

فَقْرَاهُمْ الْبَيْتَ

فصلية فقهية متخصصة

- طرق ثبوت الاجتهاد والأعلمية
- المزارعة في المعاملات البنكية
- دراسة حول الاغساد في الأرض
- ثلاث مسائل في الشهادة
- الأدلة العقلية على ولاية الفقيه ٢
- التراث الفقهي للشيخ المفيد
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - تركة الميت
- دراسات فقهية حديثة - حديث السلطنة
- قواعد فقهية - قاعدة الائلاف ١
- في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في حقيقة السجود
- نافذة المصطلحات الفقهية - استحقاق



فَقِّهْ أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصليّة فقهية متخصصة

تصدر عن

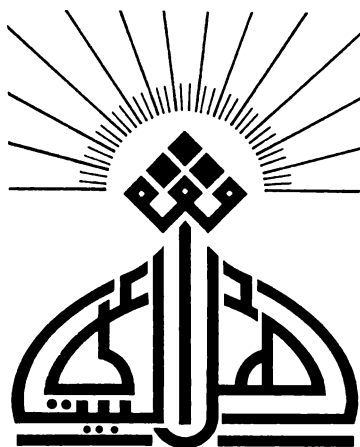
مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الثاني والخمسون - السنة الثالثة عشرة

١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com



فصليّة فقهية متخصصة

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ / ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ / ٢٥١ ٩٨+

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير - الاجتهاد في مرحلة ما بعد العهد النبوي/١ ٥ - ١٢
رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

- طرق ثبوت الاجتهاد والأعلمية ١٣ - ٣٤
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري
- المزاورة في المعاملات البنكية ٣٥ - ٦٠
آية الله السيد محسن الخرازي
- دراسة حول الانفساد في الأرض ٦١ - ١٠٠
آية الله السيد محمد رضا المدرسي اليزدي
- ثلاث مسائل في الشهادة ١٠١ - ١٢٨
آية الله الشيخ رضا الأستادي

- دراسات وبحوث -

- الأدلة العقلية على ولاية الفقيه/٢ ١٢٩ - ١٣٨
الشيخ أبو القاسم المقيمي
- التراث الفقهي للشيخ المفيد ١٣٩ - ١٨٢
الشيخ صفاء الدين الخرزجي
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - تركة الميت ١٨٣ - ٢٠٤
الشيخ خالد الغفوري
- دراسات فقهية حديثة - حديث السلطنة ٢٠٥ - ٢٢٢
الشيخ حسن حسين البشير



محتويات العدد

- قواعد فقهية - قاعدة الائلاف ١/ ٢٢٣ - ٢٦٠
عن موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)
في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في حقيقة السجود ٢٦١ - ٢٧٦
الشيخ سليمان الماحوزي
تحقيق: الشيخ خالد الغفوري
نافذة المصطلحات الفقهية - استحقاق ٢٧٧ - ٢٨٦
-

- تقارير ومتابعات -

تقرير حول :

- مدرسة الدراسات العليا للفقه والمعارف الإسلامية ٢٨٩ - ٣٠٤
إعداد : التحرير
متابعات ٣٠٥ - ٣١٤

إعداد : التحرير

- المؤتمر العالمي الثاني للتقريب بين المذاهب الإسلامية ٣٠٥
- الكتاب الدراسي الاسلامي الاول في ألمانيا ٣٠٨
- ندوة الطب والقضاء ٣٠٩
- الاجتماع العالمي « التشيع والخبراء بشؤون الشرق » ٣١٢

الاجتهاد في مرحلة مابعد العهد النبوي

(١)

لا شك بأن المجتمع الإسلامي في العهد النبوي المبارك قد حظي بفرصة ذهبية فريدة امتاز بها دون غيره حيث عاصر النبي الأكرم ﷺ وأخذ عنه التعاليم وتلقى منه الأحكام مباشرة ومن دون واسطة .. وقد أحدث النبي ﷺ انعطافاً حضارياً كبيراً في ذلك المجتمع عبر جهود مضمّنية وخطة ربّانية فوضع الأمة على جادة الحق وزرع فيها بذور الرقيّ .. لكن ليس معنى ذلك أنّ الأمة قد وصلت آنذاك الى منتهى الكمال العقلي وغاية النضج الفكري والثقافي .. فإنّ تحقّق ذلك - بحسب السنن الإلهية - لا يكون دفعة واحدة وبطريقة إعجازية .. بل يحدث بصورة تدريجية وخلال مراحل زمنية طويلة يتكامل فيها المجتمع شيئاً فشيئاً وتنمو عبرها مقومات الرشد والوعي نمواً طبيعياً في مختلف الأصعدة الفكرية ومنها الممارسة الاجتهادية .. ولدى المراجعة التاريخية الدقيقة لخصائص المجتمع الإسلامي في العهد النبوي الشريف يتضح عدم توفّر العناصر الموضوعية للممارسة الاجتهادية في دائرة الأحكام الشرعية سواء، أكانت في إطار ماورد فيه نص أو فيما لانص فيه .. كما أثبتنا ذلك فيما سبق مفصلاً ..

والتساؤل الذي يُطرح في المقام هو : إننا إذا تجاوزنا العهد النبوي فهل استمرّ الوضع الفكري والثقافي للمسلمين على ما كان عليه في ذلك العهد من عدم توفّر عناصر الاجتهاد ؟ أو إن الأمر قد اختلف عقيب رحلة النبي ﷺ وبرزت متغيّرات جديدة ساعدت في تسريع نموّ المجتمع ؟ ولو فُرض حصول مثل ذلك فما هي إذن معالم ذلك التغيّر وما هي الشواهد والمؤشرات الدالة في هذا المجال ؟ ومتى حصل ذلك على وجه التحديد ؟ وكيف تمّ؟

ولكي لا نضيع في مطبّات الجدل اللفظي العقيم نرى من الأفضل أن نبتعد مؤقتاً عن استعمال مصطلح (الاجتهاد) ونستعيض عنه بألفاظ أخرى من قبيل : (تحصيل الحكم الشرعي) .. فنقول :

يمكن أن تبدو أمامنا رؤى عديدة بهذا الصدد .. أهمّها رؤيتان مشهورتان في الأوساط الإسلامية : أولاها تنسجم في مجملها مع التصورات السنيّة وثانيتهما تنسجم مع تصوّرات الإمامية ..

الرؤية الأولى : وهي منطلقة في ضوء ما حصل في الواقع الاسلامي العام آنذاك .. إذ بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ إلى الرفيق الأعلى وعدم إمكان أخذ الأحكام عنه أخذاً حياً حاول بعض الصحابة والتابعين التصدي بأنفسهم لتحصيل الأحكام الشرعية من خلال مراجعة مصادر الشريعة المتمثلة بالكتاب والسنة بالحدّ المتيسّر .. لذا نرى أنّ طبقة القراء والمحدثين هي التي تصدرت المجتمع الاسلامي معرفياً .. فكان هؤلاء يعكسون ما يحفظون وما يروون من نصوص شرعية حرفياً ولفظياً وربما

مضموناً . . وكان دورهم في بادئ الأمر لا يتجاوز تحديد الموقف الشرعي فيما ورد فيه نص من المسائل إلا أنه نظراً لبروز وقائع ونوازل جديدة تعدوا تدريجياً إلى منطقة ما لا نص فيه اتكأً على ما يوحيه رصيدهم النصوصي واعتماداً على ما يظنون أنه أقرب إلى الموقف الشرعي من إفتاءات . . وبحسب هذه الرؤية تكون ظاهرة الإفتاء وممارسة تحصيل الحكم الشرعي قد نشأت في وقت مبكر جداً في تاريخ المسلمين . . بل سبق أن هناك من يرى أن نشوءها كان في العهد النبوي وإن كنا قد ناقشنا ذلك ولم نقبله . . وعلى كل التقادير فبحسب الرؤية السنيّة يكون تحقق هذه الظاهرة بعد العصر النبوي أمراً مسلماً لا ريب فيه . . ثم تنامت حركة الإفتاء بعد ذلك شيئاً فشيئاً واتسعت اتساعاً ملحوظاً وامتدت على مساحات حياتية فسيحة ومتنوعة كما يشهد بهذه الحقيقة التراث الفقهي الضخم الواصل إلينا من خلال المصنّفات الكثيرة والمدونات متفاوتة في أسلوبها وبسطها . .

وقف مع هذه الرؤية : إن هذا العرض التاريخي على الرغم من عدم مجانبته للحقيقة بما هي واقعة تاريخية ومن حيث هي إنجاز الرعيل الأول من المسلمين . . لكنّ هذا لا يقطع السؤال عن مدى تمامية انتساب تلك الممارسة بما هي إنجاز للشريعة ذاتها . . وعليه فيظلّ المجال مفتوحاً لبحث ظاهرة الإفتاء آنذاك بلحاظ مدى نسبتها إلى الشريعة وهل إنها كانت بفعل الشريعة لا من فعل المتسرّعة فقط أو لا ؟ . . فلا بدّ حينئذٍ من البحث لتقييم ظاهرة ممارسة الإفتاء بعد الرسول ﷺ . . والإفتاء على نحوين :

تارة يكون فيما ورد فيه نص شرعي .. وأخرى فيما لا نص فيه :

أما الإفتاء فيما فيه نص : أي الإفتاء الذي يتم من خلال مراجعة النص الشرعي .. فإن هذه المراجعة وإن بدت لأوّل وهلة عملية بسيطة وسهلة وقد لا يطرأ على بال أحد التردّد والشك في مشروعيتها وصحة انتسابها إلى الشريعة .. لكن من خلال التتبّع لموارد الإفتاء وتدقيقها والتأمّل فيها وتحليلها نرى أنّها ليست بتلك الدرجة من البساطة والسهولة .. بل إنّها لا تخلو في العديد من الحالات من تعقيد إمّا في ذاتها وإمّا في مقدّماتها .. ويشهد لذلك بل يدلّ عليه عدّة مؤشّرات وشواهد روائية .. منها :

المؤشّر الأول : التردّد والتبدّل الذي كان يطرأ على بعض الصحابة في تبنيّه لعدّة آراء في المسألة الواحدة وفي أزمنة قد تكون متقاربة أو متباعدة .. فلو لم يكن ثمة تعقيد في حركة استحصال الحكم الشرعي فلم هذا التبدّل في وجهات النظر من قبل المفتي نفسه ؟ ولم كلّ هذه الحيرة والتردّد في تبنيّ الرأي ؟

لا شكّ بأنّ هذا التبدّل ينمّ عن مدى الارتباك الكامن في عملية تحصيل الحكم الشرعي .. فقد روي عن عمر أنّه كان قد حكم في قضية ميراث اجتمع فيها : زوج وأم وإخوة لأم وإخوة أشقاء .. فأعطى الزوج النصف والأم السدس والإخوة لأم الثلث حسب الفروض المقدّرة .. ولم يبق شيء من التركة للإخوة الأشقاء لأنّهم عصّات يأخذون ما يبقى .. ثمّ عرضت عليه في العام التالي وهو على المنبر قضية مشابهة .. فقال له الإخوة الأشقاء :

هب أبانا حجراً في اليمِّ أليست أمناً واحدة ؟ ! فجعلهم شركاء مع الاخوة لأُم في الثلث . . ومن ثمَّ سمّيت هذه المسألة عند الفرضيين بالمسألة المشتركة أو المشتركة . . ولما سئل عن سبب ذلك . . قال : تلك على ما قضينا يومئذٍ وهذه على ما نقضي ^(١) . .

المؤشّر الثاني : كثرة الإفتاءات والآراء في المسألة الواحدة وبروز ظاهرة التعددية في المعطى الشرعي حيث تباينت وجهات النظر تبايناً فاحشاً في مسائل كثيرة حتى في العصر الاسلامي الأول . . فمن ذلك المسألة المسماة بالمسألة الخرقاء التي سمّيت بهذا الاسم - كما قيل - لكثرة اختلاف الصحابة فيها . . فكأنَّ الأقوال فيها قد خرّقتها . . وهي مسألة ما لو ترك الميت أمّاً وأختاً وجداً :

فقيل : إنّ في المسألة خمسة أقوال فقهية . . فهي مخمسة القول . .

وقيل : إنّ فيها ستة أقوال . . ومن هنا سمّيت المسألة بالمسدسة . .

وقيل : إنّ فيها سبعة أقوال . . وقد سمّيت المسألة بالمسبعة . .

والطريف إنني شخصياً لدى تتبّعي للمصادر الروائية والجوامع الحديثية واستقرائي للأقوال الفقهية في الصدر الأول وجدت في المسألة قولاً ثامناً بل وتاسعاً لم يُشرَ إليهما ضمن الأقوال ^(٢) . .

أقول : إنّ هذه التعددية الفقهية في المسألة الواحدة في وقت لم تكن الفاصلة الزمنية عن العهد النبوي كبيرة . . إنّه أمر ليثير العجب ويدعو الى الدهشة ! ! ألا يكون ذلك شاهداً بل دليلاً على شدة التعقيد الذي يشوب عملية الإفتاء هذه ! . . سيّما

وإن هذه التعددية قد طالت مساحة واسعة من المسائل العملية المهمة . . نظير : الاختلاف في كيفية الوضوء التي ورد فيها النص قرآناً وسنةً ومارسه النبي ﷺ والمسلمون معه ثم حدث تباين شديد في وجهات النظر في طريقة فهم النص الشرعي . . فلو كان تحصيل الحكم الشرعي في منتهى السهولة والوضوح فأنى لنا أن نفسر ظاهرة التعددية هذه ؟ !

المؤشر الثالث : انحصار حق الفتوى عملياً بثلة قليلة وبعده محدود من الصحابة والتابعين . . فلم يكن باب الإفتاء مشروعاً على مصراعيه للمسلمين كافة . . بل إن نقل الرواية - على الرغم من أنه لم يكن يتطلب أي تفكير وجهد علمي - كان منحصراً في عدة معينة فضلاً عن باب الإفتاء . . فما هي أسباب هذا الحصر ؟ ولم لم يتصد للإفتاء نسبة معتد بها من علماء الامة ؟

النتيجة : إن هذه المؤشرات ونحوها خير دليل على أن التصدي للإفتاء عملية صعبة مستصعبة لا يتسنى ممارستها لكل أحد . . وبكلمة : إن تحصيل الحكم الشرعي فيما كان فيه نص غالباً ما يتوقف على خبروية واختصاص وتضلّع وتوفر عناصر خاصة في الممارس باستثناء بعض الموارد الواضحة جداً والتي لا تحتاج الى كثير تأمل كوجوب الصيام في شهر رمضان على كل مسلم المستفاد من قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ *

أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ ﴿ (٣) . . فإن الحكم إذا كان صريحاً أو كان ظاهراً

كالصريح لا تقتضي استفادته من الأدلة الشرعية عملاً وجهداً
فكرياً ولا يستلزم تحصيله جهداً نظرياً ولا يتطلب أية خبروية ..
وأما الإفتاء فيما لا نحرّ فيه : فهو - على فرض وقوعه - في
منتهى التعقيد كما هو واضح .. إذ لا يتسنى للفقهاء خوض هذا
النحو من الاستنباط إلا بعد مراس طويل وخبرة كبيرة واطلاع
واسع بدقائق عملية تحصيل الحكم الشرعي .. فإنّ هذا المجال
من المزالق التي تورّط فيها بعض فوقعوا في إشكالية الإفتاء في
مقابلة النص .. ومما يدعم ذلك أنّ بعض المؤشّرات المنقولة لنا
عن العصر الأول تدلّ على عدم وجود هذا النمط من الاستنباط
وإنّما شاع في الأزمنة المتأخّرة .. فقد كانت الإفتاءات فيما لا نص
فيه في عهد أبي بكر وعمر تتمّ من خلال جمع رؤوس الناس
وخيارهم واستشارتهم فإنّ أجمع أمرهم على شيء قضى به ..
فعن ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم
نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى به ،
وإن لم يكن في الكتاب ، وعلم من سنة رسول الله ﷺ في
ذلك سنة قضى بها ، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين : أتاني كذا
وكذا ، فهل علمتم أنّ رسول الله ﷺ قضى في ذلك قضاءً ؟ فربما
اجتمع عليه نفر ، كلهم يذكر فيه عن رسول الله ﷺ قضاءً ،
فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس
الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإنّ أجمع رأيهم على شيء
قضى به وكان عمر يفعل ذلك ... وإلا دعا رؤوس الناس ... (٤)

نهاية المطاف :

ومما تقدّم اتضح مدى الصعوبة الكبيرة التي تواجه عملية الاستنباط بشقيها . . فإذا كانت العملية بهذه المثابة فكيف يدعى حصولها في فترة مبكرة لدى الرعيل الأول ؟ ! في حين أنّ المؤشّرات المذكورة تدلّ على وجود ارتباك فتوائي آنذاك ، وعدم وضوح معالم عملية الإفتاء . . وبعبارة أخرى : إنّ التصدي المبكر للإفتاء ، ولمّا تكتمل عناصره يفقده موجبات الثقة ويؤدي الى عدم الاطمئنان بقيمته العلمية والشرعية . . وللحديث صلة . .

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

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) أنظر : السنن الكبرى (البيهقي) ٦ : ٢٥٥ . المصنف (الصنعاني) ١٠ : ٢٤٩ . المصنف (ابن أبي شيبة) ٧ : ٣٣٤ .
- (٢) أنظر : المغني (ابن قدامة) ٧ : ٧٩ - ٨٠ . المجموع (النووي) ١٦ : ١٢٠ .
- (٣) البقرة : ١٨٣ - ١٨٤ .
- (٤) روضة الطالبين (النووي) ١ : ١١ .

طرق ثبوت الاجتهاد والأعلمية

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

لا ريب في ثبوت الاجتهاد بالعلم الوجداني ، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص ^(١) ، وكذلك لا ريب في ثبوته بالاطمئنان الملحق عقلائياً بالعلم .

ويثبت الاجتهاد أيضاً بالشيع المفيد للعلم .

وهل يثبت الاجتهاد بالبيّنة ، وهي شهادة عدلين من أهل الخبرة ؟

وينبغي البحث أولاً في حجية البيّنة في الموضوعات .

حجية البيّنة في الموضوعات :

لقد وقع الكلام في حجية شهادة العدلين في الموضوعات - في غير باب القضاء - بناءً على عدم حجية خبر الواحد فيها .

وهناك أمور يمكن أن يستدلّ أو يستشهد بها على حجية شهادة العدلين في الموضوعات ، منها :

أولاً: الإجماع

وقد ناقش السيد الخوئي رحمته في الاستدلال به بما تعارف ذكره عادة في مناقشة الإجماعات من أنّه لو ثبت فهو محتمل المدركة ، إلا أنّ أستاذنا

الشهيد عليه السلام رأى أن قوة الإجماع والوضوح الفقهي وصلت في المقام بلحاظ حساب الاحتمالات إلى حد لا مجال للنقاش فيه ، فذكر أن هذا الإجماع لو فرض استناده إلى رواية مسعدة بن صدقة أوجب بنفسه الوثوق برواية مسعدة بن صدقة ، ولو فرض استناده إلى روايات القضاء بالبيئات أوجب بنفسه الوثوق باستظهار القاعدة الكلية من تلك الروايات وعدم اختصاص حجية البيئة بباب القضاء ، ولو فرض عدم استناده إلى شيء فهو إجماع تعبدي كاشف بحساب الاحتمالات عن رأي المعصوم .

ثانياً: الروايات

منها : رواية عبدالله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن ، قال : « كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة » ^(٢) ، بناء على إلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفي ، خصوصاً بالنظر إلى وجود الجذر العقلاني لحجية البيئة ، وسند الحديث هو مايلي :

الكليني عليه السلام عن أحمد بن محمد الكوفي عن محمد بن أحمد الفهري عن محمد ابن الوليد عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام .
وأحمد بن محمد الكوفي - الذي يروي عنه الكليني - لم نر دليلاً على وثاقته ، كما لم نر أيضاً توثيقاً لأبان بن عبد الرحمن .

أما عبد الله بن سليمان فهو مشترك ، وقد يقال بانصرافه إلى الصيرفي ؛ لأنه صاحب كتاب ، وبانصراف من روى عنه ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى أيضاً إلى الصيرفي ؛ لنفس النكته ، فإن صح ذلك ثبتت وثاقته .

وعلى أي حال فيكفي في سقوط سند الحديث ضعف بعض من في السند .

ومنها : ما ورد في ثبوت الطلاق بالبينة ، من قبيل : ما ورد بسند تام عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام « في المطلقة إن قامت

الْبَيِّنَةُ أَنَّهُ طَلَّقَهَا مِنْذُ كَذَا وَكَذَا وَكَانَتْ عِدَّتُهَا قَدْ انْقَضَتْ فَقَدْ بَانَتْ ، وَالْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا تَعَدَّدَ حِينَ يَبْلُغُهَا الْخَبَرُ ؛ لِأَنَّهَا تَرِيدُ أَنْ تَحْدَّ لَهُ « (٣) ، وَرَوَى الْكَلِينِيُّ رحمته الله صَدْرَ الْحَدِيثِ إِلَى قَوْلِهِ « فَقَدْ بَانَتْ » (٤) .

وَمَا وَرَدَ بِسَنَدٍ تَامٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَطْلُوقَةِ يَطْلُقُهَا زَوْجُهَا فَلَا تَعْلَمُ إِلَّا بَعْدَ سَنَةٍ . فَقَالَ : « إِنْ جَاءَ شَاهِدَانِ عَدْلٍ فَلَا تَعْتَدُ ، وَإِلَّا فَلْتَعْتَدُ مِنْ يَوْمٍ بَلَّغَهَا » (٥) .

وَمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ - أَوْ الْحُسَيْنِ بْنِ زِيَادٍ - قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله عَنِ الْمَطْلُوقَةِ يَطْلُقُهَا زَوْجُهَا وَلَا تَعْلَمُ إِلَّا بَعْدَ سَنَةٍ ، وَالْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا وَلَا تَعْلَمُ بِمَوْتِهِ إِلَّا بَعْدَ سَنَةٍ . قَالَ : « إِنْ جَاءَ شَاهِدَانِ عَدْلَانِ فَلَا تَعْتَدَانِ ، وَإِلَّا تَعْتَدَانِ » (٦) .

وَلَمْ تَثْبُتْ وَثَاقَةُ الرَّائِي الْمُبَاشَرِ . وَأَيْضاً مَا فِيهِ مِنْ كَوْنِ عِدَّةِ الْوَفَاةِ مِنْ يَوْمِ الْوَفَاةِ لَا مِنْ يَوْمِ شَهَادَةِ الْبَيِّنَةِ خِلَافَ مَذْهَبِ الشَّيْعَةِ .

وَمِثْلُ هَذَا الْحَدِيثِ فِي الْمَضْمُونِ مَا وَرَدَ بِسَنَدٍ تَامٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته الله قَالَ : قُلْتُ لَهُ : إِمْرَأَةٌ بَلَّغَهَا نَعْيَ زَوْجِهَا بَعْدَ سَنَةٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ . قَالَ : فَقَالَ : « إِنْ كَانَتْ حَبْلَى فَأَجْلُهَا أَنْ تَضَعَ حَمْلَهَا ، وَإِنْ كَانَتْ لَيْسَتْ بِحَبْلَى فَقَدْ مَضَتْ عِدَّتُهَا إِذَا قَامَتْ لَهَا الْبَيِّنَةُ أَنَّهُ مَاتَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا بَيِّنَةٌ فَلْتَعْتَدُ مِنْ يَوْمٍ سَمِعْتَ » (٧) .

وَمَا عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ بِسَنَدٍ تَامٍ عَنِ الرِّضَا رحمته الله قَالَ : سَأَلَهُ صَفْوَانُ وَأَنَا حَاضِرٌ : عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهُوَ غَائِبٌ فَمَضَتْ أَشْهُرٌ فَقَالَ : « إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ أَنَّهُ طَلَّقَهَا مِنْذُ كَذَا وَكَذَا وَكَانَتْ عِدَّتُهَا قَدْ انْقَضَتْ فَقَدْ حَلَّتْ لِلزَّوْجِ » قَالَ : فَالْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا ؟ فَقَالَ : « هَذِهِ لَيْسَتْ مِثْلُ تِلْكَ ، هَذِهِ تَعَدَّدُ مِنْ يَوْمٍ يَبْلُغُهَا الْخَبَرُ ؛ لِأَنَّ عَلَيْهَا أَنْ تَحْدَّ » (٨) .

والإستدلال بهذه الروايات أيضاً يكون بعد إلغاء خصوصية المورد عرفاً ولو بمعونة وجود جذر عقلاني لحجية البيّنة .

ومنها : روايات ثبوت الهلال بشهادة عدلين ^(٩) ، بعد فرض إسقاط خصوصية المورد عرفاً أيضاً .

ومنها : خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : « كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك : وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً ، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك . والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة » ^(١٠) .

وسند الحديث ضعيف بمسعدة بن صدقة الذي لا دليل على وثاقته عدا وروده في كامل الزيارات ، ونحن لانقبل بهذا الدليل .

تقريب الاستدلال بالرواية :

وأما من حيث الدلالة فهنا يكون إلغاء خصوصية المورد عرفاً أوضح من الروايات السابقة ؛ وذلك بنكته تعدّد المورد . وقد حاول السيد الخوئي رحمته الله جعل هذا الحديث عاماً في ذاته وبلا حاجة إلى التعديّ العرفي من المورد ؛ وذلك بالتمسك بقوله عليه السلام : « والأشياء كلّها على هذا » حيث وردت في هذا النص أداة العموم ، وهي كلمة الأشياء التي هي جمع محلّي باللام ^(١١) ، لا سيما مع التأكيد بكلمة « كلّها » ^(١٢) . وأورد عليه أستاذنا الشهيد رحمته الله باحتمال اختصاص الخبر بحجية البيّنة في مقابل الحلّ المشار إليه بكلمة « هذا » ^(١٣) .

إشكال السيد الخوئي :

وعلى أيّة حال فللسيد الخوئي رحمته الله في كتاب الطهارة وفي كتاب الاجتهاد والتقليد مناقشة دلالية في الاستدلال بهذا الحديث في مقابل من يجعله دليلاً

على ضرورة تحصيل شهادة عدلين وعدم كفاية خبر الواحد ، وهي أنّه لاوجه لحمل كلمة البيّنة على المصطلح المتشرعي المتأخّر وهو خبر عدلين ، بل هي محمولة على معناها اللغوي ، وهو مطلق ما يبيّن ، فلعلّ خبر الواحد أيضاً حجة وبيّنة (١٤) .

إلا أنّه ﷺ جعل ذلك أيضاً في بحث الاجتهاد والتقليد إشكالاً على أصل الاستدلال بهذا الحديث على حجية خبر العدلين ، فذكر : أنّ دلالة الحديث على حجية خبر العدلين غير تامة ؛ لأنّ (البيّنة) لم تثبت لها حقيقة شرعية أو متشرعية ، وإنما استعملت في الكتاب والأخبار بمعناها اللغوي ، وهو ما به البيان والظهور ، ومعه لا يمكن أن يستدلّ بهذا الحديث على حجية البيّنة المصطلح عليها (١٥) .

تحليل كلام السيد الخوئي ومناقشته :

أقول : بالإمكان التفكيك بين المقامين بأن يقبل الإشكال في دلالة الحديث على عدم حجية خبر الواحد ؛ وذلك لأنّه بعد أن حملت البيّنة على معناها اللغوي فمن المحتمل كون خبر الواحد بيّنة ، وأن لا تختص البيّنة بخبر العدلين .

ولا يقبل الإشكال على دلالة الحديث على حجية خبر العدلين ؛ وذلك لأنّ البيّنة بعد أن كان قوله : « حتى يستبين لك غير ذلك » قرينة على أنّه ليس المقصود بها العلم وإلا لدخل في الإستبانة ، يكون خبر العدلين هو المتيقّن منها ؛ لأنّه بعد إرادة الحجية التعبدية منها إمّا أن تحمل على خبر الواحد فتثبت حجية خبر العدلين بالأولوية القطعية أو تحمل على حجية خبر العدلين ؛ إذ لا يحتمل كون المقصود - مثلاً - خبر أربعة عدول الثابت في بعض موارد خاصة ، ولا التواتر المفيد للعلم لدخوله في الاستبانة ، اللهم إلا إذا احتتم اختصاصها بأمر نادر لا يتبادر إلى الذهن ، أي بمثل إخبار ذي اليد مثلاً بالحرمة أو النجاسة أو نحو ذلك .

وعلى أية حال فأصل هذا الإشكال لا يخلو من غرابة ، فلو فرض التشكيك في حمل البيّنة على شهادة العدلين في قول النبي ﷺ : « إنما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان ... » ^(١٦) لا أظنّ أن يكون مجال التشكيك في استقرار اصطلاح البيّنة في شهادة العدلين في زمان الإمام الصادق عليه السلام .

ومنها : روايات حجية البيّنة في القضاء ، كقوله ﷺ : « إنما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان ... » ^(١٧) ، وهذه وإن كانت واردة في باب القضاء ، ولكنه نقل عن المحقق الهمداني عليه السلام التعدي عن مورد الدليل إلى سائر موارد الموضوعات بالأولوية أو المساواة ؛ بدعوى أنّ البيّنة لو كانت حجة في مورد القضاء رغم معارضتها للأدلة التي توافق قول المنكر - وقد تكون أمارة كاليد - فهي حجة في غير تلك الموارد أيضاً والتي قد لاتعارض إلا أصلاً عملياً مثلاً ^(١٨) .

وكأنّ المقصود بالأولوية أو المساواة : الأولوية أو المساواة العرفية الخالقة للظهور اللفظي العرفي في إطلاق الحجية .

مناقشة السيد الخوئي :

وقد أورد على ذلك السيد الخوئي عليه السلام بعدم إمكان التعدي من باب القضاء إلى سائر الأبواب ؛ لأنّ في القضاء خصوصية ضرورة فصل الخصومة ، فعلمه لذلك جعلت البيّنة فيه حجة ، وهذا بخلاف سائر الموارد ، ولذا ترى أنّ اليمين جعل حجة في باب القضاء في حين أنّه لم يجعل حجة في سائر الموارد ^(١٩) .

ردّ الشهيد الصدر :

وقد أورد على ذلك أستاذنا الشهيد عليه السلام : بأنّه صحيح أنّه لا بدّ في باب القضاء من فصل المرافعة ولكن كان بالإمكان فصل المرافعة بالحجية المطابقة لقول المنكر ولو كانت أصلاً ، فحينما قدّمت الشريعة بيّنة المدّعي في باب القضاء على حجية المنكر فهذا دليل على أنّ البيّنة أقوى من حجية المنكر ، فتأتي عندئذ فكرة

التعدي إلى غير باب القضاء بالبيان الماضي .

وأما الحكم باليمين فهو في واقعه ليس بمعنى جعل اليمين هو الحجة لإثبات الواقع ، بل الحجة هي اليد أو الأصل المطابق لقول المنكر ، ولذا يجوز للشخص الثالث الخارج من المرافعة ترتيب الأثر على ذلك الأصل بغض النظر عن يمين المنكر ، وإنما اليمين فرض موضوعاً شرعاً لحكم القاضي وفق حجة المنكر بنكته المرافعة الموجودة في المقام ، فادعاء المدعي رغم أنه خلاف حجة المنكر شكلاً مانعاً عن حكم القاضي وفق حجة المنكر ، وجعل الرافع لهذا المانع شرعاً هو يمين المنكر . وهذا بخلاف الحال في بيّنة المدعي ؛ فإن المدعي تكون دعواه خلاف الحجة أساساً ، فالقضاء وفق دعوى المدعي بسبب البيّنة يعني جعل البيّنة حجة لإثبات الواقع في باب القضاء ، وإنها حجة أقوى من حجة المنكر ، فهنا تأتي فكرة التعدي إلى غير باب القضاء بالبيان الذي مضى عن المحقق الهمداني رحمته الله ، هذا مضافاً إلى أن حجة البيّنة في باب القضاء لاتختص بالمرافعات حتى يقال : إنه لعلها كانت لأجل خصم النزاع ، بل تشمل موارد القضاء بالحدود أيضاً من قبيل حدّ شرب الخمر الذي لا خصومة فيه ^(٢٠) .

نعم ، أورد مع ذلك أستاذنا الشهيد الصدر رحمته الله على البيان المنقول عن المحقق الهمداني رحمته الله : بأن الأولوية والمساواة بالبيان الماضي يمكن منع ثبوتها ؛ وذلك بإبداء احتمال أن جعل الحجة للبيّنة في باب القضاء لعلّه كان بنكته شدة اهتمام المولى في باب القضاء بالوصول إلى الواقع ، وفي غير باب القضاء لعلّه لا توجد للمولى تلك الدرجة من الاهتمام بالوصول إلى الواقع المؤدي إلى جعل الحجة للبيّنة ؛ ولذا لم يجعل البيّنة حجة ^(٢١) .

تقريب آخر للسيد الخوئي :

هذا ، وللسيد الخوئي رحمته الله تقريب آخر للاستدلال بقوله رحمته الله : « إنما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان » وهو : أن البيّنة هنا ليست بمعنى شهادة عدلين كي

يرد احتمال اختصاص حجية شهادة العدلين بباب القضاء ، وإنما هي بمعنى ما يثبت وما يبين : لأن اصطلاح البيّنة بمعنى شهادة عدلين اصطلاح متأخر ، لا يحمل عليه ما في الكتاب والسنة ، وإنما هي مستعملة في الكتاب والسنة بمعناها اللغوي ، كقوله تعالى : ﴿ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي ﴾ ^(٢٢) ، وقوله تعالى : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ^(٢٣) .

إذن ، فقوله ﷺ : « إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْإِيمَانِ » يعني القضاء بالدليل ، أي : إنه ﷺ يبين أن قضاءه ليس قضاءً بالواقع ، بل قضاءً بالحجة وباليمين ، وبما أنه ثبت خارجاً أنه ﷺ طبق البيّنة في قضائه على شهادة عدلين ، فهذا دليل على أن شهادة العدلين في ذاتها حجة ، ولا اختصاص لحجيتها بخصوص باب القضاء ^(٢٤) .

مناقشة الشهيد الصدر :

وأورد على ذلك أستاذنا الشهيد ﷺ :

أولاً : بأنّ هذا المقدار من البيان لا يثبت إطلاق حجية البيّنة لسائر الموضوعات بمقدمات الحكمة ؛ لأن الرواية وإن دلّت عندئذ على حجية البيّنة في الجملة ، ولكن بما أنها لم تكن بصدد بيان حجية البيّنة مباشرة ، بل فرضت حجية البيّنة أمراً مفروغاً عنها وأخذتها في موضوع القضاء ، إذن فلا تجري مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق .

وثانياً : أنه لو ثبت أن الرواية بصدد جعل حكم القضاء والحجية القضائية وقد أخذت في موضوع هذه الحجة حجية شهادة العدلين - لأن البيّنة بمعنى الحجة ، وهي مطبقة يقيناً في عمل الرسول ﷺ على شهادة العدلين - لأمكن أن يقال : إن حجية البيّنة إذن ثابتة في الرتبة السابقة على الحجة القضائية ، فهي حجة مطلقاً ، لا في خصوص باب القضاء ، ولكن هذا غير ثابت ؛ إذ من المحتمل أن الرسول ﷺ إنما هو بصدد الإخبار بأنه لا يقضي بالواقعات ، وإنما يقضي

بالبيّنات والأيمان » ولعلّ بعضكم ألحن بحجته من بعض ، (فأَيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطعت له به قطعة من النار) ، وقد طبق البيّنة عملاً على شهادة العدلين ، وهذا يعني حجية شهادة العدلين . أمّا كونها حجية مفروغاً عنها في الرتبة السابقة على حجية القضاء حتى يدعى عندئذٍ أنّ هذا يعني حجية البيّنة على الإطلاق لا في خصوص باب القضاء فلم يثبت ، فكم من فرق بين أن يقول مثلاً : جعلت الحجية للقضاء بما هو حجة وأن يقول مثلاً : إنّني لا أعتد في القضاء على علم الغيب بل على الحجة ، فالأول تستفاد منه فرض الحجية في المرتبة السابقة على الحجية القضائية ، بخلاف الثاني (٢٥) .

هذا ، ورغم كلّ ذلك قد استقرب أستاذنا الشهيد رحمته تمامية الاستدلال بهذه الرواية على حجية البيّنة في الموضوعات مطلقاً إلا ما خرج بالدليل ؛ وذلك بدعوى أنّ ما يتحصّل من تطبيق النبي ﷺ الذي لا شك فيه للبيّنة في القضاء على شهادة عدلين من حجية شهادة العدلين في باب القضاء حينما يضم إلى الجذر العقلاني لحجية البيّنة في مطلق الأبواب يكون المفهوم عرفاً من ذلك إمضاء هذا الجذر العقلاني وجعل الحجية للبيّنة على الإطلاق (٢٦) .

هذا تمام الكلام في شهادة العدلين في الموضوعات .

وقد اتضح أنّ إثبات فقاها الفقيه بشهادة عدلين من أهل الخبرة صحيح . وقد يقال بأكثر من ذلك ، وهو جواز إثبات فقاها الفقيه بشهادة ثقة واحد من أهل الخبرة .

إثبات الاجتهاد بخبر الواحد :

ولإثبات ذلك أحد طرق ثلاثة :

الطريق الأول : إثبات حجية خبر الواحد في الموضوعات إلا ما خرج بالدليل .

وقد يقال : حجية خبر الواحد في الموضوعات لاتنفعا في المقام ؛ وذلك لأنّ

خبر الواحد إنَّما يكون حجة إذا كان عن الحسن ، والإخبار عن الفقهاء إخبار عن الحس ؛ إذ لا يمكن أن تكشف الفقهاء بمجرد الحسن ، وإلا لعرفها كل أحد . ومن هنا يبطل أيضاً إثبات الفقهاء بالبيّنة ؛ لأنَّ حجية البيّنة أيضاً مشروطة بالحسن .

والجواب على ذلك واضح ؛ فإنَّه ليس كلَّ ما لا يدركه الإنسان إلا عن خبرة وتخصّص يعتبر الإخبار عنه من قبل الخبير والمتخصّص إخباراً عن الحس ، وإنَّما المقصود بالإخبار عن الحس الذي ليس الإخبار عنه حجة ما يكثر فيه الخطأ بحيث تسقط بالنسبة للإخبار أصالة عدم الخطأ ؛ وذلك من قبيل فتاوى الفقهاء في غير المسائل الواضحة ، فحجية فتوى الفقيه لا يمكن أن تكون من باب حجية خبر الواحد ولا من باب البيّنة لدى توافق فقيهين على فتوى واحدة ؛ لأنَّ أصالة عدم الخطأ في باب الأخبار والشهادات تختص بما يكون عن حسن أو قريباً من الحسن ممّا يقلّ فيه الخطأ ، ومن الواضح أنَّ إخبار الخبير والمتخصّص عن الفقهاء يعتبر في شأن الخبراء بفنّ الفقه إخباراً عن الحسن أو قريباً من الحسن ويقلّ فيه الخطأ .

استدلال الشهيد الصدر ومناقشته :

ولابأس بالإشارة هنا إلى طرف من الكلام عن حجية خبر الواحد في الموضوعات ، فنقول : قد جمع أستاذنا الشهيد (رحمته الله) في البحوث روايات كثيرة قد استدلّ بها على حجية خبر الثقة في الموضوعات ، وناقش هو (رحمته الله) في دلالة أكثرها ، ولم يقبل عدا دلالة خبرين منها .

ونحن هنا نقتصر من بين تلك الروايات على ذينك الخبرين :

الحديث الأول : ماورد بسند تام عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل وكلّ آخر على وكالة في أمر من الأمور وأشهد له بذلك شاهدين ، فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر ، فقال : اشهدوا أنّي قد عزلت فلاناً عن الوكالة ،

فقال : « إن كان الوكيل أمضى الأمر الذي وكل فيه قبل العزل فإنّ الأمر واقع ماضٍ على ما أمضاه الوكيل كره الموكل أم رضي » . قلت : فإن الوكيل أمضى الأمر قبل أن يعلم العزل أو يبلغه أنّه قد عزل عن الوكالة فالأمر على ما أمضاه ؟ قال : « نعم » . قلت له : فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر ثم ذهب حتى أمضاه لم يكن ذلك بشيء ؟ قال : « نعم ، إنّ الوكيل إذا وكل ثم قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً ، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافه بالعزل عن الوكالة » (٢٧) .

ويمكن الإيراد على الاستدلال بهذا الحديث : أنّ غاية ما يدلّ عليه هذا الحديث هي أنّ خبر الثقة قام مقام العلم الموضوعي بالعزل في إبطال عمل الوكيل واقعاً عند مصادفة العزل ، وهذا غير قيامه مقام القطع الطريقي الذي هو معنى حجتيه .

وأجاب على ذلك أستاذنا رحمته الله : بأنّه يفهم عرفاً من إقامته مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة في الموضوع أنّه حجة وكاشف شرعاً (٢٨) .

أقول : لو كان المترقّب ابتداء دخل العلم بالعزل بما هو طريق في موضوع عدم نفوذ ما يقوم به الوكيل أمكن القول بأنّ إقامة خبر الثقة مقام هذا العلم تدلّ عرفاً على طريقية خبر الثقة وحجتيه ؛ لأنّ هذا العلم إنّما كان موضوعاً بما هو طريق .

ولكن المترقّب ابتداء كون موضوع عدم نفوذ عقود الوكيل هو العزل واقعاً ، كما هو الحال في غالب الموضوعات في الفقه التي هي موضوعات بوجوداتها الواقعية إلا أنّه هنا لأجل مصلحة استقرار وضع السوق جعل وصول العزل إلى الوكيل جزء الموضوع ، ومن المعقول عندئذٍ الاكتفاء في ذلك بمستوى من مستويات الوصول ، وهو الوصول بخبر الثقة مثلاً ، ولو اكتفي بذلك لم يحكم العرف بالتعدّي من هذا المورد واستفادة طريقية خبر الثقة على الإطلاق .

إلا أنه بالإمكان أن يقال في مقابل هذا الإشكال : لو استفدنا من هذا الحديث سقوط استصحاب عدم العزل بخبر الثقة المخبر بالعزل : أن خبر الثقة قام هنا مقام العلم الموضوعي الطريقي مرتين : مرةً بلحاظ أن العلم بالعزل موضوع لعدم نفوذ العقود أو قل لنفوذ العزل ، وأخرى بلحاظ أن العلم بالعزل موضوع لسقوط استصحاب عدم العزل ، وقد قام خبر الثقة مقام العلم بكل اللحاظين ، والنقاش المذكور إنما يرد باعتبار اللحاظ الأول ، ولا يرد باعتبار اللحاظ الثاني ، فيستفاد من قطع الاستصحاب بخبر الثقة في المقام : أن خبر الثقة يقوم مقام القطع الطريقي على الإطلاق ، ولا يرى العرف خصوصية للمورد .

إلا أن يقال : إنه تحتمل أيضاً خصوصية أن انقطاع الاستصحاب في المورد بإخبار الثقة ؛ باعتبار أن هذا الاستصحاب أيضاً يضر بمصلحة استقرار السوق ؛ لأن الوكيل يعمل به ويجري معاملات ثم ينكشف الخلاف .

ثم لا يخفى أن صدر هذا الحديث لا يخلو من الإشعار بعدم حجية خبر الواحد في الموضوعات ؛ وذلك لقوله : في رجل وكل آخر على وكالة في أمر من الأمور وأشهد له بذلك شاهدين ، فلو كان الشاهد الواحد كافياً فلماذا أشهد لذلك شاهدين ؟ ولماذا لم يبين الإمام (عليه السلام) أنه كان يكفي شاهد واحد؟ وطبعاً هذا الذي نقوله لا يزيد على مجرد الإشعار .

الحديث الثاني : ما ورد بسند تام عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً ، فقال لي : إن حدث بي حدث فأعط فلاناً عشرين ديناراً ، وأعط أخي بقية الدنانير ، فمات ولم أشهد موته ، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي : إنه أمرني أن أقول لك : أنظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي ، فتصدق منها بعشرة دنانير أقسمها في المسلمين ، ولم يعلم أخوه أن عندي شيئاً ، فقال : « أرى أن تصدق منها بعشر دنانير » (٢٩) .

ودلالة هذا الحديث قابلة للمناقشة ؛ وذلك لأنّ جهة السؤال في كلام السائل مرددة بين أمرين ، فبناء على أنّ إجمال السؤال في مثل ذلك يسري إلى الجواب - لا أنّ ترك الاستفصال يوجب انعقاد الإطلاق - يصبح الجواب مجملاً ، والاحتمالان مايلي :

أحدهما : كون المقصود : السؤال عن حجية خبر الثقة الذي أخبر بوصية المتوفى .

والثاني : كون السائل فارغاً عن أنّ المخبر صادق في إخباره إلا أنّ الوارث - وهو أخوه مثلاً - غير مطلع على هذه الوصية ، فلو اطلع على قصة هذا الرجل لطالب بالبيّنة وهو لا يملك بيّنة ، أو طالبه بالحلف مثلاً مادام لا يملك بيّنة ، وقد لا يرغب هو في الحلف مثلاً ، وإنّما لم يطالبه بالبيّنة ولا بالحلف لأنّه غير مطلع على أصل وجود مال لأخيه لدى هذا الرجل ، فهل من حقه أن يعمل بما علمه من الوصية من دون إخبار أخيه ؟ ! أو ليس من حقه ذلك قبل تصفية الحساب مع من لو اطلع على الأمر لكان له رفع القضية إلى حاكم الشرع ؟ ! فأجاب الإمام (عليه السلام) بأنّه تصدّق بعشرة دنانير .

وجه آخر لحجية خبر الواحد في الموضوعات :

وهناك وجه آخر لإثبات حجية خبر الثقة في الموضوعات بالروايات ؛ وذلك عبارة عن التمسك بروايات كفاية شاهد واحد مع اليمين من قبل المدعي في حقوق الناس أو في الحقوق المالية أو في الديون^(٣٠) وذلك بدعوى أنّ هذا يعني أنّ المدعي حينما يقيم شاهداً واحداً على مدّعاه ينقلب منكر ، فيطالب باليمين ، ولا وجه لانقلابه إلى المنكر عدا أنّ خبر الواحد حجة في الموضوعات ، فيصبح كلامه مطابقاً للحجة ، والمنكر هو الذي يطابق كلامه الحجة .

ولكن قد وقع في بعض هذه الروايات أنّ هذا حكم مخصوص بموردها ، ولا

يرد في حقوق الله ، من قبيل : ما جاء في حديث محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس ، فأما ما كان من حقوق الله عز وجل أو رؤية الهلال فلا » (٣١) .

وعلى أية حال فالظاهر أن المقصود من تلك الروايات ليس هو انقلاب المدعي منكرًا ، بل هو قيام اليمين مقام الشاهد الثاني ؛ إذ لو كان المقصود انقلاب المدعي منكرًا لوصلت التوبة بعد قيام شاهد واحد لصالح المدعي إلى بيئة خصمه ، لا إلى يمين المدعي .

ثم لو تمت دلالة رواية ما على حجية خبر الثقة في الموضوع في موردها مع دعوى تعدي العرف عن موردها أو عدم التعدي فإن بالمقابل روايات أخرى تدل في موارد ما على عدم حجية خبر الثقة في الموضوع ، من قبيل :

١ - كل ما مضى من روايات شرط البيئة في الموضوعات من حديث مسعدة ابن صدقة وحديث عبد الله بن سليمان وأحاديث المطلقة وروايات ثبوت الهلال بشهادة عدلين .

٢ - ما عن محمد بن مسلم بسند تام عن أحدهما (عليه السلام) قال : سألت عن رجل ترك مملوكاً بين نفر فشهد أحدهم أن الميت أعتقه ، قال : « إن كان الشاهد مرضياً لم يضمن ، وجازت شهادته (في نصيبه) ، ويستسعى العبد فيما كان للورثة » (٣٢) .

٣ - ما عن منصور بسند غير تام قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل هلك وترك غلاماً فشهد بعض ورثته أنه حر قال : « إن كان الشاهد مرضياً جازت شهادته ، ويستسعى فيما كان لغيره من الورثة » (٣٣) .

٤ - ما عن منصور بسند تام - وكأنه الحديث السابق - قال : سألت أبا عبد

الله ﷺ عن رجل هلك وترك غلاماً مملوكاً فشهد بعض الورثة أنه حرّ فقال : « تجاوز شهادته في نصيبه ، ويستسعى الغلام فيما كان لغيره من الورثة » (٣٤) ، وليس في هذا الحديث قيد العدالة أو الوثاقة ، لكن تقييده بفرض عدم العدالة أو عدم الوثاقة بعيد جداً .

٥ - روايات عدم نفوذ شهادة النساء غير المختصة بباب المرافعة الواردة تارة في موارد خاصة ، وأخرى بشكل مطلق غير ما استثنى ، وذلك من قبيل :

١- ما ورد بسند غير تام عن صالح بن عبد الله الخثعمي قال : سألت أبا الحسن موسى ﷺ عن أمّ ولد لي صدوق زعمت أنها أرضعت جارية لي أصدقها ؟ قال : « لا » (٣٥) .

٢- ونحوه مرسله عبد الله بن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله ﷺ في امرأة أرضعت غلاماً وجارية ، قال : « يعلم ذلك غيرها ؟ » قال : لا ، قال فقال : « لا تصدّق إن لم يكن غيرها » (٣٦) .

وتقييدها بفرض عدم كونها صدوقاً بعيد .

٣- ونحوه ما عن صالح بن عبد الله الخثعمي قال : كتبت إلى أبي الحسن موسى ﷺ أسأله عن أمّ ولد لي ذكرت أنها أرضعت لي جارية ، قال : « لا تقبل قولها ، ولا تصدّقها » (٣٧) .

وصالح بن عبد الله الخثعمي لم يرد بشأنه توثيق . نعم ، روى محمد بن أبي عمير عن صالح بن عبد الله عن الصادق ﷺ حديثاً ولكن يصعب إثبات اتحاده مع الخثعمي علماً بأنّ الشيخ ذكر في أصحاب الصادق ﷺ اسمين بعنوان صالح ابن عبد الله : أحدهما لقّبه بالأحول الكوفي ، والثاني لقّبه بالخثعمي الكوفي (٣٨) .

٤- وما عن الحلبي بسند تام عن أبي عبد الله ﷺ أنه سئل عن شهادة النساء في النكاح ، فقال : « تجوز إذا كان معهنّ رجل . وكان عليّ يقول : لا أجيزها في

الطلاق» (٣٩).

ومما يجلب الانتباه قوله ﷺ : « تجوز إذا كان معهن رجل » . فلو كان خبر الرجل الواحد وحده حجة لما كان معنى لهذه الجملة : لأنّ ضمّ النساء إلى الرجل عندئذٍ يصبح لغواً .

٥- وما عن عمر بن يزيد بسند تام قال : سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل مات وترك امرأته وهي حامل فوضعت بعد موته غلاماً ثم مات الغلام بعد ما وقع إلى الأرض ، فشهدت المرأة التي قبلتها أنّه استهلّ وصاح حين وقع إلى الأرض ثم مات ، قال : « على الإمام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام » (٤٠) ، فلو كان خبر الواحد حجة في ذاته من دون شرائط البيّنة فلماذا لا يقبل الإمام شهادتها إلا في ربع الميراث ؟ !

٦- وما عن محمد بن مسلم بسند تام قال : « لاتجوز شهادة النساء في الهلال ، ولا في الطلاق » . وقال : سألته عن النساء تجوز شهادتهنّ ؟ قال : « نعم ، في العذرة والنفساء » (٤١) .

٧- وما عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله ﷺ قال : « لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال ، ولا يقبل في الهلال إلا رجلان عدلان » (٤٢) .

٨- وما عن العلاء بسند تام عن أحدهما ﷺ قال : « لاتجوز شهادة النساء في الهلال » . وسألته هل تجوز شهادتهنّ وحدهنّ ؟ قال : « في العذرة والنفساء » (٤٣) .

وراجع الوسائل باب ٢٤ ، من الشهادات (٤٤) .

وعلى أية حال ففي خصوص باب المرافعة لئن لم يكفِ الشاهد الواحد يأتي بشكل واضح عرفاً احتمال الخصوصية لهذا الباب على أساس أنّه حتى لو كان الشاهد الواحد في الحالة الطبيعية كافياً قد لا يكون في باب المرافعة كافياً بنكتة

وجود الطرف المقابل المرافع الذي له رأي بالخلاف ، كما أنَّ المنكر يكون رأيه دائماً مطابقاً للحجة التي لولا المرافعة فهي بحد ذاتها كافية ، في حين أنَّ تلك الحجة لا تكفي لحكم الحاكم ، بل لابدَّ من ضمِّ يمين المنكر ؛ وذلك بنكته وجود المدعي للخلاف .

وفي باب الحدود أيضاً لو لم يكفِ خبر الواحد أمكن للعرف احتمال الخصوصية ؛ باعتبار أنَّ الحدود تدرء بالشبهات ، ولذا نرى بعض الحدود لابدَّ فيه من أربعة شهود ، ولكن في مثل الهلال أو في الميراث أو النكاح والطلاق وما إلى ذلك من الأمور ما معنى الحاجة إلى البيّنة بشروطها المخصوصة حتى مع فرض المرافعة ، بمعنى دعوى الخلاف ، كما هو مقتضى إطلاق ما عرفته من الروايات ؟ أفلا يعني هذا احتمال الردع - على الأقلّ - عن حجية خبر الواحد في الموضوعات ؟ !

وبعد هذا لا يبقى لدينا شيء مهم في صالح إثبات حجية خبر الواحد في الموضوعات ما عدا دعوى السيرة العقلائية .

ولو ثبتت السيرة فاحتمال الردع على الأقلّ موجود ، كما عرفت ، ونحن نشكّك في أصل هذه السيرة ، فنحن نتمسك لحجية خبر الواحد في الأحكام إضافة إلى الروايات بسيرة المتشرّعة ، وهي غير ثابتة طبعاً في الموضوعات .

أمّا السيرة العقلائية فلا أظنّها موجودة ، والارتكاز العقلائي ليس دالاً على أكثر من أنَّ خبر الثقة قابل لإضفاء الحجية عليه من قبل المولى ، ولم يثبت لنا إضفاء الحجية عليه من قبل الشريعة إلا في باب الأحكام أو في باب ما ينقل لنا عن الإمام بما هو إمام .

وقد يؤيد عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات ما ظهر من تضاعيف الحديث من أنَّ المدعي في باب القضاء لا يفترض انقلابه منكرأ ، وانقلاب المنكر

مدّعياً بوجود خبر الواحد لصالح المدّعي بحيث يطالب المنكر الأول عندئذٍ بالبيّنة بحجة أنّه أصبح مدّعياً .

الطريق الثاني : دعوى أنّ الرجوع إلى الشاهد الواحد على الفقاهاة يكون من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ، ولا يشترط في الرجوع إلى أهل الخبرة التعدّد .

والصحيح : أنّ مقياس الرجوع إلى أهل الخبرة الذي لا يشترط فيه التعدّد إن كان هو مجرد أنّ الشيء الفلاني ممّا لا يفهمه كلّ واحد وإنّما يفهمه ذوو الاختصاص فانطبق هذا المقياس على المقام واضح ؛ لأنّ معرفة الفقاهاة لا تكون إلا من قبل ذوي الاختصاص ، وليس من قبل عامة الناس .

وإن كان هو ذلك زائداً الابتلاء العام بذلك بحيث لو كلّف كلّ أحد الفحص بنفسه لدرك الحقيقة لاختلّت حياتهم فالظاهر أنّ هذا أيضاً منطبق على المقام بعد الأخذ بعين الاعتبار جوّ المتشرّعة بالخصوص ؛ فإنّ حاجتهم إلى التقليد وإلى معرفة الفقيه حاجة عامة .

الطريق الثالث : دعوى أنّ خبر الواحد إذا كان في الموضوعات ولكن كان ينتهي إلى الحصول على الحكم الكلّي الإلهي ولو بالملازمة والحدس فهو كخبر الواحد في الأحكام يكون حجة ؛ وذلك من قبيل خبر الواحد بوثاقة الراوي المنتهي إلى إثبات الحكم الكلّي الفقهي ببركة النص الذي يرويه ذاك الثقة ، وإلا فجميع أخبار الآحاد في باب الأحكام من هذا القبيل ؛ فإنّها تشتمل على نقل كلام الإمام ، وليس هذا إلا نقلاً للموضوع الذي يستنبط منه بالملازمة والحدس حكم الله تعالى ، وكذلك الحال في نقل الفقاهاة المنتهي بالملازمة إلى فهم الحكم العام الذي يعطيه ذاك الفقيه . وهذا الطريق بهذا الطرز من البيان الذي ذكرناه مأخوذ من السيد الحكيم رحمته الله في المستمسك ^(٤٥) .

وأورد عليه أستاذنا الشهيد - رضوان الله تعالى عليه : « بأنّ دليل حجية

الخبر في الشبهات الحكيمة لم يدلّ على حجية الإخبار عن الحكم الكلّي بهذا العنوان ليبذل الجهد في إرجاع بعض الأخبار في الموضوعات إلى الخبر عن الحكم الكلّي بالالتزام ، وإنّما دلّ الدليل المتحصّل من السنّة المتواترة إجمالاً على مضمون مثل قوله : « العمري وابنه ثقتان ، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان ، وما قالاً لك عنّي فعنّي يقولان ، فاسمع لهما وأطع ؛ فإنّهما الثقتان المأمونان » (٤٦) ، فموضوع الحجية هو الخبر الذي يعتبر أداءً عن الإمام ، وهذا ينطبق على خبر زرارة دون خبر العادل عن الاجتهاد . ومن أجل ذلك قلنا في موضعه من كتاب الخمس : أنّ أخبار التحليل قد يقال بشمول الدليل المذكور على الحجية لها وإن حملت على التحليل المالكي ؛ لأنّها وإن لم تكن إخباراً عن الحكم الكلّي ، ولكنّها أداءً عن الإمام ، فيشمّلها موضوع الحجية في ذلك الدليل « (٤٧) ، انتهى .

أقول : قد مضى في روايات التقليد حديث صحيح السند عن يونس بن يعقوب قال : كنا عند أبي عبد الله ﷺ فقال : « أما لكم من مفزع ؟ ! أما لكم من مستراح تستريحون إليه ؟ ! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري ؟ ! » (٤٨) ، فإن استظهرنا من هذا الحديث أنّ كلّ ما ينقله الثقة ممّا لو اعتمدنا عليه لاسترحنا إليه في فهم ديننا كان لنا حجة ومفزعاً .

إذن فالصحيح ما فهمه السيد الحكيم ﷺ من أنّ كلّ خبر ثقة ينتهي إلى فهم الحكم الكلّي الإلهي يكون حجة ، زمن هذا القبيل : الإخبار عن وثاقة الرواة ، ومن هذا القبيل : الإخبار عن فقاهاة الفقيه الذي يراد تقليده ؛ فإنّه لو كان الإخبار صحيحاً لكانت فتاواه مدركاً لفهم الأحكام الفقهية الكلّية .

إذن فالظاهر صحة الاعتماد على خبر الثقة الواحد من أهل الخبرة بفقاهاة الشخص على أساس الطريق الثاني أو الثالث .

وفي الختام نشير الى مسألتين :

المسألة الأولى : لو وقع التعارض بين البيئة وخبر الواحد - بناء على الإيمان

بحجية خبر الواحد في المقام بأحد الوجوه المتقدمة - فلا يبعد القول بأن دليل حجية خبر الواحد يسقط في المقام ؛ لتعارض فردين من موضوع هذا الدليل ، ولكن دليل حجية البيّنة يبقى على إطلاقه ؛ لأنّ دليل حجية خبر الواحد لو كان لفظياً فهو يبتلى بالتعارض الداخلي والإجمال ، فهو يعجز عن معارضة إطلاق دليل حجية البيّنة بناء على وجود إطلاق لفظي فيه .

المسألة الثانية : إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البيّنة ولا أيّ دليل آخر فيختر في تقليد أيّ منهما حتى لو حصل الظنّ بأعلمية أحدهما فلا يتعيّن تقليده .

وقد يقال : إنّه متى ما احتمل أو ظنّ بأعلمية أحدهما من دون احتمال أعلمية الآخر دخل ذلك في دوران الأمر في الحجية بين التعيين والتخيير ، والمتيقّن المبرئ للذمّة هو المعين .

ولكن التحقيق : أنّه بناء على ما قرّبناه من التخيير في فرض التساوي تكون فتوى من لا يحتمل أعلميته داخلة في ما هو مقطوع الحجية في ذاته مع الشك في وجود معارض مسقط لحجيته بسبب التعارض ، ومعه تبقى فتواه على الحجية . إذن ، فيثبت التخيير .

وأما لو كان احتمال الأعلمية وارداً في كلا الطرفين فمع العلم الإجمالي بأعلمية أحدهما لا محيص عن الأخذ في كلّ مسألة بأحوط الرأيين ؛ لأنّ الحجية الفعلية مردّدة بينهما ، ومع احتمال التساوي نرجع مرّة أخرى إلى ما قلناه من التخيير ؛ لأنّ فتوى كلّ منهما معلومة الحجية في ذاتها ، والابتلاء بالتعارض من الأعلام الموجب لسقوط الأول عن الحجية غير معلوم .

أما لو لم نؤمن بالتخيير في فرض التساوي فما لم يعلم بأعلمية أحدهما مع تشخيصه لا محيص من الأخذ بأحوط الرأيين في كلّ مسألة .

الهوامش

- (١) أنظر: العروة الوثقى ١: ٢٣، م ٢٠.
- (٢) الوسائل ٥: ١١٨، ب ٦١، من الأطعمة والأشربة المباحة، ح ٢. (طبعة آل البيت).
- (٣) الوسائل ٢٢: ٢٣٢، ب ٢٨ من العدد، ح ١٤.
- (٤) الكافي ٦: ١١١، ح ٦.
- (٥) المصدر السابق ٢٢: ٢٢٨، ب ٢٧، من العدد، ح ٣.
- (٦) الوسائل ٢٢: ٢٣١، ب ٢٨، من العدد، ح ٩.
- (٧) المصدر السابق: ح ١٠.
- (٨) الوسائل ٢٢: ٢٢٧، ب ٢٦، ح ٧.
- (٩) أنظر: الوسائل ١٠: ٢٨٦ - ٢٩٢، ب ١١، من أحكام شهر رمضان.
- (١٠) الوسائل ١٧: ٨٩، ب ٤، مما يكتسب به، ح ٤.
- (١١) الأصح التعبير في الجمع المحلى باللام بالإطلاق لا بالعموم.
- (١٢) راجع: التنقيح ١: ٢٠٩.
- (١٣) راجع: بحوث في شرح العروة ٢: ٨٢.
- (١٤) راجع: التنقيح ٣: ١٦٨، وج ١: ٢١١.
- (١٥) راجع: التنقيح ١: ٢١٠.
- (١٦) الوسائل ٢٧: ٢٣٢، ب ٢ من كيفية الحكم، ح ١.
- (١٧) المصدر السابق.
- (١٨) راجع: بحوث في شرح العروة ٢: ٧٨.
- (١٩) التنقيح ١: ٢٠٨.
- (٢٠) بحوث في شرح العروة ٢: ٧٨ - ٨٠.
- (٢١) المصدر السابق.
- (٢٢) الأنعام: ٥٧.
- (٢٣) النحل: ٤٤.
- (٢٤) راجع: التنقيح ٣: ١٦٦، وج ١: ٢١٠ - ٢١١.

- (٢٥) بحوث في شرح العروة ٢ : ٨١ - ٨٢ .
- (٢٦) المصدر السابق : ٨٤ .
- (٢٧) الوسائل ١٩ : ١٦٢ ، ب ٢ من الوكالة ، ح ١ .
- (٢٨) بحوث في شرح العروة ٢ : ٩٨ .
- (٢٩) الوسائل ١٩ : ٤٣٣ ، ب ٩٧ من الوصايا ، ح ١ .
- (٣٠) راجع : الوسائل ٢٧ : ٢٥٧ - ٢٥٨ ، ب ١٣ من كيفية الحكم ، ح ٤ ، ٥ .
- (٣١) المصدر السابق ٢٧ : ٢٦٨ ، ب ١٤ من كيفية الحكم ، ح ١٢ .
- (٣٢) الوسائل ٢٣ : ٨٨ ، ب ٥٢ من العتق ، ح ١ .
- (٣٣) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٣٤) الوسائل ٢٧ : ٤١١ ، ب ٥٢ من الشهادات ، ح ١ .
- (٣٥) الوسائل ٢٠ : ٤٠١ ، ب ١٢ ممّا يحرم بالرضاع ، ح ٢ .
- (٣٦) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٣٧) المصدر السابق : ح ٤ .
- (٣٨) رجال الطوسي : ٢١٨ ، ٢١٩ .
- (٣٩) الوسائل ٢٧ : ٣٥١ ، ب ٢٤ من الشهادات ، ح ٢ .
- (٤٠) المصدر السابق : ٣٥٢ ، ب ٢٤ من الشهادات ، ح ٤ .
- (٤١) المصدر السابق .
- (٤٢) المصدر السابق : ٣٥٥ ، ب ٢٤ من الشهادات ، ح ١٧ .
- (٤٣) المصدر السابق : ٣٥٦ ، ح ١٩ .
- (٤٤) الوسائل ٢٧ : ٣٥٠ - ٣٦٦ ، ب ٢٤ من الشهادات .
- (٤٥) المستمسك ١ : ٣٩ (ط ٤ ، مطبعة الآداب النجف) .
- (٤٦) الوسائل ٢٧ : ١٣٨ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ١ .
- (٤٧) شرح العروة الوثقى (السيد محمد باقر الصدر) ٢ : ٨٤ - ٨٥ .
- (٤٨) الوسائل ١٨ : ١٠٥ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٢٤ . وفي بعض المصادر بدل « النضري » : « النصري » .

المزارعة في المعاملات البنكية

□ آية الله السيد محسن الخرازي

لقد عالجت هذه السلسلة من الدراسات الفقهية بعض المعاملات التي يمكن أن يقوم بها البنك . . وليس الغرض استيعاب البحث فيها من جميع الجهات . . بل بمقدار ما يتعلّق منها بالبنك وأنشطته . . (التحرير)

التعريف :

المزارعة : معاملة على الأرض بحصةٍ من حاصلها ^(١) .

والمعاملة في التعريف بمنزلة الجنس ، فيشمل الإجارة والمساقاة وغيرهما ، ويقول « على الأرض » تخرج المساقاة ؛ فإنّها معاملة على الأصول بحصةٍ منها وإن كانت الأرض تابعة ، ويقول « بحصةٍ من حاصلها » تخرج الإجارة ؛ لعدم صحّتها بحصةٍ من النماء ؛ للاجماع مضافاً إلى استدلالهم بالروايات مع الغمض عمّا فيها من المناقشة .

ثم إنّ الظاهر أنّ الحصة من حاصلها هي العوض .

ودعوى : أنّ المزارعة معاوضة بين عمل العامل ومنفعة الأرض أو بذلها وتكون الحصة من قبيل الشرط فيها .

مندفعة : بما في المستمسك من أنّ الإرتكان العرفي لا يساعد عليه ^(٢) .

وبالجملة - كما في الجواهر - أن المراد من هذا التعريف في كلامهم : هو التصوير والتمييز في الذهن في الجملة ، فلا يناسب الاطناب في بيان فقده لوازم التعريف من الطرد والعكس وغيرهما ، كما هو واضح ^(٣) .

مشروعية المزارة :

ثم إنه لا إشكال في مشروعيتها وكون حالها حال سائر العقود ، كالبيع في اتصافها بالأحكام الخمسة بلحاظ الطوارئ .

ودعوى : استحبابها مستدلاً بما دلّ على استحباب الزراعة بدعوى كونها أعم من المباشرة والتسبيب ^(٤) ، ففي خبر الواسطي ، قال : سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الفلاحين قال : « هم الزارعون كنوز الله في أرضه ، وما في الأعمال شيء أحب إلى الله من الزراعة ، وما بعث الله نبياً الا زارعاً إلا إدريس فإنه كان خياطاً » ^(٥) .

مندفعة - كما أفاد السيد المحقق الخوئي رحمته الله - : بأن هذه الدعوى عهدتها على مدعيها ؛ فإنّ الظاهر من كلمة المزارة إنّما هو الفعل الخارجي بنفسه بحيث يباشر المكلف الاتيان به ، ومن هنا فإثبات كون الاتيان بسببه محبوباً أيضاً يحتاج إلى الدليل ، وهو مفقود .

نعم ، لا يبعد دعوى استحبابها من باب كونها مقدّمة لأمر يستحب في نفسه وإعانة عليه ، فيدخل في قوله تعالى : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ﴾ ^(٦) إلا أنّه خارج عن محلّ الكلام ، فإنّ الكلام إنّما هو في استحبابها بعنوان المعاملة والمزارة ، لا استحبابها مطلقاً وتحت أيّ عنوان كان ، ولو كان ذلك هو عنوان الإعانة على أمر محبوب مرغوب عند الشارع الأقدس ^(٧) .

وأما ما قيل من أنّ خبر سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سأله رجل ، فقال له : جعلت فداك أسمع قوماً يقولون : إنّ المزارة مكروهة ؟ فقال : « ازرعوا ، فلا والله

ما عمل الناس عملاً أحلّ ولا أطيب منه » ^(٨) - يكفي في الاستحباب ؛ لأنّ المستفاد من هذا الخبر أنّ الزراعة أعمّ من المباشرة والتسبب ^(٩) .

ففيه - كما في مباني العروة الوثقى - : أنّ الرواية ضعيفة السند لعدم وثاقة سيابة ، هذا مضافاً إلى أنّ الموجود في الكتب الثلاثة (أسمع قوماً يقولون إنّ الزراعة مكروهة) ^(١٠) بدلاً عن (أسمع قوماً يقولون إنّ المزارعة مكروهة) ^(١١) ، وعليه فيكون حال هذا الخبر حال سائر النصوص الواردة في المقام من حيث الدلالة على استحباب الزراعة بمعنى مباشرة الإنسان للفعل بنفسه ^(١٢) .

ولكن مع ذلك يمكن أن يقال : إنّهُ كما يصدق إزرعوا على من استأجر الأفراد للزراعة فكذلك يصدق على من زارع مع غيره .

هذا ، مضافاً إلى إمكان استفادة استحباب المزارعة من عموم التعليل في مثل قوله (عليه السلام) « إنّ الله اختار لأنبيائه الحرث والزرع كيلا يكرهوا شيئاً من قطر السماء » ^(١٣) .

وفيه : أنّه ضعيف من جهة الإرسال ، اللهم إلا أن يتسامح في أدلة السنن .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ الأدلة الخاصة قاصرة عن شمول غير مورد مثل هذه الرواية ، واللازم هو مراعاة ما ذكر من باب القدر المتيقن ، فتدبر .

اعتبار الإيجاب والقبول في المزارعة :

وكيف كان فالمزارعة من العقود المحتاجة إلى الإيجاب والقبول ، سواء أكان باللفظ أو الفعل ، ولا خلاف في ذلك . ويدلّ عليه :

ما دلّ على اللزوم في عامة العقود . ولا تبطل بالموت ؛ لعدم موجب له بعد وقع العقد صحيحاً ، كسائر العقود اللازمة ، وإن وقع الخلاف في عقد الإجارة ؛ لما عرفت من أنّ المزارعة ليست بإجارة وإن أفادت خاصة الإجارة .

وعليه : فإذا مات رب الأرض انتقل حكم العقد إلى وارثه ، وإذا مات العامل قام وارثه مقامه ، أو استؤجر من ماله ولو الحصّة المزبورة على إتمام العمل ، كما في الجواهر ^(١٤) ، ولا يجبر الوارث على العمل ؛ إذ المنتقل إليه هو ما للميت لا ما عليه ، وحينئذٍ إن اختار العمل بنفسه أو بالاستئجار فهو ، وإلا فيستأجر الحاكم من تركته من يباشرة إلى بلوغ الزراعة ثم يقسم بينه وبين المالك ، كما صرح بذلك في المساقاة ^(١٥) .

نعم ، لو شرط المالك على العامل العمل بنفسه فالمزارعة تبطل بموت العامل ، وهكذا لو شرط الخيار في العقد جاز الفسخ لمن شرط له الخيار ، كما هو مقتضى عموم « المؤمنون عند شروطهم » .

وأيضاً يجوز التقايل ؛ لما عليه العقلاء في العقود اللازمة ، ولم يظهر فيه خلاف بين الأصحاب .

شروط المزارعة :

ويشترط في المزارعة أمور ^(١٦) منها :

١- أن يكون النماء مشتركاً بينهما ، فلو جعل الكل لأحدهما لم تصح المزارعة .

٢- أن يكون النماء المشترك مشاعاً بينهما ، فلو شرط اختصاص أحدهما بنوع ، كالذي يحصل أولاً والآخر بنوع آخر ، أو شرط أن يكون ما حصل من هذه القطعة من الأرض لأحدهما وما حصل من القطعة الأخرى للآخر لم يصح .

٣- أن تكون الحصّة المشاعة متعينة ، فلو قال : ازرع هذه الأرض على أن يكون لك أو لي شيء من حاصلها بطل .

ويدلّ عليه : بعض الصحاح ، كصحيفة عبد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا بأس بالمزارعة بالثلث والرابع والخمس » ^(١٧) ؛ لظهورها في تقوّم

المزارعة بالاشتراك بنحو الإشاعة مع معلومية مقدارها ، اللهم إلا أن يقال : أن هذه الرواية لا تدلّ إلا على جواز ذلك ، لا اعتبار ذلك .

ع - تعيين المدة بالأشهر والسنين ، فلو أطلق بطل .

واستدلّ له في الجواهر - بعد عدم الخلاف ودعوى الاجماع - بعموم النهي عن الغرر ، ووروده على أدلة المقام ولو لرجحانه عليها ؛ لكون المزارعة كالإجارة في المعنى لا كالقراض الذي هو عقد جائز لا فائدة لضرب الأجل فيه بالنسبة إلى جواز الفسخ ، واحتمال المزارعة الغرر بالنظر إلى الحصّة لا يقتضي احتمالها إياه من غير هذه الجهة ، وكون الزرع له أمد لا يكتفى به في تعيين الأجل بعد فرض اعتباره ، كما في غيرها من الإجارة ونحوها ^(١٨) .

وأورد عليه - في المستمسك - : بأنّ الثابت هو (نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر) ، لا (نهى عن الغرر) ، وهو لا يشمل المقام ، والاستدلال بأنّ المزارعة أشبه بالإجارة كما ترى لا يرجع إلى دليل ^(١٩) .

ومما ذكر يظهر ما في المحكي عن المحقق الحلّي ^(٢٠) من أنّ الأشبه أنّ المزارعة عقد لازم كالإجارة ، فيشترط فيها تعيين المدة فيها ؛ للغرر .

وربما يستدلّ بخبر أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : سألته عن أرض يريد رجل أن يتقبلها ، فأبى وجوه القبالة أحلّ ؟ قال : « يتقبل الأرض من أربابها بشيء معلوم إلى سنين مسمّاة فيعمر ويؤدّي الخراج ، فإن كان فيها علوج فلا يدخل العلوج في قبالة ، فإنّ ذلك لا يحل » ^(٢١) ، بناءً على إرادة المزارعة من القبالة فيه ، أو الأعم منها ومن الإجارة .

وبصحيح الحلبي عنه ﷺ قال : « إنّ القبالة أن تأتي الأرض الخبرة فتقبلها من أهلها عشرين سنة أو أقلّ من ذلك أو أكثر فتعمرها وتؤدّي ما خرج عليها فلا بأس

به « (٢٢) .

وأورد عليه : بأن الظاهر من القبالة غير المزارة (٢٣) .

ويمكن أن يقال : لا وجه للاستظهار المذكور بعد كون معنى التقبل هو الالتزام بعقد ؛ فإنه صادق على المزارة أيضاً كما يصدق على الإجارة ، ويشهد على أن القبالة تصدق على المزارة صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : « لا تقبل الأرض بحنطة مسماة ، ولكن بالنصف والثلث والربع والخمس لا بأس به » (٢٤) ؛ لأن إجارة الأرض بالنصف ونحوه من حاصلها لا تصح ، بخلاف المزارة فإنها صحيحة ، فتدبر جيداً .

نعم ، أورد عليه - في جامع المدارك - : بأنه يُشكل الأخذ بظاهرها من جهة أن السنة في لسان العرب محمولة على القمرية والمعتبر في الزراعة العام الشمسي فمع اشتراط زمان إدراك الزرع - بل يقال : هو بمنزلة الركن - كيف يكتفى بالعام القمري ؟ !

وحمل السنة على الشمسية من جهة ذكر تقبل الأرض بعيد .

ولكن أجاب عنه بقوله : « إلا أن يقال : إن اللازم تعيين مدة يدرك فيها الزرع بحسب الغالب سواء كان بالسنة القمرية أو الشمسية ، والاختلاف اليسير لا يضر ؛ فإنه مع تعيين السنة الشمسية أيضاً قد لا يدرك الزرع ، ويجيء البحث فيه عن حكمه ، في أنه هل للمالك إلزام الزارع بقلعه أو للزارع إبقاؤه حتى يدرك مع الأجرة أو بلا أجرة ؟ » (٢٥) .

وكيف كان فمقتضى الروايتين هو لزوم تعيين المدة لاقتصارهما في تعريف القبالة بما إذا كانت مع تعيين المدة .

ثم إنه لو لم يتعين نوع الزرع ومدته بطل العقد ؛ لما عرفت من اعتبار التعيين .

قال في مباني العروة الوثقى : « لَأَنَّ الأدلّة قاصرة عن شمول ما لا تعيين فيه بحيث يدور أمره بين الأقلّ والأكثر من حيث نوع الزرع ومدّته ؛ إذ لا يمكن الحكم بصحة عقد يكون متعلّقه فاقداً للتعيين بالواقع ، فإنّ الالتزام بمجهول لا واقع له حتى في علم الله تعالى باطل بطبعه ، ولا تشمله أدلّة المزارعة » (٢٦) .

وفيه : أنّ الاستدلال بما ذكر لا مجال له بعدما عرفت من دلالة دليل اعتبار تعيين المدّة على البطلان ؛ فإنّه يقدّم عليه ، ولا حاجة اليه ، هذا مضافاً إلى امكان المناقشة فيما ذكر بإمكان التعيين بنحو آخر كتعيينه بإدراك الثمرة في سنة واحدة .

وهكذا لو لم يعيّن سنة الزراعة بعد معلومية نوع الزرع بطل العقد ؛ فإنّ الواجب على العامل القيام بالزراعة في إحدى تينك السنتين مع كون الخيار له في التعيين ، والواجب على المالك تسليم أرضه للزراعة في إحدى السنتين مع كون الخيار في التعيين له أيضاً ، فلا يجب على أحدهما إطاعة الآخر فيما عيّنه ، ويحكم بفساده لا محالة (٢٧) .

وقد عرفت أنّ الأخبار تدلّ على لزوم تعيين نهاية المدّة ، أو تعيين السنة أيضاً ومعه لا حاجة إلى الاستدلال .

نعم ، لو عيّن المزرع ومبدأ الشروع في الزرع ، ذهب صاحب العروة إلى أنّه لا يبعد صحته ؛ إذ بانتهاء الزرع وحصول النتاج يقسم الحاصل بينهما على ما اتفقا عليه بالنسبة ، وتلغى الفترة الزائدة قهراً ، ولا يبقى حق للعامل في التصرف في الأرض بعد ذلك ؛ لانتهاء أمد الزراعة (٢٨) .

ولكنّه محلّ تأمل ونظر بعدما عرفت من دلالة أخبار القبالة على اعتبار التعيين . ودعوى : أنّه لا دليل على اعتبار التعيين تعبدّاً ، والقدر المسلّم من الإجماع على تعيينها هو غير هذه الصورة .

كما ترى : لدلالة أخبار القبالة على التعيين ، فلا تغفل .

هـ - أن تكون الأرض قابلة للزراع ولو بالعلاج : لأن مفهوم المزارعة يتقوم بقابلية الأرض للمزارعة .

ولكن لا يشترط في المزارعة كون الأرض ملكاً للمزارع ، بل يكفي كونه مسلطاً عليها بوجه من الوجوه ، كأن يكون مالكا لمنفعتها بالإجارة أو الوصية أو للوقف عليه ، أو مسلطاً عليها بالتولية ، كمتولي الوقف العام أو الخاص أو الوصي ، أو كان له حق اختصاص بها ، كمثل التحجير والسبق ونحو ذلك لو كان مالكا للانتفاع بها ، كما إذا أخذها بعنوان المزارعة فزراع غيره أو شارك غيره ، وذلك واضح ؛ لعدم الدليل على اعتبار الملك .

بل يدل على بعض ما ذكر معتبرة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام ، قال : سألت عن رجل استأجر أرضاً بألف درهم ثم أجر بعضها بمئتي درهم ثم قال له صاحب الأرض الذي أجره : أنا أدخل معك بما استأجرت فننفق جميعاً فما كان من فضل كان بيني وبينك ، قال : « لا بأس بذلك » (٢٩) .

٦ - تعيين الأرض ، وهو مبني على ثبوت النهي عن مطلق الغرر ، فلو لم يعينها وقال : زارعتك بإحدى هذه القطعات ، بطل مع اختلافها ؛ للزوم الغرر .

وأورد عليه - في مباني العروة - : بأنه لا وجه للبطلان بعد البناء على صحة المزارعة في الكلّي المعين أو الكلّي في الذمة أخذاً بإطلاق مثل قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي : « ولا بأس بالمزارعة بالثلث والرابع والخمس » من جهة وقوع العقد على العين الخارجية أو الكلّي ، فإن مورد البحث يكون من مصاديقه ، فإن عنوان إحدى هذه القطعات كلّي قابل للانطباق على كل واحد منها .

ودعوى : لزوم الغرر .

مدفوعة : بأنه إنما يكون فيما إذا كان العوض أمراً معلوماً ومعيناً ، بخلاف مثل المقام حيث يكون العوض هي النسبة المعيّنة من الحاصل من الأرض التي يعمل فيها ، فإنه لا غرر فيه على الإطلاق ، ولا يكون إقدام العامل عليه إقداماً غريباً ؛ فإنه سيأخذ الحصّة المعيّنة ممّا أخرجه الله تبارك وتعالى من الأرض (٣٠) .

بل مقتضى ما ذكر هو صحة المزارعة لو وقع العقد على العين الخارجية بنحو الفرد المردّد ، كأن زارع على إحدى القطعتين المختلفتين في الصفات بنحو الفرد المردّد ؛ إذ لا فرق بينه وبين ما وقع على العقد الكلّي ، وذلك لما عرفت من أنّ الجهل بشخص القطعة لا يوجب غرراً بعد كون كلّ من القطعات تعطي النسبة المجعولة - وإن كانت خصوصيات كلّ قطعة مختلفة - حيث تكون بعوض هي النسبة المعيّنة من الحاصل من الأرض التي يعمل فيها ، ولا غرر فيه ، ولا يكون الإقدام عليه إقداماً غريباً .

والقول : بأن الفرد المردّد لا خارجية له كي يكون موضوعاً للأحكام (٣١) ، ممنوع بعد بيان أنّ المراد من الفرد المردّد هو مفهوم ينطبق على التعيّنات الخارجية لا المردّد الخارجي حتى لا يكون معقولاً ؛ لأنّ الهوية الخارجية متعيّنة ، والفرد المردّد كعناوين الكسور التسعة الدالّة على الإشاعة ، فإنّ هذه العناوين ليست لها مصاديق في الخارج بحيث يكون فيه الإشاعة ، إذ الخارج مفروز ومتعين ، وإنّما الإشاعة من خواص المفهوم ، وهكذا المردّدية من خواص المفهوم لا الخارج متردّد ، ومفهوم الفرد المردّد لا ينافي تعيين مصداقه من جهة الهوية الخارجية ، وإرجاع عنوان إحدى القطعات إلى الكلّي القابل للإنطباق على كلّ منها غير لازم (٣٢) بعد ما عرفت من معقولية الفرد المردّد أيضاً ، فلا موجب لحمله على المفهوم الكلّي ، بل هو مفهوم مردّد يحكي عن الخارجيات المتعيّنة ، كما ذهب إليه شيخنا الأراكي تدرّجاً تبعاً لشيخه الأستاذ التابع لسيد الأستاذ السيد محمد الفشاركي (قدست أسرارهم) .

هذا ، ولكن لا يخفى عليك أنّ مع إطلاق النهي عن الفرر يُشكل الفرر المردّد مع اختلاف القطعات في الحاصل بسهولة الحاصل وعدمها ؛ إذ المراد من الفرر : هو الجهل على ما قرّر في المكاسب ، وفهمه الأصحاب . نعم ، لا مانع منه عند تساوي القطعات .

هذا كلّه مع ممنوعية الفرر في المزارعة أيضاً .

وأما إذا قلنا باختصاص الممنوعية بباب البيع فلا إشكال أصلاً ، سواء كان بنحو الكلّي ، أو الفرر المردّد .

ثمّ لو لم يعبّر مقدار الأرض بحيث كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر ، ذهب السيد الخوئي تنكّر إلى بطلانه بدعوى أنّ المردّد بين الأقلّ والأكثر غير قابل للتملك ؛ لعدم التعيّن له في الواقع ونفس الأمر ، فلو قال المالك : زارعتك على مقدار من الأرض من غير تحديد لم تصحّ ؛ فإنّ المزارعة تشتمل على حقّين : حقّ المالك ، وحقّ العامل ، فلا بدّ فيها من التعيّن في الواقع بحيث يتعلّق إلزام كلّ منهما بأمر له واقع ، وإلا فلا يقبل التملك والتملك (٣٣) .

ولقائل أن يقول : إنّ ذلك يتمّ فيما إذا كان عنوان المردّد بين الأقلّ والأكثر عنواناً كلياً ، وأما إذا كان بنحو الفرر المردّد بين الأقلّ والأكثر فلا وجه للإشكال ؛ لأنّ مفهوم الفرر المردّد يحكي عن التعيّنات الخارجية ، ولا معنى للقول بأنّه لا تعيّن له في الواقع ونفس الأمر ، اللهمّ إلا أن يقال : إنّ مع اختلاف المقدار يصدق الفرر . نعم ، لا مانع منه فيما إذا قلنا باختصاص ممنوعية الفرر بباب البيع .

٧- تعيين كون البذر على أيّ منهما ، وكذا سائر المصارف واللوازم إذا لم يكن هناك انصراف مغنّ عنه ولو بسبب التعارف ، ومقتضى اشتراط التعيّن في مرض عدم الانصراف هو البطلان عند عدم التعيّن .

ثم إنّه حكى عن العلامة أنّه قال في القواعد : إنّ الاطلاق يقتضي كون البذر على العامل (٣٤) .

ولعلّ وجهه كما في المستمسك : أنّ المزارعة تقتضي لزوم العمل على الفلاح بنحو الواجب المطلق المقتضي وجوب مقدّماته ، ومنها البذر وآلات الحرث ونحو ذلك ، كما أنّ إطلاق الإجارة على الخياطة يقتضي كون الخيوط على الأجير لا المستأجر (٣٥) .

وحاصله : إنّهُ عند دوران الأمر في الواجب بين أن يكون مطلقاً أو مشروطاً كان مقتضى القاعدة هو حمله على المطلق ؛ لأنّه أخفّ مؤونة .

وأورد عليه : - في مباني العروة - : بأنّ الظاهر عدم تمامية كون البذر عند الاطلاق على العامل ؛ وذلك لأنّ الواجب على العامل بمقتضى عقد المزارعة هو العمل خاصّة ، وأمّا مقدّماته فإثبات كونها عليه أيضاً يحتاج إلى الدليل ، وهو مفقود ، وما نحن فيه أشبه شيء بالبناء حيث لا يجب على العامل إلا العمل بالمراد دون تحصيلها (٣٦) .

وتوضيح ذلك - كما أفاده في كتاب الإجارة (مسألة ٢٢) من فصل إجارة الأرض لزرع الحنطة أو الشعير - : أنّه لابدّ من التفصيل بين مقدّمة العمل وموضوعه ، بيان ذلك : أنّ العمل المستأجر عليه على ضربين ، فتارة لا يحتاج إلى تحقّقه إلى أيّ موضوع مفروض الوجود خارجاً ، وإنّما هو عمل بحت قائم بشخص الأجير ، غاية الأمر أنّ لهذا العمل كسائر الأعمال مقدّمات وجودية يتوقّف تحقّقه على تحصيلها ، وفي مثله لم يكن بدّ للأجير نفسه من التصدّي لتحصيلها مقدّمةً لإيجاد ما يتوقّف عليها الذي وجب عليه الخروج من عهده بمقتضى عقد الإيجار ... إلى أن قال : وتارة أخرى يكون للعمل موضوع في الخارج وقد وقعت الإجارة على إيجاد هيئة من الهيئات في هذا الموضوع كما في إجارة شخص للبناء أو الخياطة أو الصباغة

ونحوها من الأعمال القائمة بالموضوع والحادثة في محلّ مخصوص فإنّ إحضار الموضوع وما هو معروض للعمل في عهدة المستأجر وخارج عن شؤون الأجير بما هو أجير .

والضابط أنّ كلّ ما كان من قبيل الموضوع لا يجب تحصيله وما كان من قبيل المقدّمة يجب ، كلّ ذلك بشرط عدم وجود قرينة على التعيين ^(٣٧) .

وحاصله : أنّ بين المتعلّق ومتعلّق المتعلّق - وهو الموضوع - فرقاً ، فما هو دخيل في تحقّق نفس المتعلّق بإطلاق العقد يقتضي وجوبه على الأجير والعامل - كما حكى عن القواعد - وما هو دخيل في نفس الموضوع ومتعلّق المتعلّق فليس هو إلا على المستأجر والمالك .

ومما ذكر يظهر أنّ التمسك بأنّ إطلاق الواجب يقتضي كون المقدّمات على الأجير أو الزارع يصحّ في نفس المتعلّق دون موضوعه ومتعلّقه ، والمقام من قبيل الثاني ؛ لأنّ البذر ونحوه ممّا يكون دخيلاً في موضوع الزرع .

ولكن لا يخفى عليك أنّ مقتضى التفصيل المذكور هو الحكم بكون البذر على المالك لا الحكم بالبطلان عند الاطلاق . نعم ، لا بأس بالحكم بالبطلان فيما إذا لم يعلم أنّه من أيّ منهما . والمسألة محلّ تأمل .

والمصنّف وإن ذهب في المقام إلى البطلان عند الاطلاق في المقام ، ولكن اختار كون المقدّمات عليهما في باب المساقاة .

وإن أورد عليه بأنّ المشاركة فرع لزوم العقد وصحته ، وهو أوّل الكلام ؛ إذ لو لم يعبّر أنّ المقدّمات على أيّ منهما كان العقد بينهما لا يشمل أدلّة العقود ؛ إذ لا معنى للإلزام مع إبهام الأمر ، كما لا يخفى .

ثمّ إنّ جعل البذر على المالك بالاطلاق أو الاشتراط لا ينافي صحيحة يعقوب بن

شعيب الدالة على أن النفقة على العامل ومنها البذر ؛ فإنّها محمولة على المتعارف في ذلك الوقت ، فلا مانع من حملها على المالك بالاطلاق أو الاشتراط .

هنا مسائل :

المسألة الأولى : يجوز للمزارع أن يعطي العامل قبل ظهور الحاصل مبلغاً نقدياً بعنوان القرض ، ولا إشكال فيه لو لم يشترط في مقابله شيئاً ، وإلا كان القرض ربوياً كما لا يخفى ، ويجوز أن يعامل المزارع مع العامل معاملة السلف مع تعيين السلف فيه وبذل تمام الثمن .

المسألة الثانية : يجوز للعامل أن يستأجر الغير للزراعة ، ومقتضى جواز ذلك هو جواز تسليم الأرض إلى الأجير ليتصرف فيها ، ولا إشكال فيه عند إطلاق المزارعة وعدم اشتراط المباشرة ، بل إذا شرط المزارع مباشرة العامل في الزراعة فإن كان المقصود من هذا الشرط هو عدم تسليم الأرض إلى الغير ولو كان أجيراً فلا يجوز تسليم الأرض إلا بإذن مالكها ، وإن كان المقصود هو أن لا يزارع مع غيره فلا يمنع ذلك الشرط عن جواز الاستئجار وتسليم الأرض إليه ؛ إذ أن أخذ الأجير لا ينافي اختصاص المزارعة به ، كما لا يخفى .

المسألة الثالثة : قال المحقق اليزدي في مسألة (١٣) : يجوز للعامل أن يشارك غيره في مزارعته ، أو يزارعه في حصته من غير فرق بين أن يكون البذر منه أو من المالك ، ولا يشترط فيه إذنه . نعم ، لا يجوز تسليم الأرض إلى ذلك الغير إلا بإذنه وإلا كان ضامناً ، كما هو كذلك في الاجارة أيضاً ^(٣٨) .

وأورد عليه - في مباني العروة الوثقى - : بأن المراد من مشاركة مع غيره في مزارعته إن كان نقل ما له من الحصّة إلى غيره على نحو ما سيجيء منه تدبّر بعد هذا فهو في حيّز المنع ؛ فإنّه ليس لأحد نقل الزرع قبل ظهوره وتحقّقه ، على أنّه لا دليل على ملكية العامل لشيء قبل ظهور الحاصل ؛ فإنّه إنّما يملك الحصّة المعيّنة له

من الحاصل ، فلا شيء له قبل ظهور الزرع . نعم ، فيما لو كان البذر له لم يجز هذا الإشكال بخصوصه ، وإن كان المراد به هي المزارعة في حصته فهو عين الشق الثاني في كلامه تَنَزَّرُ ، وليس قسيماً له .

إذن ، فالصحيح أنه ليس في المقام إلا قسم واحد وهو مزارعة العامل لغيره في حصته ولا خلاف فيه ، بل كاد أن يكون إجماعاً ؛ وذلك لما عرفته هنا من أن عقد المزارعة يجعل لكل من الطرفين حقاً في إلزام صاحبه بما عليه ، فللعامل إلزام المالك بتسليم الأرض وللمالك إلزام العامل بالعمل ؛ ولذا صح أن يقوم ورثتهما مقامهما عند موتهما من دون حق الاعتراض للطرف الآخر ، فإذا كان هذا الحق قابلاً للانتقال بالإرث كان قابلاً للانتقال بالمعاملة أيضاً (٣٩) .

ثم إن هذا الحق لا يختص بما إذا كان البذر له ، بل هو ثابت حتى في صورة كون البذر للمالك ، بل يجوز للعامل المزارعة في حصته ولو مع اشتراط المباشرة عليه ؛ لعدم المناقاة بين الاشتراط المذكور وكون المزارعة لغيره ، فتنتقل حصته إلى الغير ، ولكن يبقى هو العامل في الأرض في صورة اشتراط المباشرة ، ويشتركان في الإنفاق على الزرع ، كما لا يخفى .

وأما عدم جواز تسليم الأرض بدون إذن المالك ، فهو صحيح لو لم تقتض المزارعة الإذن في ذلك ، وإلا فمع إطلاق المزارعة فكما أن المزارعة تقتضي الإذن في أخذ الأجير فكذلك تقتضي الإذن في تسليم الأرض إليه ؛ إذ لا يتمكن من الانتفاع من الأجير إلا بذلك ، بل الأمر كذلك عند الإطلاق في جواز المزارعة مع الغير في حصته ، فيجوز له أن يزارع غيره في حصته .

ولكن يمكن أن يقال : لا ملازمة بين جواز المزارعة مع الغير في حصته وتسليم الأرض إليه ؛ لجواز أن تكون الأرض بيده .

اللهم إلا أن يقال - كما في مباني العروة - : أن يد العامل يد أمانة ، فلا تضمن إن

سَلَّمَهَا إِلَى أَمِينٍ مِثْلِهِ ؛ إِذِ الْاسْتِثْمَانُ لَا يَقْتَضِي بِوَجْهِ مَبَاشَرَةِ الْأَمِينِ لِلسُّلْطَنَةِ عَلَى الْمَالِ وَوَضَعَ الْيَدَ عَلَيْهِ ، فَإِنَّ تَسْلِيمَهُ إِلَى أَمِينٍ مِثْلِهِ يَعِدُّ مِنْ شُؤُونِ الْأَمَانَةِ وَمِنْ أَنْحَاءِ الْمَحَافَظَةِ عَلَى الْمَالِ .

وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ ؛ لِاخْتِلَافِ الْأَفْرَادِ فِي الْاسْتِثْمَانِ ، فَلِلْمَالِكِ أَنْ لَا يَسْتَأْمِنَ أَمِينِ الْأَمِينِ ، كَمَا لَا يَخْفَى . هَذَا كُلُّهُ مَعَ كَوْنِ الْمَزَارَعَةِ مُطْلَقَةً مِنْ حَيْثِ الْمَبَاشَرَةِ وَالتَّسْيِيبِ (٤٠) .

وَأَمَّا مَعَ اشْتِرَاطِ الْمَبَاشَرَةِ فَلَا يَجُوزُ تَسْلِيمُ الْأَرْضِ بَدُونِ إِذْنِ الْمَالِكِ وَإِنْ زَارَعَ مَعَ الْغَيْرِ فِي حَصَّتِهِ ، فَتَدَبَّرَ جَيِّدًا .

المسألة الرابعة : إِذَا تَبَيَّنَ بَطْلَانُ الْعَقْدِ ، فَإِنْ كَانَ قَبْلَ الشُّرُوعِ فِي الْعَمَلِ فَلَا بَحْثَ وَلَا إِشْكَالَ ؛ إِذْ لَمْ يَفْتِ شَيْءٌ مِنْ أَحَدٍ ، وَلَمْ يَرِدْ ضَرَرٌ مِنْ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ .

وَإِنْ كَانَ التَّبَيُّنُ بَعْدَ الْعَمَلِ بِبَعْضِ الْمَقْدَمَاتِ ، فَقَدْ صَرَّحَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الْيَزِيدِيُّ تَنْكِيرًا فِي مَسْأَلَةِ (١٤) مِنْ كِتَابِ الْمَزَارَعَةِ (٤١) بِأَنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ شَيْئًا مِثْلَ صُورَةِ تَبَيُّنِ الْبَطْلَانِ قَبْلَ الشُّرُوعِ .

وأورد عليه :- فِي مَبَانِي الْعُرْوَةِ :- بِأَنَّ الْأَقْوَى هُوَ ثُبُوتُ أَجْرَةِ مِثْلِ عَمَلِهِ لَهُ عَلَى الْمَالِكِ إِنْ كَانَ الْبَذْرُ لِلْمَالِكِ ؛ لِقَاعِدَةِ احْتِرَامِ عَمَلِ الْمُسْلِمِ ، فَإِنَّ عَمَلَهُ بَعْدَ صُدُورِهِ عَنْ أَمْرِ الْغَيْرِ يَتَّبِعُ أَمْرَهُ بِأَصْلِ الْعَمَلِ لَا بِقَصْدِ التَّبَرُّعِ مَجَانِيَّةٍ لَا يَذْهَبُ هَدْرًا سِوَاءِ اسْتِقْدَادِ الْمَالِكِ مِنَ الْعَمَلِ أَمْ لَا ، هَذَا إِذَا كَانَ الْبَذْرُ لِلْمَالِكِ .

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْبَذْرُ لِلْعَامِلِ فَلَا وَجْهَ لِلضَّمَانِ ، حَيْثُ إِنَّ الْمَالِكَ لَمْ يَلْتَزِمْ لَهُ عَلَى نَفْسِهِ بِشَيْءٍ عَدَا تَسْلِيمِهِ الْأَرْضَ وَتَسْلِيْطَهُ عَلَيْهَا ، بَلِ الْعَامِلُ هُوَ الَّذِي قَدْ اِلْتَزَمَ لِلْمَالِكِ بِالْحَصَّةِ الْمَعْيُنةِ مِنْ مَالِهِ النَّاتِجِ بِإِزَاءِ زَرْعِهِ فِي أَرْضِهِ (٤٢) .

وَفِيهِ تَأْمُلٌ ؛ لِأَنَّ الْمَالِكَ بِإِنْشَاءِ عَقْدِ الْمَزَارَعَةِ يَطَالِبُ الْعَامِلَ بِالزَّرْعِ ، وَمَعْنَى ذَلِكَ هُوَ الْمَطَالَبَةُ بِالْعَمَلِ وَلَوْ كَانَ الْبَذْرُ لِلْعَامِلِ ، وَمَقْتَضَى ذَلِكَ هُوَ أَنْ لَا يَذْهَبَ عَمَلُهُ

المأمور به هدرأ ، كالفرض السابق .

هذا كله فيما إذا لم يحصل بسبب عمل العامل ببعض المقدمات وصف في الأرض يقابل بالعوض .

وأما إذا حصل الوصف المذكور في الأرض من جهة كريبها أو حفر النهر لها ، أو إزالة الموانع عنها ، فمع تبين البطلان صرح السيد المحقق اليزدي تدرأ بأنه كان للعامل قيمة ذلك الوصف ^(٤٣) ، وهو المحكي عن الشهيد الثاني في المسالك ^(٤٤) وعن شيخ مشايخنا تدرأ في مسألة خيار الغبن ، ولكن أورد عليه السيد المحقق الخوئي تدرأ : بأن الأوصاف لا تقابل بالقيمة مطلقاً ، ولا استقلالية لها في المالية ، فليست هي مالاً في قبال مالية الموصوف ، وإنما المالية لنفس الموصوف بلحاظ وجود الوصف وعدمه ، وعليه فليس الحال في الأوصاف هو الحال في المنافع حيث تعتبر أموالاً في قبال مالية العين يبذل بإزائها المال مستقلاً ، وإنما هي أمور تؤثر في زيادة قيمة الموصوف ونقصانها من دون أن تقابل هي بشيء منها ، ومن هنا فليس الوصف مملوك للعامل كي يصح رجوعه على المالك بقيمته ، فإنه وعلى ضوء ما بيناه لم يأت إلا بعمل يوجب زيادة قيمة مال المالك ومن دون أن يكون له شيء منه .

نعم ، حيث يكون عمله صادراً عن أمره لا بقصد المجانية فلا يذهب هدرأ ، فيستحق عليه أجره مثله ، سبوت الزيادة الحاصلة في الأرض بسبب العمل أم زادت عليها أم نقصت ^(٤٥) .

ويمكن أن يقال : إن ما ذكره المحقق الخوئي تدرأ وغيره من الأعلام مخصوص بما إذا لم يكن المالك متعدداً ، كما في صورة بيع الموصوف كذا ، فإن المالك هو البائع ، وهو واحد ، والمبيع هو ذات الموصوف ، والوصف غير ملحوظ في الثمن ؛ ولذا لا يتسقط الثمن عليه ، بل هو من مزيادات قيمة ذات الموصوف .

وأما إذا كان المالك متعدداً كما في موارد الفسخ أو التفاسخ أو الإقالة أو الشفعة فالوصف حادث بفعل المشتري قبل فسخ البائع أو التفاسخ أو الإقالة ، فهو من آثاره وفعله ، وكل إنسان مالك لفعله وآثاره ، فلا دليل حينئذٍ لعدم ملاحظة الوصف الذي حدث في ملكه مع أن له قيمة عند العقلاء ، وعليه فالوصف يعتبر مستقلاً عند الفسخ أو التفاسخ أو عند الإقالة في البيع أو عند الشفعة أو عند رجوع عين المال من المفلس ، ويكون باقياً في ملك المالك السابق ؛ لأنه أثره ، وهذا أمر عقلائي .

بل لا فرق فيه عندهم بين أن يكون حدوثه بفعله أو بفعل الله تعالى ؛ لأن المالك هو حدوثه في ملكه .

وبالجملة فلا اعتبار للوصف المذكور قبل الفسخ أو التفاسخ والشفعة والإقالة ، ولكن بعد حدوث هذه الأمور وتعدّد المالك بعد الوصف منفكاً عن الموصوف في اعتبار الملكية ويكون الذات لغير من يكون الوصف له ؛ إذ بالفسخ ونحوه لم يعد الا ما انتقل عنه ، وهو نفس الذات ؛ لأن المفروض أن الزيادة الحكيمة جعلت في زمان الانتقال عنه ، كما لا يخفى .

ودعوى : أن تلك الأوصاف لا تعتبر عند العقلاء ملكاً ولا مالاً وإن توجب زيادة المالية في العين (٤٦) .

مندفعة : بأن المشهور هو الخلاف ، فإنهم يحكمون بملكية الأوصاف الحادثة في الملك عند عروض الفسخ ونحوه من الأمور المذكورة ؛ ولذا حكى شيخنا الأستاذ الأراكي تدرّج عن شيخه الأستاذ الحاج الشيخ الحائري تدرّج أنه قال : فيما إذا فسخ البائع المغبون وتغيّرت العين بالزيادة الحكيمة ، كما لو نسج الغزل ، أو قصر الثوب ، أو خبز الدقيق فالظاهر هو انتقال الذات معرّاة عن الهيئة والوصف إليه ، فتبقى الهيئة والوصف لمحدثها ؛ ووجه ذلك : أنه كما أن وجود الهيئة في الخارج وجود مندك في وجود المحل فكذلك لها عرض المالية مندك في مالية المادة ، وكما

قد يجزأ في الذهن وجود الهيئة عن المادة ، فيقع مستقلاً تحت الحكم ، كذلك قد يعرضه التفكيك في الاعتبار فحينئذ يصير مالاً مستقلاً ، ومن جملة ما يساعد الاعتبار على التفكيك أمثال هذه الموارد فإن العرف يعتبرون انتقال المادة المنفكة المجزأة عن الهيئة إلى مالكةا ، وبعد هذا الاعتبار تصير الهيئة قهراً مستقلة بالاعتبار ، والمفروض أن لها المالية ، كالوجود ، فتصير مالاً مستقلاً ، فإذا اعتبرت منفكة تبقى لا محالة على ملك من أحدثها ^(٤٧) .

لا يقال : فعلى هذا يلزم من ذلك أن يصح للمالك نقل المادة منفكة عن الهيئة إلى غيره وتبقى الهيئة على ملكه ، غاية الأمر إن لم يكن ذلك صحيحاً في البيع أمكن القول بالصحة بعنوان الصلح .

لأننا نقول : أن ما ذكرنا فيما إذا حصل التفكيك قهراً ، كما إذا فسخ البائع المغبون وصارت العين منتقلة إليه ؛ إذ الهيئة أو الوصف العارضين حال ملكية المشتري بقيتا على ملكه وحصل التفكيك قهراً ، وأما بدون التفكيك المذكور فالوصف لم يلاحظ إلا بعنوان المزيد لمالية العين ، والذي نقل في المعاملة بيعاً كان أو صلحاً هو الذات والتمن في قبالة ، والأوصاف لا تقابل بالأعراض عند العقلاء .

لا يقال : لازم ما ذكر أنه لو أحدث الغاصب في ملك الغير وصفاً أو هيئة كان مالكا لما أحدثه ، وهو مما لم يقل به أحد .

لأننا نقول : فرق بين المقام ومورد الغصب ؛ فإن في المقام أحدث المالك في ملكه وصفاً أو هيئة وهو مالك لأثره وبقي في ملكه عند عود الملكية إلى المالك بنحو من الأنحاء من الفسخ أو التماسخ أو الشفعة أو الإقالة ، هذا بخلاف الغاصب ؛ فإنه لم يحدث إلا في ملك الغير من دون رضاية ، فالغاصب ظالم ، وليس لعرقه حق ، ولم يعتبر العقلاء لفعله شيئاً ، بل هو هدر .

لا يقال : إن المقام ، وهو المزارعة ليس فيه العامل مالكا للأرض ، فكيف يكون

مستحقاً للوصف العارض على الأرض بفعله عند بطلان المزارعة ؟

لأننا نقول : العامل وإن لم يكن مالكا للعين ، ولكنّه مالك للانتفاع .

ولكنّه يشكل ذلك بأنّ المزارعة إن كانت صحيحة فلا يستحق العامل شيئا إلا الحصة المسمّاة في عقد المزارعة ، وإن كانت فاسدة فليس العامل مالكا للانتفاع كما لا يكون مالكا للعين ، اللهم الا أن يكتفى في استحقاق الوصف والهيئة بكون العين مأذونة في يده ؛ إذ الإشكال في أنّ الأرض تكون في يده بإذن مالكيها .

ولقائل أن يقول - مضافاً إلى منع المأذونية ؛ لأنها متفرّعة على تخيل الصحة - : أنّ المقصود من المزارعة هو العمل لا الوصف الحادث بعمله ، فلا يستحقّ العامل عند ظهور بطلان المزارعة إلا أجره المثل لعمله . هذا بخلاف عمل المالك في ملكه قبل الفسخ أو التفاسخ ونحوهما ، فلا يقاس المقام بتلك الموارد .

وعليه : فيمكن الإشكال على السيد الفقيه اليزدي بأنّ قياس المقام بمراد الغبن والتفليس والتفاسخ ونحوها قياس مع الفارق ، وإن كان ما ذكره في تلك الموارد أمر صحيحاً في نفسه .

ومما ذكر يظهر الجواب عما يرد في المقام من أنّ اللازم ممّا ذكر هو أن يصير الأجراء بالإجارة الفاسدة شركاء لملاك المواد في الأوصاف المحدثة بأفعال الأجراء ، فإنّ الأوصاف والهيئات العارضة تحدث بأفعالهم ، فإذا بان فساد الإجارة ظهر استحقاقهم بالنسبة إلى الأوصاف المذكورة ، والمفروض أنّهم مأذونون في التصرف في المواد ؛ وذلك لأنّ الملاك لم يرضوا بإيجاد أوصاف وهيئات في أموالهم بحيث يصير الأجراء شركاءهم ، بل رضوا بأن يفعلوا في أموالهم أفعالا في مقابل العوض المسمّى في عقد الإجارة ، فإذا ظهر بطلان الإجارة استحقوا بالنسبة إلى أفعالهم أجره المثل ؛ لأنّهم عملوا بأوامر الملاك .

نعم ، لو كانت الإجارة لإيجاد وصف أو هيئة في العين وبأن فساد الإجارة بعد إيجاد الوصف صحّ قياس المقام بموارد إحداث الأوصاف أو الهيئات في ملكه . فتأمل .

وبالجملة فما ذكره في باب المفلس وغيره صحيح ، ولا إشكال فيه .

ودعوى - صاحب الجواهر - : أنّه لا يعقل ملكية استقلالية للوصف ، بل هو من توابع المملوك (٤٨) .

مندفعة : بإمكان ذلك ووقوعه عند العقلاء ، والملكية التبعية فيما إذا لم يكن مالك العين ومالك الوصف متعدداً ، وأمّا مع التعدّد فكلّ مالك يملك ملكه ؛ ولذا أفاد المحقّق الحلي في متن الشرائع : بأنّه لو نسج المشتري الغزل أو قصر الثوب أو خبز الدقيق لم يبطل حق البائع من العين قطعاً ؛ لعدم خروجها بذلك عن الوجود وكان للغرماء ما زاد بالعمل (٤٩) .

فالعين تردّ من المفلس إلى مالكيها ، وما زاد فيها بفعل المشتري المفلس ملك المفلس .

وأما قول صاحب الجواهر : « ولو ألحقنا الصفة بالعين [أي بالعين المتولّدة من العين] كان للأجير على الطحن والقسارة حبس الدقيق والثوب لاستيفاء الأجرة ، كما أنّ للبائع حبس المبيع لاستيفاء الثمن » (٥٠) .

فهو منظور فيه ، بعدما عرفت من اختصاص ما ذكر بما إذا كان مالكا للعين حين حدوث الهيئة أو الوصف ، وعليه فلا يقاس باب الإجارة والمزارعة بتلك الموارد ، وقد عرفت أنّ الأجير في باب الإجارة لا ينظر إلى أثر فعله ، بل نظره إلى نفس الفعل والعمل ؛ ولذا لا يستحقّ إلا أجرة نفس الفعل ، كما لا يخفى .

هذا كلّه فيما إذا ظهر البطلان قبل الزرع وبعد الشروع ببعض المقدمات وأمّا إذا

تبيّن البطلان بعد الزرع فالزرع لصاحب البذر ، فإن كان هو مالك الأرض فعليه أجرة العمل للعامل ، وإن كان هو العامل فعليه أجرة الأرض ، وإن كان من ثالث فعليه أجرة العمل وأجرة الارض .

ثم إنّ هذا كلّ مع الجهل بالبطلان وظهوره بعد العمل .

وأما مع العلم بالبطلان من أوّل الأمر ، فقد صرّح السيد المحقّق اليزدي تدرّج : بأنّه ليس للعالم منهما الرجوع على الآخر بعوض أرضه أو عمله ؛ لأنّه هو الهاتك لحرمة ماله أو عمله ، فكأنّه تبرّع به وإن كان الآخر عالمًا بالبطلان (٥١) .

وأورد عليه : - في المستمسك - : بأنّه لما كان العمل بقصد الجري على مقتضى المعاملة والمعاوضة فلا يكون تبرّعاً ، ولا هو هاتك لحرمة عمله أو ماله (٥٢) .

وقال في مباني العروة الوثقى : « لا أثر للعلم بالفساد والجهل به في استحقاق أجرة المثل ؛ لأنّه لا يلزم هتك حرمة المال أو العمل والتبرّع به ، بل العامل مقدّم على العمل بإزاء العوض لا مجاناً ، وإن علم أنّ الشارع لم يمضه ، فعلمه بذلك شيء وكون إقدامه بإزاء العوض شيء آخر (٥٣) .

المسألة الخامسة : الظاهر أنّ الأرض لا موضوعية لها بخصوصها ، فلو فرض سفينة بحرية أو فضائية بحيث يمكن أن يزرع فيها صحّت المزارعة بالنسبة إليها ؛ لصدق المزارعة عليها أيضاً ، ولا دليل على اعتبار خصوصية نفس الأرض ، فالمراد من الأرض في تعريف المزارعة - معاملة على الأرض بحصة من حاصلها - : هو المحلّ الذي يمكن أن يزرع فيه ، سواء كان ذلك هو الأرض أو السفينة أو غيرها .

المسألة السادسة : يعتبر في المزارعة أربعة أمور :

الأرض ، والبذر والعمل ، والعوامل .

ويصحّ أن يكون من أحدهما أحد هذه الأمور ومن الآخر البقية ، ويجوز أن يكون

من كلّ منهما اثنان منها ، بل يجوز أن يكون بعض أحدهما من أحدهما ومن الآخر البقية ، كما يجوز الاشتراك في الكلّ ، وكلّ ذلك ؛ لصدق المزارعة عرفاً على كلّ واحدة من هذه الصور ، هذا مضافاً إلى أنّه مقتضى الجمع بين الأخبار ، وتعيين صورة خاصة يحتاج إلى دليل ، والمفروض هو العدم .

نعم ، ربما يتمسك بصحيفة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : وسألته عن المزارعة ، فقال : « النفقة منك والأرض لصاحبها ، فما أخرج الله من شيء قسم على الشطر ، وكذلك أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر حين أتوه فأعطاهم إياها على أن يعمروها ولهم النصف ممّا أخرجت » ^(٥٤) على تعيين بعض الصور ؛ بدعوى : أنّ ظاهرها هو اختصاص المزارعة بما إذا كانت النفقة - ومنها البذر - من العامل ، وهي تصلح لتقييد المطلقات الواردة في المزارعة بناءً على تقدير وجودها ^(٥٥) .

وفيه : أنّ مقتضى الجمع بين هذه الصحيفة وصحيفة سماعة - قال : سألته عن مزارعة المسلم المشترك ، فيكون من عند المسلم البذر والبقر وتكون الأرض والماء والخراج والعمل على العليج . قال : « لا بأس به » ^(٥٦) - هو حمل صحيفة يعقوب بن شعيب على أنّها بيان لما تعارف في ذلك الوقت ، فلا ينافي صدق المزارعة على غيرها أيضاً .

وأما حمل صحيفة سماعة على معاملة مستقلة غير المزارعة فلا تدلّ على الجواز فيما نحن فيه ، فهو بعيد جداً ، مع تصريح السائل بكون تلك المعاملة وقعت بعنوان المزارعة وتقرير الإمام عليه السلام إياه ، كما لا يخفى ^(٥٧) .

وأيضاً يشهد على ذلك صحيفة أخرى عن سماعة ، قال : سألته عن المزارعة ، قلت : الرجل يبذر في الأرض مئة جريب أو أقلّ أو أكثر طعاماً أو غيره فيأتيه رجل فيقول : خذ منّي نصف ثمن هذا البذر الذي زرته في الأرض ونصف نفقتك عليّ

وأشركني فيه . قال : « لا بأس » ^(٥٨) ؛ لأنّ هذه الرواية أيضاً تدلّ على أنّ المزارعة لا تختصّ بما في صحيحة يعقوب بن شعيب ، إذ صرح في هذه الصحيحة بجواز كون نصف البذر من مالك الأرض بعنوان المزارعة ، مع أنّ مقتضى صحيحة يعقوب بن شعيب هو لزوم كون تمام البذر بعهدة العامل .

وعليه : فاللازم هو الجمع بين الأخبار الثلاثة بأنّ المزارعة أعمّ من كلّ واحد من هذه الموارد .

لا يقال : إنّ صحيحة سماعة واردة في جواز ذلك بعد الزرع .

لأنّا نقول - كما أفاد السيد المحقق الخوئي تدنّي - : لا ضير فيه ؛ لأنّ ذلك إذا جاز بعد الزرع جاز قبله بطريق أولى ^(٥٩) .

الهوامش

- (١) شرائع الإسلام ٢ : ٣٩١ . اللمعة : ١٣٦ . العروة الوثقى ٥ : ٢٨٦ .
- (٢) المستمسك ١٣ : ٢٧٧ .
- (٣) الجواهر ٢٧ : ٢ .
- (٤) العروة الوثقى ٥ : ٢٨٨ .
- (٥) الوسائل ١٢ : ٢٥ ، ب ١٠ من مقدمات التجارة ، ح ٣ .
- (٦) المائدة : ٢ .
- (٧) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٧٩ - ٢٨١ .
- (٨) وسائل الشيعة ١٩ : ٣٢ - ٣٣ ، ب ٣ من المزارعة ، ح ١ .
- (٩) العروة الوثقى ٥ : ٢٨٢ .
- (١٠) الوسائل ١٩ : ٣٢ - ٣٣ ، ب ٣ من المزارعة ، ح ١ .
- (١١) كما في العروة الوثقى ٥ : ٢٨٨ .
- (١٢) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٨١ - ٢٨٢ .
- (١٣) الوسائل ١٩ : ٣٤ ، ب ٣ من أحكام المزارعة ، ح ٣ .
- (١٤) الجواهر ٢٧ : ٧ .
- (١٥) العروة الوثقى ٥ : ٣٥٣ .
- (١٦) أنظر : العروة الوثقى ٥ : ٢٩٠ - ٢٩٢ .
- (١٧) الوسائل ١٩ : ٤٢ ، ب ٨ من أحكام المزارعة والمساقاة ، ح ٧ .
- (١٨) الجواهر ٢٧ : ١٤ .
- (١٩) المستمسك ١٣ : ٢٨٧ .
- (٢٠) الشرائع ٢ : ٣٩١ ، ٣٩٢ .
- (٢١) الوسائل ١٩ : ٦٠ ، ب ١٨ من أحكام المزارعة ، ح ٥ .
- (٢٢) الوسائل ١٩ : ٤٥ - ٤٦ ، ب ١١ من أحكام المزارعة ، ح ٢ .
- (٢٣) المستمسك ١٣ : ٢٨٧ .
- (٢٤) الوسائل ١٩ : ٥٢ ، ب ١٦ من أحكام المزارعة ، ح ١ .

- (٢٥) جامع المدارك ٣ : ٤٢٢ .
- (٢٦) مباني العروة ٣ : ٢٩٠ .
- (٢٧) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٩١ .
- (٢٨) العروة الوثقى ٥ : ٢٩٠ .
- (٢٩) الوسائل ١٩ : ٥١ ، ب ١٥ من أحكام المزارعة ، ح ٢ .
- (٣٠) مباني العروة ٣ : ٢٩٤ .
- (٣١) المستمسك ١٣ : ٢٩٠ .
- (٣٢) مباني العروة ٣ : ٢٩٤ .
- (٣٣) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٩٦ .
- (٣٤) قواعد الاحكام ٢ : ٣١٤ .
- (٣٥) المستمسك ١٣ : ٦٠ .
- (٣٦) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٩٨ - ٢٩٩ .
- (٣٧) مستند العروة (كتاب الإجارة) : ٣٩٨ - ٤٠٠ .
- (٣٨) العروة الوثقى ٥ : ٣١٦ .
- (٣٩) مباني العروة الوثقى ٣ : ٣٤٣ - ٣٤٥ .
- (٤٠) مباني العروة ٣ : ٣٤٥ .
- (٤١) العروة الوثقى ٥ : ٣١٨ .
- (٤٢) مباني العروة الوثقى ٣ : ٣٤٧ - ٣٤٨ .
- (٤٣) العروة الوثقى ٥ : ٣١٨ .
- (٤٤) انظر : المسالك ٥ : ٣٥ .
- (٤٥) مباني العروة الوثقى ٣ : ٣٤٨ .
- (٤٦) البيع (الإمام الخميني) ٤ : ٣٤٥ .
- (٤٧) الخيارات (الشيخ الأراكي) : ٢١٥ .
- (٤٨) جواهر الكلام ٢٥ : ٣١٦ .
- (٤٩) أنظر : شرائع الاسلام ٢ : ٣٤٦ .
- (٥٠) جواهر الكلام ٢٥ : ٣١٦ .
- (٥١) العروة الوثقى ٥ : ٣٢٠ .
- (٥٢) المستمسك ١٣ : ٣٤١ .

- (٥٣) مباني العروة الوثقى ٣ : ٣٤٩ .
(٥٤) الوسائل ١٩ : ٤٥ ، ب ١٠ من كتاب المزارعة ، ح ٢ .
(٥٥) راجع : المستمسك ١٣ : ٣٣١ .
(٥٦) الوسائل ١٩ : ٤٧ ، ب ١٢ من كتاب المزارعة ، ح ١ .
(٥٧) راجع : مباني العروة الوثقى ٣ : ٣٣٨ .
(٥٨) الوسائل ١٩ : ٤٨ ، ب ١٣ من احكام المزارعة ، ح ١ .
(٥٩) مباني العروة ٣ : ٣٣٨ .

دراسة حول الإفساد في الأرض (١)

□ آية الله السيد محمد رضا المدرسي اليزدي

□ ترجمة : الشيخ صفاء الدين الخزرجي

المقدمة :

إنّ البحث حول هذه المسألة ليس حديثاً ، لكن ثمة داعٍ دعا الى طرحه من جديد ، ألا وهو مصادقة مجلس الشورى الإسلامي في الجمهورية الاسلامية الايرانية على قانون تمّ رفعه إلى مجلس صيانة الدستور بشأن إنتاج وتوزيع بعض الأقراص المضغوطة الكامبيوترية المنحطة التي تشتمل على ما يوجب شيوع الفحشاء في المجتمع وإثارة الفساد فيه ، وما أشبه ذلك ، وقد اعتبر هذا القانون الكثير من تلك الأعمال مصداقاً لعنوان الافساد في الأرض والذي ربّما ينسب إلى الذهن أنّ مقصودهم من ذلك هو انطباق الآية الكريمة : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (٢) على هؤلاء المفسدين ونحو هذه الآية ممّا يفيد هذا المعنى أو قريباً منه ، فيطبق بحق هؤلاء الأشخاص أحد الأحكام الأربعة الواردة في هذه الآية ، وهي :

١ - القتل .

٢ - الصلب .

٣ - قطع الأيدي والأرجل من خلاف .

٤ - النفي .

وقد تعرّض الفقهاء للحكم الوارد في هذه الآية الكريمة نظراً لأهمية وخطورة الحكم الوارد فيها ، ولذا لا تجد مصنفاً فقهياً من الموسوعات الفقهية إلا ويستدل فيه بهذه الآية على الحكم المذكور . ولكن ثمة خلاف بين فقهاءنا من جهة وبين فقهاء الفريقين من جهة أخرى في حدود دلالة الآية وتحديد مصاديقها ؛ ولذا كان من اللازم البحث بدقة وبشكل واسع حول دلالة الآية وما يمكن استفادته منها في ضوء الروايات الواردة في تفسيرها . وقد حاول بعض العلماء بعد إقامة الحكومة الإسلامية التوسّع في دلالة الآية ممّا ضاعف من أهمية البحث في دلالة الآية . وهذا ما سنحاول دراسته في هذا البحث بعون الله تعالى .

تحقيق موضوع البحث :

في البدء لابدّ من بيان موضوع الأحكام الواردة في هذه الآية والآيات المشابهة لها ، فهل موضوع الآية مطلق المفسد في الأرض ، أو هو حصّة خاصّة منه ؟ وهل إنّ عنوان (المفسد في الأرض) هو الموضوع للأحكام الأربعة الواردة في الآية ، أو ليس موضوعاً لها ، بل هو حكمة فيها لا علة تامّة لها ؟ وهذه أهم نقطة ينبغي بحثها في هذا الموضوع .

قبل الخوض في تحديد موضوع البحث ينبغي التمييز بين عنوان (الإفساد) وعنوان (الإفساد في الأرض) ، فإنّ الثاني أخصّ من الأول ، فكلّ إفساد في الأرض هو فساد ، ولكن ليس كلّ إفساد هو إفساد في الأرض ؛ لأنّ قيد (في الأرض) الوارد في بعض الآيات القرآنية وإن كان وارداً لبيان ظرف العمل ومكانه ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ ^(٣) فإنّ الأرض هنا بيان لمكان هذا الخليفة ، وكما في قوله تعالى في ذيل الآية نفسها : ﴿ أَتَجْعَلُ

فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴿ فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ (فِيهَا) - بقرينة ما قبلها - أنها لبیان الظرفية فقط لا أكثر .

إلا أنه في الكثير من الآيات الوارد فيها لفظ (في الأرض) بعد لفظ (الإفساد) الظاهر أن المراد بالفساد هو الفساد الشامل والعام بمعنى الاختلال الاجتماعي .
ففرق بين أن يقال لشخص : لا تخل بأمن البلد أو الوطن ، وبين أن يقال له : لا تفعل ما يوجب الاختلال مثلاً ، فإن الاختلال قد يكون على مستوى الفرد ، وقد يكون على المستوى العام للبلد ، والافساد الوارد في كثير من الآيات الوارد فيها قيد الأرض هو من قبيل الثاني على ما يستفاد منها .

المراد بـ (الفساد في الأرض) في القرآن الكريم :

وقد تكرر عنوان (الفساد في الأرض) في عدة آيات بصيغ مختلفة سواء كان واقعاً موضوعاً للحكم الشرعي أو واقعاً في سياق الإخبار عن أفعال وتصرفات الأمم السابقة ، أو في سياق نقل كلامهم ، والذي يعنينا من تلك الآيات آيتان ، وهما : الآية (٣٢) من سورة المائدة ، حيث قال سبحانه - بعد ذكر قصة هابيل وقابيل - : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾ وقد أراد البعض تقرير دلالتها على مشروعية القصاص وعلى جواز قتل المفسد في الأرض ، وهذا ما سوف نتعرض لبحثه لاحقاً إن شاء الله تعالى .

وأما الآية الثانية فهي الآية (٣٣) من سورة المائدة قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ .

وحكم الفساد في الأرض كحد من الحدود يمكن حصره بهاتين الآيتين ، وأما الآيات الأخرى الوارد فيها هذا العنوان فلم يرد فيها مثل هذا الحكم ، نعم يمكن

الاستفادة منها في فهم وتحديد معنى (الفساد في الأرض) ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ (*) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿ (٤) . فَإِنَّ الاستفادة منها هو المعنى الأخص للإفساد ، أي : الإفساد العام والشامل ، لا الإفساد في حالة أو مورد خاص - وإن كان ذلك محرماً في نفسه أيضاً - وإلا لما عبّر بـ (الأرض) : إذ من الواضح أن الإفساد من قبل الإنسان إنما يكون في الأرض وليس في السماء ، وإذا وقع منه ذلك في السماء فلا بد من حذف قيد في الأرض ، وعليه فالمراد في الآية ليس تحديد الظرف والمكان ، وإنما الإشارة الى سعة الفساد وشموله .

وهكذا نلاحظ المعنى نفسه في قوله تعالى : ﴿ وَكُلُوا ذُقُوا اللَّهَ النَّاسَ بَعْضُهُمْ يَبْغِضُ لَفْسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ (٥) فالآية وإن لم يرد فيها لفظ (الإفساد) من باب الإفعال وإنما ورد فيها (فسدت الأرض) ولكن الظاهر إرادة الفساد الخاص الذي يختلف عن مطلق الفساد .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَغْنَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ (٦) ولا تغنوا ، أي : لا تفسدوا فساداً شديداً ، وإنما تكرر الفساد للتأكيد . علماً بأن هذه الآية قد تكررت في سور أخرى أيضاً (٧) .

وكذا قوله تعالى : ﴿ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (٨) فإن المراد بالفساد هنا الفساد الشامل .

وكذا قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (٩) فإن المراد : هو الفساد العام الشامل أيضاً بقرينة (بعد إصلاحها) .

وكذا قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (١٠) وهي تشابه الآية السابقة في الدلالة وتقريبها ، وهي مضافاً

إلى القرينة السابقة فيها (بعد إصلاحها) تتضمن قرينة أخرى وهي : إن عدم شيوع الفساد وانتشاره في الأرض هو مما طالب به شعيب عليه السلام قومه ، وليس مراده فساداً خاصاً بعينه .

وكذا قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ﴾ (*) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ^(١١) وقوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ آلِهَتَكَ قَالَ سَنْقَتُلْ أَبْنَاءَهُمْ وَتَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ﴾ ^(١٢) ؛ فإنها ظاهرة في الفساد الاجتماعي العام ، وهي تصلح قرينة لإرادة هذا المعنى فيما سواها من الآيات الأخرى ؛ لأن هذه الآية وسواها تريد أن تستثير فطرة الإنسان القاضية بقبح الفساد في الأرض ، فالملأ من قوم فرعون كانوا يدركون بفطرتهم قبح الفساد في الأرض وإن كانوا ينسبوه إلى موسى عليه السلام زوراً وبهتاناً . وعليه فهذه الآية يراد بها - بمقتضى القرينة المذكورة - ما ذكرناه وبها تفسر باقي الآيات وتُدفع سائر الاحتمالات المخالفة ما لم ترد في مورد آخر قرينة أقوى على العكس .

وكذا قوله تعالى : ﴿ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ﴾ ^(١٣) يراد به الفساد الواسع والشامل ، وكذا قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ﴾ ^(١٤) ولكن يمكن هنا في هذه الآية إرادة كلا الاحتمالين ، أي : الفساد العام في الأرض ، أو كون الأرض ظرفاً .

وكذا قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا ... ﴾ ^(١٥) وهذه الآية وإن لم يرد فيها لفظ الأرض ، بل ورد فيها لفظ القرية لكنها في قوة الفساد في الأرض ، والمراد بها : هو الإفساد الشامل ، فتصلح قرينة لما سواها .

وكذا قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾ ^(١٦) وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا

يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٧﴾ ولكن يحتمل في هذه الآية الاحتمالان معاً ، أي : أن يكون لفظ الأرض قيداً للفساد ، ويمكن أن يكون ظرفاً له .

وكذا قوله تعالى : ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (١٨) فَإِنَّ المستفاد منها بقريته ﴿ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ ﴾ هو الفساد الشامل .

وكذا قوله تعالى : ﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (١٩) فَإِنَّ ظاهره إرادة الفساد الاجتماعي العام ، ولكن قد يقال : إن المراد بها هو القحط والجذب .

وكذا قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴾ (٢٠) فَإِنَّه لا يبعد انصرافها إلى الفساد الاجتماعي العام .

وكذا قوله تعالى : ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾ (٢١) ، وقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ طَفَقُوا فِي الْبِلَادِ ﴾ (*) فَكَثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ ﴿ (٢٢) فَإِنَّهَا واضحة في إرادة ما نحن فيه .

وكذا قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴾ (٢٣) ولكن يحتمل في « الأرض » أن تكون ظرفاً لا قيداً وإن كان الثاني (احتمال كونه قيداً) لا يخلو من وجه .

هذه طائفة من الآيات الوارد فيها عنوان الفساد أو الإفساد في الأرض ، والظاهر من أكثرها إرادة الفساد الاجتماعي الذي يُخْلَ بالوضع العام ، أي : الفساد بالمعنى الأخص ، وإن كانت بعض الآيات تحتل الطرفية في الأرض ، ولعل بعضها ظاهر في ذلك وفي إرادة مطلق الفساد ، كما في قوله تعالى : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ﴾ (٢٤) أي في الأرض ، ولكن حتى هذه الآية يمكن

تفسيرها وبمساعدة باقي الآيات في الفساد الاجتماعي العام لا الفساد الفردي ؛
وذلك بقريته قوله تعالى بعد ذلك : ﴿ وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ .

والمتحصل من هاتين الآيتين (٣٢ و ٣٣) من سورة المائدة هو إرادة المرتبة
العالية من الإفساد ، لا مطلق الإفساد .

وهذا ما فهمه اليهود أيضاً من عنوان الفساد حينما اعترضوا على النبي ﷺ
في غزوة بني النضير عندما قطع بعض المسلمين نخيلهم أو أحرقوها فقالوا له :
« يا محمد زعمت أنك تريد الصلاح ، أقمن الصلاح قطع النخل ؟ ! وهل وجدت
فيما زعمت أنه أنزل عليك بالفساد في الأرض ؟ ! وقالوا للمؤمنين : إنكم تكرهون
الفساد وأنتم مفسدون » (٢٥) .

إن قلت : إن الله تعالى نقل عن إخوة يوسف ﷺ قولهم : ﴿ تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا
جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ ﴾ (٢٦) مع أن صواع الملك لم يفقد إلا
مرة واحدة ، فيعلم أن الفساد في الأرض يكفي في استعماله وصدقه حصوله ولو
مرة واحدة .

قلت : أولاً : يوجد في هذا المورد قريته تعيين ذلك .

وثانياً : إن مراد أخوة يوسف ﷺ هو أن مثل هذا العمل إنما هو عمل
المفسدين في الأرض ولسنا منهم ، لا أن خصوص هذا العمل هو فساد في
الأرض ونحن لم نفعله ؛ ولذا لم يقولوا ؛ نحن لم نسرق ، بل قالوا : ﴿ وَمَا كُنَّا
سَارِقِينَ ﴾ أي : ليس من شأننا ولا دأبنا ذلك .

وثالثاً : إنه من غير المستبعد إرادة المعنى المطلوب إثباته ؛ وذلك نظراً
لحساسية الموقف وتسببه - نتيجة غضب الملك - في اختلال الوضع العام
وتأمين المواد الغذائية لقطاع من الناس .

هل للمفسد في الأرض حكم جزائي خاص؟

بعد أن اتضح معنى الفساد في الأرض مفهوماً نقول : إنّه من المقطوع به قبح ومبغوضية الإفساد في الأرض عقلاً وعقلائياً وعرفاً وشرعاً . ولكن هل يستفاد من هذه الآيات حكم جزائي لعنوان المفسد في الأرض أو لا ؟

البحث في هذه المسألة من البحوث الخلافية بين الفقهاء ، والمستفاد من كلمات المشهور عدم ثبوت الحكم الجزائي لهذا العنوان على إطلاقه وبعرضه العريض ، فهو نظير عنوان (الظلم والطغيان في الأرض) فإنّه رغم قبحه ومبغوضيته إلا أنّ له حالات وصوراً عديدة لكلّ منها حكمها الخاص بها . وبعبارة أخرى : هذا عنوان انتزاعي ينطبق على مصاديقه لكلّ واحد من تلك المصاديق حكمه الجزائي الخاص به ، وأمّا نفس العنوان الكلّي الوارد في القرآن الكريم فليس له حكم محدد .

وعلى كلّ حال فقد ادعي وجود آيتين - على الأقلّ - تدلان على ثبوت حكم القتل بالنسبة للمفسد في الأرض كعقوبة يستحقها ويقتل بها إلا أن يقوم دليل خاص على مورد معيّن لإخراجه ، وهما الآيتان (٢٢) و (٢٣) من سورة المائدة .

فيقع البحث في محورين :

المحور الأوّل : دلالة الآيتين في نفسيهما :

أمّا الآية (٢٢) وهي قوله تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ فقد قيّدت حرمة قتل النفس بأن تكون بغير نفس (أي بلا قصاص) ، أو من غير فساد في الأرض ، فمن يقتل بغير قصاص ، أو من دون أن يكون المقتول مفسداً في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ، والنتيجة هي : أنّه لو قتل بنفس - أي قصاصاً - أو قتل بفساد في الأرض انتفى القيد ولم

يكن قتله محرماً ويخرج عن حكم الآية فلا تشملها ، بمعنى أَنَّ المستفاد من مفهوم هذا القيد أَنَّهُ بانتفائه ينتفي سنخ الحكم وهو الحرمة ، وعليه فَإِنَّ قتل إنسان بعنوان الفساد في الأرض ليس محرماً ، وإذا لم يكن محرماً فهذا يعني لزوم إقامة الحدّ عليه - إذ لا معنى للجواز بالمعنى الأخصّ في الحدّ - ولا أقل من رجحانه وهو بيد الحاكم الشرعي .

مناقشات :

المناقشة الأولى : إِنَّ المقرّر في بحث المفاهيم عند المحققين هو ثبوت المفهوم في الجملة الشرطيّة ، كما في قولنا (إن أكرمك زيد فأكرمه) فَإِنَّه إذا انتفى إكرام زيد - الذي هو الشرط - ينتفي إكرامه الذي هو الجزاء ، وأمّا الجملة الوصفية واللقبية فلا مفهوم لهما ، وما نحن فيه إذا نظرنا إليه بالنظر البدوي وقلنا بأنّ قوله : ﴿ بَغَيْرِ نَفْسٍ ﴾ لقب فَإِنَّ من الواضح عدم المفهوم في اللقب - كما اتفق عليه الجميع - وإن ذهبنا إلى أكثر من ذلك واعتبرنا ﴿ بَغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ ﴾ وصفاً للقتل أي من قتل قتلاً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، بأن يكون الوصف معتمداً على الموصوف ، كما في قولك : « أكرم العالم العادل » . والصحيح في مثل ذلك عدم ثبوت الوصف أيضاً ، فَإِنَّ انتفاء الوصف لا يدلّ على انتفاء سنخ الحكم ، وانتفاء الحكم بشكل جزئي غير مجدي فيما نحن فيه ، فيكون الاستدلال بالآية حينئذٍ ساقطاً .

الجواب :

إِنَّ ثمة خصوصية في المقام تؤدي إلى ثبوت المفهوم عرفاً وهي أَنَّ الوصف في هذه الآية قد ورد بلفظ (بغير) ، ولفظ (غير) هنا في حكم الاستثناء . وبعبارة أخرى : إِنَّ المفهوم عرفاً من كلمة غير هنا أَنّها للاستثناء ، والمشهور يقولون بثبوت المفهوم للاستثناء ، بل وحتى المنطوق عند البعض ، فإذا قال المولى : أكرم العلماء إلا زيدا ، فَإِنَّ مفهومها عدم وجوب إكرام زيد وانتفاء سنخ

الإكرام عنه ، وما نحن فيه وإن لم يستعمل فيه أداة الاستثناء (إلا) ولكن لفظ (غير) يشترك معها في إفادة المفهوم ، فمفاد الآية نظير قول القائل مثلاً : من قطع غصناً من أغصان هذه الشجرة من غير حاجة لذلك ، أو ضرر من وجوده فهو مستحق للعقاب ، فإنّ مفهومها هو : استثناءه من العقوبة لو كان محتاجاً إليه أو متضرراً منه ، والآية هي من هذا القبيل تماماً ؛ فإنّ مفادها هو : ثبوت الحكم الوارد فيها لمن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض .

وعليه فإنّ الاشكال المذكور من عدم ثبوت المفهوم في اللقب أو الوصف مندفع بأنّ تركيب الآية إمّا استثناء أو في قوة الاستثناء ، والمفهوم ثابت في الاستثناء عرفاً ، وعليه فينتفي حكم الآية وهو الحرمة عند انتفاء الشرطين ، سيّما وأنّ لفظ (الغير) في الآية بحسب الفهم العرفي هي استثناء من السلب ، فكانّ مفاد الآية هكذا : كلّ قتل لا يجوز إلا ما كان قصاصاً أو فساداً في الأرض ، أي بسبب الفساد في الأرض ، وحتى لو استبدل لفظ (لا يجوز) بلفظ (يحرم) فإنّ قوله تعالى : ﴿ بغيرِ نفسٍ أو فسادٍ في الأرض ﴾ هي في قوة الاستثناء من النفي الذي يفيد الإثبات وإن كان في صورة الاستثناء من الإثبات .

وعلى كلّ حال فإنّ الظاهر من الآية عرفاً انتفاء الحرمة إذا كان القتل بنفس أو بفساد في الأرض ، أي مع كون القتل بنفس أو بفساد ينتفي سنخ الحرمة في قتل النفس لا خصوص هذه الحرمة المجعولة الواردة في الآية ؛ لأنّه لا فرق عرفاً بين الحرمة ؛ على فرض ثبوتها لقتل النفس مع فرض وجود الفساد وبين الحرمة المستفادة من هذه الآية ، بل هي نفس هذه الحرمة ، والجميع محرّم باعتبار حرمة قتل طبيعي النفس لا باعتبار أو عنوان آخر .

ومن هنا يتضح أنّه حتى لو شككنا في وجود مفهوم للاستثناء في الجملة فإنّه لا مجال له فيما نحن فيه ، وتكمن النكته في أنّ قوله سبحانه : ﴿ قَتَلَ نَفْسًا ﴾ يشمل كلّ قتل حتى القتل بسبب الفساد في الأرض ، ثمّ يتمّ بعد ذلك

استثناؤه وإخراجه ، فهو من قبيل قول المولى : يحرم ضرب كلّ أحد عدا من أفسد ، فإنّه ظاهر في جواز ضرب المفسد على الإطلاق ، ولا وجه للتوقف في استفادة الاطلاق سيما مع وجود مناسبة الحكم والموضوع حيث لا يحتمل أحد - بحسب الاقتضاء الأولي - أنّ الافساد في الأرض تارة يستحق عقوبة القتل وأخرى لا يستحقها . وقد تمسّك بعض الصحابة بإطلاق هذه الآية أو الآية التي بعدها ، وسنورها فيما بعد إن شاء الله .

المناقشة الثانية :

إنّ الآية ليست في مقام بيان الحرمة ، بل في مقام تغليظ الحرمة وتشديدها ؛ فمفاد الآية إنّهُ لأجل ما ارتكبه قابيل ﴿ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ﴾ وهي ظاهرة في تغليظ الحرمة ﴿ قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ﴾ ؛ لأنّ قتل شخص واحد يعني بحسب الفهم الأولي قتلاً واحداً فقط ، ولكن التعبير الوارد في الآية يريد إفادة التغليظ ، نعم تستفاد الحرمة من التغليظ أيضاً ، إلا أنّ سياق الآية هو سياق إفادة التغليظ لا التحريم ، وعليه فحتى لو سلّمنا وجود المفهوم فيها فإنّ غاية ما يستفاد منها هو انتفاء حرمة التغليظ بانتفاء القيد ، وأمّا أصل الحرمة فمسكوت عنه ، فقد تكون الحرمة موجودة ، وقد لا تكون موجودة ؛ ولذا فإنّ المقتول قصاصاً أو لأنّه مفسد في الأرض لايعتبر قتله قتلاً للناس جميعاً ، أي ليس بهذا المستوى من الشدّة والغلظة ، ولكن هل إنّهُ حرام أولاً ؟ فالآية ليست في صدد بيانه .

الجواب :

إنّا نسلّم أنّ الآية في سياق بيان غلظة الحرمة وشدّتها ، إلا أنّ أصل الحرمة - وكما ورد ذلك في أصل الاشكال - مستفاد أيضاً من هذا السياق بحيث يمكن القول بأنّ الآية في مقام بيان تغليظ الحرمة ، والقيد الذي ذكرته يفيد تغليظ الحرمة المفروع عنها أو المستفادة من نفس الآية . وعليه فإذا انتفى القيد انتفت

الحرمة من رأسٍ مع التغليب أيضاً ، وبعبارة أخرى : إنَّ القيد يرجع عرفاً إلى الحرمة وبعد أن تتقيد الحرمة بذلك تتغلَّظ ، وبانتفاء القيد تنتفي الحرمة وتتبعها التغليب أيضاً ، فانتفاء التغليب يكون عبر انتفاء القيد ، فيعلم انتفاء التغليب من انتفاء الحرمة ، لا أنَّه يعلم انتفاء التغليب ابتداءً ، فالآية في مضمونها نظير قول المولى مثلاً : من قتل طائراً في الفضاء الذي أملكه من دون حاجة له ولا إيذاء منه فكأنما قتل أحد ولدي ، فإنَّ العرف يفهم من ذلك تغليب الحرمة والمنع ، وأما نفس الحرمة فهي إمّا مفروغ عنها ، أو مستفادة من كلامه ولكن ألا يفهم من كلامه جواز قتل الطير في كلا الحالين (عند الحاجة أو الإيذاء) ؟ ! وألا يستقي التغليب عند انتفاء أصل الحرمة ؟ !

الظاهر انتفاء الحرمة ابتداءً ، ثمَّ بانتفاء أصل الحرمة ينتفي تغليبها ، سيّما لو كانت الحرمة غير مفروغ عنها لدى الحاكم أولدى من يتبع أمره ، أو أنَّه يعلن حكمه ابتداءً ومن غير سابقة ، فإنَّ ممّا لاشك فيه انتفاء أصل الحرمة حينئذٍ في حال الحاجة أو الإيذاء . فإذا قام شخص بقتل الطير بسبب الحاجة والجوع فهل للحاكم معاقبته بدليل أنَّه قد قال : من قتل طيراً من غير حاجة فكأنما قتل أحد أولادي ولم يقل إنَّه يجوز ذلك في حال الحاجة ؟ ! وهل يمكن الالتزام بأنَّ المنتقي هو التغليب فقط ؟ ! ألا يعتبر العرف أنَّه عمل خلافاً لكلامه الأول ؟ !

إذن ينتفي أصل الحرمة بانتفاء القيد ، وهذا ما يفهمه العرف من مثل هذه السياقات والخطابات ، وبعبارة أخرى : إنَّه يفهم من هذه السياقات أمران : الأول : أصل الحرمة ، والثاني : تغليب الحرمة ، وبانتفاء القيد تنتفي الحرمة والتغليب معاً ، ولا يحتمل العرف أن تكون الحرمة في مورد من الموارد ثابتة والتغليب (كأنما قتل الناس جميعاً) غير ثابت .

وعليه ففي كلِّ حال يكون طبيعي القتل محرماً فإنَّ قتل جميع الناس - التغليب - ثابت أيضاً ، وما دامت الآية في مقام بيان حرمة طبيعي القتل وأصل القتل لا

حصّة خاصّة منه فإنّ القيد يرجع إلى أصل الحرمة والطبيعي ، فتكون الآية ظاهرة في أنّه بانتفاء ذلك القيد ينتفي أصل الحرمة وبتبعها التغليب أيضاً .

المناقشة الثالثة

إنّ الآية المباركة مختصة ببني إسرائيل ﴿ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ ﴾ فالحكم فيها خاص لا يتعدّى إلى غيرهم من الأمم .

الجواب :

هناك مجموعة من الروايات تدلّ على جريان الحكم في جميع الأمم لا في بني اسرائيل خاصة ، منها :

١ - ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره في ذيل هذه الآية من أنّ لفظ الآية خاص في بني إسرائيل ومعناها جارٍ في الناس كلّهم (٢٧) . وسند علي بن ابراهيم صحيح ، وبما أنّ تفسير علي بن ابراهيم قد رواه المجلسي في البحار ، ولعلّه يمكن الوثوق - بناءً على ما ذكرناه في محلّه - بهذه النسخة من التفسير والعمل بهذه الرواية الواردة فيه .

٢ - ما رواه صاحب الوسائل عن السيد المرتضى - نقلاً عن تفسير النعماني - بإسناده عن الإمام علي (عليه السلام) في حديث قال : « وأما ما لفظه خصوص ومعناه عموم ، فقوله عزّ وجلّ : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ فنزل لفظ الآية في بني إسرائيل خصوصاً ، وهو جارٍ على جميع الخلق عامّاً لكلّ العباد من بني إسرائيل وغيرهم من الأمم ، ومثل هذا كثير » (٢٨) . وسند هذه الرواية ضعيف .

٣ - هذا ، مضافاً إلى ما أورده الحرّ العاملي من الروايات الصحيحة (٢٩) الدالة على عدم اختصاص الحكم ببني إسرائيل وأنّه لساثر الناس ، وهي تذكر

التأويل الأعظم للآية ، إذ لهذه الآية معنى ظاهر كما أنّ لها تأويلاً ، وتأويلها يختلف عن معناها الظاهر . والمستفاد من بعض الروايات - على أقلّ تقدير - هو عموم هذا المعنى للآية ، فقد تمسك الأئمة عليهم السلام بهذه الآية فيمن يهدي ضالاً أو يرشده إلى الحق ، حيث اعتبرته كأثماً أحيا الناس جميعاً ، ومن أضلّها وأخرجها من الحق فكأثماً قتل الناس جميعاً . فلو كانت الآية مختصةً ببني إسرائيل لما تعدّى الامام عليه السلام في ذلك إلى سائر الناس فيعلم عموم الآية للأمة الإسلامية أيضاً ، ومن هذه الروايات :

١ - ما رواه : محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي عن أبي خالد القمّاط عن حمران ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أسألك أصلحك الله ؟ قال : « نعم » فقلت : كنت على حال وأنا اليوم على حال أخرى ، كنت أدخل الأرض فأدعو الرجل والاثنتين والمرأة فينقذ الله من يشاء ، وأنا اليوم لا أدعو أحداً . فقال : « وما عليك أن تخلي بين الناس وبين ربّهم ، فمن أراد الله أن يخرج من ظلمة إلى نور أخرجه » ثم قال : « ولا عليك إن أنست من أحد خيراً أن تنبذ إليه الشيء نبذاً » قلت : أخبرني عن قول الله عزوجل : ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً ﴾ . قال : « من حرق أو غرق ، ثم سكت . ثم قال : تأويلها الأعظم أن دعاها فاستجابت له » ^(٣٠) .

والرواية صحيحة سنداً كما أنّ دلالتها واضحة في عدم الاختصاص ببني إسرائيل ، كما يظهر ذلك من سؤال السائل وجواب الإمام عليه السلام .

٢ - وعن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن أبان بن عثمان عن الفضيل بن يسار ، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : قول الله عزوجل في كتابه : ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً ﴾ . قال : « من حرق أو غرق » . قلت : فمن أخرجها من ضلال إلى هدى ؟ . قال : « ذاك تأويلها الأعظم » ^(٣١) . وسندها جيد .

وقد ذكر الإمام (عليه السلام) في هذه الرواية المعنى الظاهر منها مع تأويلها ، مما يعلم منه عدم الاختصاص ببني إسرائيل .

ويؤيد ذلك : ما روي عن أحمد عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي عبدالله (عليه السلام) ، قال : قلت له : قول الله عزوجل : ﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ . فقال : « من أخرجها من ضلال إلى هدى فكأنما أحياها ، ومن أخرجها من هدى إلى ضلال فقد قتلها » (٣٢) .

٤ - هناك طائفة أخرى لم تتعرض للتأويل ، ولكن المرتكز في ذهن الراوي بحسب ظاهرها عدم اختصاص الحكم ببني إسرائيل ، منها :

ما رواه علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن علي بن عقبة عن أبي خالد القمطاط عن حمران ، قال : قلت لأبي جعفر (عليه السلام) : ما معنى قوله الله عزوجل : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ ؟ قال : قلت : كيف كأنما قتل الناس جميعاً ، فإنما قتل واحداً ؟ فقال : « يوضع في موضع من جهنم إليه ينتهي شدة عذاب أهلها لو قتل الناس جميعاً (لكان إنما) يدخل ذلك المكان » قلت : فإنه قتل آخر ، قال : « يضاعف عليه » (٣٣) .

فإن ظاهرها عدم الاختصاص ببني إسرائيل ، وإنما هي بصدد بيان قضية عامة تصدق على عموم الناس ، وقد حاول البعض استفادة العموم من الآية نفسها بدعوى : أن قوله تعالى حكاية عن هابيل : ﴿ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ يدل على أن هذه الأعمال هي خلاف التقوى ، والتقوى مطلوبة من الجميع ، فيكون الحكم عاماً للجميع .

ويمكن القول بذلك بمساعدة الروايات السابقة لا بدونها ؛ لأن التقوى الواردة في الآية تعني الالتزام بالشرعية ، ولاشك في اختلاف الشرائع فيما بينها .

هذا تمام الكلام في الآية ٢٢ من سورة المائدة .

وأما الآية ٢٣ - وهي العمدة في استدلالهم - وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ ، فإنها غير مختصة ببني اسرائيل ، بل هي أعمّ أو ، قل : إنها مختصة بالأمّة الإسلامية .

ومن الضروري قبل تقريب دلالتها التعرّض للمفردات الواردة فيها ، ثم تناول مفادها بشكل عام :

١ - الحرب :

وهي القتال ، وتأتي بمعنى السلب ، يقال : حربه أي : سلبه (٣٤) ، ولكن لا وجه لهذا المعنى هنا . والحرب وإن كان السبب في إطلاقها على القتال هو الغلبة على العدو وسلبه وأخذ الغنائم منه ، إلا أنه لا شك في إرادة القتال من الحرب في هذه الآية .

ما المراد بالحرب مع الله سبحانه ؟

لا يراد بالحرب معه سبحانه المعنى الحرفي للفظ ؛ لأنه سبحانه ليس جسماً ولا جسمانياً ، بل يراد محاربة أحكامه أو أوليائه ، ولكن هل هذا المعنى مجازي أو حقيقي ؟

المشهور أنه مجازي ، ولكن يحتمل أن لا يكون كذلك ؛ فمثلاً لو كان ثمة ملك أو قائد وله جيش أو عسكر ونشبت حرب مع جيشه فإنه يصدق عرفاً وقوع الحرب مع ذلك القائد أو الملك ، وليس ذلك الإطلاق بمجاز ، بل على نحو الحقيقة ؛ حيث لا يجب بالضرورة المواجهة مع نفس القائد ، بل يكفي حصول ذلك مع جيشه وأعوانه .

وبما أَنَّ النبي ﷺ هو مرسل من قبل الله سبحانه فمن يحاربه أو يقاتله فَإِنَّه محارب لله سبحانه ؛ لِأَنه تعالى أراد الحرب مع الكفار من خلال نَبِيه ﷺ .

وكيف كان فَإِنَّ محاربة الله سبحانه إمَّا تكون بمحاربة أوليائه المنصوبين من قبله فيتحقق المعنى الحقيقي للحرب معه ، وإمَّا بمحاربة أحكامه فيتحقق المعنى المجازي للحرب ، أو المعنى الأعم الجامع لهما .

ولا شكَّ في تضمَّن عنوان المحاربة لمعنى الطغيان ؛ لِأَنه لا يراد مطلق العصيان والتمرد ، بل العصيان الذي يصدق معه الحرب والمواجهة ، وهذا لا يعني بالضرورة استعمال السلاح ، بل قد يتمَّ ذلك بدون المواجهة المسلَّحة ، ومعنى ذلك صدق الحرب على المواجهة غير المسلَّحة ، كما أَنَّ بعض أنواع التمرد والعصيان على الله لا يصدق عليه المحاربة له تعالى ، وعليه فليس كلُّ فساد في الأرض محاربة لله سبحانه ، كما أَنه قد تصدق المحاربة أحياناً - بغض النظر عن التعبد - ولا يصدق عليها الإفساد في الأرض ، وإن كان هذا الفرض مشكلاً جداً ؛ لِأَنَّ كلَّ محاربة لله وللرسول ﷺ تؤدي إلى الفساد في الأرض .

وعلى كلِّ حال فلا إشكال في أَنَّ للإفساد في الأرض معنى اعمَّ من الحرب لله تعالى وللرسول ﷺ .

٢ - السعي ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ﴾ :

يطلق السعي لغة على المشي ، والعمل ، والقصد ، والجهد ، فالسعي في قوله تعالى مثلاً : ﴿ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ (٣٥) بمعنى القصد ، والسعي في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْ لِّسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾ (٣٦) بمعنى الكسب ، والسعي بين الصفا والمروة بمعنى المشي أو الهرولة في المشي ، ويأتي السعي بمعنى نفل الأخبار وإيقاع الفتنة بالغير ، كما يطلق الساعي على جامع الصدقات ، إلى غير ذلك من المعاني .

فلا بدَّ من ملاحظة المعنى المراد في الآية .

قال البعض : إنّ المراد : هو القصد ، أي : يقصدون في الأرض فساداً .

ولكن الظاهر أنّه خلاف الفهم العرفي وأنّ المراد هو العمل والجهد .

وأما الفساد فهو : ضدّ الصلاح .

وفي إعرابه ثلاثة احتمالات :

١ - أن يكون حالاً ، أي : مصدراً استخدم حالاً ، وهو الذي اختاره أكثر المفسرين . وقد ذكر المشهور أنّ الحال يجب أن يكون مشتقاً أو وصفاً ، وأنّ وقوع المصدر حالاً خلاف القياس ^(٣٧) .

وعلى هذا فإنّ مفاد الآية ومعناها يكون كالتالي : الذين يسعون في الأرض في حال كونهم يفسدون .

٢ - أن يكون مفعولاً مطلقاً ، وقد أُشرب في « يسعون » معنى الفساد ، بمعنى : يفسدون في الأرض فساداً .

٣ - أن يكون مفعولاً لأجله ، بمعنى : يسعون لأجل الفساد .

فإذا كان الفساد حالاً فالمعنى : أن سعيهم متلبس بالفساد .

وأما إذا كان مفعولاً مطلقاً فهو يفيد أعلى مراتب الفساد في الأرض ؛ لأنّه يفيد التأكيد .

وأما لو كان مفعولاً لأجله فإنّ الآية تشمل كلّ من كان سعيه لأجل الفساد حتى لو لم يتحقّق ما أراد .

والظاهر عدم صحة الاحتمال الأخير (المفعول لأجله) والصحيح كونه حالاً .

النسبة بين عنواني المحاربة والإفساد :

لابدّ من ملاحظة أنّ عنوان ﴿ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ وعنوان ﴿ يَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ ، هل هما عنوانان مستقلان ، بحيث كلّما صدقت المحاربة كانت

موضوعاً للحكم ، وكلّما تحقّق السعي للفساد في الأرض كان الحكم جارياً ، فتكون الواو بمعنى (أو) بحيث تكون النسبة هي نسبة العموم والخصوص من وجه بين العنوانين ؟ أو إنّ الموضوع هو (المحاربة لله وللرسول) وقوله : ﴿ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ هو حكمة الحكم ، أو بالعكس بأن يكون الموضوع هو السعي للفساد والمحاربة لله تمهيد لذلك ؟ أو يكون كلا العنوانين معاً موضوعاً للحكم ، وهو عبارة عن الإفساد بالمحاربة ؟ احتمالات :

فإذا كان كلّ منهما موضوعاً بالاستقلال فإنّ كلاً من المفسد في الأرض والمحارب يعتبر مصداقاً للحكم .

وأما لو كان الإفساد في الأرض مجرد حكمة للحكم كان الحكم جارياً في المحارب فقط ، وأما لو كانت المحاربة لله تعالى تمهيداً للفساد في الأرض فإنّ موضوع الحكم هو الإفساد في الأرض .

من هنا فإنّ دراسة هذه الاحتمالات وبحثها لها آثار ونتائج تترتب عليها ، فنقول : إنّنا لو قصرنا النظر على خصوص الآية فإنّه لا يستفاد منها - بحسب النظر البدوي - شيء من الاحتمالات المذكورة ، فلا يمكن الجزم بأنّ الواو بمعنى « أو » ، أو بمعنى الجمع ، أو لبيان الحكمة ، وعليه فإنّ الآية تكون مجعلة ، والقدر المتيقن الذي يمكن الأخذ به فيها هو الإفساد بالمحاربة .

أما لو كان الشخص محارباً لكنه لم يكن مفسداً ، أو كان مفسداً ولكنه لم يكن محارباً حينئذٍ لا يمكن يمكن استفادة شيء من الآية .

وعليه فإنّه لا يستفاد في النظر البدوي أكثر ممّا استفاده المشهور وهو الإفساد بالمحاربة .

من الجدير في البدء تحديد النسبة بين عنوان ﴿ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ وعنوان ﴿ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ ، والمتيقن عدم التباين بينهما : فإنّ

المحاربة لله سبحانه والإفساد في الأرض قد يلتقيان في بعض الموارد ، فيصدق الإفساد على المحاربة ، كما يصدق على الإفساد المحاربة لله وللرسول . بأن يكون الإفساد عن طريق محاربة الله ورسوله .

قد يحتمل ابتداءً أنَّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه ، فمادة الاجتماع هي ما ذكرناه ، وأمّا مادة الافتراق للإفساد في الأرض فهي واضحة ، إذ قد يصدق الإفساد في الأرض على عمل شخص ولكنه لا يصدق عليه المحاربة ، كما لو كان بقدرته استعمال أسلوب يُبِيد من خلاله المحاصيل الزراعية للمجتمع بقصد التسلية واللعب لا المحاربة للحكومة الإسلامية .

وأمّا افتراق المحاربة عن الإفساد فيمكن افتراض عدّة فرضيات ذهنية لذلك بحيث تكون هناك محاربة ولا يصدق عليها الإفساد ، كما لو كان لشخص دوافع شخصية من الوقوف بوجه النبي أو الإمام ، فيعلن الحرب عليهما أو يقتلها مثلاً ، فإنّ عمله هذا وإن كان محاربة لهما ولكنه لا يصدق عليه عنوان الإفساد ؛ وذلك لوجود من يتصدّى بعد قتل النبي أو الإمام السابق ليملاً فراغ الامامة وهو الإمام اللاحق . إلا أنَّ هذا الافتراض مجرد افتراض عقلي وغير مطابق للواقع ولا مصداق له خارجاً ، ولا شكّ في صدق الإفساد بمثل هذا الفعل حيث تبرز جملة من الاختلالات الاجتماعية المترتبة على ذلك . وعليه فما ذكر هو مجرد افتراض لا أكثر .

ولمّا كان الملاك هو الواقع ؛ لأنّ الحكم المذكور هو من الأحكام العملية المتعلقة بالسياسات العملية للإسلام ، فالصحيح - عرفاً لا عقلاً - أنَّ النسبة بين هذين العنوانين هي العموم والخصوص المطلق ؛ لأنّ الحكم الوارد في الآية هو من الأحكام العملية التي ينبغي فيها ملاحظة الواقع .

وهذا - أي كون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق - هو الذي نعتمده ونتبناه في بحثنا .

ربما يتبادر الى الذهن أنه لما ذُكر العام بعد الخاص ، فإنه يُعلم من ذلك : أن موضوع الحكم هو ذلك العام ، وأمّا الخاص فإنما ذُكر لنكتة خاصة ، فالملاك إذن ، هو ﴿ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ فالآية كقولنا - مثلاً : - الإنسان والحيوان ماشيان ، فإنه لما كانت النسبة بينهما هي العموم المطلق ، فإنه في كلّ مورد يصدق فيه الحيوان يثبت فيه هذا الحكم له ، وبما أنّ الإنسان حيوان فهو ماشٍ أيضاً ، وإلا كان ذكر المطلق لغواً . وفي مقامنا عنوان ﴿ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ من الخاص والعام المطلق ، وموضوع الحكم هو ﴿ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً ﴾ أي : الإفساد في الأرض ، فهل مثل هذا البيان تام وصحيح ؟

لو جزمنا من خلال قرينة خاصة بأنّ الواو تفيد أنّ لكلّ من المعطوف والمعطوف عليه حكماً مستقلاً لكان هذا البيان صحيحاً ، ويكون الملاك هو العام وقد ذكر الخاص لنكتة خاصة ، لكن كيف تثبت أنّ الواو ذكرت لإفادة المعنى المذكور ؟ إذ من الممكن أن تكون الواو لبيان حصّة خاصة من الفساد في الأرض ، ولذلك أمثلة عرفية ، كما لو قال المولى : لا يجوز إخافة الناس واللعب بالألعاب النارية الحارقة ليلاً فهل موضوع الحكم هنا هو إخافة الناس ، أو هو إخافتهم بخصوص هذه الطريقة ؟

والذي يبدو أنّ المفهوم العرفي لهذه العبارة هو أنّ إخافة الناس بطريقة خاصة - ألا وهي من خلال الألعاب النارية ليلاً في الأماكن العامة - يعدّ جريمة كبيرة ، وإن كان نفس إخافة الناس أيضاً يعدّ جريمة لكن ليس جريمة كبيرة ، فيُعلم أنّ مجموع العنوانين - إخافة الناس والألعاب النارية - موضوعاً للحكم ، وبعبارة أخرى : إنّ المحرّم هو حصّة خاصة من الإخافة .

وفي خصوص الآية فإنّ المحرّم فيها هو المحاربة بالإفساد ، ولا تكون نسبة العموم المطلق ، دليلاً على أنّ الملاك هو العام أي الإفساد في الأرض ؛ بل يحتمل

كون الملاك الأساس هو عبارة عن محاربة الله ورسوله الموجب لتحقيق حصّة خاصة من الإفساد في الأرض .

والمتحصّل من هذا البيان : أنّا لم نستطع إثبات أنّ موضوع الحكم في الآية (٣٣) من سورة المائدة هو السعي في الأرض فساداً . وعليه فما ذكرناه من الاحتمال البدوي - وهو كون كلا العنوانين معاً موضوعاً للحكم الشرعي وأنّ القدر المتيقّن من الموضوع هو الإفساد بالمحاربة - باقٍ على قوته ولا صارف عنه .

إن قلت : إنّ ثمة نكتة تثبت أنّ الموضوع الحقيقي هو الفساد في الأرض ، وذكر المحاربة إنّما هو لأمر آخر ؛ وذلك لأنّ قبح الفساد في الأرض ثابت لدى جميع العقلاء ، لا أنّه ثابت لدى جماعة دون أخرى ، فقد حكى سبحانه عن فرعون قوله : ﴿ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴾ ^(٣٨) أو قول بلقيس : ﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا ﴾ ^(٣٩) فالآية (٣٣) من سورة المائدة تريد أنّ تؤكد من خلال عنوان (المفسد في الأرض) أنّ الحكم الوارد في الآية إنّما هو حكم عقلائي ، أي : عقوبة عقلائية ، فإنّ العقلاء يدفعون الفساد ولو توقّف على القتل ، والآية الكريمة قد أمضت حكم العقلاء .

الجواب : نسلم بقبح الفساد في الأرض لدى العقلاء ، وأنّ فاعل ذلك قد يستحق القتل عندهم في بعض الحالات . ولكن محاربة الله ورسوله ليست بأقلّ من هذا العنوان ، بل هي أشدّ قبحاً بعد افتراض الإيمان بالله والرسول ، هذا أولاً .

وثانياً : إنّ العقلاء لا يرون دائماً جواز قتل المفسد في الأرض ، وإنّما يرون لزوم الوقوف بوجه الفساد ومنعه ، فإذا أمكن منعه بدون قتل كان هو المتعين . وعليه فما ذكر لا يمكن اعتباره قرينة على أنّ الموضوع هو الإفساد في الأرض .

إن قلت : أنّه لمّا سلّمنا بأنّ الآية السابقة (٣٢ المائدة) تدلّ في نفسها على الحكم بقتل المفسد في الأرض مطلقاً فإنّها تصلح بذلك أن تكون قرينة على

تعيين المراد في هذه الآية وأنّ هذه الآية (٣٣ المائدة) ايضاً تبين حكم نفس الموضوع ، أي « الذين يسعون في الأرض فساداً » أو هو في الحد الأدنى كل من « الذين يسعون في الأرض فساداً » و « الذين يحاربون » يكونان موضوعاً للحكم على وجه الاستقلال ؛ وذلك باعتبار أنّ الآية السابقة (٣٢) قد بيّنت بشكل ضمنّي أنّ الفساد في الأرض مساوٍ لاستحقاق القتل ، وفي هذه الآية بيّنت استحقاق المحارب لله وللرسول والمفسد في الأرض .

الجواب : إنّ التأمل في الآيتين يعطي أنّ الآية السابقة لو لم تكن قرينة على العكس فهي لا تدلّ على ما ذكر ؛ وذلك لأنّها قد نصّت على استحقاق الإفساد في الأرض للقتل مطلقاً ثمّ تلتها آية المحاربة والإفساد في الأرض واستحقاق القتل لهما ، فلو كانت الآية السابقة قرينة على الآية اللاحقة على النحو المذكور لفقدت فصاحتها ، وهذا بخلاف ما لو قلنا أنّ الآية اللاحقة جاءت لبيان حصّة خاصة ، وهي حصّة الإفساد في الأرض بالمحاربة ، فتمتاز عن إطلاق الآية الأولى وتخرج عن عمومها ، فلا يلزم تكرار الإطلاق ولا ركاقة الكلام . وعليه فإنّ الآية السابقة لا تشكّل قرينة للآية اللاحقة على النحو المذكور .

تلخص ممّا ذكرنا : أنّ الآية الأولى تدلّ على حكم القتل بالنسبة للفساد في الأرض ، وأمّا الآية الثانية فهي إمّا ظاهرة في وجود حكم خاص في الإفساد في الأرض بالمحاربة ، وإمّا أنّها مجمّلة ، والقدر المتيقن منها هو الإفساد في الأرض بالمحاربة .

هذا تمام الكلام في الآيتين مع قصر النظر عليهما دون الأخذ بنظر الاعتبار الروايات والقرائن الخارجية .

أمّا بناءً على الأخذ بنظر الاعتبار ذلك ، فهل يمكن حينئذٍ التمسك بظهور الآية الأولى وظهور الآية الثانية على فرض التسليم بوجود الظهور فيهما ، أو لا ؟

المحور الثاني :

في دلالة الآيتين مع لحاظ الروايات والقرائن الخارجية

١ - ذكر بعض الفقهاء - ومنهم بعض مشايخنا رحمهم الله - أنه حتى لو سلمنا بدلالة الآيتين ٢٢ أو ٢٣ على المعنى المذكور فلا بد من رفع اليد عنه ، وقد ذكر هذا المعنى بعضهم على تفصيل وبعضهم على الاجمال .

وبيان ذلك : أن يقال : إن من المقطوع به أن بعض مراتب الإفساد في الأرض لا تستحق القتل ، أو أحد الأحكام الأربعة المذكورة ، فيعلم أن الآية المباركة ليست في مقام البيان ، فلا يتكوّن لها إطلاق .

ومثل هذا ما أفاده السيد الخوئي تذّر . حيث ذكر في موارد عديدة متفرقة أنا إذا واجهنا إطلاقاً ثم لاحظنا عدم اندراج بعض الموارد تحت ذلك الإطلاق فهذا يعني عدم وجود الإطلاق من الأساس ، فالمولى ليس في مقام البيان ، ولا بد من الأخذ بالقدر المتيقن ، فالاسراف - مثلاً - له مفهوم واسع ، ولا شك في عدم حرمة المراتب الدانية منه ، كاللقاء فضلة الماء مع أنه سبحانه يقول : ﴿ أَنْ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾ إلا أن الآية - كما يقول السيد الخوئي تذّر - لا إطلاق فيها ؛ لأن هناك ما يُعتبر إسرافاً إلا أنه ليس محرماً ، فلا يمكن التمسك باطلاق الآية ؛ لأنها ليست في مقام البيان ^(٤٠) .

وقد أورد بعض مشايخنا هذا البيان فيما نحن فيه حيث أفاد بأن بعض موارد الإفساد في الأرض لا يثبت فيها القتل ، أو الموارد الثلاثة الأخرى ، فلا إطلاق للآية ؛ لأنها ليست في مقام البيان ولم يذكر لذلك مثلاً ، ولعل نظره إلى مثل ما ذكرنا سابقاً ممن يقوم بإبادة المحصولات الزراعية لا بقصد المحاربة ، حيث يُعزّر ويدفع غرامة ما أتلف ولكنه لا يقتل .

إلا أن هذا المبني بهذه السعة التي توجب رفع اليد عن الإطلاق غير صحيح ؛ لأنه لو تم إحراز الإطلاق في مورد لزم الأخذ به ، نعم ، لو علم انتفاؤه وثبت

التقييد فلا يتمسك بالإطلاق ، كما هو واضح ، ولكن بخروج هذه الموارد كيف ثبت انتفاء الإطلاق من الأساس وأنّ المتكلم ليس في مقام البيان ؟ وفيما نحن فيه فإنّ الآية في مقام البيان ، حيث بيّنت حكم القتل ودائره وحدوده وهي مطلقة ، وإن كنّا نعلم بخروج بعض الموارد والحالات من ذلك الإطلاق لوجود المقيد اللبّي فيها ، كما لو قلنا : « لعن الله بني أميّة قاطبة » فإذا كان فيهم مؤمن لا يستحق ذلك كان خارجاً عن حكم اللعن ، كما لا يخفى .

٢ - إنّ الحكم المذكور من الحدود ، والحد يسقط بالتوبة ، كما جاء ذلك في الآية ٣٣ ﴿ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ﴾ ولكن ثمة موارد تعدّ محاربة لله وللرسول وفساداً في الأرض ، ومع ذلك يسقط فيها الحدّ ولو لم تتحقق التوبة ؛ ولذا قد يقال : بعدم إرادة الإطلاق في الآية وأنّ المراد بها شيئاً آخر ، كما هو الحال مع البغاة ؛ فإنّهم مع كونهم مفسدين في الأرض فقد تركهم الإمام علي عليه السلام في حرب الجمل حتى مع عدم توبة البعض منهم ، وقال : « من ألقى سلاحه فهو آمن » ^(٤١) ، بل إنّ نهى عن تعقيبهم وقتلهم إذا لم يرجعوا إلى فئة تؤويهم حتى لو لم يتوبوا ، مع أنّ الحكم في ذلك مشمول للآية والكلّ مصداق لها .

وكذلك فيمن يشهر السلاح للمحاربة ؛ فإنّه لو تاب لم تقبل توبته ، كما في الكفار سيّما المشركين ، فإنّ توبتهم عن الإفساد لا تسقط القتل عنهم . والمتحصّل هو عدم عموم الآية لكلّ مورد وطائفة ، بل هي في خصوص قطاع الطرق وأمثالهم ، فلا تشمل البغاة والكفار وأمثالهم ، فيكون المراد بالآية منذ البدء معنى خاصاً . وهناك موارد أخرى للنقض ، ولكنّا اكتفينا بالمهم منها .

الجواب :

أولاً : إنّ هذا الإشكال على فرض التسليم به ، فإنّه يتجه على الاستدلال بالآية (٣٣) دون الآية (٣٢) .

ثانياً : إنّ الآية لا علاقة لها بالكفار ؛ لأنّ سياقها في غيرهم ، أي في الجماعات المسلمة التي تحارب الله والرسول فساداً في الأرض إلا أن يتوبوا قبل

أن يقدر عليهم فإذا قدر عليهم لم تقبل توبتهم . وعليه فالآية لا تشمل الكفار ، بل هي في المسلمين ، أو إذا توسعنا قليلاً تشمل أهل الذمة معن يعيش داخل المجتمع الإسلامي ، وهذا ما ذكره والتفت إليه المفسرون أيضاً ؛ لأنّ الكفار حتى لو تابوا من محاربة الله والرسول فإنّ ذلك لا يكفي ؛ لأنّ الكافر المحارب إما أن يُسلم أو يقتل ، وإن كان من أهل الكتاب فعليه الجزية ، وعليه فلا ربط للآية بالكفار .

ثالثاً : وأما فيما يتعلّق بالبغاة فينبغي القول :

١ - إنّه لا مانع من تخصيص هذه الفئة بأحكام خاصّة ، ومع خروج مورد واحد عن الآية لا يمكن الحكم بإلغاء الإطلاق في تمام الآية ؛ لأنّ خروج هذا المورد إنّما تمّ بدليل خاص .

٢ - إنّنا نشكّك في عدم شمول الآية للبغاة ؛ لأنّ الباغي لو كان محارباً ومفسداً في الأرض فلماذا لا تشملها الآية ؟ وقول أمير المؤمنين عليه السلام « من ألقى سلاحه فهو آمن » لعلّه من باب صلاحياته ؛ باعتباره إمام المسلمين ، كما تشير إلى ذلك بعض الروايات ، حيث ورد أنّه عليه السلام كان يعلم بمجيء دولة الباطل من بعده ، فلو لم يعفو عن البغاة لكان ذلك سنّة من بعده لخلفاء الجور في الانتقام من شيعته عليه السلام وكلّ من يعارضهم .

ويشهد لذلك ما ذكره فقهاء الفريقين من اختصاص أحكام البغاة بخصوص من كان له فئة يرجع إليهم ، فإذا لم يكن لهم فئة يرجعون إليهم بأن كانوا عشرة - مثلاً - فلا تثبت لهم أحكام البغاة ، فقد ذكر صاحب الجواهر أنّ حكم البغاة وإن لم يترتب على هذه الفئة القليلة إلا أنّ ذلك لا يمنع ترتب حكم المحارب عليهم ، وكلامه إنّ دلّ فإنّما يدلّ على إطلاق الآية وشموله لمثل هؤلاء ، نعم يخرج عن إطلاقها من ثبت له حكم البغاة فبقي الباقي تحت حكم المحارب ، وعليه فالنقض الوارد غير صحيح خصوصاً وأنّ الدليل الدالّ على أحكام البغاة هو دليل لبي ، والعمدة فيه هو الاجماع .

٣ - إن ثمة موارد يصدق عليها الفساد في الأرض ، ومع ذلك لم يحكم فيها بالقتل ، بل بالحدّ الخاص ، أو التعزير ، كما في المرأة التي لا تردّ يد لامس ؛ فإنّه ينطبق على فعلها الإفساد في الأرض الوارد في الآية ولكن لم يحكم أحد بقتلها ، بل حكموا بثبوت حدّ الزنا عليها ، وهكذا الحكم في من يفتح مركزاً للفساد والفحشاء فإنّه لا يحكم بقتله .

الجواب :

١ - لو سلّمنا بثبوت حدّ الزنا ، أو التعزير فقط فيمن ذكر في الإشكال فإنّه نلتزم بتخصيص الآية .

٢ - لو لم نسلم بذلك فإنّه يثبت حدّ الزنا عليه لكونه زانياً وحدّ الإفساد في الأرض باعتباره مفسداً في الأرض ، ولا دليل على رفع اليد عن إطلاق الآية .

وأما ما ذكر في خصوص القيادة واقتصار المشهور على التعزير بـ (٧٥) سوطاً - بناءً على بعض الأقوال استناداً للرواية في ذلك ^(٤٢) ، أو يعزّر إذا لم يعمل بالرواية بناءً على القول الآخر ^(٤٣) - مع أنّ القيادة من الفساد في الأرض إذا كانت بشكل واسع ، فالمناسب ثبوت حكم المفسد فيها ولكنهم اكتفوا بالتعزير خاصة ممّا يعلم معه عدم إطلاق الآية . فالجواب عليه :

١ - إنّه إذا كانت القيادة بحيث يصدق عليها عنوان الفساد في الأرض ، فلماذا لا ينطبق عليها حكم الفساد في الأرض ؟ !

٢ - لو سلّمنا بثبوت حكم خاص للقيادة فإنّ ذلك يعتبر تخصيصاً ، ولا يؤثر على إطلاق الآية .

٤ - ومن النقوض التي تذكر في المقام أيضاً النقض بأهل البدع والآراء الفاسدة والاعتقادات المنحرفة ، فإنّهم من المصاديق البارزة للفساد في الأرض ولكن مع ذلك لا يلتزم بقتلهم .

والجواب على ذلك :

أولاً : إنّه قد ورد الحكم بقتل أصحاب الآراء الضالّة في بعض الروايات لكن المشكلة فيها ضعف السند . وعلى كلّ حال فقد روي أنّ الامام (عليه السلام) قال بحق فارس بن حاتم وكان من المبتدعة : « فمن هذا الذي يرحيني منه ويقتله وأنا ضامن له على الله الجنة » (٤٤) فقتل . وعليه فلا يمكن القول بأنّ حكم مثل هؤلاء ليس القتل .

ثانياً : لو سلّمنا عدم ثبوت القتل بحق أهل البدع والآراء الضالّة فإنّنا نلتزم بخروجهم عن حكم الآية وإن كان يصدق عليهم الإفساد في الأرض ، ولا يوجد أيّ مانع أو إشكال في ذلك ؛ لأنّنا لا نجزم بأنّ الآية ليست في مقام البيان حتى نمنع إطلاقها ، فالإطلاق موجود ولكن يخرج منه بعض الأفراد لوجود الدليل الخاص .

٥ - وثمة بيان آخر لنفي إطلاق الآية ونفي عموم المفسد في الأرض ، وهو : أنّ جميع الفقهاء والمفسّرين فسّروا الآية (٣٣) في خصوص قطاع الطرق ومن يشهر السلاح بوجه الحاكم ، أي في خصوص جماعة معينة ، والشاهد على ذلك خلو الروايات - على كثرتها في تفسير الآية والأسئلة الواردة حولها - عن التعرّض لكون الحكم مطلقاً في كل مفسد ، أو خاص ببعض المفسدين ، فلم ينقل تفصيل في هذا المجال لا من قبل الأئمة (عليهم السلام) ، ولا من قبل الراوة ، وهذا معناه أنّ إرادة جماعة خاصة من الآية معنى مفروغ عنه ، وتلك الجماعة الخاصة هي عبارة عن قطاع الطرق وكلّ من يشهر السلاح بوجه الحاكم أو الحكومة .

والجواب على ذلك :

أولاً : إنّه قد ورد في بعض الروايات وكلمات الفقهاء مصداق واحد ، وهو المصداق البارز لها - قطاع الطرق وشاهر السلاح بوجه الحاكم - ولكنهم لم

ينكروا سائر المصاديق الأخرى . وقد ذكروا ذلك في ذيل الآية (٣٣) من سورة المائدة ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ... ﴾ دون الآية (٣٢) قبلها .

ثانياً : إنَّ دعوى أنَّ الفقهاء لم يلحظوا عنوان الإفساد في الأرض بشكل مستقل غير صحيحة ؛ وذلك لوجود ما يدلّ على عكس ما ذكر في هذه الدعوى في كلماتهم ، حيث حكموا بالقتل عند صدق هذا العنوان لوحده ، وسوف نشير إلى بعض كلماتهم في هذا المجال لاحقاً .

إذن ، ما ذكر لا يصلح دليلاً لتقييد الآية ، والقول : بأنّ لفظ الآية عام وقد أُريد منها الخاص ؛ لانعدام الدليل على ذلك .

٦ - ما ذكرناه سابقاً كان عبارة عن القرائن الخارجية الدالة على انتفاء الإطلاق في الآية ، ولكن هناك ثمة روايات تمسك البعض بها في المقام تدلّ على اختصاص هاتين الآيتين - سيما الآية (٣٣) - بقطاع الطريق ومن شهر السلاح لإخافة الناس خاصّة ، ولا علاقة لها بالمفسد في الأرض بمعناها العام .

أمّا الروايات التي استشهدوا بها فمنها :

ما رواه بسند صحيح محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي أيوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال « من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ونفي من تلك البلد ، ومن شهر السلاح (في مصر من) الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب فجزأه جزاء المحارب وأمره إلى الإمام إن شاء قتله وصلبه ، وإن شاء قطع يده ورجله » قال : « وإن ضرب وقتل وأخذ المال فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقة ثم يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه » قال : « فقال له أبو عبيدة : أرايت إن عفا عنه أولياء المقتول ؟ قال : فقال أبو جعفر (عليه السلام) : « إن عفوا عنه كان على الإمام أن يقتله ؛ لأنّه قد حارب وقتل

وسرق » قال : فقال أبو عبيدة : أرأيت إن أراد أولياء المقتول أن يأخذوا منه الدية ويدعونه ، ألهم ذلك ؟ قال : « لا ، عليه القتل » (٤٥) .

وقد استدلّ بهذه الرواية بأنّ الرواية وإن أفادت التفصيل ، إلا أنّ الموضوع في جميع هذه الأحكام هو خصوص من يشهر السلاح للمحاربة دون مطلق المفسد كتجّار المخدرات ونحوهم ، فالموضوع لهذه الأحكام مفسد خاص وهو المفسد بالمحاربة الذي يخيف الناس بالسلاح .

الجواب :

إنّ ذلك إنّما يتّجه على القائلين باستفادة حكم القتل للمفسد في الأرض من الآية (٣٣) ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ ... ﴾ ، ولا يتّجه على ما انتهينا إليه من قتل المفسد في الأرض استناداً إلى قوله تعالى في الآية (٣٢) : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَآئِيلَ ﴾ ومن قتل المفسد بالمحاربة وهو خصوص من يشهر السلاح لإخافة الناس استناداً لقوله تعالى في الآية (٣٣) باعتباره القدر المتيقّن منها .

هذا مضافاً إلى أنّ المستدلّ بالآية (٣٣) قد ينتصر لرأيه فيقول : إنّ الآية تحكم بقتل المفسد في الأرض ، والرواية تبين أنّ نوعاً خاصاً من الإفساد في الأرض له هذا الحكم ولولا الرواية لما علم ذلك .

وهذا كما أن الظاهر البيّن من الآية هو الحكم بالتخيير بين الأمور الأربعة الواردة فيها ، بينما الرواية تحكم بالقتل لمن قتل وليس فيها النفي ، وعليه فيمكن القول : بأنّ الرواية ناظرة إلى حصّة خاصّة من الإفساد في الأرض .

وهناك روايات أخرى تشبه هذه الرواية ورد فيها التفصيل بين موارد القتل وموارد النفي ، وقد قيل : إنّ المستفاد من هذه الروايات أنّ الموضوع للأحكام المذكورة هو الشاهر للسلاح ، ولا يشمل المفسد في الأرض على الإطلاق إذا لم يشهر السلاح . ولكن الجواب ، هو الجواب .

فاتضح ممّا ذكرنا اندفاع الاشكالات المذكورة من قبل البعض وأنّ الآية (٣٢) دالة على حكم القتل للمفسد في الأرض مطلقاً ما لم يقدّم دليل خاصّ في موضوع خاصّ على خلافها ، وأمّا الآية (٣٣) فلا تدلّ على قتل المفسد في الأرض مطلقاً ، بل القدر المتيقن منها هو المفسد بالمحاربة .

تطبيقات للإفساد في الأرض :

تقدّم فيما سبق أنّ الإفساد في الأرض ليس مطلق الإفساد ، وأنّ (الأرض) ليست ظرفاً للإفساد فقط . والمراد بالإفساد - كما يقتضيه السياق وتكرّر الآية - هو الذي يغطّي الأرض ويستوعبها ، فهو الإفساد الواسع ، ولكن ما هي حدود هذا الإفساد ؟

والجواب : أنّ الإفساد على ضربين :

الأول : ما كان إفساداً بنظر العقلاء والشرع معاً ، كقتل الناس وأخذ أموالهم ظلماً . ولاشك في ثبوت القتل في هذا القسم .

الثاني : ما يكون إفساداً على بعض المعايير دون بعض ، كإشاعة الغناء واستعمال آلات الملاهي ، أو الشطرنج والقمار ، فإنّه إفساد بنظر الشرع ، ولكنه ليس كذلك - ولو في بعض مراتبه - عند العقلاء . والسؤال هو : هل تشمل الآية مثل هذا النوع من الإفساد أيضاً ؟

ذكرنا بأنّ المراد من الإفساد في الأرض ، هو الإفساد الواسع الذي يعمّ قسماً واسعاً من الأرض محلّ سكن الانسان ، أو هو الإفساد العميق والمتجذّر ، بحيث يصدق عليه الإفساد في الأرض ، وعلى كلّ حال فإنّ لفظ الأرض الوارد في الآية (٣٢) قيد للإفساد ، وليس ظرفاً له فحسب ، وهذا لا يمنع بالطبع من مجيء الأرض في بعض الآيات الأخرى ظرفاً ، فالمهم هو معرفة المقصود من الفساد في الأرض ، هل هو الفساد الذي يعتبره جميع العقلاء فساداً وعلى خلاف الفطرة

الانسانية ، أو المقصود هو الفساد بالمعنى الأعم ، أي : الفساد الحقيقي الذي يراه الشارع وإن كان العقلاء قد لا يدركون ذلك بدون الشرع ؟

لاشكَّ أنَّ كلَّ ما كان فساداً بنظر جميع العقلاء فهو مشمول للآية ، ولكن يمكن أن يكون ثمة ما يعدّ فساداً لدى الشرع دون العقلاء كالتهمة أو الغيبة في نطاق واسع فإنه فساد بنظر الشرع دون العقلاء ، وهكذا في إشاعة الفساد والانحراف الجنسي ، أو الفكري ؛ فإنه قد لا يعتبر فساداً بنظر العقلاء وإن كان كذلك بنظر الشرع ، ففي مثل هذه الموارد لا يبعد شمول الآية لمثل هذا النوع من الفساد ؛ لكونه فساداً بحسب الواقع وضرراً على المجتمع ونظامه العام ، ولذا يصدق الفساد في الأرض فيما لو تحققت هذه المعاصي بشكل واسع في المجتمع وإن لم يعتبره العقلاء فساداً في الأرض ، غاية الأمر أنَّه في الموارد التي يعدّها العقلاء فساداً يدرك كلَّ عاقل منهم قبح ذلك الفساد ؛ ولذا لا يقبل عذره لو اعتذر ، بينما في الموارد الخاصة من الفساد قد يعذر من يحتفل في حقّه الجهل بالحرمة والفساد ، فلو كان - مثلاً - شخص حديث عهد بالإسلام يشيع وينشر بين المسلمين شرب الخمر باعتباره أمراً راجحاً في دينه المحرّف سابقاً ، فهذا وإن كان عمله إفساداً لكنّه لا يؤاخذ به وتسقط عنه العقوبة .

إشكال ودفع :

قد يقال : بأنَّ الإفساد في الأرض لا يصدق على مثل نشر وتوزيع المخدرات وترويج المنكرات وبعض الانحرافات الجنسية وأمثال ذلك ؛ لأنّه لا يطلق في اللغة والقرآن الكريم والروايات لفظ الفساد على الفساد الجنسي أو المعاملي .

والجواب :

أولاً : إنّه حتى لو سلّمنا بعدم وجود مثل هذا الإطلاق في لسان القرآن الكريم والأخبار إلا أنّ هذا لا يمنع من تناول الإطلاق اللغوي له ؛ لأنّ التعبير الوارد في ما يخصّ الفساد الجنسي وإن كان هو الفاحشة أو الفحشاء ، ولكن هذا لا يمنع

من شمول الإطلاق اللغوي لذلك ؛ لأنّ الفساد في الأرض هو كلّ ما يهلك الحرث والنسل ، والمخدرات والافيون هي من هذا القبيل ؛ لأنّها تهدّد الأسر والمجتمع بشكل عام .

ثانياً : إنّنا لا نقطع بعدم وجود مثل هذا الإطلاق أصلاً ؛ وذلك لوروده في بعض الأخبار ، فقد روى المشايخ الثلاث عن محمد بن الفيض ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتعة ؟ قال : « نعم إذا كانت عارفة - إلى أن قال : - وإياكم والكواشف والدواعي والبغايا وذوات الأزواج ... » قلت : فالدواعي ؟ قال : « اللواتي يدعون إلى أنفسهن وقد عرفن بالفساد ... » ^(٤٦) فإنّ الظاهر كون المراد بالفساد هنا الزنا ، وكما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله في الحثّ على الزواج حيث قال : « إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير » ^(٤٧) .

ومعلوم أنّه لا يترتّب دائماً فساد مالي أو نفسي أو عرضي على ترك التزويج ، فلا يبعد أن يكون المراد نوعاً خاصاً من الفساد ، فقد يكون هناك فساد من نوع آخر هو المراد ، فيكون الفساد مستعملاً في المعنى الأعم ، فتأمّل .

وقد تمسّكوا لإثبات أنّ المراد بالإفساد الوارد في الآية هو إفساد خاص - لا مطلق الإفساد - بروايات منها : ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام بسند صحيح قال : « لا اقطع في الدغارة المعلنّة - وهي الخلسة - ولكن أعزّه » ^(٤٨) وبمضمونها روايات أخرى ^(٤٩) .

والدغارة ، كما قيل : من أوضح مصاديق الفساد في الأرض ، وعليه فالإطلاق في الآية غير مراد .

والجواب :

أولاً : أنّه على فرض ثبوت مثل هذا الحكم للدغارة المعلنّة ، فإنّه يمكن أن يكون من باب تخصيص الآية .

ثانياً : إنّ المراد بالدغارة المعلقة الاختلاس ، أي : التصرف في أموال الغير ولو لم يكن سرقة فإنه يعزّر ولا يُحدّ ، كما فعل أمير المؤمنين (عليه السلام) ، وقد ورد في الرواية الرابعة من هذا الباب : أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) أتى برجل اختلس دُرّة من اذن جارية فقال : « هذه الدغارة المعلقة ، فضربه وحبسّه » (٥٠) .

فالملاحظ إذن عدم مساواة الدغارة المعلقة للفساد في الأرض ، بل هي فساد جزئي ومحدود ، فلا يثبت لها حكم الفساد في الأرض إلا إذا بلغت مبلغاً يصدق عليها ذلك .

إن قلت : قد ورد في بعض الروايات أنّ الإمام (عليه السلام) اعتبر اللصّ محارباً على الإطلاق ورَتّب عليه حكم المفسد في الأرض ، منها :

١ - ما رواه محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد عن البرقي عن الحسن بن السّري عن منصور عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « اللصّ محارب لله ولرسوله فاقتلوه ، فما دخل عليك فعليّ » (٥١) .

٢ - وعنه - أيضاً - (عن محمد بن يحيى) عن غياث بن ابراهيم عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال : « إذا دخل عليك اللصّ يريد أهلك ومالك فإن استطعت أن تبادره وتضربه فبادره واضربه » وقال : « اللصّ محارب لله ولرسوله فاقتله فما منك منه فهو عليّ » (٥٢) .

ولذا فإنّ الدغارة رغم أنّها قد تكون في قضية واحدة وخاصة ولكن يثبت فيها حكم المفسد في الأرض بالاستعانة بمثل هذه الروايات .

قلت : بالإضافة إلى أنّ الرواية الأولى ضعيفة فإنّ عنوان الإفساد في الأرض لا يصدق على السرقة مرّة واحدة ، سيما إذا لم تكن بسلاح ، ولكن قد نقول بذلك من باب التعبد ؛ لورود هذه الروايات بذلك ، فيدخل هذا الفرد بالتعبد في عنوان الإفساد ، والسرّ في هذا الحكم التعبدّي هو حفظ الأمن في المجتمع من أمثال

هؤلاء الذين يخلّون بالأمن ، والشاهد على تعبدية هذا الحكم هو أنّه لو أقرّ هذا السارق حدّاً بحدّ السرقة ولا يقتل .

وهكذا الكلام في باقي الموارد الأخرى التي قد لا تندرج في هذا العنوان إلا من باب التعبد من أجل ورودها في الروايات ، مثل ما ورد بسند صحيح عن : محمد ابن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن ضريس عن أبي جعفر عليه السلام قال : « من حمل السلاح بالليل فهو محارب إلا أن يكون رجلاً ليس من أهل الريبة » (٥٣) فإنّ الظاهر من هذه الرواية عدم اشتراط شهر السلاح بل يكفي حمله في الليل ، إلا إذا أمن الناس من حمله السلاح ولم يرتابوا من أمره أو يخافوه .

وعليه فإذا كنّا نحن والآية الكريمة فإنّ حمل السلاح مرّة واحدة لا يُعدّ إفساداً في الأرض ، فيكون انطباق هذا العنوان عليه من باب التعبد .

ومن جانب آخر قد ورد في بعض الأخبار المتقدّمة حكم الإمام عليه السلام بقتل فارس بن حاتم ؛ لأنّه من أصحاب البدع والضلالات ، ولم يكن شاهراً للسلاح .

وهكذا في من أحرق دار غيره فإنّ الظاهر انطباق عنوان الإفساد في الأرض عليه وإن كان ذلك محلاً للتأمّل .

والمتحصّل : إنّهُ كلّما تحقق عنوان الفساد في الأرض ثبت في مورده حكم القتل إلا أن يقوم دليل خاص على عدم ثبوته .

وفي ختام البحث نشير إلى نموذجين من فتاوى علمائنا الدالة على سعة إطلاق مفهوم الإفساد في الأرض :

١ - من المعلوم أنّه لا قصاص في قتل الذمّي والمملوك ، إلا أنّه إذا اعتاد القاتل قتل الذمّي والمملوك قتل ؛ لأنّه إفساد في الأرض ، وهذا ما ذهب اليه بعض الفقهاء ، مثل أبي الصلاح الحلبي وابن زهرة (٥٤) .

٢ - أفتى البعض بقتل من يبيع حرّة : لأنّه فساد في الأرض ، ولكن صدق الفساد في الأرض هذا محلّ تأمل من جهات عديدة .

هذا ، وهناك استثناسات أخرى يمكن العثور عليها في كلمات الفقهاء لتأييد ما ذكرنا ، وعلى كلّ حال فإنّ المسألة ليست ممّا أهمل بيّانها الفقهاء ، أو لم يتعرّضوا لها ، بل تعرّضوا لها وحكموا بقتل المفسد في الأرض في موارد عديدة .

وقد ذكر المحقق الأردبيلي من المتأخّرين في قوله تعالى : ﴿ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ ﴾ فقال : « أو بغير ﴾ ﴿ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ ﴾ قيل : كالشرك وقطع الطريق ، أو إشارة إلى أنّ أحدهما كافٍ لجواز القتل وأنّ في التحريم لا بدّ من نفيهما . والظاهر من الفساد أعم فيدلّ على إباحة القتل للفساد ، ويدلّ على جوازه لمطلق الفتنة أيضاً قوله تعالى : ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ ولكنّ الفتنة والفساد مجملتان غير واضحتين . نعم ، الظاهر أنّ ما يوجب القتل حدّاً داخل فيه ، مثل اللواط وزنى المحصن ونحو ذلك ، ولو وجد القاتل بقتل من يوقع الفتنة والفساد بين المسلمين بأن يفعل ما يوجب قتلهم ظلماً ، مثل الذي يسعى في استحقاق قتل المؤمن بأنّه رافضي وسبّاب وليس كذلك ويجعل فتنة كبيرة لكان حسناً ، والله أعلم » (٥٥) .

وأقدم استدلال لإطلاق الفساد في الأرض الوارد - على أقلّ تقدير - في الآية (٣٣) هو ما ذكره المعترضون على عثمان عندما قال لهم : « إنّه لا يحلّ إلا قتل ثلاثة : زانٍ بعد إحصان ، أو كافر بعد إيمان ، أو قاتل نفس بغير حق ، فردّوا عليه : وأمّا قولك لا يحلّ دم إلا باحدى ثلاث فإنّا نجد في كتاب الله إباحة دم غير الثلاثة : دم من سعى في الأرض بالفساد » (٥٦) حيث تمسكوا بإطلاق الآية ، فلو لم تكن الآية في مقام البيان ولم يكن فيها إطلاق لما كان ذلك دليلاً على جواز قتله واستباحة دمه ، إذ ما الدليل على كونه مصداقاً للآية ؟ وكونه القدر المتيقن بحاجة إلى دليل .

وأما مورد الآية (٣٣) فهل إنّ الإمام عليه السلام مخير فيه بين الأمور الأربعة ؟

الجواب : إنّهُ بالرغم من وجود روايات تدلّ على تخيير الإمام عليه السلام ، لكن قد ورد في الروايات أيضاً أنّ ما يختاره الإمام عليه السلام يجب أن يكون مطابقاً للجناية المرتكبة .

كما أنّ المراد بالنفي والتغريب الوارد في الآية الكريمة هو الذي يتعذّر معه أيّ تعامل مع الجاني ممّا يكون أشدّ حالاً من الحبس عليه .

وأما أمدّه فقد قيل إنّهُ ينتهي بالتوبة ، ولكن لا يبعد القول بعدم الأمد فيه ، وعلى كلّ حال فإنّ الحكم في ذلك محلّ خلاف .

الهوامش

- (١) لقد ساهم في إعداد وتنظيم البحث السيد حامد الطاهري .
- (٢) المائدة : ٣٣ .
- (٣) البقرة : ٣٠ .
- (٤) البقرة : ١١ - ١٢ .
- (٥) البقرة : ٢٥١ .
- (٦) البقرة : ٦٠ .
- (٧) الأعراف : ٧٤ ، هود : ٨٥ ، الشعراء : ١٨٣ ، العنكبوت : ٣٦ .
- (٨) المائدة : ٦٤ .
- (٩) الأعراف : ٥٦ .
- (١٠) الأعراف : ٨٥ .
- (١١) الشعراء : ١٥١ - ١٥٢ .
- (١٢) الأعراف : ١٢٧ .
- (١٣) الإسراء : ٤ .
- (١٤) هود : ١١٦ .
- (١٥) النمل : ٣٤ .
- (١٦) النمل : ٤٨ .
- (١٧) القصص : ٧٧ .
- (١٨) القصص : ٨٣ .
- (١٩) الروم : ٤١ .
- (٢٠) غافر : ٢٦ .
- (٢١) محمد : ٢٢ .
- (٢٢) الفجر : ١٢ .
- (٢٣) البقرة : ٢٠٥ .

- (٢٤) البقرة : ٣٠ .
- (٢٥) السيرة الحلبية (الحلبي) ٢ : ٥٦٤ .
- (٢٦) يوسف : ٧٣ .
- (٢٧) تفسير القمي ١ : ٨ .
- (٢٨) الوسائل ٢٩ : ١٦ ، ح ١٩ .
- (٢٩) المصدر السابق ١٦ : ١٨٦ ، باب ١٩ (استحباب الدعاء إلى الإيمان والإسلام مع رجاء القبول وعدم الخوف) من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- (٣٠) المصدر السابق : ١٨٦ ، ب ١٩ من أبواب الامر بالمعروف ، ح ١ .
- (٣١) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٣٢) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٣٣) المصدر السابق ٢٩ : ٩ ، ب ١ من القصاص في النفس ، ح ٢ .
- (٣٤) القاموس المحيط ١ : ٥٣ . تاج العروس ١ : ٤١١ .
- (٣٥) النجم : ٣٩ .
- (٣٦) الجمعة : ٩ .
- (٣٧) أنظر : تفسير روح المعاني (الآلوسي) ٨ : ٤٠ .
- (٣٨) غافر : ٢٦ .
- (٣٩) النمل : ٣٤ .
- (٤٠) أنظر : تفسير روح المعاني (الآلوسي) ٨ : ٤٠ .
- (٤١) تهذيب الأحكام ٤ : ١١٦ .
- (٤٢) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٩ : ١٨٨ .
- (٤٣) المصدر السابق .
- (٤٤) وسائل الشيعة ١٥ : ١٢٤ ، ب ٤٧ من الجهاد ، ح ١ .
- (٤٥) وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٠٧ ، ب ١ من حدّ المحارب ، ح ١ .
- (٤٦) وسائل الشيعة ٢١ : ٢٨ .
- (٤٧) وسائل الشيعة ٢٠ : ٧٦ ، ب ٢٨ ، من أبواب مقدمات النكاح ، ح ١ .
- (٤٨) المصدر السابق ٢٨ : ٢٦٩ ، ب ١٢ من حد السرقة ، ح ٦ .

- (٤٩) راجع : المصدر السابق ، باقي روايات نفس الباب .
(٥٠) المصدر السابق : ح ٤ من نفس الباب .
(٥١) وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٢٠ ، ب ٧ ، من أبواب حدّ المحارب ، ح ١ .
(٥٢) المصدر السابق : ح ٢ .
(٥٣) وسائل الشيعة ١٥ : ١٢٠ ، ب ٤٦ من جهاد العدو ، ح ٤ .
(٥٤) الكافي في الفقه : ٣٨٢ ، الغنية : ٤٠٧ .
(٥٥) زبدة البيان : ٦٦٦ .
(٥٦) أنظر : تاريخ الطبري ٣ : ٤٢٥ .

ثلاث مسائل في الشهادة

□ آية الله الشيخ رضا الأستاذي

المسألة الأولى : هل تُقبل شهادة الصبي في القتل أم لا ؟

قال السيد المرتضى في الانتصار : « ومما يظنّ انفراد الإمامية به ولها فيه موافق : القول بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح إذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويؤخذ بأول كلامهم ولا يؤخذ بآخره . وقد وافق الإمامية في ذلك عبد الله بن الزبير وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وابن أبي ليلى والزهرى ومالك وأبو الزناد ، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء . »

والمعتمد في هذه المسألة على إطباق الطائفة ، وهو مشهور من مذهب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) ، وقد روى ذلك عنه الخاص والعام والشيعة وغير الشيعة وهو موجود في كتب مخالفينا . ورووا كلّهم أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) قضى في ستّة غلمان وقعوا في الماء فغرق أحدهم فشهد ثلاثة غلمان على غلامين أنّهما غرقا الغلام وشهد الغلمان على الثلاثة أنّهم غرقوه ، فقضى بدية الغلام أخماساً على الغلامين ثلاثة أخماس الدية لشهادة الثلاثة عليهما ، وعلى الثلاثة بخمسي الدية لشهادة الغلامين عليهم .

وليس لأحد أن يقول : لو قبلت شهادة الصبيان في بعض الأمور لقبلت في جميعها كسائر العدول .

قلنا : غير ممتنع أن توجب المصلحة قبول شهادة الصبيان في موضع دون موضع ، كما أنها أوجبت قبول شهادة النساء في بعض المواضع دون بعض ، ولم يلزم أن تكون النساء في كل المواضع مقبولات الشهادات من حيث قبلت شهادتهن في بعضها ^(١) .

وقال الشيخ في النهاية : « ويجوز شهادة الصبيان إذا بلغوا عشر سنين فصاعداً ... إلى أن يبلغوا في الشجاع والقصاص . ويؤخذ بأول كلامهم ولا يؤخذ بآخره . ولا تقبل شهادتهم فيما عدا ذلك من الديون والحقوق والحدود . وإذا أشهد الصبي على حق ثم بلغ وذكر ذلك جاز له أن يشهد بذلك ، وقبلت شهادته إذا كان من أهلها » ^(٢) .

وقال في الخلاف : « مسألة ٢٠ : تقبل شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح ما لم يتفرقوا إذا اجتمعوا على أمر مباح كالرمي وغيره . وبه قال ابن الزبير ومالك .

وقال قوم : إنها لا تقبل بحال ، لا في الجراح ولا في غيرها ، تفرقوا أو لم يتفرقوا . ذهب إليه ابن عباس وشريح والحسن البصري وعطاء والشعبي . وفي الفقهاء الأوزاعي والثوري وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي .

دلينا : إجماع الفرقة وأخبارهم ، وعليه إجماع الصحابة . روى ابن أبي مليكة عن ابن عباس أنه قال : لا تقبل شهادة الصبيان في الجراح . وخالفه ابن الزبير ، فصار الناس إلى قول ابن الزبير . فثبت أنهم أجمعوا على قوله ، وتركوا قول ابن عباس ^(٣) .

وقال القاضي ابن البراج : « أمّا شهادة الصبيان ، فهي ضربان : جائز وغير جائز ، فالجائز : شهادة كل صبي بلغ عشر سنين إلى أن يبلغ ، في الشجاع

والقصاص . ويؤخذ بأول كلامهم في ذلك ، ولا يؤخذ بآخره . ويفرق بينهم في الشهادة ، فإن اختلفوا لم يحكم بشيء من أقوالهم . ومن شهد منهم في حال الصبا وبلغ ثم أدّى شهادته تلك بعد البلوغ وكان على ظاهر العدالة قبلت شهادته . وأمّا التي ليست بجائزة : فهي شهادتهم في كلّ ما عدا ما ذكرناه ، فإنّه لا يجوز قبولها في شيء منه على حال » (٤) .

وقال أبو الصلاح الحلبي : « وتقبل شهادة الصبيان فيما يجري بينهم بعض على بعض فيما دون القتل . ويؤخذ بأول كلامهم قبل أن يتفرّقوا دون ما عدا ذلك » (٥) .

وقال ابن حمزة : « والصبي إن كان مراهقاً - وهو إذا بلغ عشر سنين فصاعداً - تقبل شهادته في القصاص والشجاج لا غير ، ويؤخذ بأول كلامه . وإن كان غير مراهق لم تقبل شهادته بحال ، فإن تحمّلها صبيّاً وبلغ وذكر تقبل إذا كان أهلاً لها » (٦) .

وقال يحيى بن سعيد الحلبي : « ولا تقبل شهادة الصبيان ، إلا إذا بلغوا عشر سنين فصاعداً وميّزوا ، في الشجاج والجراح خاصة . ويؤخذ بأول كلامهم » (٧) .

وقال ابن إدريس : « وتجوز شهادة الصبيان - دون الصبايا - إذا بلغوا عشر سنين فصاعداً إلى أن يبلغوا في شيئين فحسب : الشجاج والقصاص . ويؤخذ بأول كلامهم ، ولا يؤخذ بآخره . ولا تقبل شهادتهم فيما عدا ذلك من جميع الأحكام . وإذا أشهد الصبي على حق ثم بلغ وعدل وذكر ذلك جاز له أن يشهد بذلك ، وقبلت شهادته إذا كان من أهلها ، على ما قدّمناه » (٨) .

وقال المحقق الحلبي في صفات الشهود : « ويشترط فيه ستة أوصاف : الأول : البلوغ . فلا تقبل شهادة الصبي ما لم يصر مكلفاً . وقيل : تقبل مطلقاً إذا

بلغ عشراً ، وهو متروك . واختلفت عبارة الأصحاب في قبول شهادتهم في الجراح والقتل ، فروى جميل عن أبي عبدالله عليه السلام « تقبل شهادتهم في القتل ، ويؤخذ بأول كلامهم » ، ومثله روى محمد بن حرمان عن أبي عبدالله عليه السلام . وقال الشيخ في النهاية : تقبل شهادتهم في الجراح والقصاص . وقال في الخلاف : تقبل شهادتهم في الجراح ما لم يتفرقوا إذا اجتمعوا على مباح . والتهم على الدماء بخبر الواحد خطر ، فالأولى الاقتصار على القبول في الجراح بالشروط الثلاثة : بلوغ العشر ، وبقاء الاجتماع ، إذا كان على مباح ؛ تمسكاً بموضع الوفاق ^(٩) .

وقال النزاعي : « المسألة الأولى : غير البالغ إمّا غير مميّز أو مميّز ، والثاني إمّا لم يبلغ عشر سنين أو بلغ ، وعلى التقديرين إمّا يشهد في غير الجراح والقتل أو يشهد فيهما . والأصل الأولي في الكلّ : عدم قبول شهادته ، وعدم نفوذه ، وعدم ترتّب الأثر عليه كما في سائر الشهادات . وكذا الأصل الثانوي ؛ لمفهوم الحصر في مرسله يونس : « استخراج الحقوق بأربعة [وجوه] : بشهادة رجلين عدلين » الحديث . ومفهوم الشرط في رواية السكوني : « إن شهادة الصبيان إذا أشهدوهم وهم صغار جازت إذا كبروا ما لم ينسوها » ، وقريبة منها الأخرى . وصحيحة محمد : في الصبي يشهد على الشهادة ، فقال : « إن عقله حين يدرك أنّه حق جازت شهادته » . وصحيحة جميل : تجوز شهادة الصبيان ؟ قال : « نعم ، في القتل يؤخذ بأول كلامه ، ولا يؤخذ بالثاني منه » ، فإنّ الجواب المقيد بعد السؤال عن المطلق بمنزلة التفصيل القاطع للشركة . ورواية محمد بن حرمان : عن شهادة الصبي ، فقال : « لا ، إلا في القتل يؤخذ بأول كلامه ، ولا يؤخذ بالثاني » ... وعلى هذا فاللازم في شهادة الصبي العمل بالأصل ، إلا فيما أخرجه الدليل ^(١٠) .

لا إشكال في عدم قبول شهادة الصبي غير المميّز وبقائه على مقتضى الأصل ، وكذلك الصبيّة مميّزة كانت أو غيرها باقية على مقتضى الأصل مطلقاً :

لأنّ الروايات التي يدعى دلالتها على قبول شهادة المميّز في القتل ذكر فيها الصبيّ فقط لا الصبيّة إلا أن يدعى إلغاء الخصوصية ونحوه ، وهو غير واضح .

وأيضاً الصبيّ المميّز أو الصبيّ الذي بلغ عشرّاً لا تقبل شهادتهما في غير القتل والجراح إجماعاً ، كما عن المذهب ^(١١) البارع وغيره ، وهو مقتضى الأصل .

ويدلّ عليه : صحيحة جميل الآتية وغيرها .

وأما شهادتهما في القتل والجراح ففي قبولها وعدمه مطلقاً ، أو التفصيل بين القتل والجراح خلاف .

قال في المستند : « فمعظم الأصحاب - كما في المذهب - : عدم القبول [أي إذا لم يبلغ عشر سنين] ، وهو مذهب الشيخ في النهاية والحليّ وجمع آخر ؛ للأصل ، ومفهوم رواية إسماعيل المتقدّمة ، وبعض العمومات السابقة ، والشهرة المحكية ... وعن الإسكافي والخلاف : القبول ، وهو ظاهر السيد في الانتصار وابن زهرة في الغنية ... » ^(١٢) .

وقد تقدّم كلام المحقّق الحليّ الدالّ على اختياره التفصيل .

وأما أهل السنّة ففقهائهم إلا مالك قائلون بعدم قبول شهادة الصبيّ مطلقاً :

قال ابن رشد الحفيد : « واختلفوا في شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح وفي القتل ، فردّها جمهور فقهاء الأمصار ؛ لما قلناه من وقوع الإجماع على أنّ من شرط الشهادة العدالة ، ومن شرط العدالة البلوغ ، ولذلك ليست في الحقيقة شهادة عند مالك ، وإنّما هي قرينة حال ، ولذلك اشترط فيها أن لا يتفرّقوا لئلا يجبنوا » ^(١٣) .

وفي القوانين الفقهية لمحمد بن أحمد الكلبى الغرناطى (م ٧٤١) : « أمّا البلوغ فيشترط في كلّ موضع إلا أنّ مالكا أجاز شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء خلافاً لهم بشرط أن يتفقوا في الشهادة وأن يشهدوا قبل تفرّقهم وأن لا يدخل بينهم كبير . واختلفا (كذا) في إنائهم » (١٤) .

فلا إجماع في المسألة ، ولا بدّ من الرجوع الى الآيات والروايات والحكم بما يستفاد منها .

قد يقال : إنّ آيات الشهادة ورواياتها مطلقة تشمل الصبي المميّز والقول بعدم قبول شهادته يحتاج الى نصّ خاص يقيد الآيات والروايات .

أمّا المطلقات من الآيات :

كقوله تبارك وتعالى : ﴿ وَلَا تَكْفُرُوا بِالْأَشْهَادِ وَمَنْ يَكْفُرْ فَإِنَّهُ آتِمُ قَلْبُهُ ﴾ (١٥) .

﴿ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ ﴾ (١٦) .

﴿ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ (١٧) .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ﴾ (١٨) .

الى غير ذلك من الآيات .

ومن الروايات :

كرواية داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لا يأب الشهداء أن تجيب حين تدعى قبل الكتاب » (١٩) .

وأبي الصباح عن أبي عبدالله عليه السلام : « ... لا ينبغي لأحد إذا دعي الى شهادة يشهد عليها (ليشهد عليها) أن يقول لا أشهد لكم (عليها) » (٢٠) .

ومحمد بن الفضيل عن أبي الحسن (عليه السلام) : « إذا دعاك الرجل لتشهد له على دين أو حق لم ينبغ لك أن تقاعس عنه » (أي تتأخر عنه) (٢١) .

وعن سماعة قال : سألته عن شهادة الوالد لولده والولد لوالده والأخ لأخيه قال : « نعم ... » (٢٢) .

وعن الحلبي قال : قال أبو عبدالله (عليه السلام) : « تجوز شهادة الولد لوالده والوالد لولده والأخ لأخيه » (٢٣) .

ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « تجوز شهادة المملوك من أهل القبلة على أهل الكتاب ... » (٢٤) . وغير ذلك .

وأجيب عنه :

أولاً : بأن هذه الآيات والروايات وأشباهاها ليست في مقام بيان شروط قبول الشهادة ، فلا إطلاق لها من حيث الشروط ، بل هي في مقام بيان أصل وجوب أداء الشهادة وحرمة كتمانها أو جواز الشهادة وجواز قبولها .

وثانياً : بأن كثيراً من آيات وروايات الباب مقيد بالرجل ، كقوله تبارك وتعالى : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ﴾ (٢٥) . فيلزم أن يكون الشاهد رجلاً أو امرأة ، ولا فرق بين هذا المورد والموارد الأخر .

وقوله تعالى : ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ (٢٦) . وغير البالغ لا يتصف بالعدالة بناءً على اشتراط البلوغ والتكليف في صحة الاتصاف بها .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ (٢٧) . وهو حكم شرعي للمكلفين ، ولا يشمل غير البالغ .

وكرواية محمد بن مسلم : سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يحضر حساب الرجلين فيطلبان منه الشهادة على ما سمع منهما ، قال : « ذلك إليه إن شاء

شهد ، وإن شاء لم يشهد ، فإن شهد شهد بحق قد سمعه ، وإن لم يشهد فلا شيء عليه ؛ لأنهما لم يشهداه » (٢٨) .

ورواية هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار إن شاء شهد ، وإن شاء سكت » . وقال : « إذا أشهد لم يكن له إلا أن يشهد » (٢٩) .

وثالثاً : الروايات الدالة على عدم قبول شهادة الصبي كثيرة ، منها :

١- صحيحة محمد بن مسلم : محمد بن يعقوب عن أبي علي الأشعري عن محمد عبد الجبار عن صفوان عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال في الصبي يشهد على الشهادة ، فقال : « إن عقله حين يدرك أنه حق جازت شهادته » (٣٠) . ورواه الشيخ بإسناده عن أبي علي الأشعري (٣١) .

٢- وفي الجعفریات عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال : « تقبل شهادة الغلام إذا احتلم وكان مرضياً » (٣٢) .

٣- معتبرة السكوني : علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : إن شهادة الصبيان إذا أشهدوهم إذا شهدوا وهم صغار جازت إذا كبروا ما لم ينسوها » (٣٣) .

محمد بن الحسن بإسناده عن علي بن إبراهيم مثله (٣٤) .

٤- أيضاً معتبرة السكوني : رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام : « إن شهادة الصبيان إذا شهدوا وهم صغار جازت إذا كبروا ما لم ينسوها » (٣٥) .

ورواها الصدوق بإسناده عن إسماعيل بن مسلم ، وهو ابن أبي زياد (٣٦) .

هـ - وروي في الجعفریات أَنَّ عَلِيّاً عليه السلام قال في شهادة الصبيان : « إذا شهدوا (إذا اشهدوا) وهم صغار جازت إذا كبروا ولم ينسوها » . (٣٧)

٦ - معتبرة عبيد بن زرارة : الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة في حديث قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذي يشهد على الشيء وهو صغير قد رآه في صغره ثم قام به بعد ما كبر ، فقال : « تجعل شهادته نحواً من شهادة هؤلاء (وفي نسخة : خيراً من شهادة هؤلاء) » (٣٨) .

٧ - محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « لم تجز شهادة الصبي » (٣٩) .

٨ - مضافاً الى الروايات الدالة على لزوم العدالة في الشاهد ، مثل : ما رواه في الفقيه عن عبدالله بن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : « أن تعرفوه بالستر والعفاف ... » (٤٠) .

أقول : مع هذه الروايات الكثيرة الدالة على عدم قبول شهادة الصبي ، لا فرق بين القول بانعقاد الإطلاق في الآيات والروايات المذكورة أولاً ، والقول بعدمه ؛ لعدم بعض مقدّمات الحكمة ، وأيضاً لا فرق بين القول بأن لفظ الرجل في الروايات يقيّد المطلقات والقول بأن هذه الروايات لا تدلّ على التقييد ؛ لكونها مثبتة فقط ، ولا مفهوم لها .

الروايات الدالة على قبول شهادة الصبي :

ولكن في قبال هذه الروايات وردت طائفة أخرى دالة على قبول شهادة الصبي في القتل ، وبها تقيّد وتخصّص تلك الروايات بغير القتل ، وهي :

١- صحيحة جميل : محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل قال : قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) : تجوز شهادة الصبيان ؟ قال : « نعم ، في القتل يؤخذ بأول كلامه ، ولا يؤخذ بالثاني منه » (٤١) .

٢- عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن أبي نصر عن جميل قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الصبي هل تجوز شهادته في القتل ؟ قال : « يؤخذ بأول كلامه ، ولا يؤخذ بالثاني » (٤٢) .

٣- صحيحة محمد بن حمران : محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن محمد بن حمران قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) : عن شهادة الصبي قال فقال : « لا ، إلا في القتل يؤخذ بأول كلامه ، ولا يؤخذ بالثاني » (٤٣) .

٤- رواية محمد بن سنان عن الرضا (عليه السلام) فيما كتب إليه من العلل : « وعلة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلal لضعفهن عن الرؤية ومحابتهن النساء في الطلاق ؛ فلذلك لا تجوز شهادتهن إلا في موضع ضرورة ، مثل شهادة القابلة وما لا يجوز للرجال أن ينظروا إليه ، كضرورة تجويز شهادة أهل الكتاب إذا لم يوجد غيرهم ، وفي كتاب الله عز وجل : ﴿ اثنان ذوا عدل منكم ﴾ مسلمين ﴿ أو آخران من غيركم ﴾ كافرين ، ومثل شهادة الصبيان على القتل إذا لم يوجد غيرهم » (٤٤) .

وأما رواية طلحة بن زيد : محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن طلحة بن زيد عن الصادق جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن علي (عليه السلام) قال : « شهادة الصبيان جائزة بينهم ما لم يتفرقوا أو يرجعوا إلى أهلهم » (٤٥) .

فإن قلنا : بأن طلحة بن زيد ضعيف وروايته ليست بحجة كما هو المشهور فلا بحث ، وإن قلنا : إنها معتبرة - كما قال صاحب مباني التكملة (عليه السلام) - فبينها

وبين رواية جميل ونحوها عموم من وجه ؛ إذ فيها قيد « بينهم » وعدم التفرّق وعدم الرجوع الى أهلهم ، وفي رواية جميل قيد القتل والأخذ بأول كلامه .

فنقول : قبول شهادة الصبيان في القتل بينهم ما لم يتفرّقوا ولم يرجعوا الى أهلهم والأخذ بأول كلامهم ، هو ما توافقت عليه الروايات ، وفي غير هذه الصورة لا تقبل شهادتهم ؛ لتعارض الروايات وتباينها وتساقطها .

وأما قيد « إذا لم يوجد غيرهم » أو « الضرورة » في رواية محمد بن سنان لا اعتبار به ؛ لعدم اعتبار سند رواية محمد بن سنان .

وأما « بلوغ العشر » ، فيوجد في صحيحة أبي أيوب الخزاز : الكليني عن علي ابن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن أبي أيوب الخزاز قال : سألت إسماعيل بن جعفر متى تجوز شهادة الغلام ؟ فقال : « إذا بلغ عشر سنين ، قلت : ويجوز أمره ؟ قال : فقال : إنّ رسول الله ﷺ دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين ، وليس يدخل بالجارية حتى تكون امرأة ، فإذا كان للغلام عشر سنين جاز أمره ، وجازت شهادته » (٤٦) .

وأورد عليها :

١- بأنها ليست رواية عن المعصوم ، فلا حجّة فيها .

وأجيب :

بأنّه لا يبعد أن يكون لها اعتبار ما ؛ لجلالة قدر إسماعيل ، وبعد فتواه بدون الأخذ من المعصوم .

٢- بأنّ ما فيها من قبول الشهادة مطلقاً ممّن بلغ عشر سنين مخالف لما عليه الأصحاب .

فيجاب : بأنها تقيد برواية جميل .

وقيل أيضاً : الاستدلال على جواز شهادة الصبي بدخول رسول الله ﷺ بعائشة وهي بنت عشر سنين واضح البطلان .

وعلى أي حال تقييد صحيحة جميل بلزوم بلوغ عشر سنين بهذه الرواية مشكل ، بل ممنوع .

ويمكن أن يقال : إنَّ بلوغ العشر أحد مصاديق التمييز ، وليس المراد خصوص بلوغ العشر .

ولكنه خلاف ظاهر الرواية .

وأما توهم أنَّ صحيحة جميل المتقدمة معارضة بمعتبرة عبيد بن زرارة : الكليني بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابن بكير عن عبيد ابن زرارة - في حديث - قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن شهادة الصبي والمملوك ؟ فقال : « على قدرها يوم اشهد تجوز في الأمر الدون ، ولا تجوز في الأمر الكبير » (٤٧) .

فلا وجه له ؛ إذ هي كما قيل رواية شاذة مهجورة مشتملة على ما هو مقطوع البطلان من عدم جواز شهادة المملوك في الأمر الكبير .

هذا كله كما ترى في شهادة الصبي في القتل .

شهادة الصبي في الجراح :

وأما الجراح فلا إشارة في الروايات إليها ، ولا تشملها الروايات .

وقد يدعى الإجماع على تسوية حكم الجراح والقتل ، وليس كذلك ظاهراً .

نعم ، قد يقال بشمولها لها بالأولية .

وليس بشيء ؛ إذ الأولوية بالنسبة الى غير الجراح من الحقوق المالية وغيرها أكد ، وعدم قبول شهادتهم في غير القتل والجراح لا خلاف فيه ظاهراً .

وقيل : إنّ الشيخ الطوسي رحمته الله في النهاية - وعبارتها مأخوذة من الروايات - قال : « تقبل شهادتهم في الجراح والقصاص » ^(٤٨) .

وأيضاً قال في الخلاف : « تقبل شهادتهم في الجراح ما لم يتفرّقوا إذا اجتمعوا على مباح » ^(٤٩) .

والقيد الأخير أيضاً لم يرد في رواية ، إلا أن نقول : قوله مأخوذ من الرواية ، وهو غير واضح .

نعم ، في دعائم الإسلام عن علي عليه السلام - في حديث - : كان يقول : « شهادة الصبيان جائزة فيما بينهم في الجراح ما لم يفترقوا أو ينقلبوا الى أهاليهم أو يلقاهم أحد ممّن يلقنهم القول » ^(٥٠) .

فتحصّل : أنّ الجمع بين صحيحة جميل ومعتبرة طلحة - لو كان خبره معتبراً - يقتضي اختصاص قبول شهادة الصبيان في القتل في ما بينهم فقط مع اشتراط الأخذ بأول كلامهم وعدم تفرّقهم وعدم الرجوع الى أهلهم ، وحيث إنّ عمد الصبي خطأ فيوجب الدية لا القصاص ، وهو الذي ورد في خبر السكوني عن الصادق عليه السلام : « أنّه رفع الى أمير المؤمنين عليه السلام ستة غلمان كانوا في الفرات ففرق واحد منهم ، فشهد ثلاثة منهم على اثنين أنّهما غرقاه ، وشهد اثنان على الثلاثة أنّهم غرقوه ، فقضى بالدية ثلاثة أخماس على الاثنين ، وخمسين على الثلاثة » ^(٥١) .

بناءً على أنّ المراد من الغلمان الصبيان غير البالغين ، وهو غير معلوم ، وأيضاً قيل : هي قضية في واقعة لا تثبت شيئاً .

ووصفه في المستند بالشهرة ^(٥٢) ، وحكي عن الانتصار ^(٥٣) روايته عن الخاصة والعامة ، ورواه في الوسائل وجامع أحاديث الشيعة عن الكافي والتهذيب والفتاوى والنهاية والمقنعة وإرشاد المفيد والدعائم والمناقب .

قال في الجواهر : « وهذا (أي تقيد الحكم بما بينهم) هو المناسب : لعدم التهجّم على الدماء لشهادتهم على وجه يقتصر بها من البالغين في نفس أو طرف . كما أنّه المناسب لشدة الأمر في الدماء وعدم إبطالها ، فيختصّ حينئذٍ قبول شهادتهم في ما بينهم لإيجابها الدية لو كان المشهود به القتل » (٥٤) .

وقال : « وبذلك كلّه ظهر لك : أنّ ما ذكره هو الأقوى ، وإن قلّ المصرّح به ، لكن لا وحشة مع الحق وإن قلّ القائل به » (٥٥) .

ولا يخفى أنّ الظاهر من كلمات الجواهر القول بالقبول في الجراح أيضاً ، وهو مشكل إلا أن يدعى الاجماع عليه ، والقدر المتيقّن منه ما كان بينهم مع سائر القيود التي ذكرناها . هذا كلّه في الصبي .

قبول شهادة الصبيّة :

وأما الصبية فلا تقبل شهادتها إلا إذا قلنا بإلغاء الخصوصية أو يقال لفظ « الصبيان » في الروايات يشملها .

تتمّة :

قال في التكملة : « إنّ هناك عدّة روايات تدل على قبول شهادة الصبي منها : صحيحة أبي أيوب الخزاز . ومنها : معتبرة عبيد بن زرارة . ومنها : معتبرة طلحة بن زيد ، ولكن شيئاً من ذلك غير قابل لمعارضة الروايات المتقدّمة الدالة على عدم قبولها .

أما صحيحة أبي أيوب فهي ليست رواية عن المعصوم ، فلا حجية فيها .

وأما معتبرة عبيد فهي رواية شاذّة مهجورة ، ومشتبهة على ما هو مقطوع البطلان من عدم جواز شهادة المملوك في الكبير .

وأما معتبرة طلحة فهي تدلّ على جواز شهادة الصبيان بينهم ما لم يتفرّقوا ولا دلالة فيها على جواز شهادتهم على غيرهم ، على أنّها لو كانت مطلقة للزم تقييدها بموارد الشهادة على القتل .

ومنهم من اشترط في قبول شهادة الصبيان أن لا يتفرّقوا ، واستندوا في ذلك الى معتبرة طلحة بن زيد ، ولكنك عرفت أنّ موردها شهادة الصبيان فيما بينهم ، لا مطلقاً ، فالظاهر قبول شهادتهم في القتل مطلقاً^(٥٦) .

وقال في تحرير الوسيلة : « القول في صفات الشهود ، وهي أمور ، الأول :

البلوغ ، فلا اعتبار بشهادة الصبي غير المميّز مطلقاً ، ولا بشهادة المميّز في غير القتل والجرح ، ولا بشهادته فيهما إذا لم يبلغ العشر ، وأما لو بلغ عشرين وشهد بالجراح والقتل ففيه تردد . نعم لا إشكال في عدم اعتبار شهادة الصبية مطلقاً^(٥٧) .

المسألة الثانية : لو شهد الفرع على شهادة الأصل فأنكر شاهد الأصل فهل يسمع إنكاره أم لا ؟

صور المسألة :

١ - حضور شاهد الأصل قبل شهادة الفرع .

٢ - حضوره بعد شهادة الفرع وقبل حكم القاضي .

٣ - حضوره بعد الحكم .

وعلى كلّ تقدير إمّا يؤيد شهادة الفرع أو ينكر أو يقول : « لا أعلم » .

مقتضى حجية قول العادل الواحد والبيّنة المستفادة من الأدلّة لزوم سماع شهادة الفرع ، وترتيب الأثر عليها مطلقاً إلا في موارد يوجد دليل على التخصيص

والتقييد ، كما قد يدعى وجود المخصص في شهادة فرع الفرع وفي شهادة الفرع إذا كانت امرأة ، في الحدود وغيرها .

ففي مسألتنا أيضاً مقتضى تلك الأدلة لزوم الإلتفات الى شهادة الفرع في جميع الصور التي ذكرناها إلا ما دلت الروايات على خلافه أو يقوم إجماع عليه .

والظاهر إنه لا خلاف في عدم الإلتفات الى شهادة الأصل إذا كانت بعد حكم الحاكم سواء أكانت شهادته إنكاراً لشهادة الفرع أو قال : « لا أعلم » .

وأما إذا كانت قبل الحكم وقال الأصل : « لا أعلم » فلا إشكال أيضاً ؛ إذ لا تعارض ظاهراً ، إذ لا ينكر ما قاله الفرع ، فلا شهادة له حتى تعارض شهادة الفرع .

نعم ، قد يقال : لو كان المراد من قوله : « لا أعلم » عدم العلم بالشهادة وعدم العلم بالواقعة فأيضاً يقع التعارض بين قول الأصل وشهادة الفرع ؛ إذ الأصل يدعي عدم العلم بالواقعة ، والفرع يدعي علمه وشهادته . نعم قوله : « لا أعلم » ليس بشهادة ولا تكذيب لشهادة الفرع ، ومع ذلك يعارض شهادة الفرع .

وبناءً على ذلك يلزم الرجوع الى الروايات لاستفادة حكم شهادة الفرع وإنكار الأصل قبل حكم الحاكم أو قوله : « لا أعلم » مع الاحتمال المذكور أخيراً والمستفاد من الروايات تقديم شهادة أعدلهما والتساقط في صورة التساوي . وإليك الروايات :

ففي الصحيح المروي في الفقيه : محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن عبدالله بن سنان عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل شهد على شهادة رجل فجاء الرجل فقال : إنني لم أشهده ، قال : « تجوز شهادة أعدلهما ، وإن كانت عدالتهما واحدة لم تجز شهادته » ^(٥٨) .

وفي التهذيب : محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم عن أبان عن عبد الرحمن قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل شهد شهادة على شهادة آخر فقال : لم أشهده ، فقال : « تجوز شهادة أعدلها » (٥٩) .

وفي الكافي : الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن ابن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل شهد على شهادة رجل فجاء الرجل ، فقال : لم أشهده ، فقال : « تجوز شهادة أعدلها » (٦٠) .

قال العلامة المجلسي رحمته الله : يمكن أن يقرأ قوله : « لم أشهده » من باب الإفعال ، ولعلّه أظهر ، كما فهمه القوم (٦١) .

هذه الروايات الثلاث رواية واحدة ، كما لا يخفى .

الرواية الثانية : الصحيح المروي في الكافي : علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل شهد على شهادة رجل ، فجاء الرجل فقال : لم أشهده ، فقال : « تجوز شهادة أعدلها ، ولو كان أعدلها واحداً لم تجز شهادته عدالة فيهما » (٦٢) .

وفي التهذيب مثله سنداً ومتناً إلا في الجملة الأخيرة « عدالة فيهما » فإنّها ليست في التهذيب (٦٣) .

وهنا إشكالان :

الإشكال الأول :

ظاهر هاتين الروايتين قبول شهادة العدل الواحد ، وهو خلاف الإجماع ، وأفاد في الرياض : أنّ ظاهر الروايتين متروك من حيث اشتمالهما على قبول شهادة الرجل الواحد على الواحد ، وهو مخالف للإجماع فتوى ونصاً (٦٤) .

وأجاب المحقق القمي في جامع الشتات بأن هذا الإشكال والتوهم ضعيف .
حيث إن الحديثين لا ينافيان مع اشتراط التعدد في القبول (٦٥) .

وقال صاحب الجواهر : « والمناقشة في الخبرين بظهورهما في الإجتزاء
بشهادة الواحد في الفرع واهية ؛ ضرورة إرادة الجنس من الرجل ، على أن
مساقيهما لغير ذلك ، بل الواحد فيهما لا ينفي غيره » (٦٦) .

وفي غاية المراد للشهيد الأول : « إن ذكر الواحد لا ينفي غيره » (٦٧) .

وظاهر الشرائع أيضاً عدم الاعتداد بهذا الإشكال ، فراجع (٦٨) .

ويؤيد هذا الجواب ما رواه في الوسائل عن الفقيه قال : وقال الصادق (عليه السلام) :
« إذا شهد رجل على شهادة رجل فإن شهادته تقبل ، وهي نصف شهادة ... » (٦٩) .

الإشكال الثاني :

ظاهر الروايتين قبول شهادة الفرع مع حضور الأصل مع أن المشهور ، أو
المجمع عليه - كما قيل - أن الشرط في قبولها عدم الأصل .

قال في الشرائع : « يشكل بما أن الشرط في قبول الفرع عدم الأصل » (٧٠) .

وقال في الجواهر : « ولا تقبل شهادة الفرع إلا عند تعذر حضور شاهد
الأصل عند المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة ، بل عن الخلاف الإجماع عليه ،
بل قيل : لا يكاد يتحقق فيه خلاف حتى من الخلاف وإن حكى فيه عن بعض
الأصحاب وهو والد الصدوق كما عن جماعة حكايته عنه ، ولكن عن مختلف
الفاضل إنكاره بعد أن حكى نسبه إليه عن الحلّي ويحتمل أن يكون هو الاسكافي
كما عن الدروس حكايته عنه - الى أن قال - : وكيف كان فلا ريب في ندرته
ومخالفته للإجماع الظاهر والمحكي » (٧١) .

وقال الشهيد الأول في غاية المراد : « فيه قولان : أحدهما أنه يشترط وهو المشهور ... والثاني أنه لا يشترط ، وهو لائح من كلام الشيخ في الخلاف ، ونقله عن بعض الأصحاب ، وظاهر من مذهب علي بن بابويه عليه السلام ... » (٧٢) .

ومدرك المشهور رواية محمد بن مسلم التي رواها الشيخ في التهذيب والاستبصار : محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين [بن أبي الخطاب] عن زبيان بن حكيم عن موسى بن اكيل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في الشهادة على شهادة الرجل وهو بالحضرة في البلد ، قال : « نعم ، ولو كان خلف سارية يجوز ذلك إذا كان لا يمكنه أن يقيمها هو لعلّة تمنعه عن أن يحضره ويطبقها فلا بأس بإقامة الشهادة على شهادته » (٧٣) . وزبيان مجهول لم يوثق .

ورواه الصدوق عن علي بن أحمد بن عبدالله بن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه عن جدّه أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه محمد بن خالد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم (٧٤) . وعلي وأحمد مجهولان .

قال في مباني التكملة : « الرواية ضعيفة سنداً ، فقبول شهادة الفرع [مطلقاً] هو القوي » (٧٥) .

قال الميرزا في جامع الشتات : « لا يبعد أن يكون سند رواية محمد بن مسلم صحيحاً » (٧٦) .

وقال في الجواهر : « ... خبر محمد بن مسلم المتقدم منجبر بالإجماع المحكيّ المعتضد بالشهرة العظيمة أو الإجماع المحصل » (٧٧) .

ومحصل الإشكال تعارض إطلاق رواية محمد بن مسلم على فرض الحجية مع إطلاق الصحيحين المتقدمين .

ويجاب عنه :

١- بأن رواية ابن مسلم دالة على جواز الشهادة على الشهادة في صورة تعذر حضور الأصل ، وساكطة عن مسألتنا ، وهو حضور الأصل بعد شهادة الفرع ، وليس لها إطلاق ، فنعمل بالروایتين الصحيحتين .

٢- بأن الرجحان مع الصحيحين ، ويقدمان على رواية محمد بن مسلم ، ويعمل بهما .

٣- بحمل الصحيحين على صورة حضور الأصل بعد الحكم ورواية محمد ابن مسلم على صورة حضوره قبل الحكم . ولا شاهد لهذا الجمع .

٤- بما في الشرائع من حمل الصحيحين على صورة قول الأصل : « لا أعلم » ورواية ابن مسلم على صورة تكذيب الأصل للفرع .

ولا شاهد له ، وأيضاً قوله : « لا أعلم » لا يعارض شهادة الفرع مع الاحتمال الأول الذي ذكرنا في المقصود منه .

٥- بأن رواية ابن مسلم مخصوصة بحضور الأصل قبل شهادة الفرع والصحيحين بحضور الأصل بعد شهادة الفرع . وهذا جمع مقبول بالنسبة إلى قبل الحكم .

٦- بأن الروايات كلها مخصوصة بصورة ما قبل الحكم ، وساكطة عن صورة ما بعد الحكم ، ومفاد الصحيحين أن إنكار الأصل بعد وقوع شهادة الفرع شهادة معارضة لها ، ويرجح الأعدل ، وتسقط مع التساوي ، ومفاد رواية ابن مسلم عدم جواز وقوع الشهادة مع حضور الأصل ، فلا تعارض .

٧- بأن الصحيحين أخصين مطلقاً ، فيقدمان على رواية ابن مسلم ولا فرق بين أن يكون حضور الأصل قبل الحكم أو بعده إلا أن يقوم اجماع بالنسبة الى بعد الحكم .

٨- بالعمل بالصححين إذا أنكر الأصل بعد الحكم ، وأما قبله فيطرح الفرع .
وأورد عليه : بأنّه لا شاهد لهذا الجمع .

أقول : العمل بالصححين في صورة حضور الأصل بعد شهادة الفرع وقبل الحكم لا إشكال فيه ، وأما في صورة حضور الأصل قبل شهادة الفرع أو حضوره بعد الحكم فلا ظهور لهما فيهما ، فيعمل فيهما على طبق الأصل ، وهو عدم سماع شهادة الفرع ، وعدم نقض الحكم ، إلا أن يقال : لا يجري الأصل مع وجود الدليل على حجية قول العادل والبيّنة .

ورواية محمد بن مسلم مفادها عدم سماع شهادة الفرع مع حضور الأصل ، لا عدم قبول شهادة الفرع مع حضور الأصل بعد شهادته أو بعد شهادته والحكم على طبقها ، فلا تعارض .

تنبيهان :

١ - مسألة إنكار الأصل بعد شهادة الفرع على شهادته لها صور :

١- إنكاره بعد شهادة الشاهدين على شهادته .

٢- إنكاره بعد شهادة شاهد واحد وتحقق شهادة الشاهد الثاني بعد إنكاره .

٣- إنكاره قبل شهادة الشاهدين وتحقق شهادتهما بعد إنكاره .

قد يقال : إنّ روايتي عبد الرحمن وابن سنان : في رجل شهد على شهادة رجل ، فجاء الرجل فقال : إنّني لم أشهده ، قال عليه السلام : « تجوز شهادة أعدلها ، وإن كانت عدالتهما واحدة لم تجز شهادته » ^(٧٨) تشملان الصورة الأولى فقط ؛ إذ المفروض فيهما تحقق شهادة الفرع ثم إنكار الأصل ، وليس لهما إطلاق يشمل غير هذه الصورة .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ الإمام عليه السلام بيّن حكم التعارض مع الترجيح في أحدهما ومع التساوي ، ولا فرق في هذا الحكم (أي الترجيح في فرض والتساوي)

في فرض آخر (بين الصور الثلاث ؛ إذ في جميع الصور قول الأصل وهو عادل معارض مع قول الفرع وهو واحد عادل ، أو بيّنة عادلة وتقدّم الإنكار على البيّنة ، وتأخّره عنها وتحقّقه وسطاً لا أثر لها بالنسبة الى التعارض وحكمه . نعم ، لو قيل : إنّ الحكم في الروايتين يكون على خلاف القاعدة فشمولهما للصورة الأخيرة ممنوع .

٢ - ما في تحرير الوسيلة من احتمال طرح بيّنة الفرع قبل الحكم لم يعلم وجهه مع ظهور الروايتين الصحيحتين في تقديم الأعدل والتساقط مع التساوي ، فراجع (٧٩) .

المسألة الثالثة : هل تقبل شهادة النساء على الشهادة فيما تقبل فيها شهادتهنّ منفردات أو منضمّات ؟ فيه قولان :
ذهب الشيخ في الخلاف الى القبول (٨٠) .

وقال ابن الجنيّد : « إذا شهد شاهدان على شهادة رجل قاما مقامه في الشهادة ، وكذلك في شهادتهما على شهادة المرأة ، وكذلك لو شهد رجل وامرأتان على شهادتهما أو أربع نسوة قمن مقامها لا يجزئ غير ذلك » (٨١) .

وقال ابن إدريس : « لا مدخل للنساء في الشهادة على الشهادة سواء كان الحق ممّا تشهد فيه النساء أو لا يشهدن فيه » (٨٢) .

وقال المحقّق في الشرائع : « فيه تردّد ؛ لشبهة المنع » (٨٣) .

وتردّد فيه في المختصر النافع (٨٤) .

وقال العلامة في المختلف : « الوجه ما قاله الشيخ في الخلاف » (٨٥) .

وفي الإرشاد تردّد فيه (٨٦) .

فلا إجماع في المسألة . وقول الشيخ في الخلاف - : « لا تقبل شهادة النساء على الشهادة إلا في الديون والأملاك والعقود ، فأما الحدود فلا يجوز أن تقبل

فيها شهادة على شهادة . وقال قوم : لا تقبل شهادة النساء على الشهادة بحال في جميع الأشياء . وبه قال الشافعي . وقال أبو حنيفة : إن كان الحق ممّا يثبت بشهادة النساء أو لهنّ مدخل فيه قبلت شهادتهنّ على الشهادة ، وإن كان لا مدخل لهنّ فيه لم تقبل . دليلنا : إجماع الفرقة وأخبارهم « (٨٧) - لا ينافي عدم الإجماع في مسألتنا كما لا يخفى ؛ إذ القائل بالجواز لا يقول في كلّ الموارد ، وادّعاء الإجماع ليس شاملاً لجميع الموارد كذلك .

أدلة المنع :

استدلّ للمنع بالنصوص التي فيها لفظ الرجل في الشهادة على الشهادة :

كرواية طلحة بن زيد عن الصادق (عليه السلام) عن أبيه عن علي (عليه السلام) : « أنّه كان لا يجيز شهادة رجل على رجل إلا شهادة رجلين على رجل » (٨٨) .

ورواية غياث بن ابراهيم عن الصادق (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) : « أنّ علياً كان لا يجيز شهادة رجل على شهادة رجل إلا شهادة رجلين على شهادة رجل » (٨٩) .

ونوقش : بأنّ الدليل على قبول الشهادة على الشهادة عموم وإطلاق أدلة قبول الشهادة ، لا هذان الخبران ، وليس في تلك العمومات قيد كون الشاهد رجلاً .

وأيضاً استدلّ بالمنع برواية السكوني : « شهادة النساء لا تجوز في طلاق ولا نكاح ولا في حدود إلا في الديون وما لا يستطيع الرجال النظر إليه » (٩٠) .

قال في المستند معنى قوله : « إلا الديون » أنّه تسمع شهادتهنّ في الديون ، وشهادة الفرع ليست منها حقيقة .

إن قلت : المراد من ذلك ليس أن يكون خصوص المشهود به الديون ، بل تكون هي مقصود المستشهد من طلب الإقامة وإلا تثبت الحدود أيضاً بشهادة الفرع ؛ لأنّ المشهود به فيها أيضاً الشهادة دون الحدّ .

قلت : الخروج عن الحقيقة في الحدّ بالقرينة حيث إنّه لا يمكن أن يكون المراد شهادة الفرع على نفس الحدّ لا يوجب الخروج عنها فيما لا قرينة فيه ، مع أنّ المذكور في روايتي طلحة وغيث ^(٩١) أنّه لا تقبل شهادة على شهادة في حدّ ، وقوله « في حدّ » متعلّق بالشهادة الثانية ^(٩٢) .

ونوقش : بأنّ أدلّة قبول شهادة النساء فيما تقبل شهادتهنّ - كرواية السكوني المذكورة - لا ظهور لها في صورة كونها شاهد أصل ، بل هي أعمّ من الشهادة ومن الشهادة على الشهادة ؛ إذ الشهادة على الشهادة عرفاً ، والخطابات الشرعية منزلة على المفاهيم العرفية .

قال في جامع المدارك : « ونوقش في خبر السكوني بأنّه بعد تسليم سنده لا عموم فيه ، بل غايته الإطلاق . وفيه : أنّ المطلق حجة كالعام بلا إشكال ، وما ذكر من المناقشة لم يظهر وجهه » ^(٩٣) .

وقال أيضاً : « لا يبعد استفادة الحجّة بنحو الإطلاق من رواية مسعدة بن صدقة » ^(٩٤) .

فتلخّص : أنّ القول بالجواز هو الأقوى ؛ لأنّ الشهادة على الشهادة مصداق للشهادة ، فتقبل إلا في الموارد الممنوعة بالنصّ .

وما قيل : إنّ الأصل عدم قبول شهادة النساء على الشهادة لا وجه له بعد وجود عمومات وإطلاقات قبول الشهادة إلا أن يدعى أنّ الشهادة ظاهرة في شهادة الأصل ، وقبول شهادة الفرع في بعض الموارد تثبت بدليل ، ولا دليل بالنسبة الى النساء ، ورواية السكوني في سندها كلام .

ولكن المدعى المذكور ممنوع ، والسكوني يعمل برواياته ، كما ثبت في محله .

الهوامش

- (١) الانتصار (المرتضى) : ٥٠٥ - ٥٠٧ .
- (٢) النهاية (الطوسي) : ٣٣١ - ٣٣٢ .
- (٣) الخلاف (الطوسي) : ٦ : ٢٧٠ - ٢٧٢ .
- (٤) المهدب (ابن البراج) : ٢ : ٥٥٩ .
- (٥) الكافي في الفقه (الحلبي) : ٤٣٦ .
- (٦) الوسيلة الى نيل الفضيلة (ابن حمزة الطوسي) : ٢٣١ .
- (٧) الجامع للشرائع (ابن سعيد الحلبي) : ٥٤٠ .
- (٨) السرائر (ابن إدريس) : ٢ : ١٣٦ - ١٣٧ .
- (٩) شرائع الإسلام (المحقق الحلبي) : ٤ : ٩١٠ .
- (١٠) مستند الشيعة (النراقي) : ١٨ : ١١ - ١٧ .
- (١١) المذهب البارع : ٤ : ٥٠٧ .
- (١٢) مستند الشيعة (النراقي) : ١٨ : ١١ - ١٧ .
- (١٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (ابن رشد الحفيد) : ٢ : ٥٠٣ . ط ١٣٨٦ هـ . ق .
- (١٤) القوانين الفقهية (الكلبي الغرناطي) : ٢ : ٣٧٩ .
- (١٥) البقرة : ٢٨٣ .
- (١٦) الطلاق : ٢ .
- (١٧) البقرة : ٢٨٢ .
- (١٨) البقرة : ١٤٠ .
- (١٩) الكافي : ٧ : ٣٨٠ ، ح ٦ . التهذيب : ٦ : ٢٧٦ ، ح ٧٥٥ .
- (٢٠) الكافي : ٧ : ٣٧٩ - ٣٨٠ ، ح ٢ . التهذيب : ٦ : ٢٧٥ ، ح ٧٥١ .
- (٢١) من لا يحضره الفقيه : ٣ : ٣٤ .
- (٢٢) التهذيب : ٦ : ٢٤٧ ، ح ٦٢٩ .
- (٢٣) الكافي : ٧ : ٣٩٣ ، ح ٣ .
- (٢٤) الوسائل : ٢٧ : ٣٤٦ ، ب ٢٣ من الشهادات ، ح ٤ .

- (٢٥) البقرة : ٢٨٢ .
 (٢٦) الطلاق : ٢ .
 (٢٧) البقرة : ٢٨٢ .
 (٢٨) الكافي ٧ : ٣٨٢ ، ح ٦ . التهذيب ٦ : ٢٥٨ ، ح ٦٧٧ .
 (٢٩) الكافي ٧ : ٣٨١ ، ح ١ . التهذيب ٦ : ٢٥٨ ، ح ٦٧٩ .
 (٣٠) الوسائل ٢٧ : ٣٤٢ ، ب ٢١ من الشهادات ، ح ١ .
 (٣١) المصدر السابق .
 (٣٢) جامع الأحاديث ٣٠ : ٢١٥ .
 (٣٣) الوسائل ٢٧ : ٣٤٢ ، ب ٢١ من الشهادات ، ح ٢ .
 (٣٤) المصدر السابق .
 (٣٥) المصدر السابق : ٣٤٣ ، ح ٤ .
 (٣٦) المصدر السابق .
 (٣٧) المستدرک ١٧ : ٤٢٣ ، ب ١٨ من الشهادات ، ح ١ .
 (٣٨) الوسائل ٢٧ : ٣٤٣ ، ب ٢١ من الشهادات ، ح ٣ .
 (٣٩) جامع الأحاديث ٣٠ : ٢٥٢ .
 (٤٠) الوسائل ٢٧ : ٣٩١ ، ب ٤١ من الشهادات ، ح ١ .
 (٤١) المصدر السابق : ٣٤٣ ، ب ٢٢ من الشهادات ، ح ١ .
 (٤٢) المصدر السابق : ٣٤٤ ، ح ٤ .
 (٤٣) المصدر السابق : ٣٤٣ - ٣٤٤ ، ح ٢ .
 (٤٤) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ب ٢٤ من الشهادات ، ح ٥٠ .
 (٤٥) المصدر السابق : ٣٤٥ ، ب ٢٣ من الشهادات ، ح ٦ .
 (٤٦) المصدر السابق : ٣٤٤ ، ح ٣ .
 (٤٧) المصدر السابق : ٣٤٤ - ٣٤٥ ، ح ٥ .
 (٤٨) النهاية ١ : ٣٣٤ .
 (٤٩) الخلاف ٢ : ٦١٣ .
 (٥٠) جامع الأحاديث ٣٠ : ٣١٦ .
 (٥١) الوسائل ٢٩ : ٢٣٥ ، ب ٢ من موجبات الضمان ، ح ١ .
 (٥٢) مستند الشيعة (النراقي) ١٨ : ١٩ .

- (٥٣) الانتصار (المرتضى) : ٥٠٦ .
- (٥٤) الجواهر : ٤٠٥ .
- (٥٥) الجواهر : ٢٥٦ .
- (٥٦) مباني تكملة المنهاج : ٩٤ = ج ٤١ من الموسوعة (مؤلفات السيد الخوئي) .
- (٥٧) تحرير الوسيلة ٢ : ٣٩٢ ط ١٣٨٤ هـ . ش .
- (٥٨) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٤١ . والوسائل ٢٧ : ٤٠٥ ، ب ٤٦ من الشهادات ، ح ١ .
- (٥٩) التهذيب ٦ : ٢٥٦ ، ح ٦٦٩ . والوسائل ٢٧ : ٤٠٥ ، ب ٤٦ من الشهادات ، ح ٢ .
- (٦٠) الكافي ٧ : ٣٩٩ ، ح ٢ . والوسائل ٢٧ : ٤٠٥ ، ب ٤٦ من الشهادات ، ذيل ح ٣ .
- (٦١) راجع : شرح التهذيب - ملاذ الأخيار ١٠ : ١١٥ .
- (٦٢) الكافي ٧ : ٣٩٩ ، ح ١ . الوسائل ٢٧ : ٤٠٥ ، ب ٤٦ من الشهادات ، ح ٣ .
- (٦٣) التهذيب ٦ : ٢٥٦ ، ح ٦٧٠ . والوسائل ٢٧ : ٤٠٥ ، ب ٤٦ من الشهادات ، ذيل ح ٣ .
- (٦٤) انظر : الرياض ١٣ : ٢٩٥ .
- (٦٥) جامع الشتات : ٨ ، باب القضاء ، الطبع الحجري .
- (٦٦) الجواهر ٤١ : ٢٠٤ .
- (٦٧) غاية المراد ٤ : ١٦٦ .
- (٦٨) شرائع الإسلام ٤ : ١٤٣ .
- (٦٩) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٤١ . الوسائل ٢٧ : ٤٠٤ ، ب ٤٤ من الشهادات ، ح ٥ .
- (٧٠) شرائع الإسلام ٤ : ١٤٣ .
- (٧١) الجواهر ٤١ : ١٩٩ .
- (٧٢) غاية المراد ٤ : ١٦٤ .
- (٧٣) التهذيب ٦ : ٢٥٦ ، ح ٦٧٢ . الاستبصار ٣ : ٢٠ ، ح ١ ، والوسائل ٢٧ : ٤٠٢ - ٤٠٣ ، ب ٤٤ من الشهادات ، ح ١ .
- (٧٤) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٤٢ . الوسائل ٢٧ : ٤٠٢ - ٤٠٣ ، ب ٤٤ من الشهادات ، ح ١ .
- (٧٥) مباني تكملة المنهاج ١ : ١٤٥ .
- (٧٦) جامع الشتات : ٨ من باب القضاء .
- (٧٧) الجواهر ٤١ : ٢٠٠ .
- (٧٨) الوسائل ٢٧ : ٤٠٥ ، ب ٤٦ من الشهادات ، ح ١ و ٢ .
- (٧٩) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٠٠ .

- (٨٠) الخلاف ٢ : ٦٣٠ .
- (٨١) فتاوى ابن الجنيد : ٣١٥ . طبع ١٤١٢ هـ . ق .
- (٨٢) السرائر ٢ : ١٢٩ .
- (٨٣) شرائع الإسلام (المحقق الحلّي) : .
- (٨٤) المختصر النافع (المحقق الحلّي) : .
- (٨٥) المختلف : ٥٢٦ - ٥٢٧ .
- (٨٦) الإرشاد (العلامة) ٢ : ١٦٥ .
- (٨٧) الخلاف ٢ : ٦٣٠ .
- (٨٨) الوسائل ٢٧ : ٤٠٣ ، ب ٤٤ من الشهادات ، ح ٢ .
- (٨٩) المصدر السابق : ح ٤ .
- (٩٠) الوسائل ٢٧ : ٣٦٢ - ٣٦٣ ، ب ٢٤ من الشهادات ، ح ٤٢ .
- (٩١) ... عن طلحة بن زيد ... عن علي عليه السلام : أَنَّهُ كَانَ لَا يُجِيزُ شَهَادَةَ عَلَى شَهَادَةٍ فِي حَدٍّ ...
عن غياث بن إبراهيم ... قال علي عليه السلام : لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ عَلَى شَهَادَةٍ فِي حَدٍّ ...
الوسائل ٢٧ : ٤٠٤ .
- (٩٢) مستند الشيعة (النراقي) ١٨ : ٣٩٤ مع تصرف في العبارة .
- (٩٣) جامع المدارك ٦ : ١٥٣ .
- (٩٤) المصدر السابق .

الأدلة العقلية على ولاية الفقيه

مقاربة فقهية بين السيّد البروجردي والإمام الخميني قدس سرهما

القسم الثاني

□ الشيخ أبو القاسم المقيمي

لقد تعرّض الكاتب في القسم الأول الى المقارنة بين رأي السيد البروجردي والامام الخميني رحمهما في دائرة صلاحيات الولي الفقيه . . ويحتل في كلام السيد البروجردي ثلاثة احتمالات ذكر منها الاحتمال الأول وبحته مفصلاً . . وبقي الاحتمالان الثاني والثالث .. (التحرير)

الاحتمال الثاني :

بناءً على ما ذكر في الاحتمال الأول ، يمكن توجيه كلامه في حدود الولاية على تفويض الصلاحيات في نطاق إدارة الحكومة الاسلامية .

بتقريب : أن تُوسَّع دائرة الأمور الحسبية بما يشمل حفظ الأمن والنظام في المجتمع وإدارته وإجراء الأحكام الإلهية فيه . ومثل هذا البيان وإن كان لا يثبت الولاية المطلقة إلا أنه قد استظهره البعض من كلامه فقال : « المسائل والشؤون التي يحتاج إليها المسلمون في معاشهم ومعادهم ودنياهم وآخرتهم ولا ينتظم من دونها دينهم ولا دنياهم : فلا خلاف بين الفقهاء في أن الفقيه هو الذي

يتولاها ، وهو ما يسمّى بالأُمور الحسبية كما ذكرنا ، وهذا الحدّ من ولاية الفقيه موضع إجماع الفقهاء .

وإذا شئنا أن نفرّق بين شطري ولاية الفقيه - الشطر المتّفق عليه بين الفقهاء والذي أسميناه بالأُمور الحسبية والشطر المختلف فيه - فإنّ بإمكاننا أن نقول : كلّ ما كان وجوبه ومشروعيّته مطلقة وعلماً أنّ الإسلام يريدّه ويطلبه ولا يعلّق طلبه وإيجابه على شيء ولكن وجوده في الخارج يتوقّف عادةً على الدولة الإسلامية ووليّ الأمر ، فهو من الأُمور الحسبية التي يتّفق جميع الفقهاء على ولاية الفقيه فيها . وأمّا ما كان يحتمل أن يكون وجوبه ومشروعيّته موقوفاً على حضور الإمام فهو من الشطر الثاني الذي يختلف فيه الفقهاء على رأيين : سلبي وإيجابي . مثلاً : لا يشترط في وجوب المحافظة على الأمن والاستقرار في المجتمع وفي إقامة المشاريع والمؤسّسات الاجتماعية والثقافية والصحيّة والاقتصادية وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... وجود الإمام وحضوره ، فهي واجبة على كلّ حال ، ووجوبها مطلق وغير مقيد بحضور الإمام ... ولما كانت هذه الأُمور ضرورية في حياة المجتمع وكانت الحياة الاجتماعية تختل من دونها ولما كانت طبيعة هذه الأُمور طبيعة اجتماعية تتوقّف على وجود نظام حاكم وحكومة إسلامية ، فإنّ النتيجة المنطقية لهذه المقدمات هي وجوب إقامة دولة إسلامية ... فلا يمكن تنفيذ الأُمور الحسبية هذه بصورة دون وجود دولة إسلامية » (١) .

وعليه ، فإنّ كلام السيّد البروجردى ونظائره يدلّ على ثبوت ولاية الفقيه في حدود إدارة الدولة الإسلامية وصلاحيّاتها التي هي من لوازمها .

ولكن الملاحظ أنّ القول بتوسعة الأُمور الحسبية لأمر الحكومة وإن كان مقبولاً ووارداً في كلمات مثل المحقّق النائي (٢) والإمام الخميني وغيرهما ، إلا

أنّه لا ينسجم وتصريح السيّد البروجردى بتفويض الولاية بحدود الوظائف الموجودة في زمان عدم بسط يد الأئمة عليهم السلام .

وإذا كنّا قد رفضنا الإطلاق الوارد في الاحتمال الأوّل ، فلا حاجة حينئذٍ لتوسيع دائرة الأمور الحسبية ، بل إنّهُ يمكن من خلال الاحتمال الثالث إثبات التوسعة بشكل أكثر من الأمور الحسبية حتّى بمعناها الأخير .

الاحتمال الثالث - ولاية الفقيه المطلقة :

لقد نسب إلى السيّد البروجردى تدرُّج القول بالولاية المطلقة والعامّة في عدّة مصادر ^(٣) .

وفي تقريب هذا الاحتمال يقال :

إنّ السيّد البروجردى قد تعرّض ضمن بحثه عن حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة إلى بحث ولاية الفقيه ، وبعد ذكره للمقدمات في ضرورة وجود القيادة في المجتمع وتأكيدهِ على اعتبار الإسلام ديناً سياسياً واجتماعياً ، انتهى إلى القول بتفويض الولاية للفقهاء .

وبما أنّه استظهر من كلام الشيخ الطوسي والشهيد الأوّل جواز إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة بناءً على ولاية الفقيه ، فقد ذكر أنّ وظائف الفقهاء غير مبسوطي اليد في عصر الغيبة تنحصر في خصوص وظائف الإمام عليه السلام في زمن عدم بسط يده ، وليس لهم أن يتصدّوا للوظائف الثابتة في زمن بسط يدهم عليهم السلام ، وأنّ للفقيه العادل إذا تولّى الحكم وبسطت يده أن يتولّى وظائف الولاية ، من قبيل إقامة الجمعة .

ومن هنا ، فإنّ السيّد البروجردى - كما حكاها بعض المعاصرين - وإن كان يرى صلاحيات عديدة لولاية الفقيه لكنّه كان يعتبر صلاة الجمعة من شؤون

الإمام المعصوم (عليه السلام) ولم يقل بجواز ذلك للفقيه . ويحتمل قوياً - بل هو الظاهر من كلامه - وجوب أو جواز إقامتها للحاكم المبسوط اليد المتصدّي لأمر ولاية المسلمين وحده بلا منازع له .

وعليه ، فقد جمع بين ولاية الفقيه المطلقة وحرمة إقامة الجمعة في الغيبة ، وحصر جوازها بالحاكم المبسوط اليد ، وأما إذا كان المتسلّط ظالماً فلا تجوز لا له ولا للفقيه العادل إذا لم يكن مبسوط اليد ^(٤) .

وبذلك يحصل التوافق بين المقدمات الأربع والنتيجة التي توصل إليها ، كما يكون أيضاً موافقاً لرأي الإمام الخميني تدبّر .

ويؤيد ذلك ما أجاب به الشيخ مرتضى الحائري في قضية بناء المسجد الأعظم بقم والتي جاء فيها : « إنّه لما عزم على بناء مسجد في جوار مرقد السيّدة المعصومة (عليها السلام) كانت هناك مجموعة من المقابر التي كانت لابدّ أن تخرب وتضمّ إلى المسجد ، لكن بعضها لم يكن يباع والبعض الآخر كان مجهول الوارث ، إلا أنّ السيّد البروجردي أمر بهدم الجميع .

فذهب إليه الشيخ مرتضى الحائري وسأله قائلاً : ماهي الصلاحية التي تراها للفقيه حتّى تصدر أمراً بهدم المقابر ؟ فأجاب سماحته : إنّنا نرى الفقيه من حيث الصلاحيّات تالي تلو المعصوم (عليه السلام) » ^(٥) .

وعليه ، فإنّه تدبّر ممّن يرى الإطلاق في ولاية الفقيه ، ولكن الخلاف بينه - في بحث صلاة الجمعة - وبين الإمام الخميني هو في صلاحيّات ولاية الفقهاء في زمان بسط اليد ، فقد صرّح تدبّر أنّ صلاحيّات الفقهاء تتحدّد في مثل هذه الصورة بوظائف زمان عدم بسط يد الأئمّة (عليهم السلام) ، وليس لهم التصرف في الأمور الولائيّة والحكوميّة ، وهذا بخلاف رأي الإمام الخميني الذي يقول : « لو لم يمكن لهم - أي للفقهاء - إقامة الحكومة الإسلامية أصلاً لم يسقط منصبهم وإن

كانوا معذورين في تأسيس الحكومة ، ومع ذلك كان لكل منهم الولاية على أمور المسلمين ؛ من بيت المال إلى إجراء الحدود ، بل على نفوس المسلمين إذا اقتضت الحكومة التصرف فيها ، فيجب عليهم إجراء الحدود مع الامكان وأخذ الصدقات والخراج والأخماس والصرف في مصالح المسلمين وفقراء السادة وغيرهم وسائر حوائج المسلمين والإسلام » (٦) .

لكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار منهج السيّد البروجردي فإنّ رأيه يكون قريباً من رأي الإمام الخميني .

ومن النقاط البارزة في رأي الإمام الخميني ما اشتمل عليه من ضرورة تأسيس الحكومة الإسلامية ، والقيام بالثورة السياسية السابقة على ذلك .

ويشير تدكّر في بحث مفصّل إلى لزوم ايجاد حركة واسعة للوصول إلى هذا الهدف وأنّه - يجب على العلماء التعريف بالإسلام والتبليغ له بشكل واسع . يقول تدكّر : « إنّنا مكلفون برفع الإبهامات والملابسات التي اختلقوها للإسلام ، ولابدّ أن نخلق تياراً باتّجاه تشكيل الحكومة » (٧) .

الخطّ الفاصل بين الحكومة الولائية والاستبداد :

ينبغي أن يعلم المائز بين حكومة الفقيه العادل وبين سائر الحكومات الاستبدادية والسلطوية ، والفرق بينهما أساسي في ضوء كلمات الإمام الخميني والسيّد البروجردي ، فالإمام الخميني يرى أنّ « الإمامة - أي الحكومة وإدارة البلاد وتنفيذ أحكام الشرع المقدّس - هي وظيفة كبيرة ومهمّة ، لكنّها لا تُحدث للإنسان مقاماً وشأناً غير عاديّ أو ترفعه عن مستوى الإنسان العادي . وبعبارة أخرى : الولاية ليست امتيازاً ، خلافاً لما يتصوّره الكثيرون ، وإنّما هي وظيفة خطيرة » (٨) .

ويمكن الفرق بين الحكومة الإسلامية والاستبدادية في اعتبار الوليّ الفقيه

مسؤولاً أمام هذا المنصب أكثر من غيره من أفراد الأمة ، كما أنه يتساوى هو ومن سواه من الرعيّة إزاء القانون الذي يعتبر أميناً عليه . يقول الإمام الخميني : « حكومة الإسلام هي حكومة القانون ، وفي هذا النمط من الحكومة تنحصر الحاكمية بالله والقانون الذي هو أمر الله وحكمه ، فقانون الإسلام أو أمر الله له تسلّط كامل على جميع الأفراد وعلى الدولة الإسلامية ، فالجميع بدءاً من الرسول الأكرم ﷺ ومروراً بخلفائه وسائر الناس تابعون للقانون ... والحكومة الإسلامية ليست سلطنة أيضاً فضلاً عن أن تكون ملكية إمبراطورية ، ففي هذا النوع من الحكومات يكون الحكّام مسلّطين على أرواح الناس وأموالهم ، وهم يتصرّفون فيها بحسب آرائهم ، والإسلام يجلّ عن هذا النهج والنمط من الحكم » (٩) .

والحاصل : فإنّ الولاية المطلقة ليست بمعنى سعة حاكمية الفقيه بما لا نهاية لها وإلى حدّ الألوهية على الأرض كما توهم البعض (١٠) ، بل هي بمعنى الولاية بسعة الشريعة وامتدادها ، وفي ظلّ الأحكام الإسلامية جميعاً ، وفي كافة الأبعاد لمصالح الأمة ، فلا تعني ولاية الفقهاء والعدالة حالة النهم والزيادة التي هي عين السفاهة والجهالة ، ولا الاستعلاء الذي هو عين الخيانة والظلاله (١١) .

خامساً - الجواب على بعض الإشكالات :

ثمّة إشكالات ترد على رأي السيّد البروجردى نطرحها للإجابة عليها :

- ١ - ذكر تدبّر أنّه يمكن نصب الفقهاء في زمان عدم بسط يد الأئمة (عليه السلام) ، ولكن كيف يمكن تحقّق ذلك مع عدم إمكان تصدّي نفس الأئمة (عليه السلام) له ؟ ! وذلك لأنّ الفقهاء كانوا يعيشون في ظروف مشابهة للأئمة (عليه السلام) ، فلا يمكن جعل الولاية لهم . والجواب : إنّ عدم بسط يد الأئمة (عليه السلام) في مثل هذه الأمور لا يعني عجز

غيرهم عن القيام بها ؛ وذلك لاختلاف ظروف الأئمة عليهم السلام ، وكونهم تحت رقابة السلطة ، ممّا يجعلهم في وضع خاصّ يتعذّر معه القيام بمثل هذه الأمور ، وهذا بعكس ظروف أصحابهم وفقهائهم الذين كانوا يعيشون في باقي البلدان ، حيث يمكنهم القيام بفصل الخصومات .

٢ - إنّ الالتزام بنصب جميع الفقهاء بالفعل مشكل من جهتين : الأولى : من حيث كونه مدعاةً إلى التنازع والاختلاف ، والثانية : من جهة تصوير النصب العامّ ثبوتاً .

أمّا الجواب عن الجهة الأولى فهو : أنّا إذا حملنا كلامه على تحديد الولاية بناءً على الاحتمال الأوّل - بما يشمل القضاء والأمور الحسبية وما شاكل ممّا يكون في قضية أو منطقة معيّنة بشكل محدود وجزئي - فلا تنازع ولا اختلاف حينئذٍ ^(١٢) ، ولا إشكال ثبوتاً في نصب جميع الفقهاء بالفعل من هذه الناحية .

وإن حملنا كلامه على الولاية العامة أو المطلقة بحيث يكون الوليّ الفقيه مسؤولاً عن النظام العامّ للمسلمين والبلاد فالاختلاف والنزاع وإن كان وارداً إلا أنّه قد تقدّم الجواب عليه في مطاوي كلمات الإمام الخميني حيث قال : « يرجع أمر الولاية إلى الفقيه العادل ... فالقيام بالحكومة وتشكيل أساس الدولة الإسلامية من قبيل الواجب الكفائي على الفقهاء العدول ، فإن وفق أحدهم إلى تشكيل الحكومة يجب على غيره الاتّباع ، وإن لم يتيسّر إلا باجتماعهم يجب عليهم القيام جميعاً » ^(١٣) .

إذن ، النصب العامّ هو الدليل على مشروعية تحرّك الفقهاء لتأسيس الحكومة الإسلامية ، ولهم في ظلّ ذلك حقّ إعمال الولاية والعمل بما تقتضيه مصالح المسلمين ، فإن لم يتمكّنوا من ذلك انتفى عنهم خصوص ما يرجع إلى المصالح العامة والتي هي محلّ الاختلاف ، دون الأمور الحسبية والقضاء وسائر الأمور

الجزئية الأخرى الخارجة عن موضع الإشكال والبحث . وإذا تمكّن الفقيه العادل من تأسيس الحكومة الإسلامية وجب اتّباعه ولا يجوز مخالفة رأيه ؛ لأنّه تخلف عن حكم من هو منصوب من قبل الإمام المعصوم عليه السلام وليّاً .

وأما الإشكال من جهة تصوير النصب العامّ بالفعل في مقام الثبوت فنقول : يمكن تصوير النصب العامّ في عدّة صور :

الولاية العامة على نحو العموم الاستغراقي أو المجموعي أو البدلي ، أو تصدّي أحدهم مع ثبوت الولاية للجميع ، أو نقول بحكومة الدول الصغيرة التي تعمل بالتنسيق في مصالح المسلمين العامة (الفدرالية الإسلامية) (١٤) .

ويرد على الصور المذكورة :

أنّ النصب العامّ إمّا أن يؤدي إلى التنازع - وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً - وإمّا أن يتعدّر معه الطريق لتعيين المتصدّي إلا بالانتخابات ، ومرجعها حينئذٍ إلى شأنيّة الفقهاء الذين لا ينتخبون ، وعدم ثبوت الولاية لهم بالفعل .

والإشكال الآخر أنّه مع تصدّي واحد منهم يكون جعل الولاية بالنسبة إلى الآخرين لغواً ومجانباً للحكمة ، كما أنّا لو قلنا بشورى الفقهاء فإنّها سوف تكون سبباً للاختلال في الإدارة واتّخاذ القرار (١٥) .

ولمّا كان الغرض من هذا المقال هو دراسة الأدلّة العقلية على ولاية الفقيه عند السيّد البروجردي والإمام الخميني عليه السلام ، وباعتبار أنّ المستند الأساس على القول بالنصب الفعلي للفقهاء هو النصوص - من قبيل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها - واحتياج نظرية النصب والانتخاب إلى مجال أوسع لدراستها ، فلذا نعرض عن إيراد الإشكالات والإجابة عليها بهذا الخصوص ، ونكتفي بالقول على وجه

الإجمال في النصب العام - بناءً على المقدمات العقلية المتقدمة - مايلي :

إنه قلنا فيما سبق من مباحث هذا المقال إن الإسلام هو دين سياسي اجتماعي ، وإن إقامة الحكم الإلهي لا يتيسر إلا في ظلّ الحكومة الإسلامية ، وإقامة الحكومة لا تتيسر إلا مع وجود حاكم يتمتع بصلاحيات مطلقة وعامة ؛ لذا فإنّ للفقهاء العادل الحاكم الولاية المطلقة كالنبي ﷺ والإمام عليه السلام .

ولا شكّ فإنّ القدر المتيقّن من الأدلّة العقلية المذكورة هو ثبوت الولاية المطلقة بالفعل للفقهاء العادل ، وأمّا سائر الفقهاء فلمهم شأنية ذلك .

وفي الختام : فإنّ ما ذهب إليه السيّد البروجردي - من القول بولاية الفقيه وضرورتها ، وتفويضها للفقهاء لإدارة المهام الاجتماعية ، والدفاع عن كيان الإسلام ، وتولّي القضاء والأمر الحسبية وما شاكل - رأي مهمّ وجدير بالاهتمام وإن لم يجر قلمه الشريف بما جرى به قلم الإمام الخميني من القول بإطلاق الولاية للفقهاء . كما وتنبغي الإشارة أيضاً بالشكل الذي طرح به المقدمات الأربع ، حيث يعتبر ذلك شيئاً رائعاً وبديعاً ووافياً في عصره . وبشكل عامّ ، فإنّه يمكن اعتباره بداية جيّدة وجديدة في بحث ولاية الفقيه وصلاحياتها ؛ الأمر الذي تبلور لاحقاً على يد الإمام الخميني قدس سره .

الهوامش

- (١) الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه (الشيخ محمد مهدي الآصفي) : ٢٠١ و ٢٠٢ مركز الغدير .
- (٢) تنبيه الأمة : ٤٦ .
- (٣) ولاية الفقيه از دیدگاه فقهای اسلام (الشيخ أحمد آذري قمي) : ١٨٨ ، ٢٢٩ (ط دار العلم / قم) . وأنظر أيضاً : مجلة « حكومت إسلامي » السنة الأولى ، العدد ٢ : ٦٠ . مقال « نگاهي به فلسفه سياسي در اسلام » ، وأنظر : مجموعة آثار مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة ٤ : ٢٢ ، مقال « نظرية ولايت در اندیشه إمام » وصفحة : ٢٠٠ مقال « تجلّي عملي ولايت فقيه » .
- (٤) ولاية الفقيه از دیدگاه فقهای اسلام (الشيخ أحمد آذري قمي) : ١٨٨ ، ٢٢٩ (ط دار العلم / قم) .
- (٥) مقتبس من كلام آية الله النوري في كتابه داستان ودوستان ٣٣ : ١٠١ . وأيضاً : مجموعة مؤتمر آثار الإمام الخميني وفكر الحكومة ٤ : ٢٠٠ .
- (٦) البيع (الامام الخميني) ٢ : ٤٦٦ .
- (٧) ولايت فقيه (حكومت اسلامي) : ١٢١ .
- (٨) المصدر السابق : ٨١ .
- (٩) المصدر السابق : ٧١ - ٧٢ .
- (١٠) حكمت وحكومت (الدكتور مهدي الحائري) : ١٧٨ .
- (١١) أنظر : كتاب ولايت فقيه رهبري در اسلام (الشيخ جوادي الآملي) : ١٤ .
- (١٢) أنظر : ولاية فقيه (للشيخ المنتظري) ١ : ٤١٣ ، مكتب الإعلام الإسلامي ١٤٠٨ - قم .
- (١٣) البيع ٢ : ٤٦٦ .
- (١٤) ولاية الفقيه (الشيخ المنتظري) ١ : ٤٠٩ - ٤١٧ .
- (١٥) المصدر السابق : ٤١٣ - ٤١٧ . وأنظر : ولايت فقيه ، رهبري در اسلام (الشيخ جوادي الآملي) : ١٨٥ - ١٨٨ . والمدخل إلى دراسة نصّ الغدير (الشيخ محمد مهدي الآصفي) ط - مركز الغدير ، ومجموعة آثار مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة ٤ وفيه عدّة مقالات ، ومجلة الحكومة الإسلامية ، السنة الثانية ، العدد ٤ : ١٠١ ، ومجلة الحكومة الإسلامية ، السنة الخامسة ، العدد ١ ، مقال : « منشأ المسؤولية » : ١٦٥ ، ونقدها : ١٨٢ .

التراث الفقهي للشيخ المفيد

دراسة في أسلوبه البحثي

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

تمهيد :

المتابع لتراث الشيخ المفيد الفقهي يلاحظ في بعض مفرداته أنه يعتمد الاختصار والإيجاز منهجاً في البحث ، كما نجد ذلك في مثل المقنعة مثلاً ، إلا أن ذلك لا يشكل السمة العامة في تراثه الفقهي ؛ إذ ثمة مفردات من ذلك التراث لم يسلط عليها الضوء بشكل جيد ، وهي تتميز بمواصفات البحث العلمي بنحو تقترب فيها الصورة إلى حد كبير من البحوث الفقهية المعاصرة والمتداولة اليوم في المنهج وطريقة العرض ومستوى الاستدلال والدقة والعمق ، الأمر الذي يجعلها كالنادرة في مصاف أخواتها من البحوث العلمية والفقهية المصنفة آنذاك .

وفي هذا المجال نتوقف عند نموذجين من بحوث الشيخ المفيد لنستشرف من خلالهما المنهج الفقهي الذي سار عليه والذي تتوفر فيه سمات البحث الاستدلالي .

النموذج الأول : رسالة (تحريم ذبائح أهل الكتاب) ^(١) .

لقد قدم الشيخ المفيد - بعد بحث مسهب في هذه الرسالة - تكييفاً فقهياً واستدلالياً رائعاً في حكم ذبائح أهل الكتاب ، نوجز الكلام في منهجه في هذا البحث في النقاط التالية :

١ - لم يكن سائداً كثيراً في الأبحاث الفقهية في تلك المرحلة بيان الأقوال واستعراض الآراء لمعرفة الاتجاهات الفقهية في المسألة ، وإنما برزت هذه المنهجية المقارنة متأخرة عن تلك الفترة . إلا أن الشيخ المفيد كان متميزاً في هذه الناحية في بحثه عندما بدأ في الخطوة الأولى منه - بعد افتتاح رسالته مباشرة - باستعراض الآراء والأقوال من الفريقين لتكوين صورة في ذهن القارئ عن خلفية المسألة واتجاهاتها لدى المذاهب الإسلامية الأخرى ، فنراه شرع بتقرير الأقوال وسرد الآراء في المسألة ، فقال : « اختلف أهل الصلاة في ذبح أهل الكتاب : ١ - فقال جمهور العامة بإباحتها . ٢ - وذهب نفر من أوائلهم إلى حظرها . ٣ - وقال جمهور الشيعة بحظرها . ٤ - وذهب نفر منهم إلى مذهب العامة في إباحتها » (٢) .

٢ - بعد استعراض الأقوال يبدأ الشيخ المفيد الخطوة الثانية من البحث ، وهي تفصيل هذه الأقوال قولاً تلو قول ، وبيان الوجه فيها وسوق الدليل عليها ، ومناقشتها إن كانت مورداً للمناقشة .

فقد بدأ الشيخ المفيد وهو يسير بهذه المنهجية في بحثه وكأنه فقيه من الفقهاء المتأخرين عندما يؤسس لمنهج البحث حسب الترتيب المنطقي دونما خلط أو تشويش بين زوايا البحث وجهاته .

وأول ما استدلل له من الأقوال هو قول جمهور الإمامية الذي يذهب إلى حرمة ذبائح أهل الكتاب .

٣ - إنه وفقاً للمنهج المنطقي في سير عملية الاستدلال ، فقد بدأ الشيخ المفيد بالاستدلال على قول الإمامية بالدليل القرآني أولاً ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ (٣) .

لقد دأب الشيخ المفيد في منهجه الفقهي - بل وغير الفقهي - على العناية

بالدليل القرآني واستحضار أدواته في مفاصل البحث العلمي وتفاصيله على حد سواء ، وهذا ما قرّره أصولياً والتزم به في ممارسته الفقهية ، فقد ذكر في أوّل رسالته الاصولية الموسومة بـ (مختصر التذكرة في أصول الفقه) : « إعلم أنّ أصول الأحكام الشرعية ثلاثة أشياء : كتاب الله سبحانه ، وسنة نبيه ﷺ ، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه » .

٤ - اعتمد الشيخ المفيد في الاستدلال للقول بالحرمة على دليلين هما : الكتاب والسنة . والملاحظ في استدلاله بالأوّل الدقّة والاستيعاب ، حيث قرّب ودفع الإشكالات الواردة عليه في سبع صفحات تقريباً ببيان علمي رصين ومنهجية رائعة وقدرة علمية فائقة في تقرير الحجّة والدفاع عنها ، سيّما في تلك العصور التي قد يكتفي فيها الفقيه لتقرير فتواه والاستدلال عليها ببضع كلمات أو سطور .

ولكنّا نجد المفيد يسعى جاهداً لإثبات ما انتهى إليه رأيه من وجوه عديدة وزوايا مختلفة ، فيأخذ أولاً بدلالة الآية وتقريب الاستدلال بها على الحرمة فيقول : « حظر الله سبحانه بتضمّن هذه الآية أكل كلّ ما لم يذكر عليه اسم الله من الذبائح دون ما لم يردّه من غيرها بالإجماع والاتّفاق » . ثمّ يتساءل الشيخ المفيد - في ضوء النهي الوارد في الآية - عن حرمة كلّ ما لم يذكر اسم الله عليه عن المعنى المقصود من التسمية ، فهل التسمية هي محض اللفظ ، أو هو مع شيء آخر ينضمّ إليه ؛ وهو الإيمان والاعتقاد ؟ ويجب : لا شكّ أنّه ليس الأوّل ؛ وذلك لتحريم ذبيحة كثير ممّن يتلفّظ بالتسمية ، كالمرتدّ والمرتدّة عن أصل من أصول الشريعة مع إقراره بالتسمية ، والمشبه لله تعالى وإن دان بها وجرت على لسانه لفظاً عند الذبح . فإذا بطل المعنى الأوّل للتسمية فلا بدّ أن يثبت الثاني .

قال الشيخ المفيد بعد الفقرة المنقولة آنفاً : « فاعتبرنا - أي لاحظنا - المعنيّ بذكر التسمية أهو اللفظ بها خاصّة ، أم هو شيء ينضمّ إلى اللفظ ويقع لأجله على وجه يميّز به ممّا يعمّه وإيّاها الصيغة من أمثاله في الكلام ؟ فبطل أن يكون

هو اللفظ بمجرده : لاتفاق الجميع على حظر ذبيحة كثير ممن يتلفظ بالاسم عليها ، كالمرتد وإن سمى تجملاً ، والمرتد عن أصل من الشريعة مع إقراره بالتسمية واستعمالها ، والمشبّه الله تعالى بخلقه لفظاً ومعنى ، وإن دان بفرضها عند الذبيحة متديناً ، والثنية والديسانية والصابئين والمجوس . ثبت أن المعنى بذكرها هو القسم الثاني من وقوعها على وجه يتخصّص به من تسمية من عددناه وأمثالهم في الضلال ، فنظرنا في ذلك ، فأخرج لنا دليل الاعتبار أنها تسمية المتدين بفرضها على ما تقرّر في شريعة الإسلام مع المعرفة بالمسمى المقصود بذكره عند الذبيحة إلى استباحتها دون من عداه : بدلالة حصول الحظر مع التسمية ممن أنكر وجوب فرضها وتلفّظ بها لغرض دون التدين ممن سمّيناه « (٤) » .

ثم بعد إحكام دعائم الاستدلال يستعرض الإشكالات التي يمكن إثارتها بوجه هذا الاستدلال ، نكتفي بنقل أحدها وهو : أن اليهود وغيرهم تعرف الله وتدين له وتقرب به وتذكر اسمه على ذبائحها ، وهذا يوجب حليتها حينئذ .

وقد أجاب على ذلك بأربعة أجوبة حليّة ونقضيّة بما لا يبغي للإشكال مجالاً في النفس .

ثم أثار إشكالاً آخر ، وهو أن قوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ﴾ ^(٥) صريح في حليّة ذبائح أهل الكتاب .

وأجاب على ذلك بجوابين نقلهما عن اتّجاهين لعلمائنا في جواب هذا الإشكال من دون ترجيح منه لأحدهما :

الأول : إن المقصود بأهل الكتاب في الآية هو من انتقل إلى الإسلام دون من أقام على غيره ، والسبب في نزول الآية هو أن المسلمين قد تجنّبوا ذبائحهم بعد الإسلام ، كما كانوا يتجنّبونها قبله ، فأخبرهم الله بإباحتها لتغيّر أحوالهم . ومن

أجل ألا يبقى في النفس شائبة من الإشكال نبّه على أنّ تسميتهم بأهل الكتاب مع أنّهم قد أسلموا متعارف في الذكر ، قال تعالى : ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ ^(٦) . فأضافهم إلى الكتاب وإن كانوا على ملة الإسلام ^(٧) .

الثاني : إنّ ذكر الطعام في الآية مختصّ بحبوبيهم وألبانهم وما شاكل دون ذبائحهم ؛ لاستحالة التضاد بين حجج الله تعالى والقرآن ^(٨) .

وبعد فراغه من الدليل الأول وهو الآية السابقة ، يدعم الشيخ المفيد رأيه بدليل نقضي ، حيث ذكر أنّ مقتضى القياس الذي يقول به الجمهور هو الحرمة أيضاً ؛ وذلك لأنهم لا يستحلّون ذبائح كفّار العرب لكفرهم ، فلا بدّ ألا يستحلّوا ذبائح أهل الكتاب لنفس العلة أيضاً ^(٩) .

ثمّ يعزّز مختاره بدليل إلزامي ثالث قبل ذكر الدليل الرابع المفصل الذي هو عبارة عن الأخبار الخاصة الواردة عن طريق أهل البيت عليهم السلام ، حيث سرد تسع روايات من جملة روايات كثيرة على مدّعه ، مدّعياً تواتر الروايات في ذلك وأنّه نقل بعضها .

ثمّ يأخذ الشيخ المفيد أخذ الفقيه الملمّ بأطراف البحث الجامع لجميع جهاته ، فيعرّج على ذكر الروايات المعارضة للروايات السابقة ، وهي روايتا أبي بصير ووزارة اللتان رواهما الشيخ ^(١٠) ، وهو القول الشاذّ لبعض أصحابنا ، كما ينعتة الشيخ المفيد .

ثمّ أجاب بجوابين :

الأول : إنّ ذلك صدر منه عليه السلام تقيّة من السلطان وإشفاقاً على شيعته من أهل الظلم والطغيان ؛ إذ القول بتحريمها ضدّ لما يفتي به السلطان ومن قبله من القضاة والحكّام . ولكن قد يتوقّف الباحث بعض الشيء عند حمله رواية أبي

بصير على التقية ، ونصّ الرواية هو ما يلي :

عن شعيب العقرقوفي قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام ومعنا أبو بصير وأناس من أهل الجبل يسألونه عن ذبائح أهل الكتاب ، فقال لهم أبو عبد الله عليه السلام : « قد سمعتم ما قال الله عزّ وجلّ في كتابه » ، فقالوا له : نحبّ أن نخبرنا أنت ، فقال : « لا تأكلوها » .

قال : فلمّا خرجنا من عنده قال لي أبو بصير : كلها فقد سمعته وأباه جميعاً يأمران بأكلها ، فرجعنا إليه فقال لي أبو بصير : سله ، فقلت : جعلت فداك ، ما تقول في ذبائح أهل الكتاب ؟ فقال : « أليس قد شهدتنا اليوم بالغداة وسمعت ؟ ! » ، قلت : بلى ، قال : « لا تأكلها » .

ثمّ قال [أي أبو بصير] : سله ثانية ، فسألته ، فقال لي مثل مقالته الأولى : « لا تأكلها » ^(١١) .

وواضح أنّ ضغط الحكومات في زمن الإمام الباقر عليه السلام وشطر من إمام الإمام الصادق عليه السلام كان قد خفّ ؛ باعتبار ضعف الدولة الأموية في أواخر عهدها ، وانشغال الدولة العباسية في بدايات أمرها ، ممّا يجعل التقية أقلّ احتمالاً حين صدور الحديث ، مع أنّه عندما سأله السائل صرّح بالحرمة الذي هو على خلاف رأي السلطان وعلى ملأ من الناس الحاضرين في مجلس الإمام عليه السلام . والمسألة بحاجة إلى مزيد من البحث .

الثاني : ما رواه يونس بن عبد الرحمان عن معاوية بن وهب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح أهل الكتاب ؟ فقال : « لا بأس إذا ذكروا الله عزّ وجلّ ، وإنّما أعني منهم من يكون على أمر موسى وعيسى » ^(١٢) .

وقد استفاد الشيخ المفيد من هذا الحديث أنّ الإمام عليه السلام اشترط الاسم ، ولا يذكر الاسم من كافر كما أنّه اشترط أن يكون خصوص من كان منهم من أتباع

موسى وعيسى عليهما السلام ، وهذا لا يكون - كما يقول المفيد - إلا لمن آمن بمحمد صلى الله عليه وآله وأتبع موسى وعيسى عليهما السلام في القبول منه والاعتقاد بنبوته ^(١٣) .

وبهذا يختم الشيخ المفيد بحثه الاستدلالي الذي توفّر على جميع مستلزمات البحث العلمي : من أدوات وشروط في الاستدلال ، وتوضيح لموقع المسألة من خلال نقل الأقوال ، والدفاع عن المحصلة النهائية للبحث ، ورفع الإشكالات عنها ، وحلّ التعارض الواقع بين الأخبار فيها .

إنّ رصد هذا الجهد الفقهي في هذا النموذج من جهود الشيخ المفيد الفقهية وملاحظة عناصره ومكوناته ، يبرهن على مدى القابلية الفقهية لدى شيخنا المترجم .

النموذج الثاني :

من المسائل التي حظيت باهتمام فقهاء السلف في أوائل عصر الغيبة البحث في تحديد عدّة شهر رمضان ، وهل إنّها تامّة دوماً (٣٠ يوماً) أو إنّها تنقص وتزيد كباقي الشهور ؟ .

وقد وقعت هذه المسألة مثاراً للجدل الفقهي والسجال العلمي ، وتعدّدت فيها الآراء على خلفيّة النصوص المتوفّرة فيها ، وظهرت فيها بحوث ورسائل ، ومن أبرز من كتب فيها الشيخ الصدوق حيث ذهب في بعض كتبه إلى أنّ عدّة شهر رمضان تامّة لا تنقص ^(١٤) ، وخالفه الشيخ المفيد في ذلك فكتب ثلاثة كتب أو رسائل في ذلك هي : (مصباح النور في علامات أوائل الشهور) و (جواب أهل الرقّة في الأهلة والعدد) و (جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية) . وتنبيء أسماء هذه الكتب عن مدى الاهتمام وكثرة السؤال عنها والابتلاء بها في البلدان ، وسوف ندرس في هذا النموذج من تأليفات الشيخ المفيد « جوابات أهل الموصل » الذي أجاب فيه على سؤال ورده من أهل الموصل في المسألة ، فذكر في صدر جوابه : « ذكرت - أيّدك الله - أنّ كتاب أخ من إخواننا أهل الموصل

ورد عليك يكلفك سؤالي عن شهر رمضان ؛ هل يكون تسعة وعشرين يوماً كما يكون ثلاثين يوماً ؟ وهل إذا كان تسعة وعشرين يوماً يكون شهراً كاملاً أم لا يطلق عليه الكمال ؟ » (١٥).

وقد سلك الشيخ المفيد في إثبات رأيه منهجية فقهية دقيقة راعى فيها المعايير العلمية وقواعد الصناعة الفنية في ضوء المعطيات الأصولية والقواعد اللغوية . ونحن ندرس فيما يلي هذه الممارسة الفقهية ضمن الخطوات التالية :

الخطوة الأولى - الاستناد إلى اللغة :

لقد ذكر الشيخ المفيد في رسالته الأصولية (التذكرة بأصول الفقه) أن الأدوات والطرق الموصلة لفهم المصادر الثلاثة (الكتاب ، سنة النبي ، أقوال المعصومين) - كما حددها واصطلح هو عليها (أصول الأحكام الشرعية) - ثلاثة ، هي : ١ - العقل . ٢ - اللسان (= اللغة) . ٣ - الأخبار . وحدد وظيفة اللسان بأنه : « السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام » (١٦) .

وقد وظف الأداة الثانية في فهم النصّ (اللغة) خير توظيف في المقام ، فارتكن إليها في إثبات مدعاه في مسألة تحديد الشهر ، حيث حلل من ناحية لغوية لفظ (الشهر) الوارد في القرآن الكريم ، فذكر أن الأشهر عند العرب إنما سميت بذلك لاشتجارها بالهلال . ثم استشهد ببعض الآيات ، مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ (١٧) ، وقوله تعالى : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ﴾ (١٨) ، فسمّى الله تعالى الأشهر بما وضعت لها العرب بهذه التسمية . ثم قال : « وقد بينا أنها وضعتها للشهر من حيث اشتهر بالهلال وكان الهلال علامته ودليله ، والهلال إنما سمّي هلالاً لارتفاع الأصوات عند رؤيته بالتكبير والإشارة إليه - إلى قوله : - فإذا كان الشهر هو ما اشتهر بالهلال ، ثبت أنه دليله دون ما سواه ، وذلك إبطال قول أصحاب العدد

في علامات الشهور وأنها تخرج بالحساب» (١٩).

فهذه الممارسة الاستنباطية تنسجم كل الانسجام مع ما قرّره في علم الأصول من ناحية تطبيقية ، كما أنها تعتبر خطوة منهجية تمتلك مبرراتها الموضوعية ؛ بمعنى أنه بدلاً من التحاكم إلى الروايات المتعارضة في المسألة - كما فعل أصحاب القول بالعدد - يُرجع أولاً إلى القرآن وإلى التحديد اللغوي للشهر الوارد فيه سيّما في خصوص آية شهر رمضان . ويمكن إيجاز هذه الممارسة الاجتهادية لدى الشيخ المفيد لاستنباط الحكم الشرعي بثلاثة مرتكزات :

أ - أن تكون المرجعية هي اللغة ، وليست النصّ الشرعي .

ب - إثبات أن الشهر لغةً هو ما اشتهر بالهلال .

ج - استنتاج أنّ المعيار في تحديد بداية الشهر ونهايته هو الرؤية فقط دون الحساب والعدد ، وتعتبر هذه نتيجة منطقية للمقدمات السابقتين .

وبعد هذه الخطوة التأسيسية للبحث والتي حدّدت نقطة البدء والمدخل الطبيعي له ، نجد الشيخ المفيد يتتبع الشواهد من الكتاب على ما ذكره من أجل دعمه وعضده ، فيقول : « ويؤكد ما ذكرناه - من استظهار معنى الهلال لغةً - قوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾ ^(٢٠) يريد بها أنها علامات الشهور وأوقات الديون وأيام الحجّ وشهوره » ^(٢١) .

ثمّ بعد استنتاج هذه الكبرى قام بتطبيقها على الصغرى ؛ وهي شهر رمضان الذي وقع محلاً للنقاش ، فقال : « وشهر رمضان من جملة الشهور التي قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ﴾ ، والشهر قد يكون تسعة وعشرين يوماً ، وهو في الحقيقة شهر كما يكون ثلاثين يوماً ، وليس يخرجها نقصانه من استحقاقه التسمية بأنّه شهر » ^(٢٢) .

ثمّ خلاص إلى القول بعد تقرير ذلك : « وهذا بالضدّ ممّا ذكره أصحاب العدد

في علامات الشهور ، وخالفوا نص القرآن ولغة العرب ، وفارقوا بمذهبهم فيه كافة علماء الإسلام » (٢٣) .

هذا ، وقبل مغادرة البحث في الخطوة الأولى نجد الشيخ المفيد حريصاً على تعزيز ما توصل إليه بشاهد آخر من الفقه ، وهو أنه لو وجب على الإنسان صيام شهرين متتابعين كفارة لإفطارٍ أو ظهار فصام على الرؤية شهراً كاملاً وآخر ناقصاً أو كانا ناقصين معاً فصام (٥٨) يوماً ، لكان ممثلاً الأمر بصيام شهرين متتابعين ، ولا يجب عليه صيام ستين يوماً ؛ مما يعني صدق الشهر حتى على الناقص (٢٤) .

الخطوة الثانية - الاستدلال بالنصوص :

لما كانت النصوص المتوفرة في المسألة متعارضة الدلالة ، فقد تعامل الشيخ المفيد معها على مستويين :

المستوى الأول - دراسة النصوص التي استدلت بها أصحاب القول بالعدد :

وقد نقل ثلاثة أخبار ؛ ثم نafش فيها سنداً ودلالة . وهذه الأخبار هي :

١ - ما رواه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب ، عن محمد بن سنان ، عن حذيفة بن منصور ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً » .

المناقشة السندية :

ناقش الشيخ المفيد في سند الرواية بضعفها من جهة محمد بن سنان الذي « لا تختلف العصابة في تهمة وضعفه » كما ذكر المفيد ذلك .

وليعلم أن الموقف الرجالي العام في المذكورين في سند الرواية - وهم ثلاثة أشخاص - كتالي :

الأول - ابن أبي الخطّاب : وقد وثّقه النجاشي ووصفه بالجلالة فقال : « من أصحابنا ، عظيم القدر ، كثير الرواية ، ثقة ، حسن التصانيف » (٢٥) .

الثاني - محمد بن سنان : وقد ضعّفه كلّ من النجاشي (٢٦) وكذلك ابن الغضائري ، حيث قال : إنّهُ ضعيف ، غالٍ ، لا يلتفت إليه (٢٧) . وأورد الكشيّ فيه قدحاً وذمّاً عظيماً . وقال عنه الشيخ : « قد طعن عليه وضعّف » (٢٨) .

الثالث - حذيفة بن منصور : وهو مختلف في أمره ، فقد وثّقه النجاشي (٢٩) ، وروى الكشيّ حديثاً في مدحه (٣٠) . ولكن ذكر فيه ابن الغضائري أنّ حديثه غير نقي ؛ حيث يروي الصحيح والسقيم ، وأمره ملتبس (٣١) .

وقد اقتصر الشيخ المفيد في مناقشته السندية على المتفق على تضعيفه وهو محمد بن سنان ، دون المختلف فيه ، وهو حذيفة بن منصور ؛ إمّا للاختلاف فيه فتركه ، أو لكونه ثقة عنده ، وإنّما ركّز المناقشة في محمد بن سنان الذي عبّر عنه بأنّه : « لا تختلف العصابة في تهمة وضعفه » (٣٢) .

فالنّتيجة : هي ضعف سند هذا الحديث .

المناقشة الدلالية :

إنّه من شواذ الأخبار المروية في أبواب النوادر ، والنوادر - كما يقول الشيخ المفيد - هي التي لا عمل عليها ، حيث رواه الشيخ الكليني في باب النوادر (٤ : ٧٩ ، ح ٣) ، والشيخ الصدوق في الفقيه في النوادر أيضاً (٢ : ١١ ، ح ٤٧٠) .

فالخبر إذن - مضافاً إلى ضعفه سنداً - معرض عنه عند الأصحاب ، غير معتمد عليه لديهم ، ولذا قال الشيخ المفيد فيه : « وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين » (٣٣) .

٢ - ما رواه محمد بن يحيى العطار ، عن سهل بن زياد الآدمي ، عن محمد بن إسماعيل ، عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « إنّ الله عزّ وجلّ خلق

الدنيا في ستة أيّام ، ثمّ اختزلها من أيّام السنة ، فالسنة ثلاثمئة وأربعة وخمسون يوماً ، شعبان لا يتمّ ، وشهر رمضان لا ينقص أبداً ، ولا تكون فريضة ناقصة ، إنّ الله تعالى يقول : ﴿ وَكَمِّلُوا الْعِدَّةَ ﴾ ، (٣٤) .

المناقشة السندية : إنّهُ بالرغم من جلالة محمد بن يحيى العطار القمي ومحمد بن إسماعيل في هذا الحديث ووثاقتها لدى أئمة الرجال (٣٥) ، إلا أنّ فيه إرسالاً من بعد محمد بن إسماعيل ؛ ولذا عبّر عنه الشيخ المفيد بأنّه : « مجهول الإسناد » (٣٦) .

هذا هو القدر المؤكد من المناقشة السندية ، وأمّا سهل بن زياد فقد ترك الشيخ المفيد المناقشة فيه ، إمّا لكونه مختلفاً فيه بين مضعّف (٣٧) وبين موثّق له (٣٨) ، أو لكونه ثقة عنده ، فلذا لم يُشر إليه الشيخ المفيد - كما هي طريقته في مناقشة الحديث الأوّل - مكتفياً بإشكالية الإرسال .

المناقشة الدلالية :

وفيها ثلاث مناقشات :

المناقشة الأولى : وقد سجّل فيها الشيخ المفيد استغرابه الشديد من مضمون هذا الخبر ودلالته ، حيث قال عنها بأنّها « تخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة » ، وذلك عندما عبّر بشيء من التهكّم قائلاً : « لو جاء بفضل صدقة أو صيام أو عمل برٍّ لوجب التوقّف فيه ، فكيف إذا جاء بشيء يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة ؟ ! » .

ثمّ تابع القول بأنّ طريقة الحساب الواردة فيه لأيّام السنة خاطئة على جميع المقاييس ، فقد قال : « لا يصحّ على حساب مَلّي ولا ذَمّي ولا مسلم ولا منجّم . ومن عوّل على مثل هذا الحديث في فرائض الله تعالى فقد ضلّ ضلالاً بعيداً » (٣٩) !

المناقشة الثانية : توقّف الشيخ المفيد في هذه المناقشة عند فقرة من فقرات هذا الحديث ليناقشها مناقشة الفقيه العالم ، وهي قوله ﷺ : « لا تكون فريضة ناقصة » ؛ حيث سجّل عليها أنّ مثل هذا الكلام بعيد صدوره عن العلماء فضلاً عن الأئمة عليهم السلام ؛ وذلك : « لأنّ الفريضة بحسب ما فرضت ، فإذا أدّيت على التثقيل أو التخفيف لم تكن ناقصة ، والشهر إن كان تسعة وعشرين يوماً ففرض صيامه لا ينسب إلى النقصان في الفرض » ، وقد قرّب ذلك بصلاة المسافر إذا كانت نصف صلاة الحاضر وكانت مبنية على التخفيف ، فإنّها لا يقال لها ناقصة . ثمّ عبّ بقوله : « وقد أجلّ الله إمام الهدى ﷺ عن القول بأنّ الفريضة إذا أدّيت على التخفيف كانت ناقصة » (٤٠) .

المناقشة الثالثة : إنّ الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ ﴾ ليس في محله ؛ لأنّه « نصّ في قضاء الفائت من الصوم بالمرض والسفر . ألا ترى قوله : ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ ﴾ ؟ ! » (٤١) .

وبهذه المناقشات الوافية في السند والدلالة ينتهي الشيخ المفيد في تقويم نهائي لهذه الأخبار بالقول : « فهذه الأخبار الثلاثة مع شذوذها واضطراب سندها وطعن العلماء في رواتها هي التي يعتمدها أصحاب العدد المتعلّقون بالنقل ، وقد بيّنّا ضعف التعلّق بها بما فيه كفاية ، والحمد لله » (٤٢) .

المستوى الثاني - الاستدلال بالنصوص الصحيحة :

بعد إسقاط النصوص الدالة على الرأي المقابل تصل النوبة لنصوص الرأي المختار التي رواها - كما قال الشيخ المفيد - : « فقهاء أصحاب أبي جعفر محمّد ابن علي وأبي عبدالله جعفر بن محمّد وأبي الحسن موسى بن جعفر وأبي الحسن عليّ بن موسى وأبي جعفر محمّد بن عليّ وأبي الحسن عليّ بن محمّد وأبي محمّد الحسن بن عليّ بن محمّد صلوات الله عليهم ، والأعلام الرؤساء المأخوذ

عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام ، الذين لا يطعن عليهم ، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم ، وهم أصحاب الأصول المدوّنة والمصنّفات المشهورة ، وكلّهم قد أجمعوا نقلاً وعملاً على أنّ شهر رمضان يكون تسعة وعشرين يوماً ، نقلوا ذلك عن أئمة الهدى (عليه السلام) ، وعرفوه في عقيدتهم ، واعتمدوه في ديانتهم » (٤٣) .

وبهذا الوصف الذي يعلو على التوثيق حسم الشيخ المفيد الموقف من الناحية السنية لهذه الطائفة من الأحاديث التي أورد منها (٢٧) حديثاً مع المكرّرات - وهي ستّة - وهو عدد يفوق الطائفة الأولى بلاريب وقد اختصر متونها وأسانيدها معتمداً في التفصيل على بحثه المفصّل في هذا الموضوع ، وهو (مصباح النور في علامات أوائل الشهور) . ونختار من هذه الطائفة رواية واحدة لتكتمل الصورة لدى القارئ ، وهي الرواية الأولى العالية الإسناد والدلالة :

قال الشيخ المفيد : « أخبرني أبو غالب أحمد بن محمد الزراري (عليه السلام) ، عن أحمد بن محمد ، عن أحمد بن الحسن بن أبان ، عن عبدالله بن جبلة ، عن العلاء عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من التقصان ، فإذا صمت تسعة وعشرين يوماً ثمّ تغيّمت السماء فأتّمّ العدة ثلاثين » . »

وأخيراً ، وبعد سرد الأدلّة والروايات ينوّه الشيخ المفيد قبل ختام البحث بأمر قد يتعلّق به أصحاب الرأي المقابل ؛ وذلك من أجل إزالة آية شائبة قد تتردّد في النفس ، وهذا الأمر هو عبارة عن رواية عن الإمام الصادق (عليه السلام) في الحديثين المتعارضين : « وإذا أتاكم عنّا حديثان فخذوا بأبعدهما من قول العامة » (٤٤) .

وأوّل شيء يقوم به الشيخ المفيد في مقام الجواب هو تصحيح لفظ الخبر وروايته على وجهه الصحيح . وهنا تبرز شخصية المفيد الفقيه المحدث ، فالرواية بنصّها الكامل عند الشيخ المفيد تختلف تماماً عن الشيء المنقول ، ممّا يعطي نتيجة عكسية لصالح الرأي المختار . وإليك نصّها كما يرويها المفيد :

« إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن ، فإن لم تجدوا لهما شاهداً من القرآن فخذوا بالمجمع عليه ؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه ، فإن كان فيه اختلاف وتساوت الأحاديث فيه فخذوا بأبعدهما من قول العامة » (٤٥) .

فالحديث يحدّد ثلاثة مرجّحات على نحو البدلية ، وهي :

١ - الموافقة للكتاب . ٢ - الموافقة للمجمع عليه . ٣ - المخالفة للعامة .
والمرجّحان الأوّلان صادقان على أحاديث القول الصحيح ؛ لموافقتها للقرآن كما تقدّم ، وكونها من المجمع عليه عند الطائفة ، ومخالفة القول بالعدد للقرآن .

قال الشيخ المفيد : « والحديث في العدد يخالف القرآن ، فلا يقاس بحديث الرؤية الموافق للقرآن ، وحديث الرؤية قد أجمعت الطائفة على العمل به ، فلا نسبة بينه وبين حديث يذهب إليه الشذاذ ، وهو الموافق لمذهب أهل البدع من الشيعة والغلاة » (٤٦) .

إنّ هذه النمطية من الممارسة الاجتهادية على صعيد فرع فقهي واحد وبهذا المستوى من العمق والتعاطي مع أدوات البحث العلمي ومراعاة المنهج العلمي ، أمر لم تألفه الكتابات والمدونات الفقهيّة آنذاك ، فلا يشعر الإنسان وهو يقرأ بحثاً محرّراً على يد الشيخ المفيد فرقاً شاسعاً بينه وبين نتاج فقيه معاصر إلا من حيث بعض الجهات الصياغية والبيانية ، الأمر الذي يُعدّ نقلة نوعية تجديدية لنمط التحريرات الفقهيّة المتداولة آنذاك .

إنّ النموذج السالف يقدّم معالجة فقهية شاملة وجامعة لأدوات البحث العلمي المتقن ، وهو شاهد آخر على براعة هذا الفقيه ودوره التأسيسي لمرحلة الفقه التفريعي الاجتهادي ، والذي قد يندر ملاحظته حتّى في سائر مؤلفات الشيخ المفيد ومدرسته العريقة .

خصائص البحث الفقهي عند الشيخ المفيد

تميّز النشاط الفقهي لدى الشيخ المفيد بجملة من المزايا التي يرجع بعضها

إلى المنهج وبعض إلى الأدوات والاصطلاحات العلمية المستخدمة في البحث الفقهي وبعضها إلى الكيفية وبعضها إلى المضمون ، وقد تحدثنا فيما سلف عما يرجع إلى المضمون من خلال النموذجين السابقين ، وأمّا ما يرجع إلى المنهج فهذا ما سوف نتعرض له من خلال الحديث عن منهج المقارنة بين الآراء الفقهية وكذلك منهجية الشيخ المفيد في عرض البحث الفقهي من خلال الحوارات والمناظرات ، وهكذا سيأتي الحديث عن تجديده في وضع أدوات واصطلاحات البحث الفقهي والأصولي . فمع وقفات سريعة وهذه المحاور الثلاث :

المحور الأوّل - المنهج الفقهي المقارن عند الشيخ المفيد

لقد كان الشيخ المفيد سباقاً في فتح باب البحوث الفقهية المقارنة عند ما قام بتأليف رسالته (الإعلام فيما اتفقت عليه الامامية) الا أنّ هذا الأثر الموجز لم يأخذ مداه ولم يكن له صدى كبير لصغر حجمه وقلة أوراقه إذا ما قارناه بكتاب كالخلاف للشيخ الطوسي الذي اشتهر لتوفّره على غزارة المادة الفقهية التي تضمّنها .

وأمّا الكتب التي لم يخصصها الشيخ المفيد لهذا الشأن فقد خلت من عنصر المقارنة سواء على مستوى المذهب الامامي ، أو على مستوى المذاهب الأخرى ، كما نلاحظ ذلك في أثره القيم (المقنعة) ، عدا موارد محدودة وردت فيه مثل ما ذكره في بحث أصناف الدية ^(٤٧) حيث تعرّض لأقوال المذاهب الأخرى ، أو ما ذكره في مصرف الخمس ^(٤٨) حيث تعرّض لنقل آراء الامامية في المسألة . وإيّا كان ، فإنّ الشيخ المفيد ركّز في منهجه المقارن في هذا الكتاب (الإعلام فيما اتفقت عليه الإمامية) على خصوص ما اتفقت عليه الإمامية ليستعرض بعد ذلك الرأي المقابل ، وهذه منهجية انفرد بها الشيخ المفيد بين أعلام الطائفة . وفيما يلي نشير إلى بعض معالم وأدوات هذا المنهج من خلال النقاط التالية :

١ - تقوم فكرة الكتاب على جرد المسائل المتفق عليها بين الإمامية والتي

عليها خلاف الجمهور من المسلمين من أوّل الطهارة إلى آخر المواريث ، والأصل في فكرة هذا الكتاب هو ما اقترحه السيد المرتضى على شيخه المفيد الذي صنّف له هذا الكتاب .

٢ - تحاول منهجية الكتاب استيعاب الآراء والمدارس الفقهية بجميع اتجاهاتها وعدم التفريط برأي أو اتجاه منها ، فقد حرص الشيخ المفيد على ضبط الأقوال في كلّ مسألة بدقة حتى بالنسبة للآراء غير المتداولة كثيراً كآراء (الخوارج) و (المحكّمة) وآراء الصحابة التي هي خارج المذاهب المقرّرة مثل عبد الله بن عباس ، بل حتى آراء الصحابة ممّن لم يعرف بالفتيا والرأي الفقهي ، مثل معاذ ابن جبل وابن مسعود وصفوان بن أمية ويعلى بن أمية وسلمة بن الأكوع ومعاوية بن أبي سفيان وأبي الدرداء ، بل قد يرصد الرأي الفقهي حتى لدى مثل جعفر القصي والنظام المعروف بالنزعة الكلامية ، حيث نقل له رأياً في مسألة جواز نكاح المرأة على عمّتها أو خالتها إذا أذنت العمّة أو الخالة .

وعليه ، فالكتاب أشبه بدورة فقهية كاملة في الوفاق الشيعي والخلاف السني . وأما مصطلح السنة عند الشيخ المفيد فهو يعني بهم كلّ من لم يأخذ عن أهل البيت (عليه السلام) لا خصوص المذاهب الأربعة ، ولذا شرح مقصوده في باب أحكام الحج عندما يعبر بـ « العامة » فقال : « ولم أرد بالعامة فيما سلف [من أبواب هذا الكتاب] ولا أعني فيما يستقبل : الحنبلين دون الشافعيين ، ولا العراقيين [ويقصد بهم الأحناف] دون المالكيين ، ولا متأخراً دون متقدّم ، ولا تابعياً دون من نُسب إلى الصحبة ، بل أريد بذلك كلّ من كانت له فتيا في أحكام الشريعة وأخذ عنه قوم من أهل الملة ممّن ليس له حظّ في الامامة من آل محمد (عليه السلام) وكان معروفاً بالأخذ عن آل محمد (عليه السلام) خاصة ، فاذا لم يوجد الوفاق من جماعة من سميت أو واحد منهم فقد لحق المقال الخلل والعياذ بالله ، وإن وجد من واحد منهم كائناً من كان وقد سلم من الخطأ والحمد لله » (٤٩) .

٣ - وضعت منهجية الكتاب على غرار منهجية كتاب (أوائل المقالات في

المذاهب المختارات) للشيخ المفيد نفسه حيث أفرد له لخصوص ما تنفرد به الإمامية من الأمور التي تتفق عليها في باب الأصول والاعتقادات ؛ ولذا ذكر الشيخ المفيد في أول (الإعلام) أنه كتبه « لتنضاف إلى كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات ، ويجتمع بهما للناظر فيهما علم خواص الأصول والفروع ، ويحصل له منهما ما لم يسبق أحد إلى ترتيبه على النظام في المعقول » (٥٠) .

٤ - ربّما يقوم الشيخ المفيد في بداية بعض البحوث بتحديد مواضع الخلاف فيحصرها حصر تتبع واستقصاء ، كما نلاحظ ذلك في باب الزكاة حيث حصر مجموع ما اتفقت عليه الإمامية ممّا خالفهم فيه الجمهور خمسة أشياء حيث قال : « مجموع ما اتفقت الإمامية عليه في هذه الأبواب ممّا للعامة خلاف لهم عليه أو وفاق خمسة أشياء :

منها : قول الإمامية إنّ التبر والفضة قبل سبكهما وضربهما دراهم ودنانير لا زكاة فيهما على الإيجاب .

ومنها : قولهم إنّ السبائك من الذهب والفضة والنقار منهما جميعاً - ما لم يحتل بذلك فيهما لإسقاط الزكاة - لا زكاة فيهما ، كقولهم في المسألة الأولى سواء .

ومنها : قولهم إنّ أقلّ ما يخرج إلى الفقير من مفروض الزكاة درهم على التمام » (٥١) .

٥ - يذكر الشيخ المفيد في هذا الكتاب من أقوال الجمهور ما اتفقوا عليه ، أمّا إذا اختلفت آراؤهم فلا ينقل عنهم شيئاً ؛ لأنّه قد التزم بنقل ما اتفقت عليه الإمامية ممّا يكون رأي جمهور المسلمين على خلافهم ، فإذا اختلفت آراء الجمهور أو آراء الإمامية أنفسهم لم تدخل تلك المسألة في منهجه المقارن ، وقد صرح بذلك في بعض المواضع ، كما في باب الصيد والذبائح حيث قال : « وهذا من الأبواب التي ليس للإمامية فيه اتفاق على خلاف إجماع العامة ، وقولهم في جميعه لا

يخرج عن أقاويل أهل الخلاف» (٥٢).

وأما إذا لم يجد رأياً للمذاهب الأخرى فيكتفي بذكر ما اتفقت عليه الإمامية ويشير إلى عدم ظفره بقول للجمهور في المسألة ، كما في مسألة ميراث الشخصين لو كانا على حقٍ واحد حيث يعتبر وحدتهما أو تثنيتهما عند الامامية بالنام واليقظة ، فإن ناما واستيقظا معاً فهما واحد وميراثهما ميراث واحد ، وإن نام أحدهما واستيقظ الآخر فهما اثنان ولهما ميراثان ، ولكنه صرح بأنه لم يجد للجمهور في هذا مسطوراً ، ولا عرفت لهم فيه قولاً (٥٣).

ونجد الشيخ المفيد أحياناً يستظهر رأي الجمهور أو يستوحيه - فيما إذا لم يقف لهم على قول - من خلال أصولهم ومبانيهم العامة ، كما ورد ذلك في كتاب القصاص في مسألة من وُجد مقتولاً ثم جاء رجل واعترف بقتله ثم جاء آخر ودفع الأول عن اعترافه فصدقه ولم تقم البيّنة على أحدهما ، حيث نقل عن الإمامية أنهم اتفقوا على درء القتل والدية ، وتكون دية المقتول من بيت المال ، ثم قال : « ولم أجد للعامة في هذه المسألة قولاً على التفصيل فأحكيه غير أنني أعلم أن أصولهم على خلافه » (٥٤).

المحور الثاني - المناظرات الفقهية في تراث الشيخ المفيد

لم يقتصر النشاط العلمي لدى الشيخ المفيد على التأليف والتدريس وعقد مجالس البحث والإملاء فحسب ، بل امتدّ ليشمل مفردات أخرى من أنواع النشاط العلمي التي قلّما مارسها فقيه قبله أو بعده ، وذلك بعقده مجالس (الحوار) و (المناظرة) التي ساعدته على خوضها بيئته الحافلة ببغداد بصنوف التيارات والاتجاهات الفقهية والفكرية ، هذا مضافاً إلى قدراته الكلامية الكبيرة والهائلة في السجل العلمي والنقض والابرام وخوض النقاشات الساخنة مع رؤوس ورموز باقي المذاهب الكلامية والفكرية الأخرى ، الأمر الذي انعكس على سائر النشاطات العلمية لدى الشيخ المفيد ومنها النشاط الفقهي .

وقد شهدت أندية بغداد في القرن الرابع للشيخ المفيد - إلى جانب سجلاته الكلامية - مجموعة من السجلات والحوارات الفقهية في جملة من المسائل الخلافية ضمن الاطار المذهبي ، وفي هذا الاطار قام السيد المرتضى بإيراد قسم من حوارات استاذة المفيد في كتابه (الفصول المختارة من العيون والمحاسن) واستكمالاً للكلام في البعد الفقهي عند الشيخ المفيد ودراسة هذا البعد من جميع جوانبه نتوقف عند بعض النماذج من حواراته الفقهية التي أبدى فيها تفوقاً علمياً رائعاً على نظرائه في البحث والحوار بما يبرهن على تضلعه وغوره في المطالب العلمية الدقيقة . وقد طبعت هذه الحوارات في الجزء الثاني من مصنفات الشيخ المفيد أعدت للمؤتمر العالمي الذي عُقد لتخليد ذكره .

الحوار الأول : حول وقوع الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد

وقع هذا الحوار بين الشيخ المفيد مع فقيهين من فقهاء أهل السنة هما : أبو طاهر وأبو الحسن الجوهريان وأيضاً مع الشريف أبي محمد بن المأمون . وهذا نص الحوار :

ومن كلام الشيخ أدام الله عزّه في الطلاق ، قال الشيخ : حضرت يوماً عند صديقنا أبي الهذيل سبيع بن المنبه المختاري رحمته الله وألحقه بأوليائه الطاهرين عليهم السلام وحضر عنده الشيخان أبو طاهر وأبو الحسن الجوهريان والشريف أبو محمد ابن المأمون فقال لي أحد الشيخين : ما تقول في طلاق الحامل إذا وقع الرجل منه ثلاثاً في مجلس واحد ؟ قال : فقلت له : إذا أوقعه بحضور مسلمين عدلين وقعت منه واحدة لا أكثر من ذلك ، فسكت الجوهري هنيئاً ثم قال : كنت أظن أنكم لا توقعون شيئاً منه بته .

فقال أبو محمد بن المأمون للشيخ أدام الله عزّه : أنقولون إنه يقع منه واحدة ؟ فقال له الشيخ أيده الله : نعم ، إذا كان بشرط الشهود ، فأظهر تعجباً من ذلك وقال : ما الدليل على أن الذي يقع بها واحدة وهو قد تلفظ بالثلاث ؟

قال الشيخ أيده الله : فقلت له : الدليل على ذلك من كتاب الله عز وجل ومن سنة نبيه ﷺ ، ومن إجماع المسلمين ، ومن قول أمير المؤمنين (عليه السلام) ، ومن قول ابن عباس (رضي الله عنهما) ومن قول عمر بن الخطاب .

فازداد الرجل تعجباً لما سمع هذا الكلام ، وقال : أحب أن تفصل لنا ذلك وتشرحه على البيان .

فقلت له : أمّا كتاب الله تعالى فقد تقرر أنه نزل بلسان العرب وعلى مذاهبها في الكلام ، قال الله سبحانه : ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ ﴾ (٥٥) وقال : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ (٥٦) ثم قال سبحانه في آية الطلاق : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ ﴾ (٥٧) فكانت الثالثة في قوله : ﴿ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ ﴾ .

وجدنا المطلق إذا قال لامرأته : « أنت طالق » أتى بلفظ واحد يتضمن تطليقة واحدة ، فإذا قال عقيب هذا اللفظ : ثلاثاً ، لم يخل من أن تكون إشارته إلى طلاق وقع فيما سلف ثلاث مرات أو إلى طلاق يكون في المستقبل ثلاثاً ، أو إلى الحال ، فإن كان أخبر عن الماضي فلم يقع الطلاق إذاً باللفظ الذي أورده في الحال وإنما أخبر عن أمر كان ، وإن كان أخبر عن المستقبل فيجب أن لا يقع بها طلاق حتى يأتي الوقت ثم يطلقها ثلاثاً على مفهوم اللفظ والكلام ، وليس هذان القسمان ممّا جرى الحكم عليهما ولا تضمنتهما المقال ، فلم يبق إلا أنه أخبر عن الحال ، وذلك كذب ولغو بلا ارتياب ؛ لأنّ الواحدة لا تكون أبداً ثلاثاً ، فلأجل ذلك حكمنا عليه بتطليقة واحدة من حيث تضمنته اللفظ الذي أورده ، وأسقطنا ما لغا فيه وأطرحناه ؛ إذ كان على مفهوم اللغة التي نطق بها القرآن فاسداً ، وكان مضاداً لأحكام الكتاب .

وأما السنة فإنّ النبي ﷺ قال : « كلّ ما لم يكن على أمرنا هذا فهو ردّ » (٥٨) وقال ﷺ : « ما وافق الكتاب فخذوه وما خالفه فاطرحوه » (٥٩) وقد

بيّنّا أنّ المرة لا تكون مرتين وأنّ الواحدة لا تكون ثلاثاً ، فأوجب السّنّة إبطال طلاق الثلاث .

وأما إجماع الأمة فإنّهم مطبقون على أنّ كلّ ما خالف الكتاب والسّنّة فهو باطل ، وقد تقدّم وصف خلاف الطلاق الثلاث للكتاب والسّنّة فحصل الإجماع على بطلانه .

وأما قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : فإنّه قد تظاهر عنه بالخبر المستفيض أنّه قال : « إياكم والمطلقات ثلاثاً في مجلس واحد ، فإنّهنّ ذوات أزواج » (٦٠) .

وأما قول ابن عباس فإنّه يقول : « ألا تعجبون من قوم يحلّون المرأة لرجل وهي تحرم عليه ، ويحرّمونها على آخر وهي تحلّ له » ، فقالوا : يا ابن عباس ومن هؤلاء القوم ؟ قال : « هم الذين يقولون للمطلق ثلاثاً في مجلس قد حرمت عليك امرأتك » (٦١) .

وأما قول عمر بن الخطاب : فلا خلاف أنّه رفع إليه رجل قد طلق امرأته ثلاثاً فأوجع رأسه ثم ردّها إليه ، وبعد ذلك رفع إليه رجل قد طلق كالأول فأبانها منه . فقيل له في اختلاف حكمه في الرجلين . فقال : قد أردت أن أحمله على كتاب الله عزّ اسمه ، ولكنّي خشيت أن يتتابع فيه السكران والغيران (٦٢) .

فاعترف بأنّ المطلقة ثلاثاً تردّ إلى زوجها على حكم الكتاب ، وأنّه إنّما أبانها منه بالرأي والاستحسان ، فعملنا من قوله على ما وافق القرآن ، ورغبنا عمّا ذهب إليه من جهة الرأي . فلم ينطق أحد من الجماعة بحرف وأنشأوا حديثاً آخر تشاغلوا به .

قال الشيخ أيده الله : وما أشبه قولهم في الحكم على الواحدة من الطلاق بأنّها ثلاث إلا بقول النصارى ثلاثة أقانيم جوهر واحد . بل النصارى أعذر منهم ؛ لأنّهم ذكروا ثلاثة معانٍ معقولة ، ثم وصفوها بمعنى واحد في خلاف وصفها في

الثلاثة فأخطأوا في المعنى القياسي وإن كان غلطهم على الظاهر في المعنى العددي ، والناصفة أتت بمعنى واحد ولفظ واحد فخبروا عنه بأنه ثلاثة في معنى ما كان واحداً ، وهذا نهاية الجهل وضعف العقل .

على أنه لا خلاف بين أهل اللسان وأهل الإسلام أن المصلي لو قال في ركوعه : سبحان ربي العظيم فقط ، ثم قال في عقيبه : ثلاثاً لم يكن مسبّحاً ثلاثاً ، ولو قال في سجوده : سبحان ربي الأعلى ، ثم قال : ثلاثاً لم يكن مسبّحاً ثلاثاً ، ولو قرأ الحمد مرة ثم قال في آخرها بلفظة عشرأ لم يكن قارئاً لها عشرأ .

وقد أجمعت الأمة على أن الملاعن لو قال في شهادته : أشهد بالله أربعاً أنني لمن الصادقين لم يكن شاهداً أربع مرات على الحقيقة حتى يفصلها ، ولو أن حاجاً رمى الجمرة بسبع حصيات في دفعة واحدة لم يجز ذلك عن رمي سبع متفرقات ، وهذا كلّ دليل على أنه إذا قال : أنت طالق ، ثم قال : ثلاثاً ، لم يكن طلاقاً ثلاثاً ، وهذا بيّن لمن تدبره .

التعليق على الحوار :

١ - يُلاحظ في الاستدلال الذي أقامه الشيخ المفيد في مسألة وقوع الطلاق ثلاثاً تعدد أدوات الدليل وتنوعها بما يورث القناعة القطعية لدى المحاور بمطلوب الشيخ . وتنقسم الأدوات الاستدلالية التي استخدمها الشيخ المفيد في هذا الحوار إلى قسمين :

أ - الأدوات المشتركة لدى الفريقين وهي عبارة عن : الكتاب ، السنّة ، الاجماع .
ب - أدوات خاصّة ، وهي عبارة عن حجّة قول الصحابي حيث وقع الاستدلال بأقوال بعض الصحابة في المسألة .

٢ - إن مناقشته اللغوية المستندة إلى حاق لفظ الآية وصيغة الطلاق التي يوقعها المطلق في غاية الأهمية والدقة عندما حصر وقوع الطلاق بوصف الثلاث

في الماضي أو الحال أو الاستقبال مناقشاً في كلّ واحد منها بما يظهر معه بطلان وقوعه ثلاثاً استناداً إلى حاق اللفظ وضرورة اللغة .

٣ - إنّ استدلاله بالسنة والاجماع لم يكن استدلالاً مباشراً ، وإنّما هو مؤلف من صغرى وكبرى ، أمّا في استدلاله بالسنة فهو مؤلف من صغرى : أنّ وقوع الطلاق الواحد ثلاثاً مخالف للقرآن ، وكبرى مأخذها السنة تقول : وكلّ ما خالف القرآن فهو باطل .

وأمّا استدلاله بالاجماع فهو مؤلف من صغرى مخالفة وقوع الطلاق الواحد ثلاثاً ، وكبرى متفق عليها تقول : كلّ ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل .

٤ - لقد دعم الشيخ المفيد استدلاله بشواهد لطيفة من الشرع وطريقة الحوار العرفي عندما استشهد بصيغة اللعان وأنها غير قابلة للتكرار لو وقعت مرة واحدة حتى لو تعقّبها لفظ أربعاً ، وكذلك الرمي في الحج ، وهكذا لو ذكر المصلّي بعد ذكر الركوع أو السجود لفظ (ثلاثاً) .

الحوار الثاني : حول مشروعية المتعة

قد وقع هذا الحوار مع أبي القاسم الداركي ، وهذا نصّه :

قال الشيخ أدام الله عزّه : وقد كنت استدلت بالآية التي قدّمت تلاوتها على تحليل المتعة في مجلس كان صاحبه رئيس زمانه فاعترضني فيها أبو القاسم الداركي فقال : ما أنكرت أن يكون المراد بقوله تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ ^(٦٣) إنّما أراد به نكاح الدوام وأشار بالاستمتاع إلى الالتذاز دون نكاح المتعة الذي تذهب إليه ؟

فقلت له : إنّ الاستمتاع وإن كان في الأصل هو الالتذاز ، فإنّه إذا علّق بذكر النكاح وأطلق بغير تقييد لم يرد به إلا نكاح المتعة خاصة ؛ لكونه علماً عليها في الشريعة وتعارف أهلها .

ألا ترى أنّه لو قال قائل : نكحت أمس امرأة متعة ، أو هذه المرأة نكاحي لها أو عقدي عليها للمتعة أو أنّ فلاناً يستحلّ نكاح المتعة لما فهم من قوله إلا النكاح الذي تذهب إليه الشيعة خاصة ، وإن كانت المتعة قد تكون بوطء الإماء والحرائر على الدوام ، كما أنّ الوطء في اللغة هو وطء القدم ومماساة باطنه للشيء على سبيل الاعتماد ، ولو قال قائل : وطئت جاريتي ، ومن وطأ امرأة غيره فهو زانٍ ، وفلان يطأ امرأته وهي حائض لم يعقل من ذلك مطلقاً على أصل الشريعة إلا النكاح دون وطء القدم .

وكذلك الغائط هو الشيء المحوط ، وقيل هو الشيء المنهبط ولو قال قائل : هل يجوز أن آتي الغائط ثم لا أتوضأ وأصلي ، أو قال : فلان أتى الغائط ولم يستبرئ ، لم يفهم من قوله إلا الحدث الذي يجب منه الوضوء وأشباه ذلك مما قد تقرّر في الشريعة .

وإذا كان الأمر على ما وصفناه فقد ثبت أنّ إطلاق لفظ نكاح المتعة لا يقع إلا على النكاح الذي ذكرناه ، وإن كان الاستمتاع في أصل اللغة هو الإلتذاذ كما قدّمناه .

فاعترض القاضي أبو محمد بن معروف فقال : هذا الاستدلال يوجب عليك أن لا يكون الله تعالى أحلّ بهذه الآية غير نكاح المتعة لأنها لا تتضمن سواه ، وفي الإجماع على انتظامها تحليل نكاح الدوام دليل على بطلان ما اعتمدته .

فقلت له : ليس يدخل هذا الكلام على أصل الاستدلال ولا يتضمن معتمدي ما ألزمه القاضي فيه ؛ وذلك أنّ قوله سبحانه : ﴿ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ﴾ ^(٦٤) يتضمن تحليل المناكح المخالفة للسفاح في الجملة ، ويدخل فيه نكاح الدوام من الحرائر والإماء ثم يختص نكاح المتعة بقوله تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ ^(٦٥) .

ويجري ذلك مجرى قول القائل : (قد حرّم الله عليك نساء بأعيانهنّ وأحلّ لك

ما عداهنّ ، فإن استمتعت منهنّ فالحكم فيه كذا وكذا ، وإن نكحت نكاح الدوام فالحكم فيه كيت وكيت) ، فيذكر له المحلّات في الجملة ، ويبين له حكم نكاح بعضهنّ ، كما يذكرهنّ له ، ثم يبيّن له أحكام نكاحهنّ كلّهنّ . فما أعلمه زاد عليّ شيئاً .

التعليق على الحوار

١ - لقد تركّز النقاش في دلالة الآية حول لفظ « استمتعت » وأنّه مستعمل في النكاح الدائم أو المنقطع ، وقد أثبت الشيخ المفيد من خلال ما ساقه من الشواهد والحوارات العرفية استعماله في المنقطع مع التسليم بأنّ الاستمتاع بمعنى الالتذاذ في أصل اللغة ، وهذه ركيزة مهمّة في الاستدلال بالآية عالجها الشيخ المفيد في هذا الحوار المقتضب الذي اقتصر على لفظ واحد في الآية دون غيره من الألفاظ كلفظ « أجورهنّ » .

٢ - المعالجة الثانية التي أبداهها الشيخ المفيد في الاستدلال بالآية هو ما تمسّك به محاوره « الداركي » من وحدة السياق فيها ، فإن المدلول فيها بقوله ﴿ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُخَصِّنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ﴾ هو النكاح الدائم ، فلا بدّ أن يكون المقصود بمقتضى وحدة السياق بقوله ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ هو الدائم أيضاً ، وقد أجابه الشيخ المفيد بأن المقطع الأول هو عموم النكاح الدائم للحرائر والإماء ، وبذلك قد فرغ من بيان هذا الحكم بهذا المقطع وانتقل إلى بيان حكم المنقطع في المقطع الثاني ، فلا تكون الآية مسوقة بجميع مقاطعها لبيان النكاح المنقطع كما اعترض به المعترض على الشيخ المفيد .

الحوار الثالث : في ميراث البنت مع العم

قد جرى هذا الحوار بين الشيخ المفيد وشخص سائل في مجلس الشريف أبي الحسن علي بن أحمد . وهذا نصّه :

« ومن كلام الشيخ أدام الله عزّه في حوز البنت المال دون العم والأخ . سئل الشيخ أدام الله عزّه في مجلس الشريف أبي الحسن علي بن أحمد بن إسحاق أدام الله عزّه فقيل له : أخبرنا عن رجل توفي وخلف بنتاً وعماً كيف تقسم الفريضة في تركته ؟

فقال الشيخ أدام الله عزّه : إذا لم يكن ترك غير المذكورين فالمال بأسره للبنت خاصة ، وليس للعم شيء .

فقال السائل : لم زعمت أنّ المال للبنت خاصة وليس للعم شيء ؟ وما الدليل على ذلك ؟

فقال الشيخ أيده الله : الدليل على ذلك من كتاب الله عزّ وجلّ ومن سنّة نبيّه ، ومن إجماع آل محمد ﷺ :

فأمّا كتاب الله سبحانه فقوله جلّ جلاله : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ (٦٦) فأوجب الله سبحانه للبنت النصف كماً مع الأبوين وأوجب لها النصف الآخر مع العم بدلالة قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (٦٧) وذلك أنّه إذا كان الأقرب أولى من الأبعد كانت البنت مستحقة للنصف مع العم كما تستحقه مع الأبوين بنص التلاوة ، ونظرنا في النصف الآخر ومن أولى به أمي أم العم ؟ فإذا هي وجدناها أقرب من العم لأنّها تتقرّب بنفسها ، والعم يتقرّب إلى الميت بجده ، والجد يتقرّب إلى الميت بأبيه ، فوجب ردّ النصف الباقي إلى البنت بمفهوم آية ذوي الأرحام .

وأما السنّة فإنّ رسول الله ﷺ لما قتل حمزة بن عبد المطلب ﷺ ، وخلف ابنته وأخاه العباس وابن أخيه رسول الله ﷺ وبني أخيه علياً ﷺ وجعفرأ

وعقيلاً عليه السلام ، فورث رسول الله ﷺ ابنته جميع تركته ، ولم يرث هو منها شيئاً ، ولا ورث أخاه العباس ولا بني أخيه أبي طالب عليه السلام ، فدلّ على أنّ البنت أحق بالميراث كلّ من العمّ والأخ ، وابن الأخ وقد قال الله جلّ اسمه : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ ^(٦٨) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ ^(٦٩) .

وأما إجماع آل محمد عليهم السلام : فإنّ الأخبار متواترة عنهم بما حكيناه ، وقد قال رسول الله ﷺ : « إِنِّي مَخْلَفٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابُ اللَّهِ وَعِزَّتِي أَهْلُ بَيْتِي ، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ » .

فقال السائل : ما أنكرت أن يكون قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ ليس في الميراث لكنّه في غيره ، وأما فعل رسول الله ﷺ مع بنت حمزة فما أنكرت أن يكون ، إنّما جاز له ذلك لأنّه استطاب نفوس الوراث معها .

وأما الإجماع الذي ذكرت عن آل محمد عليهم السلام فإنّه ليس بحجة : لأنّ الحجة هي في إجماع الأمة بأسرها .

فقال الشيخ أدام الله عزه : أمّا إنكارك كون آية ذوي الأرحام في الميراث فإنّه غير مرتفع به ولا يعتمد عليه من كان معدوداً في جملة أهل العلم ؛ وذلك أنّ الله سبحانه نسخ بهذه الآية ما كان عليه القوم من الموارثة بين الاخوان في الدين وخطّ عن الأنصار ميراث المهاجرين لهم دون أقاربهم فقال سبحانه وتعالى : ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴾ ^(٧٠) فبين سبحانه أنّ ذوي الأرحام أولى بذوي أرحامهم من المهاجرين الذين لا رحم بينهم ومن المؤمنين البعداء منهم في النسب . ثم قال : إلا أن تتبرعوا عليهم فتفعلوا بهم معروفاً ، وهذا

مما لا يختلف فيه من عرف الأخبار ونظر في السير والآثار مع دلالة تتضمن الكلام .

على أننا لا نجد من ذوي الأرحام أولى بأقاربهم في شيء من الأشياء إلا في الميراث خاصة والعقل الذي يوجبه الميراث ، وما عدا ذلك فالإمام أولى به من ذوي الأرحام ، والمسلمون أولى به إذا لم ينظر فيه الإمام .

وأما ما ادّعت من استطابة رسول الله ﷺ أنفس المذكورين فلو كان على ما ذكرت ووصفت لوجب أن يرد به النقل ويثبت في الآثار ويكون معروفاً عند حملة الأخبار ، فلما لم يذكر ذلك على وجه من الوجوه دلّ على أنه لا أصل له وأنّ تخريجه باطل محال .

وأما دفعك الحجة من إجماع آل محمد ﷺ واعتمادك على إجماع الأمة كافة فإنّه إذا وجبت الحجة بإجماع الأمة وجبت بإجماع أهل البيت ﷺ ؛ لحصول الإجماع الذي ذكرت على موجب العصمة لآل محمد ﷺ من قول النبي ﷺ ، فإن بطل الاعتماد على إجماع آل محمد ﷺ مع الشهادة من النبي ﷺ بأنّ المتمسك بهم لا يضلّ أبداً بطلت الحجة من إجماع الأمة ؛ إذ قد وجد الفساد فيما أجمعوا عليه من نقل الخبر الذي رويناه ، وهذا محال لا خفاء باستحالته . فلم يرد شيئاً » (٧١) .

التعليق على الحوار :

١ - إنّ استدلاله على انفراد البنت بالارث دون العم جاء شاملاً للأدلة الثلاثة من الكتاب والسنة والاجماع وإن كان مراده بالأخير ليس ما هو المصطلح عند الشيعة ولا عند السنة كما هو واضح ، ولكنه من باب الالتزام والمجارة لاصطلاح أهل السنة - حيث يعبرون بـ (إجماع الأمة) - استعمل مصطلح (إجماع آل محمد ﷺ) تقوية لحجته والزاماً للخصم بأنّ إجماع آل محمد ﷺ أولى من إجماع الأمة ؛ لأنهم ﷺ حسب حديث الثقلين معصومون من الخطأ .

٢ - إن استدلاله بالكتاب جاء مفعماً بالآيات القرآنية التي يدعم بعضها بعضاً حيث تمسك بالآية الأولى التي هي نصّ وخاصةً بالبنت لتوريثها النصف ثم استعان بعموم الآية الثانية ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ لتتيمم النصف الثاني لها .

وهكذا عندما نلاحظ استدلاله بالسنة نجده أيضاً حريصاً على استحضار النص القرآني للاستدلال على حجية فعل الرسول ﷺ بالآيات التي سردها لذلك .

وفيما يرتبط باستدلاله بالاجماع نجده مركباً من صغرى الأحاديث الواردة في المسألة عن طريق أهل البيت ﷺ وكبرى حديث الثقلين الدالّ على عصمة آل البيت ولزوم الأخذ عنهم ﷺ .

المحور الثالث تداول المصطلحات الفقهية

يعتبر (المصطلح العلمي) في أيّ مجال معرفي مؤشراً إيجابياً على نمو وتطور ذلك المجال المعرفي ، وذلك باعتبار أن (المصطلح) يمثل عملية اختزال وبلورة لأمّهات الأفكار والنظريات المطروحة في ذلك المجال المعرفي .

وقد برزت في علم الفقه بعد انفصاله عن حاضنته الأولى (علم الحديث) مجموعة من الاصطلاحات التي تعبّر عن بلورة جملة من النظريات والاتجاهات والأفكار فيه . وأسهم المؤسسون الأوائل - كالشيخ المفيد ورموز مدرسته كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وأضرابهما - في رقد وتطوير وتأسيس المصطلحات الفقهية والأصولية . وكان للشيخ المفيد اليد الطولى في هذا المجال ، حيث وضع المصطلح الفقهي والأصولي واستخدمه في مجمل معالجاته وبحوثه الفقهية والأصولية سواء كان استخدامه للمصطلح يتفق واصطلاح المتأخرين أو يختلف معه من حيث التعبير والمضمون .

وفيما يلي وقفة سريعة نستعرض من خلالها طائفة من الاصطلاحات التي امتاز بها الشيخ المفيد أو اختصّ بها في علم الفقه ، وندع البحث في نظيراتها من علم الاصول عند دراسة البعد الأصولي في مدرسته .

١ - استخدم الشيخ المفيد في كتاب الصلاة - مثلاً - مصطلح (الحدود الكبار) بدلاً عن مصطلح (الركن أو الأركان) في الصلاة ، كما استعاض مصطلح (الحدود الصغار) بدلاً عن (الواجبات) في الصلاة ^(٧٢) ، ولا شك أنّ مصطلح (الحدود الكبار أو الصغار) غير شائع ولا متداول في اللغة الاصطلاحية لدى الفقهاء ، ولعلّ ذلك كان تأثراً بالاصطلاح الروائي والحديثي المعبر عن فكرة الأركان في الصلاة .

٢ - أطلق على كتاب الحدود والتعزيرات في كتابه (الإعلام) (باب الحدود والآداب) حيث استعاض عن مصطلح (التعزيرات) بمصطلح (الآداب) ^(٧٣) ، وإن كان لفظ التأديب قد يطلق على التعزير أحياناً ، ولكن المصطلح المتداول في تسمية الأبواب والمسائل المتعلقة بها هو (التعزير) كما هو معلوم .

٣ - استخدم بدل مصطلح (القدرة) التي هي من شروط التكليف مصطلح (الاستطاعة) ومصطلح (عدم المانع) بدلاً عن مصطلح (الاختيار) وإن كان أعم من الاختيار . ولا شك أنّ الاصطلاح الرائج في باب شروط التكليف أو الخطاب هو (شرطية القدرة) لا (الاستطاعة) ؛ لأنّ الاستطاعة مصطلح يطلق في كتاب الحجّ على القدرة المالية ، وهكذا الكلام في تعبيره عن (شرطية الاختيار) بـ (عدم المانع) .

٤ - اصطلاح على (كيفية الوضوء) في باب الوضوء : (فرض الوضوء) قاصداً به الكيفية ^(٧٤) .

٥ - عبر عن (النية) بـ (التوجّه) . قال في الاشراف : « (باب عدد مواضع

(التوجّه) والتوجّه في سبعة مواطن : في الأولة من الغرض ، والأولة من نوافل الزوال ، والأولة من نوافل المغرب ، والأولة من الوتيرة ، والأولة من صلاة الليل ، والمفردة من الوتر ، والاولى من ركعتي الاحرام ^(٧٥) فَإِنَّ الظاهر من لفظ (التوجّه) هو (النية) .

٦ - من الملاحظ أنّه قد يستعير بعض الاصطلاحات الروائية في بحوثه الفقهية ، وربما يكون ذلك متأثراً بالأخبار وبما يسمّى (الفقه المأثور) فتراه يعبر عن أحكام الصلاة بـ (باب حدود الصلاة) ثم يقول في بيانه : « وحدودها أربعة آلاف حدّ كما جاء عن الصادقين عليه السلام » ^(٧٦) .

ثم يذكر عنواناً آخر بعده بلا فصل وهو فيما يبدو نفس الباب السابق ولكنه اقتفى في استخدامه المصطلح الروائي فقال : « (باب الصلاة) وأبوابها أربعة آلاف باب ، بما يؤثر عن الصادقين عليه السلام » ^(٧٧) .

ثم أردف ذلك باصطلاح روائي ثالث فقال : « (باب أثلاث الصلاة) روي عن الصادق عليه السلام أنه قال : « الصلاة ثلاثة أثلاث ، ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود » ^(٧٨) في حين لا نجد لمثل هذه المصطلحات حضوراً في اصطلاحات الفقهاء إلا عند طبقة الفقهاء الرواة أمثال الشيخ الصدوق ووالده .

٧ - اصطلاح في المقنعة على بيع الموصوف بـ (بيع المضمون) ^(٧٩) .

٨ - عقد في كتاب المقنعة بابين أحدهما (باب المكاسب) والثاني (باب المتاجر) ولم يعلم الوجه في التفريق بينهما لتشابه المضمون فيهما ، ولا يقصد بالثاني البيع ؛ لأنّه عقد بعد ذلك باباً خاصاً له مباشرة تحت اسم (باب عقود البيوع) .

٩ - عمّم (مصطلح الناصبي) بما يشمل المخالف المحبّ لأمر المؤمنين عليهم السلام ، فالناصربي عنده على ضربين : أحدهما حلّ ذبيحته والآخر تحريم ، فالذين حلّ

ذبحتهم فهم المعتقدون لمودة أمير المؤمنين عليه السلام وذريته الأبرار عليهم السلام وإن جهلوا كثيراً من حقوقهم . والثاني : الذين تحرم ذبائحهم فهم الخوارج ومن ضارهم في عداوة أمير المؤمنين عليه السلام وعترته الأطهار عليهم السلام ^(٨٠) . والظاهر أن تسميتهم بذلك تبعاً لبعض الأخبار في هذا المجال .

وقفه مع التراث الفقهي للشيخ المفيد :

صنف الشيخ المفيد جملة من المصنفات الفقهية ويمكن تقسيمها إلى قسمين :
القسم الأول : المصنفات التفريعية المجردة عن بيان الاستدلال والأقوال والمناقشات ، والمقصود بها بيان الحكم الشرعي وتحديد الوظيفة الشرعية للمكلف ، ويهدف الشيخ المفيد وراء كل مصنف من هذه المصنفات تحقيق غرض خاص منها ، وسيأتي التعرّض لبيان ذلك . ومن نماذج هذا القسم :

١ - الإعلام فيما اتفقت عليه الامامية .

٢ - كتاب أحكام النساء .

٣ - الإشراف .

القسم الثاني : الدراسات الاستدلالية ذات الطابع البحثي الذي يُعنى ببيان الأقوال والاستدلالات والمناقشات ، ومن نماذج هذا القسم :

١ - رسالة « تحريم ذبائح اهل الكتاب » .

٢ - رسالة المسح على الرجلين .

٣ - رسالة في المهر .

٤ - رسالة الردّ على أهل العدد والرؤية

وهناك قسم ثالث يمكن أن يلحق بالقسم الأول نحو كتاب « المقنعة »

لاشتماله على نسبة ضئيلة من الاستدلال والطابع العام فيه هو بيان الفتوى ، ولذا فإنه رغم توسطه بين القسمين ملحق بالأول منهما لما ذكرناه .

ولكي نتوفر على تصوّر عام حول هذه المصنّفات نتوقّف عند بعضها بتسجيل بعض النقاط المنهجية التي ربما تسهم في الإضاءة حول طبيعة التأليف فيها ، وقد تقدّم استعراض بعض النماذج منها كبحث « تحريم ذبائح أهل الكتاب » و « الردّ على أهل العدد والرؤية » .

وأشهر المؤلفات المتداولة بين أيدي الفقهاء للشيخ المفيد منذ عصره وحتى الآن والذي منه تنقل آراؤه وهو موضع اهتمام الفقهاء كافة ، هو كتاب « المقنعة » ، فيما تتفاوت درجة الاهتمام بسائر مصنّفات له من تأخّر عنه كالشيخ الطوسي وابن ادريس والعلامة والشهيد بحسب أهمية المسألة المقصودة بالبحث ، ومن هنا لم تسلط الأضواء كثيراً على الكثير من مؤلفاته سيّما الاستدلالية منها رغم أهميتها ودقّة المنهج فيها ، ولذا يبقى المجال واسعاً لدراسة العطاء العلمي الذي قدّمه الشيخ المفيد في هذه البحوث . وفيما يلي إطلالة تعريفية مختصرة ببعض مفردات التراث العلمي للشيخ المفيد ، مع الاعتراف بأنّ الأمر بحاجة إلى دراسات أوسع وأعمق من هذا الموجز .

١ - كتاب المقنعة : استأثر هذا الأثر باهتمام الفقهاء باعتباره من آثار معلّم الأئمة وفقهائها الأول ، وأوّل من سلّط الضوء على هذا الكتاب ولفت إليه الأنظار في الوسط العلمي ببغداد هو تلميذة المبدع شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ) عندما اختاره ليكون محوراً لموسوعته الحديثية « التهذيب » التي دوّن بعض فصولها في حياة أستاذه المفيد ولكنه لم يتمّها على عهده .

وقد حدّد الشيخ المفيد الغاية من تأليفه للمقنعة بأنه جاء إجابة لمن طلب إليه تدوين مختصر في الأحكام ليعتمده المرتاد لدينه ويكون إماماً للمستترشدين ودليلاً للطلاب حسبما وصفه في خطبة الكتاب . فهو أذا « رسالة عملية » جامعة

لآراء الشيخ المفيد من أول كتاب الطهارة إلى كتاب الديات ، ومن هنا جاء هذا الكتاب مجرداً عن سرد الأقوال سواء من الخاصة أو الجمهور ومجرداً أيضاً عن ذكر المناقشات وكذلك الاستدلالات المفصلة رغم عدم خلوه بشكل عام من الاستدلالات القرآنية المختصرة ، حيث نلاحظ هناك إحصائية تقدّر عدد الآيات التي استدلت بها في البحث الفقهي بـ (١٣٠) آية و (٤٠٠) رواية .

وعلى كلّ حال ، فقد أثار الكتاب اهتمام الطبقة المعاصرة له ومن تلاهم كابن إدريس وابن زهرة إلى زمن المحقق والعلامة الحليين ثم إلى فترة متأخري المتأخرين وأصحاب المطولات الفقهية التي تُعنى بنقل الآراء الفقهية كصاحب الجواهر والرياض وكشف اللثام ومفتاح الكرامة .

ووقوفاً على منهجية هذا الأثر الفقهي النفيس وطبيعة البحث العلمي الذي اشتمل عليه نلقي بعض الاضاءات في هذا الخصوص :

سمات البحث

السمة الأولى : الشمولية والاستيعاب :

أ - الاستيعاب في المنهج

لقد نهج السلف من علمائنا في كتاباتهم الفقهية - سيّما تلك المكتوبة لعامة الناس أو لطبقة معينة - منهجية جامعة توفّر للقارئ رؤية متكاملة عن الدين بشقيه أصولاً وفروعاً الامر الذي يمكنه من الالتزام والتعبّد بهذه الرؤية واعتباره ديناً يدين الله تعالى به .

وتأتي أهمية تضمين مثل هذه الكتب التي يصطلح عليها اليوم بالرسالة العملية للبحث العقائدي أو اصول الدين انطلاقاً من اعتبارها الحجر الأساس لجميع البناء المعرفي بمعناه الأوسع الذي يشتمل على قضايا الشرع والأخلاق والآداب وسائر المعارف الأخرى ، وهذا ما نبّه عليه الشيخ المفيد بقوله في مقدّمة

كتابته المقنعة حينما حدّد الهدف من تأليفه في أن « يكون إماماً للمسترشدين ودليلاً للطالبيين وأميناً للمتعبّدين ، يفرع إليه في الدين ويقضى به على المختلفين ، وإن افتتحه بما يجب على كافّة المكلفين من الاعتقاد الذي لا يسع إهماله البالغين : إذ هو أصل الأيمان والأساس الذي عليه بناء أهل الأديان ، وبه يكون قبول الأعمال ويتميّز الهدى من الضلال » .

إلا أنّ هذه المنهجية في كتابة الرسائل العملية انحسرت في بعض الفترات اللاحقة لتقتصر على بيان الفروع وقضايا الحلال والحرام ، ولكنها أُعيدت مؤخراً كما يلاحظ في بعض الرسائل العملية المعاصرة ، وذلك إدراكاً لأهمية الموضوع وإكمالاً للصورة المعرفية التي تقدّمها الرسالة العملية للقارئ عن الدين وتحسيناً له من الانزلاق في بعض المتاهات أو الانحرافات الفكرية ، وبذلك تكون الرسالة العملية عملية صيانة لعمل الإنسان ولفكره في آن واحد وأياً كان فإنّ الشيخ المفيد كان من الرواد الذين نهجوا هذه المنهجية في التصنيف الفقهي وكتابة الرسالة العملية ، وربّما كان المؤسس والمبدع لها : إذ لم يصلنا أو يبلغنا ما يناظره في تلك البرهة من كتب فقهاءنا .

ب - الاستيعاب في المادة : حيث جاء الكتاب مستوعباً في بحوثه للتبويب الرباعي المعروف في : العبادات ، والمعاملات ، والإيقاعات والأحكام التي يندرج فيها عادة الحدود والقصاص والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . بل أضاف إلى ذلك « كتاب الأنساب والزيارات » ، وألحق في آخر الكتاب « باب مختصر رسوم كتب الوصايا ، والوقوف ، والعق ، والتدبير ، والمكاتبة ، والخلع ، والطلاق ، والديون والحقوق ، والبراءات ، والشرك ، والإجازات ، والمزارعات ، والمساقاة ، والضمانات ، والوكالات ، والمعاملات » حيث ذكر فيه صيغ هذه العقود والإيقاعات وطريقة تدوينها في وثيقة معتبرة . وهذا أمر غير متداول في كتب الفقه والفتوى عادة .

وعلى كلّ حال ، فقد استوعب الشيخ المفيد في كتابه هذا أكثر الأبواب والكتب
الفقهية ومسائلها المتداولة .

ومن مزايا الكتاب في هذا المجال الحرص على إشباع حيثيات البحث ،
كالتطرق إلى بعض البحوث اللغوية ، كما نلاحظ ذلك في تعريفه للكعبين في
بحث الوضوء ، وتعريفه للفظ الصعيد في بحث التيمم ، كما نجده يحرص على
ذكر الدليل والاستدلال على آرائه ، وقد كثّف من ذلك خصوصاً من مباحث كتاب
الزكاة فصاعداً ، حيث نلاحظ كثرة الاستدلالات من الكتاب والسنة ، بل ربما
أورد ثلاثة أدلة لفرع فقهي واحد ، كما في مسألة عدم جواز دفع الزكاة إلى
الفاسق ^(٨١) ، كما ربما يذكر وجوهاً واستدلالات عديدة ثم يرجّح بعضها ، كما
في مسألة تأخير دفع الزكاة أو تأخيرها ^(٨٢) .

٢ - كتاب الاشراف :

وصف بعض الباحثين هذا الكتاب بأنه يمثّل (الرسالة العملية) في بدايات
نشوئها ، مستنداً على ذلك بخلو الكتاب من الاستدلال وذكر الأقوال والخلاف في
المسائل بين الفقهاء عدا مورد واحد في عدد تسبيح الركوع والسجود ^(٨٣) .

ولكن هذا الوصف قد لا يكون دقيقاً بملاحظة مقدّمته التي وردت مجرّدة عن
أي شيء يدلّ على كونه كذلك ، وهذا ما نجد عكسه في المقنعة التي صرّح في
مقدّمته أنّه ألفه « ليعتمده المرتاد لدينه ... ويكون إماماً للمسترشدين ودليلاً
للطالبين وأميناً للمتعبدين ، يفرّغ إليه في الدين » . وهو واضح في كونه رسالة
عملية يرجع إليها في الشرائع والأحكام .

وأما ما ذكره هذا الباحث من الاستدلال فهو صحيح بلحاظ وضع الرسائل
العملية المعاصرة التي تطوّر مفهومها بمرور الزمان ، وأما سابقاً فقد كانت
تشمّل الرسالة على الدليل كما نلاحظ في نفس كتاب المقنعة أو حتى على

الأقوال ، كما نلاحظ ذلك في مواضع منها أيضاً .

هذا مضافاً إلى وجود حالة الاختصار الملحوظة في كتاب الإشراف وعدم اكتمال أبوابه ممّا يخرجها عن وصف الرسالة العملية ، فمثلاً نجده بدأ الكتاب من « باب فرض الوضوء » ثم التيمم ثم الصلاة ولم يبدأه ببحث المياه والطهارات كما هو المتداول .

وعلى كلّ حال فإنّ « كتاب الأشراف » يتميز ببعض الأبواب والعناوين غير المتداولة في فقه المتأخرين والمعاصرين بل وحتى المتقدمين ، فهو أقرب حالاً إلى فقه الأشباه والنظائر ، كما نلاحظ ذلك في عنوانته للأبواب التالية في كتاب الصلاة : « باب عدد التكبير في الفرض » و « باب عدد سجّدت فرض الصلاة في الحضر » و « باب عدد فرض مواضع التوجّه » أي النية ، و « باب عدد فرض تسبيح الركوع والسجود » .

وهذا مؤيّد آخر لكونه بعيداً عن وصف الرسالة العملية لبعدها عن منهج الاشباه والنظائر .

ومن الملاحظات التي تؤخذ على كتاب الإشراف حالة الاختصار والاقتضاب فمثلاً في باب الأغسال لم يتعرّض الشيخ المفيد لغسل الحيض والاستحاضة والنفاس وكذا باقي الأغسال إلا بمقدار كونها أسباباً للغسل ، بل إنه لم يتعرّض لكتاب المياه والطهارات ، بل بدأ بكتاب الوضوء ، وحتى الوضوء لم يقسّمه إلى واجب ومستحب ، ولم يتعرّض فيه لبعض الواجبات كالترتيب والموالة . وهكذا فإنّ الكتاب بجميع أبوابه ومباحثه مبني على الاختصار والإجمال .

بل إنّ مجمل أبوابه لا تتعدّي عدّة أبواب هي : الوضوء والصلاة والزكاة والصيام والحج فقط ومجموع صفحاته (٤٥ صفحة) . وهذا شاهد آخر على عدم كونه رسالة عملية لعموم المقلّدين . بل هو مختصر فقهي غير كامل الأبواب

والمباحث .

كما نلاحظ في الكتاب قرب المؤلف من المنهجية التقليدية حيث يتقيد بألفاظ ومفاهيم بعض الأخبار فمثلاً نراه يعقد باباً باسم « باب حدود الصلاة » يقول فيه : « وحدودها أربعة آلاف حد كما جاء عن الصادقين (عليه السلام) » وهو إشارة لما رواه الصدوق والكليني عن الصادق (عليه السلام) . وكذلك ما ذكره في باب الصلاة حيث قال « وأبوابها أربعة آلاف باب بما يؤثر عن الصادقين (عليه السلام) » ثم ذكر تحته « باب أثلاث الصلاة : روي عن الصادق (عليه السلام) انه قال : الصلاة ثلاثة اثلاث : ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود » ثم ذكر باباً تحت عنوان « باب عدد الكبار من حدود الصلاة » ثم ذكر انها سبعة منها أربعة قبل الصلاة وثلاثة فيها أولها : الوقت ثم الطهور ثم القبلة ثم التوجه ثم تكبيرة الاحرام ثم الركوع ثم السجود .

واردف ذلك بباب تحت عنوان « باب عدد الصغار من حدودها » وذكر تحته أن عددها سبعة أولها القراءة ثم تكبيرة الركوع ثم التسبيح ثم تكبيرة السجود ثم القنوت ثم التشهد ثم التسليم .

فالملاحظ في هذه اللغة أو الاصطلاحات التي يستعملها الشيخ المفيد أنه كثيراً ما يمزج بين المصطلح في الفقه الروائي والمصطلح في الفقه غير الروائي بل ربما تكون الغلبة للأول كما يلاحظ في النماذج المذكورة آنفاً .

آراؤه الفقهية النادرة

١ - عدم مفطرة الغبار والبخار الغليظ (٨٤) .

٢ - ومن السنة لمن أراد الحج وكان ضرورة أن يوقر شعر رأسه من أول ذي القعدة ، ولا يقربه بتقصير ولا حلق ، فإن فعل ذلك كان عليه دم يهرقه (٨٥) .

٣ - لا يحل للمرأة كلام من ليس لها بمحرم من الرجال ، ولا تتولى معه خطاباً في بيع ولا ابتياح إلا أن تضطر إلى ذلك ، ولا تجد عنه مندوحة فيكون كلامها فيه

على خفض من صوتها وغيض من بصرها عن تحاوره به (٨٦).

٤ - حرمة دخول الحمامات الشارعات (العامة) للحرائر من النساء ، ولا يحلّ
لهن الاجتماع في العرسات ، والتبذلّ بالزينة والحلي واللباس ، ولا يجتمعن في
المصائب والنائحات (٨٧).

٥ - عدم جواز البول في الماء الراكد (٨٨).

٦ - عدم وجوب السلام في التشهد الثاني ، بل هو مستحب . قال « والسلام
في الصلاة سنة ، وليس بفرض تفسد بتركه الصلاة » (٨٩).

٧ - لا تجوز الصلاة إلى شيء من القبور حتى يكون بينه وبينها حائل ولا
تجوز أيضاً في الأرض السبخة ومعاطن الإبل وجواند الطرق (٩٠).

٨ - أركان الصلاة سبعة : أربعة منها قبل الصلاة ، وثلاثة فيها . أولها :
الوقت ، ثم الطهور ثم القبلة ثم التوجّه (أي النية) ، ثم تكبيرة الافتتاح ثم الركوع ،
ثم السجود (٩١).

٩ - لم يذكر الدهن من محظورات الحج (٩٢).

١٠ - عدم جواز السفر للمرأة إلا مع ذي محرم (٩٣).

١١ - يحرم تزويق المساجد ، ويحرم أخذ الأجر عليها (٩٤).

الهوامش

- (١) مصنفات الشيخ المفيد .
- (٢) المصدر السابق : ١٩ .
- (٣) الانعام : ١٢١ .
- (٤) مصنفات الشيخ المفيد ٩ : ٢٠ من رسالة تحريم ذبائح أهل الكتاب .
- (٥) المائدة : ٥ .
- (٦) آل عمران : ١٩٩ .
- (٧) رساله في تحريم ذبائح أهل الكتاب : ٢٦ .
- (٨) المصدر السابق .
- (٩) المصدر السابق : ٢٥ .
- (١٠) التهذيب ٩ : ٦٨ ، رقم ٢٨٧ و ٢٩٢ .
- (١١) الوسائل ٢٤ : ٥٩ ، ب ٢٢ من الذبائح ، ح ٢٥ .
- (١٢) الوسائل ٢٤ : ٥٥ ، ب ٢٧ من الذبائح ، ح ١١ .
- (١٣) مصنفات الشيخ المفيد ٩ : رسالة في تحريم ذبائح أهل الكتاب : ٣٢ .
- (١٤) من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٧١ .
- (١٥) جوابات أهل الموصل (ضمن سلسلة مصنفات الشيخ المفيد) ٩ : ١٣ .
- (١٦) التذكرة بأصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٩ : ٢٨ .
- (١٧) التوبة : ٣٦ .
- (١٨) البقرة : ١٨٥ .
- (١٩) التذكرة بأصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٩ : ١٦ .
- (٢٠) البقرة : ١٨٩ .
- (٢١) التذكرة بأصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٩ : ١٧ .
- (٢٢) التذكرة بأصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٩ : ١٦ .
- (٢٣) جوابات أهل الموصل : ١٦ .

- (٢٤) المصدر السابق : ١٨ .
- (٢٥) رجال النجاشي : ٢٥٧ .
- (٢٦) المصدر السابق : ٢٣٠ .
- (٢٧) انظر : جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية : ٩ .
- (٢٨) الفهرست (الشيخ الطوسي) : ١٤٣ .
- (٢٩) أنظر : رجال النجاشي : ١٠٧ ، الفهرست : ١٠٦ .
- (٣٠) اختيار معرفة الرجال : ٣٣٦ .
- (٣١) حكى العلامة عنه ذلك في الخلاصة : ٦١ .
- (٣٢) جوابات أهل الموصل : ٢٠ .
- (٣٣) المصدر السابق .
- (٣٤) مستدرك الوسائل ٧ : ٤١٢ ، ح ٢٢ . والآية : ١٨٥ من سورة البقرة .
- (٣٥) قال النجاشي في رجاله (ص ٢٥٠) عن محمد بن يحيى : « شيخ أصحابنا في زمانه ، ثقة ، عين ، كثير الحديث » . وقال عن محمد بن إسماعيل : « كان من صالحى هذه الطائفة وثقاتهم » . رجال النجاشي : ٢٣٣ .
- (٣٦) جوابات أهل الموصل : ٢٠ .
- (٣٧) رجال النجاشي : ١٣٢ .
- (٣٨) رجال الطوسي : ٤١٦ .
- (٣٩) مصنفات الشيخ المفيد (جوابات أهل الموصل) ٩ : ٢٢ .
- (٤٠) المصدر السابق : ٢٢ .
- (٤١) المصدر السابق .
- (٤٢) المصدر السابق : ٢٥ .
- (٤٣) المصدر السابق : ٢٦ .
- (٤٤) المصدر السابق : ٤٦ .
- (٤٥) المصدر السابق .
- (٤٦) المصدر السابق .
- (٤٧) المقنعة : ٢٧٠ .
- (٤٨) المصدر السابق : ٢٨٦ و ٢٨٧ .
- (٤٩) المصدر السابق : ٣٤ .

- (٥٠) الاعلام : ٤ .
- (٥١) مصنقات الشيخ المفيد الاعلام ٩ : ٣٢ .
- (٥٢) المصدر السابق : ٤٥ .
- (٥٣) المصدر السابق : ٥١ .
- (٥٤) المصدر السابق : ٦٣ .
- (٥٥) الزمر : ٢٨ .
- (٥٦) إبراهيم : ٤ .
- (٥٧) البقرة : ٢٢٩ .
- (٥٨) صحيح البخاري ٣ : ٩١ . صحيح مسلم ٣ : ١٣٤٤ .
- (٥٩) الوسائل ١٤ : ٣٥٦ ، ب ٢٠ مما يحرم بالمصاهرة ، ح ٤ .
- (٦٠) الوسائل ٢٠ : ٤٩٥ ، ب ٣٥ مما يحرم بالمصاهرة ، ح ١ .
- (٦١) رواه الشيخ المفيد في المسائل الصاغانية مع اختلاف يسير ، وبلغظه الشريف المرتضى في الفصول المختارة : ١٧٧ .
- (٦٢) الزمر : ٢٨ .
- (٦٣) النساء : ٢٤ .
- (٦٤) النساء : ٢٤ .
- (٦٥) النساء : ٢٤ .
- (٦٦) النساء : ١١ .
- (٦٧) الأنفال : ٧٥ .
- (٦٨) الأحزاب : ٢١ .
- (٦٩) الحشر : ٧ .
- (٧٠) الأحزاب : ٦ .
- (٧١) الفصول المختارة (الشريف المرتضى) : ١٧٥ .
- (٧٢) الاشراف (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ٩ : ٢٣ .
- (٧٣) الاعلام (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ٩ : ٤٦ .
- (٧٤) الاشراف (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ٩ : ٢٣ .
- (٧٥) الاشراف : ١٧ .
- (٧٦) المصدر السابق : ٢٠ .

- (٧٧) المصدر السابق : ٢٢ .
 (٧٨) المصدر السابق : ٢٢ .
 (٧٩) المقنعة (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ١٤ : ٥٩١ .
 (٨٠) المصدر السابق : ٥٧٩ .
 (٨١) المقنعة : ٢٤٢ .
 (٨٢) المصدر السابق : ٢٤٠ .
 (٨٣) مقدّمة تحقيق الاشراف للسيد محمد رضا الجلالى . مصنفات الشيخ المفيد : ٩ .
 (٨٤) الاشراف ٩ : ٤٢ ، والمقنعة : ٣٤٤ .
 (٨٥) أحكام النساء ٩ : ٣٥ ، والمقنعة : ٣٩١ .
 (٨٦) أحكام النساء ٩ : ٥٥ .
 (٨٧) المصدر السابق : ٥٧ و ٥٨ .
 (٨٨) المقنعة : ٤١ .
 (٨٩) المصدر السابق : ١٣٩ .
 (٩٠) المصدر السابق : ١٥١ .
 (٩١) الإشراف : ٢٣ .
 (٩٢) الإشراف : ٤٥ .
 (٩٣) أحكام النساء (مصنفات الشيخ المفيد) ٩ : ٢٩ .
 (٩٤) المقنعة : ٥٨٩ .

تركة الميت

□ الشيخ : خالد الغفوري

قال الله تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً ﴾ ^(١).

المقدمة :

في البدء ينبغي بيان أمور :

الأمر الأول : توضيح المعنى الإجمالي للآية :

١ - الآية تعطي حكماً كلياً وتشريعاً جديداً غير مألوف في أذهان المخاطبين آنذاك ، ومن أجل نفي كلّ توهم فقد ورد هذا الحكم مطلق غير مقيد بحال أو وصف أو غير ذلك بتاتاً ، فللرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب كذلك ، وقد نزلت لنفي ما كان معروفاً في الجاهلية من عدم توريث النساء والأطفال ؛ ومن هنا كرّر التعبير وأفرد الرجال بالذكر والنساء كذلك ، ولم يكتف بالعموم أو الإطلاق ، بل صرّح بذكر الجنسين . وقد روي عن زيد بن ثابت قوله : « من قضاء الجاهلية أن يورث الرجال دون النساء » ^(٢).

٢ - ثمّ زادت الآية ذلك توضيحاً أنّه لا فرق بين كون التركة كثيرة أم قليلة ، فلا مجال للمسامحة في شيء منه لقلّته وحقارته .

الأمر الثاني : بيان أسباب ومناسبات النزول

من الحقائق التاريخية أن العرف السائد لدى أهل الجاهلية أنهم كانوا يورثون الذكور دون الإناث ، كما عن قتادة (٣) .

وقد روي أن سبب نزول هذه الآية أن أوس بن ثابت الأنصاري مات وترك زوجة مسمّاة بأُمّ كحّة وثلاث بنات ، فقام ابنا عمّه سويد وعرفجة - وهما وصيّاه - وأخذوا ماله ولم يعطيا زوجته وبناته شيئاً . وكان أهل الجاهلية لا يورثون إلا من زاد عن الحريم بالصفاح وطاعن عنهم بالرماح ، وقيل : كانوا يورثون الرجال ، ولا يورثون النساء ولا الصغار .

فجاءت أم كحّة إلى رسول الله ﷺ في مسجد الفضيف وحكت القصة ، فقالت : يا رسول الله توفي زوجي وتركني وبناته ، فلم نورث من ماله . واشتكت من حاجتهنّ إلى النفقة ، فدعاهما رسول الله ﷺ ، فقالا : يا رسول الله ولدها لا يركب فرساً ولا ينكي عدواً ويكسب عليها ولا تكتسب ، فنزلت هذه الآية . وأثبت لهنّ الميراث في الجملة . ولم يبيّن كيفية التوارث .

فقال لهما رسول الله ﷺ : لا تحدثا في مال أوس شيئاً حتى أنظر ما ينزل الله ، فإن الله جعل لهنّ ميراثاً ، ولم يبيّن كم هو ؟ فنزل قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ (٤) (٥) ، فدعا رسول الله ﷺ بالميراث ، فأعطى المرأة الثمن ، وقسّم ما بقي بين الأولاد ، ولم يعط ابني العم شيئاً .

وفي بعض طرقه أن الميت خلّف زوجة وبنتين وابني عمّ ، فأعطى رسول الله ﷺ الزوجة الثمن ، والبنتين الثلثين ، وابني العم الباقي (٦) .

كما رويت القصة بصور أخرى مختلفة بعض الشيء ، ولا مانع من تعدّد هذه الحوادث والوقائع ، سيما في المقام ؛ لأنّه حكاية لعرف جاهلي شائع في مسألة كثيراً ما يبتلى بها الناس .

الأمر الثالث : تحليل بعض المفردات الواردة في هذا النص :

١ - ﴿ نَصِيبٌ ﴾ هو الحظّ والسهم ، وأصله من النصب بمعنى : الإقامة ؛ لأنّ كلّ سهم عند القسمة ينصب على حدته حتى لا يختلط بغيره ^(٧) ، ويجمع على أنصباء وأنصبه . قيل : والمراد به : مطلق السهم ، سواء كان بالفرض ، كالسهم الستة المعروفة ، أم بالقربة كما في غيرها كالولد إذا انفرد ^(٨) .

٢ - ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾ ما بقي من مال الميت بعده كأنّه يتركه ويرتحل ، فاستعماله الأصلي استعمال استعاري ثم ابتدل ^(٩) . والظرف متعلّق بـ ﴿ نَصِيبٌ ﴾ ، وقيل : متعلّق بمحذوف صفة للنكرة ^(١٠) .

٣ - ﴿ الْأَقْرَبُونَ ﴾ هم القربة الأدنون ، واختيار هذا اللفظ وإطلاقه على مثل الأقرباء وأولي القربى ونحوهما لا يخلو من دلالة على أنّ الملاك في الإرث أقربية الميت من الوارث ^(١١) .

٤ - ﴿ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ﴾ بدل من قوله ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾ بإعادة العامل ^(١٢) ، وهو (من) التبعية ^(١٣) .

والفائدة منه التنصيص على أنّ التوريث يكون في التركات الضئيلة كما يكون في التركات العظيمة ، وفيه أيضاً دفع توهم اختصاص بعض الأموال ببعض الورثة ^(١٤) .

كما يحتمل أنّ ﴿ مِمَّا قَلَّ ... ﴾ حال لـ ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾ أو للضمير المقدّر بعد ﴿ تَرَكَ ﴾ وهو مفعول له ، والذي يعود الى (ما) أي : ممّا تركه الوالدان ، وبناءً على هذا التقدير تكون كلمة (من) في ﴿ مِمَّا قَلَّ ﴾ بيانية ، وليست تبعية ، وضمير ﴿ مِنْهُ ﴾ يعود إلى ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾ أي من جنس ماترك ^(١٥) .

٥ - ﴿ نَصِيباً ﴾ منصوب ، وعلة نصبه فيها عدة احتمالات هي :

١- إِنَّهُ مصدر مؤكّد لمضمون ما تقدّم - أي مفعول مطلق للتأكيد - بتأويله بمعنى العطاء أو القسمة ونحوهما من المعاني المصدرية ، وإلا فهو اسم جامد .

٢- إِنَّهُ حال على معنى ثبت نصيب في حال الفرض ، جيء بها توطئة للوصف بكون النصيب مفروضاً ، ومؤكّدة لما قبلها ^(١٦) ، أو إِنَّهُ حال موطّئة للفاعل في الظرف وهو الضمير في ﴿ لِلرِّجَالِ ... وَلِلنِّسَاءِ ﴾ يعود الى ﴿ نَصِيبٌ ﴾ ^(١٧) .

٣- إِنَّهُ منصوب على الاختصاص بتقدير : أعني نصيباً مقطوعاً واجباً لهم ^(١٨) . وقال الأخفش : أي جعل الله ذلك لهم نصيباً ^(١٩) .

ونوقش بأن المنصوب بالاختصاص المصطلح عليه في النحو يشترط فيه أن لا يكون نكرة ، و ﴿ نَصِيباً ﴾ في المقام نكرة ، إلا أن يكون المراد من الاختصاص معنى آخر ^(٢٠) .

٤- وقيل : مفعول مطلق نوعي يبيّن النصيب المجمل الذي ذكره الله عزّ وجلّ في صدر الآية الشريفة ، وفيه تأكيد للمعنى السابق أيضاً ، أي : إنّ ذلك النصيب للرجال والنساء مقطوع ومفروض من الله تعالى ، لا يقبل التغيير والتبديل والاختلاط والابهام . ولعلّ تسمية الموارث بالفرائض لأجل هذه الآية الكريمة ^(٢١) .

٥- وقيل : إِنَّهُ منصوب على أَنَّهُ مفعول لفعل محذوف ^(٢٢) .

٦- ﴿ مَفْرُوضاً ﴾ والفرض : قطع الشيء الصلب وإفراز بعضه من بعض ، ولذا يستعمل في معنى الوجوب ؛ لكون إتيانه وامتنال الأمر به مقطوعاً معيناً من غير تردد . والنصيب المفروض هو المقطوع المعين ^(٢٣) .

ويحتمل أَنَّهُ مأخوذ من الفرض بمعنى التقدير ، مثل قوله تعالى : ﴿ فَنَصَفْ مَا فَارَضْتُمْ ﴾ ^(٢٤) ، أي نصيب مقدّر ومعين في علم الله ^(٢٥) .

وهو صفة لـ (نصيب) .

البحث الفقهي للنص :

وقد عقدنا البحث ضمن عدة نقاط :

أولاً - أصل الإرث :

١ - لقد ذكرت الآية تشريع الإرث ، وأن الأصل الأول في الإرث هو النسب ، وهو قائم على أمرين ، وهما : الولادة والأقربية في الرحم ﴿ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ .

وفيه دلالة على جعل الميراث للقرباة مطلقة غير أنه لم يجعل لهم إلا النصيب المفروض لا المال المطلق ، وليس في الآية بيان لمقدار ذلك النصيب المفروض ، بل هو نصيب مجمل ، فيقتضي ظاهره أن لا يصرف الى الأجانب مع وجود ذوي الأرحام (٢٦) .

٢ - إن هذا الحكم فرض لازم من غير اختيار أحد من الوراث ، فهو حكم وضعي وحق ثابت للوارث في تركة المورث ؛ وذلك بقريته سياق الآيات الشريفة المشتملة على لفظ (اللام) الظاهر في الاختصاص (٢٧) ، وكذلك قوله ﴿ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾ (٢٨) ، فيدخل في ملك الوارث قهراً وبغير اختياره سواء أراد أو لم يرد ، فلا يخرج عن ملكه إلا بدليل مُخرج شرعاً (٢٩) .

ومن هنا قالوا ببقائه على ملك الوارث حتى مع إعراضه ، قال الكاظمي : « بل حتى لو أعرض عنه لم يسقط حقه منه ؛ لأنه ملكه غير مختار فيه ، فلا يخرج عن ملكه إلا بناقل شرعي يقتضي إخراجه » (٣٠) .

٣ - لا فرق في مقدار التركة كثيرة كانت أم قليلة (٣١) ؛ قال تعالى : ﴿ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ﴾ الذي ذكر تأكيداً للحكم السابق وزيادة في التوضيح ؛ لأنه يستفاد

ذلك من إطلاق قوله تعالى : ﴿ مِمَّا تَرَكَ ﴾ ولدفع كلّ توهم في حرمان بعض الورثة من القليل أو الحقيق دون الكثير والعظيم أو بالعكس ، فإنهم سواء في جميع التركة قليلة كانت أو كثيرة بالنسبة إلى أصل استحقاق الإرث ، وأمّا الكمية فلها شأن آخر سيأتي بيانها بالتفصيل (٣٢) .

٤ - كون النصيب ثابت في كلّ جزء ممّا ترك (٣٣) .

واستفاد بعضهم نفي اختصاص بعض الورثة الكبار بمثل السيف والخاتم والمصحف واللباس (٣٤) ، وقد اصطلح على ذلك عند الامامية بالحبوة .

كما استفاد منه أيضاً استحقاق الزوجة نصيبها من زوجها مطلقاً عقاراً كان أو غيره .

والقول بالحبوة وكذلك عدم إرث الزوجة من العقار وغير المنقول ، هو المعروف من مذهب الامامية . وسيأتي قريباً بحث الحبوة وكذا مسألة إرث الزوجة من العقار كلا على حدة .

٥ - لا فرق في الوارث رجلاً كان أو امرأة ، فالإرث شامل لهما معاً (٣٥) . ولفظ الآية ظاهر في البالغين .

في حين ادّعى بعض بأنّ المراد بالرجال الذكور ولو كانوا صبياناً ، كما أنّ المراد بالنساء الإناث ولو كنّ صغيرات ، فعلى هذا تكون الآية شاملة للذكر والأنثى ، وللبالغ والطفل (٣٦) .

قيل : ولعلّ التعبير بالرجال لبيان أنّ المناط في تسليم المال كون الوارث بالغاً مبلغ الرجال ، وكذا التعبير بالنساء (٣٧) ، وليس المراد كون البلوغ شرطاً في استحقاق الإرث .

بيد أنّ هذه الدعوى إن لم يأت عليها مدّعياً بأمر بيّن لا يمكن قبولها ؛ لأنّ الظاهر من لفظي (الرجال) و (النساء) إرادة من كان بالغاً دون الطفل .

بل الأغرب من ذلك هو حمل بعضهم (الرَّجَالِ) على الصغار من الذكور ، وحمل (النِّسَاءِ) على الصغار من الاناث كذلك ، وعلل هذا الاختصار بأنَّ فيه اعتناء بشأن اليتامى ورداً على طريقة الجاهلية في التورث (٣٨) .

٦ - ليس المراد مطلق الرجال ومطلق النساء ، بل تدل الآية المباركة على أنَّ الرجال والنساء مشتركان في حصة من الميراث على الإجمال ، ويرث الجنسان معاً إذا كانا متساويين في الدرجة والقربة ؛ بقريته قوله تعالى : ﴿الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ ، وإلا فالأقرب يمنع الأبعد .

وربما يستظهر من الآية عدم التفاوت في الارث بين الرجل والمرأة أو بين الذكر والأنثى .

ولكن يرد عليه :

١ - إنَّ الآية لا صراحة لها في ذلك ، وغاية ما يدعى استفادة تساوي الحصة بين الذكر والانثى من إطلاق الآية ، والإطلاق إنما يتحقق فيما لو تمت مقدمات الحكمة ، وإحدى هذه المقدمات كون المتكلم في مقام البيان في تلك الجهة كي ينعقد فيها الإطلاق ، والظاهر أنَّ الآية ليست بصدد بيان الحكم من جهة مقدار وكمية الحصة والنصيب ، بل الجهات المقصودة هي أصل ثبوت الحصة لكل من الذكر والأنثى من أجل نفي توهم اختصاص الارث بالذكور دون الاناث ، وأيضاً شمول الحكم لمطلق التركة قليلة أو كثيرة ونحو ذلك من الجهات .

٢ - مع الغمض عمّا تقدّم فإنَّ لدينا تصريحاً بالتفاوت بين الذكر والانثى في غير هذه الآية في بعض الحالات ، والصريح مقدّم على غير الصريح .

٧ - استدل بعض العلماء بهذه الآية في قسمة التركة على الفرائض إذا كان فيه تغيير عن حاله كالحمام والبيت . فقال مالك : يقسم ذلك وإن لم يكن في نصيب

أحدهم ما ينتفع به ؛ لقوله تعالى : ﴿ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً ﴾ وهو قول ابن كنانة وبه قال الشافعي ونحوه قول أبي حنيفة .

وعلق القرطبي على ذلك بأن الآية ليس فيها تعرض للقسمة ، وإنما اقتضت الآية وجوب الحظ والنصيب للصغير والكبير قليلاً كان أو كثيراً رداً على الجاهلية ، وهذا ظاهر جداً . فأما إفران ذلك النصيب فإنما يؤخذ من دليل آخر (٣٩) .

٨ - استدلّ الذين لا يحبون شخصاً بشخص في بعض الأحوال ، مثل الأخ بالجد ، وكذا الذين يورثون بالرحم بعموم هذه الآية ؛ فإن ما فيها من الإجمال في المقدار لا يمنع من الاحتجاج بعمومها في حق الأقارب ، فيقال في حق العمّة والعمّ والخالة والخال ؛ إنّ لهم نصيباً ممّا ترك الأقربون ، وإنهم في هذا المعنى يقدمون على الأجانب (٤٠) .

٩ - استدلّ بعض بهذه الآية على جواز تأخير البيان عن وقت السؤال ؛ باعتبار أنّ قوله تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ ... وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ ﴾ مجمل غير مبين ، وإنما بينتها بعد ذلك آيات الإرث المفصلة للأحكام (٤١) .

ولكن هذا الاستدلال غير تام ؛ وذلك :

١ - لم يكن هنا سؤال أصلاً .

٢ - إنّ القاعدة الأولية تقتضي أنّ الله سبحانه من حيث هو شارع لا بد أن يجيب على كلّ سؤال ، وهذه الاجابة تارة تكون مجملة وأخرى مفصلة حسب ما يراه من المصلحة وبمقدار حاجة المكلف ، بل ربّما لا يكون هناك أيّ سؤال ، بل يبادر القرآن الكريم ابتداء إلى بيان الحكم ، والأمثلة على ذلك كثيرة .

بل أحياناً نرى القرآن لا يبين الحكم ولكن ينبّه المكلف إلى أنّ الحكم سيوضح في المستقبل ، كقوله تعالى : ﴿ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ﴾ (٤٢) وقوله : ﴿ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً ﴾ (٤٣) .

ثانياً - هل الآية منسوخة أو ناسخة ؟

١ - ورد في بعض الروايات كون هذه الآية منسوخة بقوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ...﴾ (٤٤) ، واختاره الشافعي في أحكام القرآن (٤٥) .

وعلق على ذلك الطباطبائي بقوله : « ولا وجه له ، وقد ظهر في البيان السابق أن الآية بيان كلي لحكم المواريث ، ولا تنافي بينها وبين سائر آيات الإرث المحكمة حتى يقال بانتساخها بها » (٤٦) .

وقال السبزواري موجهاً دعوى النسخ : « ليس المراد به النسخ المصطلح في علم الأصول ، بل المراد الاجمال والتفصيل » (٤٧) .

والمروي عن الامام محمد بن علي الباقر (عليه السلام) أنها محكمة غير منسوخة (٤٨) .

٢ - وفي مقابل ذلك قد روي عن ابن عباس (٤٩) : أنها ناسخة لقوله تعالى : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (٥٠) . وظاهر الرواية أن النسخ لجميع الآية ، لكن روي عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى : ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ قال : « نُسخ من ذلك من يرث ، ولم يُنسخ من لا يرث » .

فاختلفت الرواية عن ابن عباس في ذلك : في إحداها أن الجميع منسوخ ، وفي الأخرى أنه منسوخ ممن يرث من الأقربين دون من لا يرث (٥١) .

والمناقشة في ذلك تتضح مما تقدم ، فلا نعيد .

ثالثاً - ما المراد بالوالدين ؟

يحتمل في ﴿الْوَالِدَانِ﴾ إرادة الأعم من أن يكونا بواسطة أو غيرها (٥٢) ؛ ولعله للإطلاق .

ويحتمل إرادة الوالدين - المباشرين - خاصة ، ويدعمه صيغة التثنية ، ولو أراد الأعم لنيته عليه بالتصريح أو التلويح ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَبِئْسَ نَفِثَةٌ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ ﴾ (٥٣).

رابعاً - ما المراد بالأقربين ؟

١- اختلفوا في المراد بـ ﴿الْأَقْرَبُونَ﴾ سعة وضيقاً على قولين :

القول الأول : أن المراد بالأقربين ذوو الأرحام ، فتدخل العمات والخالات وأولاد البنات ، فثبت كونهم مستحقين لأصل النصيب بهذه الآية ، وأما المقدار فمستفاد من دلائل أخر كما هو الحال في غيرهم ، واختاره الحنفية ^(٥٤) .

القول الثاني : إنَّ المراد من الأقربين الوالدان والأولاد ، وحينئذٍ لا يدخل فيهم ذوو الأرحام ، وعليه يكون عطف الأقربين على الوالدين من عطف العام على الخاص . قاله الفخر الرازي ، وهو تأويل ظاهر التکلف^(٥٥) .

٢ - كما أنهم بحثوا في تحديد القرابة من ناحية القعدد ، فقال بعض : بأن القرابة تصدق مع الاجتماع بالأب الثالث ، وتوسع آخر بصدقها حتى مع الالتقاء بالأب السادس^(٥٦).

ومن الواضح أنَّ هذا النزاع لا يمكن حلّه من طريق هذه الآية ، فلا بدّ من التمسك بدلائل أخر ، ولو بالرجوع الى العرف أو غيره وهو موكل إلى محالّه .

٣ - ثم إن استعمال صيغة التفضيل في الآية ﴿الْأَقْرَبُونَ﴾ ظاهر في كون الملاك في الميراث الأقربية إلى المتوفى ، فعلى أساسها يكون التقديم والتأخير بين القربات المختلفة .

خامساً - التعصيب :

استدلّ بعض هذه الآية على بطلان القول بالتعصيب : فإنّ الظاهر من قوله تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ ﴾ أَنْ

للرجال نصيباً وللنساء نصيباً ، ولم يخصّ موضعاً دون موضع (٥٧) ، وقد عرفت أنّ ذلك مع الاستواء في القرابة والدرجة ، ومن ثمّ لم يرث ولد الولد مع ولد الصلب ؛ لعدم التساوي (٥٨) .

فلا تكون الانوثة مانعة من الارث ، ولا الرجولة مقدّمة على الانوثة إلا أن يكون التقدّم والتأخّر قائماً على أساس الأقربية إلى الميت ؛ لأنّ الله تعالى فرض للنساء كما فرض للرجال في التركة وشرّك بينهما ، واختصاص بعض الورثة بها وحرمان الآخر عمّا زاد من الفرض خلاف مقتضى الآية الشريفة (٥٩) .

وعليه فترث العمّات مع الأعمام ، وبنات العم مع بني العم ؛ لأنّ درجة هؤلاء واحدة وقرباتهم للميت متساوية .

لكن بناءً على نظرية التعصيب يورث الرجال منهم دون النساء بالرغم من المساواة في القرابة والدرجة (٦٠) .

ونوقش بما يلي :

إنّه مخالف لظاهر الآية ، فيكون باطلاً .

إنّه لو جاز حرمان النساء لجاز حرمان الرجال ؛ لأنّ المقتضي لتوريثها واحد ، وهو ظاهر الآية ، والتالي باطل إجماعاً فالمقدّم مثله (٦١) .

أجل ، إنّ القائل بنظرية التعصيب يستدلّ بالسنة لإثبات نظريته ، ونترك تفاصيل الاستدلال وتقييمه إلى البحوث الفقهية ، وإنّما نقتصر هنا في معالجتنا على الآية وماذا يستفاد منها فحسب .

سادساً - الحبوّة :

إنّ دلالة الآية على اشتراك الورثة في كلّ أجزاء التركة لا ينسجم مع القول باختصاص بعض الورثة ببعض التركة دون بعض ، في حين هناك قول معروف

عند الامامية بأنّ الولد الأكبر الذكر يُحبى من تركة أبيه بثياب بدنه وخاتمه وسيفه ومصحفه وربما أُضيف إلى هذه الأربعة غيرها. وقد ذكروا لذلك شروطاً ، وتضافرت بذلك الأخبار من طرقهم .

وتستحكم هذه المشكلة فيما لو قيل بوجوب ذلك لا استحبابه ، وأيضاً فيما لو قيل بعدم احتسابه من حصة الولد الأكبر وأنّ الحباء يكون بنحو المجّانية .

ومن هنا ذهب بعض الامامية إلى الاستحباب ، أو إلى احتساب ذلك من حصة الولد الأكبر (٦٢) .

ونحن نوكل تكميل البحث في ذلك وتنقيحه إلى البحوث الفقهية التي تتناول الادلة كافة ، وأمّا هنا فنحن نقتصر على الاستدلال بالكتاب فحسب .

سابعاً - إرث الزوجة من الربع :

وأيضاً إنّ اشتراك الورثة رجالاً كانوا أو نساء في التركة يقتضي عدم حرمان أحد من الورثة من التركة .

وهذا ما يتنافى مع ما هو المعروف أيضاً عند الامامية من أنّ الزوجة لا ترث من الأرض شيئاً لا عيناً ولا قيمة ولكن ترث الآلات والأبنية قيمة لا عيناً . واستدلوا له بروايات كثيرة وردت من طرقهم (٦٣) .

إلا أنّه ممّا يهوّن الخطب أنّ المسألة عند الامامية ليست إجماعية ، بل هناك عدّة أقوال أخرى في مقابل القول المعروف بعضها تنسجم مع النصوص القرآنية ولا تتنافى معها ، نظير ما ذهب إليه السيد المرتضى من إرث الزوجة للأرض والربع إلا أنّها ترث من القيمة لا العين (٦٤) .

وتمام الكلام في ذلك يطلب من الأبحاث الفقهية التخصصية ، فراجع .

ثامناً - الملك القهري :

استفاد بعضهم من قوله تعالى : ﴿ مَفْرُوضاً ﴾ الدلالة على أَنَّ النصيب يدخل في ملك الوارث بغير الاختيار ، فلو أعرض عنه لم يخرج عن ملكه إلا بناقل شرعي (٦٥) .

تاسعاً - إرث الحقوق :

١ - إرث الخيار :

لاشكَّ بأنَّ هذه الآية وغيرها تدلّ على إرث الأموال ، والقدر المتيقّن أنَّها تصدق على الأعيان ، لكن هل يختصّ الإرث بها ، أو يشمل الحقوق كالخيارات ؟ في الآية احتمالان :

الاحتمال الأول : إنّ الظاهر من قوله : ﴿ مِمَّا تَرَكَ ... ﴾ هو ما بقي بعد موت المورث ، وذلك لا يصدق إلا على ما كان له بقاء حقيقة كالأعيان ، أو اعتباراً مثل الدّين على عهدة المدين وكالكلي في الذمّة .

وهذا بخلاف الحقوق ؛ فإنّها مع عدم الطرف - أي صاحب الحق - لا يعقل بقاؤها ولو اعتباراً ، فإنّ الحق أمر اعتباري متقوم بذی الحق ، ولا يعقل بقاؤه حال موته ، وهذا جارٍ في مطلق الحقوق ؛ لأنّ وزانها وزان الملكية ، فكما لا يعقل بقاؤها مع موت المالك كذلك الحقوق . وبناء على ذلك فإنّ الخيارات لا تورث (٦٦) .

ونوقش فيه :

أ - نقضاً : بالكلي في الذمّة .

ب - وحلاً : بأنّ للخيار بقاء اعتبارياً (٦٧) .

غير أنّ هذه المناقشة غير واردة باعتبار ما ذكر من أنّ الخيار متقوم بصاحبه ، ولا يقاس بالكلي في الذمّة الذي له اعتبار في نفسه وله مالية مستقلة عمّن اضيفت إليه كالمال الخارجي ، بخلاف الحقوق كالخيارات .

الاحتمال الثاني : وقبل بيان هذا الاحتمال لابد أن يعلم أن أصل الإرث أمر عرفي وليس من مخترعات الشارع وإن تصرف الشارع بقيوده وأحكامه ، وعليه فلا بد من مراجعة العرف في باب التوريث .

والمفهوم عرفاً من الإرث : أن كل ما يكون الموت موجباً لانقطاعه عن صاحبه ينتقل إلى الوارث ، أي إن الموت موجب للنقل ، لا أن الارث ملك بحكم الشرع بقي بلا مالك بعد ما ترك الشيء بموته وأن الورثة لم يتلقوا ذلك من مورثهم مما هو خلاف الضرورة عرفاً وشرعاً .

فالموت سبب للنقل ملكاً كان أَوْحَقاً . فكل ما انقطعت إضافته عن الميت لا يبقى بلا مالك ، بل مالكة الوارث .

وبعبارة أخرى : إن المراد بهذه الآية وأشباهاها من نصوص الإرث - ولو بالقرائن العقلائية وفهم العرف - هو أن ما كان للميت حال الحياة يكون لوارثه بعد موته ، فالموت ليس سبباً لسلب الحق وإعدامه ، بل سبب لنقله إلى وارثه ، فيصدق : أن الميت ترك لوارثه ما كان له ، لا أنه ترك المال بلا إضافة ، ثم اضيف إلى الوارث بحكم الشرع ، فإن ذلك مخالف للضرورة .

فالحقوق كالأعيان تنتقل بنفس الموت ، وتكون من متروكات الميت ، ولها بقاء وإن تبادلت الاضافات ، ولا تصير معدومة .

والشاهد على ذلك - بعد عرفية المسألة ، وعدم اختصاص الإرث عند العرف بالأعيان ، بل يكون ثابتاً في مثل حق التحجير وسائر الحقوق إلا ما دلّ الدليل على خلافه - الحديث النبوي المعروف « ما ترك الميت من حق فلوارثه » ^(٦٨) ، حيث نص فيه على أن الحق مما ترك ، فلا بد وأن لا يكون المراد من (ماترك) خصوص ما بقي بعد الموت وله وجود بقائي في نفسه ومع قطع النظر عن الاضافة ، بل يكون المراد منه : أن ما للميت من الحق فهو لوارثه عند انقطاع إضافته عنه ، وهو عبارة أخرى عن نقل ما للميت إلى الورثة .

ومن ذلك تتضح المناقشة في الاحتمال الأول المتقدم وعدم تماميته ، وبناءً على هذا الاحتمال فإنّ هذه الآية تكون دالة بإطلاقها على أنّ كلّ ما للميت مورث ، فعدم التوريث في بعض الحقوق يحتاج إلى الإثبات ، لا أنّ الاستدلال بالآية يحتاج إلى إثبات كون الشيء حقاً وقابلاً للنقل ، ففي موارد الشك في كون شيء حقاً يستدلّ بالآية على كونه حقاً ؛ لأنّه مورث .

وقد يناقش : بأنّ الآية غير مطلقة من هذه الجهة ؛ لكونها في مقام بيان أصل الارث للرجال والنساء وأنّهم وارثين ولهم نصيب ، ولا نظر لها إلى ما هو الشيء الموروث .

وردت هذه المناقشة : بأنّ هذه الدعوى مردودة بالآية نفسها ، حيث عَقِبَ الحكم فيها بقوله تعالى : ﴿ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ﴾ مِمَّا يُوَكِّدُ الاطلاق ، ويدفع التوهّم (٦٩) .

٢ - كيفية تصوير إرث الحقوق :

وقع بحث بينهم في كيفية تصوير إرث الحقوق ، حيث ذكر بعضهم : أنّ مقتضى أدلّة الإرث في الحقوق غير القابلة للتجزئة والأموال القابلة لها أمر واحد ، وهو ثبوت مجموع ما ترك لمجموع الورثة ، إلا أنّ التقسيم في الأموال لمّا كان ممكناً كان مرجع اشتراك المجموع في المجموع إلى اختصاص كلّ منهم بحصة مشاعة .

بخلاف الحقوق فإنّها تبقى على حالها من اشتراك مجموع الورثة فيها ، فلا يجوز لأحدهم الاستقلال بالإفادة من الحق كالفسخ لا في الكلّ ولا في حصته .

ونوقش : بأنّه لا دليل على أنّ مقتضى أدلّة الإرث ما ذكر ، بل الدليل على خلافه ، فإنّها لا تدلّ على أنّ الإرث ينتقل إلى مجموع الورثة ، بحيث يكون

المجموع موضوعاً واحداً لنقل واحد، كما هو مقتضى نقل المجموع إلى المجموع.

أما الآية الكريمة ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ...﴾ فالظاهر منها أن لكل رجل نصيباً وأن لكل امرأة كذلك؛ لظهور الجمع المحلى في الكثرة الأفردية في قبال العام المجموعي، ولا تعرض فيها لمقدار النصيب، بل هي في مقام بيان عدم حرمان الرجال والنساء من الارث، ولعلها كانت للرد على الجهال الذين يقولون بحرمان النساء أو يحرمونهن عملاً.

وأما سائر الآيات المتعرضة للارث فهي متعرضة للسهم من النصف والثلث وغيرهما، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ (٧٠) وقوله: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ...﴾ (٧١) وقوله: ﴿إِنْ أَمْرُوْهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَكَدُّهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ...﴾ (٧٢)، وعليه فتخص بالأموال التي يمكن فيها فرض الكسر المشاع من النصف والثلث ونحوهما، فلو شملت بعض الحقوق التي يكون متعلقها قابلاً للكسر المشاع كحق التحجير فلا إشكال في عدم الشمول لحق الخيار الذي ليس كذلك لا بنفسه ولا بمتعلقه الذي هو العقد الانشائي.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (٧٣) فلا تعرض له إلا لتقدم بعض على بعض وأولويته بالوارث (٧٤).

٣- إرث خيار الأجنبي :

لو كان الخيار لأجنبي ومات فهل ينتقل إلى وارثه أو لا ؟

الاحتمال الأول : أنه ينتقل حق الخيار لوارثه استناداً إلى إطلاق أدلة الارث، ومنها هذه الآية .

الاحتمال الثاني : عدم ; لعدم انطباق أدلة الارث عليه ، إذ أن قوله تعالى : ﴿ لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ... ﴾ لا ينطبق عليه لوجهين :

الوجه الأول : عدم صدق عنوان (النصيب) على إنشاء لا يؤثر للورثة شيئاً ، وليس حق الخيار الثابت للأجنبي كحقه الثابت لغير الأجنبي ، ولا كحق الشفعة والتجوير ونحوهما ، بل إنه مجرد حق الحل لعقد غيره ، وفي مثله لا يصدق عليه عرفاً أن له نصيباً .

الوجه الثاني : عدم صدق (مَا تَرَكَ) على ما لا أثر له بالنسبة إليهم أو انصراف الدليل عنه ، ولا أقل من الشك في صدقه ، والأصل عدمه .

وقد يناقش ذلك بما يلي :

١- أنه قد يكون للخيار أثر للورثة ، وهو إعطاء شيء لهم لإعماله أو تركه أحياناً (٧٥) .

ورّد : بأن هذا الأمر النادر الوجود لا ينظر إليه ، بل لا يوجب مثله الصدق أو العلم به .

٢- لزوم عدم صدق (النصيب) و (مَا تَرَكَ) على حق الخيار بناءً على ما ذكر فيما لو استغرق الدين التركة ؛ لحرمان الورثة من الأعيان (٧٦) .

ورّد : بأن الأعيان في مثل هذه الحالة لا تخرج عن إمكان الدخول في ملكهم إرثاً ولو بإعطاء الدين من مالهم أو بعفو الدائن ، ومثال ذلك كافٍ في صدق (النصيب) و (مَا تَرَكَ) وصحة الإرث (٧٧) .

عاشراً - إرث النبي ﷺ :

يدل عموم قوله تعالى : ﴿ لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا ﴾ على

شمول الحكم لجميع أفراد الانسان بلا استثناء ، فيدخل فيه تركة النبي ﷺ إلا إذا قام دليل معتبر على التخصيص (٧٨) .

حادي عشر - مشروعية القسمة :

استدلّ بعض بالفقرة الأخيرة من الآية ، وهي قوله تعالى : ﴿ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾ على مشروعية القسمة وأنها جائزة في مطلق الأموال قليلها وكثيرها (٧٩) .

ويرد عليه :

إنّ الآية الكريمة إنّما تعرّضت لبيان ثبوت حق الورثة في التركة نساء كانوا أو رجالاً ، ولذلك حالتان : تارة ينفرد بوراثة الميت فينفرد بالتركة كما هو واضح ، وأخرى يجتمع الجنسان ، فيكون شركاء في التركة ، وهذا غاية ما يستفاد من هذه الآية بل وغيرها من آيات الإرث سواء كان بالدلالة المطابقة أو الإلزامية .

وأما كيفية فرز الأنصبة وتقسيم المال المشترك فهذا ما لا يمكن استفادته إلا من أدلة أخرى ؛ إذ أنّ ملكية كلّ وارث لحصته من التركة تنسجم مع التقسيم للتركة وتنسجم مع بقاء المال على حاله مع الشركة فيه .

الهوامش

- (١) النساء : ٧ .
- (٢) الكافي (الكليني) ٧ : ٧٥ .
- (٣) أنظر : أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٧٥ .
- (٤) النساء : ١١ .
- (٥) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٦ .
- (٦) تفسير آيات الأحكام (السائيس) ١ : ٣٧٠ .
- (٧) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ١٩٩ .
- (٨) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٦٦ .
- (٩) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ١٩٩ .
- (١٠) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٦٧ .
- (١١) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٩٩ .
- (١٢) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٦ .
- (١٣) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٧ .
- (١٤) تفسير آيات الأحكام (السائيس) ١ : ٣٧١ - ٣٧٢ .
- (١٥) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٧ .
- (١٦) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٧٣ .
- (١٧) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٧ .
- (١٨) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٦ . تفسير آيات الأحكام (السائيس) : ٣٧٢ .
- (١٩) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٤٨ .
- (٢٠) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٧٣ .
- (٢١) المصدر السابق : ٢٦٨ .
- (٢٢) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ١٩٩ .
- (٢٣) المصدر السابق .

- (٢٤) البقرة : ٢٣٧ .
- (٢٥) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٧ .
- (٢٦) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٧٥ .
- (٢٧) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٧٦ .
- (٢٨) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٥٧٩ ، أنظر : الهامش (الإشراقي) .
- (٢٩) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١١ .
- (٣٠) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٦٦ .
- (٣١) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨١١ .
- (٣٢) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٦٨ .
- (٣٣) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٢٦ .
- (٣٤) تفسير آيات الأحكام (السائيس) ١ : ٣٧١ .
- (٣٥) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٦٧ .
- (٣٦) تفسير آيات الاحكام (السائيس) ١ : ٣٧١ .
- (٣٧) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٦٧ .
- (٣٨) تفسير آيات الأحكام (السائيس) ١ : ٣٧١ .
- (٣٩) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٤٧ - ٤٨ .
- (٤٠) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٧٤ - ٧٥ .
- (٤١) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٥٥ .
- (٤٢) التوبة : ٢٤ .
- (٤٣) النساء : ١٥ .
- (٤٤) النساء : ١١ .
- (٤٥) أحكام القرآن (الشافعي) ١ : ١٤٦ .
- (٤٦) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٢٠٤ .
- (٤٧) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٧٨ .
- (٤٨) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٢٠٤ .
- (٤٩) أحكام القرآن (الجصاص) ١ : ٢٠١ .

- ٢٠٣ **فقہ اہل البیت علیہ السلام** ٥٢

- (٧٥) مصباح الفقاهة (تقارير الخوئي) ٧ : ٤٤٣ .
(٧٦) المصدر السابق : ٤٤٣ .
(٧٧) أنظر : البيع (الخميني) ٥ : ٤٠٣ - ٤٠٤ .
(٧٨) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٧٥ . الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٢٠٠ .
(٧٩) أنظر : بداية المجتهد (ابن رشد) ٢ : ٢١٤ .

حديث السلطنة

□ الشيخ حسن حسين البشير

نصّ الحديث :

« الناس مسلّطون على أموالهم » .

وهو حديث معروف ومشهور بين المتأخّرين شهرة عظيمة ، وهو الأصل لقاعدة فقهية معروفة ، وهي قاعدة التسلّط أو السلطنة ، وقد تمسّك به الفقهاء المتأخّرون في استنباط أحكام كثيرة في أبواب فقهية مختلفة منها :

البيع والرهن والصلح والشركة والوصايا والغصب وغيرها ، حتى أرسلوه إرسال المسلّمات ، بل وصفه البعض بالتواتر .

ففي مفتاح الكرامة : « والخبر المعمول به بين المسلمين وهو » الناس مسلّطون على أموالهم « بل هو متواتر » ^(١) ، وفي رياض المسائل : « فإنّ حديث الضرر المستفيض معارض بمثله من الحديث الدالّ على ثبوت السلطنة على الإطلاق لربّ الأموال ، وهو أيضاً معمول به بين الفريقين » ^(٢) .

من هنا تبرز أهمية دراسة مصادر الحديث وأيضاً دراسته سنداً ومتناً وفقهاً وحجية ، فنقول - متوكّلين على الحيّ الذي لا يموت - : إنّ تفصيل البحث يقع فيما يلي :

أولاً - مصادر الحديث :

قبل بيان مصادره في تراثنا الحديثي الفقهي لابدّ من التحقق من صحّة الدعوى التي أطلقها كلّ من صاحب مفتاح الكرامة ورياض المسائل من كون الحديث معمولاً به بين المسلمين أو بين الفريقين ، كما مرّ في عبارتيهما السابقتين ، فنتساءل هل لهذا الحديث أثر أو وجود في مصادر الجمهور ؟ وهل عملوا به ؟

المناقشة : إننا - بعد البحث والفحص - لم نجد لهذا الحديث أيّ أثر في كتبهم ومصادره المختلفة ، روائية كانت أو فقهية أو غيرها ، فضلاً عن عملهم به ، كما أشار اليه بعض المحقّقين ^(٣) .

نعم وردت عين عبارة الحديث في كلام للشافعي على ما نقل عنه إسماعيل المزني في مختصره ، قال : « قال الشافعي (في باب التسعير) : وهذا الحديث - أي حديث في التسعير عن عمر - مستقصى ليس بخلاف لما روى مالك ، ولكنّه روى بعض الحديث ، أو رواه من روى عنه وهذا أتى بأول الحديث وآخره ، وبه أقول ؛ لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم ، ليس لأحد أن يأخذها ولا شيئاً منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم ، وهذا ليس منها » ^(٤) .
ومثله ما نقل عنه النووي في المجموع ^(٥) .

هذا ، ولم ينسب الشافعي ولا غيره - وهم قلة قليلة جداً من فقهاء الجمهور - عبارة « الناس مسلّطون على أموالهم » إلى النبي ﷺ ، وإنّما ذكرها من ذكر كقاعدة ودليل على فتاواهم .

فتبين أنّ عبارة « الناس مسلّطون على أموالهم » ليست حديثاً عندهم ، ولم ترد في مصادره كرواية نبوية ، كما ادّعاها السيّدان العاملي والطباطبائي ، هذا فيما يرتبط بمصادر الجمهور .

أما في مصادرنا الروائية والفقهية ، فلم يرد الحديث في جوامعنا الحديثية إلا في كتابين :

١ - عوالي اللآلي الذي ليس له اعتبار وقيمة سندية عندنا كما أشرنا إليه في أبحاث سابقة (٦) .

٢ - بحار الأنوار (٧) الذي هو أيضاً ليس من مصادرنا الأولية المعتبرة المعول عليها .

نعم ، تردّد ذكر الحديث المذكور في جوامعنا الفقهية ، خصوصاً المتأخّرة منها :

فأول من أورد الحديث من المتقدّمين هو الشيخ الطوسي (رحمته الله) في الخلاف (٨) ، حيث قال في إقراض الجوّاري : « وأيضاً روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنّه قال : « الناس مسلّطون على أموالهم » .

واستدلّ في المبسوط (٩) على جواز حفر البئر إذا كان سبباً لنقصان ماء بئر جاره بقوله : « لأنّ الناس مسلّطون على أملاكهم » من دون أن ينسب هذا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، هذا كلّ ما جاء في كتب الشيخ .

أما غيره من المتقدّمين ، فلم ترد تلك العبارة لا بعنوان حديث ولا مجردة عن الإسناد إلى النبي (صلى الله عليه وآله) في كتب من سبق الشيخ ومن لحقه إلا في القرن السادس على لسان ابن إدريس (المتوفّى ٥٩٨ هـ) في السرائر (١٠) ، وهو مع أنّه استدلّ بتلك العبارة في ثلاثة موارد ، إلا أنّه لم ينسبها ولم يرفعها إلى النبي (صلى الله عليه وآله) ، كما فعل الشيخ في مبسوطه .

ثمّ إنّ ابن إدريس استعمل عبارة « الناس مسلّطون على أملاكهم » في موردين ، وعبارة « على أملاكهم وأموالهم » في مورد آخر .

هذا كلّ ما عثرنا عليه إلى القرن السابع ، فلم يرد هذا المفاد كحديث عن النبي ﷺ إلا في خلاف الشيخ (المتوفى ٤٦٠) كما أشرنا إليه .

أمّا في القرن السابع وما بعده فنجد الحديث يشقّ طريقه ويأخذ سبيله في استدلالات المحقّق الحليّ ^(١١) (ت ٦٧٦) والفاضل الآبي ^(١٢) (ت ٦٩٠) والعلامة الحليّ ^(١٣) (ت ٧٢٦) خصوصاً الأخيرين ، فإنّهما قد أكثرا من الاستدلال بالحديث ناسبين إياه إلى النبي الأعظم ﷺ ، ثمّ صار الحديث شيئاً فشيئاً مشهوراً ، بل مستفيضاً ، بل متواتراً مسلماً !!

فتبيّن أنّ هذا الحديث قد انفرد به الشيخ الطوسي من بين جميع علماء الفريقين إلى عصر المحقّق الحليّ .

ثانياً - سند الحديث :

أنّ وضوح كون الحديث مرسلأ أغنانا عن البحث والعناء في دراسة سنده ، فهو حديث مرسل لا غير .

ثالثاً - متن الحديث :

قد اتضح ممّا سبق أنّ متن الحديث كما ورد في الخلاف هو « الناس مسلّطون على أموالهم » ، كما أنّ الشافعي أورد نفس هذه العبارة على ما عرفت ، لكن الشيخ في المبسوط وابن إدريس عبّروا « على أملاكهم » بدل « أموالهم » ، وجمعهما ابن إدريس في مورد آخر « أملاكهم وأموالهم » ولكن من دون نسبته إلى النبي الأكرم ﷺ ، كما عرفت .

رابعاً - موارد الاستدلال بالحديث :

قد استدلّ بالحديث المذكور « الناس مسلّطون على أموالهم » في أبواب مختلفة من الفقه قديماً وحديثاً ، ممّا جعله مشهوراً بين الفقهاء ، ويساعد هذا على فهم معنى الحديث بنحو دقيق ، وإليك بعض تلك الموارد :

١ - استدَلَّ الشيخ الطوسي رحمته - كما تقدم - في خلافه بالخبر المذكور على جواز إقراض الجوّاري .

٢ - تمسَّك به المحقّق الحليّ ^(١٤) لإثبات جواز انتزاع المشتري ثمن العين المغصوبة من البائع الغاصب إذا انتزع المغصوبُ منه المغصوبُ من المشتري ؛ لأنّ البيع حينئذٍ باطل ، فيبقى الثمن على ملك المشتري ، فيكون له انتزاعه ؛ لقوله رحمته : « الناس مسلّطون على أموالهم » ونحوه في كشف الرموز ^(١٥) للفاضل الآبي .

٣ - تمسَّك به العلامة لإثبات بطلان الشروط المنافية لمقتضى العقد حيث قال : « ... مثل أن يشتري جارية بشرط أن لا خسارة عليه ، ومعناه أنّه متى خسر فيها فضمّانه على البائع ، وكذا لو شرط عليه أن لا يبيعهها على إشكال ، أو لا يعتقها على إشكال ، أو لا يطأها ، فإنّ هذه الشروط باطلة ؛ لمنافاتها لمقتضى العقد ؛ فإنّ مقتضاه ملك المشتري ، والنبي رحمته قال : « الناس مسلّطون على أموالهم » ^(١٦) .

٤ - استدَلَّ به العلامة ^(١٧) كذلك لجواز تصرف الرجل في ملكه بأيّ أنواع التصرف شاء ، سواء حصل به تضرّر أو لا ، مثل : أن يبني ملكه حماماً بين الدور ، وأن يفتح خبازاً بين العطارين ... ؛ لقوله رحمته : « الناس مسلّطون على أموالهم » .

٥ - استدَلَّ بالحديث جماعة منهم العلامة ^(١٨) أيضاً على جواز التفرقة بين الأطفال وأمهاتهم بالبيع ، فحملوا روايات المنع على الكراهة المغلظة .

٦ - استدَلَّ صاحب الجواهر على جواز الاحتكار مع كونه مكروهاً بقوله : « والأوّل [الجواز] أشبه بأصول المذهب وقواعده التي منها الأصول وقاعدة تسلّط الناس على أموالها ... » ^(١٩) .

والظاهر أنَّ مراده من قاعدة التسلط : هو نفس الحديث النبوي المبحوث عنه ؛
لأنَّه المستند الأساس لتلك القاعدة .

٧ - واستدلَّ بها صاحب الجواهر كذلك في معرض ردِّه على استدلال صاحب
الدروس بالسيرة على جواز الاستناد والاستقلال بجدار الغير ، قال : « إلا أنَّ
الإنصاف كون المتيقِّن منها حال عدم التصريح بالمنع لا مطلقاً ؛ لأنَّ الناس
مسلَّطون على أموالهم » (٢٠) .

٨ - واستدلَّ (٢١) أيضاً على جواز رجوع الشركاء عن الإذن في التصرف
وجواز المطالبة بالقسمة بـ « إنَّ الناس مسلَّطون على أموالهم » بأنواع التسلط
الذي منه إفرازه عن غيره .

هذا ، وقد أكثر صاحب الجواهر من التمسك بالحديث والقاعدة المستقاة منه
في كتابه القيم جواهر الكلام ، فيجد المتتبع عشرات الموارد التي استند فيها إلى
النبوي المذكور ، لكننا اقتصرنا على ذكر القليل منها خوفاً من الإطناب والإطالة .

٩ - قال الشيخ الأنصاري : « إنَّ قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضرُّ
بالحال رخصة لا عزيمة ، فيجوز تحمُّل الضرر المذكور ؛ لأنَّ الناس مسلَّطون
على أموالهم ... » (٢٢) .

١٠ - واستدلَّ الشيخ (٢٣) أيضاً على أصالة اللزوم في العقود بعموم
قوله ﷺ « الناس مسلَّطون على أموالهم » ، ونحوه تمسك المحقِّق (٢٤) على
لزوم القرض بعد القبض ، بأنَّ فائدة الملك السلطة ، على ما حكى عنه الشيخ .

١١ - كما استدلَّ كذلك (٢٥) على عدم لزوم المعاطاة على القول بإفادتها
مجرد الإباحة ، بقاعدة « تسلَّط الناس على أموالهم » .

١٢ - استدلَّ السيد اليزدي (٢٦) بالحديث المزبور على إفادة المعاطاة الملك
كالبيع بالعقد .

وهناك موارد أخرى كثيرة استند الفقهاء المتأخرون فيها على هذا الحديث ، لا نرى حاجة لذكرها جميعاً^(٢٧) .

خامساً - فقه الحديث النبوي :

قد اختلفت الأنظار وتعددت الآراء في فقه الحديث النبوي « الناس مسلطون على أموالهم » وفي تحديد مدلوله ومعناه ، وإليك الأقوال فيه :

القول الأول : إنّ مدلول الحديث هو تشريع السلطنة للمالك على أنحاء التصرفات كمأ وكيفاً ، كمأ بلحاظ أنواع المعاملات وغيرها ، وكيفاً بلحاظ صنف منها ، فإذا شكّ في جواز بيع ماله ، أو في كيفية بيعه كالمعاطاة والصيغة الملحونة ، أمكن دفع الشكّ بهذا الحديث والحكم بصحة ما وقع ؛ لأنّ ذلك كلّه تصرف في المال ، والحديث يقول : « إنّ الناس مسلطون على أموالهم » أي : على التصرف فيها بأنواع وأشكال التصرفات .

ذهب إلى هذا القول صاحب العروة^(٢٨) في حاشيته على المكاسب ، حيث قال : « إنّ ظاهر إثبات سلطنتهم بأنواع السلطنة على النحو المتداول بين العرف فإذا كانت المعاطاة متداولة بينهم في مقام البيع يشملها الحكم - إلى أن قال - : ودعوى أنّ الرواية لا تثبت السببية الشرعية أوّل الكلام ، فإنّه إذا دلّ على تسلّطهم على التصرفات المتداولة يكون لازمه كون أسبابها العرفية أسباباً شرعية ... » .

نعم ، ظاهر عبارته هذه هو التسلّط على ما هو المعروف والمتداول عند العرف والعقلاء لا مطلقاً ، فلا يرد عليه ما أورده بعض المحققين^(٢٩) من أنّ لازمه وقوع المعارضة بين هذا الحديث وأدلة بعض المحرّمات كحرمة أكل الطحال ونحوه .

القول الثاني : ما يظهر من الشيخ الأنصاري رحمته من أنَّ الحديث في مقام تشريع أنحاء التصرفات كما لا كيفاً ، فللمالك السلطنة على بيع ماله وإجارته وهبته ، فلو شك في مشروعيتها جاز التمسك بالحديث لإثباتها ، ولكن لو شك في حصول البيع مثلاً بالمعاطاة ، أو بصيغة معينة ، فلا يصح التمسك به لإثبات صحته ومشروعيته ، ولذلك قال الشيخ : « إنَّ عمومه باعتبار أنواع السلطنة فهو إنَّما يجدي فيما إذا شك في أنَّ هذا النوع من السلطنة ثابتة للمالك وماضية شرعاً في حقه ، أم لا ؟ أمَّا إذا قطعنا بأنَّ سلطنة خاصة كتمليك ماله للغير نافذة في حقه ماضية شرعاً ، لكن شك في أنَّ هذا التملك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطي مع القصد ، أم لابدَّ من القول الدالَّ عليه ؟ فلا يجوز الاستدلال على سببية المعاطاة في الشريعة للتمليك بعموم تسلُّط الناس على أموالهم ، ومنه يظهر عدم جواز التمسك به ؛ لما سيجيء من شروط الصيغة » (٣٠) .

القول الثالث : ما اختاره مشهور الفقهاء (٣١) من أنَّ المراد بالسلطنة في الحديث هو الاستقلال في التصرف في الجهات المشروعة ، وعدم كونه محجوراً في تلك الجهات ، بمعنى : أنَّ مالك المال إذا أراد أن يتصرف في ماله فيما شرَّعه الشارع لا يحقَّ لأحد أن يمنعه عن ذلك التصرف ، كما لا يجب عليه أن يستأذن أحداً في ذلك .

وعليه فالحديث النبوي المذكور ليس في مقام تشريع السلطنة لا كما ولا كيفاً ، وإنَّما هو في مقام الحكم باستقلال المالك في تصرفاته في إطار الشريعة وحدودها .

ومن هنا اشتهر في الكلمات أنَّ حديث السلطنة ليس مشروعاً ، وأنَّ السلطنة فيه على الأموال لا على الأحكام .

والصحيح من الأقوال هو الأخير ؛ لأنّه الظاهر من الحديث والتمتّيق منه ،
والسرّ فيه : أنّ الحديث هو « الناس مسلّطون على أموالهم » ، فهم بحاجة إلى
مسلّط ، وليس هو إلا الشارع المقدّس السلطان بالذات ، فتكون السلطنة الموهوبة
من قبله تعالى إلى العبد هي سلطنة محدودة بالحدود التي حدّدها وبينّها ، ولا
يُعقل أن تكون تلك السلطنة معارضة ومزاحمة لحدوده ودائرة شريعته ؛ لأنّها
أيضاً من سلطانه تبارك وتعالى ، ولذلك ليس هناك تعارض وتنافي بين إطلاق
الحديث المذكور وبين أدلّة حرمة بعض التصرفات في الأموال والحدود الشرعية
للاستفادة منها .

وعلى ذلك فالمراد بالسلطنة للناس على أموالهم وأملاكهم هو تسلّطهم عليها
في مقابل غيرهم ، بحيث أنّ زيداً - مثلاً - مسلّط على ماله بالنسبة إلى غيره ،
أي : أنّ زيداً مستقلّ في تصرفاته في ماله ، ولا يحلّ لعمره - مثلاً - أن يزاحمه
ويعارضه .

فالسلطنة المعطاة لكلّ إنسان معناها الاستقلال في تصرفاته وعدم الحجر
عليه من قبل غيره من الأشخاص .

ومن هنا فلا ينبغي أن يستنبط من الحديث المذكور أيّ حكم من الأحكام في
موارد الشكّ في حليّة تصرف ما أو صحته ؛ لأنّه ليس بصدد ذلك كما اتضح .

نعم ، لو شكّ في نفوذ تصرف - بعد كونه معلوم الحكم في الشريعة - كهبة
المرأة بغير إذن زوجها أمكن التمسك بإطلاق الحديث لنفي توقّف تصرفها على
إذن الزوج ، وأمّا إثبات أصل صحّة هبتها - مثلاً - فلا .

ومن هنا يتبيّن الإشكال على استدلال الشيخ الطوسي رحمته الله بالحديث على جواز
إقراض الجوّاري ، واستدلال السيد اليزدي رحمته الله على إفادة المعاطاة الملك ، ونحو
ذلك من الاستدلالات ، فلاحظ .

سادساً - حجّة الحديث واعتباره :

يقع البحث في حجّة هذا الحديث النبوي في مقامين :

المقام الأول : في حجّيته بالنظر إلى نفس الخبر ، فنقول : إنّ الخبر المزبور « الناس مسلّطون على أموالهم » لا شكّ في ضعفه وعدم حجّيته بالنظر إلى ذاته ؛ لأنّه خبر مرسل ، فهو ليس بحجّة ، كما ثبت في محلّه ، بل أنّ هذا الخبر المبحوث عنه هو من أضعف أنواع الخبر المرسل ، فإنّ الروايات المرسلة على أنواع وأقسام ، وأقوى أقسامها هو ما كان مرسله معروفاً بأنّه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة - كما ادّعي ذلك في محمد بن أبي عمير وأضرابه - وكان إخبارياً لا أصولياً من أهل الاجتهاد ، وكانت الوسطة بينه وبين المرسل عنه قليلة ، كان تكون واحدة ، وورد خبره في أصل معتبر أو كتاب معتمد لدى الطائفة ، كما أنّ أضعف أقسام الخبر المرسل هو ما كان بعيداً عن تلك المعايير والمقومات لحجّة الخبر المرسل .

وحديثنا المبحوث عنه من هذا القسم الأخير ، فإنّه يفتقد لأبسط مقومات حجّة المراسيل ؛ لأنّ مرسله هو الشيخ الطوسي رحمته الله ، وهو كما يروي عن الثقات يروي عن الضعاف بالاتفاق ، خصوصاً في مثل كتابيه الخلاف والمبسوط ، فقد روى فيهما أحاديث عن الكذابين والوضّاعين الدجّالين ، كما هو معروف لأهله ، ثمّ إنّ الوسطة بينه وبين المرسل عنه وهو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كثيرة قد تصل إلى عشرات الرواة ، والزمان الفاصل بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله أكثر من أربعمئة سنة ، وهو الزمان الذي كثر فيه الوضّاعون وصعب تمييز الخبر الصحيح من السقيم الموضوع ، يضاف إلى ذلك كلّ أنّ حديث السلطنة لم يورده الشيخ في كتابيه المعدّين لجمع الأحاديث ، أعني التهذيب والاستبصار ، بل أورده في كتابه الخلاف فقط ، كما مرّ عايك ، وهو كتاب فقهي يستعرض فيه الشيخ المسائل الخلافية بيننا وبين الجمهور ، ويستدلّ لما يذهب إليه بدليل موجب للعلم ^(٣٢) .

ويحتج على المخالف بما رواه في كتبه ومصادره ، فهو كتاب يضم بين دفتيه الغث والسمين من الروايات .

هذا كله ، مضافاً إلى أن الشيخ قد انفرد بهذه الرواية من بين جميع الفقهاء والمحدثين من الفريقين وفي كتاب واحد ، وهو الخلاف الذي عرفت حاله ، وقد استمر انفرد الشيخ بهذه الرواية حتى القرن السابع ، فأحيائها المحقق الحلبي في جوابه للمسائل الطبرية ، كما تقدّم ، ومن المعلوم أن الانفرد بالرواية ممّا يوجب الوهن فيها ويسلب الوثوق عنها .

وأما توهم اعتماد الشيخ على ذلك الحديث في المبسوط وابن إدريس في السرائر^(٣٣) ، لذكرهما تلك العبارة مستدلّين بها على بعض الأحكام ، فهو توهم فاسد ؛ لأنهما لم يسندا تلك العبارة إلى النبي ﷺ لكي يكون من التمسك بالحديث ، بل الظاهر منهما في الكتابين التمسك بقاعدة شرعية عقلانية لإثبات جواز تصرف الإنسان في ماله وملكه بما شاء وكيف شاء .

ومن هذا وغيره كان لنا الحق في التشكيك في أصل ما نسبته الشيخ إلى النبي ﷺ من قوله « الناس مسلّطون على أموالهم » وقوة احتمال سهو قلمه الشريف في تلك النسبة ، بمعنى : أن الشيخ ﷺ قد اعتقد سهواً وغفلة - والعصمة لله تعالى وأهلها - أن عبارة « الناس مسلّطون على أموالهم » حديث نبوي ، فنسبها إليه ﷺ ، بينما هي قاعدة فقهية مستنبطة من السنّة الشريفة ، قد اعتمد عليها الشافعي ، ونقلها عنه من بعده^(٣٤) ، لا أريد أن أقول ذلك بنحو القطع واليقين ، ولكن احتماله وارد جداً . وممّا يؤيده بعض الوجوه ، منها :

الوجه الأوّل : إن ظاهر كلام الشيخ في مقدمة كتابه الخلاف^(٣٥) هو أن ما يذكره ويرويه عن النبي ﷺ إنّما هو للاحتجاج على المخالفين وإلزامهم بما روه في مصادرهم ، وأنّ ما يستند إليه لنصرة آرائه إنّما هو الدليل الموجب للعلم من ظاهر قرآن أو سنّة مقطوع بها أو إجماع ونحو ذلك .

ومن هذه المقدمة يستفاد أن ما يرويه عن النبي ﷺ مسنداً أو مراسلاً - خصوصاً بعدما يستدل لرأيه وفتواه بدليل معتمد عنده من الأخبار والأصل كما في موردنا - إنما هو حديث رواه الجمهور في كتبهم ومصنفاتهم ، فينبغي أن يكون له أثر فيها ووجود ، وقد قدمنا سابقاً أنهم لم يرووا هذا الحديث في كتبهم ، وإنما ذكر الشافعي تلك الجملة كقاعدة فقهية لإثبات فتواه ورأيه ، الأمر الذي يبعث في نفوسنا الشك في كون حديث السلطنة حديثاً نبوياً مروياً بطرقهم .

إن قلت : إننا نحتمل أن يكون الحديث النبوي مروياً بطرق أصحابنا عن أئمتنا المعصومين ﷺ .

قلت : إنه احتمال بعيد جداً ؛ فإنه لم يذكره أحد من المحدثين حتى الشيخ في كتب الحديث ، ولم يشر إليه أحد من الفقهاء ، على أن ظاهر كلامه في المقدمة كونه حديثاً مروياً بطرق الجمهور ، كما أن ظاهر سياق إirاده للحديث يشير إلى ذلك أيضاً ، حيث أورد معه حديثاً آخر مروياً عندهم عن النبي ﷺ .

إن قلت : لعل الشيخ ﷺ أخذ الحديث المذكور من أفواه رجالهم وعلمائهم ، أو من كتبهم السالفة التي لم تصل إلينا .

قلت : إن هذا الاحتمال منافٍ لشأن الشيخ وجلالته ؛ لأنه بصدد الاحتجاج - في مورد هذا الحديث وهو إقراض الجواري - على الشافعي وأتباعه ، فمن البعيد أن يحتج عليهم بمثل ذلك ، بل أن نفس احتجاجه على الشافعي يقوِي في النفس احتمال تصوّر الشيخ أن ما ذكره الشافعي من القاعدة وهي « الناس مسلطون على أموالهم » كان حديثاً نبوياً ، مع أنها - كما اتضح - ليست كذلك ، والله العالم .

يضاف إلى ذلك : أن الأحاديث والأخبار كانت مدونة في عصر الشيخ ، فكان الاعتماد على الكتب والسنن والمسانيد والصحاح ، لا على ما تناقلته الألسن ، خصوصاً من قبل شيخ الطائفة ﷺ .

الوجه الثاني : إنّ الشيخ ذكر نفس هذه العبارة « الناس مسلّطون على أموالهم » في المبسوط ^(٣٦) بما يظهر منه أنّها قاعدة شرعية فقهية ، وليست رواية أو حديثاً ، حيث قال فيه : « وأمّا إن أراد أن يحفر بئراً في داره أو ملكه وأراد جاره أن يحفر لنفسه بئراً بقرب ذلك البئر لم يُمنع منه بلا خلاف في جميع ذلك وإن كان ينقص بذلك ماء البئر الأولى ؛ لأنّ « الناس مسلّطون على أموالهم » ثمّ قال : لأنّ ملك كلّ واحد منهما ثابت مستقر ، وللمالك أن يفعل في ملكه ما شاء ... » ولو كانت العبارة رواية كان الأنسب هنا نسبتها إلى النبي ﷺ ، كما أنّ عطفه عليها بقوله « وللمالك » الظاهر في تفسير السلطنة يؤيد أنّ ما ذكره ليس إلا قاعدة فقهية وليس حديثاً نبوياً ، خصوصاً وأنّ كتابه المبسوط متأخّر تأليفاً عن الخلاف .

ومثله كلمات ابن إدريس في السرائر ^(٣٧) ، ففي مورد منه ذكر عين ما ذكره الشيخ تقريباً ، وفي مورد آخر ^(٣٨) ، علّق على كلام الشيخ بقوله : « والأولى عندي أنّ له - مشتري المرامي - أن يبيع ما شاء ، كيف شاء سواء رضي صاحب الأرض ، أو لم يرض ؛ لأنّ « الناس مسلّطون على أملاكهم وأموالهم » كيف شاءوا عملوا من سائر أنواع التصرفات فعلوا ، بيعاً أو هبةً أو إجارةً أو صدقةً أو غير ذلك ، وإنّما هذه أخبار آحاد احتاج أن يوردها في غير مواضعها ... » .

ولا يخفى ظهور هذا الكلام في أنّ « الناس مسلّطون » ليس إلا قاعدة فقهية ، فإنّه بها ردّ على الشيخ ؛ لأنّه اعتمد على أخبار الآحاد ، وهو - ابن إدريس - لا يعتمد عليها ، ونحو هذا المورد المورد الثالث ^(٣٩) من كتابه .

وهذه قرائن وشواهد تشهد على ما ذكرناه من أنّ « الناس مسلّطون » ليس حديثاً ، وإنّما قاعدة فقهية .

فاتّضح ممّا بيّناه أنّ الحديث المذكور « الناس مسلّطون على أموالهم » لا شكّ ولا شبهة في ضعفه بالنظر إليه ومع قطع النظر عمّا يمكن أن يقال في إثبات

حجتيه ، بل لاحظت أنّ التشكيك في أصل كونه حديثاً - قد روي عن النبي ﷺ - في محلّه ، وأنّه يقوى احتمال كونه قاعدة فقهية مستنبطة لا غير .

هذا كلّ في المقام الأول .

المقام الثاني : وهو عرض الوجوه الممكنة لإثبات حجّية الحديث المبحوث ، وغاية ما يمكن أن يذكر هنا وجهان :

الوجه الأول : دعوى تواتر الحديث المذكور ، كما تقدّم عن مفتاح الكرامة ، فيكون حديثاً مقطوع الصدور ، فتكون حجتيه ذاتية ، على ما هو المشهور ، أو شرعية على ما مال إليه بعض المعاصرين .

إلا أنّ هذه الدعوى بعيدة عن الواقع غاية البعد ؛ إذ كيف يتصوّر التواتر في حديث مرسل لا سند له ؟ ! اللهم إلا أن يُتوهم أنّ الخبر إذا تردّد في الكتب والأفواه كثيراً صار متواتراً مقطوع الصدور ؟ !

ونحن على يقين بأنّ منشأ أمثال هذه الدعاوى هو عدم ملاحظة مصدر الحديث وأساسه وسنده ، وإلا فلا نتعلّق أن تصدر دعوى التواتر لهذا الحديث من مثل السيد الجليل صاحب مفتاح الكرامة وأمثاله ﷺ .

الوجه الثاني : دعوى انجبار ضعف سند هذا الحديث النبوي بعمل المشهور - وهو الوجه المعتمد عند المشهور ^(٤٠) - كما هو ديدنهم ومبناهم في كلّ حديث ضعيف عمل به المشهور واستندوا إليه .

ويرد عليه :

أولاً : ردّ مبنى الانجبار ، كما حقّقناه في محلّه ، وذكرنا أدلّته في بحثنا عن الحديث الأول ^(٤١) ، فالصحيح ملاحظة كلّ مورد مورد للتحقّق من الانجبار بحصول الوثوق بصدور الخبر من عمل المشهور به .

ثانياً : إنَّ أكثر القائلين بهذا المبنى ، إنَّما ذهبوا إليه لأجل دعوى حصول الوثوق بصدور الخبر إذا عمل به المشهور ، فهذا هو دليلهم لهذا المبنى .

والحق أنَّه لا يمكن أن يحصل هذا الوثوق والاطمئنان إلا بتوفّر أمور ، منها :

١- إثبات عمل مشهور القدماء بالحديث .

٢- إثبات أنَّ عملهم به كان لأجل اعتقادهم بصدور الحديث لوجود قرائن على ذلك ، لا مجرد اعتقادهم بصحة مضمونه ، بحيث إنَّ هذه القرائن لو كانت قد وصلت إلينا لحصل لنا اليقين أيضاً بالصدور .

وهذه الأمور لا يمكن إثباتها فيما نحن فيه ؛ لأجل ما أوضحناه بما لا مزيد عليه من أنَّ مشهور القدماء لم يذكروا الحديث حتى يعملوا به ، وإنَّما ذكره الشيخ - وهو واحد منهم لا أكثر - في كتاب الخلاف احتجاجاً على الجمهور لا لإثبات فتواه به ، فهو لم يعمل به أيضاً .

وبهذا يبطل الأمر الأوّل .

أمّا الثاني فهو باطل أيضاً لتفرّعه على الأوّل ، كما هو واضح .

ثالثاً : بما ذكرناه وقوينا احتمالاً - في المقام الأوّل - وهو أنَّ عبارة « الناس مسلّطون على أموالهم » المنسوبة إلى نبي الرحمة ﷺ ليست إلا قاعدة فقهية مصطادة لا حديثاً نبوياً ، فتكون عندئذٍ دعوى انجبار ضعفه بعمل المشهور سالبة بانتفاء الموضوع .

وبعبارة أخرى :

أنَّ ملاحظة القرائن والشواهد التي ذكرناها لإثبات سهو قلم الشيخ تتلّ في نسبته تلك العبارة إلى النبي ﷺ لا تدع أيّ مجال لحصول الوثوق والاطمئنان بصدور الحديث المبحوث عنه ؛ فإنَّه لا شك ولا شبهة في أنَّ أول من نسب

الحديث إلى النبي ﷺ هو الشيخ في الخلاف ، كما أنه لا شك ولا ريب في تأثر من جاء بعده به وبكتبه ومروياته ، فينهار بذلك كل أساس لأي بناء للوثوق والاطمئنان بصدور الحديث .

نتيجة البحث :

١ - أن معنى الحديث ليس هو جواز تصرف المالك في ماله بأي نحو من التصرفات ، بل معناه استقلاله في التصرف في الإطار الشرعي والحدود المحددة له ، كما فسره المشهور بذلك .

٢ - أن الحديث المذكور ضعيف جداً على فرض كونه حديثاً .

٣ - يحتمل قوياً كونه قاعدة فقهية مستنبطة لا غير .

الهوامش

- (١) مفتاح الكرامة ٧ : ٢٢ (الطبعة القديمة) .
- (٢) رياض المسائل ١٢ : ٣٥٩ .
- (٣) راجع : حاشية الخلاف ٣ : ١٧٧ .
- (٤) مختصر المزنّي : ٩٢ .
- (٥) المجموع ١٣ : ٣٥ .
- (٦) راجع : العدد (٥٠) من مجلّة فقه أهل البيت عليه السلام .
- (٧) بحار الأنوار ٢ : ٢٧٢ .
- (٨) الخلاف ٣ : ١٧٧ .
- (٩) المبسوط ٣ : ٢٧٢ .
- (١٠) السرائر ٢ : ٣٨٢ ، ٤٥٢ و ٣ : ١٤ .
- (١١) الرسائل التسع : ٣٠٧ .
- (١٢) كشف الرموز ٢ : ٣٨٣ .
- (١٣) تذكرة الفقهاء ١٠ : ٢٤٧ ، ومختلف الشيعة ٥ : ٢٢٤ .
- (١٤) الرسائل التسع : ٣٠٧ ، (المسألة الرابعة من المسائل الطبرية) .
- (١٥) كشف الرموز ٢ : ٣٨٣ .
- (١٦) تذكرة الفقهاء ١٠ : ٢٤٧ .
- (١٧) تذكرة الفقهاء ٢ : ١٨٩ (الطبعة القديمة) .
- (١٨) مختلف الشيعة ٥ : ٢٢٤ .
- (١٩) جواهر الكلام ٢٢ : ٤٧٨ .
- (٢٠) المصدر السابق ٢٦ : ٢٦٦ .
- (٢١) المصدر السابق : ٣٠٦ .
- (٢٢) المكاسب ٢ : ٩٨ .
- (٢٣) المصدر السابق ٣ : ٥٣ .
- (٢٤) راجع : شرائع الاسلام ٢ : ٣٢٥ .

- (٢٥) المصدر السابق ٣ : ٩٦ .
- (٢٦) حاشية المكاسب ١ : ٦٩ .
- (٢٧) راجع : القواعد الفقهية (مكارم الشيرازي) ٢ : ٢٣ فما بعدها .
- (٢٨) حاشية المكاسب ١ : ٦٩ .
- (٢٩) هدى الطالب في شرح المكاسب للمروج ١ : ٤٠٧ .
- (٣٠) المكاسب ٣ : ٤١ .
- (٣١) حاشية المكاسب (الآخوند) : ١٢ . ومصباح الفقاهة (الخوئي) ٢ : ١٠٢ . ونهج الفقاهة (الحكيم) : ٢٩ .
- (٣٢) كما قال في مقدمته : ٣١ .
- (٣٣) تقدمت المصادر لذلك عند بينا مصادر الحديث فراجع .
- (٣٤) راجع : التعليقات في البحث عن مصادر الحديث لدى الجمهور .
- (٣٥) راجع : مقدمة الخلاف ١ : ٤٥ .
- (٣٦) المبسوط ٣ : ٢٧٢ .
- (٣٧) السرائر ٢ : ٢٨٢ .
- (٣٨) المصدر السابق ٢ : ٤٥٢ .
- (٣٩) السرائر ٢ : ١٤ .
- (٤٠) راجع : هدى الطالب في شرح المكاسب ١ : ٣٩٧ . فما بعدها ، والقواعد الفقهية (الشيرازي) ١ : ٢١ .
- (٤١) راجع : العدد (٥٠) من مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) .

قاعدة الإِتلاف^(١)

القسم الأول

□ عن موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ﷺ

تطبَّق في إتلاف المال قاعدة فقهية مشهورة تدعى بـ (قاعدة الإِتلاف) نذكر أهم خصائصها فيما يأتي :

أولاً - مضمون القاعدة :

يعبّر الفقهاء عن مضمون قاعدة الإِتلاف عادة بأنّ (من أتلف مال غيره فهو له ضامن) . ومرادهم من ذلك واضح ، فإنّ من يُتلف مالاً يعود لجهة أو أحد من الناس دون إذن من صاحبه أو من الشارع تشتغل ذمّته بعوضه^(٢) . وقد تمسّك الفقهاء بهذه القاعدة في موارد الإِتلاف في أبواب مختلفة من الفقه ، واعتبرها بعضهم من القواعد المسلّمة بين جميع فرق المسلمين ، وربما قيل بأنّها من ضروريات الدين أيضاً^(٣) .

ثانياً - مدرك القاعدة :

استدلّ بعض الفقهاء كالشيخ الطوسي وابن ادریس^(٤) على قاعدة الإِتلاف بقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ عَتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾^(٥) .

كما استدلّ بعضهم ^(٦) بقول رسول الله ﷺ : « حرمة مال المسلم كحرمة دمه » ^(٧) .

ونوقش في الاستدلال بالآية الشريفة بأنها غير واضحة الدلالة على ضمان المتلف ، وإنما تدلّ على جواز القصاص في الاعتداء أو المقاتلة في الحرب مع الأعداء ^(٨) . وكذلك نوقش في النبوي بأنه لا يدلّ على الضمان ، وإنما يدلّ على عدم مشروعية أخذه والتصرف فيه ^(٩) :

الاستدلال بالروايات :

ومن هنا استند فقهاء آخرون إلى الروايات الخاصة المتفرقة في الأبواب الفقهية المختلفة كالإجارة والعارية والمضاربة والشركة وغيرها ، حيث دلّت على ضمان المتلف والمفسد لمال الغير من دون إذنه ^(١٠) :

١- ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن القصار يُفسد ؟ فقال : « كلُّ أجير يُعطى الأجرة على أن يصلح فيُفسد فهو ضامن » ^(١١) .

٢- وفي صحيح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن المملوك بين شركاء فيعتق أحدهم نصيبه ؟ قال : « ذلك إفساد على أصحابه ، فلا يستطيعون بيعه ولا مؤاجرته » . قال : « يقوّم قيمة ، فيجعل على الذي أعتقه عقوبة ، وإنما جعل ذلك لما أفسده » ^(١٢) .

٣- وعن إسحاق بن عمار قال : سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يرهن الرهن بمئة درهم وهو يساوي ثلاثمئة فيهلك ، أعلى الرجل أن يردّ على صاحبه مئتي درهم ؟ قال : « نعم ؛ لأنّه أخذ رهناً فيه فضل وضيّعه » ^(١٣) .

٤- وعن وهب عن جعفر عن أبيه عليه السلام أن عليّاً عليه السلام كان يقول : « من استعار عبداً مملوكاً لقوم فعيب فهو ضامن » ^(١٤) .

٥- وعن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) : « أَنْ أمير المؤمنين (عليه السلام) رفع إليه رجل استأجر رجلاً ليصلح بابَه فضرِب المسمار فانصدع الباب ، فضمَّته أمير المؤمنين (عليه السلام) » (١٥) .

٦- وعن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في رجل كان له غلام فاستأجره منه صائغ أو غيره ، قال : إن كان ضيِّع شيئاً أو أبق منه فمواليه ضامنون » (١٦) . وغير ذلك .

وهذه الروايات وإن كانت كلُّ واحدة منها واردة في مورد خاصٍّ وباب معيَّن إلا أنَّه يستفاد من مجموعها ومن إلغاء الخصوصية في مورد كلِّ منها القاعدة الكلِّية التي لا تختصُّ باب دون باب .

قال السيد الخوئي في القاعدة : « وهي بهذه الكيفية والخصوصية وإن لم تذكر في رواية خاصَّة ، ولكنَّها قاعدة كلِّية متصيِّدة من الموارد الخاصَّة التي نقطع بعدم وجود الخصوصية لتلك الموارد . وعليه فتكون هذه القاعدة متبَّعة في كلِّ مورد تمسُّ بها الحاجة . والموارد التي أخذت منها هذه القاعدة متبَّعة في العارية والمضاربة والإجارة والوديعة وغير ذلك من الموارد المناسبة لها ، فإنَّه قد وردت فيها الأخبار الكثيرة الدالَّة على أنَّ إتلاف مال الغير موجب للضمان . وقد استفاد منها الفقهاء - رضوان الله عليهم - قاعدة كلِّية أعني بها : قاعدة من أتلف مال غيره فهو له ضامن » (١٧) .

الاستدلال بالسيرة العقلائية :

وقد أضاف بعضهم في الاستدلال على القاعدة الكلِّية التمسك بالسيرة العقلائية التي يستكشف إمضاؤها من عدم الردع عنها شرعاً ، بل ومن التأكيد عليها في الموارد الخاصَّة المعلَّلة بنفس النكته العقلائية .

قال الإمام الخميني : « إنَّ قاعدة الإتلاف قاعدة عقلائية ليست من مؤسسات

الشريعة ، وما عند العقلاء أوسع من نحو (من أتلّف مال الغير) أو ما يستفاد منه القاعدة « (١٨) .

الاستدلال بقاعدة (لا ضرر) :

كما استدلّ عليها بقاعدة لا ضرر ولا ضرار الفقهية .

قال الطباطبائي : « واعلم أنّه كما يوجب الغصب الضمان كذلك الإلتلاف يوجبه أيضاً بلا خلاف ، ولعلّه لحديث : « لا ضرر ولا ضرار » (١٩) . ولا فرق في التلف بين كونه عيناً أو منفعة » (٢٠) . وقد ناقش فيها آخرون (٢١) .

الاستدلال بقاعدة ضمان اليد :

كما استدلّ بعضهم على ضمان الإلتلاف بقاعدة ضمان اليد (٢٢) ، بل جعل بعضهم قاعدة الإلتلاف من المسلّمات والبدهيّات في العرف والشرع والعقل ، وأنّ عدم ضمان المال المتلف لصاحبه ظلم قبيح عقلاً (٢٣) .

ثالثاً - عمومية القاعدة :

قاعدة الإلتلاف من القواعد الكلّية التي لا تختصّ بباب دون آخر ، فهي تعمّ كلّ إلتلاف للمال المحترم ، سواء حصل بيد المتلف بغصب أو رهن أو عارية أو مضاربة أو إجارة أو وديعة أو غيرها كما صرّح بذلك السيّد الخوئي في عبارته المتقدّمة ، وسواء كان الإلتلاف بالمباشرة أو بالتسبيب . كما لا تختص القاعدة باتلاف الأعيان ، بل تجري في المنافع والأعمال ؛ لأنّها أموال أيضاً ، فمن أتلّف شيئاً منها بالاستيفاء أو بغيره ضمن قيمتها ، وعمّم بعضهم القاعدة للحقوق المالية أيضاً . قال الإمام الخميني : « إنّ ضمان إلتلاف المال أعم من ضمان الملك ، فإنّ حق التحجير مال للمحرّج وضمان إلتلاف المال شامل له ، وكذا سائر الحقوق التي لها مالية » (٢٤) . كما أنّ القاعدة تعمّ الإلتلاف بجميع مراتبه ، ولا تختص بمرتبة دون أخرى .

قال المحقق الاصفهاني: « والإتلاف بمراتبه يوجب الضمان؛ لأنّ هذا الموضوع الخاص - وهو المال المضاف بإضافة الملكية إلى الغير - رُتّب على إتلافه الضمان. وإتلافه بما هو موضوع خاص يتحقق بإتلاف اضافة الملكية أو بإتلاف حيثية المالية أو بزيادة ذاته الموصوفة بهاتين الحثيتين » (٢٥).

رابعاً - شروط القاعدة:

يستفاد ممّا أشرنا إليه في مضمون القاعدة أنّها مشروطة بجملة شروط، أهمها:

١- تحقق الإتلاف:

يعتبر في جريان قاعدة الإتلاف وثبوت الضمان على المتلف تحقّق موضوعها، بمعنى تحقّق تلف الشيء واستناده إلى فاعله. ويتحقق الاتلاف بتفويت المال على صاحبه مطلقاً باتلافه وإعدامه أو بتضييعه وتفويت منفعته أو بغير ذلك، وسواء كان بالمباشرة أو بالتسبيب كما تقدم بيانه.

قال الإمام الخميني في ردّ القول باختصاص القاعدة بالإتلاف عن تضييع: « فما قيل من أنّ الإتلاف عبارة عن تضييع المال لا إفنائه بالأكل والشرب، فلا تشمل قاعدة الإتلاف لمثله. في غاية الضعف؛ لأنّ قاعدة الإتلاف عقلائية، وما عند العقلاء ليس عنوان الإتلاف والتلف، بل مطلق إعدام مال الغير بأيّ نحو كان كما هو واضح، مضافاً إلى أنّ الإتلاف أعمّ من التضييع ولو بمناسبة الحكم والموضوع، كما أنّ ما في روايات شهادة الزور أيضاً ليس الإتلاف بمعنى التضييع، فالقاعدة محكمة ممضاة شرعاً » (٢٦). وقال في موضع آخر: « الظاهر أنّ قاعدة الإتلاف بنطاق أوسع من مفهوم الإتلاف أمر عقلائي، فلو أتلّف مال الغير أو أفسده أو أكله أو عبّبه أو أفسده على صاحب المال، ولو لم يفسده في نفسه - كمن سلّم مال الغير إلى غاصب لا يمكن أخذه منه أو أخرج

الطير من قفصه إلى غير ذلك من التضييع والإفساد - فهو ضامن عند العقلاء .
يرجع بعضهم إلى بعض في الضمان .

ويدلّ على ذلك روايات في أبواب متفرقة منها : موثقة سماعة قال : سألت
عن المملوك بين شركاء فيعتق أحدهم نصيبه ؟ فقال : « هذا فساد على أصحابه .
يقوم قيمة ثمّ يضمن الثمن الذي أعتقه ؛ لأنّه أفسده على أصحابه » (٢٧) .
وصحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن المملوك بين
شركاء فيعتق أحدهم نصيبه ؟ قال : « ذلك فساد على أصحابه فلا يستطيعون
بيعه ولا مؤاجرته » ، قال : « يقوم قيمة فيجعل على الذي أعتقه عقوبة ، وإنّما
جعل ذلك لما أفسده » (٢٨) . يظهر منهما ومن غيرهما أنّ الإفساد على المالك
موجب للضمان سواء أكان في نفسه فساداً أم لا . فالعلة للضمان هو الفساد على
المالك بنحو لا يمكن له الانتفاع المتوقع من ملكه ، فالحيلولة بين المالك وملكه
كإلقائه في البحر أو إخراج طيره من القفص ونحو ذلك إفساد على المالك
وموجب للضمان . ويستفاد من ذلك قاعدة الإتلاف وأوسع منها ، فيفهم العرف
منه أنّ الإفساد بالتعيب أو بالحرق ونحوهما موجب للضمان « (٢٩) .

وفي موضع ثالث قال : « يمكن ... أن يقال : إنّ إتلاف مال الغير ليس
بعنوانه موضوعاً للضمان والغرامة ، بل لكونه موجباً لانقطاع يد المالك عن ملكه
أبداً . ومع فرض انقطاع يده كذلك مع وجوده كان ملك ضمان الإتلاف
موجوداً ، وهو حكم عقلائي . فقاعدة الإتلاف مع لحاظ المناسبات المغروسة في
ذهن العقلاء تفيد ضمان ما قطع يد المالك عنه أبداً ، أو مع احتمال العود من باب
الاتفاق كغرق مال الغير » (٣٠) .

كما أنّ المراد من استناد تلف الشيء إلى فاعله الاستناد الأعم من المباشرة
والتسبيب - على ما سيأتي بيانه - والأعم من العمد وغير العمد ؛ لأنّ ضمان مال
الغير مبناه وملاكه حرمة مال الغير ولزوم تعويض خسارته ، وهذا لا يختص

بصورة العمد والقصد ، بل يصدق في صورة الخطأ والسهو أيضاً ، كما هو مقتضى إطلاق أدلة القاعدة المتقدمة .

ويتفرّع على ما ذكرناه من اشتراط استناد التلف إلى الفاعل الاختلاف الواقع بين الفقهاء في ضمان المنافع غير المستوفاة في المقبوض بالعقد الفاسد ، حيث ذهب مشهور الفقهاء إلى ضمانها فيه وذهب آخرون إلى عدمه ، وعُلِّلَ بعدم استناد الإتلاف في المنافع الفائتة إليه بخلاف المستوفاة .

قال السيد الخوئي : « المشهور بين الفقهاء هو أنَّ المنافع الفائتة بغير استيفاء أيضاً مضمونة على القابض ، بل الظاهر من الحلي هو حكاية الإجماع على ذلك ، حيث حكى عن السرائر في آخر باب الإجارة الاتفاق على ضمان منافع المغصوب الفائتة مع قوله في باب البيع : إنَّ البيع الفاسد عند المحصلين يجري مجرى الغصب في الضمان ، بل يقتضي الحكم بالضمان صدق عنوان المال على تلك المنافع ، فإنَّها عندئذٍ تكون مشمولة لقاعدة من أُلْفَ مال غيره فهو له ضامن .

ولكن التحقيق هو عدم الضمان هنا ؛ لعدم الدليل عليه ؛ [إذ يتوجّه على قاعدة من أُلْفَ] أنا نمنع صدق التفويت على المنافع الفائتة بغير استيفاء ، إلا إذا استند الفوت إلى القابض بأن وضع يده على مال الغير وحبسه بحيث لا يتمكّن مالكة من التصرف فيه ، وحينئذٍ فيكون شأن المقبوض بالعقد الفاسد شأن المغصوب ... ويؤيّد ما ذكرناه - من عدم الضمان - ما ورد من الروايات ... ويضاف إلى ذلك كلّهُ أنَّ المنافع غير المستوفاة - في المقبوض بالعقد الفاسد - مورد لقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده ، ضرورة أنَّ صحيح البيع لا يوجب ضمان المنافع الفائتة بغير استيفاء ؛ لأنَّها ملك للمشتري مجاناً كذلك البيع الفاسد . وهذا لا ينتقض بالقول بالضمان في المنافع المستوفاة ، وذلك لصدق الإتلاف على استيفائها ، فتكون مندرجة تحت قاعدة من أُلْفَ مال غيره فهو له ضامن .

قيل : إنّ المقبوض بالعقد الفاسد والمغصوب سيّان في ذلك ، والالتزام بالتفكيك بينهما لا يتّفق والقواعد الفقهية .

والجواب عن ذلك : أنّ الفارق بينهما كالشمس في كبد السماء ؛ لأنّ الغاصب إنّما يأخذ المال من المغصوب منه بالقهر والعدوان ، فيكون مضموناً عليه بجميع خصوصيّاته ، وهذا بخلاف المقبوض بالعقد الفاسد ، فإنّ المالك قد دفعه إلى القابض باختياره ، والمفروض أنّه لا يمنع المالك عن التصرّف فيه بوجه ، وعليه ففوت المنافع إنّما استند إلى نفس الدافع لا إلى القابض ، وإذاً فلا وجه لقياس المقبوض بالعقد الفاسد بالمغصوب ، وعليه فتصبح المنافع الفائتة بغير استيفاء غير مضمونة في المقبوض بالعقد الفاسد » (٣١) .

٢- أن يكون المتلف مالاً شرعاً :

ويشترط في جريان قاعدة الإلتلاف عند المشهور أن يكون المتلف مالاً ، فلو لم يكن كذلك فأتلفه إنسان لم يثبت عليه بموجب القاعدة ضمان (٣٢) .

والمراد بالمال شرعاً ما يعتبره العقلاء ثروة ونفعاً له قيمة سوقية عندهم ، وقد أمضاها الشارع . وعبر عنه بعض الفقهاء بأنّه ما يرغب فيه العقلاء ويبذل بإزائه المال (٣٣) . وعدم المالية قد تكون لعدم نفع فيه لخسّته أو لقلّته كحبة قمح ، وقد يكون لوفرتة وعدم المؤونة في تحصيله كالماء عند النهر ، وقد يكون لإلغاء الشارع ماليّته رغم كونه مالاً عند العرف كما في الخمر والخنزير (٣٤) .

والوجه في اشتراط الماليّة للمتلف أخذ عنوان المال في موضوع القاعدة حيث قيل : (من أتلّف مال الغير) ممّا يعني أنّ المرتكز عند الفقهاء اختصاص القاعدة بذلك ؛ لأنّه المستفاد من أدلّتها (٣٥) . والسيرة العقلانيّة موردها التعويض عن الأموال ودفع غرامتها وقيمتها ، فما لا ماليّة ولا قيمة له خارج عن مفاد هذه القاعدة العقلانيّة . كما أنّ النصوص والروايات المتفرقة لا يستفاد منها أكثر من

ذلك ، ولا يبعد أن يكون الضمان لغة أو عرفاً بمعنى اشتغال الذمة بالخسارة المالية الفائتة على صاحبها ، فما لا مالا له لا موضوع للضمان فيه (٣٦) .

نعم ، الضمان بمعنى آخر وهو العهدة ووجوب ردّ العين تكليفاً يعقل فيما لا مالا له أيضاً ، فيجب على الغاصب أن يردّه إلى صاحبه ، إلا أنّ هذا خارج عن المقصود بالضمان في القاعدة ؛ لعدم معقولية الردّ بعد فرض التلف .

ثم إنّ هنا بحثاً في ضمان المالا والقيمة السوقية مستقلاً عن ضمان العين بالإتلاف أو الغصب ، وقد اختلفت كلمات الفقهاء فيه .

والتحقيق : أنّ هناك بحثين مرتبطين لضمان المالية بمعنى القيمة السوقية :

أحدهما : أنّ المالا والقيمة السوقية الفائتة تحت اليد هل تكون مضمونة بنحو مستقلّ عن العين بحيث لو انخفضت قيمتها تحت اليد الضامنة لا بسبب تصرف من تلك اليد ، بل بسبب استغناء الناس عنها وعدم حاجتهم إليها مثلاً ضمنّت تلك اليد القيمة المنخفضة ، فيجب عليها دفع التفاوت بين القيمتين زائداً على دفع العين أم لا ؟

والمشهور فيه عدم الضمان ، إلا إذا سقطت المالية كلية فيضمن آخر قيمة سوقية للعين الساقطة عن المالية (٣٧) . وهذا بحث موكل إلى بحث (ضمان) .

الثاني : إنّ إتلاف المالية - بمعنى انخفاضها أو سقوطها كلية المستند إلى فعل من كانت العين تحت يده - هل يوجب الضمان أم لا ؟

لا شكّ في استلزامه الضمان عندهم إذا كان بتغيير وصف في العين له مالية ، فلو صيرّ العصير العنبي الراجع للغير خمرأ مثلاً فإنّه يضمن مالاّتيه التي أذهبها عليه (٣٨) . وأمّا إذا لم يكن بتغيير وصف في العين :

فإذا كان بتغيير لمكان العين أو زمانها - كالثلج في الشتاء والصيف أو الماء عند النهر أو في الصحراء - فأيضاً المشهور ضمانه .

وإلا بأن كان لمجرّد انخفاض القيمة السوقية للمال نتيجة عوامل متعلّقة بالسوق ونحوه ، وإن كانت تلك العوامل من صنع المتلف نفسه ، فالمشهور عدم الضمان فيه عليه ، إمّا لكون ما حصل منه إتلافاً لأمر اعتباري لا حقيقي ، أو لعدم صدق الإتلاف عليه ، أو عدم استناده إلى من أخذ المال ولو كان بلا حق ومن دون إذن مالكة ، إلا أن تسقط القيمة بالكلّ فتضمن ، كما تقدّم (٣٩) .

وهناك من فصلّ بين موارد صدق الإضرار وعدمه ، فحكم بالضمان في الأوّل دون الثاني . قال المحقق الاصفهاني : « أمّا إذا سقطت العين عن المالية ، فمقتضى ... دليل من أتلف مال الغير فهو له ضامن ليس إلا تدارك المال بالحمل الشائع ، لا تدارك المالية . وتوهّم صدق إتلاف المال بما هو مال وإن لم يصدق إتلاف ذات المال مدفوع ؛ بأنّ المال بما هو مال ليس إلا الشيء الموصوف بالمالية ، ومع بقاء الذات لا إتلاف إلا للمالية ، فمرجع إتلاف المال - بما هو مال - إلى إتلافه بوصفه ، فيكون من توصيف الشيء بحال متعلّقه لا بحال نفسه ، ولذا لا يقال بتدارك تنزّل القيمة مع أنّ المالية بمقدار منها تالفة . ومن الواضح أنّ إتلاف المالية أيضاً إنّما يصدق إذا كان إمساكه للعين موجباً للخروج عن المالية ؛ بأنّ أبقاها إلى أن انتهت مدّة ماليتها إذا كانت من الأعيان المحدودة ماليتها بسنة مثلاً ، وأمّا اتفاق زوال ماليتها وهي في يده فليس إتلافاً ، كما أنّ إخراج العين إلى مكان لا مالية لها فيه ليس إزالة لماليتها ، وليس كجعل الخلّ خمراً بإعمال عمل فيه فإنّه إزالة لصفة الخلّية ، ويتبعها زوال المالية ، فضمّانه من حيث إزالة تلك الصفة ، لا من حيث إزالة المالية » (٤٠) .

وقال الإمام الخميني : « لو خرجت العين التي تحت يده عن التقويم وسقطت ماليتها كما لو أخذ الثلج في الصيف وحفظه إلى الشتاء وردّه أو أخذ الماء في المفازة وردّه عند دجلة فمقتضى ما ذكرناه ... ضمان ذلك ... هذا إذا كان دليل الضمان قاعدة اليد .

وأما لو كان قاعدة الإتلاف فقد يقال : إنَّ الظاهر منها هو إتلاف المال لا إتلاف المالية ، وإخراج العين من مكان إلى مكان آخر لا مالية لها فيه ، إزالة لماليتها ، وليس كجعل الخلّ خمرأً بإعمال عمل فيه ، فإنَّه إزالة صفة الخلّة ويتبعها زوال الماليّة ، فضمانه من حيث إزالة الصفة ، لا من حيث إزالة الماليّة .

وفيه : أنَّ إزالة الصفة الدخيلة في الماليّة إذا كانت مضمونة لا يفرّق فيها بين الصفات الحقيقية والاعتبارية والإضافية الدخيلة في الماليّة ، فنقل الماء من المفازة إلى شاطئ دجلة سلب لصفة دخيلة في التقويم ، وإزالة تلك الصفة كإزالة صفة الخلّة إتلاف للمال ومشمول لدليل الإتلاف ، كما أنَّ حبس الثلج من الصيف إلى الشتاء إزالة صفة إضافية دخيلة في التقويم ...

وما قيل : من أنّه مع سقوط الماليّة كلّية ليس أداء المثل تداركاً ؛ لأنّ تغريم العين ليس إلا من حيث رعاية ماليتها ، وما ليس بمال لا يتدارك به المال ، ومع بقاء المالية في الجملة يكفي أداء المثل غير وجيه ؛ لأنّ الغرامة إن كانت بلحاظ الماليّة فكما أنَّ ما ليس بمال لا يتدارك به المال كذا المالية النازلة لا تتدارك بها الماليّة العالية . والتحقيق ما عرفت من ضمان الأوصاف الدخيلة في الماليّة مطلقاً لا ضمان الماليّة « (٤١) .

وظاهر هذه الكلمات عدم ضمان المالية وانخفاض القيمة مستقلاً عن ضمان العين وأوصافها وحالاتها الدخيلة في المالية . نعم ، فيها تعميم الضمان بلحاظ ضمان حالات العين لمثل المكان والزمان ، فمن غصب الثلج في الصيف يضمن قيمته إن لم تكن له قيمة أو مالية في الشتاء .

والمستفاد من هذا الكلام أنَّ انخفاض القيمة بتبدّل المكان أو الزمان أيضاً يكون مضموناً .

كما أنَّ لازم ذلك ضمان المالية المنخفضة نتيجة اختلاف المواسم أيضاً ، فلو كانت السلعة في فصل أو موسم معيّن كموسم الحج مثلاً ذات مالية أكثر من

وقت آخر فغصبها الغاصب في ذلك الموسم ثم ردّها في موسم آخر تكسّد فيه السلعة كان ضامناً للمالية والقيمة الكاسدة أيضاً .

أمّا ضمان انخفاض قيمة السلعة مطلقاً بالغصب أو بالإلتلاف للمثلي بسبب انخفاض قيمته السوقية الراجعة لعوامل السوق حين أداء المثل عن القيمة حين الإلتلاف فضلاً عن الضمان في غير موارد الغصب والإلتلاف - كالديون والضمانات الأخرى - فلا نعرف قائلًا به سوى ما يظهر من بعض الكتابات الفقهية المعاصرة .

ومما استشكل الفقهاء في ضمانه بقاعدة الإلتلاف : منافع البضع المستوفاة ، ومنافع الحرّ غير المستوفاة . قال المحقّق الكركي : « إنّ البضع ليس مالاً للزوج ، وإنّما حقّه الانتفاع به ، ومنافع الحرّ لا تضمن بالفوات ؛ لأنّها لا تدخل تحت اليد ، على أنّ منافع البضع ليست كسائر المنافع ؛ لأنّ الزانية لا تستحقّ مهراً ولا زوجها ، ومع الوطء بالشبهة فالمهر لها دون الزوج » (٤٢) .

وقال الشهيد الثاني : « ويشمل المال العين والمنفعة المجردة عنها ... ويخرج منه منفعة البضع ، فإنّها وإن دخلت في المنفعة لكن لا تدخل في المال الذي ينقسم إليه العين والمنفعة ، فالداخل هنا في المال هي منفعة المال خاصة لا مطلق المنفعة ، كما أنّ المراد بالعين عين خاصة وهي عين المال لا مطلق العين » (٤٣) .

وقال المحقّق النجفي : « قد يمنع كون البضع من الأموال ضرورة عدم صدق المالية عرفاً ، ولذا لم يتحقّق به غنى ، ولا استطاعة ، ولا بالمهر في مقابلته خمس ، ولا غير ذلك من لوازم المالية عرفاً . وملك الانتفاع به في مقابلة ملك المهر لا يقضي بكونه مالاً ؛ إذ المال قد يكون عوضاً شرعاً لغير المال كما في الديات وأروش الجنایات ، على أنّ ملك الانتفاع غير ملك المنفعة ، ولذا لم يصح له نقلها ... بل من ذلك يعلم أنّه ليس من منافع الحرّ المقابلة بمال فضلاً عن أن يكون مالاً بنفسه » (٤٤) .

وقال الشيخ الأنصاري: «إنَّ استيفاء منفعة البضع ليس كاستيفاء سائر المنافع، ولذا لا يجب شيء بتقبيـل الأمة أو الاستمتاع بها بما دون الفرج، بخلاف استيفاء منافعها بالاستخدام أو تفويت منافعها فإنَّها مضمونة إجماعاً. والحاصل أنَّ منفعة البضع لها حكم غير حكم سائر المنافع» (٤٥).

وقال المحقِّق الكركي في منفعة الحرِّ: «لا تضمن منافع الحرِّ إلا بالاستيفاء، بخلاف منافع العبد فإنَّها تضمن بمجرد وضع اليد عليه وإن لم تستوف؛ لأنَّه مال» (٤٦).

وفي قبال ذلك قال السيد اليزدي: «إنَّا لا نسلم أنَّ منفعه [= الحرِّ] لا تضمن إلا بالاستيفاء، بل تضمن بالتفويت أيضاً إذا صدق ذلك، كما إذا حبسه وكان كسوباً فإنَّه يصدق في العرف أنَّه فوَّت عليه كذا مقداراً» (٤٧).

واعترض عليه أكثر الفقهاء المتأخِّرين بأنَّ التفويت إن أُريد به منعه عن الاكتساب وتحصيل المنفعة فهذا ليس موجباً للضمان؛ إذ لم يرد دليل عليه، وإن أُريد به الإتلاف فهو عنوان آخر غير التفويت، وهو متوقَّف على فعلية وجود المال ليرد الإتلاف عليه، وهذا لا يصدق في منافع الحرِّ غير المستوفاة وإن كان كسوباً، بخلاف العبد والحيوان والمتاع فإنَّ منافعها تتبع أعيانها أموال فعلية مملوكة لمالكها. وكذلك منافع الحرِّ المستوفاة فهي باعتبار وجودها وتحقُّقها خارجاً مال ومملوكة له دخلت في يد المستوفي فتضمن بقاعدة اليد أو الإتلاف بالاستيفاء، وكذا منافع الحرِّ المملوكة بعقد معاوضي فإنَّه يقال لها مال بعد تمليكها، فيتعلَّق بها الضمان (٤٨).

٣- أن يكون المتلف راجعاً للغير:

ومن شروط القاعدة أن يكون المتلف راجعاً إلى شخص محترم أو جهة محترمة غير المتلف، فلو لم يرجع لأحد كالمباحات العامة فلا ضمان في إتلافه؛

لأنّ ملاك القاعدة ومبناها حرمة حق الغير . والمقصود بالرجوع للغير مطلق الاختصاص والتعلّق بمحترم المال شخصاً كان أو جهة ، ولو لم تكن تلك الاضافة والتعلّق إضافة الملكية المصطلحة ، بل كان حقّاً خاصّاً أو عامّاً كالأوقاف والصدقات .

قال الشيخ الأنصاري : « ولو أتلّف شيئاً من هذه الموقوفات أو أجزائها متلف ففي الضمان وجهان ، من عموم على اليد فيجب صرف قيمته في بدله ، ومن ... أنّ الظاهر من التادية في حديث (اليد) الإيصال إلى المالك فيختصّ بأمالك الناس ، والأوّل أحوط ، وقوّاه بعض » (٤٩) .

وقال السيد اليزدي : « لا وجه لما ذكره من الوجهين فيما إذا أتلّف شيئاً من هذه الموقوفات متلف ، فإنّه لا ينبغي الإشكال في ضمانه لعوضها ... فالأقوى ضمان الأجرة مع الانتفاع بها غصباً ولو في المسجد ، وضمان العوض مع إلتافها ، من غير فرق بين أقسام الأوقاف ومن غير فرق بين الأقوال [في الوقف] » (٥٠) .

وقال المحقّق الاصفهاني ما مضمونه : إنّ الضمان وإن كان لا بدّ من تقوّمه بثلاثة أطراف هي الضامن والمضمون والمضمون له ، لكن ليس من الضروريّ أن يكون المضمون ملكاً لأحد ، بل يكفي أن يكون متعلّقاً لحقّ الغير ، كما في أعيان الأوقاف العامة فإنّها غير مملوكة لأحد ، ومع ذلك فهي متعلّقة لحقّ المسلمين في الانتفاع منها ، وحينئذ تكون إضافتها إلى المضمون له إضافة المال إلى ما له حق الانتفاع فيه ، فأعيان الأوقاف العامة تكون مضمونة بالمعنى الذي ذكرناه . نعم ، منافعها لا تكون مضمونة بالإتلاف ؛ لأنّ الموقوف عليهم لا يملكونها كما لا يملكون أعيانها (٥١) .

وقال الميرزا النائيني في ما لا ينتفع به لقّته : « والحقّ في باب الضمان ثبوته مطلقاً ولو لم نقل بكونه ملكاً ؛ وذلك لكفاية حقّ الاختصاص الثابت عليه من

المالك لثبوت الضمان .

ولا يحتاج الضمان إلى الملك التام ، بل يكفي ثبوته في مرتبة ناقصة منه المعبر عنه بالحق ، هذا بالنسبة إلى ضمانه عند التلف » (٥٢) .

وقال السيد الحكيم في الأوقاف العامة : « وهذه على أقسام : الأول : أن يلاحظ الواقف انتفاع الموقوف عليه به بلحاظ صيرورة المنفعة ملكاً لهم ... فتكون المنافع مملوكة للموقوف عليه ... وتضمن لهم عند طروء سبب الضمان من يد أو إتلاف كسائر أملاكهم .

الثاني : أن يلاحظ صرف المنفعة فيهم من دون تملك ولا تملك ... وهذا لا توارث فيه ... كما أنها مضمونة باليد أو الإتلاف كما تضمن الزكاة المعزولة بذلك ؛ لعموم أدلة الضمان ، واعتبار الملك في الضمان لا دليل عليه ، بل الإطلاق على خلافه ، ويكفي في صحة اعتباره عند العقلاء قيام المضمون به مقام المضمون في حفظ عنوان الصدقة ، كما لا يخفى .

الثالث : أن يلاحظ الواقف صرف نفس المنفعة في الموقوف عليه ... وفي مثله لا توارث ... نعم ، تضمن منافعه بطروء سبب الضمان ؛ لما عرفت في القسم السابق .

الرابع : أن يلاحظ الواقف انتفاع الموقوف عليه به مباشرة كما في وقف الخانات والرباطات وكتب العلم والأدعية والزيارات ونحوها مما يقصد الواقف انتفاع الموقوف عليه به باستيفاء منفعة . وهذا القسم كما لا يجوز فيه التوارث ولا المعاوضة حتى من الولي العام ولا يكون ولايته للموقوف عليه لا يجوز فيه الضمان للمنافع لو استوفى منافعها ظالم بغير حق ؛ لأن اعتبار الضمان يتوقف على ملاحظة المضمون له ، والمفروض أن الواقف ما جعل منافعها ملكاً لمالك ولا مضافة إلى جهة ولا معنونة بعنوان خاص مثل كونها صدقة ، فكيف يصح حينئذ فرض البدلية بالمثل أو القيمة والمبدل منه ليس له عنوان خاص يمكن

اعتبار البدلية بلحاظه ، كما لا يخفى ؟ ! فإتلافها كإتلاف المباحات الأصلية لا معنى لاعتبار الضمان فيه . نعم ، مقتضى إطلاق الضمان باليد والإتلاف ضمان نفس الأعيان الموقوفة بهما ، وعدم كونها مملوكة لمالك لا يقدح في ذلك ؛ لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار المالك في المضمونات ، فإنه - مع أنه خلاف إطلاق الأدلة - خلاف المقطوع به في مثل الزكاة المعزولة ، مع أن التحقيق أنها ليست ملكاً لا للفقراء ولا لغيرهم ، وإنما هي صدقة مصرفها الأصناف الثمانية ، كما حقق في محله « (٥٣) .

وقال الإمام الخميني : « وأما الضمان بقاعدة الإلتلاف فلا يلزم الملكية أيضاً ؛ فإن قاعدة الإلتلاف قاعدة عقلائية ليست من مؤسسات الشريعة ، وما عند العقلاء أوسع من نحو « من أتلّف مال الغير » أو ما يستفاد منها القاعدة . فلو أتلّف العين المرهونة ضمن للمرتهن كما ضمن للراهن وصار المضمون بعد أخذه رهناً ، بل لو أتلّفها الراهن كان ضامناً مع كونه ملكاً له دون المضمون له .

وبالجملة : أن الضمان العقلاني متحقّق في الأوقاف العامة والخاصة ، فلو أخرج القنطرة أجبر على تعميرها أو أخذ قيمتها منه وصرفت في تعميرها ، بل ضمان الإلتلاف محقّق حتى في الوقف على الحيوانات وعلى الأمور المصدّرية كالأحجاج ، فلا بدّ للضامن من جبران الخسارة وإعطاء قيمة المتلف ليبتاع نحوه ويكون وقفاً على الموقوف عليه .

ولو غصب الموقوف غاصب ضمن ضمان اليد في مطلق الوقف ، ولا بدّ من إرجاعه . ولو تلفّ ضمن الخسارة وصارت الخسارة وقفاً ... فإنّ الحقوق مضمونة كحقّ الرهن ، فلو أتلّف متلف - حتى الراهن - العين المرهونة ضمن قيمتها وتكون رهناً ، مع أن ضمان إلتلاف المال أعم من ضمان الملك ، فإنّ حقّ التحجير مالٌ للمحرّر وضمان إلتلاف المال شامل له ، وكذا سائر الحقوق التي لها مالية « (٥٤) .

٤- أن لا يكون الإلتلاف بإذن المالك :

وهو شرط في جريان قاعدة الإلتلاف ؛ لأنَّ المالك مع صدور الإلتلاف بإذنه ورضاه يكون هو الذي أهدر حرمة ماله ، فإنَّ الضمان إنَّما يكون على أساس حرمة مال الغير وحَقِّه في ماله ، فإذا أهدره بنفسه ورضي بإتلافه ، فلا موضوع للضمان عندئذٍ ، وسيأتي البحث عن أثر الإذن في الإلتلاف .

٥- أن لا يكون الإلتلاف بحق :

إذا كان الإلتلاف بحق كما في أكل الثمرة من قبل المارة (حق المارة) ، أو أكل اللقطة بعد التعريف سنة ، أو حقَّ التقاص ، أو حقَّ تخليص ماله ممَّا جعله الغير فيه بلا حق ، أو دفع الضرر والضرار الموجَّه إليه من قبل الغير ، وغير ذلك من موارد الحقِّ في إلتلاف مال الغير فلا ضمان ؛ لأنَّ الشارع أذن له بذلك أو جعله حقاً له ، وقد يأتي البحث عن بعض ذلك .

قال المحقق الحلِّي : « إذا مرَّ الإنسان بشيء من النخل أو شجر الفواكه أو الزرع اتفاقاً جاز أن يأكل من غير إفساد . ولا يجوز أن يأخذ معه شيئاً » (٥٥) .

وقال السيد الخوئي في التنظير لحليَّة ما سلف من الربا : « فشأن الربا شأن الموارد التي أذن الشارع في التصرّف في أموال الناس بدون إذنهم كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرّف في اللقطة بعد التعريف ، وفي الأراضي المتسعة والأنهار الكبار وكالتصرّف في الأراضي المغصوبة لإنقاذ الغريق إلى غير ذلك من الموارد ... » (٥٦) .

وقال أيضاً في تقريب حليَّة جوائز السلطان : « إنَّ الشارع قد أباح التصرّف في مال الغير بدون إذنه إباحة واقعية في موارد كثيرة كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرّف في أرضه لإنجاء الغريق ، وأكل المارّة من ثمرته ، وأكل اللقطة بعد التعريف المقرّر في الشريعة ، والتصرّف في الأراضي المتسعة

والأنهار الكبار ، وكالتصرف فيما يؤخذ ممن لا يعتقد الخمس ، فإن الأئمة قد جعلوا شيعتهم في حل من ذلك واقعاً ليطيب نسلهم ... » ^(٥٧) .

٦- أن لا يكون الإلتلاف مأموراً به شرعاً :

الإلتلاف المأمور به شرعاً كما في خطأ القاضي من دون تقصير لا يكون مضموناً على المتلف ؛ لكونه مأموراً ومعذوراً شرعاً ، فلا تجري فيه قاعدة الإلتلاف ، وإنما يكون ضمانه على بيت المال .

قال المحقق الحلي في القاضي : « ولو أخطأ فأُتلف لم يضمن وكان على بيت المال » ^(٥٨) .

وقال العلامة الحلي فيه : « فإن أُتلف خطأ فالضمان على بيت المال » ^(٥٩) .

وقال المحقق السبزواري : « وإذا أخطأ القاضي في الحكم في شيء من المسائل الاجتهادية فتلف مال أو نفس بسبب حكمه بعد بذل الجهد في استكشاف الحق ، فإن أمكن الأخذ من المتلف لم يبعد أن يقال لزوم ذلك ، وإلا كان على بيت مال المسلمين ؛ لأنه لمصالح المسلمين » ^(٦٠) .

وقال المحقق النجفي : « وكيف كان فلو أخطأ فأُتلف بأن حكم لأحد بمال أو على أحد بقصاص أو نحو ذلك ثم ظهر أن الخطأ في الحكم ولم يكن مقصراً في الاجتهاد لم يضمن ؛ لأنه محسن ، وكان على بيت المال ، بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى » ^(٦١) .

٧- أهلية المتلف للضمان :

فلو كان المتلف حيواناً لا مالك له فإنه لا يجب الضمان ؛ لعدم أهليته له . وكذا العبد المستأجر بإذن سيده لا ضمان عليه ، وإنما الضمان على سيده على ما ذهب إليه بعض الفقهاء ^(٦٢) ، وخالف بعض آخر ففصلوا في ذلك ^(٦٣) .

وأما البلوغ والعقل فليس شرطاً في الأهلية للضمان ، كما أنّ العمد والتفريط أيضاً ليس شرطاً في الضمان ، فيضمن المتلف حتى إذا كان طفلاً أو مجنوناً أو ساهياً أو نائماً ... وسيأتي بحثه .

٨- أن لا يكون مكرهاً على الإلتلاف :

فإنّه لا ضمان على المكره ، وإنما الضمان على الأمر والمكره ، وسيأتي في ضمان المكره .

خامساً - كيفية التضمنين الواجب بالإلتلاف :

الذي يثبت بالإلتلاف على المتلف إنّما هو ضمان المال الذي أتلّفه ، وكيفية هذا الضمان عند مشهور الفقهاء ^(٦٤) ، بل لا نعلم خلافاً فيه أنّ المتلف إن كان مثلياً ضمن بمثله ، وإن كان قيمياً أو مثلياً وتعدّر المثل ضمن بقيمته . لكن وقع بين الفقهاء كلام في أنّ المضمون بالقيمة هل هو الشيء بقيمته حين الأداء أو حين التلف أو أعلى القيم من حين التلف إلى حين الأداء أو غير ذلك ؟

قال العلامة الحلّي : « إذا غصب عيناً من ذوات الأمثال وتلفت في يده أو أتلّفها والمثل موجود فلم يسلمه حتى فقد أخذت منه القيمة ؛ لتعدّر المثل ، فأشبهه غير المثلي . والمراد من الفقد أن لا يوجد في ذلك البلد وما حواليه ، فإذا لم يقبض القيمة وقت الاعواز حتى مضت مدة يختلف فيها القيمة وجب عليه القيمة يوم الاقباض ، لا يوم الاعواز .

ولو أعوز فحكم الحاكم بالقيمة فزادت أو نقصت لم يلزم ما حكم به الحاكم وحكم بالقيمة وقت تسليمها ؛ لأنّ الثابت في الذمة إنّما هو المثل . وقال الشيخ : يكون له المطالبة بقيمة يوم القبض ، ولا اعتبار بحكم الحاكم به ... » ^(٦٥) .

وقال المحقق الكرّكي في ضمان مهر الزوجة : « متى ثبت لها مطالبة الزوج بالقيمة ففي تعيّن القيمة التي تستحق المطالبة بها احتمالان :

أحدهما : أعلى القيم وأكثرها من حين العقد إلى حين التلف ؛ لأنه مضمون في جميع الأحوال ومن جملتها زمان علو القيمة ، فلا تسقط الزيادة بتجدد النقص .

والثاني : قيمة يوم التلف ؛ لأن العين ما دامت موجودة لا تجب القيمة قطعاً ، إنما يجب رد العين ، ومعنى ضمانها حينئذ كونها بحيث لو تلفت وجب الانتقال إلى البديل ، فيكون الانتقال إليه حين التلف ، وهو الأصح « (٦٦) .

وقال الإمام الخميني : « إنَّ الضمان المعهود المغروس في أذهان العقلاء هو عهدة الغرامة والخسارة ، ففي المثلي بالمثل وفي القيمي بالقيمة يوم الإلتلاف ، وأنَّ ضمان العين بمعنى أنَّ نفس العين على عهدة الضامن في المثليات والقيميَّات خلاف المتعارف والمعهود عندهم . وفي مثله لابدَّ من ورود دليل صريح مخالف لبنائهم وديدنهم كما في دية الكلب التي وردت فيها روايات صريحة معتبرة ... » (٦٧) .

وقال السيد الخوئي في ضمان المتلف : « فرق بين التالف القيمي والتالف المثلي ، فالأوّل مضمون بقيمته يوم قبضه ، والثاني مضمون بمثله ، فإن أداه بعين مثله ، وإلا فبقيمة المثل يوم أدائها » (٦٨) .

سادساً - شمول القاعدة للأمين :

لا إشكال في ضمان الأمين - كالأجير والطبيب والمستعير - لما يتلفه إذا كان عن تعدٍّ وتفريط ، وأمّا إذا لم يكن كذلك ، وإنّما وقع منه خطأ وسهواً فهل يكون ضامناً أيضاً ، لما تقدم من عدم اشتراط القصد والعمد في الضمان بالإلتلاف ، والمفروض عدم حصول التعدي والتفريط ؟ أو لا يكون ضامناً باعتبار أمانته ؟

المشهور هو الضمان ؛ لعموم من أتلف ، وللروايات الخاصة الواردة في ضمان الأجير إذا استؤجر ليصلح فأفسد .

قال ابن سعيد : « والطبيب إذا عالج عاقلاً بالغاً أو طفلاً بما حصل فيه تلفهما

أو تلف عضو لهما وشبهه ضمن ، إلا أن يكون أخذ البراءة من العاقل ، أو ولي الطفل » (٦٩) .

وقال العلامة الحلي : « والمستأجر أمين لا يضمن إلا بالتفريط أو التعدي أو تسليم العين بغير إذن لا بالتضمنين .. ويضمن الصانع كالقصاص بحرق الثوب أو بخرقه والطبيب والختان والحجّام وغيرهم وإن كان حاذقاً واحتاط واجتهد .

ولو تلف في يده من غير سببه فلا ضمان . ولا يضمن الملاح والمكاري إلا بالتفريط » (٧٠) .

وقال المحقق النجفي : « إذا أفسد الصانع ضمن ولو كان حاذقاً كالقصاص يحرق الثوب أو يخرقه أو الحجّام يجني في حجامته أو الختان يخنن فيسبق موساه إلى الحشفة أو يتجاوز حدّ الختان ، وكذا الكحال والبيطار مثل أن يحيف على الحافر أو يقصد فيقتل ، أو يجني ما يضرّ الدابة ، ولو احتاط واجتهد من غير فرق عندنا في جميع هؤلاء بين المشترك والأجير الخاصّ منهم ، وبين كون العمل في ملكه أو ملك المستأجر ، وبين حضور ربّ المال أو غيبته بلا خلاف أجده في شيء من ذلك بين المتقدمين والمتأخرين منّا ...

ثم إنّ الظاهر عدم الفرق بين البيطار والطبيب في كثير من الأدلّة السابقة ، وحينئذٍ ينبغي اتحاد حكم الطبيب معه ، بل هو أحد الصنّاع ... بل عن ظاهر ديات التنقيح الإجماع على ضمان العارف إذا عالج صبيّاً أو مجنوناً أو مملوكاً بدون إذن الولي والمالك ، وهو كذلك ، بل يقوى الضمان أيضاً في العارف الماهر علماً وعملاً المأذون بأجرة وغيرها فأتلف ... ولم أجد خلافاً صريحاً في ذلك إلا من المحكي عن ابن إدريس والتحرير فلم يضمّنناه . ومن هنا اتفق من عداهما من الأصحاب على الضمان . وكيف كان فما ذكرناه في أصل المسألة [من ضمان الصانع] إنّما هو التلف وما شابهه بيده .

أما لو تلف في يد الصانع لا بسببه من غير تفریط ولا تعدّ لم يضمن على الأصح ؛ للأصل وكونه أميناً . وكذا الملاح يضمن ما يتلفه بيده وحذقه أو ما يعالج به السفينة من الأحبال والأخشاب بلا خلاف أجده فيه . وكذا يضمن ما يتلفه المكارى آدمياً وغيره بقوده وسوقه وانقطاع الحبل الذي شدّ به حبله مثلاً ، كما نصّ عليه غير واحد .. » (٧١) .

وقال السيد اليزدي : « إذا أفسد الأجير للخياطة أو القصارة أو تفصيل الثوب ضمن ، وكذا الحجام إذا جنى في حجامته أو الختّان في ختّانه وكذا الكحال والبيطار وكلّ من آجر نفسه لعمل في مال المستأجر إذا أفسده يكون ضامناً إذا تجاوز عن الحدّ المأذون فيه وإن كان بغير قصده ؛ لعموم من ألتف .. » (٧٢) .

سابعاً - طرق الإلتلاف :

الإلتلاف قد يكون بالمباشرة ، وقد يكون بالتسبيب .

الأول - المباشرة :

وهي أن يباشر الإلتلاف بنفسه وإرادته بأن يوجد علّة التلف ، والعلّة هي الفعل الذي يستند إليه التلف حقيقة كالقتل والإحراق والأكل (٧٣) . والأصل في الإلتلاف بالمباشرة هو الضمان - في النفوس والأموال - إذا اجتمعت شروطه المتقدّمة .

الثاني - التسبيب :

ويبحث فيه عن تعريف التسبيب ، وضابطه تارة وعن أنواعه أخرى .

١ - تعريف التسبيب :

وعرّفه الفقهاء بعدّة تعاريف ، منها :

١- إنّ التسبيب هو كلّ فعل يحصل التلف بسببه كحفر البئر في غير الملك وطرح المعثر في المسالك (٧٤) .

٢- إنَّ التسبیب هو ما لولاه لما حصل التلف ، لكن علّة التلف غيره كحفر البئر ونصب السكين وإلقاء الحجر (٧٥) .

٣- إنَّ التسبیب هو إيجاد ما يحصل التلف عنده لكن بعلّة أخرى إذا كان ممّا يقصد لتوقّع تلك العلّة ، كالحافر للبئر وفاتح رأس الظرف والمكره على الإلتاف (٧٦) .

٤- إنَّ التسبیب هو كلّ ما يحصل التلف عنده بعلّة غيره ، إلا أنّه لولاه لما حصل من العلّة تأثير كالحفر مع التردّي (٧٧) .

٥- إنَّ التسبیب هو إيجاد ملزوم العلّة قاصداً لتوقّع تلك العلّة (٧٨) .

٦- إنَّ التسبیب هو شيء له مدخل في تلف الشيء بحيث لا يضاف إليه التلف في العادة إضافة حقيقية ، لكن من شأنه أن يقصد به ما يضاف إليه (٧٩) .

٧- إنَّ التسبیب هو ما لا يلزم من وجوده الوجود ... ويلزم من عدمه العدم (٨٠) .

وقال العلامة الحليّ في بيان معنى السبب : « كلّ ما له دخل في هلاك الشيء وإتلافه إمّا أن يكون بحيث يضاف إليه الهلاك في العادة إضافة حقيقية أو لا يكون كذلك . وما لا يكون كذلك إمّا أن يكون بحيث المقصود بتحصيله حصول ما يضاف إليه الهلاك أو لا يكون كذلك . فالذي يضاف إليه الهلاك يسمّى علّة ، والإتيان به مباشرة . وما لا يضاف إليه الهلاك بقصد تحصيله ما يضاف إليه يسمّى سبباً ، والإتيان به تسبیباً . وهذا القصد والتوقّع قد يكون لتأثيره بمجردّه فيه وهو علّة العلّة ، وقد يكون بانضمام أمور إليه هي غير بعيدة الحصول .

وقد يتحقّق اسم السبب بالنوع الأوّل ، وقد يفسّر بمطلق ما يقصد به حصول العلّة . وقد يفسّر بأعمّ فيقال : السبب ما يحصل الهلاك عنده بعلّة سواء ، ولكن لولاه لما أثّرت العلّة ، فلا يعتبر فيه إلا أنّه لا بدّ منه ، وحينئذٍ يكون كلّ

شرط سبباً ، فالحفر مع التردّي يسمّى سبباً تارة وشرطاً أخرى « (٨١) .
وعرّف بغير ذلك (٨٢) .

وقد أنكر بعض الفقهاء أن تكون لهذه التعريفات ثمرة ، وجميع الأحكام والآثار التي تقدّم ذكرها تثبت للمتلف المستند إليه الإتلاف حقيقة ، سواء أكان إتلافه بالمباشرة أم بالتسبيب ، وتشخيص المتلف لا يخفى على العرف ، فيجب الحوالة عليه .

قال السيد المراغي : « والذي ينبغي أن يقال : إنّه لا عبرة بكون المتلف مباشراً أو سبباً أو نحو ذلك ، فإنّهما لا يختصّان بمرتبة ، بل قد يكون سبباً وسبب سبب ، وقد تتراعى السلسلة وتتباعده . ولما كان منشأ الضمان إنّما هو الإتلاف - على ما يظهر من النصّ والفتوى - فالمدار على صدق المتلف عرفاً ، وتحديداهم بالمباشر والسبب ونحو ذلك إنّما هو لضبط ما يصدق عليه العرف ، وإلا لم يدلّ دليل على المباشرة والتسبيب وتقدّم أحدهما على الآخر عند الاجتماع ، فينبغي أن يجعل المعيار الصدق العرفي ، فربّما يصدق على المباشر دون السبب ، وربّما يصدق عليهما معاً ، وربّما يصدق على السبب دون المباشر . وقس على ذلك تراعي سلسلة الأسباب والمباشرين .

وما ذكرناه من الأمثلة في هذا المقام ... ليس لبيان حكم مختصّ بالواقعة ، وليس خلافهم في هذه الصنور والفروض لدليل دلّهم على الحكم كما في سائر المسائل الخلافية ، بل إنّما البحث في صدق الإتلاف وعدمه ، ولذلك يطلقه بعضهم ويقنّده الآخر وبالعكس « (٨٣) .

وقال صاحب الجواهر - بعد ذكر تعريف الشرائع المتقدّم واستعراض الروايات الدالة على الضمان في موارد التسبيب ، وذكر بعض التعاريف المتقدّمة وغيرها - : « إلى غير ذلك من كلماتهم التي لم نعرف الداعي لهم إلى صدورها

بعد خلوّ نصوصهم عن اللفظ المزبور عنواناً للحكم ، وإنّما الموجود في النصوص ما عرفت [أي صدق الإِتلاف] ، ومنه يتعدّى إلى أمثاله بعد العلم بعدم الخصوصية للمذكور فيها ، أو يستند إلى ما سمعته من العموم في بعضها ، والأصل البراءة فيما لا يضاف إليه الإِتلاف حقيقة ، ولا يندرج في الأمثال المزبورة ، بل مع الشكّ فيه كذلك أيضاً .

ولعلّ المحصلّ منها الضمان على وجه يجعل ضابطاً هو إيجاد ما يصلح أن يقصد حصول التلف به في بعض الأحيان ولو بواسطة غيره معه سواء كان له مدخلة في علّة الكالحفر أو في وجودها كالفروع والإكراه ، ومع فرض قصور العبارة عن تأديته لا يلتفت إليها .

ودعوى أنّ المحصلّ منها الضمان بمفهوم السبب الذي قد عرفت الخلاف في تعريفه على وجه بنوا الضمان وعدمه في بعض الفروع عليه واضحة الفساد ؛ ضرورة كون الثابت خصوص بعض المصاديق التي لا ينتقل منها إلى جعل عنوان الحكم مفهوم السبب الذي ذكره ، خصوصاً بعد العلم بأنّ ما سمعته من التعريف له من الأمور الاصطلاحية ، لا أنّه مفهوم عرفي ، بل لا يبعد كون المراد لهم ضبط ما استفادوا الضمان به من النصوص المزبورة ، لا أنّ المراد كون المدار على صدق اسم السبب ، خصوصاً بعد أن لم يكن له معنى منقّح عرفاً ، بل ربّما أطلق اسمه على المعلوم عدم الضمان به ، وليس في شيء من النصوص ما يقتضي جعل مفهومه عنواناً ، بل السبب المذكور هنا غير موافق لمعنى السبب بمعنى العلّة التامة ، ولا السبب الاصطلاحي الذي هو ما يلزم من وجوده الوجود ، ومن عدمه عدم لذاته ، بل ليس هو إلا من الشرائط كما سمعت الاعتراف به من الفاضل [= العلامة الحلي] .

فالتحقيق حينئذٍ كون المدار على الاستفادة من النصوص المزبورة وغيرها ممّا صرّح فيها بالضمان به ، والتعدية منه إلى مشابهه في ذلك بالاجتماع أو بفهم

عرفي ينتقل منه إلى كون المذكور مثلاً لما كان من سنخه ... وإلا فتعريف السبب المزبور صادق عليه كصدق التسبب بالمعنى العرفي ... ومنه يعلم عدم اعتبار قصد توقّع العلة فيه ولا أكثرية ترتّب التلف به ولا منشأيته ؛ ضرورة إطلاق النصوص المزبورة الضمان بالأُمور المذكورة من غير تقييد لشيء منها بشيء من ذلك ، كضرورة كون مراد الأصحاب بما ذكروه من موجبات التضمين بالتسبب هنا أنّ الضمان يكون به ، لا أنّ المراد متى صدق السبب حصل الضمان ، ضرورة وقوع حفر البئر الذي لا إشكال في كونه سبباً نصاً وفتوى على وجوه عديدة لا ضمان فيها . ولعلّه لذا وغيره قيّد ما حكاه بعضهم من الإجماع على التضمين بالسبب بقوله في الجملة .

وقال في المسالك : واعلم أيضاً أنّ تمثيل المصنّف السبب بحفر البئر في غير الملك تخصيص للسبب الموجب للضمان ، فإنّ حفره وإن كان في ملك الحافر يكون سبباً في الهلاك لكنه غير مضمون ، فالسبب المعرف سبب خاص ، وهو الموجب للضمان وإن كان التعريف صادقاً على ما هو أعم » (٨٤) .

هذا ، ولكن لا يبعد أن يكون مقصود الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) من التعاريف المذكورة الإشارة إلى ملاك كلّ للضمان في الموارد التي دلّت عليها النصوص واستفادة ضابط عرفي له ، فليس المقصود تعريف المصطلح الفلسفي أو الدقي للسبب والعلة وإن ورد ذلك في بعض التعاريف ، وإنّما المقصود بالسبب أو التسبب فعل ما يوجب انتساب الخسارة والتلف الحاصل في المال أو البدن إلى المسبّب عرفاً وبحسب المرتكزات والمناسبات العقلانية ، وهذا يختلف من مورد لآخر ، فحفر البئر في ملكه وإن كان من الناحية الفلسفية لا فرق بينه وبين حفرها في غير ملكه من حيث ترتّب التردّي والسقوط في البئر عليه إلا أنّه حيث يكون ملكه تحت تصرفه ومن شأنه الحفر فيه وليس للغير دخوله بلا إذنه ، بخلاف ملك الغير أو الطريق العام ، فلا محالة لا ينتسب التلف إليه إذا دخله الغير

أو دخل حيوانه فيه فسقط فيه، وإنما ينتسب عرفاً وعقلاً للدخل، وهذا بخلاف الحفر في الطريق أو ملك الغير، وهذا واضح.

فليست المسألة عقلية ولا النظر إلى مصطلحات العلة والسبب بحسب اللغة أو الفلسفة، وإنما المسألة عرفية، والمقصود بالتسبيب انتساب التلف إليه واستحقاق الخسارة عليه عقلاً، ومحاولة استفادة ذلك من مجموع الروايات وحملها على إرادة هذا المعنى الذي يختلف من مورد إلى آخر، ولو فرض استفادة ما هو أوسع من ذلك من بعض الروايات والنصوص كان أمراً تعبدياً لا بد من الاقتصار فيه على مورده.

كما أن هذا المعنى في باب ضمان الأموال أوسع منه في باب ضمان النفوس، خصوصاً القصاص؛ لأنه لا بد فيها من صدق عنوان القتل واستناده إلى السبب، وهو قد لا يكفي فيه ما يكفي لاستناد إتلاف المال أو الإضرار والخسارة إليه، فلو فرض دلالة بعض الروايات على ضمان الدية بالتسبيب بالمعنى الأوسع كان دليلاً على ملاحظة خسارة الدية كخسارة الأموال وضمانها.

٢ - أنواع التسبيب :

الإتلاف التسببي ينقسم بحسب نوع السبب وكيفية التسبيب إلى أنواع، نذكر فيما يلي بعضاً منها على سبيل المثال؛ إذ لا يمكن استقصاء جميع أنواع الإتلاف التسببي :

الأول - الإتلاف بالسراية :

المقصود بالإتلاف بالسراية أن يقدم الإنسان على عمل ليس فيه تلف لنفس أو مال كما يفعله الطبيب والبيطار والختان من قطع لحم أو عضو للعلاج فيتسبب ذلك في التهاب موضع القطع وسرايته إلى الأعضاء الأخرى أو إلى نفس المريض فيموت أو ما يقوم به المالك من حفر بئر في ملكه جنب دار الغير

فيسري الماء وتنهدم به دار الغير .

والمشهور فيه هو الضمان ؛ لصدق الإتلاف واستناده إلى المتلف عرفاً فيكون ضامناً ، حيث تقدّم عدم اشتراط العمد والعلم والقصد في ضمان الإتلاف ^(٨٥) .

وقد دلّت على ذلك أيضاً الروايات الواردة في تضمين البيطار والطبيب ما لم يأخذ البراءة من المريض والمالك من أول الأمر ^(٨٦) .

وهناك من حكم بعدم الضمان إذا لم يكن من المكلف تعدّ أو تفريط أو تقصير ؛ لكونه أميناً ^(٨٧) .

لكن يلاحظ عليه : أن الاستيمان إنّما يرفع ضمان اليد - أي ضمان التلف - وأما الإتلاف فلا ربط له بضمان اليد . نعم ، إذا أذن المريض في العلاج وإن أدّى إلى الإتلاف غير العمدى كالتلف بالسراية مثلاً أو لم يصدق إتلاف كما إذا كانت السراية غير مرتبطة بفعل المعالج بل بأمر آخر خارج عن اختياره وفعله فيكون من التلف لا الإتلاف فلا ضمان حينئذٍ ^(٨٨) .

الثاني - الإتلاف بشهادة على خلاف الواقع :

قد يحصل الإتلاف لمال أو نفس بالشهادة على خلاف الواقع زوراً وكذباً أو خطأ ، فإن رجع بعض الشهود عن شهادتهم وأقرّوا بالتزوير أو ثبت كذبهم ورجعوا عن شهادتهم واعترفوا بخطئها ثبت الضمان ؛ لأنّه إتلاف لحقّ الغير ، فيضمن المثل والقيمة للمالك مع تلف العين أو عدم إمكان ردّها في الأموال ^(٨٩) ، كما يضمن الصداق في النكاح إذا تزوّجت المرأة نتيجة شهادتهم بالطلاق ثمّ ظهر خطؤهم وبقاؤها على الزوجية للأول ^(٩٠) .

وإن كان المحكوم به نفساً أو عضواً كقطع اليد والقتل والرجم وما شاكل ، فإذا كانت الشهادة خطأ ضمن الشاهد الدية بنسبة شهادته ، وإذا كانت الشهادة زوراً اقتصر منه ^(٩١) .

وقد دلت على ذلك روايات خاصة يمكن اعتبار ما ورد فيها في باب الأموال تطبيقاً لقاعدة الإتيان المتقدم، بل عرّف في بعضها بنفس تعبير القاعدة بحيث يمكن جعله من أدلة القاعدة، ففي صحيح جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) في شاهد الزور قال: «إن كان الشيء قائماً بعينه ردّ على صاحبه، وإن لم يكن قائماً ضمن بقدر ما أُلّف من مال الرجل» (٩٢).

قال ابن إدريس: «إنّ شهود الزور يضمنون ما يتلفون بشهاداتهم بغير خلاف بيننا، بل الإجماع منعقد عليه» (٩٣).

وقال السيد الخوئي: «تحرم الشهادة بغير حق وهي من الكبائر، فإن شهد الشاهدان شهادة الزور وحكم الحاكم بشهادتهما ثم ثبت عنده أنّ شهادتهما كانت شهادة زور انتقض حكمه، وعندئذٍ إن كان المحكوم به من الأموال ضمنها ووجب ردّ العين على صاحبها إن كانت باقية وإلا غرماً، وكذا المشهود له إذا كان عالماً بالحال، وأمّا إن كان جاهلاً بالحال فالظاهر أنّه غير ضامن، بل الغرامة على الشاهدين.

وإن كان المحكوم به من غير الأموال كقطع اليد والقتل والرجم وما شاكل ذلك اقتصر من الشاهد» (٩٤).

وقال أيضاً: «إذا رجع الشهود أو بعضهم عن الشهادة في الزنا خطأ جرى فيه ما تقدّم، ولكن إذا كان الراجع واحداً وكان رجوعه بعد الحكم والاستيفاء غرم ربع الدية، وإذا كان الراجع اثنين غرماً نصف الدية، وإذا كان الراجع ثلاثة غرموا ثلاثة أرباع الدية، وإذا كان الراجع جميعهم غرموا تمام الدية» (٩٥).

وقال: «إذا شهد شاهدان بطلاق امرأة زوراً فاعتدت المرأة وتزوجت زوجاً آخر مستندة إلى شهادتهما، فجاء الزوج وأنكر الطلاق فعندئذٍ يفرّق بينهما وتعتدّ من الأخير ويضمن الشاهدان الصداق للزوج الثاني ويضربان الحد، وكذلك إذا

شهدا بموت الزوج فتزوجت المرأة ثم جاءها زوجها الأول .

وإذا شهد شاهدان بطلاق امرأة فاعتدت المرأة فتزوجت رجلاً آخر ثم جاء الزوج فأنكر الطلاق ورجع أحد الشاهدين وأبرز خطأه فعندئذ يفرق بينهما وترجع إلى زوجها الأول وتعتد من الثاني ويؤخذ الصداق من الذي شهد ورجع » (٩٦) .

الثالث - الإتلاف بالعق:

إذا أعتق أحد الشركاء حصته من المملوك المشترك فهذا يوجب صيرورته مبيعاً في الحرية والرقية، فيعتق بالسراية أو بالاستسعاء، ويكون هذا إتلاًفاً تسببياً لحصة الشركاء الآخرين ويضمن لهم ذلك (٩٧)، وقد دلت عليه روايات خاصة (٩٨) .

الرابع - الإتلاف بالرضاع:

الأب الرضاعي كالنسبي لا يجوز له الزواج ببنته وإن نزلن، فلو عقد الرجل على رضيعة فأرضعتها زوجته المقدار الذي ينشر الحرمة من الرضاع صارت الزوجة المرضعة أمّاً رضاعية للصغيرة وزوجها أباً رضاعياً لها، وينفسخ عقد الزواج بينه وبين الصغيرة ويذهب عليه نصف المهر لها. وهو نوع إتلاف سببته له زوجته الكبيرة بالرضاع.

الخامس - الإتلاف بالتقصير:

يجب على مالك الحيوان الذي يخاف منه إلحاق الضرر بالغير نفساً أو ماله التحفظ عليه بإيداعه في الحظيرة وشدّ وثاقه ونحو ذلك ممّا يصدق معه التحفظ، فلو أهمل ذلك كان إتلاًفاً تسببياً، وعليه الضمان.

قال الشيخ المفيد: « وإذا جنت بهيمة الإنسان على بهيمة غيره أو ملك له من

الأشياء فهو على ضربين : إن كانت الجناية منها بتفريط وقع منه في حفظها ومنعها من الجناية أو بتعدّ في استعمالها فهو ضامن لما أفسدته بجنابتها ، وإن كانت بغير ذلك لم يكن عليه ضمان . فمن ذلك جناية غنم الإنسان على زرع غيره فإنّه إن ترك حفاظها ليلاً حتى دخلت زرع غيره فأكلته أو أفسدته فهو ضامن لذلك ، أو إن كان رعاها فيه وأدخلها إليه بغير إذن مالكة ، وإن كان إفسادها له نهاراً من غير سبب بأحد ما ذكرناه فليس عليه ضمان ، وذلك أنّ على صاحب الزرع مراعاته وحفظه نهاراً ، وعلى صاحب الغنم حفظ غنمه ليلاً » (٩٩) . ونحوها ما في النهاية (١٠٠) .

وما ذكرناه لا يختصّ بالمثال المتقدم ، بل يشمل كلّ إتلاف يكون ما لا إرادة له ولا إدراك هو السبب في حصوله مع تفريط صاحبه في القيام عليه بما لا يتسبب في الإتلاف في هذه الموارد .

قال الحلبي : « ومن ذلك أن يرسل كلباً عقوراً أو جملاً هائجاً أو دابة مفسدة فيضمن ما يجنونه ، فإن ربط واحتترزت فأقلت من غير تفريط منه لم يضمن .

ومن ذلك أن يرسل غنمه ليلاً فيضمن ما تجنيه على كلّ حال ، ولا يضمن ما تجنيه نهاراً إلا أن يرسلها في ملك غيره » (١٠١) .

وقال الشهيد الأوّل : « ويجب حفظ البعير المغتلم والكلب العقور ، فيضمن بدونه إذا علم » (١٠٢) .

وقال العلامة الحلّي : « لو كان الحمال قد حمل جذعاً وشبهه فاستراح إلى جدار وأسند به فوق على شيء فأتلفه ، فإن كان الجدار ملك الغير وأسند إليه بغير أمره ضمن الجدار وما سقط عليه ، وإن كان الجدار له وسقط في حال وضعه ضمن ما سقط عليه في الحال ، وإن سقط بعد ذلك فإن كان بضعف حصل له باسناده الجذع إليه ضمن أيضاً . وإن لم يكن كذلك لم يضمن إلا أن

يكون قد فرط في الحائط وترك عمارته ، فيضمن كما يضمن في غيره ، ولو كان الساقط هو الجذع ضمن إن كان في محل عدوان أو فرط في ترك الاحتياط في الوضع وإلا فلا » (١٠٣) .

السادس - الإلتلاف بإيجاد السبب غير المأذون فيه :

من أوجد سبباً للإلتلاف غير مأذون فيه من قبل الشارع أو المالك كحفر بئر في غير ملكه أو طرح المعائر في الطرق والمسالك وتسبب في إلتلاف مال أو نفس أو غيرهما فهو ضامن لما تلف ، وقد وردت بما ذكرناه كلمات فقهاءنا مصرحة بذلك من غير خلاف .

قال العلامة الحلبي : « ولو حفر بئراً في غير ملكه ، أو طرح المعائر في المسالك أو أتلف منفعة كسكنى الدار وركوب الدابة وإن لم يكن هناك غصب ضمن » (١٠٤) .

وعلق عليه المحقق الكركي : « لا ريب أنه بحفر البئر في غير ملكه بل في ملك الغير أو في نحو الطريق يضمن ما يتلف فيها ، وكذا لو طرح المعائر » (١٠٥) .

وقال المحقق الأردبيلي في السبب : « وهو ... كوضع حجر وحفر بئر في طريق المسلمين لا لغرض ومصلحة لهم أو في ملك الغير من دون إذنه فيعثر به أحد فيموت أو ينقص شيء منه فوجبت الدية على الواضع في ماله لا العاقلة ؛ لأنه سبب للتلف بغير جق فهو تلف ، فعليه الخروج عن العهدة ، وليس على العاقلة إلا الخطأ ، وهو ليس هنا ، وهو ظاهر . بخلاف ما لو وضع حجراً في ملكه أو موضع مباح أو ملك الغير بإذنه أو رضائه به بعده أو في الطريق ، ولكن لمصلحة المارة مثل القنطرة وحفر البئر لدخول ماء المطر ونحو ذلك .

وكذا يضمن في ماله إذا نصب سكيناً في الطريق أو حفر بئراً فيه أو في ملك الغير بغير إذنه ولا رضائه بعد ؛ لما مر . بخلاف ما لو فعل ذلك في المأذون مثل

ملكه أو ملك الغير بإذنه أو في الطريق لمصلحة المارة ... » (١٠٦) .

وقال الإمام الخميني : « وأما الإتلاف بالتسبب فهو إيجاد شيء يترتب عليه الإتلاف بسبب وقوع شيء كما لو حفر بئراً في المعابر فوق وقع فيها إنسان أو حيوان ، أو طرح المعائر والمزالق كقشر البطيخ والرقي في المسالك ، أو أوتد وتداً في الطريق فأصاب به عطب أو جناية على حيوان أو إنسان ، أو وضع شيئاً على الطريق فتمرّ به الدابة فتتفر بصاحبها فتعقره ، أو أخرج ميزاباً على الطريق فأضرّ بالمارة ، أو ألقي صبيّاً أو حيواناً يضعف عن القرار في مسبعة فقتله السبع ، ومن ذلك ما لو فكّ القيد عن الدابة فشردت ، أو فتح قفصاً عن طائر فطار مبادراً أو بعد مكث وغير ذلك ، ففي جميع ذلك يكون فاعل السبب ضامناً ، ويكون عليه غرامة التالف وبدله ، إن كان مثلياً فبالمثل وإن كان قيميّاً فبالقيمة » (١٠٧) .

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ٣ : ٢٢٢ - ٢٥٨ .
- (٢) المبسوط ٧ : ١٧٠ . المذهب ٢ : ٤٩٢ . المسالك ١٥ : ٣٨٣ . مستمسك العروة ١٣ : ٣٦١ - ٣٦٢ .
- (٣) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٢ : ١٧ .
- (٤) المبسوط ٣ : ٦٠ . السرائر ٢ : ٤٨٠ .
- (٥) البقرة : ١٩٤ .
- (٦) المبسوط ٣ : ٥٩ .
- (٧) عوالي اللآلي ٣ : ٤٧٣ ، ح ٤ .
- (٨) البيع (الخميني) ١ : ٣٢٤ - ٣٢٧ .
- (٩) مستند العروة (الإجارة) : ٣٩١ .
- (١٠) مصباح الفقاهة ٣ : ١٣١ .
- (١١) الوسائل ١٩ : ١٤١ ، ب ٢٩ من الإجارة ، ح ١ .
- (١٢) الوسائل ٢٣ : ٣٦ ، ب ١٨ من العتق ، ح ١ .
- (١٣) الوسائل ١٨ : ٣٩١ ، ب ٧ من الرهن ، ح ٢ .
- (١٤) الوسائل ١٩ : ٩٤ ، ب ١ من العارية ، ح ١١ .
- (١٥) الوسائل ١٩ : ١٤٤ ، ب ٢٩ من الإجارة ، ح ١٠ .
- (١٦) الوسائل ١٩ : ١١٤ ، ب ١١ من الإجارة ، ح ٢ .
- (١٧) مصباح الفقاهة ٣ : ١٣١ .
- (١٨) كتاب البيع ٣ : ٨٥ .
- (١٩) الوسائل ١٨ : ٣٢ ، ب ١٧ من الخيار ، ح ٣ ، ٤ .
- (٢٠) الرياض ٨ : ٣٣٥ .
- (٢١) مصباح الفقاهة ٣ : ١٣٠ .
- (٢٢) جامع المقاصد ٤ : ٩٠ .

- (٢٣) البيع (الخميني) ١ : ٣١٥ - ٣١٦ . القواعد الفقهية (البجنوردي) ٢ : ٢٥ .
- (٢٤) كتاب البيع ٣ : ٨٧ .
- (٢٥) حاشية المكاسب ١ : ٣٣٦ .
- (٢٦) كتاب البيع ١ : ٣١٦ .
- (٢٧) الوسائل ٢٣ : ٣٨ ، ب ١٨ من العتق ، ح ٥ .
- (٢٨) المصدر السابق : ٣٩ ، ح ٩ .
- (٢٩) كتاب البيع ٢ : ٣٤١ - ٣٤٢ .
- (٣٠) كتاب البيع ١ : ٤٣٣ .
- (٣١) مصباح الفقاهة ٣ : ١٣٦ - ١٤٥ .
- (٣٢) جواهر الكلام ٤٣ : ٤٠١ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٢ : ٢٩٤ ، ٣٠١ .
- (٣٣) نخبة الأزهار : ٢١٥ .
- (٣٤) جواهر الكلام ٢١ : ٣٠٣ . مباني تكملة المنهاج ٢ : ٤٢٧ . القواعد الفقهية (البجنوردي) ٥ : ٢٦ - ٢٧ .
- (٣٥) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٢ : ٢٨ - ٢٩ .
- (٣٦) التذكرة ٢ : ٣٧٩ (حجرية) . حاشية المكاسب (الاصفهاني) ١ : ٤٣٦ .
- (٣٧) جواهر الكلام ٣٧ : ٨٥ . حاشية المكاسب (الاصفهاني) ١ : ٣٩١ .
- (٣٨) جواهر الكلام ٣٧ : ١٩٩ - ٢٠٢ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٢ : ٣١٩ - ٣٢٠ .
- (٣٩) انظر : المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣ : ٢٣٨ . البيع (الخميني) ١ : ٣٨٦ . مصباح الفقاهة ٣ : ١٦٩ ، ٢٢٢ .
- (٤٠) حاشية المكاسب ١ : ٣٩١ .
- (٤١) كتاب البيع ١ : ٣٨٦ - ٣٨٨ .
- (٤٢) جامع المقاصد ١٢ : ٩١ .
- (٤٣) المسالك ١٢ : ١٤٦ .
- (٤٤) جواهر الكلام ٢٩ : ٣٢٧ .
- (٤٥) النكاح (تراث الشيخ الأعظم) : ١٨٧ .
- (٤٦) جامع المقاصد ٥ : ٨٢ .

- (٤٧) العروة الوثقى ٥ : ٣٩ ، ٤٠ م ٣ .
- (٤٨) مستند العروة (الإجارة) ١٧٢ - ١٧٣ . مستفاد بالملازمة . وانظر : العروة الوثقى ٥ : ٤٠ . مع الهامش . مستمسك العروة ١٢ : ٤٩ .
- (٤٩) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٤ : ٦٠ .
- (٥٠) تكملة العروة ٢ : ٢٦٠ ، م ٣٨ .
- (٥١) انظر : حاشية المكاسب ٣ : ١٠٩ - ١١١ .
- (٥٢) المكاسب والبيع ٢ : ٣٦٥ - ٣٦٦ .
- (٥٣) نهج الفقاهة : ٥٦١ - ٥٦٢ .
- (٥٤) كتاب البيع ٣ : ٨٥ - ٨٧ .
- (٥٥) الشرائع ٢ : ٥٥ .
- (٥٦) مصباح الفقاهة ١ : ٥٠٣ .
- (٥٧) المصدر السابق : ٥٠٤ .
- (٥٨) الشرائع ٤ : ٧٤ .
- (٥٩) الارشاد ٢ : ١٣٩ .
- (٦٠) الكفاية ٢ : ٦٦٨ . وانظر : مجمع الفائدة ١٢ : ٤٠ .
- (٦١) جواهر الكلام ٤٠ : ٧٩ .
- (٦٢) الكافي في الفقه : ٣٤٧ . النهاية : ٤٤٨ . التحرير ٣ : ١٣٠ .
- (٦٣) المسالك ٥ : ٢٢٥ .
- (٦٤) جواهر الكلام ٣٧ : ٨٥ . البيع (الخميني) ١ : ٣٥١ . مصباح الفقاهة ٣ : ١٤٥ - ١٥٠ .
- القواعد الفقهية (البجنوردي) ٤ : ٦٣ .
- (٦٥) التذكرة ٢ : ٣٨٣ (حَجَرِيَّة) .
- (٦٦) جامع المقاصد ١٣ : ٣٥١ .
- (٦٧) كتاب البيع ١ : ٣٤٣ .
- (٦٨) صراط النجاة ١ : ١٥٠ .
- (٦٩) الجامع للشرائع : ٥٨٦ .
- (٧٠) الارشاد ١ : ٤٢٥ .

- (٧١) جواهر الكلام ٢٧ : ٣٢٢ - ٣٢٥ .
- (٧٢) العروة الوثقى ٥ : ٦٦ .
- (٧٣) القواعد ٢ : ٢٢١ . التذكرة ٢ : ٣٧٤ (حجية) . التحفة السنية : ٢٤٩ (مخطوط) .
- (٧٤) الشرائع ٣ : ٢٣٧ .
- (٧٥) الشرائع ٤ : ٢٥٤ .
- (٧٦) القواعد ٢ : ٢٢١ .
- (٧٧) القواعد ٣ : ٦٥١ .
- (٧٨) غاية المراد ٢ : ٣٩٢ .
- (٧٩) كفاية الأحكام ٢ : ٦٣٥ .
- (٨٠) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٢ : ٣١ .
- (٨١) التذكرة ٢ : ٣٧٤ (حجية) .
- (٨٢) انظر : جواهر الكلام ٣٧ : ٤٦ - ٥١ و ٤٣ : ٩٥ .
- (٨٣) العناوين الفقهية ٢ : ٤٣٥ - ٤٣٦ .
- (٨٤) جواهر الكلام ٣٧ : ٥٠ - ٥٢ .
- (٨٥) الشرائع ٤ : ٢٤٨ - ٢٤٩ . جامع المقاصد ٧ : ٢٦٨ . المسالك ١٥ : ٣٢٧ . مجمع الفائدة
- ١٠ : ٧٢ . جواهر الكلام ٤٣ : ٤٦ . العروة ٥ : ٦٦ - ٦٧ .
- (٨٦) الوسائل ٢٩ ، ب ٢٤ من موجبات الضمان .
- (٨٧) السرائر ٣ : ٣٧٣ .
- (٨٨) الإرشاد ١ : ٤٢٥ . مجمع الفائدة ١٣ : ٣٨١ . تحرير الوسيلة ٢ : ٥٠٥ ، م ٥ .
- (٨٩) النهاية : ٧٢٩ - ٧٣٠ . القواعد ٣ : ٧٢ ، ٥١٦ .
- (٩٠) مباني تكملة المنهاج ١ : ١٥٨ - ١٦٠ ، م ١٢٥ - ١٢٦ .
- (٩١) القواعد ٣ : ٥٩١ . جواهر الكلام ٤١ : ٢٢٢ .
- (٩٢) الوسائل ٢٧ : ٣٢٧ ، ب ١١ من الشهادات ، ح ٢ .
- (٩٣) السرائر ٢ : ٥٩٦ - ٥٩٧ .
- (٩٤) مباني تكملة المنهاج ١ : ١٥٥ ، م ١٢٣ .
- (٩٥) المصدر السابق : ١٥٤ ، م ١٢٢ .
- (٩٦) المصدر السابق : ١٥٨ - ١٦٠ ، م ١٢٥ - ١٢٦ .
- (٩٧) السرائر ٣ : ٥ . القواعد ٣ : ٢٠٥ . الارشاد ٢ : ٦٨ - ٦٩ . الايضاح ٣ : ٤٩٢ . كشف اللثام
- ٨ : ٣٧٤ - ٣٧٨ .

- (٩٨) الوسائل ٢٣ : ٣٦ ، ب ١٨ من العتق .
 (٩٩) المقنعة : ٧٧٠ .
 (١٠٠) النهاية : ٧٨١ .
 (١٠١) الكافي في الفقه : ٤٠١ .
 (١٠٢) اللمعة : ٢٧٧ .
 (١٠٣) التذكرة ٢ : ٣٧٦ (حجرية) .
 (١٠٤) القواعد ٢ : ٢٢٣ .
 (١٠٥) جامع المقاصد ٦ : ٢١٧ .
 (١٠٦) مجمع الفائدة ١٤ : ٢٥٧ - ٢٥٨ .
 (١٠٧) تحرير الوسيلة ٢ : ١٦٨ ، م ٥٥ .

رسالة في حقيقة السجود

الشيخ أبو الحسن شمس الدين سليمان بن عبد الله
البحراني المعروف بالمحقق الماجوزي (١٠٧٥ - ١١٢١) هـ

□ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

ومن إفاداته دام ظلّه وعلا محلّه

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد والصلاة فقد جرى في بعض الأوقات لنا مع بعض الحذاق من أهل العصر مناظرة في حقيقة السجود وإنّه هل هو الوضع فيقارن النية في سجدة السهو والعزيمة والشكر ونحوها أول زمان الوضع أم استدامته كذلك فيكفي حصول النية بعده ؟

فاختار ذلك الفاضل الثاني ، وادّعى الإجماع عليه ، وأنّه لم يذهب الى الأول ناهب ، ولا يذهب إليه إلا جاهل .

واحتجّ عليه بالقياس على ما قالوه من الحث باستدامة الطيب واللبس كابتدائهما .

والعجب من هذا الفاضل كيف يدّعي الإجماع في موضع النزاع ؟ ! فإنّ المستفاد من تتبع كلام الأصحاب أنّ المشهور هو القول الأول ، وعليه محققوهم

كالمحقق الشيخ علي في الجعفرية^(١) وحاشيتي الإرشاد^(٢) والشيخ زين الدين في شرح الألفية ، فإنه أفتى بالأول ونفى البعد عن الثاني بعد مُشعراً بتردده فيه^(٣) وشارح الرسالة الجعفرية فإنه نقل الثاني عن بعضهم وزيفه^(٤) .

وقد تتبعت ما أمكنتني تتبّعه فلم أجد بالثاني قائلاً صريحاً سوى ابن فهد في اللمعة الجليلة^(٥) ، فدعوى هذا الفاضل الإجماع عليه وإنكار القول الأول ووسم من يلتزمه الجهالة المحضة لا يخفى ما فيه من الخروج عن أساليب المناظرة .

ولا بأس بنقل عبارات الأصحاب في هذا المقام وإن كنا لا نراها حجة نعتمد عليها ودلالة نستند إليها لكن إلزاماً لذلك الفاضل لما يراه ليتبين له أن ما ذهب إليه هو القول النادر في هذه المسألة ، ويتضح فساد دعواه الإجماع ، بل الضرورة على وجه لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه ، فنقول :

قال المحقق الشيخ علي (عطر الله مرقده) في حاشية الإرشاد في بحث سجدتي السهو ما هذا لفظه : « ومحلّ النية عند أول السجود ، وهو حين وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه وما جرى مجراه . ولو قلنا بأنّ التكبير لها واجب - كما يلوح من عبارة الشيخ عليه السلام^(٦) - فمحلّ النية عنده : لأنّ النية يجب أن يقارن بها أول العبادة ، وعلى استحباب التكبير كما يقوله الأكثر ، ولا استبعاد في

(١) الرسالة الجعفرية ، المطبوع ضمن رسائل المحقق الكركي ١ : ١١٤ .

(٢) حاشية الإرشاد (المحقق الكركي) ، المطبوع ضمن حياة المحقق الكركي ٩ : ١٢٢ .
والحاشية الأخرى هي لولده ، لم نعتز عليها ولم تتوفّر معلومات كافية عنها .

(٣) المقاصد العلية في شرح الألفية (الشهيد الثاني) : ٣٣٦ .

(٤) أقول : إنّ شروح (الرسالة الجعفرية) كثيرة . والظاهر المراد شرح الاسترآبادي ، وهو : المطالب المظفرية في شرح الجعفرية : ١١٤ [مخطوط] . ولمزيد الاطلاع راجع أيضاً : الفوائد العلية في شرح الجعفرية (الفاضل الجواد) : ١٦٥ - ١٦٦ [مخطوط] .

(٥) اللمعة الجليلة في معرفة النية ، المطبوع ضمن الرسائل العشر (ابن فهد) : ٢٤٢ .

(٦) في النسخة زيادة كلمة : « علي » ، وهو إضافة من الناسخ أو تصحيف . والمراد الشيخ الطوسي في المبسوط ١ : ١٢٥ .

إيقاع النية عنده ؛ لأنَّ الفعل المستحب في العبادة يجوز أن يقرن به نيتها كالمضمضة في الوضوء وكذا غسل اليدين » ^(١) انتهى .

أقول : قوله : « وما جرى مجراه » معطوف على ما يصحَّ السجود عليه ، لا على وضع الجبهة كما قد يتوهم ؛ فإنَّه وهم فاسد ، ولسان التعليل ينطق ببطلانه ، وتصريحه (عطر الله مرقدَه) في الرسالة الجعفرية يصرف عن احتمالهِ ، وإنَّما مراده ﷺ أنَّه على اشتراط وضع الجبهة على ما يصحَّ السجود عليه يقارن بها ذلك ، وعلى الوجه الآخر يقارنه بها أو ما جرى مجراه . وعلى منواله نسج ابنه في حاشية الإرشاد ^(٢) .

وقال المحقِّق الشيخ علي أيضاً في الرسالة الجعفرية في بحث سجدة العزيمة : « ويجب مقارنة النية لوضع الجبهة ؛ لأنَّه السجود » ^(٣) انتهى ، وهي من أصرح العبارات .

ومحصل استدلاله : أنَّه لا معنى للسجود إلا وضع الجبهة ، وهو العبادة المطلوبة ، فيجب مقارنة النية له ، لا قبله ولا بعده . وهذا بعينه ما ذكرناه وقت المناظرة .

وقال الفاضل المحقِّق مولانا [أبو طالب] ^(٤) في شرحها ما حاصله : إنَّه ليس للسجود حقيقة إلا الوضع [المذكور] ، فيكون هو العبادة المطلوبة هنا ، وكلَّ عبادة لابدَّ أن تكون النية مقارنة لأولِّها ، لا قبلها ولا بعدها . ثمَّ قال : « وبعضهم جَوَّز تأخير النية عن الوضع ؛ لأنَّه إذا كان مستمراً الى زمان النية

(١) حاشية الإرشاد (المحقِّق الكركي) ، المطبوع ضمن حياة المحقِّق الكركي ٩ : ١٢٢ - ١٢٣ .

(٢) لم نعثر عليها ، وليس لنا معلومات كافية عنها .

(٣) الرسالة الجعفرية ، المطبوع ضمن رسائل المحقِّق الكركي ١ : ١١٤ .

(٤) وهو محمد بن أبي طالب الاستربادي .

صدق على ذلك الوضع المستمر : أنَّ النية مقارنة [له] . وحاصل الكلام : أنَّ دوام الوضع يستلزم تعدده ، فلم يلزم المحذور ... [ولك أن تقول] ^(١) : لو كان دوام الوضع يستلزم التعدد كان دوام الوطاء أيضاً كذلك ، فيجب تعدد الكفارة حيث يوجب الوطاء الكفارة ^(٢) انتهى كلامه .

فانظر كيف نقل القول الثاني وزيفه ، ونحن نقول في تزييفه أيضاً : لو كان الوضع متعدداً كما زعموه لزم زيادة الركن هنا ، واحتيج الى استثنائه من الكلية القائلة بالإبطال بزيادته ، وحسبك بهما شناعة ؛ فإنَّ الوحدة ممَّا لا مجال لإنكارها ولا سبيل الى جدها .

وقال شيخنا الشهيد الثاني (أعلى الله قدره) في شرح الألفية في بحث سجدتي السهو : « يجب مقارنة النية لوضع الجبهة على ما يصحَّ السجود عليه ؛ لأنَّه أول الواجب . ولو نوي بعد الوضع لم يبعد جوازه » ^(٣) انتهى .

فانظر - أرشدك الله - كيف أفتى أولاً بالأول وعلَّله بأنَّه أول الواجب ، ثم نفى البعد عن جواز الثاني ، ولم يفتِّ به صريحاً ، وإنَّ أشعر نفي البعد بالميل إليه ، فأين الإجماع الذي ادَّعاه الفاضل ومن قلَّده عليه ؟

وقال السيد العلامة السيد ماجد ^(٤) في الرسالة اليوسفية في بحث سجدتي السهو وكيفيتهما : « أن ينويهما ذاكراً للسبب احتياطاً ، ولا يجب التعرُّض للأداء

(١) في النسخة : وذلك أن نقول .

(٢) المطالب المظفرية في شرح الجعفرية (الاسترآبادي) : ١١٤ [مخطوط] .

(٣) المقاصد العلية في شرح الألفية (الشهيد الثاني) : ٣٣٦ .

(٤) هو الفقيه السيد أبو علي جمال الدين السيد ماجد بن هاشم بن علي بن المرتضى بن علي بن ماجد الحسيني الجدهفصي البحراني ، المتوفى سنة (١٠٢٨ هـ) . [الذريعة (الطهراني) ٩ ق ٣ : ٩٥٠] .

والقضاء مقارناً لوضع الجبهة ذاكراً فيهما بالمنقول ^(١) انتهى . واقتصر على مقارنة الوضع كما ترى ، فليت شعري إذا كان الحال على هذا المنوال فما بال هذا الفاضل الذي هو قطب رحي التحقيق في هذا العصر يدّعي الإجماع ويصول به على من يخالفه ؟ ! هذا مع ما سمعناه منه في بعض الأحيان من استبعاد تحقق الإجماع في كثير من المسائل ، فكيف يحسن منه ادّعاؤه مع أنّه لا موافق على هذا القول صريحاً إلا ابن فهد في اللعة الجليلة حيث قال في سجدي السهو : « محلّ النية بعد [الوضع] ^(٢) أو مقارن له ؟ » ^(٣) .

فما رأيت أعجب ممّن يدّعي الإجماع ههنا على الوجه المذكور ! ولعلّها غفلة من شيخنا المحقق (دامت إفاداته) ، وإنّ أول ناسٍ أول الناس .

هذا ، والتحقيق الذي يقتضيه النظر : هو القول المشهور ؛ لأنّ السجود ليس له معنى وراء الوضع ، وهو من مقولة الفعل ، ودوام مقارنة الجبهة لما يصحّ السجود عليه من مقولة الوضع ، لا من مقولة الفعل . ولعلّ الشبهة إنّما نشأت من دعوى اتحاد المقولة فيهما .

ولا بأس بالإشارة الى تحقيق [المقولتين] ^(٤) ، فنقول :

أمّا الوضع فهو هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبتين : نسبة تقع بين أجزائه بعضها الى بعض ، ونسبة تقع بين أجزائه وأشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه أو داخله فيه كالقيام ؛ فإنّه هيئة الإنسان بحسب نسبة بين أجزائه وبحسب رأسه في فوق ورجليه من تحت ، وبهذا يصير الانتكاس وصفاً آخر ، والفعل تأثير

(١) لم نعثر عليها . والرسالة اليوسفية هي رسالة وجيزة في أصول العقائد وأعمال الصلاة من تأليف السيد ماجد . [الذريعة (الطهراني) ٢٥ : ٣٠٠ - ٣٠١] .

(٢) في المصدر : وضع الجبهة .

(٣) اللعة الجليلة في معرفة النية ، المطبوع ضمن الرسائل العشر (ابن فهد) : ٢٤٢ .

(٤) الكلمة غير واضحة في النسخة .

للشيء في غيره على اتصال غير قارٍ كالحال الذي للمسخر مادام مسخراً ، وأنت خير بأن السجود المأمور به هو الفعلي ، وأما الوضعي فمن لوازم وجود الفعل ، ومعلوم أن الفعلي غير قارٍ ، بل يندم بحصول الأثر ويبقى الوضعي خاصة ، فلا يكفي حصول النية بعد الفعلي ومقارنتها للوضعي ، كما لا يخفى على من له مسكة : إذ المقارنة للعمل لا للوضع الحاصل منه ، وهذا دين وبعد الحمل .

وليتك تقول : لا يبعد تفريع الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في مسألة كلامية ، وهي إن الباقي هل هو محتاج الى المؤثر أم مستغن عنه ؟ وإنما يحتاج إليه في الحدوث فقط ، وهي متفرعة على الخلاف في علة احتياج الممكن الى المؤثر ، واستقصاء البحث فيها في علم الكلام : فعلى القول بالأول يكون للمكلف فعل وتأثير دائماً ، فيتعدّد السجود . ويتجه القول الذي عول عليه هذا المفاضل . وعلى القول الثاني يتجه ما عولتم عليه من أن المقارنة بعد الوضع إنما هي بين النية والوضع ، لا بينها وبين الفعل .

فأقول : لا خلاف بين القوم أن الاستدامة إبقاء سواء قيل بتأثير المنفي والبقاء ، كما أثر في الحدوث ، أو قيل بعدم تأثيره إلا في الحدوث فقط ، والمتبادر من الأفعال المأمور بها شرعاً هي الإحداثيات لا الاستمرارات ، والمقارنة إنما هي بين النية وبين الأفعال ، لا استمراراتها .

فظهر فساد التفريع ، هذا مع أن الفعل غير باقي ، كما هو مصرّح به في موضعه ، ولهذا عبّر الشيخ في الشفاء عن الفعل والانفعال بـ (أن يفعل وأن ينفع) مشيراً الى هذا المعنى ، بل صرح بذلك حيث قال : « إنما أؤثر [لفظ (أن يفعل) و (أن ينفع) على الفعل والانفعال : لأنهما - يعني الفعل والانفعال - قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة ، وإنما المقولة [ما] ^(١) كان [موجّهاً] ^(٢) »

(١) في النسخة : أما .

(٢) في المصدر : توجّهاً .

الى غاية من وضع أو كيف أو غير ذلك [غير مستقرّ من حيث هو كذلك ، ولفظ (أن يفعل) و (أن يفعل) (مخصوص بذلك) ^(١) أهل عصرنا هذا لا يعتمدون » انتهى كلامه .

وهذا في غاية الوضوح ، وإنّما نقلنا ما نقلنا عن الشيخ أبي علي ؛ لأنّ ^(٢) ما يوجد في كتاب فجرينا على منوالهم .

وأما مانقله عن المدارك في سجدتي العزيمة من دعوى الإجماع على ماذهب إليه فالذي يحضرني من نسخ المدارك أربع نسخ ، وقد وجدت ذلك البحث في النسخ الأربع خالياً عمّا نقله ، وتتبعّت أيضاً مباحث سجدتي السهو فلم أجد ما نقله ، وهو أعلم بما نقله .

وأما ما احتجّ به على مدّعه من القياس على إجراءات الاستدامة مجرى الأفعال في الحنث بها في الأيمان وقول تلميذه : أنّه قد صرّح العلامة في الإرشاد : بأنّ استدامة الطيب واللبس كابتدائهما ^(٣) فهو مع تسليمه لا يجدي نفعا .

وتفصيل الكلام في هذا المقام : أنّ من حلف على ترك فعل [يحنث بابتدائه] ، ولا يحنث باستدامته ، إلا أن يكون متجدّداً بحيث يصدق اسمه على ما تجدد منه ، أو تقوم قرينة من خارج على أنّ المحلوف على تركه الفعل واستدامته . ومن هنا صرّح المحقّق الحلي وغيره بأنّه : « إذا حلف [على] فعل فهو يحنث [بابتدائه ، ولا يحنث] باستدامته . [قالوا :] ^(٤) إلا أن يكون الفعل

(١) ما بين المعقوفين محلّه في النسخة بياض ، ولعلّ هناك تكملة في الحاشية لم تُستنسخ أو مُحيت . والعبارة نقلناها من شرح المقاصد في علم الكلام (التفتازاني) ١ : ٢٨٦ ، مع اختلاف يسير .

(٢) كذا في النسخة .

(٣) إرشاد الأذهان (العلامة الحلي) ٢ : ٨٧ .

(٤) لم ترد في المصدر .

ينسب الى المدة كما ينسب الى الابتداء» ^(١) . ثم تردّد المحقق في الحنث باستدامة الطيب . ثم قال : « ولعلّ الأشبه أنّه لا يحنث بالاستدامة » ^(٢) .

فأين الإجماع الذي ادّعاه هذا الفاضل على الحنث بالاستدامة في الطيب واللبس مطلقاً ؟ !

وأما الحنث بدوام السكون فلأنّه فعل تجدد ، ومن ثمّ نسب الى المدة ، فيقال : سكن سنة وستنتين .

وقال الشهيد الثاني رحمته الله في شرح الشرائع ما هذا لفظه : « الأفعال المحلوف عليها قد يتعلّق الحنث بابتدائها دون استدامتها ، وقد يتعلّق بهما . والضابط الفارق بينهما إنّ ما لم [يتقدّر] ^(٣) بمدة كالبيع والهبة والتزويج وغيرها من العقود والإيقاعات والوطء والدخول و [نحو] ^(٤) ذلك لا يحنث باستدامتها ؛ لأنّ استدامة الأحوال المذكورة ليست كإنشائها ، إذ لا يصحّ أن يقال بعث شهراً ولا دخلت وكذا البقية . وما [يتقدّر] ^(٥) بمدة كالقيام والقعود والسكنى والمسكنة واللبس والركوب [والمشي] يحنث باستدامتها كابتدائها إذا حلف أن لا يفعله فاستدام ؛ لصدق اسمه بذلك ؛ إذ يصحّ أن يقال لبست شهراً وركبت ليلة ، وسكنت سنة وساكنته شهراً وكذا البواقي » ^(٦) انتهى .

أقول : اللبس يطلق ويراد به المعنى المصدرى الذي هو من مقولة الفعل ، وهو المعنى الحقيقي ، ويطلق مجازاً ويراد به ما هو من مقولة الملك ، وهو نسبة

(١) شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ٣ : ٧١٦ .

(٢) شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ٣ : ٧١٧ .

(٣) في النسخة : يتقيد .

(٤) الكلمة في النسخة غير واضحة .

(٥) في النسخة : يتقيد .

(٦) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١١ : ٢٤٣ .

الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبته الى ملاصق يحيط به إحاطة ما ،
وينتقل بانتقاله ويكون ذاتياً كنسبة الهرة الى إهابها وعرضياً كنسبة الإنسان الى
قميصه . ومعلوم أنَّ المقيد بالمدة هو الثاني لا الأول ، وكذا القيام يطلق ويراد به
ما هو من مقولة الفعل ، وهو المصدر ، وهو المعنى الحقيقي ويطلق ويراد به
الهيئة التي للانسان بحسب السنتين المشار إليهما فيما سبق ، وهو من مقولة
الوضع ، فالمحلو ف عليه إن كان هو الأول لم يحث بالاستدامة ؛ لعدم تناول
اليمين لها ، وإن كان هو الثاني حث ، وإن شككنا في المقصود فإن قامت قرينة
حالية أو مقالية عمل بها ، وإلا اشكل الحث بالاستدامة ؛ لأنَّه معنى مجازي للفظ
وإن كان شائعاً ، ولا يجوز تقديمه على المعنى الحقيقي إلا بالقرينة الصارفة ،
ومع وجودها لا يحث ، فليتأمل .

فإنَّه بحث نفيس لا تجده في كلام غيرنا .

وإن قيل : إنَّ كلام جمع من الأصحاب مطلق في الحث باستدامة اللبس
والركوب كابتدائه من غير فصل بين قيام القرينة على قصد المعنى الفعلي أو
الوضعي أو الملكي وعدمها .

قلت : من المعلوم أنَّه مع قيام القرينة على قصد المعنى الفعلي خاصة لا يحث
باستدামته ، ولا أظنَّ أحداً ينازع فيه ، كما لا نزاع في الحث بالاستدامة مع قيام
القرينة على قصدها ، وإنَّما موضع الاشتباه ما إذا لم تقم قرينة على أحدهما ،
وإطلاق الأصحاب يجب تقييده بموافقة القواعد المقررة الأصولية من وجوب
حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه ، وحقائق الأفعال المذكورات ليست إلا
الإحداثيات التي من مقولة الفعل ، لا الهيئات الحاصلة منها التي هي من مقولة
الوضع أو الملك ، ولو سلَّم ما ذكره الأصحاب مطلقاً أمكن توجيهه بدعوى
التبادر عرفاً بحيث يكون المجاز راجحاً على الحقيقة ، ولا يبعد حينئذٍ تقديمه ،
كما هو أحد الأقوال للأصوليين .

وثانيها : تساويهما وإليه ذهب الإمام في المعالم .

وثالثها : تقديم الحقيقة المرجوحة .

وتحرير المسألة في الأصول .

وحينئذٍ فلا يبعد استناد الأصحاب إلى أوّل الأقوال - على ما فيه من النظر - :
فإنّ دعوى رجحان المجاز هنا لا يخلو من نظر .

وبالجملة : فعلى تقدير تسليم ما ذكره الأصحاب - رضوان الله عليهم - على إطلاقه في مسألة الحنث باستدامة الركوب واللبس ، فلا ينبغي قياس مانحن بصدده عليها ؛ إذ لا سبيل الى دعوى رجحان المجاز فيها لو ادّعى هناك .

هذا ، وأنت تعلم أنّ تصريح بعض الأصحاب ليس بحجّة ولا دلالة ؛ إذ الأدلة منحصرة عندنا في الكتاب والسنة والإجماع المعتبر الكاشف عن دخول المعصوم والدليل العقلي المعتبر على ما فيه من التفاصيل التي قرّناها في محالها .

فإن ادّعى هذا الفاضل الإجماع في مسألة الحنث باستدامة الركوب واللبس مطلقاً ، طولب أين وجد هذا الإجماع ؟ ! فإن التجأ الى تصريح بعض آحاد الأصحاب ، فلا يخفى أنّه لا يستلزم الإجماع المعتبر عندنا ، ولا أظنّ أحداً يلتزم ذلك ، وإن ذهب الى إلحاق المشهور بالمجمع عليه طولب بالدليل عليه ، ولا أظنّه يعتقد ذلك ؛ فإنّه مذهب ضعيف مرغوب عنه ، وأيضاً فإن كانت هذه المسألة إجماعية - كما زعمه مولانا العلامة وقت المناظرة - فمدرکها الإجماع ، وهو غير متحقّق في المسألة التي هي مورد النزاع ومطرح المناظرة ، فإلحاقها بها قياس محض لا نذهب إليه ، خصوصاً مع قيام الدليل على خلاف ذلك ، فتأمّل المقام ولا تقلّد الرجال ؛ فإنّ الكامل من يعرف الرجال بالحقّ ، لا الحقّ بالرجال ، وانظر الى ما قال ، ولا تنظر الى من قال .

ثم قال الشهيد الثاني (عطر الله مرقده) - إثر كلامه السابق - ما هذا لفظه : « وقد يقع الاشتباه في بعض الأفعال كالطَّيِّب فيقع الإشكال في حكمه ؛ إذ يحتمل فيه مغايرة الابتداء للاستدامة ، فلا يحث لو حلف لا يتطيَّب باستدامة الطيب ؛ لأنَّه لا يقال : تطيَّب شهراً ، بل منذ شهر وإن كان باقياً عليه كالطهارة مع البقاء عليها ، ويحتمل اتحادهما ؛ لأنَّه يصدق عليه الآن أنَّه متطيَّب ، ولأنَّه يحرم عليه استدامته في الإحرام .

والذي اختاره المصنّف - وهو الأقوى - الأول ؛ لأنَّه لم يحلف على أنَّه لا يكون متطيَّباً ، بل على أنَّه لا يتطيَّب ، وبينهما فرق ، وإنَّما حرم استدامة الطيب على المحرم بدليل خارج [كتحريم ^(١)] شمه عليه ، وابتدائه يحصل باستدامته ، ولصحة السلب ؛ فإنَّه يصح أنْ يقال : ما تطيَّب منذ يومين وما تطيَّب اليوم وإن كان الطيب باقياً ، والوجهان آتيان في الوطء ؛ إذ لا يقال : وطئت يوماً ولا شهراً ، ومقتضاه أنَّه من حلف [أنْ] لا يطأ لا يحث ^(٢) باستدامته ما لم يعد بعد النزع ، لكن تحريم الاستدامة على الصائم والمحرم كالابتداء ، فأشبهه الطيب « ^(٣) انتهى .

أقول : فأين الإجماع الذي ادَّعاه على الحنث باستدامة الطيب كابتدائه ؟ !

والتحقيق في هذه المسألة : ما أشرنا اليه فيما سبق ، وهو أنَّ الحالف إن قصد الحلف على ترك التَّيِّب بالمعنى الحقيقي الذي هو من مقولة الفعل فلأريب في عدم حنثه بالاستدامة وإن قامت القرينة على إرادة الشمِّ أو الهيئة الحاصلة من الفعل المذكور - وهو كونه متطيَّباً - فلا ريب في حنثه بالاستدامة ، وإلا يكن شيء منهما فالوجه عدم الحنث ؛ تقديماً للحقيقة الراجعة على المجاز . وهذا واضح والله الحمد .

(١) في النسخة : لتحريم .

(٢) في النسخة تكرار : « لا يحث » .

(٣) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١١ : ٢٤٤ - ٢٤٥ .

وحيث فرغنا بحمد الله من تحقيق المقام وتبين ما هو الحق في المسألتين فلنختتم الرسالة بتحقيق الإجماع وتبيين معناه ؛ فإنّ هذا الفاضل كثيراً ما يدعي الإجماع في موضع النزاع والوفاق مع كثرة الشقاق ، فأقول - وبالله أستعين - :

الإجماع إنّما يكون حجة عندنا لاشماله على قول المعصوم عليه السلام ، وكلّ جماعة علم دخول قول المعصوم في جملة أقوالها فإجماعها حجة لأجل دخول قوله ، لا للاجتماع ، فحجّتيه حينئذٍ لكشفه عن دخول قول المعصوم في جملة أقوال المجمعين ، فلا بدّ من العلم القطعي بدخول قوله عليه السلام في جملة أقوالهم .

ومن ثمّ كان تحقّقه في غاية العسر والصعوبة ، بل التحقيق أنّه أعزّ من الكبريت [الأحمر] ، خصوصاً فيما تأخّر عن زمان الشيخ ، فلا يغترّ بتحكّكات بعض المتأخّرين ودعواهم الإجماع في كثير من المسائل النظرية الصرفة ؛ فإنّه لا يخرج [في] ^(١) الحقيقة وبعد التأمل الصادق عن الشهرة المحضة التي لم يقم على حجّيتها دليل قاطع ولا برهان واضح ، ولم يرد من الشارع جلّ شأنه إذن في الاعتماد عليها والركون إليها .

وقد أجاد المحقّق الحلّي رحمته الله في أوائل كتاب (المعتبر) حيث قال : « وأما الإجماع [فعندنا] هو حجة بانضمام المعصوم ، فلو خلا المئة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة ، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة ، لا باعتبار اتفاقهما ، بل باعتبار قوله عليه السلام . فلا تغترّ إذن بمن يتحكّم فيدعي الإجماع [باتفاق] ^(٢) الخمسة والعشرة من الأصحاب مع جهالته بقول الباقيين إلا مع العلم القطعي بدخول الإمام في الجملة » ^(٣) انتهى ، وهو في غاية الجودة .

وأقول : العجب من غفلة متأخري الأصحاب عن هذه القاعدة الممهّدة والأصل

(١) الكلمة غير واضحة في النسخة ، ويحتمل أنّها كانت (من) ثم ضرب عليها .

(٢) في النسخة : فاتفاق .

(٣) المعتبر (المحقّق الحلّي) ١ : ٣١ .

المؤصلّ وتساهلهم في دعوى الإجماع مع أنّ غاية ما يمكن حصوله في هذه الأعصار وما قاربها بعد اللتيا والتي هو عدم العلم بالمخالف ، لا العلم بعدم المخالف ، ومعلوم لمن له مسكة أنّ الحجّة هو الثاني لا الأوّل . وربّما كان في المسألة مخالف لم يُعلم ؛ إذ عدم المعلوماتية لا يدلّ على عدم كما لا يخفى ، كما قيل : عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود .

قال المحقّق في المعتبر - بعد أن تحقّق معنى الإجماع بما حكيناه عنه - ما هذا لفظه : « ولنفرض صوراً ثلاثاً : الأولى : أن يفتي جماعة ثمّ لا نعلم من الباقيين مخالفاً فالوجه أنّه ليس بحجة ؛ لأنّه كما لا نعلم مخالفاً لا نعلم أن لا مخالف ، ومع الجواز لا يتحقّق دخول المعصوم في المفتين » ^(١) انتهى ما أردنا نقله ، وقد ذكر رحمته نحوه في مختصر الأصول ^(٢) ، وذكر نحوه غير واحد من فحول الأصوليين .

وقد ظنّ بعض المتأخّرين أنّ مثل هذا إجماع وأنّه حجة . وربّما قيل : إنّّه حجة لا إجماع ، وهما في مكان من الضعف والدور .

ولنعم ما قال شيخنا الشهيد الثاني في شرح الشرائع في باب الوصايا في مسألة : ما لو أوصى لشخص [بأبيه] ^(٣) فقبل الوصية حيث قال المحقّق في المتن : « عتق عليه إجماعاً » ^(٤) ، فقال شيخنا الشهيد الثاني في الشرح : « الحقّ أنّ إجماع أصحابنا إنّما يكون حجة مع تحقّق دخول المعصوم في جملة أقوالهم ؛ فإنّ حجّيته إنّما تكون باعتبار قوله عندهم ، ودخول قوله في مثل هذه المسألة النظرية غير معلوم ، وقد نبّه المصنّف في أوائل المعتبر على ذلك فقال : إنّ

(١) المعتبر (المحقّق الحليّ) ١ : ٣١ .

(٢) لم نعثر عليه ، وهذا المضمون موجود في معارج الأصول (المحقّق الحليّ) : ١٢٦ وما بعدها .

(٣) في النسخة : بابنه .

(٤) شرائع الإسلام (المحقّق الحليّ) ٢ : ٤٨٧ .

[حجية الإجماع لا تتحقق إلا] ^(١) مع العلم القطعي بدخول قول المعصوم في قول المجمعين ، ونهى عن الاغترار بمن يتحكم ويدعي خلاف ذلك . وهذا عند الإنصاف عين الحق ؛ فإن إدخال قول شخص غائب لا يعرف قوله في قول جماعة معروفين بمجرد اتفاقهم على ذلك القول بدون العلم بموافقة لهم تحكم [ظاهر] ^(٢) . قال : « وبهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتأخر لغيره من المتقدمين في كثير من المسائل التي ادّعى فيها الإجماع إذا قام عنده الدليل على ما يقتضي خلافهم . وقد اتفق ذلك لهم كثيراً لكن زلة المتقدم مسامحة عند الناس [دون المتأخر] » ^(٣) انتهى كلامه ، وهو حريّ بأن يكتب بأقلام الأفهام على ألواح الأرواح .

وقال سبطه العلامة الأوحّد والسيد السند السيد محمد صاحب المدارك في مسألة عدم طهارة الماء النجس بإتمامه كراً بعد أن نقل عن المحقق الشيخ علي تقوية قول ابن إدريس بالطهارة ^(٤) بأنّه ^(٥) نقل إجماع المخالف والمؤلف على صحة قوله عليه السلام : « إذا بلغ الماء كراً فلا يحمل خبثاً » ^(٦) والإجماع المنقول بخبر الواحد حجة ، فقال السيد تدنّر : « وهو ضعيف ؛ فإن الإجماع إنّما يكون حجة مع العلم القطعي بدخول قول المعصوم في جملة أقوال المجمعين ، وهذا ما يقطع بتعذّره في زمان ابن إدريس وما شاكلة [بل] بعد [انتشار الإسلام] » ^(٧) مطلقاً . ولو أريد بالإجماع معنى آخر - وهو المشهور بين الأصحاب كما ذكره

(١) ما بين المعقوفين من المصدر ، وفي النسخة بدله : حجّيته إمّا تتحقّق .

(٢) في المصدر : بارد .

(٣) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٦ : ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٤) السرائر (ابن إدريس) ١ : ٦٣ .

(٥) وضعت هنا علامة هامش لكنّه لا يوجد في الحاشية .

(٦) عوالي اللآلي (الإحساني) ١ : ٧٦ .

(٧) في النسخة : الانتشار .

بعضهم (١) - لم يكن حجة ؛ لانحصار الأدلة الشرعية في الكتاب والسنة [والإجماع] (٢) والبراءة الأصلية ، كما قرّر في محله « (٣) هذه عبارته تدّثر ، وهو نسج على منوال جدّه الشهيد الثاني ، وحذا حذوهما المحقّق الفاضل النحرير أبو منصور الحسن بن شيخنا الشهيد الثاني تدّثر في المعالم .

وقول السيد السند تدّثر : « ولو أريد بالإجماع معنى آخر ... الخ » أشار به الى ما ذكره شيخنا الشهيد الأول في أوائل الذكرى حيث ذكر عن بعضهم أنّه ألحق المشهور بالمجمع عليه ، وقربّه إن كان مراد قائله به للقوق في الحجّة لا في كونه إجماعاً ، واحتجّ عليه بقوة الظنّ في جانب الشهرة (٤) .

وهي حجة واهية جداً ، ومن المشهور قولهم : ربّ مشهور لا أصل له ، وربّ متأصل لم يشتهر ، والعمل على الظنّ غير جائز إلا فيما قام عليه الدليل .

وربّما استدلّ بعض المتأخّرين على حجّة الشهرة بقول الباقر (عليه السلام) في مرفوعة زرارة : « خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذّ النادر » (٥) .

ولا يخفى عليك ما فيه :

أما أولاً فلأنّ المراد بالشهرة استفاضة الخبر وشيوعه بحيث يعلم نسبته الى المعصوم (عليه السلام) ، فلا يدلّ على جواز الاعتماد على الشهرة المجردة .

وأما ثانياً فلأنّ مورد الرواية المذكورة إنّما هو ترجيح بعض الأخبار على بعض ، وأين هذا ممّا نحن فيه .

(١) انظر : ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ١ : ٥١ .

(٢) كذا في النسخة ، ولم ترد في المصدر .

(٣) مدارك الأحكام (محمّد العاملي) ١ : ٤٣ .

(٤) انظر : ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ١ : ٥١ - ٥٢ .

(٥) عوالي اللآلي (الإحساني) ٤ : ١٣٣ .

وأما ثالثاً فلأن الرواية المذكورة إنما تدلّ على اعتبار الشهرة بين قدماء الأصحاب المعاصرين للأئمة عليهم السلام وما شاكلهم وقاربهم ، ولا يعطي اعتبار الشهرة عند أهل التفریع كما زعموه . وقد قال السيد المحقق السيد حسين الغريفي تذکر ^(١) في الغنية : « الحق أن الشهرة بين قدماء الأصحاب يوجب العلم العادي دون الشهرة عند طبقة أهل التفریع ؛ فإنّها لا توجب علماً ولا ظناً » ^(٢) . وهو قوي متين .

وأما رابعاً فلأن مقتضى الخبر المذكور مرفوع لا يسوغ الاعتماد على شهرة الرواية ، لا شهرة الفتوى .

وأما خامساً فلأن الخبر المذكور مرفوع لا يسوغ الاعتماد عليه في الأصول المطلوب فيها القطع أو ما جرى مجراه .

وليكن هذا آخر الرسالة ، فنحن نحمد الله على توفيقه لإتمامها والفوز بسعادة اختتامها .

فرغ من تأليفها مؤلفها الفقير الى الله سليمان بن عبد الله الماحوزي بأصيل اليوم الثالث من شهر جمادي الثانية السنة الخامسة والمئة بعد الألف من الهجرة النبوية .

(١) المراد به : السيد حسين بن أحمد بن سليمان الحسيني الغريفي البحراني ، المتوفى سنة (١٠٠١ هـ) . [انظر : بحار الأنوار (المجلسي) ١٠٦ : ١٣٧] .

(٢) لم نعثر عليه . والاسم الكامل للكتاب هو : الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين . [انظر : الذريعة (الطهراني) ٦ : ١٥٦] .

استحقاق (١)

أولاً - التعريف :

لغة :

الاستحقاق ثبوت الحق ووجوبه ، يقال : استحق فلان الأمر ، إذا استوجبه فالأمر مستحق - بفتح الحاء (٢) - ومنه قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَثْمَمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا ﴾ (٣) ، أي استوجبا عقوبة (٤) .

وقد يأتي الاستحقاق بمعنى طلب الحق (٥) .

وقد استعمل الفقهاء كثيراً الاستحقاق بالمعنى الأول ، كما في قولهم في تعريف الأنفال : هي ما يستحقه الإمام (عليه السلام) على جهة الخصوص لمنصب إمامته (٦) .

واستعمله أيضاً جملة منهم بمعنى ظهور كون الشيء مستحقاً للغير كما في قول الشيخ الطوسي : « كل وكيل باع شيئاً فاستحقّ وضاع الثمن في يد الوكيل فإنّ المشتري يرجع على الوكيل » (٧) .

وكذا قول ابن حمزة الطوسي : « وخيار تبعض الصفقة أن يبتاع شيئاً فاستحقّ بعضه » (٨) .

وقول الشهيد الأول : « ولو ذبح هدياً فاستحقّ بيئته فللمستحقّ لحمه » (٩) .

إلا أنّ هناك موارد كثيرة في كلمات الفقهاء حيث استعمل الاستحقاق بمعنى ثبوت الحق ووجوبه من دون دلالة على الظهور

والتبيين ، ولكن استعمل معه اللفظ الدالّ على الظهور والتبيين كما في قول الشيخ الطوسي : « إذا اختلعت نفسها بعد قيمته مئة وخرج نصفه مستحقاً فهو خلع بعوض معين » (١٠) .

وقول المحقق الحلّي : « إذا ظهر استحقاق أحد العوضين بطل الصلح » (١١) .

وكذا قول السيّد الخوئي : « في صحّة ما يحدثه المشتري في الأرض المشتراة من بناء أو غرس أو نحو ذلك إذا ظهر كونها مستحقّة للغير إشكال » (١٢) .

وكيف كان فمعنى ما ورد في هذه الكلمات من استحقاق الشيء أو ظهور استحقاق الشيء هو ظهور كون الغير مستحقاً ومالكاً لذلك الشيء بملكيّة سابقة لا جديدة ؛ ولذا لا يصحّ هنا التعبير بالتملك .

ثانياً - حكم الاستحقاق :

أ - الأصل في الاستحقاق بمعنى الطلب الجواز ، فإنه يجوز للمكلّف أن يطلب ويستوفي حقّه من يد جائرة ، إلاّ أنّه قد يجب كما إذا كان للمكلّف دين على آخر بمقدار مؤنة الحجّ وكان الدين حالاً ولكنّ المديون غير باذل ، لمأطلته ، أو كان غير معترف به إلاّ أنّه أمكن إجباره بإعانة متسلّط عليه ، أو إثباته بالرجوع إلى الحاكم وإن كان حاكم الجور ، فيجب حينئذ طلب حقّه منه واستيفاؤه وصرفه في الحجّ ؛ لأنّه واجب مطلق فتجب مقدّمته وهو طلب الحقّ (١٣) .

ب - وأمّا الاستحقاق بمعنى ثبوت الحقّ ووجوبه فالكلام فيه في العناوين الخاصّة التي يتعلّق بها الحقّ ، كحقّ الحضانة وحقّ الشفعة ونحو ذلك .

متوقفاً على إجازة المستحق والمالك ، فإن أجازته صحّ ولزم ، وإن رده بطل .

وهناك أبحاث وفروع كثيرة وقع الكلام فيها بين الفقهاء مثل البحث عن الإجازة وما يرجع إليها من أنها بماذا تتحقق ؟ وهل هي كاشفة أو ناقله ؟ وغير ذلك من الآثار والأحكام المترتبة عليها ، وكذا البحث عن الرد وما يترتب عليه من الآثار والأحكام . والكلام في ذلك كله في موضعه . (أنظر : بيع الفضولي)

وإذا تبين أن بعض المبيع مستحق لغير البائع صحّ البيع فيما يملك ، وأما بيع مال غيره فصحته موقوفة على إجازة المالك المستحق ، فإن أجاز صحّ ، وإلا بطل ، وحينئذ يكون للمشتري خيار تبعض الصفقة فله فسخ البيع بالإضافة إلى ما يملكه البائع . (أنظر : بيع الفضولي ، خيار تبعض الصفقة)

ثالثاً - طرق الإثبات القضائي لدعوى الاستحقاق :

هناك طرق لإثبات دعوى الاستحقاق ، فقد يكون إثباتها بإقرار المدعى عليه ، وقد يكون بشهادة رجلين عدلين ، أو بحلف المدعي بعد نكول المنكر عن اليمين ، أو بغير ذلك .

وقد تسقط دعوى الاستحقاق ، كما إذا حلف المدعى عليه على عدم استحقاق المدعي بعد عدم إقامة البينة من قبل المدعي .

وتفصيل الكلام في طرق إثبات دعوى الاستحقاق وما تسقط به في موطنه . (أنظر : قضاء)

رابعاً - أثر الاستحقاق في العقود والمعاملات :

١ - الاستحقاق في البيع :
لو تبين أن المبيع كله مستحق وملك للغير فالبيع حينئذ يكون من جهة المبيع والمثلن فضولياً ، فلا يفسخ العقد بذلك ابتداءً ، بل يصبح

وإذا تبين أن الثمن كله أو بعضه مستحق لغير المشتري فهو حينئذ فضولي في كل الثمن أو بعضه ، فلا يصح منه الشراء إلا بإجازة مالك الثمن ، فإن أجاز العقد صح ولزم ، وإن رده بطل . وتفصيل الكلام في ذلك في موطنه . (أنظر : بيع الفضولي)

٢ - الاستحقاق في الإجارة :

لو بان أن العين المستأجرة مستحقة لغير المؤجر فإن أجاز المالك المعاملة صحّت الإجارة ولزمت ، وإلا بطلت . وكذا الحال في الأجرة ^(١٤) . (أنظر : إجارة)

٣ - الاستحقاق في المساقاة :

لو ظهر أن الأصول مستحقة للغير ، فحينئذ إن أجاز المالك المستحقّ المعاملة صحّت المساقاة بينه وبين العامل ، وإلا بطلت وكان تمام الثمرة للمالك وللعامل أجرة المثل يرجع بها إلى الفضولي الغاصب ^(١٥) . (أنظر : مساقاة)

٤ - الاستحقاق في الصلح :

إذا تبين أن متعلّق الصلح مستحقّ للغير ، فإن أجاز المستحقّ صلح الصلح ، وإلا بطل . وقد صرح بعض الفقهاء أن الفضوليّة تجري في الصلح حتى فيما إذا تعلّق بإسقاط دين أو حق أو أفاد فائدة الإبراء والإسقاط اللذين لا تجري فيهما الفضوليّة ^(١٦) ، إلا أن بعضاً آخر قال : إذا ظهر استحقاق أحد العوضين بطل الصلح ^(١٧) . (أنظر : صلح)

٥ - الاستحقاق في المضاربة :

إذا تبين أن المال في المضاربة مستحقّ للغير فيقع عقد المضاربة حينئذ فضولياً فتتوقّف صحته على إجازة المالك المستحقّ ^(١٨) . (أنظر : مضاربة)

٦ - الاستحقاق في الرهن :

لو تبين أن المرهون كله مستحقّ لغير الراهن صحّ الرهن إن أجاز المستحقّ المالك ، وإلا بطل .

بجزء من الثمن إن كان قد تلف
فيقدّم به على الغرماء .

ويحتمل الضرب به مع الغرماء ؛
لأنه دين لزم المفلس فهو من جملة
الديون ، والأقرب عند بعض الفقهاء
التقديم ؛ لأنّ ذلك من مصالح الحجر
لثلاً يرغب الناس عن الشراء (٢١) .
(أنظر : حجر)

٩ - الاستحقاق في الصداق :

لو أصدقها عينا فخرجت
مستحقةً فإن كانت مثلية
فلها المثل ، وإلا فالقيمة ، ويحتمل
مهر المثل (٢٢) . (أنظر : مهر)
١٠ - الاستحقاق في الخلع :

لو خالها على عين مستحقة
فإن علم الزوج فسد الخلع إن لم
يتبعه طلاقاً ، وإن أتبعه كان
رجعياً ، وإن لم يعلم استحقاقها
قيل : بطل الخلع ، ويحتمل الصحة
والرجوع إلى المثل أو القيمة إن لم
يكن مثلياً (٢٣) . وقد نسب ذلك
إلى المشهور (٢٤) . (أنظر : خلع)

ولو ظهر أن بعض المرهون
مستحقّ لغير الراهن صحّ الرهن
فيما يملكه الراهن ، وأمّا في غيره
فتتوقّف صحّة الرهن على إجازة
مالكه ومستحقّه (١٩) . (أنظر :
رهن)

٧ - الاستحقاق في القسمة :

إذا ظهر بعد القسمة أن بعض
المال مستحقّ للغير فإن كان في
حصّة أحدهما دون الآخر بطلت
القسمة ، وإن كان في حصّتهما معاً
فإن كانت النسبة متساوية صحّت
القسمة ووجب على كلّ منهما ردّ
ما أخذه من مال الغير إلى صاحبه ،
وإن لم تكن النسبة متساوية كما إذا
كان ثلثان منه في حصّة أحدهما
وثلث منه في حصّة الآخر بطلت
القسمة أيضاً (٢٠) . (أنظر : قسمة)

٨ - استحقاق ما باعه المفلس :

لو خرج المبيع من مال المفلس
مستحقاً للغير فأخذه مالكه رجع
المشتري على كلّ واحد من الغرماء

١١ - الاستحقاق في الهبة :

إذا وهب غيره شيئاً معيناً وقبض الموهوب له المال الموهوب ثم ظهر أن المال الموهوب ملك غير الواهب بطلت الهبة وجاز للمالكه أن يرجع إلى مثله إذا كان مثلياً أو بقيمته إذا كان قيمياً ، ويتخير في أن يرجع بذلك على الواهب أو على الموهوب له ، ومع رجوعه عليه له أن يرجع على الواهب بما غرم ؛ لأنه مغرور من قبله .

وأما إذا كان الموهوب كلياً ودفع إلى الموهوب له فرداً خاصاً من الكلّي وبعد قبض الموهوب له ظهر أن المدفوع إليه مستحقّ لغير الواهب جاز له أن يأخذ ما يملكه وهو الفرد المدفوع ، وجاز للواهب أن يدفع إلى الموهوب له فرداً غيره ، وإذا دفعه إليه تحقّق بذلك القبض وصحّت الهبة ، ويجوز له أن لا يدفع إليه شيئاً ؛ لعدم تحقّق

القبض بالدفع الأول فلم تصحّ الهبة ؛ لعدم شرطها .

ولو تبين أن العوض المدفوع من المتهب مستحقّ للغير جاز له أن يأخذ عين ماله حيث وجدها إذا كانت موجودة ، وإذا كانت تالفة جاز له أن يرجع إلى مثله أو قيمتها ، ويتخير في أن يرجع بذلك على الواهب أو على الموهوب له ، وإذا رجع به على الواهب رجع الواهب على الموهوب له بما اغترم وصارت الهبة غير معوّضة (٢٥) .
(أنظر : هبة)

١٢ - الاستحقاق في الوصية :

إذا تبين الموصى به مستحقاً للغير بطلت الوصية به وإن أجازها المالك المستحقّ ، هذا إذا كان الإيضاء به عن نفسه بأن جعل مال الغير لشخص بعد وفاة نفسه . وأما عن الغير بأن جعله لشخص بعد وفاة مالكه فهي صحيحة ونافاذة

إن أجازها المالك (٢٦). (أنظر : وصية)

١٣ - الاستحقاق في المزارعة :

لو تبين أن الأرض التي وقعت المزارعة عليها مستحقة للغير وكان البذر للعامل تبطل المزارعة بالنسبة إلى المزارع ، فإن أجاز المالك المستحق عقد المزارعة وقع له ، وإلا كان الزرع للزارع وعليه أجرة المثل لمالك الأرض ، هذا إذا انكشف الحال بعد بلوغ الزرع وإدراكه .

وأما لو انكشف الحال قبله كان المالك مخيراً أيضاً بين الإجازة والرد ، فإن ردّ فله الأمر بالإزالة أو الرضى ببقائه ولو بأجرة وعلى الزارع أجرة المثل بالنسبة إلى ما مضى (٢٧). (أنظر : مزارعة)

١٤ - الاستحقاق في الضمان :

يجوز ضمان عهدة الثمن للمشتري عن البائع لو ظهر المبيع مستحقاً للغير ، واختلف في صحة ضمان درك ما يحدثه المشتري من

بناء أو غرس في الأرض المشتراة للمشتري عن البائع إن ظهرت مستحقة للغير وقلعه المالك (٢٨). (أنظر : ضمان)

١٥ - الاستحقاق في الشفعة :

إذا ظهر الثمن الذي دفعه المشتري مستحقاً لغيره فإن كان معيناً فلا شفعة لبطلان البيع مع عدم إجازة المالك أو مطلقاً ، وأما إذا كان الثمن غير متعين في المدفوع ، بل في الذمة فتبقى الشفعة حينئذ لصحة الشراء (٢٩). فإذا ظهر أن ما دفعه الشفيع إلى شريكه مستحقاً للغير لم تبطل شفيعته سواء أخذ ببعين أو بغير معين ؛ لأنه استحقّ الشفعة لا بعين ما دفعه ، بل بما يساوي الثمن ، وهو أمر كلي ينطبق على كل ما يمكن أن يكون ثمناً ، فإذا دفع شيئاً مستحقاً للغير كان عليه إبداله (٣٠).

وإذا أخذ الشفيع حصته وبني أو غرس فيها ثم ظهر

أنها مستحقة للغير فقلع الغير البناء أو الغرس فإنَّ للشفيع أن يرجع على المشتري في الثمن ، وما نقص من قيمة البناء أو الغرس وغير ذلك ^(٣١) . (انظر :

شفعة)

١٦ - الاستحقاق في السبق والرماية :

لو قبض الغالب في السبق والرماية

العوض بعد تبين سبقه ثم ظهر كون المال مستحقاً للغير ضمن العوض مع عدم إجازة المالك وعدم كون البازل غاراً .

وأما لو كان البازل قد غره فدفع

العوض المغصوب إليه جاز له

أن يرجع على البازل بمثل العوض

إذا كان مثلياً وبقيمته إذا كان

قيماً ^(٣٢) . (انظر : سبق ، رماية)

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١١ : ٢٥١ - ٢٥٧ .
- (٢) المصباح المنير : ١٤٤ .
- (٣) المائدة : ١٠٧ .
- (٤) أنظر : تفسير الصافي ٢ : ٩٤ .
- (٥) لسان العرب ٣ : ٢٥٦ .
- (٦) تحرير الوسيلة ١ : ٣٣٦ .
- (٧) الخلاف ٣ : ٢٤٦ ، م ٤٨ .
- (٨) الوسيلة : ٢٣٨ .
- (٩) الدروس ١ : ٤٤٥ .
- (١٠) المبسوط ٤ : ٣٧١ .
- (١١) المختصر النافع : ١٦٨ .
- (١٢) المنهاج ٢ : ١٨٥ ، م ٨٦٩ .
- (١٣) معتمد العروة (الحج) ١ : ١٠٩ .
- (١٤) أنظر : المنهاج (الخوئي) ٢ : ٨١ ، م ٣٧٥ .
- (١٥) المنهاج (الخوئي) ٢ : ١١٥ ، م ٥٢٣ .
- (١٦) تحرير الوسيلة ١ : ٥١٨ ، م ١٠ .
- (١٧) المختصر النافع : ١٦٨ .
- (١٨) أنظر : تحرير الوسيلة ١ : ٥٦٧ ، م ٣٤ .
- (١٩) أنظر : تحرير الوسيلة ٢ : ٩ ، م ٢٨ .
- (٢٠) تكملة المنهاج : ١٣ ، م ٤٩ .
- (٢١) القواعد ٢ : ١٤٦ - ١٤٧ . جامع المقاصد ٥ : ٢٥٤ - ٢٥٥ .
- (٢٢) القواعد ٣ : ٧٦ .
- (٢٣) القواعد ٣ : ١٦١ . الإيضاح ٣ : ٣٨٦ .
- (٢٤) تحرير الوسيلة ٢ : ٣١٤ ، م ١٢ .

- (٢٥) أنظر : العروة الوثقى ٦ : ٢٧٢ ، م ٨ .
- (٢٦) أنظر : تحرير الوسيلة ٢ : ٨٥ ، م ١٩ .
- (٢٧) المنهاج (الخوئي) ٢ : ١٠٨ ، م ٤٩٨ .
- (٢٨) أنظر : الشرائع ٢ : ١١٠ . جواهر الكلام ٢٦ : ١٤٨ . تحرير الوسيلة ٢ : ٢٦ ، م ١٨ .
المنهاج (الخوئي) ٢ : ١٨٥ ، م ٨٦٩ .
- (٢٩) أنظر : الشرائع ٣ : ٢٦١ . التحرير ٤ : ٥٨٠ . المسالك ١٢ : ٣٣٢ .
- (٣٠) الشرائع ٣ : ٢٦١ . التذكرة ١٢ : ٢٨٧ - ٢٨٨ . جواهر الكلام ٣٧ : ٣٧٦ - ٣٧٧ .
- (٣١) التذكرة ١٢ : ٢٨٧ .
- (٣٢) أنظر : المنهاج (الخوئي) ٢ : ١٢٠ ، م ٥٤٤ . كلمة التقوى ٥ : ٣٨٢ .

تقاریر و متابعات

تقرير حول

□ إعداد : التحرير

مدرسة الدراسات العليا للفقهاء والمعارف الإسلامية

« = المدرسة الحجتية »

العلوم الشرعية لتضاهي المدرسة
الفيضية في استقطابها للطلبة
الإيرانيين في حوزة قم .

وقد حدث انعطاف هام
في تاريخ هذه المدرسة بتأسيس
« مدرسة الدراسات العليا للفقهاء
والمعارف الإسلامية » فقد تأسست
سنة ٢٠٠١ م ، حيث اتخذت
المدرسة الحجيتية مركزاً لها وهي
تضمّ تحت إشرافها خمسة مدارس
دينية هي : المدرسة الحجتية ،
المدرسة المؤمّنية ، المدرسة الشهابية
المدرسة المرعشيّة ، مدرسة سلمان
الفارسي .

تأسست المدرسة الحجتية في
سنة ١٩٤٢ م على يد مؤسسها
سمحة آية الله العظمى السيد
الحجة الكوه كمرى نَدْوُ ، وقد تمّ
تسميتها بالمدرسة الحجتية تيمناً
باسم الإمام الحجة عليه السلام ، ومنذ
تأسيسها وحتى اليوم قامت
بتخريج الكثير من طلبة العلوم
الدينية وفضلائها ومجتهديها .

وبعد انتصار الثورة الإسلامية
في إيران بدأت هذه المدرسة عهداً
جديداً في مسيرتها العلمية ، حيث
اختصّت بالطلاب الوافدين من
خارج الجمهورية الإسلامية لتلقّي

بلغ عدد طلاب هذه المدارس في بداية نشاطها العلمي (٤٧٠٠) طالباً ، وكانت الدراسة فيها في فرعين :

١ - الفقه والمعارف الإسلامية .

٢ - الفقه وأصوله .

ثمّ تمّ بعد ذلك فصل فرع الفقه وأصوله وتأسيس مدرسة خاصّة به وهي « مدرسة الفقه والأصول التخصصيّة » ، وإلحاق المدرسة المرعشيّة ومدرسة سلمان الفارسي بها .

كما تمّ أيضاً فرز ملفّات الطلبة المتخرّجين ونقلها إلى جامعة المصطفى العالمية « المركز العالمي للعلوم الإسلامية سابقاً » ، وتأسيس إدارة خاصّة بالمتخرّجين من الجامعة .

وقد حدثت بعض التغيّرات في هيكلّة « مدرسة الدارسات العليا في للفقه والمعارف » لتشمل :

المدرسة الحجتية (المركز) ، والمدرسة المؤمنية والشهائية (وهما مدرستان للإعداد والتأهيل والقسم الداخلي للطلاب) . ويبلغ عدد طلاب مدرسة الدراسات العليا (٢٠٠٠) طالباً من (٣٣) بلداً ، ويبلغ الكادر التدريسي فيها (٢٠٠) مدرّساً ، والأساتذة المشرفون على الرسائل العلمية والمساعدون (٤٥٠) أستاذاً .

وأما مقاطع الدراسة فيها فهي عبارة عن خمسة مقاطع ، وهي : الديبلوم ، البكالوريوس ، الماجستير ، الدكتوراه ، ما بعد الدكتوراه (= الاجتهاد) .

المقطعان الأول والثاني (الدبلوم والبكالوريوس) :

وهما عبارة عن دورة تعليمية يدرس فيها الطالب - إضافة إلى الدروس المشتركة من علوم اللغة والمنطق والفقه والأصول - ما يختار من الدروس التخصصية

علوم التفسير والكلام والفلسفة والتأريخ الإسلامي وغيرها . ثم يقدم الطالب في نهاية الدورة بحثاً علمياً .

تبلغ دروس هذه الدورة (١٨٩) درساً . ويشترك فيها (٤٠٠) طالباً من عشرين بلداً ، وعدد الصفوف فيها (١١٠) صفّاً ، ويبلغ الكادر التدريسي فيها (٩٠) أستاذاً .

أما الفروع العلميّة للمقطعين فهي عبارة عن :

١ - فرع علوم اللغة العربية : ويدرس فيه : علوم النحو والصرف والبلاغة والإعراب وقراءة النصّ .

٢ - فرع الفقه والأصول : ويدرس في الفقه : شرح اللمعة والفقه المقارن ، وفي الأصول : الحلقة الأولى مع أصول الفقه للمظفر .

٣ - فرع الفلسفة والكلام : ويدرس فيه : كتاب العقائد للشيخ مصباح اليزدي ، وبداية الحكمة ، ومنطق المظفر ، وتأريخ الأديان العام ، والفرق والمذاهب ، والعرفان .

٤ - فرع التأريخ الاسلامي : ويدرس فيه : تأريخ الاسلام ، وتأريخ التشيع ، وتأريخ الحضارة الإسلامية ، وتأريخ ايران .

٥ - فرع علوم القرآن : ويدرس فيه : علوم القرآن والتفسير الموضوعي والترجيبي .

٦ - فرع الدروس العامة : يدرس فيه : أسلوب البحث والتحقيق العلمي ، منهج التبليغ والدعوة ، النظام السياسي ، اللغة الفارسية ، اللغة الانجليزية ، تنظيم الأسرة ، التربية الرياضية ، كتابة البحث .

٧ - فرع الأخلاق والتربية الاسلامية : ويدرس فيه : جملة

من المناهج التربوية والاختلاقية .

٥ - الحديث .

المقطع الثالث (الماجستير) :

٦ - الفلسفة الإسلامية .

يدرس الطالب في هذا المقطع -

٧ - الكلام الإسلامي .

مظافاً إلى الدروس التداولية للفقهاء

٨ - التأريخ الإسلامي .

والأصول في (٧٠) وحدة دراسية

٩ - الأخلاق .

- نوعين من الدروس :

١٠ - التربية الإسلامية .

١ - الدروس المشتركة ،

١١ - علوم اللغة العربية .

وتشمل : التفسير الموضوعي

١٢ - الأديان .

التأريخ الاسلامي ، الكلام القديم

١٣ - المذاهب الإسلامية .

والجديد ، منهج البحث .

١٤ - دراسة المذهب الإمامي .

تبلغ الحصص الدراسية

١٥ - التبليغ .

لهذه الدورة - بالاضافة الى

١٦ - العلاقات .

تدوين الرسالة - (٢٠) وحدة

دراسية^(١) .

ويستكمل الطالب دراسته في

٢ - الدروس التخصصية لأحد

هذا المقطع في (٢٠) وحدة

الفروع التالية :

دراسية يتعرف فيها على الفرع

١ - الفقه والأصول .

المختاره وكيفية كتابة رسالة

٢ - الأصول والفقه المقارن .

التخرج (الماجستير) التي تعتبر

٣ - الفقه السياسي .

أهم الأعمال التي ينجزها الطالب

٤ - القرآن .

في هذا المقطع ، وقد تمّ لحدّ

وحدة .

ب - الدروس التخصصية :

١ - فرع التأريخ الاسلامي :

ويدرس فيه تأريخ الاسلام ، وسيرة أهل البيت عليه السلام ، وتأريخ التشيع ، والتاريخ المعاصر ، وتأريخ الاستعمار ، وتدوين التأريخ ومصادره ، والمستشرقون وتأريخ الاسلام ، وجغرافيا التأريخ ، وفلسفة التاريخ ، وكتابة الرسالة . وتبلغ مجموع وحداته (٢٤) وحدة .

٢ - فرع الفقه والأصول :

ويدرس فيه : القواعد الفقهية ، كليات علم الحقوق ، آيات الأحكام ، أدوار الاجتهاد ، فقه العبادات ، الفقه السياسي ، فقه المعاملات ، كفاية الأصول ، علم الرجال ، علم الدراية ، كتابة البحث . وتبلغ مجموع وحداته (٤٤) وحدة .

٣ - فرع القرآن : ويدرس

الآن مناقشة (٨٢٠) رسالة ، ونال ٦٠٪ منها درجة عالية . ويشتغل الآن (٥٠٠) طالب بتدوين رسائلهم للتخرج .

وتبلغ عدد الوحدات الدراسية للمقطع الثالث (١١٠) وحدات دراسية . ويبلغ عدد طلابه (١١٠٠) طالباً من (٢٢) بلداً ، وعدد صفوفه (١٤٢) صفّاً ، وأساتذته (٩٠) أستاذاً .

أمّا المناهج الدراسية فهي كالتالي :

أ - الدروس المشتركة : يدرس في الفقه كتاب المكاسب (المحرّمة ، البيع ، الخيارات) ، وفي الأصول الحلقة الثالثة وأصول الفقه المقارن ، والتفسير الموضوعي ، وتأريخ الاسلام ، والكلام التقليدي والمعاصر ، وأسلوب البحث والتحقيق .

تبلغ مجموع الوحدات الدراسية في الدروس المشتركة (٨٦)

فيه : أصول وقواعد التفسير ، المناهج التفسيرية ، آيات الأحكام المقارنة ، علوم القرآن ، التفسير الترتيبي ، التفسير الموضوعي ، أصول ومنهج ترجمة القرآن ، القرآن والمستشرقون ، القرآن والعهدان ، مباني فهم الحديث ونقده ، وضع الحديث والإسرائيليات ، مصادر حديث الفريقين ، كتابة الرسالة ، وتبلغ مجموع وحداته (٣٠) وحدة .

٤ - فرع الحديث : ويدرس فيه : دراية الحديث المقارن ، فقه الحديث ، تأريخ ومصادر الحديث لدى الفريقين ، أسس فهم الحديث ونقده ، علم الرجال المقارن ، الحديث والمستشرقون ، حجية الحديث ، لمحة عن البحوث الحديثة المعاصرة ، وضع الحديث والإسرائيليات ، فقه الحديث الموضوعي ، القواعد التفسيرية ، كتابة الرسالة ، وتبلغ مجموع وحداته (٣٠) وحدة

٥ - فرع علم الكلام الاسلامي : ويدرس فيه : كلام الإمامية ، الكلام المقارن بين المذاهب ، الكلام المعاصر ، المنهج العقلي والكلامي في الكتاب والسنة ، تأريخ الكلام الإسلامي ، الشبهات الكلامية ، أسلوب المناظرة ، معرفة المصادر الكلامية ، الكلام بين الأديان ، معرفة العرفان الاسلامي ، تأريخ الفلسفة الاسلامية ، كتابة الرسالة ، وتبلغ وحداته الدراسية (٣٠) وحدة .

٦ - فرع الفلسفة الاسلامية : ويدرس فيه ضمن (٣٠) وحدة دراسية الدروس التالية : الفلسفة الاسلامية ، تأريخ الفلسفة الاسلامية ، المنهج العقلي والكلامي في الكتاب والسنة ، علم النفس ، فلسفة الدين ، تاريخ فلسفة الغرب ، العرفان الاسلامي ، نصوص تخصصية في الفلسفة ، كتابة الرسالة .

٧ - فرع الاخلاق : ويدرس

فيه : الاخلاق الاسلامية ، فلسفة الأخلاق ، العرفان العملي ، المدارس الأخلاقية وتأريخها ، فقه الأخلاق ، السيرة التربوية والأخلاقية المعصومين (عليه السلام) ، الأخلاق بين الأديان ، الأخلاق في القرآن ، تاريخ العرفان والتصوف ، التربية الأخلاقية ، علم النفس العملي ، كتابة الرسالة . وتبلغ مجموع وحداته (٣٢) وحدة .

٨ - فرع التربية الاسلامية :

ويدرس فيه : التربية الاسلامية ، المدارس التربوية المعاصرة ، فلسفة التعليم والتربية ، تأريخ التعليم والتربية ، فقه التربية ، كتابة الرسالة . وتبلغ وحداته الدراسية (٣٠) وحدة .

٩ - فرع الأصول والفقه

المقارن : ويدرس فيه : أدوار الاجتهاد ، المناهج الفقهية ، قواعد الفقه المقارن ، الأصول المقارن ،

أسلوب المناظرة ، الدراية والرجال المقارن ، الفقه المقارن ، كتابة رسالة . ومجموع وحداته (٢٤) وحدة .

١٠ - فرع الفقه السياسي :

ويدرس فيه : أسس الفقه السياسي ، أدوار المدارس الفقهية ، قواعد الفقه السياسي ، فقه السياسة الداخلية ، فقه السياسة الخارجية ، فقه المسائل السياسية المستحدثة ، نظريات النظام السياسي في الفقه ، الفقه السياسي عند الامام الخميني ، كليات علم الحقوق ، الفلسفة السياسية في الاسلام ، كتابة الرسالة . ومجموع وحداته (٢٤) وحدة .

١١ - فرع علوم اللغة العربية :

ويدرس فيه : فقه اللغة ، دور علوم اللغة في فهم القرآن والسنة ، قواعد الاملاء والانشاء ، تأريخ علوم اللغة ، الإعراب ، نظرة في القواعد العامة للترجمة ، النصوص الأدبية (القديمة والمعاصرة) ،

شهادة الدكتوراه : الفقه ، الأصول ،
الفقه السياسي ، التفسير وعلوم
القرآن ، فقه القرآن المقارن ،
الفلسفة الإسلامية ، الكلام
الإسلامي ، التأريخ الإسلامي ،
تأريخ الشيعة ، علوم اللغة العربية .

وفي الوقت الحاضر فتح المجال
لمرحلة دكتوراه الفقه والمعارف
الإسلامية في أربعة فروع ، هي :
الفقه ، والتفسير وعلوم القرآن ،
والكلام الإسلامي ، والتأريخ
الإسلامي . وهناك شروط خاصة
للقبول في هذه المرحلة . أمّا مناهج
هذه المرحلة فهي كالآتي :

ألف - الدروس المشتركة :

ويدرس الطالب في هذه
المرحلة دروس ما يعبر عنه
في الوسط الحوزوي ببحوث
الخارج^(٢) فقهاً واصولاً .

ب - الدروس التخصصية :

١ - فرع الفقه : ويدرس
فيه في (٤٢) وحدة دراسية
الدروس التالية : مباحث أصولية

المعاني والبيان ، قواعد الأدب
المعاصر ، المنهج في تدريس علوم
اللغة ، كتابة رسالة ، ومجموع
وحداته (٢٤) وحدة .

وأما المقطع الأعلى بعد ذلك
فقد تمّ تنظيمه ضمن مستويين :

المستوى الأول : الدكتوراه في
الفقه والمعارف الإسلامية :

وتستمر الدراسة فيه لنيل
شهادة الدكتوراه خمسة أعوام في
(٨٠) وحدة دراسية ، ثلاث
سنوات منها هي عبارة عن
سنوات حضور البحث الخارج في
الفقه والأصول ، بما يعادل (٤٢)
وحدة دراسية ، و (١٨) وحدة
دراسية هي استمرار وتكميل لمادة
الاختصاص في المقطع الثالث
(الماجستير) ، وستتان لكتابة
الرسالة بما يعادل (٢٠) وحدة
دراسية .

وقد تمّت الموافقة في قسم
التعليم في جامعة المصطفى العالمية
على التخصصات التالية لنيل

مستحدثة ، المدارس والمناهج
الاجتهادية ، القواعد الفقهية ،
آيات الأحكام ، الرجال ، فقه
المسائل المستحدثة ، فقه المسائل
الابتلائية ، فلسفة الفقه ، كتابة
رسالة .

٢ - فرع الأصول : ويدرس
فيه : في (٣٨) حصة دراسية
الدروس التالية : مباحث أصولية
مستحدثة ، المدارس والمناهج
الاجتهادية ، مكانة العقل والعرف
في الاستنباط ، تأريخ تطوّر
المسائل الأصولية ، ملاكات
الأحكام ودور الزمان والمكان في
الاجتهاد ، تطبيقات المسائل
الأصولية في الفقه ، أسس
الاستنباط من القرآن ومنهجه ،
كتابة رسالة .

٣ - فرع الفقه السياسي :
ويدرس فيه : المنهج في معرفة
الفقه السياسي ، الفقه السياسي
والمسائل المعاصرة ، النموذج
النظري للدولة الدينية في العالم

المعاصر ، الفقه السياسي المقارن ،
الفقه السياسي في الاسلام والأديان
الأخرى والمدارس الحقوقية ، الفقه
السياسي في الاسلام ونظرية
العلاقات الدولية ، القانون الدولي
العام ، الفقه السياسي والمنظمات
الدولية ، كتابة رسالة . ومجموع
وحداته الدراسية (٣٨) وحدة .

٤ - فرع التفسير وعلوم
القرآن : ويدرس فيه : الهرمونطيقا
وأسس فهم القرآن ، تأريخ القرآن
والقراءات ، إعجاز القرآن ، علوم
القرآن ، المنهج التفسيري لدى أهل
البيت عليهم السلام ، لغة القرآن ، التفسير
الترتبي المقارن ، معرفة المنهج في
التفسير الموضوعي ، التفسير
الموضوعي المقارن ، العلاقة بين
القرآن والسنة ، كتابة الرسالة .
ومجموع وحداته الدراسية (٣٨)
وحدة .

٥ - فرع فقه القرآن المقارن :
ويدرس فيه في (٣٨) وحدة
دراسية مايلي : مباني التفسير لدى

الفريقين ، الأسس والمنهج في تفسير آيات الأحكام ، المباني الفقهية والأصولية للفريقين ، أصول الفقه في القرآن ، القواعد الفقهية في القرآن ، آيات فقه العبادات ، آيات العقود والايقاعات ، آيات السياسة ، آيات الاجتماع ، كتابة رسالة .

٦ - فرع التاريخ الاسلامي :
ويدررس فيه : في (٣٨) وحدة دراسية الدروس التالية : دراسة ونقد مصادر التاريخ ، الثقافة والحضارة الاسلامية ، تأريخ الدول الشيعية ، تأريخ الاسلام والمستشرقين ، التاريخ التحليلي للاسلام منذ النشأة حتى العصر العباسي ، تأريخ الاسلام في المغرب والأندلس ، تأريخ الاسلام في مصر والشام ، التاريخ العثماني ، تأريخ الاسلام في شبه القارة الهندية وآسيا الوسطى ، كتابة رسالة .

٧ - فرع تأريخ التشيع :
ويدررس فيه في (٣٨) وحدة دراسية الدروس التالية : دراسة ونقد مصادر تأريخ الاسلام ، الثقافة والحضارة الاسلامية ، تأريخ الدول الشيعية ، تأريخ الاسلام والمستشرقين ، تأريخ الامامية منذ النشأة حتى الغيبة الكبرى ، تأريخ المهديوة في الاسلام ، المؤسسات التعليمية لدى الشيعة ، الشيعة في عالمنا المعاصر ، كتابة رسالة .

٨ - فرع الفلسفة الاسلامية :
ويدررس فيه ضمن (٣٨) وحدة دراسية الدروس التالية : الفلسفة المشائية ، الفلسفة الاشراقية ، الحكمة المتعالية ، منهج المعرفة الدينية ، دراسة ونقد المدارس الفكرية في الغرب ، المدارس الفلسفية الجديدة في الغرب ، الفلسفة المقارنة بين الاسلام والغرب ، كتابة رسالة .

٩ - فرع الكلام الاسلامي :

ويدرس فيه في (٣٨) وحدة دراسية الدروس التالية : الكلام الاسلامي ، الكلام الجديد ، الفلسفة الاسلامية ، علم المعرفة الدينية ، الكلام بين الأديان ، الشبهات المعاصرة حول عقائد الشيعة ، كتابة رسالة .

١٠ - فرع علوم اللغة :

ويدرس فيه ضمن (٣٨) وحدة دراسية ما يلي : النحو على مستوى التخصص ، البلاغة على مستوى التخصص ، البحث اللغوي في الفقه والأصول ، التحليل اللغوي للنصوص الحديثية ، التحليل اللغوي للآيات ، دراسة نصوص الأدب المعاصر ، الهرمونيقيقا ، تطبيق قواعد اللغة في الآيات والروايات ، الإنشاء والخطابة ، كتابة رسالة .

المستوى الثاني : الاجتهاد

قام معهد الدراسات العليا

بافتتاح دورة الاجتهاد للمقطع الرابع والخامس في مرحلتين ، وتستغرق كل مرحلة خمسة أعوام . وتهدف هذه الدورة إلى تحقيق مايلي :

١ - تقوية النقاط الإيجابية في النظام التعليمي لدروس البحث الخارج ، كحرية اختيار الدرس والموضوع والأستاذ .

٢ - إعمال نظام تعليمي منظم ومنسجم مع أهداف كل مرحلة منظورة .

٣ - تفعيل دور المشاركة الطلابية في المجال التعليمي والبحثي الاجتهادي .

٤ - بلورة وصقل ملكة الاجتهاد والاستنباط وإشاعة روح النقد والبحث .

٥ - التركيز على موضوع الكتابة والتشجيع على التأليف .

٦ - الاستجابة لمتطلبات واستحقاقات العالم الإسلامي

لمادة الأصول ، وساعة ونصف
لمادة الفقه ، وذلك بشكل منتظم
طوال الأربعة أعوام بما يساوي ١٦
وحدة دراسية .

ح - دراسة الدروس التمهيدية ،
وهي عشرة حصص دراسية لطلبة
غير فرع الفقه والأصول الذين لم
يدرسوا هذه الدروس :

د - دراسة الدروس التكميلية ،
وهي ١٦ وحدة دراسية طوال
الأربعة أعوام الدراسية .

هـ - كتابة الرسالة في السنة
الخامسة بما يساوي أربع وحدات
دراسية .

٤ - يتم اختيار طلاب هذا
المقطع من المتخرجين من المقطع
الثالث (البكالوريوس)

البرنامج الدراسي العام
للدورة :

ألف - الدروس الأساسية :

١ - دروس الخارج في الفقه

والاهتمام بالمستجدات العلمية
وعلاجها وفقاً لقواعد الاجتهاد
والاستنباط .

وفيما يلي تعريف عام بكل من
هذين المقطعين .

أولاً: المقطع الرابع (الدكتوراه)

١ - يستغرق هذا المقطع
خمسة أعوام ، بما يعادل (١٠)
فصول دراسية (كورسات) ، أي
(٩٤) وحدة دراسية .

٢ - دروس الدورة تتم بشكل
حضوري .

٣ - يتم توزيع مجموع
الوحدات الدراسية الـ ٩٤ بالشكل
التالي :

أ - يواصل الطالب دراسته في
البحث الخارج أربع سنوات بما
يعادل ٤٨ وحدة دراسية .

ب - الحضور في دروس
الأساتذة المشرفين على دروس
الخارج ، بمدة ساعة في الاسبوع

٣ - طريقة بحث الآراء الفقهية
ونقدها (وحدتان)

٤ - آيات الأحكام المقارنة
(وحدتان)

٥ - علم الرجال (تحقيق
وتحليل) (وحدتان)

٦ - تطبيق القواعد الفقهية
والأصولية في الاستنباط (٤
وحدات دراسية) المجموع ١٦
وحدة دراسية .

٧ - كتابة الرسالة (اربع
واحدات)

المجموع الكلّي هو : ٩٤ وحدة
دراسية

أهداف الدرورة بحسب
السنوات الدراسية :

أ - السنة الأولى :

١ - دراسة عامة في طبقات
الفقهاء ومناهجهم في الفقه
والأصول .

٢ - دراسة في طريقة الحضور

والأصول ٤٨ وحدة دراسية .

٢ - التوجيه العلمي والإشراف
على دروس الخارج ١٦ وحدة
دراسية والمجموع هو : ٦٤ وحدة
دراسية .

ب - الدروس التمهيدية
اللازمة للدروة :

١ - آيات الأحكام (وحدتان
دراسيتان)

٢ - الرجال (وحدتان
دراسيتان)

٣ - دراية الحديث (وحدتان)

٤ - القواعد الفقهية (وحدتان)

٥ - أدوار الأجهاد (وحدتان)
والمجموع هو : ١٠ وحدات دراسية .

ج - الدروس الجانبية (التي
تدرس طوال الدورة)

١ - منهج الدراسة في
البحث الخارج (وحدتان) .

٢ - المدارس والمناهج
الاجتهادية (وحدتان)

٩ - تعلّم طريقة تقرير الدرس
وتحريره بشكل تحريري .

ب - السنة الثانية :

١ - دراسة تفصيلية في نصوص
المصادر :

أ - مصادر الأصول (فوائد
الأصول مع حاشية المحقق
العراقي) .

ب - المصادر الفقهية (بمستوى
المستمسك وجامع المدارك) .

٢ - دراسة الآراء الفقهية
ومعرفة أسباب الاختلاف فيها .

٣ - دراسة إجمالية في أسانيد
الأخبار والبحوث الرجالية .

٤ - البحث والتحقيق (من
خلال تحليل وتنظيم وتصنيف
المعلومات وتلخيصها والاستنتاج
منها) .

٥ - مراجعة مصادر الفقه
القديمة وفهم نصوصها .

٦ - تقرير البحث وتحريره

في البحث الخارج ، التحضير
والمباحثة .

٣ - دراسة في اقتضاءات
ولوازم الحضور في البحث الخارج .

٤ - دراسة إجمالية في المصادر
(الأصولية ، الفقهية ، التفسيرية ،
الحديثية ، الرجالية ، اللغوية) .

٥ - دراسة تفصيلية في نصوص
المصادر :

أ - مصادر الأصول (تقارير
بحوث السيد الخوئي قدس سره ،
والأولية للدراسات من تقاريره) .

ب - مصادر الفقه (تقارير
بحث الإمام الخميني والسيد
الخوئي)

٦ - تحقيق درس الأستاذ
واستخراج مصادره .

٧ - معرفة القواعد والأصول
الواردة في استدلال الأستاذ .

٨ - تبیین وتقرير درس
الأستاذ بصورة شفوية .

باللغة العربية .

جـ - السنة الثالثة :

١ - دراسة تفصيلية في نصوص

المصادر :

أ - المصادر الأصولية (بحوث

الإمام الحميني) .

ب - المصادر الفقهية (جواهر

الكلام) .

٢ - دراسة الأقوال الفقهية

ومناقشتها .

٣ - نظرة تفصيلية في أسناد

الروايات ودراستها من الناحية

الرجالية .

٤ - دراسة معرفية في الفقه

المقارن .

٥ - تنمية القابلية على البحث

والتحقيق والكتابة باللغة العربية .

السنة الرابعة :

١ - دراسة تفصيلية في نصوص

المصادر :

أ - المصادر الأصولية

(تقاريرات الشهيد الصدر)

ب - المصادر الفقهية (جواهر

الكلام) .

٢ - تنمية الاستعداد والقدرة

على فهم آراء الفقهاء .

٣ - بلورة القدرة على

الاستنباط واختيار الرأي .

٤ - التحقيق والبحث مع

التركيز على الابداع على أساس

القواعد الاجتهادية .

٥ - التنقيب والكشف عن

مجالات جديدة للبحث لاختيار

موضوع الرسالة .

المقطع الخامس (دورة الاجتهاد)

وتهدف هذه الدورة إلى تخريج

المجتهدين والمختصين في العلوم

الإسلامية ، وتخرج أساتذة

مقتردين . وتستغرق هذه الدورة

خمس أعوام ، وقد تمتد إلى ستة

أعوام في صورة الحاجة لذلك .

ويبلغ مجموع دروس هذه
الدورة (٦٠٠) وحدة دراسية ،
(٢٠ - ٣٠) وحدة منها تعليمية ،
فيما يختصّ (٣٠) وحدة بتقديم
بحث علمي تحقيقي .
وتتركز نشاطات الطلاب
والفضلاء على المحاور التالية :
١ - حضور (٢٠ - ٣٠)
وحدة دراسية تعليمية وتحقيقية .

٢ - الحضور في حلقات الدرس
الخارج فقهاً وأصولاً بحسب
تشخيص الاستاذ المشرف والهيئة
العلمية .
٣ - كتابة بحث علمي في كلّ
سنة .

٤ - تدريس وحدتين في كلّ
نصف عام دراسي .

شروط القبول في الدورة :

١ - توفّر الشروط العامّة
للقبول والدراسة .
٢ - التخرّج من المقطع الرابع
(الدكتوراه) بتفوّق من فرع الفقه
والأصول .
٣ - اجتياز امتحان القبول
للدورة .

٤ - تأليف كتاب أو ثلاثة
مقالات علمية في الفرع الذي
يختاره .
٥ - ان يكون له ممارسة
تدريسية لسنتين في المستوى
الأدنى للسطوح العليا في الفرع
الذي يختاره .

٦ - أن لا يتجاوز عمره الـ ٤٥
سنة .

الهوامش

- (١) الوحدة الدراسية تعادل (١٦) حصّة دراسية .
(٢) المراد بالبحث الخارج : أي البحث العلمي (الفقه أو الاصول) غير المقيد بدراسة متن
معين ، ويمثّل أعلى مستوى في الدراسة الحوزوية التقليدية .

□ إعداد : التحرير

المؤتمر العالمي الثاني للتقريب بين المذاهب الإسلامية^(١)

أنّ العدالة أصل ، كما أنّ الحرية والصلح كذلك من المصاديق المهمة للعدالة وتجلّ واضح لها ، والوجدان الانساني هو الحاكم النهائي في إدراك الحقوق الانسانية وتعيين حدود الحريات الفردية والاجتماعية .

حجة الاسلام المعزّي رئيس المركز الإسلامي في إنجلترا في كلمته في المؤتمر عدّ التقارب ولزوم التعارف الأكثر بين المذاهب الإسلامية ؛ لغرض الانسجام وتوحيد الأفكار عدّه من أهداف المؤتمر ، فقد جاء في كلمته هذه :

أقيم في لندن المؤتمر العالمي الثاني للتقريب بين المذاهب الإسلامية وقد حضر المؤتمر جمع من الشخصيات والعلماء المسلمين البارزين .

ابتدأ المؤتمر عمله بكلمة الشيخ محمد علي التسخيري الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية التي جاء فيها : إنّ الايمان والاعتقاد بالفطرة الانسانية والوجدان الأخلاقي من الجوانب المشتركة ومن الأمور المسلّم بها والمقبولة لدى جميع الأديان السماوية ، فالفطرة تؤكّد

إن أهم وأكبر أهداف الإسلام هو وحدة الكلمة وتوحيد الأمة ، ومن هنا حرص كبار الرجال الصالحين والعلماء المسلمين بعد الرسول الاعظم ﷺ أشدَّ الحرص على وحدة واتحاد المسلمين ، كما حذروا من النتائج المشؤومة للتفرقة والانعزال .

كما أكدَّ في جانب آخر من كلمته على أن أعداء الاسلام وطلاب التسلُّط يسعون جاهدين في هذه الأيام أكثر من أيِّ وقت مضى على تحريك البعض من المسلمين سعيًا لإشعال الفتن الطائفية وتعميق الاختلافات الموهومة من أجل إثارة الحروب بينهم لإضعاف شوكتهم ، واعتبر ذلك من أبرز العوامل التي تحول دون تحقيق هدف الاخوة المقدس بين المسلمين .

كما أكدَّ على أن اختلاف الآراء

والأفكار لم يكن مانعاً من التقارب ، بل هو من عوامل ارتقاء مستوى الثقافة والوعي وتنوع الأفكار ، ومن هنا كان لزاماً على المسلمين أن يسعوا إلى بيان حقيقة الإسلام وتعاليمه للبشرية كافة بالأخص الشباب منهم .

الدكتور مصطفى تسيريتش المفتي الأعظم ورئيس العلماء المسلمين في البوسنة كان من حضّار المؤتمر أيضاً وقد أكدَّ في كلمته على أن التكتيف من اللقاءات والحوار من أجل الإتحاد والتقريب بين المذاهب الاسلامية هو الوسيلة الأفضل لنصرة القرآن الكريم والنبى الاكرم ﷺ في جانب الانسجام والوحدة ، وعدَّ ذلك من الواجبات الملقة على عاتق جميع العلماء المسلمين .

رئيس المدرسة الإسلامية الحجازية في بريطانيا الشيخ فيض

الاقطاب الصديقي أشار في كلمته في المؤتمر إلى أن تعدد الاعتقادات واختلاف الآراء من الأمور الطبيعية ، وأضاف إن من مستلزمات التعايش والصلح هو احترام أفكار واعتقادات الآخرين ، كما أن ذلك - كما أفاد - مستوحى من تعاليم الاسلام المشيرة إلى أن أفضل الاعمال الصالحة هو بثّ المحبة والمودة وإظهارها للآخرين والابتعاد عن الاهواء والأمنيات النفسية .

ومن حضر المؤتمر كذلك الدكتور أحمد محمد الديان مدير المركز الثقافي الإسلامي في لندن ، جاء في كلمته في المؤتمر : أن القرآن الكريم يدعو جميع المسلمين إلى الاتحاد والتقارب والإخاء والمحبة والتعايش بسلام ، كما أعرب بأنّ القرآن الكريم أصبح الآن هدفاً للغزو الفكري والعقائدي لجميع

المفكرين غير المسلمين وقد هدّدوا حرمة بتحركاتهم المنحرفة ، ومن هنا فوظيفة جميع المسلمين في العالم الاتحاد و حماية ونصرة الكتاب الكريم تجاه هجمات الفكر الالحادي .

الأمين العام للمؤتمر الاسلامي في فرنسا الدكتور محمد البشاري أكّد في كلمته في المؤتمر - والتي عنوانها بـ « من نقد الأنبياء إلى حرب المقدسات » - على أن الهجمات الأخيرة في القنوات الإعلامية الأوروبية التي استهدفت شخص الرسول الاكرم ﷺ لم تكن فقط مؤامرة على الدين الاسلامي الحنيف فقط ، بل هي نتائج لتوجهات فكرية إحادية تسعى لحذف الدين من الحياة الانسانية ، ومن هنا تتضاعف المسؤوليات على عاتق كبار وقادة المذاهب الإسلامية في هداية وتربية

الناس كما أشار إلى أن الاختلافات أمر بديهي وبدلاً عن كيل التهم للطرف الآخر ينبغي تقريب وجهات النظر والتقارب عبر الحوارات البناءة .

مصطفى جعفر العضو في الهيئة الرئاسية للمركز الإسلامي (استنمور لندن) هو الآخر مَن حضر المؤتمر وتحدّث فيه وأشار إلى أن القرآن الكريم والسنة النبوية هما خير هادٍ للبشرية في

مجال التعايش والترغيب بالقيم الاخلاقية ، كما أضاف بأن بلدان كأمريكا وبريطانيا تضمّ ثقافات دينية مختلفة ، ومن هنا يلزم المسلمين الاتحاد ومحاربة التحلّل والابتعاد عن الدين ، ويلزمهم أيضاً تشويق الناس وترغيبهم بالقيم الاخلاقية والالتزام بها .

وجدير بالذكر في نهاية المؤتمر أجاب المتكلّمون في المؤتمر على تساؤلات واستفسارات الحاضرين .

الكتاب الدراسي الإسلامي الأوّل في ألمانيا^(٢)

ترخيصاً رسمياً يسمح بموجه تدريس الكتاب المذكور في مراحل الدراسة المتوسطة ، تناول الكتاب المذكور معارف اسلامية مختلفة ضمن (١٥) فصلاً في أصول الدين ، حياة النبي الاكرم ﷺ ، تأريخ القرآن ، ومسائل أخرى من قبيل حقوق الأطفال والمسؤوليات

صدر في ألمانيا الكتاب الأوّل في تعليم المعارف الاسلامية لطلاب المدارس تحت عنوان « السفير » قام بتأليفه للأطفال والياقعين ثلاثة من الألمان العارفين بالإسلام .

هذا ، وقد أصدر وزراء الثقافة في الولايات (بايرن ، برمن ، نيدرزاكسن ، نوردهاين ، ستفالن)

الاجتماعية في نظر الاسلام .

الالماني .

هذا ، وقد استغرق تأليف الكتاب مدة ثلاث سنوات ، علماً بأن العمل جارٍ على إتمام مشروع كتاب آخر لمرحلة الإعدادية ، يحمل هذا الكتاب طابعاً جديداً للإسلام ويسعى إلى إعادة مفاهيم الاسلام الأصلية المنسيّة إلى المجتمع

(هري هارون بهر) الأستاذ في جامعة نورنبرج ومدير دورات العقائد الاسلامية يعتقد بأن هذا الكتاب لا يوجد اعتقاد وانطباع جديد لدى الطلاب ، بل هدفه كيفية التعايش مع الآخرين .

ندوة الطب والقضاء^(٣)

ابتدأ اجتماع (الطب والقضاء) أعماله بكلمة آية الله السيد محمود الهاشمي رئيس القوة القضائية في ٨ / شوال المنصرم واستمر ليومين .

وهو التطور الواسع لعلم الطب ووسائله وبالتالي معطياته ومنجزاته وتأثيراته وانعكاساته على الفقه والحقوق ، حيث وصف هذا التطور بالكبير وذو أهمية عظيمة ولا يمكن أن يقاس بما كان عليه سابقاً ، ثم تطرّق بعد ذلك إلى دور الائمة (عليه السلام) فيما يرتبط بالطب من المسائل الفقهية مما أثبتته الروايات المستفيضة عنهم في ذلك ، هذا وأفاد بأنه تبقى هنا مسألة

جملة من القضايا ذات الارتباط بين الطب والقضاء كانت مسجّلة في لائحة أعمال الاجتماع تمّ تناولها وطرحها ومناقشتها في الاجتماع . من جملة ذلك ما أشار اليه رئيس القوة القضائية في كلمته

مهمة ألا وهي إيجاد الحلول والأجوبة لجملة من المسائل الفقهية التي انبثقت واستحدثت نتيجة لتقدّم وتطور الطب ووسائله ، منها : ما هو مرتبط بأصل مشروعية بعض الممارسات الطبية ، كالاستئناس وإجارة الرحم وزراعة الأعضاء وإسقاط الجنين وتغيير الجنسية وغير ذلك . ومنها : ما يرتبط بالمسؤولية المدنية للطبيب وضمانه ، وخطأ الطبيب وحدود المسؤوليات المدنية في هذا المجال ، والمسائل الجزائية وتقدير الطبيب وحقوق المريض ، كما أشار إلى أن حقوق المريض هي مما أكد عليها الاسلام ، ولهذا ينبغي أن تكون لها عين وأثر ملفت في القوانين القضائية .

وفي كلمته في الاجتماع تطرّق آية الله الشيخ محمد اليزدي رئيس سكرتارية مجلس الخبراء في

الجمهورية الاسلامية إلى مسألتين مهمتين مما كثر حولهما الجدل الفقهي والحقوقى وهما السكتة الدماغية والأخرى نقل آلات أو أجهزة الحياة من مريض إلى آخر في شروط تكون فيها نجاة المريض الثاني محتمله قوياً بعكس الأول بالاضافة إلى عدم توفر آلات حياة أخرى ، حيث خلص بالنتيجة - في المسألة الثانية - إلى تحكيم قاعدة الأهم والمهم . أما الاولى فقد أشار إلى جملة الفروع المرتبطة بها من قبيل تحقيق نفس مسألة السكتة الدماغية والفرق بينها وبين الاغماء والتخدير . ومن ثم أشار إلى حكم مسألة تعجيل موت المصاب بالسكتة الدماغية الذي لا يمكن - بحسب تشخيص ذوي الاختصاص - إعادة حياته الشعورية والادراكية حيث أفاد أن ذلك غير جائز ، بل أي نوع من

تعجيل الموت هو كذلك بل حتى مع طلب المريض ذلك وموافقته ؛ لأنه لا يملك نفسه ، بل هو يملك الاستفادة والانتقاع من البدن ، وليس له حق إتلاف أعضاء البدن .

هذا ، وفي جانب آخر من كلمته تطرّق إلى مسألة التبرّع بأعضاء الميت بالسكتة الدماغية ، فقد أشار إلى جملة الآراء الفقهية في المسألة ، واختار هو - بعد أن أشار إلى كثرة الابتلاء بذلك وذلك لكثرة الحوادث في المدن الصناعية والمزدحمة التي يتسبب عنها وجود الموتى بالسكتة الدماغية إضافة إلى وجود المرضى ممن اختلّت أو فسدت بعض أعضائهم - أن إجازة التبرّع بأعضاء الميت بالسكتة الدماغية هي من حق وواجب ولي الأمر .

هذا ، وجاء في كلمة الدكتور

دانش برور سكرتير الاجتماع : أنه أُقيم هذا الاجتماع بالنظر إلى أهمية تعامل القضاة وأطباء منظمة الطب العدلي في تعجيل الحصول على نتائج ملفات الموضوعات ذات العلاقة من أجل الارتقاء بحقوق وسلامة المجتمع ، ومن المؤمل أن يكون هذا الاجتماع سنوياً لغرض ديمومة هذه الحركة ، وأضاف : أنه بالإضافة إلى تشكيل ثلاث لجان في طهران وهي : لجنة الفقه والعلوم الطبية ولجنة الحقوق والسلامة ولجنة الطب العدلي والقضاء فقد تمّ تشكيل لجنة في كلّ محافظة من الفقهاء والحقوقيين والقضاة والأطباء .

كما ذكر بأنّه قد وصل للاجتماع (٣٢) مقالة في موضوع الفقه والعلوم الطبية ، و (٢٤) مقالة في الحقوق والسلامة و (٤١) أخرى في الطب العدلي والقضاء .

الاجتماع العالمي « التشيع والخبراء بشؤون الشرق » (٤)

عقد في مدينة قم المقدسة من قبل جمعية الباحثين التاريخيين الاجتماع العالمي « التشيع والخبراء بشؤون الشرق » يوم الخميس الثالث والعشرين من شوال المنصرم في مدرسة الإمام الخميني العلمية .

حضر الاجتماع جمع من العلماء والمحققين والباحثين ، وافتتح بكلمة المرجع الديني الشيخ مكارم الشيرازي ، حيث أشار بكلمته إلى أن الدين الاسلامي الحنيف دين عالمي إلى كل البشرية أينما كانت وأينما تحلّ وهذا - كما أفاد - ما صرّحت به الآيات والروايات الكثيرة ، من قبيل قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (٥) . وقوله تعالى : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ (٦) . كما أشار سماحته إلى أن الدين

الاسلامي كذلك دين منطق واستدلال وصلاح ووحدانية لا دين إجبار وخشونة وتحميل ، وأعرب عن أسفه لما تمارسه بعض الفرق باسم الاسلام من خشونة وأخذت تطبل لذلك بعض القنوات الإعلامية وتعرّفها بعنوان الاسلام . وفي جانب آخر من كلمته أعرب المرجع الديني مكارم الشيرازي عن أهمية الاجتماع « التشيع والخبراء بشؤون الشرق » ، كما اعتبر أنه من المناسب جداً وباعتبار أن الدين الإسلامي دين عالمي ومنطقي أن يحظى التحقيق والدراسة بين الشيعة والخبراء بشؤون الشرق بأهمية خاصة ، وعلى هذا الأساس دعاهم إلى المزيد من الاطلاع على الإسلام والتشيع . كما أعرب عن استعداد الشيعة لفتح البحث والحوار ، ودعاهم - بهذه المناسبة - إلى

تبادل الزيارات للغرض نفسه .

واختتم الاجتماع بكلمة الشيخ آية الله المقتدائي مدير الحوزة العلمية في قم ، حيث اعتبر فيها الاجتماع من الضروريات التي ينبغي للحوزة إقامتها ، كما أشار إلى الظروف والملابسات في الوقت الحاضر التي تستدعي مضاعفة الجهود من أجل إعطاء صورة واضحة وتعريفاً دقيقاً للناس عن حقيقة التشيع وواقعه .

ومن هنا اعتبر تأسيس معاونة عالمية في الحوزة العلمية في قم المقدسة أمراً ضرورياً ولزماً ، وأضاف بأن هذا الاقتراح قد طرح على شورى الحوزة العالية وأيد من قبلها ، وهذه المعاونة تعمل في الوقت الحاضر بعنوان ادارة عامة للعلاقات الدولية في الحوزة لغاية ما تستكمل تشكيلاتها التنظيمية والإدارية .

الدكتور رهبر رئيس المركز

الروحي في ألمانيا تحدّث في هذا الاجتماع ، وأشار إلى الانفتاح الغربي على مذهب أهل البيت (عليه السلام) في السنين الأخيرة وخاصة بعد إقامة الجمهورية الاسلامية في ايران ، وأشاد بالجهود المبذولة من قبل الحوزويين في ايران في هذا المجال .

وفي جانب آخر من كلمته قدم عرضاً عن جانب من النشاطات والممارسات التي قام بتقديمها المركز في ألمانيا ، حيث ذكر من جملتها القيام بترجمة أصول المصادر الشيعية فكانت الخطوة الأولى هي ترجمة نهج البلاغة إلى اللغة الألمانية .

هذا - وكما أخبر - أنهم فرغوا من ترجمة الخطب ، أمّا الرسائل فنصفها إلى الآن قد ترجم ، وأمّا الكلمات القصار فترجمتها توشك على النهاية ، ومن المؤمل اتمام المشروع في العام المقبل وفي ١٨٠٠

صفحة ، علماً أنه قد أفاد أنهم قد استفادوا من جميع الترجمات والشروح المتوفرة في هذا المشروع .

كما أشار بأن الخطوة الثانية ستكون ترجمة الصحيفة السجادية .

المعاون الثقافي لمنظمة الثقافة والعلاقات الاسلامية حجة الإسلام العلمي هو الآخر كذلك ممن تحدّث في الاجتماع وأفاد بأن المستشرقين ومنذ البداية ولا زالوا يحاولون إصاق التحريف بالقرآن وأن

صدوره من غير الوحي ، وعلى هذا الاساس هم يسعون لإيجاد أسباب تاريخية ونفسية واجتماعية لتبرير مدعياتهم .

كما أضاف أن دراسات الغريين للقرآن إنما هي لمحاولة الردّ على القرآن ، وعمدة مدعياتهم في ذلك أن القرآن الكريم هو مقتبس من الكتب السماوية السابقة اليهودية والمسيحية ، وهم على هذا المنوال منذ (١٧٠) سنة قد كتبوا في ذلك وألفوا المقالات .

الهوامش

- (١) صحيفة أفق حوزة ، العدد ٢٠٣ : ٥ .
- (٢) صحيفة أفق حوزة ، العدد ٢٠٣ : ٥ .
- (٣) صحيفة أفق حوزة ، العدد ٢٠٣ : ٨ .
- (٤) صحيفة أفق حوزة ٢٠٥ : ١٢ .
- (٥) الأنبياء : ١٠٧ .
- (٦) الفرقان : ١ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهية أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية . ونفضل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - دراسات فقهية قرآنية .

ب - دراسات فقهية حديثة .

ج - القواعد الفقهية .

د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و - فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز - ما وراء الفقه ، كتقنيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ح - تاريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - أن تمتاز الدراسات المقدمة بالأهمية أو الحاجة أو الجودة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة .

٥ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسله للنشر في مطبوعة أخرى .

٦ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .

٧ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسله إليها ، لذا فالأفضل للكاتب الاحتفاظ بنسخة عن الأصل .

٨ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

٩ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

مجلد

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name:

العنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب لداخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانک تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب لخارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري - بانک صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Haidar Hobbullah

Muhammad AL - Rahmani

EXECUTIVE MANAGER:

Ali Assaedi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 13- NO. 52 - 2008/ 1429

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com