

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصلية فقهية تخصصية

الطبعة الثالثة

■ حكم إصاق العضو المقطوع في القصاص

■ إحياء الموات

■ المسائل المستحدثة في الطب

■ التجسس والتفتيش

■ حكم الأدوار النسائية في الأفلام السينمائية

■ حول رؤية الهلال

■ الإثبات القضائي من له الحق فيه

■ الأنفال

■ نافذة المصطلحات الفقهية - آفاقي

■ البيع قبل القبض

■ في رحاب المكتبة الفقهية: شروح الشرائع

■ من فقهاءنا: أبو الفضل الجعفي

١١/٢٢



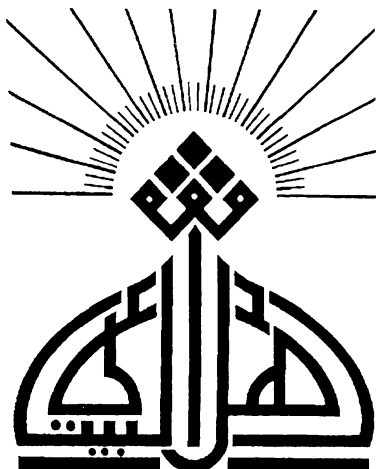
فَقِّهْ أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فَصْلِيَّةٌ فقهية متخصصة

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

العددان الحادي عشر والثاني عشر - السنة الثالثة

١٤١٩هـ / ١٩٩٩م



مجله فطرية وفقهية تخصصية

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير وعلى

العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص. ب. : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

تلفن : ٧٣٩٩٩٩

فاكس : ٧٤٤٩٦٢



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



٦-١

كلمة التحرير

رئيس التحرير

٣٠-٧

حكم إصاق العضو المقطوع في القصاص

آية الله السيّد محمود الهاشمي

٨٠-٣١

إحياء الموات

الشهيد آية الله السيّد محمّد باقر الصدر رحمته الله

تقرير: سماحة السيّد علي رضا الحائري

٩٢-٨١

المسائل المستحدثة في الطب - القسم الثالث

آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

١٦٨-٩٣

في التجسس والتفتيش

آية الله السيّد محسن الخرازي

٢٠٢-١٦٩

حول رؤية الهلال - القسم الأول

آية الله الشيخ الخزعلي

٢٣٦-٢٠٣

الأنفال

آية الله الشيخ الرضواني

٢٧٠ - ٢٣٧ **حكم الأدوار النسائية والمختلطة في
الأفلام السينمائية والتلفزيون والمسرح**
الأستاذ الشيخ محمد مهدي الأصفي

٣٠٠ - ٢٧١ **البيع قبل القبض**
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

٣٢٢ - ٣٠١ **الإثبات القضائي من له الحق فيه**
الشيخ قاسم الأبراهيمي

٣٢٦ - ٣٢٣ **نافذة : المصطلحات الفقهية - آفاق**
إعداد: الشيخ خالد الغفوري

٣٥٦ - ٣٢٧ **في رحاب المكتبة الفقهية : شروح الشرائع**
إعداد: السيد محمد جواد الجبالي

٣٩٧ - ٣٥٧ **من فقهاءنا : أبو الفضل الجعفي**
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

فهرست مواد السنوات الثلاث الأولى لمجلة فقه أهل البيت (ع)

١٤١٦ - ١٤١٩ هـ / ١٩٩٥ - ١٩٩٨ م

(الأعداد ١ - ١٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

ثلاث جهات جديرة بالدراسة والبحث تتجلى في آفاق الثقافة الفقهية وهي: المضمون - البيان - الوسيلة .. وكنا قد تعرّضنا للجهتين الأولى والثانية في أعداد سبقت .. وسنقصر الحديث هذه المرة على الجهة الثالثة: والتي تدور حول البحث عن ماهية الوسائل الممكنة في عصرنا الراهن لبثّ مادة ومضامين الثقافة الفقهية .. سواء كان المقصود منها المعنى الأخص: أي ترويج أحكام الشريعة وجعلها في متناول يد المكلف .. أو كان المقصود منها المعنى الأعم: أي بحوث ما وراء الفقه .. ولا ندعي أنّ كلّ ما سنذكره من اقتراحات جديد ومبتكر .. بل ثمت محاولات قائمة وخطوات ملحوظة على هذا الصعيد..

وكيف كان فإنّ الوسيلة الكلاسيكية التي ألفناها في البعد الأول -والذي هو المهم- هي الرسالة العملية .. فهي همزة الوصل بين المجتهد ومقلّديه .. ورغم الجذور التاريخية للرسالة الفقهية العملية -مما ينبئ عن مدى أصالتها- إلّا أنّ هذا لا يعني بالضرورة كون الرسالة العملية هي الخيار الوحيد الذي يتعيّن أمام الفقه في خطاباته .. بل هو في فسحة وعليه أن يتحرّى طرائق إضافية ويسعى لاكتشاف وسائل جديدة وارتقاء منابر مستحدثة .. وينبغي للمؤسسة الفقهية بأجهزتها كافّة أن تستفرغ أقصى الوسع في تنويع أساليب نشر الأحكام والتفنّن في تكتير المجالات الإعلامية والتبليغية كما تستفرغ غاية الوسع في عملية استنباط الأحكام الشرعية ..

إنَّ عدم استغلال الفنون والمجالات المتنوّعة وإهمال التقنية الحديثة وعدم تسخيرها سيبيطى من حركة الثقافة الفقهية وسيحدّد من مساحة انتشارها ممّا يفوّت كثيراً من الفرص المتيسّرة للقاء بالمخاطبين ..

وسنسلطّ الأضواء فيما يلي على بعض هذه الطرق المقترحة ونبيّن مدى إمكانية تكييفها واستثمارها لخدمة الثقافة الفقهية وقضاياها :

أولاً - الاستفادة من التقنية الحديثة : إنّ ظاهرة الكمبيوتر (= الحاسوب) قد غطّت مساحات فسيحة من الأنشطة الحياتية ..

وهي وسيلة لا بشرط قابلة للتقييد بأيّ مضمون تُغذّى به بما في ذلك الفقه ومسائله .. وهي طاقة منتشرة لا تعرف الحدود الزمانية والمكانية .. إذن فعرض الرسائل العملية والأحكام الشرعية والثقافة الفقهية بصورة عامة على شكل برامج كمبيوترية تتناسب والأنظمة الحديثة أمر راجح خصوصاً بعد الشوط الذي قطعته مراكز التحقيق وبعد المحاولات التي أنجزت في هذا السبيل .. ونحن لدينا الكثير من المضامين والموضوعات القابلة للعرض ونمتلك المواد الصالحة للبرمجة ولا تعوزنا الكفاءات الفنيّة والخبرات التخصصية - بفضل الله - فما علينا إلّا المسارعة إلى إشباع هذه الحاجة بما ينفع الناس .. ثمّ إنّ ملء هذه المنطقة - مضافاً إلى ما يحقق لنا من أهداف موضوعية مطلوبة في نفسها : أي تيسير إيصال الأحكام إلى المكلفين - يترك في الوقت ذاته أثراً نفسية وإعلامية إيجابية لدى طبقات واسعة ويعكس صورة مشرقة عن الفقه الإسلامي عامة والشيعي خاصة .. سيّما إذا تقدّمتنا خطوة أخرى عبر الاتّصال بالشبكة الكمبيوترية العالمية (= الانترنت) فسوف تتضاعف حسنات هذا العمل الصالح الذي يؤتي أكله كل حين بإذن ربّه ويوفّر لنا من الفرص الذهبية ما لم يخطر على بال أحد .. ويفتح لنا العديد

من النوافذ للارتباط بأكبر عدد ممكن من الناس على اختلاف ظروفهم وشرائطهم .. ويعطي للفقه مكانة مرموقة في الأوساط والمراكز العلمية العالمية .. وستبرز معالم القوة والمتانة فيه .. وستنوب الفواصل الوهمية بينه وبين العلوم والمؤسسات الأكاديمية الحديثة ..

ثانياً - الترجمة : وضرورتها من الوضوح بمكان فلا نسهب في بيان ذلك .. لكن نشير إلى أمر على سبيل النافلة وهو أنه يحبذ عند الترجمة التحفظ على الاصطلاحات الأصلية بألفاظها العربية المتداولة كالصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك وإن ذكر معادلها في اللغة المترجم إليها .. نظير الإبقاء على الاصطلاحات الرئيسية المتعارفة في بعض العلوم كالطب وشبهه .. ثم إنه لا ينبغي حصر اللغات المترجم إليها في عدد محدود .. نعم لا ريب في كون مراعاة الأولوية تقتضي تقديم اللغات العالمية الحية كالانجليزية والفرنسية ..

ثالثاً - عقد الندوات والمؤتمرات : إن تلاقي الأفكار ضمن أجواء علمية مشتركة وتبادل الآراء والمشورة ينتج النضج والتكامل ويمد مشروع الثقافة الفقهية بعناصر القوة .. مضافاً إلى ما يقارن هذه الأجواء غالباً من حالات الحماس وإثارة الطاقات وتحريك الهمم نحو الاستجابة الفاعلة .. فإن مثل هذه الطروحات ذات الطبيعة المنبسطة إنما ينهض بأعبائها الجمع سواء على مستوى التنظير أو التطبيق ..

رابعاً - الفنون الأدبية : إن ظاهرة انتهاج الطريقة الأدبية في البيان لم تكن بدعاً في تاريخ الفقه .. فقديماً حاول فقهاؤنا السابقون تقديم بعض النماذج الفنية في هذا الصدد سعوا فيها إلى إسباغ الصبغة الأدبية على الفقه وصبّ الأحكام الشرعية في قالب الشعر وألّفوا منظومات فقهية عديدة وهي وإن كانت موجهة للخاصة إلا أنه

باستطاعتنا تقديم منظومات شعرية مبسطة بحيث يفهمها الجمهور .. بل يمكن أن نلج عالم الأدب وما فيه من فنون مختلفة في سبيل إفراغ المضامين الفقهية وعرضها للجمهور في صور أدبية حية متناسقة مع المزاج والذوق المعاصر .. مثل اعتماد أسلوب القصة الطويلة أو القصيرة .. وقد سبقنا إلى ذلك القرآن الكريم حيث طرح من خلال بعض المشاهد القصصية بيانات تشريعية .. من قبيل عرض بعض أحكام القضاة والفصل في الخصومات ضمن قصة الاثنين اللذين احتكما إلى داود وسليمان عليهما السلام .. ومن قبيل توضيح أحكام مرتبطة بالإجارة في قصة موسى عليه السلام مع شعيب عليه السلام ..

خامساً- الإذاعة المسموعة والمرئية : ويكون استثمارها على أنحاء :
 ١ - بيان الأحكام وتوضيح المسائل الشرعية إما ابتداءً أو رداً على الأسئلة أو الشبهات الواردة .. وربما يكون ذلك مصحوباً ببعض الأعمال الفنية المختصرة وذلك من خلال عرض مقطع تمثيلي ..
 ٢ - إعداد مجموعة كاملة للفقهاء التعليمي بالأسلوب المدرسي لما يمكن عرضه من الأبواب والمسائل الفقهية .. من قبيل إراءة الصورة الصحيحة للصلاة ومقدماتها أو كيفية أداء مناسك الحج أو طريقة التذكية الشرعية أو كيفية حساب الخمس وهكذا سائر الأبواب ..
 ٣ - وفي هذا الإطار نقترح أن تكون لمؤسسة الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة إذاعة مسموعة ومرئية خاصة بها وناطقة باسمها..
 ٤ - تسجيل الفقه في قائمة الأهداف المنظورة للعمل الإذاعي أو السينمائي الإسلامي .. نظير الأهداف الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تكون مقصودة للفنان كاتباً أو مخرجاً .. فإنَّ المُعدَّ للمجموعة الفنية لا يحس بصعوبة - عادة - في استهداف القيمة الاجتماعية أو الأخلاقية أو السياسية وإقحامها في عمله الفني بمهارة بحيث تأتي منسجمة مع ما يريد عرضه من مشاهد وأحداث .. فإنَّك لا تجد عملاً

فنبأ يخلو من هدف وغاية ولو كان ذلك العمل ذا طابع فكاهي وهزلي فضلاً عما لو كان جدياً .. فإذا كان توجيه العمل الفني باتجاه معين ممكناً بل واقعاً خارجاً إذن فبالإمكان التعدي وتسرية ذلك إلى الهدف والاتجاه الفقهي .. وواضح أن دورنا في هذا المجال إنما هو في حدود إعداد المادة الأولية والإشراف عن كذب .. إذ أن التنفيذ وتجسيد ذلك في مظاهر فنية موكل إلى الخبراء في هذا المجال .. ولا يخفى أن فذلك ذلك فنبأ تتوقف على دراسة جدية ودقيقة لكي لا تمنى مثل هذه المحاولات بالفشل أو الضعف والأ فستعطي نتائج عكسية..

ورب قائل يقول: ما هي الكيفية التي يتم بها تزريق الثقافة الفقهية في المنتجات الفنية فإن الفنون الجميلة والفقه مقولتان متباينتان ؟ والجواب: إن إقحام الثقافة الفقهية له أكثر من حالة: فتارة يكون الهدف مباشراً وواضحاً للسامع أو المشاهد .. حيث تطرح الفكرة خالية من كل غشاوة .. وأخرى يكون الهدف خفياً وغير مباشر ويدس ضمن المجموعة الفنية .. وفي كلتا الحالتين ليس معنى ذلك أن يجعل ذلك الهدف محوراً يغطي كل المقاطع من البداية إلى النهاية بل يحدد للموضوع المستهدف محطات هنا وهناك ضمن سلسلة الأحداث..

ولكي يتضح المراد تماماً نشفع ذلك بعدة مصاديق وتطبيقات: التطبيق الأول: في حالة اشتغال العمل الفني على مقطع يتعلق بالحياة الزوجية يمكن جعل ذلك نافذة لإلقاء الضوء على جانب من الأحكام المرتبطة بأصل نشوء العلاقة الزوجية وما يترتب عليها من حقوق للطرفين أو ما يعود إلى كيفية إنهاء تلك العلاقة وشروط ذلك .. التطبيق الثاني: في فرض ورود مقطع -حتى لو كان هامشياً- يتضمن معاملة تجارية كالبيع أو الإجارة أو القرض أو المضاربة فهنا توجد أكثر من مناسبة لبيان الموقف الفقهي تجاه هذه المعاملات وتوضيح شرائطها والآثار المترتبة عليها .. ومن خلال ذلك يتم

تتقيف المخاطب وتنبيهه إلى كيفية إجراء المعاملة الصحيحة شرعاً..
التطبيق الثالث: وأيضاً في حالة افتراض وجود مقطع يعكس مخالفة
شرعية فمن المناسب الإشارة إلى الموقف المطلوب حينئذٍ وكيفية
تدارك ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولزوم التوبة وهكذا..

سادساً - إعداد بطاقات صغيرة لعكس بعض الأحكام بطريقة
مضغوطة .. وقد يستعان بالصور التوضيحية .. نظير البطاقات
المتضمنة لأحكام الشك في الركعات أو المتضمنة لأحكام زكاة الفطرة..

سابعاً - أن يركز المبلّغون الأفاضل والمفكّرون الإسلاميون على الفقه
فيجعلوا له سهماً موفوراً في خطاباتهم ومحاضراتهم التوجيهية ..

وفي نهاية المطاف نشير إلى أننا لم نذكر ذلك بطراً..إنما غرضنا
الحيلولة دون انكماش الخطاب الفقهي وحصره في زاوية محدودة
وأن لا تتقيد الثقافة الفقهية فتطلّ على الملأ العام من باب واحدة
فحسب بل لابد أن تنفتح على العالم كلّه وتتحرك في فضاء مطلق
فتدخل من أبواب متفرقة .. ليعيش الناس حالة الأُنس والمواكبة مع
الفقه .. ولا يستوحشوا من بعض الأحكام ولا يحسّوا بثقل التكاليف ..
فيهنّ عليهم امتثالها ويتيسّر لهم تجسيد الطاعة والعبودية لله ..
نسأله تعالى أن يمنّ علينا بالتوفيق والساداد .. إنّه رؤوف بالعباد ..
.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

حكم إصاق العضو المقطوع

في القصاص

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي

اختلفت كلمات الأصحاب في هذا الفرع ، وقد طبق في من قطع بعض أذن آخر فاقْتَصَّ له منه ثمَّ ألصقه أحدهما ، فهل للآخر قطعه أم لا ؟ لورود رواية فيه ، وقد اختلف في تفسيرها من حيث ورودها في المجني عليه إذا أوصله بعد الاقتصاص أو الجاني .

استعراض كلمات الفقهاء :

قال في المقنعة : « ولو أنَّ رجلاً قطع شحمة أذن رجل ثمَّ طلب القصاص فاقْتَصَّ له منه فعالج أذنه حتى التصق المقطوع بما انفصل منه ، كان للمقتَصَّ منه أن يقطع ما اتَّصل به من شحمة أذنه حتى يعود إلى الحال التي استحقَّ بها القصاص .

وكذلك القول فيما سوى شحمة الأذن من العظام والجوارح كلّها إذا وقع فيها القصاص ويعالج صاحبها حتى عادت إلى الصلاح ، وينبغي أن ينتظر الحاكم بالمجروح والمكسور حتى يعالج ويستبرئ حاله بأهل الصناعة ، فإن صلح بالعلاج لم يقتَصَّ له ، لكنّه يحكم على الجاني بالأرض فيما جناه ، فإن

حكم إصاق العضو المقطوع في القصاص

لم يصلح بعلاج حكم له بالقصاص»^(١) .

وصريح العبارة ما إذا أوصله المجني عليه بعد الاقتصاص فيكون للجاني حقّ قطعه ثانية ، كما أنّها عمّت الحكم لغير الأذن من قطع سائر الأعضاء .

وفي الكافي: «ولا يجوز القصاص بجرح ولا قطع ولا كسر ولا خلع حتى يحصل اليأس من صلاحه ، فإن اقتصّ بجرح فبرئ المجروح والمقتصّ منه أو لم يبرأ فلا شيء لأحدهما على صاحبه ، وإن يبرأ أحدهما والتأم جرحه أعيد القصاص من الآخر إن كان القصاص بإذنه ، وإن كان بغير إذنه رجع المقتصّ منه على المعتدي دون المجني عليه»^(٢) .

وظاهره التعميم للمجني عليه والجاني بلا فرق ، إلا أنّه عبّر بالجرح ، ولعلّ المقصود منه قطع العضو أو جزء منه لا مطلق الجرح الذي فيه قصاص ، وسيأتي التعرّض لهذه النقطة .

وفي النهاية: «ومن قطع شحمة أذن إنسان فطلب منه القصاص فاقصّص له منه فعالج أذنه حتى التصق المقطوع بما انفصل عنه كان للمقتصّ منه أن يقطع ما اتّصل به من شحمة أذنه حتى يعود إلى الحال التي استحقّ لها القصاص . وكذلك القول فيما سوى ذلك من الجوارح والأعضاء»^(٣) . وهي كعبارة المقنعة .

وفي الخلاف: «مسألة ٧٢: إذا قطع أذن غيره قطعت أذنه ، فإن أخذ الجاني أذنه فألصقها فالتصقت كان للمجني عليه أن يطالب بقطعها وإبانتها . وقال الشافعي: ليس له ذلك ، ولكن واجب على الحاكم أن يجبره على قطعها لأنّه حامل نجاسة؛ لأنّها بالبينونة صارت ميتة فلا تصحّ صلاته ما دامت هي معه . دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»^(٤) .

وهو فيما إذا ألصق الجاني ما قطع منه قصاصاً ، فيكون للمجني عليه حقّ

قطعه ، ولم يتعرّض للعكس .

وفي المبسوط: «إذا قطع أذن رجل فأبأنها ثم ألصقها المجني عليه في الحال فالتصقت كان على الجاني القصاص ، لأنّ القصاص عليه بالإبانة وقد أبأنها . فإن قال الجاني: أزيلوا أذنه ثم اقتصوا منّي ، قال قوم: تزال لأنّه ألصق بنفسه ميتة فإزالته إلى الحاكم والإمام ، فإذا ثبت هذا وقطع بها أذن الجاني ثم ألصقها الجاني فالتصقت فقد وقع القصاص موقعه ؛ لأنّ القصاص بالإبانة وقد أُبينت ، فإن قال المجني عليه: قد التصق أذنه بعد أن أبنتها أزيلوها عنه ، روى أصحابنا أنّها تزال ولم يعللوا ، وقال من تقدّم: إنّها تزال لما تقدّم؛ لأنّه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا يستقيم أيضاً على مذهبنّا .

فأمّا الصلاة في هذه الأذن الملتصقة فلا تصحّ عندهم؛ لأنّه حامل نجاسة في غير موضعها لغير ضرورة فلم تصحّ بها الصلاة ، وهكذا يقتضيه مذهبنا . وهكذا قالوا إذا جبر عظمه بعظم ميتة ، فإن لم يخف عليه التلف أزيل عنه ، فإن لم يفعل لم يصحّ صلاته ، وإن خاف التلف أقرّ عليه؛ لأنّ النجاسة تزول حكمها . وعندنا: الصلاة تصحّ في هذه؛ لأنّ العظم لا ينجس عندنا بالموت إلّا إذا كان عظم ما هو نجس العين من الكلب والخنزير»^(٥) . وقد تعرّض فيه لكلا الفرضين .

وفي جواهر الفقه: «مسألة: إذا قطع رجل أذن آخر فأخذها المجني عليه وألصقها فالتصقت بمكانها في الحال ، هل له قصاص مع ذلك أم لا ؟

الجواب: له القصاص؛ لأنّ القصاص وجب بالإبانة ، والإبانة قد حصلت ، وليس لإلصاقها تأثير في إسقاطه ، لأنّها ميتة قد ألصقها بنفسه ، وذلك ممّا يلزم إزالته عن نفسه ، وقد ذكرنا ذلك فيما يتعلّق بالصلاة من المسائل .

مسألة: المسألة وقال الجاني: إن أريد القصاص منّي فأزيلوا القطعة التي

أَلصَقْهَا ، هل له ذلك أم لا؟ وهل يمنع من القصاص حتى يزال ذلك أم لا؟
الجواب: قد بينّا أنّ هذه القطعة يجب إزالتها قسراً ، أراد ذلك الجاني أم لم يردّه ، وأمّا المنع بذلك من القصاص فلا يصحّ؛ لأنّنا قد بينّا أنّ القصاص وجب بالإبانة والإبانة قد حصلت»^(٦) .

وقد تعرّض فيه إلى عدم سقوط حقّ القصاص بإيصال المجني عليه ، وأنّ إزالتها بعد الإيصال لازم على كلّ حال لأنّه ميتة .

وفي المذهب: «وإذا قطع أذن رجل فأبأنها ثمّ أَلصَقْهَا المجني عليه في الحال فالتصقت كان على الجاني القصاص؛ لأنّ القصاص يجب بالإبانة ، فإن قال الجاني: أزيلوا أذنه واقتصّوا منّي ، كان له ذلك لأنّه أَلصَقَ بها ميتة ، فإن كان ذلك ثمّ أَلصَقْهَا الجاني فالتصقت وقع القصاص موقعه ، فإن قال المجني عليه: قد التصقت أذنه بعد إبانتها أزيلوها عنه ، وجب إزالتها . وإذا صُلّي الذي أَلصَقَ المقطوع بأذنه فالتصق لم تصحّ صلاته؛ لأنّه حامل النجاسة في غير موضعها لغير ضرورة ، فإذا أُجبر عظمه بعظم ميتة فلا تمنع صحّة الصلاة عندنا معه؛ لأنّ العظم ليس بنجس؛ لأنّه لا تحلّ الحياة ، والميتة إنّما تكون ميتة بأن يفنى عنها الحياة التي تكون حياته فيها ، والعظم لا تحلّ الحياة كما قدّمناه»^(٧) .

وقد تعرّض فيه للفرضين معاً مع حقّ الإزالة لكلّ منهما معللاً ذلك بكونه ميتة .

وفي الغنية: «ومتى اقتصّ بجرح أو كسر أو خلع قبل اليأس من صلاحه فبرئ أحدهما ولم يبرأ الآخر أُعيد القصاص عليه إن كان بإذنه ، وإن كان بغير إذنه رجع المقتصّ منه على المعتدي دون المجني عليه»^(٨) .

ومثله في إصباح الشيعة^(٩) ، وظاهره كعبارة الكافي التعميم للفرضين .

وفي السرائر: «ومن قطع شحمة أذن إنسان فطلب منه القصاص فاقتَصَ منه فعالج الجاني أذنه حتى التصق المقطوع بما انفصل عنه كان للمقتَصَ منه أن يقطع ما اتَّصل من شحمة أذنه حتى تعود إلى الحال التي استحقَّ لها القصاص ، وهكذا حكم المجني عليه ، سواء كان ظالماً أو مظلوماً ، جانياً أو مجنياً عليه؛ لأنَّه حامل نجاسة ، وليس إنكاره ومطالبته بالقطع مخصوصاً بأحدهما بل جميع الناس . وكذلك القول فيما سوى ذلك من الجوارح إذا لم يخف على الإنسان منها تلف النفس أو المشقَّة العظيمة ، ووجب على السلطان ذلك لكونه حاملاً للنجاسة ، فلا تصحَّ منه الصلاة حينئذٍ»^(١٠) . وهو أيضاً يعمّ الفرضين لكن مع التعليل بكونه ميتة .

وفي الشرائع: «ولو قطعت أذن إنسان فاقتَصَ ثمَّ ألصقها المجني عليه كان للجاني إزالتها؛ لتحقيق المماثلة ، وقيل: لأنَّها ميتة . وكذا الحكم لو قطع بعضها»^(١١) .

وفي المختصر النافع: «ولو قطع شحمة أذن فاقتَصَ منه فألصقها المجني عليه كان للجاني إزالتها ليتساويا في الشين»^(١٢) .

وهما مخصوصان بما إذا ألصق المجني عليه أذنه بعد القصاص وأنَّ للجاني حقَّ إزالته .

وفي القواعد: «ولو أبان الأذن فألصقها المجني عليه والتصقت بالدم الحار وجب القصاص ، والأمر في إزالتها إلى الحاكم ، فإنَّ أمينَ هلاكه وجب إزالتها وإلَّا فلا . وكذا لو ألصق الجاني أذنه بعد القصاص لم يكن للمجني عليه الاعتراض . ولو قطع بعض الأذن ولم يبينه فإنَّ أمكنت المماثلة في القصاص وجب وإلَّا فلا ، ولو ألصقها المجني عليه لم يؤمر بإزالته وله القصاص ، فلو جاء آخر فقطعها بعد الالتحام فالأقرب القصاص كما لو شجَّ آخر موضع الشجة بعد الاندمال»^(١٣) .

حكم إصاق العضو المقطوع في القصاص

وقد تعرّض فيه إلى عدم سقوط حقّ الاقتصاص بالإصاق ، وأمّا القطع بعده فهو للحاكم .

وفي الإرشاد: « ولو عادت سنّ الجاني فليس للمقتصّ إزالتها ، بخلاف الأذن »^(١٤) .

وظاهره أنّ للمجني عليه حقّ الإزالة ثانياً لو أوصلها الجاني ، كما أنّه صريح في عدم الحقّ في ما إذا عاد سن الجاني بعد القصاص ، ولعلّه لكونه سنّاً أخرى بخلاف إيصال الأذن .

وفي المختلف: « قال ابن الجنيّد: لو قطع رجل أذن رجل فأقيد ، فأخذ المستقاد منه أذنه فألصقها فالتصقت كان للمجني عليه أن يقطعها ثانياً ، فإن كان الأوّل أعاد أذنه فالتصقت ثمّ طلب القود لم يكن له أوّلاً ولا ثانياً .

والوجه: أنّ له القصاص ؛ لأنّ هذا الالتصاق لا يقرّ عليه ، بل يجب إزالته فلا يسقط القصاص بما لا استقرار له في نظر الشارع »^(١٥) .

وظاهره أنّ الالتصاق إذا كان بنحو يستقر - كما هو الحال في العلاج اليوم - كان لسقوط القصاص بذلك وجه .

وفي الرياض: « ولو قطع شخص شحمة أذن آخر فاقتصّ منه ، فألصق المجنيّ عليه الشحمة بمحلّها كان للجاني إزالتها بلا خلاف على الظاهر المصرّح به في التنقيح ، قال: وإنّما الخلاف في العلة؛ فقيل: لیتساویا فی الشین ، كما ذكره المصنّف ، وقيل: لأنّها ميتة لا يصحّ الصلاة معها . ويتفرّع على الخلاف أنّه لو لم يزلها الجاني ورضي بذلك كان للإمام إزالتها على القول الثاني؛ لكونه حامل نجاسة لا تصحّ الصلاة معها .

أقول: والأوّل خيرة الشيخ في الخلاف والمبسوط مدّعياً في صريح الأوّل وظاهر الثاني الإجماع ، وهو الحجّة المعتمدة بالنصّ الذي هو الأصل في هذه

المسألة «أنَّ رجلاً قطع من أذن الرجل شيئاً فرفع ذلك إلى عليّ عليه السلام فأخذه الآخر ما قطع من أذنه فردّه على أذنه فالتحمت وبرئت فعاد الآخر إلى عليّ عليه السلام فاستقاده ، فأمر بها فقطعت ثانية فأمر بها فدفنت ، وقال عليه السلام : إنّما يكون القصاص من أجل الشين » . وقصور سنده أو ضعفه منجر بالعمل . والثاني خيرة الحلّي في السرائر والفاضل في التحرير والقواعد وشيخنا في المسالك ، وهو غير بعيد ، والذي يختلج بالبال إمكان القول بالتعليين ؛ لعدم المنافاة بينهما مع وجود الدليل عليهما ، فيكون للإزالة بعد الوصل سببان : القصاص وعدم صحّة الصلاة ، فإذا انتفى الأوّل بالعضو مثلاً بقي الثاني كما في مثال العبارة ، ولو انتفى الثاني بنفي الأوّل كما في المثال المزبور لو أوجب الإزالة ضرراً لا يجب معه إزالة النجاسة للصلاة في الشريعة» (١٦) .

وهو أيضاً في فرض إلصاق المجني عليه لعضوه بعد القصاص ، فيكون للجاني حقّ إزالته وقطعه من جديد ، وقد نفى فيه الخلاف وجعل المراد من الرواية ذلك ، ولم يتعرّض للعكس .

وفي مباني تكملة المنهاج : «مسألة ١٧١ : لو قطع عضواً من شخص كالإذن فاقترص المجني عليه من الجاني ثمّ ألصق المجني عليه عضوه المقطوع بمحلّه فالتحم وبرئ جاز للجاني إزالته ، وكذلك الحال في العكس .

مسألة ١٧٢ : لو قطعت اذن شخص مثلاً ثمّ ألصقها المجني عليه قبل الاقتصاص من الجاني والتحمت فهل يسقط به حقّ الاقتصاص ؟ المشهور عدم السقوط ، ولكن الأظهر هو السقوط وانتقال الأمر إلى الدية» (١٧) .

وفي تحرير الوسيلة : «مسألة ١٩ : لو قطع أذنه فألصقها المجني عليه والتصقت فالظاهر عدم سقوط القصاص ، ولو اقتصر من الجاني فألصق الجاني أذنه والتصقت ففي رواية قطعت ثانية لبقاء الشين ، وقيل : يأمر الحاكم بالإبادة لحمله الميتة والنجس ، وفي الرواية ضعف . ولو صارت بالإلصاق حيّة كسائر

حكم إصاق العضو المقطوع في القصاص

الأعضاء لم تكن ميتة وتصح الصلاة معها ، وليس للحاكم ولا لغيره إبانته ، بل لو أبانه شخص فعليه القصاص لو كان عن عمد وعلم وإلا فالدية ، ولو قطع بعض الأذن ولم يبينها فإن أمكنت المماثلة في القصاص ثبت وإلا فلا ، وله القصاص ولو مع إصاقها»^(١٨) . هذه أهم كلمات الأصحاب التي عثرنا عليها في المسألة .

والمقصود من الرواية موثقة إسحاق بن عمار ، عن جعفر عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام : أن رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً فرفع ذلك إلى علي عليه السلام فأقاده ، فأخذ الآخر ما قطع من أذنه فردّه على أذنه بدمه فالتحمت وبرئت ، فعاد الآخر إلى علي عليه السلام فاستقاده ، فأمر بها فقطعت ثانية ، وأمر بها فدفنت ، وقال عليه السلام : «إنما يكون القصاص من أجل الشين»^(١٩) .

والرواية وإن كانت واردة في قطع الأذن إلا أنه باعتبار عموم التعليل في ذيلها وظهوره في بيان المناط الكلّي يعمّ الحكم فيها لجميع موارد قصاص الأطراف .

تحقيق المسألة :

وينبغي البحث أولاً في جهتين :

إحدهما : حكم الجزء الذي ألصق بعد الإبانة تكليفاً ، وهل أنّه ميتة نجسة لا تصح الصلاة فيه ويجب إزالته أم لا ؟

الثانية : في أثر إعادته وإصاقه على حكم القصاص .

أما الجهة الأولى : فالصحيح أن يقال : بأنّ الجزء الذي يوصل تارة يلتحم مع البدن ويصير جزءاً منه تسري فيه الحياة الحيوانية كسائر أجزاء البدن ، وأخرى يبقى لا حياة فيه ولكنّه متصل بظاهر البدن نظير الأعضاء المصنوعة التركيبية كما إذا أخذ من عظم إنسان آخر أو سنّه أو ظفره فركّب مع بدن

المجني عليه ، وهذا لا يكون عادة إلا في مثل الأجزاء التي لا تحلها الحياة .

ففي الحالة الأولى الصحيح هو صيرورة الجزء المذكور بعد الاتصال جزءاً حياً من الإنسان الحيّ فلا تكون ميتة ولا نجسة ، والتمسك بأخبار القطعة المبانة وأنها ميتة أو نجسة في المقام غير صحيح؛ لأنها منصرفة عن فرض إيصال القطعة المبانة قبل بردها واستمرار الحياة فيها بذلك من جديد ، بل تلك الأخبار ناظرة إلى ما يبرد من القطعة المبانة وتموت بالانفصال والإبانة ، فتكون ميتة حقيقة وعرفاً .

ودعوى التمسك باستصحاب النجاسة الثابتة للجزء المبان بمجرد البينونة وقبل الالتصاق إلى ما بعد زمان الالتصاق .

مدفوعة أولاً: بعدم ثبوت الحالة السابقة في المقام بناءً على الاستظهار المتقدم في تلك الأخبار؛ لأنها إن سلم دلالتها على ثبوت النجاسة من حين الإبانة فهي تقتضي ذلك بشرط بردها وعدم استمرار الحياة فيها بالاتصال من جديد ، ففي هذه الصورة يحكم بنجاستها من أول الأمر ، لا صورة الاتصال والحياة ، فلا إحراز للحالة السابقة للنجاسة في المقام .

وثانياً: لو سلمنا ثبوت النجاسة للجزء المبان حين الإبانة في المقام أيضاً قلنا بعدم جريان استصحابها؛ لأنها إنّما تثبت في القطعة المبانة بعنوان كونها ميتة ، أو بعنوان كونها قطعة مبانة بما هي مبانة عن الحيّ ، بحيث تكون حيثية الموت وفقدان الحياة الحيوانية أو حيثية الإبانة تقييدية في موضوع النجاسة عرفاً لا تعليلية ، ومعه لا يمكن إجراء استصحابها بعد الاتصال للجزء المبان وصيرورته حياً وجزءاً من البدن؛ لتغير الموضوع وتعدده عرفاً ، ويشترط في جريان الاستصحاب إحراز وحدة موضوع الحكم المستصحب وبقائه في الحالتين ، كما هو محقق في محله .

وأما الحالة الثانية -وهي ما إذا لم يكن في الجزء بعد الاتصال حياة -

حكم إلصاق العضو المقطوع في القصاص

فلا إشكال في أنَّ ذلك الجزء يكون من الميتة والقطعة المبانة ، إلَّا أنَّه إذا كانت ممَّا لا تحلُّه الحياة كالعظم والسن والظفر والشعر فلا نجاسة له ، كما أنَّ حملة في الصلاة لا دليل على مانعيته ، فلا وجه لما ذكره العامة من إلزامه من قبل الحاكم أو غيره بإزالته .

وأما الجهة الثانية - وهي أثر الإلصاق للجزء المقطوع في حكم القصاص :-
فهنا أيضاً تارة يفرض أنَّه ألصقه من دون التحام وبرء ، بل لمجرّد حفظ صورة ذلك الجزء ، كما إذا قطع ظفره فأخذه وألصقه لحفظ صورته من دون أن يعود جزءٌ ينمو كالأنفجار الأخرى ، وهكذا في العظم أو الجلد لو أمكن فيه ذلك ، وأخرى يفرض أنَّه بعد الالتصاق يعود جزءٌ من البدن كالأوّل ينمو ويتّصف بالحياة كالأجزاء الأخرى .

ففي الفرض الأوّل لا ينبغي الإشكال في عدم تأثير ذلك على القصاص سلباً أو إيجاباً ، وليست رواية إسحاق بن عمّار ناظرة إلى هذه الفرضية جزماً؛ لأنَّه قد ورد التصريح فيها بالالتحام والبرء بعد الالتصاق ، وهو ظاهر في الفرض الثاني ، فيكون هو موضوع البحث في هذه المسألة .

ويلحق بالفرض الأوّل ما إذا عالج المجني عليه أو الجاني العضو المقطوع بإلصاق جزء من إنسان آخر أو حيوان إليه فصار جزءً حياً منه وارتفع نقصه بذلك ، فإنَّ هذا الفرض أيضاً أجنبى عن موضوع البحث؛ لأنَّه إضافة جزء غير ما كان من بدنه إليه ، فالمماثلة في القصاص بلحاظ ما كان جزءً من بدنه حاصلة ، وأمّا التعويض بجزء خارج عنه فهذا حقّ ثابت لهما معاً وأجنبى عن منظور أدلّة القصاص ، كما أنَّ رواية إسحاق الدالّة على أنَّ القصاص من أجل الشين ظاهرة في النظر إلى الشين الحاصل بلحاظ شخص الأجزاء السابقة من البدن ، لا ما يمكن أن يضاف إليه من الخارج أو يهبه الله له ثانياً بمعجزة ، كما إذا أعطاه الله يداً أخرى بعد أن قطعت يده الأولى ، فموضوع البحث فيما

إذا أُعيد نفس الجزء المقطوع من البدن إليه عرفاً .

ويقع البحث عنه في مسائل ثلاث :

الأولى: فيما لو أُعيد العضو المقطوع للجاني أو للمجني عليه بعد القصاص فهل للآخر حقّ إزالته أم لا ؟

الثانية: فيما لو أُعيد للمجني عليه قبل الاقتصاص ، فهل يسقط بذلك حقّه في القصاص وينتقل إلى الدية أو الأرض أم لا ؟

الثالثة: في جواز الاقتصاص بمجرد الإبانة مع إمكان الإلصاق والإعادة بالعلاج أو وجوب الصبر حتى يتبيّن الحال ؟

المسألة الأولى:

أمّا البحث في المسألة الأولى ، فلا ينبغي الإشكال في أنّ الأصل الأوّلي يقتضي حرمة الإضرار بالمسلم أو قطع عضو منه إلّا ما ثبت بالدليل جوازه ، وقد ثبت في باب الجناية العمدية حقّ الاقتصاص للمجني عليه على الجاني ، فلا بدّ من البحث أولاً عن مقتضى أدلّة القصاص في الأطراف وأنّه هل يمكن أن يستفاد منها الحقّ للمجني عليه أو الجاني في إزالة ما أوصله وأعاده الآخر إلى بدنه بعد القصاص من العضو المقطوع أم لا ؟ ثمّ نبحث عمّا تقتضيه الرواية الخاصّة ، وهي رواية إسحاق بن عمّار ، فالبحث في مقامين :

أمّا المقام الأوّل: فظاهر كلمات بعض الأصحاب أنّ القصاص في الأعضاء يتحقّق بالإبانة والقطع كما أنّ سببه يتحقّق بالإبانة ، وقد تقدّم كلا هذين التعبيرين في عبارة المبسوط المتقدّمة ، كما تقدّم في عبارات بعض الآخرين . وهذا يقتضي أن لا يحقّ للمجني عليه - على القاعدة - أكثر من أن يقطع أذن الجاني ، سواء أوصله بعد ذلك أم لا ، وكذلك العكس ، كما يقتضي في المسألة الثانية القادمة كفاية إبانة العضو لثبوت حقّ القصاص ، سواء أوصل

حكم إصاق العضو المقطوع في القصاص

قبل القصاص أم لا؛ لتحقيق الإبانة ، وقد تقدّم التصريح بذلك أيضاً من المبسوط وغيره .

ولكن في قبال ذلك يمكن أن يقال: بأنّ المستظهر من قوله تعالى في قصاص الأطراف: ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾^(٢٠) هو المقابلة بين العضوين لا القطعين والإبانتين؛ أي إنّ كلّ عضو وطرف يؤخذ من المجني عليه وينقص منه يؤخذ في قباله نفس العضو من الجاني وينقص منه ، فليس القصاص بلحاظ أنّه ألمه بقطع عضوه فيؤلمه بقطع نفس العضو منه ، بل القصاص بلحاظ نفس العضو ونقصه ، فيدلّ على حقّ إنقاصه من الجاني بحيث لو أوصله كان من حقّ المجني عليه أن يعود فينقصه منه ثانياً؛ لأنّ نفس العضو صار متعلّق حقّه ، لا بمعنى أنّه يملكه ، بل بمعنى أنّه يملك سلبه منه وإنقاصه .

فالحاصل: صريح الآية المقابلة بين نفس الأعضاء في المجني عليه والجاني ، وأنّ عين المجني عليه تكون بعين الجاني ، وأنفه بأنفه ، وأذنه بأذنه . . وهكذا ، والمستظهر من مثل هذا التركيب عرفاً البدلية والمقابلة بينهما في مقام الأخذ والعطاء ، وأنّ أحداً لو أخذ عين الآخر وسلبها منه كان للآخر أن يسلب عينه ويأخذها منه ، فالقصاص في الأطراف قصاص نفس الأطراف وجوداً وعدماً وما يحصل من النقص والعيب بسببها ، لا قصاص القطع والإبانة بما هو قطع وجرح . ويتربّب على ذلك مطلبان:

١ - ما نستفيد به بلحاظ المسألة القادمة من أنّ سبب القصاص وموجبه ليس مجرّد حصول قطع العضو وإبانته ، بل ولا حدوث النقص والعيب من ناحيته في زمان ثمّ عوده بشخصه ، فإنّ هذا لا يكفي للقصاص بعد العود ، بل في مقابل نقصان عضوه بجنايته يحقّ له القصاص ، فما دام ذلك العضو ناقصاً منه يصحّ ويحقّ له القصاص لا أكثر ، وسيأتي مزيد بحث عنه .

٢ - ما نستفيد به في هذه المسألة من أنّ مقتضى القاعدة أنّ للمجني عليه

قطع العضو إذا أوصله الجاني بعد القصاص ثانياً؛ لأنه في مقابل عضوه المنقوص منه ، فله حق الإنقاص بمقتضى المقابلة المذكورة .

وكلتا الاستفادتين مختصتان بما إذا كان الإيصال والإعادة لنفس العضو المقطوع لا عضو من بدن آخر أو من مكان آخر من بدنه ، فإن إيصاله لا يمنع من صدق إنقاص العضو الأصلي الذي كان في قبال عضو المجني عليه ، فهذا عضو جديد خارج عن متعلق الحق وعن المقابلة ، وهذا نظير ما إذا حصل له مال آخر غير ما أتلفه عليه المتلف؛ فإنه لا ربط له باشتغال ذمته بما أتلفه ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً .

يبقى ما إذا أوصل المجني عليه العضو المقطوع منه بعد القصاص من الجاني ، فهل يحق للجاني عندئذ أن يقطعه منه ثانياً أم لا ؟

لا إشكال أن الآية ناظرة إلى حق المجني عليه على الجاني لا العكس ، ولكن يمكن أن يدعى استفادة المقابلة من الطرفين عرفاً وأنه إذا كان عضو المجني عليه في قبالة نفس العضو من الجاني كان عضو الجاني أيضاً في قبالة نفس العضو من المجني عليه ، فإذا قطعه المجني عليه قصاصاً وفي قبال انقطاع عضوه لم يكن له الحق في إيصال عضوه بعد ذلك ؛ بمعنى أنه لو أوصله كان للجاني أن يقطعه ويسلبه عنه كما أخذه منه قصاصاً .

وأما المقام الثاني : فالرواية الخاصة في المسألة إنما هي معتبرة إسحاق بن عمّار المتقدم ، والضمير في قوله : « فأقاده » يحتمل فيه احتمالان من حيث رجوعه إلى المجني عليه أو الجاني :

الأول : أن يرجع إلى قول السائل في ابتداء كلامه : « إن رجلاً قطع » والذي هو الجاني ، فيكون المقصود من قوله : « أقاده » اقتص منه وأقاده به كما يقال : أقاد القاتل بالقتيل . والمقصود من قوله : « فأخذ الآخر . . . » المجني عليه لا محالة ، فتكون الرواية ناظرة إلى فرض إيصال المجني عليه أذنه بعد

حكم إصاق العضو المقطوع في القصاص الاقتصاص من الجاني .

الثاني: أن يرجع الضمير إلى الرجل في قوله: « من بعض أذن رجل شيئاً » والذي هو المجني عليه ، فيكون المقصود من قوله: « فأقاده » اقتص له وأقاده منه ، كما يقال: استقاد الأمير فأقاده منه ، ويكون الآخر الذي أخذ ما قطع من الأذن فأوصله هو الجاني ، ومورد الرواية ما إذا أوصل الجاني أذنه بعد القصاص لا المجني عليه .

وكلمات الفقهاء في تفسير الرواية ليست واضحة ، وإن كان المستظهر من أكثرهم حملها على المعنى الأول ، ولعلّه لظهور الضمير في الرجوع إلى موضوع كلام السائل ومحوره في قوله: « إن رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً » . وهذا الاستظهار لا بأس به لو قرأنا الجملة الثانية: « فرفع ذلك إلى عليّ عليه السلام » مبنياً للمفعول لا الفاعل ، وإلا كان فاعله ضميراً يرجع على الرجل الثاني ، أي المجني عليه ، فيناسب أن يكون الضمير الذي يليه في جملة « فأقاده » أيضاً راجعاً إليه .

وعلى كل حال ، لا إشكال في أنّ جواب الإمام عليه السلام في ذيل الرواية: « إنّما يكون القصاص من أجل الشين » بيان لنكتة كلية وقاعدة عامّة في باب قصاص الأطراف غير مختصة بقطع الأذن . وظاهرها نفس ما ذكرناه في المقام السابق من أنّ موجب القصاص وما يكون من أجله هو العيب والنقص الحاصل بالجنابة لا مجرّد الإبانة والقطع؛ لأنّ المراد من « الشين » هنا هو العيب والنقص في البدن ، ومن قوله عليه السلام: « من أجل الشين » أي بسببه وفي قبالة ، فيكون الظاهر من قوله: « إنّما يكون القصاص . . . » التعليل ، وأنّ ما يكون سبباً للقصاص وموجباً له وفي نفس الوقت متعلّقاً لحقّ المقتصّ له على المقتصّ منه إنّما هو العيب والنقص الحاصل في البدن بذهاب العضو وفقدانه . وهذا يستفاد منه كلا المطلبين المتقدمين ، أي أنّ سبب القصاص في الأطراف وموجبه ليس مجرّد القطع والإبانة بل فقدان العضو ونقصه ، وأنّ حقّ المجني

عليه بمقتضى المقابلة إيجاد نفس النقص في الجاني ، لا مجرد قطع عضوه وإبانتته ولو بأن يوصله ثانياً .

لا يقال : بمجرد القطع والإبانة قد حصل الشين والنقص فيثبت القصاص .

فإنه يقال : ظاهر التعليل أنّ القصاص يدور مفعلية النقص والشين حين القصاص لا مجرد حدوثه ، وإلا لم يصحّ قطع ما أوصله الجاني أو المجني عليه ثانياً ؛ لأنه قد حصل الاقتصاص منه بمجرد القطع ، بل لم يكن معنى مفهوم للتعليل المذكور .

فالحاصل : ظاهر التعليل ومفهومه المقابلة بين نقص العضوين في طرفي الجاني والمجني عليه ، وأنّ مجرد الإبانة لا تكفي ، وهذا كما يقتضي جواز القطع ثانياً كذلك يقتضي كون الموضوع لحقّ الاقتصاص بقاء النقص حين الاقتصاص ، لا مجرد حدوثه سابقاً مع عوده سالماً بشخصه ؛ فإنه لا موضوع للمقابلة عندئذٍ .

لكن يبقى البحث في أنّ هذا هل يختصّ بالمجني عليه - فهو الذي يحقّ له أن يمنع الجاني من إيصال عضوه بعد القصاص - أو يثبت في العكس أيضاً فيما إذا تحقّق القصاص قبل إيصال المجني عليه للعضو المقطوع إلى بدنه ؟

الصحيح أنّنا إذا استظهرنا الاحتمال الأوّل في الرواية فالنتيجة ثبوت الحكم في كلتا صورتين : صورة إيصال المجني عليه بعد القصاص بمقتضى مورد الرواية ، وعكسها بمقتضى ظهور التعليل المتقدم بيانه ، بل والأولوية ؛ فإنه إذا كان يحقّ للجاني بعد القصاص أن يمنع المجني عليه من إعادة ما قطعه منه إلى بدنه - مع أنّه كان قطعه بلا حقّ وعدواناً - فالمجني عليه أولى بأن يكون له هذا الحقّ على الجاني .

وأما إذا استظهرنا الاحتمال الثاني وأنّ مورد السؤال والواقعة في الرواية أنّ الجاني أعاد أذنه بعد القصاص ، فلا يمكن أن يستفاد من الرواية جواز قطع

الجاني لما يعيده المجني عليه بعد القصاص .

اللَّهْمَّ إِلَّا إذا قبلنا الملازمة العرفية المتقدّمة في المقام السابق أي المراقبة من الطرفين ، أو استظهرنا من التعبير بقوله : « ثم جاء الآخر » التعميم ، وأنَّ المقصود مطلق أحدهما ، سواء كان هو الجاني أو المجني عليه من دون خصوصية لأحدهما وإلا لكان يذكر خصوصية كونه جانياً أو مجنياً عليه .

المسألة الثانية :

وأما البحث في المسألة الثانية ، فقد اتّضح حالها ممّا تقدّم من استظهار أنَّ موجب قصاص الأطراف ما إذا كان العضو مقطوعاً ، فإذا أوصل قبل الاقتصاص لم تشمله أدلّة قصاص الطرف ؛ لارتفاع الموضوع بذلك وبقاء العضو في البدن . كما أنَّ التعليل في المعتبرة يشمل ، فلو فرض إطلاق أدلّة القصاص لذلك قيّدناه بظهور التعليل في الرواية ، نعم هذا لا ينفي أن يكون للمجني عليه حقّ القصاص ما دام لم يوصل العضو إلى بدنه ، وهذا ما سنبحثه في المسألة الثالثة .

وقد يستدلّ على سقوط القصاص في الطرف بعد البرء بمثل مرسلّة جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام - في رجل كسر يد رجل ثم برأت يد الرجل - قال : « ليس في هذا قصاص ولكن يعطى الأرض » .

ومرسلته الأخرى عن أحدهما عليه السلام أنّه قال في سنن الصبي يضربها الرجل فتسقط ثم تنبت ، قال : « ليس عليه قصاص وعليه الأرض » (٢١) .

وفيه - مضافاً إلى ضعف السند بالإرسال - : أنَّ سقوط القصاص في كسر اليد باعتبار أنّه لا قصاص في العظم عموماً ؛ فإنّ التعبير بقوله : « ليس في هذا قصاص » ظاهر في نفي القصاص في هذا النوع من الجناية لا لكونه بعد البرء ، فتكون الرواية على وزن ما ورد في الروايات - وبعضها معتبرة - من أنّه لا قصاص في عظم (٢٢) ، ولا أقلّ من احتمال ذلك وإجمال الرواية .

كما أنّ نفي القصاص في سن الصبي التي تسقط ثمّ تثبت باعتبار عدم كونها سنّاً أصلية بل موقّعة ، فيكون القصاص في السن الأصلية .

إذن ، فلا يمكن أن يستفاد من هذه الرواية ما نحن بصددّه ، وإنّما ينحصر طريقه فيما ذكرناه من الوجهين المتقدّمين .

وقد أفتى بسقوط القصاص ببراء العضو المقطوع واتّصاله ببعض الأعلام المتأخّرين^(٢٣) تمسّكاً بمعتبرة إسحاق ، كما أنّ ظاهر كلمات المفيد وجملة من القدماء ذلك ، وقد تقدّم بعضها ، ويأتي الإشارة إليها في المسألة القادمة ، فانتظر .

وهل تثبت دية العضو عندئذٍ على الجاني ، أو يكون عليه الأرش ولو بالحكومة ؟

قد يقال بثبوت الدية تمسّكاً بإطلاق أدلّة الدية في قطع الأعضاء ، مضافاً إلى ما دلّ على أنّ حقّ المسلم لا يذهب هدرأً .

إلا أنّ الإنصاف عدم إمكان إثبات دية العضو في المقام بعد فرض اتّصاله وبرئه؛ فإنّ ظاهر أدلّة ديات الأعضاء أنّها في قبال فقد العضو وأنّها قيمته . نعم ، لو أوصل عضواً مثله من بدن آخر شمله الإطلاق بالنكته المتقدّمة ، وأمّا مع فرض اتّصال نفس العضو المقطوع وعوده كالأوّل بلا نقص فادلّة ديات الأعضاء غير شاملة له . كما أنّ ما دلّ على أنّ دم المسلم أو حقّه لا يذهب هدرأً لا ربط له بمقدار الدية والتعويض اللازم على الجاني ، وإنّما يثبت عدم نهاب أصل الحقّ ، وأمّا مقداره فلا بدّ وأن يرجع فيه إلى أدلّة تحديد الديات والأرش ، فلا يثبت غير الأرش ولو بالحكومة .

المسألة الثالثة :

وأما البحث في المسألة الثالثة - وهي جواز الاقتصاص بمجرد الإبانة مع

حكم إلصاق العضو المقطوع في القصاص

إمكان الإلصاق والإعادة ولو بالعلاج وعدمه : - فظاهر ما تقدّم عن الكافي والمقنعة عدم جواز القصاص حتى يحصل اليأس من صلاحه ، ففي الكافي : « ولا يجوز القصاص بجرح ولا قطع ولا كسر ولا خلع حتى يحصل اليأس من صلاحه » (٢٤) .

وفي المقنعة : « وينبغي أن ينتظر الحاكم بالمجروح والمكسور حتى يعالج ويستبرئ حاله بأهل الصناعة ، فإن صلح بالعلاج لم يقتص له ، لكنّه يحكم على الجاني بالأرّش فيما جناه ، فإن لم يصلح بعلاج حكم له بالقصاص » (٢٥) .

والغريب ذكر الجرح والكسر والخلع مع القطع أيضاً ، مع أنّه لا إشكال في عدم توقّف القصاص في الجروح التي فيها القصاص على البرء ، كيف ؟ ! وهي ممّا تبرأ عادة ، كما أنّه لا قصاص في كسر العظم ولا خلعه ونقله ، كما دلّت عليه الروايات .

ولعلّ المقصود وجوب الصبر في القصاص للجروح حتى يتبيّن مقدار السراية وعدمها ، إلّا أنّ هذا لا يناسب ما ذكر في ذيل عبارة المقنعة من عدم القصاص على تقدير الصلاح بالعلاج ، إلّا إذا كان المقصود من الجرح قطع العضو أو جزء منه ، وهو يدلّ على ما ذكرناه في المسألة السابقة من سقوط القصاص بإيصال العضو المقطوع وبرئه ، اللهمّ إلّا أن يحمل على فرض عدم القطع والإبانة الكاملة للعضو ، فإنّه الذي كان برؤه ممكناً عادة في تلك الأيام .

وفي المختلف : « مسألة : قال ابن الجنيّد : والأوّل عندنا بالقصاص من الجراح دون النفس أن يكون بعد أن يبرأ المجني عليه ؛ لثلاً يتعدّى الجراح إلى التلف أو زيادة على ما يجب به وقت وقوعه ، وإذا أخّر ذلك عرف ما يمكن أن يقع به القصاص وقت برئه ، وإن اختار المجني عليه أن يقتصّ قبل البرء كان ذلك له ، فإن زاد الجراح لم يكن على الذي يستفاد منه زيادة في اقتصاص ولادية ، ولو برأ المجني عليه فاقتصّ ثمّ انتقضت جراحة المجني عليه فألت إلى

التلف لم يكن فيها قود ، وعلى الجاني الدية بعد أرش ما اقتص منه للشبهة .
وقال الشيخ في المبسوط : القصاص يجوز في الموضحة عند قوم ، وقال قوم :
لا يجوز إلا بعد الاندمال ، وهو الأحوط عندنا ؛ لأنها صارت نفساً .

وقول ابن الجنيّد قوي في جواز المبادرة إلى القصاص ؛ لأنّه حقّ يثبت له ،
فيندرج تحت قوله تعالى : ﴿ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ ﴾ ، لكن قوله : فإن زاد الجرح لم يكن
على الذي يستقاد منه زيادة في اقتصاص ولا دية ، بل يجب عليه دية الزيادة
والقصاص إن كان ممّا يقتصّ فيه . وكذا قوله : لو برأ المجني عليه فاقصّ ثمّ
انتقضت جراحة المجني عليه فآلت إلى تلف لم يكن فيه قود ، بل الوجه وجوب
القود ؛ لحصول السبب وهو الجناية عمداً » (٢٦) .

وقال في موضع آخر : « مسألة : قال المفيد : وليس في كسر اليد وشيء
من العظام وشيء من قطع الأعضاء التي تصلح بالعلاج قصاص ، وإنّما
القصاص فيما لا يصلح من ذلك بشيء من العلاج . وقال الشيخ في النهاية :
من قطع شيئاً من جوارح الإنسان وجب أن يقتصّ منه إن أراد ذلك المقطوع ،
وإن جرحه جراحة فمثل ذلك ، إلا أن تكون جراحة يخاف في القود منها على
هلاك النفس فإنّه لا يحكم فيها بالقصاص ، بل يحكم بالأرش ، كالمأومة
والجائفة وما أشبههما ، وكسر الأعضاء التي يرجى انصلاحها بالعلاج
فلا قصاص أيضاً فيها ، بل يراعى حتى ينجر الموضع إمّا مستقيماً أو على
عثم ، فيحكم حينئذ بالأرش ، فإن كان شيئاً لا يرجى صلاحه فإنّه يقتصّ من
جانيه على كلّ حال . وقال سلار : الجناية إن خيف من القصاص فيها تلف
نفس المقتصّ منه في الأغلب لا قصاص فيها بل الدية ، وإن لم يخف فصاحب
الجناية مخيّر بين القصاص والدية ، ولا قصاص فيما يبرأ ويصلح ، وإنّما فيه
الأرش ، والقصاص فيما لا يبرأ .

والوجه أن نقول : إنّه لا قصاص في كسر الأعضاء والعظام إمّا لما فيه من
التغريّر أو لعدم التوصل إلى قدر الحقّ ، وأمّا غير الكسر فإنّ خيف فيه التلف

حكم إصاق العضو المقطوع في القصاص

فلا قصاص أيضاً ، وإن لم يخف منه التلف وجب القصاص ، سواء برأ أو لا ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ ، مع أَنَّ سَلَّارَ قال لما عَدَّ الجراحات : فلا قصاص إلا في سبع منهنَّ ما عدا المأمومة والجائفة ، مع غلبة الظنَّ ببرء أكثرها ، فإن قصد من الجنايات التي تشتمل على الكسر فقد وافق الشيخين . وأبوالصلاح قال : إنَّما يكون جارحاً بما يوجب القصاص مع تكامل الشروط المذكورة في القود إذا كان ما قصده ممَّا لا يرجى صلاحه - كقطع اليد والرجل والاصبع إلى غير ذلك - ولا يخاف معه تلف المقتَصَّ منه ، فأما الكسر والفكَّ والمُنَجَّرَ والجرح الملتئم والمأمومة في الشجاج والجائفة في الجوف وما يجري مجراه فلا قصاص في شيء منه ، وفيه الإشكال السابق أولاً» (٢٧) .

أقول : أمَّا القصاص في كسر العظام فقد تقدَّم أنَّه لا قصاص فيه ، وتفصيل بحثه في محله .

وأما الجروح التي فيها القصاص فلا ينبغي الإشكال في عدم توقُّف الاقتصاص فيها على عدم اندمال جرح المجني عليه ؛ وإلاَّ لم يبقَ قصاص في الجروح ، وإنَّما البحث في وجوب الصبر حتى يندمل الجرح وعدمه بلحاظ تحديد مقدار الجناية ؛ لاحتمال سراية الجرح إلى تلف النفس أو ازدياده واتِّساعه ، فلو اقتَصَّ قبل ذلك فقد يمنع ذلك من إمكان الاقتصاص ثانياً لما سرى إليه ؛ لاستلزامه جناية زائدة في القصاص - كما تقدَّم عن ابن الجنيدي وإن ناقشه العلامة - وهذا أيضاً بحث آخر خارج عمَّا نحن بصدد ، فمع قطع النظر عن هذه الحيثية تكون أدلة القصاص في الجروح شاملة للمقام بمجرد تحقُّق الجرح ، وإنَّما البحث بعد ذلك في سقوط قصاص الجرح الزائد إذا حصلت السراية وعدمه .

وأما قصاص الأطراف - أعني قطع عضو ونحوه ، والذي تقدَّم أنَّ الموضوع والموجب له بمقتضى المقابلة في أدلته بين عضو الجاني وعضو المجني عليه

أو بمقتضى معتبرة إسحاق بن عمار تحقّق النقص والشين في بدن المجني عليه - فهل يجب فيه الصبر حتى يظهر البرء وعود العضو المقطوع إلى حالته الأولى فلا قصاص أو يظهر عدم الصلاح فيثبت القصاص ويستقرّ ، أو لا يجب فيه الصبر ، بل ما دام العضو مقطوعاً ولم يوصل بعد كان له القصاص؛ لصدق تحقّق الشين والنقص في تلك الحال ، غاية الأمر لو أوصله بعد الاقتصاص كان للآخر قطعه ، وكذلك في طرف العكس؟

الإنصاف أنّا لو استفدنا من أدلّة قصاص الطرف - ولو ببركة معتبرة إسحاق - أنّ الموضوع والموجب لهذا القسم من القصاص هو الشين ونقصان العضو لا مجرد تحقّق الإبانة والقطع في زمان ، فالمتفاهم من ذلك عرفاً أنّ الموجب له استمرار ذلك النقص في البدن من ناحية شخص ذلك العضو بحيث ينبغي التثبت منه والصبر ليتبيّن الحال ولو بالعلاج ، وإلا كان الاقتصاص في غير محله ، لا أنّه واقع في محله غاية الأمر يكون للآخر الحقّ في قطعه إذا أوصله ثانياً .

نعم ، لو عالج العضو المقطوع فأصلحه بعضو مماثل من بدن آخر ونحوه لم يسقط حقّه في الاقتصاص؛ لأنّه بمثابة عضو آخر جديد استحصله .

ونستخلص ممّا تقدّم في الجهات الثلاث النتائج التالية :

١ - إذا قطع عضواً من شخص ممّا فيه القصاص فاقترض منه ، ثمّ أراد المقتض منه إيصال ما قطع منه وإعادةه إلى ما كان عليه ، كان للآخر الذي نقص عضوه حقّ منعه وقطعه من جديد .

نعم ، إذا أصلح النقص بعضو أجنبي لم يحقّ للآخر منعه ، كما لو فُقد عينه فزرع عين حيّ أو ميّت بدلها ، أو قطعت شحمة أذنه فوضع بدلها لحمة من بدنه أو بدن غيره بعملية تجميل أو نحو ذلك .

٢ - إذا قطع عضواً من شخص ممّا فيه القصاص ، فألصق العضو المقطوع

وأعيد إلى وضعه الأوّل قبل الاقتصاص ، سقط حقّ القصاص ، ويشكل ثبوت الدية أيضاً ، بل يرجع إلى الحكومة . هذا إذا لم يكن الإصلاح بأجنبي وإلا كان له القصاص أو الدية كما أشرنا في الفرع السابق .

٣ - يجب الصبر في موارد قصاص الأطراف حتى يتبيّن برء العضو ولو بالعلاج فينتفي القصاص ، أو عدم برئه فيستقرّ القصاص . هذا إذا لم يكن العلاج بأجنبي بل بإعادة نفس العضو المقطوع ، وإلا كان القصاص مستقرّاً من أوّل الأمر ■

الهوامش

- (١) المقنعة (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ٥٤ .
- (٢) الكافي في الفقه (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ٩٢ .
- (٣) النهاية (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ١٣٣ - ١٣٤ .
- (٤) الخلاف (الينابيع الفقهية) ٤٠ : ٣٧ .
- (٥) المبسوط (الينابيع الفقهية) ٤٠ : ٢٠٩ .
- (٦) جواهر الفقه (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ١٥٥ .
- (٧) المذهب (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ١٨٤ .
- (٨) الغنية (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ٢٤٨ .
- (٩) إصباح الشيعة : ٢٩٨ .
- (١٠) السرائر (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ٣٧٢ .
- (١١) الشرائع (الينابيع الفقهية) ٢٥ : ٤٥٤ .
- (١٢) المختصر النافع (الينابيع الفقهية) ٢٥ : ٤٧٠ .
- (١٣) القواعد (الينابيع الفقهية) ٢٥ : ٥٧٧ .
- (١٤) الإرشاد (الينابيع الفقهية) ٢٥ : ٤٣٨ .
- (١٥) مختلف الشيعة : ٨٢١ ، ط - حجري .
- (١٦) رياض المسائل ٢ : ٥٢٦ ، ط - حجري .
- (١٧) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٦٢ .
- (١٨) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٩٥ ، ط - بيروت .
- (١٩) الوسائل ١٩ : ١٣٩ - ١٤٠ ، ب ٢٣ من قصاص الطرف ، ح ١ .
- (٢٠) المائدة : ٤٥ .
- (٢١) الوسائل ١٩ : ١٣٣ - ١٣٤ ، ب ١٤ من قصاص الطرف .
- (٢٢) الوسائل ١٩ : ١٠٢ ، ب ٧٠ من قصاص النفس ، وب ٢٤ من قصاص الطرف ، وفي قبال

حكم إصاق العضو المقطوع في القصاص

هذه الروايات توجد معتبرة أبي بصير الظاهرة في ثبوت القصاص في خصوص كسر

الذراع . راجع : ب ١٣ من قصاص الطرف ، ح ٤ .

(٢٣) راجع : مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٦٢ .

(٢٤) الكافي في الفقه (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ٩٢ .

(٢٥) المقنعة (الينابيع الفقهية) ٢٤ : ٥٤ .

(٢٦) مختلف الشيعة : ٨٢١ .

(٢٧) المصدر السابق : ٨١٧ .

إحياء الموات

تقرير بحث سيّدنا الشهيد السعيد آية الله العظمى

السيد محمد باقر الصدر (قدس سره الشريف)

ألقاه في ليالي شهر رمضان سنة ١٣٩١ هـ . ق

الشهيد آية الله السيّد محمّد باقر الصدر رحمته الله

تقرير: سماحة السيّد علي رضا الحائري

ونختار منه ثلاث مسائل :

الأولى: في تحقيق ملكيّة الأرض الميّتة ، وأنها بطبعها الأولى هل تكون ملكاً
-لفرد أو لجهة - أو لا تكون ملكاً بل هي من المباحات الأولى ؟

الثانية: فيما يكتسب بإحياء الأرض الميّتة .

الثالثة: في بقاء حقّ المحيي - بعدما أهملها- وزواله .

فأمّا المسألة الأولى: -وهي ملكية الموات بالأصالة -:

فلا إشكال عند فقهاءنا عليه السلام في أنّ الأرض الميّتة بالأصالة ملك للإمام عليه السلام ،
وقد استفاض نقل الإجماع عليه في جملة من كلماتهم ، والعمدة في الحكم
بالملكية للإمام عليه السلام بعد الإجماع هي الروايات . وبالإمكان تصنيف الروايات التي
يمكن الاستدلال بها على ذلك إلى أربع طوائف :

الطائفة الأولى:

ما دلّ على أَنَّ الأرض الميّتة للإمام عليه السلام بحيث يكون موضوع الحكم بالملكية فيها متطابقاً مع موضوع الحكم في الفتاوى وهو عنوان الموات، وينحصر مصداق هذه الطائفة في قوله عليه السلام: «والموات كلّها هي له...»^(١). ولم يرد مثل هذا التعبير في سائر روايات الباب، بل قد عبّر فيها إمّا بغير الموات أو بالموات مع إضافة بعض القيود.

ولا إشكال في دلالة قوله عليه السلام: «والموات كلّها هي له...» على مالكية الإمام عليه السلام للأراضي الميّتة بالأصالة، إلّا أنها حيث كانت هي الوحيدة في سنخ تعبيرها وغير تامّة السند باعتبار أَنَّ الشيخ الطوسي رحمته الله رواها بإسناده عن محمد بن الحسن الصفّار عن أحمد بن محمد عن بعض أصحابنا رفع الحديث... فهي مرسلة ومرفوعة فلا يعتمد عليها.

الطائفة الثانية:

ما دلّ على أَنَّ الأرض الخربة للإمام عليه السلام، أو أَنَّ الأرض الخربة التي باد أهلها فهي للإمام عليه السلام بحيث يكون موضوع الحكم بملكية الإمام عليه السلام هو عنوان الخربة إمّا بلا قيد من قبيل ما ورد في رواية حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: «وكل أرض خربة وبطون الأودية فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله»، وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء»^(٢).

وكذلك من قبيل ما ورد في رواية سماعة بن مهران قال: سألته عن الأنفال، فقال: «كل أرض خربة أو شيء يكون للمملوك فهو خالص للإمام عليه السلام...»^(٣).

وأيضاً من قبيل ما ورد في رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهذا كلّه من الفيء...»^(٤).

وأيضاً من قبيل ما ورد في روايته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام : « وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كله من الفيء... » ^(٥).

أو يكون الموضوع عنوان الخربة مع قيد أو عنوان الميثة مع قيد، وذلك من قبيل ما ورد في مرسله حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام في حديث : « والأنفال كل أرض خربة باد أهلها... » ^(٦)، أو من قبيل ما ورد في رواية داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام : « وكل أرض ميثة قد جلا أهلها... » ^(٧)، إلى غيرها من الروايات الدالة على هذا المضمون.

وقد استشكل المحقق الأصفهاني رحمته الله في الاستدلال بهذه الروايات على مالكية الإمام عليه السلام للأرض الميثة بالأصالة بقوله : أمّا الأرض الخربة مطلقة كانت أو مقيدة فموردها المسبوقة بالعمارة لا الموات بالأصالة ^(٨).

وحاصل إشكاله هو اختصاص هذه الطائفة من الروايات بالأراضي التي هي موات بالعرض - وهو الخراب - لا التي هي موات بالأصالة كما هو محلّ الكلام، فإنّ الخراب معناه انهدام العمران بعد وجوده وهو غير محلّ الكلام، وهذا هو ظاهر جملة من الروايات وهي التي ورد فيها الحكم على عنوان الخربة بلا قيد، وصريح جملة أخرى منها وهي التي ورد فيها الحكم على عنوان الخربة بقيد « التي باد أهلها »، فإنّ هذا القيد قرينة على كون المراد من الخربة ما كان مسبوقةً بالعمران والأهل.

إلا أنّ للتنظّر فيما أفاده رحمته الله مجالاً من وجوه ؛ إذ قد يدعى إمكان الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات على مالكية الإمام عليه السلام للأراضي الموات بالأصالة وذلك بأحد تقاريب :

التقريب الأول :

أن يقال : إنّ الروايات المزبورة وإن سلّم اختصاصها بالأراضي المسبوقة

بالعمارة إلا أنه مع ذلك يمكن استفادة المطلوب منها بالدلالة الالتزامية. وبحسب مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في أذهان العرف، فإنَّ العرف يلغي خصوصية كونها مسبقة بالعمارة ولا يرى لذلك دخلاً في موضوع الحكم بالكيَّة الإمام عليه السلام لها، ويرى أنَّ تمام الموضوع هو كونها ميَّنة بالفعل، وأمَّا كونها مسبقة بالعمارة فإنَّ لم يكن مناسباً - في نظر العرف - لعدم ملكيَّة الإمام عليه السلام لها فلا أقلَّ من عدم دخله في الملكيَّة.

التقريب الثاني:

أنَّ يقال: إننا نفرض أرضاً عامرةً بطبعها وبالأصالة ثمَّ عرض عليها الموت بسبب طبيعي كالزَّلزال مثلاً، فلا إشكال في اندراجها تحت جملة من هذه الروايات، وهي الروايات التي ورد الحكم فيها على عنوان الخبرة بلا قيد، فيثبت كونها ملكاً للإمام عليه السلام، فإذا ثبت ذلك فيها فيثبت أيضاً في الأرض الميَّنة بالأصالة؛ إذ لا فرق بين أرض ميَّنة بالأصالة وبين أرض ميَّنة بسبب طبيعي كالزَّلزال مثلاً.

التقريب الثالث:

أنَّ يقال: إنَّ عنوان الخبرة يستعمل تارةً بلحاظ كونها مسبقة بالعمارة وأخرى بلحاظ كونها في مقابل المعمورة، وحينئذٍ فعلى اللحاظ الأوَّل يتم إشكال المحقق الأصفهاني رحمته الله بقطع النظر عمَّا ذكرناه، وأمَّا على اللحاظ الثاني فعنوان الخبرة له اطلاق للميَّنة بالأصالة؛ لأنَّها أيضاً خبرة في مقابل المعمورة، وعليه يقال: إنَّ عنوان الخبرة حقيقة كعنوان الميَّنة، والإشكال الذي أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله بالنسبة إلى الخبرة بعينه يرد في عنوان الميَّنة، فيلزم أن لا يكون لعنوان الميَّنة إطلاق للميَّنة بالأصالة مع أنَّه رحمته الله التزم بالإطلاق هناك.

وتوضيح ذلك: إنَّ عنوان الميَّنة كعنوان الخبرة، فتارةً يستعمل بلحاظ

كونها مسبوقة بالحياة كما هو مقتضى طبع الكلمة، وأخرى يستعمل بلحاظ كونها في مقابل المحياة ويراد منها الأرض التي من شأنها أن تحيي ولكنها ليست محياةً، وعليه فإن استظهرنا من عنوان الميِّة اللحاظ الثاني أي الميِّة في مقابل المحياة - ولو بمناسبات الحكم والموضوع - فلا بد من استظهار اللحاظ الثاني من عنوان الخبرة أيضاً بأن يستظهر منها الخبرة في مقابل المعمورة بحيث تشمل الميِّة بالأصالة؛ وذلك لعدم الفرق بين عنواني الميِّة والخبرة.

نعم قد اصطلح الفقهاء على التعبير عن الميِّة بالأصالة بـ «الميِّة»، وعن الميِّة بالعرض بـ «الخبرة»، إلا أنه اصطلاح فقهي في مقام تصنيف الأراضي وإعطاء أحكامها، وأمّا بحسب اللغة فلا فرق بينهما.

وأما إن لم نستظهر من عنوان الخبرة اللحاظ الثاني فلا يكون فيها إطلاق للميِّة بالأصالة، فلا بد من ذلك أيضاً في عنوان الميِّة بحيث لا يكون له إطلاق للميِّة بالأصالة بل يكون مجملاً، مع أنّ المحقق الأصفهاني رحمته الله قد التزم بإطلاق عنوان الميِّة للميِّة بالأصالة، فيلزمه ذلك في عنوان الخبرة أيضاً.

الطائفة الثالثة:

ما دلّ على أنّ الأرض التي لا ربّ لها للإمام عليه السلام، أو أنّ الأرض الميِّة التي لا ربّ لها فهي للإمام عليه السلام، بحيث يكون موضوع الحكم بملكيّة الإمام عليه السلام للأرض فيها هو عنوان ما لا ربّ له إمّا بلا قيد أو بقيد الميِّة، وذلك من قبيل ما ورد في مرسله حماد بن عيسى المتقدّمة عن العبد الصالح عليه السلام: «وكل أرض ميِّة لا ربّ لها...»^(٩).

وكذلك من قبيل موثقة إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام التي ورد فيها: «وكل أرض لا ربّ لها...»^(١٠)، إلى غيرهما من الروايات الواردة بهذا المضمون.

وتقريب الاستدلال بها على مالكيّة الإمام عليه السلام للأرض الميِّة بالأصالة: أنّ

هذه الروايات لو خَلِّيت ونفسها لما أمكن الاستدلال بها على المطلوب إلّا بعد إثبات أنّ الأرض لا ربّ لها ؛ إذ ذلك هو موضوع المالكية في الروايات، وعليه فإذا احتملنا وجود ربّ لها - كما إذا احتملنا أنّها ملك للمسلمين عامّة - فلا يتم موضوع المالكية للإمام عليه السلام ، ولا يمكن التمسك فيها بهذه الروايات ؛ لأنّه تمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية، إذن فلا بدّ في التمسك بالروايات من نفي ربّ للأرض ليتحقّق بذلك موضوع ملكية الإمام عليه السلام ، ولو كان نفي الربّ باستصحاب عدم جعل مالك لها في الشريعة فإنّه به يتنقّح موضوع المالكية بضمّ التعبد - وهو استصحاب عدم وجود ربّ لها - إلى الوجدان، وهو كونها ميتة .

ويبقى هنا فارق فني بين دلالة الطائفتين الأوليين على المطلوب وبين دلالة هذه الطائفة عليه، وهو عبارة عمّا إذا دلّ دليل خارجاً على مالكية غير الإمام عليه السلام للموات أو لبعض أقسام الموات، فهنا تختلف نسبة هذا الدليل الخارجي إلى الطائفتين الأوليين عن نسبته إلى الطائفة الثالثة، فإنّ نسبته إلى الطائفتين الأوليين هو التعارض؛ لأنّه يدلّ على مالكية غير الإمام عليه السلام للموات، والطائفتان تدلّان على مالكيته عليه السلام لها، فلا بدّ حينئذٍ من التساقط أو التخصيص أو غيرهما من قواعد باب التعارض، وأمّا نسبته إلى الطائفة الثالثة فهو الورد، فإنّ موضوع الطائفة الثالثة هو ما لا ربّ له، والدليل الخارجي يرفع موضوعها ويثبت أنّ للأرض ربّاً، فهو وارد عليها ورافع لموضوعها. ويظهر أثر هذا الفارق الفني عند التكلّم عن المعارضة.

بقيت ثلاثة إشكالات :

الإشكال الأوّل :

إنّ الاستدلال بالطائفة الثالثة من الروايات على مالكية الإمام عليه السلام للموات بالأصالة موقوف على إحراز أنّ الأرض لا ربّ لها ولو باستصحاب عدم وجود

ربّ لها، سواء قلنا بمفهوم الوصف في مثل قوله: «كُلُّ أرض لا ربّ لها فهي للإمام» بحيث يدلّ بالمفهوم على أنّ كل أرض لها ربّ فهي ليست للإمام ﷺ أو لم نقل بالمفهوم، فإنّه على كلّ حال لا بدّ في إثبات مالكيّة الإمام ﷺ للأراضي الميّتة بالأصالة من تحقّق موضوعها - وهو الأرض التي لا ربّ لها - ولو بالاستصحاب، وحينئذٍ فيقال: إنّ للقضية "رفعية ظهورين:

الأوّل: ظهورها في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، وهذا هو المسمّى بمفهوم الوصف الذي اختلف فيه، وذلك كظهور قوله: أكرم الإنسان الأبيض في عدم وجوب إكرام الإنسان غير الأبيض.

الثاني: ظهورها في أنّ الموصوف قابل لوجدان الصّفة تارة ولفقدانها أخرى، أي أنّ الموصوف بطبعه مقسم لوجدان الصّفة وفقدانها، وهذا الظهور ثابت حتى عند من ينكر الظهور الأوّل، وذلك كظهور قوله: أكرم الإنسان الأبيض في أنّ الإنسان بحسب طبعه قابل لأن يكون أبيض ولأن يكون غير أبيض، أي أنّ هناك إنساناً غير أبيض أيضاً، وحينئذٍ فقولهُ ﷺ في الطائفة الثالثة من الروايات: «كُلُّ أرض ميّتة لا ربّ لها فهي للإمام ﷺ» قضية وصفية تدلّ بالظهور الثاني على أنّ هناك أراضي ميّتة لها ربّ، وهذا منافٍ مع المطلوب؛ إذ المطلوب إثبات مالكيّة الإمام ﷺ لجميع الأراضي الميّتة بالأصالة لا لبعضها، مع أنّ الروايات تدلّ بالظهور الثاني على مالكيّة الإمام ﷺ لبعض الأراضي الميّتة بالأصالة وهي التي لا ربّ لها.

الآ أنّ هذا الإشكال غير صحيح؛ فإنّ الظهور الثاني في القضية الوصفية وإن لم ننكره - فتدلّ الطائفة الثالثة على أنّ بعض الأراضي الميّتة لها ربّ - إلّا أنّ ذلك لا يضرّ بالمطلوب؛ إذ لعلّ ذلك البعض من الأراضي الميّتة التي لها ربّ هي الميّتة بالعرض - أي التي باد أهلها أو نزحوا عنها أو أعرضوا عنها أو عجزوا عن إحيائها أو نحو ذلك - لا الميّتة بالأصالة التي هي محلّ الكلام، فإنّ محلّ الكلام مالكيّة الإمام ﷺ لجميع الأراضي الميّتة بالأصالة، وأمّا الأراضي

الميتة بالعرض فليست محلّ الكلام، فلا تدلّ الطائفة الثالثة على أنّ بعض الأراضي الميتة بالأصالة لها ربّ.

الإشكال الثاني :

إنّه لا فرق بين الطائفتين الأوليين من الروايات وبين الطائفة الثالثة من حيث إنّه لابدّ في الاستدلال بهما على مالكية الإمام عليه السلام للأراضي الميتة بالأصالة من استصحاب عدم وجود ربّ لها وإلا فيكون التمسك بهما تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، وحينئذٍ فكما أنّ الطائفة الثالثة تكون مورودةً للدليل الخارجي الدالّ على أنّ للأرض ربّاً فكذلك الطائفتان الأوليان. إذن فلا فرق بين الطوائف الثلاث؛ وذلك لأنّ نسبة الطائفة الثالثة إلى الطائفتين الأوليين نسبة المقيّد إلى المطلق، فإنّ الطائفتين الأوليين موضوعهما هو طبيعي الأرض الخبرة أو الميتة، وأمّا موضوع الطائفة الثالثة فهو الأرض الميتة التي لا ربّ لها، فيحمل المطلق الذي هو عبارة عن الطائفتين الأوليين على المقيّد المنفصل الذي هو عبارة عن الطائفة الثالثة، فيكون موضوع المالكية هو الأرض الميتة التي لا ربّ لها، ففي مقام الاستدلال على مالكية الإمام عليه السلام لابدّ من إحراز أنّ الأرض لا ربّ لها ولو بالاستصحاب، فإذا شك في أرض أنّ لها ربّاً أو لا فلا يمكن التمسك بعموم «كلّ أرض ميتة لا ربّ لها...» لإثبات أنّ الأرض ملك للإمام عليه السلام وأنّه ليس لها ربّ؛ إذ هو تمسك بالعام في الشبهة المصداقية. إذن فمصير الطائفتين الأوليين كمصير الطائفة الثالثة من دون فرق.

إلا أنّ هذا الإشكال أيضاً غير صحيح بناءً على ما هو المختار من جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية التي هي من هذا القبيل، وذلك بعد فرض أنّ المورد من موارد حمل المطلق على المقيّد، فإنّ الطائفتين الأوليين وإن قيّدتا بالطائفة الثالثة بحسب الفرض فيكون مفادها: كلّ أرض ميتة لا ربّ لها فهي للإمام عليه السلام، إلا أنّه يمكن التمسك بعموم قوله: «كلّ أرض ميتة لا ربّ لها فهي للإمام...» لإثبات أنّ الأرض لا ربّ لها، فإنّه وإن كان تمسكاً بالعام

في الشبهة المصداقية إلا أنه جائز في أمثال المقام بناءً على المختار من أن الشبهة المصداقية على قسمين :

الأول: ما يكون القيد المشكوك ثبوته فيها من القيود التي لا يرجع تشخيصها إلى المولى بما هو مولى وإن رجع إليه بما هو علام الغيوب بل يكون المولى والعبد على حد سواء في خبروية بالنسبة إلى ثبوت القيد، وذلك كما إذا قال: أكرم كل عالم، ثم خصصه بقوله: لا تكرم فساق العلماء، وشك في زيد العالم أنه عادل أو غير عادل، فحيث إن القيد المشكوك ثبوته وهو العدالة لا يرجع أمر تشخيصه إلى المولى بما هو مولى؛ إذ المولى بما هو مولى ليس من شأنه تشخيص عدالة زيد وعدمها وإن كان - بما هو علام الغيوب - خبيراً بحاله، فحينئذ لا يمكن التمسك بالعام لإثبات عدالة زيد ووجوب إكرامه .

الثاني: ما يكون القيد المشكوك ثبوته فيها من القيود الراجع أمر تشخيصها إلى المولى بما هو مولى بحيث تكون خبروية المولى بثبوته وعدمه أكثر من خبروية المكلف ويترقب من المولى بيان ذلك، وذلك كما في محل الكلام، فإن القيد المشكوك ثبوته في الشبهة المصداقية هو كون الأرض لا رب لها، وهذا قيد يترقب من المولى - بما هو مولى - بيان ثبوته؛ إذ هو الأخير بحال الأرض من العبد، فهو أخبر من العبد بأن الأرض هل لها مالك في الشريعة الإسلامية أو ليس لها مالك؛ باعتباره هو الذي يجعل المالكية دون غيره، فحينئذ يمكن التمسك بالعام لإثبات أن الأرض لا رب لها وأنها ملك للإمام عليه السلام، فليس من القسم غير الجائز من قسمي التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وتفصيل هذا المبني موكول إلى الأصول .

الإشكال الثالث :

إن بعض الروايات في الطائفة الثانية وردت بلسان كل أرض خربة جلا

أهلها فهي للإمام عليه السلام ، فهي دالة على أن خصوص الأرض الخبرة التي جلا أهلها ملك للإمام عليه السلام ، وأما الأرض التي ليست كذلك فهي ليست للإمام عليه السلام بحكم مفهوم الوصف ، وتكون هذه الروايات مقيدة لما ورد في الطائفة الأولى وفي بعض الروايات من الطائفة الثانية من أن كل أرض خبرة أو ميتة فهي للإمام عليه السلام ، إذن فلا يتم المطلوب ، وهو أن كل أرض ميتة بالأصالة فهي للإمام عليه السلام بل خصوص التي باد أهلها .

إلا أن هذا الإشكال غير صحيح حتى بناءً على القول بمفهوم الوصف ؛ وذلك لأن الروايات الدالة على أن كل أرض خبرة جلا أهلها فهي للإمام عليه السلام تدل بالمفهوم على أن كل أرض خبرة كان لها أهل ولم ينجل أهلها فهي ليست للإمام عليه السلام ، لا أن كل أرض خبرة ليس لها أهل فهي ليست للإمام عليه السلام .

وبتعبير واضح : إن موضوع الحكم في تلك الروايات هو الأرض الخبرة التي كان لها أهل وقد انجلى أهلها فهي للإمام عليه السلام ، فتدل بالمفهوم على أن الخبرة التي كان لها أهل ولم ينجل عنها أهلها فهي ليست للإمام عليه السلام ، ولا تدل على أن الخبرة التي لم يكن لها أهل أيضاً هي ليست للإمام عليه السلام باعتبار عدم الانجلاء ، فإن عدم الانجلاء هنا من باب عدم الموضوع ، فهو نظير ما إذا قال : كل إنسان يفقه أولاده فهو صالح ، فإنه يدل بالمفهوم على أن كل إنسان لا يفقه أولاده فليس بصالح ، وأما الذي ليس له ولد أصلاً فلا يندرج تحت المفهوم ؛ لانتفاء الموضوع ، فالأرض الخبرة التي ليس لها أهل أصلاً لا يشملها المفهوم ؛ لعدم الموضوع ، بل هي للإمام عليه السلام ، إذن فلا يضر مفهوم الوصف بالاستدلال على أن كل أرض خبرة لم يكن لها أهل أو كان وانجلى عنها فهي للإمام عليه السلام .

إذن فالاستدلال بالطوائف الثلاث على مالكية الإمام عليه السلام للموات بالأصالة تام من ناحية الدلالة ، نعم الطائفة الأولى ضعيفة السند كما سبق .

الطائفة الرابعة :

ما دلّ على أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام بحيث تشكّل عموماً دالّاً على مالكيّة الإمام عليه السلام لكلّ أرض ، فكّلما دلّ دليل على عدم مالكيّة الإمام عليه السلام لأرض كانت الأرض خارجة عن هذا العموم تخصيصاً ، وحيث لم يدلّ دليل على العدم فتبقى تحت العموم ، ومن المعلوم أنّه لم يدلّ دليل على عدم مالكيّة الإمام عليه السلام للأراضي الموات بالأصالة فهي باقية تحت العموم المزبور .

وهذه الطائفة من قبيل ما ورد في رواية أبي سيار مسمع بن عبد الملك ، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث طويل) : « يا أبا سيار ، الأرض كلّها لنا ، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا... »^(١١) ، وهي معتبرة من حيث السند .

وقد ادّعى جملة منهم كالمحقق الاصفهاني رحمه الله وغيره ممن قبله أنّه لا بدّ من حمل الملكية في هذه الرواية على غير الملكية الحقيقية الفقهية التي هي محطّ غرض الفقيه بما هو فقيه والتي هي منشأ الآثار ؛ لوضوح أنّه مع حملها على الملكية الحقيقية يلزم منه تخصيص الأكثر ؛ فإنّ أكثر الأرض ليس ملكاً للإمام عليه السلام كما هو واضح ، فلا بدّ من حمل الملكية في الرواية على ملكيّة تكوينيّة عرفانيّة خارجة عن غرض الفقيه ، وبذلك تسقط الرواية عن الاستدلال بها على مالكيّة الإمام عليه السلام للموات بالأصالة .

إلا أنّ هذا غير تام ؛ فإنّ حمل الملكية في الرواية على غير معناها الحقيقي يكاد أن يكون خلاف صريح الرواية ؛ فإنّ الإمام عليه السلام بعدما بيّن أنّ الأرض كلها لنا... قال : « وكل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّون... » ، فتفريع التحليل على مالكيّته عليه السلام للأرض صريح في كون الملكية هي الملكية الحقيقية الفقهية التي هي منشأ الآثار العملية دون الملكية التكوينية العرفانية ، فإنها لا تقع موضوعاً للتحليل كما هو واضح ، فالصحيح تعيّن حمل الملكية في الرواية على الملكية الحقيقية المتعارفة ، ولا يلزم منه تخصيص الأكثر ،

فإنَّ الأرض حسب طبعها الأوَّلي بقطع النظر عن إحياء شخص لها لا تخلو من إحدى حالتين: الأولى: أن تكون مَيِّتة بالأصالة، الثانية: أن تكون عامرة بالأصالة، وفي كلتا الحالتين تكون ملكاً للإمام عليه السلام، أمَّا في الحالة الأولى فلما تقدّم من الروايات الدالّة على ذلك كما هو محلّ الكلام، وأمّا في الحالة الثانية فكما هو المشهور والصحيح بين فقهاء الإمامية، ولا تخرج بالعوارض والطوارئ عن كونها ملكاً للإمام عليه السلام، فإنَّ أهمَّ العوارض هو الإحياء، وسوف يأتي في المسألة الثانية إن شاء الله تعالى أنَّ الإحياء لا يوجب خروج رقبة الأرض عن ملك الإمام عليه السلام بل هي ملك له عليه السلام، وإنّما الإحياء يوجب حصول حقِّ الأولوية للمحيي بالنسبة إلى غيره من الناس دون الإمام عليه السلام.

إذن فالصحيح التحفّظ على ظهور الرواية في الملكية الحقيقية الفقهية والعمل عليه ما لم يرد مخصّص، وحيث لم يرد مخصّص بالنسبة إلى الأرض الميِّتة بالأصالة فيصحّ التمسك بالرواية لإثبات مالكيته عليه السلام للأرض الميِّتة بالأصالة.

إذن فتبيّن أنَّ الطوائف الأربع كلّها تامّة الدلالة على المطلوب، وإن كان بعضها ضعيف السند، غاية الأمر تفتقر الطائفة الثالثة في إثبات المطلوب إلى ضمِّ أصل إليها ينقح موضوعها وهو كون الأرض لا ربَّ لها، فالدليل على مالكية الإمام عليه السلام للأراضي الموات بالأصالة إثباتاً تامّ.

البحث في وجود المعارض لمالكية الإمام للموات وعدمه :

ثمَّ إنّه يقع الكلام في وجود معارض لدليل مالكية الإمام عليه السلام للموات بالأصالة وعدمه، فإنّه قد توقع المعارضة بين دليل مالكية الإمام عليه السلام للموات بالأصالة وبين دليل مالكية المسلمين للأراضي الخراجية المفتوحة عنوةً بنحو العموم من وجه، وأوّل من أوقع التعارض بينهما - فيما أعلم - صاحب الرّياض رحمته الله.

وتقريب التعارض المزبور: أنَّ دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) للأراضي الميّتة بالأصالة مطلق يشمل الأراضي الميّتة المفتوحة عنوةً وغيرها، ودليل مالكيّة المسلمين للأراضي الخراجيّة المفتوحة عنوةً مطلق يشمل الأراضي الميّتة والعامرة، فمادّة الاجتماع للدليلين هي الأرض الميّتة بالأصالة المفتوحة عنوةً، فيشمّلها كلّ من الدليلين بإطلاقه ويتعارضان، وحينئذٍ فلا بدّ من تطبيق قواعد باب التعارض عليهما.

ولا يمكن رفع التعارض بما ذكره السيد الأستاذ - دام ظله - كما في تقرير بحثه؛ من أنّه يجب تقديم دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) على دليل مالكيّة المسلمين في مادّة الاجتماع وهي الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً؛ وذلك لأنّه لو قدّم دليل مالكيّة المسلمين على دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) في مادّة الاجتماع المزبورة للزم لغويّة دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام)؛ إذ يبقى حينئذٍ بلا مورد؛ إذ لازمه أنّ الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً ليست ملكاً للإمام (عليه السلام)، وحينئذٍ فلا تبقى هناك أرض تكون ملكاً للإمام (عليه السلام)؛ إذ ما من أرض ميّتة إلّا كانت تحت أيدي الكفار، فإذا أخذها المسلمون عنوةً تكون ملكاً لهم؛ فليست هناك أرض ميّتة منذ خلقتها كانت تحت أيدي المسلمين كي لا تكون مفتوحةً عنوةً فتكون ملكاً للإمام (عليه السلام).

إذن فلو قدّم دليل مالكيّة المسلمين على دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) في الأرض الميّتة المفتوحة عنوة للزم منه إلغاء دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) رأساً، وهذا بخلاف العكس، فإنّه لو قدّم دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) على دليل مالكيّة المسلمين في مادّة الاجتماع - وهي الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً - والتزم بأنها ملك للإمام (عليه السلام) فلا يلزم منه إلغاء دليل مالكيّة المسلمين؛ إذ يبقى له مورد أيضاً وهي الأرض العامرة المفتوحة عنوةً، فإنها ملك للمسلمين من دون أن يعارضهم في ذلك الإمام (عليه السلام)؛ فإنه (عليه السلام) لا يملك العامرة، إذن فيتقدّم دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) على دليل مالكيّة المسلمين في مادّة الاجتماع لدفع اللغويّة، وبذلك يرتفع التعارض.

فإنَّ ما أفاده - دام ظلّه - غير تامّ ؛ وذلك لأنَّ تقديم أيّ من الدليلين على الآخر لا يلزم منه إلغاء الآخر، فكما أنَّ تقديم دليل مالكيّة الإمام عليه السلام على دليل مالكيّة المسلمين لا يلزم منه إلغاء دليل مالكيّة المسلمين كما ذكر، فكذلك تقديم دليل مالكيّة المسلمين على دليل مالكيّة الإمام عليه السلام في مادّة الاجتماع - وهي الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً - والالتزام بأنها ملك للمسلمين لا يلزم منه إلغاء دليل مالكيّة الإمام عليه السلام ؛ إذ تبقى تحت دليل مالكيّة الإمام عليه السلام موارد أيضاً، وذلك كالأراضي الميّتة التي أسلم أهلها طوعاً، أو الأراضي الميّتة التي استسلم أهلها صلحاً، أو ألقوا السلاح خوفاً دون أن يوجف عليها بخيل ولا ركاب، أو الأراضي الميّتة المستجدة التي تحدث بعد ذلك، فإنَّ هذه كلّها ملك للإمام عليه السلام وليست ملكاً للمسلمين ؛ لأنَّ ما هو ملك المسلمين خصوص الأراضي المفتوحة عنوةً وهذه الأراضي لم تؤخذ عنوةً.

إذن فالتحقيق في علاج التعارض بين دليل مالكيّة الإمام عليه السلام ودليل مالكيّة المسلمين في مادّة الاجتماع - وهي الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً - هو أن يقال : إنّ دليل مالكيّة المسلمين للأراضي الخراجيّة المفتوحة عنوةً يحتمل فيه احتمالان بدوياً :

الأوّل : أن يكون موضوعه ما كان ملكاً للكفار سابقاً وأخذه المسلمون عنوةً بالسيف .

الثاني : أن يكون موضوعه ما كان تحت سيطرة الكفار سابقاً - سواء كان ملكاً لهم أو لا - وأخذه المسلمون عنوةً وبالسيف .

فإن بني على الاحتمال الأوّل بحيث يكون ميزان مالكيّة المسلمين كون الشيء سابقاً ملكاً للكفار فحينئذٍ لا تعارض أصلاً بين دليل مالكيّة المسلمين ودليل مالكيّة الإمام عليه السلام بالنسبة إلى مادّة الاجتماع - وهي الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً - بل تكون مشمولة لدليل مالكيّة الإمام عليه السلام بالخصوص . وأمّا

دليل مالكيّة المسلمين فهو قاصر عن الشمول لها ؛ لأنّ دليل مالكيّة المسلمين إنّما يشمل الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً التي كانت سابقاً ملكاً للكفار - كما هو المفروض - فلا بدّ من إحراز كونها سابقاً ملكاً للكفار كي يتمّ به موضوع دليل مالكيّة المسلمين ، ومن المعلوم أنّه لم يدلّ دليل على أنها كانت سابقاً ملكاً للكفار كي يشملها دليل مالكيّة المسلمين ، بل غاية ما دلّ عليه الدليل مالكيّة الكافر للأرض التي يحييها .

إذن فالأرض الميّتة المفتوحة عنوةً خارجة تخصّصاً عن دليل مالكيّة المسلمين فهي ملك للإمام (عليه السلام) ، ولا تعارض أصلاً بين الدليلين ، بل إنّ دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) وارد على دليل مالكيّة المسلمين ورافع لموضوعه .

وأما إن بني على الاحتمال الثاني بحيث يكون ميزان مالكيّة المسلمين كون الأرض المفتوحة عنوةً تحت سيطرة الكفار سابقاً فحينئذٍ تكون الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً مشمولة لدليل مالكيّة المسلمين أيضاً ؛ لأنها كانت سابقاً تحت سيطرة الكفار وجداناً ، فيقع التعارض بين دليل مالكيّة المسلمين ودليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) ، وحينئذٍ يتمّ العلاج الفني للتعارض بأحد وجوه أربعة :

الوجه الأول :

أن يقال بتقديم دليل مالكيّة الإمام (عليه السلام) على دليل مالكيّة المسلمين ؛ لأنّ الأوّل عام وضعي ، كما في قوله (عليه السلام) : « كلّ أرض خربة ... » أو قوله : « الموات كلّها للإمام (عليه السلام) ... » .

وأما الثاني فهو مطلق حكمي ثابت بمقدمات الحكمة ، فيقدّم العامّ الوضعي على المطلق الحكمي ، إمّا لأنّ العامّ الوضعي وارد على المطلق الحكمي باعتبار أنّ الأوّل منجّز والثاني معلق ، وإمّا لأنّ العامّ الوضعي أظهر من المطلق الحكمي على أقلّ تقدير ، فينتج أنّ الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً ملك للإمام (عليه السلام) .

الوجه الثاني:

أن يقال: كلما تعارضت طائفتان من الروايات وكانت إحداهما منقسمة إلى قسمين: قسم يصلح أن يعارض الطائفة الأخرى دلالة وقسم لا يصلح لذلك بل لو خَلِيَ مع الطائفة الأخرى لكانت الطائفة الأخرى واردة عليه ورافعة لموضوعه، فحينئذٍ لا تقع المعارضة بين الطائفة الأخرى ومجموع القسمين للطائفة الأولى، بل تقع المعارضة بين القسم الأول للطائفة الأولى مع الطائفة الثانية، وبعد التساقط يرجع إلى القسم الثاني للطائفة الأولى.

وهذه القاعدة لها نظائر كثيرة في الفقه، منها: ما هو محل الكلام؛ فإن هنا طائفتين من الروايات متعارضتين: إحداهما طائفة الروايات الدالة على مالكية الإمام عليه السلام، والثانية طائفة الروايات الدالة على مالكية المسلمين، إلا أن الطائفة الأولى الدالة على مالكية الإمام عليه السلام تنقسم إلى قسمين: قسم من الروايات دال على مالكية الإمام عليه السلام منجزاً، وقسم من الروايات دال على مالكية الإمام عليه السلام معلقاً على كون الأرض لا رب لها، فإذا نسب القسم الأول إلى الطائفة الثانية الدالة على مالكية المسلمين لكانت النسبة هي التعارض، وإذا نسب القسم الثاني إليها لكانت النسبة الورود؛ فإن الطائفة الثانية ترفع موضوع القسم الثاني من الطائفة الأولى وتبين أن للأرض رباً وهم المسلمون، فلا يبقى موضوع لمالكية الإمام عليه السلام، فحينئذٍ لا تقع المعارضة بين الطائفة الثانية مع مجموع القسمين للطائفة الأولى؛ لاستحالة كون القسم الثاني من الطائفة الأولى معارضاً للطائفة الثانية لأنه مورود لها، بل الطائفة الثانية الدالة على مالكية المسلمين تعارض بالقسم الأول من الطائفة الأولى الدال على مالكية الإمام عليه السلام منجزاً، وبعد التساقط يرجع إلى القسم الثاني من الطائفة الأولى الدال على مالكية الإمام عليه السلام معلقاً على كون الأرض لا رب لها.

وهذا الوجه وإن كان صحيحاً وفنياً من حيث الكبرى فلقد طبقناه في موارد

كثيرة في الفقه إلا أنه من حيث الصغرى - بعد وقوع المعارضة بين الروايات الدالة على مالكية الإمام عليه السلام منجزاً والروايات الدالة على مالكية المسلمين وتساقطهما والرجوع إلى الروايات الدالة على مالكية الإمام عليه السلام لما لا رب له - يفتقر إلى ضم استصحاب عدم وجود رب لها سابقاً إلى تلك الروايات كي يتم به موضوع مالكية الإمام عليه السلام وهو عدم وجود رب للأرض، كما بيناه سابقاً. ومن هنا كان هذا الوجه موقوفاً على عدم تشريع مالكية المسلمين قبل تشريع الأنفال، فإن هنا ثلاثة أمور:

الأول: تشريع مالكية الإمام عليه السلام للأنفال.

الثاني: تشريع مالكية المسلمين للأرض المفتوحة عنوةً.

الثالث: وقوع نفس الفتح خارجاً الذي هو موضوع الأمر الثاني.

فإن فرض أن تشريع مالكية الإمام كان قبل تشريع مالكية المسلمين من حيث الزمان أو كان مقارناً له، فبعد تساقط الطائفة الثانية مع القسم الأول من الطائفة الأولى والانتفاء إلى القسم الثاني يصح التمسك باستصحاب عدم وجود رب للأرض، وبذلك يتم موضوع مالكية الإمام عليه السلام.

وأما إن فرض أن تشريع مالكية المسلمين كان قبل تشريع مالكية الإمام عليه السلام فلا يجري استصحاب عدم وجود رب للأرض؛ لأن الرب قد ثبت لها سابقاً وهم المسلمون، فلا يتم موضوع مالكية الإمام عليه السلام.

الوجه الثالث:

أن يقال: سلمنا وقوع التعارض بين الطائفة الدالة على مالكية المسلمين والطائفة الدالة على مالكية الإمام عليه السلام بقسميها وتساقطهما بالتعارض، إلا أنه بعد ذلك يرجع إلى العامّ فوقاني الدالّ على أن الأرض كلّها للإمام عليه السلام، فإن هذا العامّ فوقاني ورد عليه مخصّص وهو دليل مالكية المسلمين، وقد ابتلي

المخصّص بالمعارض في خصوص الموات منه وسقط بالمعارضة، فيرجع إلى العامّ فوقاني الدالّ على مالكيّة الإمام عليه السلام لكلّ أرض، ومنها الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً التي هي محلّ الكلام، والعامّ فوقاني عبارة عن قوله عليه السلام في رواية مسمع بن عبد الملك المتقدّمة في الطائفة الرابعة: «الأرض كلّها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا...»^(١٢)، وأيضاً من قبيل قوله عليه السلام في رواية أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام: «والأرض كلّها لنا...»^(١٣).

الوجه الرابع:

أن يقال: مع التنزّل عن كل ما تقدّم وفرض التعارض والتساقط وعدم وجود عامّ فوقاني يرجع إليه، فيرجع إلى الأصل العملي وهو عبارة عن استصحاب مالكيّة الإمام عليه السلام؛ فإنّ الأرض الميّتة كانت ملكه عليه السلام قبل الفتح، ويشك في ملكيّة عليه السلام لها بعد الفتح، فتستصحب ملكيّة عليه السلام لها.

وهذا الوجه موقوف على سبق تشريع مالكيّة الإمام عليه السلام زماناً على تشريع مالكيّة المسلمين، فإنّه حينئذٍ يجري استصحاب مالكيّته.

وأما إذا كان تشريع مالكيّة المسلمين أسبق من تشريع مالكيّة الإمام عليه السلام من حيث الزمان فلا يجري استصحاب مالكيّته عليه السلام لها بعد الفتح؛ إذ بعد الفتح لا يشك في مالكيّته عليه السلام لها بل يقطع بعدمها وأنها ملك المسلمين؛ فإنّ دليل مالكيّة الإمام عليه السلام حينئذٍ يعارض دليل مالكيّة المسلمين ويتساقطان، ويرجع بعد ذلك إلى استصحاب مالكيّة المسلمين.

وكذلك لا يجري استصحاب مالكيّة الإمام عليه السلام فيما لو فرض أنّ تشريع مالكيّة المسلمين كان مقارناً لتشريع مالكيّة الإمام عليه السلام زماناً؛ فإنّه حينئذٍ يتعارضان ويتساقطان، ولا مجال لاستصحاب مالكيّة الإمام عليه السلام؛ إذ لا يقين بثبوتها سابقاً، كما لا يقين بثبوت مالكيّة المسلمين سابقاً أيضاً؛ إذ المفروض تقارن تشريعهما من دون سبق أحدهما على الآخر.

إذن فقد اتّضح أنّ بالإمكان رفع التعارض بين دليل مالكيّة المسلمين ودليل مالكيّة الإمام عليه السلام بالنسبة إلى مادّة الاجتماع - وهي الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً - بأحد هذه الوجوه الأربعة وإثبات مالكيّة الإمام عليه السلام لها .

هذا تمام الكلام في المسألة الأولى . وقد تبين من جميع ما ذكرنا: أنّ الأرض الميّتة بالأصالة ليست من المباحات الأولى بل هي ملك لفرد وهو الإمام عليه السلام ، سواء المفتوحة عنوةً منها أو غير المفتوحة عنوةً .

وأما المسألة الثانية: - وهي ما يكتسب بإحياء الأرض الميّتة بالأصالة التي هي ملك الإمام عليه السلام :-

فلا إشكال - في الجملة - في أنّ المحيي يكتسب حقّاً بسبب الإحياء ولو بنحو القضية المهملة ، بحيث تختلف علاقته مع الأرض المحيية بعد الإحياء عنها مع الأرض قبل الإحياء وعن علاقة غيره مع الأرض ، إلّا أنّ الكلام في تشخيص هذا الحقّ وأنه هل هو حقّ الملكية بحيث تنتقل ملكيّة الأرض - بسبب الإحياء - عن الإمام عليه السلام إلى المحيي وتخرج رقبة الأرض عن ملكه عليه السلام ، أو هو حقّ الأولوية بحيث يكون المحيي - بسبب الإحياء - أولى بالأرض من غيره من الناس ممّن ليس مالكاً للأرض ، وأما الإمام عليه السلام فلا يزال مالكاً لرقبة الأرض وليس المحيي بأولى منه عليه السلام بالأرض ؟

ومن شؤون الفرق بين حقّ الملكية وحقّ الأولوية أنّه بناءً على أن يكون حقّ المحيي هو حقّ الملكية فلا معنى حينئذٍ لاستحقاق الإمام عليه السلام أخذ الأجرة منه ؛ إذ المحيي مالك للأرض ولا تؤخذ الأجرة من المالك ، وأما بناءً على أن يكون حقّ المحيي هو حقّ الأولوية فحينئذٍ يكون حال المحيي حال من يتصرّف في مال الغير ، ومن المعلوم إمكان أخذ الأجرة منه من قبل الإمام عليه السلام لأنّه تصرّف في ماله عليه السلام .

ولأجل تشخيص الحقّ الذي يكتسبه المحيي بالإحياء لابدّ من ملاحظة

الروايات الواردة في الباب، وبالإمكان تصنيفها إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى:

ما دلّ بالصراحة العرفية على أنّ المحيي يكتسب بالإحياء حقّ الأولوية وعدم خروج رقبة الأرض عن ملكية الإمام عليه السلام، وهي من قبيل ما ورد في رواية أبي خالد الكابلي المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ أنا وأهل بيتي

الذين أورثنا الأرض، ونحن المتّقون، والأرض كلّها لنا، فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها...»^(١٤)، فإنّها واضحة الدلالة جدّاً على المطلوب؛ فإنّ الخراج والأجرة إنّما يؤدّيه غير المالك، وأمّا المالك فلا معنى لأن يؤدّي خراجها إلى الإمام عليه السلام، فالرواية دالّة على ثبوت حقّ الأولوية للمحيي بالإحياء، فله الانتفاع بالأرض وعليه أن يؤدّي الخراج إلى الإمام عليه السلام.

وأيضاً من قبيل ما ورد في صحيحة عمر بن يزيد قال: سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها فعمرها وكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له، وعليه طسّقها يؤدّيه إلى الإمام عليه السلام في حال الهدنة، فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه»^(١٥).

فإنّها كالصريحة عرفاً في بقاء ملكية الإمام عليه السلام بالنسبة إلى الأرض بعد الإحياء، فإنّ قوله عليه السلام: «فهي له...» وإن كان في نفسه يناسب ملكية المحيي إلّا أنّه بقرينة قوله عليه السلام بعد ذلك: «وعليه طسّقها يؤدّيه إلى الإمام عليه السلام...» واضح الدلالة في بقاء ملكية الإمام عليه السلام وعدم خروج رقبة الأرض عن ملكيته عليه السلام، وأنّ الأرض إنّما تكون للمحيي من حيث الانتفاع لا من حيث الملكية.

ولعل قول أمير المؤمنين عليه السلام المشار إليه في هذه الصحيحة هو نفس ما أُشير إليه في رواية أبي خالد الكابلي من أنه وجد في كتاب علي عليه السلام : ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (١٦).

الطائفة الثانية :

ما دلّ على ثبوت حقّ للمحيي بالإحياء جامع بين الملكية والأولوية بحيث لم يتعيّن خصوص الملكية ولا الأولوية ، وذلك من قبيل صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : «أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَاوْا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ أَوْ عَمَرُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا» (١٧) ، فَإِنَّ قَوْلَهُ عليه السلام : «فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا...» يناسب الملكية كما أنه يناسب الأولوية .

الطائفة الثالثة :

ما دلّ بذاته على ثبوت حقّ للمحيي وبإطلاقه على حقّ الملكية ، وذلك من قبيل صحيحة محمد بن مسلم قال : سألته عن الشراء من أرض اليهود والنصارى ، قال : «ليس به بأس -إلى أن قال :- وأَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَاوْا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ أَوْ عَمَلُوهُ فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَهِيَ لَهُمْ» (١٨) .

وكذلك من قبيل صحيحته الأخرى قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : «أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَاوْا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ وَعَمَرُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَهِيَ لَهُمْ» (١٩) .

وكذلك من قبيل صحيحة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قال رسول الله ﷺ : من غرس شجراً أو حفر وادياً بدياً لم يسبقه إليه أحد أو أحيى أرضاً ميتة فهي له قضاء من الله ورسوله» (٢٠) .

فإنها تمتاز على الطائفة السابقة في قوله عليه السلام فيها : «وهي لهم...» ؛ فَإِنَّ اللام تدلّ بطبعها على الاختصاص ، وإطلاق الاختصاص يدلّ على الاختصاص المطلق وهو الملكية ؛ لأنها أعلى مراتب الاختصاص ، فَإِنَّ الملكية اختصاص

من جميع الجهات والحيثيات، فأطلاق الاختصاص يدلّ عليها.

الطائفة الرابعة:

ما دلّ بالصراحة العرفيّة - لا بالإطلاق كما في الطائفة السابقة - على أنّ المحيي يكتسب حقّ الملكية بالإحياء، وذلك من قبيل صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها ماذا عليه؟ قال: «الصدقة»، قلت: فإن كان يعرف صاحبها؟ قال: «فليؤدّ إليه حقّه» (٢١).

وكذلك من قبيل صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل وأنا حاضر عن رجل أحيى أرضاً مواتاً فكرى فيها نهراً وبنى فيها بيوتاً وغرس نخلاً وشجراً، فقال: «هي له، وله أجر بيوتها...» (٢٢).

وكذلك من قبيل صحيحة معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أَيُّما رجل أتى خربة باثرة فاستخرجها وكرى أنهارها وعمرها فإنّ عليه فيها الصدقة...» (٢٣).

فإنّ من الواضح أنّ السائل لم يسأل عن ثبوت الصدقة؛ أي الزكاة، فإنّ ثبوت الزكاة في الغلات الزكويّة ممّا لا إشكال فيه عند السائل، وإنّما السؤال متّجه إلى ثبوت خصوص الأجرة والطسق، فقلوه عليه السلام: «عليه الصدقة...» صريح في نفي الخراج والأجرة على المحيي وأنّ شأن المحيي مع الأرض شأن المالك، فلا تجب عليه إلّا الزكاة من غلاتها.

إذن فروايات الباب على أربع طوائف كما سبق ذكرها، ومن المعلوم أنّ الطائفة الثانية لا تعارض الطائفة الأولى؛ لأنّها دالّة على ثبوت حقّ للمحيي من دون تعيينه، فلا تعارض الطائفة الأولى الدالّة على ثبوت حقّ الأولويّة له، كما أنّها لا تعارض الطائفة الثالثة والرابعة الدالّتين على ثبوت حقّ الملكية له،

وإنما التعارض الحقيقي ثابت بين الطائفة الأولى الدالة على ثبوت حق الأولوية للمحيي وبين الطائفتين الأخيرتين الدالتين على ثبوت حق الملكية له ، فلا بد من علاج التعارض بينهما .

وهنا بالإمكان بيان وجوه عديدة لعلاج التعارض :

الوجه الأول :

أن يقال : إنه في الحقيقة ليس في المقام أي تعارض ، وما يتخيل من التعارض فإنما هو تعارض بين الحجة واللاحجة لا بين الحجتين ، فإن الطائفة الأولى الدالة على ثبوت حق الأولوية للمحيي في نفسها ساقطة عن الحجية وإن كانت صحيحة السند ، وحينئذ فلا تعارض الطائفتين الأخيرتين الدالتين على ثبوت حق الملكية له ، وذلك ببيان تقريبي :

الأول : دعوى انعقاد سيرة المسلمين في كل زمان على إحياء الأراضي الميتة من دون بناء على استحقاق الإمام عليه السلام الأجرة والخراج عليهم ، وهذه السيرة قطعية إلى أيام الأئمة عليهم السلام ، فلو كان ديدن المسلمين على دفع الخراج والأجرة بعد الإحياء للأئمة عليهم السلام لكان أمراً واضحاً مشهوراً كالخمس ، بينما لم ينعكس هذا الأمر علينا بوجه من الوجوه ، إذن فعدم اتضاح هذا وعدم شهرته يكون دليلاً على انعقاد السيرة القطعية المتشعبة من قبل المسلمين على عدم دفع الأجرة والخراج للإمام عليه السلام ، ومثل هذه السيرة يوجب الاطمئنان بوجود خلل في الطائفة الأولى الدالة على ثبوت حق الأولوية للمحيي وجوب دفع الخراج للأئمة عليهم السلام ، فتسقط عن الحجية ، وحينئذ فلا يمكن لها أن تعارض الطائفتين الأخيرتين الدالتين على ملكية المحيي .

إلا أن هذا غير تام ؛ وذلك لأنه إن كان المراد من السيرة سيرة المنكرين لولاية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فسيرتهم على عدم دفع الأجرة والخراج

واضحة في الغصب والاعتداء وإنكار وجود مالك للأرض، فلا تكون سيرتهم حجة علينا، وإن كان المراد من السيرة سيرة المؤمنين بولاية الإمام عليه السلام والمعترفين بمالكيتته عليه السلام للأرض الميتة فانعقاد سيرتهم على عدم دفع الخراج والأجرة للإمام عليه السلام وإن كان صحيحاً إلا أن استقرار سيرتهم على ذلك لا يكشف عن خروج رقبة الأرض عن ملك الإمام عليه السلام بالإحياء وملكية المحيي لها، بل كما يناسب ذلك فكذا يناسب بقاء ملكية الإمام عليه السلام بالنسبة إلى الأرض، غاية الأمر أنه عليه السلام عفا عن الخراج مؤقتاً ما دام عاجزاً عن تسلمه وصرفه في موارده، وليس معناه خروج الأرض عن ملكية الإمام عليه السلام.

الثاني: دعوى إعراض المشهور عن الطائفة الأولى من الروايات وهي ما دلّ على ثبوت حق الأولوية للمحيي، فإنّ المشهور بين فقهاء الإمامية فتوى هو تملك المحيي الأرض بالإحياء وعدم وجوب دفع الخراج والأجرة عليه، وهذا الإعراض يوجب سقوط الطائفة الأولى من الروايات عن الحجية، وحينئذٍ فلا يمكن أن تعارض الطائفتين الأخيرتين الدالتين على ثبوت حق الملكية.

إلا أن هذا أيضاً غير صحيح، فإنّ إعراض المشهور عن رواية وإن كان موجباً لسقوطها عن الحجية - خصوصاً إعراض المتقدمين من فقهاءنا عليهم السلام - إلا أنّ سقوط الرواية عن الحجية بالإعراض عنها مشروط بالعلم بأنّ إعراض المشهور عنها مستند إلى تضعيف حيثية الصدور فيها والقدح في سندها، فحينئذٍ يكون إعراضهم عنها موجباً لزوال الوثوق بها، وأمّا إذا احتمل استناد إعراضهم عنها إلى إيقاعهم التعارض بينها وبين رواية أخرى وتخيّلهم أنّ قواعد باب التعارض تقتضي الإعراض عنها والعمل بمعارضها، فلا يكون - حينئذٍ - إعراضهم عنها موجباً لسقوطها عن الحجية، ولعلّ مقامنا من هذا القبيل؛ فإنّه يحتمل أن يكون إعراض المشهور عن الروايات الدالة على ثبوت حق الأولوية مستنداً إلى إيقاع المشهور التعارض بينها وبين الروايات الدالة

على ثبوت حق الملكية وتقديم هذه عليها بوجه من الوجوه الآتية، فحينئذٍ لا يكون إعراضهم عنها موجباً لسقوطها عن الحجية بحيث لا يمكن لها أن تعارض تلك الروايات، فإنّ هذا اجتهد من المشهور فلا يكون حجة علينا.

نعم، إنّما يكون إعراض المشهور موجباً لسقوط الرواية عن الحجية فيما إذا لم يكن للرواية معارض وكانت صحيحة السند، فإنّ إعراضهم عنها حينئذٍ موجب لسقوطها عن الحجية؛ لاحتمال وجود نكته طعن في سندها عند المشهور، وليس المقام من هذا القبيل.

إذن فالتعارض بين الطائفة الأولى والطائفتين الأخيرتين تعارض بين الحجّتين.

الوجه الثاني:

أن يقال: إنّ التعارض هنا بدوي لا حقيقي؛ فإنّ غاية ما تدلّ عليه الطائفة الأولى جعل الخراج والأجرة على المحيي، وغاية ما تدلّ عليه الطائفتان الأخيرتان نفي الخراج والأجرة عن المحيي، ومن المعلوم أنّ جعل الأجرة ونفيها إنّما يتعارضان فيما لو كانا صادرين من حاكم وجاعل واحد لا فيما إذا كانا صادرين من جاعلين وحاكمين، فإنّه حينئذٍ لا تعارض بينهما، والمقام من هذا القبيل.

وتوضيحه: إنّنا نفرض أنّ الإمام (عليه السلام) بلحاظ منصبه مالك للموات حتّى بعد إحياؤها، وحينئذٍ فيحقّ له جعل الأجرة على المحيي كما أنّ له نفي الأجرة عنه، كما هو حال كلّ مالك بالنسبة إلى ما هو في ملكه، وعليه فقد يختلف إمام عن إمام باعتبار اختلاف الظروف والاعتبارات الملحوظة لكُلّ منهما، وغاية ما تدلّ عليه الطائفة الأولى من الروايات أنّ الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) جعل الأجرة والخراج على المحيي، وغاية ما تدلّ عليه الطائفتان الأخيرتان أنّ الإمام

الصادق عليه السلام نفى الأجرة والخراج عن المحيي، ولا تعارض بينهما؛ فإنَّ كلاً منهما قد أعمل مالكيته في الأرض، وبكلمة واضحة: إنَّ إثبات الأجرة ونفيها لو كانا حكمين إلهيين مجعولين لجاعل واحد لكان التعارض بينهما متحققاً دون مثل محلّ الكلام؛ حيث إنَّ إثبات الأجرة ونفيها حكمان مالكيان مجعولان لمالكين، فلا تعارض بينهما.

إلّا أنَّ هذا الوجه أيضاً غير تام، وذلك:

إمّا أولاً: فلأنَّ الجعل الصادر من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام معلوم الاستمرار إلى أيّام الإمام الصادق عليه السلام وذلك بقرينتين:

الأولى: إنَّ الإمام الصادق عليه السلام بنفسه قد نقل الجعل الصادر من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فلو فرض اختصاص الجعل بزمان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لما كان من المناسب نقل الإمام الصادق عليه السلام إياه في مقام تشخيص الوظيفة الفعلية للمحيي.

الثانية: إنَّ الجعل الصادر من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بنفسه ظاهر في الاستمرار إلى أيّام الإمام القائم عليه السلام، فلا معنى لاختصاصه بزمانه عليه السلام، إذن فليس الجعل الصادر من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مختصاً بزمانه بل هو مستمرٌّ دائماً، فيقع التعارض بينه وبين ما دلَّ على نفي الخراج والأجرة عن المحيي.

وأما ثانياً: فلأنَّ ظاهر الطائفتين الأخيرتين أنَّهما في مقام بيان الحكم الإلهي الكلّي للأرض الميّنة بعد الإحياء وأنَّ المجعول شرعاً عدم وجوب دفع الأجرة والخراج على المحيي وملكيّة المحيي بالإحياء، لا أنَّهما في مقام بيان الحكم المالكي وأنَّ المالك قد أعفى المحيي عن الخراج، فإنَّ ظاهر حال الإمام عليه السلام بيان الحكم الإلهي الشرعي بما هو إمام لا بيان الحكم المالكي بما هو مالك.

إذن فالتعارض بين الطائفة الأولى والطائفتين الأخيرتين مستحكم؛ لأنّ الأولى تدلّ على الملكية بالنسبة إلى الإمام عليه السلام بعد الإحياء، والأخيرتين تدلّان على عدم ملكيته عليه السلام وعلى ملكية المحيي لها.

الوجه الثالث :

أن يقال: إنّ مقتضى الجمع العرفي حمل الأمر بدفع الخراج -الوارد في الطائفة الأولى- على الاستحباب، فإنّ الأمر لو خلّي ونفسه وإن كان دالاً على الوجوب إلّا أنّه إذا اقترن بالرخصة من قبل الشارع يحمل على الاستحباب، والأمر في الطائفة الأولى مقرون بالرخصة من قبل الشارع الواردة في الطائفتين الأخيرتين، فإنّهما ترخّصان عدم دفع الأجرة والخراج، فيحمل الأمر بدفع الخراج على الاستحباب، فيكون الخراج حقّاً مستحبّاً كجملة من الحقوق المستحبة، وبذلك يرتفع التعارض بينهما.

إلّا أنّ التحقيق عدم تمامية هذا الوجه أيضاً؛ فإنّ الجمع العرفي بحمل الأمر على الاستحباب في أمثال المقام ليس صحيحاً، فإنّ الأمر هنا ليس تكليفاً محضاً بل هو أمر وضعي يرجع إلى جعل الاستحقاق والمالكية للإمام عليه السلام بحيث إنّ له حقّ المطالبة بالأجرة، وحينئذٍ فلا يصح الجمع العرفي المزبور.

وتوضيحه: إنّ من المعروف فيما إذا ورد دليل دالّ على حكم تكليفي بصيغة الأمر كقوله: صلّ صلاة الليل، أو اغتسل غسل الجمعة، وورد دليل آخر دالّ على الترخيص في تركه وعدم وجوبه كقوله: لا بأس بترك صلاة الليل، أو لا بأس بترك غسل الجمعة، أنّه يبنى على الجمع العرفي بين الدليلين بحمل الأمر التكليفي على الاستحباب بقريّة الرخصة، وهذا تامّ فيما إذا كان الأمر تكليفاً، ولكنّه غير تامّ فيما إذا كان إرشادياً إلى حكم وضعي كالمالكية والاستحقاق، كما في الأمر بدفع الخراج، فإنّه ليس مجرد تكليف صرف بل هو في مقام بيان مالكية الإمام عليه السلام واستحقاقه وضعياً -باعتبار

مالكيته - مطالبة المحيي بالخراج ، فلا يكون الجمع العرفي بحمل الأمر على الاستحباب صحيحاً عرفياً ؛ لأنّ النكته التي تقتضي - في موارد الأوامر التكليفيّة - صحّة هذا الجمع العرفي غير ثابتة في المقام ، فإنّ النكته المزبورة هناك عبارة عن أحد أمور ثلاثة تختلف باختلاف المباني في دلالة الأمر على الوجوب ، وهي :

الأوّل : ما يبتني على ما يبني عليه المحقّق النائيّني ﷺ من أنّ الأمر لا يدلّ بالدلالة اللفظية الوضعيّة على الوجوب بل هو دالّ على أصل الطلب ، وأمّا الوجوب فيستفاد من حكم العقل ، والعقل إنّما يحكم بالوجوب فيما إذا لم يرد ترخيص من قبل الشارع ، فالوجوب - على مبناه ﷺ - شأن من شؤون العقل وليس مدلولاً لفظياً لكلام الشارع ، فعلى هذا تكون نكته حمل الأمر على الاستحباب فيما إذا ورد ترخيص من قبل الشارع واضحة ؛ فإنّه بناءً على ذلك لا تعارض أصلاً بين دليل الأمر ودليل الترخيص ، فإنّ دليل الأمر لا يدلّ إلّا على أصل الطلب ، والوجوب منوط بحكم العقل ، وحكم العقل منوط بعدم مجيء الرخصة ، فإذا جاءت الرخصة لم يحكم العقل بالوجوب ، فلا وجوب أصلاً ، بل يتعيّن أصل الطلب الوارد في دليل الأمر في الاستحباب ، ومن المعلوم اختصاص هذا بالأوامر التكليفيّة ؛ فإنّ العقل يحكم فيها بالوجوب ، وأمّا الأوامر الوضعيّة الإرشادية كالأمر بدفع الخراج فهو بحكم الشارع لا العقل ، فلا يصحّ حمله على الاستحباب .

إذن فالنكته المقتضية لحمل الأمر التكليفي على الاستحباب - بناءً على مبني المحقّق النائيّني ﷺ في دلالة الأمر على الوجوب - غير ثابتة في الأمر الوضعي كما في محلّ الكلام .

الثاني : ما يبتني على ما يستقر به المحقّق الخراساني ﷺ ولم يستبعده ، من أنّ الأمر يدلّ وضعاً على أصل الطلب ، وأمّا الوجوب فيستفاد من الإطلاق

ومقدمات الحكمة؛ فإنَّ إطلاق الطلب يقتضي الطلب المطلق وهو الوجوب الذي هو مرتبة شديدة من الطلب، فالوجوب - بناءً على هذا - مستفاد من إطلاق الأمر لا من ذاته، وعليه فتكون نكته حمل الأمر على الاستحباب فيما إذا ورد ترخيص من قبل الشارع هي نكته تقييد المطلق، فإنَّ الأمر المطلق الدالّ على الوجوب بإطلاقه إذا اقترن بالترخيص يكون مقيداً به، فيثبت بالأمر الطلب المقيد وهو الاستحباب، ومن المعلوم اختصاص هذا بما إذا كان الحكم ثابتاً بإطلاق الأمر فإنّه يقيد بالترخيص فينتج الاستحباب، وأمّا إذا كان ثابتاً بغير الإطلاق فلا مجال لتقييده أصلاً، وذلك كما في محلّ الكلام، فإنَّ مالكيّة الإمام عليه السلام واستحقاقه المطالبة بالأجرة والخراج لم يثبت بالإطلاق كي يحمل على الاستحباب بورود الترخيص، بل ثبت ذلك بالأمر الصريح بأداء الخراج، فلا معنى لتقييده أصلاً.

إذن فالنكته المقتضية لحمل الأمر على الاستحباب - بناءً على مبنى المحقّق الخراساني رحمه الله - في دلالة الأمر على الوجوب - غير ثابتة في محلّ الكلام أيضاً.

الثالث: ما يبتني على ما هو المشهور المنصور، من أنَّ الأمر يدلّ على الوجوب بالدلالة اللفظية الوضعيّة بلا حاجة إلى حكم العقل أو مقدمات الحكمة، فعلى هذا تكون نكته حمل الأمر على الاستحباب فيما إذا ورد ترخيص هي إنَّ انقسام الطلب إلى الوجوب والاستحباب أمر مركّز في الأذهان والموارد العرفية وشائع فيها، فلهذا ينعقد للأمر ظهوران طوليّان عرفيّان: أحدهما ظهوره في الوجوب، وثانيهما ظهوره في الاستحباب، ولا ينتقل العرف إلى الظهور الثاني إلّا بعد عدم إمكان العمل بالظهور الأوّل وسقوطه، ففيما إذا لم يرد ترخيص من الشارع يعمل بالظهور الأوّل، فإذا ورد ترخيص فيسقط الظهور الأوّل، وحينئذٍ يعمل بالظهور الثاني فيحمل الأمر على الاستحباب.

ومن المعلوم اختصاص هذا بالأحكام والأوامر التكليفيّة التي ارتكز في

الأذهان العرفية انقسامها إلى الوجوب والاستحباب بحيث يكون كلّ منهما شائعاً في العرف، فحينئذٍ ينعقد لها ظهوران طوليان عرفيان كما سبق، وأمّا في الأوامر والأحكام الوضعية التي لم يرتكز في الأذهان العرفية انقسامها إلى لزومي وغير لزومي فلا ينعقد لها ظهوران عرفيان طوليان كما في محلّ الكلام، فإنّ الملكية لم يرتكز في الأذهان العرفية انقسامها إلى لزومية وغير لزومية بحيث ينعقد لها ظهوران طوليان عرفيان، أحدهما: الملكية للزومية، والثاني: الملكية الاستحابية بحيث تحمل على الثاني بعد ورود الترخيص.

إذن فالجمع العرفي بالحمل على الاستحباب إنّما يصحّ في الأوامر التكليفية والأوامر الوضعية التي يكون انقسامها إلى الشديد والضعيف أيضاً أمراً مركزاً في الأذهان العرفية، وذلك كالنجاسة والطهارة، فإنّ كلّاً منهما ذو مرتبة شديدة وضعيفة في الأذهان العرفية، فإذا ورد الأمر بغسل الثوب من دم البقّ مثلاً وورد الترخيص في تركه فيحمل الأمر على الاستحباب؛ باعتبار أنّ الأمر انعقد له ظهوران طوليان عرفيان أحدهما في الوجوب والآخر في الاستحباب، فبعد ورود الترخيص يحمل الأمر على الاستحباب كما سبق، وأمّا في الأحكام والأوامر الوضعية التي لا تنقسم إلى الشديد والضعيف في الأذهان العرفية كما في محلّ الكلام فلا يصحّ الجمع العرفي بحمل الأمر على الاستحباب.

إذن فالنكته المقتضية لحمل الأمر على الاستحباب -بناءً على مبنى المشهور المنصور في دلالة الأمر على الوجوب- غير ثابتة في محلّ الكلام. فتبيّن أنّ جميع النكات الثلاث لصحة هذا الجمع العرفي غير متحققة في محلّ الكلام، فالوجه الثالث القائل بالجمع العرفي غير صحيح.

الوجه الرابع:

أن يقال: إنّ المقام من صغريات انقلاب النسبة، وتوضيحه: إنّ هنا عامين

متعارضين بنحو التباين :

أحدهما: ما دلّ على وجوب دفع المحيي الخراج للإمام عليه السلام سواء كان المحيي شيعياً أو سنّياً ، وذلك كرواية الكابلي وصحيحة عمر بن يزيد .

وثانيهما: ما دلّ على عدم وجوب دفع المحيي الخراج للإمام عليه السلام سواء كان شيعياً أو سنّياً .

فهما متباينان ، وقد ورد من الخارج ما يخصّص الدليل الدالّ على وجوب دفع الخراج ، وذلك عبارة عن أخبار التحليل - أي الأخبار الدالّة على تحليل الإمام عليه السلام الأرض المحيية للمحيي وإعفائه من الخراج - فإنّها تدلّ على عدم وجوب دفع الخراج على المحيي إذا كان شيعياً ، فهي أخصّ مطلقاً من دليل وجوب دفع الخراج فتخصّصه ، وبعد ذلك يصبح دليل وجوب دفع الخراج أخصّ مطلقاً من دليل عدم وجوبه ؛ لأنّه بعد تخصيصه بأخبار التحليل يختصّ وجوب دفع الخراج بالمحيي السنّي ، فهو أخصّ مطلقاً من دليل عدم وجوب دفع الخراج فيخصّص به ، وبذلك يرتفع التعارض بينهما ، ويتعيّن المصير إلى التفصيل بين الشيعيّ فلا خراج عليه ، وبين غيره فيجب عليه الخراج .

إلا أنّ التحقيق أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ وذلك :

أما أولاً: فلأنّه مبني على تمامية كبرى انقلاب النسبة في الأدلّة كما ذهب إلى ذلك المحقّق النائيني رحمته الله ، وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من عدم تماميّة وأنّ النسبة بين الدليلين بعد ورود التخصيص كالنسبة قبل ذلك فلا مجال لتخصيص أحد العامّين بأخبار التحليل ثم تخصيص الآخر به ، وتفصيل هذا موكول إلى الأصول .

وأما ثانياً: فلأنّ كبرى انقلاب النسبة - بناءً على تماميّةها - إنّما تتم فيما إذا ورد عامّان متعارضان بنحو التباين مثلاً ، وورد مخصّص لأحدهما بنحو

لا يكون معارضاً ل كليهما، وإلا فلو كان المخصّص معارضاً ل كليهما ل بقيت النسبة بعد ورود التخصيص على حالها كقبل التخصيص فلا تنقلب النسبة، فمثلاً إذا ورد أنّه يجب إكرام الشيوخ وورد أنّه يحرم إكرام الشيوخ، فهما عامّان متعارضان بنحو التباين، وورد أنّه لا يجب إكرام الشيوخ الفسّاق، فهو يخصّص الدليل الأوّل الدالّ على وجوب إكرام الشيوخ، فهو يعارض الدليل الأوّل فقط ولا يعارض الدليل الثاني الدالّ على حرمة إكرامهم؛ وذلك لأنّ عدم الوجوب لا يعارض الحرمة، فهنا يتحقّق انقلاب النسبة بناءً على تماميّته.

وأما إذا كان المخصّص معارضاً ل كليهما كما إذا ورد المخصّص في المثال بقوله: يكره إكرام الشيوخ الفسّاق، فإنّه يعارض دليل الوجوب كما أنّه يعارض دليل الحرمة، فلا يكون مخصّصاً لأحدهما بحيث تنقلب النسبة بعد ذلك.

ومقامنا من هذا القليل؛ فإنّ المخصّص عبارة عن أخبار التحليل، وهي كما تعارض الدليل الدالّ على وجوب دفع الخراج كذلك تعارض الدليل الدالّ على عدم وجوب دفع الخراج؛ لأنّ ظاهر ما دلّ على عدم وجوب دفع الخراج هو النفي الإلهي لا المالكيّ، وظاهر أخبار التحليل هو النفي المالكي لا الإلهي، فتعارض معه أيضاً.

وأما ثالثاً: فلو سلّمنا كبرى انقلاب النسبة وقطعنا النظر عن الجواب الثاني فإنّه مع ذلك يشكل تطبيق كبرى انقلاب النسبة على محلّ الكلام؛ فإنّه لا يمكن تخصيص الطائفة الأولى الدالّة على وجوب دفع الخراج بأخبار التحليل وإخراج الشيعة منها؛ إذ حينئذٍ تختصّ بغير الشيعيّ، مع أنّه قد ورد فيها عنوان المؤمنين والمسلمين، واختصاص غير الشيعيّ بعنوان المؤمن والمسلم غير عرفيّ وإن كان اختصاص الشيعيّ بهما عرفياً.

إذن، فليس هناك في الحقيقة تخصيص للطائفة الأولى بأخبار التحليل، بل

هو تعارض بينهما.

الوجه الخامس:

أن يقال: إنّه بعد تقسيم الروايات إلى أربع طوائف لا توقع التعارض بين الطائفة الأولى ومجموع الطائفتين الأخيرتين، بل توقع التعارض أولاً بين الطائفة الأولى الدالة على بقاء ملكيّة الإمام عليه السلام بالصراحة العرفيّة وبين الطائفة الرابعة الدالة على ملكيّة المحيي بالصراحة العرفيّة، وأمّا الطائفة الثالثة فحيث إنّها تدلّ على ملكيّة المحيي بالإطلاق فيستحيل أن تكون معارضة مع الطائفة الأولى في عرض الطائفة الرابعة؛ فإنّ الطائفة الأولى لو خليت مع الطائفة الثالثة، لكانت مقيدةً للطائفة الثالثة، والمقيّد لا يعارض المطلق، إذن فيقع التعارض بين الطائفة الأولى والطائفة الرابعة، وبعد التساقت يرجع إلى إطلاق الطائفة الثالثة.

وإن شئتم قلتم: إنّ الطائفة الثالثة بمثابة العامّ الفوقاني الذي ورد عليه مخصّص - وهو ما دلّ على وجوب دفع الخراج أي الطائفة الأولى - إلّا أنّ المخصّص ابتلي بالمعارض - وهو ما دلّ على عدم وجوب دفع الخراج، أي الطائفة الرابعة - فبعد التعارض بين المخصّصين وتساقطهما يرجع إلى العامّ الفوقاني وهي الطائفة الثالثة الدالة على ثبوت حقّ الملكيّة للمحيي بإطلاقها.

وهذا الوجه يعطي بياناً فنيّاً صحيحاً في نفسه، إلّا أنّه موقوف على الالتزام بالتساقت بين الطائفة الأولى والطائفة الرابعة كي يرجع بعد ذلك إلى الطائفة الثالثة، وأمّا مع عدم الالتزام بذلك فلا موجب للرجوع إلى الطائفة الثالثة.

إذن، فلا بدّ من الانتهاء إلى الوجه السادس لدفع التعارض؛ كي نرى أنّه إن أمكن علاج التعارض بينهما بإعمال المرجّحات - وهي عبارة عن موافقة الكتاب ومخالفة العامة كما بنينا على ذلك في الأصول - فلا موجب حينئذٍ للرجوع إلى

الطائفة الثالثة، فيستغنى عن الوجه الخامس، وإن لم يمكن ذلك فيرجع إلى الوجه الخامس القائل بالتعارض بين الطائفة الأولى والرابعة والتساقط والرجوع إلى الطائفة الثالثة.

الوجه السادس:

أن يقال: بعد التعارض بين الطائفة الأولى - الدالة على بقاء ملكية الإمام عليه السلام بعد الإحياء وجوب دفع الخراج على المحيي - وبين الطائفة الرابعة - الدالة على خروج رقبة الأرض عن ملكية الإمام عليه السلام بالإحياء وملكية المحيي لها وعدم وجوب دفع الخراج عليه - يرجع إلى المرجحات المختارة في الأصول؛ وهي موافقة الكتاب ومخالفة العامة، وحينئذ ترى أن كلا المرجحين يقتضي تقديم الطائفة الأولى على الطائفة الرابعة، أما مخالفة العامة فمن الواضح أنها تقتضي تقديم الطائفة الأولى؛ لأنها مخالفة لفتاوى العامة ورواياتهم، بخلاف الطائفة الرابعة فإنها موافقة لهم، فإن العامة لا يفتون بملكية الإمام عليه السلام، فترجح الطائفة الأولى على الرابعة بمخالفتها للعامة، وأما موافقة الكتاب فأيضاً تقتضي تقديم الطائفة الأولى على الطائفة الرابعة؛ فإن الطائفة الرابعة مخالفة لبعض عمومات الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...﴾ (٢٤)؛ فإن ظاهرها حصر السبب المجوز لأكل مال الغير في التراضي، فكل سبب ليس فيه تراض يكون منهياً عنه، فيتحصّل من الآية عموم دالّ على أن كلّ أكل مال بغير رضا مالك منهى عنه.

ومن المعلوم أن أحد أفراد الأكل بل من أبرزها هو تملك مال الغير، فهو منهى عنه بغير رضا مالكه، فالطائفة الرابعة الدالة على أن المحيي يملك الأرض بغير رضا المالك - وهو الإمام عليه السلام - تكون مخالفة للعموم الكتابي المزبور؛ حيث إنها تدلّ على تشريع تملك منهى عنه بالآية، بخلاف الطائفة الأولى فإنها ليست مخالفة لعموم كتابي، فترجح الطائفة الأولى على الطائفة

الرابعة بمخالفة الأخيرة للعموم الكتابي .

إن فقد ثبت بهذا أَنَّ الأرض الميَّنة بالأصالة التي هي ملك للإمام عليه السلام إذا أحيها شخص فلا تخرج رقبة الأرض بالإحياء عن ملك الإمام عليه السلام بل تبقى على ملكه ، غاية الأمر يثبت للمحيي حق في الأرض وهو حق الأولوية ، فإنَّ هذا الحق يثبت بالطائفة الثانية الدالة على ثبوت حق للمحيي في الجملة ؛ فإنَّها إذا انضمت إلى الطائفة الأولى الدالة على عدم ثبوت حق الملكية للمحيي تنتج أَنَّ الحق المذكور في الطائفة الثانية هو حق الأولوية ، وليس المراد من حق الأولوية مجرَّد الإباحة المالكية بمعنى أَنَّ الإمام عليه السلام أباح الأرض للمحيي دون غيره ؛ فإنَّ هذا خلاف ظاهر الطائفة الثانية ، فإنَّ ظاهرها بيان حكم إلهي مجعول من قبل الإمام عليه السلام بما هو شارع لا بما هو مالك ، فالحق الثابت للمحيي ليس حقاً مالكيّاً صادراً من الإمام عليه السلام بما هو مالك بحيث يكون معناه الإباحة المالكية ، بل هو حق إلهي مجعول من قبل الشارع وحاصله : أَنَّهُ لو تزامم المحيي مع المالك - وهو الإمام عليه السلام - فالإمام مقدّم ؛ باعتباره هو المالك ، والمحيي حكمه حكم المستأجر ، وأمّا إذا لم يتزامم المحيي مع الإمام عليه السلام فلا مانع من قبل الإمام عليه السلام في تصرّف المحيي وغيره في الأرض ، فإذا تزامم المحيي مع غيره من أفراد الرعية فهو أولى من غيره .

ويترتب على هذا الحق الثابت للمحيي - وهو حق الأولوية - جميع ما يترتب على حق الملكية ، فيصحّ بيعه وهبته ، كما أَنَّهُ ينتقل إلى غيره بالإرث ونحوه كسائر الحقوق التي هي من هذا القبيل ، فكما يصحّ بيع الملك كذلك يصحّ بيع الاستحقاق ، فيكون غيره المنتقل إليه أولى بالأرض .

وبعبارة أخرى : كلّ ما يقع من الآثار بعد الإحياء فإنّما هو بلحاظ إضافة الاستحقاق والأولوية ، وبهذا يمكن أن يظهر أَنَّ الأراضي المفتوحة عنوة - التي كانت مواتاً بالأصالة ثم أحيها الكفار وفتحها المسلمون عنوة - تكون للمسلمين بلحاظ إضافة الاستحقاق والأولوية دون الملكية ، فإنَّ الكافر إذا أحيى

أرضاً ميتة بالأصالة فيترتب على إحيائه أن له إضافة الاستحقاق والأولوية. فإذا فتحت عنوة تكون مشمولة لما دلّ على أن الأراضي المفتوحة عنوة تكون للمسلمين. ومن المعلوم أن مفاد هذا الدليل هو أن المسلمين يقومون مقام الكفار في استحقاقهم نفس الإضافة التي كانت ثابتة للكفار قبل الفتح من دون أن يتغير كنهها، وهي إضافة الاستحقاق والأولوية التي كانت ثابتة للكفار قبل الفتح بسبب الإحياء، فإنّ هذه الإضافة بنفسها تنتقل إلى المسلمين بالفتح. وأمّا إضافة الملكية فهي باقية للإمام عليه السلام.

ثم إن المحيي إن اتفق مع الإمام عليه السلام على دفع أجره معيّنة فعليه دفع المسمى، وإن لم يتفق معه عليه السلام على دفع أجره معيّنة فعليه دفع أجره المثل، ولا فرق في ذلك بين محيٍ ومحٍ إلا في خصوص المحيي الشيعي، فإن أخبار التحليل تدلّ على أنهم عليه السلام بذلوا منافع الأرض لشيعتهم من دون دفع الأجرة إلى أن يظهر القائم عليه السلام، بخلاف غير الشيعي. ولا تعارض أصلاً بين أخبار التحليل والطائفة الأولى من الروايات الدالة على مالكية الإمام عليه السلام، فإن لسان الطائفة الأولى هو بيان ما تقتضيه القاعدة وهو ضمان المحيي إما أجره المثل أو المسمى، وأخبار التحليل تنفي ضمان المحيي الشيعي، فلا معارضة.

هذا تمام الكلام في المسألة الثانية، وقد تبين من جميع ما ذكرناه أن الأرض لا تخرج بالإحياء عن ملك الإمام عليه السلام، وأن المحيي يثبت له حق الأولوية، وعليه دفع الخراج للإمام عليه السلام.

وأما المسألة الثالثة: - وهي بقاء حق المحيي بالإهمال وعدمه - فتنقسم إلى فرعين:

الفرع الأول: ما إذا أحيّاها شخص ثم أهملها حتى ماتت وأحيّاها شخص آخر.

الفرع الثاني: ما إذا أحيّاها شخص ثم أهملها حتى عطلت مع بقائها على

الحياة ثم عمرها شخص آخر.

فأما الفرع الأول فيقع الكلام فيه في مقامين :

المقام الأول: الكلام بلحاظ القواعد العامة وما تقتضيه الأصول بقطع النظر عن الأخبار الخاصة.

المقام الثاني: الكلام بلحاظ الأخبار الخاصة الواردة في المسألة.

فأما المقام الأول:

فلا ينبغي الإشكال في شمول الموضوع في قوله عليه السلام: «من أحيى أرضاً فهي له...» أو: «هو أحقّ بها» - ونعني بالموضوع اسم الموصول وهو «مَنْ» - للمحيي الثاني أيضاً، فكما يصدق الإحياء بالنسبة إلى المحيي الأول الذي أحيى الأرض الميّتة بالأصالة فكذلك يصدق بالنسبة إلى المحيي الثاني الذي أحيى الأرض الميّتة بالعرض - أي التي ماتت بعد أن كانت محيية - بحيث إنّ الموضوع مطلق يشمل المحيي الثاني فيثبت أنّ الأرض تكون بالإحياء الثاني حقاً للمحيي الثاني أو هو أحقّ بها، من دون فرق بين الالتزام ببقاء أحقية المحيي الأول على الأرض حتى بعد أن أهملها وماتت مادام لم يحيها المحيي الثاني بحيث تخرج الأرض عن حقّ المحيي الأول وتدخل بالإحياء الثاني في حقّ المحيي الثاني رأساً، أو الالتزام بخروج الأرض عن حقّ المحيي الأول بسبب إهماله إيّاها حتّى قبل أن يحييها المحيي الثاني.

فكيف كان لا إشكال في أنّ للموضوع - وهو اسم الموصول في مثل قوله عليه السلام: «من أحيى أرضاً...» - إطلاقاً فرادياً يشمل المحيي الثاني، وحينئذٍ فيقع الكلام في وجود معارض لهذا الإطلاق الفرادي في نفس الجملة وعدم وجوده، وما يمكن جعله معارضاً لهذا الإطلاق في نفس الجملة هو الإطلاق الأزمني في المحمول، وهو قوله عليه السلام: «فهي له»، أو: «هو أحقّ بها...»،

بأن يقال: إن مقتضى الإطلاق الأزماني فيه بقاء حق المحيي الأول على الأرض دائماً حتى بعدما أحيائها المحيي الثاني، فتقع المعارضة بين الإطلاق الفرادي في الموضوع والإطلاق الأزماني في المحمول، ولا يمكن الجمع بين الإطلاقين؛ إذ يلزم منه تعلق حق كل من المحيي الأول والثاني بالأرض وهو غير صحيح، فلا بد إما من تقييد الإطلاق الفرادي - الشامل للمحيي الثاني - بما إذا لم يكن قد أحيى الأرض شخص قبله، أو تقييد الإطلاق الأزماني - الشامل للمحيي الأول حتى بعد إحياء الثاني لها - بما إذا لم تخرب الأرض ولم يحيها شخص آخر، وحيث لا ترجيح لأحد التقييدين على الآخر فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان.

هذا إذا بني على وجود الإطلاق الأزماني في المحمول بحيث يعارض الإطلاق الفرادي في الموضوع، وإلا فلا إشكال في شمول الإطلاق الفرادي للمحيي الثاني بلا معارض، إذن فتحقيق المسألة مربوط بوجود الإطلاق الأزماني وعدمه، فإذا كان موجوداً فيتعارض مع الإطلاق الفرادي ويتساقطان، ويرجع بعد ذلك إلى الأصل العملي كما سيأتي بيانه، وإذا لم يكن موجوداً فيؤخذ بالإطلاق الفرادي بلا معارض، وينتج أن المحيي الثاني أحق بالأرض من المحيي الأول؛ لانتفاء حق المحيي الأول بفرض عدم وجود الإطلاق الأزماني له.

ووجود الإطلاق الأزماني وعدمه يرتبط بتحقيق أن حيثية الحياة هل هي عنوان للموضوع في قوله ﷺ: «من أحيى أرضاً...» أو هي شرط للحكم في قوله ﷺ: «فهي له» أو: «هو أحق بها...»؟

فإن كان عنواناً للموضوع بأن يقال: إن الأرض المحياة حق للمحيي فحينئذ لا يعقل أن يكون للمحمول إطلاق أزماني يشمل ما بعد إهمال الأرض؛ إذ بالإهمال والخراب يرتفع عنوان الموضوع - وهو الأرض المحياة - فلا يشمل ما بعد الإهمال والخراب، وهذا نظير ما إذا قال: أكرم العالم، فإنه لا يشمل ما

بعد ارتفاع عالميته وصيرورته جاهلاً.

وأما إن كان شرطاً للحكم بأن يقال: إذا أحيى رجل الأرض فهي حق له، فحينئذ يعقل التمسك بالإطلاق الأزماني لإثبات الحكم حتى بعد انتهاء الشرط وصيرورة الأرض مواتاً وخراباً وهذا نظير ما إذا قال: إذا زارك زيد فأكرمه، فإنه يمكن التمسك بإطلاقه لإثبات وجوب الإكرام حتى بعد انتهاء الزيارة.

إذن فالأمر في المقام دائر بين أن تكون حيثية الحياة المأخوذة في الدليل عنواناً للموضوع أو شرطاً للحكم، والميزان اللفظي لتشخيص العنوان أو الشرط في كل مورد من هذا القبيل هو الرجوع إلى نفس الدليل وملاحظة كيفية أخذ الحيثية في الدليل؛ بأن يرى أنها هل هي مأخوذة بنحو العنوانية أو بنحو الشرطية؟

إلا أن مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الأذهان العرفية قد تقتضي تبديل الشرط بالعنوان أو بالعكس، فمثلاً إذا قال: أسأل الفقيه عن الحرام والحلال، فحيثية الفقاهة مأخوذة عنواناً للموضوع، فلا يمكن التمسك بالإطلاق الأزماني لإثبات جواز السؤال حتى بعد زوال الفقاهة منه، وأما إذا قال: إذا تفقه الرجل فاسأله عن الحلال والحرام، فحيثية التفقه مأخوذة شرطاً للحكم، فالجمود على حاقّ اللفظ يقتضي إمكان التمسك بالإطلاق الأزماني لإثبات جواز السؤال حتى بعد زوال الفقاهة منه، إلا أن مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الأذهان العرفية تقتضي تبديل الشرط بالعنوان وأنه لا فرق بين قوله: أسأل الفقيه... أو قوله: إذا تفقه الرجل...

إذن فالميزان - في مقام دوران الأمر بين كون الحيثية مأخوذة عنواناً أو شرطاً - النظر إلى الدليل اللفظي أولاً، ثم مقايسة ما يقتضيه الدليل - من العنوانية أو الشرطية - بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة في أذهان العرف، فقد تنقلب دلالة الدليل من العنوانية إلى الشرطية أو بالعكس.

وحينئذٍ فنقول: إنَّ حيثية الحياة المأخوذة في الدليل إنما هي مأخوذة بنحو الشرطية لا العنوانية، فإنه عليه السلام يقول: «من أحيى أرضاً...»، فهو نظير ما إذا قيل: إذا زارك زيد فأكرمه، وعليه فيمكن التمسك بالإطلاق الأزماني للمحمول لإثبات الحكم حتى بعد صيرورة الأرض مواتاً، وحيث لا توجد مناسبات الحكم والموضوع المقتضية لتبديل الشرطية بالعنوانية فيتمسك بإطلاق الدليل، وبذلك يحصل التعارض بين الإطلاق الأفراي في جانب الموضوع والإطلاق الأزماني في جانب المحمول، وبعد التعارض يتساقطان، فيكون الدليل مجملاً، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي وهو عبارة عن الاستصحاب.

وفي المقام استصحابان: أحدهما تنجيزي وثانيهما تعليلي، فأما الاستصحاب التنجيزي فهو استصحاب بقاء حق المحيي الأول الثابت له قبل خراب الأرض، فيشك في ارتفاعه بعد الخراب فيستصحب، وينتج هذا الاستصحاب عدم أحقية المحيي الثاني من الأول. وأما الاستصحاب التعليلي فهو استصحاب أنَّ الأرض قبلما يحييها المحيي الأول كانت بحيث لو أحيها شخص لكان أحق بها من غيره، فإنَّ هذه القضية الشرطية كانت ثابتة قبل أن يحييها المحيي الأول، فيشك في ارتفاعها بعد إحياء المحيي الأول فيجري استصحابها، وينتج هذا الاستصحاب أنَّ المحيي الثاني حيث إنَّه أحيها فهو أحقَّ بها من المحيي الأول.

وحينئذٍ: فمن يبني على عدم جريان الاستصحاب التعليلي في نفسه - كالمحقق النائيني رحمه الله - يتعين عليه في المقام إجراء الاستصحاب التنجيزي والحكم بعدم أحقية المحيي الثاني وبقاء حق المحيي الأول، وأما من يبني على جريان الاستصحاب التعليلي في نفسه - كما هو مذهب المحقق الخراساني رحمه الله - وكما هو المختار في أمثال المقام - فيتقدَّم على الاستصحاب التنجيزي على ما بيّن في الأصول، وينتج أنَّ المحيي الثاني أحقَّ بالأرض من المحيي الأول.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، وقد تبين أنَّ الأرض المحياة إذا أمهلها

المحيي حتى ماتت وأحيائها شخص ثانٍ فالمحيي الثاني أحقّ بالأرض من المحيي الأوّل حسب ما تقتضيه الأصول العمليّة والقواعد العامّة بقطع النظر عن الأخبار الخاصّة .

وأما المقام الثاني :

فبالإمكان ذكر ثلاث روايات ، وهي :

الأولى : صحيحة معاوية بن وهب - المتقدّمة - عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد فيها : « فإن كانت أرض لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها ثم جاء بعدُ يطلبها فإنّ الأرض لله ولمن عمرها » (٢٥) .

فإنّها تدلّ على أنّ الأرض تصبح حقّاً للمحيي الثاني ؛ فإنّ قوله عليه السلام : « فإنّ الأرض لله ولمن عمرها ... » وإن كان قد يدعى في بادئ الأمر إجماله - فإنّ كلّاً من المحيي الأوّل والمحيي الثاني قد عمر الأرض ولم يبيّن في الرواية أنّ الأرض لمن عمرها أولاً أو ثانياً - إلّا أنّ ادّعاء الإجمال في غير محلّه ؛ فإنّه لا إشكال في أنّ الظاهر من قوله عليه السلام : « ولمن عمرها ... » هو المحيي الثاني ، وهناك عدّة قرائن في الرواية تدلّ على ذلك ، منها : قوله عليه السلام قبل ذلك : « فإن كانت أرض لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها ثم جاء بعدُ يطلبها ... » فإنّ أخذ هذه القيود بالنسبة إلى المحيي الأوّل ظاهر - بحسب النظر العرفي - في التمهيد والتوطئة لبيان انتزاع الأرض منه وإعطائها للمحيي الثاني ، وبيان أنّ المحيي الأوّل مقصّر في إهماله الأرض ، فلو فرض شمول قوله عليه السلام : « لمن عمرها ... » للمحيي الأوّل لما كان وجه لبيان هذه القيود التي هي في مقام إبراز تقصير المحيي الأوّل وإهماله الأرض ، ومنها : البدء بالله تعالى في قوله عليه السلام : « فإنّ الأرض لله ولمن عمرها ... » ، فإنّ نكتة البدء بالله عزّ وجلّ - بناءً على أنّ المراد بقوله عليه السلام : « ولمن عمرها » المحيي الثاني - واضحة جدّاً ، وهي بيان أنّ الأرض لله تعالى ، وليست هناك أيّة قرابة بينه وبين أحد من عبّيده ،

فلا يؤثر أحداً منهم على آخر إلا بالعمل والجَدَّ والإحياء، فنكتة البدء بالله هي التوطئة والتمهيد لبيان انتزاع الأرض من المحيي الأوَّل بسبب إهماله وإعطائها للمحيي الثاني بسبب ما عمله من الإحياء. وأمَّا إذا كان المراد بقوله: «ولمن عمرها...» المحيي الأوَّل فليست هناك نكتة عرفية واضحة في البدء بالله تعالى.

إذن فمن مجموع القرائن وسياق العبارة يستظهر أنَّ المراد هو المحيي الثاني، فتدلُّ الرواية على أنَّ المحيي الثاني أحقَّ بالأرض من المحيي الأوَّل.

الثانية: رواية أبي خالد الكابلي -المتقدمة أيضاً- عن أبي جعفر عليه السلام حيث ورد فيها: «فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحيها فهو أحقَّ بها من الذي تركها...» (٢٦).

فهي من حيث الدلالة كالنص في أنَّ المحيي الثاني أحقَّ بالأرض من المحيي الأوَّل، وأمَّا من حيث السند فلا إشكال في سندها إلا في أبي خالد نفسه، وذلك إمَّا باعتبار تعدده وعدم إمكان تشخيص أنَّه هل هو أبو خالد الذي كان من حوارِيَّ الإمام السجاد عليه السلام أو هو أبو خالد المتأخَّر عنه الذي هو من أصحاب الصادقين عليهم السلام والذي لا أمانة على وثاقته، وحيث لا معين لأحدهما وكلُّ منهما يناسب أن ينقل عن الإمام الباقر عليه السلام فلا دليل على وثاقته، وإمَّا باعتبار التشكيك في وثاقته كلَّ من الشخصين؛ باعتبار أنَّ الرواية الدالة على أنَّ الكابلي من حوارِيَّ الإمام السجاد عليه السلام في طريقها ضعف، فلا يمكن الاعتماد عليها في مقام توثيق أبي خالد، إذن فهذه الرواية وإن كانت تامة الدلالة إلا أنَّ سندها ضعيف، فلا يعول عليها.

الثالثة: رواية سليمان بن خالد -المتقدمة أيضاً- عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد فيها: قلت: فإن كان يعرف صاحبها؟ قال: «فليؤدَّ إليه حقَّه» (٢٧).

فإنَّها من حيث الدلالة معارضة مع الروایتين السابقتين؛ باعتبار أنَّها تحكم

بوجوب إعطاء الحق للمحيي الأول، والحق وإن كان مجملاً غير مبين أنه هو الأرض إلا أنه حيث لم يعهد قبل ذلك بيان حق له غير الأرض فينصرف إليه؛ فإن السائل فرض في قوله: «فإن كان يعرف صاحبها...» أن الأرض حق لشخص آخر، فينصرف لفظ الحق الوارد في كلام الإمام عليه السلام إلى الأرض، وإنما عثر الإمام عليه السلام بالحق دون الأرض باعتبار أن الواجب هو دفع حق المحيي الأول، وذلك كما يكون بدفع الأرض إليه كذلك يكون بالتراضي معه على دفع الأجرة إليه، إذن فلا بأس بظهور الرواية في استحقاق المحيي الأول الأرض، فتكون معارضة مع الروایتين السابقتين.

هذا من حيث دلالتها، وأمّا من حيث سندها فهي تامة السند وإن ادّعي ضعفه في كلمات بعضهم كالمحقق الأصفهاني^(٢٨)، فإنّ الضعف المنظور لهم إنّما هو ضعفها من ناحية سليمان بن خالد نفسه؛ فإنّه لم يصرح بوثاقته في كلمات الشيخ والنجاشي^(٢٩)، إلا أنّ الظاهر وثاقته، وذلك:

أمّا أولاً: فلبعض التوثيقات العامة، فإنّه ممّن يروي عنه بعض الثلاثة كصفوان وابن أبي عمير، ونحن نبني على أنّ كلّ من يروي عنه أحد الثلاثة - وهم صفوان وابن أبي عمير وابن أبي نصر - فهو ثقة؛ لأنهم لا يروون إلا عن ثقة.

وأمّا ثانياً: فلبعض التوثيقات الخاصة؛ فإنّه لا يبعد استفادة وثاقته من بعض كلمات النجاشي^(٢٩) والكشي، وقد نقل الكشي كلاماً عن حمدويه، عن أيوب بن نوح بن درّاج في شأن سليمان بن خالد يستظهر منه التوثيق^(٣٠)، إذن فنحن نبني على وثاقته.

وثمّ لو تنزّلنا عن ذلك واستشكلنا في وثاقته فمع ذلك لا يقدح هذا في الاستدلال بالرواية، فإنّ الرواية بنفسها قد رواها الشيخ عليه السلام، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣١)، فهي تامة

السند من هذا الطريق فيؤخذ بها، وكأنَّ من استشكل في سندها لم يتفطن إلى هذا الطريق الصحيح.

وكيفما كان فالرواية تامة سنداً ودلالة، وعليه فتقع المعارضة بين هذه الرواية الدالة على أنَّ الأرض للمحيي الأوَّل وبين الروایتين السابقتين الدالَّتین على أنَّ الأرض للمحيي الثاني، وحينئذٍ فإنَّ عولج التعارض بنحو من الأنحاء الآتية فهو، وإلاَّ فتتساقط الروايات ويرجع إلى ما يقتضيه الأصل العملي المنقح في المقام الأوَّل وهو الاستصحاب التعليقي المقتضي لكون الأرض للمحيي الثاني.

وأما العلاجات المقترحة لإزالة التعارض فهي عديدة نذكر طرفاً منها:

الأوَّل: أن يقال: إنَّ الرواية الثالثة متساوية مع الرواية الأولى من حيث الموضوع، فإنَّ الموضوع في كلِّ منهما ما إذا كانت الأرض لرجل قبل المحيي الثاني، وهو مطلق يشمل ما إذا كان الرجل السابق قد أخذ الأرض بالإحياء أو بالشراء، فإنَّه لم يبيِّن ذلك في الرواية الأولى والثالثة، دون الثانية حيث بيَّن فيها أنَّ الرجل السابق أخذ الأرض بالإحياء، إذن فالرواية الأولى والثالثة مطلقتان من هذه الجهة، فمقتضى إطلاق الرواية الأولى أنَّ الأرض حقَّ للمحيي الثاني سواء كان الرجل السابق قد أخذ الأرض بالإحياء أو بالشراء، ومقتضى إطلاق الرواية الثالثة أنَّ الأرض حقَّ للأوَّل سواء كان قد أخذها بالإحياء أو بالشراء، فيقع التعارض بين إطلاق كلِّ منهما، وحينئذٍ تكون الرواية الثانية -وهي رواية أبي خالد الكابلي- مقيدة للرواية الثالثة؛ وذلك لأنَّ الرواية الثانية مقيدة بما إذا كان الرجل السابق قد أخذ الأرض بالإحياء؛ لأنَّ موردها ذلك، فتكون أخصَّ مطلقاً من الرواية الثالثة فتقيدها، فتصبح الرواية الثالثة مختصة بما إذا كان الرجل السابق قد أخذ الأرض بالشراء فإنَّ الأرض له حينئذٍ، دون ما إذا كان قد أخذها بالإحياء فإنَّ الأرض حينئذٍ للمحيي الثاني، وعليه فتصبح

الرواية الثالثة أخصّ مطلقاً من الرواية الأولى؛ فإنّ الرواية الأولى مطلقة - كما قلنا - والرواية الثالثة مقيدة بما إذا كان الرجل السابق أخذ الأرض بالشراء، فتقيد الرواية الأولى بالرواية الثالثة - بناءً على انقلاب النسبة - وبذلك يرتفع التعارض، وينتج أنّ الأرض للمحيي الثاني إذا كان الرجل السابق قد أخذها بالإحياء، وأمّا إذا كان قد أخذها بالشراء فهي له دون المحيي الثاني.

إلا أنّ هذا الوجه يتوقّف أولاً على تمامية انقلاب النسبة، وثانياً على تمامية سند الرواية الثانية وهي رواية أبي خالد الكابلي، وثالثاً على عدم تمامية بعض الوجوه الآتية الحاكمة على هذا الوجه، ورابعاً على تمامية تخصيص الرواية الثالثة بصورة الشراء دون الإحياء.

فأمّا انقلاب النسبة فغير تامّ كبرويّاً كما قرّر في محلّه، وأمّا سند الرواية الثانية فأيضاً غير تامّ كما مرّ، وأمّا عدم تمامية بعض الوجوه الآتية فأيضاً غير صحيح؛ لما سيأتي من تمامية الوجه الخامس من الوجوه المقترحة لعلاج التعارض، فيكون حاكماً على هذا الوجه، وأمّا تخصيص الرواية الثالثة بصورة الشراء فإنّ أريد منه الشراء من الإمام (عليه السلام) - بأن يكون مفاد الرواية أنّ الأرض للأول إن كان قد اشتراها من الإمام (عليه السلام) دون ما إذا كان قد أحيائها وماتت فإنّها حينئذٍ للثاني - فهذا تخصيص للرواية بفرد نادر؛ إذ قلّمّا تشتري الأرض الميّنة بالأصالة من الإمام (عليه السلام)، فلا يكون جمعاً عرفياً، وإن أريد منه الشراء من المحيي - بأن يكون مفاد الرواية أنّ الأرض للأول إن كان قد اشتراها من محي قبله دون ما إذا كان قد أحيائها وماتت فإنّها حينئذٍ للثاني - فهذا معناه أنّ المحيي البائع ليس له حقّ في الأرض بعد أن ماتت باعتباره محيياً، دون المشتري فإنّ حقّه في الأرض محتفظ به حتى بعد أن ماتت باعتباره مشترياً، فيلزم أن يكون الفرع - وهو المشتري - أقوى من الأصل - وهو البائع - فإنّ ادّعى عدم إمكان كون الفرع أقوى من الأصل ارتكازاً فلا يصحّ التخصيص حينئذٍ. وبالجمله فهذا الوجه غير تامّ.

الثاني: أن يقال: إنَّ بالإمكان تطبيق كبرى انقلاب النسبة على محلّ الكلام بتقريب آخر غير ما تقدّم، وحاصله: إنَّ الرواية الثانية الدالّة على أنَّ الأرض للثاني -وهي رواية الكابلي- مختصة بما إذا ماتت الأرض وأحيائها شخص آخر، وذلك بقريئة قوله: «فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحيائها...»، فإنَّ التعبير بالإحياء يدلّ على أنَّ الأرض قد ماتت، وأمّا الرواية الثالثة الدالّة على أنَّ الأرض للأول -وهي رواية سليمان- فهي مطلقة تشمل صورة ما إذا ماتت الأرض فأحيائها شخص آخر وما إذا خربت ولم تمت؛ بمعنى أنَّها انقطعت عن الماء ولكنها تصلح للزراعة، فإنَّ قوله فيها: «فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها...» يناسب كلتا الصورتين، فالرواية الثانية أخصّ من الرواية الثالثة، فتقيّد الرواية الثالثة بها، فيكون مفادها أنَّ الأرض للأول فيما إذا خربت الأرض ولم تمت فأشغلها شخص آخر، دون ما إذا ماتت وأحيائها شخص آخر، فتكون الرواية الثالثة أخصّ مطلقاً من الرواية الأولى -وهي رواية معاوية بن وهب- الدالّة على أنَّ الأرض للثاني، فتقيّد الرواية الأولى بها بناءً على انقلاب النسبة، وبذلك يرتفع التعارض، وينتج أنَّ الأرض للثاني إذا كان قد أحيائها بعد الموات، وأمّا إذا كان قد عمرها بعد الخراب فهي للأول.

إلاَّ أنَّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ؛ لما يرد عليه من الإشكالات، منها: عدم البناء على انقلاب النسبة كبروياً، ومنها: عدم صحّة سند رواية الكابلي كما تقدّم.. إلى غير ذلك من الإيرادات.

الثالث: أن يقال:- بناءً على ما هو الصحيح من عدم انقلاب النسبة - إنَّ الرواية الأولى والثالثة متعارضتان بنحو التباين، والرواية الثانية أخصّ منهما إمّا بملاحظة ما تقدّم في الوجه الأول من اختصاصها بصورة ما إذا كان الرجل السابق قد أحيى الأرض ولم يشترها، وإمّا بملاحظة ما تقدم في الوجه الثاني من اختصاصها بصورة ما إذا ماتت الأرض وأحيائها شخص آخر دون ما إذا

خربت، وعليه فتعارض الرواية الأولى والثالثة وتتساقطان، ويرجع بعد ذلك إلى الرواية الثانية؛ حيث لا موجب لسقوطها بالمعارضة باعتبارها أخص، وبذلك يرتفع التعارض، وينتج أن الأرض للثاني في خصوص مورد الرواية الثانية - أي رواية الكابلي - وأما في غيره فحيث لا دليل خاص فيه يرجع إلى الأصل العملي المنقح في المقام الأول.

إلا أن هذا الوجه أيضاً غير صحيح؛ لورود عدة مناقشات عليه، منها: ما اتضح من عدم صحة سند رواية الكابلي، فلا يمكن الرجوع إليها بعد التساقت بل يرجع رأساً إلى الأصل العملي.. إلى غير ذلك من النقاشات.

الرابع: أن يقال: إن لكل من الرواية الثالثة والروایتين الأولىين نصوصيةً وظهوراً، فيرفع اليد عن ظهور كل منهما بنصوصية الآخر، فإن الرواية الثالثة نص في أن للأول حقاً، وظاهرة في أن الحق عبارة عن ذات الأرض لا الأجرة مثلاً، والروایتان الأولىان كل منهما نص في أن الثاني أحق من الأول وأن الأرض لا تنتزع منه للأول، وظاهر في أن الأول ليس له حق أصلاً، فيرفع اليد عن ظهور الروایتين الأولىين في أن الأول ليس له حق أصلاً بنصوصية الرواية الثالثة في أن له حقاً، وكذلك يرفع اليد عن ظهور الرواية الثالثة في أن الأرض للأول ووجوب انتزاعها من الثاني له بنصوصية الروایتين الأولىين في أحقية الثاني من الأول وعدم انتزاع الأرض منه وإعطائها للأول، وبذلك يرتفع التعارض وينتج أن الانتفاع من الأرض للثاني بموجب نصوصية الروایتين الأولىين فلا تنتزع منه، وأما ملكية الأرض فهي للأول بموجب نصوصية الرواية الثالثة.

إلا أن هذا الوجه أيضاً غير تام؛ وذلك لأن من الواضح أن رفع اليد عن ظهور كل من الدليلين المتعارضين بنصوصية الآخر ليس مسألة رياضية بديهية بحيث يصح إعمالها في كل مورد، بل إن ذلك إنما هو بمساعدة الجمع العرفي عليه، وهذا لا يكون إلا فيما إذا كان الدليلان المتعارضان بنحو بحيث

لو ألقيا إلى العرف لما تحيّر في الجمع بينهما، ومن الواضح أنّ الوجه الرابع حيث يبتني على إعمال التحليل والتدقيق فلا يساعد عليه الجمع العرفي، فالدليلان المتعارضان في محلّ الكلام لو ألقيا إلى العرف لتحيز في الجمع بينهما، إذن فالجمع بينهما بالنحو المزبور ليس من الجموع العرفيّة.

الخامس: أن يقال: إنّ الرواية الثالثة -وهي رواية سليمان- قد فرض فيها السائل الأرض الخربة التي كان لها صاحب واستخرجها شخص آخر، وهي مطلقة من حيث استناد خراب الأرض إلى إهمال صاحبها وإعراضه عنها أو إلى أمور أخرى، وأمّا الرواية الأولى والرواية الثانية فقد ورد فيهما عنوان «تركها وأخربها»، والمنساق عرفاً منه هو الإعراض عن إعمارها لا الإعراض عن ذاتها، وعليه فتقتد الرواية الثالثة بالرواية الأولى، وبذلك يرتفع التعارض، وينتج أنّ الأرض للثاني إذا كان الأوّل قد أعرض عن إعمارها، وإلاّ فهي للأوّل. وهذا هو الوجه الصحيح لعلاج التعارض في هذا المقام، وبهذا انتهى الكلام عن المقام الثاني أيضاً.

وتبيّن من جميع ما ذكرناه في الفرع الأوّل -وهو ما إذا أحيّاها شخص ثانٍ بعد أن مات-: أنّ مقتضى الأصل العملي هو أنّ المحيي الثاني أحقّ بالأرض، ومقتضى الأدلّة هو أنّ الثاني أحقّ بها فيما إذا كان الأوّل قد أعرض عن إعمارها وإلاّ فهي للأوّل.

وأما الفرع الثاني: -وهو ما إذا عمرها شخص ثانٍ بعد أن عطّلت مع بقائها على الحياة-: فيمتاز على الفرع السابق بعدّة نكات، أهمّها ما ورد في رواية يونس عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «قال: إنّ الأرض لله تعالى جعلها وفقاً على عباده، فمن عطّل أرضاً ثلاث سنين متوالية لغير ما علّة أخذت من يده ودفعت إلى غيره...» (٣٢).

فهي تدلّ على أنّ تعطيل الأرض وإهمالها -ولو كانت حيّة- يوجب انتزاعها

من يد صاحبها وإعطاءها لغيره ، وهذا الحكم وإن كان وظيفةً لولي الأمر إلا أنه يفهم من منحه هذا الحكم أن الأرض تخرج من حق صاحبها بالإهمال والتعطيل وتعطى لمن عمرها .

إلا أن الرواية المزبورة ضعيفة السند؛ وذلك لورود سهل بن زياد في سندها، وهو ممن لا نبني على وثاقته، ولترديد من يروي عنه سهل بين الريان وبين رجل عن الريان، فلا يمكن التعويل عليها، وعليه فيرجع إلى ما يقتضيه الأصل ■

الهوامش

- (١) الوسائل ٦: ٣٦٩، ب١، الأنفال، ح١٧ .
- (٢) المصدر السابق: ٣٦٤، ح١ .
- (٣) المصدر السابق: ٣٦٧، ح٨ .
- (٤) المصدر السابق: ح١٠ .
- (٥) المصدر السابق: ٣٦٨، ح١٢ .
- (٦) المصدر السابق: ٣٦٥، ح٤ .
- (٧) المصدر السابق: ٣٧٢، ح٣٢ .
- (٨) تعلية المحقق الأصفهاني على المكاسب ١: ٢٤١ .
- (٩) الوسائل ٦: ٣٦٥، ب١، الأنفال، ح٤ .
- (١٠) المصدر السابق: ٣٧١، ح٢٠ .
- (١١) المصدر السابق: ٣٨٢، ب٤، الأنفال، ح١٢ .
- (١٢) المصدر السابق .
- (١٣) المصدر السابق ١٧: ٣٢٩، ب٣، إحياء الموات، ح٢ .
- (١٤) المصدر السابق، والآية من سورة الأعراف: ١٢٨ .

- (١٥) المصدر السابق ٦ : ٣٨٢ ، ب٤ ، الأنفال ، ح١٣ .
- (١٦) المصدر السابق ١٧ : ٣٢٩ ، ب٣ ، إحياء الموات ، ح٢ .
- (١٧) المصدر السابق ٣٢٦ : ب١ ، إحياء الموات ، ح٣ .
- (١٨) المصدر السابق : ح١ .
- (١٩) المصدر السابق : ح٤ .
- (٢٠) المصدر السابق ٣٢٨ : ب٢ ، إحياء الموات ، ح١ .
- (٢١) المصدر السابق ٣٢٩ : ب٣ ، إحياء الموات ، ح٣ .
- (٢٢) المصدر السابق ٣٢٧ : ب١ ، إحياء الموات ، ح٨ .
- (٢٣) المصدر السابق ٣٢٩ : ب٣ ، إحياء الموات ، ح١ .
- (٢٤) النساء : ٢٩ .
- (٢٥) الوسائل ١٧ : ٣٢٨ ، ب٣ ، إحياء الموات ، ح١ .
- (٢٦) المصدر السابق : ح٢ .
- (٢٧) المصدر السابق : ح٣ .
- (٢٨) تعليقة المحقق الاصفهاني على المكاسب ١ : ٢٤٥ ، س٧ .
- (٢٩) رجال النجاشي : ١٨٣ ، ط - مؤسسة النشر الإسلامي .
- (٣٠) رجال الكشي : ٣٠٤ ، ط - مؤسسة الأعلمي .
- (٣١) التهذيب ٧ : ٢٠١ ، ب١٩ من التجارات ، ح٣٤ .
- (٣٢) الوسائل ١٧ : ٣٤٥ ، ب١٧ ، إحياء الموات ، ح١ .

المسائل المستحدثة في الطب

□ آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

ـ القسم الثالث ـ

المسألة الخامسة : تحديد النسل والمواليد

قد ظهر حوار واسع ونقاشات كثيرة بين علماء الدين من جهة ، وبين خبراء علم الاجتماع من جهة أخرى حول هذه المسألة ، فقال جماعة من علماء المسلمين بأنه لا يجوز ذلك ، أو لا أقل من أنه مرجوح في الشريعة الإسلامية نظراً إلى أنّ كثرة الأولاد أمر راجح في الشريعة ، وسبب لكثرة نفوس المسلمين في أقطار الأرض ، وازدياد النفوس موجب لازدياد قوتهم وشوكتهم وثقل الأرض بكلمة لا إله إلا الله .

هذا مضافاً إلى ما يظهر من القرآن المجيد من أنّ كثرة الأولاد من نعم الله تبارك وتعالى ، قال في سورة نوح : ﴿ قُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَسِينَ وَيَجْعَلَ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلَ لَكُمْ أَنْهَاراً ﴾ ^(١).

فقد جعل في هذه الآية الشريفة الإمداد بالبنيين إلى جنب الإمداد بالأموال من نعم الله تعالى ، ومن قبيل الغيث الهائل والسحاب الماطر والأنهار العظيمة والجَنّات الرائعة .

وقد ورد في غير واحدة من الروايات مدح كثرة الأولاد ، فكيف يمكن القول

بترجيح تحديد النسل وقلة المواليد؟

وفي المقابل يقف القائلون برجحان بل بوجوب تحديد النسل في زماننا هذا مستندين إلى أمور :

الأمر الأول: إنّ تقدّم علمي الطب ، والوقاية الصحيّة من جهات كثيرة صار سبباً لبقاء الأطفال ، رغم ما كان في السابق من عدم بقاء الكثير منهم أحياء . فكان لا يبقى من عشرة أطفال يولدون إلّا إثنان أو ثلاثة على قيد الحياة .

الأمر الثاني: كان الجوع والقحط يهدّدان حياة الكثير من الناس لعدم إمكان نقل الأرزاق والمؤن بين البلدان النائية ، على عكس زماننا هذا فإنّه لو وقع القحط أو المجاعة في قطر من الأقطار لنقلت إليه الأرزاق من سائر البلدان .

الأمر الثالث: كان متوسّط الأعمار في السابق أقلّ منه كثيراً بالنسبة إلى زماننا؛ لسوء التغذية وكثرة الأمراض وعدم وجود المياه النقيّة ، إذ كانت مياههم ملوّثة جدّاً ممّا يجعلها سبباً لفساد الأمزجة وشيوع الأمراض وخصوصاً مياه الحمامات التي كانت تخلف أثاراً سيئة ومضرة على بدن الإنسان .

كلّ ذلك وغيره صار سبباً لتكاثر النفوس يوماً بعد آخر بشكل رهيب وهائل . ممّا يسبّب مشاكل أساسية عظيمة من عدّة نواحٍ كالتغذية ، والتعليم ، والتربية ، والوقاية من الأمراض وغيرها ، هذا مضافاً إلى مشكلة الفقر والتخلّف العلمي والاقتصادي والثقافي التي تخلفها كثرة النفوس؛ وذلك لأنّ جميع إمكانات المجتمع تستهلك في مجالات التغذية وشبهها ولا يبقى ما يصرف في بناء البلاد وتطويرها وتوسعتها أو التقدّم في الجانب العلمي والصناعي .

وحينئذٍ فلو أنّ المسلمين لم يقدموا على تحديد النسل لتأخّروا واستولى عليهم الفقر . وبالمقابل لو أقدم أعداؤهم عليه؛ لحصل لهم التقدّم في جميع شؤون الحياة ولازدادت قوّتهم وشوكتهم ، بل لاحتاج المسلمون إليهم حاجة

شديدة تؤدّي إلى اتّكالهم عليهم في الأمور الحيوية .

فالواجب عليهم تحديد النسل ، وإن شئت قلت اللازم استبدال الكثرة من حيث الكم بالكثرة من حيث الكيف والتنوعية ، أعني إيجاد جيل من العلماء والاختصاصيين والخبراء في شتّى مناحي العلوم ، إن شاء الله تعالى .

وعلى كلّ حال فاللازم طرح عنوان المسألة أولاً ، ثمّ ذكر أدلّة الطرفين وما يتحصّل منها ثانياً ، وبيان تفاوت الظروف ثالثاً ، وذكر طرق التحديد من الحرام والجائز والواجب على القول به رابعاً .

أولاً: عنوان المسألة:

أمّا عنوان المسألة ، فلا شكّ في أنّه لا يجب تكثير الأولاد بطبيعة الحال ، ولم يقل أحد بوجوبه بالعنوان الأوّل . نعم قد يكون واجباً في فروض نادرة بالعنوان الثاني .

فيبقى أن يكون الكلام في رجحانه وعدم رجحانه . فالقائل بالرجحان يراه مستحبّاً ، والقائل بعدمه يراه مكروهاً أو حراماً .

ففي الواقع لا مانع من تحديد النسل على كلّ تقدير ، لو كان بأسباب مباحة لا من طرق محرمة . فمن يخالفه يخالف أمراً مباحاً بالمعنى الأعمّ لا أمراً محرّماً ، فلا يدخل في أدلّة النهي عن المنكر ، إذ ليس هنا منكر ينهي عنه نهياً تحريمياً . نعم لو احتملنا الحرمة في بعض الظروف ، كان الاحتياط في (ترك تكثير النفوس) لأنّ الأمر دائر بين الجواز والحرمة كما لا يخفى .

ثانياً: أدلّة الطرفين:

أمّا أدلّة القائلين برجحان الكثرة فهي آيات من الذكر الحكيم وروايات كثيرة .

أمّا الآيات :

فمنها: ما عرفت في قصّة نوح بما مضى من البيان .

ومنها: ما ورد في قصة بني إسرائيل ، وأنَّ الله منَّ عليهم بزيادة الأموال والبنين ، فقال تعالى : ﴿وَأَمْذَنَّاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾^(١) ، فكونهم أكثر نفيراً فذلك من نعم الله عليهم .

ومنها: ما ورد في قصة قوم هود فقال تبارك وتعالى : ﴿أَمْذَكُم بِمَا تَعْلَمُونَ * أَمْذَكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ﴾^(٢) .

ومنها: أنه قد ورد في أكثر من عشر آيات من الذكر الحكيم أنه جعل الأموال والأولاد قرينين ، وهي تدلُّ على أنَّ كليهما سبب للقوة والقدرة: أمَّا الأول فهو سبب للقدرة الاقتصادية وأمَّا الثاني فهو سبب للقدرة الإنسانية والبشرية ، وكلّ واحد منهما يكمل الآخر كما لا يخفى .

فجميع ذلك دليل على أنَّ كثرة الأولاد سبب للقوة والعزة والشوكة .

وأما الروايات: فهي أيضاً كثيرة ، ولكنها على قسمين :

الأول: وهو القسم الغالب: ما يدلُّ على كون الولد من العطايا الإلهية والنعم المباركة . ولكنها خارجة عن المقصود؛ لأنَّ الكلام ليس في صرف وجود الولد ، بل الكلام في كثرة الأولاد . فمن استدلَّ بهذه الروايات فقد خرج عن طور البحث^(٤) .

الثاني: وهو القسم الذي يضمّ عدداً أقلَّ من الروايات ، ولكنه يدلُّ على أنَّ كثرة الولد مطلوبة:

١ - منها: ما رواه في الوسائل في أبواب أحكام الأولاد ، عن محمد بن مسلم ، عن الصادق عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : أكثروا الولد أكثر بكم الأمم غداً »^(٥) .

٢ - ومنها: ما ورد في رواية أخرى عن محمد بن مسلم أو غيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : تزوجوا فإنني مكاثر بكم الأمم غداً في القيامة »^(٦) .

٣ - ومنها: ما ورد في باب رفع الصوت بالأذان في المنزل لطلب كثرة الولد ، عن هشام بن إبراهيم أنه شكّا إلى أبي الحسن عليه السلام سقمه وأنه لا يولد له ، فأمره أن يرفع صوته بالأذان في منزله ، قال : ففعلت فأذهب الله عني سقمي وكثر ولدي ^(٧) .

وصدره ناظر إلى مجرّد تولّد الأولاد ، ولكن ذيله ناظر إلى كثرتهم .

٤ - ومنها: ما ورد في مَنْ رزقه الله ثمان بنات من دون بنين فشكا إلى الصادق عليه السلام فأمره بأمر ففعله ، فرزق سبع بنين ^(٨) .

والعمدة الروایتان الأوليان؛ لأنّ الأخيرتين لا تخلوان من ضعف في الدلالة ، وهذه عمدة في هذا الباب .

وقد يلاحظ على الآيات والروایات الآتفة الذكر ، بأنّها ليست من قبيل القضايا الحقيقية التي تجري في كلّ زمان ، بل من قبيل القضايا الخارجية . بمعنى أنّها ناظرة إلى زمان كانت كثرة الأولاد دليلاً على القدرة والشوكة ، بحيث كانت الأقوام تتفاخر بكثرة الأموال والأولاد مثل ما حكاه الله تبارك وتعالى عن المترفين في الأمم السالفة بقوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾ * وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴾ ^(٩) . فهذا دليل على أنّ الأمر في كثير من الأمم الماضية كان كذلك ؛ أي كانت كثرة الأولاد مثل كثرة الأموال سبباً لازدياد القوة والاقتدار .

وكقوله تبارك وتعالى في مقام تهديد المنافقين في سورة التوبة : ﴿ كَذَّبِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَكَثَرُوا أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا ﴾ ^(١٠) ، وهي صريحة في أنّ كثرة الولد والمال كانت من أسباب القوة والقدرة .

وقال تعالى أيضاً في سورة القصص إشارة إلى قارون المستكبر : ﴿ أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا ﴾ ^(١١) . وهذه الآية

تدلّ على أنّ كثرة الجمع أمر قرين للقوّة .

وحينئذٍ لو ثبت لنا بالأدلة القطعية أنّ كثرة النفوس توجب الضعف والفتور والفقر والجهل والمرض والبطالة ، فلا تكون سبباً للافتخار والقدرة ، بل تكون سبباً للتواني والفتل .

فمن المعلوم أنّها تخرج عن شمول تلك الآيات والروايات؛ لأنّها وردت في ظروف أخرى ناظرة إلى أناس آخرين . وأنت ترى في العصر الحاضر أنّه لا يفتخر إنسان على غيره بأنّي أكثر منك مالاً وولداً ، نعم يمكن أن يفتخر بماله ، ولكن لا يفتخر بكثرة أولاده .

ومما يشهد على ما ذكرناه قوله تعالى في سورة الأنفال مخاطباً للمسلمين : ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ﴾^(١٢) . فكان المسلمون قليلين بحيث يمكن أن يتخطفهم الناس ، فوجب عليهم في هذه الظروف الاهتمام بكثرة الأفراد وتكثير الأولاد ، حتى لا يقدر أعداؤهم على السيطرة عليهم .

أمّا لو فرض زمان تكون الكثرة فيه سبباً للاستضعاف فلا شك أنّ الحكم يتغيّر .

كما هو الأمر في زماننا فقد صارت كثرة النفوس سبباً للضعف والفتور والتخلف ، ويشهد لذلك عدّة مؤشّرات :

١ - كان كثرة النفوس في السابق سبباً للتقدّم والغلبة ، لا سيّما في الحروب ، فإنّ الآلات الحربية والأسلحة كانت بصور بدائية وبسيطة لا تحتاج إلى علم خاصّ؛ وكذلك الأمر بالنسبة للزراعة وبناء الأبنية وما شابه ذلك من مرافق الحياة . ولكن في زماننا أصبحت هذه الأمور أكثر تعقيداً حيث تحتاج إلى علوم مختلفة ، فالتقدّم والغلبة سواء في الحروب أو في شؤون ومجالات الحياة الأخرى إنّما يحصل بوجود كوادر علمية متخصصة بفنون الأسلحة الحديثة والصناعات البديعة والآلات المستحدثة . فالمطلوب الكثرة من الناحية

الكيفية وإن كانوا قلة من جهة العدد والكم ، فكم من فئة قليلة من العلماء والمتخصصين بهذه الفنون في عصرنا غلبت فئة كثيرة جاهلة ضعيفة . نعم ، للايمان بالله واليقين والصبر سهمه ودوره الخاص الذي لا يمكن أن ينكر .

ولذا نرى بعض الدول الغاصبة قد استولت على كثير من بلاد المسلمين بالرغم من قلة عدد نفوسها - بالنسبة للمسلمين - وذلك لتقدمهم من الجهات المذكورة .

ففي الواقع انقلب موضوع الحكم وتغيّر ، مع العلم بأنّ تبدّل الموضوع سبب لتبدّل الحكم . فالأولى أن يقال إنّ الكثرة مطلوبة في عصرنا أيضاً ، ولكن بشرط اقترانها بالعلم والخبرة في سائر ميادين الحياة ، لا الكثرة بمجرّد العدد .

ومما يدلّ على أنّ الكثرة العددية كانت مطلوبة في فروض خاصّة هو تركيز الكلام في غير واحدة من الآيات على البنين دون البنات ، فقال تعالى في قصّة نوح : ﴿ وَيُعَذِّبُكُم بِأَمْوَالٍ وَيَتَيْنٌ ﴾ (١٣) وقال تعالى في قصّة هود : ﴿ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَيَتَيْنٌ ﴾ (١٤) .

وهل يصحّ أن يقال إنّ القرآن ينصّ على كثرة البنين دون البنات ؟!

٢ - ما نشاهده في بعض البلدان ، مثل الهند والصين من تزايد النفوس بشكل هائل بحيث عجزت حكوماتهم عن توفير الحد الأدنى لهم من متطلّبات الحياة الأساسية كالطعام والسكن ، فأصبح الكثير منهم - لا سيّما في الهند - يعيشون على حواف الطرقات مع فقر شديد ، يولدون ويموتون فيها ، فهل تعدّ مثل هذه الكثرة دليلاً على القوّة والقدرة أم هي من أسباب الضعف والفتور ؟

ولعلّك تقول إنّهم قصّروا في تحصيل ما يجب عليهم من وسائل وإمكانيات الحياة ، فلولا تقصيرهم لكانوا جماعة عظيمة قويّة غنيّة من جميع الجهات .

ولكن سيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّ ذلك مجرّد فرض لا يوافق الواقعيّات ، وأنّ المحاسبات الدقيقة تشهد بأنّ كثرة المواليد لو لم تكن تحت ضابطة

لتفاقمته وتحوّلت إلى مشكلة تعيق سائر الخطط والمشاريع الحيوية .

٣ - لا شك في أنّ نعم الله تعالى عنده في خزائنه ، ولكن ينزلها بقدر معلوم؛ ولذا نرى أنّ الإمكانات الطبيعية الموجودة على وجه الأرض برّها وبحرها مقداراً معيناً يمكن إحصاءها وفق المحسابات الدقيقة . فالمساكن والمياه القابلة للري والشرب ومصادر الحرارة والأراضي القابلة للزراعة والمعادن وغيرها ، ليست على نحو لا تنفذ أبداً؛ فلا بدّ من تدبير الأمور بنحو لا يوجب العسر والحرّج ، مع العلم بأنّ النفوس إذا ازدادت بشكل غير معقول ، حصل هذا ، ولم يبق مجال لحياة هانئة وعيشة راضية .

وبعبارة أخرى: إنّ الله تعالى خلق في الإنسان العقل والدراية ولازمه التدبير في الأمور ، فلو رأى أنّه إذا بذل غاية مجهوده لم يقدر على تربية أكثر من ولدين مثلاً من حيث تأمين الاحتياجات المادية والمعنوية ، لزم عليه الأخذ بما هو الموافق لقدرته ووسعه في ذلك .

إن قلت: إنّ الفقر والجهل وأمثالهما لا ينشأ من ازدياد النفوس ، بل ينشأ من عدم إجراء العدالة الاجتماعية ، ومن تفشّي الظلم والفساد في المجتمعات ، وسياسة الدول الاستعمارية وغير ذلك . فلو عمل الناس بما يجب عليهم من التكاليف الإلهية من العدالة وشبهها ، لم يبق فقير محتاج مهما ازدادت النفوس .

ويشهد الخبراء أنّ بلدنا - مثلاً - قادر على ضبط المياه والأنهار والانتفاع بها في الزراعة والتنمية بإحداث القناطر والسدود و . . . ، وأنّ الأراضي الصالحة للزراعة والقابلة للتنمية أكثر بمراتب من التي ينتفع بها الآن ، وكذلك الحال بالنسبة للمعادن وغيرها .

فلو بذلنا غاية الجهد وانتفعنا بجميع ما خلق الله لنا من النعم الجسيمة ، لأمكن العيش للجماعات الكثيرة حتى لو بلغت أضعاف العدد الموجود .

قلت: نعم ، الأمر كذلك في الجملة ، ولكن هنا أمران لا بدّ من ملاحظتهما في هذا البحث الخطير جداً .

أحدهما: أنّ البحث الذهني الكلّي غير مفيد في هذه المباحث ، بل لا بدّ من الرجوع إلى الأعداد والأرقام ، ومحاسبتها لمعرفة عدد السكان مثلاً بعد عشرين سنة أو خمسين سنة ، مع فرض ازدياد النفوس على النحو الموجود ، ثمّ محاسبة الأرقام فيما يخصّ الأراضي والمياه وغيرها . ومجرّد القول بأنّ هذا يكفي مع ازدياد النفوس مهما كان أمر خيالي . فهو أشبه شيء بما إذا كان لشخص كمية كبيرة من المواد الغذائية في مخازن بيته ، فقال لأصدقائه ادعوا كلّ من مرّتم به إلى بيتي ، من دون حساب عدد الضيوف المدعوّين ، ومقدار المواد الغذائية الموجودة عنده .

ثمّ إنّ الخبراء يصرّحون بأنّ النفوس لو تزايدت بهذا النحو الموجود ، لم تكفهم المياه الموجودة ، وكذا الأراضي مهما كانت .

ثانيهما: إنّ إحياء هذه الأراضي مثلاً وضبط موارد المياه الموجودة لا يمكن أن ينجز في يوم وليلة ، بل يحتاج إلى زمن طويل مثلاً في عشرين سنة أو خمسين أو أكثر ، وعمدة المشاكل إنّما هي طول هذه الفترة ، وأنّه لو لم نأخذ بما يمنع عن الازدياد في هذه المدة لبلغ العدد إلى حدّ مانع عن الوصول إلى تلك الغاية قطعاً .

والأولى أن يقال: إنّ سيرة الفقه والفقهاء رضوان الله تعالى عليهم استقرّت على استنباط الأحكام الكلّية والرجوع في تشخيص الموضوعات إلى العرف ، فإن كانت من الأمور التي تحتاج إلى مراجعة ذوي الخبرة حيث لا يقدر على فهمها كلّ أحد فلا بدّ من الرجوع إليهم .

واللازم في المقام أيضاً الرجوع إلى خبراء ومتخصّصي علم الاجتماع بشرط أن يكونوا مسلمين موثّقين معتمدين - وهذا يدينهم في جميع الأبحاث الفقهيّة - فلو شهدوا أنّ ازدياد النفوس بهذا النحو سوف ينتهي إلى فاجعة

كبيرة مدهشة لا ينفع معها توسعة الأراضي الزراعية بالمقدار الممكن ولا غيرها ، فلا بدّ من الأخذ بآرائهم في إثبات هذه الموضوعات وعدم التخطّي عن قولهم ، وإلاّ لم يكن الفقيه معذوراً أمام الله إذا تسبّب ذلك في حدوث كارثة ، أو صار المسلمون أذلاء فقراء وجهلاء يمدّون يد الحاجة إلى غيرهم ، ويرزحون تحت نير السلطات الكافرة لا سمح الله .

وأما ما يدلّ على أنّ الرزق بيد الله فهو حقّ لا ريب فيه ، ولكنّ الله أعطانا عقلاً وفهماً وشعوراً ، وأوضح لنا طريق تحصيله بالأسباب الموجودة ، فلو تعدّينا الأسباب ووقعنا في العسر والشدة كان ذلك بما كسبت أيدينا . وهل يمكن لنا أن ندعو ضيوفاً كثيرين ونقول إنّ رزقهم على الله من دون ملاحظة ما يكون بأيدينا وفي وسعنا لإطعامهم ورزقهم؟

وقد ورد في الروايات: أنّه لا بدّ للمؤمن من تقدير المعيشة ، وليس تقدير المعيشة إلّا الأخذ بمقتضى حكم العقل في تدبير أمور الحياة .

ثالثاً: تفاوت الظروف:

من أهمّ ما يجب الاهتمام بشأنه والالتفات له أنّ المنع عن زيادة النفوس ليس حكماً مطلقاً باتّاً لجميع الأزمان ، بل هو خاص بالظروف الموجودة الراهنة في كثير من البلدان ، فلو تغيّرت الظروف تغيّر الحكم ، بل هناك بعض البلدان لا بدّ فيها من الاهتمام بالزيادة ، مثل فلسطين المحتلة في مقابل الصهيونية الغاصبة . فالصهاينة مصرّون على ازدياد النفوس ولو بالمهاجرة من سائر البلدان . وسمعنا أنّهم يمنحون جوائز لزيادة نسبة الأولاد بينهم .

ففي مقابل هؤلاء يجب بذل الجهد من أجل ازدياد نفوس المسلمين كي لا تتغيّر الموازنة بضرر المسلمين .

وكذا إذا كانت الحرب قائمة والنفوس معرّضة للخطر ، ففي مثل هذه الظروف أيضاً لا ينبغي تحديد النسل .

ولكن إذا لم يكن شيء من ذلك وشهد أهل الخبرة من أهل الإيمان والوثوق

أنَّ ازدياد النفوس يوجب واحداً من الأربعة الموحشة أو جميعها - الفقر والجهل والمرض والفرغ (البطالة) - حينئذٍ يجوز ، بل قد يجب تحديده بالمنع عن الكثرة؛ لتغيّر الموضوع وتبدّله ، والحكم تابع لموضوعه .

فالمقامات مختلفة وأحكامها أيضاً مختلفة .

رابعاً: طرق تحديد النسل:

طرق التحديد كثيرة وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يخالف الشرع قطعاً بعنوانه الأولي ، وهو على أنواع كثيرة:

منها إسقاط الجنين . ومنها ترك الزواج والإقبال على المحرّمات والميل إلى الجنس المماثل . وقد رَوَّج الغرب الاستكباري لهذه الأطروحة أخيراً ودافع عنها . وصارت مسألة تحديد النسل ذريعة إلى الفساد الجنسي ، وهي في الحقيقة كلمة حقّ يراد بها باطل . ومنها استعمال ما يوجب العقم في الرجال أو النساء إمّا بتناول بعض الأدوية ، أو بسدّ الأنابيب التناسلية في الرجل أو المرأة ، أو ما يشابه ذلك . وهذا أيضاً غير جائز؛ لأنّه سبب لنقص دائم في العضو ، وتترتّب عليه مفسدات كثيرة فيما إذا تغيّرت الظروف وكان اللازم إنجاب الأولاد من جديد . كأن طَلّقت الزوجة وأخذ منها أولادها ، أو ماتوا في بعض الحوادث المفاجئة غير المترقّبة وما شابه ذلك . فيدخل عليهما من الندم ما يكون غير قابل للتحمّل ، بل التجارب تشهد بأنّ حالة الندم تتجسّد بمجرد تصوّر مثل تلك الحوادث ولو لم تقع فعلاً .

نعم ، لو لم يحصل العقم الدائم ، بل كان مؤقتاً قابلاً للرجوع إلى حالة إمكان الانجاب بعد حين ، لم يكن دليل على حرمة .

الثاني: ما يكون جائزاً ذاتاً ولكن قد تقع في جنبه أمور محرّمة مثل نصب بعض الآلات في رحم المرأة ، أو العقم المؤقت من طريق سدّ الأنابيب التناسلية أو أشباههما ، فإنّها جائزة عندنا لعدم قيام دليل على الحرمة ذاتاً ، ولكن لا يمكن الوصول إليها عادة إلّا من طريق نظر الأجنبي إلى ما لا يحلّ

له ، أو لمس ذلك ، فلو لم يكن هناك ضرورة تبيح ذلك لم يجز . وهذا مثل رجوع المرأة إلى الطبيب الأجنبي فإنه لا يجوز إلا عند الضرورة المبيحة لذلك .

الثالث: ما لا حرمة فيه ذاتاً وبالعرض ، مثل استعمال الأقراص التي تمنع عن الحمل ما دامت تنتفع بها ، إذا لم يكن فيها ضرر خاص معتد به .

ومثل عزل المنى خارج الرحم ، وكذا استعمال الغلاف الذي يمنع عن صبه في الرحم .

وهكذا الاستفادة من بعض الجداول الزمانية التي تبين زمان انعقاد النطفة في أوقات خاصة .

الهوامش

- (١) نوح: ١٠-١٢ .
- (٢) الإسراء: ٦ .
- (٣) الشعراء: ١٣٢-١٣٣ .
- (٤) راجع: الوسائل ١٥: ٩٤ ، ب ١ ، أحكام الأولاد .
- (٥) الوسائل ١٥: ٩٦ ، ب ١ ، أحكام الأولاد ، ح ٨ .
- (٦) المصدر السابق: ح ١٤ ، وفي نفس هذا الباب اثنتا عشر رواية أخرى لا يدل شيء منها إلا على كون الولد محبوباً ولو بصرف وجوده ، لا بكثرته .
- (٧) المصدر السابق: ١٠٩ ، ب ١١ ، أحكام الأولاد ، ح ١ .
- (٨) المصدر السابق: ١١٠ ، ب ١٢ ، ح ٢ ، والخبر طويل نقل ملخصاً .
- (٩) سبأ: ٣٤-٣٥ .
- (١٠) التوبة: ٦٩ .
- (١١) القصص: ٧٨ .
- (١٢) الأنفال: ٢٦ .
- (١٣) نوح: ١٢ .
- (١٤) الشعراء: ١٣٣ .

في التجسس والتفتيش

□ آية الله السيد محسن الخرازي

الدراسة التي بين يديك توفّرت على بحث موضوع هام ألا وهو التجسس والتفتيش الذي بات من الضرورات التي لا بدّ منها لحفظ أمن واستقرار المجتمع ، وللحيلولة دون الاخلال بالنظام العام ، ولغير ذلك من المصالح . . لكن الذي تجدر الإشارة إليه أنّ النتائج التي تمخّض عنها هذا البحث إنّما تتمّ في فرض قيام حكومة شرعية وفي ظلّ نظام إسلامي عادل . . ولا يمكن تعميم ذلك إلى التجسس لصالح الحكومات الجائرة . .

ويقع البحث في مقامات :

المقام الأول : في معناه :

لا يخفى عليك أنّ التجسس لغة وعرفاً هو التفتيش عن بواطن الأمور ، قال في لسان العرب قال اللحياني : تجسّست فلاناً ومن فلان بحثت عنه كتجسّست^(١) ، انتهى . ظاهره أنّه لا فرق بين التجسس بالجيم والتجسس بالحاء .

قال في المصباح المنير : جسّه بيده جسّاً من باب قتل ، واجتسه ليتعرّفه ، وجسّ الأخبار وتجسّسها تتبّعها ، ومنه الجاسوس لأنّه يتتبّع الأخبار ويفحص

عن بواطن الأمور^(٢) .

وظاهره أنَّ التجسس لا يختص بالتفحص عن القبايح المستورة ، قال في مقاييس اللغة في معنى جسّ بالجيم والسين : هو تعرّف الشيء بمسّ لطيف . والجاسوس فاعول من هذا لأنّه يتخبر ما يريده بخفاء ولطف^(٣) .

وقال الجوهري في الصحاح : وجسست الأخبار وتجسستها ، أي تفحصت عنها ، ومنه الجاسوس .

وحكى عن الخليل : الجوّاس : الحوّاس^(٤) .

وقال في أقرب الموارد : تجسس الخبر تفحص عنه ، وبواطن الأمور بحث عنها . . . الجاسوس والجسيس صاحب سرّ الشرّ ، وهو العين الذي يتجسس الأخبار ثمّ يأتي بها^(٥) .

وقال فيه أيضاً : تحسّس استمع لحديث القوم وطلب خبرهم في الخير . . . وبالجيم في الشرّ^(٦) .

وقال في لسان العرب : الحاسوس الذي يتحسّس الأخبار مثل الجاسوس بالجيم أو هو في الخير وبالجيم في الشرّ ، وقيل : التجسس بالجيم أن يطلبه لغيره وبالحاء أن يطلبه لنفسه ، وقيل : بالجيم البحث عن العورات ، وبالحاء الاستماع ، وقيل : معناهما واحد في تطلّب محرمة الأخبار^(٧) .

وعن الأخفش : ليس تبعد التجسس بالجيم عن التحسّس بالحاء ؛ لأنّ التجسس البحث عمّا يكتّم عنك ، والتحسّس بالحاء طلب الأخبار والبحث عنها . وهنا قول ثانٍ في الفرق أنّه بالحاء تطلّبه لنفسه ، وبالجيم أن يكون رسولاً لغيره ، قاله ثعلب .

قال في تفسير القرطبي بعد نقل الكلام المحكي عن الأخفش والأول أعرف^(٨) .

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ التجسّس لغة وعرفاً لا يختصّ بما إذا كان التتبع للغير ، بل هو أعمّ كما يشعر به التعبير عن هذا القول بلفظ : قيل في لسان العرب : نعم لا يبعد ذلك في لفظ الجاسوس . كما أنّ الظاهر عدم اختصاص التجسّس بالعيوب والشرور والتحقّس بغيرها ، وهو المستفاد من عبارة المصباح المنير ، والمحكي عن الأخفش ، بل لسان العرب بناءً على تخصيص الفرق في كلامه بلفظ الجاسوس . نعم ظاهر أقرب الموارد هو الفرق بين التحسّس بالحاء والتجسّس بالجيم ، فتأمل ؛ لأنّ العبرة بمصادره لا بمفرداته ، والمصادر لا تفيد اعتبار القيود المذكورة .

هذا مضافاً إلى استعمال التجسّس في بعض الأخبار فيما لا يعني ، وسيأتي الخبر إن شاء الله تعالى .

ويشهد على ما ذكرناه ، صحّة إطلاق الجاسوس على جاسوس المخالفين بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية مع أنّه تتبّع الايجابيات والكمالات الموجودة في تلك المجتمعات . اللهمّ إلّا أن يكتفى في ذلك بتوهم الشرور من المخالفين بالنسبة إليها .

وكيف كان فما يظهر من الكلمات المذكورة ، أنّ التجسّس هو تتبّع الأخبار ، ولا دخل للغرض من التتبع في صدق مفهوم التجسّس .

وعليه فلا فرق في صدقه بين ما إذا كان الغرض هو الخير أو الشرّ ، وغرض الخير إن كان له مدخلية فهو في نفي الحكم لا في صدق الموضوع .

ومما ذكر يظهر ما في المحكيّ عن تفسير ابن كثير : أنّ التجسّس طلب الخبر للشرّ^(٩) .

انقدح من ذلك أنّ ما مال إليه العلامة الميانجي (مدّ ظلّه) من اختصاص التجسّس بما إذا كان الداعي هو الشرّ واستشهد له بقول بعض اللغويين من أنّ

الجاسوس صاحب سرّ الشرّ أو قولهم تحسّس أي استمع وطلب الخبر في الخير وبالجيم في الشرّ^(١٠) ، لا يخلو عن الإشكال . غاية ما دلّ عليه هذا القول هو أنّ طلب العثرات والقبائح ممّا يكون مستوراً هو التجسس كما أنّ طلب الخير والمحسنات هو التحسّس ، ولا ارتباط لهذا القول بدواعي الطالب من أنّه تفحص لغرض الخير أو الشرّ .

وبالجملة فإنّ منشأ الفرق في المطلوب لا في داعي الطلب .

فتحصّل أنّ التجسس هو التتبّع والتفحص عن بواطن الأمور ، سواء كان لنفسه أو لغيره ، وسواء كان لداعي الشرّ أو لداعي الخير ، وسواء كانت الأمور خيراً أو شراً .

المقام الثاني: في اختلاف موارد التجسس :

إنّ موارد التجسس تختلف من جهة اشتغالها على المصالح وعدمها . وهي على أقسام :

أحدها: أن يكون لمجرد الاطلاع عن أحوال الأشخاص من دون غرض وداع عقلائي عليه .

وثانيها: أن يكون ذلك لغرض فاسد ، كالهتك وإذاعة الفحشاء وإيذاء المؤمنين .

وثالثها: أن يكون ذلك لغرض صحيح ولكنّه ينقسم إلى :

١ - غرض لازم كحفظ الحكومة من إخلال الكفّار أو المنافقين ، أو لدفع نشر الفساد الاجتماعي ، سواء كان أخلاقياً أو حالياً أو مالياً ، أو لدفع الاضلال والانحراف عن المجتمعات الإسلامية ، أو للاطلاع على كيفة إتيان العمال بوظائفهم ، أو للإطلاع على الارتشاء والاختلاس ، أو الاطلاع على قوّة الأعداء وإعداداتهم وغير ذلك من الأغراض اللازمة .

٢ - غرض راجح كالاطلاع عن الأفراد الكاملين لاعطائهم المناصب المناسبة لهم ، أو الاطلاع بالنسبة إلى العلوم الحديثة أو للكشف عن رضى العامة وعدمه بالنسبة إلى تمشية الأمور ، أو لكشف الحاجات الاجتماعية ، وغير ذلك من الأمور الراجعة .

المقام الثالث : في حكم الأقسام المذكورة :

لا يخفى عليك أنه لا إشكال في حرمة القسم الأول والثاني ، فيما إذا كان مورد التجسس هو العيوب ؛ لدلالة الكتاب والسنة عليها .

أ - أمّا من الكتاب فقد استدلّ له بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا... ﴾ ^(١١) ؛ إذ مقتضى إطلاق النهي حرمة كلا القسمين .

قال المحقق الأردبيلي رحمته الله : قوله : ﴿ وَلَا تَجَسَّسُوا ﴾ ولا تبحثوا عن عورات المسلمين ، والنهي عن تتبّع عورات المسلمين في الأخبار كثير . . . إلخ ^(١٢) .

وقال في تفسير القرطبي : « ومعنى الآية خذوا ما ظهر ولا تتبّعوا عورات المسلمين ، أي لا يبحث أحدكم عن عيب أخيه حتى يطلع عليه بعد أن ستره الله » ^(١٣) .

ومقتضى عدم التقييد في كلامهم هو عدم الفرق في الحرمة بين القسم الأول والثاني .

واستدلّ له أيضاً بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾ ^(١٤) بدعوى أنّ التجسس هو بنفسه إشاعة الفاحشة ^(١٥) .

وفيه : أنّه ليس التجسس بنفسه إشاعة للفاحشة ما لم يقدم على الإذاعة ، فالنهي عن إشاعة الفحشاء وإذاعتها نهى عن المرتبة المتأخّرة ، ولا نظر له

بالنسبة إلى نفس التجسس والمرحلة المتقدمة عليه . قال المحقق الأردبيلي في ذيل الآية الكريمة : يعني الذين يريدون شيوع الفاحشة وظهورها ويقصدون إشاعتها ونسبتها إلى المؤمنين تفضيحاً لهم^(١٦) .

ب - وأما الروايات فهي متعددة تتجاوز حدّ التظافر :

منها : ما رواه في الفقيه والتهذيب والاستبصار بأسناد معتبرة عن ابن أبي يعفور - في معنى العدالة - ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك »^(١٧) .

إلا أنها دلّت - كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته الله - على ترتّب حرمة التفتيش على كون الرجل ساتراً فينتفي عند انتفائه^(١٨) .

ومنها : ما رواه في الكافي بسند معتبر عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « أبعد ما يكون العبد من الله أن يكون الرجل يواخي الرجل وهو يحفظ عليه زلّاته ليعيّره بها يوماً ما »^(١٩) .

وهو لا يشمل القسم الأوّل ؛ لتقييده بالداعي الفاسد ، هذا مضافاً إلى أن حفظ ما يواجهه من الزلّات من جهة المواخاة ليس هو التجسس المبحوث عنه ، اللهمّ إلا أن يدلّ عليه بالأولية .

ومنها : ما رواه في الكافي بسند موثّق عن إسحاق بن عمّار ، قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : قال رسول الله ﷺ : « يا معشر من أسلم بلسانه ولم يخلص (أي لم يصل) الإيمان إلى قلبه ، لا تدموا المسلمين ، ولا تتبعوا عوراتهم ، فإنّه من تتبّع عوراتهم تتبّع الله عورته ، ومن تتبّع الله عورته يفضحه ولو في بيته »^(٢٠) .

وهو بإطلاقه يشمل القسمين ، والنهي يدلّ على حرمة تتبّع العورات .

ومنها: ما رواه في عقاب الأعمال عن ابن عباس ، عن رسول الله ﷺ في آخر خطبة خطبها بالمدينة : « ومن مشى في عيب أخيه وكشف عورته كان أول خطوة خطاها ووضعها في جهنم وكشف الله عورته على رؤوس الخلائق » (٢١) .

ومنها: ما رواه في السرائر عن أبي عبدالله السيارى ، عن محمد بن إسماعيل ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « إذا رأيتم العبد متفقداً لذنوب الناس ناسياً لذنوبه فاعلموا أنه قد مكر به » (٢٢) .

ومن المعلوم أن العاصي مستحق لمكر الله تعالى .

ومنها: ما رواه في ميزان الحكمة : « إني لم أؤمر أن أشقّ عن قلوب الناس ولا أشقّ بطونهم » (٢٣) .

ولكن دلالة على حرمة التفتيش غير واضحة ؛ لأنّ عدم المأمورية أعمّ من الحرمة .

ومنها: ما رواه في تحف العقول عن الصادق عليه السلام : « الجهل في ثلاث : في تبدل الإخوان ، والمناظرة بغير بيان ، والتجسس عمّا لا يعني » (٢٤) .

إلا أنّ الخبر يناسب الحكم التنزيهي ؛ إذ تبدل الإخوان أو المفارقة من دون الإعلام والتجسس عمّا لا يفيد لا يكون محرّماً .

ومنها: ما في نهج البلاغة ، قال عليه السلام لمالك : « وليكن أبعد رعيّتك منك وأشناهم عندك أطلبهم لمعائب الناس ، فإنّ في الناس عيوباً الوالي أحقّ من سترها ، فلا تكشفنّ عمّا غاب عنك منها ، فإنّما عليك تطهير ما ظهر لك ، والله يحكم على ما غاب عنك ، فاستر العورة ما استطعت يستر الله منك ما تحبّ ستره من رعيّتك » (٢٥) .

والنهي يدلّ على الحرمة .

ومنها: ما رواه القرطبي عن النبي ﷺ : « يَاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ ، وَلَا تَحَسَّسُوا ، وَلَا تَجَسَّسُوا ، وَلَا تَنَاجَشُوا ، وَلَا تَحَاسَدُوا ، وَلَا تَبَاغَضُوا ، وَلَا تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا » (٢٦) .

والنهي يدل على الحرمة ، إلا أن يقال: إِنَّ اقترانه بسائر الفقرات مع عدم كون جميع مواردها محرمة يمنع عن الدلالة على الحرمة ، فافهم .

ومنها: ما رواه القرطبي أيضاً عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « إِنَّكَ إِنْ اتَّبَعْتَ عَوْرَاتِ النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ أَوْ كَدْتَ أَنْ تَفْسِدَهُمْ » (٢٧) .

ومن المعلوم أَنَّ إفساد المجتمع الإسلامي من أشنع المحرمات .

ومنها: ما رواه في مستدرك الوسائل عن النبي ﷺ : « شَرُّ النَّاسِ الظَّائِنُونَ ، وَشَرُّ الظَّائِنِينَ الْمُتَجَسِّسُونَ ، وَشَرُّ الْمُتَجَسِّسِينَ الْقَوَالُونَ ، وَشَرُّ الْقَوَالِينَ الْهَتَّائُونَ » (٢٨) .

ودلالة الرواية على الحرمة غير واضحة ، اللهم إلا أن يقال: بمعونة الآية المباركة الدالة على وجوب الاجتناب عن ظنِّ السوء يستفاد أَنَّ التجسس أشدُّ من ظنِّ السوء المحرم ، فتأمل .

ومنها: ما رواه في ثواب الأعمال عن ابن المتوكل ، عن محمد بن يحيى ، عن سهل ، عن يحيى بن المبارك ، عن ابن جبلة ، عن محمد بن الفضيل ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ، قال: قلت له: جعلت فداك ، الرجل من اخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه ، فأسأله عنه فينكر ذلك ، وقد أخبرني عنه قوم ثقة ، فقال لي: « يا محمد ، كَذَبَ سَمْعَكَ وَبَصْرَكَ عَنْ أَخِيكَ وَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قِسَامَةً ، وَقَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَكَذِّبْهُمْ » الحديث (٢٩) .

فإنَّ الظاهر من الخبر عدم جواز التجسس عن حاله وإن كانت شواهد وجود القبائح موجودة كشهادة خمسين ، فإنَّ جواز التجسس لا يجتمع مع لزوم

تكذيب السمع والبصر .

ثم إنَّ ما استظهرناه لا ينافي عدم إمكان الاستدلال به لأصالة الصِّحة في فعل الخير بقرينة . جمع الإمام بين تكذيب خمسين وتصديق الأخ المؤمن ؛ إذ تصديق واحد من المؤمنين وتكذيب خمسين بمعنى الحمل على الصِّحة ، والحمل على الفساد لا يكفي ، بل اللازم هو تصديق خمسين في الفساد ، كما إذا أخبروا ببيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن ، وأخبر المؤمن الواحد ببيع الراهن قبل رجوع المرتهن ، فإنَّ المتَّبِع حينئذٍ هو شهادة خمسين ، ولكن يمكن حمل الرواية على تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة قوله الواقع المستلزم تكذيب القسامة ، بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم واعتقادهم .

ومنها: الروايات الواردة في المنع عن التفتيش فيما إذا ادَّعت المرأة أنَّها خلية كخبر عمر بن حنظلة ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إِنِّي تزَوَّجت امرأة فسألت عنها ، ف قيل فيها ، فقال: « وأنت لِمَ سألت أيضاً ، ليس عليكم التفتيش » (٣٠) .

ولكن دلالة هذه الطائفة لا تخلو عن إشكال ؛ لأنَّ الظاهر منها هو رفع لزوم التفتيش لا حرمة .

ومنها: ما رواه في عقاب الأعمال عن ابن عباس ، عن النبي صلى الله عليه وآله: « ومن أطلع في بيت جاره فنظر إلى عورة رجل أو شعر امرأة أو شيء من جسدها كان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين الذين كانوا يبتغون عورات الناس في الدنيا » الحديث (٣١) .

بدعوى دلالته على أنَّ تتبَّع عورات الناس من أوصاف المنافقين التي توجب دخول النار .

وكيف كان ، فهذه الأخبار تكفي للدلالة على حرمة التفتيش في القسم الأوَّل

والثاني ، بل مقتضى ما عرفت من صدق التجسس ولو مع الغرض الصحيح هو شمول الأدلة المذكورة للقسم الثالث والرابع أيضاً .

لا يقال : سياق الآية الدالة على حرمة التجسس يدل على اختصاص الحرمة بما إذا كانت الأغراض فاسدة ؛ لأنه قبل حرمة التجسس دلّت الآية على حرمة السخرية والظعن ودعت إلى منابذة الألقاب وسوء الظن .

لأنّا نقول : العبرة بإطلاق الوارد لا بخصوصية المورد ، هذا مضافاً إلى أنّ الأدلة لا تختص بالآية الكريمة ، فعدم إطلاقها لا يضرّ بعد إطلاق سائر الأدلة ، وعليه فالتجسس حرام في نفسه مطلقاً .

نعم ، ربّما تزاحمه الأمور الأخرى كحفظ النظام والنفوس والمعالجة ونحوها من الأمور التي تكون أهمّ بالنسبة إلى حرمة التفتيش ، فمع التزام المذكور تسقط حرمة عن الفعلية كسائر موارد التزام . ولذا قال الشيخ الأعظم رحمته في أحكام الغيبة : فاعلم أنّ الاستفادة من الأخبار المتقدمة وغيرها أنّ حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن وتأذيّه منه ، فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب - بالكسر ، أو بالفتح ، أو ثالث - دلّ العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه ، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين ، كما هو الحال في كلّ معصية من حقوق الله وحقوق الناس ، وقد نبّه عليه غير واحد .

قال في جامع المقاصد - بعد ما تقدّم عنه في تعريف الغيبة - : إنّ ضابط الغيبة المحرّمة : كلّ فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه ، وأمّا ما كان لغرض صحيح فلا يحرم ، كنصح المستشير ، والتظلم وسماعه ، والجرح والتعديل ، وردّ من ادّعى نسباً ليس له ، والقذف في مقالة باطلة خصوصاً في الدين ^(٣٢) .

ظاهر كلام الشيخ والمحقّق هو رفع الحكم لا رفع الموضوع ولكن لا يخلو

كلام المحقق عن التأمل ، فإنَّ مجرد كون الغرض صحيحاً لا يكفي في رفع الحرمة ، بل اللازم هو إحراز التزام الأهميّة .

هذا مضافاً إلى أنَّ جملة من الموارد التي يصدق عليها التجسّس لا تكون من موارد تتبّع العيوب كالاطّلاع على العلوم الحديثة ، أو كشف رضى عامّة الناس عن الأمور وعدمه ، أو كشف الحاجات الاجتماعية ، أو كشف الأفراد الكاملين لإعطاء المناصب ، وغير ذلك . بل لا يصدق على أنَّ المنهي هو التجسّس عن بواطن الأمور من المسلمين ، فلا تشمل الأدلّة غيرهم من الكفار والمنافقين جمعاً بين الأدلّة ، بل مقتضى ترتّب حرمة التفتيش على كون الرجل سائراً في صحبة ابن أبي يعفور هو عدم حرمة ذلك في المريب والمتجاهر بالذنوب ، فيتقيّد إطلاق سائر الأخبار بمثل هذه الصحيحة .

اللّهم إلّا أن يقال - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام - إنَّ الالتزام بجواز تفتيش عثرات المتجاهر في غاية الإشكال^(٣٣) ، ولعلَّ وجه الإشكال هو عدم ثبوت الإطلاق للمفهوم ؛ لأنَّ الرواية في مقام بيان حكم آخر ، وهو بيان أمارات العدالة ، وعليه فالمستفاد من الرواية أنَّ غير السائر لجميع عيوبه يجوز التفتيش في عيوبه في الجملة ؛ لاعتبار الستر في حرمة التفتيش ، فتأمل .

المقام الرابع : في أهميّة حفظ النظام :

يدلّ على أهميّة ذلك - مضافاً إلى البدهة والضرورة ودلالة آيات الدفاع - أمور :

منها : وجوب الدفاع عن بيضة الإسلام ولو تحت لواء المخالفين كما يشهد له موثقة يونس عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال : قلت له : جعلت فداك إنَّ رجلاً من مواليك بلغه أنَّ رجلاً يعطي سيفاً وقوساً في سبيل الله فأخذهما منه وهو جاهل بوجه السبيل ، ثمّ لقيه أصحابه فأخبروه أنَّ السبيل مع هؤلاء لا يجوز وأمروه بردهما ، قال : « فليفعل » ، قال : قد طلب (شخص) الرجل

فلم يجده ، وقيل له : قد قضى (مضى خ) الرجل ، قال : « فليرباط ولا يقاتل » قال : مثل قزوين وعسقلان^(٣٤) وما أشبه هذه الثغور ، فقال : « نعم » ، قال : يجاهد ، قال : « لا ، إلا أن يخاف على ذراري المسلمين » (فقال) : أرأيتك لو أن الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم أن يمنعوهم ، قال : « يرباط ولا يقاتل ، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل ، فيكون قتاله لنفسه ليس للسلطان » قال : قلت : فإن جاء العدو إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع ؟ قال : « يقاتل عن بيضة الإسلام لا عن هؤلاء ؛ لأن في دروس الإسلام دروس دين محمد ﷺ »^(٣٥) .

ودلالته على وجوب حفظ بيضة الإسلام والمسلمين بالمقاتلة ولو تحت لواء المخالفين واضحة ، وهي حاكية عن أهمية حفظ النظام ، ولذا صرح الشيخ في المبسوط^(٣٦) والعلامة في المنتهى^(٣٧) والشهيد في الدروس^(٣٨) وغيرهم من الأعلام بوجوب الدفاع عن بيضة الإسلام تحت لواء غير منصوب الإمام عند الخوف على بيضة الإسلام .

والحاصل : أن ولاية الغاصبين ليست مقبولة ، ولكن إذا دار الأمر بين وجود النظام ولو بولايتهم وبين عدم وجود النظام الإسلامي فالأول مقدّم ، ولا يمنع ذلك عن السعي لخلع الغاصبين عن مقامهم فيما إذا لم يلزم منه عدم حفظ النظام .

ومنهما : عدم جواز تحمّل المخالفين فيما إذا أدّت مخالفتهم إلى الخوف على المجتمع الإسلامي كما يشهد له كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عند مسير أصحاب الجمل إلى البصرة : « . . . إن هؤلاء قد تمالؤوا على سخطة إمارتي^(٣٩) وسأصبر ما لم أخف على جماعتكم فإنهم إن تمّموا على فيالة^(٤٠) هذا الرأي انقطع نظام المسلمين »^(٤١) .

وواضح أنه عليه السلام علّق القيام عليهم بالخوف العقلاني على النظام فهو يدلّ

على جواز المقاتلة مع المخالفين عند الخوف على المجتمع الإسلامي .

ومنها: وجوب الاجتناب عن كلّ فعل و عمل يوجب الخوف على النظام ، كما يدلّ عليه نهى أمير المؤمنين (عليه السلام) عمر بن الخطّاب عن الذهاب نحو إيران للحرب معلّلاً باحتمال عروض الخطر بالنسبة إلى النظام .

قال (عليه السلام) لعمر بن الخطّاب وقد استشاره في غزوة الفرس بنفسه : « ومكان القيم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه ، فإذا انقطع النظام تفرّق الخرز وذهب ، ثمّ لم يجتمع بحذافيره أبداً » (٤٢) .

وقاله (عليه السلام) في مقام نهى عمر عن الذهاب نحو إيران لوجود احتمال الخطر من جهة تفرّق العرب ونقض بيعتهم ومهاجمة الأعداء . ولا خفاء في أنّ المراد من الرواية ليس المنع من الذهاب إلى الحرب في جميع الأحوال والأزمان ، بل في زمان عمر منعه عن ذلك لعدم مساعدة الظروف ، فليس حكماً كلياً ، ولذا ذهب النبي (صلى الله عليه وآله) مع الجيش الإسلامي في أكثر الغزوات ، بل عليّ (عليه السلام) في صفّين والجمال .

ومنها: ضروريّة الإمارة لإقامة النظام وحفظه ، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في الخوارج - لما سمع قولهم لا حكم إلّا لله - : « كلمة حقّ يراد بها باطل ، نعم إنّّه لا حكم إلّا لله ، ولكنّ هؤلاء يقولون لا إمرة إلّا لله ، وإنّّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ، ويستمتع فيها الكافر ، ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفياء ، ويُقاتل به العدو ، وتأمّن به السبل ، ويؤخذ به للضعيف من القوي ؛ حتى يستريح برّ ويستراح من فاجر » (٤٣) .

والخبر ليس في مقام تصحيح حكومة الفاجر ، بل هو في مقام بيان أنّ الحكومة ولو عن الفاجر خير من عدمها .

ومنها: وجوب الاستعانة بالأعراب إذا خيف على الإسلام كما تدلّ عليه

الروايات ، ومن جعلتها موثقة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت عن الأعراب عليهم جهاد ؟ قال : « لا ، إلا أن يخاف على الإسلام فيستعان على الإسلام بهم » الحديث (٤٤) .

ومنها : تشريع الإمامة ووجوب إطاعة الإمام لحكم ، منها : إقامة النظام ، كما يدل عليه : ما ورد عن سيدتنا فاطمة الزهراء عليها السلام أنها قالت في خطبتها التي أوردتها في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « . . . فجعل الله الإيمان تطهيراً لكم من الشرك . . . والعدل تنسيقاً للقلوب وطاعتنا نظاماً للملة وإمامتنا أماناً للفرقة » (٤٥) .

ومن المعلوم أن تشريع الإمامة للنظام حاكٍ عن أهمية النظام .

وما ورد عن مولانا الرضا عليه السلام في حكمة جعل الإمامة حيث قال : « . . . إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين » (٤٦) .

وكذلك ما ورد عنه عليه السلام : « اسمعوا وأطيعوا لمن ولّاه الله الأمر فإنه نظام الإسلام » (٤٧) .

ومنها : التوصية في حفظ النظم والنظام وأمور المسلمين ، كقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : « أوصيكمما وجميع ولدي وأهلي ومن بلغه كتابي بتقوى الله ونظم أمركم وصلاح ذات بينكم » (٤٨) .

وكقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم » (٤٩) .

ومنها : إيجاب الحذر والاحتياط والمراقبة بالنسبة إلى النظام كقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا زَأْتَمْتُمْ تَعِيبَكْ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسْنَدَةٌ يَخْسَبُونَ كُلَّ صَاحِبَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْمَلَأُوا فَاخَذَرَهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ (٥٠) ، والحذر فيها عن المنافقين لحفظ النظام .

وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَلُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ - إلى قوله عز وجل: - ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ (٥١) الآية .

بناءً على أنَّ المراد من حذرهم غير الأخذ بالأسلحة ، خصوصاً في قوله: ﴿أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ بدعوى أنَّ الوضع والأخذ لا يجتمعان في شيء واحد .

وكقول مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته للجيش: «واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال ومناكب الهضاب لئلا يأتيكم العدو من مكان مخافة أو أمن، واعلموا أنَّ مقدّمة القوم عيونهم ، وعيون المقدّمة طلائعهم ، وإياكم والفرق» (٥٢) .

وكقوله (عليه السلام) أيضاً لزياد بن النضر حين أنفذه على مقدّمته إلى صفّين: «اعلم أنَّ مقدّمة القوم عيونهم ، وعيون المقدّمة طلائعهم ، فإذا أنت خرجت من بلادك ودنوت عدوك فلا تسأم من توجيه الطلائع في كلّ ناحية وفي بعض الشّعب والشجر والخمر وفي كلّ جانب» (٥٣) .

إلى غير ذلك من الأمور الدالّة على أهميّة النظام بالعموم أو الخصوص . ولعلّ أصحابنا الإمامية استفادوا من هذه الأخبار وجوب حفظ النظام عن الهرج والمرج ، وأفتوا بوجوب الصناعات الدخيلة في حفظ النظام كفاية .

قال الشيخ الأعظم (رحمته الله) في وجه وجوب الصناعات: إنّ وجوب الصناعات ليس مشروطاً ببذل العوض؛ لأنّه لإقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة (٥٤) .

وقال في جامع المقاصد - في شرح قول العلامة في المتاجر: فمنه واجب - : «كان عليه أن يدرج أيضاً مطلق التجارة التي بها يتحقّق نظام النوع ، فإنّ ذلك

من الواجبات الكفائية» (٥٥) .

وقال في الرياض - في حرمة أخذ الأجرة على ما يجب على الأجبر وجوباً ذاتياً -: وأخرج بالذاتي التوصلّي كأكثر الصناعات الواجبة كفاية توصلّاً إلى ما هو المقصود من الأمر بها ، وهو انتظام أمر المعاش والمعاد ، فإنّه كما يوجب الأمر بها كذا يوجب جواز أخذ الأجرة عليها ؛ لظهور عدم انتظام المقصود بدونه مع أنّه عليه الإجماع نصّاً وفتوى (٥٦) .

فتحصّل أنّ المستفاد من مجموع الروايات والفتاوى هو أهميّة حفظ النظام الإسلامي ، وعليه ففي مقام التزام مع بعض المحرّمات يقدم وجوب حفظ النظام عليه ، ويسقط المحرّم عن الفعلية بالتزام المذكور .

المقام الخامس : في اتّخاذ العيون أو الإقدام على التجسس :

١ - روي في قرب الاسناد عن الريّان بن الصلت ، قال : سمعت الرضا عليه السلام يقول : « كان رسول الله ﷺ إذا وجّه جيشاً فأمرهم أمير بعث معه من ثقاته من يتجسس له خبره » (٥٧) . فالتجسس فيه لكيفيّة عمل الأمير والاستخبارات الحربية .

٢ - روي في تهذيب تاريخ ابن عساكر عن بريدة أنّ النبي ﷺ بعث سرية وبعث معها رجلاً يكتب إليه بالأخبار (٥٨) .

٣ - كان النبي ﷺ يسأل عن المتخلفين عنه في غزوته .

٤ - قال رسول الله ﷺ : « لقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام فأنظر من لم يشهد المسجد فأحرق عليه بيته » (٥٩) .

ولكنّه بصدد التفتيش عن المنافقين في جماعة المؤمنين ، ومحمول على ما إذا كان عدم شركتهم في إقامة الصلاة موجباً للإخلال .

٥ - لما حتم قضاء الله بفتح مكّة واستوسقت له ، أمر ﷺ عليهم عتاب بن

أسيد . . . فلما وصل إليهم عتاب وقرأ عهده... ، وقال لهم: ... فمن وجدته قد لزم الجماعة التزمت له حق المؤمن على المؤمن ، ومن وجدته قد بعد عنها فتشته فإن وجدت له عذراً عذرته ، وإن لم أجد له عذراً ضربت عنقه حكماً من الله مقضياً على كافتكم لأطهر حرم الله من المنافقين^(٦٠) . وقد أسند التفتيش إلى الله والرسول ﷺ بقوله حكماً من الله مقضياً على كافتكم ، فتأمل .

هذا مضافاً إلى أنه منصوب خاص للنبي ﷺ فإذا فعل ذلك ولم يردعه النبي ﷺ فهو في حكم التقرير .

ولكنه وارد في خصوص التفتيش عن المنافقين في جماعة المؤمنين .

٦ - وكان من سيرته ﷺ أن يتفقد أصحابه ويسأل الناس عما في الناس ويحسن الحسن ويقويه ويقبح القبيح ويؤهنه^(٦١) .

وفيه: أن السؤال عما يظهر في جماعة المسلمين لا عما يكون مستوراً فيهم فلا يرتبط بالمقام .

٧ - مرّ النبي ﷺ في سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه: « ما أرى طعامك إلا طيباً » ، وسأله عن سِغره ، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه أن يدسّ [يديه] يده في الطعام ، ففعل فأخرج طعاماً رديئاً ، فقال لصاحبه: « ما أراك إلا وقد جمعت خيانة وغشاً للمسلمين »^(٦٢) .

لا يقال: إنّه لا اختيار المتاع ولا يكون من موارد التجسس .

لأنّا نقول: إنّ ذلك من النبي ﷺ تجسّس عن وضع النشاط الاقتصادي في النظام الإسلامي .

٨ - كان النبي ﷺ يحبس على التهمة^(٦٣) .

٩ - تكلم طلحة والزبير بعد البيعة ، فبلغ ذلك عليّاً فدعا بهما ، فأنكرا فلم يعجل عليهما واستأذناه إلى مكة فلم يحبسهما وكان يعمل المراقبة في أمرهما

ولا يمضي على التهمة حتى ينكشف الغطاء (٦٤) .

ولعلّ عدم المضي على التهمة ممّا اقتضته المصلحة الخاصة ، وإلاّ فقد مرّ أنّ النبي ﷺ كان يحبس على التهمة .

١٠ - موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: دخل رجل على علي بن الحسين عليه السلام فقال: إنّ امرأتك الشيبانية خارجية تشتم عليّاً عليه السلام فإن سرّك أن أسمعك ذلك منها أسمعك ، قال عليه السلام: « نعم » ، قال: فإذا كان حين تريد أن تخرج كما كنت تخرج فعد فاكمن في جانب الدار ، قال: فلمّا كان من الغد كمن في جانب الدار وجاء الرجل فكلّمها فتبين منها ذلك فخلّى سبيلها وكانت تعجبه (٦٥) .

تدلّ هذه الموثقة على جواز إعمال المقدمات في الاستخبارات .

١١ - قال علي عليه السلام للنبي ﷺ بعد استشارته صلوات الله عليه إيّاه في قضية الإفك: « يا رسول الله النساء عليك كثيرة ، سل عن الخبر بريرة خادمته - أي عائشة - وابحث عن سرّ خبرها منها » ، فقال له رسول الله ﷺ: « فتول أنت يا علي تقريرها » ، فقطع لها علي عليه السلام خشباً من النخل ، وخلا بها يسألها ويتهدّدها وي رهبها (٦٦) .

ظاهر هذا النقل أنّ قضية الإفك مربوطة بما نسب إلى عائشة ، وعليه فقوله تعالى: ﴿ إِنِّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُمْ ﴾ الآية (٦٧) ، نزل في حقّها .

ولكن هناك رواية من طرقنا أنّها نزلت في مارية القبطية وما رمتها به عائشة من أنّ إبراهيم ما هو إلّا ابن جريح ، فبعث النبي ﷺ عليّاً في تعقيب ابن جريح ، ولمّا رأى ابن جريح أنّ عليّاً عليه السلام في تعقيقه هرب وصعد في نخلة فبدت عورته فإذا ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء (٦٨) .

وكيف كان ، فقد أورد العلامة الطباطبائي إشكالات على روايات الإفك ، سواء كانت من طرقنا أو من طرق العامة ، فراجع (٦٩) .

١٢ - أحمد بن محمد ، عن الحسين بن موسى بن جعفر عليه السلام ، عن أمه قالت : كنت اغمز قدم أبي الحسن عليه السلام وهو نائم مستقبلاً في السطح ، فقام مبادراً يجرّ إزاره مسرعاً ، فتبعته فإذا غلامان له يكلمان جاريتين له وبينهما حائط لا يصلان إليهما ، فتسمّع عليهما ثم التفت إليّ فقال : « متى جئت هاهنا ؟ » فقلت : حيث قمت من نومك مسرعاً فزعت فتبعتك ، قال : « ألم تسمعي الكلام ؟ » قلت : بلى ، جعلت فداك ، فلما أصبح بعث الغلامين إلى بلد ، وبعث بالجاريتين إلى بلد آخر فباعهم (٧٠) .

والخبر يدلّ على جواز التجسس في مقام حفظ الأهل عن المفساد وردعهم عنها .

١٣ - كان الخريت بن راشد الناجي أحد بني ناجية قد شهد مع علي عليه السلام صفين فجاء إلى علي عليه السلام بعد انقضاء صفين وبعد تحكيم الحكّمين في ثلاثين من أصحابه يمشي بينهم حتى قام بين يديه ، فقال : والله لا أطيع أمرك ولا أصلي خلفك وإني غداً لمفارق لك .

فقال له : « تكلتكم أمك إذا تنقض عهدك وتعصي ربك ولا تضرّ إلا نفسك ، أخبرني لم تفعل ذلك ؟ » قال : لأنك حكمت في الكتاب . . .

فقال له علي عليه السلام : « ويحك هلم إليّ أدارسك وأناظرك في السنن وأفاتحك أموراً من الحق أنا أعلم بها منك ، فلعلك تعرف ما أنت الآن له منكر وتبصر ما أنت الآن عنه عم وبه جاهل » ، فقال الخريت فإني غاد عليك غداً . فقال علي عليه السلام : « أغدُ ولا يستهوينك الشيطان . . . » .

فخرج الخريت من عنده منصرفاً إلى أهله . . .

قال عبدالله بن قُعَيْن: فجعلت في أثره مسرعاً . . . إلى أن قال :- فقلت : يا أمير المؤمنين فلم لا تأخذه الآن فتستوثق منه ؟ فقال : « إنّا لو فعلنا هذا بكلّ من يتّهم من الناس ملأنا السجون منهم ، ولا أراني يسعني الوثوب بالناس والحبس لهم وعقوبتهم حتى يظهروا لي الخلاف » ، قال : فسكتُ عنه وتنحيت فجلست مع أصحابي هنيئة ، فقال لي ﷺ : « ادن مِنّي » ، فدنوت فقال لي مسرّاً : « اذهب إلى منزل الرجل فاعلم ما فعل ، فإنّه قلّ يوم لم يكن يأتيني فيه قبل هذه الساعة » ، فأتيت إلى منزله فإذا ليس في منزله منهم دينار . . . فأقبلت إلى أمير المؤمنين ﷺ ، فقال لي حين رأيته : « أفطنُوا فأقاموا أم جَبَنُوا فظعنوا » ؟ قلت : لا ، بل ظعنوا ، فقال : « أبعدهم الله كما بعدت ثمود وسأكتب إلى من حولي من عمّالي فيهم » ، فكتب نسخة واحدة وأخرجها إلى العمال :

من عبدالله عليّ أمير المؤمنين إلى من قُرئ عليه كتابي هذا من العمال :

« أمّا بعد فإنّ رجالاً لنا عندهم تبعة خرجوا هُرَاباً نظنّهم خرجوا نحو بلاد البصرة ، فاسأل عنهم أهل بلادك واجعل عليهم العيون في كلّ ناحية من أرضك ثمّ اكتب إليّ بما ينتهي إليك عنهم والسلام » (٧١) .

١٤ - وكتب عليّ ﷺ إلى كعب بن مالك : « أمّا بعد فاستخلف على عملك واخرج في طائفة من أصحابك حتى تمرّ بأرض كورة السواد فتسأل عن عمّالي وتتنظر في سيرتهم فيما بين دجلة والعذيب ، ثمّ ارجع إلى البهقباذات فتولّ معونتها واعمل بطاعة الله فيما ولّك منها - إلى أن قال :- وأعلمني الصدق فيما صنعت » (٧٢) .

يدلّ الخبر على اتّخاذ العيون بالنسبة إلى العمال .

١٥ - قال في مصنّف ابن أبي شيبة : إنّ أبا الجهم القرشي نقل عن أبيه ، قال : بلغ عليّاً مِنّي شيء فضربني أسواطاً ، ثمّ بلغه بعد ذلك أنّ معاوية كتب

إليه ، فأرسل رجلين يفتّشان منزله فوجدا الكتاب في منزله ، فقال (أبي) لأحد الرجلين وهو من العشيرة: إنك من العشيرة فاستر عليّ ، قال: فأتيا عليّاً فأخبراه ، فركب علي ، فقال لأبي: «أما أنا فتّشناه عليك ذلك فوجدناه باطلاً» (٧٣) .

يدلّ الخبر على أنّ مجرد احتمال الارتباط مع الأعداء والمخالفين للأدلة الحقّة يكفي في جواز التجسس .

١٦ - كتب حاطب بن أبي بلتعة إلى أهل مكّة يخبرهم بعزيمة رسول الله ﷺ على فتحها ، وأعطى الكتاب امرأة سوداء كانت وردت المدينة تستميع بها الناس وتستبّرهم ، وجعل لها جُعللاً على أن توصله إلى قوم سمّاهم لها من أهل مكّة وأمرها أن تأخذ على غير الطريق .

فنزل الوحي على رسول الله ﷺ بذلك فاستدعى أمير المؤمنين عليه السلام وقال له: «إنّ بعض أصحابي قد كتب إلى أهل مكّة يخبرهم بخبرنا ، وقد كنت سألت الله أن يعمي أخبارنا عليهم ، والكتاب مع امرأة سوداء قد أخذت على غير الطريق فخذ سيفك والحقها وانتزع الكتاب منها وخلصها ، وصبر به إليّ» ، ثمّ استدعى الزبير بن العوّام فقال له: «امض مع عليّ بن أبي طالب في هذه الوجه» ، فمضيا وأخذا على غير الطريق ، فأدركا المرأة ، فسبق إليها الزبير فسألها عن الكتاب الذي معها ، فأنكرته وحلفت أنّه لا شيء معها وبكت ، فقال الزبير: ما أرى يا أبا الحسن معها كتاباً فارجع بنا إلى رسول الله ﷺ لنخبره ببراءة ساحتها ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يخبرني رسول الله ﷺ أنّ معها كتاباً ويأمرني بأخذه منها ، وتقول أنت أنّه لا كتاب معها» ، ثمّ اختط السيف وتقدّم إليها فقال: «أما والله لئن لم تُخرجي الكتاب لاكشفنك ، ثمّ لأضربن عنقك» ، فقالت له: إذا كان لا بدّ من ذلك فاعرض يابن أبي طالب بوجهك عني ، فأعرض عليه بوجهه عنها فكشفت قناعها وأخرجت الكتاب من عقيصتها .

فأخذه أمير المؤمنين عليه السلام وصار به إلى رسول الله ﷺ (٧٤) .

وفي نقل البيهقي (٧٥) أنّ رسول الله ﷺ قال حين بعث علياً والزبير بن العوام: «فتشوها فإنّ معها كتاباً إلى أهل مكة» (٧٦) .

وكيف كان ، يكفي في صدق التفتيش والتجسس خفاء ذلك عند غير النبي والوصي عليهما الصلاة والسلام .

١٧ - ويدلّ على اتّخاذ العيون أيضاً التوبيخات والتهديدات التي صدرت عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بالنسبة إلى عمّاله . فإنّه حاك عن الاستخبارات التي تصل إليه من ناحية عيونه . ومن أمثلة ذلك :

أ - كتب إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة : أمّا بعد يابن حنيف ، فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة ، فأسرعت إليها تستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان . وما ظننت أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفّق ، وغنيهم مدعوّ (٧٧) .

ب - كتب إلى بعض عمّاله : أمّا بعد فقد بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته فقد أسخطت ربّك وعصيت إمامك وأخزيت أمانتك ، بلغني أنّك جرّدت الأرض (٧٨) ، فأخذت ما تحت قدميك ، وأكلت ما تحت يديك ، فارفع إليّ حسابك واعلم أنّ حساب الله أعظم من حساب الناس ، والسلام (٧٩) .

ج - كتب إلى مصقلة بن هبيرة عامله على أردشير خرة (٨٠) : أمّا بعد فقد بلغني عنك أمرٌ أكبرت أن أصدّقه ، إنّك تقسّم فيء المسلمين في قومك ومن اعتراك من السائلة والأحزاب وأهل الكذب من الشعراء كما تقسّم الجوز ، فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة لافتشّن عن ذلك تفتيشاً شافياً فإن وجدته حقّاً لتجدن بنفسك عليّ هواناً فلا تكوننّ من الخاسرين أعمالاً (٨١) .

د - كتب إلى زياد بن أبيه لما كتب إليه معاوية يريد خديعته باستلحاقه :

وقد عرفت أنَّ معاوية كتب إليك يستزَلَّ لَبَكْ^(٨٢) ، ويستفَلَّ غَرَبِكْ^(٨٣) ، فاحذره فإنَّما هو الشيطان^(٨٤) .

هـ - كتب إلى أبي موسى الأشعري عامله على الكوفة وقد بلغه عنه تثبيطه الناس عن الخروج إليه لَمَّا ندبهم لحرب أصحاب الجمل : أمَّا بعد ، فقد بلغني عنك قول هو لك وعليك^(٨٥) .

التثبيط : أي الترغيب في القعود والتخلُّف ، ولعلَّ المراد من هو لك وعليك : أنَّ ترغيبك الناس على القعود يكون بنفعك بحسب الظاهر ، ولكنَّه يضرُّ بك بحسب الواقع ، ولعلَّ الأشعري أخفى ذلك عن عليٍّ عليه السلام ، وبهذا الاعتبار يصدق على الاطلاع عليه التفتيش والتجسس .

و - كتب إلى المنذر بن جارود العبدي وقد خان في بعض ما ولَّاه : أمَّا بعد ، فإنَّ صلاح أيبك غَرَّني منك ، وظننت أنَّك تتبَّع هديهِ^(٨٦) ، وتسلك سبيله ، فإذا أنت فيما رُقِّي إليَّ^(٨٧) عنك لا تدع لهواك انقياداً^(٨٨) ، ولا تبقي لآخرتك عتاداً^(٨٩) .

ولعلَّ قوله عليه السلام : فإذا أنت فيما رُقِّي إليَّ عنك يدلُّ على استخبار العيون .

ز - كتب إلى محمد بن أبي بكر عامله على مصر لَمَّا بلغه توجَّده من عزله بالأشتر عن مصر :

أمَّا بعد ، فقد بلغني مؤجَّدتك من تسريح الأشتر إلى عملك ، وإنِّي لم أفعل ذلك استبطاءً لك في الجهد ، ولا ازدياداً لك في الجدِّ ، ولو نزعنا ما تحت يدك من سلطانك لوليتك ما هو أيسر عليك مؤونة وأعجب إليك ولاية^(٩٠) .

ولا يخفى أنَّ الغيظ ليس في العلن ، إذ هو لا يناسب محمد بن أبي بكر ، وعليه فالاستخبار عن أمر مستور في الجملة .

ح - كتب أبو الأسود الدؤلي - وكان خليفة عبدالله بن عباس بالبصرة - إلى

عليّ عليه السلام يعلمه أنّ عبد الله أخذ من بيت المال عشرة آلاف درهم ، فكتب إليه يأمره بردها فامتنع ، فكتب يقسم له بالله لتردّها ، فلمّا ردّها عبد الله بن عباس ، أو ردّها أكثرها ، كتب إليه عليّ عليه السلام : أمّا بعد ، فإنّ المرء يسرّه درك ما لم يكن ليفوته ، ويسوؤه فوت ما لم يكن ليدركه ، فما أتاك من الدنيا فلا تكثر به فرحاً ، وما فاتك منها فلا تكثر عليه جزعاً ، واجعل همك لما بعد الموت ، والسلام .

فكان ابن عباس يقول : ما اتعظت بكلام قطّ اتعاطي بكلام أمير المؤمنين (٩١) .

وقد نقل (٩٢) أنّه عليه السلام كتب في جواب أبي الأسود الدؤلي : فمثلك نصح الإمام والأئمة ، وأدى الأمانة ، ووالى (ودلّ) على الحقّ . . . فلا تدع إعلامي بما يكون بحضرتك ممّا النظر فيه للأئمة صلاح فإنك بذلك جدير ، وهو حقّ واجب لله عليك (٩٣) .

هذا الخبر يدلّ على قبول ورضى أمير المؤمنين عن استخبار خليفة عبد الله ابن عباس ، ورغبه في ذلك ، بل جعله أمراً لازماً ، فعلى نواب المسؤولين أن يراقبوا أعمال المسؤولين ويخبروا بما أخطأوا .

ط - كتب عليّ عليه السلام إلى قثم بن العباس عامله على مكّة : أمّا بعد فإنّ عيني بالمغرب كتب إليّ يعلمني أنّه وجه إلى الموسم أناس من أهل الشام العمي القلوب ، الصمّ الأسماع ، الكمه الأبصار ، الذين يلبسون الحقّ بالباطل . . . فأقم على ما في يدك قيام الحازم الصليب (٩٤) .

ي - روى ابن أبي الحديد عن كتاب الغارات : أنّ معاوية اختلق كتاباً نسبته إلى قيس بن سعد وقرأه على أهل الشام ، فشاع في الشام كلّها أنّ قيساً صالح معاوية ، وأتت عيون عليّ بن أبي طالب إليه بذلك فأعظمه وأكبره وتعجّب له . . . (٩٥) .

١٨ - ويدلّ على اتّخاذ العيون أيضاً ما ورد في بعث النبي ﷺ أفراداً لاستخبار حال الأعداء في خارج البلاد الإسلامية ورصد تحرّكاتهم العسكرية وأسرارهم ، وهو كثير .

منها: ما رواه ابن هشام في سريّة عبدالله بن جحش: أنّ رسول الله ﷺ بعث معه ثمانية رهط من المهاجرين ليس فيهم من الأنصار أحد ، وكتب له كتاباً وأمره أن لا ينظر فيه حتى يسير يومين ثمّ ينظر فيه فيمضي لما أمره به ولا يستكره من أصحابه أحداً . . . فلما سار عبدالله بن جحش يومين فتح الكتاب فنظر فيه فإذا فيه :

« إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل نخلة بين مكّة والطائف فترصد بها قريشاً وتعلم الناس أخبارهم » ، فلما نظر عبدالله بن جحش في الكتاب قال : سمعاً وطاعة ، ثمّ قال لأصحابه : قد أمرني رسول الله ﷺ أن أمضي إلى نخلة أرصد بها قريشاً حتى آتية منهم بخبر . . . (٩٦) .

يدلّ الخبر على اتّخاذ العيون بالنسبة إلى تحرّكات الأعداء .

ومنها: ما رواه الواقدي في غزوة بدر الكبرى ما ملّخصه : لما تحيّن رسول الله ﷺ انصراف العير من الشام ندب أصحابه للغير وبعث - رسول الله ﷺ - طلحة بن عبيدالله وسعيد بن زيد قبل خروجه من المدينة بعشر ليال يتحسّسان خبر العير حتى نزلا على كشد الجهني بالخبار ، فأجارهما وأنزلهما ، ولم يزالا مقيمين عنده في خباء حتى مرّت العير ، . . . فنظرا إلى القوم وإلى ما تحمل العير ، وجعل أهل العير يقولون : يا كشد هل رأيت أحداً من عيون محمّد؟ فيقول : أعوذ بالله ، وأنتي عيون محمّد بالخبار؟ فلما راحت العير باتا حتى أصبحا ، ثمّ خرجا وخرج معهما كشد خفياً . . . فخرجا يعترضان النبي ﷺ فلقيه بئربان . . . وقدم كشد بعد ذلك فأخبر النبي ﷺ إجارته إيّاهما ، فحيّاه رسول الله ﷺ ، الخبر (٩٧) .

يدلّ الخبر على العامل النفوذي بين الأعداء ، وعلى اتّخاذ العيون بالنسبة إلى تحرّكات الأعداء ولو في أمورهم الاقتصادية .

ومنها: ما في صحيح مسلم عن أنس بن مالك ، قال: بعث رسول الله ﷺ بُسَيْسَةَ عِيناً ينظر ما صنعت عِير أَبِي سَفِيان (٩٨) .

كذلك يدلّ الخبر على اتّخاذ العيون بالنسبة إلى تحرّكات الأعداء ولو كانت في الأمور الاقتصادية .

ومنها: ما رواه الواقدي في غزوة أحد: وبعث النبي ﷺ عَيْنِينَ لَهُ أَنْسَأُ وَمُؤَسَّأُ ابْنِي فَضَالَةَ لَيْلَةَ الْخَمِيسِ ، فاعترضا لقريش بالعقيق ، فسارا معهم حتى نزلوا بالوطاء فأتيا رسول الله ﷺ فأخبراه (٩٩) .

ومنها: ما رواه في المغازي أيضاً في غزوة أحد: فلما نزلوا وحلّوا العقد واطمأنّوا ، بعث رسول الله ﷺ الْحَبَّابُ بْنُ الْمُنْذِرِ بْنِ الْجَمُوحِ إِلَى الْقَوْمِ ، فدخل فيهم وحزر (قَدَّرَ وَخَمَّنَ) ونظر إلى جميع ما يريد ، وبعثه سرّاً ، وقال للحَبَّاب: لا تخبرني بين أحد من المسلمين إلّا أن ترى في القوم قلّة ، فرجع إليه فأخبره خالياً (١٠٠) .

قوله: إلّا أن ترى في القوم قلّة: أي إلّا أن ترى في العدو قلّة .

ومنها: ما رواه ابن هشام في غزوة أحد بعدما انصرفت قريش: ثم بعث رسول الله ﷺ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ، فقال: اخرج في آثار القوم فانظر ماذا يصنعون وما يريدون فإن كان قد جَنَّبُوا الْخَيْلَ وَامْتَطَوْا الْإِبِلَ فَإِنَّهُمْ يَرِيدُونَ مَكَّةَ ، وإن ركبوا الخيل وساقوا الإبل فَإِنَّهُمْ يَرِيدُونَ الْمَدِينَةَ ، والذي نفسي بيده لئن أَرَادُواهَا لِأَسِيرَنَ إِلَيْهِمْ فِيهَا ثُمَّ لَأُنَاجِزَنَّهُمْ ، قال عليّ ؓ: فخرجت في آثارهم أنظر ماذا يصنعون فجنّبوا الخيل وامتطوا الإبل وجّهوا إلى مَكَّةَ (١٠١) .

ومنها: ما رواه في التراتيب الإدارية عن الاستيعاب في أخبار العباس بن

عبدالمطلب عم رسول الله ﷺ قال: أسلم العباس قبل فتح خيبر وكان يكتُم إسلامه ، وكان يكتب بأخبار المشركين إلى رسول الله ﷺ فكتب إليه : إنَّ مقامك بمكة خير (١٠٢) .

ومنها: ما رواه ابن هشام في غزوة الخندق: فلما انتهى إلى رسول الله ﷺ ما اختلف من أمرهم ، وما فرَّق الله من جماعتهم دعا حذيفة بن اليمان فبعثه إليهم لينظر ما فعل القوم ليلاً ، . . . قال حذيفة: ثم التفت إلينا -رسول الله ﷺ- فقال: من رجل يقوم فينظر لنا ما فعل القوم ثم يرجع؟ فما قام رجل من القوم من شدة الخوف وشدة الجوع وشدة البرد ، فلما لم يَقم أحد دعاني رسول الله ﷺ ، فلم يكن لي بدٌّ من القيام حين دعاني ، فقال: يا حذيفة اذهب فادخل في القوم فانظر ماذا يصنعون ، ولا تحدثن شيئاً حتى تأتينا . . . الخبر (١٠٣) .

وحاصله أنه ذهب حذيفة واطلع على ما اطلع وأخبر به النبي ﷺ .

ومنها: ما رواه الواقدي في غزوة الخندق من أنَّ النبي ﷺ دعا خوات ابن جبير ، وقال: انطلق إلى بني قريظة ، فانظر هل ترى لهم غزاة (١٠٤) أو خلاً من موضع فتخبرني؟ (١٠٥)

ومنها: ما رواه الواقدي أيضاً من أنَّ النبي ﷺ بعث بريدة بن الحُصيب الأسلمي إلى بني المصطلق ليخبره بخبر القوم (١٠٦) .

ومنها: ما رواه في مجمع البيان في غزوة الحديبية من أنَّ النبي ﷺ بعث بين يديه عيناً له من خزاعة يخبره عن قريش ، وسار رسول الله ﷺ حتى إذا كان بغدير الأشطاط -قريباً من عسفان- أتاه عينه الخزاعي ، فقال: إنِّي تركت كعب بن لؤي وعامر بن لؤي قد جمعوا لك الأحابيش ، وجمعوا جموعاً ، وهم قاتلك أو مقاتلك وصاتوك عن البيت ، فقال ﷺ : روحوا (١٠٧) ، فراحوا (١٠٨) .

ومنها: ما رواه في تفسير نورالثقلين عن أمالي الشيخ بسنده عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام في تفسير قوله عز وجل : ﴿ والعاديات ضبحاً ﴾ ^(١٠٩) : وجه رسول الله ﷺ عمر بن الخطاب في سرية ، فرجع منهزماً يجبن أصحابه ويحبونهم أصحابه ، فلما انتهى إلى النبي ﷺ قال لعلي عليه السلام : أنت صاحب القوم ، فتهياً أنت ومن تريد من فرسان المهاجرين والأنصار ، فوجه رسول الله ﷺ ، وقال له : اكنم النهار وسر الليل ، ولا تفارقك العين ، قال : فأنتهى علي عليه السلام إلى ما أمره رسول الله ﷺ فصار إليهم ، فلما كان عند وجه الصبح أغار عليهم ، فأنزل الله على نبيه : ﴿ والعاديات ضبحاً ﴾ إلى آخرها ^(١١٠) .

ومنها: ما رواه ابن سعد في طبقاته ، من أن النبي ﷺ أمر الناس بالتهيو لغزو الروم ، فلما كان من الغد دعا أسامة بن زيد فقال : سر إلى موضع مقتل أبيك فأوطئهم الخيل ، فقد وليتك هذا الجيش - إلى أن قال :- وخذ معك الأدلاء ، وقدم العيون والطلائع ^(١١١) أمامك ^(١١٢) .

إلى غير ذلك ممن أرسله رسول الله ﷺ كعاصم بن ثابت ، و بشر بن سفيان ، وأمّية بن خويلد إلى مكة ليتجسس له أخبار قريش ^(١١٣) .

هذه جملة من الآثار والنصوص الكثيرة الدالة على مطلوبة اتخاذ الجواسيس والتجسس .

المقام السادس : في النقباء والعرفاء :

ولا يخفى عليك أن النقيب على ما صرح به أهل اللغة : هو شاهد القوم وضمينهم ومن يطلع عن أحوالهم .

قال في الصحاح : والنقيب العريف ، وهو شاهد القوم وضمينهم ^(١١٤) ، والعريف : النقيب ، وهو دون الرئيس ^(١١٥) .

قال ابن الأثير : النقباء : جمع نقيب ، وهو كالعريف على القوم المقدم عليهم

الذي يتعرّف أخبارهم وينقّب عن أحوالهم ، أي يفتّش^(١١٦) .

والمحصّل من العبائر المذكورة أنّ شأن النقيب والعريف وإن كان لا يختصّ بالتفتيش ، ولكنّه كما صرّح في النهاية لا يخلو منه .

وعليه فما ورد في الترغيب نحو جعل النقيب والعريف يدلّ على الترغيب نحو التفتيش في الجملة ، والروايات الواردة في هذا المقام كثيرة ، نذكر نبذة منها كما يلي :

١ - روى ابن هشام أنّ رسول الله ﷺ حين بايعه أهل المدينة في العقبة الثانية قال لهم : أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً ؛ ليكونوا على قومهم بما فيهم ، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً ، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس . ثمّ إنّ رسول الله ﷺ قال للنقباء : « أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريّين لعيسى بن مريم وأنا كفيل على قومي » يعني المسلمين ، قالوا : نعم^(١١٧) .

٢ - روى أبو داود عن رسول الله ﷺ أنّه قال : « إنّ العرافة حق ، ولا بدّ للناس من العرفاء ، ولكن العرفاء في النار »^(١١٨) .

٣ - روى في الوسائل عن الصدوق بسنده عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي ، قال : « قال رسول الله ﷺ : من تولى عرافة قوم أتى به يوم القيامة ويده مغلولتان إلى عنقه ، فإن قام فيهم بأمر الله عزّ وجلّ أطلقه الله ، وإن كان ظالماً هوى به في نار جهنّم وبئس المصير »^(١١٩) .

٤ - روى في الدعائم عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال : « لا بدّ من إمارة ورزق للأمير ، ولا بدّ من عريف ورزق للعريف . . . »^(١٢٠) .

وإلى غير ذلك من الأخبار المختلفة المرغبة والمحدّرة . فباعتبار ضرورتها في إدارة المجتمع الإسلامي على الوجه الصحيح أمر مطلوب ومرغوب فيه ،

وباعتبار معرّضيتها للخطر والتعدّي محذور فيه ، ولكنّ ذلك لا يختصّ بالعرفاء ، بل الأمر كذلك في جميع المناصب العامة ، كما لا يخفى .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ مصلحة نصب النقباء والعرفاء واضحة ؛ لأنّ الارتباط بين الناس وولاتهم ورئيس الحكومة يصير قريباً ، بحيث يتمكّن الرئيس من الاطلاع عن مرؤوسيه ويتمكّن المرؤوسون من الارتباط مع رئيسهم ، فلا تغفل .

المقام السابع: الترغيبات العامة :

وهي كثيرة :

منها: ما في نهج البلاغة من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام وصّى جيشاً بعثه إلى العدو : « واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال ، ومناكب الهضاب ؛ لئلاّ يأتيكم العدو من مكان مخافة أو أمن . واعلموا أنّ مقدّمة القوم عيونهم ، وعيون المقدّمة طلائعهم ، وإياكم والتفرّق » (١٢١) .

ومنها: ما رواه في تحف العقول من وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام لزياد بن النضر حين أنفذه على مقدّمته إلى صفّين :

« اعلم أنّ مقدّمة القوم عيونهم ، وعيون المقدّمة طلائعهم ، فإذا أنت خرجت من بلادك ودنوت من عدوك فلا تسأم من توجيه الطلائع في كلّ ناحية وفي بعض الشّعب (١٢٢) والشجر والخمر (١٢٣) ، وفي كلّ جانب حتى لا يغيركم عدوك ويكون لكم كمين - إلى أن قال عليه السلام - : واجعلوا رقباءكم في صياصي الجبال وبأعلى الأشراف وبمناكب الأنهار يريئون لكم لئلاّ يأتيكم عدو من مكان مخافة أو أمن » (١٢٤) .

ومنها: ما رواه في (المعيار والموازنة) عن أمير المؤمنين عليه السلام فيما أمر به عبدالله بن بديل في وقعة صفّين : « وأذكّ العيون نحوهم » (١٢٥) ، وليكن مع عيونك

من السلاح ما يباشرون به القتال ، ولتكن عيونك الشجعان من جندك فإنّ الجبان لا يأتيك بصحة الأمر ، وانته إلى أمري ومن قبلك بإذن الله ، والسلام» (١٢٦) .

ومنها: ما رواه الطوسي في الأمالي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ فيما أوصى به عليّ بن أبي طالب عليه السلام حين وجّهه في سرية : اكنم النهار وسر الليل ، ولا تفارقك العين» (١٢٧) .

ومنها: ما رواه الواقدي في المغازي ، عن النبي ﷺ أنّه أوصى أسامة بن زيد حين بعثه على رأس الجيش لغزو الروم : « وخذ معك الأدلاء ، وقدم العيون أمامك والطلائع» (١٢٨) .

ومنها: ما رواه القاضي النعمان بن محمّد في الدعائم عن عليّ عليه السلام : أنّه رأى بعثة العيون والطلائع بين أيدي الجيوش ، وقال : إنّ رسول الله ﷺ بعث عام الحديبية بين يديه عيناً له من خزاعة» (١٢٩) .

ومنها: ما رواه ابن أعثم في فتوحه عن الإمام الحسين عليه السلام من كلام له لأخيه ابن الحنفية : « وأما أنت يا أخي فلا عليك أن تقيم بالمدينة فتكون لي عيناً عليهم ، ولا تخف عليّ شيئاً من أمورهم» (١٣٠) .

ومنها: ما رواه الآمدي في الغرر عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال : « أقم الناس على سنّتهم ودينهم ، وليأمنك بريئهم ، وليخفك مريبهم ، وتعاهد ثغورهم وأطرافهم» (١٣١) .

ومنها: ما رواه في البحار عن عليّ عليه السلام في كتابه إلى حذيفة حينما ولّاه المدائن: بسم الله الرحمن الرحيم . . . وقد وليت أموركم حذيفة بن اليمان وهو ممّن ارتضى بهذيه وأرجو صلاحه ، وقد أمرته بالإحسان إلى محسنكم ، والشدة على مريبكم» (١٣٢) .

ومنها: ما رواه البلاذري في أنساب الأشراف أنه كتب عليّ عليه السلام إلى أبي الأسود الدؤلي بعد ما أخبره بخيانة عامله: أما بعد فقد فهمت كتابك ومثلك نصح الإمام والأمة ، ووالى على الحق ، وفارق الجور ، وقد كتبت إلى صاحبك فيما كتبت إليّ فيه من أمره ، ولم أعلمه بكتابك إليّ فيه ، فلا تدع إعلامي ما يكون بحضرتك مما النظر فيه للأمة صلاح ، فإنك بذلك محقوق ، وهو عليك واجب ، والسلام (١٣٣) .

ومنها: ما في نهج البلاغة من عهده للأشتر: وابتعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم ، فإنّ تعاهدك في السرّ لأموهم حدوة لهم على استعمال الأمانة ، والرفق بالرعية (١٣٤) .

ومنها: ما رواه في الدعائم ، حيث قال: وعن عليّ عليه السلام أنه ذكر عهداً ، فقال الذي حدّثناه: أحسبه كلام عليّ عليه السلام إلّا أنّا روينا عنه أنّه رفعه فقال: عهد رسول الله ﷺ عهداً كان فيه بعد كلام ذكره ، قال عليه السلام: فيما ينبغي للوالي أن ينظر فيه من أمر كتابه ، (وكلائه ونوابه ووزرائه): ثمّ لا تدع مع ذلك أن تتفقّد أموهم ، وتتنظر في أعمالهم ، وتتلفّ بمسألة ما غاب عنك من حالهم ، حتى تعلم كيف حال معاملتهم للناس فيما وليّتهم ، فإنّ في كثير من الكتاب شعبة من عزّ ونخوات وإعجاب ، ويسرع كثير إلى التبرّم بالناس ، والضجر عن المنازعة ، والضيق عند المراجعة ، ولا بدّ للناس من طلب حاجاتهم ، فمتى جمعوا عليهم الإبطاء بها والغلظة ألزموك عيب ذلك ، فأدخلوا مؤنثته عليك ، وفي ذلك من صلاح أمورك مع مالك فيه عند الله من الجزاء حظّ عظيم إن شاء الله (١٣٥) .

ومنها: ما في تحف العقول من عهده إلى الأشتر فيما ينبغي للوالي أن ينظر فيه من أمر جنوده: «ثمّ لا تدع أن يكون لك عليهم عيون من أهل الأمانة والقول بالحقّ عند الناس فيثبتون بلاء كلّ ذي بلاء منهم ليثقّ أولئك بعلمك ببلائهم» (١٣٦) .

ومنها: ما رواه في الدعائم عن النبي ﷺ في عهده لأُمير المؤمنين عليه السلام فيما ينبغي للوالي أن ينظر فيه من أمر جنوده ، قال : واخصص أهل الشجاعة والنجدة بكل عارفة (١٣٧) ، وامدّد لهم أعينهم إلى صور عميقات ما عندهم بالبذل في حسن الثناء وكثرة المسألة عنهم رجلاً رجلاً وما أُنلَى في كلّ مشهد ، وإظهار ذلك منك عنه ، فإنّ ذلك يَهْزُ الشجاع ويُحَرِّضُ غيره .

ثمّ لا تدع مع ذلك أن تكون لك عليهم عيون من أهل الأمانة والصدق يحضرونهم عند اللقاء ويكتبون بلاء كلّ منهم حتى كأنك شهادته .

ثمّ اعرف لكلّ امرئ منهم ما كان منه . ولا تجعل بلاء امرئ منهم لغيره ، ولا تقصرن به دون بلائه ، وكاف كلّ امرئ منهم بقدر ما كان منه ، واخصصه بكتاب منك تهزّه به ، وتنبّئه بما بلغك عنه ، ولا يحملنك شرف امرئ على أن تعظّم من بلائه صغيراً ، ولا ضعة امرئ أن تستخفّ ببلائه إن كان جسيماً (١٣٨) .

المقام الثامن: في دائرة التجسّس :

ولا يخفى عليك أنّ النظام الإسلامي يتكوّن من أركان :

منها: القوّة المقتنّة .

ومنها: القوّة القضائية .

ومنها: القوّة العاملة (التنفيذية) .

ومنها: القوّة الدفاعية والحربية بالنسبة إلى الكفّار والمنافقين والناكثين .

ومنها: المراكز الثقافية من الجامعات والحوزات العلمية والمؤسّسات الاقتصادية .

فعلى رئيس الحكومة أن يراقب مراقبة تامّة بالنسبة إلى جميع الأركان

بنفسه أو بواسطة ، حفظاً للنظام الإسلامي الذي قد عرفت أنه من أوجب الواجبات ، وأهمّ الأمور .

وهذا أمر يحكم به العقل ؛ إذ النظام الإسلامي لا يحفظ إلاّ بالمراقبة ، وكلّ ما لا يتمّ النظام إلاّ به فهو واجب بالضرورة العقلية ، فالمراقبة التامة واجبة على رئيس الحكومة .

وهذا هو الواجب الذي لم يدعه النبي ﷺ وهكذا وصّيه أمير المؤمنين عليه السلام كما يشهد له ما مضى من الآثار .

وقد عرفت اتّخاذه ﷺ العيون في السرايا والغزوات كالبيسة في بدر الكبرى ، وأنساً ومؤنساً ، والحباب بن المنذر في غزوة أحد ، وحذيفة في غزوة الخندق ، وبريدة بن الخصيب الأسلمي في غزوة المريسيع ، وبسر بن سفيان في غزوة الحديبية ، وغيرهم في غيرها من الغزوات والسرايا .

كما عرفت أيضاً اتّخاذ عليّ عليه السلام ذلك بالنسبة إلى مخالفه ممّن نقض عهده وحرب معه ، ولذا كتب إلى قثم بن العباس عامله على مكّة : أمّا بعد فإنّ عيني بالمغرب كتب إليّ يعلمني أنّه وجّه إلى الموسم أناس من أهل الشام - إلى أن قال : - فأقم على ما في يدك قيام الحازم الصليب (١٣٩) .

وكتب إلى عمّاله بعد هرب خزيت أحد بني ناجية نحو البصرة : أمّا بعد فإنّ رجالاً لنا عندهم تبعة خرجوا هرباً ونظنّهم خرجوا نحو بلاد البصرة ، فاسأل عنهم أهل بلادك واجعل عليهم العيون في كلّ ناحية من أرضك ثمّ اكتب إليّ بما ينتهي إليك عنهم ، والسلام (١٤٠) .

وهكذا تشهد الآثار على أنّ القوّة التنفيذية - العمّال - كانوا مورد المراقبة ، ولذا كتب عليّ عليه السلام إلى عمّاله بالتهديد والنصيحة بعد ما أخبرته العيون .

وقد مضى ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى عبدالله بن عباس والمنذر بن

جارود وأبي موسى الأشعري وزيد بن أبيه وعثمان بن حنيف ومصقلة بن هبيرة وكعب بن مالك ، وغير ذلك .

وأيضاً تشهد الآثار أنَّ القضاة والشهود كانوا مورد المراقبة .

منها: ما ورد في شريح من أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لما رأى انحرافه في الحكم قال له: « هيهات يا شريح هكذا تحكم في مثل هذا » (١٤١) ؟

ومنها: ما ورد عن النبي ﷺ أنه إذا جاءه المدعي بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود: أين قبائلكما؟ فيصفان ، أين سوقكما؟ فيصفان ، أين منزلكما؟ فيصفان ، ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ، ثم يأمر فيكتب أسامي المدعي والمدعى عليه والشهود ، ويصف ما شهدوا به ، ثم يدفع ذلك إلى رجل من أصحابه الخيار ، ثم مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه ، ثم يقول: ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر إلى قبائلهما وأسواقهما ومحالهما والربض الذي ينزلانه فيسأل عنهما ، فيذهبان ويسألان . . . (١٤٢) الخبر .

وأيضاً تدلّ الآثار المرغبة نحو النقابة والعرافة على جواز اطلاع النقيب عن الأحوال الشخصية ليخبر من فوّه بها عند الحاجة ، وهو أيضاً يرتبط بمصلحة النظام دون المصلحة الفردية .

وأيضاً كان النبي ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام مترصدين بالنسبة إلى الإشكالات والشبهات التي ترد من ناحية الكفار والمنافقين حتى يدفعونها بالحكمة والموعظة الحسنة . وكذلك كانوا مراقبين بالنسبة إلى إفساد المفسدين .

وبالجملة: يجب مراقبة كلّ شأن من شؤون المجتمع الإسلامي الذي يكون له دخل تام في حفظ النظام الإسلامي والدولة الإسلامية ، وتلك المراقبة

تتوقف على مقدمات ، منها التجسس ، وعليه فالتجسس لازم بلا كلام في النظام الإسلامي كما يشهد له سيرة النبي ﷺ وعمل الوصي عليه السلام وما أوصيا به من رعاية ذلك ، كما لا يخفى .

ثم لا يخفى عليك عدم اختصاص موارد جواز التجسس بالأمر المربوطة بالنظام ، بل يمكن التعدي عن تلك الموارد إلى موارد أخر مما يكون المصلحة فيها أهم من مفسدة التجسس ، كما إذا توقف حفظ نفس محترمة على التجسس عن أحوال شخص آخر .

فالقابض هو تقديم الأهم عند تزامم حرمة التجسس مع مصلحة أخرى ، وعلى هذا فموارد الاستثناء لا تنحصر في عدد معين . كما ذكر الفقهاء بعض تلك الموارد في باب الغيبة كدفع الضرر عن النفوس ، وتهذيب الروايات عن روايات الفساق والفجور ، وحسم مادة الفساد كفساد المبتدعين الذين يخاف من إضلالهم الناس ، ورد من ادعى نسباً ليس له ، وحفظ الأعراض والأموال الخطيرة ، ونجاة المظلوم ، وتربية الأهل والولد ، كما يشهد له خبر الحسين بن موسى بن جعفر عليه السلام (١٤٣) .

المقام التاسع: في ارتكاب مقدمات الحرام لغرض التجسس:

لا يخفى عليك أن حرمة التجسس تصير شأنية لا فعلية عند تزاممها مع الأهم ، فيجوز حينئذٍ التجسس إذا كان للتجسس مقدمات محللة ، وإلا فلا يجوز التجسس بارتكاب مقدمات الحرام .

نعم ، لو توقف التجسس المتوقف عليه الأهم ، على ارتكاب المقدمات المحرمة ، فحرماتها أيضاً تصير شأنية ، فيجوز ارتكابها حفظاً للأهم بحكم العقل .

ويؤيد ذلك ما روي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في مخاطبته مع المرأة

التي أخفت كتاب حاطب بن أبي بلتعة إلى أهل مكة في عقيصتها: «أما والله لئن لم تُخرجي الكتاب لأكشفنك ثم لأضربن عنقك» (١٤٤).

بناءً على انحصار المقدّمة في كشف المرأة بوسيلة الأجنبي ، وبناءً على أنّ كشف المعلوم الإجمالي أيضاً تجسّس؛ لعلمه ﷺ بالكتاب .

وما روي عنه ﷺ في أم أنكرت بنوة ولدها لتمنعه عن الإرث ، أنّه قال : أين قنبر؟ فأجابه : ليّيك يا مولاي ، فقال له : امض وأحضر المرأة إلى مسجد رسول الله ﷺ ، فمضى قنبر وأحضرها بين يدي الإمام ، فقال لها : ويلك لم جدت ولدك؟

فقالت : يا أمير المؤمنين ، أنا بكر ليس لي ولد ، ولم يمسنني بشر ، قال لها : لا تطيلي الكلام أنا ابن عمّ البدر التمام ، وأنا مصباح الظلام ، وأنّ جبرئيل أخبرني بقصّتك ، فقالت : يا مولاي أحضر قابلة تنظرني ، أنا بكر عاتق أم لا ، فأحضروا قابلة أهل الكوفة ، فلمّا دخلت بها أعطتها سواراً كان في عضدها ، وقالت لها : اشهدي بأنّي بكر ، فلمّا خرجت من عندها ، قالت له : يا مولاي إنّها بكر ، فقال ﷺ : كذبت العجوز ، يا قنبر فتشّ العجوز وخذ منها السوار ، قال قنبر : فأخرجته من كتفها (١٤٥) .

ومن المعلوم أنّ نظر القابلة إلى عورة المرأة المنكرة أو مسّها محرّم ، وكذلك تفتيش قنبر بدن العجوز مع المسّ والنظر حرام ، اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ التفتيش لا ينحصر في نظر قنبر ومسّه بل يمكن بوسيلة المرأة الأخرى ، وأيضاً قوله : فأخرجته من كتفها لا يدلّ على أنّ قنبر أخرجه ، بل يحتمل أن يكون المخرج نفس القابلة .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ تحليل المحرّمات لا يجوز بمجرد توقّف كلّ مقصود عليه كما شاع القول بأنّ الهدف يبرّر الوسائل ، وبنى عليه المستكبرون من الكفّار ، بل يختصّ التحليل بما إذا توقّف الأهمّ الذي لا يرضى الشارع بتركه

كحفظ النظام الإسلامي أو الدين ونحوهما على ارتكاب بعض المحرمات ، لا كلّ مقصود ومطلوب ولو لم يكن بحيث لا يرضى الشارع بتركه ، أو كان من الأغراض الباطلة ، فإطلاق القول المذكور أعني الهدف يبرّر الوسائل ممنوع جداً .

ولو كان ارتكاب بعض المحرمات في صورة انحصار المقدمات في المحرمة موجباً لضعف دين المرتكب ، فلا يجوز له ارتكاب ذلك ، بل اللازم هو أن يحوّل ذلك إلى غيره من العيون .

ولو توقّف الغرض الأهمّ على التجسس بالمقدمة المحرمة ، فاللازم هو الاقتصار على مقدار الضرورة ، فلا يجوز ارتكاب الزائد عليه ؛ لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها .

ولو توقّف الغرض الأهمّ على التجسس بالمقدمة المحرمة ، فأقدم على ارتكابها ثمّ بان عدم انحصار المقدمة في المحرمة ، فلا يجوز له إدامة الارتكاب .

ولو علم بأنّ ارتكاب المقدمة يوجب ضعفاً في دينه ، ولكن أمره به من فوقه -رئيسه- فلا يجوز له ارتكاب ذلك ؛ لأنّ علمه حجة عليه ، بل لا يجوز لمن فوقه أمره بذلك ؛ لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

ثمّ إنّه لا يجوز للعيون أن يخبروا الكفار بما علموا من أسرار النظام الإسلامي إلّا إذا أكرهوا ، فيجوز مع الإكراه ما لم يخف من إفشاء الأسرار على الإسلام والمسلمين ، وإلّا فلا يجوز لأهميّة حفظ الإسلام والمسلمين .

وإذا علم العين الأسير أنّه لا يتحمّل الضغط وأذية الكفار فيفتشي الأسرار التي خيف مع إفشائها على الإسلام والمسلمين فهل يجوز له الانتحار في تلك الصورة -أعني صورة تعرّض الإسلام والمسلمين للخطر ، أو صورة الخوف على نفس النبي والوصي ﷺ- أو لا يجوز؟ فيه وجهان :

أحدهما: أنه يجوز دفعاً للخطر الأهم .

وثانيهما: أنه لا يجوز؛ لحرمة قتل النفس ، فعليه أن لا يفش ولا يقتل نفسه ، نعم إذا كان التكليف بعدم الافشاء تكليفاً لا يطاق فلا حسن لخطاب لا تفش ، ومع سقوط خطابه يقدم جانب الأهم الذي لا يرضى الشارع بتركه ، وهو في الحقيقة يصير من مصاديق الدفاع عن الإسلام ، فافهم .

المقام العاشر: في اختيارات العيون ودائرة عملهم :

ولا يخفى عليك أن الجواسيس مأمورون من ناحية الحاكم الشرعي أو القضاة ، فلا يجوز لهم أن يتعدوا عن موارد الرخصة ، فإذا تعدوا صاروا فاسقين .

فلا يجوز لهم الدخول في دار بلا مجوز شرعي ، كما لا يجوز لهم التدخل في أمور خارجة عن حدود اختياراتهم ، فإذا كانوا مأمورين للاستخبارات الحربية فلا يجوز لهم التدخل في الأمور الاقتصادية ونحو ذلك .

وبالجملة ، شأنهم هو الاستخبار في دائرة المأذون فيه ولا يجوز التجاوز عنها ، كما لا يجوز لهم تعزيز المسلم المتهم من دون مجوز شرعي من القاضي أو الحاكم الشرعي ؛ لأنه ظلم وتجاوز .

نعم ، إذا توقف حفظ النظام الإسلامي ودفع الفتنة على التعزيز يجب على الحاكم أن يرخّص فيه ، كما يجب على المتهم إعلام ما عنده ممّا له مدخلة في دفع الفتنة وحفظ النظام الإسلامي .

ولا ينافي ذلك ما ورد من منع الضرب كخبر الوشاء ، قال : سمعت الرضا عليه السلام يقول : « قال رسول الله ﷺ : لعن الله من قتل غير قاتله ، أو ضرب غير ضاربه » (١٤٦) .

وكصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : إن

أعنى الناس على الله عزَّ وجلَّ من قتل غير قاتله ، ومن ضرب من لم يضربه» (١٤٧) .

لأنَّ هذه الروايات منسرفة عن صورة التزام وعروض العناوين الثانوية كحفظ النظام .

ويؤيده ما رواه في المغازي: أَنَّهُ بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام في منة رجل إلى حيٍّ سعد بفدك ، وبلغ رسول الله ﷺ أَنَّ لهم جمعاً يريدون أن يُمدّوا يهود خيبر ، فسار الليل وكمن النهار حتى انتهى إلى الهمج - ماء بين خيبر وفدك - ، فأصاب عيناً ، فقال: ما أنت؟ هل لك علم بما وراءك من جمع بني سعد؟ قال: لا علم لي به ، فشدّوا عليه ، فأقرَّ أَنَّهُ عين لهم بعثوه إلى خيبر يعرض على يهود خيبر نصرهم على أن يجعلوا لهم من تمرهم كما جعلوا لغيرهم ويقدمون عليهم ، فقالوا له: فأين القوم؟ قال: تركتهم ، وقد تجمَّع منهم منّا رجل ورأسهم وبر بن عليم .

قالوا: فسر بنا حتى تدلّنا ، قال: على أَنَّ تؤمنوني ، قالوا: إن دللتنا عليهم وعلى سرحهم أمانك ، وإلا فلا أمان لك ، قال: فذاك ، الحديث (١٤٨) .

والقضية في واقعة ولم يعلم أَنَّ الشدّة من الضرر أو التهديد والتضييق .

ثم لا يخفى عليك أَنَّ سنخ عملية المراقبة يختلف بحسب اختلاف الأقسام والأفراد ، فمراقبة الكفار مقرونة بالشدّة والغلظة والخشونة بعكس مراقبة العمال والقضاة وأفراد الأمة الإسلامية ، فإنّها مقترنة باللطف والكرامة كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ (١٤٩) .

فلا يجوز إعمال سنخ المراقبة للكفار مع العمال والقضاة وأفراد الأمة الإسلامية إلا عند الضرورة ، فيجوز مع حكم الحاكم الإسلامي أو القاضي ، كما عرفت .

ولذلك يلزم النظر إلى أعمال المراقبين من قبل جمع آخر ، حتى لا يتجاوزوا عن حدود ودائرة اختياراتهم . وهكذا يلزم أن يعين لهم حدود عملية المراقبة وكيفيةها من الحاكم أو القاضي ؛ لئلا يدخل أحد منهم فيما لا يجوز له . ومع محدودية العملية بالحدود الشرعية فلا يجوز تفويض الأمر إليه ولا ترخيصه - المراقب - فيما يراه كما هو المرسوم في استخبارات الحكومات الاستكبارية والاستبدادية .

ثمّ اعلم أنّه لا حجّة في الإقرار والاعتراف الحاصل بالتعزير فيما لا يفيد العلم ، كما هو ظاهر الأصحاب ، ويشهد له الأخبار :

منها : صحيحة سليمان بن خالد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فضرب ، فجاء بها بعينها ، هل يجب عليه القطع ؟ قال : « نعم ، ولكن لو اعترف ولم يجيء بالسرقة لم تقطع يده ، لأنّه اعترف على العذاب » (١٥٠) .

ولعلّ مفروض الرواية هو صورة عدم احتمال كون المال في يده من غير جهة السرقة ، ولذلك عمل بالرواية جماعة بخلاف الحلّي والمتأخّرين من جهة احتمال كون المال في يده من غير جهة السرقة (١٥١) .

وكيف كان ، فالرواية تدلّ على عدم اعتبار اعتراف من اعترف بالتعزير . ومنها : خبر أبي البختری عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال : « من أقرّ عند تجريد أو تخويف أو حبس أو تهديد فلا حدّ عليه » (١٥٢) .

لا يقال : إنّ مورد الأخبار المذكورة هو الحدود ، فلا تدلّ على عدم حجّة الإقرار والاعتراف في غيرها .

لأنّا نقول : عموم التعليل المستفاد من قوله « لأنّه اعترف على العذاب » يكفي للتعدّي عن مورد الحدود .

هذا مضافاً إلى عموم قوله ﷺ : « رفع . . . وما استكروها عليه » (١٥٣) بناءً على عدم اختصاصه بالأحكام التكليفية .

ثم لا يذهب عليك أنّ موارد تجويز الحاكم للتعزير تختص بحفظ النظام ورفع الفتنة أو إحقاق حقّ من حقوق عامّة الناس .

وأما التعزير للإقرار بالزنى أو اللواط أو شرب الخمر ونحوها من المعاصي التي تكون من حقوق الله تعالى المحضة فلا يجوز ، ولا يكون اعترافه موضوعاً للأثر ، بل اللازم على المسؤولين هو ستر المعاصي فيما إذا لم يلزم منه الإفساد والإخلال بالنظام .

ثم إنّ دائرة استخبارات العيون في الإسلام كما تدلّ عليه بعض الأخبار لا تنحصر في الجوانب السلبية ، بل اللازم هو أن يخبروا بحسن عمل العمال والولاء والمجاهدين وغيرهم ، حتى يجزوا بأحسن الجزاء ، بل اللازم في زماننا هذا الاشراف على المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها ، حتى لا يضعف النظام الإسلامي في قبال الأنظمة الاستكبارية ، ولا يتأخّر عن سائر الدول في المجالات المختلفة .

وعليه فقد اتّضحت سعة دائرة أعمال واختيارات العيون وعدم اختصاصها بالسلبيات ، فالتفتيش له معنى خاصّ ، وهو التفتيش عن الموارد السلبية والمحرّمات ، ومعنى عام بحيث يشمل التفتيش عن الإيجابيات والمحسنات ، وما سبقت إليه يد الأعداء من الاكتشافات والتحقيقات والمنتجات ونحوها ، ومقتضى وجوب حفظ النظام هو التفتيش عن كليهما ؛ لدخلهما في حفظ النظام واستحكامه .

لا يقال: التفتيش عن حسنات الأشخاص مع كراهتهم عن كشفها محرّم ؛ لكونه غيبة .

لأنّا نقول: التفتيش عن المحسنات لا حرمة له وإشاعتها ليست غيبة ؛ لأنّ

الغيبة منصرفة إلى العيوب ، ولا تشمل الكمالات والمحسنات .

نعم ، لو كانت الإشاعة موجبة لإيذاء صاحبها المسلم فلا يجوز من جهة حرمة الإيذاء .

لا يقال: إنَّ التفتيش عن التحقيقات والاكتشافات ينافي حقوق أصحابها؛ لاختصاصها بهم .

لأنّا نقول: بناءً على تعلّق الحقّ بها لا يجوز ذلك فيما إذا كان له احترام كالمسلم ، وأمّا الكفّار الحربيّين وغير المعاهدين فلا حرمة لهم .

نعم ، لو امتنع المسلم عن بذل التحقيقات والاكتشافات ، وكان رفع ضرورة النظام أو الحرج النوعي موقوفاً على الاطلاع عليها جاز للحاكم أو القاضي الترخيص في كشفها ، فلا تغفل .

المقام الحادي عشر: في مواصفات العيون :

وقد عرفت دلالة الأخبار على أوصافهم ، كالشجاعة والأمانة والقول بالحقّ والصدق والوثوق والوفاء وغيرها .

ومن المعلوم أنّ هذه الأوصاف تكون من الأوصاف المقومة في العيون الإسلامية؛ إذ لا يتمكّن الجبان من الإتيان بالأخبار الصحيحة ، كما لا اعتماد على صدق من لم يكن من أهل الصدق والقول بالحقّ ، ولا اطمئنان بغير الأمين في حفظ الأسرار وعدم إشاعتها وعدم التعاون مع الأعداء والمخالفين .

فاللزام هو انتخاب أشخاص يتّصفون بالأوصاف المذكورة ونحوها ، وإلاّ لا يتمكّنون من النهوض بأعباء هذه المسؤولية ، ولا يمكن الاعتماد والركون إليهم .

قال النبي ﷺ : « استعينوا على كلّ صنعة بصالح أهلها » (١٥٤) .

نعم ، الدرجات الزائدة على حدّ النصاب اللازم تكون من الشروط الكمالية ، والنصاب اللازم يعرف بما لو لم يكن للزم الاخلال بالمسؤولية .

وبالجملة: عمل العيون عمل خطير وله مساس بالأعراض والنفوس ، فلا يجوز استخدام من لا يكون واجداً للشرائط المذكورة ، بل اللازم أن يكونوا ذوي فراسة ومهارة وحدة حتى يصلوا إلى أعماق الأمور وبواطنها .

كما ينبغي أن يبذل الجهد في استخدام من كان مهذباً من الحقد والحسد والبغضاء والعداوة ومن الرذائل الأخلاقية ليكون في عمله ناصحاً للإسلام والمسلمين .

ثم إن من كان أفضل في الصفات المذكورة يجب ترجيحه على غيره ، ومن لم تجتمع فيه الصفات المذكورة فهو متأخر عن غيره ممّن تجتمع فيه الصفات . ولو لم يكن غير من لم تجتمع فيه الصفات ، فيقتصر على من كان قوله أقرب للواقع ، فمثلاً الثقة مقدّم على الشجاع ونحوه ، فإنّ الموثّق يرشد إلى الواقع ، والشجاع الذي يكذب لا يرشد غالباً إلى الواقع ، فقول الموثّق أقرب إلى الواقع ، اللهمّ إلا أن تكون قرينة في بعض الموارد تدلّ على أنّ الشجاع قوله أقرب إليه ، لكنّه تابع لوجود القرينة المذكورة .

لا يقال: إنّ الأخبار التي تأتي بها العيون تقع في النهاية مورد التحقيق عند من هم أعلى رتبة منهم ، فلا حاجة إلى كون العيون موثّقين وواجدين للصفات المذكورة ، ولذا كثيراً ما يستفاد من استخبارات الأعداء من الكفّار والدول الأجنبية مع أنّهم كفّار وغير موثّقين .

لأنّا نقول: المعتبر هو الوثوق الخبري لا المخبري ، وإذا لم يكن وثوق خبري كانت مظانّ الاشتباه كثيرة حتى فيمن كانوا فوق العيون . والاشتباهاً الكثيرة في هذه المسؤولية الخطيرة مضرة بالنظام الإسلامي . هذا مضافاً إلى أنّ عمل العيون له مساس بالأعراض والنفوس ، ومقتضى الاحتياط فيها اعتبار

الصفات المذكورة ، ولا ينافي ذلك استفادة من كان فوقهم رتبة من أخبار غير الثقات والتشكيلات الاستخبارية مع أنهم غير واجدين للصفات المذكورة .

المقام الثاني عشر: في كيفية الإخبار :

لا يخفى عليك أن كيفية الإخبار تكون مشروطة بأمور :

منها: أن لا يخبر العين بما اطلع عليه إلا لمن كان مأذوناً؛ إذ الإخبار لغيره ربّما يوجب الضعف والوهن أو إشاعة الفحشاء ، فيحرم التخلف عن مورد الإذن .

وقد أمر النبي ﷺ الحَبَّاب بن المنذر قائلاً: « لا تخبرني بين أحد من المسلمين إلا أن ترى في القوم قلة » (١٥٥) .

وليس ذلك إلا لكون الإخبار في العلن يوجب ضعفاً ووهناً في المجتمع الإسلامي . وهكذا أمر النبي ﷺ خَوَات بأن يخبره دون غيره؛ حيث قال ﷺ: « فانظر هل ترى لهم غرة أو خلاً من موضع فتخبرني » (١٥٦) .

فالواجب على العيون هو التحفظ عن غير المأذون في إخبارهم وإلا كانوا آثمين وفاسقين في إيجاد الوهن والضعف وإشاعة الفحشاء والغيبة؛ لأنهم خرجوا بذلك عن دائرة المشروع وابتلوا بحرمة الغيبة وإشاعة الفحشاء .

ومنها: أن يكمل الإخبار بجميع ما رآه لاحتمال دخله في تصميم الوالي أو المسؤول ، فلو أخلّ به كان مسؤولاً .

ومنها: أن لا يزيد فيما رآه ، بل يخبر بما رآه على ما هو عليه .

ومنها: أن لا يهمل ما رآه من جهة القرابة أو المودة أو غير ذلك .

ومنها: أن يعيّن المرثيات والمسموعات ولا يخبر بالمسموعات كالمرثيات ، وهكذا يعيّن اليقينيات والظنيات ولا يخلطهما .

المقام الثالث عشر: في استخبار المسلم للأعداء:

ولا إشكال في كون ذلك خيانة وعمل محرّم ، كما دلّت عليه الآية الكريمة : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرُّسُولَ وَتَخُونُوا أَسَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (١٥٧) . هذا مضافاً إلى أَنَّ اتّخاذ الكفّار أولياء وبطانة حرام كما يشهد له قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ ﴾ (١٥٨) .

ربّما يقال : إنّ التجسس للأعداء ارتداد . ولكنّه ممنوع ؛ لأنّ التجسس للأعداء أعمّ من الارتداد ، ويؤيّدّه إطلاق المؤمن على حاطب في الآية الثانية مع أنّه تجسّس لقومه الكفّار ، وعلى أبي لبابة في الآية الأولى مع أنّه حين استفسر منه بنو قريظة ماذا يصنع رسول الله بهم ؟ أشار بيده إلى عنقه ، أي أنّه سيضرب أعناقهم .

فالتجسس المذكور لا يوجب خروج الجاسوس عن الإسلام والإيمان ، لإمكان أن يقصد بذلك النيل من مال ونحوه ، لا الإعراض عن الإسلام ، نعم هو حرام ويوجب استحقاق التعزير وهو الظاهر من عبائر الأصحاب .

قال الشيخ في المبسوط : « وإذا تجسّس مسلم لأهل الحرب وكتب إليهم فأطلعهم على أخبار المسلمين لم يحل بذلك قتله ؛ لأنّ حاطب بن أبي بلتعة كتب إلى أهل مكّة كتاباً يخبرهم بخبر المسلمين فلم يستحلّ النبيّ قتله ، وللإمام أن يعفو عنه وله أن يعزّره ؛ لأنّ النبيّ ﷺ عفا عن حاطب » (١٥٩) .

قال العلامة في القواعد : « ولو تجسّس مسلم لأهل الحرب وأطلعهم على عورات المسلمين لم يحلّ قتله ، بل يعزّر إن شاء الإمام » (١٦٠) .

ومثله في إيضاح الفوائد (١٦١) ، وجامع المقاصد (١٦٢) .

ربّما يستدلّ لجواز القتل بتقرير النبيّ ﷺ لعمر بن الخطّاب حيث قال : دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق ، فأجاب رسول الله ﷺ بوجود

المانع ، فإنّ هذا الجواب يشير إلى أنّه لولا المانع لاستحقّق القتل ، وحيث إنّ تحقيق ذلك يحتاج إلى ملاحظة القصّة نذكرها ملخّصاً كما يلي :

... فرجعوا بالكتاب إلى رسول الله ﷺ فأرسل إلى حاطب فأتاه ، فقال له : هل تعرف الكتاب ؟ قال : نعم ، قال : فما حملك على ما صنعت ؟ قال : يا رسول الله ، والله ما كفرت منذ أسلمت ولا غششتك منذ نصحتك ولا أحببتهم منذ فارقتهم ، ولكن لم يكن أحد من المهاجرين إلّا وله بمكّة من يمنع عشيرته وكنت عريراً (غريباً) فيهم ، وكان أهلي بين ظهرائهم فخشيت على أهلي فأردت أن أتخذ عندهم يداً ، وقد علمت أنّ الله ينزل بهم بأسه وأنّ كتابي لا يغني عنهم شيئاً ، فصدّقه رسول الله ﷺ وعذّره ، فقام عمر بن الخطّاب وقال : دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق ، فقال رسول الله ﷺ : وما يدريك يا عمر لعلّ الله اطّلع على أهل بدر فغفر لهم ، فقال لهم : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم (١٦٣) .

وغير ذلك من المصادر والمراجع الكثيرة التي استدلّ بها في (الاستخبارات والأمن) على جواز القتل بدعوى أنّ عفوه ﷺ عنه بسبب سابقته ومشاركته في بدر ، وعدم اعتراضه ﷺ على عمر في إرادة القتل ، ممّا يوحي بأنّ النبي ﷺ قد أقرّ عمر على إرادة القتل لولا وجود المانع وهو المشاركة في بدر (١٦٤) .

وهكذا استدلّ بها عليه في (الاستخبارات العسكرية) بأنّ النبي ﷺ قد أقرّ عمر على إرادة القتل لولا وجود المانع وهو شهود غزوة بدر ، فهذه العلّة هي المانعة من قتل حاطب ، فإذا لم تتوفّر هذه العلّة في غيره كان قتل الجاسوس مشروعاً لا مانع منه ، وهذه العلّة - وهي شهود بدر - لا تتوفّر في غير عصر النبوة ، ولذا فإنّ الجاسوس المسلم الذي يفشي أسرار المسلمين للأعداء يقتل لإضراره بالمسلمين وسعيه بالفساد في الأرض ، وربّما كان بعمله هذا أضّر

على المسلمين من المحاربين أنفسهم (١٦٥) .

ويشكل ذلك بأنّ تصديق النبي ﷺ حاطب بن أبي بلتعة وقبول عذره قبل قول عمر ، ممّا يشهد على أنّه لا يستحقّ القتل ، فلا مورد للاستجاجة في القتل ممّن له أدنى معرفة ، وعليه فقوله ﷺ : وما يدريك . . . إلخ ردع لعمر .

أمّا دعوى النفاق لحاطب ، فإنّ سابقته في بدر واعتذاره بما صدّقه النبي ﷺ ينافي كونه من المنافقين .

لا يقال: إنّ نفي الصغرى لا ينافي تقرير الكبرى المطوية ، فإنّ قول عمر مركّب من صغرى مذكورة وهي أنّ حاطب منافق ، وكبرى مطوية وهي أنّ المنافق يقتل ، والرسول العظيم ردعه في الصغرى لا الكبرى ، فهي تكفي في إثبات جواز قتل المسلم الجاسوس .

لأنّا نقول: الكبرى المطوية ليس أنّ الجاسوس المسلم يكون منافقاً ، بل هي أنّ المنافق يقتل ، ولا تنافي تلك الكبرى مع عدم صيرورة الجاسوس بنفس التجسس من المنافقين ، إذا كان له دواعٍ آخر كدواعي حاطب بن أبي بلتعة . هذا مضافاً إلى أنّ النبي ﷺ لم يكن في مقام بيان الكبرى المطوية حتى يؤخذ بإطلاق بيانه .

وكيف كان ، فالقصة المذكورة لا تدلّ على جواز قتل الجاسوس المسلم بمجرد استخباره للأعداء ، كما لا تدلّ على عدم جواز قتله حتى فيما إذا كان معنوياً بعنوان المفسد في الأرض ونحوه ممّا يجوز قتله ، بناءً على كون الافساد موضوعاً لجواز القتل كما يظهر من بعض الأصحاب في بعض الموارد كاعتقاد المولى قتل عبيده ، وعليه بناء العقلاء .

وممّا ذكر يظهر ما في تمسك الشيخ ومن تبعه ﷺ بقصة حاطب على عدم

جواز قتل الجاسوس المسلم من دون تفصيل فلا تغفل .

ثم لا فرق في حرمة التجسس للأعداء بدون واسطة أو بواسطة حكومة تابعة للكفار كالحكومات الرائجة الإسلامية في غير بلدنا .

المقام الرابع عشر : في الجاسوس الكافر الغير الذمي ومن يلحق به :

ولا يخفى عليك أنّ الجاسوس الكافر سواء اختفى في جماعة المسلمين أو استأمن ثم تخلف وتجسس للكفار محكوم بالقتل لأنّه حربي ، ولا أمان له بعد التخلف وصيرورته جاسوساً ، بل يجب قتله فيما إذا خيف على النظام الإسلامي من جهة إفشاء الأسرار وعورات المسلمين .

ويؤيد ذلك :

١ - ما رواه البخاري ، عن اياس بن سلمة بن الأكوع ، عن أبيه ، قال : أتى النبي ﷺ عين من المشركين وهو في سفر ، فجلس عند أصحابه يتحدث ثم انفتل ، فقال النبي ﷺ : « اطلبوه واقتلوه » فقتله (أبي) فنقله النبي ﷺ سلبه (١٦٦) .

٢ - وما رواه أبو داود من أنّ رسول الله ﷺ أمر بقتل فرات وكان عيناً لأبي سفيان ، وكان حليفاً لرجل من الأنصار فمرّ بحلقة من الأنصار ، فقال : إني مسلم ، فقال رجل من الأنصار يا رسول الله ، إنه يقول : إني مسلم ، فقال رسول الله ﷺ : « إنّ منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم ، منهم فرات بن حيان » (١٦٧) .

٣ - وخبر الدعائم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، عن رسول الله ﷺ في حديث أنّه قال : « والجاسوس والعين إذا ظفر بهما قتلا » كذلك رويانا عن أهل البيت عليه السلام (١٦٨) .

٤ - وما رواه الواقدي في غزوة المريسيع لما نزل رسول الله ﷺ ببغعاء

أصاب عيناً للمشركين ، فقالوا له : ما وراءك ؟ أين الناس ؟ قال : لا علم لي بهم - إلى أن قال :- قال عمر بن الخطاب : لتصدقن أو لأضربن عنقك ، قال : فأنا رجل من بني المصطلق تركت الحارث بن أبي ضرار قد جمع الجموع وتجلّب إليه ناس كثير وبعثني إليكم لآتيه بخبركم وهل تحركتم من المدينة ؟ فأتى عمر بذلك رسول الله ﷺ فأخبره الخبر فدعاه رسول الله ﷺ إلى الإسلام وعرضه عليه ، فأبى وقال : لست بمتبع دينكم حتى أنظر ما يصنع قومي ، إن دخلوا في دينكم كنت كأحدهم وإن ثبتوا على دينهم فأنا رجل منهم ، فقال عمر : يا رسول الله ، أضرب عنقه ؟ فقّده رسول الله ﷺ فضرب عنقه (١٦٩) .

٥ - وما رواه في السيرة الحلبيه من أن النبي ﷺ أصاب عيناً للمشركين فسأله رسول الله ﷺ عنهم فلم يذكر من شأنهم شيئاً ، فعرض عليه الإسلام فأبى ، فأمر رسول الله ﷺ عمر بن الخطاب أن يضرب عنقه ، فضرب عنقه (١٧٠) .

ثم لا يخفى عليك أنه لو أسلم الجاسوس الكافر لا يجوز قتله لأن الإسلام يحب ما قبله ، ولكن لا يرسل إن خيف عليه من إقضاء أسرار النظام الإسلامي حفظاً للنظام حتى يزول الخوف المذكور .

ويلحق بالجاسوس الكافر من كان جاسوساً من قبل البغاة الذين كانوا كالكفار في جواز مقاتلتهم ؛ لأنه من فئة البغاة .

٦ - وذكر المؤرخون أنه لما بلغ معاوية بن أبي سفيان وفاة أمير المؤمنين ﷺ وبيعة الناس ابنه الحسن ﷺ دس رجلاً من جمير إلى الكوفة ورجلاً من بني القين إلى البصرة ليكتبا إليه بالأخبار ويفسدا على الحسن ﷺ الأمور ، فعرف ذلك الحسن ﷺ ، فأمر باستخراج الحميري من عند لحام بالكوفة ، فأخرج وأمر بضرب عنقه ، وكتب إلى البصرة باستخراج القيني من بني سليم ، فأخرج وضربت عنقه (١٧١) .

٧ - ويؤيد ذلك أيضاً ما رواه البلاذري من أنَّ نعيم بن هبيرة - أخو مصقلة من شيعة عليٍّ عليه السلام - . . . كتب إليه أخوه مصقلة: أن صر إليّ فقد كلمت معاوية في تأميرك واختصاصك ووطأت لك عنده ما تحبّ ، وبعث بالكتاب مع نصراني من نصارى بني تغلب يقال له جلوان ، فظهر عليٍّ عليه السلام عليه وعلى الكتاب ، ورفع إليه أيضاً أنّه يتجسس ، فأمر به فقطعت يده فمات (١٧٢) .

ولعلّ التشديد المذكور لدفع الاخلال بالنظام .

المقام الخامس عشر: في الجاسوس الذمي :

ولا يخفى عليك أنّ الجاسوس الذمي يخرج بفعل ما ينافي الأمان عن الذمة ، كإمداد المشركين في الحرب والعزم على حرب المسلمين ، سواء شرط ذلك في عقد الذمة أو لا ، كما هو الظاهر من كلمات الأصحاب :

منها: ما في المنتهى حيث قال : « الثاني: ما لا يجب شرطه ، لكنّ الإطلاق يقتضيه ، وهو أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان من العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين بالمعاونة لهم على حرب المسلمين ، لأنّ إطلاق الأمان يقتضي ذلك فإذا فعلوه نقضوا الأمان ؛ لأنّهم إذا قاتلونا وجب علينا قتالهم ، وهو ضدّ الأمان ، وهذان القسمان ينتقض العهد بمخالفتهما ، سواء شرط ذلك في العقد أو لم يشترط » (١٧٣) .

ومنها: ما في الرياض: « وزاد جماعة سادساً: وهو أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان مثل العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين ، وإنّما لم يذكره الماتن هنا وكثير لأنّه من مقتضيات العقد ، ولذا لم يجب اشتراطه فيه كما في المنتهى وينتقض بالإخلال به ولو لم يشترط فيه » (١٧٤) .

ومنها: ما قاله في الجواهر في ذيل عبارة صاحب الشرائع: « ويخرجون عن الذمة بمخالفة هذين الشرطين أي قبول الجزية ، وأن لا يفعلوا ما ينافي

الأمان مثل العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين بلا خلاف أجده
فيهما ، واستدلّ للأول بقوله تعالى: ﴿ حَتَّى يُمِطُوا الْجُزْيَةَ ﴾ (١٧٥) ، وللثاني بأنّه
مقتضى الأمان ، ولعلّه لذا لم يذكره كثير منهم » (١٧٦) .

وإذا عرفت ذلك .

فإن قلنا بأنّ التجسس للمشركين ممّا ينافي الأمان فهو كالعزم على حرب
المسلمين وإمداد المشركين ، فبمجرّد ثبوت كون الذمّي عيناً للمشركين صار
خارجاً عن الذمة ويترتب عليه حكم الحربي كما هو المحكيّ عن الشهيدين في
الدروس واللمعة ، فإنّهما ذهباً إلى انتقاض العهد بذلك وإن لم يشترط في
العقد .

وأما إن قلنا بأنّ التجسس للمشركين مثل إيذاء المشركين للمسلمين كالزنى
بنسائهم واللواط بصبيانهم والسرقة لأموالهم ، فالتجسس مثلها في أنّه لو كان
تركه مشروطاً في عقد الذمة كان فعله نقضاً ، وإلّا فهم على عهدهم ويفعل
بهم ما تقتضيه جنايتهم من حدٍّ أو تعزير ، كما هو ظاهر الشرائع . ونسبه
في الجواهر إلى غير واحد .

والظاهر هو الأوّل كما أفاده الشهيدان عليهما الرحمة ؛ لأنّه ينافي الأمان .
ولكن أورد عليه في الجواهر: بأنّه ليس في شيء من الأدلّة اعتبار ذلك في
عقد الذمة ، بل مقتضى الإطلاق خلافه ، نعم لو اشترط فيه نقض بلا خلاف ،
بل يمكن تحصيل الإجماع عليه ، بل في بعض الكتب دعواه . وهو إن تمّ
الحجّة ، لا ما قيل من كونه مقتضى الشرطية التي لم يقع التراضي إلّا عليها ؛
إذ قد يقال: إنّ مقتضى الشرطية إلزامهم به إن لم يفوا به كما في غيره من
العقود لا انتقاض العهد به ، إلّا أنّ الظاهر كون عقد الذمة ليس كغيره من
العقود التي لا تقبل التعليق ، بل هو ضرب من العهد ، فيجوز حينئذٍ تعليق
الأمان والذمة على ذلك كالوصية العهدية والامارة ونحوهما ، وحينئذٍ يتّجه

الحكم بالنقض مع فرض وقوع العقد على هذا الوجه (١٧٧) .

ولا يخفى عليك أنّ التجسّس للمشرّكين أو إيواء عین المشرّكين ممّا ينافي الأمان ، وليس مثل الشروط الخارجية ، بل هما داخلان في مفهوم الذمّة ؛ إذ معنى الذمّة هو أن يلتزم بكونه في ظلّ الدولة الإسلامية ولم يكن ممداً للكفّار الحربيّين . والتجسّس أو الإيواء للعيون من مصاديق الإمداد للكفّار الحربيّين ، كما لا يخفى .

وعليه فلا حاجة في إثباتهما إلى دليل آخر . فما ذهب إليه الشهيّدان من انتقاض عقد الذمّة به هو الأقوى ، وإن لم نقل بذلك في غيره من الأمور كالإيذاء والسرقة ، فتدبّر جيّداً .

ربّما استدلّ لذلك بما رواه أبوداود في سننه من أنّ رسول الله ﷺ أمر بقتل فرات باعتباره عينا لأبي سفيان وكان يعيش في كنف المسلمين ويعتبر من رعايا الدولة الإسلامية وكان يعمل جاسوساً لعدوهم ، فلمّا عرف الرسول ﷺ أنّه ينقل أخبار المسلمين إلى عدوّهم أمر بقتله بسبب تجسّسه على المسلمين ، ولكن عندما أعلن إسلامه أمر رسول الله (عليه الصلاة والسلام) برفع القتل عنه ، فهذا يدلّ على جواز قتل الجاسوس الذميّ . وهذا يدلّ بوضوح على أنّ التجسّس ينقض العهد ويستوجب القتل ؛ إذ لم يرفع حكم القتل عن فرات إلّا بإعلانه الإسلام (١٧٨) .

ولكن لم يعلم أنّه ممّن شرط عليه في عقد الذمّة بأن لا يفعل ذلك أو لم يشترط عليه ، فالخبر ساكت عنه ، فالأولى هو الاعتماد على ما ذكرناه من أنّ مثل التجسّس أو الإيواء ينافي عقد الذمّة والأمان عرفاً ، ولا حاجة إلى دليل خاصّ ، فلا تغفل .

ثمّ إنّ التجسّس يتحقّق بكشف بواطن الأمور ولو من ملاحظة الجرائد الداخلية ونحوها وإخبارها إلى أعداء الإسلام .

المقام السادس عشر : في إعطاء الأمان للجاسوس :

فهل يجوز إعطاء الأمان للجاسوس في مقابل إخباره عن أمور الأعداء ، أو لا يجوز ؟

إن لم يترتب على الأمان مفسدة فلا إشكال في ذلك ، بل يجب ذلك في بعض الموارد ؛ لأهمية ما عنده من الأخبار .

ويؤيده ما رواه الواقدي عن رسول الله ﷺ أنه قال لليهودي : ما وراءك ؟ ومن أنت ؟ فقال لليهودي : تؤمنني يا أبا القاسم وأصدقك ؟ فقال رسول الله ﷺ : نعم ، قال اليهودي : خرجت من حصن النطاة من عند قوم ليس لهم نظام - إلى أن قال اليهودي : - يا أبا القاسم ، احقن دمي ، قال : أنت آمن ، قال ولي زوجة في حصن النزار فهبها لي ، قال : هي لك (١٧٩) .

ويؤيده أيضاً ما رواه الواقدي أنه بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام في مئة رجل إلى حيّ سعد بفدك . . . فأصاب عيناً ، فقال : ما أنت ، هل لك علم بما وراءك من جمع بني سعد ؟ قال : لا علم لي به ، فشدوا عليه ، فأقر أنه عين لهم بعثوه إلى خيبر يعرض على يهود خيبر نصرهم على أن يجعلوا لهم من تمرهم كما جعلوا لغيرهم ويقدمون عليهم ، فقالوا له : فأين القوم ؟ قال : تركتهم وقد تجمع منهم مئتا رجل ورأسهم وبر بن عليم .

قالوا : فسر بنا حتى تدلنا ، قال : على أن تؤمنوني ، قالوا : إن دللتنا عليهم وعلى سرحهم آمناك وإلا فلا أمان لك ، قال : فذاك (١٨٠) .

ثم لا يخفى عليك أنه لا فرق فيما ذكر بين جاسوس الكفار وبين جاسوس البغاة ممن يستحقّ القتل ، بل يجوز في الجاسوس المسلم الذي لا يستحقّ القتل إعطاء الأمان من التعزير أو الحبس أو التباعد ونحو ذلك في مقابل إخباره عن أمور الأعداء .

المقام السابع عشر: في تبادل الاطلاعات :

فهل يجوز إعطاء اطلاع وأخذ اطلاع آخر؟

إن كان المتبادل أمر كالاكتشافات والتحقيقات والصناعات ونحوها فلا إشكال في تبادلها ، وإن كان من أسرار النظام وعورات المسلمين فلا يجوز إفشاؤها للغير ، ولو كانت في مقابل أخذ الاطلاعات ، اللهم إلا أن يكون المأخوذ في حدٍّ من الأهمية تسقط معه حرمة الإفشاء ، ولكن يقتصر في الإفشاء على مقدار الضرورة ، فلا يجوز الأزيد من ذلك .

ثم إنّه هل يجوز مبادلة الاطلاعات بالمال كأن تعطي الدولة الإسلامية مالاً في قبال أخبار أسرار العدو أم لا يجوز؟ والظاهر أنّه يجوز من دون فرق بين كون المبادلة صلحاً أو جعالة وإجارة وغير ذلك ، لجواز الصلح والإجارة والجعالة في مثلاً .

نعم ربّما يناقش في صحّة البيع بأنّ المعتر في البيع عند العقلاء هو كون البيع عيناً ، فلا يعمّ المنافع ، ولذا عرّفوه بتمليك عين بعوض ، والإجارة بأنّها تمليك منفعة بعوض ، ومن المعلوم أنّ الاطلاع والاختبار عمل ، فلا يعتبر المبادلة عليه بالبيع ، نعم يجوز بمثل الإجارة ونحوها .

هذا إذا كان مورد المعاملة نفس العمل الخبري ، وأمّا إذا كتب ما اطلع عليه وصار كالاسناد وباعه فلا إشكال في صحّة البيع أيضاً؛ لأنّ المكتوب عين كسائر الكتب .

وعلى ما ذكر يجوز شراء الاطلاعات من الأعداء بالنسبة إلى أعدائهم ، كالدول الاوربية بالنسبة إلى دولة أمريكا وبالعكس . كما يجوز سرقتها واستنقاذها من الحربيين وغيرهم ممّن لا معاهدة بينهم وبيننا ، لعدم حرمة أموالهم وحقوقهم ، نعم مع وقوع المعاملة معهم في ذلك يكون مقتضى عموم أدلة وجوب الوفاء عدم جواز الإخلال بالمعاملة .

المقام الثامن عشر: في الضمان :

وهنا مسائل :

الأولى: إذا أخبر شخص من العيون من دون تحقيق أَنَّ الشخص الفلاني قال كذا وكذا مع أَنَّهُ لم يقل إلَّا هزلًا ، فإن اعتمد عليه المقام المسؤول من دون تحقيق وإحراز سوء النية في موارد يحتاج فيها إلى إحراز ذلك ، فأورد على ذلك الشخص خسارات مالية أو بدنية ، فلا إشكال في معصية العين ؛ للتسامح في الاستخبار ، ومعصية المقام المسؤول في الإقدام من دون إحراز سوء النية ، وأمَّا الضمان فهو على المباشر العائد لا على العين لعدم التغيرير ، بل على المباشر ؛ لقوّته على السبب ، ولكونه عامدًا ومختارًا .

الثانية: لو كذب العين وخدع في إخباره عمدًا ، فاعتمد عليه القاضي لوثوقه به وأورد على المتهّم خسارات مالية أو بدنية ، فالعين عصي في كذبه وخداعه وتغيريره والقاضي لم يعص ، ولا غرامة عليه ؛ لأنّه لم يتسامح بل عمل بالضوابط ، بل العين غارّ وهو ضامن ؛ لأنّ المغرور يرجع إلى من غره كما هو المشهور ، وعليه بناء العقلاء في معاملاتهم وسائر أعمالهم إذا تضرّروا بواسطة تغيير الغير إيّاهم ، فإنّهم يرجعون إلى الغارّ فيما تضرّروا ويأخذون منه مقدار الضرر الذي صار سبباً لوقوع المغرور فيه^(١٨١) .

ويشهد له في الجملة الأخبار الواردة في موارد خاصّة ، منها : الروايات الواردة في رجوع المحكوم عليه إلى شاهد الزور لو رجع عن شهادته وكذب نفسه .

كصحيح جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام في شاهد الزور ، قال عليه السلام : «إن كان الشيء قائماً بعينه ردّ على صاحبه ، وإن لم يكن قائماً ضمن بقدر ما أُلّف من مال الرجل»^(١٨٢) .

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام في شاهد الزور ما توبته؟ قال: «يؤدّي من المال الذي شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله إن كان النصف أو الثلث إن كان شهد هذا وآخر معه» (١٨٣).

وصحيح جميل بن درّاج عمّن أخبره ، عن أحدهما عليه السلام ، قال في الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم وقد قضى على الرجل: «ضمنوا ما شهدوا به وغرموا ، وإن لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يغرموا الشهود شيئاً» (١٨٤).

ثم إنّ الظاهر من المختصر النافع هو وجوب شهرة شاهد الزور وتعزيره بما يراه الإمام حسماً للجرأة (١٨٥) ، ويدلّ عليه موثّق سماعة وخبر عبدالله بن سنان أنّ: «شهود الزور يجلدون جلدًا (حدًّا) ، وليس له وقت ، وذلك إلى الإمام ، ويطاف بهم حتى يعرفهم الناس . . .» (١٨٦).

بل لو شهدوا بالزور بما يوجب القتل أو القطع ، ثمّ بعد إجراء القتل أو القطع ثبت أنّهم شهدوا زوراً كان القود على الشهود من غير خلاف ، ولا ضمان على الحاكم الأمر ولا حدّ على المباشر للقتل . نعم ، لو علم مباشر القتل بأنّ الشهادة شهادة زور كان عليه القود دون الشهود؛ لأنّ المباشر للقتل حينئذٍ يكون قاصداً للقتل عدواناً وظلماً فيثبت عليه القود (١٨٧).

ويدلّ عليه روايات ، منها: معتبرة مسمع كردين عن أبي عبدالله عليه السلام ، في أربعة شهدوا على رجل بالزنى فرجم ثمّ رجع أحدهم ، فقال: شككت في شهادتي ، قال: «عليه الدية» ، قال: قلت: فإنّه قال: شهدت عليه متعمداً ، قال عليه السلام: «يقتل» (١٨٨).

وبقيّة الكلام في محلّه .

الثالثة: لو أخطأ العين في إخباره من دون عمد وتسامح ، واعتمد عليه القاضي لوثوقه به من دون مسامحة ، فأورد على المتهم خسارات بدنية أو

مالية ، يقع الكلام في أَنَّ الضمان على العين أو على القاضي أو على بيت المال ؟

والظاهر من كلمات الأصحاب هو ضمان العيون كما أُشير إليه في المختصر النافع حيث قال في رجوع الشهود: «ولو قالوا: أخطأنا؛ لزمهم الدية» (١٨٩).

ويدلّ عليه: حسنة محمد بن قيس ، عن الباقر عليه السلام ، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل شهد عليه رجلان بأنّه سرق ، فقطع يده ، حتى إذا كان بعد ذلك جاء الشاهدان برجل آخر فقالا: هذا السارق وليس الذي قطعت يده ، إنّما شبّهنا ذلك بهذا ، فقاضى عليهما أن غرّمهما نصف الدية ، ولم يجز شهادتهما على الآخر» (١٩٠).

هذا مضافاً إلى دعوى صدق الغارّ على الجاهل كالعادم ، فتأمل ؛ لعدم ثبوت صدق الغارّ على الجاهل ، ولا أقلّ من الشكّ فلا يصحّ التمسكّ به في مورد المشكوك .

وأما القاضي الجامع للشرائط فليس عليه شيء ؛ لأنّه محسن ولم يكن مقصراً في الاجتهاد . وأيضاً ليس الضمان في عهدة بيت المال ؛ لاختصاص الدليل بالخطأ في الحكم كما صرّح في الجواهر: «بأنّه لو أخطأ فأُتلف بأن حكم لأحد بمال أو على أحد بقصاص أو نحو ذلك ، ثمّ ظهر أنّ الخطأ في الحكم ولم يكن مقصراً في الاجتهاد لم يضمن ؛ لأنّه محسن ، وكان على بيت المال بلاخلاف أجده فيه نصّاً وفتوى .

قال أمير المؤمنين عليه السلام في خبر الأصبغ (المروي في الفقيه): «ما أخطأه القضاة في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين» (١٩١).

فلا إطلاق لدليل كونه في عهدة بيت المال ، ولو سلّم الإطلاق فيكفي في

تقييده حسنة محمد بن قيس ونحوها . كما لا يخفى ، فيدلّ على ضمان الشهود .

نعم ، يختصّ الضمان بما إذا استند القاضي إلى الشهادة المخطئة ، وإلاّ إذا لم يكن كذلك بل استند إلى غيرها من القرائن فالنصوص منصرفة عنه ؛ لاختصاصها بصورة الاستناد ، ولا استناد في هذا الفرض إلى العيون ، بل يشملها دليل كون خطأ القاضي في عهدة بيت المال .

بل يمكن أن يقال : إنّ اخبار العيون ليست في جميع الموارد من باب الشهادة الاصطلاحية ؛ إذ لا تنحصر في المحسوسات أو الحدسيات القريبة إليها حتى تكون من الشهادة ، بل ربّما تكون من الحدسيات البعيدة أو التخمينيات أو المحتملات ونحوها من الأمور التي تكون خارجة عن الشهادة الاصطلاحية .

وعليه فلا يمكن الحكم بالضمان في إخبار العيون عند الخطأ في جميع الموارد ، لا من جهة الشهادة لما عرفت ، ولا من جهة التغيرير لعدم وضوح صدقه في مثل المفروض ، بل لعدم جهل من إليه ينتهي الخبر بما إذا علم بأنّ الخبر من المحتملات أو التخمينيات ونحوها .

لا يقال : ربّما يكون الخبر كالجُزء الأخير للعلّة التامة ، فيصدق السبب على العين حينئذٍ .

لأنّا نقول : المباشر الملتفت هو السبب لكونه عالماً ومريداً لا العين ، وحيث إنّ الضمان بالتسبب خلاف القاعدة ويحتاج إلى إقامة الدليل فبعد عدم صحّة إسناد الفعل إلى السبب وإسناده إلى المباشر لا وجه لضمان العين (١٩٢) .

وعليه فينحصر الأمر في ضمان المباشر ، فإن كان هو القاضي وأخطأ في الحكم ففي عهدة بيت المال ، وإلاّ فلا دليل على كونه في بيت المال لاختصاص الدليل بالقاضي ، بل هو في عهدة المباشر .

نعم ، إن رأى الحاكم مصلحة في جعل ضمان المباشر في بيت المال فلا مانع منه .

ولكن يمكن أن يقال : إنَّ الضمان فيما إذا أخطأ المتصدّي المجاز في عهدة بيت المال ؛ لأنَّه خطأ الحكومة وخطأها يتدارك من بيت المال ، وعليه فلا فرق بين المتصدّي والقاضي في كون الخطأ في عهدة بيت المال ، فتدبر .

الرابعة : إذا أخبر العين بما رأى ، وكان مراعيًا للشرائط فأرسل القاضي أو المتصدّي جمعاً من المأمورين للتحقيق ، فخاف شخص من ذلك ومات ، فهل هناك ضمان أم لا ؟ وعلى الأول هل الضامن هو العين ؛ أو القاضي أو المباشر أو بيت المال ؟

لا إشكال في عدم ضمان العين ؛ إذ لا تغرير ولا خدعة ولا كذب في إخباره ولا تسبیب لكون المباشر مريداً ومختاراً .

وأما القاضي أو المتصدّي فإن احتمل موت أحد في سبيل التحقيق وجب عليه الأمر بالإقدام على وجه لا يلزم منه ذلك ، فلو لم يقدم المباشر كذلك كان مقصراً وضامناً .

نعم ، لو لم يمكن التحقيق إلا بالإقدام مع الاحتمال المذكور دار الأمر بين المتزاممين فاللزام هو تقديم الأهم ، ومع وقوع الموت أو السقوط أو خسارة أخرى يحتمل أن يكون الضمان في بيت المال بدعوى أنَّ ذلك مستند إلى الحكومة وخسارات الحكومة قابلة للجبران من بيت المال ، وأنَّه لم يشمل المقام ما دلَّ على أنَّ خطأ القاضي في بيت المال ؛ لعدم خطئه في الحكم حسب الفرض أو لعدم كونه قاضياً .

لا يقال : إنَّ مقتضى صحيحة الحلبي - عن أبي عبد الله عليه السلام : « أيما رجل قتلته الحدَّ أو القصاص فلا دية له » (١٩٣) - وغيرها من الأخبار هو عدم الضمان أصلاً

بناءً على إلغاء الخصوصية وأنّ المراد هو اتفاق الموت بالعمل الحكومي .

لأنّا نقول: إنّ مورد الرواية هو ما إذا ثبت استحقاقه للحدّ والقصاص ، فلا يشمل المقام الذي لا يثبت فيه استحقاق شيء ، خصوصاً إذا كان الموت عارضاً على غير المتّهم .

هذا مضافاً إلى أنّ موجب القتل هو نفس القصاص أو الحدّ لا فعل المباشر ، وإلغاء الخصوصية مشكل .

لا يقال: إنّ مقتضى صحيح الحلبي - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أيّما رجل فزع رجلاً من الجدار أو نفر به عن دابّته فخرّ فمات فهو ضامن لديته ، وإن انكسر فهو ضامن لدية ما ينكسر منه» (١٩٤) - هو الحكم بضمان المباشر .

لأنّا نقول: مورد الصحيحة هو ما إذا كان العمل بقصد الإخافة مع عدم كونه موجباً للقتل عادة ، فهو أجنبي عن المقام الذي لم يقصد المباشر ذلك فاتّفق موته بذلك .

وبالجملة: فالضمان يكون على عهدة بيت المال فيما إذا كان الإقدام لازماً ، ولو مع احتمال موت أحد أو فيما إذا لم يحتمل ذلك واتّفق موت أحد ، فضلاً عمّا إذا كانت الإخافة لازمة بنظر الحاكم أو القاضي .

ويؤيّدّه عموم قوله عليه السلام: «فإنّه لا يبطل دم امرئ مسلم» كما في صحيحة أبي بصير ، في رجل قتل رجلاً متعمداً ثمّ هرب القاتل فلم يقدر عليه ، قال عليه السلام: «إن كان له مال أخذت الدية من ماله وإلاّ فمن الأقرب فالأقرب ، وإن لم يكن له قرابة أداه الإمام ، فإنّه لا يبطل دم امرئ مسلم» (١٩٥) . وصحيحة ابن سنان الدالة على عدم بطلان دم امرئ مسلم ، معللاً بأنّ ميراثه للإمام فكذلك تكون ديته على الإمام ، كما ورد في قضاء أمير المؤمنين عليه السلام «في رجل وجد مقتولاً لا يدري من قتله» (١٩٦) . وغير ذلك من الأخبار .

نعم ، لو تقابل المتهم ومتعلقوه مع المأمورين ، فيما جاز لأفراد الحكومة التحقيق ، وحدثت خسارة مالية أو بدنية أو موت أو سقط من جهة المقابلة ، فلا ضمان له ؛ لأنهم أقدموا على ذلك ، فتدبر .

ولو جاوز المباشر عن دائرة المجاز ، فلا إشكال في ضمانه وإن كان العمل ممّا يوافقه المتصدّي أو القاضي لو استجازه ؛ لأنّه فعل ما ليس بمأذون فيه وإن كان موافقاً لرأيه ، ومجرّد الموافقة لا يكفي في رفع الضمان ، ألا ترى أنّ قتل القاتل من دون إذن من الحاكم يوجب القصاص ، فلا تغفل .

الخامسة : لو تعدّى المأمورون عن حدود أمر المتصدّي أو الحاكم وحدثت بسبب فعلهم خسارات مالية أو بدنية ، كانوا ضامين لها ولو لم يقصدوا تلك الخسارات . كذلك إذا تصدّى شخص لأمر خاصّ يعلم أنّه لا يليق لذلك فحصلت الخسارة أو الجناية بسببه ؛ لأنّه متعدّد بقبول المسؤولية مع علمه بعدم اللياقة ، فالخسارات والجنایات مستندة إليه لا إلى الحكومة ، ومجرّد الإذن من الحاكم له ليس إذنّاً مطلقاً ، لأنّه إذن لمن يكون لائقاً به ولو بحسب الضوابط الظاهرية . والمفروض أنّه ليس كذلك ، واللياقة ولو كانت ظاهرة فهي حيثيّة تقييدية لا تعليلية ، فالأوّل لا يصدر إلّا للائق وهو ليس بلائق ، وإنّما كذب أو خدع في إدراج نفسه في اللائقين . وعليه ففعله لا يسند إلى الحكومة ؛ لعدم شمول الإذن له .

نعم ، لو كان جاهلاً مركّباً بعدم لياقته وأحرز المتصدّي أنّه لائق وأذن له في الفعل ففعل ، فحصل بسببه خسارات مالية أو بدنية ، ثمّ انكشف أنّه ليس واجداً للشرائط أمكن القول بأنّ الخسارات مستندة إلى الحكومة ، لأنّه منصوب القاضي أو المتصدّي في الفرض المذكور؛ إذ لا يتقيّد النصب بالواجدية الواقعية ، بل تكفي الواجدية الظاهرية ، فمع كشف الخلاف لا يرفع النصب السابق في حال إيراد الخسارات .

نعم ، يرتفع النصب من حين كشف الخلاف ، وعليه فالخسارات في عهدة بيت المال ، اللهم إلا أن يقال : إنَّ الضمان على الجاهل المركَّب بدعوى أنَّ جهله المركَّب لا يرفع الضمان وإن كان موجِباً لعدم العصيان ، فتأمل .

السادسة: لو وردت على العيون في طريق الاستخبار أو العمليات الاستطلاعية خسارات مالية أو بدنية فهل تكون تلك الخسارات على عهدة بيت المال أم لا ؟

يمكن أن يقال : إنَّ هذا الشغل من الواجبات التي تكون بطبعها في بعض أقسامها ضرورية كالجهاد والدفاع ، ولا معنى للضمان في مثلها ، فكما أنَّ الخسارات الواردة في الجهاد والدفاع والمرابطة ليست على عهدة بيت المال فكذلك فيها .

نعم ، لو تسامح المتصدّي في عدم تجهيزهم بجهاز لازم فأورد عليهم الخسارات كان ضامناً في ماله ؛ لاستنادها إلى تسامحه ، بخلاف ما إذا لم يتمكّن من التجهيز من دون مسامحة .

وهكذا لو اشترط مع التصدّي في عقد الاستخدام والإجارة ضمان الخسارات ، فلا إشكال في كونها على عهدة بيت المال فيما إذا لم يكن هناك إفراط أو تفريط منهم ، وإلا فلا يكون الضمان على عهدة بيت المال ؛ لاستناد الخسارات إليهم .

كما إذا كان سبب الخسارات بعضهم بالنسبة إلى بعض فهو ضامن لا غير ؛ لاستناد الخسارات إليه كما لا يخفى .

هذا كلّهُ في الخسارات التي تكون لازمة لهذا الشغل ، وأمّا الخسارات التي لا ترتبط بهذا الشغل ، بل تعرض أحياناً واتفاقاً كبعض الأمراض والآفات العامة التي تعرض لجميع الأفراد ، فهل يوجب عروضها في حال المأمورية

كونها على عهدة بيت المال أم لا؟ والذي ينبغي أن يقال: إنها لا تستند إلى الحكومة ومع عدم استنادها إليها لا وجه لكون ضمانها على بيت المال .

نعم ، لو اشترط ضمانها مع المتصدّي في عقد الإجارة والاستخدام فلا إشكال في كون ضمانها على الحكومة أيضاً .

السابعة: لو أخطأ العين في إخباره بالنسبة إلى أحد من المؤمنين ثم بان له ذلك ، وجب عليه الدفاع عنه والسعي في استخلاصه عما أوقعه فيه إخباره ، وإعادة حيثيته الاجتماعية في المجتمع إن هتكت قضاءً لوجوب أداء حقوق الناس ، ويجب عليه الاسترضاء والاستغفار إن كان ذلك -أي الخطأ- ناشئاً عن المسامحة .

المقام التاسع عشر: إمداد العيون وإعانتهم :

لا إشكال في حسن إمداد العيون وإعانتهم في طريق تحكيم النظام الإسلامي والدفاع عن حريم الإسلام ، بل يجب ذلك كفاية إن كانوا محتاجين إلى اطلاع الأفراد والأشخاص من عامة الناس ، أو كان المورد ممّا لن يطلع عليه العيون لو لم يخبرهم أحد من عامة الناس وكان ممّا يهتم به .

ثمّ إنّه تختلف أنواع الإمداد والإعانة باختلاف الموارد والأشخاص ، ثم لا يذهب عليك أنّه لا إشكال في جواز أخذ الأجرة على الإمداد والإعانة ، وإن لم يجز ترك الإمداد لو لم يعط الأجرة ؛ لأنّ الوجوب الكفائي لا ينافي أخذ الأجرة ، كما أنّ أخذ الأجرة على الإخبار والاستخبار لا إشكال فيه ولو كان من الواجبات الكفائية ؛ إذ لا يكون مشروطاً بقصد القرية والاتيان به مجّاناً ، فلا تغفل .

المقام العشرون: المحافظة على المستندات الإطلاعاتية :

لا خفاء في وجوب المحافظة على مستندات الإطلاعات إذا كانت من شؤون حفظ النظام ولزوم الدفاع عنها ولو بالوقوع في الخطر وبذل النفس ، لأهميّة

حفظ النظام الإسلامي ، ولا ضمان للخسارات الواردة على المحافظين ؛ لأنَّ المحافظة من الواجبات كالجهاد والدفاع .

نعم ، لا بأس بجعل الحاكم الشرعي شيئاً لهم أو لورثتهم من بيت المال إذا رأى مصلحة في ذلك ، هذا إذا لم يشترطوا الضمان في عقد الإجارة والاستخدام ، وإلا فالضمان على عهدة بيت المال بلا كلام .

المقام الواحد والعشرون: في أخذ الاعترافات :

هل يجوز الإقدام على أخذ الاعتراف من المغمى عليه أو النائم ، أو لا يجوز ؟ وعلى تقدير أخذ الاعتراف هل يكون حجة أو لا يكون ؟

يمكن أن يقال : يجوز ذلك إن لم يستلزم ضرراً أو إيذاءً أو تصرفاً عرفياً في بدنه ، وأمّا مع الاستلزام المذكور فلا يجوز ؛ لحرمة الإضرار والإيذاء والتصرف في بدن الغير من دون رضاه .

نعم ، إذا تزامم مع الأهمّ ، أو حكم الحاكم بذلك جاز .

ثمّ على تقدير الاعتراف في حال الانعفاء أو النوم ، فلا حجة فيه ؛ لأنّه لم يكن مع الإرادة والاختيار ، نعم يمكن أن تفيد بعض الاعترافات من جهة الإشارات التي فيها ، لإمكان تعقيب بعض الأمور حينئذٍ حتى تنكشف الحقيقة .

ومما ذكر يظهر حكم الاعترافات التي تصدر أحياناً عن الأفراد والأشخاص حال تنويمهم ، وهكذا ما ربّما يوضع على بدن المنكر ممّا يعين على اضطرابه الداخلي ويجعل ذلك قرينة على كذبه لا يكون حجة شرعية ؛ لاحتمال تداخل الأمور ، ومجرّد الاضطراب لا يكون شاهداً على كذبه .

المقام الثاني والعشرون: في كتمان الأسرار :

لو وقع بعض العيون أسيراً بيد الأعداء وكان حاملاً للأخبار التي لو ظهرت

وقع النظام في خطر السقوط فهل يجوز لنا قتله ، أو لا يجوز ؟

يمكن أن يقال : إنه لو خيف على الإسلام والمسلمين من ذلك ، فإن أمكنه كتم الأسرار فيجب عليه ، وإن لم يقدر بحيث يكون التكليف به خارجاً عن طاقته ، فإن أمكن إيراد النقص على نفسه بحيث لا يقدر على التكلم والإفشاء فهو ، وإلا فإن أمكن المقاتلة معهم حتى يقتل فهو ، وإلا فيجوز له الانتحار دفعاً للخطر المتوجّه إلى الإسلام والمسلمين ، ومع إمكان إقدامه على ذلك لا يجوز لغيره قتله .

نعم ، لو لم يقدم عليه ، فإن أمكن إيراد النقص عليه بحيث لا يتمكن من البقاء جاز ذلك بإذن الحاكم ، وإلا فمع توقّف حفظ الإسلام على قتله لا يبعد أن يكون للحاكم الأمر بقتله ؛ لأنّ الأمر يدور حينئذٍ بين المحذّرين ، وحيث إنّ حفظ الإسلام أهمّ فهو مقدّم عليه ، كما يجوز قتل بعض المسلمين عند التترّس بهم ، نعم هذا الفرض فيما إذا علم الخطر مع انحصار رفعه على ذلك ، وإلا فلو لم يعلم أو لم ينحصر طريقه عليه فلا يجوز ، ولم أجد من تعرّض لهذه المسألة ، فليتأمل .

المقام الثالث والعشرون : في سرقة المستندات والأطلاعات من الكفّار :

هل يجوز سرقة المستندات والوثائق من الكفّار في الداخل أو الخارج لاستفادة الاستخبارات منها أم لا ؟

يمكن أن يقال : إن كان الكفّار من الذمّيين أو المعاهدين فلا يجوز ذلك ؛ لأنّ أموالهم كأنفسهم مأمونة بعقد الذمّة وعقد المعاهدة ، والمستندات والوثائق من أموالهم ، فلا يجوز ذلك ما داموا ثابتين في عقد الذمّة والمعاهدة .

نعم ، إذا نقضوا الذمّة أو المعاهدة فلا حرمة لمالهم كأنفسهم ، وإذا لم ينقضوا العهد والذمّة والمعاهدة ولكن علّم أنّهم استخبروا الأمور بسرقة

المستندات والمعلومات في الخفاء كبعض السفارات الاوربية والأمريكية فيجوز ذلك بمعاملة المثل معهم قضاءً لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾ (١٩٧) ، إن لم نقل حصل النقض بذلك .

هذا كله فيما إذا لم يستلزم العناوين الثانوية ، وإلا فلا يجوز كما لا يخفى .

المقام الرابع والعشرون : في نشر المستندات الإطلاعية وإفشائها :

لا يجوز لمسؤولي الاطلاعات وضع المستندات والوثائق تحت اختيار غيرهم ممن لا ربط له بها ، لأنه مضافاً إلى كونه إفشاءً لعورات المسلمين يكون إشاعة للفحشاء في بعض الأحيان وتضعيفاً للنظام تارة أخرى ، بل يجب سترها وحفظها فيما إذا كان إبقاؤها واجباً ، وفيما إذا لم يجب إبقاؤها يتخير بين الإبقاء والستر وبين إفنائها .

ومما ذكر يظهر أنّ نشر المستندات المربوطة بالاطلاعات لا يجوز إلا إذا كانت مصلحة أهم تقتضي ذلك ، والله العالم ■

الهوامش

- (١) لسان العرب ٢: ٢٨٣ ، مادة « جَسَس » .
- (٢) المصباح المنير ١: ١٢٥ ، مادة « جسس » .
- (٣) معجم مقاييس اللغة ١: ٤١٤ ، مادة « جَسَّ » .
- (٤) الصحاح ٣: ٩١٣ ، مادة « جَسَس » .
- (٥) أقرب الموارد ١: ١٢٣ ، مادة « جَسَس » .
- (٦) المصدر السابق ١٩١ ، مادة « حسس » .
- (٧) لسان العرب ٢: ٢٨٣ ، مادة « جَسَس » و ٣: ١٧٠ ، مادة « حسس » .
- (٨) الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٣٣٣ .
- (٩) انظر: تفسير ابن كثير ٤: ٢١٤ .
- (١٠) لسان العرب ٢: ٢٨٣ .
- (١١) الحجرات: ١٢ .
- (١٢) زبدة البيان: ٤١٧ .
- (١٣) الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٣٣٣ .
- (١٤) النور: ١٩ .
- (١٥) مجلّة نور علم ، السنة الثانية ، العدد الخامس ، ص ٢٨ .
- (١٦) زبدة البيان: ٣٨٧ .
- (١٧) جامع الأحاديث ٢٥: ٢١٢ ، ح ٥٠٣ .
- (١٨) المكاسب المحرّمة: ٤٤ ، ط - جماعة المدرّسين .
- (١٩) جامع الأحاديث ١٦: ٣١٤ .
- (٢٠) المصدر السابق: ٣١٥ .
- (٢١) المصدر السابق: ٣١٧ .

- (٢٢) السرائر ٣: ٥٦٩ .
- (٢٣) ميزان الحكمة ٢: ٤٢ .
- (٢٤) تحف العقول : ٢٣٤ ، ط - منشورات الشريف الرضي .
- (٢٥) نهج البلاغة : ٤٢٩ ، الكتاب ٥٣ ، الدكتور صبحي الصالح .
- (٢٦) الجامع لأحكام القرآن ١٦ : ٣٣١ ، ط - دار إحياء التراث .
- (٢٧) المصدر السابق : ٣٣٣ .
- (٢٨) مستدرك الوسائل ٩ : ١٤٧ ، ب ١٤١ ، أحكام العشرة ، ح ١٥ .
- (٢٩) ثواب الأعمال : ٢٤٧ .
- (٣٠) الوسائل ١٤ : ٢٢٧ ، ب ٢٥ ، عقد النكاح ، ح ١ .
- (٣١) ثواب الأعمال : ٢٨٢ .
- (٣٢) المكاسب ١٤ : ٣٤٢ ، تراث الشيخ الأعظم .
- (٣٣) المكاسب المحرمة ١ : ٢٧٨ .
- (٣٤) عسقلان : بلد بساحل الشام .
- (٣٥) الوسائل ١١ : ١٩ ، ب ٦ ، جهاد العدو وما يناسبه ، ح ٢ .
- (٣٦) المبسوط ٢ : ٨ .
- (٣٧) منتهى المطلب ٢ : ٩٠٠ .
- (٣٨) الدروس الشرعية ٢ : ٣٠ .
- (٣٩) تمالؤوا : أي اتفقوا وتعاونوا . والسخطة بالفتح : الكراهة ، والمراد من هؤلاء من انقضَّ عليه من طلحة والزبير والمنضمين إليهما .
- (٤٠) قال : فبالآية يفيل بالفتح خطأ وضعف .
- (٤١) نهج البلاغة : ٢٤٤ ، الخطبة ١٦٩ ، الدكتور صبحي الصالح .
- (٤٢) المصدر السابق : ٢٠٣ ، الخطبة ١٤٦ . والقيَم : هو القائم به ، يريد الخليفة . والنظام : السلك ينظم فيه الخرز . وتقول : أخذته كله بحذافيره ، أي بأصله .
- (٤٣) المصدر السابق : ٨٢ ، الخطبة ٤٠ .
- (٤٤) جامع الأحاديث ١٣ : ٤٤ ، ح ١١١ .

- (٤٥) الاحتجاج للطبرسي ١: ١٣٤ ، منشورات دار النعمان - النجف .
- (٤٦) الكافي ١: ٢٠٠ ، كتاب الحجّة ، ح ١ .
- (٤٧) ميزان الحكمة ١: ١٦١ . أمالي المفيد ١٤ ، المجلس الثاني ، ح ٢ .
- (٤٨) نهج البلاغة : ٤٢١ .
- (٤٩) الوسائل ١١: ٥٥٩ ، ب ١٨ ، فعل المعروف ، ح ١ . الكافي ٢: ١٦٣ ، ح ١ .
- (٥٠) المنافقون : ٤ .
- (٥١) النساء : ١٠٢ .
- (٥٢) نهج البلاغة : ٣٧١ ، الكتاب ١١ .
- (٥٣) تحف العقول : ١٣٠ ، ط - منشورات الرضي .
- (٥٤) المكاسب المحرّمة : ٦٤ ، مسألة أخذ الأجرة على الواجبات .
- (٥٥) جامع المقاصد ٤: ٦ .
- (٥٦) رياض المسائل ٥: ٣٧ ، ط - دار الهادي .
- (٥٧) قرب الاسناد : ١٤٨ ، اصدار مكتبة نينوى .
- (٥٨) تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر ٦: ٣٨٢ .
- (٥٩) أخبار القضاة لابن وكيع ٣: ١٢ .
- (٦٠) بحار الأنوار ٢١: ١٢٢ - ١٢٤ .
- (٦١) بحار الأنوار ١٦: ١٥١ .
- (٦٢) الوسائل ١٢: ٢٠٩ - ٢١٠ ، ب ٨٦ ، ما يكتسب به ، ح ٨ .
- (٦٣) عيون الأخبار لابن قتيبة ١: ١٧٢ .
- (٦٤) الجمل : ٤٣٧ ، ط - مؤتمر المفيد ، راجع : النصر لسيّد العترة ، والمذكور فيهما مضمون العبارة .
- (٦٥) الوسائل ١٤: ٤٢٥ ، ب ١٠ ، ما يحرم بالكفر ، ح ٧ .
- (٦٦) الجمل : ٨٢ و ٢٢٦ . الإنك للعلامة جعفر مرتضى : ١٨٠ .
- (٦٧) النور : ١١ .
- (٦٨) تفسير القميّ ٢: ٩٩ .

- (٦٩) تفسير الميزان ١٥ : ١٠٤ .
- (٧٠) قرب الاسناد : ٣٣١ ، ح ١٢٣٠ ، ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام .
- (٧١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣ : ١٢٨ - ١٣٠ ، ط - دار الكتب العلمية .
- (٧٢) تاريخ اليعقوبي ٢ : ٢٠٤ - ٢٠٥ ، ط - دار صادر .
- (٧٣) مصنف ابن أبي شيبة ١١ : ١٣١ - ١٣٢ .
- (٧٤) الإرشاد للمفيد ١ : ٥٦ - ٥٧ ، ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام .
- (٧٥) كما نبّه على ذلك العلامة الميانجي .
- (٧٦) سنن البيهقي ٩ : ١٤٧ ، ط - دار الفكر .
- (٧٧) نهج البلاغة : ٤١٦ ، الكتاب ٤٥ .
- (٧٨) جرّدت الأرض : أخذت المحصول الزراعي .
- (٧٩) نهج البلاغة : ٤١٢ ، الكتاب ٤٠ .
- (٨٠) اردشير خُزّة : بلدة من بلاد العجم .
- (٨١) تاريخ اليعقوبي ٢ : ٢٠١ - ٢٠٢ .
- (٨٢) يستزل : يطلب به الزلل وهو الخطأ ، واللبّ : القلب .
- (٨٣) الغرب : الحدة والنشاط ، ويستفلّ غربك : يطلب إطفاء حدّتك .
- (٨٤) نهج البلاغة : ٤١٥ ، الكتاب ٤٤ .
- (٨٥) المصدر السابق : ٤٥٣ ، الكتاب ٦٣ .
- (٨٦) هديه : طريقه .
- (٨٧) رُقّي إليّ : أي رفع وأُنهي إليّ .
- (٨٨) لا تدع لهواك انقياداً : أي لا تدع الانقياد لهواك .
- (٨٩) نهج البلاغة : ٤٦١ ، الكتاب ٧١ .
- (٩٠) المصدر السابق : ٤٠٧ ، الكتاب ٣٤ .
- (٩١) تاريخ اليعقوبي ٢ : ٢٠٥ .
- (٩٢) كما نبّه على ذلك العلامة الميانجي .
- (٩٣) جمهرة رسائل العرب ١ : ٥٨٨ . نهج السعادة ٥ : ٣٢٤ . العقد الفريد ٤ : ٣٥٥ ،

- ط - دار الكتاب . فتوح ابن أعثم ٤ : ٧٤ .
- (٩٤) نهج البلاغة : ٤٠٦ - ٤٠٧ ، الكتاب ٣٣ .
- (٩٥) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦ : ٦٢ .
- (٩٦) سيرة ابن هشام ٢ : ٢٥٢ ، ط - دار إحياء التراث العربي . وروى نحوه الواقدي في المغازي ١ : ١٣ .
- (٩٧) المغازي ١ : ١٩ - ٢٠ .
- (٩٨) صحيح مسلم ٤ : ١٥٨ ، كتاب الامارة ، ب ٤١ ، ح ١٩٠١ ، ط - مؤسسة عز الدين .
- (٩٩) المغازي ١ : ٢٠٦ - ٢٠٧ .
- (١٠٠) المصدر السابق ١ : ٢٠٧ - ٢٠٨ .
- (١٠١) سيرة ابن هشام ٣ : ١٠٠ .
- (١٠٢) التراتيب الإدارية ١ : ٣٦٣ ، بنقل كتاب ولاية الفقيه ٢ : ٥٥٩ .
- (١٠٣) سيرة ابن هشام ٣ : ٢٤٢ - ٢٤٤ .
- (١٠٤) الغرّة (بالكسر) : الغفلة .
- (١٠٥) المغازي ٢ : ٤٦٠ .
- (١٠٦) المصدر السابق ١ : ٤٠٤ .
- (١٠٧) راح خلاف غدا ، أي جاء وذهب في الرواح أي العشي ، وقد يستعمل لمطلق الماضي والذهاب .
- (١٠٨) مجمع البيان ٥ : ١١٧ .
- (١٠٩) العاديات ١ .
- (١١٠) نور الثقلين ٥ : ٦٥٢ .
- (١١١) الطلائع : جمع طليعة الجيش ، مقدّمة الجيش ، ومن يبعث قدّامه ليطلع أخبار العدو ويتعرّفه .
- (١١٢) طبقات ابن سعد ٢ : ١٩٠ .
- (١١٣) راجع : التراتيب الإدارية ١ : ٣٦١ - ٣٦٣ ، بنقل كتاب ولاية الفقيه ٢ : ٥٦٤ .
- (١١٤) صحاح اللغة ١ : ٢٢٧ ، مادة « نقب » .

- (١١٥) المصدر السابق ٤ : ١٤٠٢ ، مادة « عرف » .
- (١١٦) النهاية في غريب الحديث والأثر ٥ : ١٠١ ، مادة « نقب » .
- (١١٧) سيرة ابن هشام ٢ : ٨٥ و ٨٨ .
- (١١٨) سنن أبي داود ٢ : ١٣٢ ، كتاب الخراج والامارة والفيء ، باب : في العرافة .
- (١١٩) الوسائل ١٢ : ١٣٦ ، ب ٤٥ ، ما يكتسب به ، ح ٦ .
- (١٢٠) دعائم الإسلام ٢ : ٥٣٨ .
- (١٢١) نهج البلاغة : ٣٧١ ، الكتاب ١١ . والرقيب : الحارس الحافظ . الصياصي :
الأعالي . المناكب : المرتفعات . والهضاب : جمع الهضبة ، وهو الجبل الذي
لا يرتفع عن الأرض كثيراً مع انبساط في أعلاه .
- (١٢٢) الشعب : طريق الجبل ، انفرج بين الجبلين .
- (١٢٣) الحَمَرُ : (بفتح الحاء) ما وارك من شجر وغيره ، تقول : توارى الصيد عني في حَمَرِ
الوادي ، جاءنا على حَمَرٍ ، أي : في سرٍّ وغفلة وخفية .
- (١٢٤) تحف العقول : ١٣١ .
- (١٢٥) أذكى عليه العيون : أرسل عليه الطلائع والجواسيس .
- (١٢٦) المعيار والموازنة : ١٣٠ - ١٣١ .
- (١٢٧) بحار الأنوار ٢١ : ٧٥ . السيرة الحلبية ٣ : ١٨٣ .
- (١٢٨) المغازي ٣ : ١١١٧ .
- (١٢٩) دعائم الإسلام ١ : ٣٦٩ . جامع أحاديث الشيعة ١٣ : ١٣١ .
- (١٣٠) الفتوح لابن أعم ٥ : ٣٢ . وقريب منه بحار الأنوار ٤٤ : ٣٢٩ .
- (١٣١) تصنيف غرر الحكم : ٣٤١ ، ط - مكتب الإعلام الإسلامي .
- (١٣٢) بحار الأنوار ٢ : ٨٧ .
- (١٣٣) أنساب الأشراف ٢ : ١٧٠ ، ط - مؤسسة الأعلمي .
- (١٣٤) نهج البلاغة : ٤٣٥ ، الكتاب ٥٣ .
- (١٣٥) دعائم الإسلام ١ : ٣٥٠ و ٣٦٥ .
- (١٣٦) تحف العقول : ٨٩ .

- (١٣٧) العارفة: العطية ، المعروف .
- (١٣٨) دعائم الإسلام ١: ٣٥٩ .
- (١٣٩) نهج البلاغة ٤٠٧: ، الكتاب ٣٣ .
- (١٤٠) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣: ١٢٨-١٣٠ .
- (١٤١) الكافي ٧: ٣٧١ ، ح ٨ .
- (١٤٢) الوسائل ١٨: ١٧٥ ، ب ٦ ، كيفية الحكم ، ح ١ .
- (١٤٣) راجع: قرب الاسناد: ٣٣١ ، ح ١٢٣٠ .
- (١٤٤) الإرشاد ١: ٥٦ .
- (١٤٥) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٩٢-٣٩٤ ، ب ١٧ ، كيفية الحكم ، ح ٧ .
- (١٤٦) الوسائل ١٩: ١١ ، ب ٤ ، قصاص النفس ، ح ٣ .
- (١٤٧) المصدر السابق: ح ١ .
- (١٤٨) المغازي ٢: ٥٦٢ . الاستخبارات والأمن ٣: ٣٤٤ .
- (١٤٩) الفتح: ٢٩ .
- (١٥٠) الوسائل ١٨: ٤٩٧ ، ب ٧ ، حدّ السرقة ، ح ١ .
- (١٥١) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٢٥ .
- (١٥٢) الوسائل ١٨: ٤٩٧ ، ب ٧ ، حدّ السرقة ، ح ٢ .
- (١٥٣) مستدرک الوسائل ٦: ٤٢٣ ، ب ٢٦ ، ح ١ .
- (١٥٤) الأصناف: ١٤٨ . نهاية المرتبة: ١٢ . الاستخبارات والأمن ٣: ٢١٧ .
- (١٥٥) المغازي ١: ٢٠٧ .
- (١٥٦) المصدر السابق ٢: ٤٦٠ .
- (١٥٧) الأنفال: ٢٧ .
- (١٥٨) الممتحنة: ١ .
- (١٥٩) المبسوط ٢: ١٥ . ومثله في جواهر الفقه: ٥١ .
- (١٦٠) قواعد الأحكام ١: ١١١ .
- (١٦١) ايضاح الفوائد ١: ٣٧٩ .

- (١٦٢) جامع المقاصد ٣: ٤٣٧ .
- (١٦٣) مجمع البيان ٩: ٢٦٩ - ٢٧٠ ، ط - المكتبة العلمية . الإرشاد ١: ٥٦ - ٥٩ .
- (١٦٤) الاستخبارات والأمن ٣: ٣٧٣ - ٣٧٥ .
- (١٦٥) الاستخبارات العسكرية : ٢٣٠ .
- (١٦٦) صحيح البخاري ٤: ٣١ ، ط - دار الفكر . الاستخبارات والأمن ٣: ٣٦٩ .
- (١٦٧) سنن أبي داود ٣: ٤٨ ، ط - دار إحياء التراث . الاستخبارات والأمن ٣: ٣٧٠ - ٣٧١ ، وغيرهما من المصادر .
- (١٦٨) دعائم الإسلام ١: ٣٩٨ . مستدرک الوسائل ١١: ٩٨ ، ب ٣٩ ، جهاد العدو ، ح ٢ .
- (١٦٩) المغازي ١: ٤٠٦ . السيرة الحلبية ٢: ٩٢ ، ط - دار إحياء التراث . الاستخبارات والأمن ٣: ٢٧١ - ٢٧٢ ، وغيرهما من المصادر .
- (١٧٠) السيرة الحلبية ٢: ٩٢ . الاستخبارات والأمن ٣: ٤٣٦ .
- (١٧١) بحار الأنوار ٤٤: ٤٥ . شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٦: ٣١ . الإرشاد ٢: ٩ ، وغيرهما من المصادر .
- (١٧٢) أنساب الأشراف ٢: ٤١٨ . تاريخ الطبري ٥: ١٣٠ . بحار الأنوار ٣٣: ٤١٧ .
- (١٧٣) منتهى المطلب ٢: ٩٦٩ ، ط - حجري .
- (١٧٤) رياض المسائل ٧: ٤٨١ ، ط - جماعة المدرسين .
- (١٧٥) التوبة : ٢٩ .
- (١٧٦) جواهر الكلام ٢١: ٢٦٧ .
- (١٧٧) المصدر السابق: ٢٦٨ .
- (١٧٨) الاستخبارات العسكرية : ٢٣٧ - ٢٣٨ .
- (١٧٩) المغازي ٢: ٦٤٧ - ٦٤٨ . الاستخبارات والأمن ٣: ٢٨ .
- (١٨٠) المغازي ٢: ٥٦٢ - ٥٦٣ . الاستخبارات والأمن ٣: ٣٤٤ .
- (١٨١) راجع : القواعد الفقهية للشيخ مكارم الشيرازي ٢: ٢٩٢ .
- (١٨٢) الوسائل ١٨: ٢٣٩ ، ب ١١ ، الشهادات ، ح ٢ و ٣ .
- (١٨٣) المصدر السابق: ٢٣٨ ، ح ١ .

- (١٨٤) المصدر السابق: ب ١٠ ، الشهادات ، ح ١ .
- (١٨٥) راجع : المختصر النافع : ٤١٩ ، ط - مؤسسة البعثة .
- (١٨٦) الوسائل ١٨ : ٢٤٣ و ٢٤٤ ، ب ١٥ ، الشهادات ، ح ١ و ٢ .
- (١٨٧) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٩ ، المسألة ٢٣ و ١ : ١٥٧ ، المسألة ١٢٣ .
- (١٨٨) الوسائل ١٨ : ٢٤٠ ، ب ١٢ ، الشهادات ، ح ٣ .
- (١٨٩) المختصر النافع : ٤١٩ ، ط - مؤسسة البعثة .
- (١٩٠) الوسائل ١٨ : ٢٤٢ ، ب ١٤ ، الشهادات ، ح ١ . جامع المدارك ٦ : ١٥٧ .
- (١٩١) جواهر الكلام ٤٠ : ٧٩ . الوسائل ١٨ : ١٦٥ ، ب ١٠ ، آداب القاضي ، ح ١ .
- (١٩٢) انظر : مباني تكملة المنهاج ٢ : ٢٥٧ .
- (١٩٣) الوسائل ١٩ : ٤٧ ، ب ٢٤ ، قصاص النفس ، ح ٩ .
- (١٩٤) المصدر السابق : ١٨٨ ، ب ١٥ ، موجبات الضمان ، ح ٢ .
- (١٩٥) المصدر السابق : ٣٠٢ ، ب ٤ ، العاقلة ، ح ١ .
- (١٩٦) المصدر السابق : ١٠٩ ، ب ٦ ، دعوى القتل وما يثبت به ، ح ١ .
- (١٩٧) البقرة : ١٩٤ .

حول رؤية الهلال

□ آية الله الشيخ الخزعلي

القسم الأول

إذا هلّ الهلال فرآه قوم لزمهم آثاره من وجوب الصيام أو الإفطار أو الحجّ أو حلول الديون المؤجلة أو غيرها ، وكذا لزم من يوافقهم ويقاربهم في الأفق . وهل يلزم غيرهم في البلاد النائية والآفاق المتباعدة ؟ وبعبارة أخرى : إذا ثبتت رؤية الهلال في موضع من الأرض فهل تلزم الناس جميعاً آثاره أينما كانوا في مشارق الأرض ومغاربها ، وفي برّها وبحرها ؟

قال فريق من الفقهاء : نعم ، وأنّ ذلك هو الحقّ في المسألة ، وقالوا : إنّ السلف الأقدمين ما كانوا يفرّقون بين البلاد المتقاربة والمتباعدة ، وكذلك الروايات ساكتة عن ذلك .

وأوّل من أبدى ذلك هو شيخ الطائفة رحمته الله في بعض كتبه . والمسألة من الأمور المهمّة التي هي محلّ ابتلاء المسلمين دوماً ، ولا بدّ من الإلمام بها والاهتمام بشأنها .

ولكي نقف على واقع الأمر يحسن بنا أن نطرح المسألة على صعيد واسع ، فنتناول فيها جميع آراء فقهاء الإسلام من الشيعة والسنة ، ونخوض في مجال

الفقه التطبيقي المقارن؛ لنرى بعين البصيرة ما أنتجه تفاعل الأفكار ، ونلمس تأثير بعضها على بعض ومدى تأثر بعضها ببعض الآخر . وبعد الحصول على النتيجة نتعرض لأدلة المسألة ، وذلك بالنظر في الروايات الواردة فيها بدقة وإمعان والإلمام بجميع فروعها .

استعراض كلمات الأصحاب :

وقد قرّرتُ في البداية أن أسرد الأقوال بحسب ترتيبها الزمني لنقف عليها ونتأمل في مضامينها ونواكب تطوّرها وازدهارها . فأقول -ومنه سبحانه أستمدّ العون والتسديد :-

قال الصدوق رحمته الله (ت = ٣٨١هـ) في المقنع : « واعلم أنّ صيام شهر رمضان بالرؤية والفطر بالرؤية ، وليس بالرأي ولا التظني » ^(١) .

وقال في الهداية : « باب الصوم للرؤية والفطر للرؤية ، قال الصادق عليه السلام : « الصوم للرؤية والفطر للرؤية ، وليس بالرأي ولا التظني » ^(٢) .

وقال المفيد رحمته الله (ت = ٤١٣هـ) في المقنعة : « . . . عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فافطروا ، وليس بالرأي ولا بالتظني » فالهلال علامة الشهر ، وبه وجبت العبادة في الصيام والإفطار والحجّ وسائر ما يتعلّق بالشهور على أهل الشرع » ^(٣) .

وقال السيّد المرتضى رحمته الله (ت = ٤٣٦هـ) في الناصريات : « أنّ النبي صلى الله عليه وآله رأى الأهلة ، وعلّق الأحكام بها في الصوم والفطر برؤية الهلال ، وقال عليه السلام : « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته » ^(٤) .

وخلا كتابه الانتصار عن المسألة ، وحقّ له ذلك ؛ لأنّها ليست ممّا انفردت الإمامية به ، مع العلم أنّ الكتاب قد وضع لمنفردات الإمامية أعلى الله كلمتهم .

وقال الحلبي رحمته الله (ت = ٤٤٧هـ) في الكافي : « وعلامة دخوله رؤية الهلال

وبها يعلم انسلخه» (٥) .

وقال سَلَارٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ت = ٤٤٨هـ) في المراسم: «فالواجب معرفة ما يعرف به دخول شهر رمضان وما يعرف به تصرّمه وهي رؤية الأهلّة» (٦) .

وقال شيخ الطائفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ت = ٤٨٠هـ) في النهاية: «ووقت فرض الصوم ووقت الإفطار: علامة الشهور رؤية الهلال مع زوال العوارض والموانع ، فمتى رأيت الهلال في استقبال شهر رمضان فصم بنيّة الفرض من الغد ، فإن لم تره لترتكب الترائي له ورئي في البلد رؤية شائعة وجب أيضاً عليك الصوم ، فإن كان في السماء علّة ولم يره جميع أهل البلد ورآه خمسون نفساً وجب أيضاً الصوم ، ولا يجب الصوم إذا رآه واحد أو اثنان ، بل يلزم فرضه لمن رآه حسب ، وليس على غيره شيء ، ومتى كان في السماء علّة ولم يُرَ في البلد الهلال أصلاً ورآه خارج البلد شاهدان عدلان وجب أيضاً الصوم» (٧) .

وقال في الخلاف: «علامة شهر رمضان ووجوب صومه أحد شيئين ، إمّا رؤية الهلال أو شهادة شاهدين . . . دليلاً الأخبار المتواترة عن النبي ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام ذكرناها في تهذيب الأحكام» (٨) .

وقال في المبسوط: «علامة شهر رمضان رؤية الهلال أو قيام البيّنة - إلى أن قال -: ومتى لم يُرَ الهلال في البلد ورئي خارج البلد على ما بيّناه وجب العمل به إذا كان البلدان التي رئي فيها متقاربة بحيث لو كانت السماء مصحية والموانع مرتفعة لرئي في ذلك البلد أيضاً لاتّفاق عروضها وتقاربها مثل بغداد وواسط والكوفة وتكريت والموصل ، فأماً إذا بعدت البلاد مثل بغداد وخراسان ، وبغداد ومصر ، فإنّ لكلّ بلد حكم نفسه» (٩) .

هذا أوّل ما نعثر عليه من فكرة الفرق بين البلاد من الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في ذلك الكتاب خاصّة لا في كتابيه المتقدّمين ، قلت في ذلك الكتاب دون ذين لنكتة تلقيناها من أستاذنا الأوحد الحبر الثبت العلامة آية الله البروجردي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأدّر الله

عليه شآبيب غفرانه ، ويعجبني ويبهجكم ذكر ما أفاض في هذا الصدد ، قال رحمه الله : للشيخ في الفقه ثلاثة كتب لثلاثة مقاصد :

١ - النهاية : لعرض فتاوى الأئمة عليهم السلام .

٢ - الخلاف : لعرض فتاوى المسلمين .

٣ - المبسوط : للتفريعات وما أوعاه للفروع .

ونحن نعلم أنَّ طرح التفريعات الكثيرة إنَّما كانت في مقابلة كتب العامة وكانوا قد طعنوا على الشيعة بأنَّ كتبهم خالية من الفروع مقصورة على مضمون الروايات ، فحاول الشيخ أعظم الله أجره وضاعف حسناته إزاحة هذه الوصمة عن جبين الشيعة الأغَرَّ ، وبالطبع يحسن بالباحث الوقوف على آراء العامة كي يعلم كيف تطرَّق هذا الفرع في مباحثنا ، وكيف يمكن أن يستدلَّ له من روايات الباب .

وقال الحلبي - معاصر الشيخ - في إشارة السبق : « ويثبت العلم بدخول شهر رمضان ولزوم صومه برؤية الهلال أو ما يقوم مقامها من قيام البيّنة »^(١٠) .

وقال ابن حمزة - وهو في طبقة أو طبقتين بعد الشيخ - في الوسيلة : « ويعرف دخول شهر رمضان مع فقد العذر برؤية الهلال ، ومع العذر بانقضاء ثلاثين يوماً من هلال شعبان ، فإن لم يُرَ هلال شعبان عُدَّ ستّون يوماً من هلال رجب . ورؤية هلال رمضان لم يخلُ من ستّة أوجه : إمّا رآه واحد ، أو أكثر ، أو رئي في البلد مع عذر ، أو مع فقدته ، أو خارج البلد مع وجود عذر ، أو فقدته . فالأوّل إن رآه حقيقة لزمه الصوم وحده ، وقال أبو يعلى : يلزم الكافة ، والثاني لم يخلُ إمّا يرى رؤية شائعة أو غير شائعة فالأوّل يلزم الصيام الكافة ، والثاني إن رآه اثنان أو أكثر وكان بالسماء علّة وجب الصوم وهو القسم الثالث ، والرابع لا يثبت إلّا بشهادة خمسين نفرًا . . . وإذا

رئي في بلد ولم يُر في آخر فإن كانا متقاربين لزم الصوم أهليهما معاً ، وإن كانا متباعدين مثل بغداد ومصر أو بلاد خراسان لم يلزم أهل الآخر» (١١) .

وقال ابن زهرة رحمته الله (ت = ٥٨٥هـ) في الغنية : «وعلمة دخوله -أعني الشهر- رؤية الهلال وبها يعلم انقضاؤه» (١٢) .

وقال الفاضل الآبي (ت = ٦٧٢هـ) في كشف الرموز : «أما شهر رمضان فالنظر في علامته وشروطه وأحكامه ، الأول : علامته وهي رؤية الهلال ، فمن رآه وجب عليه صومه» (١٣) .

وقال المحقق رحمته الله (ت = ٦٧٦هـ) في الشرائع : «القول في شهر رمضان والكلام في علامته وشروطه وأحكامه : أما الأول فيعلم الشهر برؤية الهلال ، فمن رآه وجب عليه الصوم . . . وإذا رئي في البلاد المتقاربة كالكوكة وبغداد وجب الصوم على ساكنيهما أجمع دون المتباعدة كالعراق وخراسان» (١٤) .

وفي المعتبر هذا حذو الشرائع وذكر فتوى ابن عباس فقال : وقد أفتى بذلك عبدالله بن عباس (١٥) .

وفي المختصر النافع اقتصر على علامة الشهر فقال بوجوبه برؤية الهلال (١٦) .

وقال يحيى بن سعيد الحلبي رحمته الله (ت = ٦٩٠هـ) في الجامع للشرائع : «وعلمة الشهر رؤية الهلال فإن رآه وحده صام» (١٧) .

وقال العلامة رحمته الله (ت = ٧٢٦هـ) في التذكرة : «ويلزم صوم رمضان من رأى الهلال وإن كان واحداً . . . مسألة : إذا رأى الهلال أهل بلد ولم يره أهل بلد آخر فإن تقاربت البلدان كبغداد والكوفة كان حكمهما واحداً يجب الصوم عليهما معاً وكذا الإفطار ، وإن تباعدتا كبغداد وخراسان والحجاز والعراق فلكل بلد حكم نفسه ، قال الشيخ رحمته الله : وهو المعتمد ، وبه قال أبو حنيفة وهو

قول بعض الشافعية ومذهب القاسم وسالم وإسحاق؛ لما رواه كريب أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام ، قال : قدمت الشام فقضيت بها حاجتي واستهلّ عليّ رمضان فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثمّ قدمت إلى المدينة في آخر الشهر فسألني عبدالله بن عباس وذكر الهلال فقال : متى رأيتم الهلال ؟ فقلت : ليلة الجمعة ، فقال : أنت رأيته ؟ فقلت : نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية ، فقال : لكتّا رأيناه ليلة السبت فلانزال نصوم حتى نكمل العدة أو نراه ، فقلت : أوّلا تكتفي برؤية معاوية وصيامه ؟ قال : لا ، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ ، ولأنّ البلدان المتباعدة تختلف في الرؤية باختلاف المطالع ، والأرض كرة فجاز أن يرى الهلال في بلد ولا يظهر في آخر ؛ لأنّ حدة الأرض مانعة من رؤيته ، وقد رصد ذلك أهل المعرفة وشوهد بالعيان خفاء بعض الكواكب القريبة لمن جدّ في السير نحو المشرق وبالعكس .

وقال بعض الشافعية : حكم البلاد كلّها واحد متى رئي الهلال في بلد وحكم بأنّه أوّل الشهر كان ذلك الحكم ماضياً في جميع أقطار الأرض ، سواء تباعدت البلاد أم تقاربت ، اختلفت مطالعها أو لا ، وبه قال أحمد بن حنبل والليث بن سعد وبعض علمائنا ، لأنّه يوم من شهر رمضان في بعض البلاد للرؤية ، وفي الباقي بالشهادة ، فيجب صومه ؛ لقوله تعالى : ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (١٨) ، وقوله ﷺ : « فرض الله صوم شهر رمضان » ، وقد ثبت هذا اليوم منه ، ولأنّ الدّين يحلّ به ، ويقع به النذر المعلق عليه ، ولقول الصادق ﷺ : « فإن شهد أهل بلد آخر فاقضيه » ، وقال ﷺ في من صام تسعاً وعشرين ، قال : « إن كانت له بيتة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين يوماً على رؤية ، قضى يوماً » ، ولأنّ الأرض مسطّحة فإذا رئي في بعض البلاد عرفنا أنّ المانع في غيره شيء عارض ؛ لأنّ الهلال ليس بمحلّ الرؤية .

ونمنع كونه يوماً من رمضان في حقّ الجميع ، فإنّه المتنازع ، ولا نسلم التّعبد بمثل هذه الشهادة أو هذه الروايات فإنّه أوّل المسألة ، وقول

الصادق عليه السلام محمول على البلد المقارب لبلد الرؤية جمعاً بين الأدلة ، ومنمنع تسطیح الأرض ، بل المشهور كرويتها» (١٩) .

وقال عليه السلام في المنتهى : « يعلم الشهر بروية الهلال ، فمن رآه وجب عليه صومه .

- وقال فيه أيضاً : - إذا رأى الهلال أهل بلد وجب الصوم على جميع الناس ، سواء تباعدت البلاد أو تقاربت ، وبه قال أحمد والليث بن سعد وبعض أصحاب الشافعي [ولم يأت هنا على قلمه الشريف ذكر آراء بعض علمائنا كما جاء في كتاب التذكرة]

وقال الشيخ عليه السلام : إن كانت البلاد متقاربة لا تختلف في المطالع كبغداد والبصرة كان حكمهما واحداً وإن تباعدت كبغداد ومصر كان لكل بلد حكم نفسه . . . [ثم أخذ في ردّ هذا القول حيث قال عليه السلام في هذا الصدد] : ولو قالوا إنّ البلاد المتباعدة يختلف عروضها ، فجاز أن يرى الهلال في بعضها دون بعض لكروية الأرض ، قلنا : إنّ المعمور منها قدر يسير وهو الرفع (الربع) ولا اعتداد به عند علو السماء ، وبالجمله إن علم طلوعه في بعض الصفائح وعدم طلوعه في بعضها المتباعد عنه لكروية الأرض لم يتساو حكماهما ، أمّا بدون ذلك فالتساوي هو الحق» (٢٠) .

وهل الكلام الأخير منه مساوٍ لما اختاره في التذكرة من القول بالفرق ، أو هو تفصيل آخر وهو أنّه إذا علم الطلوع في مورد وعلم عدم الطلوع في موضع متباعد فالحكم الفرق ، وأمّا إذا يعلم الأمر في ذلك المتباعد فيحكم بالتساوي ؟ الحق هو الأخير .

وقال في القواعد : « ويعلم دخوله بروية الهلال ، وإن انفرد وردت شهادته . . . وحكم البلاد المتقاربة واحد بخلاف المتباعدة ، فلو سافر إلى موضع بعيد لم ير الهلال فيه ليلة الثلاثين تابعهم ، ولو أصبح معيَّداً وسار به

المركب إلى موضع بعيد لم يُزَ فيه الهلال لقرب الدرج ففي وجوب الإمساك نظر ، ولو رأى هلال رمضان ثم سار إلى موضع لم يُزَ فيه فالأقرب وجوب الصوم يوم أحد وثلاثين وبالعكس يفطر يوم التاسع والعشرين» (٢١) .

أقول: وإن كان هذا على المبنى صحيحاً؛ لأنّ لكلّ موضع حكم نفسه ، فلو بقي الرجل في الموضع الأوّل لم يكن ليصوم واحد وثلاثين يوماً وفي عكسه ثمانية وعشرين يوماً ولكنّه بدّل مكانه ولكلّ مكان حكمه ، ولكنّه في نفسه يثقل على أذهان المتشرّعة كما يثقل أن يكون للناس عيدان وأن يكون لهم ليلتا قدر ، فإن وجدنا في الأدلّة مفسحاً يزول هذا الاستثقال وتستريح النفس إلى ما تستأنسه في ذلك من الشرع ، نسأله تعالى أن يهيئ لنا من أمرنا رشداً .

وفي المختلف لم يتعرّض لهذا الفرع أصلاً ، والمختلف كما نعرف معترك آراء الأصحاب ومزدحم أفكارهم .

وقال الشهيد الأوّل (ت = ٧٨٦هـ) في الدروس: « يصام رمضان برؤية هلاله وإن انفرد . . . والبلاد المتقاربة كالבصرة وبغداد متّحدة لا كبغداد ومصر ، قاله الشيخ ، ويحتمل ثبوت الهلال في البلاد المغربية برؤيته في البلاد المشرقية وإن تباعدت؛ للقطع بالرؤية عند عدم المانع» (٢٢) .

أقول: وليس هذا قولاً بتساوي الناس ، وإلا ما كان فرق بين أن يرى في البلاد المشرقيّة أم في البلاد المغربيّة .

ثمّ قال ﷺ: « فروع ثلاثة: الأوّل: لو رأى الهلال في بلد وسافر إلى آخر يخالفه في حكمه انتقل حكمه إليه ، فيصوم زائداً ويفطر على ثمانية وعشرين ، حتى لو أصبح معيذاً ثمّ انتقل أمسك ، ولو أصبح صائماً للرؤية ثمّ انتقل ففي جواز الإفطار نظر ، ولو روعي الاحتياط في هذه الفروع كان أولى» (٢٣) انتهى كلامه .

وقال المحقق الثاني (ت = ٩٤٠هـ) في جامع المقاصد - عند قول المصنّف :
ولو رأى هلال رمضان ثم سار إلى موضع لم ير فيه فالأقرب وجوب الصوم
يوم أحد وثلاثين :- « هذا جيد لكن لو كان الوصول في كلّ من المسألتين
[هذه وعكسها] ليلاً ففي الحكم إشكال . - وعند قوله : وبالعكس يفطر التاسع
والعشرين ، قال :- مع نقص الشهر ولا قضاء عليه خلافاً لبعض العامة ،
وزكره ذلك للردّ على هذا البعض » (٢٤) .

أقول: وقد أقرّ المصنّف على ما أفاض ، ووافقه في الفرق بين البلدان
المتقاربة والمتباعدة .

وقال الشهيد الثاني رحمه الله (ت = ٩٦٦هـ) في شرح اللمعة : « ويعلم شهر
رمضان برؤية الهلال ، فيجب على من رآه الصوم وإن لم يثبت في حقّ
غيره » (٢٥) .

وقال في المسالك : « قوله : « وإذا رئي في البلاد المتقاربة كالكوفة وبغداد ،
وجب الصوم على ساكنيهما أجمع ، دون المتباعدة . . . » المراد أنّه إذا رئي
في أحد البلاد المتقاربة ولم ير في الباقي وجب الصوم على الجميع ، بخلاف
المتباعدة فإنّ لكلّ واحدة منها حكم نفسها . . .

ويتفرّع على ذلك ما لو رأى الهلال في بلد ليلة الجمعة مثلاً ثمّ سافر إلى
بلد بعيدة شرقية قد رئي فيها ليلة السبت أو بالعكس ، فإنّه ينتقل حكمه إلى
الثاني على أظهر القولين ، فيصوم أحداً وثلاثين ويفطر التاسع والعشرين .
ولو أصبح معيّداً ثمّ انتقل ليومه ووصل قبل الزوال أمسك بالنية وأجزأه ، أو
بعده أمسك مع القضاء . ولو انعكس افطر . والأولى مراعاة الاحتياط في هذه
الفروض لعدم النصّ ، وإنّما هي أمور اجتهادية قد فرّعها العلماء على هذه
المسألة مختلفين فيها » (٢٦) .

أقول: أحسنّ به بطل هذه الفروع على كاهل المتشرّعة فاستظلّ بظلّ

الاحتياط ، ولكن تعليقه ﷺ بعدم النص - في قوله : « وإنما هي أمور اجتهادية قد فرّعها العلماء » - يستشتم منه تضعيف تلكم التفريعات مع أنها أسست على قواعد رصينة ، وشهيدنا ﷺ من فحول هذه البحوث وفرسان هذا الميدان وله فيهما يد بيضاء ، وليته ساق التضعيف إلى المبنى وعبد الطريق إلى تساوي البلاد بعيدها وقريبها .

وقال المقدس الأردبيلي ﷺ (ت = ٩٩٣هـ) في مجمع الفائدة والبرهان - عند قول المصنّف : والمتقاربة كبغداد والكوفة متّحدة بخلاف المتباعدة . . . : « وجهه ظاهر بعد الفرض ؛ لأنه إذا نظر وما رأى في هذا البلد ورأى في بلد آخر يصدق عليه أنه ما رأى فيفطر ، لصدق الأدلة المفيدة أنه ليس من الشهر في هذا البلد فلا تنفع الرؤية في بلد آخر لأهل هذا البلد ، ولا يستلزم الصدق .

مع أنه علم بالفرض من مخالفة المطالع عدم استلزام إمكان الرؤية هنا ، بل قد يكون ممتنعاً ، فلو لم يكن يلتفت إليه ، قد يلزم صوم أقل من تسعة وعشرين يوماً . . .

فقول المصنّف في المنتهى بعدم الفرق بعد الرؤية في بلد ما ، في إيجاب الصوم والإفطار بين المتقاربة والمتباعدة بدليل ثبوته بالرؤية في بلد ، وبالشهود في آخر . . . بعيد لما مرّ » (٢٧) .

أقول: لقد أحسن وأجاد ﷺ بتضعيف مبنى يترتب عليه أحياناً أن يكون صيام شهر رمضان ثمانية وعشرين يوماً ، ولكن لا أدري كيف يضعف به مبنى التساوي ، فإنه إذا جعل رؤية الهلال في موضع مرأى واحداً كيف يمكن أن يتم ذلك الشهر بثمانية وعشرين يوماً إن قيل رأي في موضع ليلة الجمعة ثم علمنا بأنه رأي قبل ذلك ليلة الخميس ؟ قلنا: نعم بذلك أن الأول اشتباه وأن أول الشهر هو ليلة الخميس ؟ فحسب فلا ينقص بذلك شهر أبداً طيلة القرون المتطاولة ، ولكن على المبنى الآخر قد اعترف القائلون به بأنه قد يزيد

الشهر يوماً وقد ينقص يومين لكونه هو أول الشهر في بلد وآخره في آخر ،
فلنعم الموهن هذا ، ولكن مورده ينحصر في القول بالفرق ، وهذه الفروع
الشاذة موضع للعبارة بها والفكرة فيها ، ونبتهل إليه سبحانه وتعالى ونقول :
اللَّهُمَّ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا مَرْفَقاً .

ومن العجب أنه قدس الله نفسه الزكية قال عند قول المصنّف : « فلو سافر
قبل (بعد - خ) الرؤية ولم يُر ليلة إحدى وثلاثين صام معهم وبالعكس يفرط
التاسع والعشرين » : وأما المسألة المتفرعة على هذا القول فظاهرة (٢٨) .

أقول: نعم ، ولكن هذا الثقل الذي كان يفرّجُ منه قد استقرّ .

وقال صاحب المدارك (ت = ١٠٠٩هـ) : « المراد أنه إذا رئي الهلال في إحدى
البلاد المتقاربة - وهي التي لم تختلف مطالعها - ولم ير في الباقي وجب الصوم
على جميع من في تلك البلاد ، بخلاف المتباعدة ، وهي ما علم اختلاف
مطالعها فإنّ الصوم يلزم من رأى دون من لم ير .

وحكى العلامة في التذكرة قولاً عن بعض علمائنا بأنّ حكم البلاد كلّها
واحد ، فمتى رئي الهلال في بلد وحكم بأنّه أول الشهر كان ذلك الحكم ماضياً
في جميع أقطار الأرض ، سواء تباعدت البلاد أو تقاربت ، اختلفت مطالعها أو
لا . وإلى هذا القول ذهب العلامة في المنتهى في أول كلامه . . .

ثمّ قال في آخر كلامه : ولو قالوا إنّ البلاد المتباعدة تختلف عروضها فجاز
أن يُرى الهلال في بعضها دون بعض لكروية الأرض ، قلنا : إنّ المعمور منها
قدر يسير وهو الربع ولا اعتداد به عند السماء ، وبالجمله إن علم طلوعه في
بعض الأصقاع . . . - إلى آخر كلام العلامة ، ثمّ قال :- هذا كلامه ﷺ وهو
جيدٌ (٢٩) .

ثمّ فرّع على القول بالفرق تلك الفروع المنتهية إلى صوم واحد وثلاثين أو

ثمانية وعشرين ، أو الصيام بعد أن عيّد العيد : « قال في الدروس : ولو روعي الاحتياط في هذه الفروض كان أولى ، ولا ريب في ذلك ، لأنّ المسألة قوية الإشكال » (٣٠) .

وقال المحقق الفيض الكاشاني رحمته (ت = ١٠٩١هـ) في الوافي - عند قوله عليه السلام : « فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه » ثم روى رواية أخرى مثلاً :- « بيان : إنّما قال عليه السلام : « فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه » لأنّه إذا رآه واحد في البلد رآه ألف كما مرّ ، والظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون ذلك البلد المشهود برؤيته فيه من البلاد القريبة من هذا البلد أو البعيدة منه ؛ لأنّ بناء التكليف على الرؤية لا على جواز الرؤية ولعدم انضباط القرب والبعد لجمهور الناس ولإطلاق اللفظ ، فما اشتهر بين متأخري أصحابنا من الفرق ثم اختلافهم في تفسير القرب والبعد بالاجتهاد لا وجه له » (٣١) .

وقال الشيخ يوسف البحراني رحمته (ت = ١١٨٦هـ) في الحقائق : « الرابع : قد صرّح جملة من الأصحاب بل الظاهر أنّه المشهور بأنّ حكم البلاد المتقاربة كبغداد والكوفة واحد ، فإذا رئي الهلال في أحدهما وجب الصوم على ساكنيهما ، أمّا لو كانت متباعدة . . . فإنّ لكلّ بلد حكم نفسها . . . ونقل العلامة في التذكرة عن بعض علمائنا قولاً بأنّ حكم البلاد كلّها واحد . . . ويظهر من العلامة في المنتهى الميل إلى هذا القول حيث قال : إذا رأى الهلال أهل بلد وجب الصوم على جميع الناس . . . - إلى آخر كلامه في المنتهى ، ثم قال :- أقول : وما ذكره عليه السلام هو الحقّ المعتمد بالأخبار الصريحة الصحيحة . . . وما ادّعوه من الطلوع في بعض وعدم الطلوع في آخر بناءً على ما ذكروه من الكروية ممنوع . . .

وبذلك يظهر أنّ ما فرّعه على اختلاف الحكم [في البلدان المتباعدة] في هذه المسألة ليس في محله - ثم أخذ في بيان تلك الفروع وهي صوم أحد

وثلاثين يوماً وثمانية وعشرين يوماً ووجوب الإمساك بعد أن عيد العيد في بلده وسافر إلى بلدٍ بعيد ، ثم قال :- فإننا نمنع وقوع هذه الفروض» (٣٢) .

ثم ذكر ما اختاره المحقق الفيض في الوافي تأييداً لما مال إليه . فهو عليه السلام قد اختار تساوي الناس في الصوم ، ولكن قد ابتناه - مع الأسف على شفا جُرف هار - على تسطيح الأرض ونفي الكروية ، وأصرَّ على ذلك حتى رجا أن يوفق لوضع رسالة شافية في نفي الكروية ، ولكن لم نسمع بتحقيق رجائه والحمد لله على ذلك ، فإنه ربّما يكون من التوفيق عدم التوفيق .

وأما تقوية المختار بغير ذلك الوجه ممّا استند إليه صاحب الوافي وأضرابه فهو من القوة والأيد بمكان لا يُستهان به .

ولم يتعرّض صاحب الرياض (ت = ١٢٣١هـ) ، وكذلك الآية الحجة السيّد أحمد الخوانساري عليه السلام في جامع المدارك إلّا لرؤية الهلال (٣٣) ، ولم يتوقّع منهما غيره لأنّ كتبهما شرح للمختصر النافع ، والمختصر مقتصر على ذلك الفرع دون البلاد المتقاربة والمتباعدة .

وقال النراقي عليه السلام (ت = ١٢٤٥هـ) في المستند بعد ما أفاض في بيان طول البلاد وعرضها وبين أنّ عرضها مبني على ابتعادها عن خطّ الاستواء ، وطولها مبني على ابتعادها عن جزائر الخالدات ، فإذا كانت درجة طول بلد بعيدة عن بلد آخر ببعد فاحش وكذلك عرضه ، يمكن أن يكون القمر في درجة خاصّة قد خرج من تحت شعاع الشمس وهو بعد في درجة أخرى باقي تحت شعاعها ، فتتحقق رؤيته في بلد دون آخر ، وهذا غير مرتبط باختلاف الهواء أو الأرض ، بل بخروج القمر عن شعاع الشمس عند درجة خاصّة ، وكيف كان فبعد ما متّعنا بدقّته الفائقة في مباحث الهيئة قال : « ثم الحق - الذي لا محيص عنه عند الخبير - كفاية الرؤية في أحد البلدين للبلد الآخر مطلقاً ، سواء كان البلدان متقاربين أو متباعدين كثيراً ؛ لأنّ اختلاف حكمهما موقوف

على العلم بأمرين لا يحصل العلم بهما البتة:

أحدهما: أن يعلم أنَّ مبنى الصوم والفطر على وجود الهلال في البلد بخصوصه ، ولا يكفي وجوده في بلد آخر وإن حكم الشارع بالقضاء بعد ثبوت الرؤية في بلد آخر لدلالته على وجوده في هذا البلد أيضاً ، وهذا ممَّا لا سبيل إليه ، لِمَ لا يجوز أن يكفي وجوده في بلد لسائر البلدان أيضاً مطلقاً؟! وثانيهما: أن يعلم أنَّ البلدين مختلفان في الرؤية البتة ، أي يكون الهلال في أحدهما دون الآخر ، وذلك أيضاً غير معلوم؛ إذ لا يحصل من الاختلاف الطولي أو العرضي إلَّا جواز الرؤية ووجود الهلال في أحدهما دون الآخر ، وأمَّا كونه كذلك البتة فلا؛ إذ لعلَّه خرج القمر عن تحت الشعاع قبل مغربيهما وإن كان في أحدهما أبعد من الشعاع من الآخر . . .

ولا سبيل إلى معرفة شيء من ذلك إلَّا بقول هينوي واحد أو متعدّد راجع إلى قول راصد أو راصدين يمكن خطأ الجميع غالباً . وبدون حصول العلم بهذين الأمرين لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الأخبار أو عمومها» (٣٤) .

وقال الشيخ جعفر الكبير رحمته الله (ت = ١٢٦٣هـ) في كشف الغطاء: « . . . متى يثبت الحكم في مكان بثبوت الهلال تمشّى منه إلى الأماكن القريبة ولا يسري إلى البلاد النائية . . . ولو رأى الهلال في محلّ ثمّ انتقل إلى ما يخالفه زاد عليه إن زاد ونقص إن نقص» (٣٥) .

وقال المحقّق المتضلع النجفي صاحب الجواهر رحمته الله (ت = ١٢٦٦هـ) في جواهره: «وكيف كان فإذا رئي الهلال في البلاد المتقاربة كالكوكة وبغداد ونحوهما ممَّا لم تختلف فيه المطالع وجب الصوم على ساكنيها أجمع . . . دون البلاد المتباعدة كالعراق وخراسان ونحوهما ممَّا علم فيه اختلاف المطالع أو احتمل . . . لكنّه قد يشكل بمنع اختلاف المطالع في الربع المسكون ، إمّا

لعدم كروية الأرض بل هي مسطحة فلا تختلف المطالع حينئذٍ ، وإما لكونه قدراً يسيراً لا اعتداد باختلافه بالنسبة إلى علوّ السماء ، وربّما يومي إلى ذلك مضافاً إلى الإطلاق المزبور خصوصاً صحيح هشام المشتمل على النكرة الشائعة المتناولة للجميع على البديل قوله عليه السلام في الدعاء : « وَجَعَلْتُ رُؤْيَيْهَا لَجَمِيعِ النَّاسِ مَرَأًى وَاحِداً » وعدم اتّفاق حصول الاختلاف بين البلاد الشرقية والغربية في ذلك . . . بل ظاهر المحكيّ عن المنتهى اختياره في أوّل كلامه لكن قال في آخره : وبالجمله إن علم طلوعه في بعض الأصقاع وعدم طلوعه في بعضها للتباعد عنه لكروية الأرض لم يتساو أحكامهما - إلى آخر كلامه ، ثمّ قال : - ويمكن أن لا يكون كذلك ضرورة عدم اتّفاق العلم بذلك عادة ، فالوجوب حينئذٍ على الجميع مطلقاً قوي . وحينئذٍ يسقط ما ذكره في الدروس من التفريع بما لو رأى الهلال في بلد وسافر إلى آخر يخالفه في حكمه انتقل حكمه إليه فيصوم زائداً أو يفطر على ثمانية وعشرين يوماً . . . » (٣٦) .

وقال الآية السيّد محسن الحكيم رحمته الله في مستمسك العروة عند قول المصنّف رحمته الله : إذا ثبت رؤيته في بلد آخر ولم يثبت في بلده ، فإن كانا متقاربين كفى وإلا فلا ، إلا إذا علم توافق أفقهما وإن كانا متباعدين - بعد قوله : كفى - : « إجماعاً قيل . واستدلّ له بصحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في من صام تسعة وعشرين ، قال عليه السلام : « إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً » . وإطلاق ما دلّ على الاكتفاء بشهادة عدلين بالرؤية ؛ بناء على انصراف الجميع إلى صورة تقارب البلدان .

أقول : لأجل أنّه لا ينبغي التأمّل في اختلاف البلدان في الطول والعرض الموجب لاختلافها في الطلوع والغروب ، ورؤية الهلال وعدمها ، فمع العلم بتساوي البلدين في الطول لا إشكال في حجّة البيّنة على الرؤية في أحدهما

لإثباتها في الآخر . وكذا لو رئي في البلاد الشرقية ، فإنه تثبت رؤيته في الغربية بطريق أولى . أما لو رئي في الغربية فالأخذ بإطلاق النص غير بعيد إلا أن يعلم بعدم الرؤية ؛ إذ لا مجال حينئذٍ للحكم الظاهري . ودعوى الانصراف إلى المتقاربين غير ظاهرة . نعم يحتمل عدم إطلاق النص بنحو يشمل المختلفين ، لوروده من حيث تعميم الحكم لداخل البلد وخارجها ، لا من حيث التعميم للمختلفين والمتفقين . لكن الأول أقوى» (٣٧) .

وقال الفقيه المعاصر آية الله الخوئي رحمته الله في منهاج الصالحين : « إذا رئي الهلال في بلد كفى الثبوت في غيره مع اشتراكهما في الآفاق بحيث إذا رئي في بلد الرؤية رئي فيه ، بل الظاهر كفاية الرؤية في بلد ما في الثبوت لغيره من البلاد مطلقاً .

بيان ذلك : إن البلدان الواقعة على سطح الأرض تنقسم إلى قسمين :

أحدهما : مما تتفق مشارقه ومغاربه أو تتقارب .

ثانيهما : ما تختلف مشارقه ومغاربه اختلافاً كبيراً .

أما القسم الأول : فقد اتفق علماء الإمامية على أن رؤية الهلال في بعض هذه البلاد كافية لثبوته في غيرها ؛ فإن عدم رؤيته فيه إنما يستند لا محالة إلى مانع يمنع من ذلك كالجبال أو الغابات أو الغيوم أو ما شاكل ذلك .

وأما القسم الثاني (ذات الآفاق المختلفة) : فلم يقع التعرض لحكمه في كتب علمائنا المتقدمين ، نعم حكى القول باعتبار اتحاد الأفق عن الشيخ الطوسي في (المبسوط) فإن ، المسألة مسكوت عنها في كلمات أكثر المتقدمين ، وإنما صارت معركة للآراء بين علمائنا المتأخرين ، المعروف بينهم القول باعتبار اتحاد الأفق ، ولكن قد خالفهم فيه جماعة من العلماء والمحققين فاختاروا القول بعدم اعتبار الاتحاد ، وقالوا بكفاية الرؤية في بلد واحد لثبوته في غيره من

البلدان ولو مع اختلاف الأفق بينها .

فقد نقل العلامة في (التذكرة) هذا القول عن بعض علمائنا واختاره صريحاً في (المنتهى) ، واحتمله الشهيد الأول في (الدروس) ، واختاره -صريحاً- المحدث الكاشاني في (الوافي) ، وصاحب الحقائق في حقائقه ، ومال إليه صاحب الجواهر في جواهره ، والنراقي في (المستند) ، والسيد أبو تراب الخوانساري في شرح (نجاة العباد) ، والسيد الحكيم في مستمسكه في الجملة .

وهذا القول -أي كفاية الرؤية في بلد ما لثبوت الهلال في بلد آخر ولو مع اختلاف أفقهما- هو الأظهر ، ويدلنا على ذلك أمران :

الأول : إنّ الشهور القمرية إنّما تبدأ على أساس وضع سير القمر واتّخاذه موضعاً خاصاً من الشمس في دورته الطبيعية وفي نهاية الدورة يدخل تحت شعاع الشمس وفي هذه الحالة -حالة المحاق- لا يمكن رؤيته في أية بقعة من بقاع الأرض ، وبعد خروجه عن حالة المحاق والتمكّن من رؤيته ينتهي شهر قمري ويبدأ شهر قمري جديد . ومن الواضح أنّ خروج القمر من هذا الوضع هو بداية شهر قمري جديد لجميع بقاع الأرض على اختلاف مشارقها ومغاربها ، لا لبقعة دون أخرى ، وإن كان القمر مرئياً في بعضها دون الآخر ، وذلك لمانع خارجي كشعاع الشمس ، أو حيلولة بقاع الأرض أو ما شاكل ذلك ، فإنّه لا يرتبط بعدم خروجه من المحاق ضرورة أنّه ليس لخروجه من أفراد عديدة بل هو فرد واحد متحقّق في الكون لا يعقل تعدّده بتعدّد البقاع ، وهذا بخلاف طلوع الشمس فإنّه يتعدّد بتعدّد البقاع المختلفة ، فيكون لكلّ بقعة طلوع خاصّ بها .

وعلى ضوء هذا البيان فقد اتّضح أنّ قياس هذه الظاهرة الكونية بمسألة طلوع الشمس وغروبها قياس مع الفارق ، وذلك لأنّ الأرض بمقتضى كرويتها

تكون -بطبيعة الحال - لكل بقعة منها مشرق خاص ومغرب كذلك ، فلا يمكن أن يكون للأرض كلها مشرق واحد ولا مغرب كذلك ، وهذا بخلاف هذه الظاهرة الكونية أي خروج القمر عن منطقة شعاع الشمس فإنه لعدم ارتباطه ببقاع الأرض وعدم صلته بها لا يمكن أن يتعدّد بتعدّها .

ونتيجة ذلك أنّ رؤية الهلال في بلد ما امانة قطعية على خروج القمر عن الوضع المذكور الذي يتّخذ من الشمس في نهاية دورته وبداية لشهر قمري جديد لأهل الأرض جميعاً لا لخصوص البلد الذي يرى فيه وما يتفق معه في الأفق .

ومن هنا يظهر: أنّ ذهاب المشهور إلى اعتبار اتحاد البلدان في الأفق مبني على تخيل ارتباط خروج القمر عن تحت الشعاع ببقاع الأرض كارتباط طلوع الشمس وغروبها ، إلّا أنّه لا صلة - كما عرفت - لخروج القمر عنه ببقعة معينة دون أخرى فإنّ حاله مع وجود الكرة الأرضية وعدمها سواء .

الثاني: النصوص الدالة على ذلك ونذكر جملة منها . . . » (٣٨) .

أقول: وأدع ذلك لمجال الاستدلال ومقام التمسك بالروايات ، كما سيأتي . وقال الفقيه المعاصر الآية الحجة الميلاني رحمه الله (ت = ١٣٩٥هـ) بهامش العروة عند قول الماتن: «توافق أفقهما»: «أو تقدّم أفق بلد الرؤية ، والأظهر كفاية الثبوت مطلقاً ، لكن الاحتياط لا ينبغي تركه» (٣٩) .

وقال الفقيه المعاصر آية الله الكلبايگاني رحمه الله بهامش الوسيلة: «احتمال الكفاية مطلقاً -يعني يثبت الهلال في البلدان كلّها - لا يخلو من وجه ، لكن لا يترك الاحتياط في المتقدم أفقاً عن البلد المرئي فيها» (٤٠) .

ونظير هذا الكلام في هامش العروة (٤١) .

وقال أيضاً رحمه الله في مجمع المسائل: «سؤال ٨١١: ذكر في الوسائل ، كتاب

الصوم ، الباب الثالث من أبواب أحكام شهر رمضان التي عددها سبع وثلاثون باباً: «باب أنَّ علامة شهر رمضان وغيره رؤية الهلال فلا يجب الصوم إلاَّ للرؤية أو مضي ثلاثين ولا يجوز الإفطار في آخره إلاَّ للرؤية أو مضي ثلاثين وإنَّه يجب العمل في ذلك باليقين دون الظنَّ» .

ثمَّ ينقل ٢٨ حديثاً بهذا المضمون . . . وبناءً عليه فإذا رئي الهلال في إحدى البلاد البعيدة فكيف يحصل اليقين لسكان البلاد الأخرى بأنَّ الهلال طلع في ذلك البلد . والوجوه الاستحسانية التي ذكرها بعض الأعظم في بعض الرسائل العملية اجتهد في مقابل النص . وغرضي أنَّه كيف يمكن مع وجود هذه الأخبار المتواترة الإفتاء بأنَّه إذا رئي الهلال في بلد فإنَّ ذلك يكفي لجميع البلاد ؟

الجواب: لا إشكال ولا نزاع في أنَّه لا يجب الصوم إلاَّ بعد رؤية هلال شهر الصيام أو مضيَّ ثلاثين يوماً من شعبان ، ولا يجب ولا يجوز الإفطار إلاَّ بعد رؤية هلال شوال كما في الروايات الكثيرة أو مضيَّ ثلاثين يوماً من شهر رمضان . إنَّما الكلام في أنَّ الرؤية الموجبة للصوم في أوَّل الشهر والموجبة للإفطار في آخره هل هي الرؤية في كلِّ بلد بالنسبة إلى أهله بحيث لو رأينا الهلال في قم مثلاً لا يكفي لسائر البلاد ، توافق أفاقها أم تخالف ؟ أم يكفي الرؤية في بلد لموافقيه في الأفق ومقاربيه دون غيرهما كما اختاره في العروة ، أو يكفي الرؤية في بلد لما توافق أو تقارب معه في الأفق ولكلِّ بلد يكون بالنسبة إلى بلد الرؤية غربياً كما اختاره جمع من الأعظم ، أو يكفي الرؤية في بلد له ولكلِّ بلد وإنَّ تخالف أفاقه مع أفاق بلد الرؤية كما اختاره العلامة في بعض كتبه ، وبعض آخر على ما هو ببالي ، وأصرَّ عليه في المستند ؟

والمقصود من هذا القول: إنَّ الهلال إذا خرج من تحت الشعاع وصار قابلاً للرؤية ورآه الناس في آخر شعبان ، فهذه علامة خروج شعبان ودخول

رمضان ، ففي كلّ بلد تكون هذه الساعة ليلاً تكون هذه الليلة ليلة رمضان ، وفي كلّ بلد تطلع الشمس [أقول: بل يطلع الفجر الذي هو أول ساعات اليوم] بعد هذه الساعة يكون ذلك اليوم يوم رمضان ، وصاحب هذا القول حمل أخبار الرؤية على الرؤية في مكان ما في العالم دون رؤية نفس المكلف أو بلده .

هذا في مرحلة الثبوت ، وأمّا في مرحلة الإثبات ففي جميع الأقوال يحتاج إلى حصول يقين أو قيام أمانة معتبرة شرعاً ، وبدونها لا يحكم بوجوب الصوم أو الإفطار . ولعلّ ما أخرجه الوسائل في باب ١٥ من أحكام شهر رمضان ، حديث ١ ، يدلّ على ذلك ؛ لأنّ السائل سأل عن قول أهل الحساب برؤية الهلال في الأندلس وأفريقيا ؛ فيجب عليه بأنّه لا صوم مع الشكّ ، ولا يجيب بأنّ الرؤية في البلاد البعيدة لا تكفي ، وكذا ما أخرجه في الباب ١٢ ، حديث ٢ ، من قوله عليه السلام : « فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه » فإنّه مطلق يشمل البلاد البعيدة ، والله سبحانه وتعالى هو العالم » (٤٢) .

أقول: أشكره على ذلك البيان الوافي والواضح ، ولكن الخبر الثاني من الباب ١٢ الذي استشهد به أخيراً كان موجوداً ضمن أخبار الباب ٣ وهو الخبر ٩ من ذلك الباب ، فلا حاجة إلى الإجابة بباب آخر ، ولكنّه مع الأسف ضعيف فيأليته رحمه الله بدّله بالخبر الأوّل من الباب ١٢ وهو خبر صحيح ، وهاك الخبر: محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد ، عن حماد ، عن شعيب ، عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان ، فقال : « لا تقضه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر » ، وقال : « لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلّا أن يقضى أهل الأمصار فإن فعلوا فصمه » (٤٣) . أو بدّله بموثّق عمار : « . . . فإن شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه فاقضه » (٤٤) . أو بصحيح هشام بن الحكم : « إن كانت له بيتة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً » (٤٥) .

والأمر سهل بعد قيام روايات عديدة معتبرة ، ولسماحته منّا الثناء المتواصل .

وقال الفقيه المعاصر السيّد عبدالأعلى السبزواري في موسوعته في شرح العروة (مَهَذَّبُ الأحكام في بيان الحلال والحرام): «البحث في هذه المسألة العامة البلوى - في غالب الأعصار والأعوام - تارة بحسب الأصل ، وأخرى بحسب الأخبار ، وثالثة بحسب الاعتبار ، ورابعة بحسب كلمات فقهاءنا» (٤٦) .

وقال ﷺ في مقام الاعتبار: «وأما الثالث فهو مركّب من أمور:

الأوّل: إنّ أوّل الشهر وآخره من الأمور التكوينية ، ولا وجه للتعبّد في التكوينيات . . .

الأمر الثاني: أوّل الشهر بحسب البراهين القطعية الهيئويّة عبارة عن خروج القمر عن تحت الشعاع وبروزة في الأفق ، تعلّقت به الرؤية أم لا ، وهذا من الأمور التكوينية في الحركات الدورية للكرات . . والخروج عن تحت الشعاع والبروز في الأفق لا يؤثّر فيه اختلاف الأفق مطلقاً إلّا إذا كان الاختلاف بمقدار اليوم أو الليلة ، وهو غير متحقّق في البلاد الإسلامية . . . [أقول: بحثنا عام يشمل بلاد الكفر التي يسكنها المسلمون ولو كان فرداً واحداً] .

الأمر الثالث: ليس في الأخبار التي عندنا اسم من اتّفاق الأفق في البلاد واختلافه ، فتكفي رؤية الهلال في بعض البلاد للبعض الآخر في الأوّل دون الأخير ، ولم نظفر على هذا التعبير أو ما يقاربه في الأخبار بشيء . . .

الأمر الرابع: موانع الرؤية في البلاد مختلفة وكثيرة جداً كما وكيفاً ومن سائر الجهات التي لا تحصى كالغيم . . . فيكون عدم الرؤية أعَمّ من عدم البروز في الأفق قطعاً» (٤٧) .

استعراض كلمات الجمهور:

بحمد الله قد فرغت من عرض آراء الخاصّة ، وبحوله تعالى وقوّته سبحانه

أُتَعَرَّضُ الْآنَ لِسَرْدِ أَقْوَالِ الْعَامَّةِ .

قال الشافعي (ت = ٢٠٤هـ) في كتابه الأَمَ : « أَخْبَرَنَا الرَّبِيعُ ، قال : أَخْبَرَنَا الشافعي ، قال : أَخْبَرَنَا مالِكُ ، عن عبد الله بن دينار ، عن ابن عمر : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال : « الشَّهْرُ تِسْعَ وَعِشْرُونَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ ، وَلَا تَفْطُرُوا حَتَّى تَرَوْهُ ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ » (٤٨) .

وقال ابن حزم (ت = ٤٥٦هـ) في المحلَّى : « وَمَنْ صَحَّ عَنْهُ بِخَبَرٍ مِنْ يَصَدِّقُهُ مِنْ رَجُلٍ وَاحِدٍ ، أَوْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ ، عَبْدٌ أَوْ حُرٌّ أَوْ أَمَةٌ أَوْ حُرَّةٌ فَصَاعِدًا ، أَنَّ الْهَلَالَ قَدْ رُئِيَ الْبَارِحَةَ فِي آخِرِ شَعْبَانَ ففرض عليه الصوم ، صام الناسُ أَوْ لَمْ يَصُومُوا ، وَكَذَلِكَ لَوْ رَأَاهُ وَحْدَهُ ، وَلَوْ صَحَّ عَنْهُ بِخَبَرٍ وَاحِدٍ أَيْضًا - كَمَا ذَكَرْنَا - فَصَاعِدًا أَنَّ هَلَالَ شَوَّالٍ قَدْ رُئِيَ فَلْيَفْطُرْ ، أَفْطَرَ النَّاسُ أَوْ صَامُوا ، وَكَذَلِكَ لَوْ رَأَاهُ وَحْدَهُ ، فَإِنْ خَشِيَ فِي ذَلِكَ أَدْنَى فليستتر بذلك . حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ . . . عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَقَالَ : « لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ ، وَلَا تَفْطُرُوا حَتَّى تَرَوْهُ ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا لَهُ »

وعن ابن عباس أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال : « فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ » . واختلف الناس في قبول خبر الواحد في ذلك .

فقال أبو حنيفة والشافعي بمثل قولنا في هلال رمضان ، ولم يجيزا في هلال شَوَّالٍ إِلَّا رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ .

قال أبو محمَّد : وهذا تناقض ظاهر . وقال مالك : لَا أَقْبَلُ فِي كِلَيْهِمَا إِلَّا رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ .

قال أبو محمَّد : أمَّا مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الْهَلَالَيْنِ فَمَا نَعْلَمُ لَهُمْ حُجَّةً ، وَأَمَّا قَوْلُ مالِكٍ فَإِنَّهُمْ قَاسَوْهُ عَلَى سَائِرِ الْأَحْكَامِ .

قال أبو محمد: والقياس كله باطل . . . » (٤٩) .

وقال السرخسي (ت = ٤٨٣هـ) في المبسوط - فيما يبحث فيه من صوم الشك -: «إلا أن يكون أبصر الهلال وحده ورد الإمام شهادته . وإنما ترد شهادته إذا كانت السماء مصحية وهو من أهل المصر ، فأما إذا كانت السماء مغممة أو جاء من خارج المصر أو كان من موضع نشز فإنه تقبل شهادته عندنا خلافاً للشافعي في أحد قوليهِ . . .

ولنا قوله عليه السلام: «صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته ، فإن غم عليكم فأكملوا شعبان ثلاثين يوماً . . . » (٥٠) .

وقال ابن رشد (ت = ٥٩٥هـ) في بداية المجتهد ونهاية المقتصد: «الجملة الثانية: في الأركان: والأركان ثلاثة: اثنان متفق عليهما وهما الزمان والإمساك عن المفطرات ، والثالث مختلف فيه وهو النية ، فأما الركن الأول الذي هو الزمان . . . فإن العلماء أجمعوا على أن الشهر العربي يكون تسعاً وعشرين ويكون ثلاثين ، وعلى أن الاعتبار في تحديد شهر رمضان إنما هو الرؤية ، لقوله عليه الصلاة والسلام: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» وعنى بالرؤية أول ظهور القمر بعد السؤال ، واختلفوا في الحكم إذا غم الشهر ولم تمكن الرؤية وفي وقت الرؤية المعتبر ، فأما اختلافهم إذا غم الهلال ، فإن الجمهور يدرون أن الحكم في ذلك أن تكمل العدة ثلاثين ، فإن كان الذي غم هلال أول الشهر عد الشهر الذي قبله ثلاثين يوماً وكان أول رمضان الحادي والثلاثين ، وإن كان الذي غم هلال آخر الشهر صام الناس ثلاثين يوماً . وذهب ابن عمر إلى أنه إن كان المغمى عليه هلال أول الشهر صيم اليوم الثاني ، وهو الذي يعرف بيوم الشك .

وروى عن بعض السلف أنه إذا أغمى الهلال رجع إلى الحساب بمسير القمر والشمس ، وهو مذهب مطرف بن الشخير وهو من كبار التابعين ، وحكى ابن

سُرِّجَ عن الشافعي أَنَّهُ قال: من كان مذهبه الاستدلال بالنجوم ومنازل القمر
ثُمَّ تَبَيَّنَ لَهُ مِنْ جِهَةِ الاستدلال أَنَّ الهلال مرئي وقد غَمَ ، فَإِنَّ لَهُ أَنْ يَعْقِدَ
الصوم ويجزيه .

وسبب اختلافهم الإجمال الذي في قوله وَالشَّافِعِيُّ : « صوموا لرؤيته وأفطروا
لرؤيته ، فَإِنْ غَمَ عَلَيْكُمْ فاقدروا له » فذهب الجمهور إلى أَنَّ تأويله أكملوا العدة
ثلاثين ، ومنهم من رأى أَنَّ معنى التقدير له هو عَدَهُ بالحساب . ومنهم من
رأى أَنَّ معنى ذلك أَنْ يصبح المرء صائماً ، وهو مذهب ابن عمر كما ذكرنا ،
وفيه بعد في اللفظ . وإنما صار الجمهور إلى هذا التأويل لحديث ابن عباس
الثابت أَنَّهُ قال عليه الصلاة والسلام : « فَإِنْ غَمَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ »
وذلك مجمل وهذا مفسّر ، فوجب أَنْ يحمل المجمل على المفسّر وهي طريقة
لا خلاف فيها بين الأصوليين ، فَإِنَّهُمْ ليس عندهم بين المجمل والمفسّر تعارض
أصلاً ، فمذهب الجمهور في هذا لائح ، والله أعلم » (٥١) .

وقال : « وَإِذَا قُلْنَا إِنَّ الرُّوْيَةَ تَثْبُتُ بالخبر في حقّ من لم يره فهل يتعدّى
ذلك من بلد إلى بلد ؟ أعني هل يجب على أهل بلد ما إذا لم يروه أَنْ يأخذوا
في ذلك برؤية بلد آخر أم لكلّ بلد رؤية ؟ فيه خلاف ، فأما مالك فَإِنَّ ابن
القاسم والمصريّين رَوَوْا عنه أَنَّهُ إذا ثبت عند أهل بلد أَنَّ أهل بلد آخر رأوا
الهلال أَنَّ عليهم قضاء ذلك اليوم الذي أفطروه وصامه غيرهم ، وبه قال
الشافعي وأحمد ، وروى المدنيون عن مالك أَنَّ الرؤية لا تلزم بالخبر عند غير
أهل البلد الذي وقعت فيه الرؤية ، إِلَّا أَنْ يكون الإمام يحمل الناس على ذلك ،
وبه قال ابن الماجشون والمغيرة من أصحاب مالك ، وأجمعوا أَنَّهُ لا يراعى
ذلك في البلدان النائية كالأندلس والحجاز . والسبب في هذا الخلاف تعارض
الأثر والنظر ، أمّا النظر فهو أَنَّ البلاد إذا لم تختلف مطالعها كلّ الاختلاف
فيجب أَنْ يحمل بعضها على بعض ؛ لَأَنَّهَا في قياس الأفق الواحد ، وأمّا إذا
اختلفت اختلافاً كثيراً فليس يجب أَنْ يحمل بعضها على بعض ، وأمّا الأثر فما

رواه مسلم عن كريب أنَّ أُمَّ الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام . . . فظاهر هذا الأثر يقتضي أنَّ لكل بلد رؤيته ، قرب أو بعد ، والنظر يعطي الفرق بين البلاد النائية والقريبة وبخاصة ما كان نأيه في الطول والعرض كثيراً» (٥٢) .

وقال عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت = ٦٢٠هـ) - وهو إمام في فقه أحمد بن حنبل - في المغني: «وإذا رأى الهلال أهل بلد لزم جميع البلاد الصوم ، وهذا قول الليث وبعض أصحاب الشافعي وقال بعضهم: إن كان بين البلدين مسافة قريبة لا تختلف المطالع لأجلها كبغداد والبصرة لزم أهلها الصوم برؤية الهلال في إحداهما ، وإن كان بينهما بعد كالعراق والحجاز والشام فلكل أهل بلد رؤيتهم . وروي عن عكرمة أنَّه قال: لكل أهل بلد رؤيتهم ، وهو مذهب القاسم وسالم وإسحاق؛ لما روى كريب ، قال: قدمت الشام . . . ولنا قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (٥٣) وقول النبي للأعرابي لما قال: قال: «الله أمرك أن تصوم هذا الشهر من السنة؟ قال: «نعم» ، وقوله للآخر لما قال له: ماذا فرض الله علي من الصوم؟ قال: «شهر رمضان» وأجمع المسلمون على وجوب صوم شهر رمضان وقد ثبت أنَّ هذا اليوم من شهر رمضان بشهادة الثقات فوجب صومه على جميع المسلمين ، ولأنَّ شهر رمضان ما بين الهلالين وقد ثبت أنَّ هذا اليوم منه في سائر الأحكام من حلول الدين ووقوع الطلاق والعتاق ووجوب النذور وغير ذلك من الأحكام» (٥٤) .

وقال: «وإذا رأى هلال شهر رمضان وحده صام: المشهور في المذهب أنَّه متى رأى الهلال وحده لزمه الصيام عدلاً كان أو غير عدل . . . وهذا قول مالك والليث والشافعي وأصحاب الرأي . . . وقد روى حنبل عن أحمد لا يصوم إلا في جماعة الناس ، وروي نحوه عن الحسن وابن سيرين . . . ولنا أنَّه يتيقَّن أنَّه من رمضان فلزمه صومه كما لو حكم به الحاكم وكونه محكوماً به من شعبان ظاهر في حق غيره ، وأمّا في الباطن فهو يعلم أنَّه من رمضان

فلزمه صيامه» (٥٥).

وقال المصنّف في كتابه الآخر المقنع: «وإذا رأى الهلال أهل بلد لزم الناس كلّهم الصوم . ويقبل في هلال رمضان قول عدل واحد ، ولا يقبل في سائر الشهور إلّا عدلان» .

وفي تعليقه بهامش الكتاب لمعلّقها ، وقد استدلّ على ذلك فقال: «حكاه الترمذي إجماعاً؛ لما روى ابن عمر عن النبي ﷺ إذ أجاز شهادة رجل واحد على رؤية الهلال ، وكان لا يجيز على شهادة الافطار إلّا رجلين» (٥٦) .

وقال ابن تيمية (ت = ٦٧٢هـ) في الفتاوى الكبرى: «تختلف المطالع باتفاق أهل المعرفة بهذا ، فإن اتفقت لزم الصوم وإلّا فلا ، وهو الأصحّ للشافعية ، وقول في مذهب أحمد ، ومن رأى هلال رمضان وحده وردّت شهادته لم يلزمه الصوم ولا غيره ، ونقله حنبل عن أحمد في الصوم . . . والنزاع مبني على أصل ، وهو إنّ الهلال هو اسم لما يطلع من السماء وإن لم يشتهر ولم يظهر أو لأتته لا يسمّى هلالاً إلّا بالاشتهار والظهور كما يدلّ عليه الكتاب والسنة» (٥٧) .

وقال عبدالرحمان الجزيري (٥٨): «يثبت شهر رمضان بأحد أمرين: الأوّل: رؤية هلاله إذا كانت السماء خالية ممّا يمنع الرؤية . . . الثاني: إكمال شعبان ثلاثين يوماً إذا لم تكن السماء خالية ممّا ذكر لقله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غمّ عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين» . . . وبهذا أخذ ثلاثة من الأئمة ، وخالف الحنابلة حال الغيم عملاً بلفظ آخر ورد في حديث آخر ، وهو: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غمّ عليكم فاقدروا له» . فقالوا: إنّ معنى «فاقدروا له» احتاطوا له بالصوم» (٥٩) .

وقال كذلك: «إذا ثبت رؤية الهلال بقطر من الأقطار وجب الصوم على سائر الأقطار ، لا فرق بين القريب من جهة الثبوت والبعيد إذا بلغهم من طريق

موجب للصوم . ولا عبرة باختلاف مطلع الهلال مطلقاً عند ثلاثة من الأئمة ، وخالف الشافعية . . . قال بالهامش : - الشافعية قالوا : إذا ثبتت رؤية الهلال في جهة وجب على أهل الجهة القريبة منها من كل ناحية أن يصوموا بناءً على هذا للثبوت ، والقرب يحصل باتّحاد المطلع بأن يكون بينهما أقلّ من أربعة وعشرين فرسخاً تحديداً . أمّا أهل الجهة البعيدة ، فلا يجب عليهم الصوم بهذه الرؤية لاختلاف المطلع» (٦٠) .

وقال السيّد سابق في كتابه فقه السنّة : « بم يثبت الشهر ؟ يثبت شهر رمضان برؤية الهلال ، ولو من واحد عدل أو إكمال عدّة شعبان ثلاثين يوماً » (٦١) .

وقال كذلك : « اختلاف المطالع : ذهب الجمهور إلى أنّه لا عبرة باختلاف المطالع . فمتى رأى الهلال أهل بلد وجب الصوم على جميع البلاد لقول الرسول ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » وهو خطاب عام لجميع الأئمة فمن رآه منهم في أي مكان كان ذلك رؤية لهم جميعاً . . . والصحيح عند الأحناف والمختار عند الشافعية : أنّه يعتبر لأهل كلّ بلد رؤيتهم ، ولا يلزمهم رؤية غيرهم » (٦٢) .

السير التاريخي للمسألة:

هذه جملة ما وقفت عليه - بتوفيق الله وتسديده وله الشكر حتى يرضى - من آراء العامة والخاصة ، ومزّ بنا آراء الفطاحل والأفذاذ ، وتعرّفنا كيف بدأ بهم السير في الاكتفاء بالرؤية في الصيام والإفطار من غير تفصيل ، ثمّ كيف ومتمّى أخذوا في تلك التفاصيل وجدّوا واجتهدوا حتى صعد بهم النشاط العلمي إلى فروض دقيقة ، وهي فروض لا يساعدهم في تحقّقها وسائل ذلك الزمان ، كأنّهم صعدوا بها إلى زماننا الذي يحقّ أن يقال فيه : ثمّ السبيل لتلك الفروض يسره . ولكن هؤلاء الكرام الذين فرضوها استقلّوها كما استقلّناها ، فاحتاطوا

فيها أولاً ، ثم بدا لهم في تلكم الاجتهادات ، وأخيراً في بعض المباني الذي يؤدّي إليها ، وفي الأواخر رفضوها بتاتاً كما في الحقائق والجواهر ومن يحذو حذوهما وما أولاهما بذلك ؛ فإنّ صيام أحد وثلاثين أو ثمانية وعشرين ، أو الإمساك بعد التعيّد ممّا تأباه أذهان المتشرّعة ، ولا نكاد نعثر في الروايات على إيماء إليها .

ثمّ قد وقفنا على آراء كثيرة حول رؤية الهلال ، فمن قائل : إنّ الرؤية تكفي خاصّة لأهل بلدة وما يساويها أو يقاربها من البلاد ، وقائل يقول : إنّ الرؤية في البلاد الشرقيّة تكفي للبلاد الغربية وإن بعدت ، وقائل آخر يقول : إنّ ما لم يعلم الاختلاف تكفي الرؤية لأيّة بلدة ، ومن معلن صريحاً : أنّ الرؤية في موضع تكفي الناس جميعاً بلا تعرّض لخصوصيّة من الخصوصيّات ، ومن قائل متعرّض لخصوصيّة : أن تكون الرؤية بحيث تكون البلاد الأخرى حينئذٍ في ظلّ الليل وفي ظلمته دون ما إذا رئي في موضع والناس في موضع آخر قد طلعت عليهم الشمس ، وبعبارة أدقّ قد طلع عليهم الفجر . وهذه النظرة الأخيرة - أي الكفاية لعموم الناس - نراها في الألف الأوّل من الهجرة ، يذكرها العلامة في التذكرة عن بعض علمائنا ، ويختارها في أوّل المنتهى ، ثمّ يبدّله في الانتهاء . ويسعى إليها بعض السعي الشهيد في الدروس وإن لم يكن هو ذلك القول بعينه . ونرى في الألف الثاني حركة جديدة من فحول الأعلام رائدهم المحقّق الفيض الكاشاني - أحد المحمّدين الثلاثة المتأخّرين الذين بذلوا جهدهم في تأليف المجاميع الكبيرة - أعلن عن رأيه وتبعه من فقهاء الأخباريين المحقّق البحراني ، وقوّاه من المجتهدين الكبار صاحب الجواهر ، وأصرّ عليه في المستند (وإن كان مختاره لا ينطبق تماماً على هذا القول) . وفي ختام المئة الرابعة من الألف الثاني ومفتتح المئة الخامسة أفضت بهم المدارس والبحث إلى هذا القول كما عرفنا من الميلاني رحمته الله ومن الأعلام الموجودين أدام الله ظلّالهم .

التحقيق في المسألة:

أقول ذلك ، والعمدة ما دلّ عليه الدليل وساق إليه البحث ، فأقول مستعيناً به سبحانه وتعالى ومستعيناً من خطأ الجنان واللسان :

قال الله سبحانه في كتابه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ النَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (٦٣) جعل الله سبحانه وتعالى الهلال ميقاتاً للناس ينظمون به أمورهم .

والهلال عنوان للقمر في حالة خاصّة له ، وهي الخروج من تحت شعاع الشمس ، فالقمر في حالته هذه علامة للناس ، وهذه الحالة وحدها لم يعتبر فيها أن تكون مرئية للناس ، وإنّما الخروج من تحت شعاع الشمس تمام ماهيتها ، فلم تتقيّد بالرؤية ولا بحالة من حالات الأرض مثل أن تتقيّد برؤية هذا البلد أو غيره ، أو تتقيّد بأن يرى الهلال مثلاً خلال عشر دقائق بعد الغروب أو نحوه ، إنّما تمام الملاك الهلال . نعم لا بدّ من رؤيته كي ترتّب عليه آثاره ، ولكنّها ليست بقيد فيه . وهذا مثل أن نقول الإنسان ، ويراه الإنسان الأسود منطبقاً على نفسه ويزعم أنّ المعتبر أن يكون الإنسان أسود ، وكذلك الأبيض وغيره ، فإنّه وإن لم يكن له محيص أن يرى الإنسانية من هذه النافذة ، ولكن هذه الحالة ليست بدخيلة فيها .

وسنخوض في بحث الرؤية -وقهراً تكون الرؤية في بلد ما- إن شاء الله تعالى . وأرى من اللازم أن يُبحث عن الغروب والطلوع اللذين يترتّب عليهما الأحكام؛ لأنّه قد يقاس الهلال بهما ، فيقال كما أنّ لكلّ بلدة طلوع وغروب -ولا نعني به طلوع وغروب آخر- فكذلك الهلال ، وهو في غير محلّه ، فإنّ الغروب والطلوع قد قيس بحركة الشمس في كلّ موضع موضع ، وبعبارة أدقّ: يكون الغروب والطلوع حادثاً من حركة الأرض حول نفسها مقيسة إلى الشمس .

توضيح ذلك: إنّ الأرض تدور حول نفسها في أربع وعشرين ساعة ،

والدائرة التي تدور فيها ٣٦٠ درجة ، فبالطبع تقطع من هذه الدائرة في كل ساعة ١٥ درجة وتقطع كل درجة في أربع دقائق ، فبقطعها هذه الدرجات يحصل طلوعها وغروبها في كل موضع موضع ، ففي مثل بلدتنا في الاعتدال الخريفي أو الربيعي إذا كان بينها وبين الدرجة التي تواجه الشمس وتشرق الشمس عليها أربع وعشرون درجة يطلع الفجر ويسفر الصبح في تلك الدرجة ، فإذا قطعت تلكم الدرجات فستواجه الشمس وتشرق الشمس عليها بشروقها ، ومثله نقول في الغروب .

ففي الحقيقة لكل درجة درجة من تلك الدرجات البالغة ٣٦٠ درجة شروق وغروب خاص بها ، ولا معنى لقياس شروق موضع بشروق موضع آخر ، مثلاً ليس لنا في الليل طلوع فجر ولا شروق شمس أصلاً ، بل ننتظر أن تبلغ الحركة إلى درجة خاصة ، وليس لنا تكليف في طلوع آخر ولا غروب آخر ، وإنما علينا مغربنا ومشرقنا ، وقد ورد في باب المواقيت ما يفصح عن ذلك وإن كان لا حاجة إليه لوضوحه وبداهته .

ففي الوسائل: وعنه (سعد بن عبدالله) ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين ابن سعيد ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز ، عن أبي أسامة أو غيره قال : صعدت مرة جبل أبي قبيس والناس يصلّون المغرب ، فرأيت الشمس لم تغب إنما توارت خلف الجبل عن الناس ، فلقيت أبا عبدالله عليه السلام فأخبرته بذلك ، فقال لي : «ولم فعلت ذلك ؟ بشئ ما صنعت . . . وإنما عليك مشرقك ومغربك وليس على الناس أن يبحثوا» (٦٤) .

ولا بحث لي الآن عن مفاد الحديث ، وهل يمكن أن يؤخذ به في المورد أو لا ؟ وإنما أنظر إلى قوله عليه السلام : «وإنما عليك مشرقك ومغربك» وهذا أمر تكويني لا محيص عنه ، وقد نبّه عليه الخبر . وهذا لا ربط له بالهلال ، فإنّ الهلال هو الخروج عن تحت الشعاع وهو محقق ، سواء أمكنني رؤيته أم لم يمكن . وهذا مراد من قال : إنّه ليس لخروجه منه أفراد عديدة ، بل هو فرد واحد متحقق في

الكون لا يعقل تعدّده بتعدّد البقاع . وهذا بخلاف طلوع الشمس ، فإنّه يتعدّد بتعدّد البقاع المختلفة ، فيكون لكلّ بقعة طلوع خاصّ بها . فقد اتّضح أنّ قياس هذه الظاهرة الكونية بمسألة طلوع الشمس وغروبها قياس مع الفارق ، انتهى .

وبعبارة أوضح : إنّ الطلوع أو الغروب لا مفهوم له عندي إلّا أن تبلغ الأرض في حركتها حول نفسها الدرجة الخاصّة ولا معنى له بغير ذلك ، بخلاف الهلال إذ هو محقّق بخروج القمر عن تحت الشعاع ، فإذا علمت به ترتّب عليه من الأحكام ما ارتبط في لسان الشرع به .

نعم أمرنا برؤية الهلال ، نصوم عند الرؤية ونفطر عند الرؤية ، ولكن من الواضح أنّ الرؤية إنّما هي طريق إلى العلم به لا دخيلة في التكليف بخصوصها .

ويشهد له أنّه إذا كان شهر رمضان ثلاثين يوماً لا نستهلّ لإثبات شهر شوال ، بل نعيّد بدون ذلك ، وكذلك إذا رئي الهلال في الليلة التاسعة والعشرين وتمّ شهر رمضان ثمانية وعشرين يوماً ، نرجع إلى ما وراء ونحكم بوجود قضاء يوم علمنا بوجود الهلال فيما حسبناه آخر شعبان .

فالمدار هو العلم ، والرؤية طريق للعلم خصوصاً وقد قورنت في الروايات بهذه الكلمة لا بالرأي والتظنّي . فنستفيد أنّ الأئمة عليهم السلام أكّدوا على أن لا يستند الناس إلى الآراء الحدسيّة والظنون الفاشلة ، بل إلى الرؤية المؤدّية إلى العلم ، فإذا لم يكن الهلال مقبداً بغيره سوى كونه هلالاً ولم تكن الرؤية إلّا طريقاً للعلم به ، فإن علمت به وأنا في الساعة الرابعة من الليل مثلاً ، أفلا يصدق أنّ القمر خرج الآن من تحت الشعاع وأنّ هذا الليل الذي قد غشيناه ليل رئي فيه الهلال وعلم فيه بخروج القمر من تحت الشعاع وقد أخذ القمر في بداية شهر جديد؟ أو لست أنا الآن في شهر جديد وقد علمت علماً يقيناً غير ذي شكّ بأنّ الهلال قد أخذ في طريق ما سخرّ له ، وهذا لعمري من الواضح بمكان .

وعلينا الآن أن نبحث هل قيد الهلال في الروايات بالرؤية في بلد خاص أو بلاد قريب بعضها من بعض؟ فإن كان ذلك فنسلم تسليمًا. وأما إن كان القياس إلى الغروب، والطلوع أدانا إلى ذلك، فحينئذ نضع عن عواتقنا الأعباء ونستريح إلى ظل الشريعة السمحة السهلة وتكون لنا حينئذ الشوكة من خلال ترسيخ الوحدة الإسلامية وتزول عنا شناعة الافتراق ونتخلص من تلك الفروع الشاذة التي مرت بنا.

ويطيب لي أن لا أضع القلم هنا إلا وأنبه على ما رغب فيه هؤلاء الفطاحل من الأخذ بالاحتياط إما لزوماً أو استحباباً. وأقول لهم في خضوع وتكرمة: الاحتياط في مثل هذه المسائل الهامة في ترك الاحتياط. فلا نقصر النظر على الصيام في أول شهر رمضان، بل ننظر إلى آخره وإلى أعمال الحج في عرفات ومنى، ففي آخر شهر رمضان إذا بنينا على كفاية رؤية الهلال للناس جميعاً فما يكون مآل الاحتياط؟ الاحتياط في أمر يدور بين الحرمة والوجوب، فلا يكون احتياطاً إلا بالخروج إلى المسافة الشرعية قبل طلوع الصبح فيفطرون ثم يعودون، وهل يمكن ذلك في بلد صغير فضلاً عن البلاد الكبيرة؟ وفي مثل الوقوف بعرفات والكون بمنى أي عسر يلزم الناس في ذلك الاحتياط؟

الهوامش

- (١) المقنع: ٥٨.
- (٢) الهداية: ٤٥.
- (٣) المقنعة: ٢٩٦.
- (٤) الناصريات: ٢٠٦.
- (٥) الكافي (للحلي): ١٨١.
- (٦) المراسم: ٩٦.
- (٧) النهاية: ١٥٠.
- (٨) الخلاف ١: ٣٤١، المسألة ٨.

- (٩) المبسوط ١: ٢٦٧-٢٦٨ .
- (١٠) إشارة السبق ١: ١١٥ .
- (١١) الوسيلة : ١٤١ .
- (١٢) الغنية : ٥٦٩ .
- (١٣) كشف الرموز ١: ٢٩٣ .
- (١٤) شرائع الإسلام : ٢٠٠ .
- (١٥) المعتبر ٢: ٦٨٩ .
- (١٦) المختصر النافع : ٦٨ .
- (١٧) الجامع للشرائع : ١٥٣ .
- (١٨) البقرة : ١٨٤ .
- (١٩) تذكرة الفقهاء ٦: ١١٨ ، ١٢٢ - ١٢٤ .
- (٢٠) منتهى المطلب ٢: ٥٨٢ ، ٥٩٢ - ٥٩٣ ، ط - حجري .
- (٢١) قواعد الأحكام ١: ٦٩ - ٧٠ ، ط - حجري .
- (٢٢) الدروس الشرعية ١: ٢٨٤ - ٢٨٥ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٢٣) المصدر السابق : ٢٨٦ .
- (٢٤) جامع المقاصد ٣: ٩٤ .
- (٢٥) الروضة البهية ٢: ١٠٩ ، ط - جامعة النجف .
- (٢٦) مسالك الافهام ٢: ٥٢ ، ط - مؤسسة المعارف الإسلامية .
- (٢٧) مجمع الفائدة والبرهان ٥: ٢٩٥ .
- (٢٨) المصدر السابق : ٢٩٥ .
- (٢٩) مدارك الأحكام ٦: ١٧١ - ١٧٢ ، ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام .
- (٣٠) المصدر السابق : ١٧٣ .
- (٣١) الوافي ١١: ١٢٠ .
- (٣٢) الحقائق الناضرة ١٣: ٢٦٣ - ٢٦٨ .
- (٣٣) انظر: رياض المسائل ٥: ٤١٩ ، ط - جماعة المدرسين . جامع المدارك ٢: ١٩٦ .
- (٣٤) مستند الشيعة ١٠: ٤٢٤ ، ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام .
- (٣٥) كشف الغطاء : ٣٢٥ ، ط - حجري .
- (٣٦) جواهر الكلام ١٦: ٣٦٠ - ٣٦١ .
- (٣٧) مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٧٠ .
- (٣٨) منهاج الصالحين ١: ٢٩٤ - ٢٩٧ ، المسألة ٧٥ .

- (٣٩) العروة الوثقى ٢ : ٢٢٥ ، تعليقة الميلاني ، ط - المكتبة العلمية .
- (٤٠) تعليقة على وسيلة النجاة ١ : ٢٨٢ .
- (٤١) العروة الوثقى ٢ : ٢٢٥ ، تعليقة السيّد الكلبيكاني ، ط - المكتبة العلمية .
- (٤٢) مجمع المسائل ١ : ٢٣٩ - ٢٤١ .
- (٤٣) الوسائل ٧ : ٢١١ ، ب ١٢ من أحكام شهر رمضان ، ح ١ .
- (٤٤) المصدر السابق : ٢٠١ ، ب ٨ من أحكام شهر رمضان ، ح ٣ .
- (٤٥) المصدر السابق : ١٩٢ ، ب ٥ من أحكام شهر رمضان ، ح ١٣ .
- (٤٦) مهذب الأحكام ١٠ : ٢٧٠ .
- (٤٧) المصدر السابق : ٢٧٣ - ٢٧٥ .
- (٤٨) الأمّ ٢ : ١٠٣ .
- (٤٩) المحلّى ٦ : ٢٣٥ .
- (٥٠) المبسوط ٣ : ٦٤ .
- (٥١) بداية المجتهد ١ : ٢٩٢ - ٢٩٣ .
- (٥٢) المصدر السابق : ٢٩٧ .
- (٥٣) البقرة : ١٨٥ .
- (٥٤) المغني ٣ : ٧ - ٨ .
- (٥٥) المصدر السابق : ٩٢ .
- (٥٦) المقنع ١ : ٣٥٣ .
- (٥٧) الفتاوى الكبرى ٤ : ٤٥٨ .
- (٥٨) كان يعيش في قرننا حدود أواخر القرن الرابع عشر الهجري ، ولم أقف على سنة وفاته إلا أنه كان أهدى كتابه (الفقه على المذاهب الأربعة) لعميد حوزة القاهرة مصطفى المراغي ، فكان حيّاً في زمانه وقد طبع من كتابه أربعة أجزاء في حياته وجزء خامس وهو آخر الأجزاء بعد وفاته ، وكان الفراغ من الجزء الأخير في غرة ربيع الأول ١٣٩٣ هـ .
- (٥٩) الفقه على المذاهب الأربعة ١ : ٥٤٨ .
- (٦٠) المصدر السابق : ٥٥٠ .
- (٦١) فقه السنة ١ : ٣٨٤ ، ط - دار الكتاب العربي .
- (٦٢) المصدر السابق : ٣٨٥ - ٣٨٦ .
- (٦٣) البقرة : ١٨٩ .
- (٦٤) الوسائل ٣ : ١٤٥ ، ب ٢٠ من المواقيت ، ح ٢ .

الأنفال

□ آية الله الشيخ الرضواني

وهي جمع نفل بسكون العين وفتحها ، وعن المصباح أنه بمعنى الغنيمة^(١) ، وعن القاموس أيضاً أنه بمعناها ، وإن عطف عليها الهمزة^(٢) . ولكن عن ابن منظور: النفل: ما كان زيادة على الأصل ، سميت الغنائم أنفالاً لأنّ المسلمين فضّلوا بها على سائر الأمم ، وصلاة التطوّع نافلة لأنّها زيادة أجر لهم على ما كتب لهم من ثواب ما فرض عليهم^(٣) . وقال الله تعالى: ﴿ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ﴾^(٤)؛ أي زيادة على ما سأله .

وكيف كان ، فالكلام فيها يقع في موضعين :

الأوّل: المراد بها شرعاً . والثاني: سعة نطاقها وبيان مصاديقها .

الموضع الأوّل - المراد بها شرعاً :

إنّ المراد بها شرعاً هو ما يستحقّه النبي ﷺ من الأموال على جهة الخصوص ، ومن بعده يكون للإمام عليه السلام كما كان للنبي ﷺ ، لقوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾^(٥) ، وللأخبار المستفيضة التي فيها الصحاح وغيرها ، كصحيحة حفص بن البختري ، وفي ذيلها: «فهو لرسول الله ﷺ» ، وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء^(٦) ، ومرسلة حماد بن عيسى عن العبد الصالح عليه السلام في حديث ، وفي ذيلها: «والأنفال إلى الوالي»^(٧) ، وموثقة سماعة بن مهران ، وفي ذيلها: «فهو خالص

للإمام»^(٨) ، وصحيفة محمد بن مسلم^(٩) ، ورواية أبي الصباح الكناني ، وفيها : «لنا الأنفال»^(١٠) .

الروايات المعارضة ومناقشتها :

ولا يخالفها في هذا الحكم إلا ما رواه محمد بن مسلم ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن الأنفال فقال : «كَلَّ قرية يهلك أهلها أو يجلون عنها فهي نفل لله عزَّ وجلَّ ، نصفها يقسم بين الناس ونصفها لرسول الله ﷺ ، فما كان لرسول الله ﷺ فهو للإمام»^(١١) ، ورواية العياشي في تفسيره عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته أو سئل عن الأنفال ؟ فقال : «كَلَّ قرية يهلك أهلها أو يجلون عنها فهي نفل ، نصفها يقسم بين الناس ونصفها للرسول ﷺ»^(١٢) .

وهذه الطائفة وإن كانت في خصوص كَلَّ قرية يهلك أهلها أو يجلون عنها ، إلا أنه جواب عن السؤال عن الأنفال ، وبقرينة الجواب نستكشف أن السؤال إنما هو عن حكم الأنفال بما هي أنفال ، ومقتضى تطابق الجواب مع السؤال هو تعميم الحكم لكل ما كان من الأنفال .

لكن رواية العياشي لا تصلح للحجّة ، مضافاً إلى معارضتها في خصوص موردّها بمثلها التي نقلها العياشي أيضاً في تفسيره عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن الأنفال ؟ قال : «هي القرى التي قد جلا أهلها وهلكوا فخربت ، فهي لله وللرسول»^(١٣) ، وعن أبي إبراهيم عليه السلام قال : سألته عن الأنفال ؟ فقال : «كَلَّ ما كان من أرض باد أهلها فذلك الأنفال فهو لنا»^(١٤) ، وأيضاً لمعارضتها بما هي أقوى منها سنداً ، كصحيفة محمد بن مسلم^(١٥) ، ورواية محمد بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام^(١٦) ، وصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، وفيها : «وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كلّ من الفياء ، فهذا لله ولرسوله ، فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء ، وهو للإمام بعد الرسول»^(١٧) ، وموثّق إسحاق بن عمّار في تفسير عليّ

ابن إبراهيم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال ؟ فقال : « هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها ، فهي لله وللرسول » (١٨) .

وبذلك يظهر الجواب عن الرواية التي قبلها ، وفي سندها إسماعيل بن سهل ، فبعد تعارضها مع ما تقدّم من المعتبرة يكون المرجّح لما يعارضها عموم الكتاب والسنة ؛ أو يكون هو المرجع بعد تساقطهما ، ولا فرق في النتيجة بين القولين في المسألة .

ويظهر من الحقائق حملهما على وجه يرفع التعارض بينهما وبين ما عرفت ، قال : « لعلّه خرج مخرج النّقيّة ، أو أنّ الإمام يقسّمه تفضلاً » (١٩) . وأنت تعرف أنّهما لا يقبلان هذا الحمل ؛ إذ فيهما : « ونصفها لرسول الله » ، وهذه الجملة مانعة من حمل « نصفها يقسم بين الناس » على التفضّل من قبل الإمام عليه السلام .

واحتمال تأييدهما بأنّ آية الأنفال تقتضي التشريك بينه عليه السلام وبين الله تعالى فيها ، يتصرّف بسهم الله في سبيله ، والآخر يختصّ به عليه السلام .

لا يصغى إليه في مقابلة ما عرفت ، خصوصاً ما تضمّن منها أنّ « ما كان لله فهو للرسول » ، كصحيفة محمد بن مسلم (٢٠) ، سيّما بعد ما ورد أيضاً أنّ « ما كان لله من حقّ فإنّما هو لوليه » (٢١) .

قال في الحقائق : « والمراد بها شرعاً ما يختصّ به الإمام عليه السلام بالانتقال من النبي عليه السلام » (٢٢) ، وقال في الشرائع : « وهي ما يستحقّه الإمام عليه السلام من الأموال على جهة الخصوص كما كان للنبي عليه السلام » (٢٣) ، وزاد في الجواهر : « سمّيت بذلك لأنّها هبة من الله تعالى له زيادةً على ما جعله له من الشركة في الخمس ؛ إكراماً له وتفضيلاً له بذلك على غيره » (٢٤) .

والظاهر أنّ في مثل هذه التفاسير مسامحة بيّنة ؛ إذ نجد في الكتاب أنّ خاصّة الأنفال هي لله وللرسول ، وعند المراجعة إلى الروايات نجد زيادة

« وهو للإمام بعد الرسول »^(٢٥) ، فخاصّة الأنفال عبارة عن كونها لله وللرسول وللإمام بعده . ومقتضى الجمود على ظاهر ما ذكره أحد أمرين :

الأول : تغيير المراد من الأنفال بعد النبي ﷺ عما يراد بها في الكتاب .
 الثاني : الالتزام بأن أصحاب النبي ﷺ كان مسلماً عندهم أن الأنفال مختص بها الإمام بعد النبي . وهذا مستبعد جداً .

وكيف كان ، فإذا ثبت أن الأنفال هي ما يستحقّه الإمام ﷺ بعد النبي فلا يجوز لأحد أن يتصرّف فيها بغير إذنه ﷺ ، من دون فرق في ذلك بين زمني الحضور والغيبة ، ولو تصرّف فيها كان غاصباً ، وإن ثبت تحليل شيء منها من قبلهم ﷺ للشيعية في خصوص زمن الغيبة أو مطلقاً فهو خارج عن الغصب وعن محلّ الكلام ، ويأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى .

الموضع الثاني - بيان مصاديقها :

إنّ الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم قد عدّوا الأنفال وحصروها في جملة أفراد خمسة أو أزيد :

أحدها : الأرض التي تملك من غير قتال ، سواء انجلى عنها أهلها أو سلّموها للمسلمين طوعاً مع بقائهم فيها ، بلا خلاف ، بل ادّعى عليه الإجماع ظاهراً في الجواهر^(٢٦) .

ويدلّ عليه :

١ - قول أبي الحسن الأوّل في مرسلة حمّاد : « والأنفال كلّ أرض خربة باد أهلها ، وكلّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ، ولكن صالحوا صلحاً وأعطوا بأيديهم على غير قتال »^(٢٧) .

٢ - ورواية الحلبي^(٢٨) .

٣ ، ٤ - وروايتا محمد بن مسلم^(٢٩) ، ووصف في الحقائق أولاهما

بالصحيحة أو الحسنة^(٣٠) ، والظاهر أنّه بملاحظة كون إبراهيم بن هاشم في سندها ، وفي الجواهر وصفها بالموثّق^(٣١) ، وهو بلحاظ إسناد الشيخ إلى عليّ ابن الحسن بن فضال ، ولكن في جامع الرواة للأردبيلي^(٣٢) : طريق الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضال فيه عليّ بن محمّد بن الزبير في المشيخة والفهرست^(٣٣) ، والسند صحيح في التهذيب في باب أبواب الأحداث الموجبة للطهارة في الحديث السادس^(٣٤) ، وفي باب حكم الجنابة في الحديث الحادي والأربعين^(٣٥) ، وفي باب حكم الحيض في الحديث الخامس والسادس والسابع^(٣٦) ، انتهى . وعليّ بن محمّد بن الزبير لم يوثّق في الرجال .

٥ - ويدلّ عليه أيضاً صحيحة حفص بن البختري: « الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ، أو قوم صالحوا ، أو قوم أعطوا بأيديهم ، وكلّ أرض خربة »^(٣٧) ، قال في الجواهر: « بل ظاهر بعضها - كالصحيح المتقدم - أنّ كلّ ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب من الأنفال ، لا خصوص الأرض منه »^(٣٨) ، ولكن الظاهر المستفاد من الصلة: « لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب » اختصاصها بموارد صدق الإيجاف عليه .

الثاني من الأنفال: الأرضون الموات التي لا يمكن لعطلتها الانتفاع بها لمانع يقتضي ذلك ، كانقطاع الماء عنها ، أو استيلاء الماء عليها ، أو استيجامها ، أو ظهور السبخ فيها ، أو استيلاء الرمل والتراب عليها ، أو غير ذلك ، سواء ملكت ثمّ باد أهلها؛ لما يدلّ عليه من النصوص كمرسلة حماد بن عيسى وغيرها^(٣٩) ، أو لم يجرِ عليها ملك أحد كالمفاوز؛ لإطلاق المعتبرة المستفيضة المعتمدة بظاهر اتفاق الأصحاب كمرسلة حماد ، وفيها: « وكلّ أرض ميّنة لا ربّ لها » .

وأما إذا كان لها مالك معروف فلا دليل على كونها من الأنفال ، بل الدليل على خلافه .

وتوفّم شمول العموم لها في رواية الصقّار: « والموات كلّها هي له ، وهو

قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ...﴾ (٣٩) .

فاسد؛ لأنها مرفوعة غير صالحة للاستناد إليها ، مضافاً إلى صحيح سليمان بن خالد ، وفي ذيلها ، «قلت: فإن كان يعرف صاحبها؟ قال: فليؤدّ إليه حقّه» (٤٠) ، فبه يخصّص ذلك العموم .

ودعوى: معارضة ظاهر صحيحة الكابلي لها؛ فإنّ فيها: «فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمّرها وأحيّاها فهو أحقّ بها من الذي تركها» (٤١) ، ومقتضاها أنّ الموات التي كان لها صاحب وأخذها غيره وأحيّاها فهو أحقّ بها من المالك الأوّل .

مدفوعة: بأنّ الظاهر منها أنّها في بيان حكم الأرض المفتوحة عنوة .

ومن المحتمل قوياً أن يكون رقبة مواتها كرقبة المحياة حال الفتح منها ملكاً للمسلمين ، وهي الأراضي الخراجية ، كما يشهد له «فليؤدّ خراجها إلى الإمام» ، فلا يصحّ ولا يستظهر منها ما في الجواهر ، حيث قال: «ومنه يستفاد حينئذٍ أنّ من ملك موات الأرض المفتوحة عنوة بالإحياء المأذون فيه منه صلوات الله عليه يزول ملكه عنها برجعها مواتاً ، كما هو أحد القولين في المسألة» (٤٢)؛ إذ لزوم أداء الخراج المذكور فيها قرينة على كونها كالمحياة ، ويؤيّدّه اختلاف التعبير فيها مع التعبيرات في غيرها الواردة في بيان حكم إحياء الموات ، كصحيحة محمد بن مسلم (٤٣) ، وصحيحة الفضلاء (٤٤) وغيرهما ، فراجع .

فإن قلت: في صدرها «والأرض كلّها لنا» ، وهو ظاهر في الملك .

قلت: عمومها للمحياة شاهد على أنّ اللام فيها لغير الملك ، ويعلم من ذلك أنّ عامر المفتوحة عنوة لو مات بعد الفتح فليس من الأنفال في شيء إذا لم تشمل الأدلّة مواتها حين الفتح؛ لما عرفت ، فلا تشمل عامرها وإن صارت مواتاً بعد الفتح بالأولوية القطعية ، وأيضاً دليل كون الموات من الأنفال مختصّ بما لا ربّ لها ولا يشمل غيرها ، والمفتوحة عنوة كسائر ذوات الأرباب

خارجة عنها ، أضف إلى ذلك أنَّ صحيح سليمان بن خالد - وفي ذيلها : « قلت : فإن كان يعرف صاحبها ؟ قال : فليؤدِّ إليه حقَّه »^(٤٥) - يدلُّ على أنَّ ما كان لها صاحب معروف ليست من الأنفال .

والمدار على الموات حين نزول الآية ، فلا يشمل ما كان عامراً حينه وإن كان مواتاً قبله .

واحتمال اختصاصه بالموات الذي يدخل تحت سلطان المسلمين وتتسلَّط عليه يدهم ولا يشمل ما لم يقع بعد في يدهم وباقٍ تحت يد الكفَّار ، يدفعه إطلاق الأدلَّة .

كاحتمال أنَّه وإن كان يشمل له لكنَّه إن أحياء الكفَّار ثمَّ فتحه المسلمون عنوة دخل في ملكهم ؛ لإطلاق ما دلَّ على ملكيتهم لعامر الأرض المفتوحة عنوة ؛ إذ بعد تسليم شمول أدلَّة المقام لها وأنها من الأنفال فلا يؤثر هذا الإحياء في صيرورتها حقاً للمحيي ، فتصير كالمغصوب ، ومن المعلوم إرادة غير المغصوب من المفتوحة عنوة كسائر الغنائم ، فكونها حينئذٍ للمسلمين وشمول أدلتها له موقوف على كونه إحياءً صحيحاً مفيداً ملك الكفَّار ، فإذا فتحوا انتقل منهم إلى المسلمين . نعم ، لو ثبت عموم إذن الإمام عليه السلام في تملك المحيي للموات وإن كان كافراً أمكن حينئذٍ القول بانتقالها إلى المسلمين .

وذكر في الشرائع : « سيف البحار »^(٤٦) بعد الموات ، واحتمل في الجواهر^(٤٧) عطفه على أوَّل الخمسة - الأرض التي تملك من غير قتال - فيكون قسماً برأسه .

وخدش فيه احتياجه إلى دليل يدلُّ على كونها من الأنفال غير دليل الأولين ، وليس .

ودفعه بمنع اختصاص الأنفال بالموات والمنتقل من يد الكفَّار بغير قتال ، بل هو أعمُّ منه ومن كلِّ أرض لا ربَّ لها وإن لم تكن مواتاً ؛ لقول الباقر عليه السلام في خبر أبي بصير المروي في المقنعة^(٤٨) ، وقول الصادق عليه السلام في موثق

إسحاق بن عمار المروي عن تفسير علي بن إبراهيم^(١٩) ، بل قد يشمله عموم جملة من الأخبار أنَّ من الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ، وإن كان الظاهر منه - سيما مع ملاحظة جملة أخرى منها إن كان في يد الكفار ثم استولى عليه من دون أن يوجف عليه بخيل ولا ركاب من الأنفال - مطلق ما لم يوجف عليه وإن لم يكن في يد أحد ، إلا أنَّ في الأوّل غنية عن ذلك ، مضافاً إلى ما دلّ على أنَّ الأرض كلّها لهم ﷺ الذي لا ينافية خروج بعض الأفراد منها .

أقول: الانصاف أنّه لا يخلو من إشكال؛ لأنّه لا يشمل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ما لم يكن في يد الكفار كما اعترف ﷺ به ، ولا غنية في الأوّل عنه ، إذ لا جابر ، بعد ما اعترف به من ظهور كلمات أكثر الأصحاب من اختصاص الأنفال بالموات وما كان عليه يد الكفار ثم استولى عليه من دون أن يوجف عليه بخيل ولا ركاب ، وأمّا غير الموات الذي لم يكن لأحد يد عليه ومنه ما نحن فيه فلا دلالة في كلامهم على اندراجه في الأنفال بل ظاهره العدم ، فيكون من المباحات الأصلية .

واحتمل أيضاً في الجواهر عطفه على المفاوز فيكون مثلاً للموات .

وخدش فيه بلزوم خروج شطوط الأنهار العظيمة من دجلة والفرات وغيرهما قديمها ومتجدّدها عن الأنفال؛ لعدم كونها من الموات ، بل لا تحتاج أغلب أنواع الانتفاع بها إلى كلفة عظيمة من حيث قربها إلى الماء ، وعدم شمول غيره من العناوين الخمسة المذكورة لها .

ودفعه بأنّه وإن لم تكن مواتاً إلا أنّها قبل بروزها وجفاف الماء عنها من الموات؛ ضرورة تعطيلها عن الانتفاع لغلبة الماء عليها ، فهي من الأنفال وملك للإمام ﷺ وإن برزت بعد ذلك وكان يمكن الانتفاع بها . نعم ما كان بارزاً منها سابقاً على آية الأنفال ليس للإمام حينئذٍ بناءً على ذلك .

وفيه: إن مجاري المياه لا تعدّ في نظر العرف من الأرض الميتة التي لا ربّ

لها ، نعم ما برز يعدّ من الأرض ، والمفروض أنّه حينئذٍ يمكن الانتفاع بها ، ولا مانع من خروجه من الأنفال بعد ما لم يدلّ دليل على كونه منها كما عرفت .

الثالث من الأنفال: رؤوس الجبال وما يكون بها .

والرابع منها: بطون الأودية .

والخامس منها: الإجام بالكسر ، جمع أجمة بالتحريك ، وكذا الآجام بالفتح مع المدّ ، ولكن حكى عن المصباح أنّ الجمع أجْم ، مثل قصبه وقصب ، والآجام جمع الجمع ، والأجمة على ما عن القاموس والمصباح هو الشجر الكثير الملتفّ^(٥٠) ، وعن الرياض تبعاً للروضة ، أنّ الأجمة: «الأرض المملوءة من القصب»^(٥١) ، وظاهره أنّ الأجمة اسم لنفس الأرض لا لما فيها من القصب .

والدليل على ذلك صحيح حفص بالنسبة إلى بطون الأودية^(٥٢) ، ومرسلة حماد^(٥٣) ، ورواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ، وخبره الآخر عن أبي جعفر عليه السلام^(٥٤) ، ومرسلة أحمد بن محمد بن عيسى^(٥٥) ، وخبر محمد بن مسلم في المقنعة^(٥٦) ، وخبر أبي بصير^(٥٧) ، وخبر داود بن فرقد^(٥٨) . وإطلاقها يقضي بعدم الفرق في الثلاثة بين ما كان في الموات التي للإمام عليه السلام وبين غيرها .

خلفاً للمحكّي عن ابن إدريس فخصّها بالأوّل ، وللروضة فخصّ الآجام به ؛ للأصل ، وهو منقطع بما سمعت من الإطلاق ، وعن الشهيد في البيان بعد أن حكى خلاف الحلّي أنّه ردّه بأنّه يفضي إلى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بذلك^(٥٩) .

لكن عن المدارك أنّه قال: «إنّه جيّد لو كانت الأخبار المتضمّنة لاختصاصه عليه السلام بذلك على الإطلاق صالحة لإثبات هذا الحكم ، لكنّها ضعيفة السند ، فيتجّه المصير إلى ما ذكره الحلّي قصراً لما خالف الأصل على موضع الوفاق»^(٦٠) .

وفيه ما لا يخفى بعد وجود المعتبرة المصرّحة في الثلاثة بذلك على الإطلاق ، ولو سلّمنا عدم الدليل الصالح للإثبات على الإطلاق لم يبق مستند للحكم فيها حتى بالنسبة إلى أرض الإمام؛ إذ الشهرة لو كانت جابرة لضعفها تجبرها بما لها من المضمون .

لا يصحّ أن يقال: بأنّ الاتفاق في خصوص أرض الإمام جابر لضعفها بالنسبة إلى مورد الاتفاق .

فإنّ فيه: أنّه استند إلى نفس الاتفاق ، ولم يجعل الاتفاق جابراً .

بل قد يقال بملكيّة الإمام لرؤوس الجبال وإن فرض أنّها ليست من الموات ، وكذا بطون الأودية؛ كلّ ذلك للإطلاق السابق ، بل وكذلك وإن كانت من المفتوحة عنوة تحكيماً للإطلاق المزبور على ما دلّ على ملكية المسلمين؛ لعامرها؛ لأغلبية الخراب والموات بالنسبة إلى الأولين من الثلاثة ، فيدخلان في القسم السابق على كلّ حال ، وندرة العامر منهما بحيث لا تظهر ثمرة الخلاف بينهما^(٦١) .

ولكن فيه: أنّه لا نسلم أن ندرة الوجود موجبة لانصراف المطلق عن الفرد النادر ، فالحال فيهما وفي الآجام على السواء في كون النسبة بين الدليلين من الطرفين عموماً من وجه ، فيتعارضان في العامر من المفتوحة عنوة ، فالحلّي رجّح الثاني بالأصل .

وإن قيل: بأنّ عبارة السرائر ليست بتلك الصراحة في الأولين ، ويمكن أن يكون نظير الروضة في المخالفة في خصوص الآجام ، والعبارة المنقولة عن السرائر هذه: « ورؤوس الجبال ويطون الأودية والآجام التي ليست في أملاك المسلمين ، بل التي كانت مستأجمة قبل فتح الأرض ، والمعادن التي في بطون الأودية التي هي ملكه ، وكذلك رؤوس الجبال ، فأما ما كان من ذلك في أرض المسلمين ويد مسلم عليه فلا يستحقّه » بل ذلك في الأرض المفتوحة عنوة ، والمعادن التي في بطون الأودية ممّا هي له^(٦٢) .

نعم ، هي صريحة بالنسبة للآجام ، فيظهر منها تقديم إطلاق الطائفة الثانية ، ولعل منشأه تبعية نبات الأرض لها في الملك عرفاً؛ لأنه نماؤها .

فالآجام التي في أرض المسلمين حينئذٍ لهم كالمستأجرة بعد ما فتح عنوة وكان عامراً حين الفتح مثلاً ، والآجام التي في أرض الإمام ملك له ﷺ .

لكن قد عرفت أن إطلاق الأدلة يقتضي أعم من ذلك ، فلا مانع حينئذٍ من كون الأرض ملكاً لغير الإمام ، والآجام ملكاً له ﷺ .

وأما بالنسبة إلى غيرها من جميع نبات الأرض فمقتضى التبعية المذكورة كون ما في أرض الإمام له ، وكون ما في أرض المسلمين كالمفتوحة عنوة لهم ، وكون ما في غيرها لأربابها ، إلا أنه ادعى السيرة المستمرة في جميع الأعصار والأمصار على معاملة النباتات مطلقاً من الآجام وغيرها من أرض المسلمين كالمفتوحة عنوة ، أو الإمام ﷺ خاصة كمواتها ، معاملة المباحات الأصلية ، والمشتركات كالماء الجاري فيهما ونحوه ، تملك بالحيازة من غير فرق في المحيز بين الشيعة وغيرهم .

والتحقيق ، أن يقال: لو كان المراد من الآجام ما يظهر من مثل الروضة من كونها الأرض المملوءة فالنسبة بين هذه الأدلة وما يدل على أن عامر المفتوحة عنوة للمسلمين عموم من وجه ، والكلام في مادة الاجتماع منهما قد مضى ، وأما إذا كان المراد منهما ما هو الظاهر من المصباح والقاموس من كونها نفس الشجر الكثير الملتف ، فلا تعارض بين هذه الأدلة وبين ما ذكر أصلاً ، وإنما هي مخصصة للتبعية العرفية التي قد عرفت أنها محققة بالنسبة إلى جميع نباتات الأرض حتى الآجام ، ولكن قد خصصت بمقتضى هذه الأدلة ، ولا مانع من كون رقبة الأرض مثلاً ملكاً للمسلمين كما في عامر المفتوحة عنوة وكون الآجام التي من نمائها للإمام ﷺ .

السادس من الأنفال: صفايا الأموال التي كانت للسلطان ، ومن مختصاته من بين الغنائم التي غنمها المسلمون ، وكذا قطائع الملوك من الأراضي ، وهذا

مقتضى صحيحة داود بن فرقد^(٦٣) ، وموثقة سماعة بن مهران المضمرة^(٦٤) . ومرسلة حماد بن عيسى^(٦٥) ، وخبر الثمالي عن الباقر^(٦٦) ، ويدل عليه أيضاً موثقة إسحاق بن عمار المروية عن تفسير علي بن إبراهيم^(٦٧) وظاهر بعضها اندراج سائر ما للملوك في الأنفال قطائع وصفايا كان أو غيرهما من الأموال المعتادة الاقتناء .

كما أنه قضية الضابط الذي نقل عن المدارك والحدائق^(٦٨) والمنتهى من أن كل أرض فتحت من أهل الحرب فما كان يختص به ملكهم فهو للإمام^(٦٩) . اللهم إلا أن يريدوا بالاختصاص خصوص المصطفى من الأموال لا غيره ، كما أنه هو المنساق من الأدلة التي سبقت ، وتلك كلها للإمام إذا لم تكن مغسوبة من محترمي المال كالمسلم والمعاهد ، وإلا فهي مردودة إلى مالكيها بمقتضى مرسلة حماد بن عيسى ، بل التعليل فيها بقوله^(٧٠) : « لأن الغصب كله مردود » يقتضي تعميم الحكم لجميع ما يأخذه المسلمون من أيدي الكفار أراضي كانت أو غيرها ، وسواء كانت مما يصدق عليها الأنفال أو غيرها من الغنائم أم لا .

السابع من الأنفال : صفو المال^(٧١) ، فله^(٧٢) أن يصطفي من الغنيمة ما شاء من فرس فار^(٧٣) ، أو جارية روقة - أي حسناء - ، أو سيف قاطع ، أو غير ذلك^(٧٤) ، وعن المنتهى : أنه يكون من الأنفال عند علمائنا أجمع^(٧٥) ؛ وذلك مقتضى موثق ربعي^(٧٦) ، وخبر أبي بصير^(٧٧) ، وموثق أبي الصباح الكناني^(٧٨) ، ومرسل حماد بن عيسى^(٧٩) ، ويدل عليه أيضاً مرسل المقنعة^(٨٠) ، وخبر الحارث بن المغيرة النصري^(٨١) .

ولكن قيد في الشرائع بقوله : « ما لم يجحف »^(٨٢) . وعن المدارك أنه قال : إن قيد الاجحاف مستغنى عنه ، بل كان الأولى تركه^(٨٣) ؛ ولعله لإطلاق الأدلة ، بل قد يقضي بأن له ذلك وإن كان هو الغنيمة كلها لا غير .

وقال في الجواهر : « إلا أنك قد عرفت اشتراطه في معقد إجماع المنتهى المعتضد بالأصل ، والاختصار على المتيقن ، وإطلاق ما دل على استحقاق

الغانمين الغنيمة ، بل وبإمكان دعوى أنه المنساق من النصوص ، بل قد يدعى ظهورها في نفي الأخير^(٨١)؛ كظهور أكثرها والمتن -أي الشرائع- وغيره في أن هذا القسم من الأنفال موقوف ملكيته على أخذ الإمام عليه السلام واصطفائه لا قبله كغيره من الأنفال التي حصل تملك الله تعالى له إياه قهراً ، وإن كان له تعلق باستحقاق الاصطفاء ، فإن لم يأخذ حينئذٍ ولم يصطفَ كان من الغنيمة ، ويجري عليه حكمها لا حكم مال الإمام عليه السلام .

إلا أن موقوف أبي الصباح بل وغيره ظاهر في أنه كغيره من الأنفال الداخلة في ملكه عليه السلام قهراً ، ويؤيده بُعد انفراد^(٨٢) هذا القسم عنها بذلك ، خصوصاً بعد قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٨٣)؛ إذ الظاهر إرادة تملك الأعيان وأنها هي الأنفال .

وعليه فهل المدار على وجود المصطفى في حد ذاته أو بحسب نسبة الغنيمة؟ وجهان: أقواهما الأول ، بل هو الظاهر من الأخبار .

كما أنه على الأول -أي بناء على توقف الملكية فيها على الأخذ والاصطفاء- هل يختص جواز أخذه واصطفائه بما لو كان في المال مصطفىً أو لا؟ فله حينئذٍ أخذ ما يريد ويحب ويشتهي وإن لم يكن من الأشياء المصطفاة في حد ذاتها ونفسها ، كما عساه يشعر به ذيل خبر أبي بصير وعبارة المتن وغيرها ، وجهان: لا يبعد في النظر الأول؛ لأنه المتيقن المنساق من النصوص السابقة ، فيقتصر عليه في الخروج عن الأصل ، وإطلاق استحقاق الغانمين الغنيمة^(٨٤) .

الثامن من الأنفال: ما يغنمه المقاتلون بغير إذن عليه السلام على المشهور بين الأصحاب ، بل عن غير واحد نسبته إلى الشيخين والمرضى وأتباعهم ، بل عن التنقيح نسبته إلى عمل الأصحاب ، كما عن الروضة نفي الخلاف عنه ، وعن بيع المسالك: أنَّ المعروف من المذهب مضمون المقطوعة الآتية^(٨٥) لا نعلم فيه مخالفاً ، بل عن الحلّي الإجماع عليه^(٨٦) .

وقال في الجواهر: «وهو الحجّة ، وإن ناقشه -أي الحلّي- فيه في المعتمد ، فقال: وبعض المتأخّرين يستلف صحّة دعواه مع إنكاره العمل بخبر الواحد ، فيحتجّ لقوله بدعوى إجماع الإمامية ، وذلك مرتكب فاحش؛ إذ هو يقول: إنّ الإجماع إنّما يكون حجّة إذا علم أنّ الإمام عليه السلام في الجملة ، فإن كان يعلم ذلك فهو منفرد بعلمه ، فلا يكون علمه حجّة على من لم يعلم .

إذ هي كما ترى مألها إلى إنكار حجّة الإجماع المنقول المفروغ منها في محلّها ، فلا بأس بجعله الحجّة لنا هنا ، خصوصاً مع شهادة التتبّع له واعتضاده بقول الصادق عليه السلام في مرسل الورّاق ^(٨٧) المنجبر به وبالشهرة العظيمة . . . بل وبمفهوم قوله عليه السلام أيضاً في حسن معاوية بن وهب ^(٨٨) بإبراهيم بن هاشم أو صحيحه...» ^(٨٩) .

وفيه ما لا يخفى بعد ما حقّق في محلّه من عدم حجّة الإجماع المنقول . نعم ، لو ثبت استناد المشهور في فتاواهم ذلك إلى مرسل الورّاق ينجر ضعفه ويصير حجّة لنا .

وأما مفهوم حسن معاوية بن وهب ، ففيه: إنّ كان المراد به مفهوم الشرط فهو قد نطق به في ذيل الحديث ، وإن لم يكونوا قاتلوا ، وليس وإن قاتلوا بدون أمير أمره الإمام كما لا يخفى .

وإن كان المراد به مفهوم القيد ففيه :

أولاً: أنّ القيد لا مفهوم له؛ لاحتمال أن يكون ذكره من باب حكاية الجريان الطبيعي لأمر مشي السرية .

وثانياً: إنّ مفهومه على تقديره ليس ما هو المراد ، بل عبارة عن أنّه إن قاتلوا لا مع أمير أمره الإمام عليه السلام ، فليس الحكم فيه ما ذكر من إخراج الخمس لله وللرسول وتقسيم ثلاثة أخماس بينهم ، مضافاً إلى أنّه لم يظهر منه حكم ما بقي وهو الخمس الباقي منها .

ونسب إلى ظاهر النافع التوقف ، وعن المنتهى قوة قول الشافعي في المسألة وهو المساواة للمأذون فيها ، بل عن المدارك أنه استجوده؛ لإطلاق الآية وغيرها من الأخبار، وخصوص حسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام : « في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم ويكون معهم فيصيب غنيمة ؟ قال : يؤذي خمساً ويطيّب له » (٩٠) .

ويمكن تأييده بصحيفة عليّ بن مهزيار الطويلة ، وفيها : « مثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله » (٩١) ، ولكن في الحقائق أنّ الظاهر منها إرادة المخالف لا الكافر المشترك ، وبما عساه يظهر من بعض أخبار التحليل (٩٢) من إباحة نصيبهم لشييعتهم من الفئ والغنائم التي من المعلوم أنّ موردها زمان استيلاء الجور وظهور كلمة أهل الباطل ، إذ لا ريب في إشعار ذلك بعدم استحقاتهم عليهم السلام الجميع ، بل هو كصريح المروي عن العسكري (٩٣) .

وفيه ما لا يخفى؛ إذ لا يجوز التمسك به مع فرض دليل معتبر يقيده ، فأطلاق الآية كإطلاق الروايات يجب تقييده ، وأمّا حسنة الحلبي فيحتمل قوياً صورة الإذن في القتال معهم في تلك الغزوة؛ إذ من البعيد جداً ورود الأصحاب من دون إذن في المحاربة التي فيها ذهاب الأنفس ، وإن أُبيت عن ذلك فنقول : ليس فيها ما يدلّ على كونه في لوائهم من دون إذن ، فلا محالة مفاده مطلق كسائر المطلقات التي يجب تقييدها بما عرفت .

ومنه يظهر ما في التأييدات من الضعف؛ إذ لا يكون شأن صحيحة ابن مهزيار في المقام إلّا كحسنة الحلبي ، وما يستفاد منها أكثر ممّا استفيد ، وكذا المروي عن العسكري عليه السلام ، فإنّ الغنائم فيها وإن كان عاماً ، لكن يجب تخصيصه بما قد عرفت .

التاسع : ميراث من لا وارث له غير الإمام عليه السلام ، وعن المنتهى أنّه كذلك عند علمائنا أجمع ، والدليل عليه : قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح ابن مسلم (٩٤) ، وقول الصادق عليه السلام في خبر أبان بن تغلب (٩٥) ، وقول العبد الصالح

في مرسل حماد بن عيسى المتقدم آنفا^(٩٦) .

العاشر منها: المعادن ، واختلف الأصحاب في حكمها . فهم بين من أطلق كونها من الأنفال وأنها للإمام عليه السلام ، كما عن المغيد والكليني والشيخ والقاضي والقمي في تفسيره ، وعن مختار الكفاية والذخيرة وعن ظاهر كاشف الغطاء أيضاً ، من غير فرق بين ما كان منها في أرضه وبين غيرها ، ومن غير فرق بين الظاهرة والباطنة؛ للموثق المروي عن تفسير علي بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام^(٩٧) ، وخبر أبي بصير المروي في تفسير العياشي عن الباقر عليه السلام^(٩٨) ، وخبر داود بن فرقد المروي فيه أيضاً^(٩٩) .

وبين من أطلق كون الناس فيها شرعاً سواء ، كما عن النافع والبيان ، بل عن الروضة أنه حكاه عن جماعة؛ للأصل والسيره وإشعار إطلاق أخبار الخمس في المعادن ، إذ لا معنى لوجوبه على الغير ، وهي ملك للإمام عليه السلام .

وبين من فصل بين أرضه وبين غيرها كما عن الحلّي والفاضل في المنتهى بل والتحرير والشهيد في الروضة وغيرهم ، فيختص قوله عليه السلام بالأول تبعاً للأرض بل هي منها ، فما دلّ على ملكها له دالّ على ذلك دون غيره؛ للأصل السالم عن معارض معتبر صالح لقطعه فيما تقدّم من الأخبار عدا الموثق منها لعدم تحقق الشهرة الجابرة لغيره ، بل في الدروس : « الأشهر أن الناس فيها شرع »^(١٠٠) ، وأما الموثق - فمع اختلاف النسخ ؛ إذ عن بعض النسخ ففيها بدل منها ، فعلى هذا يخرج عن الإطلاق ويختص بما في الأرض التي ذكرت قبلها - هو غير واضح الدلالة ؛ لاحتمال عود الضمير فيه إلى الأرض^(١٠١) ، سيّما مع قربها إليه .

بل في الرياض تأييده زيادة على ذلك باستلزامه لو رجع إلى الأنفال استئناف الواو التي الأصل فيها العطف خصوصاً وهو مغني عن قوله « منها » هنا^(١٠٢) ، وإن كان قد يחדش بأنها للعطف أيضاً ، لكنّه عطف الجمل دون المفردات ، بل لعلّه منه أيضاً بجعل منها خبراً عن المعادن وما قبلها من

الأرض الخربة والتي لا رب لها ، بل لعلّه الظاهر من متن الخبر بقريئة ما قبله وما بعده ، فاحتمال عود الضمير إلى الأرض بعيد غايته ، لكن إن ثبت اختلاف النسخ يخرج عن صلاحية الاستناد .

وقد يؤيد هذا القول بخلو الأخبار المروية في الأصول المعتمدة - على كثرتها- المتعرّض فيها للمعادن عن ذلك ، بل وبما مرّ من إشعار المعتمدة المستفيضة الدالة على وجوب الخمس على من أخرج المعدن بعده؛ إذ لا معنى لوجوبه فيما له ﷺ على الغير ، وإن كان قد أجاب عن ذلك بعضهم بأنّه يجوز أن يكون الحكم في المعادن أنّ من أخرجه بإذنه ﷺ يكون خمسه له ﷺ والباقي لمخرجه ، فتحمل أخبار الخمس في المعادن على ما إذا كانت بإذنه ﷺ ولو في حال الغيبة باعتبار تحليله ﷺ ذلك .

ولكن استشكل في الجواهر عليه بقوله: «لكن فيه أولاً: أنّه يقتضي اختصاص هذا الخمس به؛ لكونه عوضاً عن التصرف في ماله ، لا أنّه كغيره من الخمس يوزّع على الأصناف ، كما هو ظاهر النصوص والفتاوى» (١٠٣) .

وفيه: أنّه لا اقتضاء لذلك فيه كما احتمل ﷺ أن يقال: إنّ حكم شرعي ترتّب على إخراج المعدن المأذون فيه .

واستشكل ثانياً: بأنّه «يقتضي ملكية الإمام ﷺ له جميعه لو أخرج في حال وجوده ، وعدم إذنه مع ظهور بعض تلك الأخبار أو صراحتها في خلافه» (١٠٤) .

وثالثاً: بأنّه يقتضي حصر هذا الحكم في زمن الغيبة فيمن حلّ لهم من الشيعة دون غيرهم ، فمن أخرجه منهم كان جميعه حينئذٍ للإمام ﷺ .

ورابعاً: أنّه يتمشّى هذا الجواب على تقدير ثبوت كونه له ﷺ ، فيرتكب جمعاً ، وإلا فلا ريب أنّه خلاف الظاهر المنساق إلى الذهن من تلك الأخبار عند فقد الدليل» (١٠٥) .

وفيه: أنّ المجيب قد تصدّى لجواب ما ذكر تأييداً للقول بالتفصيل ،

ولا يصح الإشكال فيه بعدم دليل صالح للاستناد إليه للقول بكون المعادن من الأنفال؛ إذ على هذا الفرض لم يبق مجال للبحث في المعادن والتأييد والاستبعاد للأقوال فيها .

وقد يجاب عن الإشعار المذكور: «بإمكان تنزيل أخبار الخمس على المعادن المملوكة لمالك خاص تبعاً للأرض أو بالإحياء ، فإنّ ظاهر الشهيد في الروضة خروجها عن محل النزاع ، وأنه لا كلام في أنّها ليست من نفل الإمام عليه السلام ، لكنّه لا يخلو من تأمل ونظر خصوصاً الثاني؛ لإطلاق جماعة ممّن عرفت أنّ المعادن من الأنفال» (١٠٦) .

عناوين أخرى عدّت من الأنفال :

هذا ، وقد عدّ في المقنعة من الأنفال البحار والمفاوز ، كما عن أبي الصلاح الأوّل ، وفي الجواهر: « ولم نقف له على دليل فيما لم يرجع إلى الأراضي السابقة من المفاوز ، ولا لهما في البحار كما اعترف به غير واحد ، اللهم إلّا أن يكونا أخذاه ممّا دلّ من الأخبار على أنّ الدنيا وما فيها للإمام عليه السلام ، وعلى أنّ جبرئيل قد كرى برجله الأنهار الخمسة أو الثمانية ، وأنّ ما سقت وما استسقت للإمام عليه السلام ، خصوصاً خبر حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام : « قال: إنّ جبرئيل عليه السلام كرى برجله خمسة أنهار ولسان الماء يتبعه الفرات... » (١٠٧) .

وقد عدّ من الأنفال أموراً لم يذكر لها دليلاً :

« منها: ما يوضع له عليه السلام من السلاح المعدّ له ، والجواهر والقناديل من الذهب والفضّة والسيوف والدروع .

ومنها: ما يجعل نذراً للإمام عليه السلام بخصوصه على أن يستعمله بنفسه الشريفة أو يصرفها على جنده من الدراهم والدنانير وجميع ما يطلب للجيش .
ومنها: المعين للتسليم إليه ليصرفه على رأيه » (١٠٨) .

قال في الجواهر: «وهو كما ترى لا يتّجه ولا يتمّ ، سواء فرض إرادة الإمام الحّيّ عليه السلام منه أو الميّت؛ إذ المراد بالأنفال ما اختصّ بأصل ملكيتها بمعنى عدم صحّة ملك غيره لها بوجه من الوجوه إلّا منه عليه السلام ، وما ذكره الله مع الاغضاء عن صحّة بعضه في نفسه بحيث يدخل في ملكه عليه السلام ، خصوصاً لو فرض إرادة غير القائم عليه السلام منه كما هو الموجود في زماننا بالنسبة إلى ما يأتون به للحضرات المشرفات من الأسلحة وغيرها لا يختصّ به عليه السلام ، بل لو فرض غير الإمام وأعدّ له أو نذر له أو أعطي مالاّ ليصرفه اختصّ به أيضاً ، ولعلّ مراده بالأنفال مطلق المال الذي يرجع إليه ، ومن هنا قال: إنّ هذه الثلاثة من الأنفال لا يجوز التصرف فيها ، بل يجب حفظها والوصية بها ، ولو خيف فساد شيء منها بيع وجعل نقداً وحفظ على النحو السابق ، ولو أراد المجتهد الاتّجار به مع المصلحة قوى جوازه - إلى أن قال :- وإلّا فحكم الأنفال الإباحة زمن الغيبة عنده وعند غيره من الأصحاب كما ستعرف تحرير ذلك إن شاء الله .

نعم ، ما ذكره الله من هذه الأحكام وإن كان بعضها مستفاداً من أصول المذهب وقواعده لكن جملة منها محلّ للتوقّف والنظر ، كما أنّ حكم أصل موضوعها من بعض الأمور الثلاثة كذلك أيضاً ، فتأمّل» (١٠٩) .

حكم الأنفال زمن الغيبة :

قد ذكرنا سابقاً أنّه لا يجوز التصرف في الأنفال كسائر ما للإمام عليه السلام لأحد بغير إذنه ، وزمان الحضور وبسط اليد وزمان الغيبة وعدم بسط اليد سواء في ذلك ، وهذا ما تقتضيه أصول المذهب وقواعده ، وإذا وقع الكلام فهو في حصول الإذن في زمان الغيبة أو عدم بسط اليد منهم عليه السلام في خصوص الأنفال مطلقاً ، لا خصوص المناكح والمساكن والمتاجر .

والروايات المتضمّنة لإباحة حقوقهم عليه السلام لهم في حال الغيبة كثيرة (١١٠) .

عن المدارك أنّه قال : «أمّا حال الغيبة فالأصحّ إباحة الجميع كما نصّ عليه

الشهيدان وجماعة؛ للأخبار الكثيرة المتضمنة لإباحة حقوقهم ﷺ لشيعتهم في حال الغيبة .

قال في البيان: وهل يشترط في المباح له الفقر؟ ذكره الأصحاب في ميراث فاقد الوارث، أمّا غيره فلا .

وأقول: إنّ مقتضى العمومات عدم اشتراط ذلك مطلقاً . نعم، ورد في الميراث رواية ضعيفة ربّما تعطي اعتبار ذلك^(١١١)، ولاستقصاء البحث فيه محل آخر^(١١٢) .

وصريح هذا الكلام كما عن صريح المسالك والروضة عدم اختصاصه بالمناكح والمساكن والمتاجر، بل نسبه في الروضة إلى المشهور، قال فيها - كما حكى -: «المشهور أنّ هذه الأنفال مباحة في حال الغيبة، فيصحّ التصرّف في الأرض المذكورة بالإحياء، وأخذ ما فيها من شجر وغيره، نعم يختصّ ميراث من لا وارث له بفقراء بلد الميّت وجيرانه؛ للرواية .

وقيل: بالفقراء مطلقاً؛ لضعف المخصّص، وهو قويّ .

وقيل: مطلقاً كغيره^(١١٣) .

بل هو صريح الشهيد الأوّل في الدروس والبيان، قال في الأوّل: «والأشبه تعميم إباحة الأنفال حال الغيبة كالـتصرّف في الأرضين الموات والآجام وما يكون بها من معدن وشجر ونبات؛ لفحوى رواية يونس^(١١٤) والحارث^(١١٥)، نعم لا يباح الميراث إلّا لفقراء بلد الميّت^(١١٦)» .

وقال في البيان في حكم الأنفال: «ومع وجوده لا يجوز التصرّف في شيء من ذلك بغير إذنه، فلو تصرّف متصرّف أثمّ وضمن، ومع غيبته فالظاهر إباحة ذلك لشيعته، وهل يشترط في المباح له الفقر؟ ذكره الأصحاب في ميراث فاقد الوارث، أمّا غيره فلا^(١١٧)» .

هذا، ولكن في الجواهر أنّ: «ظاهر نهاية الشيخ وسرائر الحليّ وقواعد

الفاضل وتحريره ومنتهاه وتذكرته تخصيص الإباحة . . . بالمناكح أو بها وبالمساكن والمتاجر» (١١٨) ، بل في الحقائق نسبته إلى ظاهر المشهور ، قال فيها : « ظاهر المشهور هنا هو تحليل ما يتعلّق من الأنفال بالمناكح والمساكن والمتاجر خاصّة ، وإنّ ما عدا ذلك يجري فيه الخلاف الذي في الخمس» (١١٩) ، بل قد يظهر من المحكيّ عن أبي الصلاح في المختلف : تحريم الثلاثة أيضاً ، قال : « ويلزم من تعيّن عليه شيء من أموال الأنفال أن يصنع فيه ما بيّناه من تشطير الخمس لكونه جميعاً حقّاً للإمام (عليه السلام) ، فإنّ أخلّ المكلف بما يجب عليه من الخمس وحقّ الأنفال كان عاصياً لله سبحانه ومستحقّاً لعاجل اللعن المتوجّه من كلّ مسلم إلى ظالمي آل محمّد (عليه السلام) ، وأجل العقاب لكونه مخلاً بالواجب عليه لأفضل مستحقّ ، ولا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها ؛ لأنّ فرض الخمس والأنفال ثابت بنصّ القرآن والإجماع من الأمة ، وإن اختلفت فيمن يستحقّه ، فإجماع آل محمّد صلوات الله عليهم دالّ على ثبوته وكيفيّة استحقاقه وحمله إليهم وقبضهم إيّاه ومدح مؤدّيه وذمّ المخلّ به ، ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذّ الأخبار» (١٢٠) .

وقوى القول الأوّل ، وقال : « بل ينبغي القطع به في الأراضي المحياة ، بل في المدارك أنّه أطبق عليه الجميع » ، ثمّ ذكر أخباراً في مقام الاستدلال كالصحيح عن عمر بن يزيد ، عن أبي سيار (١٢١) ، وخبر يونس بن ظبيان أو المعلّى بن خنيس (١٢٢) ، وصحيح عمر بن يزيد (١٢٣) ، ثمّ استدلّ بإطلاق أخبار التحليل - الشامل للأرض وغيرها - كصحيحة الحارث النصري ، وصحيح الفضلاء ، وصحيح ابن مهزيار ، وخبر سالم بن مكرم ، وموثّق الحارث بن المغيرة ، وخبر أبي حمزة ، وخبر داود الرقي ، وخبر الفضيل ، والمروعي عن العسكري (١٢٤) . . . إلى غير ذلك من الأخبار - إلى أن قال :- « وكيف كان فسيبر هذه الأخبار المعتمدة الكثيرة التي كادت تكون متواترة ، المشتملة على التعليل العجيب والسرّ الغريب يشرف الفقيه على القطع بإباحاتهم (عليهم السلام) شيعتهم زمن الغيبة بل والحضور الذي هو كالغيبة في قصور اليد وعدم بسطها سائر

حقوقهم ﷺ في الأنفال ، بل وغيرها ممّا كان في أيديهم وأمره راجع إليهم ممّا هو مشترك بين المسلمين ثمّ صار في أيدي غيرهم من أعدائهم ، كما نصّ عليه الأستاذ في كشفه : « ولقد أجاد حيث قال بعد تعداده الأنفال : وكلّ شيء يكون بيد الإمام ﷺ ممّا اختصّ أو اشترك بين المسلمين يجوز أخذه من يد حاكم الجور بشراء أو غيره من الهبات والمعاوضات والاجارات ؛ لأنهم أحلّوا ذلك للإماميّة من شيعتهم » - إلى آخره - من غير فرق بين الفقير منهم والغني ، نعم في خصوص ميراث من لا وارث له الخلاف السابق الذي ليس ذا محلّ تحريره ، أمّا غير الشيعة فهو محرّم عليهم أشدّ تحريم وأبلغه ، ولا يدخل في أملاكهم شيء منها كما هو قضية أصول المذهب بل ضرورته ، لكن في الحواشي المنسوبة للشهيد على القواعد عند قول العلامة : « ولا يجوز التصرّف في حقّه بغير إذنه ، والفائدة حينئذٍ له » ، قال : « ولو استولى غيرنا من المخالفين عليها فالأصحّ أنّه يملك ، لشبهة الاعتقاد كالمقاسمة وتمكّن الذميّ الخمر والخنزير ، فحينئذٍ لا يجوز انتزاع ما يأخذه المخالف من ذلك كلّ ، وكذا ما يؤخذ من الآجام ورؤوس الجبال وبطون الأودية لا يحلّ انتزاعه من أخذه وإن كان كافراً ، وهو ملحق بالمباحات المملوكة بالنية لكلّ متمكّن ، وأخذه غاصب تبطل صلاته في أوّل وقتها حتى يردّه » انتهى .

وفيه بحث : لإمكان منع شمول ما دلّ على وجوب مجاراتهم على اعتقادهم ودينهم لمثل ذلك من استباحة تملك الأموال ونحوه ، خصوصاً بالنسبة للمخالفين ، وإن ورد : « ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم »^(١٢٥) ، على أنّ ذلك لا يقضي بصيرورته كالمباح الذي يملك بالحيازة والنية لكلّ أحد حتى من لم يرد أمر بإجرائهم ومعاملتهم على ما عندهم من الدين ، كيف وظاهر الأخبار بل صريحها أنّه في أيدي غير الشيعة من الأموال المغصوبة .

نعم ، قد يوافق على ما ذكره من حيث التقيّة وعدم انبساط العدل ، ولعلّه مراده - أي الشهيد - وإن كان في عبارته نوع قصور ، كما أنّه يوافق في الجملة المعنى المزبور بالنسبة للشيعة خاصّة ؛ ضرورة عدم إرادة إباحتها

التصرّف لهم التي لا يترتب عليها ملك أصلاً كإباحة الطعام للضيف ، بل المراد زيادة على ذلك رفع مانعية ملكهم ﷺ عن تأثير السبب المفيد للملك في نفسه وحدّ ذاته كالحيازة والشرء والآتهاب والإحياء ونحو ذلك ، فلا يراد حينئذٍ لزوم تبعيض التحليل في نحو الجوّاري المغتنة من دار الحرب بغير إذن الإمام ﷺ إن قلنا بمساواته للمأذون فيه ، أو جواز النكاح بغير عقد التحليل إن قلنا بأنّها جميعاً للإمام ، ولا غير ذلك ممّا لا يترتب خلافه شرعاً على الإباحات المحضة ، لما عرفت من أنّ المراد بالتحليل منهم ﷺ المعنى المذكور المفيد للملك ، فيكون الوطاء حينئذٍ بملك اليمين كالعتق والوقف ونحوهما من التصرفات الأخرى» (١٢٦) .

وبعبارة أخرى: لا تصير الأتفال بسبب هذا التحليل والاباحة خارجة عن ملك الإمام ﷺ وداخلة في المباحات الأصلية بالنسبة للشيعة خاصّة ، بل هي باقية في ملك الإمام ، ولكن لا يمنع هذه الملكية عن تأثير السبب المملّك بالنسبة إلى الشيعة ، فعلى هذا: إذا ثبت توقّف جواز تصرّف على الملك كالعتق والوقف مثلاً ، نقول بجوازه عند حصول السبب المملّك ، وأمّا قبل حصوله فلا يجوز .

وأما سائر الاحتمالات التي ذكرها في الجواهر فلا ينطبق على مقتضى القواعد أو بعيد وإن أمكن انطباقه:

كاحتمال تنزيله بإباحتهم ﷺ لشيعتهم منزلة الاباحة الأصلية التي يملك بسببها المباح بالحيازة ، فيكون حينئذٍ شراؤها من يد المخالفين للفقّ من أيديهم لا أنّه شراء حقيقة مفيد للملك ، بل المملك الاستيلاء المتعقّب لذلك الشراء الصوري .

وكاحتمال ما حكاه عن الدروس بل حكّي عن جماعة ممّن تأخّر عنه على ما قيل ، فإنّه وبعد أن حكم بحلّ المناكح في زمن الغيبة ممثلاً بالأمة المسيّية ، قال: « وليس من باب التحليل ، بل تمليك للحصّة أو الجميع من

الإمام (عليه السلام) «(١٢٧)» ، وقد يشهد له في الجملة خبر العسكري (عليه السلام) المتقدم سابقاً (١٢٨) .

وكاحتمال كون العقود الواقعة من المخالفين مع الشيعة في بيع الأنفال بمنزلة العقود الفضولية التي يجيزها المالك الأصلي ، وإن وقعت منهم بنية أنهم المالكون لها ، ولكن ذلك لا يؤثر فساداً في العقد الجامع لشروط الصحة واقعاً التي منها إذن المالك ، فينتقل حينئذ ملك الإمام (عليه السلام) إلى الثمن المدفوع عن العين يطالب به الغاصب أو القيمة ، لو كانت أزيد منه ، كما أنه ينتقل إليها لو كان العقد مجاناً كالهبة وغيرها ؛ لأن تصرفه ناش عن اعتقاد أنه ملكه وماله ، فيكون الإذن في الحقيقة للمتَّهب مثلاً دون الواهب ، ولا بأس في ترتب الملك وحصوله على عقد يحرم على الموجب دون القابل ، فتأمل .

وكاحتمال القول بصحة العقود المجانية وعدم صيرورة تمام القيمة في ذمة الغاصب كالزائد منها على الثمن في عقود المعاوضة ، وإن كان غاصباً ظالماً في تصرفه من بيع أو هبة ، وإن كان لشيوعي (١٢٩) .

وكيف كان ، فهل يترتب الملك لو استولت يد الشيوعي على ما استولت عليه يد المخالف بغير الأسباب الشرعية المملكة كالبيع ونحوه ، بل كان بسرقة ونحوها ؟

ظاهر ما سمعته من كلام الشهيد: عدم ، لكن إطلاق الأدلة ينافيها ، وأما ما وجهه به من شبهة الاعتقاد أو التقية التي احتملها الجواهر من عبارته فغير موجِّه (١٣٠) .

وتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ مقتضى إطلاق الأدلة كصحيحة الفضلاء وغيرها تحليل الأنفال مطلقاً ، ولا يعارضها ما يدلّ على تحليل قسم منها كالمرسل المروي عن عوالي اللآلي أنه سئل الصادق (عليه السلام) فقيل له : يابن رسول الله ، ما حال شيعتكم فيما خصّكم الله به إذا غاب غائبكم واستتر قائمكم ؟ فقال (عليه السلام) : « ما أنصفناهم إن واخذناهم ولا أحببناهم إن عاقبناهم ، بل نبيح لهم المساكن لتصحّ عبادتهم ، ونبيع لهم المناكح لتطيب ولادتهم ، ونبيع لهم

المتاجر ليزكوا أموالهم» (١٣١) ، فإنّه لا مفهوم لها حتى تعارض المطلقات التي تدلّ على التحليل ، وأمّا الأدلّة الدالّة على أصل ثبوت حقّ الإمام وإن اشتملت بعضها (١٣٢) على لعن من يستحلّ أو لعن من أكل منها درهماً حراماً (١٣٣) ، فلا تنافي هذه الأدلّة كما هو واضح حتى لو فرض دلالتها على إباحة جميع ما للإمام عليه السلام في جميع الأزمنة بالنسبة إلى الشيعة ، فإنّ هذه الإباحة متفرّعة على ثبوت حقّه عليه السلام ، ولا تدلّ على عدمه حتى يلزم التهافت كما لا يخفى .

وكيف! ولا تدلّ إلّا على الاباحة المطلقة بالنسبة للمباح القابلة للتقييد بما يدلّ على عدم الإذن في التصرف في الخمس مطلقاً (١٣٤) ، أو في بعض الأحوال (١٣٥) .

هذا ، ولكن الانصاف أنّه لو تمّ دلالتها على الحليّة العامّة بالنسبة إلى جميع ما للإمام من الأنفال والخمس وغير ذلك لكان التنافي بينها وبين ما شدّد على أكل أموالهم (١٣٦) واضحاً جدّاً ، كالتنافي بينها وبين ما يدلّ على ثبوتها في الغنائم وغيرها (١٣٧) .

تكملة : الذي يظهر من أدلّة التحليل أنّه من زمن أمير المؤمنين عليه السلام (١٣٨) إلى ظهور القائم عليه السلام (١٣٩) ، وهذا يدلّ على أنّ الأمر كذلك في زمن الغيبة حتى حين بسط يد ولي أمر المسلمين ، ولا يمكن تنقيح المناط من ظهور القائم وجعله كناية عن بسط اليد؛ إذ التحليل ثابت من الصدر الأوّل الذي كان برهنة منه زمان بسط يد أمير المؤمنين عليه السلام ، فإنّ يكون أمر الأنفال كسائر أموال الناس التي لو اقتضت المصلحة العامّة للمسلمين تصرفاً من قبل ولي الأمر فيها جازت بأدلّة ولاية الأمر ، وإلّا فلا ، وليس من الأحكام الأوليّة بالنسبة إليها تولية ولي الأمر لها .

اللهمّ إلّا أن يقال : - بعدما استظهرتم من أدلّة الإباحة والتحليل أنّهما الإباحة والتحليل المالكيّتان الصادرتان بإنشاء المالك كسائر الإباحات المالكية - إنّ هذه الإباحة تجتمع مع ملكية المبيع ، ولا يخرج المباح بمجرد إنشاء الإباحة عن

ملك المبيع ، فقبل تصرّف المباح له تصرفاً متوقفاً على الملك يكون المباح ملكاً له - للمبيع - ومباحاً للمباح له ، وأنا ما قبل وقوع هذا التصرّف يخرج من ملكه ويدخل في ملك المباح شرعاً ، فما لم يخرج المباح عن ملك المبيع فله أن يرجع عن إذنه وإباحته ؛ إذ لا دليل على لزوم هذه الإباحة الإيقاعية ، فجميع ما للملك من الآثار الشرعية والعرفية - قبل الإباحة - مترتبة عليه بعدها بلا نقص وبلا تفاوت أصلاً ، وقد ثبت من أدلة الأنفال أنها لرسول الله ، وهي للإمام من بعده يضعه حيث يشاء^(١٤٠) ، وأنها إلى الوالي^(١٤١) ، وأن « ما كان لأبي^(١٤٢) بسبب الإمامة فهو لي »^(١٤٢) .

وعلى فرض ثبوت الولاية للفقيه الجامع للشرائط يثبت له كلّ ما للإمام^(١٤٣) في زمان الغيبة ، فعلى هذا فله الأنفال في هذا الزمان نحو ماله^(١٤٤) ، فإذا كان له ذلك فله أن يرجع عن الإباحة الصادرة عن الأئمة الماضين^(١٤٥) .

فإن قلت : فما معنى ما ورد من استمرار الإباحة إلى ظهور القائم^(١٤٦) ؟ قلت : إنّ جواز التصرّف في مال الغير موقوف على إذنه أو إباحته أو رضاه فما لم يتحقّق شيء من هذه العناوين لا يجوز التصرّف ، وجوازه تابع في الدوام والاستمرار وعدمه لدوام الإذن والإباحة وعدمه ، فإنّ التحليل من زمان الصدور إلى قيام القائم^(١٤٧) يفيد جواز هذه التصرفات في طول الزمان بلا احتياج إلى إنشاء الإباحة ثانياً ، فما لم يرجع عنها فهي باقية على حالها . وأيضاً صدور هذه الإباحة مؤثرة بالنسبة إلى ما للإمام^(١٤٨) حال الإباحة ، ولا يؤثر في ما لم يكن في ذلك الحين ملكاً للإمام^(١٤٩) ■

الهوامش

- (١) المصباح المنير ٢: ٦١٩ ، مادة « نفل » ، ط - دار الهجرة .
- (٢) القاموس : ١٣٧٤ ، مادة « نفل » .
- (٣) لسان العرب لابن منظور ١١ : ٦٧١ ، مادة « نفل » ، ط - دار صادر .
- (٤) الأنبياء : ٧٢ .
- (٥) الأنفال : ١ .
- (٦) الوسائل ٦ : ٣٦٤ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١ .
- (٧) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ح ٤ .
- (٨) المصدر السابق : ٣٦٧ ، ح ٨ .
- (٩) المصدر السابق : ح ١٠ .
- (١٠) المصدر السابق : ٣٧٣ ، ب ٢ من الأنفال ، ح ٢ .
- (١١) المصدر السابق : ٣٦٧ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٧ .
- (١٢) المصدر السابق : ٣٧٢ ، ح ٢٥ .
- (١٣) المصدر السابق : ح ٢٤ .
- (١٤) المصدر السابق : ح ٢٦ .
- (١٥) المصدر السابق : ٣٦٧ ، ح ١٠ .
- (١٦) المصدر السابق : ح ١١ .
- (١٧) المصدر السابق : ٣٦٨ ، ح ١٢ .
- (١٨) المصدر السابق : ٣٧١ ، ح ٢٠ .
- (١٩) الحقائق الناضرة ١٢ : ٤٧٢ .
- (٢٠) الوسائل ٦ : ٣٦٧ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١٠ .
- (٢١) الكافي ١ : ٥٣٧ ، باب صلة الإمام عليه السلام ، ح ٣ .
- (٢٢) الحقائق الناضرة ١٢ : ٤٧٠ .
- (٢٣) شرائع الإسلام ١ : ١٨٣ ، ط - النجف الأشرف .

- (٢٤) جواهر الكلام ١٦: ١١٦ .
- (٢٥) الوسائل ٦: ٣٦٨ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١٢ .
- (٢٦) جواهر الكلام ١٦: ١١٦ .
- (٢٧) الوسائل ٦: ٣٦٥ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٤ .
- (٢٨) المصدر السابق: ٣٦٧ ، ح ١١ .
- (٢٩) المصدر السابق: ح ٧ و ١٠ .
- (٣٠) الحقائق الناضرة ١٢: ٤٧١ .
- (٣١) جواهر الكلام ١٦: ١١٦ .
- (٣٢) جامع الرواة ١: ٥٧٠ .
- (٣٣) تهذيب الأحكام ١: ٢٦ ، ب ٣ من الأحداث الموجبة للطهارة ، ح ٦ .
- (٣٤) المصدر السابق: ١٢٩ ، ب ٦ من حكم الجنابة ، ح ٤٣ .
- (٣٥) المصدر السابق: ١٥٢ ، ب ٧ من حكم الحيض ، ح ٥ و ٦ و ٧ .
- (٣٦) الوسائل ٦: ٣٦٤ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١ .
- (٣٧) جواهر الكلام ١٦: ١١٧ .
- (٣٨) الوسائل ٦: ٣٦٥ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٤ .
- (٣٩) المصدر السابق: ٣٦٩ ، ح ١٧ .
- (٤٠) المصدر السابق ١٧: ٣٢٩ ، ب ٣ من إحياء الموات ، ح ٣ .
- (٤١) المصدر السابق: ح ٢ .
- (٤٢) جواهر الكلام ١٦: ١١٧ .
- (٤٣) الوسائل ١٧: ٣٢٦ ، ب ١ من إحياء الموات ، ح ٤ .
- (٤٤) المصدر السابق: ٣٢٧ ، ح ٥ .
- (٤٥) المصدر السابق: ٣٢٩ ، ب ٣ من إحياء الموات ، ح ٣ .
- (٤٦) شرائع الإسلام ١: ١٨٣ .
- (٤٧) جواهر الكلام ١٦: ١١٩ .
- (٤٨) الوسائل ٦: ٣٧٢ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٢٨ .
- (٤٩) المصدر السابق: ٣٧١ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٢٠ .
- (٥٠) القاموس: ١٣٨٨ . المصباح المنير ١: ٦ .

- (٥١) الرياض ١: ٢٩٧ .
- (٥٢) الوسائل ٦: ٣٦٤ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١ .
- (٥٣) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ح ٤ .
- (٥٤) المصدر السابق : ٣٦٧ ، ح ٧ و ١٠ .
- (٥٥) المصدر السابق : ٣٦٢ ، ب ٢ من قسمة الخمس ، ح ١ .
- (٥٦) المصدر السابق : ٣٦٩ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٢٢ .
- (٥٧) المصدر السابق : ٣٧٢ ، ح ٢٨ .
- (٥٨) المصدر السابق : ح ٣٢ .
- (٥٩) البيان : ٣٥٢ .
- (٦٠) مدارك الأحكام ٥: ٤١٦ ، ط - مؤسّسة آل البيت عليه السلام .
- (٦١) انظر : الجواهر ١٦: ١٢٢ .
- (٦٢) السرائر ١: ٤٩٧ ، ط - جماعة المدرّسين .
- (٦٣) الوسائل ٦: ٣٧٢ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٣٢ .
- (٦٤) المصدر السابق : ٣٦٧ ، ح ٨ .
- (٦٥) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ح ٤ .
- (٦٦) المصدر السابق : ٣٧٢ ، ح ٣١ .
- (٦٧) المصدر السابق : ٣٧١ ، ح ٢٠ .
- (٦٨) قال في الحقائق ١٢: ٤٧٦-٤٧٧: « و رابعها : صوافي ملوك الحرب وقطائعهم ، ما لم تكن مغصوبة من مسلم أو معاهد ، والمراد بالقطائع : الأرض التي تختصّ به ، والصوافي : ما يصطفيه من الأموال ، يعني يختصّ به؛ ومرجع الجميع إلى أنّ كلّ ما يختصّ به سلطان دار الحرب ممّا لا ينقل ولا يحوّل أو ممّا ينقل فهو للإمام عليه السلام كما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله ، ويدلّ عليه (وذكر الأخبار الخمسة) » .
- (٦٩) صفاء الماء : نقيض كدر .
- في المنجد : ٤٩٢: « الصفو .. والصفوة من كلّ شيء : خالصة وخياره » .
- أقرب الموارد ١: ٦٥٣: « الصفو .. ما صفا من الشيء : يقال أخذ صفوه ، وأخذ صفو مالي أي خالصة ، صفوة كلّ شيء « مثلاً » خالصة وخياره ، يقال : أخذ صفوة مالي ، وهي صفوة الله من خلقه » .

في المفردات : ٤٨٧ - ٤٨٨ : « أصل الصفاء خلوص الشيء من الشوب ، ومنه الصفا للحجارة الصافية . . والاصطفاء : تناول صفو الشيء كما أنَّ الاختيار تناول خيره . . واصطفيت كذا على كذا : أي اخترت . »

(٧٠) عن منتهى الأرب : الفاره : النشط ، يقال للبرذون والبغل والحمار فاره ، ولا يقال للفرس ، ولكن رائع وجواد . فارها : الجارية الحسناء الفتية .

(٧١) في نهاية الشيخ : ١٩٩ - ٢٠٠ ، [باب الأنفال] . . : « وله أيضاً من الغنائم قبل أن تقسم الجارية الحسناء والفرس الفاره والثوب المرتفع وما أشبه ذلك ممّا لا نظير له من رقيق أو متاع . »

في القواعد : ٦٠ ، [المطلب الرابع من الأنفال] . . . : « وله أن يصطفي من الغنيمة ما شاء كثوب وفرس وجارية وغيرها من غير إجحاف . »

في المقنعة : ٢٧٨ ، [باب ٣٧ الأنفال] . . . : « روي عن الصادق عليه السلام أنه قال : « . . . ولنا صفو الأموال » يعني بصفوها ما أحب الإمام عليه السلام من الغنائم واصطفاه لنفسه قبل القسمة . »

في السرائر ١ : ٤٩٧ : « الأنفال وهي كلّ أرض خربة باد أهلها . . . ومن الغنائم قبل أن تقسم : الجارية الرائعة الحسناء والفرس الجواد . . . والثوب المرتفع وما أشبه ذلك . . . ممّا لا نظير له من رقيق أو متاع ما لم يجحف بالغانمين . »

في إشارة السبق : ١٤٥ ، [كتاب الجهاد] : « وتقسم الغنيمة المنقولة بين المجاهدين . . . وبعد اصطفاء ما للولي أن يصطفيه لنفسه من فرس وجارية ومملوك وآلات حرب وغيرها . »

وفي الغنية : ٢٠٣ ، [كتاب الجهاد] : « وللإمام أن يصطفي لنفسه قبل القسمة ما شاء ، من فرس ، أو جارية ، أو درع ، أو سيف ، أو غير ذلك - وهذا من جهة الأنفال - وأن يبدأ بسد ما ينوبه من خلل في الإسلام . »

في المراسم : ١٤٢ ، [كتاب الخمس] : « والمأخوذ منه الخمس : إذا كان مأخوذاً بالسيف فأربعة أخماسه : بين من قاتل عليه ، فإن اختار الإمام قبل القسمة شيئاً من الغنيمة - كائناً ما كان - فهو له . والأنفال له أيضاً خاصة . . . »

في الوسيلة : ٢٠٣ - ٢٠٤ ، [كتاب الجهاد] : « فالأموال - يعني من الغنيمة - تخرج منها الصفايا للإمام قبل القسمة ، وهي ما لا نظير له من الفرس الفاره ،

والثوب المرتفع ، والجارية الحسنة ، وغير ذلك ، ثم تخرج منها المؤمن ... ثم يخرج الخمس من الباقي لأهله ، ثم يقسم الباقي بين من قاتل » .

في الإرشاد ١ : ٢٩٣ ، [كتاب الخمس] : « ويصطفي من الغنيمة ما شاء » .
في شرحه [مجمع الفائدة والبرهان] ٤ : ٣٣٤ : « قال في المنتهى : « مسألة :
ومن الأنفال ما يصطفيه من الغنيمة في الحرب ، مثل ... مما لم يجحف بالغانمين ،
ذهب إليه علمائنا أجمع ، انتهى » .

وبالجملة : له عليه السلام ما يريد ويختار كما عمّم المصنّف بقوله : ويصطفي ... » .
في الرياض ٤ : ٦٥٩ - ٦٦٠ ، [كتاب الجهاد - قسمة الفيء] : « وهو والغنيمة
بمعنى واحد ... ثم يخرج الخمس .. ولا إشكال في نحو السلب لتعلق الحقّ بالعين
فلا يدخل في الغنيمة ، ونحوه ما يصطفيه الإمام لنفسه » .

(٧٢) منتهى المطلب ١ : ٥٥٣ ، ط - حجري .

(٧٣) الوسائل ٦ : ٣٥٦ ، ب ١ من قسمة الخمس ، ح ٣ ، وهو صحيح السند كما عبّر به
الجواهر والمصباح .

(٧٤) المصدر السابق : ٣٦٩ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١٥ ، ولا بعد في اعتبار السند ؛ لأنّه ليس
فيه إلّا أحمد بن هلال ، وقد قال فيه النجاشي : إنّه صالح الرواية . وقد نقل عن
الخلاصة أنّ ابن الغضائري لم يتوقّف فيما كان يرويه عن الحسن بن محبوب من
كتاب المشيخة ومحمّد بن أبي عمير من نوادره ، قال : « وقد سمع هذين الكتّابين جلّ
أصحاب الحديث واعتمده فيهما » خلاصة الأقوال في معرفة الرجال : ٣٢٠ ، رقم
١٢٥٦ . وهناروى الحديث عن ابن أبي عمير . نعم ، عبّر عنه في الجواهر : بالخبر .

(٧٥) المصدر السابق : ٣٧٣ ، ب ٢ من الأنفال ، ح ٢ ، التعبير بالموثّق لا وجه له ، إلّا أنّ في
بعض الاسناد سيف بن عميرة الذي قيل إنّه واقفي ، كما أنّ في بعضها : عليّ بن
الحسن بن فضال الفطحي ، لكن في بعض اسناده لم يقع من كان يتأمّل في عدالته ،
وهو عليّ بن أبيه عن ابن أبي عمير عن شعيب عن أبي الصباح ، فإنّ شعيب سواء كان
ابن أعين أو ابن يعقوب فهو ثقة بلا إشكال ، وإبراهيم بن هاشم قد صحّ أمره ، ومع
ذلك فالتعبير بالموثّق تعبير الجواهر . وهو منه مناقض لتعبيره في القسم الماضي
بصححة « داود ابن فرقد » فإنّ في سندها أيضاً سيف بن عميرة ، فراجع . قد عبّر
عنها بالصحيحة الشيخ المنتظري في كتاب الخمس في بحث الأنفال : ٣٤١ .

- (٧٦) المصدر السابق: ٣٦٥ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٤ .
- (٧٧) المقنعة : ٣٧١ .
- (٧٨) الوسائل ٦ : ٣٨٣ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٤ .
- (٧٩) شرائع الإسلام : ١ : ١٨٣ .
- (٨٠) مدارك الأحكام : ٥ : ٤١٦ .
- (٨١) جواهر الكلام : ١٦ : ١٢٥ .
- (٨٢) في الجواهر « افراد » ، وكيف كان فهو مضاف إليه لفظة : « بُعد » .
- (٨٣) الأنفال : ١ .
- (٨٤) جواهر الكلام : ١٦ : ١٢٥ - ١٢٦ .
- (٨٥) الوسائل ٦ : ٣٦٩ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١٦ .
- (٨٦) انظر : جواهر الكلام : ١٦ : ١٢٦ .
- (٨٧) الوسائل ٦ : ٣٦٩ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١٦ .
- (٨٨) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ح ٣ .
- (٨٩) جواهر الكلام : ١٦ : ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٩٠) الوسائل ٦ : ٣٤٠ ، ب ٢ مما يجب فيه الخمس ، ح ٨ .
- (٩١) المصدر السابق : ١٤٩ ، ب ٨ مما يجب فيه الخمس ، ح ٥ .
- (٩٢) كذا في الجواهر ، ولعل المراد به خير الفضيل [ب ٤ ، ح ١٠] وخبر الحارث [ب ٤ ، ح ١٤] وخبر أبي حمزة [ب ٤ ، ح ١٩] بل وصحح ابن مسلم [ب ٤ ، ح ١] وفي دلالة غير خبر أبي حمزة منع ، وسنده غير تام .
- (٩٣) الوسائل ٦ : ٣٨٥ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ٢٠ .
- (٩٤) المصدر السابق ١٧ : ٥٤٧ ، ب ٣ من ولاء ضمان الجريمة ، ح ١ .
- (٩٥) المصدر السابق : ٥٤٩ ، ح ٨ .
- (٩٦) وموثق إسحاق بن عمار [الوسائل ٦ : ٣٧١ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٢٠] ، والمرسل المرفوع [٣٦٩ ، ح ١٧] ، وصحيح الحلبي [الوسائل ١٧ : ٥٤٨ ، ب ٣ من الإرث ، ح ٣] ، وصحيحه الآخر [ب ٣ ، ح ٤] ، وهنا أخبار تدلّ على أنّه للإمام : ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ١١ و ١٢ و ١٣ من الإرث .
- (٩٧) الوسائل ٦ : ٣٧١ ، ب ١ من الأنفال ، ح ٢٠ .

- (٩٨) المصدر السابق: ٣٧٢، ح ٢٨ .
- (٩٩) المصدر السابق: ح ٣٢ .
- (١٠٠) الدروس الشرعية ١: ٢٦٤ .
- (١٠١) انظر: جواهر الكلام ١٦: ١٢٨ - ١٣٠ .
- (١٠٢) الرياض ٥: ٢٦٥ .
- (١٠٣) جواهر الكلام ١٦: ١٣٠ .
- (١٠٤) الوسائل ٦: ٣٤٢، ب ٣ ممّا يجب فيه الخمس .
- (١٠٥) جواهر الكلام ١٦: ١٣١ .
- (١٠٦) المصدر السابق .
- (١٠٧) الوسائل ٦: ٣٧٠، ب ١ من الأنفال، ح ١٨ . وانظر: جواهر الكلام ١٦: ١٣١ .
- (١٠٨) كشف الغطاء: ٣٦٤ .
- (١٠٩) جواهر الكلام ١٦: ١٣٢ - ١٣٣ .
- (١١٠) راجع: الوسائل ٦: ٣٧٨، ب ٤ من الأنفال .
- (١١١) الوسائل ١٧: ٥٥٤، ب ٤ من ولاء ضمان الجريرة، ح ١٠ .
- (١١٢) مدارك الأحكام ٥: ٤١٩، وانظر: البيان: ٢٢١، ط - مجمع الذخائر الإسلامية .
- (١١٣) الروضة البهيّة ٢: ٨٥ . المسالك ١: ٤٧٥، ط - مؤسّسة المعارف .
- (١١٤) الوسائل ٦: ٣٨٠، ب ٤ من الأنفال، ح ٦ .
- (١١٥) المصدر السابق: ح ٩ .
- (١١٦) الدروس الشرعية ١: ٢٦٤، ط - جماعة المدرّسين .
- (١١٧) البيان: ٢٢١ .
- (١١٨) جواهر الكلام ١٦: ١٣٥ .
- (١١٩) الحقائق الناضرة ١٢: ٤٨١، بتصرّف .
- (١٢٠) مختلف الشيعة ٣: ٣٤٠، ط - جماعة المدرّسين، بتصرّف .
- (١٢١) الوسائل ٦: ٣٨٢، ب ٤ من الأنفال، ح ١٢ .
- (١٢٢) المصدر السابق: ٣٨٤، ح ١٧ .
- (١٢٣) المصدر السابق: ٣٨٢، ح ١٣ .
- (١٢٤) المصدر السابق: ب ٤، ح ٩ و ١٠ و ١٤ و ١٩ و ٧ و ١٠ و ٢٠ .

- (١٢٥) المصدر السابق ١٥ : ٣٢٠ ، ب ٣٠ مقدمات الطلاق ، ح ٥ و ٦ ، ١٨ : ٥٩٨ ، ب ٣ من ميراث المجوس ، ح ٢ .
- (١٢٦) جواهر الكلام ١٦ : ١٣٦ - ١٤٢ .
- (١٢٧) الدروس الشرعية ١ : ٢٦٣ .
- (١٢٨) الوسائل ٦ : ٣٨٥ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ٢٠ .
- (١٢٩) انظر : جواهر الكلام ١٦ : ١٤٢ و ١٤٣ .
- (١٣٠) المصدر السابق : ١٤٤ .
- (١٣١) المستدرک ٧ : ٣٠٣ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ٣ .
- (١٣٢) الوسائل ٦ : ٣٧٦ ، ب ٣ من الأنفال ، ح ٥ .
- (١٣٣) المصدر السابق : ٣٧٧ ، ح ٧ .
- (١٣٤) المصدر السابق : ٣٧٥ و ٣٧٦ و ٣٧٨ ، ح ٢ و ٣ و ٥ و ٩ و ١٠ .
- (١٣٥) المصدر السابق : ٣٧٩ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ٢ .
- (١٣٦) المصدر السابق : ٣٧٤ ، ب ٢ من الأنفال ، ح ٤ و ٥ و ٦ .
- (١٣٧) المصدر السابق : ٣٣٨ ، ب ٢ ممّا يجب فيه الخمس .
- (١٣٨) المصدر السابق : ٣٧٨ و ٣٨١ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١٠ و ١١ .
- (١٣٩) المصدر السابق : ٣٨١ ، ح ١١ .
- (١٤٠) المصدر السابق : ٣٦٤ و ٣٦٧ و ٣٦٨ و ٣٧٠ ، ب ١ من الأنفال ، ح ١٠ و ١٢ و ١٩ .
- (١٤١) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ح ٤ .
- (١٤٢) المصدر السابق : ٣٧٤ ، ب ٢ من الأنفال ، ح ٦ .
- (١٤٣) المصدر السابق : ٣٨١ و ٣٩٢ و ٣٨٣ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١١ و ١٢ و ١٣ .

حكم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية والتلفزيون والمسرح

□ الأستاذ الشيخ محمد مهدي الآصفي

في هذا البحث نتحدّث عن حكم الأفلام السينمائية والتلفزيونية المختلطة ضمن ثلاثة محاور :

المحور الأول: من حيث التمثيل .

المحور الثاني: من حيث العرض والبتّ .

المحور الثالث: من حيث المشاهدة والنظر .

يتناول المحور الأول الحكم الشرعي للتمثيل من حيث العلاقة المشتركة التي تتطلبها الأدوار المختلطة بين الممثلين والممثلات والتي تكثر في المشاهد السينمائية والتلفزيونية ، ففي هذه الأدوار يتعاطى كلّ من الجنسين أدواراً مشتركة مع الجنس الآخر في مختلف المجالات ، وقد تتّصف هذه الأدوار بالغرام أو بالعلاقات العائلية القريبة كالزوجية مثلاً ، وسوف نبحث عن حكم هذه العلاقة بين الجنسين بغضّ النظر عن مسائل العرض والبتّ والمشاهدة .

ويتناول المحور الثاني حكم عرض هذه الأفلام في دور السينما وإرسالها وبثّها من خلال القنوات التلفزيونية على الجمهور من قبل القائمين بالعرض والإرسال والبتّ .

حكم الأدوار النسائية في الأفلام السينمائية

ويتناول المحور الثالث حكم مشاهدة هذه الأفلام والنظر إليها من قبل المشاهدين .

والبحث عن الحكم الشرعي للمحاور الثلاثة المتقدمة يتم من خلال دراسة فقهية للمسائل الثلاث الآتية ، وهي :

الأولى : مسألة الستر .

الثانية : مسألة النظر .

الثالثة : مسألة الإثارة الجنسية .

وفيما يلي نتحدث عن حكم هذه المسائل باختصار؛ لنتمكن من توضيح الحكم في المحاور الثلاثة المتقدمة :

المسألة الأولى: الستر

لا خلاف بين فقهاء المسلمين في وجوب الستر على المرأة فيما عدا الوجه والكفين والقدمين ، ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَكُلِّ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَخْضَعْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَخْفِظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ... ﴾ (١) .

وقد فسرت « الزينة » في الآية الكريمة بعدة تفاسير كلها يدل على وجوب الستر على المرأة :

المعنى الأول : إن الزينة بمعنى مواضع الزينة من جسم المرأة ، قاله الطبرسي (٢) وغيره .

والمعنى الثاني : إن المقصود بالزينة : الحلية .

يقول السيد محمدباقر اللكنهوي : « المراد بالزينة : الملابس لجسدهن ، فيحرم النظر إليها ، لا المنفصلة منها ؛ لأن النظر إلى الزينة الملابس لجسدهن

مستلزم للنظر إلى جسدهنَّ غالباً بحسب العادة ، ففي تحريم النظر إلى الزينة الملابس لأعضائهنَّ من المبالغة والتأكيد في تحريم النظر إلى نفس المواضع ما لا يخفى... ولقد أصاب في جمع الجوامع حيث قال: وإذا نهين عن إظهار صوت الحلي بعدما نهين عن إظهار الحلي علم أنَّ النهي عن إظهار مواضع الحلي أبلغ»^(٣).

ويقول الجزائري في تفسير «قلائد الدرر» في آيات الأحكام: «ويحتمل أن يراد نفس الزينة؛ أي أنه يحرم النظر إليها ما دامت في مواضعها وملابسها ، وفي التعبير بتحريم الزينة الملابس لتلك المواضع دون المواضع نفسها مبالغة في لزوم التستر وتحريم النظر إليها؛ وذلك أنه لا كلام في حلَّ النظر إلى الزينة غير الملابس ، فتحريم النظر إليها باعتبار الملابس يستلزم تحريم النظر إلى تلك المواضع بطريق أولى»^(٤).

والمعنى الثالث: إنَّ المقصود بالزينة ما يعمُّ أعضاء المرأة وما على جسمها من الحلية .

وقد ورد في رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الزينة الظاهرة: الكحل والخاتم»^(٥).

وفي صحيحة الفضيل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾؟ قال: «نعم...»^(٦).

يقول السيّد محمد باقر اللكنهوي: «وإطلاق الزينة على الخلقية شائع ، قال الشاعر: وكفَّ خضيب زينت ببنان ، بل قال سبحانه وتعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾»^(٧).

استثناء الوجه والكفين :

لا خلاف بين فقهاء المسلمين في أنَّ المرأة عورة كلّها ، ويجب عليها أن

حكم الأدوار النسائية في الأفلام السينمائية

تستر نفسها عن الرجال الأجانب ، وإنما الخلاف بين الفقهاء في موارد الاستثناء من هذا الحكم .

وقد ورد هذا الاستثناء في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾^(٨) ، واختلف المفسرون والفقهاء في المقصود من الزينة الظاهرة - التي يجوز للمرأة أن تكشفها - في هذه الآية ، حتى أنهم نسبوا إلى ابن عباس رضي الله عنه وحده ستة أقوال :

الأول : ما رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس ، بأنه : الكحل والخاتم .

الثاني : ما رواه الضحّاك عنه بأنه قال : الظاهر منها الكحل والخدان .

الثالث : ما رواه ابن جريج عنه بأنه : الخاتم والمسكة (السوار) .

الرابع : ما رواه مجاهد وعطاء عن ابن عباس بأنه : ما كان في الكفّ من الخضاب والكحل .

الخامس : ما رواه الحسن البصري عن ابن عباس بأنه : الوجه فقط .

السادس : ما رواه سعيد بن جبير وعطاء والضحّاك والأوزاعي عن ابن عباس بأنه : الوجه والكفّان والخاتم^(٩) .

ويتردّد أمر الزينة في هذه التفاسير بين الحلية وموضعها من جسم المرأة . ونحن نرجّح أن يكون المقصود بالزينة مواضعها من أعضاء المرأة ، وأنّ المقصود بالزينة المستثناة في الآية - وهي قوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ - هو الوجه والكفّان ، ونستدلّ على ذلك :

أولاً : بظاهر الاستثناء الوارد في الآية^(١٠) المباركة من سورة النور .

وثانياً : بالروايات الواردة من طريق الفريقين في تفسير هذا الاستثناء .

وثالثاً : بما يقتضيه نفي الحرج في الشريعة .

بيان الاستدلال :

أولاً: دلالة الآية على استثناء الوجه والكفين :

أمّا عن دلالة الآية الكريمة بنفسها فإنّ أظهر مصاديق الاستثناء الوارد في الآية هو الوجه والكفّان ، سواء قلنا بأنّ المقصود من الزينة هو مواضع الزينة -وهو أفضل الرأيين- أو قلنا بأنّ المقصود بالزينة هو المعنى الظاهر من الزينة ؛ يعني : ما تتحلّى به المرأة .

وأعتقد أنّ تفسير الزينة بمواضع الزينة هو الأنسب بما ورد في الآية من استثناء الأزواج ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ .

وعلى هذا الرأي فإنّ أكثر ما يظهر من المرأة -فيما تحتاج إليه من التعامل مع الرجال الأجانب- هو الوجه والكفّان بالضرورة ، ولا تحتاج المرأة إلى إظهار شيء من زينتها أكثر من الوجه والكفين .

وإذا فسرنا الزينة بالمعنى الظاهر منها -أي : ما تتحلّى وتزيّن به المرأة- فإنّنا سوف ننتهي إلى نتيجة قريبة من النتيجة الأولى ، فإنّ جواز إظهار الزينة يتطلّب عادةً جواز إظهار مواضعها من الجسم ، فلا يمكن الإذن بإظهار الكحل والخاتم والسوار عادةً من دون الإذن بإظهار الوجه والأصابع والمعصم .

إذن ، الاستثناء الوارد في الآية الكريمة ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ ظاهره -في حدّ نفس الآية- جواز كشف الوجه والكفين .

رأي آية الله الخوئي رحمه الله في تفسير الآية :

ويناقش أستاذنا المحقّق آية الله الخوئي رحمه الله في دلالة الآية المباركة من سورة النور على استثناء الوجه والكفين ، كما ورد في بعض تقارير تلامذته رحمه الله .

وخلاصة المناقشة :

أنّ الإبداء الوارد في الآية الكريمة يأتي بمعنيين :

١ - يأتي بمعنى الإظهار في مقابل الستر ، وذلك إذا تعلّق بمتعلّقه من دون اللّام ، كما يقال: ليس للرجل إبداء عورته .

٢ - ويأتي بمعنى الإعلام والإراءة في مقابل الإخفاء إذا تعلّق بمتعلّقه باللّام ، كما إذا قلنا: أبديت لزيد رأيي أو مالي ؛ بمعنى أعلمته وأريته .

وقد وردت كلمة الإبداء في الآية ٣١ من سورة النور مرّتين: مرّة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، ومرّة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ . وتتعدّى كلمة الإبداء في المرّة الأولى إلى متعلّقاتها من دون اللّام ، بينما تتعلّق في المرّة الثانية بمتعلّقاتها بمعونة اللام ، ولكلّ منهما معنى يختلف عن الآخر .

يقول الله كما ورد في بعض تقاريره^(١١):

ومن هنا يظهر معنى الآية الكريمة ، فإنّ قوله عزّ وجلّ أولاً: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ إنّما يفيد وجوب ستر البدن -الذي هو موضع الزينة - وحرمة كشفه ما عدا الوجه واليدين ؛ لأنّهما من الزينة الظاهرة ، فيستفاد منه أنّ حال بدن المرأة حال عورة الرجل لا بدّ من ستره بحيث لا يطّلع عليه غيرها باستثناء الوجه واليدين فإنّهما لا يجب سترهما ، لكنك قد عرفت أنّ ذلك لا يلزم جواز نظر الرجل إليهما ، في حين أنّ قوله عزّ وجلّ ثانياً: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...﴾ يفيد حرمة إظهار بدنهما وجعل الغير مطّلعاً عليه وإراءته مطلقاً من دون فرق بين الوجه واليدين وغيرهما إلّا لزوجها والمذكورين في الآية الكريمة .

فيتحصّل من جميع ما تقدّم أنّ الآية الكريمة -بملاحظة النصوص الواردة في تفسير الزينة - تفيد حكمين :

الأوّل: حكم ظهور الزينة في حدّ نفسه ، فتفيد وجوب ستر غير الظاهرة منها دون الظاهرة التي هي الوجه واليدان .

الثاني: حكم إظهار الزينة للغير ، فتفيد حرمة مطلقاً من دون فرق بين

الظاهرة والباطنة إلا للمذكورين في الآية الكريمة ، حيث يجوز لها الإظهار لهم (١٢) .

نظرة في الآية ٣١ من سورة النور :

وفي رأي أستاذنا المحقق آية الله الخوئي رحمته الله مجال للمناقشة في تقسيم الإبداء إلى القسمين المذكورين ، وفي الاستنتاج الذي استنتجه رحمته الله من ذلك ، ولكي نناقش رأيه رحمته الله نلقي نظرة على تفسير الآية الكريمة (٣١) من سورة النور من جديد .

يقول تعالى : ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَتَّخِضْنَ مِنْ أُنْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ ﴾ (١٣) .

الإبداء والكشف يتعديان - عادة - إلى معمولين : المعمول الأول من دون اللآم ، والمعمول الثاني بواسطة اللآم .

والمتعلق الأول هو الشيء المكشوف ، والمتعلق الثاني هو الناظر والشاهد والمطلع .

فنقول : أبديت رأبي للناس ، فإنّ «الرأي» في هذه الجملة هو المتعلق الأول المباشر ، وهو الشيء المكشوف ، و«الناس» هو المتعلق الثاني الذي يطلع ويشهد وينكشف له الرأي ، والأول ما يكشفه الإنسان ، والثاني من ينكشف له ، ولا معنى للإبداء والكشف من دون هذين المتعلقين ؛ المباشر وغير المباشر .

وعدم ذكر المتعلق الثاني لا يعني عدم قصده ، فلا نفهم للإبداء معنى من دون وجود من ينكشف له الرأي أو يطلع عليه .

وعليه ، فإنّ هذه الفقرة من الآية الكريمة : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾ تقتضي الإطلاق في المتعلق الأول والمتعلق الثاني ؛ إطلاق فيما تستره المرأة من

حكم الأدوار النسائية في الأفلام السينمائية

زينتها ، وإطلاق في من تستر المرأة عنه زينتها . وقد ورد في الآية الكريمة استثناءان في مقابل كلٍّ من هذين الإطلاقين :

الاستثناء الأول في مقابل الإطلاق الأول ، وهو قوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ .

والاستثناء الثاني في مقابل الإطلاق الثاني ، وهو قوله تعالى : ﴿ إِلَّا يُمَسِّحُنَّ أَوْ آبَائَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ بُعُولَتَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ ﴾ .

وبمجموع هذين الاستثناءين تتم دلالة الآية الكريمة على تحديد الزينة المحرمة ، وتحديد الناظرين الذين يحرم على المرأة إظهار زينتها لهم .

ولسنا نناقش فيما يقوله أستاذنا الجليل رحمته الله : إنَّ الاستثناء الأول ليس بمعنى جواز النظر ، فإنَّ الاستثناء الأول بمعنى جواز الإظهار فقط من جانب المرأة ، وليس بمعنى جواز النظر من جانب الرجل ، وبينهما فرق ، فإنَّ هناك حكمين : حكم المرأة في إظهار الزينة وإخفائها ، وحكم الرجل في النظر وعدمه .

ولا علاقة للحكم الأول بالحكم الثاني ؛ فقد لا يجب على المرأة أن تخفي وجهها وكفَّيها ، ولكن يحرم على الرجل أن ينظر إلى وجه المرأة وكفَّيها ، وأحدهما غير الآخر .

ولكن هذا التفريق لا يؤدي إلى النتيجة التي توصل إليها سيّدنا الأستاذ كما في تقرير بحثه .

ثانياً : الروايات الواردة في تفسير الاستثناء في الآية :

وردت في تفسير هذه الآية الكريمة طائفة من الروايات من طريق الفريقين تؤكد المعنى الذي استظهرناه من الآية الكريمة ، وهو الوجه والكفان :

منها : صحيحة الفضيل ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا بِمُؤْتِيَهُنَّ ﴾ ؟ قال : « نعم ، وما دون الخمار من الزينة ، وما دون السوارين » ^(١٤) .

و«الخمارة»: هو ما تستر به المرأة رأسها ورقبتها وصدرها ، ولا تستر به المرأة وجهها عادة ، وإنما تستره بالنقاب.

و«ما دون الخمار»: هو ما يقع تحت الخمار من الشعر والرقبة والصدر ، دون الوجه .

و«ما دون السوار»: هو الذراع دون الكف ، فإنَّ السوار يقع على المعصم بين الكف والذراع ، فلا يمكن أن يكون المقصود بما دون السوار الذي يجب ستره هو الكف دون الذراع ، ولا يمكن أن يكون الكف والذراع كلاهما دون السوار ؛ لأنَّ السوار على المعصم بينهما .

فيتعين أن يكون الستر الواجب في صحيحة الفضيل لغير الوجه والكفين ؛ لأنَّ الوجه والكفين لا يقعان دون الخمار والسوار ، وإنما يقعان فوقهما .

ومنها: رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ : «فهي الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكف والسوار...» (١٥) .

والرواية ضعيفة؛ لسقوط السند بين علي بن إبراهيم وأبي الجارود .

ومنها: رواية عمرو بن شمر عن أبي جعفر عليه السلام عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: «خرج رسول الله ﷺ يريد فاطمة وأنا معه - إلى أن قال: - فدخل رسول الله ﷺ ودخلت ، وإذا وجه فاطمة عليها السلام أصفر كأنه بطن جرادة ، فقال رسول الله ﷺ : مالي أرى وجهك أصفر؟ قالت: يا رسول الله ، الجوع» (١٦) .

والرواية ضعيفة بعمرو بن شمر ، وقد اتَّهمه النجاشي بالوضع في روايات جابر .

ومنها: رواية عبد الله بن جعفر (في قرب الإسناد) عن هارون عن مسلم عن مسعدة بن زياد ، قال: سمعت جعفرًا وسئل عما تُظهر المرأة من

زينتها ، قال : « الوجه والكفين » (١٧) .

ومنها: ما رواه أبو داود في السنن عن عائشة أنها قالت: دخلت أسماء بنت أبي بكر على النبي ﷺ وعليها ثياب رقاق ، فأعرض عنها النبي ﷺ وقال: « يا أسماء ، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا » ، وأشار إلى وجهه وكفيه (١٨) .

ومنها: ما روته عائشة أيضاً قالت: دخلت علي ابنة أخي مزينة ، فدخل علي النبي ﷺ فأعرض ، فقلت: يارسول الله إنها ابنة أخي وجارية ، فقال: « إذا عركت (أي حاضت) المرأة لم يجز لها أن تظهر إلا وجهها ، وإلا ما دون هذا » ، وقبض على ذراع نفسه فترك بين قبضته وبين الكف مثل قبضة أخرى (١٩) .

ثالثاً: الاستدلال بنفي الحرج في الدين :

ونريد بهذا الاستدلال تأييد الدليلين السابقين ، ونقرّر ذلك بطريقتين :

الطريق الأول: تفسير الاستثناء في الآية الكريمة من سورة النور بما يتناسب مع أصل نفي الحرج في الدين ، فإننا لو ذهبنا إلى القول بأن في ستر الوجه واليدين حرجاً على المرأة لدى خروجها من البيت وتعاملها خارج البيت مع الأجانب مما لا بدّ لها منه كان تفسير الاستثناء في الآية الكريمة طبقاً للروايات التي تدلّ على استثناء الوجه والكفين أقرب من تفسيرها بغيرها .

وبتعبير آخر: إذا تردّد أمر الاستثناء في الآية الكريمة بين هذا التفسير وذاك كان انتفاء الحرج في أحد الرأيين مؤيداً لذلك الرأي ما لم يكن هناك ما يوجب الأخذ بالرأي الآخر ، فإنّ الله تعالى قد أخبر بأنّه لم يجعل على الناس في الدين من حرج : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (٢٠) .

فما لم يثبت دليل أنّ الحكم - لمصلحة يراها الله تعالى - وارد مورد الحرج والضرر كالجهاد والخمس والزكاة نأخذ بالتفسير الآخر كلّما تردد تفسيره بين

الحرص وغيره .

الطريق الثاني: حكومة قاعدة الحرج على دليل وجوب ستر الزينة ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ ، فيرتفع الحكم بوجوب ستر الوجه والكفين عن المرأة كلما كان في ذلك حرج عليها .

هذا فيما يتعلّق بمسألة الستر .

كلام المرأة مع الرجال وبالعكس :

لم أجد دليلاً على الحظر في كلام المرأة مع الرجال وسماع الرجال لكلام النساء وبالعكس ، إلّا أن تتعمّد المرأة أن ترقّق صوتها؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾^(٢١) ، أو يكون في كلام الرجال إليهنّ نحو من أنحاء التودّد والتحبّب؛ لموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تبدأوا النساء بالسلام ، ولا تدعوهنّ إلى الطعام ، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: النساء عيّ وعورة ، فاستروا عيّن بالسكوت . . .»^(٢٢) .

على أنّ هذه الموثقة وموثقة غياث بن إبراهيم: «لا تسلّم على المرأة»^(٢٣) معارضتان بما ورد في الروايات الصحيحة من حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام مع النساء وسماعهم لحديثهنّ ، وبالسيرة القطعية للمتشرّعة المتصلة بعصر المعصوم عليه السلام من محادثة الرجال للنساء وبالعكس .

وإلى هذا الرأي يذهب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله^(٢٤) .

مصافحة النساء للرجال :

يقول السيّد اليزدي رحمه الله في العروة الوثقى: «لا يجوز مصافحة الأجنبية»^(٢٥) .

واستدلّوا على ذلك :

أولاً: بصحيفة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: هل يصافح

الرجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال: «لا، إلا من وراء الثوب» (٢٦).

وثانياً: بصحبة سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله ع عن مصافحة الرجل المرأة؟ قال: «لا يحل للرجل أن يصافح المرأة، إلا امرأة يحرم عليه أن يتزوجها: أخت، أو بنت، أو عمّة، أو خالة... وأما المرأة التي يحلّ له أن يتزوجها فلا يصافحها إلا من وراء الثوب، ولا يغمز كفها» (٢٧).

المسألة الثانية: النظر

يتفق فقهاء المسلمين على وجوب الستر على المرأة في غير الوجه والكفين، كما يتفقون على حرمة نظر الرجل إلى غير الوجه والكفين من المرأة.

ويدلّ عليه:

أولاً: الكتاب العزيز: حيث تدلّ على ذلك الآية ٣١ من سورة النور: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾؛ للقطع بأنّ حرمة إظهار الزينة على النساء لمنع الرجال من النظر إليهنّ، وليس لها موضوعية في حدّ نفسها وإنّما هي مقدّمة لكفّ أنظار الرجال عن النساء كما يقول سيّدنا الأستاذ الخوئي رحمه الله. وبذلك فإنّ هذه الآية بحدّ ذاتها تدلّ على حرمة نظر الرجال إلى النساء الأجنيات في غير الوجه والكفين.

وأما النظر إلى وجه المرأة فيستفاد حكمه من الآية ٣٠ من سورة النور المباركة، وفيما يلي نلقي نظرة إلى هذه الآية المباركة.

يقول تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...﴾.

وقد ورد الأمر في الآية الكريمة بغضّ البصر بالنسبة إلى الرجال والنساء

على نحو سواء ، فيغضّ المؤمنون النظر عن النساء الأجنبيةّات ، وتغضّ المؤمنات النظر عن الرجال .

و« الغضّ » غير « الغمض » ، وبين الغضّ والغمض فرق ؛ فإنّ الغضّ بمعنى خفض النظر وكسره في مقابل التحديق ، والغمض بمعنى إسدال الأجفان على العين وإغلاق العين بالأجفان تماماً .

يقول ابن منظور في الغمض : « أغمض طرفه عنّي وغمّضه : أغلقه . . . وغمّض عليه وأغمض : أغلق عينيه » (٢٨) .

وفي أقرب الموارد : « أغمض عينيه : أطبق أجفانهما ، وغمض عينه : أطبق جفניה » (٢٩) .

وأما « الغضّ » فليس بمعنى إطباق الأجفان ، ولم يقل به أحد من أهل اللغة والمفسّرين ، وإنّما يأتي بمعنى كسر النظر وخفضه ؛ بمعنى عدم التركيز والتحديق في النظر .

يقول الراغب : « الغضّ : النقصان من الطرف والصوت . . . قال تعالى : ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾ . وقول الشاعر : فغضّ الطرف إنك من نمير ، فعلى سبيل التهكم » (٣٠) .

وقال ابن منظور : « غضّ طرفه وبصره : كفّه وخفضه وكسره » (٣١) .

وقيل : هو إذا دانى بين جفونه ونظر .

وفيما نقلناه من كلام أهل اللغة كفاية في التفريق بين « غمض العين » و« غضّ النظر » .

ويلاحظ في الفرق بينهما أنّ الغمض ينسب غالباً إلى العين وهي جارحة معروفة ، والغضّ ينسب إلى الطرف والنظر ، والنظر فعل العين .

ولذلك يصرّح أهل اللغة بأنّ الغمض هو إطباق الجفنين ، وأما غضّ النظر فهو بمعنى كفّ النظر وخفضه وكسره ، ولم يذكر أحد أنّه بمعنى إطباق

حكم الأدوار النسائية في الأفلام السينمائية

الجفنين . نعم ، قيل في معنى غَضَ النظر: «إذا دأنى بين جفونه ونظر» ، وهو غير الغمض ، وكأَنَّ التداني بين الجفنين يكسر النظر ويخفضه . ويدلّ على ذلك استعمال غَضَ النظر والطرف في الشعر ، ومن ذلك قول جرير:

فغَضَ الطرف إنك من نمير فلا كمأً بلغت ولا كلاباً
وقول أبي الغوث:

وما كان غَضَ الطرف مناسِجَةً ولكننا في مَنَحِ غُرَبان
ومن ذلك قول كعب في قصيدته المعروفة في رسول الله ﷺ:
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا إلّا أغْنَى غُضِيضِ الطرف مكحول
يقول ابن هشام في شرح هذا البيت من قصيدة كعب:

غَضَ الطرف في الأصل عبارة عن ترك التحديق واستيفاء النظر .
ويقول الشاعر:

وأغْضَ من بصري وأعلم أنه قد بان حدّ فوارسي ورماحي
ولالإمام الشافعي:

أحبّ من الإخوان كلّ مُوَاتٍ وكل غُضِيضِ الطرف عن عثراتي
وإذا تأملنا موارد استعمال الغَضّ في الشعر العربي ننتهي إلى النتيجة التالية:

إنّ الغَضّ ممّا ينسب إلى النظر والطرف وليس إلى العين ، وبمعنى الكَفّ عن التحديق وكسر النظر وخفضه ، والكَفّ عن الاستيفاء والتركيز في النظر كما في النظر في حالة الاستحياء والخجل وأمثال ذلك .

وقد ورد في الحديث أنّ رسول الله ﷺ كان إذا فرح غَضَ طرفه ، أي:

كسره وأطرقه . . . وإنما يفعل ذلك ليكون أبعد من الشره والمَرَح .

ويؤكد ذلك كلمة «من» التبعية^(٣٢) في الآية: ﴿يَعُصُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ ، ومعنى الآية بناءً على ذلك: يكسروا بعض أبصارهم ، ويخفضوا من أبصارهم ، وهو معنى تبعيض النظر ، فلا يستوفي الرجل النظر إلى المرأة الأجنبية ، ولا يحدّق في وجهها ، وكذلك لا تستوفي المرأة النظر إلى وجه الرجل الأجنبي ولا تركّز النظر في وجهه ، وإنما تبعّض النظر ، وتخفّض من نظرها إليه . وليس معنى «من» تبعيض المبصر كما يقول صاحب قلائد الدرر^(٣٣) ، بل تبعيض النظر .

وعلى ذلك: يحرم على الرجل أن يحدّق في وجه المرأة ويملاً عينه منها ، ويجب عليه إذا أراد أن يقابلها ويكلّمها أن يخفّض من نظره إليها ويكسره ، وليس في هذه الآية ما يدلّ على تحريم النظر إلى وجه المرأة كما يقول بذلك بعض الفقهاء^(٣٤) والمفسّرين . ثم إنّ الغضّ الواجب في النظر يختصّ بما إذا كان النظر إلى الوجه والكفين ، أمّا إذا كان النظر إلى سائر جسد المرأة فيحرم النظر على الإطلاق من غير خلاف بين المسلمين .

ثانياً: الروايات :

ويدلّ على حرمة النظر إلى جسم المرأة - فيما عدا الوجه والكفين - الروايات السابقة الدالّة على وجوب الستر على المرأة باستثناء الوجه والكفين ، فإنّها تدلّ - على النهج السابق - على حرمة النظر إلى المرأة من قبل الرجال ، كما تدلّ عليه الروايات الواردة في جواز النظر إلى نساء أهل الذمّة أو أهل البادية ممّن لا ينتهين إذا نُهين ، فإنّها تدلّ على حرمة النظر إلى النساء المسلمات ؛ لأنّهنّ لم يهتكن حرمتهنّ بأنفسهنّ كما تصنع نساء أهل الذمّة ونساء أهل البادية .

ولا نريد أن نطيل الوقوف في هذه المسألة لأنّها من واضحات الفقه لدى المسلمين .

حكم النظر إلى وجه المرأة وكفّيها :

اختلفت في ذلك أقوال الفقهاء ، فذهب المحقق رحمه الله في الشرائع إلى التفصيل بين النظرة الأولى والثانية ، فتجوز الأولى إلى الوجه والكفين ولا تجوز الثانية . ويذهب صاحب الجواهر وسيدنا الأستاذ آية الله الخوئي رحمه الله إلى عدم جواز النظر إلى وجه المرأة وكفّيها من دون اضطرار .

ويذهب الشيخ الأنصاري وبعض المعاصرين إلى جواز النظر .

أ - أدلة القائلين بعدم جواز النظر إلى الوجه والكفين :

وقد استدلوا لذلك بطائفة من الأدلة ، نشير إلى المهم منها ونناقشها إن شاء الله تعالى :

منها ما استدل به الأستاذ آية الله المحقق الخوئي رحمه الله بقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِمُؤْتَمِرَةٍ ﴾ ، بتقريب :

إِنَّ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ تَصَدَّى لِبَيَانِ حُكْمَيْنِ :

حكم الظهور وعدم التستر المعبر عنه بالإبداء في نفسه عند احتمال وجود ناظر محترم .

وحكم الإظهار للغير المعبر عنه بالإبداء عند القطع بوجود ناظر محترم . أمّا عند القطع بعدم وجوده فيجوز الكشف كما في الحمام المنفرد (٣٥) .

ويفصل الله الكلام في ذلك ، ويرى أن الفقرة الأولى من الآية - وهي : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ - إشارة إلى الحالة الأولى ؛ أي عند احتمال وجود ناظر ، والفقرة الثانية من الآية - وهي : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِمُؤْتَمِرَةٍ ﴾ - إشارة إلى حكم الحالة الثانية .

وهذه دعوى لا بدّ لها من إثبات ، والقرائن التي ذكرها الله لإثبات ذلك غير كافية.

على أَنَّ الفقرة الأولى - بناءً على ذلك - : يكون الحكم فيها إرشادياً في صورة احتمال وجود الناظر ، ولا يكون حكماً مولوياً ، وهو غريب ، بل ويزيد على غرابة هذا التفسير .

وقد ذكرنا قبل قليل تفسير الاستثناءين في الآية ٣١ من سورة النور ، وقلنا
إِنَّ لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾ إطلاقين :

١ - إطلاق فيما يحرم على المرأة إظهاره من الزينة والحلية .

٢ - وإطلاق في من يحرم على المرأة إطلاعه على زينتها من الرجال .

والاستثناء الأول - وهو قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ - تقييد للإطلاق الأول ، والاستثناء الثاني - وهو قوله تعالى: ﴿ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ ﴾ - تقييد للإطلاق الثاني ، إذن فلا دلالة للآية الكريمة على ما يقوله الله .

واستدلوا لذلك بما ورد في صحيحة هشام بن سالم وحمام بن عثمان وحفص بن البختري كلهم عن أبي عبد الله عليه السلام في النظر إلى من يريد الرجل أن يتزوجه من النساء: « لا بأس بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوجه » (٣٦) .

والرواية صحيحة من حيث السند ، وتتم دلالتها على المقصود ، وثبتت البأس في النظر إلى الوجه والمعاصم بمفهوم الشرط .

وهذا استدلال ضعيف ، فإنَّ الشرطية ناظرة إلى جواز النظر إلى الوجه والكفين مطلقاً؛ خشى منها الرجل على نفسه الريبة المحرمة أم لم يخش .

يقول الشيخ الأنصاري في مناقشة ذلك: « وأما فيما دلَّ من أخبار المسألة السابقة على اشتراط جواز النظر بإرادة التزويج ، ففيه أولاً: أنَّ سياق الشرط فيها ليس مفيداً للتعليل كما يظهر بالتأمل فيها ، مع أنَّه لو سُلم ثبوت المفهوم فقد عرفت أنَّ الجواز هناك غير مشروط بما يشترط هنا من عدم قصد اختبار حسن المرأة خلقه ولونها وقبحها ، وقابليتها للمعاشرة والمباشرة وعدمها ،

ولاشكَّ أنَّ النظر بهذا القصد معلق على إرادة التزويج» (٣٧) .

واستدلّوا على حرمة النظر بما ورد في صحيحة محمد بن الحسن الصفار ، قال : كتبت إلى الفقيه عليه السلام في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم ، هل يجوز له أن يشهد عليها وهي من وراء الستر ويسمع كلامها إذا شهد عدلان أنَّها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها ، أو لا يجوز الشهادة عليها حتى تبرز ويثبتها بعينها ؟ فوقع عليه السلام : « تنقّب وتظهر للشهود إن شاء الله » (٣٨) .

وهذا الاستدلال لا يختلف في الضعف عن الاستدلال السابق ، فإنَّ المرأة صاحبة العلاقة بهذه القضية لا تريد أن تبرز نفسها للشاهد لسبب يخصّها من حياء أو غيره ، ولا علاقة لذلك بالحكم الشرعي في جواز نظر الأجنبي إلى وجه المرأة ، ولذلك تكتفي بالكلام من خلف الستار ولا تخرج من وراء الستار ، فيسأل السائل هل يكفي ذلك في صحّة الشهادة أم لا ؟ فيجيب الإمام عليه السلام بجواز الشهادة إذا برزت من خلف الستار بنقابها .

وكأنَّ السائل الشاهد يسأل عن أدنى مراتب حمل الشهادة في هذه الحالة ، وأنّه هل هو سماع الصوت ، أم الخروج من خلف الستار ، أم النظر إلى وجهها ؟ فيجيبه الإمام بالخروج من خلف الستار .

وهذا توجيه معقول للصحيحة وليس فيه غرابة ، على أنَّ هذا التوجيه وحده يكفي لنقض الاستدلال حتى لو كان احتمالاً فقط ، ومع ذلك كيف يستقيم الاستدلال بهذه الصحيحة على حرمة النظر إلى الوجه ؟!

واستدلّوا كذلك بالأخبار الدالة على أنَّ النظر سهم مسموم من سهام إبليس ، وأنّه زنا العين (٣٩) .

إلا أنَّ الظاهر أنَّ هذه الروايات ناظرة إلى النظرة التي تقتزن بالريبة واللذة المحرّمة ويخشى منها صاحبها على نفسه ، وهي أجنبية عن المقام .

هذه هي أهم ما وجدنا من كلمات الفقهاء القائلين بحرمة النظر إلى وجه

الأجنبية وكفّيتها ، والإنصاف أنّها غير ناهضة بإثبات الحرمة كما يدّعيه أصحابها عليه السلام .

ب - أدلة القائلين بجواز النظر :

وإلى هذا الرأي يذهب جمع من كبار الفقهاء ، مثل الشيخ وجماعة وصاحب الحقائق والشيخ الأنصاري والراقي في المستند والسيد الحكيم في المستمسك (٤٠) .

ويمكن الاستدلال لهذا الرأي أو تأييده بمجموعة من الروايات منها الصحاح ومنها غير ذلك ، وفيما يلي نذكر طائفة من هذه الروايات :

أ - صحيحة عليّ بن سويد ، قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : إني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها ، فقال : « يا علي ، لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق ، وإيّاك والزنا ، فإنّه يمحّو البركة ويهلك الدين » (٤١) .

والرواية صحيحة وصريحة في معناها ، ويناقش سيّدنا الأستاذ الخوئي عليه السلام في دلالة هذه الرواية على جواز النظر إلى وجه المرأة ، ويحمل الرواية على ما إذا كان النظر إليها اتفاقياً ؛ بمعنى أنّه يقع نظره عليها من دون قصد أو تعمّد ، وبذلك تكون الصحيحة أجنبية عن محل الكلام ، ولا تدلّ على جواز تعمّد النظر إلى وجه المرأة ، وإلاّ فلا بدّ من ردّ علمها إلى أهله ؛ لأنّها دالّة على جواز النظر إليها مع قصده التلذّد من الأوّل كما يظهر من قوله : « فيعجبني النظر إليها » وهو ممّا لا يمكن الالتزام به ، ولم يقل به أحد ممّا (٤٢) .

وللمناقشة فيما يقوله السيّد الأستاذ عليه السلام مجال واسع ، فإنّ الرواية لا تدلّ على جواز النظر بقصد التلذّد كما يقول عليه السلام ، بل الصحيحة ظاهرة في ابتلاء الراوي - وهو علي بن سويد - بسبب من الأسباب - ولربّما بسبب طبيعة عمله - بالنظر إلى وجه النساء الجميلات وهو يعلم من نفسه أنّه يتلذّد بهذه النظرة ويعجبه النظر إليهنّ ، فيقول له الإمام عليه السلام : « لا بأس » إذا كان النظر إليهنّ

بسبب ابتلاءات العمل ومن أجلها ، وليس من أجل أن يتلذذ بالنظر إليهن ، وإن كان يعلم من نفسه أن هذه النظرة تكسبه اللذة القهرية لا محالة .

ثم يحذّره الإمام عليه السلام أن ينظر إليهن ليتلذذ ، ويقول له في هذا التحذير : « إذا عرف الله من نيّتك الصدق... » ، والصدق هنا أن ينظر إليهن بسبب ابتلاءات العمل ، وإن كان يعلم أنه سوف يتلذذ بالنظر قهراً لا من أجل اللذة ، والكذب أن ينظر إليهن بسبب التلذذ وليس بسبب ابتلاء العمل ، والفرق بين الصدق والكذب لا يعرفه إلا الله تعالى ، فيقول له الإمام عليه السلام : « لا بأس إذا عرف الله من نيّتك الصدق » .

٢ - رواية أبي الجارود عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ : « فهي الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكفّ والسوار . والزينة ثلاث : زينة للناس ، وزينة للمحرم ، وزينة للزوج ، فأما زينة الناس فقد ذكرناه ، وأما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها والدملج وما دونه ، والخلخال وما أسفل منه ، وأما زينة الزوج فالجسد كله » (٤٣) .

والرواية تامة من حيث الدلالة ؛ فإنّ اعتبار خضاب الكفّ والسوار والكحل من الزينة التي أحلّها الله تعالى للناس من دون تلذذ وريبة كالصریح في جواز النظر إلى الوجه والكفّين .

ولكن الرواية مرسلة ؛ باعتبار انقطاع السند بين أبي الجارود - وهو من رواة الإمام أبي جعفر عليه السلام - وعليّ بن إبراهيم .

٣ - رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل ما يصلح له أن ينظر إليه من المرأة التي لا تحلّ له ؟ قال : « الوجه والكفّ وموضع السوار » (٤٤) .

وفي دلالة الرواية وسندھا إشكال ، أمّا الدلالة فالسؤال عن المرأة التي لا تحلّ له ، وهي ظاهرة في المحارم .

وأما السند فهو ضعيف بعبد الله بن الحسن ، رغم أنّ الشيخ الأنصاري (٤٥)

وصاحب الجواهر (٤٦) رحمته الله قالَا عنه: «بإسناد معتبر» .

٤ - رواية عمرو بن شمر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام عن جابر بن عبد الله الأنصاري (٤٧) ، وقد سبق أن ناقشنا الرواية من حيث السند .

٥ - رواية مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً ؟ قال : « الوجه والكفان والقدمان » (٤٨) .

والحديث تامّ من حيث الدلالة وضعيف من حيث السند بالإرسال .

٦ - صحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ، قال : سألتَه عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها ، إمّا كسر وإمّا جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء . . . (٤٩) .

والصحيحة مشعرة بوجود مواضع في جسم المرأة يصلح النظر إليها ، وهي لا تكون غير الوجه واليدين .

٧ - وروى عائشة أنّ أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ في ثياب رقاق ، فأعرض عنها ، وقال : « يا أسماء ، إنّ المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلّا هذا وهذا - وأشار إلى وجهه وكفيه - » (٥٠) .

حكم النظر إلى النساء المتبرّجات :

ويستثنى من الحكم بحرمة النظر إلى الأجنبية النظر إلى نساء أهل الذمّة ، بل مطلق الكافرات ونساء أهل البادية ، بل مطلق المتبرّجات من غير ريبة ولا تلذذ ، ويدلّ على ذلك :

١ - معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : لا حرمة لنساء أهل الذمّة أن ينظر إلى شعورهنّ وأيديهنّ » (٥١) .

والتشكيك في اعتبار الرواية من ناحية « النوفلي » في غير محلّه ، فقد روى عنه القمّي في تفسيره ، فهو ثقة ، ولم يثبت غلوّه في آخر عمره ، يقول

النجاشي في ترجمته: « قال قوم من القميين أنه غلا في آخر عمره ، والله أعلم ، وما رويانا له رواية تدلّ على هذا » (٥٢) .

والرواية صريحة في جواز النظر إلى شعور نساء أهل الذمة وأيديهن ، ومعللة بعدم حرمتهن .

ويمكن تعميم هذا الحكم على سائر الكافرات لعدم حرمتهن ، فإن أولى الكافرات بالحرمة هنّ أهل الذمة ، فإذا سقطت حرمتهنّ وجاز النظر إليهنّ جاز في غيرهنّ من الكافرات بالأولوية ، فإنّ الرواية ظاهرة في أنّ علّة حرمة النظر إلى شعور النساء حرمتهنّ ، وظاهرة في أنّ هذه الحرمة ساقطة في الذميات ، فإذا صحّ هذا الظهور وذاك فإنّ هذه الحرمة ساقطة في غير الذميات من الكافرات بالأولوية .

٢ - وروى محمد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن محبوب ، عن عباد بن صهيب ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج ؛ لأنّهم إذا نهوا لا ينتهون ، - قال : - والمجنونة والمغلوبة على عقلها لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمّد ذلك » (٥٣) .

وعباد بن صهيب ثقة لتوثيق النجاشي له ، ولا حاجة في توثيقه إلى رواية ابن محبوب عنه ، وبناءً عليه فالرواية تامّة من حيث السند والدلالة .
والتعليل الوارد في آخر الرواية يعمّم الحكم في عامّة النساء اللّاتي إذا نهين لا ينتهين ، مسلمات كنّ أم كافرات .

ويختصّ جواز النظر بما جرت عادتهنّ على كشفه من جسمهنّ ؛ لأنّ جواز النظر في هذه الصحيحة يدور مدار تعمّدهنّ في هتك حرمة أنفسهنّ ، فما لا تكشفه من جسمها لا يجوز النظر إليه .

كما يختصّ جواز النظر إلى شعورهنّ وأجسامهنّ فيما إذا لم يقصد الرجل

بذلك اللذة ، وأما إذا قصد بالنظر التلذذ فلا يجوز ، ولعلّ إلى ذلك يشير ما ورد في آخر الصحيحة برواية الكليني : « ما لم يتعمّد ذلك » كما احتمل ذلك صاحب الجواهر رحمته الله .

نعم ، إذا كان غير قاصد للذة فنظر إلى رأسها وشعرها لسبب آخر غير التلذذ فحصلت له اللذة بصورة قهرية من دون أن يتعمّدها ، فليس عليه بأس ، ويكون مشمولاً للصحيحة .

وعليه ، فيجوز النظر إلى النساء المتبرّجات مسلمات أم كافرات ممّن لا ينتهين إذا نهين ، كما يجوز النظر إلى الأفلام التي تشارك فيها نساء من هذا الصنف ما لم يخف الرجل على نفسه من الفتنة .

حكم ما إذا لم يقصد التلذذ ولكن كان يعلم بحصول اللذة :

يقول الشيخ الأنصاري رحمته الله : وأما إذا لم يقصد به التلذذ ولكن علم بحصول اللذة بالنظر أو لم يعلم به ولكن تلذذ في أثناء النظر ، فهل يجب الكفّ أم لا ؟
الظاهر الثاني ؛ لإطلاق الأدلّة ، ولأنّ النظر إلى حسان الوجوه من الذكور والإناث لا ينفكّ عن التلذذ غالباً بمقتضى الطبيعة البشرية المجبولة على ملاءمة الحسان ، فلو حرم النظر مع حصول التلذذ لوجب استثناء النظر إلى حسان الوجوه ، مع أنّه لا قائل بالفصل بينهم وبين غيرهم .

ويؤيد ما ذكرنا ما رواه في الكافي عن عليّ بن سويد في الصحيح ، قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : إنّي مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها ، فقال : « لا بأس يا علي إذا عرف الله من نيتك الصدق ، وإيّاك والزنا ، فإنّه يحقّق البركة ، ويذهب بالدين » .

فإنّ مراد السائل أنّه كثيراً ما يتفقّ له الابتلاء بالنظر إلى المرأة الجميلة ، وأنّه حين النظر إليها والمكالمة معها - لمعاملة أو غيرها - يتلذذ بالنظر لمكان حسنها ، ولعلّ ذلك من جهة كون الراوي من أهل الصنائع والحرف التي يكثر

مخالطتهم للنساء كالصانغ والبزاز حيث يكثر تردّد النساء إليهم ، سيّما نساء البوادي اللّاتي لا يتسترن ، فسأل عن أنّه يجب الكفّ عن النظر عند التلذّد أم لا ؟ فأجاب ﷺ بأنّه لا بأس بذلك إذا علم الله تعالى من قصدك مطابقة ما تظهره من أنّ نظرك ليس لمجرّد التلذّد ، حيث عبّرت عن مخالطتك معهنّ «بالابتلاء بهنّ» وأنك كاره لإعجابك الحاصل حين النظر ، ثمّ حدّره عن الزنا .

وحمل الرواية بعض من عاصرناه^(٥٤) على النظرة الاتّفاقية ، وحصول الإعجاب - أعني : اللذة بعد النظر - فأجابه ﷺ بأنّه إذا علم الله منك الصدق ، أي أنّك لم تتعمّد النظر ، فلا بأس .

ولا يخفى بعد هذا الحمل ، بل الظاهر ما ذكرنا من معنى الخبر^(٥٥) .

ومورد كلام الشيخ وإن كان يختلف عمّا نحن فيه ، ولكن الملاكات واحدة تقريباً ، فيعمّه الحكم الذي يذكره الشيخ ﷺ .

المسألة الثالثة: الإثارة الجنسية

نواجه في الفقه في مسألة النظر والإثارة عنوانين محرّمين :

العنوان الأوّل : الريبة والتلذّد .

والعنوان الثاني : الإثارة والتهيج الجنسي .

وكلاهما محرّمان إذا كانا من غير الروافد المشروعة ، وهما عنوانان متقابلان ، يتعلّق أحدهما بالنظر والمشاهدة والآخر بالعرض .

أمّا الذي يتعلّق بالنظر والمشاهدة فهو الريبة والتلذّد ، وأمّا الذي يتعلّق بالعرض فهو الإثارة .

١ يلي نتحدّث عن هذين العنوانين :

الأول: الريبة والتلذذ:

فسرّوا الريبة المحرّمة بثلاثة تفاسير:

- ١ - خوف الوقوع في الحرام من النظر .
- ٢ - خوف الافتتان؛ أي الوقوع تحت ضغط الغريزة الجنسية .
- ٣ - الخوف من خطور بعض المشاهد المحرّمة بالبال بتأثير النظر .

قال الفاضل الهندي في تعريف الريبة: «وهي ما يخطر بالبال من النظر ، دون التلذذ به ، أو عند خوف افتتان . . . ويمكن تعميم الريبة للافتتان؛ لأنها من راب: إذا وقع في الاضطراب» (٥٦) .

ويرجّح صاحب الجواهر المعنى الأوّل من المعاني الثلاثة ، يقول ﷺ: «الظاهر أنّ المراد من الريبة خوف الوقوع معها في محرّم ، ولعلّه هو المعبر عنه بخوف الفتنة ، فيكون الاقتصار عليهما - أي التلذذ والريبية - كما في المتن أجود» (٥٧) .

واستظهار الشيخ صاحب الجواهر في محلّه؛ فإنّ الريبة المحرّمة ظاهرة فيما يريب الإنسان ويخوّفه (٥٨) من الوقوع في الحرام .

ودليل حرمة الريبة ظاهر بهذا المعنى كما يقول الشيخ الأنصاري ﷺ (٥٩)؛ فإنّ ارتكاب ما يوقع الإنسان في الحرام حرام ، وارتكاب ما يخاف الإنسان أن يقع به في الحرام حرام كذلك .

وإذا كان النظر إلى المرأة الأجنبية يثير في نفس الإنسان التحوّف من الوقوع في الحرام فهو حرام بالتأكيد .

وأما المعنى الثاني والثالث من الريبة - وهما التحوّف من الوقوع تحت ضغط العامل الجنسي ، والتحوّف من التفكير في الحرام وخطور المشاهد الجنسية المحرّمة على البال - فليست حرمتها بهذه المثابة من الظهور ، ولم

يذكر لهما أحد وجهاً ظاهراً في التحريم .

وأبرز من تعرّض من الفقهاء لحرمتها هو الشيخ الأنصاري رحمته الله ، ولكنه رحمته الله لم يأت بشيء واضح في تحريمها ، يقول رحمته الله : « وأما الثاني والثالث فلأنّ فيهما الفساد المنهي عنه ، وما تقدّم من صرف النبي صلّى الله عليه وآله وجه ابن عباس عن الخنعية معللاً بخوف دخول الشيطان بينهما يشمل كل واحد من المعاني الثلاثة ، فيصلح دليلاً لحرمة النظر مع الريبة مطلقاً ؛ لأنها بأي معنى كانت من الشيطان » (٦٠) .

ووجه التحريم غير ظاهر؛ فإنّ اعتبارَ الوقوع تحت ضغط العامل الجنسي (الافتتان) أو خطور المشاهد الجنسية المحرّمة على البال من الفساد المنهي عنه ، غيرُ ظاهر .

وأما حديث الخنعية وصرف النبي صلّى الله عليه وآله وجه الفضل بن عبّاس عنها فلم يرد عندنا بسند معتبر ، نعم روى صاحب مستدرک الوسائل ما يقرب من هذا المضمون عن بعض نسخ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام (٦١) ، ورواه البخاري في الصحيح (٦٢) أيضاً .

ولعلّ الوجه في صرف النبي صلّى الله عليه وآله وجه الفضل عن الخنعية أنّ الفضل كان يركّز النظر إليها ، وهو غير جائز كما ذكرنا .

نعم ، يمكن أن يكون التلذّد دليلاً على حرمة الريبة بالمعنى الثاني والثالث ؛ فإنّ المعنى الثاني والثالث للريبة لا ينفكّان عادةً عن التلذّد ، فيحرمان باعتبارهما ، والتلذّد حرام إجماعاً كما أدّعاه جماعة (٦٣) ، إذا ثبت هذا الإجماع .

الثاني: حرمة الإثارة والتهيج :

لا إشكال في حرمة الإثارة والتهيج ، سواء كان ذلك في طريقة خروج المرأة ، أو لبسها ، أو في عرض الأفلام السينمائية والمسلسلات التلفزيونية ، أو في نشر الصور والمشاهد الخلاعية كما هو المألوف في المجلّات والجرائد

الخلاعية والمبتذلة ، وكذلك كتابة القصص الجنسية المثيرة .

والدليل على ذلك :

أ- حرمة الإفساد :

ولا شك أنَّ أمثال هذه الأعمال تؤدي إلى إفساد شباب المسلمين وفتياتهم ، وسقوطهم في الرذائل ، وهو محرّم قطعاً .

وكما يحرم النظر الذي يخاف منه الإنسان على نفسه من الوقوع في الحرام -وهو حالة الريبة - كذلك يحرم نشر وعرض الصور والحالات التي يخشى منها على الشباب والشابات الإفساد والسقوط في الحرام ، ولا شكَّ أنَّها من مصاديق الإفساد الذي نهى الله تعالى عنه في كتابه .

ب- الكتاب العزيز :

ومما يدلّ على حرمة الإثارة الجنسية في القرآن قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لُغْلُمًا مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ﴾ (٦٤) .

وواضح لمن يقرأ الآية الكريمة أنَّها تنهى النساء عن تحسيس الرجال بما يخفين من زينتهنَّ لئلاَّ يؤدي ذلك إلى الإثارة الغريزية للرجال .

يقول الجزائري في تفسير الآية : « المراد ما يشمل ضربها في الأرض ، وضرب إحدى رجلها في الأخرى الموجب لزيادة تقعقع خلخالها حتى يسمع ذلك الأجانب ، فإنّه يورث تحريك الشهوة وإثارة الفتنة .

ومن هذه الآية نستنبط أنَّ كلّ ما يجزّ إلى الفتنة ينبغي اجتنابه ، كالطيب والصوت ونحو ذلك » (٦٥) .

ج- ما يستفاد من بعض النصوص :

ويدلّ على ذلك -بالإضافة إلى ما تقدّم من حرمة الإفساد ، وما ورد في القرآن من حرمة الإثارة - طائفة واسعة من النصوص وردت في مسائل مختلفة

حكم الأدوار النسائية في الأفلام السينمائية

يجمعها ملاك واحد ، وهو حرمة الإثارة والتهييج الجنسي ، وفيما يلي نستعرض بعض هذه المسائل :

أ- نهى المرأة عن ترقيق الصوت في محادثة الرجال :

وقد ورد في ذلك قوله تعالى : ﴿ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أُنثَىٰ تَقُولُ لَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ (٦٦) .

والآية الكريمة تخاطب زوجات النبي ﷺ وتقرر حقيقتين :

الأولى : تقدم زوجات النبي ﷺ على سائر النساء بقوله : ﴿ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ .

والثانية : الأمر بالتقوى والنهي عن الخضوع في القول والترقيق في الكلام .

ولا شك أن الثانية لا تخص زوجات النبي ﷺ ، وقد ورد في نفس الخطاب : ﴿ وَكُنَّ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ... ﴾ (٦٧) ، وهذه الأوامر جميعاً تعم زوجات النبي ﷺ وسائر المؤمنات ، فلا موجب لتخصيص النهي عن الخضوع في القول بزواجات النبي ﷺ .

يقول السيد في العروة الوثقى : « ويحرم عليها إسماع الصوت الذي فيه تهيج للسامع بتحسينه وترقيقه » (٦٨) .

٢- حرمة مفاكهة النساء :

روى محمد بن عمر بن عبدالعزيز الكشي في كتاب الرجال عن حمدويه ، عن العبيدي ، عن حماد بن عيسى ، عن الحسين بن مختار ، عن أبي بصير قال : كنت أقرئ امرأة كنت أعلمها القرآن ، فمازحتها بشيء ، فقدمت على أبي جعفر عليه السلام ، فقال لي : « أي شيء قلت للمرأة ؟ » فغطيت وجهي ، فقال : « لا تعودن إليها » (٦٩) . وسند الحديث معتبر .

وفي عقاب الأعمال عن رسول الله ﷺ : « . . . ومن فاكه امرأة لا يملكها

حبسه الله بكل كلمة كلمها في الدنيا ألف عام» (٧٠) .

٣- حرمة الخلوة بالأجنبية :

في موثقة أبي بصير : « إذا وجد الرجل مع امرأة في بيت ليلاً وليس بينهما رحم جلدًا » (٧١) .

٤- حرمة التطيب للمرأة :

روى علي بن إبراهيم بسند صحيح عن الوليد بن صبيح عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : أي امرأة تطيبت وخرجت من بيتها فهي تلعن حتى ترجع إلى بيتها متى ما رجعت » (٧٢) .

وهذا باب واسع في الحديث والفقه في علاقة الرجال بالنساء .

والروايات وإن كانت واردة في أبواب شتى من العلاقة ، ولكننا على يقين أن الملاك الثابت في هذه الأحكام جميعاً هو الحيلولة دون الإثارة الجنسية والتهييج الفريزي للجنسين في أجواء العلاقة .

وبتعبير آخر : نحن نعلم أن الشارع يريد أن يجنب الجنسين من الوقوع والسقوط في الفحشاء ، فيمنع من عوامل الإثارة الجنسية المؤدية غالباً إلى السقوط في الفحشاء للرجال والنساء على نحو سواء .

حكم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية والتلفزيون والمسرح

يمكننا الآن أن نستعرض الحكم الشرعي للأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية والمسلسلات التلفزيونية وفي التمثيل المسرحي ، وننبؤ ذلك إلى ثلاثة أبواب :

١ - في التمثيل .

٢ - في العرض والبيت .

٣ - في النظر والمشاهدة .

أولاً: في التمثيل :

١ - يجب على المرأة في التمثيل أن تستر جسمها وتستتر ما عليها من الزينة .

٢ - يستثنى من ذلك الوجه والكفان وما عليهما من الزينة الظاهرة .

٣ - يجب عليها أن تتجنب الأدوار والكلمات والحركات المثيرة .

٤ - يجوز لها محادثة الرجال .

٥ - لا يجوز لها أن ترقق صوتها في محادثة الرجال .

٦ - كما يجوز لها أن تصغي إلى حديث الرجال ، ويجوز للرجال محادثة النساء .

٧ - لا يجوز للرجال والنساء المصافحة ، كما لا يجوز أن يمس أحدهما الآخر بجسمه إلا من وراء الثوب .

ثانياً: في العرض والبيت :

١ - يحرم عرض المشاهد المثيرة للجنسين في الأدوار النسائية أو الرجالية أو المختلطة .

٢ - يجوز عرض أدوار النساء السافرات اللاتي لا يلتزم بالحجاب الشرعي ولا ينتهين إذا نهين ، مسلمات كن أم غير مسلمات ، إذا كانت الأدوار غير مثيرة .

وعليه : يجوز عرض الأفلام السينمائية والمسلسلات التلفزيونية المستوردة من البلاد غير الإسلامية إذا كانت هذه الأدوار محتشمة وغير مثيرة .

٣ - يجوز بث صوت المرأة من غير ترقيق ، كما يجوز بث المحادثات بين

الجنسين ما لم تقترن بالإثارة الغريزية .

ثالثاً: في المشاهدة والنظر :

١ - يحرم النظر إلى جسم النساء وشعورهنّ من قبل الرجال ، كما يحرم النظر إلى جسم الرجال من قبل النساء .

٢ - يجوز النظر إلى وجه المرأة وكفّيها من غير تركيز .

٣ - يحرم النظر إلى وجه المرأة مع الريبة والخوف من الوقوع في الحرام .

٤ - يحرم النظر إلى وجه المرأة للتلذّذ .

٥ - يجوز النظر إلى وجه المرأة لمتابعة الفلم لغير المتلذّذ وإن حصل التلذّذ قهراً من دون قصد ، إذا كان لا يؤدّي إلى الريبة .

٦ - يجوز النظر إلى المرأة السافرة غير الملتزمة بالحجاب ، مسلمة كانت أم غير مسلمة ، إذا كانت لا ترتدع بالنهي عن المنكر ■

الهوامش

- (١) النور : ٣١ .
- (٢) مجمع البيان ٤ : ١٣٨ .
- (٣) إسداء الرغاب : ٣٥ .
- (٤) قلائد الدرر ٣ : ١٦٧ .
- (٥) الوسائل ١٤ : ١٤٦ ، ب ١٠٩ ، مقدمات النكاح ، ح ٣ .
- (٦) المصدر السابق : ١٤٥ ، ح ١ .
- (٧) إسداء الرغاب : ٤٦ ، والآية من سورة الكهف : ٤٦ .
- (٨) النور : ٣١ .
- (٩) انظر : مجمع البيان ٤ : ١٣٨ . الجامع لأحكام القرآن ١٢ : ٢٢٨ .
- (١٠) وهي الآية : ٣١ .
- (١١) نحتمل أن يكون التسامح والتساهل من قبل صاحب التقرير .
- (١٢) مستند العروة الوثقى للسيد محمدتقي الخوئي ١ : ٥٥ - ٥٦ ، كتاب النكاح .
- (١٣) النور : ٣١ .
- (١٤) الوسائل ١٤ : ١٤٥ ، ب ١٠٩ ، مقدمات النكاح ، ح ١ .
- (١٥) مستدرك الوسائل ١٤ : ٢٧٥ ، ب ٨٥ ، مقدمات النكاح ، ح ٣ .
- (١٦) الوسائل ١٤ : ١٥٨ ، ب ١٢٠ ، مقدمات النكاح ، ح ٣ .
- (١٧) المصدر السابق : ١٤٦ ، ب ١٠٩ ، مقدمات النكاح ، ح ٥ .
- (١٨) سنن أبي داود ٢ : ٢٧٠ .
- (١٩) المغني لابن قدامة ٧ : ٤٦٢ ، ط - دار الكتاب العربي .
- (٢٠) الحجّ : ٧٨ .
- (٢١) الأحزاب : ٣٢ .
- (٢٢) الوسائل ١٤ : ١٧٣ ، ب ١٣١ ، مقدمات النكاح ، ح ١ .
- (٢٣) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٢٤) كتاب النكاح للشيخ الأنصاري : ٥٨ - ٦٠ ، ط - لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري .

- (٢٥) العروة الوثقى ٢: ٥٨٤ ، كتاب النكاح ، المسألة ٤٠ .
- (٢٦) الوسائل ١٤: ١٥١ ، ب ١١٥ ، مقدّمات النكاح ، ح ١ .
- (٢٧) المصدر السابق: ح ٢ .
- (٢٨) لسان العرب ١٠: ١٢٣ ، مادة « غمض » .
- (٢٩) أقرب الموارد ٢: ٨٨٧ .
- (٣٠) المفردات: ٦٠٨ ، ط - دار القلم .
- (٣١) لسان العرب ١٠: ٨٢ ، مادة « غمض » .
- (٣٢) يرى بعض المفسّرين والنحاة أنّ « من » للتبعيض ، راجع تفسير القرطبي ١٢: ٢٢٢ ، وليست زائدة كما يقول الأخفش .
- (٣٣) قلائد الدرر ٣: ١٦٠ .
- (٣٤) من المتأخّرين : مثل صاحب الجواهر وصاحب « إسداء الرغاب » السيّد محمد باقر اللكنهوي ، ومن المعاصرين : الإمام الخميني والسيّد الخوئي رحمهما الله ، ومن المتقدّمين : الشيخ الطوسي وابن حمزة وابن زهرة في « الوسيلة والغنية » والسيّد في « الجمل » وغيرهم .
- (٣٥) مستند العروة الوثقى ١: ٦٠ ، كتاب النكاح .
- (٣٦) الوسائل ١٤: ٥٩ ، ب ٣٦ ، مقدّمات النكاح ، ح ٢ .
- (٣٧) كتاب النكاح للشيخ الأنصاري: ٤٩ .
- (٣٨) تهذيب الأحكام ٦: ٢٥٥ ، ح ٧١ .
- (٣٩) راجع: الوسائل ١٤: ١٣٨ ، ب ١٠٤ ، مقدّمات النكاح .
- (٤٠) انظر: مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٦ .
- (٤١) الوسائل ١٤: ٢٣١ ، ب ١ ، النكاح المحرّم ، ح ٣ .
- (٤٢) انظر: مستند العروة الوثقى ١: ٥٦ - ٥٧ ، كتاب النكاح .
- (٤٣) مستدرك الوسائل ١٤: ٢٧٥ ، ب ٨٥ ، مقدّمات النكاح ، ح ٣ .
- (٤٤) قرب الاسناد: ٢٢٧ ، ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام .
- (٤٥) انظر: كتاب النكاح للشيخ الأعظم: ٤٨ .
- (٤٦) انظر: جواهر الكلام ٢٩: ٧٥ .
- (٤٧) الوسائل ١٤: ١٥٨ ، ب ١٢٠ ، مقدّمات النكاح ، ح ٣ .
- (٤٨) المصدر السابق: ١٤٦ ، ب ١٠٩ ، مقدّمات النكاح ، ح ٢ .

- (٤٩) المصدر السابق : ١٧٢ ، ب ١٣٠ ، مقدّمات النكاح ، ح ١ .
- (٥٠) المغني لابن قدامة ٧ : ٤٦٠ .
- (٥١) الوسائل ١٤ : ١٤٩ ، ب ١١٢ ، مقدّمات النكاح ، ح ١ .
- (٥٢) معجم الرجال ٦ : ١١٣ .
- (٥٣) الوسائل ١٤ : ١٤٩ ، ب ١١٣ ، مقدّمات النكاح ، ح ١ .
- (٥٤) وهو صاحب الجواهر رحمته الله ، انظر : المجلد ٢٩ : ٧٩ من الجواهر .
- (٥٥) كتاب النكاح للشيخ الأنصاري : ٥٣ - ٥٤ .
- (٥٦) كشف اللثام ٢ : ٨ .
- (٥٧) جواهر الكلام ٢٩ : ٧٠ .
- (٥٨) من معاني الريبة والارتياح (التخوف) راجع : أقرب الموارد ١ : ٤٤٩ .
- (٥٩) كتاب النكاح للشيخ الأعظم : ٥٥ .
- (٦٠) المصدر السابق : ٥٥ - ٥٦ .
- (٦١) مستدرک الوسائل ١٤ : ٢٦٩ ، ب ٨١ ، مقدّمات النكاح .
- (٦٢) صحيح البخاري ٥ : ٩٧ .
- (٦٣) منهم الشيخ الأنصاري في كتاب النكاح : ٥٣ ، وفخر المحققين في إيضاح الفوائد ٣ : ٦ .
- (٦٤) النور : ٣١ .
- (٦٥) قلائد الدرر ٣ : ١٧٢ .
- (٦٦) الأحزاب : ٣٢ .
- (٦٧) الأحزاب : ٣٣ .
- (٦٨) العروة الوثقى ٢ : ٥٨٤ ، كتاب النكاح ، المسألة ٣٩ .
- (٦٩) الوسائل ١٤ : ١٤٩ ، ب ١١٤ ، ب ١٠٦ ، مقدّمات النكاح ، ح ٥ .
- (٧٠) المصدر السابق : ح ٤ .
- (٧١) المصدر السابق ١٨ : ٤١٠ ، ب ٤٠ ، حدّ الزنا ، ح ١ .
- (٧٢) المصدر السابق ١٤ : ١١٤ ، ب ٨٠ ، مقدّمات النكاح ، ح ٤ .

البيع قبل القبض

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

البحث الذي بين يديك هو عبارة عن إجابة لعدة أسئلة قدّمت إلى سماحة الشيخ الجواهري حفظه الله تدور حول البيع قبل القبض ؛ والتي وجّهت إليه من قبل مجمع الفقه الإسلامي في الهند بمناسبة الدورة التاسعة المنعقدة في الفترة ما بين ١١ - ١٤ أكتوبر عام ١٩٩٦م في جامعة الهداية لبحث مواضيع فقهية عديدة ، منها « البيع قبل القبض » بفروعه ، الذي أراد لها جواباً شرعياً ينسجم مع العقود المستجدة التي يشتبه أن تكون داخلة تحت البيع قبل القبض . ومن الجدير ذكره أنّه وردت الأحاديث العديدة في النهي عن البيع قبل القبض ، وقد اختلفت الآراء حول تعميمها أو تخصيصها تبعاً لاختلاف الروايات في ذلك .

أولاً: أحكام القبض والإقباض :

إنّ القبض الذي ورد في الروايات قد رتبّ عليه أحكام عديدة ، منها :

١ - ارتفاع ضمان البائع عن المبيع عند تحقّق القبض ، كما في النصّ المروي عن النبي ﷺ أنّه قال : « كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه » (١) .

٢ - الوجوب التكليفي للقبض والإقباض في المعاملات ، كما في البيع الحال الذي يكون القبض والإقباض شرطاً ضمنياً ارتكازياً ، وكما في وجوب ردّ

الأمانات إلى أهلها ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِكُمْ أَنْ تَوْفُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا ﴾ (٢) .

٣ - الوجوب التكليفي للإقباض وإن لم يكن في معاملة ، كما في وجوب ردّ مال الغير الذي أخذ غصباً (٣) .

٤ - قد يكون القبض شرطاً في صحّة بعض المعاملات ، كما في السلم والهبة والوقف .

٥ - القبض شرط في صحّة المعاملة الثانية إذا اشترى سلعة ولم يقبضها ؛ للأحاديث الناهية عن البيع قبل القبض (٤) ، ولكنّ هذا مخصوص بالمكيل والموزون ، كما سيّضح ذلك ، فلا بدّ من قبضه وبيعه (٥) .

حقيقة القبض :

ليس للقبض حقيقة شرعية ولا اتّفاق من قبيل علماء اللغة ، إذاً فلا بدّ من الرجوع إلى العرف .

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله (٦) : اتّفق العلماء على أنّ القبض في غير المنقول هو التخلية ، واختلفوا في معنى القبض في المنقول على أقوال ثمانية ، ثمّ ذكر بعدها : أنّ القبض هو فعل القابض (المشتري) وهو الأخذ ، والأخذ في الأموال هو الاستيلاء ووضع اليد مطلقاً ، بلا فرق بين المنقول وغيره ، غاية الأمر اختلاف المستولى عليه ، ففي غير المنقولات يكون الاستيلاء عبارة عن عدم وجود مانع بين الإنسان المالك وبين المال ، بحيث يكون قد تصرّف فيه فعلاً . وعلى هذا فإنّ التخلية من دون تصرّف ليست قبضاً . وأمّا في المنقول ، فيكون القبض هو الأخذ باليد (الاستيلاء) ، ثمّ الإقباض : فهو فعل البائع ، وهو دائماً يكون عبارة عن التخلية .

وعلى هذا سيكون عندنا أمران :

الأمر الأوّل : القبض الذي هو فعل القابض (المشتري مثلاً) .

الأمر الثاني: القبض الذي هو فعل المقبض (البائع مثلاً) .

ولابدّ لنا من ملاحظة الخطابات الشرعية لنرى متعلّق الحكم التكليفي أو موضوع الحكم الوضعي ، هل هو فعل القابض أو المقبض ؟

وهي على قسمين :

القسم الأول :

إذا كان موضوع الخطاب في موردٍ هو فعل البائع والغاصب والراهن ، وهو الإقباض ، فيكون القبض هو التخلية ، وهذا ليس قبضاً حقيقياً حتى في غير المنقول .

القسم الثاني :

وإذا كان موضوع الخطاب في مورد هو فعل المشتري (أي القابض) ، فيكون القبض هو الاستيلاء من قبل المشتري وتسلّطه على الشيء الذي يتحقّق به معنى اليد ، ويتصوّر فيه الغصب (٧) .

وحينئذٍ نقول : إنّ موضوعنا الذي نحن بصددّه هو من القسم الثاني ؛ لأنّ القبض الذي اشترطته الروايات في البيع الثاني هو فعل المشتري الذي يكون القبض فيه هو الاستيلاء على المبيع والسيطرة التي تمكّنه من بيعه للآخرين ، وعلى هذا فإذا أوجد البائع التخلية للمبيع ولم يستولِ المشتري عليه فلا يتمكّن من بيعه .

كما أنّ اعتبار القبض في الهبة دلّ على حيّزة المتّهب للهبة ، وحينئذٍ لا تكفي التخلية التي هي فعل الواهب .

قال في المكاسب : « إنّ القبض للمبيع هو فعل القابض وهو المشتري ، ولا شك أنّ الأحكام المترتبة على هذا الفعل لا تترتّب على ما كان من فعل

البائع من غير مدخل للمشتري فيه ، كما أنَّ الأحكام المترتبة على فعل البائع كالوجوب على البائع والراهن في الجملة واشتراط القدرة على التسليم - لا يحتاج في ترتبها إلى فعل من المشتري»^(٨) .

ثانياً: هل تختلف صور القبض في الأموال المنقولة عن غير المنقولة ؟

نقول: إنَّ ما تقدّم ممّا هو ظهور النهي عن البيع قبل القبض الحقيقي ، والقبض الحقيقي هو قبض المشتري ، وهو معنى واحد عبارة عن الاستيلاء على المال ، بحيث يكون الاختيار تحت يد المشتري ، وهذا هو المعنى العرفي للقبض الذي توافقه اللغة أيضاً .

إنّما الاختلاف في مصاديق القبض ، ففي مثل الدار يكون مصداق الاستيلاء والاستعلاء هو التخلية بين المالك وبين ملكه ، بحيث يتمكّن من التصرف فيه بإعطائه مفتاح الدار . وفي مثل الأمور المنقولة كالجواهر يكون مصداق الاستيلاء هو القبض باليد ، وفي مثل الحيوان والسيارة يكون مصداق القبض هو أخذ مقود السيارة أو الحيوان (أو سوق الحيوان والسير بالسيارة) .

إذن ، تبين أنَّ القبض له معنى عرفي واحد ، وهو الاستيلاء والتسلّط على الشيء ، نعم قد يقع الاختلاف في مصاديق القبض وصوره باختلاف الأموال .

ثالثاً: هل النهي عن البيع قبل القبض عام ، أم فيه استثناء ؟ وما هي آراء الأئمة وأدلتهم ؟

إنَّ مسألتنا هذه هي في صورة وقوع البيع على سلعة عند البائع ، ثمَّ أراد المشتري بيعها قبل قبضها، فهل البيع الثاني صحيح قبل قبض المشتري السلعة ؟

أقول: إنَّ الأقوال المهمة في هذه المسألة أربعة ، هي:

القول الأوّل: يرى عدم جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً (سواء كان المعقود عليه طعاماً أم غيره ، وسواء كان مكيلاً أو موزوناً ، أو عقاراً ، أو

منقولاً). وذهب إلى هذا القول الإمام الشافعي^(٩) ، وأكثر أصحابه والإمام أحمد في رواية^(١٠) ، وجمع غفير من العلماء .

واحتجوا بنهي النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه ، وبما روى أبو داود أَنَّ النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يجوّزها التجار إلى رحالهم . وروى ابن ماجه أَنَّ النبي ﷺ نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض . وروى أَنَّ النبي ﷺ لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكّة قال : « إِنَّهُمْ عَنْ بَيْعِ مَا لَمْ يَقْبِضُوهُ ، وَعَنْ رَيْحٍ لَمْ يَضْمِنُوهُ »^(١١) .

القول الثاني: يرى جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً . وذهب إلى هذا القول بعض كعطاء بن أبي رباح والبتّي^(١٢) .

ولكن قال ابن عبد البر: « وهذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعّة على الطعام ، وأظنّه لم يبلغه هذا الحديث ، ومثل هذا لا يلتفت إليه »^(١٣) .

أقول: إنّ هذا القول الثاني اختاره بعض علماء الإمامية على كراهية^(١٤) ، وذلك للجمع بين الروايات المروية عن أهل البيت ﷺ التي تنهى عن بيع الطعام أو المكيل والموزون قبل قبضه ، والروايات التي أجازت ذلك ، فحملت الروايات الناهية على الكراهة لقريضة الروايات المجوّزة التي منها:

١ - رواية الكرخي: قلت للإمام الصادق عليه السلام: أشترى الطعام من الرجل ثمّ أبيع من رجل آخر قبل أن أكتاله ، فأقول: إبيعك وكيلك حتى يشهد كيله إذا قبضته ، قال عليه السلام: « لا بأس »^(١٥) .

٢ - ورواية جميل بن درّاج عن الإمام الصادق عليه السلام في الرجل يشتري الطعام ثمّ يبيعه قبل أن يقبضه ، قال عليه السلام: « لا بأس » ، ويوكّل الرجل المشتري منه بقبضه وكيله ؟ قال: « لا بأس »^(١٦) .

أقول: سيأتي الكلام في عدم صحّة هذا الجمع لو كانت الروايتان صحيحتين:

القول الثالث: التفصيل بين بيع الطعام قبل قبضه فلا يجوز ، وبين غيره فيجوز. وقد نقل هذا القول عن الإمام أحمد فقال: «المطعم لا يجوز بيعه قبل قبضه ، سواء كان مكيلاً أو موزوناً ، أو لم يكن» . ولعلّ دليله هو ما روي عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الطعام قبل قبضه ، فمفهومه إباحة بيع ما سواه قبل قبضه (١٧) .

وروى ابن عمر فقال: « رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يضربون على عهد رسول الله ﷺ أن يبيعه حتى يؤوه إلى رحالهم » وهذا نص في بيع المعين .

وعوم قوله ﷺ: « من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه » متفق عليهما . ولمسلم عن ابن عمر قال: « كنّا نشترى الطعام من الركبان جزافاً ، فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه » (١٨) .

القول الرابع: التفصيل بين بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه فلا يجوز إلّا تولية ، وبين غيره فيجوز ، وقد ذهب إلى هذا القول مشهور علماء الإمامية قديماً وحديثاً .

ودليله هو الروايات المروية عن أئمة أهل البيت ﷺ التي تنقل وتفسر وتوضح ما ورد عن النبي ﷺ من نهى ، منها:

١ - صحيحة ابن حازم عن الإمام الصادق ﷺ قال: « إذا اشتريت متاعاً فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتى تقبضه إلّا أن تولّيه ، فإذا لم يكن فيه كيل أو وزن فبعه » (١٩) .

٢ - صحيحة الحلبي عن الإمام الصادق ﷺ قال في الرجل يبتاع الطعام ثم يبيعه قبل أن يُكّال؟ قال ﷺ: « لا يصلح له ذلك » (٢٠) .

٣ - صحيح الحلبي الآخر ، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن قوم اشتروا بزاً

(البز: هو الثوب ومنه البزّاز) فاشتركوا فيه جميعاً ولم يقسموه ، أ يصلح لأحد منهم بيع بزّه قبل أن يقبضه ؟ قال عليه السلام : « لا بأس به ، وقال : إن هذا ليس بمنزلة الطعام ، إنّ الطعام يكال »^(٢١) بناءً على أنّ المراد قبل أن يقبضه من البائع (لا القبض من الشركاء) كما هو الظاهر ، إذ لم يلتزم أحد بثبوت البأس في بيع أحد الشريكين حصّته قبل قبضه من شريكه بعد قبضه من البائع ولو بتوكيل شريكه .

٤ - صحيح منصور بن حازم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى بيعاً ليس فيه كيل ولا وزن ، أله أن يبيعه مرابحة قبل أن يقبضه ويأخذ ربحه ؟ قال عليه السلام : « لا بأس بذلك ما لم يكن كيل ولا وزن (كما لو بيع بالمشاهدة) فإن هو قبضه فهو أبرأ لنفسه »^(٢٢) . وغيرها من الروايات الصحيحة .

وواضح من هذه الروايات أنّ الكيل أو الوزن هو كناية عن القبض ، بمعنى أنّه لا بدّ من قبضه ثمّ يبيعه للآخرين .

وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من أهل السنّة أيضاً ، فقد روي عن عثمان بن عفّان وسعيد بن المسيّب والحسن والحكم وحماد بن أبي سليمان : أنّ كلّ ما بيع على الكيل والوزن لا يجوز بيعه قبل قبضه ، وما ليس بمكيل ولا موزون يجوز بيعه قبل قبضه^(٢٣) .

وقد ذكرنا سابقاً: أنّ اعتبار الكيل أو الوزن قبل البيع الثاني ليس لإحراز مقدار المبيع ليتّم شرط معرفة مقدار المبيع في البيع الثاني؛ إذ على هذا لم يكن فرق بين التولية وغيرها ، بينما فرقت الروايات بين التولية وغيرها ، فأجازت الأوّل دون الثاني ، ولهذا يتعيّن أن يكون الكيل أو الوزن لجهة القبض قبل البيع الثاني الذي اشترط في بيع المرابحة دون التولية .

هذه هي أهمّ الأقوال في المسألة .

أقول:

أمّا القول الأول: الذي يرى عدم جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً ، فهو قول باطل ، وذلك لأنّ أدلّته -إن سلّمنا صحّتها^(٢٤)- ، فهي مقيدة أو مفسّرة في صورة كون المبيع طعاماً أو مكيلاً أو موزوناً للأدلة الكثيرة التي تقيد النهي عن النبي ﷺ بهذه الصورة .

وأمّا القول الثاني: الذي يرى جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً ، فأيضاً باطل وذلك: للروايات المصرّحة بالجواز في صورة عدم كون المبيع طعاماً أو مكيلاً أو موزوناً .

نعم من قال من الإمامية بجواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً على كراهة استند إلى الجمع بين الروايات المجوّزة والمانعة ، حيث حمل الروايات المانعة على الكراهة لقريضة الروايات المجوّزة .

وهذا وجه غير وجيه من حيث الصناعة الأصولية لو كانت الروايات المجوّزة صحيحة ، وذلك: لأنّ التعارض بالإطلاق والتقييد ، حيث إنّ الروايات المجوّزة موضوعها مطلق لصورة كون البيع قبل القبض بنحو التولية أو غيرها ، فيرفع اليد عن إطلاقها بالروايات المانعة عن البيع مرابحة ، على أنّ الروايات المجوّزة ضعيفة كما تقدّم .

نعم ، حمّل ظاهر النهي على الكراهة إذا كان هناك نصّ على الجواز إنّما يصار إليه لو لم يكن إطلاق وتقييد في البين ، كما إذا كان التعارض بين الدليلين بنحو الإطلاق أو بنحو التقييد . ولذا نرى الفقهاء يتصرّفون في موضوع الدليل دون الحكم في دليل آخر عند تعارضهما بالإطلاق والتقييد ، كما في تعارض « لا تعق رقبة كافرة » و « أعتق رقبة » ، وكذا في تعارض « لا تكرم زيداً العالم » و « أكرم العلماء » حيث يرفعون اليد عن عموم الموضوع لا عن ظهور النهي في الحرمة .

وحينئذٍ يكون دليل « لا يجوز بيع المكيل والموزون مرابحة إلا بعد كيله أو وزنه » مقيداً لدليل « لا بأس ببيع المكيل والموزون قبل قبضه » بغير صورة المrabحة . ولا نرى مانعاً من التعبير عن الدليل المفصل (وهو عدم جواز بيع المكيل والموزون مرابحة إلا بعد قبضه ، وبين جواز بيعه تولية) بأنه مفسر للدليل المطلق عند العرف .

إذاً لم يبق إلا القول الثالث والرابع ، وكلّ منهما له دليله من الروايات المروية عن الشارع المقدّس . ولكن في روايات القول الرابع ما يفيد : أنّ علّة المنع من بيع الطعام قبل قبضه هو الكيل ، وهي صحيحة الحلبي قال : « سألت الإمام الصادق عليه السلام عن قوم اشتروا بزّاً . . . أ يصلح لأحد منهم بيع بزّه قبل أن يقبضه ؟ قال عليه السلام : لا بأس به ، وقال : إنّ هذا ليس بمنزلة الطعام إنّ الطعام يكال » (٢٥) .

وبهذا نعرف أنّ الروايات التي ذكرت الطعام ومنعت من بيعه قبل قبضه إمّا كان لعلّة كيله ، فلاخصوصية للطعام ، فيتعيّن أنّ يكون القول الرابع هو الصحيح من بين الأقوال . ولنا أن نقول أيضاً : إنّ معنى الطعام ظاهراً هو الحنطة والشعير ، فقد جاء في لسان العرب : « وأهل الحجاز إذا أطلقوا اللفظ بالطعام عنوا به البرّ خاصّة . . . قال : وقال الخليل : العالي في كلام العرب أنّ الطعام هو البرّ خاصّة » (٢٦) ، وهذا هو الذي يظهر من كلام ابن الأثير في النهاية (٢٧) .

وحينئذٍ نقول : بما أنّ الحنطة والشعير مكيلان أو موزونان ، فلا يكون هناك قول ثالث ، لأنّ أصحاب القول الرابع يكونون قد أخذوا بكلتا طائفتي الروايات القائلة بأنّ بيع المكيل والموزون ومنه الطعام لا يجوز قبل قبضه ، بمعنى أنّ روايات القول الثالث صحيحة وهي تدلّ على حكم خاصّ ، وروايات القول الرابع صحيحة وهي تدلّ على حكم أعمّ من القول الثالث ، ولا تعارض بينهما ؛ إذ لم

يعلم أنَّ الحكم واحد ، فنأخذ بكلتا طائفتي الروايات .

رابعاً: هل توجد علة للنهي عن البيع قبل القبض ؟

وللجواب عن هذا السؤال لا بدَّ أن نستعرض ما يمكن أن يقال بعليته للنهي عن البيع قبل القبض ، ثم نرى مدى صحته فنقول :

١ - قد يقال إنَّ العلة في نظر الشارع هي عدم جواز الربح بدون تحمّل الخسارة ، وما دامت السلعة المشتراة لم يقبضها المشتري فخسارتها بالمنظر الشرعي على البائع ، لقاعدة : « تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه » ، وحينئذٍ لا يجوز للمشتري أن يربح بدون تحمّل للخسارة إذا حصلت في سلعته ، وكأنَّ هذا هو الميزان العدل في المنظار الاقتصادي والشرعي القائل « من كان له الغنم فعليه الغرم » .

ويشهد لهذه العلة جواز بيعها على شخص ثالث أو على بائعها تولية بدون القبض .

أقول : ولكن رغم معقولية هذا القانون لم يدلّ عليه أي دليل شرعي ، بل نراه غير مرعي في موارد هي :

أ - فيما إذا كان المشتري (غير مكيل أو موزون) ثوباً أو داراً ، فإنَّ المشتري يحقّ له أن يبيعه بربح قبل قبضه ، مع أنَّ المشتري لا يخسر إذا تلف المبيع لأنّه غير مقبوض .

ب - بيع الثمار بعد بدوّ الصلاح ، فإنَّ المشتري له الحقّ في بيعها وهي على الشجر ، ولكن إذا أصابتها جائحة رجع على البائع .

ج - إجارة منافع الإجارة ، فإنَّ المستأجر له الحقّ في أن يؤجّر ما استأجره بربح من نفس جنس الأجرة إذا عمل فيه عملاً أو يؤجّرها بأكثر ممّا استأجرها به إذا كان بغير جنس الأجرة^(٢٨) . ولكن إذا حدث تلف في المستأجر فيرجع

على المؤجّر بمقدار ما تلف .

د - بيع المكيل والموزون (الكلي والشخصي) قبل قبضه على بائعه كما سيأتي ، وذلك لأنّ ظاهر الروايات المانعة من بيع المكيل والموزون بربح هو المنع من بيعها على شخص ثالث ، أمّا هنا فإنّ البيع على نفس البائع فلا تشمله الروايات .

ثمّ إنّنا حتى لو قلنا إنّ روايات المنع مطلقة لكلّ بيع ، إلّا أنّ روايات بيع السلم قبل قبضه على بائعه تقول بجواز ذلك ، ففي صحيحة العيص بن القاسم عن الإمام الصادق عليه السلام قال : « سألته عن رجل أسلف رجلاً دراهم بحنطة حتى إذا حضر الأجل لم يكن عنده طعام ووجد عنده دواً ومَتاعاً ورقيقاً ، يحلّ له أن يأخذ من عروضه تلك بطعامه ؟ قال عليه السلام : نعم يسمّى كذا وكذا بكذا وكذا صاعاً » (٢٩) .

نعم هناك تلازم بين الضمان والتلف ، فمن كان ضامناً يكون التلف عليه ، حسب القاعدة القائلة : « كلّ بيع تلف قبل قبضه فهو من ماله بائعه » . ولكن هذا غير المنع من بيع المكيل والموزون قبل قبضه بربح .

٢ - هل يمكن أن تكون العلة في نظر الشارع القدرة على التسليم ؟

والجواب : بالعدم ، وذلك : لأنّ القدرة على التسليم قد تكون موجودة حتى مع عدم قبض المشتري ، كما أنّها قد لا تكون موجودة حتى مع قبضه ، كما لو غصبت بعد القبض .

٣ - هل يمكن أن تكون العلة هي الوقوف ضدّ المعاملات الوهمية التي لا قصد إليها ، كما هو الواقع في أسواق البورصة العالمية التي يكون القصد فيها غالباً هو انتظار تقلّبات الأسعار للحصول على ربح ، وهو ما يسمّى بالمضاربة الاقتصادية ؟

والجواب : إنّ كلامنا هو في صورة القصد الحقيقي إلى البيع ، وبذلك تخرج

كل البيوع التي لا قصد فيها إلى تسلّم المثلث ، كما في أسواق البورصة التي لا يكون التسليم والتسلّم فيها إلّا بمقدار ١ ٪ بالاضافة إلى انتقاص هذا بيع غير المكمل أو الموزون قبل قبضه ، كما جوّزت ذلك بعض الروايات كما تقدّم ، وسيأتي عليه جمع غفير من العلماء .

خامساً: هل البيع قبل القبض للمكمل أو الموزون مباحة باطل أم محرّم أم مكروه ؟

أقول: تقدّم الكلام ممّا في بطلان كون هذا البيع مكروهاً فلا نعيد .

وأما التحريم: فقد عبّر بعض الفقهاء بحرمة هذا البيع ، كالشيخ الأنصاري حيث قال: « الأقوى - من حيث الجمع بين الروايات - حرمة بيع المكمل والموزون قبل قبضه إلّا تولية . . . » (٣٠) .

كما عبّر بعض آخر بالمنع من هذا البيع في مقابل تعبيره بالجواز في البيع التوليّتي ، والظاهر من المنع هو الحرمة ، قال في منهاج الصالحين: « من اشترى شيئاً ولم يقبضه ، فإن كان ممّا لا يكال ولا يوزن جاز له بيعه قبل قبضه ، وكذا إذا كان ممّا يكال أو يوزن وكان البيع برأس المال ، أمّا لو كان بربح ففيه قولان: أظهرهما المنع » (٣١) .

ويؤيد هذا القول التعبير الوارد في بعض الروايات المروية على عهد النبي ﷺ ، حيث روى ابن عمر قال: « رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يضرّبون على عهد رسول الله ﷺ أن يبيعه حتى يؤه إلى رحالهم » (٣٢) .

أقول: إنّ النهي عن المعاملة يكون على أنحاء:

١ - قد يكون النهي تكليفاً ، كما إذا وجدت قرينة عليه ، كما في النهي عن البيع وقت النداء الذي نعلم أنّ ترك البيع فيه للحفاظ على صلاة الجمعة ، وهذا النهي التكليفي لا يقتضي الفساد ، كما قرّر ذلك في الأصول .

٢ - قد يكون النهي تكليفاً ووضعيّاً ، كما إذا قامت قرينة على ذلك ، كما

في لعن مشتري الخمر وبائعها ، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « ثمن الخمر سحت » (٣٣) ، وكما في المعاملات الربوية كما هو واضح من التشديد والوعيد عليها .

٣ - أمّا النهي عن المعاملة ، إذا لم يكن فيه قرينة على الحرمة التكليفية فيكون ظهوره الأولي هو الإرشاد إلى عدم الإمضاء والحكم بالبطلان (كما في نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر) (٣٤) ، وحينئذٍ فيكون ظهور « إذا اشترت متاعاً فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتى تقبضه » هو اشتراط القبض في صحة البيع الثاني ، فإن لم يحصل القبض قبل البيع الثاني يكون البيع الثاني باطلاً .

أمّا إذا كان بيع المكيل أو الموزون قبل القبض تولية فلا يشترط فيه القبض قبل البيع ، ولا مانع من ذلك ، فإنّ بيعاً قد يشترط فيه ما لا يشترط في بقية البيوع ، كما في بيع الصرف الذي قد اشترط فيه التقابض في المجلس (قبل التفريق) دون غيره من البيوع ، فهنا كذلك حيث إنّ النهي عن بيع المكيل أو الموزون قبل القبض خالٍ عن قرينة تدلّ على الحرمة التكليفية ، أو قرينة تدلّ على ربوية المعاملة المحرّمة تحريماً تكليفاً ، فلا مناص من القول بأنّ النهي عن البيع قبل القبض مرابحةً إرشاد إلى شرطية القبض قبل البيع في خصوص المكيل أو الموزون إذا بيع مرابحة .

تنبيهات :

١ - إنّ الأدلّة المتقدّمة - على القول الرابع - لا تفرّق بين الأشياء التي تباع بالكيل أو الوزن ، بين ما كان عند البائع قد حصل عليه بالزراعة أو قد وهب إليه أو اشتراه كلياً في الذمّة أو في المعين ، أو مبيعاً شخصياً قد اشتراه بغير كيل أو وزن ، فإنّه في كلّ هذه الصور لا بدّ من قبضه بالكيل أو الوزن إذا أراد بيعه للآخرين .

أمّا إذا كان البائع قد اشتراه ووزنه أو كاله ، فيكفي هذا الكيل أو الوزن في بيعه للآخرين ، أمّا الآخرون فلا يجوز لهم بيعه إلّا بعد قبضه وحيازته

إلى رحالهم .

٢ - إنَّ هذه الروايات هي بصدد بيان جواز البيع الثاني مرابحة بعد قبض ما اشتري بالكيل أو الوزن ، وهذا البحث يختلف عن حقيقة القبض الذي تقدّم من أنّه قد يكون في بعض الأمور التخلية التي يرتفع بها الضمان عن البائع .

وبعبارة أخرى: إنَّ القبض الذي يرتفع به الضمان عن البائع في المكيل والموزون هو التخلية ، ولكن صحّة البيع الثاني لا بدّ فيها من القبض من قبل المشتري التي تحصل بالكيل أو الوزن .

٣ - قد أجازت هذه الروايات بيع المكيل والموزون قبل القبض إذا كان البيع تولية ، وهذا هو مفاد الروايات المتقدّمة عن أهل البيت عليه السلام عن رسول الله ﷺ فتكون حجّة .

وهنا نريد أن نقول بجواز بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه إذا كان البيع على نحو الشركة في المبيع ، فقد دلّت عليه موثقة سماعة ، قال : سألت عن الرجل يبيع الطعام أو الثمرة ، وقد كان اشتراها ولم يقبضها ؟ قال عليه السلام : « لا ، حتى يقبضها ، إلّا أن يكون معه قوم يشاركونهم فيخرجه بعضهم من نصيبه من شركته بربح أو يولّيه بعضهم فلا بأس » (٣٥) .

وقد ذهب إلى هذه النتيجة الإمام مالك ، فقد جوّز البيع تولية والمشاركة فيه بربح في ما لم يقبض ، فقد جاء في المدونة : « قلت : أ رأيت إن اشتريت سلعة من رجل بنقد فلم أقبضها حتى أشركت فيها رجلاً أو وليتها رجلاً أيجوز ذلك ؟ قال : لا بأس بذلك عند مالك .

قلت : وإن كان طعاماً اشتريته كيلاً ونقدت الثمن فولّيته رجلاً أو أشركته فيه قبل أن أكتاله من الذي اشتريته منه ؟

قال: قال مالك: لا بأس بذلك ، وذلك الحلال إذا انتقد مثل ما نقد .

قلت: لم جوزه مالك ، وقد جاء في الحديث الذي يذكره مالك أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى؟

قال: قد جاء هذا ، وقد جاء عن النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى إِلَّا ما كان من شرك أو إقالة أو تولية .

قال سحنون: وأخبرني ابن القاسم ، عن سليمان بن بلال ، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، عن سعيد بن المسيب أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: « من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه ، إِلَّا ما كان من شرك أو إقالة أو تولية » .

قال: وقال مالك: اجتمع أهل العلم على أَنَّهُ لا بأس بالشرك والإقالة والتولية في الطعام قبل أن يستوفى إذا انتقد الثمن ممّن يشركه أو يقيه أو يوليه» (٣٦) .

٤ - إنَّ أصل المنع من بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه (إِلَّا تولية أو شركة) هو على خلاف القاعدة الأولى القائلة بتسلّط الناس على أموالهم ، بمعنى أَنَّهُ إذا ملك إنسان شيئاً يَتمكّن أن يبيعه ، سواء كان قد قبضه أم لا . فإذا أضفنا إلى هذا عدم وجود علّة للنهي عن بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه ، وإنّما هو تعبد خاصّ ، فلا بدّ من الرجوع إلى نفس الأدلّة المانعة لنرى سعتها أو ضيقها فنتمسك بها ، لأنّها هي الدليل على النهي وعلى خلاف القاعدة ، ولا علّة حتى تتبع . وحينئذٍ فما لم يكن داخلاً تحت النهي فهو جائز سواء دلّ عليه دليل خاصّ أم لا؛ إذ يكون داخلاً تحت قاعدة تسلّط الناس على أموالهم ، فيتمكّن من التصرف فيه ببيعه ما لم يكن داخلاً تحت عنوان منهي عنه . وعلى هذا يتمكّن أن نذكر عدّة أمور جائزة قد يشتبه في دخولها تحت عنوان البيع قبل القبض منها:

أ - إذا كان البيع غير مكيل أو غير موزون (كالمعدود) (٣٧) والمذروع

والمشاهد) فيجوز بيعه قبل قبضه (سلباً أو استصناعاً أو غيرهما) طبقاً للقاعدة المتقدمة ، مع ورود الرخصة في ذلك أيضاً . ففي ذيل صحيحتي منصور بن حازم المتقدمتين : « فإن لم يكن فيه كيل ولا وزن فبعه » (٣٨) وكذا في رواية أبي حمزة عن الإمام الباقر عليه السلام قال : سألته عن رجل اشترى متاعاً ليس فيه كيل ولا وزن أيبيعه قبل أن يقبضه ؟ قال عليه السلام : « لا بأس » (٣٩) ، وغيرها .

ب - إنَّ الحكم بعدم جواز بيع المكيل أو الموزون قبل القبض مختصّ بالبيع ، كما تقدّمت الروايات عن الفريقين تصرّح بأنَّ المنع مختصّ به . وعلى هذا فللمشتري أن يصالح على المكيل والموزون قبل القبض ، وله أن يؤجّره قبل القبض إذا كانت له منفعة يستفاد منها مع بقاء العين ، لصحة الصلح والإجارة قبل القبض ، ومع الشكّ في صحتهما على المكيل والموزون قبل قبضه نتمسك بإطلاق أدلة الإجارة ، والصلح جائز بين المسلمين ، أو إطلاق ﴿تَجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ﴾ (٤٠) .

ج - إذا كان الثمن مكيلاً أو موزوناً والمبيع عروضاً ، فيتمكّن البائع من بيع الثمن المكيل والموزون قبل قبضه طبقاً للقاعدة ، وعدم المانع ، حيث إنَّ الدليل اللفظي الدالّ على المنع مختصّ بالتمثّن ، فتعديته إلى الثمن تحتاج إلى دليل لفظي عام أو مطلق ، أو اطمئنان بوحدة الملاك فيهما ، وبما أنّه لا يوجد إطلاق ولا عموم ولا اطمئنان بوحدة الملاك ، حيث إنَّ الحكم تعبدّي على خلاف القاعدة (كما تقدّم) فنقتصر على مورد المنع ونتمسك بدليل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٤١) لصحة بيع الثمن إذا كان مكيلاً أو موزوناً قبل قبضه .

نعم من علل عدم جواز بيع المبيع إذا كان مكيلاً أو موزوناً قبل القبض بضعف ملكية المشتري لاحتمال أن يتلف الطعام فتتحلّ المعاملة ، فإنّ هذا الوجه الاستحساني موجود في الثمن الموزون أو المكيل قبل القبض .

ولكنّ هذا الوجه ضعيف ، إذ لا يكون الملك ضعيفاً قبل القبض ، ولأنّ هذا

الوجه يقول بعدم جواز البيع حتى تولية ، ولغير المكيل والموزون ، ولا أحسب أن يقول بنتيجته أحد .

د - إذا لم يقبض المشتري المكيل أو الموزون فيتمكّن أن يبيع بمقداره ونوعه في الذمة ، وبعد تمامية البيع يوكل المشتري (في أخذ المبيع من البائع الذي اشترى بئعه منه ولم يقبضه) بوكالة غير قابلة للعزل . وهذا ما يسمّى بـ (السلم الموازي) أو (الوكالة في القبض) ، وهي طريقة لا تشملها الروايات المانعة ، لأنها تمنع من العقد الثاني إذا جرى على ما جرى عليه العقد الأوّل : « لا تبعه حتى تكيله أو تزنه » (٤٢) . أمّا هنا فلم يبع ما جرى عليه العقد الأوّل ، بل وكلّ دائنه في أخذ المبيع من مدينه ، فهو استيفاء ، وفائدته سقوط ما في ذمّته عنه (٤٣) .

هـ - إذا كان المشتري لم يقبض المكيل والموزون لعدم حلول الأجل في المبيع (كما في السلم) وقد احتاج إلى المال ، فيتمكّن أن يبيع سلماً إلى ما بعد ذلك الأجل بقليل ، ثمّ يحوّل المشتري على البائع الذي باع فيستلم المثلث في وقته . وبما أنّ الحوالة ليست بيعاً ولا معاوضة (كما هو التحقيق) بل هي تعيين الدّين الذي في ذمّة المديون بمالٍ في ذمّة فرد آخر ، وهو عقد مستقلّ ، فلا يشملها النهي عن بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه .

ويمكن الاستدلال لجواز هذه الحوالة (مضافاً إلى اقتضاء القاعدة والعمومات ذلك) بموثقة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال : سألت الإمام الصادق عليه السلام عن رجل عليه كَرّ من طعام ، فاشترى كَرّاً من رجل آخر ، فقال للرجل : انطلق فاستوف كُرّاً ؟ قال عليه السلام : « لا بأس به » (٤٤) .

فالرواية شاملة لما إذا كان الكَرّ في ذمّة الإنسان بالشراء أو القرض ، وشاملة لما إذا كان في ذمّة المحيل معوّض أو عوض ، وشاملة لكون المبيع كلياً في الذمّة أو شخصياً ، فتكون دليلاً لما نحن فيه .

و - إذا باع المشتري المكيل أو الموزون الذي لم يقبضه على بائعه فهو جائز ما لم يستلزم محذوراً آخر كالربا ، وذلك بأن يبيعه بجنس آخر أو يبيعه بنفس الجنس بلا زيادة ولا نقيصة ، ودليل هذا هو : إن ظاهر الروايات المانعة هو المنع عن بيع ما لم يكن مكيلاً أو موزوناً على شخص ثالث ، أما هنا فالبيع على البائع نفسه ، فلا تشمله روايات المنع .

وحتى لو قلنا بأن روايات المنع مطلقة للبيع على شخص ثالث أو على البائع ، إلا أن الروايات التي جوّزت البيع على البائع قد أخلّت هذه الصورة ، فمن الروايات صحيحة العيص بن القاسم عن الإمام الصادق عليه السلام قال : سألته عن رجل أسلف رجلاً دراهم بحنطة ، حتى إذا حضر الأجل لم يكن عنده طعام ، ووجد عنده دواً ومَتاعاً ورقيقاً ، يحلّ له أن يأخذ من عروضه تلك بطعامه ؟ قال عليه السلام : « نعم يسمّى كذا وكذا بكذا وكذا صاعاً . . . » (٤٥) .

ز - الإقالة : إذا اشترى إنسان مكيلاً أو موزوناً ولم يقبضه فهو لا يتمكن من بيعه على ثالث حسب ما تقدّم ، ولكن هل له أن يطلب الإقالة من البائع فيرجع إليه ثمنه قبل القبض ؟

الجواب : نعم يجوز ذلك ؛ لجواز الإقالة في كلّ بيع . فقد ورد في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : « أيما عبد أقال مسلماً في بيع أقاله الله عثرته يوم القيامة » (٤٦) .

والإقالة في الحقيقة هي فسخ في حق المتعاقدين برضاها وليست بيعاً ، وذلك لعدم قصد معنى البيع ولا غيره من المعاوضات الموجبة ملكاً جديداً ، بل هي تفيد ردّ الملك بفسخ العقد الذي ارتأى خلافه . ولهذا لا تجوز الإقالة بزيادة عن الثمن ، كما لا تجوز بنقصان لعدم ما يصلح مملّكاً لما زاد عن الثمن أو نقص منه بعد فسخ العقد . وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض أهل السنة أيضاً ، فقد ذكر في المغني عن الإمام الخزقي أن الإقالة فسخ ، وأيد ذلك

ابن قدامة وذكر أنَّ هذا هو اختيار أبي بكر وهو مذهب الشافعي ، خلافاً لمذهب الإمام مالك حيث اعتبرها بيعاً^(٤٧) .

ح - الحطيطة : إذا اشترى إنسان مكيلاً أو موزوناً ولم يقبضه فهو لا يتمكّن من بيعه على ثالث حسب ما تقدّم ، ولكن هل له أن يبيعه على ثالث بحطيطة عن الثمن الذي اشتراه به ؟

قد يقال : إنّ الروايات لم تجوّز البيع قبل القبض إلّا تولية أو شركة ، وحينئذٍ تكون الحطيطة ممنوعاً منها .

ولكن يمكن القول : إنّ الروايات المانعة من البيع إلّا تولية كان المقصود منها هو القصر الإضافي بالنسبة إلى المراجعة ، فحينئذٍ يكون المعنى بأنّ البيع بنحو المراجعة قبل القبض لا يجوز ، بل يلزم أن يكون تولية ، وليس المقصود أن الحطيطة لا تجوز . وعليه فيمكن الحكم بجواز الحطيطة تمسكاً بقاعدة ﴿ تَجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ ﴾^(٤٨) .

ويدلّ على هذا ظاهر التقابل بين المراجعة والتولية في الروايات ، فيجوز ما عدا المراجعة ، فقد ذكرت صحيحة عليّ بن جعفر عن الإمام الكاظم عليه السلام فقالت : « إذا ربح لم يصلح حتى يقبض ، وإن كان يولّيه فلا بأس »^(٤٩) .

أقول : في الرواية المتقدّمة شرطيّتان اختلفت الجزاء فيهما بنحو التضادّ (أو التناقض) وكلّ منهما بعض مفهوم الآخر ، وحينئذٍ يكون الظاهر الذي سبق لبيان المفهوم هو الشرطية الأولى فقط ، لا كليهما ، ولا خصوص الثانية ، بل الشرطية الثانية هي لصرف بيان بعض أفراد مفهوم الشرطية الأولى ، وعلى هذا يرتفع توهم التناقض بين الشرطيّتين ، فيتّضح إناطة الحرمة بالمراجعة وجوداً وعدماً^(٥٠) .

ويؤيد هذا ما روي عن النبي ﷺ أنّه لما بعث أسيد إلى مكّة قال : «إنهم عن بيع ما لم يقبضوه ، وعن ربح ما لم يضمّنوه»^(٥١) . وبما أنّ الحطيطة

ليست ربحاً لما لا يضمن؛ بل هي خسارة فلا يشملها النهي .

هذا ، ولكن توجد رواية أبي بصير القائلة : «إِلَّا أَنْ يُولَّيَهُ كَمَا اشْتَرَاهُ إِذَا لَمْ يَرْبِحْ فِيهِ أَوْ يَضَعُ»^(٥٢) . فقيدت عدم البأس في البيع قبل القبض بعدم الربح وعدم الوضع . لكن الرواية ضعيفة بعلي بن أبي حمزة البطائني .

أقول: ممّا تقدّم من هذه الاستثناءات يتّضح عدم صحّة ما ذكر من أنّ الشركة في المكيل والموزون قبل القبض والتولية والحوالة به كالبيع ، كما ذهب إلى ذلك أبو حنيفة والشافعي^(٥٣) ؛ لعدم دليل يعتدّ به على ذلك ، على أنّ الدليل خلافه .

سادساً: هل يقوم الضمان مقام القبض؟^(٥٤)

إذا اشترى إنسان شيئاً مكيلاً أو موزوناً وباعه قبل قبضه ، ولكن اشترط على نفسه فيما إذا تلف المبيع يكون ضمانه عليه (لا على البائع الأوّل ولا على المشتري الثاني) ، فهل يصحّ أن يقوم هذا الضمان مقام القبض الحسي فتصحّ المعاملة الثانية ؟

أقول: إنّ القبض الذي يجعل البائع ضامناً للبضاعة إذا لم يحصل ، ويرتفع الضمان عنه إذا حصل ، هو غير القبض الذي يجوز للمشتري بيع بضاعته بعده ، ولا يجوز له بيع بضاعته قبله؛ إذ المراد من الأوّل التخلية ، فلو خلى البائع بين المشتري وبين البضاعة المباعة فقد خرج عن الضمان وإن لم يحصل القبض الحسي من قبل المشتري ، وحينئذ يكون البائع غير ضامن ، ومع ذلك لا يجوز للمشتري أن يبيع البضاعة قبل أن يقبضها قبضاً حسيّاً ويجوّزها . وبهذا يفهم أنّ المراد من القبض في الثاني هو القبض الحسي . وعليه فإذا خرج البائع عن الضمان بالتخلية وتوجّه الضمان على المشتري ، ولكن إذا لم يحصل القبض الحسي فلا يجوز له بيع البضاعة المكيّلة أو الموزونة ، للأدلة المتقدّمة المصرّحة بلا بدّية القبض الحسي في البيع الثاني .

ثم إنَّ بين ضمان المشتري للمبيع وقبضه تبايناً وتضاداً ، وقد جعل الشارع القبض الحقيقي شرطاً لصحة البيع الثاني (إذا كان غير تولية) وحينئذٍ نقول : لا يمكن أن يقوم مقامه ضمان المشتري للمبيع . على أننا لم نعلم علّة لا بدّية القبض في المكيل والموزون قبل البيع الثاني ، ومن يقول بقيام الضمان مقام القبض لا بدّ له من أن يثبت إنَّ علّة القبض في المبيع قبل البيع الثاني إنّما هي لضمان المشتري السلعة ، وهذا دونه خُطَر القِتَاد .

سابعاً : شحن السلعة في السفن :

في التجارة الدولية يكون شحن السلعة في السفن مُخْرِجاً للبائع عن الضمان فيما إذا تلفت السلع بعد ذلك ، ثمَّ إنَّ المشتري قد يقوم ببيعها وهي في البحر لشخص ثالث ، ويكون هذا البيع مُخْرِجاً للمشتري الأوّل عن الضمان فيما إذا تلفت السلع بعد ذلك ، ويتحمّل المشتري الثاني الخسارة في صورة التلف ، فهل تكون هذه المعاملة صحيحة ؟

أقول : هنا مشكلتان :

الأولى : الضمان على المشتري قبل أن يقبض المبيع .

الثانية : بيع المبيع قبل قبضه .

ولأجل حلّ المشكلتين نقول : إذا كان الشرط في البيع هو التسليم على ظهر السفينة ، وكان البائع قد شحن السلعة في السفينة ، فيكون قد خلّى بين المشتري وسلعته ، وحينئذٍ فقد خرج عن الضمان وقد انحلت المشكلة الأولى .

ثمَّ إذا كان ربّان السفينة يعدّ وكيلاً عن المشتري ، فقد حصل القبض الحسّي بالوكالة الذي يجوّز للمشتري أن يبيع هذه السلعة وإن كانت مكيّلة أو موزونة ، أمّا إذا كانت البضاعة غير مكيّلة أو موزونة فيجوز بيعها قبل قبضها ، كما تقدّم ذلك . ونتمكّن أن نتصوّر وكالة ربّان السفينة فيما إذا كان

أمر ما في السفينة بيد المشتري ، بحيث يتمكن أن يأمر ربّانها بواسطة الاتصالات الحديثة بالتوجّه إلى غير بلد المشتري ، أو يأمره بتسليم البضاعة إلى شخص آخر . وحينئذٍ يتمكن أن يبيع هذه البضاعة إلى شخص ثالث ، لأنها مقبوضة بالقبض الحسي بالوكالة . وبهذا فقد انحلت المشكلة الثانية .

ثمّ إذا كان أمر ما في السفينة بيد المشتري الثاني ، بحيث لا يكون للمشتري الأوّل الذي باع أي تسلّط بعد بيعه على البضاعة ، فقد خرج المشتري الأوّل عن الضمان ، لحصول التخلية بين البضاعة وبين المشتري الثاني . فإنّ عدّ ربّان السفينة وكيلاً عن المشتري الثاني في القبض والتسلّط بحيث كان يأتمر بأمر المشتري الثاني في التوجّه إلى أي مكان أراد ، فحينئذٍ تكون البضاعة مقبوضة بالقبض الحسي للمشتري الثاني بالوكالة ، فيصحّ بيعها وإن كانت مكيّلة أو موزونة ، وهكذا .

وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله ذلك في كتاب المكاسب فقال : « لو باع داراً أو سفينة مشحونة بأمتعة البائع ومكّنه منها بحيث جعل له تحويلها من مكان إلى مكان كان قبضاً . . . » (٥٥) .

أمّا إذا كان الشحن في السفينة لا يعدّ تخلية كما إذا كان الشراء للسلعة قد اشترط فيها التسليم في بلد المشتري ، ففي هذه الصورة لا يكون الشحن في السفن تخلية للسلعة ، كما لا يكون المشتري متسلّطاً عليها بحيث يتمكن أن يأمر ربّانها بتسليمها إلى شخص ثالث أو بالتوجّه إلى غير بلد المشتري ، بل يكون أمر البضاعة بيد البائع ، وحينئذٍ إذا تلفت السلعة فيكون ضمانها على البائع ، لقاعدة « تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بائعه » . كما لا يمكن للمشتري بيعها على آخر إذا كانت مكيّلة أو موزونة ، لعدم تسلّطه عليها بحيث يكون قابضاً . وعلى هذا فإنّ اشترط الضمان على المشتري في هذه الصورة يكون الشرط مخالفاً للسنة ، ولا يصحّ بيعها قبل قبضها للأدلة المتقدّمة على

ذلك ، إن كانت البضاعة مكيلة أو موزونة .

ثامناً: بيع السمك في النهر أو البركة :

قد يملك إنسان نهراً أو بركة قد ربّى فيها السمك ، فهل يجوز له أن يعقد مقالة مع آخرين على الانتفاع بهذه البركة أو النهر الذي فيه السمك (أكلاً أو بيعاً له بعد اصطياده) مدّة معلومة بأجر معيّن ؟

والجواب: إنّ هذه المقالة يمكن تصويرها بثلاث صور:

١ - بيع السمك الموجود (إذا كان معيّنًا) وإجارة البركة مدّة معيّنة . وبما أنّ السمك معلوم بالمشاهدة فالبيع صحيح ، وبما أنّ المدّة معلومة لإجارة البركة والأجر معيّن أيضاً فالإجارة صحيحة .

٢ - إذا لم يكن السمك معلوماً ، فيتمكّن أن يبيع كمية معلومة منه مع الباقي الذي يجهل مقداره ، ويدلّ على صحّة هذا البيع روايات الضميمة ، وهي على طوائف :

الطائفة الأولى: تدلّ على جواز بيع اللبن في الضرع إذا ضمّ إليه شيء معلوم (٥٦) .

الطائفة الثانية: تدلّ على جواز بيع ما في بطون الأنعام مع الضميمة لا منفرداً (٥٧) .

الطائفة الثالثة: تدلّ على جواز بيع الآبق منضمّاً إليه شيء معلوم لا منفرداً (٥٨) .

الطائفة الرابعة: تدلّ على جواز شراء ما لم يدرك منضمّاً إليه ما أدرك (٥٩) .

الطائفة الخامسة: تدلّ على جواز بيع الثمار قبل خروج الطلع مع الضميمة (٦٠) .

فمن الطائفة الأولى: موثقة سماعة قال: سألته عن اللبن يشتري وهو في الضرع، فقال: «لا، إلا أن يحلب لك منه أسكرجة فيقول: إشتري مني هذا اللبن الذي في الأسكرجة وما في ضروعها بثمن مسمى، فإن لم يكن في الضرع شيء كان ما في الأسكرجة» (٦١).

ومن الطائفة الثالثة: صحيحة رفاعة النخاس قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام قلت له: أ يصلح لي أن أشتري من القوم الجارية الآبقة وأعطيهما الثمن وأطلبها أنا؟ قال عليه السلام: «لا يصلح شراؤها إلا أن تشتري منهم معها ثوباً أو متاعاً، فتقول لهم: اشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا درهماً، فإن ذلك جائز» (٦٢).

ومن الطائفة الخامسة: موثقة سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سألته عن بيع الثمرة، هل يصلح شراؤها قبل أن يخرج طلعتها؟ فقال عليه السلام: «لا، إلا أن يشتري معها شيئاً من غيرها رطبة أو بقلأ فيقول: اشتري منك هذه الرطبة وهذا النخل وهذا الشجر بكذا وكذا، فإن لم تخرج الثمرة كان رأس مال المشتري في الرطبة والبقل» (٦٣).

٣ - كما يمكن تصوّر المقابلة بصورة الإجارة للبركة مدّة معلومة على أن ينتفع بها وبما فيها أكلاً أو بيعاً بعد اصطياده، وهذا نظير إجارة البقرة للانتفاع بها ولبينها مدّة معلومة، وإجارة المرأة للرضاع (٦٤).

وهذا الحكم في الصور الثلاث لا يختلف فيما إذا جاء السمك إلى النهر أو البركة تلقائياً بواسطة الفيضانات، فإن المالك للنهر أو البركة يملك ما يدخل فيها، وحينئذ إما أن يبيعه إذا كان معلوماً ويؤجر البركة لمدّة معيّنة. وإما أن يبيع شيئاً معلوماً منه مع ضميمه الموجود فيها الذي لا يعلم مقداره، أو يؤجر البركة على أن ينتفع فيها لمدّة معلومة كإجارة المرأة للرضاع.

كما أن هذا الحكم لا يختلف لو كانت الدولة مالكة للنهر أو البركة من باب

ملكيّتها للأنفال . فتملك ما فيهما كذلك ، وتصحّ المعاملات المتقدّمة على هذا السمك الذي في البركة بصوره الثلاث بشرط أن تكون الدولة شرعية ، بمعنى قيمومتها الشرعية على المجتمع ، كأن يكون رئيس الدولة حاكماً شرعياً أو منصوباً من قبله بحيث تكون الأنفال ملكاً للمقام .

وكذا تصحّ هذه الصور الثلاث إذا كانت الملكية للمسلمين ، وكان المتولّي عليهم حاكماً شرعياً يصرف حاصل ما باعه أو أجره على المسلمين .

تاسعاً: بيع الحطب:

قد تعتمد الدولة لبيع أحطاب الأشجار التي تغرسها في أطراف الطرق ، أو التي تخرج تلقائياً في أرض الحكومة ، وهذه المعاملة أيضاً صحيحة إذا كان ما يغرس في الطرق أو يخرج تلقائياً في أرض الدولة (الأنفال) أو الأراضي الميّنة التي تكون للإمام عليه السلام أو في أرض المسلمين إذا قام بها الحاكم الشرعي أو وكيله .

أمّا إذا كانت الحكومة غير شرعية ، فالتصرّفات فيها على بيع الحطب أو المقاوله على السمك بصوره الثلاث المتقدّمة مشكلة ، لأنّ الحكومة إمّا ليست بمالكة أو ليس لها ولاية على أموال المسلمين ، فتحتاج تصرّفاتهما إلى إمضاء من الحاكم الشرعي ، فإن لم يمض الحاكم الشرعي تصرّفات الحكومة غير الشرعية في المقاولات على السمك أو بيعها له بصوره الصحيحة أو بيعها للحطب ، فيجب على المشتري لهذه الأسماك أو المؤجّر للبرك أو المشتري للحطب المراجعة والمصالحة مع الحاكم الشرعي ، لأخذ الثمن أو الإجارة منه وصرفها في مواردها المقرّرة من صرف موارد الأنفال أو الصرف على مصالح المسلمين ، حتى يكون عمل المشتري صحيحاً . والله هو العالم بحقائق الأمور .

هذا ما أردنا بيانه على الأسئلة الموجّهة من مجمع الفقه الإسلامي في الهند

لدورته التاسعة ■

الهوامش

- (١) مستدرک الوسائل ١٣: ٣٠٣ ، ب ٩ ، الخيار ، ح ١ .
- (٢) النساء: ٥٨ .
- (٣) انظر: الوسائل ١١: ٣٤٢ ، ب ٧٨ ، جهاد النفس .
- (٤) الوسائل ١٢: ٣٨٩ ، ب ١٦ ، أحكام العقود .
- (٥) وأما اعتبار الكيل والوزن في القبض أو كفايته في قبض المكيل والموزون ، فإنه تعبد محض لأجل النص ، قال في صحيحة معاوية بن وهب: سألت الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يبيع البيع قبل أن يقبضه ، فقال عليه السلام: « ما لم يكن كيل أو وزن فلا تبعه حتى تكيه أو تزنه » - الوسائل ١٢: ٣٨٧ ، ب ١٦ ، أحكام العقود ، ح ١١ ، وغيرها من الروايات . ولا بأس بالتنبيه إلى أن هذا البحث إنما هو لتصحيح البيع الثاني فيما إذا اشترى ولم يكل مثلاً ، لا لأجل ارتفاع الضمان عن البائع بالقبض .
- والظاهر إن الكيل والوزن هو كناية عن القبض لا لمعرفة المقدار المبيع وذلك لأن معرفة المقدار لا يفرق فيه بين البيع مرابحة أو تولية لشرطية معرفة المقدار المبيع عند كل بيع ، وحينئذٍ عندما جوّزت الروايات البيع تولية بغير القبض ومنعته مرابحة تبين أن المنع لم يكن لأجل اشتراط معرفة المقدار ، بل لأجل اشتراط القبض في صحة البيع الثاني تعبدًا .
- (٦) انظر: مكاسب الشيخ الأنصاري: ٣٠٩ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٧) أي عندما أوجب الشارع على الغاصب ردّ المغصوب ، فقد أوجب عليه أن يوجد كلّ المقدمات للوصول المال إلى صاحبه ، إذن يجب عليه أخذ المال إلى المغصوب منه وجعله أمامه ، أما الأخذ باليد من قبل المغصوب منه فهو غير واجب على الغاصب: لخروجه عن القدرة . وحينئذٍ يكون الإقباض الواجب على الغاصب هو التخلية . هذا الكلام نفسه يقال بالنسبة إلى البائع الذي أوجب الشارع عليه التخلية ، فإن الإقباض الحقيقي وإن لم يصدق إلا باستيلاء الطرف الآخر على الشيء ، إلا أن التكليف بالإقباض

على البائع والغاصب يكون تكليفاً بالتخلية فقط وإن لم يستول الطرف الآخر على الشيء.

(٨) المكاسب: ٣٠٩.

(٩) الأم: ٣: ٢٧ و ٦٣.

(١٠) المغني لابن قدامة ٤: ١١٥ و ٢٢١، ط - دار الكتاب.

(١١) هذه الأحاديث ذكرها في المغني ٤: ٢٢١. أقول الرواية المروية عن النبي ﷺ عن شراء الصدقات حتى تقبض قد رويت في مجالس الشيخ الطوسي: قال: ابتعت طعاماً من طعام الصدقة، فأربحت فيه قبل أن أقبضه، فأردت بيعه، فسألت النبي ﷺ فقال: « لا تبعه حتى تقبضه » - انظر: مكاسب الشيخ الأنصاري: ٣١٥-٣١٦.

(١٢) المحلى لابن حزم ٨: ٥٢٠. المغني ٤: ٢٢٠.

(١٣) المغني ٤: ١١٦ و ٢٢٠.

(١٤) حكى هذا القول عن الشيخين (الطوسي والمفيد) في المقنعة والنهاية والقاضي وهو المشهور بين المتأخرين، انظر: مكاسب الشيخ الأنصاري: ٣١٦. المختصر النافع: ١٤٨، ط - دار الأضواء.

(١٥) الوسائل ١٢: ٣٨٨، ب ١٦، أحكام العقود، ح ٣.

(١٦) المصدر السابق: ح ٦.

أقول: أما رواية خالد بن الحجاج الكرخي فهي ضعيفة لعدم توثيق خالد، وأيضاً لم يذكر سند الصدوق إليه مع أن الرواية يسندها الصدوق إليه.

وأما رواية جميل بن دراج فهي ضعيفة لوجود علي بن حديد الذي ضعفه الشيخ الطوسي. نعم هناك روايتان صحيحتان قد يستدل بهما على حمل النهي الوارد في بيع المكيل أو الموزون قبل قبضه على الكراهة، وهما كما في وسائل الشيعة:

١ - صحيحة الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشتري الثمرة ثم يبيعها قبل أن يأخذها، قال عليه السلام: « لا بأس به، إن وجد [بها] ربحاً فليبع » - الوسائل ١٢: ٣٨٨، ب ١٦، أحكام العقود، ح ٤ و ١٣: ١٣، ب ٧، بيع الثمار، ح ٢.

٢ - صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (الإمام الباقر أو الصادق عليه السلام) أنه قال

في رجل اشترى الثمرة ثم يبيعها قبل أن يقبضها، قال عليه السلام: « لا بأس » - المصدر السابق: ١٣ ح ٣.

والصحيح (كما قال الشيخ الأنصاري رحمته الله) أنهما منصرفتان إلى بيع الثمرة على الشجرة بملاحظة الأخبار الواردة في بيع الثمار، حيث يعبر عن بيع الثمرة على الشجرة ببيع الثمرة، وبما أن بيعها على الشجرة لا يعتبر فيه الكيل أو الوزن، فيصح أن تباع قبل القبض، فتخرجان عن موردنا. انظر: المكاسب: ٣١٦.

(١٧) المغني ٤: ٢١٧-٢١٨.

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) الوسائل ١٢: ٣٨٧، ب ١٦، أحكام العقود، ح ١.

(٢٠) المصدر السابق: ٣٨٨، ح ٥.

(٢١) المصدر السابق: ٣٨٩، ح ١٠.

(٢٢) المصدر السابق: ٣٩٠، ح ١٨.

(٢٣) المغني ٤: ٢١٧.

(٢٤) ويكفي توهيناً للروايات المطلقة ما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، حيث قال ابن عباس: «أرى كل شيء بمنزلة الطعام». أقول: لو كانت هناك روايات مطلقة في المنع عن بيع السلع قبل قبضها لذكرها ابن عباس وأسند المنع إليها، ولم يقل أرى كل شيء بمنزلة الطعام - انظر: المغني ٤: ٢١٩ و ٢٢١.

(٢٥) الوسائل ١٢: ٣٨٩، ب ١٦، أحكام العقود، ح ١٠.

(٢٦) لسان العرب ٨: ١٦٤، مادة: طعم.

(٢٧) النهاية ٣: ١٢٧، مادة: طعم.

(٢٨) انظر: الوسائل ١٣: ٢٦٠، ب ٢١، الإجارة.

(٢٩) المصدر السابق: ٦٩، ب ١١، السلف، ح ٦، وغيره. وللتوسع يراجع ما كتبناه في بحث

السلم وتطبيقاته المعاصرة: ٢٠ - ٢١.

(٣٠) المكاسب: ٣١٥.

(٣١) منهاج الصالحين للإمام الخوئي ٢: ٤٧، مسألة ١٨٨.

- (٣٢) المغني ٤: ٢١٨.
- (٣٣) الوسائل ١٢: ٦٣، ب ٥، ما يكتسب به، ح ٨.
- (٣٤) المصدر السابق: ٣٣٠، ب ٤٠، آداب التجارة، ح ٣.
- (٣٥) المصدر السابق: ٣٩٠، ب ١٦، أحكام العقود، ح ١٥.
- (٣٦) المدونة الكبرى ٤: ٨٠ - ٨١، ط - السعادة.
- (٣٧) ذكر ابن قدامة في المغني فقال: «كُلَّ عوض ملك بعقد يفسخ بهلاكه قبل القبض لم يجز التصرف فيه قبل قبضه ... إذا كانا من المكيل أو الموزون أو المعدود» ٤: ٢٢١.
- أقول: بالإضافة إلى عدم الارتباط بين ضمان المبيع إذا تلف قبل القبض وبين عدم جواز بيع المبيع قبل قبضه، فإنَّ لكلَّ مسألة من المسألتين دليها الخاص وموضوعها الخاص، فإنَّ عدم جواز بيع المعدود قبل قبضه لم يرد فيه أي نص.
- (٣٨) الوسائل ١٢: ٣٨٧ و ٣٩٠، ب ١٦، أحكام العقود، ح ١ و ١٢.
- (٣٩) المصدر السابق: ٣٨٩، ح ٨.
- (٤٠) النساء: ٢٩.
- (٤١) البقرة: ٢٧٥.
- (٤٢) الوسائل ١٢: ٣٨٩، ب ١٦، أحكام العقود، ح ١١.
- (٤٣) إنَّ هذه الطريقة لا نقولها في مورد نفهم الملاك من المنع، كما إذا حلف إنسان أو نذر عدم بيع بيته، وكان السبب في ذلك هو أن لا يبقى بدون مأوى هو وعائلته رغم الظروف التي يمرُّ بها، فلا يجوز أن يبيع بيتاً كلياً في الذمة ثمَّ يقول للمشتري: أعطيك بيتي وفاء لما في ذمتي، حيث إنَّ العرف يرى أنَّ عمله هذا ممنوع منه بواسطة حلفه أو نذره لوجود الملاك فيه. وكذا الأمر في النهي عن بيع أمهات الأولاد في الشريعة الإسلامية.
- (٤٤) الوسائل ١٣: ٦٧، ب ١٠، السلف، ح ٢.
- (٤٥) المصدر السابق: ٦٩، ب ١١، السلف، ح ٦.
- (٤٦) المصدر السابق ١٢: ٢٨٦، ب ٣، آداب التجارة، ح ٢.
- (٤٧) المغني ٤: ٢٢٥.
- (٤٨) النساء: ٢٩.

- (٤٩) انظر: الوسائل ١٢: ٣٨٩، ب ١٦، أحكام العقود، ح ٩.
- (٥٠) انظر: هداية الطالب إلى أسرار المكاسب: ٣١٦.
- (٥١) المغني ٤: ٢٢١.
- (٥٢) الوسائل ١٢: ٣٩٠، ب ١٦، أحكام العقود، ح ١٦.
- (٥٣) انظر: المغني لابن قدامة ٤: ٢٢٣.
- (٥٤) ذكرنا في بحث السلم وتطبيقاته المعاصرة المقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته التاسعة في أبوظبي عدم قيام قدرة البائع (في بيع السلم على توفير السلعة عند المطالبة) عن القبض، وكذا ذكرنا عدم قيام التأمين على السلعة المسلم فيها عن القبض، وعدم قيام وجودها في مخازن عمومية منظمّة عن القبض أيضاً، بنفس النكتة التي ذكرناها هنا.
- (٥٥) المكاسب: ٣١١.
- (٥٦) الوسائل ١٢: ٢٥٩، ب ٨، عقد البيع وشروطه.
- (٥٧) المصدر السابق: ٢٦١، ب ١٠.
- (٥٨) المصدر السابق: ٢٦٢، ب ١١.
- (٥٩) المصدر السابق: ٢٦٣، ب ١٢.
- (٦٠) المصدر السابق ١٣: ٩، ب ٣، بيع الثمار، ح ١.
- (٦١) الحديث الثاني من الطائفة الأولى، الوسائل ١٢: ٢٥٩، ب ٨، عقد البيع وشروطه، ح ٢.
- (٦٢) الحديث الأول من الطائفة الثالثة، وأما الحديث الثاني فيها فهو موثق، الوسائل ١٢: ٢٦٢، ب ١١، عقد البيع وشروطه، ح ١ و ٢.
- (٦٣) الوسائل ١٣: ٩، ب ٣، بيع الثمار، ح ١.
- (٦٤) انظر: الوسائل ١٥: ٧١، أحكام الأولاد.

الإثبات القضائي

مَنْ لَهُ الْحَقُّ فِيهِ

□ الشيخ قاسم الابراهيمي

بين يدي القارئ بحث يعبر عن محاولة موفقة لعقد مقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الوضعي في دائرة القضاء .. تناول الباحث فيها إحدى المفردات المهمة وهي الإثبات القضائي ومن له الحق في الإثبات .. هذا وقد تفضل سماحة الأستاذ الشيخ محمد هادي آل راضي بمراجعة البحث وإبداء بعض الملاحظات القيّمة حوله .. كانت هذه خطوة نأمل أن تتبعها خطوات .. كما ونأمل من أصحاب الفضيلة من الباحثين أن يولوا هذا المجال كامل الاهتمام .. ومن الله التوفيق ..

تعريفه :

الثبات في اللغة الدوام^(١) والاستقرار^(٢) وربما عرّف بالوضوح^(٣) أو الصحة^(٤) أو الكتابة^(٥) . والظاهر أنّ الأصل فيه الاستقرار .

وأما الإثبات فهو صيغة إفعال مشتقة منه ، جيء بالهمزة فيها للتعدية

فيكون معناه جعل الشيء ثابتاً أي قاراً ، فإثبات التهمة على شخص استقرارها عليه ، وإثبات الرأي استقراره بالدليل بعد إذ كانا متزلزلين مشكوكين .

وأما في القانون فعرفه صاحب الموسوعة الجنائية بأنه : «كل ما يؤدي إلى ظهور الحقيقة»^(٦) .

والسنهوري في الوسيط بأنه :

« إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حددها القانون على وجود واقعة قانونية ترتبت آثارها »^(٧) .

وبين التعريفين فروق هي :

١ - إنّ التعريف الأوّل لا يفترض مقيماً للدليل ، فيكفي ما أوجب العلم للقاضي بالحقيقة ، ولو بالاطّلاع الشخصي المباشر ، أو من قرائن في كلام المتخاصمين ، فإنّ المدار على ظهور الحقيقة ، في حين عبّر في التعريف الثاني بالإقامة التي تعني وجود المقيم للدليل ، فمع قيام الدليل بنفسه لا يصدق عنوان الإقامة .

٢ - إنّ التعريف الأوّل لا يقيّد إقامة الدليل بكونه أمام القضاء ، في حين يقيّد التعريف الثاني ذلك ، وهو يعني أنّ الدليل المقام خارج إطار القضاء يفقد اعتباره القضائي على التعريف الثاني .

٣ - يقيّد التعريف الثاني إقامة الأدلّة بطرق محدّدة في القانون ، في حين لا يقيّد التعريف الأوّل إقامة الأدلّة بذلك ، فيكفي كلّ ما أدّى إلى ظهور الحقيقة . فلو حصل للقاضي العلم بالحقيقة لكونه شهد الواقعة القانونية أو جرى التصرّف القانوني بمرأى ومسمع منه ، أمكن أن يقضي بعلمه على التعريف الأوّل ، ولم يمكنه ذلك على التعريف الثاني .

٤ - قيّد التعريف الثاني الإثبات بكونه على واقعة قانونية ذات أثر ، ولا بدّ

من إيضاح معنى الواقعة القانونية فإنّها اصطلاح قانوني يأتي بمعنيين :

الأوّل: الواقعة القانونية بالمعنى الأخصّ: والمراد بها الحادثة التي يترتب القانون أثراً على ذات حدوثها ، سواء حصلت عن قصد أم لا كالبناء والموت^(٨) .

ويقابل الواقعة بهذا المعنى التصرف القانوني الذي يعرّف: بالإرادة المتّجهة إلى إحداث أثر قانوني معيّن كالعقود والإيقاعات^(٩) . ومعنى ذلك أنّ القانون لا يترتب الأثر على ذات العقد أو الإيقاع بما هو وفي نفسه ، وإنّما يترتّب عليه عندما يكون نابعاً عن إرادة وقصد طرف العقد أو الإيقاع فيهما ، وإن ربّما أوهمت العبارة ترتيب الأثر على ذات الإرادة إليهما وإن لم يحصل . وهذا المعنى من الواقعة القانونية غير مراد هنا .

الثاني: الواقعة القانونية بالمعنى الأعمّ: ويراد بها كلّ واقعة يترتب عليها أثر قانوني ، سواء كان هذا الأثر ممّا يترتب على وقوع نفس الواقعة ، أو على الوقوع التابع عن الإرادة فتشمل الواقعة القانونية بالمعنى الأخصّ والتصرف القانوني أيضاً ، وهو المعنى المقصود في التعريف^(١٠) .

والتقييد بالواقعة القانونية في التعريف الثاني إشارة إلى أنّ الإثبات هل يكون على الواقعة التي يثبت بموجبها حقّ قانوني أم على نفس الحقّ^(١١) ؟

توضيح ذلك: إنّ الأثر المراد ترتبه على الواقعة القانونية يتوقّف على أمور:

الأوّل: ثبوت الحقّ في القانون .

الثاني: إقامة الدليل على الواقعة القانونية المراد إثبات الحقّ بها .

الثالث: انتزاع الحقّ والأثر من الواقعة القانونية ، أي تقييم مصدرية الواقعة للحقّ والأثر القانونيّين بمعنى استفادة الحقّ صغرياً من الواقعة ليكون مصداقاً للحقّ الكلّي الثابت في القانون .

الرابع: تقييم الأدلّة المقامة من قِبَل المتخاصمين لإثبات الحقّ مباشرة أو بواسطة الواقعة على المذهبين .

والظاهر أنّ الأوّل تكفّله القانون؛ أعني الجهة والجهاز التشريعي ، والثاني المتخاصمان ، وأمّا الثالث والرابع فبعهدة القاضي وإن ساهم المتخاصمان في إنضاج تقييمه ومحاولة تقريب الصورة التي تصبّ في صالح كلّ منهما إليه .

وبين إقامة الدليل على الواقعة مصدر الحقّ ، وإقامته على الحقّ ذاته فرق يتجلّى في دمج الأمرين الثاني والثالث ، وإناطتهما بالمتخاصمين على فرض كون الحقّ هو محل الإثبات ، فالدليل إنّما يقام من المتخاصم على الحقّ نفسه ، وتشكّل الواقعة طريقاً لإثباته للغير ، في حين يتمّ التفكيك بينهما على القول الأوّل ، أعني كون إقامة الدليل على الواقعة القانونية . وحينئذٍ فيكون مورد الإثبات الوقائع الخارجية لا غير ، وأمّا التقييمات النظرية فتعود للقاضي نفسه .

لكن تقييد التعريف الثاني بكون محل الإثبات هو الواقعة القانونية وإن ربّما وافق الحثّيات المتخذة أساساً في استقلالية القضاء ، وناسب وظيفة القاضي كمطبّق للقواعد الكلّية الواردة في باب القضاء خصوصاً ، وفي الفقه والأصول عموماً على القضية المتنازع فيها ، إلّا أنّه يؤدّي جزءاً إلى خروج إقامة الدليل على حقّ لم يتناوله القانون عن الإثبات المصطلح بحسب التعريف المذكور هنا ، بل عن حوزة القضاء فيما يرتبط بالأمر الأوّل أعني ثبوت الحقّ في القانون ، كما يسلب القاضي والمتخاصم معاً القدرة على الحكم وإقامة الدليل على الحقّ القابل للإثبات بكلّي الواقعة الجامع بين فردين من الوقائع الخارجية أو أكثر لا يمكن إثبات إحداها على وجه الخصوص ، كما لو شهد شاهد على وقوع تحايل من شخص في واقعة ، وشهد آخر على وقوع تحايل آخر من نفس الشخص في واقعة أخرى غيرها ، فإنّ كلّي التحايل يمكن إثباته

بالشهادتين ، وأما كلّ من واقعتي التحايل فلا يمكن إثباتها ، وبذلك تخرج القضية عن قابليتها للإثبات . اللهمّ إلا أن يقال بأنّ المراد بالواقعة القانونية ما يشمل الواقعة الكلّية الجامعة بين فردين أو أكثر من الوقائع الخارجية ، لكن الظاهر أنّه ليس بمراد .

نعم ، ربّما يراد بالحقيقة في التعريف الأوّل الحقيقة بالنسبة إلى الواقعة الخارجية ، أي حقيقة وقوع الحادثة المعيّنة في الخارج ، فيتّفق مع التعريف الثاني .

ومرجع كلّ هذه التقييدات إلى مذاهب ثلاثة في القضاء هي : القضاء الحرّ ، والقضاء المقيد ، والقضاء المختلط^(١٢) .

وما يتراءى لنا بدوّاً أنّ التعريف الأوّل أقرب إلى فقهنّا ، وإن كان لنا عليه أنّه لم يفرّق بين الإثبات القضائي وغيره أوّلاً ، وأنّه لم يعرّف الإثبات بما له من المعنى المصدري ، بل هو تعريف لمجموع الهيئة الحاصلة من الفعل التدريجي (المصدر) المساوق لمعنى اسم المصدر ، وذلك لكون الواقع موقع الفصل المنطقي في التعريف نتيجة الإثبات وأثره ، وهو ما لا يترتّب إلا على مجموع الفعل ثانياً .

من له الحقّ في الإثبات :

يوجد في القانون وكذا الشرع تعرّض لأمرين : أحدهما يتعلّق بمن له الحقّ في الإثبات ، والآخر بمن عليه يقع عبء الإثبات .

والكلام هنا منعقد لبيان الأمر الأوّل ؛ فهل يعطي الشرع أو القانون الحقّ لأحد الطرفين أو كليهما في الإثبات ؟ وعلى فرض كونه حقّاً لأحدهما فقط فهو من حقّ أي منهما ؟

الجواب عن هذين السؤالين ينحلّ إلى بحثين : الأوّل في ثبوت حقّ الإثبات

للمدّعي ، والثاني في ثبوته للمنكر .

الأول: ثبوت حقّ الإثبات للمدّعي :

صرّح السنهوري في الوسيط أنّ الإثبات حقّ المدّعي قانوناً فقال : « على الخصم أن يثبت ما يدّعيه أمام القضاء بالطرق التي بيّنها القانون ، فموقفه في الإثبات موقف إيجابي . وليس هذا واجباً عليه فحسب ، بل هو أيضاً حقّ له ، فللخصم أن يقدّم للقضاء جميع ما تحت يده ، أو ما يستطيع إبرازه من الأدلّة التي يسمح بها القانون تأييداً لما يدّعيه ، فإن لم يمكّنه القاضي من ذلك كان هذا إخلالاً بحقه ، وكان سبباً للطعن في الحكم بالنقض» (١٣) .

وكلامه هذا مطلق يشمل صورة ما إذا علم القاضي حقيقة الأمر أم جهله ، مع أنّ من اللازم التقييد بصورة الجهل فقط بناءً على جواز قضاء القاضي بعلمه ، وأنّه أحد طرق الإثبات (١٤) ، بل له أن يرفض الدعوى أساساً لو حصل له العلم ببطالانها ، فضلاً عن منعه المدّعي من إثباتها .

لكن سبب عدم تقييد السنهوري ذلك ربّما يعود إلى مرتكزاته ومبانيه الذاهبة إلى عدم عدّ علم القاضي من الأدلّة ، أو إلى أنّه بصدد الإثبات الجاري في القانون المدني المصري القائم على التقييد .

والقول بالتفصيل بين صورتَي علم القاضي وجهله هو مذهب علماء الشيعة الإماميّة حيث قالوا بعدم الحاجة إلى البيّنة والإقرار واليمين وغيرها من وسائل الإثبات عند حصول العلم للقاضي بحقيقة الأمر .

قال الحلبي في الكافي : « علم الحاكم بما يقتضي تنفيذ الحكم كافٍ في صحّته ، ومغني عن إقرار وبيّنة ويمين ، سواء علم ذلك في حال تقلّد الحكم أو قبلها . . . » (١٥) ثمّ ساق أدلّته على ذلك .

بل صريح كشف اللثام (١٦) ، والجواهر (١٧) ، أنّه قطعيّ أيّ مسلم لا يشكّ

فيه منهم شاك ، وإن نقلت عن ابن الجنيّد المخالفة^(١٨) ، وأمّا في حقوق الله فلم يخالف فيه إلّا قلة^(١٩) ، بل في الانتصار^(٢٠) والخلاف^(٢١) والغنية^(٢٢) وظاهر السرائر^(٢٣) الإجماع عليه .

قال في الجواهر: « وغيره [= الإمام] من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس قطعاً ، وفي حقوق الله تعالى على قولين ، أصحهما القضاء »^(٢٤) .

وأمّا مع جهله بالحقيقة فيجب على الحاكم الرجوع إلى طرق الإثبات الأخرى المعتمدة في الشريعة ، وفسح المجال للخصم لإقامتها ، وإلّا كان قضاؤه بغير علم ، وحكمه بغير ما أنزل الله تعالى ، وقد ردعت عنهما آيات وروايات كثيرة .

منها: قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ أو ﴿ الظَّالِمُونَ ﴾ أو ﴿ الْفَاسِقُونَ ﴾^(٢٥) .

ومنها: روايتا أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام وابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قالوا: « من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله (عزّ وجلّ) ممّن له سوط ، أو عصا فهو كافر بما أنزل الله (عزّ وجلّ) على محمد ﷺ »^(٢٦) .

لكنّ الوجوب المذكور وإن ثبت حكماً بحق القاضي ، لكن إثبات كونه حقاً للمدعي يحتاج إلى دليل .

وقد أثبتته بعض الأصحاب قدامى ، ومتأخّرين ، ومعاصرين ، منهم الشيخ في المبسوط^(٢٧) ، والمحقّق في الشرائع^(٢٨) ، والعلامة في القواعد^(٢٩) ، والگلپایگانی في كتاب القضاء^(٣٠) .

قال الشيخ الطوسي: « فإذا قال [= الحاكم] ألك بيّنة لم يخلُ من أحد أمرين: إمّا أن لا يكون له بيّنة أو له بيّنة . فإن لم يكن له بيّنة عرفه الحاكم أنّ لك يمينه . فإذا عرف ذلك لم يكن للحاكم أن يستحلفه بغير مسألة المدعي لأنّ

اليمين حقّ له ، . . . فإن كانت له بيّنة لم يخلُ من أحد أمرين: إمّا أن تكون حاضرة أو غائبة ، فإن كانت حاضرة لم يقل له الحاكم احضرها لأنّه حقّ له ، فله أن يفعل ما يرى . فإذا حضرا لم يسألهما الحاكم عمّا عندهما حتى يسأله المدّعي ذلك ؛ لأنّه حقّ له ، لئلا يتصرّف فيه بغير أمره . . . » (٣١) .

وقال العلامة في القواعد: «إذا سأل الحاكم المدّعي بعد الإنكار عن البيّنة وذكر أنّ له بيّنة لم يأمره بإحضارها لأنّ ذلك حقّه ، وقيل: له ذلك ، فإن جهل قال له: أحضرها إن شئت ، فإذا أحضرها لم يسألها الحاكم حتى يسأله المدّعي ذلك لأنّه حقّه فلا يتصرّف فيه من غير إذنه . . . » (٣٢) .

وقال السيّد الكلّيپاگانی رحمته الله في مسألة إعراض المدّعي عن البيّنة وطلب اليمين ما نصّه:

«في المسألة قولان: والأقوى هو الجواز [أي جواز سماع بيّنة المدّعي بعد حلف المنكر] وفاقاً للمحقّق وغيره خلافاً للشيخ . وجه التردّد عند المحقّق هو التأمّل في أنّ إقامة البيّنة حقّ للمدّعي أو أنّه حكم شرعي ، ولو كان حقّاً فهل هو من الحقوق القابلة للإسقاط أو لا؟ والظاهر أنّه حقّ لا يقبل الإسقاط» (٣٣) .

لكن يظهر من جملة آخرين منهم عدم كونه حقّاً في البيّنة ، منهم الشيخ المفيد (٣٤) والعليني (٣٥) وسالار (٣٦) وابن زهرة (٣٧) والعلامة في التحرير (٣٨) .

قال الشيخ المفيد: «وإن أنكر المدّعي عليه ما ادّعه المدّعي سأله: ألك بيّنة على دعواك؟ فإن قال: نعم ، هي حاضرة ، نظر في بيّنته ، وإن قال: نعم ، وليست حاضرة ، قال: احضرها . . . فإن قال المدّعي: لست أتمكن من إحضارها أو قال: لا بيّنة لي عليه الآن ، قال له: فما تريد؟ فإن قال: لا أدري ، أعرض عنه . وإن قال: تأخذ لي بحقي من خصمي ، قال للمنكر: أتحلف له؟ فإن قال: نعم أقبل على صاحب الدعوى فقال قد سمعت أفتريد يمينه؟ فإن قال: . . . نعم ، أريد يمينه ، رجع إليه فوعظه . . . وإن حلف

فَرَّقَ بينهما . . . » (٣٩) .

فإنّه جَوَزَ أن يأمر القاضي المدّعي بالإحضار وأن ينظر في البيّنة دون سؤاله مع أنّها وسيلة إثبات ، فلو كان الإثبات حقّاً له لم يتصرّف فيه إلّا بإذنه كما استدلّ به أصحاب الرأي الآخر .

وعبارات باقي من تقدّم ذكرهم كذلك .

وأما في الاستحلاف فلم يخالف أحد في وجوبه استيذان القاضي من المدّعي وأنّه حقّ له بل ادّعى في المسالك^(٤٠) والرياض^(٤١) الاتّفاق عليه لسقوط الدعوى به .

واضطربت عبارة صاحب الجواهر ، ففي الإحضار جزم بعدم وجوبه على المدّعي معللاً بإمكان إرادته اليمين وجواز إسقاط الدعوى من أصلها^(٤٢) ، وفي سؤال الحاكم البيّنة الحاضرة احتمل كونه حقّاً للحاكم فلا يتوقّف على الإذن مطلقاً^(٤٣) ، وفي مسألة الإعراض جزم بجواز رجوع المدّعي بعد الحلف ، معللاً بإطلاق حجّية البيّنة^(٤٤) .

فإنّ من الواضح أنّ الإحضار للبيّنة ليس إلّا لأداء الشهادة ، فإن كان أداء الشهادة حقّ القاضي كما احتمله في سؤالها كان له استيفاءه وأمر المدّعي بإحضارها لتوقّفه عليه ، وإن كان حقّ المدّعي كما يستفاد من تعليله عدم وجوب الإحضار لم يحتمل ذلك . كما أنّ الإعراض لا علاقة له بحجّية البيّنة فإنّها لا تثبت إلّا جواز العمل بمضمونها لو جازت الإقامة ، وإنّما الكلام في جواز إقامتها للمدّعي بعد الإعراض عنها المتفرّع على كونه حقّاً له على القاضي أم لا ؟ فإن كان حقّاً له فقد أسقطه بالإعراض عنه بناءً على مسقطيّة الإعراض للحقوق ، وإثباته له يحتاج إلى دليل ، وإن كان حكماً شرعياً لم يؤثّر إعراضه الإسقاط فيجري لو لم يقلّ بتغيّر موضوعه .

وقريب منه ما في كتاب (أسس القضاء والشهادة) فقد التزم في الإحضار

بعدم الوجوب أيضاً؛ لأنّه من باب استيفاء الحقّ وليس بواجب^(٤٥)، وفي السؤال عنه من طلب الشهادة وقال إنّهُ لم يثبت كونه حقّاً للمدّعي^(٤٦)، وكذا في مسألة الإعراض عدّ جواز إقامة البيّنة حكماً لا حقّاً^(٤٧)، وجوابه عين ما تقدّم في جواب صاحب الجواهر .

وكيفما كان ، فالظاهر أنّ الإثبات حقّ المدّعي؛ إذ يمكن الاستدلال له بعدّة أدلّة ، لكن لا بأس - قبل التعرّض للأدلّة - أن نذكر مقدّمة لا يخلو ذكرها من فائدة هي: أنّ ما نريد الاستدلال له في المقام هو أصل الإثبات فلا يجري البحث هنا عن وسيلة معيّنة من وسائل الإثبات ، ولا حتى عن جواز تخيّر المدّعي لبعضها أولاً ، وعن كونه حقّاً للمدّعي ، له استعماله والإعراض عنه ثانياً ، وعن كون من عليه الحقّ هو القاضي فيجب عليه فسخ المجال للمدّعي لاستعمال حقّه ، وإلاّ كان عمله إخلالاً بأصول المحاكمة ، وسبباً للطعن في الحكم الصادر منه ثالثاً .

والأدلّة على ما ذكرنا هي :

الأوّل: التمسك بالروايات التي أسندت أمر وسيلة الإثبات إلى المدّعي :

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام - في الرجل يدّعي ولا بيّنة له - قال: « يستحلفه ، فإن ردّ اليمين على صاحب الحقّ فلم يحلف فلا حقّ له »^(٤٨) . والاستدلال بها يتركّب من مقدّمتين :

المقدّمة الأولى: إنّ ظاهر عود الضمير المستتر في « يستحلفه » على المدّعي يدلّ على أنّ الاستحلاف حقّ له ، إذ لو كان حقّاً للقاضي أو حكماً شرعياً لكان المنوط باستعماله أو إجرائه القاضي نفسه ، لأنّه حقّه على الفرض الأوّل ، وأنّه الموظّف بتطبيق الأحكام المرتبطة بالقضاء على الفرض الثاني .

وجعل التصريح بمن تردّ عليه اليمين - وهو صاحب الحقّ - قرينة على كون الضمير المستتر عائداً على الحاكم وإلا لأضر بالقول « فإن ردّ اليمين عليه » يمكن الجواب عنه بأنّ التصريح في مورد يجوز فيه الاضمار ليس بقبیح مع بُعد الاسم المعاد عليه ، وتعدّد الضمائر قبله ، ووقوع الفصل بينه وبين ما يعود عليه بضمير آخر ، مضافاً إلى صيرورته متصيّداً لعدم التصريح بلفظ الحاكم في الرواية لا قبل لفظ « يستحلفه » ولا بعده .

المقدّمة الثانية : تعميم الحقّ الثابت للمدّعي في المقدّمة الأولى بالاستحلاف إلى كلّ وسيلة معتبرة في الإثبات القضائي ، وذلك بأنّ يقال إنّ سؤال السائل كان عمّا يمكن أن يفعله المدّعي لإثبات حقه حيث لا يظفر ببينة على مدّعه كما يقتضيه قوله : في الرجل يدّعي ولا بيّنة له ، فهو بصدد السؤال عمّا يصلح للإثبات بوسيلة غير البينة عند عدمها ، وناظر إلى حيثيّة الإثبات . ومقتضى أصل المطابقة بين السؤال والجواب أن يكون جواب الإمام بصدد تلك الحيثيّة أيضاً ، فيكون إناطة الاستحلاف بإرادة المدّعي لا بما له من الخصوصية ، بل بما هو وسيلة للإثبات ، وأنّ الإثبات هو الملحوظ أولاً وبالذات . وبذلك يثبت أنّ أمر الإثبات بيد المدّعي ، وأنّه حقه .

ونظير هذا الاستدلال يجري في صحيحة ابن أبي يعفور^(٤٩) الآتية ومرسلة أبان ، عن رجل ، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٥٠) ، بناءً على قراءة « يستحلف » الواردة فيها للمعلوم ، لكن الأخيرة ضعيفة بالإرسال ، وكذا روايتا خضر النخعي^(٥١) ، وعبد الله بن وضّاح^(٥٢) .

الثاني : التمسك بما دلّ على الاستشهاد من آيات وروايات وهي كثيرة .

منها : قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِنْ تَرْضُونِ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾^(٥٣) بتقريب أنّ الإثبات لو لم يكن حقّاً للمدّعي بمعنى أنّ له مطالبة القاضي به ، وعلى القاضي سماع شهوده ، لم يترتب

الأثر المقصود من الاستشهاد حينئذٍ وكان إيقاعه لغواً .

ويمكن تعميمه إلى غير الاستشهاد من وسائل الإثبات بنفس الوجه المتقدم في الدليل الأول .

فإن قيل : يكفي فائدة للاستشهاد تمكن المدعي من إقامة البيّنة لو سمح بها القاضي .

قلنا: تلك فائدة غير معلومة التحقق وطلب الاستشهاد بهذه الكثرة تعويلاً عليها بعيد غايته .

لكنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ عند دوران الأمر بين كون الإثبات حقاً للمدعي أو حقاً للقاضي . وأمّا لو فرض كونه حكماً شرعياً فيكفي في عدم لغوية طلب الاستشهاد أنّ المدعي يمكنه إقامة الشهادة على فرض عمل القاضي بالحكم ، وبدونه يكون للمدعي الحقّ في الطعن في الحكم ، ومع ذلك فإنّه لا يستلزم القول بكونه حقاً له بحيث يترتب عليه أثر السقوط بالإسقاط .

الثالث: موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر بن محمد ، عن أبيه عليه السلام : « أن رجلاً استعدى عليّاً عليه السلام على رجل فقال : إنّه افتري عليّ ، فقال عليّ عليه السلام للرجل : أفعلت ما فعلت ؟ قال : لا ، ثمّ قال للمستعدي : ألك بيّنة ؟ فقال : ما لي بيّنة فأحلفه لي ، فقال عليّ عليه السلام : ما عليه يمين » (٥٤) .

فإنّ ظاهر طلبه الإحلاف من الإمام عليه السلام وإقرار الإمام له على ذلك أنّ له الحقّ في الإحلاف . ويمكن تعديته إلى ما سوى ذلك من وسائل الإثبات بنفس البيان المتقدم في الدليل الأول أيضاً .

ونفي الإمام عليه السلام وجوب اليمين عليه سببه كونه من الحدود ، وسيأتي أنّ الحدود لا تثبت باليمين .

وبهذا النحو من الاستدلال يمكن الاستدلال برواية العلاء بن سيّابة ، عن

أبي عبدالله عليه السلام (٥٥) .

الرابع: التمسك بالارتكاز المركب من العقلاني والمتشعري ، والاستدلال به يقع في مقدمتين:

المقدمة الأولى: لا إشكال في أنه يجب على القاضي سماع دعوى المدعي ، والسماح لبيئته لإدلاء وسماع شهادتها ، وتحليف المنكر مع طلب المدعي عند عدم وجود البيئته ، وغير ذلك من الأحكام الواردة في كيفية القضاء ، وذلك ثابت بأدلته اللفظية واللبية .

كما أن من الواضح أن تشريع هذه الأحكام إنما كان بداعي بل بملك إحقاق حق الناس ، وهذا ثابت بالارتكاز المتشعري .

المقدمة الثانية: وإن كان للمدعي الحق في المطالبة بحقه وتركه لقاعدة تسلط الناس على حقوقهم كأموالهم وأنفسهم ، كان له الحق في المطالبة بالإثبات وتركه ، لأن الفرع يتبع الأصل ، والملك يقيد الحكم ثبوتاً وعدمياً وسعة وضيقاً ، وهذا ثابت بالارتكاز العقلاني . فيثبت أن الإثبات بيد المدعي ، يجوز له إعماله وتركه وهو معنى الحق لأن المراد بالحق ما كان كذلك .

لكن هذا الدليل غير تام؛ لأنه إن أُريد بالملازمة تقييد الحكم بوجوب سماع بيئته المدعي وتحليف المنكر له بمطالبة المدعي بحقه فهذا صحيح ، لكنه لا يثبت إلا ارتفاع الوجوب عند عدم مطالبته ، وثبوته عند المطالبة ، ولا يثبت أن الإثبات حق للمدعي ، بل هو حكم شرعي معلق على مطالبته بحقه . وإن أُريد إن إحقاق الحق كما لا يكون واجباً عليه لإمكان الانصراف عن حقه بمقتضى السلطنة ، فكذا يمكنه الانصراف عن الإثبات ، فلا يكون واجباً عليه فهذا صحيح أيضاً ، لكن نفي الوجوب عنه لا يعني بالضرورة كونه حقاً له بل حكماً بالجواز .

الخامس: التمسك بالارتكاز المتقدم ، لكن بتقريب مركّب من مقدّمتين أيضاً هما :

المقدّمة الأولى: إنّ وجوب سماع دعوى المدّعي والسماح لبيّنته لإدلاء وسماع شهادتها وتحليف المنكر مع طلب المدّعي وغير ذلك إنّما جعلت على الحاكم إمّا رعاية لمصلحة المدّعي استنفاذاً لحقه ، أو لمصلحة من يدّعي أنّ الحقّ له من المدّعي والمنكر ، أو لمصلحة صاحب الحقّ الواقعي المحتمل الانطباق على كلّ منهما تغليّباً لقوّة الاحتمال ، والمدّعي داخل على جميع التقادير ، وهذه المقدّمة ثابتة بالارتكاز المتشرعي .

المقدّمة الثانية: إنّ كلّ ما جعل كذلك فهو وجوب حقّي منوط بإرادة صاحب الحقّ ، يجب عند طلب صاحب الحقّ حقه ، ويرتفع وجوبه مع تركه ، وهذا ثابت بالارتكاز العقلاني . فيثبت أنّ الإثبات حقّ للمدّعي .

وقد يستدلّ على أنّ الإثبات حقّ للمدّعي بما ورد في صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا رضي صاحب الحقّ بيمين المنكر لحقه فاستحلفه ، فحلف أن لا حقّ له قبله ذهب اليمين بحقّ المدّعي ، فلا دعوى له» . قلت له: وإن كانت عليه بيّنة عادلة؟ قال: «نعم . . .»^(٥٦) بتقريب أنّ حكم الإمام عليه السلام بذهاب اليمين بحقّ المدّعي على الفرض المذكور يقتضي صحّته ، وظاهر إناطة الحكم برضى صاحب الحقّ أنّ الإثبات حقّ له ، وإلّا لزمه تقديم البيّنة وإن رضي باليمين بدلاً عنها .

لكنّ هذا الاستدلال مخدوش؛ بأنّ غاية ما يثبت: أنّ للمدّعي الحقّ في أن يتخيّر من طرق الإثبات ما يمكنه من إثبات دعواه ، ولا يدلّ على أنّ أصل الإثبات حقّ له أو يستلزمه .

الثاني: ثبوت حقّ الإثبات للمنكر:

وكما أثبت القانون حقّ الإثبات للمدّعي كذلك أثبت للمنكر أيضاً فأجاز له أن

يقيم البيّنة أو الوثيقة الكتابية التي تثبت براءته من التهمة الموجهة إليه ، قال السنهوري في الوسيط :

« كلّ دليل يتقدّم به الخصم لإثبات دعواه يكون للخصم الآخر الحقّ في نقضه وإثبات عكس ما يدّعيه الخصم » (٥٧) .

وأما في الفقه فقد حكى في كتاب (القضاء في الفقه الإسلامي) (٥٨) نسبة عدم جواز ذلك للمشهور استناداً منهم إلى أنّ دليل « البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعي عليه » (٥٩) حكم شرعي أثبت البيّنة حجةً للمدّعي في إثبات دعواه ، واليمين حجةً للمنكر في نفيها . ومع وجود البيّنة على دعوى المدّعي لاتصل النوبة إلى حجة المنكر ، فيتحقّق موضوع الحكم عند الحاكم فيحكم به . وأما مع عدم وجود البيّنة المثبتة لدعوى المدّعي فما يقبل من المنكر يمينه وإن كانت له بيّنة ، ومعنى ذلك عدم تمتّع بيّنة المنكر بأدنى قيمة واعتبار .

لكنّ هذا إنّما ينسجم مع تفسير حديث « البيّنة على المدّعي ، واليمين على المدّعي عليه » بأنّه بصدّد جعل ما هو حجة في القضاء ، فينحصر ما يثبت دعوى المدّعي ويحقّق موضوع الحكم لصالحه للقاضي بالبيّنة ، وينحصر ما ينفي به المنكر دعوى المدّعي ويحقّق موضوع الحكم لصالحه للقاضي باليمين بعد استفادة الانحصار إمّا من جهة اللام لكونها موضوعاً للاستغراق أو التعريف ولو للجنس على الاختلاف بين اللغويّين ، أو من جهة التفصيل القاطع للشركة .

وهذا الكلام غير تامّ ، فإنّ الظاهر من لفظة « على » الواردة في الحديث الشريف إرادة المطلوبة ، فإذا فرض كون الحديث قد سيق مساق الحصر كان المحصور هو موضع المطالبة وهو المدّعي ؛ وذلك لجعل عموم البيّنة أو جنسها أو خصوص البيّنة مطالباً به المدّعي ، وعموم اليمين أو جنسه أو خصوص اليمين مطالباً به المنكر ، فيكون مفاد الحديث : أنّ كلّ البيّنة مطلوبة

من المدّعي دون غيره ، وأنّ كلّ اليمين مطلوب من المنكر دون غيره ،
وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ غير المدّعي لا يطالب بالبيّنة ، وغير المنكر
لا يطالب باليمين .

وليس وجه المطالبة وعدم المطالبة متعيّن في قصور غير البيّنة عن إثبات
دعوى المدّعي ممّا يعني عدم حجّيته في باب القضاء ، ولا قصور غير اليمين
عن إثبات دعوى المنكر كذلك كما يظهر من الآشتياني في قضائه^(٦٠) ، فقد
يكون الوجه ذلك كما قد يكون الوجه التخفيف عن المثبت كما في المنكر حيث
طلبت اليمين منه تخفيفاً كما هو صريح رواية العلل^(٦١) .

والظاهر أنّ الشارع لم يورد المطلوب في الحديث مورد التعبد ، وإنّما أورده
مورد التحديد لما يكتفى به في الحكم بعد فرض كونه حجة شرعية في غير
القضاء ؛ وذلك لنكتة التخفيف في الشقّ الثاني المركوزة في أذهان المتشرّعة .
فيكون كلّ من البيّنة واليمين حدّاً أدنى لما يكتفى به في الحكم لصالح المدّعي
والمنكر بعد تسرية نكتة الحديّة للشقّ الأوّل بوحدة السياق .

وعلى هذا فلو قدّم المدّعي حجة شرعية أقوى من البيّنة كالدليل الذي يوجب
العلم للقاضي ، أو قدّم المنكر ما هو أقوى كذلك كالبيّنة مثلاً جاز للقاضي
الحكم بموجبه . وهكذا يثبت أنّ للمنكر الحقّ في إثبات ما ينافي دعوى
المدّعي ، لا أنّ له نفيها باليمين فقط . وبذلك يتمّ الدليل الأوّل .

الدليل الثاني: إنّ المركوز في ذهن المتشرّعة أنّ جعل الحجّة لوسائل
الإثبات إنّما هو للتوصّل إلى إثبات الحقّ .

ومن الواضح أنّ كون المتنازع فيه بيد أحد الخصمين أو بيد ثالث لا يؤثّر
في الغرض الذي من أجله جعلت الحجّة لهذه الوسائل . وهذا ثابت بالارتكاز
أيضاً .

والاختلاف الحاصل في إيجاب بعض الوسائل على أحد المتخاصمين دون المتخاصم الآخر إنما هو لخصوصية في المناسب من وسائل الإثبات بحسب موقعية كلّ من المدّعي والمنكر ، لا لخصوصية في أصل الإثبات .

وإذ ثبت أنّ الإثبات حقّ المدّعي كما تقدّم في المبحث الأوّل ، يثبت أنّه حقّ المدّعي عليه عملاً بالتسوية بينهما الراجعة إلى تنقيح المناط بالتقريب المتقدّم .

وهكذا يثبت أنّ الإثبات حقّ للمنكر .

وربّما يستدلّ لذلك بما ورد في صحيحة حماد بن عثمان قال: بينما موسى بن عيسى في داره التي في المسعى ، يشرف على المسعى ، إذ رأى أبا الحسن موسى عليه السلام مقبلاً من المروة على بغلة ، فأمر ابن هيثاج -رجل من همدان منقطعاً إليه- أن يتعلّق بلجامه ويدّعي البغلة ، فأتاه فتعلّق باللجام وادّعى البغلة ، فثنى أبو الحسن عليه السلام رجله ، ونزل عنها وقال لغلمانه: «خذوا سرجها وادفعوها إليه» ، فقال: والسرج أيضاً لي ، فقال: «كذبت ، عندنا البيّنة بأنّه سرج محمد بن عليّ ، وأمّا البغلة فإنّا اشتريناها منذ قريب ، وأنت أعلم وما قلت» (٦٢) .

بتقريب أنّ الإمام عليه السلام استند إلى البيّنة في دفع دعوى ابن هيثاج مع أنّه منكر لا تنفعه البيّنة في المقام بناءً على ما ذهب إليه المشهور ، فيثبت جواز استناد المنكر إليها ، ثمّ تعديته إلى جميع وسائل الإثبات بالتقريب المتقدّم في المبحث الأوّل المتعلّق بالمدّعي .

لكنّه غير تام فإنّ الغرض من تمسّك الإمام عليه السلام بوجود البيّنة -كما يحتمل فيه- تنبيه المدّعي إلى أنّ المنازعة لو انجرت إلى القضاء لم ينفعه ذلك لوجود البيّنة عنده ممّا يعني عدم كونه حقّاً ولا حكماً للقاضي ، كذلك يحتمل فيه الاستناد إليها من باب الاستناد إلى الحجّة في الإخبار عن الموضوعات ، وعليه

تكون الرواية مجملة من هذه الناحية ، بل إنّ الاحتمال الثاني هو الأظهر لوجود القرائن على إرادته ، لأنّه لو كان بصدد بيان الضابط في القضاء لما أسلم البغلة التي في يده للمدعي دون مطالبته بالبيّنة ، وما كذب المدعي ، ممّا يستدعي كونه بصدد إثبات الحجّة على الواقع لا في مقام التحاكم .

وممّا يؤيد كون الإثبات حقاً للمنكر أيضاً الروايات الواردة في باب تعارض البيّنتين حيث حكم في بعضها لمن كان أكثرهم بيّنة ويستحلف^(٦٣) ، وفي بعض آخر لمن كانت في يده^(٦٤) ، وفي ثالث بتحكيم القرعة^(٦٥) ، وفي رابع بتقسيم المتنازع فيه بين المتخاصمين^(٦٦) ، مع أنّ جملة منها قد ورد في غير مقام التداعي اللهمّ إلّا على تفسير الادّعاء بالزعم كما ذكره ابن منظور^(٦٧) أو مطلقاً ، فلو كان القول قول المدعي لما كان لبيّنة المنكر أثر في التعارض لتصل النوبة إلى المرجّحات والقرعة .

نعم ، ربّما تمسّك برواية منصور عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل في يده شاة ، فجاء رجل فادّعاها ، فأقام البيّنة العدول أنّها ولدت عنده ، ولم يهب ولم يبع ، وجاء الذي في يده بالبيّنة مثلهم عدول أنّها ولدت عنده ، لم يبع ولم يهب ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : « حقّها للمدعي ، ولا أقبل من الذي في يده بيّنة ، لأنّ الله عزّ وجلّ إنّما أمر أن تطلب البيّنة من المدعي ، فإن كانت له بيّنة ، وإلّا فيمين الذي هو في يده ، هكذا أمر الله عزّ وجلّ »^(٦٨) لكنّها ضعيفة السند بجهالة محمد بن حفص ومنصور .

ويتفرّع على ما ذكرناه أمور :

الأوّل : أنّ ما يطالب به المدعي إثبات دعواه بما يكون حجّة شرعاً ، لا بخصوص البيّنة لكن بشرط أن تكون الحجّة أقوى من البيّنة في المدعي وأقوى من اليمين في المنكر .

الثاني : أنّ حجّة كلّ من المدعي والمنكر يمكن أن تكون واحدة نوعاً

ولا ضير في ذلك .

الثالث: أنه لا تقدّم لحجة المدّعي على حجة المنكر في القضاء ، فهما متساويان بنظر القضاء ، وإنما التقدّم للبيّنة على اليمين .

الرابع: وهو المقصود في المقام أنّ لكلّ من الخصوم الحقّ في إثبات دعواه وكلامه بما يكون حجة عند الشرع ■

الهوامش

- (١) معجم مقاييس اللغة (ابن فارس) ١ : ٣٩٩ . المغرب (المطرزي) : ٦٥ . المحيط في اللغة (ابن عبّاد) ٩ : ٤٢٢ .
- (٢) المصباح المنير ١ : ٨٠ .
- (٣) المحيط في اللغة ٩ : ٤٢٢ .
- (٤) المصباح المنير ١ : ٨٠ .
- (٥) المصدر السابق ١ : ٨٠ .
- (٦) الموسوعة الجنائية (جندي عبدالملك) ١ : ١٠٤ .
- (٧) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد (السنهوري) ٢ : ١٣ - ١٤ .
- (٨) النظرية العامة لعلم القانون - المدخل لعلم القانون (د . عبدالسلام علي المزوعي) : ١٢٦ ، وانظر المدخل إلى القانون (حسن كيرة) : ٧٢٥ - ٧٣٠ ، والوسيط في شرح القانون المدني الجديد ١ : ١٢٩ - ١٣٤ ، ٢ : ١ - ٤ ، وأصول القانون (د . سعيد عبدالكريم مبارك) : ٣٥٨ ، وغيرها .
- (٩) المصدر السابق .
- (١٠) المصدر السابق .
- (١١) الوسيط ٢ : ١٥ ، وانظر النظرية العامة للقانون (د . عبدالسيّد تناغو) : ٣٨٩ .
- (١٢) هناك ثلاثة مذاهب في القضاء :

أحدها: القضاء الحرّ أو المطلق : وهو مذهب قضائي يخول القاضي صلاحية

مطلقة فيجوز له أن يقضي بعلمه ، ولا يحدّه بطرق معيّنة للإثبات . وقد اعتنقت هذا المذهب بعض الشرائع في بدء تطورها ، واعتنقه بعض رجال الفقه الإسلامي منهم ابن القيم الجوزية ، وما تزال الشرائع الجرمانية والشرائع الانجلوسكسونية (القوانين الألمانية والإنجليزية والأمريكية) تأخذ به إلى حد كبير .

ثانيها : القضاء القانوني أو المقيّد : وفيه يرسم القانون طرقاً محدّدة تحديداً دقيقاً لإثبات المصادر المختلفة للروابط القانونية ، ويحدّد قيمة الطرق ، ويقيد بها القاضي والخصوم ، وهذا التقييد جارٍ في الدعاوى الجنائية والمدنية والتجارية جميعاً .

ثالثها : المذهب المختلط : ويذهب إلى الإطلاق في الدعاوى الجنائية لعدم توفّر طرق الإثبات المعتبرة في القضاء غالباً فيها بخلاف الدعاوى المدنية والتجارية فإنّها مبتنية على توافق الطرفين أو الأطراف غالباً وعلى ما يقرّره القانون المدني للدولة ، وهو ما يتيح لأطراف القضية إيقاع الواقعة القانونية على أساس طرق الإثبات المعتبرة قانوناً . وهذا المذهب هو منشأ نظام القانون المصري تبعاً للقانون الفرنسي والإيطالي والبلجيكي (انظر : الوسيط ٢ : ٢٧ - ٣٠ ، ورسالة الإثبات (أحمد نشأت) ١ : ٢٩ - ٣٠ ، والموسوعة الجنائية ١ : ١٠٧) .

(١٣) الوسيط ٢ : ٣٢ .

(١٤) تقدّم ذلك في الهامش رقم ١٢ عند الحديث عن مذاهب القضاء .

(١٥) الكافي في الفقه (الحلبي) : ٤٢٨ .

(١٦) كشف اللثام (الاصفهاني) ٢ : ٣٢٩ .

(١٧) جواهر الكلام (النجفي) ٤٠ : ٨٨ .

(١٨) انظر : الانتصار (المرتضى) : ٤٨٨ ، ومسالك الافهام (زين الدين العاملي) ١٣ :

٣٨٤ .

(١٩) انظر : مفاتيح الكرامة (سيّد جواد العاملي) ١٠ : ٣٦ .

(٢٠) الانتصار : ٤٨٨ .

(٢١) الخلاف (الطوسي) ٦ : ٢٤٤ .

(٢٢) غنية النزوع (ابن زهرة الحلبي) : ٤٣٦ .

(٢٣) السرائر (ابن إدريس) ٢ : ١٧٩ .

(٢٤) جواهر الكلام ٤٠ : ٨٨ .

(٢٥) المائدة : ٤٤ - ٤٧ .

(٢٦) وسائل الشيعة ٢٧: ٣١ ، ٥ ، صفات القاضي ، ح ١ . وقريب منه ح ٢ ، ح ٥ من نفس الباب . والروايتان صحيحتان بناءً على توثيق من روى عنه الثلاثة لوقوع صباح الأزرق في الأولى والحكم الحطّاء فيهما ولم يوثّقاً صريحاً فإنّ صفوان روى عنهما . ويوجد طريق آخر لمضمون رواية أبي بصير الوارد في الحديث الثاني يمكن تصحيحه بناءً على كون من يروي عنه ابن أبي عمير هو محمد بن حمران النهدي الثقة وأمّا بناءً على كونه ابن أعين فلا يمكن تصحيحه إلّا بالبناء على توثيق من روى عنه الثلاثة .

(٢٧) المبسوط ٨: ١٥٨ - ١٥٩ .

(٢٨) شرائع الإسلام ٤: ٨٤ - ٨٥ .

(٢٩) قواعد الأحكام ٢: ٢١٠ ، ط - حجري .

(٣٠) كتاب القضاء : ٤٣٠ .

(٣١) المبسوط ٨: ١٥٨ - ١٥٩ .

(٣٢) قواعد الأحكام ٢: ٢١٠ .

(٣٣) كتاب القضاء : ٤٣٠ .

(٣٤) المقنعة : ٧٢٣ .

(٣٥) الكافي في الفقه : ٤٤٦ .

(٣٦) المراسم العلوية : ٢٣١ .

(٣٧) غنية النزوع : ٤٤٥ .

(٣٨) تحرير الأحكام ٢: ١٨٤ .

(٣٩) المقنعة ٧٢٣ .

(٤٠) مسالك الافهام ٢: ٢٩٦ .

(٤١) رياض المسائل ٢: ٣٩٧ .

(٤٢) جواهر الكلام ٤٠: ١٩١ .

(٤٣) المصدر السابق : ١٩٢ .

(٤٤) المصدر السابق : ٢٦١ .

(٤٥) أسس القضاء والشهادة : ١٦١ .

(٤٦) المصدر السابق : ١٦٢ .

(٤٧) المصدر السابق : ٢٢٣ .

(٤٨) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٤١ ، ب ٧ من كيفة الحكم ، ح ١ .

- (٤٩) المصدر السابق: ٢٤٤، ب٩ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح١.
- (٥٠) المصدر السابق: ٢٤٢، ب٧، ح٥.
- (٥١) و(٥٢) المصدر السابق: ٢٤٦-٢٤٧، ب١٠، ح١، ٢. والروايتان ضعيفتان
بجهالة خضر النخعي في الأولى وبجهالة أبي عبدالله الجاموراني، وضعف الحسن بن
عليّ ابن أبي حمزة في الثانية.
- (٥٣) البقرة: ٢٨٢.
- (٥٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٩، ب٣٠ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح١.
- (٥٥) المصدر السابق ١٩: ١٦٣، ب٢ من كتاب الوكالة، ح٢، والعلاء بن سيّابة لم يوثّق
صريحاً في كتب الرجال، ويمكن تصحيح طريق الرواية بناءً على وثاقة من روى عنه
الثلاثة لرواية ابن أبي عمير عنه.
- (٥٦) المصدر السابق ٢٧: ٢٤٤، ب٩ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح١.
- (٥٧) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٢: ٣٥.
- (٥٨) القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٨٥.
- (٥٩) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٣، ب٣ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح٢، ٣، ٥، ٦، والحديثان الثاني
والثالث صحيحان لا غبار عليهما وبمضمونهما الحديث الأوّل وهو صحيح أيضاً،
وأما الخامس فمرسل، والسادس ضعيف بمحمّد بن سنان وغيره.
- (٦٠) كتاب القضاء (الآشتياني): ١٠٣-١٠٤.
- (٦١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٥، ب٣ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح٦، وقد مرّ أنّ الرواية ضعيفة.
- (٦٢) المصدر السابق: ٢٩١، ب٢٤ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح١.
- (٦٣) المصدر السابق: ٢٤٩، ب١٢ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح١، والرواية صحيحة.
- (٦٤) المصدر السابق: ٢٥٠، ب١٢ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح٢، والرواية موثّقة بغياث بن
كلوب فإنّه عامّي وثقة الشيخ في العدة.
- (٦٥) المصدر السابق: ٢٥٤، ب١٢ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح١١، والرواية صحيحة.
- (٦٦) المصدر السابق: ٢٥٣، ب١٢ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح١٠، وللرواية طريقان أحدهما
ضعيف بالنوفلي والآخر صحيح مروى عن عبدالله بن المغيرة.
- (٦٧) قال ابن منظور: ادّعت الشيء: زعمته لي حقّاً كان أو باطلاً (لسان العرب ٤: ٣٦٢،
مادة: دعو).
- (٦٨) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٥، ب١٢ من كَيْفِيَّةِ الحكم، ح١٤.

نافذة -

المصطلحات الفقهية

□ إعداد الشيخ خالد الغفوري

آفاقي

كان خارج الحرم من البلاد (٣) . والمراد بالآفاقي (= الأفقي) : مَنْ كان من آفاق الأرض ، أي نواحيها (٤) .
اصطلاحاً :

أولاً : التعريف :

لغة :

الآفاقي : النَّائِي الذي لم يكن من حاضري المسجد الحرام ، بل من أهل الآفاق والنواحي الأخرى البعيدة عن مكّة . وحاضرو المسجد الحرام هم أهل مكّة وجوانبها (٥) .

آفاقي نسبة إلى آفاق ، جمع قلّة لـ (أفق أو أفق) ، والأفق : الناحية من الأرض ومن السماء (١) .

وليعلم أنّ هذه النسبة على خلاف القاعدة ؛ لأنّ اللازم النسبة إلى المفرد ، فيقال : أفقي . ولا ينسب إلى الجمع إلّا إذا

لكن اختلف في حدّ البُعد على قولين :

القول الأول : أنّه من كان بينه وبين المسجد الحرام اثنا عشر ميلاً ، واختاره جماعة ، منهم الشيخ والراوندي وابن زهرة والحلي وابن

كان مسمّى به ، نحو : أنصاري وكلابي أو إذا لم يكن له واحد من لفظه ، نحو : أناسي (٢) . لكن ادّعي أنّه إنّما نسب إلى الجمع ؛ لأنّ الآفاق صار كالعلم على ما

حمزة وابن إدريس وغيرهم . واحتمل في جواهر الكلام أن يكون هذا التحديد تقريباً لا تحقيقاً فيندرج فيها الثمانية عشر ميلاً أيضاً .

القول الثاني : أنه من كان بينه وبين المسجد الحرام ثمانية وأربعون ميلاً ، واختاره جماعة منهم الصدوقان والمحقق في المختصر والمعتبر والعلامة والشهيدان وغيرهم ، بل نسب إلى الأكثر وإلى المشهور (٦) .

وستتضح فيما يأتي الآثار المترتبة على هذين القولين .

وربما يعجز الفقهاء عن الآفاقي بتعابير أخرى ، نحو : النائي ، البعيد ، أهل الآفاق ، أهل الأمصار ، من لم يكن حاضر المسجد الحرام . ولكن المراد واحد .

وهناك بعض ألفاظ المقابلة للآفاقي ، نحو : المكّي ، أهل مكّة ، أهل الحرم ، حاضرو المسجد الحرام .

ثانياً : الحكم الإجمالي :

يقع البحث حول الآفاقي عادة في باب الحج ، وهناك أحكام متفرقة تتعلق بالآفاقي - ولو بمعناه اللغوي - في

أبواب أخرى .

وأهم ما يتعلق بالآفاقي من الأحكام كما يلي :

١ - يجب على الآفاقي الاحرام من المواقيت التي وقّتها رسول الله ﷺ لأهل الآفاق ، كذي الحليفة لأهل المدينة ، والعقيق لأهل نجد والعراق ، والجحفة لأهل الشام ومصر ، ويللم لأهل اليمن ، وقرن المنازل لأهل الطائف (٧) .

٢ - إن فرض الآفاقي هو التمتع خاصة دون القرآن والإفراد ، ويدل على ذلك - مضافاً إلى الإجماع ، بل لعله من ضروريات مذهبنا (٨) - قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْمُعْذَرَةِ إِلَى الْحُجِّ - ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ (٩) .

وقد دلّت عليه أيضاً الروايات المتواترة عن المعصومين عليه السلام (١٠) .

ويترتب على ذلك جملة من الأحكام منها :

أ - عدم جواز عدول الآفاقي إلى القرآن أو الإفراد في حجة الإسلام اختياراً (١١) ، ويجوز عند الضرورة (١٢) .

من الآفاق عن أكثر من واحد (١٩).

٦ - المنذور لبيت الله الحرام يصرف في الحجاج المنقطعين من أهل الآفاق (٢٠).

٧ - يستحب لأهل الآفاق لإدراك ثواب الحج وآداب السفر جملة من الأمور (٢١) يراجع بشأنها عنوان (حج).
٨ - كون الحرم قبلة لأهل الآفاق، كما في رواية مكحول عن النبي ﷺ (٢٢).

ب - لو استقرّ الحجّ على الآفاقي ثمّ أقام بمكة أو حواليتها ممّا هو دون الحدّ سنة أو سنتين أو أزيد من ذلك ولو بقصد الدوام ، لم ينتقل فرضه الذي قد خوطب به . وكذا لا ينتقل فرضه من التمتع إلى غيره بمجرد المجاورة وإن لم يكن قد وجب عليه سابقاً (١٣).
ج - لو أقام الآفاقي بمكة سنتين انتقل فرضه من التمتع إلى فرض أهل مكة (١٤).

د - لو كان للآفاقي منزلان منزل بمكة أو حواليتها ممّا هو دون الحدّ ، وآخر في غيرها من البلاد التي هي خارج الحدّ - من غير فرق بين أفرادها - لزمه فرض أغلبهما عليه (١٥).

هـ - لو بذل للآفاقي ما يكفي لحجّ القران أو الأفراد أو العمرة المفردة فإنّه لا يجب عليه شيء منها (١٦).

٣ - الاستتجار للحجّ من الآفاق يلاحظ فيه الطريق ، سواء أدخلها في الإجارة أم لا (١٧).

٤ - الآفاقي إذا مات يقضى عنه الحجّ من أقرب الأماكن ، وقيل غير ذلك (١٨).

٥ - يجزئ الهدى المندوب المبعوث

الهوامش

- (١) المصباح المنير ١: ١٦ - ١٧ .
- (٢) المصدر السابق ٢: ٧٠٧ .
- (٣) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ١ : ٩٥ .
- (٤) اللسان ١: ١٦٤ .
- (٥) تذكرة الفقهاء ١: ٣١٧ .
- (٦) انظر: جواهر الكلام ١٨: ٥ - ١٠ .
- (٧) العروة الوثقى ٢: ٥٥١ - ٥٥٣ .
- (٨) جواهر الكلام ١٨: ٥ .
- (٩) البقرة: ١٩٦ .
- (١٠) انظر: الوسائل ١١: ٢٣٩ ، ب ٣ من أقسام الحج .
- (١١) جواهر الكلام ١٨: ١٠ .
- (١٢) الدروس الشرعية ١: ١٣٢ .
- (١٣) جواهر الكلام ١٨: ٨٢ .
- (١٤) الدروس الشرعية ١: ٣٣١ .
- (١٥) جواهر الكلام ١٨: ٩٢ .
- (١٦) العروة الوثقى ٢: ٣٣٨ .
- (١٧) الحقائق الناضرة ١٤: ٢٦٢ .
- (١٨) جواهر الكلام ١٧: ٣٢٠ .
- (١٩) المصدر السابق ١٩: ١٢٦ .
- (٢٠) الحقائق الناضرة ١٧: ٣٦٧ .
- (٢١) مستند الشيعة ١٣: ٣٠٦ .
- (٢٢) الخلاف ١: ٢٩٦ - ٢٩٧ .

في إمام المكتبة الضمنية:

شروح الشرائع

□ إعداد السيّد محمّد جواد الجبالي

لقد قدّمت المدرسة الشيعية عطاءً فكرياً ضخماً وتحقيقات علمية عملاقة لإبراز الصورة الواضحة والحقيقية للإسلام.

ومن جملة عطاءات هذه المدرسة الفقه الغني بالأدلة والمؤيّد بالعقل والنقل من دون حاجة إلى قياس أو مراعاة مصالح مرسلّة أو استحسان في معرفة حكم الله تعالى.

وقد ألّف الفقهاء كتباً في هذا المجال كثيرة، من أبرزها كتاب (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام) للمحقّق الحليّ عليه السلام الذي يعدّ من أمتن المؤلّفات الفقهية وأوسعها انتشاراً وتفرّيعاً، حتى صارت المسائل التي ذكرها المحقّق محوراً للدراسة في الحوزات العلمية منذ عصر تأليفه وحتى عصرنا الحاضر لما امتاز به من ميزات فريدة.

ومن هذه الميزات التبويب الفريد الذي قسّم فيه المحقّق عليه السلام الكتاب إلى أربعة أقسام، فذكر ما يتعلّق بالعبادات أولاً، ثمّ العقود، ثمّ الايقاعات، ثمّ الأحكام. وذكر في وجه الحصر بهذه الأقسام الأربعة: أنّ المبحوث عنه في الفقه إمّا أن

يتعلّق بالأُمور الأخروية، أو بالأُمور الدنيوية.

فالأولى: العبادات، والثانية: إمّا أن تفتقر إلى عبارة أو لا، فإن لم تفتقر إلى عبارة خاصّة فهي الأحكام. وإن افتقرت إلى عبارة فإمّا أن تكون من الطرفين أو من طرف واحد، فالأوّل: العقود والثاني: الايقاعات.

ثمّ إنّ المحقّق الحليّ رحمته الله بعد أن قسّم الكتاب إلى هذه الأقسام الأربعة، درج في كلّ قسم مجموعة من الكتب، ثمّ قسّم كلّ كتاب إلى أركان وفصول وأطراف وأنظار، وجعل عند اللزوم لبعض الكتب مقدّمة أو خاتمة.

ثمّ قسّم الأركان والفصول والأطراف والأنظار إلى فقرات موزّعة على بحوث يتناول كلّ بحث منها جزءاً من الموضوع المعدّ له الكتاب.

وسلك في سرد الأحكام قاعدة كلّية بيّنها في (المعتبر في شرح المختصر)، عند تعرّضه لبيان وجه تأخير كراهة حضور الجنب والحائض عند المحتضر بقوله: «إنّما أخرنا هذا الحكم، وهو متقدّم في الترتيب؛ لما وضعنا عليه قاعدة الكتاب من البداية في كلّ قسم بالواجب وإتباعه بالندب وتأخير المكروه، فافتضى ذلك تأخير هذا الحكم»^(١). وهذا النظم والترتيب في الكتاب بصورة عامّة وفي بيان الأحكام بصورة خاصّة، إضافة إلى وجود المباني القوية والاستدلالات الرصينة إلى جانب سلاسة أسلوب العرض، جعلته ممتازاً من بين سائر الكتب الفقهية. وتناول الفقهاء هذا الكتاب بالشرح والتوضيح والتحقيق والتدقيق منذ عصر تصنيفه وحتى عصرنا الحاضر؛ حيث يمرّ عليه أكثر من سبعة قرون، ولا يزال من الكتب الدراسية المعتمدة في الحوزات العلمية، ومحوراً في تصنيف الموسوعات الفقهية كجواهر الكلام ومدارك الأحكام ومسالك الأفهام. وقد ضاعف في أهميّة الكتاب ومكانته بالإضافة إلى الشروح والتعليقات التي يقرب عددها من المائتين، أنّه قد شرح بمستويات مختلفة وعلى أنحاء متعدّدة من مزج وتعليق وتحشية وتوضيح.

البطاقة الشخصية لهؤلأ الكتاب

- اسمه: جعفر بن الحسن، بن أبي زكريا يحيى، بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلبي.
- ألقابه: نجم الدين، المحقق الحلبي، المحقق الأول.
- ولادته: ولد سنة ٦٠٢ هـ. ق.
- نشأته: نشأ في أسرة علمية جُلّ أفرادها علماء فضلاء أتقياء، وهو ابن عمّ يحيى ابن سعيد الحلبي وخال العلامة الحلبي، وأستاذهما.
- مشايخه: قرأ على والده الحسن بن يحيى، والسيد فخار بن معد، والفتية هبة الله بن نما، والسيد عبدالله بن علي بن زهرة، وغيرهم.
- مؤلفاته:
- في الفقه: المسلك في أصول الدين، شرائع الإسلام، المختصر النافع، المعبر في شرح المختصر، شرح نكت النهاية، مختصر المراسم لسَلار، المسائل العزّة، المسائل المصرية.
- وفي الأصول: معارج الأصول، نهج الوصول إلى علم الأصول.
- وفي المنطق: كتاب النكهة. وله رسائل أدبية دارت بينه وبين والده المقدّس وصديقه الشيخ محفوظ.
- وفاته: في ربيع الثاني سنة ٦٧٦ هـ. ق.

وهي مستمرة حتى الوقت الحاضر. وأوّل من شرحه بعد أن اختصره هو المحقق نفسه بكتاب أسماه (المعتبر في شرح المختصر)، والمختصر هو المختصر النافع في فقه الإمامية الذي هو اختصار لكتاب شرائع الإسلام.

ونحن في محاولة خاطفة للتعريف بأهميّة الكتاب عمدنا إلى جمع ما كُتب حوله من شروح وتعليقات وحواشٍ وغير ذلك، ومن ثمّ عرضه في مجالين اثنين:

١ - ذكر الشروح التي وقفنا عليها من خلال كتب المعاجم والموسوعات التي صنّفت مؤلّفات الشيعة. يليها تعريف موجز بالحواشي وترجمات الكتاب إلى اللغات الحيّة.

٢ - التعريف بأهمّ الشروح. هذا وسنرمز لكتاب (مقدّمه بر فقه شيعه - بالفارسية) بالحرف «م»، ولكتاب الذريعة للشيخ آقا بزرك الطهراني بالحرف «ذ».

شروح الشرائع

- ١ - «إيضاح ترذعات الشرائع» لنجم الدين جعفر بن الزهري الحلبي (أوائل القرن الثامن الهجري)، مطبوع^(٢). [م / ٨٩]
- ٢ - «غاية المرام في شرح شرائع الإسلام» للشيخ مفلح ابن الشيخ حسن الصيمري (ت حدود ٩٠٠هـ. ق). [ذ / ١٣ : ٣٢٩ ، م / ٨٩]
- ٣ - «شرح الشرائع» للشيخ حسين بن مفلح الصيمري (ت ٩٣٣هـ. ق). [م / ٩٠]
- ٤ - «شرح الشرائع» ولعلّه «فوائد الشرائع» المذكور في [م / ٨٩] للشيخ نورالدين علي بن عبدالعالي الشهير بالمحقق الثاني الكركي (ت ٩٤٠هـ. ق). وله حاشية على الشرائع باسم «نكت الشرائع»^(٣). [ذ / ١٣ : ٣٢٦]
- ٥ - «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام» للشهيد الثاني (المستشهد سنة ٩٦٥هـ. ق). [م / ٩٠ ، ذ / ١٣ : ٣٢٢]
- ٦ - «شرح آخر للشرائع» للشهيد الثاني أيضاً. [م / ٩٠]
- ٧ - «شرح الشرائع» للسيد علي بن الحسين بن محمد بن محمد الحسيني الشهير بالصائغ العاملي، تلميذ الشهيد الثاني وأستاذ صاحب المعالم والمدارك. [ذ / ١٣ : ٣٢٥]
- ٨ - «شرح الشرائع» للسيد حسين المجتهد المفتي ابن السيد حسن بن أبي جعفر محمد الموسوي العاملي الكركي، ابن أخت المحقق الكركي وصاحب (دفع المناورات)، (ت ١٠٠١هـ. ق)، الذي فرغ منه سنة ٩٥٩هـ. ق. [ذ / ١٣ : ٣٣١]
- ٩ - «مدارك الأحكام» للسيد محمد بن علي بن الحسن الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩هـ. ق). وله نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام. [م / ٩٠ ، ذ / ١٣ : ٣٢٨]

١٠ - «شرح خطبة الشرائع» لمحمد تقي بن حسن الحسيني الاسترآبادي (أواسط القرن الحادي عشر الهجري). [م/ ٩٥]

١١ - «حاوي مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام» لمهدي القومشهي الأصفهاني، (ت حدود ١٠٨٠هـ. ق). [م/ ٩٥، ذ/ ١٣ : ٣١٧]

١٢ - «حاوي المرام في شرح شرائع الإسلام» مجهول المؤلف، ولعلّه متحدّ مع سابقه. [ذ/ ١٣ : ٣١٧ و ٣٢٩]

١٣ - «شرح الشرائع» للشيخ حسام الدين ابن الشيخ جمال الدين الطريحي النجفي (مجاز من عمّه الشيخ فخرالدين، المتوفّى ١٠٨٥هـ. ق).

[ذ/ ١٣ : ٣١٩]

١٤ - «شرح الشرائع» للمدقّق الشيرواني الميرزا محمد بن الحسن، (ت ١٠٩٨هـ. ق). [م/ ٩٥، ذ/ ١٣ : ٣٢٧]

١٥ - «معتمد الأنام في شرح شرائع الإسلام» لمحمد صادق بن محمد (أواخر القرن الحادي عشر الهجري). [م/ ٩٠]

١٦ - «شرح الشرائع» لعلّي بن محمد العاملي، (ت ١١٠٣هـ. ق). [م/ ٩٠]

١٧ - «شرح الشرائع» للشيخ لطف الله بن عطاء الله الحويزي (المعاصر للمحدّث البحراني)، (ت ١١٠٤هـ. ق). [ذ/ ١٣ : ٣٢٧]

١٨ - «شرح الشرائع» لجواد بن عليّ بن عبدالعالي الميسي (كان حيّاً ١١١٧هـ. ق). [م/ ٩١]

١٩ - «شرح الشرائع» لمحمد صالح الاسترآبادي (أوائل القرن الثاني عشر الهجري). [م/ ٩١]

٢٠ - «شرح الشرائع» للمحدّث الفقيه يعقوب بن إبراهيم البختياري الحويزي (ت حدود ١١٥٠هـ. ق). [ذ/ ١٣ : ٣٣٢]

- ٢١ - «غاية المرام في شرح شرائع الإسلام» للعلامة السيّد حسين ابن السيّد حسن ميرحكيم الحسيني الطالقاني النجفي (ت ١١٦٢هـ. ق). [ذ / ١٣ : ٣٢١]
- ٢٢ - «الحقائق» لعليّ بن محمّد صادق الخاتون آبادي (القرن الثاني عشر - الثالث عشر الهجري). [م / ٩٦]
- ٢٣ - «شرح الشرائع» للسيّد صادق بن عليّ الأعرجي الحسيني الفخّام النجفي، (ت ١٢٠٤هـ. ق). [ذ / ١٣ : ٣٢٤]
- ٢٤ - «معارج الأحكام في شرح مسالك الأفهام وشرائع الإسلام»، وهو كبير ضخّم يقع في عدّة مجلّدات لمؤلّفه السيّد محمّد حسين ابن المير إبراهيم الحسيني القزويني. (ت ١٢٠٨هـ. ق). [م / ٩١، ذ / ١٣ : ٣٢٠]
- ٢٥ - «شرح الشرائع» للشيخ إبراهيم بن محمّد بن عبدالحسين ابن الشيخ مظفر الجزائري (المعاصر للسيّد مهدي بحر العلوم، المتوفى ١٢١٢هـ. ق). [ذ / ١٣ : ٣١٦]
- ٢٦ - «مناهج الأحكام» أو «مناهج الكلام» لعبدعليّ بن أميد عليّ الرشتي الجيلاني (كان حيّاً ١٢٢٥هـ. ق). [م / ٩٢، ذ / ١٣ : ٣٢٥]
- ٢٧ - «شرح الشرائع» لمحمّدتقي بن أحمد الحسيني الطالقاني (كان حيّاً ١٢٢٦هـ. ق). [م / ٩٢]
- ٢٨ - «حاشية الشرائع» للشيخ محمّد بن فصيح المراغي (نسخ سنة ١٢٢٩هـ. ق)^(٤).
- ٢٩ - «مجمع الأحكام» لعليّ بن محمّد بن عليّ الحسيني (ت حدود ١٢٣١هـ. ق). [م / ٩٧]
- ٣٠ - «معتمد الأحكام» لخلف بن حسين بن محمّد عليّ الحائري (كان حيّاً ١٢٣٢هـ. ق). [م / ٩٢]
- ٣١ - «البرهان الساطع لأنام في شرح شرائع الإسلام» لمحمّدجواد بن حسين بن حيدر العاملي (كان حيّاً ١٢٣٦هـ. ق). [م / ٩٢]

٣٢ - «إيضاح الأحكام في شرح شرائع الإسلام» لحسين بن محمد علي الأعسم النجفي (ت ١٢٣٧هـ. ق)، لعلّه متّحد مع ما سيأتي تحت الرقم ٣٩.

[م/ ٩٢، ذ/ ١٣ : ٣٢١]

٣٣ - «حاشية الشرائع» مجهول المؤلف، عليها وقف بتاريخ (١٢٣٧هـ. ق) (٥).

٣٤ - «كشف الظلام في شرح شرائع الإسلام» لمحسن بن مرتضى الأعسم النجفي، (ت ١٢٣٨هـ. ق).

[م/ ٩٢]

٣٥ - «شرح الشرائع» لمهدي بن حسين الخالصي (ت ١٢٤٣هـ. ق).

[م/ ٩٨]

٣٦ - «مصباح الاجتهاد» لمحمد إبراهيم بن بهرام خلع الخرقاني (كان حياً ١٢٤٣هـ. ق).

[م/ ٩٢]

٣٧ - «شرح الشرائع» للسيد رضا ابن السيد مهدي بحر العلوم الطباطبائي النجفي، يوجد بخطّه عند السيد حسن بن جعفر من أحفاد السيد المجاهد في كربلاء، وهو مجلّدات صفار على بعضها إجازات مشايخه له مثل السيد محمد الرضوي، وتاريخها سنة ١٢٤٥هـ. [ذ/ ١٣ : ٣٢٢]

٣٨ - «شرح الشرائع» للشيخ خلف بن عسكر الحائري، تلميذ السيد علي صاحب الرياض، (ت ١٢٤٦هـ. ق).

[ذ/ ١٣ : ٣٢٢]

٣٩ - «الذرائع في شرح الشرائع» لعبدالحسين بن محمد علي الأعسم النجفي (ت ١٢٤٧هـ. ق)، (راجع الرقم ٣٢).

[م/ ٩٢]

٤٠ - «خصائص الأعلام» لعبدالرحمن بن محمد صالح القزويني (ت ١٢٥٠هـ. ق).

[م/ ٩٢]

٤١ - «جامع الجوامع» للسيد حسن ابن السيد محسن الأعرجي الكاظمي (ت حدود ١٢٥٠هـ. ق).

[م/ ٩٥، ذ/ ٥ : ٤٧ و ١٣ : ٣٢٠]

٤٢ - «شرح الشرائع» لمصطفى بن محمد الخوئي (كان حياً ١٢٥٢هـ. ق).

٤٣ - «جامع الجوامع في شرح الشرائع» لحسن بن محسن الأعرجي الكاظمي (أواسط القرن الثالث عشر الهجري). [م/ ٩٥]

٤٤ - «كشف القناع عن الأحكام» لمحمد كاظم الهمداني (كان حياً ١٢٥٢هـ. ق). [م/ ٩٣]

٤٥ - «شرح الشرائع» لعلي بن جعفر النجفي آل كاشف الغطاء (ت ١٢٥٣هـ. ق). [م/ ٩٣]

٤٦ - «المرغوب» لمحمد مهدي بن علي الغيلاني (كان حياً ١٢٥٤هـ. ق). [م/ ٩٣]

٤٧ - «شرح الشرائع» للميرزا عبد الجواد بن سليمان النيسابوري النجفي، من طبقة تلاميذ كاشف الغطاء، (أواسط القرن الثالث عشر الهجري). [١٣/ ٣٢٥]

٤٨ - «ذخيرة البضائع» لنعمة الله بن عبدالله (كان حياً ١٢٥٥هـ. ق). [م/ ٩٣]

٤٩ - «شرح الشرائع» للسيد أبي الحسن بن محمد هادي الحسيني التنكابني الغيلاني (توفي بعد ١٢٥٥هـ. ق). [١٣/ ٣١٦، م/ ٩٣]

٥٠ - «شوارع الشرائع» للحسن بن محمد علي اليزدي المدرس (كان حياً ١٢٥٦هـ. ق). [م/ ٩٣]

٥١ - «الفوائد» لإبراهيم اللاهيجي (كان حياً ١٢٥٦هـ. ق). [م/ ٩٣]

٥٢ - «شرح الشرائع» للشيخ عبدالمطلب بن محمد كاظم القزويني (نسخ سنة ١٢٥٧هـ. ق) (٦).

٥٣ - «مطالع الأنوار» للسيد محمدباقر الأصفهاني، المشهور بحجة الإسلام ابن

السيد محمدتقي الجيلاني الشفتي، (ت ١٢٦٠هـ. ق).

[ذ/ ١٣ : ٣٣١، م/ ٩٣]

٥٤ - «شرح الشرائع» للسيد أسد الله، (نسخ سنة ١٢٦٩هـ ق) (٧).

٥٥ - «دلائل الأحكام» للسيد إبراهيم بن باقر الموسوي القزويني الحائري صاحب الضوابط (ت ١٢٦٢هـ. ق). [ذ/ ٨ : ٢٣٩ و ١٣ : ٣١٦، م/ ٩٣]

٥٦ - «شرح الشرائع» لمحمدتقي بن محمد البرغاني القزويني، المعروف بالشهيد الثالث (المستشهد ١٢٦٣هـ. ق) (٨)، وله شرح آخر بالفارسية.

[ذ/ ١٣ : ٣١٧، م/ ٩٤]

٥٧ - «شرح الشرائع» للشيخ عيسى بن حسين زاهد النجفي، تلميذ صاحب الجواهر، والمجاز منه لكنه توفي قبل شيخه، (كان حياً ١٢٦٣هـ. ق).

[ذ/ ١٣ : ٣٢٧]

٥٨ - «كشف الإبهام» لمحمدعلي بن مقصود المازندراني (ت حدود ١٢٦٦هـ. ق)، طبع في عشرين جزءاً.

[ذ/ ١٧ : ٦ - ٧ و ١٣ : ٣٢٦، م/ ٩٤]

٥٩ - «شرح الشرائع» للسيد عبد الحميد ابن السيد محمد الموسوي الأصفهاني، (القرن الثالث عشر الهجري)، وهو من تلامذة صاحب الجواهر، وهو جدّ الزعيم الحجة الشهير السيد أبي الحسن الاصفهاني (ت ١٣٦٥هـ. ق).

[ذ/ ١٣ : ٣٢٥]

٦٠ - «شرح الشرائع» لمحمد طاهر رانكوئي الحائري (كان حياً ١٢٦٥هـ. ق).

[م/ ٩٥]

٦١ - «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» للعلامة الفقيه الشيخ محمد حسن ابن الشيخ باقر النجفي، المشهور بصاحب الجواهر (ت ١٢٦٦هـ. ق)،

- وهو من أجل الشروح. [١٣ / : ٣١٩ ، م / ٩٥]
- ٦٢ - «شرح الشرائع» للشيخ محمد ابن الشيخ طعمة الزريقي (كان حياً ١٢٦٦هـ. ق.) . [١٣ / : ٣٢٧]
- ٦٣ - «حاوي المرام في شرح شرائع الإسلام» لمحمدباقر گلپایگانی (كان حياً ١٢٦٨هـ. ق.) . [م / ٩٥]
- ٦٤ - «شرح الشرائع» للشيخ محمد حسن ابن الشيخ موسى الشروقي النجفي، تلميذ صاحب الجواهر وصهره، (فرغ من تأليفه سنة ١٢٦٩هـ. ق.) . [١٣ / : ٣٢٠]
- ٦٥ - «شرح الشرائع» للشيخ رضا ابن الشيخ زين العابدين ابن الشيخ بهاءالدين محمد الأسدي العاملي (ت ١٢٦٩هـ. ق.) . [١٣ / : ٣٢٢]
- ٦٦ - «شرح الشرائع» لعلّي الخوانساري الهمداني (كان حياً ١٢٧٠هـ. ق.) . [م / ٩٥]
- ٦٧ - «نفحات الإلهام في شرح شرائع الإسلام» للشيخ عبدالحسين القزويني (كان حياً ١٢٧٠هـ. ق.) . [م / ٩٥]
- ٦٨ - «سفينة الأحكام» لمحمد صالح بن مختار رودباري (كان حياً ١٢٧٠هـ. ق.) . [م / ٩٥]
- ٦٩ - «شرح الشرائع» لمحمدباقر بن جعفر المراغي (كان حياً ١٢٧٤هـ. ق.) . [م / ٩٥]
- ٧٠ - «شرح الشرائع» للمولى مصطفى القزويني (ت حدود ١٢٧٥هـ. ق.) . [١٣ / : ٣٢٩]
- ٧١ - «شرح الشرائع» لهادي بن محمد صالح الكرمانشاهي (كان حياً

- ١٢٨٠هـ. ق). [٩٥/م]
- ٧٢ - «شرح الشرائع» للآقا محمد مهدي ابن المولى محسن ابن المولى سميع الكرمانشاهي (ت حدود ١٢٨٠هـ. ق)، في مجلدين. [١٣/١٣٣١]
- ٧٣ - «شرح الشرائع» للسيد محمدرضا الموسوي (تاريخ النسخ ١٢٨١هـ. ق) (٩).
- ٧٤ - «شرح الشرائع» للميرزا هداية الله الأورسيجي الشاهرودي (ت ١٢٨١هـ. ق). [١٣/٣٣١]
- ٧٥ - «شرح الشرائع» للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (ت ١٢٨١هـ. ق) (١٠). [٩٧/م]
- ٧٦ - «شرح الشرائع» ليعقوب بن مقيم البارفروشي المازندراني (من تلامذة الشيخ الأنصاري) (١١).
- ٧٧ - «جامع الضرر» لمحمدعلي بن محمدباقر الشفتي (ت ١٢٨٢هـ. ق). [٩٥/م]
- ٧٨ - «كشف الأسرار» للمولى حسين علي التويسركاني (ت ١٢٨٦هـ. ق)، في أحد عشر مجلداً. [١٣/٣٢٢ و ١٨/١٨]
- ٧٩ - «شرح الشرائع» للشيخ جعفر ابن الشيخ محسن بن مرتضى الأعسم النجفي (ت ١٢٨٧هـ. ق). [١٣/٣١٨]
- ٨٠ - «شرح الشرائع» لعلّي بن عبدالغفار (كان حياً ١٢٨٨هـ. ق). [٩٥/م]
- ٨١ - «الدرة الحائرة» لعلّي بن حسن الطباطبائي (ت ١٢٨٩هـ. ق). [٩٦/م]
- ٨٢ - «شرح الشرائع» للسيد الميرزا محمدصادق ابن الميرزا زين العابدين الموسوي الأصفهاني الجهارسوقي (ت ١٢٨٩هـ. ق). [١٣/٣٢٤]
- ٨٣ - «كنز الأحكام في شرح شرائع الإسلام» للشيخ قاسم النجفي

- (ت ١٢٩٠هـ. ق)، في تسع مجلدات. [٣٢٧ : ١٣ / ذ]
- ٨٤ - «شرح الشرائع» لأسدالله بن محمد باقر الموسوي الشفتي (ت ١٢٩٠هـ. ق). [٩٦ / م]
- ٨٥ - «شرح الشرائع» لمحمد بن محمد حسن الرضوي الطوسي (كان حياً ١٢٩١هـ. ق). [٩٦ / م]
- ٨٦ - «شرح الشرائع» للسيد ميرزا جعفر الحسيني السبزواري (ت حدود ١٢٩٢هـ. ق). [٩٦ / م، ٣١٨ : ١٣ / ذ]
- ٨٧ - «شرح الشرائع» لمحمد نجف الكرمانى المشهدي (ت ١٢٩٢هـ. ق). [٣٣١ : ١٣ / ذ]
- ٨٨ - «شرح الشرائع» لمحمد مهدي كجوري (ت ١٢٩٣هـ. ق). [٩٦ / م]
- ٨٩ - «شرح الشرائع» للسيد محمدصادق الموسوي الخوانساري (كان حياً ١٢٩٤هـ. ق). [٣٢٣ : ١٣ / ذ]
- ٩٠ - «شرح الشرائع» لموسى بن فضل الله الحسيني الهمداني (كان حياً ١٢٩٥هـ. ق). [٩٦ / م]
- ٩١ - «شرح الشرائع» لعلي بن خليل الطهراني (ت ١٢٩٦هـ. ق). [٩٦ / م]
- ٩٢ - «شرح الشرائع» للعلامة علي ابن الميرزا خليل الطهراني النجفي (سنة ١٢٩٧هـ. ق)، في أربعة آلاف بيت. [٣٢٦ : ١٣ / ذ]
- ٩٣ - «شرح الشرائع» للشيخ حسن ابن الشيخ أسدالله الدزفولي الكاظمي (ت ١٢٩٨هـ. ق). [٣١٩ : ١٣ / ذ]
- ٩٤ - «الوامع في شرح الشرائع» للسيد علي بن إسماعيل الحسيني القزويني (ت ١٢٩٨هـ. ق) (١٢).

٩٥ - «الرسالة الرضوية» لرضا التبريزي (أواخر القرن الثالث عشر الهجري).

[م/٩٦]

٩٦ - «شرح الشرائع» لمحمد كاظم بن علي نقى لنكرودي (أواخر القرن الثالث عشر الهجري).

[م/٩٦]

٩٧ - «شرح الشرائع» لمحمد بن عاشور الكرمانشاهي (أواخر القرن الثالث عشر الهجري).

[م/٩٦]

٩٨ - «شرح الشرائع» لداود بن أسد الله البروجردي (أواخر القرن الثالث عشر الهجري).

[م/٩٣]

٩٩ - «شرح الشرائع» للشيخ حسين ابن الشيخ عباس ابن الحاج محمد علي بن سالم الخاقاني النجفي (المعاصر للسيد مهدي القزويني، ت قبيل ١٣٠٠هـ. ق).

[ذ/١٣ : ٣٢١]

١٠٠ - «مخازن الأحكام» لمحمد باقر بن زين العابدين اليزدي (ت حدود ١٣٠٠هـ. ق).

[م/٩٦]

١٠١ - «مواهب الأفهام» لمحمد مهدي بن حسن القزويني (ت ١٣٠٠هـ. ق).

[م/٩٦]

١٠٢ - «مواهب الأفهام» للسيد معزالدين مهدي القزويني الحلبي (ت ١٣٠٠هـ. ق)، ويقع في ست مجلدات.

[ذ/١٣ : ٣٢٩]

١٠٣ - «شرح الشرائع» للعلامة الشيخ نوح ابن الشيخ قاسم الجعفري النجفي (ت ١٣٠٠هـ. ق).

[ذ/١٣ : ٣٣١]

١٠٤ - «بدائع الأحكام» محمد بن سليمان التنكابني (ت ١٣٠٢هـ. ق).

[ذ/٣ : ٦٠ و ١٣ : ٣٢٧]

- ١٠٥ - «جامع الأحكام» لمحمد بن حسن الأعرجي الكاظمي (ت ١٣٠٣هـ. ق).
[م / ٩٧]
- ١٠٦ - «شرح الشرائع» للشيخ عبدالرضا الطفيلي النجفي (حرّر في ١٣٠٥هـ. ق)
في أحد عشر مجلداً. [ذ / ١٣ : ٣٢٥]
- ١٠٧ - «شرح الشرائع» للشيخ عباس بن محمد حسين الجصاني الكاظمي
(ت ١٣٠٦هـ. ق) في ثلاثة عشر مجلداً. [ذ / ١٣ : ٣٢٥ ، م / ٩٧]
- ١٠٨ - «شرح الشرائع» لعليّ بن زين العابدين (حرّر قبل ١٣٠٧هـ. ق).
[م / ٩٧]
- ١٠٩ - «شرح الشرائع» للسيد محمد ابن السيد هاشم النجفي (ت ١٣٠٧هـ. ق)،
في سبع مجلدات. [ذ / ١٣ : ٣٢٨]
- ١١٠ - «لوامع النكات في شرح الشرائع» للشيخ محمود بن جعفر بن باقر الميثمي
العراقي (ت ١٣٠٨هـ. ق)، في أربعة مجلدات. [ذ / ١٣ : ٣٢٨]
- ١١١ - «هداية الأنام» لمحمد حسين بن هاشم الكاظمي (ت ١٣٠٨هـ. ق)، مطبوع
في النجف ١٣٣١. [م / ٩٧]
- ١١٢ - «معارج الأحكام في شرح شرائع الإسلام» للسيد حسين بن محمد إبراهيم
القزويني (ت ١٣٠٨هـ. ق) (١٣).
- ١١٣ - «كشف القناع» لمحمد رحيم بن محمد البروجردي (ت ١٣٠٩هـ. ق).
[م / ٩٧]
- ١١٤ - «ذرائع الأنام» آخوند ملا أحمد الملايري (حرّر سنة ١٣١٠هـ. ق).
[م / ٩٨]
- ١١٥ - «شرح الشرائع» لمحمد حسين عرب داماد (كان حياً ١٣١٠هـ. ق).
[م / ٩٨]

١١٦ - «شرح الشرائع» للسيد ميرزا محمد علي ابن السيد صادق المدرّس الرضوي المشهدي (ت ١٣١١هـ. ق)، في عدّة مجلّدات.

[١٣/ ذ : ٣٢٦، م/ ٩٨]

١١٧ - «شرح الشرائع» للعلامة الميرزا حبيب الله ابن الميرزا محمد علي الرشتي النجفي (ت ١٣١٢هـ. ق)، في خمسة عشر مجلّداً. [١٣/ ذ : ٣١٩]

١١٨ - «معارف الأحكام» لمهدي بن صالح الطباطبائي الحكيم (ت ١٣١٢هـ. ق).

[م/ ٩٨]

١١٩ - «شرح الشرائع» للشيخ علي بن محمد علي بن حيدر ابن الشيخ خليفة المجيراي النجفي. (ت ١٣١٤هـ. ق)، في عدّة مجلّدات. [١٣/ ذ : ٣٢٦]

١٢٠ - «موارد الأنام» للشيخ عباس ابن الشيخ علي ابن الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء النجفي (ت ١٣١٥هـ. ق).

١٢١ - «شعائر الإسلام» للعالم محمد بن مهدي الأشرفي البارفروشي المازندراني (ت ١٣١٥هـ. ق).

١٢٢ - «شوارع الأعلام» لمحمد حسين بن محمد علي الشهرستاني (ت ١٣١٥هـ. ق).

١٢٣ - «شرح الشرائع» للشيخ عباس ابن الشيخ أحمد ابن الشيخ محمد الشهير بالمشهدي (ت بعد ١٣١٥هـ. ق).

١٢٤ - «شرح الشرائع»، صغير مختصر من سابقه الكبير، للشيخ عباس المشهدي (فرغ منه ١٣١٥هـ. ق).

١٢٥ - «حاشية الشرائع» للميرزا علي بن لطف علي المغاني التبريزي (ت ١٣١٨هـ. ق) ^(١٤).

١٢٦ - «شرح الشرائع» ليوסף بن محمدرضا الغيلاني (كان حيّاً ١٣٢١هـ. ق).

[م/ ٩٨]

١٢٧ - «شرح الشرائع» للشيخ محمد بن عبدالله المظفر النجفي (ت ١٣٢١هـ. ق). .

[٣٢٧ : ١٣ / ذ]

١٢٨ - «اللمع في شرح الشرائع» للسيد علي ابن السيد أحمد آل كمال الدين الحسيني الحلبي (ت ١٣٢٢هـ. ق) في ستة عشر مجلداً، وقد غيّر ابنه اسم الكتاب إلى «الضياء اللامع في شرح الشرائع» .

[١٢٨ : ١٣ و ٣٢٥ : ١٥]

١٢٩ - «مصباح الفقيه» للفقيه الشيخ آقا رضا الهمداني (ت ١٣٢٢هـ. ق) مطبوع .

[٩٨ / م ، ٣٢٢ : ١٣ / ذ]

١٣٠ - «شوارع الأعلام» للسيد محمد الهندي النجفي (ت ١٣٢٣هـ. ق). .

[٣٢٨ : ١٣ / ذ]

١٣١ - «ذرائع الأحلام في شرح شرائع الإسلام» للشيخ محمد حسن المامقاني (ت ١٣٢٣هـ. ق)، وهو كبير برز منه أربعة عشر مجلداً.

[م / ٩٨ ، تنقيح المقال ٣ : ١٠٥]

١٣٢ - «شرح الشرائع» للسيد مهدي ابن السيد أحمد ابن السيد حيدر الحسيني الكاظمي (ت ١٣٣٦هـ. ق)، في أربعة عشر مجلداً في الطهارة والصلاة .

[٣٣٠ : ١٣ / ذ]

١٣٣ - «شرح الشرائع» للشيخ الفقيه الحاج محمد حسن ابن الحاج محمد صالح كبه البغدادي (ت ١٣٣٦هـ. ق)، خرج منه صلاة المسافرين في أكثر من عشرة آلاف بيت .

١٣٤ - «شرح الشرائع» للمولى مهدي القمشهي الأصفهاني، في عدة مجلدات كبار وهو أبسط من (الجواهر) بكثير، وقد أوصى المؤلف إلى المولى محمد حسين بن محمد قاسم القمشهي الكبير (ت ١٣٣٦هـ. ق). .

[٣٢٩ : ١٣ / ذ]

١٣٥ - «شرح الشرائع» للشيخ يوسف بن علي بن محمد الحاريسي العاملي (ت حدود ١٣٣٧هـ. ق.) [٣٣٢ : ١٣ / ذ]

١٣٦ - «معتمد الأنام في شرح شرائع الإسلام» للآقا مير محمد صادق المدرس ابن السيد محمد، المعروف بكتاب فروش (ت ١٣٣٨هـ. ق.) [٣٢٤ : ١٣ / ذ]

١٣٧ - «شرح الشرائع» لحسن بن أحمد الحسيني الكاشاني (ت ١٣٤٢هـ. ق.) [٩٨ / م]

١٣٨ - «شرح الشرائع» للشيخ جعفر ابن الشيخ أبي جعفر الحويزي الحلافي (ت قبل ١٣٦٤هـ. ق.)، في عدة مجلدات. [٣١٨ : ١٣ / ذ]

١٣٩ - «منتهى مقاصد الأنام» لعبدالله بن محمد حسن المامقاني (ت ١٣٥١هـ. ق.)، طبع في النجف ١٣٤٩هـ. ق. [٩٨ / م]

١٤٠ - «شرح الشرائع» للشيخ سلمان ابن الشيخ كاظم بن أحمد الهادي الخفاجي (ت ١٣٥٢هـ. ق.) [٣٢٢ : ١٣ / ذ]

١٤١ - «تحقيق دلائل الأحكام في شرح شرائع الشرائع» للشيخ مشكور بن محمد جواد بن مشكور الحولاوي النجفي (ت ١٣٥٣هـ. ق.) [٣٢٨ : ١٣ / ذ]

١٤٢ - «شرح الشرائع» للسيد ميرزا أبي الحسن محمد الأنكجي الحسيني التبريزي (ت ١٣٥٧هـ. ق.) [٣١٧ : ١٣ / ذ]

١٤٣ - «مفتاح الكلام» للسيد المير محمد هاشم بن المير عبدالله الموسوي الطسوجي الخوئي (ت ١٣٥٨هـ. ق.)، طبع في تبريز ١٣٤٥هـ. ق.

[٩٨ / م، ٣٣١ : ١٣ / ذ]

١٤٤ - «شرح الشرائع» للشيخ حسن ابن الشيخ عيسى الفرطوسي النجفي (معاصر للشيخ آقا بزرگ)، ويقع في مجلدات تسع. [٣٢٠ : ١٣ / ذ]

١٤٥ - «شرح الشرائع» للسيد محمد علي بن محمد مهدي الأبطحي الاصفهاني (ت ١٣٧٠هـ. ق.) (١٥).

- ١٤٦ - «شرح الشرائع» لمحمد حسين بن هبة الله الرضوي الكاشاني (ت ١٣٨٥ هـ. ق). [م / ٩٨]
- ١٤٧ - شرح وتعليق السيد عبدالزهراء الحسيني الخطيب (المعاصر) طبع في ثمانية أجزاء في بيروت أخيراً.
- ١٤٨ - «حقائق الفقه في شرح شرائع الإسلام» للشيخ محمدرضا الطهراني المعاصر، في أكثر من مئة مجلد.
- ١٤٩ - «خلاصة الحقائق في شرح شرائع الإسلام» للمؤلف نفسه في أجزاء متعددة.
- وهناك شروح لم نقف على تواريخ وفيات مؤلفيها نورد هنا تباعاً:
- ١٥٠ - «شرح الشرائع» كبير، للشيخ عباس ابن الشيخ أحمد ابن الشيخ محمد ابن الشيخ إبراهيم، الشهير بالمشهدي ابن الشيخ علي بن عبدالمولى بن راضي الربيعي النجفي. [ذ / ١٣ : ٣٢٤]
- ١٥١ - «بحر الحقائق» لعبدالصمد الهمداني. [م / ٩٢]
- ١٥٢ - «ودائع الأحكام في شرح شرائع الإسلام» لزين العابدين بن حسين الطباطبائي. [م / ٩٢]
- ١٥٣ - «المواهب الغروية» لعبد الباقي بن علي الموسوي. [م / ٩٧]
- ١٥٤ - «شرح الشرائع» لعبد الوهاب بن أحمد المحلاتي. [م / ٩٧]
- ١٥٥ - «حاشية الشرائع» لجمال الدين بن علي الموسوي. [م / ٩٦]
- ١٥٦ - «شرح الشرائع» آخوند ملا علي دوزدري. [م / ٩٧]
- ١٥٧ - «كاشف الإبهام في شرح شرائع الإسلام» لقاسم بن محمد النجفي. [م / ٩٧]
- ١٥٨ - «حاشية الشرائع» لمظفر بن محمد علي بن حسين الرشتي. [م / ٩٨]
- ١٥٩ - «شرح الشرائع» لرضا الشيرازي. [م / ٩٨]
- ١٦٠ - «شرح الشرائع» للداماد. [م / ٩٠]

- ١٦١ - «شرح الشرائع» لمحمد بن حسن لنكرودي . [م / ٩٧]
- ١٦٢ - «المباني الجعفرية» للشيخ جعفر ابن الشيخ عبدالحسن آل الشيخ راضي النجفي . [ذ / ١٣ : ٣١٨]
- ١٦٣ - «أساس الأحكام» للشيخ محمد حسن ابن الشيخ محمدجعفر شريعتمدار الاسترآبادي . [ذ / ٢ : ٤ و ١٣ : ٣٢٠]
- ١٦٤ - «خصائص الأعلام في شرح شرائع الإسلام» لرضوان الدين عبد الوهاب بن محمد صالح البرغاني القزويني ^(١٦) .
- ١٦٥ - «البرهان الساطع للأنام في شرح شرائع الإسلام» للشيخ محمد جواد بن حسن ابن حيدر بن عبدالله الحارثي الهمداني العاملي . [ذ / ٣ : ٩٥ و ١٣ : ٣١٩]
- ١٦٦ - «نتائج البدائع» للشيخ محمد حسين الطالقاني . [ذ / ١٣ : ٣٢١]
- ١٦٧ - «تقرير المرام» لمحمد علي بن حسين التستري . [ذ / ٤ : ٣٦٦ و ١٣ : ٣٢٥]
- ١٦٨ - «دلائل الأحكام» لمحمد حسين بن محمد علي الطبيب الطهراني . [م / ٩٧]
- ١٦٩ - «ودائع النبوة» لهادي الطهراني . [م / ٩٨]
- ١٧٠ - «شرح الشرائع» للسيد إبراهيم بن علي الحسيني الأرموي الآذربايجاني . [ذ / ١٣ : ٣١٦]
- ١٧١ - «شرح الشرائع» للسيد محمد جعفر ابن السيد محمد هاشم بن عبدالله الخوئي (كان معاصراً للشيخ آقا بزرك) . [ذ / ١٣ : ٣١٩]
- ١٧٢ - «شرح الشرائع» لمحمد بن حسين الرضوي . [م / ٩٥]
- ١٧٣ - «شرح الشرائع» للشيخ محمد علي بن زين الدين الخوانساري ^(١٧) .
- ١٧٤ - «حاشية الشرائع» للميرزا سيد علي الموسوي ^(١٨) .

- ١٧٥ - «شرح الشرائع» لمحمد أمين الأهري المشكيني. [م/ ٩٧]
- ١٧٦ - «شرح الشرائع» للميرزا يحيى بن محمد شفيع بيدآبادي الأصفهاني^(١٩).
- ١٧٧ - «شرح الشرائع» للمولى محمدباقر اليزدي الحائري، من تقرير بحث أستاذه الفاضل المولى محمد حسين الأردكاني. [ذ/ ١٣ : ٣١٧]
- ١٧٨ - «شرح الشرائع» مجهول المؤلف من تقرير درس السيد حسين الكوهكمري^(٢٠). وهناك عدة شروح عثرنا على أسمائها في طي التراجم ولم نعثر على مؤلفيها نعرضها كما وردت:
- ١٧٩ - «النور الساطع» وهو في خمسة مجلدات. [ذ/ ١٣ : ٣٣١ و م/ ٩٣]
- ١٨٠ - «فوائد المرام» (حرر سنة ١١٠٧ هـ. ق). [م/ ٩١]
- ١٨١ - «دقائق الأفهام» [م/ ٩٧]
- ١٨٢ - «كنز الأحكام» ذكره الشيخ القبسي في مقدّمة تحقيقه للمسالك: ٣٠، ط - بيروت.
- ١٨٣ - ٢٠٤ - هناك اثنان وعشرون شرحاً مجهولة المؤلف وناقصة من الأوّل أو الآخر، ذكرها السيّد حسين المدرسي في (مقدّمه‌ای بر فقه شيعه: ٩٩).
- أمّا الحواشي على الشرائع فهي عديدة أيضاً ذكرنا بعضاً منها، وقد أورد الشيخ صاحب الذريعة في كتابه (٦: ١٠٦ - ١٠٨) اسم اثني عشر شخصاً من فطاحل العلماء ممّن علّقوا على شرائع الإسلام أوّلهم فيما يبدو المحقّق الثاني نور الدين عليّ ابن الحسين بن عبدالعالي الكرّكي (ت ٩٤٠ هـ. ق). ولا زال العلماء يعلّقون على هذا الكتاب بتعاليق مفيدة أخذت بعضها في الآونة الأخيرة طريقها إلى دور النشر. ونظراً للشمولية التي يمتاز بها هذا الكتاب في فقه الإمامية فقد انبرى عدد من الفضلاء لترجمته إلى بعض لغات العالم الحيّة، عزّف السيّد المدرسي بأربعة عشر ترجمة لهذا الكتاب باللغات الفارسية والاردوية والهندية في مقدّمته: (٨٨ - ٩٥)، كما أشار السيّد الحكيم في مقدّمته للطبعة الحديثة إلى ترجمة هذا الكتاب باللغات التركية والروسية والفرنسية.

التعريف بأهم الشروح:

أولاً:

مسالك الافهام في شرح شرائع الإسلام

ويعتبر من أجود الشروح والتعليقات على كتاب شرائع الإسلام، وهو - كسائر مؤلفات الشهيد - يمتاز بدقة النظر وعمق المعاني وسلاسة التعبير.

وقد كان الشهيد رحمته الله قد علّق على الشرائع تعليقاً مختصراً حتى كمل منه مجلد واحد. وكان كثيراً ما يقول: نريد أن نضيف إليه تكملة لاستدراك ما فات. فأخذ في التفصيل والاستدراك والاطناب حتى صار - حسب تعبير ابن العودي ^(٢١) - بحرًا يسلك فيه سفن أولي الألباب، فكمل في سبعة مجلدات ضخمة. وقد عبّر الشهيد نفسه عن هذا الكتاب، بأنه أهم ما جرى به قلمه الشريف من المصنّفات ^(٢٢).

وكان غرضه رحمته الله من التعليق هو تقييد العبارات المطلقة التي لا بدّ من تقييدها وتبسيط العبارات المغلقة التي تحتاج إلى توضيح وبيان. وقد لخص

البطاقة الشفوية لهؤلأ الكتاب

● هو: زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد الجبعي العاملي.

● لقبه: الشهيد الثاني.

ولادته: ولد في جبع ببجل عامل سنة (٩١١هـ.ق).

● أسفاره: سافر إلى عدّة بلاد لطلب العلم ونشره، والاتصال بباقي المذاهب الإسلامية.

● فضله وعلمه: كان واسع الاطلاع في العلوم العقلية والنقلية، محيطاً بالمذاهب الإسلامية فقهاً وحديثاً واعتقاداً، حتى تصدّى للتدريس على وفقها.

● مؤلفاته: له ما يربو على سبعين مؤلفاً في مختلف العلوم والفنون، وأهمّها في علم الفقه كتاب «الروضة البهية» و«مسالك الافهام في شرح شرائع الإسلام».

● شهادته: استشهد في طريق اسلامبول اثر الوشاية به من قبل بعض المتعصّبين وذلك سنة ٩٦٥هـ. ق، عن عمر ناهز الرابعة والخمسين عاماً.

في هذا التعليق فوائد كثيرة وأشار إلى نكات علمية وفنية دقيقة منها ما اشتهر عنه من أنَّ « جبر الضعف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة »^(٢٣) وأمثال ذلك .

وقد بيّن الله في مقدمته لهذا الكتاب أنّه وضعه بالتماس جماعة من المحصلين الأعلام، لشرح عبارات (الشرائع)^(٢٤) وتقييد مطلقها وفتح مغلقها، وتبيين مجملها، وتسهيل معضلها، تغني المشتغل بالكتاب عن أسفار كبار وتطلعه على دقائق تدعّن لها قلوب الأخيار، مجرّدة غالباً من دليل أو تعليل مقتصرة على قصير من طويل^(٢٥) . وقد نبّه الله على أنّه قد كتب حاشية على الشرائع في مجلّدين غير هذا الشرح الكبير^(٢٦) . وقد تنبّه محققوا الكتاب - في طبعته الجديدة - أثناء اشتغالهم بتحقيقه إلى أنّه قد أدرجت عبارات الحاشية في الشرح الكبير . وربما جعل النسخ لعبرة واحدة شرعان مفصل ومختصر^(٢٧) . وقد وفّقت مؤسسة المعارف الإسلامية في قم أخيراً للقيام بمهمّة تحقيق الكتاب وأصدرت إلى الآن ثلاثة عشر جزءاً من هذا الكتاب وهي المحاولة الثانية لتحقيق الكتاب وقد سبقها إليه العلامة الشيخ حسن محمّد القبيسي العاملي فقام بمفرده بتحقيق وتصحيح الكتاب، وأصدر منه ثلاثة مجلّدات إلى آخر كتاب الاعتكاف، وفقه الله لإتمامه .

وجدير بالذكر أنّ العلماء الأعلام قد تناولوا هذا الكتاب بالتعليق والشرح والتحشية فكتبوا عليه عدّة شروح وتعليقات ذكر العلامة الطهراني في الذريعة (٦ : ١٩٩ - ٢٠٠) بعضها كما يلي :

- ١ - حاشية للشهيد نفسه .
- ٢ - حاشية للمدقّق الشيرواني الميرزا محمّد بن الحسن (ت ١٠٩٨ هـ . ق) .
- ٣ - حاشية للميرزا إبراهيم القزويني (ت ١١٤٩ هـ . ق) .
- ٤ - حاشية للسيد عبد الله الجزائري التسري (ت ١١٧٣ هـ . ق) .
- ٥ - حاشية للأستاذ الوحيد البهبهاني الآقا محمّد باقر بن محمّد أكمل (ت ١٢٠٦ هـ . ق) .
- ٦ - حاشية للشيخ صالح ابن الشيخ محمّد مهدي الحائري (ت ١٢٩٨ هـ . ق) .

ثانياً:

مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام
من الكتب الاستدلالية الرصينة
المعتمدة لدى العلماء والفقهاء منذ
عصر تأليفه حتى الوقت الحاضر.
فرغ مؤلفه من تأليفه سنة
(٩٩٨ هـ. ق) وامتاز باستقصاء
الأقوال الواردة في المسائل وتتبعها
ونقلها بدقة متناهية ونصوص
مضبوطة يمكن التعويل عليها.

ولعلّ السبب في تدوين هذا
الكتاب هو أنّ السيد صاحب
المدارك لاحظ أنّ جدّه العلامة
الشهيد الثاني (قدّس الله نفسه)
سلك في أوائل شرحه للشرائع
مسلك الاختصار، فبقيت رموز تلك
المحال مستورة على حالها
ومخفيات كنوزها لم يظفر ناظر
بمحلّها فعزم على استدراك ما
أجمله جدّه في شرح العبادات في
ضمن تحريره للمسائل الشرعية
واستخراجها من أدلّتها التفصيلية
معرضاً عن تطويل المقال بما يرد

البطاقة الشخصية للمؤلف الكتاب

● اسمه: السيد محمد بن علي بن
الحسين بن أبي الحسن الموسوي
العاملي

● ولادته: ولد في سنة (٩٤٦ هـ. ق).

● مشايخه: والده السيد نور الدين علي،
والشيخ حسين بن عبدالصمد، والشيخ
أحمد بن حسن النباطي العاملي،
والسيد علي الصانع، والمولى عبدالله
اليزدي، وغيرهم.

● مؤلفاته: مدارك الأحكام في شرح
شرائع الإسلام، ونهاية المرام في شرح
مختصر شرائع الإسلام، وحواشٍ على
التهذيب والاستبصار، والخلاصة
للعلامة والألفية والروضة البهية.

● وفاته: انتقل إلى رحمة الله تعالى في
ليلة العاشر من ربيع الأول سنة
(١٠٠٩ هـ. ق) عن عمر ناهز الثانية
والستين في قرية «جبع» من قرى
لبنان.

على العبارات من القيل والقال، كما ذكر ذلك في مقدّمته للكتاب، فخرج هذا الكتاب الذي صار محوراً للبحوث الفقهية ومنهلاً عذباً للعلماء والفضلاء. ويظهر ذلك من الشروح والتعليقات التي تناولت هذا الكتاب بعد تأليفه. وقد وقفنا على شروح الكتاب وحواشيه في (الذريعة ٦: ١٩٦ - ١٩٨) كما يلي:

- ١ - حاشية الشيخ محمد بن الحسن بن زين الدين. (ت ١٠٣٠هـ. ق)
- ٢ - حاشية المولى محمد أمين بن محمد شريف الاسترآبادي. (ت ١٠٣٦هـ. ق)
- ٣ - حاشية المولى عبد الله بن محمد التوني صاحب الوافية. (ت ١٠٧١هـ. ق)
- ٤ - حاشية المولى عزيز الله بن المولى محمدتقي المجلسي. (ت ١٠٧٤هـ. ق)
- ٥ - حاشية السيّد ميرزا إبراهيم ابن سلطان العلماء علاء الدين حسين. (ت ١٠٩٨هـ. ق)
- ٦ - حاشية المولى محمد بن عبدالفتاح التنكابني. (ت ١١٢٤هـ. ق)
- ٧ - حاشية الميرزا إبراهيم بن سلطان العلماء المرعشي الآملي. (نسخ سنة ١١٢٥هـ. ق)
- ٨ - حاشية السيّد عليّ بن عزيز الله بن عبدالمطلب الجزائري. (ت ١١٤٩هـ. ق)
- ٩ - حاشية الميرزا إبراهيم بن معصوم الحسيني القزويني. (ت ١١٤٩هـ. ق)

- ١٠ - حاشية السيد عبدالله بن نورالدين الجزائري .
- (ت ١١٧٣هـ . ق)
- ١١ - حاشية للشيخ يوسف البحراني صاحب الحقائق باسم « تدارك المدارك »
- (ت ١١٨٦هـ . ق)
- ١٢ - حاشية للأستاذ الأكبر الآقا محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني .
- (ت ١٢٠٦هـ . ق)
- ١٣ - حاشية المولى محمد جعفر بن صفر علي خان مجذوب الهمداني
- الكبودرآهنگي .
- (نسخ سنة ١٢٠٨هـ . ق)
- ١٤ - حاشية الآقا محمد علي ابن الآقا باقر البهبهاني .
- (ت ١٢١٦هـ . ق)
- ١٥ - حاشية السيد محمد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة .
- (ت ١٢٢٦هـ . ق)
- ١٦ - حاشية السيد عليّ ابن المير محمد عليّ بن أبي المعالي الطباطبائي
- صاحب الرياض .
- (ت ١٢٣١هـ . ق)
- ١٧ - حاشية الحاج علي أكبر ابن الآقا عليّ ابن الآقا إسماعيل الخراساني .
- (ت ١٢٦٣هـ . ق)
- ١٨ - حاشية المولى محمد جعفر بن سيف الدين شريعتمدار الاسترآبادي .
- (ت ١٢٦٣هـ . ق)
- ١٩ - حاشية المولى الفقيه الشيخ محمد حسن كبة .
- (ت ١٣٣٦هـ . ق)
- ٢٠ - حاشية الشيخ طاهر ابن الشيخ عبد عليّ بن طاهر الحجامي .
- (ت ١٣٥٧هـ . ق)

ثالثاً:

جواهر الكلام

من أعمق الشروح على الشرائع وأشهرها على الإطلاق في الأوساط العلمية .

بدأ المؤلف في تدوين هذا الشرح وهو في الخامسة والعشرين من عمره الشريف في حياة أستاذه الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٢٧هـ . ق)، وفرغ من شرح مبحث الخمس في سنة (١٢٣١هـ . ق) واستمرّ في التدوين حتى عام (١٢٥٧هـ . ق) حيث فرغ من شرحه لكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو آخر ما شرحه من كتاب الشرائع كما عن خطّه الشريف .

اعتمد في تأليف هذا الشرح على المسالك والمدارك ومفتاح الكرامة وجامع المقاصد بالدرجة الأولى وعلى كتب فقهية أخرى .

واشتهر هذا الكتاب من بين شروح الشرائع واحتلّ مكانة مرموقة حتى وصف بأنه لم يصنّف في الإسلام مثله (٢٨) .

البطاقة الشفوية لصاحب الجواهر

● اسمه : محمد حسن ابن الشيخ باقر ابن عبد الرحيم .

● ولادته : (١٢٠٠هـ . ق)، وقيل قبل ذلك .

● شيوخه : تلمذ في بداية أمره على يد الشيخ حسن محي الدين آل أبي جامع العاملي ، ثم على الشيخ جعفر كاشف الغطاء وابنه الشيخ موسى ، والسيد محمد جواد العاملي وغيرهم .

● عصره : تميّز عصره بالأحداث السياسية التي عصفت بالأمة الإسلامية في زمن الدولة العثمانية وظهور الحركات الإخبارية والشيخية التي انشقت فيما بعد إلى ركنية وكشفيّة وبابية وبالتالي «البهائية» .

● مؤلفاته : خلف مجموعة من الرسائل منها رسالته العملية التي كتبها للمقلّدين سمّاها «نجاة العباد في يوم المعاد» ومجموعة من الأسئلة والأجوبة، ورسالة في اقتضاء النهي عن الفساد، وجواهر الكلام، ومقالات أصولية، ورسائل شتى، وإجازات كثيرة .

● وفاته ومدفنه : انتقل إلى رحمة الله في يوم الأربعاء غرة شعبان سنة ١٢٦٦هـ . ق، وقد تجاوز العقد السابع من عمره الشريف . ودفن في داره في محلة العمارة بالنجف .

وأنه في كتب الفقه كالبهار في كتب الأخبار.

وقال عنه المؤلف نفسه: «من كان عنده جامع المقاصد والوسائل والجواهر كان في غنى عن سائر الكتب للخروج عن عهدة الفحص الواجب على الفقيه في آحاد المسائل الفرعية» (٢٩).

ومن أهم مميزات هذا الشرح:

١ - اسقتصاء الأقوال والآراء الفقهية التي ذكرها المتقدمون في الفروع الفقهية، ومن المعلوم أن في استعراض أقوالهم والاطلاع على نظرياتهم الفقهية الأثر الكبير في عملية الاستنباط لقربهم من عصر الأئمة عليهم السلام، وممارستهم لعملية الاستنباط معتمدين على نصوص الكتاب والسنة، ومعرفتهم بدقائق البيان الوارد فيهما.

٢ - تتبّع موارد الإجماع والشهرة في المسائل الفرعية باعتبارهما من أدلة الأحكام الشرعية فيما لا نصّ عليه من الكتاب والسنة.

٣ - التطبيق العملي للقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام خلال ذكر الأدلة وتمرين المتعلّم على تطبيق القواعد الأصولية في الاستدلال على الأحكام الشرعية من الجمع العرفي وتقديم الأدلة على الأصول والاعتماد على الجمع الدلالي والسندي.

٤ - احتواء الكتاب على الفروع النادرة التي قلّ التعرّض لها في الكتب الفقهية الأخرى إلى جانب الفروع المتداولة.

٥ - ذكر المباحث الضرورية الأخرى من رجالية وحديثية وأدبية وتاريخية عند البحث عن بعض المسائل الفقهية، وهي معلومات لا يمكن أن يستغني عنها الفقيه في استنباط الحكم الشرعي.

ولهذه المميزات وغيرها تناول المتأخرون عن صاحب الجواهر هذا الكتاب بالبحث والتعليق والشرح والتحشية.

ومما وقفنا عليه من حواشي وشروح الجواهر :

- ١ - الحاشية عليه للميرزا محمد التنكابني . (ت ١٣٠٢ هـ . ق)
- ٢ - الحاشية عليه لتلميذ المؤلف المولى علي الكني . (ت ١٣٠٣ هـ . ق)
- ٣ - بحر الجواهر لعلي بن محمد باقر البروجني (المتوفى في أوائل القرن الرابع عشر الهجري)، في أربعة مجلدات (٣٠) .
- ٤ - «الانصاف في تحقيق مسائل الخلاف من كتاب جواهر الكلام» للشيخ محمد طه نجف التبريزي . (ت ١٣٢٣ هـ . ق)
- ٥ - الحاشية على كتاب الخمس منه ، للسيد أبي تراب الخوانساري . (ت ١٣٤٦ هـ . ق) (٣١)

الهوامش

- (١) المعتبر في شرح المختصر ١: ٢٦٣.
- (٢) نسخته بتاريخ ٧٥٤هـ. ق في م / المرعشي ، برقم ٥١٧٧.
- (٣) نسخته في م / المرعشي ، بالأرقام ١١٥٥ و ١٢٨٠ و ٢٠٥٩ و ٣٣٥٢ و ٥٤٠٢ و ٦٥٨٤.
- (٤) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٤٩٧٧.
- (٥) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٩٣٧١.
- (٦) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٥٦١٢.
- (٧) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٥٨٨٩.
- (٨) في فهرس مكتبة المرعشي أنها في أربعة وعشرين مجلداً ، انظر النسخة رقم ٢٣٣٢.
- (٩) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٦٥٤٨.
- (١٠) الموجود للشيخ الأنصاري من شرح الشرائع هو شرح قسم من أول الطهارة إلى أحكام الجنابة وشرح قسم من الوصايا . وقد طبعا ضمن تراث الشيخ الأعظم في المجلدات ١ و ٢ و ٢١.
- (١١) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٢١٠٦.
- (١٢) كذا في م / المرعشي ، برقم ٥٩٠٥ ، وعرفه المدرسي في المقدمة: ٩٧ باسم «لوامع النكات» وانظر: شرح الميثمي المتوفى ١٣٠٨هـ. ق .
- (١٣) نسخته في م / المرعشي ، بالأرقام ١٩١٦ و ٢٤١٠ ، وقد يسمّى بمسالك الأفهام .
- (١٤) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٦٠٦٠.
- (١٥) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٢١١٢ و ٢١١٣.
- (١٦) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٥٢٤٩.
- (١٧) نسخته في م / المرعشي ، ضمن المجموعة رقم ٥٣٧٩.
- (١٨) نسخته في م / المرعشي ، ضمن المجموعة رقم ٢٩٢٨.
- (١٩) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٦٤٧٨.

- (٢٠) نسخته في م / المرعشي ، برقم ٥٣٧٩ .
- (٢١) الدرّ المنثور ٢ : ١٨٥ .
- (٢٢) المسالك ١ : ٤٦ (مقدّمة التحقيق) .
- (٢٣) المصدر السابق ٦ : ١٥٦ .
- (٢٤) المصدر السابق ١ : ٤٦ (مقدّمة التحقيق) .
- (٢٥) المصدر السابق : ٥ (المقدّمة) .
- (٢٦) المصدر السابق : ٤٦ (مقدّمة التحقيق) .
- (٢٧) المصدر السابق .
- (٢٨) الفوائد الرضوية : ٤٤٢ .
- (٢٩) المصدر السابق : ٤٥٣ .
- (٣٠) الذريعة ٦ : ٥٨ . مقدّمه ای بر فقه شيعه : ٣٤٣ .
- (٣١) فهرست مكتبة المسجد الأعظم : ٤١ .

الفقيه الأقدم أبو الفضل الجعفي

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

من الطبيعي أن تبرز في كل علم شخصيات وأسماء لامعة تدور عليها رحي ذلك العلم وتسير تياره قروناً عديدة . وفي الفقه أسماء تألقت في سمائه . . أسماء اشتهرت وذاع صيتها فعرّفها الخاصّ والعام ، وسطّرت المصادر والزبر آراءها بكلّ تجلّة واحترام . . أولئك هم أئمة الفقه : الصدوق ، وأبوه ، والطوسي ، والمرتضى ، والقديمان ، وسلار ، والتقي ، والقاضي . وثمة نخبة أخرى ورعيل متقدّم آخر عُرف في وقته ومجتمعه بالصدارة والتقدّم ، بيد أنه لم يكن في صفّ تلك الطبقة من حيث الشهرة وعلوّ الصيت وذلك إمّا : لضياح مصنّفاتهم أو لبعدهم عن مراكز الإشعاع العلمي أو للتطوّر الذي طرأ على علم الفقه بحيث أهملت بعض الآراء القديمة . ومن أعلام هؤلاء : الجعفي ، والكليني ، وابن قولويه ، والبصري ، والواسطي ، والكراجكي ، ومعين الدين

المصري ، وآخرون غيرهم نجهل الكثير من أحوالهم وأوضاعهم . ونحن إذ نتابع في أعداد متوالية البحث عن الأعلام المعروفين من فقهاءنا الأقدمين رضوان الله عليهم أجمعين نرى من المناسب بل ممّا يحتمّه واجب الوفاء لحقّ السلف من فقهاءنا أن نشرع بتراجم القسم الآخر ، مبتدئين بالفقيه أبي الفضل الجعفي .. على أمل أن نواصل البحث في الباقي بحسب ترتيبهم الزمني ، ومن الله التوفيق .

اسمه وكنيته :

هو الشيخ الجليل أبو الفضل محمّد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان (أو سليم)^(١) الجعفي الكوفي الصابوني المصري ، المشهور في كتب الفقهاء بالجعفي وصاحب الفاخر ، وفي كتب الرجال والتراجم بالجعفي والصابوني . والجعفي نسبة إلى القبيلة المعروفة في اليمن ، وهي شعبة من مَذحِج ، ورأسها هو جعفي بن سعد العشيرة بن مالك ، والنسبة إليها كذلك ، ومنها عبيدالله بن الحرّ الجعفي وجابر الجعفي^(٢) .

قال الفيروزآبادي : « جعفي - ككرسي - ابن سعد العشيرة ، أبو حيّ باليمن ، والنسبة جعفي أيضاً »^(٣) .

وأما جُعفي فهي على وزن فُعلى - بالضمّ والقصر - موضع بالكوفة أو بالسواد قريباً من الكوفة^(٤) .

وعليه فمن المحتمل أن تكون نسبته إلى الكوفة ؛ لانتسابه إلى هذا الموضع منها .

والصابوني - على ما ذكره البعض - نسبة للصابون الذي يغسل به الثياب ؛

نظراً إلى صنعه له أو بيعه^(٥) .

وأما ما ذكره السروي في ضبط اسمه بأنه «أبوالفضل الصابوني المعروف بابن أبي العسّاف العامري»^(٦) فهو خطأ محض؛ إذ أنّ ابن أبي العسّاف يروي عن الجعفي كما نصّ عليه الشيخ ، واسمه أبوالحسن محمّد بن محمّد الخيزراني المعروف بابن أبي العسّاف المغافري - بالغين - ولعلّ السبب في هذا الخطأ وقوع سقط في نسخة الفهرست التي كانت عند صاحب المعالم^(٧) .

ولادته:

يظهر من نسبته إلى الكوفة أنّه مولود فيها ، خصوصاً وأنّ عبارات البعض صريحة في أنّه كان يسكن بمصر^(٨) ، ممّا يدلّ على قدومه إليها .

طبقتّه ومذهبه:

لم نعثر على ما يحدّد زمن ولادته بشكل دقيق ، إلّا أنّ المقطوع به إدراكه للغيبة الصغرى وعلمائها كالكليني وعليّ بن بابويه؛ وذلك لرواية جعفر بن محمّد بن قولويه (ت = ٣٦٨هـ) عنه بلا واسطة ، والشيخ والنجاشي عنه بواسطتين ، وعليه فهو من المئة الثالثة تحقيماً .

قال السيّد بحر العلوم الطباطبائي^(٩) محدّداً لطبقتّه: «من كبار الطبقة السابعة ممّن أدرك الغيبتين الصغرى والكبرى»^(٩) .

وأما مذهب فقد ذكروا أنّه كان زيدياً ثمّ رجع إلى المذهب الاثني عشري واستقرّ عليه^(١٠) ، وصنّف كتبه على طبقة؛ حيث يروي في كتابه الفاخر ما صحّ عن الأئمة المعصومين^(عليهم السلام) . وأما أسباب انتقاله إلى المذهب وزمانه ومكانه فلم ينقل لنا شيء عنه كشأن سائر ما يتّصل بمراحل حياته ، ودوره الاجتماعي والعلمي في مستقره بمصر حتى مماته ومدفنه الذي لا نعرف مكانه وزمانه ، وإن كان الذي نحدهه قويّاً كونه بمصر التي بقي فيها ولم يخرج .

آراء العلماء فيه :

● قال الشيخ النجاشي : « محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان أبو الفضل الجعفي الكوفي المعروف بالصابوني ، سكن مصر ، كان زدياً ثم عاد إلينا ، وكانت له منزلة بمصر » (١١) .

● وقال الشيخ الطوسي في باب الكنى : « أبو الفضل الصابوني له كتب كثيرة ، منها . . . ، واسمه محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان الجعفي ، وكان من أهل مصر ، أخبرنا بجميع كتبه ورواياته أحمد بن عبدون » (١٢) .

● وذكره السروي في معالمة ، وعدّه ابن داود والعلامة الحليّ في الثقات المعتمدين (١٣) .

● وأطراه في الرياض قائلًا : « . . . الشيخ الجليل المقدّم أبي الفضل محمد ابن أحمد بن إبراهيم بن سليمان الجعفي الكوفي . . الإمام العالم الذي قد يعرف بصاحب الفاخر أيضاً ، وينقل الأصحاب فتاواه وأقواله في كتب الفقه » (١٤) .

● وأثنى عليه السيّد بحر العلوم بقوله : « من قدماء أصحابنا وأعلام فقهاءنا من أصحاب كتب الفتوى ، ومن كبار الطبقة السابعة ممّن أدرك الغيبتين الصغرى والكبرى ، عالم ، فاضل ، فقيه ، عارف بالسير والأخبار والنجوم » (١٥) .

● وأطراه المحقّق التستري بقوله : « . . الشيخ الأجل الأقدم الأكمل أبي الفضل محمد بن أحمد . . . وهو المشهور بين الفقهاء بالجعفي وصاحب الفاخر ، أسعده الله بالمفاخر في اليوم الآخر ، وهو من أفاضل القدماء ممّن أدرك الغيبتين » (١٦) .

● وذكر العلامة المامقاني في مدحه : « قد سمعت من النجاشي النصّ على كونه إمامياً وكونه ذا منزلة بمصر ؛ يعني بحسب العلم والفضل نظير قولهم وجه وعين ، وذلك مدح يقتضي درجه في الحسان » (١٧) . وزاد أموراً أخرى

لعدّه في الحسان .

● وبجّله الشيخ أبو علي الحائري فقال : « من علماء الإمامية وفضلاء الاثني عشرية . . . صاحب تصانيف تدلّ على فقاھته » (١٨) .

● وقال المحدث القمي : « كان من أفاضل قدماء أصحابنا الإمامية ممّن أدرك الغيبتين ، له كتب كثيرة في الفقه وغيره » (١٩) .

المشتركات :

اشترك مع فقيھنا المعرّف جماعة :

١ - محمّد بن أحمد بن إبراهيم :

ذكره الشيخ في أصحاب الهادي عليه السلام (٢٠) ، وظاهر عبارة التنقيح (٢١) وصريح غيره (٢٢) اتّحاده مع الجعفي .

ويمكن الملاحظة على هذا الكلام بما يلي :

أ - إنّ هذه الخصوصية - وهي معاصرته للإمام الهادي عليه السلام - أمر ملفت للنظر ، فلو كانت لاقتضى ذلك التنبيه عليها من قِبَل النجاشي والشيخ . كما أنّ معظم المتأخّرين (٢٣) قد نصّوا على إدراكه الغيبتين حسب ولم يزيّدوا على ذلك .

ب - معارضة الدعوى المزبورة بصريح كلام ابن داود الدالّ على عدم رواية الجعفي عنهم عليه السلام . كما أنّ من ترجم لهما تحت عنوانين (٢٤) صريح في التعدّد أيضاً ، فيدخل طرفاً في المعارضة .

ج - ما ذكره المحقّق التستري من أنّ النجاشي والشيخ قد ذكرا الجعفي بالكنية ، بل إنّ الثاني عنوانه في الكنى ، ومحمّد بن أحمد بن إبراهيم هذا لم يعلم كونه ذا كنية فضلاً عن اشتهاره بها (٢٥) .

وأما ما لاحظ به المحقق التستري على هذه الدعوى - من أنَّ الجعفي كان معاصراً للكليني وقد روى عنه ابن قولويه ، فأين هو من أصحاب الهادي عليه السلام؟! - فإنه يمكن دفعه بإمكان ذلك؛ بأن يفرض إدراكه للإمام الهادي عليه السلام (ت = ٢٥٥هـ) وعمره في مرحلة تحمل الرواية يتراوح بين العشرين والخامسة والعشرين ، وحينئذ يكون بقاءه إلى مطلع القرن الرابع وإدراك ابن قولويه (ت = ٣٦٨هـ) له ولو في آخر سنّي حياته أمراً ممكناً لا غرابة فيه ، وهو أمر يساعد عليه الاعتبار إذا ما لاحظنا إخبار ابن قولويه بكثير من كتبه وعلى رأسها الفاخر الذي هو أشهر كتبه؛ ممّا يعني أنّه قد فرغ من تصنيف كتبه وحدث بها ابن قولويه .

٢ - محمد بن سليمان الكوفي ، من أعلام الزيدية في القرن الثالث ، وهو صاحب كتاب « مناقب الإمام أمير المؤمنين » ، وكنيته أبوجعفر ، ويلقب بالصنعاني أيضاً .

٣ - محمد بن أحمد بن سليمان أبو الفضل :

روى عنه ابن قولويه عن موسى بن محمد بن موسى في الباب الثاني من كامل الزيارات - الحديث ١٧ . والظاهر اتّحاده مع المترجم؛ لاتّحادهما في الاسم وعدم التمايز بينهما إلّا في جدّه إبراهيم؛ حيث لم يذكره بل ذكر سليمان ، والأمر سهل من هذه الجهة لتعارفه في الأسانيد .

ويمكن الخدشة في هذا الاستظهار: بأنّ الوارد عن ابن قولويه في ضبط اسمه ومن يروي عنه مخالف لما تقدّم؛ حيث ذكر النجاشي في ترجمة جعفر ابن يحيى بن العلاء: أخبرنا محمد بن محمد بن النعمان قال: حدّثنا جعفر بن محمد بن قولويه قال: حدّثنا محمد بن أحمد بن سليم الصابوني بمصر قال: حدّثنا موسى بن الحسين بن موسى قال: حدّثنا جعفر بن يحيى بن العلاء . فالمخالفة من جهة تسمية جدّه بـ «سليم» بدل «سليمان» ، ومن جهة المروي عنه وهو موسى بن الحسين بن موسى بدل موسى بن محمد بن موسى الوارد

في كامل الزيارات .

أما الجهة الأولى: فالظاهر عدم إمكان توجيهها؛ لصحة طريق النجاشي إليه
إلا بأن يقال بعدم ثبوت اسم جدّه عند ابن قولويه نفسه ، فعبر عنه في كتابه
بـ«سليمان» وفي طريقه إلى كتاب جعفر بن يحيى بـ«سليم» . واحتمال
التصحيف بعيد؛ لوجود «سليم» في أصحّ النسخ وفي النسخة القديمة أيضاً .

وأما الجهة الثانية: فيمكن الإجابة عنها بإمكان روايته عن موسى بن محمّد
في غير كتاب جعفر بن يحيى الذي حدّث فيه عن موسى بن الحسين بن
موسى؛ إذ لا مانع من ذلك كما لا يخفى .

وممّا يؤيّد هذا أيضاً ما ذكره المحدث النوري والمحقّق الطهراني^(٢٦) من أنّ
ابن قولويه حدّث عن محمّد بن أحمد الصابوني أبي الفضل الجعفي في كامل
الزيارات ، ولم نظفر بروايته عنه في غير هذا الموضع وموضع آخر سنشير
إليه . هذا مضافاً إلى استبعاد أن يتفق اجتماع شيخين بنفس الأوصاف لجعفر
ابن قولويه ، كما يستبعد أيضاً أن لا يحدّث عنه ابن قولويه وهو شيخه ولو
في مورد واحد!

هذا، ومع ذلك كلّه فقد أفرد السيّد الخوئي^(٢٧) لكلّ منهما ترجمة خاصّة ولم
ينبّه على اتّحادهما ممّا يظهر منه التعدّد^(٢٧) . وممّن أفردهما بالذكر أيضاً
صاحب «مستدركات رجال الحديث»^(٢٨) .

وعلى كلّ حال ، فإنّ الذي نستظهره اتّحادهما ، كما نستظهر ذلك أيضاً في
رواية مصباح الأنوار التي وقع في أسنادها جعفر بن قولويه عن محمّد بن
أحمد بن سليمان^(٢٩) وإن لم يذكر كنيته ، إلّا أنّه هو نفس الوارد في كامل
الزيارات الذي تقدّم الكلام عنه .

وقد وقع محمّد بن أحمد بن سليمان أيضاً في بعض أسانيد «كفاية الأثر»
من دون نصّ على كنيته ، وصورة السند كما يلي :

«علي بن الحسن ، عن محمد بن الحسين ، عن علي بن إسحاق إجازة أرسلها إلي مع محمد بن أحمد بن سليمان في سنة ثلاثة عشر وثلاثمئة ، عن عبدالله بن عمر البلوي ، عن إبراهيم بن عبدالله بن العلاء ، عن أبيه ، عن زيد ابن علي بن الحسين عليه السلام . . . » (٣٠) .

ولا نستبعد الاتحاد؛ لاتحاد الطبقة ولصدور تلك الإجازة في سنة ٣٠٥ هـ ، وهي تناسب وجود الجعفي في تلك الفترة .

٤ - محمد بن أحمد بن إبراهيم :

ذكره ابن قولويه أيضاً في كتابه - وهو ثاني الموضعين المشار إليهما آنفاً - قال : « حدّثني محمد بن أحمد بن إبراهيم ، عن الحسين بن علي الزيدي ، عن أبيه ، عن علي بن عباس . . . » الباب ١٤ ، الحديث ٢ .

وقد ذكر في المستدركات أنّه متّحد مع الجعفي (٣١) ، ولم أظفر بترجمة لمحمد بن أحمد بن إبراهيم هذا في كتب الرجال ، فالظاهر أنّه الجعفي سيّما مع رواية ابن قولويه عنه .

لكن ذكر السيّد الخوئي رحمته الله أنّه متّحد مع محمد بن أحمد بن إبراهيم بن تميم ، وهو محمد بن أكمل بن تميم السرخسي أبو نصر من مشايخ الصدوق (٣٢) .

٥ - محمد بن إبراهيم الجعفي :

وقد وقع في طريق الكافي ، عن علي بن الحكم ، عن كامل بن محمد ، عن أبيه قال : « دخلت على أبي عبدالله عليه السلام . . . » الخبر .

ووقع أيضاً في محاسن البرقي - باب البيض - : عن نوح بن شعيب ، عن كامل ، عنه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « من عُدّ الولد فليأكل البيض وليكثر منه » .

وفي الطبّ الرضوي: عن محمد بن عيسى ، عن كامل ، عنه قال: «شكا رجل إلى أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام . . . » الخبر .

يستفاد ممّا ذكر أنّه من أصحاب الصادق والرضا صلوات الله عليهما (٣٣) .

٦ - محمد بن أحمد بن محمد الجعفي:

وقع في طرق كتاب الأربعين لمنتجب الدين بن بابويه قال: حدّثنا محمد بن أحمد بن محمد الجعفي (٣٤) . والاختلاف في الجدّ «محمد» و«إبراهيم» ، وفي الطبقة أيضاً .

٧ - محمد بن أحمد بن سليم الصابوني بمصر:

وقد أفرده صاحب المستدرّكات (٣٥) بعد أن ذكر المترجم بصفحات ، وأضاف أنّه لم يذكره الرجاليون . وهو وهم واضح؛ فإنّهما شخص واحد ليس إلّا .

٨ - محمد بن أحمد بن إبراهيم بن محمد العلوي الحسيني:

والاختلاف - مضافاً إلى اللقب - في الجدّ الأعلى؛ فإنّ الجدّ الأعلى للجعفي «سليمان» أو «سليم» ، والجدّ الأعلى هنا «محمد» .

٩ - محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان بن محمد - المعروف بالعسّال -

المعدّل ، القاضي ، أبو أحمد الإصبهاني ، الحافظ ، (ت = ٣٤٩هـ) .

ذكره الذهبي (٣٦) . والتمايز من جهات عديدة ظاهرة .

شيوخه والرواة عنه:

لا نجد في كتب الرجال تفصيلاً وافياً عن شيوخه والرواة عنه كشأن سائر الجوانب الأخرى في حياته ، ولكنّها لم تخلُ من إشارات وتلويحات نشير إليها وإلى ما عثرنا عليه في بعض الأسانيد ، مع اعتقادنا بأنّ ذلك لا يكشف عن

البعد الحقيقي في هذا الجانب .

أمّا شيوخه فهم :

١ - موسى بن الحسين بن موسى ، الذي روى عنه كتاب جعفر بن يحيى ابن العلاء (٣٧) .

٢ - موسى بن محمّد بن موسى ، الواقع في بعض أسانيد كامل الزيارات (٣٨) .

٣ - الحسين بن علي الزيدي - الواقع في أسناد كامل الزيارات ص ١١٢ - عنه محمّد بن أحمد بن إبراهيم الذي استظهرنا أنّه محمّد بن أحمد بن إبراهيم الجعفي ، على ما تقدّم في بحث المشتركات .

٤ - محمّد بن إسماعيل بن أحمد بن إسماعيل بن أحمد ، الواقع في أسناد «مصابيح الأنوار» (٣٩) بهذه الصورة :

«ابن قولويه ، عن محمّد بن أحمد بن سليمان ، عنه .»

وقد استظهرنا أنّ المراد بمحمّد بن أحمد بن سليمان في أسانيد ابن قولويه هو الجعفي ، والله العالم .

وأمّا الرواة عنه فهم :

١ - الفقيه المحدث أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه القمي ، الذي نقل عنه النجاشي بطريق متصل أنّه حدّث عنه عن موسى بن الحسين بن موسى عن جعفر بن يحيى (٤٠) .

وحدّث عنه في كامل الزيارات أيضاً (٤١) .

والظاهر أنّه التقى به وأخذ عنه بمصر كما يبدو من عبارة ابن قولويه حيث قال : «حدّثنا محمّد بن أحمد بن سليم الجعفي بمصر» (٤٢) . كما أنّ عبارة

ابن حجر دالة على ذلك في ترجمة جعفر بن قولويه ، لكنّه عكس الأمر فعَدَّ الجعفي والحسين بن عبيد الله الغضائري ممّن روى عن ابن قولويه^(٤٣) . وهو وإن كان ممكناً في ذاته - لإمكان تبادل الرواية بين المشايخ - إلّا أنّه غير تامّ لأمرين :

أ - اختلاف الطبقة؛ فإنّ الحسين بن عبيد الله قد توفّي سنة (٤١١هـ) فهو في طبقة الشيخ المفيد ، وقد روى عنه النجاشي بلا واسطة ، مع أنّ الشيخ المفيد قد روى عن الجعفي بواسطة ابن قولويه ، كما روى عنه النجاشي والشيخ بواسطتين ، ممّا يعني تقدّمه على الحسين بن عبيد الله وكون ابن قولويه قد التقى الجعفي في مقتبل عمره والجعفي في أواخره ، ممّا يمنع - عادةً - من أخذ الجعفي عنه .

ب - إنّه لم يذكر الرجاليون - كالنجاشي - رواية الجعفي عن ابن قولويه ، بل نصّوا على العكس .

٢ - أبو علي كرامة بن أحمد بن كرامة البرّاز .

٣ - أبو محمّد الحسن بن محمّد الخيزراني ، المعروف بابن أبي العسّاف المغافري .

وقد وقع الأخيران في طريق الشيخ إلى الجعفي ، ورويا جميع رواياته وكتبه . وقد ضعّف السيّد الخوئي طريق الشيخ بهما لكونهما مجهولين^(٤٤) .

البعد العلمي في حياة الفقيه الجعفي :

ويدور البحث حول هذا الجانب في عدّة نقاط :

الأولى : المكانة العلمية لفقه الجعفي :

للجعفي مكانة ومنزلة في العلم والفضل في مجتمعه الذي عاصره في

مصر كما أُلحِت إلى ذلك عبارة النجاشي السابقة ، إلا أن هذه الشهرة والمنزلة لم تتأطر بحدود تلك البقعة من العالم الإسلامي فحسب ، بل سارت شهرته وكتبه إلى بغداد حاضرة العلم آنذاك ، وذلك من خلال الشيخ الأجلّ الفقيه المحدث جعفر بن محمد بن قولويه صاحب كتاب كامل الزيارات ، حيث اتّصل به وأخذ عنه ، ثم أخبر بكتبه ورواياته ، فانطلقت إلى طبقة الشيخ المفيد والنجاشي ، كما أنّها وصلت شيخ الطائفة الطوسي بطريق أحمد بن عبدون -ابن الحاشر- (ت = ٤٢٦هـ) .

وفي رسالة أبي غالب الزراري (ت = ٣٦٨هـ) -وهو من أحفاد زرارة بن أعين ومن معاصري فقيهما المعرف- نجد أنّه يستند فيها إلى بعض كتب الجعفي (٤٥) .

إلا أنّه لم ينقل عنه فقهاء طبّقته ومن تأخّر عنهم في مصنّفاتهم الفقهية على ما جرت عليه طريقتهم من عدم التعرّض والإكثار في نقل الأقوال وتفصيل الآراء ، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ كتبهم إمّا هي غير معدّة لذلك كالمقنعة والأركان والإشراف والإعلام من كتب الشيخ المفيد وكذا المبسوط والنهاية للشيخ الطوسي والكافي للحلي والمراسم لسأّر ، أو أنّ كتب الخلاف والمقارنة منها -كخلاف الشيخ والانتصار والناصرات للسيد المرتضى والمختصر الأحمدي للإسكافي- كان مخصّصاً في الخلاف مع العامّة (الخلاف العالي) وليس ثمة كتاب في خلاف الإماميّة قبل مختلف الشيعة للعلامة الحلّي .

نعم ، نجد التعرّض لآراء الجعفي ولأوّل مرّة في كتاب السرائر لابن إدريس الحلّي (ت = ٥٩٨هـ) حيث كان يولي عناية خاصّة لآراء من سبقه ودراسة الأدلّة والحجج عليها . فقد نقل عن صاحب الترجمة رأياً في آخر أبواب القضاء من السرائر قال فيه : « وقال بعض أصحابنا وهو صاحب الفاخر : ومن دبر عبداً لا مال له غيره وعليه دين فدبره في صحته ومات فلا سبيل للديان عليه ،

وإن كان دبره في مرضه بيع العبد في الدين ، فإن لم يحط الدين بثمن العبد استُسعي في قضاء دين مواليه ، وهو حرّ إذا تمّمه» (٤٦) .

ونقل عنه في موضع آخر رأياً له في مسألة تاريخيّة (٤٧) ، ولم يزد على هذين الموضعين شيئاً .

وأما الفترة التي أعقبت عصر ابن إدريس والتي احتضنت فقهاء كباراً عُرِفوا بكثرة التصنيف وجودة التأليف فقد خلت هي الأخرى كسابقتها من التعرّض لآراء هذا الفقيه ، حتى أنّ العلامة الذي قد أفرد كتباً مستقلة لذكر آراء الإماميّة كالمختلف والمنتهى لم يتعرّض ولو في مورد واحد لآراء وفتاوى فقيهِنا المترجم ، ومثله المحقّق وابن فهد في كتابه «المهذب البارع» الذي أعدّه للغرض المذكور نفسه .

وعلى كلّ حال فإنّ ثمة إبهامات فيما يرتبط بوصول كتبه إلى ابن إدريس في الحلة وطريقه في ذلك ، ثمّ عدم وصولها إلى علماء الحلة وعدم اطلاعهم عليها . نعم وصلت كتبه إلى السيّد علي بن طاووس (ت = ٦٦٤هـ) ، ونقل عن كتابه الفاخر في رسالة له في المضايقة والمواسعة في قضاء الصلوات ، وذكر بعضاً من مضامين خطبة هذا الكتاب (٤٨) ، ولا يُعلم هل أنّه اطّلع على كتابه هذا في الحلة حيث كان فيها إلى سنة (٦٢٥هـ) أم عند توقّفه في بغداد الذي طال خمسة عشر عاماً ، أم عند رجوعه إليها أو في أسفاره الأخرى ؟

وفي القرن الثامن وما بعده دخلت آراء الجعفي كتب الفقه وتداولتها كتب الفقهاء بشكل واسع جداً ، وأوّل من فتح الباب في ذلك على مصراعيه ونشر فقه الجعفي وأحيا ذكره هو الشهيد الأوّل (ت = ٧٨٦هـ) حيث نقل عنه كثيراً في كتبه : البيان ، وغاية المراد ، والدروس ، والذكرى الذي هو الأساس والمعتمد في جميع ما نقل من فقه الجعفي ، ونقل عنه أيضاً الشهيد الثاني في الفوائد المليّة .

وأما سائر من تلا الشهيد من الفقهاء - كالأردبيلي والسبزواري والسيد العاملي والنراقي والفاضل الهندي وصاحب الجواهر وغيرهم - فهم ينقلون فتاوى الجعفي وطريقهم في ذلك كتب الشهيد سيما الذكرى منها ، نعم نقل صاحب الجواهر في بضع موارد عن الجعفي - حكاية - ما لم يذكره الشهيد في كتبه ، ولم أقف على مأخذه في ذلك . وعلى كل حال فقد أثمرت هذه الطبقة - منذ زمن الشهيدين إلى المتأخرين والمعاصرين - النقل عن فقيهنا المترجم كما ينقلون آراء القدماء من فقهاؤنا ، حتى أنّ صاحب الجواهر استدّل لرأيه بالمواسعة في القضاء بقول صاحب الفخر في خطبة كتابه بأنّه لا يروي فيه إلّا ما أجمع عليه وصحّ عنده من قول الأئمة عليهم السلام معتبراً ذلك كالإجماع على المسألة (٤٩) .

وأما طريقة الجعفي ومنهجه في الفقه فهي طريقة الفقهاء المحصّلين من أصحاب الفتوى وأرباب النظر ، وكتابه الفخر يعتبر من كتب الفتوى لا الفقه الروائي ، ويمكن استفادة ذلك ممّا يلي :

- ١ - نصوص عباراته المنقولة في كتب الفقهاء ، فإنّها صريحة فيما قلناه .
- ٢ - ما ذكره الشهيد في مسألة القضاء مع الإغماء المستوعب بعد إirاده طائفتين من الروايات في المسألة قال : والجعفي عليه السلام في الفخر أورد الروايات من الجانبين ، ولم ينجح إلى شيء منها ، فكأنّه متوقّف (٥٠) .

وهذا النصّ يدلّ على أنّه فيما سوى هذا الموضوع يمارس الاجتهاد وإعمال النظر من دون توقّف عند إيراد الأخبار حسب .

الثانية : سعة اطلاعه وآثاره العلمية :

تميّز الأوائل من علماء الإسلام بالموسوعية والإلمام أو التخصص في أكثر من مجال ، وفقهينا الجعفي من أولئك الأفذاذ الذين شاركوا في أكثر من فنّ ورموا بأكثر من سهم ؛ فقد تخصص وبرع في عدّة مجالات وعلوم نشير إليها

بحسب المعلومات المتوفرة بخصوص كلّ واحدة منها :

١-التفسير :

صنّف في التفسير كتاباً أسماه « تفسير معاني القرآن » ، ولم يعلم شيء عن هذا التفسير ومنهجه فيه ، ولم أعثّر على من ينقل عنه سوى ما نقله الشيخ الطوسي في تفسير آية الخمس من سورة الأنفال حيث قال : وقال الحسين بن عليّ المغربي حاكياً عن الصابوني من أصحابنا ، إنّ هؤلاء الثلاثة - أي اليتامى والمساكين وابن السبيل - فرق لا يدخلون في سهم ذي القربى وإن كان عموم اللفظ يقتضيه ؛ لأنّ سهامهم مفردة^(٥١) .

وتبعه في هذا النقل القطب الراوندي^(٥٢) ، معوّلاً على كلام الشيخ السابق .

٢-الحديث :

وهو من أهمّ العلوم وأوسعها انتشاراً عند المتقدّمين ، وقد كان للفقيه الجعفي مشاركة في هذا العلم ، ويدلّ على ذلك أمور :

أ - ذكر الشيخ الطوسي في الفهرست أنّه قد أخبره بجميع كتبه ورواياته أحمد بن عبدون^(٥٣) .

ب - الروايات المروية عنه : فقد أورد السيّد ابن طاووس في رسالة المضايقة والمواسعة رواية محمّد بن عمر من كتاب الفاخر - الذي نقل عن خطبته قول الجعفي إنّ ما روى فيه إلّا ما أجمع عليه وصحّ من قول الأئمّة عليهم السلام - ما هذا لفظه : والصلوات الفائتات يقضين ما لم يدخل عليه وقت صلاة ، فإذا دخل عليه وقت الصلاة بدأ بالتّي دخل وقتها وقضى الفائتة متى أحبّ^(٥٤) .

وروى عنه صاحب الوسائل في باب قضاء الصلوات والسيّد ابن طاووس قوله : يقضي عن الميت أعماله الحسنة كلّها^(٥٥) .

وروى عنه الشهيد في الدروس في بحث التكفين^(٥٦) .

وحدّث عنه ابن قولويه فقال : حدّثني أبو الفضل محمّد بن أحمد بن سليمان ، عن موسى بن محمّد بن موسى ، عن محمّد بن الأشعث . . . عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : من زار قبري بعد موتي كان كمن هاجر إليّ في حياتي ، فإن لم تستطيعوا فابعثوا إليّ السلام ، فإنّه يبلغني ^(٥٧) .

جـ- الرواة عنه الذين أسلفنا الكلام عنهم .

ويضاف إلى ذلك أيضاً احتمال أن تكون كتبه الفقهية التي نقلناها عن النجاشي قد سلك فيها طريقة الفقهاء الرواة بإيراد الفتوى بلسان الخبر . كما أنّه يحتمل وجود كتاب خاصّ له في الحديث ، وكذا التاريخ والنجوم ، لم ننصّ عليها عبارة النجاشي .

وأما مسلكه في الحديث فلا نستبعد أن يكون هو مسلك المشهور القدماء في الاعتماد على خصوص الأخبار القطعية المتواترة دون أخبار الآحاد ، وهذا ما نستشعره بوضوح من التزامه بإيراد ما صحّ وأجمع عليه من قول الأئمة عليهم السلام في كتابه الفتاوى .

وأما قيمة ما رواه من حيث السند فهو في أعلى مراتب الوثاقة ؛ إذ أنّه التزم في خطبة كتابه بإيراد ما أجمع عليه وصحّ من قول الأئمة عليهم السلام ، ممّا يضاعف من اعتبار رواياته ، حتى أنّ جماعة ^(٥٨) نقلوا كلامه على أنّه متون أخبار من دون نظر إلى السند معلّين ذلك بما ورد في خطبة كتابه . وهذا نظير ما اتفق لرسالة علي بن بابويه حيث يرجعون إليها إذا أعوزهم النصّ .

٣- الفقه :

برز فيه وعرف من خلال كتبه الكثيرة المؤلّفة في هذا المجال ، ويأتي على رأسها كتابه « الفاخر » الذي أورد فيه ما أجمع عليه وصحّ من قول الأئمة عليهم السلام . والأصل في هذا الكتاب هو كتابه المفصل « بحر الأحكام » أو « تحبير الأحكام » الذي اختصره في الفاخر ^(٥٩) .

وهذا الكتاب على اشتهار أمره عند الطائفة وفقهائها إلا أنه انفرد الحجة السيد حسن الصدر فعده في موضعين من كتابه^(٦٠) في كتب اللغة! وهو في منتهى الغرابة والعجب .

وقد ألمحنا فيما تقدّم إلى نبذة عن الكتاب وقلنا: إنَّ أوّل من نقل منه هو الفقيه الأجلّ ابن إدريس في السرائر ، ثمّ أكثر النقل عنه الشهيد الأوّل في كتبه . وفيما يلي صورة عمّا نقله من هذا الكتاب الذي ينقل عنه وجادةً في جميع كتبه -إلا في مورد واحد في حكم التثويب في الأذان حيث قال: « ونقل عن الجعفي أنّه مستحبّ في جميع الصلوات »^(٦١) - والذي لا نعلم تفصيل وكيفية وصوله إليه هل كان ذلك في بلاد الشام أو أنّه عثر عليه في أحد أسفاره الكثيرة؟ :

أ - كتاب الذكرى: وهو أكثر كتبه - كما تقدّم - نقلاً عن الفاخر ، فقد بلغ عدد المسائل المنقولة فيه ثلاثاً وسبعين مسألة من أبواب الطهارة والصلاة ، علماً بأنّ عدد أبواب هذا الكتاب غير تامّ وإنّما بلغ فيه مؤلّفه إلى صلاة الجماعة من كتاب الصلاة .

ب - كتاب الدروس: وقد نقل فيه من آراء الجعفي في ثلاثين موضعاً من أبواب الطهارة والحجّ والجهاد والأطعمة والخيارات .

ج - كتاب غاية المراد: والذي عثرت عليه من الطبعة الجديدة^(٦٢) للكتاب هو سبعة مواضع في المجلّد الأوّل من أبواب الصلاة والزكاة وزكاة الفطرة والاعتكاف ، ولم أعثّر على شيء في المجلّد الثاني منه ، وثمّة موارد أخرى في بقية الكتاب ستصدر في مجلّدين آخرين .

وقد عثرت وأنا في طريق البحث على موضعين في الجواهر^(٦٣) ينقلهما عن قصاص غاية المراد ، أحدهما فيما لو قتل المولى عبده ، والثاني في قتل المسلم لأهل الذمّة ، ممّا يدلّ على أنّ كتاب الفاخر دورة فقهية كاملة ، وقد

نقل عنها الشهيد كذلك .

وأما الموارد التي استقلّ بنقلها في الجواهر ولم يكن طريقه فيها كتب الشهيد فهي مواضع من كتاب الزكاة وصلاة الجماعة والحج^(٦٤) .

د - كتاب البيان : وقد نقل عنه في موضعين من باب الصلاة^(٦٥) .

هـ - كتاب الفوائد المليّة للشهيد الثاني : لم أقف على جميع موارده ، بل وقفت على موضع واحد في بحث السجود .

هذا ، ويعتبر كتاب الفاخر - كسائر كتبه الأخرى - من الكتب المفقودة التي لم تصل إلينا والتي لم يعلم عن أمرها شيء من بعد عصر الشهيدين .

وإحساساً بضرورة إحياء التراث الفقهي لفقهاؤنا سيّما الأقدمين منهم فقد تمّ - في محاولة متواضعة - ضبط وتبويب وتخريج ما ورد من المسائل كتاب الفاخر من كتب الشهيد وغيره ، وسنورد نماذج من فتاواه وآرائه هاهنا على أمل نشرها بصورة كاملة ، ونسأل الله التوفيق لوضع خطوات أخرى على هذا الطريق .

٤ - علم الكلام :

وهو مجال رحب قد ولجه المتقدّمون ، وبسطوا البحث في مسائله بإفراد مصنفات مستقلة فيه ، أو تصديره في كتبهم الفقهية ليكون البحث جامعاً للأصول والفروع .

والمؤلّفات التي تركها الجعفي في هذا المجال - على ما يظهر - هي كتابان :

- كتاب التوحيد والإيمان .

- كتاب مبتدأ الخلق .

وهذان الكتابان - بحسب الظاهر من عبارة النجاشي - كتابان مستقلّان قد

أفردهما المؤلف ، إلا أنّ السيّد بحر العلوم وصاحب الذريعة جعلاهما من جملة كتب الفاخر . وسيأتي التعرّض له .

٥- علم النجوم :

ويعدّ الجعفي من نوادر الفقهاء الذي اختصّوا بهذا العلم ، وقد ألف السيّد ابن طاووس كتاب فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم عارض فيه السيّد المرتضى الذي ذهب إلى تحريم هذا العلم ، وردّ فيه على القائلين بأنّ النجوم ذوات إرادة وأنها فاعلة ، وأثبت صحّة هذا العلم ، ثمّ ذكر المؤلفين في هذا العلم من قدماء الأصحاب ومتأخّريهم ، وعدّ منهم مترجمنا فقال :

«ومن أصحابنا العارفين بالنجوم من الشيعة والمصنّفين فيها محمّد بن أحمد بن سليم الجعفي مصنّف كتاب الفاخر» (٦٦) .

وقد نقل عنه الشهيد في الذكرى -في تحديد وقت صلاة الليل - ما يدلّ على عنايته بهذا العلم والإفادة منه في مقام الاستنباط والإفتاء . ولننقل كلام الشهيد حول المسألة لنرى من خلالها آراء الفقهاء فيها من جهة ورأي الجعفي من جهة أخرى ، قال رحمه الله :

«وقت صلاة الليل بعد انتصافه ، وكلّما قرب من الفجر كان أفضل ، قال الشيخ -في الخلاف - والمحقّق : عليه علماؤنا أجمع (٦٧) . والجعفي اعتمد على منازل القمر الثمانية والعشرين المشهورة ، فإنّه قال : إنّها مقسومة على ثلاثمئة وأربعة وستين يوماً ، لكلّ منزلة ثلاثة عشر يوماً ، فيكون الفجر مثلاً بسعد الأخبية ثلاثة عشر يوماً ، ثمّ ينتقل إلى ما بعده وهكذا ، فإذا جعل القطب الشمالي بين الكتفين نظر ما على الرأس وبين العينين من المنازل ، فبعدَ منها إلى منزلة الفجر ، ثمّ يؤخذ لكلّ منزلة نصف سبع . قال : والقمر يغرب في ليلة الهلال على نصف سبع من الليل ، ثمّ يتزايد كذلك إلى ليلة أربع

عشرة ، ثم يتأخر ليلة خمس عشرة نصف سبع ، وعلى هذا إلى آخره . قال :
وهذا تقريب « (٦٨) .

٦- علم التاريخ والسير :

لم يرد له فيما سرده النجاشي من مصنفات كتاب في التاريخ والسير ، إلا
أنّ احتمال وجوده قائم فيما لم يذكره من كتب أخرى . وأوّل من نصّ على
اعتباره من أصحاب السير والتاريخ هو ابن إدريس في باب المزار من السرائر
حيث ذكر كلاماً لدى المؤرخين عن تعيين المقتول بكر بلاء من ولد الحسين عليه السلام
وهل أنّه علي الأصغر أو الأكبر ، حيث نقل عنه أنّه من القائلين بكون المقتول
هو علي الأكبر عليه السلام (٦٩) .

وورد في رسالة أبي غالب الزراري تحت عنوان « آل أعين والتشيّع » ما
لا تخلو دلالاته من المقصود حيث قال :

« ووجدت في كتاب الصابوني المصري أنّ يونس بن عبد الملك بن أعين
وجعفر بن قعنب بن أعين ممّن روى عن أبي عبدالله عليه السلام ، وذكر في الكتاب أنّ
ولد جعفر بالقيوم من أرض مصر ، وفيها قبر عثمان بن مالك بن أعين
ويونس بن قعنب بن أعين . . إلى آخر كلامه (٧٠) .

وفي الدروس عند ذكره نسب الإمام الصادق عليه السلام وأنّ اسم أمّه أمّ فروة قال :
« وقال الجعفي : اسمها فاطمة ، وكنيتها أمّ فروة » (٧١) .

مصنّفاتّه :

أورد له النجاشي في فهرسته تسعة وستين كتاباً ، وطريقه فيها على ما
ذكره : أحمد بن علي بن نوح ، عن جعفر بن محمّد بن قولويه ، عن محمّد بن
أحمد بن إبراهيم الجعفي . وقد نبّه النجاشي بعد إيرادها على أنّه لم يورد
جميع كتبه ؛ وذلك لعدم إخبار مؤلفها بجميع كتبه .

ولم يذكر الشيخ الطوسي -بعد أن صرح بأنَّ له كتباً كثيرة - سوى ثلاثة كتب سنشير إليها بعد ذكر ما أورده النجاشي ، وطريق الشيخ إليها كما ذكر: أحمد بن عبدون ، عن أبي علي كرامة بن أحمد بن كرامة البرّاز وأبي محمّد الحسن بن محمّد الخيزراني المعروف بابن أبي العسّاف المغافري ، عنه بجميع كتبه ورواياته (٧٢) .

وأما كتبه فهي :

- ١ - كتاب الفاخر
- ٢ - كتاب تفسير معاني القرآن وتسمية أصناف كلامه
- ٣ - كتاب التوحيد والإيمان
- ٤ - كتاب مبتدأ الخلق
- ٥ - كتاب الطهارة
- ٦ - كتاب فرض الصلاة
- ٧ - كتاب صلاة التطوّع
- ٨ - كتاب صلاة الجمعة
- ٩ - كتاب صلاة المسافرين
- ١٠ - كتاب صلاة الخوف
- ١١ - كتاب صلاة الكسوف
- ١٢ - كتاب صلاة الاستسقاء
- ١٣ - كتاب صلاة الغدير
- ١٤ - كتاب صلاة الجنائز
- ١٥ - كتاب الزكاة
- ١٦ - كتاب الصيام
- ١٧ - كتاب الاعتكاف

- ١٨ - كتاب الحجّ
- ١٩ - كتاب المعاش
- ٢٠ - كتاب البيوع
- ٢١ - كتاب عهدة الرقيق
- ٢٢ - كتاب أمّ الولد
- ٢٣ - كتاب المدبر
- ٢٤ - كتاب المكاتب
- ٢٥ - كتاب العتق
- ٢٦ - كتاب الرهن
- ٢٧ - كتاب الشركة
- ٢٨ - كتاب الشفعة
- ٢٩ - كتاب المضاربة
- ٣٠ - كتاب الاجارات
- ٣١ - كتاب الغصب
- ٣٢ - كتاب الضيافة
- ٣٣ - كتاب الإقطاعات
- ٣٤ - كتاب الحوالة
- ٣٥ - كتاب العطايا والضمان
- ٣٦ - كتاب اللقطة والضالة
- ٣٧ - كتاب الوديعة
- ٣٨ - كتاب الصلح
- ٣٩ - كتاب الذريعة
- ٤٠ - كتاب العمرى والسكنى

- ٤١ - كتاب الهبة والنحلة
- ٤٢ - كتاب الأيمان والنذور
- ٤٣ - كتاب الشروط
- ٤٤ - كتاب الحبس
- ٤٥ - كتاب النكاح
- ٤٦ - كتاب المواريث
- ٤٧ - كتاب الوصايا
- ٤٨ - كتاب الإيلاء
- ٤٩ - كتاب المطلقات
- ٥٠ - كتاب المتعة
- ٥١ - كتاب نفي الولد
- ٥٢ - كتاب النشوز
- ٥٣ - كتاب اللعان
- ٥٤ - كتاب الطلاق
- ٥٥ - كتاب العدد
- ٥٦ - كتاب الديات
- ٥٧ - كتاب المحاربة
- ٥٨ - كتاب الجهاد
- ٥٩ - كتاب الحدود
- ٦٠ - كتاب قسمة الغنائم
- ٦١ - كتاب السبق والرمي
- ٦٢ - كتاب الجزية
- ٦٣ - كتاب القضاء والشهادات

- ٦٤ - كتاب الضحايا
٦٥ - كتاب الصيد والذبائح
٦٦ - كتاب الأدعية ، وفي نسخة : « كتاب الأغذية »
٦٧ - كتاب الأشربة
٦٨ - كتاب الخطب
٦٩ - كتاب تفسير الرؤيا ، وفي نسخة : « تعبير الرؤيا »
أخبرنا أحمد بن علي بن نوح عن جعفر بن محمد قال : حدّثنا محمد بن أحمد بن إبراهيم ببعض كتبه (٧٣) .
وقال الشيخ في الفهرست : « له كتب كثيرة منها :
٧٠ - كتاب المتخير (٧٤)
٧١ - كتاب التخيير
وكتاب الفاخر وغير ذلك » (٧٥) .
وفي هامش المصدر المذكور في نسخة أخرى ورد في ضبط كتاب المتخير والتخيير : كتاب المحبّر ، وكتاب التحبير .
وفي بعض المصادر تسمية الأخير بـ :
١ - تحبير الأحكام الشرعية ، كما هو المنقول أيضاً عن السيّد ابن طاووس في فرج المهموم (٧٦) .
٢ - بحر الأحكام ، كما عن رسالة عدم المضايقة في فوائت الصلوات للسيّد ابن طاووس (٧٧) .
٣ - تحبير الأحكام ، كما ضبطه التستري (٧٨) .
٤ - تخيير الأحكام (٧٩) ، وهو الذي استظهره المحقق الطهراني وادّعى

تصحيف الباقي .

٥ - المجير (٨٠) .

على أَنَّ المستفاد من كلام السيّد وصول الكتاب إليه حيث نقل أَنَّ هذا الكتاب قد اختصره مؤلفه فألف كتاب الفاخر .

ثمَّ إِنَّ السيّد الطباطبائي وصاحب الذريعة^(٨١) عدّا ما نقلناه من كتبه عن النجاشي كتباً في ضمن كتاب الفاخر لا أَنَّها مستقلة ، بل نسب الثاني منهما ذلك إلى النجاشي صراحة ، وأنه عدّ من كتب الفاخر سبعة وستين كتاباً ، ثمَّ أضاف - مفرّعاً على قوله هذا - : بأنّ كتاب «التخير» الذي هو أصل كتاب الفاخر كان مرتّباً على هذه الكتب المفصلة أيضاً .

وهذا الاستظهار وإن كان وجيهاً في نفسه - سيّما لو لاحظنا ترتيب هذه الكتب - إلاَّ أَنَّ صدر عبارة النجاشي لا يساعد على هذا الاستظهار فضلاً عن نسبة التصريح إليه ، ولو كان يريد عدّ كتب الفاخر لما وقع الفاصل بينه وبينها بذكر كتاب «تفسير معاني القرآن» الذي لم يورده صاحب هذا الاستظهار البتّة . وأيضاً لو كان النجاشي يريد ذلك لصرّح به كما صنع في مواقع من كتابه ، منها في كتاب تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة للإسكافي حيث قال : وعدّة كتبه ، ثمَّ ذكر نحواً من مئة وأربعين كتاباً فيه .

الثالثة : أضواء على فقه الجعفي :

إنّ غياب التراث الفقهي والعلمي للفقهاء الجعفي لا شكّ أنّه يترك أثره فيما لو أردنا تقويم ومعرفة ذلك التراث في خطوطه التفصيليّة ، إلاَّ أنّ ذلك لا يمنع من تسجيل بعض النقاط والإثارات وانتزاع بعض تصوّرات من خلال المتوقّف من آرائه وفتاواه ، وذلك من أجل التقاط صورةٍ ما مهما اتّصفت بالتلفيق والعجز عن كشف الصورة الحقيقيّة والقيمة الواقعيّة لذلك التراث .

ومن هنا تحسن الإشارة إلى بعض النكات وتسليط الضوء على نماذج من

آراء الفقيه الجعفي عسى أن تكون كاشفة عن بعض خصوصيات فقهه ومنهجه :

- فتاوى تستند إلى أخبار شاذة :

● قد يعوّل في بعض الآراء على أخبار شاذة ، كما في فتواه بإجزاء الشهادة الأولى في التشهد الأول ، حيث يحتمل تعويله في ذلك على صحيح زرارة الشاذّ قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الأولتين ؟ قال : أن تقول : أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له . قلت : فما يجزي في الركعتين الأخيرتين ؟ فقال : الشهادتان » (٨٢) .

وقد رماه في الجواهر - بعد إيراد - بالشذوذ وأنّه لم يعمل به أحد من الأصحاب ، فيطرح كما أمرونا عليه السلام به ، أو يحمل على إرادة السؤال عن وجوب ما زاد على الشهادتين من التحيّات ونحوها (٨٣) .

● رأيه في مسألة التثويب في صلاة الصبح حيث يرى جوازه ، خلافاً للشيعة . والظاهر أنّ مستنده هو ما رواه أحمد بن أبي نصر البزنطي قال : حدّثني عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : « الأذان : الله أكبر . . . ثم قال : إذا كنت في أذان الفجر فقل : الصلاة خير من النوم بعد حيّ على خير العمل » .

وقد وصفها المحقّق الحليّ والشهيد الأوّل بالشذوذ (٨٤) .

خلافاته الفقهية :

ونراه يخالف في أكثر من رأي إجماع الطائفة أو ما اشتهر بينها شهرة كبيرة ؛ فيوافق العامة في ذلك تارة ، ويوافق بعض الإمامية مقابل المشهور عندهم أخرى ، ويخالف الجميع فينفرد برأي خاص له ثالثة . ولنذكر لكلّ من ذلك بعض الشواهد :

أولاً - موافقته للعمامة :

١ - ذهب إلى الأمر بجعل الحديد على بطن الميت مثل السيف ، وقد ادّعى الشيخ الإجماع على كراهة ذلك ، ونسبه في المقنعة إلى العمامة^(٨٥) .

٢ - ذهب إلى أفضلية السعي بالجنائزة ، والسعي هو العدو ، وهو موافق للمحكي عن العمامة . وربما يشهد له ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام : « إنَّ الميت إذا كان من أهل الجنة نادى : عجلوا بي ، وإن كان من أهل النار نادى : ردوني »^(٨٦) . ونقل الشيخ الإجماع على كراهية الإسراع بالجنائزة^(٨٧) ؛ لقوله عليه السلام : « عليكم بالقصد في جنازكم » .

وثمة فتاوى آخر خالف فيها إجماع الإمامية ولكن لا يعلم موافقته فيها لغيرهم :

● منها : مخالفته لما انعقد عليه إجماع الإمامية من تعيين الأرض وعدم جواز الرد فيما لو وطئ الأمة ثم علم بعبثها الذي هو غير الحبل . وهذا الحكم ممّا لا إشكال فيه نصّاً وفتوى كما في الجواهر ، بل ادّعى عليه الإجماع بقسميه^(٨٨) . وادّعى في الدروس عليه الإجماع أيضاً^(٨٩) .

● ومنها : حكمه بحلّ بعض الفقاع . وهو قول نادر لا عبرة به كما في الذكرى^(٩٠) .

● ومنها : إيجابه الغسل للإحرام . والإجماع على استحبابه كما في الخلاف والغنية^(٩١) .

● ومنها : حكمه بكراهة الإعلام بموت الميت ، مخالفاً في ذلك الإجماع وبعض الأخبار مثل صحيح ابن سنان أو حسنه : « ينبغي لأولياء الميت منكم أن يؤذّنوا إخوان الميت فيشهدون جنازته ويصلّون عليه »^(٩٢) .

ثانياً - خلافه مع المشهور : وقد خالف مشهور الإمامية في عدد غير قليل

من الآراء موافقاً في ذلك بعض فقهاء الطائفة ، كما في الموارد التالية :

١ - حكمه بطهارة الخمر وفقاً للعماني والصدوق؛ تمسكاً بأحاديث لا تعارض القطعي من الكتاب والأخبار^(٩٣) .

٢ - إخراج الطير من الحكم بنجاسة البول والغائط من ذي النفس غير المأكول وبالعرض ، وفقاً للعماني وابن بابويه ؛ لقول الصادق عليه السلام : « كل شيء يطير فلا بأس بخثره وبوله »^(٩٤) .

وثمة مسائل أخر يشارك فيها آراء البعض من الفقهاء - كالسيد المرتضى وابن الجنيد والشيخ - مقابل المشهور ، ولا مجال لسردها .

ثالثاً - منفرداته :

١ - قوله باستحباب التثويب في جميع الصلوات . وهو مخالف لما عليه المسلمون كافةً فضلاً عن المذهب؛ لأنّه لا خلاف بين العامة في نفي التثويب في غير الصبح والعشاء كما نقله الشيخ عنهم^(٩٥) .

وفي قديم الشافعي ثبوته في الصبح خاصة وعليه أصحابه^(٩٦) .

وفي الجديد : لا تثويب ، وفسره بالصلاة خير من النوم^(٩٧) ، وأمّا العشاء الآخرة فلم يقل أحد باستحباب التثويب فيها إلّا الحسن بن صالح بن حي^(٩٨) .

وأما الإمامية فقد ذكر الشهيد أنّه قد « أجمعنا على ترك التثويب في الأذان سواء فسّر بالصلاة خير من النوم ، أو بما يقال بين الأذان والإقامة من الحيعلتين مثني في أذان الصبح أو غيرها ، إلّا ما قاله ابن الجنيد من أنّه لا بأس بالتثويب في أذان الصبح خاصة وتكرير ذلك »^(٩٩) .

وقال الشيخ في الخلاف : التثويب في أذان العشاء بدعة^(١٠٠) .

٢ - تسميته لسجدي السهو بالتقرّين ، وهو في بعض الأخبار ، وفي

بعضها النهي عن تسميتها بذلك . والوارد من طرقنا وطرق العامة تسميتهما بالمرغمتين؛ لأنهما ترغمان الشيطان كما دلّ عليه الحديث (١٠١) .

هذا ، ما أمكن لنا تسجيله من ملاحظات عن فقه الجعفي مع إذعاننا بقصور هذه الملاحظات عن إعطاء صورة متكاملة وواضحة عن طريقته ومنهجه ، بيد أنّ ما يمكن الجزم به أمور:

الأول: إنّ ما خالف فيه من آراء في الفقه لا يعتبر شذوذاً خارقاً لمشهور المذهب أو إجماعه ، فإنّ شأن خلافاته الفقهية الفرعية شأن سائر ما يخالف فيه الفقهاء ، وهو أمر ليس بالعزیز بين الطائفة ، ولذا فإنّه يوافق المشهور في أكثر آرائه .

الثاني: إنّّه لم يستند في اجتهاده على ما لا يقرّه المذهب من أصول وقواعد كالقول بالقياس مثلاً ، بل إنّّه يعتمد الكتاب والسنة كمصدرين أساسيين في الاستنباط ، ولذا لم يعمل بدلالة العقل أيضاً بحسب قراءتنا لفقهه .

الثالث: إنّ طريقته في الفقه لم تتقيّد بحرفيّة النصّ في مقام البحث وبيان الفتوى ، كما تقيّدت به مدرسة المحدثين وفقهائها . على أنّه من المتشدّدين في أمر الحديث على ما يظهر من طريقته في كتاب الفاخر وأنّه لا يروي فيه إلّا المجمع عليه . وكأنّه لا يرى حجّة خبر الآحاد .

الرابعة: آراؤه الفقهية النادرة:

كتاب الطهارة

المياه:

١ - عدم نجاسة ماء البئر لو كان له في الأبعاد الثلاثة ذراعان . والمشهور نجاسته مطلقاً (١٠٢) .

النجاسات :

٢ - البول والغائط من ذي النفس غير المأكول ولو بالعرض نجس . وأخرج ابن بابويه والعماني والجعفي الطير لقول الصادق عليه السلام : « كل شيء يطير فلا بأس بخرئه وبوله » (١٠٣) .

٣ - عدم نجاسة المسكرات ، ووافقه على هذا الرأي العماني والصدوق . والأكثر على خلافهم ، بل ادعى السيّد المرتضى الإجماع ؛ للآية وللأمر باجتنابه . وتمسك القائلون بالطهارة ببعض الأخبار المعارضة (١٠٤) .

٤ - يحلّ بعض الفقّاع . والآخرون على نجاسته ؛ لما روي عن علي عليه السلام : « هي خمر استصغرها الناس » ، وقول الصادق والرضا عليهما السلام : « إنّه خمر مجهول » ، مع منع ما وصفه الجعفي فقّاعاً (١٠٥) .

أحكام الأموات :

٥ - قال في أحكام المحتضر : لا يحضر عنده مضمخ بورس أو زعفران ، وأمر بجعل الحديد على بطنه ، وبقراءة آية الكرسي والسحرة عند احتضاره ، وقول : اللهم أخرجها منه إلى رضى منك ورضوان (١٠٦) .

٦ - يكره النعي (نعي الميت) إلّا أن يرسل صاحب المصيبة إلى من يختصّ به (١٠٧) .

٧ - إذا مات المحرم لا يُغطّى وجهه ورأسه ؛ لظاهر قوله عليه السلام : « فإنّه يحشر يوم القيامة ملتبساً » ، ووافقه على ذلك المرتضى وابن أبي عقيل . وقال الجعفي أيضاً : لا تُغطّى رجلاه . وادّعى الشيخ الإجماع على جواز تغطية رأسه (١٠٨) .

٨ - أقلّ مقدار الحنوط بالكافور مثقال وثلاث ، قال : ويخلط بتربة مولانا الحسين عليه السلام . والشيخان والصدوق أنّ أقلّه مثقال وأوسطه أربعة دراهم (١٠٩) .

٩ - الجريدتان في الكفن توضع إحداها تحت إبطه الأيمن ، والأخرى نصف ممّا يلي السابق ونصف ممّا يلي الفخذ ، وهو في خبر يونس عنهم عليه السلام .

والمشهور أنّ إحداها لاصقة بجلد الجانب الأيمن من ترقوته والأخرى من ترقوة جانبه الأيسر بين القميص والإزار (١١٠) .

١٠ - المنع من مباشرة الجنب والحائض غسل الميت (١١١) .

١١ - لا يُصلى على صبي حتى يعقل . والأشهر أن يكون ابن ست سنين (١١٢) .

١٢ - تكرر الأذكار الأربعة عقيب كلّ تكبيرة ، ووافقه عليه ابن أبي عقيل . والمشهور توزيع الأذكار على التكبيرات؛ لكلّ تكبيرة ذكرها الخاص (١١٣) .

١٣ - يقضى عن الميت أعماله الحسنة كلّها (١١٤) .

غسل الجنابة:

١٤ - يستحب غسل اليدين في غسل الجنابة إلى المرفقين أو إلى نصفهما ولم يقل به غيره (١١٥) .

التيمّم:

١٥ - يجوز التيمّم للصلاة مع سعة الوقت . والأكثر على مراعاة ضيق الوقت (١١٦) .

١٦ - كلامه يشعر بكون الواجب في المسح استيعاب الوجه ، وبه قال ابن بابويه . واتفق الأصحاب على أنّه من قصاص الشعر إلى طرف الأنف الأعلى (١١٧) .

١٧ - مسح ظهر الكفّين من الزند إلى أطراف الأصابع عند الأكثر . وفي كلام

الجعفي ما يوهم كونه من أصول الأصابع إلى أطرافها ، ولعله لرواية القطع (١١٨) .

كتاب الصلاة

١٨ - أورد الجعفي خبراً في أنَّ ثلاث صلوات إذا دخل وقتهنَّ لا يُصلَّى بين أيديهن نافلة: الصبح ، والمغرب ، والجمعة إذا زالت الشمس (١١٩) .

١٩ - تزيد النافلة في يوم الجمعة أربعاً في المشهور ، ويجوز تقديمها بأسرها على الزوال . وقال الجعفي: ستَّ عند طلوع الشمس ، وستَّ قبل الزوال إذا تعالت الشمس ، وركعتان قبل الزوال ، وستَّ بعد الظهر ، ويجوز تأخيرها إلى بعد العصر (١٢٠) .

٢٠ - المدار في تحديد وقت صلاة الليل على منازل القمر الثمانية والعشرين المشهورة . وذهب الفقهاء إلى أنَّه بعد انتصاف الليل ، بل عليه علماؤنا أجمع (١٢١) .

٢١ - تكره النافلة المبتدأة في أوقات خمسة: . . . وقال الجعفي: وكان يكره (أي الصادق عليه السلام) أن يُصلَّى من طلوع الشمس حتى ترتفع ، ونصف النهار حتى تزول ، وبعد العصر حتى تغرب ، وحين يقوم الإمام يوم الجمعة إلَّا لمن عليه قضاء فريضة أو نافلة من يوم الجمعة (١٢٢) .

٢٢ - من صلَّى وحياله امرأة ليس بينهما قدر عظم الذراع فسدت صلاته . وذهب الشيخان وأتباعهما إلى أنَّه لا يصلِّي حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع ، وادَّعوا عليه الإجماع . وذهب المرتضى والحاويون إلى جوازها بحذائه (١٢٣) .

٢٣ - تكره الصلاة خلف نيام أو متحدثين (١٢٤) .

٢٤ - يجوز الاستتار بكلّ ما يعدّ ساتراً ولو عَنَزَةً . والأولى بلوغها ذراع (١٢٥) .

٢٥ - يجوز التثويب للتقيّة - وهو قول : الصلاة خير من النوم - في أذان الصبح أو العشاء ، ومع عدم التقية الأشهر الكراهية . وقال الجعفي : تقول في صلاة الصبح بعد قولك حيّ على خير العمل : « الصلاة خير من النوم » مرّتين ، وليستا من أصل الأذان (١٢٦) .

٢٦ - استحباب التثويب في جميع الصلوات . وعن الشيخ أنّه لا خلاف بين العامة في نفي التثويب في غير الصبح والعشاء (١٢٧) .

٢٧ - يستحب الجهر بتكبيرة الإحرام مطلقاً . وقال غيره : يستحب الجهر للإمام ليعلم مَنْ خلفه افتتاحه ، والإسرار للمأموم ، أمّا المنفرد فله الخيرة في ذلك (١٢٨) .

٢٨ - يستحب في القيام أن يثبت على قدميه ، ولا يطأ مرّة على هذه ومرّة على هذه ، ولا يتقدّم مرّة ويتأخّر أخرى (١٢٩) .

٢٩ - القنوت تابع للصلاة في الجهر والإخفات . ووافقه عليه السيّد المرتضى ؛ لعموم « صلاة النهار عجماء وصلاة الليل جهراً » (١٣٠) .

٣٠ - يستحب بعد القنوت أن يمسح وجهه بيديه ، ويمرّها على لحيته وصدره . وهو مذهب بعض العامة (١٣١) .

٣١ - تجب تكبيرة واحدة بين السجدين (١٣٢) .

٣٢ - عدّ في أقلّ المجزئ في الصلاة شهادة واحدة في التشهد الأوّل ، وفي الأخير الشهادتين والصلاة على النبي والتسليم والسلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته (١٣٣) .

٣٣ - تجوز إمامة الغلام . وقال الشهيد : لا تصح إمامة الصبي غير المميّز إجماعاً (١٣٤) .

كتاب الاعتكاف

٣٤ - يجوز الاعتكاف في بيوت مكّة (١٣٥) .

كتاب الزكاة

٣٥ - لو خرج الوقت ولم يعزل زكاة الفطرة إلى ما بعد الزوال فهي صدقة . ومعدّد إجماع الغنية أنّها صدقة إذا تأخّرت عن صلاة العيد ، والقول الآخر أنّها تجب قضاء (١٣٦) .

٣٦ - وجوب شاة واحدة إذا فقد أحد الأسنان التي وجبت فيها الزكاة . وهو قول نادر وافقه عليه ابنا بابويه (١٣٧) .

كتاب الحجّ

٣٧ - يجب الغسل لدخول المسجد الحرام (١٣٨) .

٣٨ - يجوز أن يتمتّع عن واحد ويحجّ عن آخر (١٣٩) .

٣٩ - يجوز للمدني تأخير الإحرام إلى الجحفة اختياريّاً ، ووافقه عليه ابن حمزة . والمعظم على أنّه ميقات اضطراري (١٤٠) .

٤٠ - يسقط طواف النساء في العمرة المفردة . ولا تسقط عند الجميع فيها (١٤١) .

كتاب الخيارات

٤١ - لو كان العيب غير الحبل ووطئ لم يتعين الأرض . وفي الدروس أن الإجماع على تعيينه (١٤٢) ■

الهوامش

(١) اختلفت نسخ فهرست الشيخ في ضبطه على ما نقله السيّد بحر العلوم (٣: ٢٠٥)، ونقل أيضاً عن بعض نسخ رجال النجاشي ضبطه بالثاني «سليم» كما في الطبعة الحجرية، وفي المطبوع على أصحّ النسخ بتحقيق السيّد الزنجاني (دام ظلّه) ضبطه بالأوّل «سليمان» كما في الخلاصة ورجال ابن داود. ولكن أورد النجاشي في ترجمة جعفر بن يحيى بن العلاء عن ابن قولويه ضبطه بالثاني، وفي أسانيد كامل الزيارات بالأوّل. وضبطه ابن حجر في اللسان (٢: ١٢٥) والسيّد ابن طاووس في فرج المهموم (ص ١٤٤) بالثاني. وعليه فكلا الضبطين محتمل ولم يتعين لدينا أحدهما، ولكن لا نستبعد الضبط الأوّل «سليمان»؛ لوجوده في أصحّ نسخ النجاشي، ولنقل العلامة وابن داود ذلك أيضاً من نسخة النجاشي التي بأيديهما، ولوروده في أسانيد كامل الزيارات.

(٢) معجم البلدان ٢: ١٤٤.

(٣) القاموس المحيط ٣: ٢٣.

(٤) اختيار رجال الكشي ٢: ٤٣٦، تعليق السيّد الداماد.

(٥) تنقيح المقال ٢: ٦٥ (باب محمّد من الميم).

(٦) معالم العلماء: ١٤٠.

(٧) كما احتمله صاحب مقابس الأنوار فيه: ٨.

(٨) رجال النجاشي: ٣٧٤.

(٩) الفوائد الرجالية ٣: ١٩٩.

- (١٠) رجال النجاشي : ٣٧٤ .
- (١١) المصدر السابق .
- (١٢) الفهرست : ١٩٣ .
- (١٣) معالم العلماء : ١٦٩ . رجال ابن داود : ٢٩١ ، رقم ١٢٦٣ . الخلاصة : ١٦٠ ، رقم ١٤٧ .
- (١٤) رياض العلماء ٧ : ٥٤ .
- (١٥) الفوائد الرجالية ٣ : ١٩٩ .
- (١٦) مقابس الأنوار : ٨ .
- (١٧) تنقيح المقال ٢ : ٦٦ ، (باب محمد من الميم) .
- (١٨) منتهى المقال ٥ : ٣١١ .
- (١٩) الكنى والألقاب ٢ : ٤٠١ .
- (٢٠) رجال الطوسي : ٤٢٢ .
- (٢١) تنقيح المقال ٢ : ٦٥ (محمد من أبواب الميم) .
- (٢٢) انظر : تعليقة العلامة السيّد محمّد صادق بحر العلوم على فهرست الشيخ : ١٩٣ .
- (٢٣) الفوائد الرجالية ٣ : ١٩٩ . الروضات ٦ : ١٢٥ . الرياض ٧ : ٥٥ .
- (٢٤) مستدركات علم الرجال ٦ : ٣٩٨ . معجم رجال الحديث ١٤ : ٣١٠ ، وقد احتمل السيّد الخوئي اتّحاده مع محمد بن أحمد بن عليّ بن إبراهيم لامع الجعفي .
- (٢٥) قاموس الرجال ٩ : ٤٩ - ٥٠ .
- (٢٦) خاتمة المستدرک ٣ : ٨٣٩ . طبقات أعلام الشيعة ١ : ٢٣٣ .
- (٢٧) معجم رجال الحديث ١٤ : ٣١١ و ٣٣٥ .
- (٢٨) مستدركات علم رجال الحديث ٦ : ٣٩٩ و ٤١٧ .
- (٢٩) انظر : بحار الأنوار ٨١ : ٣٠٤ .
- (٣٠) كفاية الأثر : ٢٣٨ .
- (٣١) مستدركات علم رجال الحديث ٦ : ٣٩٨ .
- (٣٢) معجم رجال الحديث ١٤ : ٣١٠ .
- (٣٣) انظر : مستدركات علم رجال الحديث ٦ : ٣٦٢ .

- (٣٤) كتاب الأربعين : ٣٠ .
- (٣٥) مستدركات علم رجال الحديث ٦ : ٤١٧ .
- (٣٦) سير أعلام النبلاء ١٦ : ٦ .
- (٣٧) رجال النجاشي : ١٢٦ .
- (٣٨) كامل الزيارات : ٤٦ ، ط - نشر الفقاهة .
- (٣٩) بحار الأنوار ٨١ : ٣٠٤ .
- (٤٠) رجال النجاشي : ١٢٦ .
- (٤١) كامل الزيارات : ٤٦ ، ط - نشر الفقاهة .
- (٤٢) رجال النجاشي : ١٢٦ .
- (٤٣) لسان الميزان ٢ : ١٢٥ .
- (٤٤) معجم رجال الحديث ١٤ : ٣١٢ .
- (٤٥) رسالة أبي غالب الزراري : ١٣٥ .
- (٤٦) السرائر ٢ : ١٩٩ .
- (٤٧) المصدر السابق ١ : ٦٥٥ .
- (٤٨) بحار الأنوار ٨١ : ٣٢٨ . فرج المهموم : ١٤٤ .
- (٤٩) جواهر الكلام ١٣ : ٤٩ .
- (٥٠) ذكرى الشيعة ٢ : ٤٢٧ .
- (٥١) التبيان ٥ : ١٢٣ .
- (٥٢) فقه القرآن ١ : ١٤٤ .
- (٥٣) الفهرست : ١٩٣ .
- (٥٤) بحار الأنوار ٨١ : ٣٢٨ .
- (٥٥) وسائل الشيعة ٥ : ٣٦٩ ، ب ١٢ . ذكرى الشيعة ٢ : ٧٤ .
- (٥٦) الدروس ١ : ١٠٩ .
- (٥٧) كامل الزيارات : ٤٦ ، الباب الثاني ، ح ٢٢ .
- (٥٨) ذكرى الشيعة ٢ : ٧٤ ، نقلاً عن كتاب « غياث سلطان الوري لسكان الثرى » للسيد ابن

- طاووس . جواهر الكلام ١٣ : ٤٩ - ٥٠ . وسائل الشيعة ٥ : ٣٦٩ .
- (٥٩) فرج المهموم : ١٤٤ . بحار الأنوار ٨١ : ٣٢٨ ، نقلًا عن رسالة المضايقة والمواسعة لابن طاووس .
- (٦٠) تأسيس الشيعة : ١٦٥ ، ٣٣٥ .
- (٦١) ذكرى الشيعة ٣ : ٢٣٩ .
- (٦٢) وهي طبعة مكتب الإعلام الإسلامي - تحقيق الشيخ رضا المختاري .
- (٦٣) جواهر الكلام ٤٢ : ٩٤ ، ١٥١ .
- (٦٤) المصدر السابق ١٥ : ٨٣ ، ١١٩ . و ١٣ : ٣٣٨ . و ٢٠ : ١٤٣ .
- (٦٥) البيان : ٩٥ ، ١٠٢ .
- (٦٦) فرج المهموم : ١٤٤ .
- (٦٧) الخلاف ١ : ٥٣٢ ، المسألة ٢٧٢ . المعتبر ٢ : ٥٤ .
- (٦٨) ذكرى الشيعة ٢ : ٣٦٨ .
- (٦٩) السرائر ١ : ٦٥٥ .
- (٧٠) رسالة أبي غالب الزراري : ١٣٥ .
- (٧١) الدروس ٢ : ١٣ .
- (٧٢) انظر : الفهرست : ١٩٣ .
- (٧٣) رجال النجاشي : ٣٧٤ .
- (٧٤) وفي المعالم : ١٣٥ « المخير » .
- (٧٥) الفهرست : ١٩٢ .
- (٧٦) بحار الأنوار ٨١ : ٣٦٨ .
- (٧٧) الذريعة ٤ : ١٥ .
- (٧٨) مقابس الأنوار : ٨ .
- (٧٩) الذريعة ٤ : ١٥ .
- (٨٠) طرائف المقال ١ : ١٩٩ .
- (٨١) الفوائد الرجالية ٣ : ٢٠٣ . الذريعة ٤ : ١٥ .

- (٨٢) الوسائل ٤: ٩٩١، ب ٤ من أبواب التشهد، ح ١.
- (٨٣) جواهر الكلام ١٠: ٢٥١.
- (٨٤) المعتمد ٢: ١٤٤. الدروس ١: ١٦٢.
- (٨٥) جواهر الكلام ٤: ٢٨.
- (٨٦) المصدر السابق: ٢٧٣.
- (٨٧) الخلاف ١: ٧١٨، المسألة ٥٣٢.
- (٨٨) جواهر الكلام ٢٣: ٢٥١.
- (٨٩) الدروس ٣: ٢٨٠.
- (٩٠) ذكرى الشيعة ١: ١١٥.
- (٩١) الخلاف ١: ٣٨٨. الغنية (الجوامع الفقهية) : ٥٥٥.
- (٩٢) جواهر الكلام ٤: ٢٧٩.
- (٩٣) ذكرى الشيعة ١: ١١٤.
- (٩٤) المصدر السابق: ١١٠.
- (٩٥) المبسوط ١: ٩٥.
- (٩٦) المجموع ٣: ٩٢. فتح العزيز ٣: ١٦٩. الوجيز ١: ٣٦.
- (٩٧) المجموع ٣: ٩٠. فتح العزيز ٣: ١٦٩. بدائع الصنائع ١: ١٤٨.
- (٩٨) وهو من فقهاء الزيدية. المجموع ٣: ٩٨.
- (٩٩) ذكرى الشيعة ٢: ٢٠١.
- (١٠٠) الخلاف ١: ٢٨٨، المسألة ٣١.
- (١٠١) ذكرى الشيعة (حجري): ٢٣٠.
- (١٠٢) ذكرى الشيعة ١: ٧٦.
- (١٠٣) المصدر السابق: ١١.
- (١٠٤) المصدر السابق: ١١٤.
- (١٠٥) المصدر السابق: ١١٥.
- (١٠٦) المصدر السابق: ٣٠١.

- (١٠٧) المصدر السابق : ٢٩٩ .
(١٠٨) المصدر السابق : ٣١٨ . وانظر : الجواهر ٤ : ١٨٣ .
(١٠٩) المصدر السابق : ٣٥٦ .
(١١٠) المصدر السابق : ٣٧١ .
(١١١) الدروس ١ : ١٠٥ .
(١١٢) ذكرى الشيعة : ٤٠٤ .
(١١٣) المصدر السابق : ٤٣٦ .
(١١٤) المصدر السابق ٢ : ٦٧ ، ٧٣ - ٧٤ .
(١١٥) المصدر السابق : ٢٣٨ . وانظر : جواهر الكلام ٣ : ١١٧ .
(١١٦) المصدر السابق : ٢٥٢ .
(١١٧) المصدر السابق : ٢٦٣ .
(١١٨) المصدر السابق : ٢٦٥ .
(١١٩) المصدر السابق : ٣٠٠ - ٣٠٦ .
(١٢٠) المصدر السابق : ٣٦٢ .
(١٢١) انظر : ذكرى الشيعة ٢ : ٣٦٨ .
(١٢٢) المصدر السابق : ٣٨١ ، ٣٨٥ .
(١٢٣) المصدر السابق ٣ : ٨٢ .
(١٢٤) المصدر السابق : ٩٩ .
(١٢٥) المصدر السابق : ١٠١ .
(١٢٦) المصدر السابق : ٢٣٧ .
(١٢٧) المصدر السابق : ٢٣٩ .
(١٢٨) المصدر السابق : ٢٦١ .
(١٢٩) المصدر السابق : ٢٧٨ .
(١٣٠) المصدر السابق : ٢٨٦ - ٢٨٧ .
(١٣١) المصدر السابق : ٢٨٨ .

- (١٣٢) المصدر السابق: ٤١٥ - ٤٢٠ .
- (١٣٣) المصدر السابق .
- (١٣٤) المصدر السابق: ٢٦٦ .
- (١٣٥) غاية المراد ١: ٣٤٩ .
- (١٣٦) المصدر السابق: ٢٨١ .
- (١٣٧) المصدر السابق: ٢٤٧ .
- (١٣٨) الدروس ١: ٣٩٢ .
- (١٣٩) المصدر السابق: ٤٩٠ .
- (١٤٠) المصدر السابق: ٤٩٣ ، وانظر: الجواهر ١٨ : ١١٠ .
- (١٤١) كفاية الأحكام: ٦٧ .
- (١٤٢) المصدر السابق: ٢٨١ .

فهرست مواد السنوات الثلاث الأولى

لمجلة فقه أهل البيت عليه السلام

١٩٩٥ - ١٩٩٨ م



١٤١٦ - ١٤١٩ هـ

الأعداد ١ - ١٢

كلمة التحرير
بقلم: رئيس التحرير

الصفحة	العدد	الموضوع
١	١	فقه أهل البيت عليه السلام - الأصول والجذور التاريخية
١	٢	المنهجية الفقهية وحتمية التطوير
١	٣	مشروع الثقافة الفقهية - نظرة كلية
١	٤	مشروع الثقافة الفقهية - مفردات ثقافية
١	٥ - ٦	مشروع الثقافة الفقهية - الشعائر
١	٧	مشروع الثقافة الفقهية - فقه النظرية / الحجية
١	٨	مشروع الثقافة الفقهية - فقه النظرية / الثمرات
١	٩	مشروع الثقافة الفقهية - فقه النظرية / إشكالات وردود
١	١٠	مشروع الثقافة الفقهية - الوسائل العملية
١	١١ - ١٢	مشروع الثقافة الفقهية - الوسائل والأساليب

بحوث اجتهادية

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
التأمين	الإمام الخميني رحمته الله	١	٧
الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد	آية الله محمد علي الغيلاني	١	١٣
الذبح بالمكائن الحديثة	آية الله السيد محمود الهاشمي	١	٢٩
التشريع في التعليم الطبي	آية الله الشيخ محمد المؤمن	١	٨١
في ضمان انخفاض قيمة النقد	آية الله السيد محمود الهاشمي	٢	٢٣
عدة من لا رحم لها	آية الله الشيخ محمد المؤمن	٢	٥٥
حول أصناف الدية الستة (القسم الأول)	آية الله السيد محمود الهاشمي	٣	٧
حول اشتراط إذن ولي الأمر في استيفاء	آية الله الشيخ محمد المؤمن	٣	٣٩
القصاص			
سنّ البلوغ في المرأة	الأستاذ الشيخ آل راضي	٣	٧٧
بحث حول الصابئة	آية الله السيد علي الخامنئي	٤	٧
حول أصناف الدية الستة (القسم الثاني)	آية الله السيد محمود الهاشمي	٤	٣٩
المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٤	٦٩
(القسم الأول)			
مداواة الرجل للمرأة والمرأة للرجل	الشيخ محمد هادي آل راضي	٤	١٠٥
ما يضمنه الجاني من خسائر	آية الله السيد محمود الهاشمي	٥ - ٦	٧
المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٥ - ٦	٥٩
(القسم الثاني)			
بحث في حكم التشريع	آية الله السيد محسن الخرازي	٥ - ٦	٨٥

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
التلقيح الصناعي	آية الله الشيخ محمد اليزدي	٦-٥	١١١
مسؤولية الطبيب وضمانه	الأستاذ الشيخ آل راضي	٦-٥	١٢٩
شرطية الذكورة في المفتي	آية الله الشيخ محمد الكيلاني	٦-٥	١٥١
المناقصات	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	٦-٥	١٦٩
قاعدة (بطلان ربح ما لم يضمن)	آية الله السيد محمود الهاشمي	٧	٧
أحكام البنوك	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٧	٥٣
التصوير (القسم الأول)	آية الله السيد محسن الخرازي	٧	٧٣
المهادنة	آية الله السيد علي الخامنئي	٨	٩١
العربون	آية الله السيد محمود الهاشمي	٨	٩١
التصوير (القسم الثاني)	آية الله السيد محسن الخرازي	٨	١٠٥
بحث في موضوع حدّ المحارب	آية الله السيد محمود الهاشمي	٩	٧
العيوب التي يفسخ بها النكاح	آية الله السيد كاظم الحائري	٩	١٠٣
المسائل المستحدثة في الطب	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	٩	١٤١
(القسم الأول)			
تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس	آية الله السيد محسن الخرازي	٩	١٦٣
التذكية الشرعية وطرقها الحديثة	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	٩	١٧٥
(القسم الأول)			
الاستصناع	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٠	٧
المسائل المستحدثة في الطب	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	١٠	٢٧
(القسم الثاني)			
التشبه بالكفار والتبعية لهم	آية الله السيد محسن الخرازي	١٠	٥٥
التلقيح الصناعي	آية الله السيد محسن حرم پناهي	١٠	٦٧

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
شرطية الذكورة في منصب القضاء	آية الله الشيخ الغيلاني	١٠	٩٣
التذكية الشرعية وطرقها الحديثة (القسم الثاني)	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	١٠	١٣٣
حكم إلصاق العضو المقطوع في القصاص	آية الله السيد محمود الهاشمي	١٢-١١	٧
إحياء الموات	آية الله العظمى الشهيد الصدر تقرير السيد علي رضا الحائري	١٢-١١	٣١
المسائل المستحدثة في الطب (القسم الثالث)	آية الله الشيخ مكارم الشيرازي	١٢-١١	٨١
في التجسس والتفتيش	آية الله السيد محسن الخرازي	١٢-١١	٩٣
حول رؤية الهلال (القسم الأول)	آية الله الشيخ الخزعلي	١٢-١١	١٦٩
الأنفال	آية الله الشيخ الرضواني	١٢-١١	٢٠٣
حكم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية والتلفزيون والمسرح	الشيخ محمد مهدي الآصفي	١٢-١١	٢٣٧
البيع قبل القبض	الأستاذ الشيخ حسن الجواهري	١٢-١١	٢٧١

حوار فقهي

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
الأموال الشرعية في الحكومة الإسلامية شارك في الحوار الفقهي كل من: ١ - سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي ٢ - سماحة آية الله الشيخ محمد اليزدي ٣ - سماحة آية الله الشيخ محمد الغيلاني	التحرير	٢	٨٩

بين الفقه والقانون

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
الإثبات القضائي من له الحق فيه	الشيخ قاسم الإبراهيمي	١٢-١١	٣٠١

تقرير

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
تقرير حول مؤسسة دائرة المعارف الفقهية	التحرير	١	١٣٧
تقرير حول مركز التحقيقات الكمبيوترية للعلوم الإسلامية	التحرير	٢	١٤٥

دروس في علم الفقه

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
القرض	الأستاذ السيد هاشم الموسوي	١	١١٠
الدين	الأستاذ السيد هاشم الموسوي	٢	١٢٥
القمار	الشيخ خالد الغفوري	٣	١٠٥
الفناء	الشيخ خالد الغفوري	٤	١٢٥
معونة الظالم	الشيخ خالد الغفوري	٥ - ٦	٢١٥
الإعانة على الإثم	الشيخ خالد الغفوري	٧	١٠٥

دراسات

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
رسالة الفقه ومسؤولية الفقهاء	آية الله السيّد علي الخامنئي	١	٢٢
الحوزة العلمية وآفاق المستقبل	آية الله السيّد علي الخامنئي	٢	٧
الفقه والمنهج الموسوعي (القسم الأول)	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٣	١١٩
الفقه والمنهج الموسوعي (القسم الثاني)	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	٥ - ٦	٢٢٧
الفقه والمنهج الموسوعي (القسم الثالث)	الشيخ ياسر الخزرجي	٧	١١٥
الفقه والمنهج الموسوعي (القسم الرابع)	الشيخ ياسر الخزرجي	٨	١٣٣

نافذة المصطلحات الفقهية

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
آية (القسم الأول)	الشيخ خالد الغفوري	٣	١٣٣
آية (القسم الثاني)	الشيخ صفاء الدين الخزرجي		
آية (القسم الثالث)	الشيخ قاسم الإبراهيمي	٤	١٣٩
آية (القسم الرابع)	الشيخ عباس ساويز		
آية (القسم الثالث)	الشيخ قاسم الإبراهيمي	٥ - ٦	٢٥٩
آية (القسم الرابع)	الشيخ قاسم الإبراهيمي	٧	١٢٩
آجن	الشيخ خالد الغفوري	٨	١٥١
آمة	الشيخ خالد الغفوري	٩	١٩٩
آيات	الشيخ خالد الغفوري	١٠	١٥٥
آفاقي	الشيخ خالد الغفوري	١١ - ١٢	٣٢٣

في رحاب المكتبة الفقهية

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
شرح اللمعة والروضة البهية	السيد محمد جواد الجلالى	١٠	١٧٣
شرح الشرائع	السيد محمد جواد الجلالى	١٢-١١	٣٢٧

من فقهاءنا

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
ثقة الإسلام الكليني رحمه الله	الأستاذ السيد ثامر العميدي	١	١٥٧
مجدد مذهب أهل البيت عليه السلام			
لصديق الأول / علي بن بابويه القمي رحمه الله	الأستاذ السيد ثامر العميدي	٢	١٥٧
(القسم الأول)			
الصدق الأول / علي بن بابويه القمي رحمه الله	الأستاذ السيد ثامر العميدي	٣	١٦١
(القسم الثاني)			
الصدق الثاني / محمد بن بابويه القمي رحمه الله	الشيخ صفاء الدين الخزر جي	٤	١٥٩
(القسم الأول)			
الصدق الثاني / محمد بن بابويه القمي رحمه الله	الشيخ صفاء الدين الخزر جي	٥ - ٦	٢٩٧
(القسم الثاني)			
الصدق الثاني / محمد بن بابويه القمي رحمه الله	الشيخ صفاء الدين الخزر جي	٧	١٥١
(القسم الثالث)			
الفقيه الأقدم / الحسن بن أبي عقيل العماني	الشيخ صفاء الدين الخزر جي	٨	١٥٧
الفقيه الأقدم / ابن الجنيد الإسكافي	الشيخ صفاء الدين الخزر جي	٩	٢٠٥
(القسم الأول)			

الموضوع	الكاتب	العدد	الصفحة
الفقيه الأقدم / ابن الجنيد الإسكافي (القسم الثاني)	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٠	١٩٣
الفقيه الأقدم / أبو الفضل الجعفي	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	١٢-١١	٣٥٧

دَعُوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعُوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



QUARTELY JURISPRUDENCE PERIODICAL

GENERAL DIRECTOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Kgaffuri

ADDRESS :

P. O. Box : 3799 / 37185

Qum - IRAN

Tel : 739999

Fax : 744962

FIQH AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence periodical

1419 / 1999