فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

الطبعة الثانية

- مقياس السفر الشرعي
- الإجارة في المعاملات البنكية
- تحقيق حول المغرب الشرعي
- دراسة حول حكم المعاطاة في النكاح
- مفهوم المؤونة و مصاديقها
- طرق ثبوت الهلال
- القواعد الفقهية في التراث الفقهي الإمامي- تأسيساً و تطوراً
- رسالة في حرمان الزوجة من بعض الإرث
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت
- نافذة المصطلحات الفقهية/ إتمام
- تقرير حول مدرسة الفقه و الأصول التخصصيّة التابعة للمركز العالمي

٤٣

العدد الثالث و الأربعون- السنة الحادية عشرة ١٤٢٧ هـ/٢٠٠٦ م

فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة

تصدر عن

مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الثالث والأربعون ـ السنة الحادية عشرة

١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م

Kh ghaffuri@islamicfeqh.com

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحماني

مدير التحرير :

الأُستاذ علي الساعدي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

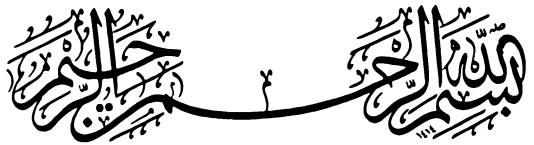
وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم ـ ص. ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة: ١٢٢

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ نحو صياغة معاصرة للعلاقات الاسرية القرابة نموذجاً .... ٥ ـ ١٠
رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

مقياس السفر الشرعي مكاني أو زماني ..... ١١ ـ ٢٤
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

الاجارة في المعاملات البنكية ..... ٢٥ ـ ٤٠
آية الله السيد محسن الخرازي

تحقيق حول المغرب الشرعي ..... ٤١ ـ ٦٢
آية الله السيد محمّد رضا مدرّسي اليزدي

ـ دراسات وبحوث ـ

دراسة حول حكم المعاطاة في النكاح ..... ٦٣ ـ ٨٠
سماحة الاستاذ الشيخ محسن الأراكي

مفهوم المؤونة ومصاديقها ..... ٨١ ـ ١١٠
آية الله الشيخ رضا الاستادي

طرق ثبوت الهلال ..... ١١١ ـ ١٥٦
الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

القواعد الفقهية في التراث الفقهي الإمامي ـ تأسيساً وتطوراً ..... ١٥٧ ـ ١٧٨
السيد منذر الحكيم

محتويات العدد

رسالة في حرمان الزوجة من بعض الإرث ..... ١٧٩ ـ ٢٢٢
الامام السيد محسن الطباطبائي الحكيم قدس سره

موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ..... ٢٢٣ ـ ٢٣٠
إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية / إتمام ..... ٢٣١ ـ ٢٥٨
إعداد: التحرير

ـ تقارير ومتابعات ـ

تقرير حول مدرسة الفقه والأصول التخصصية التابعة للمركز العالمي .. ٢٥٩ ـ ٢٦٨
إعداد: التحرير

ملتقى «التراث الثقافي، والإشكاليات الفقهية ـ الحقوقية» ٢٦٩
ملتقى «الربا، النظرية والعمل، الإشكاليات والحلول» ٢٧٠
افتتاح جامعة الإمام الباقر عليه السلام ٢٧١
ندوة «تفسير القرآن طبقاً لترتيب النزول» ٢٧٢
ندوة حول «الحاجة إلى الفقه في العالم المعاصر» ٢٧٢
انتهاء أعمال المؤتمر السنوي للمسلمين في فرنسا ٢٧٣
افتتاح أول كلية للعلوم الإسلامية في سريلانكا ٢٧٣
المؤتمر العالمي لتخليد ذكرى الإمام شرف الدين قدس سره ٢٧٤
الزواج بنيّة الطلاق والجدل الفقهي في السعودية ٢٧٧
مؤتمر في ماليزيا حول الصلاة في الفضاء ٢٧٨
الدعوة إلى قمّة إسلامية في ألمانيا ٢٧٩

نحو صياغة معاصرة للعلاقات الاسرية

القرابة نموذجاً

إذا أردنا تحليل المركّب الأُسري الى عناصره التجريدية فإنّه يتجلّى أمامنا ثلاثة مكوّنات بنائية : ١ ـ أُصول ٢ ـ فروع ٣ ـ مقارنات

فالاصول : تتمثّل بالزوج والزوجة اللذين ينطلقان في حياتهما المشتركة على أساس عقد اجتماعي متين بينهما وميثاق غليظ يعكس ثقل المسؤولية وخطورة المهمّة الفعلية والمستقبلية التي تصدّيا لها . . وهما مرشّحان عادة لاكتساب عنوان الابوّة والامومة حيث يبدآن بإعداد نفسيهما للقيام بدور الوالدين منذ اليوم الأول لاقترانهما . . وهذا الإعداد المسبق يمتدّ على عدّة أصعدة مختلفة : على مستوى الممارسة والسلوك العملي . . وعلى مستوى التطلّع والرؤية المستقبلية . . وعلى مستوى العواطف والأحاسيس . . وعلى مستوى التخطيط والبرمجة الحياتية . . إلى حدّ يستغرقان في ذلك بحيث ينسيان ذاتيهما ويغفلان عن التفكير في نفسيهما ويعيشان للحلم القادم الذي طالما كانا ينتظرانه . . وهذا التحوّل في الحقيقة تحوّل طبيعي ويتمّ بشكل انسيابي استجابة للغريزة البشرية وتلبية للفطرة الانسانية وانصياعاً للسنّة الإلهية التكوينية . .

وأمّا الفروع: وهم الأولاد والذرّية.. فهم الهدف الحلو والحلم الممتع الذي يراود فكر ومشاعر وتطلّعات الزوجين دوماً.. فهم ثمرة اتفاقية الزواج وحصيلتها.. وهم متعة العيش ولذّة العمر بالنسبة للزوجين.. وهم الامتداد الطبيعي للاصول التي انحدروا منها.. ولا ينحصر هذا الامتداد للأبوين والتمثيل لهما في المجال الوراثي والخَلقي بل يطال المجال البيئي والمحيطي وكذلك المجال السلوكي والخُلقي بل كلّ معالم الشخصية البشرية ومحدّداتها.. من هنا نرى تشدّد المشرّع الحكيم في حفظ العلاقة بين الفروع والاصول بشكل ملفت للنظر فقد حمّل الأبناء واجبات وتوصيات تجاه الوالدين بإزاء مامدّه الوالدان من جسور حانية نحو الأبناء..

وأمّا المقارنات: فالمقصود بها كلّ من يقارن أداء هذا الكيان الأسري من عناصر بشرية مساعدة ومواكبة لحركة هذا الكيان في داخله ومحيطة له من خارجه.. وهذه المجموعة المقارنة إمّا يكون ارتباطها نسبياً ورحمياً كالعرضي الملازم واللاصق بالاسرة كالإكليل.. وهم الذين أطلق عليها القرآن الكريم مصطلح الكلالة - للأب كانت أو للأم - الذي يراد منه بعض طبقات هذه المجموعة.. وهذه المجموعة المتداخلة في أجزائها مع الاسرة والمساهمة في تحوّلاتها هي مجموعة الأرحام التي قد تضيق وقد تتسّع جداً..

وإمّا يكون ارتباطها بالاسرة سببياً ومن خلال استحداث علاقات اجتماعية ناشئة تكون بمنزلة العرضي المفارق بحسب الاصطلاح المنطقي.. ومصداقه الرائج المصاهرة التي هي صيرورة أُسرية جديدة ونواة لايجاد كيان اسري مستقبلي تبدأ تدريجياً بالانفصال عن الاسرة الام وتسعى أن تصنع لنفسها كياناً اسرياً مستقلاً..

وإذا تأمّلنا بصورة دقيقة في الآثار المترتّبة على هذا النمط الأخير من العلاقات الناشئة لرأيناها تصبّ في تلك العلاقات الرحمية والقربية حيث إنّها تؤدّي الى توسعة دائرتها وتكثير أغصانها . .

ولم تهمل الشريعة المقدّسة الوظيفة المؤثّرة والدور الفاعل لهذه المجموعة المقارنة بكلا شقّيها وبكلتا صيغتيها النسبية والسببية والتي تقوم بدور الإسناد والدعم والنظارة على حركة الاسرة . .

ثم إنّ علاقة هذه المجموعة المقارنة بالمركز الاسري الأول تتحدّد على ضوء طبيعة الوظائف والحقوق . . وسنشير الى معالم الصياغة الشرعية لهذه العلاقة بنحو الإجمال ضمن عدّة نقاط هي :

النقطة الاولى: حفظ الكيان الاسري من الانهيار . . فحينما تبرز حالات الخلاف والنزاع بين الزوجين - وبالنظر لكون مثل هذه الحالات ليست نادرة سيما لحديث العهد بالحياة الزوجية أو لقليل التجربة أو لغير الجدير أو لغير الواعي والناضج اجتماعياً أو لمن يعجز عن معالجة مشاكله الداخلية بنفسه - يبرز دور هذه المجموعة بشكل واضح ليقوموا بدور إيجابي وبتوجيه شرعي لذلك من أجل الحدّ من تدهور العلاقة الزوجية وعلاج المشكلة قبل أن تستفحل وتصل إلى الطلاق بل حتى قبل أن تصل إلى أعتاب المحاكم الشرعية قال تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلاَحاً يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً ﴾ [سورة النساء : ٣٥] . . والآية علّقت آمالاً كبيرة على هؤلاء وتفاءلت بقدرتهم على تجاوز هذه الأزمة باستثناء حالات شاذّة يأبى فيه الزوجان الحلّ ويتخذان قراراً برفضه . . وتلاحظ الدقة العالية للمشرّع الاسلامي هنا حيث اقترح

حلّاً متوازناً ومتعادلاً أبعد ما يكون عن الوقوع في الحيف أو التخيّز الى طرف دون آخر حيث فسح المجال لتدخّل مجموعتين إحداهما تمثّل أقارب الزوج والاخرى تمثّل أقارب الزوجة ثم يتم انتخاب خبير ومجرّب ومشاور من كلّ مجموعة.. وفي مثل هذه الحال سيوفق هذان الحكمان الى الاصلاح غالباً ما لم تصطدم مهمتهما بمانع مستعصٍ فيكون للأقارب دور لحماية الاسرة من داخلها ..

النقطة الثانية: الدعم المالي.. وذلك حين عروض بعض الطوارئ كارتكاب جناية خطأ واشتباهاً.. فإنّ الانسان لدى انهماكه في معترك الحياة قد يبتلى بمثل هذه الامور لا عن عمد.. ففي هكذا موارد تتقدّم طائفة من الأرحام وهي العاقلة للتخفيف من تبعات الحوادث غير المتعمّدة فتساهم مساهمة مالية بالوقوف إلى جانب هذا المطالب بدفع تعويضات مالية عمّا جنت يده.. أجل قيّدت الشريعة ذلك بحالات الخطأ لا العمد باعتبار أنّ الانسان مسؤول عن كلّ فعل يقوم به عن تعمّد وقصد ويتحمّل نتائج ذلك وحده فقط إلّا إذا تطوّع الآخرون بالدعم وبادروا للمعونة لكن لا على نحو الإلزام وإلّا لانفتح باب الاعتداء على الغير لأن الجاني سوف يعوّل في تدارك ذلك على أرحامه بخلاف غير القاصد للفعل بل صدر منه ذلك الفعل اشتباهاً وخطأ.. فالدعم هنا دعم مشروط ومنضبط ومحدّد ولوجود أسباب إنسانية تدعو لذلك.. وهذا دور إيجابي لأُولي الارحام لحماية الاسرة عمّا تتعرّض إليه من صدمات من خارجها ..

النقطة الثالثة: وبموازاة تلك الوظائف والواجبات قد منحت الشريعة لأُولي الأرحام بعض الامتيازات والحقوق المادية والمعنوية لا على نحو المبادلة وبروح التعويض.. بل على نحو المبادرة

وبروح تحكيم الأواصر الاجتماعية وتقوية العلاقات الانسانية . . فمن ذلك تخصيص نسبة من تركة الانسان بعد موته لأُولي الأرحام بعضها إلزامية ، وبعضها اختيارية وتبرّعية . . بل إنّ لهم النسبة الأكبر من الإرث في مقابل من يرث بالسبب . . ولا يخفى أنّ القاعدة في إرث الوارث النسبي معنونة بعنوان (اولي الأرحام) . . وهذا العنوان له آثار قانونية فبمقدار شدّة القرابة بين الوارث والمورّث يزداد الامتياز الارثي . . كما أنّ لهذا العنوان إيحاءات نفسية وروحية حيث يعزّز من الشعور بالاعتزاز بالارتباط القربي ويزيد في توطيده ويحثّ الانسان على عدم التفريط بهذا الارتباط العائلي . .

النقطة الرابعة : وأيضاً من الحقوق التي اعتنت بها الشريعة أيّ اعتناء مبدأ صلة الرحم . . وهو مبدأ اجتماعي مقدّس شجّع عليه الاسلام وأمر بتقوية هذه الآصرة حتى مع القريب الذي لم يؤدّ حق القرابة ممّا يدلّ على أنّ المسألة ليست مسألة مبادلة ومعاملة ، بل عملية إسهام وإشراك للجميع في إنشاء الخلايا المكوّنة للصرح الاجتماعي الكبير وتقوية ما بينها من العلاقات . . فما ذلك إلّا توزيع أدوار وتقسيم مهام . . وفي الوقت الذي دعا فيه الاسلام لتحكيم هذه العلاقات القربية حذّر من مغبّة قطعها وبترها أو إضعافها . .

وينبغي أن يعلم أنّ صلة الرحم عنوان وسيع يمكن أن يتجسّد من خلال عدّة ممارسات فقد يتحقق هذا العنوان عبر اللقاءات والزيارات الودّية وقد يتحقق حين إسداء معونة مالية أم إنسانية وقد يتحقق بصرف ما فرض الله من زكاة ومن ضرائب شرعية على الأقرباء . .

النقطة الخامسة : إنّ تمتين العلاقات القربية لا يعني انكفاء الاسرة على نفسها ونشوء حالة انطوائية قد تؤدّي إلى تقسيم الكيان

الاجتماعي الكبير الى كيانات اسرية محلّية تتسع تدريجاً وتتحول إلى قبائل وشعوب وتطغى حينها النظرة العشائرية والقبلية . . لذا فقد حارب الاسلام النظرة القبلية والتعصّب العشائري لكون ذلك حالة سلبية تقود إلى تقطيع المجتمع في حين أراد الاسلام للعلاقة الأُسرية أن يكون لها مساهمة بنّاءة في تقوية المجتمع لا تجزئته . .

فالعلاقة الاسرية تقع في طول العلاقات الاجتماعية العامة لا في عرضها ولا تسير بمعزل عن الاتجاه العام . . قال تعالى : ﴿ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ ﴾ . . هدانا الله الى ما يرضيه وترك ما لا يرضيه . .

. . ولا حول ولا قوة إلّا بالله . .

رئيس التحرير

مقياس السفر الشرعي

مكاني أو زماني

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين .

هل المسافة الشرعية للسفر بلحاظ المقدار الطولي والمكاني هي المسافة التي كانت معهودة في عصر النصوص أو أنّها اختلفت باختلاف وسائل السفر المتعارفة ؟

قد يقال : إنّ روايات تحديد المسافة ليست جميعاً قد حدّدت المسافة بالوحدة الطولية كثمانية فراسخ أو أربعة وعشرين ميلاً أو كذا كيلو متراً حتى يقال : إنّ هذا المقدار لا معنى لتغيّره بتغيّر الزمان أو بتغيّر وسائل السفر ، وإنّما تلك الروايات وردت بألسنة مختلفة يمكن حصرها في ثلاثة ألسنة :

الأوّل ـ التحديد بوحدة طولية أو قل بمقدار الابتعاد المكاني عن الوطن من قبيل :

١ ـ صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي: أنّه سمع الصادق عليه السلام يقول في التقصير في الصلاة: «بريد في بريد أربعة وعشرون ميلاً» [١] هذا في نقل الشيخ [٢]، وأضاف في نقل الصدوق زيادة: «ثمّ قال: كان أبي عليه السلام يقول: إنّ التقصير لم يوضع على البغلة السفواء [٣] والدابة الناجية [٤]، وإنّما وضع على سير القطار» [٥]. وليس في السند من يتوقّف لأجله عدا عبد الله الكاهلي ويكفيه نقل البزنطي عنه، على أنّ النجاشي قال: «كان عبد الله وجهاً عند أبي الحسن عليه السلام» [٦].

٢ ـ رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «والتقصير في ثمانية فراسخ وما زاد، وإذا قصّرت أفطرت» [٧] وعيب السند هو عيب أسانيد الصدوق إلى الفضل بن شاذان.

٣ ـ رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «التقصير يجب في بريدين» [٨] وفي السند علي بن محمّد بن قتيبة حيث روى الشيخ الحرّ هذا الحديث عن رجال الكشي عن علي بن محمّد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان عن أبيه عن غير واحد من أصحابنا عن محمّد بن حكيم وغيره عن محمّد بن مسلم.

٤ ـ رواية عيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال في التقصير: «حدّه أربعة وعشرون ميلاً» [٩] وعيب السند عبارة عن عيب سند الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال بناءً على ما في الوسائل من نقل هذا الحديث عن الشيخ بإسناده إلى علي بن الحسن بن فضّال.

ولكن الموجود في التهذيب [١٠] هو الحسن بن علي بن فضّال، وليس علي بن الحسن بن فضّال، وسند الشيخ في الفهرست إلى الحسن بن علي بن فضّال صحيح [١١].

إلّا أنّ المظنون صحة ما هو وارد في الوسائل ؛ لأنّ الرواية نفسها مرويّة في الاستبصار [١٢] بعنوان أخبرني أحمد بن عبدون عن علي بن محمّد بن الزبير عن علي بن الحسن بن فضّال . . . والشيخ ليس له في مشيخة التهذيب سند إلى الحسن بن علي بن فضّال ، ولكن له فيها السند إلى علي بن الحسن بن فضّال .

٥ ـ صحيحة معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام أدنى ما يقصّر فيه المسافر الصلاة ؟ قال : « بريد ذاهباً وبريد جائياً » [١٣] .

٦ ـ صحيحة زيد الشحّام قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « يقصّر الرجل الصلاة في مسيرة اثني عشر ميلاً » [١٤] .

٧ ـ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « التقصير في بريد ، والبريد أربعة فراسخ » [١٥] .

٨ ـ صحيحة زرارة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التقصير ، فقال : « بريد ذاهب وبريد جائي » [١٦] . ونحوها روايات أُخرى [١٧] .

الثاني ـ التحديد بوحدة زمنية من قبيل :

١ ـ رواية سعيد بن يسار بسند فيه عمرو بن حفص أو عمر بن حفص قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشيّع أخاه في شهر رمضان فيبلغ مسيرة يوم أو مع رجل من إخوانه ، أيفطر أو يصوم ؟ قال : « يفطر » [١٨] .

٢ ـ موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت الرجل يشيّع أخاه في شهر رمضان اليوم واليومين ؟ قال : « يفطر ويقضي . . . » [١٩] .

وفي دلالة هذين الحديثين على الوحدة الزمنية غموض .

٣ ـ صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن الرجل يخرج في سفره [٢٠] قال: « يجب عليه التقصير في مسيرة يوم [٢١] وإن كان يدور في عمله » [٢٢].

وعيب هذه الرواية ابتلاؤها بمعارضة الأخبار الدالّة على أنّ من يدور في عمله يتمّ [٢٣].

والثالث ـ ما يشتمل على كلا التحديدين وكأنّهما متفقان، أي أنّ لسان هذه الروايات لسان يشتمل على كلتا الوحدتين، من قبيل:

١ ـ موثقة سماعة قال: سألته عن المسافر في كم يقصّر الصلاة؟ فقال: « في مسيرة يوم، وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ » [٢٤].

٢ ـ صحيحة أبي أيّوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن التقصير، قال: فقال: « في بريدين أو بياض يوم » [٢٥].

٣ ـ صحيحة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام في كم يقصّر الرجل؟ قال: « في بياض يوم أو بريدين » [٢٦].

ولم يكن يستشعر في زمن صدور الروايات بأيّ تعارض أو تصادم بين الوحدتين لتطابقهما على سير الجمال وقتئذٍ، والذي كان هو الأكثر تعارفاً عندهم للذين يحملون الثقال من الأثاث من السير على حيوان آخر أسرع أو أبطأ مشياً، فكان المتعارف في سير الجمال هو قطع ثمانية فراسخ في بياض يوم، فليس المهمّ إذاً أن تكون الوحدة الأصلية هي وحدة الزمن أو وحدة المسافة أو أن تكونا مشيرتين إلى أمر واحد.

أمّا اليوم فقد اختلفت إحدى الوحدتين في وضعها المتعارف عن الأخرى، فلو كانت العبرة بالوحدة الطولية أو المكانية فهي هي التي كانت وقتئذٍ، ولا

معنى لتبدّلها أو تطوّرها يوماً ما، أمّا لو كانت العبرة بما تتعارف من وحدة زمانية وإنّما أُخذت الوحدة المكانية أو وحدة المسافة كأمر مشير إلى الوحدة الزمانية فقد تبدّلت الوحدة الزمانية في عرف اليوم يقيناً، فلا أحد يسافر عادة على الجمال إلّا من شذّ وندر، وإنّما السفر الاعتيادي يكون بالوسائل الحديثة من السيّارات أو الطائرات أو الباخرات.

محاولة للجمع بين الروايات:

ففي زماننا الحاضر يظهر التصادم بين هذه الروايات.

وقد يقال: إنّ بالإمكان الجمع بينها بالرجوع إلى طائفة رابعة من الروايات ظاهرة في أنّ الوحدة الأصلية إنّما كانت هي الوحدة الزمانية، وأمّا التحديد بالمسافة فكان على ضوء تطابقها مع الوحدة الزمانية. وإن شئت فسمّ ذلك باسم حكومة هذه الطائفة على تلك الطوائف.

وهذه الطائفة تتمثّل في عدّة روايات، من قبيل:

١ ـ ما مضى من صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي في الطائفة الأُولى، فقد مضى أنّها نقلت في نقل الشيخ [٢٧] كون المقدار هو: «التقصير في الصلاة بريد في بريد أربعة وعشرون ميلاً» وعلى هذا النقل تصبح الرواية من الطائفة الأُولى، ولكن في نقل الصدوق اضيف في ذيل الرواية قوله: «كان أبي عليه السلام يقول إنّ التقصير لم يوضع على البغلة السفواء والدابّة الناجية، وإنّما وضع على سير القطار» [٢٨].

فلو كانت الوحدة الأصلية هي وحدة المسافة ومقدار الفاصل المكاني فمن الواضح أنّ هذا لا يختلف باختلاف السفر بالقطار ـ على حدّ تعبير الرواية ـ أو على البغلة السفواء أو على الدابّة الناجية أو على الطائرات السريعة في زماننا،

فالبريد هو البريد والميل هو الميل وأربعة وعشرون هو الأربعة وعشرون من دون تأثير لآلة السفر في ذلك، أفليس يعني قوله عليه السلام «إنّ التقصير لم يوضع على البغلة السفواء والدابة الناجية، وإنّما وضع على سير القطار»: أنّ المقياس الأصلي هو الوحدة الزمنية، وهي بياض اليوم؟! وبما أنّ القطار أي الجمال التي كانت تشكّل القافلة كانت تسير في بياض يوم أربعة وعشرين ميلاً قلنا: إنّ مسافة القصر هي الأربعة وعشرون ميلاً؟! فلو اختلفت اليوم الوحدة الزمنية عن الوحدة المكانية كان علينا أن نتّبع الوحدة الزمانية.

٢ ـ رواية الفضل بن شاذان التي رواها الصدوق بإسناده إلى الفضل بن شاذان، وهي بشكلها الذي نقلناه في الطائفة الأُولى تكون من الطائفة الأُولى، ولكن بشكلها الذي رواه الصدوق بإسناده إلى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام إنّه سمعه يقول: «إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقلّ من ذلك ولا أكثر؛ لأنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامّة والقوافل والأثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم، ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة؛ وذلك لأنّ كلّ يوم يكون بعد هذا اليوم فإنّما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لما يجب في نظيره؛ إذ كان نظيره مثله لا فرق بينهما»[٢٩].

٣ ـ وزاد في العلل[٣٠] وعيون الأخبار[٣١] قوله: «وقد يختلف المسير، فسير البقر إنّما هو أربعة فراسخ، وسير الفرس عشرون فرسخاً، وإنّما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ؛ لأنّ ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير، وهو أعظم السير الذي يسيره الجمّالون والمكاريّون»[٣٢].

أفلا يعني كلّ هذا أنّ الوحدة الأصلية هي الوحدة الزمنية، وأنّ اتّخاذ

الوحدة الطولية كان على ضوء الوحدة الزمنية ؟ !

٤ ـ رواية محمّد بن مسلم بسند فيه سند الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن التقصير ، قال : « في بريد » قال : قلت بريد ؟ قال : « إنّه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه » (٣٣) فتراه علّل كفاية بريد واحد بأنّ له رجعة ، فإذا رجع فقد تمّ اشتغاله بالسفر بمقدار بياض اليوم وهذا يعني أنّ المقياس الأصلي إذاً هو بياض اليوم .

٥ ـ مرسلة الصدوق في المقنع قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أتى سوقاً يتسوّق بها وهي من منزله على أربع فراسخ ، فإن هو أتاها على الدابّة أتاها في بعض يوم ، وإن ركب السفن لم يأتِها في يوم ، قال : « يتمّ الراكب الذي يرجع من يومه صوماً ، ويقصّر صاحب السفن » (٣٤) .

وهذه هي الرواية الوحيدة التي تدلّ ـ زائداً على أنّ المقياس الأصلي هي الوحدة الزمنية دون الوحدة الامتدادية ـ على أنّ اختلاف آلة السفر أيضاً يؤثّر في الحساب ، ولا يقتصر على حساب سفر الجمال فحسب ، في حين أنّ المستفاد من روايات أُخرى كان عبارة عن أنّ المقياس يكون وفق الآلة الأكثر تعارفاً في سير الناس .

ولعلّ مقتضى الجمع أن يقال : إنّ اختلاف آلة السير لم يفرض في الرواية الأخيرة هو المؤثّر في اختلاف الحكم ، وإنّما المؤثّر هو اختلاف مجال السير ، فلمجرى البحر مقياسه ولمجرى البرّ مقياسه ، وبما أنّه فرض في الحديث أنّ مجرى البرّ يستوعب السير بمقدار نصف يوم ؛ لأنّ المسافة كانت أربعة فراسخ ، ولم يكن المفروض رجوعه في نفس اليوم حتى يشغل بياض النهار حكم عليه بالتمام ، ولكن في مجال البحر كان المفروض أنّ سفره يشغل يومه ، فحكم عليه بالقصر .

فالنتيجة إذاً هي إنّنا في هذا اليوم يجب أن نفتح حساباً خاصّاً للسفر البرّي بالسيارات وحساباً خاصاً للسفر البحري بالباخرات وحساباً خاصّاً للسفر الجويّ بالطائرات، ونأخذ في كلّ مجال في هذه المجالات الثلاثة بما هو أكثر تعارفاً بين المسافرين.

إلّا أنّ الانصاف انّ الرواية الأخيرة ـ وهي مرسلة المقنع ـ خارجة عمّا نحن فيه أساساً؛ فإنّ مفادها أنّ الراكب الذي يرجع من يومه يصوم رغم أنّ مجموع الرواح والمجيء يكون ثمانية فراسخ، وذلك بمعنى أنّ الرجوع إلى الوطن في نفس اليوم كافٍ في صحة الصوم سواء أبقينا ذلك على إطلاقه أو قيّدناه بما دلّ على اشتراط الرجوع قبل الزوال. وأمّا الذي يسافر عن طريق الماء بالسفينة ويطول سفره فلا يستطيع الرجوع في نفس اليوم فيفطر.

هذا بغضّ النظر عن أنّه لا حجّية في مرسلة المقنع، فإذا قطعنا النظر عنها لعدم تماميتها سنداً ودلالة ـ كما عرفت ـ يبقى أن نرى هل نفترض المقياس هو الشيء الأكثر رواجاً من وسائل السفر ونقيسه ببياض اليوم ومن دون أن نفرّق بين السفر البّري والبحري والجوي، أو نفترض المقياس هي الثمانية فراسخ كائنة ما كانت الوسيلة؟

علاج التعارض:

وعندئذٍ نقول: إنّنا مؤقتاً نقطع النظر عن الروايات التي افترضها صاحب مقياس بياض يوم حاكمة ومعلّلة لمقياس الفراسخ بتطابقه وقتئذٍ لسير بياض يوم ننظر إلى الروايات التي فرضت تعارضها فيما بينها والتي حدّدت بعضها المسافة بالفراسخ وبعضها ببياض يوم وبعضها بالجمع بين الأمرين، ونلفت النظر للجمع العرفي فيما بينها إلى نكتتين:

الأُولى ـ وضوح أنّ الثمانية فراسخ لها تحدّد واقعي في حين أنّ السير

بمقدار بياض يوم ليس له تحدّد واقعي؛ إذ يختلف باختلاف وسيلة السير وباختلاف طول النهار وقصره بل وحتى السفر المتعارف في فصل من الفصول لا يحدّده؛ فإنّ السفر على الفرس أيضاً كان متعارفاً وقتئذٍ كالسفر على الجمال وكان مقدار السير على الجمال وخاصّة الجمال المثقلة بالأثاث يختلف كثيراً عن مقدار السير على الفرس.

والثانية ـ إنّ تحديد الفراسخ بعلائم الأميال لم يكن وقتئذٍ رائجاً في غالب الأسفار كما في يومنا هذا، فكان المقياس الوحيد الذي يمكن تقدير مقدار الفراسخ بها في كثير من الأسفار منحصراً بجعل زمن السير أمارة على ذلك.

وبعد الالتفات إلى هاتين النكتتين نقول: إنّ المفهوم عرفاً من الجمع بين تلك الروايات أنّ التحديد بالفراسخ تحديد واقعي؛ فإنّه الذي لا يزيد ولا ينقص، وأنّ التحديد ببياض يوم تحديد أماريّ أمارة على مقدار الفراسخ المطوية، فالأئمة عليهم السلام جعلوا العلامة المشخّصة لمقدار السير بياض يوم، وجعلوا ذلك بلحاظ سير الجمال المثقلة المألوفة وقتئذٍ.

وهذا ليس لأنّ سير الجمال هو المألوف والأكثر وقوعاً لدى المسافرين من سير الخيل مثلاً، بل لأنّ سير الجمال هو الذي كان يطابق فيما تعارف وقتئذٍ ثمانية فراسخ في اليوم.

وممّا يشهد لذلك ما أشرنا إليه من أنّ بياض يوم في الأيّام الطويلة يختلف كثيراً عنه في الأيّام القصيرة، ولكن الذي لم يكن يختلف هو أنّ الجمال كانوا يسيّرونها في كلّ يوم منزلين يسمّى كلّ منزل بريداً، ولم يكونوا يسيّرون الجمال عادة في كلّ يوم بأكثر من ذلك ولا أقل سواء طالت الأيّام كأيام الصيف أم قصرت كأيّام الشتاء، فسمّي ذلك باسم مسير بياض يوم، وروايات مسير يوم أو بياض يوم أو البريدين أو بريد في بريد أو ما إلى ذلك

كلّها إشارة إلى ما كان يعتبر معرّفاً لتحقّق السير ثمانية فراسخ.

وبهذا اتّضح تفسير الرواية الثالثة التي فرضت من الروايات الحاكمة وهي رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن التقصير؟ قال: «في بريد قال: قلت: بريد؟ قال: إنّه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه»[٣٥]، وهذا يعني أنّه عليه السلام يعطي علامة على كون البريد ذاهباً والبريد جائياً يساوي ثمانية فراسخ؛ لأنّه يشغل يومه، والذي كان بسير الجمال عبارة عن قطع ثمانية فراسخ.

وأمّا خبر الفضل بن شاذان وهي الرواية الثانية والثالثة ممّا فرض حاكماً ومفسّراً وجاعلاً المقياس الحقيقي مقياساً زمانياً لا مكانياً فهو عبارة عن قوله عليه السلام: «إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقلّ من ذلك ولا أكثر؛ لأنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامّة والقوافل والأثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم» وزاد في العلل وعيون الأخبار: «وقد يختلف المسير، فسير البقر إنّما هو أربعة فراسخ...» فتأكيده عليه السلام على أنّ التقصير إنّما يجب في ثمانية فراسخ لا أقلّ ولا أكثر كالصريح في أنّ الموضوع الحقيقي للتقصير إنّما هو سير ثمانية فراسخ، فالتعليل في المقام ينصرف إلى الحكمة، لا العلّة التي هي بمعنى الموضوع الذي يدور مداره الحكم وجوداً وعدماً.

والغالب في روايات علل الأحكام هو ذكر مجرّد الحِكَم والمصالح، وهذا لا يوجب انتزاع موضوع آخر للحكم، وسلخ الموضوع الأوّل عن كونه موضوعاً، على أنّ الخبر غير تامّ سنداً.

وبذلك لم يبقَ في المقام ما يدّعى كونه حاكماً ومثبّتاً للمقياس الزمني الذي يختلف مقدار ما يستوعبه من المسافة اليوم عن ذلك اليوم إلّا صحيحة عبد الله ابن يحيى الكاهلي: أنّه سمع الصادق عليه السلام يقول في التقصير في الصلاة: «بريد

في بريد أربعة وعشرون ميلاً، ثمّ قال: كان أبي عليه السلام يقول: إنّ التقصير لم يوضع على البغلة السفواء والدابة الناجية، وإنّما وضع على سير القطار »(٣٦).

والواقع إنّ هذه الرواية لا إشارة فيها إلى الوحدة الزمانية من قريب أو بعيد، بل هي واضحة الدلالة على أنّ المقياس هو بريد في بريد، وبما أنّ البريد يعني المنزل الذي ينزله المسافرون عادة للاستراحة وحطّ الرحل في نصف يوم وكان يعتبر سفر يوم بريدين، فهنا محلّ للتساؤل وهو لمّا كان البريد يختلف مقدار مسافته بالسير على البغلة السفواء أو الدابة الناجية عنه بسير القطار الذي كان على الجمال المثقلة، فأيّ بريد هو المقصود في المقام؟! ولماذا فسّر البريد بمعنى أربعة وعشرين ميلاً مع أنّ البرُد تختلف؟!

فأجاب الإمام عليه السلام بأنّه كان أبي عليه السلام يقول: « إنّ التقصير لم يوضع على سير البغلة السفواء أو الدابة الناجية، وإنّما وضع على سير القطار » وهي الجمال المثقلة. ومن المعلوم أنّ سير الجمال المثقلة وقتئذٍ لا يختلف مقداره عنه في هذا الزمان، وإنّما فرق هذا الزمان عن ذاك الزمان هو غياب أصل سير الجمال، وليس اختلاف مقداره، ولم تكن في الرواية إشارة إلى مقياس زمني قبل ذكره للبغلة السفواء والدابة الناجية كي يصبح معنى العبارة صرف المقياس الزمني إلى سير ما تعارف عليه السير مثلاً، وإنّما الوارد في الرواية هو البريد والأميال، فهذا الذيل إشارة إلى كيفية تطبيق البريد على الأميال.

وكأنّ المستدلّ توهّم أنّ البريد اسم لمقطع محدّد من المسافة كما هو الحال في الفرسخ والميل، في حين أنّه ليس الأمر كذلك، وإنّما البريد يعطي معنى

المنازل السفرية المرسومة وقتئذٍ، وما في الروايات من تفسير البريد بأربعة فراسخ إنّما يعني أنّ البريد في سير الجمال يساوي أربعة فراسخ.

ولعلّ هذا هو السبب في أنّه ورد في بعض الروايات بدل ذكر البريدين ذكر ثلاثة برد، فكأنّه كان ينظر إلى سير أبطأ من سير الجمال.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

انتهيت من هذه الكتابة في ليلة ميلاد الإمام الرضا عليه السلام

ليلة الحادي عشر من ذي القعدة ١٤٢٢ هـ

في بلدة اخته الطاهرة ـ قم المقدّسة

الهوامش

(١) الوسائل ٨ : ٤٥٢ ، ب ١ من صلاة المسافر ، ح ٣ .

(٢) الاستبصار ١ : ٢٢٣ ، ح ٧٨٧ .

(٣) الخفيفة السريعة .

(٤) أيضاً السريعة .

(٥) من لا يحضره الفقيه ١ : ٤٣٦ ، ح ١٢٦٨ .

(٦) رجال النجاشي : ٢٢١ .

(٧) الوسائل ٨ : ٤٥٣ ، ب ١ من صلاة المسافر ، ح ٦ .

(٨) المصدر السابق : ٤٥٥ ، ح ١٧ .

(٩) المصدر السابق : ٤٥٤ ـ ٤٥٥ ، ح ١٤ .

(١٠) التهذيب ٤ : ٢٢١ ، ح ٢٢ ، ط . الآخوندي .

(١١) الفهرست : ٩٧ ـ ٩٨ ، ط . جماعة المدرسين .

(١٢) الاستبصار ١ : ٢٢٣ ، ح ٧٨٨ ، ط . الآخوندي .

(١٣) الوسائل ٨ : ٤٥٦ ، ب ٢ من صلاة المسافر ، ح ٢ .

(١٤) المصدر السابق : ح ٣ .

(١٥) المصدر السابق : ح ١ .

(١٦) المصدر السابق : ٤٦١ ، ح ١٤ .

(١٧) راجع : المصدر السابق : ٤٥٦ ـ ٤٦٣ .

(١٨) المصدر السابق : ٤٨٣ ـ ٤٨٤ ، ب ١٠ من صلاة المسافر ، ح ٧ .

(١٩) المصدر السابق : ٤٨٤ ، ح ٨ .

(٢٠) وفي نسخة الوسائل : يخرج في سفره في مسيرة يوم .

(٢١) وفي نسخة التهذيب (٣ : ٢٠٩ ، ح ٥٠٣) : «إذا كان مسيرة يوم» .

(٢٢) وفي نسخة الوسائل ٨ : ٤٥٥ ، ب ١ من صلاة المسافر ، ح ١٦ ، طبعة آل البيت عليهم السلام زيادة : « في مسيرة يوم » .

(٢٣) الوسائل ٨ : ٤٨٤ ـ ٤٨٨ ، ب ١١ من صلاة المسافر .

(٢٤) المصدر السابق : ٤٥٣ ، ب ١ من صلاة المسافر ، ح ٨ .

(٢٥) المصدر السابق : ح ٧ .

(٢٦) المصدر السابق : ح ١١ .

(٢٧) الاستبصار ١ : ٢٢٣ ، ح ٧٨٧ .

(٢٨) من لا يحضره الفقيه ١ : ٤٣٦ ، ح ١٢٦٨ .

(٢٩) الوسائل ٨ : ٤٥١ ، ب ١ من صلاة المسافر ، ح ١ .

(٣٠) علل الشرائع : ٢٦٦ ، ح ٩ .

(٣١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١١٣ ، ح ١ .

(٣٢) الوسائل ٨ : ٤٥١ ، ب ١ من صلاة المسافر ، ح ١ .

(٣٣) المصدر السابق : ٤٥٩ ، ب ٢ ، ح ٩ .

(٣٤) المصدر السابق : ٤٦٧ ، ب ٣ ، ح ١٣ .

(٣٥) المصدر السابق : ٤٥٩ ، ب ٢ ، ح ٩ .

(٣٦) من لا يحضره الفقيه ١ : ٤٣٦ ، ح ١٣٦٨ . الوسائل ٨ : ٤٥٢ ، ب ١ من صلاة المسافر ، ح ٣ .

الاجارة

في المعاملات البنكية

□ آية الله السيد محسن الخرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين

حقيقة الإجارة:

المعروف أنّ الإجارة: هي تمليك المنفعة بعوض ومعلوميتهما من جهة المقدار والزمان وغيرهما من شرائط صحّة الإجارة.

أورد عليه السيّد المحقّق البروجردي ﷺ: أنّ الإجارة بمعناها الاسمي إضافة خاصّة يعتبرها العقلاء في العين المستأجرة بالنسبة إلى المستأجر مستتبعة لملكه أو استحقاقه لمنفعتها أو عملها، وتسلّطه عليها بتلك الجهة، ولذلك لا تستعمل إلّا متعلّقة بالعين[1]. وعليه، فتمليك المنفعة ليس مفاداً أوّليّاً للإجارة، بل مفادها الأوّلي آجرتك الدار أو أكريتك إيّاها.

وربّما تفسّر الإجارة بأنّها تسليط على العين لينتفع بها في مقابل العوض، معتضداً بأنّ الإجارة تتعلّق بنفس العين بدون تقدير المضاف.

أورد عليه: إنّ هذا التعريف لا يصحّ في إجارة الأحرار، ولذا قال في جامع

المدارك : « إنّ الحرّ غير قابل لهذا المعنى ، ولذا لو حبس الحرّ لا يضمن منافعه بخلاف حبس العبد أو التسلّط على الأعيان الخارجيّة فإنّ الاستيلاء عليها موجب للضمان ، واختلاف الحقيقة باختلاف المتعلّق بعيد » (٢) .

يمكن أن يقال : إنّ التسليط الممنوع في الحرّ هو الذي لا يكون بالاختيار والرضا ، وأمّا مع الرضا ، والاختيار فلا منع عنه ، بل هو مؤكّد للحرّية في الأحرار ، بل لعلّه قابل للاعتبار العقلائي ، ولعلّ لذلك عبّر عنه بالتأييد في جامع المدارك ، فتدبّر .

يمكن أن يقال : إنّ التسليط من آثار الإجارة والأحكام المترتّبة عليها بعد انعقادها ، حيث يجب على المؤجر تسليم العين ، لا أنّه مساوق لمفهومها ، فهذا التفسير لا يمكن المساعدة عليه ؛ لأنّه تفسير بلازمها ، فالأقرب في تفسيرها هو الذي عرفت من السيّد المحقّق البروجردي ﷺ وتبعه سيّدنا الإمام المجاهد والسيّد الفقيه الگلبايگاني ﷺ .

وكيفما كان فعقد الإجارة لازم من الطرفين ، ولا خلاف فيه ، ويدلّ عليه العمومات ، من قوله عزّ وجلّ ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٣) وقوله ﷺ : « المؤمنون عند شروطهم » (٤) بناءً على أنّ الشرط هو الالتزام في مقابل الالتزام لا الالتزام في ضمن التزام آخر . هذا مضافاً إلى صحيحة علي بن يقطين قال : سألت أبا الحسن ﷺ عن الرجل يكتري السفينة سنةً أو أقلّ أو أكثر ، قال : « الكراء لازم إلى الوقت الذي اكتراه إليه ، والخيار في أخذ الكرى إلى ربّها إن شاء أخذ وإن شاء ترك » (٥) .

هنا مسائل :

المسألة الأُولى :

تجوز الإجارة بشرط تمليك العين المستأجرة بعد ختام مدّة الإجارة وإعطاء أقساط الإجارة ؛ لأنّ الإجارة المذكورة تشملها أدلّة نفوذ الإجارة كما أنّ

الشرط مشمول لأدلّة نفوذ الشروط وحيث لا جهالة في العين ولا في الأقساط ولا في الشرط فلا مانع من النفوذ والصحّة.

ثمّ إنّ هذا الشرط أعني شرط التمليك شرط الفعل ولا إشكال في جوازه، وإنّما الكلام في شرط النتيجة، كما إذا آجر العين بشرط ملكيّتها عند ختام مدّة الإجارة وإعطاء أقساط الإجارة، والأقوى أنّها صحيحة؛ لعدم قيام دليل على توقّف الملك على أسباب خاصّة، فيجوز بشرط حصوله في عقد الإجارة.

وتفصيل ذلك ـ كما أفاد شيخنا الأعظم ﷺ ـ أنّه «إن دلّ الدليل الشرعي على عدم تحقق تلك الغاية إلّا بسببها الشرعي الخاص كالزوجية والطلاق والعبودية والانعتاق وكون المرهون بيعاً عند انقضاء الأجل ونحو ذلك كان الشرط فاسداً؛ لمخالفته للكتاب والسنّة كما أنّه لو دلّ الدليل على كفاية الشرط فيه كالوكالة والوصاية وكون مال العبد وحمل الجارية وثمر الشجرة ملكاً للمشتري فلا إشكال. وأمّا لو لم يدلّ دليل على أحد الوجهين كما لو شرط في البيع كون مال خاص غير تابع لأحد العوضين كالأمثلة المذكورة ملكاً لأحدهما أو صدقة أو كون العبد الفلاني حرّاً ونحو ذلك ففي صحة هذا الشرط إشكال من أصالة عدم تحقق تلك الغاية إلّا بما علم كونه سبباً لها، وعموم المؤمنون عند شروطهم ونحوه لا يجري هنا؛ لعدم كون الشرط فعلاً يجب الوفاء به ومن أنّ الوفاء لايختص بفعل ما شرط، بل يشمل ترتيب الآثار عليه، نظير الوفاء بالعهد.

ويشهد له تمسّك الإمام بهذا العموم في موارد كلّها من هذا القبيل كعدم الخيار للمكاتبة التي أعانها ولد زوجها على أداء مال الكتابة مشترطاً عليها عدم الخيار على زوجها بعد الانعتاق، مضافاً إلى كفاية دليل الوفاء بالعقود في ذلك بعد صيرورة الشرط جزء للعقد.

وأمّا توقّف الملك وشبهه على أسباب خاصة فهي دعوى غير مسموعة مع وجود أفراد اتفق على صحتها كما في حمل الجارية ومال العبد وغيرهما.

ودعوى تسويغ ذلك لكونها توابع للمبيع مدفوعة؛ لعدم صلاحية ذلك للفرق، مع أنّه يظهر من بعضهم جواز اشتراط ملك حمل دابّة في بيع أُخرى... إلى أن قال: وكيف كان فالأقوى صحة اشتراط الغايات التي لم يعلم من الشارع إناطتها بأسباب خاصة، كما يصح نذر مثل هذه الغايات بأن ينذر كون المال صدقة أو الشاة أُضحية أو كون هذا المال لزيد، وحينئذٍ فالظاهر عدم الخلاف في وجوب الوفاء بها بمعنى ترتب الآثار »[٦].

المسألة الثانية:

هل يجوز شرط ملكية العين في الاجارة مع الجهالة، كأن يؤجر العين بشرط ملكية العين عند إعطاء تمام مال الإجارة قبل الأجل أو حاله من دون تعيين الوقت أو لا يجوز؟ وحيث إنّ الاجارة ملحقة بالبيع في اشتراط عدم الغرر فاللازم هو ملاحظة حكم الشرط المجهول في البيع.

ذهب شيخنا الأعظم ﷺ إلى أنّ من شروط صحة الشرط أن لا يكون الشرط مجهولاً جهالة توجب الغرر في البيع؛ لأنّ الشرط في الحقيقة كالجزء من العوضين، كما سيجيء بيانه. وقال العلّامة في التذكرة: « وكما أنّ الجهالة في العوضين مبطلة فكذلك في صفاتهما ولواحق المبيع، فلو شرط شرطا مجهولاً بطل البيع »[٧] وقد سبق ما يدلّ على اعتبار تعيين الأجل المشروط في الثمن.

بل لو فرضنا عدم سراية الغرر في البيع كفى لزومه - الغرر - في أصل الشرط بناء على أنّ المنفي مطلق الغرر حتى في غير البيع، ولذا يستندون إليه في أبواب المعاملات حتى الوكالة، فبطلان الشرط المجهول ليس لإبطاله البيع المشروط به، ولذا قد يجزم ببطلان هذا الشرط مع الاستشكال في بطلان البيع، فالعلّامة في التذكرة ذكر في اشتراط عمل مجهول في عقد البيع أنّ في بطلان البيع وجهين مع الجزم ببطلان الشرط[٨].

لكن الانصاف أنّ جهالة الشرط تستلزم في العقد دائماً مقداراً من الغرر

الذي يلزم من جهالته جهالة أحد العوضين.

ومن ذلك يظهر وجه النظر فيما ذكره العلّامة في مواضع من التذكرة من الفرق في حمل الحيوان وبيض الدجاجة ومال العبد المجهول المقدار بين تمليكها على وجه الشرطية في ضمن بيع هذه الامور بأن يقول: بعتكها على أنّها حامل أو على أنّ لك حملها، وبين تمليكها على وجه الجزئية بأن يقول: بعتكها وحملها، فصحّح الأوّل لأنّه تابع، وأبطل الثاني لأنّه جزء.

لكن قال في الدروس: «لو جعل الحمل جزء من البيع فالأقوى الصحة؛ لأنّه بمعنى الاشتراط، ولا تضر الجهالة؛ لأنّه تابع»[٩]، وقال في باب بيع المملوك: «ولو اشتراه وماله صح، ولم يشترط علمه ولا التفصّي من الربا إن قلنا إنّه يملك، ولو أحلناه اشترطنا»[١٠].

والمسألة محل إشكال وكلماتهم لا يكاد يعرف التئامها حيث صرّحوا بأنّ للشرط قسطاً من أحد العوضين وأنّ التراضي على المعاوضة وقع منوطاً به، ولازمه كون الجهالة فيه قادحة.

والأقوى اعتبار العلم؛ لعموم نفي الغرر إلّا إذا عدّ الشرط في العرف تابعاً غير مقصود بالبيع كبيض الدجاج[١١].

وحيث كانت الاجارة ملحقة بالبيع إجماعاً فما ذكره الشيخ الأعظم يأتي في الاجارة أيضاً.

يمكن أن يقال: إنّ الدليل الناهي عن الغرر مختص بما إذا كان العوضان غرريين؛ لظهور قوله عليه السلام: «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر» في النهي عن بيع العوضين مع الغرر، ولم يحك عنه صلى الله عليه وآله النهي عن نفس البيع الغرري، وفرق واضح بين النهي عن بيع الغرر والنهي عن البيع الغرري، وعليه فإذا لم يكن الشرط وصفاً للعوضين، بل التزام في ضمن التزام البيع، فلا وجه لبطلانه وإن كان غررياً؛ لعدم سراية الغرر منه الى العوضين بعد عدم كونه

من أوصاف العوضين ، وأمّا تقييد الالتزام البيعي بالالتزام الشرطي الغرري فلا يرجب إلّا غررية نفس الالتزام البيعي لا غررية العوضين ولا نهي عن نفس الالتزام الغرري بعدما عرفت من اختصاص النهي عن الغرر بالعوضين .

ثم إنّ دعوى أنّ الشرط بمنزلة الجزء ممنوعة ؛ بأنّه لو كان كذلك لزم أن ينقص من الثمن إذا لم يفِ بالشرط ، كما إذا نقص أحد العوضين ينقص ما يقابله ، كما افاد في جامع المدارك [١٢] .

وعليه فإلحاق الشرط بالجزء لبّي ، ولا يجعله جزء للعوض في البيع أو الاجارة ، فالفرق بين تمليك المجهولات بنحو الجزئية أو بنحو الشرطية كما يظهر من العلّامة صحيح . ولعلّ مراد صاحب الدروس ممّا مرّ أنّ الجزئية ربما تكون في حكم الشرطية والجهالة فيها لا تضر ، ولا بأس بذلك فيما إذا كانت الجزئية كذلك . نعم ، لو سرت الجهالة من الشرط الى العوضين كما إذا كان من أوصاف العوضين كان فيهما باعتبار جهالة العوضين لا جهالة الشرط كما يظهر من عبارة الشيخ الاعظم ﷺ .

وبالجملة فلا دليل على النهي عن غررية نفس البيع ولا على النهي عن غررية نفس الشرط ، بل يختص الدليل بغررية العوضين ، فلا تغفل .

المسألة الثالثة :

هل يجوز أن يؤجر الكلي مع أوصاف التعيين أو لا يجوز ؟

الظاهر من الجواهر أنّ إجارة الكلي المذكور جائزة حيث قال : « (إذا استأجر دابّة) معينة (اقتصر على مشاهدتها ، فإن لم تكن مشاهدة) بل غائبة أو كانت كلية (فلابدّ من ذكر جنسها) كالإبل (ووصفها) على وجه به يرتفع معه الغرر في الاجارة بذكر النوع من العرابي والبخاتي . . . الخ » [١٣] .

وما ذكره ﷺ مطابق للقاعدة فيما إذا اعتبر الكلي في الذمّة .

ودعوى لزوم الملكية قبل الاجارة مندفعة ؛ لصحة بيع السلف مع أنّ ملكية

الكلي فيه مقارنة مع البيع، فاللازم هو اعتبار ملكية الكلي حال المعاملة، وهو حاصل فيما إذا كانت ذمّة البائع أو المؤجر ذات اعتبار، ولا دليل على تقدّم الملكية، كما أنّ الأمر كذلك في شرط القدرة، فتدبّر جيّداً.

نعم، لا يجوز إجارة العين الخارجية قبل تملّكها؛ إذ لا اعتبار للملكية قبل تملك العين الخارجية.

ولعلّه لذا صرّح في الوسيلة [١٤] وتحريرها [١٥] بجواز كون العين المستأجرة كلية، فراجع باب الاجارة فيهما.

ولا فرق بين أن تكون الاجارة المذكورة مشروطة بشرط التمليك أو لم تكن، وعليه فلا إشكال في اشتراط التمليك أو الملكية في إجارة الكلّي مع توصيفه بأوصاف معينة.

ولا إشكال فيه، وإنّما الكلام في إجارة الفرد المردّد، صرّحا في إجارة الوسيلة وتحريرها وغيرهما بعدم الجواز؛ ولعلّ المانعين ألحقوا الإجارة بالبيع، ذهب الشيخ الاعظم ﷺ في المكاسب ـ في مسألة بيع بعض من جملة متساوية الأجزاء ـ الى عدم الجواز في الفرض المذكور مستدّلاً بفهم الأصحاب مع اعترافه بعدم الدليل عليه في صورة تساوي الأجزاء حيث قال: «يتصور ذلك على وجوه... إلى أن قال: الثاني أن يراد به بعض مردّد بين ما يمكن صدقه عليه من الأفراد المتصورة في المجموع، نظير تردّد الفرد المنتشر بين الافراد، وهذا يتضح في صاع من الصيعان المتفرّقة، ولا إشكال في بطلان ذلك مع اختلاف المصاديق في القيمة كالعبدين المختلفين؛ لأنّه غرر، لأن المشتري لا يعلم بما يحصل في يده منهما.

وأمّا مع اتفاقهما في القيمة كما في الصيعان المتفرّقة فالمشهور أيضاً ـ كما في كلام بعض ـ المنع، بل في الرياض نسبته إلى الأصحاب، وعن المحقق الأردبيلي ﷺ أيضاً نسبة المنع عن بيع ذراع من كرباس مشاهد من غير تعيين أحد طرفيه إلى الأصحاب.

واستدلّ على المنع بعضهم [١٦] بالجهالة التي يبطل معها البيع إجماعاً.

وآخر بأنّ الإبهام في البيع مبطل له، لا من حيث الجهالة، ويؤيّده أنّه حكم في التذكرة مع منعه عن بيع أحد العبدين المشاهدين المتساويين بأنّه لو تلف أحدهما فباع الباقي ولم يدر أيّهما هو صحّ خلافاً لبعض العامة.

وثالث بلزوم الغرر.

ورابع بأنّ الملك صفة وجودية محتاجة إلى محل تقوم به كسائر الصفات الموجودة في الخارج، وأحدهما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به؛ لأنّه أمر انتزاعي من أمرين معيّنين.

ويضعف الأوّل بمنع المقدّمتين؛ لأنّ الواحد على سبيل البدل غير مجهول، إذ لا تعيّن له في الواقع حتى يجهل، والمنع عن بيع المجهول ولو لم يلزم غرر - أي الخطر والضرر - غير مسلَّم.

نعم، وقع في معقد بعض الاجماعات ما يظهر منه صدق كلتا المقدّمتين:

ففي السرائر - بعد نقل الرواية التي رواها في الخلاف على جواز بيع عبد من عبدين - قال: إنّ ما اشتملت عليه الرواية مخالف لما عليه الامّة بأسرها منافٍ لاصول مذهب أصحابنا وفتاويهم وتصانيفهم؛ لأنّ المبيع إذا كان مجهولاً كان البيع باطلاً بغير خلاف [١٧].

وعن الخلاف في باب السلم أنّه: اذا قال: اشتريت منك أحد هذين العبدين بكذا أو أحد هؤلاء العبيد الثلاثة بكذا لم يصح الشراء... دليلنا: أنّ هذا بيع مجهول، فيجب أن لا يصح، ولأنّه بيع غرر لاختلاف قيم العبيد، ولأنّه لا دليل على صحة ذلك في الشرع، وقد ذكرنا هذه المسألة في البيوع، وقلنا: إنّ أصحابنا رووا جواز ذلك في العبدين، فإن قلنا بذلك تبعنا فيه الرواية، ولم يقس غيرها عليها [١٨]... إلى أن قال الشيخ الأعظم ﷺ: وسيأتي أيضاً في كلام فخر الدين: انّ عدم تشخيص المبيع من الغرر الذي يوجب النهي عنه

الفساد إجماعاً [١٩].

وظاهر هذه الكلمات صدق الجهالة، وكون مثلها قادحة اتفاقاً مع فرض عدم نص، بل قد عرفت ردّ الحلي للنص المجوّز بمخالفته لاجماع الامّة.

وممّا ذكرنا من منع كبرى الوجه الأوّل ـ أي من عدم الدليل على البطلان ـ يظهر حال الوجه الثاني من وجوه المنع، أعني كون الإبهام مبطلاً؛ لعدم ثبوت الاجماع على بطلان الإبهام.

وأمّا الوجه الثالث، فيردّه منع لزوم الغرر مع فرض اتفاق الافراد في الصفات الموجبة لاختلاف القيمة، ولذا يجوز الإسلاف في الكلّي من هذه الأفراد مع أنّ الانضباط في السلَم آكد، وأيضاً فقد جوّزوا بيع الصاع الكلّي من الصبرة، ولا فرق بينهما من حيث الغرر قطعاً. ولذا ردّ في الايضاح [٢٠] حمل الصاع من الصبرة على الكلّي برجوعه إلى عدم تعيين المبيع الموجب للغرر المفسد إجماعاً.

وأمّا الرابع، فبمنع احتياج صفة الملك إلى موجود خارجي؛ فإنّ الكلّي المبيع سلَماً أو حالاً مملوك للمشتري، ولا وجود لفرد منه في الخارج بصفة كونه مملوكاً للمشتري.

فالوجه إنّ الملكية أمر اعتباري يعتبره العرف والشرع أو أحدهما في موارده، وليست صفة وجودية متأصّلة كالحموضة والسواد، ولذا صرّحوا بصحة الوصية بأحد الشيئين بل بأحد الشخصين ونحوهما.

فالانصاف ـ كما اعترف به جماعة أوّلهم المحقق الأردبيلي ـ عدم دليل معتبر على المنع من بيع الفرد المردّد، قال في شرح الارشاد ـ على ما حكي عنه بعد أن حكى عن الأصحاب المنع عن بيع ذراع من كرباس من غير تقييد كونه من أيّ الطرفين ـ قال: وفيه تأمّل؛ إذ لم يقم دليل على اعتبار هذا المقدار من العلم، فإنّهما إذا تراضيا على ذراع من هذا الكرباس من أيّ طرف

أراد المشتري أو من أيّ جانب كان من الأرض فما المانع بعد العلم بذلك [٢١] ؟

فالدليل عليه هو الاجماع لو ثبت، وقد عرفت من غير واحد نسبته إلى الأصحاب.

قال بعض الأساطين ـ في شرحه على القواعد بعد حكم المصنف بصحة بيع الذراع من الثوب والأرض الراجع إلى الكسر المشاع ـ قال: وإن قصدا معيّناً من عين أو كلّياً لا على وجه الإشاعة بطل؛ لحصول الغرر بالابهام في الأوّل، وكونه بيع المعدوم، وباختلاف الأغراض في الثاني غالباً فيلحق به النادر، وللاجماع المنقول فيه... إلى أن قال: والظاهر بعد إمعان النظر ونهاية التتبع أنّ الغرر الشرعي ـ أي مجرّد الجهل ـ يستلزم الغرر العرفي وبالعكس، وارتفاع الجهالة في الخصوصية ـ فيما إذا تساوت الأفراد ـ قد لا يثمر مع حصولها في أصل الماهية ـ كالفرد المردّد ـ ولعلّ الدائرة في الشرع أضيق وإن كان بين المصطلحين عموم وخصوص من وجهين، وفهم الأصحاب مقدّم؛ لأنّهم أدرى بمذاق الشارع، والله أعلم.

ولقد أجاد حيث التجأ إلى فهم الأصحاب فيما يخالف العمومات » [٢٢].

حاصل كلام الشيخ الأعظم ﷺ: أنّه لا دليل على اعتبار عدم وجود الابهام أو الجهل في المتساويين في القيمة والخصوصيات، إلّا الاعتماد على الإجماع المنقول الدالّ على أنّ الأصحاب فهموا من النهي عن الغرر النهي عن الجهل أو الابهام أيضاً ولو لم يكن موجباً للضرر والخطر.

ثم إنّ كلام الشيخ وإن كان في مورد البيع، ولكن يجري في الاجارة بعد كونها ملحقة بالبيع، ولعلّه لذا قال السيد المحقق اليزدي ﷺ مسألة (٤) من شرائط العوضين في الاجارة: « لابدّ من تعيين العين المستأجرة، فلو آجره أحد هذين العبدين أو إحدى هاتين الدارين لم يصح » [٢٣].

قال في المستمسك: « هذا إذا كان على وجه الترديد؛ لأنّ المردّد لا وجود

له في الخارج فلا تصح إجارته ، أمّا إذا كان على وجه الكلّي في المعيّن فلا بأس بإجارته كما لا بأس ببيعه ، كما أنّه إذا كان أحد العبدين معيّناً في نفسه مردّداً عندهما أو عند أحدهما مثل الأكبر أو الأصغر فالبناء على البطلان فيه مبني على مانعية الجهل ، وإلّا فلا مانع عنه عقلاً ولا عرفاً ، والأدلّة المطلقة تقتضي الصحة ، وأدلّة نفي الغرر قد عرفت الاشكال فيها مع أنّه قد لا يكون غرر ، كما إذا كان العبدان لا يختلفان بالصفات التي تختلف بها الرغبات أو المالية ، فالعمدة في وجه البطلان ظهور التسالم عليه » (٢٤) .

ولقد أفاد وأجاد بالنسبة إلى بيان عدم المانع من صحة الاجارة كالبيع فيما إذا لم يكن غرر وضرر وبالنسبة إلى عدم دليل على مانعية الجهل ولو لم يكن غرراً وضرراً .

ولكن تخصيص ذلك بالكلّي والحكم ببطلان الفرد المردّد مطلقاً لا يخلو عن تأمّل ونظر ؛ لأنّ الفرد المردّد مراد بحسب المفهوم ، وأمّا بحسب معنونه في الخارج فهو متشخّص ومتعيّن ، والذي ليس له وجود في الخارج هو مفهوم الفرد المردّد لا معنونه ، والفرد المردّد عنوان للمتعيّنات ، والمفهوم وإن كان مبهماً ولا تعيّن فيه ولكن معنونه من المتعيّنات .

وقول الشيخ الاعظم ﷺ « إنّ الواحد على سبيل البدل غير مجهول ؛ اذ لا تعيّن له في الواقع حتى يجهل » (٢٥) منظور فيه بعد كون معنون الفرد المردّد من المتعيّنات .

وعليه فلا مانع من صحة بيعه أيضاً فيما إذا كان أطراف الفرد المردّد متساوية في الصفات التي تختلف بها الرغبات أو المالية .

وأمّا فهم الأصحاب في إلحاق الابهام في المتساويين بالغرر لو ثبت فلا يكون دليلاً إذا كان مستنداً إلى الوجوه المذكورة الضعيفة ؛ اذ فهم الأصحاب كالاجماع ، فكما أنّ الاجماع مع احتمال المدرك لا يكشف عن رأي المعصوم ، فكذلك فهم الأصحاب ، اللهم إلّا أن يكون الفهم المذكور كالاجماع متصلاً إلى

زمان المعصوم ولم يردعهم المعصوم عليه السلام فيما فهموه فإنّه يكشف حينئذٍ عن رضا الشارع به وتقريره إيّاه، وإلّا لردعهم عن ذلك ووصل إلينا، والمفروض هو العدم.

والعمدة انّ الاجماع وفهم الأصحاب في إلحاق الابهام في المتساويين بالغرر غير ثابت في البيع فضلاً عن الاجارة، خصوصاً مع تصريح الشيخ في الخلاف [٢٦] في وجه البطلان بالغرر باختلاف قيمتي العبدين؛ إذ المعلوم منه أنّ الكلام في غير المتساويين، ففي المتساويين لم يثبت الاجماع أو فهم الأصحاب، فمقتضى إطلاق الأدلّة هو الصحة كما ذهب إليه السيد المحقق الخوئي قدس سره [٢٧]، فالأقوى هو صحة إجارة أحد هذين العبدين أو أحد هاتين الدارين فيما إذا كانا متساويين في الصفات التي تختلف بها الرغبات خلافاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم والسيد المحقق اليزدي ووفاقاً لما تأمّل فيه المحقق الأردبيلي قدس سره وذهب اليه السيد المحقق الخوئي قدس سره.

ثم بناءاً على تقدير إمكان بيع أو إجارة الفرد المردّد كالفرد الخارجي فإنّ تعيين مورد البيع أو الاجارة يحتاج إلى توافق البائع والمشتري أو المؤجر والمستأجر، وليس هو مثل الكلّي حتى يكون تعيينه في الخارج بيد البائع، بل هو من التعيّنات الخارجية، فيكون كما إذا اختلطت المملوكات من الملاك فكما أنّ تعيين ملك كلّ فرد يحتاج إلى التوافق والتراضي فكذلك في المقام بعد صحة بيع الفرد المردّد أو إجارته.

ثم إنّه لو تأخّر وقت التحويل عن وقت المعاملة وكان لبعض الأفراد نتاج أو منفعة مستوفاة وصار ذلك منشأ للتشاح بين المشتري والبائع أو المؤجر والمستأجر، أمكن القول بالقرعة لرفع التشاح، ولكن مع إمكان التصالح والتراضي لا يبقى موضوع لقاعدة القرعة، فتدبّر.

وممّا ذكر يظهر أنّه لا إشكال في جواز جعل المؤجر تعيين مورد الاجارة على المستأجر في العين المستأجرة إذا كانت مورد الاجارة بنحو الكلّي أو

بنحو الفرد المردّد ؛ فإنّ التعيين في الكلّي بيد المؤجر ، ولا إشكال في جواز جعل تعيينه بيد المستأجر مع رضاه ، كما أنّ التعيين في الفرد المردّد بيدهما ، ولا مانع من جواز توافقهما بأن يكون ذلك بيد المستأجر ، فلا تغفل .

المسألة الرابعة :

إنّه لو لم يشترط المؤجر في الاجارة شرط التمليك مباشرة المستأجر بخصوصه جاز للمستأجر أن يؤجر ما استأجره للغير مطلقاً أو بشرط التمليك إذا لم يكن مبلغ الاجارة أزيد ممّا أعطاه للمؤجر ؛ للعمومات واختصاص أدلّة المنع بغيره ، نعم مع اشتراط المباشرة في الاجارة لا يجوز ذلك .

وحينئذٍ فإن كانت الاجارة مع شرط التمليك فالمستحق للشرط المذكور هو المستأجر الثاني ، وإلّا فالمستحق له هو المستأجر الأوّل ، كما هو واضح .

وأمّا إذا كان مبلغ الاجارة أزيد ، فمع عدم اشتراط المباشرة وإن كان مقتضى القاعدة هو الصحة ؛ لأنّ المستأجر مالك للمنفعة المطلقة غير المقيّدة بالمباشرة ، ولكن دلّت النصوص في الدور والأجير على عدم جواز ذلك ، إلّا إذا أحدث فيها شيئاً :

منها : صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لو أنّ رجلاً استأجر داراً بعشرة دراهم فسكن ثلثيها وآجر ثلثها بعشرة دراهم لم يكن به بأس ، ولا يؤاجرها بأكثر ممّا استأجرها به إلّا أن يحدث فيها شيئاً » (٢٨) .

ومنها : معتبرة أبي المغرا عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يؤاجر الأرض ثم يؤاجرها بأكثر ممّا استأجرها ؟ قال : « لا بأس ، إنّ هذا ليس كالحانوت ولا الأجير ، إنّ فضل الحانوت والأجير حرام » (٢٩) .

ومنها : موثقة إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام انّ أباه كان يقول : « لا بأس أن يستأجر الرجل الدار أو الأرض أو السفينة ثم يؤاجرها بأكثر ممّا استأجرها به إذا أصلح فيها شيئاً » (٣٠) ؛ لدلالتها بالمفهوم على ثبوت البأس

إذا لم يصلح.

ولا تضرّ دلالة معتبرة أبي المغرا على جواز الزيادة في الأرض؛ لإمكان الجمع بينهما بالحمل على الكراهة بالنسبة الى الأرض وبقي الباقي على عدم الجواز؛ لعدم قرينة على رفع اليد عمّا يقتضيه النهي فيه. ولا يلزم من ذلك استعمال النهي في الكراهة؛ لما قرّر في محلّه من أنّ الوجوب والحرمة والكراهة ليست داخلة في معنى الأمر والنهي.

ومنها: خبر أبي الربيع الشامي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتقبّل الأرض من الدهاقين ثم يؤاجرها بأكثر ممّا تقبّلها به يقوم فيها بحظّ السلطان، فقال: «لا بأس به، إنّ الأرض ليست مثل الأجير ولا مثل البيت، إنّ فضل الأجير والبيت حرام» (٣١).

ولكن الخبر ضعيف من ناحية أبي الربيع، ووجوده في أسناد تفسير علي ابن إبراهيم لا يكون من شواهد التوثيق.

وأمّا استفادة عدم الجواز في البيت من إطلاق الأخبار الواردة في الدار بدعوى أنّ الدار قد لا يكون لها إلّا بيت واحد فمحلّ تأمّل؛ لأنّ الدار في اللغة هي المحلّ الذي يجمع البناء والعرصة، اللهم إلّا أنّ يقال: إنّ الدار مشتمل على البيت، وهو المسكن، وشمولها لأمر زائد وهو العرصة لا يمنع عن شمولها للبيت. وبقية الكلام في محلّه.

وممّا ذكرنا يظهر قوة القول بعدم الجواز في صورة زيادة الأجرة من دون تغيير في الموارد المذكورة، وعليه فما يظهر من العروة من الاحتياط في تلك الموارد لا وجه له بعدما عرفت من قوة دلالة الأدلّة على الحرمة (٣٢).

الهوامش

(١) العروة الوثقى ٥ : ٧ ، التعليقة .

(٢) جامع المدارك ٣ : ٤٥٣ .

(٣) المائدة : ١ .

(٤) مستدرك الوسائل ١٣ : ٣٠١ ، ب٥ من خيار الشرط ، ح٧ .

(٥) الكافي ٥ : ٢٩٢ ، ح١ .

(٦) المكاسب (الانصاري) ٦ : ٥٩ـ٦٢ .

(٧) التذكرة ١٠ : ٩٩ .

(٨) انظر : التذكرة ١٠ : ٩٩ .

(٩) الدروس الشرعية ٣ : ٢١٦ .

(١٠) المصدر السابق : ٢٢٦ .

(١١) المكاسب (الانصاري) ٦ : ٥١ـ٥٣ .

(١٢) جامع المدارك ٣ : ١٥٤ .

(١٣) الجواهر ٢٧ : ٢٨٢ـ٢٨٣ .

(١٤) وسيلة النجاة : ٣٩٧ .

(١٥) تحرير الوسيلة ١ : ٥٢٤ .

(١٦) جامع المقاصد ٤ : ١٥٠ .

(١٧) السرائر ٢ : ٣٥٠ .

(١٨) الخلاف ٣ : ٢١٧ .

(١٩) المكاسب (الانصاري) ٤ : ٢٤٧ـ ٢٥٠ .

(٢٠) ايضاح الفوائد ١ : ٤٣٠ .

(٢١) مجمع الفائدة ٨ : ١٨٢ .

(٢٢) المكاسب (الانصاري) ٤ : ٢٥٢ .

(٢٣) العروة الوثقى ٥ : ١٤ .

(٢٤) مستمسك العروة الوثقى ١٢ : ١٣ـ١٤ .

(٢٥) المكاسب (الأنصاري) ٤ : ٢٤٩ .

(٢٦) الخلاف ٣ : ٢١٧ .

(٢٧) انظر : كتاب الاجارة ١ : ٦٢ .

(٢٨) الوسائل ١٩ : ١٢٩ـ ١٣٠ ، ب٢٢ من أحكام الاجارة ، ح٣ .

(٢٩) الوسائل ١٩ : ١٢٥ ، ب ٢٠ من أحكام الاجارة ، ح٤ .

(٣٠) الوسائل ١٩ : ١٢٩ ، ب٢٢ من احكام الاجارة ، ح٢ .

(٣١) الوسائل ١٩ : ١٢٥ ، ب ٢٠ من احكام الاجارة ، ح٣ .

(٣٢) العروة الوثقى ٥ : ١٢ (الاجارة) فصل من أحكام الاجارة ، م١ .

تحقيق حول المغرب الشرعي

□آية الله السيد محمّد رضا مدرّسي اليزدي

مقدّمة :

من المسائل الّتي تعمّ بها البلوى ولابدّ للكلّ من معرفتها وفي بعض الأحيان لا يمكن الاحتياط فيها هي معرفة آخر وقت صلاة الظهرين أو العصر فقط ، وابتداء وقت صلاة العشائين أو المغرب فقط ، حيث ربّما يبتلي المكلّف بعدم إتيان الصلاة في أوّل وقتها ويؤخّرها اضطراراً أو اختياراً ولا يبقى إلّا مقدار إتيان أربع ركعات إلى سقوط القرص وغيبوبة الشمس عن الأُفق .

فإن كان منتهى العصر هو مغيب القرص ـ وهو مقدّم على ذهاب الحمرة المشرقيّة ـ فيجب على المكلّف إتيان العصر وقد فاتته صلاة الظهر ، وإن كان منتهى وقت العصر هو ذهاب الحمرة المشرقيّة فيجب على المكلّف إتيان الظهر أوّلاً ثمّ إتيان العصر حيث إنّ ما بين سقوط القرص وذهاب الحمرة يمكن لأكثر المكلّفين الإتيان بأربع ركعات العصر .

الأقوال في المسألة :

وقد ذهب المشهور أو الأشهر إلى الثاني واختار عدّة من الفقهاء الأوّل ، وربّما يقال بأنّا حتى لو التزمنا بأنّ ذهاب الحمرة المشرقيّة هو أوّل وقت المغرب ولكنّه لا يمتدّ وقت صلاة الظهرين إلى ذهاب الحمرة ، قال المحقق

السيد الخوئي ﷺ على ما في تقريراته : « وهذا ـ أي امتداد وقت صلاة الظهرين إلى ذهاب الحمرة ـ ممّا لا يمكن الالتزام به ، وكيف يمكن حينئذٍ التعبير عنهما وتوصيفهما بالظهرين ، كيف ولا معنى لكون الصلاة صلاة ظهر أو عصر مع دخول الليل لدى العرف »[1].

هذا ، مع أنّ المحقّق صاحب الجواهر ﷺ صرّح بامتداد وقت الظهرين إلى ذهاب الحمرة حيث قال : « ... الظاهر امتداد وقت الإجزاء اختياراً أو اضطراراً إلى دخول وقت صلاة المغرب ، وهو عندنا كما عرفت سقوط الحمرة المشرقيّة لا القرص ... »[2]. وحكي أيضاً عن السّيد الداماد ﷺ القول ببقاء النهار الشرعي إلى ذهاب الحمرة المشرقيّة[3].

تحقيق المسألة :

ولتحقيق الحقّ في المسألة لابدّ من ملاحظة الأدلّة حتى نتبيّن ما هو الموضوع لأوّل وقت صلاة المغرب وأنّه هل هو غيبوبة الشمس أو ذهاب الحمرة المشرقيّة ؟ وعلى فرض أنّ الموضوع هو ذهاب الحمرة فهل ذهاب الحمرة خارجاً علامة على غيبوبة الشمس ، وأنّه يفهم استتار الشمس تحت الأفق بذهابها ؟ أم إنّ الشارع فسّر غيبوبة الشمس بذهاب الحمرة ؟ أو لا هذا ولا ذاك ، بل هما موضوعان مفترقان يمكن الجمع بينهما بنحوٍ ؟ أو يجب طرح أحدهما ؟

ما يفهمه العرف من الغروب :

إنّ ما يظهر من اسم « صلاة المغرب » هو أنّ وقت هذه الصلاة أوّل الغروب ، و« الغروب » مفهومٌ عرفي يفهمه كلّ عارف باللسان ، وهو استتار القرص وسقوطه عن الأفق الحسّي بحيث لا يُرى إذا لم يكن في السماء غيم أو شبهه ، ولنفرض الآن استتاره في الأمكنة الّتي لا تكون الجبال مانعاً عن رؤيته ، ففي هذه الأمكنة لا شبهة في صدق الغروب وغيبوبة الشّمس إذا لم تر

من دون حجاب، كما أنّ الطلوع الذي هو مقابله يصدق عند بروز أوّل جزء من القرص.

وعلى ما نقل عن علماء الهيئة والفيزياء وما جرّبه مراراً بعض الأكابر من العلماء ـ ولعلّه واضح ـ أنّ ذهاب الحمرة المشرقيّة يتأخّر عن سقوط القرص عن الأُفق الحسّي، فعلى ذلك لا يمكن أن يكون ذهاب الحمرة علامة على المغرب العرفي، فهما موضوعان سفترقان عند العرف.

الروايات الدالّة على أنّ الملاك غروب الشمس:

بعد ما تبيّن هذا، يجب أن نسرد روايات الباب ونفحص عن مداليلها، فنقول ونستعين بالله ونستهديه:

إنّ في هذا الباب روايات كثيرة فيها الصحاح تدلّ على أنّ وقت صلاة المغرب هو «تواري القرص» أو «غروب الشمس» أو «وجوب الشمس» أو «غيبوبتها» أو ما يُشبه ذلك، فلنذكر جملة منها:

١ ـ ما رواه الكليني والشيخ:

في الصحيح عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها» (٤).

هذه الرواية ظاهرة في أنّ المعيار غروب الشمس وغيبوبة قرصها.

٢ ـ صحيحة أو حسنة زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت بعد ذلك وقد صلّيت أعدْت الصلاة ومضى صومك وتكُفّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً». (٥)

٣ ـ صحيحةٌ أُخرى: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر

والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة».(٦)

٤ ـ صحيحة داود بن أبي يزيد: قال: قال الصّادق جعفر بن محمّد عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب».(٧)

٥ ـ صحيحة داود بن فرقَد: قال: سمعت أبي يسأل أبا عبدالله عليه السلام: متى يدخل وقت المغرب؟ فقال: «إذا غاب كرسيّها، قلت: وما كرسيّها؟ قال: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره».(٨)

٦ ـ موثقة إسماعيل بن الفضل الهاشمي: عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلّي المغرب حين تغيب الشمس حيث (حين نخ) يغيب حاجبها».(٩)

٧ ـ صحيحة ليث: عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يؤثر على صلاة المغرب شيئاً إذا غرُبت الشمس حتى يصلّيها».(١٠)

٨ ـ صحيحة أبي اسامة الشّحام قال: قال رجل لأبي عبدالله عليه السلام: أؤخّر المغرب حتى تستبين النجوم؟ قال: فقال: «خطّابية؟! إنّ جبرئيل نزل بها على محمّد صلى الله عليه وآله حين سقط القرص».(١١)

كيفية الاستدلال بها:

لا شكّ في صدور بعض هذه الروايات إجمالاً وتواترها معنىً، ويكفينا الصحاح منها إن لم تكن متواترة، ولا شكّ في دلالة هذه الروايات وغيرها على أنّ الملاك هو غيبوبة الشمس وغروبها، وهو أمر واضح عند العرف لا إجمال فيه. ولو لم يكن إلّا مثل هذه الروايات لا يكاد يشكّ أحد في أنّ الملاك هو

استتار الشمس وغيبوبة القرص، لا سيّما بعد ما أجاب الامام عليه السلام « فرقداً أبا يزيد » حين سأل عن وقت غيبوبة القرص: بأنّه « إذا نظرت إليه فلم تره »، إلّا أنّ الذي يعقّد الأمر طائفة أُخرى من الروايات في قبال هذه الطّائفة تدلّ علىأنّ الملاك ذهاب الحمرة المشرقيّة - وهو يتأخّر عن سقوط القرص لعشر دقائق أو اثني عشر دقيقة حسب ما جرّبه بعض الأكابر - فنسرد جملة منها:

الروايات الدّالة على أنّ الملاك ذهاب الحمرة:

١- موثقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لي: « مُسّوا بالمغرب قليلاً، فإنّ الشّمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا ».[١٢]

ودلالتها على لزوم التأخير بعد الغروب واضح؛ لأنّ قوله عليه السلام: « مسّوا بالمغرب قليلاً » يعني أخِّروا إلى المساء قليلاً، والتأخير إلى المساء قليلاً يُساوي ذهاب الحمرة المشرقيّة، التي تذكره روايات أُخرى. فإجمال مقدار التّأخير يفسَّر في باقي الروايات، ولا يخدش دلالته في لزوم التأخير عن المغرب إلى المساء في الجملة.

وأمّا التعليل بأنّ « الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا » فلا يبعد أن يكون صدر تقيّة؛ لأنّ الملاك لكلّ مكان مشرقه ومغربه، كما ورد في بعض الروايات: « إنّما عليك مشرقك ومغربك »[١٣] وفي أُخرى: « ... إنّما علينا أن نصلّي إذا وجبت الشمس عنّا وإذا طلع الفجر عندنا، ليس علينا إلّا ذلك، وعلى أولئك أن يصلّوا إذا غربت عنهم ».[١٤]

ووجه صدوره تقيّة هو أن يقدر المكلّف على الدفاع عن نفسه في مقابل العامّة لا سيّما في ذلك العصر الذي كثير من عامّة الناس بل بعض الخاصّة منهم يتوهّمون أنّ وجه الأرض مستوٍ لا كرويٌّ. وأمّا حمله على غيبوبة الشمس في مكان لمانعيّة الجبل عن رؤيته وأمره عليه السلام بالتأخير حتى تغيب

الشمس من مكانه عليه السلام الذي يوافق أُفقُه افقَه فهو خلاف الظاهر ، ولا شاهد عليه وان كان ورود الحكم بنحو القضيّة الخارجيّة ربما يقوّي ما ذكر من الإحتمال إلّا أنّه لا يقاوم ما ذكرنا . فلا إشكال في الظّهور في لزوم التّأخير في الجّملة ؛ إذ فرض الإمام عليه السلام أنّه تحقّق المغرب وأمر بلزوم التأخير قليلاً إلى المساء ، لا أنّه في مورد الاشتباه وتوهّم تحقّق المغرب ، إذ مع الاشتباه فإنّ التأخير القليل يساوي المغرب الحقيقي .

وكذا حمله على الاستحباب لا شاهد له ؛ اذ لا يناسب ظهور الأمر في اللزوم ، وكذا التعليل الوارد في الرواية ؛ إذ الظّاهر منه عدم غيبوبة الشمس وعدم دخول الوقت ، فلا تصحّ الصلاة حينئذٍ ، مضافاً إلى ما ورد أنّ الصلاة في أوّل الوقت أفضل عموماً ، كصحيحة « زرارة » قال : **قلت لأبي جعفر عليه السلام : أصلحك الله ، وقت كلّ صلاة أوّل الوقت أفضل أو وسطه أو آخره ؟ قال : « أوّله ، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إنّ الله ـ عزّوجلّ ـ يحبّ من الخير ما يعجّل»**(١٥) .

وما ورد في خصوص المغرب ، كصحيحة ليث ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : **« كان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يؤثر على صلاة المغرب شيئاً إذا غربت الشمس حتى يصلّيها »** .(١٦)

والتعبير بـ(كان) يدلّ على استمرار سيرته على ذلك ، المستفاد منه رجحانه ، مع أنّ أحداً من القدماء ـ على ما أعلم ـ لم يُفتِ بذلك ، مع أنّه لو كان التأخير مستحبّاً لذاع وشاع القول باستحبابه .

٢ـ معتبرة عبدالله بن وضّاح : قال : **كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام : يتوارى القرص ويقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنّا الشمس وترتفع فوق الليل حمرة ويؤذّن عندنا المؤذّنون ، أفأصلّي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً ؟ أو انتظر حتّى تذهب الحمرة الّتي فوق الليل ؟ فكتب إليّ : « أرى لك أن تنتظر**

حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك »[١٧].

والكلام في هذه الرواية يقع في السند تارة وفي الدلالة أُخرى.

أمّا من حيث السّند فهو تامّ [انظر: الملحق].

وأمّا من حيث الدلالة: فهي قريبة من الصراحة في لزوم الانتظار حتّى تذهب الحمرة إلّا من حيث ذكر الإحتياط في الفِقرة الأخيرة، فإنّ السائل فرض أنّه « يتوارى القرص ويقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنّا الشمس وترفع فوق الليل حمرة » كلّ هذا للتأكيد على علمه باستتار القرص وأنّه لا شبهة من هذه الجهة أصلاً، ويضيف إلى ذلك أنّ الناس أيضاً يعلمون بذلك ولذا يؤذّنون، فبعد فرضه ذلك كلّه يسأل عن جواز الصلاة والإفطار حينئذٍ، ومع ذلك كلّه أمره الإمام عليه السلام بالإنتظار حتّى تذهب الحمرة.

أمّا تذييله بالأخذ بالإحتياط، فربّما يقال: أنّه لمراعاة التقيّة؛ لأنّ استتار القرص هو المغرب عند العامّة وعليه يرتّبون آثار المغرب من جواز الصلاة والإفطار وغيرهما.

وردّ بأنّه: لا وجه للحمل على التقيّة ليكون ذلك بحسب الصورة من الإحتياط الشبهة الحكميّة، بأن يجعل المغرب عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقيّة وتجاوزها عن قِمّة الرأس من باب الاحتياط، بل الاحتياط فيه محمول على الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ مجرّد استتار القرص عن الأنظار لا يستلزم الاطمينان بدخول الوقت؛ لما فرضه من بقاء الحمرة فوق الجبل، لأنّها مظنّة عدم دخول الشمس تحت الأُفق وإنّما تسترت بوجود الجبال والأطلال، ومع إمكان حمل الاحتياط على الشبهة الموضوعيّة من غير تقيّة لا مقتضى للحمل على التقيّة.

ويلاحظ على هذا الردّ: بأنّ الحمل على الشبهة الموضوعيّة خلاف ما

فرضه السائل، إذ السائل على ما بينّا ما كان شاكّاً في استتار القرص، مضافاً الى أنّ السؤال والجواب كان كليّاً وأمره عليه السلام بلزوم الاحتياط كليّاً لا يناسب الشبهة الموضوعيّة الّتي ربّما تتّفق ،فعليه فمعنى الاحتياط هنا أنّه يجب عليك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتعمل بوظيفتك وتحتاط في دينك ولا تفعل ما يفعله الناس ولا تقلّدهم في ذلك وإن أذّنوا وصلّوا، ومع ذلك يناسب التعبير التقيّة أيضاً، إذاً فلا شبهة في دلالة الرواية على لزوم الانتظار حتى تذهب الحمرة.

٣ـ صحيحة بكر بن محمّد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سأله سائل عن وقت المغرب ؟ فقال: «إنّ الله يقول في كتابه لإبراهيم: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَباً قَالَ هٰذَا رَبِّي ﴾[١٨] فهذا أوّل الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق، وأوّل وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل».[١٩]

ووجه الإستدلال بهذه الصحيحة هو أنّ الامام عليه السلام أجاب السائل عن وقت المغرب بالآية الكريمة والآية بضميمة إرجاع الامام عليه السلام إليها يفيد أنّ دخول الليل ملازم لرؤية الكوكب؛ إذ يقول الله تعالى ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱللَّيْلُ ﴾ أي ستر عليه الليل ﴿ رَأَىٰ كَوْكَباً ﴾ فرؤية الكوكب مصاحبة لجنّ الليل، فوقت صلاة المغرب يكون عند رؤية الكوكب الّذي هو أوّل الليل، ولا يمكن رؤية الكوكب قبل ذهاب الحمرة المشرقيّة على ما قالوا.

هذا هو تفسير الآية الكريمة بالنظر إلى الرواية، وإلّا فمع الغضّ عنها لا يستفاد منها أنّ أوّل اللّيل هو وقت رؤية الكوكب، إذ يقول على حسب الفهم العادي أنّه بعد ستر الليل عليه رأى كوكباً، وهذا لا يدلّ على أنّه رآه من دون فصل؛ وذلك لأنّ جنّ الليل يفهم منه أكثر من دخول الليل كما فسّر به الطبرسي رحمه الله ﴿ جَنَّ عَلَيْهِ ٱللَّيْلُ ﴾ وقال: أي ظلم عليه وستر بظلامه كلّ

ضياء، وهذا لا يتحقّق إلّا بعد فصل غير قليل.

وهذا ممّا يقوّي أنّ الرواية صدرت تقيّة، ومع ذلك لا ينافي القول بأنّ الوقت هو ذهاب الحمرة بل يؤيّده اذ لو كان الوقت هو غروب الشمس فلا حاجة إلى التقيّة؛ اذ هو مذهب العامّة، فنفس صدور كلام مثل ذلك عند الإحتياج إلى ذكر الحكم الواقعي يدلّ على أنّ مذهب العامّة ليس بحقّ؛ اذ لو كان مذهبهم حقّاً لما كان محذوراً في ذكره ولذكره الإمام عليه السلام. فعدم ذكره مع وجود المقتضي لذكره دليلٌ على بطلانه.

وأمّا ما قيل من أنّ الكوكب قد يُرى قبل ذهاب الحمرة وتجاوزها عن قِمّة الرأس، فإن كان المقصود به أنّ الكوكب قبل ذهاب الحمرة المشرقيّة ـ ولو قبل تجاوزها عن قمّة الرأس ـ يُرى في بعض الأوقات وقد لا يُرى فهو مؤيّد لما قلناه من أنّه جواب إجمالي صدر تقيّة ويعلم منه الحكم الواقعي.

وإن كان المقصود أنّه يُرى دائماً قبل ذهاب الحمرة المشرقيّة، فهو محمول على التقيّة؛ لمعارضته لما مرّ.

وأمّا إن كان المقصود أنّه يُرى الكوكب بعد ذهاب الحمرة المشرقيّة وقبل تجاوزها عن قمّة الرأس فلا بأس به ويدلّ على المقصود؛ إذ المقصود الآن نفي كون مغيب الشمس هو وقت المغرب، وأمّا أنّه متى يتحقّق ذلك فسيجيء البحث عنه. إن شاء الله تعالى.

٤ـ صحيحة زرارة: قال:

سألت أبا جعفر عليه السلام عن وقت افطار الصّائم؟ قال عليه السلام: «حين يبدو ثلاثة أنجم...»[٢٠]

والظاهر أنّ رؤية ثلاثة أنجم لا يمكن إلّا بعد ذهاب الحمرة المشرقيّة. وعلى أيٍّ لا تلائم هذه الصحيحة القول بدخول الليل ـ الذي هو منتهى الصيام

- بغيبوبة الشمس فقط .

٥- ما روي في الموثّق : عن يونس بن يعقوب قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : متى الإفاضة من عرفات ؟ قال عليه السلام : « إذا ذهبت الحمرة ، يعني من الجانب الشّرقي » .(٢١)

وفي طريق آخر ربما يوصف بالصّحّة عن يونس عن أبي عبدالله عليه السلام : **« . . . فقال إذا ذهبت الحمرة من هاهنا ، وأشار بيده إلى المشرق وإلى مطلع الشمس » .**(٢٢)

ولكن وصف هذا الطريق بالصحّة لا يخلو عن نقاش ؛ إذ فيه « محمّد بن عبد الحميد » وما ورد في حقّه توثيق من القدماء ، والتوثيق الّذي جاء في رجال النجاشي تحت عنوان « محمّد بن عبد الحميد » يرجع الى أبيه لا إليه ، فراجع(٢٣) .

فهذه الرواية صريحة في أنّ الملاك لجواز الإفاضة من عرفات هو ذهاب الحمرة من الجانب الشرقي ، ومعلوم أنّ وقت الإفاضة هو أوّل الليل بلا خلاف .

وقد يستشكل في دلالة مثل هذه الرواية على المدّعى ، بأنّ المراد من المشرق نقطة الشرق - وهي النقطة الّتي تطلع منها الشمس فحسب - لا ناحية المشرق في مقابل المغرب - وهو النقطة الّتي تدخل فيها الشمس تحت الأُفق - .

ويؤيّده ما جاء في طريق آخر « وأشار بيده إلى المشرق وإلى مطلع الشمس » ولمّا كانت الأرض كروية ونقطة المشرق والمغرب متقابلتين فعند ظهور القرص وعدم استتاره تحت الأُفق توجد حمرة في نقطة المشرق مكان طلوع الشمس ، فإذا غاب القرص في نقطة المغرب ترتفع تلك الحمرة عن نقطة المغرب ، فارتفاع الحمرة عن تلك النقطة دليل على مغيب القرص ، فتكون

الرواية دالّة على القول بأنّ أوّل وقت الليل هو مغيب الشمس، والسرّ في جعل ارتفاع الحمرة علامة على ذلك هو أنّ مشاهدة غروب الشمس ودخولها تحت الأُفق أمر غير متيسّر للمكلّفين، لعدم خلوّ الأرض عن الجبال والأطلال أو غيرهما من الحواجب، فجعل غيبوبة الحمرة عن المشرق أمارة كاشفة عن الغروب الواقعي ودخول القرص تحت الأُفق.

وفيه:

أوّلاً: أنّ وجود الحمرة في نقطة الشرق قبل غروب الشمس أمر غير معلوم، ولعلّ المستشكل ـ دام ظلّه ـ جرّبه بنفسه وإلّا فهو موضع شكّ، لا سيّما إذا قلنا بأنّه يرتفع عند مغيب الشمس من غير فصل. نعم، الاعتبار يساعد على أنّ أوّل نقطة يغلب عليها الظلمة هي نقطة الشرق؛ لأنّها أبعد نقطة عن المغرب، ألّا انّه لا دليل على أنّ غلبة الظلمة على تلك النقطة تكون بعد مغيب الشمس بلا فصل، وإن وجد عليها دليل لا يفيد أيضاً كما سيتّضح. إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أنّ حمل المشرق على نقطة خاصّة في المشرق وهي النقطة الّتي تطلع منها الشمس أمر دقّي يحتاج إلى عناية زائدة، وإلّا فعند ما نقول: «تلك القطعة من الغمام ذهبت إلى المشرق أو إلى المغرب» لا يفهم منه إلّا الذهاب إلى جهة المشرق والمغرب، وكذا لو قلنا: «ذهبت إلى مطلع الشمس أو ذهبت عن مطلع الشمس»، ويزيد هذا وضوحاً ما جاء في الرواية من أنّ الإمام عليه السلام أشار بيده إلى مطلع الشمس، ومعلوم أنّ تلك النقطة الدقيقة لا تعرف بمجرّد الإشارة، وإنّما تحتاج إلى ترصّد الشمس وقت طلوعها كما هو واضح.

مضافاً إلى أنّ ما جاء في الطريق المعتبر هو الجانب الشرقي، وهو إمّا فهم «يونس» من إشارة الإمام عليه السلام، وهو يؤيّد ما قلنا من أنّ العرف لا يفهم منه إلّا الجهة والناحية؛ وذلك لأنّ الجانب الشرقي غير منحصر إطلاقه على

نقطة المشرق بل يعمّها والجهة ، وإمّا هو كلام الإمام عليه السلام فهو أوضح .

وهناك روايات أُخرى غير نقيّة السند نشير إلى جملة منها تأييداً للمرام :

منها : رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إذا غابت الحمرة من هذا الجانب ، يعني من المشرق ، فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها » .(٢٤)

وربّما يورد على الإستدلال بهذه الرواية بأنّها تبيّن الملازمة العلميّة بين العلم بذهاب الحمرة والعلم بغيبوبة الشمس ، لا أنّها بصدد بيان الملازمة بين الوجود الواقعي لذهاب الحمرة واستتار القرص ، فعليه فلا دلالة لها على المدّعى ؛ اذ غاية ما يستفاد منها أنّه عند العلم بذهاب الحمرة يعلم يقيناً باستتار القرص ، وهذا لا ينافي القول بأنّ الملاك هو استتار القرص ، بل يؤيّده .

وفيه أنّ الظاهر منها هو بيان الملازمة الواقعيّة بين ذهاب الحمرة والمغرب العُرفي أو الشرعي .

ومنها : ما رواه علي بن أحمد بن أشيم ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : « وقت المغرب إذا ذهبت الحمرة عن المشرق ، وتدري كيف ذلك ؟ قلت : لا ، قال : لأنّ المشرق مطلّ على المغرب هكذا ـ ورفع يمينه فوق يساره ـ فإذا غابت هاهنا ، ذهبت الحمرة من هاهنا » .(٢٥)

ومنها : ما رواه ابن أبي عمير ، عمّن ذكره ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار من الصّيام أن تقوم بحذاء القبله وتتفقّد الحمرة الّتي ترتفع من المشرق ، فإذا جازت قمّة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص »(٢٦) .

وربّما يصحّح السند بأنّ المرسل هو « ابن أبي عمير » ، ومراسيله معتمدة ؛

لأنّه لا يرسل إلّا عن ثقة، ولكنّه غير ثابت عندنا لما نرى من روايته عن الضعفاء، والقول بأنّه لا يرسل إلّا عن ثقة، لا أنّه لا يروي إلّا عن ثقة كما في الوجيزة لا دليل عليه؛ إذ الظاهر أنّ المستند لهذا الكلام هو الشيخ ﷺ في العُدّة وهو ذكر أنّه لا يرسل ولا يروي إلّا عن ثقة، وحيث نعلم عدم صحّة هذا الكلام بإطلاقه فلا يمكن الإعتماد عليه، على أنّ المرسل في هذه الرواية غير ابن أبي عمير، وذلك لما جاء في السند عمّن ذكره، أي عمّن ذكره ابن أبي عمير وسمّاه.

مضافاً إلى أنّ في السند سهل، وما قيل من «أنّ أمره سهل» ليس بتلك السهولة؛ لتضعيف الشيخ والنجاشي إياه؛ ولشهادة أحمد بن محمّد بن عيسى عليه بالغلوّ والكذب، ولغير ذلك. ولا يعارض ذلك ما في رجال الشيخ من توثيقه على ما حقّق في محلّه.

واستشكل في التنقيح من حيث الدلالة في هذه الرواية: بأنّ مدلولها غير مطابق لما هو المشاهد بالوجدان؛ لأنّ الحمرة المشرقيّة تعلو وتزول بالكلّيّة وتحدث حمرة أخرى في ناحية المغرب، لا أنّ تلك الحمرة المشرقيّة تعلو وتتعدّى إلى قمّة الرأس ثمّ تتجاوز إلى المغرب، كما هو ظاهر الرواية، فالرواية مخالفة لما هو المشاهد بالوجدان وغير قابلة للتصديق في مدلولها.

على أنّه إن أُريد بسقوط القرص في الحديث سقوطه عن الأنظار ودخوله تحت الأُفق الحسّي فعلى ما جرّب مراراً لا ترتّب بين الأمرين أبداً؛ وذلك لأنّ سقوط القرص يتحقّق قبل ذهاب الحمرة المشرقيّة وتجاوزها عن قمّة الرأس.

وإن أُريد بالسقوط معنى آخر كسقوطه عن الأُفق الحقيقيّ فهو أمر مبهم لا طريق لنا إلى مشاهدته ولم يدلّنا عليه شيء من الكتاب والسنّة.

وقد ذكر المولى المحقّق الأُردبيلي ﷺ أيضاً أنّ مضمون الرواية على خلاف الواقع، قال ﷺ: «فإنّ الحمرة لا تصل إلى جهة الرأس وتتجاوز بل ترتفع قدر

رمح بجهتين وتتقدّم، وهو ظاهر لمن تأمّل فيها».[٢٧]

أقول: ما يستفاد من كلام التنقيح من أنّ ظاهر الرواية هو أنّ الحمرة المشرقيّة تعلو وتتعدّى إلى المغرب وتكون الحمرة المغربية هي نفس الحمرة المشرقيّة، ليس كذلك، بل الظاهر من الرواية أنّ مسير الحمرة المشرقيّة تكون إلى ناحية المغرب، ولا منافاة بينه وبين زواله قبل وصوله إلى المغرب، فالمهمّ ما ذكره المقدّس الاردبيلي﵀. والذي يسهّل الخطب أنّ الحديث مرسل وضعيف أيضاً بسهل.

وهنا روايات أخرى لا حاجة إلى ذكرها وفي ما سبق من الصّحيح والموثّق كفاية.

الكلام في ابتداء الوقت على التحقيق:

ثمّ بعدما ثبت أنّ غيبوبة الشمس لا تكفي لدخول الليل ويجب أن يؤخّر وقت صلاة المغرب عن أوّل مغيب الشمس يقع الكلام في ما هو أوّل الوقت بالدقّة:

فقد قال بعضهم بأنّه ذهاب الحمرة المشرقيّة، وهو يتحقّق بتجاوزها جانب المشرق، وحدّه قمّة الرأس كما في المسالك[٢٨].

أو زوال الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرّأس إلى ناحية المغرب كما في الحدائق[٢٩].

وقال ابن أبي عقيل كما في المدارك: أوّل وقت المغرب سقوط القرص، وعلامته أن يسودّ أُفق السماء من المشرق، وذلك إقبال الليل[٣٠].

وقال جملة من الفقهاء: إنّ وقت صلاة المغرب هو ذهاب الحمرة المشرقيّة من دون تقييدها بتجاوزها عن قمّة الرّأس كالشيخ في المبسوط حيث قال: «وفي أصحابنا من يراعي زوال الحمرة من ناحية المشرق، وهو

الأحـوط »[٣١] وهـو اختيار نـهايته كما نـقل[٣٢]، وكـذا ابـن إدريس فـي السرائر[٣٣] قال: « ويعرف غروبها بذهاب الحمرة من ناحية المشرق، فإذا ذهبت دخل وقت صلاة المغرب » وكذا العلّامة ﷺ (في الإرشاد والقـواعـد) وغيره.

وقد احتاط بعض الفقهاء كصاحب الجواهر والعروة[٣٤] بالصبر إلى ذهاب الحمرة عن تمام ربع الفلك.

أقول: مستند هذه الأقوال هي الروايات المـختلفة الّـتي فـي البـاب[٣٥]، فمستند القول الأوّل الذي هو لزوم تجاوز الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرّأس مرسل ابن أبي عمير الّذي ورد فيه: «... فإذا جازت قمّة الرّأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار...»[٣٦] وقد مرّ ضعف الرواية من حيث السند ومن حيث المضمون، فلا يمكن الاعتماد عليه بوجهٍ.

وأمّا قول ابن أبي عقيل، أيضاً فمستنده رواية محمّد بن عـلي، قـال: صحبت الرضا ﷺ في السفر فرأيته يصلّي المغرب إذا أقـبلت الفـحمة مـن المشرق يعنى السواد،[٣٧].

وهي مخدوشة السند والدلالة؛ إذ حكم السفر أهون كما ورد في صحيحة عـبيد الله الحـلبي: « لا بأس أن تـؤخّر المـغرب فـي السـفر حـتى يـغيب الشفق ».[٣٨] ويستفاد من غيرها أيضاً، مع أنّ الظاهر أنّ مراده قول المشهور وذكر ملازمه كما في موثّق يعقوب بن شعيب « مُسّوا بالمغرب قليلاً»[٣٩].

فلم يبق إلّا القول بأنّ الوقت يدخل بذهاب الحمرة عن ناحية المشرق، كما هو صريح عدّة من الروايات، وفيها ما يمكن الاعتماد عليه كموثّق يونس، والمفهوم منه عرفاً هو ذهاب الحمرة عن حدود المشرق وإن لم يذهب عن ربع الفلك ـ ولكن لا يبعد تلازمهما خارجاً ـ وكذلك وإن لم يتجاوز عن قمّة الرّأس لو فرض أنّها تعلو وتتجاوز.

وأمّا روايات الكوكب والنجم فالظاهر أنّها علامات على ذهاب الحمرة وإلّا فمضمونها على أن تكون علامة مستقلّة غير معمول به عند الأصحاب.

وجه الجمع بين الروايات:

بقي الكلام في وجه الجمع بين الروايات الدالة على أنّ الوقت هو ذهاب الحمرة وبين الروايات الدالة على أنّ الوقت هو مغيب الشمس، والمشهور علىما يستفاد من تعبيراتهم: أنّ الملاك هو مغيب الشمس عرفاً، وعلامته هو زوال الحمرة ولمّا لم يكن ذهاب الحمرة علامة حقيقة فهو علامة تعبّداً بتوسعة معنى مغيب الشمس عرفاً[٤٠] أي مغيب الشمس بنفسها وببعض آثارها. والسرّ في التعبير بمثل هذه التعابير في الروايات هو مراعاة التقيّة؛ اذ العامّة بلا خلاف بينهم من حيث الفتوى[٤١] ـ على ما في المغني لابن قدامة ـ يرون أنّ الوقت يدخل بمغيب القرص، فالإمام عليه السلام يعبّر بأنّ الوقت هو مغيب الشمس ثمّ يفسّر بأنّه لا يتحقّق إلّا بذهاب الحمرة المشرقيّة، فمع أنّه وقى نفسه الشريفة وشيعته من الظلمة فقد بيّن الحكم. وأمّا ما جاء من الروايات الّتي لا تقبل هذا التفسير فيحمل على التقيّة بلا شبهة.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ وقت صلاة الظهر والعصر يمتدّ إلى ذهاب الحمرة؛ لأنّ من الزوال إلى غسق الليل وقتاً لأربع صلوات واجبة، قال الله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلوةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ الى غَسَقِ الَّليْلِ ﴾[٤٢] ويمكن إتيان صلاة واجبة في تمام هذه الأوقات، وحيث لا يمكن إتيان صلاة المغرب قبل ذهاب الحمرة فهو وقت صلاة الظّهر والعصر، أو العصر فقط حيث لا يبقى إلى ذهاب الحمرة إلّا مقدار إتيان أربع ركعات.

هذا كلّه بحسب ما ساقتنا اليه الأدلّة وقامت عليه الحجّة، وإلّا فطريق الإحتياط واضح، وحسنه عند كلّ أحد لائح، فلا ينبغي أن يؤخّر الظّهرين إلى ما بعد مغيب الشمس.

[الملحق]

إنّ في السند « سليمان بن داود المنقري » وهو وإن وثّقه النجاشي إلّا أنّه معارض بتضعيف ابن الغضائري ، حيث حكي أنّه قال في حقّه : إنّه « ضعيف جدّاً لا يُلتفت إليه ، يوضع كثيراً على المهمّات »[٤٣] .

وقد يجاب عن هذا :

أوّلاً : بأنّ تضعيفات ابن الغضائري لايُعبأ بها ؛ لأنّ المصنّف لكتاب الرجال على ما يظهر من فهرست الشيخ وغيره هو أبو الحسين (أبو الحسن ن خ) أحمد بن حسين بن عبيد الله[٤٤] وهو لم يوثّق صريحاً في كتب قدماء الأصحاب والذي ذكروه هو أبوه حسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري » فقد عنونه النجاشي في رجاله وقال : شيخنا ﷺ له كتب[٤٥] وعدّ النجاشي له عدّة من الكتب ليس فيها كتاب الرجال أو ما يفيد معناه ؛ والحسين أيضاً وإن لم يذكر النجاشي ولا الشيخ في حقّه توثيقاً إلّا أنّ الكتاب ليس له .[٤٦]

إلّا أن يقال : مثل ابن الغضائري وأبيه لا يحتاجان إلى تصريح بتوثيق ، وهما أعظم من أن يكون في حقّهما قدح ، وهما معروفان ومن مشايخ الإجازة ، وقد روى النجاشي مع جلالته عن الأب والابن وهو لا يروي عن الضّعفاء ، وأكثَرَ العلّامة ﷺ نقل ما ذكره ابن الغضائري في الخلاصة ، وصحّح العلّامة ﷺ طريق الشيخ إلى محمّد بن علي بن محبوب وفيه حسين بن عبيد الله[٤٧] ووثّقه ابن طاوس على ما نقل عنه ، فلا إشكال في وثاقتهما .

ولكنّه مع ذلك كلّه لا تطمئنّ النفس ولا تركن إلى ما ذكر ؛ نعم ، إذا كانا بمرتبة الأعلام كشيخ الطائفة والسيد المرتضى أو قريب منهما ، صحّ ما ذكره . مع أنّ النجاشي الذي ذكر حسين بن عبيد الله ولم يذكر في حقّه ما يستفاد منه التوثيق قد أتى بعبارات في عنوان الشيخ المفيد والسيد المرتضى

والشيخ الطوسي يستفاد منها إضافة إلى تبجيلهم، علوّ مقامهم في الوثاقة أيضاً. فقد قال في شأن الشيخ المفيد ﷺ: «فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثّقة والعلم»[٤٨] فانظر كيف صرّح بأدب بجهة وثاقته وقال في حقّ السيد المرتضى ﷺ: «... عظيم المنزلة في العلم والدين والدّنيا»[٤٩]، فقد صرّح بعظمته في أمر الدين.

وقال في ترجمة شيخ الطائفة: «جليل في أصحابنا ثقة عين»[٥٠] مع أنّهما أي الغضائري وابنه وإن كانا من المشايخ ومن عظماء الأصحاب، إلّا أنّا لا ندري كيفيّة طريقتهما في التّوثيق والتضعيف، ولعلّ ابن الغضائري كان يعتمد في التضعيف على ما لا يصلح الاعتماد عليه، وربّما يظهر عن بعض ما نقل عنه العلاّمة ﷺ في الخلاصة أنّه ربما يراعي أحاديث شخص فيحكم على صحّة كتابه أو فساده كما يظهر ممّا نقل عنه في حقّ «أحمد بن الحسين بن سعيد»[٥١] ومحمّد بن أورمة[٥٢]، ولعلّ بهذه الطريقة أيضاً كان يحكم بوثاقة الراوي أو ضعفه مع أنّه لا يمكن على الإطلاق قبول هذه الطريقة في توثيق الراوي وتكذيبه، فتأمّل.

مضافاً إلى ذلك كلّه أنّه لا أذكر ـ عاجلاً ـ مورداً قبل العلاّمة توثيقه أو تضعيفه من دون تأييدٍ آخر. نعم، ينقل آراءه كثيراً.

وعدم رواية النجاشي عمّن يعرف ضعفه ـ على فرض تسليمه ـ لا يدلّ علىوثاقة كلّ من روى عنه.

وثانياً: أنّ الكتب المنسوبة إلى ابن الغضائري لم يثبت صحّة انتسابها إليه بطريق صحيح؛ إذ العلاّمة لم يذكر طريقاً له إلى الكتاب حتى في إجازته الكبيرة لبني زهرة الّتي ذكر فيها أسماء الكتب الّتي له طريق إليها مع ذكره كثيراً من كتب العامّة في الحديث والفقه والأدب وغير ذلك، وهذا يدلّ على أنّه لو كان له طريق إلى رجال ابن الغضائري لذكره؛ لأنّ هذا أولى

بالذكر من أكثر ما ذكره في تلك الإجازة. وكذا ابن داود والمولى القهبائي. فإنّ هؤلاء وإن كانوا يحكون عن هذا الكتاب كثيراً إلّا أنّهم لم يذكروا إليه طريقاً. وأمّا ابن طاوس وقد ذكر عند ذكره طرقه إلى الأُصول الرجاليّة أنّه لا طريق له إلى هذا الكتاب.

وأمّا ما ذكره الشهيد الثاني ﷺ في إجازته الكبيرة للشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي ـ رحمهما الله ـ من الطريق له إلى كتاب الرجال للحسين بن عبيد الله بقوله: وعن الشيخ أبي جعفر... مصنّفات ومرويّات الشيخ أبي عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري التي من جملتها كتاب الرجال[٥٣] ففيه سهو؛ لأنّ الشهيد ﷺ يذكر في طريقه إلى هذا الكتاب العلّامة أيضاً، مع أنّك عرفت أنّ العلّامة ما ذكر ذلك في إجازته الكبيرة، ومن البعيد أن يكون له طريق غير مذكور في تلك الإجازة ولكنّه وصل إلى الشهيد ﷺ.

مضافاً إلى ذلك أنّ الشهيد ﷺ قال: إنّ الكتاب لأبي عبدالله حسين بن عبيد الله الغضائري، مع أنّك عرفت أيضاً أنّ الكتاب للابن، اعني أبا الحسين أحمد ابن حسين عبيد الله بن الغضائري، والتعبير بابن الغضائري سائر دائر عند العلّامة وغيره.

هذا، وقد جاء في مقدّمة معجم رجال الحديث: «إنّ الشهيد يوصل طريقه إلى النجاشي عن طريق الحسين بن عبيد الله الغضائري، وهذا على خلاف الواقع، فإنّ الحسين بن عبيد الله شيخ النجاشي»[٥٤].

أقول: هذه النسبة سهو، فإنّ الشهيد ﷺ أوصل طريقه إلى الغضائري عن طريق النجاشي[٥٥]. مضافاً إلى أنّ المصنّف لكتاب الرجال هو الابن، ولا مانع من أن يأخذ عن النّجاشي كما أخذ النجاشي عنه.

وكيف كان، فالاعتماد على الكتب المنسوبة إلى إبن الغضائري مشكل؛ لعدم الدليل على صحّة الإسناد خصوصاً بعد ما حكى شيخ الطائفة عن بعض

هلاك كتب ابن الغضائري على يد بعض ورثته قبل أن يستنسخ أحد كتابيه في فهرست المصنّفات وفهرست الأُصول، وإن كان في هذه الحكاية شيء؛ إذ ربّما ينقل النجاشي عن أحمد بن الحسين، وظاهره أنّه أخذه من كتابه الّذي في المصنّفات أو الأُصول، فراجع: قاموس الرجال: أحمد بن الحسين[٥٦].

والحاصل: أنّ السند نقي، لا بأس به؛ لتوثيق النجاشي سليمان بن داود[٥٧] وعدم ثبوت تضعيف ابن الغضائري أو عدم حجّيته.

هذا إلّا أنّ العامّة أيضاً ذكروه وضعّفوه ولم يذكروا أنّه يتشيّع كما ذكروا في غيره حتى يكون تضعيفهم لتشيّعه، فراجع: لسان الميزان لابن حجر وما نقل بشأنه، فتأمّل.

الهوامش

(١) كتاب الصلاة (الخوئي) ١: ٢٦٤.

(٢) جواهر الكلام ٧: ١٤٩.

(٣) انظر: كتاب الصلاة (الداماد): ٥٨، ٦٤.

(٤) الوسائل ٤: ١٧٨، ب١٦ من المواقيت، ح١٦.

(٥) المصدر السابق: ح١٧.

(٦) الوسائل ٤: ١٧٤، ب١٧ من المواقيت، ح١.

(٧) الوسائل ٤: ١٧٩، ب١٦ من المواقيت، ح٢١.

(٨) المصدر السابق: ١٨١، ح٢٥.

(٩) المصدر السابق: ١٨٢، ح٢٧.

(١٠) الوسائل ٤: ١٨٩، ب١٨ من المواقيت، ح٩.

(١١) المصدر السابق : ١٩١ ، ح١٨ .

(١٢) الوسائل ٤ : ١٧٦ ، ب١٦ من المواقيت ، ح١٣ .

(١٣) الوسائل ٤ : ١٩٨ ، ب ٢٠ من المواقيت ، ح٢ .

(١٤) الوسائل ٤ : ١٧٩ ـ ١٨٠ ، ب١٦ من المواقيت ، ح٢٢ .

(١٥) الوسائل ٤ : ١٢٢ ، ب٣ من المواقيت ، ح١٢ .

(١٦) وسائل الشيعة ٤ : ١٨٩ ، ب١٨ من المواقيت ، ح٩ .

(١٧) الوسائل ٤ : ١٧٦ ، ب١٦ ، من المواقيت ، ح١٤ .

(١٨) الأنعام : ٧٦ .

(١٩) الوسائل ٤ : ١٧٤ ، ب١٦ من المواقيت ، ح١٦ .

(٢٠) جامع أحاديث الشيعة ٩ : ١٦٦ ، ح٤٢٧ .

(٢١) الوسائل ١٣ : ٥٥٧ ، ب٢٢ من احرام الحج ، ح٣ .

(٢٢) المصدر السابق : ح٢ .

(٢٣) رجال النجاشي : ٣٣٩ .

(٢٤) الوسائل ٤ : ١٧٢ ، ب١٦ من المواقيت ، ح١ .

(٢٥) المصدر السابق : ١٧٣ ، ح٣ .

(٢٦) الوسائل ٤ : ١٧٣ ـ ١٧٤ ، ب١٦ من المواقيت ، ح ٤ .

(٢٧) مجمع الفائدة ٢ : ٢٤ .

(٢٨) المسالك ١٠ : ١٤٠ .

(٢٩) الحدائق الناضرة ٦ : ١٦٣ .

(٣٠) المدارك٣ : ٥٠ .

(٣١) المبسوط ١ : ٧٤ .

(٣٢) النهاية : ١٥٢ .

(٣٣) السرائر ١ : ١٩٥ .

(٣٤) جواهر الكلام ٧ : ١٢١ . رسائل فقهية (الجواهري) : ٦٩ . العروة الوثقى ٢ : ٢٥٢ .

(٣٥) عدا الاحتياط الأخير ، فإنّه مستند إلى فهم خاص للرّوايات .

(٣٦) الوسائل ٤ : ١٧٣ ـ ١٧٤ ، ب١٦ من المواقيت ، ح٤ .

(٣٧) المصدر السابق : ١٧٥ ، ح٨ .

(٣٨) الوسائل ٤ : ١٩٤ ، ب١٩ من المواقيت ، ح٤ .

(٣٩) الوسائل ٤ : ١٧٦ ، ب١٦ من المواقيت ، ح١٣ .

(٤٠) وهنا وجه جمع آخر ولكن لا يهمّنا بعد كون المقصود واضحاً .

(٤١) ولكنّهم رووا ما لعلّه يستظهر منه غيره ، ففي سنن البيهقي (٤ : ٢١٦) أنّ النّبي صلى الله عليه وآله قال : «إذا أقبل الليل من هنا أدبر النهار من هنا وغربت الشّمس أفطر الصائم» .

(٤٢) الإسراء : ٧٨ .

(٤٣) رجال ابن الغضائري : ٦٥ .

(٤٤) الفهرست : ٣٢ ، ط مؤسسة النشر الإسلامي .

(٤٥) رجال النجاشي : ٦٩ .

(٤٦) وفاة الغضائري رحمه الله سنة إحدى عشر وأربع مئة ٤١١ .

(٤٧) الخلاصة : انظر : ٥٠ ، ٥١ ، ٢٦٠ .

(٤٨) رجال النجاشي : ٣٩٩ .

(٤٩) المصدر السابق : ٢٧٠ .

(٥٠) المصدر السابق : ٤٠٣ .

(٥١) الخلاصة : ٣٢٠ .

(٥٢) المصدر السابق : ٣٩٧ .

(٥٣) بحار الأنوار ١٠٨ : ١٥٩ .

(٥٤) معجم رجال الحديث (الخوئي) ١ : ٤٤ .

(٥٥) انظر : البحار ١٠٨ : ١٦٠ .

(٥٦) قاموس الرجال ١ : ٤٤٠ .

(٥٧) رجال النجاشي : ١٨٥ .

دراسة حول

حكم المعاطاة في النكاح

□ سماحة الاستاذ الشيخ محسن الأراكي

هل تصح المعاطاة في النكاح، أو يشترط فيه الإيجاب والقبول اللفظيان ؟

ينبغي قبل الدخول في البحث تحرير محل النزاع، وذلك ضمن النقاط التالية :

النقطة الأُولى : المقصود بالمعاطاة في النكاح إنشاء عقد النكاح إنشاءً فعلياً غير لفظي، بغضّ النظر عمّا يمكن أن يتحقّق به الإنشاء من الفعل، فلو فرضنا إمكان التعبير بالفعل عن قصد الإنشاء، وتحقّق الإنشاء الفعلي فهل يكفي ذلك في ترتّب آثار النكاح الصحيح أو لا ؟

ومن هنا يتبين الفرق بين نكاح المعاطاة وبين السفاح ؛ فإنّ الأخير هو الوطء من غير عقد، والأوّل هو العقد بغير لفظ بل بما يدلّ عليه من الفعل، فبينهما فرق واضح.

النقطة الثانية : ليس اللفظ دخيلاً في ماهيّة النكاح، بحيث تنتفي ماهيّة النكاح بانتفاء اللفظ، ومن أوضح ما يدلّ على ذلك اتّفاقهم على صحة نكاح الأخرس من غير إلزامه بالتوكيل، بل كفاية إنشائه للعقد بالإشارة الدالّة على

ذلك ، فإنّ اضطرار الأخرس لا يوجب تبدّل ماهيّة النكاح ، فلو كان اللفظ دخيلاً في ماهيّة النكاح عرفاً أو شرعاً كان معناه عجز الأخرس عن إنشاء العقد بنفسه ، وكان اللازم حينئذٍ القول بوجوب توكيل الأخرس من يقدر على إنشاء العقد باللفظ وكالة عنه ، لا القول بجواز إنشائه للعقد من غير لفظ .

ومن هنا تبيّن عدم صحة ما حكي عن الشيخ في مقام الاستدلال على عدم صحة المعاطاة في النكاح من استلزامها عدم الفرق بين النكاح والسفاح [١] .

النقطة الثالثة : تبيّن ممّا ذكرناه أنّ الكلام إنّما هو في اشتراط الإنشاء اللفظي في عقد النكاح ، بعد الفراغ عن عدم توقّف ماهيّة النكاح على ذلك ، فلابدّ من البحث عن الدليل الذي يثبت به اشتراط الإنشاء اللفظي في صحة عقد النكاح .

وقد حان لنا بعد أن اتّضح محلّ النزاع أن نتعرّض لأصل البحث ضمن المطالب الآتية :

المطلب الأوّل : مقتضى عمومات صحة النكاح كقوله تعالى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [٢] وقوله سبحانه : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ ٱلنِّسَاءِ ﴾ [٣] وقوله عزّ وجلّ : ﴿ وَأَنكِحُوا ٱلْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ﴾ [٤] وغير ذلك ، ترتّب آثار صحة النكاح على كلّ ما تحقّق به عقد النكاح عرفاً وإن لم يكن لفظاً ، إلّا ما خرج بالدليل ، وحينئذٍ فلابدّ في إثبات شرطية الإنشاء اللفظي من الدليل الدالّ على ذلك ، والأصل الدالّ على عدم ترتّب الأثر منتقض بالعمومات المذكورة وغيرها ممّا دلّ على صحة عقد النكاح مطلقاً ، وترتّب الآثار المطلوبة على إنشاء عقد النكاح .

المطلب الثاني : ما يمكن أن يستدلّ به لإثبات اشتراط الإنشاء اللفظي أمور :

الأمر الأوّل : الإجماع

فقد حكى في المستمسك عن صاحب الحدائق أنّه قال: «أجمع العلماء من الخاصّة والعامّة على توقّف النكاح على الإيجاب والقبول اللفظيين. وعن الشيخ الأعظم: أجمع علماء الإسلام ـ كما صرّح به غير واحد ـ على اعتبار أصل الصيغة في عقد النكاح، لا يباح بالإباحة ولا المعاطاة»، ثمّ قال صاحب المستمسك: «ونحوهما كلام غيرهما، ولأجل هذا الإجماع افترق النكاح عن غيره من مضامين العقود؛ فإنّها يجوز إنشاؤها بالفعل، بخلافه» (٥).

ولتحقيق حال الإجماع من جهة الصغرى لابدّ من مراجعة كلمات الفقهاء، وهم وإن لم يتعرّضوا غالباً لخصوص ما نحن فيه من اعتبار اللفظ في عقد النكاح وعدمه، لكنّهم تعرّضوا لمسائل أُخرى ملازمة لذلك مثل اعتبار خصوص لفظي النكاح والتزويج في الإيجاب، وعدم كفاية مثل العارية أو الهبة أو التمليك، أو اعتبار الماضوية في لفظ العقد، وعدم صحته بلفظ الأمر أو الاستقبال، فيقال: إنّ اشتراطهم اللفظ المخصوص في العقد يكشف عن اشتراطهم أصل اللفظ بالطريق الأولى.

قال السيد المرتضى علم الهدى في الانتصار: «وممّا شنّع به على الإمامية تجويزهم إعارة الفروج، وأنّ الفرج يستباح بلفظ العارية. وتحقيق هذه المسألة: إنّا ما وجدنا فقيهاً منهم أفتى بذلك، ولا أودعه مصنّفاً له ولا كتاباً، وإنّما توجد في أحاديثهم أخبار نادرة تتضمّن إعارة الفروج في المماليك، وقد يجوز ـ إذا صحّت تلك الأخبار وسلمت من القدوح والتضعيف ـ أن يكون عبّر بلفظ العارية عن النكاح ـ إلى أن يقول:

فإن قيل: أفتجوّزون استباحة الفرج بلفظ العارية؟

قلنا: ليس في الأخبار التي أشرنا إليها أنّ لفظة العارية من الألفاظ التي ينعقد بها النكاح، وإنّما تضمّنت أنّه يجوز للرجل أن يعير فرج مملوكته لغيره، فيحمل لفظ العارية هاهنا على أنّ المراد بها النكاح من حيث الاشتراك

في المعنى، كما قال يجوز للرجل أن يبيح مملوكته لغيره على معنى أنّه يعقد عليها عقد النكاح الذي فيه معنى الإباحة، ولا يقتضي ذلك أنّ النكاح ينعقد بلفظ الإباحة. على أنّ أبا حنيفة وأصحابه لا يجب أن يشنّعوا بذلك وهم يجيزون أن ينعقد النكاح بلفظ الهبة والبيع، فليس الشناعة في العدول عن زوجيني نفسك إلى بيعيني نفسك أو هبي لي نفسك بأدون في الشناعة من أعيريني نفسك [٦].

يستفاد من هذا النصّ:

أوّلاً: أنّ عدم انعقاد النكاح بألفاظ العارية والهبة والبيع كان مسلّماً بين فقهاء الإمامية.

وثانياً: التسالم على لزوم اللفظ في عقد النكاح، فإنّ التسالم على عدم انعقاد النكاح بالألفاظ المذكورة يدلّ على التسالم على عدم انعقاده بغير اللفظ بالطريق الأولى.

وقال السيد المرتضى في المسائل الناصريات: «عندنا أنّ النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة، وإنّما ينعقد النكاح المؤبّد بأحد لفظين: إمّا النكاح أو التزويج، فأمّا نكاح المتعة فينعقد بما ينعقد به المؤبّد من الألفاظ وقوله متّعيني نفسك، وواجريني. ووافقنا الشافعي على أنّ النكاح لا ينعقد إلّا باللّفظين اللذين ذكرناهما. وقال أبو حنيفة: ينعقد النكاح بكلّ لفظ يقتضي التمليك كالبيع والهبة والتمليك، فأمّا ما لا يقتضي التمليك كالرهن والإباحة فلا ينعقد به، وفي الإجارة عنده روايتان: أصحّهما أنّه لا ينعقد بها. وقال مالك: إن ذكر المهر مع هذه الألفاظ انعقد، وإن لم يذكره لم ينعقد، دليلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع... الخ» [٧].

يدلّ هذا النص على ما دلّ عليه النص السّابق مع زيادة التصريح بإجماع

الطائفة وأنّ اعتبار اللّفظ في العقد إجمالاً متّفق عليه بين فقهاء المسلمين كافّة، وإنّما الخلاف بينهم في كفاية مثل ألفاظ الهبة والعارية والتمليك من غير خلاف بينهم في أصل اعتبار اللّفظ في إنشاء العقد.

هذا، ولكنّ التأمّل في كلام السيّد المرتضى في كتابيه يقودنا إلى التشكيك في كون الإجماع ومحلّ النّزاع دائراً على خصوص إنشاء العقد باللّفظ بما هو لفظ، بل ظاهره كون النّزاع في لفظ خاص بما هو دالّ على معنى غير معنى النكاح. وبعبارةٍ أخرى: إنّ محلّ النّزاع إنّما هو صحّة عقد النكاح بما يدلّ على معنى العارية أو الهبة وما يماثلهما ممّا يدلّ على معنى غير النكاح، وقد ادّعى السّيد الإجماع من الطائفة على عدم صحّة ذلك. وليس هذا محلّ بحثنا هنا، إنّما الذي نبحث عنه هاهنا هو صحّة إنشاء معنى النكاح بغير لفظ بل بما يدلّ عليه من الفعل، ولا منافاة بين القول بصحّة النكاح بالإنشاء الفعلي وعدم صحّته بالإنشاء القولي بألفاظٍ كالإباحة والهبة والعارية. فالحق عدم ظهور كلام المرتضى في الإجماع على عدم صحّة إنشاء النكاح بالفعل الدالّ عليه، بل وعدم ظهوره في الفتوى بذلك.

وقال أبو الصّلاح الحلبي في كتابه الكافي: «فأمّا نكاح الغبطة وهو نكاح الدّوام، فمن شرط صحّته الولاية، وعقد الولي له بلفظ مخصوص يقتضي الإيجاب، وقبول المعقود له أو النائب عنه ـ إلى أن قال ـ: واللّفظ الموجب إذا كانت هي المتولّية للعقد عليها: قد زوّجتك أو أنكحتك نفسي على صداق مبلغه كذا، ويقول الوليّ: فلانة بنت فلان، دون سائر الألفاظ من: أبحتك وحللت ووهبت لك وآجرتك وغير ذلك...»[٨].

وقد يستشعر من صدر كلام الحلبي هذا ذهابه إلى اشتراط اللّفظ في إنشاء عقد النكاح، وعدم صحّة إيجاب النكاح أو قبوله بغير اللّفظ، غير أنّ ذيل كلامه يدلّ على أنّ محلّ النّزاع وموضع النّفي والإثبات في كلامه أيضاً ـ كعلَم

الهدى ـ هو صحّة الإنشاء بما يدلّ على غير معنى النكاح من الألفاظ وعدم صحّته ، وليس ناظراً إلى اشتراط اللّفظ في الإنشاء وعدمه .

وقال السيّد ابن زهرة في الغنية : «ومن شرط ذلك ـ أي صحّة عقد النكاح ـ أن يكون بلفظ النكاح أو التزويج أو الاستمتاع في النكاح المؤجّل عندنا مع القدرة على الكلام . ولا يصحّ العقد بلفظ الإباحة ، ولا التحليل ، ولا التمليك ، ولا البيع ، ولا الإجارة ، ولا الهبة ، ولا العارية ، بدليل إجماع الطائفة ؛ ولأنّ ما اعتبرناه في نكاح الدوام مجمع على انعقاده ، وليس على انعقاده بما عداه دليل» (٩) .

والظاهر من هذا الكلام أيضاً اشتراط صحّة العقد بخصوص هذه الألفاظ في مقابل غيرها من الألفاظ التي تفيد غير معنى النكاح ، وليس في هذا الكلام ظهور في اشتراط اللّفظ في إنشاء عقد النكاح في مقابل إنشائه بالفعل الدالّ عليه ، ولا يستفاد من معقد الإجماع المدّعى في كلامه أكثر من ذلك .

وقال ابن حمزة في الوسيلة : «ولا يصحّ النكاح إلاّ بتعيين المنكوحة . . . وبالإيجاب والقبول ، والإيجاب قوله : أنكحتك أو زوّجتك ، والقبول قوله : قبلت هذا النكاح أو التزويج أو قبلت فحسب . . . وإن قدر المتعاقدان على القبول والايجاب بالعربية عقدا بها استحباباً ، وإن عجزا جاز بما يفيد مفادها من اللّغات ، والإشارة المؤذنة بالإيجاب والقبول تقوم مقام اللّفظ من الأخرس» (١٠) .

ولا دلالة في هذا الكلام على اشتراط صحّة النكاح بخصوص الإنشاء اللّفظي ، وتعليقه صحّة النكاح على الإيجاب والقبول لا يقتضي اشتراط كونهما باللّفظ ، وقوله : «والإيجاب قوله : أنكحتك أو زوجتك . . . إلى آخره» وإن كان يستظهر منه حصر الإيجاب في الصيغتين ، لكن الظاهر ـ بالنظر إلى كلمات سائر الفقهاء ـ أنّ الحصر إضافي وليس حقيقياً ، وأنّ مقصوده من حصر

الإيجاب بالصيغتين في مقابل إيجاب النكاح بالألفاظ الدالّة على معان أخرى غير النكاح كالبيع والهبة والإجارة وما شاكل ذلك. وليس المقصود حصر الإيجاب باللّفظ من جهة، وحصر لفظه بالصيغتين من جهةٍ أخرى.

وقال ابن إدريس في السّرائر: «لا ينعقد النكاح إلّا بلفظ النكاح أو التزويج... إلى أن قال: وما عدا هذا فلا ينعقد به النكاح الدّائم بحال» (١١).

والكلام فيه كالكلام فيما سبقه.

وقال المحقّق في الشرائع: «فالنكاح يفتقر إلى إيجاب وقبول دالّين على العقد الرافع للاحتمال، والعبارة عن الإيجاب لفظان: زوجتك وأنكحتك وفي متّعتك تردّد، وجوازه أرجح» (١٢).

هذا الكلام وإن كان يدلّ بظاهره على اشتراط خصوص لفظي النكاح والتزويج في إيجاب عقد النكاح، لكن الظاهر كونه من باب التطبيق والمثال، وأنّ القاعدة التي يبني عليها المحقّق في فتواه هنا هو كون الإيجاب والقبول صريحين في الدلالة على الإنشاء بحيث لا يحتمل فيهما غير ذلك، فلو أمكن إنشاء العقد إنشاءً فعلياً، بفعلٍ دالٍ على الإنشاء دلالة صريحة، ليس يعلم من كلام المحقّق هنا عدم صحّته، ولا اشتراط اللّفظ في الإنشاء من حيث هو لفظ.

هذا، ولعلّ فيما ذكرناه من كلمات الأصحاب كفاية في الكشف عن حقيقة الإجماع المدّعى على اشتراط الإنشاء اللفظي، فقد اتّضح ممّا ذكرناه وبيّناه بما لا مزيد عليه أنّ كلمات الأصحاب متّجهة إلى اشتراط ألفاظ خاصّة تدلّ على النكاح دلالة صريحة كالنكاح والتزويج في مقابل ما يدلّ على غير النكاح كألفاظ البيع والهبة والإجارة وأمثال ذلك، أو ما لا يدلّ على النكاح صراحة كالتمليك، وليس في كلام متقدّمي فقهائنا ما يدلّ على اشتراطهم خصوص

اللّفظ في إنشاء عقد النكاح في مقابل الإنشاء الفعلي وإن كان صريحاً في الدلالة على خصوص النكاح، فدعوى الإجماع على اشتراط اللفظ في إنشاء عقد النكاح بما هو لفظ لا تقوم على أساس متين.

الأمر الثاني: ممّا يمكن الاستدلال به على اشتراط اللّفظ في إنشاء عقد النكاح، الرواية المعروفة التي تضمّنت قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام».

ولابدّ من تحقيق الحال في الرواية سنداً ودلالةً، فنقول: وردت هذه الجملة في روايات متعدّدة في باب البيع تارة وفي باب المزارعة أخرى، وفيما يلي نص الروايات:

١ ـ روى الشّيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن يحيى بن الحجّاج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام، الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب وأُربحك كذا وكذا؟ قال: «أليس إن شاء ترك وإن شاء أخذ؟ قلت: بلى. قال: لا بأس، إنّما يحلّ الكلام ويحرّم الكلام»[١٣].

وروي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير مثله. وسند الرواية صحيح.

٢ ـ وروى الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يزرع الأرض فيشترط للبذر ثلثاً، وللبقر ثلثاً؟ قال: «لا ينبغي أن يسمّي شيئاً، فإنّما يحرّم الكلام»[١٤]. وسند الرواية صحيحٌ أيضاً.

٣ ـ وقريبٌ منها ما رواه الكليني أيضاً عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن النعمان عن ابن مسكان عن سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يزارع، فيزرع أرض آخر، فيشترط للبذر ثلثاً، وللبقر

ثلثاً ؟ قال : « لا ينبغي أن يسمّي بذراً ولا بقراً ، فإنّما يحرّم الكلام »[١٥] .

والرواية صحيحة السّند كسابقتيها .

٤ ـ وروى الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع الشامي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يزرع أرض رجل آخر فيشترط عليه ثلثاً للبذر ، وثلثاً للبقر ؟ فقال : « لا ينبغي أن يسمّي بذراً ولا بقراً ، ولكن يقول لصاحب الأرض : أزرع في أرضك ، ولك منها كذا وكذا نصف أو ثلث أو ما كان من شرط ، ولا يسمّي بذراً ولا بقراً ، فإنّما يحرّم الكلام »[١٦] . ورواه الصّدوق بإسناده عن أبي الرّبيع مثله .

وقد ذكر الشيخ الأعظم أربعة احتمالات في معنى قوله : « إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام » ، ملخّصها كما يلي :

الاحتمال الأوّل : أن يراد من (الكلام) اللّفظ الدالّ على التحريم والتحليل ، بمعنى أنّ تحريم شيء وتحليله لا يكون إلاّ بالنطق به ، فلا يكفي مجرّد القصد أو القصد المدلول عليه بغير اللّفظ .

الاحتمال الثاني : أن يكون المراد أنّ المطلب الواحد يختلف حكمه الشّرعي حلّاً وحرمةً باختلاف المضامين المؤدّاة بالكلام ، وعلى هذا المعنى يحمل الشيخ روايات المزارعة .

الاحتمال الثالث : أن يكون المقصود انّ الكلام محلّل بوجوده ومحرّم بعدمه ، أو محلّل في محلّه ومحرّم في غير محلّه ، وقد احتمل ذلك في روايات المزارعة أيضاً .

الاحتمال الرابع : أن يراد من الكلام المحلّل خصوص المقاولة والمواعدة ، ومن الكلام المحرّم إيجاب البيع وإبرامه .

ثمّ إنّ الشيخ استبعد إرادة المعنيين الأوّل والثاني، ثمّ قال: «وعلى كلا المعنيين - أي الثالث والرابع - يسقط الخبر عن الدلالة على اعتبار الكلام في التحليل، كما هو المقصود في مسألة المعاطاة»[١٧].

هذا، ولكنّ الظاهر من الروايات المذكورة أنّ المقصود بقوله: «إنّما يحلّل الكلام، ويحرّم الكلام» هو المعنى الثاني من المعاني التي ذكرها الشيخ الأعظم والذي حكى عن الشيخ الطوسي أنّه حمل عليه روايات المزارعة، وكذا المعنى الرابع على ما سنوضّحه من عدم التنافي بين المعنيين وإمكان إرادتهما معاً، فيكون المعنى أنّ الحرمة والحلّية يدوران مدار المضامين التي تدلّ عليها ألفاظ الإنشاء، فإن دلّ اللّفظ على مضمون حلال صحّ العقد وترتّبت آثار الحلّية، وإن دلّ اللّفظ على مضمون حرام ترتّبت آثار الحرمة، فلو سمّى بذراً وبقراً حرم، ولو لم يسمّ كان حلالاً حسبما جاء في روايات المزارعة، وفي رواية البيع إن كان الكلام الذي دار بينهما دالاً على صرف المقاولة والمواعدة كان حلالاً، وإن كان دالاً على إبرام العقد وإمضائه كان حراماً، وبهذا يتبيّن ما أشرنا إليه من عدم التنافي بين الوجهين الثاني والرابع من الوجوه التي ذكرها الشّيخ الأعظم في تفسير الرواية.

وبهذا يتطابق معنى الرواية مع ما ذكرناه من فتاوى الأصحاب ومعقد الإجماع في كلماتهم، فقد ذكرنا أنّ فتاوى الأصحاب ومعقد إجماعهم إنّما يدور حول صحّة إنشاء النكاح بالألفاظ الدالّة على النكاح وعدم صحته بالألفاظ الدالّة على غير النكاح أو غير الدالّة على النكاح، وهذا هو الذي تؤكّده هذه الروايات حسب التفسير الذي استظهرناه، فإنّ محصّل المراد من لفظ الرواية بعد تطبيقه على ما نحن فيه أنّ الكلام الذي يدلّ على النكاح محلّل والذي يدلّ على غير النكاح أو لا يدلّ عليه ليس محلّلاً فيكون محرّماً، وهذا هو الذي دلّ عليه ظاهر فتاوى الأصحاب ومعقد إجماعهم.

وحينئذٍ فلا دلالة في هذه الروايات على اشتراط الإنشاء اللّفظي في صحّة العقد وبطلان العقد إذا كان الإنشاء فعليّاً، وإن كان المنشأ هو مضمون النكاح لا غيره من المعاني والمضامين.

الأمر الثالث: ما استدلّ به السّيد الخوئي رضوان الله عليه من صحيحة بريد العجلي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجل: ﴿ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِيثَاقاً غَلِيظاً ﴾ فقال: « الميثاق هو الكلمة التي عقد بها النكاح . . . الحديث » (١٨).

قال رحمه الله حسبما جاء في تقرير بحثه: « فإنّها ـ أي الصّحيحة ـ واضحة الدلالة على اعتبار التلفّظ وعدم كفاية مجرّد الرضا الباطني، بل وإظهاره بغير اللّفظ المعيّن » (١٩).

ولا أدري كيف استظهر رحمه الله من هذه الرواية دلالتها على اعتبار اللفظ بل ووضوح دلالتها، مع أنّها لا دلالة لها أساساً على اعتبار التلفّظ؛ فإنّ قوله عليه السلام: « الميثاق هو الكلمة التي عقد بها النكاح » مبنيّ على الأغلب الأعمّ بل المتعارف السائد من التلفّظ في عقد النكاح، وليست الرواية بصدد بيان اشتراط العقد بالتلّفظ، ولا الظاهر منها ذلك. والحاصل: أنّ احتمال كون التعبير بـ (الكلمة) مبنياً على الأغلب الأعم من إنشاء عقد النكاح باللّفظ لا دافع له، وهو كافٍ في سقوط الاستدلال بها على اشتراط اللّفظ فيه.

الأمر الرابع: ما استدلّ به السيد الخوئي رضوان الله عليه أيضاً من النصوص الدالّة على اعتبار اللّفظ في المتعة، قال دام ظله: «بل يظهر من بعضها مفروغية اعتباره لدى السائل، وإنّما السؤال عن كيفياته وخصوصياته، فإنّه إذا كان اعتباره في المتعة مفروغاً عنه، فاعتباره في الدوام يكون بطريق أولى» (٢٠).

ولتحقيق الحال في هذا الكلام ينبغي مراجعة النصوص التي أشار إليها دام ظله،

وهي على طوائف :

الطائفة الأولى : ما ورد في مقام بيان كيفية الصيغة ، وما ينبغي أن يقول الزوج والزوجة وهما يريدان نكاح المتعة ، مثل : قولهعليه السلام في صحيحة ثعلبة : « تقول : أتزوجك متعة على كتاب الله وسنّة نبيّه نكاحاً غير سفاح ، وعلى أن لا ترثيني ولا أرثك ، كذا وكذا يوماً بكذا وكذا درهماً وعلى أنّ عليك العدّة »[٢١] ، وسائر روايات هذه الطائفة مشابهة في المضمون لهذه الرواية ، ففي جميعها يدور الحديث حول ما ينبغي أن يقوله الزوج أو الزوجان في نكاح المتعة .

لكن الظاهر أنّ هذه الروايات لا علاقة لها باشتراط اللّفظ في عقد نكاح المتعة ، وما ورد فيها من التعبير بـ « يقول كذا أو يقول كذا » لا يعني اشتراط اللّفظ ، بل الظاهر منها جميعاً كونها في مقام بيان أحكام المتعة ، أو بيان الصيغة الكاملة الجامعة لكلّ ما ينبغي ذكره في صيغة المتعة من غير نظر إلى اشتراط صحّة النكاح بالتلّفظ به ، أو تحديد المضمون الذي ينبغي أن يتّفق عليه الزوجان عند قصدهما نكاح المتعة ، وليست الروايات بصدد بيان اشتراط التلفّظ بهذه العبارات في عقد المتعة .

وممّا يشهد لما ذكرناه أنّ هذه الروايات ذكرت أُموراً لا يشك في عدم اشتراط صحة نكاح المتعة بذكرها في متن العقد من قبيل عدم التوارث بينهما ، ووجوب العدّة عليها ، وفي بعض الروايات ذكر عدد أيام العدّة وأنّها خمسة وأربعون يوماً ، وأمثال ذلك من الجزئيات التي لم يعهد من فقيه أنّه أفتى بضرورة ذكرها في صيغة عقد المتعة .

فالذي لا يكاد يشك فيه المتأمّل في هذه الطائفة من الروايات ، أنّها بصدد إعطاء النموذج للصيغة التي تجمع كلّ ما يريد الطرفان اشتراطه ضمن العقد أو ينبغي لهما التوافق عليه أو تحديد المضمون الذي ينبغي أن يتّفق عليه الطرفان في عقد نكاح المتعة ، بذكر خصوصيات هذا المضمون وأحكامه التي تميّزه

عن النكاح الدائم ، وليست بصدد تحديد اللّفظ الذي ينبغي أن يتلّفظ به الطرفان في عقد المتعة ، فضلاً عن كونها بصدد اشتراط التلفّظ بالصيغة فيه .

الطائفة الثانية : ما ورد في مقام لزوم التصريح بالشرط ضمن عقد المتعة وعدم كفاية التراضي عليه قبل النكاح ، فيقال في مقام الاستدلال بذلك في ما نحن فيه أنّ التصريح بالشرط ضمن العقد إن كان واجباً ، وجب التلفّظ بالعقد نفسه بالطريق الأولى أو بالالتزام ، وذلك مثل ما ورد في رواية ابن بكير قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « إذا اشترطت على المرأة شروط المتعة فرضيت به وأوجبت التزويج فاردد عليها شرطك الأول بعد النكاح ، فإن أجازته فقد جاز ، وإن لم تجزه فلا يجوز عليها ما كان من شرط قبل النكاح » [٢٢] .

لكن الظاهر أنّ هذه الطائفة من الروايات بصدد بيان حكم الشرط النافذ ، وأنّ الشرط إنّما ينفذ في نكاح المتعة ويجب الوفاء به إذا اندرج في ضمن العقد ، ولا يكفي مجرّد المقاولة والحديث السابق على عقد النكاح حول الشروط في نفوذ الشرط ووجوب الوفاء به ، وليست هذه الروايات بصدد بيان شرطيّة التلفّظ بالشروط في نفوذها ووجوب الوفاء بها ، وإنّما هي بصدد بيان أنّ الشرط الواجب الوفاء به هو ما يتمّ أخذه ضمن عقد النكاح ، حتى إن كان عقد النكاح عقداً بغير لفظ كنكاح الأخرس مثلاً دلّت هذه الروايات على عدم نفوذ الشروط التي سبقت العقد ولم يتضمّنها العقد نفسه وإن كان إنشاء العقد إنشاء فعلياً .

الطائفة الثالثة : ما ورد في وجوب ذكر المهر والأجل في عقد نكاح المتعة ، فيستدلّ بذلك على وجوب الإنشاء اللّفظي بالالتزام ؛ لأنّ وجوب التلفّظ بالجزء يستلزم وجوب التلفّظ بالكلّ ، فيجب التلفّظ في إنشاء عقد المتعة .

ومن الروايات الواردة في هذا المقام : رواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «لا تكون متعة إلّا بأمرين : أجل مسمّى ، وأجر مسمّى » [٢٣] ، وكذا مقطوعة

أبي بصير قال: « لابدّ من أن تقول فيه هذه الشروط: أتزوّجك متعة كذا وكذا يوماً بكذا وكذا درهماً »[٢٤].

أقول: هذه الروايات وأمثالها ممّا دلّ على اعتبار بعض الشروط في عقد نكاح المتعة أجنبية عمّا نحن بصدده من اشتراط التلفّظ بالإنشاء في عقد النكاح وعدمه؛ فإنّ الذي نحن بصدد البحث عنه هو اشتراط التلفّظ بالإنشاء وعدمه بعد الفراغ عن ضرورة أن يتضمّن إنشاء العقد كلّ ما دلّ الدليل على اشتراطه في مضمون العقد من تعيين الأجل والمدّة وغير ذلك من الشروط التي دلّ الدليل على اعتبارها، إنّما الكلام في أنّ إنشاء العقد بكلّ ما ينبغي أن يتضمّنه من الشروط والمعاني والمضامين هل يجب أن يكون باللّفظ أم يكفي فيه الإنشاء الفعلي؟

والإنصاف عدم دلالة هذه الروايات على وجوب الإنشاء اللّفظي واشتراط التلفّظ في صحة عقد النكاح متعةً أو دواماً.

هذا، وقد تبيّن من خلال استعراضنا لما يمكن أن يستدلّ به لإثبات شرطيّة الإنشاء اللّفظي في صحة عقد النكاح، عدم وجود دليل واضح يصح الاستناد إليه في ذلك، نعم يمكن القول إنّ الذي يستفاد من فتاوى ومعاقد إجماعات الأصحاب، بل ومن الروايات لزوم التصريح في إنشاء العقد بمضمون العقد بما ينفي احتمال الخلاف، ويبدو أنّ هذا هو الذي حمل بعضهم على دعوى الإجماع على وجوب الإنشاء اللّفظي؛ لظنّه عدم إمكان إنشاء العقد إنشاءً فعلياً بما يكون صريحاً عرفاً في مضمون العقد خالياً عن الإبهام، نافياً لاحتمال الخلاف.

والذي يؤكّد لزوم الصراحة في إنشاء عقد النكاح أهمية عقد النكاح شرعاً؛ إذ لا ينسجم ذلك مع جواز إنشاء عقده بما لا يكون صريحاً في إفادة مضمونه رافعاً لاحتمال الخلاف سادّاً لكلّ ثغرة تصلح أن يتسرّب منها الفساد أو الخلل

أو الاختلاف في مضمون ما تعلّق به الإنشاء.

المطلب الثالث: أنّ النتيجة التي نخلص إليها من البحث بعد مناقشتنا لأدلّة اشتراط التلفّظ بالإنشاء في صحة عقد النكاح هو عدم الدليل الذي يثبت شرطيّة الإنشاء اللّفظي، ومقتضى عمومات باب النكاح وإطلاقاته صحّة الإنشاء الفعلي إذا توفّرت فيه سائر شرائط النكاح الصحيح، ومن شرائطه صراحة الإنشاء عرفاً في الدلالة على مضمون العقد بما ينتفي معه احتمال الخلاف.

فإذا كان الإنشاء الفعلي صريحاً عرفاً في الدلالة على إنشاء عقد النكاح بشرائطه المعتبرة شملته أدلّة صحّة النكاح وترتّبت عليه آثار النكاح الصحيح؛ لدخوله ضمن العمومات الدالّة على صحّة النكاح، وعدم وجود ما يمنع من ذلك.

هذا من جهة الكبرى، ولكن الحق أنّ تحقّق صغرى الإنشاء الفعلي الصريح عرفاً في الدلالة على عقد النكاح بشرائطه لا يخلو من إشكال، وإن كان ممكناً، كما لو تمّ الاتفاق بين الطرفين على النكاح بشرائطه ولكن لم يتلفّظا بالعقد، بل قصدا الإنشاء بمراسيم زفاف العروس إلى زوجها، فزفّت العروس إلى زوجها واستقبلها الزوج ضمن مراسيم عرفيّة حافلة ثمّ سجّل النكاح بصورة رسميّة ضمن هذه المراسيم ووقّع الزوجان سجلّ النكاح، فمن القويّ جدّاً كفاية هذا الإنشاء الصريح عرفاً في إنشاء عقد النكاح بشروطه في صحّة عقد النكاح، وعدم توقّفها على خصوص الإنشاء اللّفظي.

هذا، ولكن بالرغم ممّا انتهينا إليه بحسب الفنّ البحثي من عدم الدليل على اشتراط اللّفظ في صحّة عقد النكاح، فإنّه وبالنظر إلى صعوبة تحقّق الصغرى بل وندرته بشرائطه من جهة، وأهميّة أمر النكاح شرعاً وخطورته من جهة أُخرى بالإضافة إلى ما اشتهر بين كبار فقهائنا الذين تشبّعت بروح الشريعة أفكارهم فإنّ مقتضى الاحتياط الذي لا يترك هو عدم الاكتفاء بالإنشاء الفعليّ،

ولزوم الإنشاء اللّفظي الصريح بما ينتفي معه احتمال الخلاف.

نسأل الله سبحانه أن يلهمنا فقه أحكامه والعمل بدينه وامتثال أوامره واجتناب ما نهى عنه، إنّه سميع مجيب.

الهوامش

(١) مباني العروة الوثقى ٢ : ١٥٨ .

(٢) النساء : ٢٤ .

(٣) النساء : ٣ .

(٤) النور : ٣٢ .

(٥) مستمسك العروة الوثقى ١٤ : ٣٦٧ـ٣٦٨ .

(٦) الانتصار لعلم الهدى : ٢٨٠ ، ـ ٢٨١ .

(٧) الناصريات لعلم الهدى : ٣٢٤ـ٣٢٥ .

(٨) الكافي في الفقه : ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

(٩) غنية النزوع : ٣٤١ـ٣٤٢ .

(١٠) الوسيلة : ٢٩١ـ٢٩٢ .

(١١) السرائر ٢ : ٥٧٤ .

(١٢) الشرائع ٢ : ٤٩٨ .

(١٣) وسائل الشيعة ١٨ : ٤٨ ، ب٨ من أحكام العقود ، ح ٤ .

(١٤) وسائل الشيعة ١٩ : ٤١ ، ب ٨ ، من المزارعة ، ح ٤ .

(١٥) المصدر السابق : ح ٦ .

(١٦) المصدر السابق : ٤٣ ، ح ١٠ .

(١٧) كتاب المكاسب ١ : ٦١ـ٦٤/ط المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري .

(١٨) وسائل الشيعة ٢٠ : ٢٦٢ ، ب ١ من عقد النكاح واولياء العقد ، ح ٤ .

(١٩) مباني العروة الوثقى ، كتاب النكاح ٢ : ١٦٠ .

(٢٠) مباني العروة الوثقى ، كتاب النكاح ٢ : ١٥٩ـ١٦٠ .

(٢١) وسائل الشيعة ٢١ : ٤٣ ، ب ١٨ من المتعة ، ح ٢ .

(٢٢) المصدر السابق : ٤٥ـ٤٦ ، ب١٩ من المتعة ، ح ١ .

(٢٣) المصدر السابق : ٤٢ ، ب١٧ من المتعة ، ح ١ .

(٢٤) المصدر السابق : ح ٢ .

مفهوم المؤونة ومصاديقها

❑ آية الله الشيخ رضا الاستادي

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمد وآله أجمعين.

وبعد، لا يخفى أنّ الروايات الدالّة على أنّ الخمس في أرباح التجارات بعد المؤونة مستفيضة، ولا شك في صدور مضمونها من الائمة عليهم السلام، فلا بدّ من استثناء المؤونة عن وجوب الخمس. ولكن وقع البحث بل الأبحاث المتعدّدة في تعيين معنى المؤونة والمراد بها وتعيين مصاديقها.

منها: أنّ رأس المال وكذلك الآلات المحتاج إليها في الكسب مثل آلات النساجة للنسّاج وآلات الزراعة للزارع وشراء الدكّان وسائر ما يحتاج إليه التاجر مثلاً في تجارته هل تكون من المؤونة ومستثناة من وجوب الخمس أم لا؟ والوصول إلى جواب هذه المسألة يحتاج إلى الرجوع للروايات التي وردت في هذا الباب وإلى كتب اللغة وكلمات الفقهاء، فنقول: هنا بحثان:

البحث الأول: في تعيين معنى المؤونة:

وهنا لابدّ من مراجعة الروايات، وهي:

١ ـ علي بن مهزيار قال: «كتب إليه إبراهيم بن محمد الهمداني: اقرأني عليّ كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنّه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة وأنّه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤونته نصف السدس

ولا غير ذلك، فاختلف من قبلنا في ذلك، فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة، مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله. فكتب - وقرأه علي بن مهزيار -: عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان »[1].

قال العلّامة المجلسي في الملاذ: « طريق الشيخ الطوسي إلى علي بن مهزيار صحيح، وهو موثّق »[2].

أقول: الرواية صحيحة وإن قلنا بأنّ إبراهيم بن محمد الهمداني لم يوثّق كما قيل؛ لأنّ الظاهر أنّ علي بن مهزيار كان عالماً بكتابة إبراهيم إلى الإمام؛ إذ قال: كتب إليه ولم يقل: قال إبراهيم: كتبت إليه، وأيضاً كان عالماً بأنّ الإمام عليه السلام كتب في جوابه ما كتب. وأمّا جملة: وقرأه علي بن مهزيار فهي من الراوي عن علي بن مهزيار ظاهراً.

والمكتوب إليه هو أبو الحسن الثالث، كما صرّح به في الرواية بنقل الكافي:

سهل عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: أقرأني علي بن مهزيار كتاب أبيك عليه السلام فيما أوجبه على أصحاب الضياع - إلى آخر الحديث كما في التهذيب[3].

يستفاد من هذه الرواية:

١ً - إنّ مفهوم المؤونة كان واضحاً عند السائل والمسؤول، وبعبارة أُخرى كان واضحاً عند عرفهم؛ ولذا لم يسأل السائل عن حدّها ومعناها، ولا بيّنه الإمام عليه السلام.

٢ً - إنّ مؤونة الرجل ومؤونة عياله مع مؤونة الضيعة من وادٍ واحد، فكلما أنّ المراد من مؤونة الضيعة ما تحتاج إليه وما يحتاج صلاحها وإصلاحها

إليه ، فكذلك مؤونة الرجل وعياله هي ما يحتاج عيشه وعيش عياله إليه ، لا القوت فقط ، كما فسّرها صاحب القاموس وقال : « المؤونة هي القوت » [٤] ، فراجع .

٣ ـ إنّ مؤونة الضيعة ـ وهي ما يكون منه معاشه كالصنعة والتجارة والزراعة وغير ذلك ـ وما يصرف في صلاحها وإصلاحها ـ ويطلق عليه مؤونة الربح ـ خارج عن الفائدة والربح تخصّصاً ، ولا يحتاج إلى الاستثناء ؛ ولذا كتب الإمام عليه السلام في الجواب : « عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان » [٥] ، ولم يستثنِ مؤونة الضيعة مع أنّها كانت في سؤال السائل .

وأمّا ذكر « خراج السلطان » فلعلّه لعدم كونه من مؤونة الرجل وعياله ولا من مؤونة الضيعة ، بل هو شيء زائد عليهما ، أو لتنبيه السائل على أنّه أيضاً من مؤونة الضيعة [٦] أو مؤونة الرجل .

٢ ـ علي بن مهزيار قال : قال لي أبو علي ابن راشد قلت له : أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقكّ فأعلمت مواليك بذلك ، فقال لي بعضهم : وأيّ شيء حقّه ؟ فلم أدرِ ما أُجيبه ؟ فقال : « يجب عليهم الخمس . فقلت : ففي أيّ شيء فقال : في أمتعتهم وضياعهم ، قال : والتاجر عليه والصانع بيده ؟ فقال : ذلك إذا أمكنهم بعد مؤونتهم » .

وفي بعض النسخ : « في أمتعتهم وصنائعهم ، قلت : والتاجر عليه والصانع بيده ؟ فقال : إذا أمكنهم بعد مؤونتهم » [٧] .

وسند الرواية إلى ابن مهزيار صحيح ، وهو موثّق ولكن لم يوثّق صريحاً أبو علي ابن راشد كما في المدارك [٨] ، ومع ذلك عدّت الرواية في بعض كتب الفقه من الصحاح ؛ لأنّ أبا علي بن راشد وحسن بن راشد متّحد [٩] ، وقال الشيخ رحمه الله في رجاله : « الحسن بن راشد من أصحاب الجواد عليه السلام ، يكنّى

أبا علي ، مولى لآل المهلّب ، بغدادي ، ثقة »[١٠].

وإن احتملنا تعدّدهما لبعض الجهات المذكورة في محلّه نقول: في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي: « إنّه من جملة الممدوحين من وكلاء الأئمة ، وروى في حقه أنّه كتب العسكري عليه السلام إلى الموالي ببغداد والمدائن والسواد وما يليها قد أقمت أبا علي بن راشد مقام علي بن الحسين بن عبد ربّه ومن قبله من وكلائي ، وقد أوجبت في طاعته طاعتي وفي عصيانه الخروج إلى عصياني ، وكتبت بخطّي »[١١].

وأقول في فقه الحديث: إن كان المراد من جملة « والتاجر عليه والصانع بيده » الاستفهام أي التاجر والصانع بيده هل يكون عليه الخمس؟ فمعنى ذيل الحديث واضح ، ومعنى المؤونة أُوكل إلى العرف.

وأمّا جملة « في أمتعتهم وضياعهم » فهي غير خالية عن الإبهام ، إذ الخمس في الفوائد والأرباح ، لا في المتاع والضيعة والصنعة ، وسؤال الراوي عن التاجر والصانع يشهد على أنّ المراد من الجملة الأُولى غير ما سأله عنه.

٣ ـ سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد عن علي بن مهزيار ، قال: حدّثني محمد بن علي بن شجاع النيسابوري أنّه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته من الحنطة مئة كرّ ما يزكّى ، فأخذ منه العُشر ـ عشرة أكرار ـ وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرّاً ، وبقي في يده ستّون كرّاً ، ما الذي يجب لك من ذلك؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء؟ فوقّع عليه السلام: « لي منه الخمس ممّا يفضل من مؤونته »[١٢].

والرواية ضعيفة؛ لجهالة محمد بن علي بن شجاع.

ويستفاد منها أنّ الراوي لم يعدّ ما ذهب بسبب عمارة الضيعة من الربح ، والامام عليه السلام قررّ ذلك وأضاف أنّ الخمس ممّا يفضل من مؤونته ، أي الرجل ،

ولم يقل: ممّا يفضل من مؤونتها، حتى يرجع الضمير إلى الضيعة.

٤ ـ سعد بن عبدالله عن أبي جعفر ـ وهو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ـ عن علي بن مهزيار عن محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام، أخبرني عن الخمس، أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع (الضياع ـ خ)، وكيف ذلك؟ فكتب بخطه: «الخمس بعد المؤونة» (١٣).

وهي ضعيفة؛ لجهالة محمد بن الحسن الأشعري.

وسؤال الراوي ليس عن أصل وجوب الخمس، بل عن وجوبه على جميع ما يستفيد الرجل أو بعضه، فأجاب عليه السلام بأنّ المؤونة ليس عليها خمس.

٥ ـ محمد بن الحسن الصفّار عن أحمد بن محمد وعبدالله بن محمد عن علي بن مهزيار قال: كتب إليه أبو جعفر عليه السلام وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة، قال: «الذي أوجبت في سنتي هذه ـ وهذه سنة عشرين ومئتين ـ فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار، وسأُفسّر لك بعضه إن شاء الله تعالى...

فأمّا الذي أُوجب من الغلاّت والضياع من كلّ عام فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤونته، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك...» (١٤).

وأحمد بن محمد بن عيسى موثّق، وأخوه عبدالله بن محمد بن عيسى الملقّب ببُنان. قال الوحيد رحمه الله: «لا يبعد الحكم بوثاقته» (١٥) فالسند صحيح.

وفي هامش التهذيب المطبوع: قال: «كتب إليه» أيّ قال كلّ واحد من أحمد وعبدالله كتب إلى علي بن مهزيار، أقول: فلابدّ أن يقول مثل هذا في «وقرأت أنا كتابه إليه».

وقال صاحب الوسائل: «وجه إيجابه عليه السلام نصف السدس إباحة الباقي للشيعة؛ لانحصار الحق فيه» (١٦).

وهذه الرواية طويلة ولم ننقل منها إلّا قطعة، وفيها بصدرها وذيلها إشكالات ومباحث لسنا نحن بصدد طرحها، والذي يمسّ بمسألتنا ذكر المؤونة فيها وإيكال المراد منها إلى العرف ظاهراً. وظاهر أنّ المراد مؤونة صاحب الضيعة لا مؤونة الضيعة إلّا أن نقول بأنّ مؤونة الضيعة أيضاً تعدّ من مؤونة صاحبها.

٦ ـ عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن أبي نصر قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: الخمس أُخرجه قبل المؤونة أو بعد المؤونة؟ فكتب: «بعد المؤونة» (١٧).

وسندها صحيح، والمؤونة فيها ـ مع قطع النظر عن سائر الروايات ـ تشمل مؤونة تحصيل الربح ومؤونة الذي يحصّل الربح، والدليل على الشمول عدم استفصال الإمام عليه السلام وعدم تفصيله.

٧ ـ علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال: «الخمس من خمسة أشياء...».

هذه الرواية طويلة جداً ـ ثلاث صفحات من الكافي ـ وفيها بعض الجملات لعلّه يفيدنا في تفسير المؤونة.

قال عليه السلام: «فإن فضل عنهم ـ أي عن اليتامى والمساكين وأبناء السبيل ـ شيء فهو للوالي، وإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به، وإنّما صار عليه أن يمونهم؛ لأنّ له ما فضل عنهم...».

وأيضاً قال عليه السلام في الزكاة: «فأخذه الوالي فوجهه في الجهة التي وجّهها الله

على ثمانية أسهم.. يقسم بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون به في سنتهم بلا ضيق ولا تقتير، فإن فضل من ذلك شيء ردّ الى الوالي، وإن نقص من ذلك شيء ولم تكتفوا به كان على الوالي أن يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا...» (١٨).

قال ابن دريد في الجمهرة: «مان الرجل أهله وغيرهم يمونهم موناً إذا تحمّل مؤونتهم» (١٩).

وفي لسان العرب: «مأن القوم ومانهم: قام عليهم» (٢٠).

فجملة: يمونهم ـ التي ذكرت في الرواية مكرّراً ـ هي من المؤونة، والإمام عليه السلام أراد بها ظاهراً ما أوجب استغناء الفقراء، فنستفيد منها أنّ مؤونة الرجل أو مؤونة عياله تشمل كلّ ما يحتاج الرجل وعياله إليه، لا القوت فقط وأمثاله، كما في بعض كتب اللغة.

والرواية وإن كانت مرسلة ولكن ـ على ما قال بعض أساتيدنا رحمه الله ـ يمكن أن يستفاد من أمثالها ـ وإن احتملنا كونها موضوعة ـ ويستند إليها في تفسير بعض اللغات وتعيين المراد به في عرف زمان نقل الرواية؛ لأنّ الذي وضع الرواية من أهل العرف ويتكلّم بما كان متعارفاً في محاورات زمانه.

٨ ـ محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن هلال عن ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كتبت إليه... وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكلها العيال إنّما يبيع منه الشيء بمئة درهم أو خمسين درهماً هل عليه الخمس؟ فكتب: «أمّا ما أكل فلا، وأمّا البيع فنعم هو كسار الضياع» (٢١).

هذه هي روايات الباب، وأحسنها الرواية الأُولى والسادسة، وتحصّل منهما

ومن غيرهما: أنّ المراد من مؤونة الضيعة ما يُحتاج إليه ومن مؤونة الرجل وعياله ما يحتاجون إليه في العيش.

وإن أبيت عن قبول هذا الاستظهار وقلت قد أوكل الأئمةعليهم السلام تعيين مفهوم المؤونة ومصاديقها إلى العرف فنقول: من طرق تعيين ما يفهم العرف من هذه الكلمة الرجوع إلى كتب اللغة وأيضاً الرجوع إلى موارد استعمالها في الروايات في غير باب الخمس. وإليك كلمات أهل اللغة، ثمّ الروايات، ثمّ كلمات الفقهاء:

أ ـ أمّا كلمات أهل اللغة فبعد التدبّر فيها فليس فيها ما يوضح المراد بالدقّة؛ لأنّهم إما لم يبينوا المراد منها أو ذكروا بعض مصاديقها أو لوازمها واليك كلماتهم:

١ ـ في جمهرة اللغة لابن دريد: «مان الرجل أهله وغيرهم يمونهم موناً إذا تحمّل مؤونتهم، والمؤونة تهمز ولا تهمز والهمز أكثر، والجمع مُؤَن» (٢٢).

٢ ـ في القاموس: «مأن القوم احتمل مؤونتهم، أي قوتهم، وقد لا يهمز فالفعل مانهم» (٢٣).

وقال في باب التاء: «القوت... المسكة من الرزق... والقائت... من العيش الكفاية...» (٢٤).

٣ ـ وفي الجمهرة: «القَوت مصدر قات عياله يقوتهم قوتاً، والاسم القوت، وهي البلغة من الطعام، والجمع أقوات، ويقال: قات الرجل أهله وأقاتهم، وفي الحديث: «كفى بالرجل إثماً أن يضيّع من يقوت»» (٢٥).

٤ ـ وفي النهاية لابن الأثير: «في أسماء الله تعالى المقيت هو الحفيظ، وقيل: المقتدر، وقيل الذي يعطي اقوات الخلائق وهو من أقاته يقيته إذا أعطاه قوته، وهي لغة في: قاته يقوته، وأقاته أيضاً إذا حفظه، ومنه الحديث:

« اللهمّ اجعل رزق آل محمد قُوتاً » أي بقدر ما يمسك الرمق من المطعم . ومنه الحديث : « كفى بالمرء إثماً أن يضيّع من يقوت » أراد من تلزمه نفقته من أهله وعياله وعبيده » (٢٦) .

٥ ـ وفي القاموس : « المُسكة بالضم ما يتمسّك به وما يمسك الأبدان من الغذاء والشراب أو ما يتبلّغ به منهما . . . » (٢٧) .

٦ ـ في الصحاح : « المؤونة تهمز ولا تهمز ، وهي فعولة . وقال الفراءِ : هي مفعلة من الأين ، هو التعب والشدة ـ وفي حاشية الكتاب : « والمعنى إنّه عظيم التعب في الانفاق على من يعول ، والمؤونة : الثقل »ـ ومأنتُ القوم إذا احتملت مؤونتهم ، ومن ترك الهمز قال : مُنتهم » (٢٨) .

وقال في حرف التاء : « القوت بالضم وهو ما يقوم به بدن الإنسان من الطعام ، يقال : ما عنده قوت ليلة . . . وهو في قائت من العيش ، أي في كفاية » (٢٩) .

٧ ـ في لسان العرب : « المؤونة القوت مأن القوم ومانهم : قام عليهم » (٣٠) .

قال في حرف القاف : « القوت اسم الشيء الذي يحفظ نفسه ولا فضل فيه على قدر الحفظ ، فمعنى المقيت الحفيظ الذي يعطي الشيء قدر الحاجة » (٣١) .

٨ ـ في المغرب للمطرزي : « المؤونة : الثقل فعولة من مأنت القوم إذا احتملت مؤونتهم ، وقيل : العدّة من قولهم أتاني هذا الأمر وما مأنت له إذا لم تستعدّ له . . . » (٣٢) .

٩ ـ في المصباح المنير : « المؤونة : الثقل ، وفيها لغات . . . الثانية مؤنة بهمز ساكنة ، قال الشاعر أميرنا مؤنته خفيفة » (٣٣) .

وقال في حرف القاف : « القوت ما يؤكل ليمسك الرمق قاله ابن فارس

والأزهري، والجمع أقوات، وقاته - من باب قال - أعطاه قوتاً...» [٣٤].

١٠ - في أساس البلاغة: «أكلوا قوتهم وأقواتهم وهو ما يمسك الرمق، وهو يقوت عياله ويقوت عليهم.

مأن: فيه مؤونة ومؤونات ومؤن، وهي جمع مُؤنة في نحو قوله: أميرنا مؤنته خفيفة» [٣٥].

١١ - في مجمع البحرين: «مانه يمونه موناً إذا احتمل مؤونته وقام بكفايته» [٣٦].

١٢ - في معيار اللغة: «المؤونة: الثقل... مأنه مأناً كنفع إذا احتمل ثقله ومؤونته...».

١٣ - في كتاب العين للخليل: «المؤونة فعولة من مانهم يمونهم، أي يتكلّف مؤونتهم» [٣٧].

١٤ - في أقرب الموارد: «المؤونة: الثقل والشدّة والقوت، فعولة من مأنت القوم إذا احتملت مؤونتهم...» [٣٨].

ب - وأمّا استعمالات المؤونة في الروايات في أبواب متفرّقة غير باب الخمس فهي على أنحاء، ففي بعضها استعملت بمعنى الحاجة، وفي بعضها بمعنى الشدّة ونحوها، وفي بعضها ما يحتاجه الإنسان في عيشه:

١ - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من عظمت نعمة الله عليه اشتدّت مؤونة الناس إليه، فاستديموا النعمة باحتمال المؤونة، ولا تعرّضوها للزوال...» [٣٩].

٢ - قال أبو عبدالله عليه السلام للحسين الصحّاف: «يا حسين ما ظاهر الله على عبد النعم حتى ظاهر عليه مؤونة الناس، فمن صبر لهم وقام بشأنهم زاده الله في نعمه عليه عندهم...» [٤٠].

٣ ـ عن أبي عبدالله عليه السلام : « من عظمت عليه النعمة اشتدّت مؤونة الناس عليه ، فإن هو قام بمؤونتهم اجتلب زيادة النعم عليه من الله . . . » (٤١) .

٤ ـ عن الصادق عليه السلام قال : « تنزل المعونة من السماء على قدر المؤونة » (٤٢) .

٥ ـ عن أبي الحسن عليه السلام : « إنّما تنزل المعونة على القوم على قدر مؤونتهم » (٤٣) .

والمقصود من المؤونة في هذه الروايات الخمس وأمثالها : الحاجة والحوائج ، كما لا يخفى .

٦ ـ كان النبي صلى الله عليه وآله « خفيف المؤونة » (٤٤) .

٧ ـ عن أبي عبدالله عليه السلام : « المؤمن حسن المعونة خفيف المؤونة » (٤٥) .

٨ ـ عن أبي عبدالله عليه السلام : « من بركة المرأة خفّة مؤونتها ويسر ولادتها ، ومن شؤمها شدّة مؤونتها وتعسّر ولادتها » (٤٦) .

٩ ـ قلت لأبي الحسن عليه السلام : « إن لي جارية . . . حلفت فيها بيمين ، فقلت : لله عليّ أن لا أبيعها أبداً ولي إلى ثمنها حاجة من تخفيف المؤونة . فقال : فِ لله بقولك له » (٤٧) .

١٠ ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام : « شتّان بين عملين : عمل تذهب لذّته وتبقى تبعته ، وعمل تذهب مؤونته ويبقى أجره » (٤٨) .

وفي هذه الروايات الخمس وأمثالها استعملت المؤونة في معنى التعب والشدّة والثقل ، وهي من معاني المؤونة ، كما صرّح به في صحاح اللغة (٤٩) ، فراجع .

وفي قسم من الروايات استعملت المؤونة فيما يحتاج الإنسان إليه في

معاشه وعيشه، وهي:

١١ ـ عن الرضا عليه السلام: «لا يجب على النساء أن يعطين أزواجهن؛ لأنّ على الرجل مؤونة المرأة» (٥٠).

١٢ ـ عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: القوام [في الآية: ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَاماً﴾] هو المعروف ﴿عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾ على قدر عياله ومؤونته التي هي صلاح له ولهم، ﴿لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾» (٥١).

١٣ ـ كان علي بن الحسين عليه السلام إذا أتاه ختنه على ابنته أو على اخته بسط له رداءه ثم أجلسه، ثم يقول: «مرحباً بمن كفى المؤونة وستر العورة» (٥٢).

١٤ ـ عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال عبدالرحمن بن الحجاج: «سألته عن الرجل يكون أبوه أو عمّه أو أخوه يكفيه مؤونته أيأخذ من الزكاة فيتوسّع به إن كانوا لا يوسّعون عليه في كلّ ما يحتاج إليه؟ فقال: لا بأس» (٥٣).

١٥ ـ عن الرضا عليه السلام: «علّة تحليل مال الولد للوالد بغير اذنه... مع أنّه المأخوذ بمؤونته صغيراً وكبيراً» (٥٤).

ج ـ ومن طرق التعيين لمفهوم المؤونة الرجوع إلى ما قاله الفقهاء رحمهم الله في معناها وحدود سعتها؛ لأنّهم من العرف، ومعلوم أنّ ما قالوه في هذا المقام ليس مستنداً إلى الروايات، لأنّها ساكتة عن تفسيرها مع الإغضاء عمّا استظهرناه منها.

وكلمات الفقهاء في هذه المسألة مختلفة: فبعضهم كصاحب الغنية والكافي وإصباح الشيعة وإشارة السبق والشرائع وجامع الشرائع والقواعد لم يفسّروها ولم تكن بنظرهم محتاجة إلى التوضيح وذكر المصاديق، وبعضهم الآخر كصاحب النهاية والوسيلة والسرائر والمقنعة والانتصار والمراسم فسرّوها بما يحتاج إليه أو ما به الكفاية، وإليك كلماتهم:

قال في الغنية: « ويجب الخمس أيضاً في الفاضل عن مؤونة الحول على الاقتصاد في كلّ مستفاد بتجارة أو زراعة أو صناعة أو غير ذلك من وجوه الاستفادة أيّ وجه كان... » (٥٥).

٢ ـ وقال أبو الصلاح في الكافي: « فرض الخمس... وما فضل عن مؤونة الحول على الاقتصاد من كلّ مستفاد بتجارة أو صناعة أو زراعة وإجارة أو هبة أو صدقة أو ميراث أو غير ذلك من وجوه الإفادة... » (٥٦).

وقال الصهرشتي في إصباح الشيعة: « الخمس يجب... وفي أرباح التجارات والمكاسب كلّها وفيما يفضل من الغلّات المذكورة من قوت السنة له ولعياله... والغلّات والأرباح يجب فيها الخمس بعد إخراج حق السلطان ومؤونة الرجل ومؤونة عياله لسنته على الاقتصاد... » (٥٧).

وقال في إشارة السبق: « وفي كلّ ما فضل عن مؤونة السنة من كلّ مستفاد بسائر ضروب الاستفادات من تجارة أو صناعة أو غيرهما » (٥٨).

وقال في الشرائع: « ما يفضل عن مؤونة السنة له ولعياله من أرباح التجارات والصناعات والزراعات... » (٥٩).

وقال في جامع الشرائع: « وما أوجب أصحابنا فيه الخمس... وبعد مؤونة الحول في التجارة والزرع والتكسّب » (٦٠).

وقال في القواعد: « يشترط... وفي الأرباح كونها فاضلة عن مؤونة السنة له ولعياله من غير إسراف ولا تقتير » (٦١).

وقال الشيخ في النهاية: « وأمّا الغلّات والأرباح فإنّه يجب فيها الخمس بعد إخراج حق السلطان ومؤونة الرجل ومؤونة عياله بقدر ما يحتاج إليه على الاقتصاد... » (٦٢).

وفي الوسيلة: « والفاضل من الغلّات عن قوت السنة بعد إخراج الزكاة

منها... وفاضل المكاسب عمّا يحتاج إليه لنفقة سنته وأرباح التجارات... »[٦٣].

قال في السرائر: « وأمّا ما عدا الكنوز والمعادن من سائر الاستفادات والأرباح والمكاسب والزراعات فلا يجب فيها الخمس بعد أخذها وحصولها، بل بعد مؤونة المستفيد ومؤونة من تجب عليه مؤونته سنة هلالية على جهة الاقتصاد... بل إجماعنا منعقد بغير خلاف أنّه لا يجب إلّا بعد مؤونة الرجل طول سنته، فإذا فضل بعد ذلك شيء أخرج منه الخمس من قليله وكثيره، وأيضاً فالمؤونة لا يعلمها ولا يعلم كميّتها إلّا بعد تقضّي سنته؛ لأنّه ربّما ولد له الأولاد أو تزوج الزوجات أو انهدمت داره ومسكنه أو ماتت دابته التي يحتاج إليها أو اشترى خادماً يحتاج إليه أو دابّة يحتاج إليها إلى غير ذلك ممّا يطول تعداده وذكره، والقديم ما كلّفه إلّا بعد هذا جميعه، ولا أوجب عليه شيئاً إلّا فيما يفضل عن هذا جميعه طول سنته »[٦٤].

قال في المقنعة: « والخمس واجب... وكلّ ما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات عن المؤونة والكفاية في طول السنة على الاقتصار (الاقتصاد ظ)... »[٦٥].

وقال في الانتصار: « وممّا انفردت به الامامية القول بأنّ الخمس واجب... وممّا فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤونة والكفاية في طول السنة على اقتصاد... »[٦٦].

وفي المراسم: « وفاضل أرباح التجارات والزراعات والصناعات عن المؤونة وكفاية طول عامه إذا اقتصد »[٦٧].

وأمّا ما قيل من تفسيرها بالقوت كما في قاموس اللغة والمهذّب للقاضي وغيرهما فهو تفسير بالأخص ومخالف للروايات بمفهومها العرفي، كما لا يخفى.

قال القاضي في المهذّب: « وأمّا الغلاّت والأرباح والمكاسب ففيها الخمس - كما ذكرناه - بعد إخراج حق السلطان وقوت الرجل لنفسه وعياله على الاقتصاد في ذلك » (٦٨).

وحيث كان معناها العرفي ما يحتاج إليه قال المحقق الثاني - في شرح قول العلاّمة في القواعد: (ويشترط في الأرباح كونها فاضلة عن مؤونة السنة له ولعياله): « وكذا ما يحاج إليه من ضيافة وهدية ومصانعة وغير ذلك ممّا يقتضيه العرف » (٦٩) حتى لا يتوهم أنّ المراد بالمؤونة هي القوت مثلاً أو أمثاله.

وقال الشهيد في المسالك: « والمراد بالمؤونة هنا ما ينفقه على نفسه وعياله الواجي النفقة وغيرهم كالضيف والهداية والصلة لإخوانه وما يأخذه الظالم منه قهراً أو يصانعه به اختياراً والحقوق اللازمة له بنذر أو كفّارة ومؤونة التزويج وما يشتريه لنفسه من دابة وأمة وثوب ونحوها... ولو استطاع للحج اعتبرت نفقته من المؤن... » (٧٠).

وقال صاحب العروة فيها: « المراد بالمؤونة مضافاً إلى ما يصرف في تحصيل الربح ما يحتاج لنفسه وعياله في معاشه بحسب شأنه اللائق بحاله في العادة من المأكل والملبس والمسكن وما يحتاج إليه لصدقاته وزياراته وهداياه وجوائزه وأضيافه والحقوق اللازمة له بنذر أو كفّارة او أداء دين أو أرش جناية أو غرامة ما أتلفه عمداً أو خطأً وكذا ما يحتاج إليه من دابّة أو جارية أو عبد أو أسباب أو ظرف أو فرش أو كتب بل ما يحتاج إليه لتزويج أولاده أو ختانهم ونحو ذلك مثل ما يحتاج إليه في المرض وفي موت أولاده أو عياله إلى غير ذلك ممّا يحتاج إليه في معاشه... » (٧١).

وتقييد المؤونة بكونها لائقة بحاله عادة في هذه العبارة وغيرها من عبارات الفقهاء لا يحتاج إلى دليل غير ما دلّ على استثناء المؤونة؛ لأنّ هذا القيد

مأخوذ في مفهومها عرفاً.

البحث الثاني: في عدّ رأس المال من المؤونة وعدمه:

وأمّا رأس المال للتجارة واشتراء الدكّان والمعامل وآلات العمل وما يحتاج إليه للتجارة أو الزراعة أو غيرهما فلم أجد من تعرّض لحكمها ودخولها في المؤونة أو عدمه قبل المحقق القمي رحمه الله في الغنائم وجامع الشتات.

وفيها عدّة أقول:

القول الأوّل - وهو الصحيح الذي يساعده مفهوم المؤونة عرفاً - دخولها في المؤونة في صورة الاحتياج إليها في المعاش، وعبارات أصحاب هذا القول مختلفة؛ إذ يوجد في بعضها بعض القيود التي لا توجد في غيرها.

قال في الغنائم: «الظاهر أنّ تتميم رأس المال لمن احتاج إليه في المعاش من المؤونة كاشتراء الضيعة لأجل المستغل» (٧٢). وصرّح في جامع الشتات بأنّ رأس المال المحتاج إليه من المؤونة (٧٣).

قال الشيخ الانصاري في رسالة الخمس بعد نقل كلام الغنائم: «والظاهر أنّه لا يشترط التمكّن من تحصيل الربح منه بالفعل، فيجوز صرف شيء من الربح في غرس الأشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذلك اقتناء إناث أولاد الأنعام لذلك» (٧٤).

قال المحقق الهمداني بعد نقل كلام الغنائم والشيخ: «أقول مساعدة العرف على عدّ مثل هذه الأشياء من مؤونته مشكلة، بل لا فرق عرفاً بين ادّخار عين الفائدة التي اكتسبها لأن يصرفها في المستقبل في نفقة أو شراء ضيعة أو دار ونحوها ممّا يحتاج إليه في ذلك الوقت أو يشتري الضيعة ونحوها في هذه السنة لأن ينتفع بثمرها أو يعيش بها أولاده في المستقبل؛ إذ لا يكفي في إطلاق اسم المؤونة مجرّد صرف الربح في مصرف حتى مع بقاء مقابله وعدم

احتياجه إليه بالفعل، بل هو من قبيل مبادلة مال بمال أصلح بحاله وأعظم فائدة فيما يستقبل، فالمقابل بعينه حينئذٍ يندرج فيما استفاده هذه السنة ولم يصرفه في مؤونتها. نعم، ما يحتاج إلى الانتفاع به بالفعل في تعيّشه من بستان أو غنم ونحوهما لا يبعد أن يعدّ عرفاً من المؤونة، وكذا ما يحتاج إليه أرباب الصنائع في صنائعهم من الآلات والأدوات. وكيف كان فالمدار على كونه لدى العرف من المؤونة، ومع الشك في اندراجه فيها عرفاً يرجع إلى عمومات أدلّة الخمس...» (٧٥).

قال السيّد البروجردي رحمه الله على ما في تقريرات بحثه ـ: «المقصود في مقام الثبوت (في المؤونة) وجوه:

الأول: خصوص المأكل والمشرب، وهو القوت الذي يتوقّف عليه حياة الإنسان، وقد فسرت في القاموس بذلك.

الثاني: مطلق ما يتوقّف عليه معيشة الانسان، فيعمّ الملبس والمسكن وما يقرب منهما مثل ما يصرفه في معالجاته.

الثالث: مطلق ما يحتاج إليه، فيعم ديونه والكفّارات الواجبة عليه من ناحية الشرع وما يصرفه في الضمانات الواردة عليه، وبالجملة كلّ ما يجب عليه تحصيله بصرف المال فيه ممّا يتعلّق بدنياه أو آخرته.

الرابع: مطلق ما يقوم بمصالحه الفردية والاجتماعية الدنيوية والاخروية واجباً كان أم مستحباً أم مباحاً مثل الضيافات والصلات والزيارات وغير ذلك ممّا يعتني به العقلاء ويدعو إليه الدعاة إلى الله تعالى.

وجوه يكون كلّ لاحق منها أعمّ من سابقه. ورابعها أقواها؛ فإنّ العرف لا يرى تفاوتاً في صحة إطلاق المؤونة بين ما يتوقّف عليه الحياة ضرورة وما يستكمل به حياته، ولا يتفاوت عنده أيضاً الحياة المادية والمعنوية في ذلك،

فما يصرفه الإنسان في حفظ الحياتين بجميع مراتبها يعدّه العرف مؤونة . . . » (٧٦).

وقال في حاشية العروة : « الأحوط إخراج خمس رأس المال إلّا إذا كان محتاجاً في إعاشة سنته أو حفظ مقامه إلى تجارة متقوّمة بمجموعه بحيث إذا أخرج خمسه لزمه التنزّل إلى كسب لا يفي بمؤونته أو لا يليق بمقامه وشأنه » (٧٧).

وقال المحقق النائيني في حاشية العروة : « لو كان في مؤونة سنته محتاجاً بحسب زيّه إلى رأس مال يتّجر به أو ضياع يتعيش بفائدتها لم يجب الخمس فيما يفي وارداته بمؤونته على الأقوى » (٧٨).

قال السيد الحكيم في حاشية العروة : « إذا كان بحيث لابدّ له منه وبدونه يكون في مهانة ، وكذا إذا كان يحتاج كذلك إلى مال آخر فيكون كالفراش والأواني ، وكذا فيما بعده » (٧٩).

ومراده ظاهراً من الجملة الأخيرة ما قاله صاحب العروة : « وكذا في الآلات المحتاج إليها في كسبه مثل آلات النجارة للنّجار وآلات النساجة للنسّاج وآلات الزراعة للزرّاع » (٨٠).

وقال في المستمسك : « والمراد من الحاجة أن يكون المالك بنحو يحتاج بحسب شأنه أن يكون له رأس مال يتجر به بحيث يكون اتجاره عامل مضاربة مثلاً نقصاً عليه وخلاف ما ينبغي له فهذا المقدار الذي يحتاج في تجارته حاله حال الفرش والأواني المحتاج إليها معدود من مؤونته ، فإذا لم يجب الخمس فيها آخر السنة لم يجب الخمس فيه ؛ لإطلاق ما دلّ على استثناء المؤونة » (٨١).

وقال السيد الخوئي في حاشية العروة : « لا يبعد عدم الوجوب فيما إذا كان

رأس المال ممّا يحتاج إليه في مؤونة سنته » (٨٢).

وقال في شرح العروة على ما في تقريرات بحثه: « المحتملات في المسألة ثلاثة: وجوب الاخراج مطلقاً... وعدم الوجوب مطلقاً... والتفصيل - وهو الصحيح - بين رأس مال يعادل مؤونة سنته وبين الزائد عليه فلا خمس في خصوص الأول.

والوجه فيه... أنّ المستثنى إنّما هو مؤرنة السنة، لا مؤونة عمره وما دام حيّاً.

وعليه فإذا اكتسب أو استفاد مقداراً يفي بمؤونة سنته كما لو كان مصرفه في كلّ يوم ديناراً فحصل على ثلاثمئة وستين ديناراً وكان بحاجة إلى رأس المال في إعاشته وإعاشة عائلته جاز أن يتخذه رأس مال من غير تخميس... بأن يشتري به سيارة مثلاً ويعيش بأُجرتها كلّ يوم ديناراً... » (٨٣).

وقال السيد السبزواري في شرح العروة: « حق القول في رأس المال وما يحتاج إليه الصانع والمحترف من آلات الصناعة والحرفة... إن احتاج إليها احتياج الشخص إلى لباسه وكسوته وسائر ضروریاته التي تقوم بمعاشه بحيث يكون بدونها في الحرج الغير اللائق بحاله ولا يمكنه تحصيلها من المال المخمّس، فالظاهر كونها من المؤونة عرفاً؛ إذ لا فرق بناءاً على هذا بينها وبين أثاث البيت وغيرها ممّا تبقى عينها للانتفاع بها... » (٨٤).

قال صاحب مصباح الهدى: « من كان بحسب زيّه محتاجاً في سنته إلى مال يتجر به فعدم وجوب الخمس فيما يجعله رأس المال للتجارة هو الأقوى » (٨٥).

وقال الامام الخميني رحمه الله في حاشية العروة:

« [الأحوط إخراج خمس رأس المال] إلّا إذا احتاج إلى مجموعه بحيث إذا

أخرج خمسه لا يفي الباقي بإعاشته أو حفظ شأنه » [٨٦].

القول الثاني: عدم استثناء رأس المال والآلات المحتاج إليها في كسبه وأشباهها.

قال الآغا ضياء الدين العراقي في الحاشية على العروة: « الأقوى وجوب إخراج خمسه؛ لصدوق الفائدة عليها » [٨٧]. وقال في موضع آخر: « مع صدق مطلق الفائدة عليها حين تملكّها في سنته » [٨٨].

والظاهر أنّ مراده صدق الفائدة عليها وعدم صدق المؤونة، إلّا أن يقال: ما يصدق عليه المؤونة خارج عن عموم الفائدة تخصّصاً.

قال المامقاني في منتهى المقاصد: « إنّه نفى في الغنائم الإشكال عن عدم كون رأس المال وتتميمه وشراء الضيعة لأجل تحصيل الغلّة منها وغرس الأشجار لينتفع بثمرها واقتناء إناث أولاد الأنعام للاستنماء ونحو ذلك من المؤونة فيجب تخميس الربح قبل شرائها وإعدادها.

وما ذكره موجّه متين؛ لعدم صدق المؤونة عليها عرفاً. ولو شك فأصالة الخمس محكّمة، فما صدر من بعض المحققين من استظهار كونها من المؤونة كما ترى » [٨٩].

ومراده من بعض المحققين صاحب شرح الارشاد، وهو المحقق الأردبيلي رحمه الله.

أقول: فتوى المامقاني رحمه الله في مسألتنا ظاهر ممّا نقلناه، ولكن فيما نقله من الغنائم وبعض المحققين اشتبه عليه الأمر؛ إذ كلامهما في هذا الموضع ليس في مسألتنا، بل في مسألة أُخرى، قال في الغنائم: « ويبقى الإشكال في أنّ المؤونة توضع من أيّ شيء، ولا إشكال في أنّ رأس المال وما لا يعدّ للصرف ويدّخر للقنية كالفرش والظروف ونفس الضيعة التي هي مستغلّ لها

وأمثال ذلك لا يحسب منها المؤونة، إنّما الإشكال فيما لو كان عنده مال مستعدّ للصرف مثل دراهم مخمّسة، أو غلّة مورثة أو نحو ذلك فهل تحسب المؤونة من ذلك المال أو من الأرباح أو منهما معاً بالنسبة... ورجّح المحقق الأردبيلي رحمه الله الأوّل... وادّعى تبادر صورة الاحتياج من قوله عليه السلام: «الخمس بعد المؤونة» يعني إذا احتاج الرجل في مؤونته إلى صرف الأرباح فلا خمس فيما يحتاج إليه من ذلك، وأمّا مع عدم الاحتياج لوجود مال آخر يصرفه في المؤونة فيجب الخمس...»(٩٠).

قال بعض الأعلام في كتاب الخمس مستدلاً لهذا القول: «لا تصدق المؤونة إلّا في صورة يكون الصرف استهلاكيّاً وفيها ينتفع به ويعتاش مباشرة لا بالتسبيب ومن أرباحه ونماءاته، وليس هذان القيدان في رأس المال وأمثاله أو صرفه لا يكون استهلاكياً ولا ينتفع به في المعاش مباشرة، بل ينتفع من ربحه ونمائه».

اقول: إنّ توقّف صدق المؤونة أو استثنائها من الربح على الصرف مسلّم، ولكن لا يتوقّف على الصرف لااستهلاكي، وأيضاً لا فرق بين الانتفاع المباشري والتسبيبي. والشاهد على ما قلنا عدم الاختلاف في استثناء زينة النساء ولو لم يكن فيها استهلاك كما في بعض الفروض، وكذا لا خلاف في استثناء شجر الفاكهة مع أنّه لا ينتفع بها بل بثمرها. والسرّ في ذلك أنّ صرف كلّ شيء بحسبه، وكذا الانتفاع بكلّ شيء بحسبه.

قال الشيخ الحائري رحمه الله: «وأمّا اشتراء المحلّ مثلاً للتجارة أو المعامل أو آلات العمل ففي استثنائه من مؤونة الربح أو من مؤونة الشخص ممّا يستثنى تلك منه ففيه إشكال.

ووجه الإشكال أنّ صدق المؤونة متوقّف على الصرف، ومن اشترى المحلّ لم يصرف ذلك في الربح ولا لنفسه، ومقتضى ذلك عدم الاستثناء أصلاً لا من

مؤونة الربح، ولا من مؤونة الشخص.

ثمّ قال: والأظهر - وهو العالم - عدم الاستثناء؛ وذلك لعدم الصرف.

إن قلت: ما الفرق بينه وبين البيت المشترى للسكنى أو الفروش والأثاث وأمثال ذلك فإنّه لم يصرف أيضاً بل ربّما يزيد بقاؤه في ماليته؟

قلت: الفرق صدق العرف على بيت السكنى من جهة الاحتياج إليها إلى آخر عمره، فلا يمكن بحسب المتعارف صرفه في مصارف معيشته، وكذا اللباس والفروش فإنّه يشتري بداعي البقاء إلى آخر العمر وبصرف النظر عن صرفه في معيشته، وهذا بخلاف محلّ التجارة كالدكّان والخان فإنّه لا يحتاج إليه إلى آخر العمر، بل الاحتياج إليه ما دام الكسب وبعده يصرف في المؤونة من دون حرج...

ثمّ قال: ومن ذلك يظهر الكلام في رأس المال؛ وذلك لوجوده وعدم الصرف في الربح، وصرف الاحتياج إليه من دون الصرف لا يوجب أن يصدق عليه عنوان المؤونة، بل هو أولى من الدكّان والخان؛ فإنّ عدم الصرف في رأس المال الذي هو من النقود أو الذي جعل للتبديل بها أوضح.

ثم قال: إن قلت: التعرّض لرأس المال في غير واحد من روايات باب الأرباح كرواية الأكرار ومكاتبة علي بن مهزيار ورواية يزيد وعدم التنبيه على الخمس إلّا في الربح في التجارة أو الضيعة دليل على عدم الخمس في رأس المال أصلاً، فالسكوت في مقام البيان دليل على عدم الخمس فيه؛ إذ يشمل صورة غير الإرث والصداق وما أدّى خمسه قبل ذلك وغيرها ممّا حصل له بالاسترباح وجعل رأس المال.

قلت: هذا نظير من يأتي عند المجتهد ويذكر ربحه في السنة فالمفروض كون رأس المال ملكاً له بتمامه، والإطلاق المقامي إنّما هو في فرض عدم فرد

آخر لا يتعلّق به الخمس أو ندرة ذلك، لا مثل المقام...

ومع ذلك فالاحتياط لا يتركه في الاستيهاب من أرباب الأموال » [٩١].

أقول: الظاهر أنّ مراده من الصرف الذي يتوقّف عليه صدق المؤونة الصرف الاستهلاكي، وهو ممنوع؛ إذ صرف كلّ شيء بحسبه.

وأيضاً ما قال من الفرق بين البيت والدكّان وتقييد المؤونة بما يحتاج إليها إلى آخر العمر محلّ منع جدّاً.

القول الثالث: التفصيل بين رأس المال وبين الدكّان والمعمل وأمثالهما.

قال الشيخ الجواهري في الحاشية على العروة:

« عدم عدّ رأس المال من المؤن لا يخلو من قوة، والآلات بالعكس من ذلك » [٩٢].

وقال الشيخ آل ياسين في الحاشية على العروة:

« كون الآلات المشار إليها ونحوها من المؤن المستثناة غير بعيد » [٩٣].

أقول: كأنّ أصحاب هذا القول أخذوا قيد الصرف في صدق المؤونة وزعموا أنّ رأس المال لم يصرف، بخلاف الدكان والآلات.

القول الرابع: الاحتياط وبه قال صاحب العروة وعدّة من المحشّين عليها.

وجه الاحتياط وعدم الفتوى غير واضح؛ إذ الشك في صدق المؤونة على رأس المال ونحوه منشأه إجمال حديث: « الخمس بعد المؤونة » [٩٤] بالنسبة إليه في نظرهم، ومع إجمال المخصّص المنفصل يرجع إلى العام.

نعم، قال في الجواهر: « لو شك في شيء بالنسبة إلى احتسابه من المؤونة احتمل عدم اعتباره؛ لإطلاق الأدلّة في وجوب الخمس الواجب الاقتصار معها على المتيقّن مع احتمال الاعتبار ـ وإن بعد ـ للأصل وتقييد الإطلاق بدليل

المؤونة المحتمل اندراج ذلك فيها، كالمجمل بالنسبة إليه » [٩٥].

وقال في المستند: « والمؤونة وإن كانت مجملة إلّا أنّ عدم حجية العام المخصّص بالمجمل المنفصل في موضع الإجمال يثبت وضع مؤونة التحصيل... » [٩٦].

وقال صاحب جامع المدارك: « ومع الشك يرجع إلى العمومات والمطلقات؛ لما هو المقرّر في الأُصول من الرجوع إليهما... إلّا أن يستشكل بعدم كونها في مقام البيان » [٩٧].

ويظهر من الشيخ الحائري رحمه الله أنّ منشأ احتياطه احتمال كون سكوت الإمام عليه السلام عن وجوب الخمس في رأس المال دليل عدم الوجوب أو احتمال شمول روايات تحليل الخمس لرأس المال... فراجع.

تنبيه:

في بحث إجمال المخصّص المنفصل قد يقال ـ وكم من قول لا يساعده الدليل ـ :

فرق بين المخصّص والمفسّر والحاكم، وعدم سراية الإجمال إلى العام مخصوص بالأوّل، وإلّا فإجمال الحاكم يسري إلى المحكوم.

ويمكن أن يقال ـ وهو بعيد جدّاً ـ: إنّ حديث: « الخمس بعد المؤونة » [٩٨] حاكم ومفسّر لحديث: « الخمس في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير » [٩٩].

الهوامش

(١) التهذيب ٤ : ١٢٣ ، ح ١١ . الوسائل ٩ : ٥٠٠ ـ ٥٠١ ، ب ٨ ممّا يجب فيه الخمس ، ح ٤ .

(٢) انظر : ملاذ الأخيار ٦ : ٣٤٤ .

(٣) انظر : الكافي ١ : ٥٤٧ ، ح ٢٤ .

(٤) انظر : القاموس المحيط ١ : ١٥٥ . لسان العرب ١٣ : ٣٩٧ .

(٥) الوسائل ٩ : ٥٠١ ، ب ٨ مما يجب فيه الخمس ، ح ٤ .

(٦) قال ابن الأثير في النهاية (٣ : ١٠٨) : « ضيعة الرجل في غير هذا ما يكون منه معاشه كالصنعة والتجارة والزراعة وغير ذلك » .

وقال ابن منظور في لسان العرب (٨ : ٢٣٠) : « ضيعة الرجل : حرفته وصناعته ومعاشه وكسبه ، يقال : ما ضيعتك ؟ أي ما حرفتك ، وإذا انتشرت على الرجل أسبابه قيل فشت ضيعته حتى لا يدري بأيّها بدأ ، ومعنى فشت أي كثرت .

قال شمر : كانت ضيعة العرب سياسة الإبل والغنم ، قال : ويدخل في الضيعة الحرفة والتجارة ، يقال للرجل : قم إلى ضيعتك .

قال الأزهري : الضيعة والضياع عند الحاضرة مال الرجل من النخل والكرم والأرض ، والعرب لا تعرف الضيعة إلّا الحرفة والصناعة ، قال : وسمعتهم يقولون ضيعة فلان الجزارة وضيعة الآخر الفتل وسفّ الخوص وعمل النخل ورعي الإبل وما أشبه ذلك كالصنعة والزراعة وغير ذلك .

وفي حديث ابن مسعود : لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا .

وفي حديث حنظلة [الأُسيدي : فإذا رجعنا] عافسنا الأزواج والضيعات ، أي المعايش .

[والمعافسة : المداعبة والممارسة ، في الحديث : « يمنع من العفاس خوف الموت وذكر

البعث والحساب »] .

والضيعة : العقار [والعقار : المنزل والضيعة ، يقال : ماله دار ولا عقار . وخصّ بعضهم بالعقار النخل ، يقال للنخل خاصة من بين المال : عقار ، وفي الحديث : « من باع داراً أو عقاراً » ، قال : العقار بالفتح : الضيعة والنخل والأرض ونحو ذلك] .

والأضيعة : الأرض المغلّة » .

(٧) التهذيب ٤ : ١٢٣ ، ح ١٠ . الوسائل ٩ : ٥٠٠ ، ب ٨ مما يجب فيه الخمس ، ح ٣ .

(٨) مدارك الأحكام ٥ : ٣٨٢ .

(٩) انظر : تنقيح المقال ١ : ٢٧٦ .

(١٠) رجال الطوسي : ٣٧٥ .

(١١) الغيبة (الطوسي) : ٣٥٠ . انظر : معجم رجال الحديث ٥ : ٣١٣ .

(١٢) التهذيب ٤ : ١٦ ، ح ٣٩ . الوسائل ٩ : ٥٠٠ ، ب ٨ مما يجب فيه الخمس ، ح ٢ .

(١٣) التهذيب ٤ : ١٢٣ ، ح ٩ . الوسائل ٩ : ٤٩٩ ـ ٥٠٠ ، ب ٨ مما يجب فيه الخمس ، ح ١ .

(١٤) التهذيب ٤ : ١٤١ ـ ١٤٢ ، ح ٢٠ . الوسائل ٩ : ٥٠١ ـ ٥٠٣ ، ب ٨ مما يجب فيه الخمس ، ح ٥ .

(١٥) تعليقات على منهج المقال : ٧٣ .

(١٦) الوسائل ٩ : ٥٠١ ، ب ٨ مما يجب فيه الخمس ذيل ح ٤ .

(١٧) الكافي ١ : ٥٤٥ ، ح ١٣ . الوسائل ٩ : ٥٠٨ ، ب ١٢ مما يجب فيه الخمس ، ح ١ .

(١٨) الكافي ١ : ٥٣٩ ـ ٥٤١ ، ح ٤ .

(١٩) جمهرة اللغة ٢ : ٩٩٢ .

(٢٠) لسان العرب ١٣ : ٣٩٦ .

(٢١) السرائر ٣ : ٦٠٦ .

(٢٢) ٢ : ٩٩٢ .

(٢٣) ٤ : ٢٦٩ .

(٢٤) ١ : ١٥٥ .

(٢٥) ١ : ٤٠٨ .

(٢٦) ٤ : ١١٨ .

(٢٧) ٣ : ٣١٩ .

(٢٨) ٦ : ٢١٩٨_٢١٩٩ .

(٢٩) ١ : ٢٦١ .

(٣٠) ١٣ : ٣٩٦ .

(٣١) ٢ : ٧٥ .

(٣٢) ٤٣٩ .

(٣٣) ٢ : ٢٨٨ .

(٣٤) ٥١٨ .

(٣٥) ٥٢٦ : ٥٨٠ .

(٣٦) ٤ : ٢٥١ .

(٣٧) ٨ : ٣٨٩ .

(٣٨) ٢ : ١٢٥٣ .

(٣٩) الوسائل ١٦ : ٣٢٣ ، ب ١٤ من فعل المعروف ، ح ١ .

(٤٠) المصدر السابق : ح ٣ .

(٤١) المصدر السابق : ٣٢٤ ، ح ٤ .

(٤٢) المصدر السابق : ح ٥ .

(٤٣) الوسائل ٢٤ : ٣١٨ ، ب ٣٩ من آداب المائدة ، ح ٤ .

(٤٤) الوسائل ٥ : ٥٤ ، ب ٣٠ من أحكام الملابس ، ح ٦ .

(٤٥) الوسائل ١٥ : ١٩٣ ، ب ٤ من جهاد النفس ، ح ٢٩ .

(٤٦) الوسائل ٢١ : ٢٥٢ ، ب ٥ من المهور ، ح ١٠ .

(٤٧) الوسائل ٢٣ : ٣٢٠ ، ب١٨ من النذر والعهد ، ح١١ .

(٤٨) الوسائل ١٥ : ٢٣٨ ، ب١٩ من جهاد النفس ، ح١٠ .

(٤٩) الصحاح ٦ : ٢١٩٨ .

(٥٠) الوسائل ٢١ : ٢٦٨ ، ب١١ من المهور ، ح٩ .

(٥١) المصدر السابق : ٥٥٦ ، ب٢٧ من النفقات ، ح٣ .

(٥٢) الوسائل ٢٠ : ٦٥ ، ب٢٤ من مقدمات النكاح ، ح٣ .

(٥٣) الوسائل ٩ : ٢٣٨ ، ب١١ من مستحقي الزكاة ، ح١ .

(٥٤) بحار الأنوار ١٠٠ : ٧٣ .

(٥٥) الغنية : ١٢٩ .

(٥٦) الكافي في الفقه : ١٧٠ .

(٥٧) اصباح الشيعة : ١٢٦ـ١٢٧ .

(٥٨) اشارة السبق : ١١٤ .

(٥٩) شرائع الإسلام ١ : ١٣٤ .

(٦٠) الجامع للشرائع : ١٤٩ .

(٦١) قواعد الأحكام ١ : ٣٦٣ .

(٦٢) النهاية : ١٩٨ .

(٦٣) الوسيلة : ١٣٧ .

(٦٤) السرائر ١ : ٤٨٩ .

(٦٥) المقنعة : ٢٧٦ .

(٦٦) الانتصار : ٢٢٥ .

(٦٧) المراسم : ١٤١ .

(٦٨) المهذب ١ : ١٧٨ .

(٦٩) جامع المقاصد ٣ : ٥٣ .

(٧٠) مسالك الافهام ١ : ٤٦٤ .

(٧١) العروة الوثقى ٤ : ٢٨٥ـ٢٨٦ ، م ٦١ .

(٧٢) غنائم الايام ٤ : ٣٣١ .

(٧٣) انظر : جامع الشتات ١ : ٢٢٢ .

(٧٤) الخمس (الانصاري) : ٢٠١ .

(٧٥) مصباح الفقيه ٣ : ١٣١ .

(٧٦) تقريرات بحوث البروجردي : ٨٧ .

(٧٧) العروة الوثقى ٤ : ٢٨٤ ، تعليقة البروجردي .

(٧٨) المصدر السابق : (تعليقة النائيني) .

(٧٩) المصدر السابق : (تعليقة السيد الحكيم) .

(٨٠) المصدر السابق : ٢٨٧ ، م ٦٢ .

(٨١) مستمسك العروة الوثقى ٩ : ٥٣٤ .

(٨٢) العروة الوثقى ٤ : ٢٨٤ .

(٨٣) الخمس (الخوئي) ١ : ٢٤٦ .

(٨٤) انظر : مهذب الأحكام ١١ : ٤٤٢ .

(٨٥) مصباح الهدى ١١ : ١١٨ ، مع تلخيص .

(٨٦) العروة الوثقى ٤ : ٢٨٤ .

(٨٧) المصدر السابق : (تعليقة العراقي) .

(٨٨) المصدر السابق : ٢٨٦ .

(٨٩) منتهى المقاصد : ٣٠٤ .

(٩٠) غنائم الايام ٤ : ٣٢٧ـ٣٢٨ .

(٩١) كتاب الخمس (الحائري) : ١٧٧ .

(٩٢) العروة الوثقى ٤ : ٢٨٦ ، م ٦٢ .

(٩٣) المصدر السابق .

(٩٤) الوسائل ٩ : ٤٩٩ـ ٥٠٠ ، ب٨ مما يجب فيه الخمس ، ح١ .

(٩٥) جواهر الكلام ١٦ : ٦٠ .

(٩٦) مستند الشيعة ١٠ : ٦٢ .

(٩٧) جامع المدارك ٢ : ١١٩ـ ١٢٠ .

(٩٨) الوسائل ٩ : ٥٠٠ ، ب٨ ممّا يجب فيه الخمس ، ح١ .

(٩٩) المصدر السابق : ٥٠٣ ، ح٦ .

طرق ثبوت الهلال

❑ الأُستاذ الشيخ حسن الجواهري

تمهيد :

إنّ أي شهر من الشهور يثبت بوجوده الواقعي ، فشهر رمضان مثلاً يثبت بوجوده الواقعي فيجب صومه ، وحينئذٍ لابدّ من إحراز ثبوت أول الشهر بعلم أو علمي حتى يحكم بوجوب صومه .

وقد دلّت الروايات والنصوص الشرعية على أنّ الشهر الجديد يتحقق بخروج الهلال من تحت الشعاع بحيث يكون قابلاً للرؤية . وتوضيح ذلك :

إنّ القمر يدور حول الأرض من المغرب الى المشرق في كلّ شهر مرة واحدة ، وعلى هذا سوف يختلف مكانه في كلّ يوم . وهنا حالتان :

الحالة الأولى : قد يتفق في طلوعه وغروبه مع الشمس ، وهذا يعبّر عنه بالمحاق (تحت الشعاع) ، وهي حالة تحصل في آخر الشهر ، حيث إنّ النصف المنير يكون بكامله نحو المشرق ومواجهاً للشمس ، فلم يرَ منه أيّ جزء أصلاً ، والنصف الآخر الذي يكون نحو الغرب يكون مظلماً .

الحالة الثانية : ثم يختلف مسيرهُ فينحرف الطرف المستنير إلى المشرق فيستبين منه جزء ، إلّا أنّ هذا الجزء الذي يستبين تدريجي الحصول ، فالمقدار الذي يكون قابلاً للرؤية يحصل شيئاً فشيئاً ، فإن قسّمنا القمر إلى مليون

جزء ، وجزء منه انحرف إلى المشرق فيكون هذا الجزء المنحرف إلى المشرق غير قابل للرؤية لشدّة صغره .

وهذا الجزء الذي لم ير لا أثر له في تكوين الهلال الشهري الشرعي وإن علمنا بتحققه علميّاً وقطعيّاً حسب قواعد الفلك ؛ لأنّ العبرة (حسب الدليل الشرعي) بالرؤية ، أو شهادة شاهدين بالرؤية شهادة حسيّة عن باصرة عادية لا عن صناعة علميّة ، كما سيتضح ذلك .

طرق ثبوت الهلال

الطريق الاول : رؤية الهلال بالعين المجرّدة ، فإذا انحرف الطرف المستنير من القمر المقابل للشمس الى المشرق بصورة معتدّ بها ، فسيكون المقدار المستبين منه قابلاً للرؤية ، فإذا رآه المكلّف بنفسه فيجب عليه أن يرتّب الأثر ، فيصوم من غده إن كان قد رآه آخر شعبان ، ويفطر كذلك إن كان قد رآه آخر شهر رمضان ، سواء رآه غيره أيضاً أم لم يره ؛ للنصوص الكثيرة الدالّة على ذلك ، منها :

صحيحة علي بن جعفر قال : سألت الامام موسى بن جعفر عليه السلام عمّن يرى هلال شهر رمضان وحده ولا يبصره غيرُه أله أن يصوم ؟ فقال عليه السلام : « إذا لم يشك فيه فليصم وحده ، وإلّا يصوم مع الناس إذا صاموا » [1] .

بالاضافة إلى أنّ رؤية المكلّف الهلال بنفسه توجب قطعه بالموضوع - إذا لم يكن شاكاً في الرؤية -، وإذا ثبتت هذه الصغرى فتأتي الكبرى ، القائلة بوجوب صوم شهر رمضان على المكلّفين ، المنبثقة من قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ أو من قوله عليه السلام : « صم للرؤية ، وافطر للرؤية » فتحصل النتيجة التي هي : وجوب صوم غدٍ على من رآه لوحده .

الطريق الثاني : مضيّ ثلاثين يوماً من هلال شعبان أو ثلاثين يوماً من هلال رمضان، فإنّه يوجب الصوم في الاول والافطار في الثاني ؛ لأنّ عدّ ثلاثين

يوماً من الشهر السابق يوجب العلم بدخول الشهر الآخر، حيث إنّنا نعلم أنّ الواحد والثلاثين هو أول رمضان أو ثانيه، وهذا الأمر لا يحتاج إلى نصّ مع أنّه منصوص، فقد روى محمد بن قيس في الصحيح عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال فافطروا أو شهد عليه عدل من المسلمين - إلى أن قال -: وإن غمّ عليكم فعدّوا ثلاثين ليلة ثم أفطروا» (٢).

ومعتبرة محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام في حديث قال: «وإذا كانت علّة فأتمّ شعبان ثلاثين» (٣).

ومعتبرة اسحاق بن عمّار عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث قال: «إن خفي عليكم فأتموا الشهر الأوّل ثلاثين» (٤).

الطريق الثالث: التواتر على الرؤية بدون بيّنة، كما إذا رآه آخرون على نحو التواتر من دون وجود بيّنة في التواتر والمراد من التواتر: هو إخبار جماعة عن رؤية الهلال بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب بواسطة حساب الاحتمال، فنقول:

إنّ ما دلّ على أنّ ميزان الافطار والصيام هو الرؤية، يدلّ على وجوب الافطار أو الصوم في هذه الحالة؛ لأنّ الرؤية لا يراد بها رؤية الانسان بنفسه فقط، لاحتمال أن يكون الانسان أعمى أو يفوت عنه وقت الرؤية أو يكون ضعيف البصر أو محبوساً ونحو ذلك من الموانع، وحينئذٍ إذا حصلت هذه الحالة - الاخبار المتواتر برؤية الهلال - لدى المكلّف فيكون عندئذٍ عالماً برؤية الهلال، فتأتي الكبرى القائلة بوجوب صوم شهر رمضان إذا تحقق الشهر، فيجب أن يصوم إذا حدثت هذه الحالة في أول الشهر.

الطريق الرابع: الشياع المفيد للعلم، كما إذا ادعيت رؤية الهلال وشاعت عند الناس، وهذا الشياع يكون على نحوين:

النحو الأول: الشياع المفيد للظنّ بوجود الهلال في الافق، وهذا الشياع لا

عبرة به ؛ لعدم الدليل على حجيّة الشياع الظنيّ أولاً ، ولوجود نصوص تقول بعدم صوم شهر رمضان بالظنّ ثانياً ، ومن تلك النصوص :

صحيحة محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام قال : « إذا رأيتم الهلال فصوموا ، وإذا رأيتموه فافطروا ، وليس بالرأي ولا بالتظنّي ، ولكن بالرؤية . . . » (٥) .

من هنا لا يصح ما ذهب إليه العلّامة في التذكرة ، من أنّ الظنّ الغالب برؤية الهلال الحاصل من الشياع حجّة ؛ لأنّ الظنّ الحاصل من الشياع أقوى من الظنّ الحاصل من الشاهدين العادلين ، المعتبر في ثبوت الهلال بلا خلاف (٦) . وعدم الصحة من باب أنّ شهادة الشاهدين العادلين حجة وإن لم تفد الظنّ ، فالأولوية وإن كانت موجودة إلّا أنّ الملاك ليس هو الظنّ ، وإنّما البيّنة هي حجّة بنفسها ، ولهذا فإنّ العلّامة نفسه في التذكرة لم يقل بحجيّة الشياع على نحو الاطلاق ، ولعلّ ما ذكره فيها احتمالاً ليس إلاّ ، فلاحظ .

النحو الثاني : أن يكون الشياع مفيداً للعلم بوجود الهلال في الافق ، فالعلم الحاصل من هذا الشياع يكون حجة يجب ترتيب آثار الهلال عليه .

أقول : إنّ الرؤية الحاصلة عند جماعة على نحو التواتر وكذلك الرؤية الحاصلة عند جماعة بنحو الشياع المفيد للعلم ، قد رتّبنا عليهما آثار وجود الهلال في الافق مع عدم وجود نصوص عليهما بالخصوص ، ولكن رتّبنا عليهما آثار وجود الهلال للعلم الحاصل لنا من هذين الطريقين .

نعم ، عندنا نصوص تقول بحجيّة العلم الناشىء من التواتر أو من الشياع ، وهي نصوص كثيرة لا يبعد بلوغها التواتر الاجمالي تدلّ على وجوب الصوم إذا حصل تواتر أو شياع مفيد للعلم بوجود الهلال في الافق ، ومن تلك النصوص : موثّقة عبد الله بن بكير بن أعين عن الامام الصادق عليه السلام قال : « صم للرؤية وأفطر للرؤية ، وليس رؤية الهلال أن يجيء الرجل والرجلان فيقولان :

رأينا ، إنّما الرؤية أن يقول القائل : رأيتُ الهلال ، فيقول القوم : صدق » [٧] .

فإنّ تصديق القوم كناية عن شياع الرؤية بينهم من غير نكير أو حصلت الرؤية بالتواتر مثلاً بحيث يوجب التواتر والشياع اليقين عند المكلّف بوجود الهلال في الافق .

هل يثبت الهلال بشهادة العدل الواحد ؟

أقول : هناك مسألة خلافية وهي : هل شهادة العدل الواحد ، بل مطلق الثقة حجة في الموضوعات ؟

والجواب :

١ ـ هناك قول بعدم الحجيّة ، بل لابدّ في الموضوعات من شهادة عادلين .

٢ ـ وهناك قول بالحجيّة ، ودليله هو : أنّ السيرة العقلائيّة ـ التي هي أهم الأدلّة على حجيّة خبر الثقة في الأحكام ـ لا تفرّق بين الأحكام والموضوعات .

وحينئذٍ : لو اخترنا هذا القول الثاني ـ وهو الصحيح ـ فمع ذلك لا نقول بحجيّة خبر الثقة في الهلال ؛ وذلك للروايات البالغة حدّ التواتر الاجمالي القائلة بعدم ثبوت الهلال بخبر العدل الواحد فضلاً عن الثقة الواحد .

ومن هذه الروايات : صحيحة الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام : « إنّ علياً كان يقول : لا أُجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين » [٨] .

وصحيحة حمّاد بن عثمان عن الإمام الصادق عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين : لا يجوز شهادة النساء في الهلال ، ولا يجوز إلّا شهادة رجلين عدلين » [٩] .

وقد روى أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه رفعه فقال : « قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادة الواحد واليمين في الدّين ، وأما الهلال فلا إلّا بشاهدي عدل » [١٠] .

الطريق الخامس: البيّنة الشرعية، وهي طريقة تعبّدية لثبوت الهلال، وهي عبارة عن خبر عدلين شهدا عند الحاكم أو لم يشهدا عنده، فكلّ من شهد عنده عدلان وجب عليه ترتيب الأثر من الصوم أو الافطار، ولا فرق بين أن تكون البيّنة من البلد أو خارج البلد.

والمشهور حجيّة البيّنة العادلة في ثبوت الهلال؛ وذلك لدليلين:

الأول: ما دلّ على حجيّة البيّنة بقول مطلق، في هذا المقام وغيره، كقوله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان.. الخبر»[١١] بضميمة ما ثبت من الخارج بدليل قاطع أنّه ﷺ كان يحكم بالبيّنة (شهادة رجلين عدلين أو رجل وأمرأتين). إذن شهادة العدلين يثبت بها الحكم والقضاء، فحينئذٍ يثبت كل شيء بالبيّنة إلّا ما خرج بدليل مثل الشهادة على الزنا فإنّها تحتاج إلى أربعة عدول، ومثل الدعوى على الميّت فإنّها تحتاج إلى بيّنة مع ضمّ اليمين، كما لا مجال هنا لشهادة المرأة كما سيأتي وتقدّم.

الثاني: ما دلّ على حجيّة البيّنة في خصوص الهلال، وهي روايات متضافرة لا يبعد تواترها الاجمالي. منها:

صحيحة الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام: «إنّ علياً عليه السلام كان يقول: لا أُجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين»[١٢].

وصحيحة منصور بن حازم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «... فإن شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنّهما رأياه فاقضه»[١٣].

وصحيحة حمّاد بن عثمان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «قال علي عليه السلام: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا يجوز إلّا شهادة رجلين عدلين»[١٤] وغيرها.

نعم، هناك روايتان فهم منها جماعة التفصيل بين ما إذا كان في السماء

علّة من غيم ونحوه وما إذا لم تكن، فالبيّنة حجّة في الأول دون الثاني، إذ لا تقبل في الثاني إلّا شهادة خمسين، وهذا القول مال إليه صاحب الحدائق.

وإليك الروايتان:

الرواية الاولى: رواية حبيب الخزاعي المروية في التهذيب، قال: قال الإمام الصادق عليه السلام: «لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة، وإنّما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علّة، فأخبرا بأنّهما رأياه وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية وأفطروا للرؤية» (١٥).

وهذه الرواية ضعيفة بحبيب الخزاعي الذي هو مجهول الحال وإن روى في التهذيب والاستبصار، نعم صاحب الوسائل يرويها عن حبيب الخثعمي أو الجماعي بدل الخزاعي عن نسخة ثانية، وحبيب الخثعمي الجماعي من الثقات الأجلّاء، ولعلّ الظاهر أنّ ما في هذه النسخة (الثانية) هو من سهو القلم.

الرواية الثانية: صحيحة أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزّاز عن الامام الصادق عليه السلام قال: قلت له: كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدّوا بالتضنّي، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيتُه ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مئة، وإذا رآه مئة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقلّ عن شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علّة قُبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر» (١٦).

أقول: قد خالف المشهور هاتين الروايتين وذهب الى قبول شهادة الشاهدين العادلين مطلقاً (سواء كان في السماء علّة أو لا)، ولا عبرة بكون الشاهدين من خارج البلد.

قال السيد الخوئي ما مضمونه: إنّ هاتين الروايتين مضمونهما واحد، وهو

عدم جواز العمل بالظنّ الحاصل من دعوى الرؤية ممّن يصلّي ويصوم من دون شهادة بعدالته ؛ فإنّ هاتين الروايتين تقولان : لابدّ هنا من حصول العلم بثبوت الهلال في الافق ، ولا بدّ من حمل عدد الخمسين على المثال الذي يحصل العلم به عادة ، ولذا ورد في رواية أبي العباس عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : « الصوم للرؤية ، والفطر للرؤية ، وليس الرؤية أن يراه واحد ولا إثنان ولا خمسون » (١٧) .

والدليل على هذا الحمل هو :

١ ـ إنّ الروايتين لم تقل لا بدّ أن يكون الخمسون من الشهود عدولاً أو ثقاتاً ، ولهذا فهما ينفيان الاتكال على الظنّ ، ولا تنافي ما ورد من الاعتماد على شهادة رجلين عادلين (العلم التعبدي) .

٢ ـ الروايتان تؤكّدان حجيّة البيّنة العادلة ولا تعارضانها ، وتوضيح ذلك : اذا جاء الشاهدان من خارج البلد وكان في بلدنا علّة (كالغيم) فهنا قالت الروايتان بقبول شهادتهما ، وحينئذٍ يحقّ لنا أن نسأل : بأنّ البلد الذي قدما منه هل في سمائه علّة أم لا ؟

فإن قالا : كان في سمائه علّة ، فيكون حاله حال بلدنا الذي في سمائه علّة ، فكيف تقبل شهادة الشاهدين ؟

وإذا قبلت شهادتهما هنا فلماذا لا تقبل شهادة الشاهدين في البلد ؟

وإن قالا : لا يوجد في سمائه علّة ، فعلى هذا (وهو المتعيّن) يلزم قبول شهادة الشاهدين في البلد (بلدنا) إذا لم يكن في السماء علّة ، فالتفكيك بين الصحو فلا تقبل شهادة العادلين والغيم فتقبل فيه شهادة العادلين غير قابل للتصديق كما يقول السيد الخوئي رحمه الله (١٨) . نعم ، قبول شهادة الشاهدين من خارج البلد إذا كانا عادلين لما تقدم من الأدّلة المقيدّة لقبول الشهادة منهما بالعدالة .

إذن هاتان الروايتان تؤكدان حجية البينة ولا تعارضانها، فلاحظ.

أمّا السيد الحكيم ﷺ فقد ذكر في ردّ هاتين الروايتين ما مضمونه: أنّ ظاهر الخبرين هو عدم حجيّة البيّنة العادلة مع الاطمئنان النوعي بالخطأ، كما يشير اليه قوله عليه السلام في صحيحة إبراهيم بن عثمان الخزاز: «فلا تؤدّوا (الفريضة) بالتظنّي» وقوله عليه السلام: «إذا رآه واحد رآه مئة...»، إذن فيكون الممنوع من حجيّة البيّنة خصوص صورة ملازمتها للاطمئنان النوعي بالخطأ لا مطلقاً. ولذا تضمّنت الروايتان جواز الاعتماد على البيّنة مع وجود علّة في السماء وكون المخبرين من خارج البلد وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية ـ كما في الرواية الأولى ـ؛ وذلك لانتفاء الملازمة حينئذٍ.

فالخلاصة: إذا كان في السماء غيم وشهد شاهدان عدلان بالهلال فيطمأنّ بخطأهما، وإذا اطمئنّ بخطأهما فلا حجيّة لقولهما، والروايات تشير إلى هذه الحالة فقط.

أقول: إنّ الروايتين قد افترضت أنّ شهادة الرجلين العدلين غير مقبولة ـ كما ذهب إليه السيد الحكيم ﷺ ـ إذ كانت هناك قرينة يطمأنّ بها على خطأهما لا كما ذهب اليه السيد الخوئي ﷺ؛ وذلك:

١ ـ لأنّ الرواية الاولى أجازت شهادة رجلين من خارج البلد إذا كان في السماء علّة، ولم تجز شهادة غير خمسين إذا لم يكن في السماء علّة، ومعنى ذلك، أنّ شهادة الرجلين الذين من خارج البلد هي بيّنة شرعية قد قبلها لأنّهما أخبرا عن قوم صاموا، والذي لم يقبلها هي البيّنة أيضاً ـ شاهدان عادلان إذا كان في السماء علّة ـ إلّا أن يبلغ الشهود خمسين رجلاً.

٢ ـ الرواية الثانية كذلك ـ قد قبلت شهادة رجلين يدخلان المصر إذا كان في السماء علّة (وهذه هي البيّنة الشرعية) ولم يقبل هذه الشهادة إذا كان في السماء علّة إلّا أن يكون الشهود خمسين رجلاً. فالروايتان تنظران إلى البيّنة

الشرعية إذا كانت متهمة فتقول: إنّها ليست بحجّة، أمّا إذا لم تكن البينة متهمة فهي حجّة، فما ذهب إليه السيد الحكيم هو الصحيح.

وأمّا صاحب الجواهر ﷺ، فقد قال ببطلان التفصيل بين ما إذا كان في السماء علّة وبين ما إذا لم تكن، فالبيّنة حجة في الأول دون الثاني لقيام الاجماع المركّب على خلافه؛ لأنّ من قال بحجيّة البيّنة قال بها مطلقاً سواء كان في السماء علّة أم لا، ومن لم يقل بحجيّة البيّنة ـ كما نسب المحقّق هذا القول إلى بعض، ولكن لم يُعرف قائله ـ لم يقل بها مطلقاً كان في السماء علّة أم لم تكن، وعليه لا يطمأنّ بالروايات المفصّلة في قبول البيّنة في الصحو لا في الغيم (١٩).

وعلى كلّ حال فإن البيّنة (الشاهدان العادلان) طريق تعبّدي لثبوت الهلال حتى وإن لم يكن على وفق هذه البيّنة ظنّ بثبوت الهلال، ولكن يشترط توافق الشاهدين في أوصاف الهلال، فلو اختلفا في الشهادة بحدّ أدّى إلى عدم اتفاقهما على مشخص واحد فلا تكون شهادتهما حجة؛ لأنّ أحدهما كان كاذباً فلا بيّنة على مشخّص واحد.

هل حجيّة شهادة العادلين ليس فيها استثناء؟

ذكر السيد الخوئي ﷺ استثناء لقاعدة حجيّة شهادة العادلين وهو:

ما لو فرضنا كثرة المستهلّين جداً، وليس في السماء علّة، وادّعى من بين هؤلاء شاهدان عادلان رؤية الهلال وكلّما دقق الباقون وأمعنوا النظر لم يروا الهلال، فمثل هذه الشهادة ربّما يطمأنّ أو يجزم بخطأها، إذ لو كان الهلال موجوداً ـ ولا مزيّة لهذين العادلين على غيرهما حسب الفرض ـ فلماذا اختصّت الرؤية بهما؟!

إذن نطمئنّ بأنّ شهادتهما في معرض الخطأ، ودليل الحجيّة قاصر عن

الشمول لهذه الحالة ؛ لاختصاصه بما إذا لم يعلم أو لم يطمئنّ بخطأ الشهادة ، والسيرة العقلائية غير شاملة لهذه الصورة ايضاً .

أقول : الروايتان المتقدمتان وهما رواية حبيب الخزاعي ورواية أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزّاز هما بصدد نفي حجيّة البيّنة العادلة إذا كان يطمأنّ بخطأها كما ذكر ذلك السيد الحكيم ﷺ .

هل الرؤية بالعين المسلّحة حجّة ؟

إذا شهدت البيّنة العادلة برؤية الهلال بواسطة التلسكوب فهل يكفي ذلك في ثبوت الهلال وترتيب الأثر عليه ؟

ذهب جمع من المعاصرين الى كفاية ذلك من باب إنّها رؤية حسّية للهلال ، فلا فرق بين الرؤية الحسيّة العادية للهلال والرؤية الصناعيّة المسلّحة (العلمية) ، وإطلاق الرؤية في النصوص يؤيّد هذا القول .

وذهب جمع آخر إلى عدم كفاية الرؤية بالعين المسلّحة ؛ لأنّ النصوص منصرفة إلى الرؤية الحسيّة العادية ، فلا عبرة بالرؤية بالعين المسلّحة المستندة إلى المكبّرات كالتلسكوب إذا لم يُرَ الهلال بالعين المجردة .

نعم ، لا بأس بتعيين المحل بالتلسكوب ثم النظر بالعين المجرّدة ، فإن كان قابلاً للرؤية كفى في ثبوت الهلال .

أقول : إنّ الروايات القائلة « صم للرؤية وافطر للرؤية » أو القائلة « إذا رأته عين رأته أعين » منصرفة الى الرؤية الحسيّة بالعين المجرّدة .

وأما الرؤية بالعين المسلّحة فلا يصدق عليها أنّها رؤية العين ، وإذا صدقت رؤية العين فالأدلّة منصرفة عنها ؛ لأنّها رؤية بالعين مع مؤونة زائدة تحتاج إلى إشارة من الأدلّة لكفايتها ، فما لم يكن في الأدلّة مؤونة زائدة على هذه الرؤية فلا تكون كافية في ثبوت الهلال .

ثم إنّ مَن يقول بكفاية الرؤية الحسّية للعين المسلّحة في إثبات الهلال لابدّ أن يلتزم بأُمور منها:

١ ـ إذا نظر شخص بالمكرسكوب الى الحليب الخارج من ضرع البقرة ورأى فيه ذرات من الدم لم تشاهدها العين المجرّدة، فلا بدّ أن يحكم بنجاسة هذا الحليب؛ لأنّه شاهد الدم بعينه فيأتي حكم وجوب الاجتناب عن الدم.

وكذا إذا شاهد بالمكرسكوب وجود ذرات من البول في الماء القليل فيحرم عليه شربه ولا يجوز التوضؤ به؛ لأنّه ماء قليل فيه بول، وهو موضوع حرمة الشرب وعدم جواز التوضّؤ بالنجس.

٢ ـ إذا سافر المكلّف من بلدته وابتعد منها خمسة عشر كيلو متراً، ولكنّه شاهد بالتلسكوب بيوت بلدته فلا يجوز له أن يقصّر في صلاته؛ لأنّه لم يصل الى حدّ الترخّص، وكذا من يقول بأنّ الوصول الى حدّ الترخّص يكفي في تمامية الصلاة ونيّة الصوم، فإذا كان قد رأى بيوت مدينته من مسافة تبعد خمسة عشر كيلومتراً، فإنّه يحقّ له التمام ونية الصوم.

٣ ـ إذا شاهد المحرم بالتلسكوب بيوت مكة من بعد عشرين كيلومتراً فيقطع التلبية.

٤ ـ إذا علمنا وشاهدنا بالمكرسكوب أنّ ذرات الهواء فيها ذرات من الغائط الجاف قد تطاير مع الهواء فلا يجوز استنشاق هذا الهواء وإدخاله الى الجوف؛ لأنّه يصدق عليه أنّه أكل للغائط الجاف.

ونكتفي بهذه الموارد عن ذكر غيرها للاختصار، ونرى أنّ الالتزام بهذه الأُمور أمر فيه صعوبة للفقيه، بل منع.

وحلّ المطلب، أن نقول: إنّ المرتكزات العقلائية والعرفية لها دور في تنقيح ظهور الدليل؛ لأنّها بمثابة قرائن لبيّة (عقلية) متصلة بالكلام تحدد من ظهور

اللفظ والمراد منه توسعة أو ضيقاً، ولكن بشرط أن تكون هذه المرتكزات والأعراف موجودة زمن صدور النص من المعصوم؛ لأنّ الحجّة هو ظهور النصّ زمن صدوره.

وعلى هذا نقول: إنّ المرتكزات العقلائية والعرفية زمن صدور النص القائل «صم للرؤية وافطر للرؤية»، تجعل الظهور المطلق مقيّداً بالنظر العرفي والعادي المباشر من دون دخالة أيّة آلة في الحساب، وإذا صار الدليل مقيّداً فلا يكون الاطلاق حجة.

وهذا الأمر يقال في كلّ الموارد المتقدمة التي قلنا يصعب على الفقيه الالتزام بها، وما ذاك إلّا لهذه النكتة التي تقيّد الإطلاق أو تجعل اللفظ منصرفاً الى حالة معيّنة.

وقد يقال: كما أنّ المرتكزات العقلائية والعرفية لها دور في تنقيح ظهور الدليل؛ لأنّها بمثابة قرائن لبيّة متصلة بالكلام تحدد ظهوره توسعة أو ضيقاً، فإنّ المرتكزات العقلائية لها دخل في تنقيح موضوع الدليل فتغيّره الى التوسعة أو التضييق أيضاً، فإنّ الرؤية التي هي موضوع وجوب الصوم أو الافطار، تكون المرتكزات العقلائية والعرفية في هذا الزمان موسّعة لها للمعنى الجديد للرؤية وهي الرؤية بالعين المسلّحة بالتلسكوب، وهذه رؤية واسعة فتكون حجة، ولا نحتاج الى أن تكون هذه المرتكزات العقلائية والعرفية المحددة للموضوع أن تكون موجودة زمن صدور النص كما في تلك التي يكون لها دور في تنقيح ظهور الدليل.

والجواب:

١ ـ أنّ هذا الكلام متين لو كانت الرؤية بالعين المسلّحة هي رؤية للعين العادية حقيقة، وهذا ممنوع، حيث يفهم العرف أنّ هذه الرؤية بالتلسكوب لم تكن رؤية للعين العاديّة كما إذا نظر الانسان إلى التلفاز الذي يعكس صورة

لبلد يبعد عنّا الآف الكيلومترات بصورة مباشرة ، فإنّ هذه الرؤية للصورة لم تكن رؤية بالعين العادية للحدث مباشرة بل هذه رؤية للعين مع الواسطة الذي هو التلفاز الذي يبثّ الحادثة .

نعم ، لو رأت العين بنفسها رؤية أوسع من الأول كما إذا عملنا على صفاء الجوّ وزوال الغبار ورقة الهواء وتقوية العين ، فحينئذٍ نتمكن أن نقول بأنّ العين ترى بالمباشرة ما لم تكن تراه سابقاً حين بعثرة الغبار وغلظة الهواء وضعف العين ؛ حيث يكون الجوّ ملبّداً بعوائق تمنع من رؤية العين بصورة واسعة .

أمّا الرؤية مع الآلة ـ سواء كانت تلسكوبا أو تلفازاً أو غيرهما ـ فلا يصدق عليها أنّها رؤية بالعين المجرّدة .

٢ ـ نحن ندّعي انصراف الرؤية في ذلك الزمان السابق ـ زمن صور النصّ ـ إلى الرؤية العادية بالعين المجرّدة ، أو ندّعي تقييد إطلاق الرؤية حسب الارتكازات العرفية والعقلائية بالرؤية غير المسلّحة ، وهذا يمنع من التمسك بالاطلاق لو كان هناك إطلاق في اللفظ .

أي أنّ إطلاق الرؤية يفهم منه الرؤية العادية الشائعة العرفية ، فلو كانت الرؤية المسلّحة وبالواسطة كافية لا حتيج إلى توضيح لذلك المعنى ، كأن يقول : أفطر للرؤية بأيّة وسيلة حصلت ، وهذا ما لم يكن موجوداً في النصوص ، وبهذا نعرف أنّ الرؤية المرادة من إطلاق الروايات هي الرؤية بالعين المجرّدة العرفية ، فلاحظ .

هل الرؤية الحجّة تجوز من الجوّ بواسطة الطائرات ؟ أو من قمم الجبال ؟

فلو ارتفعت الطائرة في جو البلد ورؤي الهلال من قبل الشهود العدول ، فهل تكون هذه الرؤية كافية لترتيب آثار أول الشهر ؟ وكذا إذا رؤي الهلال من أعلى قمم الجبال فهل تكون كافية في ثبوت أول الشهر ؟

الجواب: إنّه لا مانع من ثبوت أول الشهر وترتيب آثار هذه الرؤية، إذا كانت الطائرة في جوّ البلدة بحيث يصدق أنّهم رأوا الهلال في أُفُقهم، فالأفق الذي يكون للبلد إذا رؤي الهلال فيه، سواء كانت الرؤية على سطح الأرض أو على قمة الجبل أو بواسطة الطائرة في جوّ تلك البلدة، نرتّب الآثار عليه، حيث يصدق على هذه الرؤية أنّها، رؤية الهلال في أفق البلدة، وهو كافٍ في ثبوت الهلال.

نعم، إذا كانت الطائرة مرتفعة أو مبتعدة بحيث لا يصدق عليها أنّها في جوّ تلك البلدة فحينئذٍ تكون رؤية الهلال من على متنها لافق آخر غير افق البلدة التي انطلقت الطائرة منها، فلا تصدق رؤية الهلال في أفق البلدة التي انطلقت منها الطائرة.

وهذا الأمر يكون مهمّاً لمن يرى أنّ لكلّ بلد أفقه، فلا يثبت الهلال في أفق بلد المشرق إذا رؤي الهلال في أفق بلد المغرب، فلاحظ.

تعارض شهادة الشهود مع نظر المنجّمين:

أقول: إنّ شهادة الشهود هي عبارة عن أمر حسّي يمكن أن يرتّب عليه صاحب الشهادة الأثر وكل من يعتقد بعدالة الشهود، ولا حاجة إلى الحاكم الشرْعي هنا، فسواء شهد الشهود عند الحاكم أم لم يشهدا، بل نقلا رؤيتهما للناس، فكل من يعتقد بعدالتهما يجب عليه الصوم أو الافطار، حيث إنّ النصوص المتقدمة قد جعلت البينّة هذه طريقة تعبّدية لثبوت الهلال.

أما نظر المنجّمين فهو اجتهاد حدسي، لأنّه يقول: يمكن أن يرى الهلال في المنطقة المعيّنة، ولا يرى في المنطقة المعيّنة، وهذا حسب اجتهاده وحدسه حيث يجتمع عنده من قرائن متعدّدة ومن حسابه حدس بالرؤية أو بعدمها.

وعلى هذا فإذا تعارض الأمر الحسي (الشهادة الحسيّة على وجود الهلال في الأفق) مع نظر المنجّم الحدسي (القائل بعدم إمكان الرؤية في هذه

المنطقة) فلا إشكال في تقديم الشهادة الحسيّة على النظر الحدسي ، وهذا أمر واضح .

كما أنّ قول المنجّم المستند إلى الحساب يكون أمراً قطعياً ، حيث يقول بأنّ الهلال يتحرّك من تحت الشعاع في هذه اللحظة يقدَّم على القول الظني والاجتهادي بعدم تحرّكه من تحت الشعاع .

على أنّ الشارع قد جعل شهادة الشهود حجة تعبّدية لثبوت الهلال ، ولم يجعل حدس المنجم حجة على الناس ، فعندما يقول المنجّم : أنّ الهلال يمكن أن يرى في هذه المنطقة من الأرض ، فمعنى ذلك الاجمال في الأمر ، إذ يمكن أنّ قوله « أن يرى » يستبطن « ويمكن أن لا يرى » وحينئذٍ ليس قوله هذا معتبراً حتى لنفسه فضلاً عن غيره .

نعم ، هناك بحث آخر ، وهو ما إذا استند الحاكم الشرعي إلى شهادة الشهود فحكم بالعيد ، وتعارض هذا الحكم مع قول المنجّم بعدم إمكان رؤية الهلال في تلك المنطقة من الأرض ، الناتج من حدسه بقرائن متعدّدة ادّت به إلى هذا الرأي فما هو الموقف هنا ؟

والجواب : إنّ الموقف هو اتباع حكم الحاكم ؛ وذلك :

١ ـ لأنّ قول المنجّم بعدم إمكان الرؤية مستند إلى حدسه واجتهاده ، بينما الشهادة من العدول على أمر حسي ، فنقدم الأمر الحسي على الحدسي .

٢ ـ لأنّ الشارع اعتبر الشهادة حجة على كلّ من سمعها وعرف عدالة المخبرين بها .

٣ ـ قد ورد النصّ بعدم اعتبار قول المنجّمين القائم على الحدس ، فقد ورد في معتبرة محمد بن عيسى قال : كتب اليه أبو عمر : أخبرني يا مولاي إنّه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان ولا نراه ونرى السماء ليست فيها علّة ،

ويفطر الناس ونفطر معهم، ويقول قوم من الحسّاب قبلنا: أنّه يُرى في تلك الليلة بعينها بمصر وأفريقية والاندلس، هل يجوز يا مولاي ما قال الحسّاب في هذا الباب حتى يختلف الفرض على أهل الأمصار فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقّع عليه السلام: «لا صوم من الشك أفطر لرؤيته وصم لرؤيته» (٢٠).

والظاهر من هذه الرواية هو الردع عن قول المنجّمين أنّه يرى في مصر أو في أفريقيا، فإنّ هذا حدس منهم واجتهاد لا يعوّل عليه، بل لا بدّ من التعويل على الرؤية في الفطر والصوم.

٤ ـ لأنّ حكم الحاكم قد جعله الشارع أحد الطرق المثبتة للهلال حتى عند من لم يسمع البيّنة أو لم يعتقد بعدالة الشهود.

الطريق السادس: حكم الحاكم، فقد ذهب المشهور إلى أنّ حكم الحاكم طريق شرعي لثبوت الهلال، وخالف في ذلك صاحب الحدائق وصاحب المستند وتبعهما السيد الخوئي قدس سره.

أقول: يمكن لنا أن نقول بأنّ المسألة ذات قول واحد؛ لأنّ العلماء الأعلام الثلاثة من متأخري المتأخرين. وعلى كلّ حال فإنّ دليل المشهور ليس هو إطلاق ما دلّ على وجوب قبول حكم الحاكم ونفوذه وعدم جواز ردّه حتى يقال بأنّ هذا الاستدلال متوقّف على ثبوت أنّ الحاكم له حق الحكم بالفتوى والحكم بالقضاء لحسم المنازعات وله الحكم في رفع كلّ مشكل ومجمل ليشمل ما نحن فيه، وهذا الأمر الثالث هو مورد النزاع، فلا يمكن التمسك بالاطلاق لاثباته.

نعم، دليل المشهور أمور:

الدليل الأول: صحيحة محمد بن قيس عن الامام الباقر عليه السلام قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الامام بإفطار ذلك

اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس ، وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الامام بافطار ذلك اليوم وأخرّ الصلاة إلى الغد فصلّى بهم »[٢١].

وهذه الرواية الصحيحة دلّت على أنّ الافطار يكون بأمر الامام سواء ثبت الهلال عنده قبل الزوال أم بعده.

وقد ناقش السيد الخوئي ﷺ في ذلك ، وحاصل ما قال : إنّ الرواية أجنبية عن مورد الكلام ؛ وذلك :

١ ـ لأنّها ناظرة إلى وجوب إطاعة الامام ؛ لأنّه مفترض الطاعة ﴿ أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ من غير حاجة الى صدور حكم منه الذي هو إنشاء خاص.

٢ ـ وهذه الاطاعة هي من شؤون الولاية المطلقة للامام على جميع الناس المنحصرة في الأئمة عليهم السلام ، ولم تثبت الولاية المطلقة لغيرهم من الفقهاء[٢٢].

أقول :

١ ـ إنّ الرواية ليست أجنبية عن محلّ كلامنا ؛ لأنّها تنظر الى الإمام الذي في البلد الذي فيه مسلمون « فإن شهد عنده شاهدان . . أمر بالأفطار . . الخ » ، ولا داعي لحملها على الإمام المعصوم ؛ وذلك لأنّ صلاة العيد يصلّيها المسلمون في كلّ بقعة من بقاع العالم الاسلامي ، والإمام المعصوم رئيس هؤلاء الأئمة في جميع البلدان.

والرواية تقول : إنّ الإمام يأمر بالافطار ويصلّي العيد إن كانت الشهادة قبل الزوال ، وإلّا أمر بالافطار وصلّى العيد في اليوم الآتي.

أي إنّ الرؤية تبيّن حكماً كلياً على نحو القضية الحقيقة ، فكلّما وجد إمام يصلّي العيد ووجد شاهدان عادلان وشهدا بأنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً ، أمر هذا الإمام الذي في أيّة بقعة بإفطار ذلك اليوم ، وصلّى العيد ، أو أخّر صلاة العيد إلى الغد.

وهذا الظهور وان كان يقتضي حجية حكم كلّ إمام جماعة وإن لم يكن مجتهداً إلّا أنّ الاجماع (مثلاً) قيّده بالامام الذي يؤتمّ به ويحتذى به في أخذ الحكم الشرعي ، وهو المجتهد العادل .

أو نقول : بأنّ قول الامام عليه السلام بمثابة قوله : إنّ هذا الإمام الذي نحن عيّناه وكيلاً عنّا في الرجوع اليه في أخذ الحكم الشرعي (وهو الحاكم الشرعي) له صلاحية الحكم في هذا المورد .

٢ ـ ثم على رأي السيد الخوئي القائل بأنّ الرواية مختصة بالإمام ، فهل الإمام يبيّن حكم نفسه للراوي ؟ ! وماذا يعمل الراوي بحكم الامام عليه السلام ؟ ! أو إنّ الامام يبيّن حكم الأئمة الذين يأتون من بعده ؟ ! بل نقول : إنّ الإمام بصدد بيان الحكم الشرعي للراوي ، فلاحظ .

نعم ، قد يبيّن الإمام حكم نفسه إذا كان فيه فائدة ، كما إذا قال : « الخمس يُدفع إلى الإمام » ؛ لأنّه يريد أنّ يبيّن أن الدفع يكون له ، أمّا في الهلال فبيان أنّ الحكم له ليس فيه فائدة ، فيكون بيان حكم نفسه لاغياً ، إذن يتعيّن أن يكون بيانه للحكم الشرعي وأنّ المراد من الإمام هو الحاكم الشرعي .

على أنّ الإمام المعصوم عليه السلام لا حاجة لشهادة الشاهدين عنده ؛ لأنّه عالم بالغيب والواقع إن أراد معرفة ذلك ، إذن المراد ، هو الإمام المتصدّي للرئاسة الدينية ، وحينئذٍ تكون ثمرة البيان موجودة لا لغو فيها .

٣ ـ وأمّا إشكال السيد الخوئي القائل : بأنّ حكم الحاكم هو إنشاء خاص ، ولم يوجد شيء من هذا في الصحيحة فالجواب : أنّ المراد من حكم الحاكم وثبوت الهلال به هو أمر الحاكم بالافطار الكاشف عن وجود الهلال وثبوته عنده ليس إلاّ .

٤ ـ على أنّ ولاية الفقيه التي يناقش في ثبوتها هي غير الولاية بمعنى الحكومة على الناس لتنظيم أمورهم التي هي بيد الفقيه إمّا من ناحية أنّ أهم

الأُمور الحسبية هي تنظيم أُمور المسلمين أو من باب أنّ الفقيه له الحقّ في إصدار الاحكام الحكومية التي يجب على الناس اتباعه فيها، فإنّ هذه الأُمور أشياء ضرورية للمجتمع المسلم ولازمة على الفقيه وعليها أدلّة روائية فضلاً عن غيرها، فيجب إطاعة الفقيه فيما يرجع إلى أمر الحكم ونظم أمر الناس، وحينئذٍ إذا ثبت أنّ الفقيه له ولاية على الناس (بمعنى الحكومة) فيكون كالامام المعصوم من هذه الناحية فيجب أن يطاع إذا حكم بالهلال.

الدليل الثاني: الدليل الثاني على نفوذ حكم الحاكم هو الاستدلال بالتوقيع الذي رواه الصدوق في كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك... وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله.. الخ»[٢٣].

وحينئذٍ نقول: إنّ أمر الهلال من الحوادث الواقعة فيرجع فيه الى رواة الحديث وهم حكّام الشرع، فيكون قولهم حجة متبّعة وحكمهم نافذاً في الأُمة. وكذا فإنّه بحسب مناسبات الحكم والموضوع يفهم العرف من قوله «فإنّهم حجّتي عليكم» هو الارجاع لهم في كلّ ما يحتاج الى المراجعة للاسترشاد أو لتحديد الموقف العملي؛ لأنّهم حجّة الإمام عليه السلام.

ولكن السيد الخوئي قد ناقش في هذه الرواية سنداً ودلالة.

أمّا السند فقال: لجهالة محمد بن محمد بن عصام وكذا إسحاق بن يعقوب[٢٤].

أقول: للرواية سند ثانٍ، فقد رواها الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمّد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما[٢٥]، كلّهم عن محمّد بن يعقوب.

وهذا السند الثاني قطعي إلى الكليني ؛ لأنّ الشيخ الطوسي يروي جميع كتب وروايات جعفر بن محمّد بن قولويه وأبي غالب الزراري عن جماعة أحدهم الشيخ المفيد . إذن سند الشيخ يكون هكذا : الشيخ عن جماعة منهم الشيخ المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما كلّهم عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب ، وعيب هذا السند هو « إسحاق بن يعقوب » لا ابن عصام ، وهذا قال عنه السيد الخوئي : لا اسم له في الرجال ، فيكون مجهولاً ، فيحتمل افتراء التوقيع .

أقول : التوقيع لم يكن مكذوباً ؛ وذلك لأنّ التوقيع في ذلك الزمان لم يصدر إلّا للخواص لأنّ الامام عليه السلام كان غائباً ، يتستّر عن المجتمع وعن السلطان ، وقد بلغت التقيّة إلى حرمة ذكر اسمه (عج) ، إذن لا نحتمل افتراء التوقيع الكامل بحيث يخفى على الكليني ذلك .

وقد يقال : إنّه يحتمل تغيير بعض الفقرات في التوقيع للتساهل في النقل .

وجوابه : بأنّ تغيير بعض الفقرات إنّما يتصوّر في الجواب الشفهي لا الكتبي . إذن الرواية صحيحة .

وأمّا الدلالة :

فأولاً : لاجمال المراد من الحوادث الواقعة ، فلا يعلم أنّ المراد منها هل هو الشبهات الحكمية ، أو الشبهات الموضوعية التي تقع مورداً للنزاع والخصومة ، أو مطلق الحوادث سواء كانت من قبيل المرافعات أم لا ، التي منها ثبوت الهلال ؟

ثم ذكر قدس سره بأنّ الاستدلال بالرواية مبنيّ على المعنى الثالث ، وهو لا مقتضي له ؛ لأنّ الطرق الشرعية المعدّة لاستعلام الهلال من تواتر أو شياع أو بيّنة أو عدّ ثلاثين من الشهر الفائت تكفي عن مراجعة الحاكم الشرعي .

وثانياً : انّ قوله عليه السلام : « فإنّهم حجّتي عليكم معناه » : أنّهم حجّتي عليكم فيما

أنا حجّة فيه، ومعناه يجب مراجعة الفقيه فيما يجب مراجعة الإمام عليه السلام، ومراجعة الإمام منحصرة في أحد أمرين:

١ ـ الشبهات الحكمية. ٢ ـ الدعاوى والمرافعات.

وحينئذٍ يكون أمر الهلال خارجاً عن هذين الأمرين، إذن لا دلالة على حجية قول الفقيه في الهلال (٢٦).

أقول: إنّ قول الإمام عليه السلام: «إنّهم حجّتي عليكم» معناه: أنّ الرواة حجّتي في كلّ مجال يحتاج فيه إلى مراجعة الإمام عليه السلام سواء كانت المراجعة للاسترشاد أو لتحديد الموقف العملي، كالأمر بالحرب والسلم وتعيين القضاة وتعيين رئيس الجيش والولاة ونصبهم وأشباه ذلك، أو لأخذ الحكم في الشبهات الموضوعية أو الحكمية، والهلال هو من الموارد التي يُراجع فيها الامام عليه السلام. وتوضيح ذلك: إنّ الناس كانوا يرجعون الى الحكّام والقضاة في أمر الهلال، فإن حكموا صاموا أو أفطروا لذلك، ولولا هذا للزم الهرج والمرج، وتشير الى ذلك عدّة روايات:

١ ـ صحيحة محمّد بن قيس ـ وهي الدليل الأول على نفوذ حكم الحاكم ـ حيث قالت: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بالإفطار... الخ» (٢٧).

٢ ـ مرسل ابن سنان قال: صام عليّ بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان فرأوا الهلال، فأمر منادياً ينادي: اقضوا يوماً، فإنّ الشهر تسعة وعشرين يوماً (٢٨).

٣ ـ وروي مسنداً عن الامام الصادق عليه السلام (٢٩)، ففي خبر أبي الجارود قال: سألت الامام الباقر عليه السلام: إنّا شككنا سنة... في الأضحى.... فقال: عليه السلام «الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحي الناس، والصوم يوم يصوم الناس» (٣٠).

٤ ـ ما رواه خلّاد بن عمارة قال: قال الإمام الصادق عليه السلام: « دخلت على أبي العباس في يوم شك وأنا أعلم أنّه من شهر رمضان وهو يتغذى! فقال: يا أبا عبدالله ليس هذا من أيامك؟ قلت: لم يا أمير المؤمنين؟ ما صومي إلّا بصومك ولا إفطاري إلّا بإفطارك. قال: فقال: اُدنُ. فدنوتُ فأكلتُ وأنا والله أعلم أنّه من شهر رمضان » (٣١).

وهذه الروايات وأمثالها وان كان بعضها ضعيفاً إلّا أنّها تكشف عن تدخّل القضاة والحكّام في أمر الهلال، ولم يردع الإمام عليه السلام عنه، فيثبت أنّ الهلال من الأُمور التي يرجع فيها الى القاضي، غاية الأمر أنّ بعض هذه الروايات قد صدرت تقيّة في تطبيق القاضي العادل على القاضي غير العادل والوالي والحاكم غير العادل، أمّا أصل قضية أنّ الهلال يرجع فيه إلى القضاة فهو أمر لا تقيّة فيه ولا ردع عنه، فيتمّ الاستدلال.

الدليل الثالث: الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت الإمام الصادق عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث... فقال عليه السلام: « ينظران من كان منكم ممن روىٰ حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله » (٣٢).

وقد ناقش السيد الخوئي قدس سره بهذه الرواية سنداً ومتناً.

أمّا السند: فقال بضعفه لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة، وإن تلقّاها الأصحاب بالقبول ووسمت بالمقبولة.

أقول:

١ ـ قال الشهيد في البداية: لقد حققت وثاقة عمر بن حنظلة من غير كتب الحديث.

٢ ـ إنّ عمر بن حنظلة روى عن صفوان، وصفوان أحد الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي بأنّهم لا يروون إلّا عن ثقة، وهم: صفوان بن يحيى البجلي، ومحمّد بن أبي عمير الازدي، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي.

٣ ـ إنّ رواية عمر بن حنظلة قد قبلها الأصحاب، فتنجبر على مسلك المشهور، وقد ذكرنا في الاصول أنّ عمل الاصحاب بالرواية يجعلها حجة على مسلك قبول الرواية الموثّقة.

وأمّا إيراده على الدلالة فقال ﷺ ما مضمونه: إنّ الرواية تدلّ على جعل منصب القضاء للفقيه في مورد التنازع والترافع بلا فرق بين الهلال وغيره كما لو استأجر داراً أو تمتّع بامرأة إلى شهر قمري واختلفا في انقضائه برؤية الهلال وعدمها فترافعا الى الحاكم، فإذا قضى بالهلال فإنّ حكمه نافذ لا محالة، أمّا نفوذ حكمه في غير مورد الخصومة والترافع كما إذا شككنا أنّ هذه الليلة هي أول شهر رمضان ليجب الصوم أو أول شوال ليحرم الصوم من دون تنازع وتخاصم فلا تدلّ المقبولة على نفوذ حكم الحاكم إلّا بعد أن نضمّ شيئاً وهو انّ وظيفة القضاة لم تكن مقتصرة على حسم النزاعات فقط، بل تشمل التعرّض لأمر الهلال، ولكن هذه الضميمة لم تكن واضحة ووجدانية عند الإمامية وإن تصدّى الحكّام من غير الامامية لذلك، إلّا أنّ عملهم هذا لم يكن حجّة، ولعلّه بدعة ابتدعوها لأنفسهم.

والجواب: تقدم منّا آنفاً أنّ روايات متعدّدة ظهر منها أنّ الحاكم والولي له أمر الهلال، والإمام لم يردع عن هذه الحقيقة، وإن كانت الروايات قد صدرت تقية في تطبيق القاضي العادل على القاضي غير العادل، فلا نعيد.

على أنّ التعليل الوارد في المقبولة «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» يمكن أن يكون شاملا لأمرين:

الأول : هناك أُمور يرجع فيها إلى الحاكم لفصلها وحسمها ، وهي المنازعات والمخاصمات .

الثاني : هناك أُمور يرجع فيها الى الحاكم لأجل عدم الهرج والمرج في المجتمع ، ومنها الحكم باجتهاد زيد لجواز تقليده ، والحكم بنسب زيد ، والحكم بفسق زيد أو عمر ؛ لأنّه يبيع الخمر ، أو الحكم بعدالة فلان الذي يريد إرساله إلى مدينة كوكيل عنه فيها ، ونصب زيد متولّياً على الوقف ، وما شابه ذلك .

وأمر الهلال هو من القبيل الثاني ؛ فإنّ عدم البتّ فيه يوجب هرجاً ومرجاً ، فإذا ثبت هذا فيكون حكم الحاكم الذي ورد في مقبولة عمر ابن حنظلة شاملاً للحكم في غير المنازعات وإن كان سؤال السائل هو في خصوص المنازعات ، أمّا جواب الإمام عليه السلام فهو عام إذ قال : « فإن حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ ، والرادّ علينا الراد على الله ، وهو على حدّ الشرك بالله » ونحن نعلم أنّ حكم الإمام عليه السلام عام في المنازعات وفي غيرها ، فالحاكم إذا حكم بهذه الأحكام يجب أن يقبل حكمه ، منها الهلال بلا كلام .

الدليل الرابع : ما روي في الكافي عن محمد بن عبدالله الحميري ومحمد بن يحيى العطّار جميعا عن عبدالله بن جعفر الحميري قال : اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو (عثمان العَمري) عند أحمد بن إسحاق فغمزني أحمد بن إسحاق أن أساله عن الخلف ، فقلت : يا أبا عمرو إنّي أُريد أن أسألك عن شيء وما أنا بشاكٍّ فيما أُريد أن أسألك عنه ، فإنّ اعتقادي وديني أنّ الارض لا تخلو من حجّة إلّا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً ، فإذا كان ذلك رُفعت الحجّة وأُغلق باب التوبة ، فلم يك ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً ، فأولئك أشرار مَن خلق الله عزّوجل ، ولكن أحببتُ أن أزداد يقيناً ، وأنّ إبراهيم سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى ، قال : أوَلم تؤمن ؟

قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي ، وقد أخبرني أبو علي (أحمد بن اسحاق) عن أبي الحسن (الإمام الهادي عليه السلام) قال : سألته وقلتُ من أُعامل ؟ ! أو عمّن آخذ ؟ وقول مَن أقبل ؟ فقال له : « العَمري ثقتي ، فما أدّى اليك عنّي فعنّي يؤدّي ، وما قال لك عنّي فعنّي يقول ، فاسمع له وأطع ، فإنّه الثقة المأمون » .

وأخبرني أبو علي (أحمد بن إسحاق) أنّه سأل أبا محمّد (الإمام الحسن العسكري عليه السلام) عن مثل ذلك ، فقال له : « العَمري وابنه ثقتان ، فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان ، وما قالا لك عنّي فعنّي يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان » ، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك ، قال : فخرّ أبو عمرو ساجداً وبكى ثم قال : سل حاجتك . فقلت له : أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد (الامام الحسن العسكري عليه السلام) ؟ فقال : أي والله ورقبته مثل ذا (وأومأ بيده) . فقلت له : فبقيت واحدة ، قال لي : هات . قلت : فالاسم ، قال : محرّم عليكم أن تسألوا عن ذلك ، ولا أقول هذا من عندي ، فليس لي أن أحلّل ولا أُحرّم ، ولكنّه عنه عليه السلام ؛ فإنّ الأمر عند السلطان ، أنّ أبا محمّد مضى ولم يخلّف ولداً ، وقُسّم ميراثه ، وأخذه مَن لا حقّ له فيه ، وهو ذا عيالُه يجولون ليس لأحد يجسر أن يتعرّف اليهم أو ينيلهم شيئاً ، وإذا وقع الاسم وقع الطلب ، فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك [٣٣] .

أقول : أمّا سند الحديث فهو في منتهى درجة الاعتبار .

أمّا الدلالة : فهي في كلمة « أطع » بعد الأمر بالسماع له ، و« أطعهما » بعد الأمر بالسماع لهما ، فالاطاعة بمعناها الحقيقي ينحصر مصداقها في الحكم ؛ لأنّها فرع الأمر .

أي عندما يحكم العمري أو ابنه بحكم فلا بدّ من الاطاعة بعد السماع منهما ، والرواية ليست في المنازعة حتى يقال إنّها مختصّة بها .

والرواية ليست في الرواية عن الإمام شيئاً، وليست في الفتوى على أساس كونهما فقيهين، بل تشمل فرض ما إذا حكما كوليّين للأمر أو قل كممثّلين للإمام عليه السلام، فإنّ المصداق الحقيقي للاطاعة إنّما يتجلّى في الحكم دون الرواية والفتوى، إذ لا يعتبر الراوي أو المفتي آمراً، فتخصيص قوله عليه السلام: «اطع» أو «أطعهما» باطاعة الرواية أو الفتوى تخصيص بالفرد المتسامح فيه والمجازي للاطاعة، وهو غير عرفي.

ثمّ إنّ مورد الحكم هو (العمري وابنه)، ولكن يتعدّى بقرينة ما جاء فيه من تعليل الحكم بوثاقة العَمري وابنه إلى كلّ فقيه ثقة في نقل الأحكام وفهمها.

نعم، قد احتجّ بعض من لا يرى نفوذ حكم الحاكم بروايات صحيحة تقول:

كان علي عليه السلام لا يجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عادلين، فقالوا: هذه الروايات تدلّ على أنّ الهلال لا يثبت بحكم الحاكم.

ولكن هذا الاستدلال باطل؛ لأنّ المراد من هذه الروايات هو قبول شهادة العدلين من الشهادات غير العادلة فهي تنفي طرق الشهادات غير الرجالية وغير العادلة، وليست في مقام نفي غير الشهادة من طرق ثبوت الهلال كالرؤية مثلاً.

أقول: بعد هذه الجولة من نفوذ حكم الحاكم لا يبقى إشكال أو شك في أنّ الحاكم إذا حكم بشيء وقد خالفه قول المنجّمين فيجب اتباع حكم الحاكم، وهكذا الأمر إذا تعارضت شهادات الشهود مع أقوال المنجّمين.

نعم، إنّ حكم الحاكم ينفذ ويتبّع إذا لم يعلم بخطأه أو خطأ مستنده، أمّا إذا علم خطأ الحاكم في حكمه بالقطع الوجداني فلا يكون قوله حجّة؛ لأنّ أدلّة الجمع موطنها الجهل بالحكم الواقعي أو الشك فيه، أمّا مع العلم بخطأه في

الحكم فلا يكون حكمه حجّة، وكذا إذا علمنا خطأ الحاكم في مستند الحكم (أي احتملنا إصابة حكم الحاكم للواقع).

كما لو استند في عدالة الشاهدين إلى أصالة العدالة ونحن نعلم ونقطع بأنّهما مشهوران بالفسق، والحاكم الشرعي لا يعلم ذلك، وكذا لو جاء عادل فشهد ثم خرج وجاء مرّة أخرى ليؤكد شهادته الأُولى وقد غيّر زيّه لغرض له فتخيل القاضي أنّه رجل آخر، أو شهد جماعة أفادت شهادتهم الشياع الظني، لكن القاضي لحسن اعتقاده بهم (وهو لا يرى حجيّة الشياع الظني) حصل له اليقين، ففي كلّ هذه لا أثر لحكم الحاكم؛ لأنّ حجية حكم الحاكم لا تنسجم مع علمنا بخطأ المستند عند الحاكم نفسه.

ولعلّنا نقول أيضاً: إنّ الحاكم الشرعي قد قصّر في مقدمات الحكم، وهذا التقصير يسقط أهلية الحاكم للحكم، فلا يجب العمل بحكمه، فلاحظ.

نعم، يكون حكم الحاكم حجّة في صورة ما إذا كان حكمه محتمل المطابقة للواقع وكان على مبنى صحيح عنده، ومثال ذلك: لو كان حكم الحاكم قد ابتنى على مبنى صحيح عند الحاكم مثل حجيّة الشياع الظني أو قبول شهادة ولد الزنا (وكان هذا المبنى غير صحيح عندنا) فهو نافذ، وإن كنّا لا نقبل المبنى.

فإذا نفذ حكم الحاكم بالأدلّة المتقدمة، فإطلاقها يقتضي نفوذ حكمه على مقلّديه وغيرهم حتى العلماء؛ لأنّ الرادّ عليه يكون رادّاً على الأئمة، والرادّ على الأئمة رادّاً على الله حسب ما تقدم من أدلّة نفوذ حكمه [٣٤].

هل يمكن أن يكون الشهر الشرعي ثمانية وعشرين يوماً؟

ذكر أكثر الفقهاء عدم إمكان أن يكون الشهر الشرعي ثمانية وعشرين يوماً كما أنّ الشهر الطبيعي القمري لا يمكن أن يكون كذلك. فقد ذكر صاحب

العروة أنّه إذا قامت البيّنة على هلال شوال ليلة التاسع والعشرين من هلال رمضان أو رآه في تلك الليلة بنفسه يجب قضاء يوم واحد.[٣٥] وقد علّق السيد الخوئي على ذلك فقال: « لأنّه يُستكشف بذلك أنّه أفطر في اليوم الأول من شهر رمضان، وإلّا كان الشهر ثمانية وعشرين يوماً، وهو مقطوع البطلان »[٣٦]، إذن الحكم الذي ذكره صاحب العروة هو على القاعدة، بالاضافة إلى ورود نصّ (لكنّه مرسل) وهو مرسل ابن سنان قال: صام علي عليه السلام بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان فرأوا الهلال، فأمر منادياً ينادي: اقضوا يوماً؛ فإنّ الشهر تسعة وعشرون يوماً[٣٧]. وقد روي مسنداً عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: « إنّ عليّاً صام عندكم تسعة وعشرين يوماً، فأتوه فقالوا: يا أمير المؤمنين قد رأينا الهلال، فقال أفطروا »[٣٨].

أقول: إنّ كون الشهر الشرعي (٢٨) يوماً ليس مقطوع البطلان، بل هو من الامكان بمكان، وتوضيح ذلك كما ذكره السيد الشهيد الصدر قدس سره:

إنّ الشهر القمري يتكون مرّة من (٢٩) يوماً، وأُخرى من (٣٠) يوماً حسب طول الدورة الاقترانية للقمر وقصرها حول الأرض؛ لأنّ القمر يتحرّك حول الأرض من المغرب إلى المشرق.

فإذا كان القمر نصفه مواجهاً للشمس فيكون نيّراً، ويكون الوقت في مناطقه نهاراً، وأمّا نصفه الآخر الذي لا يواجه الشمس فيكون مظلماً، ويكون الوقت في مناطقه ليلاً.

وعند دوران القمر يحلّ الليل في المناطق التي كانت في النصف النيّر ويطلع النهار في المناطق التي كانت مظلمة.

والقمر في دورته حول الأرض له حالات ثلاثة:

الأُولى: يكون في موضع بين الأرض والشمس على صورة يكون مواجهاً

للأرض بوجهه المظلم ومختفياً عنها بوجهه المنير اختفاءً كاملاً، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يُرى منه شيء، وهو ما يسمّى بالمحاق.

الثانية: وقد يكون القمر في موضع تكون الأرض بينه وبين الشمس، وهي حالة منتصف الشهر.

الثالثة: وقد يكون القمر بين الموضعين وهي ليلة أول الشهر الى أن يدخل في المحاق باستثناء ليلة النصف.

ففي الحالة الأُولى: إذا تحرّك القمر من هذا الموضع بدت لنا حافّة النصف المضيء المواجه للشمس، وهذا هو الهلال (وهذه هي بداية الحركة الدورية للقمر حول الأرض)، وتسمّى الحركة الاقترانية؛ لأنّ بدايتها تقدّر من حين اقتران القمر بالأرض والشمس وتوسّطه بينهما، وابتداؤه هو بتجاوز هذه النقطة.

وكلّما بعُد القمر عن موضع المحاق زاد الجزء الذي يظهر لنا من وجهه المضيء، ولا يزال الجزء المنير يزداد حتى يواجهنا النصف المضاء بتمامه في منتصف الشهر، ويكون القمر بدراً وتكون الأرض بينه وبين الشمس.

ثمّ يعود الجزء المضيء الى التناقص حتى يدخل في دور المحاق. ثم يبدأ دورة اقترانية جديدة وهكذا.

إذن: الشهر القمري الطبيعي له مميزات هي:

١ ـ يبدأ عند خروج القمر من المحاق (أي جزء من نصفه المنير سيواجه الأرض) وهو الهلال. وعلى هذا فيكون الهلال هو مظهر كوني لبداية الشهر القمري الطبيعي.

٢ ـ يظهر الهلال عند غروب الشمس ويُرى فوق الأُفق الغربي بقليل ويلبث

قليلاً ثم يختفي تحت الأفق.

٣ ـ قد لا يكون الهلال واضح الظهور وكثيراً ما تصعُب رؤيته.

٤ ـ قد لا يمكن أن يرى بحال من الأحوال، وذلك في موارد:

أ ـ إن تمّت مواجهة الجزء المضيء من القمر للأرض ثمّ غاب واختفى تحت الأفق قبل غروب الشمس، فهناك يمكن أن يرى الهلال ما دامت الشمس موجودة.

ب ـ إذا تواجد الجزء المضيء من القمر للأرض بعد الغروب ولكن مدّة مكثه كانت قصيرة جداً بحيث يتعذّر تمييزه من بين ضوء الشمس الغاربة القريبة منه.

ح ـ إذا كان الجزء المنير من القمر المواجه للأرض ضئيلاً جداً لقرب عهده بالمحاق بحيث لا يرى.

ففي كلّ هذه الحالات الثلاثة يكون الشهر القمري الطبيعي قد بدأ على الرغم من عدم رؤيته ولكن لم يبدأ الشهر الشرعي، وذلك؛ لأنّ بدء الشهر القمري الشرعي يتوقّف على أمرين:

الأول: خروج القمر من المحاق وابتداؤه بالتحرّك بعد أن يصبح بين الأرض والشمس، فيواجه جزءٌ من نصفه المضيء للأرض.

الثاني: أن يكون هذا الجزء مقطوع الرؤية بالعين الاعتيادية المجرّدة.

وعلى هذا قد يتأخّر الشهر القمري الشرعي عن الشهر القمري الطبيعي، فيبدأ الشهر الطبيعي ليلة الجمعة ويبدأ الشهر الشرعي ليلة السبت.

فإن كان الشهر القمري الطبيعي ٢٩ يوماً ورؤي بالعين المجرّدة نتج أنّ الشهر القمري الشرعي أصبح ٢٨ يوماً.

فما هو التكليف في هذه الحالة ؟

الجواب : في هذه الحالة تعتبر بداية الشهر القمري الشرعي هي ليلة الجمعة رغم عدم رؤيته فيها ؛ وذلك للأدلّة على أنّ الشهر الشرعي لا ينقص عن ٢٩ يوماً ولا يزيد على ٣٠ يوماً ، كما ستعرف .

وبعبارة أُخرى : يكون للشهر القمري الشرعي مبدءان :

الأول : أن يرى في غروب ليلة الجمعة بعد خروجه من المحاق .

الثاني : إذا لم ير في غروب ليلة الجمعة بعد خروجه من المحاق ولكن رؤي الهلال للشهر اللاحق في ليلة ٣٠ من الشهر الطبيعي .

وهذه الحالة قد حدثت في زمان الامام أمير المؤمنين عليه السلام فقد روى اسحاق بن جرير عن الامام الصادق عليه السلام أنّه قال : « . . . ثمّ إنّ علياً عليه السلام صام عندكم تسعة وعشرين يوماً فأتوه فقالوا : يا أميرالمؤمنين قد رأينا الهلال . فقال عليه السلام : « افطروا » (٣٩) .

وقد رويت مرسلة عن عبدالله بن سنان عن رجل نسي حمّاد بن عيسى اسمه قال : صام علي عليه السلام بالكوفة ثمانية وعشريون يوماً شهر رمضان فرأوا الهلال ، فأمر منادياً ينادي اقضوا يوماً ؛ فإنّ الشهر تسعة وعشرون يوماً (٤٠) .

أدلّة تحديد الشهر الشرعي بـ (٢٩ أو ٣٠) يوماً :

١ ـ صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما (الإمام الصادق والإمام الباقر عليهما السلام) قال : « شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان » (٤١) .

٢ ـ موثّقة سماعة ـ عن أبي جعفر عليه السلام ـ قال : « صيام شهر رمضان

بالرؤية وليس بالظنّ، وقد يكون شهر رمضان تسعة وعشرين يوماً، ويكون ثلاثين، ويصيبه ما يصيب الشهور من التمام والنقصان» [٤٢].

٣ ـ صحيحة الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام، في حديث قال: قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: «لا إلّا أن يشهد لك بيّنة عدول، فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك، فاقض ذلك اليوم [٤٣]» وغيرها [٤٤].

اختلاف البلدان في رؤية الهلال (اختلاف الآفاق أو اتحادها)

إذا ثبتت رؤية الهلال في بلد ولم تثبت في بلد آخر، فهناك أمور متفق عليها، وهي:

١ ـ عدم اعتبار كون الرؤية في نفس البلد، بل الرؤية حجّة وإن كانت من خارج البلد كما في رواية الشاهدين اللذين يدخلان المصر ويخرجان من المصر، فاللّذان يدخلان المصر إذا شهدا برؤية الهلال عندهم ولم يرَ الهلال في البلد الذي دخلاه لغيم أو ضباب ونحوهما فيثبت عندئذٍ الهلال في هذا البلد الذي لم يُرَ فيه الهلال بحسب شهادتهما، وذلك؛ لأنّ المقياس هو رؤية الهلال، فإذا رؤي في بلد ولم يُرَ في الآخر لمانع وحاجب فلا يضرّ ذلك في ثبوت أول الشهر لكلا البلدين.

٢ ـ لا إشكال في كفاية الرؤية في بلد آخر إذا كان متحداً في الأفق مع البلد الآخر وإن لم ير الهلال في البلد الآخر، لوجود ملازمة بين ظهور الهلال في البلد الأول وظهوره في البلد الثاني.

والاتحاد في الأفق يحصل:

أ ـ إذا كانا متحدين في خط الطول.

ب ـ إذا اختلفا في خطّ العرض اختلافاً بسيطاً.

٣ ـ لا إشكال في كفاية الرؤية في بلد آخر وإن اختلفا في الأفق إذا كان البلد المرئي فيه الهلال شرقياً، والبلد غير المرئي فيه الهلال غربيّاً؛ وذلك لأنّ الرؤية في المشرق تلازم الرؤية في المغرب قطعاً وبالأولوية، فالبيّنة القائمة على رؤية الهلال في البلد الأول تخبر بالالتزام عن الثاني.

ولكن الكلام في عكس الصورة الثالثة: وهي إذا اختلفت البلدان في الأفق لاختلافها في خطوط الطول أو خطوط العرض بنحو كبير بحيث تكون الرؤية حاصلة في أحدهما وغير حاصلة في الآخر بدون ضباب أو غيم، ورؤي الهلال في بلاد المغرب، فهل يكفي لثبوت الهلال في بلاد المشرق؟ وتوضيح ذلك:

إنّ الاختلاف في الافق بحيث يرى الهلال في أحدهما ولا يرى في الآخر (أي يُرى في البلاد الغربية ولا يُرى في شرقيّها) له صور:

الصورة الأُولى: إذا اختلف البلَدان في خطوط الطول، بحيث يكون الغروب في أحد البلدين قبل الغروب في البلد الآخر بمدّة طويلة، فعلى هذا سيكون الغروب في كلّ خطّ طول يسبق الغروب في الخطّ الآخر الواقع في غربه، فقد تغرب الشمس في إيران ويكون القمر قد خرج من المحاق ولكن الهلال لا يمكن رؤيته لضالته مثلاً، ولكن عندما تغرب الشمس في مصر والبلدان التي في غربها يصبح الهلال قابلاً للرؤية؛ لأنّ الجزء الذي يكون منيراً من القمر قد ازداد؛ لبعده من المحاق أكثر ممّا كان في إيران.

الصورة الثانية: إذا كان البلَدان واقعين في خطّ طول واحد، ومعنى ذلك أنّ الغروب يحدث فيهما في وقت واحد، ولكنّهما مختلفان في خطوط العرض فأحدهما أبعد من الآخر عن خط الاستواء.

وحينئذٍ يكون طول النهار وقصره قد تأثّر بخطوط العرض، فيكون النهار في أحدهما أطول من الآخر نتيجة اختلاف خطوط العرض، ولكنّ الغروب

فيهما واحد، وحينئذٍ سيكون مكث الهلال في بعض هذه البلدان أكثر من غيرها رغم أنّ غروبها واحد، فإذا فرض أنّ مكثه في بعضها كان قصيراً لمُ يرَ الهلال فيه، وفي بعضها الآخر كان مكث الهلال طويلاً فرؤي فيه الهلال، فهذا ما يعبّر عنه باختلاف الأُفق أيضاً.

الصورة الثالثة: إذا كان البلد متميزاً عن الآخر بأن كان واقعاً على خطّ طول غربي بالنسبة الى البلد الآخر، وواقع أيضاً على خطّ عرضي يتيح للهلال مكثاً أكثر من البلد الآخر الشرقي فهنا ستكون الرؤية واضحة في هذا البلد الغربي الذي يتيح للهلال مكثاً أكثر من البلد الشرقي، بينما في البلد الشرقي لا يمكن رؤية الهلال فيه.

ففي الصورة الأُولى والثالثة، هل تكون الرؤية في البلد الغربي كافية لكلّ البلدان الشرقية ؟

وفي الصورة الثانية، هل تكون الرؤية في البلد الذي مكث فيه الهلال مدّة أطول من غيرها ورؤي فيها كافية لثبوت الهلال في البلد الآخر الذي على خطّ طول واحد ولكن مختلف في خطّ العرض بحيث لم يمكث الهلال فيها طويلاً ولم يُرَ فيها ؟!

أو إنّ الشهر القمري يكون في كلّ منطقة من الأرض حسب رؤية الهلال فيها فيكون لكلّ بلد أُفقه وشهره القمري الخاص به، فيكون الشهر في الأُفق الغربي في ليلة متقدّمة، وفي الأُفق الشرقي في ليلة متأخّرة، أو يكون الأُفق الذي يمكث فيه الهلال أكثر فيرى فيه متقدّماً شهره على الافق الذي لم يمكث فيه الهلال طويلاً رغم اتحاد خط الطول ولكن مع اختلاف خط العرض ؟!

الجواب: المشهور المعروف هو عدم الكفاية ؛ لأنّهم ذهبوا إلى اعتبار اتحاد الأُفق في ثبوت الهلال.

وذهب جماعة إلى كفاية ثبوت الهلال في البلدان الشرقية المتّحدة في الليل مع البلدان الغربية التي رؤي الهلال فيها، وكذا الى كفاية ثبوت الهلال في البلد الذي رؤي فيه مع البلد الذي لم ير فيه إذا كان متحداً معه في جزء من الليل، ومن المحققين الذين ذهبوا إلى كفاية ذلك العلّامة في المنتهى وصاحب الوافي وصاحب الحدائق وصاحب المستند والسيد الخوانساري ومال اليه صاحب الجواهر واحتمله الشهيد في الدروس واختاره السيد الخوئي، وممّا جاء في استدلاله على ذلك:

أولاً: إنّ دليل اعتبار اتحاد الأُفق، هو قياس حدوث الهلال وخروج القمر عن تحت الشعاع بشروق الشمس وغروبها، فكما أنّ الشروق والغروب يختلف باختلاف الآفاق، وهو منصوص بقوله عليه السلام: «إنّما عليك مشرقك ومغربك» فكذلك الهلال. تخيّل فاسد؛ لأنّه خلاف الواقع، إذ لا علاقة ولا ارتباط بين شروق الشمس وغروبها وبين سير القمر؛ لأنّ الشروق والغروب عبارة عن ارتباط بين الأرض والشمس، فالقسم المواجه للشمس نهار والمخالف ليل، وبما أنّ الأرض تتحرّك حول نفسها فتشكّل هذه الحركة شروقات وغروبات مختلفة، ففي كلّ آنٍ يتحقّق شروق في نقطة وغروب في نقطة أخرى مقابلة لها، وعليه فستكون أوقات الصلاة مختلفة من نقطة إلى أُخرى إذا اختلفت في الأفق.

أمّا الهلال فنسبته الى الشمس ولا علاقة له بالأرض، فلو لم تكن أرض فهنا قمر وهلال ومحاق، وتوضيحه: إنّ القمر جرم مظلم يكتسب النور من مواجهة الشمس، فنصفه المواجه للشمس منير دائماً، ووجهه المخالف للشمس مظلم دائماً، والوجه المنير لا يكون منيراً على الدوام، بل يَختلف حسب اختلاف سير القمر، فإذا طلع القمر عن الأُفق من المشرق مقارناً لغروب الشمس بقليل في ليلة (١٤) أو (١٥) إذا كان الشهر تاماً، فحينئذٍ

يكون تمام نصفه المتجّه نحو المغرب منيراً، لمواجهته الكاملة لنور الشمس، ويكون وجهه الآخر المتجّه نحو الشرق مظلماً، ثم ينزل نوره ويقلّ في الليالي المقبلة حسب اختلاف سير القمر حتى ينتهي في آخر الشهر الى نقطة المغرب، فيكون وجهه المنير مواجهاً للشمس فلا يرى وجزئه الآخر المواجه لنا مظلماً.

ويعبّر عن هذه الحالة بكون القمر تحت الشعاع والمحاق، فلا يرى منه أيّ شيء؛ لأنّ الطرف المنير غير مواجه لنا، لا كلّاً كما في ليلة (١٤) وليلة (١٥) ولا بعضاً كما في الليالي السابقة عليها أو اللاحقة لها، ثم يخرج شيئاً فشيئاً عن تحت الشعاع، ويظهر منه مقدار من ناحية المشرق بصورة هلال، وهو معنى تولّد الهلال، فإن كان هذا الجزء المنير قابلاً للرؤية فقد انتهى الشهر القديم وولد شهر جديد.

وهذا الأمر لا يختلف فيه بلد عن بلد؛ لأنّه نسبة بين القمر والشمس لا بين القمر والأرض.

إذن حدوث الرؤية للهلال بداية شهر قمري لجميع بقاع الأرض المشاركة لنقطة الرؤية في الليل ولو لجزء يسير منه، وهذا ينطبق على نصف الكرة الأرضية؛ لأنّ النصف الآخر لليل الذي عندنا هو نهار عندهم، فلا معنى للحكم بأنّه أول ليلة من الشهر لهم.

أقول: إنّ هذه النظرية ليست صحيحة؛ لأنّها تقوم على أساس عدم التمييز بين الشهر القمري الطبيعي والشهر القمري الشرعي، فإنّ الأول يبدأ بخروج القمر من المحاق ولا يتأثّر بأيّ عامل آخر، فهي ظاهرة كونية محدّدة لا تتأثّر بهذا المكان أو ذاك، فهي ظاهرة ليست نسبيّة. أمّا الشهر القمري الشرعي فبدايته تتوقّف على مجموع أمرين:

الأول: هو أمر كوني، وهو الخروج من المحاق.

الثاني: هو أمر نسبي، وهو إمكان الرؤية، وتحقّقها.

وهذا الأمر الثاني يمكن أن يؤخذ كأمر نسبي يتأثّر باختلاف الموقع في الأرض، كما يمكن أن يكون كأمر مطلق لا يتأثّر بمواقع الأرض، مثلاً:

إذا كان القصد من الرؤية هو الرؤية في هذا الجزء من الأرض، وفي ذاك الجزء من الأرض كان أمراً نسبيّاً، فحينئذٍ يكون مبدأ الشهر الشرعي إلى كلّ جزء من الأرض إذا رؤي الهلال فيه، وهذا معناه بدء الشهر الشرعي في جزء من الأرض دون الجزء الآخر. وإذا كان القصد من الرؤية هو الرؤية ولو في نقطة واحدة من العالم، أي مهما رؤي في نقطة فقد بدأ الشهر الشرعي بالنسبة لكلّ النقاط فهنا الرؤية تكون مطلقة لا تختلف باختلاف الموقع.

وبما أنّ الشهر القمري الشرعي مرتبط بالخروج من المحاق مع الرؤية، وكانت الرؤية ممكنة ومتحققة في بعض المناطق دون بعض كان من المعقول أن تكون بداية الشهر القمري الشرعي نسبيّة، وحينئذٍ نتساءل: هل الشهر القمري الشرعي تكون بدايته نسبية أم لا؟

الجواب: لابدّ من الرجوع الى النصوص الشرعية لنراها هل ربطت الشهر القمري الشرعي بالرؤية في كلّ منطقة على حدة، أو بالرؤية في أيّ موضع كان؟

ثم لو صحت نظرية السيد الخوئي ﷺ، فلماذا يقول: إنّ الهلال يثبت في المناطق التي تتحد مع محلّ الرؤية في الليل؟ أليس هذا يعني أنّ الكرة الأرضية تنقسم إلى قسمين، فيثبت العيد والهلال وليلة العيد في نصف الكرة الأرضية المظلم، أمّا القسم الثاني من الكرة الأرضية الذي يكون مشرقاً سيكون العيد فيه في اليوم الثاني؟ وبهذا فقد وجد عيدان للكرة الأرضية، وهذا هو نفس نتيجة من يقول بأنّ لكلّ قسم من الأرض رؤيته الخاصة به.

ثانياً: أنّ المستفاد من روايات الباب أنّ الثبوت الشرعي للهلال في قطر كافٍ لجميع الأقطار وإن اختلفت آفاقها، ومن هذه الروايات:

١ ـ معتبرة عبيد الله بن علي الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام في حديث قال: قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ قال عليه السلام: «لا إلّا أن يشهد بذلك بينة عدول، فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقضي ذلك اليوم» [٤٥]، ومثلها صحيحة عبدالله بن سنان [٤٦]؛ فإنّ إطلاقهما عدم الفرق بين ما إذا كانت الرؤية في بلد الصائم أو غيره المتحد معه في الأُفق أو المختلف.

٢ ـ صحيحة هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام فيمن صام تسعة وعشرين قال: «إن كان له بينة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً» [٤٧].

٣ ـ صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت الإمام الصادق عليه السلام عن هلال شهر رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ قال: «لا تصم إلّا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه» [٤٨]. فدلّت على كفاية الرؤية في بلد آخر، سواء اتحد أُفقه مع بلدنا أم اختلف.

٤ ـ صحيحة أبي بصير ـ وهي أوضح من جميع ما تقدم ـ عن الامام الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان؟ فقال: «لا تقضه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر» وقال: «لا تصم ذلك اليوم الذي إلّا أن يقضي أهل الأمصار، فإن فعلوا فصمه» [٤٩]. فعندما يقول (جميع أهل الصلاة) يعني لا يختص رأس الشهر القمري ببلد دون بلد، وإنّما هو حكم واحد عام لجميع المسلمين.

وقال السيد الخوئي رحمه الله: ويؤكّد ذلك [٥٠]، ما ورد في دعاء صلاة يوم العيد

من قوله عليه السلام : « أسألك بحقّ هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً » وهكذا آية ليلة القدر وأنّها خير من ألف شهر فظاهرها أنّها ليلة واحدة .

أقول :

١ ـ إنّ بعض الفقهاء ادّعوا انصراف الروايات المتقدمة الى المسافرين الذين كانوا في ذلك الزمان ويقطعون مسافة معيّنة ، فهي غير ناظرة الى المسافر الذي يأتي من الغرب الى الشرق .

٢ ـ إنّ ما رامه السيد الخوئي رحمه الله بنظريته وإطلاق الروايات لم يتحقّق ؛ وذلك لأنّه أراد أن يثبت أنّ العيد واحد في كلّ أرجاء الأرض ، فلا ربط لرؤية الهلال بنقطة معيّنة ، فإذا رؤي في مكان ثبت أول الشهر لكلّ بقاع العالم ، كما استفاد ذلك من إطلاق الروايات ومن دعاء صلاة العيد وآية ليلة القدر .

وهذا لم يتحقّق ؛ لأنّه قال : إذا رؤي في منطقة ثبت الهلال في كلّ منطقة متحدة مع تلك المنطقة التي رؤي فيها الهلال في الليل ، ونحن نعلم أنّ الكرة الأرضية تنقسم الى قسمين ، قسم منها ليل وقسم منها نهار ، فإن كنّا في القسم الليلي ، فايران والعراق عندهم الساعة الثانية عشر ليلاً أو ما يقاربها وهي ليلة الأحد وقد رؤي الهلال في غرب لندن الذي صار الغروب عندهم فالذي يثبت عنده العيد يوم الأحد هو نصف الكرة الأرضية ، الذي عندهم ليل ، أمّا استراليا التي تكون شرق الأرض ، فالوقت عندهم ـ عند ما رؤي الهلال في غرب لندن عند غروبهم ـ هو الساعة التاسعة صباحاً مثلاً ، ويومهم هو يوم الأحد ، فهؤلاء يبقون على صومهم حسب رأي السيد الخوئي رحمه الله ؛ لأنّهم لا يشتركون مع بلد الرؤية في الليل أبداً ، وحينئذٍ سيكون العيد عندهم هو يوم الاثنين ، فإنّهم إذا رأوا الهلال عندهم قبل الزوال فلا عبرة به ، فكيف إذا رؤي الهلال عند غيرهم أول الليل ؟ ! فلا عبرة به لهم . وعلى هذا صار قسم من الأرض عيدهم هو يوم الأحد ، وقسم من الأرض عيدهم هو يوم الاثنين ، وهذا

هو الذي يحصل لو قلنا بتعدّد الآفاق حيث يكون العيد في بلد الرؤية وما تابعها في الأُفق، وأمّا بقية البلدان الشرقية التي لم يُرَ الهلال فيها فتبقى على الصوم وفي الليلة الآتية يُرى الهلال فيها فيكون عيدهم هو اليوم الآتي، فلاحظ.

وإلىٰ هنا لم نَرَ فرقاً بين اتحاد الأُفق أو تعدّده إلّا في توسعة المنطقة التي يُرَ فيها الهلال الى ما يتحدّ معها في الليل وضيقها بناء على تعدّد الأُفق، أمّا العيد فأصبح في قسم من العالم يوم الأحد وفي قسم من العالم يوم الاثنين، ولم يحصل يوم واحد للعيد.

ملاحظات مهمّة لها دخل في حصول البيّنة أو الشياع أو التواتر:

إنّ الفقيه الفطن يجب عليه أن يدخل في حسابه عندما تكون هناك كثرة عددية كالشياع أو التواتر، أو عندما تكون هناك شهادات فيها البيّنة، كلّ ما يلقي الضوء على مدى صدق الشهود أو كذبهم أو خطأهم، فهناك أمثلة سلبية على الشهادات والشياع والتواتر، وفي مقابلها أمثلة إيجابية على تعزيز الشهادات والشياع وحصول التواتر، وتوضيح ذلك:

١ ـ إذا حصلت كثرة في بلدان متعدّدة كخمسين شاهداً من خمسين بلدة ولكن كان من كلّ بلدة واحد رغم كثرة المشاهدين من كلّ بلدة، فهذا الأمر يوجب الشك في إصابة الشهادة؛ وذلك لأنّ احتمال خطأ شخص واحد في مجموعة المستهلّين من البلد قريب جداً، بينما كثرة المشاهدين إذا كانوا من نفس البلدة ـ كخمسين من بلدة واحدة ـ يعزّز الشهادات ويثبتها. والسبب هو أنّ احتمال كون الخمسين كلّهم على خطأ في مجموعة المستهلّين بعيد جداً.

٢ ـ شهادة خمسين شخصاً في بلد يكون الشيعة فيها هم الأقلّية، ولهم عاطفة واحدة تقتضي الأتفاق مع أهل السنة (كما في بلدة الامارات)، فإنّ هذه

الحالة توجب الشك في صدق الشهادة ، وكذا إذا كان الخمسون في بلد واحد من حزب واحد أو قبيلة واحدة أو صنف واحد . أمّا إذا شهد خمسون شخصاً في البحرين على رؤية الهلال والشيعة فيها هم الأكثرية الساحقة مع عدم وجود العاطفة الواحدة عندهم في متابعة أهل السنّة ، فإنّ هذا يعزّز الشهادة ، وكذا إذا لم يكن الخمسون من حزب واحد أو قبيلة واحدة أو صنف واحد .

٣ ـ إذا كان عدد المستهلّين ونوعهم في صورة عجزهم عن الرؤية كثيراً ، والآفاق متعدّدة ونقيّة ، فهذا يكون أمارة على خطأ أو كذب الشهود إذا شهدوا بالرؤية ، بينما إذا كان العدد والنوع العاجز عن الرؤية قليلاً ولم تكن الآفاق نقية ومتعدّدة فهذا يكون أمارة على صدق وعدم خطأ الشهود إذا شهدوا بالرؤية .

٤ ـ إذا كانت نوعية الشهودا ممّن لم يتورّع عن الكذب أو كانت عيونهم ضعيفة بالنسبة الى غيرهم ، فهذا يكون أمارة على كذبهم أو خطأهم ، بينما إذا كانت نوعية الشهود ممّن يتورّع عن الكذب ويحتاط من الشهادة أو كانت عيونهم قوية بالنسبة لغيرهم ، فهذا سيكون عاملاً ايجابياً على صدق الشهادة وعدم خطأها .

٥ ـ إذا كان الشهود لا يعرفون مكان الهلال وكلّ واحد يدّعي الرؤية من دون أن يهدي أحدهم الآخر إلى ذلك فإنّ مثل هذه الشهادة تكون مشكوكة . بينما إذا كان الشهود يعرفون محل الهلال وقد رآه واحد وهدى الآخر اليه فرآه ، فإنّ هذا يعزّز شهادة الأول ، وإذا هدى الثاني شخصاً ثالثاً فهذا يعزّز شهادة الثاني وهكذا .

٦ ـ إذا لم يتمكّن الرصد (التلسكوبات الحديثة) من رؤية الهلال فهذا سيكون عاملاً سلبياً على شهادات الشهود المدّعاة ولو كثرت ، إذ كيف ترى العين المجرّدة ما عجز التلسكوب عنه ؟ ! بينما إذا تمكّن الرصد (التلسكوب)

من رؤية الهلال وتطابق الشهود بصورة عفوية في بلدة واحدة بأن يعطي الشهود النقاط المشتركة التي تتفق مع زمان رؤية الهلال وغروبه، فكلّ هذه الأُمور تعزّز من شهادة الشهود في صدقها وعدم خطأها.

٧ ـ إذا تطابقت الوسائل العلمية على تولّد الهلال بعد الغروب بمدّة، فإنّ هذا يوجب سلبية الشهادات في تلك المنطقة، بحيث يجعل حصول اليقين عند الفقيه بطيئاً بينما إذا تطابقت الوسائل العلمية على تولّد الهلال قبل الغروب بمدّة غير قصيرة فإنّ هذا يعزّز الشهادات المدّعاة، فيجعل حصول اليقين سريعاً عند الفقيه.

٨ ـ إذا كانت جماعة كبيرة قد وقفت للاستهلال وكانت عيونهم صحيحة وقوية وكان الأفق صحواً وقد انفرد اثنان أو ثلاثة بالرؤية ولم يتمكّن الباقون من تأييدهم بذلك، فإنّ هذا يكون عاملاً سلبياً على شهادة الشهود، بينما إذا انفرد اثنان أو ثلاثة مع وجود الغيم والضباب المتقطع وكان المستهلّون قليلين مع ضعف عيون أكثرهم، فإنّ هذا قد يوجب الاطمئنان بوجود الهلال.

هذا آخر ما أردنا بيانه من طرق ثبوت الهلال، والحمد لله أولاً وآخراً.

الهوامش

(١) وسائل الشيعة ٧ : ١٨٨ ، ب٤ من أحكام شهر رمضان ، ح٢ (ط / المكتبة الإسلامية) .

(٢) المصدر السابق : ١٩١ ، ب٥ ، ح١١ .

(٣) المصدر السابق : ١٩٠ ، ح٥ .

(٤) المصدر السابق : ١٩٢ ، ح١٢ .

(٥) المصدر السابق : ٢٠٩ ، ب١١ ، ح١١ .

(٦) انظر : تذكرة الفقهاء (ط ج) ٦ : ١٣٦ ـ مسألة (٨٠) .

(٧) وسائل الشيعة ٧ : ٢١٠ ، ب ١١ من أحكام شهر رمضان ، ح١٤ .

(٨) المصدر السابق : ٢٠٧ ، ح١ .

(٩) المصدر السابق : ٢٠٧ ، ح٣ .

(١٠) المصدر السابق : ٢١١ ، ح١٧ .

(١١) وسائل الشيعة ١٨ : ١٦٩ ، ب٢ كيفية الحكم ، ح١٢ .

(١٢) وسائل الشيعة ٧ : ٢٠٧ ، ب١١ من أحكام شهر رمضان ، ح١ .

(١٣) المصدر السابق : ٢٠٨ ، ح٤ .

(١٤) المصدر السابق : ٢٠٧ ، ح٣ .

(١٥) المصدر السابق : ٢١٠ ، ح١٣ .

(١٦) المصدر السابق : ٢٠٩ ، ح١٠ .

(١٧) المصدر السابق : ٢١٠ ، ح١٢ .

(١٨) راجع : شرح العروة الوثقى ٢٢ : ٦٦ ـ ٦٩ .

(١٩) انظر : الجواهر ١٦ : ٣٥٥ .

(٢٠) وسائل الشيعة ٧ : ٢١٥ ، ب١٥ من أحكام شهر رمضان ، ح١ .

(٢١) المصدر السابق : ١٩٩ ، ب٦ ، ح١ .

(٢٢) انظر : كتاب الصوم ـ السيد الخوئي ـ ٢ : ٨٢ .

(٢٣) وسائل الشيعة ١٨ : ١٠١ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٩ .

(٢٤) كتاب الصوم ـ السيد الخوئي ـ ٢ : ٨٢ ـ ٨٤ .

(٢٥) جاء في كتاب الغيبة : ٢٢٠ ذكر سند الحديث بدون ذكر متنه ، وفيه بدلاً عن كلمة «غيرهما» كلمة «وأبي محمد التلعكبري» وحينئذٍ يكون كلّ الثلاثة من الأجلّاء الثقات .

(٢٦) انظر المصدر السابق .

(٢٧) وسائل الشيعة ٧ : ١٩٩ ، ب ٦ من أحكام شهر رمضان ، ح ١ .

(٢٨) المصدر السابق : ٢١٤ ، ب ١٤ ، ح ١ .

(٢٩) المصدر السابق : ١٨٩ ، ب ٥ ، ح ٢ .

(٣٠) المصدر السابق : ٩٥ ، ب ٥٧ ممّا يمسك عنه الصائم ، ح ٧ .

(٣١) المصدر السابق : ٩٥ ، ح ٦ .

(٣٢) وسائل الشيعة ١٨ : ٩٨ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ١ .

(٣٣) أصول الكافي ١ : ٣٢٩ ـ ٣٣٠ كتاب الحجة / باب (في تسمية مَن رآه عليه السلام) .

(٣٤) ذكر السيد الشهيد الصدر قدس سره طريقاً سابعاً لثبوت الهلال : وهو عبارة عن كلّ جهد علمي يؤدّي إلى اليقين والاطمئنان بأنّ القمر قد خرج من المحاق وأنّ الجزء النيّر منه الذي يواجه الأرض موجود في الأُفق وأنّه يمكن رؤيته بالعين المجرّدة . الفتاوى الواضحة : ٥٢٣ .

أقول : إن هذا الطريق عليه تحفّظ واضح ، فإنّ قوله : بأنّ الجزء النيّر من القمر الذي يواجه الأرض موجود في الافق وهو عملية حسابية قطعية نصدّق بها ونطمئنّ بها ، أمّا قوله : «بأنّ هذا الجزء النيّر يمكن رؤيته بالعين المجرّدة» ، فإنّ هذه الجملة من المنجمّين أو غيرهم هي عملية اجتهاد وحدس وظنّ ، وهي تستبطن إمكان عدم الرؤية أيضاً ، وحينئذٍ كيف يجوز لنا أن نحكم بوجود الهلال لمجرّد إمكان الرؤية ؟ ! نعم لو قال : من قطع بوجود الهلال في الأُفق وأنّه يرى فله الحق أن يرتّب آثار الصوم أو الافطار ، فهذا أثر لا بأس به إلّا أنّه غير ما ذكره قدس سره ، فلاحظ .

(٣٥) انظر : العروة الوثقى (ط . ج) ـ السيد اليزدي ٣ : ٦٣٠ ، مسألة (٢) .

(٣٦) انظر : كتاب الصوم ـ السيد الخوئي ٢ : ١١٣ .

(٣٧) وسائل الشيعة ٧ : ٢١٤ ، ب ١٤ من أحكام شهر رمضان ، ح ١ .

(٣٨) المصدر السابق : ١٨٩ ، ب٥ ، ح٢ .

(٣٩) المصدر السابق .

(٤٠) المصدر السابق : ١١٤ ، ب١٤ ، ح١ .

(٤١) المصدر السابق : ١٨٩ ، ب٥ ، ح١ .

(٤٢) المصدر السابق : ١٨٩ ، ح٦ .

(٤٣) المصدر السابق : ١٨٩ ، ح٩ .

(٤٤) راجع : الفتاوى الواضحة ـ للشهيد الصدر ـ : ٥١٣ ـ ٥١٤ .

(٤٥) وسائل الشيعة ٧ : ١٩٣ ، ب٥ من أحكام شهر رمضان ، ح١٧ .

(٤٦) المصدر السابق : ١٩٣ ، ح١٩ .

(٤٧) المصدر السابق : ١٩٢ ، ح١٣ .

(٤٨) المصدر السابق : ١٨٤ ، ب٣ ، ح٩ .

(٤٩) المصدر السابق : ٢١١ ، ب١٢ ، ح١ .

(٥٠) منهاج الصالحين ١ : ٢٨١ .

القواعد الفقهية في التراث الفقهي الإمامي تأسيساً وتطوّراً

❑ السيد منذر الحكيم

إذا تجاوزنا التأسيس القرآني والنبوي للتقنين الإسلامي المرتكز على مجموعة من الأُصول والقواعد العامة لترشيد سلوك وأوضاع المسلمين - أفراداً ومجتمعاً - نصل إلى التراث الفقهي لأهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعترته الطاهرة التي اعتبرها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عدلاً للكتاب ومفسّراً لمقاصده وآياته وأحكامه وحدوده.

ونلاحظ في هذا التراث الثرّ تطبيقاً واسعاً للقواعد الفقهية في مختلف الأبواب والمجالات التي تناولها فقه أهل البيت عليهم السلام.

وبمستوى التطوّر العلمي الذي كان يحظى به فقه أهل البيت عليهم السلام من خلال فقهاء مدرستهم كان يتّسع ويزداد الاهتمام بالتقعيد الفقهي وضبط وحصر القواعد التي على أساسها كان يتم الاستنباط للأحكام الشرعية من مصادرها المقرّرة لها.

ومن هنا نلاحظ تناثر القواعد الفقهية الأُصولية والفقهية في ثنايا الكتب الفقهية التي كان يقوم بتدوينها الفقهاء ويتناولها الباحثون والمتفقّهون بالدرس والتحقيق.

ومن ثمّ أخذت عملية الاستنباط الفقهي تتطلّب بالتدريج اهتماماً أوسع ودقّة أبلغ ليتمّ تقنين الاستنباط ضمن حدود وضوابط مقبولة ويمكن الاستناد إليها والاحتجاج بها.

والقواعد الفقهية أيضاً أصبحت فيما بعد تستلفت أنظار الفقهاء، كما كان منهج الاستنباط هو الاهتمام الآخر الذي كان يستلفت نظر جملة أُخرى من الفقهاء الحريصين على تقنين وتعليم عملية الاستنباط للمتفقهين.

ولهذا نلاحظ تأخّر عملية التدوين المستقلّ للقواعد الفقهية عن تدوين القواعد الأُصولية؛ إذ كان النشاط الفقهي آخذاً بالتفرّع والاتّساع والنموّ باتجاه تطوير المعالجة الفقهية للقضايا من النظرة التجزيئية إلى النظرة الشمولية، ومن الانهماك بالمصاديق إلى استخلاص القواعد العامة التي يمكن تطبيقها في كلّ الظروف والأحوال.

وعلى هذا التأسيس نقول: إذا استعرضنا تطوّرات حركة التأليف الفقهي الإمامي نلاحظ الشهيد الأول محمّد بن مكّي العاملي (المستشهد سنة ٧٨٦هـ) أنّه أول من أفرد مجموعة من القواعد الفقهية في كتاب مستقلّ أسماه بـ(القواعد والفوائد)، ويشهد لهذه الدعوى أنّه قد وصفه في إجازته المعروفة لابن الخازن: «بأنّه مختصر يشتمل على ضوابط كلّية أُصولية وفرعية تستنبط منها الأحكام الشرعيّة، لم يعمل للأصحاب مثله»[١].

ووصفه تلميذه المقداد السيوري (م٨٢٦هـ) قائلاً: «بأنّه يشتمل على قواعد وفوائد في الفقه تأنيساً للطلبة بكيفية استخراج المنقول من المعقول وتدريباً لهم في اقتناص الفروع من الأُصول، لكنّه غير مرتّب ترتيباً يحصّله كلّ طالب وينتهز فرصته كلّ راغب، فصرفتُ عنان العزم إلى ترتيبه وتهذيبه وتقرير ما اشتمل عليه وتقريبه وسمّيته بـ«نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية»[٢].

فالشهيد الأوّل حسب نصّه هو: هو أوّل من اقتحم هذا الميدان من أصحابنا الإمامية، وتلميذه الفاضل المقداد هو أوّل من رتّب هذه القواعد ترتيباً قدّم فيه القواعد العامة لكلّ الأبواب الفقهية على القواعد الخاصة بكلّ باب فقهيّ، مقدّماً فيها أبواب العبادات على سائر الأقسام الفقهية.

وليس معنى ذلك أنّ هذه القواعد لم يذكرها الفقهاء في مصنّفاتهم، بل إنّها قواعد وردت في نصوص الكتاب العزيز والسنّة الشريفة، كما وردت في طيّات بحوث الفقهاء.

ولكن تطوّر حركة التدوين الفقهي وتطوّر اتجاهات الفقهاء في كيفية التأليف لتحقيق مقاصد يبتغيها الفقهاء ومنها إسعاف المتعلّم والمتفقّه بالقواعد المحدودة التي تعينه على استنباط ما لا حصر له من الأحكام للوقائع المستجدّة في الحياة كلّ ذلك دعا الفقهاء إلى أن يشعروا بضرورة الاهتمام بالقواعد بشكل مستقلّ بعد أن كان الفقهاء يعتمدون على القواعد الأُصولية ويجدون فراغاً هائلاً في ميدان القواعد الفقهية المتناثرة بين كتب الأُصول وكتب الفقه معاً؛ فإنّ الفقيه إذا لم يزوّد نفسه بالقواعد الفقهية فإنّه سوف يجد نفسه أمام بعض نقاط الفراغ في عملية استنباط الموقف في قسم من المسائل وغير قادر على الإجابة على الأسئلة المتعلّقة بالحكم المقرّر لها شرعاً بعد الإيمان بأنّ لكلّ واقعة في الحياة حكماً شرعيّاً خاصاً بها [٣].

وإنّما نعتبر عصر الشهيد الأول (٧٨٦هـ) بداية عصر الاهتمام بالقواعد الفقهية المدوّنة بشكل مستقلّ تقريباً؛ لأنّ التصنيف في مجال القواعد الفقهية بشكل مستقلّ عن الكتب الفقهية المتداولة قد بدأ في عصره وتمثّل ذلك في كتابه الذي سمّاه بـ(القواعد والفوائد)، وقد طبع في جزءين بتحقيق فضيلة العلّامة السيد عبدالهادي الحكيم دام ظله.

واستمرّت هذه الاهتمامات منذ عصر الشهيد حتى عصرنا هذا، بالرغم من

تسلّل حالة استثنائية طارئة دامت مدة طويلة نسبياً وكادت أن تعصف بأُسس المنهج الأُصولي لفهم الشريعة الاسلامية، وهي ظاهرة خطيرة تعتمد الجمود والحرفية في التعامل مع النصوص الفقهية (الدينية). وقد استفحلت هذه الظاهرة حتى ولّدت ردود فعل قوية باتجاه عقلنة الفقه وإبعاده من سيطرة هذا الجمود.

جذور وخلفيات النشاط الفقهي التقعيدي

إنّ الفقه الإسلامي يعبّر عن التشريع والتقنين على أُسس إلهية عبر النصوص التي أُوحيت إلى الرسول الأعظمﷺ واجتمعت في ثنايا القرآن الكريم، والسنّة الشريفة. وهي بحاجة إلى تفقّه وتفهم واستظهار واستجلاء وتطبيق على الموضوعات المستجدّة خلال العصور والأيام.

وللشريعة منهج خاص ومتميّز، قد تناثرت النصوص الدالّة عليه بين آيات الكتاب والمصادر الناقلة للسنّة، وقد تخصّص في تعليمه للآخرين والتربية عليه أهل بيت الوحي والرسالة صلوات الله عليهم أجمعين (٤).

ونحن في مجال فهم النصوص وتفسيرها، نرى نصوصاً نبوية تحاول ضبط عملية الفهم والتفقّه ضمن اصول تقنّن الفهم وتجعله قابلاً للدرس والتعليم تدين ظاهرة تفسير القرآن بالرأي، ثمّ استفحلت هذه الظاهرة حتى أصبح للرأي تيّار عام وبرزت إلى جانبه ظاهرتا القياس والاستحسان.

ووقف أهل بيت الرسالة بعد الرسولﷺ أمام هذه التطرفات والانحرافات المنهجية وواجهوا تبعاتها ونتائجها بكلّ حزم وجدّ، وظهرت إلى الساحة مدرسة النصّ أو التعبّد بالنصوص الاسلامية، وأصبح الاستظهار والفهم خاضعاً لقواعد وأُسس لا تنتهي بالتفقّه في الدين إلى الرأي والقياس والاستحسان، في الوقت الذي لا ينبغي الجمود على النصوص ما دامت الشريعة خالدة وفاعلة على مدى الحياة.

ومن هنا كان المنهج في مدرسة أهل البيت عليهم السلام بين تطرّفين: التطرّف في العقلنة الذي يصبّ في اتجاه الرأي والقياس والاستحسان، والتطرّف في الجمود على النصوص وعدم التفاعل مع مستجدات الحياة.

وما التعبير المعروف في نصوص أهل البيت عليهم السلام بأنّ القرآن «يجري كما تجري الشمس والقمر»[٥] إلّا واحد من نماذج كثيرة تدين الجمود على النصوص في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ومن هنا ولد علم أُصول الفقه في أحضان عمليات الاستنباط الفقهي الملتزم بالمنهج المقبول لدى المشرّع والذي ظهر من خلال نصوص الوحي كتاباً وسنّة ومن خلال سلوك أهل البيت عليهم السلام وسيرتهم.

وفضلاً عن القواعد الأُصولية التي تبلورت بالتدريج في كتب علم الأُصول[٦] قد تبلورت القواعد الفقهية التي وردت جملة منها بشكل صريح في القرآن الكريم[٧]، وجملة أُخرى في نصوص السنّة الشريفة[٨]، وجملة ثالثة منها قد تناثرت في المصاديق والمفردات التي هي بحاجة إلى استخلاص واقتناص القاعدة العامة منها بمنهج استقرائي سليم.

غير أنّ ظاهرة تقنين الفهم والتفقّه في الدين قد واجهت فيطريقها عقبات وإشكاليات في ميدان الممارسة، وتنوّع الدارسون في ميلهم إلى الجمود على النصوص أو التحرّر من النصوص باستجلاء الدلالات اعتماداً على كبريات العقل أو الكبريات المستندة إلى العقل والنقل.

ومن هنا نلاحظ نموّ اتجاهين متعاكسين في داخل المدرسة الإمامية، بل في خارج هذه المدرسة أيضاً ممّا يشير إلى وجود اتجاه متحفّظ واتجاه آخر متحرّر دائماً وأبداً، ويقارنهما اتجاه متوسّط يجمع بين التحفّظ والتحرّر؛ وذلك حين يقنّن عملية الفهم والاستظهار، فيعطي للتعقّل مجاله وللتعبّد مجاله الخاص به.

وهكذا سار المفيد ومن تبعه في هذا الاتجاه المتوسّط، وتكاملت ظاهرة التفقّه وتكامل التقنين عبر مراحل حتى انتهت المرحلة إلى ظهور مدرسة الوحيد البهبهاني الأُصولية، وذلك على أنقاض المدرسة الأخبارية الغابرة.

التقعيد الفقهي في مدرسة الوحيد البهبهاني

ولئن كان الوحيد البهبهاني قد أولى اهتمامه الخاص بتزييف شبهات الأخباريين لانتشال علم الأُصول ممّا تعرّض له من محاولات الإدانة والتسقيط؛ وذلك بما قدمه من تأسيس في فوائده الحائرية، فإنّنا نجد تلامذته الكبار ـ مثل المحقق الميرزا القمي (١٢٣٢هـ) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) والسيد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ) والميرزا مهدي الشهرستاني (١٢١٦هـ) ـ والسيد علي الكربلائي (١٢٣١هـ) ـ حاولوا بجدّ لتسليح الفقيه بما يسعفه من القواعد الأُصولية والفقهية معاً.

ويمثّل كتاب «كشف الغطاء» حركة الفقه الإمامي باتجاه إخضاع الفقه للقواعد؛ حيث قدّم القواعد الأُصولية على القواعد المشتركة بين الأبواب الفقهية جميعاً، ثمّ أتبعها بالقواعد العامة المشتركة بين كلّ أبواب الفقه، ثمّ قواعد كلّ باب.

ولعلّ تسمية «القوانين المحكمة» للمحقق القمي هي تعبير واضح عن هذه النزعة وهذا الاتجاه القواعدي التقنيني.

واستمرت هذه الحركة بعد الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) الكبير ـ تلميذ البهبهاني ـ وتلامذته، والنراقي الأول (محمد مهدي بن أبي ذر ١٢٠٩هـ) وهو تلميذ الوحيد البهبهاني وزميل الشيخ جعفر الكبير (كاشف الغطاء) في الدراسة عند الوحيد البهبهاني وهو استاذ ابنه الشيخ أحمد النراقي (١٢٤٥هـ) وقد ترك له ولنا تراثاً أُصولياً وفقهياً غنياً[٩].

وفي هذا الوسط العلمي والتيار الفقهي انطلق الشيخ أحمد النراقي وكتب كتابه المشهور والمعروف بـ(عوائد الأيام) والذي قال عنه : « هذا ما استطرفته من عوائد الأيام من مهمّات أدلّة الأحكام وكلّيات مسائل الحلال والحرام وما يتعلّق بهذا المرام » (١٠) .

والسيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي (المتوفى سنة ١٢٥٠هـ ـ ١٢٦٦هـ) هو الفقيه الآخر الذي يعدّ معاصراً للنراقي الملا أحمد صاحب المستند والعوائد . وقد كتب كتابه (العناوين) في خصوص القواعد الفقهية ، والتي اعتبرها البعض أنّها حصيلة دراسته لدى الشيخ موسى كاشف الغطاء والشيخ علي كاشف الغطاء ؛ لاتجاههما هذه الوجهة واعتمادهما هذا المنهج .

إنّ هذه العقود الخمسة التي بدأت بالوحيد البهبهاني (١٢٠٨هـ) وانتهت بالمراغي (١٢٦٢هـ) تعدّ عصر ازدهار هذا الاتجاه الفقهي نحو تدوين متكامل للقواعد الفقهية إلى جانب التأليف المركّز في حقل القواعد الأُصولية ؛ وذلك لكثرة التصنيف المستقلّ في مجال قواعد الفقه أوّلاً ، ولتنوّع المناهج في معالجة هذه القواعد ثانياً ، كما تشير إلى ذلك فهارس هذه التصنيفات ، بل تفصح عنها طبيعة البحوث المدوّنة في هذه الفترة .

فلو قارنّا مثلاً قاعدة نفي الضرر عند النراقي في عوائده مع قاعدة نفي الضرر في عناوين المير فتاح المراغي لوجدنا الفارق بيّناً والاختلاف فاحشاً في منهج معالجة هذه القاعدة ، كما سوف نقف عندهما فيما بعد . ولا نغفل عن أنّ أهم ما لدينا من تراث فقهي حول القواعد الفقهية إنّما يعود إلى هذه العقود الخمسة .

واستمرت حركة التطوير هذه في مجال القواعد الفقهية فيما بعد ، ولكن بشكل محدود حتّى نجد المتأخّرين عن هذه الفترة عالة على من ذكرناهم في هذه العقود الخمسة ؛ إذ لم يدّع أحد تغيير منهج البحث الذي ورثه من النراقي

ومعاصره صاحب العناوين، وإن كان هناك توجه خاص إلى تعميق الدلالات واستخراج النكات العلمية من بعض النصوص الدالّة على هذه القواعد.

التقعيد والتنظير الفقهي

ورّبما نستطيع أن نعتبر هذه الفترة التي ازدهرت فيها حركة البحث والتأليف عن القواعد الفقهية منطلقاً إلى نشوء وازدهار البحث عن النظريات الفقهية التي مهّدت الطرق للبحث فيما بعد عن النظم الفقهية للمجتمع الإسلامي.

المراحل العامّة لحركة الفقه الإسلامي

وهكذا نجد ترابطاً وثيقاً بين مراحل الحركة الفقهية بدءاً بـ(فقه النصوص) والمسائل الخاصة الفقهية التي انتظمت في أبواب فقهية معيّنة.

ثمّ طوّرت الحركة باتجاه تقعيد القواعد وكشفها وتدوينها بشكل مستقلّ.

ثمّ بلغت مرحلة البحث عن (النظريات الفقهية).

ثمّ انتهت إلى البحث عن (النظم الفقهية) للمجتمع الاسلامي، فقد أصبح كتاب (اقتصادنا) نموذجاً بارعاً في مجال بلورة النظرية الاقتصادية ثمّ بلورة النظام الاقتصادي الإسلامي، والذي تجلّت نتائجه فيما أسماه الشهيد الصدر بسلسلة (الاسلام يقود الحياة) بعد عدّة عقود من إنتاج وتدوين (اقتصادنا)، حيث تضمّن هذا الكتاب الأخير رغم صغر حجمه صورة واضحة وعامة عن نظام الحكم أو النظام السياسي بشكل عام والنظام الاقتصادي ومعالم عامة عن النظام الاجتماعي الاسلامي في بحثي منابع القدرة في الدولة الاسلامية وبحث خلافه الانسان وشهادة الأنبياء.

وهكذا نستطيع أن نتبيّن موقع الفاضل المولى أحمد النراقي في تطوير هذه الحركة الفقهية باعتباره رائداً من روّاد وفقهاء المدرسة الإمامية بعد عصر

الشهيدين ، وضمن مدرسة الوحيد البهبهاني الأُصولية الفقهية .

تحديد عصر الفاضل النراقي وملامحه

يعتبر الفاضل النراقي (م١٢٤٥هـ) من الجيل الثاني من أجيال مدرسة الوحيد البهبهاني .

ومدرسة الوحيد البهبهاني هي المدرسة الأُصولية الحديثة التي سيطرت على الحواضر العلمية الاسلامية الإمامية بعد الهزيمة التي سببّتها هذه المدرسة للمدرسة الأخبارية الحديثة .

ومن هنا فقد كانت هذه المدرسة في عصر النراقي في أوج نشاطها وحيويتها ؛ وذلك لما كانت قد حققته من انتصارات علمية ورائدة أدّت إلى نضج المسلك الأُصولي في عملية تقنين فهم نصوص الشريعة وأحكامها ، وهي التي تسمّى بعملية الاستنباط والاجتهاد في عصرنا الحاضر .

أ ـ ملامح مدرسة الوحيد البهبهاني

إنّ جهود الوحيد البهبهاني (١٢٠٨هـ) الرائدة في دفع شبهات المسلك الأخباري ضدّ المسلك الأُصولي خلال قرنين من الصراع قد أسفرت عن منهج متكامل يجمع بين العقل والنقل ويعطي لكلّ منهما دوره في عملية الاستنباط ويحدّد له مجالاته التي تتناسب مع طبيعته وخصائصه كمصدر معرفي وكوسيلة للوصول إلى مقاصد التشريع وتفاصيل الشريعة وأحكامها .

ولم تتطرّف هذه المدرسة الأُصولية لكلّ واحد من العقل والنقل على حساب الآخر ، بل حاولت تقنين عملية الاستنباط اعتماداً على أُسس علمية قوية وتوثيق علمي مطلوب لكلّ قاعدة أُصولية فضلاً عن تثبيت أُسس ومصادر الاستنباط التي حاولت المدرسة الأخبارية زعزعتها باستمرار .

ومن هنا استطاعت هذه المدرسة الأُصولية الحديثة أن تؤصّل لمنهج

الاستنباط فضلاً عن تقييمها لأدوات الاستنباط وتأصيلها لقواعده اللفظية والعقلية؛ بعد أن كانت تستند الى أُصول وقواعد معرفية لا يمكن نسفها وإبطالها.

إنّ شبهات الأخباريين التي كانت تشكّل حواجز أمام المسلك الأُصولي أضحت نقطة انطلاق للبحث الجادّ عن مدى مشروعية علم الأُصول وكيفية استخدامه لصياغة المنهج السليم وبلورته لكي يمكن تحقيق فهم الشريعة من مصادرها.

وهذا التطوّر الأُصولي الذي قد حصل على مستوى المنهج وعلى مستوى القواعد أيضاً قد انعكس على عامة مجالات البحث الفقهي ممّا أدّى إلى تطوّر الدراسات الفقهية أيضاً وتعميقها وإنضاجها في هذا العصر على أُسس علمية متينة.

ب ـ اتجاهات العصر

ثمّ إنّ الآثار الفقهية، والأُصولية التي صدرت خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر بما تضمّنته من مناهج حديثة في التأليف تكشف عن الاتجاهات الفقهية والأُصولية لعلماء هذه المرحلة من مراحل التطور الأُصولي والفقهي في المدرسة الإمامية الاثني عشرية.

وإحدى الظواهر الملفتة للنظر في هذه الحقبة التاريخية من حركة الفقه الإمامي هي ظاهرة (الاهتمام بتدوين القواعد الفقهية) من قبل جملة من الفقهاء المتميزين بدءً بالوحيد البهبهاني نفسه وخيرة تلامذته [١١] وتلامذة تلامذته [١٢].

إنّ هذا الاهتمام الذي تجلّى في جملة من الكتب الأُصولية والفقهية بشكل ضمني [١٣] قد تجلّى بشكل تيار قوي في تدوين كتب القواعد الفقهية بشكل

مستقلّ أو بشكل رسائل فقهية .

وبشكّل كتاب الفاضل النراقي النفيس (عوائد الأيام) نموذجاً جيداً لهذا الاهتمام .

وتكفي مراجعة سريعة لتراث هذه المجموعة من الفقهاء الذين عاشوا في النصف الأول من القرن الثالث عشر للوقوف على حجم هذه التوجه الى القواعد الفقهية فضلاً عن الأُصولية ، ومدى التطور العلمي في مستوى ومحتوى البحوث الفقهية (١٤) .

فلو أخذنا قاعدة نفي الضرر مثلاً وقارنّا ما كتبه الميرزا المحقق أبو القاسم القمي (١٢٢٧هـ) ـ وهو من خيرة تلامذة الوحيد البهبهاني ـ مع ما كتبه مثل الفاضل التوني (١٠٧١هـ) الذي يعود عصره إلى أواسط القرن الحادي عشر ، وكذلك ما كتبه الشهيد الأول الذي يعود عصره إلى أواسط القرن الثامن الهجري والذي يعتبر بداية عصر تقعيد القواعد ، لوجدنا البون شاسعاً في المحتوى والمنهج والاسلوب والحجم جميعاً .

حاجة العصر الى تقعيد الفقه والتنظير الفقهي

إن المستجّدات في مرحلتنا الراهنة وبعد دخول الفقه الى ميدان المجتمع كعنصر محوري وأساس يتطلّب جهوداً علمية أصيلة من حيث الاهتمام بمحورية الشريعة في الحياة الاجتماعية ، وتوجه الفقهاء الى تطبيق الشريعة في المجتمع ، هذا ما يتطلّب :

أوّلاً : رؤية اجتماعية للاسلام .
ثانياً : كما يتطلّب فهماً اجتماعياً للنصوص .
ثالثاً : ويحتاج إلى فهم القواعد العامة والخاصة للشريعة .
رابعاً : عدم إغفال فقه المقاصد وفلسفة الفقه .
خامساً : وبالتالي الدخول الى عصر التنظير الفقهي وتدوين الأنظمة الفقهية

التي تلبّي كلّ الحاجات الاجتماعية الانسانية على أساس الاسلام الذي جاء ليظهر على الدين كلّه ويغطّي كلّ الساحات الاجتماعية ويمثّل خط الهداية الربّانية في كلّ مجالات الحياة.

من فقه المقاصد إلى فقه القواعد

إنّ القرآن الكريم ثمّ نصوص أهل البيت عليهم السلام تبعاً للقرآن الكريم هي المصادر الأُولى التي اهتمت بطرح وتبيان مقاصد الشريعة.

غير أنّ الفقه ولأسباب خاصة كانت قد أحاطت به أخذ يبتعد عن الاهتمام بمقاصد الشريعة بالتدريج وأصبح يركّز على تفاصيل الأحكام الشرعية وأدلّتها ويلتمس الوثائق والأدلّة لمستحدثات المسائل بعيداً عن محور العلل والمقاصد حتى أغفل الفقهاء - في بعض المراحل من هذه الحركة الفقهية - الاهتمام بالمقاصد التي تشكل الاطار الأول والعام للأحكام والنظريات الفقهية حيث يكون إغفالها موجباً لخروج الفقه عن المسيرة التي أُعدّت له في الحياة.

وحين نتتبّع هذا الاهتمام بالمقاصد الشرعية للأحكام الإلهية عند فقهائنا نجد الشهيد الأول من الروّاد الذين أدلوا بدلوهم الكبير وممّن اهتم بهذا الحقل اهتماماً رائعاً كما جاء في كتابه النفيس (القواعد والفوائد).

فالشهيد الأول ركّز في قواعده بشكل عام على المقاصد الشرعية كما في القواعد رقم (٤ و٥ و٦) حيث ربط القواعد الشرعية بالمقاصد، وجعلها كلّها مصاديق وطرقاً لتحقيق مقاصد الشريعة التي تتلخّص في جلب النفع ودفع الضرر عن الانسان في الآخرة والدنيا بشكل أساس ووزّعها على مجالات خمسة، هي: النفس والدين والعقل والنسب والمال.

ولعلّ في عبارة المقداد السيوري من أنّه « يشتمل على قواعد وفوائد في الفقه تأنيساً للطلبة بكيفية استخراج المنقول من المعقول »[١٥] إشارة واضحة إلى هذا المنحى المقاصدي في هذه القواعد.

من هنا يمكن القول بأنّ الاتجاه العام في قواعد الشهيد الأوّل هو الاهتمام بالقواعد الفقهية على أساس الاهتمام بالمقاصد الشرعية، وهي حقيقة مهمة وأساسية لا يمكن إغفالها حين دراسة القواعد الفقهية من خلال النصوص الدينية التي وردت حول هذه القوعد. ويشهد لذلك قلّة اعتماده على النصوص التي تكفّلت ببيان هذه القاعدة إذا ما قسنا ذلك بما جمعه المتأخرّون من النصوص حول كلّ من هذه القواعد.

بينما سار المحقق القمي باتجاه كيفية اقتناص القاعدة الفقهية من النصوص المأثورة، فالبحث عن قاعدة نفي الضرر عند المحقق القمي قدس سره قد اتجه بهذا الاتجاه بكلّ وضوح.

وتكفي مقارنة بسيطة بين النصّين: نصّ الشهيد الأول ونصّ المحقق القمي لفهم هذا الانتقال.

وقد جاء بحث الفاضل النراقي لقاعدة نفي الضرر على أعتاب هذا الاتجاه الجديد، فالفاضل النراقي قد اتّبع منهج المحقق القمي وطوّره متّجهاً إلى فقه النصوص المأثورة وكيفية معالجتها لاقتناص قاعدة فقهية ذات مستند منصوص في روايات الفريقين أيضاً.

والشهيد الأوّل قد ذكر بشكل عام أنّ القواعد تستند إلى الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وذكر منها قاعدة نفي الضرر، وأشار في مطاوي بحثه عن مصاديق هذه القاعدة إلى آية قرآنية واحدة، ولكن القرآن الكريم حافل بآيات تكلّمت عن نفي الضرر [١٦] ولم يُشر اليها أيّ واحد من هؤلاء الفقهاء بدءً بالشهيد وانتهاء بالنراقي والمير فتاح والشيخ الأنصاري، فهل في ذلك ما يردّ الاستدلال بها؟! أم إنّه غفل عنها انسياقاً مع الاتجاه الأخباري في التغافل عن كتاب الله والاهتمام بنصوص الحديث فقط؟! أم أنّ نصوص الكتاب ذات إجمال ونصوص الحديث ذات بيان وتبيان؟! والله أعلم بحقيقة الحال.

الفاضل النراقي بين القمي والمراغي

إنّ الموقع المتميز للفاضل النراقي في مجال تدوين القواعد الفقهية يتجلّى بوضوح حينما نقارن بحوثه مع من سبقه من كبار تلامذة الوحيد البهبهاني كالمحقق القمي، وحينما نقارنها مع من عاصره كالمير فتاح الحسيني.

ويمكن أن نستشهد بما أنجزه المحقق القمي في مجال قاعدة نفي الضرر كمصداق من مصاديق هذا البحث المقارن من جهة، وما أنجزه المير فتاح في نفس هذه القاعدة من جهة أُخرى لتبيين مستوى إنجاز النراقي في هذا المجال باعتباره قد سبق المير فتاح وتأخّر عن الميرزا القمي قدس الله أسرارهم جميعاً.

أمّا المحقق القمي الذي يعدّ إنجازه ثالث إنجاز - حسبما اطّلعنا عليه - في مجال قاعدة نفي الضرر بعد الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) والفاضل التوني (١٠٧١هـ) بحسب ما لدينا من مصادر في هذا المجال فإنّنا نجده يحاول تقديم مادة فقهية مستندة ومشروحة حول القاعدة بعد أن كان الشهيد قد اكتفى بطرحها مشيراً إلى مصدرها فقط، وبعد أن كان الفاضل التوني قد تعرّض لفقه حديث «لا ضرر ولا ضرار» بشكل مقتضب جداً مع محاولة إقحامه في البحث الأُصولي في وافيته متكلّماً عن دلالة الحديث بشكل مختصر جداً، نرى المحقق القمي يقوم بشرح الحديث ويبيّن تعدّد طرقه ومصادره، وفي هذا دعم لمستند القاعدة، ثمّ يقارن القاعدة المستفادة منه مع الأُصول العملية وسائر الأدلّة الفقهية ليبيّن موقع هذه القاعدة في عملية الاستنباط ويجيب على الإشكالات المتصوّرة أو المطروحة على هذه القاعدة، كما يتعرّض لتطبيقات هذه القاعدة بشكل إجمالي، كلّ هذا في كتابه (قوانين الأُصول) في ذيل البحث الذي طرحه الفاضل التوني في مبحث أصالة البراءة. فالمحقّق القمي يكون قد أدخل البحث عن قاعدة نفي الضرر في مرحلة جديدة وله قصب السبق في هذا المجال.

ولكن هذا التطوير قد حظي بتطور كمّي وكيفي في منهج البحث على يد الشيخ المولى أحمد النراقي، واستمر هذا التطوير الذي أحدثه النراقي بشكل وآخر بعد أن أرسى دعائمه، حتى نجد أنّ ملامح إنجاز النراقي يهيمن على كلّ ما كُتب من بعده، بدء من تلميذه الشيخ الأنصاري وحتى يومنا هذا.

مقارنة بين منهجي النراقي والمراغي

إنّ المير فتاح الحسيني ـ الذي تتلمذ على يدي شيخيه العظيمين من آل كاشف الغطاء: موسى وعلي ابني الشيخ جعفر الكبير ـ قد اختلفت معالجته للقاعدة المبحوث عنها، وهي قاعدة نفي الضرر.

قال الفاضل النراقي: «قاعدة في نفي الضرر والضرار: قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية بنفي الضرر والضرار، وتحقيق المقام يستدعي رسم أبحاث، البحث الأوّل في نقل الأخبار الواردة في ذلك المضمار...» (١٧).

بينما قال في العناوين: «عنوان: من جملة الأُصول المتلقّاة من الشريعة «قاعدة الضرر والضرار»، وهو من القواعد الكثيرة الدوران، العامة النفع، ويبتني عليه كثير من الفروع في الفقه إلّا أنّ الاجمال المخلّ إنّما هو في معناه وفي كيفية دلالته، ولهم في ذلك كلمات كثيرة، والذي ينبغي البحث في ذلك تنقيح المراد منه بحسب ما يستنبط من كلمات الأصحاب؛ لأنّها المعيار في أمثال الباب، فلابدّ أولاً من ذكر المقامات التي استندوا فيها إلى قاعدة نفي الضرر حتى يتّضح من مجموعها ما ينبغي أن يقال في ضبط المعنى والمراد وتحرير الاستدلال ليكون جامعاً بين النصّ والفتوى» (١٨).

فالنراقي يركّز على النصّ بينما يركّز المراغي على النص والفتوى ويبدأ النراقي، بالنصّ بينما يبدأ المراغي بموارد الاستدلال والاعتماد على هذه القاعدة في أبواب الفقه، ويقوم بعملية الاستقراء ضمن جولة مفصّلة في كلّ

أبواب الفقه ليرى رأي الفقهاء فيها من خلال استعمالهم لها، ويعتبر تداول الفقهاء لها وموارد الاستناد اليها هي الغرض الأهم للفقيه، بينما يقف النراقي عند تحليل النصّ الوارد في هذا المضمار ولا يعير أهمية لفهم الفقهاء أو استدلالهم بها في الموارد الكثيرة التي استندوا اليها في عامة أبواب الفقه. وهذا فارق منهجي ملفت للنظر ويفرز نتائج خاصة في عملية الاستنباط بشكل عام.

وأمّا سائر النقاط التي تعرّض لها النراقي بعد استعراض روايات نفي الضرر التي أنهاها إلى إحدى عشرة رواية فهي:

١ ـ معنى الضرر والضرار لغة وموارد استعمالهما في العرف واللغة.

٢ ـ معنى نفي الضرر والضرار وبيان المحتملات في معنى الضرر وبيان نتائج كلّ احتمال.

٣ ـ إنّ نفي الضرر أصل وقاعدة ثابتة بالأخبار المستفيضة وغيرها من أُصول التشريع.

٤ ـ معالجة حالات التعارض بين هذه القاعدة وسائر الأدلّة.

٥ ـ مفاد نفي الضرر هو نفي الحكم، لا إثبات حكم وتعيينه. ثمّ مناقشة ما ارتكبه كلّ من الفاضل التوني والمحقق القمي في هذا المجال.

٦ ـ الملاك في تحديد الضرر المنفي.

٧ ـ موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر.

٨ ـ التكاليف الشاقة الضررية ظاهراً وعلاقتها بدليل نفي الضرر، ومناقشة المحقق القمي في ذلك.

٩ ـ ما يكون جبراً للضرر، ومدى دخوله في مورد تعارض الضررين.

١٠ ـ حكم الإذن بالضرر.

وأمّا منهج المير عبد الفتاح المراغي حيث لخّص البحث فيما يلي :

١ ـ استقراء موارد تعرّض الفقهاء لقاعدة نفي الضرر من خلال تطبيقاتها ، ثمّ استنتج معنى عاماً منها .

٢ ـ عرّج على مستندهم لهذه القاعدة وهي الأخبار المتواترة ، كما أضاف اليها دليل العقل .

٣ ـ ثمّ ذكر المعنى اللغوي من مصادر اللغة .

٤ ـ ثمّ تعرّض لموارد الضرر من الأعيان والمنافع والحقوق والنفس والبدن والعرض ، والضرر بالفعل والضرر بالقوة .

٥ ـ ثمّ بيّن المراد من نفي الضرر ، وناقش المحقق القمي في ذلك ، كما ناقش صاحب العوائد .

٦ ـ ثمّ بحث في مدى قبول هذه القاعدة للتخصيص ، وناقش القمي أيضاً من جهة ، وصاحب العوائد من جهة اخرى .

٧ ـ ثمّ ذكر أنّه هل يقبل الاذن أو لا ؟

٨ ـ وناقش صاحب العوائد في أنّ قاعدة الضرر لا تثبت حكماً ولا تعيّنه .

٩ ـ كما ناقشه في مسألة تعارض الضررين أيضاً .

١٠ ـ وبحث أيضاً تعارض قاعدة نفي الضرر مع مفاد عموم سلطة الناس على أموالهم .

وأمّا المحقق المدقق الشيخ الأعظم الأنصاري الذي تتلمذ عند الفاضل النراقي فقد لخّص رسالتي النراقي والمراغي وهذّبهما وإن كان قد اتّبع المنهج العام لأُستاذه النراقي وناقش من سبقه ، ولكن الفضل يعود لهذين العلمين

اللذين تباريا في هذا المضمار وقدّما للفقهاء ثمرة جهدهما العلمي من الفكر والإبداع .

الخطوط العريضة لدراسة القواعد الفقهية بشكلٍ منهجي

إنّ ما نستخلصه بعد المقارنة هو ضرورة الاهتمام بالمنج العلمي المتكامل الذي رسم كلّ واحد أو كلّ مجموعة من الفقهاء القدامى والمحدّثين بعض خطوطه العريضة، ويتلخّص في مجال البحث عن القواعد الفقهية بما يلي :

١ ـ استقصاء مقاصد الشريعة في الكتاب والسنّة استقصاءً تاماً مع تمييز المقاصد العامة لها .

٢ ـ استقصاء القواعد الفقهية وتنظيمها بشكل هرمي يجمع القواعد العامة لكلّ مجالات الحياة وأبواب الفقه الى جانب القواعد الخاصة بكلّ مجال وبكلّ باب فقهي .

٣ ـ التوجّه الى كتاب الله لاستخراج هذه القواعد من النصوص مباشرة أو من خلال مصاديقها حسب منهج استقرائي قابل للاحتجاج به .

٤ ـ التوجّه الى نصوص الحديث ودراستها سنداً ونصّاً ودلالةً .

٥ ـ مقارنة ما أفرزته نصوص الكتاب مع ما أفرزته نصوص السنّة وملاحظة المقاصد التي تشكل الإطار العام لكلّ التشريعات لئلّا نخرج في فهمنا واستنباطنا عن ذلك الإطار الذي حدّدته نصوص الكتاب والسنّة .

٦ ـ الاهتمام بالمصاديق والفروع التي جاءت في الكتاب والسنّة ، ثمّ الفروع التي ذكرها الفقهاء وملاحظتها ضمن الاطار العام الذي حدّدته نصوص الكتاب والسنّة .

٧ ـ إنّ الفهم الاجتماعي للنصوص أصل لابدّ منه ، بمعنى ضرورة رؤية

هذه النصوص من زاوية أنّ الاسلام دين أبدي اجتماعي، فهو يصلح لكلّ المجتمعات البشرية على مدى الأجيال ما مضى منها وما سيأتي، وأنّه جاء لإدارة شؤون الحياة الفردية التي تقع في إطار اجتماعي دائماً بالاضافة إلى أنّه يحمل دعوى رسالة شاملة لكلّ مجالات الحياة وأنّ قوانيه قوانين دقيقة حيّة لتنظيم حياة المجتمعات بل العالم الانساني أجمع.

إذن، لا ينبغي أن نغفل عن هذه الحقائق التي تدخل كقرائن لُبيّة في فهم النصوص الدينية وتؤثّر بلا ريب في كيفية استنباط الأحكام من خلال النصوص.

٨ ـ وعلى هذا فالقواعد الفقهية لا تُدرس بشكل منفصل عن بعض، ما دامت تدخل في بنية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتربوي والأخلاقي الاسلامي، بل تلاحظ مترابطة، كما قد تدخل تطبيقاتها في أكثر من مجال.

٩ ـ وتبقى قضية الأُسس الأخلاقية التي يبتني عليها فقهنا الإسلامي قضية جوهرية تدخل في صميم فقهنا، وينبغي أن تؤخذ بنظر الاعتبار في كلّ مجالات الاستنباط، سواء كان الاستنباط على مستوى حكم فردي أو اجتماعي فرعي، وفي قضية معيّنة أو على مستوى قاعدة فقهية أو نظرية فقهية أو نظام فقهي.

وما قاله العدلية من ابتناء كلّ الأحكام الأخلاقية على مسألتي حسن العدل وقبح الظلم يعتبر مؤشّراً واضحاً لهذا الاتجاه، حيث نعتبر الشارع الأقدس لا يتجاوز هذين الأساسين، ممّا يعني أنّ الشريعة الإسلامية في روحها شريعة ذات محتوى أخلاقي وأُسس قيميّة فريدة. وقد أيّد القرآن الكريم هذا التأسيس الرائع حين قال تعالى عارضاً الخطوط العريضة للشريعة الإسلامية في محكم كتابه الخالد: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ

ٱلْفَحْشَاءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (١٩).

١٠ ـ إنّ في هذا الذي نصّت عليه الآية الكريمة لبلاغاً لقوم يعقلون ويتفقّهون، وذلك حين يلتفتون إلى أنّ هذه الآية المباركة قد جمعت في نفسها كلّ أُطر التشريع الإسلامي والوجهة التي تتوجّه إليها الشريعة الغرّاء في تفاصيل أحكامها، وكم لها من نظير يستحق التأمل والدراسة الجادّة حين تصنّف مداليل الآيات حسب تسلسلها الهرمي من الأُسس الى الخطوط العريضة الى التفاصيل ثم الفروع والتطبيقات.

وما توفيقي إلّا بالله عليه توكلت وإليه أُنيب.

الهوامش

(١) انظر مقدمة القواعد والفوائد ، واجازته لابن الخازن .

(٢) مقدمة نضد القواعد الفقهية .

(٣) عن أبي عبدالله عليه السلام : « ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنة » . انظر الكافي ١ : ٥٩ .

(٤) قال صلى الله عليه وآله : « لا تعلّموهم فإنهم اعلم منكم ، وما أن تمسّكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي » .

(٥) الغيبة (النعماني) : ١٣٤ .

(٦) انظر ما جمعه السيد عبدالله شبر والفيض الكاشاني والحرّ العاملي في كتبهم الثلاثة الخاصة بالقواعد الأُصولية من نصوص أهل البيت ونصوص الوحي القرآني لتعرف أن التاسيس لمنهج التفقه في الدين قد حصل منذ الأيام الأُولى للتشريع ولكن تبلور هذا المنهج كان بحاجة إلى زمن يناسبه والى ظروف تظهره إلى عالم الكتابة والتحرير .

(٧) مثل قوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحج ٧٨ ، ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾ المائدة : ٩٥ .

(٨) مثل قوله صلى الله عليه وآله : « الإسلام يجبّ ما قبله » وقوله صلى الله عليه وآله : « لا يحل مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه » وقوله صلى الله عليه وآله : « البيعان بالخيار ما لم يفترق » وانظر القواعد الفقهية الكتاب ـ الدراسي للمنظمة العالمية للحوزات والمدارس الإسلامية ـ .

(٩) من تراثه الأُصولي : تجريد الأُصول ومن تراثه الفقهي : معتمد الشيعة .

(١٠) انظر مقدمة عوائد الأيام : الطبعة المحققة الأُولى ، مكتب الاعلام الإسلامي .

(١١) مثل المولى مهدي النراقي وبحر العلوم وكاشف الغطاء والميرزا القمي والسيد علي الطباطبائي .

(١٢) مثل شريف العلماء والسيد محسن الأعرجي والمولى أحمد النراقي والشيخ محمد حسن

النجفي (صاحب الجواهر) .

(١٣) هناك قواعد فقهية بحثت في كتب علم الأُصول ضمن المباحث الأُصولية مثل قاعدة الطهارة وأصالة الحل ، وقاعدة الميسور ، وقاعدة نفي الضرر ، وقواعد فقه المعاملات في عامة كتب الفقه .

(١٤) انظر دليل المحقق لدراسة تطور الفقه الإسلامي الإمامي ، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام العددين ١٦ و١٧ . ولا تكفي هذه المراجعة لتحصيل احصائية دقيقة عن الاهتمام العلمي بتدوين القواعد الفقهية إذا لم تراجع عامة كتب الأُصول المدوّنة في هذه المرحلة .

(١٥) انظر مقدمة نضد القواعد الفقهية .

(١٦) راجع الآيات : ٢٣١ ، ٢٣٤ ، ٢٨٢ من سورتي البقرة ، والنساء : ١٢ و٩٥ و١١٣ وغيرها من الآيات التي اشتملت على اشتقاقات هذه المادّة .

(١٧) انظر عوائد الأيّام : قاعدة نفي الضرر .

(١٨) انظر العناوين : قاعدة الضرر والضرار .

(١٩) النحل : ٩٠ .

رسالة في حرمان الزوجة من بعض الإرث

❑ الامام السيد محسن الطباطبائي الحكيم قدس سره
❑ تحقيق : الشيخ حميد البغدادي

وهذه الرسالة من اولى رسائله قدس سره حيث أتمّها سنة ١٣٣٢هـ، وهي موجودة مع مجموعة من الرسائل التي لم تطبع بعد في مكتبة الامام الحكيم العامة العامرة في النجف الاشرف، وتتناول مسألة اختلف فيها العلماء، ولعلّها كالحبوة من مختصات الامامية، كما ذكر الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك.

ولم يعنونها رحمه الله بعنوان خاص، وإنّما ابتدأها بعنوان «مسألة» ووضعنا هذا العنوان لأنه مناسب للبحث المطروح فيها.

وكان عملنا في تحقيق هذه الرسالة الشريفة ما يلي: تقطيع النصّ وتقويمه، وتخريج الأحاديث الشريفة، والأقوال الواردة في المتن.

وتصحيح الأخطاء الإملائية قدر المستطاع، ووضعنا ما أضفناه بين معقوفين [ ].

ترجمة المؤلّف :

السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠هـ) هو ابن السيد مهدي الحكيم ﷺ ، كان المرجع الديني الأبرز لتقليد الشيعة الامامية في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري .

اشتغل بالتدريس واهتم بالتأليف والتصدّي لشؤون الفتيا على نطاق واسع ، وذاع صيته واشتهر اسمه في أرجاء العالم الشيعي لأكثر من عقدين من الزمن .

ولد في النجف الأشرف سنة (١٣٠٦) للهجرة .

وبعد وفاة والده ، تولّى تربيته العلمية ونشأته الدينية أخوه الأكبر السيد محمود الحكيم ، وكان هو في ذلك الوقت ابن سبع سنين ، حيث درس عليه مقدّمات العلوم الإسلامية والفقه والأصول .

ثم تلقّى بقية دروسه في المراحل العالية لدى المشايخ والأساتذة في الحوزة العلمية في النجف الأشرف ، وحضر درس الخارج لدى الاساتذة الكبار منهم :

(١) المولى محمد كاظم الخراساني .

(٢) الشيخ ضياء الدين العراقي .

(٣) الشيخ علي باقر الجواهري .

(٤) الشيخ الميرزا محمد حسين النائيني .

(٥) السيد محمد كاظم اليزدي .

(٦) السيد محمد سعيد الحبوبي .

وفي أثناء اندلاع نيران الثورة في العراق سنة (١٣٣٢) للهجرة بالذات اختاره السيد محمد سعيد الحبوبي الذي كان يقود المسلمين العراقيين ضد الاحتلال الإنجليزي في جبهة الناصرية للوقوف إلى جانبه ، فأولاه ثقته واصطحبه معه للجهاد ضد المحتلين الإنجليز ، وأصبح من الملازمين للسيد الحبوبي والمستفيدين من دروسه وأبحاثه .

وفي سنة (١٣٣٣) للهجرة اتجه إلى التدريس ، فبرز بوصفه أحد الأساتذة والمشايخ الذين يشار لهم بالبنان ، ولهم حلقات درس وبحث معروفة في حوزة النجف الأشرف .

شرع بتدريس البحث الخارج في الفقه والأصول عام (١٣٣٧هـ) ، وقد تخرَّج على يديه العشرات من العلماء والاساتذة .

وبعد وفاة السيد أبو الحسن الأصفهاني في سنة (١٣٦٥) للهجرة اتجهت أنظار الشيعة الامامية إليه وقلّده الكثيرون .

و بعد وفاة السيد البروجردي سنة (١٣٨٠) للهجرة أصبح المرجع الديني الأكثر تقليداً في العالم الشيعي .

مؤلّفاته :

له مؤلّفات عديدة من أهمها :

(١) مستمسك العروة الوثقى : من أفضل الشروح على (العروة الوثقى) للسيد اليزدي ، ويتألّف من أربعة عشر مجلّدًا .

(٢) حقائق الأصول : وهو تعليقة على كتاب (الكفاية) للمولى كاظم الخراساني .

(٣) دليل الناسك :وهو تعليقة على منسك الشيخ الأنصاري .

(٤) تعليقة على المكاسب للشيخ الأنصاري .

(٤) تعليقة على ملحقات (العروة الوثقى) .

(٥) منهاج الناسكين : في أعمال الحج .

(٦) منهاج الصالحين : وهي رسالته العملية الفتوائية في جزءين .

(٧) رسالة في إرث الزوجة من الزوج : وهي من اولى تأليفاته وهي الرسالة التي بين يديك .

(٨) تعليقة على (١٠) حواشي على نجاة العباد (للشيخ النجفي صاحب الجواهر) .

(١١) شرح التبصرة للعلّامة الحلي في مجلّدين .

(١٢) حاشية على الرسالة الصلاتية طبعت سنة ١٣٧١هـ .

وغيرها من المؤلّفات القيّمة .

مشاريعه :

من المشاريع التي أشرف عليها :

١ـ هو تأسيس المكتبات العامة في أنحاء العراق كافة ، لنشر الثقافة الإسلامية ، وتوعية الشباب المسلم ، وحمايته من الانحراف والانجراف وراء الأفكار الهدّامة ، التي كانت ناشطة ومنتشرة آنذاك .

٢ـ بناء المساجد ، والتكايا ، والحسينيات .

٣ـ طبع الكتب الإسلامية وإرسالها إلى أنحاء مختلفة من العالم .

٤ـ تأسيس وتجديد المدارس العلمية لطلبة العلوم الدينية .

٥ـ وكان له اهتمام كبير بإحياء مُناسبات أهل البيت عليهم السلام ، وبالخصوص إحياء مجالس عزاء الإمام الحسين عليه السلام .

٦ـ مشاريع مختلفة أخرى خارج العراق ، مثل بناء المساجد في لبنان ، وسورية ، وباكستان ، وأفغانستان ، والمدينة المنورة .

وجعلها مراكز دينية لإجراء العبادات ، وإقامة الاحتفالات ، ونشر الأفكار الإسلامية ، وتوضيح المسائل والأحكام الشرعية ، وتوضيح ونشر أفكار أهل البيت عليهم السلام .

وفاته :

توفي رحمه الله في بغداد سنة (١٣٩٠) للهجرة ، وكان قد نقل للعلاج إليها ، وحمل جثمانه إلى النجف الأشرف ودفن بها ، بعدما شيع تشييعاً مهيباً ، وعمّت أرجاء العالم الشيعي رنّة حزن وأسى لوفاته .

استغرق تشييعه قدس سره من العاصمة بغداد إلى مدينة النجف الأشرف مدة يومين بموكب مهيب ، حضره مئات الآلاف من المؤمنين ، حتى كاد أن يتحول ذلك التشييع إلى انتفاضة صارخة ضد النظام البعثي في العراق .

وتم دفنه قدس سره في مقبرة خاصة إلى جوار مكتبته في مدينة النجف الأشرف .

وفي الختام نسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبل منّا . إنّه سميع الدعاء ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

وإليك نصّ الرسالة :

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

مسألة:

لا خلاف بين المسلمين ـ كما قيل ـ في أنّ الزوج يرث من جميع ما تركته زوجته من أرض وبناء وغيرهما، كما لا خلاف بين الإمامية (رضي الله عنهم) في حرمان الزوجة في الجملة من شي ممّا تركه زوجها عدا ما حكي عن ابن الجنيد [١] ﷺ والقاضي نعمان المصري في دعائم الإسلام [٢]، وربما نذكر عبارتهما وحجتهما بعد ذلك.

والبحث في هذه المسألة يقع في مواضع:

الأول: فيما تحرم منه [القول بالحرمان]

وقد اختلفت فيه كلماتهم (رضي الله عنهم) حتى حكى في ذلك أربعة أقوال:

الأول: وهو المحكي عن النهاية [٣] والمبسوط [٤] والشرايع [٥] والتحرير [٦] والمختلف [٧] والإرشاد [٨] والتبصرة [٩] والإيضاح [١٠] والكنز [١١] والمختصر [١٢] وغاية المراد [١٣] واللمعة [١٤] وغاية المرام [١٥] وتعليق القواعد [١٦] وتعليق الإرشاد [١٧] والمفاتيح [١٨] والقواعد [١٩] حرمانها من نفس الأرض مطلقاً خالية أو مشغولة من عينها وقيمتها وحرمانها من نفس الآلات دون قيمتها.

وهؤلاء بين مقتصر على ذكر الآلات والأبنية من دون تعرّض للشجر كما حكاه في مفتاح الكرامة [٢٠]، عن المبسوط والنهاية والشرايع والنافع وغيرها، وبين من أضاف إليها النخل والشجر وأنّها ترث قيمتهما لا عينهما كالعلّامة في القواعد وعن غيرها كما في مفتاح الكرامة.

ولم ينقل عن أحد منهم تصريح بتوريثها من عين النخل والشجر، فما نسبه الشهيد رحمه الله في المسالك [٢١] الى بعض أهل هذا القول من توريثها من عينهما وجعل القول المذكور قولين، ناشئ من تخصيصهم القيمة للآلات والأبنية بالذكر مع عدم التعرّض للنخل والشجر، وهما ليس منهما فيكونا باقيين تحت العموم.

لكن في استفادة ذلك ضعف، خصوصاً بعد تعرّض الروايات لذلك صريحاً، وبعد ما ذكره في مفتاح الكرامة من دخول الشجر في الآلات لغة؛ كما عن القاموس [٢٢]، أنّ الآل: الخشب والشُّخص وعمد الخيمة، وقال أيضاً: الشخص سواء الإنسان وغيره.

الثاني: اختصاص الحرمان بخصوص أرض الرباع ـ وهي المنازل كما عن مشهور أهل اللغة ـ فلا ترث قيمتها ولا عينها، وترث من عين ما فيها من الأبنية والآلات دون قيمتها، وترث من عين ما سوى ذلك من البساتين والضياع، وهو المحكي عن المفيد [٢٣] وابن إدريس [٢٤] وغيرهما.

الثالث: اختصاص الحرمان بالرباع أرضاً وعمارةً لكن عيناً لا قيمة فترث قيمتها، وترث من غير ذلك عيناً، وهو مختار السيد المرتضى [٢٥] رحمه الله، ولم يوافقه عليه أحد من الأصحاب.

فهذه ثلاثة أقوال أو أربعة ـ لو تمّ ما فهمه في المسالك ـ وكلّها في حرمان الزوجة في الجملة من شي من التركة.

والقول الآخر لابن الجنيد في عدم الحرمان من شي والمحكي من عبارته: «إذا دخل الزوج أو الزوجة على الولد والأبوين كان للزوج الربع أو للزوجة الثمن من جميع التركة عقاراً أو أثاثاً صامتاً ورقيقاً وغير ذلك، وكذا إن كنّ أربع زوجات، ولمن حضر من الأبوين السدس، فإن حضرا جميعاً السدسان وما بقي للولد» [٢٦] انتهى.

وإطلاق حكمه في أنّ لها الثمن من جميع التركة الشامل لكون الولد منه أو منها يقضي بأنّ مذهبه عدم الحرمان مطلقاً كانت ذات ولد أو لم تكن، ووافقه على ذلك نعمان القاضي قال فيما حكي عنه: « [روينا] عن أهل البيت مسائل جاءت عنهم في المواريث مجملة ولم نر أحداً فسّرها، فدخلت على كثير من الناس الشبهة من أجلها، فرأينا إيضاح معانيها ليعلم المراد فيها، وبالله التوفيق: وإن كنّا لم نبنِ هذا الكتاب على فتح المقفل وإيضاح المشكل... إلى أن قال: ولكن لمّا كان ظاهر هذه المسائل يخالف الكتاب والسنّة وإجماع الأئمة والأمة ودخلت على كثير من أصحابنا من أجلها الشبهة ولمزهم بها كثير من العامة رأينا إيضاحها... إلى أن ذكر: من ذلك ما روي عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله أنّهما قالا: «إذا هلك الزوج فترك بنين فللأكبر منهم السيف والدرع والخاتم والمصحف» وأوّل ذلك بأنّ ذلك خاصة للأئمة عليهم السلام والأوصياء عليهم السلام وفيما هو منقول من إمام إلى إمام من خاتم الإمام ومصحف القرآن الثابت وكتب العلم والسلاح، الذي ليس شي من ذلك لأحد منهم يجري فيه المواريث، وإنّما يدفعه الأول إلى الآخر» وذكر بعد ذلك ما روي عنهما عليهما السلام «من أنّ النساء لا يرثن من الأرض شيئاً، إنّما تعطى قيمة النقض».

قال: « وهذا أيضاً لو حمل على ظاهره وعلى العموم لكان يخالف كتاب الله والسنّة وإجماع الأئمة والأمة»، ثمّ أوّله بالأرض المفتوحة عنوة؛ لكونها ردءاً للجهاد وتقوية لرجال المسلمين على الكفار والمشركين أو بالأوقاف التي ليس للنساء فيها حظ ولا يشاركن الرجال إلّا في قيمة النقض، فأمّا ما كان من الإرث مملوكاً للمورث فللنساء منه نصيب كما قال الله تعالى، هذا الذي لا يجوز غيره (٢٧).

وهو منه عجيب، وأعجب منه دعواه الإجماع من الأئمة والأمة على خلاف ذلك، مع أنّه لم ينقل الخلاف إلاّ عن ظاهر ابن الجنيد.

هذا تمام الأقوال في المسألة.

الروايات المستدلّ بها:

ولنذكر أولاً ما يستدلّ به من الأخبار:

١ ـ **فمنها**: رواية عبيد بن زرارة و [الفضل بن عبد الملك أبو العباس]البقباق، قلنا لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل تزوج امرأة ثمّ مات عنها في مرض وقد فرض لها الصداق؟ قال: «لها نصف الصداق، وترثه من كلّ شي وإن ماتت فهي كذلك» (٢٨).

٢ ـ **ومنها**: رواية البقباق وابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التركة شيئاً أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً؟ قال عليه السلام: «يرثها وترثه كلّ شي ترك وتركت» (٢٩).

٣ ـ **ومنها**: رواية محمد بن مسلم: قال، قال: أبو عبد الله عليه السلام: «ترث المرأة الطوب، ولا ترث من الرباع شيئاً» قال: قلت: كيف ترث من الفرع، ولا ترث من الرباع شيئاً؟ فقال لي: «ليس لها منهم نسب ترث به، وإنّما هي دخيل عليهم، فترث من الفرع، ولا ترث من الأصل، ولا يدخل عليهم داخل بسببها» (٣٠).

٤ ـ **ومنها**: رواية زرارة ومحمد: «لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً، لكن يقوّم البناء والطوب، وتعطى [منها] (٣١) ثمنها أو ربعها...» (٣٢).

٥ ـ **ومنها**: رواية يزيد الصائغ: «إنّ النساء لا يرثن من رباع الأرض شيئاً، ولكن لهنّ قيمة الطوب والخشب» (٣٣).

٦ ـ **ومنها**: روايته أيضاً: إنّ النساء هل يرثن الأرض؟ فقال: «لا، ولكن يرثن قيمة البناء قال: قلت فإنّ الناس لايرضون بذا قال: إذا ولينا ولم يرضوا

ضربناهم بالسوط ، فإن لم يستقيموا ضربناهم بالسيف » (٣٤) .

٧ ـ ومنها : رواية محمد بن الحسن الصفار في (بصائر الدرجات) : عن عبد الملك قال : دعا أبو جعفر عليه السلام بكتاب علي عليه السلام ، فجاء به جعفر عليه السلام مثل فخذ الرجل مطوياً ، فإذا فيه : « إنّ النساء ليس لهنّ من عقار الرجل إذا توفى عنهنّ شيء » فقال أبو جعفر عليه السلام : « هذا والله خط علي عليه السلام بيده وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » (٣٥) .

٨ ـ ومنها : رواية محمد بن سنان ، إنّ الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله : « علّة المرأة أنّها لا ترث من العقار شيئاً إلّا قيمة الطوب والنقض ؛ لأنّ العقار لا يمكن تغييره وقلبه ، والمرأة قد يجوز أن تنقطع ما بينها وبينه من العصمة ، ويجوز تغييرها وتبديلها ، وليس الولد والوالد كذلك ؛ لأنّه لا يمكن التفصّي منهما ، والمرأة يمكن الاستبدال بها فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه فيما يجوز تبديله وتغييره إذا شبهه ، وكان الثابت المقيم على حاله كمن كان مثله في الثبات والقيام » (٣٦) .

٩ ـ ومنها : رواية موسى بن بكر الواسطي ، قال : قلت لزرارة إنّ بكيراً حدثني عن أبي جعفر عليه السلام : «أنّ النساء لا ترث امرأة ممّا ترك زوجها من تربة دار ولا أرض إلاّ أن يقوّم البناء والجذوع والخشب ، فتعطى [نصيبها من قيمة البناء ، فأمّا التربة فلا تعطى] شيئاً من الأرض ولا تربة دار » قال : زرارة هذا لا شك فيه (٣٧) .

١٠ ـ ومنها : رواية محمد وزرارة : « إنّ النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً إلّا أن يكون أحدث بناءاً فيرثن ذلك البناء » (٣٨) .

١١ ـ ومنها : رواية حمّاد بن عثمان : عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إنّما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب كيلا يتزوجن فيدخل عليهم ـ يعني : أهل المواريث ـ من يفسد مواريثهم » (٣٩) .

١٢ ـ **ومنها**: رواية ميسرة بيّاع الزطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن النساء ما لهنّ من الميراث فقال: «لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فأمّا الأرض والبناء فلا ميراث لهنّ فيه قال: قلت فالبنات قال: البنات لهنّ نصيبهنّ منه» قال: قلت كيف صار ذا ولهنّ الثمن والربع مسمّى؟ قال: «لأنّ المرأة ليس لها نسب ترث به، وإنّما هي دخيل عليهم، وإنّما صار هذا هكذا لئلا تتزوج المرأة فيجئ زوجها أو ولد من قوم آخرين فيزاحم قوماً في عقارهم» (٤٠).

١٣ ـ **ومنها**: رواية مؤمن الطاق: «لا يرثن النساء من العقار شيئاً ولهنّ من قيمة البناء والشجر والنخل» (٤١).

١٤ ـ **ومنها**: رواية زرارة ومحمد بن مسلم: «لا يرثن النساء من عقار الأرض شيئاً» (٤٢).

١٥ ـ **ومنها**: رواية عبد الملك بن أعين: «ليس للنساء من الدور والعقار شيء» (٤٣).

١٦ ـ **ومنها**: رواية زرارة وبكير وفضيل وبريد ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام، منهم من رواه عن أبي جعفر عليه السلام ومنهم عن أبي عبد الله عليه السلام ومنهم عن أحدهما: «إنّ المرأة لا ترث من تركة زوجها من تربة دار أو أرض إلّا أن يقوّم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها أو ثمنها إن كان له ولد» (٤٤).

ومثلها وفي رواية الشيخ عن علي بن إبراهيم بإضافة قوله «من قيمة الطوب والخشب» (٤٥).

١٧ ـ **ومنها**: رواية زرارة: عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والفرش

والثياب ومتاع البيت ممّا ترك، ويقوّم النقض والأبواب والجذوع والقصب فتعطى حقها منه »[٤٦].

١٨ ـ **ومنها**: رواية زرارة الأُخرى عن أبي جعفر عليه السلام ورواية خطاب [أبي محمد الهمداني] عن طربال بن رجاء: عن أبي جعفر عليه السلام: « إنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والرقيق والثياب ومتاع البيت ممّا ترك، ويقوّم النقض والجذوع والقصب فتعطى حقها منه »[٤٧].

١٩ ـ **ومنها**: رواية ابن أبي عمير عن ابن أذينة: « في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع »[٤٨].

هذا تمام ما ذكر في الباب من الأخبار.

وربّما يوجد في بعض أخبار غير الباب ما يستفاد منه عموم الإرث ولو كان ذلك من إطلاق:

كرواية أبي بصير: قال: « سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج أربع نسوة في عقدة واحدة أو قال في مجلس واحد ومهورهنّ مختلفة قال: جائز له ولهنّ. قلت: أرأيت إن هو خرج إلى بعض البلدان فطلّق واحدة من الأربع وأشهد على طلاقها قوماً من أهل تلك البلاد وهم لا يعرفون المرأة ثمّ تزوج امرأة من أهل تلك البلاد بعد انقضاء عدّة تلك المطلّقة ثمّ مات بعدما دخل بها كيف يقسم ميراثه؟ فقال: إن كان له ولد فإنّ للمرأة التي تزوجها أخيراً من أهل تلك البلاد ربع ثمن ما ترك... الخ »[٤٩]. فإنّ إطلاق ما ترك يقتضي العموم، فيكون مفادها مفاد الرواية الأولى.

تنبيه:

قال الفيومي في المصباح: « والعقار مثل سلام: كلّ ملك ثابت له أصل

كالدار والنخل ، قال بعضهم : وربما أطلق على المتاع . والجمع عقارات » [٥٠] والرباع جمع الربع وهو المنزل ، قيل انه المشهور بين اللغويين .

وعن العين « الرّبْع : المنزل والوطن » [٥١] ، وعن الأصمعي « الدار بعينها » ومثله عن الفارابي وفي المصباح : « الربع محلّة القوم ومنزلهم » [٥٢] فيكون العقار أعم منه . والنقض ضد الإبرام . وفي المصباح :« النقض مثل قفل وحمل بمعنى المنقوض . واقتصر الأزهري على الضم قال : النقض اسم البناء المنقوض إذا هدم ، وبعضهم يقتصر على الكسر ويمنع الضم . والجمع نقوض » [٥٣] وقال : في فصل الجيم مع الذال : « الجِذع بالكسر ساق النخلة ، ويسمى سهم السقف جذعاً » [٥٤] وقال : في فصل الطاء مع الواو : « أو الطوب : الآجرّ ، الواحدة طوبة » [٥٥] وقال : في ضاع : « الضيعة العقار . والجمع ضياع مثل كلبة وكلاب . وقد يقال ضيع . وكأنّه مقصور منه » [٥٦] انتهى .

[أدلّة الأقوال ومناقشتها :]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه استدل لكلّ من الأقوال المذكورة بطائفة من الأخبار المتقدّمة ، فنقول :

١ ـ حجة [الشيخ] الاسكافي :

يمكن أن يستدل للاسكافي بعمومات الكتاب وبعض الأخبار المتقدّمة كرواية البقباق وابن زرارة وابن أبي يعفور وإطلاق رواية أبي بصير الدالّة على عدم الفرق في الموروث بين الأراضي وغيرها وأنّها ترث من أعيانها ، وما دلّ على خلاف ذلك من الأخبار يجب الإعراض عنه ؛ لإجماع الأمة والأئمة المدّعى في دعائم الإسلام ، ولما دلّ على أنّ ما ورد عنهم من الأخبار ممّا يخالف الكتاب ممّا لم يقله الإمام أو أنّه زخرف و أنّه يضرب بالجدار وأنّه مكذوب به عليه عليه السلام أو نحو ذلك مِمّا يقضي بلزوم طرحه أو لأنّه لا يجوز تخصيص الكتاب الشريف بخبر الواحد ؛ إمّا لأنّ الكتاب قطعي الصدور وخبر الواحد ظني

أو لأنّه لو جاز التخصيص به جاز النسخ أو للأخبار المتقدّمة أو نحو ذلك.

والجواب:

أمّا عن الإجماع المذكور، فقد عرفت أنّه لم يُحكَ الخلاف في ذلك إلّا عن ظاهر ابن الجنيد مع معارضته بالإجماع المحكي عن غير واحد من أصحابنا (رضي الله عنهم) قال في مفتاح الكرامة: «وخلاف أبي علي لا يعبأ به، على أنّه سابق على الإجماع ومسبوق به»[٥٧] ونحوه في غيره، على أنّ في حجية الإجماع المنقول بل المحصّل تأمّل يطول وجهه.

وأمّا الأخبار الدالّة على أنّ ما يخالف الكتاب زخرف ـ فمع أنّها غير شاملة لمثل الأخبار المذكورة المتواترة إجمالاً أو معنىً ـ محمولة على غير المخالفة بنحو العموم والخصوص؛ إذ لو حملت على ذلك لزم تخصيص الأكثر المستهجن لكثرة ورود التخصيصات في أخبارهم عليهم السلام.

مع كون سوقها آبياً عن التخصيص، على أنّه قد يدّعى ظهور المخالفة عرفاً في غير ذلك.

وأمّا حديث التخصيص بخبر الواحد ـ فمع أنّ الأمر ليس كذلك لما عرفت من تواترها إجمالاً ـ أنّه قد حقق في الأصول جوازه، وكون الخبر ظنياً لا يضر بعد قيام الدليل على كونه حجة، مع أنّه يلزم من ذلك عدم تخصيص المتواتر به مع أنّه مجزوم بجوازه، وأمّا قياسه على النسخ فلا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم جواز النسخ به وإن كانت القاعدة تقتضيه، والأخبار المذكورة قد عرفت الجواب عنها. وبالجملة فالقول المذكور لا أجد وجها صالحاً للاستناد إليه.

٢ ـ حجة [السيد] المرتضى:

واستدل للسيد المرتضى بأنّ المتيقّن ممّا تواتر من الأخبار والإجماع هو

الحرمان من خصوص عين الرباع، ولم يقم ما يصلح للاحتجاج به على المنع من قيمتها، فتبقى قيمة الرباع وغيرها من أعيان والأراضي والآلات والأبنية داخلاً في عمومات الأرض.

وأيّد ذلك بقلّة التخصيص وعدم الخروج عن الظاهر كثيراً، وبما ذكره العلّامة ـ في المختلف [٥٨] على ما حكي عنه والمحكي عن نكت الإرشاد [٥٩] ـ من أنّ قول المرتضى حسن؛ لما فيه من الجمع بين الكتاب والأخبار. وقرّر وجهه بأنّ عمومات الإرث تقضي بملكية العين والقيمة من الرباع والمتواتر من الأخبار بنفيهما، فيجمع بينهما بحمل العمومات على ملكية القيمة وحمل المتواتر على نفي ملكية العين.

والجواب:

أمّا عن الأول فلأنّ الأخبار تنادي بأعلى صوتها بحرمانها من سائر الأراضي، فدونك رواية زرارة ويزيد الصائغ ورواية عبد الملك المروية عن بصائر الدرجات ورواية محمد بن سنان ورواية ميسرة ورواية مؤمن الطاق ورواية زرارة الأخرى ومحمد ورواية عبد الملك ورواية الفضلاء الخمسة وروايات طربال وزرارة ومحمد بن مسلم، فإنّها خالية من ذكر الرباع، والمذكور فيها الضياع والعقار والأرض وهي صريحة في حرمانها منها، وقريب منها غيرها، فتأمّلها تجدها صريحة في ذلك، فكون المتيقّن من الأخبار خصوص الرباع لا يقتضي الحمل عليها، مع أنّ في كون المتيقّن منها ذلك تأمّل.

والأخبار المنصوص منها على الرباع روايتان: رواية محمد بن مسلم ويزيد الصائغ، وثالثة هي رواية عبد الملك بن أعين ذكر فيها الدور مع العقار، وهي وإن كانت داخلة في مطلق الأرض والعقار والتربة ونحوها لكنّها أحد الأفراد، فكونها متيقّنة الإرادة أول الكلام، بل قد يُدّعى ظهور العقار في غير الدار

بقرينة عطفه على الدور في رواية عبد الملك، وقريب منها غيرها.

وأمّا أنّه المتيقّن من الإجماع، فالإجماع معقده ليس بمهمل حتى يرجع إلى المتيقّن منه، بل مطلق إن لم يكن نصاً في الحرمان من القيمة أيضاً، فقد حكى في مفتاح الكرامة عن بعض الإجماع ـ ما عداه [أي السيد المرتضى] وعدا ابن الجنيد ـ على حرمانها من الرباع عيناً وقيمة، انتهى[٦٠]. لكن العهدة على المدّعي، والله العالم.

وأمّا ما ذكره في المختلف فهو تحكّم صرف ليس عليه شاهد، بل العكس أقرب إلى ظواهر عمومات الإرث وأدلّة الحرمان من جهة المقابلة فيها بتوريثها من قيمة الأبنية والآلات كما يظهر بالتأمّل، مع أنّ كون عمومات الإرث وأدلّة الحرمان عامة من حيث شمولها للعين والقيمة فيه نوع غموض، ومن أين يفهم منها ذلك؟! فإنّ قول القائل: زيد يرث الدار، لا يفهم منه أنّه يملك عينها وقيمتها، وسيجيء إن شاء الله بيان وجه أنّه لا معنى لإرث القيمة إن شاء الله.

٣ ـ حجة [الشيخ] المفيد:

حجة المفيد ﷺ وأتباعه: عمومات الكتاب والسنّة المقتصر في تخصيصها على القدر المتيقّن من الإجماع وما تواتر من النصوص، وهو أرض الرباع عيناً وقيمة وأعيان الأبنية والآلات دون قيمتها؛ لورود تقويمها في تلك، فيبقى الباقي داخلاً تحت تلك العمومات التي هي حجة في الباقي؛ لعدم ما يصلح للتمسك به على تخصيصها بأكثر، وقد حقق في الأصول إذا دار أمر المخصص بين الأقل والأكثر اقتصر على الأقل؛ للزوم العمل بالظاهر ما لم تقم حجة أقوى على خلافه.

والجواب عنه قد تقدّمت الإشارة إليه؛ فإنّ تلك العمومات كما هي مخصّصة بما دلّ على حرمانها من الرباع، مخصّصة أيضاً بما دلّ على

حرمانها من العقارات والضياع والأرض، فإنّها كما عرفت مذكورة في أكثر أخبار الباب، وأخبار الرباع قد ذكر منها العقار والضياع أيضاً، فلا وجه للاقتصار في تخصيص العمومات على بعض فقرات المخصِّص وطرح باقيها.

وأمّا قياس تلك على رواية زرارة الدالة على حرمانها من الدواب والسلاح فكما لا يجوز العمل بها لا يجوز العمل بتلك أيضاً، ففيه:

إنّا نطالب بسند الحكم في المقيس عليه؛ فإن قال هو الإجماع قلنا هو الفارق، وإلّا فمقتضى القاعدة العمل بها، مع أنّ القياس المذكور ليس أولى من قياس تمام الأخبار حتى أخبار الرباع عليها، ويلزم من ذلك طرح الأخبار جُمعَ والعمل بالعمومات لا غير، وإن استند في التخصيص إلى الإجماع لا غير فقد عرفت أنّ معقد الإجماع ليس بمهمل ليأخذ بالقدر المتيقّن، فافهم، والله العالم.

٤ ـ حجة القول المشهور:

حجة القول الأول وهو القول المشهور والمؤيد المنصور: أنّه مقتضى الجمع بين عمومات الكتاب وأخبار الباب الدالة ـ كما عرفت ـ على عدم إرثها من الرباع والعقار والأرض والضياع، وأنّها تعطى قيمة البناء والآلات والنقض والخشب والقصب والجذوع وكذا الشجر والنخل فتعطى قيمتها كما ورد في رواية مؤمن الطاق، وبها يظهر ضعف القول المحكي عن بعضهم في المسالك بناءاً على ما فهمه منه، ولولاها كان اللازم حرمانها منها؛ لكونهما من العقار، ـ كما عرفت تفسيره.

وأمّا ما ذكره الشهيد رحمه الله في المسالك [٦١] من أنّ حرمانها من العقار وإن اقتضى حرمانها من الشجر لدخوله فيه لكن في إثبات القيمة مناسبة لإثباتها في الآلات والأبنية فهو كما ترى؛ إذ المناسبة لا تصلح لتأسيس حكم شرعي، نعم يظهر منه التوقف في الرواية المذكورة حيث قال بعد ذلك: «وفي بعض

الروايات عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام : « لا يرث النساء من عقار الأرض شيئاً ، وتعطى قيمة البناء والطوب والخشب » [٦٢] لكن يتوقف على تحقيق السند » [٦٣] انتهى .

والرواية رواها الصدوق [٦٤] عن الحسن بن محبوب ، وعن العلاّمة في الخلاصة [٦٥] أنّ طريق الصدوق إليه صحيح كذا حكى الميرزا محمد رحمه الله في رجاله وغيره ، فالتوقف في الرواية لا ينبغي خصوصاً بعد كون القول المذكور ـ أعني إعطاءها من قيمة الشجر والنخل هو المشهور ـ كما حكى عن جماعة ، والله العالم وهو الحاكم .

الموضع الثاني: فيمَن تحرم من الزوجات ؟ وهل هي مطلق الزوجة أو خصوص غير ذات الولد ؟

قال في مفتاح الكرامة : « وقد اختلف الأصحاب في ذلك ، والمعتمد أنّها غير ذات الولد كما في الفقيه والنهاية والمبسوط والوسيلة والشرائع والجامع ـ على ما نقل عنه ـ والتحرير وهذا الكتاب ـ أي القواعد ـ والمختلف والإرشاد والتبصرة والإيضاح والكنز والدروس واللمعة وغاية المراد والمختصر وغاية المرام للصيمري والتنقيح وتعليق الإرشاد وتعليق النافع . . . الخ » [٦٦] .

وفي المسالك [٦٧] نسبه إلى المشهور خصوصاً بين المتأخرين ، ونحوه حُكي عن الروضة [٦٨] والكفاية [٦٩] وغيرها .

واستدل له : بمقطوعة ابن أبي عمير عن ابن أذينة المتقدّمة ، وفيها « النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع » قال في مفتاح الكرامة : « وإنّا وإن أجمعنا على عدم حجية المقطوع ؛ لعدم حجية قوله عن المعصوم ، لكن إذا جبره مثل هذه الجوابر مع تكرره في الجوامع العظام الثلاثة الفقيه والاستبصار والتهذيب التي ما سيقت إلاّ للرواية عن المعصوم ، مضافاً إلى أنّ راويها ابن أبي عمير الذي علم حاله في التحفّظ والتحرّز ، فلعلّها كانت مسندة إلى

معصوم عن ثقة ولمّا ذهبت كتبه نسي الثقة والمعصوم فوقف بها على ابن أذينة ، وإلّا فما كان ابن أبي عمير ليروي مذهب ابن أذينة ، ومثله يعقوب بن يزيد الثقة ، وكذا محمد بن أحمد الثقة الجليل ، بل ولا كان الشيخ والصدوق الذي لا يروي إلّا ما هو عنده حجة بينه وبين ربه عزّ وجلّ ليذكرها في الكتب التي وضعها لهداية العالم ممّا يقوي الاعتماد عليها ويشدّ بعضدها . . . الخ » (٧٠) .

والاستناد إليها إمّا بجعلها شاهد بين الروايات المطلقة بالحرمان والمطلقة بتوريثها كالروايتين الأوليين وغيرهما مِمّا كان مطلقاً في التوريث من كلّ شيء بحمل الأول على غير ذات الولد والأخيرة عليها كما ذكره مولانا السيد محمد الطباطبائي ، ولم يتعرّض له (. . .) (٧١) أو تخصيص المطلقات النافية بها بعد حمل المورِّثة على التقية لكون التوريث مطلقاً مذهب العامة كما يرشد إليه رواية الصائغ حيث قال فيها : « إنّ الناس لا يرضون بذا . . . إلخ » (٧٢) . كما ذكره مولانا السيد المتقدّم ذكره والسيد السند عن صاحب البرهان .

والجواب :

أولاً : إنّ ما ذكره في مفتاح الكرامة لا يقتضي أكثر من الظن بكونها رواية ، وغير خفي أنّ الظن المذكور لا دليل على حجيته ، واستدلال العظام بها وذكرها في كتبهم الموضوعة لإرشاد العالم إنّما يدلّ على اعتقادهم أنّها مروية عن المعصوم ، ومجرد اعتقادهم ذلك ليس بحجة لنا أو علينا ، بل الحجة ما كان رواية ، نعم لو أفادت تلك القرائن العلم بكونها رواية وجب التمسك بها ، كما لا يخفى .

اللّهم إلّا أن يقال : ذكر الشيخين لها في كتب الرواية شهادة منهما على كونها رواية ، ويجب العمل بها ببينة ، لا لحصول القطع .

وفيه : إنّ حصول الشهادة من مجرد ذكرهما لها أول الكلام ، بل اللازم من

ذلك كونها حجة عندهما ولو بحسب اجتهادهما، وبينه وبين الشهادة بون بعيد.

وثانياً: إنّ جعلها شاهد جمع بين المطلقات النافية والمطلقات المورِّثة لا يصح؛ لأنّ تخصيص المورِّثة بذات الولد وإخراج غير ذات الولد يلزم فيه تخصيص العام بمورد السؤال؛ فإنّ رواية عبيد بن زرارة والبقباق موردهما بغير ذات الولد بقرينة قوله «لها نصف الصداق» ومثل ذلك لا يجوز كما حُرِّر في محله؛ أمّا كون المقام نصاً فيه أو لنحو ذلك.

وثالثاً: إنّ حمل العمومات المورِّثة على التقية على خلاف القاعدة؛ لأنّه إذا دار الأمر بين تخصيص العام وحمله على التقية فالتخصيص أولى، ولذا لم يتوهم أحد في العمومات المخصصة كونها واردة مورد التقية، وهذه القاعدة هي المعبّر عنها في لسان بعضهم بأنّه إذا دار العمل بين أصالة الجهة وأصالة الظهور فالعمل بأصالة الجهة أولى، وبهذه القاعدة قدّموا التخصيص إذا دار الأمر بينه وبين النسخ، فتأمل جداً.

ورابعاً: بأنّ المقطوعة إنّما تدل على عدم حرمان ذات الولد من الرباع فقط، فاللازم من العمل بها القول بحرمان ذات الولد من غير الرباع من سائر العقارات والاقتصار على توريثها من الرباع فقط، فلا وجه للقول بدخولها تحت العمومات وإخراج غير ذات الولد فقط، نعم لو قلنا بمقالة المفيد توجه ذلك، فافهم.

هذا، والعمدة في هذه الإشكالات عدم ثبوت كونها رواية، وقصور القرائن المذكورة عن إفادة القطع خصوصاً بعد ورود التعليل في جملة من الأخبار على اختلاف كيفيته.

وما ذكره في مفتاح الكرامة من أنّه وإن كان شاملاً للزوجتين لكنّه في الخالية من الولد أقوى.

فيه: مع أنّ التعليل بكونها فرعاً ـ كما في رواية ابن مسلم ـ وبجواز تغييرها وتبديلها ـ كما في رواية ابن سنان ـ وأنّها دخيل ليست بذات نسب ـ كما في رواية ميسرة ـ نسبته إليهما نسبة واحد، وأنّ كونه أقوى لا يقتضي التخصيص، كما لا يخفى.

وفي المسالك: إنّه ربّما يرجح التفصيل من حيث إنّ فيه تقليلاً لتخصيص الآية وظهور الشبهة في عموم هذه الأخبار بواسطة هذه والعامة في التوريث خصوصاً بعد ذهاب الإجلّاء إليه [٧٣] انتهى ملخّصاً.

وفيه: إنّ التفصيل ليس تقليلاً للتخصيص، بل هو تقليل لأفراد المخصص؛ إذ التخصيص واحد لكنّه مردد بين القليل والكثير، وفي مثله وإن كانت القاعدة الرجوع إلى العام لكنّه مخصوص بما إذا كان التردد غير مدفوع بحجة والأخبار النافية حجة، وحينئذٍ يكون التفصيل فيه تخصيصاً للعمومات النافية، لا تقليل أفراد المخصص، فكان الأنسب ترك التفصيل.

ونقل السيد ﷺ في البلغة [٧٤] عن بعض معاصريه ـ في الاستدلال على القول بالتفصيل مع قطع النظر عن المقطوعية ـ أنّه مقتضى علاج الأخبار المتعارضة؛ بتقريب أنّ الأخبار المورِّثة لها مطلقاً وإن كانت أعم من النافية إلّا أنّها بعد تخصيصها بالإجماع على حرمان غير ذات الولد تنقلب النسبة على العكس، فتكون المورِّثة أخص مطلقاً؛ لكون مفادها بعد التخصيص هو توريث ذات الولد فقط، وهو أخص من منع مطلق الزوجة والخاص، مقدّم على العام قطعاً.

وفيه:

أمّا أولاً: فلو سلّم حجية الإجماع في غير المقام فحجيته في المقام أول الكلام؛ للعلم بمستند المجمعين، وهو الأخبار التي بين أيدينا، وحينئذٍ فالاستناد إليه لا وجه له، بل اللازم ملاحظة مستنده، وملاحظة النسبة بينه

وبين المورِّثة، لا كما صنع المستدِل، وهي أخص مفاداً من المورِّثة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العلاج المذكور ليس على طبق القاعدة المقررة في تعارض الأخبار، فإنّ المقام ممّا كان العام - وهو الأخبار المورِّثة مطلقاً - له مخصِّصان، وهما الإجماع والأخبار النافية، وفي ذلك ونحوه ينظر إلى المخصِّصات؛ فإن كان العمل بها يفضي إمّا إلى عدم العمل بالعام لكون التخصيص بهما مستغرقاً أو إلى مانع آخر كتخصيص الأكثر يقع التعارض بينه وبينها، فإن رجح على مجموعها خصِّص ببعضها على وجه لا يلزم منه المانع المذكور، والبعض إمّا معيّن لو كان بعضها أرجح من بعض أو مخيَّر لو تساوت، وإن لم يلزم من العمل بها مانع جاز العمل بها أجمع، ولا وجه لملاحظة النسبة بين العام وبعضها ثمّ ملاحظة النسبة بين الباقي بعد التخصيص وبين البعض الآخر منها.

ووجه ذلك: أن النسبة بين الأخبار إنّما بين ظهوراتها، وظهور العام في الجميع لا ينثلم بعد التخصيص، ولا ينقلب إلى ظهور آخر حتى تلاحظ النسبة بين الظهور الجديد والمخصِّص الآخر، بل نسبة ظهور العام إلى كلّ واحد منهما نسبة واحدة.

وأمّا ثالثاً: فانقلاب النسبة بعد التخصيص بالإجماع إلى كون المورِّثة مطلقاً أخص مطلقاً من النافية ممنوع، بل الانقلاب إلى العموم من وجه؛ وذلك لأنّ المورِّثة وإن كان موضوعها خصوص ذات الوالد، فتكون أخص من النافية؛ لأنّ موضوع النافية الزوجة أو النساء أو نحو ذلك إلّا أنّها أعم من وجه آخر؛ للحكم فيها بالتوريث من كلّ شيء مطلقاً، والتفصيل في تلك الأخبار بين الفرع فترثه والأصل فلا ترثه يدلّ على ذلك أنّه لو كان الحكم فيهما كليها على ذات الولد مع الاختلاف المذكور بين الحكمين كان اللازم تقديم المفصِّلة؛ فإنّها أخص، بل من أهم أفراد الأخص كما لا يخفى، وإذ كان بينهما العموم من

وجه فالتقديم لو قلنا به يكون للنافية، لكونها أظهر وأكثر وأشهر.

وأمّا رابعاً: فلو سلِّم كون النسبة هي الخصوص المطلق وأنّ القاعدة تقديمه، فالتقديم هنا ممنوع؛ إذ لو قدّمنا الخاص لطرحنا العام بالكلّية ولم نعمل به في مورد أصلاً؛ إذ الأخبار النافية على هذا التقريب لم نعمل بها أصلاً؛ إذ العمل في توريث ذات الولد كان بالمورِّثة وفي منع غيرها كان بالإجماع، ولم نتمسك بهذه الأخبار في شيء من الأحكام، فتأمّل في المقام فإنّ ما أجاب [به] السيد في بلغته غير خال عن الإشكال.

ومن ذلك كلّه يظهر لك حجة القول بالمنع مطلقاً، فإنّه مقتضى الجمع بين الأخبار وتخصيص بعضها ببعض بعد الإعراض عن المقطوعة.

وما قد يظهر من السيد رحمه الله في الرياض [٧٥]، من أنّ التخصيص بما عدا الأراضي منافٍ لسياق الرواية؛ لكونها أي الأراضي مذكورة في السؤال، فيكون العام وهو الحكم بالتوريث مطلقاً بحيث لا يجوز إخراجها منه،

مدفوع، بأنّ الأراضي وإن ذكرت في السؤال لكن لا من حيث إرث الزوجة، بل من حيث إرث الزوج فيسهل حينئذٍ التخصيص، ولو سُلِّم فلا يضر في طرد المنع، بل يحمل على التقية كما عيّنه في الرياض [٧٦]، ويشعر به سياقها وصريح غيرها كما عرفت.

الموضع الثالث: في أمور يحسن التنبيه عليها

[**الأمر**] **الأول**: يظهر من جماعة بل صريحهم أنّ المفيد رحمه الله ومن تبعه أراد من الرباع كلّ ما صدق عليه اسم البناء.

قال الشهيد رحمه الله في المسالك: «اعلم أنّه لا فرق في الأبنية والمساكن بين ما كان يسكنه الزوج وغيره، ولا بين الصالح للسكنى وغيره مع صدق اسم البناء عليه» [٧٧].

وقال في الرياض: « الظاهر ـ كما صرح جماعة من غير خلاف بينهم أجده ـ أنّه لا فرق في الأبنية والمساكن ـ على القول باعتبارها ـ بين ما يسكنه الزوج وغيرها إذا صدق عليه اسم البناء »[٧٨].

وقال في البلغة: « الظاهر إرادة ما يعم الدار وغيرها من مطلق الأبنية الشامل لبيوت الدواب والغنم ومحارز الغلة وعلف الدواب وغير ذلك من الخانات والدكاكين والحمامات المسابك بل كلّ بنية أُعدَّت لأيّ مصلحة كانت، فتحرم من أرضها وترث من بنائها... الخ »[٧٩].

ونحوه قاله عمه ﷺ في رسالته[٨٠].

لكن قد عرفت أنّ الرباع هي المنازل، واستفادة التعميم منحصرة ـ كما يظهر من بعض ـ بأحد وجهين:

أحدهما: عبارته المحكية في مفتاح الكرامة[٨١] حيث قال [أي المفيد] ـ بعد دعوى الإجماع على المنع من الرباع ـ: الرباع: عند أهل اللغة هو الدور والمساكن، دون الضياع والبساتين ونحوه عن المختلف[٨٢] ولا دلالة فيها على أكثر ممّا قاله اللغويون. نعم قد يستفاد من المقابلة. قلنا المقابلة لا تقتضي ذلك، بل الأنسب بمذهبه من الاقتصار على القدر المتيقّن من معقد الإجماع هو تخصيص الرباع بالمنازل فقط.

ثانيهما: عموم دليله كرواية يزيد الصائغ « هل يرثن الأرض؟ فقال: لا، ولكن يرثن قيمة البناء » والبناء مطلق، وكلّ بناء ترث من قيمته لا عينه تحرم من أرضه عيناً وقيمة، لكن في استكشاف إرادته التعميم من ذلك تأمّل؛ لأنّه لم يستدل كما يظهر من عبارة (المختلف) إلّا بأخبار الرباع، وظهور الرباع في خصوص المنازل أقوى من إطلاق البناء المتمم بالملازمة.

وبالجملة: لا يكاد يظهر من عبارته المحكية إرادة التعميم، نعم لا فرق في

أفراد الرباع بين مسكونة الزوج وغيرها، وبين ما يصلح للسكنى وما لا يصلح لها لتداعيه بحيث يخاف انهدامه. وأمّا الحمامات والدكاكين ونحوها فلا وجه لدخولها.

[الأمر] الثاني: إنّ إعطاءها قيمة الآلات والأبنية هل هو على التعيين فلو اتفقا على إعطاء العين احتيج إلى معاوضة جديدة أو إنّه رخصة وسعة على الوارث ولو شاء تسليمها من أعيان الأبنية لزمها القبول؟ قولان:

نسب الأول [٨٣] منهما إلى ثاني المحققين والشهيدين والصيمري.

والثاني [٨٤] منهما إلى جماعة من متأخري المتأخرين.

واستُدلّ للأول: بظاهر الأخبار الدالة على نفي إرثها من العين وإنّما ترث من القيمة، فإنّ مفادها ـ كما قيل ـ تعلّق إرثها بالقيمة من أول الأمر، لا أنّها ترث العين ثمّ ينتقل حقها إلى القيمة، كما يظهر بالتأمل في قوله «لهنّ من قيمة البناء... إلى آخره» [٨٥] ولا ترث... إلّا قيمة الطوب والنقض... إلى آخره» [٨٦] «ولكن يرثن قيمة البناء» [٨٧] ونحوها ممّا هو ظاهر فيما ذكرنا.

وفيه: إنّ القيمة ليست من أموال الميت وتركته، فتعلّق الإرث بها يعطي كون الموروث هو العين، والانتقال إلى القيمة لابدّ أن يكون شيئاً آخر أمّا معاوضته أو نحوها.

واستُدلّ للثاني:

[أوّلاً] بأنّ التعليل يظهر منه كون القيمة للإرفاق بالورثة، وما يظهر من بعضها من تعيين التقويم لا يفيد أكثر من الرخصة، نظير الأمر الواقع عقيب الحضر.

و[ثانياً] بأنّ ذلك أقرب إلى العام المفيد توريث عين الآلات؛ إذ يكون التقويم حينئذٍ شيئاً آخر لا ينافي استحقاق العين يثبت لدليله كما حكم بمثل

ذلك في الزكاة بناء على تعلّق حق الفقراء بالعين وللمالك دفع بدله من القيمة.

وأجيب عن الأول:

أوّلاً: بأنّه حكمة لا علّة.

وثانياً: بأنّه يصلح أن يكون منشئاً لتشريع الحكم بذلك بجعل إرثها من القيمة ولو حسماً لمادة الفساد غالباً.

وفي الأول: أنّه إنّما يتوجه لو كان غرض المستدل توريثها العين وجعلها كسائر الورّاث عند العلم بعدم الفساد، فيصح الجواب بأنّ التعليل حكمة.

وفي الثاني: أنّ مجرد الإمكان والصلاحية لا يصلح أن يكون سنداً، بل اللازم في الجواب منع ظهوره في الإرفاق على الوارث، بل يجوز كون المراد منه أنّ التوريث منشأ الفساد واختلال نظام الورثة، وهو ممّا لا يرضى به الشارع وإن رضي به الوارث.

وأجيب عن الثاني: بأنّ حفظ ظهور العام لازم عند الشك في التخصيص، وقد عرفت تحقق المخصِّص، وهو الأخبار الآمرة بالتقويم.

وفيه أيضاً: ما عرفت من ظهور لفظ الإرث في ذلك.

أمّا التنظير بالزكاة فأجيب: بأنّه قياس مع الفارق؛ لظهور أخبار الزكاة في تعلّق حق الفقير بنفس العين، مثل قوله «فيما سقت السماء العشر»[٨٨]، وبعد قيام الدليل على جواز إعطاء القيمة بدلاً عن العين كان مقتضى الجمع أنّ ذلك من قبيل المعاوضة القهرية، ولم يقم مثله دليل هنا على تعلّق حقها بالعين، سوى العمومات التي قد عرفت حالها لتخصيصها بالظواهر المتقدّمة.

وفيه ما لا يخفى على المتأمّل في الأخبار؛ فإنّ فيها ما هو ظاهر في تعلّق حقها بنفس العين، مثل قوله عليه السلام في رواية ابن مسلم «ترث الفرع، ولا ترث من الأصل» وقوله عليه السلام في رواية محمد وزرارة «إلّا أن يكون أحدث بناءاً

فيرثن ذلك البناء » فالقياس في محلّه ، وأيّ فرق بين الروايتين وبين قوله عليه السلام « فيما سقت السماء العشر » .

فالحق حينئذٍ هو القول الثاني ، لما عرفت من أنّ الظاهر من لفظ الإرث وهاتين الروايتين هو تعلّق حقها بالعين ، ولم يثبت ممّا عداهما من أخبار التقويم أكثر من أنّه يجب عليها أخذ كلّ القيمة عوضاً عن العين لو دفعها لها ، وأمّا لو دفع لها العين ابتداءاً فلم ترض أجبرت على ذلك عملاً بالعموم وتلك الأخبار في غير ميتقّن التخصيص ، فافهم .

[الأمر] الثالث : في كيفية التقويم

والبحث فيه يقع في موضعين :

[**الموضع**] **الأول** : في أنّها هل تقوّم ثابتة ولو بأجرة أو تقوّم مقلوعة كساير الأعيان الغير الثابتة ؟

وظاهر من راجعت كتبهم أنّه لا خلاف في أنّها تقوم ثابتة ، ولم يُحكَ عن أحدٍ احتمال خلاف ذلك .

وربما استدلّ له بكونها موروثة كذلك .

لكن يمنع ذلك لأمور :

منها : إنّ ظاهر الأخبار المتقدّمة بل صريحها كما عرفت أنّها ترث قيمة الفرع ، والفرع ليس إلّا نفس البناء ، والثبات شي زائد دليل عليه فكيف يدخل فيه ؟ !

ومنها : التعبير في تلك الأخبار بتقويم الطوب والنقض والطوب الآجر والنقض المنهدم فإنّ الظاهر من ذلك تقويمه بلا ملاحظة الشأن بل ولا الهيئة الاجتماعية ، ومثله التعبير بالأبواب والخشب والقصب والجذوع يظهر ذلك منها كلّ الظهور لمن تأمّلها حق التأمّل ، وبالجملة يظهر من التعبير بذلك في تمام

تلك الأخبار إلّا النادر منها أنّ التقويم يقع عليها بلا ملاحظة الثبات بل ولا اجتماع، بل يقع على نفس الأعيان.

ومنها: ظهور بعض التعليلات الواردة لمنع الإرث أصلاً في ذلك مثل قوله ﷺ «لئلّا تتزوج المرأة فيجئ زوجها أو ولده من قوم آخرين... إلى آخره». فإنّ ذلك مطرد في توريثها منها ثابتة، ومقتضاه المنع من ذلك.

وما قد يقال من أنّها لا ترث من أعيانها، ولكن ترث من قيمها ففيه: أنّ التعليل المذكور وارد للمنع من الأعيان والقيم، لا من نفس الأعيان وإلّا لزم بمقتضاه دفع القيمة من الأراضي أيضاً فتأمّل.

فالظاهر من مجموع ذلك أنّ الشارع المقدس لاحظ الأعيان الثابتة منزلة غيرها من الثياب والفرش، فكما أنّها تستحق من أعيان تلك ثُمنها أو رُبعها كذلك من أعيان هذه إلاّ أنّه انتقل إلى القيمة للضرر الحاصل من اقتسام تلك الأعيان الثابتة لو ورّثها من أعيانها، وبما ذكرناه اتضح وجه الانتقال إلى القيم، فتأمّل.

وأمّا ما استدلّ به من أنّها ورثتها ثابتة.

ففيه: إنّه إن كان المراد أنّها ورثتها بقيد الثبوت فهو أول الكلام بل مصادرة محضة، وإن كان المراد أنّها ورثتها في حال الثبوت فهو لا ينفع المستدل، بل بينه وبين الدعوى فراسخ، وإلّا لزم توريثها من الثياب والفرش وغيرها من أعيانه كذلك، وليس للورثة منعهم من إبقائها في محالها؛ لاتحاد المناط موضوعاً، والله العالم.

نعم لو لم يثبت من الأخبار التقويم فرضاً كان القول ببقائها ثابتة ـ ولو بأجرة ـ حسناً؛ عملاً بقاعدة الضرر.

والموضع الثاني: أنّه [لو] لم يثبت ممّا ذكرنا شيء وبنينا على استحقاقها ثباتها فهل تتبقى بأجرة أو مجاناً؟!

ظاهر أكثر من رأيت كتبهم الثاني بل لم يُحكَ الخلاف في ذلك إلّا عن الشهيد رحمه الله حيث حُكي عنه احتمال بقائها بأجرة، وقد يستدل له بوجوه:

[**الوجه**] **الأول**: ما يرجع إليه كلام الشهيد رحمه الله المحكي عن رسالته وهو إنّ المالك قبل موته يملك أموراً ثلاثة: الأرض والبناء وبقاء البناء في الأرض مجاناً، والقدر المتيقّن في تخصيص العمومات هو الأرض، فيقع ما عداها على مقتضى العموم.

والجواب ـ مع إمكان منع ملك شيء ثالث غير الأرض والبناء ـ إنّ ملك البقاء مجاناً ليس إلّا عبارة عن ملك الانتفاع في الأرض، والزوجة محرومة من الانتفاع في الأرض بعين ما دلّ على حرمانها من نفس الأرض، وإلّا لزم القول بجواز مطالبة الزوجة بالانتفاعات بأن تقول للورثة أجروا الأراضي واعطوني ثمن الإجارة أو ربعها، وهو ممّا لا يلتزم به أحد، وهو ليس إلّا لأنّ ما دلّ على حرمانها من الأرض دال على ذلك.

[**الوجه**] **الثاني**: ما ذكره غيره وربما يظهر من (...) [٨٩] وهو إنّ الميت كما [كان] قبل موته يملك أرضاً مشغولة مجاناً وشيئاً يشغلها مجاناً فينتقل كلّ منهما إلى وارثه على حاله كما لو آجر أرضه لأن يغرس فيها الغير أو استأجر أرضاً لأن يغرس فيها فإنّ كلّاً منهما ينتقل إلى وارثه على الحالة التي فارقها الميت.

وفيه ـ مع ما أورد على الأول أولاً ـ: أنّ ذلك إنّما كان للميت لأنّه يملك الشاغل والمشغول، وبعد انتقال كلّ منهما إلى وراث خاص لم يبق الأمر على ذلك؛ لتعدد الملاك، وليست تلك الصفات التي أخذها المستدل من قيود الشاغل والمشغول حتى يصح له ذلك كما في المثال الذي ذكر، بل المالك كما يملك أرضاً له أن يشغلها مجاناً، له أن يقلع ما فيها، فعليه يلزم التجويز للوارث بقلع الشاغل له؛ لأنّ الميت كان يملك قلعه، فافهم.

[الوجه] الثالث : ما ذكره السيد الطباطبائي ﷺ في البلغة : « من عدم الموجب لاستحقاق الأجرة ؛ لأنّ السبب لها انتقال ملك الغير بوضع ما يملكه فيه ، والمرأة على الأقوى لم تملك العين الشاغلة لملك الغير حتى يستحق عليها الأجرة ، وليس إعطاؤها القيمة بدلاً عن المملوكة لها ، بل تملّكها للقيمة بأصل الإرث ولو بنحو البدلية عن العين والتدارك لماليتها » [٩٠] انتهى .

وفيه :

أولاً : ما عرفت من أنّ ملك الزوجة للقيمة فرع ملكها للعين .

وثانياً : عدم مطابقة الدليل للدعوى ، وذلك أن ليس الدعوى : أن ليس عليها أجرة حتى يقال بعدم الموجب ، بل الدعوى أنّها تقوّم ثابتة مجاناً ، وكونها لم تملك العين الشاغلة لا يثبته ، وبالجملة إنّا وإن قلنا بأنّها لم تملك العين وقلنا بأنّ لها القيمة لكن القيمة بدل عن العين قطعاً ، فالكلام الآن في أنّ المبدل منه هو نفس العين ثابتة ولو بأجرة أو نفس العين ثابتة مجاناً ، وكونها لم تملك العين الشاغلة إن لم يناسب خلاف الدعوى فلا يدلّ عليها .

[الوجه] الرابع : ما ذكره السيد في ملحقات البرهان قال ـ بعد نقل ما ذكره الشهيد ﷺ ـ : « ولا ريب في ضعفه ؛ لأنّه موضوع بحق ، بل المجانية هي ظاهر قوله ﷺ : « تعطى الربع أو الثمن من قيمتها » إذ لو كانت عليها أجرة لوضعت من الربع والثمن وأعطيت الباقي » انتهى .

وفيه ـ مع ما عرفت من أنّا لم نقل إنّ عليها الأجرة ، بل الكلام أنّها تقوّم شاغلة بأجرة أو مجاناً ـ : أنّ استظهار ذلك من الرواية لا يخلو عن إشكال فيه ، فتأمّل .

[الوجه] الخامس : ما ذكره سيد مشايخنا مولانا السيد محمد سعيد (أيّده الله تعالى) [٩١] أنّ ظاهر قوله ﷺ : « يرثن البناء » أنّهنّ يرثنه باقياً مجاناً ، فيرجع بعد قيام الدليل على القيمة إلى قيمته كذلك .

وهو أقرب الوجوه المذكورة، وكأنّه هو الذي تمسك به الشهيد رحمه الله في تضعيف ما احتمله أولاً وسمّاه تمسكاً بالإطلاق، وهو كذلك؛ إذ لو كان ظهوراً لكان استعماله في غيره يستلزم تصرّفاً كما لو قال عليه السلام: يرثن البناء وعليهن الأجرة لو أبقينه، مع أنّه لا يلزم منه ذلك.

ولو قلت: لو كان ذلك مطلقاً كيف يتعيّن به المجانية التي هي أحد الأفراد.

قلت: مقدّمات الحكمة في الإطلاق يختلف مقتضاها، فقد تقتضي الحمل على العموم الشمولي كما في مثل «احلّ الله البيع» أو على العموم البدلي كما في قوله «يجب عتق رقبة» أو على خصوص بعض الأفراد كما في إطلاق صيغة الأمر، فإنّ إطلاقها يحمل على طلب العيني لا الكفائي، التعييني لا التخييري، والنفسي لا الغيري، مع كون كلّ واحد منها قسماً من مطلق الطلب.

ووجه حمله على ذلك: أن لو اراد غيره لاحتاج إلى بيان فكذا في المقام، فقول القائل: لك هذه النخلة مثلاً يحمل على بقائها في أرضه مجاناً مع كون ذلك أحد فردي الإعطاء؛ لأنّه لو أراد الفرد الآخر لاحتاج إلى قوله «وعليك الأجرة لو ابقيتها» وليس لأحد أن يدّعي وضع صيغة الأمر للوجوب العيني التعييني النفسي، وأنّ لك هذه النخلة مثلاً موضوعة للإعطاء على أن تبقى مجاناً، وإلّا لزم التجوّز لو استعملت في غير ذلك، ولا أظن أحداً يلتزم به، فافهم.

وحيث رجع الأمر إلى التمسك بالإطلاق فالظاهر من الإطلاقات المذكورة ورودها في مقابل الحرمان من غيرها مثل قوله «لا ترث النساء من العقار شيئاً ولهنّ من قيمة البناء... إلى آخره»[٩٢] ونحوه غيره؛ فإنّها أجمع كلّ ما ورد فيها من التوريث كان في مقابل الحرمان، والله العالم.

[الأمر] الرابع: لو باع الوارث غير الزوجة ماله دفع القيمة إليها عنه، فإن

دفعها قيل لا إشكال في صحة البيع ولزومه، وإن لم يدفع فهل لها التسلّط على فسخ البيع أو ليس لها ذلك بل القيمة هنا حكمها حكم سائر الديون؟

قولان:

اختار أولهما في مفتاح الكرامة حيث قال: «ولو باع الورثة هذه الأبنية والآلات قبل التقويم صح البيع، فإن دفعوا لها حصتها، وإلّا كان لها فسخه؛ لتعلّق حقها بالمبيع» (٩٣).

واختار ثانيهما شيخنا في الجواهر حيث قال ـ بعد تقوية القول بجبر الوارث على التقويم ـ: «ومنه يعلم عدم بناء ذلك على المعاوضة، بمعنى عدم جواز تصرّف الوارث حتى يدفع القيمة، بل الظاهر ثبوت ذلك في ذمة الوارث، من غير فرق بين بذل الوارث العين وعدمه، ولا بين امتناعه من القيمة وعدمه، وإن كان مع الامتناع يبقى في ذمته إلى أن يتمكن الحاكم من إجباره... إلى آخره» (٩٤).

وظاهرهما بناء ذلك على الخلاف المتقدّم في التنبيه الثاني، فإن قلنا لها حق في العين ـ كما استقربناه ـ كان لها الفسخ وإلّا لم يكن لها ذلك.

ويمكن القول بأنّ لها الفسخ على كلّ من القولين؛ بتقريب أنّه القدر المتيقّن من أخبار التقويم وإن قلنا بالمعارضة القهرية [في] غير هذه الصورة أعني غير صورة امتناع الوارث من دفع القيمة، أمّا مع صورة امتناعه من ذلك فالمرجع القاعدة وهي: «الناس مسلطون على أموالهم» ونحوه مِمّا دلّ بعمومه على عدم لزوم تصرّف غير المالك بدون إذنه.

لكن التقريب المذكور ليس بتلك المتانة والقوة.

وأمّا ما ذكره في ملحقات البرهان: «وفي الاستدلال على التسلّط على القولين والفرق بين القيمة على القول بالمعاوضة القهرية وبين الديون من أنّ

الديون كلّي في الذمة غير معيّنة في قيمة عين ، وقد صرّح في النصوص هنا بأنّ لها قيمة البناء والآلات وأنّها ترث قيمتها ونحو ذلك ممّا هو ظاهر في تعلّق حق لها في قيمة هذه الأعيان فأشبهت العين المرهونة . . . الخ » فلم أجد بالنصوص [٩٥] ما يدلّ عليه ، وقريب منه ما في البلغة ، والله العالم .

[**الأمر**] **الخامس** : لو تلف البناء والشجر بعد الموت كما لو جاء سيل وأخذ ما على الأرض أو غصبه غاصب فهل لها القيمة حينئذٍ أو ليس لها شيء ؟ قولان :

مبناهما ما ذكره في التنبيه الثاني ، وربّما يقال ما ذكره في التنبيه السابق من أنّ المتيقّن من الأخبار غير الصورة المذكورة ، وليس لها إطلاق يشملها ، فالمرجع أصالة البراءة .

وفي البلغة التزم بعدم الضمان وإن قيل بالمعاوضة القهرية :« لأنّ جعل القيمة إنّما هو لتدارك مالية العين ، فإذا تلفت بتلف العين لا بتفريط لم يضمنها الوارث ، وإنّما يضمنها لو تأخر التدارك وكان بتفريط منه ، فتستحق عليه القيمة حينئذٍ » [٩٦] انتهى .

لكن لا يخفى أنّ كون وضع القيمة لتدارك مالية العين لا دخل له بالضمان ؛ لأنّ الأعيان عند الموت كانت ذات مالية ، فتثبت القيمة في ذمة الوارث ، وتكون الأعيان وماليتها من نصيبه ، فإن تلفت تلفت منه ، وإلّا كان له استرجاع القيمة لو تلفت العين بعد دفع القيمة إلى الزوجة ، فتأمّل .

وفي مفتاح الكرامة قال : « وهذه القيمة مستحقة من التركة ، وليست متعلّقة في ذمة الوارث ، فلو غصبت التركة من الورثة لم يضمنوا لها ، فإن عادت عاد حقها » [٩٧] انتهى .

وليس في الأخبار ما يدلّ عليه ، ولم أجد من أشار إليه ، والله العالم .

[الأمر] السادس : لو نمت الأشجار وغيرها قبل التقويم فهل النماء للورثة أو للزوجة ؟ وجهان :

وفي المفتاح : « انّ النماء للورثة ؛ لأنّ النماء تابع للأصل ، ولم تستحق في عين الأصل شيء » (٩٨) انتهى .

لكنّه بظاهره قد يناقضه ما علّل به جواز الفسخ بعد ذلك بسطر حيث قال : « كان لها فسخه ؛ لتعلّق حقها بالمبيع » (٩٩) .

ومقتضى القاعدة أن يقال : إن قلنا بالمعاوضة القهرية فليس لها شي ، وإن قلنا بغيرها فإن كان تأخير الوارث القيمة برضاها فكذلك ؛ لتحقق المعاوضة الموجبة لانتقال كلّ إلى ملك صاحبه ، وإن لم ترض بتأخير القيمة فما بين الموت ودفع القيمة من النماء لها حق فيه ؛ لتبعه للعين ، وما لم يدفع القيمة يسقط حقها من العين ، والله العالم .

[الأمر] السابع : إذا كان للميت زوجتان فإن كانتا ذات ولد أو لم تكونا كذلك فالأمر واضح ، وإن اختلفتا فإن لم نقل بالفرق بينهما فكذلك .

وإن قلنا بالفرق ، فهل لذات الولد ثمُن جميع التركة وعليها دفع قيمة الأشجار والأبنية للأخرى ؛ لكون الثمن للزوجة ؟ فإن اتحدت أخذته ، وإن تعددت قسِّم بينهما ، لكن بعدما دلّ على حرمان غير ذات الولد من الأرض تكون الأرض لها لا للورثة ؛ لخروجها عن حقهم عملاً بالآية ، وهو المحكي عن الشهيد ﷺ في الروضة (١٠٠) وغاية المرام (١٠١) واختاره في حواشيه واستقربه (١٠٢) في البلغة ؟

أو تعطى ذات الولد نصف الثمُن من جميع التركة وتعطى الأخرى قيمة نصفه من الأبنية والأشجار ويبقى نصفه من الأرض للورثة ؟ نظراً إلى أنّ المنع كان لمصلحة الورثة ، ولو عملنا على القول الأول بأن أعطينا نصف

الثمُن من الأرض لذات الولد لم نفعل ما هو صلاح لهم ، كما احتمله آخر .

وفيه : إنّ صلاح الورثة إنّما هو بأن لا يدخل عليهم أجنبي ، وهو حاصل .

أو يشرك بين جميع الورثة في نصف ثمن الأراضي ، فتعطى منه ثمناً ؛ لعدم ما يدلّ على تخصيصه بغير ذات الولد من ساير الورثة ، كما احتمله بعض ؟

وفيه ما عرفت من وجود ما يدلّ على اختصاص جنس الزوجة بثمن التركة وعدم تعلّق حق لساير الورثة .

والوجه الأول أقرب الوجوه ، كما عرفت .

ولصاحب المستند [١٠٣] ـ على ما حكى عنه ـ كلام بعيد عن مساق الأدلّة فراجعه ، والله العالم .

[**الأمر**] **الثامن** : بناءاً على تفاوت ذات الولد عن غيرها في الحكم لا يفرق في الولد بين أن يكون ذكراً أو انثى أو خنثى أو حملاً لو أولدته حياً أو شبهة منهما أو متعة إذا تزوجها بعد بالدوام ، وكذا ولد الولد وإن لم يكن وارثاً لوجود الولد الصلب ؛ كلّ ذلك لإطلاق الولد واتحاد المناط المنصوص في رواية ابن أذينة التي هي منشأ الحكم بالتفاوت .

نعم لا يسري إلى ولد الزنا لو قلنا بأنّه ليس بولد شرعاً ، ومثله ولد الشبهة منها بل منه أيضاً ؛ لكونه ليس بولد للزاني ، فتأمّل . والله تعالى هو العالم .

[**الأمر**] **التاسع** : لو كان على الميت دين وزِّع على مجموع التركة بحيث يلزم كلّ وارث منهم بمقدار نسبة على نسبته استحقاقه من التركة ، فلو كانت الأرض تساوي قيمة البناء والشجر وغيرها من أعيان تركته كان عليها نصف

ثمن الدين ؛ لأنّها ورثت نصف ثمن التركة ، وكذا لو أراد الوارث الوفاء ممّا ترث من عينه كالثياب والفرش ولم يكن للميت غير الأرض المحرومة منها والثياب والفرش وغيرها ممّا ترك من عينه مع التساوي لزم إعطاء نصف ثمن ذلك ، وليس للوارث دفع أكثر من ذلك وإن دفع لها القيمة ؛ لأنّ إعطاءها قيمة ما تستحق من أعيانه ومنعها عن العين التي تستحقها ضرر ، وهو منفي .

وفي الجواهر ـ بعد اختيار التوزيع ـ: « إنّ العمل من جميع من عاصرناه على خلاف ذلك » [١٠٤] انتهى .

ولعلّه لا وجه له ؛ لقاعدة نفي الضرر المثبتة جميع ما ذكرناه ، وهو الهادي .

[الأمر] العاشر : لو لم يكن مع الزوجة وارث غير الإمام عليه السلام ولم نقل بالرد عليها فهل تحرم ممّا كانت تحرم منه لو كان معها وارث غيره ؟ وجهان :

من اقتضاء التدرّج في طبقات الإرث وقيام اللاحقة مقام السابقة هو الحرمان .

ومن دعوى انصراف المطلقات في المنع خصوصاً مع عدم إتيان حكمة التعليل في ذلك عدم الحرمان .

لكن الأول أقرب ؛ لمنع انصراف المطلقات أولاً ، ولظهور بعض التعليلات في التعميم مثل ما في رواية ابن مسلم ورواية محمد بن سنان فتأمّله ، بل وفي رواية ميسرة من قوله عليه السلام « ليس لها نسب ترث به ، وإنّما هي دخيل عليهم » والله تعالى أعلم .

[الأمر] الحادي عشر : لو كان للميت زرع وكانت الزوجة بحيث تحرم من الأرض لم يكن للوارث قلعه ؛ للزوم الضرر المنفي ، بل له أخذ الأجرة جمعاً بين الحقين أو قلعه مع تلافي الضرر بدفع الارش .

وما يقال: من أنّ إلزام مالك الأرض بالقلع وتسليم الأرش أو الإبقاء وأخذ الأجرة ضرر عليه، فاللازم عند تعارض الضررين الرجوع إلى قاعدة السلطنة.

قلنا: لو سُلِّم لزوم الضرر على المالك عرفاً بمجرد منع إلزامه بالإيقاع مع أخذ الأجرة خصوصاً في الأراضي المتعارف فيها ذلك فإنّما يرجع إلى قاعدة السلطنة لو تساوى الضرران؛ لكون قاعدة الضرر حاكمة عليها، والمحكوم لا يكون حجة إلّا بعد عدم التمكن من إعمال الحاكم، أمّا لو كان أحد الضررين أرجح بحيث أمكن العمل بالحاكم فيه لم يجز الرجوع إلى المحكوم. والظاهر أنّ الضرر الحاصل من قلع الزرع آكد من ضرر المالك بابقائه وأخذ الأجرة، ولعلّ الأمر يختلف حسب اختلاف المقامات، فقد يكون الأمر بالعكس، وقد يتساويان بنظر أهل العرف، والله تعالى هو العالم.

[**الأمر**] **الثاني عشر**: يظهر من القائلين بالتفصيل بين ذات الولد وغيرها بل صريح محكي جملة من عباراتهم ومرئيها لزوم كون الولد منه.

ولو كانت ذات ولد من غيره ولم تكن ذات ولد منه كانت كغير ذات الولد.

لكن المقطوعة التي هي المستند خالية من هذا التقييد.

نعم قد يظهر من قوله ـ في بعض الأخبار المعلّلة «أنّها ربما تزوجت فيجيء زوجها أو ولد من قوم آخرين» ـ تخصيصها بذات الولد منه؛ لعموم التعليل لذات الولد من غيره، مضافاً إلى انصراف الإطلاق.

لكن في الأول أنّ المقطوعة أخص من التعليل، وإطلاق الخاص مقدّم على عموم العام، بل الأمر هنا من باب المطلق والمقيّد؛ لكون المرأة من المفرد المحلّى باللام وإفادته للعموم بالإطلاق، وإطلاق المقيّد مقدّم على إطلاق المطلق. اللّهم إلّا أن يقال: ظهور التعليل بالعموم أقوى من إطلاق المقطوعة.

وفي الانصراف أنّه بدوي. اللّهم إلّا أن يؤيّد بفهم الأصحاب، فتأمّل. والله تعالى شأنه هو العالم.

تمّت في يوم الخميس الثامن عشر صفر المظفر من شهور سنة الالف والثلثمئة والاثنين والثلاثين على يد مؤلّفها أحقر الخليقة محسن نجل المرحوم العلّامة السيد مهدي الحكيم الطباطبائي.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

الهوامش

(١) حكاه عنه العلامة الحلي في مختلف الشيعة ، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة ٩ : ٥٣ .

(٢) دعائم الاسلام وذكر الحلال والحرام في القضايا والاحكام للقاضي نعمان المصري ، تحقيق : اصف بن علي اصغر فيضي . كتاب الفرائض ، الفصل (٨) ٢ : ٣٩٢ ، المنارة للطباعة والنشر .

(٣) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى للشيخ الطوسي : ٦٤٢ ، انتشارات قدس محمدي .

(٤) المبسوط في فقه الإمامية للشيخ الطوسي ٤ : ١٢٦ ، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية .

(٥) شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام للمحقق الحلي ، تعليق : السيد صادق الشيرازي ٤ : ٨٣٥ .

(٦) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية للعلامة الحلي ٢ : ١٦٨ .

(٧) مختلف الشيعة للعلامة الحلي ٩ : ٣٢ ومابعد .

(٨) إرشاد الاذهان إلى أحكام الايمان للعلامة الحلي ، تحقيق الشيخ فارس الحسون ٢ : ١٢٥ .

(٩) تبصرة المتعلمين في احكام الدين للعلامة الحلي : ٢٢٤ ، انتشارات فقيه .

(١٠) الإيضاح ٤ : ٢٤٠ .

(١١) كنز العرفان للمقداد السيوري ٢ : ٤٤٥ .

(١٢) المختصر النافع في فقه الامامية للمحقق الحلي : ٢٦٤ ، كتاب المواريث .

(١٣) غاية المراد في شرح نكت الارشاد : الشهيد الاول ٣ : ٥٨٢ ، مكتب الاعلام الاسلامي في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة .

(١٤) اللمعة الدمشقية للشهيد الاول محمد بن جمال الدين مكي العاملي : ٢٣٠ .

(١٥) ذكر الماتن غاية المراد ، والظاهر انه سهو ، غاية المرام في شرح شرائع الاسلام ، الشيخ مفلح الصيمري / تحقيق : الشيخ جعفر الكوثراني ، ٤ : ١٨٣ ، دار الهادي للطباعة

والنشر .

(١٦) ايضاح الفوائد في حل مشكلات القواعد لفخر المحققين الحلي ٤ : ٢٤٠ .

(١٧) حاشية الارشاد للشهيد الثاني ، طبعت مع غاية المراد ٤ : ٥٨٢ .

(١٨) مفاتيح الشرايع للفيض الكاشاني ٣ : ٣٢٩ .

(١٩) القواعد ٢ : ١٧٨ .

(٢٠) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة للسيد محمد جواد العاملي ٨ : ١٨٩ ، دار احياء التراث .

(٢١) مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الاسلام ، الشهيد الثاني ، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الاسلامي ١٣ : ١٨٥ ، وعبارته تختلف عما ذكر في المتن وإليك نصها :

« ثانيها : حرمانها من جميع ذلك مع إضافة الشجر إلى الآلات في الحرمان من عينه دون قيمته . وبهذا صرح من المتأخرين العلامة في القواعد والشهيد في الدروس وأكثر المتأخرين ، وادّعوا أنّه هو المشهور ، بل ادّعوا أنّه عين الاول . وهو ممنوع ، كما يظهر ذلك من تتبع عباراتهم » .

(٢٢) القاموس المحيط للفيروز ابادي ، باب اللام فصل الهمزة ، ٣ : ٤٨٥ ، دار احياء التراث العربي .

(٢٣) المقنعة للشيخ المفيد : ٦٨٧ .

(٢٤) السرائر لابن إدريس ٣ : ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٢٥) الانتصار للسيد المرتضى : ٣٠١ .

(٢٦) مختلف الشيعة ٩ : ٥٣ .

(٢٧) دعائم الاسلام للقاضي نعمان المصري ٢ : ٣٩٢ .

(٢٨) الوسائل (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة المعروف بوسائل الشيعة للشّيخ محمّد بن الحسن الحُرّ العامِليّ ، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث) ٢١ : ٣٢٩ . ابواب المهور ، الباب ٥٨ ، ح٩ .

(٢٩) الوسائل ٢٦ : ٢١٣ ، ب٧ من ميراث الازواج ، ح٢ [32854] .

(٣٠) الوسائل ٢٦ : ٢٠٦ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح٢ [32837] .

(٣١) كلمة «منها» غير موجودة في المصدر .

(٣٢) الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح٧ [32842] .

(٣٣) الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١١ [32846] . وفي الحديث بقية لم تنقل في المتن .

(٣٤) الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ، ب٧ من ميراث الازواج ، ح٨ [32843] .

(٣٥) الوسائل ٢٦ : ٢١٢ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١٧ [32852] .

(٣٦) الوسائل ٢٦ : ٢١٠ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١٤ [32849] .

(٣٧) الوسائل ٢٦ : ٢١١ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١٥ [32850] .

(٣٨) الوسائل ٢٦ : ٢١٠ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١٣ [32848] .

(٣٩) الوسائل ٢٦ : ٢٠٩ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح٩ [32844] . في الوسائل التي عندنا « لئلا » بدل « كيلا » .

(٤٠) الوسائل ٢٦ : ٢٠٦ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح٣ [32838] .

(٤١) الوسائل ٢٦ : ٢١١ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١٦ [32851] .

(٤٢) الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح٦ [32841] . في المصدر « لا ترث » بدل « لا يرثن » .

(٤٣) الكافي ٧ : ١٢٨ ، ب٦٨ ، ح٣ . الوافي ٢٤ : ٢٣٠ ، ب٤٩ ، ح٦ [١٤٩٣] ، الوسائل ٢٦ : ٢٠٩ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١٠ [32845] ، وانظر : تعليقة صاحب الوسائل على الحديث .

(٤٤) الوسائل ٢٦ : ٢٠٧ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح٥ [32840] .

(٤٥) الاستبصار ٤ : ١٥١ ، ب٩٤ ، ح١ [570] ، التهذيب ٩ : ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ، ب٢٧ ، ح٢٤ [1064] : أقول : الظاهر بمراجعة المصادر المختلفة أنّ الفرق هو في وجود فقرة « لها ولد » وعدمه ، حيث نقلها الكليني دون الشيخ ، وهذا هو المهم ، وثمة اختلاف آخر غير مهم ، وهو إضافة كلمة « والجذوع » بين « الطوب » وبين « والخشب » وهذا الاختلاف حاصل حتى في المنقول عن كلٍّ من الكليني والشيخ نفسيهما .

(٤٦) الوسائل ٢٦ : ٢٠٥ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١ [32836] .

(٤٧) الوسائل ٢٦ : ٢١٠ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١٢ [32847] .

(٤٨) الوسائل ٢٦ : ٢١٣ ، ب٧ من ميراث الازواج ، ح٢ [32854] .

(٤٩) الكافي ، الكليني ، كتاب المواريث باب نادر بعد باب (اختلاف الرجل والمرأة في متاع البيت) ٧ : ١٣١ ح١٣٥٠٣ .

(٥٠) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي تأليف احمد بن علي المقري الفيومي ت ٧٧٠هـ . مادة عقره .

(٥١) ترتيب كتاب العين للخليل بن احمد الفراهيدي تحقيق : د . المخزومي و د . السامرائي ١ : ٦٤٦ انتشارات اسوة .

(٥٢) المصباح المنير : مادة الربع .

(٥٣) المصباح المنير : مادة نقض .

(٥٤) المصباح المنير : مادة الجذع .

(٥٥) المصباح المنير : مادة الطوب .

(٥٦) المصباح المنير : مادة ضاع .

(٥٧) مفتاح الكرامة ٨ : ١٨٩ .

(٥٨) مختلف الشيعة للعلامة الحلي ٩ : ٥٣ .

(٥٩) غاية المراد في شرح نكت الارشاد للشهيد الاول ٣ : ٥٨٩ ونص عبارته : « . . . وهو اختيار المرتضى (ره) جمعاً بين عموم الكتاب والروايات» ولم يستحسنه بل قال : «والأصح المشهور» .

(٦٠) مفتاح الكرامة ٨ : ١٩٦ .

(٦١) مسالك الافهام ١٣ : ١٨٧ .

(٦٢) قال الشهيد الثاني في هامش احدى نسخ المسالك : «هذه الرواية ذكرها الشهيد في حاشية القواعد ، ونسبها إلى الفقيه عن الحسن بن محبوب عن الأحول عنه عليه السلام ، فينبغي تحقيق أمرها» . مسالك الافهام ١٣ : ١٨٧ . انظر الوسائل ٢٦ : ٢١١ ، ب٦ من ميراث الازواج ، ح١٦ [32851] .

(٦٣) مسالك الافهام ١٣ : ١٨٧ .

(٦٤) من لايحضره الفقيه للشيخ الصدوق ٤ : ٢٥٢ ، ٨٠٩ .

(٦٥) خلاصة الاقوال في معرفة الرجال للعلامة الحلي ، تحقيق : الشيخ جواد القيومي ، الفائدة الثامنة : ٤٣٩ ، مؤسسة نشر الفقاهة .

(٦٦) مفتاح الكرامة ٨ : ١٨٩ .

(٦٧) مسالك الافهام ١٣ : ١٩٠ .

(٦٨) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني ، تحقيق : محمد كلانتر ٨ : ١٧٦ .

(٦٩) كفاية الاحكام للمحقق السبزواري ، تحقيق : مرتضى الواعظي الاراكي : ٨٥٩ ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة .

(٧٠) مفتاح الكرامة ٨ : ١٩١ .

(٧١) الكلمة غير واضحة في الأصل .

(٧٢) الرواية في الوسائل ٢٦ : ٢٠٩ ، ح٢ هكذا : «إنّ الناس لا يرضون بذا» .

(٧٣) مسالك الافهام ١٣ : ١٩٢ .

(٧٤) بلغة الفقيه للسيد محمد بحر العلوم ، تحقيق : السيد حسين بحر العلوم ٣ : ١٠١ .

(٧٥) رياض المسائل في تحقيق الاحكام بالدلائل للسيد علي الطباطبائي ، تحقيق مؤسسة ال البيت لاحياء التراث ١٤ : ٣٧٨ .

(٧٦) المصدر السابق .

(٧٧) مسالك الافهام ١٣ : ١٩٤ .

(٧٨) رياض المسائل في تحقيق الاحكام بالدلائل للسيد علي الطباطبائي ، تحقيق مؤسسة ال البيت لاحياء التراث ١٤ : ٣٨٧ .

(٧٩) بلغة الفقيه ٣ : ١٠١ .

(٨٠) عم السيد محمد بحر العلوم : السيد علي بحر العلوم صاحب كتاب البرهان القاطع في شرح المختصر النافع له رسالة في ميراث الزوجة مع ثلاث رسائل صغيرة اعتبرها من ملحقات البرهان .

(٨١) مفتاح الكرامة ٨ : ١٩٦ .

(٨٢) المختلف للعلامة ٩ : ٥٢ .

(٨٣) رياض المسائل ١٤ : ٣٨٨ .

(٨٤) منهم المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة ١١ : ٤٥١ ، والسبزواري في الكفاية : ٣٠٤ .

(٨٥) رواية مؤمن الطاق المتقدّمة .

(٨٦) رواية محمد بن سنان المتقدّمة .

(٨٧) رواية يزيد الصائغ الثانية المتقدّمة .

(٨٨) انظر: الوسائل ٩ : ١٨٣ ، ب ٤ من زكاة الغلّات ، ح ٢ ، وغيره .

(٨٩) الكلمة غير واضحة في الأصل .

(٩٠) بلغة الفقيه ٣ : ١٠٤ .

(٩١) الظاهر أنّ المراد به : الحبوبي .

(٩٢) رواية مؤمن الطاق المتقدّمة .

(٩٣) مفتاح الكرامة ٨ : ١٩٧ .

(٩٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، الشيخ محمد حسن النجفي ، تحقيق وتعليق وتصحيح محمود القوچاني ٣٩ : ٢١٧ ، دار الكتب الاسلامية .

(٩٥) كذا ، والأنسب : « في النصوص » بدل « بالنصوص » .

(٩٦) بلغة الفقيه ٣ : ١٠٩ .

(٩٧) مفتاح الكرامة ٨ : ١٩٧ .

(٩٨) المصدر السابق .

(٩٩) المصدر السابق .

(١٠٠) الروضة البهية للشهيد الثاني ٨ : ١٧٥ .

(١٠١) غاية المرام ٤ : ١٨٥ .

(١٠٢) بلغة الفقيه ٣ : ١١٢ .

(١٠٣) مستند الشيعة الى احكام الشريعة ، الشيخ احمد النراقي ، تحقيق : مؤسسة ال البيت ١٩ : ٣٨٨ .

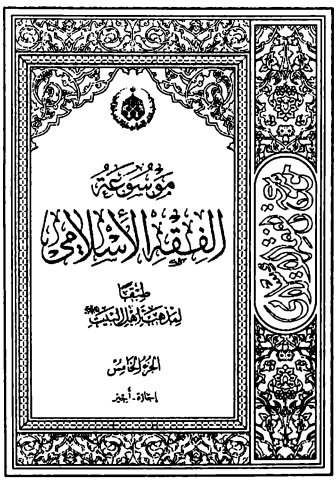
(١٠٤) جواهر الكلام ٣٩ : ٢١٧ .

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

❑ إعداد: التحرير

المجلّد الخامس من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام) .
تأليف وتحقيق: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الناشر: مؤسسة دائرة المعارف ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م



يقع الجزء الخامس من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في (٤٥٣) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على ستة وعشرين عنواناً ، بدأت بـ (إجازة) وانتهت بـ (أجير) ، عشرة منها من قسم عناوين الدلالة التي أُحيل البحث فيها إلى مظانّه كعنوان (إجمار) و (إجهار) .

وبقي ستة عشر بحثاً بعضها موسّع جدّاً كعنوان (اجتهاد) و (إجهاض) ، وهذه من قسم العناوين الأصلية .

والبحوث الباقية متفاوتة من حيث مقدار البحث :

فبعضها مبحوث على نحو الإجمال كعنوان (أُجرة) و (أجنبي) ، وهذه من قسم العناوين الفرعية .

وبعض البحوث تأليفية ؛ برزخ بين الإجمال والتفصيل كعنوان (اجتماع) و (أجل) .

وسنحاول إلقاء الضوء على هذا الكتاب من خلال المرور على بعض بحوثه كي يمتلك القارئ صورة عن هذه الموسوعة الفقهية المهمّة ، فمن جملة البحوث المفصّلة المطروحة ما يلي :

إجازة :

وهو من البحوث الأصلية واستوعب (١٢٤) صفحة ، وقد اتسق هذا البحث ضمن الفقرات التالية :

أولاً ـ التعريف ، حيث دأبت أبحاث الموسوعة الفقهية على الشروع ببيان المعنى اللغوي ثم التثنية ببيان المعنى الاصطلاحي ، كما أنّ دأب الموسوعة هو التطرّق إلى الألفاظ ذات الصلة بالعنوان المبحوث عنه ، ومن خلال المقارنة بين هذه الألفاظ يعرف مدى الارتباط بينها حتى يحصل تحديد دقيق للعنوان محلّ البحث ولا يختلط بغيره من العناوين الأُخرى .

وتمّ هنا المرور الاجمالي والسريع على خمسة ألفاظ ، هي : الإذن ـ الرضا ـ الوكالة ـ الامضاء ـ التقرير .

هذا ، وقد وردت خمسة إطلاقات من قبل الفقهاء لمصطلح (إجازة) ، وهي :

١ ـ الاجازة بمعنى الإنفاذ.

٢ ـ الاجازة بمعنى الاذن أو النصب.

٣ ـ الاجازة بمعنى التجويز.

٤ ـ الاجازة بمعنى التأييد والشهادة بالصحة.

٥ ـ الاجازة بمعنى إعطاء الجائزة.

وعلى ضوء هذه الاطلاقات تمّ تبويب البحث وتنظيمه، فجاءت خمسة محاور متسلسلة كالتالي:

المحور الأول ـ الاجازة بمعنى الانفاذ: وهو أول البحوث وأوسعها، والمراد بها الاذن اللاحق بعد العمل من قِبل مَن يعتبر إذنه، فتكون إنفاذاً للتصرّف الواقع سابقاً.

وهي على قسمين: إجازة التصرّف الفضولي، وإجازة مَن اشترط رضاه في تصرّف الغير.

القسم الأول: إجازة التصرّف الفضولي: وفيه خمسة أبحاث، وهي:

البحث الأول ـ حقيقة الاجازة: فهل تكون عقداً جديداً أو إنّها توجب انتساب العقد الواقع سابقاً إلى المالك ومَن بحكمه؟

المشهور عند المحققين هو الثاني.

البحث الثاني ـ أدلّة نفوذ الاجازة ومشروعيتها:

أولها: إنّ نفوذ الاجازة هو مقتضى القاعدة وهي العمومات، ثانيها: السنّة، وهي على طوائف ـ بعضها ورد في البيع وبعضها في النكاح وبعضها في المضاربة وغير ذلك ـ ثالثها: الاجماع.

وفي قبال ذلك استدلّ بعض على بطلان الفضولي بالكتاب والسنّة والاجماع

والعقل. وقد ناقش المحققون هذه الأدلّة بأجمعها وفنّدوها.

البحث الثالث ـ أركان الاجازة: وهي أربعة:

الركن الأول ـ محلّ الاجازة (التصرّف المجاز):

حيث اختلفت النظريات الفقهية في تحديد المجال الذي تصح فيه الاجازة سعة وضيقاً، فالمشهور بين المتأخرين هو صحة الاجازة في العقود والايقاعات، في حين ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الصحة، وآخر إلى الصحة في العقود دون الايقاعات، ورابع إلى الصحة في بعض العقود والايقاعات.

وقد تطرّق الباحث إلى جملة من كلمات الفقهاء في حكم الفضولي في بعض العقود والايقاعات: كالبيع والاجارة والمزارعة والمضاربة والعارية والرهن والصلح والهبة والصدقة والوقف والنكاح والطلاق والعتق.

ويخلص الباحث إلى القول بأنّ مشهور المتأخرين يرون نفوذ الاجازة في مطلق العقود والايقاعات الصادرة فضولة وممّن لا ولاية له عليها بمقتضى القاعدة مشفوعاً ببض الروايات الخاصة. نعم هناك استثناءات في كلمات بعض المحققين المتأخرين.

وفي هذا الاطار تعرّض الباحث إلى إجازة العقود المتعدّدة على اختلاف الحالات والصور، وكذلك إجازة المعاملات المعاطاتية؛ فإنّه بناء على كون المعاطاة عقداً مبرَزاً بالفعل ـ كما هو الصحيح ـ فإنّه يكون كسائر العقود مشمولاً لأدلّة نفوذ الاجازة فيها.

وأمّا بناء على كون المعاطاة تسليطاً خارجياً أو إباحة مالكية أو موضوعاً تعبّدياً للاباحة الشرعية فلا تجري فيه الاجازة والفضولية.

وقد اختلفت كلمات الفقهاء في نفوذ الاجازة في المعاملات المعاطانية التي تقع على وجه التمليك والتملّك بين الفضوليين أو بين الأصيل والفضولي.

وأيضاً تعرّض الباحث إلى إجازة الأفعال كالقبض والاقباض، والاتلاف.

بعدها تعرّض الباحث إلى بيان ما يشترط في التصرّف المجاز، حيث ذكرت ستة شروط، هي:

١ ـ أن يكون التصرّف جامعاً لشروط المعاملة من جميع النواحي سواء من ناحية الصيغة والعاقد والمحلّ وشروط الصحة والتأثير.

٢ ـ بقاء الحياة لطرفي العلاقة الحاصلة بالاجازة.

٣ ـ عدم الشرط الذي ينتفي معه محلّ الاجازة.

٤ ـ عدم كون نفوذ الاجازة مخالفاً لمقتضى العقد.

٥ ـ تعلّق الاجازة بعقد الفضولي لا الأصيل.

٦ ـ معلومية التصرّف المجاز.

الركن الثاني ـ المجيز:

والمجيز تارة يستند إليه التصرف الفضولي بالاجازة، واخرى لا يستند إليه التصرف بالاجازة ولكن يكون نفوذ ما صدر من الغير موقوفاً على اجازته.

وبعد بيان أقسام المجيز ذكرت الشروط التي يلزم توفّرها فيه.

ثم تعرّض الباحث إلى ما لو تعدّد من له الاجازة وأجاز البعض.

كما اثيرت في هذا البحث قضية هل إنّ الاجازة من الحقوق التي تورث من المجيز أو لا؟ ولعلّ المتفق عليه عند الأصحاب ممّن تعرّض للمسألة هو أنّ الإجازة ليست من الحقوق، بل هي من الأحكام الشرعية الثابتة للملّاك بالنسبة إلى أموالهم، وقد صرّح بذلك في كلماتهم.

الركن الثالث ـ المجاز له:

اشترط الفقهاء في الفضولي الأهلية حين الانشاء، فمن كان مسلوب العبارة كالمجنون يبطل عقده ولا يمكن تصحيحه بالاجازة، لكنّهم لم يشترطوا ذلك

فيه بعد العقد إلى حين الاجازة.

الركن الرابع ـ إنشاء الاجازة:

ودار البحث في نقطتين:

النقطة الاولى: ما يحقق الاجازة: وفيه ثلاث محتملات:

١ ـ إيجابها باللفظ؛ إمّا الصريح أو الكناية.

٢ ـ تحققها بكلّ كاشف عن الرضا لفظاً كان أم فعلاً.

٣ ـ الاكتفاء بمجرّد الرضا إذا عُلم به.

النقطة الثانية: ما يشترط في إنشاء الاجازة:

وبحثت فيها سبعة شروط.

البحث الرابع ـ أثر الاجازة: وقد بحثت النقاط التالية:

أ ـ هل الاجازة كاشفة أم ناقلة؟ وما هي أنواع الكشف؟ وما هي الثمرة المترتبة على القول بالكشف أو النقل؟

ب ـ أثر الاجازة تكليفاً على الافعال السابقة؟

ج ـ هل ان اجازة العقد تكون إجازة للقبض؟

د ـ حكم الرجوع أو الردّ بعد الاجازة.

البحث الخامس ـ موارد قيل بكفاية الرضا فيها:

أ ـ من باع مال الغير ثم ملكه.

ب ـ بيع المكرَه بعد زوال الاكراه.

ج ـ رضا الصبي بعد البلوغ أو السفيه بعد الرشد.

القسم الثاني: إجازة مَن اشترط رضاه في تصرّف الغير:

أ ـ إجازة الغرماء تصرّفات المفلّس.

ب ـ إجازة المرتهن تصرّفات الراهن.

ج ـ إجازة السيد تصرّفات مملوكه .

د ـ إجازة الولي تصرّفات الصبي والمجنون والسفيه .

هـ ـ إجازة الوارث مازاد على الثلث من الوصية ومنجّزات المريض .

و ـ إجازة (أو إذن) السيد والزوج والوالد في اليمين والنذر .

المحور الثاني ـ الاجازة بمعنى الإذن أو النصب :

١ ـ الاجازة بمعنى الاذن ، كما يقال في إجازة العمّة أو الخالة في نكاح زوجها بنت أخيها أو بنت اختها .

٢ ـ الاجازة بمعنى النصب .

أ ـ إجازة التصدّي للامور الحسبية .

ب ـ إجازة القضاء .

المحور الثالث ـ الاجازة بمعنى التأييد :

١ ـ إجازة الرواية ، وهي على أنواع :

أ ـ الإجازات الشفوية والتحريرية .

ب ـ الإجازات المطوّلة والمختصرة .

ج ـ الإجازات العامة والخاصة .

د ـ الاجازات الفردية والجماعية .

٢ ـ إجازة الاجتهاد .

المحور الرابع ـ الاجازة بمعنى التجويز :

ففي بعض الحالات يجوز ارتكاب ما لا يجوز شرعاً ، وهذا تارة يكون من الشارع واخرى من غيره :

١ ـ تجويز الشارع ، كتجويز الكذب لأجل الصلاح .

٢ ـ تجويز أهل الخبرة ، كإخبار الطبيب يكون الصوم مضرّاً .

المحور الخامس ـ الاجازة بمعنى إعطاء الجائزة :

وقد احيل البحث فيه إلى عنوان (جائزة) .

أقول : يتضح للباحث تنوّع البحث واستيعابه وظرافة الاثارات العلمية التي تلاحظ فيه ، سيما مع الالتفات إلى كون هذا البحث غير مطروح بهذا النحو من الشمولية في الكتب الفقهية ، بل هو مأخوذ من مواطن متعدّدة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ترى المسائل المنتزعة والمتصيّدة من عناوين وفروع اخرى ، ومن مجموعها تستخرج نظرية كلّية ، ومن ناحية ثالثة الترتيب والنظم الذي صبّت فيه تلك المطالب العلمية ، ومن ناحية رابعة التبويب الرئيسي للبحث الذي كان على أساس المعاني التي وردت في الاستعمالات الفقهية وإن تركّز البحث بشكل كبير على المعنى الاول للاجازة وهو الانفاذ أكثر من غيره من المعاني لأهميته وغنائه .

إتمام [1]

أوّلاً ـ التعريف :

لغة :

الإتمام ـ إفعال ـ مصدر أتمَّ ، قيل : هو الإكمال ، فأتممتُ الشيء أكملتُه ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَاللهُ مُتمُّ نُورِهِ ﴾ [2] أي مُكمِلُه [3] .

لكنّ بعض أهل اللغة فرّق بينهما بأنّ الإتمام إزالة نقص الأصل ، والإكمال إزالة نقص العارض [4] .

وفرّق بعض آخر بأنّ التمام يُشعر بحصول نقص قبله ، والكمال لا يُشعر به [5] .

وفرّق ثالث بأنّ التمام اسم للجزء الأخير الذي به يصير الشيء تامّاً ، والكمال اسم لمجموع أجزائه ، فيقال : البيت بكماله أي باجتماعه ، والبيت بتمامه أي بقافيته [6] .

وقال رابع بأنّ التمام بلوغ الشيء حدّاً لا يحتاج معه إلى شيءٍ خارج عنه وضدّه النقص ، والكمال حصول ما فيه الغرض من الشيء [7] .

إلّا أنّ الفقهاء لم يأخذوا هذه الفروق بعين الاعتبار عند بيان الأحكام ، لذلك فسنورد الأحكام المتعلّقة بالإتمام والإكمال مجتمعة هنا .

اصطلاحاً :

يستعمل الفقهاء لفظ الإتمام بمعنيين :

الأوّل : إكمال الناقص بالإتيان بالجزء الذي يكمّله ويزيل نقصه ،

وهو معنى الإتمام الذي تقدّم نقله عن بعض أهل اللغة. وهـذا المعنى مستعمل بكثرة من قبل الفقهاء [٨]، بل لا يكاد الفقهاء يستعملون المعنى الآخر إلّا نادراً.

الثاني: الإتيان بالفرد التامّ فـي قبال الفرد الناقص المختص ببعض الحالات، كإتمام الصـلاة الربـاعية على غير المسافر والمقيم، في قبال إتيان الصلاة قصراً أي بركعتين [٩].

وتفصيله في مصطلح (صلاة).

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

الختم: ينبئ عن إتمام الشـيء وقطع فعله وعمله، تقول: ختمت القرآن أي أتممت حفظه وقراءته، والأصل في الختم: ختم الكتاب؛ لأنّه يقع بعد الفراغ منه [١٠]. فالختم هو الأثر المترتّب على إتمام الشيء وإكماله، وهو الفـارق بـينه وبـين الإتمام.

ثالثاً ـ صفة الإتمام (حكمه التكليفي):

يرتبط حكم الإتمام بما يتعلّق به من فعل أو شيء، فقد يكون الإتمام واجـباً لفـعل واجب أو مسـتحب كالصلاة والحجّ والعمرة [١١] الواجبة والمستحبة.

وقد يستحب كإتمام المستحبات غير الحجّ والعمرة [١٢] والصلاة على قول بوجوب إتمامها أيضاً كالحج والعمرة وصوم قضاء شهر رمضان بـعد الزوال واليـوم الثـالث مـن الاعتكاف فإنّه يجب إتمامها.

وقد يكره كإتمام السلام عـلى الكافر الذمّي [١٣] بمعنى الإتيان به تاماً بأن يقول في جـواب سـلام الذمي: وعليك السلام، بل يكتفي بقول وعليك.

كما قد يـحرم أحـياناً كـإتمام تمثال الحيوان ذي الروح النـاقص بضم بعض أجزائه الناقصة إليه ليصير حيواناً كاملاً [١٤].

وقد يجوز كـإتمام عـقد البـيع الناقص أثـناء أذان الجـمعة زمـان وجوبها، كما ذكره بعض.

رابعاً ـ ما يجب إتمامه:

ثمّة أفعال يجب إتمامها بمجرّد الشروع فيها، تعرّض لها الفقهاء في كتبهم تحت عناوين، قد يكون بعضها أعم من بعض؛ وذلك تبعاً لما عنون في لسان الدليل، نذكر منها:

١ ـ الواجبات المضيّقة والمعيّنة:

يحرم قطع الواجبات المضيّقة والمعيّنة ـ عبادية كانت أم غيرها ـ وإبطالها في الأثناء، لكن حرمة قطعها وإبطالها ليس من جهة أنّ إتمامها واجب، بل لأنّ لازم قطعها فوات أصل الواجب.

وهذا بخلاف الواجبات الموسّعة والمخيّرة والكفائية ـ التي يوجد من يقوم بها ـ فيجوز قطعها في الأثناء عدا ما دلّ الدليل على عدم جواز قطعه من العبادات كالصلاة والحج.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «إنّ الواجب الكفائي مع وجود من يقوم به والمخيّر مع إمكان أفراده والموسّع مع بقاء وقته لا يتعيّن على العامل دون غيره، ولا بأس بالعمل المعيّن دون ما سواه، ولا بخصوص زمان من أزمنة التوسعة بمجرّد الدخول في العمل، فله القطع عمّا يجوز قطعه، وله العدول عن العمل إلى مخالفه، وعن ذلك الزمن إلى مجانسه... وقطع الواجب الموسّع مع بقاء وقت سعته كالصوم... فيما لم ينص على منعه مانع لا مانع منه» [١٥].

٢ ـ إتمام العبادة وعدم إبطالها:

أوجب بعض الفقهاء إتمام الأعمال العبادية طرّاً بمجرّد الشروع فيها، وحرّم قطعها وإبطالها، وذكر لها قاعدة تعرف بقاعدة إبطال العمل العبادي [١٦].

وخالف بعض آخر ذلك، فذهب إلى عدم وجوب الإتمام وحرمة القطع، إلّا فيما دلّ الدليل الخاصّ عليه [١٧]، كما سيأتي.

(انظر: إبطال)

٣ ـ الصلاة الواجبة:

الصلاة الواجبة يجب إتمامها عند بعض الفقهاء، بل ادّعي الإجماع على حرمة إبطالها وقطعها [١٨].

واستدلّ على حرمة الإبطال بوجوه عديدة، أشرنا إليها في مصطلح (إبطال).

لكنّ فقهاء آخرين أنكروا وجوب الإتمام وحرمة القطع، وناقشوا في أدلّتهما [١٩].

هذا في إتمام الصلاة بالمعنى الأوّل وهو إكمال الناقص، وأمّا إتمامها بالمعنى الثاني ـ أي الإتيان بها رباعية لا قصراً ـ فيجب على الحاضر في وطنه والعاصي والمقيم عشرة أيّام والمتردّد ثلاثين يوماً في السفر وكثير السفر أو من عمله فيه. وسيأتي تفصيل كلّ ذلك في محلّه.

(انظر: صلاة)

٤ ـ صلاة الجمعة والعيدين:

إذا انعقدت الجمعة لاكتمال شرائطها فتفرّق القوم قبل الفراغ منها بحيث لم يبقَ مع الإمام ما يكتمل به النصاب، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب الإتمام على الباقين.

قال العلّامة الحلّي: «لو انفضّوا في أثناء الخطبة أو بعدها قبل التلبس بالصلاة سقطت الجمعة.

ولو كان ذلك بعد التلبّس بالتكبير وجب الإتمام ولو لم يبق إلّا الإمام» [٢٠].

وقال المحقق النجفي: «لو كان انفضاض العدد المعتبر بعد أن دخلوا في الصلاة ولو بالتكبير وجب الإتمام ولو لم يبقَ إلّا واحد؛ لأنّه شرط في الابتداء عندنا دون الاستدامة كما في كشف اللثام... كما عن بعضهم نفي الخلاف فيه، ولعلّه كذلك فيما أجده» [٢١].

لكن بعض فقهائنا المعاصرين أنكر وجوب الإتمام؛ لبطلانها بفقد شرط العدد، فكأنّه يرى اشتراطه حدوثاً وبقاء.

قال الإمام الخميني: «إن دخل العدد ـ أي أربعة نفر مع الإمام ـ في صلاة الجمعة ولو بالتكبير وجب الإتمام ولو لم يبق إلّا واحد على قول معروف.

والأشبه بطلانها، سواء بقي الإمام وانفضّ الباقون أو بعضهم، أو

انفضّ الإمام وبقي الباقون أو بعضهم، وسواء صلّوا ركعة أو أقلّ.

لكن لا ينبغي ترك الاحتياط بالإتمام جمعة ثمّ الإتيان بالظهر» [٢٢].

وحكم صلاة العيدين حكم الجمعة أيضاً [٢٣].

(انظر: صلاة الجمعة، صلاة العيدين)

٥ ـ إتمام الصوم:

يجب إتمام الصوم المعيّن ـ كصوم أيّام شهر رمضان ـ والمنذور بخصوصه، ويحرم قطعه؛ لكونه تفويتاً للواجب في حينه، وقد تقدّم أنّه حرام.

كما يجب إتمام قضاء شهر رمضان إذا بدا للمكلّف قطعه والإفطار بعد الزوال [٢٤]؛ وقد دلّت على هذا الحكم عدّة روايات [٢٥].

(انظر: صوم)

٦ ـ إتمام الاعتكاف:

الاعتكاف إذا لم يتعيّن بنذر ونحوه ـ ولو كان واجباً موسّعاً ـ لا يلزم إتمامه بالشروع فيه.

نعم، يجب إتمام اعتكاف اليوم الثالث من كلّ ثلاثة أيّام إن أتمّ يومين منها معتكفاً.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «ومتى أتى بيومين تامّين وجب عليه إكمال الثالث ما لم يكن مشترطاً» [٢٦].

وقال المحقق النجفي: «ينقسم [الاعتكاف] إلى واجب وندب، فالواجب ما وجب بنذر وشبهه من العهد واليمين والإجارة وأمر السيد ونحوها، والمندوب ما تبرّع به عن نفسه أو عن غيره.

فالأوّل يجب بالشروع بلا خلاف أجده إذا كان معيّناً...

والثاني مع عدم الشرط لا يجب المضيّ فيه حتى يمضي يومان كاملان إجماعاً من القائلين بهذا القول، فيجب الثالث وفاقاً للإسكافي وابن البرّاج والشيخ في النهاية وجمع من المتأخّرين ومتأخّريهم؛ للأصل، وصحيح

محمّد بن مسلم.. وصحيح أبي عبيدة عن الباقر عليه السلام ...بل قد يظهر من الأخير وجوب كلّ ثالث بعد اليومين، فيجب السادس لمن اعتكف خمسة، والتاسع لمن اعتكف ثمانية، وهكذا» (٢٧).

وقال السيد الخوئي: «الاعتكاف إمّا واجب أو مندوب، والواجب إمّا موسّع أو مضيّق.

أمّا المضيّق فيتعيّن من الأوّل.

وأمّا الموسّع والمندوب فيجوز رفع اليد عنه في اليومين الأوّلين، ولا يجوز في اليوم الثالث، ولا مانع من أن يكون العمل مستحبّاً ابتداء وواجباً بقاء كما في الحجّ والعمرة؛ لقوله تعالى: ﴿ وأتمّوا الحجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾ بل قيل ـ ولو ضعيفاً ـ: إنّ الصلاة المستحبّة أيضاً كذلك.

والحاصل أنّه لا مانع من استحباب الابتداء ووجوب الإتمام» (٢٨).

لكن بعض الفقهاء ـ منهم ابن إدريس والمحقّق والعلّامة ـ أنكروا وجوب إتمام الاعتكاف المندوب مطلقاً حتى في الثالث لمن أتمّ يومين (٢٩).

وللتفصيل انظر: (اعتكاف).

٧ ـ إتمام الحجّ والعمرة:

يجب على الحاجّ والمعتمر إتمام الحجّ والعمرة بمجرّد الشروع فيهما سواء كانا واجبين أو مندوبين، بل يجب عليهما الإتمام وإن أفسداهما؛ لقوله تعالى: ﴿ وَأتمّوا الحَجَّ وَالعُمرَةَ للهِ ﴾ (٣٠).

قال الشيخ الطوسي: «من أفسد حجّه وجب عليه المضيّ فيه واستيفاء أفعاله، وبه قال جميع الفقهاء إلّا داود... دليلنا: إجماع الفرقة، بل إجماع الأُمّة... وأيضاً قوله تعالى: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾ يتناول هذا الموضع؛ لأنّه لم يفرّق بين حجّة أفسدها وبين ما لم يفسده» (٣١).

وقال العلّامة الحلّي: «لا فرق في الوطء [المفسد للحج] بين أن يطأ في إحرام حجّ واجب أو

مندوب؛ لأنّه بعد التلبّس بالإحرام يصير المندوب واجباً، ويجب عليه إتمامه كما يجب عليه إتمام الحجّ الواجب، ولأنّ الحجّ الفاسد يجب إتمامه فالمندوب أولى؛ لقوله تعالى: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾ »[٣٢].

وقال أيضاً: «إنّ جميع النوافل من سائر العبادات لا تجب بالشروع إلّا الحجّ والعمرة فإنّهما يجبان بالشروع فيهما لتأكّد إحرامهما؛ لعموم قوله تعالى: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ وَالعُمرَةَ للهِ ﴾ »[٣٣].

فإن صدّ الحاجُّ أو المعتمر أو أُحصر فإن كان اشترط على الله في الإحرام التحلّل حيث يحصر تحلّل في مكانه، وإلّا بعث بهديه إلى محلّه، فإذا بلغ الهدي محلّه تحلّل من الإحرام، فيكون إتمامه بذلك.

وكذا إذا ضاق الوقت عن إتمام عمرة التمتّع لمن كان التمتّع فرضه عدل إلى الإفراد، فيحج مفرداً ثمّ يأتي بعمرة مفردة، فيكون إتمامه بالعدول، فليس هذا وأمثاله استثناءً من وجوب الإتمام.

قال العلّامة الحلّي: «إذا أحرم الحاجّ وجب عليه إكمال ما أحرم له من حج أو عمرة، فإذا صدّه المشركون أو غيرهم من الوصول إلى مكّة بعد إحرامه ولا طريق له سوى موضع الصدّ أو كان له طريق لا تفي نفقته لسلوكه تحلّل بالإجماع»[٣٤].

وقال المحقّق السبزواري: «إذا تلبّس الحاج أو المعتمر بالإحرام وجب عليه الإتمام؛ لقوله تعالى ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾ ومتى صُدّ بعد إحرامه يتحلّل، لا أعرف في هذا الحكم في الجملة خلافاً»[٣٥].

وقال المحدّث البحراني: «إذا تلبّس [الحاج] بالإحرام ـ لحج أو لعمرة ـ تعلّق به وجوب الإتمام إجماعاً؛ لقوله عزوجل: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾.

ولو صدّ في إحرامه ذلك عن الوصول إلى مكة أو الموقفين ولا

طريق غير موضع العدوّ أو كان ولا نفقة لسلوكه ذبح هديه أو نحره بمكان الصدّ بنيّة التحلّل فيحلّ على الإطلاق، سواء كان في الحرم أو خارجه، ولا ينتظر في إحلاله بلوغ الهدي محلّه، ولا يراعي زماناً ولا مكاناً في إحلاله»(٣٦).

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «لا يجوز لمحرم إنشاء إحرام آخر بنسك آخر أو بمثله قبل إكمال الأوّل. ويجب إكمال ما أحرم له من حجّ أو عمرة واجباً أو مندوباً إلّا ما سيجيء في باب التقصير»(٣٧).

وقال النراقي: «إذا تلبّس المكلّف بإحرام الحجّ أو العمرة وجب عليه الإكمال إجماعاً، فتوى ودليلاً، كتاباً وسنّة، قال الله سبحانه: ﴿وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ﴾.

ومتى صُدّ بعد إحرامه ولم يكن له طريق سوى ما صُدّ عنه أو كان له طريق ولم يمكن المسير منه إمّا لقصور نفقته عنه أو عدم الرفقة أو غير ذلك، فيحلّ حيث صُدّ عن كلّ شيء حرم عليه بالإحرام، بلا خلاف يعرف كما في الذخيرة، بل بالإجماع كما عن التذكرة»(٣٨).

وقد استند جملة من الفقهاء إلى هذا الحكم ـ أعني وجوب إتمام الحج والعمرة بمجرّد الشروع في كلّ منهما ـ للقول بعدم جواز إدخال الحج على العمرة ولا العمرة على الحج قبل أن يفرغ من الآخر؛ لأنّه خلاف وجوب إتمام كلّ منهما بمجرّد الشروع فيه.

قال الشيخ الطوسي: «أفعال العمرة لا تدخل في أفعال الحجّ عندنا، ومتى فرغ من أفعال العمرة بكمالها حصل محلّاً، فإذا أحرم بعد ذلك بالحج أتى بأفعال الحج على وجهها ويكون متمتعاً، وإن أحرم بالحج قبل استيفاء أفعال العمرة بطلت عمرته وكانت حجته مفردة.. دليلنا: إجماع الفرقة... وأيضاً قوله تعالى: ﴿وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ﴾ فأمر بالحج والعمرة معاً، ولكلّ

واحد منهما أفعال مخصوصة، فمن ادّعى دخول أحدهما في الآخر فعليه الدليل...» (٣٩).

وقال المحقّق الحلّي: «لا يجوز إدخال الحجّ على العمرة، ولا إدخال العمرة على الحجّ، بل لكلّ واحد منهما حكم نفسه... لنا قوله تعالى: ﴿وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ﴾ لو دخل على أحدهما غيره لما كان متمّاً له...» (٤٠).

وقال العلّامة الحلّي: «ولا يقع الإحرام إلّا من محلٍّ، فلو كان محرماً بالحجّ لم يجز له أن يحرم بالعمرة... وكذا لا يجوز إدخال الحجّ على العمرة. وقال جميع الفقهاء من الجمهور بجوازه. لنا: قوله تعالى: ﴿وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ﴾ وبإدخال أحدهما على الآخر لا يمكن الإتمام..» (٤١). ومثلها عبارة التذكرة (٤٢).

وقال أيضاً: «قد بيّنا أنّه لا يجوز إدخال الحج على العمرة ولا العمرة على الحج إذا كان قد أحرم بالحجّ وحده، بل كلّ واحد منهما له حكم نفسه، فإن أحرم بالعمرة التي يتمتّع بها إلى الحجّ فضاق عليه الوقت أو حاضت المرأة جعله حجّة مفردة ومضى فيه، وإن أحرم بالحج مفرداً ثمّ أراد التمتّع جاز له أن يتحلّل ثمّ الإحرام بعد ذلك للحجّ فيصير متمتّعاً، فأمّا أن يحرم بالحجّ قبل أن يفرغ من مناسك العمرة أو بها قبل أن يفرغ من مناسكه فإنّه لا يجوز على حال.

وخالف في ذلك جميع الفقهاء فقالوا: يجوز إدخال الحجّ على العمرة، وفي العكس خلاف.

لنا: قوله تعالى: ﴿وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ﴾، ولا يمكن إتمامهما معاً دفعة فوجب على التعاقب» (٤٣).

ومراده من الفقهاء فقهاء الجمهور من أهل السنّة.

وقال المحدّث البحراني: «لا يجوز لمن عقد إحراماً أن يعقد إحراماً آخر حتى يأتي بأفعال ما

أحرم به أوّلاً كملاً، والظاهر أنّه لا خلاف فيه كما يظهر من المنتهى، ويدلّ عليه قوله عزّوجلّ: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾ وبإدخال أحدهما على الآخر لا يحصل الإتمام»[٤٤].

إلّا أنّ بعضهم تأمّل في صحة هذا الاستدلال.

قال المحقّق السبزواري: «ولا يجوز إدخال أحدهما ـ أي الحجّ والعمرة ـ على الآخر؛ بأن ينوي الإحرام بالحجّ قبل التحلّل من العمرة، أو بالعمرة قبل الفراغ من أداء مناسك الحجّ وإن تحلّل. ولا أعرف خلافاً في ذلك بين الأصحاب، ونقل بعضهم الإجماع عليه، واستدلّ عليه.. بقوله تعالى: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾ ومع الإدخال لا يتحقّق الإتمام، وفيه تأمّل»[٤٥].

والظاهر من كلمات الفقهاء في الحجّ والعمرة أنّ وجوب إتمامهما هو وجوب تكليفي زائداً على الوجوب الشرطي الذي هو بمعنى عدم حصول التحلّل من الاحرام ما لم يأت بجميع ما يعتبر في الحج والعمرة ليحصل التحلّل، كلّ ذلك استناداً إلى الآية الكريمة الآمرة بإتمام الحجّ والعمرة، إلّا أنّ ظاهر كلام بعض الفقهاء استفادة الوجوب الشرطي من الآية وإنكار الوجوب التكليفي.

ويترتّب على ذلك عدم تأثيم من بقي على إحرام الحجّ والعمرة ولم يتمّهما.

قال الفاضل الهندي: «لا يجوز لمحرم إنشاء إحرام آخر بنسكٍ أو بمثله قبل إكمال الأوّل إجماعاً كما سبق، ويأتي...

ويجب إكمال ما أحرم له من حجّ أو عمرة وإن أحرم له ندباً ما لم يُصدّ أو يحصر أو يعدِل، بمعنى أنّه لا يحلّ إلّا بالإكمال أو حكمه إذا صدّ أو أُحصر أو إكماله بالعدول إليه.

أمّا لو لم يفعل شيئاً من ذلك وبقي على إحرامه حتى مات ولو

سنين متعمّداً لذلك لم يأثم ولم يكن عليه شيء؛ للأصل بلا معارض» (٤٦).

وقد أنكر بعض الفقهاء ذلك حيث قال: «لكن الإنصاف أنّ الآية ظاهرة في وجوب إتمام كلٍّ من العمرة والحجّ بعد الشروع فيهما وعدم البقاء في الإحرام، فما في كشف اللثام من أنّ من بقي على إحرامه إلى أن يموت لا يُعدّ عاصياً استناداً إلى الأصل وعدم الدليل على وجوب الإتمام إلّا الآية الكريمة التي لا تدلّ صريحاً عليه، غير تامّ؛ لما تقدّم من ظهور الآية على وجوب الإتمام بعد الشروع وتماميته في المقام» (٤٧).

ثمّ إنّ هناك روايات وكلمات للفقهاء تدلّ على أنّ المستفاد من الآية وجوب الإتيان بالحجّ والعمرة تامّين ـ أي بجميع أجزائهما وشرائطهما ـ ومع كونه كذلك فالآية قد لا تدلّ على وجوب الإتمام بعد الشروع فيها، بل على أصل وجوب الحج والعمرة التامّين.

فقد روى الفضل أبو العباس عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: ﴿وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ﴾ قال: «هما مفروضان» (٤٨).

وأصرح منه ما عن عمر بن أُذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام بمسائل بعضها مع ابن بكير، وبعضها مع أبي العباس، فجاء الجواب بإملائه: «سألت عن قول الله عزّوجلّ: ﴿ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ يعني به الحجّ والعمرة جميعاً؛ لأنّهما مفروضان».

وسألته عن قول الله عزّوجلّ: ﴿وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ﴾ قال: «يعني بتمامهما أداءهما، واتقاء ما يتقي المحرم فيهما» (٤٩).

وعن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحجّ على من استطاع؛ لأنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ

للهِ ﴾ ... » [٥٠]. ونحوها ما عن زرارة [٥١].

وعن الأعمش عن جعفر بن محمّد عليه السلام - في حديث شرائع الدين - قال بعد ذكر الآية: « وتمامهما اجتناب الرفث والفسوق والجدال في الحجّ، ولا يجزي في النسك الخصيّ؛ لأنّه ناقص، ويجوز الموجوء إذا لم يوجد غيره. ... » [٥٢].

ونحوها المروي عن عبدالله بن سنان[٥٣]، والمروي عن زرارة وحمران ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام [٥٤].

وقال العلّامة الحلّي: « العمرة فريضة مثل الحجّ ذهب إليه علماؤنا أجمع ... لقوله تعالى: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾، والأمر للوجوب، والعطف بالواو يقتضي التسوية » [٥٥]. ونحوها في موضع آخر [٥٦]. ونحوها ما في التذكرة [٥٧].

وقال أيضاً: « الحجّ فريضة من فرائض الإسلام ومن أعظم أركانه بالنصّ والاجماع ... قال تعالى: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾ » [٥٨].

وقال السيد الخونساري: « أمّا وجوب العمرة في الجملة فلا إشكال فيه، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾ » [٥٩]. فكأنّ هؤلاء الفقهاء استفادوا وجوب الإتمام بكلا المعنيين من الآية الشريفة.

لكن هذا المعنى لم يلقَ قبولاً لدى جملة من فقهائنا حيث اعترضوا عليه بأنّه خلاف الظاهر، وأنّ المراد بالإتمام في الآية إتمام الحجّ والعمرة بعد الشروع فيهما، لا الاتيان بهما تامّين.

قال الأردبيلي في بيان ما استدلّ به الفقهاء على وجوب العمرة والتعليق عليه: « دليله الإجماع المفهوم من المنتهى، قال فيه: العمرة فريضة مثل الحجّ، ذهب إليه علماؤنا مستنداً إلى الكتاب: ﴿ وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ ﴾ أي يجب الإتيان بهما تامّين، فتأمّل؛ لاحتمال المراد

وجوب إتمامهما بعد الشروع، وذلك غير مستلزم للوجوب أصالة وابتداء» (٦٠).

وقال أيضاً في تفسير الآية: «المراد بالحجّ والعمرة [في الآية] معناهما الشرعي المتعارف عند الفقهاء، ولهما أفعال مخصوصة معلومة من كتب الفروع.

وأتمّوهما يعني ائتوا بهما تامّين مستجمعين للشرائط مع جميع المناسك وتأدية كلّ ما فيهما، كذا في الكشّاف وتفسير القاضي ومجمع البيان، أي المراد الإتيان بهما لا الإتمام بعد الشروع فيهما...

وفي الخبر الصحيح: أنّ الإحرام من الميقات من تمام الحج.

وفي حسنة عمر بن أُذينة قال: «يعني بتمامهما أداءهما واتقاء ما يتّقي المحرم فيهما»...

وقال في مجمع البيان: وقيل: معناه أقيموهما، إلى آخر ما فيهما. وهو المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام وعلي بن الحسين عليه السلام وعن سعيد بن جبير ومسروق والسدّي...

فعلى هذه التفاسير كلّها تدلّ الآية على وجوب الحجّ والعمرة ابتداء وإن لم يكن شرع فيهما، والظاهر أنّه لا خلاف عندنا فيه، ويدلّ عليه الأخبار أيضاً...

وأمّا دلالتها على إتمام الحجّ المندوب وإتمام الحجّ الواجب الفاسد والعمرة كذلك ـ كما قيل ـ فليست بواضحة إلّا بتكلّف.

نعم، لا يبعد وجوب إتمامهما في الفاسد بدليل وجوب أصلهما وأصل عدم سقوط الباقي بالإفساد، والأصل بقاؤه.

لكن ظاهر الآية ـ مع قطع النظر عن التفاسير التي تقدّمت ـ وجوب إتمامهما بعد الشروع، فتفيد وجوب إتمام كلٍّ منهما بعد الشروع فيهما ندباً أو مع الإفساد، وحينئذٍ لا تدلّ على وجوبهما أصالة وقبل الشروع...» (٦١).

وعلّق السيد الحكيم على كلام السيد اليزدي بعد جعله الكتاب من

الأدلّة على وجوب العمرة في إشارة إلى الآية الكريمة ـ قائلاً: «كذا في كلام جماعة منهم كاشف اللثام والنراقي وصاحب الجواهر.

لكن دلالة الكتاب على الوجوب غير ظاهرة؛ فإنّ العمرة لم تذكر في الكتاب إلّا في قوله تعالى: ﴿وأتمّوا الحَجَّ والعُمرَةَ للهِ﴾، والظاهر منه وجوب الإتمام، لا وجوب العمرة...» (٦٢).

وقال السيد الگلبايگاني: «الظاهر من الإتمام في الآية وجوب الإتيان بجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في العمرة والحجّ بقرينة الذيل، فمن شرع فيه يجب عليه الإتمام إلّا إذا أُحصر فيكفيه الهدي.

ولا ينافي ذلك ما ورد من أنّ معنى الإتمام في الحجّ أداؤه تامّاً باتّقاء ما يحرم والاجتناب عن الرفث والفسوق والجدال ممّا يجب على المحرم تركه ورفضه، فإنّ كلّ ذلك يؤيّد ما استظهرناه من معنى الإتمام وحمله على وجوب الإتيان بجميع ما يعتبر في الحجّ والعمرة حتى الشرائط المعتبرة في كمالهما.

لكن الانصاف أنّ الآية ظاهرة في وجوب إتمام كلٍّ من العمرة والحجّ بعد الشروع فيهما وعدم البقاء في الإحرام» (٦٣).

وقد اتّضح ممّا تقدّم وجود ثلاثة احتمالات للأمر بالإتمام في الآية المباركة:

الأوّل: أن يكون أمراً تكليفياً أي إيجاباً لإتمام الحجّ والعمرة بعد الشروع فيهما ولو كانا مندوبين.

الثاني: أن يكون أمراً إرشادياً شرطياً، بمعنى إرشاد المكلّف إلى بقائه على الإحرام وعدم التحلّل ما لم يتمّهما.

الثالث: أن يكون أمراً تكليفياً وجوبياً بالحجّ والعمرة التامّين ـ أي الاتيان بجميع أجزائهما وشرائطهما ـ فيستفاد وجوب الحج والعمرة معاً.

وما يترتّب على كلّ منها ظاهر يطلب تفصيله في مصطلح (حج) و

(عمرة) .

وإنّما أطلنا البحث في هذا المورد لاختلاف الفقهاء في المراد من الإتمام فيه بخلاف الموارد السابقة التي لا تعرّض من قبل الفقهاء إلّا إلى حكم إتمامها .

٨ ـ إتمام المسابقة :

ذهب بعض الفقهاء [٦٤] إلى أنّ المناضلة عقد لازم على المتناضلين يجب عليهما الوفاء به وإتمامه كسائر العقود ، لكن مع رجاء الفائدة من الإتمام .

فلو تناضلا على أنّ من بدر إلى إصابة خمس قبل الآخر هو السابق فبدر إليها أحدهما قبل الآخر لم يجب الإكمال وإن بقيت لهما رميات ، بخلاف ما لو تساويا .

وكذا إن تناضلا على أنّ من فضل صاحبه بإصابة هو السابق فأصاب الأوّل برميته الأُولى وأخطأ الآخر لم يجب الإكمال أيضاً ؛ لتحقّق الفضل للأوّل بالرمية الأُولى .

وإن تحاطّا فأصاب أحد المترامين خمس عشرة من عشرين والآخر خمساً فقط فلا فائدة في الإكمال ولا يجب [٦٥] .

(انظر : سبق ورماية)

خامساً ـ ما يستحبّ إتمامه :

ذكر الفقهاء له في كتبهم موارد عديدة ، منها :

١ ـ كلّ ما يستحبّ الابتداء به من العبادات يجوز قطعه وإبطاله ، عدا ما تقدّم وجوب الإتمام فيه . لكن ما شرع به من الأفعال المستحبّة يستحب إتمامه ويكره إبطاله .

قال السيد اليزدي : « لا يجب إتمام صوم التطوّع بالشروع فيه ، بل يجوز له الإفطار إلى الغروب وإن كان يكره بعد الزوال » [٦٦] .

٢ ـ العبادات الواجبة إذا قيل بعدم حرمة قطعها ولم يكن الوقت مضيّقاً ولم يصدرّ ما يوجب بطلان العبادة والإخلال بها ، يستحب إتمامها ما لم يزاحم تكليفاً آخر أهم منه يقتضي عدم الإتمام ورفع اليد عنها [٦٧] .

٣ ـ يجب على المسافر قصر الصلوات الرباعية إذا لم ينوِ الاقامة في مكان معيّن، لكن يستحب له الإتمام في أربعة مواضع هي: مكة والمدينة ـ وقيل: حرماهما [٦٨]، وقيل: مسجداهما [٦٩] ـ ومسجد الكوفة والحائر الحسيني على ساكنه السلام. وفي روايةٍ حرم أمير المؤمنين عليه السلام بدل مسجد الكوفة [٧٠].

وذهب السيد المرتضى إلى استحباب الإتمام عند قبر كلّ إمام من أئمة الهدى عليهم السلام [٧١].

قال الميرزا القمّي: «إذا اجتمعت الشرائط المذكورة يجب القصر، ولا يجزي التمام إلّا في أربعة مواطن: مكّة والمدينة ومسجد الجامع بالكوفة والحائر، فيجوز التمام، بل يستحب على المعروف من جمهور أصحابنا؛ للأخبار الكثيرة التي كادت تبلغ حدّ التواتر المشتملة على الصحاح والحسان والموثّقات وغيرها.

وقال السيد [المرتضى]: لا يقصّر.

وقال الصدوق: يقصّر؛ لأخبار، منها الصحاح الأربعة التي هي عمدتها صحيحة أبي ولّاد.. وصحيحة محمّد بن إسماعيل وصحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة معاوية بن وهب التي رواها في العلل الدالّة على أنّ الأمر بالتمام لأجل التقية، رواها الشيخ أيضاً بسند ضعيف...

وبالجملة: الأقوى أفضلية التمام؛ لأكثرية رواياته وأصحيتها وأوضحيتها وموافقتها للأصحاب وإن كان الاحتياط في القصر...

بقي الكلام في تحديد الأماكن، فالأشهر الأظهر ما ذكرنا.

وفي كلام السيد وابن الجنيد: مكة ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومشاهد الأئمة عليهم السلام.

وعن الشيخ: مكة والمدينة والكوفة.

وعن يحيى بن سعيد: في البلدان

الأربعة ؛ لورود الحديث بحرم الحسين عليه السلام ، وقدّر بخمسة فراسخ وبأربعة وبفرسخ ، قال : والكلّ حرم وإن تفاوت في الفضيلة .

وعن ابن إدريس والشهيد الثاني : نفس المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة والحائر ، وهو أحوط . . . » [٧٢] .

(انظر : صلاة المسافر)

٣ ـ إذا بلغ الصبيّ أو الصبية في أثناء الصلاة . . . و . . . قصر الوقت عن أداء ركعة فلا تكليف عليهما باستئناف الصلاة أو إعادتها . ويستحب لهما إتمام الصلاة التي فيها [٧٣] . (انظر :صلاة)

٤ ـ إذا أُعتق العبد في أثناء الاعتكاف وجب عليه إتمامه إن كان واجباً . واستحب إن كان مستحباً [٧٤] . (انظر : اعتكاف)

٥ ـ إذا مرض المعتكف مرضاً خفيفاً يمكن معه المقام في المسجد ولا يتضرّر بالصوم وجب عليه إكمال اعتكافه إن كان واجباً واستحب إن كان مستحبّاً [٧٥] . (انظر : اعتكاف)

٦ ـ ذكر الفقهاء استحباب إجابة الصائم تطوّعاً صاحب الدعوة إلى الوليمة ، لكن العلّامة الحلّي ذهب إلى استحباب أن يتمّ الصيام ما لم يشقّ على صاحب الدعوة [٧٦] .

(انظر : دعوة ، وليمة ، صوم مستحب)

٧ ـ يستحب إتمام تشييع الجنازة وإن أذن وليّ الميّت للمشيّع في الانصراف [٧٧] .

ففي صحيح زرارة قال : حضر أبو جعفر عليه السلام جنازة رجل من قريش وأنا معه وكان فيها عطاء فصرخت صارخة ، فقال عطاء : لتسكُتنَّ أو لنرجعَنّ ، قال : فلم تَسكُتْ ، فرجع عطاء ، قال : فقلت لأبي جعفر عليه السلام : إنّ عطاء قد رجع قال : « ولم ؟ » قلت : صرخت هذه الصارخة فقال لها : لتسكتنَّ أو لنرجعَنّ فلم تسكُتْ فرجع ، فقال : « إمضِ بنا ، فلو أنّا إذا رأينا شيئاً من الباطل مع الحق تركنا له الحق ،

لم نقضِ حقّ مسلم ؟ » قال : فلمّا صلّى على الجنازة قال وليُّها لأبي جعفر عليه السلام : إرجع مأجوراً رحمك الله ؛ فإنّك لا تقوى على المشي ، فأبى أن يرجع ، قال : فقلت له : قد أذن لك في الرجوع ، ولي حاجة أُريد أن أسألك عنها ، فقال : « امضِ ، فليس بإذنه جئنا ولا بإذنه نرجع ، إنّما هو فضل وأجر طلبناه فبقدر ما يتبع الجنازة الرجل يؤجر على ذلك » (٧٨) .

(انظر : تشييع)

٨ ـ ذكر الفقهاء أنّه يستحبُّ لسامع الأذان حكايته ، وأضافوا أنّه يستحب لحاكي الأذان إتمام ما نقص المؤذّن منه وأسقطه (٧٩) .

(انظر : أذان)

٩ ـ إذا تلبّس المتنفّل بأربع ركعات من النافلة فطلع الفجر استحبّ له الإتمام ، بلا خلاف ، بل ظاهر بعض الفقهاء ادّعاء الإجماع عليه (٨٠) . (انظر : نافلة)

سادساً ـ ما يحرم إتمامه :

وله موارد نشير إلى بعضها :

١ ـ تبدّل الولي أو إذنه :

إذا أذن وليّ الميّت في تجهيز الميّت ثمّ عدل عن إذنه في أثناء العمل أو تغيّر فمنع الوليّ الجديد من الاستمرار لم يجُز الإتمام إن كان تكفيناً أو تحنيطاً أو مقدّمات دفن . وأمّا الصلاة ففيها وجهان (٨١) .

(انظر : تجهيز الميت)

٢ ـ إتمام الصلاة المترتّبة قبل السابقة :

إذا أخلّ المصلّي بترتيب الصلوات فدخل في الصلاة اللاحقة قبل السابقة كما لو دخل في صلاة العصر قبل الظهر أو العشاء قبل المغرب وجب عليه العدول ، ولم يجُز له إتمام الصلاة بالعنوان الذي دخل به فيها لكونه مخلّاً بالترتيب (٨٢) . (انظر : صلاة)

٣ ـ إتمام التصوير :

يحرم تصوير الحيوان ذي الروح (٨٣) ، ولا إشكال في تصوير بعض أجزائه إذا لم يصدق عليها

صورة ذلك الحيوان كتصوير يد الحيوان أو رجله أو رأسه وما شابه [٨٤].

فلو صوّر بعض أجزاء الحيوان ثمّ بدا له أن يُتمه حرم الإتمام؛ لصدق التصوير بإتمامه [٨٥].

وكذا لو صوّر بعض أجزائه ثمّ بدا له أو لغيره تركيبها بما يجتمع منه حيواناً كاملاً حرم التركيب والإتمام [٨٦]. (انظر: مكاسب محرمة)

٤ ـ صنع آنية النقدين:

المعروف بين الفقهاء حرمة صنع آنية الذهب والفضة إلّا مع جهل الصانع فيعذر، لكن لو علم صانع الآنية بحرمتها أو باتخاذها آنية في الأثناء حرم عليه الإتمام [٨٧].

(انظر: آنية)

٥ ـ اعتكاف المطلّقة:

إذا طلّقت المرأة المعتكفة في أثناء اعتكافها طلاقاً رجعياً بطل اعتكافها، وحرم عليها إتمامه، ووجب عليها الرجوع إلى منزلها والاعتداد فيه [٨٨]. هذا إن كان اعتكافاً مندوباً أو واجباً موسّعاً.

وأمّا إذا كان واجباً مضيّقاً ففيه خلاف بين الفقهاء؛ إذ ذهب بعض إلى التخيير بين إتمامه وقطعه. وآخر إلى اختيار القطع والخروج. وثالث إلى التفصيل بين مضيّ يومين من الاعتكاف وعدمه. وآخرون إلى غير ذلك [٨٩]. (انظر: اعتكاف)

سابعاً ـ ما يكره إتمامه:

ذكر الفقهاء عدداً من الفروع المتعلّقة بما يكره إتمامه في مطاوي كتبهم، نذكرها فيما يلي:

١ ـ صرّح بعض الفقهاء بكراهة ابتداء الذمّي بالسلام، فإن بدأ هو به استحبّ الاقتصار في الجواب بالقول: (عليك). وكره الإتمام ظاهراً بالقول: (وعليك السلام) [٩٠].

والإتمام المكروه هنا هو الإتمام بالمعنى الثاني له، أي الإتيان بالفعل تامّاً، فالمقصود بكراهة الإتمام كراهة ردّ السلام تامّاً على الذمّي.

٢ ـ لا خلاف بين الفقهاء في كراهة مدافعة البول والغائط والريح والنوم في الصلاة، إذا شعر بالحاجة قبل الصلاة [٩١].

وأمّا لو لم يشعر بها قبل الشروع بل عرضت له في الأثناء فقد صرّح بعض الفقهاء بعدم كراهية إتمام الصلاة على المدافعة، بل أوجبوا الصبر عليه، معلّلين بحرمة قطع الصلاة [٩٢]. (انظر: صلاة)

٣ ـ وردت بعض الروايات الدالّة على كراهة الإتيان بالنوافل المبتدأة في بعض الأوقات منها ما بين الطلوعين وما بين صلاة العصر ومغرب الشمس وعند الزوال [٩٣].

وقد فرّق بعض الفقهاء بين حكمي الشروع والإتمام، فحكموا بكراهة الشروع في هذه الأوقات دون الإتمام [٩٤].

وقد ردّ بعض الفقهاء هذه التفرقة بدعوى أنّ الروايات الواردة في الكراهة دلّت على عدم مناسبة هذه الأوقات للخضوع والسجود المقصودين بالصلاة، ومعه لا فرق بين حكمي الشروع والابتداء؛ لوقوع الصلاة على كلا التقديرين فيما لا يناسبها من الوقت، فيكره الإتمام كما يكره الشروع [٩٥].

(انظر: صلاة)

ثامناً ـ آثار الإتمام:

تترتّب على الإتمام جملة آثار نذكرها كما يلي:

١ ـ الامتثال وسقوط الأمر:

إذا أتمّ المكلّف ما كلّف به بأن جاء به تامّاً أو أكمل نواقصه عدّ ممتثلاً وسقط الأمر. (انظر: امتثال)

٢ ـ الإثم واستحقاق العقوبة:

إذا أتمّ المكلّف ما يتحقق بإتمامه الحرام الشرعي عن علم وعمد كان مأثوماً ومستحقاً للعقوبة.

٣ ـ التحلّل:

إنّ كثيراً من الأفعال الواجب إتمامها هي من الأفعال التركيبية ذات الإحرام، بمعنى أنّه يحرم على المكلّف بالدخول فيها بعض الأفعال المباحة في غيرها، كحرمة الأكل

والشرب والقهقهة والبكاء لأمر دنيوي والحركة الزائدة ونحوها في الصلاة، وحرمة الأكل والشرب والجماع وغيرها في الصوم، وحرمة الخروج الكثير والاستمتاع وشمّ الطيب والبيع والشراء والمماراة في الاعتكاف مضافاً إلى ما يحرم بالصوم، وحرمة الصيد والاستظلال ولبس المخيط والحرير للرجال وغيرها في الحجّ والعمرة.

وبإتمام المكلّف هذه الأفعال يحصل التحلّل للمكلّف، فيجوز له إتيان كلّ ما كان يحرم عليه قبل إتمامها.

تاسعاً ـ موانع الإتمام:

يمنع من إتمام العمل الذي بدأ به المكلّف أُمور:

١ ـ الموانع الطبيعية:

ترتفع قدرة المكلّف أحياناً بسبب عروض موانع طبيعية تمنع من إتمام العمل الذي بدأ به أو الإتيان به تامّاً.

وهذا يوجب بمقتضى القاعدة سقوط أصل التكليف أو الكشف عن عدم ثبوته من أوّل الأمر بالنسبة لذلك المركّب الواجب، فلا موضوع لوجوب الاتمام، إلّا أن يقوم دليل خاص على بقاء التكليف وصحة ما أتى به من أجزاء المركّب ولزوم العدول أو الخروج عن ذلك بنحوٍ خاص مثل ما تقدّم في حج المصدود والمحصور ونحو ذلك.

كما أنّ هناك بعض الأُمور التي جعلها الشارع في عداد الموانع الطبيعية في تسبيبها ارتفاع التكليف أو عدم وجوب إتمامه وإن لم تبلُغ حدّ المانع الطبيعي في بعض المواقع كالعسر والحرج والمشقة والضرر الكثير ونحوها؛ وقد رخّص للشيخ والشيخة وذي العطاش الذين يشقّ عليهم الصيام في الإفطار.

٢ ـ الموانع الشرعية:

قد يكون المانع من إتمام العمل من جملة الموانع الشرعية كطروّ الحيض؛ فإنّه مانع شرعي من إتمام الصلاة والصوم والاعتكاف وكلّ ما

يشترط فيه الطهارة منه [٩٦].

وكذا الاعتداد؛ فإنّه مانع شرعي من إتمام الاعتكاف المندوب بل والواجب الموّسع [٩٧]، كما تقدّم.

٣ ـ انتفاء الأهلية:

قد تنتفي عن المكلّف الأهلية لأداء العمل في الأثناء، فلا يصحّ منه الإتمام، كمن جُنّ أثناء العمل وفقد عقله فإنّه لا يصح منه إتمام أعماله العبادية والمعاملية [٩٨].

٤ ـ انتفاء إذن الآذن:

إذا أذن من يشترط إذنه كوليّ الميّت في تجهيزه وتكفينه والصلاة عليه ثمّ رجع عن إذنه في أثناء العمل لم يجز للمباشر له الإتمام [٩٩].

ومن ذلك إذن الزوج للزوجة في الاعتكاف المندوب، وإذن السيد لعبده فيه [١٠٠].

ومن موارد المسألة ما لو أذن مالك الأرض في التصرّف في الأرض أو في الصلاة فيها ثمّ رجع عن إذنه في الأثناء، فإنّه ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب القطع أو إتمامها أثناء الخروج؛ لتوقّف صحّة إتمامها على إباحة مكان المصلّي [١٠١]. (انظر: إذن)

٥ ـ تحقق الغرض:

إذا تحقق الغرض من الفعل قبل إتمامه لم تعد حاجة إلى إتمامه.

ومن أمثلته ارتفاع إتمام الصلاة على الميّت بالعلم بإتمام الغير الصلاة عليه قبله، فإنّه لا يجب الإتمام حينئذٍ وإن استحب [١٠٢].

ومن أمثلته أيضاً ارتفاع وجوب إتمام المراماة والمناضلة بالعلم بفوز أحد المتناضلين ولو لم يكتمل عدد الرميات؛ بناء على لزوم عقد المسابقة ووجوب الوفاء بها تكليفاً ولو من جهة رعاية حق الطرف الآخر [١٠٣].

٦ ـ عروض سبب جديد:

قد يجب الفعل بسبب معيّن ثمّ يعرض سبب جديد يبطل حكم الأوّل ويوجب فعلاً آخر.

ومثاله: ما إذا اعتدّت المرأة عدّة

الطلاق ثمّ وطئت شبهة فإنّها تقطع عدّتها الأُولى عند بعض الفقهاء وتعتدّ من وطء الشبهة ثمّ تكمل عدّتها السابقة [١٠٤]. وقيل بعدم انقطاعها وبقائها على العدّة السابقة [١٠٥].

٧ ـ ارتفاع العذر:

قد يجب على المكلّف القيام بعمل معيّن، فلا يقدر على امتثاله ويعجز عنه فيجب عليه بدله.

ثمّ إذا اشتغل بالبدل فتمكّن من المبدل عنه في الأثناء لم يجب عليه إتمام عمله على القاعدة؛ بل قد لا يكون مجزياً، لارتفاع موضوع الوظيفة الاضطرارية، إلّا أن يدلّ دليل على الاجتزاء بها.

ومثاله: عدم التمكّن من استعمال الماء لخوف أو مرض أو نحوهما فتمكّن منه في الاثناء وقلنا بعدم إجزاء التيمّم عنه في هذه الحالة [١٠٦].

كما أنّ منه عدم التمكن من خصال الكفّارة المرتّبة ثمّ التمكّن منها بعد الاشتغال بالبدل فإنّه قد يقال بعدم الإتمام، وانتقال التكليف إلى الخصال الأُولى في إتمام البدل [١٠٧].

٨ ـ المزاحمة مع تكليف آخر:

إذا كان إتمام العمل الذي يجب إتمامه كالصلاة مثلاً مزاحماً مع تكليف آخر أهمّ أو مساوٍ للأوّل في الأهمية أو كان مزاحماً مع تكليف مضيّق وكان العمل الواجب إتمامه موسّعاً أو له بدل ارتفع وجوب الإتمام، بل وجب القطع إذا كان الواجب الآخر أهمّ أو ليس له بدل أو مضيّقاً [١٠٨].

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ٣ : ٣١٠ ـ ٣٣٢ .

(٢) الصفّ : ٨ .

(٣) مجمع البحرين ١ : ٢٢٩ . انظر : العين ٨ : ١١١ . الصحاح ٥ : ١٨٧٧ .

(٤) معجم الفروق اللغويّة : ١٤ .

(٥) المصدر السابق : ١٤ .

(٦) المصدر السابق : ٤٥٨ .

(٧) المفردات : ١٦٨ ، ٧٢٦ .

(٨) الذكرى ١ : ٤٦٣ . جامع المقاصد ١ : ٤٣٣ . مستمسك العروة ٦ : ٦٠ . القواعد الفقهية (البجنوردي) ٥ : ٢٥٢ .

(٩) القواعد ١ : ٣٢٣ . الدروس ١ : ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

(١٠) معجم الفروق اللغوية : ٢١٢ .

(١١) المنتهى ٢ : ٨٤٠ . مستند العروة (الصلاة) ٤ : ٥٥٣ .

(١٢) التحرير ١ : ٥١٠ . التذكرة ٦ : ٢٥٢ ، ٣٠١ .

(١٣) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٥٤ ، م ١٠ .

(١٤) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ١٨٩ . مصباح الفقاهة ١ : ٢٣٢ .

(١٥) كشف الغطاء ١ : ٣١٧ ، ٣١٨ .

(١٦) الذكرى ١ : ٤٦٣ . جامع المقاصد ١ : ٤٣٤ .

(١٧) مستمسك العروة ٦ : ٦١١ . مستند العروة (الصلاة) ٤ : ٥٥٣ . القواعد الفقهية (البجنوردي) ٥ : ٢٥٢ .

(١٨) مستند العروة (الصلاة) ٤ : ٥٥٢ . القواعد الفقهية (البجنوردي) ٥ : ٢٥٢ .

(١٩) راجع : مستمسك العروة ٦ : ٦٠٩ـ ٦١١ . مستند العروة (الصلاة) ٤ : ٥٥٢ـ ٥٥٧ .

(٢٠) التحرير ١ : ٢٧٢ـ ٢٧٣ .

(٢١) جواهر الكلام ١١ : ٢٠٤ .

(٢٢) تحرير الوسيلة ١ : ٢١١ ، م٦ .

(٢٣) الشرائع ١ : ١٠٠ . القواعد ١ : ٢٩٠ .

(٢٤) المسالك ٢ : ٦٧ . المدارك ٦ : ٢٣٠ـ ٢٣٣ . جواهر الكلام ١٧ : ٥٢ـ ٥٣ .

(٢٥) انظر : الوسائل ١٠ : ١٥ ، ب ٤ من وجوب الصوم ونيّته .

(٢٦) كشف الغطاء ٤ : ١٠٣ .

(٢٧) جواهر الكلام ١٧ : ١٩٠ـ ١٩١ .

(٢٨) مستند العروة (الصوم) ٢ : ٤٤١ـ ٤٤٢ .

(٢٩) السرائر ١ : ٤٢٢ . المعتبر ٢ : ٧٣٧ . المختلف ٢ : ٤٤٥ .

(٣٠) البقرة : ١٩٦ .

(٣١) الخلاف ٢ : ٣٦٥ ، م ٢٠٢ .

(٣٢) المنتهى ٢ : ٨٤٠ (حجرية) .

(٣٣) التذكرة ٦ : ٢٢٢ .

(٣٤) المصدر السابق ٨ : ٣٨٥ .

(٣٥) الذخيرة : ٦٩٩ـ ٧٠٠ .

(٣٦) الحدائق ١٦ : ٦ـ ٧ .

(٣٧) كشف الغطاء ٤ : ٥٣٦ .

(٣٨) مستند الشيعة ١٣ : ١٣٠ .

(٣٩) الخلاف ٢ : ٣٣٢ ، م ١٤٨ .

(٤٠) المعتبر ٢ : ٨٠١ .

(٤١) المنتهى ٢ : ٦٨٥ .

(٤٢) التذكرة ٨ : ٦٩ .

(٤٣) المنتهى ٢ : ٨٧٨ .

(٤٤) الحدائق ١٥ : ١١٦ـ١١٧ .

(٤٥) الذخيرة : ٥٥٦ـ٥٥٧ .

(٤٦) كشف اللثام ٥ : ٣١٠ .

(٤٧) الحج (الگلبايگاني) ١ : ١١٢ .

(٤٨) الوسائل ١١ : ٧ ، ٨ ، ب ١ من وجوب الحج وشرائطه ، ح ١ ، ٣ .

(٤٩) المصدر السابق : ٧ ، ب ١ من وجوب الحج وشرائطه، ح ٢.

(٥٠) المصدر السابق ١١ : ٩، ب ١ من وجوب الحج وشرائطه، ح ٥.

(٥١) تفسير العياشي ١ : ٨٧ ، ح ٢١٩ .

(٥٢) الوسائل ١١ : ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ، ب ٢ من أقسام الحجّ ، ح ٢٩ .

(٥٣) الوسائل ١٢ : ٤٦٦ ، ب ٣٢ من تروك الإحرام ، ح ٦ .

(٥٤) الوسائل ١٤ : ٣١٦ـ٣١٧ ، ب ٩ من العمرة ، ح ٤ .

(٥٥) المنتهى ٢ : ٦٤٣ .

(٥٦) المصدر السابق ٢ : ٨٧٦ .

(٥٧) التذكرة ٧ : ١١ .

(٥٨) التذكرة ٧ : ٨ .

(٥٩) جامع المدارك ٢ : ٥٥٧ .

(٦٠) مجمع الفائدة ٧ : ٣٨٨ .

(٦١) زبدة البيان : ٣٠٦ـ٣٠٧ .

(٦٢) مستمسك العروة ١١ : ١٣٣ .

(٦٣) الحج (الگلبايگاني) ١ : ١١١ـ١١٢ .

(٦٤) السرائر ٣ : ١٤٩ .

(٦٥) انظر : القواعد ٢ : ٣٨٠ ـ ٣٨١ .

(٦٦) العروة الوثقى ٣ : ٦٦٠ ، م ١ .

(٦٧) انظر : مستند الشيعة ٤ : ٤٠٩ . مستند العروة (الصلاة) ٤ : ٥٥٧ـ٥٥٨ .

(٦٨) التهذيب ٥ : ٤٢٥ ، ذيل الحديث ١٤٧٥ .

(٦٩) المختلف ٢ : ٥٥٢ .

(٧٠) النهاية : ١٢٤ . المبسوط ١ : ١٤١ .

(٧١) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣ : ٤٧ .

(٧٢) الغنائم ٢ : ١٢٩ـ١٣٢ .

(٧٣) التذكرة ٢ : ٣٣٢ .

(٧٤) المصدر السابق ٦ : ٢٥٢ .

(٧٥) المصدر السابق ٦ : ٣٠١ .

(٧٦) التذكرة ٢ : ٥٨٠ (حجرية) .

(٧٧) مستند الشيعة ٣ : ٢٦٤ .

(٧٨) الكافي ٣ : ١٧١ـ١٧٢ ، ح ٣ .

(٧٩) مستند الشيعة ٤ : ٥٤٠ . كشف الغطاء ٣ : ١٥٩ .

(٨٠) مستند الشيعة ٤ : ٧٩ . جواهر الكلام ٧ : ٢١٣ . العروة الوثقى ٢ : ٢٦٦ ، م ١٢ .

(٨١) كشف الغطاء ٢ : ٢٩٧ . العروة ٢ : ٢٨ ، م٨ .

(٨٢) مستند العروة (الصلاة) ٣ : ٨٠ـ ٨١ .

(٨٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ١٨٣ .

(٨٤) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ١٨٩ .

(٨٥) المصدر السابق ١ : ١٨٩ .

(٨٦) مصباح الفقاهة ١ : ٢٣٢ .

(٨٧) كشف الغطاء ٢ : ٣٩٤ .

(٨٨) انظر : العروة الوثقى ٣ : ٦٩٠ ، م٣٨ ، وتعليقاتها .

(٨٩) التحرير ١ : ٥٢٤ . العروة الوثقى ٣ : ٦٩٠ ، م٣٨ .

(٩٠) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٥٤ ، م ١٠ .

(٩١) الوسيلة ٩٧ . القواعد ١ : ٢٨٢ . الدروس ١ : ١٨٤ . الروضة ١ : ٦٥٥ . الرياض ٢ : ٣٩٢ . مستند الشيعة ٧ : ٥٨ . جامع المدارك ١ : ٤١٦ .

(٩٢) الذكرى ٤ : ٢٢ . جامع المقاصد ٢ : ٣٦٢ . المدارك ٣ : ٤٧١ .

(٩٣) انظر : الوسائل ٤ : ٢٣٤ ، ب٣٨ من المواقيت .

(٩٤) العروة الوثقى ٢ : ٢٧٤ ـ ٢٧٥ ، م ١٨ .

(٩٥) التنقيح في شرح العروة (الصلاة) ١ : ٥٤٢ ـ ٥٤٣ .

(٩٦) المبسوط ٥ : ١٧٢ . التذكرة ٦ : ١٦٤ ـ ١٦٥ . معتمد العروة (الحج) ٢ : ٣٢١ ـ ٣٢٥ .

(٩٧) انظر : العروة الوثقى ٣ : ٦٩٠ ـ ٦٩١ وتعليقاتها .

(٩٨) المبسوط ٤ : ١٩٤ . التذكرة ٦ : ٩٩ . كشف الغطاء ١ : ٢٥٦ . جواهر الكلام ٢٩ : ١٤٧ . العروة ٥ : ٦٠٤ ، م١٦ . مستند العروة (الصوم) ١ : ٤٢٦ ـ ٤٢٧ .

(٩٩) العروة الوثقى ٢ : ٢٨ ، م٨ .

(١٠٠) المنتهى ٢ : ٦٢٩ . التذكرة ٦ : ٢٥١ . مشارق الشموس : ٤٩٦ . العروة ٣ : ٦٨٥ .

(١٠١) القواعد ١ : ٢٥٨ . العروة ٢ : ٣٨٠ ، م ٢١ .

(١٠٢) العروة الوثقى ٢ : ٢٣ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٨ : ٥٥ .

(١٠٣) القواعد ٢ : ٣٨٠ ـ ٣٨١ .

(١٠٤) جواهر الكلام ٣٢ : ٣٨٣ .

(١٠٥) تكملة العروة ٢ : ١١٢ ، م ١٤ .

(١٠٦) المعتبر ١ : ٣٩٩ ـ ٤٠٠ . المنتهى ٣ : ١٤٢ . الحدائق ٤ : ٣٨٦ . جواهر الكلام ٥ : ٢٣٨ ـ ٢٤٨ . العروة الوثقى ٢ : ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، م١٤ ، ١٥ .

(١٠٧) كشف الغطاء ٤ : ٥٩٥ .

(١٠٨) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٢ : ٢٨٧ ـ ٢٩١ . وانظر : المستند ٤ : ٤٠٩ . مستمسك العروة ٥ : ٤٥١ ـ ٤٥٣ .

تقارير ومتابعات

للأنشطة العلمية في المؤسسة الفقهية

على مدار الفصل

تقرير حول

مدرسة الفقه والأصول التخصصية

التابعة للمركز العالمي للعلوم الاسلامية

❑ إعداد : التحرير

إنّ المركز العالمي للعلوم الاسلامية انطلاقاً ممّا يتحمّله من وظيفة خطيرة ومسؤولية كبيرة في تعليم وتربية الطلّاب غير الايرانيين وبلحاظ ما لدروس الفقه والاصول في الحوزة من أهمية مركزية، قام وبحول الله تعالى وقوته وألطاف الامام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف بوضع اللبنات الأساسية لفرع تخصصي للفقه والاصول، وفي سنة ١٣٨١هـ. ش قام بتأسيس مدرسة الفقه والاصول التخصصية.

أولاً ـ أهداف المدرسة :

١ ـ تربية الباحثين الفاعلين في مجال الفقه والاصول.

٢ ـ تربية المدرسين والمحققين في الفقه والاصول.

٣ ـ توسعة دائرة البحوث الاستدلالية الفقهية لتشمل الموضوعات الجديدة الحقوقية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

٤ ـ تعميق وتوسعة البحوث الاصولية بلحاظ كونها مناهج استنباط الأحكام الفقهية في المجالات الفردية والاجتماعية.

٥ ـ تفعيل النظريات الفقهية من خلال طرح النظم الاسلامية في التحقيقات الفقهية بالاستفادة من قدرات الطلاب التحقيقية، ورسائلهم واطروحاتهم الدراسية.

٦ ـ عرض فقه أهل البيت عليهم السلام كفقه حي يلبّي احتياجات العصر على الساحة العالمية.

ثانياً ـ برامج المدرسة:

١ ـ انتخاب الطلاب الراغبين والملتزمين لدراسة هذا الفرع.

٢ ـ الاستفادة من إنتاجات الحوزة والجامعة للوصول إلى أهداف المدرسة التعليمية والتحقيقية.

٣ ـ إيجاد الفرص الضرورية للدراسات الفقهية في المجالات المختلفة من قبيل الاقتصاد والحقوق، الأُسرة، السياسة و... وعلى العموم فإنّ اهتمام هذه المدرسة ينصبّ على التعليم والتحقيق وتعميق الابحاث وتربية العلماء الحاذقين في المراحل المتقدمة العلمية والوصول بهم إلى درجة الاجتهاد في الفقه والاصول.

إنّ أحد المهام في هذه المؤسسة هو العمل على أن يكون المتخرّجون منها بمستوى يمكّنهم فيه من الجواب على شبهات العصر، وكتابة المقالات العلمية في المجلّات التخصصية العالية، والاشتراك في المؤتمرات العلمية، والتدريس في الحوزات العلمية والجامعات المعتمدة في العالم، وبالنتيجة: يمكنهم عرض فقه أهل البيت عليهم السلام كفقه فاعل وملبٍّ لمتطلبات العصر، وترويجه في العالم الاسلامي.

ولابدّ من برنامج منسجم وفاعل وأشخاص مقتدرين علمياً، لتحقق المدرسة أهدافها المنشودة.

ثالثاً ـ النظام الاداري :

الف ـ شورى التعليم والتربية والتحقيق :

وظائف هذه الشورى ، هي :

١ ـ التخطيط لتهيئة الارضية المناسبة لتنفيذ القرارات الصادرة عن معاوني التعليم والتربية والتحقيق في المركز العالمي للعلوم الاسلامية .

٢ ـ تدوين المناهج التعليمية والتربوية والتحقيقية للمدرسة ضمن حدود سياسة المركز .

٣ ـ مناقشة وتدوين مقترحات وقرارات المعاونين في المدرسة ، وإرجاعها الى شورى التعليم والتربية والابحاث والدراسات الجنبية للمركز .

٤ ـ اتخاذ القرارات التنفيذية اللازمة للتنسيق والتناسب الزماني بين التعليم والتربية والتحقيق في المدرسة .

ب ـ الشورى العلمية للمدرسة :

تقوم الشورى العلمية بثلاثة وظائف :

١ ـ اقتراح وتصويب الفروع الجديدة .

٢ ـ تصويب عناوين الفصول .

٣ ـ تدوين المناهج الدراسية .

ج ـ معاونية التعليم :

إنّ وظيفة معاونية التعليم هي تنفيذ الامور التعليمية ، وتقييم النشاط التعليمي للطّلاب والأساتذة ، والإشراف على تنفيذ البرامج والنشاطات التعليمية للمدرسة .

وأيضاً من وظائف هذه المعاونية إقامة الدورات التعليمية ؛ والتي هي عبارة عن دورتين ؛ الليسانس والماجستير .

فقد شارك في دورة الليسانس في الفقه والاصول في سنة ١٣٨٣ (٣٥) طالباً من (١٧) دولة ، وفي دورة الماجستير في الفقه والاصول سنة ١٣٨٣ ، شارك (٨٠) طالباً من (١٦) دولة ، ويدرس طلاّب هذه الدورة (٩٥ وحدة دراسية) (٢٠) وحدة منها أصول بمستوى الكفاية والحلقة الثالثة ، و(٢٥) وحدة منها في الفقه بمستوى المكاسب و(٣٢) وحدة في احدى عشرة نوعاً من الفروع التخصصية ؛ وهي : فقه الاقتصاد وفقه العبادات ، وفقه القضاء ، وفقه الاسرة ، والفقه المقارن والفقه السياسي ،والفقه الدولي ، وفقه الادارة ، والفقه التربوي ، وفقه المجتمع والتأريخ ، ومباني الفقه « الكلامية والفلسفية » .

وكذلك ، يجب على الطلاب في نهاية دروة الماجستير ـ كتابة رسالة تتناسب مع الفرع التخصصي لكل واحد منهم ، وتقديمها لمعاونية التعليم .

ومنهج التعليم في هذه المدرسة هو تلفيق من المنهج المتعارف في الحوزة ، وبعض المناهج الجامعية الجديدة . وعلى العموم يتم التأكيد على ثلاثة محاور للتعليم ، وهي :

ـ إلزام الطلاّب بالمباحثة في دروسهم والذي هو نظام متعارف في الحوزة .

ـ تخصيص ساعة لكلّ درس ـ بالاضافة إلى تدريس الاستاذ ـ يذكر فيها الطالب خلاصة الدرس السابق ، ويطرح إشكالاته على الاستاذ ، وتحصل مباحثة شبيهة بالتدريس في حضور الاستاذ ، وهذه الطريقة تؤدي إلى رسوخ الدرس في ذهن الطالب ، وتهيء الأرضية لحصول قوة الاستنباط عنده .

ـ في نهاية نصف السنة الدراسية يقوّم الطلاب مقالة في موضوع الدرس نفسه ودرجة المشاورة وخلاصة الدروس والامتحان التحريري ودرجة المقالة والنشاطات الاخرى ، تشكل بمجموعها درجة نجاح الطالب في كلّ درس .

د ـ معاونية الأبحاث :

والوظيفة الرئيسية لهذا القسم هي التمهيد لأرضية مناسبة لايجاد الحوافز الباعثة على البحث والتحقيق لدى الطلّاب وإيجاد فضاء علمي وتحقيقي في المدرسة والتخطيط لتفعيل النشاطات العلمية والتحقيقية ، وتقديم المعونات والمساعدات للقيام بالبحث والتحقيق ، وأمّا الوظائف الفرعية لهذا القسم فهي :

١ ـ رعاية النشاطات التحقيقية للطلّاب .

٢ ـ الاستعانة بالطلّاب غير الايرانيين في تشخيص المخاطب ، تنقيح المسألة ، تنقيح الشبهة وتشخيص احتياجات الابحاث ، كلّ بما يناسب بلاده .

٣ ـ متابعة الاستعدادات اللامعة ـ علمياً ـ تحقيقاتياً ، وجلبها وتوجيهها نحو النشاطات العلمية المبرمجة .

٤ ـ إيجاد الفضاء المناسب لعرض مقالات الباحثين .

٥ ـ إدارة دروس من التحقيق والترجمة لنمو ورشد العلوم والابحاث .

٦ ـ إقامة المؤتمرات والمجالس العلمية الهادفة .

٧ ـ الإعلام التحقيقاتي .

ومن أجل تحقيق هذه الوظائف أقدم قسم التحقيقات ـ على الرغم من كونه والمدرسة كلّها جديد التأسيس ـ على إنجاز خطوتين :

الاولى : إقامة ندوة علمية تحت عنوان (الحكومة الدينية ، والآمال المعلّقة عليها) ، وتمّ البحث فيها عن إقامة الحكومة في الاسلام ومقدار ما يأمله الناس من الحكومة الدينية ، وقد حظي بقبول جيد من قبل الطلّاب .

الثانية : إقامة مؤتمر علمي تحت عنوان (خسارة تأخير الدية) ، وهو من جملة الموضوعات التي هي محلّ بحث وخلاف في المحافل القانونية

والحقوقية ، وقد حضر هذا المؤتمر جمع من المحققين والباحثين في الحوزة والجامعة ، وبحث فيه عن الفرق بين (الربا) و (جبران خسارة تأخير الدية) .

وكذلك قد تقرّر إقامة مؤتمر آخر في أواخر هذه السنة تكميلاً لبحث (خسارة تأخير الدية) إن شاء الله .

رابعاً ـ نظرة الى مستقبل المدرسة التخصصية للفقه والاصول :

استجابة لاهتمام المركز العالمي للعلوم الاسلامية ، ولمتطلّبات العالم الاسلامي وآمال المسلمين ، جعلت المدرسة الامور التالية ضمن برنامج أعمالها :

١ ـ تحاول المدرسة ـ بالإضافة الى تقوية الفرع التخصصي للفقه والاصول وتوسعتهما ـ إنشاء فرع الحقوق أيضاً .

٢ ـ التطوير الكمي والكيفي لمرحلتي الليسانس والماجستير ، وتأسيس مرحلة الدكتوراه .

٣ ـ تأسيس الفروع الأثني عشر لمرحلة الماجستير ، والخمسة والعشرين لمرحلة الدكتوراه في القسم التخصصي للفقه والاصول ، وتأسيس الفروع الحقوقية .

٤ ـ تعميق وتوسعة أبحاث وتحقيقات الطلّاب .

٥ ـ تأسيس مجلة تخصصية في الفقه والحقوق بأُسلوب جديد .

٦ ـ إقامة العلاقة مع المراكز الجامعية في العالم ، ونشر الحقوق والفقه الاسلاميين في العالم .

٧ ـ إقامة المؤتمرات العلمية والتخصصية الفقهية والحقوقية في أرجاء البلاد والاشتراك في المؤتمرات العلمية العالمية .

٨ ـ تربية علماء حقوقيين ممتازين إسلاميين.

٩ ـ تهيئة الأرضية المناسبة للأبحاث في الفقه المقارن (الخلافية والوفاقية).

١٠ ـ ترجمة الكتب والمقالات الفقهية والحقوقية بأساليب مختلفة وباللغات المعروفة.

١١ ـ تربية الفقهاء بما يناسب متطلّبات الدول الاخرى.

نماذج من عناوين المقالات والبحوث العلمية لطلّاب مرحلة الليسانس:

١ ـ الاستدلال على حجيّة خبر الواحد بالسيرة.

٢ ـ الاطلاع على الدليل الثاني في استنباط الأحكام الاسلامية.

٣ ـ بيان بعض مباني علم المنطق في كتاب الحلقة الثالثة.

٤ ـ التجرّي والانقياد.

٥ ـ حكم الخمس في الهبة.

٦ ـ حكم الخمس في زمان الغيبة.

٧ ـ خلاصة الحلقة الثانية (من الاول الى بحث الاطلاق).

٨ ـ الزبدة الفقهية في السبق والرماية.

٩ ـ السيرة العقلائية.

١٠ ـ قواعد الاصول في لغة الشريعة.

١١ ـ المسائل الخلافية في رمي جمرة العقبة يوم النحر.

١٢ ـ موضوع علم الاصول.

١٣ ـ نظرة عابرة في حياة الشيخ الطوسي وكتاب الخلاف.

١٤ ـ وجوب الزكاة في النقدين والنقود الاعتبارية.

١٥ ـ حجية ظواهر الكتاب بين الاخباريين والاصوليين.

١٦ ـ الملازمة بين اللفظ والمعنى.

١٧ ـ ما هو التجري؟

١٨ ـ المباني والمصادر الاجتهادية في المذاهب الاسلامية.

١٩ ـ دلالات فعل المعصوم على الحكم الشرعي.

٢٠ ـ أقسام الحق.

٢١ ـ بحث الكذب في (مستند الشيعة).

٢٢ ـ البراءة عن طريق السنة.

٢٣ ـ الجريمة (الفوضى الاجتماعية).

٢٤ ـ الحكومة والورود.

٢٥ ـ الكذب.

٢٦ ـ علاقة السببية في الضمان القهري.

٢٧ ـ الضمان القهري (عنصر الضرر).

٢٨ ـ الضمان القهري وعنصر الفعل.

٢٩ ـ ضمان المنافع المستوفاة وغير المستوفاة.

٣٠ ـ الغناء في المراثي.

٣١ ـ قاعدة قبح العقاب بلا بيان وحق الطاعة.

٣٢ ـ استعمالات كلمة الامام ومشتقاتها.

٣٣ ـ الكاهن والكهانة.

٣٤ ـ المشقة في الشريعة.

٣٥ ـ الاطلاق ومقدمات الحكمة.

٣٦ ـ جواز غيبة المتجاهر بالفسق.

٣٧ ـ آراء ومذاهب علماء علم الاصول في بيان حقيقة العلم الاجمالي.

متابعات

ملتقى

« التراث الثقافي ، والإشكاليات الفقهية ـ الحقوقية »

نظّم مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية ملتقى « التراث الثقافي والإشكاليات الفقهية ـ الحقوقية » ، وقد تحدّث في الملتقى سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن الأراكي ، عضو مجلس خبراء القيادة ، مشيراً إلى كون هذا الموضوع من مستحدثات المسائل ، ولا سابقة له في أبحاثنا الفقهية ، من هنا ولكي نحدّد الموقف الفقهي علينا ـ بدايةً ـ تعيين الموضوع ، ثم ملاحقة الأدلة التي يمكن أن تنطبق عليه .

وفي محاولة لإيجاد تعريف مشترك ، ذكر الشيخ الأراكي أنه : كلّ أثر تاريخي مفيد ، بمعنى أنه يستحقّ الحفظ ، ويكون الاهتمام به من استدعاءات المجتمع العقلائي .

وقد حاول الشيخ الأراكي التقاط بعض العناوين الفقهية التي يمكن تطبيقها هنا ، مثل : ما يقبل العمارة والإحياء ، وما ينفع الناس ، وما ورد النهي عن إتلافه ، وما دلّ على حفظ الشعائر الإلهية ، حيث الكثير من الآثار التاريخية مما ينطبق عليه هذا العنوان ، وما جاء في العبرة والموعظة من آثار الماضين منها ، وما ورد في حفظ المصالح العامة ، لما في هذه الآثار من منافع اقتصادية ومادية ، وما دلّ على حفظ الآثار العلمية ، حينما يكون الأثر التاريخي كتاباً أو سنداً مدوّناً ، وما دلّ على التعاون على البر والتقوى و . . .

ثم تحدّث المهندس السيد محمد البهشتي، الرئيس السابق لمؤسّسة التراث الثقافي، حيث أشار إلى وجود ١٢٠٠/٠٠٠ أثر غير منقول في إيران، مضافاً إلى ملايين الآثار المنقولة.

وقد تحدّث في الملتقى السيد يونس صمدي الخبير الحقوقي في مؤسّسة التراث الثقافي.

ملتقى
« الربا، النظرية والعمل، الإشكاليات والحلول »

أقامت مؤسّسة الإمام الخميني رحمه الله للدراسات والبحوث ملتقى: « الربا، النظرية والعمل، الإشكاليات والحلول »، في مدينة قم المقدّسة، وافتتح الملتقى آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، والدكتور داودي، المعاون الأول لرئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

في كلمته، تحدّث آية الله يزدي عن الأوضاع الاقتصادية المقلقة في إيران، معتبراً أن البحث في الاقتصاد وعلومه من أكبر أنواع الجهاد الثقافي، مطالباً المعنيين برصد كلّ التطوّرات العلمية في العالم، سيما في المناطق التي تملك اقتصاداً إسلامياً.

وقد انتقد آية الله يزدي الغفلة عن قطعيات الشريعة الإسلامية، والقول بأنّ أمدها قد انتهى، مطالباً بعدم الوقوع بمشكلة تغيير الاسم، عبر افتراض أن تحويل الربا إلى ربح أو فائدة يعني تجويزه، فالتحايل العنواني لا يفيد شيئاً ما دام المعنون واحداً.

وقد ألقى الدكتور داودي كلمةً، أكّد فيها على نية الدولة وعزمها على المضي قدماً في أسلمة الاقتصاد، رغم المشكلات الكبيرة في هذا المجال.

وأعقب الافتتاح عقد ندوة ضمّت حجج الإسلام: مصباحي، ومسوسويان، والدكتور دلالي، والدكتور زاهدي، دار البحث فيها حول «خفض قيمة الفائدة البنكية»، إصلاح النظام البنكي و..»

افتتاح جامعة الإمام الباقر عليه السلام

افتتح مكتب الإعلام الإسلامي في مدينة قم المقدسة جامعة الإمام باقر العلوم عليه السلام، بحضور المهندس طاهري، معاون وزير العلوم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد تحدّث في حفل الافتتاح رئيس مكتب الإعلام الإسلامي حجة الإسلام والمسلمين رباني خراساني؛ فرأى أنّ المأمول من تأسيس هذه الجامعة في الوسط الحوزوي أن تكون مظهراً من مظاهر الاستنارة الفكرية الدينية.

بعد ذلك، تحدّث الدكتور حجة الإسلام والمسلمين حميد بارسانيا، رئيس الجامعة، فرأى أن مدينة قم - بحوزتها العريقة - بإمكانها تقديم تيار تنويري ديني، يحفظ التراث في الوقت عينه، على خلاف تيار التنوير الغربي الذي يقوم على الإطاحة بالموروث، آملاً في أن تقوم الجامعة بدورٍ من هذا النوع.

وفي الختام، تحدّث المهندس طاهري، معاون وزير العلوم في إيران عن إحصاءات تدور حول وضع الجامعات في إيران قبل وبعد الثورة، وممّا جاء في كلمته في هذا المجال: أن عدد الطلاب الجامعيين في بداية الثورة ١٧٠/٠٠٠ طالب، أما الآن فقد ارتفع إلى ٢/٣٠٠/٠٠٠ طالب، ثم أشار إلى أن خريجي الجامعات الإيرانية وإن كانوا مكتفين من ناحية اختصاصاتهم، إلّا أنهم ما يزالون بحاجة إلى توعية

وتـــعليم عـــلى الصـــعيد المـــعرفي الديني.

ندوة
« تفسير القرآن طبقاً لترتيب النزول »

انـــعقدت فـــي المـــدرسة العـــلمية للإمام الخـميني ﷺ فـي مـدينة قـم المقدسة، الندوة العلمية: « تـفسير القرآن طبقاً لترتيب النزول ».

في البداية، تحدّث حجة الإسلام والمسلمين بهجت پور عن تاريخية هذا اللـون مـن التـفسير، فـاعتبره يرجع إلى عصر الوحي، سيما مع مصحف الإمام علي عليه السلام، الذي كان على أساس الترتيب النزولي، وقد انقطع هـذا المسـير، إلى أن جـاء محمد عـزة دروزه وعـبد الرحـمن حسن حزنكه وأمثالهم في الوسـط السني الذين كتبوا تفاسير على هذه الطريقة، فيما عُرف المهندس مهدي بازرگان في الوسط الشـيعي بـهذا المجال.

بعد ذلك، تـحدّث السـيد مـنذر الحكيم، الأُستاذ في المركز العالمي في الحوزة العلمية، وتحدّث بـعده الدكتور نكونام مشيراً إلى خطوات قام بها بـعض الصـحابة فـي هـذا المـجال كـترتيب السـور إلى مكية ومدنية، مشيراً إلى المصحف الذي طبع مؤخراً في مصر على أساس ترتيب النزول.

وكان في الندوة كلمات عـديدة أخرى.

ندوة حول
« الحاجة إلى الفقه في العالم المعاصر »

عقدت في المدرسة المـعصومية المقدسة، ندوة حول « الحاجة إلى في الحوزة العلمية فـي مـدينة قـم الفقه في العالم المـعاصر »، ألقى

فيها حجة الإسلام والمسلمين علي دوست محاضرةً، رأى فيها أن نظام الاستنباط هو نظام فكري تأملي، وأن قواعد أصول الفقه لا تختصّ بعلم الفقه نفسه، بل تمثل أساساً لمجمل الأبحاث الدينية.

لا معنى للإسلام بدون اجتهاد، إذ إنه سيقع في تناقض ما دام يرى لنفسه الخلود والجامعيّة الزمكانية، مشيراً إلى تاريخ ظاهرة الاجتهاد التي جاءت مع آية النفر، وشهدت ازدهاراً عظيماً في عصر الإمامين الصادقين عليهما السلام.

ورأى علي دوست أن هناك ثلاثة نظم اجتهادية اليوم:

١ ـ النظام الاستنباطي الذي يهدف تحليل الحرام وتحريم الحلال، وهو نظام سطحي غير منضبط.

٢ ـ النظام الاستنباطي الذي يقوم على الكتاب والسنّة، دون نظر للظروف المحيطة؛ ممّا يجعله يصدر أحكاماً غير قابلة للتنفيذ.

٣ ـ النظام الاستنباطي القائم على الكتاب والسنّة والمتطابق مع الزمان والمكان، وهذا هو الفقه الجواهري الذي طرحه الإمام الخميني مع شرط مراعاة الزمان والمكان.

انتهاء أعمال
المؤتمر السنوي للمسلمين في فرنسا

انتهت أعمال المؤتمر السنوي الثالث والعشرين للمسلمين في فرنسا، بحضور أكثر من مئة ألف من ممثلي المسلمين في هذا البلد، وقد كان محور هذا المؤتمر « الحركة على اساس الأصول الدينية » وقد هدف المؤتمر التعريف بشخصية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ومواجهة الاتجاهات المعادية للإسلام في فرنسا.

كما تداول المؤتمر في المشكلات العامة والشخصية التي تواجه المسلمين في هذا البلد.

افتتاح أول كلية للعلوم الإسلامية في سريلانكا

جرى في ساوث ايسترن في سريلانكا افتتاح أول كلية للعلوم الإسلامية، وقد تحدّث في هذا الافتتاح مولوي جلال الدين، رئيس الجامعة، مشيراً إلى أنها أول كلية إسلامية تفتتح في البلاد بعد استقلال سريلانكا عام ١٩٤٨م.

وقد تم قبول ٤٣ طالباً وطالبة في الجامعة التي جعلت دروسها الإسلامية بثلاثة لغات: التاميلية، والإنجليزية، والعربية.

المؤتمر العالمي لتخليد ذكرى الإمام شرف الدين ﷺ

نظّمت المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، بالتعاون مع مكتب الإعلام الإسلامي، والمراكز والحوزات العلمية والثقافية في مدينة قُم، المؤتمر العالمي لتخليد ذكرى الإمام عبدالحسين شرف الدين، الذي استمر لثلاثة أيام من ١٧ حتى ١٩ أيار.

في جلسة الافتتاح، أجمع المشاركون الأحد عشر على أن العلامة شرف الدين قد رفع شعار المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي للبنان بعد الحرب العالمية الأولى وسقوط الدولة العثمانية، وعمل على تحقيق الوحدة بين امة الإسلام التي يحاول الأعداء أن يستفيدوا من بث التفرقة بينهم ممّا يدلّ على استشرافه المستقبل وتشخيصه للخطر الداهم نتيجة نشوء (إسرائيل) وعدوانها الدائم على فلسطين ولبنان.

ولد العلّامة السيد عبدالحسين شرف الدين في مدينة الكاظمية في العراق، في السادسة من عمره أدخل المدرسة في مدينة النجف، وفي الثامنة انتقل إلى جبل عامل واختار منهج أبيه العلمي والأخلاقي. ثم عاد إلى العراق وأمضى فيه اثنتي عشرة سنة في تحصيل العلم والدراسة والتحقيق والبحوث والمناظرات العلمية، حتى توثق اجتهاده المطلق من كبار المجتهدين في الحوزة العلمية في النجف والكاظمية وكربلاء وسامرّاء.

وتحدث في المؤتمر جمع من العلماء والشخصيات الإسلامية، منهم مدير مكتب ولي أمر المسلمين المرشد الأعلى للثورة الإسلامية الإمام علي الخامنئي، الشيخ المحمدي الگلبايگاني، حيث أشار بكلمته إلى الدور الكبير لعلماء جبل عامل في نشر الشريعة المقدسة وتعزيزها، وتحدث عن العلماء، وخصّ بالذكر الإمام شرف الدين العاملي، وتطرق إلى مؤلفاته التي جند خمسين عاماً من عمره لتأليفها، وهي تشرح أفكاره وعقائده، وتعكس شخصيته البارزة. وقال: إنه عاش في فترة كانت تمرّ فيها المجتمعات الإسلامية بمرحلة تاريخية حرجة وأكثر حساسية، وهي مرحلة الاستعمار والتفرقة القومية والدينية والتخلّف العلمي والثقافي، وكثرة الدسائس للأعداء الذين احتلّوا الكثير من الأرض الإسلامية، كلبنان وفلسطين وسوريا. كما تحدث عن إصداره فتوى الجهاد ضدّ المستعمرين أمام علماء من سائر أنحاء لبنان دعاهم إلى مؤتمر وادي الحجير، فاستاء المستعمرون وأحرقوا منزله وكتبه ومؤلفاته، كما حكموا عليه بالإعدام غيابياً.

وألقى الشيخ محمد علي التسخيري كلمة رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران محمود أحمدي

نجاد، الذي قال: إننا نشهد في فلسطين ولبنان والعراق وسائر الأقطار من الشرق الأوسط وحتى الشرق الأقصى، ومن الشرق والغرب، ومن أوروبا حتى أميركا، تنامي الثقة بالنفس وإحياء هوية الشعوب.

وأشاد بالإمام شرف الدين الذي رفع عالياً راية المقاومة ضد المحتلين الأجانب ودافع عن استقلال الشعب اللبناني.

وتحدّث نائب الأمين العام لـ «حزب الله» الشيخ نعيم قاسم، ممثلاً السيد حسن نصر الله، فقال: إن «الإمام دعا صراحةً المسلمين للاعتصام بالوحدة، وإن ذلك تجلى من خلال أدائه ودعواته». ولفت إلى أنه كان يعرض المسائل بعقلية المنفتح. وتحدث عن نظرة الإمام إلى الاستعمار، وسأل: «هل نكون مع فرنسا أو مع العرب؟ واختار الإمام العرب على علاتهم من دون أن يعني ذلك أنهم يحسنون كل شيء».

وتطرق إلى موضوع المقاومة في مواجهة الاحتلال، وقال: «إنها ليست سلاحاً بيد طائفة معينة، وأنها ليست سلاح غلبة في مواجهة عدم التوازن السياسي، وليست لخدمة أحد، لا في الشرق ولا في الغرب، المقاومة خيار وعزة ولو قتل من قتل منّا».

بعدها، كانت مداخلة لنائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، الشيخ عبدالأمير قبلان، الذي رأى أن الإمام «غزا بعلمه الأقطار العربية فكان فاتحاً ومعلماً وناشراً للعلم، وإذا قرأناه في وادي الحجير مع العلماء الذين وقفوا ضد الاحتلال، نجد أننا عرب أقحاح خلقنا من طينة عاملية»، ودعا إيران إلى «العمل لوقف شلال الدم في العراق، وأن تكون داعية للسلام والمحبة والوحدة الإسلامية».

وتحدث الشيخ القاضي أحمد الكردي، نيابةً عن مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ محمد رشيد قباني،

فقال: إن الإمام شرف الدين كان داعية وحدة إسلامية وإخوة إيمانية وإنسانية ووطنية. غادر الدنيا ولكن كلامه عن الوحدة والألفة والأخوة والتعاون لا يزال صادحاً وكأنّما يخاطبنا به الآن. فقد رأى واقع الأمة التي كادت أن تتمزق فرقاً وأمماً، وشدّد على وحدة الإسلام.

الزواج بنيّة
الطلاق والجدل الفقهي في السعودية

تباينت الآراء الفقهية والاجتهادات من قبل عدد من علماء الدين السعوديين، بعدما انتقل إلى الواجهة موضوع «الزواج بنية الطلاق»، الذي عادةً ما يلجأ له بعض الشباب في ظروف محددة، مثل السفر والاغتراب، وما شابه ذلك، فيضمر في نيته طلاق من يرغب في زواجها بعد انتهاء دراسته أو عمله. بعض الفقهاء رأى عدم صحّة هذا النوع من الزواج، لما يتسبّب به من مشاكل كثيرة، وردة فعل عكسية لدى شعوب البلاد الغربية المختلفة، إلى جانب قيامه على الغش والخداع، وهو ما قال به الشيخ عبد المحسن العبيكان، المستشار القضائي في وزارة العدل السعودية، في مقاله الأسبوعي بصفحة آفاق إسلامية في «الشرق الأوسط»، الذي كان بعنوان: «احذروا من الزواج بنية الطلاق». ومن الفقهاء السعوديين من رأى إباحته، صوناً للشباب من الانحراف ومساعدة المسلمات في الغرب على تحصيل الزواج بطريقة شرعية، قائلين: إن هذا الزواج قد رخّصه من القدماء أبو حنيفة والشافعي، حيث أجازا أن ينوي الزوج الأجل ولا يظهره للمرأة، لكن كرهه مالك وأحمد بن حنبل، فقد ذكر في ذلك الإمام أنس بن مالك، أن من نكح نكاحاً مطلقاً ونيته ألا يمكث معها إلّا مدة نواها، فنكاحه

صحيح، وليس نكاح متعة، إلّا أنه استدرك ذلك باعتبار هذا النكاح ليس من «أخلاق الناس».

وبالعودة إلى المعاصرين رأى الشيخ الراحل محمد بن عثيمين، عدم جواز هذا الزواج لما فيه من إفساد علاقة الناس ببعضهم البعض، وخداع لولي أمر المرأة، حيث إن: «نية الرجل بقلبه أن يتزوج المرأة لمدة شهر ما دام في البلد فقط، فيه خلاف، فمنهم من قال: أنه في حكم نكاح المتعة»؛ لأنه نوى، وهذا الرجل قد دخل على نكاح مؤقت «المتعة»، فكما أنه نوى التحليل وإن لم يشترطه صار حكمه حكم المشترط، فكذلك إذا نوى المتعة وان لم يتشرطها، فحكمه كمن نكح نكاح متعة»، وعدّه قولاً قوياً.

مؤتمر في ماليزيا حول الصلاة في الفضاء

عقد في ماليزيا مؤخراً مؤتمر فقهي، استهدف حسم الجدال الفقهي الذي دار في البلاد حول كيفية صلاة رواد الفضاء المسلمين في الفضاء.

في الوقت الذي تستعد فيه البلاد لإرسال أول ماليزي للفضاء الخارجي.

وتأمل ماليزيا في إرسال أول رائد فضاء إلى القمر بحلول عام ٢٠٢٠، بعد إعداد مجموعة من رواد الفضاء المؤهلين خلال العقد المقبل. وسيجري تدريب ماليزيين اثنين لإرسالهما للفضاء في سفينة فضاء روسية، وقالت وكالة الفضاء الماليزية «انغكاسا»: إنها تبحث منذ فترة كيفية أداء الفروض الإسلامية في الفضاء. ومن بين الموضوعات التي ستبحث في المؤتمر، طبقاً لما ذكرته المديرة العامة لوكالة الفضاء الماليزية الجنرال مزلان عثمان، كيفية

الوضوء بالمياه مع تحديد كميات المياه في الفضاء، وإعداد الطعام طبقا للشريعة الإسلامية في رحلة قد تستغرق عدة أسابيع. وقالت مزلان: «إن هناك أسئلة كثيرة حائرة حول كيفية أداء رواد الفضاء الصلاة خمس مرات يومياً في محطة فضاء دولية تدور ١٦ مرة حول الأرض خلال ٢٤ ساعة، بما يعني أن الشمس تشرق وتغرب عليهم عدة مرات في اليوم»، كما سيتم أيضاً بحث تحديد اتجاه القبلة (مكة) خلال التحليق حول الأرض.

الدعوة إلى قمّة إسلامية في ألمانيا

دعت المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل إلى عقد قمة إسلامية في دائرتها، بهدف التشاور مع ممثلي الجالية المسلمة في ألمانيا، حول قضايا المناهج ودمج الشبيبة المسلمة في المجتمع الألماني، وتعزيز الحوار بين الثقافات المتعددة في ألمانيا. ونقلت صحيفة «دي فيلت» الواسعة الانتشار، عن دوائر في الحكومة الألمانية، رغبة ميركل في عقد القمة الإسلامية، قبل بدء العطلة الصيفية البرلمانية. ويفترض أن ينعقد اللقاء، بحضور أبرز ممثلي الجالية الإسلامية، برعاية دائرة المستشارة، وبمشاركة وزير الداخلية الاتحادي فولفغانغ شوبيلة. وستدعو ميركل إلى اجتماع رؤساء الجمعيات والمراكز الإسلامية المعروفة، إضافة إلى عدد من العلماء المسلمين المقيمين في ألمانيا.

ويعيش في ألمانيا ٣،٣ مليون مسلم، يشكل الأتراك أكثر من ٦٠ في المئة منهم، ويستمر اللقاء لعدة ساعات، ويحاضر فيه أساتذة من مختلف الأديان والاقليات المقيمة في ألمانيا.

قواعد النشر في مجلة
فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

٢ ـ تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهيّة بشكل عام، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ ـ الآفاق الفقهية في القرآن الكريم .

ب ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

جـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

د ـ المسائل الفقهية الحيوية .

هـ ـ فقه النظريات الاسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية .

و ـ ما وراء الفقه، كتنقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام .

ز ـ تأريخ الفقه والمدارس الفقهية .

ح ـ المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه، كبعض المباحث الأُصولية التي تتميز بالأهمية والجدة .

٣ ـ أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ ـ ألّا تكون المقالة منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى.

٥ ـ للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ ـ المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها. لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ ـ ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أُسس فنية. وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ ـ للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها. كما أنّ 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 عليهم السلام

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : ..... *Name :*

العنوان : ..... *Address :*

FIQH - U - AHLIL BAIT

قيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأُخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران ـ قم ـ ص. ب : ٣٧١٨٥ / ٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران ـ شعبة انقلاب ـ قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري ـ بانك صادرات ايران ـ شعبة صفائية ـ قم .

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD :

Abbas AL-Ka'bi

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim Moaddel AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL-Rahmani

EXECUTIVE MANAGER :

Ali Assaedi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAI

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 11 - NO. 43 - 2006 / 142

Kh ghaffuri@islamicfeqh.com