

فَقْرَاهُمْ أَلْبَيْتَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية تخصصية

الطبعة الثانية

- الزواج الدائم من الكتابية
- البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها/٤/
- القسامة - بحث في أدلتها وشروطها
- القتل الرحيم وموقف الشريعة منه
- صيد البحر - تذكياته وما يحل منه
- السيرة بين التأسيس الاصولي والممارسة الفقهية
- العلامة الحلي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الامامي
- نافذة المصطلحات الفقهية - آداب
- في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة اجابة السؤال
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت عليه السلام/٢/
- تقرير حول معهد الفقه والحقوق



فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العدد التاسع والثلاثون - السنة العاشرة

١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

* * *

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

- كلمة التحرير - نحو صياغة معاصرة للملقات الأسرية
رئيس التحرير
١٠ - ٥
-

■ بحوث اجتهادية ■

- الزواج الدائم من الكتابية
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري
٢٠ - ١١
- البنوك - دراسة في أنسائها وأحكامها / ٤
آية الله السيد محسن الخرازي
٥٢ - ٢١
- القسامة - بحث في أدلتها وشروطها
آية الله الشيخ محمد اليزدي
٨٢ - ٥٣
-

■ دراسات وبحوث ■

- القتل الرحيم وموقف الشريعة منه
الأستاذ الشيخ محمد علي الأنصاري
١٠٢ - ٨٣
- صيد البحر - تذكيرته وما يحل منه
الأستاذ السيد محسن الموسوي
١٢٦ - ١٠٣



محتويات العدد

- السيرة بين النأيس الأهولي والممارسة الفقهية
السيد علي عباس الموسوي
١٦٤ - ١٢٧
- العلامة الهلي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإلهامي
الشيخ حيدر حب الله
٢٠٢ - ١٦٥
- نافذة المصطلحات الفقهية - آداب
إعداد: التحرير
٢١٤ - ٢٠٣
- في رهاب المكتبة الفقهية - رسالة إجابة المؤول
العلامة عبدالله المامقاني رحمته الله
٢٤٦ - ٢١٥
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام
إعداد: التحرير
٢٦٢ - ٢٤٧

■ تقارير ■

- معهد الفقه والحقوق
إعداد: التحرير
٢٧٥ - ٢٦٣

نحو صياغة معاصرة للعلاقات الأسرية الأبوة والبنوة نموذجاً

لقد أولت الشريعة لعلاقة الابوة والبنوة في إطار الأسرة اهتماماً خاصاً.. حيث رسمت خطوطاً لتحديد طبيعة هذه العلاقة وكيفية ممارستها وضمنان سلامتها بما شرّعت من أحكام متنوّعة.. وهذا التنوّع على أنحاء: فبعضها موجه إلى الأصل وهو الأب وبعضها موجه إلى الابن.. كما أنّ ثمة أحكاماً إلزامية مستحكمة وبعضها بمستوى التوصيات.. كما أنّ قسماً من هذه الأحكام يخاطب بها الطرفان حال الحياة في حين أنّ قسمها الآخر يتجاوز عرصه الحياة ويمتدّ إلى ما بعد الوفاة.. بل إنّ هناك أحكاماً اتخذت طابع الحقّ وبعضها بقيت في صيغة تكليفية.. إلى غير ذلك ممّا تتّسم به تلك الأحكام من تنوّع وتعدّد.. وهذا التنوّع يكشف عن عدّة أمور:

أولاً - سعة دائرة هذه الأحكام وما تشغله من مساحة تشريعية..

ثانياً - شمولية الأحكام لشتى المجالات الاجتماعية والتربوية والأبعاد الأخلاقية والانسانية التي تمتدّ إليها خيوط تلك العلاقة..

ثالثاً - طبيعة الصيغة المرادة جدّاً والمطلوبة للشارع ومعال

الصورة النموذجية التي يستهدف تحقيقها في الحياة الأسرية ..

ملاكات العلاقة الأسرية

ثم إنَّ على الباحث في هذا الصعيد أن يخرج من هذا السير في آفاق هذه الأحكام المتشعبة إلى عالم الملاكات والأسس التي بنيت عليها علاقة الأبوة والبنوة وأن ينفذ إلى العمق لكي يحفظ توازنه في الاستنتاج واستنباط الصيغة الإسلامية .. وهذه الملاكات هي:

١ - **الضرورة الفطرية:** فما من أحد إلّا ويحس بوجود رابطة عاطفية تكوينية تربطه بوالديه وتملاً وجدانه وتغطي كل مشاعره ..

٢ - **الضرورة الحياتية والاجتماعية:** إنَّ المسار الحياتي يملي على كل من الأب والابن سلوكاً وظيفاً يتمثل بمجموعة الحقوق والواجبات المتبادلة تلبيه للمتطلبات والحاجات المادية والتربوية والنفسية ..

٣ - **الضرورة الأخلاقية والإنسانية:** إنَّ الحياة الإنسانية المنشودة لا يمكن أن تُبنى على أسس مادية صرفة وبمعزل عن القواعد الأخلاقية فإنَّ عرفان الجميل ومقابلة الإحسان بالإحسان واحترام الكبير وتوقيره والرحمة بالصغير والعطف عليه كل ذلك جدير بالعناية والاهتمام لكونه يعدّ عنصراً مقوماً لا يسوغ تجاهله ..

دواعي البحث

ولم يكن إيراد تلك التقسيمات مجرّد استرسال مع النوق الرياضي والمنطقي في هندسة المواد الفكرية .. بل هناك أكثر من داعٍ موضوعي يدعونا إلى إعادة النظر أو التذكير بما نحمله من قناعات أو بما نعتمه من قواعد عملية في ممارسة العلاقة بين الأب وابنه وتوجد اقتضاءات واقعية تلحّ علينا ببحثية البحث العلمي لإخراج

الصيغة الشرعية الكامنة في أحشاء الفقه إلى معادلات حياتية
سلسة واضحة الأرقام وسهلة المنال.. ومن جملة هذه الدواعي:
١ - وجود إبهام وغموض في بعض الصياغات الشرعية التي تقدّم
ليبيان العلاقة النموذجية بين الأب والابن في الخطاب الثقافي
والوعظي نظير « صيغة الطاعة » التي تركّز عليها أدبياتنا الإسلامية
وتطرح طرح المسلمات الدينية والبيديات الشرعية.. فياترى هل
هذه هي الترجمة الدقيقة للمضمون الشرعي أم إنّ هناك ترجمة
أكثر دقّة ممّا هو المتداول الثقافي؟ فربّما يقال: إنّ « صيغة البرّ
والإحسان » هي الأكثر متانة وانسجاماً مع المداليل الشرعية..
ويترتب على كلّ من الصياغتين آثار عملية ولوازم حقوقية.. ولا
ينتهي الكلام عند هذا الحدّ.. بل سواء آمناً بالصياغة الأولى أو
الثانية لابدّ من تحديد معالم كلّ واحدة من الصيغتين.. حيث عثرنا
على من مال إلى الصيغة الثانية على استحياء وضرب لنا مثلاً عملياً
باهناً لا يصلح فارقاً بين الصياغتين ولا يعدّ رقماً مهماً يعبر عن
معالم الرؤية الشرعية لطبيعة العلاقة بين الأب وابنه.. وقد أفاد
بأنّه لو قام الولد ببعض الأفعال التي لا يرضى بها الأب ولكن من
دون اطلاع والده فهذه الممارسات تعتبر مشروعة وليس فيها أية
مخالفة شرعية.. وبهذه العجالة يغلق ملفّ هذه العلاقة الهامة -
والتي علّق الشارع عليها آمالاً كبيرة - ولم يفتح إلّا في زوايا ضيقة
ومتناثرة في بحث النذر واليمين ونحوهما وبشكل لا يتجاوز حدود
البحث في تلك الأبواب الفقهية ولا يتخطّى عناوينها التقليدية..
وهكذا تظلّ الرؤية مبتورة والصورة غامضة في مقام لا يحسن
السكوت عليه من قبل الناطقين باسم الشريعة.. ممّا يفسح

المجال أمام المواقف المرتجلة والتصوّرات غير المسؤولة من غير أهل الخبرة لتهيمن على الساحة الثقافية والحركة الاجتماعية وتعبئها بما تشاء من مفاهيم وتسيّرهما كيف تشاء.. فيما كانت مسؤولية البحث تقتضي أن تعالج هذه القضية بشكل مستقلّ ومعنون أو تدرج ضمن باب (أحكام الأولاد) ونحوه من الأبواب..

والكلام نفسه يطرح بشأن «صيغة الولاية» حيث اختصرت كلّها في بحث «الولاية على النكاح» وإن كانت هذه القضية حتى في حدود هذا الفرع الفقهي الصغير لا زالت متأرجحة وقلقة ولا تكاد تنسجم الرؤية فيها لدى بعض الفقهاء مع القواعد والأصول الثابتة والمعمول بها في مختلف أبواب الفقه كقاعدة «سلطنة الناس على أنفسهم وأموالهم».. فكيف إذا امتدّت بنا أطراف البحث إلى جميع مجالات الولاية الأبوية بالنسبة لولده وحاولنا تعيين خطوط تلك العلاقة بحسم وصنّفنا الحالات العُمرية والجنسية والموردية وأردنا تشخيص موقع الولاية تجاه الولد الصغير والكبير.. والذكر والأنثى.. والنفوس والأموال والحقوق.. وأين تقع هذه الولاية الخاصة بالنسبة للولاية العامة وهل تتداخل معها أو لا؟! ثمّ ماهي شروط هذه الولاية من ناحية الأهلية ومن ناحية كيفية إعمالها؟!

لهذا وغيره كان من اللازم على الفقه أن يقدّم صيغة واضحة الحدود تخلو من أنواع الغموض كافّة وتكون في متناول جماهير المكلفين.. لكي لا نمنع الصيغة الشرعية في جوّ من الإهمال واللامبالاة وحتى لا نذر صورتها تتمرّق ببوارق المواعظ والتوصيات التي تتباين الى حدّ ما مع الصيغة الفقهية من حيث الهدف واللغة والنموذج وإن كان ينبغي ألا تتقاطع معها ولا تناقضها..

٢ - إنَّ غياب أو تغييب الصيغة الشرعية لعلاقة الابوة والبنوة في الأسرة له إسقاطاته قطعاً على السلوك العملي والعلاقات القائمة فعلاً والتي تسيّر دفة الحياة الأسرية حاضراً ومستقبلاً.. حيث نرى حالات من الحيف والتطرّف والتي كثيراً ما تولّد ردود فعل ظاهرة أو مستبطنة تحرف مسار الحياة الأسرية عمّا أراد الله لها من سبيل مستقيم.. إنَّ ما نرى من ظواهر الاستبداد الأبوي أو التمرد البنوي كلّاً أو جلاً ناشئ من عدم وضوح الرؤية الشرعية بالنسبة للعلاقة بين الطرفين.. إذ أنَّ الأب ينطلق دائماً من كونه صاحب الحق المطلق في الأسرة ولا يرى حدوداً لهذا الإطلاق ومن الطبيعي أن لا يعتقد بثبوت أيّ حقّ لولده.. ولا سبيل أمام الولد والحالة هذه إلّا أن يرضى بالقدر المحتوم مودّعاً أحلامه وأمانته أو يشذّ ويتمرد اجتماعياً ويتحوّل إلى نموذج منبوز في الأرض ملعون في السماء..

٣ - إنَّ انحسار التطبيق العملي للصيغة الإسلامية في العلاقة بين الوالد وولده الناجم عن إيهام في الرؤية قد وضع الأسرة في المجتمع الإسلامي اليوم في مستوى متردّ لا يكاد يقوى على الدفاع عن نفسه أمام الصياغات الحديثة في المجتمعات غير الإسلامية المعاصرة.. فإنَّ هذه العلاقة في إطار تلك المجتمعات تتحرّك تحت مظلة قانونية تتجلّى فيها إلزامات وضوابط حذية تحول دون حدوث حالات التعسف الأبوي وتوفّر حماية للطرف الأضعف.. وهذه الصيغة وإن بلغت حدّ الإفراط المميت للحرارة العاطفية في العلاقات الأسرية ممّا يؤوّل إلى ضعفها واضمحلالها لكنّها في الوقت نفسه تعتبر نفسها ذات امتياز لم تفلح مجتمعاتنا الإسلامية في تحقيقه.. وهنا لابدّ من محاولة اكتشاف الصيغة الحقيقية

واستنباطها من مصادرها الحنيئة قرآنًا وسنةً أولاً.. ثم صبتها في قالب حيوي عملي معاصر ثانياً.. وعرض ذلك كعملة ثقافية راجعة متداولة في أسرنا ثالثاً.. ورابعاً دراسة التجربة المعاصرة لتلك المجتمعات وتقويمها للإفادة من نقاط القوة فيها واجتناب سلبياتها..

إضاءة بحثية

وينبغي ألا نقع في بؤرة التطرف في الشدة المدمرة تحت غطاء الدفاع عن كيان الأسرة وحمايتها من الانحلال والتفكك.. وفي الوقت نفسه علينا أن نحذر من الإسفاف في وضع ضوابط حذية لا تتناسب مع البعد الأخلاقي والانساني.. بل نبتغي بين ذلك سبيلاً كما أشارت لذلك نصوصنا السماوية قال سبحانه: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ وقال أيضاً: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾.. ولنضع نصب أعيننا النموذج النبوي في التعامل الأسري الأصيل.. ولنعد التعصب للموروث الدخيل أو الهزيل.. .. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

الزواج الدائم من الكتابية

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وآله آل الله.

هل يجوز الزواج الدائم بالكتابية^(١) أو لا؟

لا إشكال في وجود روايات تدل على جواز الزواج بالكتابية من قبيل صحيحة أبي ولّاد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المسلم يرث امرأته الذمّية وهي لا ترثه»^(٢).

وبما أنّ الإرث لا يكون إلّا في الزواج الدائم، فالمقصود بهذه الصحيحة هو الزواج الدائم.

ولكن لو احتمل اختصاصها بما لو كانا كتابيين ثمّ أسلم الزوج لم يكن التمسك بالإطلاق لفرض تزويج المسلم ابتداءً الكتابية؛ لأنّها واردة مورد حكم آخر وهو الإرث، فلا إطلاق في تحقيق موضوعها.

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله أبي وأنا أسمع عن نكاح اليهودية والنصرانية فقال: «نكاحهما أحبّ إليّ من نكاح الناصية»^(٣)، «وما أحبّ للرجل المسلم أن يتزوَّج اليهودية ولا النصرانية مخافة أن يتهود ولده أو ينتصر»^(٤). واحتمال اختصاصها بالمتعة بعيد؛ فإنّ

الفرد البارز من النكاح والزواج لدى الإطلاق هو الدائم .

نعم ، الصحيحتان مخصوصتان بزواج الكتابية دون زواج الكتابي ، وكذلك الآية الشريفة لو فرض شمولها للنكاح الدائم ، وهي قوله تعالى : ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ (٥) .

ونحوهما صحيحة معاوية بن وهب (وعطف عليه غيره أو غيره من أصحابنا) عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل المؤمن يتزوج اليهودية والنصرانية فقال : « إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية والنصرانية ؟ ! فقلت له : يكون له فيها الهوى ، قال : « إن فعل فليمنعها من شرب الخمر ، وأكل لحم الخنزير . واعلم أنَّ عليه في دينه غضاضة » (٦) .

ونحوها روايات عدم جواز تزويج اليهودية والنصرانية على المسلمة وجواز العكس ، وجواز تزويج اليهودية على النصرانية (٧) .

ولم أرَ ما يجوز كون المرأة المسلمة تحت الكتابي إلا في فرض إسلام الزوجة بعدما كانا كتابيين وبسند غير تام (٨) ، وهي معارضة بغيرها كصحيحة محمد بن أبي نصر (٩) وصحيحة عبد الله بن سنان (١٠) .

وإذا جاز تزويج الكتابية ابتداءً ثبت بقاؤها على الزوجية لو أسلم الزوج بطريق أولى ، وثبت أيضاً بقاء المسلمة إذا ارتدت إلى دين الكتابي بالتعدي العرفي .

نعم ، ورد في خصوص المجوسي ما دلّ على إلحاقه بالمشرك ، فلو أسلم المجوسي وبقيت الزوجة على تمسّسها وقف النكاح على انقضاء العدة ، كما في صحيحة منصور بن حازم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مجوسي كانت تحته امرأة على دينه فأسلم أو أسلمت ؟ قال : ينتظر بذلك انقضاء عدتها ، فإن

هو أسلم أو أسلمت قبل أن تنقضي عدتها فهما على نكاحهما الأول، وإن هي لم تسلم حتى تنقضي العدة فقد بانث منه ^(١١).

ثم إنه يوجد في مقابل أدلة جواز نكاح الكتابية الدائم آية وروايات:

أما الآية فقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ ^(١٢) فزعم أن مورد نزولها هو المشركات مع ذلك يقال: إن مقتضى إطلاقها شمولها للكتابيات.

وأما الروايات: فروايات النهي ^(١٣) أو عدم الانبغاء ^(١٤) على نقص في الثاني سنداً ودلالة قابلة للحمل على الكراهة في مقابل أدلة الجواز.

وإنما المهم منها ما صرحت بتفسير الكوافر في آية: ﴿لَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ بما يشمل الكتابيات، وجعلت هذه الآية ناسخة لآية ﴿وَالْمُخَصَّنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ ^(١٥).

ورغم أن روايات الجواز أكثر إلا أنه قد يرجح جانب الحرمة بالرجوع إلى الآية الشريفة: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ مرجحة أو مرجعاً.

ولكن في دلالة الآية غموض؛ لأن الإطلاق في كلمة الكوافر للكتابيات إطلاق بحذف المتعلق، إذ لم يذكر أنهن كوافر بأي شيء، هل بالله أو التوحيد مثلاً فتختص الآية بالملحدات والمشركات؟! أو بنبوة رسول الله ﷺ فتشمل الكتابيات؟! وقد نقحنا في محله أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يبطل الإطلاق الذي يستفاد من حذف المتعلق، والمتيقن في المقام هو الكفر بالله أو التوحيد، فشمول الآية للكتابيات غير واضح.

أما إثبات إطلاق الآية للكتابيات بالرواية التي فرضت هذه الآية ناسخة لآية ﴿وَالْمُخَصَّنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ فرجوع إلى السنة، فلم تصبح الآية مرجحة أو مرجعاً.

على أننا نكاد نطمئن بوجود خلل في هذه الرواية، فإننا لا نكاد نحتمل إمكان جعل هذه الآية ناسخة لتلك الآية :

فالتاريخ ينقل: أن قوله عز وجل ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾ نزلت في قصّة صلح الحديبية، ونحن نعلم أن قصّة صلح الحديبية وقعت في أواخر السنة السادسة من الهجرة.

وبحسب النقل التاريخي إن امرأة مسلمة من مكة جاءت إلى رسول الله ﷺ، فأرسل الكفار من يردّها إلى مكة على أثر بند من بنود ورقة الصلح يصرح بإرجاع من يهرب من مكة إلى المسلمين في المدينة وعدم إرجاع من يهرب من المسلمين إلى مكة، فنزلت الآية المباركة (١٦).

ومضمون الآية شاهد واضح على صدق هذا التاريخ حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ ۚ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا مِنْ حِلٍّ لَّهُنَّ وَلَا هُمْ يَعْلُونَ لَّهُنَّ وَأَتَوْهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ وَسَأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلَاؤُا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حَكْمُ اللَّهِ يَخَكِّمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقِبْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (١٧).

وأما الآية التي فرضت منسوخة بهذه الآية فقد اختلفت التفسير في وقت نزولها:

فهناك بعض روايات تقول: إن سورة المائدة والتي فيها هذه الآية نزلت في أواخر حياة رسول الله ﷺ (١٨).

وفي بعضها: نسخت ما قبلها، ولم ينسخها شيء (١٩).

وَأَنَّ آيَةَ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ أيضاً لا علاقة لها بالغدير، لأنها نزلت في عرفات.

وعلى آية حال فبناءً على هذا الاتجاه يكون من المستبعد جداً أيضاً نسخ آية ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ لآية ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾؛ لأنَّ سورة الفتح نزلت بعد قصة الحديبية على ما هو المشهور في التاريخ، وتدلَّ عليه عدد من آيات نفس السورة، وقد مضى أنَّ آية ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ مرتبطة بقصة الحديبية.

وأما الذي يستفاد من نفس الآية المباركة أعني الآية الخامسة من سورة المائدة فواضح لدى الالتفات إلى تمام الآية قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٢٧).

والتدقيق في صدر الآية يعطي أنَّ الآية المباركة بصدد تسهيل الروابط بين المسلمين وأهل الكتاب في الطعام والنكاح، وهذا لا يحتمل أن يكون في زمن الأزمة الشديدة التي كانت بين المسلمين وأهل الكتاب وتعارض النذ بالنذ ومن قبل هيمنة المسلمين وأعني بذلك ما قبل فتح خيبر الذي تمَّ في السنة السابعة من الهجرة، أي ما بين صلح الحديبية وفتح خيبر.

وإنما المحتمل بشأن زمان نزول هذه الآية أمران:

أحدهما: أن يكون بعد فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة وسيطرة الإسلام على المشركين وأهل الكتاب معاً، وأراد الله تعالى بذلك تمييزاً بين أهل الكتاب والمشركين بآلاً مداهنة مع المشركين إطلاقاً، ولكن أهل الكتاب يمكن

التعاشر معهم بذلك المقدار لقاسم مشترك معنوي بينهم وبين المسلمين وهو أصل الايمان بإله الأرض والسماء وبمتابعة كتاب سماوي.

والثاني: أن يكون - على الأقل - بعد فتح خيبر وتسلب المسلمين على أهل الكتاب، وقد أراد الله تعالى تخفيف الأزمة بين المسلمين وأهل الكتاب بعد الانتصار عليهم كي يكون ذلك خيطاً بينهما قد يؤدي بالتدريج إلى هدايتهم. وبكلمة أخرى: كأنه لم يكن من الضروري بعد هيمنة الإسلام وانتصاره بقاء تلك المحدوديات التي كانت قبل ذلك في المعاشرة بين المسلمين وأهل الكتاب (٢٨).

وعلى كلا التقديرين فهذه الآية ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...﴾ نزلت بعد آية ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ﴾ والتي عرفت ارتباطها بقصة الحديبية، ولا يمكن أن تنسخ بها.

فلو لم يبعث كل ما ذكرناه بالاطمئنان بتأخر نزول الآية الخامسة من المائدة عن آية سورة الممتحنة فلا أقل مما أشرنا إليه من أن إطلاق الكافر في آية الممتحنة لأهل الكتاب غير واضح ومورد نزولها هي المشركات، فلم يثبت كون هذه الآية مرجحة أو مرجعاً بعد تعارض الروايات في جواز نكاح الكتابيات دائماً وعدمه. وتفسير الكافر بما يشمل الكتابيات بالرواية رجوع إلى أحد طرفي التعارض من السنة، وليس رجوعاً إلى الكتاب.

وروايات الجواز لا شك أنها أكثر وأقوى؛ لأن عمدة الرواية المانعة هي الصحيحة الناطقة بناسخية آية النهي عن الإمساك بعصم الكافر، وباقي الروايات قابلة للحمل على الكراهة في مقابل روايات الجواز. وأمّا روايات الجواز فالصحيح منها ما مضى منّا نقلها، ويضاف إليها ما لم ننقلها من الروايات غير التامة سنداً.

ولا أقلّ من أن لنا ترجيح روايات الجواز على روايات المنع بقاعدة التخيير بين الخبرين المتعارضين التي نقّحناها في علم الأصول، فالنتيجة هي جواز النكاح الدائم بالكتابيات، أعني خصوص اليهوديات والمسيحيات دون المجوسيات.

الهوامش

- (١) أعني بالكتابية ، اليهودية والمسيحية خاصّة .
- (٢) الوسائل ٢٦ : ١١ ، ب ١ من موانع الإرث ، ح ١ .
- (٣) الوسائل ٢٠ : ٥٥٢ ، ب ١٠ ممّا يحرم ، بالكفر ، ح ١٠ .
- (٤) الوسائل ٢٠ : ٥٣٤ ، ب ١ ممّا يحرم بالكفر ، ح ٥ .
- (٥) المائدة : ١٥ .
- (٦) الوسائل ٢٠ : ٥٣٦ ، ب ٢ ممّا يحرم بالكفر ، ح ١ .
- (٧) راجع الوسائل ٢٠ : ٥٤٤ - ٥٤٥ ، ب ٧ ، ٨ ممّا يحرم بالكفر .
- (٨) راجع الوسائل ٥٤٦ - ٥٤٩ ، ب ٩ ممّا يحرم بالكفر ، ح ١ ، ٥ .
- (٩) المصدر السابق : ٥٤٢ ، ب ٥ ممّا يحرم بالكفر ، ح ٥ .
- (١٠) الوسائل ٢٠ : ٥٤٧ ، ب ٩ ممّا يحرم بالكفر ، ح ٤ .
- (١١) المصدر السابق : ح ٣ .
- (١٢) الممتحنة : ١٠ .
- (١٣) كصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن نصارى العرب أتؤكل ذبائحهم ؟ قال : كان علي عليه السلام ينهى عن ذبائحهم وعن صيدهم وعن مناكلتهم ٢٠ : ٥٣٣ ، ب ١ ممّا يحرم بالكفر ، ح ٢ .
- (١٤) كرواية محمّد بن مسلم - غير التامّة سنداً - عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال : لا ينبغي للمسلم أن يتزوّج يهودية ولا نصرانية وهو يجد مسلمة حرّة أو أمة . نفس المصدر ب ٢ ، ح ٢ وانظر أيضاً ح ٣ .
- (١٥) الوسائل ٢٠ : ٥٣٣ - ٤٣٤ ، ب ١ ممّا يحرم بالكفر ، ح ١ ، ٧ . والآية من سورة المائدة : ٥ .
- (١٦) راجع : البحار ٢٠ : ٣٣٧ . سيرة ابن هشام ٣ : ٣٤٠ .

- (١٧) الممتحنة : ١٠ - ١١ .
(١٨) راجع تفسير البرهان ١ : ٤٣٠ .
(١٩) المصدر السابق .
(٢٠) التهذيب ١ : ٣٦١ ، ح ١٠٩١ .
(٢١) تفسير المنار ٦ : ١١٦ .
(٢٢) كنز الدقائق ٤ : ٢٢ .
(٢٣) المائدة : ٣ .
(٢٤) المائدة : ٦٧ .
(٢٥) التفسير الكبير للرازي ١١ : ١٢٣ .
(٢٦) المصدر السابق .
(٢٧) المائدة : ٥ .
(٢٨) راجع بهذا الصدد التفسير الأمثل ٣ : ٥٣٩ - ٥٤٠ .

البنوك

دراسة في أقسامها وأحكامها

□ آية الله السيد محسن الخرازي

القسم الرابع

المضاربة (١)

يقوم البنك عادة بعدة أنشطة اقتصادية في سبيل استثمار رؤوس الأموال التي تكون في حوزته.. وهذا يتطلب إجراء بعض العقود والمعاملات كالمضاربة والوكالة والشركة والحوالة ونحوها.. وكثيراً ما تواجه هذه المعاملات إشكالات شرعية لاصطدامها مع بعض الأحكام الفقهية مما يعيق ويعرقل حركة العمل المصرفي.. لذا كان من الضروري البحث في هذه المعاملات من ناحية الشروط ومن ناحية النتائج المترتبة عليها وتكييفها فقهاً بما يتناسب مع وظائف البنك وبما يحقق أغراضه التي يستهدفها.. وقد عالجت هذه السلسلة من الدراسات الفقهية ذلك.. وليس الغرض من هذه الدراسات استيعاب البحث في كل عقد من العقود.. وإنما الغرض هو بحث ما يتعلّق منها بالبنك وأنشطته ليس إلّا.. (التحرير)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أولاً - حقيقة المضاربة:

إنّ المضاربة هي: أن يدفع الإنسان أو شخصية حقوقية إلى الغير مالاً ليتجر به على أن يكون الربح بينهما والوضيعة على المال. ويشترط في المضاربة الإيجاب والقبول؛ لأنها عقد من العقود. ويكفي فيهما كلّ دالّ قولاً أو فعلاً، ولا دليل على اعتبار خصوص اللفظ.

وعليه، فالمراد من الدفع هو الأعمّ من الدفع الإنشائي الحاصل باللفظ والدفع الخارجي، فكما أنّ الدفع الإنشائي مع قبول العامل يحقق المضاربة فكذلك الدفع الخارجي وقبوله بقصد الإنشاء يحقق ذلك، كما لا يخفى.

إذ لا فرق عند العقلاء في تحقق المضاربة بين الدفع الإنشائي والدفع الخارجي؛ لأنّ المعيار هو الاعتبار النفساني وإبرازه بمبرز في الخارج، وهو حاصل في كليهما. وهذا البناء العقلاني في معرض رؤية الشارع، ولم يردع عنه.

ومع صحة المضاربة بالدفع الإنشائي والدفع الفعلي فلا وجه للإشكال في الدفع الفعلي بأنّ مقتضى الأصل هو تبعية الربح لأصل المال؛ لأنّ حقيقة المضاربة متقوّمة بكون الربح بينهما، والمفروض أنّ المضاربة صادقة على الدفع المعاطاتي، فتشمله الأدلّة الخاصة الواردة في المضاربة كموثقة إسحاق عمار قال: سألته عن مال المضاربة؟ قال: «الربح بينهما والوضيعة على المال»^(١) وغيرها. هذا، مضافاً إلى العمومات منها قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢) حيث تقع حصة من الربح في مقابل عمل العامل.

وعليه، فالأقوى هو جواز الاكتفاء في إنشاء المضاربة بالدفع الفعلي المعاطاتي، ولا موجب لاعتبار الإنشاء اللفظي.

ثانياً - أهم شروطها وأحكامها:

ونتعرض هنا لعدة مسائل:

المسألة الأولى:

هل يجوز تضمين الخسارة في المضاربة والشركة والجمالة أو لا يجوز؟ ذهب السيد المحقق اليزدي^(١) إلى الأول في كتاب المضاربة حيث قال: «أقواهما الأول؛ لأنه ليس شرطاً منافياً لمقتضى العقد كما قد يتخيل، بل إنما هو منافع لإطلاقه، إذ مقتضاه كون الخسارة على المالك وعدم ضمان العامل إلا مع التعدي أو التفريط»^(٢).

ويشكل ذلك بأن العامل أمين، ومقتضى ما دلّ على أنّ الأمين لا يضمن هو عدم الضمان. وعليه، فشرط ضمان العامل هو شرط ضمان الأمين، وهو مخالف لما دلّ على أنّ الأمين ليس عليه إلاّ اليمين.

هذا، مضافاً إلى صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر^(٣) في حديث: «إنّ علياً^(٤) قال: من ضمن تاجراً فليس له إلاّ رأس ماله، وليس له من الربح شيء»^(٥).

فإنّ المستفاد منها أنّ تضمين العامل يوجب بطلان المضاربة وصيرورتها قرضاً. وعليه، فشرط الضمان عن صاحب رأس المال ينافي قوله^(٦): «ليس على الأمين إلاّ اليمين»^(٧)، مضافاً إلى منافاته لما ورد في المضاربة بالخصوص من أنّ التضمين للعامل يوجب صيرورة المضاربة قرضاً.

ويمكن الجواب عليه:

أما أولاً: فلعدم منافاته مع قوله ﷺ: «ليس على الأمين إلا اليمين»؛ لأنه من باب عدم الاقتضاء، فلا ينافي ما اقتضاه عموم: «المؤمنون عند شروطهم»^(٦)، كما في المستمسك^(٧).

والقول بأن مقتضى قوله: «ليس على الأمين إلا اليمين» هو عدم ضمان الأمين سواء اشترط ذلك عليه أم لم يشترط فينافي عموم «المؤمنون عند شروطهم»، كما في مباني العروة الوثقى^(٨).

غير سديد؛ لعدم كون قوله ﷺ: «ليس على الأمين إلا اليمين» ناظراً إلى صورة الاشتراط، وإلا فلا مورد لتقديم «المؤمنون عند شروطهم» على المطلقات الواردة في الموارد المختلفة.

هذا، مضافاً إلى أن الضامن ربما يكون شخصاً ثالثاً، فلا يكون رأس المال في يده حتى يكون أميناً ومشمولاً لقوله ﷺ: «ليس على الأمين إلا اليمين».

ودعوى: أن شرط التدارك ضمان، والضمان لا يصح إلا بالنسبة إلى الذمم لا الأعيان.

مندفعة: بأنه لا دليل على الاختصاص المذكور في الضمان العرفي، ومع صدق الضمان تشمله العمومات.

ثم إنه لا فرق في الضمان بين أن يضمه البنك بنفسه أو يجعل رأس المال في التأمين بقرار وتعهد بينه وبين المؤمن من دون أخذ شيء من المتدخريين.

وأما ثانياً: فلعدم منافاته أيضاً مع ما ورد في خصوص تضمين العامل والتاجر الدال على أن التضمين يوجب انقلاب عقد المضاربة قرضاً فيكون جميع الربح للعامل، ولا يكون للمالك إلا رأس ماله؛ وذلك بأن يقال: إن الظاهر من صحيحة محمد بن قيس هو تضمين نفس المال، بمعنى شرط

عروض خسارته على عهدة العامل. ومن المعلوم أنّ ذلك مع عدم مالكية العامل غير معقول، والمعقول فيه أن يرجع التضمين المذكور إلى صيرورة رأس المال ملكاً في ذمة العامل بمثله، وهو لا يكون إلاّ قرضاً، وحيث لا يكون قصده ذلك فالنص الدالّ على أنّ الربح للعامل يدلّ على الانقلاب المذكور، ولكن هذا النص لا يشمل فرض بقاء ملكية المالك وشرط التدارك على العامل؛ فإنّ الخسارة حينئذٍ على المالك، وإنّما يجب على العامل تدارك الخسارة الواردة على المالك بسبب اشتراط تداركه في العقد. ولا أقلّ من الشك في شمول النص المذكور لصورة اشتراط التدارك وعدمه، فمقتضى القاعدة هو الأخذ بعموم «المؤمنون عند شروطهم»؛ لأنّ العام هو المرجع في الشبهات المفهومية.

وأما ما أفاده في مباني العروة من أنّ صحيحة محمد بن قيس غير واردة في المضاربة، وإنّما هي واردة في التضمين الفعلي من أوّل الأمر - المساوق للقرض؛ فإنّه جعل المال المعيّن بعينه في ذمة الآخر - وأين ذلك من اشتراط الضمان عند التلف؟! (٩).

ففيه ما لا يخفى؛ فإنّ صدر الصحيحة يشهد على أنّها واردة في المضاربة، وإليك الصحيحة بتمامها: روى محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: من أتجر مالا واشتراط نصف الربح فليس عليه ضمان».

وقال: من ضمن تاجراً فليس له إلاّ رأس ماله، وليس له من الربح شيء» (١٠).

فإنّ المراد من الصدر هو المضاربة بالحمل الشائع الصناعي لتنصيف الربح والحكم بعدم الضمان؛ فإنّه ليس بقرض، وإلاّ فالربح له بتمامه، ويكون

ضمان المال بمثله .

وبالجملة قوله : «من ضمّن تاجراً... الخ» بعد هذا الصدر ظاهر في تضمين مال المضاربة، لا في القرض من أول الأمر، كما يشهد له أيضاً ما رواه الشيخ بسند صحيح عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : «قضى علي عليه السلام في تاجر اتّجر بمال واشترط نصف الربح، فليس على المضارب ضمان . وقال أيضاً: من ضمّن مضاربه فليس له إلّا رأس المال، وليس له من الربح شيء» (١١) .

وعليه، فالرواية تدلّ على أنّ اشتراط عروض الخسارة على العامل يوجب انقلاب المضاربة إلى القرض تعبدّاً. هذا بخلاف ما إذا اشترط تدارك ما عرض على المالك؛ فإنّه لا يوجب الانقلاب، ولا ينافي عقد المضاربة، ولا الرواية.

لا يقال: إنّ الظاهر من صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام : «المال الذي يعمل به مضاربة له من الربح، وليس عليه من الوضيعة شيء إلّا أن يخالف أمر صاحب المال» (١٢) هو اختصاص ضمان العامل للوضيعة بصورة المخالفة مع أمر صاحب المال. وعليه فاشتراط تدارك خسارة رأس المال مخالف للحصر المستفاد من هذه الصحيحة، فلا يكون نافذاً؛ لكونه مخالفاً للسنّة.

لأنّا نقول: إنّ المنصرف من الصحيحة أنّها في مقام نفي الضمان من جهة الجعل الشرعي لا الجعل المالكي، كما هو مورد الكلام. وعليه، فلا يمنع عن نفوذ الاشتراط المذكور بعموم أدلّة نفوذ الشروط. فتحصّل: أنّ الأقوى هو التفصيل بين صورة اشتراط عروض الخسارة على العامل فيحكم بانقلاب المضاربة قرضاً تعبدّاً، وبين صورة اشتراط التدارك فيحكم بصحة المضاربة والشروط.

ثمّ إنّ صحيحة محمد بن قيس على فرض تمامية دلالتها تختص بالمضاربة واشتراط العامل للمالك، فلا تشمل تضمين الشخص الثالث؛ لأنّه شرط

البنوڪ - دراسة في أقسامها وأحكامها

نعم، لو وكلّه على القبض والإيجاب من طرف المالك والقبول منه بأن يكون موجِباً قابلاً صحّ.

وكذا لو كان له على العامل دين لم يصح جعله قراضاً إلا أن يوكله في تعيينه ثم إيقاع العقد عليه بالإيجاب والقبول بتولّي الطرفين.

وقد ادّعى في التذكرة عدم الخلاف في عدم جواز القراض على الديون^(١٣)، وقال الشهيد الثاني: «اشتراط ذلك - أي كونه عيناً - موضع وفاق»^(١٤).

واستدلّ له في الرياض^(١٥) بأنّه القدر المتيقّن في الخروج عن أصالة عدم ترتّب الأثر، بل أصالة كون الريح للمالك.

ولا مجال للتمسك بعموم الوفاء بالعقود في المقام؛ لمنع الأصل المذكور؛ لاختصاصه بالعقود اللازمة. كما لا مجال للتمسك بإطلاقات المضاربة؛ لعدم ورودها في مقام البيان من هذه الجهة. فينبغي الاقتصار على المتيقن من النص والفتوى.

ولعل وجه اختصاص قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١٦) بالعقود اللازمة هو منافاة وجوب الوفاء العملي بالعقد مع الحكم بجواز الفسخ، فلا يشمل المضاربة التي تكون من العقود الإذنية.

وكيف كان فيمكن أن يقال: إِنَّه يكفي في صحة المضاربة بالدين والمنفعة إطلاق صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من اتَّجر مَالاً واشتَرط نصف الربح فليس عليه ضمان» ^(١٧)، لأنَّ الديون والمنافع من الأموال عند العرف، والرواية في مقام بيان حكم الاتِّجار بالمال بعنوان المضاربة، وحيث إنَّ إطلاق الموضوع يشمل الديون والمنافع فلا إشكال، وإلا لزم تقييده بغيرهما.

وخبر إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن مال المضاربة؟ قال: «الربح بينهما، والوضيعة على المال» ^(١٨)؛ إذ إطلاق مال المضاربة وترك الاستفصال فيه يوجب شموله للديون والمنافع بناء على صدق المضاربة بالآتجار بهما، كما لعلّه الظاهر.

ودعوى: أنّ الظاهر من نصوص المضاربة أنّ موضوعها إعطاء المالك ماله للعامل كي يعمل به على أن يكون رأس المال محفوظاً والربح بينهما على حسب ما يتفقان عليه، وهو لا ينطبق على المنافع حيث إنّها غير قابلة للبقاء؛ نظراً إلى أنّها تتلف بنفسها. ومن هنا فكلّ ما يكون في قبالتها يكون بأجمعه ربحاً؛ ولذا قالوا في باب الخمس: إنّ كلّ ما يقع بازاء المنافع سواء الأعيان وغيرها يكون متعلقاً للخمس، وليس ذلك إلّا لكونه بأجمعه ربحاً، لا أنّ الأصل محفوظ والباقي ربح. إذن فما ذكره المشهور من عدم صحة المضاربة بالمنفعة إن لم يكن أقوى فهو أحوط ^(١٩).

مندفعة: إذ يمكن أن يقال: إنّ رأس المال لا يكون بعينه محفوظاً في الأعيان لتعويضه بالمعاملة بشيء آخر، فالمقصود من البقاء هو أن يقوم مقامه شيء مثله في المالية وإن لم يحفظ عينه، وهذا المعنى يتصوّر بالنسبة إلى مالية المنافع والديون أيضاً، فإنّ ماليتهما محفوظة في المعاوضات، فإذا تعامل العامل بالمنافع أو الديون بعنوان المضاربة أخذ مكانهما الأعيان المالية، وكانت المنافع والديون باقية بماليتهما ما دامت المضاربة باقية، وصدق الربح على ما يكون في قبالة المنافع في باب الخمس لا يستلزم عدم صدق رأس المال عليه في باب المضاربة، فتدبر.

وإن أراد من عدم قابلية المنافع أنّها تزول بمضيّ الوقت، فلو أخر العامل معاملتها لجهة من الجهات حتى يمضي وقتها فلا بقاء لها ففيه: إنّ بعض الأعيان أيضاً كذلك لا بقاء لها وتزول بمضيّ الأوقات كالجمد والعمود

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها : [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED]

ونحوهما، على أَنَّ التأخير في المعاملة بالمنافع يوجب زوالها لا زوال معاملة المضاربة، وإلَّا فمع معاملة المضاربة بقت مالية المنافع كما ذكرناه.

هذا، مضافاً إلى موثقة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول للرجل: أبتاع لك متاعاً والربح بيني وبينك؟ قال: «لا بأس»^(٢٠)؛ إذ أنَّ ابتياع المتاع بإطلاقه يشمل ما إذا كان الابتياح بالديون أو المنافع بناء على صحة البيع عرفاً بإعطاء المنافع.

نعم، يمكن تقييد إطلاق الأخبار بالنسبة إلى الديون بمعتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل له على رجل مال فيتقاضاه ولا يكون عنده، فيقول: هو عندك مضاربة؟ قال: لا يصلح حتى تقبضه منه»^(٢١)، ولكنه مختص بالدين الذي على العامل، فلا يشمل غيره من الديون.

اللهمَّ إلَّا أن يقال: إنَّ المستفاد من قوله: «حتى تقبضه» أنَّ المعيار في الممنوعة هو عدم قبض الدين ولو من غير العامل، فلولا الإجماع أمكن التفصيل بين الديون والمنافع، ولكن لا يترك الاحتياط بعد نقل الإجماع.

نعم، يمكن القول بجواز ذلك بعنوان آخر كالجعالة أو التجارة عن تراض؛ أخذاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢٢).

ودعوى: أنَّه لا مجال للتمسك بعموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ ونحوه في نفي اعتبار ما يحتمل اعتباره بالنسبة إلى العقد؛ من جهة:

«أنَّ العقد الواقع في الخارج قد يكون من قبيل البيع والإجارة ونحوهما مما يكون التملك من كلِّ من الطرفين للآخر تملكاً لما يملكه.

وفيه: لا مانع من التمسك بعمومات التجارة، وقد تمسكنا بها لإثبات صحة

المعاملة المعاطاتية .

وقد لا يكون كذلك بآلاً يكون فيه تمليك من أحد الطرفين ماله للآخر كالمضاربة والمزارعة والمساقاة حيث لا يملك المالك العامل إلا حصّة من الربح وهي غير متحقّقة بالفعل؛ لأنّه لا يملك إلا أصل ماله، فكيف يصح تمليكها لغيره؟!

وفيه: فالقاعدة تقتضي البطلان، ولا عموم يقتضي صحّته، وعليه فيكون تمام الربح للمالك؛ نظراً لتبعية المنافع للأصل، وكون بعضه للعامل رأساً وابتداءً على خلاف القاعدة في العقود؛ إذ مقتضاها كون العوض لمن له المعوّض، فمن يبذل المثلن له الثمن، والعكس بالعكس. فلا وجه لكون بعضه للعامل.

وانتقاله آنأ ما إلى ملك المالك، ومن ثمّ إلى العامل وإن كان معقولاً إلا أنّه على خلاف قانون المضاربة والمزارعة والمساقاة.

على أنّه من تمليك ما لا يملك فعلاً؛ إذ ليس له الآن السلطنة عليه؛ ولذا لم يستشكل أحد في بطلان العقد إذا لم تكن حصّة العامل من ربح ما يتجرّ به... إلى أن قال: إنّ الصحة في هذه الموارد التي ليس فيها شيء مملوك للمملك بالفعل يملكه لغيره تحتاج إلى دليل خاص، فإن كان فهو، وإلا فالقاعدة تقتضي البطلان... إلى أن قال: فإنّها غير مشمولة لأدلة التجارة عن تراض» (٢٣).

مندفعة: بأنّ المضاربة من سنخ المعاوضات والتمليك فيها في فرض حصول الربح فعلي، قال في المستمسك: «إنّ المضاربة لما كانت من سنخ المعاوضة؛ لأنّ الحصّة من الربح في مقابل العمل، فالمراد من دخول حصّة الربح في ملك العامل أنّ ذلك بعد أن يدخل في ملك المالك عملاً بمقتضى المعاوضة ليكون ضمان عمل العامل بمال المالك في ظرف أنّه مال المالك.

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها

ولابدّ أن يكون ذلك بعد الدخول في ملك المالك» (٢٤).

وعليه ، فتكفي مالكية العين لاعتبار ملكية الربح على تقدير وجوده ونقله إلى العامل بعد دخوله في ملك المالك ، فالمعاوضة متصورة ، والمعاوضة التعليقية أيضاً معاوضة فيشمئها عموم قوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ ولو لم تتم شرائط المضاربة ؛ لصدق التجارة عليه عرفاً ، والتجارة ليست تجارة إصلاحية ، كما لا يخفى .

المسألة الثالثة :

إِنَّ من جملة الشرائط المذكورة في المضاربة هو أن يكون رأس المال من الذهب والفضة المسكوكين بسكّة المعاملة بأن يكون درهماً أو ديناراً، فلا تصحّ بالفلوس ولا بالعروض، وادّعي على ذلك عدم الخلاف بينهم والإجماع بقسميه عليه.

وأورد عليه: بأنّ الإجماع قائم على صحة المضاربة بالدرهم والدنانير، لا على بطلانها في غيرهما (٢٥).

وعليه فلا موجب لرفع اليد عن الاطلاقات الدالّة على اعتبار المال في المضاربة حيث لم يثبت تقييدها بكونه من الدراهم أو الدنانير. وعنوان المال كما يصدق عليهما فكذاك يصدق على غيرهما من الأثمان والعروض؛ لأنّ جميعها مال، ولذا يصدق على بيعها بمبادلة مال بمال، مع أنّ أحد الطرفين أو الطرفين من العروض أو الأثمان.

وأما تخصيص عنوان المال في قول السائل: «سألته عن مال المضاربة» أو قوله عليه السلام: «من أتعَّرَ مالاً... الحديث» بالأثمان وهي الأموال المتمحّضة في المالية بدعوى أنّ الربح والخسران إنّما يلاحظان بالنسبة إلى ما هو متمحّض في المالية وهي الأثمان التي يتحقّق بها أولاً ثمّ يلاحظ ربحها وخسارتها، كما

في مباني العروة الوثقى (٢٦).

ففيه: أنه لا دليل له بعدما عرفت من صدق المال على العروض وإمكان ملاحظة الربح والخسران بالنسبة إليها أيضاً ولو بتقدير الأثمان فيها كما هو المتعارف بين التجّار عند محاسبة أموالهم وملاحظة ربحها وخسارتها مع أنها كثيراً ما تكون أعباناً.

هذا، مضافاً إلى صدق الربح والخسران بالنسبة إلى بعض الأعيان بزيادتها أو نقصانها في بعض الأحيان.

ولكن الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف.

ثُمَّ إِنَّ دَعْوَى: أَنَّهُ لَا مَجَالَ لِلتَّمَسُّكِ بِإِطْلَاقَاتِ الْمُضَارَبَةِ؛ لِعَدَمِ وُرُودِهَا فِي مَقَامِ الْبَيَانِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، فَيَنْبَغِي الْاِقْتِصَارَ عَلَى الْمُتَيَقِّنِ مِنَ النَّصِّ وَالْفَتْوَى، وَهُوَ خُصُوصُ النُّقَدِيِّينَ، كَمَا فِي الْمُسْتَمْسَكِ (٢٧).

مندفعة: بأن الروايات في مقام بيان أحكام المضاربة لموضوعها، وهو مال المضاربة، وعليه فترك الاستفصال في السؤال عن مال المضاربة أو ترك التقييد بالنقدين في موضوع المضاربة يكفي في عدم اعتبار شيء غير عنوان مال المضاربة.

ودعوى: اختصاص مورد السؤال أو موضوع الحكم بالمتعارف في ذلك الزمان وهو النقصان دون غيرهما كما في المستمسك (٢٨).

مندفعة: بأنّ القضايا حيث كانت بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية؛ لعدم اختصاص الأحكام بعصر خاص، ولا مقتضي لهذا التخصيص، فالموضوع هو المال، أي كلّ ما وجد وصدق عليه المال سواء كان من النقيدين أو الأوراق النقدية أو غيرهما من الأثمان أو من العروض أو غيرها.

وعدم وجود الأوراق النقدية في هذا الزمان لا يضّر إذا كان الموضوع مفروضاً بنحو القضية الحقيقية، كما لا يضّر ذلك في جواز بيع العملة بالعملة.

فتحصّل: أنّ شرط صحّة المضاربة هو أن يكون رأس المال مالاً سواء كان من النقيدين أو الأثمان كالأوراق النقدية أو العروض أو الحقوق.

فلو قال مالك السلعة للعامل: بع هذه السلعة وخذ ثمنها قراضاً صحّ ذلك، خلافاً لما ذهب إليه السيد المحقّق اليزدي^(٢٩) من عدم الصحة حيث قال: «ولو قال للعامل: بع هذه السلعة وخذ ثمنها قراضاً لم يصح إلا أن يوكّله في تجديد العقد عليه بعد أن نصّ ثمنه» (٢٩).

وليس وجهه مع اعترافه بشمول العمومات إلا ما أشار إليه في المضاربة بغير الدراهم والدنانير بقوله من أنّه لا يبعد تحقّق الإجماع، فلا يترك الاحتياط في غير الدراهم والدنانير.

ولكن عرفت أنّ الإجماعات في مقام تعيين مورد القدر المتيقّن، لا نفي غير الدراهم والدنانير. هذا مضافاً إلى أنّها بعد تسليم وجودها محتملة المدرك، فلا تصلح للاستدلال وإن كان الأحوط مراعاتها.

ولقد أفاد وأجاد سيدنا الامام^(ع) حيث قال: «لم يثبت الاجماع في المسألة؛ لعدم تعرّض كثير من القدماء لها. ويظهر من الخلاف والغنية أن المسألة ليست إجماعية؛ لمتسكّهما بعدم الدليل على الصحة دون الإجماع، وإنّما ادّعى الإجماع وعدم الخلاف في الصحة مع الدرهم والدینار، بل يظهر من العلامة أيضاً بعد نسبة القول بالبطلان إلى علمائنا أنّ الدليل عليه كونها على خلاف القاعدة، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن، وإنّما ادّعى الاجماع صاحب جامع المقاصد وتبعه بعض آخر، بل حجية الاجماع في تلك المسألة التي ادّعى الأعظم كون الصحة فيها خلاف القواعد ممنوعة أو مشكلة. ولو فرض صحة

الإجماع وثبوته فالقدر المتيقن هو عدم الجواز في غير الأثمان أي العروض منه، وأمّا في مثل الدينار العراقي والاسكناس من الأثمان غير الذهب والفضة فغير ثابت. وعليه فصحتها بمثلها لا يخلو من قوة؛ للعمومات، وكون المعاملة عقلائية، وعدم غريرتها، بل عدم ثبوت البطلان بمثل ذلك. هذا، مع أنّه لا يبعد إطلاق بعض أدلّة الباب (٣٠).

فتحصّل: أنّ مقتضى العمومات وإطلاق أدلّة الباب هو الجواز في العروض أيضاً. وممّا ذكر يظهر وجه ضعف قول من تمسك لعدم الجواز بعدم الدليل على الصحة. والإجماع - كما عرفت - لا يدلّ على عدم جواز غير الدراهم والأثمان، بل يدلّ على صحة المضاربة فيهما من باب القدر المتيقن.

وعليه فمقتضى الاطلاقات هو الصحة في العروض فضلاً عن الأثمان وإن كان الأحوط الترك في غير الدراهم والدنانير بعنوان المضاربة والإتيان بعنوان الجمالة.

المسألة الرابعة :

ولا يخفى عليك أنّ المشهور أنّ المضاربة جائزة من الطرفين، فيجوز لكلّ منها فسخها، كما صرّح بذلك في النهاية والوسيلة، ومحكي الخلاف والمبسوط والسرائر، وقد حكى في مفتاح الكرامة عن المسالك والكفاية عدم الخلاف في أنّ المضاربة عقد جائز من الطرفين، بل الظاهر عن محكيّ بداية المجتهد أنّ ذلك من الاتفاقيات في الجملة.

وعليه، فالمضاربة وإن كانت عندنا من العهود والمعاوضات، ومقتضى عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ هو لزومها، ولكن مع قيام الإجماع والاتفاق يرفع اليد عن عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ويحكم بجواز المضاربة.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق كلماتهم أنّه لا فرق في جواز الفسخ بين أن يكون قبل

البنوك - دراسة في أقسامها وأحكامها : [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED]

الشروع في العمل أو بعده وقبل حصول الربح أو بعده وقبل إنضاض المال أو بعده .

ولو اشترط في عقد المضاربة الأجل وكان معناه تعيين أمد المضاربة لا شرط عدم الفسخ فلا إشكال أيضاً في جواز الفسخ قبل الأجل .

وإن شرط عدم الفسخ قبل حلول الأجل فقد يقال بعدم نفوذ الشرط المذكور بتوهم مخالفته مع دليل جواز عقد المضاربة .

وفيه منع ؛ لأنَّ شرط عدم الفسخ لا ينافي جواز العقد ، كما أنَّ شرط إسقاط الخيار لا ينافي كون البيع خيارياً ، هذا ، مضافاً إلى أنَّ دليل جاز عقد المضاربة هو الإجماع المذكور ، ولا نظر له إلى صورة اشتراط عدم الفسخ .

وعليه ، فليس الإجماع المذكور مانعاً عن اشتراط عدم الفسخ ، ولا أقلَّ من الشك ، فالقدر المتيقَّن هو ذلك ، فلا مانع من نفوذ الشرط المذكور من ناحية عموم «المؤمنون عند شروطهم» .

لا يقال : إنَّ الشرط في العقد جائز جائز وليس بلام .

لأنَّا نقول : إنَّ لزوم الشرط المذكور ليس من ناحية جواز عقد المضاربة حتى يشكل اجتماع لزوم الشرط مع جواز العقد ، بل لزوم الشرط من ناحية عموم (المؤمنون عند شروطهم) ، ولا دخل لعقد المضاربة إلَّا في تحقُّق موضوع الشرط ؛ لأنَّ الشرط هو الالتزام في ضمن الالتزام ، والمضاربة التزام ولو كانت محكمة بالجواز ، وهذا يكفي في صدق الشرط .

هذا ، مضافاً إلى أنَّ جواز الشرط معللاً بكون العقد جائزاً لا ينسجم مع كلمات الأصحاب في أمثال الشروط المذكورة في العقود الجائزة مثل الشركة والعارية وغيرهما لبنائهم على صحة الشروط ولزومها في بعض موارد .

فلو كان وجه المسألة هو عدم لزوم الوفاء بالشرط باعتبار جواز العقد فلا

مجال لتصحيح بعض الشروط ونفوذها في بعض الموارد معللاً بلزوم الوفاء بالشروط .

ربما يقال: إنّه لو لزم الالتزام بالشروط مع عدم الالتزام بالعقد فاللازم منه هو الالتزام بالشروط ولو مع فسخ العقد، ولا قائل به .

أجيب عليه: بأنّ دليل لزوم الشرط يختصّ بما كان في العقد، فإذا فسخ العقد ارتفع الشرط الذي هو موضوع اللزوم^(٣١) .

فالأقوى أنّه لو شرط الأجل بمعنى عدم الفسخ أو شرط عدم الفسخ إلى زمان خاص كان الشرط صحيحاً ولا يجوز فسخها قبله؛ لوجوب الوفاء بالشرط لما عرفت من عدم منافاته مع دليل الجواز بل لا ينافي مقتضى العقد الذي عرفت أنّه معاوضة عرفاً، وإنّما يرفع اليد عن لزومه من جهة قيام الإجماع .

قال في جامع المدارك: «إذا اشترط فيه الأجل لم يلزم... ويمكن القول بالصحة واللزوم؛ لأنّه بعد ما لم يكن الشرط منافياً لمقتضى العقد ولم يعلم مخالفته للكتاب والسنة فهو محكوم بالصحة .

أمّا عدم المنافاة مع مقتضى العقد فمعلوم، بل لولا الإجماع كان مقتضى القاعدة اللزوم .

وأما الحكم بالصحة مع عدم إحراز المخالفة فللتقريب المذكور في أمثال المقام حيث إنّ الباقي تحت العام ليس هو الشرط الغير المخالف حتى يستشكل من جهة عدم جريان الأصل، بل الباقي شرط ولم تكن مخالفة بنحو التركيب كاعتبار عدم زيادة الركوع في الركعة حيث إنّ الشاك في زيادة الركوع يجري في حقه أصالة عدم الركوع الزائد، فإن كان المعتبر الركوع بقيد الوحدة لزم البطلان لعدم إثبات الأصل، إلّا أن يدعى الانصراف في دليل

الاستصحاب عن أمثال المقام .

ولا يتوجّه الإشكال بأنّه بعدما كان الشرط تابعاً للعقد فمع عدم لزوم العقد كيف يلزم الشرط من جهة أنّ المعروف عدم وجوب الوفاء بالشرط إذا لم يكن في ضمن عقد، بل هو وعد لا يجب الوفاء به وإن التزم بعض الأعضاء بلزوم الوفاء به أيضاً، بل قد ينكر صدق الشرط على مثله .

وأما إذا كان الشرط في ضمن عقد سواء كان العقد لازماً أو جائزاً يكون مشمولاً لعموم (المؤمنون أو المسلمون عند شروطهم) فيجب الوفاء به، غاية الأمر وجوب الوفاء ما دام الشرط باقياً، فمع انفساخ العقد وارتفاعه لا شرط حتى يجب الوفاء به» (٣٢) .

وأما إذا كان الشرط المذكور في عقد المضاربة هو لزوم هذا العقد الذي كان الشرط في ضمنه قال في جامع المدارك: «فمع صحته لزم العقد، ومع لزوم العقد لا مجال لارتفاع الشرط» (٣٣) .

وظاهره هو عدم الجزم بصحته حيث قال: فمع صحته لزم العقد... الخ .

وكيف كان فوجه عدم صحة الشرط المذكور، أي شرط اللزوم: إنّ شرط اللزوم - كأن يقال قارضتك سنة على ألا أملك منعك فيها أو لا أملك الفسخ فيها أو يكون العقد لازماً - ينافي مقتضى عقد المضاربة، فلا يكون مع المنافاة نافذاً.

يمكن أن يقال: إنّ الجواز واللزوم من أحكام العقود، فكما يجوز اشتراط الخيار في العقود اللازمة، فكذلك يجوز اشتراط اللزوم في العقود الجائزة، ولم يحرز مخالفة الشرط المذكور مع عقد المضاربة الذي عرفت أنّ مقتضى القاعدة هو لزوم المضاربة، وإنّما يرفع اليد عن ذلك لقيام الإجماع، وهو غير واضح الشمول لصورة الشرط، ولم يحرز أيضاً مخالفة الشرط مع دليل

اللزوم أو الجواز بعد احتمال كون الحكم بالجواز أو اللزوم غير ناظر إلى صورة الشرط، خصوصاً في مثل المقام الذي عرفت أنّ دليل الجواز لبّي وهو الاجماع وله القدر المتيقّن.

وإليه أشار في الجواهر - في ضمن بعض المناقشات في المسألة - حيث قال: «ولا ريب في عدم منافاة اللزوم لعقد المضاربة؛ إذ هو كالجواز في العقد اللازم الذي لا إشكال في صحة اشتراطه.

ومن هنا كان له شرطه أي اللزوم في العقد الجائز بعقد لازم آخر ولو أنّه من المنافي لمقتضاه لم يصح ذلك؛ إذ هو كاشتراطه عدم الملك في البيع، ونظيره هنا عدم ملك العامل الحصّة من الربح، لا اشتراط اللزوم في المضاربة» (٣٤).

ولا يخفى عليك أنّ ظاهر شرط اللزوم هو شرط الحكم الوضعي لا التكليفي؛ لأنّ موضوع الحكم التكليفي هو الفعل كعدم الفسخ لا اللزوم.

ومما ذكر يظهر ما في كلام السيد المحقّق الخوئي رحمه الله حيث قال: «فإن كان الشرط هو عدم الفسخ خارجاً تمّ ما أفاده رحمه الله نظراً لكون فعله سائغاً فيجب العمل بالشرط؛ لقوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» لكن يبقى هذا الوجوب تكليفاً محضاً؛ ولذا لو عصى وفسخ لكان فسخه نافذاً وإن ثبت بذلك للشارط الخيار في العقد اللازم الآخر لتخلّف الشرط.

وإن كان الشرط هو لزوم المضاربة وعدم مالكته للفسخ فهو باطل؛ لكونه مخالفاً للسنة حيث إنّ عقد المضاربة جائز، فلا ينقلب بالشرط إلى اللزوم فإنّ الحكم الشرعي لا يتغيّر به، وحينئذٍ فهل يسري فسادُه إلى العقد أم لا؟ فيه خلاف. والصحيح عندنا هو الثاني، فيبقى العقد ويبطل الشرط» (٣٥).

وذلك لما عرفت من أنّ القدر المتيقّن أنّ الجواز والمالكية للفسخ ممّا

تقتضيه السنّة فيما إذا لم يكن شرط في البين، وعليه فلا ينافي اللزوم وعدم المالكية بالشرط، فكما أنّ لزوم العقد ممّا يقتضيه السنّة في مثل البيع ومع ذلك يجوز اشتراط الخيار فيه فكذلك في مثل المقام حرفاً بحرف، فتدبرّ جيداً، خصوصاً في المقام حيث إنّ مقتضى القاعدة في المضاربة هو الحكم باللزوم والقدر المتيقّن من الحكم بالجواز بالاجماع هو صورة عدم الاشتراط. وأمّا مع الاشتراط فمقتضى القاعدة لزومها؛ لعدم ثبوت دليل على رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

نعم، لو ثبت إطلاق الإجماع على الجواز بالنسبة إلى حال الشرط فلا إشكال حينئذٍ في كون الشرط مخالفاً للسنّة، ولكن لا دليل عليه، نعم، المستفاد من مفتاح الكرامة أنّ المشهور ذهبوا إلى بطلان العقد فيما إذا اشترط لزوم المضاربة إلى أجل أو مطلقاً حيث قال: «قد صرح ببطلان العقد... في المبسوط وجامع الشرائع والشرائع والتذكرة والايضاح وجامع المقاصد والمسالك. وفي الروضة أنّه المشهور... إلى أن قال: وفي التحرير واللمعة أنّه لا يصح اشتراط اللزوم، ولعلّهما أرادا أنّه لا يجب الوفاء بالشرط. وحاصله أنّه يفسد الشرط ويصح العقد، وعبرة لللمعة كادت تكون صريحة في ذلك، وقد يكونان موافقين للجماعة كما احتمله في الروضة من عبارة اللمعة... إلى أن قال: ولولا اتفاق الكلمة هنا على بطلان الشرط لأمكن القول بصحته، ولا نسلم منافاته لمقتضى العقد، فليتأمل» (٣٦).

ولا يخفى أنّ دعوى شهرة القدماء على بطلان العقد أو الشرط مع خلوّ أكثر عبارات القدماء لا توجب رفع اليد عمّا ذكر من صحة الشرط والعقد. ولكن مع ذلك لا يترك الاحتياط في شرط اللزوم.

المسألة الخامسة:

ذهب المشهور إلى أنّ العامل يملك حصّته من الربح بمجرد ظهوره من

غير توقّف على الانضاض أو القسمة لا نقلاً ولا كشفاً.

واستدلّ له بوجوه منها: إنّ مقتضى اشتراط كون الربح بينهما أن يكون ملكاً لهما بدعوى أنّ زيادة القيمة السوقية في الأموال التي تعدّ للتجارة تعتبر ربحاً لدى العقلاء سواء بيع المتاع أو لم يبيع؛ ولذا ذهب جماعة من الأصحاب إلى وجوب خمسها ولو قبل الانضاض (٣٧).

وأورد عليه في الجواهر بأنّ «الربح حقيقة ما زاد على عين الأصل الذي هو رأس المال، وقيمة الشيء أمر وهمي لا وجود له ذمّة ولا خارجاً، وإنّما هو من فروض الذهن، وبذلك افترقت عن الدين الذي هو وإن كان كلياً إلّا أنّه مال شرعاً وعرفاً موجود في الذمّ، بخلاف قيمة الشيء وعدم انحصار المال في النقد، بل هو والعرض مال لا يقتضي تحقّق الربح حقيقة بعدما عرفت أنّه حقيقة الزائد على عين رأس المال المتوقّف على تحقّق رأس المال في الخارج. ولا يكفي فيه كون الشيء يساوي مقدار رأس المال؛ ضرورة عدم صيرورته بذلك عين رأس المال.

نعم، قد يطلق على مثل ذلك أنّه ربح تسامحاً بناء على أصل السلامة. وإمكان الانضاض في سائر الأوقات ونحو ذلك ممّا يخرج من القوة إلى الفعل وحيث كانت قريبة إليه أطلق عليه اسم الربح... إلى أن قال: نعم، لا بأس أن يقال: إنّ الظهور ملك العامل أن يملك بمعنى أنّ له الإنضاض ولو قدر رأس المال، فيتحقّق الربح حينئذٍ ويتبعه تحقّق الملك وبه يورث ويضمن التالف له وغير ذلك» (٣٨).

ولازم ما ذهب إليه صاحب الجواهر من أنّ صدق الربح مسامحي أنّه لا وجه لوجوب الخمس أيضاً مع ارتفاع القيمة السوقية، قبل البيع؛ لعدم صدق الفائدة وعدم صدق التكبّب حقيقة قبل الانضاض.

ولذلك قال في جامع المدارك: «فمع منع صدق الفائدة هناك كيف يسلم في

المقام صدق الربح وشركة العامل في العين الموجودة، ولازم الشركة في المقام شركة صاحب الخمس هناك إن قلنا في باب الخمس بالشركة أو بنحو الكلّي في المعين، كما أنّه لم يظهر الفرق في باب الخمس بين اشتراء الشيء بقصد التجارة وارتفاع القيمة وبين الاشتراء بقصد الاقتناء وارتفاع قيمته في صدق الفائدة... إلى أن قال: فيمكن المناقشة بمنع صدق الربح قبل الانضاض كما منع في باب الخمس» (٣٩).

وجعل في المستمسك عدم صدق الربح قبل الانضاض ممّا يقتضيه العرف واللغة في الجملة، وقال: «ولذلك كان المعروف بينهم عدم وجوب الخمس في ارتفاع القيمة» (٤٠).

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الربح بمعنى ازدياد المالية عند ارتفاع القيمة في الأموال المعدّة للتجارات صادق عند العقلاء ومعتبر وإن لم يصدق الربح بالمعنى الذي ذكره في الجواهر، ومقتضى صدق الربح هو شركة العامل فيه إلّا أن شركته ليست في نفس العين، بل تكون في مالية العين.

ولعلّ إليه يؤول ما في المستمسك حيث قال: «إنّ المراد من الربح في باب المضاربة الذي يشترك فيه المالك والعامل الحصّة من العين الزائدة على مقدار رأس المال ماليّة، لا الربح بالمعنى اللغوي والعرفي كما يقوله في الجواهر كي يتوجّه عليه ما ذكره من الإشكال...»

والشاهد على ذلك أنّه لا يجوز للمالك عندهم أن يفسخ المضاربة عند ظهور الربح، ويستقلّ بالعين ويترد العامل محتجاً بعدم حصول الربح، بل يرون أنّ العامل شريك في العين على حسب حصته من المالية، وظنّي أنّ ذلك واضح» (٤١).

وكيف كان فتوضيح ذلك أنّ الصفات الذاتية للشيء توجب رغبة الناس نحوها، فإذا كان الشيء كثيراً بحيث يمكن تناوله لكلّ أحد فلا يحتاج النيل إليه

إلى بذل مال بازائه . وأما إذا كان الشيء قليلاً أو كثرت رغبة الناس إليه بحيث لا يمكن تناوله لكلّ أحد اعتبر له عند العقلاء المالية بمعنى أنّه يبذل بازائه مال ، وهذه المالية اعتبارية فعلية عند العقلاء وناشئة عن الامور الذاتية ورغبة الناس ، وتختلف باختلاف مقدار التنافس والرغبات وهي فعلية لا بالقوة .

وعليه ، فالربح بمعنى ازدياد مالية رأس المال حاصل بالفعل وإن لم يكن الربح بالمعنى اللغوي والعرفي بمعنى ازدياد عين رأس المال حاصلًا إلاّ بالانضاض وعليه فإن كان مقصود المشهور هو الاشتراك في المالية لا الاشتراك في العين فهو صحيح ويمكن الاستدلال له مضافاً إلى إطلاقات «والربح بينهما» في صحيحة بن أبي عمير عن محمد بن ميسر (قيس) قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل دفع إلى رجل ألف درهم للمضاربة فاشتري أباه وهو لا يعلم فقال : «يقوم فإن زاد درهماً واحداً انعتق واستسعى في مال الرجل» ^(٤٢) لحكمه بالعتق قبل الانضاض بمجرد تقويم المالية مع أنّه لا عتق إلاّ في ملك فعلم منه أنّ الاشتراك حاصل بازدياد المالية قبل الانضاض ، وهو يكفي في صحة الانعتاق ، ولا حاجة في الاشتراك إلى الانضاض كما لا يخفى .

لا يقال : الاشتراك في المالية من دون الاشتراك في العين لا يكفي في صحة الانعتاق ؛ لعدم ملكية العين .

لأنّا نقول : اكتفى الشارع بملكية المالية ترجيحاً لجانب العتق .

ويؤيد ما ذكرناه : الحكم بضمان القيمة في القيميات عند الإلتاف مع تعذر أداء الشيء التالف بعينه ومثله ؛ فإنّه شاهد على كون القيمة ليست أمراً وهمياً ، وإلاّ فلا وجه للحكم بضمانها مع كونها أمراً وهمياً ، بل اللازم هو اشتغال ذمته بالعين حتى يتمكّن من أدائها .

وأيضاً يؤيد ما ذكره حكمهم بعدم جواز أن يفسخ المالك المضاربة عند ظهور الربح وازدياد المالية ويستقلّ بالعين ويطرد العامل محتجاً بعدم حصول

الربح، بل يرون العامل شريكاً في المالية على حسب حصته كشركة الزوجة في مالية الأعيان غير المنقولة.

ثم إن مقتضى ما ذكر هو وجوب الخمس أيضاً بارتفاع القيمة وازدياد المالية عند حلول حول الخمس ولو قبل البيع وحصول ازدياد عين رأس المال؛ لصدق زيادة مالية العين عند العقلاء وإن لم تزد عين رأس المال؛ ولذا حكم العرف بصيرورة الفقير غنياً بازدياد مالية العين من دون انتظار الانضاض، وهذا أمر عليه بناء العقلاء في كل عصر وزمن، وحيث إنه في مرأى ومنظر الشارع كان سكوت الشارع عن ردهه تقريراً لذلك، فتدبر جيداً.

ومما ذكر يظهر إمكان أن يقال: لو لم يكن الاجماع على الخلاف بضمان ارتفاع القيمة في الأعيان المغصوبة كما إذا ارتفعت قيمة المغصوب في حال الغصب ثم انخفضت فردّه الغاصب بدعوى أن القيمة الزائدة هو مال أُلْفِه الغاصب، فيشمّله قوله عليه السلام: «من أُلْف مال الغير فهو ضامن». ولا يكفي مجرّد ردّ العين.

ولكن الظاهر من كلمات الأصحاب أنه لا يكون ضامناً، وربما يعلّل ذلك بأنّ المال هو العين، ولا يشمل ارتفاع القيمة، ولكنه كما ترى في مثل مال التجارة؛ لأنّ المال صادق على ارتفاع القيمة الذي اعتبر أمراً حاصلًا بالفعل، كما يشهد له تعلّق الخمس.

ودعوى: أنّ المال في قوله: من أُلْف مال الغير فهو ضامن عنوان مشير إلى ذات المال، ولا نظر له إلى المالية.

مندفعة: بأنّ الحمل على العنوان المشير خلاف الظاهر، ولو سلّم ذلك فلا خصوصية للذات، ويمكن التعدي عنه، ولكن المسألة محلّ تأمل، وبقيّة الكلام في باب الغصب.

ثم إنّه لا يذهب عليك أنّ قولنا بأنّ العامل يصير بظهور الربح شريكاً في المال لا عين رأس المال يرفع الاشكال الذي ورد على القول بشركة العامل في العين بظهور الربح وهو أنّ مقتضى الشركة في العين هو أن يكون العامل ساهماً في الربح الآتي بنسبة سهمه من رأس المال زائداً على سهمه من الربح من جهة المضاربة في سهم صاحب رأس المال مع أنّهم لا يلتزمون به .

وهكذا للزم الشركة في العين بظهور الربح هو أن تكون الخسارة الواردة على العين مشتركة بين المالك والعامل؛ لأنَّ العامل حينئذٍ يكون شريكاً في عين المال مع أنَّهم لا يلتزمون به ، فالشركة في العين بظهور الربح أمر خلاف القاعدة .

مع أنَّ المضاربة من المعاملات العقلانية الرائجة ، وحيث إنَّهم لم يجعلوا العامل سهماً في الربح الآتي بنسبة سهمه من ارتفاع قيمة رأس المال بعد حصول الربح ولم تقسّم خسارة العين بينه وبين المالك فانكشف أنَّ الشركة ليست إلَّا في المالية بحسب ارتفاع القيمة .

ثم إنّ مقتضى الشركة في ارتفاع القيمة وإن كان هو الملكية بالنسبة إلى سهمه من الارتفاع، ولكن هذه الملكية تكون متزلزلة؛ لكون الربح بالمعنى المذكور وقاية لرأس المال.

ومقتضى ذلك: أنه لو عرض بعد ذلك خسران أو تلف يجبر به إلى أن تستقر ملكيته، والاستقرار لا يحصل إلا بالانضاض والفسخ والقسمة، ولعل وجه عدم الاستقرار قبل هذه الأمور - كما في مباني العروة الوثقى - «أن المجهول في عقد المضاربة للعامل ليس هي الحصة من الربح في كل معاملة بعينها، وإنما هي الحصة من الربح من حيث مجموع التجارات. وعليه، فما دامت التجارة باقية ومستمرة يكون الخسران بأجمعه وارداً على الربح السابق عليه ومنجبراً بالذي يحصل بعده؛ نظراً لعدم صدق ربح مجموع التجارة من

حيث إنّه مجموع على الزائد قبل ذلك، كما هو واضح.

ومن هنا فلا حاجة في الحكم إلى الدليل الخاص؛ إذ يكفي فيه كونه مقتضى عقد المضاربة بحدّ ذاته» (٤٣).

ثمّ لا تنافي الملكية المتزلزلة مع صحة تصرّفات العامل في سهمه من الربح أي ارتفاع القيمة كالبيع أو الصلح أو نحوهما وتعلّق الإرث وتعلّق الخمس وحصول الاستطاعة للحج وتعلّق حق الغرماء به ووجوب صرفه في الدين مع المطالبة إلى غير ذلك؛ إذ لا يشترط في صحة هذه التصرّفات الاستقرار، بل يجوز للعامل أن يطالب بالقسمة وإن كانت موقوفة على رضا المالك، كما لا يخفى.

تنبيه:

قال الشهيد الصدر^(٤٤): «المضاربة التي تتمّ بواسطة البنك تارة تقوم على أساس صفقة تجارية خاصّة وأخرى تقوم على أساس إنشاء مشروع كامل. فعلى الحالة الأولى يكون المال موظّفاً في عملية محدودة وعادة تكون قصيرة، أي تظهر نتائجها في فترة قصيرة، وإذا لم تظهر نتائجها في بداية تاريخ تسديد البنك لحساباته فيكفي أن تظهر خلال الفترة التي تمرّ بين تسديد الحسابات وظهور الميزانية وإكمالها.

وإذا افترضنا أنّ بعض المضاربات التي تمتّ قبيل اختتام السنة المالية لم تظهر نتائجها حتى في هذه الفترة فيمكن للبنك التحديد التقديري للربح؛ لأنّه يعرف كما تقدّم نوع العملية ويملك فكرة عن سيره إلى ذلك الحين، فيستطيع أن يقدّر نتائجها ويتصرّف على أساس هذا التقدير.

وأما الحالة الثانية فيمكن للبنك أن يفرض على المشروع القائم على أساس المضاربة التي تمتّ على طريقة أن تتوافق سنته المالية مع السنة المالية للبنك.

وهناك حالات لا يمكن للبنك فيها إلزام المؤسسة الطالبة للتمويل بالالتزام بسنته المالية كما إذا كان المشروع قائماً وله سنة مالية تختلف عن سنة البنك ويصعب عليه تغييرها أو حين يكون المشروع موسمياً ومتخصّصاً بصنع وبيع مادة شديدة الموسمية وكان اختتام السنة المالية للبنك يتفق مع الذروة في أعمال المشروع.

والعلاج في هاتين الحالتين هو أنّ الأرباح التي ستظهر في ميزانيات هذه المشاريع ستحسب ضمن أرباح السنة التي ظهرت فيها الميزانيات. وهذا لن يسبّب سوءاً في التوزيع إلّا في السنة الأولى، وأمّا بقية السنين فإنّه ستتعادل بصورة تقريبية الأرباح التي ستحسب خلال السنة القادمة وهي تعود لهذه السنة مع الأرباح التي احتسبت ضمن أرباح هذه السنة وهي تعود للسنة الماضية، وأمّا العميل المودع (المضارب) إمّا ينتظر إلى السنة القادمة أو يتصالح المودع مع البنك على مبلغ معيّن كمقابل للربح المحتمل ظهوره في السنة القادمة من هذه المشاريع» (٤٤).

الملحق رقم [١]

صرّح الشهيد الصدر^(١) بأنّ البنك في عقد المضاربة ليس هو صاحب المال ولا صاحب العمل - أي المستثمر - وإنما يتمركز دوره في الوساطة بين الطرفين، فبدلاً من أن يذهب رجال الأعمال إلى المودعين يفتشون عنهم واحداً بعد آخر ويحاولون الاتفاق معهم يقوم البنك بتجميع أموال هؤلاء المودعين ويتيح لرجال الأعمال أن يراجعوه ويتفقوا معه مباشرة على استثمار أي مبلغ تتوفّر القرائن على إمكان استثماره بشكل ناجح.

وهذه الوساطة التي يمارسها البنك تعتبر خدمة محترمة يقدّمها البنك لرجال الأعمال ومن حقه أن يطلب مكافأة عليها على أساس الجعالة، والجعالة التي يتقاضاها البنك كمكافأة على عمله ووساطته تتمثّل في أمرين:

الأول: أجر ثابت على العمل يمكن أن يفرض مساوياً لمقدار التفاوت بين سعر الفائدة التي يعطيها البنك الربوي وسعر الفائدة التي يتقاضاها مطروحاً منها زيادة حصة المودع من الربح على سعر فائدة الوديعة.

وهذا المقدار بقطع النظر عن الطرح منه هو الذي يمثل الإيراد الإجمالي الربوي للبنوك؛ فإنَّ إيرادها الربوي يتمثل في الفارق بين الفائدة التي تدفعها للمودع والفائدة التي يتقاضاها لدى تسليف الودائع.

غير أنَّ البنك اللاربوي الذي نبحث عن صيغته الإسلامية لا يكفي أن يحصل على هذا القدر؛ لأنَّ هذا البنك يختلف عن البنوك الربوية في نقطة جوهرية هي أنَّ ضمان رأس المال المتكوّن من الودائع يقع على عهده هو، بينما لا تتحمّل البنوك الربوية شيئاً من الخسارة في نهاية الشوط. وإِنّما الذي يتحمّلها رجل الأعمال المقترض من البنك؛ ولهذا يجب أن يزيد الجعل الذي يتقاضاه البنك لقاء عمله على المقدار الذي يحصل عليه البنك الربوي من الفوائد بين سعر الفائدتين، كما سنرى.

الثاني: (أي العنصر الثاني من الجعالة المفروضة للبنك) أن يكون للبنك زائداً على ذلك الأجر الثابت جعالة مرنة على العامل المستثمر (أو على المالك المضارب بتعبير فقهي أصح؛ لأنّ المالك المضارب (المودع) هو المالك في الأصل للربح، فيمكن للبنك أن يلزمه بشرط شرعي مثلاً بأن يتنازل عن نسبة معينة من أرباحه عند ظهورها، وعدم كون مقدار النسبة محدداً لا يضرّ بصحة الشرط، وكما يمكن هذا يمكن أيضاً من الناحية النظرية فقهيّاً أن يفرض كون حصة العامل من الربح مشتملة على تلك النسبة التي يتوقعها البنك ويلزم البنك حينئذٍ العامل بملزم شرعي بالتنازل عن تلك النسبة من حصته عند ظهور الأرباح) تتمثل في إعطاء البنك الحق في نسبة معينة من حصة العامل في الربح، ويمكن أن تقدّر هذه النسبة بطريقة تقريبية تجعلها

مساوية للفرق الذي ينعكس في السوقين النقدي الربوي والتجاري بين اجرة رأس المال المضمون واجرة رأس المال المخاطر به؛ فإنَّ رأس المال المضمون تتمثّل اجرته في الأسواق الربوية في مقدار الفائدة التي يتقاضاها البنك الربوي من مؤسسات الأعمال التي تقترض منه ورأس المال المخاطر به تتمثّل اجرته في الأسواق التجارية في النسبة المئوية التي تعطى عادة لرأس المال إذا اتّفق صاحبه مع عامل يستثمره على أساس المضاربة.

وفي العادة تكون النسبة المئوية التي تعطى لرأس المال في حالة المخاطرة بدرجة يتوقّع لها أن تكون أكبر من الفائدة التي يتقاضاها رأس المال المضمون عن طريق القرض، وهذا الفارق بين الاجرتين يجعل للبنك كجعالة على عمله ووساطته [البنك اللاربوي في الإسلام: ٤١ - ٤٣].

الهوامش

- (١) الوسائل ١٩ : ٢٢ ، ب ٣ من المضاربة ، ح ٥ .
- (٢) النساء : ٢٩ .
- (٣) العروة الوثقى ٥ : ١٦٢ ، المضاربة ، م ٤ .
- (٤) الوسائل ١٩ : ٢٢ ، ب ٤ من المضاربة ، ح ١ .
- (٥) رواية مشهورة بين الفقهاء . انظر : شرائع الإسلام ٢ : ٤١٢ .
- (٦) الوسائل ٢١ : ٢٧٦ ، ب ٢٠ من المهور ، ح ٢١ .
- (٧) انظر : مستمسك العروة الوثقى ١٢ : ٧٠ - ٧١ .
- (٨) مباني العروة الوثقى ٣ : ٥٠ .
- (٩) مباني العروة الوثقى ٣ : ٥١ .
- (١٠) الكافي ٥ : ٢٤٠ ، ح ٣ .
- (١١) التهذيب ٧ : ١٨٨ ، ح ٨٣٠ .
- (١٢) الوسائل ١٩ : ١٦ ، ب ١ من المضاربة ، ح ٤ .
- (١٣) التذكرة ٢ : ٢٣١ (حجري) .
- (١٤) المسالك ٤ : ٣٥٥ .
- (١٥) انظر : الرياض ٩ : ٨٤ ، ٨٥ ، ٩٦ .
- (١٦) المائدة : ١ .
- (١٧) الوسائل ١٩ : ٢١ ، ب ٣ من المضاربة ، ح ٢ .
- (١٨) المصدر السابق : ٢٢ ، ب ٣ من المضاربة ، ح ٥ .
- (١٩) مباني العروة الوثقى ٣ : ١٩ - ٢٠ .
- (٢٠) الوسائل ١٩ : ٢٠ ، ب ٣ من المضاربة ، ح ١ .
- (٢١) الوسائل ١٩ : ٢٣ ، ب ٥ من المضاربة ، ح ١ .
- (٢٢) النساء : ٢٩ .

(٢٣) مباني العروة الوثقى ٣ : ١٧ - ١٨ .

(٢٤) المستمسك ١٢ : ٢٤٣ .

(٢٥) ولا بأس بذكر جملة من أقوال القدماء من الأصحاب :

١ - قال في الخلاف [٣ : ٤٥٩] : « لا يجوز القراض إلا بالأثمان التي هي الدراهم والدنانير ... إلى أن قال : دليلنا أن ما اخترناه مجمع على جواز القراض به ، وليس على جواز ما قالوه - أي أبو حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم - دليل » .

وقال في النهاية [٤٢٨] : « وإذا أعطى الإنسان غيره ثوباً أو متاعاً وأمره أن يبيع فإن ربح كان بينهما ، وإن نقص ثمنه عما اشتراه لم يلزمه شيء ثم يباع فخرس لم يكن عليه شيء وكان له أجرة المثل ، وإن ربح كان صاحب المتاع بالخيار بين أن يعطيه ما وافقه عليه وبين أن يعطيه أجرة المثل » .

٢ - قال في نكت النهاية [٢ : ٢٣٩] في شرح العبارة السابقة : « الفرق إن هاهنا جعل الثوب رأس مال المضاربة ، وهي لا تصح إلا بالذهب والفضة ... إلى آخره » .

٣ - قال في جواهر الفقه [١٢٤] : « إذا دفع إنسان إلى حائك غزلاً فقال له : انسج ثوباً أو إزاراً على أن يكون الفضل بيننا ، هل يكون ذلك مضاربة صحيحة أم لا ؟ »

الجواب : لا يكون ذلك مضاربة صحيحة ؛ لأنّ المضاربة لا تكون إلا بالأثمان التي هي الدنانير والدراهم ويختلط المالان . وإنما قلنا هذا ؛ لأنّه لا خلاف في أنّ ما ذكرناه مضاربة صحيحة ، وليس كذلك ما يخالفه .

وإذا دفع هذا الإنسان إلى الحائك ما تضمنت هذه المسألة ذكره كان له أجرة مثله على ما عمله ، ويكون الثوب أو الإزار لصاحب الغزل ؛ لأنّه عين ماله » .

٤ - قال في الغنية [٢٦٦] : « ومن شرط صحة ذلك - أي المضاربة - أن يكون رأس المال فيه دراهم أو دنانير معلومة مسلمة إلى العامل ، ولا يجوز القراض بالفلوس ولا بالورق المغشوش ؛ لأنّه لا خلاف في جواز القراض مع حصول ما ذكرناه ، وليس على صحته إذا لم يحصل دليل » .

٥ - قال في الوسيلة [٢٦٤] : « فالصحيح [من المضاربة] ما اجتمع فيه شروط ثلاثة : العقد على الأثمان من الدنانير والدراهم غير المغشوشة ، والإطلاق في المدة من غير تعيينها إلا مدة الابتاع ، وتعيين مقدار المال » .

- ٦- قال في المهدب [٤٦٠ : ١] : « وإن دفع إنسان إلى حائك غزلاً وأمره بأن ينسجه ثوباً على أن يكون الفضل بينهما كان ذلك قراضاً باطلاً ، لأن القراض إنما يصح بأن يتصرف العامل في رقة المال ويقلبها ويتجر فيها ، فإذا كان غزلاً كان ذلك نفس المال وعينه ، ويكون ذلك لصاحب المال وللعامل أجرة مثله . »
- ٧- قال في الجامع للشرائع [٣١٤] : « المضاربة عقد جائز من الطرفين ، وإنما تصح بالأثمان الخالصة من الغش بشرط ذكر حصّة مشاعة من الربح معلومة » .

- (٢٦) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢١ .
- (٢٧) المستمسك ١٢ : ٢٤٢ .
- (٢٨) المستمسك ١٢ : ٢٤٣ .
- (٢٩) العروة الوثقى ٥ : ١٤٨ .
- (٣٠) راجع العروة الوثقى ٥ : ١٤٧ ، التعليقة .
- (٣١) المستمسك ١٢ : ٢٦٨ .
- (٣٢) جامع المدارك ٣ : ٤٠٧ - ٤٠٨ .
- (٣٣) جامع المدارك ٣ : ٤٠٨ .
- (٣٤) جواهر الكلام ٢٦ : ٣٤١ - ٣٤٢ .
- (٣٥) مباني العروة الوثقى ٣ : ٤٥ - ٤٦ .
- (٣٦) مفتاح الكرامة ٧ : ٤٢٥ - ٤٢٦ .
- (٣٧) ذكر السيد المحقق اليزدي رحمته الله تفصيل ذلك في مسألة ١٧٤ من كتاب المضاربة ، فراجع .
- (٣٨) جواهر الكلام ٢٦ : ٣٧٥ .
- (٣٩) جامع المدارك ٣ : ٤١٤ .
- (٤٠) المستمسك ١٢ : ٣٣٧ .
- (٤١) المستمسك ١٢ : ٣٣٩ .
- (٤٢) الوسائل ١٩ : ٢٦ ، ب ٨ من المضاربة ، ح ١ .
- (٤٣) مباني العروة الوثقى ٣ : ١٠٧ .
- (٤٤) البنك اللاروي في الاسلام : ٥٤ - ٥٦ .

القِسامة

بحث فی أدلتها وشروطها

□ آية الله الشيخ محمد اليزدي

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين .

وبعد، فإننا حين وجدنا أنَّ القَسَمَ في موارد القسامة قد يقع من أفراد قلائل لا نطمئنُ بهم، سيّما في بعض القرى والمناطق التي تحكمها العصبية والحمية القبلية من دون معرفة كافية باليمين ولوازمها وعذاب الله تعالى لردعه عن الكذب أو العصبية، لذا ارتأينا أن نتناول دراسة هذه المسألة:

القِسَامَةُ لُغَةً :

القسامة كما في القاموس: «الهدنة بين العدو والمسلمين، جمعها قسامات، والجماعة يقسمون على الشيء ويأخذونه أو يشهدون... وهي أيضاً الوجه، أو ما أقبل منه، أو ما خرج عليه من شعر، أو الأنف، أو ناحيته، أو ما فوق الحاجب، أو ظاهر الخدين، أو ما بين العينين، أو أعلى الوجه»^(١).

وفي الصحاح: « هي الأيمان تقسم على جماعة يحلفونها » (٢).

وفى المعجم الوسيط: «القسامة: الجمال، والحسن، والهدنة، والجماعة

القسامة - بحث في أدلتها وشروطها ■ ■ ■ ■ ■

يقسمون على حَقِّهم ويأخذونه، واليمين؛ وهي أن يقسم خمسون من أولياء الدم على استحقاقهم دم صاحبهم إذا وجدوه قتيلاً بين قوم ولم يُعرف قاتله، فإن لم يكونوا خمسين أقسم الموجودون خمسين يميناً، ولا يكون فيهم صبي ولا امرأة ولا مجنون ولا عبد، أو يقسم بها المتهَمون على نفي القتل عنهم، فإن حلف المدَّعون استحقَّوا الدية، وإن حلف المتهَمون لم تلزمهم الدية، ويقال: حكم القاضي بالقسامة أي باليمين» (٣).

ومن المعلوم أنَّ هذا المعنى متَّخذ من الفقه ، وليس المعنى اللغوي إلاَّ الأوَّل ، واستعمل في مصطلح الفقه بالمناسبة مع الهدنة وترك المخاصمة ، كما ذكره صاحب الجواهر عن غير واحد^(٤) من أنَّها اسم للأولياء الذين يحلفون على دعوى الدم ، ثمَّ إنَّما لم نجد من اللغويين من يعدّه مصداقاً من مصاديق معنى الجماعة ؛ لأنَّه معنى مستقلّ .

والتأمل في كلمات اللغويين ينتهي إلى أَنَّ القسامة المأخوذة من «قَسَمَ يَقْسِمُ»، و«أَقْسَمَ يُقْسِمُ» هي التي معناها اليمين - وجمعها الأيمان - لغةً، وأما المأخوذة من «قَسَمَ» و«قَسَّمَ» - بمعنى جَزَّاهُ وجعله أقساماً - فهي التي فُسِّرَتْ بالوجه أو ما أقبل منه أو ما خرج عليه الشعر؛ لأنها أجزاء، ثم استُعمل في الحُسْن وغيره. وما يُفرده المُقْسِم لنفسه يقال له القُسامة - بضم القاف - كما لا يخفى.

القِسامة اصطلاحاً:

القسماءة في لسان روايات الباب: هي حق^(٥) خاص لأولياء الدم إذا ادّعوه وكان المتهم في قوم وقبيلة.

وفي لسان الفقهاء: اسم للأيمان^(٦). وكيف كان، فالقسامة اسم أقيم مقام المصدر، يقال: أَقْسَمَ إِقْسَاماً وقِسامةً، كما يُقال: أَكْرَمَ إِكْرَاماً وكرامةً.

تبويب البحث:

ولابدّ من البحث هنا في فصول:

الأول: مبدأ تشريعها وحكمتها.

الثاني: موضوعها وموردها، وأنها مختصة بما إذا وُجد قتلٌ في قلب قبيلة وادّعي عليهم أنهم قتلوه، لا في كلّ قتل ظنّ به أحد أنّه قاتل.

الثالث: اشتراط وجود اللوث والتهمة باحتمالٍ عقلائي لوجود شواهد في المقام، كالمخاصمة بين القبيلتين، دون كلّ مخاصمة بين المتّهم والمقتول.

الرابع: المعداد بالعدد المذكور، وهل هو خمسون رجلاً في العمد وخمسة وعشرون رجلاً في الخطأ، أو يكفي العدد خمسون يميناً ولو من رجال معدودين كرجل ورجلين؟

الأصل في المقام:

وقبل ذلك كلّه، لابدّ من بيان الأصل في المقام ليكون هو المرجع عند الشكّ، ومن المعلوم أنّه العدم؛ أي عدم جواز الاستناد إلى القسامة في كلّ ما إذا ادّعى الأولياء أنّ فلاناً هو القاتل مع أنّ القتل وُجد في سكّة أو سوق أو محلّة أو مزرعة يخالط أهلها غيرهم ولم تكن هناك قبيلة أو عشيرة ذات مخاصمة مع عشيرة المقتول ولو فُرض وجود التخاصم بين القاتل والمتّهم.

وكذلك عدم جواز الاستناد إليها ما لم يوجد خمسون رجلاً حالفاً أو خمسة وعشرون وإن تحقّق خمسون يميناً أو خمسة وعشرون ما لم يدلّ عليه دليل؛ فإنّ القاعدة الثابتة في محلّها أنّ «البينة على المدّعي واليمين على من أنكر»، والاستناد إلى يمين المدّعي خلافها، ويقتصر فيها به على متيقّن مفاد الدليل.

الفصل الأول

مبدأ تشريع القسامة وحكمتها

ابتدأ تشريع القسامة من زمن رسول الله ﷺ . والحكمة منها هي الاحتياط ، وحقق دماء المسلمين ، وأنها نجاة للناس ، كما هو مصرّح به في روايات الباب ، وفيما يلي نتعرّض لبعضها :

الأول - مبدأ التشريع :

١ - عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القسامة أين كان بدؤها ؟ فقال : « كان من قبيل (بكسر القاف وفتح الباء) رسول الله ﷺ ؛ لما كان بعد فتح خيبر تخلّف رجل من الأنصار عن أصحابه ، فرجعوا في طلبه فوجدوه متشخّطاً في دمه قتيلاً... » الحديث (٧) .

وقراءة « قَبْل » بفتح القاف وسكون الباء خلاف ظاهر التعليل بقوله : « لما كان بعد فتح خيبر... » إلخ .

كما أنّ ظاهر قوله عليه السلام : « إنّما حقن دماء المسلمين بالقسامة » أنّ ذلك لم يكن قبل الإسلام ، وإنّما شرّعه رسول الله ﷺ .

الثاني - الحكمة :

١ - فعن زرارة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القسامة ، فقال : « هي حقّ ... إلى قوله : - إنّما جعلت القسامة احتياطاً لدماء الناس ؛ كيما إذا أراد الفاسق أن يقتل رجلاً أو يغتال رجلاً حيث لا يراه أحد خاف ذلك ، فامتنع من القتل » (٨) .

٢ - وفي ذيل رواية بريد بن معاوية قال : « إنّما حقن دماء المسلمين بالقسامة ؛ لكي إذا رأى الفاجر الفاسق فرصة من عدوّه حجزه مخافة القسامة أن يقتل به ، فكفّ عن قتله... » الحديث (٩) .

٣ - عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال ، سألت عن القسامة كيف كانت ؟ فقال : « هي حق ، وهي مكتوبة عندنا ، ولولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً ثم لم يكن شيء ، وإنما القسامة نجاة للناس » (١٠) .

٤ - عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن القسامة ، فقال : « هي حقٌ ، ولولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً ولم يكن شيء ، وإنما القسامة حوط يحاط به الناس » (١١) .

الفصل الثاني

موضوع القسامة وموردها

وهو عمدة البحث هنا؛ فإنّ الظاهر من روايات الباب أنّه القتل الذي وُجد في حيّ قومٍ أو قليبٍ عشيرةٍ وظنّ أنّه قُتل بأيديهم لعداوةٍ أو حربٍ بينهم وبين قبيلة القتيل، لا كلّ قتيل ظنّ بقاتل له كما توهم^(١٢). ويدلّ على ذلك روايات الباب، وهي:

الرواية الأولى: عن بريد بن معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن القسامة ، فقال : « الحقوق كلها البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه ، إلّا في الدم خاصّة ؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بينما هو بخبير إذ فقدت الأنصار رجلاً منهم فوجدوه قتيلاً ، فقالت الأنصار : إنّ فلان اليهودي قتل صاحبنا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للطالبيين : « أقيموا رجلين عدلين من غيركم أقيده برمّته ، فإن لم تجدوا شاهدين فأقيموا قسامة خمسين رجلاً أقيده برمّته ». فقالوا : يا رسول الله ، ما عندنا شاهدان من غيرنا ، وإنّا لنكره أن نقسم على ما لم نره . فوداه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال : « إنّما حُقن دماء المسلمين بالقسامة ؛ لكي إذا رأى الفاجر الفاسق فرصة من عدوّه حجزه مخافة القسامة أن يقتل به ، فكفّ

عن قتله، وإلا حلف المدعى عليه قسامة خمسين رجلاً ما قتلناه ولا علمنا قاتلاً، وإلا أغرموا الدية إذا وجدوا قتيلاً بين أظهرهم إذا لم يقسم المدعون» (١٣).

وجه الدلالة ظاهر؛ فإن الإمام الصادق عليه السلام استشهد على الأمر بعمل رسول الله ﷺ - حين وجد القتل في محلة خبير وكانت بينهم حرب، مع أن في ذيله تصريحاً بأنه لو لم يوجد خمسون قسامة حلف المدعى عليه قسامة خمسين رجلاً ما قتلناه ولا علمنا قاتلاً - الظاهر في كون المدعى عليه من قوم جمع وعليهم القسامة بذلك.

ولا يتم الاستناد إلى إطلاق قوله عليه السلام: «إلا في الدم خاصة»؛ فإن الاستشهاد بعمل رسول الله ﷺ بمنزلة التعليل الذي يُعمَّم ويُخصَّص، كما لا يتم الاستناد بالإطلاق في صحيحة أبي بصير في قوله: «... وحكم في دمانكم أن البينة على المدعى عليه واليمين على من ادعى...» (١٤)؛ للجمع بحمل المطلق على المقيّد؛ فإن العمل بالقسامة في مطلق القتل إذا ظنّ بقاتل له خلاف الأصل والقاعدة مع أنّه لا تعارض بين المثبتين.

الرواية الثانية: عن علي بن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا وجد رجل مقتول في قبيلة قوم حلفوا جميعاً ما قتلوه ولا يعلمون له قاتلاً، فإن أبوا أن يحلفوا أغرموا الدية فيما بينهم في أموالهم سواء سواء بين جميع القبيلة من الرجال المدركين» (١٥).

فإن الرواية صريحة في أنّ الموضوع هو القتل إذا وجد في قبيلة قوم لا كلّ مقتول ظنّ بقاتل له، وإن كان المورد في قسامة المتّهمين، ولكن دلالتها على المطلوب في قسامة المدّعين ظاهر أيضاً سيّما مع عبارة «أغرموا الدية فيما بينهم في أموالهم سواء سواء بين جميع القبيلة من الرجال المدركين»، وإن كان لابدّ من تفسير المدركين.

الرواية الثالثة: قول الصادق عليه السلام في ذيل حديث مسعدة بن زياد: «ذلك إذا قتل في حيٍّ واحد، فأما إذا قتل في عسكرٍ أو سوق مدينة فديته تدفع إلى أوليائه من بيت المال» (١٦).

فإنَّ المقصود من الحيِّ المحلَّة الخاصَّة التي تختصَّ بقوم وتعرف بأنَّها مسكن قبيلة، ولا يقاس بما يطلق عليه في المدن اليوم عند تقسيم المدينة تسهيلاً لإرادة أمورها.

الرواية الرابعة: صحيحة زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القسامة، فقال: «هي حق؛ إنَّ رجلاً من الأنصار وجد قتيلاً في قليب من قُلب اليهود، فأتوا رسول الله ﷺ...» (١٧) الحديث.

القليب: البئر، أو العادية القديمة كما في القاموس. ويعود ذلك إلى المزرعة أو المحلَّ الخاصَّ المتعلِّق بقوم يكون فيه البئر الذي يشربون منه. وكيف كان، فالرواية بصراحته تدلُّ على أنَّ المورد المتيقَّن هو القتل الذي وجد في قليب قوم أو محلَّ عشيرة، لا كلَّ قتل ظنَّ بقاتل له.

الفصل الثالث

اشتراط اللوث والاثِّام

فعلى ما عليه بناؤنا في ترتيب الرجوع إلى منابع الاستنباط من الأدلَّة والأصول من تقدِّم الكتاب على السنَّة، والسنَّة على الإجماع وفتاوى الفقهاء العظام وكلماتهم التي يمكن أن يستنبط منها وجود رواية في الباب، وإن كان لابدَّ من مراجعة ذلك كلِّه حتَّى يتعاوض المستنبط بها ويستند إليها، وبعد ذلك كلِّه تصل النوبة إلى الأصول العمليَّة؛ ولمَّا لم يكن في الكتاب ما يدلُّ على اللوث فلا بدَّ من ملاحظة روايات الباب أوَّلاً، ولم نجد فيها عنوان اللوث، ولكن

المستفاد من ظواهرها لزوم وجود التهمة وتلطّخ كرامة المتّهم بأنّه القاتل حسب أمارات يشير إليها المدّعي أو يراها الحاكم وتورث ظنّه به عادةً وإن لم يكن لذلك الظنّ دخل في اعتبار القسامة وجواز العمل بها.

فإنّ فلان اليهودي في رواية بريد بن معاوية^(١٨) كان متّهماً لدى الأنصار، حينما وجد رجل منهم متشخّطاً في دمه قتيلاً في خيبر^(١٩)، ومن المعلوم ما كان بينهم وبين يهود خيبر من العداوة والخصومة، وقرائن التّهمة وأمارات الاتّهام موجودة.

وكذلك ما في رواية زرارة من قوله ﷺ: «هي حقّ (أي القسامة)، إنّ رجلاً من الأنصار وجد قتيلاً في قلب من قلب اليهود...» الحديث، فإنّ وجدان القتل في القلب يورث الظنّ بكونه مقتولاً بأيدي صاحب القلب أو الوارد عليه.

وكذا ما في ذيل حديث مسعدة بن زياد من قوله: «ذلك كلّّه إذا قتل في حيٍّ واحد، فأما إذا قتل في عسكر أو سوق مدينة تدفع إلى أوليائه من بيت المال».

وغيرها من الروايات الدالّة على تشريع القسامة الظاهر منها مشروعيتها مع التهمة وأماراتها على المتّهم، بحيث تطمئنّ النفس بأنّ المشروع لا يكون إلّا مع وجود التهمة والتلطّخ واللوث به مثل الأمارات، سيّما مع أنّ القسامة خلاف القاعدة من جهات عديدة أشار إليها صاحب الجواهر^(٢٠).

وأما الروايات الدالّة على ما إذا وُجد المقتول في محلّة منفردة مطروقة أو في عسكرٍ أو زحام أو وُجد بين القريتين أو متقطّعاً بين القبائل، فراجعة إلى أحكام خاصّة لفروع مخصوصة لا ترتبط بتشريع القسامة، وبيان هذا الحكم الشرعي الثابت على خلاف القاعدة.

ومحصّل الكلام: أنّه لا إشكال في اعتبار اللوث في القسامة، وهو وإن لم

يذكر منه شيء في روايات الباب لوجوده في جميع الموارد المذكورة في تلك الروايات مصداقاً، إلا أن الكلام في حدوده ومعناه أولاً.

وقد عرفت ممّا أن المتيقّن هو أن التهمة واللطم من ناحية المدّعي ووليّ الدم وتلويث المتهم بأنّه القاتل وإن كان يتحقّق بنفس الاتّهام وادّعائه أن فلاناً هو القاتل أو هؤلاء هم القتلة، إلا أن صرف ذلك الاتّهام ونفس التهمة لا يكتفى بهما، بل لابدّ من قرائن وشواهد أخرى، مثل إقامة المتهم في محلّ تواجد القتل وعداوته معه، أو إقامتهم في تلك المحلّة وعداوتهم - كما في أصل الأمر، وهي قصّة عبدالله بن سهل وخيبر - أو وجدان القتل في قلب القوم أو ساقيتهم أو قرب دارهم مع انفراد المحلّ، كما في موارد الروايات.

إنّما الكلام في أنّه هل يشترط حصول ظنّ الحاكم بصدق المدّعي من تلك القرائن أو لا وإن كان الولي جازماً وقاطعاً؟

قيل: يلزمه ذلك، وإنّه لابدّ من تحقّق ظنّ الحاكم بصدق المدّعي من تلك القرائن بحيث يدور الأمر مداره سعةً وضيقاً، ومن ذلك فسّروا اللوث بأمارات تورث الظنّ بصدق المدّعي، ففي المبسوط: «إن كان معه ما يدلّ على دعواه ويشهد القلب بصدق ما يدّعيه فهذا يُسمّى لوثاً، مثل أن يشهد معه شاهد واحد - ... إلى قوله في ذيل البحث: - فأما صورة اللوث فالأصل فيه قصّة الأنصار - ... إلى قوله: - فمتى كان مع المدّعي ما يغلب على الظنّ صدق ما يدّعيه من تهمة ظاهرة أو غيرها فهو لوث» (٢١).

وفي الشرائع: «واللوث أمارّة يغلب معها الظنّ بصدق المدّعي، كالشاهد ولو واحداً...» (٢٢). وكذلك قال في المختصر النافع (٢٣).

وبعدهما العلامة في القواعد حيث قال: «وإنّما تثبت مع اللوث لا مع عدمه.. والمراد باللوث: أمارّة يغلب معها الظنّ بصدق المدّعي، كالشاهد الواحد، ووجدان ذي السلاح الملطّخ بالدم عند المقتول...» (٢٤).

وبعدهم الشهيد في اللمعة حيث قال: « واللوث أمانة يظن بها صدق المدعى، كوجود ذي سلاح ملطّخ بالدم عند قتل في دمه... » (٢٥).

وبعدهم أستاذنا الراحل الإمام الخميني رحمته الله حيث قال: « وبالجمله، كلّ أمانة ظنيّة عند الحاكم توجب اللوث من غير فرق بين الأسباب المفيدة للظنّ، فيحصل اللوث بإخبار الصبيّ المميّز المعتمد عليه... » (٢٦).

وقيل: لا يلزم حصول الظنّ القاضي بصدق المدعى، ولا دخل له في اعتبار القسامة؛ فإنّها طريق ثالث مثل الإقرار والبيّنة.

كما نرى الفقيه السيد الخونساري صاحب «جامع المدارك» يقول في معنى اللوث - حسب المستفاد من روايات الباب - إنّ أصله غير ثابت، بل تسالم عليه الفقهاء، وفسّره بغير ما فسّره الفقهاء حيث قال: « أمّا عدم الإثبات بالقسامة إلّا مع اللوث فهو المتسالم عليه بين الفقهاء، واعتبار اللوث بحسب الأخبار مشكل، وقد يقال باستفادته من عدّة روايات - ثمّ بعد نقل روايات الباب قال: - فإنّ التعليل المذكور فيها يدلّنا على أنّ جعل القسامة لا يعمّ كلّ مورد، بل لابدّ أن يكون المدعى عليه رجلاً فاسقاً متهمّاً بالشرّ، وهذا هو معنى اللوث -... إلى قوله: - ومع كون اعتباره (أي اللوث) من جهة الأخبار المذكورة لابدّ من الاختصار بما في الأخبار، ومع اعتباره من جهة الإجماع لابدّ من الاختصار على القدر المتيقّن » (٢٧).

والأقرب إلى الحقّ ما ذكره؛ فإنّه لم يذكر في روايات الباب شيء، بل هو مستفاد من المقام، فلا بدّ من الاختصار على المتيقّن بالسمع أنّ القسامة خلاف الأصل والقاعدة، وهي طريق ثالث شرعي لإثبات دعوى القتل مثل الإقرار والبيّنة، وحيث لا يُعتبر ظنّ الحاكم والقاضي في جواز حكمه بالقود بهما كذلك لا يُعتبر في القسامة اشتراطاً.

ويؤيّد ما ذكرناه ما عن دعائم الإسلام في المسألة: « قيل: إنّه عبد الله بن

سهيل خرج هو ومحبيصة بن مسعود، وهو ابن عمّه، إلى خيبر في حاجة - ويقال من جهد أصابهما - فتفرّقا في حوائط خيبر ليصيبا من الثمار، وكان افتراقهما بعد العصر، ووجد عبدالله قتيلاً قبل الليل، وكانت خيبر دار يهود محضة لا يخالطهم فيها غيرهم، وكانت العداوة بين الأنصار وبينهم ظاهرة، فإذا كانت هذه الأسباب وما أشبهها فهي لطح تجب معه القسامة». (٢٨).

هذا كلّه حسب ما قلنا من المبنى ولزوم شروع البحث من الأدلّة الأولى: الكتاب، والسنة، ثمّ الإجماع، وفتاوى الأصحاب، حتّى تصل النوبة إلى الأصول العمليّة.

وأما على ما هو بناء أكثر الأصحاب في ترتيب الرجوع إلى مدارك الاستنباط وكيفية الدخول في البحث والخروج منه، فالأمر كما ترى من صاحب الجواهر رحمته الله من دعوى اتفاق الأصحاب بل المسلمين على اشتراط اللوث، مع التصريح بأنّ لم نجده فيما وصل إلينا من روايات الباب، استناداً إلى كلمات الأصحاب ممّا حكى عن الشيخ رحمته الله في المبسوط وابن إدريس في السرائر وابن زهرة في الغنية - إلى أن قال: - «ولم نجد مخالفاً في ذلك من العامّة والخاصّة إلّا عن الكوفي منهم، فإنّه قال: لا أعتبر اللوث، ولا أرى بحثه، ولا أرى جعل اليمين في جانب المدّعي - ثم قال: - وكم له من نحو ذلك، وإلّا فهي من الضروريّات بين علماء المسلمين - ثم قال: - والنصوص فيها من الطرفين متواترة أو قطعيّة المضمون». ثمّ ذكر الروايات التي استندنا إليها وقلنا بأنّها تدلّ على اشتراط اللوث إلى قوله: «إلى غير ذلك من النصوص التي قد يتوهّم من ظاهرها عدم اعتبار اللوث فيها وإن كان المورد في بعضها وجدان القتل في قلب اليهود أو القرية أو نحوهما ممّا فيه لوث أو كاللوث. لكن ذلك لا يدلّ على الاشتراط على وجه يخصّ به عموم الروايات التي سمعتها؛ ومن هنا أشكل الحال على الأردبيلي حتّى قال: «كأنّ لهم على ذلك إجماعاً أو نصّاً ما اطّلت عليه».

ثم قال صاحب الجواهر: «قلت: قد عرفت فيما تقدّم ما يقوم بذلك، مضافاً إلى معلوميّة مخالفة القسامة للقواعد المعلومة بكون اليمين على المدّعي، وتعدّد الأيمان فيها، وجواز حلف الإنسان لإثبات حقّ غيره، وعدم سقوط الدعوى بنكول من توجّهت عليه اليمين إجماعاً على ما في المسالك، بل تردّد اليمين على غيره، وغير ذلك، بل عنه عليه السلام «لو يُعطى الناس بأقوالهم لاستباح قومٌ دماء قوم وأموالهم» (٢٩).

فالمتمّجه الاقتصار فيها على المتيقّن، خصوصاً بعدما سمعت، مضافاً إلى ما في الرياض من أنّ النصوص أكثرها في قضية عبدالله بن سهل المشهورة وفيها اللوث بلا شبهة، وغيرها بين ما مورد الأسئلة فيها وجدان القتل في محلّ التهمة، وهي كالأوّلة، وبين مطلقة ولكن إطلاقها لبيان أصل المشروعية لا لبيان ثبوتها على الإطلاق، فهو حينئذٍ من قبيل المجملات بلا شبهة.

هذا، مع أنّ عدم اعتبار اللوث يستلزم عدم الفرق بين قتل يوجد في قرية أو محلّة أو نحو ذلك من الأمثلة الآتية، وقتيل يوجد في سوق أو فلاة أو جهة مع أنّ الفتاوى والنصوص مطبقة بالفرق بينهما بثبوت القسامة في الأول دون الثاني.

ومن جملة تلك النصوص صحيح مسعدة عن الصادق عليه السلام: «كان أبي عليه السلام إذا لم يُقم المدّعون البيّنة على مَنْ قُتل قتلهم ولم يقسموا بأنّ المتّهمين قتلوا، حَلَفَ المتّهمين بالقتل خمسين يميناً بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً، ثمّ تؤدّى الدية إلى أولياء القتل، ذلك إذا قُتل في حيٍّ واحد، فأما إذا قُتل في عسكر أو سوق مدينة تدفع الدية إلى أوليائه من بيت المال» (٣٠). وفيه دلالة من وجهين كما لا يخفى على من تدبّر سياقه. قلت: وأظهر منه قول الصادق عليه السلام في خبر زرارة: «إنّما جُعِلَت القسامة ليغلظ بها في الرجل المعروف بالشرّ المتّهم، فإن شهدوا عليه جازت شهادتهم» (٣١).

ولكن العمدة ما عرفته من الإجماع السابق؛ ضرورة منع الاجمال في الإطلاقات المزبورة الفارقة بين الدماء والأموال. وصحيح مسعدة لا ظهور فيه في الاشتراط على وجه إن لم تحصل أمانة للحاكم لم تشترع القسامة، ولا الخبر الآخر، والفرق المزبور بين قتل الزحام وغيره إنما هو بالنسبة إلى أداء الدية لا في اللوث، كما ستعرفه في نصوصه، فتأمل جيداً» (٣٢).

وقد عرفت المستفاد من روايات الباب وأنّ المشروع هو الاستناد إلى القسامة في مثل تلك الموارد الموجودة فيها التهمة وظنّ صحة الاتهام من ناحية وجود المخاصمة ووجدان القتل في القلب أو الحيّ الخاص، وما تصوّره صاحب الجواهر رحمته الله في معنى الروايات خلاف الظاهر، كما إنّ الاستناد إلى الإجماع غير تامّ، ويكفي الاستناد إلى روايات الباب، ولا يراد من اللوث ظنّ القاضي بصحة الاتهام، بل ليس على القاضي في المحكمة إلّا العمل بطرق الشرع؛ من الإقرار أو البيّنة أو خمسين حالفاً، سواء حصل له الظنّ أو لا. إلّا أنّ مورد القسامة وموضوعها ما ذكرنا من أنّه لا بدّ أن تكون هناك قرائن مشابهة لما في قصّة الأنصاري، لا كلّ قتل ظنّ بقاتل له كما عرفت، وليس المراد من اللوث في كلمات الأصحاب سوى هذا.

فإنّ القتل الذي يعثر عليه في حيّ قوم أو قلب قبيلة لا ينفكّ عن احتمال كونه مقتولاً بأيديهم، سيّما مع وجود خصومة أو عداوة بينهم وبين قبيلة المقتول، وأمّا إذا لم يكن هناك اتهام بل كان معلوماً أنّ القاتل منهم أو من غيرهم فلا كلام.

بمن يبتدأ في القسامة؟

ثمّ إنّ هل يُبتدأ في القسامة مع توفر شرائطها بمدّعي الدم وتختصّ به، أو تشمل المدّعى عليه؟ صريح ما سمعت من روايات الباب أنّه يبتدأ فيها بالمدّعي للدم واحداً كان أو متعدداً، فإن أقامها بشرائطها ثبت بها القتل، وإلّا فعلى المدّعى عليه خمسون يمينا.

ولكنك ترى في كلام الفقيه الخونساري رحمته الله في جامع المدارك ^(٣٣) أنه لا إشكال في إمكان إثبات القتل بالبيّنة، وأنه لا تختص القاعدة المعروفة « البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر » بالدعوى الحقوقية، بل تشمل الدعوى الجزائية ودعوى النفس والدم، إلّا أنه إذا لم تكن بيّنة للمدّعي طوّل المتهم المدّعي عليه بالبيّنة على البراءة فإن كانت وإلّا فعلى المدّعي القسامة، فإن أقامها وإلّا فعلى المدّعي عليه القسامة خسمين يميناً، فإن أقامها وإلّا أغرم بالدية.

وكيف كان، فالمستند هو روايات الباب، وظاهرها - كما قلنا - أنه عند عدم البيّنة فللمدّعي القسامة خمسين رجلاً ابتداءً، فإن أقامها ثبت بها القود، وإلّا فعلى المتهم قسامة خمسين يميناً على أنه ما قتل ولا يعلم بالقاتل، فإن أقامها برئ وإلّا أغرم بالدية.

القسامة في الأعضاء:

ثم الكلام يقع في قسامة الأعضاء، وأنها هل تجري فيها أو لا؟ وهل تكون مثل قسامة النفس في اللوث واشتراطه وعدد خمسين رجلاً - بعدما عرفت أنها خلاف الأصل والقاعدة ولا بدّ من الاختصار على المتيقّن - أو لا؟

ومحصل الكلام أنّ المستند في الباب هو:

١ - رواية يونس عن الرضا عليه السلام ^(٣٤).

٢ - ورواية ظريف ^(٣٥).

٣ - ورواية عرض الكتاب أو فتاوى أمير المؤمنين عليه السلام على أبي عبد الله عليه السلام ^(٣٦)، وفيه: « وعلى أنّ ما بلغت ديته من الجروح ألف دينار (دية النفس) ستّة نفر، وما كان دون ذلك فحسابه من ستّة نفر » ^(٣٧). سيّما بعد

ملاحظة الجواب؛ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «نعم، هو حق، قد كان أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ يأمر عَمَّالَهُ بِذَلِكَ - إلى أَنْ قال - : هو صحيح، أَوْ: اروه فَإِنَّهُ صحيح» (٣٨).

وعليه ، فتختلف القسامة في النفس مع الأعضاء في العدد ، فإنّ الروايات صريحة في أنّها في النفس خمسون رجلاً وهناك ستّة نفر ، ولا يستفاد منها اشتراط اللوث ؛ فإنّه ليس فيها ولا في غيرها قرينة أو إشارة إلى ذلك .

وأما بالنسبة إلى كلمة «النفر» فإن قلنا إنها مثل كلمة رجل فلا بدّ من ستة نفر يحلفون ولا يكتفى بالحلف المكرّر من واحد، إلّا أنّ في ذيل رواية ظريف: «فإن لم يكن للمصّاب من يحلف معه ضوعفت عليه الأيمان...»^(٣٩) الخ.

وهو ظاهر في جواز تكرّر الحلف ، على خلاف القسامة في النفس كما سيأتي ، إلا أن يقال : إن ذلك من كلام الكليني عليه السلام وليس برواية من أول تفسير ذلك إلى آخر الحديث ، وعليه فهو فتواه عليه السلام .

ومع ذلك كله، لابدّ من الالتفات إلى أنّ القسامة في الأعضاء لا يثبت بها إلّا الدية دون القصاص؛ اقتصاراً في خلاف الأصل والقاعدة على المتيقّن، وهو ظاهر كلمة «يعطى» في آخر الحديث.

الفصل الرابع

ما هو محدود العدد؟

وهذا البحث أهم من الثاني، أي إنَّ معدود العدد المذكور - وهو خمسون في العمد وخمسة وعشرون في الخطأ - هل هو اليمين أو الحالف؟ وأتَّه هل يكفي تحصيل خمسين أو خمسة وعشرين يميناً ولو من رجلين أو ثلاثة رجال، أو لابدَّ من خمسين أو خمسة وعشرين رجلاً حالفاً؟ والحقُّ الأقرب هو الثاني، وتدلُّ عليه روايات الباب:

والناظر إلى تلك التعابير يطمئن بلزوم تعدد الحالف من خمسين أو خمسة وعشرين رجلاً، ولا يكفي خمسون أو خمسة وعشرون يميناً، ولا أقل من ذلك، والأصل العدم.

وأما ما في رواية مسعدة بن زياد عن جعفر عليه السلام قال: «كان أبي عليه السلام إذا لم يقيم القوم المدعون البيّنة على قتل قتيّلهم ولم يقسموا بأنّ المتّهمين قتلوه حلّف المتّهمين بالقتل خمسين يميناً بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً...» (٤٦)، وإن كان يصرح بخمسين يميناً إلّا أنّه راجع إلى تحليف المتّهمين دون المدّعين وقسامة المتّهمين الموجب لدفع غرامة الدية، فإنّهم إن لم يحلفوا أغرموا بالدية فيما بينهم في أموالهم سواء سواء بين جميع القبيلة من الرجال المدركين كما عرفت، والقسامة المبحوث عنها هي قسامة المدّعين على المتّهم منهم.

وأما احتمال أنّ المراد من قسامة خمسين رجلاً هو قسمهم ويمينهم حتّى أنّه يمكن الاكتفاء بخمسين يميناً ولو من أقل من خمسين رجلاً، فهو كما ترى.

وأما ما ذكره الفقهاء عليهم السلام من الاكتفاء بخمسين يميناً فلم نجد له وجهاً إلّا ما احتملنا، أو حمل قسم المدّعين على المتّهمين، ولا وجه له.

خاتمة في فتاوى الأصحاب:

١ - قال الصدوق عليه السلام (المتوفى سنة ٣٨١ هـ. ق) في المقنع:

«وإن ادّعى رجل على رجل قتلاً وليس له بيّنة فعليه أن يقسم خمسين يميناً بالله، فإذا أقسم دفع إليه صاحبه فقتله، فإن أبى أن يقسم قيل للمدّعى عليه: أقسم، فإن أقسم خمسين يميناً أنّه ما قتل ولا يعلم قاتلاً، أغرم الدية إن وجد القتل بين ظهرانيّهم» (٤٧).

وظاهر كلامه عليه السلام أنّه مأخوذ من روايات الباب، بل فيه شيء من عباراتها،

ثم ذكر في ذيل حكم قتل الزحام فروعاً، ثم قال: « وإذا وُجد قاتل في مواضع متفرقة قد مَرَّق جسده فيها ولم يعرف قاتله كانت ديته على أهل الموضع الذي وُجد قلبه وصدره فيه، إلا أن يتهم أولياء المقتول أهل موضع آخر، فتكون الشبهة فيهم قائمة، فيقسم على ذلك، ويكون الحكم في القسامة ما ذكرنا ».

٣ - وقال شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ. ق) في النهاية :

« الحكم في القتل يثبت بشيئين، أحدهما: قيام البيّنة على القاتل بأنّه قتل، والثاني: إقراره على نفسه بذلك، سواء كان القتل عمداً أو خطأ أو شبيهه عمد. والبيّنة نفسان مسلمان عدلان يشهدان على القاتل بأنّه قتل صاحبهم، فإن لم يكن لأولياء المقتول نفسان يشهدان بذلك كان عليهم القسامة خمسون رجلاً منهم؛ يقسمون بالله تعالى أنّ المدعى عليه قتل صاحبهم إن كان القتل عمداً... والقسامة إنّما تكون مع التهمة الظاهرة، ولا تكون مع ارتفاعها...

ومتى لم يكن لأولياء المقتول من يشهد لهم من غيرهم ولا لهم قسامة من أنفسهم كان على المدعى عليه أن يجيء بخمسين يحلفون عنه أنّه بريء مما ادّعى عليه، فإن لم يكن له من يحلف عنه كرّرت عليه الأيمان خمسين يميناً وقد برئت عهده، فإن امتنع عن اليمين ألزم القتل، وأخذ به على ما يوجب الحكم فيه » (٥٠).

وأنت تعرف أنّ ما ذكره الشيخ رحمته الله في النهاية - من أنّه إذا امتنع المدعى عليه عن اليمين ألزم القتل وأخذ به على ما يوجب الحكم فيه - معناه القود وإمكان القصاص بيد المدعى بصرف الدعوى، وأنّه حيث لم تكن له بيّنة ولا قسامة وردّ اليمين إلى المدعى عليه فامتنع عن اليمين ألزم بالقتل! مع أنّه لم نجد له شاهداً ولا دليلاً في روايات الباب، وهو خلاف الأصل والقاعدة وخلاف الاحتياط في الدماء.

نعم، لا بأس بالدية كما وردت في ذيل رواية بريد بن معاوية حيث قال: «... وإلّا حلف المدعى عليه قسامة خمسين رجلاً ما قتلنا ولا علمنا له قاتلاً، وإلّا أغرموا الدية إذا وجدوا قتيلاً بين أظهرهم إذا لم يقسم المدعون» (٥١).

بل في رواية مسعدة أنّه حتّى مع حلف المتّهمين والمدعى عليهم لم يثبت إلّا الدية حيث قال: عن مسعدة بن زياد عن جعفر عليه السلام قال «كان أبي عليه السلام إذا لم يقيم القوم المدعون البيّنة على قتل قتيْلهم ولم يقسموا بأنّ المتّهمين قتلوه حلف المتّهمين بالقتل خمسين يميناً بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً، ثمّ يؤدّي الدية إلى أولياء القتيْل...» (٥٢). الخبر.

وقال عليه السلام في المبسوط بعد كلام طويل وذكر الفروع:

«وقد بيّنا أنّ اليمين في جهة المدعى، لكن يحلف خمسون رجلاً من أولياء المقتول خمسين يميناً أنّ المدعى عليه قتله، فإن نقصوا كزّرت عليهم من الأيمان ما تكون خمسين يميناً، فإن لم يكن إلّا واحد حلف خمسين يميناً واستحقّ القود إن حلف على عمد، فإن أبى أن يحلف حلف من المدعى عليهم خمسون رجلاً خمسين يميناً، فإن نقصوا حلفوا خمسين يميناً بال تكرار، فإن كان المدعى عليه واحداً حلف خمسين يميناً، فإذا حلف برئ من ذلك وكانت الدية على القرية أو المحلّة التي وجد فيها، فأما إن وجد في الجامع أو الشارع العظيم فديته على بيت المال.

وقتل الخطأ فيه خمسة وعشرون يميناً على شرح يمين العمد سواء، وما رأيت أحداً من الفقهاء فرّق» (٥٣).

٤ - وقال ابن البرّاج (المتوفى سنة ٤٨١ هـ. ق) في المهذب:

«قسامة قتل العمد خمسون رجلاً من أولياء المقتول، يقسم كلّ واحد منهم بالله تعالى أنّ زيّداً المدعى عليه قتل عمرأ صاحبهم... فإذا ثبتت البيّنة أو القسامة بالقتل وجب على المدعى عليه القود إن كان القتل عمداً...»

والقسامة إنما تكون مع التهمة الظاهرة، مثل أن يكون الذي يسند القتل إليه أو قبيلته أعداء للمقتول بشرٍّ (بسبب خ ل) متقدّم بينهم وبين المقتول أو بينه وبين بعض أهله، أو يشهد على المدعى عليه بالقتل من لا تقبل شهادته كالنساء وغيرهنّ ممّن ليس هو من أهل العدالة، أو يشهد عدل واحد بذلك، أو قال أولياء المقتول: فلان هو القاتل، أو شيء ممّا أشبه ذلك مع اللطخ. فإذا كان الأمر على ما ذكرناه وكان المقتول مسلماً وجبت القسامة على أولياء الدم... وإذا لم يكن لأولياء الدم بيّنة تشهد لهم بأنّ المدعى عليه هو القاتل لصاحبهم ولا لهم أيضاً قسامة منهم كان على المدعى عليه إحضار خمسين رجلاً يحلفون عنه أنّه بريء ممّا ادّعي عليه من القتل، فإذا حلفوا كذلك برئ ذمته ممّا ادّعي عليه من ذلك، فإن لم يكن له ذلك ردّت الأيمان عليه حتّى يستكمل خمسين يميناً أنّه بريء من ذلك، فإن حضر أقلّ من عدّة (عدد خ ل) القسامة استحلف الحاضرون منهم وكرّرت عليهم الأيمان حتّى يستكمل خمسين يميناً» (٥٤).

٥ - وقال ابن حمزة (المتوفى سنة ٥٦٠هـ. ق) في الوسيلة:

« وأما القسامة فهي عبارة عن كثرة اليمين أو عن تغليظ اليمين بالعدد، ولا يكون لها حكم إلا مع اللوث، واللوث في ستّة أشياء، وهي: الشاهد الواحد، أو وجدان قتيل في قرية قوم، أو محلّتهم، أو بلدتهم الصغيرة، أو محلّتهم التي لا يختلط بهم فيها غيرهم، وإن اختلط بهم غيرهم ليلاً أو نهاراً كان لوثاً في الوقت الذي لا يختلط بهم غيرهم.

هذا إذا كان بينهم وبين القتيل أو أهله عداوة... فإذا أُوجبت خمسين يميناً وكان لوليِّ الدم خمسون رجلاً يحلفون بالله تعالى أنَّ المدعى عليه أو عليهم قتل صاحبهم، وإن كان له أقلُّ من خمسين رجلاً كرّر عليهم الأيمان بالحساب، فإن لم يكن له من يحلف كرّر عليه خمسون يميناً، وإن كان من

يحلف ثلاثة حلف كل واحد سبعة عشر يمينا؛ لأنّ اليمين لا تنقسم - والرجل والمرأة في اليمين سواء - فإذا حلفوا ثبت لهم القود، وإن ردّ الولي اليمين كان له ووجب على المدعى عليه إقامة القسامة على ما ذكرنا» (٥٥).

٦ - وقال ابن إدريس (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ. ق) في السرائر:

« فإن لم يكن لأولياء المقتول نفسان يشهدان بذلك وكان معهم لوث... كان عليهم القسامة خمسون رجلاً منهم يقسمون بالله تعالى أنّ المدعى عليه قتل صاحبهم إن كان القتل عمداً، وإن كان خطأ خمسة وعشرون رجلاً يقسمون مثل ذلك، ولا يراعى فيهم العدالة.

والأظهر عندنا أنّ القسامة خمسون رجلاً يقسمون خمسين يمينا، سواء كان القتل عمداً محضاً أو خطأ محضاً أو خطأ شبيه العمد، وهذا مذهب شيخنا المفيد محمد بن النعمان قد ذكره في مقنعته، والأوّل مذهب شيخنا أبي جعفر فإنّه فصل ذلك، وما اخترناه عليه إجماع المسلمين» (٥٦).

٧ - وقال المحقق الحلي (المتوفى سنة ٦٧٦ هـ. ق) في الشرائع:

« الفصل الثالث في دعوى القتل وما يثبت به ...

وتثبت الدعوى بالإقرار أو البيّنة أو القسامة... وأمّا القسامة فيستدعي البحث فيها مقاصد:

الأوّل - في اللوث: ولا قسامة مع ارتفاع التهمة، وللوليّ إحلاف المنكر يمينا واحداً، ولا يجب التغليظ، ولو نكل فعلى ما مضى من القولين.

واللوث أمانة يغلب معها الظنّ بصدق المدعى، كالشاهد ولو واحداً. وكذا لو وجد متشظاً بدمه وعنده ذو سلاح عليه الدم...

الثاني - في كميّتها: وهي في العمد خمسون يمينا، فإن كان له قوم حلف

كلّ واحد يميناً إن كانوا عدوا القسامة، وإن نقصوا عنه كزّرت عليهم الأيمان حتّى يكملوا القسامة. وفي الخطأ المحض والشبيه بالعمد خمس وعشرون يميناً، ومن الأصحاب مَنْ سَوّى بينهما، وهو أوثق في الحكم، والتفصيل أظهر في المذهب^(٥٧). ولو كان المدّعون جماعة قسّمت عليهم الخمسون بالسويّة والخمس والعشرون في الخطأ.

ولو كان المدّعى عليهم أكثر من واحد ففيه تردّد، أظهره أنّ على كلّ واحد خمسين يميناً كما لو انفرد؛ لأنّ كلّ واحد منهم يتوجّه عليه دعوى بانفراده^(٥٨).

أمّا لو كان المدّعى عليه واحداً فأحضر من قومه خمسين يشهدون ببراءته، حلف كلّ واحد منهم يميناً، ولو كانوا أقلّ من الخمسين كزّرت عليهم الأيمان حتّى يكملوا العدد^(٥٩).

وقال المحقّق أيضاً في المختصر النافع:

«وأما القسامة فلا تثبت إلّا مع اللوث، وهو أمانة يغلب معها الظنّ بصدق المدّعي، كما لو وجد في دار قوم أو محلّتهم أو قريتهم أو بين قريتهم أو بين قريتين وهو إلى إحدهما أقرب، فهو لوث، ولو تساوت مسافتها كانتا سواءً في اللوث... ومع اللوث يكون للأولياء إثبات الدعوى بالقسامة، وهي في العمدة خمسون يميناً، وفي الخطأ خمسة وعشرون على الأظهر. ولو لم يكن للمدّعي قسامة كزّرت عليه الأيمان^(٦٠).

٨ - وقال العلامة الحليّ (المتوفى سنة ٧٢٦هـ. ق) في القواعد:

«المطلب الثالث: القسامة، وفيه مباحث:

الأول - في موضع القسامة: إنّما تثبت مع اللوث لا مع عدمه، فيحلف المنكر يميناً واحدة...

والمراد باللوث أمانة يغلب معها الظنّ بصدق المدّعي، كالشاهد الواحد، ووجدان ذي السلاح الملتخّ بالدم عند المقتول، ووجوده قتيلاً في دار قوم، أو في محلة منفردة عن البلد لا يدخلها غير أهلها، أو في صفّ مخاصم بعد المراماة، أو في محلة بينهم عداوة وإن كانت مطروقة أو وجوده قتيلاً قد دخل ضيفاً على جماعة...

البحث الثاني - في كيفة القسامة: إذا ثبت اللوث حلف المدّعي وقومه خمسين يميناً؛ يحلف كلّ واحد يميناً واحدة إن كانوا عدد القسامة، وإن نقصوا كزّرت عليهم الأيمان حتّى يستوفى منهم الخمسون» (٦١)

٩ - وقال الشهيد الأوّل (المتوفى سنة ٧٨٦هـ. ق) في اللعة:

«وأما القسامة فتثبت مع اللوث، ومع عدمه يحلف المنكر يميناً واحدة... واللوث أمانة يظنّ بها صدق المدّعي، كوجود ذي سلاح ملتخّ بالدم عند قتيل في دمه، أو في دار قوم أو قريتهم، أو بين قريتين وقربهما إليه سواء، وكشهادة العدل، لا الصبي ولا الفاسق...

وقدرها خمسون يميناً في العمد والخطأ، فإن كان للمدّعي قوم حلف كلّ واحد يميناً، ولو نقصوا عن الخمسين كزّرت عليهم» (٦٢).

١٠ - وقال المحقق النحرير الخوئي رحمه الله في تكملة منهاج الصالحين في كيفة القسامة:

«(مسألة ١١٢) في القتل العمدي خمسون يميناً، وفي الخطأ المحض والنشيبه بالعمد خمس وعشرون يميناً، وعليه فإن أقام المدّعي خمسين رجلاً يقسمون فهو، وإلا فالمشهور تكرير الأيمان عليهم حتّى يتمّ عدد القسامة، وهو غير بعيد.

(مسألة ١١٣) إذا كان المدّعون جماعة أقل من عدد القسامة قُسمت عليهم الأيمان بالسوية على الأظهر.

(مسألة ١١٤) المشهور أَنَّ المدَّعى عليه إذا كان واحداً حلف هو وأحضر من قومه ما يكمل عدد القسامة، فإن لم يكمل كزَّرت عليهم الأيمان حتَّى يكمل عددها، وفيه إشكال. وأمَّا إذا كان أكثر من واحد بمعنى أَنَّ الدعوى كانت متوجَّهة إلى كلّ واحد منهم فعلى كلّ واحد منهم قسامة خمسين رجلاً» (٦٣).

وصريح كلماته ﷺ الاعتماد على ظهور روايات الباب كما هو الحق، ومع ذلك أراد ألا يخالف المشهور بين المتأخرين فقال: «وهو غير بعيد»، وكذلك اعتماده ﷺ على الفرق بين القسامة في المدعى والمدعى عليه المصرح به في روايات الباب.

۱۱ - وقال صاحب جامع المدارك الفقيه المتبحر الخونساری رحمته الله :

« ثم إنَّ القسامة في العمد خمسون يمينا، وفي الخطأ خمسة وعشرون يمينا. والدليل عليه صحيحة عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: « في القسامة خمسون رجلاً في العمد، وفي الخطأ خمسة وعشرون، وعليهم أن يحلفوا بالله » ^(٦٤)، وصحيحة يونس وابن فضال جميعاً عن الرضا عليه السلام - في حديث -: « والقسامة جعل في القتل على العمد خمسين رجلاً، وجعل في القتل على الخطأ خمسة وعشرين رجلاً » ^(٦٥) الحديث.

وأما تكرر اليمين مع عدم القسامة بالعدد المذكور فهو المشهور، ولكن بملاحظة الأخبار يشكل إثباته، وكذا يشكل ما ذكر من إلحاق الخطأ شبه العمد بالخطأ كفاية خمس وعشرين» (٦٦).

وأنت ترى صراحته ﷺ بأن الاكتفاء بخمسين يميناً مشكلاً، ولا بد من خمسين حالفاً، كما هو ظاهر روايات الباب، وأنه الحق.

١٢ - وقال أستاذنا الإمام الراحل الخميني رحمه الله :

« فيما يثبت به القود: وهو أمور: الأول: الإقرار بالقتل، ويكفي فيه مرة

القسامة - بحث في أدلتها وشروطها ■ ■ ■ ■ ■

واحدة - وذكر أربع مسائل ... - الثاني: البيّنة، وصرح بلزوم عدالتهما ورجوليّتهما - وذكر سبع مسائل ... - الثالث: القسامة، والبحث فيها في مقاصد:

الأول - في اللوث: والمراد به أمانة ظنيّة قامت عند الحاكم على صدق المدّعي، كالشاهد الواحد أو الشاهدين مع عدم استجماع شرائط القبول، وكذا لو وجد متشخّطاً بدمه وعنده ذو سلاح عليه الدم، أو وجد كذلك في دار قوم، أو في محلّة منفردة عن البلد لا يدخل فيها غير أهلها، أو في صفّ قتال مقابل الخصم بعد المراماة.

وبالجملة ، كلّ أمانة ظنيّة عند الحاكم توجب اللوث من غير فرق بين الأسباب المفيدة للظنّ ، فيحصل اللوث بإخبار الصبيّ المميّز المعتمد عليه ، والفاسق الموثوق به في إخباره ، والكافر كذلك ، والمرأة ، ونحوهم .

- وذكر مسائل... ثم قال: -

المقصد الثاني - في كمّية القسامة: وهي في العمد خمسون يمينا، وفي الخطأ وشبهه خمس وعشرون على الأصح.

مسألة ١ - إن كان له قوم بلغ مقدار القسامة حلف كل واحد يميناً، وإن نقصوا كزرت عليهم الأيمان حتى يكملوا القسامة، ولو كان القوم أكثر فهم مختارون في تعيين خمسين منهم في العمد وخمسة وعشرين في غيره.

مسألة ٢ - لو لم يكن للمدعي قسامة أو كان ولكن امتنعوا كلاً أو بعضاً حلف المدعي ومن يوافقه إن كان، وكزّر عليهم حتى تتم القسامة، ولو لم يوافقه أحد كزّر عليه حتى يأتي بتمام العدد...

مسألة ٤ - هل يعتبر في القسامة أن تكون من الوارث فعلاً، أو في طبقات الإرث ولو لم تكن وارثاً فعلاً، أو يكفي كونها من قبيلة المدّعي وعشيرته عرفاً وإن لم تكن من أقربائه؟

الظاهر عدم اعتبار الوراثة فعلاً. نعم، الظاهر اعتبار ذلك في المدعي، وأما سائر الأفراد فالإكتفاء بكونهم من القبيلة والعشيرة غير بعيد، لكن الأظهر أن يكونوا من أهل الرجل وأقربائه. والظاهر اعتبار الرجولية في القسامة، وأما في المدعي فلا تعتبر فيه وإن كانت أحد المدعين، ومع عدم العدد من الرجال ففي كفاية حلف النساء تأمل وإشكال، فلا بد من التكرير بين الرجال، ومع الفقد يحلف المدعي تمام العدد ولو كان من النساء». (٦٧).

وعلى تلك المباني ذكر مسائل أخرى، فراجع تعرف موارد النظر.

هذه جملة من كلمات الأصحاب والعلماء الأعلام من المتقدمين إلى المتأخرين .

والناظر المتأمل يطمئن بعدم وجود إجماع في المقام كاشف عن وجود حديث ومستند غير ما هو بأيدينا من روايات الباب، سيما مع ملاحظة الأُمثلة المذكورة في كلماتهم بما هو في روايات الباب، وعندئذٍ فما هو وجه التعدي عن الموارد المنصوصة إلى غيرها فيما هو خلاف الأصل من جهات عديدة؟! ومن أين يستفاد جواز الاستناد إلى القسامة في كلِّ ما ظنَّ بأنَّ فلاناً هو قاتل فلان مثلاً بإخبار فاسقٍ أو كافر أو غير بالغ، مع أنَّ موارد النصوص القرائن والظنون الخاصّة عند العثور على القتل في قليب قوم أو قبيلة أو محلّة كان بينهم وبين القتل خصومة؟! ومن أين يعتبر الظنُّ في غير الموارد ولا إطلاق ولا عموم يمكن التمسك به مع أنَّ مذاق الإسلام والشرع على الاحتياط في الدماء والفروج كما تعلم؟!

الهوامش

- (١) القاموس المحيط ٤ : ١٦٥ ، «قسم» .
- (٢) انظر : الصحاح ٥ : ٢٠١٠ ، «قسم» .
- (٣) المعجم الوسيط ١ - ٢ : ٧٣٥ ، «قسم» .
- (٤) جواهر الكلام ٤٢ : ٢٢٦ .
- (٥) القسامة دليل من أدلة إثبات الحكم عند القضاء ، وليست حقاً بمعناه المؤلف فقهياً كحقّ القصاص أو الدية أو غير ذلك من الحقوق .
- (٦) جواهر الكلام ٤٢ : ٢٢٦ .
- (٧) وسائل الشريعة ٢٩ : ١٥٦ - ١٥٧ ، ب ١٠ من دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٥ .
- (٨) المصدر السابق : ١٥٦ ، ح ٣ .
- (٩) المصدر السابق ٢٩ : ١٥٢ ، ب ٩ من دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٣ .
- (١٠) المصدر السابق : ١٥١ - ١٥٢ ، ح ٢ .
- (١١) المصدر السابق : ١٥٤ ، ح ٨ .
- (١٢) ويعمل به الآن - وللأسف - في محاكم القضاء حتى مع خمسين يميناً من رجل أو رجلين في أي قتل ومتهم .
- (١٣) وسائل الشريعة ٢٩ : ١٥٢ ، ب ٩ من دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٣ .
- (١٤) المصدر السابق : ١٥٣ ، ح ٤ .
- (١٥) المصدر السابق : ح ٥ .
- (١٦) المصدر السابق : ح ٦ .
- (١٧) المصدر السابق : ١٥٥ ، ب ١٠ من دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٣ .
- (١٨) المصدر السابق : ١٥٢ ، ب ٩ من دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٣ .
- (١٩) المصدر السابق : ١٥٦ - ١٥٧ ، ب ١٠ من دعوى القتل وما يثبت به ، ح ٥ .

- (٢٠) جواهر الكلام ٤٢: ٢٣٠ .
- (٢١) المبسوط ٧: ٢١٠، ٢١٢ .
- (٢٢) شرائع الإسلام ٤: ٩٩٦ .
- (٢٣) المختصر النافع: ٢٩٠ .
- (٢٤) قواعد الأحكام ٣: ٦١٥-٦١٦ .
- (٢٥) اللعة الدمشقية: ٢٥٢ .
- (٢٦) تحرير الوسيلة ٢: ٥٢٧ .
- (٢٧) جامع المدارك ٧: ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥ .
- (٢٨) دعائم الإسلام: ٤٢٨-٤٢٩ .
- (٢٩) سنن البيهقي ١٠: ٢٥٢ .
- (٣٠) وسائل الشيعة ٢٩: ١٥٣، ب ٩ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ٦ .
- (٣١) المصدر السابق: ١٥٤، ح ٧ .
- (٣٢) جواهر الكلام ٤٢: ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠-٢٣١ .
- (٣٣) انظر: جامع المدارك ٧: ٢٥٧ .
- (٣٤) وسائل الشيعة ٢٩: ١٥٩، من دعوى القتل وما يثبت به، ح ٢ .
- (٣٥) المصدر السابق: ١٦٠، ح ٢ .
- (٣٦) المصدر السابق: ٢٨٩-٢٩٠، ب ٢ من ديات الأعضاء، ح ٣-٥ .
- (٣٧) المصدر السابق: ١٥٩، ب ١١ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ٢ .
- (٣٨) المصدر السابق: ٢٨٩-٢٩٠، ب ٢ من ديات الأعضاء، ح ١-٥ .
- (٣٩) المصدر السابق: ١٦٠، ب ١١ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ٢ .
- (٤٠) المصدر السابق: ١٥٢، ب ٩ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ٣ .
- (٤١) المصدر السابق: ١٥٢، ب ٩ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ٣ .
- (٤٢) المصدر السابق: ١٥٦، ب ١٠ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ٣ .
- (٤٣) المصدر السابق: ١٥٧، ح ٥ .
- (٤٤) المصدر السابق: ١٥٩، ب ١١ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ١ .

- (٤٥) المصدر السابق: ج ٢ .
- (٤٦) المصدر السابق: ١٥٣ ، ب ٩ من دعوى القتل وما يثبت به ، ج ٦ .
- (٤٧) المقنع : ٥٢٠ ، باب الديات .
- (٤٨) المصدر السابق : ٣ .
- (٤٩) المقنعة : ٧٣٦ .
- (٥٠) النهاية : ٧٤٠ ، ٧٤١ .
- (٥١) وسائل الشيعة ٢٩ : ١٥٢ ، ب ٩ من دعوى القتل وما يثبت به ، ج ٣ .
- (٥٢) المصدر السابق : ١٥٣ ، ب ٦ .
- (٥٣) المبسوط ٧ : ٢١١ .
- (٥٤) المذهب ٢ : ٥٠٠ ، ٥٠١ .
- (٥٥) الوسيلة : ٤٥٩ ، ٥٦٠ .
- (٥٦) السرائر ٣ : ٣٣٨ .
- (٥٧) فإن التفصيل هو صريح روايات الباب .
- (٥٨) هناك تفصيل بين دعوى القتل على جماعة مشتركاً بمعنى دخالة كلّ منهم فيه ، فيتم ما ذكره ﷺ ، أما إذا توجه إلى أحد منهم لا يعرف وكان المدعى أنّ القاتل فيهم فلا .
- (٥٩) شرائع الإسلام ٤ : ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٦ ، ٩٩٨ .
- (٦٠) المختصر النافع : ٢٩٠ ، ٢٩١ .
- (٦١) قواعد الأحكام ٣ : ٦١٥ ، ٦١٦ .
- (٦٢) اللمعة دمشقية : ٢٥٢ ، ٢٥٣ .
- (٦٣) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٠٧ - ١٠٨ ، ١١٠ - ١١٢ .
- (٦٤) الكافي ٧ : ٣٦٣ ، ح ١٠ .
- (٦٥) المصدر السابق : ج ٩ . وفيه «القتل» بدل «النفس» .
- (٦٦) جامع المدارك ٧ : ٢٥٨ .
- (٦٧) تحرير الوسيلة ٢ : ٥٢٧ ، ٥٢٩ - ٥٣٠ .

القتل الرحيم (*)

□ الأستاذ الشيخ محمد على الأنصاري

ثمة نقاش بين علماء الشريعة وعلماء القانون، بل بين علماء القانون الوضعي أنفسهم أيضاً في مشروعية نوع من القتل يعبر عنه: بالقتل شفقةً (Euthanasia) ^(١) أو القتل الرحيم، أو قتل المرحمة (MeRy killing) ^(٢)، ونحو ذلك من التعابير.

وحقیقتہ ہو:

- « تعجيل موت المصابين بأمراض عضالة، بوسائط غير موجعة أو غير عنيفة؛ بغية وضع حد لما يعانونه من آلام مبرحة وشقاء مقيم »^(٣).

- أو « التدخل في حالة المرض في المراحل الأخيرة من الأمراض المستعصية ؛ لتقصير فترة احتضارهم وتخفيف آلامهم التي يحكم عليها الأطباء بأنها غير قابلة للشفاء »^(٤).

«و القتل الرحيم يعتبر اليوم عملاً غير مشروع في معظم البلدان وفي رأي الكثرة الكبرى من الأديان ، ولكن من المعروف أنَّ سقراط وأفلاطون أجازاه

(*) إنَّ هذا البحث الذي بين أيدينا مقدَّم إلى المؤتمر الثاني حول نظرات الفقه الإسلامي في الطب المنعقد في إيران - مشهد .

القتل الرحيم وموقف الشريعة منه

واعتبراه عملاً أخلاقياً، وهو يتم بناءً على طلب المريض عادةً، وذلك بإعطائه جرعات معينة من المخدرات كالمورفين وغيره.

والقاتلون بالقتل الرحيم يذهبون إلى أنّ حياة المصاب بمرض عضال المعاني آلاماً لا تطاق، ينبغي ألاّ يعتمد إلى إطالتها بأيّة طريقة استثنائية، ويزعمون أنّ ذلك - أي القتل الرحيم - عمل أخلاقي لا غبار عليه البتة^(٥).

ونحن قمنا بدراسة الموضوع وفقاً للفقهاء الإمامية كالآتي:

إنّ الصور التي يمكن فرضها للمسألة هي ست - مع تداخل بعضها مع بعض - لأنّ القاتل إمّا يتّحد مع المقتول أو يتعدّد.

وفي صورة التعدّد: إمّا أن تكون للمقتول حياة مستقرّة قبل القتل، أو لا.

وإذا كانت له حياة مستقرّة، فإمّا أن يكون القتل بإذن المقتول، أو لا.

وفي جميع الحالات، إمّا أن يكون الموت بسبب فعل وجودي، أو بسبب عدم الفعل.

الصورة الأولى - إذا كان القاتل والمقتول متّحدين:

ربما يبدو أنّ هذه الصورة خارجة عن محلّ البحث؛ لأنّ عنوان المسألة وهو «القتل الرحيم» يستدعي أن يكون هناك اختلاف وتعدّد بين القاتل والمقتول، لكن لما كان ملاك المسألتين واحداً، فلذلك ذكرنا هذا القسم أيضاً.

وعلى أيّة حال، فمثال هذه الصورة: أن يعاني المريض صعوبة من مرضه، وليس عنده أمل في العلاج وإدانة الحياة، فيقدم على قتل نفسه بقطع المنفاس (Respirator) الذي تتوقّف عليه حياته، أو نحو ذلك.

فهنا لا شكّ في صدق عنوان «قتل النفس» و «الانتحار». لكن يبقى السؤال: هل إنّ مجرد مواجهة الصعوبة التي يلاقيها المريض - مضافاً إلى بأسه عن إدانة الحياة - يكون مجوّزاً للانتحار؟

الظاهر أنَّ ذلك لا يكون مبرراً شرعياً للانتحار، وعلى الأقلَّ نشكُّ في مجوزيته، فتشملة عمومات وإطلاقات حرمة قتل النفس، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾^(٧).

ويؤيد ما قلناه هو: أنَّ الفقهاء ذكروا أنَّه: لو قال شخص لآخر: «اقتل نفسك وإلا لقتلتك» فقتل نفسه، فلا قصاص على الأمر؛ لكون المباشر عاقلاً ومميزاً، ولا معنى لتحقيق الإكراه فيه؛ لأنَّ المكروه هو الذي يتخلَّص بما أمر به عمّا هو أشدَّ عليه، وهو الذي هدَّه به المكروه، وهو هنا القتل، فلم يحصل الفرار مما هو أشدَّ إلى ما هو أخفَّ ليتحقَّق الإكراه^(٨).

نعم، قال الشهيد الثاني: «لو كان التهذُّ بقتل أشدَّ ممّا يقتل به المكروه نفسه، كقتلٍ فيه تعذيب، أتجه تحقُّق الإكراه حينئذٍ؛ لأنَّ المكروه يتخلَّص بما أمر به عمّا هو أشدَّ عليه، وهو نوع القتل الأسهل من النوع الأشقَّ، فيجب القصاص فيه كغيره»^(٩). وربما يظهر من صاحب كشف اللثام موافقته له^(١٠).

ولكن علَّق عليه صاحب الجواهر بقوله: «وقد يناقش: بأنَّ ذلك لا يقتضي جواز قتله لنفسه المنهي عنه، فلا حكم لإكراهه المزبور، وحينئذٍ يكون المباشر أقوى من السبب، واحتمال الجواز باعتبار شدَّة الأمر المتوَعَّد به منافٍ لإطلاق دليل المنع، وإلّا لجاز للعالم بأنَّه يموت عطشاً - مثلاً - أن يقتل نفسه بالأسهل من ذلك»^(١١).

ومحلَّ الشاهد هو قول صاحب الجواهر: «وإلّا لجاز...»، وهو المثال لما نحن فيه، فكأنَّ عدم الجواز فيه مفروغ عنه عنده.

وأما قياس ذلك بما ذكره الشهيد ففيه تأمل؛ لأنَّ الشهيد بصدد إثبات صدق الإكراه وعدمه، وإن كان لازمه جواز الإقدام في صورة صدق الإكراه.

القتل الرحيم وموقف الشريعة منه

الصورة الثانية - أن يتعدّد القاتل والمقتول، ويكون القتل بإذن المقتول وبسبب فعل وجودي، وتكون للمقتول حياة مستقرّة:

ولأجل توضيح الموضوع جيداً نرى من اللازم أن نوضّح الحياة المستقرّة ،
والفعل الوجودي .

□ معنى الحياة المستقرة:

ذكروا للحياة المستقرّة عدّة تعريفات، منها:

- ما ذكروه في الذباجة: من أنَّ استقرار الحياة هو إمكان أن يعيش الحيوان يوماً أو أكثر، وفي بعض العبارات: أو نصف يوم، وقيل غير ذلك (١٢).

- ما ذكروه في القصاص: من أنَّ الحياة المستقرة هي التي تجتمع مع الإدراك والنطق والحركة الاختياريين^(١٣).

ولا مدخل لعنصر الزمان بناءً على هذا التعريف.

والظاهر أنَّ المختار في باب القتل هو التعريف الثاني^(١٤).

□ معنی الفعل الوجودی:

المراد من الفعل الوجودي: هو أن يتحقّق القتل بسبب إيجاد فعل ينتهي إليه، سواء كان باستخدام الآلات القتّالة - كالأسلحة الباردة أو الحارّة - أو استخدام السموم ونحوها من الأسباب التي تنتهي إلى القتل.

وَيَدْخُلُ فِي هَذَا التَّحْدِيدِ قَطْعُ جَرَيَانِ الْأُوكْسِجِينِ أَوْ الدَّمِ وَسَائِرِ آلَاتِ الَّتِي تَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْحَيَاةُ .

والمراد من الفعل العدمي: هو أن يمتنع الإنسان من إنقاذ المريض المشرف على الهلاك بترك علاجه .

وبعد بيان هذين الأمرين نرجع إلى المسألة المبحوث عنها ونقول:

لَمَّا كَانَتْ لِلْمَقْتُولِ حَيَاةً مُسْتَقَرَّةً، فَيَكُونُ الْقَتْلُ صَادِقاً مَعَ إِزْهَاقِ نَفْسِهِ.

ولمّا كان ذلك حاصلًا بفعل وجودي ومقرونًا بالقصد إلى الفعل - وهو القتل - فتصح نسبة القتل إلى الفاعل .

ولكن لما كان القتل بإذن المقتول ، فيأتي دور البحث عن صدق الجريمة على هذا النوع من القتل وعدمه .

والكلام يكون في مقامين: الحكم التكليفي والحكم الوضعي:

أَوَّلًا - الحكم التكليفي :

المقصود من الحكم التكليفي: هو بيان حكم المسألة من حيث الحلّة والحرمة.

والذي يستفاد من كلمات الفقهاء: أَنَّ هذا العمل لَمَّا كان ينهي حياة إنسان فهو حرام، وتشمله إطلاقات وعمومات حرمة قتل الإنسان بغير حق، ومجرّد الإذن لا يكون مسوّغاً للخروج عن هذه الإطلاقات.

مضافاً إلى أنّ الحكم - وهو الحرمة هنا - غير قابل للإسقاط ، فكيف تسقط حرمة القتل باذن المقتول ؟!

نعم، القصاص والدية لما كانا من حقّ الناس فهما قابلان للإسقاط، فيأتي دور البحث عن أنّ الإذن مسقط لحقّ القصاص أو الدية، أم لا؟

ثانياً - الحكم الوضعي:

المسألة المبحوث عنها غير مطروحة بنفسها، نعم هناك مسألة مشابهة لها يمكن اتحادها معها في الحكم لوحدة الملاك بينهما، وهي:

ما ذكره الفقهاء: من أنه لو قال شخص لآخر: «اقتلني وإلا قتلتك» فقتله،

فهل يجب القصاص على القاتل أو لا ؟

أمّا مسألة الحرمة - أي الحكم التكليفي - فالظاهر أنها متسالم عليها، ولا تسقط بالإذن، بل وحتى الإكراه؛ لعدم رفع الحرمة في القتل بسبب الإكراه^(١٥).

إذاً، يبقى الكلام في الحكم الوضعي وهو الضمان، وللفقهاء في سقوطه وعدمه قولان:

الأول - سقوط الضمان:

يرى بعض الفقهاء أنّ الأمر بقتل نفسه قد أسقط حقه، فلا قصاص على القاتل ولا دية. قال المحقق الحلي: «لو قال: اقتلني وإلا قتلتك، لم يسغ القتل؛ لأنّ الإذن لا يرفع الحرمة، ولو باشر لم يجب القصاص؛ لأنّه كان مميزاً أسقط حقه بالإذن، فلا يتسلّط الوارث»^(١٦).

وقال العلامة الحلي: «لو قال: اقتلني وإلا قتلتك، سقط القصاص والدية، دون الإثم»^(١٧).

وفي كلامه تصريح بسقوط القصاص والدية معاً، لكن كلام المحقق ظاهر في ذلك؛ لأنّ قوله: «أسقط حقه» مطلق يشمل حقّ القصاص والدية معاً.

وهذا ظاهر من كلام الإمام الخميني^(ع) أيضاً؛ فإنّه بعد أن قال بوجوب الدفاع عن النفس وعدم الاستسلام بمجرد التهديد، وأنّه لا شيء على القاتل لأنّه قتله دفاعاً، قال: «ولو قتله بمجرد الإيعاد كان آثماً، وهل عليه القود؟ فيه إشكال، وإن كان الأرجح عدمه، كما لا يبعد عدم الدية أيضاً»^(١٨).

وسقوط القصاص والدية هنا ليس لأجل كونه مقتولاً دفاعاً، لأنّه لم يحقق تهديده بعد، بل لأجل إذنه بالقتل بقوله: «اقتلني وإلا قتلتك».

ثم إنّ البحث عن ثبوت الدية أو عدم ثبوتها إنّما هو بعد الفراغ من عدم

ثبوت حقّ القصاص، أي: بناءً على القول بعدم ثبوت حق للوارث في القصاص نقول: هل له المطالبة بالدية أو لا؟

ذكر الشهيد الثاني وجهين مبنيين على أنّ الدية هل تجب للورثة ابتداءً عقيب هلاك المقتول، أو تجب للمقتول في آخر جزءٍ من حياته ثمّ تنتقل إليهم؟ فعلى الأوّل تجب الدية ولم يؤثّر إذن المقتول بالقتل، وعلى الثاني لا تجب. ويؤيد الثاني: أنّ وصاياه تنفذ من ديته، وكذا تقضى ديونه منها. ولو ثبتت الدية للورثة ابتداءً لما كان كذلك (١٩).

وعلى أيّة حال، المهمّ هو التعليل الذي ذكره المحقّق لسقوط حقّ القصاص أو الدية، وهو: أنّ المقتول أسقط حقّه بالإذن، فلا يتسلط الوارث على المطالبة.

هذا، وذكر الشهيد الثاني تعليلاً آخر لسقوط الحق، وهو: أنّ إذن المقتول بالقتل شبهة تدرك الحدّ عن القاتل؛ لقاعدة: «الحدود تُدرأ بالشبهات» (٢٠).

وكلامه مبتنٍ على عدم انحصار القاعدة بالحدود وجريانها في القصاص أيضاً، وهو غير بعيد - وإن كان المعروف اقتصرها على الحدود - لأنّ الغرض منها المنع من إراقة الدماء بغير حقّها.

ومهما كان الأمر، فإنّ الشهيد الثاني قال عن هذا القول: بأنّه الأشهر.

الثاني - عدم سقوط الضمان:

يرى جملة من الفقهاء الآخرين: أنّ الإذن بالقتل لا يسقط حقّ الوارث في القصاص والدية.

وأحسن تعليل ذكره لذلك هو: أنّ الإنسان غير مسلّط على إتلاف نفسه كي يسقط هذا التسلّط بإذنه بالإتلاف (٢١). وبناءً على ذلك، تبقى أدلّة الضمان

- الضمان أو القصاص - شاملة للمورد؛ لعدم مخصص أو مقيد لها.

ولكن يبدو أنَّ هناك تعليلاً آخر، وهو: أنَّ إسقاط الشيء فرع ثبوته، والمقتول قبل قتله لم يكن له أي حق كي يسقطه؛ وإنَّما يكون الحق للوارث بعد تحقّق القتل، سواء قلنا بانتقال الدية إلى المقتول قبل موته ثم انتقالها إلى الورثة، أو قلنا بانتقالها إلى الورثة مباشرة.

وبناءً على ذلك، يكون إسقاط حقّ الدية أو القصاص قبل تحقّق القتل من مصاديق قاعدة «إسقاط ما لم يجب».

وإلى هذا المعنى أشار شيخنا الأستاذ الميرزا التبريزي دام ظله في المسألة المبحوث عنها ببيان آخر فقال: «... وعلى الجملة، القصاص نفساً أو طرفاً ليس عوضاً للتالف، بل هو حقّ للجزاء على الجناية جعله الشارع لوليّ المقتول أو المجنيّ عليه، ولا يسقط إلّا بالعفو عنه من وليّ القصاص بعد فعلية الحقّ. وما في كلام الماتن^(٢٢) وجماعة [من] عدم القصاص في الفرض لأنّه أسقطه بالإذن فلا يتسلّط الوارث، لا يمكن المساعدة عليه»^(٢٣).

ثمّ ربّ على ذلك عدم نفوذ إذن الإنسان لقلع أعضائه لترقيعها ببدن شخص آخر.

ومهما يكن، فمن القائلين بهذا القول: المحقّق الأردبيلي^(٢٤)، وصاحب الجواهر^(٢٥)، والسيد الخوئي^(٢٦). وتردّد العلامة في بعض كتبه^(٢٧).

بعد بيان مسألة الإكراه نرجع إلى مسألتنا الأولى التي كنّا نبحث حولها، وهي إذن المريض للطبيب بقتله، فنقول:

قد اتضح أنَّ الإكراه لا أثر له في صدق الجريمة وعدمها في نطاق القتل؛ فلذلك لا فرق بين كون القاتل مكرهاً أو مختاراً في ثبوت آثار القتل - من الضمان وغيره - على الرأي المشهور، فلا فرق بين أن يقول المكره للمكره:

«اقتلني وإلا قتلتك» أو يقول المريض للطبيب: «اقتلني»، فيثبت الضمان فيهما معاً.

ومع غرض النظر عن ذلك، فإنّ نفس التعليل الذي ذكره المحقق الحلي يكون ساري المفعول في صورتَي الإكراه والاختيار، فإنّه قال: «لأنّه كان مميّزاً أسقط حقّه بالإذن» (٢٨). وإلى هذا المعنى أشار السيد الخوئي فقال: «ومورد كلام المحقق وإن كان هو الإكراه إلا أنّ تعليله يعمّ صورة الاختيار أيضاً» (٢٩).

إذاً، في المسألة المبحوث عنها أولاً - وهي إذن المريض للطبيب بقتله - قولان:

- سقوط القصاص والدية؛ للإذن بالقتل.

- عدم السقوط؛ لعدم تسلّط الإنسان على إتلاف نفسه، ولعدم ثبوت حق القصاص أو الدية قبل القتل حتى يسقطه المقتول بإذنه.

وأما من حيث الحرمة فلا إشكال فيها، وكأنّها متسالم عليها بين الفقهاء.

الصورة الثالثة - هي عين الصورة الثانية ولكن مع فرض عدم إذن المقتول بالقتل:

يبدو أنّه لا إشكال في صدق عنوان «قتل العمد» في هذا الفرض؛ لتحقّق جميع أركانه، من: تحقّق القتل، وكونه عن عمد. ولمّا لم يكن المقتول قد أذن بالقتل فلا تأتي شبهة سقوط حق القصاص والدية، ولم يكن مجال لقاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات». بل صرح الشيخ في المبسوط بأنّه: لو قتل عليلاً قد أشرف على الموت وفيه حياة مستقرّة فهو قاتل (٣٠)، وعندئذٍ تترتّب عليه أحكام قتل العمد؛ من القصاص أو الدية مع التراضي.

وأما كون القتل بهدف الإشفاق على المريض لئلا يتحمل شدة آلام المرض والاحتضار الممتد، فلا يمكن أن يكون مسوغاً للقتل، فتبقى عمومات وإطلاقات حرمة قتل النفس على عمومها وإطلاقها حتى يرد مخصص أو مقيد لها.

الصورة الرابعة - إذا تعدد القاتل والمقتول^(٣١)، وكانت للمقتول حياة مستقرّة قبل القتل، وكان الموت نتيجة لعدم الفعل:

ولا أثر هنا للإنذار وعدمه في النتيجة كما سيتضح.

ومثاله: ما إذا كانت للمريض حياة مستقرّة، ولكنه بحاجة شديدة إلى دواء خاص بحيث يفقد حياته لو لم يدفع له، وكان شخص آخر - سواء كان الطبيب أم غيره - يملك ذلك الدواء، لكن يمتنع عن دفعه له لأي سبب كان، سواء كان السبب هو الشفقة أم غيرها.

والسؤال هو: ما هو حكم هذا الشخص من حيث الحكم التكليفي والوضعي؟

والجواب هو: أنه لا بد من أن نرى أنّ هذه المسألة تدخل في أي من العنوانين التاليين:

- فهل تدخل تحت عنوان «حرمة قتل النفس المحترمة»، أو تحت عنوان «وجوب إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك»؟

وبعد التأمل في عنوان المسألة والمثال المذكور يتضح لنا أنّ المسألة داخلة في عنوان «وجوب الإنقاذ»؛ لأنّ هذا الشخص لم يحدث قتلاً - إزهاق النفس - بل غاية ما فعله هو أنّه لم ينقذ الشخص المتوفى من الموت.

إذاً، لا بدّ من فحص حكم المسألة ضمن إطار مسألة «وجوب إنقاذ النفس المحترمة»، فنقول:

لا شكّ في وجوب إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك، وأنّ الوجوب فوري،

إِلَّا أَنْ هُنَاكَ أبحاثاً طرحت حول هذا الموضوع تسترعي الانتباه، مثل:

- إِنَّ إِنْقَازَ النَّفْسِ الْمُحْتَرَمَةِ هَلْ هُوَ وَاجِبٌ مُطْلَقاً، أَوْ لَا؟

- إِنَّ تَرْكَ الْإِنْقَازِ هَلْ يُوجِبُ الضَّمَانَ مُضَافاً إِلَى الْحَرَمَةِ، أَوْ لَا؟

ولا ضرورة للبحث عن الأول، وقد قمنا بدراسته في موضع آخر (٣٢)، ولذلك نتكلم فعلاً عن البحث الثاني مع فرض وجوب أصل الإنقاذ.

هل ترك الإنقاذ موجب للضمان إضافةً إلى الحرمة؟

الذي يستفاد من مجموع كلام جملة من الفقهاء عند تعرّضهم لبعض فروض ترك الإنقاذ هو: أنّه لو كان سبب الوفاة شيئاً آخر وكان بإمكان الشخص إنقاذه ولكن ترك ذلك تخاذلاً أو لسبب آخر، فلا ضمان عليه وإن كان ترك واجباً.

قال العلامة الحلّي: «كُلٌّ مِنْ رَأَى إِنْسَاناً فِي مَهْلَكَةٍ فَلَمْ يُنَجِّهِ مِنْهَا مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى ذَلِكَ، لَمْ يَلْزَمْهُ ضَمَانُهُ» (٣٣).

وقال صاحب الجواهر في مسألة إلقاء متاع السفينة ليسلم أهلها من الغرق: «... فَإِذَا قَصَرَ مِنْ لَزَمِهِ الْإِلْقَاءُ فَلَمْ يُلْقِ حَتَّى غَرَقَتِ السَّفِينَةُ فَعَلَيْهِ الْإِثْمُ لَا الضَّمَانَ، كَمَا لَوْ لَمْ يَطْعَمْ صَاحِبُ الطَّعَامِ الْمَضْطَرَّ حَتَّى هَلَكَ وَإِنْ طَلَبَهُ مِنْهُ. وَكَذَا كُلٌّ مِنْ تَمَكَّنَ مِنْ خُلَاصِ إِنْسَانٍ مِنْ مَهْلَكَةٍ فَلَمْ يَفْعَلْ أَثْمَ وَلَا ضَمَانَ؛ لِلْأَصْلِ وَغَيْرِهِ، كَمَا نَصَّ عَلَيْهِ فِي الْمَسَالِكِ (٣٤) وَغَيْرِهَا» إِلَى أَنْ قَالَ: «وَمِنْهُ تَرْكَ إِنْقَازِ الْغَرِيقِ وَإِطْفَاءِ الْحَرِيقِ وَنَحْوَهُمَا وَإِنْ كَانَ مَقْدُوراً عَلَيْهِ، بَلِ التَّوَكُّلُ جَمِيعُهَا لَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا ضَمَانٌ إِذَا كَانَ عِلَّةَ التَّلَفِ غَيْرِهَا، وَهِيَ شَرَائِطُ (٣٥)، وَمِنْهُ مَا نَحْنُ فِيهِ، بِخِلَافِ الْحَبْسِ عَنِ الطَّعَامِ مِثْلاً حَتَّى مَاتَ جَوْعاً وَنَحْوَهُ...» (٣٦).

فإنَّ الحبس فعلٌ وجودي ترتّب عليه الهلاك بسبب منع وصول الغذاء إلى

المقتول، وليس أمراً عديمياً.

والمهم بيان القاعدة التي أشار إليها العلامة وصاحب الجواهر وهي: إنَّ الموت لو كان مستنداً إلى سبب آخر ولكن كان بإمكان الشخص إنقاذه فلم ينقذه، فليس عليه إلّا الإثم بترك الواجب، لا الضمان.

والنكته التي قادت هؤلاء إلى الالتزام بهذا الأمر هي: أنَّ المفهوم العرفي للقاتل إنّما يتحقّق فيما لو صح انتساب القتل إلى الفاعل، وفي صورة عدم الإنقاذ لم تصح هذه النسبة، والضمان إنّما يترتّب على صدق عنوان «القاتل».

وبناءً على ذلك، فلو امتنع الطبيب من علاج المريض، فهو وإن ترك إنقاذ نفسه محترمة وارتكب بذلك ذنباً كبيراً، لكنه لا يطالب بالقصاص أو الدية؛ لأنّهما مترتبان على صدق القاتل عليه، وهو لم يتحقّق عرفاً^(٣٧).

ربّما يقال: إنّ الطبيب لو ترك العلاج شفقةً على المريض؛ لأنّ علاجه لا ينتهي إلى برئه بل يزيد في مدّة احتضاره، فهل يكون قد ارتكب ذنباً بترك العلاج؟

والجواب: إنّنا لم نعثر على دليل يدلّ على كون الإشفاق في هذا الفرض مجزّراً.

والنكته التي ينبغي الالتفات إليها هي: أنّ إذن المريض بترك العلاج لا يؤثّر في الحكم؛ لأنّ الإذن إنّما يرفع - على فرضه - الحكم الوضعي وهو الضمان، أمّا الحكم التكليفي فلا يرفعه، والضمان لم يكن هنا حتى يحتاج إلى رفع.

الصورة الخامسة - إذا تعدّد القاتل والمقتول، ولم تكن للمقتول حياة مستقرّة، وكانت سرعة الوفاة بسبب فعل وجودي:

مثاله: إذا لم تكن للمريض حياة مستقرّة، وكانت إدامتها الموقّعة متوقّعة على المنفاس (Respirator) بحيث لو فصل هذا الجهاز عنه توقّف نفسه

ومات .

والسؤال هو: هل يترتب على فصل هذا الجهاز حكم وضعي وتكليفي أو لا؟

والجواب هو: أَنَّهُ لَمَّا كَانَتِ الْوَفَاةُ مُسْتَنْدَةً إِلَى فِعْلِ هَذَا الشَّخْصِ عَرَفْنَا - لِكُونِهِ فِعْلاً وَجُودِيًّا صَدَرَ عَنْ قِصْدِ الْفَاعِلِ وَإِرَادَتِهِ - فَتَتَرَبَّعُ عَلَيْهِ الْحَرْمَةُ وَالضَّمَانُ مَعًا.

لكن اختلفوا في كيفية الضمان:

- فقيل: على الفاعل دية قطع رأس الميت وهو عشر الدية الكاملة (٣٨).

- وقيل: بل على الفاعل القود والقصاص، وأما عشر الدية فهو فيما ترتبت جنايتان على شخص جعلته الأولى كالمذبوح فاقداً للحياة المستقرّة، والثانية أنهت حياته، وأما لو كان الشخص مريضاً ولو كان مشرفاً على الموت وفاقداً للحياة المستقرّة، فعلى من أنهى حياته القصاص (٣٩).

والقول الثاني اختاره الفاضل الأصفهاني، لكن تعجّب منه صاحب الجواهر، فقال بعد نقله: «وفيه ما لا يخفى... فمع فرض كون المريض كذلك [أي فاقدًا للحياة المستقرّة] لا وجه للقول فيه...»^(٤٠).

هذا كله مع عدم إذن المريض ، وأما لو أذن بأن ينهي الطبيب حياته فيأتي دور البحث المتقدم من أنّ الإذن مسقط للضمان أم لا ؟

أما الحرمة فهي لا تسقط مع الإذن ، كما تقدّم .

الصورة السادسة - وهي الصورة الخامسة بعينها، ولكن مع فرض أن تكون سرعة الوفاة مستندة إلى ترك الفعل:

ومثاله : ما إذا لم تكن للمريض حياة مستقرة ، وكان بالإمكان إدامة حياته مدة من الزمن استعانة ببعض الأجهزة والعقاقير ، ولكن امتنع الشخص القادر عليه من ذلك .

والسؤال هو : هل يُعدّ الشخص الممتنع مرتكباً للحرام أو لا ؟ وهل عليه ضمان أو لا ؟

والجواب : أمّا الضمان فلم يتوجّه عليه ؛ لعدم استناد الموت إليه ؛ إذ غاية ما فعله هو أنّه ترك إنقاذه ، وهو غير موجب للضمان كما تقدّم .

وأما بالنسبة إلى الحرمة ، فتتوقّف على صدق عنوان ترك الإنقاذ على عدم علاج مثل هذا الشخص ، فإن قلنا بأنّ عدم علاجه ترك لإنقاذ النفس المحترمة ولو ليبقى مدة يسيرة ، فتترتب عليه الحرمة ؛ لأنّه ترك واجباً .

وإن قلنا بعدم كونه تركاً للإنقاذ ، لأنّ الشخص مشرف على الهلاك ولا يمكن إنقاذه واقعاً ، فلم يرتكب محرّماً .

والمسألة مشكلة بعدُ وبحاجة إلى تأمل أكثر .

هذا ، ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الإذن وعدمه لا دور له في هذه المسألة كما تقدم ؛ لأنّها إنّما تؤثر في الضمان لا في الحرمة ، ولا ضمان في هذا الفرض .

خاتمة :

لا بأس بأن نشير في الختام إلى أنّ الشريعة الإسلامية حاولت علاج مشكلة تحمّل الأمراض الصعبة عن طريق إعطاء زخم روحي ونفسي قوي للمريض يجعله يتحمّل كثيراً من الآلام ، ولا بدّ من العمل بهذه التجربة أيضاً قبل التجارب المستوردة الأخرى .

وإليك بعض النصوص الواردة في ذلك :

١ - عن النبي ﷺ قال: « أشد الناس بلاءً الأنبياء ، ثم الأولياء ، ثم الأمثل فالأمثل » (٤١).

٢ - وعن أبي عبد الله عليه السلام: « صداع ليلة تحط كل خطيئة إلا الكبائر » (٤٢).

٣ - وقال الإمام علي عليه السلام لبعض أصحابه في علّة اعتلّها: « جعل الله ما كان من شكواك حظاً لسيئاتك ؛ فإنّ المرض لا أجر فيه ، ولكنّه يحط السيئات ويحتّها حتّ الأوراق ، وإنّما الأجر في القول باللسان والعمل بالأيدي والأقدام . وإنّ الله سبحانه يدخل بصدق النية والسريرة الصالحة من يشاء من عباده الجنة » (٤٣).

وقال السيد الرضي رحمه الله - معلقاً عليه - : « صدق عليه السلام ، إنّ المرض لا أجر فيه ؛ لأنّه ليس من قبيل ما يستحق عليه العوض ؛ لأنّ العوض يستحق على ما كان في مقابلة فعل الله تعالى بالعبد من الآلام والأمراض ، وما يجري مجرى ذلك ، والأجر والثواب يستحقان على ما كان في مقابلة فعل العبد ، فبينهما فرق قد بيّنه عليه السلام ، كما يقتضيه علمه الثاقب ورأيه الصائب » (٤٤).

وكلام السيد الرضي إشارة إلى مسألة كلامية مستفادة من النصوص الواردة عن الأئمة الهداة عليهم السلام ، وهي: أنّ الله - تبارك وتعالى - سوف يعوّض الإنسان في الآخرة ما يلاقيه في حياته الدنيا من الآلام والأمراض والمرارات والنقائص التي لم يكن هو السبب في وجودها .

٤ - وعن الرضا عليه السلام: « ... إنّ المرض لا يزال بالمؤمن حتى لا يكون عليه ذنب » (٤٥).

٥ - وعن عبد الله بن أبي يعفور قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام ما ألقى من الأوجاع - وكان مسقماً - فقال لي: « يا عبد الله ، لو يعلم المؤمن ما له من الأجر في المصائب لتمنّى أن يقرض بالمقاريض » (٤٦).

ولعل المراد من الأجر تكفير الذنوب وحطها بناءً على ما تقدّم.

٦ - وعن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ المؤمنَ ليهولُ عليه في منامه، فتغفر له ذنوبه، وإنَّه ليمتحن في بدنه فتغفر له ذنوبه» (٤٧).

والأحاديث في ذلك كثيرة جداً تدلّ على تكفير الذنوب بسبب مواجهة الأمراض والأسقام ونحوها من البلايا، فلو كان المريض يعتقد هذا الاعتقاد واقعاً فسوف يخفّف ذلك من آلامه ويجعله يتحمّل المرض ولا يقدم على إنهاء حياته مهما كانت شاقّة.

والله الحمد أولاً وآخراً

الهوامش

- (١) انظر: الموسوعة الطبية الفقهية: ٧٨٠، عنوان « القتل / القتل شفقة » .
 - (٢) انظر: موسوعة المورد ٤: ٨٤، عنوان « Euthanasia » . معجم أكاديميا الطبي (د . قاسم سارة) : ٢٧٠ - ٢٧١ ، عنوان « Euthanasia » . قاموس المورد : ٣٢٢ ، عنوان « Euthanasia » . معجم البيولوجيا (د . هلا فلاح الخنساء) : ٢٢٦ ، عنوان « Euthanasia » .
 - (٣) انظر موسوعة المورد ٤: ٨٤ ، عنوان « Euthanasia » .
 - (٤) انظر: معجم أكاديميا الطبي (د . قاسم سارة) : ٢٧٠ - ٢٧١ .
 - (٥) انظر: موسوعة المورد ٤: ٨٤ .
- وجاء في الموسوعة الطبية الفقهية: « . . . وقد ثارت مناقشات حادة منذ سنوات طويلة بين أهل الشريعة وأهل القوانين الوضعية حول هذا الشكل من أشكال القتل ، على اعتبار أنَّ الدافع فيه هو دافع إنساني يستهدف تخليص المريض من آلامه أو معاناته التي لا أمل في الخلاص منها إلّا بالموت ، إلّا أنَّ جميع القوانين الوضعية ما زالت لا تبيح قتل الشفقة خشية اتخاذه ذريعة لجريمة القتل العمد ، مع العلم بأنَّ كثيراً من البلاد الأوروبية باتت تفرّق في قوانينها الجنائية بين القتل الجنائي وقتل الرحمة ، وتجعل من هذا الأخير مجرد جنحة » . الموسوعة الطبية الفقهية: ٧٨١ ، عنوان « قتل / القتل شفقة » .
- (٦) الأنعام: ١٥١ . الإِسْرَاء: ٣٣ .
 - (٧) النساء: ٢٩ ، وانظر الآيتين ٩٢ و ٩٣ من السورة نفسها .
 - (٨) انظر: مسالك الأفهام ١٥: ٩٠ .
 - (٩) المصدر السابق .
 - (١٠) كشف اللثام ١١: ٣٨ .

(١١) جواهر الكلام ٤٢ : ٥٤ .

(١٢) انظر : جواهر الكلام ٣٦ : ١٤١ - ١٤٢ .

(١٣) انظر : جواهر الكلام ٤٢ : ٥٨ - ٥٩ . مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٩ ، قصاص النفس ، المسألة ٢٤ .

(١٤) هذا مستفاد من كلمات الفقهاء في باب قتل النفس ، والإرث ، والوصية ، ونحوها مما يترتب الحكم فيه على ثبوت الصياة المستقرة .

(١٥) لأن رفع الحرمة بسبب الإكراه مستند إلى حديث الرفع ، وهو وارد مورد الامتنان ، وجواز قتل الغير للإبقاء على النفس ودفع القتل عنها وإن كان موافقاً للامتنان في طرف المكروه لكنه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المقتول وهو المكروه عليه ، فلذلك لا يشمل حديث الرفع هذا المورد ، ولا دليل غيره لرفع حرمة القتل . هذا هو الرأي المشهور .

لكن يرى السيد الخوئي - بعد تسليم هذا الاستدلال - أن المورد داخل في موارد التزام ؛ لأن الأمر يدور بين حرمة قتل الغير وترك وجوب حفظ نفسه المحترمة . وحيث لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير المخاطب بالتكليف ، وبناءً عليه يكون القتل سائغاً فلا يترتب عليه القصاص ، نعم تثبت الدية لئلا يذهب دم امرئ مسلم هدرأ . انظر : مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٣ - ١٤ ، كتاب القصاص ، قصاص النفس ، المسألة ١٧ .

(١٦) شرائع الإسلام ٤ : ٢٠٠ .

(١٧) إرشاد الأذهان ٢ : ١٩٦ .

(١٨) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٦٣ - ٤٦٤ ، كتاب القصاص ، المسألة ٣٥ ، ط - جماعة المدرسين .

(١٩) انظر : مسالك الأفهام ١٥ : ٨٩ .

(٢٠) انظر : المصدر السابق .

(٢١) انظر : مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٦ - ١٧ .

(٢٢) مراده المحقق الحلي ، وقد تقدم كلامه في الشرائع .

(٢٣) كتاب القصاص : ٤٨ .

(٢٤) انظر : مجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٣٩٧ .

(٢٥) انظر: جواهر الكلام ٤٢: ٥٣.

(٢٦) انظر: مباني تكملة المنهاج ١٦: ٢ - ١٧.

(٢٧) انظر: قواعد الأحكام ٣: ٥٩٠. تحرير الأحكام ٥: ٤٢٦.

(٢٨) شرائع الإسلام ٤: ٢٠٠.

(٢٩) مباني تكملة المنهاج ١٦: ٢.

(٣٠) انظر: المبسوط ٧: ٢٠. وانظر: قواعد الأحكام ٣: ٥٩٣. كشف اللثام ١١: ٤٤. جواهر

الكلام ٤٢: ٥٨ - ٥٩.

(٣١) في التعبير نوع من التسامح؛ لأنّه - كما سيأتي - لم يحدث قتل من الطرف الآخر، بل الذي حدث مجرد ترك الإنقاذ، ولكن لم يكن محيص عن هذا التعبير لتصوير فروض المسألة.

(٣٢) راجع: الموسوعة الفقهية الميسرة ٥: ٣٧٨ - ٣٨١ عنوان «إنقاذ».

(٣٣) تحرير الأحكام ٥: ٥٥١. لكنّه استثنى من ذلك: ما لو اضطرّ إلى طعام الغير فطلبه منه، لكن منعه عنه صاحب الطعام مع غناه عنه، فمات المضطرّ جوعاً، ضمن المطلوب منه؛ لأنّه باضطراره إليه صار أحقّ من المالك، وله أخذه منه قهراً، فمنعه ما يستحقه سبب إلى إهلاكه، بخلاف ما لو لم يطالبه أولاً، فإنّه لم يضمنه. وكذا كلّ من رأى... لكن ذكر الشهيد الثاني وجهاً لعدم الضمان أيضاً؛ فقال: «ولو منعه من الطعام فمات جوعاً، ففي ضمانه له وجهان من أنّه لم يحدث فيه فعلاً مهلكاً، ومن أنّ الضرورة أثبتت له في ماله حقّاً، فكأنّه منع منه طعامه». مسالك الأفهام ١٢: ١١٨. ومن القائلين بالضمان في هذه الصورة السيد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٤٤٩.

(٣٤) انظر: مسالك الأفهام ١٥: ٣٨٣.

(٣٥) فلو أطعم شخص آخر طعاماً مسموماً وكان بإمكان شخص أن يعالجه فلم يعالجه حتى مات، فالقاتل عرفاً هو الأوّل وهو السبب للوفاة، وأمّا الثاني فهو بمنزلة الشرط، فإنّ السم إنّما يصير سبباً للوفاة بشرط عدم معالجته من قبل الشخص الثاني.

(٣٦) جواهر الكلام ٤٣: ١٥٣.

(٣٧) جاء في الموسوعة الفقهية الطبية: «إنّ قتل الشفقة حرام؛ لأنّه اعتداء على حقّ الله

تعالى في الحياة التي وهبها للإنسان ، ولأنَّ الصبر على الألم مطلوب شرعاً ، وهو تعبير عن رضا العبد بقضاء الله وقدره ، ولهذا لا يجوز للمريض إنهاء حياته بنفسه ؛ لأنَّه يعدّ منتحراً ، ولا يجوز له أن يطلب ذلك من الطبيب ، والطبيب الذي يساعد المريض على إنهاء حياته يكون آثماً ، وتطبق بحقه أحكام القتل العمد ، كما ذكرنا آنفاً . وقد بحث الفقهاء القدامى ما يسمى في القوانين الحديثة بالجريمة السلبية ، وذلك عند بحثهم الحالة التي يمتنع فيها شخص عن إرشاد شخص أعمى ويتركه ليقع في بئر فيموت ، واعتبر بعضهم هذا الشخص قاتلاً بالرغم من عدم قيامه بأي دور إيجابي ، وكذلك فعلوا تجاه الشخص الذي يترك اللقيط فيموت .

الموسوعة الطبية الفقهية : ٧٨١ ، عنوان « قتل / القتل شفقة » .

(٣٨) انظر : جواهر الكلام ٤٢ : ٥٨ . والحكم مركَّب من حكمين في مسألتين ، وهما :

أ- إنَّ دية إنهاء حياة من لم تكن له حياة مستقرّة تساوي دية قطع رأس الميت .

ب- وإنَّ دية قطع رأس الميت عشر الدية الكاملة ؛ أي مئة دينار .

انظر : جواهر الكلام ٤٢ : ٥٨ ، وج ٤٣ : ٣٨٤-٣٨٦ . مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٩ و ٤٢١ .

(٣٩) انظر : كشف اللثام ١١ : ٤٤ .

(٤٠) انظر : جواهر الكلام ٤٢ : ٥٨-٥٩ .

(٤١) بحار الأنوار ٨١ : ١٩٤ ، كتاب الطهارة ، باب فضل العافية والمرض ، الحديث ٥١ .

(٤٢) المصدر السابق : ١٨٤ ، ذيل الحديث ٣٥ .

(٤٣) نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح) : ٤٧٦ ، الحكمة ٤٢ .

(٤٤) المصدر السابق .

(٤٥) بحار الأنوار ٨١ : ١٨٣ ، كتاب الطهارة ، باب فضل العافية والمرض ، ذيل الحديث ٣٥ .

(٤٦) المصدر السابق : ١٩٦ ، ذيل الحديث ٥٣ .

(٤٧) المصدر السابق : ١٧٧ ، ذيل الحديث ١٦ .

صيد البحر

□ الأستاذ السيد محسن الموسوي

مقدمة :

نتعرّض في هذا المقال إلى عدّة موضوعات بالبحث، وهي:

١ - بماذا تتحقق حليّة صيد البحر؟ وهل إنّ لصيد البحر تذكية خاصّة أم لا؟ ولو كانت فما هي ماهيّتها وشروطها؟

٢ - هل يشترط في حَلْيَةِ صيد البحر أن يكون له فلس أو لا يشترط ذلك
فحلّ كلّ ما ليس له فلس؟

٣ - هل يحلّ أكل السمك الذي يموت في البحر أو في الشبك، أو أنّ حليّته تتوقّف على خروجه من الماء حيّاً ثمّ يموت خارجه؟

٤ - حكم غير السمك من حيوان البحر وهل إنّه يحلّ أكله أم أنّ الحليّة تنحصر بما هو من جنس السمك خاصة ؟

وتتميّز هذه الموضوعات - سيّما الثلاثة الأخيرة - بأهمية كبيرة؛ لكونها من موارد الابتلاء سيما عند من يجاور البحر أو النهر سواء كان شغله الصيد أو لم يكن، كما أنّ البحث في ذلك هو ممّا يُحتاج إليه في ذاته.

أولاً: تذكية صيد البحر :

لا شك في أنّ حليّة صيد البحر منوطة بالتذكّية ، ويدلّ على ذلك مضافاً إلى اتّفاق الفقهاء ، الروايات الكثيرة . فقد ورد - مثلاً - في رواية الحلبي وأبي بصير : « إنّما صيد الحيتان أخذها »^(١) ، وعليه ، فلا إشكال ولا تردد في حليّة ما يؤخذ من الماء من السمك حيّاً ثم يموت خارج الماء . فذكاة السمك إذا بإخراجه من الماء حيّاً كما دلّت على ذلك الروايات الكثيرة .

ولا يوجد شرط آخر لذكاة السمك كما هو في حيوان البرّ حيث يشترط فيه إسلام المذكيّ وأن يكون إلى القبلة ومقارناً للتسمية ؛ لما ورد التصريح به في أخبار كثيرة من عدم لزوم التسمية في صيد البحر . كما أنّ ثمة روايات أخرى نفت شرطيّة إسلام الصائد وأنّ غير المسلم لو أخرج الصيد من البحر حيّاً كان كافياً في حليّته وذكاته ؛ لأنّ ذكاته تتحقّق بمجرد إخراجها من الماء حيّاً . وقد دلّ على ذلك - مضافاً إلى الأخبار - اتّفاق الفقهاء عليه أيضاً .

وعليه فإذا خرج السمك بأشباك حيّاً ثم مات فقد حلّ أكله ، سواء كان ذلك على يد المسلم أو الكافر ، وسواء كان مع التسمية أو بدونها .

نعم ، يشترط في جواز الأكل - لو كان ذلك الإخراج بيد الكافر - أن يكون المسلم قد شاهده وإلا لم يجز له الأكل منه ؛ لما ورد في صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام في صيد المجوس قال : « ما كنت لأكله حتى أنظر إليه »^(٢) .

وقد ورد مثل هذا التعبير في صحيحة محمد بن مسلم ؛ ولذا أفقّى فقهاؤنا على ضوء هاتين الروايتين بأنّ الحليّة في صيد الكافر منوطة بالمشاهدة أو بأن يؤخذ من يده حيّاً . وواضح أنّ مثل هذا الشرط إنّما هو على نحو الطريقيّة بمعنى أنّ ذكاة السمك - كما أسلفنا - يكون بإخراجه من الماء حيّاً ، وحيث نحتمل في الكافر أن يكون قد أخرجه ميتاً ، فلا يمكن حينئذٍ إحراز التذكّية

للسمك الذي بيده، ولا يحلّ لمسلم أكل صيده إلّا مع إحراز التذكية، ولا يتمّ ذلك إلّا بمشاهدة المسلم الكافر قد أخرج الصيد من الماء وهو حي، أو يقطع من طريق آخر بإخراجه من الماء حياً.

فلو اطمأنّ شخص بأنّ ما يأخذه الكافر من الماء يتمّ بنفس الطريقة المتداولة لدى المسلمين - أي يخرجّه مع الحياة - جاز للمسلم تناول منه؛ إذ لا موضوعية للمشاهدة في مثل المقام.

فاتّضح من مجموع ما تقدّم أنّ ذكاة صيد البحر بإخراجه من الماء حياً، سواء كان ذلك بيد المسلم أو الكافر، وسواء كان الإخراج إلى القبلّة أو لا، وسواء اقترن مع التسمية أو بدونها.

ولمّا كان أخذ الإنسان من الماء شرطاً في التذكية، فإنّ إخراجه من الماء ميتاً، أو خروجه بنفسه من الماء، أو بالمدّ والجزر وأمثاله، لا يعتبر ذكاة له. وعليه فلو ألقي في الماء مادة سامّة أدّت إلى موت ما في الماء ثمّ أخرج ميتاً لم يحلّ أكله، كما أنّه لو خرج بطغيان الماء أو حالة المدّ والجزر ميتاً، لم يجز تناوله كذلك، وإن لم يكن نجساً. إلّا أن يكون قد أخذها قبل أن تموت، حيث يصدق عليه التذكية، كما دلّت على ذلك بعض الأخبار، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن سمكة وثبت من نهر فوقعت على الجذّ من النهر فماتت، هل يصلح أكلها؟ قال: «إن أخذتها قبل أن تموت ثمّ ماتت فكلها، وإن ماتت قبل أن تأخذها فلا تأكلها» ^(٣). وهي صريحة في عدم حصول التذكية إذا وثب السمك من الماء إلى الخارج إلّا إذا أخذ قبل موته. ولكن يوجد في قبال ذلك روايتان في نفس الباب تدلّان على حصول التذكية بمجرد الخروج. فقد ورد في إحداهما قول زرارة: قلت: السمك يثب من الماء فيقع على الشطّ فيضطرب حتى يموت؟ فقال: «كلها» ^(٤). وورد في الثانية قول زرارة أيضاً: قلت سمكة ارتفعت فوقعت على الجدد،

فاضطربت حتى ماتت، أكلها؟ فقال: «نعم» (٥).

وهو وسابقه في معنى واحد، حيث يدلّان على أنّ السمك إذا وثب بنفسه أو خرج بطغيان الماء وما شاكل جاز أكله، وعليه فيمكن حمل الروايات المانعة على الكراهة.

إلا أنّ سند هاتين الروايتين ضعيف، فلا يمكن أن تعارضاً الروايات المانعة، فإنّ الأولى عن عبد الله بن بحر عن رجل عن زرارة، وعبد الله مشترك بين الضعيف والمجهول، كما لا يعلم من يروي عنه ذلك، فالرواية ضعيفة ومرسلة، مضافاً إلى إضمارها حيث لم يعلم القائل في قوله: «قال».

وأما الثانية فهي ضعيفة - مضافاً إلى الإضمار فيها والمضمرة غير معتبرة - باشتراك أبان الذي روى عنه الشيخ الصدوق هذه الرواية بسنده إليه عنه عن زرارة بين أبان بن تغلب وأبان بن عثمان الأحمر، والرجلان وإن كانا معتبرين، فالأول موثق، والثاني من أصحاب الإجماع، إلا أنّ طريق الشيخ الصدوق إلى أبان بن تغلب ضعيف بوقوع أبي علي صاحب الكل فيه، فتسقط الرواية عن الاعتبار؛ لاحتمال أن يكون الراوي لها أبان بن تغلب - وإن كان كلاهما يروي عن زرارة - وطريق الصدوق إليه ضعيف بمن ذكرنا، فتسقط الرواية عن الاعتبار، كما لا يخفى. وعليه فلا يحلّ أكل ما وثب من الماء من السمك لو لم يأخذه الإنسان بيده.

ثانياً - هل يشترط في حلّيّة السمك أن يكون له فلس؟

مشهور الفقهاء سابقاً وحاضراً أنّ ما يحلّ من السمك هو خصوص ما كان له فلس، فيحرم أكل ما ليس له فلس.

وقد دلّ على ذلك بعض الروايات التي فيها الصحيح والمعتبر، وإن كان أكثرها ضعيفاً. وعليه فلا ينبغي التردّد في ذلك. فقد ورد في رواية عبد الله بن

سنان مثلاً أَنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يركب بالكوفة بغلة رسول الله ﷺ ثُمَّ يَمْرُ بِسوق الحيتان فيقول: « لا تَأْكُلُوا ولا تَبِيعُوا ما لم يكن له قشر من السمك » (٦) .

ودلالة مثل هذه الروايات على حرمة السمك الذي لا فلس له واضحة . وعليه فإذا انحصر الأمر بمثل هذه الأخبار فلا ترديد إذاً في حرمة ما لا فلس عليه .
إِلَّا أَنَّ الأمر لا ينحصر بها، فقد دَلَّت بعض الروايات على خلاف ذلك :

١ - صحيحة زرارة قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجرّيث؟ فقال: وما الجرّيث؟ فنعتته له، فقال: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾ (٧) إلى آخر الآية، ثُمَّ قال: لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إِلَّا الخنزير بعينه، ويكره كلّ شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق، وليس بحرام، إِنَّمَا هو مكروه » (٨) .

وكما هو واضح في هذه الرواية، فَإِنَّ الإمام عليه السلام قد بيّن - مضافاً إلى الاستدلال بالآية - قاعدة عامة فيما يرتبط بصيد البحر ومفادها: أَنَّ كلّ ما ليس له فلس فهو مكروه، وليس بمحرم .

٢ - صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجرّي والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك أحرام هو؟ فقال لي: « يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ﴾ » فقرأتها حتى فرغت منها، فقال: « إِنَّمَا الحرام ما حرّم الله ورسوله في كتابه، ولكنّهم قد كانوا يعافون أشياء، فنحن نعافها » (٩) .

وقد دلّ ذيلها: « ولكنّهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها » على انتفاء الكراهة الشرعية فيما ليس له قشر، وإِنَّمَا كرهها الأئمة عليهم السلام لكراهة الناس لها، لا لكراهة شرعية فيها، وأقصى ما تدلّ عليه هذه الروايات هو الكراهة الشرعية لا غير .

٣ - رواية الحلبي وهي معتبرة الإسناد عن الصادق عليه السلام قال: « لا يكره شيء من الحيتان إلّا الجري »^(١٠). وبناءً على هذا الحديث فإنّ كلّ ما يسمّى بـ «الحوت» أو «السّمك» حلال بل وغير مكروه، فالمكروه هو «الجري» فقط؛ لأنّ هذه الصحيحة تخصّص الروايات الدالّة على كراهة ما ليس له فلس.

٤ - ما رواه أيضاً بهذا المضمون حريز عن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام: « لا يكره شيء من الحيتان إلّا الجريث »^(١١) وهي متّحدة المفاد مع سابقتها إلّا في التعبير عن الجريّ بالجريث، والظاهر اتّحادهما في المعنى. إلّا أنّ سندها ضعيف؛ لاشتراك الحكم فيها بين المجهول والضعيف والثقة.

٥ - رواية حريز عن الباقر والصادق عليه السلام: « أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يكره الجريث ويقول: لا تأكل من السّمك إلّا شيئاً عليه فلس، وكره المارماهي »^(١٢)، ويمكن القبول بها وإن لم يذكر الذي بين حريز وبينهما عليه السلام، وهي واضحة الدلالة على حلّيّة بعض ما ليس له فلس من السّمك. كما أنّها صريحة في كراهة الجريث والمارماهي، وهذا النهي عن أكل مثل هذا النوع من السّمك قرينة على أنّ المراد بالنهي هنا هو النهي التّنزيهي.

روايات تحريم ما ليس له فلس:

أشرنا إلى أنّ ثمة روايات تدلّ على حرمة ما ليس له فلس من الأسماك إلّا أنّ أكثر هذه الروايات ضعيفة الأسناد، فلا يمكن الاستناد إليها والإفتاء على طبقها، وهذه الروايات هي:

١ - مرسلّة الصدوق عليه السلام قال: قال الصادق عليه السلام: « كلّ من السّمك ما كان له فلس، ولا تأكل منه ما ليس له فلس »^(١٣). ومن الواضح أنّ هذه الرواية مرسلّة، فلا يمكن التعويل عليها.

٢ - رواية مسعدة بن صدقة: « أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يركب بغلة

رسول الله ﷺ تَمَّ يَمَرُ بِسُقِ الْحَيْتَانِ فَيَقُولُ: أَلَا لَا تَأْكُلُوا وَلَا تَبِيعُوا مَا لَمْ يَكُنْ لَهُ قَشْرٌ» (١٤). وسندها واضح الضعف؛ لعدم توثيق مسعدة بن صدقة، بل إِنَّ البعض ضَعَفَهُ.

٣ - رواية حنان بن سدير عن الصادق عليه السلام قال: «ما لم يكن له قشر من السمك فلا تقربه» (١٥).

وهي ضعيفة الإسناد؛ إذ مضافاً إلى ورود إبراهيم بن هاشم فيها، فإنَّ في أولها سدير بن حنان، وهو مختلف فيه، فقد وصفه النجاشي بأنَّه غير ثبت، وعدَّه العلامة وابن داود وغيرهما من الرجاليين في الضعاف، كما ضَعَفَهُ صاحب التنقيح صريحاً، وإن وثَّقه الشيخ في الفهرست.

٤ - رواية حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الحيتان ما يؤكل منها؟ قال: «ما كان له قشر» (١٦).

وقد رويت هذه الرواية بسندين غير معتبرين؛ فإنَّ في نقل الكليني (المعلّى بن محمد)، وهو ضعيف، وفي طريق الشيخ (محمد بن يحيى)، وهو مشترك بين الضعيف والمجهول.

٥ - رواية محمد بن مسلم عن الباقر والصادق عليه السلام قال: قلت له: رحمك الله إنَّنا نؤتى بسمك ليس له قشر؟ فقال: «كل ما له قشر من السمك، وما ليس له قشر فلا تأكله» (١٧).

وفي طريق الشيخ والكليني (العلاء)، وهو مشترك بين كثيرين أكثرهم مجهول.

٦ - رواية حنان بن سدير، قال: سألت العلاء بن كامل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن الجرّي؟ فقال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام أشياء من السمك محرّمة فلا تقربه...» (١٨).

وهي نفس الرواية الثالثة ، وقد نقلها صاحب الوسائل في موضع بشكل مفصّل، وفي موضع آخر بشكل مختصر. ولكنّها ضعيفة الإسناد في الموضوعين .

٧ - رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « كان علي عليه السلام بالكوفة يركب بغلة رسول الله ﷺ ثم يمرّ بسوق الحيتان فيقول : لا تأكلوا ولا تبيعوا ما لم يكن له قشر من السمك » (١٩). ولعلّ هذه الرواية هي أفضل النصوص الواردة في هذا الباب ؛ لوضوح دلالتها وسلامة سندها سوى اشتغالها على إبراهيم بن هاشم الذي لم يرد فيه توثيق ، ولكن يمكن قبول روايته .

الروايات المتعرّضة لنوع خاص من السمك :

نهت بعض الأخبار عن تناول نوع خاص من الأسماك ، وهو الجري والجريث والزّمير والمارماهي ، مثل :

١ - رواية سماعة : « لا تأكل الجريث ولا المارماهي » (٢٠) ، إلّا أنّ في سندها عثمان بن عيسى ، وقد ضعفه علماء الرجال .

٢ - رواية حنّابة الوالبيّة قالت : رأيت أمير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس ومعه درّة لها سبّابتان يضرب بها بيّاعي الجريّ والمارماهي والزّمار ويقول لهم : « يا بيّاعي مسوخ بني إسرائيل وجند بني مروان ... » (٢١) ، وهي ضعيفة الإسناد كما هو واضح ؛ لاشتغالها على عدّة مجاهيل مثل محمد بن خداهي (٢٢) وغيره . فالرواية إذّا ساقطة .

٣ - رواية الكلبي النسابة قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجري فقال : « إنّ الله مسح طائفة من بني إسرائيل ، فما أخذ منهم بحراً فهو الجريّ والزّمير والمارماهي وما سوى ذلك ، وما أخذ منهم برّاً فالقردة والخنازير ... » (٢٣) .

لكنّها ضعيفة الإسناد بمعلّى بن محمّد وغيره من الضعفاء ، فهي ساقطة .

٤ - مرسله الصدوق عليه السلام قال: قال الصادق عليه السلام: « لا تأكل الجَرَي، ولا المارماهي، ولا الزمير، ولا الطافي، وهو الذي يموت في الماء فيطفو على رأس الماء » (٢٤).

٥ - رواية محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: « لا تأكل الجَرَي ولا الطحال » (٢٥).

وقد رواها الشيخ الصدوق بسنده عن أبان، لكن سنده إلى أبان بن تغلب ضعيف، وسنده إلى أبان بن عثمان وإن كان صحيحاً، ولكن أبان نفسه لم يرد فيه توثيق.

٦ - روايات أخرى بهذا المضمون، إلا أنها غير صحيحة الإسناد، فلا يمكن التعويل عليها في الإفتاء بالحرمة. إلا أن يحصل الاطمئنان من كثرتها بصورها عنهم عليهم السلام.

والذي يجب الالتفات إليه في هذه الروايات أنها تفيد مفاد روايات القسم الثاني، فقد ورد فيها تعليل المنع من تناول الجَرَي بأنه لا فلس له، وعليه فلا بد من جعلها في روايات القسم الثاني.

ما هو الموقف من هذه الروايات؟

اتضح من مجموع ما تقدّم بشكل جلي:

أولاً: إنّ الروايات الدالة على حرمة ما لا فلس فيه ضعيفة سنداً، وإن كانت بحسب الظاهر معتبرة. كما أنّ القسم الثالث من هذه الروايات الدالة على حرمة الجَرَي والمارماهي والزمير غير معتبرة الإسناد. فتبقى بناءً على ذلك روايات القسم الأول الدالة على حليّة جميع أصناف السمك من غير معارض؛ لعدم صحة أسناد القسم الثاني والثالث من الروايات، فدقّق.

ثانياً: إنّهُ حتى لو فرض صحة أسناد الطائفة الأولى والثانية، فإنّها لا

تعارض أيضاً روايات الطائفة الأولى؛ لأنّه قد ورد في صحيحة زرارة التصريح بحلّيّة ما ليس فيه فلس إلّا أنّه مكروه، ولا يمكن - كما هو ظاهر - توجيه النصّ الدالّ على الكراهة ونفي الحرمة عمّا لا فلس فيه، فلا بدّ حينئذٍ من حمل النهي الظاهر في الحرمة - الوارد في الطائفة الثانية والثالثة - على هذا النصّ، وهذا لا محالة جمع عرفي بينهما، وهو جمع يأخذ به الفقهاء في جميع الفقه، ولا ندري لماذا لم يطبّق ولم يؤخذ به هنا في مقامنا؟!

وبعبارة أخرى: إنّ الروايات المعتبرة الدالّة على كراهة ما ليس له فلس^(٢٦) تشكّل قرينة على أنّ المراد بقوله ﷺ في الروايات المانعة من أكل ذلك مثل: «لا تأكلوا ولا تبيعوا ما لم يكن له قشر» هو كراهة تناول وبيع ما لا قشر له؛ وذلك باعتبار أنّ الرواية الأولى نص في الكراهة، فإذا ورد نهي في رواية أخرى عن مورد هذه الرواية فلا بدّ من حمله على النهي التنزيهي، فإنّ مقتضى الفهم العرفي هو حمل الظاهر على الأظهر والنصّ، بمعنى أنّ النصّ قرينة على أنّ المراد من الظاهر معنى آخر غير الذي يظهر منه بالنظر الأوّلي.

ثالثاً: إنّّه على فرض استقرار التعارض بين ما دلّ على حرمة ما له قشر وبين ما دلّ على حلّيّته، فإنّه يجب مع ذلك تقديم ما دلّ على الحلّيّة والالتزام بمفادها؛ وذلك لأنّ استدلال الإمام الصادق ﷺ بالآية الكريمة في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم يدلّ على أنّ الالتزام بالحلّيّة موافق للكتاب؛ لأنّ الذي يحرم من الحيوانات طبقاً للآية (١٤٥) من سورة الأنعام هو لحم الخنزير خاصّة، ولازم ذلك عدم حرمة ما لا قشر له من السمك. وعليه فالروايات الدالّة على الحلّيّة تكون موافقة للقرآن، فلا بدّ من تقديمها بمقتضى الأخبار العلاجية على ما لم يوافق القرآن. فإذا حتّى على فرض التعارض فإنّ روايات الحلّيّة تقدّم على الروايات المانعة؛ وذلك لموافقتها للكتاب.

إن قيل : إنّ الروايات الدالة على حرمة ما لا قشر له مخالفة لرأي الجمهور ، والروايات المجوزة موافقة لهم ، ومن الواضح فإنّ الذي يتقدّم هو المخالف لهم ، وهو الروايات الدالة على الحرمة ، الأمر الذي صنعه مشهور الفقهاء وأفتوا على أساسه ، وحملوا الروايات المجوزة على التقية كما ورد ذلك في الجواهر ومجمع الفائدة . ويعتبر هذا التوجيه للروايات المجوزة هو أهمّ ما قيل في المقام ، وهو أن تحمل الروايات المجوزة على التقية ، لا بيان الحكم الواقعي .

ولكن يرد على هذا التوجيه ما يلي :

أولاً : إنّ الحمل على التقية إنّما يتحقّق فيما لو كان هناك تعارض بين الطائفتين ، بحيث يكون أحدهما موافقاً للجمهور والآخر مخالفاً لهم ، فيحمل المخالف على التقية .

إلا أنّه قد تقدّم عدم وجود مثل هذا التعارض ؛ لإمكان الجمع العرفي بينهما ، فلا مجال حينئذٍ لحمل الروايات المخالفة على التقية .

ثانياً : إنّ على فرض وجود التعارض فإنّه قد تقدّم لزوم تقديم الموافق للكتاب وهو الروايات المحلّة ؛ لما تقرّر من تقديم الموافق للكتاب على المخالف له .

إلا أن يقال : صحيح إنّ الروايات المحلّة موافقة للكتاب فيجب تقديمها ، ولكن الروايات المحرّمة مخالفة لرأي الجمهور ، فيتعارض هذان المرجحان . إلا أنّ هذا الكلام ليس بشيء ؛ وذلك لأنّه على فرض أن تكون الروايات المحلّة موافقة لجميع أقوال الجمهور وآرائهم فمع ذلك يجب تقديمها لموافقتها مع الكتاب ، ومخالفة الجمهور لا يكون مرجحاً في قبال موافقة القرآن ؛ وذلك لما ورد في صحيحة القطب الراوندي عن الإمام الصادق (عليه السلام) : « إذا ورد عليكم

حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فخذوه، وما خالف أخبارهم فخذوه» (٢٧). وهي صريحة في الأخذ بما وافق الكتاب وتقديمه على ما خالف العامة؛ لأنها تقضي في المرحلة الأولى عند التعارض بتقديم الموافق للكتاب سواء كان الآخر موافقاً للعامة أو مخالفاً لهم، فالمدار في التقديم هنا هو على موافقة الكتاب. فإذا لم يكن هذا المرجّح موجوداً كانت النوبة للمرجّح الثاني وهو المخالفة للعامة. وبناءً على ذلك فلا بدّ من تقديم الروايات الدالة على الحليّة، وطرح الروايات المانعة سواء كانت موافقة للمشهور أو لم تكن موافقة؛ لما تقدّم في محلّه من أنّ الشهرة لا تعدّ من المرجّحات لتكون مرجّحاً لهذه الروايات أو تكون مزاحماً لمرجّحية الموافقة مع الكتاب.

وثالثاً: إنّّه على فرض التعارض بين هاتين الطائفتين وتساقطهما لعدم رجحان أحدهما وذلك لوجود المرجّح مع كلّ واحد منهما، فإنّه مع ذلك لا بدّ من الحكم بحليّة ما لا قشر له تمسكاً بالعام الفوقاني في مثل هذه الحال، وليس هو إلّا الآية في سورة الأنعام، ومقتضاها الحليّة؛ وذلك لحصر الحرمة في الآية بخصوص الوارد فيها، والآية وإن كانت قابلة للتخصيص، ولكن المفروض عدم وجود مخصّص غير هذه الروايات، كما أنّ المفروض ابتلاء المخصّص بالمعارض وتساقطه بالمعارضة، فالنتيجة هي الرجوع لهذا العموم.

فالمحصّل من جميع ما مرّ هو: أنّ المستفاد من الروايات والقواعد المسلّمة هو القول بحليّة جميع السمك بكافة أنواعه، ولما كان القول بحرمة ما لا قشر فيه ليس إجماعياً، فلا بدّ أن يلتزم الفقهاء حينئذٍ بالجواز فيه تسليماً بالأدلة المتقدّمة. إلّا أن يحصل للإنسان اطمئنان أو يقين بظهور المنع في

الروايات المانعة بضميمة الشهرة. إِلَّا أَنَّ هذا لا يعدو أن يكون دليلاً شخصياً، لا يمكن أن يفيدنا شيئاً، كما لا نظنّ بحصول مثل هذا اليقين لأحد إِلَّا أَنَّهُ يمكن حصول الشك والترديد لكثيرين في ذلك، فلا يمكنهم حينئذٍ الإفتاء بحلّة أكل ما لا قشر له، فيفتون بحرمة احتياطاً، ولكنّ أغلب الفقهاء يفتون بالحرمة، فيجب على كلّ مقلّد الرجوع إلى من يرجع إليه في التقليد؛ فإنّ غرضنا في هذا البحث هو تحقيق المسألة من جهة علميّة لأهل البحث والنظر لا للمقلّدين.

ثالثاً - كيفية الصيد :

نبحث فيما يلي كيفية الصيد الموجبة لذكاة السمك. وقد تقدّم أنّه يشترط في حلّة السمك إخراجه من الماء حيّاً وموته بيده أو خارج الماء. ولا يوجد شرط آخر وراء ذلك.

وهذا ما لا نزاع فيه. كما أنّه لو مات السمك في الماء وأخرجته كان ميتة لا يجوز أكلها، وهذا أيضاً مما لا نزاع ولا خلاف فيه، وقد وردت روايات كثيرة في كلا الأمرين.

وبحثنا ليس في هاتين الجهتين. بل في جهة أخرى، وهي ما لو نصب الصيادون - كما كان عليه الأمر في الأزمنة السابقة وكذا الحاضرة - شباكهم في الماء مدّة مديدة يوماً أو نصف يوم ثمّ أخرجوها بعد ذلك فوجدوا فيها سمكاً ميتاً فهل يحلّ أكله أم لا؟ وقد سئل عن ذلك الإمام الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام، وقد أحلّ الأئمة عليهم السلام ذلك في عدّة روايات نوردها فيما يلي:

١ - رواية محمد بن مسلم في رجل نصب شبكة في الماء ثمّ رجع إلى بيته وتركها منصوبة فأتاها بعد ذلك وقد وقع فيها سمك فيموتنّ، فقال عليه السلام: « ما عملت يده فلا بأس بأكل ما وقع فيها » ^(٢٨). وسندها صحيح، حيث رواها

الشيخ الطوسي عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن القاسم بن بريد عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ، وطريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد معتبر ، كما أنّ رجال السند من الثقات ، فالرواية خالية من الإشكال . كما أنّ دلالتها صريحة في الجواز .

٢ - رواية الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه بسنده عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سألته عن الحظيرة من قصب تجعل للحيتان في الماء فيدخلها الحيتان فيموت بعضها فيها ؟ قال : « لا بأس » (٢٩) .

ولا إشكال فيها من حيث السند ؛ لأنّ سند الشيخ الصدوق إلى عبدالله بن سنان صحيح ، كما أنّ دلالتها أوضح من أن يستشكل فيها .

٣ - رواية الحلبي قال : سألته عن الحظيرة من القصب تجعل في الماء للحيتان فيدخل فيها الحيتان فيموت بعضها فيها ؟ فقال : « لا بأس به إنّ تلك الحظيرة إنّما جعلت ليصاد بها » (٣٠) . وهي لا إشكال فيها من حيث الإسناد ، كما لا يضرّها الإضمار حيث عبّر فيها الحلبي بـ (سألته) لأنّه قد رواها الكليني في الكافي عن الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام ، فالرواية تامّة سنداً ودلالة ؛ وذلك لإطلاق جواب الإمام عليه السلام ، وإلاّ فإنّ سؤال السائل ليس هو عن السمك الذي وجده حيّاً ؛ إذ لا شك في حكمه ولا يشتبّه على أحد ، كما أنّه ليس عن حكم مجموع الحي والميت ليستفاد منها حكم المجموع حسب .

٤ - رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « سمعت أبي عليه السلام يقول : إذا ضرب صاحب الشبكة بالشبكة فما أصاب فيها من حيّ أو ميت فهو حلال » (٣١) .

ودلالتها على المطلوب واضحة لا يمكن إنكارها ، وإن كان قد ورد التعبير فيها بـ « ضرب صاحب الشبكة » بشكل مطلق ، ولكنّ القرائن الموجودة فيها لا

تدلّ على مطلق الشبكة، بل على نوع خاص منها. وحتى بغضّ النظر عن ذلك فإنّ الظاهر من (الشبكة) أساساً هو نوع خاص منها للصيد لا مطلق الشبكة، وإن كان لا يستبعد استعمالها أحياناً في الصحاري لصيد بعض الحيوانات خصوصاً الجراد، لكن الغالب فيها هو لصيد الأسماك، وعلى فرض إرادة المطلق منها فإنّه يمكن استفادة المطلوب منها أيضاً لإثبات حلّيّة السمك أو الجراد الميت فيها. إلّا أنّ المشكلة في هذه الرواية هو ضعف سندها، حيث إنّ لم يوثّق راويها مسعدة بن صدقة.

٥ - رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الصيد نحبسه فيموت في مصيدته أيحلّ أكله؟ قال: «إذا كان محبوساً فكله فلا بأس» (٣٢).

والسؤال والجواب وقعا فيها عن الصيد والمصيدة. ومن الواضح أنّ حبس الصيد البري في المصيدة وموته فيه لا يمكن أن يفيد الحلّيّة في غير الجراد، إلّا أنّ خروج هذه بدليل خاص لا يمكنه أن يؤثّر على الجراد والسمك، وعليه فيمكن أن تكون هذه الرواية ناظرةً إلى لحم الميت من السمك في الشبكة وأنّه يجوز أكله. إلّا أنّ في سندها ضعفاً، فيمكن أن تصلح للتأييد حينئذٍ، فدقّق.

٦ - رواية أخرى لعلي بن جعفر، ويمكن أن تكون نفس الرواية السابقة التي رواها عبدالله بن جعفر الحميري عن عبدالله بن الحسن عن جدّه علي بن جعفر، ولذا ذكرنا أنّ سندها ضعيف، ولكن هذا النقل يرويّه المحدث النوري عن كتاب علي بن جعفر برواية المجلسي في البحار، وقد ورد فيها: سألته عن صيد البحر يحبسه فيموت في مصيدته؟ قال: «إذا كان محبوساً فكل، فلا بأس» (٣٣).

ودلالتها على المطلوب غير قابلة للإنكار حيث لم يرد فيها السؤال أو الجواب عن الصيد والمصيدة، كما أنّه لم يرد في سندها قرب الإسناد وعبدالله

ابن الحسن، ولذا فإنّها أفضل حالاً من جهة السند من سابقتها.

فالمستفاد من مجموع هذه الروايات هو حلّيّة السمك الذي يوجد في الشبكة ميتاً؛ وذلك لاعتبار السند في بعضها وتماميّة الدلالة فيها. إلّا أنّ جملة من الفقهاء ذهبوا إلى عدم الحلّيّة، فما هو السرّ في ذلك؟

قال المحقّق الحلّي في الشرائع: «ولو نصب شبكة فمات بعض ما حصل فيها واشتبّه الحي بالميت قيل: حلّ الجميع حتى يعلم الميت بعينه، وقيل: يحرم الجميع تغليّباً للحرمة. والأوّل حسن» (٣٤).

وقد نسب صاحب الجواهر الرأى الأوّل إلى الشيخ الطوسي والقاضي ابن البرّاج، ونسب الرأى الثاني إلى الأكثر بل إلى المشهور، واختار هو رأى المشهور، وقد استدلّ عليه:

أولاً: إنّ مقتضى قاعدة المقدميّة اجتناب الجميع.

ثانياً: خبر عبدالمؤمن الأنصاري الدالّ على ذلك؛ ولذا فإنّ القاعدة المذكورة تتأيد بهذا الخبر أيضاً.

ثالثاً: المعتبرة المستفيضة الوارد فيها: «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام الحلال» (٣٥).

هذا تمام الاستدلال الذي ذكره صاحب الجواهر للرأى الثاني. ولكن من العجيب جدّاً صدور مثل هذا الاستدلال من مثله؛ وذلك لأنّ قاعدة المقدميّة إنّما يرجع إليها في الموارد التي لا يوجد فيها نصّ؛ إلّا أنّ مسألتنا ليست من صغريات هذه القاعدة؛ وذلك لأنّ السمك الذي وجد في الشبك ميتاً هو مذكّى بناءً على الروايات السابقة، لا أنّه حرام اشتبه بالحلال لتجري قاعدة المقدميّة فيقال بلزوم ترك الجميع مقدّمة لترك الحرام. فإدّاء هذه الروايات تحكم بحلّيّة ما وجد ميتاً في الشبك سواء كان مختلطاً مع الحيّ أو كان معيّناً، أو كان

الجميع ميتاً. وعلى فرض القبول بأن تلك الروايات ناظرة للصورة الأولى - كما تصوّر ذلك بعض الفقهاء - فمع ذلك يكون المراد بها هو أنّ الإمام عليه السلام أثبت الحلية لجميع السمك، ولم يطبق قاعدة المقدّمية واقعاً أو تعبدّاً. وعليه فلا يمكن القول مع وجود هذه النصوص أنّ اجتناب السمك الميت واجب من باب المقدّمة.

وأما رواية عبد المؤمن، فيرد عليها:

أولاً: أنّها ضعيفة السند؛ لاشتراك عبد المؤمن فيها بين أربعة أشخاص كلّهم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ولم يوثّق منهم إلّا شخص واحد وثّقه النجاشي، والثلاثة الآخرون مجهولون، كما أنّ علي بن النعمان وابن مسكان الواقعيين فيها مشتركان أيضاً؛ فإنّ علي بن النعمان فيها مشترك بين اثنين، أحدهما موثّق والآخر مجهول، وابن مسكان مشترك بين جماعة فيهم الضعيف وفيهم الثقة وفيهم المجهول، ولا طريق إلى تعيين الثقة منهم، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

ثانياً: عدم دلالتها على المطلوب، حيث إنّّه قد ورد فيها: عن عبد المؤمن قال: أمرت رجلاً أن يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صاد سمكاً وهنّ أحياء ثمّ أخرجهن بعدما مات بعضهنّ فقال: «ما مات فلا تأكله، فإنّه مات فيما كان فيه حياته» (٣٦).

ولم يعلم القائل في «فقال» في الجواب هل هو الإمام الصادق عليه السلام أو الرجل الذي أمره عبد المؤمن بالسؤال، كما أنّ ذلك الشخص مجهول، وعليه فإذا كان القائل هو - كما هو ظاهر أو محتمل - فإنّ الرواية تسقط عن الاعتبار، سواء كان ما نقله يمثل فتوى ذلك الشخص أو قول الإمام الصادق عليه السلام، أمّا الأول فلأنّه لا قيمة لرأيه وفتواه، وأمّا الثاني فلكونه مجهولاً.

هذا مضافاً إلى أنّ قوله: « ما مات فلا تأكله؛ فإنّه مات فيما كان فيه حياته » مطلق وشامل لما إذا كان قد مات في الماء أو في الشبك الذي في الماء، والروايات السابقة تفيد حلّيّة خصوص السمك الذي يموت في الشبك الذي ينصب للصيد، وعليه فهذه النصوص تكون مقيدة للإطلاق المذكور.

بل يمكن أن يقال بأنّ قوله: « فإنّه مات فيما كان فيه حياته » قرينة على أنّ المقصود في قوله « ما مات فلا تأكله » هو خصوص ما مات في الماء خارج الشبك؛ لأنّ داخل الشبكة وإن كانت في داخل الماء لا تعتبر محلاً لحياة السمك وتواجده، فلا يقال مثلاً: إنّ السجن هو مكان حياة الإنسان.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يمكن الاعتماد على خصوص هذه الرواية في الإفتاء بالحرمة وعدم النظر إلى باقي الروايات الصحيحة التي هي نصّ في الحلّيّة، فيجب معها حمل رواية عبدالمؤمن الظاهرة في الحرمة على الكراهة. وعلى فرض التعارض بينها فمع ذلك يجب الأخذ بالروايات المحلّة لموافقتها للكتاب حيث حدّدت الآية الكريمة ما يحرم أكله، وليس مقامنا منه.

إلا أنّ هذا الكلام ليس بتمام؛ وذلك لأنّهما لو تعارضا وتساقطا رُجع إلى العام الفوقاني وهو حرمة أكل الميتة، ولا أقلّ من أصالة عدم التذكّية؛ لأنّ المورد ليس من باب الشك في حلّيّة أو حرمة الحيوان ليثبت بالكتاب حلّيّة ويكون مرجحاً لها. وعليه فلا يمكن الاعتماد على رواية عبدالمؤمن للإفتاء بالحرمة على ضوئها؛ ولذا فإنّ صاحب الجواهر لم يعتمدها، بل جعلها مؤيدة للقاعدة.

وأما الرواية الأخرى التي استدلّ بها وعبر عنها بالمعتبرة المستفيضة كدليل آخر على مطلوبه فإنّها رواية مرسلة انفرد بروايتها في عوالي اللثالي، وهي ليست بمعتبرة، ولا حجّية لها.

وإن كان الوارد في عدّة روايات أنّ الميتة لو اختلطت بالمذكي بيع ذلك ممّن يستحلّه (٣٧).

إلا أنّ هذا ليس له ربط بمحلّ الكلام؛ لأنّ محلّ كلامنا ليس هو في الميتة حيث دلّت النصوص السابقة على أنّ الميت في الشبكة ليس بميتة بل مذكي، وعلى فرض كونه ميتة فهو ميتة خاصة اعتبرت النصوص حلالاً. فإذاً على فرض وجوب اجتناب المختلط من الميتة والمذكي والتسليم بأنّ موردنا من ذلك، ومع الغضّ أيضاً عن «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٣٨) فإنّ المعنى المذكور معنى عامّ تخصّصه الروايات الدالّة على حلّيّة السمك الميت الذي في الشبكة، بل إنّها دلّت على حلّيّة السمك الميت المتميّز وإن كان جماعة منهم الشيخ الطوسي قد حكموا بالحليّة فيما لو كان السمك الميت مختلطاً بالحّيّ وغير متميّز إلا أنّ الروايات الدالّة على الحلّيّة أعمّ من الصورة المذكورة، فلا دليل على حصر الحلّيّة بالصورة المذكورة كما لا يخفى.

رابعاً: حكم حيوانات البحر غير السمك:

بحثنا في حكم الأسماك. وأمّا حكم غيرها من حيوان البحر، فقد نقل في الجواهر دعوى إجماع الخلاف والغنية والسرائر والمعتبر والذكرى وفوائد الشرائع على عدم حلّيّة غير السمك من حيوان البحر، وذكر أنّه يدلّ على ذلك - مضافاً إلى دلالة الإجماع - العمومات الدالّة على حرمة الميتة الشاملة بإطلاقها للمقام بناءً على صدق الميتة على كلّ حيوان زهقت روحه، هذا مضافاً إلى ما في موثقة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الربيثا، فقال: «لا تأكلها، فإنّنا لا نعرفها في السمك يا عمّار» (٣٩)، والعجب من مثله أن يستند إلى مثل هذه الأدلّة لإثبات المدعى المذكور؛ وذلك لأنّ الإجماع الذي ادّعاه البعض غير قابل للإثبات حيث لم يعلم انعقاد مثل هكذا

صيد البحر - تذكّيته وما يحلّ منه

إجماع؛ ولذا ذكر في الجواهر أنّ البعض قد شكك في وجود هذا الإجماع، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الإجماع الذي يكون حجة هو الإجماع غير المدركي أو غير محتمل المدركية، ولا شك أنّه هنا إما مدركي، أو لا أقلّ محتمل المدركية. فلا حجّة لمثل هذا الإجماع.

ومن الواضح أنّ التمسك بعمومات حرمة الميتة لإثبات حرمة حيوان البحر غير السمك، هو من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فإنّ إحراز انطباق عنوان الميتة على الحيوان الذي أخذ من الماء بأمر الشارع أمر مشكوك، وعليه فلا يمكن التمسك بالعمومات لإثبات حرمة حيوان البحر. إلا أن يقال: إنّ حليتها منوطة بكونها قابلة للتذكّية، وبما أنّنا نشك في قابليتها للتذكّية، فإنّ إمكان تذكّيتها حينئذ لا يكون قابلاً للإثبات، فيحرم أكلها. ولكن يرد على هذا الكلام: أولاً: أنّ (السمك) اسم جنس لحيوان البحر كلّّه؛ ولذا ورد إطلاق الحوت على السمك الذي ابتلع يونس عليه السلام، وهو نوع من أنواع السمك، وإن كان لكل واحد من هذه الأنواع اسم يختص به، وقد ورد في الروايات الكثيرة أنّ ذكاة السمك والحوت بأخذه حياً.

والذي يشهد لذلك هو أنّ المجوس يرون حليّة جميع أنواع حيوان البحر، وقد ورد السؤال عن صيدهم في الروايات فأجاب الأئمة عليهم السلام بنفي البأس عنه؛ وذلك لأن صيد السمك بأخذه حياً من الماء، وقد ورد في بعضها: أنّ صيد الحوت بأخذه حياً من الماء، وبناءً على ذلك فإنّ اسم السمك أو الحوت يطلق على سائر ما في البحر، لا خصوص السمك المتعارف؛ وذلك لأنّ صيد المجوس - الذي ورد السؤال عنه - لا ينحصر بالسمك خاصّة.

ويشهد لذلك أيضاً قول يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك ما تقول في أكل الأربيان؟ قال: فقال لي: «لا بأس، والأربيان

ضرب من السمك»^(٤٠) فقد حكم الإمام عليه السلام بالحلّة في الأربيان (= الروبيان) الذي هو لا يشبه السمك أصلاً، بل هو من قسم السرطان النهري، وهذه قرينة على أنّ السمك جنس لجميع حيوانات البحر، وأنها يحلّ تناولها، إلّا أن يقوم دليل خاصّ على حرمة بعض الموارد كالضفادع والسرطان النهري والسلاحف حيث ورد في رواية علي بن جعفر تحريم أكلها، وإن كان الكليني قد نقلها عن محمد بن يحيى، وهو مشترك بين جماعة، إلّا أنّه لا يبعد أن يراد به الثقة. وأمّا رواية عمّار الساباطي التي تمسّك بها صاحب الجواهر فإنّها لا تفيد شيئاً؛ وذلك:

أولاً: لضعف سندها لوجود أحمد بن الحسن فيها، وهو مشترك بين جماعة كثيرين أكثرهم مجهول، وقد رواها أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد، وهو مختلف فيه، وقد ضعّفه ابن داود صريحاً.

وثانياً: إنّه قد ورد في هذه الرواية قوله عليه السلام: «لا نعرفها في السمك يا عمّار». ومن الواضح أنّ معنى هذه الجملة ليس هو أنّ (الربيثا) ليس من جنس السمك، وإلّا لقال: (إنّها ليست من السمك) أو (إنّا لا نعرف أنّها من السمك).

وثالثاً: إنّه قد ورد في بعض الروايات المعتبرة تحليل الربيثا.

فإذاً هذه الرواية دليل على ما ندّعيه من أنّ حلّة حيوان البحر لا تتوقّف على انطباق عنوان السمك عليه، كما أنّ حلّة الأربيان (= الروبيان) دليل آخر على هذا المدّعى، وذلك باعتبار أنّ الأربيان هو من جنس السرطان النهري، لا من السمك كما هو واضح وثابت في علم البيّة.

ويدلّ على حلّة حيوان البحر إلّا ما قام الدليل على حرّمته - مضافاً إلى أصالة الحلّة - صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم، حيث ورد في

الأولى - كما تقدّم ذلك :- « ويكره كلّ شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق وليس بحرام، إنّما هو مكروه»، كما أنّه قد وردت الإشارة في هذه الرواية وفي صحيحة محمد بن مسلم إلى أنّ الحرام ينحصر بما حرّمه الله ورسوله، ومن الواضح عدم تحريم شيء من حيوان البحر في القرآن إلّا خنزيره بناءً على احتمال أن لا يكون لفظ الخنزير مشتركاً لفظياً. وعليه فإذا لم يورث الإجماع القطعي اطمئناناً بحرمة ما عدا السمك من حيوان البحر، فلا أقلّ من الالتزام بحليّة كثير من حيوانات البحر، وإن كان الاحتياط في اجتناب ذلك وفي اجتناب ما لا قشر فيه من السمك.

الهوامش

- (١) وسائل الشيعة ١٦: ٣٦٣ و ٣٦٤، ب ٣٢ من الذبائح، ح ٥ و ٩. منشورات المكتبة الإسلامية، طهران.
- (٢) المصدر السابق: ٣٦٢، ح ١ و ٢.
- (٣) المصدر السابق: ٣٦٦، ب ٣٤ من الذبائح، ح ١.
- (٤) المصدر السابق: ٣٦٧، ح ٤.
- (٥) المصدر السابق: ح ٥.
- (٦) المصدر السابق: ٣٩٨، ب ٨ من الأطعمة المحرمة، ح ٤.
- (٧) الأنعام: ١٤٥.
- (٨) وسائل الشيعة ١٦: ٤٠٤، ب ٩ من الأطعمة المحرمة، ح ١٩.
- (٩) المصدر السابق: ح ٢٠.
- (١٠) المصدر السابق: ٤٠٣، ح ١٧.
- (١١) المصدر السابق: ح ١٨.
- (١٢) المصدر السابق: ٣٩٧، ب ٨ من الأطعمة المحرمة، ح ٣.
- (١٣) المصدر السابق: ٣٩٨، ح ٧.
- (١٤) المصدر السابق: ح ٦.
- (١٥) المصدر السابق: ح ٥.
- (١٦) المصدر السابق: ٣٩٧، ح ٢.
- (١٧) المصدر السابق: ح ١.
- (١٨) المصدر السابق: ٤٠٠، ب ٩ من الأطعمة المحرمة، ح ٤.
- (١٩) المصدر السابق: ٣٩٨، ب ٨ من الأطعمة المحرمة، ح ٤.
- (٢٠) المصدر السابق: ٤٠٠، ب ٩ من الأطعمة المحرمة، ح ٢.

- (٢١) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٢٢) انظر الرواية بكامل سندها في الوسائل ١ : ٤٢٣ ، ب ٦٧ من آداب الحَمَام من كتاب الطهارة ، ح ٤ .
- (٢٣) وسائل الشيعة ١٦ : ٤٠١ ، ب ٩ من الأطعمة المحرّمة ، ح ٥ .
- (٢٤) المصدر السابق : ح ٦ .
- (٢٥) المصدر السابق : ح ٧ .
- (٢٦) المصدر السابق : ٤٠٤ ، ح ١٩ .
- (٢٧) المصدر السابق ١٨ : ٨٤ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ٢٩ .
- (٢٨) المصدر السابق ١٦ : ٣٦٨ ، ب ٣٥ من الذبائح ، ح ٢ .
- (٢٩) المصدر السابق : ٣٦٩ ، ح ٥ .
- (٣٠) المصدر السابق : ٣٦٨ ، ح ٣ .
- (٣١) المصدر السابق : ٣٦٩ ، ح ٤ .
- (٣٢) المصدر السابق : ح ٦ .
- (٣٣) مستدرک الوسائل ١٦ : ١٥٤ ، ب ٣١ من الذبائح ، ح ١ .
- (٣٤) شرائع الإسلام ٤ : ٧٤٢ ، انتشارات الاستقلال ، طهران .
- (٣٥) بحار الأنوار ٦٢ : ١٤٤ .
- (٣٦) وسائل الشيعة ١٦ : ٣٦٨ ، ب ٣٥ من الذبائح ، ح ١ .
- (٣٧) المصدر السابق : ٤٥٤ و ٤٥٥ ، ب ٣٦ من الأطعمة المحرّمة ، ح ١ و ٢ .
- (٣٨) المصدر السابق ١٢ : ٥٩ ، ب ٤ من ما يكتسب به ، ح ١ .
- (٣٩) المصدر السابق : ٤٠٨ ، ب ١٢ من الأطعمة المحرّمة ، ح ٤ .
- (٤٠) المصدر السابق : ح ٥ .

السيرة

بين التأسيس الأصولي والممارسة الفقهية

□ السيد علي عباس الموسوي

السيرة هي من المفردات التي استخدمها الفقهاء في مواطن كثيرة، وتمسكوا بها كدليل لإثبات القضايا الشرعية، ولكن هل أسس الأصوليون في أبحاثهم لهذه السيرة؟ لعلّ هذا السؤال يبدو غريباً؛ وذلك بملاحظة استدلال الأصوليين بالسيرة لإثبات حجية العديد من الحجج والقواعد الأصولية، أي إنها أمر استخدم في التأسيس الأصولي، ولكن هذه الغرابة تزول بملاحظة عدم إفراد الأصوليين بحثاً مستقلاً لها كما التزموا به بالنسبة لسائر الحجج التي توصل إلى الحكم الشرعية، أو يقع البحث في كونها دليلاً موصلاً للحكم الشرعي، وهذه الملاحظة لا ترتبط بالناحية الفنية أو الإشكال الترتيبي بل إنّ عدم إفراد البحث عن حجية السيرة أدّى إلى عدم إثراء البحث عن السيرة بإبداعات العقل الأصولي المشهود في الأبحاث الأخرى.

التأسيس الأصولي

لم يفرد - وكما ذكرنا - الأصوليون البحث عن السيرة في كتبهم، ولعلّ أوّل من بادر إلى ذلك الشيخ المظفر في كتابه الذي وضعه للتدريس في الحوزات العلمية الموسوم بـ «أصول الفقه»، وهو لم يشر إلى مبادرته لهذا

الأمر في كتابه إلا أن الشهيد الصدر رحمته هو ثاني من جعل للسيرة بحثاً مستقلاً ضمن أبحاث الأصول ، وقدم لهذا الأمر بأن الحاجة هي التي دعت إلى أن يفرد السيرة ببحث مستقل فقال : « يبدأ عادة بالظواهر بوصفها أول الأمارات الظنية والظنون المعتمدة شرعاً بلا خلاف ، ولكن بما أن مهمّ الدليل الذي يجري الاستدلال به على حجية أهم الأمارات كالظواهر وخبر الثقة - وهما أهم أمارتين في الفقه - إنما هو السيرة العقلائية .

من هنا كنّا بحاجة إلى بحث مستقل عن السيرة ودليليتها ونكات هذه الدليلية وشروطها لتكون على رؤية واضحة فيما يأتي من مواضع الاستناد إليها من المباحث الأصولية » ^(١) .

إذاً يقدّم الشهيد الصدر في كلامه هذا بياناً للدافع لإفراد السيرة بالبحث مضافاً إلى بيان منهجية البحث الأصولي والتي تفترض تقديم البحث عن السيرة على البحث عن الحجج ؛ لأنها تشكّل عمدة الدليل على الحجج الأخرى لا سيما حجية الخبر والظواهر ، وهو أمر لم يلحظه منهجياً الشيخ المظفر بل جعل البحث عن السيرة متأخراً عن البحث عن سائر الحجج . نعم يبقى أن الملاحظ هنا هو أن السيرة لم تشكل دليلاً على حجية مباحث الحجج فقط بل شكّلت دليلاً وحجة لدى الأصوليين في مباحث سابقة هي مباحث الألفاظ كتأسيسهم لأصالة عدم القرينة أو استدلالهم للسيرة في البحث عن مسألة لزوم الفحص عن المخصص للتمسك بالعام ، أو للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وهذا كلّه يدلّنا على أن السيرة شكّلت دليلاً أصولياً وحجة حتى في مباحث الألفاظ التي هي سابقة على مباحث الحجج .

يتنوّع البحث الأصولي حول السيرة ، ولا بدّ لنا من الإطلال على ما بحثه الأصوليون حول السيرة دون تعميق البحث لنأخذ نخرج عن حدود ما يفرضه ضرورات المقالة .

وهذه الأبحاث هي :

١- تقسيمات السيرة

أولاً: السيرة العقلانية والسيرة المتشرّعية

تنقسم السيرة بداية إلى نوعين: سيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة، والتسمية توضح سرّ التقسيم.

وقد ذكرت العديد من التعاريف للقسمين، والذي نستخلصه من هذه التعاريف هو أنّ السيرة قد تصدر من الناس دون ملاحظة ارتباطهم بملة أو نحلة أو شريعة بل تسير عليها سجية العقلاء وفطرتهم فتعم المسلمين وغيرهم، وهنا حيث ينتفي عنصر الدين أو الملة تصبح السيرة أمراً مشتركاً بين الناس جميعاً، وتصبح الفطرة التي تشترك فيها الإنسانية كلّها هي العامل في نشوء هذه السيرة، وإرجاع السيرة إلى أمر فطري عند العقلاء هو الذي يبرز اشتراكها بين أفراد البشر كافة؛ لأنّها الأمر المشترك بينهم.

وقد ذكر الميرزا النائيني رحمته الله أنّ السيرة أو طريقة العقلاء أو بناء العرف العام لا تخلو من شقوق ثلاثة، وما يصح منها إنّما هو إرجاعها إلى الفطرة، قال: «إنّ مبدأ الطريقة العقلانية لا يخلو: إمّا أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة واتخذها العقلاء في الزمان المتأخر طريقة لهم واستمرت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، وإمّا أن يكون مبدأها أمر نبي من الأنبياء بها في عصر حتى استمرت، وإمّا أن تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام. ولا يخفى بعد الوجه الأوّل بل استحالة عادة، وكذا الوجه الثاني، فالمتعّين هو الوجه الثالث» ^(٢).

وأما سيرة المتشرّعة فهي السيرة التي تصدر من المسلمين بما هم

مسلمون، أو فقل إنها السيرة التي تصدر من أهل ملة خاصة كالامامية بما هم أهل هذه الملة، إذاً هنا أيضاً يوجد عنصر مشترك يكون هو المنشأ لهذه السيرة، وإذا كان في سيرة العقلاء المنشأ هو الفطرة الإنسانية، فإنّ المنشأ هنا هو الدين أو المذهب الذي يلتزم به هؤلاء المتشرعة؛ ولذا أكد الأصوليون على أنّ سيرة المتشرعة هذه التي يراد الاستدلال بها لابدّ وأن تصدر من الملتزمين بالشريعة أو المتدينين، فلا عبرة بسيرة العوام الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة؛ وذلك لأنّ كاشفية مثل هذه السيرة إنّما تكون فيما إذا كان المنشأ فيها هو هذا العنصر المشترك والذي هو الدين، ولا يكفي وجوده التكويني، بل لابدّ من وجوده الفاعلي المؤثّر.

ولكن اشتراط عنصر التدين أو الالتزام الديني لا يعني اشتراط العدالة بمعناها الفقهية، بل تتمحور المسألة في إحراز أنّ العنصر المولّد لمثل هذه السيرة هو الدين أو المذهب لدى طائفة المتشرعة؛ لأنّ أمراً ما قد ينشأ حتى لدى العوام الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة ويعلم أنّ السبب فيه هو هذا الانتماء إلى المذهب أو الدين الذي لولاه لما نشأ هذا الأمر بينهم ولما أصبح سيرة لديهم. إذاً إحراز هذا الاستناد إلى الشريعة هو الأساس في هذه السيرة.

نعم، يبقى أنّ العنصر الغالب في السيرة لدى عوام الناس الذين لا يبالون هو أن تكون سيرتهم ناشئة من هذا التسامح في أمر الشريعة كما سيأتي ذكر موارد له بحثت فقهياً.

إذا كان هذا التعريف للسيرة تامّاً فهل يعني هذا وضع حدّ لتداخل السيرتين؟ والجواب هو بالنفي؛ لأنّ السيرة إن علم المنشأ فيها وأنّه أحد الأمرين المتقدمين فهو، ولكن من أقسام السيرة التي تنشأ لدى المتشرعة ما لا يعلم المنشأ فيه؛ وذلك لأنّ من السير والبناءات ما يصدر من المتشرعة ولا يعلم المنشأ في صدوره، فهل صدر منهم بمقتضى طبعهم العقلاني أو

بمقتضى التزامهم الشرعي والديني، وهذا القسم وإن كان لا يخلّ باعتبار السيرة من سيرة المتشرّعة الناشئة من منشأ شرعي محض من جهة دليبيتها، ولكن الفارق يظهر في قوة هذا الدليل؛ لأنّ السيرة التي تنشأ من عامل شرعي محض هي أقوى دلالة على الحكم من تلك التي يتردد المنشأ فيها بين أمرين (٣).

وليس هذا التقسيم للسيرة إلى قسمين إلّا لأجل فائدة تترتب على هذا التقسيم تظهر في الفوارق التي ذكرت لهذا التقسيم:

أ- احتمالية الردع: السيرة المتشرّعية لا احتمال فيها للردع من قبل الشارع؛ لأنّها إذا كانت قد صدرت من منشأ شرعي فاحتمال الردع فيها ينتفي. وهذا بخلاف سيرة العقلاء؛ لأنّ المنشأ فيها ليس شرعياً، فاحتمال الردع يبقى فيها وارداً (٤). والعراقي يعبر عن هذا الفارق بأنّ هناك تلازماً وجودياً بين سيرة المتشرّعة وعدم الردع عنها من قبل الشارع، وهذه الملازمة الوجودية مفقودة في السيرة العقلانية (٥).

ومن هذه الجهة ينفي رادعية أيّ أمر قد يتوهم كونه رادعاً عن السيرة، ومثاله: ما وقع من البحث حول رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظنّ عن العمل بالسيرة على حجية خبر الواحد، حيث ذكر العراقي هناك أنّ السيرة المتشرّعية لا يتأتّى فيها هذا البحث؛ لأنّ هاهنا مضادة وجودية بين انعقاد السيرة وصدور الردع، فمن المستحيل تحقّق السيرة المتشرّعية على العمل بالخبر مع ثبوت الردع (٦).

ب - ضرورة العمل وعدمه: ثمة فارق آخر بين السيرتين يتمثّل في أنّ سيرة العقلاء لا يشترط فيها إثبات قيام عمل من العقلاء عليها، بل يكفي فيها إثبات أنّ الطباع العقلانية لو خَلِيت ونفسها ومن دون ردع كانت تعمل بذلك. وأمّا في سيرة المتشرّعة فلا بدّ من إثبات عمل أصحاب الأئمة والأجيال

المعاصرة لهم على ذلك الأمر (٧).

وهذا الفارق يعود في حقيقته إلى أَنَّ العنصر المولّد للسيرة المنتشّرة حيث كانت هي الشريعة، فإذا لابدّ من إثبات عمل كاشف عن هذا العنصر، وهذا ما لا نحتاج إليه في السيرة العقلائية؛ لأنّ العنصر المولّد لها هو العقلائية أو الإنسانية، وهي أمر موجود ومشهود لا نحتاج معه إلى إثبات، وهذا هو التحليل الصحيح لهذا الفارق، ولأجل ذلك اعتبر السيد الخوئي عند بحثه حول قيام السيرة على الاستصحاب بأنّ السيرة لو قامت على العمل على طبق الحالة السابقة لفهمناها، فإنّا من العقلاء (٨)، وهذا لا يتأتّى في سيرة المنتشّرة.

ثانياً: السيرة المثبتة للحكم والسيرة المثبتة للموضوع

لم يتحدّث الأصوليون سوى الشهيد الصدر عن هذا التقسيم وإن كان ممارساً من قبلهم فقهاءً. وهذا التقسيم له أهمية من ناحية نوعية السيرة التي يرجع إليها فإنّها ليست واحدة في كلا القسمين؛ ولذا كانت السيرة المتّبعة في إثبات الحكم الشرعي هي السيرة المعاصرة للمعصوم، فيما كانت السيرة المتّبعة لإثبات الموضوع هي السيرة المعاصرة؛ لأنّ الموضوع تابع في ثبوته للسيرة الفعلية، ولذا لو فرض تحوّل السيرة كان المتّبع السيرة المستحدثة. ومثال ذلك تحديد نفقة الزوجة؛ فإنّ السيرة لو اقتضت أن تكون نفقة الزوجة في هذا الوقت بنحو أتمّ وأكمل ممّا كانت عليه لتبدّل الأعراف الاجتماعية والاقتصادية فلا بدّ من مراعاة هذه المرتبة (٩).

إنّ ما يهمنا هنا هو التأكيد على أَنَّ السيرة المنقّحة للموضوع لا تزال بحاجة إلى تعميق البحث فيها؛ لأنّ الخلط قد يحصل فيما يرجع إلى السيرة وأنها مثبتة للحكم أو منقّحة للموضوع، ومثال ذلك مسألة الحقوق المعنوية حيث ترى السيرة المعاصرة أنّ هذه الاختصاصات المعنوية هي من الحقوق،

فيما لم تكن مثل هذه السيرة قائمة في عصر الشارع ؛ ولذا يتمسك من يرفض ثبوت مثل هذا الحق بأنّ مثل هذه السيرة لم تكن موجودة في عصر الشارع حتى تكون كاشفة عن موقف الشارع ، فيما يمكن لنا إبراز محاولة إثبات لمثل هذه الحقوق باعتبار أنّ هذه السيرة تنقح موضوعاً شرعياً ، وهو ملكية جديدة تدخل تحت عموم أدلة مال الغير .

٢ - كيف نثبت السيرة المعاصرة ؟

هذا العنوان هو أيضاً من العناوين الأخرى التي تفرد الشهيد الصدر ببحثها وذكر وجوها خمسة لإثبات معاصرة السيرة للشارع ، وقد اعتبر هذه الوجوه من وجوه الإثبات العامة مقابل وجوه أخرى جزئية تمارس فقهاً .

٣ - كيف نثبت دليلية السيرة ؟

هل تتوقف دليلية السيرة على الإمضاء ؟ يرى الأصوليون أنّ حجية السيرة تتوقف على الإمضاء ، وحيث إنّ الإمضاء للسيرة لم يصدر في غالب السير المتعارفة فقد اكتفى الأصوليون بعدم الردع كمثبت لهذا الإمضاء ، ومن هنا كان مجرّد وصول الردع من قبل الشارع ولو بأخبار ضعاف كافٍ في عدم تمامية الاستدلال بالسيرة ، والجزر الأساسي لهذا القول هو الالتزام بالبينونة بين الشارع والعقلاء ، فالشارع خارج عن دائرتهم ، فمجرد تعارف العقلاء على أمر لا يعني دخوله في ذلك ، ومقابل هذا يتبنّى المحقق الاصفهاني - ناسباً هذا الرأي إلى أستاذه الآخوند الخراساني^(١٠) - كون الشارع من العقلاء بل هو رئيسهم ؛ ولذا لابدّ وإن يكون متحد المسلك معهم ، فإذا السيرة متى انعقدت كانت تامّة الاقتضاء لإثبات الحكم الشرعي ، غاية الأمر أنّ إحراز الردع وثبوته يكون مانعاً ، ولا يحتاج الفقيه إلى إحراز الإمضاء أو تجشّم العناء في إثبات أنّ عدم الردع كافٍ للإمضاء ، وكان وصول الردع بالخبر الضعيف لا يقف حائلاً أمام تأثير المقتضي أثره .

٤ - السيرة والارتكاز

هل السيرة العقلانية أو المتشّرعية تثبت بما قامت عليه وانعقدت عليه ، أو أنّها تتعدّى ذلك إلى الارتكاز العقلاني أو المتشّرعي ، أي إلى النكته التي دفعت العقلاء والمتشّرعة للالتزام بسلوك ما ؟ ولا يخفى أنّ ما يكون حجة من السيرة إن كان هو عبارة عن الارتكاز العقلاني فإنّ هذا سيوسّع من دائرة إثبات السيرة لإثبات نحو جريان هذه السيرة ، فإذا كانت السيرة قد جرت على الالتزام بأمر بنحو الاستحباب أو الوجوب فتكون مثبتة لهما .

وهذا الأمر لا يتيسر بملاحظة العمل مجرداً عن هذا الارتكاز ؛ لأنّ العمل المجرد لا لسان له ، بخلاف هذا الارتكاز فإنّه يحمل نوعاً من الدلالة تترقّى عن دلالة العمل . وكذلك الحال في الارتكازات العقلانية فإنّها تدلّ على سعة دائرة هذه السيرة سعة إفرادية وزمانية .

ومثال ذلك : السيرة القائمة على أنّ الحيازة سبب للتمكّك ، وهذه السيرة ممضاة من الشارع ، ولكن السيرة المعاصرة كانت قائمة على استخدام وسائل كانت متعارفة في ذلك الزمان ، ومثل هذه السيرة لا تثبت كون الحيازة سبباً للتمكّك في عالمنا المعاصر حيث تتسع الدائرة في الأدوات الحديثة لتصبح الحيازة موجبة للثراء الكبير بسبب ضخامة ما توفّره هذه الأدوات من إمكانيات ، ولكن إذا كان الإمضاء إنّما هو للارتكاز العقلاني القائم فهذا يعني إثبات الإمضاء الشرعي حتى لما هو متعارف في هذا الزمان من الحيازة بالوسائل الحديثة ، ودليل التوسعة لحجية السيرة بنحو تشمل هذا الارتكاز هو نفس الدليل المساق لحجية السيرة ؛ لأنّ وظيفة الشارع تصحيح ما قام عليه الارتكاز بين العقلاء ؛ لأنّه مشرّع ولا بدّ وأنّ يلحظ النكات التشريعية الكبرى فيثبتها أو ينفيها^(١١) .

وحيثية الارتكاز هذا أفادت أصولياً في تحديد دلالات أخرى أيضاً تتعدّى ما

تقدّم من استفادة الوجوب أو الحرمة إلى استفادة نوع العمل الذي قامت عليه السيرة في جوانب أخرى. وهذا الأمر لا يتيسّر في الفعل الصامت. وهذا ما يتّضح عبر ملاحظة كيف استخدم الأصوليون السيرة لإثبات نوع الحكم الذي تثبته، وليس ذلك إلّا من جهة أخذ المبدأ الذي قامت عليه السيرة في مدّ نظرهم، ففي البحث الأصولي المعروف في تحديد المجعول في الحجج والأمارات عندما أراد السيد الخوئي بيان كيف أنّ المجعول هو الطريقية والكاشفية لا السببية تبعاً لمبنى أستاذه المحقق النائيني أوضح ذلك: بأنّ الدليل على حجيتها إنّما هو السيرة، وسيرتهم قد جرت على العمل بها بملك كونها طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، وإنّهم يعاملون معها معاملة العلم والقطع من جهة كونها منجّزة للواقع على تقدير الإصابة، ومعذّرة على تقدير الخطأ. وهذا هو مردّ الطريقية والكاشفية، بداهة أنّه ليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببية^(١٢).

٥ - السيرة والإطلاق

اشتهر بين الأصوليين التعبير عن السيرة بأنّها دليل لبيّ. والمراد من ذلك أنّها لا لسان لها، وعليه تفقد السيرة عنصر الإطلاق أو العموم الثابت للدليل اللفظي، فلا يمكن التمسك بالسيرة لإثبات حكم الحالات المشكوكة.

ولا يخفى أنّ السيرة إنّما تكون خالية عن ثبوت إطلاق لها إذا كانت فعلاً صامتاً؛ لأنّنا وكما قدّمنا قد تكون السيرة واسعة الدائرة لتثبت هذا الارتكاز العقلاني أو المتشرّعي، ومثل هذا الارتكاز يكون له لسان يثبت عموماً أو إطلاقاً، إنّ ما يشهد لهذا هو أنّ السيرة كما يعبرّ بعض الأعلام ليست مبنية على التعبد، أي لا يصدر العمل العقلاني نتيجة أمر حتى يقع الشك في إطلاقه، بل دائماً السيرة العقلانية تنشأ عن مبدأ عقلاني، وحيث إنّنا نحن أيضاً من جملة العقلاء فإنّ الجهة العقلانية لو اقتضت أمراً ما فإنّنا سوف

نفهمها^(١٣). ولعلّ التمييز بين السيرة التي لا نعلم بارتكاها المولّد لها وبين تلك التي يعلم ما هو المنشأ فيها هو أفضل من التعميم.

٦ - السيرة أي دليل ؟

لقد اشتهر أنّ الأدلّة أربعة، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ومن هنا ينشأ السؤال بأنّ السيرة تحت أيّ الأدلّة تدخل ؟ إنّنا لأجل الوصول إلى جواب قمنا بتتبّع مواطن استدلال الأصوليين بالسيرة في مناهج بحثهم.

والملاحظ أنّ الغالب في الاستدلال بالسيرة هو إدراجها تحت الإجماع، ويظهر ذلك واضحاً عند استدلالهم بالسيرة لإثبات حجية الاستصحاب حيث ذكروا السيرة كوجه من وجوه الإجماع، ولعلّهم تبعوا في ذلك الشيخ الأنصاري الذي جعل السيرة وجهاً رابعاً من وجوه الإجماع^(١٤).

ولكن ذلك لا يقتصر على مسألة ترتيب منهج البحث الأصولي، بل يتعدّاه إلى ما يظهر من بعض تعبيراتهم بأنّ السيرة هي عبارة عن الإجماع العملي كما يظهر من استدلال الأنصاري على أصالة الصحة^(١٥) أو على البراءة^(١٦) وكما يصرّح السيد الحكيم بأنّ الإجماع العملي هو السيرة^(١٧)، إلّا أنّنا لو رجعنا إلى الإجماع العملي لوجدنا أنّه الاتفاق من قبل العلماء خاصة على عمل ما بمعنى استنادهم في الاستنباط إلى أمر معين؛ ولأجل ذلك لو اتّفق العلماء على حكم واختلف مشرب المجمعين لم يتحقّق مثل هذا الإجماع^(١٨)؛ ولذا استشكل النائي على قيام الإجماع العملي على حجية خبر الواحد فيما لم يناقش في قيام السيرة على ذلك.

على أنّ الشهيد الصدر وإن لم يبحث حول نوعية الدليل الذي ينبغي أن تدرج تحته السيرة إلّا أنّه ذكر أنّ الاستدلال بالسيرة هو بحسب روحه استدلال بالسنة المستكشفة بدليل قطعي؛ وذلك في بحث حجية خبر الواحد^(١٩)، كما

أدرجها السيد محمد تقي الحكيم تحت البحث في الطرق القطعية للسنة (٢٠).

إن إدراج السنة تحت الإجماع لعل ما يبرره هو أنها تشابه الإجماع في أنها عمل يصدر من كل من هو من العقلاء أو المتشرعة، فالإجماع على العمل بها حاصل كالاتفاق الذي يحصل بالإجماع إلا أننا لو أردنا التدقيق في مقولة الامامية من أن مرجع الإجماع أيضاً إلى السنة وأنه لا يشكل دليلاً مستقلاً لإثبات القضايا الشرعية، بل هو كاشف عن رضا المعصوم وتقريره، وهو مناط حجتيه، أمكن الالتزام بأن السيرة أيضاً حالها كذلك؛ لأننا إن آمنا بالفصل بين الشارع والعقلاء، كانت حجية السيرة من باب الإمضاء أي دلالة التقرير، وإن التزمنا بمقولة الأصفهاني من أن الشارع هو رئيس العقلاء كانت حجية السيرة من باب دلالة الفعل، والسنة تشمل كلا الأمرين أي التقرير والفعل؛ لأن السنة هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره. وبهذا يكون ما تبناه الشهيد الصدر من أن الاستدلال بالسيرة هو استدلال بالسنة حقيقة مرجعه إلى هذا.

٧ - كيف استخدم الأصوليون السيرة

لقد شككت السيرة دليلاً في الأبحاث الأصولية اعتمد عليه من قبلهم في موارد وردوه في موارد أخرى. وسنتتبع هنا هذه الموارد بشكل إجمالي:

أولاً: في مباحث الألفاظ

أ- السيرة وحجية قول اللغوي

مما استدلل به لإثبات حجية قول اللغوي هو السيرة القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة في مجالات اختصاصهم، وهذه السيرة من صغرياتها أهل اللغة؛ لأنهم أهل خبرة في مجال تحديد معاني الألفاظ وأوضاعها، ولكن نوقشت هذه السيرة بالعديد من الإشكالات.

وما يهمنا هو تصنيف هذه النقاشات؛ فإنّها اتّجهت لتحديد دائرة هذه السيرة، وذلك عبر تضييقها تارة من جهة أنّ هذه السيرة إنّما هي معتبرة ضمن شرائط هي العدد والعدالة، وأخرى من جهة أنّها تختصّ بصورة إفادتها الاطمئنان والثوق، وهنا نشهد كيف تطور البحث عن السيرة إلى مزيد من المداقّة فيها عند متأخري الأصوليين فيما تمسّك بهذه السيرة المتقدّمون منهم كالسيد المرتضى^(٢١)؛ ولعل وجه المداقّة في الحقيقة هو أنّ السيرة لا تثبت تعبدًا، فهي إذا انعقدت على الرجوع إلى أهل الخبرة فإنّما يكون ذلك من جهة الوثوق والاطمئنان الحاصل لدى العقلاء^(٢٢).

ب - العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

قد انعقد الاستدلال بسيرة العقلاء على عدم العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص فيما إذا كان الكلام في معرض التخصيص كما في عمومات الكتاب والسنة، والذي يظهر من صاحب الكفاية أنّ هاهنا سيرة قائمة على الفحص عن المخصّص، ولكن الذي يظهر من المحقّق العراقي أنّه إنّما لا يصح التمسّك بالعام قبل الفحص؛ لأنّ العمدة في حجية العام في عمومها إنّما هو تضييق دائرة السيرة التي هي المدرك الأساسي في حجية السيرة وأنّ القدر المتيقّن من هذه السيرة إنّما هي على العمل بعد الفحص^(٢٣)، فهل مرّد هذا إلى إثبات صاحب الكفاية لوجود مثل هذه السيرة وعدم إثبات العراقي لها أو أنّ الأصح هو أنّ صاحب الكفاية لم يكن مراده سوى أنّ السيرة على العمل بالظهور لم تنعقد على العمل قبل الفحص .

ج - العام في الشبهات المصادقية

لو تردد حال مصداق في دخوله تحت العام وعدمه فهل يجوز التمسّك بالعام ؟

لقد التزم الأنصاري بجواز ذلك في المخصّص اللبّي من إجماع أو دليل

عقلي. ولكن صاحب الكفاية فصل في المخصّص اللَّبِّي بين ما إذا كان ممّا يمكن اعتماد المتكلّم عليه فلا يصح التمسك بالعام، وبين غير تلك الصورة فيصح، والدليل الأساسي الذي يتمسك به الآخوند هو السيرة العقلائية القائمة على حجية مثل هذا الظهور في الحالة الأولى دون الثانية، ولعلّ السيرة هنا ليست هي السيرة على حجية الظهور ككبرى بقدر ما هي سيرة على انعقاد ظهور في مثل هذه الحالة.

ولكن المحقّق العراقي يعمّق البحث في السيرة ليستفيد منها في هذا البحث، فيدخل في البحث عن السيرة من جهة أخرى، وهي أنّ هذه السيرة التي انعقدت على العمل بالعام لابدّ من تحديد مصبّها، فهل هو الظهور التصوري أو الظهور التصديقي؟ والظهور التصوري يرتبط بالمعنى المتبادر من اللفظ والمنسب إلى الذهن فيما يرتبط بالظهور التصديقي بإرادة المتكلّم، وعليه فإذا كانت السيرة إنّما انعقدت على العمل بالظهور التصديقي للعام كما يتبنّاه العراقي فلا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ لأنّ ما سيحرز إنّما هو الظهور التصوري دون التصديقي، وهو لا يفيد (٢٤).

إنّ ما يهمّنا هنا هو ملاحظة هذه القفزة النوعية التي انتقل بها البحث في السيرة عند العراقي، فلم تعد القضية التمسك بمجرد انعقاد السيرة، بل لابدّ وإن يتمّ تحليل مصبّ هذه السيرة في بعد تحليلي يمارسه العقلاء عملاً وإن غفلوا عنه تحليلاً وتدقيقاً أصولياً.

د - أصالة عدم النقل

لو أمكن تحديد المعنى المتبادر من اللفظ ولكن حصل الشك في كون هذا المعنى هو ما كان في زمن صدور الكلام، وذلك لاحتمال النقل وهجران المعنى الأوّل، وقد استقرّ رأي الأصوليين على الأخذ بهذا المعنى المتبادر وعدم الاعتناء بهذا الشك. ودليلهم على ذلك سيرة العقلاء.

ولكن الخلاف وقع في تحديد هذه السيرة، فإنّ من الأعلام من اعتبر هذه السيرة هي من باب الاستصحاب القهقري، وأنّ السيرة قامت على حجية هذا الاستصحاب بخصوص باب الألفاظ (٢٥).

وهكذا تصبح السيرة دليلاً على مثل هذا الاستصحاب، ولما كانت هذه المسألة ممّا يبطل بها العقلاء فإنّ هذه السيرة تحكي عن عملية استصحاب تجري عند العقلاء، وهذا الأمر كان منطلقاً للإشكال على صحة التعبير عن أصالة عدم النقل هذه بأنّها من باب الاستصحاب القهقري؛ وذلك لأنّ هذا غفلة وذهول عن حقيقة الاستصحاب، وهو المتقوم بالشك المستقرّ، دون الاحتمال العقلي، فالعقلاء لا تحصل لديهم تلك الحالة التي تحصل لدى مجري الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق، بل حقيقة الأمر هي إنّ هذه السيرة اعتمدت على إهمال هذا الشك دون ملاحظة حالة اليقين السابق أو استقرار الشك في نفوسهم (٢٦).

تحكي لنا هذه المناقشة عن عملية تحليل أخرى للسيرة العقلانية ترتبط في كيفية عملها وأنّ السيرة كما تبناه صاحب نظرية الاستصحاب القهقري ترجع إلى عملية ممارسة للاستصحاب بما يحمله من يقين وشك وإهمال لهذا الشك واعتناء باليقين.

وهذا ما ينكره الرأي الآخر الذي يتبنّى أنّ العقلاء لا يمرون بمرحلة اليقين والشك، بل هم بداية لا يشكّل لهم احتمال النقل سوى احتمالاً عقلياً لا يزرع الشك في نفوسهم، بل يكون مصيره الإهمال في رتبة أسبق.

ثانياً: مباحث الحجج والأصول العملية

شكّلت السيرة الدليل المهم بل الوحيد أحياناً - كما في حجية الظهور أو الخبر - في مباحث الحجج. وقد قدّمنا أنّ هذا الأمر هو الذي دفع الشهيد الصدر لإفرادها ببحث مستقل مقدّماً إياه على مباحث الحجج.

تحديد مصبّ السيرة القائمة على حجية الظهور حيث تبنى القول بأنّ مصبّها إنّما هو الظهور التصديقي لا التصوري. وأثر ذلك يظهر في التمسك بالعام في الشبهات المصادقية كما قدّمناه.

ب - حجية الخبر

تعتبر السيرة العقلانية من أهم ما استدلّ به لإثبات حجية خبر الواحد، بل وكذلك سيرة المتشرّعة على خلاف من بعضهم في أنّ انعقادها لدى المتشرّعة لم يكن منهم بما هم متشرّعة، بل للارتكاز العقلاني الموجود عندهم^(٢٩)، وثمرة مثل هذا الخلاف تظهر في مسألة التوقّف على إمضاء الشارع وعدمه للفرق المتقدّم ذكره بين السيرتين.

نعم، في حدود دائرة هذه السيرة خلاف، وأنّها هل انعقدت على خبر الثقة أو على الخبر الذي يفيد الوثوق والاطمئنان؟ ولعلّ من أنكر سعة دائرة انعقاد هذه السيرة لمطلق خبر الثقة إنّما بنى إنكاره هذا على أنّ السيرة حيث كانت لا تتضمنّ التعبد لم يكن لمطلق خبر الثقة حجية، بل خصوص ما أفاد منه الوثوق والاطمئنان^(٣٠).

ج - حجية الاستصحاب

استدلّ بالسيرة لإثبات حجية الاستصحاب، وقيام السيرة هنا كان محلّاً للخلاف، ولعلّ جهة الخلاف لا تعود إلى أصل انعقاد السيرة على الاستصحاب، بل إلى تحليل هذه السيرة، فتحليل الشيخ الأنصاري قاده إلى الالتزام بأنّها لم تنعقد من باب التعبد بل من باب الظن بالغلبة^(٣١)، والآخوند الخراساني اتّسع عنده ذلك؛ لإقرار أنّ هذه السيرة إنّما كانت من باب الرجاء والاحتياط أو الغفلة^(٣٢)، وفي تحليل المحقق العراقي لا تتّسع السيرة العقلانية لتشمل الأمور التي ترجع إلى المعاد والدين، بل يختص ذلك بأمر معاشهم^(٣٣)، إلّا أنّ المحقّق النائيني حيث كان يرى أنّ السيرة العقلانية

ترجع في حقيقتها إلى الفطرة المركوزة في نفوسهم حفظاً للنظام ، فهذه الفطرة لم تنعقد لأجل الاحتمالات التي ذكرها من سبقه من الأعلام من الغلبة أو احتمال الرجاء بل لأجل البناء على بقاء المتيقن (٣٤).

وهنا نشهد كيف أنّ المحقّق النائيّني لم يلحظ عمل هذه السيرة العقلانيّة ، بل لاحظ الارتكاز الذي قامت على أساسه هذه السيرة ، ومن هنا أثبتتها . وأمّا من لاحظ تعدّد دوافع عمل العقلاء لم يثبتها .

إِلَّا أَنَّ الشهيد الصدر^(٣٥) جعل هذه التحاليل التي ذكروها لعمل العقلاء بنفسه دليلاً على قيام مثل هذه السيرة ؛ لِأَنَّ ما يصدر من العقلاء وإن اختلفت دوافعه ولكنّه يعود لوجود انس ذهني لدى العقلاء على العمل بالحالة السابقة ، وهذا الأنس الذهني هو ما عبّر عنه النائيّني بأنّه الارتكاز الفطري وعدم صدور هذا الفعل من العقلاء من باب التعبّد ؛ لِأَنَّهُ لا معنى للتعبّد عندهم .

ولكن هذا لا ينفي صدورها منهم وعملهم عليها، كيف وسيرة العقلاء على العمل بالظواهر أو خبر الثقة لم يكونا من باب التعبد! ولا معنى لإدخال ضرورة إثبات عنصر التعبد في الاستصحاب حتى يتم ما ذكره من الاستشكال على هذه السيرة.

هذه بعض موارد استدلال الأصوليين بالاستصحاب نقتصر عليها وإن كان بالإمكان استقصاء موارد أخرى كما في قاعدة الصحة أو أبحاث القطع.

٨ - السيرة فى الممارسة الفقهية

لم يستخدم قدامى فقهاءنا السيرة كدليل لإثبات الحكم الشرعي، بل قد ندّعي خلوّ استخدام السيرة تقريباً في كتبهم الفقهية، ولعلّ أوّل من يلحظ استخدامه للسيرة بشكل ملحوظ في استدلاله الفقهي الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت - ١٢٢٨)، وعندما يعدّد الشيخ كاشف الغطاء الأدلّة التي يعتمد

عليها الفقيه والتي له فيها غنى لإثبات الأحكام الشرعية يدرج السيرة ، والتي يصفها بأنها: السيرة القطعية المتلقاة خلفاً بعد سلف من زمان الحضرة النبوية والامامية إلى يومنا هذا^(٣٦). نعم، لا يكثر الشيخ جعفر كاشف الغطاء من الاستدلال بالسيرة .

أ - الاستدلال بالسيرة في كتاب الجواهر

لعلّ من الأمور التي تلفت النظر عند صاحب الجواهر (ت - ١٢٦٦) هو تكرار استخدامه السيرة كدليل لإثبات الحكم الشرعي، وإذا أردنا فعلاً أن ندرس تطور الاستخدام الفقهي للسيرة في الاستدلال فلا بدّ وأن نقف عند كتاب جواهر الكلام، الذي استخدم فيه كتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلي (ت - ٦٧٦) وجعل كتابه شرحاً مزجياً له معلقاً عليه بآرائه واستدلالاته. لم يستخدم صاحب الجواهر السيرة فقط كدليل على الحكم الشرعي، بل قد تكون السيرة مؤيداً، وقد تكون في الموضوعات وغير ذلك. وهذا ما سنحاول أن نتعرّض له هنا:

أولاً: من الأمور التي تشكّل نقاط القوة في السيرة بنحو يسهل الاستدلال بها أن يكون ما قامت عليه السيرة هو من الأمور التي تعمّ فيه البلوى، وقد استخدم صاحب الجواهر هذه السيرة في مسألة حكم الأجزاء الصغيرة التي تنفصل من بدن الحي كالبنثور والثالول؛ لأنّ السيرة المستمرة في سائر الأعصار والأمصار على عدم إجراء حكم النجاسة على شي من ذلك مع أنّه ممّا تعمّ به البلوى^(٣٧)، كما استفاد صاحب الجواهر من عموم البلوى هذا كعامل قوة للسيرة عند البحث عن اشتراط استحضار قصد الأنبياء والأئمة والملائكة والمؤمنين في التسليم الواجب في الصلاة؛ لأنّ هذا الحكم تعمّ به البلوى، ولا طريق للمكلفين إلى معرفته إلّا بالألفاظ^(٣٨).

إنّ خصوصية عموم البلوى إنّما تكون من عناصر القوة في السيرة؛ لأنّ

افتراض قيام مثل هذه السيرة فيما تعم به البلوى يفرض أن يكون الردع عن مثل هذه السيرة ردعاً عاماً يتناسب مع مثل هذه السيرة أو افتراض أن عموم البلوى في حكم إلزامي يستلزم مؤونة زائدة من المكلف في الامتثال كما في مثال القصد في التسليم الواجب في الصلاة يستلزم طلباً يتناسب مع عنصر الغفلة والتوقيف في مثل هذا الفعل .

ثانياً: يعبر صاحب الجواهر عن السيرة في بعض الموارد بأنها أعظم من الإجماع؛ وهي عبارة عن السيرة التي تكون قطعية، وأقوائية السيرة من الإجماع؛ لأن الإجماع إذا كان هو فتوى العلماء فإن السيرة سوف تشملهم وتشمل غيرهم من سائر المسلمين بل المتشركة، وهي بهذا تكون حاصلة في زمان الأئمة، وهي أقوى في الكشف عن رأي المعصوم^(٣٩)؛ ولذا يتحدث صاحب الجواهر عن أن السيرة القطعية هذه تكون هي منشأ استفادة الإجماع، فدلالتها أقوى^(٤٠).

ثالثاً: يستدل صاحب الجواهر في العديد من الموارد بسيرة العلماء والعوام^(٤١) كأخذ جوائز السلطان والقسم بغير الله، والمغالبة بالأبدان بغير رهان.

ولا شك في أن إدخال العوام في مثل هذه السير ليس إلا للدلالة على انتشار هذه السيرة وسعتها، وإلا فإن عمل العوام لا يشكل حجة يمكن الاعتماد عليها؛ ولأجل ذلك يدقق صاحب الجواهر في السيرة التي تقوم لدى العوام فقط بأنها قد تكون ناشئة من مسامحتهم وقلة مبالاتهم، وذلك كما في تسامحهم في البيع بأمور كمعلومية المبيع والتقايض في الصرف والقبض في السلم، وأن سيرة العوام هذه لو كانت معتبرة لحصل دين جديد غير ما جاء به النبي وأهل بيته^(٤٢).

ولكن يبقى أن سيرة العلماء كيف تكون حجة؟ إن بعض الموارد التي ساق

فيها صاحب الجواهر سيرة العلماء يظهر منها أنها سيرة مستمرة بنحو تكون معاصرة للمعصوم، فقد وصفها بأنها سيرة الأعصار والأمصار. ولكن يبقى الكلام في بعض السير التي قامت لدى العلماء ولا يعلم اتصالها بعصر المتشركة، مثل سيرة العلماء على التصرف في حاصل أرض السواد في المصالح الشخصية إذا اتفق وقوعها في أيديهم، أو السيرة القائمة على المغالبة بالأبدان دون رهان.

رابعاً: سيرة المتدينين هي من التسميات الأخرى التي ذكرها صاحب الجواهر واستدل بها في مسألة عدم وجوب الستر على الأمة على ما هو متعارف في سيرة المتدينين، وسيرة المتدينين هذه تصلح لمعارضة سيرة غيرهم؛ وذلك في مسألة النظر إلى الوجه والكفين من المرأة؛ فإنَّ من الفقهاء من ادَّعى أنَّ سيرة الأعصار والأمصار على عدم معاملة الوجه والكفين من المرأة معاملة العورة، ويقابل هذه السيرة سيرة المتدينين على خلاف ذلك في جميع الأعصار والأمصار^(٤٣).

خامساً: تبلغ السيرة عند صاحب الجواهر إلى حدّ تكون فيه عنصر إثبات يغلب على ما قد يرد من نصوص في المسألة أو شهرة لدى العلماء، ففي مسألة حرمة سماع صوت الأجنبية لأتّه عورة، وبعد أن يورد فتاوى العلماء بل الاتفاق منهم على ذلك والنصوص - كقول الصادق عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تبدؤوا النساء بالسلام...»، أو النهي عن الجهر بالتلبية أو الجهر بالقراءة مع سماع الأجانب - يقول: ولكن ذلك كلّه مشكل بالسيرة في الأعصار والأمصار من العلماء والمتدينين وغيرهم على خلاف ذلك^(٤٤).

الشيخ الأنصاري والتدقيق في السيرة

لعلّ ما يميّز الشيخ الأنصاري (ت - ١٢٨١) هو دقّته المتناهية في السير المدّعاة في مختلف المسائل الفقهيّة، وقد سجّل الأنصاري ملاحظات متعدّدة

على السير التي ادّعاها صاحب الجواهر بالخصوص . وبمراجعة فقهيات الشيخ الأنصاري نستطيع أن نسجّل الملاحظات التالية :

أولاً: يدقّق الأنصاري في السيرة التي تقوم بين الناس من جهات متعدّدة :

١- إنّ الغالب على الناس التسامح وعدم المداقّة في أحكام الشرع ، فمثلاً في مسألة الشك في وجود الحاجب المانع من الوضوء فإنّ صاحب الجواهر ادّعى قيام السيرة التي يقطع فيها برأي المعصوم على أنّه لا يجب على المتوضئ اختبار بدنه من الحاجب ^(٤٥) ، ولكن الشيخ الأنصاري يجيب عن ذلك بأنّ هذه السيرة غير تامّة ؛ لأنّ الغالب عدم التفات الناس إلى احتمال وجود الحاجب ^(٤٦) .

٢- إنّ الغالب لدى السير القائمة لدى الناس أن تكون ناشئة عن قلّة المبالاة في الدين مع علمهم بالحكم ، ففي مسألة القول بالمواسعة في قضاء الفوائت استدلّ المحقق في المعتبر على ذلك بالسيرة ، وإنّنا نجد أنّ سيرتهم على أنّ أكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة ، فإذا صلى الإنسان منهم شهرين في يومه استكثره الناس ، ويسجّل الأنصاري على هذه السيرة بأنّها ممّا لا يمكن أن تكون كاشفة عن الحكم مع احتمال كونها ناشئة من قلّة المبالاة في الدين ، ويسوق الأنصاري شاهداً على قلّة المبالاة هذه بموارد متعددة يقول : « ولذا تراهم يشغلون بما ذكر من المباحات مع اشتغال ذممهم بحقوق من يطالبهم مستعجلاً ولو بشاهد الحال كمستحقي الصدقات الواجبة ومع اشتغال ذممهم بحقوق الله الفورية كتعلّم العلم واكتساب الأخلاق الجميلة ودفع الأخلاق الرذيلة ، وتراهم يعاملون بيعاً وشراء مع الأطفال الغير المميّزة والمجانين ، ولا يجتنبون عن النظر إلى غير المحارم زائداً على الوجه والكفين كالشعر والزند والرجل إلى غير ذلك .. » ^(٤٧) .

٣- إنّ من السيرة ما يكون المنشأ فيها العادة المستحسنة ، ومثال ذلك في

مسألة إثبات انتقال مال الميت إلى الورثة أو إلى أصحاب الدين الثابت على الميت، فقد استدلّ لإثبات أنّ المال ينتقل إلى الورثة بأنّ السيرة قامت على دفع نماء التركة في الدين، بل الإنكار على من اقتصر على دفع الأصل في الدين.

ويجب الأنصاري عن هذا الاستدلال بأنّها عادة مستحسنة عند العقل أو الشرع استقر بناء أهل المروءة عليها، وهي لا تثبت حكماً شرعياً^(٤٨).

وإذا أردنا تحليل رفض الشيخ الأنصاري للتمسك بأي سيرة تكون مشتملة على أحد هذه الأمور فإننا سوف نجد أنّ ذلك يرجع إلى أنّ السيرة التي تكون متضمنة للتسامح أو قلة المبالاة أو العادة لا يجب على الشارع الردع عنها؛ لأنّ وظيفة الشارع حيث كان هو بيان الحكم الشرعي كان من اللازم عليه الردع عن السيرة التي تكون عاملاً في إثبات حكم شرعي، وأمّا تلك التي تنشأ دون أن تشرّع حكماً، بل يكون تسامح الناس أو قلة مبالغتهم المنشأ فيها فلا إلزام للشارع للردع عنها. وهذا يرجع إلى ملاحظة حال الشارع. وهذا ما سوف نتحدّث عنه لاحقاً.

ثانياً: يدقّق الأنصاري في السيرة من جهة أخرى، وهي ملاحظة منشأ انعقاد السيرة وأنّ هذا المنشأ قد يكون له الأثر في تمامية الاستدلال بالسيرة تارة، وقد يكون له الأثر في عدم تمامية الاستدلال فيها أخرى.

ومثال الأوّل: يظهر في مسألة معاملة الأراضي التي هي من الأنفال معاملة الأموال المباحة بالأصل، حيث يستدلّ الشيخ الأنصاري بالسيرة القائمة على معاملة هذه الأراضي معاملة المباحات الأصلية، وهذه السيرة وإن كان المنشأ فيها هو اعتقاد الناس بإباحة الأرض وهذا اعتقاد فاسد ولكن الاعتقاد الفاسد لا يضر؛ لأنّ المناط في كاشفية السيرة هو رضا الإمام بالعمل وإن لم يرض بالاعتقاد المسبب لهذا العمل^(٤٩).

ومثال الثاني: السيرة القائمة بين الناس في إخبارهم عن الأمور المتحققة سابقاً بنحو الجزم واليقين. ويدقق الأنصاري في هذه السيرة بأن المنشأ في هذه السيرة هو الاطمئنان ببقاء الحالة السابقة^(٥٠)؛ ولذا لا يكون لهذه السيرة إطلاق، وبهذا تكون ملاحظة منشأ هذه السيرة من موجبات تقييد هذه السيرة.

ثالثاً: يدقق الشيخ الأنصاري في السيرة من جهة ملاحظة دلالاتها الالتزامية؛ وذلك لأن قيام السيرة على أمر ما هل ينفع في نفي لزوم حكم آخر أو إن السيرة لا تعرض لها لمثل هذا.

ومثال ذلك: في بحث الموسعة والمضايقة في قضاء الفوائت استدلل من ذهب إلى الموسعة بقيام السيرة على المبادرة إلى الجماعات في أول وقتها، وهذا يدل على عدم فورية الفوائت. ولكن الشيخ الأنصاري يناقش ذلك بأن هذه السيرة لا ينفي إطلاقها فورية القضاء، ولا اشتراط الأداء بخلو الذمة عن القضاء^(٥١).

د - الفقيه الهمداني وملاحظات في السيرة

يشكل كتاب الشيخ رضا الهمداني (ت - ١٣٢٢) مصباح الفقيه محطة فقهية عند قراءة تاريخ الفقه؛ وذلك لما حمله هذا الكتاب من نظرات في الفقه أوجبت اهتمام من جاء بعده بهذا الكتاب. وللهمداني ملاحظات مهمة على السيرة لابد من تسجيلها هنا:

أولاً: هل يمكن استفادة الوجوب والإلزام من السيرة ؟

لقد استفاد الفقهاء منها ذلك في موارد متعددة:

منها: ما ذكروه في مسألة الترتيب بين الجنين الأيمن والأيسر في غسل الجنابة؛ لقيام السيرة المتشريعة عليها.

وهنا يناقش الهمداني في إمكانية استفادة الوجوب من هذه السيرة بأن

أقصى ما تدلّ عليه هو الرجحان. والالتفاتة التي يتمسك بها الهمداني هنا هو أنّ الفعل الذي استقرّت عليه السيرة إذا كان لا يحتاج إلى كلفة زائدة، فإنّ غاية ما تدلّ عليه السيرة هو الرجحان، ولا يمكن الاستفادة الوجوب من ذلك.

ومثال ذلك أيضاً: غسل اليدين قبل الوضوء؛ فإنّ السيرة قامت من المتشرّعة عليه دون أن يكون واجباً. ومنشأ قيام السيرة رجحانه مع عدم استلزامه للكلفة الزائدة (٥٢).

إنّ هذا التدقيق في ملاحظة السيرة يعتبر نوعاً جديداً من الملاحظات التي اختصّ بها الهمداني.

ثانياً: إنّ السنّة النبوية إذا كانت فعلاً من الأفعال، فهي ذات دلالة صامتة من ناحية إفادة الوجوب أو الاستحباب، ولكننا نستطيع أن نعتبر السيرة متمماً لدلالة السنّة النبوية فيما لو تلت السيرة الفعل على أنّه على نحو الوجوب.

ومثاله: ما ورد في كيفية إضجاع الميت في قبره، ففي صحيحة معاوية ابن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان البراء بن معمر الأنصاري بالمدينة وكان رسول الله ﷺ بمكة، وأنّه حضره الموت، وكان رسول الله ﷺ والمسلمون يصلّون إلى بيت المقدس، فأوصى البراء إذا دفن أن يجعل وجهه إلى تلقاء النبي ﷺ إلى القبلة، وأوصى بثلك ماله، فجرت به السنّة» (٥٣)، وحيث إنّ الرواية إنّما حكّت لنا فعل النبي ﷺ، ولا ندري إن ذلك كان على نحو الوجوب أو الاستحباب لا سيما مع الالتزام بأنّ كلمة السنّة لا يظهر منها الوجوب واللزم، فإذا لابدّ من الاستعانة بالسيرة القائمة لدى المتشرّعة لإثبات أنّ تلك هي الطريقة الثابتة (٥٤).

ثالثاً: إنّ السيرة التي يراد الاستدلال بها لابدّ لإثبات حجيتها من إحراز اتصالها بعصر النص لاستفادة إمضاء الشارع لها، ويستفيد الهمداني لإثبات حدوث السيرة من لسان الروايات، ففي البحث عن نجاسة الكافر الكتابي بعد

أن يذكر أنَّ نجاستهم ممَّا قامت عليه السيرة، بل هو مغروس في أذهان المتشرّعة حتى صار من الضروريات الثابتة في الشريعة، ولكنّه يعود للتوقّف وتسجيل ملاحظة مهمة على هذه السيرة بأنّ الذي يظهر هو أنّ هذه السيرة هي حادثة، والدليل على حدوثها ملاحظة السنة السائلين في الروايات حيث إنّ مصبّ سؤالهم كان عن النجاسة العرضية لا الذاتية (٥٥).

رابعاً: في ملاحظة مناشئ السيرة. وقد تقدّم أنّ الشيخ الأنصاري دقّق في ملاحظة مناشئ السيرة بما قدّمناه، ولكن الهمداني يضيف إلى تلك الأمور بعض ما يחדش في الاستدلال بالسيرة؛ وذلك لأنّ منشأ السيرة قد يكون هو فتاوى العلماء، وهذا الأمر سجّله الهمداني في مسألتين، هما:

مسألة الترتيب في غسل الجنازة بين الأيمن والأيسر، فחדش في السيرة؛ من جهة احتمال كون المنشأ فيها فتاوى الأصحاب.

وكذلك في مسألة السيرة القائمة من المتشرّعة على نجاسة الكافر؛ فإنّ الخدشة فيها تأتي أيضاً من جهة احتمال أنّ المنشأ فيها هو فتاوى الأصحاب، والمتشرّعة مقلّدة لهم، فجرت السيرة بينهم.

خامساً: من التدقيقات التي أعملها المحقق الهمداني هو حمل السيرة القائمة على عمل على الفرد الغالب مع فرض وجوده.

ومثال ذلك: مسألة التصرف في مال الغير حيث استثنى الفقهاء من حرمة ذلك التصرفات المتعارفة في الأراضي الشاسعة من مثل المرور ونحوه ممّا لا يتضرّر به المالك، واستدلّ لذلك بالسيرة.

ولكنّ الهمداني يقول: إنّ هذه السيرة لا تشمل صورة العلم بكراهة المالك أو العلم بأنّ هذه الأرض مملوكة للصغير أو المجنون؛ لأنّ الغالب حيث كان مملوكية هذه الأراضي من قبل من له أهلية التصرف والرضا، فتخصّص السيرة به.

٩ - السيرة وآلية الاستنباط الفقهي

سوف نجعل البحث الآن ضمن نقاط نعنون بها مسائل ترتبط بالسيرة ولها أهميتها :

النقطة الأولى: السيرة والإمضاء والردع

ذكرنا في القسم الأول من هذه المقالة حال السيرة من جهة توقفها على الإمضاء، وفي كيفية حصول هذا الإمضاء أمور:

١- إنَّ الإمضاء للسيرة تارة يكون بطريق الإثبات وأخرى بطريق النفي، والمراد أنَّ الإمضاء للسيرة تارة يكون باللفظ وأخرى بالفعل، وهذا أمر لابد للفقيه من ملاحظته؛ لوجود فارق عملي بين نوعي الإمضاء هذين؛ لأنَّ للفظ دلالة لا يحملها الفعل، ومن هنا كان الإمضاء بالفعل موجباً للاقتصار على ما انعقدت عليه السيرة فقط، وإذا وجد فرد شك في انعقاد سيرة عليه، فلا يمكن إدراجه ضمن السيرة. وأمَّا الإمضاء باللفظ فإنَّه سوف يحمل عموماً وإطلاقاً يمكن إدراج الفرد المشكوك فيه (٥٦).

إنَّ هذا في الحقيقة وإن كان يرجع إلى وجود لسان للرواية اللفظية، ولكنَّه يتضمَّن أيضاً نوعاً من الحاكمية للرواية على السيرة؛ وذلك لأنَّ الرواية قد توجب نوعاً من التوسعة في السيرة، فيشمل الفرد المشكوك. والمهم هو أنَّ السيرة لا تملك بمجردها قيمة معرفية، وإنَّما قيمتها تتمثَّل في الإمضاء بنحويه.

٢- إنَّ الرادع كما يمكن أن تشكَّله رواية صادرة عن الشارع قد يشكَّله ارتكازاً متشرعياً، والارتكاز المتشرعي إنَّما يردع عن سيرة عقلائية قائمة.

ومثاله: مسألة السيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، فإنَّ هذه السيرة قائمة على الرجوع إلى العالم أو إلى خبروي سواء كان رجلاً أو

امراً. ولكن السيد الخوئي يقول: إنّ عموم هذه السيرة لا نعمل به؛ لأنّ المرتكز القطعي في أذهان المتشرّعة^(٥٧) هو أنّ وظيفة المرأة التستّر والتحبّب. وهذا لا يتناسب مع الرجوع إليها في الفتوى وتصديّها لأُمور المسلمين.

٣- من الأمور التي لا بدّ من التدقيق فيها هو ملاحظة تاريخ انعقاد السيرة مع تاريخ الرواية التي يراد إثبات أنّها رادعة عن السيرة، فإذا كانت الرواية الرادعة قد صدرت من إمام متأخّر وكانت السيرة سابقة ومنعقدة في عصر سائر الأئمة فإنّ هذا سوف يخدش في رادعية الرواية.

وهذا ما نلاحظه في مسألة السيرة القائمة على البيع مع احتمال العيب اعتماداً على أصالة الصحة دون اعتبار الوثوق والاطمئنان. وأمام احتمال كون هذه السيرة قد ردع عنها بحديث نفي الغرر يسجّل الإمام الخميني ﷺ ملاحظته على ذلك بأنّ هذه الرواية إنّما وصلت إلينا عن أبي الحسن الرضا ﷺ، والسيرة كانت منعقدة في عصر الأئمة السابقين ﷺ، ومع ملاحظة إمضاءهم لها لأنّها سيرة كانت بمنظرهم وهي ممّا تعم به البلوى، فإذا لا بدّ من الالتزام بتقيد رواية نفي الغرر أو الالتزام بعدم ثبوت إطلاق لها من أساس^(٥٨).

٤- إنّ مجرّد عدم وصول الردع أو حتى عدم صدوره لا يكفي لإثبات حجية السيرة، بل لا بدّ من ملاحظة إمكان صدور الردع عنهم وعدم إمكانه.

وهذا ما يظهر بوضوح في مسائل الحكومة وأموال الدولة كالأنفال ونحوها؛ ولذا فإنّ من الأعلام من تمسك لإثبات ملكية المحيز - من غير الشيعة الذين ورد لهم التحليل - لما حازه من الأراضي المملوكة للإمام أي الأراضي العامرة بالأصل بقيام السيرة على ذلك. ولكن السيد الخوئي ﷺ منع من الاستدلال بمثل هذه السيرة بأنّ الأئمة ما اقتدروا على الردع عن مثل هذه السيرة^(٥٩).

٥- إنَّ أدلَّةَ الإمضاء للسيرة تكون تابعة للسيرة توسعة وتضييقاً، فإذا كانت السيرة ذات دائرة واسعة وكان لسان الأدلَّة إمضاء السيرة كان إمضاء لها بدائرتها الواسعة هذه، ولذا قيل: إنَّ عموم الحجية تابع لعموم السيرة، ولا مجال لدعوى الاقتصار على خصوصية الأدلَّة المتضمنة للإمضاء. إلَّا إذا حملت أدلَّةُ الإمضاء ردعاً عن فرد من السيرة بعينه؛ فإنَّه يكون حاكماً على هذه السيرة.

النقطة الثانية: العلاقة بين السيرة والرواية

لا شك في أنَّ الغالب في الروايات أن تكون رادعة عن السيرة القائمة أو مصححة لها؛ لأنَّ السيرة وكما تقدم لا تشكّل دليلاً مستقلاً، بل هي دليل يحتاج في تمامية الاستدلال به على الإمضاء.

ولكننا نجد أنَّ العلاقة بين السيرة والرواية قد تتخذ أنحاء أخرى تتسم باتجاه آخر، وهو أن تؤثر السيرة في الرواية، نتعرّض لها هنا:

١- إنَّ السيرة قد توجب طرح الرواية؛ وذلك فيما إذا بلغت السيرة حدّاً يوجب القطع بالحكم.

ومثال ذلك:

ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في مسألة عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع، فقد وردت رواية تتحدّث عن وجوب ذلك، وهي معتبرة سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه رحمته الله قال: «إذا حج الرجل فدخل مكة متمتعاً فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام إبراهيم رحمته الله وسعى بين الصفا والمروة وقصّر فقد حلّ له كلّ شيء ما خلا النساء؛ لأنَّ عليه لتحلة النساء طوافاً وصلاة» (٦٠) وهذه الرواية مع صحتها سنداً عند السيد الخوئي رحمته الله إلّا أنّه قال: إنَّ السيرة القطعية بين المسلمين على عدم الوجوب تنفي الوجوب؛ لأنَّ المسألة ممّا يكثر

الابتلاء بها، وإنّ الرواية لو كانت صريحة في الوجوب لابدّ من طرحها أو حملها على محامل أخرى^(٦١).

وهذا إذا أردنا التعمق فيه أصولياً نتممّن من إرجاعه إلى التعارض ؛ لأنّ السيرة حيث تكون كاشفة عن السنّة ، فيحصل التعارض بين ما تكشف عنه السيرة وبين الرواية ، ومتى كانت السيرة توجب قطعاً بالحكم ، فلا تعارضها الرواية ؛ لعدم معارضة الحجة التعدّية للقطع .

٢- إنَّ السيرة قد توجب التصرّف في دلالة الرواية ؛ وذلك فيما إذا كان للرواية ظهوراً في أمر وكانت السيرة من موجبات صرف هذا الظهور.

ومثاله :

ما ورد في الروايات الواردة في الشهادة، والتي دلت على اعتبار العلم كقوله: «هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع» (٦٢)، وقوله: «لا تشهدنَّ بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كَفَك» (٦٣). فهنا قد حملت الروايتان على أنَّ المراد اعتبار العلم كصفة نفسانية، فلا تصح الشهادة اعتماداً على أمانة أو قاعدة أو إقرار، ولكن السيد الحكيم رحمته الله يقول: إنَّ السيرة قامت على الشهادة اعتماداً على بعض القواعد والأمارت كالشهادة بالنسب اعتماداً على قاعدة الفراش، أو الشهادة الزوجية اعتماداً على قاعدة الصحة وغير ذلك. وهذه السيرة توجب التصرّف في الروايتين بحملهما على أنَّ المراد عدم الشهادة على الظنّ أو الحدس (٦٤). وهذا لعلّه يندرج ضمن اعتبار السيرة قرينة موجبة للتصرّف في الظهور؛ فإنّه باعتبار قيام هذه السيرة في عصر الشارع، فلا بدّ وأن تشكّل السيرة قرينة صارفة للكلام عمّا انعدت عليه السيرة.

٣- إنّ السيرة قد يكون لها دور في تتيميم دلالة الرواية ، فتكون من متمم دلالة السنّة ؛ وذلك فيما لو كانت السنّة لا تحكى عن كيفية حصول الفعل ،

فتتكفل السيرة في بيان ذلك.

ومثاله :

مسألة إضجاع الميت على جانبه الأيمن ؛ فإنَّ الرواية التي تضمنت ذلك هي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « كان البراء بن معمر الأنصاري بالمدينة وكان رسول الله ﷺ بمكة ، وأنه حضره الموت ، وكان رسول الله ﷺ والمسلمون يصلّون إلى بيت المقدس ، فأوصى البراء إذا دفن أن يجعل وجهه إلى تلقاء النبي ﷺ إلى القبلة ، وأوصى بثلاث ماله ، فجرت به السنة .»

ولكن الرواية إنّما تحدّثت عن جعل الوجه فقط إلى القبلة ، ولا يستفاد منها أنّ جميع بدن الميت يوجه إلى القبلة .

ولكن الشيخ رضا الهمداني يدفع ذلك بأنَّ المعهود من المتشرعة هو إضجاع الميت على جانبه الأيمن ، ويستكشف ما جرت به السنة من السيرة (٦٥) .

وهنا أيضاً شكّلت السيرة قرينة عامة توجب التصرّف في ظهور الرواية كسائر القرائن الحالية أو المقالية .

وكذلك نستطيع أن ندرج ضمن ذلك التصرّف في دلالة الرواية من جهة الحمل على الكراهة دون التحريم ؛ فيما إذا قامت السيرة على فعل ورد النهي عنه في الروايات . وأمثلة ذلك في الفقه متعدّدة .

ونموذج ذلك : مسألة النهي عن الحلف بغير الله ؛ فإنَّ الروايات وردت بالنهي عنه ، ولكن السيرة قامت على الحلف بغير الله ، فلذلك تكون هذه السيرة قرينة على حمل النهي على الكراهة (٦٦) .

النقطة الثالثة: السيرة الارتكازية

قد يلحظ وجود موارد من الأحكام الشرعية لم تقم عليه السيرة العملية، أي لا فعل من قبل المتشرعة أو العقلاء في الخارج، ولكن يلحظ وجود ارتكاز لدى المتشرعة أو العقلاء، وهذا الارتكاز يستكشف من عمل لدى العقلاء أو المتشرعة مشابه للمورد الذي يراد الاستدلال له.

ومثال ذلك: مسألة ثبوت كون الماء يبلغ مقدار كره شرعي بقول ذي اليد؛ فإن ذلك لم يرد في النصوص، كما أنه لا سيرة قائمة متصلة بعصر المعصوم على الاعتماد على قول ذي اليد في الإخبار بالكربة، ولكن السيد الحكيم قال: «إن السيرة الارتكازية متحققة في المقام؛ لأنه لا ريب في قيام السيرة على الاعتماد على إخبار ذي اليد في النجاسة. وهذا يكشف عن وجود ارتكاز متشرعي على العمل بإخبار ذي اليد، وهذا الارتكاز حجة كالسيرة العملية» (٦٧).

ولكن السيد الخوئي رحمته الله لا يوافق على كفاية السيرة الارتكازية؛ ووجه استشكله على ذلك هو أن حجية السيرة تتوقف على الإمضاء الشرعي من قبل المعصوم، وهذا الأمر لا يمكن إحرازه إلا إذا كان هناك عمل بمراي ومسمع من المعصوم، وإذا كانت السيرة العملية غير قائمة في عصرهم، فلا يمكن إحرازه؛ ولذا لا يكون مثل هذا الارتكاز حجة يمكن الاعتماد عليه (٦٨).

ولا يخفى أهمية هذا البحث في السيرة، فهل يكفي الارتكاز أو لابد من قيام سيرة عملية فعلية في عصر المعصوم؟

وهنا نستعرض كلاماً ذكره الشهيد الصدر رحمته الله تعليقاً على كلام أستاذه السيد الخوئي رحمته الله في مسألة عدم الاعتماد على الارتكاز، وهو بعد أن يورد نقضاً على السيد الخوئي رحمته الله في المسألة بأن اشتراط وجود تطبيق فعلي

للارتكاز في عصر المعصوم يستلزم الاستشكال في تملك الكهرباء والغاز ؛ لأنها لم يكن لها تطبيق فعلي آنذاك .

وللشهيد الصدر رحمته الله بحث تحليلي ، وهو يرجع إلى ملاحظة ملاك استكشاف الإمضاء وعدم الردع ، فهل يرجع إلى وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ فإنه إذا كان كذلك كان لابد من الاقتصار على التطبيق الفعلي والسيرة العملية ، أو إنه يرجع إلى ملاحظة حال المعصوم ووظيفته كمشرّع ومقتن ، فإنه إن كان كذلك كان عدم الردع كاشفاً عن الإمضاء حتى للارتكازات المتشعبة أو العقلانية (٦٩) .

ونجد هنا نموذجاً آخر للتمسك بالارتكاز العقلاني هو ما ذكره الإمام الخميني رحمته الله في كتاب الاجتهاد والتقليد ، فقد استدلّ لإثبات مشروعية التقليد بالسيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم ، وبعد أن يطرح الإشكال المعروف بينهم من عدم معروفة الاجتهاد بمعناه الذي عليه الآن في عصر المعصوم ؛ لأنه أصبح الآن من الأمور النظرية يبحث في مسألة حجية الارتكاز العقلاني .

وللإمام الخميني رحمته الله طريق آخر لإثبات حجية هذا الارتكاز ، وهي ترجع إلى ملاحظة وظيفة المعصوم لـ : « أَنَّ الْأُئِمَّةَ عليهم السلام قَدْ عَلِمُوا بِأَنَّ عُلَمَاءَ الشَّيْعَةِ فِي زَمَانِ الْغَيْبَةِ وَحَرَمَانِهِمْ عَنِ الْوُصُولِ إِلَى الْإِمَامِ ، لَا مُحِيطُ لَهُمْ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى كُتُبِ الْأَخْبَارِ وَالْأَصُولِ وَالْجَوَامِعِ ، كَمَا أُخْبِرُوا بِذَلِكَ ، وَلَا مُحَالَةٌ يَرْجِعُ عَوَامُ الشَّيْعَةِ إِلَى عُلَمَائِهِمْ بِحَسَبِ الْارْتِكَازِ وَالْبِنَاءِ الْعَقْلَانِيِّ الْمَعْلُومِ لِكُلِّ أَحَدٍ . فَلَوْلَا ارْتِضَائُهُمْ بِذَلِكَ لَكَانَ عَلَيْهِمُ الرَّدْعُ ؛ إِذْ لَافْرَقَ بَيْنَ السَّيْرَةِ الْمُتَّصِلَةِ بِزَمَانِهِمْ وَغَيْرِهَا ، مِمَّا عَلِمُوا وَأُخْبِرُوا بِوُقُوعِ النَّاسِ فِيهِ ، فَإِنَّهُمْ أُخْبِرُوا عَنْ وَقُوعِ الْغَيْبَةِ الطَّوِيلَةِ ، وَأَنَّ كَفِيلَ أَيَّتَامِ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ عُلَمَاؤُهُمْ ، وَأَنَّهُ سَيَأْتِي زَمَانٌ هَرَجٌ وَمَرَجٌ يَحْتَاجُ الْعُلَمَاءُ إِلَى كُتُبِ أَصْحَابِهِمْ ، فَأَمَرُوا بِضَبْطِ

الأحاديث وثبتها في الكتب» (٧٠).

وهنا نجد أنَّ الإمام الخميني رحمته الله يسوق لإثبات شمول وظيفة المعصوم وملاحظة حاله بشواهد وردت عنهم. وهذه التوسعة من ملاحظة السيرة لها دور أساسي في كثير من المسائل المستحدثة.

إنَّ التتبع في كتب الفقهاء يظهر لنا وبوضوح مدى أهمية السيرة في البحث الفقهي وكيف تشكّل عنصراً مهماً في عملية الاستنباط؛ ولذا عبّر عنها بعض الفقهاء بأنها عبارة عن الدليل الرابع^(٧١)، وكما يلاحظ أيضاً تطور البحث الفقهي في السيرة توسعة وتضييقاً.

النقطة الرابعة: ملاحظة معقد السيرة

إنَّ التدقيق في ملاحظة معقد السيرة التي يستدلّ بها وتحديد ذلك له دوره الأساسي في سعة دائرة السيرة وضيقها، وقد تقدّمت نماذج لذلك في طيّات بحثنا. وهذا الأمر وإن كان خاضعاً لنوع من الذوق الفقهي والاستظهار، ولكنّه يخضع أيضاً لعوامل أخرى لاحظناها، كملاحظة تاريخ انعقاد السيرة والاكتفاء بالسيرة العملية وعدمه، وملاحظة مناشئ انعقاد السيرة.

وكمثال على ذلك: مسألة وليّ الميت؛ فإنَّ بعض الأعلام بعد أن أثبت قيام السيرة على أنَّ وليّ الميت هو عبارة عن الذي يتصدّى لأمر الميت وله الزعامة والمرجعية فيها عرفاً، وهو الذي يعزّي ويسلّي دون غيره، فلا يجوز مزاحمته في أمور الميت، ولكن النتيجة التي يتوصّل إليها هو اختصاص^(٧٢) الولاية بالرجال، ولا حظّ فيها للنساء؛ لعدم جريان العادة على تصدّي النساء لمثل ذلك (٧٢).

وهنا نجد أنَّ النتيجة لا تتناسب مع معقد السيرة؛ لأنَّ السيرة إذا قامت على اعتبار أمر الميت بيد من يعزّي ويسلّي، فإنَّ هذا لا يمنع من ثبوت هذه

الولاية للنساء إذا فرض أَنَّهُنَّ كُنَّ كذلك في بعض الحالات؛ ولذا فإنَّ صاحب العروة قدَّم الأمَّ والجدة على الابن والأخ مع فرض وجودهما، وليس ذلك إلاَّ لعموم معقد السيرة بنحو يكون منع النساء عن ذلك وتقديم الرجال نوعاً من التضييق للسيرة دون دليل.

ولعلّ الموجب لذلك هو وجود الذكور غالباً ضمن الأولياء وتصديهم لهذه الأمور، ولكن هل يمنع ذلك من أن يكون للمرأة حقاً في ذلك؟ فإتنا إذا التزمنا بكون معقد السيرة هو عنوان يشمل النساء، فلا معنى لتقييده لمجرد عدم تعارف دخولهم تحت ذلك العنوان في بعض المجتمعات.

الهوامش

- (١) الهاشمي ، السيد محمود ، بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٣٣ ، المجمع العلمي للشهيد الصدر ، ١٤٠٥ .
- (٢) الكاظمي ، الشيخ محمد علي ، فوائد الأصول ٣ : ١٩٢ ، جماعة المدرسين ، قم .
- (٣) الهاشمي ، السيد محمود ، بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٤٨ .
- (٤) م . ن : ٢٤٧ .
- (٥) العراقي ، الشيخ ضياء الدين ، مقالات الأصول ٢ : ١١٠ ، جماعة المدرسين .
- (٦) العراقي ، الشيخ ضياء الدين ، نهاية الأفكار ٢ : ١٠٤ .
- (٧) الهاشمي ، السيد محمود ، بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٤٧ .
- (٨) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، مصباح الأصول ٣ : ١١ ، نشر الداوري ، ايران .
- (٩) الهاشمي ، السيد محمود ، بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٣٤ .
- (١٠) الاصفهاني ، الشيخ محمد حسين ، نهاية الدراية ٢ : ٢٣٣ ، ط سيد الشهداء ، قم ، ١٣٧٤ هـ . ش .
- (١١) الهاشمي ، السيد محمود ، بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٤٧ ، ط جماعة المدرسين ، قم .
- (١٢) الخوئي ، محاضرات في أصول الفقه ٢ : ٢٧٣ .
- (١٣) الخوئي ، مصباح الأصول ٣ : ١١ .
- (١٤) الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، فرائد الأصول ٢ : ١٦٤ ، ط جماعة المدرسين .
- (١٥) م . ن .
- (١٦) م . ن .

السيرة بين التأسيس الاصولي والممارسة الفقهية : [REDACTED] [REDACTED] [REDACTED]

- (١٧) الحكيم ، السيد محسن ، حقائق الأصول ٢ : ٩٤ ، بصيرتي .
(١٨) الكاظمي ، الشيخ محمد علي ، فوائد الأصول ٣ : ١٩٤ .
(١٩) الهاشمي ، السيد محمود ، بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٩٥ .
(٢٠) الحكيم ، السيد محمد تقي ، الأصول العامة للفقهاء المقارن : ١٩٧٩ - آل البيت عليه السلام .
(٢١) الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، فوائد الأصول ١ : ١٧٤ ، ط مجمع الفكر .
(٢٢) الكاظمي ، الشيخ محمد علي ، فوائد الأصول ٣ : ١٤٢ .
(٢٣) العراقي ، نهاية الأفكار ١ : ٥٢٩ .
(٢٤) م . ن : ٥٢٦ .
(٢٥) الخوئي ، محاضرات في أصول الفقه ١ : ١٢٩ .
(٢٦) الخميني ، السيد مصطفى ، تحريرات في الأصول ١ : ١٧٠ .
(٢٧) الأنصاري ، الشيخ مرتضى ، فوائد الأصول ١ : ١٥١ ، ط مجمع الفكر .
(٢٨) م . ن : ١٥٥ .
(٢٩) الخوئي ، مصباح الأصول ٢ : ١٩٦ .
(٣٠) الروحاني ، السيد محمد ، منتقى الأصول ٤ : ٢٩٨ .
(٣١) الأنصاري ، فوائد الأصول ٣ : ٩٤ .
(٣٢) الخراساني ، كفاية الأصول : ٣٨٧ .
(٣٣) العراقي ، نهاية الأفكار ٤ : ٣٤ .
(٣٤) الكاظمي ، الشيخ محمد علي ، فوائد الأصول ٤ : ٣٣٢ .
(٣٥) الهاشمي ، السيد محمود ، بحوث في علم الأصول ٦ : ٢٠ .
(٣٦) كاشف الغطاء ، الشيخ جعفر ، كشف الغطاء ١ : ٣٩ .
(٣٧) النجفي ، الشيخ محمد حسن ، جواهر الكلام ٥ : ٣١٥ .
(٣٨) م . ن ، ١٠ : ٣٤٢ .
(٣٩) م . ن ، ٢٢ : ١٢٨ .
(٤٠) م . ن ، ٢١ : ٢٨٩ .

- (٤١) م. ن. ٨، ٢٠٤: ٢١، ١٦٣، ٢٢: ١٠٩.
- (٤٢) م. ن. ٢٢: ٢٢٩.
- (٤٣) م. ن. ٢٩: ٨٠.
- (٤٤) م. ن. ٢٩: ٩٨.
- (٤٥) م. ن. ٢: ٢٨٨.
- (٤٦) الأنصاري، كتاب الطهارة ٢: ٣٥٤، مجمع الفكر.
- (٤٧) م. ن. ٤٣٩.
- (٤٨) الأنصاري، الوصايا والموايرث: ٢٠٤، مجمع الفكر.
- (٤٩) الأنصاري، كتاب الطهارة ٢: ٥٥٧.
- (٥٠) الأنصاري، القضاء والشهادات: ٢٧١، مجمع الفكر.
- (٥١) الأنصاري، رسائل فقهية: ٣٢٥.
- (٥٢) الهمداني، الشيخ رضا، مصباح الفقيه ١ (ق ١): ٢٤٦. مكتبة الصدر.
- (٥٣) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ١٩٢ ط: الآخوندي.
- (٥٤) الهمداني، الشيخ رضا، مصباح الفقيه ١ (ق ٢): ٤٢١.
- (٥٥) م. ن. ١ (ق ٢): ٥٦٢.
- (٥٦) الاصفهاني، حاشية المكاسب ٤: ٢١، دار المصطفى.
- (٥٧) الخوئي، السيد أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد: ٢٢٧.
- (٥٨) الخميني، السيد روح الله الموسوي، كتاب البيع ٣: ٣٥٩، اسماعيليان.
- (٥٩) الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، مصباح الفقاهة ٥: ١٤٠، الحيدرية، النجف.
- (٦٠) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٥: ١٦٢، ح ٥٤٤. الوسائل ١٣: ١٤٤، ب ٨٢ من الطواف، ح ٧.
- (٦١) الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، المعتمد في شرح المناسك ٥: ١٢٠.
- (٦٢) الوسائل ٢٧: ٣٤٢، ب ٢٠ من الشهادات، ح ٣، ط مؤسسة آل البيت عليه السلام.

- (٦٣) م . ن : ٣٢٢ ، ب ٨ من الشهادات ، ح ٣ . وأيضاً : ٣٤١ ، ب ٢٠ من الشهادات ، ح ١ .
- (٦٤) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢١١ .
- (٦٥) الهمداني ، الشيخ رضا ، مصباح الفقيه ١ (ق ٢) : ٤٢١ .
- (٦٦) الكلبيكاني ، السيد محمد رضا ، القضاء ١ : ٣٨٠ ، الخيام ، قم .
- (٦٧) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢١٥ ، الآداب ، النجف .
- (٦٨) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، التنقيح في شرح العروة الوثقى ، كتاب الطهارة ١ : ٣٢٩ .
- (٦٩) الصدر ، السيد محمد باقر ، شرح العروة الوثقى ٢ : ١٢٩ .
- (٧٠) الخميني ، السيد روح الله الموسوي ، الاجتهاد والتقليد : ٨٠ ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله .
- (٧١) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، مصباح الفقاهة ٧ : ٦٠٠ .
- (٧٢) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، التنقيح في شرح العروة الوثقى ، كتاب الطهارة ٨ : ٧٠ .

العلامة الحلي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي ■■■■■

المطهر الحلي (٧٢٦هـ)، فأحدث تحولاً في نظرية السنة المحكية.

سار العلامة في دراساته الأصولية حول السنة على نفس المخطط الذي سار عليه من قبل كل من المرتضى في الذريعة والطوسي في العدة، وعالج في كتبه الأصولية - لا سيما منها «تذهيب الوصول» و «نهاية الوصول» و«مبادئ الوصول» - موضوعات الخبر بنفس الآليات المتبعة سابقاً مع مزيد من البحث والنقد والمناقشة.

وقد تبني العلامة في كتبه هذه نظرية الخبر الواحد الظني صراحةً ونافح عنها منافحة شديدة، قال في «مبادئ الوصول»: «خبر الواحد هو ما يفيد الظن، وإن تعدد المخبر، وهو حجة في الشرع، خلافاً للسيد المرتضى وجماعة» (٢).

ونصوص الحلي واضحة في تبني نظرية الخبر وكثيرة أيضاً، ومن هنا لم نفهم ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين من أن العلامة «تردد في خبر الواحد، وإن كان المعروف عنه الرفض» (٣)، وقد أحالنا هذا الباحث على نصوص كتاب «مبادئ الوصول» والتي منها النص الذي قدّمناه آنفاً، وهي نصوص تؤكد برمتها على تبني العلامة نظرية الخبر في الشرعيات، وعندما حاول هذا الباحث تدعيم مقولة أن المعروف عن العلامة رفض نظرية الخبر استند إلى نص آخر في «مبادئ الوصول» يقول: «خبر الواحد إذا اقتضى علماً، ولم يوجد في الأدلة القاطعة ما يدل عليه، وجب رده، لأنه اقتضى التكليف بالعلم، ولا يفيد، فيلزم تكليف ما لا يطاق» (٤).

لكن هذا النص لا يدل على رفض خبر الواحد مطلقاً، بل يُرشدنا إلى تمييز العلامة بين مجالي الشرعيات والعقديات، ففي الشرعيات خبر الواحد مقبول، أمّا في العقديات فهو مرفوض، والسبب في رفض العلامة له في العقديات - مثله في ذلك مثل الكثير من علماء الإمامية - هو أن خبر الواحد إذا ألزمني

العلم والاعتقاد بشي، ثم بحثت في المصادر والأدلة فلم أجد دليلاً يحقّق لي حالة العلم في نفسي، وجب طرح خبر الواحد، لا لأنّه خبر واحد بل لأنّه طالبني بأن أكون عالماً بشي ولم أجد دليلاً يحصل عندي هذا العلم، وخبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم، إذن كيف امتثل أوامر خبر الواحد بالعلم وهو لم يحصل عندي؟! إن تكوين العلم في داخل النفس مع عدم وجود دليل أو عنصر مكوّن لهذا العلم هو تكليف بما لا يطاق.

وهذا الكلام ليس رفضاً مطلقاً لأخبار الآحاد، بل في خصوص المسائل العلمية من العقديات، كما أنّه ليس تردّداً بل تمييز، وهو تمييز معروف بين الشرعيات والعقديات.

على أية حال، رغم وحدة المسار والمنهج بين درس العلامة لخبر الواحد ودرس الذريعة والعدة، اختلفت العلامة في بعض نتائجه واستدلالاته عمّن سبقه، مع احتفاظه بنظرية خبر الواحد كما أشرنا، فمع عدم أخذ الجيل الأصولي السابق بمثل آية النبا دليلاً على حجية الخبر كما لاحظنا من المرتضى والطوسي، أعاد العلامة تكوين نظرية السنّة المحكية على أساس أدلة نقلية، فلم يقف كثيراً عند الإجماع الذي كان العماد الأساسي الذي شاد عليه الطوسي نظريته، بل تعدّاه إلى الاستناد إلى بعض النصوص من آيات وغيرها لكي يؤكّد أنّ السمع قد ورد بالاعتماد على الأخبار غير القطعية بالتواتر، راداً بذلك على مقولة السيّد المرتضى بعدم ورود السمع في ذلك.

هذه الإضافة، أي تمسك العلامة بالنص القرآني في آيتي النبا والنفر^(٥)، جعلته يدخل نظرية الخبر الشيعية في إطار مقولات خبر الثقة وخبر العدل وما شابه، لأنّ آية النبا قد اشتملت على النهي عن الأخذ بخبر الفاسق، فيكون الاستدلال بها على أخبار الآحاد قائماً على ما يسمّى في علم أصول الفقه بمفهوم الشرط، أي إن لم يأتكم الفاسق بالخبر فلا يجب عليكم التبيّن

ويمكنكم الأخذ به ، ولما كان الطرف المقابل للفاسق هو الرجل العادل ، ظهرت فكرة العدالة في حجية أخبار الآحاد بوضوح أكبر . وقد لاحظنا أنّ الشيخ الطوسي كاد يدخل في هذا السياق بمعنى أن يجعله المعيار الأوّل ويقعد على أساسه ويبني وفقه الاستثناءات لولا أنّه اعتمد على الإجماع دليلاً أساسياً للأخذ بأخبار الآحاد رافضاً دلالة الآيات ، ولما كان عمل الشيعة متحرّكاً غير مقتصر على مقولات العدل والوثاقة والضبط لوجود نظام القرائن أو لمبدأ الإجماع الشيعي على العمل ببعض الروايات كما جاء في العدة ، شعر الطوسي أنّه مضطرّ للأخذ بروايات السنّة أو الشيعة غير الإمامية أحياناً ، انطلاقاً من عمل الطائفة مهما كان العنصر الذي اعتمدت الطائفة عليه في أخذها بأصول ومصنّفات غير إماميّة ، لكنّ الحال لم يكن كذلك مع العلّامة ، إذ كانت آية النبأ التي اعتبرها دليلاً على حجية خبر الواحد تشي بمعيار الفسق والعدالة .

ورغم بعض المناقشات التي سجّلها العلّامة على مثل آية النبأ في « نهاية الوصول »^(٦) ، إلّا أنّه أخذ بها في « تهذيب الوصول »^(٧) الذي تشهد سطره الأخيرة على أنّه ألفه بعد « النهاية »^(٨) ، كما أخذ بها في « مبادئ الوصول » أيضاً^(٩) ، وهذا يعني أنّ رأي العلّامة قد استقرّ على مرجعية جديدة في حجية الخبر ، إضافةً إلى مرجعية الإجماع .

ويجب أن نوّكد هنا على أنّنا حينما نتحدّث عن حدوث تحوّل مع العلّامة الحلبي ، يفترض أن لا يفهم كلامنا بوصفه إيذاناً بانقلاب المواقف الشيعية من خبر الواحد رأساً على عقب ، فليس هذا هو المراد ، وإنّما تحوّل داخل مدرسة خبر الواحد في إعادة رسم خارطة الأولويات في المعايير التي تقوم على أساسها عملية الأخذ بأخبار الآحاد ، فلا مقولة العدالة كانت محذوفة بالمرّة من وعي أبي جعفر الطوسي بل وجدناها في العدة ، ولا مقولة القرائن - ومنها

عمل الأصحاب - كانت مفقودةً في وعي مدرسة العلامة - كما سنرى بالتفصيل - وإنما التحول الجذري الذي حصل هو تمركز المعيار الأولي في هذا الطرف أو ذاك، وهذه نقطة يجب أن نشير إليها دفعاً للالتباسات في هذا الموضوع.

وعلى أية حال، ولما تأسست نظرية السنّة المحكية عند العلامة على هذا الأساس، انفتح عنده الباب على مصراعيه، للحديث حول شروط الراوي، فأخذ فيه شروطاً عدّة كالبلوغ والعقل والإسلام والعدالة والضبط^(١٠) و...، وهكذا تركّزت شرعية الأخبار أكثر فأكثر على صفات الراوي، وتضاعفت أهمية النظر في الأسانيد وأحوال رجالها، سيّما وأن العلامة قد نصّ على عدم قبول رواية المجهول حاله، مذكراً بمخالفته في ذلك أبا حنيفة النعمان^(١١)، ومعنى ذلك أنّه لم يعد مسموحاً الاعتماد على غير الوضوح في الأسانيد، مع تضالّ القرائن يوماً بعد يوم.

ورغم أنّ المحقق نجم الدين الحلي (٦٧٦هـ) قد تعرّض للاستدلال بالآيات على حجّية الخبر في كتابه «معارج الأصول»، إلّا أنّه هناك لم يبد لنا أنّه أخذ بتلك الآيات، ذلك أنه قال قبل سرده الآيات: «واحتجّ المتمسكون بالنقل بوجوه...»^(١٢)، بل وجدناه بعد استعراضه لها ولمثل دليل إجماع الصحابة... يفنّد دلالتها الواحدة تلو الأخرى، ثم ينقل مجمل كلام الطوسي وأدلّته الخاصّة دون تعليق^(١٣)، وهذا معناه أنّ ذكره بعد ذلك شروط الراوي لا يُعلم أنّه يريد به مفروغية حجّية الخبر، حتّى يكون قد سبق العلامة الحلي في التركيز على السند ورجاله، إذ من الممكن جداً - بقرينة كلامه في «المعتبر» من أنّ خبر الإمامي العدل الضابط إذا لم يطعن فيه ولم يرد معارض له هو خبر يقيني - أن يكون مراده من وراء ذكر شروط رجال السند من الإيمان والعدالة والعقل والبلوغ و...^(١٤) تحقيق صغرى الخبر اليقيني

العلامة الحلّيّ ويزور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي ١

وفق المعيار المشار إليه في كتاب «المعتبر»، لا فتح باب النظر في الأسانيد على أساس حجية الخبر الظنّي كما هو الحال مع العلامة.

هذا على أحد الاحتمالين اللذين أثرناهما في موضوع آخر في تحليل نظرية المحقق الحلّي، أما على الاحتمال الآخر، وهو احتمال عدول المحقق عن رأيه في كتاب «معارج الأصول» وتبنيه مدرسة اليقين في كتابه «المعتبر»، فإنّ المحقق يكون أسبق من العلامة في معالجة هذا الموضوع من الزاوية الأصولية، أي في الدراسات الأصولية، مع افتراض اندراجه في كتاب «معارج الأصول» في سلك القائلين بأخبار الآحاد كما هو مقتضى الاحتمال الثاني المتقدم، وما يبدو أنّه نعى المحقق عن الريادة الأصولية في هذا التشديد لنظرية العدالة في الأسانيد هو عدوله بعد ذلك عنه - بناءً على الاحتمال الثاني - فكأنّه أراد الدخول في هذا السياق ثم تراجع في «المعتبر» لينخرط في سلك أنصار مدرسة اليقين.

وإذا أخذنا بالاحتمال الثاني ربما وجدنا حينئذٍ ما يعرّز - بناءً على كون المحقق من القائلين بخبر الواحد الظنّي - أنّه مارس ثقافة التقسيم الرباعي أو ركّز على أمر السند، ففي كتابه «المختصر النافع»، يردّ رواية لإسحاق بن عمّار لسببين هما: الإرسال، ووقوع الحسن بن سماعة في طريقها، وهو واقفي^(١٥)، والمختصر ألفه قبل المعبر كما هو واضح، لأنّ المعبر شرح للمختصر كما يظهر من عنوانه، ومعنى ذلك أنّ هذا الاستخدام جاء قبل عدول المحقق الحلّي عن نظرية حجية الخبر الظنّي، وهكذا وجدنا المحقق يطرح في «المسائل العزية الأولى» رواية لوجود ابن يونس فيها وهو واقفي^(١٦).

والمواضع التي حاول فيها الحلّي التركيز على السند قليلة جداً إذا استثنينا كتاب «المعتبر»، ولهذا لم تكن تجربته تزيد على تجربة المحقق الآبي أو ابن سعيد الحلّي أو... من هنا لا تعدّ محاولاته ذات أهمية قياساً بالعلامة الحلّي.

نعم، كانت للمحقق مثل هذه الوقفات السندية بشكل أكبر بكثير، لكن في كتاب «المعتبر» الذي أثبتنا أنه كان فيه ملتزماً بنظرية اليقين، فتكون محاولاته هذه مشابهة تماماً لتجربة ابن إدريس، فيدخل في سياقه، ويجري عليه ما كنا تحدثنا به عن ابن إدريس، ويمكن مراجعة تلك الوقفات السندية في المعبر نفسه، حيث أسقط الخبر الضعيف السند لأسباب عدة إلا مع عمل الأصحاب به (١٧).

وبهذا تبقى محاولة العلامة في دراساته الأصولية مفتاحاً نظرياً للأولويات السندية، سيما وأننا نعرف أن العلامة قد شاد كتابه «خلاصة الأقوال» المخصص لبحث أحوال الرجال على أساس تقسيم ثنائي للمعتمد على روايته أو المتروك والمتوقف بشأنه، شبه ما فعله ابن داود الحلي المعاصر له في تقسيم كتابه إلى الممدوحين والمذمومين المجروحين (١٨)، وإدخال عناصر المدح والذم أو الوثاقة والضعف أو الاعتماد وعدمه لها دلالة في فرز الرجال، ذلك أن المصنفات الرجالية للطوسي والنجاشي كانت تركز أكثر على جانب المصنفات والمؤلفات كما يظهر بوضوح لدى مراجعتها، بل كان ذلك - أي التدليل على حجم مصنفات الشيعة - هو الباعث على تأليف بعضها ك فهرست الشيخ الطوسي (١٩)، فيما صار كتاب الخلاصة ومثله رجال ابن داود معنيين أكثر بنفس حالة الراوي الدخيلة في الموقف منه بوصفه راوياً من الرواة، وهو مؤشر ليس نهائياً بل له نحو دلالة ربما على أن ابن طاووس - شيخ العلامة وابن داود - هو من ركز هذا المشروع في ذهن طالبه.

ومن مقدمة «الخلاصة» للعلامة نجد موضوع السند حاضراً بالدرجة الأولى، فيما كان موضوع رجال السند حاضراً بالدرجة الثانية في مقدمة فهرست الطوسي، يقول العلامة: «أما بعد، فإن العلم بحال الرواة من أساس الأحكام الشرعية، وعليه تبني القواعد السمعية، يجب على كل مجتهد معرفته

العلامة الحلبي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي ١

وعلمه، ولا يسوغ له تركه وجهله، إذ أكثر الأحكام تستفاد من الأخبار النبوية والروايات عن الأئمة المهديّة، عليهم أفضل الصلوات وأكرم التحيّات، فلا بدّ من معرفة الطريق إليهم، حيث روى مشايخنا رحمهم الله عن الثقة وغيره، ومن يعمل بروايته ومن لا يجوز الاعتماد على نقله، فدعانا ذلك إلى تصنيف مختصر في بيان حال الرواة ومن يعتمد عليه، ومن تترك روايته...» (٢٠).

فإنّ هذا النص يدلّنا على مدى تطوّر أمر السند مع ابن طاووس، ومن ثمّ النظر إلى الرجال من زاوية مدى الاعتماد على روايتهم، لا من زاوية مصنّفاتهم كما كان الحال مع النجاشي والطوسي على مستوى الاهتمام الأوّل، وكما لاحظناه مع ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) في معالم العلماء الذي جعله تنمّة لفهرس الطوسي (٢١)، والشيخ منتجب الدين الرازي (ق٦هـ)، في فهرسته كما يلوح أيضاً من اسم الكتّابين ومقدّمتهما (٢٢)، بل كما لاحظناه مع العلامة نفسه في مصنّفات أخرى له مثل كتابه «إيضاح الاشتباه» (٢٣).

ومن هذا الجوّ برمته ولد التقسيم الرباعي للحديث، ممّا بات يعرف بتنويع الحديث، أو الاصطلاح الجديد أيضاً.

كانت الولادة الرسميّة للمصطلح الجديد، والإعلان الرسميّ لتقسيم الحديث في كتاب «منتهى المطلب في تحقيق المذهب» للعلامة الحلبي، ذلك الكتاب الذي يعنى - قبل كل شي - برصد الاتجاهات والآراء الفقهيّة في الداخل الشيعي، نقاط الاتفاق فيها ونقاط الخلاف كما يذكر ذلك الحلبي نفسه (٢٤). قال العلامة الحلبي في نصّ تاريخي: «المقدّمة الثامنة: أنّه قد يأتي في كتابنا هذا إطلاق لفظ الشيخ، ونعني به: الإمام أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسي... وقد يأتي في بعض الأخبار أنّه في الصحيح، ونعني به ما كان رواه ثقةً عدولاً، وفي بعضها الحسن، ونريد به ما كان بعض رواه قد أثنى عليه الأصحاب، وإن لم يصرّحوا بلفظ التوثيق له، وفي بعضها في الموثّق، ونعني به: ما كان

بعض رواته من غير الإمامية كالفتحية ، والواقفية ، وغيرهم ، إلا أن أصحاب شهدوا بالتوثيق له « (٢٥) .

في هذا النص يظهر التقسيم الرباعي الحديث مع أخذ الضعيف بعين الاعتبار حيث لم يذكره العلامة لوضوحه ، وهو نص لم تعهده الثقافة الشيعية من قبل .

ميدانيات نظرية السند عند العلامة الحلي

لكن المهم إلى جانب هذا النص رصد تعامل العلامة الحلي مع الروايات ، ذاك الرصد الذي أوقعني شخصياً في حيرة ، ما لبثت أن رأيت نفسي أشارك الدكتور محمود البستاني فيها (٢٦) ، وسوف نرصد آليات التعامل التطبيقي ثم نعرّج على هذه الحيرة لنخلص إلى تصوّر ما .

وسنأخذ عيّنات ، بوصفها مداخل ، لرصد عمل العلامة ميدانياً :

أولاً: يردّ العلامة العديد من الروايات في كتبه ومصنّفاته لوجود رواة من الواقعة فيها ، ففي تعليقه على بعض الروايات يقول : « والجواب عن الحديثين : بالطنع في سندهما أولاً ، فإنّ عمّار فطحي ، وسماعة واقفي » (٢٧) ، وفي موضع آخر يقول : « والجواب عن الروایتين : بضعف سندهما ، فإنّ عباد بن صهيب بترى ، وفي طريق الثاني الحسن بن محمد بن سماعة وهو واقفي .. » (٢٨) ، وهكذا في مواضع عديدة أخرى (٢٩) .

ثانياً: يردّ العلامة العديد من الروايات لوجود رواة من الزيدية - ومنهم طائفة البترية - فيها حيث يرفض روايةً منها بالقول : « إنّها ضعيفة السند ، فإنّ غياثاً هذا بترى ، فلا تعويل على روايته » (٣٠) ، ويعرّج على رواية ثانية قائلاً : « والرواية ضعيفة السند ، فإنّ طلحة بترى » (٣١) ، إلى غيرها من النماذج (٣٢) .

العلامة الحليّ ويزور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي ١

ثالثاً: رفض العلامة عدداً من الروايات لوجود رجال من الفطحية في سندها، من قبيل قوله: «بالمع من صحّة السند، فإنّ في طريقه القاسم بن عروة، ولا يحضرني الآن حاله، وابن بكير وهو فطحي...»^(٣٣)، وقوله: «والرواية ضعيفة السند، لأنّ في طريقها: ابن فضال وابن بكير، وهما فطحيان»^(٣٤)، وغير ذلك أيضاً^(٣٥).

رابعاً: وهكذا ردّ العلامة روايات في طريقها أهل السنّة^(٣٦)، أو النಾಯسيّة^(٣٧)، أو الغلاة^(٣٨)، إلى غير ذلك من التضعيف بجهالة الراوي أو الإرسال أو الإضمار ممّا هو كثير، أشرنا لبعضه في الهوامش.

خامساً: رغم كلّ هذه المواقف المتشدّدة للعلامة والمركّزة على أمر السند، إلّا أنّنا نجده، يتخذ مواقف أخرى، لم يبدُ بعضها واضحاً لنا، فقد قبل الرواية التي فيها رجال من البترية مع توثيق الأصحاب لهم، فقد قال في المختلف: «لا يقال: إنّ غياث بن إبراهيم بترى، والمتن غير دالّ على المطلوب... لأنّا نقول: إنّ غياثاً، وإن كان بترياً، إلّا أنّ أصحابنا وثّقوه، فيغلب على الظنّ ما نقله، والظنّ يجب العمل به...»^(٣٩)، وهكذا يعلّق على رواية رواها عمرو بن سعيد بن هلال تعارض صحيحة رواها عبدالله بن سنان، بالقول: «لأنّ عمراً هذا فطحي، والأصحاب لم يعملوا بهذه الرواية أيضاً»^(٤٠)، وهذا معناه أنّ الأصحاب لو عملوا بها لربما أمكنها معارضة خبر عبدالله بن سنان الصحيح عند العلامة، وهكذا وجدنا العلامة يعتمد على رواية فطحية أحياناً عندما يوثّقهم الأصحاب^(٤١)، وعلى رواية ناووسية لاندراجهم في أصحاب الإجماع أو تصحيح ما يصحّ عنهم^(٤٢).

لكنّ المثير للانتباه عند العلامة أنّ شخصاً يعمل بروايته تارةً لتوثيق الأصحاب له أو ما شابه ويردّها أخرى لكونه غير إمامي، وربما حصل ذلك في مواضع متقاربة جداً في كتاب واحد ممّا يثير الدهشة والاستغراب، فقد

ضعف في الجزء الأول من المختلف روايةً لدخول ابن بكير الفطحي في سندها وعاد وردّ روايته في الجزء الثاني من الكتاب نفسه للفطحية مصرّحاً بأنّه ثقة، مع أنّه أخذ برواية عمرو بن سعيد مع فطحيته في الجزء الأول من المختلف بحجّة أنّه ثقة^(٤٣)، وفي الجزء الثالث يعود فيأخذ برواية لابن بكير مع كونه فطحي لتوثيق المشايخ له^(٤٤)، وهو ما يكرره في الجزء السابع، لكنه في السابع نفسه يردّ روايته لأنّه فطحي مصرّحاً بذلك حتى لو كان ثقة^(٤٥).

وهكذا نجده في الجزء الأول من المختلف يقول: «والجواب: الطعن في السند، فإنّ زرعة، وسماعة، في طريق هذا الحديث، وهما، وإن كانا ثقتين، إلّا أنّهما واقفيان»^(٤٦)، لكنه في الجزء نفسه يعود فيقول: «وهذا الحديث، وإن كان في طريقه الحسين بن المختار، وهو واقفي، إلّا أنّ ابن عقدة وثّقه»^(٤٧).

ومع هذا، فكيف يمكن حلّ هذا التعارض والاضطراب وعدم الوضوح؟ هل نأخذ بما قيل من جانب بعض ما ينقله خبراء التراجم والرجال من اضطراب اجتهاده وكثرة اختلاف أقواله كما يذكره المامقاني في التنقيح^(٤٨) نقلاً عن السماهيجي، والخوانساري في روضات الجنات^(٤٩)، والبحراني في لؤلؤة البحرين^(٥٠)، أم نكتشف سبيلاً ما يمكنه أن يحلّ هذه المعارضة، خصوصاً وأنّ تبدّل الآراء أمرٌ طبيعي متداول بين العلماء على حدّ قول الأمين في الأعيان^(٥١)، أو لأنّ المناط في حال الانسداد «لباب العلم على الظنون وتجديد الرأي حسن للمجتهد، كما أنّ شيخ الطائفة الشيخ محمد بن الحسن الطوسي كان على طريقة العلّامة في التصنيف والتأليف واختلاف الأقوال» كما يقول التنكابني^(٥٢)؟

ولم أجد تفسيراً لهذه الظاهرة الملفتة عند العلّامة، ليس اختلاف آرائه فهذا ما لا يدخل في بحثنا هنا، وإنّما هذا الاضطراب في كتاب واحد وفي حق

العلامة الحلّي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي ■■■■■ ■■■■■ ■■■■■

شخص واحدٍ ممّا يبعد جداً أن يكون اختلافاً في الرأي فحسب، وإنّما هو بنظري ارتباك في بعض مديات النظرية عند العلامة في إطارها الميداني التطبيقي، وهذا أمرٌ لاحظناه عند الشيخ الطوسي أيضاً في العدة، كما في كتبه الأخرى، ولعلّ حادثة النظرية من جهة، وتأثيراتها المربكة في التطبيق من جهة أخرى هما السبب في هذا الذي شاهدناه عند العلامة، ولم أجد من قدّم إجابات لهذا الموضوع مقنعة.

وعلى أيّة حال، ولد التقسيم الجديد، وأعلن عنه رسمياً، وطبّق ميدانياً في الفقه والرجال، والأمر الملفت أيضاً في التأكيد على استمرار العلامة في نظريته بل مشروعه كتابان ذكرهما لنفسه العلامة في كتابه «خلاصة الأقوال»^(٥٣)، وورداً أيضاً في قسم الإجازات الذي ذكره المجلسي في بحار الأنوار^(٥٤)، كما نصّ عليهما علماء الرجال والتراجم والمصنّفات كالأمين^(٥٥) والأفندي^(٥٦) والطهراني^(٥٧).

وهذان الكتابان هما: «الدّر والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان»، و«النهج الوضّاح في الأحاديث الصّاح»، وقد قيل: إنّ الأوّل منهما يقع في أجزاء عشرة، لكن محسن الأمين في الأعيان ينصّ على عدم وجود عين ولا أثر لهذين الكتابين^(٥٨)، لكنهما على أيّ حال يدلّان على مدى اقتحام نظرية السند والتقسيم مجال الفعل والإنتاج، وإذا غاب هذان الكتابان فإنّ الشيخ حسن صاحب المنتقى قد حاول إنتاج نماذج لهما في «المنتقى» في إشارة إلى وحدة المنهج الذي شرع به العلامة واستمرّ حتى الشيخ حسن، ثلاثة قرون متوالية.

وعلى أيّة حال، فقد لاحظنا في إطار سعيينا، أنّ المتقدّمين ما كانوا يعرفون فكرة التقسيم الرباعي، ونقد السند بالمفهوم وبالشكل الذي جاء مع العلامة وابن طاووس، حتى قيل: إن الصّحة إذا أطلقت في كلماتهم اتصلت

بالمِتن، وإذا أطلقت في كلمات المتأخرين ارتبطت بالسند^(٥٩)، لكن مع ذلك وقعت هذه المسألة محلّ جدل محدود نسبياً، إذ ذهب فريق إلى القول بأنّ التنويع الجديد ظاهرةً عرفتْها الطائفة الشيعية قبل العلامة بكثير، ونعرض فعلاً عنه بحث هذا الموضوع إلى مجال آخر.

تطوّرات اتجاه نقد السند في مدرسة العلامة الحليّ

وقوع الانقسام داخل مدرسة العلامة الحليّ

وقع خلاف في أيّ من هذه الأقسام حجّة بناءً على حجية خبر الواحد الظنيّ، فخصّه بعضهم بالصحيح الأعلى، وتوسّع آخرون إلى مطلق الصحيح، وقال بعض بحجية الصحيح والحسن، حتى قام الشيخ حسن صاحب المعالم بتأليف كتاب «منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان» ليضبط هذا النوع من الأحاديث، وعمّم القضية آخرون كما هو مشهور متأخري المتأخرين إلى كل خبر غير الضعيف، وكان هذا الموضوع مثار جدل واسع بين الأطراف كافّة أدخلت البحث حول حجية الخبر نفقاً معقداً^(٦٠).

وقد كانت هذه المعركة داخل نظرية الخبر المؤسّسة من جانب العلامة هامة جداً، إذ دفعت فريقاً من كبار علماء الشيعة إلى تبني مواقف ظهرت فيما بعد في غاية الإفراط أمام مثل التيار الأخباري، وسوف نرصد هذه المواقف لكي نعي الجوّ التاريخي لظهور التيار الأخباري، لما لهذا التيار من دور عظيم في التأسيس لمرحلة من أهمّ مراحل نظرية السنّة في العقل الشيعي عموماً.

تنامي الفعل النقدي للأسانيد بعد العلامة الحليّ

تقدّم معنا أنّ العلامة الحليّ (٧٢٦هـ) ذكر شروطاً عدّة في الراوي للأخذ بخبره، ومن هذه الشروط: البلوغ، والعقل، والإسلام، والعدالة، والاضبط^(٦١).

العلامة الحلّيّ ويزور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي ٤

ومع العلامة بدأت عملية تنويع الحديث وتنامت ظاهرة شروط الراوي، حيث أدّت إلى مظاهر حادّة - نسبياً - داخل مدرسة العلامة نستعرضها لتتضح الصورة أمامنا أكثر:

الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) والتطبيق الهادئ للتنويع الرباعي

لاحظنا سابقاً أنّ عمل الشيعة كان ركناً أساسياً في التعامل مع السنّة المحكيّة، ففي المدرسة السائدة قبل العلامة، أي مدرسة المفيد والمرتضى، كان عمل الشيعة برواية أو تركهم لها من قرائن القطع بالصدق أو الكذب، وهذا ما لاحظناه في نصّ صريح للمحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، أما مدرسة الشيخ الطوسي فقد لاحظنا اعتمادها على الإجماع الشيعي لتأسيس الخبر الواحد الظنّي نظرياً، كما وملاحقة جملة مفرداته ميدانياً فيما سطره الطوسي في آخر مباحث الخبر من كتاب العدة، حيث ذكر جملة أسماء استعان بعمل الطائفة على الاعتماد عليها أو جعل مراسيلها كمسانيدها أو ما شابه ذلك.

لكنّ الوضع بدأ يأخذ طابعاً فيه شي من الجدة مع مدرسة العلامة، إذ وجدت هذه المدرسة نفسها أمام ظاهرة الأسانيد ورجالها، لكنّها حاولت مع ذلك توظيف العمل الشيعي أو الإجماع الشيعي في الأخذ بالأخبار، فقدّمت - ولو في مراحلها الأولى - مزدوجاً من السند الذي يملك الأوليّة عند هذه المدرسة، وعمل الأصحاب الذي يرجع إليه في درجة تالية، إمّا لتخفيف وطأة وحدة المعيار في السند أو للحفاظ على التقارب الفقهي بما يؤدّي إلى عدم خلق نتائج فقهي غريب عندما يعاد تأسيس شرعية السنّة المحكيّة على أساس السند وحده غالباً.

وبذلك تكوّنت بقوة نظرية الجبر أو الانجبار، وتعني هذه النظرية التي ما تزال سارية المفعول حتى عصرنا الحاضر إلّا لدى بعض المدارس كمدرسة السيد الخوئي (١٤١٣هـ).. تعني أنّ الخبر الضعيف سندياً يمكن جبر ضعفه

السندي هذا بعمل الأصحاب به ، مع الإقرار ضمناً بأنَّ عمل الأصحاب أو قيام الشهرة على وفقه لا تصحَّ سنده بل تكمل حجتيه ، ومعنى ذلك أنَّ الضعف السندي يبقى على حاله حتى مع عمل الأصحاب بالرواية ، فلا تغدو الرواية صحيحة السند بالعمل وفقها ، لكنَّها في الوقت عينه تصبح حجةً ، ومنتَم الحجة هذا - رغم ضعف السند الذي اعتبر معياراً بعد العلامة - له تفسيراته الأصولية ، التي لاحظنا نشاطاً في التنظير لها بعد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) ، أي بعد الحقبة الأخبارية ، وكأنَّ نظرية الجبر انطلقت بصورة عفوية في الوعي الأصولي لعلماء الشيعة دون أن نجد تصريحاً بمرجعيتها المعرفية في الفترة السابقة ، لهذا نرجح أن يكون نص الطوسي في العدة هو المرجعية إلى جانب ما نسبته بقايا نظرية اليقين ، التي تجعل القرائن الحاقّة موجبةً للاعتماد على الخبر ، أي أنَّ حجية الإجماع ونظام القرائن لعبا دوراً في نظرية الجبر ، وإن لم نجد تفسيرات أصولية لها إلا في المرحلة الأخيرة .

وعلى أية حال ، فقد ولدت نظرية الأسانيد معياراً أولياً ، وظهرت إلى جانبها مقولة الجبر والانجبار ، وهذا ما يلاحظ من مراجعة مصنفات الشهيد الأول (٧٨٦هـ) إذ كان يرى الرواية ضعيفةً إذا كان في سندها من هو غير إمامي ، إلا إذا كان هناك ما يجبر ضعف السند هذا من شهرة أو عمل أصحاب أو ..

وهذه نماذج دالة من تطبيقات الشهيد لذلك :

أ - في مباحث غسل الميت يواجه الشهيد روايةً ، إلا أنَّه يعلّق عليها بالقول : « والطريق ضعيف برجال الزيدية ، إلا أنَّ الشهرة تؤيده » (٦٢) .

ب - في الباب نفسه يضعف روايةً أخرى بالقول : « والرواية رواها رجال الزيدية ، فهي ضعيفة » (٦٣) .

ج - في مباحث الستر في الصلاة يعلّق على إحدى الروايات بالقول : « طريق

العلامة الحلبي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي

الخبر فيه موسى بن بكر، وهو واقفي، مع معارضته بأشهر منه وأصح طريقاً، وفتوى الأصحاب» (٦٤).

د - في مباحث الأذان والإقامة يعلّق على إحدى الروايات بالقول: «خبر أبي بصير في طريقه علي بن أبي حمزة وهو واقفي، مع إمكان حمله على النذب» (٦٥).

لكن تتبّعنا لفقهيات الشهيد الأول ومصنّفاته جعلنا على قناعة بأنّه وإن ظهر منه تحفّظ إزاء الروايات الموثّقة حسب الاصطلاح الجديد، وتطبيقاً جدياً للتقسيم الرباعي، إلّا أنّه كان محدوداً جداً، فنظرية الشهيد حتى لو كانت على وفق مدرسة العلامة في أمر الحديث، إلّا أنّها لم تخلق واقعاً تطبيقياً وميدانياً ضاغطاً حتّى بحجم ما تركته نتاجات العلامة نفسه، ولعلّ ذلك لأنّ الشهيد كان يقف على الحدّ الفاصل بين بدايات تكون نظرية الخبر مع الطوسي والتفاعلات الحادة للنظرية نفسها مع الأردبيلي وصاحب المدارك كما سنرى، حيث أولى اهتماماً كبيراً بالقرائن الحافّة وعمل الأصحاب والشهرة الداعمة للخبر وأمثال هذه الموازين، على خلاف مثل صاحب المدارك الذي وإن وجدناه - كما سنلاحظ - مهتماً بمسألة الجبر والوهن إلّا أنّه ميدانياً كان قليل التطبيق لها، ممّا جعل التزامه بالتنوع الرباعي وشروط الراوي أكثر ظهوراً في ميدان التطبيق.

ولكي تتضح صورة الشهيد الأول أكثر نلاحظ منهاج تعامله مع أخبار الآحاد حيث يقول: «والواحد مقبول بشروطه المشهورة، وشرط اعتضاده بقطعي، كفحوى الكتاب، أو المتواتر، أو عمومهما، أو دليل العقل، أو كان مقبولاً، حتّى عدّه الشيخ أبو جعفر من المعلوم المخبر، أو كان مرسله معلوم التحرّز عن الرواية عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن أبي نصر البزنطي، لأنّهم لا يرسلون إلّا عن

ثقة، أو عمل الأكثر...» (٦٦).

وهذا النص له دلالات أبرزها:

أولاً: إنّ الشهيد يقبل بأخبار الآحاد الظنية ضمن شروط السند، فإنّ قوله في البداية: «بشروطه المشهورة»، إشارة إلى شروط السند وأمثالها، وهذا معناه أخذه بنظرية الخبر الواحد الظني.

ثانياً: إنّ يرى قرائن الشيخ الطوسي لا تفيد العلم حتّى بالمضمون كما يشير إليه كلامه، وهذا معناه نقداً في مرحلة الشهيد الأوّل لقرائن المضمون التي أسسها الطوسي في العدة، ممّا يكشف عن أنّ عناصر القطع بالمضمون كانت تعرّضت لنقد أفقدها الكثير من قيمتها، حتى لاحظنا المتأخرين يصرّحون بأنّها لا تفيد اليقين بصدق المحتوى فضلاً عن صدق الصدور.

ثالثاً: إنّ الشهيد - بحسب ما يظهر من النص السالفة الإشارة إليه - يركّز كثيراً على مقولة اعتضاد النصوص بسيرة العلماء في التعامل معها، وقد كان المحقّق الحلّي قبله قد بالغ في الاهتمام بهذا العنصر، حتى جعله الحاسم للمواقف في كثير من الموارد بحيث يؤدّي إلى اليقين مع عدم معارض للنص الذي اتفق الأصحاب على العمل به والأخذ بمحتواه.

وبهذا يكون الشهيد الأوّل قد أخذ جزءاً من نظريته في الخبر من الشيخ الطوسي وهو الجانب الأوّل القائل بحجية الأخبار، كما أخذ جزءاً آخر من العلامة وهو شروط الراوي والتركيز على أمر السند، وجزءاً ثالثاً من المحقّق في الاهتمام برصد ردّة فعل الأصحاب إزاء الخبر، وجزءاً رابعاً من الاتجاه النقدي لمدرسة الطوسي حتّى عصره الذي بات لا يرى أنّ موافقة المضمون لفحوى الكتاب تفيد القطع أو اليقين به.

وبهذا المكوّن كان الشهيد الأوّل على علاقة بالأطراف كافّة، وكانت تطبيقاته

العلامة الحلّي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي : ■■■■■

لنتاجات مدرسة العلامة غير حادة ، ما دام هناك صمّام أمان قوي يحول دون إفراط هذه الننتاجات في ميدان التطبيق ، ألا وهو عمل الأصحاب وإعراضهم وسوى ذلك من عناصر .

الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) وفتح آفاق الاصطلاح الجديد

نواجه مع الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي (٩٦٥هـ) تركيزاً أكبر لمدرسة العلامة الحلّي في أمر الأحاديث ، وذلك يتبين من مجموع نقاط :

١ - تأسيس أو إعادة بعث علم الدراية

النقطة الأولى : المعروف بين الباحثين في تاريخ العلوم الإسلامية ، أنّ علم الحديث والدراية قد ظهر بشكل رئيس مع أبي عمرو الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) في كتابه المعروف الذي غدا متناً لمجموعة كبيرة من الدراسات الحديثيّة اللاحقة التي بنيت عليه (٦٧) .

ولا شك أنّ هناك دراسات دوّنت قبل القرن السابع الهجري تتعلّق بهذا العلم أو فلنكن أدقّ ببعض أبوابه وفروعه ، مثل كتاب اختلاف الحديث ومسائله ليونس بن عبد الرحمن (٢٠٨هـ) ، إلّا أنّ تأسيس علم الحديث والدراية بصورتها الحالية يعود - فيما هو المعروف - إلى ابن الصلاح الشهرزوري .

لكنّ السيّد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) يرى في كتابه « تأسيس الشيعة » وغيره أنّ الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ) كان أوّل من كتب في علوم الحديث ، ثم ذهب إلى أنّه كان شيعيّاً ، وبهذا يكون الحاكم النيسابوري أوّل الشيعة تأليفاً في علوم الدراية والحديث .

وثمة (٦٨) كلام في تشييع الحاكم النيسابوري لسنا بصددّه فعلاً (٦٩) ، لكنّ ما قاله الشيخ جعفر السبحاني وجيه ، حيث أحجم عن عدّ النيسابوري أوّل الشيعة تأليفاً في الحديث انطلاقاً من عدم وضوح حاله ومذهبه (٧٠) ، ولا أقلّ

من أنّ خطوة الحاكم هذه بقيت منعزلةً عن المناخ الشيعي برمّته، فلم نجد لها حضوراً في مصنّفات المفيد ولا المرتضى ولا الطوسي ولا أنصار مدرستهم بل ولا المحقق ولا العلّامة، ممّا يعني أنّ علم الدراية بوضعه الحالي المعروف لم يظهر في الأفق الشيعي مع خطوة الحاكم، بل ولا مع كتاب ابن الصلاح نفسه.

وهكذا نجد السيد الصدر نفسه ينسب في مجال علم الحديث كتاب شرح أصول دراية الحديث إلى علي بن عبد الحميد الحسيني النجفي (ق ٨هـ)، ويراه راوياً عن العلّامة، كما ينسب الأمر نفسه إلى ابن طاووس (٧١).

ومع اعتقادنا بدور لابن طاووس والعلّامة في أمر علم دراية الحديث بما أسهماه من أفكار ومعطيات لا أقلّ التنوع الجديد للحديث، ومع إقرارنا بوجود مساهمات جزئية سابقة كان منها كتاب «دراية الحديث» لنور الدين علي بن حسين بن عبد العالي الكركي (٩٤٠ هـ) (٧٢)، إلّا أنّ الأنظار كلّها تتّجه إلى الشهيد الثاني (٩٦٥ هـ) بوصفه إمّا مؤسّس علم دراية الحديث ومصطلحه في الوسط الشيعي كما يراه شهاب الدين الكركي والحرّ العاملي والباحث المعاصر في علم الدراية الدكتور شانه جي (٧٣)، أو محيي هذا العلم بعد ولادته الخجولة في الوسط نفسه.

ألّف الشهيد الثاني في الدراية ثلاثة مصنّفات أساسية هي «البداية» و «الرعاية» و «غنية القاصدين في معرفة اصطلاحات المحدثين»، كان هذا التأسيس المجّد لعلم الدراية برهاناً على وصول نظرية الخبر إلى مرحلة متقدّمة جداً في التمرّكز حول الأسانيد، وكان تعبيراً صارخاً عن أنّ السند بات هو المعيار الأهم في تقويم الأحاديث، فلم يؤسّس الشهيد الثاني علم الدراية من العدم بعد أن كان سبقه جمع غفير من رجال السنّة منذ ابن الصلاح ... بل وقبله، لكنه استحضّر النتاج السنيّ، وحاول تبيئته في المناخ

العلامة الحليّ وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي : [] [] الشيعي ، وما ذلك إلا لأنّ هذا المناخ بات مؤهلاً في أصوله النظرية عصر الشهيد الثاني لمعطيات الدراية والحديث .

هذا المؤشّر الهامّ على وضعيّة نظريّة السنّة تواصل داخل الوسط الشيعي . فكتب الشيخ حسين بن عبدالصمد العاملي (٩٨٤هـ) كتابه « وصول الأخبار إلى أصول الأخبار » ، وكتب حسين الحسيني الجعفري (٩٨٧هـ) كتابه « منهاج الهداية إلى علم الدراية » ، ثم كتب الشيخ حسن ولد الشهيد الثاني (١٠١١هـ) كتابيه « التحرير الطاووسي » و « منتقى الجمان »^(٧٤) ، ليظهر الشيخ البهائي (١٠٣١هـ) شخصيّة هامّة على هذا الصعيد في كتابيه « الوجيزة » و « مشرق الشمسين »^(٧٥) ، ويصنّف تلميذه محمد بن علي التبيني كتاب « سنن الهداية في علم الدراية » ، بل ليطال هذا التطوّر في درس الدراية شخصيات فلسفية بارزة مثل محمد باقر الميرداماد (١٠٤١هـ) في كتابه « الرواشح السماوية » ، وليستمرّ النشاط الحديثي مع أحمد بن عبدالرضا البصري (١٠٨٥هـ) في كتابه « فائق المقال » ، ثم تشهد الحقبة المتأخّرة استمراراً لتنامي الدرس الحديثي مع شخصين هامّين هما : الشيخ عبدالله المامقاني (١٣٥١هـ) في كتابه الشهير « مقباس الهداية » ، والسيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) في كتابه الهامّ « نهاية الدراية »^(٧٦) .

كانت خطوة الشهيد الثاني في الدراية مفتاحاً كبيراً في الوسط الشيعي ، تكشف عمّا وصلت إليه نظرية السنّة وتمركزها حول السند أكثر فأكثر بعد الاعتقاد هذه المرّة بحجية الخبر الواحد الظنيّ بشروط ، كما ألمحنا سابقاً .

٢ - تنامي الجدل في تفاصيل التقسيم الرباعي

النقطة الثانية : إنّ أقدم نصّ صريح في التنويع الرباعي للحديث وجدناه مع العلامة الحليّ في المنتهى ثم الشهيد الأول في الذكرى^(٧٧) ، لكن نصّ الذكرى كما يكشف عن أنّ التنويع كان موجوداً قبله ، يدل أيضاً على أنّ خلافاً في

بعض التفاصيل كان قد حدث، أما نصّ الشهيد الثاني فكان أكثر وضوحاً وشموليةً في معالجة هذا الموضوع في درايته، ممّا يدلّ على تطوّر مقولة التنوع، وحدث خلافات فيها، سيما في الأحاديث الحجّة من بينها^(٧٨).

ومن نقاط الجدل التي شاهدنا توسّعها في مصنّفات الشهيد الثاني إدخال قيود «السلامة عن الشذوذ»، وكذلك عن «العلّة»، في تعريف الصحيح^(٧٩)، كما انفتح الحديث فيها وبشكل واضح وصريح عن وجود درجات في الروايات تجعل بعضها أقوى من بعضها الآخر، فالحديث الصحيح قسّم إلى أعلائي وغيره، وهكذا الحديث الحسن و.. وهو ما تظهر آثاره وثمراته في بعض موضوعات التعارض، فالأوثقية التي تعدّ من المرجّحات عند بعض قد يكون لهذا التقسيم دور فيها ميدانياً^(٨٠)، وغير ذلك أيضاً.

٣ - تفعيل التقسيم الرباعي في ميدان التطبيق

النقطة الثالثة: تقدّم الشهيد الثاني على من سبقه في تفعيل التنوع الرباعي في الميدان التطبيقي، وفي رصدنا لمصنّفاتِه لاحظنا حضوراً قوياً لهذه الأنواع، كما لاحظنا أنّ الشهيد الثاني لم يكن يأخذ بالموثّق إلّا مع اعتضاده بقرائن على طريقة الشهيد الأوّل، غايته أنّ مفردات رفض الموثّق تنامت مع الشهيد الثاني كما سنرى، وهذه عينات دالّة:

أ - يواجه الشهيد الثاني خبراً في رسالته في ماء البئر بالقول: «إنّ طريقه ضعيف بالحسن بن صالح، فإنّه زيدي بترّي»^(٨١).

ب - في مباحث الحجّ يرد الشهيد الثاني روايةً بالقول: «والمستند رواية سماعة، وهو واقفي، لكنّه ثقة، فهي من الموثّق، وعندي في العمل بها نظر...»^(٨٢).

ج - وفي مباحث الديات، يعلّق الشهيد الثاني على روايةً بالقول: «وفي

طريق كل واحدة منهما ضعف.. والثانية بجماعة منهم سهل بن زياد، وهو عامي، وابن شَمُون، وهو غال، والأصمّ، وهو ضعيف» (٨٣).

د - وهكذا يقول في موضع آخر: «وفي طريق الرواية ضعف، لأنَّ صالحاً كَذَّاب، وإسحاق [بن عمار] فطحي...» (٨٤).

هـ - ويعلق على إحدى الروايات بالقول: «وجه ضعفها أَنَّ أُمِّيَةَ المذكور واقفي، والظاهر أَنَّ المراد بالشعيري إسماعيل بن زياد السكوني المشهور، وهو عامي، ولكن لا يلزم من حكم المصنّف بضعف سندها ردّ حكمها، لأنّه كثيراً ما يجبر الضعف بالشهرة وغيرها، والأمر في هذه كذلك» (٨٥).

ويعتد النص الأخير أساسياً في تحديد المنهج كما أشرنا سابقاً، وهناك نصوص دالة على اعتماده أيضاً على الموثق في غير الحكم الإلزامي دون الحكم الإلزامي، فراجع الهامش (٨٦).

وهكذا لاحظنا حضوراً أكبر للتنوع الرباعي، وكذلك لردّ الروايات على أساسه، وكذلك للتركيز على أمر الأسانيد، حيث أخذ تقويم السند مأخذه من كتب الشهيد الثاني، قياساً بما سبقها من المصنفات، سيما قبل العلامة الحلي.

المحقق الأردبيلي (١٩٩٣هـ) وتطور تشييد معالم نقد السند

العلامة المحقق المعروف الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي (٩٩٣هـ) أحد العلماء الشيعة الكبار، ومفصل من مفاصل تطوّر الفكر الشيعي، عرف الأردبيلي بخلق رفيع تسامى به حتى جعل مقدّساً من المقدّسات، وقيل حول شخصيته وزهده وكراماته الكثير، حتى صار معلماً أثر في أنماط تفكير وحياة أجيال من العلماء الشيعة، وقد عرف عنه إعراضه عن الهجرة إلى إيران رغم إصرار الشاه الصفوي على ذلك (٨٧).

ألف المحقق الأردبيلي كتاب «مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان» وهو موسوعة فقهية كبيرة غير كاملة بلغت الخمسة عشر مجلداً، وقد احتوى هذا الكتاب الذي كان شرحاً على «إرشاد» العلامة الحلي، مجمل نظريات المحقق الأردبيلي، إلا أن الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم ليس كاملاً أو لم يكمله المؤلف، ويمكننا - إلى حدّ معين - اعتبار المحقق الأردبيلي منعطفاً في تطوّر نظرية السنّة داخل مدرسة العلامة الحلي، وذلك نتيجة عوامل نشرح عبرها منهاجه وأفكاره:

١ - ثقافة مخالفة المشهور

العامل الأول: امتاز الأردبيلي في ممارساته الاجتهادية الفقهية بعدم إيلائه أهمية كبرى للمشهور، إلى جانب - كما قيل^(٨٨) - نزعة التسامح عنده المتمثلة باعتقاده القوي بسماحة الشريعة وسهولتها ويُسرّها، فقد خرج في فقهياته بالعديد من النتائج المخالفة للمشهور، وكان سبب ذلك أنّه كان على الدوام يمارس فعلاً نقدياً للاتجاهات السائدة في الفكر في عصره^(٨٩)، ولهذا السبب عينه لم يأبه المقدّس الأردبيلي كثيراً لإعراض المشهور أو عملهم برواية، لأنّ «المشهور» لم تكن عنده مقولة مهمّة حتى يبني على أساسها كثيراً، وقد صرّح بذلك في مواضع عدّة^(٩٠).

لكنّه في مواضع أخرى وجدناه يقرّ بالمشهور وجبره لضعف السند بشرط عدم الخلاف^(٩١).

من هنا، خرق الأردبيلي - جزئياً - صمّام الأمان الذي كان يسير عليه أمثال الشهيدين الأوّل والثاني من جبر الضعف بالمشهور أو ما شابه، ممّا خلق جوّاً جديداً في الأوساط العلمية الشيعية، إذ بهذه الخطوة انهارت - ربما - آخر تلك القرائن الحافّة التي يمكن أن تساند الخبر، ولم يبق أمام الفقيه سوى السند معياراً نهائياً للرجوع إليه.

العلامة الحلبي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي

لا يمكن لنا التكهن بحجم الآثار التي تركتها هذه المنهجية الأدبيلية، إلا أن رصد تجربة الأدبيلي ومن بعده تلميذه صاحب المدارك ستعطينا وعياً أكبر بالتطورات التي حصلت.

والشيء البالغ الحساسية في مسألة عدم الاعتناء - ولو النسبي - بفكرة المشهور هو البعد النفسي الذي تتركه هذه الظاهرة، فإن سقوط هيبة المشهور من أحاسيس العالم أو الفقيه سوف يؤدي بطبيعته إلى تحطّم حواجز نفسية كانت تحول دون تبني مواقف أو رؤى على خلاف مع السائد، ومن ثم فسياسة المحقق الأدبيلي يمكن اعتبارها لبننة أساسية في تغيير واقع بدل تكريسهما مهما كان تقويمنا لها ميدانياً وعلى مستوى النتائج.

٢ - الخبرة الرجالية

العامل الثاني: الاهتمام البارز جداً للمحقق الأدبيلي بأمر الأسانيد، وتقديمه الكثير من المعلومات الرجالية التي جمعها الباحث العراقي ماجد الغرباوي حتى بلغت ما يقارب الثلاثمئة صفحة^(٩٢)، مما يشير إلى حجم المساهمات الرجالية الكبيرة التي قام بها الأدبيلي قياساً بالفترة المعاصرة له، سيما وأن هذا النتاج كان - بهذا الحجم - ماثوفاً في مطاوي الدراسات الفقهيّة، وهو مؤشّر دالّ ومهم في الوقت عينه.

وهذا التطور الرجالي والأهم الحضور الرجالي الفاعل في الممارسات الاجتهادية مرده إلى إيمان الأدبيلي - من جهة - بأخبار الآحاد، وعدم أخذه كثيراً - من جهة أخرى - بالعناصر الحافّة ولا بالشهرة الفتوائية أو... مع كونه معتقداً بالتنوع الرباعي.

٣ - مواصلة تنشيط التنوع الرباعي

العامل الثالث: اهتمام الأدبيلي بأمر الأسانيد كثيراً بما يحفظ التنوع

الرباعي الجديد للحديث، ومن نماذج تعرّضه لذلك نذكر عينات ونشير في الهامش إلى موارد أخرى:

أ - في مناقشته روايةً في باب الصلاة على الميت يقول: «وفي الثانية طلحة وهو بتري، وقيل: عامي» (٩٣).

ب - وفي باب القصاص يناقش روايةً بالقول: «ولا يخفى أنّ الأولى ضعيفة بعمّار الساباطي، فإنّهم قالوا: إنّهُ فطحي، فتأمّل» (٩٤).

ج - وفي الباب نفسه يقول: «رواها بطريقين: أحدهما ضعيف بالقول في معاوية بين حكيم بأنّه فطحي...» (٩٥).

لكننا في سياق بحثنا وجدناه يأخذ بالموثّق في العديد من المواضع، ويذره في العديد أيضاً، وتبرير ذلك إمّا القرائن أو أنّه يأخذ الموثّق حيث لا يعارضه الصحيح كما هو محتمل جداً (٩٦).

٤ - تربية جيل هام من علماء الرجال

العامل الرابع: تربية الأردبيلي جيلاً مميزاً من العلماء كان له دور هام في منهاج التعامل مع أسانيد الأخبار ومساهمات حديثية ورجالية أساسية وأبرز هذه الشخصيات:

١ - زكي الدين عناية الله القهبائي (ق ١١هـ)، كانت له مساهمات رجالية هامة جداً أبرزها «مجمع الرجال» الذي حوى الأصول الرجالية القديمة مع رجال ابن الغضائري، والحاشية على نقد الرجال للتفرشي، وله حاشية أيضاً على منهج المقال للاسترآبادي، وهذا كلّهُ في الرجال.

٢ - المولى عبدالله التستري (١٠٢١هـ)، وقد كانت له حاشية على رجال ابن داود.

العلامة الحلّي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي ١

٣ - الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، وسيأتي الحديث عنه، وقد كان له في الحديث والرجال كل من «التحرير الطاوسي» و «منتقى الجمان» ..و

٤ - السيد محمد بن علي العاملي (١٠٠٩هـ)، الذي سيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

٥ - الميرزا محمد الاسترآبادي (١٠٢٨هـ) الباحث الرجالي المعروف، صاحب الرجال الكبير المسمّى بـ«منهج المقال في علم الرجال»، والرجال المتوسط المعروف بـ«تلخيص الأقوال في معرفة الرجال»، والرجال الصغير المعروف «بالوجيز» أو «توضيح المقال» (٩٧).

٦ - مير فيض الله التفرشي (١٠٢٥هـ)، وقد كان له كتاب في رجال الشيعة.

ونلاحظ من خلال طبيعة التلامذة ومصنّفاتهم أيضاً أنّ علم الرجال قد تنامي مع تلامذة الأردبيلي بشكل ملفت جداً، ممّا يشي بدور أفكار الأردبيلي في تنامي التركيز على رجالات السند كما نؤكّده دوماً.

إنّ هذه الشخصيات - لا سيما منها صاحبي المعالم والمدارك - لعبت دوراً كبيراً في الوصول بمدرسة العلامة الحلّي إلى أعلى مستوى ممكن، حيث شكّلت الجيل الأخير لهذه المدرسة قبل انفجار قنبلة الأخبارية في الحياة الشيعية.

الشيخ حسن (١٠١١هـ) والتركيز المضاعف على مقولتي الإيمان والعدالة

ساهم الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) في معركة تعريف الأنواع الأربعة للحديث، وسجّل هناك تأكيداً على شرطين أساسيين في الراوي هما الإيمان والعدالة، فلم يكتفِ الشيخ حسن بوصف الإسلام في الراوي كما فعله

العلامة الحلّي من قبل، بل أضاف وصف الإيمان، معتبراً أنّ المشهور بين الأصحاب هو اشتراطه^(٩٨)، ومعنى ذلك أنّ أخبار غير الشيعة ستكون محل علامة استفهام كبيرة إلا إذا جاء ما يسعفها من مثل عمل الأصحاب أو ما شابه.

وهكذا أضاف الشيخ حسن شرط العدالة، ناسباً إياه إلى المشهور أيضاً^(٩٩)، ومن هنا أخذ بنفي الوسطة بين الفسق والعدالة ممّا جعله يرفض روايات مجهول الحال^(١٠٠)، ويرى الشيخ حسن أنّ وصف العدالة يكفي عن وصفي الإسلام والإيمان، لأنّ الكافر وغير الإمامي كلاهما عنده غير عادلين، فالعدالة لا ربط لها باعتقاد الفاعل حتّى يقال: إنّه إذا أقدم على ذنبٍ معتقداً كونه معصية سقط عنه وصف العدالة، أما لو ارتكبه مع عدم اعتقاد المعصية فلا يكون بذلك هابطاً إلى رتبة الفسق الموجبة لعدم قبول خبره بنصّ آية النبأ^(١٠١).

وهكذا تقدّم الشيخ حسن خطوةً على والده الذي استغرب - أي الشيخ حسن - من ادّعائه ربط العدالة بالاعتقاد بالمعنى الذي أسلفناه^(١٠٢)، وبذلك فتح صاحب المنتقى الباب على مصراعيه لعملية تطهير واسع في الأحاديث إن صحّ التعبير، وذلك لأنّ آية النبأ تنصّ على عدم الأخذ بخبر الفاسق، وعندما يرى الشيخ حسن عدم الوسطة بين العدالة والفسق، فمعنى ذلك لزوم إحراز العدالة للأخذ بالخبر، وحيث كانت العدالة عنده شاملةً لمفهومي الإسلام والإيمان كان معنى ذلك عدم جواز الأخذ بالخبر الموثّق بل الحسن إلّا مع اعتضاده بقرينة، ولا يراها الشيخ حسن قليلة^(١٠٣).

صاحب المدارك (١١٠٩هـ) وقمة التشدّد السندي^(١٠٤)

السيد شمس الدين محمد بن السيد علي بن أبي الحسن بن الحسن العاملي الجبعي الموسوي (١١٠٩هـ) أحد أسباط الشهيد الثاني، صاحب الكتاب الشهير

العلامة الحليّ ويذوّر تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي ٤

«مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام»، يعدّ العاملي من فروع مدرسة العلامة الأردبيلي (٩٩٣هـ) هو والشيخ حسن، وقد كان دقيقاً في أمر الأحاديث حتّى قيل: إنّ من ميزاته نقله الرواية بكاملها مع الدقّة في نقلها، ولأجل ذلك اعتبر كتابه «المدارك» من الكتب المعتمد عليها في نقل الروايات (١٠٥).

برز تشدّد صاحب المدارك في أمر الأسانيد جليّاً حينما دافع حتّى النهاية عن عدم حجية الخبر الموثّق، أيّ ذاك الذي يرويه غير الإمامي الاثني عشري، حتّى لو كان شيعياً، فقد طبّق العاملي ذلك في كتابيه «المدارك» و «نهاية المرام» وكانت لهذا التطبيق مضاعفات كبيرة، انطلاقاً من كثرة الروايات المروية عن الواقفية والفتحية والغلاة وأهل السنة.

وأمثلة ذلك من كتابيه هذين كثيرة جداً، ففي بحثه حول مقدار الكرّ، يواجه السيد العاملي روايةً عن أبي بصير، إلّا أنّه سرعان ما يقول: «وهي ضعيفة السند بأحمد بن محمد بن يحيى فإنّه مجهول، وعثمان بن عيسى فإنّه واقفي...» (١٠٦)، كما يردّ روايةً في باب نزح البئر معتقداً بضعفها بعليّ بن أبي حمزة لأنّه واقفي (١٠٧)، كما يطرح روايةً في مباحث الأسنار لضعف سندها «باشتماله على جماعة من الفطحية» (١٠٨).

وهكذا أكثّر صاحب المدارك من ردّ الروايات التي في سندها رجال من الواقفية (١٠٩)، والفتحية (١١٠)، وأهل السنة (١١١)، والغلاة (١١٢)، والزيدية (١١٣)، أو أشار إلى وجود حزاّرة فيها في ذاتها...

ولكي نضع القارئ الكريم في حجم الصورة التي ستركها تطبيقات صاحب المدارك، بوصفها عصارة ما وصلته مدرسة العلّامة والشهيدان، والتي كانت سبباً في قلق الأخباريين فيما بعد، نقدم هذه الأمثلة، فسهل بن زياد الذي يصفه صاحب المدارك بأنّه «عامي» (١١٤) جاءت له في الكتب الأربعة فقط ٢٣٠٤ روايات (١١٥)، وأمّا علي بن أبي حمزة البطائني الذي أسلفنا أنّ صاحب

المدارك يراه واقفياً فله في الكتب الاربعة ٥٤٥ رواية^(١١٦)، وهكذا كانت للحسن بن فضال في هذه الكتب ٣٢١ رواية^(١١٧)، أمّا زرعة فكانت له ٣١٨ رواية^(١١٨)، ومحمد بن الحسن بن شَمُون ١٤٠ رواية^(١١٩)، ولداوود الرقي المغالي ٦٦ رواية^(١٢٠)، وأمّا المفضل بن عمر الذي اعتبره الكثيرون غير إمامي فله فيها ١٠٦ روايات^(١٢١)، وهكذا الحال في سماعة حيث كانت له ٢٢٢ رواية^(١٢٢)، وأمّا محمد بن سنان فكانت له ٧٩٧ رواية^(١٢٣)، ولإسحاق بن عمار الفطحي ٩٨٩ رواية^(١٢٤)، ولعلي بن الحسن بن فضال الفطحي ٥١٠ روايات^(١٢٥)، ولعبد الله بن بكير الفطحي ٣٣٤ رواية^(١٢٦)، ولزياد بن المنذر أبي الجارود الزيدي ٩٢ رواية^(١٢٧)، وللسكوني العامي ١٠٦٧ رواية^(١٢٨)، إلى ما شاء الله من التقديرات الأوليّة التي جعلناها في خصوص الكتب الأربعة، فما ظنّك بمجموع المصادر الحديثية؟! ممّا يدلّ على أنّ منهج صاحب المدارك سوف يؤدّي - بالتأكيد - إلى طرح الآلاف الكثيرة من النصوص نظراً لكثرة الرواة غير الإماميين، هذا فضلاً عن ردّ الكثير من الروايات بالإرسال أو عدم توثيق بعض الرجال وجهالة حالهم وغير ذلك ممّا هو كثير.

هذا، وقد انتقد المحدثُ البحراني (١١٨٦هـ) صاحبَ المدارك بأنّه اضطرب في منهجه، فتارةً يرّد الرواية لوجود رجال غير إماميين في سندها، وأخرى يأخذ بروايات رغم أنّ فيها رواة غير إماميين^(١٢٩).

والذي يبدو أنّ هذه الملاحظة، لم تركّز على الأسباب التي كانت تدعو صاحب المدارك للأخذ ببعض الروايات رغم وجود رجال غير إماميين في سندها، ومنها وجود عمل المشهور بها أو عدم وجود مخالف لها من القواعد الشرعيّة أو ما شابه ذلك من القرائن الموجبة لقبول الرواية حتّى عند صاحب المدارك نفسه^(١٣٠)، لكنّ مع ذلك واجهنا نحن مشكلة الاضطراب في مصادر هذا الفريق من الشهيد الثاني بل والعلامة الحليّ كما تقدّم وحتى صاحب المدارك، وربما يمكن إيجاد حلّ له، لكنّه يستدعي ملاحقة الموارد برمتها وهي

العلامة الحلّي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي ١

كثيرة جداً، يخرج استعراضها عن طاقة هذه الدراسة وإطارها العام، وإن كان اعتقادنا بأن بعضها ربما يستعصي عن الحلّ كما هو الحال في بعض النماذج التي ذكرناها سابقاً عن العلامة الحلّي، والله العالم.

نعم، يبدو أن هذا الجيل وإن ركّز - كما شرحنا سابقاً - على الأسانيد بشكل بالغ، غير أنه لم يبلغ عناصر أخرى من الحساب، وإن ارتفعت نسبة تشدّده تارةً كما مع صاحب المدارك أو انخفضت أخرى في عالم التطبيق كما مع الشهيد الأوّل والعلامة الحلّي نفسه، ومن هذه العناصر - حسب ما ظهر لنا من مجموع ما ذكرناه في الهوامش - ما يلي:

١ - الشهرة المؤيَّدة.

٢ - وجود إجماع على الأخذ برواية شخص مع عدم وجود الخلاف.

٣ - عمل الأصحاب برواية مع عدم خلاف.

٥ - وجود قرائن حالية توجب الوثوق بالرواية.

٦ - ورود الرواية في غير موارد الإلزام.

إلى غير ذلك من موارد وجدناها حاضرةً بصورة متفرقة هنا أو هناك في كلمات هذا الجيل العلمائي، وهذا ما تحدّثنا عنه في دراسة أخرى عالجت بعض مقولات التيار الأخباري في هذا المجال.

وهكذا ظهر هذا الخطّ السندي في الساحة الشيعية منهاجاً قوياً، احتاج إلى قرابة قرون ثلاثة منذ زمن العلامة (٧٢٦هـ) وشيخه ابن طاووس (٦٧٣هـ) وحتى زمن الشيخ حسن (١٠١١هـ) وصاحب المدارك (١٠٠٩هـ)، ليشيد معاول النقد في الأسانيد ويفتح طريقاً للتعامل مع السنّة المحكية، سرعان ما وجدنا ردّات الفعل العنيفة عليه مع التيار الأخباري نهايات القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر الهجري.

الهوامش

- (١) حيدر حب الله ، نظرية السنة أو خبر الواحد في مدرسة الأصول الشيعية القديمة ،
القسم الثاني ، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ، العدد : ٣٥ ، ٢٠٠٤ م .
- (٢) العلامة الحلي ، مبادئ الوصول : ٢٠٣ .
- (٣) علي حسين الجابري ، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية : ٢٤٢ .
- (٤) العلامة الحلي ، مبادئ الوصول : ٢٠٩ .
- (٥) الحجرات : ٦ ؛ والتوبة : ١٢٢ .
- (٦) العلامة الحلي ، نهاية الوصول إلى علم الأصول : ٢٩٤ .
- (٧) العلامة الحلي ، تهذيب الوصول إلى علم الأصول : ٢٢٩ .
- (٨) المصدر نفسه : ٢٩٩ .
- (٩) العلامة الحلي ، مبادئ الوصول إلى علم الأصول : ٢٠٤ .
- (١٠) راجع : العلامة الحلي ، مبادئ الوصول : ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ وتهذيب الوصول : ٢٣٠ - ٢٣٣ ؛
ونهاية الوصول : ٢٩٩ - ٣٠٠ .
- (١١) العلامة الحلي ، مبادئ الوصول : ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ وتهذيب الوصول : ٢٣٣ ؛ ونهاية
الوصول : ٣٠٠ .
- (١٢) نجم الدين الحلي ، معارج الأصول : ٢٠٨ .
- (١٣) المصدر نفسه : ٢٠٩ - ٢١٤ .
- (١٤) المصدر نفسه : ٢١٥ - ٢١٨ .
- (١٥) المحقق الحلي ، المختصر النافع : ٢٦٢ .
- (١٦) المحقق الحلي ، الرسائل التسع : ١٠٥ .
- (١٧) انظر كنماذج : المحقق الحلي ، المعتبر ١ : ٤٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٧ ، ٩٤ ، ١٠١ ، ١٣٣ ،
٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢٢٧ ، ٢٤٥ ، ٢٦١ ، ٢٧٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٩ - ٢٩٠ ، ٣٢٤ ، ٣٥٤ ، ٤٥٣ ، ..
٢٠ : ٣٤ ، ٧٥ ، ١٣١ ، ٣١٠ ، ٣٩٩ ، ٥٨٩ ، ٦٦٧ ، ٧٧٠ ، ..

- (١٨) ابن داود ، الرجال : ٢٥ .
- (١٩) الشيخ الطوسي ، الفهرست : ٢ ؛ وانظر حول طبيعة المصنّفات الرجاليّة القديمة ومصنّفات العلّامة بما يؤيّد ما نريد الوصول إليه ، العلّامة التستري ، قاموس الرجال ١ : ٢٧ - ٢٩ ، ٣٧ - ٣٩ .
- (٢٠) العلّامة الحلّيّ ، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال : ٤٣ .
- (٢١) ابن شهر آشوب ، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً : ٢ .
- (٢٢) منتجب الدين الرازي ، فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم : ٥ - ٦ .
- (٢٣) العلّامة الحلّيّ ، إيضاح الاشتباه : ٧٧ .
- (٢٤) العلّامة الحلّيّ ، مختلف الشيعة ، ١ : ١٧٣ ؛ ومنتهى المطلب ١ : ٤ .
- (٢٥) العلّامة الحلّيّ ، منتهى المطلب ١ : ٩ - ١٠ ؛ وتجدر الإشارة ، وهي إشارة سيركز على مضمونها العام الأخباريون لاحقاً ، أن فكرة تقسيم الحديث كانت موجودة صراحةً قبل الحلّيّ في الوسط السنّي ، فانظر ابن الصلاح (٦٤٣هـ) في علوم الحديث ، وانظر النووي في التقريب ، راجع تدريب الراوي للسيوطي ١ : ٤٢ ، ويذكر آدم متز أن الخطابي (٣٨٨هـ) هو أوّل من قسّم الحديث عند السنّة ، فراجع الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١ : ٣٦٠ .
- (٢٦) محمود البستاني ، مقدّمة منتهى المطلب ١ : ٦٧ - ٦٨ .
- (٢٧) العلّامة الحلّيّ ، مختلف الشيعة ١ : ٢٤٩ .
- (٢٨) المصدر نفسه ٥ : ٤٠٥ .
- (٢٩) المصدر نفسه ١ : ١٨٣ ، ٢٥٧ (وهنا حديث عن الضعف بالإضمار) ، ٢٦٠ - ٢٦١ ، ٢ : ٢٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ١٢٣ ، ١٥٨ ، ٢٩٨ (وهنا يلاحظ موضوع الإضمار أيضاً) ، ٤ : ٤٢ ، و ٧ : ٣٩٥ ، ٤٧١ .
- (٣٠) العلّامة الحلّيّ ، منتهى المطلب ١ : ١٢٦ .
- (٣١) العلّامة الحلّيّ ، مختلف الشيعة ٣ : ٥٣ .
- (٣٢) العلّامة الحلّيّ ، منتهى المطلب ٣ : ١٦٩ ، ٤ : ١٦٤ ؛ ومختلف الشيعة ٥ : ٣٤٩ ، ٤٠٥ .

.. 412-411:V₉

(٣٣) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ١ : ٢٨٠.

(٣٤) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٥ : ٣٥١.

(٣٥) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٢: ١١٥، و٣: ٢٩، ٥٥٣، و٧: ٢٨٨، ٢٩١؛ ومنتهى

المطلب ١: ٧٣، ٧٧، ١٣٥، ١٦٤، و٢: ٧١، ٢٢٢، ٢٤٢، ٢٤٣، ٣٠٦ (وهنا حديث عن

(الإضمار) ، ٣٧٨ ، و ٣ : ٦٣ ، و ٤ : ٣٠٢ ، ٣٠٦ .

(٣٦) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٣: ٥٥٣، و٤: ٤٤١، و٥: ٢٣٨، و٧: ٢٨٨.

(۳۷) المصدر نفسه ۲ : ۳۷۱.

(٣٨) المصدر نفسه ١: ٢٣٧، و٢: ٨١؛ وله أيضاً: منتهى المطلب ٢: ١٢٠.

(٣٩) العلامة الحلي ، مختلف الشيعة ٥ : ٩٤ .

(٤٠) العلامة الحلي، منتهى المطلب ١: ٦٩.

(٤١) المصدر نفسه ١: ٥٩، ٩٨، و٢: ٣٠٢، ٣٦٨، ٣٧٦؛ وله أيضاً، تذكرة الفقهاء ٦:

. 107

(٤٢) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٢: ٢٠٨، و٣: ١٤٣، ٤٤٠.

(٤٣) المصدر نفسه ١: ١٩٤، ٢٨٠، و٢: ٩٧.

(٤٤) المصدر نفسه ٣ : ٧١ .

(٤٥) المصدر نفسه ٧: ٥٢، ١٠٠.

(٤٦) المصدر نفسه ١ : ٢٦٠ - ٢٦١ ، ومثله ج ٢ : ٣٧٩ ، و ٣ : ١٤٥ .

(٤٧) المصدر نفسه : ٣٠٤-٣٠٥.

(٤٨) عبدالله المامقاني ، تنقيح المقال ١: ٣١٥.

(٤٩) محمد باقر الخوانساری ، روضات الجنات ٢ : ٢٧٦ .

(٥٠) يوسف البحراني ، لؤلؤة البحرين : ٢٢٦ و ٢٢٧ .

(٥١) محسن الأمين ، أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٣ .

(٥٢) محمد بن سليمان التنكابني ، قصص العلماء : ٣٨٤ .

(٥٣) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ١١٠ و ١١٣.

(٥٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٣، وقد ذكر المجلسي أن كتاب الدر

(٥٥) محسن الأمين ، أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٦ .

(٥٦) عبدالله أفندي ، رياض العلماء ١ : ٣٧٣ ، ناصباً أيضاً على أن «الدر والمرجان» يقع في

(٥٧) آغا بزرك الطهرانى ، الذريعة ٨ : ٨٧ و ٢٤ : ٤٢٧ .

(٥٨) محسن الأمين ، أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٦ .

(٥٩) عبد النبي الكاظمي ، تكملة الرجال ١ : ٥٠ .

(٦٠) راجع: المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٨٥-١٩٩؛ والبصري، فائق المقال: ٢٥.

(٦١) راجع للعلامة كلاً من: مبادئ الوصول: ٢٠٦-٢٠٧؛ ونهاية الوصول: ٢٩٩-٣٠٠؛

(٦٢) الشهيد الأول ، ذكرى الشيعة ١ : ٣٢٨ .

(٦٣) المصدر نفسه : ٣٢٤.

(٦٤) المصدر نفسه ٣ : ٤٤ .

(٦٥) المصدر نفسه ٣: ٢٢٥، وانظر ٤: ٢٥.

(٦٦) الشهيد الأول ، ذكرى الشيعة ١ : ٤٩ .

(٦٧) راجع: حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٢: ١١٦١-١١٦٣ .

(٦٨) السيد حسن الصدر ، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٢٩٤-٢٩٥ ؛ وله أيضاً : الشيعة

(٦٩) يذهب العسقلاني في لسان الميزان ٣: ٢٦٣ إلى تشييع الحاكم ناصباً على كون ذلك

(٧٠) جعفر السبحاني ، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية : ١١ .

- (٧١) حسن الصدر ، تأسيس الشيعة : ٢٩٥ ؛ وله أيضاً : الشيعة وفنون الإسلام : ٥٦ .
- (٧٢) انظر : الذريعة ٨ : ٥٥ ؛ وأبو الفضل حافظيان البابلي ، مقدّمة على كتاب «رسائل في دراية الحديث» : ١٥ .
- (٧٣) الكركي ، هداية الأبرار : ١٠٤ ؛ والحرّ العاملي ، أمل الآمل ١ : ٨٦ ؛ وكاظم مدير شانه جي ، علم الحديث : ١٦٧ ، نعم يقول بقطع النظر عن النيسابوري وما فيه من خلاف ، فإن الشهيد الثاني أوّل من ألّف في مصطلح الحديث مستقلاً .
- (٧٤) التحرير الطاوسي في الرجال لكنه يتصل بدرجة أو بأخرى بالدراية ، أما منتقى الجمان فإن مقدّماته هي المهمة في علم الدراية أكثر من المضمون .
- (٧٥) مقدّمات مشرق الشمسين هي المهمة في أمر الدراية .
- (٧٦) انظر كشّاف «مصنّفات علم الدراية عند الشيعة» الذي كتبه الباحث المعاصر أبو الفضل حافظيان البابلي في كتاب تحت عنوان : مصنّفات الشيعة في علم الدراية ، جمع فيه ٢٢٤ كتاباً ورسالةً ومقالةً كتبت حول الحديث ودراية الحديث عند الشيعة ، والأغلبية الساحقة منها تعود إلى ما بعد عصر الشهيد الثاني ، فلاحظ ، وقد نشر هذا الكتاب مؤخراً ضمن مجموعة «رسائل في دراية الحديث» .
- (٧٧) العلامة الحليّ ، منتهى المطلب ١ : ٩ - ١٠ ؛ والشهيد الأول ، الذكرى ١ : ٤٨ .
- (٧٨) الشهيد الثاني ، الرعاية : ٦٦ - ٧١ .
- (٧٩) المصدر نفسه : ٦٧ - ٦٨ .
- (٨٠) المصدر نفسه : ٧١ - ٧٢ .
- (٨١) الشهيد الثاني ، رسالة في ماء البئر ، رسائل الشهيد الثاني ١ : ٨٠ .
- (٨٢) الشهيد الثاني ، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام : ٢ : ٤٨٠ .
- (٨٣) المصدر نفسه ١٥ : ٣٨٩ .
- (٨٤) المصدر نفسه ١٥ : ٤٥٢ .
- (٨٥) المصدر نفسه ١٤ : ٧٧ .
- (٨٦) راجع المسالك ٧ : ٣٠٠ ، ٤٠٢ ، ٤٥٤ ، ٨ : ٥٤ ، ١٠٦ ، ٩ : ١٢٨ ، ٣٦٩ ، ٤٧١ ، و ١٠ : ١٣ ، ٢٨٣ ، و ١١ : ٣٨٩ ، ٤٦٩ ، ٤٨٢ ، و ١٢ : ٩٧ ، ١١١ ، ٣١٥ ، و ١٣ : ١٤٨ ، ٢٦٨ ،

العلامة الحليّ وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي !

و ١٤ : ١٣ ، ٣٠٦ ، ٣٧٢ ، ١٥ : ٤١٨ و ... ؛ انظر له أيضاً الروضة البهية في شرح
اللعة دمشقية ٥ : ٢٣٣ ، ٦ : ٣٩ ، ٨ : ١٣١ ، ١٠ : ١٧٤ ، ٢٦٦ و ...

(٨٧) شرح حال محقق أردبيلي : ٧ - ١١٢ .

(٨٨) عدنان فرحان ، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية : ٣٣٣ .

(٨٩) لمزيد من الاطلاع يراجع : الجابلي البروجدي ، طرائف المقال ٢ : ٤٠٢ ؛ ومؤتمر

المقدس الأردبيلي ، المجلد الثالث ، المقالات العربية ، مقالة آية الله الشيخ مصطفى

أشرفي الشاهرودي ، تحت عنوان «أضواء على بعض آراء المقدس الأردبيلي» : ٢٨١ -

٣٠٥ ؛ والمجلد الثاني ، مقالة محمد علي برزنوي تحت عنوان «بعض الآراء الخاصة

للمحقق الأردبيلي» ؛ ومقالة مصطفى النوراني الأردبيلي ، تحت عنوان : بعض الآراء

الفقهية الخاصة للمحقق الأردبيلي : ١١ - ١١٢ ؛ وعدنان فرحان ، حركة الاجتهاد عند

الشيعة الإمامية : ٣٣٣ ؛ ومدرسي طباطبائي ، زمين در فقه إسلامي ١ : ٦٨ .

(٩٠) أحمد الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ١ : ٨٩ ، ٢ : ٢٢٦ ، ٤ : ٦٥ ، ٨ : ٩١ ،

١٤٢ ، ٩ : ٩٣ ، ١٥ : ١٤ ، نعم لديه مواضع يأخذ فيها بعنصر الشهرة مثل ١ : ٢٤٧ -

٢٦٢ ، لكنّها موارد محدودة هناك مجال للنقاش في بعضها .

(٩١) مجمع الفائدة والبرهان ١ : ١٧٦ .

(٩٢) مؤتمر المقدس الأردبيلي ، البحوث الرجالية والكلامية والأصولية في مجمع الفائدة

والبرهان وزبدة البيان : ٥ - ٢٩١ .

(٩٣) أحمد الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ٤٦٣ .

(٩٤) المصدر نفسه ١٤ : ١٥ .

(٩٥) المصدر نفسه ٤٩ : ١٥ .

(٩٦) راجع : مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٣٩ - ٧٢ ، ١٠٠ ، ٨ : ٦٢ ، ١٠٦ ، ١٩٧ ، ٣٠٥ ، ٩ : ١١٥ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ١٠ : ٢٦٢ ، ٤٧٩ ، ١٢ : ١١٢ ، ٥٠٠ ، ١٤ : ٣٢٣ ، ٤٢٩ .

(٩٧) رغم ذلك ، يشير محمد أمين الاسترآبادي إلى أن الميرزا هذا كان له دور في تكوين

قناعاته الأخبارية ، فراجع : الفوائد المدنية : المقدمة لآل عصفور البحراني ، حيث ينقل

نصاً باللغة الفارسية عن كتاب «دانشنامه شاهي» للأمين الاسترآبادي يصرّح فيه

بذلك ، لكن الشيخ السبحاني يتردّد في هذا الأمر ، معتبراً أنه من المستغرب أن يكون الميرزا الاسترآبادي داعياً للأخباريّة التي تقول بيقينيّة الكتب الأربعة وهو من أكبر علماء الرجال ، ويختتم السبحاني كلامه بالقول : «وعلى أيّة حال فالنفس لا تقنع بما نقل» ، انظر له : تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره : ٣٨٧ .

(٩٨) الشيخ حسن ، المعالم : ٢٠٠ .

(۹۹) المصدر نفسه .

(۱۰۰) المصدر نفسه .

(١٠١) الشيخ حسن ، منتقى الجمان ١ : ٥ .

(۱۰۲) المصدر نفسه .

(١٠٣) الشيخ حسن ، منتقى الجمان ١ : ٤ .

(١٠٤) أَخْرَنَا صاحب المدارك عن الشيخ حسن رغم أَنَّ وفاته تسبق وفاته ، لأجل اشتهاه أمره في التشدد فأردنا جعله بمثابة قمة التشدد قبل ظهور الأخبارية ، مع فارق بسيط بين الوفاتين .

(١٠٥) السيد العاملي ، مدارك الأحكام ١: ٣٧ ، مقدّمة التحقيق ، السيد جواد الشهرستاني .

(١٠٦) العاملی ، مدارك الأحكام ١ : ٤٩ .

(١٠٧) المصدر نفسه ١ : ٨٢.

(١٠٨) المصدر نفسه ١: ١٣٢، وانظر ص ١٦٢.

(١٠٩) لاحظ رَدّه الروايات لوجود الواقفية في طريقها في المدارك ٣: ١٦، ٤٣، ١٧٦-١٧٧، و٤: ١٥٨-١٥٩، ٤٨٤، و٧: ١٠٧، ٢٢٠-٢٢١، و٨: ١٨٠، ٢٤٨، ٤٢٥؛ ونهاية المرام ١: ١١٣، ٢: ٦٨، ٩٦، ٢٥٨.

(١١٠) العاملي، مدارك الأحكام ١: ١٣٢، و٢٤٣، ١٧: ٢، و٣٠٢، ٣٥٢: ٣، و٤٢٧، ٨٩: ٤، و٥: ١١١، ٢٥٢، ٢٧٧، و٢٣٢: ٦، و٣٠٦: ٧، و١١٧: ٨، ١٥٥، ٤١٦، ٤٢٥، ونهاية المرام ١: ٣٤٥، ٢: ٥٣، ٣٦٦.

(١١١) مدارك الأحكام ١: ١١١، و٤: ١٥٦، ٣٨٩، و٧: ٤٢٤؛ ونهاية المرام ٢: ١٠٢، ٣٥٧.
(١١٢) مدارك الأحكام ٢: ٢٦٥.

العلامة الحلبي وبذور تكون مدرسة السند في الفكر الإمامي : [REDACTED] [REDACTED]

(١١٣) المصدر نفسه ٢ : ٨٥ ، و ٤ : ٣٢٩ .

(١١٤) المصدر نفسه ٧ : ٤٢٤ .

(١١٥) أبو القاسم الخوئي ، معجم رجال الحديث ٨ : ٣٤١ - ٣٤٢ .

(١١٦) المصدر نفسه ١١ : ٢٢٧ .

(١١٧) المصدر نفسه ٥ : ٧٩ ، ٥٠ .

(١١٨) المصدر نفسه ٧ : ٢٥٨ ، ٢٦٣ .

(١١٩) المصدر نفسه ١٥ : ٢٢٤ .

(١٢٠) المصدر نفسه ٧ : ١٣٥ .

(١٢١) المصدر نفسه ١٨ : ٢٩٠ .

(١٢٢) المصدر نفسه ٨ : ٣٠١ .

(١٢٣) المصدر نفسه ١٦ : ١٣٨ ، ومحمد بن سنان ضعيف عند صاحب المدارك كما جاء في

المدارك ١ : ٥٠ .

(١٢٤) الخوئي ، معجم رجال الحديث ٣ : ٥٤ .

(١٢٥) المصدر نفسه ١١ : ٣٣٨ .

(١٢٦) المصدر نفسه ١٠ : ١٢٦ .

(١٢٧) المصدر نفسه ٢١ : ٧٧ .

(١٢٨) المصدر نفسه ٣ : ١٠٨ ، و ٢٣ : ١٠٣ .

(١٢٩) يوسف البحراني ، لؤلؤة البحرين : ٤٥ .

(١٣٠) راجع : السيد العاملي ، مدارك الأحكام ٢ : ١٧ ، ٨٥ ، و ٥ : ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ونهاية المرام

١ : ١٣٩ ، ٣٨٤ ، و ٢ : ٣٥٧ .

البطليوسي^(١١).

وأدقّ هذه التعابير أولها، بل أشملها، كما نبّه عليه في تاج العروس^(١٢). فحقيقة الأدب هي الظرافة في الأداء وحسن التناول، وأمّا سائر التعابير فهي إمّا بيان للآثر أو بيان لموارد الاستعمال وليست معاني في مقابل ما ذكر، من قبيل إطلاق الآداب على علوم العربية وإن كان هذا الإطلاق مولدًا حدث بعد الإسلام^(١٣)؛ لذا قيل في تعريف الأدب: إنه علم يُحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً أو كتابةً^(١٤).

وعلوم الأدب عند المتقدمين أصولها: اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان والعروض والقافية، وفروعها: الخطّ والإنشاء والمحاضرات والبديع^(١٥).

وقد يراد بالآداب مطلق علوم اللغة حتى غير العربية، بل قد تطلق على سائر العلوم أو على خصوص

ويمكن القول بأنّ الأدب أصلٌ بنفسه، ولا ضرورة إلى التكلف في إرجاعه إلى الأدب.

وأما معنى الأدب فقد ذكره بعدة بيانات، منها:

١ - الظرف وحسن التناول، وقد ذكره الفيروز آبادي^(١٦).

٢ - ملكة تعصم من قامت به عمّا يشينه، حكاها في تاج العروس عن شيخه.

٣ - أنه يقع على كلّ رياضة محمودة يتخرّج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل، قاله أبو زيد.

٤ - استعمال ما يحمد قولاً وفِعلاً أو الأخذ أو الوقوف مع المستحسنات أو تعظيم من فوقك والرفق بمن دونك، حكى عن التوشيح.

٥ - حسن الأخلاق وفعل المكارم، حكى عن الجواليقي.

٦ - أدب النفس والدرس، ذكره

بنفس المعاني اللغوية، ففي باب العقوبات يطلقون الأدب على العقوبة بمعنى الضرب والتعزير، كما ورد في تعابير بعضهم سيما المتقدمين عندما عنوانوا باب العقوبات بباب الحدود والآداب^(١٨)، وغير ذلك من الموارد^(١٩).

وفي سائر الأبواب قد يطلقان بمعنى الأخلاق الحسنة والأفعال الحميدة عرفاً أو عقلاً أو شرعاً؛ نظير اعتبارهم أدب المرأة أحد الملاكات في تحديد مهر المثل^(٢٠)، واعتبارهم تغيير آداب الزوجة مع زوجها علامة لنشوزها^(٢١).

كما قد يطلقان على علوم اللغة وغيرها من العلوم، كما في تعبيرهم: بيع كتب الأدب^(٢٢) أو تعليم الآداب الحكيمة والعلوم الأدبية وأخذ الأجرة عليها^(٢٣).

إلا أن الإطلاق الشائع في الفقه للآداب إنما يكون بمعنى الهيئات

المستظرف منها؛ ولعل المناسبة في هذا الإطلاق والحيثية الملحوظة فيه هي ظرافة الكلام وحسن أدائه. لذا قيل في تعريفه: بأنه عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ^(١٦).

قال في المعجم الوسيط: «وتطلق الآداب حديثاً على الأدب بالمعنى الخاص، والتاريخ والجغرافية وعلوم اللسان والفلسفة. والآداب العامة: العرف المقرّ المرضي»^(١٧).

كما أن إطلاق التأديب على تعليم الآداب - بإطلاقاتها المختلفة سعةً وضيقاً - وعلى التهذيب وعلى العقوبة والمجازاة على الإساءة، يتناسب مع الظرافة أيضاً؛ لما يترتب على ذلك من الظرافة، وإن أمكن إرجاعه إلى الدعاء.

□ اصطلاحاً:

لا يوجد اصطلاح خاص لدى الفقهاء للأدب والآداب بل يطلقونهما

الشارع لها، وهذا الدليل قد يكون تأسيسياً وقد يكون إضائياً لما عليه العرف والعقلاء أو عقلياً يقبله الشارع أيضاً.

ومن هنا تقع الآداب العرفية أو العقلانية أو العقلية في طريق إثبات الأدب الشرعي، كما أنه قد يتسامح ويتوسع في إثبات بعض الآداب الشرعية في الفقه على أساس قاعدة التسامح في أدلة السنن والمستحبات والآداب الشرعية.

قال في الجواهر - في آداب القاضي -: «وهي قسمان: مستحبة ومكروهة إلا أن كثيراً منها لا دليل عليها بالخصوص، ولكن ذكرها الأصحاب وغيرهم من غير إشعار بتوقف في شيء منها؛ ولعلّه لعدم احتياج الاستحباب الأدبي إلى دليل بالخصوص. ويكفي فيه مشروعيتها أصل الأدب، فالتسامح فيه زائد على التسامح في السنن» (٢٥).

وقال أيضاً - في بيان رجحان

والصفات المطلوبة في الأفعال المتعلقة للأحكام الشرعية والموجبة لكمالها وحسنها شرعاً عبادة كانت أو معاملة أو غيرها، وهذا إنما يكون في موارد إضافته إلى عنوان من تلك العناوين والأفعال المتعلقة للأحكام، فيقال: آداب الصلاة أو الصيام أو الزيارة أو الجهاد أو التخلي أو غير ذلك من عناوين الأبواب الفقهية أو الأفعال المتعلقة لأحكام العباد.

وهذا جري مع المعنى اللغوي أيضاً وهو الفعل الحسن والمحمود إلا أنه من المنظار الشرعي؛ فإن الاستحسانات تختلف باختلاف الأنظار، ومن هنا صحّ تقسيم الآداب إلى شرعية وعرفية وعقلية أو عقلانية (٢٤). ولا شك في أن المهم عند الفقهاء من هذه الأنظار إنما هو النظر الشرعي وما يحسنه أو يقبحه الشارع.

لذا يهتم الفقهاء بإثبات مشروعية الآداب وإقامة دليل على قبول

لاشتداد المظلومية والثواب - كتنكار
غسل الوجه واليمنى في الوضوء، أو
اشتداد المكروهية والعقاب.

قال الشيخ جعفر الكبير - في
حرمة الاستقبال للمتخلى -:
«والظاهر أنَّ التحريم والكراهة
يشتدان ويضعفان بكثرة المستقبل
من العورة وغيرها وبكشفها
وخفائها...» (٢٧).

وقد يتصور اختصاص الآداب
في مصطلح الفقهاء بالمستحبات
والمكروهات فلا تشمل الأحكام
الإلزامية من واجبات أو محرمات،
إلا أنَّ المتتبع في كلماتهم يجد أنَّهم
يطلقونها على الأحكام الإلزامية
أيضاً، كما في آداب التخلي حيث
تطلق على ما يحرم فيه كاستقبال
القبلة، أو يجب كستر العورة عن
الناظر المحترم، أو ما يستحبُّ أو ما
يكره، وكما في آداب الولادة حيث
تطلق على ما يجب كاستبداد النساء
بالمرأة دون الرجال، أو ما يستحبُّ
أو ما يكره. فالآداب أوسع وأعمّ

وضع الإناء على اليمين عند الوضوء
:- «... ولعلّه لذا جعله بعضهم أدباً
إن قلنا بالفرق بينهما [= السنة
والآداب] بأن يراد بالثاني ما يستفاد
مطلوبيّته ورجحانه من ممارسة
مذاق الشرع وإن لم يرد به دليل
بالخصوص، فتأمل» (٢٦).

ثم إنَّ الآداب قد تكون أفعالاً،
وقد تكون تروكاً فتشمل المناهي
أيضاً.

كما أنَّها قد تكون بنفسها أفعالاً
مستقلة كتطهير الجسد وقصّ
الأظافر، وقد تكون هيئة وصفة في
فعل كآداب المائدة.

كما أنَّها قد تكون عبادية يشترط
فيها القرية كفعل الإحرام، وقد لا
تكون كذلك فتكون توصلية كآداب
التجارة.

كما أنَّها قد تكون مطلوبة بطلب
استقلالي وتأسيسي كاستحباب
الاكتحال، وقد تكون مطلوبة بطلب
ضمني وتأكيدي - أي تكون موجبة

من المستحبّ والمكروه، حيث تشمل كلّ ما يكون مطلوباً وملحوظاً شرعاً في كمال العنوان المتعلّق للحكم الشرعي من عبادة أو معاملة أو غيرهما سواء كان إلزامياً أو غير إلزامي.

نعم، أصل ذلك الحكم الشرعي كوجوب صلاة الظهر أو وجوب الصوم في شهر رمضان لا يسمّى أدباً؛ لما ذكرناه من أنّ الأدب في هذا الإطلاق الفقهي الشائع إضافي، أي ما يكون كمالاً وجمالاً وصفة مطلوبة في عمل متعلّق للحكم الشرعي، عبادياً كان ذلك العمل أو معاملة أو غيرهما.

وقد يطلق الأدب في الفقه على صفات الذوات لا الأفعال، فيقال: آداب القاضي؛ بمعنى الصفات المطلوبة في القاضي. إلّا أنّه من الممكن أن يحمل على أدب القضاء للقاضي فيكون من صفات فعل القضاء نفسه أو ما يرتبط به ويعدّ

شأناً من شؤونه وإن كان من مقدّماته - كما يقال: آداب الحماّم أو آداب المائدة - فيرجع إلى الإطلاق المتقدّم بالدقّة.

ويتلخّص من مجموع ما تقدّم: أنّ الإطلاق الشائع في الفقه للآداب يراد به - خصوصاً عند إضافتها إلى عنوان من العناوين الواقعة متعلّقاً لحكم شرعي - ما يكون به كمال ذلك العنوان وحسنه ومطلوبيته شرعاً، وهذا يعني أخذ حيثيتين في مفهومه:

١ - أن يكون الأدب بهذا المعنى إضافياً؛ أي صفة وهيئة لفعل أو موضوع شرعي.

٢ - أن يكون دخیلاً في كمال ذلك العنوان وحسنه ومطلوبيته شرعاً، سواء كان إلزامياً أو غير إلزامي.

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة:

١ - الأخلاق: وهي قد تطلق

بمعنى الأفعال والآداب الحسنة ،
وبهذا فهي قد تُرادف الآداب بالمعنى
اللغوي أو تكون قسماً منها. وقد
تطلق بمعنى الملكات النفسانية
الراسخة في النفس ، فتكون هي
منشأ الآداب ومقتضيها .

٢ - السنن: ولها إطلاقات عديدة؛ فقد تطلق بمعنى ما صدر وثبت من الأحكام عن المعصوم في قبال ما ثبت بالكتاب الكريم، وقد تطلق في مقابل الفرض بمعنى الواجب فتكون بمعنى المستحب أو الراجح، فإذا جعل الرجحان أعظم من رجحان الفعل أو الترك شملت السنن المكروهات أيضاً، فتكون النسبة بينها وبين الآداب - بالمصطلح المتقدم شرحه - العموم من وجه، كما يظهر بالتأمل.

كما قد تطلق السنن أحياناً في مقابل الآداب، قال الشيخ جعفر الكبير - عند بيان سنن التخلي بقوله: «وهي: ما اشترط فيها

القربة ، أو لم تقضِ بها العادة ، أو ما اجتمع فيها الأمران أو آدابه ممّا لم يكن كذلك» ؛ أي إنّ الآداب ما لم يشترط فيه القربة وقضت به العادة :- «وقد يجعلان كالفقير والمسكين» ^(٢٨) ؛ أي إذا افترقا اتّحد معناهما ، وإذا اجتمعا اختلف معناهما .

وقال - في بيان ما يتعلّق بالسفر :- «ثالث عشرها: إنّ ما ذكر من الآداب لا من السنن الداخلة في العبادات؛ فإنّ من الخطابات ما توجّهت بالأصالة - في غير معاملة وحكم - لترتب المنافع الدنيويّة دون الأخرويّة فتعدّ من الآداب، وقد ترتّب عليها الأمور الأخرويّة بسبب القصد والنية، وهذه منها» (٢٩).

٣ - الْحِكْمُ والعلل : ويراد بها ما يكون علّة أو غاية - ولو غير تامّة - للأحكام، والأدب قد يكون من علل بعض الأحكام الشرعية، كما أَنَّ للآداب الشرعية نفسها عللاً

وملاكات على ما ستأتي الإشارة إليه .

ثالثاً - مساحة الآداب في الشريعة وملاكاتهما :

إنَّ اهتمام الشريعة بالآداب بلغ حدّاً كبيراً؛ حيث نجد أنَّ ما ورد في الشريعة من الآداب يبلغ أضعاف ما ورد من الأحكام الأخرى .

فالآداب من ناحية تغطّي كلّ أفعال الإنسان ونشاطاته في الحياة .

ومن ناحية أخرى تغطي مختلف علاقات الإنسان؛ كعلاقته بالله، وعلاقته بالناس، وعلاقته مع أهله، وعلاقته مع نفسه، وعلاقته مع من فوقه، وعلاقته مع من دونه... وهكذا.

كما أنَّ الحكمة والعلل في الآداب الشرعية تختلف من مورد لآخر :

أ - فقد يكون الملاك هو التشريف والاحترام إمّا لشرافة

المحضر، كما في آداب الحضور بين يدي الله في الصلاة، أو الحضور عند النبي ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام حيناً كان أو ميتاً^(٣٠)، أو الحضور بين يدي الملائكة كما ورد في تعليل استحباب تغطية الرأس حال التخلّي بأنّه استحياء من الملكين^(٣١).

أو لشرافة الفعل، كما ورد في استحباب الصلاة إلى ستره وأنها من آداب الصلاة وتوقيرها^(٣٢).

أو لشرافة الفاعل، كما ورد في أبواب متعدّدة التأكيد على ما يتناسب مع شأن الشخص واجتناب ما يتنافى مع المروءة^(٣٣).

أو لشرافة المكان، كالمساجد والحرم المكيّ وبيت الله الحرام وغيرها^(٣٤).

أو لشرافة الزمان، كشهر رمضان والأشهر الحرم وغيرها^(٣٥).

أو لشرافة الأشياء، كالحجر الأسود^(٣٦) والمصحف وغير ذلك .

ب - وقد يكون الملاك الإرشاد إلى جلب نفع أو دفع مضرة، كالنهي عن أمور تورث البرص، والنهي عن الطهارة بالماء المسخن بالشمس في الآنية (٣٧).

ج - وقد يكون الملاك العبرة والتذكير، كالأمر بالاعتبار عند دخول الخلائق^(٣٨).

د - وقد يكون الملاك منسجماً
أو مؤثراً في الأهداف والغايات لما
جعل فيه ذلك الأدب الشرعي؛ من
عبادة أو معاملة أو معايشة أو
سياسة أو ولاية أو قضاء أو غير
ذلك.

قال في جامع المدارك - في
آداب القضاء -: «... فمثل إشعار
الرعيّة بوصله [=القاضي] الظاهر
أنّه لا دليل على استحبابه، بل مع
الورود يشكل استفادة الرجحان
المولوي الشرعي، كالأمر والنهي في
كثير من الموارد للتنبيه والالتفات
إلى الخواصّ المترتبة» (٣٩).

هـ - وقد يكون للآداب دور مؤثر جداً في تطبيق الشريعة ، ففي بعض الحالات لو يجزّد الحكم الشرعي عن آدابه الحافّة به فقد يعطي نتائج غير منطبقة تمام الانطباق مع مقاصد الشريعة وأغراضها ، فمثلاً: لو جرّد القضاء عمّا ورد فيه من الآداب واكتفي بالأحكام الإلزامية فقط فلا يمكن تحقيق المستوى الراقي في تطبيق عدالة الإسلام . بل يمكن الاستفادة من مجموعة الآداب الواردة في تحديد رؤية شرعية حول كَيْفِيَّة إجراء الأحكام الولائيّة وفي تعيين طريقة ملء منطقة الفراغ .

ومن هنا ورد في كتب الفقه
عناوين كثيرة تفصيلية للآداب
حسب تفصيل الأبواب والعناوين
الفقهية؛ فهناك آداب للعبادات من
صلاة أو صوم وحج وجهاد
واعتكاف ودعاء وغيرها، وآداب
لل قضاء، وآداب للتجارة، وآداب

للتزويج والنكاح، وآداب للعشرة،
 وآداب للنوم، وآداب للتخلي وآداب
 للسفر وآداب للزيارة وآداب
 للاحتضار والتكفين والدفن... إلى
 غير ذلك من الأبواب أو العناوين
 الفقهية المتعلقة بأفعال المكلفين.
 وعلى هذا الأساس سوف يقع
 التعرّض لكلّ صنف من هذه الآداب
 الشرعية في المصطلح الفقهي
 المرتبط به.

الموامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام : ٢١٥ - ٢٢٣.
- (٢) المصباح المنير ١: ٩.
- (٣) المنجد: ٥. تاج العروس ١: ٤٤٤.
- (٤) ترتيب العين: ٣٩.
- (٥) وهي مثلثة الدال: أي بالضم والفتح والكسر.
- (٦) مجمل اللغة: ٤٨.
- (٧) المصباح المنير ١: ٩.
- (٨) تهذيب اللغة ١٤: ٢٠٩.
- (٩) مجمل اللغة: ٤٨.
- (١٠) القاموس المحيط ١: ١٥٥.
- (١١) تاج العروس ١: ٤٤٤.
- (١٢) تاج العروس ١: ٤٤٤.
- (١٣) المصدر السابق.
- (١٤) الكلّيات: ٦٨.
- (١٥) الكلّيات: ٦٨. وانظر المعجم الوسيط ١: ٩ - ١٠.
- (١٦) التعريفات: ٣٢.
- (١٧) المعجم الوسيط ١: ١٠.
- (١٨) انظر: المقنعة: ٧٧٤. الكافي في الفقه: ٢٩١. المراسم: ٢٤٩.
- (١٩) الكافي في الفقه: ٤٠٣. النهاية: ٣١٧. الغنية: ٤٢٠.
- (٢٠) كشف اللثام ٧: ٤٣٣. جواهر الكلام ٣١: ٥٢.

- (٢١) الشرائع ٢: ٣٣٨. القواعد ٣: ٩٦.
- (٢٢) المبسوط ٢: ٦٢. التحرير ٢: ٢٢٨. التذكرة ٩: ٣٨٩. المنتهى ٢: ٩٨٢.
- (٢٣) المنتهى ٢: ١٠٢٠. الدروس ٣: ١٧٢. كفاية الأحكام: ٢٦٢.
- (٢٤) انظر: جواهر الكلام ٢٦: ٢٢. كشف الغطاء ٢: ١٩.
- (٢٥) جواهر الكلام ٤٠: ٧٢.
- (٢٦) جواهر الكلام ٢: ٣٢٩.
- (٢٧) كشف الغطاء ٢: ١٣٩.
- (٢٨) كشف الغطاء ٢: ١٥١، انظر الهامش.
- (٢٩) كشف الغطاء ٤: ٤٥٩.
- (٣٠) انظر: كشف الغطاء ٣: ٦٨.
- (٣١) الوسائل ١: ٣٠٤، ب ٣ من أحكام الخلوة، ح ٣.
- (٣٢) جواهر الكلام ٨: ٤٠١-٤٠٣.
- (٣٣) الروضة البهية ٣: ١٣٠.
- (٣٤) الذكري ٣: ١٢٠-١٣٧. كشف الغطاء ٤: ٥٥٩.
- (٣٥) انظر: كشف الغطاء ٤: ٥٥٩.
- (٣٦) انظر: كشف الغطاء ٤: ٥٥٩.
- (٣٧) انظر: الوسائل ١: ٢٠٧، ب ٦ من الماء المضاف والمستعمل.
- (٣٨) انظر: الوسائل ١: ٣٣٣، ب ١٨ من أحكام الخلوة.
- (٣٩) جامع المدارك ٦: ١١.

رسالة إجابة السؤال (#)

□ تأليف: العلامة عبدالله المامقاني رحمته الله

❑ تحقيق: الشيخ خالد الغفوري

المحقق المامقاني في سطور:

هو الشيخ عبدالله بن الشيخ الأجلّ محمد حسن بن عبدالله بن محمد باقر بن علي أكبر بن رضا المامقاني النجفي، من أسرة معروفة بالعلم والفضيلة أصلها من مامقان، وهي قسبة معروفة في الطرف الجنوبي ممّا يلي تبريز بفاصلة خمسة فراسخ، نزحت إلى كربلاء. وكان الشيخ عبدالله الكبير - جدّ المترجم له - من تلاميذ السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض. وهاجر ولده الشيخ محمد حسن إلى النحف.

ولد في النجف الاشرف في النصف من ربيع الأول سنة (١٢٩٠هـ)،
 ودرس العلوم الدينية عند والده رحمته والشيخ هاشم الأرونقي الكافي الملكي
 والشيخ مولى غلام حسين الدربندي والشيخ حسن الخراساني المعروف
 بالميرزا، فنشأ مثابراً ومجتهداً في تحصيل العلوم بحيث لم يعطل في السنة إلا
 يوم عاشوراء.

(*) هذا هو الاسم الذي ذكره المؤلف ﷺ، ولكن العنوان المذكور في النسخة (غاية السؤل) بدل (إجابة السؤل) . ولعلّ للرسالة اسمين، كما لا يبعد . ومن الطريف أنّ الاسم الذي ورد في (مخزن المعاني : ١٧٧) هو : (غاية المسؤل) .

وكان من العلماء الأجلّاء والفقهاء الأفاضل ورجال الصلاح والتقوى، جمع إلى غزارة الفضل والمعرفة ورعاً موصوفاً وزهداً معروفاً، وإلى سموّ المكانة تواضعاً جماً وحسن أخلاق.

وقد ولع بالتأليف منذ شبابه، وسبح قلمه في بحر معظم الفنون وأنواع العلوم، وألف مجموعة من الكتب في مختلف المواضيع ممّا يدلّ على جامعته وبراعته، وترك تراثاً ضخماً، قال رحمه الله: «ولو جمع جميع ما حرّره لعدل الجواهر ثلاث مرّات» (١).

من مؤلفاته: منتهى مقاصد الأنام في نكت شرائع الاسلام، مطارح الافهام في مباني الأحكام، مناهج المتقين في فقه أئمة الحق واليقين، مقباس الهداية في علم الدراية، تنقيح المقال في علم الرجال، مخزن المعاني في ترجمة المحقق المامقاني، ورسائل أخرى كثيرة، منها: هداية الأنام في أموال الامام، تحفة الصفوة في الحبوة، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال، الاثنا عشرية، ارشاد المتبصرين، وسيلة التقى في حواشي العروة الوثقى، السيف البتّار في دفع شبهات الكفّار، تحفة الخيرة في أحكام الحج والعمرة، منهج الرشاد (فارسي)، وغير ذلك.

توفي رحمه الله في النجف الأشرف في التاسع عشر من شوال سنة (١٣٥١هـ)، وشيّع تشييعاً مهيباً، ودفن في مقبرة والده، ورثاه الشعراء والأدباء.

[إجابة السؤال]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله البارئ المعين، والصلاة والسلام على نبيه الأمين، وآله الغر الميامين، سيّما ابن عمّه أمير المؤمنين.

وبعد، فيقول الأقلّ الجاني عبدالله المامقاني ابن الشيخ مدّ ظله العالی على الأعلی والأدانی: إنّه سألني جمع من الإخوان أن أحزّر رسالة في مسألة انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول، وحيث إنّ المسألة كانت معروفة بخلاف ما تقتضيه قواعد الفقاهة، وكنت قد حرّرتها في فصل المهور من كتاب النكاح أجبته إلى ذلك واستخرجتها من كتابنا الكبير^(٢) حتّى يشيع الحق ويبين، وسمّيتها بـ«إجابة السؤال في انتصاف المهر بموت أحد الزوجين قبل الدخول» مستمداً ممّن عليه التكلان، وهو المأمول في جميع الأحوال والأُمور، سائلاً أن ينفعني بها وسائر الإخوان، إنّه الكريم المنان.

[مقدمة:]

وقبل الأخذ في تحرير المسألة لابدّ من تقديم مقدّمة هي: أنّ الأصل في الفرقة بين الزوجين بشيء من أسبابها هل هو انتصاف المهر أو عدم الانتصاف؟

فنقول: إنّ ذلك يبتني على أنّ الثابت بالعقد هل هو تمام المهر أو نصفه؟ فعلى الأوّل فالأصل عدم الانتصاف إلّا في مورد الدليل، وعلى الثّاني فالانتصاف هو الموافق للقاعدة، بل التعبير بالانتصاف حينئذٍ ناشٍ من المسامحة؛ إذ لم يثبت إلّا النصف.

[ملكية جميع المهر أو نصفه بالعقد؟]

وقد وقع الخلاف في المبني على قولين:

أحدهما: إنّ الزوجة تملك جميع الصداق بالعقد وإن توقّف استقراره على الدخول، وهو خيرة جماعة، بل في الرياض^(٣) أنّه الأشهر، وفي المذهب البارع^(٤) أنّ عليه الأكثر، بل في المختلف^(٥) وغاية المراد^(٦) والمذهب البارع^(٧) في غير موضع والمسالك^(٨) وكشف اللثام^(٩) والجواهر^(١٠) وغيرها أنّه المشهور، وفي الكفاية^(١١) أنّه المعروف من مذهب الاصحاب، بل في السرائر^(١٢) أنّه ممّا لا خلاف فيه، وادّعى في الخلاف^(١٣) الإجماع عليه.

ثانيهما: أنّها تملك نصف المهر خاصّة بالعقد، ويتوقّف ملكها النصف الآخر على الدخول، وهو الذي حكاه في المختلف وغيره عن أبي علي بن الجنيد الأسكافي الكاتب حيث قال - بعد نقل القول المشهور - ما نصّه: « وقال ابن الجنيد: الذي يوجب العقد من المهر المسمّى النصف، والذي يوجب النصف الثاني من المهر بعد الذي وجب بالعقد منه هو الوقاع، أو ما قام مقامه من تسليم المرأة نفسها »^(١٤) انتهى. وهذه العبارة كما ترى صريحة في المخالفة، فلا وقع لما في كشف اللثام من أنّه « يمكن أن يكون أراد الاستقرار، فلا خلاف »^(١٥) انتهى.

حجّة القول الأوّل أمور:

أحدها: ما استدلّ به جماعة منهم الشيخ^{رحمته} في الخلاف من قوله تعالى وتبارك: ﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾^(١٦) قال: « فيه دلالة من وجهين: أحدهما: أنّه أضاف الصدقات إليهنّ، والظاهر أنّه لهنّ، ولم يفرّق بين قبل الدخول وبعده.

والثاني: أنّه أمر بإيتائهنّ ذلك كلّّه، فثبت أنّ الكلّ لهنّ »^(١٧).

أخيه موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام قال في الرجل يتزوّج المرأة على وصيف فيكبر عندها ويريد أن يطلقها قبل أن يدخل بها قال: «عليها نصف قيمته يوم دفعه إليها، ولا ينظر في زيادة ولا نقصان»^(٢١)، ورواه الكليني^(٢٢) عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام أَنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال - وذكر نحوه إلّا أَنَّهُ قال -: «فيكبر عندها فيزيد أو ينقص»^(٢٣).

حجّة القول الثّاني أمور:

الأوّل: النصوص الناطقة بعدم وجوب المهر إلّا بالوقاع مثل الموثّق كالصحيح الذي رواه ثقة الإسلام عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن ابن فضال عن يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة فأغلق باباً، وأرخى ستراً، ولمس، وقبّل، ثمّ يطلقها^(٢٤) أيوجب^(٢٥) عليهما^(٢٦) الصداق؟ قال: «لا يوجب الصداق إلّا الوقاع»^(٢٧).

وفيه ما لا يخفى من عدم التزام الخصم أيضاً بمفاده إن أريد ظاهره؛ ضرورة تسالم الكلّ على ثبوت النصف بنفس العقد، وظاهر هذه الأخبار النفي مطلقاً، فالأولى إرادة الاستقرار من الإيجاب الذي هو بمعنى الإثبات، أو طرحها لمخالفتها الأخبار المتواترة على استحقاقها النصف بنفس العقد.

الثّاني: المصحّح الذي رواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب عن حماد النّاب عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت عن رجل تزوّج امرأة على بستان له معروف، وله غلّة كثيرة، ثمّ مكث سنين لم يدخل بها، ثمّ طلقها؟ قال: «ينظر إلى ما صار إليه من غلّة البستان من يوم تزوّجها فيعطيه نصفه ويعطيها نصف البستان إلّا أن تغفو فيتقبل منه، ويصطلحا على شيء ترضى به منه؛ فإنّه أقرب للتقوى»^(٢٨).

وقد تصدّى للجواب عن ذلك كاشف اللّثام حيث قال: «ويجوز أن يكون

الغلة من زرع يزرعه الرجل، وأن يكون الصداق هو البستان دون شجاره، وعلى التقديرين فليست الغلة من نماء المهر فيختص بالرجل، فالأمر بدفع النصف منها محمول على الاستحباب، كما يرشد إليه قوله عليه السلام: «فإنه أقرب للتقوى»، ولعله عوض عن أجرة الأرض» (٢٩).

قلت: يشهد بذلك قوله عليه السلام «ينظر إلى ما صار إليه من غلة البستان من يوم تزوجها» إذ لولا كون المهر نفس البستان للزم عود نصف الغلة إليها أقلأ؛ ضرورة عدم الخلاف في استحقاقها النصف، فلا يكون لصيرورة تمام الغلة إليه وجه، فتأمل.

وعلى فرض تسليم الدلالة نقول: إنه يقع التعارض بينه وبين أخبار القول الأول، والراجح إنما هو تلك لا هذا؛ لموافقة تلك لظاهر الكتاب، والشهرة العظيمة، والأشهرية رواية كما ادّعاها الماتن عليه السلام، فيتعين العمل بها وطرح هذا.

الثالث: إنها لو ملكته لاستقر عملاً بالأصل، ولم يزل ملكها إلا بسبب ناقل كالبيع وشبهه، ولم يوجد، بل إنما انتقل النصف بنفس الطلاق، فلا يكون الملك مستحقاً.

وفيه:

أولاً: منع الملازمة بين الملك والاستقرار، بل يجوز [كون] (٣٠) الملك متزلزلاً.

وثانياً: أن الخصم أن يقول: إن الملك وإن كان لا يزول إلا بسبب ناقل لكن الشارع جعل الطلاق ناقلاً للنصف.

فظهر من جميع ما قلناه: أن الحق المنصور إنما هو القول المشهور من تملكها للجميع ملكاً متزلزلاً، والله العالم.

[الثمرة بين القولين:]

وتظهر الثمرة في مواضع:

ومنها: النماء المتجدد بين العقد والطلاق، فعلى المشهور يكون للمرأة، وعلى القول الآخر يكون بينهما نصفين.

ومنها: ما لو خلعها على مهرها، أو طلقها عليه، أو وهبته إياه، أو أبرأته منه، فإنه يرجع عليها بالنصف على الأول، ولا يرجع عليها بشيء على الثاني؛ لكون تصرفها في النصف الآخر لغواً فيبقى في ملكه إلى حال الطلاق فيأخذه بذلك.

ومنها: ما لو كان المهر نصاباً وأقبضها إياه ثم طلقها بعد مضي الحول، فعلى الأول تجب عليها الزكاة، وعلى الثاني لا تجب؛ لأنها لم تملك نصاباً تاماً.

ومنها: ما لو كان المهر معيناً؛ فإنه يجوز لها التصرف فيه بغير إذنه على الأول، ولا يجوز إلا بإذنه على الثاني؛ لتحقيق الشركة الموجبة لحرمة التصرف إلا بإذن الشريك.

ومنها: ما لو كان عيناً وباعتها من غير إذنه؛ فإنه يصح على الأول، ويقف على إجازته في النصف الآخر على الثاني.

ومنها: ما لو كان المهر معيناً وحجر على الزوج لفس؛ فإنه على الأول لا يتعلّق به الحجر، بخلافه على الثاني... إلى غير ذلك من ثمرات الملك حيث تترتب على جميعه على الأول وعلى نصفه على الثاني كما لا يخفى.

[الأقوال في انتصاف المهر بالموت قبل الدخول:]

وإذ قد عرفت ذلك فلنرجع إلى ما نحن بصده ونقول: إنهم اختلفوا في انتصاف المهر بالموت قبل الدخول على أقوال:

أحدها: عدم الانتصاف لا بموت الزوج ولا بموت الزوجة بل يستقرّ ملكها للجميع بذلك، وهو مذهب جماعة كثيرة، وقد حكى في الجواهر^(٣١) الاستقرار بموت الزوّج قبل الدخول عن الشيخين والمرتضى والقاضي وابن حمزة وإدريس وكافة المتأخّرين^(٣٢)، والاستقرار بموت الزوجة عن المفيد في أحكام النساء وابن حمزة والقاضي والمهذب والكامل وابن إدريس والمصنف في النكت والفاضل وولده وأبي العباس والمقداد والكركي^(٣٣).

قلت: بل في جامع المقاصد إن لزوم الجميع بموت الزوج قبل الدخول مذهب أكثر الأصحاب^(٣٤) ولزومه بموت الزوجة مذهب عامة الأصحاب^(٣٥)، وفي الروضة والرياض في كلا المقامين أن لزوم الجميع هو الأشهر^(٣٦)، وفي الكفاية أنه مذهب الأكثر^(٣٧)، وفي غاية المرام أنه المشهور في الموضوعين^(٣٨)، وفي السرائر أن الموت عند محصلي أصحابنا يجري مجرى الدخول في استقرار المهر جميعه^(٣٩)، وفي المهذب البارع في موت الزوج أن عليه الأكثر^(٤٠)، وفي موت الزوجة هو المشهور^(٤١)، بل في الغنية في موت الزوج نفى الخلاف فيه حيث قال: «فإن دخل بها أو مات عنها استقرّ كلّ بلا خلاف»^(٤٢) انتهى، بل في الناصريات الإجماع عليه حيث قال: «الذي يذهب إليه أصحابنا أن من سمى لامرأة مهرأ ومات عنها قبل الدخول فلها جميع المهر؛ لأنّ الموت يجري مجرى الدخول في إيجابه كمال المهر. وعلى ذلك إجماع جميع الفقهاء بلا خلاف بينهم. ومن خالف في ذلك فالحجّة عليه كما تقدّم الأجماع بخلافه»^(٤٣)، انتهى.

ثانيها: الانتصاف بموت كل من الزوج والزوجة، وهو ظاهر الصدوق في المقنع حيث قال: «وسئل الصادق عليه السلام عن اختين اهديتا لأخوين في ليلة واحدة ودخلت امرأة هذا على هذا وامرأة هذا على هذا؟ قال: «فلكل منهما الصداق بالغشيان، فإن كان وليهما تعتمد في ذلك أغرم الصداق، ولا يغرم أحد منهما امرأته حتى تنقضي العدة، فإذا انقضت العدة صارت كل واحدة منهما إلى

زوجها الأول بالنكاح الأول». قيل له: فإن ماتتا قبل انقضاء العدة؟ قال: «يرجع الزوجان بنصف الصداق على ورثتهما وورثانهما الرجلان»، [قيل له: ^(٤٤)] فإن مات الزوجان وهما في العدة؟ قال: «يرثانهما ولهما نصف المهر المسمّى وعليهما العدة»... إلى آخر ما ذكره ^(٤٥)، حيث إنّ دأبه في المقنع ذكر فتواه بالرواية، والرواية كما ترى أثبتت النصف في موت كلّ منهما قبل الدخول، ومن المعلوم أنّه لا خصوصيّة للمورد، فيكون الصدوق قائلاً بالانتصاف بموت كلّ منهما.

وما حكى عنه من القول بالانتصاف بموت الزوج ساكتاً عن موت الزوجة لم أفهم وجهه؛ إذ لم أعثر على غير هذه العبارة ممّا تكفل لبيان المسألة.

وربما اختار والدي المحقق العلامة دام ظلّاله هذا القول في بعض أجوبة المسائل وحكى دام ظلّاله عن الشيخ صاحب الفصول رحمته الله الفتوى بانتصاف المهر بموت الزوج قبل الدخول ساكتاً عن حكم موت الزوجة.

ثالثها: ما اختاره الشيخ رحمته الله في النهاية من التفصيل بقوله: «ومتى مات الرجل عن زوجته قبل الدخول بها وجب على ورثته أن يعطوا المرأة المهر كاملاً، ويستحب لها أن تترك نصف المهر، فإن لم تفعل كان لها المهر كلّّه، وإن ماتت المرأة قبل الدخول بها كان لأوليائها نصف المهر» ^(٤٦) انتهى. ومثله حكى عن التهذيب ^(٤٧).

وحكى في المختلف بعد نقله عن القاضي ابن البرّاج في الكامل وقطب الدين الكيدري متابعتة ^(٤٨).

ومن هنا ظهر ما في نسبة صاحب الجواهر فيما سمعت منه إلى الكامل القول باستقرار الجميع بموتها.

وربما حكى في جامع المقاصد عن السيّد عميد الدين رحمته الله احتمال أن يكون

مراد الشيخ رحمته الله بقوله: «لأوليائها النصف من جهة سقوط النصف الآخر عن الزوج بالميراث؛ لكونها غير ذات ولد» بقريضة قوله: «لكان لأوليائها النصف». ثم قال: «وحيث لا يبقى بين القولين منافاة» ^(٤٩) انتهى.

قلت: قد أخذ السيد ذلك من المحقق في نكت النهاية حيث قال في جواب السائل عن كيفية صحة ما في النهاية ما نصّه: «هذا إذا لم يكن لها ولد؛ لأنّ المستقرّ في المذهب وأصحّ الروايتين أنّ المهر تملكه المرأة بنفس العقد، ولو مات أحدهما كان المهر ثابتاً بأجمعه، فإذا ماتت ورث الزوج نصفه وكان الباقي لباقي ورثتها. لكنّ الأفضل أن لا يأخذوا إلّا نصفه وحصة الزوج في النصف معهم» ^(٥٠) انتهى.

رابعها: ما حكاها في المختلف ^(٥١) وغيره عن الصدوق رحمته الله في المقنع وفي غيره عن الفقيه من الانتصاف بموت الزوج ساكتاً عن حكم موت الزوجة. وأقول: لا يحضرني الفقيه لألاحظه، وأمّا المقنع فخالٍ عمّا عزوه إليه، وإنّما الموجود فيه ما أسبقنا نقله عنه.

وربّما حكى في الرياض هذا القول عن ظاهر الكافي للكليني والغنية ^(٥٢) قال: «بل حكى بعض المتأخّرين الشهرة بين القدماء، واختاره من المتأخّرين جماعة» ^(٥٣)، انتهى.

قلت: لعلّ وجه استظهاره من الكافي ذلك هو اقتصاره على إيراد نصوص التنصيف، ووجه استظهاره من الغنية اقتصاره على ذكر حكم موت الزوج. وأنت خبير بما في الاستظهار المذكور؛ ضرورة أنّ الكليني رحمته الله إنّما أورد أخبار الانتصاف بموت كلّ من الزوجين، ولازم ذلك اختيار القول الثاني لا الرابع.

وأما ابن زهرة فسكوته عن حكم موت الزوجة لا يدلّ على ذهابه إلى

الانتصاف به بوجه إن لم يدلّ على عدمه من حيث كون عدم الانتصاف موافقاً للأصل.

وأما البعض الذي حكى عنه وصف القول بالانتصاف بموت الزوج قبل الدخول بالشبهة بين القدماء فالمظنون أنّه صاحب الكفاية فإنّه قال في مقام الترجيح إنّ: «أخبار التنصيف أكثر وأشهر بين القدماء؛ لاشتغال كلّ من الكتب الأربعة على بعضها، بخلاف الأخبار المعارضة فإنّه لم يروها إلّا الشيخ رحمه الله، فلا يبعد ترجيح أخبار التنصيف» (٥٤) انتهى. فادّعى أنّه شهرة الرواية لا الفتوى كما هو ظاهر عبارة الرياض إلّا أن يكون مراده بالبعض غير هذا الفاضل.

وقد استغرب شيخ الجواهر دعوى الشهرة بين القدماء ثمّ قال: «إلّا أن يكون قد أخذ ذلك من الروايات بناء على أنّه مذهب من رواه كأبي عبيدة وزرارة وعبيد بن زرارة والحسن الصيقل والفضيل أبي العباس وجميل بن صالح وابن أبي يعفور» (٥٥) انتهى.

وأقول: كلمات الأصحاب في هذه المسألة في غاية الاضطراب بحيث لا يسع أحداً دعوى الشهرة على شيء من الأقوال.

[أدلة الأقوال:]

وحينئذٍ فلنرجع إلى أدلة الأقوال فنقول:

حجة القول الأول أمور:

أحدها: ما تمسك به جماعة من الأصول، والمراد به أصالة عدم السقوط، وإليه يرجع ما ذكر في السرائر بطوله حيث قال: «ومتى مات أحد الزوجين قبل الدخول استقرّ المهر جميعه؛ لأنّ الموت عند محضلي أصحابنا يجري مجرى الدخول في استقرار المهر جميعه، وهو اختيار شيخنا المفيد في أحكام

النساء، وهو الصحيح؛ لأننا قد بينّا بغير خلاف بنينا أنّ بالعقد تستحقّ المرأة جميع المهر المسمّى، ويُسقط الطلاق قبل الدخول نصفه، فالطلاق غير حاصل إذا مات، فبقينا على ما كنا عليه من استحقاقه، فمن ادّعى سقوط شيء منه يحتاج إلى دليل، ولا دليل على ذلك من إجماع؛ لأنّ أصحابنا مختلفون في ذلك، ولا من كتاب الله تعالى، ولا تواتر أخبار، ولا دليل عقل، بل الكتاب قاضٍ بما قلناه، والعقل حاكم بما اخترناه» (٥٦) انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ التمسك بالأصل إنّما يتمّ بناء على القول المشهور من استحقاقها لجميع المهر بالعقد. وأمّا على قول الأسكافي فلا مجرى له، بل السقوط موافق للقاعدة. والمحتاج إلى الدليل إنّما هو الثبوت، مضافاً إلى أنّ الأصل لا مجرى له في أمثال المقام من موارد وجود الدليل، وما في صدر كلامه من نسبة عدم الانتصاف إلى المحصلين من الأصحاب قد سقط عن الاعتبار بالتزامه بوجود الخلاف فيه.

[الأمر] الثاني: ما تمسك به جماعة منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد حيث قال: «لنا أنّ الموت لا يبطل النكاح؛ لأنّهما يتوارثان، وإذا لم يبطل بالموت ولم يبق كان الموت نهاية له، وانتهاء العقد كاستيفاء المعقود عليه، فيجب العوض بكماله بدليل الاجارة» (٥٧) انتهى.

ولعله إلى ذلك أشار الحليّ رحمه الله في ذيل كلامه بقوله: «والعقل حاكم بما اخترناه»، لكنك خبير بأنّه اجتهد صرف وقياس محض لا اعتماد على أمثاله في الأحكام التعبدية التوقيفية، مع أنّه فاسد من أصله.

أولاً: من حيث عدم دلالة التوارث على عدم بطلان النكاح بالموت به بوجه.

وثانياً: من حيث المنافاة بين قوله: «وإذا لم يبطل بالموت» وقوله: «لم يبق»؛ ضرورة أنّ لازم عدم البطلان بالموت بقاؤه، لا عدم بقائه.

وثالثاً: من حيث منع كون انتهاء العقد كاستيفاء المعقود عليه وإلا لانتقض بالطلاق والفسخ. ولو سلّم فمنع قياسه على الإجارة.

[الأمر] الثالث: ما تمسك به بعضهم من عموم قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ بِخَلَّةٍ﴾^(٥٨)؛ ولعله بتقريب أنه دلّ على لزوم إعطائهنّ المهر، وهو تعالى كما لم يفصل بين ما قبل الدخول وبعده فكذا لم يفصل بين الموت وعدمه.

وبعبارة أخرى: دلّت الآية على ملكهنّ لجميع المهر بالعقد كما عرفت بيانه في المقدّمة، خرج عنه الطلاق للدليل الدالّ على الانتصاف، وبقي الباقي على عمومه.

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت هناك أنّ ما دلّ على الانتصاف بالطلاق ليس بأمتن من أدلة الانتصاف بالموت، فكما خصّصت الآية بتلك الأدلة فكذا خصصها بهذه.

[الأمر الرابع:] ثمّ لا يخفى عليك أنّه قد استدلّ بعضهم على هذا القول بالأخبار.

وفيه: اختصاصها بصورة موت الزوج، فلا دلالة فيها على تمام المدعى.

حجة القول الثاني:

النصوص المستفيضة التي كادت تكون متواترة، بل هي كذلك حقيقة، وهي طائفتان: فنطقت طائفة منها بالانتصاف بموت كلّ من الزوجين قبل الدخول، وطائفة أخرى بالانتصاف بموت الزوج:

[الطائفة الأولى:]

فمن الطائفة الأولى: الصحيح الذي رواه ثقة الإسلام الكليني عليه السلام عن علي بن

إبراهيم عن أبيه عن عده من أصحابه عن سهل بن زياد جميعاً عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن زرارة قال: سألتها عن المرأة تموت قبل أن يدخل، أو يموت الزوج قبل أن يدخل بها؟ قال: «أنتها مات فللمرأة نصف ما فرض لها، وإن لم يكن فرض لها فلا مهر لها» (٥٩).

ومنها: الموثق كالصحيح الذي رواه الكليني رحمه الله عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة ولم يدخل بها؟ قال: «إن هلك أو هلك أو طلقها فلها نصف المهر وعليها العدة كمالاً ولها الميراث» (٦٠). ورواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن عبدالله بن بكير (٦١).

ومنها: ما رواه الكليني عن الحسن بن محمد عن المعلى بن محمد عن الوشا عن أبان عن ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: في امرأة توفيت قبل أن يدخل بها ما لها من المهر وكيف يرثها؟ فقال: «إذا كان قد فرض لها صداقاً فلها نصف المهر وهو يرثها، وإن لم يكن فرض لها صداقاً فلا صداق لها». وفي رجل توفي قبل أن يدخل بامرأته؟ قال: «إن كان فرض لها مهرأ فلها نصف المهر وهي ترثه، وإن لم يكن فرض لها مهرأ فلا مهر لها وهو يرثها» (٦٢).

ومنها: ما رواه الكليني رحمه الله بالإسناد المتقدم عن أبان بن عثمان عن عبيد بن زرارة وفضل أبي العباس قالوا: قلنا لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل تزوج امرأة ثم مات منها وقد فرض الصداق؟ قال: «لها نصف الصداق وترثه من كل شيء، وإن مات فهو كذلك» (٦٣). ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن إسماعيل عن فضالة بن أيوب عن أبان بن عثمان عن عبيد بن زرارة والفضل أبي العباس عن أبي عبدالله عليه السلام مثله (٦٤).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن إسماعيل عن فضالة عن أبان

عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: ما تقول... إلى آخر المتن السابق (٦٥).

ومنها: الصحيح الذي رواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب عن جميل بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: اختين اهديتا لأخوين - الذي تقدّم حكاية متنه عن المقنع... - إلى أن قال جميل: قيل: فإن ماتتا [قبل انقضاء العدة] (٦٦)؟ قال: يرجع الزوجان بنصف الصداق على ورثتهما فيرثانهما الرجلان. قيل: فإن مات الزوجان؟ قال: ترثانهما، ولهما نصف المهر» (٦٧).

[الطائفة الثانية:]

ومن الطائفة الثانية: الصحيح الذي رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: في الرجل يموت وتحتة امرأة لم يدخل بها؟ قال: «لها نصف المهر، ولها الميراث كاملاً، وعليها العدة كاملة» (٦٨).

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن العلاء بن رزين (٦٩).

ومنها: الصحيح الذي رواه ثقة الإسلام عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد وعن علي بن إبراهيم عن أبيه وعن عدة من أصحابه عن سهل بن زياد جميعاً عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن أبي عبيدة الحذاء قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن غلام وجارية زوّجهما وليّان لهما يعني غير الأب، وهما غير مدرّكين؟ فقال: «النكاح جائز، وأيّهما أدرك كان على الخيار، وإن ماتا قبل أن يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر... - إلى أن قال: - فإن كان الرجل الذي أدرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل أن تدرك الجارية أثره؟ قال: نعم، يعزل ميراثها منه حتى تدرك، فتحلف بالله ما دعاها إلى أخذ الميراث إلّا

الرضا بالتزويج، ثم يدفع إليها الميراث ونصف المهر...» الحديث (٧٠).

ومنها: الموثّق كالصحيح الذي رواه الكليني عليه السلام عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة هلك زوجها ولم يدخل بها؟ قال: «لها الميراث وعليها العدة الكاملة، وإن سمى لها مهراً فلها نصفه، وإن لم يكن سمى لها مهراً فلا شيء لها» (٧١).

ومنها: المرسل الصحيح الذي رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار وعن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير وصفوان عن عبدالرحمان بن الحجاج عن رجل عن علي بن الحسين عليه السلام قال: في المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها؟ «إنّ لها نصف الصداق ولها الميراث وعليها العدة» (٧٢).

ومنها: الصحيح الذي رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن لم يكن دخل بها وقد فرض لها مهراً فلها نصف ما فرض لها ولها الميراث وعليها العدة» (٧٣).

ومنها: الموثّق الذي رواه الكليني عن حميد بن زياد عن ابن سماعة عن أحمد بن الحسن عن معاوية بن وهب عن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: في المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها؟ قال: «هي بمنزلة المطلقة التي لم يدخل بها إن كان سمى لها مهراً فلها نصفه وهي ترثه، وإن لم يكن سمى لها مهراً فلا مهر لها وهي ترثه» قال: والعدة؟ قال: «كفّ عن هذا» (٧٤).

ومنها: الصحيح الذي رواه الكليني عن حميد بن زياد عن ابن سماعة وعن أبي العباس الرزاز عن أيوب بن نوح وعن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن الحسن الصيقل وأبي العباس البقباق عن أبي عبدالله عليه السلام: في المرأة يموت عنها زوجها قبل أن

يدخل بها؟ قال: «لها نصف المهر، ولها الميراث، وعليها العدة» (٧٥).

ومنها: الضعيف - بعبد العزيز - كالصحيح لابن محبوب الذي رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن الحسن بن محبوب عن عبدالعزيز العبدى عن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يزوّج ابنه ببيتمة في حجره وابنه يدرك والبيتمة غير مدرّكة؟ قال: «نكاحه جائز على ابنه؛ فإن مات عزل ميراثها منه حتّى تدرك، فإن أدركت حلفت بالله ما دعاها إلى أخذ الميراث إلّا رضاها بالنكاح، ثم يدفع إليها الميراث ونصف المهر...» الحديث (٧٦).

ومنها: الصحيح الذي رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب عن عليّ بن شهاب عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوّج جارية لم تدرك لا يجامع مثلها أو تزوّج رتقاء فأدخلت عليه فطلقها ساعة أدخلت عليه؟ قال: «هاتان ينظر إليهنّ من يوثق به من النساء، فإن كنّ كما دخلن عليه فإنّ لها نصف الصداق الذي فرض لها ولا عدة عليهنّ منه. قال: فإن مات الزوج عنهنّ قبل أن يطلق فإنّ لها الميراث ونصف الصداق وعليهنّ العدة أربعة أشهر وعشراً» (٧٧).

ومنها: ما رواه الكليني عليه السلام عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن عليّ عن عبدالله بن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل أرسل يخطب عليه امرأة وهو غائب فانكحوا الغائب وفرضوا الصداق، ثم جاء خبره أنّه توفي بعدما سيق الصداق؟ فقال: «إن كان أمّلك (٧٨) بعدما توفي فليس لها صداق ولا ميراث، وإن كان قد أمّلك قبل أن يتوفّى فلها نصف الصداق وهي وارثة وعليها العدة» (٧٩).

ومنها: الصحيح الذي رواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب عن العلاء عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل يتزوّج المرأة ثم يموت قبل أن يدخل بها؟ فقال: «لها الميراث وعليها العدة أربعة

أشهر وعشراً، وإن كان سمى لها مهراً يعني صداقاً فلها نصفه، وإن لم يكن سمى لها مهراً فلا مهر لها» (٨٠).

[حجة القول الثالث :]

وأما القول الثالث فيدلّ على جزئه الأوّل وهو لزوم تمام المهر في صورة موت الزوج عدّة من النصوص الّتي منها:

الصحيح الذي رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا توفي الرجل عن امرأة ولم يدخل بها فلها المهر كله إن كان سمى مهرًا لها، وسهمها من الميراث، وإن لم يكن سمى لها مهرًا لم يكن لها مهر وكان لها الميراث» ^(٨١).

ومنها: الصحيح الذي رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في المتوفى عنها زوجها إذا لم يدخل بها إن كان فرض لها مهرًا فلها مهرها الذي فرض لها ولها الميراث وعدتها أربعة أشهر وعشرًا كعدة التي دخل بها، وإن لم يكن فرض لها مهرًا فلا مهر لها وعليها العدة ولها الميراث» (٨٢).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن عروة عن ابن بكير عن زرارة مثل المتن السابق^(٨٣).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبدالله عن إبراهيم بن مهزيار عن أخيه عليّ عن عثمان بن عيسى عن سماعة وابن مسكان عن سليمان بن خالد قال: سألته عن المتوفى عنها زوجها ولم يدخل بها؟ فقال: «إن كان فرض لها مهرأ فلها مهرها وعليها العدة ولها الميراث وعدّتها أربعة أشهر وعشراً، وإن لم يكن قد فرض لها مهرأ فليس لها المهر ولها الميراث وعليها العدة» (٨٤).

ومنها: الصحيح الذي رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن ابن مسكان عن منصور بن حازم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يدخل بها؟ قال: «لها صداقها كاملاً وترثه وتعتد أربعة أشهر وعشراً كعدة المتوفى عنها زوجها» (٨٥).

ومنها: الموثق الذي رواه الشيخ بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن العباس بن عامر عن داود بن الحصين عن منصور بن حازم قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام في رجل تزوج امرأة وسمى لها صداقاً ثم مات عنها ولم يدخل بها؟ قال: «لها المهر كاملاً ولها الميراث» قلت: فإنهم رَوَوْا عنك أنَّ لها نصف المهر؟ قال: «لا يحفظون عني، إنما ذلك للمطلقة» (٨٦).

هذا، وأمّا الجزء الآخر من هذا القول من الانتصاف بموت الزوجة فلم أعثر له على دليل، وإنّما الدالّ على ذلك أنّه سوى بين موتها وموته في الانتصاف كما لا يخفى على من راجع الطائفة الأولى من أخبار القول الثاني إلّا أن يكون مراده ما سمعت من الماتن عليه السلام احتماله من كون ذلك بالإرث، فتأمل.

[حجة القول الرابع:]

وأما القول الرابع فيدلّ على الجزء الأوّل منه الطائفة الثانية من أخبار القول الأوّل.

وأما عدم الإنتصاف بموت الزوجة فلا دليل عليه إلّا أن يتمسك له بأدلة القول الأوّل، وفيها ما عرفت مع عدم تحقّق قائل صريح بالعدم بموت الزوجة والانتصاف بموت الزوج.

هذا تمام ما يقتضيه المقام في تحرير الأقوال والأدلة.

[تحقيق المسألة:]

والذي يقتضيه التحقيق ويرتضيه النظر الدقيق هو أن يقال: إنّ أخبار لزوم

التمام لا تكافئ أخبار الإنتصاف بموت كلّ منهما؛ ضرورة أنّ ممّا شاع وذاع وملاً الدفاتر ونودي على المنابر عدم معقولية التعارض بين القطعي والظنيّ، فإنّ أخبار لزوم التمام ظنيّة؛ لكونها أخبار آحاد، وأخبار الانتصاف قطعيّة لتواتر مضمونها كما ادّعاه في الوسائل^(٨٧) أيضاً، ونفى عنه البعد في الرياض^(٨٨)، بل هو ظاهر من كلّ منصف، فيلزم الأخذ بها وطرح أخبار التمام، وعلى فرض التنزّل عن ذلك نقول: إنّ أخبار الانتصاف أرجح؛ لأنّها أصحّ سنداً وكثير عدداً وأتمّ دلالة وأشهر رواية، وقد قال المعصوم عليه السلام: «خذ بما اشتهر - يعني من الروايتين - بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر»^(٨٩) أيضاً، فأخبار التمام موافقة لجميع العامّة وأخبار الانتصاف مخالفة لهم، كما سمعت من السيّد المرتضى عليه السلام التصريح به في الناصريات بقوله - بعد الحكم بجريان الموت مجرى الدخول في إيجابه التمام -: «وعلى ذلك [إجماع]^(٩٠) جميع الفقهاء»^(٩١) انتهى.

وقد قال أبو جعفر عليه السلام: «انظر ما وافق منهما العامّة فاتركه، وخذ ما خالف العامّة؛ فإنّ الحقّ فيما خالفهم»^(٩٢).

وقال الصادق عليه السلام: «ما خالف العامّة فيه الرّشاد»^(٩٣)، فيلزمنا حينئذٍ - بناءً على تعارض الطائفتين وتكافؤهما - ترجيح أخبار الإنتصاف بمخالفة جميع العامّة، مع أنّ في موثقة منصور المزبورة أيضاً دلالة واضحة على ورود أخبار التمام تقيّة، كما لا يخفى على المتدبّر المنصف.

ولعمري إنّني قد لاحظت أخبار المسألة قبل اليوم بما يزيد عن ستة أشهر وما استشمتت من الموثقة إلّا رائحة التقيّة؛ إذ لا يخفى ما في كلمة «لا يحفظون عني» من التعمية والاعتذار، مع أنّه لا يعقل سهو ستّة عشر أو أزيد من أعلام الرواة في مراد الإمام عليه السلام وحملهم الطلاق على الموت، مع أنّ الأخبار لا ربط لها بالطلاق أصلاً لا أسئلته ولا أجوبته.

وليت شعري أي مناسبة بين الميراث وبين الطلاق؟! هذا مضافاً إلى أنه عليه السلام جمع بين موت الزوج وموت الزوجة والطلاق في صحيحة زرارة المزبورة، فكيف يلائمه سهوهم في إبدال الطلاق بالموت؟! وإلى أن فيها ما عن غير الصادق عليه السلام مثل خبر أبي الجارود وصحيح أبي عبيدة وصحيح زرارة والصحيح الآخر لمحمد بن مسلم حيث إنَّها عن أبي جعفر عليه السلام، ومنها مرسل عبدالرحمن بن الحجاج حيث إنَّه عن علي بن الحسين عليه السلام، فدلَّ ذلك كلاً على أنَّه اعتذار محض، بل في العبارة لطف من حيث إنَّ ظاهر عدم حفظهم سهوهم في ضبط الرواية، ومراده عليه السلام - والله العالم - عدم سترهم حكمه عن الناس.

ويشهد لما قلنا ما رواه الشيخ الحرَّ العاملي عليه السلام في الوسائل عن سعد بن عبدالله في بصائر الدرجات عن محمد بن أبي عمير عن جميل بن صالح عن منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما أجد أحداً أحدثه وإنِّي لأحدث الرجل بالحديث فيتحدَّث به فأوتني فأقول: إنِّي لم أقله» (٩٤).

فتبيِّن من جميع ما قلناه أنَّ الحقَّ المعول الذي لا معدل عنه إنَّما هو الانتصاف بموت كلِّ من الزوج والزوجة، بل لا أظنَّ أحداً يرتاب بعد ملاحظة ما ذكرناه في حقِّية القول بالانتصاف.

[التنبيه على أمرين:]

بقي هنا أمران ينبغي التنبيه عليهما تتيماً للفائدة وتكميلاً للعائدة:

[الأمر الأول:] أنَّ الشيخ عليه السلام في التهذيب قد حمل أخبار انتصاف المهر بموت الزوج على استحباب ترك الأولياء للنصف (٩٥).

وفيه:

أولاً: عدم إمكان حملها على الاستحباب؛ ضرورة أنَّها إنَّما وردت مورد

بيان الوظيفة والإستحقاق، وليس فيها لفظ الأمر كي يمكن حمله على الاستحباب.

وثانياً: على فرض الإمكان أنّه ممّا لا شاهد عليه، وقد بيّنا في المطارح^(٩٦) أنّ الجمع الذي لا شاهد عليه من الأخبار ولا يساعده العرف لا وجه له.

وثالثاً: أنّ ذلك لا يتمشّي في الطائفة الأولى من أخبار القول الثاني الدالّة على الانتصاف بموت كلّ من الزوج والزوجة؛ ضرورة أنّه لا معنى لإرادة الانتصاف بالإرث في موت الزوجة واستحباب عفو الأولياء عن النصف في موت الزوج من قوله: «فلها النصف» في قوله ﷺ: «إن هلك أو هلكت أو طلقها فلها النصف»^(٩٧)؛ لاستلزام ذلك استعمال اللفظ الواحد في معنيين بإطلاق واحد.

ورابعاً: أنّ الحمل المذكور معارض بحمل أخبار القول الثالث على استحباب إعطائها تمام المهر أو حمل المهر فيها على النصف كما احتمله في الوسائل قال: «لأنّ النصف المسمّى إذا كان هو الثابت لها شرعاً يجوز أن يطلق عليه لفظ مهرها ولفظ المهر بل المهر كلّّه، ولا يأبى ذلك إلّا الأخير - يعني موثّق منصور -»^(٩٨) انتهى. وإن كان فيما احتمله نظر ظاهر. ضرورة شناعة إطلاق المهر كلّّه على نصف المهر، وكذا إرادة ذلك من قوله ﷺ: «مهرها الذي زوجها» وهكذا مثلهما ممّا تضمنته الأخبار المزبورة.

[الأمر] الثاني: أنّ سيّدنا صاحب الرياض قد قال: «إنّ القول بانتصاف المهر بموت الزوج لا يخلو عن قوة؛ لأنّ المظنّة الحاصلة من هذه الكثرة أقوى من الحاصلة من الشهرة، سيما مع اعتضادها بالشهرة بين القدماء ولو كانت محكية ومخالفتها للتقية كما صرّح به جماعة... الخ»^(٩٩).

وقد استغرب ذلك منه صاحب الجواهر ثمّ قال: «وكأنّه تبع به جملة من

متأخري المتأخرين المعلوم اختلال طريقتهم بعدم الالتفات إلى شهرة الأصحاب ولا إجماعهم ولو للترجيح كما هنا، مضافاً إلى التصريح في الخبر المزبور بأن ذلك وهم عليه وإلى اتفاق جميع هذه الأعصار عليه مع أنه ممّا يكثر وقوعه، بل لعلّه أشهر من الطلاق الذي اشتهر التنصيف فيه وإلى غير ذلك ممّا لا معنى لدعوى حصول الظنّ بها مع بعضه فضلاً عن الجميع»^(١٠٠)، ثم ذكر جملة من الكلام في صورة موت الزوجة، ثم قال: «وبالجملة فالمسألة مفروغ عنها عند الأصحاب على وجه لا يحصل الظنّ من النصوص المزبورة التي يبعد خفاؤها على نقدتها في الأعصار كلّها، فلا بدّ من طرحها أو تأويلها»^(١٠١) انتهى ما يهّمنا نقله من كلامه.

ولعمري^(١٠٢) إنّه ما أنصف في المسألة، وإنّما الذي فيما ترى هو ما زعمه من الشهرة، يا سبحان الله تعالى هل صارت الشهرة من أدلّة الأحكام حتى قدّمت على الأخبار المتواترة، مع أنّ من المثل السائر: أنّ ربّ شهرة لا أصل لها. وبالجملة ففي كلامه مواقع للنظر والتأمّل:

فمنها: رمية الجملة المشار إليها التي منها صاحب الكفاية والوسائل باختلال الطريقة بعدم الالتفات إلى الشهرة ولو للترجيح؛ فإنّ فيه:

أولاً: منع الشهرة مع مخالفة من عرفت في المسألة، واضطراب كلمات الطائفة.

وثانياً: على فرض تسليمها إنّ الشهرة ليست دليلاً، وإنّما هي على فرض التسليم من المرجّحات، ولا خبر على لزوم التمام بموتها قبل الدخول، فتكون الشهرة مرّجحة لها، وإنّما أخبار التمام مختصة بصورة موت الزوج، فهو لا إن اعتمد على الأخبار الراجحة بما زاحمها من الشهرة فعلى ماذا يعتمد في صورة موت الزوجة؟! فلم يبق له فيها إلّا الشهرة وحدها.

وبعبارة أخرى: اللازم عليه هو اختيار القول الثالث لاختصاص أخبار

النظر في الدلالة والثبوت مع أنّه أوهن من بيت العنكبوت، وأنّه لأوهن البيوت» انتهى المهم من كلامه زاد الله تعالى في إكرامه.

ومنها: قوله مضافاً إلى التصريح في الخبر المزبور بأنّ ذلك وهم عليه؛ فإنّ فيه ما بيّناه عند تحقيق المقام وأنّ المراد ليس هو سهو الراوي، بل عدم ستره الحكم عن العامّة؛ لما عرفت.

ومنها: دعواه اتّفاق جميع الأعصار عليه يعني على التمام وكثرة وقوعه وكونه أشهر من الطلاق؛ فإنّها دعاوى محضة يشهد بفسادها البديهة، ومن أين حصل له اتّفاق الأعصار عليه مع أنّا لم نشاهد وقوعه إلّا في مورد أو موردين كانوا جاهدين بحكم ذلك، وإنّما المتفق عليه هو الانتصاف بالطلاق. وأمّا حكم الموت فلا يعرفه إلّا العلماء على اختلافهم في ذلك. ومثل هذه الدعاوى دعوى كونه مفروغاً عنه عند الأصحاب.

فلم يبق له في المسألة إلّا ما زعمه من الشهرة وما استبعده من خفاء الأخبار على نقدتها في الأعصار كلّها، وشيء منهما لا يسمن ولا يغني من جوع، بل يوجب زيادة الهزل والجوع عند أرباب السليقة المستقيمة، عصمنا الله تعالى من الزلّات إنّّه وليّ الحسنات.

تنبيه: إنّما أخرجنا الموت عن تحت الأصل والعمومات بالنصوص المتواترة. وأمّا ردّة الزوج عن فطرة فلا يوجب الانتصاف قطعاً؛ لفقد النص، فيرجع فيه إلى الأصل والعمومات وغيرهما.

وحكى في الجواهر عن غاية المراد وصف ذلك بالشهرة ثمّ قال: «بل لا أجد فيه خلافاً وإنّ أشعر به نسبته إلى المشهور؛ ولعلّه لكونه كالموت الذي سمعت خلاف الصدوق فيه» (١٠٣) انتهى.

وأنت خبير بأنّ نسبة دعوى الشهرة إلى غاية المراد سهو من قلّمه

الشريف؛ ضرورة أنَّ الموجود في غاية المراد هو قوله بعد الكلام في لزوم تمام المهر بالعقد قوله: «إذا ظهر ذلك فإن ملكها تزلزل حتّى يحصل أحد أمور أربعة: ردّة الزوج عن فطرة في وجهه، أو موته في المشهور في الفتاوى... الخ»^(١٠٤)؛ فإنّ قوله: «في وجهه» متصّلاً بقوله: «ردّة الزوج عن فطرة» قرينة واضحة على تعلّق قوله في المشهور بقوله أو موته، كما لا يخفى.

هذا ما وسعنا من الكلام في المسألة. وقد كان استخراج ذلك من كتابنا الكبير ثاني جمادى الثانية من شهور سنة ألف وثلاثمئة وعشرين حامداً مصلياً مسلماً راجياً العفو والغفران من الله الملك المتّان.

الهوامش

- (١) مخزن المعاني : ١٩٢ .
- (٢) المراد به : منتهى مقاصد الأنام في نكت شرائع الإسلام .
- (٣) الرياض ١٢ : ٣٧ .
- (٤) المذهب البارع ٣ : ٣٩٥ .
- (٥) المختلف ٧ : ١٧٢ ، م ٩٤ .
- (٦) غاية المراد ٣ : ١٣٠ .
- (٧) المذهب البارع ٣ : ٣٩٦ - ٣٩٧ .
- (٨) المسالك ٨ : ٢٥٨ .
- (٩) كشف اللثام ٧ : ٤٤٦ .
- (١٠) جواهر الكلام ٣٩ : ٣٢٦ .
- (١١) الكفاية ٢ : ٢٢٨ .
- (١٢) السرائر ٢ : ٥٨٥ .
- (١٣) الخلاف ٤ : ٣٦٩ ، كتاب الصداق ، م ٦ .
- (١٤) المختلف ٧ : ١٥٦ ، م ٨٢ .
- (١٥) كشف اللثام ٧ : ٤٤٨ .
- (١٦) النساء : ٤ .
- (١٧) الخلاف ٤ : ٣٦٩ ، كتاب الصداق ، م ٦ .
- (١٨) غاية المراد ٣ : ١٣٠ - ١٣١ .
- (١٩) الكافي ٦ : ١٠٦ ، ح ٤ . الوسائل ٢١ : ٢٩٣ ، ب ٣٤ منه المهور ، ح ١ .
- (٢٠) الكافي ٦ : ١٠٧ ، ذيل ح ٤ .

- (٢١) التهذيب ٧: ٣٦٩، ح ١٤٩٤، الوسائل ٢١: ٢٩٣، ب ٣٤ من المهور، ح ٢.
- (٢٢) منسوب إلى كلين - كحسين - بلدة بري. وما في القاموس -: كلين كأمر بلدة بري، منها محمد بن يعقوب - مردود بما عن الجاسوس في أغلاط القاموس من أن في ريّ بلدين: إحداهما كلين وزان أمير، والأخرى كلين وزان حسين، وإن التي منها محمد بن يعقوب إنما هي الثانية التي فيها قبر أبيه. انتهى نقلاً بالمضمون «منه».
- (٢٣) الكافي ٦: ١٠٨، ح ١٣.
- (٢٤) في المصدر: طلقها.
- (٢٥) في نسخة بدل: أوجب.
- (٢٦) في المصدر: عليه.
- (٢٧) المصدر السابق ٦: ١٠٩، ح ٥. الوسائل ٢١: ٣٢١، ب ٥٥ من المهور، ح ١.
- (٢٨) الفقيه ٣: ٢٧٢، ح ١٢٩٢.
- (٢٩) كشف اللثام ٧: ٤٤٧ - ٤٤٨.
- (٣٠) الاضافة متأ.
- (٣١) عنوان المسألة في جواهر الكلام في ميراث المجوسي (منه).
- (٣٢) الجواهر ٣٩: ٣٢٦.
- (٣٣) المصدر السابق ٣٩: ٣٣٠.
- (٣٤) جامع المقاصد ١٣: ٣٦٤.
- (٣٥) المصدر السابق ١٣: ٣٧٠.
- (٣٦) الروضة البهية ٥: ٣٥٣. الرياض ١٢: ٤٠، ٤٢.
- (٣٧) الكفاية ٢: ٢٣٢.
- (٣٨) غاية المراد ٣: ١٣٢.
- (٣٩) السرائر ٢: ٥٨٥.
- (٤٠) المذهب البارع ٣: ٣٩٧.
- (٤١) المصدر السابق ٣: ٣٩٨.

- (٤٢) الغنية : ٣٤٩ .
- (٤٣) الناصريات : ٣٣٤ .
- (٤٤) من المصدر .
- (٤٥) المقنع : ٣١٥-٣١٦ .
- (٤٦) النهاية : ٤٧١ .
- (٤٧) التهذيب ٨ : ١٤٧-١٤٨ .
- (٤٨) المختلف ٧ : ١٥٩ ، ح ٨٣ .
- (٤٩) جامع المقاصد ١٣ : ٣٧٠ .
- (٥٠) نكت النهاية ٢ : ٣٢٣ .
- (٥١) المختلف ٧ : ١٦٠ ، م ٨٣ (تذنيب) .
- (٥٢) في الرياض المطبوع : الفقيه .
- (٥٣) الرياض ١٢ : ٤٠-٤١ .
- (٥٤) الكفاية ٢ : ٢٣٦ .
- (٥٥) الجواهر ٣٩ : ٣٢٦ .
- (٥٦) السرائر ٢ : ٥٨٥-٥٨٦ .
- (٥٧) جامع المقاصد ١٣ : ٣٦٤ .
- (٥٨) النساء : ٤ .
- (٥٩) الكافي ٦ : ١١٩ ، ح ٥ . الوسائل ٢١ : ٣٢٨ ، ب ٥٨ من المهور ، ح ٧ .
- (٦٠) الكافي ٦ : ١١٨ ، ح ٢ . الوسائل ٢١ : ٣٢٧ ، ب ٥٨ من المهور ، ح ٣ .
- (٦١) التهذيب ٨ : ١٤٤ ، ح ٥٠٠ . الاستبصار ٣ : ٣٣٩ ، ح ١٢٠٨ .
- (٦٢) الكافي ٦ : ١١٩ ، ح ٦ . الوسائل ٢١ : ٣٢٨-٣٢٩ ، ب ٥٨ من المهور ، ح ٨ .
- (٦٣) الكافي ٦ : ١١٩ ، ح ٧ . الوسائل ٢١ : ٣٢٩ ، ب ٥٨ من المهور ، ح ٩ .
- (٦٤) التهذيب ٨ : ١٤٧ ، ح ٥١٠ . الاستبصار ٣ : ٣٤٢ ، ح ١٢٢١ .
- (٦٥) التهذيب ٨ : ١٤٧ ، ح ٥١٢ . الاستبصار ٣ : ٣٤٢ ، ح ١٢٢٢ .

(٦٦) من المصدر .

(٦٧) الفقيه ٤: ٢٢٧، ح ٧٢٧. الوسائل ٢١: ٣٣٠، ب ٥٨ من المهور، ح ١٣.

(٦٨) الكافي ٦: ١١٨، ح ١. الوسائل ٢١: ٣٢٦، ب ٥٨ من المهور، ح ١.

(٦٩) التهذيب ٨: ١٤٤، ح ٤٩٩. الاستبصار ٣: ٣٣٩، ح ١٢٠٧.

(٧٠) الكافي ٥: ٤٠١، ح ٤. الوسائل ٢١: ٣٢٦-٣٢٧، ب ٥٨ من المهور، ح ٢.

(٧١) الكافي ٦: ١٢٠، ح ١١. الوسائل ٢١: ٣٢٧، ب ٥٨ من المهور، ح ٤.

(٧٢) الكافي ٦: ١١٨، ح ٣. الوسائل ٢١: ٣٢٧-٣٢٨، ب ٥٨ من المهور، ح ٥.

(٧٣) الكافي ٦: ١١٨، ح ٤. الوسائل ٢١: ٣٢٨، ب ٥٨ من المهور، ح ٦.

(٧٤) الكافي ٦: ١١٩، ح ٩. الوسائل ٢١: ٣٢٩، ب ٥٨ من المهور، ح ١١.

(٧٥) الكافي ٦: ١١٩، ح ١٠. الوسائل ٢١: ٣٣٠، ب ٥٨ من المهور، ح ١٢.

(٧٦) الفقيه ٤: ٢٢٧، ح ٧٢٧. الوسائل ٢١: ٣٣٠، ب ٥٨ من المهور، ح ١٤.

(٧٧) التهذيب ٧: ٤٦٥، ح ١٨٦٦. الاستبصار ٣: ٢٢٧-٢٢٨، ح ٨٢٤.

(٧٨) الاملاك: النكاح والتزويج (منه).

(٧٩) الكافي ٥: ٤١٥، ح ١. الوسائل ٢١: ٣٣٠-٣٣١، ب ٥٨ من المهور، ح ١٦.

(٨٠) الفقيه ٤: ٣١٢، ح ٥٦٧١.

(٨١) التهذيب ٨: ١٤٥، ح ٥٠٣. الاستبصار ٣: ٣٤٠، ح ١٢١٣. الوسائل ٢١: ٣٣٢، ب ٥٨

من المهور، ح ٢١.

(٨٢) التهذيب ٨: ١٤٦، ح ٥٠٥. الاستبصار ٣: ٣٤١، ح ١٢١٥. الوسائل ٢١: ٣٣٢، ب ٥٨

من المهور، ح ٢٢.

(٨٣) التهذيب ٨: ١٤٦، ح ٥٠٦. الاستبصار ٣: ٣٤١، ح ١٢١٦.

(٨٤) التهذيب ٨: ١٤٥، ح ٥٠٢. الاستبصار ٣: ٣٤٠، ح ١٢١٢. الوسائل ٢١: ٣٣١، ب ٥٨،

من المهور، ح ٢٠.

(٨٥) التهذيب ٨: ١٤٦، ح ٥٠٨. الاستبصار ٣: ٣٤١، ح ١٢١٨.

(٨٦) التهذيب ٨: ١٤٧، ح ٥١٣. الاستبصار ٣: ٣٤٢، ح ١٢٢٣. الوسائل ٢١: ٣٣٣، ب ٥٨

- من المهور ، ح ٢٤ .
- (٨٧) الوسائل ٢١ : ٣٣٣ .
- (٨٨) الرياض ١٢ : ٤١ .
- (٨٩) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ ، ح ٢٢٩ . مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، ح ٢ .
- (٩٠) من المصدر .
- (٩١) الناصريات : ٣٣٤ .
- (٩٢) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ ، ح ٢٢٩ . مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، ح ٢ . مع اختلاف .
- (٩٣) الاحتجاج : ٣٥٦ . مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، ح ١١ .
- (٩٤) الوسائل ٢١ : ٣٣٣ ، ب ٥٨ من المهور ، ح ٢٥ .
- (٩٥) التهذيب ٨ : ١٤٨ .
- (٩٦) مطارح الأفهام في مباني الأحكام ، وهو تلخيص لكتاب والده (بشرى الوصول إلى أسرار علم الاصول) .
- (٩٧) في الحديث المتقدم عن عبيد بن زرارة . الوسائل ٢١ : ٣٢٧ ، ب ٥٨ من المهور ، ح ٣ .
- (٩٨) الوسائل ٢١ : ٣٣٤ .
- (٩٩) الرياض ١٢ : ٤١ .
- (١٠٠) الجواهر ٣٩ : ٣٢٩ - ٣٣٠ .
- (١٠١) المصدر السابق ٣٩ : ٣٣٢ .
- (١٠٢) لا يخفى أنه ليس الغرض إساءة الأدب مع صاحب الجواهر رحمته الله وإن أساء هو بالنسبة إلى من سبقه ، وإنما غرضنا بيان المرام ، وقد تدعو ضيق العبارة إلى ما ظاهره منكر ، واسأل العفو والغفران وأن لا يجعل ما ارتكبناه من المشاق وبالاً علينا ، وإلا لکننا ممن خاب في الدنيا وخسر في الآخرة ، أعاذنا الله تعالى من ذلك (منه عفي عنه) .
- (١٠٣) الجواهر ٣٩ : ٣٣٢ .
- (١٠٤) غاية المراد ٣ : ١٣٢ .

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

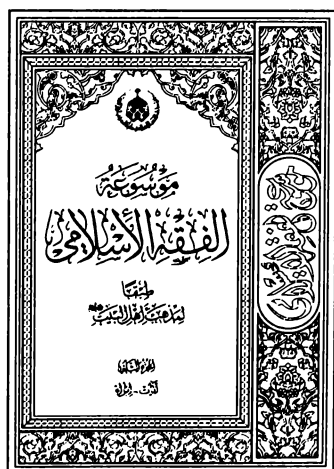
□ إعداد : التحرير

المجلد الثاني من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً

لمذهب أهل البيت عليهم السلام).

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م



إنَّ الطريقة الموسوعية في التدوين هي إحدى الطرائق الإيجابية التي تساهم في نشر العلوم والثقافات على مستوى وسيع؛ فإنَّه لا يتسنَّى لكلِّ أحد الاطلاع على العلوم والمعارف بسهولة بسبب تعدّد العلوم واتّساعها وتطورها السريع. من هنا يتّضح مدى جدوى تدوين علم الفقه وفق الطريقة الموسوعية وبشكلها الحديث، أعني المنهج الألفبائي في عرض المطالب والمعلومات.

وهذا المنهج في التدوين وإن بدا في الوهلة الأولى أمراً يسيراً - فلا يتجاوز العمل فيه أكثر من جمع المعلومات من مصادرها وتقسيمها ضمن عناوين متعدّدة وترتيبها وفق التسلسل الألفبائي، وقد يتطلّب الأمر أحياناً تعديلاً في العبارات أو إعادة بنائها - إلا أنّ الممارس للطريقة الموسوعية في التدوين يدرك أكثر من غيره مدى صعوبة هذا العمل وضخامة مشكلاته، خصوصاً في الميدان الفقهي وعلى الخصوص في إطار دائرة فقه أهل البيت عليه السلام من ناحية غزارة المادّة وسعتها وتراكم المعلومات وكثرة النظريات والآراء والاتجاهات الفقهية وتنوّع المصادر وتعدّدها، واختلاف اللغة عبر قرون.

وتزداد الصعوبة فيما لو أُريد التّقْصِي والاستقراء في جمع المعلومات، وتبلغ الصعوبة ذروتها إذا أُريد تدوين الموسوعة بمستوى ذوي الاختصاص، لا أن يقتصر على مخاطبة المستوى العام.

إذاً، فلا نبالغ لو قلنا بأنّ العمل الموسوعي في الإطار الفقهي التخصصي هو عمل تاريخي ومشروع عظيم لا يقاس بغيره من الكتب والتأليف.

وقد أطلّ على المكتبة الإسلامية المباركة المجلّد الثاني من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام)، وهو يقع في (٥٤٠) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي).

□ والعناوين التي اشتمل عليها الكتاب يبلغ عددها واحداً وعشرين عنواناً، تبدأ بعنوان (آيات) وتنتهي بعنوان (إبراء)، أربعة منها من قسم عناوين الدلالة التي أُحيل البحث فيها إلى مظانّه كعنوان (آيس) و (إبار)، وبقي سبعة عشر بحثاً بعضها موسّع جداً كعنوان (إباحة) و (إباق) و (إبراء)، وهذه من قسم العناوين الأصلية.

والبحوث الباقية متفاوتة من حيث مقدار البحث:

فبعضها مبحوث على نحو الإجمال كعنوان (آيات السجدة) و (ابتلاع)، وهذه من قسم العناوين الفرعية.

وبعض البحوث تأليفية؛ يرزخ بين الإجمال والتفصيل كعنوان (أب).

وقد امتازت بحوث الموسوعة بالاستيعاب من ناحية المسائل والفروع
الفقهية، ومن ناحية الأقوال والأدلة، ومن ناحية المصادر المعتمدة.

وأما من حيث مستوى البحوث فهي في منتهى الدقة ، ولم يقتصر فيها على عرض الفكرة وبيانها الإجمالي، بل متابعة كل معلومة بصورة كاملة .

فهي حقاً موسوعة كانت موفّقة في استيعابها وعرضها لفقّه أهل البيت عليهم السلام.

امتيازات هذه الموسوعة:

وأما ما امتازت به هذه الموسوعة من خصوصيات فنحن نشير إلى بعضها وعلى نحو الإجمال ، وندد للقارئ كي يبدي رأيه في تقييم الكتاب ومحتوياته من خلال السير مع الكتاب والإبحار في لجه :

النقطة الأولى: جامعية الموسوعة من ناحية استقراء العناوين والمصطلحات .

النقطة الثانية: التقسيم الفني والمنطقي للعناوين والمصطلحات كما أُشير في مقدّمة المجلّد الأوّل ، فالتفصيل في بعض البحوث واختصار بعضها الآخر وإحالة قسم ثالث كلّ ذلك مبتنّ على أُسس دقيقة وممتينة .

النقطة الثالثة: اشتملت هذه الموسوعة على بحوث تطرح لأول مرة وبهذا المستوى من الدقة والعمق والظرافة، من قبيل: (ابتلاء)، فبالرغم من صغر حجم البحث نسبياً إلا أنَّ المتابع يستطيع أن يلمس غزارة الجهد المبذول

لاستقصاء المعلومات، وتحديد موارد البحث لدى الفقهاء.

النقطة الرابعة: ويلاحظ أيضاً أنّ البحوث المفصلة من قبيل: (إباحة) و (إبراء) قد امتازت بالاستيعاب لجميع الفروع والأقوال، ممّا يكشف عن حجم المتابعات المبذولة لجمعها، كما أنّها تمتاز بالعمق على صعيد عرض الأقوال وبيان السير التاريخي لها وتقسيمها وتخريجها كما يظهر لكلّ من طالع بحث (بيع الآبق)^(١). وتتجلّى هذه الامتيازات بشكل أوضح لدى أدنى مقارنة بينها وبين البحوث الفقهية المتوفرة في المكتبة الفقهية وفي الأوساط العلمية.

ولنورد أحد النماذج الذي استعرض فيه السير التاريخي لمسألة فقهية، وهي حكم بيع الآبق، حيث بيّن تطور المسألة ضمن محطات، هي:

١ - مرحلة ما قبل العلامة الحليّ؛ فإنّ المستظهر من كلمات الفقهاء وفتاواهم إلى زمان العلامة الحليّ: التفصيل بين بيع الآبق منفرداً وبين بيعه مع الضميمة، حيث حكموا بالبطلان في الأوّل وبالصحة في الثاني، وأنّ الحكم بالصحة هنا على طبق القاعدة والنصّ.

٢ - ولكن العلامة الحليّ حاول إبراز الفرق بين المستنديين - القاعدة والنصّ - في جهتين:

الأولى: فيما إذا كان المشتري متمكناً من التسلمّ.

الثانية: في اختصاص الحكم بجواز البيع مع الضميمة - ووقوع الثمن بإزائها مع التعذّر - بالآبق خاصّة أو عمومه لغيره من موارد عدم القدرة على التسليم.

٣ - مرحلة ما بعد العلامة الحليّ؛ فانطلاقاً ممّا أثاره العلامة انفتح باب البحث عند الفقهاء بعد عصره في تحديد مفاد النصّ، وهل إنّّه موافق للقاعدة أو لا؟ ولذلك فقد تعدّدت الأقوال والنتائج.

النقطة الخامسة: الدقة في بيان الاتجاهات الفقهية ؛ حيث إنّ معرفة الأقوال في مسألة ما تارة تستند إلى النظر إلى ما هو الظاهر من عبارات الفقهاء في مقام بيان حكم تلك المسألة وتتوقّف عند هذه الحدود لا أكثر، فلا يعدو أن يكون ذلك مجرّد عرض وتعداد بسيط للكلمات الفقهاء، وأخرى تستند إلى النظر إلى الأدلّة والمباني الكامنة وراء تلك الآراء، ولا يخفى أنّ النظرة الثانية هي نظرة تفتقر إلى مؤونة اجتهادية وتضلّع بعملية الاستنباط.

وهذا الفارق في المستوى والرتبة بين النظرتين قد يؤثر على النتائج أيضاً، فقد يترأى للناظر بالمنظار الأوّل كثرة الأقوال وتعدّدها، في حين أنّ الناظر بالمنظار الاجتهادي ربّما يثبت عنده أنّ الاتجاهات والأقوال ليست بتلك الكثرة، وكذا العكس أيضاً.

وتبرز هذه الحقيقة بشكل جلي إذا ما تابعنا بعض النماذج الواردة في هذه الموسوعة ، فمن ذلك ما نراه في بيان الاتجاهات الفقهية في حكم (هبة الدين) (٢).

النقطة السادسة: البعد الاجتهادي في بيان الاستدلال، وليراجع عنوان (إبراء الطبيب والبيطار قبل العلاج) ^(٣) كنموذج لبلورة تصور مدى العمق الذي توقّرت عليه الموسوعة.

النقطة السابعة: المطارحات العلمية؛ إذ لم يقتصر في الموسوعة على عرض الاتجاهات الفقهية وخلفياتها الاستدلالية، بل أُشير إلى بعض المناقشات والردود تارةً بصورة إجمالية وعلى نحو الإشارة وأخرى مفصلاً.

فمن ذلك ما ورد في مناقشة الاستدلالات على حكم الإبراء في موارد تعاقب الأيدي^(٤).

النقطة الثامنة: الموضوعية والصراحة في بيان الحقائق العلمية.

النقطة التاسعة: إنّ السمة الغالبة على بحوث الموسوعة - بكلّ أقسامها وأنواعها - التناسب الذي عليه البحوث، ممّا يحكي مدى الدقّة في تطبيق الخطة والبرنامج المعتمد.

النقطة العاشرة: تنظيم المطالب وتصنيف المعلومات وترتيبها، فإنّ البحوث قد صبّت في قالب منطقي ورتّبت ضمن هيكلية فريدة لم تعهد من قبل في كتابة البحوث الفقهية، سيما التخصصية، حيث نجد في أوائل بحث (إباجة) التقسيمات المنطقية للبحوث والأساس الذي يبتني عليه كلّ تقسيم^(٥).

النقطة الحادية عشرة: أسلوب الخطاب والبيان الذي صيغت به المقالات والبحوث أسلوب يجمع بين وضوح العبارة وعمق الفكرة، ويجمع بين الحداثة والأصالة، ويجمع بين لغة الاختصاص واصطلاحاتها وبين البيان العرفي.

النقطة الثانية عشرة: يلاحظ المتابع أنّ الموسوعة استطاعت أن تربط بين الماضي والحاضر من الناحية التخصصية، حيث استندت في كلّ ادّعاءاتها إلى التراث والنصّ الفقهي، وحاولت استنطاقه وعرضه بطريقة أكاديمية، وكذلك استطاعت الموسوعة أن تضمّ إلى جانب ذلك النظريات الحديثة على مستوى الفقه والأصول، كما حاولت أن تهدي الباحث والقارئ وتدله على ما هو أصوب، ممّا يعكس سلامة الذوق الذي اعتمدته الموسوعة في برنامجها، ويكشف عن الشأمة الفقهية والحسّ العصري، وكنموذج على ذلك عنوان (آيات الأحكام)، فهذا البحث ينضوي على إثارات في غاية الطرافة.

النقطة الثالثة عشرة: وأخيراً فإنّ هذه الموسوعة تحمل إلى الأوساط العلمية رسالة ونموذجاً متعدّد الحثّيات ومترامي الأطراف، فهي حريّة بأن تدرس بدقّة وعمق، وتقارن مع غيرها من الدراسات.

ويظهر من خلال ما ورد من بحوث في المجلّد الثاني ضخامة هذا المشروع

وما يمكن أن يحتلّه من مرجعية علمية.

ولنسلط الأضواء على نموذجين من البحوث، هما: (آيات الأحكام) و (إباحة):

أ - آيات الأحكام: ونطالعه ضمن عدّة نقاط:

أولاً - بالرغم من توافر الدراسات حول آيات الأحكام، إلّا أنّ أمر بيان حقيقتها وماهيتها لم يولّ أهمية كبيرة ممّن ألّف في هذا المجال، بل إنّ كتب المتقدمين قد خلت من ذلك. في حين نرى هذا المقال قد أولى هذا الأمر عناية فائقة، حيث قام كاتب، بتتبّع لما ذكره المتأخرون من بيانات حول آيات الأحكام، وأبدى تقييماً وموقفاً تجاهها، ثم أعطى نتيجة محدّدة وواضحة بشأن ذلك، حيث قال: «والظاهر أنّه لا يقصد معنى اصطلاحي خاص من هذه التعاريف، وإنّما المقصود الإشارة إلى المعنى اللغوي لآيات الأحكام، وهو: الآيات التي يمكن أن يستفاد منها حكم شرعي» (٦).

ثانياً - ثمّ تلا ذلك ثلاثة إيضاحات طريفة ودقيقة في الوقت نفسه، وتشتمل على إثارات علمية هامة تتعلّق بتحديد دائرة الموضوع المبحوث عنده. وهذه الإثارات هي:

١ - الآيات التي بيّنت الأحكام الخاصّة بالنبي ﷺ.

٢ - الآيات التي ذكرت أحكاماً ترتبط بالأُمم السابقة.

٣ - الآيات التي لا دلالة ظاهرة فيها على الحكم ولكن وقع الاستدلال بها من قبل الأئمة عليه السلام.

ثالثاً - ثمّ تعرّض المقال إلى (١٢) نموذجاً لآيات الأحكام، كلّ نموذج يتضمن خصوصية معيّنة. ومن الجدير بالذكر أنّ ما ذكر في النقاط (٩ - ١٠).

١١ - ١٢) من نماذج يكشف عن مدى الدقة التي توفر عليها هذا المقال .

ولنمرّ معاً مروراً سريعاً على تلك النماذج :

١ - تضمّنت بعض الآيات أحكاماً وقواعد فقهية كلية ...

٢ - بعض آيات الأحكام ورد فيها الإرشاد إلى حكم العقل ...

٣ - تدلّ بعض الآيات على قواعد أصولية تدخل في عملية استنباط الأحكام الفقهية .

٤ - يمكن الاستدلال ببعض الآيات في عملية استنباط النظم والنظريات الفقهية العامة التي تمثّل الأبنية التحتية الجامعة لشتات الأحكام الفقهية الفرعية المتناثرة، من قبيل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ... وَإِنْ تَعْلُوا نِعِمَّتَ اللَّهُ لَا تُخْضَوْهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ . فهذه الفقرات تقرّر بوضوح نظرة الشريعة تجاه المشكلة الاقتصادية وأسباب نشوئها؛ فإنّ الله تعالى قد حشد للإنسان في هذا الكون كلّ الموارد التي يحتاجها، ولكن الإنسان هو الذي ضيّع على نفسه هذه الفرصة بظلمه وكفرانه، وهذان هما السببان الأساسيان للمشكلة الاقتصادية .

ومن قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ . وقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ ، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً...﴾ . فقد استدلّ بعض الفقهاء بهذه الآيات وأمثالها على إثبات شكل الحكم في الإسلام، القائم على أساس خطي الخلافة والشهادة .

٥ - يستفاد من بعض الآيات حكم واحد... وبعضها يستفاد منه أحكام

المسائل، نظير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾؛ إذ وضعت الآية أساساً للتعامل ومعياراً للتفاضل بين الناس، فليس هو الفارق التكويني والاختلاف الظاهري، بل الملاك هو مقدار ما يتحلّى به الإنسان من قيمة جوهرية وحقيقية، ألا وهي التقوى^(٧).

رابعاً - وعالج المقال مسألة عدد آيات الأحكام، وأورد الإحصائيات والأرقام المسجلة في الكتب المختصة، ثم ينتهي إلى تدقيق هذه الإحصائيات، وتقديم إحصائيات أكثر دقة وأكثر علمية ممّا هو الرائج والمعروف، حيث أحال القارئ إلى الملحق رقم واحد، والذي تضمّن ما يربو على الثمانئة آية.

خامساً - ثمّ يثير المقال عنواناً مستقلاً من الروايات وهو نسبة آيات الأحكام إلى مجموع القرآن الكريم وطرح عدّة احتمالات لفهم المراد منها، نطالعتها في هذا المقطع: «ولكن يمكن فهم هذه الروايات في الجملة على أساس أنّها ليست ناظرة إلى التقسيم من جهة الكم الرياضي ولا من جهة عدد الآيات:

١ - بل ناظرة إلى التنويع.

٢ - أو على أساس أنّ المراد بالحكم هنا الأعم من الفقهي.

٣ - بل يمكن إضافة وجه ثالث، وهو كون هذه الروايات ناظرة إلى الآيات التي يستفاد منها حكم شرعي في نفسها وإن خفي علينا ذلك أحياناً لقصور علمنا، لكنّه مبينٌ بالنسبة للمعصومين عليهم السلام... ويدعمه ما روي عن أمير المؤمنين...^(٨).

سادساً - ويوضّح المقال دورها في استنباط الأحكام الشرعية بصورة كلية، ثمّ يكمل ذلك بذكر نماذج لبعض الممارسات الاستدلالية الاجتهادية تكشف عن الطبيعة الاستدلالية المرنة لآيات الأحكام بحيث إنّها تدخل في

استنباط مختلف الأحكام حتى في المسائل المستحدثة .

سابعاً - وإكمالاً للفائدة سُجِّلَ عنوانان تكميليان: أولهما: يدور حول التعريف بتأريخ التأليف في هذا الفن وما هي أهم الكتب المؤلفة في ذلك .

والآخر: يدور حول التعريف بمنهج التأليف في هذا العلم .

ومن اللافت للنظر أنه بالنظر لأهمية هذا البحث حاول المقال أن يرشد الباحثين إلى المزيد من مصادر البحث حول ذلك بما أعدّه من ملاحق إحصائية ثلاثة في آخر المجلد .

ب - إباحة: ونطالع هذا المقال ضمن النقاط التالية^(٩):

أولاً - لدى بيان المعنى الاصطلاحي للإباحة نرى المقال يذكر أربعة إطلاقات لهذا المصطلح:

١ - الخطاب الشرعي بالتخيير بين الفعل والترك وتساويهما لدى الشرع .

٢ - الجواز الوضعي الانتزاعي .

٣ - الحكم العقلي بالإباحة العقلية .

٤ - المأذونية واستحقاق التصرف .

ثم أُشير مفصلاً إلى المناسبة بين هذه الإطلاقات وبين المعنى اللغوي: « وهذه المعاني والإطلاقات للإباحة عند الفقهاء رغم اشتراكها جميعاً في المناسبة مع المعنى اللغوي حيث إنّ المكلف فيها جميعاً يكون في سعة وإطلاق، إلا أنها تختلف فيما بينها من حيث نوع الإطلاق والسعة، وأيضاً من حيث الموضوع الذي تتعلّق به الإباحة والسعة... »^(١٠).

ثانياً - ولكي تتضح المعاني الاصطلاحية للإباحة عقدت مقارنة بينها وبين

بعض المصطلحات الأخرى، نظير: الجواز - الرخصة - الحلّة - الصّحة - براءة الذمّة - البذل - التسبيل.

ثالثاً - تحت عنوان (من له حق الإباحة) ورد ما يلي:

الأول - الشارع المقدّس: «الأصل أنّ حق الإباحة للشارع وحده؛ لأنّه المالك والخالق للإنسان، فيكون له الأمر تكويناً وتشريعاً، تكليفاً ووضعا» (١١).

الثاني - الإمام أو الولي العام.

الثالث - القاضي.

الرابع - المالك أو الولي أو الوكيل.

الخامس - العقل العملي، الذي ينقسم بدوره إلى قسمين:

١ - الحكم العقلي الأولي: «ما يكون في الفعل من حيث هو، كحكم العقل بإباحة ما ليس فيه جهة حسن أو قبح، كالمشي مثلاً» (١٢).

٢ - الحكم العقلي الثانوي: «ما يكون في الفعل بلحاظ الموقف الشرعي المتعلّق به أو في طول ما يطرأ على ذلك الحكم الشرعي من الجهل أو النسيان أو العجز، كما في موارد البراءة قبل الشرع، أو في موارد الجهل أو النسيان أو الغفلة أو العجز أو الاشتغال بالأهم، أو غير ذلك ممّا يعتبره العقل عذراً مبيحاً أو موجباً للتخيير، وعدم صحّة العقوبة في مورده» (١٣).

رابعاً - تقسيمات الإباحة: وهنا ذكرت عشرة تقسيمات رئيسية للإباحة، مع بيان جهة التقسيمات وأساس القسمة فيها. ولا تخفى أهمية هذه التقسيمات:

١ - تقسيم الإباحة التكليفية إلى: اقتضائية - وهي التي تكون على أساس

ملاك وغرض مولوي في جعل خطاب التخيير والإباحة - وإباحة لا اقتضائية ، وهي التي تكون من جهة عدم ملك في الإلزام بفعل أو ترك .

٣ - كما تنقسم الإباحة بأقسامها إلى: مطلقة من ناحية قيد، ومشروطة به، وهى التى تكون فى فرض تحقق ذلك القيد.

٥ - وتنقسم من حيث الفعل المتعلق به الإباحة إلى: إباحة التملك، وإباحة الانتفاع أو التصرف، وهو تارة يكون تصرفاً وفِعْلاً حقيقياً كالأكل والشرب، وأخرى يكون تصرفاً وفِعْلاً اعتبارياً إنشائياً كالبيع والإفتاء والقضاء، سواء في ذلك الإباحة التكليفية أو الوضعية.

٧ - وتنقسم الإياحة بحسب المبيع إلى: شرعية ومالكية وولائية.

٩ - وتنقسم الإباحة المالكية من حيث إبرازها وإنشائها إلى :

إباحة إنشائية صريحة ، وإباحة تقديرية ضمنية .

١٠ - وتنقسم من حيث مقابلتها بالعوض إلى : معوضة ، ومجانبة .

خامساً - أصالة الإباحة ، وقد ذكر لها معنيان :

الأول : إثبات الإباحة الظاهرية التي هي بمستوى الأصل العملي في موارد الشك .

الثاني : إثبات الإباحة الواقعية ببعض العمومات الواردة في النصوص .

سادساً - أسباب الإباحة : حيث أشير إلى أهمها ، وهي ثمانية :

١ - إذن الشارع ، واشير إلى أنواع هذا الإذن وموارده .

٢ - طرو العناوين المبيحة والمعدرة ، وأيضاً بين أنحاء ذلك .

٣ - إذن المالك والولي أو إجازتهما .

٤ - العقود المقتضية للإباحة .

٥ - أسباب الملك .

٦ - عدم تعلّق حق الغير [= المباحات العامة] :

٧ - التولية .

٨ - بعض الجرائم والذنوب الموجبة لإباحة الدم والمال .

سابعاً - حدود الإباحة الثانوية ، وذكر هنا ثمانية حدود وضوابط .

ثامناً - البحث في حقيقة (الإباحة المالكية) وهل هي عقد أم إيقاع ؟

تاسعاً - تطبيقات الإباحة ، وقد ذكر هنا أربعة تطبيقات :

التطبيق الأول: الإباحة في العبادة.

التطبيق الثاني: إباحة ما يؤخذ من المسلم أو سوق المسلمين.

التطبيق الثالث: إباحة الأئمة عليهم السلام للخمس والأنفال.

التطبيق الرابع: المباحات العامة: « وهي الأشياء التي جعلها الشارع مباحة أو مشتركة للجميع، وهي على قسمين:

١ - ما أباح الشارع وأذن في الانتفاع به دون تملكه أو استهلاكه.

٢ - ما أباح الشارع وأذن فيه حتى على وجه التملك أو الاستهلاك... » (١٤).

عاشراً - طرق معرفة الإباحة: وباعتبار وجود أنحاء مختلفة للإباحة فقد بين لكل نوع طريقه الخاصة به.

حادي عشر - آثار الإباحة: حيث ذكر هنا ثلاثة آثار للإباحة التكليفية، وأيضاً بحثت آثار الإباحة الوضعية، وذكرت خمسة آثار للإباحة بمعنى حق التصرف.

ثاني عشر - انتهاء الإباحة: ولكل نوع أسباب لانتهاء الإباحة فيه. نسأل المولى أن يوفق القائمين على هذا المشروع في سبيل إدامته وإكماله.

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الإسلامي ٢: ٢٠٦-٢٢٣.

(٢) م. ن. ٢: ٣٢٠-٣٢٥.

(٣) م. ن. ٢: ٤٢٥-٤٣٢.

(٤) م. ن. ٢: ٣٥٤-٣٦١.

(٥) م. ن. ٢: ٩٤-٩٩.

(٦) م. ن. ٢: ٣٩-٤٧.

(٧) م. ن. ٢: ٣٩-٤٧.

(٨) م. ن. ٢: ٥٠.

(٩) م. ن. ٢: ٨٣-١٤٤.

(١٠) م. ن. ٢: ٨٧.

(١١) م. ن. ٢: ٩٠.

(١٢) م. ن. ٢: ٩٤.

(١٣) م. ن.

(١٤) م. ن. ٢: ١٢١-١٢٢.

التابع لمكتب الإعلام الإسلامي للدراسات الإسلامية

تأسس معهد الفقه والحقوق في شهر تموز من عام ١٩٩٤م، ومجاله التحقيقي: المعارف الفقهيّة والحقوقيّة الإسلاميّة والعلوم المرتبطة بها

أَوَّلًا - الأهداف :

الأهداف الأساسية لهذا المعهد عبارة عن:

١ - توضيح وتنقيح مباني الفقه ومصادره وأساليبه ونطاقه ومكانته وأهدافه وتاريخه.

٢ - بيان عناصر وخصائص وأساليب عملية استنباط النظام الحقوقي في الإسلام.

٣ - تنمية الفكر الفقهي باتجاه الساحات الحديثة وإبداع النظريات الفقهية - الحقوقية .

٤ - تلبية المتطلبات والإجابة عن الشبهات والإشكاليات الأساسية المطروحة في مجال الفقه والحقوق الإسلامية .

٥ - توضيح المسائل والأبعاد الفقهية المتعلقة بنظام الجمهورية الإسلامية .

ولتوضيح النقطة الثانية ينبغي الإشارة إلى موضوعين :

أ - معرفة المنهج الرجالي :

من المقولات المرتبطة بالاجتهاد والعلوم التمهيدية لعملية الاستنباط : علم الرجال . وتعالج بحوث هذا المعهد المسائل الرجالية التي كان يمكن متابعتها ولكنها لم تتابع ، أي البحوث التي لو كانت تطرح لأثرت علم الرجال والفقه أيضاً بشكل طبيعي . ومن هذه البحوث البحث في منهج معرفة الرجال ، أي الأساليب والطرق التي تعتمد في معرفة رجال الأسانيد ، والأسس التي يقوم عليها الجرح والتعديل ، وما هي الطرق المستخدمة في ذلك ، وما هي الأساليب التي يجب اعتمادها ، وما هو الأسلوب المعتمد عند كل واحد من علماء الرجال ، وما هي مصادر علم الرجال .

ب - الاستنباط :

والمقولة الثانية هي الاستنباط ، وطبعاً ليس المقصود بالاستنباط هو ممارسة الفقيه للإفتاء ، فليس الاستنباط دائماً من أجل الإفتاء ، بل أحياناً يكون التحقيق من مقولة الاستنباط . ومعلوم أنّ مثل هذه التحقيقات تتناول المسائل الجديدة والموضوعات المستحدثة . إذن ، فالمهم من أهداف قسم الفقه والحقوق هو في مقولتي ما قبل الاستنباط وما كان من نوع الاستنباط .

ثانياً - الوظائف :

لأجل تحقق الأهداف المذكورة يضطلع هذا المعهد بالوظائف التالية :

١ - دراسة وتحقيق وتنفيذ الأطروحات البحثية في مجال تاريخ وفلسفة ومباني الفقه والحقوق الإسلامية .

٢ - دراسة وتحقيق وتنفيذ الأطروحات البحثية في مجال الموضوعات الفقهية المستحدثة والفقهية - الحقوقية ، وبالأخص في الموضوعات التي

يحتاجها نظام الجمهورية الإسلامية.

٣ - دراسة وتحقيق وتنفيذ الأطروحات البحثية في مجال الموضوعات الفقهية المتداولة التي هي بحاجة إلى إعادة النظر فيها، وبالأخص الموضوعات التي يحتاجها نظام الجمهورية الإسلامية.

٤ - التعرّف على النواقص والاحتياجات والمشاكل الفقهية والحقوقية لنظام الجمهورية الإسلامية.

٥ - رصد موارد الخلل الفقهية والحقوقية في المؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية لنظام الجمهورية الإسلامية.

٦ - دراسة وتحقيق وتنفيذ الأطروحات البحثية في مجال العلوم المرتبطة بالفقه ، من قبيل الأصول والرجال والحديث وغيرها بمقدار ما يؤمن أهداف هذا المعهد في مجال الفقه والحقوق .

٧ - مطالعة ، وتحقيق وتنفيذ الأطروحات البحثية في مجال النُظم والنظريات والقواعد الفقهية .

٨ - تأسيس مكتبة متخصصة، وتوفير المجاميع المعلوماتية (كتب المصادر، والقواميس، والمعاجم و..) في مجال الفقه والحقوق؛ لأجل دعم التحقيقات والبحوث التي يراد إنجازها في المعهد، وتسهيل التحقيقات الفقهية والحقوقية.

٩ - توفير فرص التطوير وتنمية المعلومات وقدرات الباحثين عن طريق تشكيل الدورات والمختبرات التعليمية وإقامة الاجتماعات والحوارات العلمية وإيجاد فرص الدراسة والبحث.

١٠ - تشخيص الباحثين واستقطابهم والإفادة منهم ومن ذوي الرأي
الأكفاء .

١١ - تقديم الخدمات المعلوماتية للحوزات العلمية في مجال الشبّهات

والمسائل المستحدثة للمجتمع والنظام الإسلامي في مجال الفقه والحقوق الإسلامية .

١٢ - تأمين الاحتياجات البحثية للحوزة العلمية في مجال البحث الفقهي وتوفير الأرضية لنمو وتكامل المحققين والباحثين في المجال الفقهي .

١٣ - بناء العلاقات والتعاون مع المنظمات والمؤسسات والمراكز العلمية ، التحقيقية والتنفيذية ؛ لأجل تقدّم أهداف المعهد .

١٤ - بناء علاقات فاعلة وبنّاءة مع باقي المعاهد والفروع التابعة لمركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ؛ لأجل تنفيذ الأطروحات المشتركة والحدّ من الأعمال الموازية والمكرّرة .

الهيئات العلمية وشورى التخطيط

يشتمل المعهد على ثلاث هيئات :

الأولى - هيئة مدراء المجاميع ، ووظيفته متابعة الأمور الجارية المرتبطة بالبرامج أسبوعياً .

الثانية - الهيئة العلمية ، وهي التي تكمن فيها فلسفة وجود المعهد ، فإنّها تأخذ على عاتقها وضع البرامج والمشاريع والخطط العامة للعمل .

الثالثة - العضوية في هيئة مدراء المعاهد من أجل التواصل مع سائر المعاهد الأخرى التابعة لمركز الأبحاث والدراسات الإسلامية في مكتب الإعلام . ومن هنا توجد نقاط اشتراك وتعاون بين هذه المعاهد والمراكز .

لجان التحقيق

لأجل تنفيذ الوظائف المذكورة ، تشكّلت اللجان التحقيقية التالية في هذا المعهد :

- وفيما يلي شرح لأهداف ووظائف ودوائر البحث للجان المذكورة:

تُعنى هذه اللجنة بتحقيق ودراسة الفقه والحقوق برؤية من الخارج والإجابة على الأسئلة المطروحة فيما يرتبط بأسلوب ومباني وأهداف ... علم الفقه والحقوق الإسلامية .

١ - توضيح وتنقيح المباني، المصادر، الحدود، الأهداف، التاريخ،
وأساليب الاستنباط الفقهي والحقوق الإسلامية.

- ٢ - التعرّف على الشبهات والتساؤلات المطروحة والتحديات الموجودة أمام الفقه والحقوق الإسلامية في المجالات المذكورة، ومحاولة تقديم الإجابة العلمية عليها.

١ - الارتباط بالمؤسسات والمراكز التحقيقية بهدف التعرف على المواضيع والمسائل المطروحة في مجال فلسفة الفقه والحقوق الإسلامية.

- ٢ - تشخيص واستقطاب البحوث المنجزة في نطاق البحث لدى اللجنة .
- ٣ - تهيئة الأطروحات البحثية لأجل بحثها في الهيئة العلمية للمعهد .
- ٤ - الإشراف العلمي على الأطروحات البحثية المقررة المؤيدة من قبل الهيئة العلمية للمعهد .

٥ - عقد الاجتماعات والحوارات العلمية في مجال الشبهات والتحديات المطروحة في مجال فلسفة الفقه والحقوق الإسلامية .

ثالثاً - مجالات التحقيق :

تُعنى هذه اللجنة بالأُمور التالية :

١ - دراسة المسائل ذات الجدل على الساحة الاجتماعية والتي ترتبط بفلسفة الفقه وبالأخص المسائل الأساسية في مجال الحكومة الدينية .

٢ - توضيح وردّ وإثبات مسائل العلوم المرتبطة بالفقه (كالكلام والحقوق، والأخلاق وغيرها) والتي تحتاج إلى بحوث من ناحية تأثيرها في الفقه .

٣ - نظراً لضرورة البحث عن فلسفة بعض الأحكام فقد أُسندت مهمة البحث في هذا المجال إلى هذه اللجنة (وبشكل مؤقت ، وذلك لعدم وجود لجنة خاصة بذلك حالياً) .

٤ - لا تُعنى هذه اللجنة ببحث ودراسة فلسفة العلم بصورة مستقلة ، ولكن من مهماتها : عقد الاجتماعات العلمية بهدف كسب معلومات عامّة حول المحاور الأصليّة وانطباقها على الفقه والحقوق الاسلاميّة .

٢ - لجنة المسائل الفقهية والحقوقية :

تُعنى هذه اللجنة بالبحث عن موضوعات فقهية وحقوقية خاصّة ، وهي التي يتم طرحها بشكل واسع في المجتمع والنظام الإسلامي الإيراني ، ممّا هو مورد جدل ونقاش .

أولاً - الأهداف :

١ - عرض الحلول الفقهية والحقوقية المنسجمة في مجال الموضوعات المستحدثة ، وبالأخص الموضوعات التي تواجه نظام الجمهورية الإسلامية في إيران .

٣ - تخرج عن دائرة اهتمامات هذه اللجنة الجوانب الكلية والفلسفية لمباحث حقوق الانسان، ولكن تدخل فيها المصاديق الخاصة لمباحث حقوق الإنسان، كأحكام المرتد، والجوانب الفقهية لمباحث الحرية، وروابط الشعب والحكومة.

٣ - لجنة العلوم المرتبطة بالفقه:

تتكفل هذه اللجنة دراسة بعض العلوم، من قبيل علم الأصول والقواعد الفقهية والرجال والحديث.

أولاً - الأهداف:

١ - نقل حاجات وضرورات ساحة الاستنباط إلى علم الأصول، وتبديلها إلى موضوعات تكتسب صبغة أصولية.

٢ - توجيه مهارة التدقيق الاصولية من المباحث العلمية الصرفة إلى المباحث العملية.

٣ - التنمية الكمية والكيفية لعلم الأصول في إطار مهمته ودوره الآلي وبهدف الإجابة على احتياجات استنباط المسائل المستحدثة.

٤ - الحيلولة دون تحوّل علم الأصول إلى علم بعيد عن عملية الاستنباط وغير مفيد فيها.

٥ - إيجاد الجوّ العلمي اللازم لترويج التنظير في الأصول والفقه.

٦ - تنمية مجالات علم القواعد الفقهية في إطار تقوية المباحث التطبيقية للفقه والحقوق.

ثانياً - الوظائف:

١ - عقد الاجتماعات والحوارات العلمية في المجال البحثي للجنة.

٢ - تهيئة الأطروحات البحثية لأجل بحثها واتخاذ ما يلزم بشأنها في هيئة بحوث المعهد.

٣ - الإشراف العلمي على الأطروحات البحثية المقررة من قبل هيئة بحوث المعهد.

٤ - تشخيص واستقطاب الأبحاث المنجزة فى نطاق بحوث اللجنة .

ثالثاً - مجالات التحقيق:

١ - دراسة القواعد التي لم تشغل حيزاً كبيراً في البحوث الأصولية بالرغم من دورها الأساسي في عملية الاستنباط، كالسيرة، وتناسب الحكم والموضوع، والبحوث التي تنظم علاقة الكتاب بالسنة، وغير ذلك من البحوث.

٢ - دراسة القواعد المستخدمة في عملية الاستنباط والتي لم تبحث إلى الآن في الأصول ، كالارتكازات المتشرعية والعقلانية ، ومعيار ومقدار دلالة فعل المعصوم ..

٣ - مباحث علم الهرمونوطيقا وفلسفة اللغة التحليلية ، التي يمكن أن تؤثر على علم الأصول .

٤ - كما ويدخل في دائرة اهتمامات هذه اللجنة الموضوعات الاصولية والرجالية والحديثية التي تؤثر دراستها في تقدم أهداف المعهد في مجال الفقه والحقوق الإسلامية .

٤ - لجنة تنقيح الموضوعات :

تتكفل هذه اللجنة دراسة وتحقيق وتشخيص الموضوعات والظواهر المستجدة على أثر تقدم العلوم والتكنولوجيا وتطور المجتمعات البشرية ، والتي تحتاج إلى تعيين حكمها الشرعي من قبل الفقهاء .

أولاً - الأهداف :

١ - إيجاد الارتباط بين المراكز التخصصية للعلوم التجريبية والإنسانية من جانب، وبين المراكز المختصة بالفقاه والاستنباط من جانب آخر.

٢ - معرفة الظواهر والموضوعات التي هي حصيلة العلاقات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية للعصر الجديد أو التنمية العلمية والتكنولوجية.

ثانياً - الوظائف:

١ - تقديم الدراسات العامة في مجال المباحث النظرية لمعرفة وتشخيص الموضوعات الفقهية.

٢ - تهيئة فهرست عصري عن الموضوعات والمسائل المطروحة في المجالات التخصصية المختلفة على المستوى الداخلي أو العالمي والتي هي بحاجة إلى بيان الحكم الفقهي.

٣ - فتح الملفات العلمية للموضوعات المعقدة، وتقديم دراسات تخصصية لمعرفة ماهياتها.

٤ - الارتباط بالمراكز والمؤسسات التحقيقية والثقافية بهدف التعرف على المسائل الجديدة ومورد ابتلاء المجتمع والنظام الإسلامي.

٥ - عقد الاجتماعات والحوارات العلمية في مجال التعرف على الموضوعات الجديدة الفقهية والحقوقية.

٦ - تهيئة الأطروحات التحقيقية لأجل دراستها واتخاذ ما يلزم بشأنها في هيئة بحوث المعهد.

٧ - الإشراف العلمي على الأطروحات البحثية المقررة من قبل هيئة البحوث.

ثالثاً - مجالات التحقيق:

١ - دراسة وتحقيق ما يتعلق بالموضوعات والظواهر الجديدة المطروحة في مختلف مراكز العلوم الإنسانية والتجريبية، والتي هي بحاجة إلى حكم فقهي.

٢ - دراسة وتحقيق الموضوعات التي حُققت أو بحثت في الأقسام الأخرى أو باقي معاهد المركز في إطار التعاون المتبادل.

التقاء وافتراق خطة العمل والأهداف مع باقي المراكز

عند التعريف بفلسفة وجود المعهد وأهدافه وتعيين المجالات ومساحات البحث وتحرير البرامج، فقد اعتمد هذا المقياس ألا وهو مجانية الاستغراق في تكرار الأعمال. وعليه فإذا وقع موضوع ما مورداً لاهتمام بعض المراكز البحثية الحوزوية فإنه سيتجنب الدخول في ذلك الموضوع؛ ولهذا يتم التعرف على المراكز المختصة بالتحقيق، ومعرفة اتجاه سيرها ومجالات عملها. ولكن إذا كان الموضوع حساساً ومهماً أو كان في مرحلة النشوء فيلزم أن تتصدى لبحثه عدة مراكز ومن زوايا مختلفة حتى يتم الحصول على المعلومات الأولية فيه، وذلك مثل موضوع (الاستنساخ) باعتباره بحثاً مهماً وجديداً ومما ينبغي للفقهاء الإمامي إبداء النظر فيه سريعاً لئلا يكون مهملاً في طيات الزمان.

الاجتماعات المشتركة بمراكز البحث الفقهي

لأجل تبادل المعلومات والتجارب

مما يؤسف له أنّ أحد مساوئ مراكز الدراسات الحوزوية هو عدم الارتباط والتلاقح في الأفكار رغم وجود بعض الارتباطات غير المنظمة وإن كانت لا ترقى إلى مستوى الإمام بما لدى الآخر والاطلاع عليه وتقديم الخدمات المتبادلة، إذا لم يتم تبادل المعلومات والتجارب والمعطيات فسيؤدي ذلك إلى هدر الطاقات والوقت والتكاليف الباهضة.

إنّ بمقدور إدارة الحوزة العلمية تحقيق الارتباط والانسجام بين المراكز، لكن الدخول في هذا البحث وتعيين الآليات التي يتم استخدامها يحتاج إلى دراسة دقيقة، وإن كانت عملية الابتعاد عن تكرار الأعمال ليست بمعنى حصر الأمر دراسة وتحقيقاً بموضوع أو مركز واحد، بل ينبغي التعاطي من أجل الإفادة من معلومات الآخرين وتجاربهم. كما يمكن التخطيط بنحو يقوم كلّ

مركز بالبحث عن جانب وبعد معيّن في الموضوع حتى نتلافى عملية تجميع واستقصاء المعلومات المكثّرة.

إصدارات حازت جوائز من بعض المؤسسات والمراكز العلمية

- ١ - الحكم الثانوي في التشريع الإسلامي - علي أكبر الكلانترى.
- ٢ - جهالة مورد المعاملة - السيد حسن وحدتي الشبيري.
- ٣ - دراسة تطبيقية للغرر في المعاملة - محمد تقي الرفيعي.
- ٤ - المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية لسيد الطائفة آية الله العظمى البروجردى - السيد محمد رضا الحسيني الجلالى.
- ٥ - التجسس وخيانة البلاد - عادل الساريخاني.
- ٦ - دراسة تطبيقية حول العقوبات الإسلامية - محمد إبراهيم شمس ناثرى.
- ٧ - الإذن وآثاره القانونية - علي رضا فصیحى زادة.

الإصدارات المطبوعة

- ١ - جهود الشيخ المفيد الفقهية ومصادر استنباطه - محمد حسين نصّار.
- ٢ - حوارات حول فلسفة الفقه - مصطفى ملكيان، محمد مجتهد الشبستري، ناصر كاتوزيان، علي عابدي شاهرودي، صادق لاريجاني.
- ٣ - بلوغ البنت (مجموعة بحوث فقهية)، إعداد مهدي المهريزي.
- ٤ - المنهج في تفسير القوانين الجنائية - جلال الدين الغياثي.
- ٥ - العلاقة بين الفقه والحقوق - مصطفى مير أحمدي زادة.
- ٦ - قانون العقود الدولية في الإسلام - عباس علي العظمي التستري.
- ٧ - دراسة تطبيقية حول عقوبة الإعدام - محمد إبراهيم شمس ناثرى.

- ٨ - دراسة فقهية وقانونية حول مجمع تشخيص مصلحة النظام - محمد صادق شريعتي.
- ٩ - دور التقية في الاستنباط - نعمة الله الصفري.
- ١٠ - دور القرآن في عملية الاستنباط - سيف الله الصرامي.
- ١١ - الجعالة في البنوك الإسلامية - رسول المظاهري.
- ١٢ - دور المباني الكلامية في الاستنباط - سعيد ضيائي فر.
- ١٣ - حياة وآراء ابن إدريس الحلّي - علي همّت البناري.
- ١٤ - الشرط الضمني - دراسة تطبيقية في الفقه والقانون المدني الإيراني والقانون الدولي - حسين سيمائي صراف.
- ١٥ - أسس المسؤولية الجنائية في القانون الإسلامي والفرنسي - علي أشرف الدلفاني.

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د - المسائل الفقهية الحيوية.

هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.

و - ما وراء الفقه، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز - تأريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه، كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - ألا تكون المقالة منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.



القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية:

مجلة فقه أهل البيت عليه السلام قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name :

المنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص. ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم.

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD :

Abbas AL-Ka'bi

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL-Rahmani

* * *

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 10 - NO. 39 - 2005 / 1426