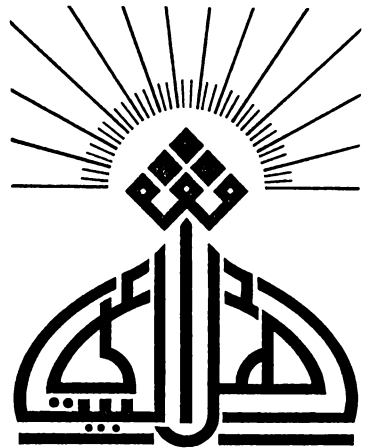


فَقْهٌ هَذَا الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

فصليّة فقهيّة متخصّصة

- ميراث الزوجة من العقار / ٢٥١
- الوطن الشرعي و مقياس تعدد الوطن
- نظرة فقهية الى سكوك الإجارة
- الشروط الابتدائية في الفقه و القانون المدني
- قاعدة أصالة الصعة
- الاختلاف العقيدي وأثره على الاستنباط - الإمامة نموذجاً
- القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرموطيقا) / ٣
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - عقد الإجارة وأحكامه
- في رحاب المكتبة الفقهية - رسالتان في تنجيس المتنجس
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)
- نافذة المصطلحات الفقهية - ابن السبيل
- تقرير حول مركز العلوم والثقافة الإسلامية



فصلية فقهية متخصصة

فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الخامس والأربعون - السنة الثانية عشرة

١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م

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 معذل الإبراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير - رؤية حول منهجية الدراسات الفقهية المقارنة ... ٥ - ١٠
رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

ميراث الزوجة من العقار / ١ و ٢ ١١ - ٤٢
آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
الوطن الشرعي ومقياس تعدد الوطن ٤٣ - ٥٠
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

- دراسات وبحوث -

نظرة فقهية الى صكوك الإجارة ٥١ - ٧٦
الاستاذ الشيخ أحمد المبلغي
الشروط الابتدائية في الفقه والقانون المدني ٧٧ - ١٠٨
علي أصغر الصائمي
قاعدة أصالة الصحة ١٠٩ - ١٢٠
الاستاذ السيد محسن الجرجاني
الاختلاف العقيدي وأثره على الاستنباط - الإمامة نموذجاً .. ١٢١ - ١٦٠
السيد علي عباس الموسوي
القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمونيكا) / ٣ ١٦١ - ١٨٦
الاستاذ الشيخ حسن الجواهري
دراسات مقارنة في فقه القرآن - عقد الإجارة وأحكامه ١٨٧ - ٢٢٠
الشيخ خالد الغفوري



محتويات العدد

في رحاب المكتبة الفقهية - رسالتان في تنجيس المتنجس ... ٢٢١ - ٢٤٦

تحقيق: الشيخ رجب القاسمي

١ - الرسالة الأولى - في عدم تنجيس المتنجس ٢٢٣ - ٢٣٨

الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهاني

٢ - الرسالة الثانية - في تنجيس المتنجس ٢٣٩ - ٢٤٦

الشيخ محمد جواد البلاغي

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٢٤٧ - ٢٥٤

إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية - ابن السبيل ٢٥٥ - ٢٦٤

- تقارير ومتابعات -

تقرير حول مركز العلوم والثقافة الإسلامية ٢٦٧ - ٢٧٤

إعداد: التحرير

متابعات ٢٧٥ - ٢٨٢

إعداد: التحرير

- افتتاح دورة الاجتهاد والدراسة بالمراسلة ٢٧٥

- مهرجان تخليد ذكرى العلامة ابن ميثم البحراني ٢٧٦

- احتفال المركز العالمي للدراسات الإسلامية ٢٧٩

- أول اجتماع لتبادل الرأي بين علماء السنة والشيعة ٢٧٩

- تأسيس مركز المعارف الإسلامية الشيعية ٢٨٠

- مهرجان الشيخ الطوسي ٢٨٠

- اختتام أعمال مؤتمر « الإسلام وحقوق الإنسان » ٢٨١

- معرض الابداعات ٢٨١

- مؤتمر التشيع والاستشراق ٢٨٢

رؤية حول منهجية الدراسات الفقهية المقارنة

يظل الاجتهاد مبدأ ثابتاً في الدراسات الفقهية حسب المقاييس البحثية والشرعية مادامت هناك مادة للتفكير والبحث ومادامت ثم حركة حرة للعقل ودور مناط به . . ومن الطبيعي أن يترتب على الممارسة الاجتهادية في حدّها الأدنى أمران : الأول - الإنتاج العلمي والذي كثيراً ما يكون بمستوى الإبداع والتجديد . . الثاني - التعددية النظرية واختلاف الآراء والاتجاهات الفقهية . .

وقد وظفت هذه التعددية النظرية لتفعيل حركة البحث من خلال عقد الدراسات الفقهية المقارنة التي ترجع جذورها الى زمن ليس بالقريب ولا تزال . . وإن لم تسر في غضون تلك الحقبة الماضية على وتيرة واحدة .. حيث كانت تنشط تارة وتضمّر أخرى . . ويتضح ذلك جلياً من خلال رسم خط بياني على ضوء ما وصل إلينا من مؤلفات ووثائق علمية في هذا الصدد . .

ومهما يكن من أمر فإن الدراسات الفقهية المقارنة باتت اليوم قضية ملحة أكثر من أي وقت مضى .. إلا أنّه لا بدّ من إعادة النظر في المنهجية المتبعة في هذا النمط من الدراسات . . حيث درجت البحوث التقليدية على منهجية تعتمد التقسيم المدرسي

سواء كان بحسب الانتماء المذهبي وهو الشائع والمألوف أو بحسب الاتجاهات والمسالك داخل المذهب الواحد ، هذا أولاً . .
وثانياً تعتمد الأسماء والعناوين والقائلين كأساس . . ولم تبني على أساس القول والمعنون . . فعندما تعالج هذه الدراسات قضية فقهية تصنف المواقف الفقهية ثبوتاً وإثباتاً وفتاوى واستدلالات طبقاً للمذاهب الفقهية . . فيذكر قول المالكية وقول الحنفية وقول الشافعية وقول الحنابلة وقول الإمامية وهكذا . .

نقد وتقويم :

وثمة ملاحظات بحثية على هذا المنهج المتبع في المقارنة :

- ١- إنَّ التقسيم المتعارف في الدراسات المقارنة ليس تقسيماً جامعاً . . فإنَّ هناك آراءً فقهية قبل وبعد هذه المذاهب - بل ومعاصرة لها - لم يحالفها الحظ في أن تطرح على طاولة البحث والمناقشة وأسقطت من الحساب دون أيِّ مبرر . . فإنَّ لكثير من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين آراءً متعدّدة لم تنعكس في هذه الدراسات . . ومن الواضح أنَّه كلّما اتسعت دائرة الآراء المطروحة للمقارنة كلّما ازدادت تلك الدراسة ثراءً . . كما أنَّ بعض الدراسات قد ركّزت على بعض المذاهب وهمّشت أخرى بل يلاحظ أنَّ قسماً من الدراسات أهمل مذاهب وفرقاً معتدّاً بها ولم يتعرّض لها ممّا يجعل الدراسة مجتزأة وغير وافية لفوات فرص الاطلاع والوقوف على بعض الآراء وما فيها من قوة أو ضعف . .
- ٢- ومن الطبيعي أنَّ في ظلِّ هذا الأسلوب لا يبقى أيِّ مجال لطرح ونقد الرؤى المعاصرة والتي قد لا تقلُّ شأنًا عن الآراء السابقة بل ربّما تفوقها أحياناً . . فإنَّ هذا التقسيم يسدُّ الطريق

أمامها لعدم انخراطها ضمن التسميات المألوفة . . وهذا ما يجعل الدراسة المقارنة أقل حيوية وتتعامل مع الماضي التراثي أكثر مما تتعامل مع الآراء المعاصرة والنظريات الحية . .

٣- في حالات عديدة لا يكون هذا التقسيم أميناً بسبب الغموض والابهام اللذين قد تُبتلى به نسبة الآراء الى مذاهبها . . فقد يحصل أحياناً تشكيك وتردد في النسبة . . حيث إن كثيراً من هذه الآراء صدرت من بعض تلامذة أرباب المذاهب أو من تلامذة تلامذتهم ولم تصدر منهم مباشرة أو صدرت منهم إلا أنها نُقلت بالواسطة أو الوسائط التي لا يوثق بالركون اليها وذلك لعدم تصدي بعض أئمة المذاهب للتدوين أو لم نعثر على أصولهم المدونة . . ويسري هذا التشكيك على الفتوى والموقف الفقهي كما يسري على الاستدلال والتخريج الفني الذي استند إليه صاحبه . . وهذه المشكلة وإن لم تختص بالبحث المقارن وإنما تعم سائر الدراسات أيضاً إلا أنها تتجلى هنا بشكل أكثر وضوحاً . .

٤ - كما أنه مما يثير الريب في التقسيم المزبور عدم كون الموقف المنسوب الى مذهب معين موقفاً إجماعياً بل أحياناً لا يصل الى مستوى الشهرة . . فكيف يمكن الاجترار علمياً على جعل ذلك الرأي ممثلاً لكل المذهب ؟ ! وربما يكون هناك رأيان . . فكيف يحكم على رأيين متباينين أو أكثر بحكم واحد ؟ !

٥ - إنه طبقاً للمنهج التقليدي كيف يمكن طرح الدراسات المقارنة في المسائل المستحدثة والنوازل . . حيث من المتعذر معالجة ذلك ضمن تلك الآفاق المحدودة ؟ ! الأمر الذي يصعب معه - أو يتعذر - تصنيف الباحثين من المعاصرين بحثياً على ضوء

التقسيم المذهبي . . بل من غير اللائق أحياناً طرح الموازنة والمقارنة على هذا الأساس . . والنقطة المشتركة في هذه الملاحظات جميعاً هو عدم كون عملية المقارنة مستوعبة لجميع أو أغلب الآراء والنظريات المطروحة في الساحة العلمية . .

٦- قد يلاحظ أحياناً عدم دقة التقسيم بسبب تداخل بعض الأقسام . . فإن بعض الآراء والاجتهادات من المذهب (أ) قد تتفق مع موقف المذهب (ب) وكذلك العكس . . الى غير ذلك . .

المنهجية المقترحة :

والمنهج المقترح يكاد يخلو مما أثير من الإشكالات كلاً أو جلاً : ونشير إلى أننا لا نرفض التسمية ونسبة الأقوال إلى قائلها بصورة مطلقة . . ففي الحالات التي تكون النسبة قطعية والموقف إجماعياً لا مانع من التعرض للأسماء . . بل حتى في الموارد التي لم تتضح لنا النسبة يمكن أن نجعل القول مبنياً على ما نسبه ناقل معين وعهدة النقل تكون عليه حينئذ . . مراعاة للأمانة العلمية وحتى ترتفع موجبات الثقة الى أعلى مستوى ممكن . .

ويمكن إجمال ما نقترحه من منهج بأن نجعل الانطلاق في سير عملية المقارنة من النظرية والرأي الفقهي ولو كانت هناك نسبة الى قائل معين فهي تقع في هذا السياق وفي الرتبة الثانية . . وهذه هي النقطة الجوهرية التي تكون فارقة بين المنهج التقليدي في المقارنة وبين المنهج المقترح . .

وأما كيفية طرح ذلك وما هو الأسلوب المتبع وما هو حجم دائرة الحركة في هذا المنهج فإنما يكون بأحد طريقتين فئيتين وهما : الطريق الأول : أن تطرح الآراء على أساس الاتجاهات والأقوال . .

أي يقال : إنّ في هذه المسألة عدّة أقوال أو اتجاهات .. ثم نبدأ بتعدادها وتحليلها ومعالجتها دون الإصرار على تسمية القائلين .
الطريق الثاني : أن تطرح الآراء على أساس الاحتمالات والوجوه الممكنة في البحث .. بأن يقال : إنّ في هذه المسألة عدّة احتمالات أو وجوه .. ثم نأتي على ذكرها وتفصيلها .. ومساحة الاحتمالات تختلف بحسب طبيعة البحث : فتارة تذكر الاحتمالات بلحاظ إمكانها العقلي .. وأخرى بلحاظ إمكانها العقلاني والعرفي .. وثالثة بلحاظ إمكانها بحسب القواعد العامة للاستدلال بصورة عامة أو في خصوص باب معيّن .. ورابعة بلحاظ إمكانها بحسب الأدلة الخاصة وهكذا ننطلق بالبحث في أجواء رحبة منفتحة ..

ومن الواضح أنّ هذين الطريقين ليسا في عرض واحد .. بل إنّ الثاني منهما أوسع دائرة من الأول .. فإنّ الطريق الأول مبنيّ على أساس الخيارات العلمية المطروحة والموجودة فعلاً ، وعادة ما تكون ضيقة ومحدودة .. ولا يمكننا أن ننفي استيعاب الأقوال المطروحة لجميع الاحتمالات الممكنة في بعض المسائل .. في حين أنّ الطريق الثاني قائم على لحاظ الخيارات العلمية الممكنة والتي تستوعبها أدوات الاستنباط وأدلته .. وهذا ما يفتح لنا آفاقاً واسعة وفرصاً كبيرة للإفادة من ذلك .. لا أن نخنق البحث داخل أطر ضيقة .. ومن ناحية أخرى لا داعي لإضاعة الوقت في التحقق من نسبة الأقوال الى قائلها إلا في موارد قد يقتضيها البحث .. كما لو أريد التأكّد من انعقاد إجماع الأمة على حكم أو لا .

إنّ تفعيل الدراسات المقارنة وإعطائها استحقاقاتها المنهجية يكون خطوة في سبيل النهوض بالفقه إلى المستوى اللائق به .. ويذيب من جليد الانكفاء على الذات .. ويوفّر المناخات المساعدة

على الانفتاح على الآخر علمياً والإفادة منه والتعاطي معه بعيداً عن حالات الحساسية المفرطة والنظرة المريبة . . ولنواصل هذا النهج في سبيل تحقيق التنمية المعرفية والتكامل النظري . . فإن الانفتاح العلمي يعبر عن ضرورة اجتهادية . . لكون العملية الاجتهادية لا يمكن أن تبلغ مداها وغايتها المحددة لها - وهي است فراغ الوسع - ما لم تطرح المسائل العلمية على ضوء الاحتمالات المختلفة والآراء المتعددة سيما في قسم المعاملات بالمعنى الأعم - الشامل للعقود والإيقاعات والأحكام بالمعنى الأخص - نظراً لابتناء كثير من أحكامها على الارتكازات والسير العقلانية التي هي أمور واقعية لا تحجبها التسميات . . بل إن الأمر يتطلب تتبّع ذلك ولو في غضون الأنظمة والقوانين الوضعية وغير الإسلامية ، فكيف بتتبّع النظريات الاجتهادية للمذاهب الإسلامية المختلفة . . وفقنا الله للعلم النافع والعمل الصالح . . وجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه . .

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

ميراث الزوجة من العقار القسم الأول والثاني

□ آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

ننبّه على أنّ القسم الأول من هذه الدراسة كان قد نشر سابقاً وحده في العدد (٤١) . . وقد أجرى سماحة آية الله السيد الهاشمي تغييرات على البحث فرجّحنا إعادة نشره مع القسم الثاني . . وللبحث بقية (التحرير)

الاتجاهات الفقهية في المسألة :

المعروف بين فقهاءنا بل ادّعى أنّه ممّا أجمعت عليه الطائفة أنّ الزوجة لا ترث من العقار وأرض الرباع - أي المساكن والدور - شيئاً لا عيناً ولا قيمة ، وإنّما ترث من قيمة الآلات والأنقاض والأبنية عليها . وأضاف بعضهم القرى والضياع إلى ذلك ، فلا ترث من الأراضي شيئاً وإنّما ترث من قيمة الشجر والقصب والبناء .

واختلفوا بعد ذلك في اختصاص هذا الحكم بالزوجة التي ليس لها ولد من الزوج ، أو عمومها لكلّ زوجة:

فذهب مشهور القدماء إلى الاختصاص ، كما في المسالك والكفاية ^(١) .

بينما ذهب ابن إدريس وجملة من المتأخّرين إلى العموم .

كما ألحق بعض الفقهاء من متأخري المتأخرين العيون والآبار بالأراضي ، فحكموا بعدم إرث الزوجة إلا من الماء الخارج منها عند الوفاة لا نفسها ولا ما يخرج منها بعد ذلك .

وخالف في أصل الحكم من القدماء ابن الجنيـد فحكم بإرثها من أعيان جميع التركة . والسيد المرتضى فحكم بإرثها من قيمة الرباع كالبناء .

فالأقوال في المسألة خمسة :

القول الأول : ما ذهب إليه ابن الجنيـد على ما حكاه العلامة عنه في المختلف ، قال : « وقال ابن الجنيـد : (وإذا دخل الزوج أو الزوجة على الولد والأبوين كان للزوج الربع وللزوجة الثمن من جميع التركة عقاراً أو أثاثاً وصامتاً ورقيقاً وغير ذلك ، وكذا إن كن أربع زوجات ، ولمن حضر من الأبوين السدس وإن حضرا جميعاً السدسان وما بقي للولد) ولم يخصّ الولد بأثـمه من الزوجة » (٢) .

القول الثاني : عدم توريثها من أرض الرباع - أي الدور والمساكن - لا عيناً ولا قيمة ، وتوريثها من قيمة أبنتها ومن أعيان الأموال الأخرى حتى القرى والضياع ، وهذا ما ذهب إليه الشيخ المفيد ، قال : « ولا ترث الزوجة شيئاً مما يخلّفه الزوج من الرباع ، وتعطى قيمة الخشب والطوب والبناء والآلات فيه ، وهذا هو منصوص عليه عن نبي الهدى عليه وآله السلام وعن الأئمة من عترته ﷺ والرباع هي الدور والمساكن دون البساتين والضياع » (٣) .

وعبارته ساكتة عن التفصيل بين ما إذا كان للزوجة ولد منه وعدمه ، ومن هنا استفيد منها القول بعموم حرمان الزوجة من الرباع سواء كانت ذات ولد أم لا .

القول الثالث : توريثها من قيمة الرباع والأبنية فيها جميعاً ومن أعيان الأموال الأخرى حتى الضياع والقرى ، وهذا ما ذهب إليه السيد المرتضى في الانتصار

قال : « مسألة : ومما انفردت به الامامية أن الزوجة لا تراث من رباغ المتوفى شيئاً ، بل تعطى بقيمته حقها من البناء والآلات دون قيمة العراص . وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بين الرباغ وغيرها في تعلق حق الزوجات . والذي يقوى في نفسي أن هذه المسألة جارية مجرى المتقدم في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف والسيف ، وأن الرباغ وإن لم تسلم إلى الزوجات فقيمتها محسوبة لها ، والطريقة في نصرة ما قويناه هي الطريقة في نصرة المسألة الأولى ، وقد تقدم بيان ذلك . ويمكن أن يكون الوجه في صد الزوجة عن الرباغ أنها ربما تزوجت وأسكنت هذه الرباغ من كان ينافس المتوفى أو يغبطه أو يحسده ، فيثقل ذلك على أهله وعشيرته ، فعدل بها عن ذلك على أجمل الوجوه » ^(٤) . وعبارته كعبارة المفيد ساكتة عن التفصيل بين الزوجة ذات الولد وغيرها .

وقد ذكر في نصرة ما قواه في المسألة السابقة - وهي الحبة - ما يلي : « وإنا قوين ما بيناه وإن لم يصرح به أصحابنا ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ ^(٥) وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الأنثى للذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف ومصحف وغيرها . وكذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين والزوجين يقتضي أن لهم السهام المذكورة في جميع تركة الميت ، فإذا خصصنا الذكر الأكبر بشيء من ذلك من غير احتساب قيمته عليه تركنا هذه الظواهر ، وأصحابنا لم يجمعوا على أن الذكر الأكبر مفضل بهذه الأشياء من غير احتساب بالقيمة وإنا عوكلوا على أخبار روهها تتضمن تخصيص الأكبر بما ذكرناه من غير تصريح باحتساب عليه أو بقيمة . وإذا خصصناه بذلك اتباعاً لهذه الأخبار واحتسبنا بالقيمة عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما أجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه الأشياء فذلك أولى . ووجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه أنه القائم مقام أبيه والساد مسده ، فهو أحق بهذه الأمور من النسوان والأصاغر للرتبة

والجاه» (٦).

وهذا هو المستفاد أيضاً من عبارات الصدوق تذکر فی الفقہ ، حيث قال في ذيل رواية ابن أبي يعفور الصريحة في إرث الزوجة من الأرض مطلقاً: « قال مصنف هذا الكتاب : هذا إذا كان لها منه ولد ، فإذا لم يكن لها منه ولد فلا ترث من الأصول إلا قيمتها ... » (٧) فإنّ ظاهره أنّها ترث من قيمة الأصول جميعاً ومنها الأرض والعقار .

وكذلك هذا القول هو صريح أبي الصلاح الحلبي في الكافي حيث قال : « ولا ترث الزوجة من رقاب الرباع والأرضين شيئاً وترث من قيمة الرباع والأرضين كسائر الآلات » (٨) .

القول الرابع : عدم توريثها من الأرض مطلقاً لا عيناً ولا قيمة ، ولكن تورث من قيمة البناء والآلات والشجر والقصب عليها إذا لم يكن لها ولد منه ، وإلا ورثت من الأعيان جميعاً ، وهو صريح الشيخ وأتباعه ، بل هو المشهور بعد الشيخ .

قال الشيخ في النهاية : « والمرأة لا ترث من زوجها من الأرضين والقرى والرباع من الدور والمنازل بل يقوم الطوب والخشب وغير ذلك من الآلات وتعطى حصتها منه ، ولا تعطى من نفس الأرض شيئاً . وقال بعض أصحابنا : إنّ هذا الحكم مخصوص بالدور والمنازل دون الأرضين والبساتين ، والأوّل أكثر في الروايات وأظهر في المذهب . وهذا الحكم الذي ذكرناه إنّما يكون إذا لم يكن للمرأة ولد من الميت ، فإن كان لها منه ولد أعطيت حقّها من جميع ما ذكرناه من الضياع والعقار والدور والمساكن » (٩) .

وقال في المبسوط : « والمرأة لا ترث من زوجها من الأرضين والقرى والرباع من الدور والمنازل بل يقوم الطوب والخشب وغير ذلك من الآلات ، وتعطى حصتها منه ، ولا تعطى من نفس الأرض شيئاً . وقال بعض أصحابنا :

إنّ هذا مخصوص بالدور والمنازل دون الأرضين والبساتين ، والأوّل أظهر ، هذا إذا لم يكن لها منه ولد ، فأما إذا كان لها ولد فإنّها تعطى حقّها من جميع ذلك » (١٠).

وذكر مثل ذلك ابن البرّاج في المهذب (١١).

وقال ابن حمزة في الوسيلة : « فإن كانت الزوجة ذات ولد من زوجها المتوفّى عنها لزم ميراثها من جميع التركة ، وإن لم تكن ذات ولد منه لم يكن لها حق في الأرضين والقرى والمنازل والدور والرباع ، وروي روايات مختلفات بخلاف ذلك » (١٢).

وقال المحقّق الحليّ في الشرائع : « إذا كان للزوجة من الميت ولد ورثت من جميع ما ترك ، ولو لم يكن لم ترث من الأرض شيئاً وأعطيت حصّتها من قيمة الآلات والأبنية ، وقيل : لا تمنع إلا من الدور والمساكن ، وخرّج المرتضى رحمته الله قولاً ثالثاً : وهو تقويم الأرض وتسليم حصّتها من القيمة . والقول الأوّل أظهر » (١٣).

ولكنّه في مختصره النافع لم يفصل بين ذات الولد وغيرها ، كما أنّه خصص فتواه بخصوص العقار ، قال : « ويرث الزوج من جميع ما تركته المرأة وكذا المرأة عدا العقار ، وترث من قيمة الآلات والأبنية ، ومنهم من طرد الحكم في أرض المزارع والقرى ، وعلم الهدى يمنعها العين دون القيمة » (١٤).

وقال العلامة في القواعد : « والزوج يرث من جميع ما تخلّفه المرأة سواء دخل أو لا إذا كان العقد في غير مرض الموت ، أمّا الزوجة فإن كان لها ولد من الميت فذلك ، وإن لم يكن لها ولد فالمشهور أنّها لا ترث من رقبة الأرض شيئاً ، وتعطى حصّتها من قيمة الآلات والأبنية والنخل والشجر . وقيل : إنّما تمنع من الدور والمساكن . وقيل : ترث من قيمة الأرض أيضاً » (١٥).

وقال في الإرشاد : « وذات الولد من زوجها ترث منه من جميع تركته ، فإن

لم يكن لها منه ولد لم ترث من رقبة الأرض شيئاً ، وأعطيت حصتها من قيمة الآلات والأبنية والنخل والشجر على رأي « (١٦) » .

وعباراته تشعر بأن إرثها إذا كانت ذات ولد كأنه مسلم ، وإنما الاختلاف والشهرة في عدم إرث غير ذات الولد .

ثم إن الشيخ الصدوق في الفقيه أيضاً فصل بين ذات الولد وغيرها ، فحكم بإرث الأولى من عين العقار كالشيخ وأتباعه ، إلا أن المستفاد من ظاهر عبارته أنه في غير ذات الولد أيضاً يقول بإرثها من القيمة كالسيد المرتضى تتر - كما أشرنا سابقاً - كما أنه خصص الحرمان بالرباع وعقار الدور لا مطلق الأراضي ، فيكون قولاً سادساً أخص من جميع الأقوال ، فإنه بعد أن نقل حديث ابن أبي يعفور القادم في أن إرث الزوجة من الدار وتربته وأرضه كالزوج علّق عليه بقوله : « قال مصنف هذا الكتاب : هذا إذا كان لها منه ولد ، فإذا لم يكن لها منه ولد فلا ترث من الأصول إلا قيمتها وتصديق ذلك : ما رواه محمد بن أبي عمير عن ابن أذينة في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع » (١٧) .

وظاهر ذيل العبارة أنها ترث قيمة تمام الأصول بما فيها الأرض ، كما أن حديث ابن أذينة المستند لديه للتفصيل خاص بالرباع بل والتعبير بـ « الأصول » أيضاً يناسب ما فيه أصل وفرع وهو الدور والرباع لا الأراضي الجرداء .

القول الخامس : نفس القول الرابع ولكن من غير تفصيل بين ذات الولد وغيرها ، فيحكم بحرمانها من الأرضين مطلقاً ، وهو الأشهر بين متأخري المتأخرين .

وأول من ذهب إلى عدم التفصيل من القدماء ابن إدريس في السرائر إلا أنه وافق الشيخ المفيد في اختصاص الحرمان بالرباع والمنازل دون مطلق الأرضين ، قال : « فأما إذا كان لها منه ولد أعطيت سهمها من نفس جميع ذلك على قول بعض أصحابنا ، وهو اختيار محمد بن علي بن الحسين بن بابويه

تمسكاً منه برواية شاذة وخبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً. وإلى هذا القول ذهب شيخنا أبو جعفر في نهايته إلا أنه رجع عنه في استبصاره ، وهو الذي يقوى عندي - أعني ما اختاره في استبصاره - لأنّ التخصيص يحتاج إلى أدلة قوية وأحكام شرعية ، والإجماع على أنها لا ترث من نفس تربة الرباع والمنازل شيئاً سواء كان لها من الزوج ولد أو لم يكن ، وهو ظاهر قول شيخنا المفيد في مقنعه والسيد المرتضى في انتصاره « (١٨) » .

إلا أنّ ما ذكره من رجوع الشيخ في الاستبصار عمّا ذكره في النهاية - وهو مختاره في المبسوط أيضاً - غير تام ، فإنّ عبارته في الاستبصار لا دلالة فيها على ذلك ، وإنّما ذكر الرواية الدالة على أنّ الزوجة ترث كالزوج من كلّ ما ترك ، ثمّ عقّب على ذلك بقوله : « فلا تنافي الأخبار الأوّلة من وجهين : أحدهما : أن نحمله على التقيّة ؛ لأنّ جميع من خالفنا يخالف في هذه المسألة ، وليس يوافقنا عليها أحد من العامة ، وما يجري هذا المجرى يجوز التقيّة فيه . والوجه الآخر : أنّ لهنّ ميراثهنّ من كلّ شيء ترك ما عدا تربة الأرض من القرايا والأرضين والرباع والمنازل ، فنخصّص الخبر بالأخبار المتقدّمة . وكان أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه عليه السلام يتأوّل هذا الخبر ويقول : ليس لهنّ شيء مع عدم الأولاد من هذه الأشياء المذكورة ، فإذا كان هناك ولد فإنّها ترث من كلّ شيء . واستدلّ على ذلك بما رواه محمّد بن أحمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة : « في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع » (١٩) .

وهذا لا يدلّ على عدم قبوله إرث الزوجة إذا كانت ذات ولد ، بل تعبيره بأنّ الصدوق كان يتأوّل الخبر الدالّ على إرث الزوجة من كلّ ما تركه الزوج بحمله على ذات ولد قد يشعر بأنّه بهذا التأويل يرتفع التعارض والتنافي مع الأخبار الدالة على الحرمان من إرث الأرض .

ومما قد يشهد على ذلك أنّ الشيخ تذكّر بنفسه ذكر هذا التأويل ، واختاره في

التهذيب ؛ فإنه بعد أن نقل خبر ابن أبي يعفور الدالّ على إرث الزوجة من كلّ ما ترك الزوج قال : « قال محمّد بن الحسن : هذا الخبر محمول على أنّه إذا كان للمرأة ولد فإنّها ترث كلّ شيء تركه الميت عقاراً كان أو غيره ، والذي يدلّ على ذلك ما رواه محمّد بن أحمد بن يحيى ... » ^(٢٠) وذكر خبر ابن أذينة .

ومنه يظهر أنّ ما فعله بعض الفقهاء - تأثراً بكلام السرائر من عدّ الشيخ تدنّر من القائلين بعدم التفصيل لما في استبصاره ، بل ومن المدّعين للإجماع على ذلك في خلافه لأنّه قال فيها : « مسألة ١٣١ : لا ترث المرأة من الرّباع والدور والأرضين شيئاً ، بل يقوّم الطوب والخشب فتعطى حقّها منه ، وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا : لها الميراث من ذلك جميعه . دليلنا : إجماع الفرقة وأخبارهم » ^(٢١) - غريب جداً ؛ فإنّ المدار والمعيّار لاقتناص فتاوى الشيخ الأعظم إنّما هو كتاباه النهاية والمبسوط ، كما أنّ تهذيبه الذي هو شرح لمقنعة المفيد هو الكتاب الحديثي الأهم والمعتمد لديه ، فكيف لا ينظر إلى ما أفتى به في هذه الكتب المعتمدة والتي قد صرّح فيها بالتفصيل بين ذات الولد وغير ذات الولد ، ثمّ يتشبّث بعبارة الاستبصار الذي ألفه للجمع بين الأخبار ورفع التعارض بينها لا للافتاء ؟ ! على أنّه لا دلالة فيها على إنكار التفصيل أصلاً ، كما أنّ نقله للإجماع في الخلاف من الواضح أنّه ناظر إلى الإجماع على أصل المسألة في قبال العامة ، كما هو شأن إجماعات الخلاف ، لا عدم التفصيل المذكور .

بل التحقيق يقتضي أن لا يستفاد الإطلاق ، ونفي هذا التفصيل من عبارات مثل الشيخ المفيد في المقنعة والسيد المرتضى في الانتصار ، حيث لم يفصلوا بين الشقّين أيضاً ؛ لقوة احتمال أنّهم غير ناظرين فيها إلا إلى أصل المسألة ، وليس نظرهم إلى تفاصيل المسألة المختلف فيها ، فهي ساكتة عن التفصيل وليست دالّة على عدم ارتضاءهم له ، وهذا نظير جملة من كتب القدماء التي لم تذكر أصل المسألة في إرث الزوجة ، كالحداية والمقنع للصدوق والمراسم لسلار وفقه القرآن للراوندي وغيرها ؛ فإنّ سكوتها عن ذلك قد لا يدلّ على نفيهم لأصل

حرمان الزوجة ، كما هو واضح .

فما عن جملة من المتأخرين ، كصاحب الرياض وغيره (٢٢) من جعل مسألة حرمان الزوجة من الأرضين بإطلاقها من الناحيتين - أي شموله لمطلق الأراضي ولذات الولد - إجماعية لدى القدماء ولم يخالف فيها إلا الصدوق ، غير سديد .

قال في الرياض : « واعلم أنَّ مقتضى إطلاق العبارة وغيرها من عبارات الجماعة ممّا أطلق فيه الزوجة عدم الفرق فيها بين كونها ذات ولد من زوجها أم لا ، وهو الأقوى وفاقاً لكثير من أصحابنا ، كالكليني والمفيد والمرتضى والشيخ في الاستبصار والحلي وابن زهرة ظاهراً ، والحلي وجماعة من المتأخرين صريحاً ، وفي السرائر وعن الخلاف الإجماع عليه ، وهو الحجة . مضافاً إلى إطلاق الأخبار السابقة ، بل عمومها الثابت من صيغة الجمع في جملة منها ، وترك الاستفصال في أخرى ، وعموم التعليل ، ووجه الحكمة في ثالثة ، خلافاً للصدوق وأكثر المتأخرين فخصّوا الحكم بغير ذات الولد » (٢٣) .

والذي يتحصّل لنا من مراجعة كلمات الأصحاب - قدس الله أسرارهم - أنَّ المقدار الممكن دعوى الإجماع فيه إنّما هو أصل حرمان الزوجة غير ذات الولد من أعيان الرباع لا من قيمتها ؛ فإنّ المسألة لو كانت إجماعية فكيف يحمل مثل السيد المرتضى والصدوق وأبي الصلاح الحلي - قدس الله أسرارهم - الروايات على أنَّ المراد منها حرمان الزوجة من عين الرباع لا من قيمتها ؟ ! فإنّ المسألة إذا كانت إجماعية وقطعية لم يكن وجه لمثل هذا الحمل ولا لغيره من المحامل .

على أنّنا إذا قبلنا الإجماع في هذه المسألة فهو مسبوق بالروايات العديدة التي سوف نوردّها ، ومن الواضح أنَّ مثل هذه الاجتماعات إن لم يدع القطع بمدركيّتها فلا أقلّ من احتمال ذلك .

ومما يشهد على عدم وجود إجماع تعبدّي في المسألة محاولات الجمع والتوفيق بين الروايات المتعارضة في المقام ، كما صنعه الصدوق في الفقيه وما

فعله السيد المرتضى من الجمع بينها وبين ظاهر القرآن الكريم بما اختاره من حرمانها من العين لا القيمة ، كما تشهد كلمات الشيخ في الاستبصار والتهديب من ذكره وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة ، على أن المسألة مبناها الروايات . نعم ، لا يبعد دعوى أن صدور هذه الروايات في الجملة عن الباقر والصادق عليهما السلام مسلمة ؛ لكثرتها وتظافر نقلها في كتبنا .

وقال صاحب الجواهر تت - بعد أن نقل عن غاية المراد إجماع أهل البيت عليهم السلام على حرمان الزوجة ، وأنه لم يخالف فيه إلا ابن الجنيّد ، وقد سبقه الإجماع وتأخّر عنه - : « لكن ومع ذلك قد يقال : إنّ خلو جملة من كتب الأصحاب على ما قيل ، كالمقنع والمراسم والإيجاز والتبيان ومجمع البيان وجوامع الجامع والفرائض النصيرية عن هذه المسألة ، مع وقوع التصريح في جميعها بكون إرث الزوجة ربع التركة أو ثمنها الظاهر في العموم ربّما يؤذن بموافقة الاسكافي ، بل لعلّ الظاهر عدم تعرّض علي بن بابويه وابن أبي عقيل لذلك أيضاً ، وإلا لنقل ، بل لعلّ خلو الفقه الرضوي الذي هو أصل الأوّل منهما ومعتمده ممّا يؤيد موافقته أيضاً ، بل لعلّ جميع رواة الصحيح - الذي هو مستند ابن الجنيّد بعد عموم الكتاب والسنة - عن أبي عبد الله عليه السلام مذهبهم ذلك ؛ لأنّ مذاهب الرواة تعرف برواياتهم ، وقد رواه ابن أبي يعفور وأبان والفضل بن عبد الملك ، قال : سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته شيئاً أو أرضها من التربة شيئاً أو يكون هو بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً ؟ قال : « يرثها وترثه من كلّ شيء ترك وتركت » .

فدعوى سبقه بالاجماع ولحوقه به لا تخلو من نظر ، بل عن دعائم الإسلام أنّ إجماع الأمة والأئمة على قول ابن الجنيّد ، قال : « رويانا عن أهل البيت عليهم السلام مسائل جاءت عنهم في المواريث مجملة ولم نر أحداً فسرها ، فدخلت على كثير من الناس الشبهة من أجلها ، فرأينا إيضاح معانيها ليعلم المراد فيها ، وبالله التوفيق ، وإن كنا لم نبن هذا الكتاب على فتح المقفل وإيضاح المشكل وبيان

المختلف فيه ، وإنما قصدنا فيه الاختصار والاقتصار على الثابت من المسائل والأخبار ، ولكن لما كان ظاهر هذه المسائل يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأئمة والأمة ودخلت على كثير من أصحابنا من أجلها الشبهة ولمزهم بها كثير من العامة فرأينا إيضاحها - إلى أن ذكر من ذلك - ما روي عن أبي جعفر (عليه السلام) وأبي عبد الله (عليه السلام) أنهما قالا : « إذا هلك الرجل فترك بنين فلأكبر منهم السيف والدرع والخاتم والمصحف » ، وذكر عن بعض الأصحاب احتساب ذلك من القيمة وردّه بمنافاته للشركة المقتضية للتسوية ثم أوله بأن ذلك خاص للأئمة والأوصياء (عليهم السلام) وفيما هو منقول عن إمام إلى إمام من خاتم الامام ومصحف القرآن الثابت وكتب العلم والسلاح الذي ليس شيء من ذلك لأحد منهم تجري فيه المواريث ، وإنما يدفعه الأول للآخر والفارط للغابر ، وقد ذكرنا في باب الوصايا أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) دفع إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) كتبه وسلاحه وأمره أن يدفع ذلك إلى ابنه الحسن (عليه السلام) ، وأمر الحسن أن يدفعه إلى الحسين (عليه السلام) ، وأمر الحسين (عليه السلام) أن يدفعه إلى ابنه علي (عليه السلام) ، وأمر علي بن الحسين (عليه السلام) أن يدفعه إلى ابنه محمد بن علي (عليه السلام) ، وأن يقرئه منه السلام ، فهذا وجه ما جاء في الرواية التي لا تحتل غيرهِ . فأما أن يكون جاء مفسراً فحذف الرواة تفسيره ، أو جاء مجملاً كما ذكرنا اكتفاءً بعلم المخاطبين أو رمزاً من ولي الله - ثم ذكر ما روي عنهما (عليهما السلام) أيضاً من أن النساء لا يرثن من الأرض شيئاً إنما تعطى قيمة النقص - قال : وهذا أيضاً لو حمل على ظاهره وعلى العموم لكان يخالف كتاب الله والسنة وإجماع الأئمة والأمة ، ثم أوله بالأرض المفتوحة عنوة ؛ لكونها رداً للجهاد وتقوية لرجال المسلمين على الكفار والمشركين ، أو بالأوقاف التي ليس للنساء فيها حظ ولا يشاركن الرجال فيها إلا في قيمة النقص ، فأما ما كان من الأرض مملوكاً للموروث فللنساء منه نصيب ، كما قال الله تعالى ، هذا الذي لا يجوز غيره » ، انتهى ما ذكره عن صاحب الدعائم ، ثم علق عليه صاحب الجواهر تنكراً بقوله : « وهو كما ترى من غرائب الكلام ، بل هو كلام غريب عن الفقه والفقهاء والرواة والروايات ، وإنما نقلناه ليقضي العجب منه ، وإلا فهو

لا يقدح في دعوى سبق الإجماع ابن الجنيـد ولـحـوقـه المستفاد ذلك من تسالم النصوص عليه التي هي فوق مرتبة التواتر ، والفتاوى التي لا ينافيها عدم تعرّض بعض الكتب للمسألة ، ولعلّه لوضوحه وظهوره ، بل العامة تعرف ذلك من الامامية . ومن هنا اتجه حمل الصحيح المزبور على التقية ، كما يتجه تخصيص العمومات بالمتواتر من النصوص والإجماع المحكي بل وبالإجماع المحصّل ، فلا ينبغي الاطناب في ذلك « (٢٤) .

وقد عرفت أنّ تحصيل الإجماع على الحرمان المطلق في مثل هذه المسألة مشكل مع ذهاب الشيخ الصدوق والسيد المرتضى وأبي الصلاح في الكافي إلى الخلاف ، بل وذهاب معظم القدماء إلى عدم الحرمان من ذات الولد ، كما عرفت وأكثر الزوجات ذات ولد .

كما أنّه لو فرض تحصيله فهو إجماع مدركي مسبق بالروايات التي سوف يأتي الحديث عنها . هذا حال الإجماع والأقوال في المسألة .

النصوص الواردة في المسألة :

١- الكتاب :

وأما ما تقتضيه الأدلة اللفظية فلا شبهة في أنّ ظاهر القرآن الكريم عدم حرمان الزوجة من العقار ، وأنها ترث الربع أو الثمن من تمام تركة الزوج .

٢- الروايات :

ويمكن تقسيمها الى مجموعتين :

أ- المجموعة الأولى من الروايات :

لقد وردت مجموعة من الروايات - وفيها الصحاح - تدلّ على حرمان الزوجة من العقار على اختلاف في ألسنتها كما سيأتي ، كما أنّ جملة منها دلّت على حرمانها من إرث البناء أيضاً عيناً وإنّما ترث من قيمتها . وقد جمعها صاحب

الوسائل ضمن سبعة عشر رواية^(٢٥) باختلاف الطرق إلى بعض من رواها هذه الأحاديث عن المعصومين (عليه السلام)، وإلا فالمروي عنهم (عليه السلام) مباشرة ليس بهذا المقدار.

وهي بحسب اختلاف دلالتها يمكن تقسيمها إلى عدة طوائف :

الطائفة الأولى : ما ظاهره حرمان الزوجة من إرث العقار والأراضي مطلقاً من دون تعرضٍ لكيفية إرثها من البناء، وهي عدة روايات :

١- ما نقله الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن حرمان، عن زرارة، عن محمد بن مسلم (وفي نسخة مخطوطة ومحمد بن مسلم) عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال : « النساء لا يرثن من الأرض، ولا من العقار شيئاً »^(٢٦).

٢- ما نقله الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال : « لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً »^(٢٧).

والظاهر أنها نفس الحديث المنقول عن زرارة ومحمد بن مسلم نقله الرواة عنهما بطريقتين، بل المظنون أنه نفس ما سيأتي من الأحاديث المفصلة بين الأرض والبناء، وإنما تعددت في كتب الأحاديث من جهة التقطيع.

٣- ما نقله الكليني أيضاً عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن عمه جعفر بن سماعة، عن مثنى، عن عبد الملك بن أعين، عن أحدهما (عليه السلام)، قال : « ليس للنساء من الدور والعقار شيء »^(٢٨).

٤- ما نقله صاحب الوسائل بسنده من كتاب بصائر الدرجات عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن الحسين بن أبي مخلد (وفي نسخة البصائر عن الحسين عن أبي مخلد) عن عبد الملك قال : دعا أبو جعفر (عليه السلام) بكتاب

علي عليه السلام فجاء به جعفر عليه السلام مثل فخذ الرجل مطوياً ، فإذا فيه : « إِنَّ النساء ليس لهنَّ من عقار الرجل إذا توفى عنهنَّ شيء » فقال أبو جعفر عليه السلام : « هذا والله خطأ علي بيده وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » (٢٩) .

الطائفة الثانية : ما ظاهره حرمان الزوجة من إرث العقار والضياع وإرثها من نفس البناء . وهو يتمثل في خبرين :

١- ما نقله الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة ، عن محمد بن زياد ، عن محمد بن حمران ، عن محمد بن مسلم ووزارة عن أبي جعفر عليه السلام : « إِنَّ النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً ، إلا أن يكون أحدث بناءً فيرثن ذلك البناء » (٣٠) ، وظاهره الأولي الإرث من نفس البناء عيناً لا قيمة فحسب .

٢- ما نقله الكليني بإسناده عن سهل - وأضاف في الوسائل وعن محمد عن أحمد - عن علي بن الحكم ، عن علاء ، عن محمد بن مسلم ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « ترث المرأة الطوب (وفي نسخ الكافي من الطوب) ولا ترث من الرباع شيئاً » قال : قلت : كيف ترث من الفرع ولا ترث من الرباع (وفي نسخ الكافي من الأصل) شيئاً ؟ ! ، فقال (وفي نسخ الكافي فقال لي) : « ليس لها منه (وفي الكافي منهم) نسب ترث به ، وإنما هي دخیل عليهم ، فترث من الفرع ، ولا ترث من الأصل ، ولا يدخل عليهم داخل بسببها » (٣١) .

والرواية نفسها ينقلها أيضاً الحميري في قرب الإسناد عن السندي بن محمد عن علاء بن رزين عن الصادق عليه السلام (٣٢) ، مباشرة لا بتوسط محمد بن مسلم .

الطائفة الثالثة : ما دلَّ على التفصيل في إرث الزوجة ، فلا ترث من الدور والعقار والأراضي ، ولكن ترث من قيمة البناء والآلات - وهي أكثر الروايات الواردة في الباب - وألسنة هذه الطائفة مختلفة أيضاً ، فبعضها خصت الحكم بالرباع - وهي المنازل - وأرض الدور . وبعضها أطلقت العقار بناءً على شموله

لكلّ أرض أو الأرض ، وبعضها صرّحت بالقرى أيضاً ، كما أنّه تقدّم في خبر زرارة ومحمّد بن مسلم في الطائفة السابقة التصريح بالضياح أيضاً وأنّ المرأة لا ترث منها ، وفي بعضها صرّح بحرمان الزوجة من السلاح والدوابّ أيضاً ، وهو غير محتمل فقهياً ، كما أنّه ورد في ذيل بعضها تعليل هذا الحكم بأنّ ذلك « لئلا يتزوجن فيفسدن على أهل المواريث مواريثهم » (٣٣) .

كما أنّ هذا التفصيل بين الأرض وقيمة البناء والآلات قد ورد في جملة من روايات هذه الطائفة بلسان الاستثناء والاستدراك ، وأنّه تعطى حقّها - أي الزوجة - من الثمن والربع من قيمة البناء ، ممّا جعلها بعض الفقهاء ظاهرة في إعطاء كامل حقّها حتى من الأرض من القيمة ، واليك هذه الروايات :

١ - ما نقله الكليني عن العدة ، عن سهل بن زياد ، وعن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد ، وعن حميد بن زياد عن ابن سماعة (جميعاً) عن ابن محبوب عن علي بن رثاب عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) : « أنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدوابّ شيئاً ، وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت ، ممّا ترك ، وتقوّم النقض والأبواب والجذوع والقصب فتعطى حقّها منه » (٣٤) .

ورواه الشيخ الطوسي بإسناده عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن زرارة وخطّاب بن أبي محمّد الهمداني عن طربال بن رجاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) (٣٥) .

٢ - ما نقله الكليني أيضاً عن العدة ، عن سهل ، عن علي بن الحكم ، عن أبان الأحمر ، قال : لا أعلمه إلا عن ميسر بيّاع الزطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن النساء ما لهنّ من الميراث ؟ قال : « لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب ، فأما الأرض والعقارات فلا ميراث لهنّ فيه » قال : قلت : فالبنات (وفي نسخة الكافي - فالثياب) قال : « البنات (الثياب) لهنّ نصيبهنّ منه » قال :

قلت : كيف صار ذا ولهذه الثمن ولهذه الربع مسمّى ؟ قال : « لأنّ المرأة ليس لها نسب ترث به ، وإنّما هي دخيل عليهم ، إنّما صار هذا كذا لثلاث تزوّج المرأة فيجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم » (٣٦) .
ورواه الشيخ أيضاً بإسناده إلى سهل (٣٧) . ورواه الصدوق في الفقيه (٣٨) والعلل (٣٩) بإسناده عن علي بن الحكم عن أبان الأحمر عن ميسر .

٣ - ما نقله الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن أذينة ، عن زرارة وبكير وفضيل وبريد ومحمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر (عليه السلام) وأبي عبد الله (عليه السلام) (ومنهم من رواه عن أبي جعفر ، ومنهم من رواه عن أبي عبد الله ، ومنهم من رواه عن أحدهما) : « أنّ المرأة لا ترث من تركه زوجها من تربة دار أو أرض إلا أن يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها أو ثمنها » (٤٠) .

ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن علي بن الحكم إلا أنّه قال : « فتعطى ربعها أو ثمنها إن كانت من قيمة الطوب والجذوع والخشب » (٤١) . وقد جعل بعضهم (أو أرض) عطفاً على التربة ، أي لا ترث من تربة دار أو أرض دار لا عطفاً على الدار .

٤ - ما نقله الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه عن ابن أبي عمير ، عن حماد بن عثمان ، عن زرارة ومحمّد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً ولكن يقوم البناء والطوب وتعطى ثمنها أو ربعها ، قال : وإنّما ذلك لثلاث يتزوّجن فيفسدن على أهل الموارث موارثهم » (٤٢) .

وظاهرها الاختصاص بأرض الدور ، وإلا كان القيد لغواً وزائداً ، ولعلّه إلى هذا استند المفيد وغيره في تخصيص الحكم بالدور دون البساتين والضياع ، فهذا ليس من باب مفهوم الوصف أو اللقب ، كما قيل في ردّه .

٥ - ما نقله الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمّد بن عيسى

(وفي نسخ الكافي عن يونس) عن يحيى الحلبي ، عن شعيب ، عن يزيد الصائغ ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن النساء هل يرثن من الأرض (وفي نسخ الكافي يرثن الأرض) ؟ فقال : « لا ، ولكن يرثن قيمة البناء » . قال : قلت : إن الناس لا يرضون بذا . قال : « إذا ولينا فلم يرضوا ضربناهم بالسوط ، فإن لم يستقيموا ضربناهم بالسيف » (٤٣) .

وقد نقل مثله أيضاً بطريق آخر عن يزيد الصائغ وفيه : « النساء لا يرثن من ربيع الأرض شيئاً ، ولكن لهن قيمة الطوب والخشب » . قال : فقلت له : إن الناس لا يأخذون بهذا ... (٤٤) ، وهي أيضاً كرواية زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة ظاهرة في الاختصاص برباع الأرض ، لا مطلق الأرض .

٦ - ما نقله الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الحسين بن محمد ، عن معلى بن محمد ، عن الحسن بن علي ، عن حماد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إنما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا يتزوجن فيدخل عليهم - يعني أهل الموارث - من يفسد موارثهم » (٤٥) .

ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن محمد عن سماعة عن معلى بن محمد .

كما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن الوليد عن حماد بن عثمان . وأضاف : « الطوب الطوابيق المطبوخة من الآجر » (٤٦) .

٧ - ما نقله الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال ، عن أحمد بن الحسن ، عن أبيه ، عن عبد الله بن المغيرة ، عن موسى بن بكر الواسطي قال : قلت لزرارة : إن بكيراً حدثني عن أبي جعفر عليه السلام : « أن النساء لا ترث امرأة مما ترك زوجها من تربة دار ولا أرض ، إلا أن يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطى نصيبها من قيمة البناء ، فأما التربة فلا تعطى شيئاً من الأرض ولا تربة دار » . قال زرارة : هذا لا شك فيه (٤٧) .

٨ - ما نقله الصدوق في الفقيه بإسناده عن الحسن بن محبوب ، عن الأحول ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : « لا يرثن النساء من العقار شيئاً ، ولهن قيمة البناء والشجر والنخل » . يعني بالبناء الدور ، وإنما عنى من النساء الزوجة (٤٨) .

٩ - ما نقله الشيخ والصدوق معاً بإسنادهما عن محمد بن سنان : أن الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله : « علّة المرأة أنّها لا ترث من العقار شيئاً إلا قيمة الطوب والنقض ؛ لأنّ العقار لا يمكن تغييره وقلبه ، والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه من العصمة ويجوز تغييرها وتبديلها ، وليس الولد والوالد كذلك ؛ لأنّه لا يمكن النقص منهما ، والمرأة يمكن الاستبدال بها ، فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه فيما يجوز تبديله وتغييره إذا أشبهه ، وكان الثابت المقيم على حاله كمن كان مثله في الثبات والقيام » (٤٩) .

هذه مجموعة الروايات الدالّة على حرمان الزوجة من العقار ومن أعيان البناء وآلاتها ، وإنّما تعطى حقها من قيمتها .

ب - المجموعة الثانية من الروايات :

وفي قبال المجموعة الاولى توجد طائفتان من الروايات معارضة معها ودالّة على عدم الحرمان :

الطائفة الأولى : الروايات الكثيرة ، وفيها الصحيحة الدالّة بإطلاقها أو عمومها على إرث الزوجة الثمن أو الربع من تمام التركة من دون استفصال بين العقار وغيره .

إلا أنّ هذه الروايات حيث إنّ دلالتها بالاطلاق أو العموم بخلاف الروايات الدالّة على الحرمان ؛ فإنّها مفصّلة وواردة في خصوص إرث العقار والدور ، فقد

جمع الأصحاب بينهما بالتخصيص ، كما هو مقتضى الصناعة والجمع العرفي في أشباه ذلك .

الطائفة الثانية : ما دلّ على عدم حرمان الزوجة مطلقاً ، أو في خصوص ذات الولد من الزوج في خصوص العقار ، وأنها ترث منه ، وهو يتمثل في خبرين :

١- صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً ، أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً ؟ فقال : « يرثها وترثه من كلّ شيء ترك وتركت » (٥٠) .

وقد نقلها الشيخ في كتابيه بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن أبان عن الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور (٥١) وفي التهذيب أو ابن أبي يعفور (٥٢) .

وإسناده إلى الحسين بن سعيد فيه أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ، والأقرب وثاقته .

كما أنّه نقلها الصدوق (٥٣) بإسناده إلى أبان وهو طريق صحيح ، وأبان هو أبان ابن عثمان الأحمر .

وهي واردة في مورد إرث الزوجة ؛ لأنّ السؤال فيها وإن كان ابتداءً عن إرث الزوج لعقار زوجته إلا أنّه حيث كان من المركز في ذهن السائل حرمان الزوجة من إرث العقار صاغ سؤاله عن إرث الزوج للعقار بلسان القياس على عدم إرث الزوجة للعقار ، فقال : هل يرث الزوج من التربة شيئاً أو لا يرث كما لا ترث الزوجة ؛ لكونهما بمنزلة واحدة ، فجاء الجواب مصرحاً بأنّهما بمنزلة واحدة ، يرثها وترثه في كلّ ما ترك وتركت ، فتكون صريحة في إرث الزوجة أيضاً

للعقار ، وليست دلالتها على ذلك بالعموم أو الإطلاق لكي يمكن تقييدها بالروايات الدالة على الحرمان ، بل هي واردة في نفس ما وردت فيه تلك الروايات ، فتكون معارضة .

نعم ، ظهورها في أنها ترث من عين ذلك لا قيمته ليس بنحو الصراحة ، فإذا استفيد من بعض روايات الحرمان مدعى السيد المرتضى أمكن الجمع بينه وبينها بذلك .

٢- ما نقله الشيخ والصدوق عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة « في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع » (٥٤) .

وقد نقله الشيخ بإسناده - الصحيح - إلى محمد بن أحمد بن يحيى ، عن يعقوب بن يزيد ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة .

ونقله الصدوق بإسناده إلى ابن أبي عمير عن ابن أذينة ، وطريقه إليه صحيح أيضاً .

وهي صريحة أيضاً في إرث الزوجة إذا كانت ذات ولد من الرباع ، كما أنها لو تمت دلت بمفهومها على عدم إعطائهنّ من الرباع إذا لم تكن ذات ولد . ومن هنا قد يجعل هذا الحديث أيضاً من أدلة الحرمان في الجملة ، وحيث إنها مفصلة في إرث الزوجة من الرباع بين ذات الولد وغيرها ، فتكون أخصّ من مطلقات الحرمان .

إلا أنّ هذا المفهوم ليس بأزيد من أنّه لا يعطين من أعيان الرباع وتربتها ؛ لأنّ مفاد المنطوق استحقاقها من نفس الرباع كما هو في سائر التركة ، فلا دلالة في المفهوم إلا على انتفاء ذلك لا نفي مطلق حقها ولو في قيمة الرباع يعطين مع قيمة البناء مثلاً .

وقد نوقش في هذه الرواية بأنها مقطوعة ابن أذينة ، ولم يشهد بأنّه ينقلها عن

المعصوم ، فلعلّه نقل فتواه ونظره ، فلم يحرز كونها رواية أصلاً ، ولهذا لا تكون بمثابة المرسل عن المعصوم أيضاً ، فلا يمكن تصحيحها حتى بعمل المشهور بناءً على القول بانجبار الخبر الضعيف أو المرسل بعمل الأصحاب به .

إلا أنّه من المستبعد جداً بل لعلّه غير معهود من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) خصوصاً الأجلاء منهم كابن أبي عمير وابن أذينة أن يفتوا أصحابهم ورواة الأحاديث عنهم بأرائهم وفتاواهم ، كما يستبعد جداً عن مثل ابن أبي عمير ومن بعده من أجلّاء وعيون رواة الأحاديث عن المعصومين أن لا يميّزوا بين فتاوى الأصحاب ورواياتهم ، فينقلوا ما هو فتوى لأحدهم مكان الحديث عن المعصوم ، ثمّ تتناقله طبقات الرواة جيلاً بعد جيل وتسجّله كتب الحديث والأصول إلى زمان الصدوق والشيخ ، فإنّ هذا في قبالة اطمئنان بالخلاف .

والمظنون قوياً أنّ كثرة التقطيع الواقع من قبل أصحاب الكتب والمجاميع الحديثية في روايات المعصومين (عليهم السلام) هي منشأ صيرورة بعض الأحاديث مقطوعة غير مصرّح باسم الامام المبارك فيها ، ومن هنا اعتمد مشهور القدماء من الفقهاء خصوصاً علماء الحديث والرجال ممّن كانوا خبراء هذا الفن كالصدوق والشيخ وأتباعه ومشهور الفقهاء بعده على هذا الخبر بعنوان حديث المعصوم ، ولم يتفوّه أحد منهم بالتشكيك في ذلك ، حتى أنّ ابن إدريس الذي كان أوّل مخالف صريح للفتوى بالتفصيل لم يرم الحديث بأنّه غير صادر عن المعصوم ، وإنّما قال إنّّه خبر واحد ، وهو على مبناه ومختاره لا يفيد علماً ولا عملاً ، وهذه التشكيكات إنّما صدرت عن متأخري المتأخّرين .

وبعد هذا الاستعراض لكلمات الأصحاب والروايات نورد البحث في جهتين :

الجهة الأولى : في أصل حرمان الزوجة من إرث العقار .

الجهة الثانية : في التفصيلات المتعرّض لها في بعض الأقوال على فرض ثبوت الحرمان .

أما الجهة الأولى

فبعد ما عرفت من عدم ثبوت إجماع تعبدى في هذه المسألة على أصل الحرمان يكون مهم الدليل والمستند للحرمان هو الروايات المتقدمة المتعددة وفيها الصحاح الظاهرة في منع الزوجة من إرث الأرض عيناً وقيمة ومنعها من إرث البناء والآلات في البناء عيناً لا قيمة ، وقد جعلها الفقهاء مخصصة أو مقيدة لظاهر القرآن والروايات الكثيرة الظاهرة في إرث الزوجة من جميع التركة .

ولنا في قبال ذلك عدة ملاحظات :

الملاحظة الأولى : إن روايات حرمان الزوجة عن العقار صادرة جميعاً عن الامامين الباقر والصادق عليه السلام باستثناء رواية واحدة ينقلها محمد بن سنان عن الامام الرضا عليه السلام في علة هذا الحكم .

وعلى أية حال لا عين ولا أثر لهذا الحكم في الروايات الواردة عن أمير المؤمنين وسائر الأئمة إلى زمان الصادقين عليهم السلام ولا من بعدهما باستثناء رواية محمد بن سنان ، رغم أن مسائل الميراث قد صدرت فيها روايات وأحكام كثيرة عن أمير المؤمنين لشدة ابتلاء المسلمين بها وتعرض القرآن الكريم ، بل تأسيسه لنظام الإرث على نحو خالف فيه ما كان سائداً في الجاهلية من عدم توريث النساء ، بل ولا أولوا الأرحام ، وإنما كان للأقوياء من عصبة الرجل ، فجاء الإسلام بنظام عادل للارث جمع فيه بين حق القرابة والسبب والولاء ، فجعل للوالدين والأقربين نصيباً ، وجعل أولي الأرحام بعضهم أولى ببعض ، ومنع من التوريث على أساس التبني أو العصبة أو نحو ذلك .

وقد ظهر منذ البداية نزعة الانحراف عن هذا النظام لدى بعض المسلمين ، ومن هنا ظهرت مسألة التعصيب في الإرث عند زيادة التركة على السهام وعدم ردها على البنات والنساء ، والذي وقفت بوجهه مدرسة أمير المؤمنين وأهل البيت عليهم السلام وأتباعهم ، وكذلك مسألة العول ، فكان أتباع أمير المؤمنين عليهم السلام

وتلامذته كابن عباس من المنادين بإبطال التعصيب والعول في الإرث واستنكاره بشدة على القائلين به ، كما صدر عن أمير المؤمنين وسائر الأئمة من بعده روايات كثيرة في إبطال ذلك ، وفي أنّ سهم الزوج والزوجة إنّما هو من السهام المؤكدة التي لا يمكن أن ينقص عمّا حدّد في القرآن من النصف والربع والثلث ، وأنّ الله قد أدخل الزوج والزوجة على جميع أهل المواريث فلم ينقصهما من الربع والثلث ، وكذلك الوالدان .

وكان هذا مبنى بطلان العول الذي لم يلتفت إليه الخليفة الثاني فحكم بالعول في الفرائض ، لاحظ الرواية التي ينقلها الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن محمد بن يحيى ، عن علي بن عبد الله ، عن يعقوب بن إبراهيم بن سعد ، عن أبيه ، عن محمد بن إسحاق ، عن الزهري ، عن عبيد الله بن عبد الله (عبد الرحمان) بن عتبة ، قال : جالست ابن عباس فعرض ذكر الفرائض في المواريث ، فقال ابن عباس : سبحان الله العظيم أترون أنّ الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفان وثلثاً ، فهذان النصفان قد ذهباً بالمال ، فأين موضع الثلث ؟ فقال له زفر بن أوس البصري : يا أبا العباس فمن أوّل من أعال الفرائض ؟ فقال : عمر بن الخطاب لما التقت الفرائض عنده ودفع بعضها بعضاً فقال : والله ما أدري أيكم قدّم الله وأيكم أخر ، وما أجد شيئاً هو أوسع من أن اقسّم عليكم هذا المال بالحصص ، فأدخل على كلّ ذي سهم ما دخل عليه من عول الفرائض . وأيم الله لو قدّم من قدّم الله وأخر من أخر الله ما عالت فريضة . فقال له زفر : وأيها قدّم وأيها أخر ؟ فقال : كلّ فريضة لم يهبطها الله عن فريضة إلا إلى فريضة فهذا ما قدّم الله ، وأمّا ما أخر فكلّ فريضة إذا زالت عن فرضها لم يبق لها إلا ما بقي فتلك التي أخر ، فأما الذي قدّم فالزوج له النصف فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء ، والزوجة لها الربع فإذا دخل عليها ما يزيّلها عنه صارت إلى الثلث لا يزيّلها عنه شيء ، والأمّ لها الثلث فإذا زالت عنه صارت إلى السدس ولا يزيّلها

عنه شيء ، فهذه الفرائض التي قدّم الله . وأمّا التي أحرّ ففريضة البنات والأخوات النصف والثلاثان فإذا أزالتهنّ الفرائض عن ذلك لم يكن لهنّ إلا ما بقي فقلت التي أحرّ ، فإذا اجتمع ما قدّم الله وما أحرّ بدىء بما قدّم الله فأعطي حقه كاملاً ، فإن بقي شيء كان لمن أحرّ ، وإن لم يبق شيء فلا شيء له ... (٥٥) .

وأيضاً ورد أنّه لا يرث مع الولد والوالدين أحد إلا الزوج والزوجة وأنّ الزيادة في التركة على سهامهم تردّ عليهم على خلاف في الزوجة ، وأنّ ذا السهم أحقّ ممّن لا سهم له ، وليست العصبّة من دين الله عزّ وجلّ (٥٦) ، وأنّ للعصبّة التراب (٥٧) ، إلى غير ذلك من التعابير .

وقد ظهر هذا من قبل مدرسة علي عليه السلام وأهل البيت عليه السلام منذ البداية ، انظر إلى ما ينقله الشيخ بإسناده عن أبي طالب الأنباري ، عن محمّد بن أحمد البريدي ، عن بشر بن هارون ، عن الحميدي ، عن سفيان ، عن أبي إسحاق ، عن قارية بن مضرب قال : جلست إلى ابن عباس وهو بمكة فقلت : يا ابن عباس حديث يرويه أهل العراق عنك وطاؤوس مولاك يرويه : أنّ ما أبقت الفرائض فلاولى عصبّة ذكر ، فقال : أمن أهل العراق أنت؟ قلت : نعم . قال : أبلغ من وراءك أنّي أقول : إنّ قول الله عزّ وجلّ : ﴿ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةٌ مِنْ اللَّهِ ﴾ (٥٨) ، وقوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ (٥٩) ، وهل هذه إلا فريضتان؟ وهل أبقيا شيئاً؟ ما قلت هذا ، ولا طاؤوس يرويه علي . قال قارية ابن مضرب : فلقيت طاؤوساً فقال : لا والله ما رويت هذا على ابن عباس قط ، وإنّما الشيطان ألقاه على ألسنتهم . قال سفيان : أراه من قبل ابنه عبد الله بن طاؤوس ، فإنّه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك ، وكان يحمل على هؤلاء حملاً شديداً ، يعني بني هاشم (٦٠) .

أقول : مع هذا الاهتمام البالغ بأحكام الموارث والتدقيق في فهمها من القرآن وعدم مخالفته ، والابتلاء الشديد بها في صدر الإسلام ، والنزوع إلى رأي الجاهلية في تحريم النساء من الإرث وتوريث العصبّة ، وتصدي مدرسة علي عليه السلام

وأتباعه لمقابلة هذه النزعة الجاهلية وشرح النكات الدقيقة في آيات الميراث من القرآن الكريم واستحقاقات الزوجة والزوج والوالدين والحيلولة دون حرمانهم من حقوقهم بالعدل أو التعصيب الذي هو أقل بكثير من حرمان الزوجة من الأراضي ، كيف يتصور أن يكون حكم الله الواقعي هو عدم إرث الزوجة من الأرض شيئاً ، وبالتالي صيرورة فرضه من الربع أو الثمن محدوداً في المنقولات من الثياب والمتاع دون القرى والدور والعقارات ، ومع ذلك لا يذكر ذلك في كلمات النبي ﷺ وعصره المديد ولا في عصر أمير المؤمنين عليه السلام وقضاياه ؟ ! كما أنه لا ينعكس شيء من ذلك على مثل ابن عباس من تلامذته مع ملاحظة أن هذه المسألة ليست من حقوق الله أو الامام ، كما في الخمس في أرباح المكاسب ، ليقال بأنه لعله أخر بيانه إرفاقاً من قبل أولى الأمر بالأمة ، بل هو حق من حقوق الناس والورثة الآخرين؛ فإن الزوجة إذا كانت لا تراث من الأراضي شيئاً كانت للآخرين من الورثة لا محالة ، فكيف يُفَرِّط بحقوقهم طيلة تلك المدة وفي حكومة النبي ﷺ وأمر المؤمنين عليه السلام العادلة ، فلا يبين حكم الله وتُعْطَى حقوق سائر الورثة للزوجة إلى عهد الصادقين ، بل وفي عهد الصادقين أيضاً لم يعلم أن الوضع الخارجي تغيّر عما كان عليه قبل ذلك من توريث الزوجة حصتها من العقار أيضاً ، كما أنه لم تكن مسألة سياسية ونحوها ليكون فيها موجب للثقية .

كما أن التعبير الواقع في السنة هذه الروايات والتعليل فيها بأن ذلك من أجل أن لا تدخل المرأة أحداً على الورثة فيفسد عليهم مواريتهم ، مع أنه قد لا يكون معها وارث آخر أصلاً ، فضلاً عن التعابير الأخرى من قبيل كونها غير ثابتة فلا يكون لها إلا ما لا يكون ثابتاً ، أو ما ورد في بعضها من منعها عن إرث السلاح والدواب أيضاً إلى غير ذلك من النكات والخصوصيات يوجب الاستبعاد القوي في أن يكون المقصود من هذه الروايات ما هو ظاهرها الأولي من حرمان الزوجة من إرث العقار والأرضين والدور والقرى والضياح والبساتين كليةً إلا قيمة الأنقاض والخشب والشجر فيها .

بل إما أن يكون المقصود من هذه الألسنة ما ذكره السيد المرتضى رحمته وقواه من حرمان الزوجة من عين الرباع دون قيمتها وماليتها ، أو يكون النظر فيها إلى حكم خاص سيطلبه الإمام المعصوم عليه السلام بعد ظهوره ، وقد يشعر به ما ورد في بعض الروايات من أنه إذا ولينا ضربناهم بالسوط ، فإن أخذوا به وإلا ضربناهم بالسيف .

فالمسألة ثبوتاً مشكلة جداً كما ذكر ذلك جملة من الفقهاء (٦٠) بحيث قد يطمئن الإنسان بملاحظة مجموعة الجهات أن المراد من هذه الروايات ليس ظاهرها الأولي من حرمان الزوجات من العقار والأراضي عيناً وقيمةً ، نعم حرمانها من عين العقار والبناء في الجملة وفي أرض الدار فحسب بنحو يحفظ فيه حق سائر الورثة كيلا يفسد عليهم إرثهم وفي خصوص ما إذا لم تكن ذات ولد ، لعله أمر مسلم من قبل الطائفة ، إلا أن ذلك أيضاً بنحو لا ينافي استحقاقها من القيمة ، كما أنه لا ينافي النكات التي أشرنا إليها ؛ لانحفاظ سهمها من الربع والثلث من جميع التركة ، وصحة إعطائها من العين أيضاً على ما سيأتي توضيحه .

الملاحظة الثانية : أن هذه الروايات المانعة لإرث الزوجة من العقار معارضة مع القرآن الكريم الصريح في إرث الزوجة الربع أو الثلث من تركة الزوج في قوله تعالى : ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَكْدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَكْدٌ فَلَكُمْ الرَّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٌ وَلَهُنَّ الرَّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَكْدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَكْدٌ فَلَهُنَّ الثَّمَنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٌ﴾ (٦١) .

وهذه المخالفة ليست بمستوى التخصيص والتقييد ليقال بأنه لا محذور فيه ؛ إذ يمكن تقييد أو تخصيص عمومات الكتاب الكريم بالخبر الصحيح ، كيف ومجموع هذه الأخبار قد يبلغ حد الاستفاضة ، بل بمستوى المخالفة لظهور قوي

كالصريح ؛ لأنّ الزوجة إذا كانت لا ترث من العقار شيئاً فلا محالة سوف يقلّ سهمها عن الربع والثلث للتركة ، وتقيد ذلك بالربع والثلث ممّا ترث منه من التركة لا كلّ التركة وإن كان يحفظ عنوان الربع والثلث إلا أنّ هذا عندئذ يكون خلاف مقام التحديد وتعيين السهام بالنسب والفروض ، أي يوجب اختلال الميزان للفرائض والسهام ، ويكون أشبه بالأغاز والتعمية حينئذ ، وليس بابه باب التقييد والتخصيص .

فكم فرق بين أن يقول أحد : أكرم العالم ثمّ يبيّن في دليل منفصل أنّ مقصوده غير الفاسق من العلماء ، وبين أن يقول : اجعلوا أموالني نصفين - مثلاً - نصفها لزيد ونصفها لعمر ، ثمّ يقول في دليل منفصل : مقصودي من نصفها لزيد نصف مالي المنقول فقط لا كلّ أموالني ، فإنّ هذا يوجب إلغاء التحديد بالتصنيف المبين أولاً عرفاً ، لا التقييد والتخصيص .

نعم ، على القول بإرثها من قيمة الأرض الذي هو مختار السيد المرتضى لا يلزم اختلال السهام والفرائض ، وإنّما مخالفة ظهور الخطاب في كون السهم بنحو الاشاعة من العين ، فهو على حدّ التقييد ، ولعلّه من هنا صعب على السيد المرتضى القبول بمخالفة القرآن الكريم بالمستوى الأوّل رغم إقراره بصدور الروايات ، بل وإجماع الطائفة على ثبوت حرمان الزوجة من العقار إجمالاً ، فجمع بين الروايات وإجماع الطائفة وظاهر الروايات بما ذكره ، واعتبره عملاً بهما معاً وجمعاً بين الدليلين القطعيين سنداً .

وإن شئت قلت : إنّ روايات حرمان المرأة من العقار صريحة في عدم إرثها من عين الأرض ، أمّا عدم إرثها من قيمتها أيضاً فهي ظاهرة في ذلك وليست صريحة فيه . والتعبير بقوله : « لا ترث من الأرض شيئاً » أيضاً قابل للحمل على عدم إرث شيء من أعيان الأرض وتربتها ، فلا ينافي إرثها من قيمتها إذا كان هناك ظهور أقوى يقتضي ذلك ، وهو صراحة الربع والثلث ممّا تركتم في الآية

الشريفة ، فيرفع اليد عن ظهور كل من دلالتى الآية والروايات بصراحة الآخر .

ودعوى : أن التفكيك بين العين والمالية في تخصيص أو تقييد الكتاب وأدلة التوريث بإخراج العين وإبقاء المالية تحتها أمر غير عرفي .

مدفوعة : بأنه عرفي في باب الأموال والحقوق ، ويشهد له نفس روايات الحرمان في البناء والطوب والخشب حيث فصلت بين العين والمالية في إرث الزوجة منها .

ودعوى : أن تصريح روايات الحرمان بإعطائها من قيمة البناء وعدم إعطائها من الأرض يجعلها كالصريح في حرمانها من قيمة الأرض أيضاً ، وإلا لكان يذكرها مع قيمة البناء .

يدفعها : أن ذكر إعطائها من قيمة البناء في الروايات ليس في قبال عدم إعطائها من قيمة الأرض ، بل في قبال عدم إعطائها من أعيان أصول العقار والدور ، فيمكن إعطاؤها من قيمتها ، ولهذا جاء ذلك بلسان الاستثناء عن عدم إعطائها من العقار ، فليست روايات التفصيل صريحة في عدم إعطائها قيمة العقار لكي يقال بعدم صحة هذا الجمع ، بل سوف يأتي أن الروايات المفصلة فيها قرائن تدل على عدم حرمانها من قيمة العقار .

وهذا أسلوب من أساليب الجمع العرفي ، وهو حمل الظاهر على الصريح أو الأظهر عند التعارض ، ولا يناهض هذا الجمع كون الروايات أخص موضوعاً لكونها واردة في خصوص الأرض والعقار من التركة ، فيكون مقتضى الصناعة التخصيص لا التصرف في ظهور حكم الخاص ؛ فإن هذا إنما يصح إذا لم يلزم من تقديم الخاص سوى التقييد والتخصيص للعام لا إلغاء عنوان الربع والثلث والخل فيه ، والذي تكون مخالفته شديدة جداً عرفاً ، وإلا كان العكس هو الأوفق بقواعد الجمع العرفي .

ومما قد يشهد على صحة هذا الجمع ما ورد في الروايات المانعة من التعليل

بأنّ ذلك لئلا تُدخل الزوجة على الورثة من يفسد عليهم مواريتهم ؛ فإنّ ظاهر هذا التعليل أنّ مواريتهم نفس المواريت والنسب ، لا أنّه تزداد مواريتهم ويقلّ ميراثها من التركة ، وإلا كان ينبغي أن يقول : ليس لها الحق فيها ، وأنّها ميراثهم لا ميراثها .

فالمقصود حفظ نفس مواريتهم المفروضة لهم من استئثار الزوج الجديد بها سواء في ذلك البناء أو الأرض ، وهذا يناسب حرمانها من العين فقط وإرثها من القيمة في البناء والأرض معاً ، فهذا النحو من الجمع الذي صنعه السيد المرتضى متين ومناسب مع التعليل الوارد في أكثر هذه الروايات .

فيثبت مذهب السيد المرتضى عليه السلام من حرمان الزوجة من عين العقار دون القيمة إمّا مطلقاً أو في خصوص غير ذات الولد بناءً على العمل بصحيح ابن أذينة القادم بحثه ، كما هو المشهور .

المواشم

- (١) المسالك ١٣ : ١٩٠ . الكفاية ٢ : ٨٥٧ (الطبعة الجديدة) .
- (٢) مختلف الشيعة ٩ : ٣٤ .
- (٣) المقنعة : ٦٨٧ .
- (٤) الانتصار : ٥٨٥ .
- (٥) النساء : ١١ .
- (٦) الانتصار : ٥٨٢ - ٥٨٣ .
- (٧) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٥٢ .
- (٨) الكافي : ٣٧٤ .
- (٩) النهاية : ٦٤٢ .
- (١٠) المبسوط ٤ : ١٢٦ .
- (١١) المهذب ٢ : ١٤٠ - ١٤١ .
- (١٢) الوسيلة : ٣٩١ .
- (١٣) شرائع الإسلام ٤ : ٨٣٥ .
- (١٤) المختصر النافع : ٢٦٤ .
- (١٥) قواعد الأحكام ٣ : ٣٧٦ .
- (١٦) إرشاد الأذهان ٢ : ١٢٥ .
- (١٧) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٥٢ .
- (١٨) السرائر ٣ : ٢٥٩ .
- (١٩) الاستبصار ٤ : ١٥٥ ، ذيل ح ١٢ .
- (٢٠) التهذيب ٩ : ٣٠١ ، ذيل ح ٣٥ .
- (٢١) الخلاف ٤ : ١١٦ ، م ١٣١ .
- (٢٢) الرياض ١٢ : ٥٨٩ . مستند الشيعة ١٩ : ٣٥٩ .

- (٢٣) الرياض ١٢ : ٥٨٩ .
- (٢٤) جواهر الكلام ٣٩ : ٢٠٧ - ٢١٠ .
- (٢٥) الوسائل ٢٦ : ٢٠٥ - ٢١٢ .
- (٢٦) المصدر السابق : ٢٠٧ ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٤ .
- (٢٧) المصدر السابق : ٢٠٨ ، ح ٦ .
- (٢٨) الكافي ٧ : ١٢٩ ، ح ٩ .
- (٢٩) الوسائل ٢٦ : ٢١٢ ، ب ٦ من ميراث إلا واج ، ح ١٧ .
- (٣٠) التهذيب ٩ : ٣٠٠ ، ح ١٠٧٣ . الاستبصار ٤ : ١٥٣ ، ح ٥٧٩ .
- (٣١) الكافي ٧ : ١٢٩ ، ح ٥ . الوسائل ٢٦ : ٢٠٦ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٢ .
- (٣٢) قرب الاسناد : ٥٦ .
- (٣٣) الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٧ .
- (٣٤) الكافي ٧ : ١٢٧ ، ح ٢ .
- (٣٥) الاستبصار ٤ : ١٥٣ ، ح ٩ .
- (٣٦) الكافي ٧ : ١٣٠ ، ح ١١ . الوسائل ٢٦ : ٢٠٦ - ٢٠٧ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٣ .
- (٣٧) الاستبصار ٤ : ١٥١ - ١٥٢ ، ح ٨ .
- (٣٨) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٤٦ ، ح ٥٧٤٨ .
- (٣٩) علل الشرائع ٢ : ٥٧١ ، ح ١ .
- (٤٠) الكافي ٧ : ١٢٨ ، ح ٣ . الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٥ .
- (٤١) الاستبصار ٤ : ١٥١ ، ح ١ .
- (٤٢) الكافي ٧ : ١٢٩ ، ح ٦ .
- (٤٣) المصدر السابق ، ح ٨ . الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٨ .
- (٤٤) الوسائل ٢٦ : ٢١٠ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١١ .
- (٤٥) الكافي ٧ : ١٢٩ ، ح ٧ .
- (٤٦) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٤٨ ، ح ٥٧٥١ .
- (٤٧) التهذيب ٩ : ٣٠١ ، ح ٣٦ . الاستبصار ٤ : ١٥٤ ، ح ١١ .

- (٤٨) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٤٨ ، ح ٥٧٥ .
- (٤٩) الاستبصار ٤ : ١٥٣ ، ح ١٠ . علل الشرائع ٢ : ٥٧٢ .
- (٥٠) الوسائل ٢٦ : ٢١٢ - ٢١٣ ، ب ٧ من ميراث الأزواج ، ح ١ .
- (٥١) الاستبصار ٤ : ١٥٤ ، ح ٥٨١ .
- (٥٢) التهذيب ٩ : ٣٠٠ ، ح ١٠٧٥ .
- (٥٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٤٩ ، ح ٥٧٥٣ .
- (٥٤) الاستبصار ٤ : ١٥٥ ، ح ٥٨٢ . من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٤٩ ، ح ٥٧٥٤ .
- (٥٥) الكافي ٧ : ٧٩ - ٨٠ ، ح ٣ .
- (٥٦) الوسائل ٢٦ : ٨٣ ، ب ٧ من موجبات الإرث ، ح ١٥ .
- (٥٧) الوسائل ٢٦ : ٦٤ ، ب ١ من موجبات الإرث ، ح ٣ .
- (٥٨) النساء : ١١ .
- (٥٩) الأنفال : ٧٥ .
- (٦٠) الوسائل ٢٦ : ٨٦ ، ب ٨ من موجبات الارث ، ح ٤ .
- (٦١) راجع : مجمع الفائدة ١١ : ٤٤٢ ، ٤٥٦ . مفتاح الكرامة ٨ : ١٨٩ .
- (٦٢) النساء : ١٢ .

الوطن الشرعيّ

ومقياس تعدّد الوطن

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، وصلى الله على محمّد وآله الطيبين الطاهرين .

هل يشترط في الحكم بالتمام في غير الوطن الغالب على الإنسان أن يكون مستوطناً في المكان الثاني أيضاً - أو قل : غير مسافر - أو يكفيه في التمام أن يكون مالكاً لمنزل أو شجرة أو ضيعة ونحو ذلك ؟

إنّ الروايات الواردة بهذا الشأن منقسمة إلى قسمين :

القسم الأوّل : ما يشترط الاستيطان ، وفيه الصحاح من قبيل :

١ - صحيحة عليّ بن يقطين ، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام أنّه قال : « كلّ منزل من منازل لا تستوطنه فعليك فيه التقصير » ^(١) .

٢ - صحيحته الأخرى قال : قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام : الرجل يتخذ المنزل فيمرّ به ، أيتّم أم يقصر ؟ قال : « كلّ منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل ، وليس لك أن تتمّ فيه » ^(٢) .

ويحتمل كونها نفس الصحيحة الأولى .

٣ - صحيحته الثالثة قال : سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن رجل يمرّ ببعض الأمصار ، وله بالمصر دار ، وليس المصر وطنه ، أيتّم صلاته أم يقصر ؟ قال : « يقصر الصلاة . والضياع مثل ذلك إذا مرّ بها » (٣) .

ويحتمل كونها نفس إحدى الصحيحتين السابقتين .

٤ - صحيحة حمّاد بن عثمان أو الحلبيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يسافر ، فيمرّ بالمنزل له في الطريق ، يتمّ الصلاة أم يقصر ؟ قال : « يقصر ، إنّما هو المنزل الذي توطّنه » (٤) .

٥ - صحيحة رابعة لعلّي بن يقطين رواها سعد بن أبي خلف قال : سألت علي بن يقطين أبا الحسن الأول عليه السلام عن الدار تكون للرجل بمصر أو الضيعة فيمرّ بها ؟ قال : « إنّ كان ممّا قد سكنه أتمّ فيه الصلاة ، وإن كان ممّا لم يسكنه فليقصر » (٥) .

ويحتمل اتّحادهما مع إحدى صحاحه الأول .

٦ - صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : سألت عن الرجل يقصر في ضيعته ؟ فقال : « لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيّام ، إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه » . فقلت : ما الاستيطان ؟ فقال : « أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستّة أشهر ، فإذا كان كذلك يتمّ فيها متى دخلها » (٦) .

القسم الثاني : ما يصرّح بكفاية وجود بيت أو ضيعة أو نخلة ونحو ذلك للإنسان في كون صلاته تامّة هناك ، وفيه أيضاً الصحاح من قبيل :

١ - صحيحة أو موثقة إسماعيل بن الفضل قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسافر من أرض إلى أرض ، وإنّما ينزل قراه وضيعته ؟ قال : « إذا نزلت قراك وأرضك فأتّم الصلاة ، وإذا كنت في غير أرضك فقصّر » (٧) .

٢ - موثقة عمّار بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يخرج في سفر ، فيمرّ بقرية له أو دار ، فينزل فيها ؟ قال : « يتمّ الصلاة ولو لم يكن له إلا نخلة واحدة ولا يقصر ، وليصم إذا حضره الصوم وهو فيها » (٨) .

٣ - صحيحة عمران بن محمد قال : قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام : جعلت فداك ، إن لي ضيعة على خمسة عشر ميلاً خمسة فراسخ ، فربما خرجت إليها فأقيم فيها ثلاثة أيام أو خمسة أيام أو سبعة أيام ، فأتّم الصلاة أم أقصر ؟ فقال : « قصر في الطريق ، وأتمّ في الضيعة » (٩) .

٤ - رواية موسى بن الخزرج (وهو رجل مجهول) قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : أخرج إلى ضيعتي ، ومن منزلي إليها اثنا عشر فرسخاً ، أتمّ الصلاة أم أقصر ؟ فقال : « أتمّ » (١٠) .

٥ - رواية سهل بن اليسع (وفي السند ابنه محمد بن سهل الذي يقال : إنّه مجهول) قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يسير إلى ضيعة على بريدين أو ثلاثة ، وممره على ضياع بني عمّه ، أيقصر ويفطر أم يتمّ ويصوم ؟ قال : « لا يقصر ولا يفطر » (١١) .

٦ - رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر (وفي السند سهل بن زياد) قال : سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يخرج إلى ضيعة ، ويقيم اليوم واليومين والثلاثة ، أيقصر أم يتمّ ؟ قال : « يتمّ الصلاة كلّما أتى ضيعة من ضياعه » (١٢) .

ويحتمل كونها نفس صحيحة الآتية .

٧ - صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يخرج إلى الضيعة ، فيقيم اليوم واليومين والثلاثة ، يتمّ أم يقصر ؟ قال : « يتمّ فيها » (١٣) .

والتعامل مع هاتين الطائفتين يكون بأحد وجوه :

الوجه الأول : أنّ تقيّد الطائفة الثانية بفرض كون محلّ الضيعة أو النخلة أو القرية أو الدار وطناً له .

وقد أورد السيّد الخوئيّ رحمته الله على ذلك أنّ هذه الطائفة أو بعضها - في الأقلّ - آتية من التقيّد ؛ لظهورها في أنّ المقياس نفس عنوان امتلاكه لشيء من منزل أو ضيعة أو نخلة ، وليست المسألة مجرد مسألة الإطلاق حتّى تقيّد ^(١٤) .

الوجه الثاني : ما أفاده السيّد الخوئيّ رحمته الله : أيضاً من « إمكان حملها على التقية ؛ لموافقتها مع العامة كما قيل » ^(١٥) .

أقول : إنّي بقدر فحصي الناقص في كتب الجمهور لم أر لهم رأياً من هذا القبيل ، نعم لا إشكال على العموم في تسامحهم في مسألة التقصير حتّى أنّهم رَوَوْا روايات في أصل أنّ التقصير في السفر بلا خوف ليس إلا مجرد ترخيص ، وليس عزيمة ^(١٦) .

الوجه الثالث : ما أفاده أيضاً السيّد الخوئيّ رحمته الله : من إسقاط هذه الطائفة عن الاعتبار ؛ لمخالفتها لإطلاق السنّة المتواترة القطعية الواردة في التقصير في السفر ^(١٧) .

الوجه الرابع : ما أفاده أيضاً السيّد الخوئيّ رحمته الله : من فرض سقوطها بالمعارضة مع الطائفة الأولى والرجوع إلى مطلقات التقصير ^(١٨) .

ولنا بحث مبنائيّ في الأصول في أصل فكرة تساقط المتعارضين والرجوع إلى المطلق الفوقانيّ من إبداء احتمال جعل التعارض ثلاثيّ الأطراف .

فالعدة من هذه الوجوه هو الوجه الثاني والثالث .

يبقى الكلام في الوطن الشرعيّ . ويقصد السيّد الخوئيّ رحمته الله بذلك الوطن الاعتباريّ الفرضيّ البحت من قبل الشريعة ولو لم يعتبر العرف ذلك وطناً له أصلاً .

وقد حمل على ذلك صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع الماضية : سألته عن الرجل يقصر في ضيعته ؟ فقال : لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيام ، إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه . فقلت : ما الاستيطان ؟ فقال : « أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر ، فإذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها » (١٩) .

أقول : إن حمل الاستيطان على معنى فرضي واعتباري بحث خلاف الظاهر جداً ، وبحاجة إلى قرينة قوية ، وفرق بين حمل الكلمة على فرد اعتباري فرضي بحث ، وبين حملها على تدخل شرعي في المصاديق العرفية كمصادق الملك حيث أبطلت الشريعة ملكية الخمر أو الخنزير مثلاً ، أو التدخل في التحديد ببعض الحدود المشككة كتحديد كثير الشك بالشك في كل ثلاث مرات ونحو ذلك .

فالظاهر أن التدخل في المقام من هذا القبيل ، فلا إشكال في أن الاستيطان بحاجة عرفاً إلى مقدار من السكن ، وهو مقدار مشكك ، فتدخلت الشريعة بجعل مقداره ستة أشهر .

ويشهد لذلك - كما عن بعض الأعظم كالمحقق الهمداني رحمته الله - التعبير بصيغة المضارع في المفسر والمفسر الظاهرة في معنى الدوام حيث قال : ... إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه ... ، وفسر الاستيطان بأن يكون له منزل يقيم فيه ستة أشهر ... ، وهذا يعني : أن الاستيطان أو المقام ستة أشهر يكون دائماً وفي كل سنة .

ومن الطريف ما أجاب به السيد الخوئي رحمته الله عما ذكرناه من مسألة التعبير بصيغة المضارع : من أن الوجه في التعبير بصيغة المضارع أنه كان المفروض بالرجل عدم الاستيطان أو المقام ستة أشهر حتى الآن ، فعبر بصيغة المضارع ، أي : ما دام أنه لم يفعل ذلك في الماضي فعليه أن يفعل ذلك في المستقبل حتى يصبح البلد وطناً له ، فهذا نظير ما لو فرضنا أنه قال : (امرأة في دارنا لها زوج ولها ابنة صغيرة ، وإنني مبتلى بالنظر إلى شيء من بدنها أو لمسه بغير شهوة ؟

قال : ليس لك ذلك ، إلا أن تعقد على ابنتها . قلت : وما العقد على ابنتها؟ قال : تتزوجها ولو ساعة ، فإذا كان كذلك جاز لك النظر واللمس بغير شهوة متى شئت) ، أفهل يدلّ هذا على شرط دوام العقد أو التزويج والتوالي فيهما : لأنّه عبّر عنهما بصيغة المضارع ؟! (٢٠) .

أقول : الفرق بين المقام وبين هذا المثال واضح ، وهو : أنّه فرضَ في هذا المثال رجلٌ لم يعقد ولم يتزوج بنتها من قبل ، فكان هذا هو مناسبة التعبير بصيغة المضارع ، أمّا في موردنا فصحيحة ابن بزيع ذكرت رجلاً فرضياً يملك ضيعة ولم يفترض عدم استيطانه أو إقامته سابقاً في وقت ما ، فلا نكتة في التعبير بالمضارع إلا إرادة الإشعار بالدوام .

ومن الطريف أيضاً مناقشته في أصل دلالة صيغة المضارع على الدوام والتلبّس وإن اشتهرت على الألسن ، وربّ شهرة لا أصل لها ، وهل يحتمل التجدد في المثال المزبور - يقصد مثال امرأة في دارنا ... - أو هل يفهم من مثل قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ (٢١) ضرورةً تجدد نكاح زوج غيره على الدوام ؟ !

أقول : الفرق بين هذه الموارد والمقام ما قلناه : من أنّ نكتة التعبير بالمضارع في المثال الذي ذكره السيّد الخوئي رحمته الله وكذلك في الآية الشريفة أنّ الكلام كان في رجل كان المفروض عدم صدور ما طلبته الشريعة منه ، بخلاف صحيحة ابن بزيع التي لم يكن فيها فرض من هذا القبيل .

ثمّ قال السيّد الخوئي رحمته الله : « ويؤكد ما ذكرناه ، بل يعيّن التعبير بصيغة الماضي في صحيحة سعد بن أبي خلف قال : سأل عليّ بن يقطين أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن الدار تكون للرجل بمصر أو الضيعة فيمّر بها ؟ قال : « إن كان ممّا قد سكنه أتمّ فيه الصلاة ، وإن كان ممّا لم يسكنه فليقتصر » ، حيث علّق عليه السلام الحكم بالتمام على ما إذا سكنه سابقاً وإن أعرض عنه ، غايته أنّها مطلقة من

حيث تحديد السكونة بستّة أشهر وأن تكون في منزله المملوك ، فيقيّد بكلا الأمرين بمقتضى صحيحة ابن بزيع « (٢٢) .

أقول : إنّ تفسير صحيحة سعد بن أبي خلف أو قل : صحيحة عليّ بن يقطين التي رواها سعد بن أبي خلف بباقي صحاح عليّ بن يقطين وخاصة مع احتمال اتّحادها معها أو مع بعضها أولى من تفسيرها بصحيحة ابن بزيع ، فليس المقصود بها إلا شرط الاستيطان لا بيان الوطن الشرعيّ ، بل قد عرفت أنّنا لا نفهم من صحيحة ابن بزيع أيضاً إلا ذلك .

نعم ، يبقى الكلام في شيء واحد ، وهو : أنّ الظاهر بالمناسبات العرفيّة أنّ المقصود بستّة أشهر الواردة في صحيحة ابن بزيع هو تحديد الأمر المشكّك في تعدّد الوطن ، وهو مقدار السكن في كلّ واحد منهما بالتساوي العرفيّ في مقدار السكن في كلّ واحد منهما ، فلو كانت له ثلاثة أوطان مثلاً كان الشرط هو أن يسكن في كلّ واحد منها ثلاثة أشهر .

وإن دغدغنا في كلّ ما ذكرناه فلا أقلّ من إيجاب الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام في البلد الذي يكون سكّنه فيه أقلّ من باقي البلاد .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .

الهوامش

- (١) الوسائل ٨ : ٤٩٢، ب ١٤ من صلاة المسافرين، ح ١ .
- (٢) المصدر السابق : ٤٩٣، ح ٦ .
- (٣) المصدر السابق، ح ٧ .
- (٤) المصدر السابق : ٤٩٤، ح ٨ .
- (٥) المصدر السابق، ح ٩ .
- (٦) المصدر السابق : ٤٩٤ - ٤٩٥، ح ١١ .
- (٧) المصدر السابق : ٤٩٢، ح ٢ . وإنما قلنا : (صحيحة أو موثقة) لوجود أبان بن عثمان في السند .
- (٨) المصدر السابق : ٤٩٣، ح ٥ .
- (٩) المصدر السابق : ٤٩٦، ح ١٤ .
- (١٠) المصدر السابق، ح ١٥ .
- (١١) المصدر السابق، ح ١٦ .
- (١٢) المصدر السابق : ٤٩٧، ح ١٧ .
- (١٣) المصدر السابق : ٤٩٧، ح ١٨ .
- (١٤) راجع مستند العروة الوثقى ٨ : ٢٤١ (طبعة لطفي) .
- (١٥) راجع المصدر السابق .
- (١٦) راجع السنن الكبرى للبيهقي ٣ : ١٤١ - ١٤٥ (طبعة دار المعرفة بيروت) .
- (١٧) راجع مستند العروة الوثقى ٨ : ٢٤١ .
- (١٨) راجع المصدر السابق .
- (١٩) راجع المصدر السابق : ٢٤٦ - ٢٤٨ .
- (٢٠) راجع المصدر السابق : ٢٤٩ .
- (٢١) سورة البقرة : ٢٣٠ .
- (٢٢) راجع مستند العروة الوثقى ٨ : ٢٤٩ .

نظرة فقهية إلى صكوك الإجارة

□ الاستاذ الشيخ أحمد المبلغي

نقاط عامة :

١- مميزات التمويل بالإجارة :

إنّ الإجارة كأداة للتمويل تتميز عن سائر أدواته بامتلاكها لخصائص جعلتها صالحة لأن تنشأ منها نشاطات مالية مختلفة تتلاءم مع الحياة الاقتصادية المعاصرة ، وهذه الخصائص يمكن إيجازها في خصلتين رئيسيتين :

أولاً : سعة النطاق

وهذه السعة في النطاق ثابتة لها من جهتين :

أ (سعة دائرة ما تتعلّق بالإجارة به :

تندرج في دائرة متعلّق الإجارة وجوه عدّة من النشاطات الاقتصادية ، وقد وردت الإشارة إلى ذلك في كلام الإمام الصادق عليه السلام ، حيث اعتبرها من جوامع وجوه معاش العباد ، وقال في تفسيرها : « أمّا تفسير الإجارة فإجارة الإنسان نفسه ، أو ما يملك ، أو يلي أمره من قرابته ، أو دابته ، أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجازات ، أو يؤجر نفسه ، أو داره ، أو أرضه ، أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من

وجوه المنافع ، أو العمل بنفسه وولده ومملوكه ، أو أجيره من غير أن يكون وكيلًا للوالي ، أو واليًا للوالي » ^(١) .

وتتمحور هذه الوجوه المتوفرة في الإجارة لمعايش العباد في عناوين ثلاثة ، وهي : إجارة الأعيان ، إجارة الخدمات ، وإجارة الأعمال .

ب (سعة دائرة تفعيل وتوظيف الطاقات بالإجارة :

تكن في الإجارة قابليات وإمكانات لو أمكن تفعيلهما كأداة للتمويل لتمكين المجتمع من تحريك وتوظيف طاقاته بصورة واسعة جداً ، وتتسع هذه القابليات والامكانيات إلى حدّ لو سعى المجتمع لاستحصاليهما لاستطاع الاستفادة من جميع ما لديه من الأعيان و الطاقات . ويمكن - على سبيل المثال - ذكر أمور ثلاثة لإثبات ذلك :

١- بالإجارة يمكن توسعة دائرة عملية تفعيل وتوظيف الأموال في المشاريع المختلفة كأموال الوقفية أو الأموال البلدية أو الحكومية .

٢- بالإجارة يتمكن الذين ليس لهم سبيل إلى تملك أصول الأعيان من تحصيل منافعها .

٣- بالإجارة يتمكن الذين ليس لهم استعداد على تشغيل أموالهم بالمباشرة من تشغيلها بواسطة الآخرين .

ثانياً : سعة رغبة الأشخاص في الاستفادة منها للتمويل

وذلك لعدة أمور :

أ - في الإجارة يتمكن الطرفان - المؤجر والمستأجر - من البرمجة والتخطيط بحرية أكثر وضمن شروط أفضل .

ب - لو برزت الإجارة في مجتمع كأداة تمويلية فعالة وشاملة لمجالات

مختلفة فسوف تتاح الفرصة للكثير ممن يطلب البدء بمشروع إقتصادي أن يقدم على ذلك بسهولة وأن يحصل على إمكانيات ومعدات لازمة لمشروعه بسرعة .

ج - إن الظروف التي تتم فيها عملية التمويل بالإجارة يسودها اطمئنان أكثر ؛ لأن المالكين للأصول المؤجرة تبقى أصولهم مملوكة لهم فيتمكنون من استردادها لو اقتضت الحاجة .

من هنا نرى إنّه لو أجريت عملية التصكيك على الإجارة مع ما لها من مثل هذه القابليات فإنّه تبرز خصائصها أكثر على الحياة الاقتصادية ويزداد دورها التمويلي فيها كثيراً .

٢ - تعريف صكوك الإجارة :

هي أوراق مالية أو وثائق خطيّة قابلة للتداول تصدر بنسبة أجزاء متساوية لغرض الاستثمار تمثّل مالكية من يحصل عليها إمّا للأعيان المؤجرة أو لمنافعها أو للخدمات .

وعليه فصكوك الاجارة تعدّ من الأدوات المالية الحديثة التي تستخدم من قبل المصارف والشركات والهيئات الاستثمارية بهدف التنمية والتمويل .

والاجارة المطروحة في قالب هذه الصكوك هي نفس الاجارة التي يعرفها الفقه إلا أنّها من خلال هذه العملية تتحوّل الى عنصر تمويلي فعال .

ولكن ماذا تعني عملية التحويل الى قالب سندات؟

إنّ المقصود من عملية التحويل إلى سندات هو جعل ما يكون داراً لدخل أساساً لأصدار صكوك تمثّله .

وفائدة هذه العملية تتضح من خلال ملاحظة دور السندات في المجال الاقتصادي وهي تتمحور في محورين :

المحور الأول : تجميع الموارد المالية المتفرقة بأيدي الأشخاص والهيئات .

المحور الثاني : تغطية عجز الميزانية العامة للدولة .

أنواع صكوك التأجير :

بما أنَّ هناك أنواعاً لصكوك الإجارة فلا بدّ قبل التعرّض لحكمها من معرفة أنواعها ؛ لتتضح حقيقة صكوك الإجارة وماهيتها ، كما تتضح الابعاد والقيود التي توجد في بعض أنواع صكوك الإجارة ممّا يؤدّي الى تشخيص الموضوع ومعرفة العناصر الايجابية والسلبية فقهياً .

وهذه الأنواع هي :

١- سندات إجارة المنافع :

وقد ذُكرت لهذا النوع صورتان :

الصورة الاولى : هي تلك السندات التي تصدر ويتضمّن تداولها سلسلة من عقود الايجار ، فيتملّك بسببها من يأخذ سنداً من هذه السندات منافع ما هو موصوف بالذمة ، بمعنى أنّه بسبب هذا العقد يتم إيجار تأجيلي ، أي توصف المنافع بصورة دقيقة ويتم عقد الايجار على هذه المنافع ، وهذه المنافع سوف تستوفى في المستقبل ، فالمنفعة الآن ليست موجودة وفعلية إلا أنّ الشخص المالك لهذا السند يدفع اجرة معلومة في مرحلة متقدّمة على قضية استيفاء المنفعة .

وعليه فإنّه في هذه السندات يكون المؤجر هو الذي يصدر السند ، والمستأجر هو الذي يأخذه ، والمنفعة التي يعقد عليها هي التي تستوفى في المستقبل من قبل هذا المستأجر ، والاجرة هي التي يقوم المستأجر بدفعها قبل استيفائه للمنفعة .

كأنّ يصدر مالك الارض سندات إجارة ليحصل من خلال ذلك على ما يوفّر

له مبلغ بنائها ، ويقوم حامل السند باستيفاء المنفعة في حينها ، وبانتقال السند من حامل لآخر يتغير المستأجر . فهناك أرض مثلاً يريد الشخص أن يبنّيها فإنّه بإمكانه أن يصدر سندات تكون لكل سند قيمة خاصة لا تساوي قيمة جميع المدة التي يؤجر فيها البيت - بعد بنائه - فهناك تجزئة في المنافع إلا أنّ البيت يسلم الى من تجتمع جميع هذه السندات عنده أي : يسلم الى من توقّرت لديه السندات بالقدر الذي يكون مساوياً لمدة الاجارة .

الصورة الثانية : ما إذا كانت هناك أرض وقفية (أو أرض من الأراضي الأميرية أو البلديات) فيصدر المشرف والمتولّي على الوقف أو الأرض الأميرية سندات وفقاً لعقد الإيجار ويعطيها الى أشخاص ويأخذ منهم ازاء كلّ سنة مبلغاً بعنوان الاجرة في مدة معيّنة مثل ٢٠ سنة . فهذا عقد إيجار بين هذا المشرف على الأرض وبين أشخاص متعدّدين ليصدر لهم سندات في قبال مبالغ معيّنة ، وهؤلاء (أصحاب السندات والذين هم في الواقع مستأجرون) يوكّلون هذا الناظر لكي يؤجر وكالة عنهم هذه الأرض بعد بنائها الى أشخاص آخرين حتى يكونوا مستأجرين نهائيين ، وهؤلاء المستأجرون النهائيون يدفعون الاجرة السنوية أو الشهرية ، وهذه الاجرة تعطى لأصحاب السندات وفقاً لما جرى في الاتفاق الاول الحاصل بينهم وبين المشرف .

وصفوة القول إنّّه نحصل على نقاط بالنسبة الى هذه الصورة :

- ١ - هناك عقد إيجار بين الناظر وأشخاص متعدّدين ، ويصدر هذا الناظر صكوكاً وسندات ازاء مبالغ معيّنة يدفعونها الى المالك .
- ٢ - هناك توكيل يحصل من قبل أصحاب السندات لكي يؤجر الناظر البيت لأشخاص حتى يكونوا مستأجرين نهائيين .
- ٣ - إنّ منفعة الأرض بعد بنائها ليست تمامها لهم بل لهم حصة معيّنة فحسب

والبقية للمالك أو الدولة أو ...

٤ - إن التأجير الثاني الذي يحصل من قبل مصدر السند قائم على أساس الوكالة من ناحية وعلى أساس التأجير بالاصالة من ناحية أخرى ، لأن مصدر السند يؤجرها وكالة عن أصحاب السندات وأصالة بالنسبة للحصة التي للوقف أو للدولة وبيت المال .

٥ - إن أصحاب السندات يأخذون في كل موعداً شيئاً كإجارة مأخوذة من المستأجر النهائي في قبال حصصهم من المنفعة .

٢- سندات إجارة الخدمات

وهي أن تقوم جهة بإصدار سندات في قبال ما تقدّم من خدمة الى حامل السند ، سواء تكون هذه الجهة مقدّمة للعمل أيضاً أو لا ؟ فهذا القسم صورتان :

الصورة الاولى : ما إذا كانت الجهة المصدرة للسند نفسها مقدّمة للعمل وللخدمة . فمثلاً لو اعتبرنا أن هناك جامعة تقوم بإصدار سند لشخص أو أشخاص تأخذ منهم في قبال هذه السندات مبالغ وتلتزم بتقديم خدمة جامعية ، بعد مدة بمعنى أن يأتي صاحب السند - والذي تتوفر فيه شروط الجامعة ليستفيد من بعض الدروس الخاصة .

فالجامعة المصدرة للسند نفسها مقدّمة للعمل ، وطبعاً بإمكان حامل السند أن يعطي هذا السند لشخص آخر وهكذا .

ومن هنا تتشكّل قضية تداول مثل هذه السندات ، والمستأجر النهائي هو الذي يمكنه أن يستفيد من هذه الخدمة ، فيرجع في موعده الى الجامعة فيستفيد من الخدمة التي تملكها حسب هذا السند .

فالمؤجر هي الجامعة والمستأجر هو حامل السند ومتعلّق الإجارة هي الخدمة .

الصورة الثانية : ما إذا لم يكن مقدّم العمل الجهة المصدّرة للسند ، بل المقدّم لها أشخاص أو مؤسسات أخرى ، بمعنى أن هؤلاء الأشخاص أو تلك المؤسسات تلتزم بتهيئة إعطاء تلك الخدمة الى صاحب السند في الموعد المقرر . وطبعاً هذه الجهة المصدّرة للسند لا بدّ أن تقوم بعقد بينها وبين المقدّم للعمل لصالح حامل السند .

وكما هو معلوم فإنّ سرّ قيام هذه الجهة لإصدار السند هو التمويل ، أي : الحصول على مبالغ تتجمّع عندها وتقوم على أساسها بمشروع خاص ، ولكن لا بدّ للجهة المصدّرة للسند أن تعدّ لوصول أصحاب السندات الى تلك الخدمة الموصوفة في الذمة .

وفي كلتا صورتين لا بدّ أن تكون الخدمة واضحة المعالم بحيث لا يبقى في البين ما يوجد شكاً وإبهاماً في أبعاد هذه الخدمة - نوعها ومدتها و ... ترتفع الجهالة .

قلنا في موضع من الكلام أنّ الخدمة تقدّم بعد مدة ، والسؤال : لماذا بعد مدة ؟ وجوابه : أنّ الجهة قد لا تستطيع الآن تقديم الخدمة فهي تريد التمويل ، والتمويل يقتضي أخذ المبالغ في قبال السندات ، وبعد أن تنتهي الامكانات تقوم بتقديم الخدمة .

وفي بعض حالات إجارة الخدمات يمكن عدم الالتزام بموعد في المستقبل ، بل تأخذ الجهة المبالغ وتوكل أصحاب السندات الى جامعة لكي تقدّم إليهم الخدمة الدراسية .

٣ - سندات الأعيان المؤجرة

وهذا القسم تندرج تحته صور عديدة :

الصورة الاولى : أن يقوم مالك بتأجير عين لآخر ويصدّر بذلك سنداً ، ولا

فرق بين أن يكون مصدّر السند هو المالك أو ادارة خاصة أو المستاجر ، والشخص الحامل للسند هو مالك العين وبإمكانه أن يبيع هذه العين الى شخص اخر ويعطيه السند ، كما أنّ الشخص الاخر يمكنه أن يبيع العين وهكذا ، ومن هنا تتحقق قضية تداول السند .

ويحسن أن نشير الى نكات وإن كانت معلومة :

(أ) بما أنّ المستاجر يدفع حسب عقد الايجار اجرة مقابل العين التي يستوفي منافعها الى مالك العين فذلك يكون انتقال ملك العين بمعنى انتقال عملية دفع الاجرة بالنسبة اليه .

(ب) عندما يتحقق البيع من جانب حامل السند (مالك العين) فقبض العين يتمثل بأخذ السند .

(ج) ولا يختلف الأمر في أن تكون كتابة انتقال الملك من شخص لآخر في نفس السند أو في السجل العقاري أو غيرهما . ولا بدّ من ذكر جميع الخصوصيات الدائرة بين المالك والمستاجر ، من قبيل : ما هي العين ؟ ما هي خصوصياتها ؟ ما هي مدة الاجارة ؟ ولو لم تكتب تمام هذه الخصوصيات .

الصورة الثانية : ما إذا كانت لمالك العين سندات متعدّدة لا سند واحد ، يمثل كلّ سند حصة معيّنة شائعة من ملكية العين ثم قام ببيع هذه السندات من أشخاص متعدّدين فيحصل مالك كلّ سند على ما باذاه من حصة خاصة من الاجرة . والفرق بين الصورتين أنّه في الصورة السابقة يحمل مالك العين سنداً ويبيعه من شخص ، فيأخذ ذلك الشخص اجرة العين وله أن يبيعها من آخر وهكذا ، بينما في هذه الصورة يقسم المالك العين الى أجزاء متساوية وحصص شائعة يمثل كلّ سند حصة خاصة من ملكية العين .

الصورة الثالثة : ما إذا كانت هناك جهة ترغب بالحصول على منافع العين

التي لا تملكها فتدعو الناس الى الاكتتاب بسندات إجارة ويكون الاكتتاب متضمناً
توكيل المستأجر - أي تلك الجهة - بأن تشتري العين وتقبضها وتبني عليها لو
كانت مثلاً أرضاً وكالة عن أصحاب السندات .

وهذه الصورة نفسها تنقسم الى حالتين : حيث إنه قد يكون الاكتتاب متضمناً
لعقد الاجارة أيضاً ولكن في الذمة وقد لا يكون كذلك بل يكون ناصباً على
التوكيل بالاشتراء فحسب ، أمّا عقد الاجارة فهو يتم بعد أن يصل المال إلى يد
تلك الجهة - الراغبة بالاستفادة من العين - وعلى أيّ حال فإنّها بعد أن تشتري
العين بالوكالة عن أصحاب السندات ، تقوم بدفع اجرة العين اليهم .

الصورة الرابعة : نفس الثالثة مع تدخل وسيط - كبنك مثلاً - بين الجهة
الراغبة في الاستفادة من منافع العين وأصحاب السندات . وهذا الوسيط يصدر
سندات إجارة ويعطيها الى أشخاص متعدّدين في قبال ما يأخذ منهم من أموال ،
فإذا انتقلت اليه أموالهم يقوم بشراء العين ثم يؤجرها الى تلك الجهة التي رغبت
بالاستفادة من العين .

وكما هو معلوم فإنّه تتوفّر في هذه الصورة جهات ثلاث :

١ - الجهة المستأجرة ، وهي التي ترغب في استيفاء منفعة العين .

٢ - الجهة المؤجرة ، وهي أصحاب السندات .

٣ - الجهة الوسيطة التي تقوم بامور : إصدار الصكوك وأخذ الاموال على
أساسها من ناحية واشتراء العين بتلك الأموال وكالة عن أصحاب السندات من
ناحية أخرى وإجارة العين الى الجهة الراغبة من ناحية ثالثة .

وهذه الصورة تصوّر لها حالتان :

الحالة الاولى : ما إذا كان دور الجهة الوسيطة إصدار السندات وأخذ
والأموال في قبالتها وشراء العين بسبب الأموال التي تجمّعت عندها .

الحالة الثانية : ما إذا كان للجهة الوسيطة دور أكبر فتكون لها أيضاً أعمال أخرى كأن تقوم ببعض الواجبات وتحلّ ما يمكن أن يتحقق الخلاف حوله بعد عقد الإجارة .

هذه الصور الأربع تشترك - كما هو معلوم - في نقطة مشتركة وهي أنّ كلّ سند يمثل ملكية العين إمّا تمام العين - كما في الصورة الاولى - أو حصة معينة - كما في الصور الاخرى .

إذن فقد اتضح أنّ صكوك الإجارة تشكّل مجموعة متنوّعة من حيث الملكية التي تمثّلها . وهذه الصكوك تحتوي على خصائص تكون بعضها مشتركة فيما بينها وبعضها خاصة بالبعض منها . ومن بين الخصائص المشتركة يوجد هناك أمران رئيسيان هما : الأول : جريان هذه الصكوك على أساس عقد الإجارة ، والثاني : تداولها الهادف الى التمويل والتنمية .

كما اتضح أنّ الأنواع الرئيسية لصكوك الإجارة ثلاثة :

أ - صكوك الأعيان المؤجّرة .

ب - صكوك إجارة الخدمات .

ج - صكوك إجارة المنافع .

٣ - المقصود بهذا البحث :

في هذا البحث نحاول تسليط الضوء على العناصر المتوفّرة في صكوك التأجير وإجراء مطالعة فقهية لمعرفة مدى موافقة أو مخالفة هذه العناصر للموازين الفقهية .

العناصر في صكوك الإجارة وتحليلها الفقهي :

توجد في سندات الإجارة عناصر تقومها وهي في مظنة أن يكون لها مساس

ببعض الجوانب الفقهية للإجارة ، وبلحاظ هذه الجوانب يمكن تقسيم هذه العناصر الى أقسام ثلاثة :

أ - العناصر التي في مظنة مخالفة الاحكام الفقهية لمتعلق الإجارة .

ب - العناصر التي في مظنة مخالفة الاحكام الفقهية لمدّة الإجارة .

ج - العناصر التي في مظنة مخالفة الاحكام الفقهية للمنفعة في الإجارة .

القسم الأول - العناصر التي في مظنة مخالفة الأحكام الفقهية لمتعلق الإجارة:

هناك سبعة عناصر موجودة في بعض الأنواع من صكوك الإجارة تندرج

تحت هذا القسم ، وهي ما يلي :

أ (اجتماع الإجارة والوكالة :

وهذا العنصر يحصل في إحدى صور صكوك إجارة المنافع ، وهي صورة

(سندات إجارة منافع الأموال الوقفية وما شابهها) ، حيث إنّ في هذه الصورة

يتم من ناحية عقد الإيجار بين الناظر أو المشرف وبين مجموعة من الأشخاص ،

ومن ناحية أخرى يقوم هؤلاء الأشخاص - المستأجرون في ذلك العقد الإيجاري

- بأخذ السندات من الناظر أو المشرف ثمّ يوكلونه لكي يؤجر عنهم الأرض وكالةً

مثلاً بعد بنائها إلى أشخاص آخرين يكونوا مستأجرين نهائيين .

فهل مثل هذا الاجتماع للوكالة والإجارة يواجه إشكالاً من الناحية الفقهية أم

لا ؟ للإجابة عن هذا السؤال نقول : هناك قولان في مسألة اجتماع العقود وهما :

القول الأول : جواز الجمع بين العقود بشكل مطلق . وهذا القول مما قبله

الشهيد الأول و صاحب الجواهر وبعض آخر كالسيد اليزدي صاحب العروة .

يقول الشهيد الأول : « يجوز الجمع بين عقدين مختلفين حكماً ، إمّا في

اللزوم والجواز ، كالبيع والوكالة والشركة ، أو في المكايسة والمسامحة ، كالبيع

والنكاح : أو في التشديد وامتناع الخيار وجوازه ، كالبيع والصرف ، أو في الغرر وعدمه ، كالبيع والقراض والمساواة » ^(٢) .

ويقول صاحب الجواهر : « يمكن اجتماع البيع والنكاح وغيرهما من العقود بعقد واحد » ^(٣) .

القول الثاني : جواز اجتماع العقدين فيما إذا لم يكن بينهما تنافٍ ^(٤) .
وأصحاب هذا القول منعوا من جواز اجتماع الجعالة والصرف ، والمساواة والشركة ، والنكاح والقرض بدليل وجود التنافي بينهما . وجوزوا اجتماع البيع والإجارة ، لاشتراكهما في اللزوم ^(٥) .

والحق أنه حتى في صورة وجود التنافي بين عقدين لإشكال في اجتماعهما ؛ وذلك لأنهما حين الاجتماع لا يخرجان عن كونهما عقدين ، يقول الشهيد الأول - لإثبات ذلك - : « لنا : أن ذلك في قوة عقدين ، فيعطى كلٌّ منها حكمه الشرعي » ^(٦) .

ب (تعلق الإجارة بالمشاع :

يلاحظ هذا العنصر في سندات الإجارة بسبب انتشارها بين مختلف الأفراد ، والسؤال ، هل يجيز الفقه التعلق بالمشاع أم لا ؟ طبعاً إذا ما واجه التعلق بالمشاع إشكالاً من الناحية الفقهية فستواجه سندات الإجارة إشكالاً من هذه الجهة .

إنّ الفقه الإمامي يجيز الإجارة المشاعة ^(٧) ، وأمّا أهل السنّة فهم على قولين :
القول الأوّل : القول بالجواز وهو قول الإمامين مالك والشافعي ^(٨) .

القول الثاني : القول بعدم صحة إجارة المشاع إلا من الشريك ، وهو قول الإمامين أبي حنيفة وأحمد ^(٩) .

وينبغي القول : بأنّ الإمامية وإن كانت إجارة المشاع جائزة عندهم غير أنهم

يرون أنه لا يستطيع المؤجر تسليم العين للمشتري إلا بعد إذن الشريك ، كما أن هذا الأمر يجري في البيع كذلك ^(١٠) .

أمّا دليل جواز إجارة المشاع فهو إطلاقات الأدلة في باب الإجارة ، فكما أن هذه الإطلاقات تشمل إجارة تمام العين فإنّها تشمل كذلك إجارة السهم المشاع ، سواء كان ذلك السهم يمثل نصفها أو ثلثها أو غير ذلك . قال البعض : « أمّا جواز إجارة المشاع ؛ فلعوم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ وخصوص إطلاقات الإجارة » ^(١١) .

هذا ، ولكن التمسك بالإطلاق يصحّ فيما إذا لم يكن استيفاء المنفعة مواجهاً لمانع ، فالسؤال ، هل في الإجارة المشاعة يوجد مانع يحول دون استيفاء المنفعة ؟ نقول في الجواب : ثمة أمران يمكن اعتبار كلّ منهما مانعاً في هذا المجال ، هما : الإشاعة والشركة ، وهذان الأمران على فرض قبول كونهما مانعين يعدّ أحدهما مانعاً عقلياً والآخر يعدّ مانعاً شرعياً . وإليك توضيح ذلك :

هل تعدّ الإشاعة مانعاً عقلياً ؟

قد يتوهم أن الإشاعة مانع عقلي عن استيفاء المنفعة بحجّة أنّه حين الإشاعة لا يتمكن الشخص من الاستيفاء ، غير أنّ هذا غير قابل للقبول ، حيث إنّ الاستيفاء يصبح ممكناً مع صدور الإذن من جانب الشريك ، وفي حالة عدم الإذن يمكن أن يتدخل الحاكم الشرعي ويمهّد الطريق لاستيفاء المنفعة .

هل الشركة تعدّ مانعاً شرعياً ؟

ربّما تعدّ الشركة مانعاً شرعياً عن استيفاء المنفعة ، بمعنى أنّ تسليم العين بدون إذن الشريك غير جائز شرعاً ، وبعدم تسليم العين يتعدّر استيفاء المنفعة . والجواب : أنّ هذا المانع قابل للزوال ، والحكم بعدم صحة الإجارة بلحاظ وجود مانع متزلزل ممّا لا وجه له ؛ حيث إنّ الشريك بعد استئذانه لا يخلو حاله

عن أمرين : فإمّا أن يأذن ، وحينها يزول المانع ، وإمّا أن لا يأذن ، فتحال القضية إلى حاكم الشرع لحلّها، وعليه فإنّه ليس هناك مانع شرعي ولا عقلي يحول دون استيفاء المنفعة . يقول المقدس الأردبيلي في هذا الصدد : « عدم صلاحية الإشاعة والشركة للمنع » (١٢) .

ويقول فقيه آخر : « واستيفاء منافع العين المشتركة ممكن كاستيفاء المنافع للمالك مع اشتراك العين المشتركة » (١٣) .

ج (عدم الوجود الخارجي للأعيان حين العقد :

في أغلب سندات الإجارة لا تكون الأعيان موجودة حين صدور السند وعقد الإجارة ، بدليل أنّ الافتراض قائم على أنّ الغاية من إصدار السند استثمار الأموال لتوفير تلك الأعيان .

والسؤال المطروح ، هل يضرّ انعدام العين بالإجارة أم لا ؟

الجواب : أنّه إذا كان انعدام ضرورة وجود العين حين العقد نابعاً من شرط القدرة على تسليم العين فيجب القول : إنّ ما يلزم هو القدرة على تسليم العين حين حلول مدّة الإجارة ، أمّا في زمن العقد فلا حاجة إلا إلى القدرة الشأنية على التسليم ، وهكذا قدرة موجودة في سندات الإجارة .

وأما إذا كانت الضرورة نابعة من ضرورة وجود المنفعة (لزوم وجودها حتى يتعلّق التمليك بها) بمعنى أنّه لا يحصل وجود للمنفعة مادام لم تكن العين موجودة ؛ حيث إنّ وجود المنفعة مترتب على وجود العين ، فالجواب : أنّ التمليك لا يعدّ من الأعراض الحقيقية التكوينية ليكون بحاجة إلى معروض حقيقي في الخارج ، بل هو من الأمور الاعتبارية ، وعليه فإنّه ليس هناك حاجة إلى أكثر من وجود تقديري واعتباري ، إذ ليس من الضروري وجود العين في الخارج حال العقد .

قال المحقق الأصفهاني في وجه كفاية الوجود التقديري : « واعتبار الملكية لا يحتاج إلا إلى طرف في أفق الاعتبار وهو كما يمكن أن يكون عيناً موجودة في الخارج كذلك يمكن أن يكون كلياً في الذمة ، بل ربّما يكون أوسع من ذلك كما في اعتبار الملكية لكليّ الفقير » ^(١٤) .

ومثله ما ذكره الإمام الخميني في قوله : « والعين المعدومة خارجاً غير معدومة في صقع الاعتبار » ^(١٥) .

وكما هو واضح فإنّ شرائط سندات الإجارة تسمح بتحقيق هكذا اعتبار .

د) ورود عقد البيع على العين المستأجرة :

وهذه المسألة ليست شيئاً جديداً برزت في صكوك التأجير ، بل هي من المسائل المطروحة في الفقه منذ القديم . والذي ذهب إليه في هذه المسألة جلّ فقهاء الإمامية ، بل كلّهم ^(١٦) ومن الجمهور الإمام أحمد ^(١٧) والإمام الشافعي في أحد قوليّه ^(١٨) هو صحة البيع من ناحية ، وعدم بطلان الإجارة من ناحية أخرى .

ويستدلّ على هذين الحكمين بدليلين :

الدليل الأول : عدم اقتضاء كلّ من البيع والإجارة نفي الآخر ، وتوضيحه : أنّ عقد الإجارة لا يقتضي أزيد من حرمان المالك من التصرف في منافع العين في مدة الإجارة ، وأمّا منع المالك من مطلق التصرف - والذي من جملة البيع - فهو ليس من مقتضياتها ^(١٩) . وكذلك الشأن في عقد البيع ، فإنّه ليس مقتضاه حرمان المستأجر من استيفاء المنافع في مدة الإجارة ؛ وذلك لأنّ البيع على العين المؤجرة لا يخلو عن وقوعه بإحدى صور ثلاثة ، وهي :

أ - إذا كان المشتري عالماً بالإجارة وقرّراً - أي البائع والمشتري - أن تكون

الأجرة للبائع ؛ كما كان الأمر كذلك قبل البيع .

ب - إذا كان المشتري عالماً بالإجارة وقرراً أن تكون الأجرة للمشتري من حين العقد .

وفي كلتا هاتين الصورتين يجتمع معهما استيفاء المستأجر للمنافع ، كما هو معلوم .

ج - إذا كان المشتري جاهلاً بالإجارة وحصل له العلم بها بعد العقد ، فقد ذهب هنا أيضاً فقهاء الإمامية ^(٢٠) وأكثر علماء أهل السنة ^(٢١) إلى عدم بطلان الإجارة غير أنهم قالوا بتخيّر المشتري بين الصبر إلى انتهاء مدة الإجارة وبين الفسخ ^(٢٢) .

وعلى أيّ حال لا يقتضي البيع - حسب رأي الفقهاء - تحقق سلطنة للمشتري على تلك المنافع التي أصبحت مملوكة للمستأجر بسبب الإجارة حتى يقال ببطلان الإجارة .

والذي يسهّل الأمر بالنسبة إلى سندات الأعيان المؤجرة هو أنّ هناك بناءً للمتعاقدين - البائع والمشتري - في هذه السندات على أن يرجع كلّ شيء إلى المشتري ، أي الذي يأخذ السند بما فيه أخذ الأجرة التي يدفعها المستأجر .

الدليل الثاني : ما تمسّك به الإمامية من معتبرة الحسين بن نعيم عن الإمام أبي الحسن موسى ، قال : سألته عن رجل جعل دار سكنى لرجل أيام حياته ، أو جعلها له ولعقبه من بعده ، هل هي له ولعقبه بعده كما شرط ؟ قال : « نعم » ، قلت له : فإن احتاج يبيعها ؟ قال : « نعم » قلت : فينقض بيع الدار السكنى . قال : « لا ينقض البيع السكنى ، كذلك سمعت أبي يقول : قال أبو جعفر : لا ينقض البيع الإجارة ولا السكنى ، ولكن تبيعه على أن الذي اشتراه لا يملك ما اشتراه حتى تنقضي السكنى كما شرط ، وكذا الإجارة » ^(٢٣) .

هـ) قيام المستأجر بتأجير ما استأجره :

وهذه المسألة أيضاً تعدّ من المسائل التي تكون لها خلفية في الفقه ، وليس ممّا تبرزه صكوك التأجير لأول مرة . والذي يشاهد من جمهور فقهاء أهل السنّة (٢٤) وجميع فقهاء الإماميّة (٢٥) في هذه المسألة تجويزهم لإيجاره للعين المستأجرة . وقد أضاف فقهاء الإماميّة : شريطة أن لا يشترط عليه المالك استيفاء منفعة العين بالمباشرة (٢٦) .

ووجه جواز تأجيره أنّ العنصر الذي تتوقف عليه صحة الإجارة هي ملكية المنفعة ، لا أزيد ؛ وذلك لأنّ الإجارة في واقعها ليست إلا تمليك المنفعة أو التسليط على العين لاستيفاء منفعتها ، ومثلها لا يحتاج إلى الأزيد من ملكية المنفعة .

هذا ، ولكن وقع الخلاف بين الإماميّة في أنّه بعد أن تمّ عقد الإجارة الثانية ، هل يجوز تسليم العين إلى المستأجر الثاني من دون إذن المالك أم لا يجوز ؟ فبرز عندهم قولان :

القول الأول : ما ذهب إليه الشيخ الطوسي وابن إدريس والعلامة من عدم جواز التسليم إلا بعد الإذن . وقالوا في وجهه : لأنّها أمانة لم يأذن المالك في تسليمها إلى غيره .

القول الثاني : ما ذهب إليه جملة من الفقهاء من جواز التسليم من دون الإذن . وقد استدلّ الإمام الخوئي بقوله : « أنّ ترخيص المالك في استيلاء المستأجر على العين إنّما هو بلحاظ وصفه العنواني ، فهو ثابت لمالك المنفعة بما هو مالك المنفعة - مقدمة لاستيفائها - لا لشخصه وذاته ، ومقتضى ذلك تعلّق هذه السلطنة والسيطرة لكلّ من كان مالكا للمنفعة ، فحيثما انتقلت انتقل الحق معها بطبيعة الحال ، سواء كان الانتقال بسبب غير اختياري كالإرث ، أو اختياري من صلح أو

إجارة ونحوهما . والظاهر استقرار بناء العقلاء أيضاً على ذلك « (٢٧) .

هذا ، ولكنه أضاف بعد ذلك : « نعم ، بما أنّ العين أمانة عند المستأجر الأول فلا بدّ من المحافظة عليها ، ولا يسوغ تعريضها للخطر ، فلا يجوز له إيجارتها من جائر خائن لا يؤمن منه على العين » (٢٨) .

والنتيجة التي ينتهي إليها كلامه : أنّه يجوز له تسليم العين من دون الاذن إلا فيما إذا وجده خائناً لم يأمن منه على العين ؛ وذلك لأجل مراعاة قاعدة الائتمان .

و) احتمال عدم بقاء العين خلال مدة الإجارة :

لا شكّ في اعتبار بقاء العين في صحة الإجارة ، والسؤال الذي نواجهه أنّه هل من اللازم القطع ببقاء العين في صحة الإجارة أو يكفي في صحتها وجود احتمال عقلائي بالبقاء ؟ وعلى الأول لابدّ من الحكم بعدم صحة الإجارة ، حتى فيما إذا كان لنا مجرد احتمال بعدم بقائها ، وعلى الثاني لابدّ أن نفتصر في الحكم بعدم صحة عقد الإجارة بما إذا كان احتمال عدم بقاء العين احتمالاً عقلياً .

والحقيقة أنّ الثاني - أي كفاية الاحتمال العقلائي بالبقاء في صحة الإجارة - هو الصحيح ؛ حيث إنّ لو كان القطع لازماً لتعذر القيام بعقد الإجارة إلا في موارد قليلة ؛ لأنّ القطع ببقاء الأعيان يندر تحققه ، ومع تحققه من الممكن زواله في المستقبل لأسباب وعوامل لا نتنبأ وقوعها .

ولا يخفى أنّ المقصود من الاحتمال العقلائي بالبقاء هو كون العين ظاهراً باقية إلى آخر مدة الإجارة ، فما قاله العلامة الحلّي : « ... تجوز إجارة العين مدة يبقى فيها وإن كثرت » (٢٩) يعني : مدة يبقى فيها نوعاً وعرفاً .

ز) تعلّق الإجارة بالموصوف في الدّمة :

إنّ جعل الموصوف في الدّمة متعلّقاً للإجارة ممّا لا يواجه مشكلة من الناحية

الفقهية حيث لا يوجد دليل دلّ على المنع منه . يقول الشيخ الطوسي : « الإجارة على ضربين : معيّنة ، وفي الذمة » (٣٠) .

القسم الثاني - العناصر التي في مظنة مخالفة الأحكام الفقهية لمدة الإجارة :

وتجتمع تحت هذا المحور عدة عناصر ، وهي مايلي :

أ (عدم اتصال مدة الإجارة بالعقد :

لاتتصل مدة الإجارة بالعقد أحياناً ، كما إذا بدأت الإجارة بعد وقوع العقد بأيام أو أشهر أو سنوات . ويمكن مشاهدة هذا العنصر أيضاً في سندات الإجارة أو في أغلب مواردّها . والسؤال الذي يطرح هنا ، هل تصح الإجارة فيما لو فصل بين وقوع العقد ومدة الإجارة فاصل زمني ؟ وبعبارة أخرى : هل أن اتصال مدة الإجارة بالعقد شرط ؟ يوجد قولان في الجواب عن هذا السؤال :

القول الأول : لا يشترط اتصال مدة الإجارة بالعقد ، وهو قول المشهور من الإمامية ، ودليلهم على ذلك : عدم وجود دليل على لزوم الاتصال ، بل لوجود دليل على عدم الاتصال ، وهو عموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ فَإِنَّهُ يَصَحُّ الإجارة الفاقدة للاتصال (٣١) .

القول الثاني : الاتصال شرط ، وهو قول البعض من علماء أهل السنة كالإمام الشافعي وقول البعض من الإمامية كالشيخ الطوسي ، وقد قدّم القائلون بالاشتراط عدداً من الأدلة لإثبات مدّعاهم ، وفيما يلي نشير الى قسم منها :

الدليل الأول : بما أن الإجارة عقد شرعي فإنّ ثبوتها يقتصر على وجود الدليل ، ونظراً الى عدم وجود دليل على صحة هذا النوع من الإجارة - والذي يكون العقد ومدة الإجارة فيه غير متصلين أحدهما بالآخر - فهو غير صحيح . ذكر هذا الوجه الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف (٣٢) .

وهذا الاستدلال مردود : لأنّ عموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ دليل - كما مرّ - على صحة مثل هذه الإجارة .

الدليل الثاني : أنّه في مثل هكذا إجارة يلزم الانفكاك بين الإنشاء والمنشأ ، وقد ردّ السيد الخوئي نكّز هذا الدليل بقوله : « إنّ التّأخّر إنّما هو في ذات المنفعة ، لا في تملكها المنشأ بالإجارة ، فهو من الآن يملك المنفعة المتأخّرة ، فلم يلزم تفكيك الانشاء عن المنشأ ، بل هما معاً فعليّان ، والمتأخّر إنّما هو متعلّق المنشأ أعني نفس المملوك . ومن المعلوم أنّ المالك كما أنّه مالك للمنفعة الفعلية كذلك هو مالك بالفعل للمنفعة المتأخّرة » (٣٣) .

الدليل الثالث : إنّ القدرة على التسليم شرط في العقد سواء كان بيعاً أو إجارة ، وبما أنّ المراد من هذه القدرة هي القدرة الموجودة حال العقد لا الحاصلة في زمن متأخّر عنه فإنّه لا يبقى اعتبار للإجارة المذكورة ، فإنّ في مثل هذه الإجارة توجد قدرة شأنيّة تصل إلى مرحلة الفعلية لاحقاً .

ويردّ هذا الاستدلال بأنّه :

أولاً : ليس هناك دليل فنيّ على اعتبار القدرة على التسليم - سيّما في عقد الإجارة - بل كلّ ما هنالك أنّ عقد الإجارة يواجه إشكالاً أحياناً مع انعدام هذه القدرة ، لكن مواجهة هذا الإشكال ليس بلحاظ اعتبار شرط القدرة على التسليم بما هو هو ، بل بلحاظ أمر آخر من قبيل صيرورة المعاملة سفهية أو غررية ؛ نتيجة لعدم القدرة على التسليم ، وفقدان القدرة على التسليم في موضوع البحث لا يؤدي إلى سفهية المعاملة أو غرريتها .

ثانياً : القدرة الشأنيّة حين العقد كافية ؛ لأنّه وفقاً لضرورة تناسب الشرط والمشروط لا يمكن اعتبار أكثر من تحقق المشروط ، وبعبارة أخرى : ترتّب أثره للوفاء بالشرط ، وترتّب الأثر في هذا النوع من الإجارة يحصل بشروع مدّة الإجارة . نستنتج من هذا البيان : أنّ القدرة الفعلية حال العقد غير لازمة ، بل هناك حاجة للقدرة لتحقيق ترتّب الأثر فقط . وقد ذكر صاحب العروة هذا الجواب

بهذا الشكل : « ودعوى البطلان من جهة عدم القدرة على التسليم كما ترى ؛ إذ التسليم لازم في زمان الاستحقاق ، لا قبله » (٣٤) .

ب) عنصر إطالة مدة الإجارة :

ولتبيين الموقف الفقهي إزاء توفر هذا العنصر في صكوك الإجارة نقول : إنّه بعد الإذعان باختلاف حال الإجارة عن البيع من حيث لزوم تحديد المدة فيها بخلافه - حيث إنّ البيع لو حدّد لبطل (٣٥) - يأتي هذا السؤال : هل يتقدّر أكثر المدة في الإجارة أو لا يتقدّر ؟ وفي الجواب عن هذا السؤال برزت أقوال وهي :

القول الأول : لا يتقدّر أكثر مدة الإجارة ، وهو قول كافة أهل السنة باستثناء البعض من الشافعية ، وقد ذهب إليه أيضاً علماء الامامية أجمع ، قال العلامة الحلّي : « لا يتقدّر مدة الإجارة قلّة ولا كثرة ، فجاز أن يستأجر لحظة واحدة بشرط الضبط ومئة ألف سنة ... وهو قول علمائنا أجمع » (٣٦) .

وقد استدللّ له : بقوله تعالى إخباراً عن شعيب عليه السلام أنّه قال : ﴿ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَةَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتُمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ﴾ (٣٧) .

باعتبار أنّ شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم على نسخه دليل ، ولأنّ ما جاز العقد عليه سنة جاز أكثر منها كالبيع والنكاح والمساواة ، والتقدير بسنة وثلاثين تحكّم لا دليل عليه ، وليس ذلك أولى من التقدير بزيادة عليه أو نقصان منه (٣٨) .

القول الثاني : لا يجوز أكثر من سنة ، وهو قول بعض الشافعية مستدلاً : بأنّ الإجارة عقد على معدوم جوّز رخصته للحاجة ، والحاجة تندفع بالتجوز سنة ؛ لأنّها مدة تنظيم الفصول وتكرّر فيها الزرع والثمار والمنافع بتكرّر تكرّرها (٣٩) .

القول الثالث : لا تجوز الزيادة على ثلاثين سنة ؛ لأنّها نصف العمر ، والغالب أنّه لا تبقى الأعيان أكثر منها ، أو أنّه يظهر التغيير على الشيء بمضي هذه المدة

كما تتغير الأسعار والأجر بمضيها ، فلا حاجة إلى تجويز الزيادة عليها ، وهذا قول المزني (٤٠) .

ولم ير أصحاب القول الاول وزناً واعتباراً لهذه الوجوه المعتمد عليها لإثبات القولين الثاني والثالث .

والحقيقة أن الامر كذلك ، بل - كما عن البعض - إن التقدير بسنة أو سنتين أو ثلاثين أو غير ذلك تحكم كله لا دليل عليه ، وليس ذلك أولى من التقدير بزيادة عليه أو نقصان منه (٤١) . وعليه فإنه ليست هناك أية مشكلة في توفر هذا العنصر في صكوك الإجارة ، بمعنى أنه لا بأس في أن تكون مدة الإجارة طويلة .

ج) انتهاء العمر الاقتصادي بانتهاء مدة الإجارة مع بقاء العين بعدها :

السؤال : أنه لو تمت إجارة طويلة بالنسبة إلى عين استوعبت مدتها تمام العمر الاقتصادي لتلك العين فهل يجوز ذلك ؟

والجواب : أمّا بلحاظ كونها إجارة طويلة فهو خالٍ عن الإشكال من هذه الناحية قطعاً ؛ لأنه لا بأس في أن تكون الإجارة طويلة كما ذكرنا ، وأمّا من حيث الشرط القائل بلزوم بقاء العين إلى آخر مدة الإجارة فهو لا يتوجّه إليه إشكال من هذه الجهة أيضاً حيث يتوفّر فيه هذا الشرط كما هو واضح . يبقى شيء ، وهو الأشكال من ناحية أنه يفقد فيه شرط من شروط الإجارة ، وهو أن عقد الإجارة لا يصح أن يتم على الانتفاعات التي لا تحصل إلا بإذهاب العين . وبعبارة أخرى : لا يصح أن تقع الإجارة على استهلاك العين (٤٢) .

ووجه الإشكال : أن الانتفاعات المتكررة التي تتوجّه إلى العين على مر الزمن هي التي تذهب بها وتسبب تلفها وانتهاء عمرها .

والواقع أن هذا الأشكال غير وارد ؛ لأنه لا ينبغي عدّ مثل هذه الانتفاعات المتوجّهة إلى العين على مر الزمن من سنخ الانتفاع الذي تكون خصوصيته

البارزة الإتلاف والإذهاب للعين - كما في قضية الخبز - وأمّا التلف هنا فهو تلف تدريجي يتحقق للعين بصورة طبيعية لا محيص عنه .

القسم الثالث - العناصر التي في مظنة مخالفة الأحكام الفقهية للمنفعة في الإجارة :

وينضمّ تحت هذا المحور عنصران ، وهما :

أ) وقوع سلسلة من الإيجارات دون وقوع استيفاء للمنفعة بعدها :

يمكن أن تطرح مشكلة من الوجهة الفقهية بالنسبة إلى السندات التي تمثّل الملكية للمنافع والتي تتم على أساسها إيجارات لا يكون عقيبتها أيّ استيفاء للمنفعة كأن يقوم كلّ من المستأجرين - غير المستأجر النهائي - قبل استيفائه للمنفعة بنقل السند إلى الآخر ، فيطرح التساؤل التالي : أليست الإجارة لاستيفاء المنفعة ؟ فكيف تقع سلسلة من الاجارات دون أن يتمّ عقيب كلّ واحدة منها استيفاء للمنفعة ؟ أليس في ذلك زهاب لفلسفة الإجارة ؟ أليس ذلك يمثل صورة من الإجارة دون واقعها ؟

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال بأنّ الواجب الذي لا بدّ منه في كلّ إجارة هو إمكان استيفاء المنفعة للمستأجر، وهذا - أي إمكان الاستيفاء - غير تحقّق الاستيفاء خارجاً ، ولذا نجد في بعض الأقوال للفقهاء أنّهم قد طرحوا المسألة بعنوان عدم قيام المستأجر باستيفاء المنفعة ، ولم يقولوا بأنّه تبطل الإجارة بعدم الاستيفاء ، فالشرط وهو إمكان الاستيفاء حاصل لكلّ صاحب سند من سندات الإجارة وبإمكانه أن لا يدخل في إجارة جديدة ، بل يصبر ويُبقي السند في يده حتى يأتي الموعد ويقوم باستيفاء المنفعة .

ب) انعدام المنافع حين العقد :

يوكل استيفاء المنافع في أغلب سندات الإجارة إلى المستقبل ، عندما تكون

الأعيان المراد استيفاء منافعها غير موجودة حين العقد ، وحينما تكون الأعيان معدومة فمن باب أولى تكون منافعها معدومة أيضاً ، وفي هذه الحالة كيف يتعلّق التملك بالمعدوم ؟ !

الجواب : أنّه حتى لو كانت الأعيان موجودة وغير معدومة حين العقد ، فإنّ منافعها أمور معدومة ، وعليه فإنّ الإشكال لا يختصّ بسندات الإجارة ، بل يعم كافة أنواع الإجارة إذا عرفت بأنّها تملك للمنفعة .

والجواب الذي يجاب به عن الإشكال المتوجّه إلى أصل الإجارة ينفع هنا في مورد سندات الإجارة ، وهو أنّ العدم في عالم الخارج لا يعني العدم في عالم الاعتبار ، وعلى الرغم من أنّ المنفعة معدومة في الخارج إلا أنّ لها وجوداً تقديرياً (أي : اعتبارياً) ، وهذا المقدار كافٍ في صحّة جريان أمر اعتباري مثل التملك .

الهوامش

(١) تحف العقول : ٣٣٣ .

(٢) القواعد والفوائد - الشهيد الأول ٢ : ١٣٠ - ١٣١ .

(٣) جواهر الكلام - المحقق النجفي ٣١ : ٢٢ .

(٤) الفروق ٣ : ١٤٢ : القواعد والفوائد ٢ : ١٣٠ و ١٣١ .

(٥) مواهب الجليل ٦ : ١٤٥ . حاشية الدسوقي ٣ : ٣٢ . القواعد والفوائد ٢ : ١٣٠ .

(٦) القواعد والفوائد ٢ : ١٣٠ - ١٣١ .

(٧) الخلاف - الشيخ الطوسي ٣ : ٥٠٦ . جواهر الكلام ٢٧ : ٢١٤ . تذكرة الفقهاء - العلامة

الحلي ٢ : ٢٩٨ . العروة الوثقى - السيد اليزدي ٥ : ٥٩ - ٦١ . الإجارة - للشيخ

الأصفهاني : ٢٨ - ٢٩ . مستمسك العروة - للسيد الحكيم ١٢ : ٦٦ ، ٦٧ . كتاب الإجارة

الأول - للسيد الخوئي : ٢١٧ - ٢١٨ ، تحرير الوسيلة - للإمام الخميني ١ : ٥٧٨ - ٥٧٩ .

- (٨) المجموع ١٥ : ٧ ، وفتح العزيز ١٢ : ٢٦٢ ، وبداية المجتهد ٢ : ٢٢٥ ، والمحلى ٨ : ٢٠٠ ، والشرح الكبير ٦ : ٤٦ ، والبحر الزخار ٥ : ٣٥ .
- (٩) اللباب ٢ : ٤٨ ، والهداية (المطبوع بهامش شرح فتح القدير) ٧ : ١٨٠ ، وشرح العناية على الهداية (المطبوع بهامش شرح فتح القدير) ٧ : ١٨٠ ، وتبيين الحقائق ٥ : ١٢٥ ، ١٤٢ وبداية المجتهد ٢ : ٢٢٥ ، والمحلى ٨ : ٢٠١ ، والشرح الكبير ٦ : ٤٦ ، وفتح العزيز ١٢ : ٢٦٢ ، والبحر الزخار ٥ : ٣٥ . والهداية (المطبوع بهامش شرح الفتوح القدير) ٧ : ٢١٨ ، وشرح العناية على الهداية ٧ : ٢١٨ ، والفتاوى الهندية ٤ : ٤٧٩ ، وحاشية رد المحتار ٦ : ٧٥ ، والأم ٤ : ٤٠ ، والمجموع ١٥ : ١٠٥ و ١٠٩ ، ومختصر المزني ١٢٨ ، والمغني لابن قدامة ٦ : ١٢٥ ، والشرح الكبير ٦ : ١٤٨ .
- (١٠) راجع الهامش (٧) .
- (١١) جامع المدارك - للسيد الخونساري ٣ : ٤٥٧ و ٤٥٨ .
- (١٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٠ : ٦٨ .
- (١٣) جامع المدارك ٣ : ٤٥٧ و ٤٥٨ .
- (١٤) الإجارة - للأصفهاني : ٥ .
- (١٥) كتاب البيع - للإمام الخميني ١ : ٣٧٧ .
- (١٦) راجع : تذكرة الفقهاء ٢ : ٣٢٩ .
- (١٧) الشرح الكبير ٦ : ١١٤ .
- (١٨) المصدر سابق .
- (١٩) يقول البهوتي في كشف القناع ١٤ : ٣٧ : « لأن الإجارة عقد على المنافع فلا تمنع صحة البيع » .
- (٢٠) الحقائق الناضرة ٢٢ : ٢٩١ ، جواهر الكلام ٢٧ : ٢٠٦ .
- (٢١) راجع : روضة الطالبين ٤ : ٣٢٣ .
- (٢٢) طرح الفقهاء هنا مسألة وهي : أنه لو فسخ المستأجر الإجارة ، فهل ترجع المنفعة في بقية المدة إلى المؤجر أو المشتري ؟ وقد انقسموا في ذلك على قولين :
- الأول : رجوع المنفعة بعد الفسخ إلى البائع ؛ وهو قول صاحب الجواهر ويبدو منه جعل وجهه أن المشتري قد استحق العین مسلوبة المنفعة إلى المدة . (راجع : جواهر الكلام ٢٧ : ٢٠٦) .
- الثاني : رجوع المنفعة إلى المشتري ، وقد حكى عن الإمام الخميني أنه ذكر في

وجهه أن الفسخ ليس مرجعه إلى المعاوضة حتى يكون مقتضاها رجوع كل من العوض والمعوّض إلى من خرج عنه الآخر فهو ليس عقداً معاوضياً ، بل حقيقته رفع اليد عن المعاوضة السابقة فترجع المنفعة إلى المشتري . (راجع : تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة كتاب الإجارة : ١٠٤) .

(٢٣) وسائل الشريعة : ١٩ : ١٣٥ . باب ٢٤ من أبواب أحكام الإجارة حديث ٣ (ط . آل البيت) .

(٢٤) الموسوعة الفقهية الكويتية ١ : ٢٦٧ .

(٢٥) رياض المسائل - للطباطبائي ٢ : ٥٠ .

(٢٦) المصدر السابق .

(٢٧) كتاب الإجارة ، الأول - السيد الخوئي : ٢٧٤ .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) تذكرة الفقهاء (ط . ق) ٢ : ٣١٦ .

(٣٠) الخلاف - الشيخ الطوسي ٣ : ١٥ .

(٣١) مستمسك العروة - للسيد الحكيم ١٢ : ٦٨ .

(٣٢) الخلاف - للشيخ الطوسي ٣ : ٤٩٦ .

(٣٣) كتاب الإجارة ، الأول - السيد الخوئي ١ : ٢٢١ - ٢٢٣ .

(٣٤) العروة الوثقى - السيد اليزدي ٥ : ٦١ .

(٣٥) بلغة الفقيه - السيد محمد بحر العلوم ٢ : ٢٩٢ .

(٣٦) تذكرة الفقهاء ٢ : ٣١٦ .

(٣٧) القصص : ٧ .

(٣٨) المصدر السابق .

(٣٩) راجع : فتح العزيز - عبد الكريم الرافعي ١٢ : ٣٣٣ .

(٤٠) راجع : المصدر السابق .

(٤١) انظر : تذكرة الفقهاء (ط . ق) ٢ : ٣١٦ .

(٤٢) المبسوط للسرخسي ١٦ : ٣١ ، ويقول الإمام الخميني : « لا تصح إجارة ما لا يمكن

الانتفاع بها إلا بإذهاب عينها كالخبز للأكل والشمع أو الحطب للإشعال » انظر :

تحرير الوسيلة ١ : ٥٧١ .

الشروط الابتدائية

في الفقه والقانون المدني^(١)

□ علي أصغر الصائمي

□ ترجمة : مصطفى الربيعي

نافذة على البحث :

مع ظهور المسائل الحقوقية الجديدة من قبيل : الملكية الفكرية (المعنوية) ، وعناوين جديدة أخرى ، يبدو من الضروري دراسة القواعد والضوابط الفقهية دراسة أكثر عمقاً ودقة . ومسألة الشروط الابتدائية هي من جملة المسائل التي يتوقع أن تكون مفيدة في هذا المجال ، خصوصاً وأنها أصبحت محلاً للبحث والنقاش في القرن أو القرنين الأخيرين بين كثير من فقهاء الامامية ، حيث ذهبت طائفة إلى أنها ليست عقداً مستقلاً يوجب الالتزام ، وذهبت أخرى إلى أنه لا يمكن تصوّر كونها عقداً مستقلاً ، وفي مقابل ذلك رأت طائفة أنها معاملة مستقلة ومُلزمة . وقد وقع البحث في هذه المقالة عن الشرط الابتدائي في الفقه وكونه عقداً مستقلاً بدليل إطلاق قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ، وهذا هو المبنى الفقهي للمادة العاشرة من القانون المدني للجمهورية الإسلامية الإيرانية المتعلقة بـ (العقود غير المسماة) .

مفردات البحث : الشرط ، الشرط الابتدائي ، العقد ، الفقه ، المادة العاشرة من القانون المدني للجمهورية الإسلامية الإيرانية .

المقدمة :

لقد كانت مسألة الشرط الابتدائي محلاً للبحث والنقاش بين الفقهاء سابقاً سيما في القرنين الأخيرين ، فذهب بعضهم إلى أن الشرط الابتدائي غير ملزم ، وذهب بعض آخر إلى أنه لا وجود خارجي للشرط الابتدائي ، بل لا يمكن تصوّره ، وفي قبال ذلك ذهب جماعة إلى أنه عقد مستقل وملزم . ونظراً لما حصل من تطوّر كبير ، وبمرور الزمان في مجالات مختلفة حقوقية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية ، وما تواجهها اليوم من موضوعات ومسائل حقوقية جديدة من قبيل : التأمين ، والسرقة ، والملكيات المعنوية كحق الابتكار ، والاختراع ، والتأليف وإنتاج البرامج الكمبيوترية ، وبقيّة المسائل المستحدثة ، فلا بدّ من دراسة وتحقيق جاد في هذا المجال ؛ فإنّ هذه المسائل المستحدثة إنّما تكون معتبرة شرعاً إذا وافقت الشريعة المقدسة أو - على الأقل - لم تخالفها .

إنّ أحد الطرق للوصول إلى الحكم الشرعي للمعاملات والتعهدات الجديدة - كالمثلة السابقة - هو وضوح حكم المسائل التالية، والتوصل فيها إلى رأي محدد، وهي:

ألف - هل أن العقود توقيفية أم لا ؟

ب - هل يمكن تصور الشرط الابتدائي أم لا ؟ وإذا أمكن ذلك ، فهل هو واقع خارجاً أم لا ؟

ج - إثبات أن الشرط الابتدائي عقد أو ليس بعقد ، والبحث عن شمول أو عدم شمول الآية الكريمة : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ له ؛ فإنّه بعد وضوح رأينا في هذه المسائل الثلاثة يكون حينئذ إصدار الرأي القطعي والصريح حول مشروعية وعدم مشروعية المسائل المستحدثة المتقدمة ، وتشريعات أخرى مثل المادة

العاشرة من القانون المدني للجمهورية الإسلامية الإيرانية .

وقد حاولنا في هذه المقالة وبالقدر الممكن القيام بتحقيق فقهي حول هذه المسائل بحسب وجهة نظر الفقه الإمامي فقط ، ثمّ عرض تحليل للمادة العاشرة من القانون المدني للجمهورية الإسلامية الإيرانية^(٢) .

وعلى هذا ، فمن المناسب أن يقع الكلام في هذه المقالة في ثلاث مباحث :

١ - تعريف الشرط .

٢ - البحث عن مسائل وأحكام الشروط الابتدائية .

٣ - بحث وتحليل المادة العاشرة للقانون المدني وبيان علاقتها بالشرط الابتدائي .

تعريف الشرط :

أ - لغةً : الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه^(٣) . وقال أحد المحققين الأعلام في مجال الأدب والفقه والأصول والفلسفة - في بيان رأي اللغويين في تعريف الشرط - : « إنّ الشرط - على ما في كتب اللغة - يطلق على معان ، وهي : الإلزام والالتزام في البيع ونحوه ، والعهدة ، ومطلق الربط والتعليق ، بل إنّ هذا المعنى الأخير - الربط بين أمرين - هو المعنى الأصلي للشرط »^(٤) .

ب - اصطلاحاً : للشرط في الاصطلاح معان متعدّدة ، بل استعمالات مختلفة ، وقد عرفه كلّ أهل فنّ بما يناسب استعماله عندهم مع مراعاة معناه اللغوي . وحيث إنّ موضوع المقالة هو أحد المسائل الفقهية والحقوقية ؛ لذا نكتفي بالإشارة إلى ما ذكره عدد من الفقهاء والحقوقيين في تعريفه .

قال الشيخ الأنصاري في تعريف الشرط : « الشرط يطلق في العرف على

معنيين :

أحدهما : الإلزام والالتزام سواء كان في ضمن عقد أم لا .

الثاني : ما يلزم من عدمه العدم من دون ملاحظة أنه يلزم من وجوده الوجود أو لا ^(٥) .

والظاهر من هذا الكلام أنَّ الشيخ الأنصاري يعتبر أنَّ (الشرط) مشترك لفظي بين هذين المعنيين ، ولكنَّ أكثر الذين عرّفوا الشرط من بعد الشيخ الأنصاري يذهبون إلى أنَّ له معنىً كلياً واحداً له مصاديق خارجية مختلفة ، وإن كان هناك اختلاف نسبي في تعابيرهم .

وإليك عبارات بعضهم :

١ - قال السيد اليزدي في تعريف الشرط :

« الشرط » بمعنى « مطلق الإلزام والالتزام » ... والأولى التعبير عن هذا المعنى بالجعل والتقدير ... والظاهر إنَّه ليس مطلق الجعل ، بل هو جعل خاص ، وهو ما يكون مستتبعاً للالتزام ، وبعبارة أخرى : موجباً للضيق على المشروط عليه ^(٦) .

٢ - وقال المحقق الإيرواني : « ليس المشروط في العرف سوى معنىً واحداً ، وهو تقيّد أمر بآخر ، أمّا واقعاً أو بجعل جاعل ، فالأول كتقيّد المعلول بعلة ... والثاني : كما في الشرط في ضمن العقد ؛ فإنَّ العاقد يربط ببيعه بأمر كذا ، فيسمى ذلك الأمر شرطاً » ^(٧) .

٣ - وقال السيد الخوئي في بيان تعريف الشرط : « الظاهر أنَّ الشرط في جميع الموارد قد استعمل بمعنى واحد ، وهو الربط والارتباط والإناطة ، وليس له معنى عرفي ومعنى اصطلاحی ، بل جميعها ترجع إلى معنى واحد ... وهذه الإناطة أو الشرط قد يكون أمراً تكوينياً كتوقّف المعلول على العلة ، وقد يكون أمراً

شرعياً كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ، وعلى كلّ تقدير فالتوقّف عقلي وإنّما المنشأ شرعي ، وقد يكون جعلياً محضاً كالشروط في المعاملات ، فإنّها عبارة عن الإناطة المحضة ، وهي مجعولة للجاعل » ^(٨) .

٤ - وقال السيد عبدالأعلى السبزواري حول معاني الشرط - بعد أن ذكر ما يشبه كلام السيد الخوئي - : « يعبّر عن الشرط في الأمور الاعتبارية بـ « التعهّد » » ^(٩) .

٥ - وللسيد الإمام الخميني رحمته الله رأي خاص في تعريف الشرط ، فهو يعتقد بأنّه مشترك لفظي بين معنيين :

أ - لا شبهة في صدق الشرط عرفاً ولغةً على الإلزام والالتزام في ضمن المعاملات ، سواء كان الإلزام أو الاشتراط بعنوانهما أو بالحمل الشائع ، بل الظاهر أنّ مطلق الجعل في ضمنها - سواء كان إلزاماً أم مستتبعاً له ، أم كان اللازم من أحكامه - يكون شرطاً عرفاً .

ب - كما أنّ له معنى آخر في العرف ، وهو ما علّق عليه شيء تشريعاً وجعلاً أو تكويناً وخارجاً ، وهذا المعنى اعتبره العقلاء ، ولا يمكن استفادته من كتب اللغة ^(١٠) ، ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّه رغم أنّ تعريف السيد الإمام الخميني للشرط يشبه ظاهراً تعريف الشيخ الأنصاري إلا أنّ بينهما فرقاً ؛ فالذي يظهر من كلام الشيخ هو أنّ الشرط بمعنى مطلق الإلزام والالتزام ، أما السيد الإمام الخميني فالشرط عنده بمعنى الإلزام والالتزام في ضمن العقد ، وثمره هذا الفرق في تعريف الشرط الابتدائي واضحة ؛ لأنّ الشرط الابتدائي بناءً على تعريف الشيخ من أفراد الشرط حقيقة ^(١١) ، بخلاف تعريف السيد الإمام الخميني ؛ فإن الشرط لا يشمل حقيقة ^(١٢) .

هذا ، وقد كتب السنهوري - عالم حقوقي بارز ومعاصر - في تعريف الشرط :

« الشرط هو أمر مستقبل غير محقق الوقوع، يترتب على وقوعه وجود الالتزام أو زواله » (١٣).

تعريف الشرط الابتدائي :

يمكن تعريف الشرط الابتدائي - بالاستفادة من كلمات الفقهاء والنصوص الفقهية - : بأنه التعهد والالتزام الذي يقوم به أحد طرفي معاهدة للطرف الآخر ، دون أن يكون في ضمن عقد .

الشرط الابتدائي في فقه الإمامية :

تقدم أن أحد معاني (الشرط) هو العهد والالتزام ، ومن ناحية أخرى : إن أحد الأصول العامة الحقوقية هو أصل الوفاء بالعهد ، فإن هذا الأصل ثابت في الأنظمة الحقوقية المختلفة وبالأخص الاسلام ، وقد أكد القرآن الكريم على الوفاء بالعهد والالتزام ، قال تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً ﴾ (١٤) . وعليه ، فكل من تعهد بأمر فهو ملزم بأدائه .

إن الوفاء بالعهد في المجتمعات الحاضرة أكثر من أن يكون أصلاً أخلاقياً ، فيلزمون من تخلف عن الوفاء بالعهد بالغرامة . كما أشير إلى ذلك في المادة ٢٢١ من القانون المدني .

وقد تقدم أن الفقهاء اختلفوا في حكم الشرط الابتدائي ، ولأجل الوصول إلى نظرية شاملة لا بد من بحث أدلة القائلين بصحته ونفوذه وأدلة القائلين ببطلانه :

أدلة القائلين ببطلان الشروط الابتدائية :

حينما نبحث في كلمات الفقهاء نرى أن هناك أدلة أقيمت على بطلان الشرط الابتدائي ، منها :

أولاً: قيّد اللغويون الشرط عندما عرفوه بأنه الالتزام في ضمن البيع ونحوه ، وما يفهمه العرف من لفظ الشرط - أيضاً - هو التعهّد ضمن معاملة ، لا مطلق الإلزام والالتزام ، وعلى هذا فالشرط الابتدائي ليس من مصاديق الشرط ^(١٥) .

ثانياً : لو سلّمنا أنّ معنى الشرط هو مطلق الالتزام ، ومشمول لحديث « المؤمنون عند شروطهم » ^(١٦) ، فلا يجب الوفاء بالشرط الابتدائي ، قال الشيخ الأنصاري - في الشرط الثامن من شروط صحة الشرط - : « أن يلتزم به في متن العقد ، فلو تواطأ عليه قبله لم يكن ذلك في التزام المشروط به على المشهور ، بل لم يعلم فيه خلاف عدا ما يتوهم ... ؛ لأنّ المشروط عليه إن أنشأ إلزام الشرط على نفسه قبل العقد كان إلزاماً ابتدائياً لا يجب الوفاء به قطعاً » .

ثالثاً : إذا لزم الوفاء بمطلق الالتزام - حتى ما كان ضمن معاملة - ولازمه الوفاء بكلّ وعد ، والحال أنّ المشهور - عند الفقهاء - هو عدم وجوب الوفاء بالوعد ، قال المحقق الميرزا القمي : « ... كلّ التزام صدر من المكلف يجب الوفاء به ، والتزام المكلف أما بالنذر ، أو العهد ، أو اليمين ، أو بالشرط ضمن العقد اللازم ... وفي غير هذه الصور يكون داخلاً في (مطلق الوعد) ، ومشهور العلماء لا يوجبون الوفاء بالوعد ، ولا أعلم وجهاً آخر للزوم ... » ^(١٧) . وعلى هذا ، فالظاهر أنّ القول بعدم صحة الشرط الابتدائي من قبل بعض الفقهاء ناشئ من أنّ لفظ الشرط لغةً وعرفاً لا يرادف مطلق الالتزام ، كما أُشير إلى ذلك عند نقل رأي الإمام الخميني حول تعريف الشرط ، بالإضافة إلى أنّه من المحتمل أنّ هكذا شرط يكون من مصاديق (الوعد) الذي يكون وجوب الوفاء به محل تأمل .

وقبل الجواب عن إشكال القائلين ببطلان الشرط الابتدائي ، لابدّ من الإشارة إلى هذه النقطة ، وهي أنّ أحد أدلّة القائلين بصحة الشرط الابتدائي هو الحديث الشريف : « المؤمنون عند شروطهم » الذي يدلّ بوضوح على الحكم التكليفي ووجوب العمل بالشرط وحرمة ترك ذلك ، ويكفي - هذا الحديث الشريف - دليلاً

على صحة جميع الشروط والتعهدات ، لكنّ هذا يتوقّف على إثبات أمرين يمكن التوصل إليهما ضمن تحليل ومناقشة أدلّة القائلين ببطلان الشرط الابتدائي ، هما :

١ - كون الشروط الابتدائية صحيحة ويجب الوفاء بها .

٢ - إنّ لفظ الشرط يقبل الصديق على العقد والعهد .

١ - إثبات صحة الشروط الابتدائية :

ألف - ليس من الثابت أنّ كلّ اللغويين عرّفوا الشرط بأنّه إلزام الشيء والتزامه في البيع وغيره ، بل جعل السيد اليزدي قول بعض أهل اللغة - بأنّ الشرط هو التعهّد - دليلاً على أنّ الشرط جعل وقرار خاص يوجب الالتزام ، وقال : بأنّ استعمال الشرط في الشروط الابتدائية هو استعمال حقيقي (١٨) .

أضف إلى ذلك ما يستفاد من استعمال المعصومين عليهم السلام للفظ الشرط ، أنّ المراد به في الحديث الشريف المتقدّم هو (مطلق الالتزام) ، ولنذكر روايتين شاهداً على ذلك :

١ - روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال - في قصة بريرة مع عائشة - : « إنّ قضاء الله أحق وشرطه أوثق » (١٩) ، فإنّه صلى الله عليه وآله أطلق الشرط على (عهد) الله سبحانه مع الإنسان في هذه الرواية بلا أن يكون ذلك الشرط ضمن عقد .

٢ - ورد عن الإمام المعصوم عليه السلام في دعاء التوبة قوله : « لك يارب شرطي أن لا أعود في مكروهك ، وعهدي أن أهجر جميع معاصيك » ، وفي دعاء الندبة : « بعد أن شرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا ... » ، فإنّه في دعاء التوبة جاء (الشرط) و (العهد) بمعنى واحد ، وفي كلا الموردین لم يكن (الشرط) و (التعهد) مرتبط بتعهد آخر .

بناءً على هذا ، فإنّ قول اللغويين : الشرط (التزام ضمن عقد) لوحده لا يكفي دليلاً للحكم ببطلان الشروط الابتدائية ؛ لأنّه بالإضافة إلى كون بعضهم عرّف

الشرط بأنّه (مطلق الالتزام) ، فإن استعمال لفظ الشرط في أكثر الروايات يدلّ على أنّ الحديث الشريف هو في مقام بيان حكم وجوب الوفاء بجميع التعهدات ، وليس الالتزامات المرتبطة بأحد التعهدات فقط .

كما أنّ استدلال الإمام عليه السلام بالحديث النبوي « المؤمنون عند شروطهم » في الموارد التي أطلق فيها الشرط على العهد أو النذر يفهم منه أنّ الشرط المذكور في الحديث الشريف هو بمعنى (مطلق الالتزام والتعهد) كما صرح بذلك الشيخ الأنصاري (٢٠) .

ب - إنّ الإجماع الذي ادّعي على بطلان الشروط الابتدائية ، لم يقبله الجميع (٢١) ، فقد ذهب الشيخ الطوسي في النهاية إلى وجوب العمل بالشرط بعد النكاح عملاً ببعض الروايات ، والمحقق النراقي يقول بصحة الشرط الابتدائي ، ويستفاد من نقله للأقوال أنّ هناك فقهاء آخرين - أيضاً - يقولون بوجوب الوفاء بالشرط الابتدائي (٢٢) . وعلى هذا ، فدعوى القطع بعدم لزوم الوفاء بالشرط الابتدائي ليس لها مبنًى قوي .

ج - إذا كان المراد من (الوعد) هو مجرد القول والتعهد الأخلاقي ، من قبيل أن يقول شخص لآخر : (سأبيعك بيتي) ، ثم يخلف الوعد ، فإنّه وإن كان هذا العمل مذموماً أخلاقياً ، بل ويجب الوفاء به بناءً على بعض الأدلة ، كما صرح بذلك السيد اليزدي (٢٣) ، إلا أنّ هكذا وعد لا يترتب عليه أثر حقوقي ؛ لأنّه :

أولاً : إنّ العرف لا يرى تعهداً والتزاماً في مثل هذه الوعود ، بل هي تشبه الإخبار .

ثانياً : ليس فيه خصائص وشرائط التعهد ، فإنّ نفس هذا الشخص لو وعد الطرف المقابل بإجراء العقد ، بهذه الصيغة : (سأبيعك بيتي في الشهر الآتي

بمليون دينار) وقبل الطرف المقابل ، فإنه لا بد أن يقال : إن نفس هذا الوعد هو عقد يجب الوفاء به^(٢٤) ؛ لأنه يتضمن تعهداً ، ويصح إجباره على الوفاء به عند امتناعه عن ذلك .

وبناءً على هذا ، فإن كان اتفاق طرفي الشرط الابتدائي يتضمن تعهداً وجب الوفاء به ، وإن لم يكن في ضمن عقد لازم ؛ لأدلة وجوب الوفاء بالشرط والعقد ، وإن لم يتضمن - الاتفاق - تعهداً ، فلا يجب الوفاء به ، وإن كان في ضمن عقد لازم ؛ لأنه ليس هناك تعهد ليجب الوفاء به ، ولكن إذا كان الشرط الابتدائي يتضمن تعهداً فقد قيل : إنه يلزم الوفاء به ؛ ولذلك - مضافاً إلى شمول إطلاق أدلة وجوب الوفاء بالعقد والشرط له - فإن بعض الفقهاء قد ذهب إلى وجوب الوفاء بمطلق الوعد ، قال : « ... مقتضى العمومات : وجوب الوفاء بكل ما يلتزمه إنسان لغيره ويعهده » (٢٥) .

٢ - انطباق لفظ الشرط على العقد :

مع الالتفات إلى أن ماهية العقد ليست إلا تعهد والتزام أحد الطرفين للطرف الآخر ، وأن الملاك الموجود في العقود - الذي هو الارتباط الاعتباري بين طرفي العقد ، وقبولهما بإيجاد التزام وحق من الحقوق للمتعهد له - موجود في التعهدات الابتدائية أيضاً .

بناءً على هذا ، وبالالتفات إلى وجوب الوفاء بالشروط الابتدائية تكون كل التعهدات صحيحة ويجب الوفاء بها ، إلا إذا قام دليل على فسادها ، كما أن بعض الفقهاء^(٢٦) تمسك بهذا الحديث الشريف لإثبات لزوم العقود ، وبعض آخر^(٢٧) لإثبات صحة العقود ، وبعض آخر - أيضاً - استدل بالآية الشريفة ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ لإثبات صحة الشروط^(٢٨) . وواضح أن إثبات لزوم صحة العقود بدليل الشرط ، وإثبات صحة الشرط أيضاً بالآية المذكورة ، فرع الصدق العرفي لهذه المعاني بعضها على البعض الآخر .

تحليل للمادة العاشرة

من القانون المدني ومبانيها الفقهية

فلسفة تشريع المادة العاشرة من القانون المدني :

إنّ فلسفة تشريع العقود المسمّاة من قبيل : البيع ، والرهن ، والإجارة ، والنكاح ، هي - بالإضافة إلى أنّها تؤدّي إلى تنظيم الأمور الاجتماعية والفردية - ضمان الأمن الاقتصادي والاجتماعي ، وإيجاد الاطمئنان النفسي لطرفي العقد .

وعليه ، وفي هذا الضوء ، ومع الأخذ بنظر الاعتبار التقدم الصناعي وظهور الموضوعات والعناوين الاقتصادية الجديدة ، والاحتياجات الضرورية للعالم المعاصر ، دفع بالمقننين إلى تدوين قانون على أساسه تصبح كثير من العقود الخاصة الجديدة قانونية . ويعبّر الحقوقيون العرفيون - اليوم - عن العقود التي ليس لها سابقة وذكر في القانون بـ « العقود غير المسمّاة » (٢٩) .

والمادة العاشرة من القانون المدني الإيراني التي تقول : « العقود الخاصة تكون نافذة بالنسبة إلى الأشخاص الذين عقدها إذا لم تكن مخالفة لصريح القانون » ، هي بصدد بيان هذا الأمر ، وأصل حرية الإرادة في انتخاب نوع العقود ، والالتفات إلى موضوع التراضي وحاكمية إرادة المتعاقدين ، والتأكيد على أصل لزوم الوفاء بالعقد . وإنّما شرّعت المادة العاشرة من القانون المدني لهذا السبب ، وهو : نظراً إلى التقدم الاقتصادي وتشابك الروابط الحقوقية والضرورات الاجتماعية ، ومن أجل أن يكون الأشخاص أحراراً في الإلزامات والالتزامات المفيدة ، وأن يمضي القانون أيضاً تلك المجموعة من العقود التي تُراعى فيها الأصول العامة والشرائط الأساسية للعقود والأخلاق الحسنة .

خلفية المادة العاشرة من القانون المدني :

بدأ تأريخ الحقوق الجديدة في إيران بتصويب القانون الأساسي للحركة

الدستورية (المشروطة) في سنة ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م ، ثم استمر الأمر بعد ذلك بإلحاق وتصويب أصول أخرى تحت عنوان (تكميم الدستور) بتاريخ ٢٩ شعبان ١٣٢٥هـ / تشرين الأول ١٩٠٧م . وبالأخص الأصل الثاني من هذا المتمم ، الذي على أساسه ألزمت القوة المقننة مسؤولية تشريع قوانين مطابقة للشريعة المقدسة ^(٣٠) ، وإن كان ذلك الأصل لم يصل إلى مرحلة العمل والتطبيق ، وإنما صوّب القسم الأول من القانون المدني المشتغل على (٩٥٥) مادة بموجب مادة واحدة : (قانون الموافقة على إجراء لائحة القانون المدني ، ريثما يتم إعلان الرأي القطعي للجنة القانونية للمجلس ، والتي جرى تصويبها في ١٣٠٧/٢/١٨) بقيام وقعود فقط ، ومن دون أي بحث في هذا المجال ، ولم يُشاهد بعد أثر لتطبيق الأصل الثاني من متمم القانون الأساسي ^(٣١) .

ومن ذلك التاريخ أضيفي على المادة العاشرة من القانون المدني الإيراني - في الظاهر - صبغة قانونية ، وتبعاً لها - وبشكل ضمني - فقد تم ضمان التمتع بـ (حرية الإرادة) . ولا بدّ أن لا يتوهم أبداً أنّ مفاد المادة العاشرة من القانون المدني في النظام الحقوقي لإيران الإسلامية لم يكن له أصل مسبقاً ، وأنّ هذا التأسيس التشريعي كان من إبداع مدوّني القانون المدني أو أنه تقليد للتقنيات الأوروبية ؛ وذلك فضلاً عن أنّ فقهاء الإمامية في (مبحث الشرط) وبالأخص في باب الشروط المربوطة بالحقوق والأموال كان مبناهم هو هذا الأصل ، وحقيقة عقد الصلح أيضاً هي من أجل توفير (حرية الأفراد) ؛ لأنّ عدداً كبيراً من الفقهاء لم يجعلوا (وجوب الوفاء بالعقد) محصوراً في العقود المسماة ، بل ذهبوا - بدليل بعض الآيات الشريفة والروايات التي ستأتي الإشارة إليها - إلى صحة كلّ المعاملات العقلانية التي لا تخالف الموازين الشرعية ، ولزوم الوفاء بها ؛ ولهذا قال بعض الحقوقيين المسلمين ^(٣٢) : « على فرض أنّ المادة العاشرة من القانون المدني الإيراني أخذت من القانون الفرنسي ، ولا توجد ضرورة لذلك ، فإن هذه

المسألة ملحوظة في الفقه الإسلامي» (٣٣).

إن أهمية مفاد المادة العاشرة من القانون المدني والتغييرات التي حصلت في النظام الحقوقي المشرع في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية ، وتدوين الدستور الجديد ، وضرورة موافقة القوانين المشرعة للموازن الإسلامية ، وبالأخص مفاد الأصل الرابع لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، كل هذا يستدعي تحقيقاً في هذا المجال ، لذا سنبين وبالقدر الممكن - ضمن البحث التحليلي لمفاد المادة العاشرة من القانون المدني - المباني الفقهية والحدود الكمية والكيفية لتلك المادة .

تعريف الإرادة :

الإرادة هي - بناءً على ما في كلمات الأصوليين والفلاسفة - : « عبارة عن الشوق والاندذاب نحو الأمر الذي يتصوره الإنسان ... وفي النهاية ، هذا العمل الذي تصوره وعرفه ، إما أن يعمل به أو يتركه » (٣٤) ، وعبر بعضهم أيضاً عن (الإرادة) بـ (الابتهاج) و (الرضا) و (الشوق الأكيد) .

وأما تعريفها لدى الحقوقيين ، فإنّها : « حركة النفس لإيجاد ظاهرة حقوقية بعد التصديق بمنفعتها ؛ مثلاً لو أنّ شخصاً رأى بضاعة في دكان ، فيحصل عنده ميل باطني لتملّكها ، وبعد تقييمها ورجحان منافع الشراء ، تحصل عنده رغبة لتملّكها ، تسمّى هذه المرحلة في الاصطلاح الحقوقي بـ (الرضا) ، وبعد أن يعلم البائع بإرادة واستدعاء المشتري تنعكس هذه الصورة في صفحة ذهنه ، فإن رأى أن في بيعها منفعة له ، يقصد إنشاء المعاملة ، ولكن لإيجاد العقد ... لا بدّ من إبراز الإرادة الإنشائية » (٣٥) .

الثمرة العملية لركنية الإرادة في العقود :

إن الثمرة العملية لإجراء المادة العاشرة من القانون المدني هي أنّه إذا أقيمت

دعوى عند الحاكم حول (العقود غير المسماة) ، فبعد أن يحرز القاضي الوقوع العرفي للعقد ، وتحقق الشرائط الأساسية لصحته (نظير : رضا الطرفين ، ومشروعية جهة المعاملة ، وأن تكون معلومة) فلا بد أن يحكم على أساس مفاد العقد وإرادة الطرفين ، ولا يحق له أن يغيّر من شرائط العقد بحجة إجراء العدالة وقاعدة الإنصاف ، أو يعفي المتعهد عما التزم به ، والحال أن الدعوى لو كانت في باب (العقود المسماة) فلا بد للحاكم أن يحكم على أساس القواعد المخصصة لتلك العقود .

وعلى هذا ، فإنّ القول (بأصل حرية العقود) لا يستلزم القول بالحكومة المطلقة (بلا قيد وشرط) للإرادة ؛ لأنّ عقلاء المجتمعات البشرية - وبالأخص المسلمين - قائلين بأنّ الحكومة الواقعية هي للقانون ، لكن الفوائد العملية لاحترام العقود - ما دامت لم تؤدّ إلى الإخلال بالنظام الاجتماعي ، ولم تخالف القواعد الشرعية والقانونية - أدّت إلى « القول بأصالة حرية العقود ، والملاك الواقعي لذلك هو مراعاة المصالح الاجتماعية والاقتصادية . وبهذا يكون مبنى أصالة حرية العقود تجريبي واقتصادي ، وأن احترامه نسبيّ .

إنّ السرّ في هذه المحدودية ناشئ من عدم إمكان البحث عن الإنسان في مدار المسائل الاجتماعية معزولاً عن المجتمع . إذن ، المقصود من حرية إرادة الفرد هنا هي ما كانت ضمن حياته الاجتماعية . وفي هذه الحالة لا تكون حرية الأشخاص واسعة إلى حدّ المخاطرة بالمصالح الاجتماعية ، أو الإخلال بالنظام العام » (٣٦) .

مبدأ أصالة حرية الإرادة وأرضية مشروعية العقود غير المسماة :

إنّ التقدّم الصناعي وتوافر الأرضية الواسعة لتزايد العقود يومياً ، واتساع مجال المعاملات ، كان سبباً في أن تُبحث مسألة (حرية الإرادة وركنيتها في العقود) قبل قرون في الدول الأوروبية .

وأما في الدول الإسلامية فإنّ اصطلاحات نظير : (أصالة الإرادة ، وحرية الإرادة في باب العقود) - وإن لم تكن تتشاهد بوضوح في كلمات الفقهاء ، ولعلّ هذه العناوين التي لوحظت بعد ذلك في آثار الحقوقيين المسلمين - جاءت إلى الدول الإسلامية من دول أخرى كفرنسا ، إلا أنّ روح هذا البحث وماهيته موجودة في الفقه الإسلامي ، فقد بحث الفقهاء هذا الموضوع في ضمن مباحث (المعاطاة ، شرائط صحة الشرط ، لزوم أو عدم لزوم صيغة خاصة في العقود ، أصل الإباحة ، و ...) ومهدوا الأرضية للقول بـ (حرية الإرادة) .

وقبل أن ننظّم الحقوق في أوروبا ، ويبحثوا في هكذا بحوث ، يبدو أنه كان - وقبل قرون - هذا الأصل موجوداً في الفكر الحقوقي للفقه الإسلامي ، كان هذا الأصل (حرية الإرادة) في دائرة المعاملات ، بالإضافة إلى أنّ الإسلام ضمن - إلى حدّ ما - حرية إرادة الأشخاص بواسطة (عقد الصلح) ، وذلك في برهنة من التأريخ كانت المجتمعات المتمدّنة فيها لا تعرف شيئاً عن (حرية الإرادة) ، أو - على الأقلّ - لا تعرفها بشكل جيّد .

وبعد هذه المقدّمة نشير إلى أدلّة ومبادئ (حرية الإرادة) في الفقه الإسلامي :

ألف - أصالة الإباحة (الجواز) :

قسّمت الأحكام التكليفية للشرع المقدس في الكتب الأصولية إلى خمسة أقسام بالحصص العقلية : (الوجوب ، الحرمة ، الاستحباب ، الكراهة ، الإباحة) ؛ وذلك لأنّ الخطاب الإلهي إذا تعلّق بشيء فإمّا أن يكون بنحو الطلب الجزمي والإلزامي للفعل مع المنع من الترك ، ويعبّر عن هكذا حكم بـ (الواجب) ، أو طلب الترك الفعلي مع المنع من النقيض بنحو إلزامي ، ويعبّر عنه بـ (الحرام) ، أو يكون الطلب بنحو غير إلزامي وفي هذه الحالة إن كان جانب الفعل هو الراجح يسمى (مستحباً) ، وإن كان جانب الترك راجحاً وجانب الفعل مرجوحاً وليس فيه عقاب فيسمى (مكروهاً) ، وإن كان فعله وتركه متساويين وبلا رجحان

ومرجوحية فهو (مباح) (٣٧) .

ولا يمكن أن يكون هناك دور - قطعاً - لحرية الإرادة في حدود الأحكام الإلزامية الشرعية سوى ما حدده الإسلام ؛ لأنّ ملاك التشريع في الإسلام هو وجود المصلحة والمفسدة الفردية أو الاجتماعية ، بلا التفات إلى النفع والضرر ، فإنه قد يكون ما ظاهره ضرري (مثل : مقرّرات الضمان ، والدية ، والقصاص) وفي واقعه مصلحة ، أو ما فيه مفسدة مثل الربا ، فتتراءى فيه منافع فردية . ومن الممكن أن يدرك العقل البشري المضار والمنافع الظاهرية والسطحية ، ولكن ليست هي الملاك في التشريع ، وإنّما الملاك هو المصالح والمفاسد . وفي الواقع أنّ علاقة الأحكام والمقرّرات الشرعية بالمصالح والمفاسد هي علاقة العلة والمعلول ، كما قال المحقق الخراساني : « إذا لم يكن هناك دليل على الوجوب أو الحرمة ، فأصل الإباحة والجواز هو الحاكم » (٣٨) .

وقال السيد البروجردي في تعليقه وحاشيته على كتاب كفاية الاصول تأييداً لما قاله أستاذه - المحقق الخراساني - وفي مقام الرد على القائلين بالاحتياط والحظر والمنع قبل وصول الإذن والرخصة من الشارع المقدّس : « ... فإنه تبارك وتعالى خلق الأشياء كلّها لتعيش عباده ، ورفع حوائجهم ، فإنه لا يمكن تكميل نفوسهم بالنحو الذي يريده سبحانه إلا بعد قضاء حوائجهم ، مضافاً إلى أنّه تعالى فيأض كريم ، ويبعد عن ساحته المقدّسة المنع من التصرف في الموارد التي هو سبحانه ساكت عنها » (٣٩) .

بناءً على هذا ، فإنّ المحقق الخراساني والسيد البروجردي - ككثير من الفقهاء والأصوليين الآخرين - يقولان بأصالة الإباحة وعدم الحظر . إذن ، يمكن القول - بناءً على هذا الأصل - إنّهُ في الموارد التي لم يصلنا منع صريح من الشارع ، أو الأمور التي لا يؤول جريان أصالة الإباحة فيها إلى مخالفة ومعارضة الاصول والضوابط ، يمكن التمسك بأصالة الإباحة للقول بـ (حرية الإرادة) ، وهذا هو

رأي أكثر فقهاء الإمامية .

نعم ، وقع الخلاف بينهم في المسألة التي لم يكن فيها حكم صريح ، فبعضهم رجّح القول بالاحتياط والتوقّف فيما إذا دار الأمر بين الحيّة والحريّة ، وبعضهم يقول بأصالة الحظر وتحريم الأشياء المذكورة ؛ أمّا أكثر الأصوليين فهم يبنون على أصالة الإباحة .

وبناءً على صحة هذه النظرية ، فإنّه يمكن الاعتماد عليها لإثبات حرية إرادة الإنسان في العقود غير المسمّاة ، لكن لا في جميع المصاديق والموارد ؛ لأنّ البناء على الأصل المذكور في المعاملات محل بحث ، فإنّ القدر المتيقن من موارد انصراف أصالة الإباحة هو جواز التصرف في الأشياء الموجودة في الطبيعة ، ويتعلّق حكم الشارع بهذه المجموعة من أفعال الإنسان فقط ، ولا وجه لتعدية ذلك إلى باب المعاملات المشكوكة الصحة ؛ لأنّ الإباحة حكم تكليفي ، والحال أنّ الصحة من الأحكام الوضعية ، بالإضافة إلى أنّ الأصل الأولي في المعاملات هو الفساد^(٤٠) ؛ لأنّ آثار أيّ عقد ، هي أمور جادّة مسبوقة بالعدم ، ومقتضى استصحاب الحالة السابقة هو عدم وجوبها جميعاً ، والصحة أمر شرعي محتاج إلى جعل الشارع ، فلا بدّ من إحراز ذلك ، وإلا فلا أثر للعقد المذكور في النقل والانتقال (فالأصالة عدم النقل) .

وعليه ، فالإباحة التي موضوعها تساوي فعل المكفّين وتركهم في الانتفاع من الأشياء غير قادرة على إثبات الصحة في المعاملات ، ويؤيد هذا المطلب - أيضاً - كلام الوحيد محمد باقر البهبهاني حيث يقول : « ... يظهر ممّا تلونا أنّ الأصل في المعاملة الفساد وعدم الصحة ، إلا أن تثبت الصّحة بدليل من إجماع أو نص »^(٤١) .

ب - عدم توقيفية وانحصار العقود والتعهدات :

من الأمور التي يمكن أن تشكّل مستنداً لأصل حرية الإرادة في تأسيس

العقود وانعقادها هو إثبات عدم توقيفية العقود وإبطال انحصارها ، فقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة ، فذهب بعضهم إلى أن العقود الصحيحة محصورة في العقود المعروفة في الفقه ، مثل : الإجارة ، البيع ، المزارعة ، والصلح ^(٤٢) . ولإثبات مشروعية العقود المستحدثة والعقود غير المسماة يعتقد هذا البعض من الفقهاء أنه لا بد من نص خاص وإمضاء الشارع كما في (العقود المسماة) ، أي : كما في البيع والصلح والضمان ، ويستدل عليها بأدلة خاصة مثل قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(٤٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ﴾ ^(٤٤) . والحديث النبوي الشريف « الزعيم غارم » ^(٤٥) ، ولا بد - أيضاً - في العقود غير المسماة وغير المنصوصة والمستحدثة - كعقد الضمان والسرقة - من وجود دليل خاص ، وإلا فلا تكون نافذة ، ونتيجة ذلك هو تحديد (حرية الإرادة) ^(٤٦) . ويعتقد أصحاب هذا القول بأن عموم الآيات مثل : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ينصرف إلى العقود المتداولة في زمان الشارع .

قال الشهيد الثاني في مسالك الأفهام حول عقد المغارسة: «المغارسة: معاملة خاصة على الأرض ؛ ليغرسها العامل على أن يكون الغرس بينهما ، وهي مفاعلة منه ، وهي باطلة عندنا [الإمامية] وعند أكثر العامة ؛ لأن عقود المعاوضات موقوفة على إذن الشارع ، وهي منتفية هنا » ^(٤٧) .

وقال السيد جواد العملي حول معنى قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ وما يستفاد منه - بعد أن نقل إجماعين - : « فالجمع بين الإجماعين أن نحمل العقود على أجناسها المتداولة المعهودة في ذلك الزمان ، المضبوطة في كتب الفقهاء في هذا الزمان ، كالبيع والإجارة ونحو ذلك مما عُلِّمَتْ ماهيته ... وشك في صحته ... » ^(٤٨) .

وفي مقابل هذا القول قول جماعة أخرى من الفقهاء ، وجماعة من المفسرين ، وهو أن حكم (وجوب الوفاء بالعقد) لا يختص بالعقود المسماة ، بل يشمل كل

العقود والمعاملات العقلانية التي لم يصل من الشارع المقدس منع عنها (٤٩).

بناءً على هذه النظرية - عدم توقيفية العقود - يكون كلّ توافق وتراض يطلق عليه في العرف (عقد) ، ولا يخالف أحكام الشريعة المقدسة صحيح ويجب الوفاء به ؛ لأنّ (موضوعات) أحكام المعاملات ليست توقيفية ، أي لا تتوقف على بيان الشارع المقدس .

إذن ، يكفي حصول التراضي في تحقق العقد عرفاً ، عندئذ من المستبعد أن لا يشملهم عموم أو إطلاق أدلة مثل قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ، و ﴿ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ ، والحديث النبوي الشريف « المؤمنون - أو المسلمون - عند شروطهم ».

وبهذا الدليل يجب أيضاً الوفاء بالوعد بإنشاء العقد الذي من الممكن أن يتخيل أنه - الوعد بأن يُنشئ عقداً - مجرد أمر أخلاقي ، ولا يتضمن التزاماً حقوقياً ؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ أحد الطرفين يتعهد للآخر بأداء عمل ، وهو أن يعقد معه عقداً ، وهذا التزام نافذ ، ولا معنى للتردد والإشكال في اعتباره ونفوذه ؛ وذلك لعموم النبوي الشريف المشهور « المؤمنون عند شروطهم » (٥٠) ، أو « المسلمون عند شروطهم » (٥١) ، وعموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٥٢) ، وإطلاق ﴿ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ (٥٣) ، بناءً على أنّ ذكر التجارة فقط بدليل كثرة استعمالها في المعاملات ، ولعلّه لهذا قال المحقق النراقي في كتاب عوائد الأيام بوجوب الوفاء بكلّ الوعود والالتزامات (٥٤) .

أمّا الشرائط والوعود التي تذكر قبل الزواج إن لم تكن ضمن عقد النكاح أو عقد لازم آخر فلا اعتبار لها ، إلا إذا كانت من الشروط البنائية ؛ لأنّ الإجماع قام في خصوص عقد النكاح ، على أنّ شروط المتعاقدين لا بدّ أن تذكر في ضمن العقد أو بعده ، وإذا ذكرت قبل العقد فلا يجب الوفاء بها ، وقد أشار المحقق النراقي إلى هذه النقطة ، قال : « ثمّ أقول : إنّ مقتضى العمومات المتقدمة وجوب الوفاء بالشروط مطلقاً ، سواء كان قبل العقد أو بعده ، بل لو لم يكن عقداً أيضاً ،

إلا فيما كان شرطاً للخيار المستلزم للعقد ، مقارناً للشرط (للعقد) أو قبله أو بعده ، وقد خرج من ذلك ما كان قبل النكاح بالإجماع ، وأمّا غيره فلا دليل على خروجه ، بل الأخبار الكثيرة مصرّحة بنفوذ الشرط بعد النكاح والتزويج » (٥٥).

وتوجد روايات أيضاً تدلّ على أنّ النكاح يلغي ما قبله من شروط، منها : ما عن محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عبدالله بن بكير ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « ما كان من شرط قبل النكاح عدمه النكاح ، وما كان بعد النكاح فهو جائز ... » (٥٦).

وبناءً على هذا ، يمكن القول : إنّ جماعة من فقهاء الإمامية يقولون بوجوب الوفاء بـ (المعاملات العقلائية) التي لم يصل في حقها منع ، ويمكن تلخيص منشأ هذين القولين المتقابلين في أمرين :

١ - اختلاف الفقهاء في الاستنباط من أدلة الأحكام، كما هو الحال بالنسبة إلى بعض الفقهاء، من قبيل صاحب الجواهر الذي عدّ اشتراط الصيغة في العقود من الضروريّات (٥٧)، وبعض آخر من الفقهاء احتمل - بالاستناد إلى بعض الروايات - أنّ الصيغة ليست شرطاً في مثل عقد الصلح (٥٨)، وبعض ثالث من الفقهاء من قبيل السيد عبدالفتاح المراغي في (العناوين) (عنوان ٢٧ - أصالة الصحة في العقود) ، قال - اعتراضاً على من ذهب إلى أنّ قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ، ناظر إلى العقود المتداولة في زمان الشارع المقدس ، تمسكاً ببعض الأدلّة - : « ودفع دلالة الآية الكريمة الظاهرة بمثل هذه الاحتمالات الواهية ممّا لا ينبغي صدوره عن متفكّه فضلاً عن فقيه ، ولا يعدّ أمثال ذلك دقّة في الفهم ولا غوراً في المطلب ، وإنّما هو انحراف عن جادة الذوق السليم بعروض التخيّلات التي لا تليق بشأن أصحاب الفنون ، سيّما مع إطباق أصحابنا الأعلام خلفاً بعد سلف على التمسك بها من دون التفات إلى هذه المناقشات ، ولا ريب في أنّ نظرهم ثاقب وتأمّلهم غالب » (٥٩).

٢ - إنَّ الضرورات الاجتماعية ، والتغيرات الاقتصادية ، والتطور الفكري ، والعلاقات الاجتماعية ، وحصول ظواهر جديدة ، وازدياد سائر الفروع العلمية ، وبكلمة واحدة : (مُقتضيات الزمان) لها تأثير أساسي في فهم الناس وتفكيرهم ، ومنهم الفقهاء والمجتهدون ، وعدم الاهتمام بهذا الأمر يساوق إنكار الحقائق .

ومن الواضح أنَّ المراد من التطور الفكري هو تغيير أفق النظر والفكر بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الثابتة ، بأن يكون النظر إليها بطريقة جديدة وأكثر عمقاً ، وليس المراد تغيير الاصول والقواعد الفكرية للأشخاص . ولا بأس - لتوضيح الفكرة - بذكر مثال ، وهو : إنَّ المستفاد من ظاهر كلام كثير من الفقهاء المتقدمين ، الذين يعتبرون أنَّ كلَّ عقد يحتاج إلى إذن الشارع ، حيث يقولون بـ (توقيفية العقود) ، بخلاف أكثر الفقهاء المتأخرين - كما مرَّت الإشارة إلى ذلك - فأنَّهم يقولون بـ (عدم توقيفية العقود) ، ومنهم السيد الإمام الخميني رحمته الله ، فإنَّه حينما أشكل عليه في مسألة التأمين : « بأنَّ التأمين معاملة مستحدثة ؛ فلم تكن موجودة في زمان النبي والأئمة - صلوات الله تعالى عليهم - ، فإذا لم نستطع إرجاعها إلى أحد المعاملات المتداولة في ذلك العصر كالبيع والإجارة والهبة والصلح والضمان وغيره ، فلا يمكن الحكم بصحتها ؛ وذلك لأنَّ عناوين المعاملات محصورة ، والتأمين ليس منها » (٦٠) .

قال - في معرض الجواب عن ذلك - :

« أولاً : ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنَّه - أيَّ التأمين - داخل في الضمان بعوض ، الذي هو أحد المعاملات المحصورة .

ثانياً : لو سلَّمنا أنَّها معاملة مستحدثة ، لكن ما هو الدليل على أنَّ صحة المعاملة شرعاً مشروطة بأن تكون من المعاملات المعهودة في زمان الشارع المقدس ؟ وقطعاً ، فإنَّه وإن كانت أكثر المعاملات المتداولة اليوم موجودة في صدر الإسلام ، إلا أنَّ هذا لا يعني أنَّه أمر تعبدي يحتاج إلى تشخيص الشارع أنَّ

هذه المعاملة صحيحة أو فاسدة . بل إن الشارع قد أنفذ كل عقد بين طرفين ، سواء كان من العقود المعهودة أم لم يكن ، إلا أن يقوم دليل على خلافه » (٦١) .

ونقل شخص آخر من حضار درس (المسائل المستحدثة) للسيد الإمام الخميني إشكالاً أورد على عقد التأمين ، وجواب الإمام الخميني عنه ، فقال : « [إنَّ أحد الإشكالات التي يمكن أن تورده على عقد التأمين هو] أنَّ العمومات التي هي من قبيل: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٦٢) ، و « المؤمنون عند شروطهم » (٦٣) ، وسائر العمومات المتعلقة بالتعهدات والضمانات ، إنّما تتناول العقود والشروط المعهودة والمتعارفة بين الناس في زمان صدورها . ومن المتسالم عليه أنَّ مثل هذا التعهد لم يكن متعارفاً بينهم حتى يدخل في نطاقها ، وليس لدينا دليل آخر غير تلك العمومات لتركز إليه في تصحيحه ، فيكون مثل هذا التعهد داخلاً في الباطل المنهي عنه في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ .

قال السيد الإمام الخميني - جواباً عن هذا الإشكال - : « وفيه ما لا يخفى من التعسف ، فإنَّ دعوى قصر العمومات على العهود المتداولة في زمان الوحي والتشريع خلاف ما هو المفهوم منها وتضييق لدائرتها ، حيث إنّ تلك الأمور العامة تأبى عن مثل هذا الجمود والتجبر المخالف للشرعية السهلة السمحاء ، ولا أظنَّ أنّه يختلج ببال أحد من المطلعين على لغة العرف ، والعارفين بالذهن عن الوسواس أنَّ قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ - الوارد في مقام التقنين المستمر إلى يوم القيامة - منحصر بالعهود المتداولة في ذلك الزمان ، فإنَّ مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائرة الفقه ، بل عن ربقة الدين ، نعوذ بالله من ذلك ... » (٦٤) .

وبعد بيان هذين القولين ، واتضح حكم العقود غير المسماة ، وغير المنصوص عليها في مصادر الفقه الإسلامي ، ولأجل إكمال البحث نشير في نهايته إلى حكم العقود التي يشك في أنّها من العقود المعهودة ، فنقول : إذا شك

في عقد هل إنه من العقود المعهودة في زمان الشارع أم لا ؟ تقدّم أن هناك نظريتين في توقيفية العقود وعدمها :

فبناءً على نظرية توقيفية العقود ، حيث إن الأصل الأولي في المعاملات هو الفساد ، بمعنى : أن كل عقد فاسد ، إلا ما قام الدليل على صحته ، فإن لم يوجد دليل فالأصل عدم ترتب آثار العقد ، وبقاء المال على ملكية مالكه الأول (أصالة عدم النقل والانتقال) .

وعليه ، فالعقود التي يحكم بصحتها هي التي ثبت نوعها وأحكامها وآثارها بدليل شرعي ، فإن لم يثبت فلا يترتب عليها أثر العقد ^(٦٥) ويحكم بفسادها .

قال بعض الفقهاء المعاصرين - بصدد بيان معنى القاعدة الفقهية (العقود تابعة للقصود) - : « ... وليس المراد من القاعدة أن كل ما يقصده ويريده يقع شرعاً ؛ لأن ما قصده إن لم يكن من المعاملات العقلانية وليس ممّا أحدثه الشارع ، أو كان من المعاملات العقلانية ولكن لم يمضها الشارع ، فجميع ذلك قطعاً لا يقع شرعاً » ^(٦٦) .

إذن ، تملك المال بموجب هكذا عقد مشكوك يكون بحكم المقبوض بالعقد الفاسد.

وأما بناءً على نظرية (عدم توقيفية العقود) ، فإذا شك في عقد هل إنه مستحدث أو كان في زمان الشارع ، فإن المرجع هو أصالة الإباحة والجواز ؛ وذلك لأن المستفاد من الأدلة اللفظية وروح الشريعة المقدسة هو أن الشارع المقدس أمضى جميع العقود العقلانية التي يحتاج إليها الناس وإن لم يكن من المعاملات الشرعية المعروفة ، إلا أن الضرورة اقتضت استحداثه ، والعقلاء أيضاً تقيّدوا بوجوب الالتزام بالعقود من أجل حفظ النظام الاجتماعي والأمن الاقتصادي .

عقد الصلح والمادة العاشرة من القانون المدني :

إنَّ من العقود التي لها مفهوم واسع وعريض هو عقد الصلح ، ويمكن عدّه أيضاً من أدلّة ومبادئ (أصل حرية الإرادة) ، كما أنّه يحتمل اعتبار الصلح مبنىً لجواز ومشروعية العقود غير المسماة ، وبالأخص أنّ أكثر الفقهاء ذهبوا إلى أنّه عقد مستقلّ وقائم بنفسه ^(٦٧) ، لا أنّه غير مستقلّ ومتفرّع على بقية العقود ^(٦٨) .

وبالالتفات أيضاً إلى هذه النقطة ، وهي أنّ فقهاء الإمامية - خلافاً لبعض العامة ^(٦٩) - لا يشترطون وجود خلاف ونزاع لتحقيق الصلح - وإن كان عملياً أنّ أكثر ما يقع من الصلح في الخارج هو لرفع النزاع والخصومة - خاصة وأنّ في بعض النصوص الحكم بمشروعيته بلا اشتراط تقدم خصومة أو نزاع ^(٧٠) ، ولعلّه لهذا ذهب بعض علماء الحقوق المعاصرين إلى أنّ موارد الصلح كثيرة جداً إلى حدّ أخرجته من تحت العقود المسماة ^(٧١) .

إنّ الاستعمالات الواسعة لعقد الصلح - لكونه يشكلّ الأرضية المناسبة لركنية الإرادة في العقود - من الممكن أن يؤدي إلى إيجاد شبهة ، وهي أنّه مع وجود عقد الصلح لا نحتاج إلى وضع قانون باسم (المادة العاشرة من القانون المدني) ؛ لأنّ الصلح يشمل كلّ التوافقات المنعقدة في الخارج .

لكن قيل في جواب ذلك : وإن كانت حقيقة الصلح وكذلك المادة العاشرة من القانون المدني هي في الواقع ترتيب آثار تراضي المتعاقدين المشروع ، إلا أنّ هذا لا يؤدّي إلى أن تصبح هاتين المسألتين الحقوقيتين مسألة واحدة ؛ وذلك لأنّ عقد الصلح هو عنوان يختاره المتعاقدان أمّا صراحة أو ضمناً ، وبتعبير آخر : الصلح هو أيضاً لباس وقالب صنعه المقتنّ والمشرّع لتجلّي فيه حاكمية الإرادة ، والحال أنّ مفاد المادة العاشرة هو لزوم العقد الخاص بغضّ النظر عن أيّ لباس أو قالب خاص ، ولها مساحة أوسع من الصلح ^(٧٢) .

إنّ التراضي وتوافق الإرادتين الذي يعتبر بموجب المادتين (١٠ و ١٨٣) والفقرة الأولى من المادة (١٩٠) من القانون المدني - أحد الأركان الأساسية للعقد - إنّما يكون مؤثراً إذا لم يخالف القانون وحكم الشارع المقدّس ، وعلى هذا فمن المناسب أن نشير عند البحث عن أصل حرية الإرادة وحاكميتها إلى حدودها وسعتها .

مقدار وحدود حاكمية الإرادة:

على الرغم من أنّ أصالة الحرية في العقود إنّما شرّعت للضرورات الاجتماعية والاقتصادية بصفتها أداة مفيدة في قانون الحقوق الإيراني ، إلا أنّ هذا الأصل العام محترم ومقبول ما دام لم يتعارض مع النظام الاجتماعي والحقوقى ؛ فإنّ المادة العاشرة من القانون المدني تعتبر أنّ العقود الخاصة نافذة إذا لم تتعارض مع صريح القانون ، مضافاً إلى ما في المادة (٩٧٥) من القانون المدني التي تقول : « لا يحقّ للمحكمة أن تمضي القوانين الأجنبية أو العقود الخاصة إذا كانت على خلاف المقررات العامة ؛ إمّا لكونها على خلاف الأخلاق الحسنة ، أو لأنها تمسّ مشاعر المجتمع وعواطفه أو غير ذلك ، وإن كان إمضاؤها بالعنوان الأولي مجازاً » .

وعلى هذا ، فالمنظومة الحقوقية الإيرانية لم تقبل حرية العقود بنحو مطلق ، بل اعتبرت قبولها مشروطاً بعدم مخالفتها القانون ، كما أنّ المادة (١٩٠) من القانون المدني عند بيان الشروط الأساسية لصحة المعاملة صرّحت في الفقرة الرابعة بأنّ الغرض من المعاملة لا بدّ أن يكون مشروعاً .

إذن ، تراضي الطرفين إذا كان على خلاف المقررات القانونية والشرعية فهو ليس نافذاً حقوقيّاً ، بل هو باطل كالتراضي على الأمور الممنوعة مثل : القمار ، وبيع المسكرات ، والمواد المخدرة والمضرة التي تهلك الحرث والنسل ، فإنّها باطلة ؛ لنهي الشارع والقانون عنها .

نتيجة البحث:

تعتبر الشروط الابتدائية من الرُخص العملية والناجحة جداً في تطبيق حاكمية الإرادة ، وبما أنَّ المادة العاشرة من القانون المدني تتكفل تقنين الحرية النسبية للإرادة ، فلا بدَّ أن نرى ما العلاقة بينها وبين الشروط الابتدائية ؟

ويمكن استجلاء تلك العلاقة - وفي أقل التقادير من ناحية الاشتراك في المباني - من خلال البحث المتقدم ، سيما بعد أن ثبت أنَّ العقود ليست توقيفية ، بل يمكن القول بأنَّ وجود هذه المادة - العاشرة - إنما هو مستفاد من أدلة لزوم الوفاء بالعهد والعمل بالشرط ، من قبيل الآية الشريفة : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً ﴾ (٧٣) ، والحديث النبوي الشريف : « المؤمنون عند شروطهم » (٧٤) ، والآية الشريفة : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ (٧٥) ، كما أنَّ حرية الإرادة وحاكميتها المستفادة من المادة العاشرة تتوقف في مشروعيتها على مباني الشروط الابتدائية التي هي المنشأ والمبدأ في العقود غير المسمّاة والتعهدات المستقلة .

ومن ناحية أخرى ، فإنَّ هذه المادة تضمن تطبيق وإجراء الشروط الابتدائية في المجتمعات البشرية التي تسيرها - ظاهراً - الحقوق العرفية ، وتخرجها عن كونها مجرد مسألة فقهية وحكم شرعي وقيمة أخلاقية ، بل بواسطة المادة العاشرة يكون للشروط الابتدائية ضمان قانوني وإجرائي قوي ، فعلى سبيل المثال إذا اتفق المتعاقدان على مقدار ما يتقبله في ذمته ، يعني اتفاقاً على المبلغ الذي لا بدَّ أن يدفع للطرف الآخر ، فليس للحاكم أن يحكم على المتعهد (المتخلف عن التعهد) بأكثر أو أقل من ذلك المبلغ المتفق عليه . (المادة ٢٣٠ من القانون المدني) (٧٦) .

الهوامش

- (١) المقال مترجم عن الفارسية، وكان قد نشر في مجلة (الهيأت وحقوق) العدد : ١٠٩ .
- (٢) العهود والعقود الخاصة - بالنسبة إلى القائمين بها - إنَّما تكون نافذة إذا لم تخالف صريح القانون .
- (٣) لسان العرب (ابن منظور) ٧ : ٣٢٩ .
- (٤) حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٥ : ١٠٣ .
- (٥) المكاسب (الأنصاري) : ٢٧٥ .
- (٦) حاشية المكاسب ، قسم الخيارات (اليزدي) ٤ : ١٠٤ - ١٠٥ .
- (٧) حاشية كتاب المكاسب (الايرواني) ٣ : ٢٦٧ .
- (٨) مصباح الفقاهة (الخوئي) ٧ : ٢٦٨ - ٢٦٩ .
- (٩) تهذيب الأحكام (السبزواري) ١٧ : ٢١٥ .
- (١٠) كتاب البيع (السيد الخميني) ١ : ٨٦ .
- (١١) المكاسب (الأنصاري) : ٢٧٥ .
- (١٢) كتاب البيع (السيد الخميني) ١ : ٨٩ و ٩٠ .
- (١٣) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد (السنهوري) ٣ : ٧ .
- (١٤) الإسراء : ٣٤ .
- (١٥) كتاب البيع (السيد الخميني) ١ : ٨٦ .
- (١٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٥ : ٣٠ ، ب ٢٠ من أبواب المهور ، ح ٤ .
- (١٧) جامع الشتات (القمي) : ٢٨٣ .
- (١٨) حاشية المكاسب ، قسم الخيارات : ١٠٥ - ١٠٦ .
- (١٩) السنن الكبرى (البيهقي) ١٥ : ٥٥٥ ، باب بيع المكاتب ، ح ٢٢٣٤٤ .
- (٢٠) المكاسب : ٢٧٥ .
- (٢١) حاشية المكاسب ، قسم الخيارات : ١١٧ .

- (٢٢) عوائد الأيام (النراقي) : ١٤٢ .
- (٢٣) حاشية المكاسب ، قسم الخيارات : ١١٧ .
- (٢٤) عوائد الأيام : ١٤٢ .
- (٢٥) المصدر السابق : ١٤٣ .
- (٢٦) المكاسب (الأنصاري) : ٨٥ .
- (٢٧) العناوين (المراغي) ٢ : ٢٥ .
- (٢٨) غنائم الأيام (القمي) : ٧٣٩ .
- (٢٩) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ١ : ١٥٤ - ١٥٦ . ترمينولوژی حقوق (معجم المصطلحات الحقوقية ، محمد جعفر اللنكرودي) : ٤٦٠ و ٤٦٢ .
- (٣٠) الأصل الثاني من متمم القانون الأساسي للمشروطة : مجلس شوری الأمة المقدس الذي أسس بالاستعانة بتأييدات الإمام الحجة - عجل الله تعالى فرجه الشريف - و ... وإشراف حجج الإسلام كثّر الله تعالى أمثالهم وعموم الشعب الإيراني ، لابد أن تكون مواده القانونية - في أيّ زمان - غير مخالفة لقواعد الإسلام المقدّسة ، والقوانين التي وضعها خير الأنام ^{عليه السلام} . ومن الواضح أن تشخيص مخالفة تلك المواد القانونية مع القواعد الإسلامية كان ولا زال في عهدة العلماء الأعلام أدام الله بركات وجودهم : لهذا من المقرّر رسماً إنّّه في كلّ زمان تشكّل هيئة لا تقلّ عن خمسة أشخاص من المجتهدين والفقهاء المتدينين العارفين بمقتضيات الزمان ، ويتم تشكيل هذه الهيئة بهذه الطريقة ، وهي : أن يقوم العلماء الأعلام ، وحجج الإسلام ، مراجع تقليد الشيعة ، برفع أسماء عشرين من العلماء الذين يتمتعون بالصفات المذكورة إلى مجلس شوری الأمة ليُنتخب خمسة أشخاص منهم ، ممّن هو أكثر استجابة لمقتضيات ذلك العصر . ويتم الانتخاب إما باتفاق أعضاء المجلس أو بالقرعة .
- وبعد تشكيل تلك الهيئة تقوم بتصويب المواد ... وتمنع من المواد المخالفة لقواعد الإسلام المسلّمة ، فلا تكون قانونية .
- أنظر : سير قانون ودادكستري در ایران (التحولات القانونية والقضائية في إيران ، مرتضى الراوندي) : ٣٤٢ .

(٣١) أخذ من رسالة : تحليلي از مباني فقهي مادة ١٠ قانون مدني (مسعود الحائري) : ٤ .
 (٣٢) مباني فقهي اصل آزادي قراردادها وتحليلي از ماده ١٠ قانون مدني (مسعود الحائري) : ٢ .

(٣٣) حقوق مدني (الحقوق المدنية ، محمد جعفر اللنگرودي) : ١٩٠ .

(٣٤) آراء أهل المدينة الفاضلة (الفارابي) : ١٠٠ .

(٣٥) نقلاً عن مباني فقهي اصل آزادي قراردادها وتحليلي از ماده ١٠ قانون مدني : ٢٤
 (بتصرف يسير) .

(٣٦) أخذت من رسالة : (تحليل للمباني الفقهية للمادة العاشرة من القانون المدني) :
 ٤٠ - ٤١ .

(٣٧) عدة الاصول (الطوسي) ٢ : ٥٦٤ ؛ المستصفى في علم الاصول (الغزالي) : ٥٢ -
 ٥٣ ؛ المحصول في علم الاصول (الرازي) ١ : ٩٣ ؛ تهذيب طريق الوصول إلى علم
 الاصول (العلامة الحلي) : ٥٠ . مبادئ الوصول إلى علم الأصول (العلامة الحلي)
 تحقيق عبدالحسين البقال : ٨٤ .

(٣٨) كفاية الاصول (الآخوند) : ٣٤٨ ، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث .

(٣٩) الحاشية على كفاية الاصول (البروجردي) ٢ : ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٤٠) جواهر الكلام (النجفي) ٢٣ : ٣٤٠ . أجود التقريرات (الخوئي) ٢ : ٢١٢ . محاضرات
 في الاصول (الخوئي) ٥ : ٢٧ - ٢٩ . مصباح الفقاهة (الخوئي) ٤ : ٨ . العناوين
 (المراغي) ٢ : ٥ (عنوان - ٢٧) .

(٤١) الرسائل (البهبهاني) : ٤٢٤ .

(٤٢) قال بعض علماء الحقوق المعاصرين : « ليس للصلح عنوان خاص كبقية العقود
 المسماة ؛ لأن الصلح مطلق التسالم، والتسالم بتصريح حدّاق أهل اللغة ليس
 إلا التراضي » . انظر : مجموعة الحواشي على القانون المدني (محمد جعفر
 اللنگرودي) : ٩ - ١٠ .

(٤٣) البقرة : ٢٧٥ .

(٤٤) النساء : ١٢٨ .

- (٤٥) مستدرك الوسائل (النوري) ١٣ : ٤٣٥ .
- (٤٦) منهم : العلامة الحلي ، مختلف الشيعة ٥ : ٨٤ : سيد محمد جواد العاملي ، مفتاح الكرامة ٨ : ٢٨٤ : ملا أحمد النراقي ، عوائد الأيام : ٢٢ : محمد حسن النجفي ، جواهر الكلام ٢٢ : ٢١٣ .
- (٤٧) مسالك الأفهام (زين الدين بن علي العاملي) ٥ : ٧١ .
- (٤٨) مفتاح الكرامة (العاملي) ٨ : ٢٨٤ .
- (٤٩) من الفقهاء : ملا أحمد المقدس الأردبيلي ، مجمع الفائدة والبرهان ٨ : ١٤٠ : مير عبدالفتاح المراغي ، العناوين ٢ : ١٤ - ١٥ (عنوان أصالة الصحة في العقود) : الشيخ حسين الحلي ، بحوث فقهية : ٤٠ - ٤١ : السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ، مصباح الفقاهة ٣ : ٤٢ : الإمام الخميني ، كتاب البيع ١ : ٢٩ - ٣٠ : ناصر مكارم الشيرازي ، تعليقات على العروة الوثقى : ٧٧١ .
- ومن المفسرين : الفاضل المقداد ، كنز العرفان : ٤٢٤ : السيد محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ٥ : ١٥٨ : الشيخ مرتضى الأنصاري ، الأنظار التفسيرية : ٣٣٢ : محمد رشيد رضا ، المنار ٦ : ١٢١ : سيد قطب ، في ظلال القرآن ٢ : ٨٣٦ .
- (٥٠) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٧ : ٣٧١ : وله أيضاً ، الاستبصار ٣ : ٢٣٢ . وسائل الشيعة ١٥ : ٣٠ ، ب ٢٠ من أبواب المهور .
- (٥١) الفروع من الكافي (الكليني) ٥ : ٤٠٤ .
- (٥٢) المائدة : ١ .
- (٥٣) النساء : ٢٩ .
- (٥٤) عوائد الأيام (النراقي) : ١٤٣ ، حيث قال : « وبالجملة مقتضى العمومات وجوب الوفاء بكل ما يلتزمه إنسان لغيره ويعدده ، ولم يظهر إجماع على خلافه فيجب اتباعه ... » .
- ولكن لا بد أن نذكر بأن الظاهر أن كلام المحقق النراقي هذا يخالف كلامه في ص ٢٢ من نفس الكتاب (عوائد الأيام) ، الذي يقول فيه : « ... ومن جميع ذلك ظهر ضعف التمسك بتلك الآية الشريفة في إثبات لزوم بعض ما يعدونه عقداً في الكتب

الفقهية ... ، بل الأصل عدم اللزوم ، إلا أن يثبت لزوم عقد بدليل خاص ، كالبيع وأمثاله » .

(٥٥) عوائد الأيام : ١٤٢ .

(٥٦) الفروع من الكافي ٥ : ٤٥٦ .

(٥٧) جواهر الكلام ٢٢ : ٢١١ .

(٥٨) المكاسب (الأنصاري) : ٩٠ .

(٥٩) العناوين ٢ : ٢١ .

(٦٠) أنظر: بحوث فقهية (حسين الحلّي) : ٣٨ .

(٦١) رساله نوين (الرسالة الحديثة ، عبد الكريم الشيرازي) ٢ : ١٤٢ ، (نقلاً عن تقارير

كاتب هذه المقالة لدروس (المسائل المستحدثة) للإمام الخميني رحمته الله في صيف ١٣٤٣ هـ شمسي في الحوزة العلمية في قم المقدسة .

(٦٢) المائدة : ١ .

(٦٣) وسائل الشيعة ١٥ : ٢٠ .

(٦٤) الضمان (السيد الخميني ، تقارير محمد محمدي الكيلاني) ، مجلة فقه أهل بيت عليهم السلام السنة الأولى : العدد ١ (الإصدار الفارسي) .

(٦٥) عوائد الأيام : ١٦٠ .

(٦٦) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٣ : ١٣٦ - ١٣٧ .

(٦٧) مختلف الشيعة (العلامة الحلّي) ٦ : ١٧٧ ، وفيه « الصلح عقد قائم بنفسه على الأشهر ... والأصل عدم القرينة » : الشهيد الأول في اللمعة الدمشقية، والشهيد الثاني في الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤ : ١٧٥ حيث قالوا : « ... وهو أصل في نفسه.. لأصالة عدم الفرعية ... » .

(٦٨) المبسوط (الطوسي) ٢ : ٢٨٨ ، قال : « فإذا ثبت هذا ، فالصلح ليس بأصل في نفسه، وإنما هو فرع لغيره » .

لكنّه قال في الصفحة التالية : « ويقوى في نفسي أن يكون هذا الصلح أصلاً قائماً بنفسه ولا يكون فرع البيع » .

(٦٩) المغني (ابن قدامة) ٥ : ٢٥ ، قال : « وقال الشافعي : لا يصحّ الصلح على مجهول ؛

لأنه فرع البيع ... » .

(٧٠) الحقائق الناضرة (البحراني) ٢١ : ٨٤ - ٨٥ .

(٧١) مجموعه محشى قانون مدني (مجموعة الحواشي على القانون المدني ، محمد جعفر اللنكرودي) : ٩ - ١٠ .

(٧٢) نقلاً عن الحقوق المدنية (ناصر كاتوزيان) : ٣٠٤ - ٣٠٥ (المشاركات - الصلح) .
العدد ١٧٤ ، بتصرف يسير .

(٧٣) الإسراء : ٣٤ .

(٧٤) مرّ تخريجه في الهامش (١٥) .

(٧٥) النساء : ٢٩ .

(٧٦) إذا شرط في ضمن المعاملة بأنه في حالة التخلف يدفع المتخلف مبلغاً بعنوان
خسارة ، فلا يحق للحاكم أن يحكم عليه بأكثر أو أقل مما التزم به . (القانون المدني :
مادة ٢٣٠) .

قاعدة أصالة الصّحة

□ الاستاذ السيد محسن الجرجاني

يستفاد من بعض الآيات والروايات أنّ المؤمن لا ينبغي له حمل عمل أخيه المؤمن على الحرام أو القبيح ، بل يلزمه حسن الظنّ به مهما أمكن وأن يحمل عمله على الصّحة ولا يتّهمه ، بل وأن يكذبّ بصره وسمعه فيه . والمقصود بالحمل على الصّحة - والذي يظهر اختصاصه بالمؤمنين دون غيرهم - هو حسن الظنّ بهم لا عدم ترتيب الأثر على ذلك ؛ لما ورد في الخبر من تكذيب الإنسان سمعه وبصره في أخيه حتّى لو شهد خمسون شخصاً أنّهم سمعوا منه ذلك وكذبّه هو ، إذاً فاللازم تصديقه وتكذيبهم . وواضح أنّ المراد بتصديقه عدم ردّه والقبول منه لا عدم ترتيب الآثار الحاصلة عليه ؛ لأنّ الخمسين شاهداً هم مؤمنون أيضاً ، فلا يمكن تصديق المؤمن وحمل الآثار المترتبة على كلامه من جهة وفي الوقت نفسه حمل الآثار المترتبة على كلام الشهود من جهة أخرى . إذاً ، المقصود من الحمل على الصّحة عدم اتّهام المؤمن بصدور الحرام منه ، بل يحمل فعله على الإباحة والمشروعية .

وعليه ، فإنّ المراد بأصالة الصّحة ليس حمل العمل الصادر عن شخص إذا شككنا فيه على الصّحة دون الفساد ، كما لو أوقع - مثلاً - عقداً وشككنا في صحّته أو فساداه فنحمله على الصّحة بناءً على أصالة الصّحة ، فهذا معنى آخر غير المعنى السابق لأصالة الصّحة .

كما أن من الواضح أن أصالة الصحة بالمعنى الثاني هي غير قاعدة الفراغ ؛ فإن الثانية وإن كان المكلف يحصل له الشك فيحمل عمله على الصحة ، إلا أن الفعل المشكوك هو فعله ، كما أن الشك الحاصل له يقع بعد الفراغ من الفعل ، وليس الأمر كذلك في أصالة الصحة ؛ وذلك لأن المراد بها حمل فعل الغير على الصحة ، هذا أولاً . وثانياً : لعدم اشتراط الحمل على الصحة في المقام بالفراغ من العمل ، بل يحمل عمل الغير على الصحة ويرتب آثار الصحة حتى في خلال العمل إذا عرض له الشك فيه .

وبعد اتّضح المراد بقاعدة الصحة - بالمعنى الثاني - والفرق بينها وبين قاعدة الفراغ ، ينبغي البحث عن الدليل الدالّ على هذه القاعدة ، فإذا ثبتت هذه القاعدة بالدليل المعتبر انتقلنا لما يتفرّع عليها من بحوث . وسنشير إلى بحوث هذه القاعدة ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى - أدلة القاعدة :

تعتبر أصالة الصحة من المسلّمات بين فقهاء الإسلام ولم ينكرها أحد منهم ، بل قبلوها واستدلّوا عليها بأدلة عديدة ، فتمسّكوا بقوله تعالى : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ، وبالخبر الوارد في قاعدة اليد : « لو لم يجر هذا لم يقر للمسلمين سوق » ، وبالإجماع القطعي ، وبالروايات الواردة في باب تجهيز الميت ، والروايات الواردة في باب الجماعة والجمعة والتوكيل وإمضاء نكاح الأب والجدّ ونظائر ذلك .

إلا أن الجميع مخدوش وقابل للمناقشة ، والدليل الوحيد الذي يمكن الاستدلال به على هذه القاعدة هو السيرة القطعية للمسلمين طوال التاريخ والتي لا يعترئها أدنى شك ؛ فإن من المسلّمات والقطعيّات أن المسلمين - حتى في العصور المنصرمة وبحضور المعصومين عليه السلام - كانوا يرتّبون الأثر على العقود والإيقاعات الجارية فيما بينهم وبينون على صحتها من ناحية عملية ، فالميت الذي يجهز ويصلّى عليه - مثلاً - من قبل البعض يبنون على صحة عمله مع أن من المحتمل

عدم صحّة عمل المتصدّي لتغسيله وتكفينه وتحنيطه والصلاة عليه ، بل غالباً ما يتصدّى لمثل هذه الأمور من لا علم له بمثل هذه الأمور من الناس ، فيتولّد الظنّ بعدم صحّة عملهم .

وهكذا فإنّ ثمة من كان يتصدّى - على طول التاريخ - لإيقاع عقد النكاح أو الطلاق بين الزوجين رغم أنّ الغالب فيهم عدم الإلمام والمعرفة بذلك ، لكن رغم ذلك فإنّ المسلمين يبنون على صحّة عملهم ويرتّبون آثار النكاح والطلاق عليه ، كما أنّه كثيراً ما يحصل الاقتداء طوال هذه الأزمنة بأئمة الجماعات والأكل من الذبائح والألبان التي تصنع في القرى وفي المسالخ غير المعروفة ، كلّ ذلك بناءً على صحّة عمل الأجراء فيها والوكلاء عنها ، مع أنّه يوجد الظنّ - ولا أقلّ من الاحتمال - بفساد عمل المتصدّين لمثل هذه الأمور ، ولا يمكن حمل آثار الصحّة من دون حمل عمل الغير على الصحّة . فالزوج - مثلاً - يبني على قول وكيله بإيقاع الطلاق لزوجته مع أنّه يحتمل كذبه أو اشتباهه أو عدم إيقاعه الطلاق بشكل صحيح ، وهكذا بالنسبة للزوج الآخر الذي يريد العقد على هذه المرأة يصدّق بصحّة ذلك مع احتمال الكذب أو النسيان أو عدم العلم والإلمام أو الغفلة في حقّ زوجها الأوّل أو وكيله . فالمسلمون طوال هذه الأزمنة يحملون آثار الصحّة على مثل هذا الطلاق أو على الزواج والحرية والبيع والشرء في مواردها ، فهل يمكن القول بحصول العلم والاطمئنان من مثل هذه الموارد للمسلمين بالصحّة طوال الأزمنة السابقة؟ لا شكّ ولا ريب في أنّ مثل هذا الكلام ليس إلاّ جزافاً لا يمكن قبوله . وعليه ، فالصحيح أنّ مثل هذه السيرة بما أنّها سيرة ثابتة وقطعية فهي غير قابلة للإنكار والمناقشة ، وبما أنّ الأئمة عليهم السلام لم يردعوا عنها ، بل ثمة روايات في موارد عدة تؤيّدتها وتعززها ، فلا بدّ من القول بأنّ أصالة الصحّة هي أصل شرعي يجري عند الشكّ في صحّة أو بطلان العمل الصادر من الغير وترتيب آثار الصحّة عليه .

النقطة الثانية - ما المراد بالصحة؟

هل المراد بالصحة في هذه القاعدة الصحة الواقعية أو الصحة عند من يصدر منه العمل؟ ذهب المحقق القمي إلى الثاني ، وهذا كما هو واضح هو المعنى الأول الذي ذكرناه أول البحث لأصالة الصحة والذي قلنا إنه خارج عن محل الكلام .

وذهب غيره إلى أن المراد هو الأول أي الصحة الواقعية ؛ لما تقدّم من أن بناء السيرة على ترتيب الآثار الواقعية ؛ وإلا فلا معنى لترتيب جميع الآثار . وعليه ، فيما أن السيرة قائمة على ترتيب الآثار الواقعية لا ترتيب آثار الصحة عند صاحب العمل ، إلا أن القدر المتيقّن من هذه السيرة عندنا هو الموارد التي لا يختلف فيها الحامل لعمل الغير على الصحة مع من يصدر منه العمل ؛ بأن يرى - إمّا تقليداً أو اجتهداً - صحة عمل الغير ، أو بالأبسط يكون له رأي معيّن في الموضوع ، فإذا لم يكن الأمر كذلك بأن كان يرى - إمّا تقليداً أو اجتهداً - بطلان عمل الغير ، فلا يُعلم حينئذٍ كون بناء السيرة الحمل على الصحة ، كما لو عُلم عدم اطلاع صاحب العمل على شروطه وكيفيته شرعاً فأُتِيَ به جهلاً ، فإنّ من البعيد في مثل هذه الحال الحمل على الصحة أيضاً ، فلو علم المكلف بتصدّي الجاهل لتجهيز الميت وتكفينه فليس من المعلوم حينئذٍ الاكتفاء بعمله وحمله على الصحة وعدم استئناف تجهيزه من قبله .

إذاً ، المراد بقاعدة الصحة وإن كان هو الصحة الواقعية إلا أن القدر المتيقّن من دليلها الوحيد - وهو السيرة - الموارد التي يجهل فيها كيفية عمل الغير أو يعلم أنّه يأتي بالعمل عن علم ومعرفة ، كما يلزم ألا يخالف رأي الحامل رأي العامل .

النقطة الثالثة - عدم جريان أصالة الصحة لو كان الشك في قابلية القابل أو المورد :

لو شككنا في صحة عمل الغير أو بطلانه من جهة الشك في فقدانه لجزء أو

شرط أو وجود مانع يوجب فساد العمل ، فلا شكّ هنا في جريان أصالة الصّحة ، وأما إذا كان منشأ الشكّ من جهة قابليّة الفاعل أو قابليّة المورد فلا يمكن جريان هذه القاعدة . فلو شكّ - مثلاً - في صحّة عقد من جهة الشكّ في بلوغ المتعاقدين أو أحدهما أو من جهة الشكّ في مملوكيّة العين وكونها قابلة للنقل أو لا لم تجر قاعدة أصالة الصّحة هنا لتصحيح العقد ؛ وذلك لأنّ المتيقّن من السيرة - وهو الدليل المعتبر الوحيد - غير هذه الموارد . ومن الغريب إجراء الشيخ الأنصاري ^(١) لها في هذين الموردين ؛ لتصوره جريان سيرة المتسرّعة فيهما وترتيبهم آثار المعاملة عليها مع شكّهم في مالكيّة البائع واحتمال أنّه غاصب ، ففي مثل هذه الموارد التي يشكّ فيها في قابليّة الفاعل والمورد تجري السيرة المتسرّعيّة ويحمل عمل الغير على الصّحة .

وجه الغرابة في كلامه من جهة أنّ السيرة دليل لبيّ لا إطلاق فيه ؛ ولذا لا يمكن إثبات إطلاقه وشموله لمثل هذه الموارد ، فلا بدّ من التوقّف عند القدر المتيقّن . وأما ترتيب المسلمين آثار العقد عليه فهو أولاً : قد يكون لحصول الاطمئنان بالمالكيّة والبلوغ . وثانياً : أنّه قد يكون من جهة قاعدة اليد لا أصالة الصّحة . وعليه ، فلا يمكن إجراء أصالة الصّحة في مثل هذه الموارد بمعنى ترتيب الآثار الجارية عليه .

النقطة الرابعة - انحصار ترتّب الأثر بجريان أصالة الصّحة في خصوص الشيء المشكوك فيه دون ما عداه :

وينبغي الالتفات هنا في هذه النقطة إلى أنّ أثر الحكم بالصّحة في كلّ شيء إنّما يترتّب على نفس ذلك الشيء ، فلا يُتعدّى في ترتيب الأثر إلى أكثر من ذلك فأثر الحكم بصّحة الإيجاب - مثلاً - يترتّب على نفس الإيجاب لا على العقد الذي هو عبارة عن مجموع الإيجاب والقبول . وعليه ، فلو شككنا في صحّة الإيجاب رتبنا أثر الصّحة على الإيجاب خاصّة من خلال إجراء أصالة الصّحة ، والأثر الوحيد

الذي يمكن ترتيبه على ذلك هو أنه لو ضممنا إلى جانب الإيجاب القبول الصحيح وتوفرت سائر الشروط الأخرى المؤثرة في العقد سواء ثبتت بالأصل أو الوجدان - أمكن ترتيب آثار العقد الصحيح على ذلك ، لا أنه تترتب آثار المعاملة بمجرد جريان أصالة الصحة في الإيجاب ؛ لأن آثار المعاملة إنما تترتب عليها إذا كانت المعاملة واجدة لجميع شروط العقد المؤثر ، وجريان أصالة الصحة في الإيجاب إنما تحرز أحد تلك الشروط لا جميعها كما لا يخفى .

ومثال آخر يمكن توضيح المسألة من خلاله أكثر وتبسيط الضوء على الخطأ الذي وقع فيه كثير من الفقهاء ، وهو : أن الراهن قد يقوم ببيع العين المرهونة ويدعي إذن الراهن له بذلك ، ولكن الراهن يدعي رجوعه عن إذنه بعد صدوره عنه وأن البيع وقع بعد رجوعه عن الإذن وقد ذهب بعض الفقهاء في هذه المسألة إلى إجراء أصالة الصحة في الإذن لتصحيح بيع الراهن ، فيما ذهب آخرون إلى أن جريان أصالة الصحة في الرجوع يوجب فساد المعاملة . إلا أن كلا هذين القولين غير سديد ؛ وذلك لأن أثر صحة الرجوع هو أن البيع لو وقع بعده لكان فاسداً ، لا أن الرجوع لو كان صحيحاً لكان البيع واقعاً بعده بالضرورة ؛ بمعنى أن وقوع البيع بعد الرجوع الذي يعني فساد البيع ليس أثراً للرجوع حتى يكون جريان أصالة الصحة في الرجوع موجباً لفساد البيع كما توهمه بعض الفقهاء ، بل إن جريان أصالة الصحة في الرجوع يترتب عليها أثرها نفسه الذي أشرنا إليه ، كما أن أثر صحة الإذن هو ترتب آثار البيع على عقده بعد وقوعه فيما لو كان جامعاً لتمام الشروط ، لا أنه يترتب وقوع البيع بعد ذلك على الإذن الصحيح كما توهمه البعض ؛ وذلك لما أشرنا إليه من أن صحة كل شيء إنما تستلزم ترتب آثاره هو لا أكثر ، ووقوع البيع بعد الإذن ليس أثراً للإذن الصحيح حتى يترتب من خلال جريان أصالة الصحة .

هذا تمام الكلام في أصالة الصحة في الرجوع بناءً على أن الإذن في البيع لا

يوجب سقوط حقّ المرتهن ، وإلا لم تجرِ أصالة الصّحة في الرجوع ؛ لأنّ منشأ الشكّ في الصّحة إنّما هو عدم قابليّته للصّحة بعد سقوط حقّ المرتهن بالنسبة إلى الرهن . كما أنّها لا تجري في أصل البيع أيضاً ؛ لأنّ منشأ الشكّ في الصّحة هو في قابليّة البائع حال البيع ، وإن كان يحتمل تحقّق رجوع المرتهن قبل المعاملة وعدم كون البائع مأذوناً ، وقد مضى عدم جريان أصالة الصّحة حال كون الشكّ في قابليّة البائع أو المورد . وعليه ، فلا تجري أصالة الصّحة إذا كان الشكّ في البائع والفاعل .

النقطة الخامسة - عدم جريان أصالة الصّحة فيما لو كان عمل الغير قصديّاً :

ذكرنا فيما سبق أنّه لا بدّ في جريان أصالة الصّحة من إحراز عمل الغير أولاً ثمّ الشكّ في صحّته ، فنجري أصالة الصّحة والتعبد بالخروج من حالة الشكّ ، فإذا كان العمل المشكوك فيه من الأعمال القصديّة (وهي التي لا تقع ما لم تقصد بعنوانها) كالغسل والصوم ونحوهما ، فإنّ من المستبعد جريان أصالة الصّحة فيها ، فإذا علمنا - مثلاً - أنّ الشخص الكذائي لم يتناول شيئاً في شهر رمضان ولكن لم نعلم أنّه هل نوى الصوم وقصده أو لا ؟ لم تجرِ أصالة الصّحة ؛ إذ ما لم يقصد الصوم فلا تحقّق له ؛ بمعنى عدم إحراز أصل العمل ، وقد ذكرنا أنّه ما لم يحرز أصل العمل لا يمكن جريان أصل الصّحة ؛ إذ مع الشكّ وعدم إحراز قصد العنوان في مثل هذا العمل فإنّ مرجع الشكّ إلى نوع من الشكّ في أصل تحقّق العمل ، وقد تقدّم أنّ مجرى أصالة الصّحة مع فرض إحراز أصل العمل ، ونحن وإن كنّا نتمسك في مثل هذه الموارد بإطلاق روايات قاعدة الفراغ ، إلا أنّ القدر المتيقّن من السيرة في قاعدة أصالة الصّحة هو غير هذه الموارد كما لا يخفى .

هذا كلّه فيما لو كان العمل من الأعمال القصديّة التي يتوقّف تحقّقها على قصد عنوان خاصّ ، وأمّا في سائر الأعمال الأخرى التي لا يتوقّف تحقّقها على قصد

عنوانها - كما في غسل الثوب النجس - فإنّ الظاهر عدم توقّف تحقّقه على قصد عنوان الغسل ، فإذا رأينا من يطهر ثوبه من النجاسة - مثلاً - أمكن حمل فعله على الصحة ولو لم نحرز أنّه قصد التطهير أو لا ؛ وذلك لأنّ تطهير الثوب من النجاسة لا يتوقّف على الطهارة وإزالة النجاسة ؛ ومن هنا يمكن بعد إحراز أصل العمل - وهو الغسل - إجراء أصالة الصحة وحمل آثار الطهارة عليه .

لذا فإنّ من الغريب إلحاق السيّد الخوئي^(٢) هذه الصورة بالصورة السابقة في عدم جريان أصالة الصحة من دون أدنى إشارة في كلامه إلى تعليل ذلك وبيان الدليل فيه . ومثله ما صدر عن الشيخ الأنصاري^(٣) من كلام غريب مماثل في جريان أصالة الصحة ، حيث ذكر أنّه لو استأجر وليّ الميّت أو وصيّه من يقضي عنه صلاته وصومه ولم يعلم أنّ الأجير قصد النيابة في عمله أو لا لم يمكنه إجراء أصالة الصحة والحكم ببراءة ذمّة الميّت ؛ لأنّ مفاد أصالة الصحة في العمل الذي يقوم به النائب هو الصحة ، بيد أنّ صحة عمله لا تثبت أنّه قصد النيابة ؛ لأنّ الفعل النيابي فعل قصدي ، وحيث إنّ لم يحرز قصد العنوان فإنّ مرجع الشكّ هنا إلى الشكّ في تحقّق أصل وجود العمل النيابي ، والسيرة غير ثابتة في هذه الحالات .

ولكن يمكن القول : إنّ جريان أصالة الصحة في عمل النائب لما كان من جهة أنّه عمله ومتعلّق به أمكن القول حينئذٍ باستحقاقه الأجرة ؛ وذلك لصحة العمل المستأجر عليه ، وإحراز عمل النائب بالوجدان ، وإحراز صحته بأصالة الصحة ، فلا وجه عندئذٍ في عدم استحقاقه الأجرة .

وغرابة كلامه تكمن فيما جاء في آخره ؛ لأنّ مورد الإجارة ليس هو قيام النائب بعمل صحيح سواء عن المنوب أو لنفسه أو لآخر ، وإنّما موردها العمل الصحيح عن المنوب عنه وبقصد النيابة ، وبما أنّ مثل هذا العمل غير محرز وذمّة الميّت لم تفرغ بعدُ - كما اعترف به هو - فكيف يمكن الحكم حينئذٍ باستحقاق النائب الأجرة ؟ .

أليس هذا حكماً ظالماً ؟ ! أليس أخذ الأجرة أكلاً للمال بالباطل مع عدم فراغ ذمة الأجير بحسب الظاهر من العمل الذي أخذ بإزائه ما لم يقم به؟! لا شك أن الشيخ قد وقع في سهو واضح ، ولو أنه كان قد جدّد النظر فيما ذكر لعدل عنه .

النقطة السادسة - هل أصالة الصّحة أمانة أم أصل ؟ :

قد تقدّم أن أصالة الصّحة ليست أمانة كاشفة عن الواقع ، بل هي أصل تعبدي يجب العمل به بمقتضى السيرة المتشرّعية ، وعليه فلا يمكن ترتيب لوازمها العقلية والعادية كما هو الحال في جميع الأصول العملية . ولكن حتّى على فرض كونها أمانة فإنّه لا يمكن الالتزام بلوازمها العقلية والعادية ؛ لأنّ دليلها هو السيرة المتشرّعية والإجماع القطعي ، ومعلوم أنّ القدر المتيقّن من الدليل اللبّي غير هذه الموارد ؛ بمعنى أنّه لم يحرز قيام السيرة على جريان أصالة الصّحة في اللوازم العقلية والعادية لمجراها ، بل القدر المتيقّن من ذلك ترتيب آثارها الشرعية ، وعليه فلا ثمره عملية تترتّب على البحث في كون أصالة الصّحة أصلاً عملياً تعبدياً أو أمانة عقلائية كاشفة وإن كان الظاهر أنّها أصل تعبدي كما تقدّم .

ونشير هاهنا إلى بعض الأمثلة الواردة في كلام الشيخ الأنصاري وغيره :

١ - المثال الأوّل : إذا شككنا في معاملة وقعت من المكلف أنّها تمتّ على عين مملوكة أو على عين غير مملوكة كالخمر والخنزير ، ثمّ خرجت هذه العين عن ملكه ، فإنّه لا يمكن إجراء أصالة الصّحة للحكم بخروج تلك العين من ملكه ، وإذا مات لم يكن لورثته التصرف فيه ؛ لأنّ اللّازم العقلي لصّحة المعاملة هو خروج تلك العين من ملكه ، وأصالة الصّحة - كما ذكرنا - لا تثبت اللوازم العقلية لها .

إلا أنّ المشكلة في هذا المثال عدم جريان أصالة الصّحة في هذه المعاملة ؛ لما تقدّم من أنّ أصالة الصّحة لا تجري في الموارد التي لا يحرز فيها قابلية الفاعل والمورد ، وفي هذا المثال لا يحرز قابلية المورد كما هو واضح ؛ لاحتمال وقوع

المعاملة على ما لم يملك ممّا لا يمكن مبادلتة شرعاً بالبيع والشراء .

ولكن يحتمل في كلام الشيخ أن يريد أنّه بناءً على صحّة جريان أصالة الصحة في هذه المعاملة فإنّها لا تثبت اللازم العقلي فيها ، ولا بأس بالتمثيل إذا كان يراد به بيان الحكم الكلّي أو كان مبنياً على الفرض .

٢ - المثال الثاني : ما ورد في كلام الشيخ الأنصاري وإن كان قد نقله عن العلامة وهو : إذا اختلف المؤجر والمستأجر فقال الأول : أجرته بكذا إلى شهر ، وقال الثاني إلى سنة ، فلا يمكن إجراء أصالة الصحة من طرف المستأجر والقول بأنّ المعاملة صحيحة وترتيب آثار الصحة عليها وامتلاك المنافع إلى سنة ؛ وذلك لعدم إحراز قابليّة المورد ؛ إذ لم يحرز وقوع المعاملة إلى سنة ، فلا تجري أصالة الصحة في عقد الإجارة إلى سنة كما يدّعي المستأجر . نعم ، يمكن جريانها في أصل عقد الإجارة ، ولكن هذا لا يثبت لازمها العقلي وهو كونها إلى سنة ؛ لأنّه أصل مثبت .

والصحيح عدم جريان أصالة الصحة في المقام ؛ لأنّها إنّما تجري - كما أشير إليه - فيما لو كان المورد محرز القابليّة ، وليس المقام كذلك ؛ لاحتمال عدم وقوع عقد الإجارة على سنة ، ولا معنى محصل لجريانها إجمالاً كما ورد في كلمات البعض وأشارنا إليه في تقرير هذا المثال ؛ وذلك :

أولاً : لعدم ترتّب الأثر على جريانه ، والأصل العملي إنّما يجري إذا كان يترتّب عليه أثر . وثانياً : إنّ جريانها في الإجارة إجمالاً هو من الموارد التي لم يحرز فيها القابليّة ، وليس من المعلوم إرادة الشيخ لهذا المعنى ، وليس في كلامه ما يشير إلى ذلك ، وعليه فهذا المثال مناقش فيه ، إلا أن يقال إنّ مجرد افتراض لا غير .

٣ - المثال الثالث الذي نقله الشيخ الأنصاري عن العلامة الحلّي (٤) : ما إذا اختلف المؤجر والمستأجر في تعيين الأجرة أو المدة وعدم تعيينهما ، فالمؤجر

ينكر التعيين فيكون مدّعياً لفساد الإجارة ، والمستأجر يدعي التعيين فهو مدّع للصحة ، وفي مثل المورد يقدم قول المستأجر إذا لم يتضمن أمراً زائداً . هذا ما نُسب إلى العلامة . وجاء في توضيحه : أنه إذا ادعى المستأجر التعيين بأجرة المثل أو أكثر ، فإنّ ادعاءه لا يتضمن هنا شيئاً زائداً على أصل صحة الإجارة ؛ ولذا يقدم قوله بمقتضى أصالة الصحة ، وهذا بعكس ما لو كان ادعاؤه التعيين بأقلّ من أجرة المثل ؛ فإنّ دعواه حينئذٍ قد تضمنت أمراً زائداً على أجرة المثل ممّا يوجب دخول الضرر على المؤجر ؛ ولذا لا وجه لتقديم قوله ، وأصالة الصحة تجري ولكن لا تثبت الزائد ؛ باعتباره من لوازم الإجارة الصحيحة ؛ لعدم حجّة الأصل المثبت .

وهذا المثال مخدوش فيه أيضاً ؛ لأنّ القدر المتيقّن من السيرة المتشرّعية هو العمل بأصالة الصحة في غير هذه الموارد المتنازع فيها والتي يكون فيها أحدهما منكراً والآخر مدّعياً أو كلّ منهما يدعي شيئاً معيّناً ، وعليه فإذا لم تقطع بعدم جريان السيرة في هذه الموارد بل يرجع المتشرّعة إلى القضاء فلا أقلّ من الشكّ في وجود هكذا سيرة . فالنتيجة : هي عدم خلوّ المثال الثالث أيضاً من المناقشة .

النقطة السابعة - في التعارض بين أصالة الصحة والاستصحاب :

وقع خلاف كبير بين الأصوليين في تقديم الاستصحاب أو أصالة الصحة فيما لو تعارض ، ولا داعي لنقل كلامهم ومناقشته في المقام ؛ وذلك لوضوح تقدّم أصالة الصحة باعتبارها أصلاً موضوعياً في قبال الاستصحاب الحكمي ، فتتقدّم أصالة الصّحة - مثلاً - في معاملة ما على استصحاب عدم النقل وأصالة الفساد ؛ وإلا كان تشريعها لغواً . وبعبارة أخرى : إنّ الحكم بصحة هذه المعاملة مبني على أنّ أصالة الصحة تنفي تعبدّاً موضوع الاستصحاب بعدم النقل وأصالة الفساد ، كما أنّه لو لم تتقدّم أصالة الصحة فإنّ موارد الابتلاء بذلك قليلة . والحاصل : فإنّ العمل في مثل هذه الموارد هو تقديم أصالة الصحة على أصالة الفساد كما لا

يخفى .

وأما إذا تعارض الاستصحاب الموضوعي مع أصالة الصحة فالظاهر تقدّمه عليها ؛ لأنّه مع جريان الاستصحاب يزول الشكّ في الصحة والبطلان - الذي هو مورد أصالة الصحة - تعبّداً ، وليس من الواضح وجود السيرة على العمل بأصالة الصحة في مثل هذه الموارد ، وهذا بخلاف دليل الاستصحاب ؛ فإنّه دليل لفظي له عموم وإطلاق ، ومن المعلوم عدم الفرق بينهما حينئذٍ سواء كانا أمارتين أو أصليين ، أو أحدهما أمانة والآخر أصلاً عملياً . فإذا وقعت معاملة - مثلاً - على مائع كان خمراً ، وشككنا الآن أنّه تحول خلا حتّى تصحّ المعاملة ، أو لا فلا تصحّ ؟ فإنّ أصالة الصحة هنا تحكم بالصحة ، والاستصحاب يثبت خمرية المائع ، فتكون المعاملة باطلة . ومن الواضح جريان الاستصحاب هنا والحكم بخمرية المائع وفساد البيع ؛ وذلك لعدم معلومية جريان أصالة الصحة في مثل هذه الموارد ، الأمر الذي يعني نفي التعارض من الأصل ، هذا أولاً . وثانياً : لزوال الشكّ في صحة المعاملة بجريان الاستصحاب ، فلا تصل النوبة إلى إجراء أصالة الصحة .

وبالطبع ، فإنّ هذا المثال فرضي أيضاً ؛ لعدم جريان أصالة الصحة في مثل هذه الموارد التي لا يحرز فيها قابليّة المورد .

الهوامش

(١) فرائد الأصول (قاعدة أصالة الصحة) : ٧٢٤ . فما بعد ، ط - جماعة المدرسين .

(٢) مصباح الأصول ٣ : ٣٣٢ .

(٣) فرائد الأصول : ٧٢٧ ، مصباح الأصول ٣ : ٣٣٢ .

(٤) المصدر السابق .

الاختلاف العقيدي

وأثره على الاستنباط

- الإمامة نموذجاً -

□ السيد على عباس الموسوي

تمهید :

تتمحور أهمية وضرورة البحث في العنوان الذي تحمله هذه السطور في أمرين أساسيين يسلطان الضوء على عملية الاستنباط الفقهي من خارج ، أي من خلال ملاحظة حركة التفكير الفقهي والعوامل المؤثرة فيه .

الأمر الأول : بيان ذلك التداخل بين الفقه وعلم الكلام ، بعد أن أصبح الحديث عن علاقة الفقه بالعلوم الأخرى من واضحات قضايا المعرفة لانطباق الفقه على قاعدة ذلك التداخل العام بين العلوم ، وإن كان النقاش في دائرة هذا التأثير لا يزال محلاً لتبادل النظر .

الأمر الثاني : بيان خصوصيات مدرسة الفقه الإمامي ؛ وذلك لأننا إذا أردنا أن نبحث عن أثر الفرضيات الكلامية المسبقة في الفقه فلا بدّ وأن نلاحظ أنّ هذا الإيمان متى انعقد على فرضيات مختلفة فلا بدّ وأن يُنتج فقهاً مختلفاً ، فكيف تعامل الفقه الإمامي معها ؟ وكيف وجّهت وسيّرت حركة الفقيه في بحثه ؟

ولا أريد أن أتحدث هنا عن اختلاف في النتائج فقط كما قد يظهر بدواً ، بل الاختلاف سوف يعود إلى أساس طريقة التفكير أو آلية الاستنباط .

وإذا أردنا أن نبحث عن أثر الاختلاف العقيدي في الفقه وعملية الاستنباط ، فإنّ مسألة الإمامة هي المسألة الكلامية الأساس التي لعبت دوراً في تمايز مدرسة الفقه الإمامي عن غيرها ؛ ولعلّ ذلك يعود للأهمية التي أولتها مدرسة الإمامية للإمامة والتنظير الشيعي لفكرة الإمامة .

النقطة الأولى : عصمة الإمام

تشكّل العصمة عنصراً ضرورياً في الإمام عند الإمامية ، وقد بحث الكلام الشيعي عن فكرة العصمة في جوانبها المتعددة من تفسير ظاهرة العصمة إلى دائرة العصمة والدليل المثبت لها . قال الشيخ المفيد : « والأنبياء والأئمة عليهم السلام من بعدهم معصومون في حال نبوتهم وإمامتهم من الكبائر كلّها والصغائر ، والعقل يجوزّ عليهم ترك مندوب إليه على غير التعمّد للتقصير والعصيان ، ولا يجوزّ عليهم ترك مفترض إلا أنّ نبينا عليه السلام والأئمة عليهم السلام من بعده كانوا سالمين من ترك المندوب ، والمفترض قبل حال إمامتهم وبعدها » ^(١) ، ويعرّفها بقوله : « العصمة لطف يفعله الله تعالى بالملكّف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما » ^(٢) .

ولكن كيف كان لفكرة العصمة أثرها في الفقه الشيعي ، لقد تمظهر الاعتقاد بالعصمة في الفقه الشيعي بنماذج متعدّدة تتحدّث عن آلية التعامل الفقهي مع أدوات الفقه ومصادر استنباط الحكم :

أولاً - ردّ الرواية مع مخالفتها للعصمة

ناقش فقهاء الشيعة في بعض الروايات الواردة حتى بطرق رجالات الإمامية من جهة مخالفتها للعصمة ، فإذا كانت العصمة هي من الثابت العقيدي كلامياً

وقام الدليل العقلي والنقلي عليها فلا بدّ من التوقّف أمام الرواية التي تخالف هذا الثابت العقيدي . وشكّل منطق الرّفرض لمثل هذه الروايات الجواب الذي التزمه الفقه الشيعي في مختلف أبواب الفقه .

وكمثال على ذلك نذكر بعض الفروض الفقهية التي بحثها الفقهاء :

المثال الأول : في كتاب الصلاة حيث رواوا عن عبد الرحمن بن العرزمي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « صَلَّى علي عليه السلام بالناس على غير طهر وكانت الظهر ، ثمّ دخل فخرج مناديه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام صَلَّى على غير طهر ، فأعيدوا ، ولبّغ الشاهد الغائب » (٣) .

تشكّل هذه الرواية دليلاً للقائلين بلزوم إعادة المكلف للصلاة التي أداها جماعة إذا ظهر له بطلان صلاة إمام الجماعة ، وهي ليست من المسائل المتفق عليها فقهاً ، وأمام هذه الرواية توقف الفقهاء لمنافاتها للعصمة . فقال الشيخ الطوسي في التهذيب بعد أن ذكر الخبر : « فهذا خبر شاذّ مخالف للإخبار كلّها ، وما هذا حكمه لا يجوز العمل به ، على أنّ فيه ما يبطله وهو أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أدى فريضة على غير طهر ساهياً عن ذلك ، وقد آمنّا من ذلك دلالة عصمته عليه السلام » (٤) . بل استنكر السيد الخوئي على الكليني والشيخ إيرادهما الخبر قال : « إنّ مضمونها غير قابل للتصديق ، لمنافاته العصمة وعدم انطباقه على أصول المذهب ، ولا يكاد ينقضي تعجبي من الشيخ والكليني لدى الظفر بهذه الرواية وأمثالها ممّا يخالف أصول المذهب أنّهما كيف ينقلانها في كتب الحديث المستوجب لطعن المخالفين على أصولنا . على أنّ مضمون هذه الرواية مقطوع البطلان ، كيف ولو كانت لهذه القصة أيّ شائبة من الحقيقة لنقلها أعداؤه ومناوئوه في كتبهم واشتهرت بينهم؛ لتضمّنها أكبر طعن وتشنيع عليه عليه السلام ، مع حرصهم على تنقيصه بكلّ ما تيسّر لهم ولو كذباً وافتراءً : ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مَتِّمٌ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾ (٥) مع أنّها ليست

مشهورة عندهم ولا منقولة في كتبهم إلا نادراً» (٦).

إذاً يرتبط منطق الرفض لهذه الرواية وبوضوح بمسألة العصمة وعصمة الإمام عن السهو لا سيما في أمر الصلاة وإن كان السيد الخوئي قد ساق قرينة تاريخية على عدم صحة صدور مثل هذه الرواية ، ألا وهو تشنيع أعداء الإمام عليه .

المثال الثاني : ما ورد في قصة اغتسال الإمام ونسيانه غسل قدر لمعة من بدنه ، فعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : « اغتسل أبي من الجنابة ، فقليل له قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء . فقال له : ما كان عليك لو سكت ، ثم مسح تلك اللعة بيده » (٧) .

من الواضح أنّ الإيمان بعصمة الإمام يفرض على الفقه الشيعي رفض الأخذ بهذه الرواية على ظاهرها سواء من جهة تطرّق النسيان على الإمام أو من جهة عدم صدور الغسل الصحيح من الإمام؛ ولذا تعدّدت المواقف التي اتخذها الفقهاء من هذه الرواية :

فمن الفقهاء من حمل ترك مقدار لمعة عمداً من باب التعليم (٨) .

ومن الفقهاء من اعتبر الرواية غير منافية للعصمة ؛ لأنّه ليس في الرواية أنّ الإمام نسيه أو أنّ القائل أصاب (٩) .

ومنهم من اعتبر ذلك قبل فراغ الإمام وانصرافه عنه (١٠) .

ومنهم من قال إنّ الظاهر إصابة القائل ؛ لأنّ في ذيل الرواية إنّ الإمام مسح تلك اللعة (١١) .

فيما أورد بعض الفقهاء الخبر دون تعرّض لمخالفته لعصمة الإمام؛ ولعلّ ذلك منهم إذ لم يجدوا فيه ما ينافي العصمة (١٢) .

إذاً يتخذ الفقه الشيعي أحد اتجاهين من هذه الرواية إمّا التأويل الذي يصرف

الظاهر عن حمله السهو على المعصوم بما ينافي العصمة الثابتة له ، وإمّا عدم الوصول إلى الظهور الذي ينافي العصمة ابتداء ؛ إذ ليس في الرواية ما يدلّ على جميع ملابسات ما وقع لا سيّما وأنها حكاية فعل من المعصوم ، فلا ظهور فيما ينافي العصمة .

ومثل هذه الرواية وردت في كتب الحديث عند أهل السنّة عن النبي ﷺ ، وهي التالية عن عكرمة أنّ ابن عباس قال : اغتسل رسول الله ﷺ من جنابة ، فلمّا خرج رأى لمعة على منكبه الأيسر لم يصبها الماء ، فأخذ من شعره قبلها ثمّ مضى إلى الصلاة^(١٣) ، وقد ذكر بعض فقهاءهم هذه الرواية مستدلّين بها دون أن يسجّلوا ملاحظة منافاتها للعصمة^(١٤) .

المثال الثالث : عن الشهيد في (الذكرى) بسنده الصحيح عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة » . قال : فقدمت الكوفة ، فأخبرت الحكم بن عتيبة وأصحابه فقبلوا ذلك منّي ، فلمّا كان في القابل لقيت أبا جعفر عليه السلام فحدثني : « أنّ رسول الله ﷺ عرس^(١٥) في بعض أسفاره وقال : من يكلّونا (يحفظنا) ؟ فقال بلال : أنا ، فنام بلال وناموا حتى طلعت الشمس ، فقال : يا بلال ما أرقذك ؟ فقال: يا رسول الله أخذ بنفسي الذي أخذ بأنفاسكم ، فقال رسول الله ﷺ : قوموا فتحوّلوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة ، وقال : يا بلال أذنّ ، فأذنّ ، فصلّى رسول الله ﷺ ركعتي الفجر ، وأمر أصحابه فصلّوا ركعتي الفجر ، ثم قام فصلّى بهم الصبح ، وقال : من نسي شيئاً من الصلاة فليصلّيها إذا ذكرها؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ . قال زرارة : فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه فقالوا : نقضت حديثك الأوّل ، فقدمت على أبي جعفر عليه السلام فأخبرته بما قال القوم ، فقال : « يا زرارة ، ألا أخبرتهم أنّه قد فات الوقتان جميعاً ، وأنّ ذلك كان قضاء من رسول الله ﷺ » ؟ !^(١٦) .

لقد توقّف فقهاء الإمامية أمام هذه الرواية . ومن الواضح أنّ المسألة الكلامية سوف تحضر هنا بوضوح في نقاش داخل المدرسة الإمامية ، ولسنا هنا في صدد تحديد إمكان صدور النوم عن الصلاة من قبل النبي فهذا ما يتكفّل به البحث الكلامي ، ولكننا نريد أن نلاحظ كيف تعامل الفقه الإمامي مع هذه الرواية .

لم يناقش أعلام الإمامية مسألة سند الرواية ، بل عبّر الشيخ الأنصاري عنها بأنّه ممّا استفاض ، كما ذكر أنّه ممّا لا إشكال في سندها ^(١٧) .

والذي يظهر أنّ أعلام الفقه الإمامي قبل الشهيد الأوّل لم يتوقّفوا في هذه الرواية؛ ولذا قال الشهيد : « ولم أقف على رادّ لهذا الخبر من حيث توهم القدح في العصمة به » ^(١٨) . نعم نقل صاحب الحقائق عن رسالة للشيخ المفيد أورد فيها هذه الرواية ، وقال عنها : « إنّهُ من أخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً ، ومن عمل عليه فعلى الظن معتمد في ذلك بدون اليقين » ^(١٩) .

ولكن نقل صاحب الحقائق هذا معارض بما ذكره صاحب الجواهر نقلاً عن هذه الرسالة حيث قال : « بل عن صاحب رسالة نفي السهو وهو المفيد أو المرتضى التصريح بالفرق بين السهو والنوم ، فلا يجوز الأوّل ويجوز الثاني ، بل ربّما يظهر منه أنّ ذلك كذلك بين الإمامية ، كما عن والد البهائي في بعض المسائل المنسوبة إليه : أنّ الأصحاب تلقّوا أخبار نوم النبي ﷺ عن الصلاة بالقبول ، إلى غير ذلك ممّا يشهد لقبولها عندهم ، كرواية الكليني والصدوق والشيخ وصاحب الدعائم وغيرهم لها ، حتى أنّه عقد في الوافي باباً - لما ورد أنّه لا عار في الرقود عن الفريضة - مورداً فيه جملة من الأخبار المشتملة على ذلك معلّة له بأنّه فعل الله بنبيه ﷺ ذلك رحمة للعباد ، ولئلا يعيّر بعضهم بعضاً » ^(٢٠) .

وسوف يأتي نص عبارة المفيد .

وأما الموقف الملاحظ عن الفقهاء اللاحقين للشهيد فهو في اتجاهات :

الموقف الأول : ردّ هذه الرواية ورفضها من أساس لمخالفتها للثابت العقيدي وهو عصمة النبي ﷺ وعدم إمكان نومه عن الصلاة ، ومنهم صاحب الحقائق حيث قال : « العجب كلّ العجب من أصحابنا (رضوان الله عليهم) مع إجماعهم واتفاقهم على عدم جواز السهو على النبي ﷺ فكيف تلقّوا هذه الأخبار بالقبول واعتمدوا على ما فيها من المنقول في مثل هذا الحكم المخالف لاعتقاداتهم » (٢١) .

وممّن رد هذه الرواية صاحب الجواهر وساق في سبيل إثبات رفض الالتزام بهذه الرواية وأمثالها ممّا يدلّ على القبح بقداستهم بالسنة العديد من الروايات قال : « لكن ومع ذلك كلّه فالإنصاف أنّه لا يجترأ على نسبته إليهم ﷺ ؛ لما دلّ من الآيات والأخبار كما نقل على طهارة النبي وعترته (عليهم الصلاة والسلام) من جميع الأرجاس والذنوب وتنزّههم عن القبائح والعيوب ، وعصمتهم من العثار والخلط في القول والعمل ، وبلوغهم إلى أقصى مراتب الكمال ... وأنّ النوم لا يغيّر منهم شيئاً من جهة الإدراك والمعرفة ... ولا يصيبهم لمّة الشيطان ، وأنّهم جعلوا شهداء على الناس في أعمالهم ، وأنّ ملائكة الليل والنهار كانوا يشهدون مع النبي ﷺ صلاة الفجر ، وأنّ الملائكة كانوا يأتون الأئمة ﷺ عند وقت كلّ صلاة ، وأنّهم ما من يوم ولا ساعة ولا وقت صلاة إلا وهم ينبّهونهم لها ليصلّوا معهم ، وأنّهم كانوا مؤيدين بروح القدس يخبرهم ويسدّدّهم ... وبه علموا ما دون العرش إلى ما تحت الثرى ، ورأوا ما في شرق الأرض وغربها ، إلى غير ذلك ممّا لا يعلمه إلا الله ، كما ورد أنّهم لا يعرفهم إلا الله ولا يعرف الله حق المعرفة إلا هم ، وليسوا هم أقل من الديكة التي تصرخ في أوقات الصلوات وفي أواخر الليل؛ لسماعها صوت تسبيح ديك السماء ، الذي هو من الملائكة ، وعرفه تحت العرش ، ورجلاه في تخوم الأرض السابعة ، وجناحاه يجاوزان المشرق والمغرب ، وآخر تسبيحه في الليل بعد طلوع الفجر (ربّنا الرحمن لا إله غيره)

ليقم الغافلون » ثم قال : « نعم لو أمكن دعوى ثبوت تكاليف خاصة لهم تقوم مقام هذه التكاليف اتجه دعوى جواز نومهم عنها ، وربما يؤمي إليه قول النبي ﷺ « أصابكم فيه الغفلة » وقوله ﷺ : « نمتم بوادي الشيطان » . والله أعلم بحقيقة الحال » (٢٢) .

الموقف الثاني : العمل بهذه الرواية وعدم اعتبارها منافية للعصمة من باب التفريق بين السهو فهو ممتنع على النبي ﷺ ومناف للعصمة وبين النوم ، وهذا نص عبارة الشيخ المفيد رحمه الله ضمن رسالته قال : « ولسنا ننكر بأن يغلب النوم الأنبياء ﷺ في أوقات الصلوات حتى تخرج ، فيقضوها بعد ذلك ، وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص ؛ لأنه ليس ينفك بشر من غلبة النوم ، ولأنَّ النَّائم لا عيب عليه ، وليس كذلك السهو ؛ لأنه نقص عن الكمال في الإنسان ، وهو عيب يختص به من اعتراه . وقد يكون من فعل الساهي تارة ، كما يكون من فعل غيره ، والنوم لا يكون إلا من فعل الله تعالى ، وليس من مقدور العباد على حال ، ولو كان من مقدورهم لم يتعلّق به نقص وعيب لصاحبه لعمومه لجميع البشر ، وليس كذلك السهو ؛ لأنه يمكن التحرّز منه . ولأنّا وجدنا الحكماء يجتنبون أن يودعوا أموالهم وأسرارهم ذوي السهو والنسيان ، ولا يمتنعون من إيداع ذلك من يغلبه النوم أحياناً ، كما لا يمتنعون من إيداعه من يعتريه الأمراض والأسقام . ووجدنا الفقهاء يطرحون ما يرويه ذوو السهو من الحديث ، إلا أن يشركهم فيه غيرهم من ذوي التيقظ والفطنة والذكاء والحصافة . فعلم فرق ما بين السهو والنوم بما ذكرناه » (٢٣) .

وقد نقل الأنصاري (٢٤) عن الشيخ البهائي ووالده العمل بهذه الرواية ، فقد نقل عن البهائي قوله في بعض أجوبة المسائل : « الرواية المتضمنة لنوم النبي ﷺ صحيحة السند ، وقد تلقاه الأصحاب بالقبول حتى قال شيخنا في الذكرى : أنه لم يجد لها راداً ، فقبول من عدا الصدوق من الأصحاب لها شاهد

صدق على أنهم لا يعدّون فوات الصلاة بالنوم سهواً وإلا لردّوها كما ردّوا غيرها ممّا هو صريح في نسبة السهو . ومن شدّة وثوقهم بها استنبطوا منها أحكاماً كثيرة ذكرتها في حبل المتين ، منها قضاء النافلة ، ومنها جواز النافلة لمن عليه فريضة .»

ويظهر أنّ المحقّق الهمداني لا يمنع من العمل بالخبر قال : « وأنت خير بأنّ غلبة النوم غير مندرجة في موضوع السهو والخطأ حتى يندرج في معقد إجماعهم فيشكل دعوى امتناعها على الأنبياء ﷺ ؛ إذ لا شاهد عليها من نقل أو عقل عدا ما قد يقال من أنّ نومهم عن الفريضة نقص يجب تنزيههم عنه ، وهو غير مسلم خصوصاً إذا كان من قبل الله تعالى رحمة على العباد لئلا يغيّر بعضهم بعضاً ، كما في بعض الأخبار التصريح بذلك . وربّما يستشهد له بما روى من أنّه ﷺ كان تنام عيناه ولا ينام قلبه ، وأنّه ﷺ كان له خمسة أرواح منها روح القدس ، وأنّه لا يصيبه الحدثان ولا يلهو ولا ينام ، فإنّ مقتضى هذه الروايات عدم صدور فوت الصلاة منه عند منامه أيضاً لولا السهو المجمع على بطلانه . وفيه نظر ؛ إذ الظاهر أنّ الأعمال الظاهرية الصادرة من النبي والأئمّة ﷺ لم تكن مربوطة بمثل هذه الادراكات الخارجة عن المتعارف ، فالإنصاف أنّ طرح تلك الأخبار مع ظهور كلمات الأصحاب في قبولهم لها بمثل هذه الأخبار ونظائرها ممّا دلّ على أنّ عندهم علم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة أو نحو ذلك مشكّل . نعم ، قد يقال بأنّه لا يجوز التعويل على أخبار الآحاد في مثل هذه المسألة التي هي من العقائد ، لكن لا يمنع ذلك عن الأخذ بما تضمّنتها من الأحكام الفرعية عند اجتماعها على شرائط الحجية » (٢٥) .

الموقف الثالث : توجيه الرواية بنحو لا ينافي العصمة ، فالشيخ الأنصاري بعد أن ذكر كلمات الأعلام ممّن عمل بالرواية ولم ير فيها ما ينافي العصمة توقّف في ذلك من جهة ما ورد من الروايات في شأن النبي ﷺ واعتبر أنّ العقل

والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلاة أهون من النوم عن فريضة الصبح وأنّ هذا النائم أحقّ بالتعير من ذلك الساهي ، بل ذلك لا يستحق تعبيراً ، وكون نفس السهو نقصاً دون نفس النوم لا يتنافي كون هذا الفرد من النوم أنقص ؛ لكشفه عن تقصير صاحبه ولو في المقدمات . وبالجمله فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبع متفرقات ما ورد في كمالاتهم وعدم صدور القبائح منهم فعلاً وتركاً في الصغر والكبر عمداً وخطأ . قال : « اللهم إلا أن يقال بإمكان سقوط أداء الصلاة عنه عليه السلام في ذلك الوقت لمصلحة علمها الله سبحانه فإنّ اشتراكه عليه السلام مع غيره في هذا التكليف الخاص ليس الدليل عليه أوضح من الأخبار المذكورة حتى يوجب طرحها ، خصوصاً بملاحظة بعض القرائن الواردة في تلك الأخبار ، منها قوله عليه السلام في رواية سعيد الأعرج « إنّ الله تعالى أنام رسول الله عليه السلام ... إلى أن قال : وأسهاه في صلاته ، فسلم في الركعتين ... إلى أن قال : وإنما فعل ذلك رحمة لهذه الأمة لئلا يعير الرجل (المسلم) إذا هو نام عن صلاته أو سها » . الخبر ، فتأمل . وقوله : عليه السلام لأصحابه مخاطباً لهم : « نمتم بوادي الشيطان » ولم يقل نمنا ، فعلم أنّ النوم كان زللاً منهم لا منه عليه السلام » (٢٦) .

الموقف الرابع : عملية التفكيك بين رفض مدلول الرواية المنافي للثابت العقيدي وبين الحكم الفرعي الذي تتضمنه . وقد ذكر السيد الحكيم عند تعرّضه لهذه الرواية قال : « ولكن التحقيق وجوب قبولها في الدلالة على جواز التنفل لمن عليه فريضة وإن لم يجز قبولها في الدلالة على نومه عليه السلام المخالف لأصول المذهب وأنّ نومه من الشيطان الذي دلّ على فساد العقل والكتاب والأخبار » (٢٧) .

إذا يرتبط موقف الفقهاء من هذه الرواية من تحقيق مسألة النوم ومنافاة ذلك للعصمة وعدمه من جهة اعتباره نقصاً موجباً لنفور الناس .

المثال الرابع : الروايات الواردة بألسنة متعدّدة في قصة سهو النبي ﷺ في الصلاة ، كرواية زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال : « صَلَّى بنا رسول الله الظهر خمس ركعات ثم انفتل ، فقال له القوم : يا رسول الله هل زيد في الصلاة شيء ؟ فقال : وما ذاك ؟ قال : صَلَّيْتُ بنا خمس ركعات ، قال : فاستقبل القبلة وكَبَّرَ وهو جالس ثم سجد سجدين ليس فيهما قراءة ولا ركوع ثم سَلَّمَ ، وكان يقول : هما المرغمتان » (٢٨) .

وقد ردّها حتى من اعتبرها صحيحة السند ؛ لما ثبت في علم الكلام من استحالة السهو على النبي ﷺ .

قال في المختلف : « والحق رفع منصب النبي عن السهو ، وقد بيّنا ذلك في كتبنا الكلامية » (٢٩) .

وذكر السيد الخميني في مباحثه : « إنّها مناسبة لفتاوى غيرنا وعقائدهم » (٣٠) .

وقال السيد الخوئي بعد أن ذكر الرواية : « ولكنّها بالرغم من صحة سندها غير ثابتة عندنا ؛ لمنافاة مضمونها مع القواعد العقلية ، كما لا يخفى ، فهي غير قابلة للتصديق » (٣١) .

ولكن تلفت النظر هنا إلى أنّ الرواية مقبولة لدى علمين من الإمامية بتوجيه ، فقد ذهب الصدوق إلى جواز السهو على النبي ﷺ ، وهو قول ضعفه قاطبة أعلام الإمامية ، وللصدوق توجيه لهذا السهو يخرج به إلى الاسهاء يقول : « وليس سهو النبي كسهونا ؛ لأنّه سهوه من الله عزّ وجلّ ، وإنّما أسهاه ليعلم أنّه بشر مخلوق » (٣٢) ، وعلى هذا قال النراقي : « ولا يوجب اشتغالها على سهوه ضعفاً ؛ لأنّ المسلّم امتناع سهوه ، لا إسهائه » (٣٣) .

وأما مثل هذه الروايات فإنّها سالمة عن الاعتراض في مدرسة الفقه الآخر ؛ ولذا نجد أنّ البيهقي عندما يريد إثبات وجوب سجدي سهو واحدة لمّرات

متعددة من السهو يقول : « وحديث أبي هريرة وعمران وغيرهما في اجتماع عدد من السهو على النبي ثم اقتصراره على السجدين يخالف هذا » (٣٤).

المثال الخامس : صحيحة زرارة الواردة في « أن علياً طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة وبنى على واحد وأضاف إليه ستاً ثم صلى ركعتين » (٣٥).

وتوقف فقهاء الامامية أمام هذه الرواية ؛ لمخالفتها لعصمة الإمام ، فمنهم من اعتبر أن المستفاد من الرواية جواز الزيادة عمداً ؛ وذلك لعدم جواز أن يسهو عليه وزيادة ما لا يجوز زيادته عمداً (٣٦).

وقال السيد الخوئي : « هنا إشكال آخر ، وهو منافاة الإتيان بالشوط الثامن سهواً لعصمة الإمام حتى في الأمور الخارجية ، وذلك مناف لمذهب الشيعة ، فيمكن إخراج هذه الرواية مخرج التقية في إسناد السهو لأمر المؤمنين ، ومثل ذلك غير عزيز في الأخبار ، فلا ينافي ثبوت أصل الحكم » (٣٧).

فالذي يظهر أن السيد الخوئي يسعى للتفكيك بين أصل الحكم وبين تضمن الرواية لما ينافي الثابت العقيدي .

وهناك موارد أخرى مبثوثة في الفقه كالرواية الواردة في سجود الإمام أو النبي سجدتي السهو ، فقد ردّها الفقهاء بوجوه موجودة في مباحثهم (٣٨) . وإن كان فقه المدرسة الأخرى قد بنى على رواية أبي هريرة في قضية سهو النبي .

وبهذا نخلص إلى أن من نماذج تأثير الثابت العقيدي على الفقه تمثل برفض الرواية التي تتضمن ما يخالف العصمة الثابتة للنبي والإمام .

ثانياً : مخالفة الغرض الفقهي للعصمة

تخضع عملية تناول المسألة الفقهية عند فقهاء الإمامية للمسألة العقيدية ، فإذا ثبتت العصمة فلا يمكن للفقيه أن يبحث في فرض فقهي يخالف فكرة العصمة ويقف على الطرف النقيض منها ، وقد تنبّه صاحب الجواهر إلى هذه الموارد

حيث أشار عند حديثه عن مسألة جواز إقطاع السلطان بعض المعادن أو المياه إلى اختلاف الفرض الفقهي بين الإمامية وغيرهم قال : « هذه المسألة كمنظائرها المذكورة في هذا الكتاب قد ذكرها العامة بناء على أصولهم في أئمتهم ... ؛ لأن الأحكام الصادرة منهم عن اجتهاد ورأي وغير ذلك من الأمور الفاسدة ، كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بأحوالهم ، بخلاف الإمام عليه السلام عندنا الذي لا ينطق عن الهوى ، وإن هو إلا وحي يوحى ، ولإطلاعه على المصالح الواقعية وكونه معصوماً عن ترك الأولى فضلاً عن غيره صار أولى من المؤمنين بأنفسهم .

فالمتمجه حينئذ سقوط هذا البحث ، ضرورة أن له الفعل وإن لم يسمّ إقطاعاً عرفاً » (٣٩) .

وكمثال على ذلك ما ذكره المحقق الحلي (٦٧٦ هـ) قال : « إذا أمره الإمام بالصعود إلى نخلة أو النزول إلى بئر فمات ، فإن أكرهه قيل : كان ضامناً لديته ، وفي هذا الفرض منافاة للمذهب » (٤٠) ، وقد فسّر من تبع المحقق الحلي منافاة المذهب بأن ذلك مناف للعصمة (٤١) .

وقد فرض هذه المسألة النووي (٦٧٦ هـ) في روضة الطالبين (٤٢) وهو معاصر للحلي ، ولم يتعرّض لفكرة العصمة عند الإمام ؛ لأنها ليست أصلاً عنده . ونموذج ذلك أيضاً مسألة ما لو أمر الحاكم بالزيادة على الحدّ المقدّر شرعاً فقد علّق الفقهاء على هذا بأنّ المراد الحكم غير المعصوم ؛ لأنّ المعصوم لا يصدر منه هذا الأمر (٤٣) .

ثالثاً : العصمة وإثبات الحكم

تشكّل فكرة العصمة في القول والفعل أساس اعتماد الفقه الإمامي على أيّ أمر يصدر من الإمام على أنّه عنصر إثبات للحكم الشرعي ، فعصمة الإمام كما تمنعه من مخالفة الحكم ترشدنا إلى أنّ ما يقوم به من فعل هو عبارة عن عنصر إثبات للحكم ، ولهذا الأمر نماذج في الفقه :

فمن الفروض الفقهيّة : أنّ الثابت في الفقه هو ملك المحيي للأرض الموات إذا كان بإذن الإمام ، وهل يشترط كون المحيي مسلماً ؟ ذكر ذلك بعضهم ، واختلف فيه بين مثبت له وناف ، ولكن صاحب الجواهر يعلّق على هذا الاختلاف بقوله : « لا إشكال - بعد عصمة الإمام (عليه السلام) - في حصول الملك له بالإذن له في التملك ، ضرورة أنّه لو لم يكن أهلاً لذلك لم يأذن له » (٤٤) .

ومن الفروض الفقهيّة : لو قتل الابن أباه بأمر الإمام فقد ذكر الفقهاء أنّ ذلك جائز ؛ لعصمة الإمام عند الإمامية (٤٥) ، بل يرث الابن من الأب في هذه الصورة .

ومن الفروض الفقهيّة التي بحثها الفقهاء هي : فرض أمر الإمام لشخص ما بقتل إنسان آخر فهنا لا يثبت على القاتل القود ولا الإثم ولا غير ذلك ؛ والوجه في هذا أنّ الإمام لا يأمر بقتل إلا من يستحق القتل (٤٦) .

ولكن الشافعي يذهب إلى ثبوت القود على الإمام وعلى المأمور إن كان عالماً بأنّ الإمام أمره بذلك ظلماً (٤٧) .

رابعاً : العصمة وإثبات الموضوع

لكلّ حكم موضوع يترتب عليه هذا الحكم ، وقد تكفّل الشارع ببيان الأحكام وموضوعاتها والإمام يبين الحكم وموضوعه بنحو القضايا الحقيقيّة ، ولكن لو قام الإمام بتحديد أمر خارجي وتعيينه فهنا لا بدّ من الالتزام بما فعله الإمام ؛ لأنّ فعله حجة حتى في دائرة تشخيص الموضوعات ، وكمثال على ذلك ما ذكره الفقهاء في مسألة تحديد القبلة ، فقد بنوا على أنّ المحراب في مسجد النبي ومسجد الكوفة يمكن الاعتماد عليه لتحديد القبلة ؛ لأنّ النبي والإمام قاما بتحديداه قال بعض الفقهاء : « لا اجتهد في محراب رسول الله (صلى الله عليه وآله) في جهة القبلة ولا في التيامن والتياسر ؛ فإنّه منزل منزلة الكعبة . وروي أنّه لما أراد نصبه زويت له الأرض فجعله بإزاء الميزاب ، ولأنّه (صلى الله عليه وآله) معصوم ، ولا يتصور منه الخطأ . وعند

من جَوَزَ من العامة لا يقر عليه فهو صواب قطعاً فيستقبله معاينة وينصب المحارِب هناك عليه . وفي معنى المدينة كلّ موضع تواتر أنّ النبي ﷺ صَلَّى فيها إلى جهة معيّنة مضبوطة الآن . وكذا لا اجتهد في المسجد الأعظم بالكوفة في التيامن ولا في التياسر لمثل ما قلناه في النبي ﷺ ؛ لوجوب عصمة الإمام كالنبي ﷺ ، وقد نصبه أمير المؤمنين عليه وصلى إليه هو والحسن والحسين » (٤٨) .

بل هاهنا توسعة من الفقهاء لكلّ محراب صلى فيه المعصوم (٤٩) كمحراب مسجد البصرة (٥٠) ، وهذا من باب الرجوع إلى المدرك الأساسي لهذا الحكم وهو الثابت الكلامي من استحالة الخطأ على المعصوم وكما يشرح صاحب الجواهر المدرك الكلامي لهذا الحكم بقوله : « كما أنّه ربّما يحصل العلم بالجهة المزبورة بفعل المعصوم المعلوم تنزيهه عن الخطأ في تحصيل الجهة المذكورة ؛ لما فيه من النقص المنقَر للطباع عنه ، كالتحير في تحصيل القبلة ، ويكفي في النقص عليه معرفة خطأه في ذلك ولو عند علماء الهيئة العارفين في تحصيل الجهة ، وكيف يجوز عاقل قصور سلطان الخلق عن معرفة بعض ما عند رعيته ، وربّما أدى ذلك إلى السخرية عليه والاستخفاف به عند أهل الفنّ المزبور ، خصوصاً إذا اخطأ بالاستدبار ونحوه » (٥١) .

نعم ، ناقش بعض فقهاء الإمامية في صحة الاعتماد عليه من جهة عدم العلم ببقائه على ما كان عليه زمن الأئمة وتعرّضه للتحريف والتغيير (٥٢) .

ولكنّ للأنصاري أيضاً نقاش آخر في الأمر من جهة علم الإمام وأنّ الإمام لعلّه اعتمد على البيّنة أو نحوها . وسوف يأتي التعرّض لذلك في النقطة الثانية حول علم الإمام .

خامساً : الاحتياط لا ينافي العصمة

هل يتنافى الاحتياط مع عصمة الإمام؟

ورد في بعض الروايات الحديث عن صدور الاحتياط من الإمام كرواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء فقال : « كان علي بن الحسين رجلاً صرداً لا يدفئه فراء الحجاز ؛ لأنّ دباغها بالقرظ (ورق) ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه ، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه ، فكان يسأل عن ذلك ؟ فقال : إنّ أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة ويزعمون إنّ دباغها زكاته » (٥٣) .

وهذه الرواية تعرّض لها الفقهاء ، وهي ضعيفة السند ، كما ذكره في أبحاثهم ، ولكن ذلك لم يمنعهم من طرح مسألة أخرى في هذه الرواية ، وهي حول صدور الاحتياط من الإمام ، فقد ذكر صاحب الجواهر أنّ الاحتياط من جهة الموضوع لا ينافي العصمة وإن كان لم يستظهر من الرواية الاحتياط (٥٤) . كما أنّ الأنصاري اعتبر أنّ نزع الإمام للفرو إنّما هو من باب حسن الاحتياط في عمود الدين (٥٥) .

وفي تقرير بحث الصلاة للناثني : « فإنّ ذلك (نزعه في حال الصلاة) كان للتنزيه وشدة الاحتياط ، لإحراز الواقع الذي ينبغي البناء عليه لكلّ أحد فضلاً عن المعصوم ، والاحتياط في الموضوع لا ينافي مرتبة العصمة » (٥٦) .

ولكن السيد الخوئي توقّف عند هذا الكلام ؛ وذلك من جهة عدم إمكان صدور الاحتياط من مثل الإمام ، لأنّه العالم بالواقعيات ، بل بحقائق الأشياء والأمور الكائنة والعوالم الكونية ، فلا يجري الاحتياط في حق الأنمة (٥٧) .

إذا أردنا ملاحظة حقيقة النفي والإثبات لإمكان صدور الاحتياط من الإمام نجد أنّ تبرير المجوّز لذلك ينطلق من ملاحظة العصمة وعدم منافاة الاحتياط لها ، وهو ما ذكره جماعة من الفقهاء ، ولكن تبرير السيد الخوئي بالمنع من صدور الاحتياط من الإمام انطلق من ملاحظة علم الإمام وإحاطته بالأشياء ، فلا ينافي الاحتياط العصمة ، وإن نافي ما ثبت من علم الإمام .

ولكن هل فعلاً يدور كلام المجوزين للاحتياط على أمر يختلف عن تلك الجهة التي كان ينظر إليها السيد الخوئي ، أو فلنحدد من أية جهة قد يحصل تصور منافاة الاحتياط للعصمة ، إذا أردنا أن نجعل ذلك جهة مختلفة عن العلم فهذا يعني أن الاحتياط قد لا يطابق الواقع ، وهذا خلاف قيام الإمام بأداء تكاليفه على ما هي عليه في الواقع ، ولكن في الحقيقة عندما نذكر الاحتياط فإن المراد منه أداء العمل بنحو يقطع فيه بفرار الذمة ، فمن أية جهة كان الاحتياط منافياً للعصمة .

النقطة الثانية : علم الإمام

للشيعة عقيدة خاصة في علم الإمام امتازوا بها عن سائر المذاهب الإسلامية ، ولعلّ البحث عن دائرة هذا العلم وحدوده وكيفيته هو من الأبحاث العميقة كلامياً ، وهي مدار بحث بين الشيعة أنفسهم . ولكن الذي يمكن قوله هو أن الشيعة اتفقت على ضرورة أن يكون الإمام أعلم الناس بأحكام هذه الشريعة بتمامها لا يخفى عليه شي منها وأنه يعلمها على واقعها الصادر من الله عزّ وجلّ . وهذا أساس كلامي سار عليه الفقه الإمامي في كلّ مفرداته الفقهية ، ونتج عنه ما سوف نسجّله في هذه السطور من أثر فقهي .

نعم ، أثر اختلاف المبنى الكلامي في بعض خصوصيات علم الإمام على الفقه ، كمسألة ضرورة علم الإمام بالموضوعات الخارجية وأن ذلك هل هو حاضر عنده دائماً أم أنّه بنحو إذا أراد علم؟ وكمسألة عمل الإمام بعلمه هذا في الموضوعات الخارجية وعدمه ، وسوف نلاحظ ذلك أيضاً في بعض المفردات الفقهية .

إذاً سوف يشكّل ما اتفقت عليه الإمامية وامتازت به عن سائر الفرق الإسلامية نقطة اختلاف في عملية الاستنباط ، كما أنّ اختلاف المبنى الكلامي في المسائل الخلافية داخل المدرسة الإمامية سوف يشكّل نقطة اختلاف في عملية الاستنباط ، وهذه بعض المفردات الفقهية لكلا النموذجين من الاختلاف :

أولاً: الإمام عالم بالأحكام الواقعية لا مجتهد :

يتعامل الفقه الإمامي كافة مع الروايات الواردة عن الأئمة كإخبارات عن الحكم الواقعي ، فالإمام لا يمارس الاجتهاد في إخباره عن الحكم ، ومن هنا يمايز الشيعة بين أئمتهم وفقهائهم بأن وظيفة الإمام والمجتهد هي بيان الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة ، ولكن علم الإمام بالحكم ينتهي إلى الوحي وعلم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب والسنة^(٥٨) .

إنّ هذا المائز أساسي في طريقة تعامل الفقه الإمامي مع مرويات الأئمة عليهم السلام ، وإنّ اشتهاار التعبير بالمذاهب الخمسة عن المدارس الفقهية المعروفة لا ينبغي أن يغفل هذا الفارق في نظرة الفقه الإمامي إلى الإمام الصادق عليه السلام الذي عرف به مذهب الإمامية الفقهي ، فالإمام الصادق يمتاز عن بقية أئمة المذاهب في رؤية الإمامية بأنه يخبر عن الحكم الواقعي علماً و يقيناً لا اجتهداً .

ومن هنا ذكر الفقهاء أنّ الإمام لا يفتي بالاحتياط ؛ لأنّ الفتوى بالاحتياط هي شأن الجاهل بالحكم الواقعي ، والإمام يُجَلّ عن ذلك^(٥٩) .

ثانياً: الأئمة عليهم السلام لا يختلفون في الأحكام :

لعلّ ما يتفرّع على الإيمان بأنّ الأئمة عليهم السلام يعلمون بالأحكام لا يمارسون اجتهداً فيها هو : عدم تصور الفقه الإمامي لفكرة الاختلاف بين الأئمة في الأحكام ، فقد ذكر المرتضى في الناصريات تعليقاً على مقولة (لا يخالف الإمام المتأخر الإمام المتقدم) بالقول : « هذه المسألة إنّما تتفرّع على غير أصولنا ؛ لأنّ من أصولنا أنّ الإمام معصوم ، وأنّه لا يحكم بالاجتهاد الذي يجوز أن يقع الخلاف فيه ، بل بالنص والعلم »^(٦٠) .

ثالثاً: الأئمة عليهم السلام كلامهم واحد :

لعلّ ممّا يمتاز به مدرسة الفقه الإمامي ملاحظتها لجميع الروايات الواردة عن

النبي وعن الأئمة على أنها كلام واحد ، ومن هنا فقد يرد العام من النبي ﷺ أو الإمام علي عليه السلام ويرد الخاص عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام أو الإمام المهدي عليه السلام وقد يكون العكس ، فهنا يتصرف الكلام المتأخر في المتقدم أو العكس حتى مع الفاصل الزمني الطويل الذي يتجاوز المئتي سنة بين النبي والإمام الحادي عشر والثاني عشر . إن هذه الخصوصية أثارها البحث الأصولي بطريقة إشكالية من جهة أن استكشاف الظهور إنما يكون بملاحظة القرائن لدى المتكلم الواحد ، وأما ملاحظة كلام متكلم مع متكلم آخر يأتي بعده بمئتي سنة فهل على ذلك سيرة من العقلاء ؟ والجواب المذكور دفعاً لهذا هو إن السيرة العقلانية وإن انعقدت على ملاحظة كلام متكلم واحد ، ولكن الشارع لما أمضى هذه السيرة أعمل توسعة في هذه السيرة ، فأمضى ما ليس ملحوظاً وممارساً الآن عند العقلاء (٦١) .

ولذا تكرر من الفقهاء عند جمعهم بين الروايات الصادرة عن الأئمة القول إن الروايات المختلفة الصادرة عن أهل بين العصمة صلوات الله عليهم بمنزلة كلام واحد في كون بعضها قرينة على بعض (٦٢) .

لقد حلت ملاحظة كلام الأئمة ككلام متكلم واحد مشكلة ما قد يظهر من التنافي بين كلماتهم الأخبار الصادرة عنهم عليه السلام بمنزلة كلام صادر عن متكلم واحد ، ولذا يكون بعضها مخصصاً لبعض آخر أو يكون مقيداً أو قرينة على التجوز في الآخر (٦٣) .

إن النماذج الفقهية الواردة في طيات الكتب متعددة ، ونذكر أحد هذه الموارد : ففي مسألة جواز القرآن بين السورتين في الفريضة ذكر صاحب الجواهر أن القول بالكراهة هو الأقوى ، والوجه في أقوائته هو ملاحظة الجمع بين الروايات التي ورد فيها النهي عن ذلك وبين الروايات المجوزة بحمل النهي على الكراهة قال : « إذ هو الموافق لما دل على العمل بأخبارهم الجامعة للشرائط ، ولما دل

على أن كلامهم عليه السلام بمنزلة كلام متكلم واحد يشهد بعضه لبعض . وقال : « الاكتفاء في الاستدلال عليه بوجوب العمل بأخبارهم عليهم السلام ، وأن كلامهم بمنزلة كلام متكلم واحد ؛ إذ لا ريب في استلزام هاتين المقدمتين الحمل المزبور ونحوه مما ينتقل إليه من نفس اللفظ بعد تأليفه وجعله كالكلام الواحد » (٦٤) .

رابعاً : رد الرواية المخالفة لخصوصية علم الإمام .

ورد في رواية عبد الحميد بن سعيد قال بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً ، فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها ، فلما أتى به أكله ، فقال له مولى له : إن فيه من القمار ، قال : فدعا بطشت فتقيأ فقاءه (٦٥) .

وهذه الرواية عبر عنها بعض الفقهاء بالموثقة (٦٦) ، ولم يلحظ بعض آخر مانعاً من الاستدلال بها (٦٧) .

ولكن صاحب الجواهر (٦٨) وتلميذه الأنصاري توقفاً عند هذه الرواية قال الأنصاري : « وما ورد من قيء الإمام عليه السلام البيض الذي قامر به الغلام ، فلعله للحر من أن يصير الحرام جزءاً من بدنه ، لا للرد على المالك . لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم عليه السلام له جهلاً ، بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية غير المتبدلة بالعلم لا جهلاً ولا غفلة ؛ لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك . اللهم إلا أن يقال : بأن مجرد التصرف من المحرمات العلمية والتأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل إنما هو في بقاءه وصيرورته بدلاً عما يتحلل من بدنه عليه السلام ، والفرض اطلاعه عليه في أوائل وقت تصرف المعدة ، ولم يستمر جهله . هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد ، وإلا فلهم في حركاتهم من أفعالهم وأقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم » (٦٩) .

ولكن السيد الخوئي يحاول الدفاع عن الرواية من جهة أخرى تعتمد على رأي كلامي في مسألة علم الإمام يقول : « ويمكن أن يقال : إن الاعتراض على الرواية

مبني على كون علم الأئمة عليهم السلام بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقّف على الإرادة ، وقد دلّت عليه جملة من الروايات ، كما أنّ علمهم بالأحكام كذلك ، وأمّا بناء على أنّ علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم ، كما دلّت عليه جملة أخرى من الروايات فلا يتوجّه الإشكال على الرواية ، لإمكان صدور الفعل عنهم عليهم السلام جهلاً قبل الإرادة .

ولكنّه يعود فيتوقّف أمام الإيمان بهذا الاحتمال ، فيقول : «ولكن الذي يسهّل الخطاب أنّ البحث في علم الإمام عليه السلام من المباحث الغامضة ، والأولى ردّ علم ذلك إلى أهله» (٧٠).

خامساً : هل يعمل الإمام بعلمه في الأمور الخارجية ؟

إذا كان الثابت للإمام هذا العلم الإلهي والذي وردت به الروايات فهل يتعامل الإمام في حياته بهذا العلم ؟

يلتزم صاحب الجواهر بتفصيل في مسألة عمل الإمام بعلمه في الأمور الخارجية ، ومنطلق صاحب الجواهر في ذلك مسألة أنّ عدم العمل بالعلم هل يوجب نقصاً على الإمام أو لا ، فإذا كان عدم عمل الإمام بعلمه يوجب نقصاً فلا بدّ من عمل الإمام بعلمه ، وإلا فلا . وهذا نص كلامه قال تعليقاً على مسألة كون محراب المعصوم من العلامات اليقينية لجهة القبلة : « فمن الغريب تخيل بعض الناس جواز الخطأ عليه في ذلك ، وأنّه ممّن هو مكلف باستعمال الأمارات الظنية ، كتكليفه بالحكم بالبيّنة واليمين والشاهد وغيرهما من الأحكام الظاهرية ، ضرورة وضوح الفرق بين ما كان خطأه فيه لقصور في معرفة العلم المؤدّي لذلك وبين ما لا يكون كذلك ، فإنّ النقص الواجب تنزيهه عنه متحقق في الأوّل بخلاف الثاني ، فإنّه لا نقص عليه بذلك حتى لو علم بالعلم الإلهي الخارج عن طريق البشر خلاف ما حكم به ، فإنّ الظاهر عدم تكليفهم عليهم السلام بالعلم المزبور ، كما يشهد له تصفّح أفعالهم الواقعة منهم عليهم السلام ، كخروج الحسين عليه السلام إلى كربلاء

وغيره مما يجب عليهم التحرز منه لو أنهم مكلفون بالعلم المزبور؛ لما ثبت متواتراً أنهم كانوا عالمين بجميع ما وقع عليهم قبل وقوعه لكنّه بالطريق الإلهي الخارج عن مقتضى الطاقة البشرية التي هي مدار التكليف» (٧١).

ولكن لدى الشيخ الأنصاري كلام في الفقه يظهر منه أنّ الإمام ليس من الضروري أن يعتمد على هذا العلم في حياته اليومية ، ولعلّ نموذج ذلك ما ذكره في نفس المسألة - كون محراب المعصوم من الأدلة على القبلة- إذ يقول مناقشاً في كون الأمر كذلك : « ربّما يمنع من كون محراب المعصوم عليه السلام من الأدلة العلمية - وإن علم بقاؤه على بنائه وصلاة المعصوم عليه السلام فيه من دون انحراف - بمنع وجوب عمل المعصوم عليه السلام بالعلم في تلك الصلاة ، فلعلّه اكتفى بالجهة العرفية ؛ إمّا لمنع تمكّنه في ذلك الوقت من العلم العادي البشري وعدم تكليفه بالعمل بعلومهم المختصة ، وإما لمنع وجوب العمل بالعلم للبعيد مع استقبال ما يصدق عليه الجهة عرفاً ، أو لعلّه اكتفى بسبب شرعي يقوم مقام العلم كالبيئة ونحوها وإن كان مخالفاً للواقع ، سيما إذا كان مورد العمل من قبيل الشروط العلمية التي لا يوجب اختلالها فساد العبادة في الواقع ، كما قال الأمير عليه السلام : « لا أبالي أبول أصابني أم ماء إذا لم أدر » (٧٢).

وهذا ما تحدّث به الهمداني في كلامه المتقدّم وأنّ الأئمة عليهم السلام وإن نالوا من العلم ما لا يرقى إليه بشر ، ولكن لا يعني هذا أنّهم يعلمون بذلك في أمورهم الحياتية .

ولعلّ ما يدلّ على ذلك الرواية المعروفة عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان ، وبعضكم ألحن بحجته من بعض ، فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً ، فأبى أن يقطع له به قطعة من النار » (٧٣).

ولكن أجب عن الاستدلال بهذا بأنّ هذا ناظر إلى الخارج ، وأنّ الإمام لا

يصدر منه الحكم إلا بالبينات والأيمان ، وإلا فللإمام أن يحكم بعلمه (٧٤) .

أو أن يكون المراد من هذه الرواية وغيرها من الروايات الحصر مقابل غير العلم من وسائل الإثبات القضائي ، قال الاشتياني : « إن تلك الأخبار لا تدلّ على الحصر حتى بالنسبة إلى العلم ، بل غاية ما تدلّ عليه الأخبار المذكورة هو الحصر بالإضافة إلى غير العلم » (٧٥) .

ولكن الثابت عدم مناقشة الإمامية لمسألة علم الإمام وإن كان النقاش اتجه إلى صدور هذا القضاء من الأئمة عليهم السلام وعدمه .

سادساً : هل يقع التردد من الإمام ؟

ورد في رواية عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول : « جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وفيهم علي عليه السلام فقال : ما تقولون في المسح على الخفين ؟ فقام المغيرة بن شعبة فقال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسه على الخفين ، فقال علي عليه السلام : قبل المائدة أو بعدها؟ فقال : لا أدري ، فقال علي عليه السلام : سبق الكتاب الخفين ، إنما أنزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثة » (٧٦) .

وقد أثير الإشكال على الرواية من جهة أن التردد لا يقع من الإمام عليه السلام .

والموقف الموجود لحل إشكالية هذه الرواية تعدد :

منها : اعتبار عدم وجود مانع من صدور هذا الشك والتردد من الإمام ؛ لأن الممتنع إنما هو الشك في الحكم من قبل الإمام ، وأمّا مثل هذا التردد فلم يقدّر دليل على امتناعه (٧٧) .

ومنها : توجيه الرواية بنحو لا ينافي مقام الإمام وعلم الإمام من جهة إما أن يكون الإمام قد كلّمهم على ما كانوا يرونه هم المخاطبين ، أو أن يكون لفظة (بل) للإضراب ، مثل قوله تعالى : ﴿أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (٧٨) (٧٩) .

ولعلّ عدم توقّف غالب الفقهاء (٨٠) أمام الرواية إنما هو من جهة حملهم لها

على أحد هذين الأمرين .

النقطة الثالثة : وظيفة الإمام

لقد شكّل الأساس الكلامي لوظيفة الإمام ودوره الموكل إليه من قبل الله ورسوله دوراً في عملية الاستنباط وأثراً على حركة الفقه الإمامي . ونماذج ذلك :

أولاً : وظيفة الإمام بيان الحكم الواقعي دون الإجمال

آمن الإمامية بأنّ الأئمة عليهم السلام محيطون بكافة الأحكام الواقعية المنزلة من الله عزّ وجلّ على رسوله ؛ ومن هنا فإنّ وظيفة الإمام هي بيان هذه الأحكام للناس ، ومن هنا رفض الفقه الإمامي الرواية التي تتضمّن إجمالاً من قبل الإمام ؛ لأنّ ذلك لا يناسب وظيفة الإمام ، والتزم الفقهاء بأنّ الإجمال متى وجد في رواية ما فلا بدّ من حملها على التقية أو نحوها . ونموذج ذلك ما ورد عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، قال : كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم ، أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ، ما الذي يطهرها حتى يحلّ الوضوء منها للصلاة ؟ فوقع عليه السلام بخطه في كتابي : « ينزح دلاء منها » (٨١) .

وعلق السيد الخوئي على الرواية بقوله : « لأنّ الإجمال غير مناسب لمقام الإمامة ولمقام البيان ، بل ولا يناسب لمقام الإفتاء أيضاً ؛ فإنّ فقيهاً إذا سئل عن الغسل الذي يطهر به الثوب لم يناسبه أن يجيب بأنّ الثوب إذا غسل يطهر مع أنّه يعتبر التعدّد في غسله ، فإنّه مجمل وهو في مقام الإفتاء وبصدد البيان ، وكيف كان فهذه الأخبار محمولة على التقية » (٨٢) .

ولعلّ من مصاديق هذه القاعدة رواية علي بن مهزيار قال : قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم : صلّهما في المحمل ،

وروى بعضهم : لا تصلّهما إلا على الأرض ، فوقع عليه : « موسّع عليك بأية عملت » (٨٣) .

فقد ذكر السيد الخوئي أنّ ظاهر حكمه عليه بالتخيير أنّ التخيير واقعي ؛ إذ لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الأنسب بيانه ، لا الحكم بالتخيير بين الحديثين (٨٤) .

ثانياً : هل وظيفة الإمام بيان الموضوعات والأحكام الجزئية ؟

قسّم الفقهاء الشبهات إلى قسمين :

شبهات حكمية وهي التي ترتبط بأصل الحكم ، ولما كانت وظيفة الإمام بيان الأحكام الواقعية فيقع رفع الشبهات الحكمية على الإمام .

وأما الشبهات الموضوعية فقد ذكر الفقهاء أنّه ليس من وظيفة الإمام بيان الموضوعات الخارجية ، كما أنّ ذلك ليس هو من وظيفة الفقيه ، قال الشيخ الأنصاري : « إنّ بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ، ولا لأحد من قبله » (٨٥) ؛ ولأجل ذلك ذهب جماعة من الفقهاء إلى عدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ؛ وذلك لأنّ وظيفة الشارع بيان الحكم لا بيان حال الموضوع .

وتفصيل ذلك بحسب عبارة السيد الكبايگاني : « فإنّ بيان موضوع الأحكام وتشخيصه خصوصاً إذا كان من باب الإخبار بالغيب ليس من شأن الإمام عليه بل شأنه بيان الأحكام ، وتشخيص موضوعاتها موكل إلى نظر العرف ، إلا أن يكون الموضوع من الموضوعات الشرعية فإنّ بيانه موكل حينئذ إلى الشارع » (٨٦) .

إنّ نموذج ذلك ما لو وردت رواية من الإمام ودار ظاهرها بين الحمل على بيان الحكم الكلّي أو بيان الموضوع الخارجي فإنّ الفقه الإمامي يحملها على بيان الحكم الكلّي .

ثالثاً : ليست وظيفة الإمام بيان الاحتياط

من الأمور المتفرعة على الإيمان بوجود الأحكام الواقعية بطريق العلم لا الاجتهاد عن الأنمة ﷺ هو أن تكون وظيفة الإمام بيان الأحكام ولا يقوم الإمام ببيان الاحتياط ، وعلى هذا الأساس بنى الفقه الإمامي على قاعدة عدم حمل الروايات الواردة عنهم على الاحتياط . ولذلك نماذج متعددة في الفقه :

منها : مسألة تحديد مقدار الكرّ الذي يوجب اعتصام الماء عن التنجس بالملاقاة ، فقد وقع التعارض بين الروايات التي حدّدت مقدار الكرّ بالمساحة ، وهنا حملت الزيادة على الاحتياط .

واعترض على ذلك بأنّ الإمام ليست من وظائفه بيان الاحتياط ، بل بيان الحكم الواقعي ، ومنهم من جعل للاحتياط معنى خاص في هذا المورد وهو لا بمعنى الاحتياط في الشبهة الحكمية ؛ لعدم كونه وظيفة الإمام ﷺ ، بل الاحتياط في تحقيق البعد الذي يحصل به الكرّ ، فإنّ النصوص لم تتضمن بيان حدّ الكرّ مفهوماً ؛ ولذا لم تتعرّض إلى نتيجة الأبعاد ، بل للشكل الواجد لمقداره ، لأنّه الأيسر على العامة في مقام العمل والتطبيق ، وحيث كان تطبيق ذلك في الخارج وظيفة عامة المكلفين الذين يكثر منهم التسامح وعدم التدقيق في ضبط الأشبار كان إضافة الأنصاف للأبعاد مقتضى الاحتياط في تحصيل الأشبار المعتبرة فيها ، لضمان حصولها وعدم إخلال التسامح المتوقع منهم بها^(٨٧) .

وهكذا يلتزم بتغيير معنى الاحتياط لئلا يخرج عن الثابت من وظيفة الإمام .

منها : الرواية الواردة في تحديد وقت صلاة المغرب عن عبد الله بن وضاح قال : كتبت إلى العبد الصالح ﷺ : يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً ، وتستتر عنا الشمس ، وترتفع فوق الليل حمرة ، ويؤذن عندنا المؤمنون ، أفأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً؟ أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل ؟ فكتب إلي : « أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة ، وتأخذ بالحائطة لدينك »^(٨٨) .

قال في الجواهر : « إِنَّ قول الإمام هنا : « أرى لك » ليس للاحتياط ، وإلا فالإمام لا يأمر عند السؤال عن الحكم الشرعي بالاحتياط ؛ إذ هو طريق الجاهل بالحكم لا الإمام » (٨٩) .

ولأجل ذلك حمل طائفة من الفقهاء الرواية على التقية ؛ لأنّ الاستفادة من الأمر بالاحتياط في خبر عبد الله بن وضاح - مع أنّه ليس من شأن الإمام العارف بالأحكام الواقعية - تعذرّ التصريح بالتأخير بواسطة مخالفته لمذهب العامة (٩٠) .

نعم ، من الفقهاء من لم يبطل العمل بالرواية مع الحفاظ على كون وظيفة الإمام بيان الأحكام الواقعية لا بيان الاحتياط بحمل الرواية على كون الإمام يريد أن يبيّن للسائل لزوم الاحتياط في الشبهة الموضوعية ، وهذا حكم واقعي من وظيفة الإمام بيانه ، قال السيد الخوئي : « المورد للاحتياط ، ولكنه من الاحتياط في الشبهة الموضوعية ، وهو يقتضي الانتظار والتأخير إلى أن تذهب الحمرة . إذا فالأمر بالاحتياط غير مستند إلى التقية ، والرواية صادرة لبيان الحكم الواقعي من جهة الشبهة الموضوعية » (٩١) .

النقطة الرابعة : فقه الغيبة

إذا كان الاعتقاد بالإمام المهدي (عجل الله فرجه) هو من الأمور العقيدية المشتركة بين المسلمين قاطبة ، وكانت الروايات الواردة في المهدي من المشتركات الروائية فإنّ الإمامية اختصت عن سائر المذاهب والفرق بإيمانها بشخص هذا الإمام وأنّه الإمام محمد بن الحسن (عجل الله فرجه) وأنّه قد ولد وأنّ له الإمامة الفعلية وأنّ الله أمره بأن يغيب عن الناس وأمر الناس بالطاعة له والإيمان به . وهذا الفارق في الاعتقاد له أثره على تمايز الفقه الإمامي عن فقه المذاهب الأخرى بنحو يمكن لنا أن نتحدّث عن وجود فقه الغيبة ، أي مجموعة من الأحكام التي ترتبت على العقيدية الإمامية هذه . ونماذج ذلك :

أولاً: نظرية ولاية الفقيه

تشكل نظرية ولاية الفقيه في الفقه الإمامي من الثوابت حتى وإن اختلف فقهاء الإمامية في دائرتها ، ولكن ثبوت أصل الولاية للفقيه من أسس الفقه الإمامي ، ويرتبط الإيمان بولاية الفقيه بالإيمان بغيبة الإمام ، فالفقيه ولايته مستمدة من الإمام الغائب ، فهو نائب صاحب العصر والزمان .

ومن هنا أجاب الفقهاء على اعتراض من قال أن ولاية الفقيه إنما هي عن الإمام وهي تنتهي بموت الإمام بالقول : « الفقيه حال الغيبة ليس نائباً عن الأئمة الذين ماتوا عليهم السلام حال حياتهم حتى يلزم انعزالهم بموتهم عليهم السلام ، وهو ظاهر . بل عن صاحب الأمر عليه السلام ، وإذنه معلوم بالإجماع أو بغیره ، مثل أنه لو لم يأذن يلزم الحرج والضيق ، بل اختلال نظم النوع ، وهو ظاهر » (٩٢) .

ثانياً: إرث الزوجة مع انفرادها

ترث الزوجة الربع من مال زوجها إن لم يكن وارث غيرها ، والباقي يردّ إلى الإمام ، وهذا الحكم متفق عليه في عصر حضور الإمام ، وإنما وقع الخلاف بين الفقهاء في حكم المسألة في عصر الغيبة .

والتزم بعضهم برجوع الباقي إليها في غيبة الإمام ؛ قال الشهيد الثاني في المسالك شارحاً ثالث الأقوال في المسألة : « ثالثها : التفصيل ، وهو أنه يردّ عليها مع غيبة الإمام عليه السلام لا مع حضوره . ذهب إلى ذلك الصدوق ابن بابويه في الفقيه ، وتبعه الشيخ في كتابي الأخبار ، وفي النهاية أنه قريب من الصواب . واختاره أيضاً نجيب الدين بن سعيد في الجامع ، والعلامة في التحرير والتلخيص والإرشاد ، والشهيد في اللمعة . وجعلوه جامعاً بين الأخبار ، بحمل ما دلّ على الردّ على حال الغيبة والسابقة على حال الحضور ، حذراً من إهمال الحديث الصحيح » (٩٣) .

ثالثاً : صلاة الجمعة

وقع الخلاف في الفقه الإمامي حول صلاة الجمعة في عصر الغيبة ؛ لأنّ من الفقهاء من اشترط حضور الإمام المعصوم فيها . ومن هنا نشأ التفصيل بين الفقهاء :

فمنهم من بنى على عدم مشروعيتها في عصر الغيبة ، ومنهم من بنى على عدم وجوبها ، قال المحقّق الكرّكي : « اختلف أصحابنا في حكم صلاة الجمعة حال غيبة الإمام عليه السلام على قولين بعد انعقاد الإجماع منهم ، ومن كافة أهل الإسلام على وجوبها بشرائطها حال ظهوره » (٩٤) .

مضافاً إلى العديد من المسائل الأخرى . ونحن لسنا بصدد إحصائها هنا كحكم الخمس في عصر الغيبة (٩٥) ، وحكم تملّك الأرض الموات ممّن أحيّاها (٩٦) .

النقطة الخامسة : خصوصيات الأئمة عليهم السلام

للإمام عند الشيعة خصوصيات وردت في العديد من الروايات ، وقد انطلق الفقهاء من هذه الخصوصيات في أبحاث الفقه :

أولاً : الإمام لا يفعل المكروه

اعتمد الفقهاء على الأساس الكلامي من عدم صدور المكروه من الإمام ؛ ولذا حمل الفقهاء بعض الموارد التي وردت في الروايات والتي تحكي عن فعل الإمام للمكروه على خصوصيات معيّنة . ونموذج ذلك ما ورد في الرواية عن عبيد بن زرارة قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « كان أبو جعفر عليه السلام يصلّي في المسجد فيبصق أمامه وعن يمينه وعن شماله وخلفه على الحصى ، ولا يغطّيه » (٩٧) .

وهنا أمام تعارض هذه الروايات مع الروايات التي ورد فيها النهي عن

البصاق في المسجد برز للفقهاء مواقف ثلاث :

أ - الالتزام بالجواز وعدم كراهة خصوص البصاق ؛ لأنّ الروايات الواردة بالجواز أقوى ، ومن هنا لا تنشأ مشكلة صدور الفعل المكروه من الإمام ^(٩٨) .

ب - الالتزام بالكراهة ، واعتبار عدم وجود مانع من صدور المكروه من قبل الإمام ؛ لأنّ ذلك منه إنّما كان لبيان الجواز ، ويمكن أن يصدر المكروه من الإمام لبيان الجواز ، بل يكون ^(٩٩) ذلك منه مستحباً ^(١٠٠) .

ج - الالتزام بكون الجواز من الأحكام المختصة بالإمام ، قال في الحقائق : « على أنّ ما دلّ من هذه الأخبار على فعل الأئمة عليهم السلام يمكن استنواؤه وعدم تطرّق الكراهة إليه ، واختصاص هذا الحكم بهم (صلوات الله عليهم) لتشرف المسجد ببصاقهم ، فلا كراهة في حقهم أو على بيان الجواز » ^(١٠١) .

والموارد الفقهية لحمل فعل الإمام على بيان الجواز متعدّدة ، كنوم الإمام بين الطلوعين ^(١٠٢) ، وكذا ما ورد من حلف الإمام بغير الله كالحلف بالبيت ^(١٠٣) .

ثانياً : الإمام لا يترك المستحب

اعتمد الفقه الإمامي على قضية عدم ترك الإمام للمستحب ، ولعلّ المتفق عليه من قبل الفقهاء أنّ الإمام لا يداوم على ترك المستحب إلى الحدّ الذي يوجب هجران المستحب ؛ ولذا بادر الفقهاء إلى ملاحظة بعض الموارد التي ورد فيها ترك الإمام للمستحب للالتزام بأنّ هذا الترك قد يكون لبيان الجواز دون أن يصل هذا الترك إلى حدّ المداومة كصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله ، عن أبيه عليه السلام : « أنّه كان إذا صلّى وحده في البيت أقام إقامة ، ولم يؤدّن » ^(١٠٤) . قال الشهيد في الذكري : فإن قلت : كان يدلّ على الدوام والإمام لا يداوم على تلك المستحب فدلّ على سقوط أصل الاستحباب . قلت : يكفي في الدوام التكرار ، ولا محذور في إخلال الإمام بالمستحب أحياناً ؛ إذ المحذور إنّما هو الهجران للمستحب » ^(١٠٥) .

ويمكن ملاحظة موارد أخرى ، كما في قضية استحباب توفير الشعر لمن أراد الحج (١٠٦) .

ثالثاً : الجنابة غير الاختيارية لا تصدر من الإمام

بحث الفقهاء مسألة وجوب الغسل على ستعمد الجنابة حتى مع المشقة الشديدة ، فتبنّى بعض الفقهاء ذلك فيما منع آخرون من ذلك ، واستدلّ لإثبات الوجوب بالعديد من الروايات ، وقد ذكر الفقهاء ضمن ذلك رواية صحيحة عن سليمان بن خالد ، وعن حماد بن عيسى ، عن شعيب ، عن أبي بصير ، وعن فضالة ، عن حسين بن عثمان ، عن ابن مسكان ، عن عبد الله بن سليمان جميعاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث « أنّه كان وجعاً شديداً ألجأه فأصابته جنابة وهو في مكان بارد قال : فدعوت الغلظة فقلت لهم : احملوني فاغسلوني ، فحملوني ووضعوني على خشبات ، ثم صبّوا عليّ الماء فغسلوني » (١٠٧) .

والاستدلال بهذه الرواية من قبل من التزم بالإلزام بالغسل اعتماداً على كون جنابة الإمام هنا هي جنابة اختيارية ، فقد ذكر صاحب الوسائل في ذيل الرواية إنّ الجنابة هنا تحمل على المتعمد بقريضة ذكر جنابة الإمام وهو منزّه عن الاحتلام ، وكذلك حال صاحب الحقائق الذي ناقش في الرواية ، ولكنّه ذكر أنّ الرواية لا يمكن حملها على الاحتلام ، لعدم جوازه على المعصوم (١٠٨) ، وكذلك الأنصاري قال : « إنّ الرواية مخالفة لأصول المذهب » (١٠٩) .

ومستند الالتزام بعدم جواز الجنابة غير الاختيارية على المعصوم ممّا هو موجود في كلماتهم أمّا رواية الكافي وهي عن علي بن محمد ، عن بعض أصحابنا ، عن ابن أبي عمير ، عن حريز ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « للإمام عشر علامات : يولد مطهراً ، مختوناً ، وإذا وقع على الأرض وقع على راحته رافعاً صوته بالشهادتين ، ولا يجنب » (١١٠) . وفي رواية أخرى عن علي بن محمد ومحمد بن أبي عبد الله عن إسحاق بن محمد النخعي ، عن الأقرع قال :

كتبت إلى أبي محمد أسأله عن الإمام هل يحتلم ؟ وقلت في نفسي بعدما فصل الكتاب : الاحتلام شيطنة ، وقد أعاذ الله تبارك و تعالى أوليائه من ذلك ، فورد الجواب : « حال الأئمة في المنام حالهم في اليقظة ، لا يغير النوم منهم شيئاً ، وقد أعاذ الله أوليائه من لمة الشيطان ، كما حدثتك نفسك » (١١١) .

وأما من جهة ما ذكره بعض الفقهاء من أن الاحتلام من نزعات الشيطان والإمام بري منها (١١٢) .

ولكن السيد الخوئي ذكر أن الاحتلام ليس نقصاً على الإنسان حتى يتنزه عنه (الإمام) ، بل هو أمر عادي طبيعي للإنسان (١١٣) .

رابعاً : الإمام لا يفعل كلّ مباح

من المباحات ما لا يليق بساحة المعصوم ؛ ولذلك لا يمكن القبول بالروايات التي تتحدث عن قيام الإمام ببعض الأفعال المباحة ، فقد ذكر الفقهاء أنه يجوز بيع الشيء اليسير بأضعاف قيمته بشرط أن يقرض البائع المشتري شيئاً ، بل هو المشهور بين الفقهاء ، والروايات في هذه المسألة متعارضة ، وضمن الروايات التي حكمت بجواز ذلك ما ورد عن محمد بن إسحاق بن عمار قال : قلت للرضا عليه السلام : الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوى مئة درهم بألف درهم ، ويؤخر عنه المال إلى وقت ، قال : « لا بأس به ، قد أمرني أبي ففعلت ذلك » ، وزعم أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عنها فقال مثل ذلك (١١٤) .

والفقهاء ذكروا هذه الرواية ضمن ما استدّلوا به ، ولكن للسيد الخميني رأي مخالف في ذلك فقد توقف عند هذه الرواية من جهة أنها تنسب للمعصوم فعل ما لا يليق بساحته ، يقول تعليقاً منه على هذه الرواية : « وأنت خير بأن بعض الأعمال - وإن كان مباحاً فرضاً - لا يرتكبه المعصوم عليه السلام المنزه عن ارتكاب ما هو موجب لتفقر الطباع ، كتحصيل النفع بالحيلة وكإتيان النساء من الخلف ، فهذا

وأشباهه لو كانت مباحة لم يرتكبه الإمام (عليه السلام) « (١١٥) .

وهذا الأمر ينعكس من السيد الخميني أيضاً في روايات أخرى وردت في باب بيع التمر والعنب ممّن يصنعه خمرًا^(١١٦) ، والفقهاء لم يتوقفوا عن العمل بهذه الروايات وإن كان بحثهم انطلق لحلّ التعارض بينها وبين الروايات المانعة ، ولكنّ السيد الخميني يقف بشدة أمامها ، فيقول : « ولا استبعد أن تكون تلك الروايات من دسّ المخالفين لتشويه سمعة الأئمة الطاهرين ، كما لا استبعد ذلك في الروايات الواردة في باب بيع العنب أو التمر ممّن يعلم أنّه يصنعه خمرًا حيث ورد فيها عن أبي عبد الله (عليه السلام) : « ألسنا نبيع تمرنا ممّن يجعله شراباً خبيثاً » وفي رواية « نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمرًا » مع ما ورد من التشديد في أمر الخمر واللّعن على أصناف ، حتى الغارس والحارس والحامل لكونهم معيناً على هذا الحرام الخبيث ، أفلا يكون البيع ممّن يعلم أنّه يجعله خمرًا إغانة على ذلك؟! وهي ممّا لا يعقل صدوره من المعصوم (عليه السلام) ، وكيف كان إنّ العمل بمثل تلك الروايات جرأة على المولى ، لمخالفة مضمونها للكتاب والسنة « (١١٧) .

خلاصة واستنتاج

النقطة الأولى : يرتبط البحث الفقهي بالثابت العقيدي بما لا مجال للنقاش فيه أو الإنكار أو الاستغراب ، بل يقع في سياق طبيعي دون أن يعني ذلك عدم سلامة البحث الفقهي أو الخدشة فيه ؛ لأنّ لكلّ علم فرضيات مسبقة يبني عليها ، فالمكوّن الفقهي عبارة عن ملاحظة المدارك الشرعية ضمن النظرة الخاصة التي يؤسسها المذهب كلامياً .

النقطة الثانية : تختلف ممارسة الفقهاء لهذا الارتباط تبعاً لعاملين هما :

- ١- الاختلاف في الكبرى أو فقل في التأسيس الكلامي للثابت العقيدي ، فقد يرى الفقيه رأياً كلامياً لا يوافقه عليه الفقيه الآخر ، وبهذا سوف يختلف منهج استنباط الفتوى وقراءة النص الدالّ على الحكم .

٢- الاختلاف في الاستظهار من النص بعد الاتفاق على الثابت العقيدي ، فقد يستظهر فقيه من النص ما ينافي هذا الثابت فيما لا يرى استظهار فقيه آخر أية منافاة مع هذا الثابت ، وتبعاً لذلك سوف يختلف الموقف أيضاً من النص الفقهي .

النقطة الثالثة : إذا اتفق الفقه على مخالفة النص الذي هو مدرك الحكم للثابت العقيدي نتيجة الاتفاق على الاستظهار وعلى الثابت العقيدي فإن توجيه هذه المناقاة يختلف أيضاً تبعاً لملاحظات الفقهاء . فقد يتم رد النص المخالف واعتباره شاذاً ، وقد يتم توجيه النص بنحو لا ينافي المسألة الكلامية عبر استظهار مختلف عن الظهور الأولي للنص ، وقد يتم اللجوء إلى التأويل وصرف الظاهر عن ظهوره ، وقد يكون في الحمل على التقية موقفاً فقيهاً في بعض الموارد .

الهوامش

- (١) تصحيح اعتقادات الإمامية (الشيخ المفيد) : ١٢٩ .
- (٢) النكت الاعتقادية (الشيخ المفيد) : ٣٧ .
- (٣) وسائل الشيعة (الحر العاملي ، الشيخ محمد حسن) ٨ : ٣٧٣ ، ب ٣٦ من صلاة الجماعة ، ح ٩ .
- (٤) تهذيب الأحكام (الشيخ الطوسي) ٣ : ٤٠ ، تصحيح الاخوندي ، ط - دار الكتب الاسلامية ، ١٣٦٥ هـ . ش .
- (٥) التوبة : ٣٢ .
- (٦) مستند العروة الوثقى (الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي) ، الصلاة ق ٢ - ٥ : ٣٦٢ ، ط - الأولى ، ١٣٦٨ هـ . ش .
- (٧) وسائل الشيعة ٢ : ٢٦٠ ، ب ٤١ من النجاسات ، ح ٢ ، ط - آل البيت .
- (٨) مشارق الشموس في شرح الدروس (الخونساري ، حسين بن جمال الدين) ١ : ١٦٩ ، ط - آل البيت .
- (٩) كشف اللثام (الفاضل الهندي ، بهاء الدين محمد) ٢ : ١٨ ط - جماعة المدرسين ، ١٤١٦ .
- (١٠) الحقائق الناضرة (البحراني ، الشيخ يوسف) ٣ : ٨٥ ، دار الاضواء .
- (١١) شرح العروة الوثقى (الصدر ، السيد محمد باقر) ٢ : ٩٤ ، مطبعة الاداب ، النجف .
- (١٢) مصباح الفقاهة (الخوئي) ١ : ١٩٩ ، ط - الداوري . الطهارة ، الكلبايكاني ١ : ١٢٥ ، ط دار القرآن ، قم .
- (١٣) مسند احمد (احمد بن حنبل) ١ : ٢٤٣ ، دار صادر ، بيروت .
- (١٤) المجموع (النووي) ١ : ١٥٣ ، ط - دار الفكر - المبسوط (السرخسي) ٢ : ١٢٩ ، المغني (ابن قدامة) ١ : ١٩ .
- (١٥) عرس التعريس نزول المسافر آخر الليل للنوم والاستراحة ، من قولهم : عرس القوم : إذا نزلوا آخر الليل للاستراحة (مجمع البحرين ٤ : ٨٦) .
- (١٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٤ : ٢٨٥ ، ب ٦٠ من أبواب المواقيت ، ح ٧ .

- (١٧) كتاب الطهارة (الأنصاري ، الشيخ مرتضى) ٢ : ٤٣٨ ، الطبعة القديمة ، مؤسسة آل البيت .
- (١٨) الذكري (الشهيد الأول ، محمد بن مكي) : ١٣٤ ، الطبعة الحجرية .
- (١٩) الحقائق الناضرة (البحراني) ٦ : ٢٧٣ .
- (٢٠) جواهر الكلام (النجفي ، الشيخ محمد حسن) ١٣ : ٧٢ ، ط - دار الكتب الإسلامية .
- (٢١) الحقائق الناطرة ٦ : ٢٧٣ .
- (٢٢) جواهر الكلام ١٣ : ٧٢ - ٧٦ .
- (٢٣) عدم سهو النبي ﷺ (المفيد) : ٢٨ دار المفيد ، بيروت ، ١٤١٤ .
- (٢٤) رسائل فقهية (الأنصاري) : ٣٢٠ ، طبعة لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم .
- (٢٥) مصباح الفقيه - آقا رضا الهمداني ٢ : ٦٤ ، نشر مكتبة الصدر .
- (٢٦) رسائل فقهية (الأنصاري) : ٣٢٣ . والرواية في بحار الأنوار ١٧ : ١٠٧ .
- (٢٧) مستمسك العروة (الحكيم) ٥ : ١٣٨ ، ط - النجف .
- (٢٨) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٨ : ٢٣٣ ، ب ١٩ من الخلل ، ح ٩ .
- (٢٩) مختلف الشيعة (الحلّي ، الحسن بن يوسف) ٢ : ٢٠٠ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٣٠) الخلل في الصلاة (الخميني ، السيد روح الله الموسوي) : ١٢٦ ، ط - مهر .
- (٣١) مستند العروة ، الصلاة (الخوئي) ٦ : ٤٢ .
- (٣٢) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١ : ٣٥٩ ، دار الكتب الإسلامية .
- (٣٣) مستند الشيعة في أحكام الشريعة (النراقي ، أحمد بن محمد) ٧ : ٣٨ ، مؤسسة آل البيت .
- (٣٤) السنن الكبرى (البيهقي) ٢ : ٣٣٧ ، دار الفكر .
- (٣٥) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٣ : ٣٦٥ ، ب ٣٤ من الطواف ح ٧ .
- (٣٦) مجمع الفائدة والبرهان (الارdebيلي ، المولى أحمد) ٧ : ١١١ ، ط - جماعة المدرسين .
- نخبة المعاد في شرح الارشاد (السبزواري ، ملا محمد باقر) ٣ : ٦٣٦ ، ط - حجرية ، نشر آل البيت .
- (٣٧) المعتمد في شرح مناسك الحج (الخوئي) ٤ : ٣٧٧ ، ط - الاولى .
- (٣٨) منتهى المطلب (الحلّي ، الحسن بن يوسف) ١ : ٤١٨ ، ط - تبريز ، مصباح الفقيه (الهمداني) ج ٢ ق ٢ : ٥٩٦ .

- (٣٩) جواهر الكلام (النجفي) ٣٨ : ١٠٣ .
- (٤٠) شرائع الاسلام (المحقق الحلي) ٤ : ٩٦٩ ، ط - استقلال .
- (٤١) مسالك الافهام (الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي) ١٥ : ٥٩ ، تحقيق مؤسسة المعارف الإسلامية . جواهر الكلام (النجفي) ٤١ : ٦٦٧ .
- (٤٢) روضة الطالبين (النووي ، محيي الدين) : ٢٢ ، دار الكتب العلمية بيروت .
- (٤٣) جواهر الكلام (النجفي) ٤١ : ٤٧٣ .
- (٤٤) جواهر الكلام (النجفي) ٣٨ : ١٢ .
- (٤٥) كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٢ : ٤٥٥ ، ط - مكتبة المرعشي . جواهر الكلام (النجفي) ٤٢ : ١٧٠ .
- (٤٦) المهذب البارع (ابن البراج ، عبد العزيز) ٢ : ٤٦٦ ، ط - جماعة المدرسين ، ١٤٠٦ .
- (٤٧) كتاب الام (الشافعي) ٦ : ٤٤ ، ط - دار الفكر ، بيروت ١٩٨٠ - المجموع في شرح المهذب (النووي ، محيي الدين) ١٨ : ٣٩١ ، دار الفكر .
- (٤٨) الذكري (الشهيد الأول) : ١٦٣ .
- (٤٩) الرسائل العشر (الحلي ، ابن فهد جمال الدين) : ٣٥٩ ، تحقيق السيد مهدي الرجائي ، نشر المرعشي .
- (٥٠) جامع المقاصد (الكركي ، الشيخ علي بن الحسين) ٢ : ٥٢ ، ط - آل البيت .
- (٥١) جواهر الكلام (النجفي) ٧ : ٣٣٢ .
- (٥٢) كتاب الصلاة (الأنصاري ، الشيخ مرتضى) ١ : ١٦٢ ، ط - لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم .
- (٥٣) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٤ : ٤٦٣ ، ب ٦١ من النجاسات ، ح ٢ .
- (٥٤) جواهر الكلام (النجفي) ٨ : ٥٨ .
- (٥٥) احكام الخلل في الصلاة (الأنصاري) : ٣٦ ، ط - لجنة التحقيق .
- (٥٦) كتاب الصلاة تقرير بحث النائييني (الكاظمي ، محمد علي) ١ : ٢٢٨ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٥٧) مصباح الفقاهة (الخوئي) ١ : ١١٥ .
- (٥٨) مصباح الأصول (الخوئي) ٢ : ٩ ، الداوري .
- (٥٩) جواهر الكلام (النجفي) ٧ : ١١٤ .

(٦٠) الناصريات (الشريف المرتضى) : ٤٤٥ ، نشر رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية . ١٩٩٧ .

(٦١) دروس في علم الأصول (الصدر ، السيد محمد باقر) الحلقة الثالثة : ٢٦٨ ، ط - دار الفكر .

(٦٢) مصباح الفقيه آقا رضا الهمداني : ١ ق ، ٢٨٠ .

(٦٣) جامع المدارك (الخونساري ، السيد أحمد) : ١ : ٥٤٠ ، مكتبة الصدوق ، طهران . ١٣٥٥ .

(٦٤) جواهر الكلام (النجفي) : ٩ : ٣٦١ .

(٦٥) وسائل الشيعة (الحر العاملي) : ١٧ : ١٦٥ ، ب ٣٥ مما يكتسب به ، ح ٢ .

(٦٦) مستند الشيعة (النراقي) : ٤ : ٢٨٦ .

(٦٧) الحقائق الناضرة (البحراني) : ٥ : ٣٤٥ .

(٦٨) جواهر الكلام (النجفي) : ٢٢ : ١١٠ .

(٦٩) كتاب المكاسب (الأنصاري ، الشيخ مرتضى) : ١ : ٣٧٩ ، ط - لجنة التحقيق .

(٧٠) مصباح الفقاهة (الخوئي) : ١ : ٥٨٣ ، الداوري .

(٧١) جواهر الكلام (النجفي) : ٧ : ٣٣٣ .

(٧٢) الصلاة (الأنصاري) : ١ : ١٦٣ .

(٧٣) وسائل الشيعة (الحر العاملي) : ٢٧ : ٢٣٢ باب ٢ من أبواب كيفية الحكم حديث ١ .

(٧٤) انظر : القضاء في الفقه الإسلامي (كاظم الحائري) : ١٩٦ .

(٧٥) كتاب القضاء (الاشتياني ، الشيخ محمد حسن) : ٥٠ ، ط - دار الهجرة ، ١٣٦٣ .

(٧٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) : ١ : ٤٥٩ ، ب ٣٨ من الوضوء ، ح ٦ .

(٧٧) مشرق الشمسين (البهائي العاملي) : ٣٠١ ، نشر بصيرتي ، ١٣٩٨ هـ ق .

(٧٨) الصافات : ١٤٧ .

(٧٩) المصدر السابق .

(٨٠) المعبر (الحلي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن) : ١ : ١٥٣ ، ط - دار سيد

الشهداء . منتهى المطلب (الحلي ، الحسن بن يوسف) : ٢ : ٨١ . جواهر الكلام

(النجفي) : ٢ : ٢٣٤ .

(٨١) وسائل الشيعة (الحر العاملي) : ١ : ١٧٦ ، ب ١٤ من الماء المطلق ، ح ٢١ .

- (٨٢) كتاب الطهارة (الخوئي) ١ : ٢٩٧ .
- (٨٣) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٤ : ٣٣٠ ، ب ١٥ ، من أبواب القبلة ، ح ٨ .
- (٨٤) مصباح الأصول (الخوئي) ٣ : ٤٢٤ .
- (٨٥) فرائد الأصول (الأنصاري ، الشيخ مرتضى) ٣ : ١١٢ ، لجنة التحقيق .
- (٨٦) كتاب الطهارة (الغلپايگاني) ١ : ٣٤ .
- (٨٧) مصباح المنهاج (الحكيم ، السيد محمد سعيد) ، طهارة ١ : ٣٢٢ ، ط - مؤسسة المنار .
- (٨٨) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٤ : ١٧٦ ، ب ١٦ من المواقيت ، ١٤ .
- (٨٩) جواهر الكلام (النجفي) ٧ : ١١٤ .
- (٩٠) مصباح الفقيه (الهمداني) ٢ : ٢ : ٢٨ .
- (٩١) مستند العروة ، الصلاة (الخوئي) ١ : ٢٥٤ .
- (٩٢) مجمع الفائدة (الأردبيلي) ١٢ : ٢٨ .
- (٩٣) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١٣ : ٧٤ .
- (٩٤) رسائل الكركي (الكركي ، الشيخ علي بن الحسين) ١ : ١٤٥ ، ط - المرعشي .
- (٩٥) تذكرة الفقهاء (الحلي ، الحسن بن يوسف) ٥ : ٤٤٤ ط - آل البيت .
- (٩٦) الروضة البهية في شرح اللمعة (الشهيد الثاني) ٧ : ١٣٥ ، تحقيق كلانتر .
- (٩٧) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٥ : ٢٢٢ ، ب ١٩ من أحكام المساجد ، ح ٣ .
- (٩٨) ذخيرة المعاد (السبزواري) ٢ : ٢٥ .
- (٩٩) الذكري (الشهيد الأول) : ١٥٧ .
- (١٠٠) جواهر الكلام (النجفي) ١٤ : ١٢٩ .
- (١٠١) الحقائق الناضرة (البحراني) ٧ : ٢٩٢ .
- (١٠٢) الحقائق الناضرة ٦ : ٢٥٤ ، مستند الشيعة ٤ : ٨٥ .
- (١٠٣) القضاء (الاشتياني) : ١٦٩ .
- (١٠٤) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٥ : ٣٨٥ ، ب ٥ من الأذان والإقامة ، ح ٦ .
- (١٠٥) الذكري (الشهيد الأول) : ١٧٥ .
- (١٠٦) مستمسك العروة (الحكيم) ١١ : ٣٢٩ .
- (١٠٧) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١ : ٤٧٩ ، ب ٤٨ من الوضوء ، ح ١ .

- (١٠٨) الحقائق الناضرة (البحراني) ٤ : ٢٨٤ .
- (١٠٩) كتاب الطهارة (الانصاري) ٢ : ٤٠٤ ، ط - لجنة تحقيق تراث الشيخ الانصاري .
- (١١٠) الكافي (الشيخ الكليني) ١ : ٣٨٨ .
- (١١١) الكافي (الشيخ الكليني) ١ : ٥٠٩ ، باب مولد أبي محمد الحسن بن علي ، ح ١٢ .
- (١١٢) الطهارة (الكلبيگاني) ١ : ٢٣٩ ، مصباح المنهاج (الحكيم) ٢ : ٦١٣ .
- (١١٣) كتاب الطهارة (السيد الخوئي) ٩ : ٤٣٥ .
- (١١٤) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٨ : ٥٥ ، ب ٩ من أحكام العقود ، ح ٦ .
- (١١٥) كتاب البيع (الخميني) ٢ : ٤١٣ .
- (١١٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٧ : ٢٢٩ ، ب ٥٩ مما يكتسب به .
- (١١٧) كتاب البيع (الخميني) ٥ : ٣٥٤ .

القراءة الجديدة للنصوص الدينية

(الهرمنوطيقا) - القسم الثالث

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

نستهدف في هذا البحث دراسة بعض النماذج للقراءات الشاذة التي اشتملت عليها الاطروحات والمحاولات المعاصرة التي نظرت لفكرة الدعوة إلى القراءة الجديدة للنص الديني ، والتي تمثلت في جعل الواقع حاكماً على الشرع ، وجعل تعاليم الدين تبعاً للأهواء والأذواق والتقلبات والتطورات .

النموذج الأول : قالوا : إِنَّ المؤمن في هذه الأوضاع الجديدة « لا يضره أن لا يرى فيما فُرض من تفاصيل العبادات والمعاملات متى وجدت - وهي قليلة جداً - سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها ، دون غيرها من البيئات ، ولا سيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها » ^(١) فيكون في حلّ من تلك الفروض بمقتضى ما يعيشه من أوضاعه الجديدة ، وله أن يعتبر الخطاب القرآني بصيغة يا أيها الناس أنّ « المقصود بالناس هو الجماعة الاولى التي كانت تحيط بالنبى ﷺ التي سمعت القرآن من فمه لأول مرة » ^(٢) .

فتكون إقامة الحدود إذن « أقلّ الحلول شراً وأدناها مضرّة؛ لأنّها على ما فيها من وحشيّة تمثّل وقاية لمجتمع تلك الفترة ممّا هو أسوأ وأعنف وأكثر فضاغة ،

ولهذا السبب فإنّ القرآن لم ينص آنذاك على جرائم تقام فيها الحدود إلى جانب مخالفات أخرى يعاقب عليها بالسجن ، وإنّما اقتصر القرآن على ذكر الحدود ؛ لعدم وجود السجن في الجزيرة آنذاك كما أسلفنا » (٣) .

وقال عبدالمجيد الشرفي : « لا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة - كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما - محسوباً على الخضوع لأوامر الهيئة لا صلة لها بالزمان والمكان ، بل هي ممّا اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق ، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي » (٤) .

وقال أيضاً عن العبادات : فإذا كان النبي على سبيل المثال « يؤدي صلاته على نحو معين فكان المسلمون يقتدون به إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ المسلمين مضطرون في كلّ الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو ... [فثمة أصناف] أخرى من الناس ممّن أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمرّقاً بين الواقع والمنشود ، ألا يحق لها أن تكون وفيّة لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرّره السلف في هذا الشأن [شأن الصلاة] بكلّ تفاصيله ؟ » (٥) .

وواضح من هذه النصوص هو :

أولاً : الفتوى بإجازة ترك تفاصيل العبادات والمعاملات ، بل يكون الفرد في حلّ من تلك الفروض العبادية ، ويلتزم بصحة المعاملات ولو لم تكن شروط الصحة التي ذكرها الإسلام موجودة فيها .

ثانياً : الحدود الإسلامية وحشية كانت منسجمة مع تلك الفترة التي لا يوجد سجن يقوم بوقاية المجتمع من التعدي على الآخرين ، فالحدود كالقصاص والسرقة ليس حكماً إلهياً ، بل هي أحكام اقتضتها ضرورات المجتمع والأخلاق السائدة آنذاك .

١ - كيف تنسجم هذه الفتاوى مع ضرورات الإسلام في كون الصلاة عمود الدين إن قبلت قبل ما سواها (من الأعمال) وإن رُدَّت ردًّا ما سواها ؟ ! وكيف تنسجم هذه الفتاوى مع النصوص الكثيرة التي تقول وترغَّب في الاقتداء بصلاة رسول الله ﷺ الكاملة (الحاوية على السنن والمستحبات) ؟ ! وكيف تنسجم هذه الفتاوى مع قول رسول الله ﷺ : حَجُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَحَجُّ أَوْ خَذُوا عَنِّي مَنَاسِكَ حَجَّكُمْ !! ففي معتبرة عبدالرحمن بن الحجاج قال : قلت للإمام الصادق عليه السلام : « الحج على الغني والفقير ؟ فقال : الحج على الناس جميعاً كبارهم وصغارهم ، فمن كان له عذر عذره الله » (٦) .

وفي معتبرة عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام قال : « لَمَّا أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بِنَاءَ الْبَيْتِ وَتَمَّ بِنَاؤُهُ قَعَدَ إِبْرَاهِيمُ عَلَى رُكْنٍ ثُمَّ نَادَى هَلُمَّ الْحَجَّ ، فَلَوْ نَادَى هَلَمُّوا إِلَى الْحَجِّ لَمْ يَحِجَّ إِلَّا مَنْ كَانَ يَوْمئِذٍ إِنْشِيَاءً مَخْلُوقاً وَلَكِنَّهُ نَادَى هَلُمَّ الْحَجَّ ، فَلَبَّى النَّاسُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ : لَبِيكَ دَاعِيَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، لَبِيكَ دَاعِيَ اللَّهِ ، فَمَنْ لَبَّى عَشْرًا يَحِجَّ عَشْرًا ، وَمَنْ لَبَّى خَمْسًا يَحِجَّ خَمْسًا ، وَمَنْ لَبَّى أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَبَعْدَ ذَلِكَ ، وَمَنْ لَبَّى وَاحِدًا حِجَّ وَاحِدًا ، وَمَنْ لَمْ يَلْبِ لَمْ يَحِجَّ » (٧) .

وعلى هذا فكيف يكون الانسان المتحضر في حلٍّ من هذه الفروض ؟ !

٢ - هل توجد في النصوص الدينية إشارة لكون الانسان في حلٍّ من العبادات وحلٍّ من شروطها وشروط المعاملات بحيث يكون الربا محللاً نتيجة اختلاف أحوال الناس المعاشية أو الاجتماعية أو السياسية ؟ ! فأين تلك النصوص التي يتمسك بها لكون المكلف في حلٍّ من العبادات والمعاملات بحيث يتمكن أن يخالفها ولا يعملها أو يعملها بدون شروطها وما إلى ذلك ؟ !

٣ - أليس العبادات والمعاملات وشروطها هي أحكام تكليفية أو وضعية ، فإذا كانت كذلك فالقرآن نصٌّ على أن من لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون ،

هم الفاسقون ، هم الظالمون ^(٨) .

فعليه كيف يكون الانسان في حلّ من الأحكام الشرعية ويكون ممثلاً لتعاليم الإسلام وأحكامه ؟ !

٤ - لا أدري كيف يقال بعدم وجود السجن في ذلك الزمان والقرآن نفسه يقول في قصة يوسف بوجود السجن وسجن يوسف لمدة طويلة حين قال تعالى على لسان امرأة العزيز : ﴿ قَالَتْ فذَلِكَ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا ءَامَرُهُ لَيَسْجَنَ وَلَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴾ قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ... ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنَهُ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾ وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ ... فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ ﴿٩﴾ .

ثمّ من الذي قال بأنّ السجن هو أنفع في دفع وردع المجرم عن إجرامه ؟ ! فلأنّ كان المجرم متوغلاً في الاجرام ١٠٪ فلو أدخل السجن الذي نراه في أيامنا فسوف يخرج من السجن وهو متوغل في الاجرام ٧٠٪ لما يتعلّمه في السجن من إجرام المجرمين ويطلّع على خططهم فيكتسب منهم ما حصلوا عليه فيتمرس في السجن أكثر ممّا كان فيه من الاجرام قبل دخوله السجن .

على أنّ الاسلام جعل لولي الأمر كثيراً من العقوبات التي يتمكن أن ينفذها - كالسجن والغرامة وغيرهما من تعليم الناس ما يعرف من القرآن أو غيره - إذا رأى ذلك صلاحاً للمجرم وللمجتمع ، فليس كلّ العقوبات هي قصاص و حدود قد حددها الشارع المقدس ، بل نسبة هذه إلى ما لا يحدده من العقوبات على الجرائم نسبة ضئيلة ترك أمر العقوبة لولي الأمر فيها .

النموذج الثاني : قال محمود محمد طه في كتابه رسالة الصلاة : « إنّ الصلاة الشرعية في حقه - المسلم في مراحل الأولى - فرض له أوقات يؤدّي فيها ، فإذا ارتقى بحسن أدائها بتجويد لتقليد المعصوم حتى ارتقى في مراقي ؟ ! الايقان ... طالعه المعنى البعيد لكلمة (موقوتاً) في الآية ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

كِتَاباً مَوْقُوتاً ﴿١٠﴾ وذلك المعنى في حقه هو أَنَّ الصلاة الشرعية فرض له وقت ينتهي فيه ... فيتهاً ليأخذ صلاته الفردية من ربه بلا واسطة ... وبذلك يستطيع أن يعيش فوق قوانين الجماعة » (١١) .

المناقشة :

١ - إِنَّ الآيَةَ الْقَائِلَةَ : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً ﴾ تدلّ على أَنَّ الصلاة هي فرض لا يجوز تركها ، ولها وقت معيّن يجوز تأخيرها من أول وقتها إلى وسطه أو من وسطه إلى آخره ، ولا تسقط الصلاة بحال إذا فات وقتها الأول الفضيلي ، فقلوه تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ . . . كِتَاباً ﴾ أي مفروضة مكتوبة عليكم أيها المؤمنون كما قال تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ (١٢) ، فالكتابة على الانسان كناية عن الفرض والوجوب ، فمكتوبة عليك أي واجبة ومفروضة عليك ، وأمّا قوله ﴿ مَوْقُوتاً ﴾ ، فمعناه الثبات وعدم السقوط بحال ، فلا يتبدّل وجوب الصلاة إلى شيء آخر كما في الصوم الذي يتبدل وجوبه على من يطيقه إلى الفدية في الشيخ والشيخة ، فإنّ الصلاة ليست كذلك ، فإنّها إن تأخرت عن وقتها الفضيلي فلا تتبدل إلى شيء آخر وإن أصبحت فيها إطاقة على المكلف فلا تتبدل إلى شيء آخر كالفدية في بدل الصوم عند المشقة .

وهذا الذي قلناه بالاضافة إلى ظهوره من الآية التي تدل على أَنَّ الصلاة لها وقت موسّع ، فتجزى إذا جاء بها الانسان في أيّ زمن من ذلك الوقت ، فصلاة الظهر والعصر يكون وقتها من الزوال إلى الغروب ، فلو تأخر المكلف عن أول وقت صلاة الظهر فيجوز له أن يأتي بها في الوقت اللاحق وكذا صلاة العصر ، فهي لا تسقط ولا تتبدل إذا تأخر الانسان عن إتيانها في أول وقتها .

وقد وردت النصوص بهذا المعنى أيضاً ، فقد ورد في الكافي بإسناده عن داود ابن فرقد قال : قلت للامام الصادق عليه السلام قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى

الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴿١٣﴾ قال : كتاباً ثابتاً ، وليس إن عجلت قليلاً أو أخرت قليلاً بالذي يضرّك ما لم تضع تلك الاضاعة ، فإن الله عزّ وجلّ يقول : ﴿ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴾ (١٤) « (١٥) .

٢- إن هذه الدعوى مثل الدعوى القائلة إن معنى قوله تعالى مخاطباً نبيه ﷺ : ﴿ وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ (١٦) فإذا جاء اليقين للمكلف فينتهي زمن العبادة .

أقول : الأمر كما تقدّم ، فإنّ هذا القائل لم يلتفت إلى معنى اليقين الوارد في الآية ؛ فإنّ معناه هو الموت أو عالم النزع الذي يؤول إلى الموت الذي يفتح فيه الانسان عينيه على عالم الآخرة فيوقن بما سمعه عن عالم الآخرة بعد أن يراه بعينه ، فالمراد بإتيان اليقين حلول الأجل ونزول الموت الذي يتبدّل به الغيب إلى الشهادة .

والدليل على ذلك هو أنّ الخطاب قد صدر إلى النبي ﷺ ، وقد دلّت آيات كثيرة من كتاب الله على أنّ النبي ﷺ هو من الموقنين وأنّه على بصيرة من أمره وأنّه على بينة من ربّه وأنّه معصوم وأنّه مهدي بهداية الله سبحانه ، فكيف يصح أن يقال له : اعبد ربك حتى يأتيك اليقين الذي هو بمعنى اليقين بالله ؟ !!

النموذج الثالث : ذكر عبدالمجيد الشرفي في كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) : « فإنّه على سبيل المثال فيما يتعلّق بحدّ السرقة ، لا حرج البتّة في التخلّي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى » (١٧) ومن ذوي القراءات الجديدة من فسّر ﴿ فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (١٨) بتوفير سبيل العمل .

المناقشة :

١- إن قول هذا القائل بأنّ عقوبة السرقة بشروطها الكثيرة التي توجب قطع يد السارق - على أنّ الشروط المذكورة لقطع يد السارق نادراً ما تتحقق - يمكن

التخلي عنها إذا تحقق غرض الشارع بوسائل أخرى فهو قد يكون له وجه من الصحة ، إلا أن علمنا بأن الغرض من حد السرقة قد تحقق بوسائل أخرى يحتاج إلى دلالة من الشارع على تحقق الغرض بتلك الوسائل الأخرى ، فما هي تلك الدلالة الشرعية التي تدل على ذلك ؟

والجواب : لا دلالة من النصوص الشرعية على ذلك ، بل إن عقل القائل هو الذي يقول له ذلك مع أن دين الله لا يصاب بالعقول بمعنى أن ملاكات الأحكام وأغراضها لا يمكن أن يصيبها العقل ، نعم الشارع فقط هو الذي يتمكن أن يدلنا عليها ، ولكن لا دلالة من الشارع على ذلك ، أما الانسان فهو غير مطلع على الأمور الحالية والمستقبلية حتى يتمكن أن يدلنا على الغرض من حكم حد السرقة .

٢ - حتى لو عرفنا أن الغرض يحصل من دون قطع يد السارق ، ولكن الشارع المقدس أراد غرضه من طريق معين ، ولم يلفتنا إلى أن المجازاة يراد منها حصول الغرض فقط ، بل الظاهر أن الشارع يريد الغرض عن طريق معين دل عليه دليل قرآني ، وهذا لا يمكن للمكلف مخالفته بحجة حصول الغرض فقط من دون الطريق الذي رسمه لهذا الغرض .

٣ - إن تفسير ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ بتوفير سبيل العمل لهما خلاف الظاهر جداً ، لأن الآية تقول : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ من السرقة ﴿ نَكَالاً مِنْ اللَّهِ ﴾ (١٩) فهل يكون توفير العمل لهما هو جزاء للسرقة التي هي عدوان على الآخرين ؟ وهل يكون توفير العمل نكالاً من الله ؟ !!

النموذج الرابع : إن كثيراً من القراءات ألغت قسماً من المعتقدات مثل وجود الملائكة والجنّ والسجلات التي تدون فيها الأعمال ، وصور الثواب والعقاب ، وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط ، واعتبرت ذلك كله تصورات اسطورية (٢٠) .

وألغت جزء كبيراً من أحكام الاسرة كجواز تعدد الزوجات والنسب المحددة

للميراث ، وذلك بادعاء منافاتها للعدل والمساواة بين الرجل والمرأة (٢١) .

بل إنَّ بعض أصحاب القراءات أباح بعض أنواع الزنا وأخرجه من دائرة التحريم الذي أثبتته قطعيات النصوص ، فمما قاله محمد الشرفي في كتابه الاسلام والحرية ، الالتباس التاريخي ص ٨٥ قال : « يتحتم حصر معنى الزنا في العلاقة الجنسيّة بين رجل وامرأة أحدهما متزوج ؛ لأنَّ هذه العلاقة فقط يمكن اعتبارها جنائية » وفي ص ١١٦ قال : « وعلى ذلك فإنَّ العلاقة الجنسيّة بين الخطيبين مثلاً لا تعتبر زنى ، بل هي أقرب إلى السلوك الانساني العادي » .

المناقشة :

١ - إنَّ هذا الالغاء لبعض المعتقدات التي ذكرها القرآن مثل وجود الملائكة والجنّ والسجلات ، وصور الثواب والعقاب ، وعذاب القبر ونعيمه ، إلى غير ذلك من المعتقدات ليس له منشأ إلا صعوبة تصوّر هذه الأمور ، ولكن صعوبة التصوّر مع كون الشيء قطعياً للنصّ الديني وأشباهه شيء موجود في الخارج ، فمثلاً المثال المعروف بأنَّ ورقة واحدة مهما كانت خفيفة لو قطعها ثمانية وأربعين مرّة ووضعت القطع الصغيرة واحدة فوق الأخرى وضغطتها فإنَّ علم الحساب يقول سيكون ارتفاعها لو وضعتها على الأرض أكثر من ارتفاع القمر الذي يبعد عن الأرض مئتين وأربعين ألف كيلومتر ، - على ما قيل - وهذه قضية حسابية يقينية إلا أنَّ الانسان يصعب عليه تصوورها ، فهل يمكن أن نترك الدليل والبرهان والحساب القطعي لمجرد صعوبة التصور ؟ !!

وكذا المثال المعروف لمكعبات يبلغ عددها ستين مكعباً ، وطلب منك الاستاذ أن تضع في المكعب الأول حبة من الحنطة وفي المكعب الثاني ضعف الأول أي اثنين وفي المكعب الثالث أربعة حبات من الحنطة (حاصل ضرب ٢ × ٢) وفي المكعب الرابع ستة عشر من الحنطة (حاصل ضرب أربعة في أربعة) وفي المكعب الخامس مئتين وستة وخمسين حبة من الحنطة (حاصل ضرب ١٦ ×

(١٦) ، ثم سألك كم يكفي من حبات الحنطة لملا هذه المكعبات الستين؟ لقلت له مئة كيلو من الحنطة يكفي لذلك ، ولكن المسألة الحسابية تقول : لا يكفي لملا هذه المكعبات مقدار حنطة العراق ، وهذا أمر يقيني حسابي لا يمكن إزالة اليقين لمجرد عدم إمكان تصور هذا اليقين الحسابي .

ومسألتنا من هذا القبيل ، فإنّ اليقين الذي جاءنا من أكمل كتاب على وجه الأرض وهو القرآن الكريم الذي ثبت بالتواتر عن النبي ﷺ وجاء به النبي ﷺ عن الله تعالى قد صرح بوجود هذه الأمور ، فعدم تصورها لا يزلزل اليقين بها .

٢ - يمكن لكلّ انسان سواء كان مؤمناً بها أو غير مؤمن أن يقول : إنا لم نر هذه الأمور بأمر أعيننا ، وهذا أمر صحيح إلا أن عدم الرؤية ؛ لأنّه غيب لم يسمح لأعيننا أن تنظر إلى ذلك العالم ونحن في عالم الشهود ولكن لا يجوز لأيّ انسان أن ينكر هذه الأمور ؛ لعدم اطلاعه على عدم وجودها مادامت هي في عالم غير عالمنا الآن ، فانكار مثل هذه الأمور التي جاء بها القرآن يكون خروجاً عن الموضوعيّة وقولاً بلا دليل .

٣ - وهل يمكن لهذا القائل أن ينكر وجود الله لعدم تمكنه من رؤيته ؟ !! فعدم الرؤية وعدم التصور لا يسوغان الانكار ما دام النصّ القرآني قد ذكرها بالصراحة .

٤ - إن إلغاء قسم من أحكام الأسرة كجواز التعدد والنسب المحددة للميراث بدعوى منافاتها للعدالة والمساواة أمر غير علمي ؛ لأنّ العدالة ليس بمعنى المساواة ، بل العدالة إعطاء ذي الحق حقه ، وصاحب الحق إنّما يكون ذا حق بدلالة النصّ الشرعي عليه ، فحينئذ إذا أعطينا البنت مع أخيها الثلث ولأخيها الثلثان فهو الحق الذي صرح به الشارع ، كما أنّ البنت الواحدة تأخذ أكثر ممّا يأخذه أب الميت ، حيث تأخذ البنت لوحدها النصف وأب الميت يأخذ السدس ، وهذا هو الذي صرح به القرآن الكريم ، فالتساوي يكون خلاف الذكر الحكيم ،

وقد صرّح الإسلام بأنّ الزوج هو الذي يعطي المهر لزوجته عند الزواج وهو المسؤول عن نفقتها ، وهذا هو العدل وهو الحق الذي جعله الله على الزوج للزوجة.

إذن المساواة في الأمور ليست هي العدالة ، بل قد تكون المساواة في الأمور ظلماً ، كما لو كنّا في بيت وفيه الشيخ الكبير والطفل الرضيع والشاب الصحيح والمرأة المريضة ، وجاءوا لنا بطعام واحد للجميع بعنوان الهدية والمساواة ، فإذا كان هذا الطعام خبزاً للجميع فهو ظلم للطفل الرضيع لعدم تمكنه من الاستفادة منه ، كما أنّه ظلم للمريض ؛ لعدم تمكنه من تناوله ، وكذا الشيخ الكبير ؛ إذ يكون طعام هؤلاء هو اللبن والحليب والسوائل المفيدة لهم . وإذا قدّم لهم السوائل على نسبة متساوية فقد يكون ظلماً للشباب الصحيح الذي لا تفيد السوائل كغذاء لجسمه ، إذن العدل هو إعطاء كلّ إنسان ما يحتاج إليه من الغذاء فهذا هو العدل ، لا المساواة في الغذاء هو العدل ، فلاحظ .

وطبيعي لنا أنّ احتياج الإنسان إلى زواج متعدد وعدمه يحدده العالم بطبيعة خلق هذا الإنسان وهو الله تعالى ، وهذا هو العدل .

وكذا النسب (المقادير) التي يرثها الورثة إنّما يحددها العالم بخلق هذا الإنسان وما يحتاجه وما يصلحه حالاً ومستقبلاً .

هـ - وأما بالنسبة إلى تحليل بعض موارد الزنا فهو خروج عن الضروري بين المسلمين ، فإذا التفت القائل إلى ما يلازم كلامه هذا من تكذيب النبي ﷺ الذي جعل العلاقة بين الذكر والأنثى من دون عقد زواج لفظي زنا فلا كلام لنا مع من يكذب النبي ﷺ الذي قال بلبديّة الايجاب والقبول اللفظي في عقد الزواج ، فعقد الزواج الذي هو عبارة عن الايجاب والقبول ، ومن دونهما لا زواج ، فالصدقة والخطبة والرضا كلّها لا تبرر جواز العمل الجنسية بينهما ما دام غير داخل تحت نطاق العلاقة الزوجية .

النموذج الخامس : ذكر عبدالمجيد الشرفي في كتابه (الاسلام بين الرسالة

والتاريخ) : أَنَّ المقصود بقوله تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ (٢٢) هو فصل النبي في الخصومات والنزاعات بين الناس مجارة لعادة القبائل العربية التي تغيب فيها السلطة المركزية ، وهو لذلك إجراء مؤقت بهذا الظرف ، فإذا ما وجدت السلطة المركزية لم يعد لهذا التحكيم علاقة بالايمان ، كما هو في الآية (٢٣) .

المناقشة :

١ - ظاهر الآية أنه ردّ لزعم المنافقين الذين يزعمون أنهم آمنوا بالنبي ﷺ مع تحاكمهم إلى الطاغوت ، فالمعنى : إنهم لا يؤمنون حقاً حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، والشجر هو الاختلاط والتداخل ، فالتحكيم يجب أن يكون للنبي ﷺ فيما يمتدّ بين الناس من العلاقات الاجتماعية سواء كانت تنازعا أم لا ، فليست الآية مختصة بالمنازعات .

٢ - إن الحكم شامل لغير المنافقين ؛ لأنّ ظاهر حال المنافقين أنّهم يزعمون أنّ مجرد تصديق ما أنزل من عند الله بما يتضمنه من المعارف والأحكام هو إيمان بالله ورسوله وبما جاء به من عند ربّه حقيقة ، وهذا أمر باطل ، بل الايمان هو تسليم تام باطناً وظاهراً ، فكيف يتمكن أن يقول إنسان أنا مؤمن بالله ورسوله حقاً ولا يسلم حكم الرسول في الظاهر أو الباطن إذا خالف هوى نفسه . إذن المتحرّج عن حكم قضى به الرسول يكون متحرّجاً عن حكم الله ؛ لأنّ الله قد افترض طاعة الرسول ﷺ ونفوذ حكمه ، فلا بدّ للمؤمن أن يسلم لحكم الرسول ولا يتحرّج قلبه ولا يعترض عليه في لسانه وقلبه .

٣ - لا يوجد في الآية أية دلالة على قصر هذا الحكم على حالة عدم وجود السلطة المركزية ، على أنّ الآية وردت في سياق عام وهو سياق وجوب إطاعة الأنبياء ، ولا علاقة للأمر بوجود السلطة المركزيّة أو عدم وجودها ، بل لابدّ من إطاعة النبي فيما يحكم فيه في العلاقات بين الناس ، وهذه الطاعة تكون ميزاناً

للإيمان يقاس به تحققه ، وعدم الطاعة يكون ميزاناً لعدم الايمان يقاس به عدم تحققه .

ومما يؤيد ما تقدّم أو يدل عليه ما رواه في الكافي عن عبدالله الكاهلي قال : قال الامام الصادق عليه السلام : « لو أن قوماً عبدوا الله وحده لا شريك له وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وحجّوا البيت وصاموا شهر رمضان ثم قالوا لشيء صنعه الله أو صنعه رسوله ﷺ ألا صنع خلاف ما صنع أو وجدوا ذلك في قلوبهم لكانوا بذلك مشركين ثم تلا هذه الآية : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (٢٤) ثم قال الإمام الصادق عليه السلام : « عليكم بالتسليم » (٢٥) .

النموذج السادس : احتج أصحاب القراءة الجديدة بما فعله عمر بن الخطاب من تعطيل حدّ السرقة عام المجاعة وإلغاء سهم المؤلّفة قلوبهم ؛ إذ يعني هذا أن عمر حكّم الواقع الذي يعيشه على النصّ وعمل بتأويل النصّ استناداً إلى الواقع ، وهذا هو الذي ينبغي على المسلمين أن يعقلوه في تحكيم الواقع على النصّ وتأويل النصّ لينسجم مع الواقع .

المناقشة :

١ - لقد نظر أصحاب القراءة الجديدة للنصّ الديني للواقع الذي يعيشونه على أنّه غاية التطور الذي يمكن أن يحكم به الإنسان ، إذن يجب السير نحوه والوصول إليه لأنّه الحقّ الذي ليس بعده حق ، فيجب أن يكون مقياساً تؤوّل على أساس النصوص الدينية ، وهذا هو نتيجة الانهزام النفسي الذي لم يطلع على حقيقة التشاريع الإسلامية وينظر إلى التقدّم التكنولوجي على أنّه هو أساس العدل والحقّ غاضاً بصره عن مفاصد الحضارة الغربية التي تقدّمت في العلوم التكنولوجيّة فقط وأخفقت في إحقاق العدل ، بل أفشت الظلم في هذه الدنيا الدنيّة .

٢ - إنّ عام المجاعة قد أدى إلى وجوب أن يسرق الإنسان للمحافظة على

حياته ، وحينئذ يزول حكم حرمة السرقة مع أهمية وجوب حفظ الحياة ، فالتزام بين وجوب حفظ حياة الإنسان المتوقف على أخذ مال الغير عدواناً وسرقة وبين حرمة أخذ مال الغير عدواناً يوجب تقدّم الأهم وهو وجوب حفظ الحياة المتوقف على السرقة ، وبذلك ستكون السرقة جائزة بل واجبة وإن ضمن السارق المال إلى صاحبه ، وهذا لا يوجب زوال الحكم ولا تبدليه كما يريده أصحاب القراءات .

٣- ربما لم يكن هناك تعطيل للحكم ، وإنما لم تتوفر شروط الحكم حتى يطبق في الخارج ، وأين هذا من تعطيل الأحكام وتبديلها أو تاويلها استجابة للواقع وتحكيماً له على النص ؟!!

النموذج السابع : ومما ذكر من فروع القراءة الجديدة ما ذكره صاحب نقد الفكر الديني فقال في قصّة إبليس واستكباره على الله تعالى وغضب الله عليه قال : « إن إبليس برر رفضه السجود لآدم تبريراً منطقياً واضحاً إذ قال : ﴿ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾ ثم يقول : بعد إمعان النظر بحجة إبليس التي تتألف من مفاضلته بين جوهره « النار » وبين جوهر آدم « الصلصال » نجد أنها لم تكن استكباراً وفخاراً بقدر ما كانت استذكّاراً لحقيقة أساسية شاءها الله وأوجدها على ما هي عليه ^(٢٦) . ثم يخلص إلى أن الدعوى القائلة بأنه كان يجب على إبليس أن يسجد لآدم لأنه أفضل من الملائكة هي دعوى فاسدة مردودة ^(٢٧) .

وكذا يقول : « إن الله عزّ وجلّ عندما أمر الملائكة بالسجود لآدم إنّما كان يمتحن صدق إيمانهم فسقطوا بالامتحان جميعاً إلا إبليس الذي وعى ذلك فأبى أن يسجد بدعوى أن السجود لا يجوز إلا لله » ^(٢٨) .

المناقشة :

١- لا بدّ لنا أن نسرد الآيات القرآنية المرتبطة بقصة إبليس وآدم ليتضح لنا أن إبليس هل نجح في الامتحان أم هوى فيه قال تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا

لَا دَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٢٩﴾ فَاَلْمَلَكَةُ
حسب هذا النص أطاعوا أمر الله إلا إبليس فإنه لم يطع واستكبر على الله ، وبهذا
أصبح كافراً بالله الذي يجب عليه إطاعته عقلاً للمنعمية والخالقية التي من الله بهما
على كل موجود ومنها الملائكة .

ثم قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * وَالْجَانَّ
خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ * وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ
صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ *
فَسَجَدَ الْمَلَأِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا
إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ
صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى
يَوْمِ الدِّينِ ﴾ (٢٩٠) .

وقال تعالى : ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ
نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ
مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴾ (٣١١) وقال تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى
الْمَلَأِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا
إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ
بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ
وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ (٣٢٢) .

فمن هذه الآيات نفهم أن الله خلق آدم من صلصال وخلق الجان من النار ،
ولكن الله أمر الملائكة بالسجود لآدم ، لأنه أفضل من الملائكة حيث علمه الأسماء
كلها والملائكة لا تعرفها ، فهو بعد التعليم يكون أفضل منهم ، فامتثل الملائكة ذلك
الأمر إلا إبليس أبى أن يمتثل أمر الله وأرجع الحكم بوجوب السجود إلى عقله
فرأى أنه أفضل من آدم ، فلم يقبل حكم الله بالسجود لآدم ، وهذا هو القياس الذي

كان موجوداً عند إبليس ، وهو أخطر أمر على الأحكام الشرعية ؛ لأنه يمحق الدين ، فإن دين الله لا يصاب بالعقول ، وإذا أخضعنا الأحكام الشرعية إلى عقلنا حصل ما حصل من تغيير الدين .

إذن الواجب على إبليس عقلاً لأنه مخلوق لله وأن الله منع عليه بالنعم التي لا حصر لها أن يمتثل أمر الله سواء كان الأمر امتحانياً أم لا ، كما في أمر الله سبحانه وتعالى لإبراهيم أن يذبح ولده إسماعيل عليه السلام فامتثل الأمر ، ولكن الله سبحانه لم يوقع الذبح في الواقع وفداه بذبح عظيم .

وحينئذٍ لما لم يمتثل إبليس أمر الله وامتنه الملائكة كلهم ، فقد سقط هو في الامتحان لذا عبر الله عنه عند الإباء عن السجود بالاستكبار والكفر وعبر عنه القرآن بأنه رجيح وأن عليه اللعنة إلى يوم الدين وأنه من الصاغرين ، فهل هذه الشهادات من الله في حق إبليس تدلّ على نجاحه في الامتحان أم على سقوطه فيه ؟ !

ثم إنني أرى أن إبليس كان خاطئاً عند قوله أنا خير منه حيث نظر إلى عنصره الذي هو النار ، وقال أنا خير منه ، بينما كان على إبليس أن ينظر إلى علم آدم بالأسماء كلها وإبليس لا يعلمها ، فحينئذٍ يكون آدم أفضل من إبليس رغم كون إبليس من العناصر الراقية ؛ لأن العلم هو مقياس التفاضل لا العنصر ، فلاحظ .

٢ - إن السجود لآدم لما كان بأمر من الله فهو سجود لله تعالى ولا يكون سجوداً لغير الله تعالى ، فإن الله تعالى قال مخاطباً إبليس : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ... ﴾ فأخذ يبرر ذلك بعقله : ﴿ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾ ، فجاءه الجواب القاطع : ﴿ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴾ فبهذا نعرف أن إبليس تكبر على أمر الله بالسجود لآدم ، وليس أنه وعى الخطاب الإلهي ولا أنه برر تبريراً منطقياً ، بل ما فعله هو قياس فاسد ، حيث أخضع الأمر بالسجود لآدم لعقله الذي لا يصاب به ملاكات

الأحكام الشرعية والأوامر الإلهية .

نعم ، لو كان السجود لبشر من دون إذن الله به وأمره به لكان سقوطاً في الامتحان ، ولكن السجود هنا كان بأمر من الله تعالى ، فتكون مخالفته سقوطاً في الامتحان ، فلاحظ .

النموذج الثامن : ذهبت بعض القراءات إلى أن قوله تعالى : ﴿ فَبَدَّتْ لَهَا سَوَاتُهَا ﴾ (٣٣) تريد أن تصف التصرف الطفولي البدائي للانسان عندما يستشعر أنه اقترف ذنباً ... وهي لا تعني ظهور الأعضاء التناسلية (٣٤) .

المناقشة :

١ - إن ظهور السياق يقتضي أن يكون المراد من سوءاتهما عوراتهما ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿ لِيُبْدِيَ لَهَا مَا وَوَرِي عَنْهَا مِنْ سَوَاتِهَا ﴾ فإن الظاهر أن إبليس أراد أن يكشف ما ستر وغطى عنهما من عوراتهما ليسوءهما بذلك ، على أن قوله تعالى : ﴿ وَطَفَقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ﴾ ظاهر في أن المراد أنهما شرعا في وضع الورق على جسميهما لستر شيء قد كشف لهما ، وليس إلا سوءاتهما بمعنى عوراتهما .

٢ - إن اللغة التي نزل بها القرآن تفيد أن المراد من « سوءاتهما » عوراتهما ، فذكر صاحب مجمع البحرين في اللغة أن قوله تعالى : ﴿ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَ أَخِيهِ ﴾ (٣٥) أي فرجه .

وقال : السوءة بالفتح والتأنيث : العورة من الرجل والمرأة ، والتثنية سواتان ، والجمع سوءات ، قيل سميت سوءة لأن انكشافها للناس يسوء صاحبها (٣٦) .

النموذج التاسع : ذكر بعض أصحاب القراءات فقال : « وهنا نريد أن ننبه إلى آية صلاة الجمعة حيث لم يرد أمر صريح في الكتاب حول الصلاة والذهاب إليها إلا صلاة الجمعة ، وذلك بأمره تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ

يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴿٣٧﴾ الآية ، هنا الخطاب موجّه للذكور والإناث على حدّ سواء فعلى المرأة المسلمة كالرجل تماماً أن تكون حريصة على حضور صلاة الجمعة سافرة أم متحجبة حسب أعراف بلدها ، وأن تضرب عرض الحائط احتكار الرجال لصلاة الجمعة ، ولنلاحظ قوله تعالى : ﴿ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ هنا الخطاب موجّه للذكور والإناث على حدّ سواء ، فعلينا أن نفهم ذلك ونقبله من غير حرج » (٣٨) .

المناقشة :

- ١ - نحن نقبل أن الآية عامة فتشمل الذكور والإناث حسب ظهورها ؛ ولذا إذا حضرت المرأة صلاة الجمعة وصلت قبلت منها عند من يقول بإجزائها عن الظهر .
- ٢ - لقد وردت السنّة التي اسقطت عن المرأة وجوب الحضور ولم تمنعها من الحضور وفرق واضح بين اسقاط وجوب الحضور والمنع من الحضور اذن المرأة لها حق الحضور في صلاة الجمعة وتقبل منها صلاتها إذا حضرت الصلاة وتجزئ عن الظهر عند من يقول بأجزائها عن الظهر وهذا مثل اسقاط وجوب الحضور لصلاة الجمعة على المسافر فلا احتكار من الرجال لصلاة الجمعة كما لا احتكار من الحاضرين لصلاة الجمعة بل إذا حضر المسافر صلاة الجمعة وصلاها تقبل منه وتجزئ عن الظهر عند من قال بالإجزاء .

النموذج العاشر : قال نصر أبوزيد في معرض بيان أنّ قوله تعالى ﴿ فَاتَّكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ (٣٩) أنّ هذا ليس فيه تشريع دائم (وإنّما هو تشريع مؤقت لمعالجة موقف طارئ) وفي رأيه أنّ الذي جاء باللبس عادة تعدد الزوجات السابقة ، وقد حاول الإسلام أن يضع لها معايير تحدّ من امتهان المرأة والتعامل معها بوصفها متاعاً أو متعة ، ولكن « التأويل الفقهي لهذه المعايير قد خرج بها عن سياق المساواة وأعاد زرعها من جديد في سياق سيطرة الذكر وتحكّمه في مصير المرأة » (٤٠) .

المناقشة :

١ - من أين استفاد أن النكاح الثاني والثالث والرابع هو تشريع مؤقت؟ فإن تعدد الزوجات السابقة إذا كان الاسلام يريد أن يضع لها معايير فقد وضعها بتحديد الزواج بأربعة زوجات فقط ، ولو أراد الاسلام أن يقتصر على زوجة واحدة لكل رجل واحد لتمكن من ذلك كما تمكّن من الوقوف في وجه الربا الذي كان موجوداً في ذلك الزمان على أنه تجارة رائجة وكانوا يعدّونه بيعاً ، ولكن الاسلام جاء وحرّمه تحريماً قاطعاً ، فلو كان تعدد الزوجات محرماً لوقف الاسلام في وجهه كما وقف في عملية الربا التي كانت منتشرة في ذلك الزمان .

٢ - إن الفقهاء لم يضيفوا الى النصّ القرآني شيئاً ، بل التزموا بظااهره من حليّة الزواج الثاني للرجل وكذا الثالث والرابع ، فلا يوجد تحكّم من قبل الرجل في مصير المرأة ، وإنّما هو النصّ القرآني والعمل به .

النموذج الحادي عشر : جاء على لسان نصر أبو زيد : « نشير إلى مقولة الحاكمية التي تعني ضرورة الاحتكام إلى الشريعة سواء في أصولها النصيّة في القرآن والسنة أو في اجتهادات الفقهاء ... في كلّ تفاصيل الحياة وجزئياتها على مستوى الفرد والمجتمع ، وتلك المقولة كما هو واضح تستبعد من مجال تنظيم الحياة الانسانية أية مرجعية أخرى سوى مرجعية الفقهاء والوعاظ ، فهم وحدهم الذين يوجّهون شؤون الاقتصاد والسياسة والثقافة والفكر والفن .. ، والوصول إلى السلطة السياسيّة هو السبيل الوحيد لاستقرار هذه المرجعية في موقعها ... هكذا تنكشف مقولة الحاكمية عن نفس محاور الفكر السلفي في عصر الانحطاط ، وهو الازعان والتسليم والطاعة » (٤١) .

المناقشة :

١ - نحن نقرّ أنّ مقولة الحاكمية تعني ضرورة الاحتكام الى الشريعة سواء في أصولها النصيّة في القرآن والسنة أو في اجتهادات الفقهاء ، فإنّ معنى الاحتكام

إلى الشريعة الاحتكام إلى الإسلام والعدل والحق ؛ فَإِنَّ الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ هو حق وعدل وإنصاف قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾ (٤٢) وإذا كان هذا عيباً فأين الاحتكام الصائب العادل !!

نعم ، الفقهاء الذين هم أمناء الرسل وحجج البرية إنما يكون قولهم حجة ويرجع إليهم الناس في الوقائع الحادثة إذا كانوا عدولاً يسيرون في جادة الشرع ، ملتزمين بأحكام الاسلام مطلعين على الشرع الحنيف عارفين بزمانهم كفوئين غير مكبين على الدنيا .

٢ - ليس الوعاظ والفقهاء هم الذين يوجهون شؤون الاقتصاد والسياسة والثقافة والفكر والفن وغيرها من الشؤون ، بل النصوص الدينية وبواسطتهم هي التي توجه شؤون الاقتصاد والسياسة والثقافة والفكر والفن ، فالنصوص الدينية التي تفسر الحياة تفسيراً غير مادي هي التي توجه حياة الفرد والمجتمع نحو الهدف المنشود ، فليست المصلحة المادية الشخصية ولا المصلحة المادية الاجتماعية معترفاً بها في النظام الاسلامي ؛ لأنّ هذه الأمور تنحو نحواً مادياً في تفسير الحياة ، وهو سبب البلاء على البشرية ، ولا تتمكن البشرية من الفرار من هذا البلاء إلا أن تفسر الحياة تفسيراً غير مادي وتوجه الانسان نحو هذا التفسير الصحيح للحياة .

فالحياة الدنيوية في الاسلام طريق إلى الحياة الاخرية ، فرضا الله يوصل إلى الجنة ، وسخط الله يوصل إلى النار ، ورضا الله يكمن في مصلحة الانسان الشخصية والاجتماعية ، فالمصلحة للمجتمع يكون فيها رضا الله تعالى ، قال تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾ (٤٣) ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ (٤٤) ﴿ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ (٤٥) .

فالتقوى والايثار واحترام الكبير والعطف على الصغير وإنشاء المستشفيات ودور الأيتام والانفاق على المعوزين وإعطاء الزكاة والخمس والجهاد في سبيل الاسلام وتعليم العلوم وتربية الانسان تربية صالحة كل ذلك يكون مصلحة شخصية للفرد يحصل عليه في الآخرة وهو الجنة ، وهو يصب في صالح المجتمع أيضاً ، قال تعالى : ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (٤٦).

٣ - إن الاسلام لا يعرقل تطوّر المجتمع ، فنظرة الدين إلى الحقيقة الثابتة وتصوراتها عن الكون والحياة والانسان لا يلزم منها شلّ تطوّر المجتمع وعرقلة التقدم العلمي ، فالحقيقة الثابتة الفلسفية التي هي بمعنى مطابقة الفكرة للواقع الخارجي هي عبارة عن إمكان المعرفة وحصول اليقين بالواقع الموضوعي الخارجي ، وهذه الحقيقة دعا إليها الإسلام وحثّ على معرفتها كحقيقة واقعية ، كما أن الإسلام دعا إلى التقدّم العلمي واحتضان العلماء في مختلف المجالات : ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٤٧) ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ (٤٨).

٤ - خطط الإسلام للجانب المتغيّر من الحياة ، ففتح منطقة الفراغ التي يملؤها الحاكم الإسلامي (الفقيه العادل) على ضوء مشورته لأهل الاختصاص في دائرة المباحات والمكروهات والمستحبات . وعلى هذا يثبت عدم التناقض بين الثوابت في الشريعة الإسلامية والمتغيرات التي يحتاجها التقدّم العلمي .

٥ - إنّ الاذعان والتسليم والطاعة لله وللرسول وللحاكم العادل المطلّع على الشريعة العالم بزمانه الكفوء غير المكبّ على الدنيا ، وليس الاذعان للانحطاط والفساد والخرافات فإنّ الإسلام حرب على الفساد والخرافات والانحطاط .

نعم ، إذا وجدت مجموعة تؤمن بالخرافات وتعمل المفاصد وتحطّ من كرامة العلم والعقل فلا يجوز حسابها على الإسلام الذي كرم العلماء وأمر باتباع العقل وحرّم المفاصد وحارب الخرافات .

٦ - لا يوجد امتيازات في الدولة الإسلامية إلا بالتقوى والعلم والجهاد في سبيل الله ، فلا تفاضل بالنسب ولا باللغة ولا بأي شيء غير العلم والتقوى والجهاد . فالعالم الديني والمرجع الذي يتسم السلطة السياسية يستشير أهل الاختصاص ويناقش من قبلهم حتى يكون القرار ناضجاً مفيداً ، فلا إزعاج ولا تسليم ولا طاعة إلا في حدود العلم والمعرفة والدليل والبرهان في الشريعة الإسلامية .

وعلى هذا الذي تقدّم فما هو الضرر في هذا الحكم الإلهي وفي تطبيقه من قبل العلماء العدول الذي يكون شعارهم العلم والعقل والدليل والبرهان بعيداً عن الدكتاتورية والجهل والتسلّط المقيت بالظلم والجور .

النموذج الثاني عشر : ذهب (الصادق بلعيد) إلى أن قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَافَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٤٩) لا يعني إلا ربا الجاهلية فهو المحرّم دون سواه (٥٠) . ويرى محمد شحرور أنّه لا يحرم من الربا إلا ما زاد على ضعف رأس المال في السنة الواحدة .

المناقشة :

١ - إنّ هذه الآية هي واحدة من الآيات الكثيرة الدالّة على حرمة الربا مطلقاً سواء كان قد بلغ أضْعَافاً مضاعفة أم لا ، ولا يوجد أيّ تناف بين تحريم الفائدة التي بلغت أضْعَافاً مضاعفة وتحريم الفائدة التي لم تصل الى ذلك الحدّ ، فالربا المضاعف حرام والربا غير المضاعف حرام ، كما في حرمة الكذب سواء كان لمصلحة الجار أو كان لضرر الجار ، فالكذب محرم مطلقاً ، ولا تناف بين الحرمة الأولى والثانية .

٢ - إنّ الآية المتقدّمة تريد إلفات نظر المرابين إلى النتائج الفضيعة التي قد يُسفر عنها الربا حيث يكون المدين مثقلاً بأضعاف ما استقرضه لتراكم فوائد الربا ونمو رأس المال الربوي نمواً شامداً باستمرار يواكبه تزايد بؤس المدين وانهياره في النهاية .

٣- إِنَّ آيَةَ ﴿ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ (٥١) تدلّ على أن الإسلام لا يسمح بالفائدة مطلقاً ، فيرى أخذ الزيادة في مقابل المال المقترض هو ظلم للمدين ، فيكون الآخذ لهذه الزيادة ظالماً ، أما إذا لم يأخذ إلا رأس ماله فلا ظالم ولا مظلوم ، فهذه نظرة الاسلام إلى رأس المال ، فله مبررات لنموه ليس منها تأجيله مع الزيادة .

النموذج الثالث عشر : اعتبر بعض أصحاب القراءات أن الحجاب فيه إهانة للمرأة ومساً لكرامتها وتقييداً لحريتها ، فبعضهم اعتبره مفروضاً على نساء النبي فقط دون غيرهن ، ومنهم من اعتبره راجعاً إلى العادات الاجتماعية فلا يناسب فرضه مع التطور الذي حصل في المجتمعات الحديثة المعاصرة (٥٢) ، ومنهم من يصرح بأن استقامة المرأة تغني عن ارتدائها الحجاب ، وهذه الاستقامة أفضل من الالتزام بالحجاب مع غياب السلوك الحسن ، وذهب بعض آخر إلى أن المرأة لم تكلف إلا بستر الفرج والتدين وما تحتها والإلتيين وما بينهما ، ولها أن تبدي ما سوى ذلك (٥٣) .

المناقشة :

إن الآية القرآنية التي فرضت الحجاب قد فرضته على المؤمنات ، كما أن الآية التي نهت عن إبداء الزينة للأجانب ورد الخطاب فيها للمؤمنات ، فليست هي مختصة بنساء النبي ﷺ ؛ إذ قالت الآية : ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ (٥٤) .

فهذه الآية أولاً : نهت عن إبداء الزينة إلا ما ظهر منها ، وقد فسرت السنة الزينة الظاهرة بالخاتم والسوار ، وفي بعض روايات السنة أن للمرأة أن تظهر من جسدها الوجه والكفين والقدمين فقط .

ثانياً : أمرت الآية بوضع الخُمُر على الجيب ، وشرحت السنة ما فعلته النساء

المسلمات في زمن صدور الآية حيث خرقت بعض الثياب واختمرت بها المرأة فَغَطَّتْ شعرها ونحرها ، وحينئذٍ كيف يسوغ الكلام بأنَّ الحجاب هو فرض على نساء النبي ﷺ فقط .

ثمَّ إِنَّ العادة الاجتماعية كانت في الجاهلية هي السفور وعدم الحجاب ، وأمَّا الحجاب فهو حكم شرعي على خلاف العادة الاجتماعية السائدة ، فلا يصح أن يقال : إِنَّ الحجاب من العادات الاجتماعية ، وهو ممَّا لا ينسجم مع التطور والتمدن ؛ إذ لو كان التمدن والتطور يحصل بالسفور لكانت الحيوانات متطورة ومتمدنة من أول الخليقة .

نعم ، لو دار الأمر بين استقامة المرأة بدون حجاب ، وبين الحجاب مع عدم استقامة المرأة لَقَدَّمْنَا الاستقامة بدون الحجاب على الحجاب بدون الاستقامة ، ولكن هناك أمر ثالث هو الحجاب مع الاستقامة ، وهذا هو الذي يريده الاسلام للمرأة حفاظاً على كرامتها واحترامها .

النموذج الرابع عشر : ذهب بعض أصحاب القراءات إلى أنَّ اصطلاح المعروف والمنكر يفهم ممَّا تعارف عليه الناس ، فالمعروف ما تعارف عليه الناس والمنكر ما أنكره الناس طبقاً للزمان والمكان حيث إِنَّ الأعراف هي قياس القوانين الوضعية الانسانية ، ويدَّعي أَنَّ القرآن جعل الأعراف أساس التشريع ضمن حدود الله (٥٥) .

المناقشة :

١ - إِنَّ المعروف هو كلَّ عمل أمر به الاسلام أمراً إلزامياً أو ترغيبياً وأنَّ المنكر هو كلَّ عمل نهى عنه الاسلام نهياً إلزامياً .

٢ - إِنَّ إرجاع المعروف والمنكر إلى ما تعارف عليه الناس في كلِّ زمان ومكان يجعل الشريعة تابعة للعادات الاجتماعية التي عليها الناس ، بينما الشريعة الاسلامية جاءت لتغيير العادات الاجتماعية الفاسدة وإقرار غيرها ، فالشريعة هي

الأساس في التشريع ، وهي المتبعة ، وكم فرق بين كون الشريعة تابعة للغير أو متبعة من قبل الغير ، فالأول هو إلغاء لدور الدين في تنظيم المجتمع ، والثاني إقرار لدور الدين في تنظيم المجتمع .

وبعد هذه الجولة في استعراض بعض القراءات للنصوص الدينية نرى أن الآيات القرآنية التي وصفت اليهود بالتحريف للنصوص الدينية منطبقة انطباقاً تاماً على هذه القراءات التحريفية للنصوص الدينية ، فقد قال تعالى : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (٥٦) وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (٥٧) .

وقد تبين مما ذكرناه فضاة الاخطاء التي منيت بها بعض القراءات الجديدة التي طبّقها أصحابها على بعض الأحكام الشرعية حيث اتّضح مقدار الضعف وعدم الاطلاع على الفقه الاسلامي وتفسير القرآن وعدم معرفتهم بالطرق الصحيحة التي سار عليها الدليل العلمي للحكم الشرعي ، والحمد لله أولاً وآخراً .

الهوامش

- (١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ (عبدالمجيد الشرفي) : ٦١ .
- (٢) الفكر الأصولي (اركون) : ٣٠ .
- (٣) الإسلام والحرية ، الالتباس التاريخي (محمد الشرفي) : ٨٩ .
- (٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ : ٨٥ .
- (٥) المصدر السابق : ٦٢ - ٦٣ .

- (٦) وسائل الشيعة ٨ : ١١ ب ٢ من وجوب الحج وشرائطه ، ح ٣ (ط . الدار الاسلامية) .
- (٧) المصدر نفسه : ب ١ من وجوب الحج وشرائطه ، ح ٩ .
- (٨) انظر : المائدة : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ .
- (٩) يوسف : ٣٢ - ٤٢ .
- (١٠) النساء : ١٠٢ .
- (١١) رسالة الصلاة (محمود محمد طه) .
- (١٢) البقرة : ١٨٣ .
- (١٣) النساء : ١٠٢ .
- (١٤) مريم : ٥٩ .
- (١٥) الكافي ٣ : ٢٧٠ باب من حافظ على صلاته أو ضيعها ، ح ١٣ .
- (١٦) الحجر : ٩٩ .
- (١٧) الاسلام بين الرسالة والتاريخ : ٧٠ .
- (١٨) المائدة : ٣٨ .
- (١٩) المائدة : ٣٨ .
- (٢٠) راجع : السلطة الحقيقية (نصر حامد أبو زيد النص) : ١٣٥ .
- (٢١) راجع : الاسلام بين الرسالة والتاريخ (عبدالمجيد الشرفي) : ٨٢ وما بعدها .
- (٢٢) النساء : ٦٥ .
- (٢٣) الاسلام بين الرسالة والتاريخ : ٧٩ .
- (٢٤) النساء : ٦٥ .
- (٢٥) الكافي ١ : ٣٩٠ ، باب التسليم وفضل المسلمین ، ح ٢ .
- (٢٦) انظر : نقد الفكر الديني : ٩١ و ٩٦ ، والآية : ١٢ من سورة الاعراف .
- (٢٧) انظر : نقد الفكر الديني : ٩١ و ٩٦ .
- (٢٨) انظر : الماركسكلامية : ٣٣ .
- (٢٩) البقرة : ٣٤ .
- (٣٠) الحجر : ٢٦ - ٣٥ .
- (٣١) الاعراف : ١٢ - ١٣ .

- (٣٢) البقرة : ٣١ - ٣٣ .
- (٣٣) طه : ١٢١ .
- (٣٤) انظر القراءة المعاصرة في الميزان : ٣٨٩ .
- (٣٥) المائدة : ٣١ .
- (٣٦) مجمع البحرين مادة (سوا) .
- (٣٧) الجمعة : ٩ .
- (٣٨) الكتاب والقرآن (للمهندس شحرور) : ٦٢٣ .
- (٣٩) النساء : ٣ .
- (٤٠) دوائر الخوف : ٢١٤ .
- (٤١) دوائر الخوف : ١٦٩ - ١٧٠ .
- (٤٢) النحل : ٩٠ .
- (٤٣) فصلت : ٤٦ .
- (٤٤) غافر : ٤٠ .
- (٤٥) الزلزلة : ٦ - ٨ .
- (٤٦) الأنعام : ١٥٣ .
- (٤٧) الزمر : ٩ .
- (٤٨) المجادلة : ١١ .
- (٤٩) آل عمران : ١٣٠ .
- (٥٠) انظر القرآن والتشريع : ١٥٧ - ١٦٥ .
- (٥١) البقرة : ٢٧٩ .
- (٥٢) انظر دوائر الخوف : ٢٣٥ - ٢٤٢ .
- (٥٣) التحريف المعاصر : ٢٣٢ .
- (٥٤) النور : ٣١ .
- (٥٥) ذهب الى هذا الكلام شحرور في قراءته لمصطلح المعروف والمنكر .
- (٥٦) البقرة : ٧٥ .
- (٥٧) آل عمران : ٧٨ .

عقد الإجارة وأحكامه

□ الشيخ خالد الغفوري

المقدمة :

من الحقائق المسلّمة لدى علماء الشيعة بصورة خاصة ، بل علماء المسلمين بصورة عامة هي كون القرآن الكريم هو المصدر الأول للشريعة ، وكلّ ما يعتمد من الأدلّة الشرعية الأخرى إنّما يستمدّ حجّيته من كتاب الله . ومن هنا كان هو المحور الذي تدور حوله البيانات النبوية والفيصل الذي كان يرجع إليه المسلمون في صدر الإسلام .

ولكن نتيجة لتطوّر العلوم الشرعية سيّما العملية الاجتهادية في استنباط الأحكام الفقهية أخذ دور السنّة الشريفة يبرز أكثر يوماً بعد يوم في الاستدلالات الفقهية ، وتفرّعت على ذلك علوم الحديث والرجال ، بل لم يقتصر الأمر على ذلك ، فبعد أن بدأ عصر تقعيد قواعد الاستنباط وتحديد ضوابطها أصولياً أطلّت الأدلّة الأخرى من إجماع وسيرة ودليل عقلي على الساحة الاستدلالية واستغرقت مجالاً واسعاً بحيث بدأت البحوث الاستدلالية القرآنية بعدها التنازلي وطفقت تؤوّل إلى الضمور والاختزال تدريجياً .

من هنا يجد الباحث مفارقات كبيرة بين ما هو مطروح في البحوث التنظيرية في علم الأصول من كون القرآن هو المصدر الأوّل والأساس للشريعة وبين البحوث الاستدلالية الفقهية القائمة فعلاً ، فإنّه لا يكاد يرى في البحوث الاجتهادية مثل هذا الدور الكبير الذي ينظرّ له الأصوليون عادة ، وليس من المبالغة في

شيء إذا قلنا بأن علم فقه القرآن والبحث في آيات الأحكام بات من العلوم والفنون المنقرضة والتي لم يبق منها سوى آثارها المؤلفة من قبل سلفنا الصالح ، ونحن لا نقصد بذلك إنكار بعض الجهود التي قامت بها طائفة من المحققين ، ولكن هذا يعبر عن حالات استثنائية ، ولا يمثل الاتجاه العام للدراسات الفقهية السائدة في الأوساط العلمية .

وبلغت عملية تغريب القرآن عن ساحة الاستدلال حداً بحيث نجد الفقيه أحياناً يستدلّ بحديث شريف يتضمّن استدلالاً بنصّ قرآني ومع ذلك يصبّ كلّ ما في وسعه على الإفادة من الحديث فقط وفقط ، ولا يجعل من القرآن محوراً لبحثه ، ولا يخصّص للنص الإلهي مساحة بحثية معتدّاً بها !

وبالطبع إنّ عدم محوريّة النص القرآني في البحوث الاستدلالية وإن لم يكن مقصوداً لكن من الصعب تبريره سيما للمجتهد الذي يجب عليه استنفاد كلّ ما في وسعه فحصاً عن الأدلّة الشرعية ..

وقد حاول البعض أن يبرّر هذا الأمر بكون المراد الأصلي من الكتاب هو المضمون الذي حفظته السنّة وشرحته ، وليس الألفاظ ، والسنّة مبيّنة وشارحة !!

وليت شعري كيف يمكن الفصل بين الكتاب والسنّة وكلّ منهما عدل للآخر ؟ ! فمن لاحظ السنّة معزولة عن القرآن لم يصب السنّة ، ومن لاحظ القرآن منفصلاً عن السنّة ما أصاب القرآن .

بل إنّ السنّة استهدفت تعليمنا كيفية الإفادة من النص القرآني وكيفية استنباط الأحكام منه ، فكيف نغيّر الاتجاه إلى غير ما أرادت السنّة ؟ ! إذ كان هدفها سوق الناس للكتاب ، فيما أنّها شارحة للكتاب ، فكيف يعقل الاهتمام بالشرح فحسب ، وإهمال المتن ؟ !

ثم إنّ الميزان الذي نقيس به السنّة رداً وقبولاً هو كتاب الله بشهادة السنّة

نفسها بالرجوع إليه لمعرفة سلامة الحديث من سقمه ، فكيف يكون دور القرآن ثانوياً إذن ؟ !

وعلى أية حال فإنّ عدم التركيز على دراسة النص القرآني قد فوّت علينا فرصاً كثيرة ، منها :

١ - نقص العملية الاجتهادية لعدم الفحص الكامل للأدلة ، بل لأهمها وهو القرآن ، وهذا ما يؤول إلى نتائج غير مطلوبة شرعاً .

٢ - عدم امتلاك صورة دقيقة عن حيثيات النص القرآني ممّا يؤول إلى الإرباك في كيفية التعامل مع السنّة وغيرها من سائر الأدلة ، سيّما في حالات الجمع بين وبينها الدليل القرآني .

٣ - غياب البحث في بعض الأحكام الإلهية عن الساحة العلمية وما يتولّد عن ذلك من تضییع وإهمال بل والتعطيل لها ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

٤ - غياب المنهج القرآني في بيان الأحكام ، فإنّ القرآن كتاب هداية وتربية للناس ؛ ولذا فإنّه كما كان يلحظ المادة المشرّعة يلحظ كافة الحیثیات التي تساهم في تطبيقها وتنفيذها عملياً وتحفيز المكلف وتهیئته روحياً ونفسياً .

ولقد قمنا بمحاولة في هذا السياق سابقاً لإحياء الدليل القرآني بحثياً واجتهادياً^(١)، ولكن تلك المحاولة كانت على مستوى من الاقتضاب والاختصار بحيث لم تترك أثرها المطلوب في تحريك الأوساط العلمية والفقهية ؛ ولذا ارتأينا استئناف العمل ولكن بزخم أكبر وبتركيز ملحوظ على هذه البحوث سعة وعمقاً وأفقاً حيث جعلناها دراسات مقارنة تضمّ ما أمكن من الرؤى والنظريات العلمية المختلفة ، فما دمنا نريد معالجة النص القرآني فلا بدّ من فتح أبواب البحث على أجواء رحبة وفي آفاق واسعة ، ولم نحصر البحث في إطار مذهب فقهي معيّن ولا في حدود اتجاه خاص ، بل تعرّضنا إلى عدّة اتجاهات كي يتسنى لنا استنباط كلّ ما في النص القرآني من طاقة دلالية ، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

عقد الإجارة :

من الواضح أنَّ عقد الإجارة من جملة العقود التي اتخذها العقلاء بسبب الحاجة الاجتماعية إليها ؛ إذ أنَّ الإنسان بمفرده لا يمكنه أن يؤمِّن جميع ما يحتاجه من خلال عمله المباشر وطاقاته الذاتية ولا بالاستفادة من منافع الأعيان والأشياء التي يملكها فحسب ، بل لابدَّ له من الاستعانة بالمنافع العائدة للآخرين ، وعلاقة تبادل الانتفاع هذه لابدَّ لها من تقنين وتنظيم لحفظ حقوق الطرفين المالك والمنافع ، وأحد هذه الأنظمة هو عقد الإجارة ^(٢) ، وقد روي هذا المضمون عن الإمام علي عليه السلام أيضاً ^(٣) ، من هنا فإنَّ الشريعة لم تؤسس عقد الإجارة بل أمضته وحددت له ضوابط ، بل حتى ما حكاه القرآن عن شعيب عليه السلام وابنته من ذكر الاستئجار والإجارة لم يكن من باب التأسيس ، بل في النص إحياء إلى أنَّ عقد الإجارة كان متعارفاً ؛ فإنَّها معاملة مشى عليها العقلاء من سالف الدهر .

وفيما يلي استعراض لجملة من النصوص القرآنية التي دلَّت على عقد الإجارة وأحكامها مع كيفية الاستدلال بها ، وهي :

النص الأوَّل :

﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ * قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكَحَكَ بِإِثْنَيْنِ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجَ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ * فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا... ﴾ ^(٤)

وقبل الدخول في المدلول التشريعي للنص من المناسب التعرُّض إلى أمرين :

الأمر الأوَّل : البيان الإجمالي

إنَّ هذه الآيات مقطع من سورة القصص التي روت لنا فصلاً من سيرة

موسى ﷺ ومواقفه ، فهي مرتبطة بما قبلها ، ويبدأ هذا المقطع من ورود موسى مدينة مَدْيَن ، وحينما وصل ماءها وجد امرأتين لا تستطيعان سقي أغنامهما وأبوهما شيخ كبير فهبّ لمساعدتهما ، ولما عادتا إلى أبيهما شعيب ﷺ أخبرتهما بخبر موسى فدعاه إليه ، واطّلع على أمره ، فاقترحت إحداهما استئجاره للرعي ؛ لأنها رأت قوته وأمانته ، فرغب شعيب في بقاءه ، وعرض عليه نكاح إحدى ابنتيه بشرط أن يعمل عنده أجيراً مدة ثمانين سنين ، وإن أحب أن يزيدها سنتين فهو أمر راجع إليه ، ورغبه في ذلك ووعده بالمعاملة الحسنة والرفق ، فقبل موسى الالتزام بالشرط وهو الثمان دون أن يلتزم بالعشر ، وقد وفى بذلك .

هذا ، وقد قرئ قوله : ﴿ تَأْجُرْنِي ﴾ (تأجرني) بإبدال الهمزة ألفاً ، وهي قراءة حمزة في الوقف . وقرئ (تؤاجرني) بضمّ التاء وألف بعد الهمزة وكسر الجيم ، من قولك : أجرته ، من باب المفاعلة .

ومعنى ﴿ اسْتَأْجِرُهُ ﴾ أي اتخذه أجيراً^(٥) . والاستئجار : طلب الإجارة^(٦) أو طلب الشيء بالأجرة ، ثم يعبر به عن تناوله بالأجرة ، نحو : الاستئجار في استعارته الإيجاب ، وعلى هذا قوله تعالى : ﴿ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ ﴾^(٧) .

﴿ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ﴾ من أجرته ، أي تكون أجيراً لي ، كقولك : أبوته إذا كنت له أباً^(٨) ، أو من أجرته كذا إذا أثبتته إيّاه^(٩) وأعطيته الأجرة^(١٠) .

قال الراغب : « وأجر كذلك ، والفرق بينهما : أن أجرته يقال إذا اعتبر فعل أحدهما ، وأجرته يقال إذا اعتبر فعلاهما ، وكلاهما يرجعان إلى معنى واحد . ويقال : أجره الله وأجره الله »^(١١) .

والأجير : فعيل بمعنى فاعل أو مفاعل^(١٢) .

و ﴿ حِجَجَ ﴾ جمع حجة ، والمراد بها السنة ، وهذا الإطلاق بلحاظ أن كلّ سنة

فيها حجة للبيت الحرام . وبه يظهر أن حج البيت - وهو من شريعة إبراهيم عليه السلام - كان معمولاً به عندهم^(١٣) . وبذلك ورد الأثر عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام^(١٤) .

الأمر الثاني : بيان حقيقة الإجارة

الإجارة : عقد معاوضة على تملك منفعة بعوض كسائر أسامي المعاملات^(١٥) . وهي تارة يكون متعلقها منافع الإنسان الحر أي عمله ، وأخرى يكون متعلقها منافع الأعيان وما يلحق بها من منافع الحيوان . ومن الواضح أن هذا النص القرآني يتعلّق بالقسم الأول من الإجارة ، وهو إجارة الإنسان .

وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام في وجوه معاش العباد - أنه قال : « وأما تفسير الإجارة فإجارة الإنسان نفسه أو ما يملكه أو يلي أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجازات ، أو يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع ، أو العمل بنفسه وولده ومملوكه أو أجيره من غير أن يكون وكيلاً للوالي أو والياً للوالي ، فلا بأس أن يكون أجيراً يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله في إجارته ؛ لأنهم وكلاء الأجير ومن عنده ليس هم بولاة الوالي ، نظير الحمل الذي يحمل شيئاً بشيء معلوم [إلى موضع معلوم] فيجعل ذلك الشيء الذي يجوز له حمله بنفسه أو بملكه ودابته ، أو يؤجر نفسه في عمل يعمل ذلك العمل بنفسه [أو بمملوكه أو قرابته أو تأجير من قبله فهذه وجوه من وجوه الإجازات] حلال لمن كان من الناس ملكاً أو سوقة أو كافراً أو مؤمناً ، فحلال إجارته ، وحلال كسبه من هذه الوجوه ، وأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظير أن يؤجر نفسه على حمل ما يحرم عليه أكله أو شربه ، أو يؤجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه أو لبسه ، أو يؤجر نفسه في هدم المساجد ضرراً ، وقتل النفس بغير حل ، أو عمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميتة والدم ، أو شيء من

وجوه الفساد الذي كان محرماً عليه من غير جهة الإجارة فيه ، وكلّ أمر ينهى عنه من جهة من الجهات فمحرم على الإنسان إجارة نفسه فيه أو له أو شيء منه أو له إلا لمنفعة من استأجره ، كالذي يستأجر له الأجير يحمل له الميتة ينحّيها عن أذاه أو أذى غيره وما أشبه ذلك - إلى أن قال : - وكلّ من آجر نفسه أو آجر ما يملك أو يلي أمره من كافر أو مؤمن أو ملك أو سوقة على ما فسرنا ممّا تجوز الإجارة فيه فحلال محلّ فعله وكسبه » (١٦) .

والإجارة عقد من العقود ، كما هو واضح كالبيع يُرجع في فهمه إلى العرف عادة .

ولكن بحث الفقهاء في تصوير حقيقة الإجارة وتحليل ماهيتها وتشخيص ما هو المنشأ الاعتباري لها ، فهل إنّ مفاد الإجارة هو تمليك للمنفعة أو لا ؟ كما بحث بعض المعاصرين في مفاد عقد الإجارة هل هو حقّ عيني أو حقّ شخصي حسب اصطلاح الفقه الوضعي ؟ (١٧)

المدلول التشريعي :

لقد استنبط من هذا النص مجموعة من الأحكام بعضها يتعلّق بالإجارة - موضوعة البحث - وبعضها يتعلّق بغيرها ، ومن المنطقي أن يتركّز البحث على القسم الأوّل من هذه الأحكام ، وأمّا القسم الثاني فسنكتفي بالإشارة إليه إجمالاً .

وفي البدء لابدّ من بيان أمر مهم يتوقّف عليه الاستدلال بهذا النص في مختلف مفاصله ؛ فمما لا غبار عليه كون النصّ مبيناً لجملة أحكام تعود إلى الأمم السابقة ، ولا شكّ في كونها مشرّعة بحقّهم ؛ لأنّ النصّ يحكي لنا ممارسات عملية صدرت من نبيّين من أنبياء الله المقربين ، هما شعيب وموسى - الذي كان من أولي العزم - فكلّ ما يصدر منهما يكون حجّة على من عاصرهما .

بيد أنّ هذا المقدار من البيان بمجرّده لا يكفي في كون ذلك حجّة بحقّنا نحن

المسلمون ؛ لوجود مشكلة تواجه المستنبت ، فلا يمكن تسرية تلك الأحكام إلى شرعنا إلا بإثبات حجية شرع من قبلنا بالنسبة إلينا .

وقد عولجت هذه الفجوة في الاستدلال من قبل البعض من خلال التمسك بأصالة عدم النسخ أو ما يسمّى باستصحاب عدم النسخ ، فهذه المسألة إذن أساسية في الاستدلال ، فإن قبلت انفتح الباب أمامنا للتقدم عدة خطوات في الاستدلال بهذا النص ، وإن ردت فسوف يوصد طريق الاستدلال وعندها سنتوقف في بدايته ^(١٨) .

ومن هنا نجد أمامنا اتجاهان ^(١٩) :

الاتجاه الأول : القبول بهذه المعالجة والتسليم بأصالة عدم النسخ .

الاتجاه الثاني : رفض هذه المعالجة ؛ ولذا لم يستند أصحاب هذا الاتجاه في استنباطاتهم الشرعية إلى هذا النص وعدلوا إلى غيره من الأدلة .

ويترتب على ذلك أن ما سنورده من دلالات للنص القرآني المذكور ونعتمده في الاستدلال مبنين على القول بحجية شرع من قبلنا ، وإلا فبناء على عدم قبول ذلك - كما اختاره بعض - فلا يتم شي من تلك الاستدلالات .

وما يمكن أن يستفاد من هذا النص من دلالات هي كالتالي :

أولاً - مشروعية الإجارة :

١ - إن الاستدلال بهذا النص على مشروعية الإجارة يتم بنحوين :

النحو الأول : الاستدلال بقوله : ﴿عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي﴾ بناء على كون المراد بها اشتراط الإجارة في عقد النكاح ، أي تصبح أجيري . أجل ، لو بنينا على أن المراد اشتراط إعطاء الأجرة فلا دلالة فيه على مشروعية الإجارة ^(٢٠) ، بل هو شرط ضمن عقد أو هو مهر للنكاح .

ولكن المرجح هو التفسير الأول ؛ لأنه هو الظاهر من النص ، وذلك :

١ - لما سيأتي بيانه عاجلاً - في النحو الثاني - من وجود القرائن اللفظية الكثيرة ودلالة السياق .

٢ - وجود الروايات المؤيدة ، منها ما حكى عن يحيى بن سلام أن شعيباً جعل لموسى كل سحلة توضع على خلاف شبه أمها ، فأوحى الله إلى موسى في المنام أن ألق عصاك في الماء ففعل فولدن كلهن على خلاف شبههن . وقيل : إنه وعده أن يعطيه تلك السنة من نتاج غنمه كل أدرع وأنها نتجت كلها درعاً (٢١) .

النحو الثاني : الاستدلال (٢٢) بقوله : ﴿ يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ ... ﴾ ؛ إذ أن الاستئجار المتكرر ذكره مرتين واضح في إرادة الإجارة ، وهو وإن كان حكاية لقول ابنة شعيب ، إلا أنه حيث لم يرد ردع (٢٣) ، بل والظاهر أن ما وقع من شعيب بعد ذلك استجابة لها ، وبهذا يكون قرينة أيضاً على أن المراد بـ ﴿ تَأْجُرْنِي ﴾ اشتراط الإجارة لا إعطاء الأجر ، بل يمكن إضافة قرينة أخرى ، وهي ما قالت ابنة شعيب لموسى حينما دعتة : ﴿ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ﴾ فلسان هذه الآية مختلف تماماً عن الآيتين اللتين تلتاها .

أجل ، ثمة بحث قد يثار هنا ، وهو هل إن العقد الأصلي - الذي حصل - هو عقد النكاح وأن عقد الإجارة شرط فيه ، أو إن العقد الأصلي هو الإجارة ؟ فإن كان المراد الأول فلا دلالة في الآية على مشروعية الإجارة ، وإن كان المراد الأخير فيتم الاستدلال .

وقد يجاب عنه بأن ذلك لا يؤثر على مشروعية الإجارة ؛ فإن الآية دالة على المشروعية سواء كانت الاجارة عقداً مستقلاً أو عقداً مشروطاً ضمن عقد النكاح ، ما دام الشرط ضمن عقد لا بد وأن يكون مشروعاً .

٢ - إن النص المتقدم يثبت مشروعية أحد أنواع الإجارة ، وهي إجارة الإنسان ، ولا تعرض فيه إلى إجارة الأعيان ونحوها .

ولكن يمكن أن يدعى بأنّ العرف يتعدى عادة من منافع الإنسان إلى منافع غيره كما هو واضح ؛ لعدم الفرق ، إذ أيّ فرق بين استئجار إنسان لحمل متاع أو استئجار غيره للغرض ذاته ؟ !

بل قد يقال بالأولوية ؛ باعتبار أنّ الحزاة إنّما تحتل في طرف منافع الإنسان لا غيره .

٣ - يمكن أن يقال : بأنّ هذا النص على فرض دلالة على مشروعية الإجارة فهو لا يثبت المشروعية مطلقاً ، بل في خصوص ما وقع عقدها باللفظ ، فهو القدر المتيقن في هذا النص ، بل خصوص ما وقع بلفظ الإجارة ومعناها ، كما هو صريح النص ، قال ابن العربي : « قوله : ﴿ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ ﴾ فذكر له لفظ الإجارة ومعناها » (٢٤) .

ويمكن المناقشة في ذلك بأنّ الملحوظ هو وقوع عقد الإجارة وإنشاؤها ، وليس المراد الإنشاء اللفظي على الخصوص ؛ والشاهد على ذلك ما سبقه من قوله : ﴿ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنَكِّحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ ﴾ فإنّ المراد به إرادة عقد النكاح ، وليس المراد بهذه الفقرة خصوص الإنشاء بقوله : ﴿ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنَكِّحَكَ ﴾ .

٤ - ينبغي التنبيه على أنّ لدينا - عدا هذا النص - أدلة كثيرة عامة وخاصة لفظية وغير لفظية تثبت مشروعية الإجارة ، بل إنّ هذا من الأمور الواضحة الغنية عن الاستدلال ، وإنّما يؤتى بالاستدلال لمزيد التأكيد ، قال ابن العربي : « قوله : ﴿ اسْتَأْجِرْهُ ﴾ دليل على أنّ الإجارة بينهم وعندهم مشروعة معلومة ، وكذلك كانت في كلّ ملّة ، وهي من ضرورة الخليفة ، ومصلحة الخلطة بين

الناس» (٢٥). ولم يخالف في مشروعيتها إلا في قول شاذٍّ محكيٍّ عن عبدالرحمن بن الأصم، قال: «لا يجوز ذلك؛ لأنه غرر» (٢٦).

٥ - ومما ذكره الفقهاء من الأدلة (٢٧):

١ - السنة القطعية بالتواتر المتعرّضة لصحة هذا العقد إجمالاً ولتفاصيلها وأنواعها وشروط كل قسم فيها، فقد اشتمل كتاب الوسائل على ما يقرب من (١٢٥) حديثاً ضمن (٣٥) باباً في أحكام الإجارة، كما أنّ هناك نصوصاً أخرى في غير كتاب الإجارة أيضاً.

٢ - الأدلة غير اللفظية (الليّية) على صحتها من السيرة العقلانية الممضاة شرعاً بعدم الردع عنها، والسيرة المتشرّعية القطعية المتلقّاة من الشارع.

٣ - الإجماع من قبل الأمة بمختلف مذاهبها منذ الصدر الأوّل وإلى يومنا هذا والتسالم بل الضرورة الفقهية الواضحة في ذهن كلّ مسلم.

٤ - كما واستدلّ بعض الفقهاء بوجوه اعتبارية، قال العلامة الحليّ: «الحاجة داعية إليه والضرورة ماسّة له ... فلولا تسويغ هذا العقد لزم الحرج» (٢٨).

والإجارة وسيلة للتيسير على الناس في الحصول على ما يبتغونه من المنافع التي لا ملك لهم في أعيانها، فالحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان، فالفقير محتاج إلى مال الغني، والغني محتاج إلى عمل الفقير. ومراعاة حاجة الناس أصل في شرع العقود، فيشرع على وجه ترتفع به الحاجة، ويكون موافقاً لأصل الشرع وهذه هي حكمة تشريعها (٢٩).

بل إنّ كثيراً من أحكام العقود بشكل عام وبضمنها الإجارة يمكن إثباتها بنصوص عامّة من الكتاب، كما سنشير إلى ذلك.

هذا، وقد روي الاستدلال بهذا النص عن أهل البيت (عليهم السلام) على مشروعية أن يؤجر الإنسان نفسه، فعن ابن سنان عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن الإجارة

فقال : « صالح لا بأس به إذا نصح قدر طاقته ، فقد آجر موسى ﷺ نفسه ، واشترط فقال : إن شئت ثماناً وإن شئت عشراً ، فأنزل الله عز وجل فيه : ﴿ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ﴾ » (٣٠) . في حين روي عنهم أيضاً كراهة ذلك ، فعن المفضل بن عمر قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « من آجر نفسه فقد حذر على نفسه الرزق » (٣١) .

من هنا تصدّى الشيخ الطوسي لبيان وجه الجمع بينهما وحلّ التعارض فقال : « لاتنافي بين الخبرين ؛ لأنّ الخبر الأول محمول على ضرب من الكراهية دون الحظر . والوجه في كراهية ذلك أنّه لا يأمن أن لا ينصحه في عمله ، فيكون مأثوماً . وقد نبّه عليه في الخبر ... من قوله : « لا بأس به إذا نصح قدر طاقته » . وقد أفادت نصوص أخرى أنّ موسى كان عالماً بالوفاء (٣٢) ، ولم يقدم على الإجارة مجازفة وتغريراً بالمستأجر .

ويمكن الجمع بينهما بوجوه أخرى :

منها : أنّ الأول دالّ على المشروعية ، والثاني دالّ على أثر وضعي ، فلسانه لسان الإرشاد لا التشريع ، كما هو الظاهر ، ويبدو أنّ الغاية من ذلك الحثّ على الاستقلال الاقتصادي للفرد أو لأنّ الأجير يملك وقته للمستأجر فلا يبقى له مجال آخر للكسب والترقي الاقتصادي .

وعلى أيّة حال لا تتعقّد أيّة دلالة للحديث على عدم المشروعية أو التردّد فيها .

ثانياً - لزوم الإجارة :

يمكن الاستدلال بهذا النص على كون عقد الإجارة لازماً ؛ إذ أنّ تقسيم التعهّدات في الآية إلى لازمة وغير لازمة المستفاد من قوله تعالى : ﴿ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ... قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُمْ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ ﴾ ، يدلّ على اللزوم ، وإلا فلا فائدة في التفصيل

بين التعهّدات ، إضافة إلى أنّ التخليط من شأن العقد في الآية ، وجعل الله سبحانه شاهداً عليه لا يستقيم إلا إذا أُريد الإلزام والالتزام المستقرّ والثابت لا الاتفاق المتزلزل ، وليس هو إلا لزوم العقد .

ولعلّ القطب الراوندي كان ناظراً إلى هذا الوجه حيث قال : « وجعل - أي شعيب - الزيادة على المدّة إليه الخيار ﴿ فَإِنْ أَثْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ﴾ أي هبة منك غير واجبة عليك ... فإذا ثبت ذلك فاعلم أنّ الاجارة عقد معاوضة ، وهي من عقود المعاوضات اللازمة كالبيع والشراء » (٣٣) .

هذا ، مضافاً إلى الأدلّة العامة كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٣٤) ، والسنة الشريفة التي دلّت على لزوم عقد الإجارة كمكاتبة محمد بن عيسى في رجل دفع ابنه إلى رجل وسلمه منه سنة بأجرة معلومة ليخيط له ، ثمّ جاء رجل فقال : سلّم ابنك منّي سنة بزيادة ، هل له الخيار في ذلك؟ وهل يجوز له أن يفسخ ما وافق عليه الأوّل أم لا ؟ فكتب ﷺ : « يجب عليه الوفاء للأوّل ما لم يعرض لابنه مرض أو ضعف » (٣٥) .

وكذلك الإجماع بل الضرورة الفقهية ، والسيرة العقلائية الممضاة شرعاً ، والسيرة العملية لدى المتشرّعة المتلقّاة عن الشارع (٣٦) .

ثالثاً - مدّة الإجارة :

١ - هل تحدّد الإجارة بمدّة معيّنة أو لا؟

حكي في ذلك أقوال عديدة ، منها :

الأوّل : عدم الصّحة لأكثر من سنة .

الثاني : عدم الصّحة في الآماد الطويلة ، كما لو كانت أكثر من ثلاثين سنة .

الثالث : إنّها لا تتقدّر بمدّة ، فيصح الاستئجار لمدّة قليلة أو كثيرة .

دراسات مقارنة في فقه القرآن - عقد الإجارة وأحكامه

ويرد القول الأول قوله تعالى : ﴿ ثَمَانِي حَجَّجَ ﴾ ، بل إنَّ العرف لا يفهم من ذكر الثمان التقييد ، سيما مع ذكر العشر بعده ^(٣٧) .

وعلَّ بعض الفقهاء المنع في المدد الطويلة - على اختلاف في تحديدها - بسرعة التغيّر في الغالب إلى الأبدان في هذه المدد ^(٣٨) .

وهذا التعليل يقتضي :

أولاً - كون المراد بالمدد الطويلة : ما طال منها واستغرق السنوات كمئة سنة مثلاً لا العشر والعشرين .

وثانياً - أن يراد بالإجارة المشترط فيها المباشرة من قبل الأجير ، أمّا إذا كانت مطلقة فلا يتأتّى فيها التعليل المذكور .

ولو رجعنا إلى الآية فهي وإن دلت على مشروعية الإجارة في ثماني سنوات إلا أنّ العرف لا يفهم الخصوصية في ذلك ، فلو زادت عن الثمان فلا غضاضة في ذلك ، ومما يشهد لذلك قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام : ﴿ فَإِنْ أَثْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ﴾ .

٢ - هل يشترط تقسيط المدّة؟ وهل يشترط ذكر ابتداء المدّة؟

استفاد بعض من الآية عدم الحاجة إلى تقسيط المدّة المذكورة في العقد على الأشهر أو السنين .

وأيضاً عدم الحاجة إلى ذكر ابتداء المدّة ، فيصح مع الإطلاق ^(٣٩) ؛ وذلك للآية . وهذا هو قول مالك وأبي حنيفة .

في حين قال الشافعي وآخرون : لا يصحّ حتى يسمّى الشهر ويذكر آية سنة هي .

٣ - هل إنَّ الجهالة النسبيّة قاذحة في مشروعيّة الإجارة ؟

استفاد بعض الفقهاء من النص القرآني أنَّ الجهالة النسبية غير قادحة في المشروعية ، فبعد أن أورد رواية في الإجارة قال : « تدلّ على أنَّ الجهالة في المدة في الجملة لا تضرّ ، وأنّ معنى الآية ذلك ، وأنّ حكمها باقٍ في شريعتنا ، بل حجية شرع من قبلنا في الجملة » (٤٠) .

٤ - هل إنَّ إجارة موسى كانت مقاطعة ؟

قال البعض : إنَّ إجارة موسى كانت من نوع المقاطعة ، أي كون المعاملة واقعة على مجموع العمل في هذه المدة ، فلا شيء له إلا أن يتمّه (٤١) .

وظاهر الآية يساعد على كون الإجارة مشروطة مدة ثمان سنوات ، أمّا إرادة المجموع بحيث لو لم يتم المدة المذكورة فلا شيء له لا يمكن استفادته من الآية ؛ فإنَّ إرادة المجموع قيد بحاجة إلى إثبات ، والآية مطلقة من هذه الجهة .

رابعاً - الإجارة على الرعي :

١ - دلّت الآية على مشروعية الإجارة للرعي ، كما يستفاد من مراجعة أولّ القصة وسياقها : ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْتَفُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ * فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ * فَجَاءَهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ... قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ... عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ... ﴾ فالذي يظهر من هذه الآيات إنَّ الحاجة التي دعت ابنتي شعيب ﷺ إلى الاستعانة بموسى هي السقي ، والذي هو من شؤون الرعي (٤٢) .

بل يكفي لمشروعية الإجارة على الرعي إطلاق قوله : ﴿ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ﴾ .

٢ - وأيضاً استدلّ بالآية على أنَّ تقدير عمل الرعي بالزمان ، بل كلّ عمل إمّا أن يقدر بالزمان أو بالصفة .

خامساً - العوض :

١ - إنَّ العوض في الإجارة كما يمكن أن يكون عيناً يمكن أن يكون منفعة أيضاً ، سواء مائل المنفعة التي هي مورد الإجارة أو خالفها .

واستدلَّ بقوله تعالى : ﴿ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِكَ بِإِيجَارٍ فَكَفَّ عَنْكَ الْمَلَأَ أَيْدِيَهُمْ فَمَا يُبَدِّلُهَا قَدِ احْتَسَبُوا بَعْضَ مَا عَصَوْا لَعَلَّ هَٰؤُلَاءِ لَنَا فَكَّرْهُمْ فَعَزَّزْنَا مَا فِي كُفْرِهِمْ فَرْجَاءً بِمَا هُمْ كَاذِبُونَ ﴾ [الأنعام: ١١٣] فجعل النكاح عوض الإجارة ، كذا قالوا (٤٣) .

بيد أنَّه يمكن المناقشة في هذا الاستدلال : بأنَّ في الآية احتمالين لا ثالث لهما ، وهما :

الأول : أنَّ العقد الواقع هو عقد النكاح مشروطاً بإعطاء الأجر ، وهو المهر (٤٤) .

الثاني : أنَّ العقد هو النكاح مشروطاً بعقد الإجارة لكن بحيث يكون عوض الإجارة مهراً في النكاح .

والاستدلال المتقدم لا يتم على شيء منهما ، بل إنَّما يتم بناء على كون العقد الأصلي هو عقد الإجارة بحيث يكون عوض الإجارة منفعة البضع ، وهذا خلاف الظاهر من الآية . أجل ، ربَّما تكون الإجارة تمام الداعي أو جزؤه ، ولكن لا تأثير لذلك ، وإنَّما العبرة بالإشياء الواقعة خارجاً وبالصورة التي أبرم عليها العقد .

٢ - إنَّه لم يذكر في هذا النص ماذا كانت أجرة موسى ، ولكن بعض ما روي لنا من السنَّة فيه أنَّ الأجرة كانت من نتاج الغنم (٤٥) . وهذا يقتضي الجهالة والغرر ؛ فإنَّ ولادة الغنم غير معلومة ، وإنَّ من البلاد الخصبة ما يعلم ولادة الغنم فيها قطعاً وعدتها وسلامتها سخالها ومنها ما لا يعلم ذلك منها ، ممَّا أثار جدلاً علمياً بين المحققين لكون الغرر منهياً عنه ، بل المشكلة هنا أصعب باعتبار ما روي عن النبي ﷺ من النهي عن المضامين والملايح لا عن الغرر بصورة عامة فحسب ، والمضامين : ما في بطون الأمهات . والملايح : ما في أصلاب الفحول (٤٦) . والبحث في ذلك كما ترى خارج عن البحث في مفاد النص

القرآني ؛ لعدم دلالته على ماهية الأجرة ونوعها .

٣ - قال بعضهم : إنّه كان لبنت صالح مدين (٤٧) في الغنم حصّة ، فلذلك صحت الإجارة صداقاً لها بما كان لها من الحصّة فيها .

وعلق القاضي على ذلك بأنّ هذا احتراز من معنى بوقوع في آخر ؛ فإنّ الغنم إذا كانت بين صالح وبين ابنته وأخذها موسى مستأجراً عليها ، ففي ذلك جمع سلعتين في عقد واحد لغير عاقد واحد (٤٨) .

ولعلّ مراد ذاك القائل أنّه ذكره على نحو الاحتمال لا على سبيل نقل الرواية والأثر . وعلى أيّة حال فالبحث هنا كسابقه خارج عن مدلول النص القرآني .

٤ - لم يذكر في النص نوع العمل المطلوب من موسى في تلك الإجارة ، وقد يستفاد من ذلك جواز الإطلاق في عقد الإجارة ويحمل على المتعارف ، والمفهوم من تلك القصة أنّ شعبياً عليه السلام لم يكن له عمل إلا رعية الغنم ، فكان ما علم من حاله قائماً مقام تعيين الخدمة فيه .

وقال أبو حنيفة والشافعي : لا يجوز ؛ لأنّه مجهول (٤٩) .

سادساً - الشروط :

١ - لا بدّ من ضبط الشروط في عقد الإجارة بشكل واضح بحيث لا يحصل هناك غرر يؤدّي عادة إلى الخصومة والخلاف فيما بعد ، فقد حدّد موسى الشرط اللازم وأعقبه بالتطوّع في العشر ، وقد خرج كلّ واحد منهما على حكمه ، ولم يلحق الآخر بالأوّل ، ولا اشترك الفرض والتطوّع (٥٠) .

ففي قوله : ﴿ قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴾ إشارة إلى أنّ المعاملات والعقود لابدّ وأن تكون واضحة غير مبهمة ومجرّدة عن كلّ ما يؤدّي إلى الابهام والاختلاف فيما بعد ، حيث إنّ موسى عليه السلام أكّد على أنّ العمل في السنتين الإضافيتين هو شرط غير ملزم .

٢ - اشترط بعض إن الإجارة على رعي الغنم إن كانت معدودة معينة لا تصح حتى يشترط الخلف إن ماتت ، لكن رد بعضهم ذلك للآية فقال : « وقد استأجر صالح مدين موسى على غنمه ، وقد رآها ولم يشترط خلفاً » (٥١) .

والظاهر أن سبب الاشتراط هو اختلاف العمل بحسب اختلاف عدد القطيع ، وبالتالي اختلاف الأجرة تبعاً . وواضح أنه لا دلالة للآية على ذلك ، بل قد يتمسك بالاطلاق لنفي هذا الشرط .

سابعاً - الآداب :

يمكن أن نستشف من هذه الواقعة عدة آداب وأحكام أخلاقية كثيرة ، نشير إلى ما يتعلق منها بالبحث :

١ - قوله ﴿ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَفَيْتَ لَنَا ﴾ يمكن أن يستفاد منه مدى الحرص على عمل العامل حتى لو لم يكن عقد وإلزام ؛ فإن السقي الذي قام به موسى كان تبرعاً منه ، لكن الأخلاق الدينية والتربية النبوية تحث وتدفع الإنسان على مكافأة هكذا عمل وعدم تضييعه ، فكيف إذا كان العمل ضمن عقد واتفاق ؟ !

٢ - قوله ﴿ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ يدل على عدم استغلال رب العمل للعامل والأجير في مختلف الأحوال حتى لو اضطر الأجير إلى القبول بأشد وأقسى الشروط ، وعدم تجريد العقد الاقتصادي من الأخلاق والروح الإنسانية ، فهنا على الرغم من كون موسى في منتهى الحاجة ، وربما كان يرضى بأشد الشروط وأقساها ، ومع ذلك عامله شعيب ﷺ بمنتهى الإحسان والرفق .

٣ - نرى أيضاً في النص الحث على مقابلة الإحسان بالإحسان جلية

وواضحة ، فإنّ موسى أقدم على عمل إنساني وهو مساعدة الفتاتين ، ولم يكن في قلبه طمع بأيّ شيء ، وفي مقابل هذا العمل الإنساني أقدم شعيب على خطوة إنسانية نبيلة بأن كافأه بالتزويج قبل أن ينبس ببنت شفة ، وجعله واحداً من أفراد عائلته لا مستخدماً فحسب .

٤ - قوله : ﴿ فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ ﴾ يدلّ على وفاء موسى بهذا الاتفاق . وقد أشارت الروايات إلى أنّ موسى مكث عشر سنين ولم يكتف بالثمان المشروطة ، فقد روي عن أبي ذرّ قال : قال لي رسول الله ﷺ : « إِنْ سَأَلْتَ أَيَّ الْأَجْلِينَ قَضَى مُوسَى ؟ فَقُلْ : خَيْرُهُمَا وَأَوْفَاهُما ... » (٥٢) ، وعن البيهقي قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : قول شعيب عليه السلام : ﴿ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ ... فَمَنْ عِنْدَكَ ﴾ ، أَيَّ الْأَجْلِينَ قَضَى ؟ قال : « الْوَفَاءُ مِنْهُمَا أَبْعَدُهُمَا عَشْرَ سَنِينَ ... » (٥٣) .

٥ - يستفاد من الآية الوفاء بالإجارة ودفع الأجرة إلى الأجير بعد الفراغ من العمل من غير تأخير وعدم منعه أجرته ، وهذه الدلالة من نوع الدلالة السياقية ؛ فإنّ الانتقال في قصة موسى من إنهائه العمل الذي استؤجر عليه إلى حكاية مسيره بأهله ، فكلّ ذلك يفيد أنّه لم يحدث ما يخلّ بالعلاقة بينه وبين شعيب عليه السلام ، وهذا لا يكون إلا إذا كان هناك وفاء بالالتزام العقدي من قبل شعيب عليه السلام ودفع الأجرة لموسى عليه السلام ، قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ﴾ .

وقد ورد بذلك الأثر عن النبي وأهل بيته ، فقد روى جعفر بن محمد عن آبائه عليه السلام - في حديث المناهي - قال : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : مَنْ ظَلَمَ أَجِيرًا أَجَرْتَهُ أَحْبَبَ اللَّهُ عَمَلَهُ وَحَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ رِيحَ الْجَنَّةِ ، وَإِنْ رِيحُهَا لِيُوجَدَ مِنْ مَسِيرَةِ خَمْسَمِئَةِ عَامٍ » (٥٤) .

وعنه عن آبائه عليه السلام - في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام - قال : « يَا عَلِيُّ ... مَنْ مَنَعَ أَجِيرًا أَجَرَهُ فَعَلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ » (٥٥) .

وعن الإمام الرضا عن آبائه عليه السلام قال : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : إِنْ اللَّهُ غَاغَرَ كُلَّ

ذنب إلا من أحدث ديناً أو اغتصب أجيراً أجره أو رجل باع حراً» (٥٦).

وعن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال: «أقذر الذنوب ثلاثة: قتل البهيمة وحبس مهر المرأة ومنع الأجير أجره» (٥٧).

بل روي عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام في الجمال والأجير قال: «لا يجف عرقه حتى تعطيه أجرته» (٥٨).

٦ - قوله: ﴿إِنْ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ يستفاد منه مراعاة المصلحة وانتخاب الأجير الأصلح والأفضل؛ فإن ابنة شعيب علّلت طلبها باستئجار موسى بالقوة والأمانة، وهذا ما يقتضيه التفكير العقلاني السليم توصلاً للغرض الحياتي، فالقوة والقدرة على العمل والأمانة من أجل الاطمئنان على المال وعلى إتقان العمل عنصران مهمّان ينبغي توفرهما في العامل سيّما إذا كانت الإجارة على عمل يقتضي الاختلاط بذوي المستأجر ونسائه، فهذا ما يستدعي أخذ الأمانة بعين الاعتبار خصوصاً على العرض.

٧ - لقد ورد في السنّة المطهّرة رجحان تعيين الأجرة للأجير قبل استعماله، فقد روي عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام - في حديث المناهي - قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يستعمل أجير حتى يعلم ما أجرته» (٥٩).

وقد روي عن سليمان بن جعفر الجعفري قال: كنت مع الرضا عليه السلام في بعض الحاجة فأردت أن أنصرف إلى منزلي فقال لي: «انصرف معي فبت عندي الليلة» فانطلقت معه فدخل إلى داره مع المغيب، فنظر إلى غلمانهم يعملون في الطين أوارى (٦٠) الدواب وغير ذلك، وإذا معهم أسود ليس منهم فقال: «ما هذا الرجل معكم؟» قالوا: يعاوننا ونعطيه شيئاً، قال: «قاطعتموه على أجرته؟» قالوا: لا، هو يرضى منا ما نعطيه، فأقبل عليهم يضربهم بالسوط، وغضب لذلك غضباً شديداً، فقلت: جعلت فداك لم تدخل على نفسك؟ فقال: «إنّي قد نهيتهم عن مثل هذا غير مرّة أن يعمل معهم أحد حتى يقاطعوه على أجرته،

واعلم أنه ما من أحد يعمل لك شيئاً بغير مقاطعة ثمّ زدته لذلك الشيء ثلاثة أضعاف على أجرته إلا ظنّ أنك قد نقصته أجرته ، وإذا قاطعته ثمّ أعطيته أجرته حمدك على الوفاء ، فإن زدته حبة عرف ذلك لك ، ورأى أنك قد زدته » (٦١) .

والآية في نفسها غير دالة على ذلك إلا إذا استدلّ بما ورد في بعض الأخبار في بيان الآية من أنّ الأجرة كانت معيّنة في نتاج الغنم .

٨ - ويستفاد أيضاً من هذا النص كون العمل والكسب لا يعدّ منقصة ولو كان بايجار الإنسان نفسه للغير ، وأنّ الأنبياء ﷺ فعلوا ذلك فكيف بمن دونهم ؟ !

٩ - قوله : ﴿ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ يستفاد منه الإرفاق بالعامل وأنه من شأن الصالحين وأنه أمر مستحسن .

١٠ - قوله : ﴿ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴾ فيه دلالة على الدفاع عن حقوق العامل وعدم تضييعها وضبطها .

ثامناً - أحكام لا ترتبط بالإجارة :

قد تعرّض هذا النص إلى أحكام أخرى أغلبها يتعلّق بالنكاح ، منها :

١ - اشتراط اللفظ والصيغة في النكاح ، وهل يصح مع عدم الماضوية ؟

٢ - كفاية تعيين الزوجة في الجملة .

٣ - جواز جعل عمل الزوج مهراً .

٤ - هل يصح جعل المهر للأب ؟

٥ - هل يجوز اجتماع الإجارة والنكاح ؟

وغير ذلك من الأحكام (٦٢) ، نترك تفصيلها إلى محالّها .

النص الثاني :

﴿ ... فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَنْتُمْ مُرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ... ﴾ (٦٣) .

البيان الإجمالي :

النص هو فقرة من آية قد تعرضت إلى أحكام المطلقة ورعاية حقوقها التي من ضمنها لزوم إعطائها أجره إرضاع الولد وأن الزوج مسؤول عن ذلك .

﴿أَجُورُهُنَّ﴾ الأجر : ما يعود من ثواب العمل دنيوياً كان أو أخروياً . والأجرة في الثواب الدنيوي . وجمع الأجر : أجور . والأجر والأجرة يقال فيما كان عن عقد وما يجري مجرى العقد ، ولا يقال إلا في النفع دون الضرر .

المدلول التشريعي :

١ - استدلّ بهذا النص على مشروعية الإجارة على العمل ^(٦٤) ونصحتها لو كان متعلقها الإرضاع ، ولا خصوصية للإرضاع ، فلو كان مورد الإجارة غير الإرضاع صح أيضاً ، بل المشروعية في غير الإرضاع أولى ؛ لأنّ في الإرضاع غرراً ، فإنّ اللبن قد يقلّ ، وقد يكثر ، وقد يشرب الصبي من اللبن كثيراً ، وقد يشرب قليلاً .

وكذلك لا خصوصية للزوجة ، فلو كانت الإجارة مع غيرها صح ؛ كلّ ذلك للفهم العرفي . وعليه فتتمّ دلالة الآية على مشروعية الإجارة مطلقاً ، وعلى لزوم دفع الأجرة للأجير .

نعم ، لم يرتض البعض هذا الاستدلال وناقش فيه باعتبار احتمال أن لا يكون المراد من لفظ (الأجر) في الآية الشريفة : ما هو المَجْعُول عوضاً في عقد الإجارة ، بل عوض المثل للرضاع ، فالوالدة متى ما أرضعت طفلها استحقت عوض ذلك على الزوج سواء تمّ عقد الإجارة أم لم يتمّ ؛ فإنّه على كلا التقديرين تستحقّ ذلك ما دامت لم تقصد التبرّع ^(٦٥) ، وحيث لا دافع لهذا الاحتمال فلا يمكن انعقاد دلالة الآية على مشروعية الإجارة المصطلحة .

وعلى كلّ حال فالآية تدلّ على لزوم دفع الأجرة ، واحترام عمل الغير .

٢ - ثم إن الذين استدلّوا بالآية على الإجارة اختلفوا في تصوير متعلّق الإجارة للإرضاع ، فهل إنّ العقد يقع على الحضانة ويكون اللبن تابعاً ، أو إنّه يقع على اللبن والحضانة تابعة ؟ (٦٦)

والخلاف ناشئ من مشكلتين :

أولاهما : كون لبن المرأة عيناً ، والمعاوضة على العين تكون بعقد البيع لا الإجارة .

ثانيتهما : كون الرضاع مختلفاً ، فربّ صبي أكثر رضاعاً من صبي ، وربّ امرأة أكثر لبناً من امرأة ، فلا يمكن ضبط ذلك (٦٧) .

وحلّ ذلك بما يلي :

أولاً : إنّ لبن المرأة وإن كان عيناً لكن أُجري مجرى المنافع التي تستحقّ بعقود الإجازات وخرج عن حكم الأعيان بالدليل الخاص ، ومنه هذه الآية ، قال الجصاص : « ولذلك لم يجز أصحابنا بيع لبن المرأة كما لا يجوز عقد البيع على المنافع ، وفارق لبن المرأة بذلك لبن سائر الحيوان ، ألا ترى أنّه لا يجوز استئجار شاة لرضاع صبي ؛ لأنّ الأعيان لا تستحقّ بعقود الإجازات كاستئجار النخل والشجر » (٦٨) أو يقال : بأنّ العرف يعدّ ذلك من المنافع (٦٩) .

ثانياً : إنّ متعلّق الإجارة ليس اللبن ، وإنّما متعلّقها الإرضاع كما يظهر من قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ ﴾ ، ولا شك في أنّ الإرضاع عمل ومنفعة له مالية بنظر العقلاء ، فيصح وقوع الإجارة عليه .

ثالثاً : إنّ الإجارة على العمل يمكن ضبطها ببعض الضوابط كالزمان مثلاً وغيره ، ووجود الجهالة بهذا المقدار مغتفر في مثل هذه المعاوضة .

٣ - استفاد البعض من هذه الآية دلالتها على أنّ الأجرة إنّما تستحقّ بالفراغ من العمل لا بالعقد ؛ لأنّ الله أوجبها بعد الرضاع بقوله : ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ

دراسات مقارنة في فقه القرآن - عقد الإجارة وأحكامه

أَجُورَهُنَّ^(٧٠)، فَإِنَّ الأَجْرَةَ تُلْزَمُ بَعْدَ الْعَمَلِ، وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ وَأَبُو حَنِيفَةَ. فَلَا تَمْلِكُ بِالْعَقْدِ إِلَّا إِذَا اشْتَرَطَ تَعَجُّلُهَا.

في حين ذهب الشافعي إلى أَنَّ الأَجْرَةَ تَمْلِكُ بِمَجْرَدِ الْعَقْدِ^(٧١).

وواضح أَنَّ الاستدلال مبني على كون المراد في الآية هو الإجارة، إلا أَنَّ دلالتها على ذلك غير واضحة، كما تقدّم.

٤ - واستدل البعض بهذه الآية على أحكام أخرى خارجة عن الإجارة، منها:

أ - إِنَّ الأم إذا رضيت أن ترضع ولدها بأجرة المثل فهي أحق به، ولم يكن للأب أن يسترضع غيرها؛ لأمر الله إياه بإعطاء الأجر إذا أرضعت ولده^(٧٢).

ب - وكذلك استفيد دلالتها على كون نفقة الولد الصغير على أبيه؛ لأنّه إذا لزمه أجرة الرضاع فكفايته ألزم^(٧٣).

ج - إِنَّ الأم أولى بحضانة الولد من غيرها.

د - ذهب البعض إلى لزوم إرضاع الولد على الأم إلا فيما استثنى، وفرّع على ذلك عدم استحقاقها الأجرة حال الوجوب عليها^(٧٤)، وذهب آخرون إلى أنّه لا يلزم المرأة إرضاع ولدها سواء أكانت عند زوجها أو لم تكن^(٧٥).

هـ - هذا، وقد تضمنت الآية توصية أخلاقية بأن يكون التعامل قائماً على أساس المعروف بحيث لا يتضرر الرجل بزيادة الأجر الذي ينفقه ولا المرأة بنقص مده الرضاع وغير ذلك، والخطاب هنا للرجل والمرأة معاً، أي تشاوروا في أمر الولد وتوافقوا في معروف من العادة مراعاة لحقوق الجميع^(٧٦).

النص الثالث :

﴿... قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً﴾^(٧٧).

البيان الاجمالي :

إِنَّ هَذَا النَّصَّ هُوَ فِقْرَةٌ مِنَ الْآيَةِ : ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً﴾ ، وهذه الآية وردت ضمن آيات تتحدث عن قصة موسى ﷺ مع العبد الصالح واعتراض موسى على ما شاهده منه ثلاث مرّات ، كانت الأخيرة حينما وصلا إلى قرية ^(٧٨) وطلبا الطعام من أهلها فأبوا أن يضيّفوهما ، ثمّ إنّهما وجدا في تلك القرية جداراً مشرفاً على السقوط والانهدام فأصلحه وعمّره العبد الصالح ، وهنا بادره موسى بالقول بأنّه بإمكانك أن تأخذ على عملك في إقامة الجدار وإصلاحه أجراً ؛ نظراً لحاجتهما الماسّة للطعام .

المدلول التشريعي :

استدلّ به على مشروعية الإجارة على العمل ^(٧٩) .

واعترض على ذلك بكون الدليل أعم من المدعى ؛ وذلك لاحتمال كون الأجر هنا لا بمعنى المسمّى بعقد الإجارة ، بل هو عوض المثل لعمل بناء الجدار ، نظير ما قيل في النص السابق ، بل يمكن أن يورد عليه أيضاً مضافاً لما سبق :

١ - إنّ المتتبع لمسار القصة يلاحظ أنّ العبد الصالح الذي اصطحب موسى معه قام ببناء الجدار أولاً وبعد ذلك اقترح عليه موسى أخذ الأجرة ، فينتفي عندئذ احتمال تقدّم عقد الإجارة عليه ، فيتعيّن الاحتمال الآخر .

٢ - إنّ ظاهر النص قد يستفاد منه أيضاً كون بناء الجدار قد أقدم عليه العبد الصالح تبرعاً ^(٨٠) ؛ إذ لم يذكر هناك طلب من أهل الجدار ولا من أهل القرية ، فلا موضوع للأجر .

ولا يتوهم أنّ ذلك يقتضي نسبة الجهل أو الظلم لموسى ﷺ ، بل يحتمل أن

يكون مراد موسى من اقتراحه هو عدم الإقدام تبرعاً أو لومه وعتابه على الإقدام تبرعاً؛ باعتبار أن أهل تلك القرية لم يعاملوه وصاحبه معاملة إنسانية حيث امتنعوا من تضييفهما فلم يكونوا يستحقون الإحسان، أو باعتبار حاجتهما الماسة إلى المال وقتها لتحصيل القوت، لا أن مراده أخذ الأجر بعد وقوع العمل تبرعاً، بل لعل هذا هو الظاهر، فيدل على جواز جعل الأجرة والعوض ابتداءً^(٨١)، وإن كان لا دلالة فيها على مشروعية عقد الإجارة؛ إذ أن أخذ الأجرة والعوض أعم، كما هو واضح.

النص الرابع :

﴿ قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴾^(٨٢).

المدلول التشريعي :

تدل هذه الآية على أخذ العوض، وقد وقع في مقابل العمل، فتدل على مشروعية الإجارة للعمل.

ويرد على الاستدلال بها :

١ - أن المأخوذ أعم من كونه ما جعل في عقد الإجارة أو غيرها من العقود كالجعالة.

٢ - أن هذا العرض المقترح على ذي القرنين كان من قبل القوم الذين لا نعرف عنهم شيئاً إلا ما وصفهم به الله تعالى بقوله : ﴿ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ﴾^(٨٣)، ولا حجية في قولهم.

٣ - بل مما يزيد الطين بلة أنه لم يبين بأن ذا القرنين كان قد أجابهم لما أرادوا أم لا، بل قد ورد في الأثر أنه رد ذلك وبين عدم احتياجه للمال^(٨٤).

٤ - مضافاً إلى أننا لا نعرف شخصية ذي القرنين، وما هي مكانته؟ وهل

كان من الأنبياء أو من الأولياء أو من الصالحين أو غير ذلك حتى نستدلّ بفعله أو تقريره؟

النص الخامس :

﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِنِّي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾^(٨٥).

المدلول التشريعي :

يستفاد من الآية مشروعية الإجارة حيث إنّ ﴿عَلَى﴾ تدلّ على العوض .

ويرد على الاستدلال بها إنّ الواقع بين موسى والعبد الصالح ليس إجارة ، فليس كلّ اتفاق يكون معاملة ، وليس كلّ اشتراط يكون عقداً فضلاً عن أن يكون عقد إجارة ، ففرق بين الاتفاق المعاملي والاتفاق الأخلاقي ، فلم يكن هنا معاوضة ولا مبادلة ؛ إذ لم يكن العبد الصالح يريد الانتفاع بعمل يقوم به موسى كالمصاحبة والرفقة في الطريق حتى يقابل ذلك بعوض وهو التعليم ، بل إنّ الرفقة والتعليم كلاهما من اقتراح موسى ﷺ وهو المنتفع من التعليم لا أنّ التعليم عوض لعمل ، كما هو ظاهر حرف الجرّ في قوله : ﴿عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِنِّي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ .

النص السادس :

﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾^(٨٦).

المدلول التشريعي :

لقد جعل بعضهم هذه الآية من أدلة الإجارة^(٨٧) . وقد روي الاستدلال بها على مشروعية الإجارة عن الإمام علي بن أبي طالب ﷺ^(٨٨) ؛ حيث إنّ السّنة

دراسات مقارنة في فقه القرآن - عقد الإجارة وأحكامه
الإلهية اقتضت تسليط الناس بعضهم على منافع البعض الآخر ، والإجارة تتضمن هذا الأمر .

ويمكن المناقشة فيه بأن أقصى ما يمكن استفادته من ظاهر الآية هو مشروعية انتفاع الناس بعضهم ببعض ، وهذا كما ترى أعم من الإجارة .

وأما المروي عن الإمام علي عليه السلام فضعيف سنداً^(٨٩) ، مضافاً إلى إمكان حمله على الأعم من الإجارة المصطلحة ؛ إذ أن التعابير الواردة في الرواية تؤيد هذا الحمل ، فهي تدلّ على مشروعية الاستعانة بالغير والانتفاع بعمله بشكل عام .

النص السابع :

﴿ وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴾^(٩٠) .

المدلول التشريعي :

استدلّ البعض بهذا النصّ على مشروعية الإجارة لكونه يحكي مشروعيتها في شريعة نبي من أنبياء الله ، وهو يوسف عليه السلام^(٩١) .

والظاهر أنه يدلّ على مشروعية عقد آخر يشبه الإجارة وهو الجعالة ، كما هو ظاهر اللفظ .

النص الثامن :

﴿ ... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ... فَاَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... ﴾^(٩٢) ، ونحوه قوله تعالى : ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾^(٩٣) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ ﴾^(٩٤) .

المدلول التشريعي :

يمكن أن يستفاد من هاتين الآيتين مشروعية الإجارة ، بل ولزومها .

ويرد على هذا الاستدلال : أنَّ المراد بالأجور هنا المعنى الكنائسي لا المعنى الحقيقي ؛ إذ لا إجارة هنا قطعاً ، بل الواقع هو عقد النكاح ، والمراد بالأجور المهور والصدقات .

الهوامش

- (١) انظر : الأعداد : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ من مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ، تحت عنوان (الآفاق التشريعية في القرآن الكريم) .
- (٢) انظر : كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٧٣ .
- (٣) الوسائل (العاملي) ١٩ : ١٠٣ - ١٠٤ ، ب ٢ من الإجارة ، ح ٣ . وسيأتي ذكره لاحقاً .
- (٤) القصص : ٢٥ - ٢٩ .
- (٥) مجمع البيان (الطبرسي) ٧ : ٣٩٠ .
- (٦) فقه القرآن (الرواندي) ٢ : ٦٣ .
- (٧) المفردات (الراغب) : ٦٤ - ٦٥ .
- (٨) الكشاف (الزمخشري) ٣ : ٤٠٤ .
- (٩) المصدر السابق .
- (١٠) المفردات (الراغب) : ٦٥ .
- (١١) المصدر السابق .
- (١٢) المصدر السابق .
- (١٣) تفسير الميزان (الطباطبائي) ١٦ : ٢٧ .
- (١٤) فقد سئل عليه السلام : عن البيت أكان يحج قبل أن يبعث النبي ﷺ ؟ « قال : نعم ، وتصديقه في القرآن قول شعيب عليه السلام حين قال لموسى عليه السلام حيث تزوج : ﴿ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجَ ﴾ ولم يقل ثمانين سنين » [مستدرک الوسائل (النوري) ٨ : ٩ ، ح ٨ من وجوب الحج وشرائطه] .

(١٥) انظر : فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٦٣ . العروة الوثقى (الزيدي) ٢ : ٥٧٤ . المغني (ابن قدامة) ٦ : ٣ . الموسوعة الفقهية (الكويتية) ١ : ٢٥٢ .

(١٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩ : ١٠١ - ١٠٢ . ب ١ من الإجارة ، ح ١ .

(١٧) انظر : موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام ٤ : ١٠ - ١٦ .

(١٨) ولكن من الجدير بالذكر أنّ في هذا المقام خاصة قد يقال بصحة الاستناد إلى هذا النص .

وإن لم نسلم بكبرى حجة شرع من قبلنا؛ نظراً لما ورد من روايات عن أهل البيت عليه السلام كان الاستناد فيها إلى الآية ، مما يدل على حجة هذه الآيات هنا على الأقل .

(١٩) لا يخفى أنّ مسألة حجة شرع من قبلنا بالنسبة إلينا من المسائل المبحوثة في علم أصول الفقه ، وطرح بشأنها ثلاث نظريات :

النظرية الأولى : إنّ الشرائع السابقة التي أنزلها الله تعالى شرع لنا مطلقاً إلا ما ثبت نسخه في شريعتنا .

النظرية الثانية : إنّها ليست بشرع لنا مطلقاً؛ فإنّها منسوخة جملة وتفصيلاً .

النظرية الثالثة : التفصيل بين ما قصّه الله ورسوله علينا من أحكام الشرائع السابقة ولم يرد في شرعنا دليل يبيّن لنا الوظيفة يكون شرعاً لنا وعلينا اتباعه ، وبين ما لم يذكر في الكتاب والسنة فلا يكون كذلك . [الأصول العامة للفقه المقارن (الحكيم) : ٤١٥ - ٤٢١] .

(٢٠) قال الشافعي (أحكام القرآن ١ : ٢٧٩) : « وقد ذكر الله تعالى الإجارة في كتابه وعمل بها بعض أنبيائه . . . فذكر الله عز وجل أنّ نبياً من أنبيائه أجر نفسه حججاً مسماً يملك بها بضع امرأة ، فدلّ على تجويز الإجارة » ، وظاهره اختيار الرأي الأول ، وإن كان في العبارة ما يوهم إرادته الرأي الثاني .

(٢١) مجمع البيان (الطبرسي) ٧ : ٤٥٧ .

(٢٢) فقه الصادق (الروحاني) ١٩ : ٦٣ .

(٢٣) جواهر العقود (المنهاجي الاسيوطي) ١ : ٢٠٨ .

(٢٤) أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٤٧٠ .

(٢٥) المصدر السابق : ١٤٦٦ .

(٢٦) انظر : المغني (ابن قدامة) ٦ : ٣ .

(٢٧) انظر : فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٦٣ .

- (٢٨) تذكرة الفقهاء العلامة الحلي ٢ : ٢٩٠ . الطبعة الحجرية .
- (٢٩) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ١ : ٢٥٤ .
- (٣٠) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٦ : ٣٥٢ ، ح ١٢٤ .
- (٣١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩ : ١٠٣ ، ب ٢ من الإجارة ، ح ١ .
- (٣٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢١ : ٢٧٩ ، ب ٢٢ من الإجارة ، ح ١ .
- (٣٣) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٦٤ .
- (٣٤) المائدة ١ . وانظر : الموسوعة الفقهية (الكويتية) ١ : ٢٥٣ .
- (٣٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩ : ١١٨ ، ب ١٥ من الإجارة ، ح ١ .
- (٣٦) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام ٤ : ٢٧ .
- (٣٧) المغني (ابن قدامة) ٦ : ٧ - ٨ .
- (٣٨) أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٤٧٩ .
- (٣٩) المغني (ابن قدامة) ٦ : ٧ .
- (٤٠) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ١٠ : ٨١ .
- (٤١) أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٤٧٩ - ١٤٨٠ .
- (٤٢) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٢ : ٣٠٤ .
- (٤٣) المغني (ابن قدامة) ٦ : ١٢ .
- (٤٤) نعم ، قال بعضهم : هذا الذي جرى من صالح مدين لم يكن ذكراً لصداق المرأة ، وإنما كان اشتراطاً لنفسه على ما تفعله الأعراب؛ فإنها تشترط صداق بناتها ، وتقول : لي كذا في خاصّة نفسي . ورده ابن العربي فقال : « هذا الذي تفعله الأعراب هو حلوان وزيادة على المهر ، وهو حرام لا يليق بالأنبياء » [أحكام القرآن ٣ : ١٤٧٣] .
- (٤٥) فقد أشرنا إلى ما رواه يحيى بن سلام ، ونضيف ما رواه عتبة بن المنذر السلمي - وكان من أصحاب النبي ﷺ - من قوله ﷺ : « إن موسى لما أراد فراق شعيب أمر امرأته أن تسأل أباه عن نتاج غنمه ما يعيشون به ، فأعطاهما ما ولدت غنمه من قالب لون ذلك العام » . وقال : « لما وردت الحوض وقف موسى بإزاء الحوض فلم تمرّ به شاة إلا ضرب جنبها بعضاً ، فوضعت قوالب ألوان كلّها اثنين وثلاثة ، كلّ شاة ليس منهنّ قشوش ولا ضبّ ولا كمشة ولا ثعل » [أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٤٧٤] .

- (٤٦) أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٤٧٤ - ١٤٧٥ .
- (٤٧) لا يتوهم من ذلك اتحاد نبي الله ﷺ مع صالح عليه السلام فإن صالح هو نبي قوم ثمود .
- (٤٨) أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٤٧٥ .
- (٤٩) أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٤٧٢ . أجل إنه نقل عن أهل التفسير بأنهم ذكروا أن شعيباً عتِن له رعية الغنم ، وعليه فلم تكن الإجارة مطلقة ، وعلّق على ذلك بعدم صحة السند .
- (٥٠) المصدر السابق ٣ : ١٤٧٩ .
- (٥١) المصدر السابق ٣ : ١٤٧٣ .
- (٥٢) المصدر السابق ٤ : ١٤٧٠ .
- (٥٣) الكافي (الكليني) ٥ : ٤١٤ ، ح ١ .
- (٥٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩ : ١٠٧ ، ب ٥ من الإجارة ، ح ١ .
- (٥٥) المصدر السابق ١٩ : ١٠٧ - ١٠٨ ، ب ٥ من الإجارة ، ح ٢ .
- (٥٦) المصدر السابق ١٩ : ١٠٨ ، ب ٥ من الإجارة ، ح ٤ .
- (٥٧) المصدر السابق ١٩ : ١٠٨ ، ب ٥ من الإجارة ، ح ٥ .
- (٥٨) المصدر السابق ١٩ : ١٠٦ ، ب ٤ من الإجارة ، ح ١ .
- (٥٩) المصدر السابق ١٩ : ١٠٥ ، ب ٣ من الإجارة ، ح ٣ .
- (٦٠) الإرية : الاخية ، وهي عروة تربط إلى وتد مدقوق وتشدّ فيها الدابة ، وربما قيل للمعلف .
- [المصباح المنير (الفيومي) ١ : ٨] .
- (٦١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩ : ١٠٤ - ١٠٥ ، ب ٣ من الإجارة ، ح ١ .
- (٦٢) انظر : أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٤٦٦ - ١٤٨٢ ، حيث تعرّض إلى ما يربو على الثلاثين مسألة أغلبها خارج عن الإجارة ومتعلّق بالنكاح .
- (٦٣) الطلاق : ٦ .
- والنص الكامل للآية : ﴿ أَسْكَنْتُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُمْ لِأَسْخِيئُوا عَلَيْهِمْ وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمَلَ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتَضَوْهُنَّ وَأَتَمَرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَمَنْعُ لَكُمْ أُخْرَى ﴾ .

- (٦٤) الخلاف (الطوسي) ٣ : ٤٨٥ ، م ١ . تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٢ : ٢٩٠ . المغني (ابن قدامة) ٦ : ٢ . أحكام القرآن (الشافعي) ١ : ٢٧٨-٢٧٧ .
- (٦٥) دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام (الايرواني) ١ : ٢٩٠ .
- (٦٦) الخلاف (الطوسي) ٣ : ٤٨٥ ، م ١ . تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٢ : ٢٩٠ .
- (٦٧) انظر : أحكام القرآن (الشافعي) ١ : ٢٧٧ .
- (٦٨) أحكام القرآن (الجصاص) ٥ : ٣٦٠ - ٣٦١ .
- (٦٩) انظر : أحكام القرآن (الشافعي) ١ : ٢٧٧ .
- (٧٠) المصدر السابق ٥ : ٣٦٠ .
- (٧١) المصدر السابق ٦ : ١٥ .
- (٧٢) أحكام القرآن (الجصاص) ٥ : ٣٦٠ .
- (٧٣) أحكام القرآن (الجصاص) ٥ : ٣٦٠ .
- (٧٤) أحكام القرآن (ابن العربي) ٤ : ١٨٤١ .
- (٧٥) أحكام القرآن (الشافعي) ١ : ٢٧٨ .
- (٧٦) انظر : الميزان (الطباطبائي) ١٩ : ٣١٨ .
- (٧٧) الكهف : ٧٧ .
- (٧٨) قيل : هي انطاكيا عن ابن عباس ، وقيل : هي إيالة عن ابن سيرين ومحمد بن كعب ، وقيل : هي قرية على ساحل البحر يقال لها ناصرة ، وبها سميت النصراني نصارى ، وهو المروي عن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام . [مجمع البيان (الطبرسي) ٦ : ٧٥١] .
- (٧٩) الخلاف (الطوسي) ٣ : ٤٨٦ ، تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٢ : ٢٩٠ . المغني (ابن قدامة) ٦ : ٢ .
- (٨٠) قد أشار إلى ذلك السرخسي في المبسوط ٣٠ : ٢٧٢ .
- (٨١) انظر : بحار الأنوار (المجلسي) ١٣ : ٢٨٠ ، ٢٨٤ ، ٣٠٧ .
- (٨٢) الكهف : ٩٤ .
- (٨٣) الكهف : ٩٣ .
- (٨٤) أحكام القرآن (ابن العربي) ٣ : ١٢٤٨ .
- (٨٥) الكهف : ٦٦ .

(٨٦) الزخرف : ٣٢ .

(٨٧) المبسوط (السرخسي) ١٥ : ٧٤ .

(٨٨) قال فيما روي عنه : «وأما وجه الإجارة فقوله تعالى : ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مُمِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ... يَجْمَعُونَ﴾ فأخبرنا سبحانه أن الإجارة أحد معاش الخلق ، إذ خالف بحكمته بين همهم وإرادتهم وسائر حالاتهم ، وجعل ذلك قواماً لمعاش الخلق ، وهو الرجل يستأجر الرجل في ضيعته وأعماله وأحكامه وتصرفاته وأملاكه ، ولو كان الرجل مئاً يضطر إلى أن يكون بناء لنفسه أو نجاراً أو صانعاً في شيء من جميع أنواع الصنائع لنفسه ، ويتولى جميع ما يحتاج إليه من إصلاح الثياب وما يحتاج إليه من الملك فمن دونه ما استقامت أحوال العالم بذلك ولا اتسعوا له ولعجزوا عنه ، ولكنه أتقن تدبيره لمخالفته بين همهم ، وكل ما يطلب مما تنصرف إليه همته مما يقوم به بعضهم لبعض ، وليستغني بعضهم ببعض في أبواب المعاش التي بها صلاح أحوالهم» [الوسائل (الحر العاملي) ١٩ : ١٠٣-١٠٤ ، ب ٢ من الإجارة ، ح ٣] .

(٨٩) فقد وقع في سند الرواية بعض الضعفاء كالحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني وأبيه .

(٩٠) يوسف : ٧٢ .

(٩١) شرح الأزهار ٣ : ٢٤٧ .

(٩٢) النساء : ٢٤ - ٢٥ .

(٩٣) الممتحنة : ١٠ .

(٩٤) الأحزاب : ٥٠ .

رسالتان في تنجيس المتنجس وعدمه

❏ تحقيق : الشيخ رحيم القاسمي

المقدّمة :

١- لقد ذهب العلامة المتكلم والفقيه الأصولي المتبحر الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهاني إلى القول بعدم تنجيس المتنجس كما ذهب إليه من قبل استاذاه الآخوند الملا محمد كاظم الخراساني والآقا رضا الهمداني صاحب « مصباح الفقيه » مع فارق أنه يرى عدم منجسيّة المتنجس الجامد مطلقاً والمائع إذا تعددت الوسطة .

وقد ألّف هذا الفقيه المحقق رسالة في ذلك بعث بها إلى العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي في النجف الأشرف كي يلاحظها ويبيدي ملاحظاته عليها .

وقد ضمّن العلامة البلاغي بعض فقرات هذه الرسالة مع الجواب عليها في رسالة ضمن كتابه « العقود المفصلة في حلّ المسائل المشكّلة » المطبوع بضميمة تعليقة له على المكاسب .

وقد جمعنا فقرات رسالة العلامة النجفي من رسالة العلامة البلاغي لعدم توفر الأولى بشكل مستقل لنضعها بين أيدي الباحثين .

ومن الجديد بالذكر أنّ كتاب « العقود المفصلة » للعلامة البلاغي يشتمل على (١٤) رسالة ، وقد طبعت أربعة منها على الحجر أحدها رسالة تنجيس المنتجس .

٢- ولم يكتف بذلك ، بل أفرد رسالة مستقلة أجاب فيها صديقه العلامة النجفي ووجه بها إلى أصفهان ، ونسختها الفريدة موجودة حالياً في مكتبة آية الله الشيخ الأستاذ هادي النجفي حفيد العلامة النجفي ، وسنضعها بين يدي القارئ بعد هذه الرسالة .

٣- وقد ردّ العلامة أبو المجد على رسالة البلاغي برسالة أخرى تحت اسم « استيضاح المراد من الفاضل الجواد » ، وقد قمنا بنشرها في العدد (٤٠) من مجلّتنا ، فراجع .

وأخيراً نشكر سماحة آية الله العلامة السيد محمد رضا الحسيني الجلالى لتكرّمه بوضع كتاب العلامة البلاغي بين أيدينا . والحمد لله ربّ العالمين .

(التحرير)

الرسالة الأولى

في عدم تنجيس المتنجّس

□ الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهاني

قال العلامة البلاغي :

الفصل الثاني : في احتجاج المفصل القائل بأنّ المتنجس اليابس لا ينجّس إذا لوقي برطوبة ؛ ولنذكر كلامه فيما كتبه - دام فضله - في هذا المقام .

قال : « فالذي يوجب التنجيس من ذلك هو ما لو استند التنجيس إلى عين النجاسة ولو بواسطة المتنجّس ، سواء بقيت عين النجاسة حال ملاقة المتنجّس لجسم آخر طاهر أو لم تبقى ، فيستند إليها التنجيس أيضاً بواسطة ما هو مركز في أذهان المتشرّعة من تنجيس أعيان النجاسات للأجسام الطاهرة الذي هو أعمّ من ذلك ، وأنّ المدار في تنجيسها هو اتّصال الرطوبة المتصلة بها ولو بعد انفصالها عنها بالجسم الطاهر ، سواء كانت تلك الرطوبة رطوبة عين النجاسة ، أو رطوبة خارجيّة اتصلت بها ثمّ لاقت جسماً طاهراً .

أمّا إذا انعدم الواصل بين النجاسة وبين الأجسام الطاهرة ، كما لو يبس

المتنجس ثم اتّصلت به رطوبة طاهرة ، فالظاهر أنّه لا تنجس تلك الرطوبة ولا ينجس ما يلاقيها ، سواء كانت تلك الرطوبة الطاهرة حاصلة من الجسم المتنجس ، كالعرق للإنسان ، أو رطوبة خارجة عنه كالماء الطاهر الملاقي للجسم المتنجس ؛ وذلك لانحصار التنجيس بموجب الأخبار الصادرة عن أهل العصمة بملاقاة عين النجاسة بالرطوبة ولو بواسطتها ؛ لما هو مركز في الأذهان ، كما عرفت ، ولدلالة جملة من الأخبار على أنّ الرطوبة الملاقية لعين النجاسة توجب تنجيسها ولو زالت عين النجاسة وارتفعت .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأخبار التي يستفاد منها هذا التفصيل ولو من مجموعها كثيرة جداً .

فمنها : قوله ﷺ في الصحيح عن معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام : « إذا بلغ الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء » ^(١) ، وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام [وسأل] عن الماء تبول فيه الدوابّ وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب؟ قال عليه السلام : « إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء » ^(٢) إلى غير ذلك من الأخبار الكريمة المعلّقة لحكم المنطوق والمفهوم على لفظ شيء الظاهر بعين النجاسة وأنّ التنجيس إنّما يحصل بشيئيه لا بشيئيه أمر آخر حكم عليه بالنجاسة؛ لأنّ ذلك محض حكم لا شيئية فيه ولا عينية توجب التنجيس .

نعم ، لا يبعد صدق التنجيس بنفس العين في صورة كون الرطوبة الملاقية هي التي تلاقي الجسم الظاهر؛ فتكون كالواصل بينهما ولو بعد انفصال عين النجاسة عن تلك الرطوبة ، فيستند التنجيس حينئذ إلى العين عرفاً ولو بقرينة بعض

(١) الكافي ٣ : ٢ : التهذيب ١ : ٤٠ .

(٢) الكافي ٣ : ٢ : الفقيه ١ : ٩ : التهذيب ١ : ٣٩ .

الأخبار الحاكمة بالنجاسة في ملاقات الرطوبة الملاقية لعين النجاسة بعد انفصال عين النجاسة عنها .

وليس الحال مع ببس الرطوبة وانقطاع الواصل كذلك ، فلا يستند حينئذ التنجيس في مفروض انقطاع الواصل إلى عين النجاسة ، فيكون خارجاً عن منطوق أدلة الكرية ومفهومها ، ولا يخلو حينئذ من أن يكون للكرية وعدمها أثر في رفع النجاسة من غير نجس العين أم لا ؟ فإن كان الأول وكانت الكرية أيضاً دافعة للتنجيس بالمتنجس وعدمها موجب لعدم دفعة به فذلك مناف لظاهر أخبار الكرية من انحصار الأمر في المياه المحقونة من حيث التنجيس وعدمه بالأمرين اللذين تكفلت بهما وهما : التنجيس بعين النجاسة إذا كان الماء دون الكرّ ، وعدمه إذا كان بلغ الكرّ؛ لأنه يكون حينئذ للماء قسمان خارجان عن أدلة الكرية المختصة بعين النجاسة وهما : اعتصام الماء بالكرية ، وعدمه بعدمهما بالنسبة إلى المتنجس .

أمّا إذا لم يكن المتنجس منجساً ، فلماء بالنسبة إليه كالماء بالنسبة للجسم الطاهر يخرج موضوعاً ، فلا يكون منافياً للانحصار المستفاد من تلك الأخبار .

وبالجملة ، دلالة أخبار الكرية على انحصار أمر الماء في مقام النجاسة وعدمها في التنجيس بعين النجاسة إذا كان دون الكرّ وعدمه إذا بلغ كرّاً دليل على أنه ليس للماء حالة تنجس بغير عين النجاسة ، وإلا لنافى ذلك انحصار أمر الماء في مقام التنجيس في ذلك ، وإذا كان كذلك فلا يكون المتنجس الجاف مؤثراً للتنجيس ، وهو المطلوب « انتهى مقدار الغرض في هذا المقام ^(١) .

(١) العقود المفصلة : ٤١ - ٤٢ .

ثُمَّ إِنَّهُ - دام فضله - احتجَّ بجملة من الروايات :

منها : روايتا أبي بصير ^(١) وصحيحة شهاب ^(٢) وروايتا سماعة ^(٣) - المشتملات على إصابة الجنب الإناء - معتمداً في تقريب استدلاله على أن إصابة قدر البول واليد القذرة لا تعم اليد التي اصابته متنجساً جافاً برطوبة فيها ، فأصابة هذه اليد للإناء خارجة عما فيه البأس داخلة فيما لا بأس فيه ، فمثلاً إصابة اليد المتنجسة بعين النجاسة إذا جفت ، وليس فيها بقية من عين النجاسة؛ لعدم الفرق بين أفراد المتنجس للتنجيس جزماً ، انتهى ملخصاً .

ومنها : رواية حفص عن أبي عبدالله عليه السلام في دنّ الخمر يجفّف ^(٤) .

فإنّ دلالة هذه وما أشبهها [يعني رواية حكم بن الحكيم وسماعة] يدور أمر التصرف بين التصرف فيها بالتجوّز أو الطرح ، وبين التصرف في إطلاق ما دلّ

(١) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إذا دخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنباء ، فإن دخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء » [الكافي ٣ : ١١] .

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الجنب يحمل الركوة أو التور فيدخل أصبعه فيه ؟ قال : « إن كانت قذرة فليهرقه ، وإن كانت لم يصبها قدر فليغتسل منه ، هذا ممّا قال الله تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ » [التهذيب ١ : ٣٧] .

(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها : « إنّه لا بأس به إن لم يكن أصاب يده شيء » [الكافي ٣ : ١١] .

(٣) عن أبي عبدالله عليه السلام : « وإن كان أصابته جنباء فأدخل يده في الإناء فلا بأس إن لم يكن أصاب يده شيء من المني ، وإن كان قد أصاب يده فأدخل يده في الإناء قبل أن يفرغ على كفّيه فليهرق الماء كلّهُ » [التهذيب ١ : ٣٨] .

وعنه عليه السلام قال : « إذا أصابت الرجل جنباء فأدخل يده في الإناء فلا بأس إن لم يكن أصاب يده شيء من المني » [التهذيب ١ : ٣٧] .

(٤) قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الدنّ الذي يكون فيه الخمر ثم يجفّف ، أيجعل فيه الخل ؟ قال : « نعم » . [الكافي ٦ : ٤٢٨] .

على تنجيس المتنجس ؛ والمتعين هو الثاني؛ وذلك - مضافاً إلى تقديم التخصيص والتقييد على غيرهما من اقسام المجاز - إنَّ هذه نص في الطهارة وتلك ظاهرة في التنجيس ؛ لاحتمال الحمل على الغسل استحباباً تعبدياً أو شرطياً^(١) .

ومنها : رواية حكم بن حكيم في من مسح يده من البول ثم عرقت فمسح به وجهه^(٢) .

ومنها : صحيحة العيص في من بال ومسح ذكره^(٣) .

ومنها : حسنة [محمد] بن ميسر عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل [الجنب] ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل وليس معه إناء يغترف منه ويدها قدرتان؟ قال : « يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل . هذا مما قال الله عز وجل : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(٤) » .

ومنها : رواية عثمان بن زياد ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أكون في السفر فأتي الماء النقيع ، ويدي قدرة فأغمسها في الماء ؟ قال عليه السلام : « لا بأس »^(٥) .

ومنها : موثقة حنان بن سدير ، قال : سمعت رجلاً سأل أبا عبدالله عليه السلام قال :

(١) العقود المفصلة : ٣٦ .

(٢) أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام فقال له : أبول فلا أصيب الماء وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب ، ثم تعرق يدي فأمسح به وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي . قال عليه السلام : « لا بأس » . [الكافي ٣ : ٥ ، الفقيه ١ : ٦٩] .

(٣) قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء ، فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذه؟ قال : « يغسل ذكره وفخذه » . وسألته عن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فأصاب ثوبه أيغسل ثوبه ؟ قال عليه السلام : « لا » . [التهذيب ١ : ٤٢١] .

(٤) وسائل الشيعة ١ : ١٥٢ (ط . آل البيت) . والآية : ٧٨ من سورة الحج .

(٥) التهذيب ١ : ٣٩ .

إني ربما بلت فلا أقدر على الماء ويشئت ذلك علي ؟ فقال : « إذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك ، فإن وجدت شيئاً فقل : هذا من ذاك » ^(١) .

قال - دام فضله - : « وهو كالصريح في أن الريق لا يفعل بملاقاة ذكره الممسوح ، وأن المسح بالريق لأجل أن يرتفع من ذهنه كون ما يجده منحصرأ ببِلل البول الذي على الحشفة ولم يرتفع بالمسح » .

ومنها : رواية سماعة ، قال : قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام : إني أبول ثم أتمسح بالأحجار ، فيجيء مني البول ما يفسد سراويلي ؟ قال عليه السلام : « لا بأس » ^(٢) .

ومنها : مضمرة علي بن مهزيار ، قال : كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنه بال في ظلمة الليل وأنه أصاب كفّه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه ولم يره ، وأنه مسحه بخرقه ثم نسي أن يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفّه ووجهه ورأسه ، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلّى ؟

فأجابه بجواب قرأته بخطه : « أمّا ما توهمت ممّا أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقّق ، فإن حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهنّ بذلك الضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها ، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها ، من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت ، وإذا كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته؛ لأنّ الثوب خلاف الجسد ، فاعمل على ذلك ، إن شاء الله تعالى » ^(٣) .

وتقريب الاستدلال بالرواية المختارة هو بالحكم بعدم الاعادة في خارج الوقت

(١) الكافي ٣ : ٢٠ ، الفقيه ١ : ٧٠ ، التهذيب ١ : ٣٤٨ .

(٢) التهذيب ١ : ٥١ وفيه : « ليس به بأس » .

(٣) التهذيب ١ : ٤٢٧ .

بناءً على توجيه صحة الوضوء بالجري على العادة من غسل اليدين المستحب قبله فيطهر المتنجس ، فتكون الصحة من أجل أن اليدين والوجه والرأس لم تتنجس بالتمسح بالدهن؛ لأن المتنجس اليابس لا ينجس ، وهو المطلوب « انتهى ملخصاً »^(١).

وقال بعض الأفاضل - دام فضله - : « إن دلالة الاقتضاء في توجيه الإعادة في الوقت دون خارجه تقتضي حمل الرواية على صحة الوضوء ووجود النجاسة الخبيثة ، بتقريب أن الكفين والوجه والرأس لم تتنجس بالمسح ، وكذا ماء الوضوء؛ لأن المتنجس اليابس لا ينجس ، ولكن نجاسة اليد بالبول لم ترتفع بالوضوء ولا تضر فيه ؛ لأن طهارة أعضاء الوضوء ليست شرطاً في صحته إلا من نجاسة توجب تنجس مائه ، أو لأنه نسي الاستنجاء وإن طهرت اليد بالوضوء »^(٢).

ومنها : ما روي عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال : سألت عن الكنيف يصب فيه الماء فينتضح على الثياب ، ما حاله ؟ قال عليه السلام : « إذا كان جافاً فلا بأس »^(٣).

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام [قال : سألت] عن آنية أهل الكتاب ؟ فقال عليه السلام : « لا تأكلوا في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير »^(٤) . بدعوى دلالتها بمفهومها على إباحة الأكل إذا لم يكونوا يأكلون فيها ذلك وإن باشروها برطوبة توجب نجاستها ، فتكون حينئذ دليلاً على عدم التنجيس وإن كانت نجسة »^(٥).

(١) العقود المفصلة : ٤٦ .

(٢) العقود المفصلة : ٤٧ .

(٣) مسائل علي بن جعفر : ١٩١ ، قرب الاسناد : ٢٨١ .

(٤) الفقيه ٣ : ٣٤٨ .

(٥) العقود المفصلة : ٤٨ .

ومنها : مضمرة العيص بن القاسم ، قال : سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء ؟ فقال عليه السلام : « إن كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه » ^(١) .

وقال - دام فضله - في تقريب الاستدلال بها وعموم المفهوم لما لو كان المتنجس رطباً برطوبة متصلة بالنجاسة ولو زالت عينها فلا يختص بالمتنجس به اليابس لا يقدح لتخصيصه بالنسبة إلى ذلك بما سبق وما يأتي من الأخبار .

ومنها : ما روي عن الحكم بن الحكيم قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنني أغدوا إلى السوق فأحتاج إلى البول وليس عندي ماء ، ثم أتمسح وأنتشف بيدي ثم أمسحها بالحائط أو بالأرض ، ثم أحكّ جسدي بعد ذلك . قال عليه السلام : لا بأس ^(٢) .

قال - دام فضله - : « وترك الاستفصال عن جسده من حيث كونه يابساً أو رطباً - ولو بواسطة العرق والذي كاد أن لا ينفكّ عن الانسان خصوصاً في الصيف - دليل العموم ، فيثبت به المطلوب » ^(٣) .

قال - دام فضله - : « ومنها ما جاء في الأخبار في نفي البأس عما ينزو من الأرض التي قلّما تخلو من النجاسة ، ولا أقلّ ممّا يزيل الجنب قبل الغسل من الخبث ، كما جاء في الصحيح عن الفضيل ، قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجنب يغتسل فينتضح من الأرض في الإناء ؟ قال : « لا بأس ، هذا ممّا قال الله تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ » ^(٤) .

قال - دام فضله - : « وأوضح منه في ذلك ما جاء في رواية عمر بن يزيد

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٥ (ط - مؤسسة آل البيت عليه السلام) .

(٢) الكافي ٣ : ٥٦ .

(٣) العقود المفصلة : ٤٨ .

(٤) التهذيب ١ : ٨٦ .

قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة ، فيقع في الاناء ما ينزو من الأرض . فقال : « لا بأس به » ^(١) .

ومنها : ما عن بريد بن معاوية قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أغتسل من الجنابة فيقع الماء على الصفا فينزو فيقع على الثوب . فقال عليه السلام : « لا بأس به » ^(٢) .

قال - دام فضله - : « ومنها الأخبار الواردة بنفي الحرج وأن هذا الدين ليس بمضيّق وقوله : « أتيتكم بالشرعية السهلة السمحة » ^(٣) والكتاب العزيز أيضاً ناطق بذلك . قال - عزّ من قائل - ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ . هذا مع أنّ العالم بالعواقب الذي لا تخفى عليه خافية يعلم حال الأطفال والمجانين وعدم مبالاتهم بمباشرة النجاسات ، بل وكذا الأعراب وغيرهم ممّن تعمّ البلوى في مباشرة بعضهم لبعض في القهوات والشرب من السقاة ومباشرة المايعات والفواكه الرطبة وفيهم اليهودي والنصراني والناصب والحروري ومن لا يبالى بالنجاسات ، بل من كان بناؤه على طهارتهم كالمخالفين الذين بنوا على طهارة أهل الكتاب وهم يباشرونهم ليلاً ونهاراً ونباشرهم نحن كذلك خصوصاً وأنّ للمسلمين مجتمعاً عاماً كمكة المشرفة وغيرها ، فلو كان المتنجّس الجاف منجّساً لما وجدت طاهراً في البلاد ولما عثرت على متطهّر في العباد .

والتعلّل بقاعدة الطهارة لا يجدي مع العلم القطعي الحاصل بالنظر إلى أحوال الناس وكيفية معاشراتهم ومجتمعاتهم ومباشراتهم على أنّ أصل الطهارة لا يفيد حكماً واقعياً ولا يغيّر الواقع عمّا هو عليه ، ونحن نتكلم في أصل تشريع الحكم بالنجاسة في هذا الموضوع الخاص المطلّع عليه العالم بعواقب الأمور ، فهل هو إلا حكم حرجي قد نفته الشريعة ومنعت عنه الملة الحنيفيّة البيضاء ؟ !

(١) الكافي ٣ : ١٤ .

(٢) التهذيب ١ : ٨٧ .

(٣) راجع : الكافي ٥ : ٤٩٤ .

وكيف تظنّ بابتناء الشريعة على هذا الحكم الذي يوجب الالتزام به اختلال النظام والإخلال بأمر المعاش والمعاد ، وكونه حال الجهل به ينفي بالأصل لا يدفع المحذور في أصل تشريعه ؛ فإنّ من علم به يلزمه الالتزام به إذا كان كذلك . والمفروض أنّ الالتزام به مع العلم يوجب المحذور المذكور ؟

فإن قلت : إنّّه يثبت واقعاً إلى حين العلم بموضوعه فيزول .

قلت : إذن أيّ ثمرة بثبوته واقعاً ؟ ! وما معنى ثبوته كذلك ؟ ! والعلم طريق لتنجّز ما هو ثابت في الواقع فكيف يكون مسقطاً له ؟ !

فإن قلت : إنّ ثبوته واقعاً لأجل الاحتياط من أجله .

قلت : إنّ ما يلزم من الالتزام به الحرج المخلّ بالنظام يلزم من الاحتياط لأجله عين ما يلزم من خلل الالتزام به ، فلا وجه لمشروعية الاحتياط أيضاً من أجله .

فإن قلت : إنّ الثمرة في ثبوته واقعاً هو تنجّزه مع العلم به ، لكن لما كان العالم بالعواقب يعلم أنّه لا يحصل العلم به بجميع موارد التي يوجب الالتزام بها خلافاً حكم به لأجل الالتزام بما يتفق من موارد العلم الغير الموجبة للخلل .

قلت : إذن يلزم على هذا أن لا يكون المتنجس منجساً في الموارد التي يعلم العالم بالعواقب أنّه لا يتفق العلم بها ، وإلا كان الحكم الواقعي بتنجّسه حكماً حرجياً بنفسه وقد حكم الشارع بعدم تشريع الحكم الحرجي بالشريعة والتفصيل بين ما يتفق العلم به وبين عدمه خرق للاجماع بناء على أنّ النجاسة أمر واقعي لا خصوص المعلوم منها كما هو المفروض ، وإلا لما ثبت إلا بعد العلم فيها ، ولا تثبت بمجرد علم العالم بالعواقب أنّه يتفق العلم بها .

وأيضاً يلزم على ذلك أن يختلف أيضاً أمر التنجيس بالمنجس الواقعي بين الأشخاص ، فمن يعلم العالم بالعواقب أنّه يتفق له العلم به يكون منجساً في حقّه واقعاً ويتنجّز بعد العلم ، ومن يعلم العالم بالعواقب أنّه لا يتفق له العلم به لم يكن

منجساً واقعاً في حقّه ، وهو أيضاً خلاف الاجماع ، بل الضرورة .

وأيضاً إنّنا عالمون جزماً أنّ غالب المايعات التي تكون محلّ ابتلاء للعموم أصابها متنجّس برطوبة ، فإذا التزمنا بالتنجيس بذلك مع كون النجاسة سارية يلزم ما يوجب تنجيس الجميع ، وذلك موجب للسريان إلى أن تسري النجاسة من محفل واحد عام إلى جميع البلد ، ومنه يسرى إلى جميع البلدان ، والتجنّب عن ذلك حرج عظيم ؛ لاختلال النظام ، وإنكار العلم مكابرة في مثل ذلك ، خصوصاً في أيام الزيارات العامة التي يجتمع فيها ألوف من الزوّار الذين لا يبالون أغلبهم بمباشرة النجاسة ، كالأعراب والضعفاء من النساء والصبيان وهم يردون على مورد واحد ويشربون بإناء واحد ، كما شاهدنا ذلك في مشهد سيّد الشهداء (عليه السلام) ومشهد أمير المؤمنين (عليه السلام) ومشهد الكاظمين (عليهم السلام) وغيرهما من المشاهد المشرفة .

وكيفيك شاهداً على ذلك مباشرتهم مع المخالفين الذين يرون طهارة المنّي والدّم المسفوح من الذبيحة ، وأهل الكتاب وغير ذلك . وكذلك استعمالهم المواضع التي يتخذونها محارز للأدهان والدبس والعسل ونحوها من المايعات خصوصاً الأواني المثبتة في مكان واحد التي يتخذونها مواضع لذلك مدى السنين والأعوام ، فيشترون الدهن من الأعراب في ذلك الزمن الطويل ويضعونه فيها من دون تطهير لها ، فلو لا أنّها لا تنجّس ما يلقي فيها على وجه يحتمل كلّ آن بنفوذ ما فيها وإلقاء مائع جديد طاهر لا ينجس بها لحصل العلم بنجاسة كلّ ما يلقي فيها ، ولا يكون مسرح لأصالة الطهارة بالنسبة إليها .

وإذا نظرت في أحوال الناس وعلمت معاملتهم بعضهم مع بعض في أمر الطهارة والنجاسة تكاد تقطع في أنّ بناءهم في أعمالهم على عدم تنجيس المتنجّس الجاف .

ولعلّ بناءهم في الطهارة مع الغيبة المخالف للاستصحاب ، بل للعلم الاجمالي بأنّ بعض الغائبين عنه الذين قد ابتلي بمباشرتهم ثانياً لم يحصل له التطهير مع

أنه يباشرهم بعد الغيبة عنه إنما نشأ من أجل ذلك ، كما في جواهر الكلام عن بعضهم في الغيبة أنه لم يثبت تنجيس المتنجس هنا وإن قلنا به في غير المقام^(١) ، انتهى .

وسياتي - إن شاء الله تعالى - عدم نجاسة البئر بالمتنجس على القول بنجاستها بعين النجاسة ، فكان السيرة القطعية في أعمالهم تخالف ما ارتكز في أذهانهم من تنجيس المتنجس مطلقاً .

ولعل السرّ في ارتكاز ذلك في أذهانهم هو عدم تعقلهم للفرق بين المتنجس الرطب الملاقي لعين النجاسة وبين المتنجس الجاف إذا لاقاه جسم طاهر برطوبة طاهرة ، أو أن المتنجس مطلقاً ممّا يستحبّ التنزّه عنه ، فارتكز في أذهانهم لزوم هذا الحكم ، كما تراهم بالنسبة إلى البئر مع استقرار الفتوى الآن على طهارتها لا يعزب عن أذهانهم الحكم بنجاستها ، بل ربّما يكون الارتكاز لا عن مستند شرعي أيضاً حيث إنّ المرتكز من أذهانهم عدم الفرق في تنجيسها بين ملاقة عين النجاسة وبين ملاقة المتنجس مع أنّ السيد المحقّق الكاظمي - طاب رمسه - ادّعى في وسائله أنه لا كلام في عدم نجاسة البئر بالمتنجس^(٢) .

وكما تراهم لا تقبل نفوسهم الطهارة بالتبعية ولو في الجملة وبعض الموارد ، ولا بمجرد زوال العين كما في الخفّ وباطن القدم ، بل حتّى في الشمس إذا جفّت عين النجاسة كالبول مثلاً إلى غير ذلك ممّا تنكر نفوسهم ولا تصغي إليه أذانهم .

وما نحن وهم إذا ساعدنا الدليل على خلافهم ؟ ! وهب أنا نقول بتنجيس المتنجس في أصل الشرع فلا يمتنع أن نحكم بطهارة ما لاقاه بالعرض حيث

(١) جواهر الكلام ٦ : ٣٠١ .

(٢) وسائل الشيعة في أحكام الشرعية (السيد محسن الكاظميني الأعرجي) : ٢٣٢ - ط

بوذر جمهري ١٣٦٤ هـ . ش

المعاش والمعاد ، بل من المستحيل على الحكيم أن يحكم بالتنجيس في هذا الحال .

فإن قلت : إن الفتوى مستقرة على تنجيس المتنجس ، ومع ذلك لم يحصل اختلال النظام ولا حرج على سائر الأنام .

قلت : إنما يلزم ذلك لأن عمل الناس لا يوافق ما يعلمون ، وإلا فلو التزموا جميعاً بذلك لشاهدت من الهرج والمرج واختلال النظام وتعطيل الأسواق والامتناع عن الشراب والطعام ما يوجب بعضه لك الإذعان بما ادّعينا في المقام ، انتهى كلامه دام فضله في هذا المقام بنصّه ، وقد ذكرناه برمته موافقة لمحبوبه (١) .

ثم قال - دام فضله - : « فإن قلت : كيف يمكن الجراءة على الفتوى بعدم التنجيس في ذلك مع مخالفة الإجماع ، بل الضرورة ؟ قال السيد المحقق الكاظمي في وسائله في الردّ على صاحب المفاتيح القائل بعدم تنجيس المتنجس مطلقاً بعد أن ادّعى الضرورة على خلافه مالفظه : إن استباح بسوء رأيه مخالفة الإجماع ، فما الذي أباح له الإقدام على مخالفة الضرورة ، وهو قاض بالخروج عن المذهب ؟ بل إن كان إجماعاً في المسلمين وضرورة ، كما هو الظاهر خرج عن الدين (٢) ، انتهى .

قلت : أمّا الإجماع فغايبته المنقول ، وهو في قبال صاحب المفاتيح كما هو المختار متّجه ، أمّا في قبال ما اخترناه من استثناء صورة من مسألة تنجيس المتنجس فموقوف على ثبوت الاطلاق فيه ، وهو ممنوع سيّما بعد أن جعل مورده ومورد الضرورة واحداً ، ولا شك أن دعوى الضرورة إن تمت ففي الجملة ولا تعم جميع الموارد ، وإلا لشمّلت المتنجس بالنسبة إلى البئر التي قد ادّعى الاتفاق

(١) العقود المفصلة : ٤٩ - ٥١ .

(٢) وسائل الشيعة (الأعرجي) : ٤٦١ .

على عدم تأثيره بها وانحصار خلافهم بعين النجاسة هنا ، على أنّ دعوى الإجماع في المقام لو سلّمنا الاطلاق فيها فإنّما هو على معنى عبّر عنه المجمعون بلفظ مطلق ، وذلك لا يؤخذ بإطلاقه في المحصل منه فضلاً عن المنقول؛ لأنّ الإجماع دليل قطعي ، فلا يثبت بالظهور اللفظي .

نعم ، لو كان المحصل منه قائماً على معنى عبّر عنه الناقل بلفظ مطلق أو عام فاللازم الأخذ بعمومه ؛ لأنّ ظاهر لفظه حجة في مقام الكشف عن مراده ، وإلا لأشكّل الأخذ بالمعنى الحقيقي مع احتمال تجوّر الناقل ، وهو كما ترى . لكنّ المقام من هذا القبيل لو سلّمنا الاطلاق في كلام الناقل؛ لأنّ غاية ما يحكيه الناقل عن المجمعين هو إطلاق كلامهم في ذلك ، لا أنّه حصل منهم معنى عاماً كشف عن عمومه باطلاق كلامه ، ويشهد لما ذكرنا من عدم كون الاجماع على تنجيس المتنّس على جهة العموم أنّ حكم بعضهم بالعفو عن ماء الاستنجاء ليس منافياً للحكم بتنجيس المتنّس .

وكذا حكم البعض بنجاسة الغسالة وعدم تنجيسها المحلّ .

وبالجملة ، فحديث الاجماع على تنجيس المتنّس إنّما هو حديث إجمالي من باب الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلّي ، فلا إجماع على أنّ المتنّس ينجس على العموم ، كما لا يخفى .

وقد صرّح بعضهم بأنّ قاعدة تنجيس المتنّس استنباطية ، ولم يعلم شمولها لبعض المقامات .

وأما الضرورة فغاية ما فيها هو الأمر المرتكز في الأذهان الذي قد استقرّ عملهم على خلافه ، واستمرت سيرتهم القطعية على عدم الالتزام به .

نعم ، لا يبعد دعوى ذلك من قبل صاحب المفاتيح القائل بعدم تنجيس المتنّس مطلقاً ، حيث إنّ القول بذلك مخالف للإجماع ، بل الضرورة جزمياً

ومنافس لصريح جملة من الأخبار التي مرّ عليك بعض منها . وأين ذلك من الالتزام بعدم التنجيس بمورد خاص ؟ ! وهو صورة جفاف المتنّجس إذا لاقاه جسم طاهر برطوبة طاهرة التي مبنى عمل الناس على عدم التحاشي في أمثالها وإن ارتكز في أذهانهم خلافها كما عرفت . ويرشد إلى ذلك عدم الاهتمام في الأخبار ببيان حكم المتنّجس مع عموم الابتلاء بذلك ، فلو كان المتنّجس موجباً للتنجيس مطلقاً للزم الاهتمام ببيانه وكثرة السؤال عنه وعدم إهماله ، فتأمل .

ومما يستأنس به لما ذكرناه من عدم التنجيس في هذه الصورة من حيث حصول الحرج بالتنجيس بها ، وأنّ مبنى الشريعة على عدم الجعل في مثل هذه الأحكام الحرجية هو ملاحظة سيرة الشارع في باب التنجيس والنجاسات والتطهير والمطهّرات ، فضلاً عن سائر أبواب الفقه المبنية أحكامها على التسهيل والتيسير وإرادة اليسر وعدم العسر ، فإنّك إن لاحظت ذلك ونظرت إليه بعين البصيرة تراه تارة يكتفي بالتطهير بمجرد زوال العين وإن بقي الأثر ، ولم يخصّ التطهير بالماء فيه بل اكتفى بالأحجار والأرض والشمس ، وذلك كما في الاستنجاء والخفّ وباطن القدم والأرض ، بل كلّ ما لا ينقل ، بل حتّى المنقول منه الذي يشقّ تطهيره بخصوص الماء كالبوارى مثلاً ؛ كلّ ذلك لعموم البلوى في مثل هذه الأشياء وحصول شيء من الضيق على المكلف لو قصر الحكم في تطهيرها على الماء ، بل اكتفى فيها بجعل الغسلة المزيلّة للعين هي المطهّرة مع أنّها لا تعدّ في غير الاستنجاء من الغسلات فضلاً عن كونها من المطهّرات ، كما هو مذهب جماعة منهم ، ويأتي الكلام عليه في الغسالة .

وأخرى يحكم بالطهارة بمحض التبعية مع عدم مباشرة مطهّر للتنجّس أصلاً ، وذلك كما في آلات نزح البئر وجدرانها المتنّجسة بمائها المتغيّر بالنجاسة ، وآلات العصير وآنية الخمر بعد انقلابه خلاً ، وثياب الكافر بعد إسلامه إلى غير ذلك .

وثالثة يعفو عن النجاسة كما في الدم إذا كان أقلّ من الدرهم ودم القرح والجروح إلى غير ذلك من الموارد التي أناط الشارع فيها أمر التطهير والتنجيس إلى التسهيل والتيسر ، فما ظنّك باللطيف الخبير المطلع على غيبات السرائر وما تخفي الصدور ، أترأه يكلف الناس بالاجتناب بعضهم عن بعض في مرحلة الواقع من حيث علمه بابتلاءاتهم بالأطفال والمجانين والأعراب والضعفاء الغير المباليين في الالتزام بالأوامر الشرعيّة ؟ ! كلا إنّ أمره لأوسع من ذلك ، والله العالم بحقائق الأمور» انتهى كلامه - دام فضله - بنصّه (١) .

(١) العقود المفصلة : ٥٣ - ٥٦ .

الرسالة الثانية

في تنجيس المتنجس

□ الشيخ محمد جواد البلاغي

بسم الله الرحمن الرحيم

مولاي دامت إفادتك ، إنَّ خلاصة ما استفدته من كتابك الكريم هو الترجيح لعدم تنجيس المتنجس لغيره في غير الماء ، وكأن المشهور هو العدم المذكور ، لعدم التصريح بالتنجيس من القدماء ، إذ لم يذكر قبل الفاضلين في الكتب المعدة لذكر الفروع حتّى النادرة ، وأنك لم تجد في رسالتنا المتشرّفة بالخطوة بعين الرضا إلا ما يدلّ من النصّ ومنقول الإجماع على تنجيس المايح المتنجّس .

والذي أشرّف بعرضه لحضرتك - كناقل التمر إلى هجر^(١) هو أنك - دام فضلك - قرّبت المسافة بإفادتك أنّ المتنجّس نجس ، وأنت جدّ خبير بأنّ النصّ والاعتبار لا يجدان فرقاً في حمل النجاسة والخبث والقذر بين

(١) مثل يضرب لمن يحمل شيئاً الى معدنه لينتفع به فيه . وهجر مدينة بالبحرين كثيرة النخل .

اليد الّتي مسّت الكلب برطوبةٍ وإن جفّت بعد ذلك ، وبين ما دون الكرّ بأرطالٍ يسيرة إذا أصاب طرفه طرف شعرة من كلب ، أو خلط كافر في غاية الترف ، ولا يجدان فرقاً في الاستقذار بين اليد الّتي أصابت قيح مجذومٍ ثمّ مسحت بمنديلٍ وجفت ولم يبق أثر محسوس لذلك ، وبين الماء المذكور إذا أصاب طرفه طرف قطرةٍ من القيح المذكور ورفعت عنه من فورها .

نعم ، قد يحكم العرف بفناء قذاراته بكثرة الوسائط في الملاقاة ، فلا يستقذر الملاقي بعد ذلك . ولكن لا سبيل إلى ذلك بالنسبة إلى القذارات الشرعيّة ولا فنائها إلا بدلالة الشرع على رافعها الشرعي ، وقد ذكرنا شيئاً من هذا في مقدّمة المسألة والوجه الثالث وباعتبار ما ذكرناه اكتفى القدماء غالباً في كتبهم الّتي لم تخرج عن الاختصار بإرسال مطلقاتهم الّتي لا يصحّ أن يرسلوا شواردها في مجال التحرير والفتيا وهم يريدون التقيد .

هذا ، وإنّ الدعوى الّتي بنى عليها الاستاد المرحوم تذكّر تفرقه بين المتنجّس المايح والمتنجّس من غيره بأنّ النجاسة في الأوّل عينيّة سارية ، وفي الثاني حكميّة ليست إلا عبارة عن وجوب غسله ، فلا يسري ذلك إلى ملاقيه برطوبةٍ ، كوجوب غسل اليد اليايسة إذا مسّت ميتاً يابساً ، فهو دعوى ليس لها أساس شرعي ولا اعتباري ؛ فإنّ الشرع كثيراً ما يعبر عن النجاسة بالقذارة والخبث ، وأحال أمرها من حيث الملاقاة وغيرها على ما عند العرف في قذاراتهم ، وإنّ الأدلّة الشرعيّة على خلاف هذه الدعوى ، كما سأعرضه حضرتك إن شاء الله .

وإنّ [الروايات] الصّاحح الواردة في غسل أواني الولوغ ، وشرب الخنزير ،

وأواني المجوس وأهل الكتاب المعتضة بأحاديث الجمهور في صاحبهم ،
ومنها أحاديث أبي ثعلبة الخشني ^(١) عن رسول الله ﷺ كَلَهَا مطلقة ،
والكثير من الأواني التي هي مصداقها إن لم يكن الأكثر ، بل محطّ النظر في
السؤال بحيث لا تقبل الإخراج بالتقييد هي الأواني الجافة الخالية من عين
النجاسة المتنجّس [بها] ، وقد أمر بغسلها على إطلاق اللفظ بدون شائبة تقييد ،
وحمل الأمر على الاستحباب مجازفة مخالفة لعمل الأصحاب ، بل المسلمين
وفهمهم ، وكذا حملها على الوجوب التعبدي لا الوجوب الشرطي لاستعمال ما
يلاقها .

وقد نصّ في المبسوط على أنّ آنية الولوغ إذا وقعت فيما دون الكرّ
نجسته ^(٢) .

وفي النهاية علّق عدم البأس بالإناء الذي يقع فيه شيء على ما إذا كان الواقع
طاهراً ^(٣) .

(١) قال : قلت : يا نبي الله إنّنا بأرض قوم أهل كتاب أفأأكل في آنيّتهم ... قال : « أمّا
ما ذكرت من أهل الكتاب فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا ، وإن لم تجدوا فاغسلوها
وكلوا فيها ... » . [صحيح البخاري ٧ : ١١٤ ، صحيح مسلم ٣ : ١٥٣٣ ح ١٩٣٠] .

(٢) قال في المبسوط (١ : ١٤) : « لا يجوز أكل وشرب شيء ولغ فيه الكلب . أمّا المايغ
فإن كان ماء فلا يجوز استعماله إذا كان أقل من الكرّ ويجب إهراق الماء وغسل
الإناء ثلاث مرّات أولاًهن بالتراب ... وإذا ولغ الكلب في الإناء ثمّ وقع الإناء في ماء
ينقص عن الكرّ نجس الماء ولا يطهر الإناء ، وإن كان الماء كراً فصاعداً فلا ينجس
الماء ويحصل للإناء غسلة واحدة » .

(٣) قال في النهاية (٤) : « وأمّا مياه الأواني المحصورة فإن وقع فيها شيء من النجاسة
أفسدها ولم يجز استعمالها . وإن كان ما يقع فيها طاهراً فلا بأس باستعمالها ما لم
يسلبها إطلاق اسم الماء ... » .

وقال القاضي في جواهره في المتمم : وذهب بعض أصحابنا إلى نجاسته ، وظنوا أن الوجه في الحكم بنجاسته أن النجس ما ينقص عن الكرّ وقد لاقى أيضاً ما ينقص عن الكرّ ، وقالوا : لا خلاف بيننا في أن الماء إذا نقص عن ذلك ولاقته نجاسة نحكم بنجاسته (١) .

وكلامهم بالنظر إلى الصغرى ، وترتيب قياسهم أوضح من الصراحة بأن المراد من النجاسة هي الصفة العارضة للمتنجس ، وكلامهم مطلق لا تحسن في مقامه إرادة المقيّد منه ، والمتنجس من غير المايح نجس فيه نجاسة كالتّي فيما دون الكرّ ، والقاضي لم يعارضهم فيما نقلوه من عدم الخلاف ، بل لجأ في خلافهم إلى حديث « لم يحمل خبثاً » ، وبشهادة كلمتهم فيما ذكروه من عدم الخلاف في تسميتهم صفة المتنجس بالنجاسة يعرف عموم الوسيلة في مقام يأبى التخصيص في قوله : وإذا لم يبلغ كرّاً نجس بوقوع كلّ نجاسة فيه وبمباشرة كلّ نجس العين .

وبالنظر إلى تسميتهم صفة المتنجس بالنجاسة ، كما هو اصطلاحهم الدائر الذي لا يخفى على المتتبع يمكن أن تؤخذ الفتوى في المسألة من موارد متعدّدة من الإطلاق في كلّ كتابٍ للقدماء ، وظاهر السرائر حكمها بغسل البدن المتنجس بالثوب المتنجس ، وهؤلاء الأكابر الذين ذكرنا إطلاقاتهم وعمومهم لا يرسلون في مقام الفتوى وتحرير المسألة وهم يريدون المقيّد الخاصّ وخروج الكثير المساوي أو الأكثر من الأفراد .

(١) قال في جواهر الفقه (٥) : « مسألة : إذا كان الماء نجساً وهو اقل من كر ، وتمّ بظاهر حتى صار كرّاً ... يكون طاهراً ... لما روي عنهم - صلوات الله عليهم من قولهم : « اذا بلغ الماء كرّاً لم يحمل خبثاً » ... وقد ذهب بعض اصحابنا الى أنّه نجس وظنّوا ... » .

ومن النظر إلى بعض المسائل يعرف أنَّ عدم تنجيس غير المايح لم يكن له في أذهان القدماء أدنى اختلاج .

فمن ذلك : مسألة الغسالة ، فإنَّ القائلين بنجاستها لم يستثن واحد منهم غسالة غير المايح من المتنَّجس ولا اليابس ، وهل يليق بمقامهم ترك الاستثناء لو كانوا يقولون بعدم التنجيس في غير المايح ، والقائلين بطهارتها لم يستند واحد منهم إلى أنَّ المتنَّجس غير المايح لا ينجس ، فيستريح من مسألة ملاقة النجاسة وتنجيسها .

ومنها : مسألة التجاء المرتضى تَدْرُ في الناصريَّات إلى طهارة الماء الوارد على النجاسة ، حيث الجأته إلى ذلك ضرورة التطهير وقاعدة التنجيس بالملاقة ، وأنَّ النجس لا يطهر ، ولو كان قائلًا بأنَّ المتنَّجس غير المايح لا ينجس لسهل عليه أمر التطهير ^(١) ؛ لأنَّ ما فيه الدم والعذرة مثلاً إذا أزيل عنه ذلك يكون متنَّجساً من غير المايح ، وبكونه على هذا الزعم لا ينجس ، لا يختل ما زعموه على علته من قاعدة كون النجس لا يطهر ، فلا حاجة لأن يتجشَّم مسألة الوارد ، على قلقٍ فيها وحاجة إلى التأمل .

وفي المعتبر في مسألة نجاسة الميِّت قبل تغسيله وأنَّ ملاقيه ينجس ما لفظه :

(١) قال في الناصريات (٧٢) : ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة على الماء ... ، والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه ، فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة ... ويقول في نفسي عاجلاً - إلى أن يقع التأمل لذلك - صحة ما ذهب إليه الشافعي . والوجه فيه : أنَّا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة ، لأدى ذلك إلى أنَّ الثوب لا يطهر من النجاسة إلا بإيراد كَرٍّ من الماء عليه ، وذلك يشق .

« لما أجمعت الأصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت ، وأجمعوا على نجاسة المايح إذا وقعت فيه نجاسة ، يلزم من مجموع القولين (أي من لزوم النتيجة للشكل الأول) نجاسة ذلك المايح » ^(١) ، انتهى .

وكبراه بحسب ترتيب القياس والانطباق على الصغرى أدل من التصريح على إرادة غير المايح من المتنجس في ضمن العموم ، وإن من اطلع على هذه المطلقات من المصنّفين في مقام التحرير والفتيا ، وعلى نقل الجواهر والمعتبر ، لا ينبغي له أن يشكّ في أنّ المشهور عند القدماء هو الحكم بتنجيس المتنجس مطلقاً . وبانضمام ذلك إلى ما ذكرناه في الرسالة صفحة (٥٥ و ٥٦) من الإجماعات التي هي نصّ في تنجيس غير المايح من المتنجس يكون ثبوت الكاشف في الإجماع المحصل يسير جداً ، خصوصاً بعد النظر إلى طريقة المتشرّعة حتّى العوام من فرق المسلمين ، وما يشاهد ويؤثر من سيرتهم ، وهل يبقى بعد هذا كلّ مجال لأن يغيّر قول السيّد تقيّ : « والقول بالتنجيس إجماع السلف » ؟ ! والذين نقلنا حكايتهم للإجماع في الرسالة [صفحة] (٥٥ و ٥٧) هم أساطين الفنّ ورجال العمل والعلم فيما يلزم الفقيه المحصل من التتبع ، فأرجوا النظر إلى كلماتهم .

هذا ، ومما يدلّ على المدعى من الروايات المطلقات الكثيرة الشاملة لغير المايح من المتنجسات ، وصراحة الروايات الموجبة لغسل الأواني ، كما أشرنا إليها ، واشترط عدم البأس بالماء بكون اليد التي تقع فيه طاهرة ونظيفة ولم يصبها شيء ، وإناطة البأس والتنجيس بكون اليد قدرة الشامل لحال خلوها من

(١) المعتبر ١ : ٣٥٠ .

عين المني والدم والغائط مثلاً .

ونصَّ صحيحة العيص فيمن بال ومسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذه ، فقال (عليه السلام) : يغسل ذكره وفخذه (١) .

ورواية علي بن جعفر (٢) ، فإنَّ سؤالها كالنصِّ في أنَّه لا يبقى من عين المني شيء بعد مسحه بالخرقة ، ولا أقلَّ من عدم استئصال الإمام (عليه السلام) .

ومنها ما ذكرناه صفحة (٤١) من رواية المعلّى بن خنيس التي هي كالصريحة في أنَّ الأرض المتنجّسة الندية تنجّس القدم (٣) .

وموثقة عمّار في البارية يبلّ قصبها بماءٍ قدر (٤) .

ومرسلة محمد بن إسماعيل في طين المطر (٥) .

(١) التهذيب ١ : ٤٢١ .

(٢) قال في قرب الإسناد (١٨) : « سألته عن جنب أصابت يده من جنباته فمسحه بخرقه ثمَّ أدخل يده في غَسْله قبل أن يغسلها هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء ؟ قال : « إن وجد ماء غيره فلا يجزيه أن يغتسل به وإن لم يجد غيره أجزاءه » .

(٣) قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الخنزير يخرج من الماء فيمرّ على الطريق فيسيل منه الماء أمرّ عليه حافياً ؟ فقال (عليه السلام) : « أليس وراءه شيء جاف ؟ » قلت : بلى . قال : « لا بأس ، إنَّ الأرض يطهر بعضها بعضاً » . [الكافي ٣ : ٣٩] .

(٤) قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن البارية يبلّ قصبها بماءٍ قدر ، هل تجوز الصلاة عليها ؟ فقال : « إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها » . [التهذيب ٢ : ٣٧٠] .

(٥) عن بعض اصحابنا عن أبي الحسن (عليه السلام) : « في طين المطر أنَّه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم أنَّه قد نجّسه شيء بعد المطر ، فإن أصابه بعد ثلاثة أيام فاغسله وإن كان الطريق نظيفاً لم تغسله » . الكافي [٣ : ١٣] .

ومنها ما ورد في ماء المطر يصيب السطح الذي يبال فيه ^(١).

هذا ما وسعه الوقت ، ومن الله التسديد والتوفيق .

(١) وسألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب . أيسلئ فيها قبل أن تغسل ؟ قال : « إذا جرى من ماء المطر فلا بأس » . | قرب الإسناد : ١٩٢ . |

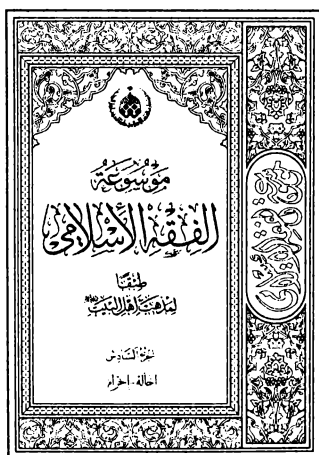
موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)

□ إعداد : التحرير

المجلد السادس من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً
لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م



يقع الجزء السادس من موسوعة الفقه
الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) في
(٧١٩) صفحة من القطع الكبير
(= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على اثنين وثلاثين
عنواناً ، بدأت بـ (إحالة) ، وانتهت بـ
(إحرام) ، ثمانية منها من قسم عناوين
الدلالة التي أُحيل البحث فيها الى مظانّه
كعنوان (احتجام) و (احترام) .

وبقي أربعة وعشرون بحثاً ، بعضها موسّع جداً كعنوان (احتياط) و (إجماع) ، وهذه من قسم العناوين الأصلية .

والبحوث الباقية متفاوتة من حيث مقدار البحث :

فبعضها مباحث على نحو الإجمال كعنوان (إجماع) و (أحبولة) ؛ وهذه من قسم العناوين الفرعية ،

وبعض البحوث تأليفية ؛ برزخ بين الإجمال والتفصيل كعنوان (احتباس) و (احتساب) .

وسنحاول إلقاء الضوء على هذا الكتاب من خلال المرور على بعض بحوثه كي يمتلك القارئ صورة عن هذه الموسوعة الفقهية المهمة ، فمن جملة البحوث المفصلة المطروحة عنوان (إجماع) الذي يتجاوز الأربعمئة والخمسين صفحة .

وعلى أية حال فقد اتسق هذا البحث الموسّع ضمن الفقرات التالية :

أولاً - التعريف ، حيث دأبت أبحاث الموسوعة الفقهية على الشروع ببيان المعنى اللغوي ثم التنشئة ببيان المعنى الاصطلاحي .

كما وتعرض البحث الى حكمة تشريع الإجماع المستفادة من الروايات ، كحصول الخشوع والتذلل وتجنب الاشتغال بأمور الدنيا وزينتها مع ما فيه من تعظيم الله عز وجل وحرمة الحرم .

ثانياً - حقيقة الإجماع ، حيث وقع البحث عن هل الإجماع من سنخ الافعال كالتنية ولبس الثوبين والتلبية ، أو هو من سنخ الأحوال والصفات الاعتبارية الشرعية المسيّبة عن تلك الافعال كالطهارة ؟

وقد طرحت بشأن ذلك عدّة نظريات .

ثالثاً - صفة الإجماع وحكمه التكليفي ، فإنّه يجب الإجماع للحج والعمرة

الواجبين ، ويستحب إذا كان مستحبين ، كما يجب على من أراد الدخول لمكة في الجملة ، وقد أثبت بعض الفروع في النقطة الأخيرة ، نحو : ما هو المراد بهذا الوجوب ؟ وما هو حكم الإخلال بهذا الإحرام ؟ .

كما وتعرض البحث الى من يجوز له دخول مكة دون إحرام ، كالمريض ومن يتكرر دخوله مكة كالحطّاب والبريد .

وابحاً - من يصحّ منه الإحرام ومن لا يصحّ :

فلا خلاف ولا إشكال في صحة إحرام المسلم البالغ العاقل .

وقد تطرّق البحث الى العناوين التالية :

- إحرام الصبي ، وذكر له صورتان : المميّز وغير المميّز ، وشروطهما .

- المجنون ، والمغمى عليه ، والسكران .

- الزوجة والحائض ، والخنثى .

- الكافر ، والعبد .

- النائب .

خامساً - مقدّمات الإحرام ، وهي :

الأولى : توفير الشعر من أول ذي القعدة .

الثانية : تنظيف الجسد بتقليم الأظفار والأخذ من الشارب وإزالة شعر العانة ونتف الإبطين .

الثالثة : الغسل قبل الإحرام في الميقات ، وهل يجوز التيمّم بدلاً عنه أو لا ؟ ذكر في ذلك قولان .

كما وتعرض البحث الى مدى استحباب إعادة الغسل بالنوم وعدمه وهل يتعدى

منه إلى سائر الأحداث أو لا ؟

وكذا لو ارتكب شيئاً من تروك الإحرام .

الرابعة : الإحرام عقيب الصلاة فريضة أو نافلة ، وذكر في هذا البحث عدة فروع ، كأفضلية الإحرام عقيب فريضة الظهر ، وهل يجزي الإحرام عقيب المقضية أو لا ؟ وما هي كيفية نافلة الإحرام ؟

سادساً - واجبات الإحرام ، وهي :

أولها : النية ، ولا بحث في اعتبارها في الإحرام ، وقد طرحت عدة مباحث ، منها : ما هو المراد بالنية هنا فهل المراد قصد الإحرام بذاته ، أو قصد أحد النسكين من الحج والعمرة ؟ وما هو حكم من أحرم بلا نية ؟

هذا ، وقد ذكرت شروط النية : المقارنة للإحرام ، واستمرارها ، وتعيين النسك ، وأما التلَفُظُ بالنية فهو مستحب وليس بواجب .

ومن مظاهر الدقة في هذا البحث تعرّضه الى بعض التطبيقات حول نية الإحرام ضمن ثلاث مسائل وهي : صور التعيين الاجمالي ، صور الشك في المنوي ، صور نية الجمع بين نسكين بإحرام واحد .

ثانيها : لبس ثوبي الإحرام ، وهما الإزار والرداء ، وبحث في ذلك حول ما يلي :

١ - وجوبه على الرجل ، لكن هل يجب على المرأة أو لا ؟

٢ - ما هو أثره على الإحرام ، فهل هو شرط في انعقاده أو هو واجب فحسب ؟

٣ - تقديم لبس الثوبين على النية والتلبية ، وما هو حكم تقديمها عليه ؟

٤ - هل يجب استدامة اللبس أو لا ؟

٥ - هل يجوز تبديل ثوبي الإحرام مطلقاً أو مقيداً بما إذا لم يخرج عن اسم

٦ - البحث في ما هو المراد بثوبي الإحرام ، حيث يراد بهما الازار والرداء ، ولا يجب أكثر من ذلك ، لكن يجوز الزيادة عليهما ، وما هو المقدار الواجب من الثوبين ؟ فهل يجزي في الازار ستر العورتين والفخذين ، وفي الرداء ستر المنكبين أو لا ؟

٧ - شروط ثوبي الإحرام ، وأفيد هنا بأنّ القول باشتراط كون ثوبي الإحرام ممّا تصح الصلاة فيه مبني على القول المعروف بين الفقهاء من وجوب لبس ثوبي الإحرام أو شرطيته في صحة الإحرام ، وأمّا إذا قيل بعدم وجوبه تكليفاً وعدم شرطيته في الإحرام وضعاً فلا موضوع لهذا البحث .

وقد تعرّض الى ذكر تلك الشروط ، وهي : الطهارة ، عدم الغصب ، عدم كونه ممّا لا يؤكل لحمه ، وأن لا يكون مذهباً ، وأن لا يكون حريراً ، صدق الثوب عليه ، وأن لا يكون مطيباً ، وذهب بعض الى اشتراط عدم الإحرام بالثياب السود ، وأن لا يكون مخيطاً ، وتعرّض في الأخير في إحرام النساء ، والإحرام في القميص ، وإلحاق الدرع المنسوج وجبة اللبد بالمخيط .

٨ - كيفية اللبس : بأن تكون بنحو الاتزار والارتداء ، وهل يجوز عقدهما أو لا ؟ فيه أقوال ، كما وتعرّض الى اشتراط نية اللبس وعدمه ، وعدم اشتراط مباشرة اللبس ، وما هو حكم فاقد ثوبي الإحرام حيث أفتى الفقهاء بأنّ من كان معه قباء جاز له لبسه مقلوباً ، وقد وقع بحث في تحديد المراد من القلب هنا ، كما وقع بحث فيما لو كان فاقداً للرداء فقط دون الازار ، فهل يجوز لبس القباء حينئذٍ أو لا يجوز ؟

٩ - وقد تعرّض البحث الى آداب لبس ثوبي الإحرام .

ثالثها : التلبية ، ولا خلاف في أصل وجوبها ، وفي كونه مرة وإن استحب تكرارها ، كما لا خلاف في عدم انعقاد إحرام حج التمتع والافراد وعمرتهما إلا

بالتلبية ، نعم اختلف الفقهاء بالنسبة الى انعقاد إحرام القارن على أقوال ، فهل يكون بالتلبية خاصة ، أو يتخير بينها وبين الإشعار والتقليد .

كما طُرحت مسألة كون وجوب التلبية وجوباً نفسياً على القارن مع ذكر الأدلة والمناقشات .

- هذا ، وقد وقع البحث في وجوب التلبيات الأربع ، وما هي صور التلبية ؟ حيث ذُكر لها ثلاث صور ، وكذلك وقع البحث حول كون التلبية من أركان الحج أو لا ؟

- ويلاحظ أنَّ من البحوث المهمة في هذا المقام هو شروط التلبية ، وهي : النية ، وأن تكون مقارنة للتلبية ، وأن تكون التلبية بالعربية وأن تؤدى بالصورة الصحيحة وبالصفة المخصوصة .

- ومنها : بحث حكم تلبية من لا يتمكن منها : كالصبي ، والمغمى عليه ، والأخرس ، والأعجمي الذي ذكرت بشأنه ستة أقوال .

- ومنها : محلّ التلبية ، وهل يجب أن تكون في الميقات أو يمكن تأخيرها ؟ وبناء على جواز التأخير ذكرت ثلاث صور ، هي : التلبية للإحرام من مكّة ، ومن مسجد الشجرة ، ومن سائر المواقيت .

- ومنها : متى تقطع التلبية ؟ وهل يجب القطع أو لا ؟

- ومنها : حكم الإخلال بالتلبية ، كنسيانها ، والشك فيها الذي ذكر فيه ثلاث صور : الشك في أدائها ، وفي صحتها ، وفي تقديمها وتأخيرها على ارتكاب ما يوجب الكفارة .

- ومنها : مستحبات التلبية ، كرفع الصوت والإجهار بالتلبية للرجال ، والإكثار من التلبية وتكرارها ، والطهارة ، وغير ذلك .

رابعها : الإحرام من الميقات ، وقد تُعرِّض فيه الى تقسيم الميقات الى : الميقات

الزماني والمكاني ، وقد ذكرت فروع وصور وتفصيلات كثيرة ، استوعبت ما يقارب التسعين صفحة .

أما الميقات الزماني فقد قسّم البحث فيه الى قسمين :

القسم الاول : الميقات الزماني للعمرة ، والذي بدوره انقسم الى قسمين :

وقت إحرام العمرة المفردة ، ووقت إحرام عمرة التمتع .

القسم الثاني : الميقات الزماني للحج ، ووقته أشهر الحج ، وهي شوال وذوالقعدة وذوالحجة ، وأفضل أوقاته لحج التمتع يوم التروية ، نعم اختلفت كلمات الفقهاء فيما هو الأفضل في يوم التروية ، هل هو الإحرام قبل الظهر أو عند الزوال أو بعد صلاة الفريضة ؟ وقد ذكر في ذلك خمسة أقوال .

كما وتمّ التعرّض الى أفضل أوقات إحرام القارن والمفرد .

وأما الميقات المكاني فقد قسّم البحث فيه الى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الميقات المكاني للحج بأنواعه الثلاثة ويدخل فيه عمرة التمتع .

القسم الثاني : الميقات المكاني للعمرة المفردة .

القسم الثالث : الميقات المكاني لحج التمتع بعد الاتيان بعمرته .

- ومن البحوث الرئيسية في بحث الإحرام هو بحث محظورات الإحرام وتروكه الذي دار حول عشرين مورداً من التروك ، وقد استوعب ما يربو على المئة وعشرين صفحة ، وأعقبه بحث مكروهات الإحرام ، وهي سبعة عشر مورداً .

هذا ، وقد رتّبت تروك الإحرام ترتيباً فنياً ؛ سنشير الى بعضها :

الأول : لبس المخيط ، وبحث تحته العناوين التالية :

١- القميص ٢- الدرع ٣- العباءة ٤- السراويل ٥- الثوب المزور ٦- الجورب

والخفّ أو كلّ ما يستر ظهر القدم ، هذا بالنسبة للرجال .

وأما النساء فقد خصصن بعدم جواز لبس القفّاز .

الثاني : ما يقتضي الشهوة الجنسية ، وبحث فيه : ١- الجماع ٢- التقبيل ٣- مسّ النساء بشهوة ٤- النظر بشهوة ٥- ملاعبة النساء ٦- الاستمنا ٧- سائر الاستمتاعات .

الثالث : عقد النكاح والشهادة عليه .

الرابع : إزالة الشعر .

الخامس : إخراج الدم .

السادس : قلع الضرس .

السابع : تقليم الأظفار .

الثامن : ستر الرأس للرجال .

التاسع : ستر الوجه للمرأة ... الى آخر ما ذكر من تروك الإحرام .

سابعاً - التحلل من الإحرام ، وقد توزّع البحث فيه الى ثلاثة مفاصل : التحلل من العمرة ، والتحلل من الحج ، واشتراط التحلل حين الإحرام .

ثامناً - وهو آخر عنوان رئيسي في بحث الإحرام :- بطلان الإحرام ، ووقع البحث في أنّه هل يبطل الإحرام بعد انعقاده بأحد الأسباب التالية : الارتداد ، إفساد النسك بالجماع ، وإفساد الحج بترك الركن ، عدم الأمر بما أحرم له ، كمن وجب عليه نوع من الحج فأحرم بغيره ، كما لو أحرم بحج الأفراد من كانت وظيفته التمتع ؟ حيث طرح هنا فرعان .

ابن السبيل^(١)

أولاً - التعريف :

□ لغة :

السبيل : الطريق الذي فيه سهولة ، وابن السبيل المسافر البعيد عن منزله^(٢) .

قال المطرزي : « يقال للمسافر ابن السبيل لملازمته إياه »^(٣) ، وقال الفيومي : « لتلبّسه به »^(٤) .

ولكن قال ابن سيده : « ابن السبيل : ابن الطريق ، وتأويله الذي قطع عليه الطريق »^(٥) ، فيكون أخص من المعنى الأول .

□ اصطلاحاً :

هو المسافر الذي احتاج في السفر ولم يكن له ما يبلغه إلى وطنه

وإن كان غنياً في بلده^(٦) سواء كان منشأ الحاجة هو ذهاب نفقته أو نفادها أو تلف راحلته أو نحو ذلك ممّا لا يقدر معه أن يتحرّك^(٧) وعبر بعض الفقهاء بأنّه المنقطع به^(٨) .

ولا يعتبر فيه حدوث انقطاع الطريق به بعروض ذهاب ماله، بل يكفي فيه انقطاع الطريق به ولو لقصور أصل ماله^(٩) .

ثمّ إنّّه لا يراد بالسفر هنا قطع المسافة الشرعيّة الموجبة للقصر أو الإفطار ، بل المراد الأعمّ ، أي كلّ ما صدق عليه عرفاً أنّه سفر .

وقد وقع البحث لدى الفقهاء في

بعض تطبيقات ابن السبيل ، نشير فيما يلي إلى جملة منها :

١ - المسافر الذي قصد إقامة عشرة أيّام فصاعداً - مع عدم قصد الاستيطان - أو المتردّد ثلاثين يوماً هل يخرج بذلك عن صدق ابن السبيل ؟

قال محمّد بن إدريس : « لا يخرج من كونه ابن سبيل ولا منقطعاً به ؛ لحاجته إلى النفقة إلى وطنه » (١٠) ، وصرّح به عدّة كالعلامة الحلّي في المختلف و السبزواري والراقي وغيرهم (١١) ، وقال في الجواهر أنّه : « غير خارج عن صدق ابن السبيل عرفاً وإن انقطع سفره شرعاً بالنسبة للقصر والإتمام والإفطار والصيام ؛ ضرورة عدم التنافي بينهما » (١٢) .

وخالف في ذلك الشيخ (١٣) والعلامة (١٤) وابن فهد الحلّي ، قال الأخير : « وابن السبيل وهو المجتاز لا المقيم عشراً مع النية إلا مع الضرورة كانتظار الرفقة » (١٥) .

٢ - من يريد إنشاء سفر محتاج إليه ولا قدرة له عليه .

ذهب أكثر الفقهاء إلى عدم صدق عنوان ابن السبيل عليه .

قال العلامة الحلّي : « إنّما يصدق بالحقيقة على من فعل السفر وهو المجتاز ، كأنّ الطريق ولّدته ، وذلك غير ثابت في حقّ المنشئ للسفر » (١٦) .

وقال المحقق النجفي : إنّ لا يصدق « على من أراد إنشاء السفر المحتاج إليه ولا قدرة له عليه ... ضرورة انسياق التلبّس في الاستطراق ، لا المرید له » ثمّ قال : « نعم ، لا بأس بالدفع إليه من سهم سبيل الله » (١٧) .

أمّا بعد تلبّسه بالسفر وانقطاعه فيصدق عليه ابن السبيل حينئذٍ ، كما صرّح بذلك بعضهم (١٨) .

وخالف في ذلك ابن الجنيد فقال : « وسهم ابن السبيل فالى المسافرین في طاعات الله والمریدین لذلك وليس في أيديهم ما يكفيهم لسفرهم

حمزة حيث قال : « وقال بعض أصحابنا : الضيف إذا كان فقيراً داخل فيه » (٢٣) .

٢ - إنَّ الضيف مع سفره وحاجته للضيافة داخل في ابن السبيل والمنقطع به ، وهذا هو الذي يظهر من المحقق والعلامة ، ونسبه الشيخ الطوسي إلى القيل واختاره المحقق النجفي ، فهو لا يخرج بالضيافة عن كونه ابن سبيل (٢٤) .

٣ - إنَّه مع قيد السفر والحاجة إلى الضيافة ملحق بابن السبيل حكماً كما يظهر ذلك من الشهيد الثاني حيث قال : « يُلحق [= الضيف] بابن السبيل في جواز ضيافته من الزكاة ، ويشترط فيه أن يكون مسافراً محتاجاً إلى الضيافة وإن كان غنياً في بلده » (٢٥) .

والأصل في تعرّض الفقهاء له ووقوع الاختلاف فيه عبارة المفيد التي عزاها إلى الرواية حيث قال : « ابن السبيل وهم المنقطع بهم في الأسفار . وقد جاءت رواية (٢٦) »

ورجوعهم إلى منازلهم إذا كان قصدهم في سفرهم قضاء فرض أو قياماً بسنة » (١٩) ، واختاره الشيخ والشهيدان أيضاً (٢٠) .

٣ - الضيف المحتاج إلى الضيافة : وقد تعرّضوا له ، إلا أنه يقع البحث في أن الضيف هل هو داخل في ابن السبيل موضوعاً بأن يعدّ من مصاديق المنقطع به ، أو أنه فرد آخر لابن السبيل في مقابل المنقطع به ؟ أو أنه خارج عنه موضوعاً ملحق به حكماً ؟

وفيه عدّة وجوه ، بل أقوال يمكن إجمالها كما يلي :

١ - إنَّ الضيف داخل في ابن السبيل وفرد آخر له في مقابل المنقطع به مطلقاً كما يظهر من بعض كالراوندي حيث قال : « ابن السبيل المسافر المنقطع به والضيف » (٢١) ، بل في الجواهر يحكى عن بعض المحواشي عدم اشتراط الغربة فيه ولا الحاجة (٢٢) ، أو مع الحاجة إلى الضيافة كما حكاه ابن

أنهم الأضياف ، يراد به من أضيف لحاجته إلى ذلك وإن كان له في موضع آخر غنى ويسار ، وذلك راجع إلى ما قدّمناه « (٢٧) .

وربما استظهر منها ومن غيرها من العبارات أن الرواية تقتضي انحصار ابن السبيل فيه « (٢٨) .

ولكن قال المحقق النجفي : « وبالجملّة : دعوى لحوق الضيف بابن السبيل في الحكم كدعوى كونه فرداً آخر منه مقابلاً للمنقطع به لا دليل عليهما ؛ إذ الرواية مع إرسالها وعدم انجبارها لم تقف على متنها في شيء من الأصول ، فلا تصلح لإثبات ذلك ، خصوصاً مع منافاتها على هذا التقدير لظاهر الآية (٢٩) »

والرواية (٣٠) ومعاهد الإجماعات ، فيجب الاقتصار حينئذ في ابن السبيل على ما ذكرنا ، ويدخل فيه الضيف الذي هو مسافر ومحتاج للضيافة ؛ ضرورة كونه حينئذ أحد أفراد المنقطع به « (٣١) .

فعنده أن الضيف لا يدخل في ابن السبيل إلا مع الشرطين ، فالمدار

عليهما لا على عنوان الضيافة .

ولعل السرّ في إفراد الضيف بالذكر هو نفي توهم عدم دخوله في ابن السبيل وعدم جواز صرف الزكاة إليه لكون نفقته على المضيف ، فربما يتخيّل أنه كالعيال حينئذ .

هذا ، وقد ذكر بعض الفقهاء أنه يشترط في ضيافته من الزكاة النية عند شروعه في الأكل ، ويحتمل كفاية النية عند البذل أو ينوي ما أكله زكاة بعد الأكل وجميع هذا وغيره من التفاصيل تبحث في محالّها (٣٢) .

٤ - الذين أرصدوا أنفسهم للجهاد :

قد صرّح بذلك كلّ من الشيخ وابن البرّاج والعلامة الحليّ ؛ معلّين بصدق الاسم عليه (٣٣) .

قال في المبسوط : « ويجوز عندنا أن يعطوا أيضاً من الصدقة من سهم ابن السبيل ؛ لأنّ الاسم يتناولهم ، وتخصيصه يحتاج إلى دليل « (٣٤) .

ومنع منه المحقق النجفي؛ لعدم تناول الاسم له ، فيعطون من سهم سبيل الله أو الفقراء أو غير ذلك (٣٥).

٥ - الأعراب :

ذكرهم الشيخ الطوسي (٣٦) وابن البراج (٣٧)؛ لصدق ابن السبيل عليهم أيضاً ، لكونهم متنقلين من مكان إلى مكان ، فاذا انقطع بهم النقل اتفاقاً صاروا مصداقاً لابن السبيل .

قال الشيخ محمد بن الحسن الطوسي : « فأما الأعراب فليس لهم من الغنيمة شيء ، ويجوز للإمام أن يرضخ لهم أو يعطيهم من سهم ابن السبيل من الصدقة ؛ لأن الاسم يتناولهم » (٣٨).

ثانياً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

١ - إعطاؤه من الزكاة :

ابن السبيل من أصناف المستحقين للخمس والزكاة ، قال الله تعالى في آية الخمس : ﴿ وَأَعْلَمُوا

أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ﴾ (٣٩) ، وقال سبحانه في آية الزكاة : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (٤٠).

٢ - مقدار ما يعطى :

والمقدار الذي يعطى من ذلك هو ما يسد حاجته من أمر اللبس والمأكل والمركب أو ثمنها أو أجرها إلى أن يصل إلى بلده ، أو إلى محل يمكنه الاعتياض فيه ، ولو فضل منه شيء أعاده ، وهو المشهور . وقيل : لا يعيد ، وهو قول الشيخ الطوسي (٤١).

ولا يجب عليه المبادرة إلى الرجوع لبلده ، بل حين قضاء الوطر المطلوب من السفر (٤٢).

وليس المراد قضاء الوطر على إطلاقه ، بل ذلك مقيد بقيدين :

١ - عدم إنشاء سفر جديد .

٢ - عدم استلزام قضاء الوطر للمكث إلا بمقدار ما يتعارف مكثه عادة للرجوع إلى الوطن .

٣ - شروط الاعطاء :

ويشترط في الدفع إليه من الزكاة أمران :

١ - أن لا يكون سفره معصية أو لمعصية ، ولا خلاف في هذا الشرط ، بل ادّعى عليه الاجماع (٤٣) .

وظاهر ابن الجنيد اشتراط كون السفر طاعة واجباً أو مستحباً ؛ للمرسل عن العالم عليه السلام : « وابن السبيل : أبناء الطريق الذين يكونون في الأسفار في طاعة الله فينقطع عليهم ويذهب ما لهم ، فعلى الإمام أن يردهم إلى أوطانهم من مال الصدقات » (٤٤) . ولعل المراد من الطاعة ما يقابل المعصية فتعمّ المباح كالجواز بالمعنى الأعم . لكن في خصوص الخمس لم يشترط بعض الفقهاء كون سفره مباحاً (٤٥) .

وقد احتاط بعضهم في ذلك (٤٦) .

(انظر : خمس)

٢ - الحاجة في بلد التسليم ولو كان غنياً في بلده (٤٧) .

لكن هل يشترط عجزه عن الاعتياض ببيع شيء من ماله ونحوه أو الاستدانة أو غيرها؟

الصحيح الاشتراط ؛ لعدم صدق الانقطاع مع التمكن من البيع ونحوه أو الاستدانة ونسب إلى الأكثر (٤٨) ٣ - قال المحقق النجفي :

« وكيف كان يعطى ابن السبيل هذا السهم وإن كان غنياً في بلده إذا كان لا يمكنه الاعتياض عنه ببيع أو اقتراض أو غيرها ، وإلا لم يعط ؛ لعدم صدق الانقطاع به » ثم قال : « ودعوى تحققه بمجرد تعذر البيع ونحوه دون الاستدانة كدعوى تحققه وإن تمكّن من الجميع لا يصفى إليهما ، وإن نسب ثانيهما إلى المصنّف [= المحقق الحلّي] في المعتبر ، لكن لا تصريح فيه .

نعم ، لم يذكره شرطاً . ويمكن اكتفاؤه عن ذلك بتفسير ابن السبيل

لمن يصرفها في المعاصي^(٥٦).

٩- وفي اشتراط العدالة خلاف.

(انظر : زكاة)

٤- إعطاؤه من الكفّارات ونحوها:

إذا لم يتمكّن ابن السبيل من أخذ الزكاة أو الاستدانة ، فهل يمكن إعطاؤه من الكفّارة ونحوها ممّا يكون للفقراء والمساكين ؟ قال الشهيد الثاني : « لا يتعدّى إلى غيره - المسكين - من أصناف مستحقّي الزكاة حتى الغارم ... وكذا ابن السبيل إن أمكنه أخذ الزكاة أو الاستدانة ، وإلا ففي جواز أخذه نظر ، من حيث إنّه حينئذ في معنى المسكين ، ومن أنّه قسيم له مطلقاً ، ويظهر من الدروس جواز أخذه لها حينئذ^(٥٧) . ونحوه في التنقيح ، بل صرّح بأنّ الأقوى الاقتصار على المسكين^(٥٨) . وقال في الجواهر : « قد يقوى في النظر إلحاقه بالفقير ، كما سمعته من الدروس »^(٥٩) .

كما يصحّ إعطاء ابن السبيل من زكاة المال كذلك يصحّ إعطاؤه من زكاة الفطرة^(٦٠) .

بالمنقطع به ؛ لما عرفت من عدم صدقه بدون ذلك ، بل لعلّ ترك كثير التعرّض له لذلك لا لعدم اشتراطه ، وإلا كانوا محجوجين بما دلّ عليه من النصّ ومعقد الإجماع وغيرهما ممّا دلّ على اعتبار الفقير والحاجة في الزكاة ، وأنّها لا تحلّ لغنيّ وغير ذلك^(٤٩) .

٤- واشتراط في السرائر عدم القدرة على الاكتساب بقدر ما ينهضه إلى بلده ومؤوته^(٥٠) .

٥ و٦ و٧- ومضافاً إلى ما ذكر فابن السبيل إنّما يُعطى من الزكاة مع توفرّ الشروط المذكورة لمستحقّ الزكاة كالايمان وعدم كونه واجب النفقة وعدم كونه هاشمياً^(٥١) .

ولو كان هاشمياً فيُعطى حينئذ من الخمس^(٥٢) ، ويحرم عليه الأخذ من الزكاة^(٥٣) ، إلا إذا كانت الزكاة من هاشمي مثله^(٥٤) أو مع الضرورة^(٥٥) .

٨- ويشترط أن لا يكون ممّن يكون الدفع إليه إعانة على الإثم وإغراء بالقبيح ، فلا يجوز إعطاؤها

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) ٣ : ٣١٠ - ٣٣٢ .
- (٢) المفردات : ٣٩٥ .
- (٣) المغرب : ٢١٦ .
- (٤) المصباح المنير : ٢٦٥ .
- (٥) المحكم ٨ : ٥٠٦ . لسان العرب ٦ : ١٦٣ .
- (٦) مستند الشيعة ٩ : ٢٩٢ .
- (٧) انظر : جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٢ . العروة ٤ : ١٢١ .
- (٨) المقنعة : ٢٤١ . النهاية ١٨٤ .
- (٩) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٣ .
- (١٠) السرائر ١ : ٤٥٨ .
- (١١) المختلف ٣ : ٨٢ - ٨٣ . كفاية الأحكام ١ : ١٩٠ . الذخيرة : ٤٥٧ . مستند الشيعة ٩ : ٢٩٤ . مستمسك العروة ٩ : ٢٦٩ .
- (١٢) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٢ .
- (١٣) المبسوط ١ : ٢٥٧ .
- (١٤) التذكرة ٥ : ٣٥٥ .
- (١٥) المحرر (الرسائل العشر) : ١٨١ .
- (١٦) المختلف ٣ : ٨٢ .
- (١٧) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٣ .
- (١٨) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٣ . العروة الوثقى ٤ : ١٢٢ . ووافقه عليه المعلقون على العروة .
- (١٩) انظر : المختلف ٣ : ٨١ .
- (٢٠) المبسوط ١ : ٢٥٧ . الدروس ١ : ٢٤٢ . الروضة ٢ : ٥٠ .
- (٢١) فقه القرآن ١ : ٢٢٥ .

- (٢٢) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٥ .
- (٢٣) الوسيلة : ١٢٨ .
- (٢٤) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٤ - ٣٧٥ .
- (٢٥) المسالك ١ : ٤٢٠ .
- (٢٦) الوسائل ٩ : ٢١٣ ، ب ١ من أصناف المستحقين ، ح ٩ . عن المقنعة نفسها .
- (٢٧) المقنعة : ٢٤١ .
- (٢٨) انظر : جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٤ .
- (٢٩) وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ التوبة : ٦٠ .
- (٣٠) الوسائل ٩ : ٢١٣ ، ب ١ من أصناف المستحقين ، ح ٩ . عن المقنعة نفسها .
- (٣١) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٥ .
- (٣٢) المسالك ١ : ٤٢٠ . جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٥ - ٣٧٦ .
- (٣٣) المبسوط ٢ : ٧٤ . المذهب ١ : ٣٢٧ . التذكرة ٩ : ٢٦٩ . المنتهى ٢ : ٩٥٨ (حجرية) . التحرير ٢ : ١٩٧ .
- (٣٤) المبسوط ٢ : ٧٤ .
- (٣٥) جواهر الكلام ٢١ : ٢١٤ .
- (٣٦) المبسوط ٢ : ٧٤ .
- (٣٧) المذهب ١ : ٣٢٧ .
- (٣٨) المبسوط ٢ : ٧٤ .
- (٣٩) الأنفال : ٤١ .
- (٤٠) التوبة : ٦٠ .
- (٤١) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٦ . وانظر : الخلاف ٤ : ٢٣٥ ، م ١٨ .
- (٤٢) المسالك ١ : ٤٢٠ .
- (٤٣) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٦ . مستند الشيعة ٩ : ٢٩٤ .
- (٤٤) الوسائل ٩ : ٢١١ - ٢١٣ ، ب ١ من المستحقين للزكاة ، ح ٧ .

- (٤٥) العروة الوثقى ٤ : ٣٠٥ ، م ١ .
- (٤٦) العروة ٢ : ٣٠٥ ، تعلية البروجردى ، الحكيم ، الخوني .
- (٤٧) الرياض ٣ : ٢٤٢ . مستند الشيعة ٩ : ٢٩٢ .
- (٤٨) مستند الشيعة ٩ : ٢٩٢ .
- (٤٩) جواهر الكلام ١٥ : ٣٧٣ - ٣٧٤ .
- (٥٠) السرائر ١ : ٤٥٨ .
- (٥١) الشرائع ١ : ١٢٣ - ١٢٤ . الرسائل العشر (الحلي) : ١٨١ . المدارك ٥ : ٢٣٧ - ٢٥٠ .
- (٥٢) جواهر الكلام ١٦ : ٨٨ ، ١٠٤ ، ١١٢ .
- (٥٣) جواهر الكلام ١٥ : ٤٠٦ و ١٦ : ٨٨ .
- (٥٤) جواهر الكلام ١٥ : ٤٠٧ - ٤٠٨ .
- (٥٥) جواهر الكلام ١٥ : ٤٠٩ .
- (٥٦) العروة ٤ : ١٢٩ ، م ٨ .
- (٥٧) المسالك ١٠ : ١٠١ .
- (٥٨) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ٤٠٨ - ٤٠٩ .
- (٥٩) جواهر الكلام ٣٣ : ٢٧١ .
- (٦٠) جواهر الكلام ١٥ : ٥٣٨ .

تقارير ومتابعات

للأنشطة العلمية في المؤسسة الفقهية

على مدار الفصل

المركز الأكاديمي للعلوم والثقافة الإسلامية
- القسم الأول -

□ إعداد : التحرير

نبذة تاريخية :

مع بزوغ فجر الثورة الإسلامية في إيران دخلت مسيرة البحوث الدينية في هذا البلد عصراً جديداً من التطور والنهوض ، فبعد انتصار الثورة الإسلامية في البلاد أصدر قائد الثورة الراحل الإمام الخميني رحمته الله في عام ١٩٨٠ م أمر بتأسيس مؤسسة ثقافية وتبليغية داخل الحوزة العلمية في قم ، وقد عرفت فيما بعد بـ « مكتب الإعلام التابع للحوزة العلمية في قم » .

وهو من الأجهزة العامة غير الحكومية ، ويخضع لإشراف مرشد الثورة الإسلامية - دام ظلّه الوارف - حيث يتولّى سماحته أمر تعيين رئيس المكتب وأعضاء هيئة الأمناء لولاية أمدّها ثلاث سنوات .

والمهمة الرئيسية الملقاة على عاتق المكتب هي ملء الفراغ الثقافي والديني الذي حصل بعد التحولات التي ظهرت نتيجة لقيام الثورة الإسلامية وتأسيس النظام الإسلامي ، وقد توسّعت دائرة النشاط المتنوع الذي اضطلع به المكتب فشمّل الحقول التربوية والبحث العلمي ، الأمر الذي دفع - وبالتدرّج - نحو تشكيل أقسام ولجان للدراسات والبحوث في مختلف الفروع العلمية التخصصية.

ومن الجدير بالذكر أنَّ نشاطات المكتب المتسمة بالنهوض والتجدد كانت تتخذ شكلاً يتناسب والمرحلة التي تمر بها الثورة الاسلامية من ناحية تأمين

الضرورات والاحتياجات البحثية والتحقيقية والتبليغية ، ففي سنة ١٩٨٣ م دعت الضرورة المكتب الى تشكيل مركز تحقيق أطلق عليه « مركز الأبحاث والتحقيقات الإسلامية » كان الهدف منه طرح وتعريف الثقافة الدينية وتوسيعها بالرجوع الى أهم المصادر الإسلامية الأصيلة وذخايرها .

وقد تولدت عن هذا المركز خلال مسيرته التكاملية أربعة معاهد هي (معهد الفلسفة والكلام ، معهد الفقه والحقوق ، معهد العلوم والفكر السياسي ، ومعهد التاريخ وسيرة أهل البيت عليه السلام) بالإضافة إلى ثلاث أقسام بحثية هي (قسم إحياء المصنّفات الإسلامية ، قسم المعاجم ، وقسم الإجابة على التساؤلات الدينية) وبذلك خطا المركز خطوات سريعة وبناءة باتجاه النشاطات والمشاريع العلمية والثقافية الكبيرة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ومع قلة الدراسات والتحقيقات العلمية القرآنية ، فقد قام المكتب بتأسيس مركز مستقل في عام ١٩٨٨ م تحت عنوان « مركز الثقافة والمعارف القرآنية » لملء الفراغ الموجود في هذا الجانب ، إضافة الى النهوض بالمشاريع القرآنية الكبيرة من خلال استقطاب أفاضل الباحثين القرآنيين ، وهو يعدّ اليوم أكبر مركز للبحوث القرآنية في البلاد ، وقد تفرّعت عنه لاحقاً ثلاث لجان بحثية في حقل التفسير والموسوعات والبحوث القرآنية الحديثة .

ولم تقتصر نشاطات المكتب في محافظة قم فحسب ، فقد قام المكتب أيضاً بجملة من الانشطة العلمية التحقيقية له في محافظات أخرى كمحافظة خراسان ، حيث شرع نشاطاته البحثية في عام ١٩٨٩ م بالاستفادة من إمكانيات الحوزة الدينية في المحافظة والجامعات المحليّة فيها ، فأوجد لجاناً علمية مختلفة تمكّن بواسطتها وبلاستعانة بباحثين أفاضل وخبراء من تنفيذ عشرات المشاريع العلمية التحقيقية . وفي السنوات الأخيرة بدأ كذلك بتنفيذ مشاريع بحثية في محافظة إصفهان .

الى جانب ذلك كلّه ولضرورة تفعيل وتوسيع العقيدة المهدوية قام المكتب بتأسيس أوّل مؤسسة حوزوية في هذا المضمار أطلق عليها « مؤسسة انتظار

النور الثقافية » وقد بدأت هذه المؤسسة نشاطاتها عام ١٩٩٨ م ، ولها يعود أكبر الأثر في توسيع مجال البحوث في العقيدة المهدوية في حوزة قم المقدسة .

أمّا على المستوى الإداري والتنظيمي ففي عام ٢٠٠١ م وتزامناً مع وضع الخطة الشاملة لمكتب الإعلام الإسلامي وتدوين برنامج مسؤولياته ، قامت معاونية البحوث بإعادة النظر في إصلاح هيكليتها وبنيتها بالإضافة إلى أهدافها وسياساتها ، وانتهى بها المطاف إلى تنظيم وتدوين برنامج مستقبلي واستراتيجية عامة جديدة تمّ بموجبها إضافة الى وضع الأهداف والبرامج الخاصة بالمعاهد والاقسام التابعة لها دمج جميع المراكز البحثية التابعة للمكتب تحت مركز أكاديمي عام .

وبعد سنوات من المتابعة والجهود الحثيثة تمت في النهاية المصادقة من قبل الهيئة الاستشارية العليا للتوسعة على ضمّ أربعة معاهد ضمن مؤسسة واحدة باسم « المركز الأكاديمي للعلوم والثقافة الإسلامية » وبترخيص من وزارة العلوم والبحوث والتكنولوجيا . وهناك مساعٍ أخرى أيضاً لأخذ ترخيص لمعهدين آخرين في مجال العلوم والمعارف القرآنية والعلوم الاجتماعية والاقتصادية .

كما تسعى الأكاديمية إلى تحويل « مؤسسة انتظار النور الثقافية » إلى معهد ، بالإضافة إلى سعيها في تأسيس معهد « الأخلاق والدراسات النفسية » ، الذي يعمل في الوقت الحاضر قسم واحد منه فقط .

وهكذا فقد تبلورت تدريجاً تلك الجهود العلمية التحقيقية القيمة التي بذلها المكتب طيلة العقدين الأخيرين عبر كيان مؤسسي علمي وتحقيقي موحد وشامل ، والذي تمثل بأكبر مركز أكاديمي للبحوث الإسلامية في البلاد خدمة للأهداف المقدسة للحوزة الدينية والنظام الإسلامي .

مهمة المركز :

انبثق المركز الأكاديمي للعلوم والثقافة الإسلامية من الاهتمام بتعميق وتطوير العلوم والمعارف الإسلامية ، واستعراض العقائد والرؤى والقيم الإسلامية

والثورية ، وكذلك من أجل فتح آفاق العلم والتجديد الفكري الديني وتبني رؤية ممنهجة ومنظمة في مضمار المعرفة الدينية .

لقد سعت الأكاديمية باعتبارها رمز التنوير الفكري في المؤسسة الدينية (الحوزة) خلال عقدين من الجهود الحثيثة والمتواصلة في مجال العلوم الإسلامية والإنسانية وبلاستعانة بكوادر المؤسسة الدينية والجامعات وكذلك المفكرين المجددين في المؤسسة المذكورة ، سعت إلى طرح الفكر الديني النموذجي والمنسجم مع المتطلبات ، إضافة إلى الدعم النظري للفكر والثقافة الدينية والنظام الإسلامي .

أهداف المركز :

١- نشر وبيان المعارف الإسلامية الأصيلة ، وتهذيب الثقافة الدينية وتنقيتها من مظاهر الجمود والالتقاط .

٢ - توسيع وتفعيل العلوم الإسلامية بهدف عرض الاسلام المقدر في إطار مقنن ومنظم ، وكذلك تقديم النماذج المثلى الفاعلة على الصعيدين الفردي والاجتماعي التي تتناسب مع متطلبات المجتمع المعاصر .

٣ - توفير الرصيد والدعم العلمي في سبيل مؤسسة وتفعيل الحكومة الدينية .

سياسة المركز :

١ - الالتزام بالمبادئ الإسلامية الأصيلة ومراعاة الأطر الدينية ، والابتعاد عن التحجر الفكري والتجديد الزائف والنزعة الالتقاطية .

٢ - التعامل الفاعل مع العلوم والثقافة الإسلامية ، وفتح آفاق معرفية جديدة ، وطرح ونقد النظريات العلمية الجديدة .

٣ - توظيف سائر الإمكانيات التجديدية الدينية ، واستقطاب المفكرين والباحثين المجددين الحوزويين بهدف تفعيل العلوم والثقافة الإسلامية وبث روح التجديد فيها .

٤ - الاهتمام بمستجدات القضايا وما يتطلبه الدين والتدين في العالم المعاصر .

٥ - التعامل العلمي والعقلاني تجاه المباحث الفكرية والثقافية ، وتجنّب النظرة السطحية والتجزئية في حقل الثقافة والفكر .

٦ - الاهتمام بالحوزات الدينية والسعي لدعمها مادياً ومعنوياً وتزويدها بالطاقات الكفوءة باعتبارها المنطلق الأساس لدى المكتب للبحوث والتحقيقات ، وإعداد الكوادر الحوزوية المثقفة لتلبية متطلبات العصر .

٧ - بذل الجهود الحثيثة للنهوض بالواقع المعنوي والإيماني والسلوكي والأخلاقي وإصلاح العلاقات الاجتماعية ، إضافة إلى الاهتمام بالمسائل الفكرية والنظرية .

٨ - ضرورة العمل على إضفاء الطابع التخصصي على المجال البحثي في المعاهد والأقسام .

٩ - تشجيع التعاون مع بقية المراكز والمؤسسات البحثية وتجنّب النشاطات المكررة والمتشابهة .

١٠ - الاستعانة بآخر المعطيات العلمية والتكنولوجيا الحديثة في مختلف مجالات التربية والتعليم والتحقيق .

١١ - التأكيد على الالتزام بالمعايير العلمية في البحوث .

١٢ - استخدام اللغة والأدب المعاصرين والمؤثرين .

١٣ - التأكيد على فكر الثورة الإسلامية ونظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية والالتزام ، والسعي باتجاه ترسيخ أسسه الفكرية وإنجازاته .

١٤ - بذل الجهود في سبيل تزويد مختلف شرائح المجتمع بالعطاء الفكري والمعرفي بالأخص المثقفين منها والمبّلّغين وكذلك بقية الفئات ذات العلاقة بالتبليغ والدعوة .

١٥ - الاستفادة من معطيات العلوم والمعارف البشرية ، وتبني رؤية نقدية علمية موضوعية تجاه سلبياتها ونقاط تعارضها مع الفكر الإسلامي .

١٦ - تحليل ونقد آراء ونظريات المفكرين وتجنّب التعصّب لآراء البعض ونظرياتهم أو التعامل مع الآراء كحقائق مطلقة .

الفتاحات والمنجزات :

١ - مشاريع البحوث :

استطاع المركز تنفيذ زهاء ٣٠٠ مشروعاً بحثياً ، وذلك من خلال توظيف الطاقات العلمية لكوادره المؤلفة من نخبة من أساتذة ومفكري الحوزات الدينية والجامعات ، وباعتماد الأساليب العلمية والبحثية الحديثة ، وقد صدر من هذه المشاريع المشار إليها حوالي ٢٢٠ مجلداً ، وهناك ٨٠ مجلداً تحت الطبع ، مضافاً إلى ذلك فإنّ لدى المركز ما يقارب ٢٠٠ مشروع بحثي في مرحلة الإعداد ، وقد فاز العديد من هذه البحوث وفي أكثر من ١٢٠ مرة في المحافل العلمية المحلية إمّا بعنوان أفضل النتائج ، أو أنّها كانت مورداً للتأييد والتشجيع .

من أهم المزايا المهمة التي يتمتع بها المركز ، هي تبني المشاريع العلمية الكبيرة وتنفيذها ، ويمكن - على سبيل المثال لا الحصر - الإشارة إلى المشاريع التالية منها : تاريخ الفكر السياسي عند المفكرين المسلمين ، معجم المؤلفين المسلمين ، معجم مصطلحات العلوم الإسلامية (Thesaurus) ، موسوعة القرآن الكريم الكبرى ، المعجم القرآني ، موسوعة فلسفة الدين ، وموسوعة أهل البيت عليه السلام .

٢ - الدوريات :

أ - نقد ورأي (نقد ونظر)

وهي دورية فصلية متخصصة في حقل الفلسفة والبحوث الدينية تصدر باللغة الفارسية ، انضمت في عام ١٩٩٤ الى أسرة مطبوعات البلاد ، وصدر منها حتى الآن ٣٦ عدداً ، ومن خصائص هذه الدورية الموضوعية التي تتميز بها في التعامل مع آخر المعطيات العلمية والدراسات الفكرية المحلية والعالمية . وقد بُحث في هذه الدورية لحدّ الآن المواضيع التالية :

١ - أصول الاجتهاد ٢ - الدفاع العقلاني عن الدين (١ و ٢) ٣ - دور الزمان

والمكان في الاجتهاد ٤ - الدور المطلوب من الدين ٥ - الثقافة السياسية ٦ - علم الكلام في العصر الحاضر ٧ - الدين والعدالة ٨ - فلسفة الفقه ٩ - الأخلاق والدين ١٠ - الأصوليون ١١ - التقليد والتجديد (١ و ٢) ١٢ - العرفان والحكمة عند الإمام الخميني (عليه السلام) ١٣ - التجربة الدينية ١٤ - الدين والعقلانية (١ و ٢) ١٥ - معنى الحياة (١ و ٢) ١٦ - الدين والصحة النفسية (١ و ٢) .

إنَّ التجدّد والاتقان العلمي الذي يميّز هذه الدورية كان سبباً لفوزها بجائزة أفضل دورية للدورتين الثالثة والرابعة على التوالي في مهرجان المطبوعات ، كما حصل جناح الدورية على لقب أحسن جناح للدورة الثانية عشر من معرض المطبوعات في إيران .

ب - مرآة التحقيق (آينه پژوهش)

تصدر هذه الدورية مرة كلّ شهرين ، وهي دورية نقدية ببيولوجرافية ومعلوماتية في مجال الثقافة الإسلامية تصدر بالّلغة الفارسية ، انضمت إلى أسرة الصحافة في عام ١٩٩٠ م ، وصدر منها حتى الآن ٩٤ عدداً ، كما تصدر على شكل أعداد خاصة في مناسبات معيّنة ، وموضوعات الأعداد الخاصة التي صدرت لها هي :

- ١ - مؤتمر الشيخ المفيد (عليه السلام) ٢ - الشيخ الأنصاري (عليه السلام) ٣ - الكتاب والمكتبة ٤ - المقدس الأردبيلي (عليه السلام) ٥ - أغا حسين خونساري (عليه السلام) ٦ - إحياء الذكرى المئة لولادة الإمام الخميني (عليه السلام) ٧ - عام الولاية (الإمام علي (عليه السلام)) ٨ - مؤتمر تكريم الفاضلين النراقيين (عليه السلام) ٩ - الإمام الحسين (عليه السلام) ١٠ - الرؤى الأخلاقية والعرفانية للإمام الخميني (عليه السلام) ١١ - عبد العظيم الحسيني (عليه السلام) ١٢ - العلامة شرف الدين العاملي (عليه السلام) ١٣ - أبو الفتوح الرازي (عليه السلام) .

٣ - المواقع المعلوماتية :

من جملة الخطوات المعلوماتية للمركز عرض النتاجات العلمية والبحثية على الشبكة العالمية (الإنترنت) والشبكة المحلية (الإنترنت) ، وكانت أولى هذه

الخطوات تأسيس مواقع الإنترنت « بلاغ » www.Balagh.net ، و « شارح » www.Shareh.com . ويعتبر الموقع الثاني (شارح) الذي يقوم بتقديم الخدمات المعلوماتية للباحثين أحد الجهود المثمرة للأكاديمية ، ويشار إلى أنه قد تمّ في الآونة الأخيرة افتتاح الموقع الرسمي للمركز على العنوان التالي : www.isca.ac.ir .

٤- البرامج العلمية والبحثية :

من النشاطات المعلوماتية الأخرى إنتاج البرامج البحثية (الأقراص النورية - CD) ووضعها في متناول الباحثين والمفكرين والمثقفين . من هذه البرامج : برنامج أهل البيت (عليه السلام) (حول تاريخ وسيرة الأئمة (عليهم السلام) ، وهو مستقى من ١٠٠٤ كتاب) ؛ برنامج رهبر - القائد - (ويضم أحاديث مرشد الثورة الإسلامية وخطبه وأفكاره ومؤلفاته) ؛ برنامج مطهر (ويشمل مؤلفات الشهيد مرتضى مطهري (عليه السلام) بالإضافة إلى سيرة حياته ، مع الصور والأفلام وعدد من نصوص خطبه) ؛ برنامج نجم (ويحتوي على عشرات المجلدات من مؤلفات الأستاذ العلامة حسن زاده آملي بالإضافة إلى ما ضبط له من الآثار الصوتية والمصورة) ؛ خطيب (وفيه متون كلّ آثار الخطيب المرحوم حجة الإسلام والمسلمين فلسفي بالإضافة إلى ما ضبط من آثاره الصوتية والمصورة) ؛ بلاغ ١ و ٢ (ويضمّ برامج المركز) ؛ فهرس المطبوعات (يشمل فهرس موضوعي لـ ٣٠ صحيفة و ٩٨ مجلة للفترة من ١٩٨٨ م حتى ١٩٩٦ م) .

٥- المؤتمرات والندوات العلمية :

إحدى النشاطات التي يقوم بها المركز هي إقامة المؤتمرات والندوات العلمية ، حيث اتخذت في الأعوام الأخيرة طابعاً شاملاً ومتنوعاً . وقد أثمرت جهود المركز في عقد العديد من المؤتمرات العلمية وعشرات الندوات التخصصية في الموضوعات المستجدة . وسنشير إلى عناوينها عند الحديث عن المعاهد والأقسام في العدد اللاحق إن شاء الله .

المركز العالمي للدراسات الإسلامية - افتتاح دورة الاجتهاد والدراسة بالمراسلة -

□ إعداد : التحرير

وتفعيل تخصصات علمية حوزوية في مختلف المجالات ؛ من أجل السعي لإعداد وتربية جيل من الطلبة يمتلك العمق العلمي والقدرة الكافية لممارسة العمل التبليغي على جميع الأصعدة . ومن جهة أخرى أعلن سماحته عن افتتاح قسم الدراسة بالمراسلة لجميع الطلبة الراغبين بدراسة العلوم الدينية ، وسيكون الشروع بالدراسة ابتداءً من الفصل الدراسي القادم وبأربع لغات عالمية . كما صرح سماحته بأن المركز يعتزم إيجاد عشرين فرعاً تخصصياً على مستوى البكلوريوس، وستة عشر على مستوى الماجستير ، إضافة إلى

افتتح المركز العالمي للدراسات الإسلامية دورته الأولى للاجتهاد ، وذلك في المدرسة العليا للفقه والمعارف الإسلامية . تهدف الدورة إلى تقوية النظام التعليمي في مرحلة الدراسات العليا في الحوزة العلمية (البحث الخارج) ، وإلى إعداد وتخريج مجتهدين في علوم الشريعة من خلال تطوير قدرات الاستنباط وتعميق روح البحث والنقد العلمي عند الطلبة المتسبين للدورة التي تتراوح مدتها ما بين خمس إلى عشر سنوات .

وفي حفل الافتتاح ألقى الشيخ علي رضا الأعراfi - مدير المركز - كلمة أكد فيها على ضرورة فتح

فرعين تخصصيين على مستوى الدكتوراه .

كما أكد على ذلك أيضاً سماحة الشيخ السبحاني في كلمته التي ألقاها بهذه المناسبة ، حيث أفاد بأن مسألة التخصص تعتبر اليوم مسألة جوهرية ؛ فالمعارف البشرية لم تعد محدودة كالسابق ، بل اتسع نطاقها وازداد تشعبها حتى لم يعد بالإمكان الإمام بأكثر من تخصص بسهولة . ثم أشار إلى أن ذلك الاتساع طال الفقه أيضاً وأصبح متشعباً أكثر من

ذي قبل ؛ فقد استحدثت أمور كثيرة من قبيل : فقه البحار ، فقه البيئة ، فقه الفلك ، وغير ذلك مما لم يكن له أثر يُذكر فيما مضى ، ومن المؤكد أن الإسلام يعالج ذلك كله ولكن يحتاج إلى من يتخصص في هذه المجالات لإيفائها حقها من البحث والتحقيق . كما أشار سماحته إلى أن التقصير في هذا الجانب سيكلفنا ثمناً باهضاً ، على أننا سنضطر إلى ذلك مستقبلاً شئنا أم أئبنا .

مهرجان تخليد ذكرى العلامة ابن ميثم البحراني رحمته الله

عقد في مدينتي قم والعاصمة طهران مهرجان العلامة ابن ميثم البحراني في الرابع والعشرين من ذي الحجة واستمر إلى السابع والعشرين منه . وقد حضر هذا المهرجان لفيف من الضيوف من خارج الجمهورية الإسلامية وجمع غفير من علماء الحوزة في قم وطهران . وقد حاضر في المهرجان سماحة آية الله الشيخ الجوادى

الأملي مثنياً على المكانة العلمية لابن ميثم البحراني باعتباره أحد حكماء القرن السابع الهجري، ومما جاء في كلمته: في الوقت الذي كان فيه ابن ميثم البحراني حافظاً لحكمة المشاء لكنه استطاع بذوقه العرفاني وإطلاعه على كتب أهل المعرفة أن يمهّد الأرضية لظهور «الحكمة المتعالية» رغم خلوّ كلماته من الإشارة إلى «برهان

كما ألقى سماحة العلامة آية الله الشيخ جعفر السبحاني كلمة في هذا المهرجان جاء فيها : إنَّ الشخصيّات العظيمة في التاريخ تعرف من خلال آثارها وما قدمته من خدمات جليلة لشعوبها ومعتقداتها .

وأضاف : لقد كان ابن ميثم البحراني عالماً ربّانيّاً وفيلسوفاً متأهلاً امتدّت شهرته لتشمل المحافل العلمية في البلاد الإسلامية ، وقد تتلمذ طوال حياته على أساتذة مبرّزين ، ورَبّى جيلاً من الطلاب .

وأشار سماحته إلى تأليفات ابن ميثم في عدّة مجالات بما يدلّ على القدرات العلمية التي كانت تحظى بها هذه الشخصية ، ويأتي على رأس تلك المؤلّفات شرحه لنهج البلاغة ، مضيفاً : إنَّ هناك أكثر من مئة شرح لموضوعات نهج البلاغة ، إلا أن ابن ميثم البحراني استطاع أن يشرح المباحث الإلهية والعقائدية والإسلامية والفلسفية في النهج شرحاً جيّداً ووافياً .

الصديقين » الذي هو من إبداعات مدرسة الحكمة المتعالية .

وأضاف : لقد استطاع ابن ميثم البحراني أن يثبت في شرح نهج البلاغة المعارف الحكيمية من جهة ، وشرطاً من مباحث العرفان النظري من جهة أخرى .

كما أشار سماحته إلى الدور الذي اضطلع به ابن ميثم البحراني ، وكيف أنّه كان رجل تلك المرحلة والبرهة من الزمان ،

كما لفت سماحته إلى ضرورة التأكيد على الكلمات العلوية الوجدانية الواردة في نهج البلاغة التي عني البحراني بشرحها وتوضيحها في عصره للحفاظ على وحدة اللحمة الإسلامية ، الأمر الذي يستوجب التوقّف عنده اليوم أيضاً للاستلهام منه وتفويت الفرصة على من يريد النيل من وحدة المسلمين . وذكر سماحته بالظروف الحسّاسة التي غرّبها وأكد على ضرورة التمسك بالمنهج الذي اعتمده ابن ميثم في حفظ وحدة المسلمين .

كما أشار سماحته أيضاً إلى
التيّار المادّي الذي اجتاحت المجتمع
الإسلامي في عصر ابن ميثم
ووقوف هذا العالم بوجه تلك
الموجة الإلحادية وتصديّه لها من
خلال تزييف أفكارها وطرح
الفكر الإسلامي الأصيل .

وقد ألقى في هذا المهرجان
سماحة الشيخ حميد المبارك - عضو
المجلس الإسلامي الأعلى في
البحرين - كلمة أشار فيها إلى
المكانة العلمية التي كان يتمتع بها
ابن ميثم ، واعتراف علماء عصره
بمقامه العلمي الشامخ ، واهتمام
العلماء بآرائه ، كالشاهد الثاني
والسيدّ العاملي صاحب المدارك .
كما أشار سماحته إلى دور ابن
ميثم في مجتمعه ومسايرته له وعدم
انقطاعه عنه رغم مكانته العلمية
مشدداً على ضرورة التعريف
بالوجوه العلمية لهذه الأمة ، وأن
ابن ميثم لا يزال مجهولاً لدى
الكثيرين من أبناء هذه الأمة .

كما وشارك في هذا المهرجان
بكلمته كلّ من رئيس مجلس
الشورى الإسلامي الدكتور حدّاد
عادل والدكتور صباح زنكنة من
الجمهورية الإسلامية ، والشيخ
عبد العظيم المهدي البحراني
والدكتور محمّد علي ابن الشيخ
منصور الستري والشيخ محمّد آل
خليفة من دولة البحرين ،
والأستاذ عبد الله أحمد يوسف أحد
الشخصيّات العلمية في المملكة
العربية السعودية ، ومّا جاء في
كلمته : لم يكن ابن ميثم البحراني
عالماً دينياً أو متكلماً فحسب ، بل
إنّه مزج بين المنطق والعرفان
والفلسفة والكلام والعقل والنقل ،
فكان بمثابة دائرة معارف إسلامية
وكانت الصفة الموسوعية متجلّية في
شخصيّته . وقد عاصر ابن ميثم
أمثال الخواجة نصير الدين
الطوسي والعلامة الحلّي ، وقد ترك
لنا ميراثاً علمياً ينبغي التوقّف
عنده بالدراسة والتأمّل .

احتفال المركز العالمي للدراسات الإسلامية

عدد من الكلمات أهمها كلمة
سماحة الشيخ الأعرافي - مدير
المركز - وكلمة آية الله المقتدائي
عضو لجنة الإشراف .

بعد ذلك جرت مراسم أداء
القسم من قبل الطلاب المتخرجين،
تعهدوا فيه بالسير قدماً في طريق
إعلاء كلمة الإسلام. ثم اختتم
الحفل بتوزيع شهادات التخرج
على عدد من الطلاب الحاضرين .

في ذكرى الغدير الأغر أقام
المركز العالمي للدراسات الإسلامية
احتفالاً في قاعة القدس
بمدرسة الإمام الخميني في
محافظة قم المقدسة بمناسبة تخرج
ألف وأربعمئة طالب من طلبة
المركز .

تم ذلك بحضور جمع من علماء
وطلاب الحوزة العلمية ومسؤولي
المركز . وقد ألقى في هذا الاحتفال

انعقاد أول اجتماع لتبادل الرأي بين علماء السنة والشيعة

هذه المحاور الثلاثة على طيلة
العقود الماضية ، فمزقوا جسد
الأمة الإسلامية ، وهم الآن
يسعون لإمرار تلك المخططات
الخبثية لعرقلة مسيرة التجربة
الإسلامية في البلاد .

واخبراً حذر من الانزلاق في
هذه المخططات ودعا الى الحيطة
والحذر منها ، لافتاً سماحته أنظار
العلماء الى تحمل المسؤولية في ذلك
والحفاظ على وحدة الصف .

عُقد في طهران أول اجتماع
لتبادل الرأي بين علماء الشيعة
والسنة في الجمهورية الإسلامية .
وقد تحدث في هذا الاجتماع
سماحة آية الله التسخيري قائلاً: إن
أعداء الإسلام ركّزوا في عدائهم
على عدة محاور منها : بثّ الفرقة
بين المسلمين ، وإبقاء العالم
الإسلامي في حالة التخلف ، ونشر
الفكر العلماني وفكرة الفصل بين
الدين والسياسة ، وقد نجحوا في

تأسيس مركز المعارف الإسلامية الشيعية

المحافظة . وقد ألقى سماحته كلمة بهذه المناسبة .

يشار إلى أن المركز المذكور شيد على أرض تبلغ مساحتها (١٧,٠٠٠) متر مربع ، كما أن من المقرر أن يجهز بإمكانات كبيرة ، من قبيل مكتبة ضخمة ، إضافة إلى شقق سكنية للأساتذة والطلبة .

برعاية المرجع الديني سماحة الشيخ مكارم الشيرازي وبحضور عدد من أساتذة وطلاب الحوزة العلمية في قم المقدسة وبعض أعضاء مجلس الشورى الإسلامي وجمع من المسؤولين والمدراء في محافظة قم ، تم وضع حجر الأساس لبناء مركز المعارف الإسلامية الشيعية الكبير في جوار مسجد جهمكران المعروف في

مهرجان الشيخ الطوسي

التحقيق في المركز العالمي للدراسات الإسلامية والمشرف على المهرجان - في مؤتمر صحفي أقيم بهذه المناسبة .

جدير بالذكر أن مهرجان الشيخ الطوسي تم تأسيسه من قبل المركز العالمي للدراسات الإسلامية قبل تسعة أعوام ، تخليداً لمقام الشيخ الطوسي الشامخ ، وتشجيعاً للباحثين من الطلبة والأساتذة وغيرهم على التحقيق والبحث

أقيم في محافظة قم المقدسة مهرجان الشيخ الطوسي (عليه السلام) التحقيقي التاسع بحضور جمع غفير من أساتذة وطلبة العلوم الدينية .

وقد قدمت في المهرجان بحوث تحقيقية ضمت « ١٤٤ » كتاباً تأليفياً و « ١٢٣ » رسالة تخرج ، و « ٤٦ » مقالة علمية ، و « ٤٠ » عملاً مترجماً ، و « ١٨ » عملاً تحقيقياً ، أعلن ذلك الدكتور الشيخ علي العباسي - رئيس معاونية

العلمي ، حيث يتم فيه تكريم أصحاب البحوث المتميزة .

اختتام أعمال مؤتمر « الإسلام وحقوق الإنسان »

وكان ممّن ساهم في تنظيم المؤتمر كلّ من : الصليب الأحمر الدولي ، الهلال الأحمر الإيراني ، المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام ، معهد العلوم والثقافة الإسلامية ، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب ، منظّمة الثقافة والعلاقات الإسلامية ، جامعة المفيد ، قسم الدراسات السياسية والدولية في وزارة الخارجية الإيرانية ، مكتب الإعلام الإسلامي التابع للحوزة العلمية في قم المقدّسة ، مؤسّسة دار الحديث ، راديو المعارف الإسلامية ، قسم البحوث في مديرية الحوزة العلمية .

أنهى مؤتمر « الإسلام وحقوق الإنسان » - الذي انعقد في كليّة علوم الحديث في محافظة قم - أعماله في غضون يومين . وقد شارك في المؤتمر عدد كبير من الشخصيّات العلمية والحقوقية من داخل البلاد وخارجها ، من بينهم : سماحة الشيخ « الدريّ النجف آبادي » المدّعي العامّ في إيران ، وفضيلة الدكتور « أحمد حسّون » المفتي العامّ في الجمهورية العربية السورية ، والأستاذ « بيترجي شتوغر » رئيس ممثلية لجنة الصليب الأحمر .

معرض الابداعات

المعرض الشيخ علي رضا الصفري : شارك في هذا المعرض طلاب من مختلف الدول ، وقد استقبلت تاجات الطلبة في مجالات ثقافية

أقيم في مدرسة الفقه والمعارف الإسلامية بقم معرض لإبداعات وتاجات طلاب المدرسة . وفي كلمة له قال مسؤول

وتعليمية وتحقيقية ورياضية وبحوث ومجلات ، ومواقع إنترنت مدمجة ، ومقالات ، ورسائل ماجستير ، وغيرها .

مؤتمر التشيع والاستشراق

العلماء والباحثين من أبرزهم الشيخ المهريزي والمهندس كريمي صالح ، وعقدت في المؤتمر ندوة حوارية حول نوعية ومجال الدراسات الاستشراقية حول التشيع ، وقد ركّز المؤتمرون على ضرورة متابعة هذه الدراسات والحاجة إلى رصدها ونقدها وتقويمها .

وقد تزامن مع المؤتمر الذي دام يوماً واحداً نشر العدد الأول من مجلّة دار القرآن والمستشرقون باللغة الفارسية ، كتعبير عن الشروع في متابعة أعمال المؤتمر .

عقد يوم الثلاثاء (٢٧ / ٢ / ٢٠٠٧ م) في مدرسة الإمام الخميني للعلوم الإسلامية ، في مدينة قم المقدسة مؤتمر حول الدراسات الاستشراقية بخصوص الشيعة والتشيع ، وقد تحدّث حجة الإسلام المسلمين الدكتور محمد رضا باراني عن حركة الدراسات الاستشراقية التي شرعت منذ الحملات الصليبية للعالم الإسلامي ، وعن ضرورة رصد المساهمات التي قدمها المستشرقون حول الشيعة والتشيع .

وقد كانت في المؤتمر سلسلة من الكلمات التي ألقاها عدد من

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

٢- تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم .

ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

هـ - فقه النظريات الاسلامية العامة ، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية .

و - ما وراء الفقه ، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ز - تأريخ الفقه والمدارس الفقهية .

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه ، كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة .

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - ألا تكون المقالة منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها ، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل .

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .



القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

عليه السلام

مجلة فقه أهل البيت

قسمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name :

العنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بنك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - جاري - بنك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Qasim 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 BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 12 – NO. 45 – 2007 / 1428

Kh_ghaffuri@hotmail.com