسند آخر: « فأكل - قبل أن يلبي - منه » (٣٥).

وروايات أخرى كثيرة (٣٦).

وما دلّ على وجوب عقد الإحرام عند الميقات وعدم جواز تجاوزه، كمكاتبة صفوان بن يحيى إلى الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام حيث كتب عليه السلام فيها: « إن رسول الله ﷺ وقت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها... » (٣٧).

وصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « من تمام الحج والعمرة أن تُحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ لا تجاوزه إلا وأنت مُحرم... » (٣٨).

وصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً قال في حديث: « ولا تجاوز الجحفة إلا محرماً » (٣٩).



وكذا ما دلّ على وجوب الرجوع على من تجاوز الميقات بدون إحرام إليه، ففي صحيفة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم؟ قال: « قال أبي: يخرج إلى ميقات أهل أرضه... » (٤٠).

وصحيحته الثانية قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم، فقال: يرجع إلى ميقات أهل بلاده الذي يحرمون منه... » (٤١).

ومثلها رواية علي بن جعفر الواردة في قرب الإسناد (٤٢).

وفي صحيفة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم فطمثت، فأرسلت إليهم فسألتهن، فقالوا: ما ندري أعليك إحرام أم لا وأنت حائض، فتركوها حتى دخلت الحرم؟ فقال عليه السلام: « إن كان عليها مهلة فترجع إلى الوقت فلتحرم منه » (٤٣). وغيرها من الروايات (٤٤).

وكذلك الروايات المحددة للمواقيت، وهي أيضاً كثيرة: منها ما رواه الحلبي

## حقيقة الإحرام

قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله ﷺ لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها... ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله ﷺ» (٤٥). وغيرها من الروايات (٤٦).

### نقد النظرية الثالثة:

ورد على هذه النظرية العديد من النقود، أهمها:

أولاً - أنَّ ظاهر هذه النظرية والنظريتين اللتين قبلها أخذ النية في حقيقة الإحرام، فإن كان المراد من النية الداعي إلى إتيان أفعال الحج ومناسكه فهو أمر قهري يحصل تبعاً لتصور المصلحة والمفسدة الثابتين فيها، فلا يعقل تعلق الأمر به ووقوعه عن إرادة ونية وقصد، والحال أنَّ الإحرام فعل اختياري قد أمر بإيقاعه عن نية، فهو غير النية المأخوذة فيه، وإن كان هو العزم والالتزام وتوطين النفس على ترك المحرمات وتروك الإحرام فسيأتي ما فيه.



قال السيد الحكيم رحمته الله بعد استعراضه للأقوال المتقدمة: «أخذ النية في مفهوم الإحرام غير معقول؛ لأنَّه فعل اختياري يقع عن نية تارة، ولا عنها أخرى، ولذلك اعتبروا في صحته النية، ومن المعلوم أنَّ النية لا تكون موضوعاً للنية، فالأقوال الثلاثة الأولى على ظاهرها غير معقولة، ولعلها مبنية على المسامحة» (٤٧).

وثانياً - أنَّ مقتضى الجمع بين الروايات المذكورة غير متعين في حمل الإحرام على هيئة مركبة من الأفعال التي يأتي بها المكلف قبل حرمة تروك الإحرام عليه، بل هناك وجوه أخرى للجمع سيأتي التعرُّض لها من خلال استعراض النظريات الأخرى الآتية.

وثالثاً - أنَّ الإحرام لو كان عبارة عن الهيئة البسيطة أو المركبة من الأفعال الوجودية التي يأتي بها المكلف عند الميقات أو بعده حيث محل التلبية

في إحرام الحج، لم يكن ثمة وجه لإطلاق لفظ المُحَرِّم على من فرغ من هذه الأفعال إلّا على نحو المجاز؛ لكونه ممّن انقضى عنه التلبس بالمبدأ حينئذٍ، وإنّما يكون متلبساً بالمبدأ حيث هو فاعل لهذه الأفعال، كما لا وجه أيضاً لفرض التحلّل عند التقصير أو الحلق في الحج والتسليم في الصلاة.

**النظرية الرابعة:** إنّ الإحرام هو العزم وتوطين النفس على ترك المحرّمات زمان إتيان المناسك.

وهذه النظرية ابتكرها الشهيد الأوّل رحمته الله، واختارها من بعده المقداد السيوري رحمته الله <sup>(٤٨)</sup> وفقهاء آخرون أيضاً لكن مع إجراء بعض التعديلات عليها <sup>(٤٩)</sup>.



قال الشهيد: «وقد كنّ ذكرْتُ في رسالة أنّ الإحرام هو توطين النفس على ترك المنهيات المعهودة إلى أن يأتي بالمناسك، والتلبية هي الرابطة لذلك التوطين نسبتها إليه كنسبة التحريم إلى الصلاة، والأفعال هي المزية لذلك الربط، ويتحقّق زواله بالكلية بآخرها؛ أعني التقصير وطواف النساء بالنسبة إلى النُسُكين، فحينئذٍ إطلاق الإحرام بالحقيقة ليس إلّا على ذلك التوطين. ولكن لما كان موقوفاً على التلبية كان لها مدخل تام في تحقّقه، فجاز إطلاقه عليها أيضاً إمّا وحدها لأنّها أظهر ما فيه تسميةً للشيء باسم أشهر أجزائه أو شروطه، وإمّا مع ذلك التوطين النفساني الذي ربما عبّر عنه بالنية، وفي التحقيق النية عبارة عنه» <sup>(٥٠)</sup>.

ويمكن صياغة كلامه صياغة فنية وذلك ضمن بيان الأمور التالية:

**أولاً -** أنّ الإحرام ليس أمراً عديمياً محضاً هو عبارة عن ترك المحرّمات المعهودة في الحجّ أو الصلاة أو غيرهما، بل أمر وجودي هو التوطين والعزم على تركها أثناء القيام بأفعال هذه الواجبات.

وثانياً - أنه أمر اختياري يفعله المكلف عن قصد أو لا عن قصد .  
 وثالثاً - أنه خارج عن أفعال الواجب ، ولذلك فهو بحاجة إلى ما يربطه بها .

ورابعاً - أن هذا الرابط في الحج هو التلبية ، وفي الصلاة تكبيرة الإحرام .  
 وخامساً - أن هذا الإحرام أمر متصل تابع في بقائه وزواله لبقاء الأفعال وزوالها ، ولذلك كانت هي المزية للربط ، وكان زوالها بالإتيان بآخرها .

#### نقد النظرية الرابعة :

أورد بعض الفقهاء على هذه النظرية ملاحظات ، منها :  
 الأولى : أن التوطن والعزم على ترك المنهيات لا يجب تحصيله في مجموع زمان الأفعال ولا بعضها إجماعاً ، وإنما يجب حال النية <sup>(٥١)</sup> .

الثانية : أن التوطن والعزم والالتزام بترك المنهيات قد لا يكون هو الإحرام ، بل يكون سبباً له ، والإحرام حالة مسببة عنه .

النظرية الخامسة : إن الإحرام هي الحالة التي يحرم على المكلف ارتكاب بعض الأفعال بالدخول فيها ، وتكون مسببة عن النية والتلبية وحدهما أو مع لبس الثوبين في إحرام الحج .

وأول من نسب إليه القول بهذه النظرية الأمين الأسترابادي رحمته الله حيث نقل عنه صاحب الحقائق اختياره ذلك .

واختارها غير واحد من بعده <sup>(٥٢)</sup> .

قال في الحقائق : « وظاهر المحدث الأمين الأسترابادي رحمته الله في بعض فوائده أن الإحرام عنده عبارة عن الحالة المترتبة على نية الحج أو العمرة والإتيان

بأول جزء منه وهو التلبية، قال: (وهو الظاهر عندي من الروايات) قال: (وهو من الأحكام المترتبة على مجموع النية، والإتيان بجزء من المنوي نظير حرمة منافيات الصلاة على المصلي بسبب نية الصلاة وتكبيره الإحرام) «(٥٣)».

وفي كشف الغطاء: «وهو عبارة عن حالة تمنع عن فعل شيء من المحرمات المعلومة، ولعل حقيقة الصوم كذلك، فهما عبارة عن المحبوسية عن الأمور المعلومة، فيكونان غير القصد والترك والكف والتوطين، فلا يدخلان في الأفعال والأعدام، بل هما حالتان متفرعتان عليها» «(٥٤)».

#### نقد النظرية الخامسة:



إنّ الفقهاء مجمعون على أنّ حرمة المحرمات المعلومة في الحج لا تحصل إلاّ قبل التلبية، كما أنهم مجمعون أيضاً على جواز تأخير التلبية عن الميقات، فلو كان الإحرام هو الحالة التي تحرم فيها المحرمات المعهودة لم يصدق إلاّ على ما يقع بعد التلبية، مع أنّ الروايات الكثيرة وكلمات الفقهاء صريحة في حرمة التجاوز عن الميقات من دون إحرام.

اللهم إلاّ أن يقال: إنّ إطلاق لفظ الإحرام على ما يفعل عند الميقات يراد به الشروع في تحصيل الحالة المذكورة (٥٥) أو تحقيق الجزء المهمّ في تحصيلها بالضبط، كما يقال لمن أنشأ بيع العين: إنّه باعها ولو قبل أن يحصل القبول، لكنه تجوّز محض لا يصار إليه إلاّ بعد العجز عن إعطاء تصوّر مقبول لذلك وتقديم نظرية منسجمة لا يرد عليها شيء.

وقد يلاحظ على النظرية: أنّ الروايات أمرت بالإحرام وصرّحت بكلمات الفقهاء بوجوبه وعدّه من أفعال الحجّ الواجبة، وهذا يقتضي كون الإحرام فعلاً إنشائياً اختيارياً للمكلف، مع أنّ القول بكونه الحالة المذكورة يجعله أمراً

قهرياً لا اختيارياً، فيحصل التنافي<sup>(٥٦)</sup>.

لكن هذه الملاحظة مرفوضة؛ لأنَّ ترتب الحالة المذكورة وإن كانت أمراً قهرياً من حيث ترتبها على سببها الموجب لها، لكنها اختيارية نتيجة لاختيارية مبادئها وأسبابها الموجبة لها - أعني النية والتجرد ولبس الثوبين والتلبية - فجاز إيجابها والأمر بها، وتكون النية والتجرد ولبس الثوبين والتلبية واجبة من باب وجوب المقدمة بوجوب ذبيها بناءً على القول بها بالضبط، كما يجب الوضوء ولبس الساتر والاستقبال والتكبير للصلاة.

النظرية السادسة: إنَّ الإحرام له معنيان: أحدهما الدخول في الواجب بفعل أوَّل أجزائه، والثاني الدخول في حالة يحرم على المكلف فيها بعض المحرمات الخاصة. ففي الصلاة يتحقق الإحرام بكلاً معنويه بفعل واحد هو تكبيرة الإحرام، وأمّا في الحج فيتحقّق الإحرام بالمعنى الأوّل بالنية بعد التجرد ولبس الثوبين والإحرام بالمعنى الثاني بالتلبية.



وبذلك يتّجه أوَّلاً إطلاق لفظ الإحرام على ما يفعل عند الميقات والحكم بحرمة تجاوزه من دون إحرام، وثانياً إطلاقه أيضاً على ما يفعل في البيداء من التلبية وتجويز ارتكاب المحرمات قبلها، وثالثاً إطلاق لفظ المحرم على المكلف فيما بين ذلك وبين آخر عمل يأتي به أعني التقصير أو الحلق وطواف النساء.

وهذه النظرية طرحها الشيخ النراقي رحمته الله في المستند.

#### نقد النظرية السادسة:

إنَّ الظاهر من الروايات وكلمات الفقهاء عدم وجود إحرامين في الحج والعمرة أحدهما يحصل بالنية والتجرد ولبس الثوبين الواجب فعلها عند الميقات والآخر يحصل بالتلبية الواجب فعلها مختيراً إمّا عند الميقات أو عند البيداء،



وعدم التغاير بين المقصود من الإحرام في المقامين؛ إذ النية الواجبة عند الميقات ليست إلّا نية إحرام البدن من المحرّمات المعهودة ذاتها التي تحرم فعلاً على الحاجّ بالتلبية، ولذا ورد في صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكون الإحرام إلّا في دبر صلاة مكتوبة أو نافلة، فإن كانت مكتوبة أحرمت في دبرها بعد التسليم، وإن كانت نافلة صلّيت ركعتين وأحرمت في دبرهما، فإذا انفتلت من صلاتك فاحمد الله، واثن عليه، وصلّ على النبي ﷺ، وتقول: ... أحرّم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخي وعصبي من النساء والثياب والطيب...» (٥٧).

وفي صحيحة عبد الله بن سنان عنه عليه السلام أيضاً قال: «إذا أردت الإحرام والتمتع فقل: ... أحرّم لك شعري وبشري من النساء والطيب والثياب» (٥٨).



**النظرية السابعة:** إنّ الإحرام واحد بمرتبتين، إحداهما تحصل بما يفعل عند الميقات، والأخرى تحصل بالتلبية. والمرتبة الأولى قابلة للنقض ويجوز فعل المحرّمات معها، والمرتبة الأخرى غير قابلة ولا يجوز.

وليس المراد أنّ الإحرام بمرتبتيه ذات الأفعال المذكورة، بل ما يتسبّب عنها ويبقى إلى حين التحلل والفراغ من الواجب.

وهذه النظرية طرحها المحقق العراقي في شرحه على التبصرة بعد تعرّضه لطائفتي الروايات المطلقة لفظ الإحرام على ما يفعل في المقامين، حيث قال: «ولكن يمكن الجمع بين هاتين الطائفتين... بجعل الإحرام ذا مرتبتين، إحداهما: ما يحصل بالعقد القابل للنقض، والأخرى: ما يحصل بعده بالتلبية غير القابل بعده للنقض...» (٥٩).

وهذه النظرية أفضل ما قيل في بيان حقيقة الإحرام، ولا يرد عليها شيء من الإشكالات المتقدّمة، غير أنها مجملّة تحتاج إلى إيضاح وتوجيه.

## توضيح حقيقة الإحرام:

إنَّ الإنسان كما تدفعه بعض أغراضه إلى أن يقيم سوراً ويفرض طوقاً على بعض الأماكن متّخذاً منها حريماً له، فيحظر على من دخلها تعاطي بعض الأفعال التي لا تتناسب مع غرضه من تسويرها وتطويقها، كالاستقاء من بعض حافات المياه والأنهار والآبار، والرعي والزرع في بعض المراعي والمناطق الصالحة للزراعة، كذلك الشارع قد تقتضي بعض أغراضه أن يؤطر بعض الأفعال ويطوّقها بطوق اعتباري يحظر فيه على من دخله تعاطي بعض الأفعال التي لا تتناسب وغرضه من تأطيرها وتطويقها، فتكون حريماً له يوجب ارتكاب تلك الأفعال فيه انتهاكاً لحرمة تستدعي التكفير، وربما بطلان العمل.



كما قد يؤطر بعض الأماكن المقدسة لديه فيجعلها حريماً له يمنع الداخل إليها من تعاطي بعض الأفعال ويوجب الكفارة عليه أيضاً بارتكابها، كحريم مكة والمدينة.

وهذه الأفعال التي يقوم الشارع بتأطيرها وتطويقها وحظر بعض الممارسات فيها كثيرة، منها الصلاة والصوم والاعتكاف والحجّ والعمرة وغيرها.

فالصلاة التي أريد لها أن تكون مذبج الأنانية ومظهر العبودية ومعارض العشق والتوّله والاعتراف بالجميل للرب المنعم الكريم وساحة أدب العبد في حضرة الرب، ينافيها انشغال العبد بالأكل والشرب والقهقهة والبكاء لأمر دنيوي ونحو ذلك.

والاعتكاف الذي أريد له أن يكون داراً يخلو بها الإنسان مع ربّه ويتفرّغ فيها لعبادته، لا يلائمه اهتمام الإنسان بإشباع بطنه وإرضاء شهوته والتلذذ بالعمور والدخول مع غيره في وراء وجدال ونحو ذلك.

والحج والعمرة اللذان أُريد بهما للإنسان أن يرحل من بيت الذات إلى بيت الله ويخرج من حريم النفس إلى حرم الربّ ويدع كل ما يرضيه من أطايب العيش ولذائذه إلى ما يرضي معبوده وخالقه، لا يناسبهما انشغال العبد بمجامعة النساء وارتداء الحل وتطييب الثياب وغير ذلك، فحرّم كل ذلك عليه. وهكذا أصبح لكل فعل من هذه الأفعال حريم، وغدا الدخول فيه إحراماً. لكن الدخول في حريم العبادة ليس على غرار الدخول في غيرها؛ حيث تقتضي دخولاً بالقلب والبدن لا بالبدن وحده.

وعلى هذا صارت للإحرام مرتبتان: إحداهما دخول في حريم العبادة بالقلب، والأخرى دخول فيه بالبدن.



ويناسب الدخول الأوّل أن يكون الفعل الموجب له والأثر المترتب عليه قلبيين، كما يناسب الدخول الثاني أن يكون الفعل الموجب له والأثر المترتب عليه بدنيين.

ولذلك كان حصول الدخول الأوّل بإنشاء العزم وعقد النية على إتيان الواجب الذي اعتبره الشارع نافذاً في حق موقعه كسائر الإنشاءات الإيقاعية الأخرى مثل النذر والوقف، وكان أثره حرمة قطعه والرجوع عنه، وحصول الدخول الثاني بالإتيان بأوّل جزء منه وهو التكبيرة في الصلاة، والتلبية أو الإشعار أو التقليد في الحج، وأثره حرمة المحرمات المعهودة في كل منهما.

ولابدّ من سبق الدخول الأوّل على الثاني لكيلا يقع بعض الواجب العبادي فاقداً للنية، غير أنّ هذا السبق قد يكون بفاصل زمني كما في الحج حيث يستحب تأخير التلبية عن الميقات بما يقارب الميل حيث البيداء ومحل الخسف، وقد لا يكون كما في الحجّ مع عدم العمل بمقتضى الاستحباب والصلاة حيث يؤتى بالتكبيرة بعد النية مباشرة.

وبما بيّناه يتضح :

أولاً وجه إطلاق لفظ الإحرام في الروايات وكلمات الفقهاء على ما يفعل عند الميقات، وما يفعل في البداء، وبه يجمع بينها.

كما يتضح ثانياً وجه إنشاء الإحرام من الطيب والنساء والثياب عند الميقات، ووجه حرمتها فعلاً بالتلبية أو بالإشعار أو التقليد.

كما يمكن ثالثاً معرفة الوجه في ترتّب الأثر الأول على مجرد إنشاء الإحرام بالنية وأنه ما دلّ على وجوب إتمام الحج والعمرة كقوله تعالى ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ﴾<sup>(٦٠)</sup> بعد تحقق الدخول بعقد النية الذي اعتبره الشارع.

ويدلّ على ما اخترناه من الرأي قول أبي عبد الله عليه السلام - في صحيحة أبان ابن تغلب فيمن صلّى ونوى الحجّ والعمرة في الميقات :- « يأكل الصيد وغيره، فإنّما فرض على نفسه الذي قال، فليس له عندنا أن يرجع حتى يتمّ إحرامه، فإنّما فرضه عندنا عزمته (عزمه خ. ل) حين فعل ما فعل لا يكون له أن يرجع إلى أهله حتى يمضي، وهو مباح له قبل ذلك، وله أن يرجع متى ما شاء. وإذا فرض على نفسه الحجّ ثمّ أتمّ بالتلبية فقد حرم عليه الصيد وغيره ووجب عليه في فعله ما يجب على المحرم؛ لأنّه قد يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: الإشعار، والتلبية، والتقليد. فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم، وإذا فعل الوجه الآخر قبل أن يلبي فلبّي فقد (قلنا قد خ. ل) فرض»<sup>(٦١)</sup>.



فإنّه جعل ما يؤتى عند الميقات مجرّد إنشاء من قبل المكلف اعتبره الشارع كالنذر، ورتّب عليه لزوم المضيّ في الحجّ وحرمة قطعه والرجوع عنه، وجعله جزءاً من الإحرام كما يظهر من تعبيره: «حتى يتمّ إحرامه» و «ثمّ أتمّ بالتلبية».

والظاهر أنَّ سند الرواية لا إشكال فيه؛ فإنَّ الرواية رواها الشيخ الطوسي في كتابي التهذيب والاستبصار بسنده عن موسى بن القاسم عن صفوان عن جماعة كثيرة من الثقات الأجلاء، مثل معاوية بن عمار وعبد الرحمان بن الحجاج وحفص بن البختري عن أبان بن تغلب.

وبما ذكرناه يتضح مدى ما حقَّقناه من التوجيه لكلام المحقق العراقي رحمته الله والتلفيق بينه وبين كلام النراقي رحمته الله.



## الهوامش

- (١) معجم مقاييس اللغة ، ابن فارس ٢ : ٤٥ .
- (٢) انظر المحكم والمحيط الأعظم ، ابن سيده ٣ : ٣٢٦ ، وتهذيب اللغة ، الأزهري ٥ : ٤٦ ، وغيرها .
- (٣) المصادر السابقة .
- (٤) تهذيب اللغة ٥ : ٤٥ .
- (٥) المحكم والمحيط الأعظم ٣ : ٣٢٦ .
- (٦) معجم مقاييس اللغة ٢ : ٤٥ ، ترتيب كتاب العين ، الخليل ١ : ٣٧١ - ٣٧٣ . المحكم ٣ : ٣٢٦ . تهذيب اللغة ٥ : ٤٥ . الصحاح ، الجوهري ٥ : ١٨٩٧ . الغريبين في القرآن والحديث ، الهروي ٢ : ٤٢٨ .
- (٧) تهذيب اللغة ٥ : ٤٥ .
- (٨) ترتيب كتاب العين ١ : ٣٧٢ .
- (٩) معتمد العروة الوثقى ، كتاب الحج ، الخوئي ٢ : ٤٧٩ .
- (١٠) غاية المراد ، محمد بن مكي العاملي ١ : ٣٨٨ - ٣٨٩ . وانظر : التنقيح الرائع ، السيوري ١ : ٤٥٠ - ٤٥١ . مسالك الأفهام ، زين الدين العاملي ٢ : ٢٢٣ - ٢٢٥ .
- (١١) وسائل الشيعة ، الحر العاملي ١٢ : ٣٧٠ ، باب ٣٤ من أبواب الإحرام ، ح ٦ .
- (١٢) المصدر السابق : ٣٤٠ ، باب ١٦ من أبواب الإحرام ، ح ١ .
- (١٣) المصدر السابق : ٤٠٨ ، باب ٥٢ من أبواب الإحرام ، ح ١ .
- (١٤) المصدر السابق : ٣٧٢ ، باب ٣٥ من أبواب الإحرام ، ح ١ .
- (١٥) المصدر السابق : ح ٢ ، ٣ .



(١٦) المصدر السابق : ٣٦٩ ، ٣٧٢ ، باب ٣٤ ، ٣٥ من أبواب الإحرام ، وج ١١ : ٣٠٧ ، ٣٣٢  
باب ١ ، ١٦ من أبواب المواقيت .

(١٧) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٧٠ ، باب ٣٤ من أبواب الإحرام ، ح ٣ .

(١٨) المصدر السابق ١١ : ٣٠٨ ، باب ١ من أبواب المواقيت ، ح ٤ .

(١٩) المصدر السابق ١٢ : ٣٥١ ، باب ٢٢ من أبواب الإحرام ، ح ١ .

(٢٠) المصدر السابق : ٣٥٢ ، باب ٢٢ من أبواب الإحرام ، ح ٤ .

(٢١) المصدر السابق : ٣٣٣ ، باب ١٤ من أبواب الإحرام .

(٢٢) دعائم الإسلام ، للقاضي النعمان المغربي ١ : ١٥٦ .

(٢٣) وسائل الشيعة ١١ : ٣٣٨ ، باب ٢٠ من أبواب المواقيت ، ح ١ .

(٢٤) مدارك الأحكام ، العاملي ٧ : ٢٣٩ .

(٢٥) شرح تبصرة المتعلمين ، ضياء الدين العراقي ٥ : ١٠٦ .

(٢٦) وسائل الشيعة ١١ : ٣٣٠ - ٣٣١ ، باب ١٥ من أبواب المواقيت ، ح ٨ .

(٢٧) معجم رجال الحديث ، الخوئي ١ : ٥٩ - ٦٣ .

(٢٨) عدّة الأصول ، الطوسي ١ : ١٥٤ ، (الطبعة الجديدة) .

(٢٩) السرائر ، ابن إدريس ١ : ٥٢٧ .

(٣٠) مختلف الشيعة ، العلامة الحلي ٤ : ٤٣ .

(٣١) الحقائق الناضرة ، البحراني ١٤ : ٤٧٩ .

(٣٢) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٣٣ ، باب ١٤ من أبواب الإحرام ، ح ١ .

(٣٣) المصدر السابق ، ح ٢ .

(٣٤) المصدر السابق : ح ٣ .

(٣٥) المصدر السابق .

(٣٦) المصدر السابق : الأحاديث الواردة في الباب .

(٣٧) وسائل الشيعة ١١ : ٣٣١ ، باب ١٥ من أبواب المواقيت ، ح ١ .

(٣٨) المصدر السابق : باب ١٦ ، ح ١ .

(٣٩) المصدر السابق : ح ٢ .



## حقيقة الإحرام

- (٤٠) المصدر السابق : باب ١٤ ، ح ١ .
- (٤١) المصدر السابق : ح ٧ .
- (٤٢) المصدر السابق : ح ٩ .
- (٤٣) المصدر السابق : ح ٤ .
- (٤٤) المصدر السابق : ح ١٠ .
- (٤٥) المصدر السابق : باب ١ ، ح ٣ .
- (٤٦) المصدر السابق : الباب ١ من أبواب المواقيت ، جميع أحاديث الباب .
- (٤٧) مستمسك العروة الوثقى ، الحكيم ١١ : ٣٥٩ .
- (٤٨) التنقيح الرائع ١ : ٤٥١ .
- (٤٩) شرح تبصرة المتعلمين ٥ : ١٠٦ - ١٠٩ .
- (٥٠) غاية المراد ، الشهيد الأول ١ : ٣٨٨ - ٣٩٢ .
- (٥١) انظر : مسالك الأفهام ٢ : ٢٢٥ . الروضة البهية ، زين الدين العاملي ٢ : ٢٠٩ - ٢١٠ .
- معتمد العروة الوثقى ، الحج ٢ : ٤٧٧ .
- (٥٢) انظر : كشف الغطاء : ٤٤٢ . دليل الناسك ١٣٢ - ١٣٣ . مستمسك العروة الوثقى ١١ : ٣٦٠ . معتمد العروة الوثقى ، كتاب الحج ٢ : ٤٨٠ - ٤٨٣ .
- (٥٣) الحقائق الناضرة ، البحراني ١٤ : ٤٧٨ .
- (٥٤) كشف الغطاء ، الشيخ جعفر : ٤٤٢ .
- (٥٥) شرح تبصرة المتعلمين ٥ : ١٠٦ . الحج ٢ : ٤٧٨ - ٤٨٠ .
- (٥٦) كتاب الحج ، الكلبايكاني ١ : ٢٤٥ - ٢٤٧ .
- (٥٧) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٤٠ - ٣٤١ ، باب ١٦ من أبواب الإحرام ، ح ١ .
- (٥٨) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٥٩) شرح تبصرة المتعلمين ٥ : ١٠٧ .
- (٦٠) البقرة : ١٩٦ .
- (٦١) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٣٤ - ٣٣٥ ، باب ١٤ من أبواب الإحرام ، ح ٤ .





# الأبعاد الدولية للحج

أُطروحة جديدة على ضوء الحقوق والقانون (\*)

القسم الأول

**الأستاذ السيد محمد الخامنئي**



ترجمة: الشيخ خالد الغفوري

**لمحة حول الهيكلية العامة للحج:**

لم يكن الحج والمناسك المتعلقة بالكعبة وبيت الله قضية خاصة بالمسلمين، بل لذلك جذور تاريخية ممتدة <sup>(١)</sup>، والقدر المتيقن أنها اشتهرت أيام شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام.

وقد قام الإسلام - مضافاً إلى تعديله وتنظيمه وحذفه لبعض سنن الجاهلية وتطهير الحج والكعبة من آثار عبادة الأوثان - بإعطاء هذه المناسك وهذه المنظومة المسماة بالحج طابعاً حقوقياً وسياسياً، وقدّم ذلك باعتباره تشكيلة سياسية واجتماعية تمتلك أبعاداً عالمية. ومشروع الحج من زاوية حقوقية له بُعدان أحدهما مستقل عن الآخر، وهما :

(\*) هذا المقال مستلّ باختصار من كتاب صدر للمؤلّف باللغة الفارسية تحت عنوان :  
(الحج من منظار الحقوق الدولية) .

## أولاً - الحقوق الداخلية :

إنَّ الحقوقيين يضعون الحج - بحسب النظرة التقليدية - ضمن سلسلة الأعمال الواجبة الفردية للمكَّلف والتي يلزمه الإتيان بها، وهي العبادات التي تشكِّل أقسامها الأخرى: الصلاة، والصوم، والخمس والزكاة [= الضرائب المالية] والجهاد ....

والخصوصية التي يمتاز بها هذا النمط من الممارسة هو لزوم الإتيان بها بقصد رضا الله ومن أجله فقط، وهذا ما يعبِّر عنه في الاصطلاح بالنية وقصد القربة .

وبحسب نظرنا وبالنظر الحقوقي يمكن عدّ هذه المجموعة من العبادات الإسلامية من ضمن الوظائف الجماعية؛ لأنَّ الأساس الفلسفي والفكري للإسلام قائم على اعتبار الانتماء إلى هذا الدين نوعاً من التشكيلة السياسية، وأنَّ المسلمين أعضاء في هذا الكيان، وأنَّ الانعزالية والفردانية مرفوضة بالكامل من وجهة النظر الإسلامية.



إنَّ العبادات - في الحقيقة - مجموعة من التكاليف الجماعية الشاملة للبناء الذاتي للشخص والتضامن الاجتماعي من خلال الصلاة والصوم والحج، ودفع حق الاشتراك في هذا الكيان من خلال الخمس والزكاة، وأيضاً الدفاع عن حريم ذلك من خلال الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وعليه، فإنَّ أحد أبعاد الحج هو أنّه من زاوية الحقوق الداخلية يعتبر تكليفاً جمعياً، وكل مسلم - أي كل عضو في المجتمع الإسلامي الواسع - يجب أن يؤدي هذا الواجب مرّة واحدة على الأقل في العمر وأن يمرّ بهذه الدورة التعليمية والتربوية .

## ثانياً - البعد الخارجي والدولي:

يقع الحج من هذه الزاوية في دائرة الحقوق الدولية؛ لأنّ كل مسلم بمجرّد اجتيازه حدود بلده ودخوله دائرة الأرض المقدّسة - أو الحرم - يصير غير مشمول للمقررات والقوانين والحقوق السابقة، بل يصبح مشمولاً للمقررات والحقوق الدولية للحج والحرم.

ومع شديّد الأسف، فبالرغم من أهمية هذه الحيثية من ميزة الحج بنظر الإسلام فقد بقي مغيباً عن أنظار الحقوقيين والفقهاء.

إنّ الحج بحسب المفهوم الدولي يتكفّل نوعين من الآثار:

### النوع الأوّل:



الارتباط والتعاون بين الوحدات والمجاميع الاجتماعية والسياسية الإسلامية الأخرى المتمثلة بالشعوب والدول من شتى القوميات واللغات والثقافات المتنوعة.

### النوع الثاني:

الأثر التربوي وبناء الذات الذي يتفاوت مع التربية بمعناها المعروف لدى الغرب والمنحصرة في حدود الدائرة الجسمية والعصبية للإنسان. إنّ التربية في الإسلام تعني انسجام الفرد مع ربّه، ومظهر هذا الانسجام هو (الصراف المستقيم) الذي أشار إليه القرآن الكريم.

وتعني طريقاً للارتباط المتبادل بين العباد وخالقهم تعالى، وتعني أيضاً شكلاً من الانسجام والتناسق مع الفطرة والطبيعة.

وهذا البرنامج للتربية وبناء الذات هو مقدّمة للنوع الأوّل، أي التعاون والانسجام مع المجتمع الإسلامي الكبير، والذي أولاه الإسلام عناية وأهمية فائقتين<sup>(٢)</sup>.

## نظرة إجمالية حول الهيكل العام للحج :

إنَّ الحج له أقسام، وأهمها وأشهرها هو حج التمتع الذي يتعلّق بعمامة المسلمين والشعوب المختلفة، هذا مضافاً إلى وجود أعمال أخرى تسمى بالعمرة، ونحن عندما نطلق لفظ منظومة الحج نريد به هذين القسمين من المناسك، أي العمرة والحج .

فأمّا العمرة فتبدأ بالإحرام الذي هو مرحلة لها شروط خاصة لابدّ وأن تنطلق من أماكن مخصوصة تسمى (الميقات)، وتقارنها التلبية ذلك النشيد الجميل (لبيك اللهم لبيك) الذي يعبّر عن الاستجابة لنداء الحق سبحانه .

ويواصل هؤلاء العشاق سفرهم نحو مكة حتى الوصول إلى الكعبة فيطوفون بها سبعاً، ويصلّون في مقام إبراهيم عليه السلام، ثم يسعون بين جبلي الصفا والمروة سبعاً<sup>(٣)</sup>، ثم يقصّرون بأخذ شيء من شعورهم وأظفارهم، ويخرجون بذلك عن الإحرام ويباح لهم ما كان محظوراً عليهم حال الإحرام .



وأما الحج فهو أيضاً يشرع بالإحرام المقارن مع القربة والتلبية، وبدايته عادة في اليوم الثامن من ذي الحجة أو قبله بليلة .

ويجب على الحجاج النزول في صحراء عرفات في اليوم التاسع، ثم الذهاب إلى المشعر والمبيت فيه، ومن ثمّ يجمعون الحصى للرمي فيما بعد؛ حيث يتوجّهون إلى منى صبيحة العاشر ويقومون برمي الجمرة ويبعدون تنفّرهم وبراءتهم من منبع الفساد في العالم . وفي اليوم نفسه يقدّمون قرباناً علامة للشكر، ثمّ التقصير أو الحلق . وفي اليوم التالي يقومون برمي الجمرة مرة أخرى، ثمّ العود إلى مكة للطواف بالبيت سبعاً، ثمّ الصلاة في مقام إبراهيم، ثمّ السعي سبعاً بين الصفا والمروة، ثمّ الطواف بالبيت سبعاً [= طواف النساء]، وينتهي بذلك الحج .

إن منظومة الحج ترتكز على محورين مهمّين: الزمان والمكان.

أ - عنصر الزمان: لا بدّ من الإتيان بأعمال الحج والشروع فيه بصورة منتظمة ودقيقة ووفق جدول زمني. والمعيار في الزمان الأشهر القمرية. فالشروع في الحج يجب أن يكون في أحد الأشهر الثلاثة الحرم، والمتعارف الإتيان به في ذي الحجة الحرام.

والتوجّه إلى عرفات لا بدّ وأن يقع في زمان معيّن، وكما مرّ علينا أنّ اليوم التاسع يختص بالوقوف في عرفات، وفي ليلة ذلك اليوم يختص بالوقوف في المشعر، واليوم العاشر خاص بالأفعال المتعلّقة بمنى.

وينبغي مراعاة هذا النظم والترتيب في الظروف الاعتيادية، وتتمه هذا البرنامج هو تكرار رمي رمز الشيطان بالحصى في ثلاثة أيّام.



ب - عنصر المكان: الجانب الآخر في النظم الذي عليه الحج يتعلّق بأهمية عنصر المكان، وهذا ما يعطي الحج من الناحية الحقوقية أبعاداً جديدة وعلى الصعيد الدولي.

والكعبة هي المحور المكاني الذي تدور عليه أعمال الحج، وهي عبارة عن بناء بسيط مكعب الشكل<sup>(٤)</sup> مبني من صخور عادية سوداء اللون، وحوله صحن المسجد الحرام الذي تحوطه الأروقة والأبواب المتعدّدة.

ويضم هذا المكان المقدّس عدداً من الأماكن التاريخية المقدسة، من جملتها: مقام إبراهيم، وجحر إسماعيل؛ مدفّن إسماعيل وأمه هاجر، وفي طرف المسجد بئر زمزم الذي نبع بطريقة إعجازية من تحت أرجل إسماعيل عليه السلام.

ويوجد مرتفعان قريبان من المسجد باسم الصفا والمروة، ويجب على الحاج أن يطوي تلك المسافة بين الجبلين محرماً ساعياً لجلب رضا بارئته.

## الأبعاد الدولية للحج

إنَّ الكعبة واقعة في المسجد الحرام، والمسجد الحرام واقع في مدينة مكة والتي بدورها تقع ضمن الحرم؛ أي في المنطقة الآمنة، ومن الناحية الحقوقية لها آثار وامتيازات خاصة بها، وتسمى مكة بالبلد الأمين. وفي الجهة الشمالية المحيطة بمكة ثمة ثلاث مناطق مقدّسة ولها دور هام في مناسك الحج:

أولها ناحية تسمى منى؛ وهي منطقة صحراوية في ناحية الشرق وعلى مسافة ستة كيلومترات تقريباً من مكة، وبعدها منطقة أخرى باسم المشعر الذي يفصل بين منى وعرفات، حيث تقع عرفات في جهة الشمال وعلى مسافة ٢٤ كيلومتراً من مكة؛ وهي عبارة عن وادٍ مسطّح. وهذه المناطق الثلاث ساحة عبادة وتفكّر للحجيج، وعرصة لصراعهم مع الشيطان والغرائز.

وبعد أن يُحرم الحجاج يتوجّهون صوب عرفات فيمكثون اليوم التاسع من ذي الحجة هناك ويقضون الليلة التالية في المشعر، وفي اليوم العاشر يرحلون إلى وادي منى.



وبعد إنجاز هذه الأعمال - والتي تؤدي بصعوبة وسط مئات الآلاف من البشر - يقدّمون قرابينهم في موضع معيّن تقرباً إلى الله ويوزعون لحومها على الفقراء، ثم يعودون إلى خيامهم إثر ذلك الصراع الداخلي وجهاد النفس.

والمرحلة الأخيرة هي الرجوع إلى مكة والطواف حول الكعبة والسعي بين الصفا والمروة والطواف ثانية، وبذلك تنتهي آخر أعمال هذا السفر، حيث يخرج الحاج من إحرامه بنشوة النصر ويعود إلى ممارسة حياته العادية مرّة أخرى.

وفي جميع هذه المراحل يجب على كلّ حاج أن يعرف بدقة الحدود المكانية لهذه المناطق (عرفات - المشعر - منى) وأن يراعي ذلك، وإلا فسيبطل حجّه. إنّ محل الطواف حول الكعبة محدّد بصورة دقيقة، وكل من يخرج عن هذه الحدود يختلّ طوافه وعليه الاستئناف.

وكذا المسافة بين الصفا والمروة يجب أن تقطع دون أن ينقص منها قدماً واحداً. ولهذا فإنّ الحجاج من أجل إحراز صحّة عملهم يذهبون إلى أكثر من تلك المسافة.

وكذلك العمرة، فإنّ الحاج لابدّ له من الإحرام من مكان يسمى الميقات. وهذا الموضع المكاني يختلف بحسب الزائرين لبيت الله، فالذين يأتون من الشمال الشرقي لمكة يجب عليهم الإحرام من (وادي عقيق) الذي يبعد عن مكة مسافة مئة كيلومتر تقريباً. والذين يردون مكة من شمالها الغربي من الطريق البحري من ميناء جدة عليهم الإحرام من (الجُحفة) الذي يبعد عن مكة مسافة مئة وخمسين كيلومتراً. والذين يأتون من الجنوب أو الجنوب الشرقي عليهم الإحرام من (يلملم) الذي يبعد عنها مسافة ثمانين كيلومتراً.



وميقات آخر وهو (قرن المنازل) الذي يقع شرق مكة على مسافة تسعين كيلومتراً منها، فكل الطرق تنتهي بمكة والكعبة.

وهذه المواقيت - التي يمكن أن نطلق عليها اسم محطات الإحرام، ومغتسل الروح، وتطهير الإنسان ظاهراً وباطناً من ألوث الحياة الرتبية - هي حدود المنطقة الآمنة والأرض المقدسة.

وتبدأ من هذه المناطق مجموعة من الممنوعات والمقرّرات الخاصة، والحاكم على الأشخاص هو القانون الخاص في مرحلة الإحرام وحدود الحرم.

من هنا يمكن الكشف عن جانب من أهمية تأثير المكان والزمان في أعمال الحج، وكلّ حاج وإح وملتفت في جميع لحظات تواجده في تلك الحالة والظروف الطارئة يدرك تماماً أهمية تلك المواضع، ويراعي بدقة خصوصيات ذلك.

## المبادئ الدولية للحج

من نافلة القول أَنَّ للحج أبعاداً مختلفة وأهدافاً متنوّعة في الجوانب العقائدية والايديولوجية والعلمية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية، إلّا أَنَّ الغرض الأصلي الذي نستهدفه هنا هو بيان الأبعاد الدولية والحقوقية للحج، وأهمها حسب اعتقادنا هو البعد السياسي والاجتماعي الشامل للعلاقات الدولية وما يتفرّع عن ذلك.

وقد اشتملت هذه الدراسة على بيان اثني عشر مبدأً من المبادئ الدولية للحج:

### المبدأ الأول: أَنَّ الحج ظاهرة سياسية واجتماعية:



من الخطأ أن نفهم الحج على أساس أنّه عبادة فردية نظير صلاة الليل والدعاء والاستغفار، كما ظنّ ذلك البعض، وقد ركّز على هذه النظرة قسم من المؤلّفين الغربيين في إعلامهم وادّعوا أنّها عبارة عن مجموعة من الممارسات التقليدية القديمة غير المتحضّرة.

إنّ هذه الممارسات نظير لبس ثوبي الإحرام، والطواف بالكعبة، والسعي بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفات، والمبيت في منى، والتضحية بالأنعام، كلّها تعبّر عن أفعال هادفة ذات محتوى، ولها جذور تاريخية في الأديان السابقة على الإسلام، وليست هي أفعال غامضة ولا يمكن تبريرها منطقياً كما يظنّ بعض من يدّعي التحضّر، بل إنّ الأمر على العكس من ذلك، فإنّه يمكن القول بأنّ الحج يمثل مجموعة من «البيانات العمليّة» أو الممارسات الرمزية التي تعكس عقائد وشعارات وأهداف الفرد المسلم؛ إذ أنّ البيان على نحوين: إمّا أن يكون من خلال لسان المقال، وإمّا أن يكون من خلال السلوك



ولسان الحال، وبحسب نظر البعض أنّ القسم الثاني أبلغ وأفصح من البيان اللفظي.

فإنّ كلّ فعل وممارسة - خاصّة في الحج - يكمن وراءها عالم من القضايا والغايات التي ليست قادرة على حلّ مشكلات الشعوب الإسلامية فحسب، بل إنّها قادرة على إنقاذ جميع الشعوب المستضعفة، بما تمتلك من أبعاد سياسية واجتماعية كبرى.

حيث يلاحظ على هذه المناسك ابتداءً بالإحرام الذي تنعدم فيه الفوارق والامتيازات، وتنطلق منه عملية التزكية الروحية والتطهير القلبي، وتتجلى فيه المساواة والرحمة وتبلور العواطف الإنسانية؛ ومروراً بالطواف والسعي، حيث نرى روح التوحيد وعبادة الله تملأن أركان كلّ شيء، وإسباغ الحالة الجماعية للأفعال والممارسات الفردية وإعطائها معنى وهدفية، ووضع الخطوط الحمراء بين الصديق والعدوّ، والتضحية، واستهداف العدوّ وتشخيصه بدقّة، والدوران حول هدف واحد مشخّص وثابت؛ وأخيراً تمييز خندق عبادة الحق في العالم عن أعداء البشرية، وإعلان الانزجار من عبادة المادة والمستغلّين والشياطين الكبرى والصغرى في العالم البشري، والوقوف صفّاً واحداً في مقابلهم.

إنّ البعد السياسي في الحج من الحيويّة بمكان وإلى درجة من الواقعية بحيث لا يمكن تجاهله وإغفاله، وسيّضح فيما سنذكره في المبادئ القادمة أنّ الحج عبارة عن وظيفة اجتماعية أساسية تقع على كاهل الدول وهي التي تتحمّل مسؤولية إدارتها، وتستلزم وجود منظمات دولية، وتقتضي أن توضع لها مقرّرات ومعاهدات واتفاقيات دولية استثنائية حتّى تظهر لنا ثمراتها.

إنّ أدنى تأمل في مبادئ الحج يقود إلى اكتشاف حقيقة؛ وهي أنّ السلام

## الأبعاد الدولية للحج

والأمن العالمي أو الإقليمي - والذي يعدّ من أهمّ الأهداف والأمانى السياسية والدولية للمجتمع البشري وهيئة الأمم - يكمنان في هذه الثمرة السياسية والاجتماعية للحج .

وثمة مسألة أخرى لها أهميتها في الساحة الدولية ؛ ألا وهي قضية التقريب والتقارب بين الدول في إطار التعاون والتنسيق على المدى الطويل، والذي يعتبر عملاً صعباً نظراً الى المعادلات السياسية التي تحكم عالمنا اليوم، والتي لم يستطع إلى الآن حفظ الاتفاقيات والقرارات الدولية المتخذة من عدّة جهات دولية لمدة طويلة، بل حتّى في دائرة دول المنطقة الواحدة ؛ فكّل حلف واتفاق سياسي بين الدول لا يمكث بعد فترة قصيرة بسبب ضعف الأسس المبنية عليها .



وقد حلّت هذه المشكلة على أفضل وجه - أي موضوع التعاون أو الاتحاد بين الدول وكذلك شعوبها - في مشروع الحج؛ فإنّ هذه الأطروحة السياسية والاجتماعية قادرة على التقريب بين جميع الدول الإسلامية، وتهيئ أرضية التعاون والاتحاد العالمي الواسع - ولا أقلّ الإقليمي - بكلّ سهولة ؛ لما يمتلك من منظومة وطيدة وأسس عقائدية محكمة تملأ وجدان المسلم .

وأحد الأدلّة الأساسية على الحيثية السياسية للحج هو العلاقة التي بيّنها القرآن الكريم والأحاديث الشريفة بين الحج وبين بقاء وقيام المجتمع الإسلامي، وأنّ بقاء المجتمع المسلم مرهون بإقامة الحج، وأنّ تركه وتعطيله موجب لذلّة المسلمين واضمحلالهم، قال سبحانه : ﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس... ﴾<sup>(٥)</sup>؛ أي أنّ قوام الناس وحياتهم السياسية كلّها مرهونة بالحج والكعبة والدوران حول محورها، وعليه فإنّ ترك ذلك يكون سبباً لاضمحلال وتلاشي الجانب السياسي والاجتماعي للمسلمين، بل عموم الإنسانية المعتر عنها بـ (الناس) .

ومعنى ذلك أنَّ ظاهرة الحج والاجتماع حول الكعبة المشرفة في مكة يجعل المسلمين - بل الإنسانية - في منأى عن الأخطار السياسية والاجتماعية.

وهذه العلاقة قد سجّلتها الأحاديث أيضاً بتعابير أخرى، منها:

١ - عن الإمام الصادق عليه السلام: « لا يزال الدين قائماً ما قامت الكعبة » (٦).

٢ - عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: « الله الله في بيت ربكم! لا تخلوه ما بقيتم، فإنّه إن ترك لم تناظروا » (٧). أي أنّ الحج سبب للأمن من الأخطار.

٣ - عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: « أما إنّ الناس لو تركوا حجّ هذا البيت لنزل بهم العذاب وما نوظروا » (٨). وهذا الهلاك والعذاب قد لا يطال الجانب المادي والجسمي، فكثيراً ما يتعلّق بالشخصية الاجتماعية وحيثيتها، نظير العبودية التي تقضي على شخصية الإنسان المملوك لا على بدنه، فمثل هذا الإنسان لا يعدّ حياً.



٤ - وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: « الحج جهاد كلّ ضعيف » (٩). حيث عرّف الحج بأنّه جهاد للذين لا يستطيعون الحضور في جبهات القتال والخطوط الأمامية، فأمثال هؤلاء لديهم فرصة لإرعاب المشركين وإخافتهم من خلال اجتماعهم ورفع قبضاتهم وصرخاتهم في وجه أعداء الإسلام، وإطلاق شعار الانزجار من المشركين والرفض.

٥ - وقد ورد في بعض الأحاديث أنّه ليس ثمّة عبادة إلهية تقوم مقام الحج وتحقّق الثمرات المترتبة عليه.

المبدأ الثاني: أنّ الحج ميثاق ووظيفة عالمية:

إنّ من مبادئ الحج هو أنّ حكم وجوبه حكم عالمي، ففي الحقيقة أنّه ميثاق وعهد دولي بين جميع الشعوب المسلمة يقتضي دوام إقامة الحج، ويتوجّب

على كلّ شعب التعهّد بإقامة الحج والترغيب فيه ، وأن يحولوا دون تعطيله بأيّ شكل من الأشكال حتى لو كان تعطيلاً مؤقتاً .

وكما مرّ علينا في المبدأ الأوّل أنّ تعطيل الحج هو علامة خطر يهدّد كيان الإسلام والمسلمين ، وينبغي على كلّ شعب دوماً - من خلال الاتحاد التام - القيام بدوره في المساهمة في مناسك الحج ؛ لكي تبقى أنوار هذا السراج تشعّ على الدنيا بضيائها .

ولا يكاد يخفى التأثير الإيجابي والأهمية البالغة للحضور والاجتماع حول الكعبة وأداء مناسك العمرة والحج ، فإنّه بالرغم من أنّ الحدّ الأقلّ للواجب هو الحضور في العمر مرّة إلاّ أنّه ورد التأكيد الشديد على تكراره كلّ سنة ، سواء كان حجّاً في موسم الحج أو عمرة مفردة في غير ذلك ، بل قد تتولّد شبهة لوجوب ذلك في بعض الحالات من الناحية الفقهية .



إنّ ترك الحج أيضاً في النصوص الإسلامية وقع موقع الانتقاد الشديد ، وقد اتخذت بهذا الصدد ضمانات تنفيذية حقوقية وجزائية ، ومما يعزّز ذلك هو أنّ الحج ليس عبادة فردية بل هو عبادة اجتماعية وسياسية ، بل له بعد دولي وعالمي كذلك .

ففي الواقع أنّ ترك الحج والرغبة عنه هو نوع نقض للعهد مع الله والأمة الإسلامية وإن طرح في إطار الحقوق الإسلامية بعنوان (البغي) و (إنكار لضروريات الدين) . ففي مثل هذه الحالات تكون الضمانة التنفيذية هي الضغوط المختلفة سياسياً واقتصادياً ونحوها من قبل مسلمي الدول الأخرى ، وسيتّضح ذلك من خلال بيان صور تعطيل الحج .

ويمكن حصر أسباب ترك الحج فيما يلي :

١ - عدم رغبة الناس :

نظراً لكون الحج يمثل تكليفاً ووظيفة فردية واجتماعية إلزامية لكلّ إنسان

بالغ عاقل مستطيع، فإن تركه يترتب عليه بعض التبعات والآثار من قبيل:

أ - الأمر بالمعروف وممارسة النصح والإرشاد من قبل عامة الناس، وترغيب التاركين للحج للإتيان به، وتحذيرهم من مغبة تركه.

ب - الإرشاد والأمر بالمعروف والإعلام الواسع المشوّق من قبل الدولة والأجهزة والمنظمات العامة والحكومية.

ج - المتابعة القضائية، ومعاقبة تارك الحج، وإقامة التعزير، وإنزال العقوبة عن طريق جهاز (الحسبة) والقضاء والمحاكم، وبما أنّ ترك الحج يمكن عدّه من الجرائم المستمرة فمن المناسب أن يوضع له عقوبة معيّنة مالية أو غيرها.



د - هذا، مضافاً إلى العقوبة الإلهية والجزاء الأخروي الذي له أثر عملي للمنع من تعطيل الحج.

وبناءً على ذلك، ففي حالة كون ترك الحج ناشئاً من ترك الناس عن قصور أو تقصير فلا بدّ من بذل الحكومات والدول أقصى الجهود للحيلولة دون ذلك. وفي حالة كون عدم رغبة الناس في الحج حاصلة على أثر الإعلام المعادي للإسلام وما يليق به من وساوس وشبهات في أذهان المسلمين والذي يكون حينئذٍ مصداقاً من مصاديق (الفتنة) و (الصدّ عن سبيل الله) فعادة تكون الدول الإسلامية مكلفة برفع ذلك وإزالته.

## ٢ - وجود المانع الدولي:

وأما لو لم يكن تعطيل هذه الشعيرة ناشئاً من أسباب داخلية وعدم رغبة الناس، بل كان ناشئاً من وجود موانع أو ناشئاً من الحظر المتممّد من قبل الدولة أو بعض الدول، ففي هذا الفرض تكون الدول والحكومات مكلفة بإزالة هذه الموانع بأيّ شكل من الأشكال بما يتناسب مع طبيعة ذاك المانع.

## الأبعاد الدولية للحج

فلو فرضنا أنَّ المانع كان مانعاً سياسياً ، فمن الطبيعي أن تكون إزالته من خلال اعتماد الطرق والأساليب السياسية ، وبعبارة أخرى : من خلال الطرق الدبلوماسية .

ولو فرض أنَّ المانع كان عسكرياً فلا بدّ للحكومات الإسلامية أن تتصرّف بحسب مقتضى الحال لرفع ذلك .

### المبدأ الثالث : إقامة الحج وظيفته الدول :

حينما يثبت أنَّ الحج أطروحة سياسية واجتماعية ، وبعبارة أخرى : سياسية عبادية من النحو الجماعي ، يثبت أنَّ على الدول - أيّ بلد كان - التّدخل إيجابياً وألا تكون بمعزل عن شؤون الحج ، لأنّ طبيعة العمل الاجتماعي والسياسي - سيّما إذا كان له بعد دولي ويقام في أرض بلد آخر وفي ظلّ دولة أخرى - أن يتحقّق ضمن برنامج تنهض بأعبائه الدول وتشرف عليه ، هذا أولاً .



والدليل الآخر لتصدّي الدول في برنامج الحج هو وجود الضمانات التنفيذية - والتي أُشير إليها سابقاً وسنشير إليها أيضاً لاحقاً - سواء كانت تلك الموانع داخلية ناشئة من عدم رغبة الناس بالحج أو ما يتعلّق منها بالموانع الدولية ؛ لأنّ هذه الإجراءات لا تكون عملية حينئذٍ إلّا إذا طرحت بمستوى الدول والحكومات .

ونحن نرى على الصعيد العملي أنَّ بعض الدول المتأثّرة بالإعلام المعادي للإسلام والتي تعكس الحج في صورة عبادة جامدة فردية ، تجد نفسها فعلاً مضطّرة بشكل وآخر إلى التّدخل سلبياً في مختلف أبعاد الحج ؛ الإدارية أو السياسية ؛ الداخلية أو الخارجية ، ولا تعتبر نفسها غير معنيّة بالأمر ، ولا تعدّ الحج - على الصعيد العملي - كغيره من العبادات كالصوم والصلاة .

إنّ الحدّ الأدنى من ارتباط وتّدخل الدول إدارياً وسياسياً في الحج في

مسائل من قبيل ما يرتبط بالعملية الصعبة والتجارة والرحلات والسفر والرسوم الجمركية وأمور الحمل والنقل الخارجي والصادرات والواردات وغير ذلك من الشؤون المتعلقة بالحج .

إنّ هذه الوظائف والتدخلات من قبل الدولة - والتي تتمثل إجراءات وردود فعل الدولة - لا تختص بالدول ذات الصبغة والطابع الإسلامي، فإنّ كلّ دولة - ولو لم تكن دينية - لا محيص لها من التصديّ عملياً من خلال الأجهزة العامة والحكومية للبلد وحماية أتباعها ومواطنيها حتى لو فرض عدم قبولها نظرياً لبرمجة الحج .

ومضافاً إلى هذه الأمور وتدخل الدولة الذي يعبر عن ردّة فعل وإجراءات طبيعية، ثمة إجراءات جادة في مرتبة أرقى هي أيضاً تقع في دائرة مسؤولية الدول الإسلامية .



إنّ الحكومات الإسلامية - سواء كانت ملتزمة بالإسلام عملياً أو تحكم في بلد يعتمد الإسلام مذهباً رسمياً ويمثّل الأكثرية - وانطلاقاً من النظرة العقائدية والسياسية والدستورية يلزمها القيام بقسم من الإجراءات المؤثرة مضافاً إلى تلك الإجراءات العادية المشار إليها آنفاً .

ويراد بالإجراءات المؤثرة ما يلي :

١ - وضع برنامج لإجراء الحج على أحسن وجه ؛ باعتبار أنّ الحج وظيفة وطنية وإنجاز اجتماعي .

٢ - نشر التعليم على مستوى واسع لمختلف الطبقات والمستويات والإعلام المناسب لترغيب الناس .

٣ - توفير التسهيلات كافّة لأداء الحج وإزالة الموانع الداخلية والخارجية .

٤ - اتخاذ الإجراءات اللازمة للحيلولة دون تسامح الأشخاص ذوي

الاستطاعة أو تهزّبهم.

فقد ورد في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لو عطلّ الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج إن شاؤوا وإن أبوا؛ لأنّ هذا البيت إنّما وضع للحج» (١٠).

ففي الحقيقة أنّ المساهمة في أداء الحج نظير المساهمة في الجهاد والخدمة العسكرية وتعدّ جزءاً من الأمور العامة التي تكون ضمن صلاحيات الدولة؛ لأنّ الحج مظهر من مظاهر الدفاع عن حريم الإسلام، ولا يقلّ الخطر الناشئ من التسامح فيه عن خطر الحصار العسكري للدول الإسلامية وتضعيف كيانها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أنّ عدم تصدّي الدول الإسلامية - سواء كان ناشئاً عن قصور أو تقصير - لهذه الأخطار الكبيرة التي حذّر الله من وقوعها، يعدّ أحد المصاديق البارزة لعدم كفاءة الحكومة وافتقادها الصلاحية السياسية، وتحقّق هذه الظاهرة في أيّ دولة يؤدّي إلى عزل الدولة بشكل طبيعي أو من خلال تدخّل الأجهزة القانونية والفعّالة، كالسلطة التشريعية أو الجهات القضائية، وبقاء مثل هذه الدولة على رأس الأمور يفقد الشرعية.



أضف إلى ذلك - وكما مرّت الإشارة إليه - فقد جعل الحج في الحديث موازياً للجهاد، حيث جاء فيه أنّ: «الحج جهاد كلّ ضعيف»، ولا غرو في أنّ الجهاد عمل ووظيفة لا تنفّذ إلّا من خلال الأجهزة الحكومية الواسعة والرصيد والإمكانات العامة، ولا يمكن للدولة أن تقف موقف المتفرّج فحسب.

المبدأ الرابع: المنع من الحج له تبعات شديدة:

كما مرّ علينا في الأصل الثاني: أن ترك الحج أو المنع منه - سواء كان من قبل أفراد الناس أو من قبل الدول والحكومات - يتعامل معه كأيّ جريمة عمومية، ولو صدر من دولة أجنبية فيعتبر جريمة دولية.



مضافاً إلى أن أطروحة الحج فريضة بديهية ومسلمة إسلامياً، والحيلولة دون إقامة الفرائض الإسلامية أو التحقّظ تجاه واجب شرعي تعتبر جريمة عمومية؛ فإنّه قد ورد في الحديث التعبير بأن: «الحج تقوية للدين» أو: «جعله سبحانه وتعالى للإسلام علماً». وهذا يعني أن التسامح والتقصير في إقامة الحج أو الترك والمنع منه بمثابة تضعيف للدين، وسقوط للعلم الإسلامي، وكذلك طمس للصورة العالمية والدولية للحج. وهذان الأمران يعدّان جريمة كبيرة بحق الإسلام والمسلمين؛ المعاصرين منهم والأجيال اللاحقة، وقد تصل إلى حدّ الكفر أو الارتداد التي يُعاقَب عليها بأغلظ العقوبات؛ من هنا يمكن إثبات أنّ المنع من الحج يترتّب عليه تبعات شديدة.

وقد ورد في القرآن التعبير عن المنع من الحج بلفظ (الصد)، واعتبر ذلك (صدّاً عن سبيل الله) و (صدّاً عن الحج والبيت الحرام). والصدّ لغة يأتي بمعنيين: أحدهما إيجاد المانع، والآخر الإعراض.



ومن سياق الآيات يستفاد أن الصدّ بخلاف السدّ الذي يمثل فعلاً مادياً وحيلولة عملية، فإنّ الصدّ يشمل المنع الروحي والمعنوي والإيحاءات والإعلام والاستدراج نحو المخالفة وتنفيذ السياسات التي تنتهي عملياً إلى الممانعة.

ففي بعض المواضع من القرآن الكريم أطلق عنوان (الصد عن سبيل الله) على عمل الشيطان والتزوير والتظاهر والخديعة واللهو، كما في قوله تعالى: ﴿وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ...﴾ (١١).

وعليه، فإنّ الصد عن الحج أو المنع منه بأيّ شكل كان هو صدّ عن سبيل الله، وتدخل تحته سائر الأقسام التالية بما فيها المنع من خلال وسائل الإعلام أو خلق العوائق الإدارية. وهذه الأقسام هي:

١ - الحيلولة والمنع المادي والعملي، نظير منع القافلة المتوجّهة صوب الحج عن طريق استعمال القوة والعنف بحيث تعجز عن مواصلة السفر، أو

## الأبعاد الدولية للحج

إنزال خسائر وأضرار بوسائلها النقلية وآلياتها، أو غلق الطرق البرية أو الطرق الأخرى بوجه الحجاج.

فإنّ هذا النمط من المنع يمكن افتراض صدوره من الأفراد العاديين أو من قبل الحكومات، سواء كانت الدولة المتبوعة أو الدول المجاورة والأجنبية.

٢ - المنع الإداري والتنفيذي في الشؤون التي تقع في دائرة صلاحيات الدول، من قبيل عدم منح الدول حجاجها ترخيصاً بالسفر والأمور الإدارية كالجواز وبطاقة السفر والعملة الصعبة اللازمة ونحوها، بحيث تسلب قدرتهم على السفر وينتفي إمكانية تحقيقه، أو على أعلى التقادير يصبح السفر صعباً وليس عملياً.

٣ - المنع من خلال الإعلام وبثّ الأفكار المنحرفة أو الإلحادية وتعليم أو ترويج الأشياء المضرة والمضادة للإسلام.



فإنّ هذا السنخ من الممارسات العدوانية ضدّ الحج والإسلام ربما لا يعتبر من المنع لأوّل وهلة، لكن وقف القرآن تجاه ذلك موقفاً في منتهى الشدّة وأبدي انتزاجه منه.

وسنورد شيئاً من هذه الآيات لتتضح كيفية تعامل القرآن مع ذلك:

أ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِذْ فِيهِ بِالْحَادِ يَظْلِمُ نَفْسَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (١٢).

ب - ﴿وَمَا لَهُمْ آلَا يَعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ...﴾ (١٣).

ج - ﴿هُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ...﴾ (١٤).

ثم إنّ الإجراءات الوقائية المتخذة في الإسلام حقوقياً لجريمة المنع من الحج يمكن حصرها فيما يلي:

أولاً: عقوبة التعزير في حالة ترك أي واجب أو المنع منه ، وهذا أقرب ما يكون إلى دائرة الحقوق الجزائية الداخلية .

ثانياً: وكما مرّ في الآيات القرآنية المذكورة آنفاً أنّ (الصدّ) عن الحج يعادل (الكفر) ؛ فقد جاء في قوله تعالى: ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإن الله غني عن العالمين ﴾ (١٥) .

لقد عدّ ترك الحج عن اختيار من قبل المسلمين مساوياً للكفر ، وهذا النوع من الكفر يدخل تحت عنوان (الارتداد) ويكون موجباً للعقاب .



كما أنّ هذا النوع من العقوبات له طابع الحقوق الداخلية أيضاً .

ثالثاً: المقارنة بين جريمة (الصدّ عن سبيل الله) وبين (الفتنة) كما طرحها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ والفتنة أشد من القتل ﴾ (١٦) وقوله: ﴿ والفتنة أكبر من القتل ﴾ (١٧) ، وقوله: ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ﴾ (١٨) .

فإنّ الفتنة في المصطلح القرآني أشدّ وأكبر من القتل ، ومن الواضح أن أقلّ عقوبة لذلك هي القتل .

إنّ الفتنة عبارة عن إيجاد الفساد السياسي والاجتماعي ، والمجتمع الإسلامي مكلف بمواجهتها والقضاء عليها بكل ما أوتي من قوة ، ويلزم متابعة المفتن وإلقاء القبض عليه بالقوة ، ويحكم عليه بعقوبة (البغي) .

رابعاً: صدق عنواني (الإلحاد) و (الظلم) على (الصدّ) ، كما أشير إلى ذلك في القرآن الكريم ، قال تعالى: ﴿ إنّ الذين كفروا ويصدّون عن سبيل الله

## الأبعاد الدولية للحج

والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم ﴿١٩﴾ .

ويمكن أن يكون لكل واحد من هذين العنوانين (الإلحاد والظلم) عقوبة شديدة في قوانين الجزاء الإسلامي .

خامساً: صدق عنوان (الاعتداء) أو (التجاوز) على حقوق المسلمين ؛ لأنّ الصّدّ عن سبيل الله وعن الحج والمسجد الحرام من أبرز مصاديق (المزاحمة) و (منع الحق) ؛ حيث ورد في القرآن الكريم :

﴿ الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ (٢٠) .

وموقف القانون تجاه منع الحق يمكن أن يتخذ شكلين، إذ كما يمكن عدّه جريمة مدنية وحقوقية، كذلك يمكن عدّه جريمة جنائية تستلزم العقوبة .



سادساً: سائر العقوبات، نظير العقوبات الاقتصادية أو الدبلوماسية - كقطع العلاقات الدبلوماسية أو تجميدها - أو الإعلامية ، ونحوها ممّا هو مرتبط بالظروف الدولية وظروف الطرف الآخر .

## المبدأ الخامس: وحدة الأمة الإسلامية :

إنّ الملاك في التقسيمات الاجتماعية وتصنيف المجتمعات من الناحية الحقوقية في العالم لا يعدو أن يكون أحد الأمور التالية :

- ١ - الشعب ؛ وهذا ما يعبر عنه بالاتجاه القومي .
- ٢ - العنصر ؛ وهذا ما يعتبر عنه بالاتجاه العنصري .
- ٣ - الفرد ؛ فيلاحظ الفرد مع غصّ النظر عن المجتمع .
- ٤ - المنافع المادية والاقتصادية المشتركة أو التي تقوم على أساس الدفاع المشترك ، إلى غير ذلك .

ولكن الإسلام لا يرتضي مثل هذه الملاكات في تصنيف الإنسانية؛ إذ أن العقيدة التي يحملها الإنسان حول الخالق والعالم هي التي تحدّد هويته وما يترتب على ذلك من حقوق.

إنّ مصطلح الأمة أطلق في القرآن الكريم على هذه المجموعة، والأمة الإسلامية هي جماعة من الناس يتحدون حول محور عقيدي واحد وهو الخالق الواحد، والايمان برسله، وحرمة الإنسان وحقوقه، والأخلاق الإنسانية.

وبعبارة أخرى: إنّ الأمة الإسلامية مجتمع إنساني يمتاز برؤية خاصة حول الكون، وهي توحيد الله، والاعتقاد بالرسل ورسالاتهم، وبالإمامة - أي القيادة الإلهية والسياسية - وبالعالم الآخرة، وبالثواب والعقاب، وبالقوانين الصادرة عن الوحي، والاعتقاد بأن الإنسان له منزلة سامية بمستوى خلافة الله في الأرض.



إنّ الاختلافات الحقوقية والفلسفية واختلاف الناس في العنصر واللغة والأرض ولون البشرة؛ كلها لا يمكنها أن تكون سبباً مؤثراً لإحداث انقسامات وتكتلات في هذه الأمة وأن تقضي على وحدتها.

وعلى هذا الأساس، فإنّه طبقاً للأيديولوجية الإسلامية أنّ جميع المسلمين هم جزء من الأمة الإسلامية، وبحسب المبدأ العقيدي في الإسلام أنّ الأمة الإسلامية غير قابلة للتجزئة والتقسيم، وإيجاد أي نوع من التقسيم فيها يعتبر نحو تفرقة في المجتمع، وبعدّ جريمة موجبة للعقوبات السياسية، وهذا ما يصطلح عليه بـ (شق عصا المسلمين)، وقد أكّد القرآن الكريم على مبدأ وحدة الأمة الإسلامية وصرّح بذلك في موارد عدّة، منها:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّةُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (٢١).

٢ - قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ

## الأبعاد الدولية للحج

المنكر ﴿٢٢﴾، حيث مدحت هذه الأمة التي يجري فيها قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يقوم بتحكيم الأواصر الاجتماعية.

٣ - قوله تعالى: ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الله... ﴾ (٢٣)، أي أن الأمة الإسلامية عرّفت بأنها الأمة النموذجية أو الشاهدة.

إنّ هذا النفس وهذه الروح تنسجم حتى مع التفاوت في الحدود الجغرافية والقوميات واللغات والثقافات المختلفة وتعدّد الدول والحكومات.

إنّ مبدأ وحدة الأمة الإسلامية هو أصل موضوعي سياسي وحقوقى، وله مكانة مرموقة وراسخة في العلاقات بين الشعوب والدول الإسلامية، ولا يستطيع أيّ بلد أن يختار لنفسه الانسحاب من هذه الأمة والاستقلال عنها.

فكل الاتفاقيات المعقودة والقوانين الداخلية أو الدولية وكل الإجراءات العملية أو التعهّدات الخارجية وكذلك السياسات الخارجية والمنافع والأخطار المشتركة للأمة الإسلامية، لابدّ وأن يتم التعامل معها على أساس التعاون والتنسيق بين القيادات المركزية، بحيث يعتبر كل بلد نفسه عضواً في اتحاد موحد وفي معسكر واحد.



إنّ الوظيفة السياسية والإسلامية لهذه الدول والبلدان تقتضي بلورة هذه الوحدة في صورة مجمع دولي إسلامي يتصدّى لشؤون التعاون الاقتصادي والثقافي والعلمي والفني والتكنولوجي وأمثال ذلك.

إنّ حجم الفعالية والمسؤولية لجميع الشعوب والدول على حدّ سواء، وبمقتضى الحديث الشريف: «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته» وبمقتضى مبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) يعتبر الجميع أعضاء ولابدّ أن ينهض كلّ بوظيفته من دون أن يتنصّل عنها ويلقيها على عاتق الغير.

## الهوامش

- (١) إِنَّ أَوَّلَ بِنَاءٍ لِلْكَعْبَةِ يَنْسَبُ إِلَى شَيْثَ حَفِيدِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَأَمَّا احْتِرَامُهَا وَالطَّوَافُ بِهَا وَعِبَادَةُ اللَّهِ فِيهَا فَقَدْ كَانَ أَمْرًا مُتَعَارَفًا مِنْ ذَلِكَ الزَّمَانِ ؛ زَمَانِ الْأَنْبِيَاءِ الْأَوَّلِ .
- (٢) لَقَدْ أُعْطِيَ الْإِسْلَامُ أَهْمِيَّةٌ كَبِيرَةٌ (لِلْجَمَاعَةِ) إِلَى حَدِّ بَحِيثٍ أَكَّدَ عَلَى الْإِتِّيانِ بِالصَّلَاةِ -وَالَّتِي هِيَ ارْتِبَاطٌ خَالِصٌ بِاللَّهِ - جَمَاعَةٌ ، وَوَقَفَ مَوْقِفًا سَلْبِيًّا تَجَاهَ مَنْ يَصْلِي فِي بَيْتِهِ الْمَجَاوِرِ لِلْمَسْجِدِ ، بَلْ وَرَدَ فِي الرِّوَايَاتِ أَنَّ صَلَاتَهُ لَا تُقْبَلُ .
- (٣) يَعْتَقِدُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ الْأَوْرَبِيِّينَ أَنَّ التَّلْبِيَةَ وَالطَّوَافَ وَالسَّعْيَ وَالْوُقُوفَ بِعَرَفَاتٍ وَبَعْضِ الْأَعْمَالِ الْآخَرَى لِلْحَجِّ كَانَتْ مَوْجُودَةً فِي الْأَدْيَانِ السَّامِيَةِ الْقَدِيمَةِ ، وَهَذَا مَا يُؤَيِّدُ السَّابِقَةَ التَّارِيخِيَّةَ لِلْحَجِّ وَبِنَاءِ الْكَعْبَةِ .
- (٤) إِنَّ الْكَعْبَةَ -فِي الْحَقِيقَةِ - أَقْرَبُ إِلَى الشَّكْلِ الْمُسْتَطِيلِ ، فَإِنَّ أبعادها (١٠ × ١٢ × ١٥) مِترًا ، وَالَّذِي يَسْتَفَادُ مِنَ الْأَحَادِيثِ أَنَّهَا كَانَتْ مَرَبَّعَةً ، وَلَكِنْ خَرَجَتْ عَنْ شَكْلِهَا الْأَصْلِيِّ بِسَبَبِ تَسَامُحِ الَّذِينَ قَامُوا بِتَعْمِيرِهَا فِيمَا بَعْدَ .
- (٥) المائدة : ٩٧ .
- (٦) بحار الأنوار : ٩٦ : ٥٧ .
- (٧) المصدر السابق : ١٦ .
- (٨) المصدر السابق : ٢٢ .
- (٩) نهج البلاغة : ١ : ٢١ (تحقيق محمد عبده) .
- (١٠) علل الشرائع : ٣٩٦ .
- (١١) النمل : ٢٤ .
- (١٢) الحج : ٢٥ .
- (١٣) الأنفال : ٣٤ .



(١٤) الفتح : ٢٥ .

(١٥) البقرة : ١٩٣ .

(١٦) البقرة : ١٩١ .

(١٧) البقرة : ٢١٧ وإليك نص الآية بتمامه : ﴿ يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتالٌ

فيه كبيرٌ وصَدَّ عن سبيل الله وكفرٌ به والمسجد الحرام وإخراجُ أهله منه أكبرُ عند الله

والفتنةُ أكبرُ من القتل ... ﴾ .

(١٨) البقرة : ١٩٣ .

(١٩) الحج : ٢٥ .

(٢٠) البقرة : ١٩٣ .

(٢١) الأنبياء : ٩٢ . المؤمنون : ٥٢ .

(٢٢) آل عمران : ١١٠ .

(٢٣) البقرة : ١٤٣ .





# جغرافية الحج

جولة في كتاب العلامة السيد مهدي بحر العلوم

□ إعداد: السيد محمد جواد الجلالى



كتاب تاريخي كتبه يراع الفقيه العلم السيد مهدي بحر العلوم رحمته الله ، والذي يظهر من تاريخ حياته رحمته الله أنه قضى أعواماً من عمره الشريف في مكة المكرمة مدرّساً للعلوم الإسلامية على مختلف المذاهب. والعجيب في أمره أنه لم يتعرف على مذهبه حتى تلامذته خلال السنوات التي حضروا عليه ، والذي يمكن من خلاله التعرف على مدى قدرته وتفوقه وإحاطته بمختلف المذاهب وآراء أصحابها مصرّحاً بالنقل بذكر أسماء من ينقل عنهم.

والظاهر أنَّ هذا الكتاب كتب إبان مكوثه في البلد الحرام، وقد عاش عن قرب تلك المشاهد المقدَّسة والأماكن الشريفة التي تعرَّض لتاريخها وذكر ضبطها نقلاً عن الكتب اللغوية.

ومن جهة أخرى فقد تمكّن من الاستفادة من مصادر كثيرة كانت متوفرة آنذاك في البلد الحرام والتي كتبت بيد علماء عاشوا الظروف التي كتبوا حولها وعايينوها، وغالباً ما ينقل النصوص بالمعنى أو يقتطف منها تنقلاً نافعاً.

ومن هنا تتضح أهمية هذا الكتاب، فإنه مضافاً إلى عظمة الكاتب وكونه فقيهاً جليلاً فقد امتاز مؤلفه هذا بكثرة المصادر، وأنه حاول أن يهدف من

## جغرافية الحج

خلال هذا التأليف إلى تنقيح موضوعات بعض أحكام الحج، والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأماكن محدّدة كمنى وعرفات والمشعر والميقات.

ويبدأ الكتاب بعرض موجز لبناء البيت الحرام، وكيف توالى عليه الرعاية من أقدم العصور إلى عصر المؤلف ﷺ.

ويتعرض ضمناً لمسائل فقهية تتعلق بالموضوعات المطروحة في باب الحج. حيث تعرّض إلى مسألة أنّ جدار البيت إذا تصدّع وصار عرضة للسقوط فهل يجوز هدمه؟ ويذكر ما أجاب عنه العامة ولا يطرح رأيه في هذا الموضوع.

ثمّ ينقل عن الجامع اللطيف مطالب تتعلّق بالحجر الأسود ثمّ الركن اليماني، وبعد ذلك يتعرّض لمقام سيدنا إبراهيم عليه السلام وأنّهُ موضع قدم الخليل عليه السلام فذكر سبب وقوفه عليه، كما نقل أحوال بعض المؤرخين في ذرع المقام وجمع بين الأقوال بقوله: أقول لا مناقضة بين ما ذكره الأزرقى والقاضي وغيره، ويمكن الجمع بأنّ ذرع الأزرقى كان باليد وذرع القاضي كان بالحديد وبينهما فرق نحو الثمن أو قريب منه.



ثمّ ذكر أنّ المقام أزالته السيول عن موضعه الأصلي، وأنّهُ وضع في موضع أشار إليه المطلب بن أبي وداعة فأمر عمر أن يوضع فيه وهو موضعه اليوم.

ثمّ إنّهُ ذكر فائدة ملخصها أنّ رسول الله ﷺ هو الذي وضع المقام في موضعه الآن.

ثمّ قال: وبقي أنّ السيل لو نقل هذا المقام إلى موضع آخر من المسجد فما حمل قوله تعالى: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلًى﴾.

وأما حجر إسماعيل فلم يتعدّ الكلام فيه عن القضايا التاريخية وما مرّ عليه من التعمير وبعض ما قيل فيه من الشعر.

ثم ذكر الشاذروان وهي الأحجار اللاحقة بالكعبة والتي عليها البناء المستمّر  
المرخّم في جوانبها الثلاثة الشرقي والغربي واليماني.

فقد قال فيه: لم أدر متى كان تسنيم البناء في الشاذروان ثم ذكر بناء  
الشاذروان دفعات.

ثم تعرض لمذهب الفقهاء من العامة بالنسبة إلى إدخال الشاذروان في  
المطاف وعدمه.

ونقل بعض آراء العامة في ذلك من دون تعرّض لما هو عليه الشيعة من  
كون الشاذروان داخلاً في حريم البيت وأنّ الطائف بالبيت يجب أن يخرج عنه  
بتمام بدنه.



وانتقل السيد المؤلّف بعد ذلك إلى وصف الباب والميزاب، والمواعيد  
المقرّرة لفتح باب الكعبة فيها.

ثم ذكر المعجن وهو اسم للحفيرة المرخمة التي في وجه الكعبة ويزعم  
أنّها معجن طين الخليل عليه السلام يوم بنى الكعبة وقال: لم نجد لذلك أصلاً.

وفي بحث الكسوة والطيب والزينة لم يتعرض لذكر آية مسألة معينة، بل  
اكتفى بنقل تواريخ الأوائل الذين قاموا بذلك.

وفي بحث الحطيم والمستجار والملتزم ينقل عن مؤلفين تحديد مواضعها  
وعلّل تسميتها بذلك. وما ورد في هذين الأمرين من الاختلاف بين الفقهاء.

وفي بئر زمزم بعد أن ذكر قصة اسماعيل وعطشه وكيفية نبوع زمزم،  
قال: إنّها طمّت في الجاهلية أو دفنت أثر السيول المتكررة إلى أن نبّه الله عبد  
المطلب وأمره بحفرها.

ثم ذكر فائدة نقلها عن السنجاري في أنّ بئر زمزم وحريمها الدائر على فم  
البئر هل هو من حريم المسجد، فيحرم فيه ما يحرم في المساجد ويحل فيه

## جغرافية الحج

ما محل فيها؟ ونقل جواب الطبري وغيره من أعلام مكة في ذلك ولم يذكر لنفسه رأياً خاصاً في مناقشتهم.

ومن جملة ما جاء في هذا الكتاب أنه ذكر ما يتعلق بالمسجد الحرام بصورة عامة، وذكر عرضاً أن الكعبة كانت بصورة بسيطة لم تكن حولها دار ولا جدار، وأن أهل مكة كانوا يعظمون أن يبنوا حولها بيوتاً أو يدخلوا الحرم على جنابة، وكانوا يقيمون فيها نهاراً فإذا أمسوا خرجوا إلى الحل، وأن أول من اشترى الدور التي حول الكعبة وأدخلها في المسجد هو عمر بن الخطاب سنة ١٧ هـ وبعده عثمان وتلاه الخلفاء في توسعة المسجد الحرام.

ثم ذكر المسعى مصرحاً بأن المسعى قد أحرّ عما كان عليه حيث قال في ما دخل في توسعة المسجد الحرام ما نصّه: قبل أن يؤخر المسعى.



ونقل إشكال الفقهاء من السنّة في أن السعي بين الصفا والمروة من الأمور التعبديّة التي أوجبها الله سبحانه وتعالى في ذلك المحل المخصوص الذي سعى فيه رسول الله ﷺ... وأما المكان الذي نسعى فيه الآن فلا يتحقق أنه بعض من المسعى الذي سعى فيه رسول الله ﷺ أو غيره، فكيف يصح السعي فيه...؟

كما ذكر جوابهم بأن المسعى في عهد رسول الله ﷺ كان عريضاً... وأن المهدي أدخل بعضه في المسجد الحرام وترك بعضه للسعي ولم يحول تحوّل كلياً، وإلا لأنكره علماء الدين... إلخ ما ذكروه. ولكنه لم يعلّق على هذا أيضاً.

وبعد صفحات عاد إلى طرح المسألة نقلاً عن الأعلام بصورة أخرى مفادها: قيل: إن طول المسعى من الصفا والمروة خمسمائة وعشرون خطوة وعرضه اثنتان وثلاثون ذراعاً، وبطن العقد الذي في المروة ستة عشر ذراعاً بالحديد وهو آخر المروة، وما وراء العقد زائد على حدّ المروة، فإذا دخل

تحت العقد فقد أذى الواجب... الخ، ولم يعلق عليه أيضاً.

ثم تعرّض إلى تاريخ مدينة مكة وحدودها وأنّ مبدأها المعلى وهي المقبرة الشريفة وأنّ لمكة أسماء كثيرة، وقد ورد منها في القرآن الكريم ثمانية: مكة وبكة وأنّ القرى والقرية والبلد والبلدة ومعاد والوادي.

بعد ذلك ذكر الحرم وسبب تسميته، وحدوده الجغرافية وأنّ له علامات مبنية وهي الأنصاب من جميع جوانبه خلا جهة جدّة وجهة الجعرانة فإنّه ليس فيهما أنصاب. ونبه على أهمية ذلك نظراً لترتب أحكام كثيرة عليه.

ومن جملة ما تعرّض له هو منى وحدودها وعرفة وحدودها والمزدلفة وحدودها والمشعر الحرام، وموضع الجمرات، والمحصب، وفخ وصاحبها الحسين بن علي بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب.



وفي الخاتمة أخذ في بيان المواقيت وبعض الفوائد والنكات المتفرقة.

وقد عثرنا على نسخة خطية من الكتاب تمّ استنساخها عام ١٢٩٥ هجري قمري. وهو يتألف من سبع وثمانين صفحة من القطع المتوسط نقدّم للقارئ صورة من الصفحة الأولى من الكتاب.



## تقرير حول

# مركز تحقيقات الحج

□ ساهم في الإعداد السيد مادي العظمي

بتأسيس مركز علمي في مدينة قم المقدسة يأخذ على عاتقه مسؤولية البحث والتحقيق العلمي في شؤون الحج .

وقد صاحب تأسيس هذا المركز تأسيس مكتبة تضم ما يقرب من عشرة آلاف كتاب حول موضوع الحج والزيارة وما يرتبط بذلك من قضايا .

□ مسؤولية المركز وأهدافه :

### ١ - التحقيق :

تستهدف الأعمال التحقيقية في هذا المركز تغطية الحاجات الثقافية

نظراً لأهمية الحج الكثير في الشريعة الإسلامية قال سبحانه : ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإن الله غني عن العالمين ﴾ ، ونظراً لخطورة الدور الذي يلعبه الحج في الحياة الإسلامية ببل وعلى الصعيد العالمي ، قال عزّ من قائل : ﴿ وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم ﴾ .

وقد أصدر سماحة السيد القائد ولي أمر المسلمين السيد علي الخامنئي دام ظلّه عام ١٩٩١ م أمراً

حلّ المشكلات والقضاء عليها،  
ويساهم أيضاً في جني الثمار  
المتوخّاة من هذه العبادة الجليلة.

والعلمية والشرعية والاجتماعية  
للحجاج والمعتمرين، وزوّار العتبات  
المقدّسة ضمن المحاور التالية:

ولا يخفى أنّ كثيراً من الأتباع  
التي تواجه الحاج ناشئة من عدم  
اطلاعه الكافي على الحج، وأوضح  
دليل على هذه الظاهرة هو الذي  
عليه المحققون الذين هم من بلاد  
مكة المكرمة الذين المبعوثين من بلاد  
الإسلام إلى مكة حتى يركبوا منهم من  
البلدان الإسلامية والمسلمة نرى  
الارتباك والتخبط في جميع الأوقات  
وأنقصي لعدم الاستفادة من  
معالم الحج والحرمان من بركاته  
العظيمة، وكذلك نرى حالات التورّط  
في بعض المسخافات الشرعية  
وارتكاب ترك الإحرام جهلاً مما  
يوجب الكفارة، وربما يوجب فساد  
الحج كلّ أحياناً.

من هنا أخذ المركز على عاتقه  
نشر الوعي والثقافة على الأصعدة  
التالية:

١ - تعليم الحجّاج والمعتمرين

١ - بيان الأحكام على المستوى  
العام.

٢ - مناسك الحج.

٣ - معارف الحج وأحكامه.

٤ - معرفة الأماكن.

٥ - تاريخ الإسلام.

٦ - الأنعية والزيارات.

٧ - التعرف عن قنرب على

مقررات المملكة العربية السعودية  
وقوانينها وما شاكل ذلك

٨ - إحياء كتب الرحلات القديمة

المخطوط منها وغير المخطوط.

٢ - التعليم:

إنّه من الواضح بمكان أهمية  
التثقيف والتعليم الهادف إلى تنضيج  
ذهنية الحجاج وكل من له مسؤولية  
ترتبط بالحج، باعتبار أنّ رفع  
مستوى الوعي والثقافة يساهم في



المحاور المتقدم ذكرها، فابتداءً من الأيام الأولى لتأسيس هذا المركز وحتى يومنا هذا، قام المركز ببعض الخطوات العلمية والتحقيقية، حيث تمّ طبع (٣٧٠) كتاباً ورسالة ومشوراً في هذا الإطار، وجعل ذلك في متناول عامة الناس.

وهذا يعدّ إنجازاً كبيراً ولافتاً للنظر إذا ما قيس بالفترة الزمنية المتاحة لهذا المركز، وأيضاً يدلّ على مدى المرفقية ومستوى النشاط وحمم الجهود المبذولة بهذا الصدد.

٢ - القيام ببعض البحوث التحقيقية حول الحج وما يرتبط به من شؤون والتي يتمّ نشرها في مجلة بعنوان (مفاتيح الحج) تصدر بلسان اللغتين الفارسية والعربية؛ الفارسية منها فصلية تجاوزت أعدادها الأربعين والعربية نصف سنوية، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك بشكل أكثر تفصيلاً.

وهذه المجلة تنشر البحوث والمقالات التي تدور حول الحج من

أحكام الزيارة وآدابها.

٢ - تعليمهم اللغة العربية.

٣ - تعليم القائمين بالحج ومدراء القوافل فنّ الإدارة وأهميته الكبرى.

٣ - الخدمات المتفرقة:

مضافاً إلى ما سبق، فإنّ المركز يتصوّف لتقديم بعض الخدمات العلمية والثقافية للحجاج والمعتمرين من خلال نشاطات متعددة، من قبيل:

١ - ترجمة كتب مناسك الحج بلغات مختلفة سيما اللغات الحديثة.

٢ - ترجمة بعض الكتب والرسائل المهمة المتعلقة بالحج.

٣ - إعداد بعض الصور والبوسترات والمنشورات المختصرة والصغيرة وتوزيعها بين صفوف الحجاج.

□ الإنجازات والنشاطات:

أ - النشاطات التحقيقية:

١ - لقد تمت بعض الإنجازات على صعيد البحث والتحقيق في

مختلف النواحي.

وفي الحقيقة، إنَّ هذا الأسلوب

هو أنجح الأساليب لرفع مستوى معرفة الحجاج بأحكام الحج وآدابه.

٢ - وفي الوقت نفسه، يتم من

خلال الجلسات والبرامج الثقافية

توجيه المسؤولين والمدرّاء ورؤساء

القطاعات للتصلي بالاعلامية،

وكيفية إثبات دورهم

بالمصالح العامة للحج

والنشاطات التعليمية.

٣ - إصدار نشرات تعليمية

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

بموجب الحج

٣ - القيام ببعض التحقيقات

الميدانية والتي تعتمد على الأرقام

والإحصائيات، وأحياناً تنعكس

بعض هذه الدراسات من خلال مجلة

المركز الفصلية (مقات الحج).

٤ - ترجمة بعض كتب مناسك

الحج وإدخاله إلى منسج اللغات الحية

٥ - التصدي لدرج على بعض

الشبهات حول الإسلام ومنسج أهل

البيت الحكمة والتي تطلق بين الفينة

والأخرى ولأغراض مختلفة وعلى

مستويات متعددة وقد أُنجز في

هذه العضمام قرابة (٧٠) كتاباً

وملزمة.

ب - النشاطات التعليمية:

١ - إقامة بعض الدراسات

التعليمية للحجاج بصورة نظرية

وعملية، وذلك بالاستفادة من نموذج

مصغّر للكعبة المشرفة وإجراء

تمرينات تدريبية لأعمال الحج

والعمرة.

لسائر المخاطبين بحسب مستوياتهم وبأشكال وأحجام مختلفة: كالكراسات والمنشورات والبوسترات، وتلخيص ذلك للمبتدئين والمتخصصين وللشباب والناشئة.

#### ٨ - خطط وبرامج مستقبلية:

أ- تسوسعة دائرة الأنشطة التحقيقية والعلمية من الحج إلى محور العتبات المقدسة.

٢ - إعداد أفلام سينمائية وبرامج تلفزيونية حول الحج، مثل برنامج (روضة الرضوان)

٣ - إعداد برامج كمبيوترية في سبيل نشر تعاليم الحج ومعرفة الأماكن المقدسة.

٤ - تعليم الأحداث والناشئين وتثقيفهم بتعاليم الحج ومعارفه؛ وذلك عن طريق تأليف بعض الكتب في هذا الإطار.

نسأل الله سبحانه أن يوفق القائمين والعاملين في هذا المركز

٢ - جمع الآثار والمظاهر المرتبطة بالحج والحرمين الشريفين والعتبات المقدسة، نظير:

- الصور واللوحات المرتبطة بمشاهد الحج والحرمين الشريفين..

- الصناعات اليدوية المرتبطة بالحج كالفرش المنقوش عليها صور المشاهد المشرفة.

- الرخامة الفنية والتذهيب الموجودة في الأماكن والمشاهد المعظمة.

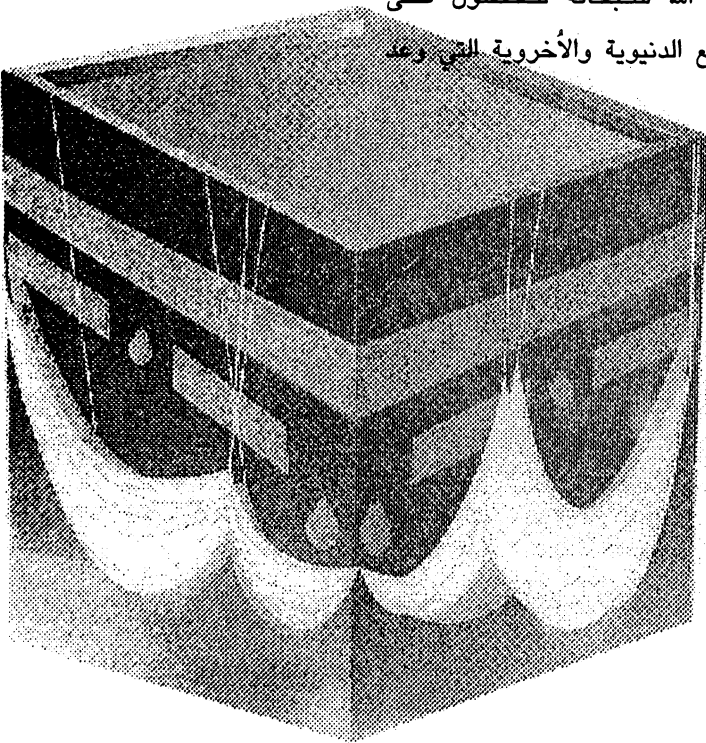
- وغير ذلك من الآثار، حيث يتم حفظ ذلك.

وهذا النوع من الأنشطة يسهم ظاهرة الحج من الناحية الإعلامية ويكون عاملاً مشجعاً للترويج والاهتمام بالحج، كما يساهم في نشر ثقافة الحج على أوسع دائرة بين الجماهير المسلمة، بل وغير المسلمة أيضاً.

٣ - كتابة وإعداد كتب مناسك الحج وغيرها من الكتب الضرورية

بها المولى - جلّ وعلا - في محكم  
كتابه الكريم قائلاً: ﴿ليشهدوا منافع  
لهم﴾ .

لإحياء هذه الشعيرة المقدّسة  
(الحج)، فإنّ الاهتمام بذلك مما  
يساعد في تثبيت معالم الدين  
وتمكينه في الأرض وتطبيقه كما  
يريد الله سبحانه للحصول على  
المنافع الدنيوية والأخروية التي وعد



## قواعد النشر في مجلة

### فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د - المسائل الفقهية الحيوية.

هـ - فقه النظريات الاسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الاسلامية.

و - ما وراء الفقه، كتتقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز - تاريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - أن تكون المقالة غير منشورة أو غير مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.



دَعُواهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



**QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL**

**GENERAL SUPERVISOR :**

*Mahmood AL - Hashemi*

**EDITOR - IN - CHIEF :**

*Khalid AL - Ghaffuri*

**EDITORIAL BOARD :**

*Abbas AL-Ka'bi*

*Safa-Ad-din AL-Khazraji*

*Qasim AL-Ibrahimi*

*Haidar Hobballah*

*Muhammad AL-Rahmani*

**EXECUTIVE MANAGER**

*Abdul Karim Ra'uf*

**ADDRESS :**

*P. O. Box : 37185/3799*

*QUM - IRAN*

*Tel : 7739999*

*Fax : 7744387*

# **FIQH - U - AHLIL BAIT**

*Specialized Quarterly on Islamic  
Jurisprudence*

**VOL. 7 - NO. 28 - 2002 / 1423**